

מ'עמק הארזים' לעמק הריין: גרייס אגילאר והרב שמשון רפאל הירש – הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו?

שלמה שרתוק

א

בשנים האחרונות דמותה וספריה של הסופרת הבריטית היהודייה גרייס אגילאר (1816–1847) זוכים לתחייה מחדש לאחר תרדמת של מאה שנה כמעט. במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה היו ספריה חביבים על קהל קוראים יהודי ופרוטסטנטי כאחד, ובמיוחד על קהל הנשים. לעומת זאת, העניין המחודש בה ובכתביה הוא בעיקר אקדמי, בחוג חוקרי הספרות וההיסטוריה של עם ישראל בעת החדשה. המחקר שהתפרסם על אגילאר בשני העשורים האחרונים מתמקד ברובו בהצגת דמותה וכתביה לדור חדש אשר לא ידעם. לרוב היא וכתביה מוצגים בהקשר תרבותי ויקטוריאני של קהילת יהודי אנגליה במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. במחקר נהוג להציגה כדוברת של הקהילה היהודית באנגליה, המייצגת את האוכלוסייה היהודית ומגשרת בינה לבין האוכלוסייה הפרוטסטנטית. מחקרים מעטים עוסקים בהשפעתה על סופרות יהודיות בצפון אמריקה במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה.¹

* גרעין הרעיון המוצג במאמר זה נמצא בעבודת הדוקטור שלי, 'היחס למודרנה בפרשנותו של רש"ר הירש לתורה', אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע 2005. את עיקרי הדברים הצגתי בכנס AJS 2003. הדברים התפרסמו באופן חלקי בחוברת 8 של סדרת 'חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה' של מכון ליאו בק, ירושלים 2006. ברצוני להודות לכל מי שקרא והגיב עד כה על הביקורת העניינית. טעויות, אם יש, הן של המחבר בלבד.

1 M. Galchinsky, *The Origins of the Modern Jewish Woman Writer*, Detroit 1996; *Grace Aguilar – Selected Writings*, New York 2003; D. Ashton, 'Grace Aguilar and the Matriarchal Theme in Jewish Women's Spirituality', M.

גם הגותו של הרב שמשון רפאל הירש (1808–1888) הייתה נפוצה ומקובלת מאוד במערב אירופה של סוף המאה התשע־עשרה וזכתה לעיון מחודש בארץ בעשורים האחרונים. יש לשער שבישראל הדבר נבע מהפופולריות שזכה לה התרגום העברי לפירושו לתורה, שתרגם נינו, הרב מרדכי ברויאר. כמו בנוגע לאגילאר, גם העניין החדש בהירש מתעורר בעיקר בזירה האקדמית. העיסוק האקדמי בו מתמקד בדמותו ובפעילותו הקהילתית והחינוכית בפרנקפורט ע"נ מיין ואך מעט מן המחקר פונה אל עצם הגותו בספריו חורב ואגרות צפון ובפירושו לתורה.

במאמר זה אשווה בין גישתה של אגילאר לגישתו של הירש בעניין מעמד האישה ביהדות המסורתית המודרנית. השימוש במושג 'מודרנה' במהלך הדיון יתייחס לחברה המערב אירופית של המאה התשע־עשרה, אשר גם הירש וגם אגילאר ראו בה חברה מודרנית ונאורה וחשבו שראוי ליהודים וליהדות להשתלב בה. אתעלם מן הדרך הארוכה שעשו הנשים מראשית המאה העשרים ועד היום בחברה המערבית בכלל ובחברה היהודית האורתודוקסית בפרט. למרות ההבדלים החברתיים והפוליטיים בין קהילתה של אגילאר לקהילתו של הירש, כפי שעוד נראה, רב המשותף על השונה בגישתם הדתית לסוגיית המגדר. שאלתי היא אם השקפותיהם התפתחו במקביל זו לזו או אולי הצטלבו בדרך כלשהי. תחילה אציג בקצרה את הדמויות ואת הקשרן התרבותי, אחר כך אשווה בין דעותיהן בנושא ייעוד האישה ומעמדה ביהדות, ולבסוף אבחן אם אפשר שכתבי אגילאר השפיעו על הירש בנושא המגדר.

האורתודוקסיה המודרנית של ימינו חבה את אופייה במידה רבה למפעלו הדתי והחינוכי של הרב שמשון רפאל הירש. המאה התשע־עשרה התאפיינה בגילוי אופקים חדשים בזהות היהודית של הפרט ובזהותה של יהדות אירופה כולה,

Sacks (ed.), *Active Voices – Women in Jewish Culture*, Illinois 1995; M. Kirker and C. Scheinberg, 'Grace Aguilar's Theological Poetics', *Women's Poetry and Religion in Victorian England*, Cambridge 2002, pp. 146–189; M. Kerker, 'Grace Aguilar – A Woman of Israel', *Midstream*, 47, 2 (2001), pp. 35–37; M. E. Burnstein, "Not the Superiority of Belief, but Superiority of True Devotion" – Grace Aguilar, *Histories of the Spirit*, B. Ayers (ed.), *Silent Voices – Forgotten Novels by Victorian Women Writers*, Westport 2003 בעברית: א' שנפלד, 'גרייס אגילר – סופרת נשכחת', כיונים, 30 (תשמ"ו), עמ' 113–122. מ' גלצ'ינסקי, "מדרש ויקטוריאני" – גרייס אגילאר וספרה נשות ישראל, מסכת, ב (2004), עמ' 47–60.

ובמהלכה ניווט הרב הירש בעין בוחנת ובברירה קפדנית בין אפשרויות פוליטיות ואידאולוגיות דתיות. יש שדחה, יש שאימץ ויש שסיגל בזהירות ובדייקנות אל זרם דתי חדש וייחודי, הנאו־אורתודוקסיה.

בהשקפתו ובמפעלו הדתי של הירש ניכרת שאיפה לאיחוד קטבים ולשיזורם לכדי מסכת אחת. דוגמאות לכך הן האידיאל הדתי של 'איש ישראל', המגשר בין אוניברסליות הומניסטית מערבית לבין פרטיקולריות יהודית, וכן הנאו־אורתודוקסיה שייסד, המשלבת בין עקרונות ששאב מתוך הגותה של התרבות המערבית וספרותה ובין אורח חיים מסורתי־הלכתי בלתי מתפשר על פי השולחן ערוך. באור זה יש לראות גם את דבריו בעניין פטריטיזם לאומי־גרמני עז ונחרץ לצד נאמנות בלתי מתפשרת לעם ישראל ולתורתו. כל אלו מדגימים את אופייה הדואלי של השקפת עולמו. להלן נראה כי עמדותיו בעניין ייעוד האישה ומעמדה מביעות אף הן שילוב של מודרנה ומסורת.

להירש, מעצם היותו הוגה דעות, הייתה השפעה רבה על יהדות גרמניה. את עיקרי השקפתו ביטא בספרו הראשון, *אגרות צפון* (1836), שכתב בהיותו רב צעיר, רבו של מחוז אולדנברג. הספר הרשים מאוד את האינטליגנציה היהודית הצעירה. מנהיגה הראשון של תנועת הציונות הסוציאליסטית נחמן סירקין (1868–1924), הכתירו כ'ספר היהודי החשוב ביותר בעידן המודרני'. היינריך גרץ, אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, הוקסם ממנו, ובהשפעתו ביקש לעבור להתגורר בביתו של הירש, לשמשו וללמוד אצלו, וכך עשה משך שלוש שנים. הרמן כהן (1842–1918), מייסד האסכולה הנאו־קאנטיאנית במרבורג, נחשף לספר בצעירותו, בהיותו תלמיד בבית המדרש לרבנים בעיר ברסלאו. בעקבות קריאתו כתב להירש מכתב אישי ובו ביקש ממנו ליישב את חילוקי הדעות האידאולוגיים בינו לבין רבו ר' זכריה פרנקל (1801–1875), מייסד בית המדרש לרבנים בברסלאו ומייסד הזרם ההיסטורי־פוזיטיביסטי.²

אף פירושי הירש על התורה ועל ספר תהלים, שחיבר בהיותו רב הקהילה הנאו־אורתודוקסית בפרנקפורט ע"נ מיינ, היו פופולריים מאוד בגרמניה ובסביבותיה, ורבים למדו אותם דרך קבע. הסטנדרטים הדתיים והחינוכיים שקבע בהיותו

J. Haberman, 'Kaufmann Kohler and His Teacher Samson Raphael Hirsch', 2
LBIYB, 43 (1998), pp. 73–74

מנהיגה הרוחני של קהילתו בפרנקפורט כבר מעת הגעתו בשנת 1851, ובבית הספר הראלי, שייסד שם כשנתיים לאחר מכן, תאמו את האידיאולוגיות הדתיות והחינוכיות שטבע בראשית דרכו באגרות צפון, במיוחד האידיאולוגיות של 'איש ישראל' ו'תורה עם דרך ארץ'.

