



אמ'ר לחכמה אח'תי את

נפש לאסתר אומן זכרה לברכה

נשים בעולם היהודי

כתב עת למחקר והגות

חוברת יג

תשע"ז–תשע"ח • 2017



הפקולטה למדעי היהדות אוניברסיטת בר-אילן



הנהלה: פרופ' ישראל אומן, פרופ' אלישע האס, פרופ' אלי עסיס, פרופ' מרים פאוסט, רחל פורסטנברג, שני רוזן

עורך ראשי: פרופ' יהודה פרידלנדר
עורכת: ד"ר רבקה גולדברג (דביר)

מערכת: פרופ' יפה ברלוביץ, פרופ' זאב גריס, ד"ר מיכל הלד, ד"ר רות למדן, ד"ר לילך רוזנברג-פרידמן, פרופ' יעל שמש

מועצת מערכת: פרופ' שולמית אליצור, פרופ' ניצה בן-דב, פרופ' סוזן הנדלמן, פרופ' תמר וולף-מונזון, ד"ר רוני ויינשטיין, פרופ' חוה טורניאנסקי, פרופ' אוריאל סימון, פרופ' חביבה פדיה, פרופ' שמואל פיינר, פרופ' דוד רוסקיס, פרופ' איטה שדלצקי, פרופ' אביגדור שנאן

עריכה לשונית: חנה פורטגנג

רשימת המשתתפים:

פרופ' טל אילן, האוניברסיטה החופשית, ברלין
ד"ר ענת ישראלי, מכללת אורנים, טבעון
ד"ר יעל לוין, ת"ד 71140, ירושלים
ד"ר רות למדן, המרכז לחקר התפוצות ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת ת"א
ד"ר ליאת סובולב-מנדלבאום, מכללת גורדון, חיפה
ד"ר ענבר רווה, מכללת אורנים, טבעון
ניר רצ'קובסקי, אוניברסיטת חיפה
ד"ר מרגלית שלאין, בית טרזין, גבעת חיים איחוד
פרופ' יעל שמש, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 1565-3625

© כל הזכויות שמורות

הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002

דוא"ל: massehet@gmail.com

כתב העת **מסכת** נוסד ב'מתן, מכון תורני לנשים' לזכרה של אסתר אומן, שהייתה בין תלמידותיו הראשונות. אסתר, שהקדישה את חייה לביתה ולגידול משפחתה, החלה לחבוש את ספסלי בית המדרש בהיותה בת שישים ושתיים, ולראשונה בחייה התעמקה בלימודי תנ"ך, תלמוד ומחשבת ישראל. לאחר שש שנים נפטרה ממחלת הסרטן. קורות חייה מגלמים אולי יותר מכל את מהפכת לימוד התורה לנשים שבדור האחרון.

תוכן העניינים:

עמ' 11	בחירתה של רבקה יעל שמש
עמ' 37	עיון בסוגיות 'אישה חשובה' בתלמוד הבבלי יעל לוי
עמ' 71	דמותה של מרתא בת בייתוס כ'אחר' דתי, מעמדי ומגדרי ליאת סובולב-מנדלבאום
עמ' 95	'ולא הכלימה': אימהות ובושה בספרות התלמודית ענת ישראלי וענבר רווה
עמ' 119	ספר בן סירא מן הגניזה – פילולוגיה ומגדר טל אילן
עמ' 133	שנאה, קנאה ופשרה בחברה היהודית-עות'מאנית בראשית העת החדשה רות למדן
עמ' 155	המלכה שהייתה לאישה – דמותה של עתליה במחזהו של ז'אן רסין ובגרסאותיו העבריות ניר רצ'קובסקי
עמ' 187	רגינה יונאס – רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין ובגטו טרזיינשטט מרגלית שלאין

תקצירים באנגלית

דבר המערכת

חוברת יג של מסכת פותחת ברבקה ומסיימת ברבקה, ובין רבקה לרבקה מפרידות קורותיו של עם ישראל מראשיתו ועד ימינו אלה; אלפי שנים של גלגולים ותלאות ואלפי שנים של יצירה רוחנית ותרבותית.

דמותה של רבקה אמנו, הטבועה בעמקי התודעה שלנו עוד מימי גן הילדים עם כד החרס על שכמה והגמלים למרגלותיה, נגלית לעינינו מבעד למאמרה של יעל שמש כאישה החלטית ומרשימה, בוחרת ונבחרת. רבקה היא היחידה מבין האימהות שנבחרה להיות אישה לאחד מאבות האומה לאחר שעמדה בהצלחה רבה במבחן שהועמדה בו. אך היא לא רק נבחרה; לאורך חייה היא נדרשה לבחור כמה וכמה בחירות חשובות, והבולטת שבהן הייתה בחירתה התקיפה מאוד ביעקב כבן המבורך וממשיך הדרך, בניגוד לדעתו ולבחירתו של יצחק; בחירה שהייתה לה השפעה רבה ועמוקה על כל תולדות עם ישראל לדורותיו, לגלגוליו ולתלאותיו.

האם הייתה רבקה אימנו אישה חשובה? לפי משמעות המונח בספרות חז"ל, ספק אם ענתה להגדרה זו. כפי העולה ממאמרה של יעל לוין, אישה חשובה על פי חז"ל נבחרה בפירוש על פי עושרה וייחוסה ולא על פי חכמתה, למדנותה או מעשיה. אף ש'נשים חשובות' לפי הגדרת חז"ל היו מיעוט שבמיעוט, יוחדו להן סוגיות מעניינות אחדות והן נסקרות בפירוט ובעומק במאמרה של יעל לוין.

גם אם רבקה לא הייתה זוכה לתואר זה, אין ספק שמרתא בת בייתוס דווקא הייתה זוכה בו: ליאת סובולב-מנדלבאום עוסקת בדמותה של אחת הנשים הפחות אהודות בספרות חז"ל ובעולם היהודי בכלל. מרתא בת בייתוס הייתה ללא ספק 'אישה חשובה' – עשירה, מיוחסת ובעלת כוח והשפעה גדולים במיוחד – המואשמת אף בניסיון להשפיע על החיים הדתיים והפוליטיים. דווקא מתוך תפיסתה כאישה נהנתנית ומתנשאת היא מקבלת תפקיד חשוב ביותר וטרגי במיוחד בתיאורי חורבן ירושלים. המאמר מנסה

לפענח את יחסם של חז"ל אליה כיחס אל הזר, השונה והנבדל; כ'אחר' דתי, מעמדי ומגדרי. מתוך כך הכותבת נוגעת גם בשאלות הנוגעות למקומה של האישה בחברה ולהדרתה ממנה בעולמם של חכמים.

ענת ישראלי וענבר רווה עוסקות במאמרו בזיקה בין אימהות ובושה בספרות התלמודית, זיקה בולטת ומעוררת תמיהה. הסיפורים על כיבוד אם מציגים לדבריהן קשיים מגוונים בקיום מצווה זו, בעיקר כשמדובר בגדולי ישראל ובאימותיהם. תמיהה זו מקיפה את כל מרחבי הספרות התלמודית, התנאית והאמוראית, הארץ-ישראלית והבבלית. הפריסה הנרחבת ומגוון הסיפורים מבליטים את התמה המשותפת להם ונחשפת כאן: העיסוק בכיבוד אם, בשונה מהעיסוק בכיבוד אב, כרוך ללא הפרד במושג ההופכי לכבוד – בושה וכלימה. כאילו עצם מעשה הכיבוד של האם כרוך בהכרח בהשפלה מסוימת, אם של הבן, אם של האם, אם של שניהם כאחד. יחס זה מעיד על מורכבות היחסים בין בנים לאימותיהם, והמאמר מציע לתמיהה זו הסבר נפשי-פסיכולוגי מעניין.

טל אילן שואלת במאמרה אם תפיסתם המגדרית של עורכים, מתרגמים ומעתיקים השפיעה על נוסח הספר שפרסמו. היא מצביעה על האפשרויות הגנוזות בחשיפת שורשי תפיסות מגדריות בניסיון להתחקות אחרי סדר השתלשלותם של הנוסחים השונים של ספר בן סירא, מן החשובים והמסקרנים שבספרים החיצוניים.

רות למדן משוטטת בסמטאות סלוניקי, איזמיר וקהיר ומקשיבה מבעד למקורות הלכתיים ומשפטיים לנעשה בחדרי חדרים בתקופה שלאחר גירוש ספרד. מבעד לספרות זו מתגלות מערכות היחסים המשפחתיות הקשות והמתפוררות ורגשות של שנאה וקנאה מובעים בפומבי בעקבות מריבות ותביעות גירושין. למדן טוענת במאמרה שבמקרים רבים הדיינים משתדלים להשכין שלום בית בין בני זוג מסוכסכים, ושטר פשרה שמקורו בגניזה הקהירית ומתפרסם לראשונה במאמר זה הוא דוגמה לבנות הסכם הוגן המחייב את שני הצדדים ונותן תקווה להמשך חיי הנישואים שלהם.

'שני דברים הניעו, אותי, כאישה, להיות רב: האמונה במקצועי ואהבתי לבני האדם. אלוהים העניק לנו כישורים וייעוד, ללא הבדל מין, לכן מוטלת

החובה על הגבר או האישה לעבוד וליצור לפי היכולת שניתנה להם על ידי האל', אמרה בשנת 1938 בברלין האישה הראשונה בעולם היהודי שהוסמכה לרבנות ושירתה במסירות רבה את בני עמה בשעותיהם הקשות ביותר, בברלין ובטרזיינשטט, לפני שהובלה עם בני עדתה אל מותה באושוויץ.

במרחב של אלפי שנים בין ארם נהריים לברלין, בין רבקה לרבקה, ארוגים חוטיה של מסכת זו.

בחירתה של רבקה

יעל שמש

בשם 'בחירתה של רבקה', על כפל המשמעות שבו, יש כדי לאפיין את ייחודה של רבקה בעיניי: היותה נבחרת ובוחרת. רבקה, השנייה באימהות האומה הישראלית, היא האם היחידה שהסיבה לבחירתה מתבארת מן הכתובים, והקוראים זוכים, עם עבד אברהם, להתרשם ממעלותיה התרומיות של הכלה המיועדת ליצחק. ואולם רבקה אינה נבחרת רק משום שבחרו בה; היא נבחרת גם משום בחירותיה.

ראשית, היא בוחרת להיענות לבקשת עבד אברהם שתגמיע אותו מים ואף בוחרת לנהוג בו ובגמליו חסד מעל ומעבר למה שביקש (שתגמיע רק אותו) ואף מעבר למה שפילל לו (שתשאב גם לגמליו). שנית, רבקה היא היחידה באימהות שמסופר עליה שבחרה להינשא לאחד מאבות האומה, ועוד בנעוריה משיבה באומץ לשאלת בני משפחתה: 'אַלֶּךְ' (בראשית כד, נח).

גם במהלך חייה הבוגרים רבקה ממשיכה לבחור: בשעת הריונה הקשה דרשה רבקה את ה' על דעת עצמה וללא תיווך.¹ יתרה מזאת, היא שבחרה מי יהיה הבן שיקבל את ברכת יצחק, בניגוד לרצונו המוצהר של יצחק (שם כז). רוב הפרשנים והחוקרים מפרשים שרבקה פעלה כפי שפעלה בעניין הברכה כדי להביא למימוש דברי ה' אליה בעת שדרשה אותו: 'וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר' (שם כה,

¹ בניגוד לשכתוב הסיפור אצל יוסף בן מתתיהו, שלפיו יצחק הוא שדרש את ה' משום שנבהל לראות את בטנה של אשתו שתפחה יתר על המידה, ודבר ה' בנוגע לעתיד הבנים שייוולדו נגלה לו. ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** א יח, א [מהדורת שליט, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ח, עמ' 28].

כג),² אולם כפי שאנסה להראות בהמשך, דבר ה' לרבקה היה אניגמטי, ורבקה היא שבחרה כיצד לפרשו מתוך הכרה מעמיקה עם האופי השונה של בניה, ונראה כי המספר והקוראים שותפים להערכת רבקה את שני בניה.

עוד בחירה שבחרה רבקה, והיא תוצאה ישירה של בחירתה הקודמת בעניין הבן שיזכה בברכה, היא לשלח לאחיה לבן את בנה האהוב, יעקב. בכך הצילה את חייו מפני עשיו שהתנכל לו להמיתו, והצילה את עשיו מרצח אח. אגב כך השיגה רבקה גם מטרה ראויה – נישואיו של יעקב לבנות אחיה (שם כז, מב–מו).

רבקה הנבחרת – 'ובתואל ילד את רבקה' (שם כב, כג)

מעמדה המיוחד של רבקה כנבחרת נרמז כבר מכך שהיא האישה הראשונה (והיחידה באימהות) שהתורה מספרת על לידתה. כידוע, ציון לידת בת הוא מאורע יוצא דופן במקרא, ולפיכך מקבלת רבקה בולטות כשמיד לאחר סיפור העקדה נמסר:

ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם הוא בנים לנחור אחיך. את עוץ בלרו ואת בוז אחיו ואת קמואל אבי ארם. ואת כשד ואת חזו ואת פלדש ואת ידלף ואת בתואל. ובתואל ילד את רבקה שמנה אלה ילדה מלכה לנחור אחי אברהם. ופילגשו ושמה ראומה ותלד גם היא את טבח ואת גחם ואת תחש ואת מעכה (שם, כ–כד).

² כך כבר בברית החדשה, איגרת אל הרומיים ט 10–12, וראו לדוגמה: Leila Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible*, Oxford 1992, pp. 13–14; Naomi Harris Rosenblatt, *After the Apple: Women in the Bible*, New York 2005, p. 65; פנינה גלפז-פלר, **וילוד: יחסי הורים וילדים בסיפור ובחוק המקראי**, ירושלים תשס"ו, עמ' 46; מנחם פרי, 'עזר כנגדו: רבקה וחתנה העבד והקואליציה של אלוהים עם הנשים בסיפור המקראי', **אלפיים**, 29 (תשס"ו), עמ' 278–193; Tammi J. Schneider, *Mothers of Promise: Women in the Book of Genesis*, Michigan 2008, pp. 51, 56–57, 62; Susan Niditch, 'Genesis', Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe and Jacqueline E. Lapsley (eds.), *Women's Bible Commentary (Revised and Updated)*, Louisville 2012, pp. 27–55 (37).

מכל בני הדור השלישי במשפחת נחור מוזכרת רק לידת רבקה.³ ידוע לנו שהיה לה לכל הפחות אח אחד – לבן – אך לידתו לא צוינה. סיפור העקדה מסתיים בהבטחת ריבוי הזרע לאברהם על שעמד בניסיון (שם, יז–יח). ברור לאברהם ולקוראים שהבטחת הזרע תמומש באמצעות יצחק, שהרי ה' הודיע לאברהם: 'כִּי בְּיִצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע' (שם כא, יב). והנה מיד בסיום סיפור העקדה מסופר דווקא על זרעו של נחור, אחי אברהם, ועל הידיעה בעניין זה שהגיעה לאוזני אברהם. אפשר לראות בידיעה זו חידוד לניסיון אברהם, שהרי אחיו, על דרך הטבע ובלא שייאלץ לעבור את כל הניסיונות הקשים שעבר אברהם, זכה בריבוי זרע.⁴

ואולם מעבר לכך ציון לידת רבקה מאותת לקוראים⁵ שרבקה קשורה בהבטחת הזרע ושהיא האישה המיועדת ליצחק, וכדברי המדרש: 'ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה. "חיי בשרים לב מרפא" (משלי יד ל) שעד שהוא עומד בהר המורייה נתבשר שנולד זיווגו שלבנו הנה ילדה מלכה וגו'" (בראשית רבה וירא נז, כב [מהדורת תיאודור-אלבק, ב, עמ' 612]).⁶

'וְהָיָה רִבְקָה יֹצֵאת' – אירוס יצחק ורבקה (בראשית כד)

הסיפור המלמד על היותה של רבקה נבחרת הוא הסיפור שבו אנו פוגשים בשמה בפעם השנייה – סיפור אירוסיה ליצחק בבראשית כד. בפרק זה רבקה יוצאת מגדר שמועה רחוקה (בעבור אברהם, או כפי שמסתבר יותר, בעבור הקוראים בלבד), ועולה לראשונה על במת העלילה כדמות פעילה ומרשימה

³ אמנם מוזכר גם שמו של ארם (בראשית כב, כא), אך לידתו אינה מוזכרת. הצירוף 'קְמוּאֵל אָבִי אֲרָם' מלמד על חשיבות ארם, שממנו יצא עם.

⁴ ראו: דוד הנשקה, 'רבקה – שני פנים: לדרך הסיפור בספר בראשית', איתמר דגן (עורך), **והנה רבקה יוצאת: עיונים במדעי היהדות לכבוד רבקה דגן**, ירושלים תשע"ז, עמ' 16–23, שעמד על האירוניה שבידיעה על הילודה הטבעית במשפחת נחור, שהוליד שנים עשר בנים, כמספר שבטי ישראל, ראו שם, עמ' 18.

⁵ סביר להניח שרק הקוראים הם המדווחים על לידת רבקה, ולא אברהם. הדיווח לאברהם נגע מן הסתם ללידת הבנים של נחור. מלשון הכתוב, 'אֵלָה יִלְדָה מִלְכָּה לְנָחור אָחִי אֲבִרָהָם' (בראשית כב, כג) – בהתייחסות לאברהם כנסתר – אפשר לראות שחל מעבר מהדיווח לאברהם מפי דמות אלמונית לדיווח מאת המספר לקוראים.

⁶ כאמור, סביר בעיניי שאברהם לא קיבל דיווח על לידת רבקה, בניגוד לדברי המדרש. עם זאת הבחין המדרש ברמז שיש בפסוק לכך שרבקה מיועדת ליצחק.

ביותר, אחת משני גיבוריו של הפרק, וכל מעשיה ודיבוריה משרטטים את אישיותה כמי שנבחרה – ראשית בידי האל ושנית בידי שליחו, עבד אברהם – להיות אשת יצחק, ולמעשה נבחרה לתפקיד האם השנייה של האומה העברית המתהווה.

רבקה היא היחידה באימהות שהועמדה בניסיון, ובכך היא מקבילה לאברהם, שהועמד בניסיונות רבים, וכאמור היא האם היחידה שהכתוב מנמק את בחירתה; סיפור אירוסיה ליצחק מתאר כיצד עברה בהצטיינות יתרה את מבחן האופי שבו העמיד אותה עבד אברהם. הכתוב מפרט את תנאי המבחן שעברה, כפי שקבע אותם עבד אברהם: 'הִנֵּה אֲנִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אֲנָשִׁי הָעִיר יֵצְאוּת לְשָׂאב מַיִם. וְהִיא הַנֶּעֶר אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֵי הַטִּי נָא כְּדָךְ וְאֶשְׁתָּה וְאָמְרָה שְׂתָה וְגַם גִּמְלִיד אֶשְׁקָה אֶתָּה הַכֹּחֶת לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וְבָהּ אֲדַע כִּי עֲשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנָי' (שם, יג-יד).

לא היה זה מבחן שרירותי אלא מבחן שנועד לעמוד על מידת נדיבותה ואולי גם על כוחה הפיזי של האישה המיועדת, על חריצותה ועל זריזותה. התזמון המופלא של התגלות רבקה לעיניו של העבד 'טָרַם כֻּלָּה לְדָבָר' (שם, טו) מלמד על המעורבות האלוקית בבחירתה.⁷ נראה שהבטחת אברהם לעבדו: 'ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וְאֲשֶׁר דָּבַר לִי וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזָרְעֶךָ אֶתֶּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מְלָאָכֹוּ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי מִשָּׁם' (שם, ז), אכן מתקיימת.⁸

שמה של רבקה וייחוסה נמסרים לקוראים מיד עם עלייתה על במת העלילה, עוד לפני שהעבד מברר את זהותה: 'וְהִנֵּה רַבֶּקָה יֹצֵאת אֲשֶׁר יִלְדָה לְבִתּוֹאֵל בֶּן

⁷ רושם התזמון מתעמעם מאוד בגרסת יוסף בן מתתיהו, שלפיה העבד פנה לבתולות שונות בבקשה שישקו אותו אך הללו סירבו בנימוק שהמים נחוצים להן, ורק רבקה ניאותה לו ואף הוכיחה את הנערות האחרות על התנהגותן הגסה. ראו: בן מתתיהו (לעיל, הערה 1) א טז, א, עמ' 26–27.

⁸ Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, New York 2002, p. 9. לייב טויגלס מדגישה שרבקה היא מתנת האל; ראו: Lieve Teugels, "'A Strong Woman Who Can Find?' A Study of Characterization in Genesis 24, With Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives", *Journal for the Study of the Old Testament*, 63 (1994), pp. 88–104 (96).

מִלְכָּה אֲשֶׁת נָחֹר אָחִי אֲבִרָהָם וְכֵדָה עַל שְׂכָמָה' (שם, טו). אין ספק שהפסוק מעורר ציפיות אצל הקוראים, הן בשל תזמון בואה של רבקה הן בשל היותה בת למשפחת אברהם, ובעיקר משום ששמה הוזכר עוד קודם לכן, לאחר סיפור עקדת יצחק (שם כב, כג). ואם לא די בכל אלה מוסיף הכתוב ומפרט את מעלותיה: 'וְהִנֵּעַר טִבַּת מִרְאָה מֵאֵד בְּתוֹלָה וְאִישׁ לֹא יָדָעָה' (שם כד, טז). המעלה הראשונה – יופייה הרב – גלויה כמובן גם לעיני העבד, אך המעלה הנוגעת למצבה הגופני – 'וְאִישׁ לֹא יָדָעָה' – גלויה בשלב זה רק לקוראים. העבד בוודאי חש שתפילתו נענתה, ועל כך תעיד ריצתו לקראת הנערה (שם, ז), הנובעת בוודאי מהתרגשות, מהתלהבות ומתקווה.⁹

מאחר שכל קריאה היא קריאה ליניארית, והקוראים נחשפים לטקסט טיפין-טיפין, לפי סדר מילותיו, תשובתה הראשונה של רבקה לבקשת העבד – 'שְׂתִיהָ אֲדֹנִי' (שם, יח) – עשויה לעורר חשש אצל הקוראים שמא רבקה לא עמדה בתנאי שהציב העבד. היא אמנם נענתה לבקשתו להגמיע אותו מכדה, ולשבחה יאמר שהוסיפה את מילת הכבוד 'אֲדֹנִי', שלא הוזכרה בתנאי, ובכך הפגינה נימוסים טובים ואדיבות, אך החשש עשוי להתעורר משום שהיא לא התייחסה לגמלים כלל.

ואולם מיד בהמשך, לאחר שהעבד ריווה את צימאונו, הוסיפה רבקה בנדיבות יוצאת דופן: 'גַּם לְגַמְלִיךָ אֲשָׂאב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתְּךָ' (שם, יט). אירמטראוד פישר העירה שהעבד נוכח לדעת שהקריטריונים שקבע מולאו,¹⁰ אולם הוספת המילים 'עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתְּךָ', המלמדת על נכונותה של רבקה להשקות את הגמלים לרוויה, היא כמובן הרבה מעבר למה שציפה וקיווה לו העבד.

כידוע, הגמל, 'ספינת המדבר', מסוגל להתקיים כמעט ללא שתייה, אך כאשר מתאפשר לו לשתות הוא מסוגל לגמוע כמות עצומה של מים – עד שליש

⁹ על ריצה כמבטאת מצב של התרגשות או התלהבות ראו: Yael Shemesh, 'Running in the Bible', Athalya Brenner-Idan and Archie Lee (eds.), *Samuel, Kings and Chronicles* (Texts and Contexts), 1, London 2017, pp. 204–237 (214–217).

בנוגע להתלהבות שמפגין עבד אברהם בריצתו לקראת רבקה ראו שם, עמ' 214.
¹⁰ Irmtraud Fischer, *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel's Beginnings*, Collegeville, Minnesota 2005, p. 51

ממשקל גופו, כמאה ליטרים בעשר דקות.¹¹ אם כך, כדי להשקות לרוויה עשרה גמלים שנדדו במדבר נאלצה רבקה לשאוב מים רבים, כחמש מאות ליטרים.¹² עליזה שנהר-אלרעי כתבה בהקשר זה: 'אין ספק, כי נכונותה המידית של רבקה להשקות את האורח ואת כל גמליו משקפת את הדרישה הפטריארכלית הקדומה מן האשה לטרוח למען הגבר ולהזינו, ונכונותה של רבקה לשרת את הגבר הזר מלמדת 'שהיא ממלאת אחר הציפיות ממנה'.¹³

ואולם רבקה אינה מתוארת כמי שממלאת את ציפיות החברה בסצנת השקיית הגמלים אלא ההפך הגמור! איש אינו מצפה מנערה צעירה – ולמעשה משום אדם – למידה נדירה כזו של חסד.¹⁴ הקוראים, כמותם כעבד אברהם, עוקבים בהשתאות¹⁵ רבה אחר הנערה הרצה בזריזות בין הבאר לשוקת, ממלאת כד אחר כד ומנסה להרוות עשרה גמלים.

מעבר לכך ששאיבת המים לגמלים מלמדת על נדיבותה יוצאת הדופן של הכלה המיועדת ליצחק, על חריצותה ועל זריזותה, היא רומזת לחילוף תפקידים מגדרי בין יצחק לכלתו הנבחרת ולכך שרבקה תהיה הדמות הפעילה והחזקה בחייהם המשותפים. כפי שהראה אורי אלטר, יש במקרא שלושה סיפורים שלהם תבנית דומה ואפשר לשייכם לסצנת הדפוס של סיפורי אירוסין: אירוס יצחק ורבקה (שם כד), אירוס יעקב ורחל (שם כט),

¹¹ זוהי תופעה ייחודית לגמל. אצל כל יונק אחר שהיה גומע כמות כזו של מים ביחס למסת הגוף היה הדבר מוביל להתפוצצות כדוריות הדם ולמוות.

¹² עמוס רובין, 'גמליו של אברהם אבינו – מבט היסטורי', אתר אוניברסיטת בר-אילן: <http://www1.biu.ac.il/Parasha/Sarah/Robin>

¹³ עליזה שנהר-אלרעי, קוראת במקור: על אגדות עתיקות וחדשות, חיפה 2016, עמ' 16.

¹⁴ בניגוד לטענת שביד, שרבקה אמנם בעלת מידה מסוימת של חסד אך לא עשתה את החסד לשמו אלא משום שהבינה את התועלת שתצמח לה מעשיית החסד לאיש למראה העושר הרב שהציג בשיירת הגמלים ובמתנות שהעניק לה. ראו: אליעזר שביד, הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל: עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש, תל אביב 2004, עמ' 146. ואולם לפי הסיפור זכתה רבקה במתנות רק לאחר שסיימה להשקות את הגמלים (בראשית כד, כב).

¹⁵ על תגובת עבד אברהם להשקיית הגמלים בידי רבקה נמסר: 'וְהָאִישׁ מִשְׁתַּאֵל לָהּ' (בראשית כד, כא). שורש שא"ה בבניין התפעל פירושו כפי הנראה תמה. ראו: מנחם צבי קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד ת"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' 1039.

א-כ), ואירוסי משה וציפורה (שמות ב, טו-כא).¹⁶ בעקבות אלטר אפשר להצביע על הרכיבים האלה כבונים את סצנת הדפוס של סיפורי אירוסין:

- (1) החתן (או בא כוחו) יוצא לארץ נכרייה.
- (2) הוא פוגש שם נערה (או נערות) ליד הבאר (מקור המים מסמל פריון).
- (3) הוא שואב מים למען הנערה (או הנערות).¹⁷
- (4) הנערה ממחרת לבית אביה (ובסיפורנו ל'בית אמה'),¹⁸ לבשר על בואו של הזר (המספר משתמש בפעלים מה"ר ור"ץ).
- (5) הזר מוזמן לסעודה.
- (6) הצדדים מחליטים על נישואים בין האורח (או שולחו) לנערה.¹⁹

לא כל הרכיבים חייבים להופיע בכל אחד מן הסיפורים, וברור כי לכל סיפור יהיו הדגשים משלו וקווי אופי ייחודיים, אך סיפור אירוסי יצחק ורבקה לבדו כולל סטייה של ממש מהדגם המוצע, סטייה הנוגעת לתפקידי החתן והכלה ומלמדת על היפוך תפקידים מגדרי ביניהם: לא החתן הוא ששואב מים למען הכלה אלא הכלה שואבת מים למען בא כוחו של החתן, שנשלח למעשה בידי

¹⁶ אורי אלטר, 'סצנות-דפוס במקרא וחשיבותה של קונוונציה', *אמנות הסיפור במקרא*, תל אביב תשמ"ח, עמ' 61-77.

¹⁷ בגרסה העברית הושמט רכיב שאיבת המים, כנראה בטעות, אולם ראו בגרסה האנגלית: Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, p. 52. בהמשך הדיון בגרסה העברית (שם, עמ' 68, 70, 72) מתייחס אלטר לשאיבת המים ולהשקיית הצאן כאל דרישת הקונוונציה. יש לציין שהרכיב של אלטר (עמ' 52 בגרסה האנגלית) גמיש ממה שהצעת. לפי אלטר, אחד משני הצדדים (הגבר או האישה) שואב מים. לדעתי עדיף לייחס את הפעולה לחתן, הן משום שזו פעולה שהיינו מצפים שגבר יעשה למען אישה ולא להפך, הן משום שכך הוא בשני הסיפורים האחרים הבונים את הסוג. לפי הצעתי, בסיפור אירוסי רבקה יש שבירה של התבנית המקובלת.

¹⁸ בית האם, תחת הצירוף המקובל 'בית אב', מוזכר ארבע פעמים במקרא בשלושה טקסים מקראיים: בסיפור אירוסי יצחק ורבקה (בראשית כד, כח), במגילת רות (רות א, ח) ובמגילת שיר השירים (שיר השירים ג, ד; ח, ב). המשותף לכל הטקסטים הללו הוא הנוכחות הנשית החזקה בהם. ראו: Carol Meyers, *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford 2013, pp. 112-113.

¹⁹ אלטר (לעיל, הערה 16), עמ' 66.

אביו של החתן. החתן עצמו נעדר לגמרי מסיפור הפגישה הגורלית שליד הבאר.²⁰

יש בכך כדי לסמל את כל חייהם של יצחק ורבקה: יצחק כדמות סבילה, מושא לפעילות של אחרים (למשל בסיפור העקדה), לעומת רבקה כדמות פעילה וחזקה. צדדי אופי אלה של שניהם עתידים להתגלות גם בסיפור גזלת הברכה (בראשית כז).²¹ מעניין לגלות שסיפור אירוסי יצחק ורבקה מכשיר דגם נישואים שיש בו חילוף תפקידים מגדרי.²²

סיום הפרק, המספר על אירוסי יצחק ורבקה, מלמד עד כמה הצליחו האל והעבד בבחירת הכלה ליצחק. רבקה מתגלה כמי שמביאה מרפא ללבו הדואב של יצחק וממלאת את החלל שנפער בקרבו עם מות אמו. בדקות פסיכולוגיות מתואר כיצד תפסה רבקה את מקומה של חמותה, הן בהיבט פיזי הן בהיבט רגשי; הן באוהלה של שרה הן בלבו של יצחק: 'וַיִּבְאֶה יִצְחָק הָאֵלֶּלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רַבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָה וַיִּנָּחַם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ' (שם כד, סז).²³ פסוק זה מאשר עד כמה היטיבו האל והעבד לבחור:

²⁰ טויגלס (לעיל, הערה 8), עמ' 99, עומדת על כך שגם שמו של החתן, יצחק, אינו נזכר בדיווח של העבד לבני משפחתה של רבקה. העבד מכנה אותו 'בֶּן אֲדִנִי' (בראשית כד, מד וראו גם פסוק לו), ואף הם מכנים אותו 'בֶּן אֲדִנִי' (שם, נא). בדומה לכך מעירה שניידר (לעיל, הערה 2), עמ' 47, כי לבן שולח את אחותו להינשא לגבר שאת שמו אינו יודע.

²¹ אלטר (לעיל, הערה 16), עמ' 68–69. לגישה שונה בנוגע לדמותו של יצחק ראו: שרה שורץ, **סיפור יצחק: ניתוח ספרותי של בראשית כה 19–כח 9**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה.

²² חילוף תפקידים מגדרי בין איש לאשתו מצוי גם בין אחאב לאיזבל בסיפור כרם נבות (מל"א כא). ראו: יעל שמש, "וַתִּתֶּם בְּחַתָּמוֹ" (מל"א כא 8) – סיפור כרם נבות בראייה מגדרית, **בית מקרא**, ס (תשע"ה), עמ' 117–149 (117–128). עוד חילוף תפקידים בין גבר ובין אישה, אף שלא במסגרת נישואים, מצוי בין יוסף (אובייקט מיני וקרוב) ובין אשת פוטיפר (מקרבנות ודמות של 'אנסית'), בסיפור יוסף ואשת פוטיפר (בראשית לט). ראו: יעל שמש, 'אינה ראויה להגנה: אשת פוטיפר, חקר הסיפור המקראי והחקר הפמיניסטי (בר' לט 7–20)', **בית מקרא**, נה (תשע"ה), עמ' 46–76 (עמ' 47–48, 63). ואולם בשני המקרים הללו היחס לנשים שממלאות תפקיד גברי – אשת פוטיפר ואיזבל – הוא יחס שלילי.

²³ על מציאת תחליף רגשי למת באמצעות יצירת יחסי קרבה חדשים ראו: יעל שמש, **אבלות במקרא: דרכי התמודדות עם אבדן בספרות המקראית**, תל אביב תשע"ו, עמ' 171–187, ועל רבקה כתחליף לשרה (רעיה תחת אם) ראו שם, עמ' 180–181.

יצחק כמו נותן את אישורו לבחירה שבחרו בעבורו, להיותה של רבקה אשתו – הנבחרת.

לסיכום, סיפור אירוסו יצחק ורבקה מציג את רבקה ככלילת המעלות: יפת מראה, בעלת חסד נדיר, חרוצה וזריזה, אדיבה ומכניסת אורחים למופת כחמיה לעתיד, אברהם.²⁴ נקל להבין מדוע נבחרה בידי העבד – ובמובלע בידי האל – לתפקידה החשוב כאשת יצחק. כמו כן היא מתוארת כאמיצה ונחושה בהחלטתה לצאת לארץ זרה, כנען, ללא שהיות, למרות הסתייגות בני משפחתה.

רבקה כבוחרת

ראינו לעיל כי רבקה נבחרה בידי האל ובידי עבד אברהם בזכות תכונותיה הנעלות וכן בזכות ייחוסה למשפחת אברהם. לדעתי, נוסף על שלל תכונותיה הטובות של רבקה שהוזכרו לעיל והצדיקו את בחירתה, מתבלטת עוד תכונה שאפשרה לרבקה לבחור נכוחה בחירות גורליות בצמתים חשובים בחייה ובחיי האומה – היותה בעלת אינטואיציה חדה. נראה שאינטואיציה זו היא הסיבה להחלטיות שבה פועלת רבקה ברוב הופעותיה על במת העלילה, שלה קרא עדין שטיינזלץ 'הביטחון השלם במה שהיא עושה'.²⁵

'ותאמר: אֵלָךְ' – בחירתה של רבקה להינשא ליצחק (שם, נח)

רבקה היא האישה היחידה במקרא שבני משפחתה שאלו אותה על נכונותה ללכת מעמם כדי להינשא. אמת, כנהוג בחברה המקראית הפטריארכלית אביה ואחיה נותנים את הסכמתם לנישואיה, ולא נמסר כי ביקשו את הסכמתה לכך או נועצו בה, אולם לאחר שהעבד מבקש שלא יעכבו אותו אלא ישלחו אותו לאלתר עם הכלה, בניגוד לכוונתם להמתין ימים או עשור – שהם כפי הנראה שנה או עשרה חודשים²⁶ – מסופר כי הם מחליטים

²⁴ על הכנסת אורחים במקרא ועל ייחודה של רבקה כמכניסת אורחים ראו: רבקה רביב, 'נשים ונערות מכניסות אורחים במקרא', ישראל רוזנסון (עורך), **יעלה הדס: נערות ונערותן – עיונים מקראיים**, מעלה מכמש תשס"ה, עמ' 43–55 (46–47).

