

## 'אף הן היו באותו הנס': בימים ההם ובזמן הזה

אורנה רז

במגוון מקורות מצויות התייחסויות לסיפור תמוה, המעלה סימני שאלה רבים:<sup>1</sup> בשתי גרסאות<sup>2</sup> מופיע תיאור מילולי של פעולה, מעין מופע – של בתו של יוחנן כוהן גדול על פי הגרסה הראשונה או של בת מתתיהו על פי הגרסה השנייה – אשר נעשה קבל עם ועדה, נוכח גזרה כי כל מי שנושא אישה, תיבעל אשתו להגמון תחילה ואחר כך תחזור לבעלה. ה'מופע' מתואר בתמצית, במילים ספורות, המיידעות את הקורא רק כי האישה עמדה להינשא וכי 'כיוון שרצו להוליכה אצל אותו ההגמון פרעה ראשה וקרעה בגדיה ועמדה ערומה בפני העם' – כך לפי הגרסה הראשונה; בגרסה השנייה כתוב: 'עמדה חנה בת מתתיהו מעל אפריון וספקה כפיה זו על זו וקרעה פורפירון שלה ועמדה לפני כל ישראל כשהיא מגולה [...]'. הסיפור התמוה מופיע בגרסה נוספת, מוצנעת עוד יותר, בפסקי הריא"ז,<sup>3</sup> ובה כל שנמסר הוא כי 'לבשה סמרטוטין בשעת החופה'; אפשר להבין זאת כניסיון לומר באופן מעודן כי הופיעה בדרך בלתי הולמת במרחב הציבורי.

<sup>1</sup> יש להדגיש כי הסיפור מופיע במקורות מאוחרים יחסית ואינו מצוי במקבילות קדומות. על הגזרה כי כל אישה הנישאת תיבעל להגמון תחילה נכתב בתלמוד ירושלמי כתובות, פרק א, הלכה ה; בתלמוד בבלי כתובות ג ע"ב; בסכוליון למגילת תענית ל"ז באלול ועוד. למקור האחרון שהוזכר ראו: ר' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם ותולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 90–91, 230–231.

<sup>2</sup> גרסאות אלו מופיעות בספר זה: א' יעללינעק, בית המדרש<sup>2</sup>, ירושלים תפרח"י. הגרסה הראשונה מצויה בחדר ראשון, מדרש חנוכה, עמ' 133, 137; הגרסה שנייה מצויה בחדר שישי, מדרש חנוכה, נוסחא ג, עמ' 2.

<sup>3</sup> גרסה זו מצויה בפסקי הרי"ד לרבינו ישעיה דטראני הזקן, פסקי הריא"ז לרבינו ישעיה אחרון על ששה סדרי התלמוד הבבלי, מאת הרב אברהם יוסף ורטהיימר והרב אברהם ליס, ירושלים תשכ"ד, כרך ראשון, שבת פ"ב, הלכות חנוכה, אות יד. ראו גם: הרב ש"י זווין, הערך 'חנוכה', אנציקלופדיה תלמודית<sup>2</sup>, טז, טור רמז, ירושלים 1982.

כאמור, מעשה חנה מעלה סימני שאלה רבים. מדובר בדמות שיש להניח שמתוקף היותה בת הכוהן הגדול חונכה לצניעות והדימוי שלה לא עלה בקנה אחד עם המעשה שעשתה. יתרה מזאת, כל מטרתה באותו מעשה בוטה הייתה שמירה על תומתה וצניעותה דווקא, שכן הוא נבע מרצונה להינצל מבעילת ההגמון. מדוע נדרשה לפעולה פרובוקטיבית כזאת, הנוגדת את ערכיה ואמונתה – היפוך מוחלט של המטרה שלשמה היא נעשית? האם לא יכלה לבחור להביע את מחאתה בדרך אחרת? במאמר זה אציע תשובות אפשריות לסימני השאלה שהעליתי ואאיר היבטים אחדים של המעשה, בין היתר באמצעות רעיונות תאורטיים עכשוויים.

בחרתי לנתח סיפור תמוה זה משום שהוא מצביע על כמה מעגלים של אי-שוויון מגדרי, שחנה מנסה לפרוץ. ראשית, הסיפור ה'נשי' המסוים הזה נדחק מן הזירה המרכזית לעומת טקסטים אחרים, מוכרים יותר, יחסית, במסורת היהודית. מעבר לכך, יש כמובן כמה היבטים של אי-שוויון מגדרי בממשות שבה טקסט זה עוסק – אי-שוויון שבגיננו נאלצה חנה לנקוט אותו מעשה. תחילה אתייחס לחוסר האפשרות של חנה, כאישה, לזכות למעמד של דוברת אשר נמעניה קשובים לה, ולצורך שלה לבצע 'עבירה לשמה' עקב כך. בהמשך אעמוד על היחס אל האישה כאל טובין במערך חליפין. לאחר מכן אצביע על חתרנותה של חנה בעצם יציאתה מירכתי ביתה לפעולה בפרהסייה. בדיון שלאחר מכן אצביע על הקשר בין פעולתה ובין מנגנון המשמוע והנרמול הנהוג כלפי האישה הסוטה. בסיכום אעסוק באפשרות שתיווצר גבורה ומנהיגות נשית, ובעקבות דניאל בויארין<sup>4</sup> אשאל כיצד אפשר להפוך את אותו סדק שיצרה חנה בחומת אי-השוויון לתיקון המושרש בטקסט ובמסורת.

### אי-שוויון טקסטואלי

העובדה שסיפור זה אינו מוכר יחסית בציבור הרחב מפתיעה למדי, לנוכח חשיבותו ההיסטורית העולה מהמקורות – זהו אירוע שלכאורה גרם לפרוץ המרד ביוונים. התמיהה אף מתחדדת מאחר שנכתב במפורש כי 'על ידי אשה נעשה עיקר הנס'.<sup>5</sup> אולם הניסיון להבין כיצד אותה אישה שיחקה תפקיד

<sup>4</sup> ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 236–237.  
<sup>5</sup> בתוספות מגילה ד ע"א מובא פירוש רבינו שמואל בן מאיר, 'שעיקר הנס היה על ידן'. אמנם הרשב"ם כותב במפורש שכוונתו ליהודית ולא לחנה, שבה עוסק מאמר זה, אך יש מקורות

היסטורי שכזה מעלה רק 'שלבשה סמרטוטין בשעת החופה, על שהיתה ראויה להתבייש בושת כזה, ומאז גברו על היוונים [...]'.<sup>6</sup>