את פירושו לתורה כתב הירש בין סוף שנות השישים לסוף שנות השבעים של המאה התשע-עשרה. פירושו לספר בראשית נדפס ב-1867, ופירושו לספר שמות נדפס ב-1869, שנתיים לפני שהעניק ביסמרק אמנציפציה מלאה ואזרחות לכל יהודי גרמניה המאוחדת. בזמן כתיבת הדברים ניצבה שאיפתם של יהודי גרמניה לאמנציפציה בראש סדר יומה של הקהילה היהודית, ואולם גם לאחר שהוענקה להם אמנציפציה מלאה נמנע העם הגרמני מלהכיר במעמדם החדש. נדמה כי כמידת השתלבותם של יהודי גרמניה במרקם הכלכלי והתרבותי של ארצם במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה כן מידת דחייתם בעם הגרמני. העשורים האחרונים של המאה התאפיינו בגלי אנטטישמיות גדולים, ומדי פעם בפעם הם אף זכו לתמיכת הממשלה.

גרייס אגילאר הייתה צאצאית למשפחה של אנוסים שברחו מן האינקוויזיציה בפורטוגל והגיעו לאנגליה באמצע המאה השמונה-עשרה. היא למדה בביתה, אצל הוריה, ובגיל צעיר מאוד החלה לכתוב יומן, שירה ורומנים. כעבור זמן מה ריכזה את מאמציה הספרותיים בכתיבת רומנים היסטוריים וספרות ביתית (domestic literature). זירת ההתרחשות בספרים אלו היא הבית היהודי, ובמרכזו – אשת הבית. אגילאר מבליטה תמיד את חוסנן הרוחני של נשות הבית. אחד מן הרומנים המפורסמים ביותר שלה, עמק הארזים, תורגם פעמיים לגרמנית ופעמיים לעברית, דבר המעיד על מידת הפופולריות שלה כסופרת יהודייה אף מעבר לחופי מולדתה. אגילאר ניסתה את קולמוסה בסוגה ספרותית נוספת, הגות יהודית. במשך חייה שמרה אגילאר על מערכת יחסים ידידותית עם עמיתות פרוטסטנטיות, אך בחיבוריה ההגותיים, נשות ישראל ורוח היהדות, יצאה נחרצות נגד הטענה הרווחת שרק דרך הנצרות השיגו הנשים מעמד חברתי שווה ומכובד, דומה למעמדם של הגברים.

שאיפותיהם של יהודי אנגליה למודרניזציה, לאמנציפציה ולהשתלבות מלאה בחברה הבריטית לא נפלו משאיפותיהם של יהודי גרמניה בראשית המאה התשע-עשרה, אלא שהחברה הפרוטסטנטית הבריטית הייתה ליברלית יותר מזו

שביבשת אירופה וגילתה סובלנות יתרה כלפי המיעוטים שבקרבה. קריאתו של תומס מקאליי לסובלנות כלפי המיעוט היהודי באנגליה בנאומו לפני הפרלמנט הבריטי בשנת 1831 מזכירה במידה רבה את קריאתו של וילהלם דום בגרמניה חמישים שנה קודם לכן,³ ואולם האופן שבו נתקבלו הדברים בציבור שונה בתכלית. בגרמניה, אף לאחר שזכו היהודים באמנציפציה פורמלית מלאה מאת השלטונות, הם נחשבו בעיני אזרחי גרמניה הנוצרים לזרים, הן תרבותית הן לאומית. לעומתם, השתלבותם של יהודי בריטניה במרקם החברתי הפרוטסטנטי הייתה חלקה יותר. בשנים 1830–1858 הוענקו ליהודי בריטניה הזכות להעיד בבית משפט והזכות לבחור ולהיבחר לבית הנבחרים. מעמדן החברתי של דמויות כמו בנימין דיזראלי ומשה מונטיפיורי מעיד על סובלנותה של החברה הבריטית כלפי היהודים שבקרבה.

אמנם יש הנזהרים בשימוש במונח 'סובלנות' בתיאור החברה הבריטית בהקשר זה. מיכאל גלצ'ינסקי מעיר שמאחורי מסכה פילושמית סובלנית ונאורה הסתתרו מוטיבציות מיסיונריות,⁴ והן כוונו בדרך כלל ובאופן ממוקד כלפי ציבור הנשים היהודיות, שלא זכו לחינוך דתי ולפיכך היו מטרה נוחה ביותר. גלצ'ינסקי מציין את הדמות הספרותית של הבת היהודייה המשמשת מטרה לנישואי תערובת דוגמת ג'סיקה, בתו של שיילוק היהודי במחזה הסוחר מוונציה של ויליאם שקספיר, ורבקה, גיבורת אייבנהו של וולטר סקוט. לטענתו, האישה היהודייה מסמלת את הקהילה היהודית בכלל כמטרה לכוונתה הפילושמית של החברה הבריטית, בהיותה אובייקט לחיזור, לשכנוע ולכיבוש על ידי 'האביר הפרוטסטנטי הנאור והמודרני'. בספריה של אגילאר היו הגיבורות נשות משפחה שהשכילו להגן על עצמן ועל משפחותיהן מפני ההשקפה הפרוטסטנטית הנאורה והצליחו לשמר זהות יהודית טהורה. אגילאר ביטאה בכך את מסורתן של משפחות האנוסים, שעל פיה הבית הוא הזירה הבלעדית של היהדות, והדמות המזוהה ביותר עם הבית היא האישה.

Lord Thomas Babington Macaulay, *Essay and Speech on Jewish Disabilities*, 3
edited by I. Abrahams, Edinburgh 1910

M. Galchinsky, 'Engendering Liberal Jews – Jewish Women in Victorian 4
England', J. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit
1998, pp. 209–213

בין דצמבר 1863 לדצמבר 1864 פרסם הרש"ר הירש סדרת מאמרים בירחון ישורון תחת הכותרת 'האישה היהודייה' (das Jüdische Weib).⁵ במאמר הפתיחה של הסדרה הוא מצהיר על כוונתו להציל את תדמית האישה היהודייה מייצוגה המסולף אצל מתנגדיו האנונימיים בתוך החברה הגרמנית, שהציגה כמושפלת על ידי חוקי התורה, שבויה במסגרת נוקשה של מנהגים עתיקים וסובלת מ'עול אורינטלי'. אפיון זה של מעמד הנשים ביהדות היה גורם חשוב בסדר היום הכולל של אזרחי המדינה שהתנגדו להענקת אמנציפציה ליהודים. מגמתם הייתה להכתים את היהדות בגוון מיושן וזר כדי למנוע הענקת שוויון זכויות אזרחי ופוליטי ליהודי גרמניה. בהצגת האישה היהודייה באור חיובי ביקש הירש לשפר את תדמיתה בעיני יהודי גרמניה. יתרה מזו, הוא ביקש להציג דיוקן מודרני של התרבות היהודית כולה הן לעיני החברה האירופית הן לעיני יהודי גרמניה, שהעריכו את עצמם בקנה המידה התרבותי של חברה זו. 'האישה היהודייה' הוא מדרש מודרני, והירש מציג בו תדמית נשית-יהודית למופת, המושתתת בעיקר על דמויות נשים מקראיות ובכללן 'אשת חיל' שבמשל. הירש חותם את הסדרה באיור ספרותי של דמות האישה היהודייה המודרנית. כל הנשים הנידונות בסדרה מוצגות כדמויות עצמאיות, הניצבות לצד הגברים ושוות להם הן מן הבחינה הרוחנית הן מן הבחינה השכלית, ולעתים אף עולות עליהם בתכונותיהן, בטוהר מידותיהן ובתחומי פעולתן. כל הדמויות הנידונות שם תואמות את הנורמות המקובלות של החברה הפרוטסטנטית הנאורה של אותה תקופה. זירת הפעולה המרכזית של האישה היא בבית ובמשפחה. למיטב ידיעתך, זהו החיבור הראשון שכתבה דמות רבנית מוכרת מן המחנה המסורתי-אורתודוקסי המודרני אשר נקראה לעסוק בנושא זה באופן מוצהר וממוקד. הרעיונות המובעים בסדרה מהדהדים לכל אורך פירושו של הירש על התורה, ובדבריי אסתמך גם על קטעים מתוך הסדרה וגם על קטעים מפירושו לתורה.

בשנת 1845, כשני עשורים לפני פרסום 'האישה היהודייה' בפרנקפורט, יצא לאור בלונדון ספרה של גרייס אגילאר, נשות ישראל. מגמת חיבור שאפתני זה, על פי הצהרת המחברת, היא לשלול את הטענה שרווחה אז בחברה הנוצרית בבריטניה הוויקטוריאנית, שהלכות ישראל, מצוותיו, חוקותיו ומנהגיו משפילים את האישה ומשווים את מעמדה הרוחני למעמדם של עבדים ואף של לא יהודים, עד שנשללות מהן כל הנאה או זכות רוחנית ושכלית. נשות ישראל הוא מדרש מודרני

5 קטעים נבחרים מהסדרה מופיעים בכרך ישורון (בני-ברק 1985), בפרק 'האישה היהודית'.