²⁵ עדין שטיינזלץ, **נשים במקרא**,³ תל אביב 1987, עמ' 22.

²⁶ מרבית התרגומים המודרניים מתרגמים כמה ימים, עשרה ימים, וכך מפרשים גם רוב החוקרים המודרניים, אולם בעיניי נראית הדעה הרווחת בקרב מדרשי האגדה והפרשנים המסורתיים שהכוונה לשנה (כמשמעות 'ימים' בויקרא כה, כט ואולי גם בשמואל א כז,

להשאיר את הבחירה בידיה: 'וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנֶעֱר וְנִשְׁאַלָהּ אֶת פִּיהָ' (שם, נז).

אפשר להבין את היסוסם: פרדה כזו, שילוחה של הבת והאחות למקום רחוק כל כך בידיעה שייתכן שלא ישובו לראותה, היא בוודאי קשה רגשית, ובמיוחד קשה לכלה הצעירה, הנפרדת מכל המוכר לה. תקופת אירוסים ארוכה נועדה לא רק לצייד את הכלה בנדוניה נאה אלא שימשה גם תקופת מעבר שבה הנערה התרגלה אט-אט לרעיון הפרדה מחייה כפי שהיא מכירה אותם ולכן שהיא עומדת לפתוח פרק חדש, קל וחומר כאשר הנישואים כרוכים בהגירה לארץ אחרת. ספורנו הסביר יפה בפירושו לפסוק נה: "ימים או עשור" – שתתישב דעתה בהדרגה ללכת אל ארץ אחרת ולא יהיה זה לה פתאום כי השתנות הפתאומי לא יסבלהו הטבע'.

(ז) או עשרה חודשים. כך למשל מדרש אגדה [בובר], בראשית כד, נה; רש"י, רד"ק וחזקוני על אתר ורשב"ם לבראשית כד, נח; מ, א; מא, ד. מהחוקרים המודרניים ראו למשל: Gordon J. Wenham, *Genesis 16–50*, 2 (WBC), Dallas, Texas 1994, p. 150; Robert Alter, *Genesis*, New York 1996, p. 121. לא מובן מדוע יזדעק העבד למשמע בקשה שתעכב אותו לכל היותר בעשרה ימים. כן סביר פחות בעיניי שבני משפחת רבקה יפתחו דבריהם בימים מספר ואחר כך יוסיפו על מה שהוצע קודם לכן – עשור. מדרכי משא ומתן נראה יותר שיפתחו בזמן הממושך יותר ולאחר מכן יפחיתו ממנו – שנה, עשרה חודשים. כמו כן תעודות נישואין מהמזרח הקדום מגלות שהיה פער זמנים בין שלב האירוסין, שבו שולם המוהר לאבי הכלה, ובין הנישואים עצמם, שבהם נמסרה הכלה לחזקתו של החתן. ראו: איילה משאלי, 'תשב הנער אתנו ימים או עשור, אחר תלך', **דף שבועי, אוניברסיטת בר-אילן**, 262 (פרשת חיי שרה, תשנ"ט): <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/sarah/mas.html>. ראו גם: לאה יעקבזון, **מעמדה המשפטי של האם במזרח הקדום ובמקרא**, ירושלים תשע"ז, עמ' 228, הכותבת שעל פי מקורות משפטיים מסופוטמיים אפשר ללמוד שהנערה נשארה בבית אביה לאחר תשלום המוהר בעבורה. ראו גם את ההפניות ביבליוגרפיות שם, בהערה 35–36. על פער הזמן שבין אירוסין ובין נישואין בישראל הקדומה, בארם נהריים ואף בחוק החתי ראו גם: רולנד דה-וו, **חיי יום-יום בישראל בימי המקרא**, א, תל אביב 1969, עמ' 41. כפי שטוען ניסן רובין: 'בחברה שמקפידה על הפרדה בין המינים לפני הנישואים נהוגה בדרך-כלל תקופת אירוסים, שהיא מצב ביניים. המעבר הוא לא דיכוטומי: רווקות – נישואים, אלא טריכוטומי: רווקות – אירוסים – נישואים' (ניסן רובין, **שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל**, תל אביב תשס"ד, עמ' 27). כפי שהוא כותב (שם, עמ' 27–28), בחברה כזו האירוסים, שהם מצב לימינלי שבין רווקות לנישואים, אורכים זמן רב ומשמשים תקופת ביניים להכנות לחיי הנישואים ולהסתגלות אליהם. לפי המשנה, כתובות ה, ג: 'נותנים לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה'.

אסתר פוקס תיארה את רבקה כצייתנית בקבלתה את ההחלטה שהחליטו בעבורה אביה ואביה, שתצא לארץ זרה ותינשא שם,²⁷ אולם רבקה מגלה דווקא עצמאות ונחישות כאשר היא מביעה את החלטתה ללכת עם עבד אברהם ללא עיכובים, ויש להניח שהפתיעה את בני משפחתה, שקיוו לעכב את הפרדה ממנה. 'אֵלֶּךָ' (שם, נח), השיבה רבקה למשפחתה, ותשובתה מהדהדת את צו ה' לאברהם: 'לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ' (שם יב, א) ואת ביצועו בידי אברהם: 'וַיֵּלֶךְ אֲבָרָם' (שם, ד). בנכונותה לעזוב את ארצה, את מולדתה ואת בית אביה (או בית אמה) רבקה צועדת בעקבות אברהם,²⁸ אלא שאברהם התנתק מעברו בצו ה' ואילו רבקה עושה זאת בצו לבה, ובמילים אחרות – מתוך תחושה אינטואיטיבית חזקה שזהו הדבר הנכון לעשות.

מנחם פרי הציע שרבקה לא ידעה שעבד אברהם הוא רק שליח, ובטעות סברה שהוא החתן המיועד לה.²⁹ לפי הניתוח שלו את הסיפור, היא התרשמה לטובה מהגבר שעל יד הבאר, שהגיע עם עשרה גמלים, ריבוי המעיד על מצב כלכלי איתן, והציעה להשקות גם את גמליו כדי לעכב אותו במחיצתה וכדי להרשים אותו. את בקשת העבד שתשקהו מכדה, פעולה המצריכה קרבה גופנית, ראה פרי כפלרטוט שרבקה נענתה לו.³⁰ לפי פירושו, רבקה לא שמעה את דברי הכרת התודה שאמר העבד לה – 'בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבָרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדוֹ וְאֶמְתּוֹ מִעַם אֲדֹנִי אֲנֹכִי בְּדֶרֶךְ נַחֲנִי ה' בֵּית אֲחִי אֲדֹנִי' (שם כד,

²⁷ Esther Fuchs, 'Structure, Ideology and Politics in the Biblical Betrothal Type-Scene', Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield 1993, pp. 273–281 (275)

²⁸ על ההקבלה שבין רבקה לאברהם ראו למשל: Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Nashville 1993, p. 73; Menorah Rotenberg, 'A Portrait of Rebecca: The Devolution of a Matriarch into a Patriarch', *Conservative Judaism*, 54 (2002), pp. 46–62; טויגלס (לעיל, הערה 8), עמ' 97–98, 102; פריימר-קנסקי (לעיל, הערה 8), עמ' 13–14; פישר (לעיל, הערה 10), עמ' 49, 53. רוטנברג (שם, עמ' 46) מציגה את רבקה ככפילה של אברהם.

²⁹ מנחם פרי, 'עוזר כנגדו: רבקה וחתנה העבד והקואליציה של אלוהים עם הנשים בסיפור המקראי', **אלפיים**, 29 (תשס"ו), עמ' 193–278.

³⁰ שם, עמ' 206–207.

כז) – משום שהעבד אמר אותם בלבו. לפיכך היא לא הבינה שהוא רק עבד שנשלח במצוות אדונו ולא החתן המיועד לה.³¹

פירושו של פרי אמנם מרתק ומקורי, אך קשה לומר שהוא עולה מן הכתובים.³² הצעת פרי הופכת את עבד אברהם ממשרת נאמן,³³ שטרח את כל הטרחה הזו בעבור הצלחת שליחותו, למי שמעל בתפקידו כאשר העז לפלרטט עם הכלה המיועדת לבן אדונו. יתרה מזאת, הצעת פרי שהעבד אמר בלבו את דברי ההודיה לה' על שהנחה אותו לבית אדונו אינה עולה מן הכתוב, שאינו מוסיף את המילה 'בלבו'. העבד אף מקדים לאמירה קידה והשתחויה לה' (שם, כו). יוצא מכך שהוא נתן פומבי לרגש הכרת התודה שלו לה' ולא שמר את הדברים בלבו, מה שמחזק את ההנחה שגם ההודיה המילולית לה' הייתה פומבית. רבקה שמעה את דברי העבד שה' הנחה אותו לבית אחי אדונו ומיהרה לבית אמה כדי לספר 'פְּדָבְרִים הָאֵלֶּה' (שם, כח).

על פגישתם הראשונה של יצחק ושל רבקה מסופר כי יצחק נשא את עיניו וראה גמלים באים (שם, סג), ורבקה, שאף היא נשאה את עיניה, ראתה את יצחק (שם, סד). תגובתה – נפילתה מעל הגמל – בוודאי כדי לחלוק כבוד

³¹ שם, עמ' 208. השוו ליאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, 'מה אירע בין רבקה לעבד אברהם בדרכם מחרן?', לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 212–222. ואולם בשונה מפרי הם לא ייחסו לסיפור המקראי כוונה לתאר את רבקה כמי שהתאהבה בעבד אלא הציעו שבסיפור המקראי יש מגמה פולמוסית נגד מסורת עממית קדומה ובוטה, שסיפרה להשערתם שהעבד הערים על אדונו וטימא את הכלה המיועדת לבן האדון. רמזים לקיומה של מסורת קדומה כזו הם מצאו בספרות הבתר-מקראית, המספרת על אבדן בתוליה של רבקה בשל נפילתה מהגמל ועל חשדו של יצחק שהעבד בא על רבקה במהלך המסע.

³² וכן ראו ביקורת על ניתוחו של פרי: עבי קלדרון, 'רבקה – מבט אישי נועז', לאה מזור (עורכת), על מקרא, הוראה וחינוך:

archive.today/20121130021234/mikrarevivim.blogspot.com/2011/12/blog-post_18.html. אמנם בניגוד לטענתה שהעבד זקן, נראה שהתואר 'זָקֵן בֵּיתוֹ' (בראשית כד, ב) אינו מעיד על היות העבד ישיש אלא על מעמדו הבכיר של העבד, כמובא אצל קדרי (לעיל, הערה 15), עמ' 260. עם זאת סביר להניח שהעבד לא היה אדם צעיר אלא אדם מבוגר שמאחוריו שנים רבות של ותק בשירות אברהם.

³³ גונקל אפיין אותו כאב טיפוס של 'עבד זקן ונאמן'. ראו: הרמן גונקל, אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית – ספרות המקרא, ירושלים תשנ"ח, עמ' 51.

ליצחק,³⁴ עוד לפני שביררה את זהותו, מלמדת לדעתי על האינטואיציה החזקה ועל ההבנה המפציעה בה שזהו הגבר שלו היא מיועדת.

כדי לוודא שאכן כך הוא שאלה רבקה את העבד: 'מִי הָאִישׁ הַלֵּזָה הַהֶלֶךְ בְּשָׂדֶה לְקָרְאֲנֹו' (שם, סה), ולמשמע תשובתו: 'הוא אֲדֹנִי' (שם), לקחה את צעיפה והתכסתה בו. מרבית המפרשים והחוקרים מפרשים את פעולת הכיסוי בצעיף כמעידה על צניעות, אולם ג'ק ששון, שקרא את הסיפור לאור קונוונציות של נישואין שהתקיימו בחברה הגבוהה במזרח הקדום, הציע היבט אחר הקשור לכיסוי בצעיף: בתרבויות המזרח הקדום כלות היו עשויות להיות מכוסות בצעיף בידי החתן לעתיד או בידי בא כוחו, פעולה שסימלה אולי את בעלות החתן על הכלה או את בתוליה של הכלה שהחתן עתיד לבתק.³⁵

ששון הביא כמה וכמה עדויות לכיסוי הכלה והתמקד בדוגמה על הנסיכה שיבתו מימחד, שנישאה במאה השמונה עשרה לפני הספירה לזימרילים, מלך מארי, ובסיפור אירוסיה, הדומה בפרטים רבים לסיפור אירוסיה רבקה, כולל כיסוי בצעיף. ששון הצביע על הייחוד של רבקה בהשוואה לדיווחים האחרים על כלות במזרח הקדום שחתנן או בא כוחו כיסה אותן בצעיף, ולעומתן רבקה היא שנקטה יזמה וכיסתה עצמה בצעיף. יוצא מכאן שרבקה היא ששולטת באירוע, כיאה לאופייה העצמאי והנמרץ.³⁶ יש כאן המשך לחילוף התפקידים המגדרי שמצאנו בסצנת שאיבת המים: האישה שבחרה ללכת אחר העבד כדי להינשא לאדונו מבטאת את בחירתה בנישואים הללו גם בכסותה את עצמה בצעיף, ובכך ממלאת את תפקידו של החתן או בא כוחו. אפשר אולי להבין מדוע קבלה אליזבת קיידי סטנטון על שלוש המילים 'וַיִּקַּח אֶת רֵבֶקָה' (שם, סז), וטענה שמוטב היה להשמיטן.³⁷ נראה שאין הכתוב הולם בעיניה את אופייה החזק והעצמאי של רבקה.

³⁴ בדומה לנפילת נעמן לפני גחזי (מל"ב ה, כא), וראו גם שם"א כה, כג.

³⁵ Jack M. Sasson, 'The Servant's Tale: How Rebekah Found a Spouse', *JNES*, 65 (2006), pp. 241–265 (241).

³⁶ שם, עמ' 265.

³⁷ Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*, New York 1999, Part I, p. 47.

'וְרִבְקָה אֶהְבֶּת אֶת יַעֲקֹב' (שם כה, כח)

עשרים שנות עקרות חלפו על רבקה מאז נישאה ליצחק, אך המקרא עובר בשתיקה על רגשותיה בנוגע לכך. זאת בניגוד לפירוטו על כמיהתן של שלוש האימהות האחרות של האומה – שרה ורחל – שהיו אף הן עקרות, ושל לאה, שחוותה עקרות זמנית. בנוגע לכל אחת מהן מספרת התורה על כמיהתה לבנים ועל הפעולות שנקטה כדי לזכות בהם. לא כך רבקה. האם נוכל ללמוד מכך שרבקה לא ראתה בלידת בנים את התכלית היחידה לקיומה?³⁸ על כל פנים, יצחק הוא שהתפלל בעבור אשתו העקרה,³⁹ ואולי

³⁸ פינאל וגאן (לעיל, הערה 28), עמ' 73. בניגוד לרחל, שהביעה רצון למות אם לא ייוולדו לה בנים – 'הֲבֵה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי' (בראשית ל, א) – רבקה הביעה מצוקה וכנראה רצון למות לא בשל עקרותה אלא דווקא בשל הריונה הקשה, וכן הביעה מאיסה בחייה שנים רבות אחר כך בשל נשותיו של בנה הבכור. על מצוקתה בזמן הריונה מסופר: 'וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי' (שם כה, כב). רש"י על אתר מבאר את שאלתה: "למה זה אנכי" – מתאוה ומתפללת על ההריון. לפי פירוש ראב"ע רבקה 'שאלה הנשים שילדו אם אירע להם ככה, ותאמרנה לא; וזה טעם "ותאמר: אם כן" הדבר והמנהג, "למה זה אנכי" בהריון משונה'. ואולם נראים דברי רמב"ן, המזכיר את שני הפירושים הללו ומתנגד להם. לפי הצעתו, רבקה הביעה מאיסה בחייה בעקבות תלאות ההריון: 'והנכון בעיני, כי אמרה: "אם כן" יהיה לי "למה זה אנכי" בעולם? הלאי אינני, שאמות או שלא הייתי! כטעם "כאשר לא הייתי אהיה" וגו' (איוב י, יט). וכן תרגום הפשיטתא: 'למה זה חיה אנכי' (ציטוטי רש"י, ראב"ע ורמב"ן [וכן הציטוטים מרד"ק ורשב"ם בהמשך העבודה] לקוחים ממקראות גדולות – הכתר, בראשית חלק ב, מהדורת מנחם כהן, רמת גן תש"ס). כארבעים שנה לאחר מכן התלוננה רבקה בפני יצחק: 'קִצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בָנוֹת חַת אִם לִקְחָ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבָּנוֹת חַת כִּי אֶלֶּה מִבָּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִי חַיִּים' (בראשית כז, מו). למרות הצד המניפולטיבי בטרזניה שלה, שנועדה לגרום ליצחק לשלח את יעקב ללבן כדי להגן על חייו, נראה שהביעה רגשות אמתיים, שהרי בנות חת אכן גרמו לה למורת רוח (בראשית כו, לה). על האנלוגיה שבין רחל ובין רבקה ראו: יעל שמש, 'דמותה של רחל: מרעיה אהובה לאם האומה', עיוני מקרא ופרשנות, ט (תשס"ט), עמ' 81–110 (94–98).

³⁹ בניגוד לדבריי, המדרש למד מן הפסוק 'וַיַּעֲתֶר יִצְחָק לָהּ לִנְכַח אֶשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָה הִוא' (בראשית כה, כא) שגם יצחק וגם רבקה התפללו. המדרש מפרש את המילה לִנְכַח מלשון ממול (כדוגמת שמות כו, לה): 'שהיתה היא מתפללת בצד זה והוא מתפלל בצד אחר' (מדרש אגדה [בובר] בראשית פרק כה סימן כא). וכן רש"י בפירושו לבראשית כה, כא: 'זה עומד בזוית זו ומתפלל, וזו עומדת בזוית זו ומתפללת'. ואולם הפסוק אינו מזכיר תפילה של רבקה, כך שגם אם נפרש 'לִנְכַח' במשמעות ממול, נראה יותר פירושו השני של רד"ק: 'כי בשעת התפלה היה עומד לנכחה, כדי שיכון לבו עליה'. אולם סביר יותר פירושו הראשון של רד"ק: 'לעומת אשתו, כלומר, שלא יצטרך לקחת לו אשה אחרת להוליד ממנה; לפיכך התפלל מאד בעבורה, שיתן לו האל ממנה בן'. וכן רשב"ם: 'לנכח –

אפשר לראות בכך המשך לחילוף התפקידים המגדרי בין יצחק לרבקה, שהרי יצחק מקבל עליו את התפקיד שברוב הסיפורים על פקידת עקרות ניתן לאישה.

בניגוד לשלוש האימהות האחרות, רבקה לא הציעה את שפחתה ליצחק. נראה שגם יצחק לא שקל נשיאת אישה אחרת אלא התפלל לזרע מאשתו רבקה (שם, כא). ייתכן כי השוני הזה בהנהגת יצחק ורבקה לעומת שאר אבות ואימהות האומה נובע מהידיעה הברורה של שניהם כי רבקה היא-היא הנבחרת.

בתום עקרות ממושכת של עשרים שנה ילדה רבקה תאומים. בניגוד לאם הראשונה, שרה, שהגנה על מעמדו של בנה שלה, יצחק, מפני בן צרתה, הגר, רבקה היא אם שני הבנים – הדחוי והנבחר – עשיו ויעקב, והיא החליטה החלטה עצמאית⁴⁰ (השונוה מהחלטת אישה, יצחק) בנוגע לשאלה מי משני בניה הוא הראוי לאהבתה ולברכת יצחק.

אף אם אפשר להסתייג מאם המעדיפה אחד מבניה על בן אחר, נראה כי המספר המקראי סומך ידיו על בחירתה של רבקה. אהבת יצחק את עשיו היא אהבה התלויה בדבר, 'כִּי צִיד בְּפִיו' (שם, כח), שפירושו כנראה שציד בפיו של יצחק: יצחק נהנה לאכול מבשר הציד שצד עשיו.⁴¹ לעומת זאת הסיבה להעדפת רבקה את יעקב אינה נמסרת, והרושם המתעורר הוא שהיא נקייה

בשביל; קדרי (לעיל, הערה 15), עמ' 715, מפרש את המילה 'לנכח' בפסוקנו במשמעות על דבר, בעניין. לפי ספר הישר, תחילת פרק אחד עשר, רבקה היא שהאיצה ביצחק להתפלל בעבורה, ובעקבות זאת יצאו שניהם לארץ המוריה להתפלל שם ולדרוש את ה'. ראו **ספר הישר** [מהדורת יוסף דן, ירושלים 1986, עמ' 130].

⁴⁰ לעומת זאת לפי ספר היובלים אברהם הוא שהודיע לרבקה כי יעקב הוא הבן הנבחר, אף שגם לפי ספר היובלים רבקה אהבה את יעקב מעשיו עוד קודם לפניית אברהם אליה. ראו: **ספר היובלים** יט, ז, טז–לא [מהדורת כהנא, כך א, תל אביב תש"ך, עמ' רס–רסא].

⁴¹ ראו בראשית כז, ג–ד, וכן לפי בראשית רבה [מהדורת תיאודור-אלבק], תולדות, סג כח, ד"ה 'ויאהב יצחק'; מדרש אגדה [בובר], בראשית כח, כח; ומהפרשנים המודרניים ראו למשל: Gerhard von Rad, *Genesis* (OTL), London 1963, p. 261; ונהאם (לעיל, הערה 26), עמ' 177. לפי פירוש אחר 'כי ציד בפיו' – של עשיו, שהיה מסובב את אביו בכחש ומעמיד פני צדיק, ראו למשל מדרש תנחומא [ורשה] ח, ח, ד"ה 'ויהי כי'.

מפניות אישיות כגון זו של יצחק, ונובעת מהיכרות מעמיקה של רבקה את אופיים של שני בניה, שהמספר מנגיד ביניהם מרגע לידתם.

רבים מהפרשנים והחוקרים מסבירים כי רבקה העדיפה את יעקב על עשיו גם משום שידעה שיעקב נבחר בידי ההשגחה, על פי דבר האל ששמעה בזמן הריונה הקשה: 'וְרַב יַעֲבֹד צִעִיר' (שם כה, כג), שרגילים לפרשו: הגדול יעבוד את הצעיר. ואולם בצדק טען רד"ק בפירושו על אתר: 'לא זכר עמהם מלת "את" שהיא מורה על הפעול. והנה הדבר מסופק, ולא באר מי יעבוד את חברו, הרב את הצעיר או הצעיר את הרב'. כלומר דבר האל לרבקה, שהוא בסגנון אורקל, הוא חידתי ואינו מבהיר מי יעבוד את מי, שהרי לפי סגנון המקרא במשפט שיש בו נושא, פועל ומושא, הנושא יכול להופיע בסוף המשפט והמושא בתחילתו, על דרך 'מִים תִּבְעָה אֵשׁ' (ישעיה סד, א), 'חֵבֶל יִשְׁיב רָשָׁע' (יחזקאל לג, טו), 'הַיּוֹת תִּחְשָׁב לְשׁוֹנָךְ' (תהלים נב, ד), 'חֲטָאִים תִּרְדֹּף רָעָה' (משלי יג, כא), 'אַבְנִים שִׁחֲקוּ מִים' (איוב יד, יט) ועוד.

כפי שמלשון הדברים שנאמרו קודם לכן: 'שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנָךְ וְשְׁנֵי לְאָמִים מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ וְלֹאִם מִלֵּאִם יֶאֱמָר' (בראשית כה, כג) לא מתחוויר מי יגבר על מי, כך נותרת העמימות על כנה גם בהיגד החותם את דבר הנבואה: 'וְרַב יַעֲבֹד צִעִיר' (שם).⁴² יוצא מכאן שרבקה מפרשת את דבר ה' פירוש אינטואיטיבי ומבינה מדעתה מיהו הראוי יותר לאהבתה.

בהמשך אף תשפיע רבקה על האופן שבו יתקיים דבר ה' החידתי. כפי שכתב ליאון קאס:

רבקה שאלה על אודות מצבה הנוכחי והאישי, ואילו ה' משיב לה על אודות העתיד, ובמקום תשובה אישית, נותן פרשנות "פוליטית": הוא מדבר על שתי אומות שברחמה ועל שני עמים שיצאו ממנה [...]

⁴² ראו למשל: פריימר-קנסקי (לעיל, הערה 8), עמ' 16; יאיר זקוביץ, 'אביע חידות מני קדם': חידות וחלומות-חידה בסיפורת המקראית, תל אביב תשס"ו, עמ' 97; ליאון קאס, ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית, ירושלים תש"ע, עמ' 377–378; יאשיהו (יושי) פרג'ון, 'למה תתענו ה'?: מעורבותו של אלוקים בשקרים ובהטעיות בסיפור המקראי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ד, עמ' 46–47; שורץ (לעיל, הערה 21), עמ' 72–74.

שושלת אחת, לכל היותר, מבין צאצאיה, תשתייך לדרכו של אברהם.⁴³

משום כך 'רבקה מגיעה ללידה כשעיניה נשואות לטווח הרחוק, בדאגה לעתיד ולא רק לעניינים של כאן ועכשיו. מבחינה זו היא שונה מבעלה שסדרי העדיפויות שלו יתבססו על סיפוקים מידיים יותר'.⁴⁴

'וְעֵתָהּ בְּנֵי שָׁמַע בְּקִלִּי' (שם כז, ח) – הבחירה לרמות כדי לתקן
בפרק כה מסופר על אהבת יצחק את עשיו ואהבת רבקה את יעקב, אך לא מתוארת כל אינטראקציה בין ההורים לילדיהם. לעומת זאת בפרק כז יש אינטראקציה בין רבקה ליעקב ובין יצחק לעשיו וליעקב, אף שהאינטראקציה שבין יצחק ליעקב היא בזהותו הבדויה של יעקב כעשיו. יצחק, האוהב את עשיו בכורו, בוחר לברך אותו לפני מותו, אך תולה את הברכה בבשר ציד שיביא לו עשיו. הפרק פותח במילים: 'וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶינּוּ עֵינָיו מְרָאֵת' (שם, א) ודומה בעיניי כי לעיוורון הפיזי מצטרף עיוורון פיגורטיבי, רוחני,⁴⁵ שהרי מיד לאחר מכן נאמר כי הוא קורא לעשיו בנו הגדול ומודיע לו על רצונו לברכו.

בחינת כינויי הבנים בפרק ביחסם לרבקה יכולה ללמד על העדפתה הברורה של רבקה את יעקב:⁴⁶ רבקה מכנה את יעקב 'בְּנֵי' (שם, ח, יג, מג) וגם המספר

⁴³ קאס, שם, עמ' 377. ההדגשות במקור.

⁴⁴ שם, עמ' 379.

⁴⁵ ראו גם: Nahum Sarna, *Genesis* (JPS Torah Commentary), Philadelphia 1989, p. 190; ברונר (לעיל, הערה 2), עמ' 15. לעומת זאת מפרש רשב"ם: 'ותכהינה עיניו – מן הזקנה, כמו שמצינו בספר שמואל "ועיניו החלו כהות" (ש"א ג, ב). מובן כי הסיבה הטבעית לכהות העיניים, הן של יצחק הן של עלי, היא זקנתם, אך נראה לי שמעבר לסיבה הטבעית הכתוב מבקש לאפיין לפחות את יצחק כמי שאינו רואה נכונה את טיב בנו עשיו. אף דעת זקנים, מבעלי התוספות, קושרים את עיוורונו של יצחק לאהבתו את עשיו, אך הקשר הסיבתי שהם מציעים הפוך ממה שהצעת. לפי הסברי, מאחר שהיה יצחק עיוור (פיגורטיבית) אהב את עשיו, ואילו לפי הסברם, מאחר שאהב את עשיו – בשל שוחד הבשר שהיה מביא לו עשיו – נהיה עיוור: 'ותכהינה עיניו מראות משום שאהב עשו כי ציד בפיו וכתוב "כי השחד יעור"' (מקראות גדולות, חומש בראשית [מהדורת הרב אברהם י' ראזענברג, ב, ניו יורק תשנ"ד]).

⁴⁶ לעומת זאת חמיאל ואף ברונר מציגים את רבקה כאם אוהבת ליעקב ולעשיו כאחד. הם למדים זאת הן מכינויה 'אם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו' בבראשית כח, ה, הן מדבריה ליעקב: 'לְמָה

מכנה אותו 'בְּנָה' (שם, ו, טו, יז, מב). אמנם פעמיים מכונה גם עשיו בפי המספר 'בְּנָה הַגָּדֹל' לצד כינוי יעקב מיד בהמשך כ'בְּנָה הַקָּטָן' (שם, טו, מב), אולם רבקה עצמה אינה מכנה את עשיו 'בני' אלא 'אָחִיד' (שם, ו, וכך גם כאשר היא מזהירה את יעקב מפני כוונות עשיו להרגו, שם, מב).⁴⁷

מעניין שאף שרבקה מתוארת בסיפורים שהיא מוזכרת בהם כמי שיוצרת זיקה עם דמויות רבות יחסית לדמות נשית,⁴⁸ לאורך כל המסופר עליה לא נמסר על כל אינטראקציה בינה ובין בנה הבכור, עשיו. אין כל שיג ושיח בינה ובין, וכפי שרבקה ביכרה את יעקב על פני עשיו, ניכר שעשיו מבכר את אביו על פני אמו. העדפתו את אביו עולה בבירור מהמסופר: 'וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי רָעוֹת בְּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינָיו יִצְחָק אָבִיו. וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מַחֲלַת בֵּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אֲחוֹת נְבִיּוֹת עַל נָשָׁיו לֹאֲשָׁה' (שם, כח, ח-ט). אף על פי שהתורה מוסרת על נשות עשיו: 'וַתִּהְיֶינָּה מֵרֵת רוּחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֵּקָה' (שם, כו, לה), עשיו מחשיב רק את דעתו של אביו בעניין זה, ובעוד יעקב עושה דרכו לשאת אישה ממשפחתה של אמו (שם, כח, ב, ה), עשיו נושא אישה ממשפחת אביו (שם, ט).⁴⁹

אֲשָׁכַל גַּם שְׁנֵיכֶם יוֹם אֶחָד' (שם, כז, מה), שעולה מהם דאגה גם כלפי עשיו. ראו: ח"י חמיאל, 'אם יעקב ועשו (בראשית כ"ח, ה)', **בית מקרא**, לב (תשמ"ז), עמ' 332-344; ברונר (לעיל, הערה 2), עמ' 14-15. עם זאת חמיאל (שם, עמ' 344) מזכיר את דברי רד"ק לפסוק 'אם יעקב ועשו', שלפיהם הקדים הכתוב יעקב לעשיו מפני שרבקה אהבה את יעקב יותר מאשר את עשיו.

⁴⁷ גם יצחק מכנה את עשיו, בנו המועדף, 'בְּנִי', הן כאשר הוא משוחח עם עשיו (בראשית כז א, לז) הן כאשר הוא סבור בטעות שהוא משוחח עמו (שם, כ-כז). לעומת זאת בדברו על יעקב ועל זרעו הם מכוונים בפיו 'בְּנִי אֶמְקֶה' (שם, כט). השוו: Sharon Pace, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife*, Minneapolis 1990, p. 66

⁴⁸ יש אינטראקציה בין רבקה ובין הדמויות האלה: עבד אברהם, 'בית אמה' – כלומר אחיה ואמה, המינקת שלה ונערותיה המצטרפות אליה במסעה לכנען, אף שלא מתואר קשר מילולי ביניהן (בראשית כד), יצחק ויעקב. כמו כן יש אינטראקציה בינה ובין ה', היות שהיא הולכת לדרוש אותו בעקבות הריונה הקשה (בראשית כה, כב).

⁴⁹ עשיו אמנם מנסה לשפר את מעמדו בעיני אביו ונושא לאישה את בת ישמעאל, אך בפעולה זו הוא מזהה עצמו עם הגנאלוגיה שנדחתה. ראו: פישר (לעיל, הערה 10), עמ' 64.

זאת ועוד, ההבנה כי עשיו מחשיב רק את דעת אביו מתחדדת לאור העובדה שבפסוק הקודם למידע שנמסר על עשיו, שנשא אישה נוספת ממשפחת אביו, מסופר על יעקב: 'וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו וְאֵל אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פָּדְנָה אָרָם' (שם, ז). הסמיכות בין המסופר על יעקב, השומע בקול שני הוריו, ובין עשיו, שלפי הכתוב – החודר לתודעתו ומלמד כי נשא אישה נוספת משום שהבין 'כִּי רָעוֹת בָּנוֹת כָּנְעֹן בְּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו' (שם, ח) – מנסה לרצות את אביו בלבד, מדגישה את הנתק הרגשי שבין עשיו לאמו רבקה.

רבקה משפיעה על ההיסטוריה של עם ישראל בכך שהיא פועלת כדי שהגדול הוא שיעבוד את הצעיר, ולא להפך. נראה כי הקוראים סומכים ידיהם על האינטואיציה של רבקה, בייחוד לנוכח תיאורו הלא מחמיא של עשיו כגרגרן שיצרו שולט בו וכמי שאינו ראוי לבכורה, שהוא בז לה ומכרה בעבור נזיד עדשים (שם כה, כט–לד). נוסף על כך עשיו נשא שתי נשים חתיות מבנות הארץ (שם כו, לד), בניגוד למורשת אברהם שלא להינשא לבנות הארץ (שם כד, ג), והכתוב מציין כי הנשים הללו היו מורת רוח להוריו (שם כו, לה; ראו גם שם כז, מו).⁵⁰

אלא שלמרות היותה של רבקה אישה פעילה ודומיננטית, היא פועלת בחברה פטריארכלית, ולכן אין לה סמכויות וכוח רשמי להעניק את הברכה לבן המועדף עליה. לפיכך היא נדרשת לפעול בערמה כדי שהבן הראוי הוא שיזכה בברכה שהועיד יצחק לבנו הבכור, שהוא גם בנו המועדף, עשיו (שם כז). היא מפעילה את סמכותה ההורית על בנה יעקב ומצווה עליו להתחפש לעשיו כדי לזכות בברכת אביו: 'וַיַּעַתָּה בְּנִי שָׁמַע בְּקֻלִּי לְאֲשֹׁר אָנִי מִצְוָה אֶתָּךְ' (שם, ח). היא היוזמת, היא הרוח החיה, היא שתכין מטעמים משני הגדיים שיביא לה יעקב (שם, יד), היא שתלביש את בנה (גבר בן ארבעים או יותר!)⁵¹ בבגדי אחיו (שם, טו), ובכך היא תורמת להצלחת התחפשותו משום שריח הבגדים בא באפו של יצחק וגרם לו להאמין שאכן עשיו, איש השדה, הוא שעומד לפניו (שם, כז).

⁵⁰ על חשיבות הנישואים האנדוגמיים (בתוך הקבוצה החברתית) ושלילת הנישואים האקסוגמיים (מחוץ לקבוצה החברתית) כדרך לבניית זהות נבדלת למשפחת האבות, ראו: שורץ (לעיל, הערה 21), עמ' 164–169.