ייתכן שיש לראות בדחיקת הסיפור ממרכז הבמה הטקסטואלית ביטוי של עיקרון רחב יותר, של היות הטקסטים המסורתיים מעוגנים ביחסי כוח.<sup>7</sup> נשים נעדרות מטקסטים מסוימים,<sup>8</sup> במקרים רבים אין התייחסות לנקודת המבט האפשרית שלהן,<sup>9</sup> ונראה שהטקסטים נכתבו על פי השקפת עולם גברית. בטקסטים רבים יש גם הבחנות ברורות בין גברים ובין נשים, והנשים נתפסות בהם כמין החלש, שמיועדים לו תפקידים מוגדרים ומתוחמים.<sup>10</sup>

לפיכך בטקסטים מהמסורת היהודית הקריאה ה'פמיניסטית' אינה ברורה מאליה. הטקסטים שבספרי הקודש אינם נגישים לכול,<sup>11</sup> לא בשל מגבלה פיזית, שכן מצויים הם על מדף הספרים, אלא מאחר שאינם נלמדים על ידי כלל הציבור, מאחר שלעתים שפתם אינה מובנת לגמרי למי שאינם שותפים לשיח המסוים, ומשום שהמוסדות המעניקים את ההשכלה הרלוונטית לשיח זה נשלטים על ידי שומרי הסף של השדה,<sup>12</sup> ששחקניו הם בעיקר גברים, והם המדרגים את הטקסטים לפי מידת חשיבותם בעיניהם וקובעים את מידת חשיפתם, אם בכלל, לציבור הרחב. אמנם יש מספר מועט יחסית של מוסדות ללימודי קודש לנשים, אך הם מוכרים פחות ואינם נחשבים כמשתווים

המייחסים זאת ל'בתו של יוחנן', או 'אחותו של יהודה המכבי', אשר 'לבשה סמרטוטים בשעת החופה', ו'נתקנא לה יהודה'; ראו: פסקי הרי"א" (לעיל, הערה 3).

<sup>6</sup> שם.

<sup>7</sup> ראו: א' לובין, 'אשה קוראת אשה', תיאוריה וביקורת, 3 (1993), עמ' 65-78.

<sup>8</sup> ספר יהושע, למשל, אינו מספר על הנשים שנשארו לשמור על ילדיהן בעת הקרבות. ראו: י' רוזנסון, 'היעדרן של נשים בשלושה ספרי מקרא: מסה על "קריאה יצירתית" אחרת בעקבות המדרש', מסכת, ו (תשס"ו), עמ' 14.

<sup>9</sup> רוזנסון, שם, מציין לדוגמה כי בספר קהלת חסרה התייחסות לדעתה של נמענת אפשרית אשר קוראת את דעת קהלת על נשים.

<sup>10</sup> ראו: ש' ולר, נשים ונשיות וסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993. המחברת סוקרת את דבריהם של חוקרים בני ימינו שדנו בנושא מעמד האישה בספרות חז"ל ומגיעה למסקנה זו.

<sup>11</sup> ראו: י"צ שטרן, הנגשת ארון הספרים היהודי לדורנו, סדרת מחקרים וניירות עמדה של מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחזיון החינוכיות היהודית בעריכת צבי זוהר (פרסום מס' 5), רמת-גן תשס"ג, פרק 3.2.

<sup>12</sup> המונחים 'שומרי סף' ו'שדה' לקוחים מהתאוריה של פייר בורדייה, ראו: פ' בורדייה, על כמה מתכונות השדה, ערך א' אבן זהר, תרגמה נ' בן ארי, תל-אביב 1976.

למקביליהם שבהם לומדים גברים, לא מבחינת משך הלימוד ולא מבחינת ההכרה בצבירת הידע.

הסבר אפשרי אחר ל'התבאתו' כביכול של מעשה זה הוא אולי התחושה הלא נוחה ללמד במסגרת לימודי הקודש סיפור המתאר מעשה שאינו מתיישב עם הערכים המקובלים בעולם היהודי; ואולם, מעשה יהודית, המצטייר כמעשה גבורה לחימתי – הריגת מנהיג האויב – מוזכר, מוכר ומופץ אף בגני הילדים.<sup>13</sup>

במאמר זה אציע קריאה של מעשה חנה המעלה מבין שורותיו של הסיפור קטעי סיפור לא כתובים. רבקה לוביץ כותבת<sup>14</sup> כי הטקסטים מהמסורת היהודית שבידנו הם אמנם אנדרוצנטריים, כלומר, 'מסופרים מפיו של גבר ומעמידים במרכז ההווה את הגברים על צורכיהם, רצונותיהם והשקפותיהם על העולם', ואולם בשל התפיסה הדתית בנוגע לקדושתו ולנצחיותו של הטקסט אפשר, לשיטתה, לטעון באמונה ובביטחון שמשורותיו של הסיפור ניתן יהיה לחלץ את סיפורן של הנשים. המדרש הפמיניסטי, אם כן, 'מאיר דמויות נשיות שנדחקו בידי הקול הגברי לשוליים, מתמקד בסיפורן מזווית הראיה שלהן והוא חותר לשינוי כללי בהדגשים ולמציאת מרכזי כובד אחרים בסיפור'.<sup>15</sup> מדובר, אם כן, בקריאה המקיימת דיאלוג עם הטקסט ומציבה את חנה בת הכוהן המוזכרת בו במרכז הטקסט, ולא בשוליו.

#### מושא המבט מישיר מבט, הנחשפת חושפת

כדי להתחיל לענות על השאלות המועלות במבוא נראה שיש לבחון את מקומה של בת הכוהן במרחב הציבורי ואת יכולתה לפעול כדוברת בו; לא המקום שהייתה בוחרת בו לו יכלה לעשות כן, אלא העמדה שבה מיקמו אותה, בעל כורחה, ההקשרים התרבותיים, ההיסטוריים, החברתיים והמשפחתיים של חייה – אי-השוויון המונע ממנה להתקבל כדוברת לגיטימית אשר זוכה להקשבה במרחב הציבורי.

<sup>13</sup> אף שגם כאן מדובר במעשה 'נשי', שבו רכיב של פיתוי, יש בו גם אקט לחימתי, החסר במעשה חנה.

<sup>14</sup> ר' לוביץ, 'מדרשים פמיניסטיים', נ' אילן (עורך), עין טובה: דרשיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר היובל למלאת ע' שנים לטובה אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 302-303.

<sup>15</sup> שם.