מקיף העוסק בחלק ניכר מן הנשים היהודיות במקרא. אגילאר מציגה אותן ואת פעולותיהן על פי הנורמות של החברה הוויקטוריאנית הנפוצות בתקופתה. מתוך ידיעה ברורה שהלכה ומנהג אינם נגזרים מן המקרא בלבד, אגילאר מרחיבה את היריעה וכוללת בספר אף דמויות בתר־מקראיות מתוך ספרות חז"ל וסקירה היסטורית של נשים בתרבות היהודית בגלויות שונות. את הספר היא חותמת בהערות עדכניות על האישה היהודייה בעידן המודרני.

השוואה קצרה בין נשות ישראל של אגילאר ובין 'האישה היהודייה' של הירש מעלה את נקודות הדמיון האלה:

- שני החיבורים אפולוגטיים בסגנונם.
- שניהם נכתבו במגמה מוצהרת להציל את תדמיתה של היהדות מאפיונה האוריינטלי השלילי שיצרו לה דוברי האינטליגנציה במערב אירופה.
- בשניהם שיפור תדמית האישה ביהדות משמש זרז לשינוי תדמיתה של היהדות בכלל.
- שני המחברים בחרו לצורך כך בכתיבת מדרש על דמויות מקראיות.
- מבנה שני החיבורים דומה, בשניהם נדרשות דמויות נשיות תחילה במקרא ואחר כך במקורות חז"ל.
- שני המחברים חותמים את חיבוריהם במאמרים נחרצים על מעמד האישה היהודייה בעידן המודרני. יש בסיומי שני החיבורים הבעת תקווה ברורה שדבריהם יובנו לא רק כמדרש טקסטואלי אלא יוגשמו הלכה למעשה בבחינת 'נאה דורש ונאה מקיים'.

בהמשך דברינו נראה שלמרות הבדלים ניכרים בנסיבות ההיסטוריות ובאקלימים התרבותיים שלהם, להירש ולאגילאר חזון אחד בעניין תדמיתה של האישה היהודייה המודרנית.

ב

נסקור בקצרה כמה נקודות השוואה בין השקפות העולם המגדריות של הירש ושל אגילאר:

א. שוויון

הירש דולה עקרונות דתיים חשובים מן האזכור הראשון של שורשיהם במקרא. לשיטתו, יש בהקשר הראשוני מידה של אותנטיות החודרת לעומק משמעות הוראתם של העקרונות. לפיכך המבקש למצוא את השקפתו של הירש על שוויון

מעמדה הרוחני של האישה לזה של האיש ימצאהו בפירושו לשני האזכורים הראשונים של האישה בתנ"ך: 'ויברא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בְּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָא אֹתָם' (בראשית א, כז); 'ויאמר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הִיּוֹת הָאָדָם לְבָדוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנַגְדּוֹ' (שם ב, יח). לכאורה שני הפסוקים מורים על מעמדות סותרים. מן המעבר מלשון יחיד ללשון רבים בפסוק הראשון הירש מסיק שהאישה, כמו האיש, נבראה בצלם אֱלֹהִים, ועל סמך דברי ר' אלעזר ביבמות סג ע"א הוא מסיק שרק כשהם חוברים זה לזה הם זוכים לתואר 'אדם'. לעומת זאת, פשט הפסוק השני מורה שהאישה נבראה 'עזר' כנגד האיש, כלומר שמעמדה נחות לעומתו. על הפסוק הזה הירש כותב:

ואישה תהיה 'עזר כנגדו'. גם מבט שטחי יגלה, שביטוי זה מביע את כל כבוד האישה. אין כאן כל רמז ליחס מיני. האישה העמדה בתחום פעילות האיש; שם היא חסרה, ושם תהא 'עזר כנגדו'. ו'עזר כנגדו' איננו מביע שעבוד, אלא שוויון גמור ועצמאות שווה. האישה היא 'כנגדו', לצדו של האיש, מקבילה לו, בשורה אחת [...]. אילו היה העזר נוצר בדמות איש, היו מוטלות עליו כל חובות האיש, ואף הוא היה זקוק ל'עזר'. משום כך הוא נוצר כאישה; האישה עומדת בצד האיש, לא עמו ולא תחתיו; היא פועלת 'כנגדו', בשורה אחת ובנקודה אחרת. כל אחד יפעל בתחום המיוחד לו, וכך ישלימו זה את זה.⁶

הביטוי 'עזר כנגדו' מביע חלוקת תחומים בין האיש לאישה. האישה מוצעת לסייע לאיש על ידי שהיא פועלת בתחום המוגדר שלה, ובו היא ממלאת את חלקה בתעודת האדם. בשורות האחרונות של הקטע הירש מסביר כיצד תחום פעילות האדם, שעד לבריאת האישה היה אחריותו בלבד, נחלק לאחר בריאת האישה בינו לבין האישה. לפי הירש, אין לחלוקה זו כל השלכה על מעמדו הרוחני של כל מין ומין או על מסוגלותו האינטלקטואלית. בתחומים האלה הם שווים לחלוטין.

גם אצל אגילאר השוויון במעמד הדתי בין המינים הוא נושא מרכזי החוזר פעמים מספר בחיבורה. בפרק המוקדש לחוקים של נשות ישראל היא מסבירה את השוויון והשותפות בין המינים מזווית ראייה הלכתית:

6 פירוש רש"ר הירש על התורה, בראשית ב, יח, תרגם מ' ברויאר, ירושלים תשמ"ח. חיבור זה יכונה להלן 'פירוש הירש'.

אחדות של לב ורגש, של ייעוד ומשמעת, שנצטווה מלכתחילה על ידי האל בעצמו, להתקיים בין איש לאשתו, אשר מסוגלת לנבוע אך ורק משוויון גמור, מוחדרת באופן נאה ביותר בהלכה. יש להסיק מהעובדה שבכל אזכור של המועדים, אכילת קודשים שמירת המצוות וכו' אין האישה מוזכרת באופן נפרד. כאחד עם בעלה, היא נכללה בצווי הסתמי הכולל של המצווה.⁷

כדי להבין את השוויון הגמור שאגילאר מדברת עליו, נראה שיש להבחין בין מה שהיא מכנה 'הלכה' לבין 'מחשבת ההלכה'. אי-השוויון הבוטה בין נשים לגברים, המובנה במערכת החוקים החברתית – ההלכה – היה נהיר לה. במקומות אחרים היא מנמקת פערים הלכתיים בין גברים לנשים באופן אפולוגטי, כגון בסוגיית חיוב גברים במצוות עשה שהזמן גרמא ופטירת הנשים ממנה וכן בסוגיית כשרות גברים לעדות בבית דין ופסילת הנשים. פתיחתה עם 'אחדות של לב ורגש' מורה לא על שוויון בחיוב ובפטור במערכת המצוות אלא על שוויון רוחני אפריורי, המתואר בבראשית א, כז – היבראות שני המינים בצלם א-לוהים. לפי אגילאר, שוויון זה 'מוחדר באופן נאה ביותר' במסגרת מחשבת ההלכה. הפערים בין גברים לנשים המתבטאים ברמות הפטור והחיוב והכשרות והפסול נובעים ממרכיב האופי הנשי המתואר בבראשית ב, יח – היות האישה 'עזר כנגדו'. מרכיב זה מורה על שוויון מעמדי ועם זה על ההבדל בין טבע האיש לטבע האישה, אשר מגדיר את תחומי פעילותם במילוי ייעודם המשותף.

ב. האישה כהתגלמות הטוב והטוהר

הירש מדייק מסדר המילים בפסוק 'לא טוב היות האדם לבדו', לעומת 'לא טוב לאדם היותו לבדו'. בדידות האדם, לא רק שאינה טובה לו לאדם, היא אינה טובה לבריאה כולה; אף על פי שכל יום מימי הבריאה נחתם בהצהרת האל 'כי טוב', ויום בריאת האדם נחתם במילים 'הנה טוב מאד', לא טוב לעולם היות האדם לבדו. בהיות האדם לבדו עדיין חסרה כל המציאות מידה של טוב, ורק עם בריאת האישה ישות ה'טוב' כשלעצמו מתוספת למציאות הנבראת ומשלימה אותה.⁸ במאמר הפתיחה של סדרת 'האישה היהודייה' הירש מבאר את אופי העזרה שהאישה נותנת לאישה. במהלך הגשמת ייעודו התרבותי וההיסטורי של הגבר,

7 G. Aguilar, *The Women of Israel*, I, New York 1892, p. 160. כל הציטוטים במאמר

מחיבור זה הם תרגום שלי. השוו דבריה לדברי שד"ל בפירושו לשמות כ, ג.

8 ראו גם פירוש הירש למשלי יח, כב: 'מצא אשה מצא טוב'.