⁵¹ נמסר כי עשיו היה בן ארבעים שנה כאשר נשא את נשותיו החתיות (בראשית כו, לד). אין לדעת כמה זמן עבר מאז נישואיו של עשיו עד לפרשת גזלת הברכה.

רבקה היא גם שתמצא מענה פרקטי לחששו של יעקב: 'הֵן עֲשׂוּ אָחִי אִישׁ שָׂעֵר וְאֹנְכִי אִישׁ חֶלֶק. אוֹלִי יִמְשְׁנִי אָבִי וְהִיִּיתִי בְּעֵינָיו כְּמִתְעַתֵּעַ וְהִבֵּאתִי עָלַי קֶלֶלָה וְלֹא בְּרָכָה' (שם, יא–יב) בכך שתלביש את עורות העזים על ידיו של יעקב ועל חלקת צווארו (שם, טז). ואולם עוד לפני שהיא עושה זאת ומכינה ליעקב את התחפושת המושלמת, שתפעל על חוש המישוש (עורות העזים) ועל חוש הריח (בגדי עשיו) של יצחק העיוור, היא טורחת להרגיע את חששות יעקב מפני קללת אביו במקרה שהמזימה לא תצלח, ומבטיחה לו שהיא שתישא בתוצאות הקללה: 'וְתֹאמַר לוֹ אִמּוֹ עָלַי קֶלֶלְתָּךְ בְּנִי אֲךָ שָׁמַע בְּקֻלִּי וְלֹךְ קָח לִי' (שם, יג).⁵²

לאורך כל ההכנות למעשה המרמה רבקה מתוארת כיוזמת, דעתנית ופעלתנית, ויעקב – כנגרר אחר מצוותה. כפי שעשיו מציית לאביו כך יעקב מציית למצוות אמו רבקה,⁵³ אף שעשיו כמובן לא התבקש על ידי אביו למעשה מרחיק לכת כל כך של התחפשות ורמייה.

במהלך סיפור הרמייה לא נמסרת עמדתו של האל. רבקה אינה פונה אליו כפי שפנתה בזמן הריונה הקשה (שם כה, כב) והוא אינו עולה על במת העלילה כלל. יש בכך כדי להבליט את דמותה של רבקה ואת בחירתה, אף שהקוראים חשים שהאל – למרות היותו סמוי מן העין בפרק זה – שותף לבחירה של רבקה ביעקב תחת עשיו, כפי שנראה מתזמון בואו של עשיו לקבל את ברכת אביו: 'וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כָּלָה יִצְחָק לְבָרֶךְ אֶת יַעֲקֹב וַיְהִי אֲךָ יֵצֵא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וְעֲשׂוֹ אָחִיו בָּא מִצִּידוֹ' (שם כז, ל).⁵⁴

⁵² השוו לקבלת האחריות של האישה החכמה מתקוע: 'עָלִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הָעוֹן וְעַל בֵּית אָבִי וְהַמֶּלֶךְ וְכִסְאוֹ נָקִי' (שמואל ב יד, ט).

⁵³ ראו: שורץ (לעיל, הערה 21), שאף מעירה על נדירות השימוש בפועל צו"י ביחס לאישה. מלבד רבקה המצווה על יעקב משמש הפועל בתיאור רות העושה את מצוות נעמי (רות ג, ו) ואסתר המצווה על התך (אסתר ד, ה, י) ועל מרדכי (שם, יז).

⁵⁴ במאמרה על הסיבתיות הכפולה דנה יאירה אמית בדגמים השונים של אינטראקציה בין המערכת האלוהית ובין המערכת האנושית, המקיימות ביניהן קשר מתמיד אך בצורות שונות ומגוונות: לעתים המערכת האלוהית בולטת ומגמדת את המערכת האנושית ולעתים ההפך הוא הנכון: נוכחות האל מצומצמת והדמויות האנושיות הן הפועלות בקדמת הבמה. בין שני הקצוות הללו קיימות אפשרויות נוספות של שוני במינון בין שתי המערכות. ראו: יאירה אמית, 'סיבתיות כפולה – היבט נוסף', בית מקרא, לח

האם יש ברמייה הזו כדי לפגום בדמותה של רבקה? אסתר פוקס טענה כי לאורך כל המקרא – 'מחזה עד אסתר, מרבקה ועד רות' – מתוארת המרמה כתכונה נשית בולטת ובלתי נמנעת כמעט.⁵⁵ מהנשים המוזכרות בציטוט שלמעלה נראה לי כי רבקה היא היחידה שאכן נקטה דרך רמייה. על כל פנים, פוקס מצאה בהצגת הנשים כרמאיות, לשיטתה, לא רק 'שנאת נשים מטרידה', כלשונה, אלא גם כוונה פוליטית להנציח את נחיתות הנשים על ידי הצגתן כלקויות מבחינה מוסרית.⁵⁶

ואולם במקרים רבים נשים מקראיות שנקטו אמצעי רמייה מתוארות במקרא באופן חיובי ביותר. כך למשל תמר כלת יהודה (שם לח), המיילדות במצרים, שה' גמל להן על השקר ששיקרו לפרעה ועשה להן בתים (שמות א, טו–כא), יעל (שופטים ד, יח–כא), מיכל, שבמעשה הרמייה שלה הצילה את חיי דוד (שמ"א יט, יא–יז) והאישה מבחורים ששיקרה לעבדי אבשלום כדי להציל את יהונתן ואחימעץ, מרגליו של דוד, שהסתירה בבאר שבחצרה (שמ"ב יז, יח–כ).

הדבר נכון גם בנוגע לרבקה. תיאור רבקה בכללותו ותיאור מעשה הרמייה שלה בפרט רחוקים משנאת נשים, ואף אם סיפור גנבת הברכה אינו חף מביקורת כלפיה, היא אינה מוצגת בו כפגומה מבחינה מוסרית.⁵⁷ רבקה מתגלה בסיפור כבעלת תושייה וכבעלת הבנה וראייה נכונה בנוגע לזהות הבן הראוי להיות הבן היורש שימשיך את דרך אביו, הבנה וראייה שיצחק העיוור (גם עיוורון סמלי) חסר, והיא נאלצת לפעול כפי שפעלה משום שהיא חסרה כוח רשמי שיאפשר לה לקבוע למי להעביר את הברכה.

(תשנ"ג), עמ' 41–55. בסיפור מרמת רבקה ויעקב (בראשית כז) הבמה ניתנת בראש ובראשונה למערכת האנושית, כלומר לרבקה.

⁵⁵ Esther Fuchs, 'Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism', Adela Yarbro Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Atlanta 1985, pp. 137–144, esp. 137

⁵⁶ שם, עמ' 143.

⁵⁷ דמותה החיובית של רבקה בסיפור, נוסף על שיקולים אחרים, אף הביאה את אדריאן בלדשטיין להציע שהסיפור נכתב בידי אישה. ראו: Adrien Janis Bledstein, 'Binder, Trickster, Heel and Hairy-Man: Reading Genesis 27 as a Trickster Tale Told by a Woman', Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield 1993, pp. 282–295, esp. p. 290

נראה לי שמעשה הרמייה של רבקה מוצג הצגה דו-ערכית. מצד אחד, האי-נחת ממנו מתגלה בכך שיעקב נענש על דרך מידה כנגד מידה כאשר ממרמה הוא נהיה מרומה, שהרי חותנו לבן הוליך אותו שולל כאשר החליף את רחל בלאה, מעשה מרמה הכרוך אף הוא בהחלפה בין צעירה לבכורה (בראשית כט, כג-כז), כמובא במדרש תנחומא [בובר] פרשת ויצא סימן יא, וכפי שהעירו חוקרים רבים.⁵⁸ ביקורת על יעקב מצויה גם בספרות הנבואה: 'איש מִרְעָהוּ הִשְׁמִירוּ וְעַל כָּל אֶחָא אֵל תִּבְטְחוּ כִּי כָל אֶחָא עֲקוּב יַעֲקֹב וְכָל רֵעַ רֵכִיל יִהְיֶה' (ירמיהו ט, ג); 'וְרִיב לָהּ עִם יְהוָה וְלִפְקֹד עַל יַעֲקֹב כְּדָרְכָיו כְּמַעֲלָיו יָשִׁיב לוֹ. בְּבֶטֶן עֲקֹב אֶת אֶחָיו' (הושע יב, ג-ד). מצד אחר, עשיו מתואר כלא ראוי לברכה, בניגוד ליעקב, ולפיכך אפשר להבין את המניע לפעולת רבקה. עם כל ההסתייגות ממעשי רמאות, התנ"ך מכיר בכך שלעתים יש מצבים שבהם אפשר להצדיקם, בעיקר כאשר מי שנוקט אותם משולל כוח רשמי.⁵⁹

הרמן גונקל מאפיין את רבקה בסיפור הרמייה כ'אם ערמומית המפלה בין בניה',⁶⁰ אולם הגדרה זו, שאמנם אינה ניתנת להפרכה, אינה נדרשת למניעה. נראים דברי אליעזר שביד, המצדיק את המעשה של רבקה בכך שהוא נעשה 'מתודעת ייעודה: זה היה המעשה שהיה עליה לעשות. אילו החמיצה אותו, היה נגרם עוול גדול הרבה יותר, שהיה בבחינת מעוות שאי-אפשר לתקן. במעשה התרמית היא הצילה את אישה קצר הראות מן החטא החמור הזה, ובזה אכן גמלה עמו חסד'.⁶¹

כללו של דבר, אף שאין לרבקה כוח רשמי בהיותה אישה בחברה פטריארכלית, היא מתוארת כאישה חזקה היודעת להשיג את מבוקשה וכמי

⁵⁸ ראו למשל: נחמה ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**,⁸ ירושלים תשמ"ג, עמ' 224–225; יאיר זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, תל אביב 1995, עמ' 17–18; יהונתן יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 170–171.

⁵⁹ ראו למשל: Susan Niditch, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*, San Francisco 1987.

⁶⁰ גונקל (לעיל, הערה 33), עמ' 51.

⁶¹ שביד (לעיל, הערה 14), עמ' 153. השוו טויגלס (לעיל, הערה 8), עמ' 102–103, בנוגע לתפקידה של רבקה להעביר את הברכה לבן המתאים לנוכח כישלונו של יצחק במשימה. בכך, היא קובעת, מסייעת רבקה בידי ה' (שם, עמ' 103).

שמשפיעה על הגברים במשפחתה לעשות כרצונה, אם באמצעות ציווי (יעקב) אם באמצעות דרך ערמה (יצחק).

'בְּרַח לְךָ אֶל לְבֶן אָחִי חֲרָנָה' (בראשית כז, מג)

לאחר שהשפיעה רבקה על יעקב לרמות את אביו היא נחלצה להגן על חייו, ובכך היא מצטרפת לשורה של נשים מקראיות שפעלו לשם הצלת חיים.⁶² לאחר שהוגד לה שעשיו מתכנן להרוג את יעקב (ואין הכתוב מבאר מיהו שהגיד לה את הדברים שאמר עשיו בלבד),⁶³ מצווה רבקה על יעקב פעם נוספת לשמוע בקולה, והיא משתמשת באותן מילים שאמרה כדי לשכנע אותו לשמוע בקולה ולהתחפש לאחיו עשיו: 'וְעֵתָה בְּנִי שָׁמַע בְּקֹלִי וְקוּם בְּרַח לְךָ אֶל לְבֶן אָחִי חֲרָנָה' (שם, מג). זו הפעם השנייה שבה היא משתמשת בנוסחת הציווי 'וְעֵתָה בְּנִי שָׁמַע בְּקֹלִי', והפעם השלישית שהיא מצווה עליו לשמוע בקולה (ראו שם, ח, והשוו שם, יג: 'אֲךָ שָׁמַע בְּקֹלִי'), אלא שכעת הוראתה פגעה בה ישירות, שהרי פירושה פרדה שלה מבנה האהוב, שנאלצה לשלח מעל פניה למקום הולדתה שעזבה שנים רבות קודם לכן בנחישות נעורים. ייתכן מאוד שכאשר יעקב חזר לאחר שהות כה ארוכה בחרן, רבקה כבר לא הייתה בין החיים.

כדי לאפשר את יציאת יעקב לחרן שכנעה רבקה את יצחק שיש לשלח אותו ללבן אחיה כדי שיישא אחת מבנותיו ולא יתחתן עם בנות חת. היא פונה ליצחק בתלונה דרמטית ויעילה: 'קֶצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בָנוֹת חֵת אִם לִקְחָ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבָּנוֹת חֵת כֹּאֲלֶה מִבָּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִּי חַיִּים' (שם, מו). כפי שכותבת שרה שורץ, רבקה מוצאת את נקודת ההסכמה בינה ובין יצחק – מורת הרוח שגורמות להם כלותיהם החתיות – ואף נוהגת בחכמה בכך שהיא מדגישה בפני יצחק בפתח דבריה ובסיומם את המצוקה האישית שלה עד כדי מאיסה בחייה ('קֶצְתִּי בְּחַיִּי' 'לָמָּה לִּי חַיִּים'), ובכך היא גורמת לו לפעול למענה מכוח

⁶² על נשים מצילות חיים במקרא ראו: אוריאל סימון, 'אביגיל מונעת את דויד מבוא בדמים – אלימות פוליטית במקרא', **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב 2002, עמ' 117–277, ובעיקר עמ' 185–196, ולאחרונה, ביתר הרחבה: עדנה הילביץ, **נשים מצילות חיים במקרא: רטוריקה של שינוי מציאות**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ז.

⁶³ לפי ספר היובלים (לעיל, הערה 40) כז, א, עמ' רעד, כוונת עשיו להרוג את יעקב נגלתה לרבקה בחלום.

אהבתו אותה.⁶⁴ ואולם נראה שיצחק שולח את יעקב למשפחתם בחרן לא רק למען רבקה אלא מתוך רצון שהבן הנבחר, שזכה זה עתה בברכתו, יישא אישה ראויה.

רבקה אינה מזכירה לפני יצחק את רצונו של עשיו להרוג את יעקב כסיבה לשליחתו של יעקב למשפחתה בחרן, אולי כדי שלא לעורר אצל יצחק את זכר מעשה המרמה שנקט יעקב, ובכך להצית את כעסו על יעקב ואולי גם עליה. תחת זאת היא אולי מעוררת אצלו כעס כלפי עשיו בהזכירה את נשותיו הַחֲתִיּוֹת כסיבה לכך שקצה בחייה. מעבר לעובדה שכך היא מוצאת מוצא מכובד לשליחתו של יעקב, ייתכן שבקטרוג שלה על נשות עשיו היא מבקשת לרמוז ליצחק שאל לו להצטער על שלא העניק את הברכה לעשיו, בנו האהוב, כפי שתכנן לעשות, מאחר שזה, שנשא נשים חֲתִיּוֹת ולא ראויות, אינו ראוי לברכה. אולי זו גם הסיבה לכך שכאשר יצחק משלח את יעקב לבית דודו, לבן, הוא מברך אותו בברכת אברהם, ברכת ריבוי הזרע וברכת ירושת הארץ (שם כח, ג-ד).⁶⁵ אולי החל להפנים שהברכה שנתן בשוגג ליעקב מבטאת את רצון ה'.

יצחק הוא ששילח את יעקב ללבן (שם, א-ב),⁶⁶ אך רבקה היא שפעלה לשם כך מאחורי הקלעים, ובפעולתה המשיכה להשפיע על עתיד האומה העברית המתהווה.

סיכום

במאמר זה ניסיתי לשרטט את ייחודה של רבקה: היותה נבחרת ובוחרת. היא היחידה באימהות שהועמדה במבחן אופי וצלחה אותו בהצטיינות יתרה,

⁶⁴ שורץ (לעיל, הערה 21), עמ' 255.

⁶⁵ יש הטוענים כי יצחק התכוון מלכתחילה להעניק ליעקב את ברכת אברהם, ואילו לעשיו ייעד רק את ברכת הבן הבכור, שהיא ברכה חומרית בעיקרה, הכוללת עושר ארצי ושלטון. ראו למשל: 'משה עמנואל', **ספר בראשית: הסברים והארות**, תל אביב 1978, עמ' 375. ואולם נראה לי שיש קשר בין שתי הברכות וכי שתיהן מציינות את יעקב כנבחר. לולא זכה יעקב במרמה בברכה שייעד למעשה לעשיו, קשה לי להאמין שיצחק היה מברך את בנו האהוב פחות בברכה שבירכו בבראשית כח, ג-ד.

⁶⁶ למעשה, האינטראקציה הראשונה המתוארת בין יצחק ליעקב – שלא בזהותו הבדויה של יעקב כעשיו – נעשית בזכות פנייתה של רבקה ליצחק שיוודא שיעקב לא יישא נשים מבנות הארץ.

ומשום כך נבחרה כאישה לאחד מאבות האומה. ניכר שלא רק עבד אברהם בחר בה אלא גם האל עצמו. אהבתו של יצחק אותה והתגברותו על אבלו על מות אמו בעקבות נישואיו לרבקה כמו נותנים אישור לבחירה המוצלחת של האל ושל עבד אברהם ברבקה.

אך רבקה אינה רק נבחרת כי אם גם בוחרת. למעשה, היא נבחרה לתפקיד אשת יצחק ואחת מאימהות האומה גם בזכות בחירותיה המוצלחות. תחילה בחרה להיענות לבקשת עבד אברהם ואף לעשות הרבה מעבר למה שביקש. לאחר מכן, כאשר אחיה ואמה הותירו את זכות הבחירה בידיה, בחרה לעזוב את ארצה ללא כל עיכוב כדי להינשא ליצחק. הבחירות הללו הובילו במישורין לכך שנבחרה להיות אישה ליצחק.

ואולם לדעתי אפשר לראות גם בבחירותיה במהלך חייה הבוגרים, כאם יעקב ועשיו, סיבה עקיפה לבחירתה, וכעת כוונתי לבחירתה בידי האל. בכך שרבקה בחרה ביעקב כבן הראוי לברכת אביו היא הוכיחה אינטואיציה חדה וכיוונה לרצון ה'. בכך השלימה את מה שהחסיר יצחק, שבעיוורונו הרוחני ביכר את עשיו. לא יהיה זה מופרך לשער שרבקה נבחרה להיות אישה ליצחק גם כדי שתעמוד על המשמר ותוודא שהבן הראוי הוא שיקבל את הברכה.

חילוף התפקידים המגדרי בין יצחק לרבקה בסיפור אירוסיהם נועד אולי ללמד על התפקיד החשוב שיהיה לרבקה בניתוב ברכת אברהם למסלול הנכון, גם אם עשתה זאת בדרך עקלקלה של רמייה, כנראה בהיעדר אפשרות אחרת. רבקה היא אמנם אישה חזקה שבורכה באינטואיציה חדה, אך כאישה החיה בחברה פטריארכלית היא חסרה כוח רשמי.

עיון בסוגיות 'אישה חשובה' בתלמוד הבבלי

יעל לוין

מבוא

מאמר זה מתייחד לעיון בסוגיות בתלמוד הבבלי שיש בהן הידרשות לנושא של 'אישה חשובה'. מונח זה איננו מוזכר בספרות התנאים; הוא מובא במהלך שבע סוגיות הלכתיות בתלמוד הבבלי¹ ואינו מצוי כלל בתלמוד הירושלמי. בחמש סוגיות הדיון ב'אישה חשובה' שייך לרובד האמוראי. היגד זה מובא משמם של אביי, רבא, רבי ירמיה ורב אשי. סוגיה אחת בדבר 'אישה חשובה' היא אמוראית לפי המשוער, הגם שלא נזכר בה שם אומרה. שתי סוגיות 'אישה חשובה' הן סתמאיות.

העיון בסוגיות 'אישה חשובה' מצריך הידרשות למונח 'אדם חשוב', המובא בבבלי בלבד ונזכר בשלושים סוגיות.² בשמונה עשרה מהסוגיות קיימת התייחסות ל'אדם חשוב' ספציפי; מדובר לרוב באמורא יחיד – ובמקרים אחדים ביותר מאמורא אחד – והם מוזכרים בשמותיהם. בסוגיות אלה מצויה הידרשות לחמישה עשר אמוראים שונים. כן יש לציין כי בבבלי נעשה

¹ וזו רשימת מראי המקום של סוגיות 'אישה חשובה' בתלמוד הבבלי, והן נדונות במהלך מאמר זה לפי הכרונולוגיה המשוערת שלהן: בבלי, כתובות עא ע"ב; שם, עד ע"ב–עה ע"א; שם, עבודה זרה כה ע"א–ע"ב; שם, פסחים קח ע"א; שם, שבת נט ע"א–ע"ב (שתי סוגיות); שם, פסחים קט ע"ב–קי ע"ב.

² Saul J. Berman, 'Adam Hashub: New Light on the History of Babylonian Amoraic Academies', *Diné Israel*, XIII–XIV (1986–1988), English section, pp. 123–154

שימוש חמש פעמים בטרמינולוגיה 'גברא דחשיב [=איש שחשוב] או 'דחשיב' בהתייחסות לאמוראים ספציפיים.

קיימים שימושים אחדים למונח 'אדם חשוב' במכלול הסוגיות שבהן הוא מוזכר. בסוגיות רבות מצוי ניסיון להלום בין ההלכה הרווחת לבין התנהגותו ההלכתית האחרת של 'אדם חשוב'. צבי אריה שטיינפלד בחן את כלל הסוגיות שמובאת בהן ההנמקה 'אדם חשוב שאני [=שונה]', או בדומה לה הנוסח 'שאני [...] דאדם חשוב הוא',³ הנמקה המוצעת כפשר להתנהגותם של אמוראים שונים. תירוץ זה מצוי בבבלי בחמש עשרה סוגיות ונוגע לשש עשרה הלכות, והוא תמיד נאמר מפי סתמא דגמרא. מלבד זאת בסוגיות אחדות בבבלי מופיע המונח 'אדם חשוב' להבחנה בתירוץ או באוקימתה בין אדם חשוב ובין שאר כל אדם. לשיטתו של שטיינפלד, בחינת השימוש בעיקרון 'אדם חשוב שאני' מעלה כי ברוב הסוגיות תירוץ זה אינו חיוני למהלך הסוגיה. האמוראים שהוחל עליהם כלל זה נהגו כפי שנהגו לא מחמת הטעם הנזכר כי אם משום שהכריעו בהתאם לשיטה שחלקה על המקור שהקשו ממנו בסוגיה עצמה. ראוי להזכיר את שיטתו של שלום ברמן,⁴ המעלה את ההצעה שהמינוח 'אדם חשוב' שימש תואר של ראש ישיבה בחמשת הדורות הראשונים של האמוראים, בשנים 220–375 לספירה לערך. כינוי זה מוסב במקורות הנדונים על ראשי ישיבה, הן בבבלי הן בארץ ישראל. לאחר שנת 375 לספירה לערך אנו עדים לשימוש בשלושה תארים אחרים המבטאים את המעמד של ראש ישיבה; המונח 'ראש ישיבה' מופיע פעם אחת בתלמוד הבבלי, 'ריש מתיבתא' מוזכר חמש פעמים, ו'מלך' – תשע פעמים. לקראת סוף המאה הרביעית נכנס לשימוש הביטוי 'ריש מתיבתא', והוא החליף את 'אדם חשוב' ונעשה כינוי לראש ישיבה. המונח 'אדם חשוב' נשא מאותה העת מובן כללי ורחב יותר, ככינוי לתלמיד חכם שלא היה ראש ישיבה. באותה התקופה אף התרחב השימוש בתואר 'מלך' לתיאור ראש ישיבה. בכל אחת מהתקופות הללו הכינוי ששימש באותה עת לציון ראש ישיבה התייחס באופן אנכרוניסטי גם לתיאור חכמים קדומים יותר.

³ צבי אריה שטיינפלד, "אדם חשוב שאני", עם לבדד: מחקרים במסכת עבודה זרה, רמת גן תשס"ח, עמ' 246–278 [=הנ"ל, 'אדם חשוב שאני', דיני ישראל, יג–יד (תשמ"ו–תשמ"ח), עמ' קצג–רלח].

⁴ ברמן (לעיל, הערה 2).

המונח 'אישה חשובה' אינו זוכה בסוגיות עצמן להגדרה ישירה ומפורשת. כפי שניווכח, למרות השימוש החוזר בביטוי זה בסוגיות אחדות, ואף שאפשר לחלץ מהן הגדרות אחדות, אי-אפשר להעלות הגדרה מדויקת אחת באשר למשמעותו. ואולם בהקשר זה חשוב לציין כי מתוך ההקשר של הסוגיות אין יסוד לסבור שהמונח 'אישה חשובה' מוסב על אישה יודעת תורה. ככלל יש לומר כי הנשים היהודיות בבבל לא היו יודעות תורה. נשתמרו בידינו מקורות אחדים בדבר נשים שהיו להן ידיעות במקרא או בהלכות בנושאים הקשורים לקיום מעשי שנגע אליהן במישרין, בעיקר של נשים ממשפחות רבניות. כמו כן יש עדויות בבבלי על למדנותה של ברוריה, ובהקשר זה ראוי לציין שכיווני פרשנות אחדים הוענקו לדמותה כפי שהיא משתקפת במקורות הללו.⁵ ואולם כאמור, סוגיות 'אישה חשובה' אינן נוגעות לנשים למדניות בתורה ואינן מוסבות על נשים מסוג זה.

מאמר זה מבקש לקיים עיון מקיף בסוגיות 'אישה חשובה' כדי להעמיד ראייה שלמה וכוללת יותר של הנושא. בין היתר נבקש לבחון את אופיין של הלכות 'אישה חשובה', לדון בשאלת שיוכן לעולמה של האישה ולעמוד על רובד הזמן הקשור לסוגיות הללו. שתיים מהסוגיות כוללות דיון מקביל ב'אדם חשוב', והן ייבחנו אף על רקע דיונים אלו. עיוננו בסוגיות מתקיים בהתאם לריבוד הכרונולוגי של המונח 'אישה חשובה' העולה מתוכן.⁶

⁵ ראו בין היתר: אליהו אחדות, **מעמד האשה היהודיה בבבל בתקופת התלמוד**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"ט, עמ' 100–137; Judith Hauptman, 'A New View of Women and Torah Study in the Talmudic Period', *JSIJ*, 9 (2010), pp. 249–292; שנה שטראוך שיק, 'הרקע הפרסי של סיפורי ברוריה בתלמוד הבבלי', **צינן**, עט [ג] (תשע"ד), עמ' 409–424; איריס בראון (הויזמן), 'בין שכחה להחייאה: מעשה ברוריה' בשיח ההלכתי והרעיוני בעת החדשה', **דעת**, 83 (תשע"ז), עמ' 407–442.

⁶ ראו לעיל, הערה 1. ראוי לציין שאופן ההתבטאות 'אישה חשובה' מופיע פעמים ספורות בספרות המדרש, אולם בכל המקרים הללו מדובר בחומר מאוחר ובגרסאות שאינן מהימנות. באיכה רבה [מהדורת בובר] נזכר המונח 'אישה חשובה' פעם אחת: **ד"א "בכה תבכה" (איכה א, ב) [...]** **ד"א כאשה חשובה שבושה לבכות ביום ובוכה בלילה" (איכה רבה פרשה א [מהדורת בובר, עמ' 61])**. קטע זה הוא תוספת בכתב יד קזנטזה, ששימש בסיס למהדורת בובר [על כתב יד זה ראו: במבואו של המהדיר (שלמה באבער), **מדרש איכה רבה**, ווילנא תרנ"ט, מבוא, עמ' 73]; פינחס דוד מנדל, **מדרש איכה רבתי: מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית**, כך א: מבוא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 35–37]. קטע זה איננו חלק מנוסח איכה רבה, והוא חסר בכל עדי הנוסח האחרים של שני ענפי כתבי היד (ראו: מנדל, שם, כך א כולו). אני

עיקר מעיינינו במאמר זה נתונים לניתוח הסוגיות התלמודיות עצמן ולעולה מתוכן. הלכך נמעט במהלך הדיון בהבאת מקורות מהספרות הבת-תלמודית, אולם כיוון שהגדרת 'אישה חשובה' אינה תמיד נהירה, במקרים אחדים יהיה חיוני להזכיר את דבריהם של ראשונים אחדים.

אחת הסוגיות שהבבלי דן בהן בהלכה הנוגעת ל'אישה חשובה' היא סוגיית הסבת נשים. ממכלול סוגיות 'אישה חשובה' סוגיה זו היא המוכרת ביותר משום שהיא נושאת משמעות מעשית. סוגיית הסבת נשים זכתה להידרשויות מרובות וקיימת התעניינות מיוחדת בה על רקע הפרשנויות שהוענקו לה לאור תמורות במעמד האישה. סוגיה נוספת שמוזכר במהלכה הביטוי 'אישה חשובה' היא סוגיית 'עיר של זהב', והיא זכתה להתייחסות מחודשת בזמננו ושורת מחקרים יוחדה לה בשנים האחרונות. לצד שתי סוגיות אלו שאר סוגיות 'אישה חשובה' טרם זכו לתשומת הלב הראויה להן, ואין הן כה מוכרות וידועות. לפיכך נודעת חשיבות לקיום עיון בסוגיות אלו

מבקשת להודות לד"ר מנדל על מידע זה. נוסח דומה של הקטע מופיע בלקח טוב על איכה לרבנו טוביה ב"ר אליעזר, שהשתמש בנוסח איכה רבה הדומה לנוסח כתב יד קזנטנזה (ראו: באבער, שם, עמ' 73; מנדל, שם, עמ' 110). וזה נוסח הקטע בלקח טוב לאיכה: "בלילה" (איכה א, ב) כאשר חשובה שהיא מתביישת לבכות ביום ובוכה מפני השכנים והיא בלילה' (לקח טוב איכה א, ב [מהדורת גראינוף, לונדון 1908, עמ' 12]). לעת עתה אין בידנו ידיעות נוספות על מאמר זה ועל מקורו הראשוני. שימוש נוסף בצירוף 'אישה חשובה' מצוי במדרש שמואל בעניין אשת שמעי, שעל אודותיה נזכר שפרעה את שער ראשה וישבה על פי הבאר שטמנה בה את אחימעץ ואת יונתן כדי להצילם ממיתה בידי עבדי אבשלום: 'כיון שנכנסו עבדי אבשלום וראו אותה שהיא מפורעת, חזרו לאחוריהם. אמרו: איפשר שני צדיקים חבוין בתוך הבאר ואשה חשובה כזו מפורעת עליהם?!' (מדרש שמואל פרשה לב [מהדורת ליפשיץ, ירושלים תשס"ט, עמ' 101-102]). והנה הדרשות בפרשה לב מהמילים 'כל הנפש הבאה' ועד סופה (שם, עמ' 100-102), לרבות הדרשה על אשת שמעי, אינן חלק אינטגרלי מהקובץ אלא תוספת מאוחרת, ולכן אין לדון את זמנו כזמנו של מדרש שמואל. ראו: ליפשיץ, שם, עמ' 446. אמנם זמן עריכת קובץ זה אינו ידוע לאשורו, אולם נראה שאינו מוקדם מהמאה האחת עשרה (ראו בעניין זה: Jacob Elbaum, 'Midrash Samuel', *Encyclopaedia Judaica*², Detroit 2007, Volume 14, p. 191; ליפשיץ, שם, מבוא, עמ' יג-סז). כמו כן המונח 'אישה חשובה' אינו מצוי במקבילה בילקוט שמעוני אסתר, תתרג, ובמקום התיבות 'ראשה חשובה כזו מפורעת עליהם?!' הנוסח הוא: 'וזו יושבת עליהם'. במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי כ, א [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 145] מצוי משל לאישה, ונוספה שם המילה 'חשובה' אך אין היא מעיקר הנוסח.

כמכלול, מתוך עמידה על שורשי המונח ועל אופיו וכן ככלי לניתוח השוואתי.

[א] כתובות עא ע"ב

המונח 'אישה חשובה' מובא משמו של אביי בסוגיית הבבלי בכתובות עא ע"ב,⁷ המוסבת על משנת כתובות ז, ג. נושאה של משנה זו הוא אדם המדיר את אשתו שלא תתקשט: 'המדיר את אשתו שלא תתקשט באחד מכל המינים יוציא ויתן כתובה. ר' יוסה א' בעניות שלא נתן קיצבה ובעשירות שלוש יום'.⁸

המאמר הפותח את המשנה מטעים בכוללנות שמי שמדיר את אשתו שלא תתקשט, יוציא ויתן כתובה. לעומת זאת רבי יוסי חולק על מוחלטות הקביעה של תנא קמא ועורך הבחנה בין נשים עניות לעשירות. בעניות שלא נתן קצבה – הבעל מחויב להוציא את אשתו לאלתר וליתן לה את כתובתה, ובעניות שנתן קצבה האישה ממתנת עד מועד הקצבה ולאחר מכן מחויב לגרשה. בעשירות – אם הדיר אדם את אשתו עד שלוש יום רשאי לקיימה, ואין כופים עליו להוציאה, אולם אם הדירה יותר מכך מחויב להוציאה ולתת לה את כתובתה.

התלמוד על אתר נדרש להגדרת המילה 'קיצבה' שבמשנה, ושואל 'זכמה קצבה', ומובאות שלוש דעות בנוגע לאורכה של תקופה זו. לדעת רב יהודה בשם שמואל, פרק זמן זה הוא שנים עשר חודשים. לדעת רבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן, משך זמן זה הוא עשר שנים. לעומת זאת לדעת רב חסדא משמו של אבימי, תקופה זו היא עד רגל. לדעה אחרונה זו נלווה הטעם הזה: 'שכן בנות ישראל מתקשטות ברגל'.

⁷ לסוגיה זו ראו: מסכת כתובות, כרך ב [מהדורת הרשלר, ירושלים תשל"ז, עמ' קסד–קסה].

⁸ נוסח המשנה מובא לפי כתב יד קאופמן. מקבילה: תוספתא, כתובות ז, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 79]. וראו: שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, כתובות, עמ' 288–289. ועיינו: ירחמיאל ברודי, **משנה ותוספתא כתובות: נוסח, פרשנות ועריכה**, ירושלים תשע"ה, עמ' 5, 45–46, 190–191; דוד הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים**, תל אביב תשכ"ט, עמ' ריב–רטו.

גם בסוגיה המקבילה בירושלמי קיימת הידרשות למשמעות המונח 'קצבה': 'רב הונא אמ'. כיני מתנית' [=כן היא משנה]. בעניות שלא נתן קיצבה. עולא בר ישמעאל אמ'. בעניות שלא נתן קצבה. אבל אם נתן קיצבה אפי' עד עשר שנים מותר. [...] נתן בר הושעיה אמ' ר' יוחנן. חוץ מן הרגל'.⁹

דעתו של עולא בר ישמעאל, הסובר ש'קצבה' היא פרק זמן של עשר שנים, זהה להשקפתו של רבי יוחנן בבבלי. כמו כן רב הונא הגיה את נוסח המשנה להיות 'בעניות שלא נתן קיצבה', ונוסח זה מקוים בכל עדי הנוסח הידועים לנו. עם זאת לדברי ר"נ אפשטיין נראה לומר שהנוסח המקורי במשנה היה 'בעניות שנתן קיצבה'.¹⁰ לפי גרסה זו יש סימטריה בדברי רבי יוסי, ושני חלקי מאמרו מתייחסים לפרקי זמן קצובים ומפורשים. גם לפי נוסח הבבלי, השואל 'וכמה קצבה', אין להוציא מכלל אפשרות שהנוסח שניצב לפניו היה 'בעניות שנתן קיצבה', והגהתו של רב הונא חדרה לכל הספרים.¹¹

הסוגיה בבבלי מוסיפה להידרש לשוני שבהלכה בין נשים עניות ובין נשים עשירות לשיטת רבי יוסי במשנה: 'ובעשירות ל' יום. מאי שנא [=מה שונה] ל' יום. אמר אביי שכן אשה חשובה נהנית מריח קשוטיה ל' יום'.¹²

אביי מנמק את דעת רבי יוסי בסברו ש'אישה חשובה' נהנית במשך שלושים יום מריח הקישוטים שהתקשטה בהם קודם לכן, ולאחר זמן זה חשה שהיא מתנוולת. אם כן, בדברי אביי יש מעין זיהוי, הקבלה וחפיפה בין המילה 'עשירות' שבמשנה ובין הביטוי 'אישה חשובה'. לפי הגדרתו של אביי, 'אישה חשובה' היא אישה עשירה. עם זאת דברי אביי אינם באים לשנות את חלות המשנה או לצמצמה. בהקשר זה יש לציין כי אביי ורבא ייחסו לעצמם את

⁹ ירושלמי, כתובות ז, ג (לא ע"ב [דפוס ראשון, ונציה רפ"ב]) [מהדורת המילון ההיסטורי (להלן מה"ה), טור 989].