אף שגזרת ההגמון פגעה יותר מכול בה ובגופה נראה כי בת הכוהן לא יכלה להשפיע על מהלך הדברים. סביר להניח שניסתה תחילה להביע את מחאתה באופן מילולי, לפחות באוזני הקרובים לה – משפחת הכוהנים הגדולים, שהייתה הסמכות הרוחנית העליונה בעם – אך ללא הועיל. היא כנראה לא נשאלה לדעתה; נדרשה ממנה התפרצות למרחב הציבורי בצעד פרובוקטיבי דווקא משום ששעריו היו נעולים בפניה, משום שאפשרות פעולתה במרחב הציבורי לא הייתה טריוויאלית. ייתכן שבת הכוהן הציגה במעשה ניסיון לשלוט בגבולות הדיבור, בפרקטיקה שבה לא הורשתה ליטול חלק: היא ניסתה ליצור בה ממד נוסף, שיפתח לה פתח אל המעוז שאינו יכול להכילה אם תנקוט דיבור קונוונציונלי, מתוך הבנה שהוא נגיש לה רק אם תפורר את גבולותיו.

לורה מלווי<sup>16</sup> הצביעה על אי־השוויון בין המינים בתחום זה: האישה מצויה במעמד פסיבי, כשותקת, כאובייקט למבט, ואילו לגבר האקטיבי מיוחס הדיבור. הוא רואה והיא נראית, הוא צופה והיא נצפית. הנשים, לפיכך, נושאות משמעות אך לא יוצרות אותה. חלוקת העבודה הזאת היא המארגנת לדעתה את כל הקשור למבע ולשדה הראייה בתקשורת בין גברים לנשים.<sup>17</sup>

בת הכוהן התפרצה לספֶרה הציבורית, אם כן, לא כסובייקט פעיל אלא קודם כול כמושא למבט.<sup>18</sup> כדי לזכות לאוזניים קשבות היא נאלצה קודם כול להיחשף למבט העיניים. המסר שיצרה בגופה, המעשה הבוטה, הוא שייצר את התנאים להשמעת קולה, להעברת המסר הביקורתי שלה. המדרש מתאר כיצד בעקבות

<sup>16</sup> L. Mulvey, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', reprinted in: B. Wallis (ed.), *Art After Modernism*, New York and Boston 1984, pp. 361–374.; R. Krauss, 'Cindy Sherman: Untitled', *Bachelors* (1999), pp. 115–116.

<sup>17</sup> על פי הקריאה הפסיכואנליטית המוצגת במאמרה, הכלכלה הנפשית, המניעה גברים לאקטיביות ולדיבור ונשים לפסיביות ולשתיקה, נעוצה בחרדת הסירוס. לעומת ההסבר של הפסיכואנליזה בויארין טוען כי יש להבין את השליטה הגברית לא כתוצאה של הטבע אלא של ההיסטוריה – של תנאים היסטוריים משתנים והקשרים תרבותיים מסוימים; ראו: בויארין (לעיל, הערה 4), עמ' 238. בויארין מנסה להראות כי בתרבות חז"ל אין תוקף לאותו הסבר פסיכואנליטי המייחס את השליטה הגברית לפחדים אוניברסליים לכאורה מפני הכוח הנשי, שמקורם בראשית הילדות. לטענתו, אם ההסבר הזה אינו תקף אשר לתרבות מסוימת אחת, אזי הוא אינו תקף לשום תרבות.

<sup>18</sup> בהקשר זה יש לסייג ולציין כי דווקא ביהדות מודגשת פעמים רבות דמותה של האישה כסובייקט ולא כאובייקט, מושא לתשוקה מינית. בויארין, למשל, מביא כמה דוגמאות לכך; ראו: שם, עמ' 120.

התערטלותה הפומבית 'מיד נתמלא יהודה ואחיו חימה עליה ואמרו הוציאוה לשריפה'<sup>19</sup> ואל יתגלה דבר זה למלכות מפני סכנת נפשות, שהעיזה פניה להיות ערומה בפני כל העם הזה'.<sup>20</sup> רק לאחר שיצרה את תגובת ההלם בקהל נשמע קולה: 'אז אמרה לו היאך אתבזה לפני אחי ורעי ולא אתבזה בעיני ערל וטמא שאתם רוצים למעול בי ולהוליך אותי לשכב אצלו'. בהמשך המדרש מתוארת השפעתו המכרעת של המסר הביקורתי של בת הכוהן: 'כיון ששמע יהודה וחביריו כך נועצו יחדיו להרוג ההגמון [...]'. גם בגרסתו האחרת של המדרש אפשר לאתר מהלך שבו האקט הפרובוקטיבי יוצר בקרב הצופים הלם, המאפשר את קבלת המסר הביקורתי:

כיון שראו אחיה כך נתביישו ונתנו פניהם בקרקע וקרעו בגדיהם, ועמדו עליה להרגה, אמרה להם שמעוני אחיי ודודיי, ומה אם בשביל שעמדתי לפני צדיקים ערומה בלי שום עבירה הרי אתם מתקנאים בי, ואין אתם מתקנאים למסרני ביד ערל להתעולל בי! הלא יש לכם ללמוד משמעון ולוי אחי דינה שלא היו אלא שנים וקנאו לאחותם והרגו [...] ואתם חמישה אחים [...] שימו בטחונכם על המקום והוא יעזור אתכם שנאמר [...] ופתחה פיה בבכיה ואמרה רבש"ע אם לא תחוס עלינו חוס על קדושת שמך הגדול שנקרא עלינו ונקום היום נקמתנו. באותה שעה נתקנאו אחיה ואמרו בואו ונטול עצה מה נעשה [...] נטלו עצה וכו' ועשה להם הקב"ה תשועה גדולה [...].<sup>21</sup>

בת הכוהן, אם כן, עושה שימוש בגופה מתוך עמדה ביקורתית של מחאה, כדי ליצור פרובוקציה. היא ממירה בכך את האובייקט הדומם והכנוע, הנערה שאינה מורדת בשליחתה אל ההגמון, לסובייקט חי ובוועט, המדרבן לשינוי פוליטי, חברתי, מוסרי ודתי. הפרקטיקה שנקטה, היותה חשופה למבט, מאפשרת לבת הכוהן להחזיר מבט. מבט ביקורתי, מאשים, מתריס, שמזעזע בהלם ובתדהמה את הציבור המתכסה באצטלה חסודה, צנועה ושמרנית באותו רגע ממש שהוא מוסר אותה, בודעין, שתיבעל על ידי ההגמון. היא אונסת את הציבור, הנמצא

<sup>19</sup> כבת כוהן מחמירים עמה יותר בענייני ניאוף ודינה שרפה, שנאמר: 'ובת איש כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת, באש תשרף' (ויקרא כא, ט). חילול גופה, אם כן, מבטא פגיעה באביה הכוהן.

<sup>20</sup> ראו: הגרסה הראשונה (לעיל, הערה 2).

<sup>21</sup> ראו: הגרסה השנייה, שם.

בעמדה נוחה וכביכול ניטרלית ופסיבית, להישיר מבט בה ובגופה המופקע ממנה ולחוש בעצמו מבוכה, בושה, השפלה, אי־נוחות – תחושות שהציבור חסך מעצמו ורגשות שעד כה חשה רק זו הנמסרת להגמון.