קרוב לוודאי שיתפתה להקריב על מזבח שאיפותיו רמות המעלה את עצם אנושיותו. עזרת האישה מתבטאת בהזכירה לו את תכונתו האנושית ובטיפוחה. מהפסוק 'כי ברא ה' חדשה בארץ נקבה תסובב גבר' (ירמיה לא, כא) הירש לומד שישועת האדם תלויה דווקא בדומיננטיות של הטבע הנשי במין האנושי, קרי הגבלת האיש לתחום האנושי אשר הופקד בידי האישה.⁹

גם אגילאר מבססת את קווי היסוד של האופי הנשי בפסוקים המתארים את האישה הראשונה במקרא. בתארה את חוה כ'עזר כנגדו' של האדם היא כותבת:

מקור כל הבריאה הוא באהבת הבורא בברואיו – והעולם הנברא מתוך החושך, התוהו והבהו – שש בהיותו תוסס ומלא חיים ומוליד עוד אין-ספור מקורות שמחה ממה שזה עתה היה אין. אך יש בבריאת האישה התגלמות של אהבה שיותר גדולה מכל אשר נברא לפניו. היא נבראה לא רק לחוש בשמחת קיומה אלא ליצור שמחה זו לאחרים [...] ייעודה הנשגב והקדוש [...] הוא לסייע לאדם בהשפעת טבעה הרוחני והאדיב עליו כך שבהדרגה זה יוחדר ויפנם את תוכו [...] בהיבראם שווים במחויבותם לאל אך שונים באופי ייעודם. ייעודו היה להגן, להנחות ולמשול, ייעודה היה להרגיע, לברך, לשכנע ולסייע.¹⁰

בפירושו לפרשת סוטה הירש כותב:

כאן, בסוטה, מזכירים למי שחשודה על טומאה מוסרית: אף על פי שגופה הארצי הוא 'עפר' [...] היא עצמה משולה ל'מים קדושים': הייעוד של מהותה היסודית הוא טהרה של קדושה מוסרית; והכוחות החושניים-הגופניים שבה – שטבעם כטבע העפר – יהוו רק את הצד החיצוני של מהותה, הנראה בה כלפי חוץ; היא תישא אותם ותשלוט בהם; אך לעולם לא יתערבו בה ולא יערכו את טהרתה.¹¹

9 R. S. R. Hirsch, *Judaism Eternal*, II, London 1956, p. 52

10 נשות ישראל (לעיל, הערה 7), א, עמ' 20, 22. דברים כמעט זהים כותב הירש על טבע האישה להתמסר לאושרם של אחרים בפירושו לעיצבון הנגזר על אדם ועל חוה לאחר חטאם בבראשית ג, טז. ראו גם פירושו לבראשית מג, יד, ד"ה 'רחמים'.

11 פירוש הירש, במדבר ה, יז.

אגילאר מסיקה את טבעה הטהור של האישה, כמו את שוויון מעמדה, באופן אפולוגטי מתוך ההקשר ההלכתי. בנימוקה לפסילתן של נשים לעדות בבית הדין היא כותבת:

בקרב העבריים לא דנו דיני נפשות על סמך עדות של אישה [...] זו היא חובתו הנוראה של העד להוציא לפועל את אמיתת דבריו על ידי ביצוע גזר הדין. חלק זה, מבין חובותיו של העד נקבע בהלכה כלא ראוי לקיום על ידי אישה [...] כדי לשמר את טבעה הנשי של עדינות וטהרה.¹²

זוהי דוגמה טובה לאפיון נשות ישראל כמדרש מודרני, שבו המגמה המוצהרת של הדרשנית היא לגשר בין הטקסט, שנמצא מעל לזמן ולמקום, לבין צורכי השעה. במאה התשע־עשרה רווחה הטענה הפרוטסטנטית שהתרבות היהודית עודנה מתייחסת בחוסר תשומת לב ובזלזול מחפיר לנשים, מעצם היותה תרבות אוריינטלית עתיקת יומין. אגילאר מצדה משליכה על הסטנדרטים החברתיים האלה אמות מידה ויקטוריאניות־מודרניות, של טבע נשי שכולו טוב, עדינות וטהרה.

תיאורי תכונות האופי של האישה היהודייה ושל הפוליטיקה המגדרית אצל הירש ואגילאר לא רק תואמים זה את זה, אלא הם עולים בקנה אחד עם הסטנדרטים של החברה הלא יהודית שבסביבתה חיו. אמנם הם מושתתים על ספרות מקראית, אך אפשר להחילם בקלות יחסית על דמויות ספרותיות בנות התקופה. ברומן ג'יין איר של שרלוט ברונטה, לדוגמה, גיבורת הסיפור ג'יין, החונכת את בתו של אדון רוצ'סטר, מגלמת את הטוב והטהור אל מול רוצ'סטר, בעל האופי הגברי המובהק, איש העסקים המוחצן והמחוספס, שבשל עסקיו שוהה מחוץ לאחוזתו תקופות ממושכות. מערכת היחסים בין הדמויות הראשיות של הסיפור כרוכה בהשפעת אופייה הנשי – המוסרי, הטהור, הרוחני והדתי – של ג'יין על אישיותו של אדון רוצ'סטר הקר והפרגמטי. ואכן, בסוף העלילה ג'יין מצליחה לעדן את תכונותיו הגבריות הגסות של רוצ'סטר, ולבסוף הם משלימים זה את זה, מתחתנים ומקימים בית ומשפחה.

12 נשות ישראל (לעיל, הערה 7), ב, עמ' 296–297.

ג. נשיות – בית, משפחה וחינוך

גם אצל הירש וגם אצל אגילאר זירת הפעולה של האישה היהודייה היא בקרב משפחתה ובביתה. הירש כותב זאת במפורש בסוף המאמר השביעי של 'האישה היהודייה', המוקדש כולו לפירוש למשלי פרק לא:

מה טיבה של אישה יהודיה זו! היא ידידת נפש הלבבית והמאשרת של בעלה. לבו בטוח בה, ובה ימצא הישגיו והצלחתו הנכבדים ביותר. היא מנהלת ומסדרת את הבית בכוחותיה היא. אפילו יותר מזה! אבל אין היא רוצה אך ורק להקדיש את הרכוש שבעלה השיג, לטובת הבית על הצד הטוב ביותר, לכלכלת ולרווחת הבית. היא מתייצבת לימין בעלה ורוצה בעצמה לתת חלקה בנשיאת העול והרחבת פרנסת הבית [...] פעילות היא סגולתה, חסד – שמחתה; פיה מלא חכמה ותורת חסד ומסירות נפש היא מלמדת בפיה ובמעשיה.¹³

במרוצת הדורות זכה פרק לא בספר משלי למגוון פרשנויות, מהן ברמת הפשט ומהן ברמות הדרש והסוד.¹⁴ מעניין במיוחד שהירש, שהרים על נס את הפרשנות הסימבולית ואף הגדיל לקבוע בה מסמרות, דבק בפירושו לפרק זה בדרך הפשט דווקא. אפשר היה לצפות מהירש, שלחם את מלחמתה של תורה – לימודה וקיומה – נגד הכופרים בה בדורו, בין מבית בין מחוץ, שילך בעקבות רש"י (שהלך אף הוא בעקבות חז"ל) ויפרש את הפרק כמשל שנמשלו הוא התורה ושכרם הטוב של הדבקים בה. אך הירש אינו מסיק מתוך תיאורי הפרק לא סימבוליקה ולא אלגוריה, אלא את היחס הרצוי בין אישה לבעלה ואת אופיו של משק הבית המנוהל בידי האישה. בעלת הבית מתוארת אצלו ככלכלנית רבת תושייה, המסתפקת במועט ומספקת בשפע לאחרים ('זממה שדה ותקחהו מפרי כפיה נטע כרם [...] כל ביתה לבש שנים [...] וחגור נתנה לכנעני [...]). היא משפיעה מבינתה, ממוסריותה ומחריצותה על בעלה, והוא, הסוכן הנאמן של כל תכונותיה בזירה הציבורית, מקרין אותן אל מעבר לכותלי ביתם ('נודע בשערים בעלה בשבתו עם זקני ארץ [...] קמו בניה ויאשרוה, בעלה ויהללה'). ברור מהכותרת שהירש מציע לפירושו – 'מבט חטוף על חיי עקרת בית יהודייה' (*Rückblick auf das Leben einer jüdischen Hausfrau*) – שהוא ראה בבית את תחום פעילותה של

13 מתוך סידור תפילת ישראל עם פירוש רש"י הירש, ירושלים 1992, עמ' רנג.

14 לסקירת פירושים למשלי לא ראו סיכומו של יהודה קיל לפרק זה: דעת מקרא, ירושלים 1984, עמ' רפ-רפב.