¹⁰ יעקב נחום הלוי אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תש"ח, עמ' 473–474. וראו עוד: שמואל ספראי וזאב ספראי, **משנת ארץ ישראל**, מסכת כתובות, כרך ב (נשים ג), ירושלים תשע"ג, עמ' 426–427.

¹¹ ועיינו עוד: ברודי (לעיל, הערה 8), עמ' 5, 45–46.

¹² יש נוסחאות שאינן גורסות את הצירוף 'מריח קשוטיה' או 'מריח קישוטיה', אלא 'מקשוטיה' או 'מקישוטיה'. ראו: מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי; מסכת כתובות (לעיל, הערה 7), עמ' קסה.

הגדרת 'אדם חשוב', ומטעם זה החמירו על עצמם באיסור טלטול (שבת קמב ע"ב), ועשו שימוש בביטוי זה במקומות נוספים בבבלי.¹³ והנה אביי – וכפי שניווכח גם רבא בסוגיה אחרת בכתובות (עד ע"ב–עה ע"א) – עשו אף שימוש בביטוי 'אישה חשובה', אולם בעוד הביטוי המקורי נוגע לתלמיד חכם, אביי כאן מתייחס ל'אישה חשובה' כאל אישה עשירה.

בירושלמי המובא לעיל מוזכרת משמו של נתן בר הושעיה בשם רבי יוחנן ההבחנה כי דברי רבי יוסי בעניין הנשים העשירות כוחם יפה 'חוץ מן הרגל', דהיינו אדם רשאי להתנות שנדרו לא יחול ברגלים, משום שדרך בנות ישראל להתקשט ברגלים.

[ב] כתובות עד ע"ב–עה ע"א

הביטוי 'אישה חשובה' מובא משמו של רבא בסוגיה בבבלי כתובות עד ע"ב–עה ע"א¹⁴ בדיון המוסב על משנת כתובות ז, ז:

המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים
אינה מקודשת
כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים תצא שלא בכתובה
על מנת שאין בה מומין ונמצאו בה מומין אינה מקודשת
כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה
שכל המומין פוסלין בכהנים ופוסלין בנשים.¹⁵

על משנה זו מובאת בסוגיה על אתר הברייתא שלהלן: 'הלכה אצל חכם והתירה מקודשת. אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת'.¹⁶ בתלמוד מתעורר

¹³ ראו: ברמן (לעיל, הערה 2), במיוחד עמ' 128.

¹⁴ על סוגיה זו ראו: מסכת כתובות (לעיל, הערה 7), עמ' קצא–קצד.

¹⁵ נוסח המשנה מובא לפי כתב יד קאופמן. מקבילות: משנה, קידושין ב, ה; תוספתא, כתובות ז, ח [מהדורת ליברמן, עמ' 81]. ועיינו: ספראי וספראי (לעיל, הערה 10), עמ' 445–448; ברודי (לעיל, הערה 8), עמ' 24, 35, 39, 198–199.

¹⁶ מקבילות: ירושלמי, כתובות ז, ט (לא ע"ג) [מה"ה, טור 991]; שם, קידושין ב, ה (סב ע"ג) [מה"ה, טור 1164]. ועיינו: מנחם כ"ץ, **תלמוד ירושלמי: מסכת קידושין**, מהדורה וביאור קצר, ירושלים תשע"ו, עמ' 144–146, 353–354; שם, נספח, עמ' 569–570. וראו: תוספתא, כתובות ז, ח [מהדורת ליברמן, עמ' 81], שם נאמר שאם הלכה לרופא

קושי בנוגע להבדל שבין הליכה לחכם להליכה לרופא, ומתורץ כי חכם עוקר את הנדר מעיקרו, ומשום כך בשעת הקידושין לא היה עליה שום נדר. לעומת זאת הרופא מרפא מכאן ולהבא,¹⁷ ולכן נמצא שבשעת הקידושין היו לה מומים, בניגוד למוסכם. התלמוד מוסיף להביא ברייתא החולקת על הרישא של הברייתא הראשונה וגורסת: 'אצל חכם והתירה אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת'.¹⁸

לאחר מכן מובאת בתלמוד מחלוקת אמוראים המבארת את שורש הסתירה בין הברייתא הראשונה, המציינת שאישה שהלכה לחכם והוא התיר לה את נדרה מקודשת, ובין הברייתא השנייה, האומרת שהאישה אינה מקודשת: 'אמר רבה¹⁹ לא קשיא [=לא קשה] הא [=זו] רבי מאיר הא [=זו] רבי אלעזר. הא ר"מ [=רבי מאיר] דאמר אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין. הא ר"א [=רבי אלעזר] דאמר אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין'.²⁰

לדעת רבה, לפנינו מחלוקת תנאים. הברייתא הגורסת כי אישה שהלכה לחכם והוא התיר לה את הנדר – מקודשת, היא כשיטת רבי מאיר, הסובר שרשות הבעל נתונה בידי אשתו ללכת בעת הצורך לבית הדין, והוא אינו מקפיד עמה על כך. לעומת זאת העמדה שהאישה אינה מקודשת היא כשיטת רבי אלעזר, הגורס שהבעל קידש את אשתו על מנת שלא תלך לבית הדין, ולפיכך גם אם הנדר נעקר למפרע אין הקידושין תופסים.

לאחר מכן מובאת דעתו של רבא בנוגע לברייתא השנייה, המציינת כי אישה שהלכה לחכם שהתיר לה את הנדר אינה מקודשת: 'רבא אמר הכא [=כאן]

וריפאה – מקודשת. וראו: ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, כתובות, עמ' 294–295, שם דן ליברמן בגרסה זו ומביא ראיות נוספות לקיומה.

¹⁷ מקבילות: ירושלמי, נדרים ו, ח (לט ע"ד) [מה"ה, טור 1035]; שם, נזיר ד, ד (נג ע"ב) [מה"ה, טור 1109].

¹⁸ מקבילות: ירושלמי, כתובות ז, ט (לא ע"ג) [מה"ה, טור 991]; שם, קידושין ב, ה (סב ע"ג) [מה"ה, טור 1164]. ועיינו: כ"ץ (לעיל, הערה 16).

¹⁹ כך צריך להיות הנוסח. ראו: מסכת כתובות (לעיל, הערה 7), עמ' קצב; חנוך אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל אביב תשכ"ט, עמ' 579.

²⁰ מקבילות: בבלי, כתובות עה ע"א (ראו הדיון לקמן); שם, צז ע"ב; שם, גיטין מו ע"א. עוד על הליכתן של נשים לבית הדין ראו: חיים זאב ריינס, **מסות ומחקרים במוסר ובמשפט ישראל**, ירושלים 1972, עמ' סו–סז.

באשה חשובה עסקינן [=עוסקים אנו]. דאמר לא ניחא לי דאיתסר [=שאמר: לא נוח לי שאהיה אסור] בקרובותיה.

רבא סובר כי ברייתא זו מתייחסת ל'אישה חשובה', ובמקרה כזה יעדיף הבעל שהנישואין לא יתפסו מלכתחילה מליתן לה גט, משום שבמתן גט קרובותיה – אמה ואחותה – נאסרות עליו, והוא מעוניין שהאפשרות של נישואין עם בנות משפחה אחרות תוסיף להיות פתוחה בפניו. בסוגיה הנדונה הוראת הביטוי 'אישה חשובה' לפי העניין היא אישה ממשפחה מכובדת, ולביאורו של רש"י: 'בת גדולים'. כפי שהוזכר זה כבר, אביי וכן רבא שייכו לעצמם את ההגדרה 'אדם חשוב', והם הסתייעו באופן התבטאות זה גם במקורות אחרים.²¹ והנה, מעניין שהן אביי והן רבא עשו שימוש במונח 'אישה חשובה'. חשוב להזכיר כי בעוד הגדרת 'אישה חשובה' אליבא דאביי היא אישה עשירה, הרי שרבא משתמש בהיגד זה בסוגיה שלפנינו במשמעות אישה ממשפחה מיוחסת. בסוגיה זו, בדומה לסוגיה הקודמת בכתובות, הדיון ב'אישה חשובה' מתקיים בהקשר של תוקף נישואי האישה. ואולם במקרה הנוכחי מדובר בעניין שהתוצאה הראשית שלו והפועל היוצא ממנו נוגעים לטובת הנאה שהבעל מפיק מן המצב; לאינטרס האישי שיש לו בביטול הנישואין.

סתמא דגמרא ממשיכה ושואלת בנוגע לאפשרות שברייתא זו תתייחס גם לבעל אשר הנו אדם חשוב, ובדומה יהיה אפשר לסבור שהאישה לא תהיה מעוניינת שקרוביו יאסרו עליה:

אי הכי סיפא דקתני [=אם כך, הסוף שהוא שונה]
 אבל הוא שהלך אצל חכם והתירו אצל רופא וריפא אותו מקודשת
 ליתני [=שְׁיִשְׁנָה] אינה מקודשת
 ולימא הכא [=נאמר כאן] באדם חשוב עסקינן [=עוסקים אנו]
 דאמרה לא ניחא לי דאיתסר בקריביה [=שאמרה: לא נוח לי שאהיה
 אסורה בקרוביו]

²¹ ראו לעיל, הערה 13 ועל ידה.

ואולם התלמוד דוחה הצעה זו באמרו: 'איהי בכל דהו ניהא לה [=היא בכל שהוא נוח לה]', ושיטה זו מוצאת לה יסוד בפתגם מפי ריש לקיש: 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו [=טוב לשבת שניים מלשבת באלמנות]'.²² שיעור הדברים הוא שדרכה של אישה שהיא מוכנה להינשא לכל גבר שהוא, ובלבד שלא תיוותר לבדה. מכאן שגם אם אישה עתידה להיאסר על קרובי בעלה היא לא תימנע מלהינשא לו, שלא כמו גבר, אשר יימנע מלהינשא לאישה אם הוא עתיד להיאסר על קרובותיה. לאחר מכן מובאות מימרות נוספות הנושאות עמדה רעיונית דומה, משל אביי, רב פפא ורב אשי, ולפיהן אישה מוכנה להינשא לכל גבר שהוא, אפילו יהא נמוך מדרגה.

מעיונו עולה שבסוגיה שאנו דנים בה בבבלי כתובות נקבעות הלכות שונות ל'אישה חשובה' ול'אדם חשוב', על יסוד אופיים ומאפייני התנהגותם ומתוך ההכרה בשוני שביניהם. בסתמא דגמרא נתפס המונח 'אדם חשוב' כשווה ערך ומקביל ל'אישה חשובה', והדיון בסוגיה שלפנינו בקטגוריה של 'אדם חשוב' הוא חלק מסתמא דגמרא. מבחינה זו אין בידינו אפשרות לקבוע בצורה מוחלטת אם סוגיה זו היא בתר-אמוראית או שמא הדיון בשתי הקטגוריות הוא מאותו הזמן, ואולם אין זה לגמרי מן הנמנע שהסוגיה כולה היא מקשה אחת מבחינת זמן התהוותה.

[ג] עבודה זרה כה ע"א-ע"ב

במסכת עבודה זרה כה ע"א-ע"ב מופיע הביטוי 'אישה חשובה' בסוגיה הדנה בנימוקים לאסור ייחוד של אישה מישראל עם גוי. במשנת עבודה זרה ב, א נקבע כי אסור לאישה להתייחד עם גויים משום שהם חשודים על העריות, וכן אסור לגבר להתייחד עמהם מחמת שהם חשודים על שפיכות דמים.

²² מקבילות: בבלי, יבמות קיח ע"ב; שם, קידושין ז ע"א; שם, מא ע"א; שם, בבא קמא קיא ע"א. מאמר זה זכה בזמנו להתעניינות מרובה, בין היתר על רקע התמורות במעמד האישה. ראו לדוגמה: עדיאל שרמר, **זכר ונקבה בראש: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ד, עמ' 258-259; רות הלפרין-קדרין, "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" – האומנם? **להיות אשה יהודייה**, ג (תשס"ה), עמ' 123-136; משה בארי, 'האם חזקת "טב למיטב טן דר" עשויה להשתנות?', **תחומין**, כח (תשס"ח), עמ' 63-68; עליזה בזק, **השימוש בחזקת "טב למיתב" בשיח ההלכתי המודרני**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ג.

התלמוד מעלה את האפשרות שיש אולי לאסור על אישה מישראל להתייחד עם גויים גם מן הטעם של שפיכות דמים, דהיינו שבנסיבות של ייחוד הם יכולים לבוא ולהרגה. בעניין זה מובאות שתי דעות, המטעימות כל אחת בדרכה שאיסור ייחוד אישה עם גויים איננו משום שפיכות דמים: 'א"ר ירמיה באשה חשובה עסקינן [=עוסקים אנו]. רב אידי אמר אשה כלי זיינה עליה'.

דעתו של רבי ירמיה, בן זמנם של אב"י ורבא, היא שמשנת עבודה זרה נוגעת ל'אישה חשובה'. אמנם הגויים חשודים על העריות, אולם מפאת חשיבותה אין חשש שהגויים יהרגוה. יש לומר כי לשונו של רבי ירמיה, 'באשה חשובה עסקינן', מגלה דמיון מובהק להיגד של רבא בסוגיית כתובות עד ע"ב-ע"ה ע"א שדנו בה לעיל. אין בסוגיה שלפנינו הגדרה מפורשת ומדויקת של המונח 'אישה חשובה'. יש לציין כי בדפוסים נדפסו לאחר דברי רבי ירמיה המילים 'דמירתתי מינה [=שפוחדים ממנה]', אולם תיבות אלו אינן מצויות בכתבי היד.²³ המילים הללו אינן מציעות הגדרה של המונח 'אישה חשובה' אלא מאפיינות אותו: זו אישה שהגויים יראים הימנה ומשום כך לא יהרגוה.

רב אידי בר אבין עושה שימוש בדבריו באמירה המוסבת על עולמן של הנשים כדי לבאר שאיסור ייחוד של אישה עם גויים אינו מחמת שפיכות דמים.²⁴ נראה לומר שנוסח דבריו הוא פתגם עממי, וייתכן גם שרווח ברבים. רב אידי מסתייע בפתגם שהיה מוכר לו, וקרוב לשער שלא הוא עצמו חיברו.

לדידו של רב אידי, 'כלי זיינה' של האישה, דהיינו כלי מלחמה, נמצאים עליה, ולפיכך לא יהרגוה הגויים. לא פורש באמירה עצמה או בסוגיה מהם 'כלי זיינה' של האישה.²⁵ בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא התומכת בגישתו

²³ מילים אלו אינן נמצאות לדוגמה בכתב יד בית המדרש לרבנים באמריקה (Rab 15), או בכתב יד פאריס 1337 (על פי מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי).

²⁴ בהסבר דעתו של רב אידי הילכתי אחר דבריו של מאיר בר-אילן, "אשה – כלי זיינה עליה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טז (תשנ"ד), עמ' 29–40.

²⁵ בר-אילן מצביע על מקבילה לפתגם התלמודי משמו של רב אידי בפתגם המוכר מהערבית המדוברת בקרב ערביי ארץ ישראל: 'כלי זיינה של אשה: בשעת צרה – דמעותיה; ובשעת מריבה – צעקותיה; בשעת כשלון – שתיקתה; ובשעת ויכוח – חיוכה' (ראו: בר-אילן, שם, עמ' 34). בר-אילן דן ארוכות בהיבטים הכרוכים בעצם האפשרות

של רב אידי: 'האשה אע"פ שהשלוש עמה לא תתייחד עמהן מפני שחשודין על העריות'. הכוונה היא שהאישה נושאת את 'כלי זינה' עליה, ולפיכך אין חשש שיהרגוה.

חשוב להעיר כי בעוד רבי ירמיה מצמצם את חלות המשנה על 'אישה חשובה', דברי רב אידי נוגעים לכל אישה שהיא. יש לציין בהקשר הסוגיה הנדונה כי אין הכרח לסבור שהמשנה המקורית אמנם מתייחסת לנסיבות שרבי ירמיה ורב אידי נדרשים אליהן.

האמירה 'אשה כלי זינה עליה' מובאת משמו של רב אידי בר אבין בסוגיה נוספת בתלמוד הבבלי, ביבמות קטו ע"א ששם נדונה השאלה אם אישה נאמנת להעיד על מות בעלה או שמא אינה נאמנת משום שהיא נוגעת בדבר ותוכל להינשא לאחר בעקבות עדותה זו. התלמוד מביא ברייתא האומרת כי אם אישה טוענת 'נפלו עלינו עובדי כוכבים נפלו עלינו ליסטים הוא מת ונצלתי נאמנת', ומעיר שבריייתא זו היא לשיטת רב אידי, הסובר כי 'אשה כלי זינה עליה'. דהיינו, אף על פי שאישה אינה נושאת עליה בפועל כלי זין ממשיים, נמצאים עליה כלי זין המאפשרים לה להינצל ממיתה.

אף בסוגיה המקבילה בירושלמי עבודה זרה מצוי דיון בשאלה אם יש לאסור ייחוד אישה מישראל עם גוי מחמת החשש לשפיכות דמים: 'ואין האשה בכלל שפיכות דמים. אמ' ר' אמי. תיפתר בבריאה. אמ' ר' אבין. ואפי' תימר. יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר. גויה אני. ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר. גוי הוא'.²⁶

בתלמוד נקבע כי השיקול של שפיכות דמים אינו קיים בייחוד של אישה מישראל עם גוי. רבי אמי מבקש לצמצם את תקפותה של הלכה זו לאישה בריאה בלבד, דהיינו לאישה בריאת בשר שיכולה להגן על עצמה, ולא לאישה דקת בשר שלגביה קיים חשש שיהרגוה. לאחר מכן רבי אבין מוסיף ומעלה נימוק אחר שלפיו ייחוד אישה עם גוים לא נאסר מהטעם של שפיכות

לערוך הקבלה והשוואה בין המקורות, והוא סובר שיש להשקיף על הפתגם הערבי הארוך כפירושו של הפתגם התלמודי הקצר והסתום.
²⁶ ירושלמי, עבודה זרה ב, א (מ ע"ג) [מה"ה, טור 1383].

דמים: אישה יהודייה יכולה לשנות את לבושה, דהיינו להתחפש, ולומר שהיא נכרייה. מה שאין כן איש יהודי שאינו יכול להעלים את זהותו בשל אות ברית קודש החתומה בבשרו ומסגירה אותו.

בהמשך הסוגיה בבבלי עבודה זרה שואלת סתמא דגמרא באשר להשתמעויות העשויות להיות נודעות להבדלי העמדות בין הגישה שלפיה יש לאסור ייחוד אישה עם גויים מהטעם של עריות ובין העמדה שיש לאסור מהחשש לשפיכות דמים. בהקשר זה מועלית ההבחנה הזו: 'איכא ביניהו [=יש ביניהם]²⁷ אשה חשובה בין אנשים ושאונה חשובה בין הנשים'.²⁸

מאמר זה של סתמא דגמרא אין בו הנהרה של המונח 'אישה חשובה' אלא הוכנס כאן אלמנט חדש, הגדרת משנה של ביטוי זה. לפי פשט העניין, 'אשה חשובה בין אנשים' היא אישה הבולטת במאפיין רב חשיבות ומשקל בסביבה גברית שנתפס בה כתכונה גברית, ויש מקום לסבור שהכוונה היא שמדובר באישה הנודעת בכוחה ובסמכותה וניכרת בהם אפילו בהשוואה לגברים. בהתאם לגישה פרשנית זו, אישה 'שאונה חשובה בין הנשים' היא אישה אשר מנקודת מבט גברית אינה בולטת בתכונה שנחשבת כרגיל דומיננטית ובעלת חשיבות מכרעת בחברה נשית. נראה שהכוונה היא לאישה שאינה ניכרת בתכונה הנשית של יופי, כלומר אישה שאינה נאה בחזותה החיצונית.²⁹

הראשונים פירשו פרשנויות שונות את הסוגיה בבבלי עבודה זרה על רקע חוסר הבהירות במינוחים התלמודיים. רשב"ם מבאר את המונח 'אשה חשובה בין אנשים' במשמעות אישה המקורבת למלכות, ואת אופן ההתבטאות 'ושאונה חשובה בין הנשים' בהוראת אישה שאינה בולטת בקרב

²⁷ המילים 'איכא ביניהו' אינן מצויות בכל כתבי היד, כגון בכתב יד בית המדרש לרבנים באמריקה (Rab 15) (על פי מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי). ואולם הן ניצבו לנגד עיניהם של רשב"ם ותוספות בסוגיה על אתר.

²⁸ על קטע זה מצויות בראשונים נוסחאות שונות. ראו בין היתר: עדין שטיינזלץ, **תלמוד בבלי**, מסכת עבודה זרה, ירושלים תשס"א, עמ' 108; שלום יונגרמן (עורך), **קובץ שיטות קמאי**, מסכת עבודה זרה, חלק א, זכרון יעקב תשס"ז, עמ' שפה-שפח.

²⁹ לפרשנות כעין זו ראו: לאה שקדיאל, 'אישה – יר"ר מועצה דתית: חשובה בין אנשים וגם חשובה בין נשים', **קולך**, 89 (תשס"ה), עמ' 5.

הנשים ביופייה, דהיינו שלא ניחנה ביופי.³⁰ העמדה המוצגת במשנה, האוסרת ייחוד של אישה מישראל עם גוי, נוגעת לאישה שהיא חשובה הן בין האנשים הן בין הנשים, דהיינו לאישה המקורבת למלכות שניחנה ביופי. אמנם אין לחשוש שהגויים יהרגוה, אולם יש לאסור ייחוד עם גוי משום עריות, שחוששים שמא תתפתה לדבר עברה. לעומת זאת במקרה המוזכר ב'איכא בינייהו' של 'אשה חשובה בין אנשים ושאניה חשובה בין הנשים', אישה המקורבת למלכות שאניה יפה – אין חשש שהגויים יהרגוה וכן אין חשש שהיא עצמה תזנה, ומשום כך אין היא אסורה להתייחד עם גוי. רשב"ם גם מביא את המקרה שאינו מוזכר בתלמוד, של אישה שאניה חשובה בין האנשים אך היא חשובה בין הנשים, כלומר אין היא חשובה אבל היא יפה, ופוסק שהיא אסורה להתייחד עם גוי הן משום עריות הן משום שפיכות דמים, שכן קיים חשש שלאחר שיבוא עליה יהרגה. רשב"ם מבאר את דעת רב אידי כנוגעת לכל אישה, גם לאישה שאניה חשובה – לא בין הגברים ולא בין הנשים.³¹ לדעת רב אידי, אישה אסורה להתייחד עם גוי מחשש לעריות, אולם אין לחשוש כל עיקר לשפיכות דמים שמכיוון שבא עליה שוב אינו הורגה.³²

מכל האמור עולה שרבי ירמיה הגביל את חלות המשנה המציינת שאסור לאישה מישראל להתייחד עם גוי מחשש לעריות בלבד, והסב אותה בצורה מצמצמת לא על כלל הנשים כי אם על 'אישה חשובה' בלבד, אשר אין חשש שיהרגוה.

[ד] פסחים קח ע"א

משנת פסחים י, א קובעת בנוגע לסדר ליל פסח כי 'אפיל' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב'.³³ בסוגיה התלמודית על פסקה זו מובא דיון ספציפי בשאלה

³⁰ ד"ה 'באשה חשובה'.

³¹ ד"ה 'אשה כלי זיינה עליה'.

³² בעלי התוספות (ד"ה 'איכא בינייהו אשה חשובה בין האנשים ושאניה חשובה בין הנשים') מפרשים את הסוגיה בבבלי על יסוד הסוגיה המקבילה בירושלמי, ואין הדברים נראים. בספרות הראשונים רבו הביאורים על סוגיית הבבלי; ראו בין היתר: יונגרמן (לעיל, הערה 28).

³³ זהו נוסח כתב יד קאופמן. ראו אף: תוספתא, פסחים י, א [מהדורת ליברמן, עמ' 196], ועיינו עוד במראי המקום המובאים שם; ליברמן, תוספתא כפשוטה, פסחים, עמ' 647.

אם המצה והמרור הנאכלים בליל הסדר מצריכים הסבה וכן אם שתיית ארבע הכוסות מחייבת הסבה. התלמוד מוסיף אף לדון בהסבת פרקדן ובהסבת ימין.

הסוגיה בהמשכה נדרשת לבני אדם החייבים בהסבה: אישה, בן אצל אביו, תלמיד אצל רבו ושמש, ואשר לאישה נקבע: 'אשה אצל בעלה לא בעיא [=צריכה] הסיבה. ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה'.

חשוב להעיר תחילה כי קיימות בראשונים ובכתבי היד נוסחאות שאינן גורסות את המילים 'אצל בעלה'.³⁴ בקטע זה, הנוגע להסבת אישה, נערכת הבחנה בין אישה רגילה ל'אישה חשובה' לעניין חובת ההסבה. עם זאת משמעות הצירוף 'אישה חשובה' בסוגיה שלפנינו לא נתבארה במפורש, ואין הוראתו נהירה לחלוטין מתוך ההקשר. מימרה זו היא אנונימית, והמונח 'אישה חשובה' מוזכר בדברי סתמא דגמרא. עם זאת, מהימצאות דיון מקביל בירושלמי משמם של אמוראים,³⁵ נראה מכל מקום שהדיון שלפנינו הוא אמוראי. כמו כן פתיחת הסוגיה בעניין הסבה במילה 'איתמר', המשקפת רובד אמוראי, מסייעת אף היא לגישה זו.³⁶

וזו לשון הסוגיה המקבילה בירושלמי פסחים:

אמ' ר' לוי. לפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד. וכאן להיות אוכלין מסובין. להודיע שיצאו מעבדות לחירות.
ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי. אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב.
ר' יוסי בעא קומי [=הקשה לפני] ר' סימון. אפי' עבד לפני רבו. אפי' אשה לפני בעלה.
אמ' ליה [=לו]. ברבי. עד כאן שמעתי.³⁷

³⁴ ראו: מסכת פסחים מן תלמוד בבלי עם הלכה ברורה, ירושלים תשנ"ח, עמ' רמה-רמו.

³⁵ ירושלמי, פסחים י, א (לז ע"ב) [מה"ה, טור 554].

³⁶ דעה זו מובאת משמה של יהודית האופטמן. ראו: Marjorie Lehman, 'Women and Passover Observance: Reconsidering Gender in the Study of Rabbinic Texts', *Studies in Jewish Civilization*, 14 (2003), pp. 53–55, 65

³⁷ והשוו עם נוסח תשובה זה של רבי סימון לרבי יוסי בירושלמי, ראש השנה ד, ב (נט ע"ב) [מה"ה, טור 677].

ממענהו של רבי סימון מתברר שלא שמע מפי רבי יהושע בן לוי את ההלכות הנוגעות לעבד לפני רבו ולאשה לפני בעלה.³⁸ קושיית הירושלמי מוסבת על עקרון 'אשה לפני בעלה', ויש מקום לסבור שהנחת היסוד היא שאישה שאין לה בעל או שאינה נמצאת לפני בעלה אמנם חייבת בהסבה.³⁹ זאת לעומת הבבלי, האוחז בעמדה שאישה מן השורה – גם אם אינה נשואה – אינה חייבת בהסבה. אפשר שהבדל זה מעיד על מעמדן הגבוה של נשים במרחב המשפחתי בארץ ישראל בהשוואה לבבל.⁴⁰

כפי שנזכר לעיל, עיקר עניינו של מאמר זה הוא עיון בסוגיות עצמן ומתוך עצמן. ואולם בשל מיקומה המיוחד של הסוגיה הנדונה בפרקטיקה היהודית, וכן בנושא הלכתי מעשי אשר השתלשלותו נדונה לא מעט בספרות ההלכה והמחקר,⁴¹ אייחד מילים אחדות לפרשנות עליה בתקופת הראשונים. ביאורים שונים מובאים אצל הראשונים בנוגע למשמעות המונח 'אישה חשובה', ואציין את העיקריים שבהם בלבד.

רשב"ם במסכת פסחים על אתר⁴² מזכיר שהנימוק לפטור אישה מהסבה הוא משום שאימת בעלה עליה והיא כפופה לו. רשב"ם מוסיף ומזכיר טעם נוסף

³⁸ ראו עוד: בן-ציון רוזנפלד, ר' יהושע בן לוי: תולדותיו ופעלו הציבורי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב, עמ' 306–314.

³⁹ ראו: חיים קרלינסקי, 'נשים בדין הסיבה', הדרום, נא (תשמ"א), עמ' 14.

⁴⁰ ראו: מסכת פסחים (לעיל, הערה 34); שרמר (לעיל, הערה 22), עמ' 260; עזריאל זילבר, 'מעמד האישה – בין הבבלי לירושלמי', ממעיין מחולה, 15 (תשע"ו), עמ' 64–76.

⁴¹ ראו בין היתר: מנחם מנדל כשר, הגדה שלמה³, ירושלים תשכ"ז, עמ' 70–72; קרלינסקי (לעיל, הערה 39), עמ' 12–18; אביעד הכהן, "נשים עצלניות הן"? נשים חשובות הן! (לעיל, הערה 36), עמ' 45–66; Yocheved Engelberg Cohen, 'Important Women: A Socio-Halakhic Definition', *To Be a Jewish Woman*, 3 (2005), pp. 17–22; Catherine Hezser, 'Passover and Social Equality: Women, Slaves and Minors in Bavli Pesahim', Tal Ilan et al. (eds.), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, pp. 91–107.

⁴² רשב"ם, ד"ה 'אשה אינה צריכה הסיבה'.

המובא בשאלות, ⁴³ שאין דרכן של נשים להסב, ומכאן יוצא שנשים שאין עליהן אימת בעליהן אינן מסבות אף הן.

רבנו מנוח מנרבונה מעלה הגדרות אחדות של המונח 'אישה חשובה'; ⁴⁴ לפי ביאורו הראשון הסוגיה מכוונת לאישה אלמנה, 'שאיין לה בעל והיא גברת הבית'. לפי אפשרות נוספת מדובר באישה 'חשובה בפרי ידיה', דהיינו שהצליחה בעסקיה הכלכליים. הגדרה נוספת היא: 'בת גדולי הדור אשת חיל יראת ה', כלומר אישה המוערכת מצד ייחוסה המשפחתי, אישיותה הדתית ומידותיה הנעלות. לפי ביאור אחר, 'אישה חשובה' היא אישה שיש לה עבדים ושפחות ואין היא צריכה להתעסק בתיקון המאכלים ובענייני הבית. אפשר להניח שלפי הבבלי נשים מועטות במספר הסבו בפועל. המרדכי מביא בשם בעלי התוספות 'דכולהו נשים דידן חשובות ניהו [=שכולן נשים שלנו חשובות הן] וצריכות הסיבה'. ⁴⁵

בהקשר דברינו אלה ראוי לציין שלדעת אברהם גרוסמן, הגדרת 'אישה חשובה' בספרות הראשונים קשורה למציאות ההיסטורית במרכזים היהודיים השונים: חכמי ישראל בארצות האסלאם ובספרד הנוצרית עסקו בצורה מועטה בהגדרת מונח זה, אולם בשונה מכך, הרבו חכמי אשכנז וצרפת לתת עליו את דעתם. פרשני התלמוד והפוסקים בפרובנס, בצרפת ובגרמניה הכירו נשים רבות שמילאו תפקיד כלכלי חשוב, ונוכחו שאימת בעליהן לא הייתה עליהן. ⁴⁶

[ה-ו] שבת נט ע"א-ע"ב

הצירוף 'אישה חשובה' נזכר פעמיים בבבלי שבת בסוגיות הדנות בהרשאה לצאת בשבת לרשות הרבים תוך ענידת תכשיטים. בפרק השישי של משנת שבת נמנים פריטי לבוש ותכשיטים שנשים וגברים מותרים לצאת בהם

⁴³ **שאלות דרב אחאי גאון**, ויניציאה [ש"ו], פרשת צו, שאלתא עז, לב ע"א.

⁴⁴ פירוש זה נשתמר בדינו בביאורו של רבי יוסף קארו על משנה תורה, כסף משנה. ראו: **משנה תורה להרמב"ם**,² מהדורת שבתי פרנקל, זמנים, ב, ירושלים תשע"ז, כסף משנה על הלכות חמץ ומצה, פ"ז ה"ח, עמ' שמ.

⁴⁵ מרדכי, פסחים לז ע"ד; רבינו ירוחם, **ספר תולדות אדם וחווה**, ויניציאה [שי"ג], מב ע"ד. ועיינו בפירוט אצל גרטנר (לעיל, הערה 41).

⁴⁶ גרוסמן (לעיל, הערה 41).

לרשות הרבים בשבת בלא שייחשב הדבר כעברה על מלאכת הוצאה, וכנגדם נמנים תכשיטים שאין יוצאים בהם בשבת מחמת איסור טלטול ברשות הרבים. במשנה הראשונה נמנים תכשיטים שאין לאישה לצאת בהם בשבת לרשות הרבים, אולם אם אירע בדיעבד שיצאה בהם אינה חייבת להביא קרבן חטאת. אחד הפריטים המוזכרים במשנה הראשונה הוא התכשיט 'עיר של זהב',⁴⁷ וההיגד 'אישה חשובה' נזכר במהלך הסוגיה התלמודית עליו (שבת נט ע"א-ע"ב). אופן התבטאות זה מופיע פעם נוספת בהמשכה הישיר של סוגיה זו, במהלך דיון על כלילא, תכשיט שהוא עטרה (שם, נט ע"ב). תכשיט זה אינו מוזכר בפרק השישי של משנת שבת, אולם היה בשימוש מעשי בבבל, ומכאן דיוני התלמוד על אודותיו. לעומת זאת בתלמוד הירושלמי אין כל דיון לגביו. כפי שאראה, ניכרת בסוגיה בעניין כלילא מגמה למציאת היתר לענידתו בשבת, כמדומה על רקע עמדות הלכתיות שביקשו לאסור זאת.⁴⁸

לדעת רב אין לצאת בכלילא בשבת, אולם לדעת שמואל מותר לצאת בו. שתי השקפות מובאות בביאור מחלוקת זו, ואנו שומעים על שני סוגי כלילא שהיו בבבל:

כלילא רב אסר ושמואל שרי [=התיר]
 דאניסכא⁴⁹ [=של אניסכא] כולי עלמא לא פליגי דאסור [=כל העולם
 לא נחלק שאסור]

⁴⁷ לדיון בתכשיט זה ראו עיונו בהמשך בסמוך וכן ראו: אברהם גולדברג, **פירוש למשנה**, מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 98–102, 106–108; יעל לוין כ"ץ, 'ירושלים של זהב', **מחקרי חג**, 12 (תשס"א), עמ' 116–140; יעל לוין, 'ירושלים של זהב', **הצופה**, יום שישי, ח' בתמוז תשס"ח (11 ביולי 2008), סופרים וספרים, עמ' 41–43; טל אילן, 'ירושלים של זהב' והגרעין ההיסטורי בסיפורי אשת ר' עקיבא, טובה כהן ויהושע שוורץ (עורכים), **אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת**, רמת גן תשס"ב, עמ' 33–46; ציונה גרוסמרק, 'עיר של זהב', פרק בריאליה תלמודית, אבי שגיא (עורך), **ספר מיכאל: בין הזמן הזה לימים ההם, מחווה למיכאל בהט**, אבן יהודה 2007, עמ' 175–197; Shalom M. Paul, 'Jerusalem of Gold – Revisited', *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East*, 1967–2005, Leiden 2005, pp. 333–342; שמואל ספראי וזאב ספראי, **משנת ארץ ישראל**, מסכת שבת, סדר מועד א-ב, חלק א, ירושלים תשס"ט, עמ' 207–217, 227–230.