יש באקט שנקטה בת הכוהן משום ערעור על חוקי המשחק בנוגע לגלוי והסמוי. בהסירה את בגדיה היא מסירה גם את המסך שמאחוריו מתחבא הציבור המוסר אותה להגמון. היא ממוטטת את הריטואל, שבו לא נעשה לכאורה שום דבר עוולה, ומשיבה לסיטואציה, הנראית 'נורמלית' לעין הצופה בן־זמנה, את המראה ההולם אותה. מראה זה מכה את הצופה במעמד בתדהמה, מטלטל אותו ואינו מאפשר לו להישאר שלֵו ולהסתתר מאחורי מסך האדישות הנוח.

#### 'עבירה לשמה' – פריצת גדר ככורח מול אי־שוויון

אי־השוויון האמור מאלץ את חנה לנקוט צעד בעייתי ומורכב מבחינה מוסרית ודתית. חנה יוצאת נגד הגזרה שגזר ההגמון היווני על היהודים, שלפיה כל אישה הנישאת תיבעל על ידי הגמון תחילה ואחר כך תחזור לבעלה. היא מעמידה מול גזרת ההגמון חוק אחר, חוק אנושי, מוסרי, או חוק א־לוהי, במובן זה שהוא נגזר ממצוות האל שבו היא מאמינה. אך האם ניתן לטעון כי במעשה שלה היא מצהירה על כפיפותה לחוק הא־לוהי הגובר על גזרת ההגמון?

ג'ואן קופג'ק טוענת, בדבריה על סיפור אנטיגונה,<sup>22</sup> כי מעשה הגיבורה, אשר בניגוד לחוק קוברת את אחיה שבגד במולדתו, אינו הטרונומי, דהיינו כפוף לחוק אחר, אלא אוטונומי, מעשה המכונן את החוק שלו עצמו. נדמה לי שאפשר לומר דבר דומה על מעשה בת הכוהן. אף שמדובר במעשה המונע על ידי הערכים היהודיים שעליהם גדלה, האקט הפרובוקטיבי עצמו ללא ספק אינו הטרונומי לחוק היהודי. מעשה של בת הכוהן בפני העם מכונן את החוק שלו עצמו.

מבחינה מסוימת, מעשה חנה אינו תקדים במסורת היהודית. עשיית 'עבירה לשמה', פריצת גדרות נורמטיביים לשם הצלת עם ישראל, משותפת לכמה דמויות נשיות יהודיות. למשל תמר, שהרתה ליהודה וזכתה למלכות,<sup>23</sup> יעל אשת

<sup>22</sup> J. Copjec, 'The Tomb of Perseverance: On Antigone', *Giving Ground: the Politics of Propinquity*, 1999, pp. 233–266

<sup>23</sup> בראשית, פרק לח.

חבר הקיני, יהודית ואסתר המלכה.<sup>24</sup> במרכז פרשיות אלה כולן עומדת אישה, העושה מעשה חריג הנחשב לפריצות גמורה. בחלק מהמקרים – כך בעניין תמר וחנה – אף גוזרים את דינה של האישה לשרפה. בכלם, באמצעות מעשה הפיתוי הנשי עצמו עם ישראל נגאל.<sup>25</sup>

האם פריצת הגדר, ההחלטה לסטות מהחוק דווקא כדי לקיים אותו או את הכוונה שמאחוריו, מאפיינת בהכרח את 'הבינה היתרה' הנשית? האם מדובר בתפיסה מגדרית שונה של מוסר, אתיקה או משפט? ז'נט לבר<sup>26</sup> כבר כתבה על מחקריו של פיאז'ה על ההבדלים במשחקה של ילדים משני המינים, כי יש בכך ממש. בעוד הבנים התלהבו משכלולם המשפטי של כללי המשחק ומפיתוח נהלים הוגנים, הבנות הפגינו גישה פרגמטית וסבלנית רבה יותר כלפי החוקים. הן היו נכונות יותר לאמץ חריגה מהנורמות למען היוצאים מהכלל. ההבדלים המגדריים מאפשרים אימוץ של נקודת ראות שונה וכינון גישות חלופיות לפתרון בעיות.<sup>27</sup> הדבר מאפשר המרת ההיגיון הגברי, המבוסס על חוקים, בחשיבה חלופית, שלעתים נראית עמומה ובלתי עקבית, אך גם בכוחה, כאמור, לייצר פתרונות יעילים. ייתכן שאפשר להסביר את אותה מגמה נשית של פריצת גדרות נורמטיביים ככורח, אילוץ, מול אי-השוויון המגדרי שבו הנשים נתונות. כתמר, למשל, חנה נדרשת לנקוט מניפולציה נוכח המצב הבלתי אפשרי שבו היא מוצאת את עצמה. מדובר אפוא בפתחי מילוט שהיה על הנשים הללו ליצור לעצמן בעל כורחן לנוכח המציאות האי-שוויונית שבה היו נתונות.

<sup>24</sup> ראו: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' (בבלי נזיר כג ע"ב).

<sup>25</sup> מעניין לציין כי לא רק כלל הציבור ניצל באמצעות פעולה מסוג זה: חריגה מהנורמה ופריצות מסוימת הביאה גם להצלת יחיד, און בן פלת, על ידי אשתו. בבבלי סנהדרין קט ע"ב מסופר: 'אמר רב: און בן פלת אשתו הצילתו'. אשתו אמרה לו: כל העדה כולם קדושים, נזהרים בצניעות, השקתה אותו יין ושיכרה אותו, השכיבה אותו ונתיישבה על הפתח וסתרה את שערותיה כמתרחצת. כל מי שבא ראה אותה וחזר, ובינתיים נבלעו להם אנשי קורח ונצל און בן פלת. אף על פי שפרצה במידה מסוימת את גדרות הצניעות זכתה האישה לשבח, שכן על הפסוק 'חוכמת נשים בנתה ביתה ואיוולת בידה תהרסנו' (משלי יד, א) נאמר בחז"ל: 'הראשונה היא אשתו של און בן פלת והשניה היא אשת קרח' (במדבר רבה יח, כ).

<sup>26</sup> J. Lever, 'Sex Differences in the Games Children Play', *Social Problems*, 23 (1976), pp. 478 – 487

<sup>27</sup> ראו: ק' גיליגן, 'בקול שונה': התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, תרגמה נ' בן חיים, תל-אביב 1995.