האישה היהודייה המודרנית. ולא רק תחומה כי אם אחוזתה, שמתוכה היא שולטת במשפחתה ומנהלת את בני ביתה, והם מוקירים אותה על מלאכתה המחושבת. דברים דומים אנחנו קוראים אצל אגילאר, בהסבירה את הפסוק 'כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח' (דברים כד, ה):

תחום פעילות האישה בתורת ה', ללא ספק, הוא הבית. משיכתה האצילה ביותר היא מסירותה לאלה אשר אתם היא באה במגע יום-יומי. יש נשים המוצאות בכך לא רק חובה אלא גם הנאה, לא רק אהבה אלא ביטחון. לעומתן יש אלה הסובלות מאי-נוחות ואי-שביעות רצון בבית, הסבורות שתהיינה מאושרות ומועילות יותר בכל מקום מחוץ לזירה זו, ונאחזות ברצון עז באפשרות הראשונה לפנות ממנה.¹⁵

בהנחה משותפת זו, אין הירש ואגילאר מסתפקים בתפקיד המוכר של עקרת הבית. שניהם משלימים את התפקיד בייעודה של האישה לשמש אם ומחנכת. בהסבירו את משמעות השם 'חווה', הירש כורך בין נשיות לחינוך:

האדם ימות, אך האנושות תחיה; בזכות האישה יחיה האיש ויקום בבניו אחריו. יכול היה האדם לכעוס על אשתו שבעטיה נטרד מגן עדן; אך הוא קורא לה על שם הגדול שבתפקידיה! [...] היא המצילה מן המוות, היא הנותנת חיים, ובזכותה נעשה האדם בן אלמוות. ותן דעתך: אין הוא קורא לה 'חיה', אלה 'חווה'. 'חווה' מורה תמיד על החייאה רוחנית. 'חווה דעת' (תהלים יט, ג) 'אחוך' (איוב טו, יז). מכל הבחינות האישה היא אֵם, בחינת 'אם' ותנאי כפול. ממנה לא רק חיי הגוף, אלא חיי הרוח והנפש. היא 'המחייה' את הדור הבא, שימשיך להגשים את ייעוד האדם.¹⁶

בהיותו אבי הזרם הנאו-אורתודוקסי ופרשן מקרא מסורתי ובהיותו בן המאה התשע-עשרה, הירש מסתמך בדרך כלל על דברי הפרשנות של חז"ל. יתרה מזו, גם הוא, כמו ר' יעקב צבי מקלנבורג והמלבי"ם, מגן על מידת האותנטיות והאמינות של דבריהם נוכח ערעוריהם של מבקרי מקרא פרוטסטנטים, רפורמים ודוברי

15 נשות ישראל (לעיל, הערה 7), א, עמ' 165. מרכזיות הבית בעולם האישה מובעת בכל כתיב אגילאר. ראו גם דבריה על שרה, שם, עמ' 45-46.

16 פירוש הירש לבראשית ג, כ.

'חכמת ישראל'. נראה שבעניין הקשר בין חינוך לאימהות ולנשיות בכלל, הוא חורג מהכלל הזה.

בפירוש דרשני למצוות 'פרו ורבו' בבראשית א, כח, הירש שב ומדגיש את ייעודם הדתי השווה של נשים וגברים, המתגשם בהורות משותפת. הוא קובע שההורים אינם מקיימים את המצווה כל עוד אינם מגדלים ומחנכים את ילדיהם יחד, במסגרת משפחתית. בהסבר דבריו הירש נדרש לפלפל במסקנת הסוגיה במסכת יבמות סה ע"ב שמצוות 'פרו ורבו' חלה על האיש בלבד מפני שדרכו לכבוש ואין דרך האישה לכבוש, ולהתאימה לפירושו המשווה בין איש לאישה בקיום מצווה זו. את הפסוק 'ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך' (דברים יא, יט) דרשו חז"ל להבדיל בין נשים לגברים בחובת תלמוד תורה: 'כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד...' (קידושין כט ע"ב). הירש כותב על פסוק זה בפירושו:

אולם אותה הבנה של ספרות היהדות ואותה ידיעה של המצוות, הדרושה כדי לקיים את 'ויראו את ה' א-להיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת' (דברים לא, יב) – אותה יש להקנות לבנותינו לא פחות מאשר לבנינו.

התעקשותו לדאוג לחינוך שני המינים, על אף הקשיים הכרוכים בכך, מדגימה את הצטלבותם של שני הנושאים – חינוך האישה ומעמדה – כשני ערכים רמי מעלה בהשקפת עולמו.¹⁷

את גודל המשמעות של חינוך אם לבניה אגילאר דורשת מסיפור לידת משה וחינוכו. שלא כפי העולה מפשט הפסוקים, המתארים את שחר חינוכו של המנהיג הדגול כמאמץ נשי מובהק המשותף ליוכבד, למרים ולבת פרעה, אגילאר מייחסת את כל אופיו הנשגב של משה להשפעתה הדומיננטית של אחת מהן:

לא הייתה ליוכבד הזכות לחזות בגדולה הרוחנית של בנה הניצל, אך הזריעה שזרעה לא נחלשה ועצתה לא היה לשווא. היא לא נבחה

17 R. S. R. Hirsch, *The Collected Writings*, VII, New York 1992, pp. 393-410. הירש מרחיב שם את הדיבור בעניין זה ומפתח את הרעיון שהחינוך הוא מרכיב חיוני של מושג האימהות ביהדות.

שמידות העדינות והסלחנות של נותן תורתנו נובעות הן מהכוונתה המחנכת של אישה? שמא נעלה על דעתנו שנחל מידות אלה בהיותו בן אהוב של בת מלך? לא ולא! כל אופיו של משה מציג הנחיה של אָם. ניכרת אהבת האם, הצופה ומשגיחה על שנות ילדות ומשרישה בהן עקרונות נשגבים ומזהירים של נאמנות לעם, שאותם הבשיל האל לעת בגרותו בכדי להפוך את משה לכלי ראוי להוביל את עמו הנבחר מארץ עבדותם ולתת להם את תורתו.¹⁸

היות שהן לדעת הירש הן לדעת אגילאר ייעודה העיקרי של האישה להיות אם ולעמול בחינוך משפחתה, אין פלא ששניהם קידמו קידום ניכר את נושא החינוך היהודי של נשים. בשנת 1841, בהיות הירש רב צעיר בעיר אמדן, פתח לבנות העיר מסלול חינוכי מקביל למסלולם של הבנים במסגרת שיפור מערך תלמוד התורה בעיר.¹⁹ יש לציין שבהספידו את אשתו יונה, הוא זקף את ייסודו וקימו של מסלול זה לזכותה. כעבור שתיים-עשרה שנה הוא פתח את בית הספר הראלי בפרנקפורט. שמונים וארבעה תלמידים נרשמו לבית הספר, ומהם חמישים וחמישה בנים ועשרים ותשע בנות. בשנתו הראשונה של בית הספר למדו הבנים והבנות יחד, בכיתות מעורבות – דבר יוצא דופן בכל קנה מידה באותה תקופה. כעבור שנה, עם פתיחת כיתה נוספת, הוחלט להפריד בין הבנים לבנות מכיתה ד' ואילך.

בפרק על דמותה של אביגיל, אגילאר מבטאת את צערה על שנשים יהודיות אינן בקיאות בכתבי הקודש. המכשול העיקרי לדעתה בין הנשים לתלמוד התורה הוא

18 נשות ישראל (לעיל, הערה 7), א, עמ' 143–144.

19 יש לבחון צעד מהפכני זה ואת חידושיו בתחום החינוך בפרנקפורט בהקשר רחב יותר של התפתחות החינוך היהודי הפורמלי באירופה מן העשורים האחרונים של המאה השמונה-עשרה ועד למחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. בתקופה זו חל מעבר מוחלט, על פי דרישת השלטונות, מן ה'חדר' המסורתי, שהיה פתוח אך ורק לבנים, אל בתי ספר רשמיים. במסגרת הרפורמה הזאת נפתחו לראשונה בתי ספר לבנות, שחינוכן היחיד עד אז היה בבית. בתי ספר לבנות בפראג (1785) ובהמבורג (1798) נפתחו תחילה כבתי ספר לבנות עניות, כאשר מורים פרטיים ובתי ספר נוצריים היו בגדר האפשר אצל משפחות מיוחסות ואמידות בלבד. בשלושת העשורים הראשונים של המאה התשע-עשרה החלו להיפתח בתי ספר קטנים בכפרים שפתחו את שעריהם לבנים ולבנות כאחד. ראו: M. A. Meyer, *German-Jewish History in Modern Times*, New York 1997, pp. 111–114. על חינוך בנות בעולם האורתודוקסי ראו: מ' ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, ירושלים 1991, עמ' 115–118.

מכשול השפה – הנשים אינן יודעות את לשון המקרא. ואכן, עקב הפצרותיה, שני תרגומים של התנ"ך לאנגלית ראו אור במאה התשע-עשרה – האחד של הרב יצחק ליסר בארצות-הברית והאחר של אברהם ביניש בבריטניה. שני התרגומים נועדו לקדם ולעודד את קריאת כתבי הקודש בקרב ציבור הנשים היהודיות. בפרק העוסק במצוות דרבנן אגילאר מצטערת שאין לה האפשרות לקרוא את מקורות חז"ל קריאה בלתי אמצעית, מאחר שמעצם היותה אישה לימוד התלמוד נמנה ממנה. בפרק המוכתר 'חוקים לבנות' היא כותבת:

ציווה האל על אישה, כמו על איש, לאהבו בכל לבבה, בכל נפשה ובכל מאודה, מתוך ידיעה ברורה שלעושה זאת, ידיעת רצונו והבנת דרכיו יהיו קלות, ומשמעת לחוקיו תבוא מתוך שמחה ואהבה. בכדי לחוש זאת בגיל הנעורים, על נשים, כגברים, להתחנך לידיעת ה' ולאהבתו, ולא להסתפק בקיום של 'מצוות אנשים מלומדה'.