⁴⁸ נח עמינח, **עריכת מסכתות שבת ועירובין בתלמוד הבבלי**, תל אביב תשע"ו, עמ' 367–368; מכתב מפרופ' נח עמינח ליעל לוין, אפריל 2016.

⁴⁹ גרסת כתבי היד היא 'דאניסכא', למעט כתב יד מינכן 95, ששם הגרסה היא 'דאנסיבא' (על פי מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי). לעומת זאת הגרסה בביאורו של רש"י

כי פליגי [=כאשר נחלקו] דארוקתא [=של ארוקתא]
 מר סבר אניסכא עיקר ומר סבר ארוקתא עיקר
 רב אשי מתני [=שונה] לקולא
 דארוקתא [=של ארוקתא] דכולי עלמא לא פליגי [=שכל העולם לא
 נחלק] דשרי [=שמותר]
 כי פליגי [=כאשר נחלקו] דאניסכא [=של אניסכא]
 מר סבר דילמא שלפא ומחויא ואתי לאתויי [=שמא תסיר ותראה
 ותבוא להוציא]
 ומר סבר מאן דרכה למיפק [=מי דרכה לצאת] בכלילא אשה חשובה
 ואשה חשובה לא שלפא ומחויא [=מסירה ומראה]

בדיון זה מבואר תחילה כי הן רב הן שמואל תמימי דעים שאסור לצאת
 בשבת לרשות הרבים בכלילא, והתלמוד מסב זאת על כלילא דאניסכא,
 דהיינו כלילא ממתכת, מזהב או מכסף (רש"י). מחלוקת רב ושמואל נוגעת
 לכלילא דארוקתא; כלילא שיש בו רצועה המצוירת בזהב ובאבנים טובות
 (רש"י). רב אוסר את היציאה בו בסברו שהמתכת נחשבת עיקר, ואילו
 שמואל מתיר את היציאה בו משום היות האריג עיקר. עמדתו האחרת של רב
 אשי מובאת, והוא מטעים כי הן רב הן שמואל מתירים את היציאה בכלילא
 דארוקתא, אולם הם נחלקים בנוגע לכלילא דאניסכא. רב אוסר מחשש
 שהאישה תסירו, תראה אותו לאחרות ותבוא לטלטלו ברשות הרבים,
 ושמואל מתיר מכיוון שלדידו 'אישה חשובה' בלבד דרכה לצאת בכלילא
 דאניסכא, ואין דרכה של 'אישה חשובה' להסירו ולהציגו לפני חברתה. לדברי
 נח עמינח, שמו של רב אשי נקשר במפורש להבחנה בין אישה מן השורה
 ובין 'אישה חשובה', ודעתו זו של רב אשי נערכה בידי דבי רב אשי.⁵⁰ אם כן,
 השיוך של 'אישה חשובה' למחלוקת בדבר ענידת כלילא דאניסכא בשבת
 ברשות הרבים הוא מתקופת האמוראים.

בדפוס וילנה כאן היא 'דניסכא', ובאזכור הבא של המילה – 'אניסכא'. ועיינו עוד:
 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the
 Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002, pp. 145, 165, 582–583, 759

⁵⁰ עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 367–368; מכתב מפרופ' עמינח (שם), ועיינו עוד: בבלי,
 גיטין ז ע"א.

בהמשך הסוגיה בעניין כלילא מוסיף התלמוד ומביא מסורות הלכתיות אחדות המתירות לצאת בו בשבת לרשות הרבים, ובדיון זה אין מוצאים הבחנה בין סוגי כלילא שונים. תחילה נאמר כי רב שמואל בר בר חנה הזכיר לרב יוסף שהוא עצמו הורה בעבר במפורש משמו של רב שמואל לצאת בשבת בכלילא: 'בפירוש אמרת לן משמיה דרב כלילא שרי [=אמרת לנו משמו של רב: כלילא מותר]'.⁵¹ תפיסה זו ניצבת במנוגד לגישתו האוסרת של רב המובאת משמו בראש הסוגיה. שתי מסורות נוספות המובאות בסוגיה התירו את היציאה בשבת בכלילא; עדות אחת קשורה ללוי, ובעניינה נאמר שאמרו לו לרב כי בא לבבל אדם גבה קומה וצולע והוא דרש שמואל לצאת בכלילא, ומוזכר כי אדם זה הוא לוי.⁵²

התלמוד ממשיך להזכיר שלוי דרש בנהרדעא כי מותר לצאת בשבת בכלילא, ובעקבות דרשתו זו יצאו במקום זה בעשרים וארבעה תכשיטים כאלה, ומביא עדות נוספת בכיוון דומה, שלפיה רבה בר אבוב דרש במחוזא והורה שכלילא מותר, ובעקבות זאת יצאו בכלילא שמונה עשרה נשים במבוא אחד.⁵³ אנשי מחוזא נודעו בעשירותם,⁵⁴ ועל כן נראה שבבעלותן של נשים רבות בעיר זו היה תכשיט זה. הוראת המונח 'אישה חשובה' בסוגיית כלילא משמעה אישה ממעמד כלכלי גבוה.

⁵¹ בזקנותו חלה רב יוסף ושכח הרבה מתלמודו, ותלמידיו היו מזכירים לו את הלכותיו (רש"י על אתר). ראו בעניין זה בין היתר: בבלי, מכות ד ע"א.

⁵² ראו: עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 609. על נסיבות הפיכתו של לוי לצולע ראו: ירושלמי, ברכות א, ד (ג ע"ג) [מה"ה, טור 10]; שם, סוכה ה, ד (נה ע"ג) [מה"ה, טור 655]; בראשית רבה לט, יב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 377] (ומנחת יהודה שם); בבלי, סוכה נג ע"א; שם, תענית כה ע"א; שם, מגילה כב ע"ב.

⁵³ בבבלי, שבת קמו ע"ב מובאת מחלוקת דומה בין רב ובין שמואל בנוגע למישחא, דהיינו שמן לסתימת נקב של חבית; שרב אסר למרחו ושמואל התיר. במהלך הסוגיה מנוסחת התבטאות דומה למוזכר בסוגיה הדנה בכלילא, ולפיה רב שמואל בר בר חנה אמר לרב יוסף ששמע מרב שמישחא מותרת: 'בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי'. וראו עוד: דוד הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת שבת**, ירושלים תשמ"ב, עמ' קסו-קסח.

⁵⁴ על עיר זו בתקופת התלמוד ראו: אהרן אופנהיימר, 'העיר מחוזא בתקופת התלמוד', **על נהרות בבל: סוגיות בתולדות בבל התלמודית**, ירושלים תשע"ז, עמ' 150-174 [=הנ"ל, 'העיר מחוזא בתקופת התלמוד', מאיר בן שחר ואחרים (עורכים), **בין בבל לארץ ישראל: שי לישעיהו גפני**, ירושלים תשע"ז, עמ' 29-50].

עתה נדון בתכשיט 'עיר של זהב'.⁵⁵ בתוספתא שבת מובאות שלוש דעות בדבר עדי זה: 'לא תצא אשה בעיר של זהב, ואם יצאת חייב' חטאת דברי ר' מאיר. וחכמים אומ' לא תצא, ואם יצאת פטורה. ר' ליעזר אומ' יוצאה אשה בעיר של זהב, בטוטפת ובסרביטין, בזמן שהן תפורין'.⁵⁶

מן התוספתא מתחוויר כי משנת שבת משקפת את דעת חכמים הסוברים שאין לאישה לצאת בשבת ב'עיר של זהב', אולם אם יצאה בדיעבד פטורה מחטאת. דעת רבי אליעזר בעניין 'עיר של זהב' מובאת במשנת עדויות ב, ז כאחד משני עניינים שהעידו עליהם לפני רבי עקיבא משמו של רבי אליעזר: 'שלשה דברין אמרו לפני ר' עקיבא שנים משם ר' אליעזר ואחד משם ר' יהושע. שנים משם ר' אליעזר יוצא אשה בעיר של זהב ומפריחי יונים פסולין מן העדות'.⁵⁷

הסוגיה בבבלי שבת בעניין 'עיר של זהב' נפתחת בשאלה בדבר מהותה: 'מאי בעיר של זהב?', ובהקשר זה מובאת תשובתו של האמורא הארץ-ישראלי רבי יוחנן, אשר זיהה את 'עיר של זהב' עם תכשיט המכונה 'ירושלים דדהבא

⁵⁵ ראו לעיל, הערה 47 ועל ידה.

⁵⁶ תוספתא, שבת ד, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 17–18].

⁵⁷ זהו נוסח כתב יד קאופמן. מקבילה: תוספתא, עדויות א, י [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 456], ששם נאמר בעניין 'עיר של זהב': 'שנים משום ר' אליעזר אשה מהוא לצאת בעיר של זהב ולא אמ' בה לא איסור ולא היתר ר' אליעז' מתיר וחכמ' אסרין'. בתנחומא וישלח, ה, רבי מאיר מחייב חטאת בכל התכשיטים שהאישה יוצאת בהם. כמו כן מובעת הדעה שאין לאישה לצאת כלל לרשות הרבים בתכשיטים, אף לא בימי החול. מקבילות: תנחומא וישלח, יב [מהדורת בובר, עמ' 169–170]; מדרש חדש על התורה [מהדורת וכמן, עמ' 28]. ועיינו: גולדברג (לעיל, הערה 47). ראו אף: משנת כלים יא, ח, ששם מוזכר שכל תכשיטי הנשים טמאים ו'עיר של זהב' נמנית ראשונה בהם. משנת סוטה ט, יד מתייחסת לשלוש גזרות הקשורות בהפחתה מסוימת בשמחת הנישואין בעקבות מלחמות שהיו להן זיקה עם מאורעות הקשורים בחורבן בית המקדש השני, לפניו ולאחריו. אחת מהגזרות השניות הייתה 'על עטרות כלות' (בכתב יד קאופמן הנוסח הוא 'על עטרות הכלה'), ומושג זה מזוהה עם 'עיר של זהב' הן בירושלמי, סוטה ט, טו (כד ע"ג) [מה"ה, טור 950], הן בבבלי, סוטה מט ע"ב. אם כן, כלות נהגו לענווד 'עיר של זהב' בחתונתן.

[=ירושלים של זהב],⁵⁸ ונאמר שרבי עקיבא עשה לאשתו עדי כזה. התלמוד מזכיר עניין זה אגב אורחא ואינו מוסר פרטים של ממש בנוגע אליו, אולם בכמה מקורות, בירושלמי שבת וסוטה, בבבלי נדרים וכן באבות דרבי נתן על שתי נוסחאותיו, מוזכר תכשיט זה שהעניק רבי עקיבא לזוגתו.⁵⁹ בספרות האמוראים 'עיר של זהב' מזוהה תמיד עם אותה 'ירושלים של זהב' שעשה רבי עקיבא לאשתו, ועשייתה נושאת משמעות לאומית; היא מבטאת כמיהה עמוקה לבניין העיר ולהיכוננותה, ומגמה דומה ניצבה ביסוד תקנות שונות שנתקנו מתוך האמונה ש'מהרה יבנה בית המקדש'.⁶⁰

התלמוד במסכת שבת מסתייע לאחר מכן בברייתא. לשונה זהה ברובה לברייתא בתוספתא שבת, אולם יש בה תוספת מילה בדעתו של רבי אליעזר בנוגע ל'עיר של זהב': 'רבי אליעזר אומר יוצאה אשה בעיר של זהב לכתחלה'.

התלמוד מוסיף להתחקות אחר ההשקפה המונחת בתשתית הדעות השונות: במאי קמיפלגי [=במה הם חלוקים]

ר"מ [=רבי מאיר] סבר משוי [=משא] הוא
ורבנן סברי [=וחכמים סוברים] תכשיט הוא
דילמא שלפא ומחויא ליה ואתיא לאתויי [=שמא תסיר ותראה אותו
ותבוא לטלטל]
ור"א [=ורבי אליעזר] סבר מאן דרכה למיפק [=מי דרכה לצאת] בעיר
של זהב אשה חשובה
ואשה חשובה לא משלפא ומחויא [=מסירה ומראה]

⁵⁸ בסוגיה בירושלמי, שבת ו, א (ז ע"ד) [מה"ה, טור 395] מובא הזיהוי בין 'עיר של זהב' ובין 'ירושלם דדהב' משמו של האמורא הבבלי רב יהודה. ועיינו עוד: עמינח (לעיל), הערה 48, עמ' 367.

⁵⁹ אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ו [מהדורת שכטר, עמ' 29–30]; שם, נוסחא ב, פרק יב [שם, עמ' 29–30]; בבלי, נדרים נ ע"א–ע"ב; ירושלמי, שבת ו, א (ז ע"ד) [מה"ה, טור 395]; שם, סוטה ט, טו (כד ע"ג) [מה"ה, טור 950]. וראו: ליון כ"ץ, **מחקרי חג** (לעיל), הערה 47.

⁶⁰ ראו בין היתר: בבלי, ראש השנה ל ע"א; שם, תענית יז ע"א–ע"ב; שם, בכורות נג ע"ב.

עמדת רבי מאיר, שאסור לאישה לצאת בשבת ב'עיר של זהב' ואם יצאה חייבת חטאת, נשענת על ההנחה כי לבישת 'עיר של זהב' כמוה כנשיאת משא בשבת. חכמים גורסים ש'עיר של זהב' היא תכשיט, וענידתו נאסרה גזרה שמא תסירה ותראה אותו לחברתה ותבוא לטלטלו ארבע אמות ברשות הרבים. דעתו של רבי אליעזר מתבארת בהוראה מצמצמת; היא מוחלת על קבוצה מוגדרת של נשים, ונטען כי עמדתו המתירה ל'אישה חשובה' לצאת לכתחילה בשבת ב'עיר של זהב' יסודה בהכרה כי דרכה של 'אישה חשובה' בלבד לענווד כתר ממין זה, ואין לחוש ש'אישה חשובה' תסירה מעל ראשה.

המונח 'אישה חשובה' נזכר אפוא בסוגיה זו בבבלי שבת בדברי סתמא דגמרא, אשר מסבה את ההלכה של רבי אליעזר על 'אישה חשובה'. בהתחשב בעלות 'עיר של זהב' נראה כי תכשיט זה מתייחס לפי התלמוד כאן לאישה ממעמד כלכלי גבוה, וכי רק משפחות ממעמד רם יכלו להרשות לעצמן לרכוש עדי מעין זה.

הברייתא בשבת נט ע"ב מובאת בנוסח זהה בשבת קלח ע"א, ששם מתקיים דיון בין רב יוסף ובין אב"י במחלוקת התנאים. אב"י מביע את ההשקפה שדעתו המתירה של רבי אליעזר אינה מתייחסת לדעתו של רבי מאיר כי אם לדעת חכמים. חכמים אוסרים לכתחילה לצאת עם 'עיר של זהב' בשבת, אולם אם יצאה בדיעבד פטורה, ואילו רבי אליעזר מתיר לכתחילה את היציאה בכתר זה.⁶¹ והנה חשוב להזכיר כי אב"י גופו, שהסתייע בהבחנה של 'אישה חשובה' בסוגיה בכתובות עא ע"ב, אינו מציין כאן את ההבחנה בנוגע ל'אישה חשובה' שנוצרה במועד מאוחר יותר.

אף בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי מתקיים דיון בדעות המובאות בתוספתא:

תמן תנינן [=שם שנינו]. 'שנים משם ר' אליעזר. יוצאה אשה בעיר שלזהב ומפריחי יונים פסולין מן העדות'.
תני [=שנה]. ר' מאיר מחייב.

⁶¹ ועיינו: עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 568–569.

בין ר' מאיר לרבנן נחא [=נוח]. ר' מאיר מחייב. וחכמ' פוטריין.
 בין ר' אליעזר לרבנן נחא [=נוח]. ר' אליעזר מתיר וחכמ' אוסריין.
 בין ר' מאיר לר' אליעזר קשיא [=קשה]. ר' מאיר מחייב ר' אליעזר
 מתיר.⁶²

בזיקה לדעות שבתוספתא אפשר להבין את הבדלי ההשקפות בין רבי מאיר, המחייב חטאת, ובין חכמים, הפוטרים מלהביא חטאת, אולם ניכרת קוטביות בין עמדתו של רבי מאיר, המחייבת חטאת, ובין דעתו המתירה של רבי אליעזר. גם בסוגיה זו אין הבחנה בין אישה רגילה ל'אישה חשובה'.

לדידו של עמינח, הידרשות האמוראים ל'עיר של זהב' היא פרשנית בעיקרה, מכיוון שתכשיט זה נהג בארץ ישראל בימי התנאים. לעומת זאת הדיון על כלילא הוא דיון מעשי על רקע הימצאות תכשיט זה בפועל בבבל. העיסוק העיקרי של האמוראים היה דווקא בכלילא, ואילולי כן ייתכן שהיו מותרים את סוגיית 'עיר של זהב' ללא הסבר המחלוקת.⁶³ פירושו של רב אשי בסוגיית כלילא השפיע על סוגיית 'עיר של זהב'.⁶⁴

והנה אפשר להצביע על השפעה מובהקת נוספת על סוגיית 'עיר של זהב' – הדיון התלמודי בבבלי שבת (סב ע"א–ע"ב) על כובלת, המוזכרת אף היא במשנת שבת ו, ג,⁶⁵ שהיא כדור ריחני הממולא בבושם. בסוגיה זו מחלוקת הדומה למחלוקת המובאת בברייתא בסוגיית 'עיר של זהב' בבבלי. הסוגיה בעניין כובלת פותחת בניסיון לזהות מונח זה, והן רב הן רב אסי מגדירים אותה 'חומריתא דפילון'. לאחר מכן מובאת ברייתא שאין לה הקבלה

⁶² ירושלמי, שבת ו, א (ז ע"ד) [מה"ה, טור 395]. מקבילה: שם, ראש השנה א, ט (נז ע"ג) [מה"ה, טור 668].

⁶³ מכתב מפרופ' עמינח (לעיל, הערה 48).

⁶⁴ עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 367–368; מכתב מהנ"ל (שם).

⁶⁵ הנוסח בכתב יד קאופמן של המשנה הוא 'כוכלת'. זוהי אף הגרסה בכתב יד ערפורט של התוספתא (תוספתא, שבת ד, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 19], בכתבי יד אחדים של בבלי, שבת סב ע"א, ובכלל זה בכתב יד אוקספורד (על פי מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי) ובמקורות נוספים. לעומת זאת הנוסח בכתבי יד שונים של הבבלי, לרבות הדפוסים, הוא 'כובלת', וגרסה זו ננקטה לאורך מאמר זה. על הנוסח 'כוכלת' ראו: ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, שבת, עמ' 67–68; ספראי וספראי (לעיל, הערה 47), עמ' 227–230.

בתוספתא, ותבניתה הלשונית זהה לנוסח הברייתא בסוגיית 'עיר של זהב':
'ת"ר [=תנו רבנן] לא תצא בכובלת ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר"מ [=רבי מאיר]. וחכמים אומרים לא תצא ואם יצתה פטורה. רבי אליעזר אומר יוצאה אשה בכובלת לכתחלה'.

התלמוד מבקש לעמוד על שורש המחלוקת, ומעניק הסבר שתבניתו הלשונית זהה להנמקה המצויה בסוגיית 'עיר של זהב', וההבדל ביניהם הוא שדעתו של רבי אליעזר בסוגיית כובלת מתייחסת לאישה שריחה רע:

במאי קמיפלגי [=במה הם חלוקים]
רבי מאיר סבר משאוי [=משא] הוא ורבנן סברי [=וחכמים סוברים]
תכשיט הוא
ודילמא שלפא ומחויא ואתיא לאיתוייה [=ושמא תסיר ותראה אותו
ותבוא לטלטל]
ורבי אליעזר סבר מאן דרכה למירמיה [=מי דרכה לְהִטִּיל] אשה
שריחה רע
אשה שריחה רע לא שלפא ומחויא [=מסירה ומראה] ולא אתיא
לאיתוייה [=ולא באה לטלטל] ארבע אמות ברשות הרבים

רבי אליעזר אינו חושש שאישה תשלוף את הכובלת כדי להראותה לחברתה משום שהיא מסתייעת בכובלת מחמת ריח רע של גופה.⁶⁶

לאחר מכן מובאת ברייתא נוספת, שמקורה בתוספתא שבת, שבה מובעת עמדה הלכתית שונה של רבי אליעזר: 'ר' אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון'.⁶⁷ התלמוד מקשה בנוגע להבדל שבין שתי הברייתות, ומיישב את המחלוקת בטיעון שברייתא זו משמו של רבי אליעזר מוסבת על דעתו של רבי מאיר, ואילו הברייתא הראשונה מתייחסת לדעתם של חכמים. הברייתא שבה פוטר רבי אליעזר אישה היוצאת בכובלת נדרשת לדעתו של רבי מאיר,

⁶⁶ עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 373.

⁶⁷ מקבילות: תוספתא, שבת ד, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 19]; ירושלמי, שבת א, ג (ג ע"ב) [מה"ה, טור 369]; שם, ו, ג (ח ע"ב) [מה"ה, טור 397]; בבלי, שבת סה ע"א. וראו: ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, שבת, עמ' 67–68; הלבני (לעיל, הערה 53), עמ' קעה–קעח; ספראי וספראי (לעיל, הערה 47), עמ' 227–230.

הסובר שאישה שיצאה בכובלת חייבת חטאת, ובקשר לכך מביע רבי אליעזר את השקפתו שאישה פטורה. לעומת זאת הברייטא הראשונה, שבה רבי אליעזר מתיר לאישה לצאת בכובלת, נדרשת לדעת חכמים, הסוברים שאסור לאישה לצאת בכובלת, אולם אם בדיעבד יצאה בכובלת – פטורה.⁶⁸

התלמוד מוסיף ושואל היכן מצינו מחלוקת בין רבי מאיר לרבי אליעזר בדין כובלת, ומביא את נוסח הברייטא הכולל עתה את דעתם של רבי מאיר ושל רבי אליעזר כאחד.⁶⁹ בהקשר זה מעיר התלמוד כי יש להשלימה בדרך של 'חסורי מחסרה והכי קתני'. ברייתא זו כוללת בהמשכה את ההבחנה שרבי אליעזר פוטר בכובלת ובצלוחית של פליטון רק אם יש בהן בושם, אולם אם אין בהן בושם האישה חייבת משום הוצאת כלי בשבת. רב אדא בר אהבה מסיק מכאן כי מי שמוציא כלי ובו אוכל פחות מכשיעור לא יתחייב על הוצאת האוכל, אולם יהא חייב על הכלי. הסוגיה מסתיימת בהבאת דעתו של רב אשי, הדוחה את מסקנתו של רב אדא בר אהבה ופוטר בהוצאת כלי שיש בו פחות משיעור, בהטעימו כי אין לדמות זאת לכובלת שאין בה בושם, מאחר שאין לבושם ממשות כלל.

לדידו של עמינח, הסוגיה בבבלי שבת סב ע"א–ע"ב בדבר טבעת שיש עליה חותם, כובלת וצלוחית של פליטון היא מקשה אחת של משא ומתן דבי רב אשי, ודעתו של רב אשי חותמת את הסוגיה.⁷⁰ אם כן, הדיון בדעותיהם של רבי מאיר, חכמים ורבי אליעזר בנוגע לכובלת שייך לתקופה האמוראית. כפי שראינו לעיל, הדיון בכלילא לדעת עמינח אף הוא משל דבי רב אשי, ואם כן עולה כי הן הסוגיה בדבר כלילא הן הסוגיה בדבר כובלת נערכו בידי דבי רב אשי.

אמנם עמינח הזכיר את השפעת סוגיית כלילא על סוגיית 'עיר של זהב', אולם הדמיון בתבנית הלשונית בין הדיון ב'אישה שריחה רע' בסוגיית כובלת ובין הדיון ב'אישה חשובה' בסוגיית 'עיר של זהב' הוא מובהק. לעומת זאת

⁶⁸ עמינח מציין כי שיטתו של אביו בסוגיית 'עיר של זהב' בבבלי, שבת קלח ע"א תואמת את הפרשנות בסוגיית כובלת המעמידה את דעת רבי אליעזר כנדרשת לדעת חכמים (עמינח [לעיל, הערה 48], עמ' 568–569).

⁶⁹ ראו לעיל, הערה 67 ועל ידה.

⁷⁰ עמינח (לעיל, הערה 48), עמ' 372–373.

בדיון ב'אישה חשובה' בסוגיית כלילא ההקבלה חלקית יותר, ומוצגת ההשקפה ההלכתית האוסרת את הסרת התכשיט ברשות הרבים בשבת ולעומתה העמדה המטעימה שדרכה של 'אישה חשובה' בלבד לענוד כלילא, ואין לחשוש שהיא תסירו ותראה אותו לחברתה. עם זאת כלילא ו'עיר של זהב' דומים מעצם מהותם; שניהם עטרות שנשים עונדות לראשן.

[ז] פסחים קט ע"ב-קי ע"ב

שימוש בביטוי 'אישה חשובה' מצוי בבבלי פסחים בסוגיה המוסבת על הפסקה במשנת פסחים י, א, המציינת כי אין לעני שבישראל לשתות פחות מארבע כוסות יין בליל הסדר.⁷¹ התלמוד על אתר שואל כיצד תיקנו חכמים הלכה שאפשר לבוא באמצעותה לידי סכנה, זאת על רקע איסור זוגות המוזכר בברייתא הבאה: 'לא יאכל אדם תרי [=שתיים] ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו [=יחסי אישות] תרי'.

בבבלי גילו זהירות מפני זוגות. הפחד מהנזק שבעשיית דברים בזוגות קשור לדימונולוגיה האיראנית, שלפיה המספרים האי-זוגיים נחשבו נושאי מזל בעוד המספרים הזוגיים טומנים בחובם סכנה. בהשפעת אמונה זו דן הבבלי ארוכות בסוגיה זו באיסור זוגות. לעומת זאת החשש מפני זוגות לא היה קיים בארץ ישראל, כמו שנאמר מפורשות בסוגיה: 'במערבא לא קפדי אזוגי [=במערב (בארץ ישראל) לא מקפידים על זוגות]'.⁷²

על שאלת התלמוד מובאים שלושה טעמים שיש בהם כדי לבאר מדוע בהקשרו המיוחד של ליל הסדר אין סכנה בשתיית ארבע כוסות. לדעת רב נחמן, לילה זה משומר מן המזיקין.⁷³ לדעת רבא, כוס של ברכה שמברכים

⁷¹ ראו אף: תוספתא, פסחים י, א [מהדורת ליברמן, עמ' 196], ועיינו עוד: מראי המקום המובאים שם וליברמן, תוספתא כפשוטה, פסחים, עמ' 647.

⁷² ראו: יוסף תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב 1996, עמ' 172–173; ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים תשנ"א, עמ' 170–171. ועיינו עוד: ניסן רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב 1997, עמ' 106–107. ראוי גם להזכיר את העמדה המבוטאת בהמשך הסוגיה בסמוך, שלפיה מי שמקפיד על זוגות מקפידים המזיקין עליו, ומי שאינו מקפיד אין מקפידים עליו. על איסור זוגות ראו עוד: מסכת פסחים (לעיל, הערה 34), עמ' רנב.

⁷³ מקבילה: בבלי, ראש השנה יא ע"ב.

עליה את ברכת המזון יש בה מצווה נוספת מעבר להיותה אחת מארבע כוסות, לפיכך אין היא מצטרפת למניין הכוסות לעניין זוגות, ונמצא שלפנינו למעשה שלוש כוסות בלבד. לגישתו של רבינא, שתיית כל כוס נחשבת למצווה בפני עצמה, ולכן אין הן מצטרפות זו לזו.⁷⁴

לאחר מכן מקיים התלמוד דיון בגופו של נושא הזוגות על רקע הברייתא שהוזכרה, ומובאת דעה שלפיה יש לאדם להימנע מזוגות בביתו, ולעומתה עמדה הסוברת שאין לו לחשוש. על רקע ההשקפה שאל לו לחשוש מזוגות מובאות עדויות מנוגדות לכאורה, הנוגעות להנהגותיהם האישיות של רבא, אבוי ורב נחמן בר יצחק, שעולה מהן שהם הקפידו על זוגות אף בבתיהם. התלמוד מיישב את הסתירה לכאורה בהנמקה: 'אדם חשוב שאני [=שונה]', ולכן אף בתוך תוכי בתייהם צריכים חכמים אלו לחשוש לזוגות.⁷⁵ בסוגיה זו נערכת הבחנה בין אדם מן השורה ובין 'אדם חשוב', שבעניינו נטען שעליו לחשוש מפני זוגות אף בביתו.

כאמור לעיל, שטיינפלד בחן את כלל הסוגיות שמובאת בהן ההנמקה 'אדם חשוב שאני [=שונה]';⁷⁶ ולשיטתו בדיקת השימוש בעיקרון זה בנוגע לרוב הסוגיות מעלה כי תירוץ זה איננו חיוני למהלך הסוגיה. האמוראים שכלל זה הוחל עליהם נהגו כפי שנהגו משום שהכריעו לפי השיטה שחלקה על המקור שהקשו ממנו בסוגיה עצמה. אשר לסוגיה הנדונה בפסחים ציין שטיינפלד כי האמוראים הנזכרים חששו מפני זוגות בבתייהם בהתאם לשתי הברייתות המובאות בסוגיה, המצינות את איסור הזוגות בלי שמצויה בהן כל הבחנה בנוגע לנסיבות של הימצאות בבית לעומת יציאה לדרך. אמוראים אלו נהגו שלא כמו הדעה המוזכרת בסוגיה, שהקשו עליה, שלפיה אין לאדם לחשוש לזוגות בביתו.⁷⁷

⁷⁴ וראו עוד: דיונו של תבורי (לעיל, הערה 72) בשיטת רבינא בנוגע לשאלת אמירת ברכת הנהנין קודם שתיית כוס של ברכה.

⁷⁵ רש"י מבאר את העניין: 'דמסרי שדים נפשייהו לאזוקי [=שמוסרים שדים עצמם להזיק]'.
⁷⁶ שטיינפלד (לעיל, הערה 3).

⁷⁷ שטיינפלד אף מציין ומראה שלפני רבנו חננאל הייתה נוסחה אחרת בסוגיה, ולפי דבריו אלו ייתכן שהתירוץ 'אדם חשוב שאני' לא היה לפני רבנו חננאל. עם זאת, יש לציין כי אין להשערה זו ביסוס בכתבי היד (על פי מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי).

הבבלי מוסיף לדון בחלות עניין הזוגות על מצבים שונים:

אמר רב עזרא קערות וככרות אין בהם משום זוגות
 כללא דמילתא [=כלל הדבר] כל שְׁגָמְרוּ בידי אדם אין בהן משום
 זוגות
 גמרו בידי שמים במילי מיני דמיכל חיישינן [=בדברים שהם מיני
 מאכל חוששים אנו]
 חנות אין בהן משום זוגות
 נמלך אין בהן משום זוגות
 אורח אין בו משום זוגות
 אשה אין בה משום זוגות
 ואי [=ואם] אשה חשובה חיישינן [=חוששים אנו]

לפי הכלל המוצב כאן, החשש מזוגות קיים במאכלים. אדם השותה שתי
 כוסות בשתי חנויות, אין הן מצטרפות ואין בכך איסור זוגות. אדם הנמלך
 בדעתו, שסבר תחילה לשתות כוס אחת ולאחר מכן חפץ לשתות כוס נוספת,
 אין כאן זוגות משום שהוא מקבל החלטה נפרדת ומחודשת בנוגע לכל אחת
 מהן. הוא הדין באורח – עניין הזוגות אינו שייך אליו משום שאינו יודע
 מראש מהו מספר המשקאות שעומדים להגיש לו, ודינו כנמלך בדעתו. אישה
 רגילה אין חוששים אצלה לזוגות, וטעמו של עניין זה לא נתפרש.⁷⁸ לעומת
 אישה מן השורה, אמנם יש לחשוש לזוגות אצל 'אישה חשובה'; ולפנינו כאן
 הלכה שיש בה החמרה הנוגעת ל'אישה חשובה'.⁷⁹

בסוגיה שלפנינו מצויה הבחנה בין אישה רגילה, שאין לה לחשוש לזוגות,
 ובין 'אישה חשובה', שיש לה לחשוש לזוגות. איננו יודעים מה היה מהלך
 התפתחות הסוגיה, וייתכנו כאן אפשרויות אחדות שלא נוכל להכריע לגביהן.
 אפשרות אחת היא שהסוגיות בעניין 'אישה חשובה' ו'אדם חשוב' נוצרו
 בזמנים שונים, והסוגיה בעניין 'אישה חשובה' קדמה לסוגיה בדבר 'אדם
 חשוב שאני'. בהקשר זה אפשר להצביע על כך שאין מתקיימת זיקה ישירה

⁷⁸ יש מקום לסבור, בהמשך להשקפת רש"י בעניין 'אדם חשוב', שהמזיקים אינם נטפלים
 כל כך לנשים רגילות. רשב"ם כותב על אישה שאינה חשובה שהיא 'כאורח דמיא
 [=דומה] דאינה [=שאינה] קבועה לשתות'.

⁷⁹ אין בדברי רבנו חננאל עדות להיכרותו עם הדיון ב'אישה חשובה'.

בין הסוגיות הללו. אפשרות אחרת היא שהסוגיות בעניין 'אישה חשובה' ו'אדם חשוב' הן בנות אותו הזמן. מכל מקום חשוב להעיר כי מבחינה עניינית ההלכה בדבר שייכותה של 'אישה חשובה' להלכות הכרוכות בזוגות וההלכה המקבילה בעניין 'אדם חשוב' עולות בקנה אחד; עיקרון זה ננקט והלכה אחידה נקבעה בשתי הקטגוריות. גם בסוגיה בכתובות עד ע"ב-ע"ה מצויה הידרשות הן ל'אישה חשובה' הן ל'אדם חשוב', והעלינו את ההשערה ששני הדיונים הם בני אותו הזמן. שלא כסוגיה בפסחים שאנו דנים בה הרי שבסוגיה בכתובות נקבעה הלכה שונה ל'אישה חשובה' בהשוואה ל'אדם חשוב'.