בהתחשב במעמדה של חנה, בת לסמכות הרוחנית העליונה באותה תקופה, הערכים שעליהם סביר להניח שגדלה, ובעיקר היעד שעמד מול עיניה – שמירת תומתה וצניעותה – אני מניחה שהיא לא ביקשה לחתור תחת המסורת שעל פיה חונכה. לא מדובר בחולשה רגעית, מעידה או הידרדרות לחטא, אלא בהגנה נחושה על נורמות מוסריות ודתיות. אפשר לומר כי מדובר בחוק ש'חוקקה' כהוראת שעה, התקפה רק באופן זמני, באותה שעת חירום אשר בנסיבותיה נחקקה, והיא מוגבלת בזמן ובמרחב ואינה חלה בכל זמן על כל אחד. מדובר בחוק שיש בו משום סתירת חוקים אחרים, הפרת קודים מוסריים, חברתיים ודתיים, ולכן כוחו יפה לא כשלעצמו, כקיים בחלל ריק, אלא רק בשעה שמלאכת האיזונים מכריעה את הכף לטובתו בליט ברירה, כי אין מוצא טוב יותר. בבחינת 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.<sup>28</sup>

לכאורה, חנה אינה נזקקת למתווכים רוחניים ואינה מסתמכת בדבריה על סמכות א־לוהית. היא מפעילה שיקול דעת עצמאי וקוראת ליהודה ואחיו: 'היאך אתבזה לפני אחי ורעי [...]'. אף שבאחת הגרסאות<sup>29</sup> בת הכוהן קוראת לקהל לבטוח בה' ואפילו נושאת תפילה, היא אינה זקוקה לחיזוק חיצוני כדי לפעול. לא מוזכרת בכתוב התייעצות קודמת שלה עם סמכות רוחנית דתית כלשהי (אף שמדובר בבתו של הכוהן הגדול) ואני מניחה שאכן לא התקבל 'אישור' לאקט זה מגורם דתי; בת הכוהן פעלה על דעת עצמה, והמעשה שלה עצמו 'מגדיר את האתי', כפי שקופג'ק כותבת על אנטיגונה.<sup>30</sup>

קופג'ק מפרשת את אנטיגונה כמי שמגנה במעשה שלה, שהוא בבחינת Até, על התא המשפחתי. המונח Até משמעו הסחת דעת, טירוף, בושה, הזיה, עיוורון משפטי שנשלח על ידי האלים, וגם נזק ותעלול. המעשה של אנטיגונה הוא בבחינת אקט של טירוף, מעין תעלול. באופן דומה נתפס המעשה של בת הכוהן בעיני יהודה ואחיו, הקוראים להוציאה להורג. אפשר להציג כך גם את מעשי תמר, יעל ויהודית. לכאורה מדובר במעשה שאינו מתיישב עם התבונה; ואולם שלא כמעשהו של קריאון, שקופג'ק מפרשת כמעשה עיקשות, קיבעון, פעולה

<sup>28</sup> תהלים קיט, ככו. וראו גם: משנה ברכות ט, ה. דוגמה לאדם אשר עבר על דעת קונו מפני צורך השעה כדי לעשות רצון אביו שבשמים הוא הנביא אליהו, אשר הקריב בהר הכרמל בבמה בשעת איסור הבמות, כדי לאבד עבודה זרה.

<sup>29</sup> ראו: הגרסה השנייה (לעיל, הערה 2).

<sup>30</sup> קופג'ק (לעיל, הערה 22).

סתמית הנגזרת מחוק הטרונומי, מעשה אנטיגונה מוגדר על ידה כפעולה נדירה, אתית, מתוך אחריות ומעורבות. קהילת תבוי מסרבת לקבור את פולינקס. קהילת יהודה מסרבת להתנגד לגזרת ההגמון הנוראה. כאנטיגונה, אף חנה בת הכוהן נדרשת לעשות מעשה.

### האישה כטובין במערך חליפין

שמה הפרטי של בת הכוהן, חנה, מוזכר רק בגרסה אחת של הסיפור;<sup>31</sup> בגרסה האחרת אין המספר מוצא לנכון לעשות כן. הדמות מוגדרת כבתו של הכוהן הגדול או אחותו של יהודה המכבי. היא ממוקמת על פי הציר המשפחתי הפטרנליסטי אשר בראשו ראש המשפחה, הגבר שהיא ברשותו. לובין מציינת שנשים המוזכרות בתורה הן לעתים חסרות שם וזוכות לאזכור בגלל הקשר שלהן לגבר זה או אחר, אשר בו מתמקד הסיפור.<sup>32</sup> אני סבורה שאפיון זה נכון גם לטקסטים יהודיים אחרים באותו רצף תרבותי. אף שבמקרה זה הסיפור אכן מתמקד במעשה האישה, עדיין הקשרו הוא היותה מועברת מרשות אביה לרשות בעלה ובדרך נמסרת להגמון – כלומר, כל מערכת החליפין נשלטת על ידי גברים.

לוס איריגרי<sup>33</sup> מציגה תאוריה שעל פיה הנשים, אשר מניידים אותן גברים, הן מעין מבנה תשתית של החברה, ומסומנות על ידי הגבר כקניינו. במעשה חנה יש קריאת תיגר על סדר זה, תביעת בעלות של אישה על גופה, שעורכים בו סחר חליפין. על פי התאוריה של איריגרי, בת הכוהן הבתולה מגלמת ערך חליפין טהור אשר גזרת ההגמון מחללת אותו.

<sup>31</sup> ראו: הגרסה השנייה (לעיל, הערה 2).

<sup>32</sup> ראו: לובין (לעיל, הערה 14). גם לאה שקדיאל מציינת כי בהקשרים שונים במקרא מעמד האישה נובע מכוחו ומסמכותו של בעלה. למשל שרי, גבירתה של הגר, לא יכלה לרסן את התנהגות שפחתה ללא הגיבוי של אברם (בראשית טז, ד-י); ראו: ל' שקדיאל, 'גבורה, גבריות, נשיות', קולך, 50 (סיוון תשס"ב).