גם לדעת הירש האישה שווה לאיש מצד מעמדה הרוחני, ובהתייבנותה 'כנגד' אישה היא משפיעה עליו מטבעה המוסרי והטהור. גם אצלו עיקר פעולתה בביתה פנימה, ושם היא נועדה לחנך את משפחתה ליראת ה', לאהבת ה' ולאהבת תורה. אולם כדי להגשים ייעוד זה שומה עליה להתחנך לנאמנות לדת ולהכיר היטב את מקורות יהדותה.

ג

בלי אזכור מפורש אחד לפחות של אגילאר או של אחד מחיבוריה בכתבי הירש, נתקשה לקבוע שהייתה לה השפעה ישירה עליו. קווי הדמיון שציינו בתוכן דברי שני המחברים נשארים בגדרים כלליים ואין חפיפה בדמויות ובהקשרים המקראיים הנדרשים בחיבוריהם. הדמות היחידה ששניהם מסיקים ממנה מסקנה זהה היא חוה; ממנה הם גזרו את טבע האישה להעניק טוב לזולתה ולהשפיע מטבעה הטהור על בן זוגה. דוגמה זו אינה יכולה לשמש ראיה להשפעה ישירה של אגילאר על הירש מאחר שהסקת הטבע הנשי האוניברסלי מחוה היא דבר מתבקש מהיותה האישה הראשונה ואב-טיפוס לתכונות נשיות. על כן נראה שאת המשותף לדיוקני האישה היהודייה המודרנית בשני החיבורים יש לייחס בפשטות לרוח התקופה המשותפת לשניהם ולמגמות תרבותיות ונסיונות היסטוריות דומות: שני המחברים פנו בראש ובראשונה אל קהילות יהודיות ששאפו בכל מאודן להשתלב בחברה פרוטסטנטית. למען מטרה זו רבים היו מוכנים להקריב

את זהותם היהודית, בין על ידי רפורמות קיצוניות בהגדרת יהדותם, על פי דרישת החברה, בין על ידי נטישה מוחלטת של היהדות ומעבר לנצרות. יתרה מזו, הן בקרב האינטליגנציה הגרמנית הן בקרב האינטליגנציה הבריטית נחשבה הדת היהודית לדת מזרחית, וכך אף תוארה בספרות התקופה. על ידי יצירת דימויה הספרותי האוריינטלי ביקשו למנוע את מתן האמנציפציה ליהודים. אך טבעי שתנאים היסטוריים דומים יובילו להשקפה דומה ולהבעתה בחיבורים ספרותיים דומים.²⁰

20 מלבד הנסיבות התרבותיות והפוליטיות אפשר לייחס את קווי הדמיון בין שני המחברים להשפעת הזרם הרומנטי עליהם. השפעת חוג הרומנטיקנים הגרמנים על השקפת עולמו הדתית של הירש נידונה במחקר וניכרת בבירור בעיקר ביחסו לסימבוליקה במסגרת מתן טעמי המצוות וביישומו את שיטת האטימולוגיה הספקולטיבית באופן שיטתי בפרשנותו לתורה. דוגמאות רבות לכך מצויות לאורך כל פירושו. ראו פירושו לבראשית יא, ל; שם כו, ה; שמות ט, טו; שם טז, לא; ויקרא יט, כ, ד"ה 'לא תנחשו'. ראו: J. Agus, *Jewish Identity in an Age of Ideologies*, New York 1978, pp. 98-101. וכן: י' היינמן, 'היחס שבין שמשון רפאל הירש ליצחק ברנייס רבו', ציון, טז (תשי"א), עמ' 56-63. יש שיתנגדו לראות בהשקפת הירש פועל יוצא של רוח התקופה. ידועה ביקורתו של הירש על כך שהרמב"ם השתית את השקפותיו במורה נבוכים על דעות חיצוניות ליהדות. הירש כתב עליו ש'מן החוץ חדר לתוך היהדות והביא בידו השקפות כאלו שמצא במקום אחר – ובהן ביצע את הפשרה'. משום כך הרים הירש על נס את השקפותיהם של הרמב"ן ושל ר' יהודה הלוי, שבנו את רוח היהדות מתוך עצמה – יהדות אוטרקית. במסגרת פולמוסו עם דוברי התנועה הרפורמית הוא יצא נחרצות נגד הרצון להתאים את היהדות לרעיונות אפנתיים. נוכח האידאל הדתי של 'איש ישראל' והאידאל החינוכי של 'תורה עם דרך ארץ' נראה שההתנגדות שלו הייתה מסויגת, שהרי שניהם עמודי תווך של השקפת עולמו הדתית של הירש, ובהם הוא קורא לא רק לחשיפה של יהודים לתרבות המערב אלא גם לשיזרון של היהדות ושל תרבות זו למסכת אחת סימביוטית שבה יד היהדות המסורתית על העליונה. להשפעת המשוררים הרומנטיים על שירתה של אגילאר ראו: C. Sheinberg, "Judaism Rightly Reverenced": Grace Aguilar's Theological Poetics', *Women's Poetry and Religion in Victorian Britain*, Cambridge 2004. טענתה העיקרית היא שאגילאר השתמשה בשירתה במוסכמות ספרותיות שהיא שאלה מהמשוררים הרומנטיים. נמצא שגם הירש וגם אגילאר שאלו מוסכמות מן הרומנטיקנים בכתיבתם, ולא מן הנמנע ששאלו מהם רעיונות גם בנוגע למעמד האישה, כגון שוויון אינטלקטואלי ורוחני בין המינים, אף שפרידריך שלגל, הוגה מן הזרם הרומנטי ששמו נקשר להירש בעניין האטימולוגיה הספקולטיבית, התנגד לאפיון של הטבע האנושי על פי מין. פרסום הרומן של שלגל לוסינדה עורר שערורייה גדולה בגרמניה (ואף בצרפת) בתארו מערכת יחסים בין איש לאישה שבה החליף בין טבעם המגדרי של גיבוריו. דנתי בנושא זה בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי, 'היחס למודרנה בפרשנותו של הרש"ר הירש לתורה', אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר'שבע 2005, עמ' 40-44.

אולם נטעה אם נניח שהירש ואגילאר פשוט נסחפו ברוח התקופה. אכן, לפי רוח התקופה שניהם הטיפו לחזור ולקרוא את ספר התנ"ך בעברית, קריאה בלתי אמצעית ומתוך תודעה של זהות יהודית משכילית. אך בעידן של פולמוס ער וחד על מידת האותנטיות של הטקסט הקדום ועל מידת תוקפו ההיסטורי – פולמוס שהוביל בין היתר למיקוד בפרשנות מדעית ומדויקת של פשט המקראות – שניהם בלטו כבעלי מדרש ללא חת בזירת הפרשנות המקראית המתחדשת. זאת ועוד, שניהם פנו למדרש דמויות נשיות מן המקרא מתוך אמונה שהאישה מייצגת את היהדות כולה. כל עוד נתפסה האישה המקראית כאוריינטלית, מיושנת, מודחקת ומוצנעת מעיני הציבור, חסרת השכלה וחסרת ישע – כך נתפסה היהדות כולה. גם הירש וגם אגילאר סברו שהצגת האישה המקראית על פי סטנדרטים תרבותיים מודרניים תקל את הצגת היהדות כולה באור שכזה.

גלצ'ינסקי מסביר את ההקבלה בין האישה ליהדות אצל אגילאר בהקשר הספרותי של תיאורי הבת באותה תקופה. בראשית המאה התשע-עשרה התפתחה סוגה חדשה של רומנים היסטוריים שכתבו סופרות יהודיות באנגליה בתגובה לדרך הצגתה של האישה היהודייה ברומנים היסטוריים מפרי עטם של סופרים פרוטסטנטים. כפי שכבר ציינו, בספרות זו נשים יהודיות היו מושא לחיזורם של 'אבירים' נוצרים, אצילים ונאורים. לרוב, בסופו של דבר, נטשו הבנות את דתן, התנצרו ונישאו לגיבור הסיפור.²¹ דמות הבת ייצגה בעיני הקורא הבריטי את היהדות (מעין 'בתולת ישראל' אשר בפי ירמיהו הנביא), שהייתה מושא לחיזור של נוצרים ולכיבוש באמצעות התנצרות. בספריהן של סופרות יהודיות כמו מריה פולק, מריון מוס ושרלוט מונטפיורי הוצעו מגוון עלילות חלופיות לבת היהודייה המרדנית, שלא הובילו אותה לחיק הנצרות, כגון דמות הבת הרוחנית המתמודדת עם אב חמרני ומתחתנת עם בחיר לבה ולא עם מי ששידך לה אביה.

גלצ'ינסקי מסביר כיצד האישה היהודייה, המאופיינת ביופי מסתורי, בחולשה פיזית ובחוסר השכלה דתית, שימשה פרופיל לאומי מצוין ליהדות בסדר היום המיסיונרי של החברה הפרוטסטנטית בבריטניה.²² בספר עמק הארזים אגילאר

21 דוגמאות מן הסוגה הזאת: אייבנהו של וולטר סקוט, הארינגטון של מריה אדג'וורט וליילה של אדוארד לייטון. אפשר אף לכלול בזה גם את המחזה הסוחר מוונציה של שקספיר, אם כי הוא קדם לתקופה הנידונה בכמאתיים שנה, ובתקופתו לא הייתה נוכחות של קהילה יהודית באנגליה.