אפשר להצביע על דמיון צורני בנוסחי ההלכות הנוגעות ל'אישה חשובה' בשתי הסוגיות בבבלי פסחים המזכירות ביטוי זה; הדיון בהסבת נשים והדיון בזוגות. בסוגיית הסבת נשים מובאת תחילה הלכה קצרה הנוגעת לאישה רגילה ולאחריה היגד הנוגע ל'אישה חשובה': 'ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה'. והנה הלשון הנוגעת ל'אישה חשובה' בסוגיית איסור זוגות מגלה דמיון צורני מובהק להלכה בסוגיית הסבת נשים. גם בסוגיה על זוגות מובאת תחילה הלכה כללית ולאחריה מוזכרת ההלכה הנוגעת ל'אישה חשובה' בלשון פותחת דומה ביותר: 'ואי [=ואם] אשה חשובה חיישין'. אין זה מן הנמנע שהסוגיה בעניין הסבת נשים, אשר כפי שהראינו היא אמוראית, השפיעה על התנסחות ההלכה הנוגעת ל'אישה חשובה' בסוגיית איסור זוגות, שהיא ככל הנראה מאוחרת לה.

סיכום

במאמר זה ניתחנו בצורה פרטנית את מכלול סוגיות 'אישה חשובה'; שבע סוגיות המצויות בארבע מסכתות שונות. המונח 'אישה חשובה' מוזכר מפייהם של ארבעה אמוראים; אביי, רבא, רבי ירמיה ורב אשי. הגם שההלכה הנוגעת ל'אישה חשובה' בסוגיית הסבת נשים היא אלמונית, יש ראיות לסבור שהסוגיה עצמה אמוראית. שתיים מהסוגיות הן סתמאיות.

למונח 'אישה חשובה' זיקה למונח 'אדם חשוב', והשימוש בשתי הקטגוריות הללו מצוי בתלמוד הבבלי בלבד ולא בירושלמי. ראוי אף לציין כי בכל המסכתות אשר מופיע בהן הצירוף 'אישה חשובה' מצוי אף הצירוף 'אדם

חשוב'.⁸⁰ בסוגיה בכתובות עד ע"ב-עה ע"א, הדנה בברייתא האומרת כי אישה שהלכה לחכם והתיר לה את הנדר אינה מקודשת, מתקיים לפי ההסבר המוצע כאן דיון עוקב ורציף בקטגוריה 'אדם חשוב' בהשוואה לקטגוריה 'אישה חשובה'. התלמוד מסב ברייתא זו תחילה על 'אישה חשובה' מתוך ההבנה שהבעל יעדיף שהנישואין לא יתפסו כדי שיוכל לשאת קרובות משפחה של אשתו. התלמוד שם מוסיף ומעלה את האפשרות שהלכה זו תחול באורח דומה גם על 'אדם חשוב', משום שיייתכן שהאישה אף היא לא תהיה מעוניינת להיאסר על קרוביו. ואולם התלמוד דוחה אוקימתה זו וקובע שאישה מוכנה להינשא למרות ידיעתה שהיא עתידה להיאסר על קרובי בעלה. גם בסוגיה בפסחים קט ע"ב-קי ע"ב בעניין איסור זוגות קיימת התייחסות לשתי הקטגוריות 'אישה חשובה' ו'אדם חשוב', אולם כבר הראינו שאין זיקה ישירה ביניהן, ואין זה מן הנמנע שהסוגיה בעניין 'אדם חשוב' מאוחרת לסוגיה בדבר 'אישה חשובה'.

נבחן עתה את אופי השימוש בהגדרת 'אישה חשובה'. בשתי סוגיות מתייחס אופן התבטאות זה לפסקה במשנה. בסוגיה בעבודה זרה כה ע"א-ע"ב מוחל אופן ההתבטאות הנדון על פסקה במשנת עבודה זרה ב, א האומרת כי אסור לאישה להתייחד עם גויים משום שהם חשודים על העריות. על רקע קושיית התלמוד בשאלה מדוע לא ציינה המשנה שאסור לאישה להתייחד עם גויים מחמת שפיכות דמים, משיב רבי ירמיה שהמשנה מתייחסת ל'אישה חשובה'. אמנם הגויים חשודים על העריות, אולם מפאת חשיבות האישה אין לחשוש שהם יהרגו. קיימת כאן הגבלה של חלות המשנה שאינה מחויבת לפי פשט הדברים.

סוגיה נוספת שנקשרת בה הגדרת 'אישה חשובה' לפסקה במשנה היא הסוגיה בכתובות עא ע"ב. לדעת תנא קמא במשנת כתובות ז, ג, אדם המדיר את אשתו שלא תתקשט מחויב להוציאה ולתת לה את כתובתה, ואילו רבי

⁸⁰ לרשימת הסוגיות שבהן מופיע הביטוי 'אישה חשובה' ראו לעיל, הערה 1. ואלו מראי המקום לאזכוריו של הצירוף 'אדם חשוב' במסכתות אלו עצמן (מראי המקום מובאים בהתאם לסדר הדיון בסוגיות 'אישה חשובה'): בבלי, כתובות נב ע"ב; שם, עה ע"א (במהלך סוגיית 'אישה חשובה'); שם, פה ע"ב-פו ע"א; שם, עבודה זרה ח ע"א-ע"ב; שם, כח ע"א; שם, כט ע"א; שם, מח ע"ב; שם, שבת יב ע"ב; שם, כא ע"ב; שם, נא ע"א; שם, קמב ע"ב; שם, קנא ע"א; שם, פסחים קט ע"ב-קי ע"א (סוגיית איסור זוגות).

יוסי חולק ועורך הבחנה בין נשים עניות לנשים עשירות. הסוגיה נדרשת לשוני בהלכה בין עניות ובין עשירות, ואביי מנמק את דעת רבי יוסי בעניין אישה עשירה שרשאי לקיימה עד שלוש יום בכך ש'אישה חשובה' נהנית במשך פרק זמן זה מהקישוטים שהתקשטה בהם קודם לכן, ומדבריו יוצא שאישה עשירה היא 'אישה חשובה'. דבריו של אביי אינם באים לשנות את חלות המשנה אלא מעניקים הסבר להלכת רבי יוסי בנוגע לנשים עשירות.

בשתי סוגיות מוסב ההיגד 'אישה חשובה' על ברייתא. בסוגיה בכתובות עד ע"ב-עה ע"א הגדרת 'אישה חשובה' מוסבת ומוחלת בידי רבא על ברייתא הקובעת שאם הלכה אישה לחכם והתיר לה את הנדר אינה מקודשת. עם זאת לברייתא זו זיקה ישירה למשנת כתובות ז, ז. כמו כן בסוגיה בשבת נט ע"א-ע"ב בעניין 'עיר של זהב' נקבע בסתמא דגמרא כי דעתו של רבי אליעזר בברייתא, שלפיה מותר לאישה לצאת בשבת לרשות הרבים תוך שהיא עונדת 'עיר של זהב', מכוונת ל'אישה חשובה'. אליבא ההסבר בתלמוד, רבי מאיר סובר שתכשיט זה הוא בגדר משא, והאישה עלולה להסירו ולהראותו לחברתה – ולעבור על מלאכת הוצאה. לעומתו רבי אליעזר גורס שדרכה של 'אישה חשובה' בלבד לצאת ב'עיר של זהב', ובאישה כזו אין לחשוש שתסיר את התכשיט ותראהו לחברותיה. אם כן, התלמוד מסב את דעתו המתירה של רבי אליעזר על 'אישה חשובה'.

בשתי סוגיות מוזכרת קטגוריית 'אישה חשובה' כהגבלה של הלכה כללית הנוגעת לנשים רגילות. בסוגיית הסבה נקבעה הלכה כוללת, שלפיה אישה אינה צריכה הסבה, ולעומתה מובאת בהמשך ההלכה שאם 'אישה חשובה' היא – צריכה הסבה. בדומה בסוגיית איסור זוגות מוזכרת תחילה ההלכה הכללית, שלפיה 'אשה אין בה משום זוגות', ומיד לאחר מכן באה הסתייגות המציינת שאם מדובר ב'אישה חשובה' חוששים לזוגות.

אם כן, סוגיות 'אישה חשובה' מתייחסות להלכות הנוגעות לנשים. שתי הסוגיות בכתובות נוגעות לתוקף נישואי האישה; הסוגיה בכתובות עא ע"ב מוסבת על אדם שהדיר את אשתו שלא תתקשט, המחויב להוציאה וליתן כתובתה, ובמקרה של 'אישה חשובה', שאם הדירה עד שלוש יום רשאי לקיימה, אולם אם הדירה יותר מכך מחויב להוציאה. הסוגיה בכתובות עד ע"ב-עה ע"א דנה במשנה האומרת כי אדם שקידש את אשתו על מנת שאין

עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת, ובהקשר של הברייתא האומרת 'אצל חכם והתירה אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת', קובע רבא ש'אישה חשובה' שהלכה לחכם והוא התיר לה את הנדר, אינה מקודשת. זהו עניין שהפועל היוצא שלו קשור לטובת ההנאה של הבעל, של אינטרס אישי שיש לו בביטול הנישואין.

סוגיות אחדות קובעות את שייכותן של נשים להלכות כלליות קיימות. כך הם פני הדברים בסוגיה בעבודה זרה כה ע"א-ע"ב. משנת עבודה זרה ב, א דנה באיסור ייחוד של נשים וגברים, ורבי ירמיה מצמצם את חלות המשנה, הקובעת שאסור לאישה להתייחד עם גויים מחמת שהם חשודים על העריות, ומסב אותה על 'אישה חשובה'. כמו כן שתי הסוגיות בפסחים נדרשות, האחת להלכות הסבה בליל הסדר והאחרת לאיסור זוגות, ובתוך כך קובעות את ההלכה הן בנוגע לאישה מן השורה הן בנוגע ל'אישה חשובה'. לעומת זאת ההלכות בשתי הסוגיות במסכת שבת, של כלילא ושל 'עיר של זהב', הן הלכות המיוחדות לנשים בלבד.

אפשר להצביע על דגמים סגנוניים אחדים בסוגיות 'אישה חשובה'. אפשר להפנות ללשונו של רבא בסוגיה בכתובות עד ע"ב-ע"א: 'הכא באשה חשובה עסקינן', וללשון הדומה מפיו של רבי ירמיה בסוגיה בעבודה זרה כה ע"א-ע"ב: 'באשה חשובה עסקינן'. שתי ההלכות הנוגעות ל'אישה חשובה' במסכת פסחים, האחת בעניין הסבת נשים והאחרת בעניין איסור זוגות, מנוסחות בתבנית חיצונית דומה. כמו כן שתי הסוגיות בבבלי שבת מגלות דמיון מובהק בהתנסחות, וסוגיית כלילא וכן סוגיית כובלת, שתיהן מדבי רב אשי, השפיעו על סוגיית 'עיר של זהב'. יחידאית מבחינת ניסוחה היא מימרתו של אבוי בכתובות ע"א ע"ב: 'שכן אשה חשובה נהנית מריח קשוטיה ל' יום'.

משמעות הביטוי 'אישה חשובה' לא נתבארה במישרין בסוגיות עצמן, ועם זאת אין סברה לומר שהיא מתייחסת לאישה למדנית בתורה. החשבת 'אישה חשובה' כאישה עשירה עולה מן המשתמע בסוגיה בכתובות ע"א ע"ב בעניין אדם המדיר את אשתו שלא תתקשט, ששם עורך אבוי מעין הקבלה וחפיפה בין המושג 'עשירות' במשנה ובין 'אישה חשובה'. בשתי הסוגיות בבבלי שבת, זו המוסבת על כלילא וזו המוסבת על 'עיר של זהב', המושפעת הימנה,

אפשר גם להסיק שמדובר באישה ממעמד כלכלי רם, שכן רק השתייכות למעמד סוציו-אקונומי זה יכלה לאפשר רכישת תכשיט מעין זה. לעומת זאת מדברי התלמוד בסוגיית 'אישה חשובה' בכתובות עד ע"ב-ע"א, הנסמכים על דברי רבא, עולה שהכוונה ככל הנראה לאישה ממשפחה מכובדת. בסוגיה בבבלי עבודה זרה כה ע"א-ע"ב, הדנה באיסור ייחוד אישה עם גוי, לא מצויה הגדרה מפורשת של 'אישה חשובה'. לעומת זאת קיימת בה גם תת-הבחנה בין 'אשה חשובה בין אנשים' ובין אישה שאינה 'חשובה בין הנשים'. הקטגוריה הראשונה בוארה לעיל במשמעות אישה שניכרת בכוחה ובסמכותה והקטגוריה השנייה בהוראה של אישה שאינה יפה. בשתי סוגיות 'אישה חשובה' במסכת פסחים אין כל אינדיקציה ברורה באשר למשמעו של היגד זה. לעומת מיעוט ההידרשויות לגופו של המושג 'אישה חשובה' בספרות התלמוד עצמה, במקורות הבתר-תלמודיים אנו עדים לריבוי ההגדרות של מונח זה.

העיון המפורט והמעמיק שקיימנו בסוגיות 'אישה חשובה' מצביע על זיקות המצויות בין אחדות מהסוגיות עצמן, וכן, כפי שהראינו, על זיקה עם המונח 'אדם חשוב'. עיוננו הנוכחי, אשר נדמה כי כל אחת מהסוגיות מעניינת כשלעצמה, מספק הצצה מרתקת להלכות הנוגעות לאישה מן השורה כי אם לנשים שהיו בעת ההיא בבחינת מיעוט שבמיעוט. מציאות זו השתנתה להלכה כבר באירופה בתקופת הראשונים, לכל הפחות בכל שקשור לסוגיית הסבת נשים, עד אשר באו כלל נשי ישראל להימנות בדבריהם של ראשונים אחדים עם הקטגוריה של נשים חשובות.

דמותה של מרתא בת בייתוס כ'אחר' דתי, מעמדי ומגדרי

ליאת סובולב-מנדלבאום

פתח דבר

מרתא בת בייתוס מוזכרת בספרות התלמודית בכמה הקשרים ונחשבת אחת הדמויות הנשיות הבולטות המוצגות באור שלילי ומעוררות ביקורת. במחקרים קודמים על דמותה נטו החוקרים לקשור את היחס השלילי אליה בעיקר להיותה אישה עשירה.¹ בשונה מעמדה זו אני מבקשת להראות כי היחס השלילי כלפי מרתא בת בייתוס נבע משילוב בין סיבות מגדריות לסיבות אחרות, שאינן קשורות להיותה אישה או ליחס לא שוויוני ולא אוהד של הספרות התלמודית לנשים.

בעולם התרבותי של התלמוד הבבלי מרתא בת בייתוס מוצגת כ'אחר' ומודרת בשל 'אחרותה' זו, ובמאמר אתחקה אחר דמותה במקורות התנאיים והאמוראיים, אבחן את דמותה כ'אחר' מעמדי, דתי ומגדרי, אשווה את

* אני מבקשת להודות מקרב לב לפרופ' שולמית ולר, שבהנחייתה כתבתי את עבודת הדוקטור שלי בנושא ייצוגי דמויות נשיות בתלמוד, ומאמר זה הוא עיבוד של פרק אחד בו.

¹ ראו: ענת ישראלי, 'בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן: קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן', יורם ורטה (עורך), **אם לא תדעי לך**, תל אביב תשס"ה, עמ' 11–27; Naomi Cohen Goldstein, 'The Theological Stratum of the Martha B. Boethus Tradition: An Explication of the Text in Gittin 56a', *Harvard Theological Review*, 69, 1–2 (1976), pp. 187–195; Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, New York 1997, pp. 92–94.

אפיונה לזה של נשים אחרות ואעמוד על המורכבות שבייצוגה. הדיון בדמות נשית מאפשר להתמקד ברובדי ההווה הנשית כפי שהם באים לידי ביטוי בטקסטים ולנתחם ניתוח מעמיק. אעלה לדיון שאלות על ההקשרים שבהם מופיעה דמותה של מרתא, על מיקומה בשיח התלמודי, על מקומה במשפחה ובמרחב הציבורי, על המרקם המורכב של הקשרים הבין-אישיים שלה, על יחסי הכוח בין נשים לגברים, על דרכי שיתוף האישה בחברה ועל מנגנוני הדרתה ממנה.

כדי לעמוד על המורכבות והייחודיות בדמותה אבחן במאמר את התכונות, הפעולות והקולות המיוחסים לה, את תפקידה בסיפורים, את העמדות והערכים הבאים לידי ביטוי באמצעותה ואת נוכחותה בזירות השונות. כמו כן, כפי שנהוג לעשות במחקר התלמוד, אשווה בין המקורות הבבליים ובין המקבילות והאזכורים התנאיים והאמוראיים הארץ-ישראליים הנקשרים לדמותה.² השוואה זו תשפוך אור על השפעות הזמן והמקום על ייצוגה. במחקר זה מטרתי להוסיף נדבך על מחקרים קודמים שנעשו על תפיסת האישה, על מקומה, על היחס אליה ועל תפיסות העולם המגדריות העולות מסיפורים על נשים ומדיונים הלכתיים בנושאים שנקשרו לנשים, דוגמת הסוטה והנידה.³

² הציטוטים מהתלמוד הבבלי הם ממהדורת דפוס וילנה, ושינויי נוסח משמעותיים לדיון מובאים בהערות השוליים ומנותחים בהן. הקטעים מן התלמוד הירושלמי מצוטטים ממהדורת האקדמיה ללשון עברית על פי כתב יד לייזן, והמדרשים הארץ-ישראליים הם ממהדורות המדעיות.

³ נכתבו מחקרים רבים בעניין, ואלו החשובים שבהם: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשנ"ט; שולמית ולר, **נשים בחברה היהודית**, תל אביב תש"ס; אדמיאל קוסמן, **מסכת נשים – חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה: קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר**, ירושלים תשס"ז; הנ"ל, **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, תל אביב תשס"ח. ישי רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**, ירושלים תשס"ח; אילן (לעיל), הערה 1; Elisheba C. Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian*; Tal Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006; idem, *Ta'anit Massekhet: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2008.

מרתא בת בייתוס נזכרת שלוש פעמים במקורות התנאיים ושש פעמים במקורות האמוראיים, ומהן ארבע פעמים במסורות בבליות ופעמיים במסורות ארץ-ישראליות.⁴ נוסף על שמה היא מוצגת על פי ייחוסה המשפחתי כצאצאית למשפחת האצולה הבייתוסית, ובארבעה מהמקורות היא נזכרת גם כאשת רבי יהושע בן גמלא, שמסופר עליו שהיה כוהן גדול.⁵ זיהוים המדויק של הבייתוסים, שאליהם מיוחסת מרתא בת בייתוס, שנוי במחלוקת במחקר,⁶ אך יש תמימות דעים כי מדובר במשפחת כהונה שחייתה באלכסנדריה. משפחה זו קיבלה את משרת הכהונה הגדולה מהורדוס, שביקש להחליש את כוחה של משפחת הכהונה החשמונאית, ומסופר עליה כי הייתה מתנשאת ומורמת מעם.⁷

בכל המקורות התלמודיים העוסקים במרתא בת בייתוס היא מצטיירת כאישה עשירה ומיוחסת בעלת כוח והשפעה, ובאחדים – גם כאלמנה החיה בעצמאות יחסית בפרק מסוים של חייה. עצמאותה מתבטאת בהיותה בלתי

⁴ מקורות תנאיים: ספרא אמור ב, ב; משנה, יבמות ו, ד; ספרי דברים רפא, יז. מקורות אמוראיים בבליים: סוכה נב ע"ב; יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א; גיטין נו ע"א. מקורות אמוראיים ארץ-ישראליים: ירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב); איכה רבה א.

⁵ ספרא אמור ב, ב; משנה, יבמות ו, ד; יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א.

⁶ היו שסברו כי הבייתוסים היו חלק מהאיסיים, משום שהאיסיים אינם מופיעים בספרות המדרש והתלמוד אך הם נזכרים בכתבי פילון ויוסף בן מתתיהו. ליברמן סבר כי 'ביתסין', 'בית סין' או 'בית סיינ' הם הבייתוסים וזיהה אותם עם האיסיים. הר ושרמר התנגדו לזיהוי של 'ביתסין', 'בית סין' או 'בית סיינ' עם 'האיסיים', שכן לא ברור מהו המקור העברי של קבוצה זו, וסברו שזהו כינוי הלניסטי. חיזוק לטיעונם הוא שידוע על האיסיים כי הם פרשו מן המקדש ולא היו שותפים בעבודה בו, ואילו הבייתוסים היו שותפים פעילים בחיי המקדש. זיהוי הבייתוסים עם האיסיים בעייתי, שכן גם על זהותם של האיסיים אין תמימות דעים במחקר. ראו: משה ד' הר, 'מי היו הבייתוסים', דוד קרונה (עורך), **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש**, ירושלים תשמ"א, עמ' 1–20; שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא א-יא**, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 729–730; אייל רגב, 'טומאת המקדש ו"יחסי החוץ" של כת קומראן בראשית התקופה החשמונאית', **ציון**, סד, ב (תשנ"ט), עמ' 133–156; Adiel Schremer, 'The Name of the Boethusians; A Reconsideration of Suggested Explanations and Another One', *JSIJ*, 48, 2 (1997), pp. 290–299.

⁷ יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** יב [מהדורת שליט, ירושלים 1953–1963, עמ' 158–162], טו [מהדורת שליט, עמ' 320–332]; הר (לעיל, הערה 6).

תלויה בגבר וכן בהיותה בעלת ממון.⁸ חשיבותה מובלטת בזיהוי בנה על פי שמה ולא על פי שם אביו,⁹ תופעה יוצאת דופן בספרות המדרש והתלמוד.¹⁰

במקורות התנאיים היא מתוארת כאישה ידועה שעל בסיס נישואיה החריגים כאלמנה לכוהן גדול נקבעה הלכה. פרט זה השאיר אותה בתודעת התנאים כסמל לאלמנה עשירה, ואילו במקורות האמוראיים חל שינוי דרמטי בתיאורה. בקרב האמוראים, הן בארץ ישראל הן בבבל, נשמרה דמותה כסמל לאלמנה אמידה, אך באחדים מן הטקסטים מתקופה זו היא מואשמת גם בהתערבות בחיים הפוליטיים והדתיים ובפגיעה בהם באמצעות שימוש לרעה במעמדה וברכושה. היא מואשמת גם בהיותה מפונקת, מתנשאת וחסרת רגישות לעמה לנוכח הידרדרות המצב הכלכלי בירושלים בעת החורבן.¹¹

יתר על כן, במקורות אלו נעדרות מתיאורה תכונות חיוביות המזוהות עם נשים בסיפורים רבים אחרים בתלמוד, כגון רגישות לזולת, אמפתיה, חולשה חברתית, כפיפות וקבלת מרות.¹² במאמר זה אדון בשלושה ייצוגיים מרכזיים

⁸ על מעמדן של אלמנות כוהן גדול ובת כוהן ראו: ספרא אמור ח, ה-ו; חנה ספראי, 'נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 70. על החופש היחסי של האלמנה ועל זכויותיה ראו: בנציון שרשבסקי, **דיני משפחה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 243–248.

⁹ בבלי, סוכה נב ע"ב: 'אמרו על בנה של מרתא בת ביתוס שהיה נוטל שתי יריכות של שור הגדול שלקוח באלף זוז ומהלך עקב בצד גודל ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום (משלי יד) ברב עם הדרת מלך. מאי משובחים? אילמא משום יוקרא, הני יקירי טפי! אלא התם כבש ומרובע ולא זקיף, הכא סולמות וזקיף טובא: ולא היה חצר בירושלים'.

¹⁰ אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 25, 423–424; Shulamit Valler, *Massekhet Sukkah: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2009, pp. 188–194.

¹¹ איכה רבה א, א; ירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב).

¹² ב"ק פב ע"א; כתובות סז ע"ב; תענית כג ע"ב; שבת קנו ע"ב. על ייחוס תפיסות אלו לנשים ראו: שולמית ולר, 'סיפור אבא חלקיה בתלמוד הבבלי, מסמך היסטורי או יצירה ספרותית?', מנחם מור, ג'ק פסטור ואחרים (עורכים), **לאוראל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט**, ירושלים תשס"ו, עמ' 279–300; קוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 17–18; ליאת סובולב-מנדלבאום, **דמויות נשיות בסיפורי התלמוד הבבלי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2014; Judith Hauptman, 'Image of Women in the Talmud', Rosmary Radford Ruether (ed.), *Religion and*

שלה במקורות – אלמנה עשירה מופלגת, אישה שהיא ביטוי לשחיתות ולתאוות בצע ודמות טרגית שהביאה עליה סבל וסוף אכזרי – ובאמצעותם אראה כי ייצוגה השלילי נבע מן השילוב בין היותה אלמנה ובין מעמדה החברתי והכלכלי, שהקנה לה עצמאות וכוח לעשות מעשים שלא תאמו בהכרח את עמדותיהם של חכמים.

סמל לאלמנה עשירה מופלגת

במקור התנאי מרתא בת בייתוס מוצגת כדוגמה לעשירה מופלגת: 'ולא תחבל בגד אלמנה, בין עניה בין עשירה ואפילו היא כמרתא בת ביתוס. רבי שמעון אומר: דברים שאתה חובל באיש אין אתה מחזיר לאשה שלא תהא הולך ובא אצלה שלא להשיאה שם רע' (ספרי דברים רפא). חשוב לציין כי מקור זה, הנדרש לחוק 'ולא תחבל בגד אלמנה' (דברים כד, יז; מוזכר גם בשמות כב, כה), דן במצב שבו הבגד הוא לבושו היחיד של הלווה, ולכן על המלווה להשיבו עד הערב. מכאן שהמקרא נדרש למצבן של אלמנות הנמצאות בתחתית הסולם המעמדי ואינו דן באלמנות אמידות. במדרש ההלכה, המיוחס לרבי שמעון בן יוחאי, מורחבת החלת החוק ונקבע כי יש להחזיר גם את הבגד הנלקח כמשכון מאלמנות ממעמד כלכלי גבוה, והוא אינו לבושן היחיד. כאמור, מקור זה מיוחס לרבי שמעון בן יוחאי, ומכאן שסמוך לסוף תקופת התנאים הייתה מרתא בת בייתוס ידועה כאלמנה עשירה ואף נעשתה סמל לאישה כזאת.

ייצוג זה של מרתא מצוי גם בתלמוד הבבלי: 'אמר ליה אבבי לרב יוסף: ענייה שבישראל עד עשרים וחמש שנים, ומרתא בת ביתוס עד עשרים וחמש שנים? אמר ליה [לו]: לפום גמלא שיחנא. [לפי הגמל – המשא] (כתובות קד ע"א). דברי אבבי משולבים בדיון של הגמרא במשנה (כתובות יב, ד) העוסקת במסגרת הזמן שהאלמנה רשאית לתבוע בו את כתובתה מהיורשים, ומבחינה לצורך כך במקום ישיבתה: בביתה (בבית אביה) או בבית היורשים (בבית בעלה).

האמוראים תמימי דעים וסוברים שאלמנה רשאית לדרוש את כתובתה במשך תקופה של עשרים וחמש שנה, בין שהיא יושבת בבית היורשים בין שהיא יושבת בבית אביה. אביי הביע תמיהה באשר להלכה במשנה, שאינה מבחינה בין אלמנה ענייה לאלמנה עשירה בכל הנוגע למשך הזמן שבו היא רשאית לפרוע את כתובתה מהיורשים. הוא תמה כיצד נקבע משך הזמן בלי לבחון את מצבה הכלכלי והביא את מרתא בת בייתוס כדוגמה לאלמנה עשירה. רב יוסף השיב לאביי בביטוי 'לפום גמלא שיחנא' [לפי הגמל – המשא]. זהו משל עממי שהשתמשו בו בארץ ישראל ובבבל.¹³ בהזכירו את המשל ביקש רב יוסף לומר כי יש התאמה בין מעמדה הכלכלי של האישה ובין הסכום שהיא מוציאה. אישה ענייה, שכתובתה קטנה, מוציאה סכומי כסף קטנים, ואילו אישה עשירה, שכתובתה גדולה, מוציאה באותו פרק זמן סכומי כסף גדולים. מכאן שאין להבדיל ביניהן לעניין ההיתר לגבות את הכתובה עד עשרים וחמש שנה מיום שהתאלמנו.

בשימוש במשל זה יש משום אסוציאציה לשם של בעלה של מרתא בת בייתוס, יהושע בן גמלא, וזו שבה ומזכירה לקוראים את חשיבותה ואת עושרה. שמו אינו נזכר במקור זה אך הוא מובא במקורות התנאיים – בספרא ובמשנה – ולכן נראה שהיה ידוע לבעל הסוגיה. העובדה שאביי זיהה בזמנו את מרתא בת בייתוס כאלמנה עשירה מלמדת שבבבל באמצע תקופת האמוראים, המרוחקת שנים רבות מתקופתה של מרתא בת בייתוס, היא נשארה בתודעת החכמים כסמל לאלמנה אמידה.

ביטוי לשחיתות ולתאוות בצע

בתלמוד הבבלי משולבת בשני מקומות מסורת של רב אסי, אמורא בבלי, המתארת את מרתא בת בייתוס כאישה מושחתת ששיחדה את ינאי המלך על מנת שימנה לכוהן גדול את בעלה, רבי יהושע בן גמלא. מסורת זו מפתחת מאורע שמסופר עליו במשנה ובספרא על נישואיה של מרתא בת בייתוס לכוהן הגדול לאחר מינויו:

¹³ ספרי במדבר קלה; בראשית רבה יט, ג; בבלי, כתובות סו ע"ב–סז ע"א; בבלי, סוטה יג ע"ב.

משינה, יבמות ו, ד	ספרא אמור ב, ב
אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכנסה.	אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנס. תלמוד לומר יקח אשה? מעשה ביהושע בן גמלא שקדש מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכנסה.

במקורות התנאיים הללו מסופר כי מרתא בת בייתוס נישאה ליהושע בן גמלא הכהן הגדול, ונובע מהם שהייתה אלמנה ידועה ושמעמדה החברתי-כלכלי היה גבוה, שכן היא נמנתה עם אליטת האצולה השלטונית של הבייתוסים.¹⁴

במשינה נזכר הסיפור על נישואיהם של מרתא בן בייתוס ויהושע בן גמלא אגב דיון באיסורים בכוהנים ובאיסורי הנישואין החלים עליהם, שמקורם בספר ויקרא. כוהן גדול אסור באלמנה ובצעירה שטרם בגרה, ומותר רק בבוגרת שהיא בתולה (ויקרא כא, י-יד). בהלכה המובאת במשינה, כוהן שאירס אלמנה לפני שקיבל את משרת הכהונה הגדולה רשאי לשאת אותה. כדי לתת תוקף להלכה זו מוצג במשינה סיפור הפותח בביטוי: 'מעשה ב-' ומספר על יהושע בן גמלא שאירס את האלמנה מרתא בת בייתוס ונשאה לאחר שקיבל את משרת הכהן הגדול.

בספרא מוכחת ההלכה ממדרש הפסוק: 'כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בְּצִבָּא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דְּבַר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אַחַת וְשִׂמְחָה אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח' (דברים כד, ה), שעניינו שמחת האשה החדשה, ומוסק כי יש לשמח את האשה, ולכן אין לבטל את הקידושין עמה גם אם החתן מונה לשמש כוהן גדול.

בעיבוד הבבלי הפכה מרתא בת בייתוס לדמות מושחתת, שקנתה לבעלה משרה של כוהן גדול באמצעות שוחד. בשתי סוגיות בתלמוד הבבלי, ביומא

¹⁴ הסיפור על מרתא בת בייתוס נעדר מהמקבילה בתוספתא, יבמות יא, ד, הדנה באיסורי כוהן גדול לשאת אלמנה.

וביבמות, הוכנסה המסורת התנאית לשני דיונים שונים העוסקים בשחיתות המידות כדי להדגים התנהגות קלוקלת זו:

יבמות סא ע"א	יומא יח ע"א
אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול – יכנוס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס, ומנהו המלך להיות כה"ג, וכנסה. מעשה ביהושע וכו'. מנהו אין, נתמנה לא;	בשלמא שמא שכח – לחיי, אלא שמא לא למד. מי מוקמינן כי האי גוונא? והתניא: (ויקרא כא) והכהן הגדול מאחיו – שיהא גדול מאחיו בכח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים: מנין שאם אין לו שאחיו הכהנים מגדלין אותו? תלמוד לומר והכהן הגדול מאחיו גדלו משל אחיו.
אמר רב יוסף: קטיר קחזינא הכא.	אמר רב יוסף: לא קשיא; כאן במקדש ראשון, כאן במקדש שני.
דאמר רב אסי: ¹⁵ תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא, עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי.	דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא על דאוקמיה, ליהושע בן גמלא בכהני רברבי.

(תרגום:

יבמות סא ע"א: אירס את האלמנה... מינה אותו – כן, התמנה – לא. אמר רב יוסף: קשר רואה אני כאן. שאמר רב אסי: תרקבא של דינרים (=ביטוי לשוחד הניתן בדינרים) הביאה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך, לפני שהעמיד אותו, את יהושע בין גמלא, בין הכהנים הגדולים.

¹⁵ 'רב אסי' – בכתב יד אוקספורד 366 ובכתב יד וטיקן 111 כתוב 'רבי יוסי'; בכתב יד מינכן 95 כתוב 'רבי אמי'. נראה כי הגרסה שעל פיה מביא המסורת על מרתא הוא רבי יוסי משובשת, משום שלא סביר שעורך בבלי ייחס זאת לתנא רחוק, ואילו רב אסי היה אמורא בבלי שביקר בארץ ישראל. ראו: אהרון הימן, **ספר תולדות תנאים ואמוראים**, ירושלים 1964, עמ' 232–234. נראה כי גם הגרסה 'רבי אמי' משובשת, משום שכתב יד מינכן 95 ידוע ככתב יד שהיו בו שיבושים. ראו: Michael Krupp, 'Manuscripts of the Babylonian Talmud', Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen 1987, pp. 351–361

יומא יח ע"א: בשלום (=בצדק) שמא שכח – לחיים, אלא שמא לא למד? האם מעמידים אנחנו כגון זה? והרי שנויה (ברייטא): והכוהן הגדול מאחיו (ויקרא כא) – שיהא גדול מאחיו בכוח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים: מניין שאם אין לו שאחיו הכוהנים מגדלים אותו? תלמוד לומר: והכוהן הגדול מאחיו – גדלהו משל אחיו. אמר רב יוסף: לא קשה; שאמר רב אסי: תרקבא של דינרים הכניסה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך על שהעמיד אותו, את יהושע בין גמלא, בכוהנים גדולים.

עורכי הסוגיה ביבמות קישרו את המשנה לדברי רב אסי ולדברי רב יוסף באמצעות דיוק במילה 'מינה', וממנה הסיקו כי יהושע בן גמלא מונה לתפקיד בידי אדם מסוים.¹⁶ האמורא רב יוסף (בר חייא) פירש את הדיוק ואמר: 'קשר אני רואה כאן', היינו שהמינוי היה תוצאה של קשר ומזימה,¹⁷ והאמורא רב אסי הביא מסורת שעל פיה המינוי היה בעבור תשלום שוחד, ומרתא בת בייתוס שיחדה את ינאי המלך בתרקבא של דינרים.