<sup>33</sup> L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, New York (1993), pp. 113–114; idem, 'Woman on the market', *This Sex Which is Not One*, Ithaca, New York (1985), pp. 170–191

בתוליה של אישה היו בעלי חשיבות רבה, הן מבחינה ממונית והן מבחינה מוסרית, בתרבויות שונות במזרח הקדום.<sup>34</sup> 'מוהר הבתולות', הסכום אשר שולם לאביה של הכלה, נקבע בהתאם.<sup>35</sup> נערה מאורסה אשר איבדה את בתוליה מרצון עם אדם שאינו ארוסה נידונה לסקילה (דברים כב, כג-כו). כך גם אישה שבעלה טען נגדה 'לא מצאתי לה בתולים', ונבדקה טענתו באמצעות ה'שמלה' ונמצאה נכונה (שם, פסוקים יג-כב). ההבחנה המהותית במעמד האישה בין בתולה לבעולה מצויה גם בטקסטים מהמקורות היהודיים.<sup>36</sup> המונח 'בתולים' אף שימש סמל לטוהר ומוסר. למשל בתנ"ך משמש הביטוי 'בתולה בת ציון' כתיאור מאניש של עם ישראל.<sup>37</sup>

ההבחנה הזאת באה לידי ביטוי אף בתקנות חכמים ובמנהגים יהודיים שנוצרו נוכח אותה גזרת שמד שיהא ההגמון בועל תחילה. בירושלמי נכתב:<sup>38</sup>

בראשונה גזרו שמד ביהודה, שכן מסורת להם מאבותם שיהודה הרג את עשיו. דכתיב ידך בעורף אויבך. והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן, וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה, שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה, עוד היא נגדרת מכל מקום אין סופה להיבעל מאיסטרטיוס? אנוסה היא ואנוסה מותרת לביתה [...]. אף על פי שבטל השמד, המנהג לא בטל (ירושלמי כתובות, פרק א, ה, ג).

מהאמור לעיל עולה כי אף ה'פתרון' במנהג, שהחתן יקדים את ההגמון, נגוע באותה התייחסות אל האישה כאל ערך חליפין.

<sup>34</sup> ראו: ולר (לעיל, הערה 10), עמ' 39-55.

<sup>35</sup> שם.

<sup>36</sup> וראו גם: משנה כתובות א, א - בתולה נישאת דווקא ביום רביעי כדי שאם תהיה לבעלה טענת בתולים יוכל להשכים ביום חמישי ולטעון זאת בפני בית הדין. במשנה ב שם כתוב כי כתובתה של בתולה כפליים משל אלמנה.

<sup>37</sup> ישעיה לז, כב; איכה ב, יג ועוד.

<sup>38</sup> סימני הפיסוק לפי מהדורת אשכנזי עם פירוש ידיד נפש, יחיאל אברהם הלוי ברלב, פתח-תקווה תש"ס.

### המרחב שבו חנה בוחרת לפעול

חנה חורגת ממקומה הטבעי המסורתי, של 'כל כבודה בת מלך פנימה' (תהלים מה, יד). הנורמה היהודית המסורתית מציבה את האישה לא כפועלת במרחב הציבורי אלא כמי שמקומה הראוי הוא בתוך הבית, נחבאת, מוסתרת 'כגפן פוריה בירכתי ביתה' (תהלים קכח, ג). ביטוי קיצוני לכך מצוי בדברי האמורא רב דימי כי האישה 'עטופה כאבל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האסורין' (בבלי עירובין ק ע"ב). התפיסה האמורה עוברת כחוט השני ביהדות וקימת כבר מימי שרה אמנו: המלאכים שואלים את אברהם 'איה שרה אשתך' ואברהם משיב למלאכים כי שרה 'הנה באוהל' (בראשית יח, ט). רש"י, בפירושו לפסוק זה מקשה ושואל: 'יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה'; אם כך, מדוע בכל זאת שאלו את אברהם? רש"י משיב: 'אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה'.<sup>39</sup> להבדיל, על יעל אשת חבר הקיני נאמר: 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך' (שופטים ה, כד). בתלמוד<sup>40</sup> משווים בין יעל, אשר פרצה גדרות נורמטיביים במעשיה, ובין האימהות 'מאן נשים שבאהל – שרה, רבקה, רחל ולאה',<sup>41</sup> לומר שאף שמעשיה אינם עולים בקנה אחד עם נורמת הישיבה באוהל, אף על פי כן 'תבורך מנשים'. עצם הצורך להזכיר בנימה מתנצלת שכזאת את הפער בין מעשיה לנורמה שלפיה נהגו האימהות, מלמדנו כי התנהגות החורגת מהנורמה האמורה היא בעייתית ודורשת הסבר.

מדוע, אם כן, בחרה חנה לפעול דווקא באותו מרחב שבו היא מודרת? כדי לנסות לתת מענה על שאלה זו יש מקום לבחון את משמעות של המרחב הציבורי עצמו ואת המשמעות הייחודית שהוא מעניק לפעולתה.

שלמה פישר<sup>42</sup> עוסק בצמדי מושגים השאולים מתרבות חז"ל: רשות היחיד לעומת רשות הרבים וצנעה לעומת פרהסיה. הוא מבחין בין רשות היחיד, רשות

<sup>39</sup> אמנם בתנ"ך מוזכרות נשים נביאות ונשים שעסקו בפעולות ציבוריות מסוימות, ועדיין כאשר קוראים את פירוש רש"י והמקורות האחרים המובאים לעיל ניתן להבין שהנורמה הראויה היא שהאישה אינה יוצאת למרחב הציבורי.

<sup>40</sup> בבלי נזיר כג ע"ב. אולם יש המבחינים בין היחס לאישה בתקופת המקרא ובין היחס לאישה בתקופה התלמודית, שהיה מקפח יותר; ראו: ולר (לעיל הערה 10), עמ' 11.

<sup>41</sup> על רבקה כתוב: 'ויביאה יצחק האהלה שרה אמו' (בראשית כד, סז), ועל רחל ולאה כתוב: 'ויצא מאהל לאה ויבא באוהל רחל' (שם לא, לג).

<sup>42</sup> ש' פישר, 'רשות הרבים, פרהסיה ושוק', סטודיו – כתב עת לאמנות, 37 (1992) עמ' 50–51, 60.

הרבים ופרהסיה לא רק כמרחבים פיזיים אלא כקטגוריות אנליטיות שההלכה מחילה על המציאות. את רשות היחיד הוא מגדיר 'מרחב אשר בו היחיד או קבוצה של יחידים יכולים לעשות כרצונם ובחופשיות גמורה [...]'. מדובר בתחום מוגדר, תחום ומופרד מרשות הרבים ומרשויות היחיד האחרות. תיאורה של רשות הרבים שם: 'מרחב השייך לכולם ולכן אינו שייך לאיש. רשות הרבים היא המרחב שכל אחד יכול להיכנס אליו אך יחד עם זאת, כל יחיד בתוכו נמצא בתוך "דלת אמות" שמהוות עבורו מעין "רשות היחיד ניידת". מדובר, איפוא, ב"גן העדן הליברלי". פרהסיה, לעומת זאת, היא מרחב 'שהוא במובהק של הציבור והוא חורג מגיבוב מקרי של יחידות נפרדות'. לפי התאוריה של פישר, מה שמכונן את הפרהסיה הוא העימות ההדדי בין הסובייקטים: 'אתה רואה אותי, אני יודע שאתה רואה אותי ואתה יודע שאני יודע'.<sup>43</sup> לפיכך, אותו מרחב פיזי הוא נזיל ואפשר שיומר, תוך דקות ספורות, מ'רשות הרבים' ל'פרהסיה' ובחזרה – ליהפך ממרחב של יחידים לזירה מתוחה של עימות, שבה הסתכלות והסתכלות-נגד. המאפיין את הפרהסיה, כותב פישר, הוא מעשה מופת של קנאות והקרבה, 'אמירת אמת' הכרוכה בסיכון מסוים. מעשה בת הכוהן, על פי תאוריה זו, הוא 'אמירת אמת' בפרהסיה – אמירה שאינה פופולרית, הכרוכה בסיכון עד כדי הקרבת חיים. בת הכוהן ממירה את 'רשות הרבים' הנוחה, שבה כל אחד מתנהל באופן ניטרלי כביכול למתרחש סביבו, בתוך 'רשות היחיד הניידת' שלו, לזירת עימות שבה יש גם הסתכלות קולקטיבית בה, בחנה בת הכוהן הגדול, וגם החזרת המבט שלה אליהם, מבט מבקר, מתריס, מאשים.