22 גלצ'ינסקי (לעיל, הערה 4).

מעמידה את מרי, גיבורת הסיפור המנהלת חיים יהודיים בהיחבא בעמק נסתר, במבחן חיזורו של ארתור סטנלי, גבר פרוטסטנטי אנגלי (העלילה מתרחשת בספרד הקתולית בזמן האינקוויזיציה, מכאן שגם המחזר הוא בן מיעוטים). גיבורת הסיפור נשארת נאמנה ליהדותה ומסרבת להתחתן עם סטנלי למרות אהבתה לו ובוחרת להתחתן עם יהודי ששידך לה אביה. בהמשך העלילה היא נדרשת להפגין ביטחון ונאמנות למחזר האנגלי כאשר היא בוחרת להעיד לפני השלטונות על חפותו, ובכך היא נאלצת לחשוף את מקום מגוריה ולסכן את חייה ואת חיי משפחתה. לבסוף היא זוכה לחנינה מהמלכה איזבלה. בהציגה דמות נשית חזקה, נחושה ונאמנה למורשתה, אגילאר סותרת את תדמית האישה היהודייה כפי שהוצגה בספרות הפרוטסטנטית.

בהקשר זה, בחירתה של אגילאר בדמויות נשיות מן המקרא כנושא למדרש מודרני היא בחירה מובנת ואולי אף מתבקשת. אפשר אף לראות את מדרשה המודרני כמעין רומן היסטורי אולטימטיבי. לעומת זאת, בחירתו של הירש באותו נושא לסדרת המאמרים שלו 'האישה היהודייה' מובנת פחות. כפי שצינתי, זו הייתה סדרה חלוצית מעצם היותה פרי עטו של רב אורתודוקסי. מה הניע את הרב הירש לבחור בנושא זה? מדוע ראה באישה היהודייה מייצגת של הקהילה היהודית ומדוע תלה בתדמיתה את תדמית היהדות כולה? האם רק מפני שקל היה להכתימה בגוונים אוריינטליים יותר מאשר את הגבר היהודי? דומה כי נתקשה לתלות תשובות על שאלות אלו בהשפעת רוח התקופה בגרמניה.²³ אני סבור שיש לברר אם אפשר שהירש הושפע מאגילאר במישרין או בעקיפין. אעלה השערה זו באופן ספקולטיבי ואדון בה להלן במונחים של פוטנציה וסבירות. אף על פי שאין בידנו שום ידיעה ברורה מתוך הכתובים היכולה להכריע באופן משכנע שאכן הייתה השפעה כזאת, אני סבור שלנוכח ההשוואה בין תוכן דבריהם, סגנונם ומגמות חיבוריהם, הדיון באפשרות זו מוצדק ומעניין כשלעצמו.

23 בקנה המידה הגברי היהודי, קרי בית המדרש, הירש לא טבע את חותמו: הוא לא היה ראש ישיבה, לא כתב ספר חידושים על הש"ס ולא שו"ת הלכתי. כל הטקסטים שבחר לפרש שייכים לעולם בית הכנסת, שבתקופתו היה פתוח לגברים ולנשים כאחד: החומש, הסיפור, תהלים, משלי ופרקי אבות. אך אינני סבור שמשום כך בחר בנשים מקראיות כנושא למדרש מודרני. אמנם דור לפניו הייתה בברלין תופעה ייחודית ומעניינת של נשות סלונים יהודיות שמרביתן התנצרו אך עד לימיו של הירש התופעה נעלמה כליל. עוד על התופעה וניתוחה ראו: D. Hertz, 'Emancipation through Intermarriage? Wealthy Jewish Salon Women in Old Berlin', in *Old Berlin*, בסקין (לעיל, הערה 4).

האפשרות שהצטלבו דרכיהם בשנות חייהם קלושה מאוד. בשנת 1842 הגיש הירש את מועמדותו לשמש רבה הראשי של לונדון. הוא נמנה עם ארבעת המועמדים המובילים אך לבסוף לא זכה במשרה ומעולם לא ביקר באנגליה. אגילאר, לעומת זאת, ביקרה בפרנקפורט ע"נ מיין, עיר המזוהה עם הירש יותר מכל עיר אחרת בגרמניה. באמצע יוני 1847, בהיותה חולה בשחפת ובחצבת, נסעה אגילאר בהמלצת רופאה לפרנקפורט כדי להחלים ולבקר שם את אחיה החולה. אך מצב בריאותה העדין רק הידרדר, ושלושה חודשים לאחר הגעתה היא נפטרה ונקברה בבית הקברות היהודי המקומי, ארבע שנים טרם הגעתו של הירש למקום.

הסיכויים שהכירו זה את הגותו של זה גבוהים יותר. אגילאר בוודאי ידעה על הירש. בתארה את מצב יהדות גרמניה, לקראת סוף נשות ישראל, אגילאר מתארת את התסיסה המחשבתית בקרב קהילת יהודי גרמניה ואת נכונותה להיענות לאתגרי הזמן ומונה את שמו של הירש לצד שמותיהם של הדרשן הרפורמי גוטהולד סלומון והרב לודוויג פיליפסון.²⁴ העובדה שההשפעה התרבותית-יהודית בתקופה זו זרמה, בעיקר עם גלי ההגירה היהודית ממזרח למערב – מארצות היבשת האירופית לאנגליה, והלאה לחופי אמריקה – מצמצמת את הסיכויים שכתבי אגילאר השפיעו על הירש. ואולם העובדה שארבעת המועמדים הסופיים למשרת הרבנות של לונדון בשנת 1842 (ובהם כאמור הירש) היו גרמנים, מעידה על ערנות ועניין של יהודי גרמניה בענייני יהדות אנגליה. באותה שנה, בתמיכתו הנלהבת של הרב יצחק ליסר בפילדלפיה, פרסמה אגילאר את ספרה הראשון בתחום ההגות היהודית, רוח היהדות. עד אז כבר זכתה אגילאר להכרה ולפרסום הן כסופרת הן כדוברת מובילה של יהדות בריטניה בכל הנוגע ליחסה של היהדות לאתגרי המודרנה – נושא שהעסיק רבות את הירש בהיותו רב ומנהיג קהילה בגרמניה.²⁵

24 עקב הפער האידיאולוגי העמוק בין הירש לבין שני הדרשנים האחרים, שום יהודי גרמני לא היה מעז להזכיר את שלושתם בנשימה אחת. עם זאת, אזכור זה מעיד על כיוון הזרימה של ההשפעה האידיאולוגית ועל שיהודי אנגליה היו קשובים לדרשות של רבני גרמניה.

25 ארבע שנים קודם לכן נענתה אגילאר לבקשת אביה ותרגמה מצרפתית לאנגלית את ספרו האפולוגטי של היהודי הספרדי אורביו דקסטרו (1620-1687), הגנת ישראל (*Israel Defended*), אך הוא יצא לאור בהוצאה עצמאית ובתפוצה מצומצמת מאוד. ואולם, אחד העותקים הגיע לידיה של הרב יצחק ליסר ועורר את עניינו באגילאר.

יתרה מזו, יש במוצאה הספרדי של אגילאר כדי להוסיף לעניין האפשרי של הירש בה ובכתביה. אמנם הירש חי ופעל בדור פוסט-ההשכלה של יהדות גרמניה, אך הוא הושפע ממנה מאוד בשנות נעוריו ובשנות חינוכו בהמבורג. עוד בבית הוריו הוא נחשף לכתביהם של משה מנדלסון ושל נפתלי צבי וייזל. הגותם הרימה על נס את תקופת תור הזהב של יהדות ספרד ואת החיבורים הספרותיים וההגותיים שנכתבו בה, ואף ניסתה להחיות ולחקות כמה ממאפייניה, כגון השירה העברית, הקשר הבלתי אמצעי עם המקרא, שדרש שליטה בשפתו, וההיחשפות וההפריה ההדדיות בין התרבות היהודית לתרבות המערב. רבה של המבורג, יצחק ברנייס, שלימים היה לרבו המובהק של הירש, אף העדיף את התואר הספרדי 'חכם' על פני התואר 'רב' מתוך הזדהותו עם יהדות ספרד העתיקה. לפיכך נראה שגם אם שמה של אגילאר לא נודע להירש עד בואו לקהילת פרנקפורט בשנת 1851, סביר מאוד להניח שלאחר מותה, בהיותה נצר למורשת עשירה של יהדות ספרד ובהיותה סופרת יהודייה בעלת שם בין-לאומי הקבורה בעירו, שמע עליה.