הביטוי הארמי 'תרקבא דדינרי' מצוי כציון לשוחד במסורות בבליות נוספות המוסרות עיבודים של סיפורים ארץ-ישראליים.¹⁸ גם ציון ינאי המלך כמקבל השוחד ממרתא בת בייתוס נוסף בעיבוד הבבלי המגמתי,¹⁹ וכבר בעלי

¹⁶ על הקושי שבהצגת יהושע בן גמלא בסיפור ככוהן שהתמנה שלא כדין במסורת זו בתלמוד הבבלי ביבמות משום שהוא מוצג בבבלי, ב"ב כא ע"א כאיש חיובי ומוערך שבלעדיו הייתה נשכחת תורה וכמי שהקים בתי מדרשות לילדים, ראו: דוד גודבלט, 'המקורות על ראשיתו של החינוך היהודי המאורגן בארץ-ישראל', **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל**, 5 (תש"ס), עמ' 83–84; Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, I, Leiden 1971, pp. 396–397.

¹⁷ רש"י ראה בדברי רב יוסף ציון לשחיתות: 'שלא היה ראוי לכך אלא שנתן ממון ומינוהו' (רש"י על יבמות סא ע"א, ד"ה 'קשר של רשעים אני רואה כאן').

¹⁸ כדוגמת סנהדרין ז ע"ב; עבודה זרה יח ע"א.

¹⁹ יהושע אפרון, 'שמעון בן-שטח וינאי המלך', מנחם דורמן, שמואל ספראי ומנחם שטרן (עורכים), **מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית**, תל אביב תש"ל, עמ' 162–163; משה בר, 'על מנהיגים של יהודי ציפורי במאה הג', **סיני**, עד (תשל"ד), עמ' 133–138; הנ"ל, 'על ליכודם החברתי של חז"ל (גילוי חוטאים וחטאיהם וכיסוים בספרות חז"ל)', **ציון**, נג, ב (תשמ"ח), עמ' 164–165; מאיר בר-אילן, **הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב, עמ' 262–266; ג'פרי הרמן, **הכוהנים בבבל בתקופת התלמוד: זכויות יתר ומעמד חברתי**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ח; עודד עיר-שי, 'עטרת ראשו כהוד המלוכה

התוספות העירו כי לא מדובר בינאי כי אם באגריפס השני או בהורקנוס. הם התבססו על קידושין סו ע"א, ששם מוצג ינאי עצמו ככוהן גדול, וקבעו כי ינאי לא היה ממנה משהו לכוהן גדול במקומו.²⁰ יהושע אפרון כתב כי המלך בסיפור המקורי על מרתא בת בייתוס והשוחד היה אגריפס ולא ינאי,²¹ על בסיס דברי התוספות ועל סמך שיוכם של מרתא בת בייתוס ושל יהושע בן גמלא לדור הראשון של התנאים, המתאים לתקופת מלכותו של אגריפס השני ולא לזו של אלכסנדר ינאי, שמלך בשנים 76–103 לספירה.²²

יהושע אפרון, ג'ייקוב ניוסנר וענת ישראל מצאו שישה מקומות בתלמוד הבבלי שבהם שונה שם השליט החשמונאי לינאי המלך,²³ והסיקו כי הוא נתפס כמלך מושחת ולא מוסרי ולכן יוחסו לו עוד מסורות שיש בהן טעם לפגם בהתנהלות השליט החשמונאי.²⁴ על פי נתונים אלו אפשר להניח כי המלך במסורת המקורית של רב אסי הוא ככל הנראה אגריפס, ומעבדי התלמוד הבבלי שינו את שמו לינאי כדי לקשור אותו לשחיתות הכוהנים והמלוכה של החשמונאים.

ציון המלך ינאי כגיבור הסיפור, היעדר סיפור השוחד מהמסורת התנאית, ייחוסו לאמורא בבלי והימצאות הביטוי 'תרכבא דדינרי' בעיבודים בבליים למסורות ארץ-ישראליות מחזקים את ההשערה כי הסיפור על השוחד שנתנה מרתא בת בייתוס כדי שיהושע בן גמלא ימונה לכוהן גדול הוא תוספת בבלית למסורת התנאית על נישואי הזוג.

צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת: למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה, יעל לוין (עורכת), **רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית נוצרית**, ירושלים תשס"ד, עמ' 101–102; Shaye J. D. Cohen, 'The Destruction: from Scripture to Midrash', *Prooftexts*, 2, 1 (1982), pp. 18–39.

²⁰ תוספות, יבמות סא ע"א, ד"ה 'עיילה ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא': 'לאו היינו ינאי כ"ג דפרק האומר בקידושין (סו ע"א) דאם כן לא היה מושב אחר במקומו'.

²¹ אפרון (לעיל, הערה 19). הוא התבסס על כתביו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים כ ט, ד, סעיף 213, וכן על התלמוד.

²² אפרון, שם, עמ' 74–78, 91.

²³ למשל סנהדרין יט ע"א–ע"ב; כריתות כח ע"ב.

²⁴ אפרון (לעיל, הערה 19); ענת ישראל, **דמותם של החשמונאים בעיני התנאים והאמוראים**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה תשמ"ז, עמ' 100–105; ניוסנר (לעיל, הערה 16), עמ' 40.

האכזרי של מרתא בעת החורבן ומבליטות פגמים באופייה. מסורות אלו שימשו יסוד למקור הבבלי הדין באחריתה בגיטין נו ע"א. במסורות אלו מוצגת מרתא בת בייתוס כדמות טרגית, שנהנתה מרמת חיים גבוהה באופן קיצוני חרף מצוקות זמנה, אך המציאות טפחה על פניה והיא מתה מוות אכזרי.

על פי אריסטו, לדמות טרגית יש תכונות אופי הדומות לאלו של האדם הממוצע, דמות שאינה מרשעת ואינה צדיקה, העוברת אחד או יותר מן האירועים האלה: פעילותה מובילה לסבלה, למהפך קיצוני בחייה או לשינוי מאי-ידיעה לידיעה.²⁶ אם כן, אפשר להגדיר את מרתא בת בייתוס כדמות טרגית בעלת תכונות אופי הקיימות אצל נשים המשתייכות למעמד כלכלי גבוה, כגון פינוק, חוסר תשומת לב לסביבה, תלותיות והתנשאות. תכונות אלו הביאו עליה סבל קיצוני בזמן החורבן.

בירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב) הסוגיה משתמשת במסורת על אישה עשירה שפסקו לה יין בכמות פחותה מהכמות שביקשה.²⁷ היא משלבת את המסורת הזו בדיון הלכתי ומייחסת אותה למרתא בת בייתוס, שהייתה ידועה בעושרה, כדי לספק הוכחה לתפיסה שלפיה לא רצוי שנשים ישתו יין:

מעשה במרתא בת בייתוס שפסקו לה חכמ' סאתיים (מיים) [יין] בכל יום [...] אעפ"כ קיללה אותן ואמרה להן כך תתנו לבנותיכם [...] אמ' ר' אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה מלקטת שעורים מבין טלפי סוסים בעכו. וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה' וגו' (דברים כח) 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן' וגו' (שיר השירים א).

בירושלמי מובא המקור על מרתא בת בייתוס כחלק מדיון הלכתי על פסיקת יין לנשים שבעליהן אינם מצויים במחיצתן. המקור עליה נחלק לשלושה חלקים והוכנס בו הדיון ההלכתי של הגמרא במשנה העוסקת בחובת

²⁶ אריסטו, **פואטיקה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 25–27, 31–35; מאיר שטרנברג, 'יסודות הטרגדיה ומושג העלילה בטרגדיה', **הספרות**, 4 (תשל"ג), עמ' 23–69.

²⁷ מסורת זו מופיעה בתוספתא, כתובות ה, ח-י, ומיוחסת לבתו של נקדימון בין גוריון.

המזונות של אדם המפרנס את אשתו באמצעות אדם שלישי. במשנה נקבע תשלום מינימלי ביותר שהמפרנס חייב לאישה, ומוצהר כי לנשים עשירות פוסקים על פי מעמדן. בגמרא מבוטאת העמדה שעל פיה יש לפסוק יין לנשים עשירות, שכן היין הוא סמל למעמד כלכלי, ומרתא בת בייתוס, שבית הדין פסק לה יין, מובאת כהוכחה לקיומה של פסיקת יין לנשים עשירות.

הגמרא מעלה תמיהה בעניין פסיקה זו ושואלת אם בית דין פוסק יין לנשים, וכדי לחזק תמיהה זו היא מביאה את דרשתו של רבי חייא בר אדא על הושע (ד, י-יא), שלפיה שתיית יין מובילה את השותות לזימה ולזנות. הגמרא מתרצת את הסתירה בין התמיהה אם פוסקים יין לנשים ובין הסיפור על מרתא בת בייתוס, שפסקו לה יין, באמצעות דברי חכמים שלפיהם היו שני צרכים שבגינם פסקו יין לנשים: הנקה ובישול. רבי יהושע בן לוי הסיק מהמשנה שנקבע בה שאישה מיניקה מקבלת יותר מזונות (כתובות ה, ח) כי אפשר לפסוק יין לאישה מיניקה, שכן יין מרבה את החלב. רבי חזקיה הביא דברים בשם רבי אבהו, שהביא דברים בשם רבי יוחנן, כי מותר לפסוק לאישה מעט יין לבישול.²⁸

כדי לחזק את עמדת הסוגיה כי אין לפסוק יין לצורכי שתייה לנשים, מתואר בגמרא כי מרתא בת בייתוס קיללה את הדיינים: 'אף על פי כן קיללה אותן ואמרה להן כך תתנו לבנותיכם'. לא ברור מהי הקללה בדבריה 'כך תתנו לבנותיכם', ואפשר שמרתא בת בייתוס שאלה מתוך כעס: האם גם לבנותיכן תפסקו כך? אך אין זו קללה. נראה כי היא הייתה מנותקת מהמציאות ומהפסיקות בדבר כמויות היין שנשים זכאיות להן עד כדי כך שחשבה שקיללה את הדיינים באמרה להם שיפסקו לבנותיהם מנה זו של יין שהם פסקו לה, אך התוצאה הייתה ברכה, שכן כמות זו נחשבה כמות רבה לנשים שלא היו עשירות מופלגות כמותה.²⁹

²⁸ שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 83-85.

²⁹ ענת ישראלי, אגדות החורבן, תל אביב תשנ"ז, עמ' 45-46; אביגדור שנאן, 'שלושה סיפורים וסיפור על חורבן הבית, גורמיו ותוצאותיו', אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור; מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין, רמת גן תשס"ו, עמ' 37, 42.

ביקורת על מעשיה של מרתא בת בייתוס מובעת גם בדברים שהובאו מפי רבי אחא בתגובה למעשיה: 'וענינו אחריה אמן'. מקריאה ראשונית אפשר להבין כי הדברים מאשרים את התנהגותה, אולם מהצגת הפנייה אליה בלשון רבים ומשילוב הסיפור בסוגיה שמטרתה להתפלמס עם נשים השותות יין אפשר להסיק שדבריו של רבי אחא מבטאים לעג להתנהגותה של מרתא בת בייתוס בבית הדין ומייצגים את עמדתו של מעבד הסוגיה.

לאחר הצגתה של מרתא בת בייתוס המקללת את הדיינים מובא בגמרא סיפור סופה המר, המיוחס לרבי צדוק, שחי בימי החורבן ודרש עליה שני פסוקים: 'הֲרֵפָה בָּךְ וְהִעֲנָה אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כִּף רִגְלָהּ הֵצֵג עַל הָאָרֶץ מֵהִתְעַנֵּג וּמִרָף תִּרְעַע עֵינֶיהָ בְּאִישׁ חִיקָה וּבִבְנָה וּבִבְתָּה' (דברים כח, נו), וכן: 'אִם לֹא תִדְעִי לָךְ הִיפָּה בְּנָשִׁים צְאִי לָךְ בְּעֶקְבֵי הַצֹּאן וְרָעִי אֶת גְּדִיתֶיךָ עַל מְשָׁכְנוֹת הָרָעִים' (שיר השירים א, ז). הפסוק מדברים מובא ברצף הקללות שיבואו על מפרי הברית, המופיעות בפרק בהדרגה מהקל אל הכבד, והחמורה שבהן היא שבני ישראל יאכלו את פרי בטנם בשל הרעב הכבד. לפי דרשת הפסוק, אפילו נשים, הנתפסות כעדינות ורגישות מגברים, יאכלו את בניהן בזמן המצור. מהקשרו של הפסוק נראה כי דרשתו על מרתא בת בייתוס רומזת לענישה על מעשיה.

בעל קרבן העדה פירש שרבי צדוק דרש כי מרתא בת בייתוס, היפה בנשים, 'לא ידעה' – כלומר רחקה מדרך התורה – ולכן נענשה.³⁰ ראייה זו של ענישה למרתא בת בייתוס מתחזקת באמצעות הקישור הדרשני בין הפסוק מדברים לפסוק משיר השירים. על פי הקישור, העונש על מעשיה של מרתא בת בייתוס, שלא ידעה כיצד להתנהג כראוי, הוא חיפוש בצאן, היינו חיפוש אוכל בין גללי סוסים. מהדיון במקור עולה כי מרתא בת בייתוס מאופיינת בו כאישה פשוטה והמונית, החורגת מההתנהגות המקובלת על החכמים-הגברים ומציגה דוגמה להתנהגות שלילית של נשים.

³⁰ קרבן העדה בדפי התלמוד הירושלמי.

עוד מקור ארץ-ישראלי על גורלה המר של מרתא בת בייתוס בעת החורבן מופיע באיכה רבה פרשה א:³¹

מעשה במרתא בת בייתוס שקדשה יהושע בן גמלא ומינהו המלך להיות כהן גדול, וכינסה, פעם אחת אמרה אלך ואראה אותו היאך הוא קורא בתורה ביום הכפורים, מה עשו לה הוציאו לה טפיטות מפתח ביתה עד פתח בית המקדש, כדי שלא יתייחפו רגליה, ואעפ"כ נתייחפו רגליה.

וכשמת יהושע בעלה פסקו לה חכמים סאתים יין בב"ד ולא תנינא שאין פוסקין יין לאשה בב"ד, ולמה אין פוסקין לאשה יין בב"ד, א"ר חייא בר אבא משום זנות ויין ותירוש יקח לב (הושע ד יא), ולמה פסקו לה יין, ר' חזקיה ור' אבהו בשם ר' יוחנן לתבשיליה, והא תנינן אם היתה מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה, ר' יהושע בן לוי אמר מרבין לה יין מפני שהוא מרבה את החלב.

א"ר אלעזר בר צדוק אראה בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה אחרי זנבות הסוסים והיו מריצין בה וקראתי עליה הפסוק הזה, הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך (דברים כח, ט).

מקור זה מובא באיכה רבה בקובץ סיפורים על גורלן של נשים שירדו ממעמדן הרם בתקופת חורבן הבית השני, והוא מקשר בין עובדת בואה של מרתא בת בייתוס לבית המקדש ביום הכיפורים כדי לראות את בעלה – מעשה שהוא פגיעה בעבודת המקדש ובטהרתו – ובין תוצאות החורבן. למקור שני חלקים: החלק הראשון מספר על הליכתה של מרתא בת בייתוס לבית המקדש ביום כיפור כדי לצפות בבעלה הכוהן הגדול בזמן קריאתו בתורה, והחלק השני מספר על ימי אלמנותה, שבהם תבעה יין בבית הדין, ומצורפת לו מסורת, המיוחסת לרבי אליעזר ברבי צדוק, על סופה הטרגי.

³¹ בכל נוסחי המקור בכתבי היד נקראת האישה מרתא בת בייתוס, ורק בשני הדפוסים הראשונים נקראת האישה מרים. מכאן נראה כי השם מרתא הוא השם המקורי, ואפשר שהוא שם ארמי שהתגלגל מהשם העברי מרים. ראו מדרש איכה רבה [מהדורת באבער, ווילנא תרנ"ט, עמ' 86].

במקור זה משולב דיון הלכתי, המצוי גם בירושלמי שהובא לעיל, המצמצם את פסיקת היין לנשים לצורכי בישול והנקה.

המקור פותח במסורת התנאית על מרתא בת בייתוס הידועה מהספרא ומהמשנה. הוא מספר על נישואיה ליהושע בן גמלא לאחר שקיבל את משרת הכהונה הגדולה ומקשר אותו לביקורה את בעלה, הכהן הגדול, במקדש, ביום הכיפורים, כשהיא יחפה. בהליכתה יחפה ביום כיפור קיימה את איסור נעילת הסנדל. במקור מסופר שהניחו לפניה שטיחים 'כדי שלא יתייחפו רגליה', אך מצוין גם: 'ואעפ"כ נתייחפו רגליה'. ביטוי זה קשה, שכן אם שמו לה שטיחים מפתח ביתה, כיצד בכל זאת התייחפו רגליה?

מחבר הספר עץ יוסף פירש כי מטרת פריסת השטיחים הייתה לגרום לנוחיותה של מרתא בת בייתוס בזמן שהלכה עליהם יחפה כדי שלא תרגיש את קושי הקרקע, ולא כדי למנוע את המגע של רגליה בקרקע.³² על פי פירושו, מרתא בת בייתוס הייתה עדינה ורגישה עד כדי כך שחשה בקרקע גם כאשר פסעה על השטיחים.

פירוש אחר לביטוי 'נתייחפו רגליה' קושר אותו לעניין הטומאה,³³ ולפיו למרות פריסת השטיחים נטמאו רגליה של מרתא בת בייתוס, וכך היא טימאה את המקדש. לפי פירוש זה, ההתייחפות משמעה שמרתא בת בייתוס פגעה בטהרת המקדש בעצם הביקור אצל בעלה הכהן הגדול ביום כיפור, שהרי לפי המשנה ביומא א, א, שבעה ימים לפני יום הכיפורים הכהן הגדול מובדל מאשתו ומוצא מביתו כדי שלא יגיע לידי ספק טומאה ויטמא את המקדש.³⁴

המקור מסיים בתיאור סופה של מרתא בת בייתוס – קשירתה בשערותיה אל רגלי סוסים שהריצו הרומאים בירושלים, ובדרשתו של רבי צדוק שקרא עליה את המילים: 'הִרְכָּה בָּךְ וְהִעֲנָה' (דברים כח, נו). הפסוק, הלקוח כאמור

³² עץ יוסף, ד"ה 'יתייחפו': 'שלא תלך יחפה על הארץ, כלומר שלא תרגיש בלחלוחית אדמה ואעפ"כ הרגישה'.

³³ תוספתא, פרה ט, ט; תוספתא, שבת י, יח; תוספתא, תרומות י, יא; בבלי, חגיגה כג ע"א; בבלי, נידה נה ע"ב.

³⁴ הלכה זו מופיעה גם בספרא צו, מכילתא דמילואים א, לז.

מפרשת הברכה והקללה, מבטא מחד גיסא ענישה על מעשיה: מרתא בת בייתוס פגעה בטהרת המקדש ובשל כך נענשה בעונש אכזרי באחריתה, ומאידך גיסא דרשת הביטוי 'הרכה והענוגה' רומזת גם להעצמת סבלה של אישה עדינה זו בתקופה הקשה של החורבן – מאיגרא רמה לבירא עמיקתא.

עיבוד בבלי לדמותה הארץ-ישראלית ולסופה מצוי בגיטין נו ע"א, בסוגיה הדנה באגדות חורבן ירושלים, וגם בו היא מוצגת כבעלת גורל טרגי.³⁵ בעיבוד זה נוספו לדמותה תכונות ומעשים המאפיינים לעתים את המשתייכים למשפחות אמידות ומסכנים את בעליהם בשעת משבר, כגון חוסר תשומת לב לסביבה, חוסר עצמאות ותלות במשרתים:

מרתא בת ביתוס עתירתא דירושלים הויא. שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן, אתא אמר לה: סמידא ליכא, חירותא איכא, אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, אתא ואמר לה: חירותא ליכא, גושקרא איכא, א"ל: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, אתא ואמר לה: גושקרא ליכא, קימחא דשערי איכא. אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן. הוה שליפא מסאנא. אמרה: איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל. איתיב לה פרתא בכרעא ומתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי: (דברים כח) 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. איכא דאמרי: גרוגרות דר' צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה. דר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים. כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי, וכי הוה בריא מייתי ליה גרוגרות. מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה אפיקתא לכל דהבא וכספא, שדיתיה בשוקא. אמרה: האי למאי מיבעי לי והיינו דכתיב: (יחזקאל ז) 'כספם בחוצות ישליכו'.

(תרגום: מרתא בת בייתוס עשירה של ירושלים הייתה. שלחה את שליחה ואמרה לו: לך הבא לי סולת. עד שהלך – נמכר. בא, אמר

³⁵ על אופן עריכה הסוגיה והמחקר עליה ראו: אברהם וייס, **על היצירה הספרותית של האמוראים**, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 261–263; עלי יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, יב (תש"ן), עמ' 103–145; ישראלי (לעיל, הערה 29), עמ' 9–11; Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 140–165

לה: סולת אין, קמח יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך – נמכר. בא ואמר קמח אין, סובין יש. אמרה לו, לך הבא לי. עד שהלך – נמכר. בא ואמר לה: סובין אין, קמח שעורים יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך – נמכר. הייתה חולצת נעל.³⁶ אמרה: אצא ואראה אם מוצאת אני דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה רבן יוחנן בן זכאי 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. יש שאומרים: גרוגרות דר' צדוק אכלה, וחלתה ומתה. שרבי צדוק ישב ארבעים שנה בתענית שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר, היה נראה מבחוץ, וכאשר היה מבריא מביאים לו גרוגרות. מוצץ מהן וזורק אותן. כאשר מתה, הוציאה את כל זהבה וכספה, זרקה אותו בשוק. אמרה: זה למה נצרך לי.

הסוגיה נפתחת בדרשה סיפורית של רבי יוחנן, המציעה הסבר וצידוק לחורבן ירושלים: העיר חרבה בשל סכסוך שפרץ בין קמצא ובין בר קמצא, אירוע שהוא דוגמה ומשל לליקויים חברתיים שהתגלו בקרב יושביה. המקור על מרתא בת בייתוס ממוקם בין סיפורים על עשירי ירושלים שדאגו לתושביה בזמן המצור ולמרות סיועם חרב הבית, ודמותה מוצגת בניגוד לדמותם – הם שרדו במצור ופרנסו מאוצרותיהם את אוכלוסיית ירושלים, ואילו היא לא סייעה לאוכלוסיית העיר אלא תחילה אגרה את כספה והתקשתה לרדת ברמת החיים ולבסוף השליכה את כספה כאשר לא הביא לה תועלת.

המקור נפתח בהצגת מרתא כעשירה מופלגת. בזמן המצור היא שלחה שליח ארבע פעמים כדי להביא לה מוצרי מזון, אך בכל פעם שהשליח הלך למלא את מבוקשה הוא גילה כי המוצר שביקשה אזל מן השוק. בקשותיה מסודרות

³⁶ בכל כתבי היד מופיעות המילים 'הוה שליפא'. נראה כי המשמעות היא שמרתא היא שחלצה את נעליה ולא המשרת, הן מהקשר הסיפור הן מהדמיון בכתב של האותיות ה"א ות"ו. סוקולוף פירש שמרתא חלצה נעל, וכך גם ניוסנר, בתרגומו את המסכת לאנגלית: Jacob Neusner, *The Talmud of Babylonia: An American Translation, Gittin Chapters 4–5, IVXXX*, Atlanta 1984, p. 97; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Period*, Ramat Gan 2002, p. 1152

בסולם יורד, מהמוצר היקר והבריא ביותר עד למוצר הזול והפשוט.³⁷ סידור זה רומז לתהליך שבסופו הבינה מרתא בת בייתוס כי העיר נתונה ברעב קשה. החזרה על הבקשה מהשליח והעובדה שבכל פעם אזל המוצר שביקשה מדגישות את הרעב, ואפשר שהן מבהירות כי מרתא בת בייתוס אינה מבינה את המציאות שהיא חיה בה. תיאור זה מדגיש כי חל שינוי בגורלה אך לא באופייה. התכונה שהתקבעה בה בשל השתייכותה לשכבה כלכלית גבוהה גרמה לה סבל בזמן המצור.

הסצנה החוזרת בינה ובין השליח מציגה אותה מחד גיסא כאלמנה עשירה, עצמאית ודעתנית, ומאידך גיסא כאישה תלותית הנשענת על המשרת, ומקדמת את המסר העולה מסצנות ההמשך – שמרתא בת בייתוס היא אישה שתלותה ופינוקה גרמו לה מוות אכזרי.

לאחר ארבע פעמים שבהן ביקשה מהשליח מזון, אך הוא לא הצליח להביא לה מזון משום שהמזון אזל, חלצה מרתא בת בייתוס את נעליה ויצאה לחפש מזון בעצמה בלי לסמוך עוד על השליח. אפשר להעלות הסברים מספר לחליצתה של מרתא את הנעליים. האחד הוא שמרתא רצתה להראות כמו רוב האנשים שחיפשו מזון בהיותם יחפים ועניים, ואפשר שרצתה לשמור על נעליה משום שהיו נדירות אפילו בבית של אישה עשירה כמותה. כך או כך, חליצת הנעל מסמנת את ההידרדרות במצבה הכלכלי של מרתא בת בייתוס טרם החורבן ואת השינוי שחל בתפיסת עולמה.

אפשר לראות בחליצת הנעל גם רמז לטקס החליצה, ומשמעה שחרור השליח מתפקידו ושחרורה של מרתא בת בייתוס מתלותה בשליח. לפי פירוש זה, באופן פרדוקסלי דווקא במצב הכלכלי הקשה הפכה מרתא לאישה עצמאית ובעלת עצמה שבחרה לפעול כדי לצאת מהמצב הקשה שנכנסה אליו, ואולי יש בכך רמז לשחרורה מהעולם הפטריארכלי.

³⁷ על מוצרים אלו בעת ההיא ראו: אלימלך אפשטיין הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית: מאנשי כנסת הגדולה עד רבי יהודה הנשיא לאור מקורות יווניים ולטיניים, תל אביב תשל"ה, עמ' 235.

עם חליצתה את הנעל ויציאתה מהבית בא על מרתא בת בייתוס מותה. ההסבר הראשון שהמקור מציג למותה של מרתא בת בייתוס הוא דריכה על גלל בעל חיים. תוצאה אפשרית של דריכה על גלל בעל חיים היא מוות מזיהום בכף הרגל, אולם אפשר שמתה בעקבות תדהמה ויאווש מהמראות שראתה. תיאור מותה בשל דריכה על גלל של בעל חיים מדגיש באופן סרקסטי את גורלה האכזרי, שכן היא לא הצליחה למצוא אוכל אך מתה מדריכה על מזון מעוכל שהפריש בעל חיים. דרגתה נמוכה אפילו מדרגת בעל החיים, שהצליח לשרוד בשעה שהיא לא הצליחה לשרוד, הגם שהיו לה כסף ומעמד.³⁸

בהמשך המקור מובאת אפשרות נוספת לסיבת מותה של מרתא בת בייתוס – אכילת גרוגרות – בדומה לאלו שאכל רבי צדוק, שצם ארבעים שנה כדי שירושלים לא תחרב, וגרוגרות אלו ריפאו אותו מהצום. הצגת קורותיה כמהופכות לקורות רבי צדוק מדגישה את פינוקה ואת התעלמותה מהעם השרוי במצור: רבי צדוק דאג לירושלים ובעת החורבן מצץ גרוגרות כדי לשרוד ברעב, ואילו היא, העשירה שטיפלה בעצמה ולא סייעה לסביבתה, חיפשה אוכל איכותי ולא הסתפקה במזון פשוט עד שאפילו המזון הפשוט אזל, ובשל כך, בין היתר, לא הצליחה לשרוד בימי החורבן.³⁹

ייתכן שהתלות של מרתא בת בייתוס במשרת חרף היותה אישה עצמאית וחוסר תשומת הלב שלה לאחרים בשעת מצוקה הופכים אותה למטונימיה לחורבן ואת המקור עליה להסבר לו, שהוא השחתה חברתית הבאה לידי ביטוי בנתק מוחלט בין העשירים ובין שאר בני העם, שרבים מהם אף נוצלו על ידם. את היציאה של מרתא בת בייתוס מהבית אפשר לפרש כסמל ליציאת העם מירושלים, מארץ ישראל לגלות. הסיפור שלה הוא סיפור חורבן ירושלים, ושניהם נשענים על הפסוק מיחזקאל העוסק בחורבן: 'פָּסַפְסָם בַּחֲצוֹת יְשָׁלִיכוּ' (יחזקאל ז, יט).

דרשת הפסוק על השלכת כל כספה, הנלווית לסצנת מותה, עולה בקנה אחד עם הידוע על מרתא בת בייתוס. מצד אחד סופה הוא עונש על מעשיה, ומצד

³⁸ כהן גולדשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 188.

³⁹ רובינשטיין (לעיל, הערה 35), עמ' 154–155.

אחר בדרשה מוצג החורבן כאכזרי וידוע מראש וכגזר דין משמים שאיש אינו יכול להינצל ממנו. תפקיד נרטיבי דומה לזה של הדרשה אפשר לראות גם בתיאור השלכת כספה של מרתא בת בייתוס בשוק: בתיאור זה מתבטא המצב הכלכלי הקשה בעת החורבן, שלכסף אין בו משמעות, ובו בזמן אפשר למצוא בו ביקורת על התנהגותה בימים שקדמו לחורבן או אפילו ענישה עליה, ומשום שלא סייעה לעם מכספה כאשר יכלה, באחריתה כספה אינו מועיל גם לה. כמו כן בהשלכת הכסף, בדומה לחליצת הנעל, אפשר למצוא משמעות של שחרור סמלי מעולם החומר והמעמדות. הכסף היה המשענת של מרתא, ובעת השלכתו אין היא תלויה בו עוד – ונעשית משוחררת.

מניתוח הסיפורים על מרתא בת בייתוס שנקשרו לחורבן עולה כי תיאורה כאישה עשירה שירדה מנכסיה והגיעה באחריתה למוות טרגי מבטא מחד גיסא את אכזריות החורבן ואת השפעתו על פרטים בחברה היהודית בתקופה זו, ומאידך גיסא הוא מבטא ביקורת על החברה הירושלמית ומטיל עליה חלק מן האשם בחורבן, בדומה לתיאורי גברים מסוימים באגדות אחרות על חורבן ירושלים.⁴⁰ שיוכה המגדרי של מרתא בת בייתוס מאפשר גם העלאת ביקורת על נשים עשירות מאוד ועצמאיות שעשו שימוש לא ראוי בכוחן ובמעמדן, וכן מקצין את תיאורי הסבל באמצעות הצגת דמות נשית עדינה ורגישה שהחורבן מאיים עליה הרבה יותר משהוא מאיים על גברים, על פי תפיסה רווחת בספרות התלמודית שלפיה נשים מטבען הן עדינות יותר, ולכן תגובותיהן לתנאים קשים ולמצב כלכלי רע קשות משל הגברים.⁴¹

סיכום

כאמור, בעולם התרבותי של התלמוד הבבלי מרתא בת בייתוס מוצגת כ'אחר' ומודרת בשל 'אחרותה' זו, אך נראה שהדירה זו אינה נובעת רק מיחס לא אוהד ולא שוויוני לנשים אלא ממכלול עמדות המוצגות בתלמוד. מסקנה זו מסייעת להציג תמונה מורכבת יותר בשני מובנים – מחד גיסא היא תורמת תרומה ניכרת להבנת היחס המורכב של התלמוד הבבלי כלפי דמויות נשיות הנזכרות בו וכלפי האישה בכלל, ומאידך גיסא היא חושפת את

⁴⁰ שאול ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 86; שנאן (לעיל, הערה 29), עמ' 44.

⁴¹ לדוגמה: בבלי, קידושין פא ע"א. ולר (לעיל, הערה 28), עמ' 84–92.

אסטרטגיות הצגת ה'אחר' בתלמוד ומביאה לניתוח מעמיק יותר של הדמויות המודרות ושל הסיבות להדרתן.

מניתוח כלל המקורות העוסקים במרתא בת בייתוס אפשר ללמוד כי היא הוצגה באופן ביקורתי, כדמות שלילית: מושחתת, מתנשאת, נהנתנית, אנוכית וחסרת רגישות לזולת. ביקורת זו מקבלת משנה תוקף מאפיונה בלא תכונות חיוביות שנקשרו לנשים בהלכות ובמימרות ולדמויות נשיות בולטות אחרות בתלמוד הבבלי, דוגמת רגישות לזולת, וכן מהיעדרו של תיאור שלה בהקשרים הביתיים-משפחתיים המזוהים עם דמויות נשיות שזכו להערכה בתלמוד הבבלי.⁴²

כפי הנראה, הסיבות לייצוג שלילי זה רבות: השתייכותה למשפחת הכהונה הבייתוסית, עושרה הרב ומעמדה המשפחתי, וכן המעשים והתכונות שהתקבעו בה בשל שיוכה ומעמדה. משפחות הכהונה והאריסטוקרטיה העשירות אופיינו פעמים רבות כמושחתות, מתנשאות ומורמות מעם. החכמים, שרובם לא נמנו עם בני מעמד זה, התייחסו למשתייכים אליו בביקורתיות, והיא הופנתה כלפי נשים וגברים כאחד. החכמים העצימו את מעמדם, שנשען על ידע ועל חכמה, ואף הדגישו את השלילה שבהעברת המעמד בירושה, כפי שנעשה אצל הכהנים ובני אצולת השלטון. פולמוס זה החל כבר בתקופת התנאים והתחזק עם שקיעת מוסד הנשיאות בתקופת האמוראים, שבעקבותיה עלה כוחם של החכמים.

מעמדה של מרתא – אלמנה במשפחה אריסטוקרטית מתנשאת – היה אפוא סיבה מרכזית למתיחת ביקורת עליה. מעמדה ועושרה אפשרו לה עצמאות, כוח ויכולת להתערב בתרבות החכמים השלטונית וכן לעשות מעשים שלא תאמו את רצונם של החכמים ואף היו מנוגדים לו. זאת ועוד, בתלמוד הבבלי נתפסו אלמנות, בעיקר ממעמד גבוה, כבעיה חברתית, שכן היו בעלות עצמאות מסוימת וכוח. הן נחשדו במעשים מיניים שאינם מהוגנים כגון קיום יחסי מין עם גויים, ולכן ביקשו חכמים את נישואיהן בשנית בהקדם.⁴³

⁴² ראו: סובולב-מנדלבאום (לעיל, הערה 1), עמ' 235–240.

⁴³ בתלמוד הבבלי, כתובות ס"ב, יש דיון על רצונן של נשים להינשא בשנית במהירות ודיון בפרק הזמן המינימלי הנדרש בטרם תוכל אישה להינשא בשנית. על כך ראו גם:

מכל האמור לעיל עולה כי הצגתה זו של מרתא מגנה את מעמד הכהונה ותומכת באידאל החברתי של הנהגת החכמים שנוסדה בארץ ישראל לאחר חורבן הבית והתקבעה בחברה היהודית בבבל, ובה בעת מבקרת את השתתפותן של נשים ממעמד הכהונה האריסטוקרטית בחיים הדתיים והחברתיים.