פרהסיה היא גם מושג מרכזי בהלכות שונות הנוגעות לערכי החברה היהודית ולזהותה הקולקטיבית, כקידוש וחילול השם, וכזזה מושג זה קשור לתחומי הדת, המוסר והפוליטיקה. בפרהסיה אף מצווה קלה היא בבחינת ייהרג ובל יעבור. לפיכך, הפרה של נורמה מרכזית בפרהסיה, כמעשה הפרובוקטיבי של חנה בת הכוהן, יכולה להביא להרחקה מהחברה היהודית ואף לסנקציות חמורות יותר, מה שמספק הסבר מסוים לקולות הקוראים להוציאה להורג המופיעים בסיפור.

נוסף על כך, השפה העברית ההלכתית, כפי שמדגיש פישר, נוקטת את אותו השורש, צנ"ע, כדי לבטא את הניגוד המרחבי בין צנעה לפרהסיה וכדי לתאר

<sup>43</sup> ש.ם.

מראה של אדם ועמידה שלו באמות מידה מקובלות. בת הכוהן עושה שימוש בדואליות הזאת בדיוק. היא פורצת את גדרי הצניעות המקובלים בהופעתה ומבצעת זאת בפרהסיה ולא בצנעה.

גורלה הטרגי של בת הכוהן, להיות נתונה בידי ההגמון, אמור היה להיות בחדרי חדרים, מחוץ לטווח הראייה של הציבור. גם מעשי תמר, יעל ויהודית נעשו בהיחבא. מעשה בת הכוהן חותר להשגת הפעולה ההפוכה, להיחשף לעין כול, בפומבי, בפרהסיה. לא לאפשר את הוצאתה מחוץ לטווח הראייה. ביסוד המאבק על הכניסה לטווח הראייה מצויה האמונה כי מה שחשוף למבט, יש סבירות רבה יותר שיהיה נתון גם לביקורת הציבורית, יהיו לו עדים, לא תהיה אפשרות לפקפק באמינותו ויהיו מי שייאלצו לתת עליו דין וחשבון.

#### מעשה חנה כמסמן במערכת סמילוגית

בבחירתה של בת הכוהן לפרוע את שיערה ולקרוע בגדיה אפשר לראות הפניה לטקס היהודי שהיה נערך בבית המקדש לאישה סוטה. על פי המקורות,<sup>44</sup> היו מעלים את האישה הנחשדת כסוטה לשער מזרח שעל פתח שער נקנור, ולעיני כול היה כוהן 'אוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו, אם נפרמו נפרמו, עד שהוא מגלה את לבה וסותר את שיערה [...]'. מעשה בת הכוהן הוא ניסיון להעביר מסר, והאקט נטען במשמעות שנושא המיתוס, הריטואל שנעשה לאישה סוטה.<sup>45</sup> על פי התאוריה שמציע רולן בארת,<sup>46</sup> כל אובייקט בעולם עשוי לעבור ממצב של קיום סגור, אילם, למצב דיבור, הפתוח לניכוס על ידי החברה. כל יחידה או סינתזה נושאת משמעות, בין שהיא מילולית ובין שהיא חזותית – כמו במקרה זה. פריעת השיער וההתפשטות הן בבחינת חומר גלם טהור, אילם, שהמיתוס מדובב. פול ריקר<sup>47</sup> מציע הגדרה דומה למיתוס, שעל פיה הוא נתפס כנרטיב מסורתי, המתייחס לאירועים שהתרחשו בעבר, מטרתו להסביר את פעולותיהם הטקסיות של בני אדם בהווה, ובאופן כללי הוא מבסס את דרכי המחשבה והפעולה שבאמצעותן האדם מבין את עצמו בתוך העולם.

<sup>44</sup> משנה סוטה א, ד-ו.

<sup>45</sup> בהקשר זה ראוי לציין את ספרו של ישי רוזן צבי, שנטען בו שטקס זה כנראה לא התממש מחוץ לבית המדרש ו'כל הווייתו לא הייתה אלא טקסטואלית'; ראו: י' רוזן צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 6.

<sup>46</sup> ר' בארת, 'המיתוס היום', מיתולוגיות, תל-אביב 1998, עמודים 235-239.

<sup>47</sup> P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p.5

מעבר לדמיון החזותי בין שתי הפעולות – פריעת השיער וקריעת הבגדים – אפשר להצביע על קשר מהותי ברור בין טקס האישה הסוטה למעשה בת הכוהן.<sup>48</sup> טקס האישה הסוטה הוא חלק ממנגנון משמוע ונרמול, הקובע נורמה שלפיה על האישה להיות נאמנה לבעלה והיא אסורה לכולי עלמא. בת הכוהן מנסה לנער את הזיכרון הקולקטיבי היהודי באמצעות השימוש במאפייניו החזותיים של טקס האישה הסוטה ולהוכיח את העם על הפרת הנורמה הזאת במסירתה להגמון. כאשר הקהל מזדעזע מהאקט הפרובוקטיבי של פריעת השיער וההתערטלות בפומבי בת הכוהן לועגת לו על צביעותו, על התמקדותו בטפל, על הבהלה שאוחזת בו בשל המופע החיצוני, בעוד הוא זונח לחלוטין את המהות שמאחורי המיתוס: הנורמה שלפיה האישה מיועדת לבעלה בלבד ואסורה לאחר, אף לא להגמון. בארת תופס את המיתוס כאמצעי להעברת מסר ביקורתי על החברה. השימוש של בת הכוהן במיתוס מוכיח כי אכן יש למיתוס פוטנציאל ככלי ביקורתי.