במהלך העשור הראשון לכהונתו במשרת רב הקהילה בפרנקפורט תורגמו ויצאו לאור בגרמניה כמה רומנים היסטוריים ונובלות ביתיות של אגילאר. השפעת הבית יצא לאור בלייפציג בשנת 1853. עמק הארזים זכה לשלושה תרגומים לגרמנית, כל אחד בכותרת אחרת – *Die Jüdin* (לייפציג 1860), *Das Cederntal* (1857), ו-*Marie Henríquez Marales* (מגדברג 1860).²⁶ הדבר מעיד על העניין בתרבותה של יהדות אנגליה, והפעם לא רק בקרב קומץ רבנים אלא בקרב כלל יהודי גרמניה.

ניצה בן ארי ניתחה את ההשפעה התרבותית של אנגליה על גרמניה, השפעה שהייתה נגד כיוון הזרם הכללי (ממזרח למערב) ומצאה שלספרות האנגלית הייתה השפעה ספרותית נרחבת על הספרות הגרמנית במאה התשע-עשרה.²⁷ גל הלאומיות ששטף את אירופה הוביל לפיתוחו של הרומן ההיסטורי. סופרים

26 תרגומים לגרמנית של שני ספרים נוספים שלה, שכרה של אם וידידות של אישה, ראו אור בלייפציג לאחר מותו של הרש"ר הירש, ב-1889 וב-1893. יש בכך כדי להעיד על מידת העניין של יהדות גרמניה בכתביה לאורך תקופת כהונתו.

27 ראו: נ' בן ארי, רומן עם העבר, תל-אביב 1997, עמ' 15–37 וכן מאמרה: 'The Jewish Historical Novel', *The Yale Companion to Jewish Thought in German Culture 1096–1996*, New Haven 1997. הירש מזכיר רומנים בני תקופתו בפירושו לבראשית כד, סז.

בריטים כמו וולטר סקוט ואחרים ביססו רומנים בהקשרים היסטוריים מוכרים בניסיון לשכתב את ההיסטוריה ולהציג לקוראיהם זהות לאומית קולקטיבית חדשה. סוגה זו עשתה את דרכה מאנגליה לגרמניה, תחילה בתרגומים מאנגלית ואחר כך ביצירות מקוריות בשפה הגרמנית. ספרות מגמתית דומה החלה להתרגם ולהתחבר בקרב הקהילה היהודית בשנות השלושים של אותה מאה – תקופת הדעיכה של הרומן ההיסטורי הגרמני. בהשפעת תרגומם של הרומנים דוגמת אלה של אגילאר לגרמנית, כעבור עשור החלו יהודי גרמניה לכתוב רומנים היסטוריים משלהם, דוגמת עקיבא של הרב הנאו־אורתודוקסי והסופר ר' מרכוס להמן. בן ארי מתארת כיצד ביקשו הזרמים השונים ביהדות גרמניה לעצב ולהציג היסטוריה יהודית נאורה, כל זרם לפי השקפת עולמו. סביר להניח שהירש, שעיצוב זהות יהודית־גרמנית ניצב בראש מעייניו, היה ער וקשוב לתופעה זו. הגיוני אף להסיק שהוא הכיר את הרומנים המתורגמים של אגילאר מאחר שקהל היעד שלו וקהל הקוראים היהודי של אגילאר היה זהה – נוער יהודי מסורתי הנחשף לתרבות המערבית, מתעניין בה ומגשש דרכו אליה.

אולם עניינם של יהודי גרמניה בספריה של אגילאר נתחם באופן מוחלט לרומנים ההיסטוריים שלה. השפעת כתבי ההגות שלה – נשות ישראל, רוח היהדות ומחשבות שבת ומפגשים מקודשים – הייתה בעיקר מערבה משם, בארצות־הברית, ששם כרכים של נשות ישראל הוענקו דרך קבע שי לבנות מצווה עד לאמצע המאה העשרים.²⁸ התסיסה של האידיאולוגיות הדתיות בגרמניה והפולמוס הדינמי והמתמיד בין הזרמים, כמו הרפורמים והנאו־אורתודוקסים, 'חכמת ישראל' ואף היהדות ההיסטורית־פוזיטיביסטית מבית מדרשו של ר' זכריה פרנקל, סיפקו די חומר לבתי הדפוס בגרמניה, ולא היה צורך או עניין לייבא ספרות הגותית ולתרגמה.²⁹

28 כיום התרגום היחיד של נשות ישראל הוא לצרפתית (*Les femmes d'Israel*, פריז 1900). הספר זכה לפופולריות רבה בארצות־הברית רק לקראת אמצע המאה העשרים בעקבות התפשטותם של רעיונות התנועה הפמיניסטית. עיקרי הפמיניזם הוויקטוריאני של אגילאר סתרו את עקרונות הפמיניזם של המאה העשרים.

29 מתחילת המאה התשע־עשרה התפשטה הרפורמה במהירות מהמבורג ומברלין אל כל רחבי גרמניה, ולמן המחצית השנייה של המאה אף הלאה, אל חופי ארצות־הברית. אגילאר הכירה קהילה רפורמית אחת באנגליה אך היא לא דמתה לזו שהתעמת אתה הירש בפרנקפורט. הרפורמה באנגליה הלמה את האווירה והצרכים של הזמן והמקום. הרפורמות עצמן הצטמצמו לדרשה בשפה האנגלית, לליווי התפילה באורגן ולענייני סדר וגינונים בתפילה. שתיים משלוש הרפורמות האלה אומצו גם אצל הנאו־אורתודוקסים בגרמניה. נוסח התפילה לא שונה

אפשר שאגילאר הביאה אתה לפרנקפורט ב-1847 עותקים ספורים של נשות ישראל. ברם גם אם נניח שהירש נחשף אל הספר באחד מן הבתים של אנשי קהילתו, השפעה ישירה של תוכנו עליו תלויה ביכולתו לקרוא אותו בשפת המקור. אין לנו ידיעה ודאית על רמת ידיעתו של הירש את השפה האנגלית, אם כי סביר מאוד להניח שהיה בקי בה, שהרי הגיש את מועמדותו לרבנות לונדון, והמועמד הנבחר נדרש לשאת דרשה באנגלית בתוך שנתיים מעת קבלת התפקיד. בין המסמכים ששלח הירש לוועדה הלונדונית היו מכתבים אחדים שכתב באנגלית, ובין היתר אף טען שלמד ספרות אנגלית משחר נעוריו.³⁰

אין ספק שהירש, בהיותו רב ומנהיג קהילה שהטיף לשלב את מיטב התרבות המערבית עם יהדות מסורתית, קרא והכיר יצירות ספרות, אך הוא מיעט לשתף את קוראיו במקורותיו שמחוץ ל'ארון הספרים היהודי' המקובל. ללא ציטוט או התייחסות מפורשת אחרת אין לדעת אם קרא רומנים כמו לוסינדה של שלגל או ג'יין איר של ברונטה, אך סביר להניח שהירש שמע וידע עליהם, ויש סיכוי גבוה עוד יותר שנחשף לעמק הארזים בהתחשב במחברת שלו, בנושא שלו ובערכים המוצגים בו, שבוודאי עניינו אותו.³¹

לסיכום, אין ביכולתנו להצביע על השפעה ישירה של כתבי אגילאר על הירש. על אף העניין של הירש במשרת רבנות בלונדון, ואף על פי שאת החודשים האחרונים לחייה בילתה אגילאר בפרנקפורט, הם לא נפגשו בחייהם. בהיותה אישה יהודייה מפורסמת, מסורתית, נצר ליהדות ספרד וקבורה בעירו, סביר להניח שהירש ידע עליה, ואפשר שבעקבות זאת אף נחשף לרומנים המתורגמים שלה ואולי גם לנשות ישראל בשפת המקור. אם נניח שהירש קרא את נשות ישראל, הוא יכול היה לשאול ממנה את הנושא ואולי אף את הרעיון של כתיבת מדרש מודרני משלו. אך גם אם נניח שהוא לא קרא את נשות ישראל, עדיין תיתכן השפעה עקיפה של אגילאר עליו. יש אף מקום למקד את ההנחה שאת קווי הדמיון שציינו בהשקפותיהם בעניין האישה היהודייה המודרנית וכן את מגמת חיבוריהם יש לזקוף ל'רוח התקופה' (zeitgeist) המשותפת של מחבריהם, במיוחד בהתחשב

באנגליה, וככלל הרפורמות באנגליה אומצו דרך כלל בניחותא, בלי הפתוס והפולמוס שעוררו בגרמניה.

30 בפירושו לבראשית מא, ד הוא מצטט מתוך המחזה 'מקבת' במקור האנגלי: 'Sleep – chief nourisher in life's feast'

31 להתייחסות של הירש לנובלות רומנטיות ראו פירושו לבראשית כד, סז.

בעובדה שבתקופה שהירש פרסם את 'האישה היהודייה' בישורון, רומנים של אגילאר כבר תורגמו לגרמנית ופורסמו במסגרת גל השפעה אנגלי על ספרות גרמנית בכלל ועל ספרות יהודית גרמנית בפרט. סביר להניח שדעותיה המגדריות הפכו לחלק מאותה 'רוח התקופה' ובמידה שדיוקן אישה יהודייה 'אגילארית' מבוטא ברומנים אלו, ייתכן שהירש הכירו ויכול היה לשאול ממנו קווים להשקפתו המגדרית.