### סיכום

מעשה חנה, אם כן, פורץ כמה מעגלים של אי־שוויון מגדרי ביהדות. ואולם, למרות הרושם הראשוני המתקבל מהמעשה הבוטה – שמדובר במרידה במסורת, חנה למעשה חותרת לשימור העולם היהודי על ערכיו. היא פועלת במסירות רבה להחזרת הנורמות היהודיות שעליהן חונכה, עד כדי סיכון חייה, ומוכיחה את הקהילה סביבה על שהיא מפרה אותן. היא מוחלת על כבודה כדי להציל את כבוד הקהילה.

בהוכיחה את העם חנה מקבלת עליה תפקיד של מנהיגות עליו. בכך היא פורצת אי־שוויון נוסף, שעיקרו חוסר ההכרה בגבורה נשית ובמנהיגות נשית. מקורות שונים במסורת היהודית מלמדים כי הגבר הוא הגיבור, כגון: 'איזהו גיבור הכובש

<sup>48</sup> מקבילה נוספת בין מעשה חנה לטקס האישה הסוטה ניתן למצוא בתהליך 'הוצאת הסתר בגלוי', בלשונו של רוזן צבי, הקיים בשני המקרים. 'לנואפת', כותב רוזן צבי, 'אין סימן היכר חיצוני, היא מתקשטת כמו כל אשה, אלא שהתקשטותה מיועדת לגבר זר ולא לבעלה. תהליך "הוצאת הסתר בגלוי" המתרחש בטקס, מחייב לפיכך להציג אותה כמופקרת, לתת בה סימן זיהוי גלוי, ובכך לחשוף את פריצותה הנסתרת ברבים' (רוזן צבי [לעיל, הערה 45], עמ' 83). כאמור, מעשה חנה מבקש להוציא מסתר לגלוי את הגורל הטרגי הצפוי למי שנמסרת להגמון.

את יצרו' (משנה, אבות ב, א).<sup>49</sup> לאה שקדיאל מציינת כי כלל אי-אפשר למצוא במקרא את המילה הזאת בלשון נקבה – 'גיבורה'.<sup>50</sup> יתרה מזאת, יש התבטאות בוטה, המציבה את הנשיות כהיפוכה של הגבורה-גבריות, ומצביעה על חוסר האפשרות, כביכול, שתיווצר גבורה נשית: 'חדלו גיבורי בבל להילחם, ישבו במצודות, נשתה גבורתם היו לנשים' (ירמיהו נא, ל). אי-שוויון זה לא התבטא רק בשיקוף בטקסטים של הבדל בין המגדרים כמצב טבעי, אלא בא לידי ביטוי גם בכינון נורמות הקובעות איסור או היתר. בין האיסורים הנורמטיביים הנובעים מאי-שוויון זה, איסור מינוי אישה למלכות ול'כל משימות שבישראל'.<sup>51</sup>

חלוקת תפקידים מוגדרת זו שימרה יחסי מגדר לא שוויוניים והיררכיים, ועדיין, נמצאו נשים שפרצו את המסגרת. מהמדרש עולה כי החרیגה מן הנורמות טופלה. מנהיגותה הזמנית מאוד של חנה בת הכוהן מתפוגגת במהירות בזכות 'יהודה ואחיו', התופסים את מקומה. לאחר שמתואר שהם, הגברים, 'נועצו יחדיו', ונוצרת תכנית פעולה למרד בהגמון, נכתב: 'מיד הלבישו הנערה בלבוש מלכות ועשו חופה של הדסים מבית חשמונאי עד ביתו של ההגמון [...] ונכנס יהודה וחבריו עם אחותו אצל ההגמון וחתכו ראשו ובזזו כל אשר לו והרגו שריו ועבדיו ודרסו היוונים עד גמירא [...]'.<sup>52</sup> בנקודה זו בת הכוהן חוזרת למלא תפקיד משני ופסיבי.

התפרצותה לספרה הציבורית של חנה בת הכוהן מתמוססת ומודחקת, כפי שציינתי בפתח המאמר, לא רק מבחינת המשך התפתחותה של העלילה 'בימים ההם' אלא אף בהכרה, בתיעוד ובהפצה 'בזמן הזה'. חג החנוכה מאופיין בציווי של 'פרסומי ניסא'. ההלכות המפורטות של הדלקת נרות החנוכה מכוונות במפורש להשגת מטרה זו (הצבת החנוכייה אל מול החלון הפונה לרשות הרבים, הדלקתה בשעה שבני הבית עדיין ערים). ההדחקה של מעשה בת הכוהן בולטת עוד יותר נוכח ההפצה השיטתית של פרטי המרד והגבורה האחרים.

<sup>49</sup> וכן: 'האיש דרכו לכבוש ואין האשה דרכה לכבוש' (בבלי, יבמות סה ע"ב).

<sup>50</sup> שקדיאל (לעיל, הערה 32).

<sup>51</sup> ראו: דברי הרמב"ם במשנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמות א, ה: 'אין מעמידין אישה במלכות שואמר "עליך מלך" ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אישה אלא איש'.

<sup>52</sup> ראו: הגרסה הראשונה (לעיל, הערה 2).



על פי בווארין,<sup>53</sup> הניסיונות לטייח את הסדקים שבשולי השיח אינם מצליחים, ומותירים די מקום 'להזדחל חזרה'. לשיטתו, אפשר להפוך את הסדקים הללו למופת לתיקון היחסים בין המינים ביהדות המסורתית – תיקון אשר אינו בבחינת טלאי חיצוני וזר אלא מושרש בטקסט ובמסורת התלמודית, והוא שמונע מחיקה מהזיכרון התרבותי של אותן גרסאות של המסורת. הוא כותב כי הניסיון לשקם מן הטקסטים העתיקים קולות 'פמיניסטיים' עשוי להיות פעולה המכוננת וממסדת קול קדם-פמיניסטי ביהדות של העת העתיקה. אין לטעות, לא מדובר בשיקום של 'תור זהב' פמיניסטי מהעבר. בווארין מסכים שאף על פי שהטקסטים, שחוברו בידי גברים בתרבות חז"ל, בדרך כלל אינם מציגים את המיניות הנשית כדבר נתעב או מפיל אימה, הם גם אינם מעניקים לנשים שום עמדת כוח. למרות זאת, לא מדובר לדבריו באסימטריה חסרת תקנה אלא במצב הדורש רק שאיפה נחושה לשינוי. הסדרים אי-שוויוניים אלו הופיעו, לטענתו, בשל תנאים חומריים מסוימים ומצבים תרבותיים וחברתיים משתנים ולכן אפשר לייצר את הנסיבות שיאפשרו להיפטר מהם. התרבות היהודית, לפיכך, עשויה למצוא בתוכה עצמה את המשאבים הנחוצים לשינוי, תוך כדי שימור ההלכה, המסורת ועולם הערכים היהודי במלואם.

---

<sup>53</sup> בווארין (לעיל, הערה 4).