בהתמקדות בהיבט המגדרי אפשר ללמוד מייצוגה של מרתא בת בייתוס במקורות על ייצוגי 'האישה' ועל תהליכי ההדרה של נשים מתרבות חכמים. בסיפורים נשקפת ראייה מגדרית המבקרת את שותפותן של נשים עצמאיות ממעמד חברתי גבוה בחיים הדתיים והשלטוניים ואת השפעתן בזירות אלו, אך בד בבד נחשפת סבירותה של תופעה זו. מסקנה זו מקבלת משנה תוקף מייצוגן השלילי של דמויות נשיות נוספות בספרות התלמודית שהשתייכו למעמד הכהונה והיו שותפות בענייני שלטון ובפרקטיקות הדתיות, וכן מייצוג ביקורתי לדמותה של ילתא, שהשתייכה לבית ראש הגולה. ילתא, בדומה למרתא, מאופיינת בשימוש לא ראוי במעמדה, בפינוק ובהתנשאות, ולהבדיל ממנה גם בבוטות, בלעגנות, בקפריזיות, בחוסר שליטה עצמית, בערמה ובתעלולניות. הסיפורים עליה מצויים בסוגיות העוסקות בראש הגולה ובפמלייתו ומגנות אותם בשל התנשאות, שחיתות וניוו,⁴⁴ ומכאן שהביקורת הוטחה בה, בדומה לביקורת שהוטחה במרתא בת בייתוס, הן בשל השתייכותה לאצולה, הן בשל התערבותה של אישה בעלת ייחוס משפחתי ומעמד חברתי וכלכלי גבוה בחיי הציבור.

ואולם גם על פי גישת הראייה המגדרית הזו התמונה אינה חד-ממדית: דמויות נשיות בולטות אחרות מאופיינות באור חיובי ומעוררות יחס אוהד, דוגמת האמה בבית רבי, בת רב חסדא ואמא שלום. דמויות אלו מתוארות כמשתתפות בחיי היום-יום, בחיים המשפחתיים, בלימוד הביתי ובשיח ההלכתי, אולם הן לא השתייכו למעמד הגבוה ולא התערבו בפוליטיקה,

משה ד' הר, 'הנישואין מבחינה סוציו-אקונומית לפי ההלכה', **משפחות בית ישראל: המשפחה בתפיסת היהדות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 37–46; אליהו אחדות, **מעמד האישה היהודית בבבל בתקופת התלמוד**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט, עמ' 316.

⁴⁴ בבלי, ברכות נא ע"ב; בבלי, גיטין סז ע"ב. ראו: סובולב-מנדלבאום (לעיל, הערה 12), עמ' 147–169.

בפסיקה ובלימוד בבית המדרש.⁴⁵ מהשוואה זו עולה כי תפיסת האישה ואופני הדרתה בסיפורי התלמוד תלויים הן בפעילותה בעולם החכמים הן במעמדה החברתי והכללי הן בהשתייכותה המשפחתית.

⁴⁵ שם, עמ' 240–246.

'ולא הכלימה': אימהות ובושה בספרות התלמודית

ענת ישראלי וענבר רווה

מבוא

ספרות חז"ל נוצרה כידוע על ידי גברים, עוסקת לרוב בהם, בחוויותיהם ובאורחות חייהם, ומטרתה לקדם מטרות של גברים ולהסדיר את שדות פעולתם בעולם ואת תפקודם במערך החברתי הפטריארכלי. מחקרים רבים שנכתבו בעשורים האחרונים עומדים על כך שהנשים מופיעות בה בתפקידים משניים של אשת איש, אם או בת. הן 'משתתפות' בתפקידים שהוקצו להן אך אינן מהוות נושא או סוכן שינוי.¹ ההתייחסות לאימהות בקורפוס זה משועבדת לנקודת המבט של יוצרי ספרות חז"ל, ועל ידם היא מיוצגת ומוגדרת.

במאמר זה נתבונן בסיפורי אגדה הקשורים ברובם בסוגיית כיבוד האם, שראשית לכול מעמידים נשים באורח יוצא דופן בעמדה מרכזית להתייחסות, ולא זו בלבד אלא בעמדה הראויה לכבוד. בקריאות שיוצגו אין רק העצמה של הסובייקט האימהי דרך העברתו מן השוליים למרכז, אלא גם פתיחת פתח לקריאה חלופית ולהבנה מחודשת של הטקסט התלמודי. הנחתנו היא כי התבוננות בדמויות שבדרך כלל נמצאות בשולי התרבות ולא במוקד השיח עשויה לגלות פנים נוספות ונסתרות של המרכז התרבותי.

¹ תקצר היריעה מלהזכיר כאן את כולם, ונסתפק בדוגמאות מספר בלבד לצד ההפניות שיוזכרו בהמשך: Judith Hauptman, *Rereading The Rabbis, A Women Voice*, Colorado-Oxford, 1998; Charlotte Fonrobert, *Menstrual Impurity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000; Judith R. Baskin, *Midrashic Women: Formation of The Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002

הכלים המשמשים את עיוננו בטקסטים התלמודיים מגוונים. מלבד כלי המחקר התלמודיים המקובלים נטלנו משדות שיח אחרים, בעיקר מהשיח הפמיניסטי והפסיכואנליטי. לתובנות שהועלו בהם עשויה להיות, לדעתנו, תרומה משמעותית להבנת המורכבות של אתגר כיבוד האם בתרבות החז"לית לרבדיה, ובפרט זו האמוראית, המצויה בשני התלמודים. אופיים המרובד של התלמוד הבבלי בפרט והספרות התלמודית בכלל נידון רבות בשנים האחרונות.² למרות הרב-שכבתיות, הרב-קוליות והמתחים הפנימיים המאפיינים ספרות זאת, נשתדל להראות כאן מכנה משותף רחב לסיפורים העוסקים בכיבוד אם. אלה פרוסים על רבים מענפיה של הספרות התלמודית, הארץ-ישראלית והבבלית, התנאית והאמוראית. למרות הפריסה הרחבה חבוי בהם נושא משותף שנרצה לחשוף וללבן כאן: העיסוק בכיבוד אם, בשונה מהעיסוק בכיבוד אב, כרוך ללא הפרד במושג ההופכי לכבוד – בושה וכלימה.

תרבות, בושה וכבוד

העיון בסיפורי האגדה על כיבוד אם חושף עובדה מפתיעה: בחלק ניכר מסיפורים אלה מוצגים – במפורש או במרומז – מגוון אופני ביוש והכלמה של הבנים או של האימהות עצמן. החיבור הרווח בין הניגודים – כבוד ובושה – מעיד על מורכבות היחסים בין בנים (זכרים) לאימותיהם. מורכבות זו מחייבת דיון נרחב יותר על משמעותה של הבושה ועל הזיקה בינה לבין כבוד.

הבושה על נגזרותיה ההתנהגותיות מקוטלגת כאחד המבנים האנתרופולוגיים הכלל-אנושיים. בהיותה כזאת היא עשויה לשמש שפת תקשורת שמסמניה אמנם אוניברסליים, אבל מסומניה תלויה תרבות.³ העיון בבושה מעוגן כמעט

² ראו סיכום טוב של התפתחות המחקר אצל: Shai Secunda, 'Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives', *Association for Jewish Studies Review*, 33 (2009), pp. 45–69; Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetic of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011, pp. 147–16

³ חיים חזן, "ולא יתבוששו": תנאים של היעדר בושה, 'תיאוריה וביקורת', 32 (2008), עמ' 258.

ללא יוצא מן הכלל במתח שביחסים בין אדם לחברה ובכוחה של התרבות לפעול על חברה ולהפעיל אותם בדרכים מגוונות.⁴

המושג המקראי של הבושה מכונן בסיפור על אדם וחוה שלא התביישו בעירומם (בראשית ב, כה). זהו אחד המקורות העבריים המוקדמים המקשרים את הבושה לאיברי המין. כשנפקחו עיניהם של אדם וחוה אחרי האכילה מפרי עץ הדעת טוב ורע, הם לא התביישו בעירומם כשלעצמו, אלא משום שכעת יכלו לראותו בהקשרו המיני. לכן החליטו לכסות את מבושיהם, האיברים המעוררים תשוקה, אלו שחשיפתם תחולל מעתה בושה.⁵

החכמים קבעו ש'כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים' (בבלי, ב"מ נח ע"ב) והשוו את חומרת הביוש לחומרת קיום מגע מיני עם אשת איש. עוד הם אומרים שם: 'נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים', ואף אינם מהססים לקבוע ש'המלבין את פני חברו ברבים – אין לו חלק לעולם הבא'.⁶ קביעות חריפות מעין אלה הן חלק מן הביטויים המוליכים לאבחנה המזהה את עולמם של חז"ל כ'תרבות בושה וכבוד'.⁷ בושה היא תופעה קשה כל כך עד שהחכמים משתמשים בה בהבניית עונשים על עברות חמורות כמו ניאוף וגם מקדישים תשומת לב מיוחדת לשאלה עד כמה צריך לבייש את הנידונים למוות.⁸

יקיר אנגלנדר ואורית קמיר מציגים את הבניית הבושה בספרות חז"ל כתחושה שיש בה צער וכאב, אך גם כמצב הנושא משמעות חברתית שמיוחס לו ערך שלילי. החכמים מייחסים חומרה רבה להתנהגות של אדם הגורמת בושה לזולתו; הם מגדירים אותה כראש נזק ('בושת') וקובעים כללים משפטיים מפורטים לחישוב הפיצוי שאדם חייב לשלם לזולת שבייש.⁹

⁴ שם, עמ' 255.

⁵ David J. Velleman, 'The Genesis of Shame', *Philosophy & Public Affairs*, 30 (2001), pp. 27–52.

⁶ כל הציטוטים מב"מ נח ע"ב–נט ע"א, ויש להם מקבילות רבות.

⁷ כך על פי יקיר אנגלנדר ואורית קמיר, "בשר – בושה סרוחה רימה": הגוף והבושה בעולמם של חז"ל, **מדעי היהדות**, 49 (תשע"ג), עמ' 57–101.

⁸ שם, עמ' 93.

⁹ שם, עמ' 63.

בשנים האחרונות נכתבו כמה מחקרים על הבושה בעולמם של החכמים – רובם מתמקדים בהיבטים המשפטיים הכרוכים בה¹⁰ – אולם המחקר טרם עמד על ייחודה של הבושה הקשורה ביחסים עם האם. מהעיון במקורות שעניינם כיבוד אם עולה כי עיסוקם הגלוי של חכמי התלמוד במצוות כיבוד האם מסתיר את צד הצל של הסוגיה ההופכית לכבוד. מתברר כי מושג הכבוד הוא תמונת ראי של הבושה: שניהם מושגים המכוננים מערכת ערכית ומסורתית מסוימת, וכפי שנראה, ככל שהם נוגעים ליחסי בנים ואימותיהם הם גם מבטאים מערכת רגשית סבוכה העומדת בתשתיתם.

הבושה הבראשיתית נוגעת לידיעת היותינו עירומים. לחשיפת המקומות הפגיעים שלנו לעין כול. לחשיפת פתחי הגוף שהם האיזורים הפגיעים ביותר של הגוף וגם הפיות שדרכם מתמלאים צרכים. כל מה שמאותת את הריק. כל מה שמעיד על היותינו נואשים, תלויים, סופיים, משועבדים לגוף. כל מה שמעיד על היותינו זקוקים לגוף אחר או לגוף האחר כדי שישמור על חום גופנו שלנו.¹¹

דבריה העזים של דנה אמיר מקרבים אותנו אל היסוד הבראשיתי של הבושה, אל היחסים של כל יילוד עם אמו. זהו המקום שבו גופו של התינוק סמוך אל אמו כדי שייחם לו, שבו העירום התינוקי אינו נושא עדיין את משאיה הכבדים של החברה. זהו האתר שטרם היות הבושה, מקום שבו המבט האינטימי אינו יוצר את המרחק שהבושה מחייבת.

¹⁰ עמית גבריהו, **דיני החבלות בתורת התנאים**, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשע"ג; Jonathan K. Crane, 'Shameful Ambivalences: Dimensions of Rabbinic Shame', *AJS Review*, 35,1 (2011), pp. 61–84; Barry Wimpfheimer, "'But It is Not So": Toward a Poetics of Legal Narrative in The Talmud', *Prooftexts*, 24, 1 (2004), pp. 51–86; Jeffrey Lawrence Rubenstein, 'The Bavli's Ethic of Shame', *Conservative Judaism*, 53, 3 (2001), pp. 27–39; Mordechai Weinstein, 'Towards Understanding "Boshet"', *Alei Etzion*, 9 (2000), pp. 55–65; Yael Richardson, *Legal Shame: Shame as a Legal Concept of Damage in Roman and Rabbinic Law*, Honors Thesis, Brown University 2007

¹¹ דנה אמיר, 'הגירוש מתוך גן העדן של המבט: הרהורים על הבושה', **תיאוריה וביקורת**, 32 (2008), עמ' 185.

ברצוננו לטעון כי יחסי בנים ואימותיהם, כפי שהם באים לביטוי במקורות שיידונו כאן, הם יחסים שפוטנציאל הבושה פעיל בהם במיוחד (בשונה מן היחסים עם אבותיהם). דווקא משום שהאם מייצגת את 'גן העדן של המבט', ככותרת מאמרה של אמיר, האתר שטרם היות הבושה: התמודדותו של הבן הבוגר עמה מקרבת אותו תדיר אל המקום הספי החשוף, הפגיע, העירום, של טרם היותו גבר בוגר ורב כוח שעירמו מכוסה והוא בעל כבוד ומעמד ציבורי. דומה שמנגנון זה קשור בין השאר בהיות יחסי בנים ואימותיהם יחסים חוצי מגדר.¹² אילו עסקה ספרות חז"ל גם ביחסי בנות ואימהות, אולי היינו זוכים לפגוש גם סוגים אחרים של דינמיקות רגשיות הכרוכות בהם.¹³

סוגיית הבבלי בקידושין (לא ע"א-ע"ב) עוסקת בנושא המורכב של כיבוד אב ואם. המסורות השונות מציגות את הקושי העצום הטמון במצווה זו, קושי המצדיק בעקיפין את שילובה במרכז עשרת הדיברות. מערכת דומה נמצאת בסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב), ומופיעה גם בירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג).¹⁴ חלק הארי של הסיפורים – ארבעה מתוך שישה – עוסק ביחסי בנים ואימהות. נראה שהבולטות הסטטיסטית של סיפורי האימהות בתוך רצף שעוסק לכאורה באבות ואימהות כאחד מעידה על הקושי המיוחד שמעוררת מצוות כיבוד האם דווקא (בטקסט שכזכור נכתב מפי גברים). יש להדגיש שהמסורות למיניהן אינן עוסקות ביחסי צאצאים והוריהם בכלל אלא ביחסי בנים עם הוריהם דווקא, דבר הנובע מן

¹² לטענתה של זיו: 'כל זהות מגדרית מוטענת בחוויה של בושה ונוצקת מתוך דיאלוג בעל הגיון דיאלקטי עימה', ראו: אפי זיו, 'בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה', **תיאוריה וביקורת**, 32 (2008), עמ' 99–128.

¹³ תאורטיקניות פמיניסטיות בנות זמננו שעסקו ביחסים בין אימהות ובנות בוגרות מדגישות שני אלמנטים בולטים ביחסים אלה: כעס וכמיהה לפיוס. הנושאים של בושה וכבוד נעדרים משיח זה. ראו למשל: אדריאן ריץ', **ילוד אישה**, תל אביב 1989; לוס איריגארי, **אני, את, אנחנו**, תל אביב 2004; אריאלה פרידמן, **מחבורות: אימהות ובנות**, תל אביב 2011.

¹⁴ שולמית ולר, **נשים ונשיות בסיפורי התלמוד**, תל אביב 1993, עמ' 96–110, עסקה בנושא של אימהות ובנים בסוגיה שלפנינו. דיונה מניח תשתית טקסטואלית חשובה לדיון שלנו, שעניינו ירידה לחקר הבושה הכרוכה ביחסי אימהות ובנים. בקריאתנו את מחזור האגדות שבשני התלמודים לא הבחנו בהבדל ברור ביניהם (ואף לא בין שתי המקבילות הירושלמיות) בגישתם לנושא כיבוד ההורים. אף על פי שבדור האחרון נחשפים הבדלי גישות רבים בספרות התלמודית בין בבל לארץ ישראל בכל מיני הקשרים, בהקשר שלפנינו האתגר עדיין עומד לפתחנו.

הדומיננטיות הגברית של תרבות זו ומעצם העמדתה במרכז את הגבר ואת יחסיו עם העולם.

ולא הכלימה: כיבוד האם המשפילה את בנה

הסיפור הראשון שבאמצעותו יומחש עד כמה תובענית היא מצוות כיבוד אם הוא סיפורו של דמא בן נתינה, הגוי האשקלוני שסיפור כיבוד האב שלו הוא המופת המפורסם ביותר בעניין. בסיפור על כיבוד האב נמנע דמא מלהעיר את אביו משנתו כדי לקחת מפתח שנמצא תחת מראשותיו אף על פי שידוע לו שכתוצאה מכך יפסיד סכום כסף עצום. בסיפור זה הבן פעיל והאב סביל ונטול יחס לבן. הכבוד שהבן נותן לאב משתלם – הוא מרוויח בחזרה את מה שלכאורה הפסיד (נתינתו משתלמת לו בדמים שהרוויח אחר כך, כפי שמרמז שמו). בסיפור על כיבוד האם שיידון כאן, לעומת זאת, הבן סביל והאם פעילה ויחסה אליו שלילי במובהק. הכבוד שנותן לה דמא אינו 'משתלם' בשום אופן שיש לו ביטוי בסיפור. סיפור כיבוד האם מפורסם פחות, ואנו ננסה לעמוד על מכמניו.

בבלי, קידושין לא ע"א:¹⁵

בעא מיניה מרב עורא: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה גוי אחד שבאשקלון ודמה בן נתינה¹⁶ שמו [...] פעם אחת היה [דמא בן נתינה] לבוש סורייקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי ובאתה אמו וטפחתו על ראשו וקרעתו וירקה בפניו ולא הכלימה.¹⁷

¹⁵ הציטוט כאן וכל הציטוטים מהבבלי בהמשך הם על פי כתב יד Vatican, Biblioteca Apostolica ebr., 111

¹⁶ דמא (או דמה) בן נתינה, הגוי האשקלוני המוצג כמופת לכיבוד הורים, נזכר בשני התלמודים רק בהקשר זה של כיבוד אב ואם ללא רמז לזמנו, וכפי שנאמר – שמו קשור במעשה בו. דומה שזוהי דמות ספרותית ולא היסטורית. נראה שחז"ל הוקירו את מידת כיבוד ההורים שנהגה גם בקרב גויים וייצגו תכונה זו בדמותו של דמא בבחינת קל וחומר: אם כך נוהג גוי שאינו מחויב בעשרת הדיברות – אנו על אחת כמה וכמה.

¹⁷ בושה וכלימה הן מילים נרדפות, והן מופיעות לא פעם בסמיכות בספרות המקרא ובספרות חז"ל. משמעותן היא ההפך מן הכבוד, ראו למשל: ירמיהו כ, יא; בבלי, ברכות יז ע"א; ב"ב עה ע"א; זבחים קיג ע"א ועוד. לא מצאנו הבדל ברור בין שני המושגים והם משמשים בערבוביה בסיפורים שלהלן.

סיפור זה יוצר קשר מפורש בין הכבוד והבושה, במקרה זה: כיבוד האם מול ביושו של הבן על ידה. קשר זה אינו נמצא בחזית הסיפורים האחרים, אך לדעתנו הוא מניע את עלילותיהם ומשמש מפתח להבנתם, כפי שנראה בהמשך.

הסיפור מתאר את הגוי הנכבד היושב בין מכובדי רומי בלבוש משי מזהב בעת שאמו קורעת אותו מעליו.¹⁸ נוסף על כך היא טופחת על ראשו ויורקת בפניו, ולמרות הבושה שהיא גורמת לו בפרהסיה הוא אינו מביישה בחזרה. הסיבה להתנהגות האם איננה ברורה, ואפשר שמדובר באישה חולת נפש¹⁹ או דמנטית.

האם פוגעת בהדרת הכבוד של בנה בפעולותיה: טפיחה, קריעה, יריקה. הדרת כבוד זו מודגשת מאוד בסיפור (ישיבתו בין גדולי רומי, לבושו העשוי משי).²⁰ הדרת כבוד על פי הגדרתה היא כבוד מעמדי הקשור במיצוב חברתי, ביוקרה, בייחוס ובכוח. הוא קשור במקומו של אדם ביחס לאנשים אחרים, ל'גובהו' בהיררכיית החברתית, והוא 'שמו הטוב' של האדם.²¹ אין ספק שדמא ממוקם במקום גבוה בהיררכיית זו, ומעשיה של האם פוגעים בשמו הטוב ומכלימים אותו.

¹⁸ לעניין הסורייקון (או סיריקון בחלק מהנוסחים): מצויה מסורת בבבלי, חגיגה טז ע"ב, בירושלמי, שם ב, ד (עז ע"ד) ובשה"ש זוטא ח, יד, על מנחם שהיו לו שמונים זוגות (או שמונה מאות) תלמידי חכמים והיו 'מלובשין תירקי/סתרקו/סיריקון/סירקונין (של) זהב'. גדליהו אלון, **מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד**, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 266, מסביר שהמילה באה מהמילה היוונית (θώρακες) ופירושה 'שריונות של זהב'. שאול ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 139, הערה 207, מדייק ואומר ש'תירקי' הם 'שריוני קשקשים של זהב', וזו המילה הנכונה, והבבלי, שאינו יודע ארמית, משבש 'ל'סיריקונין' או 'ל'סיריקון', שהוא משי. נראה שמספר הסיפור שלפנינו התכוון למשי, שאם לא כן האם לא הייתה מצליחה לקרוע את הבגד. מכל מקום ברור שמדובר בבגד יקר ביותר.

¹⁹ המקבילה בדברים רבה א, טו מציגה את האם כמשוגעת, ודמא מתנגד לה או מנסה לרסן אותה במילים 'דייך אימי'. הפרשנות המסורתית נטתה לכיוון זה באופן קבוע, אך מן הטקסט שלנו הדבר אינו מתחייב.

²⁰ המונח 'הדרת כבוד' מסמן את המושג honor ומבחינו ממשמעויות נוספות של המילה העברית 'כבוד'. ראו אצל אנגלנדר וקמיר (לעיל, הערה 7), עמ' 63, הערה 21.

²¹ שם, עמ' 64.

כל הפעולות שהאם נוקטת מתייחסות לגופו של דמא, ולעניין זה חשיבות גדולה, שכן חלק נכבד מהתייחסותם של החכמים לבושה מתמקד בזו הקשורה בגוף. בתרבויות הדרת כבוד חזותו החיצונית של אדם, שטח הפנים של הפרסונה, 'הבגד' שהוא עוטה על עצמו, הם הזירה להתרחשות יחסי גומלין המניבים הדרת כבוד או בושה.²²

חז"ל מקשרים במפורש בין הבגד שהאדם לובש לבין כבודו. בחברת הדרת כבוד תפקידו של הבגד כפול: ראשית, הוא מאפשר לאדם לכסות שטחים ניכרים מן 'הגוף החיצוני'. כיסוי זה נחוץ לשם טיפוח הדרת הכבוד ומניעת בושה. שנית, הבגד הוא סמן חיצוני המאפשר לאדם להציג לפני החברה את מעמדו ולדרוש לעצמו יחס הולם.²³ בגדי השיראין שלובש דמא הם סמל למעמדו המכובד, וקריעתם מבזה ומביישת אותו. גם הטפיחה על ראשו והיריקה עליו ממיטות עליו כלימה.

דומה שהמספר מאריך בתיאור התנהגותה של האם ויוצר תמונה של עינוי והשפלה ממושכים ומבישים, ולעומתם מקצר מאוד בתגובת הבן: 'ולא הכלימה'.²⁴ פעולותיה של האם מפגינות אלימות בוטה, אך 'גדולתו' של דמא והאופן שבו הוא מכבד את אמו משמעם שעל אף מעשיה הוא נמנע מכל תגובה, אינו מתנגד, לא כל שכן שאינו מביישה.

במקבילה בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב),²⁵ הדומה לזו שבירושלמי, פאה, מסופר: 'דמה בן נתינה ראש פטרבולי [ראש מועצת העיר] הוה. פעם אחת היתה אמו מסטרתו לפני בולי שלו ונפל קורדקסין שלה מיד והושיט לה כדי שלא תצטער'.²⁶ על פי מסורת זו, מעמדו הגבוה של דמא מוגדר – הוא היה ראש מועצת העיר, ועצמת הבושה מתייחסת לעובדה זו: 'פעם אחת היה אמו

²² שם, עמ' 66.

²³ 'רבי יוחנן קרי למאני מכבדותי [רבי יוחנן היה קורא לבגדיו כבודי]' (בבלי, שבת קיג ע"א); בבלי, ב"ק צא ע"ב, וראו שם, עמ' 66–67.

²⁴ ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 99.

²⁵ הציטוט כאן וכל הציטוטים מהירושלמי בהמשך הם על פי כתב יד Leiden, Bibiotheek der Rijksuniversiteit, Scaliger, 3.

²⁶ על 'ראש פטרבולי' ראו אצל ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 134, הערה 2–3. קורדקסין הוא נעל או סנדל על פי פירוש שטיינזלץ למקבילה בירושלמי, פאה.

מסטרותו לפני בולי שלו', כלומר לפני המועצה. אף על פי שגם בבבלי כרוכה הבושה בפרהסיה, כאן מודגש כי הבושה הנגרמת לדמא מתייחסת ישירות לקבוצה החברתית שבתוכה הוא יושב בקביעות, והיא שמלכתחילה מקנה לו הדרת כבוד, והיא שעדה לבושה הנגרמת לו.

בניגוד לסיפור בבבלי שבו פעולותיה של האם מרובות, כאן הן מתמקדות בפעולה אחת – סטירה שנגרמת לו מידה של האם המכה בו בסנדלה.²⁷ בניגוד לסבילות הגמורה של דמא בסיפור הבבלי ולציון שלא בייש את אמו ולא פגע בה על מעשיה, כאן מחזיר דמא לאמו את הסנדל, שנפל אגב הכאתו, כדי שלא לצערה.²⁸ הבושה אינה נזכרת כאן במפורש (לא בנוגע לדמא ולא בנוגע לאמו) אף על פי שהיא בעינינו נושאו הברור של הסיפור.

לאור ניתוח הסיפורים ולקראת הדיון במסורות נוספות נציע כי היחסים עם האם מעוררים בבנים פחדים עמוקים של הכלמה ובושה, משום שהאם היא הדמות שזוכרת את הגבר הבוגר והמכובד כתינוק חסר אונים ועירום. הסיפורים על דמא ממחישים את הפרימה של כבודו על ידי האם, שבהתנהגותה החריגה מממשות את הפחדים הללו וחושפת את מצבו הבסיסי, כמו זה של כל אדם: היותו עירום וחסר אונים תחת מעטה הכבוד הדק כמשי.

זהו 'הסוד' שגילוי הטרומ-תרבותיות שבו שקול כנגד הודאה בחוסר האנושיות, בחייתיות הנעטפת במחלצות.²⁹ במובן זה נטען כי נוכחותה של האם מהווה איום מתמיד על הבגרות ועל המקום החברתי-תרבותי של בנה. תיאורה כמשוגעת ומזיקה (כפי שהיא מוצגת למשל במקבילה בדברים רבה א, טו) איננו בהכרח תיאור ראי של מקרה קיצון אלא השתקפות פנימית של פחדים המספרים הגברים מן האימהות באשר הן. עצם נוכחותה של האם עלולה להיות חוויה קשה דווקא מתוך התעוררותו של זיכרון העירום וחוסר

²⁷ השימוש בסנדל דווקא עשוי לשאת משמעות סמלית. במקרא משמשת הנעל לעתים סמל לבעלות וכוח, כך למשל במקרה של החליצה (דברים כה, ט-י), וסנדל מופיע גם בסיפור הבא שיובא כאן.

²⁸ נוהגו של דמא כאן מזכיר נוהגים נוצריים של הפניית הלחי השנייה.

²⁹ חזן (לעיל, הערה 3), עמ' 260.

האונים הראשוני ואימת הביוש המידית המוטלת על בניהן הבוגרים והמכובדים.

כבוד יותר מדאי: כיבוד האם על ידי השפלה עצמית של הבן
הסיפור השני, על רבי טרפון ואמו, מופיע אף הוא בשתי הסוגיות בירושלמי ובבבלי וגם בו כרוך כיבוד האם בהשפלה של הבן, הפעם השפלה עצמית. המקבילות של סיפור זה שונות זו מזו שוני רב, והשוני ביניהן מחייב לעסוק בהן כסיפורים עצמאיים לפני כל השוואה אפשרית ביניהם.

הנה הסיפור הארץ-ישראלי בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב):

אמו של רבי טרפון³⁰ ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת ונפסק קורדיקון (ונקרע הסנדל) שלה והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והייתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה. פעם אחת נכנסו חכמים לבקרו.³¹ אמרה להן: התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי בכיבוד יותר מדאי. אמרין לה: מה הוא עביד לך (מה הוא עשה לך?) ותניית להן עובדה (וסיפרה להם את המעשה). אמרו לה: אפילו הוא עושה כן אלף אלפים – עדיין לחצי כיבוד שאמרה תורה לא הגיע.

סיפור זה הוא מעין המחשה של המושג 'כיבוד אם', שכן הוא ממחיש את כובד גופה של האם המונח על בנה והוא סובלו. כשסנדלה של האם נקרע רבי טרפון מניח את ידיו לפניו והיא דורכת עליהן עד הגיעה למקום מבטחים כדי שרגליה לא יינזקו או יתלכלכו חלילה. המעשה קורה בשבת, שבה אסור לתקן את הסנדל במקום.³² הסיפור מעצב תמונה מלאת אהבה ומשאלה להגנה על האם.

במובנים מסוימים זהו סיפור מראה לסיפור על דמא ואמו. בניגוד לסיפור ההוא, שבו האם פעילה ובנה סביל, כאן רבי טרפון הוא הפעיל ואמו היא

³⁰ רבי טרפון היה תנא ארץ-ישראלי בולט בן הדור השני.

³¹ בגרסת המקבילה בפאה רבי טרפון חלה וחבריו נכנסו לבקרו, ואפשר ש'חלה' נשמט בנוסח זה.

³² הסנדל הוא מוטיב בסיפורו של דמא, כאמור, החוזר גם כאן ויוצר קשר בין הסיפורים.

הסבילה. שם האם משפילה את בנה וכאן הבן משפיל את עצמו, שם הכיבוד הוא אי-תגובה לביוש, ואילו כאן הביוש העצמי הוא-הוא הכיבוד.

פעולתו יוצאת הדופן של רבי טרפון זוכה להערכה בעיני אמו והיא חולקת אותה עם החכמים הבאים לבקרו. היא מגדירה את תחושתה שהוא מכבד אותה 'יותר מדאי'. האם תחושה זו נובעת מן ההשפלה שנגרמת לבן בעיניה כשהוא מתכופף וחוצץ בין הקרקע לבין רגליה? האם היא חרדה לקושי או אף לכאב הפיזי שלו? האם זהו ביטוי לתחושה הפנימית של האם שאינה ראויה ליחס כזה? קשה לדעת. מכל מקום החכמים דוחים את דבריה וטוענים שרבי טרפון לא רק שלא הפרז בכיבודה אלא שאפילו לאלפית קיום המצווה לא הגיע.

כעת נבחן את הסיפור בבבלי, המוסך אל סוגיית הביוש היבטים אחרים.

בבלי, קידושין לא ע"א:

רבי טרפון הוה ליה אימא דכל אימת דהוה בעיא למיסק לפורייה הוה גחין וקיימא עליה וסלקא. וכד הוה נחתא – נחתא עליה. אתא וקא מישתבח בי מדרשא. אמרי ליה: עדיין לא היגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקך לפניך לים ולא הכלמתה?

(תרגום: רבי טרפון הייתה לו אם, שבכל פעם שהייתה רוצה לעלות למיטה גחן ועלתה עליו, וכשהייתה יורדת – ירדה עליו. בא והיה משתבח בבית המדרש. אמרו לו: עדיין לא הגעת לחצי כיבוד, כלום זרקה ארנקך בפניך לים ולא הכלמתה?)

גם הסיפור הזה ממחיש באופן ממשי כביכול את המונח 'כיבוד אם', כשגופו של הבן משמש מעין דרגש המסייע לאמו לעלות למיטתה ולרדת ממנה,³³ אך

³³ בבבלי, ע"ז י ע"ב, מסופר על יחסיהם של אנטונינוס ורבי, שגם בהם ננקטה פעולה של שימוש בגוף כדרגש. ולר (לעיל, הערה 14), עמ' 103, טוענת כי מסיפור זה אפשר להסיק בבירור שתי מסקנות: א) הרכינה לפני המיטה כדי לסייע לאדם זקן לעלות עליה הייתה נוהג שירות ידוע; ב) השימוש בגוף הרוכב כדי לעלות על המיטה מבטא שליטה ואדנות, וכשעושה אותו אדם למי שהוא שווה לו או נעלה ממנו בדרגה, הוא מתפרש כזלזול.

חשוב לשים לב להבדלים הניכרים בין הסיפור הארץ-ישראלי לסיפור הבבלי בנקודה זו. בגרסה הארץ-ישראלית מדובר במקרה יחיד, שבו קרה אירוע חריג של קריעת הסנדל בשבת ובמסגרתו נהג רבי טרפון כפי שנהג. הסיפור הבבלי לעומת זאת מתאר נוהג קבוע של רבי טרפון ביחס לאמו. בעוד לפעולת הבן החד-פעמית שם היה היגיון פנימי, לפעולתו הקבועה כאן אין הצדקה פנימית והיא נראית כמחווה כיבוד שצדה השני הוא ביוש עצמי בלתי נחוץ.

גם הסיפור הבבלי בנוי משני חלקים מובחנים: הראשון מתאר את הבעייתיות של יחסי הכבוד וההשפלה שבין הבן לאמו, והשני מתייחס לסוגיית הכבוד וההשפלה כפי שהיא מעובדת בבית המדרש. אבל בניגוד לגרסה הארץ-ישראלית, חלקו השני של הסיפור הבבלי עשוי להיקרא כסוג של פארסה המציגה את רבי טרפון ברברנותו, עד שלא לגמרי ברור מהי המוטיבציה לפעולתו – הרצון לכבד את אמו או רצונו לזכות בכבוד בבית המדרש.

משך הפעולה הארוך בזמן הסיפור, המתאר את היסמכותה של האם על גוף בנה – עלתה, ירדה – וכן טיב הפעולה שאינו הכרחי, שכן היה יכול לשים לידה דרגש כדי שתיעזר בו, עשוי בהקשר כזה לתרום להנמכת מעשה הבן ולביקורת המובלעת עליו. על פי הבנתנו, סיפור זה מתראה כסיפור שבח ולמעשה הוא מתגלה כסיפור ביקורת עוקצני.

מעשה זה מעצב את המורכבות הדיאלקטית של כיבוד אם והכלמה עצמית באמצעות האתגר שהחכמים מגלגלים לפתחו של רבי טרפון. רבי טרפון מספר שהוא מכבד את אמו בכך שהוא הופך את עצמו מעין דרגש לרגליה, כלומר מחפץ את עצמו לשימושה. החכמים שומעים את השפלתו העצמית ביזמתו, ותגובתם היא: חכה עד שהיא תשפיל אותך ביזמתה; האם גם אז תכבד אותה ולא תביישה בחזרה?³⁴ הסיומת בשאלה 'ולא הכלמתה?'

³⁴ 'מבחן הכיבוד' שמציעים החכמים, השלכת הארנק לים, נזכר שוב בהמשך הסוגיה בקידושין לב ע"א משמו של רבי אליעזר: 'שאלו את ר"א: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו'. כאן מתייחס המבחן לאב דווקא, ובהמשך החכמים מתקשים בהבנת הגיונו של המבחן. אף אנו התקשינו בכך, מדוע דווקא השלכת הארנק לים מוצגת כשיא ההתנכלות ההורית? דומה שדווקא ההקשר האימהי עשוי להתאים יותר: אפשר שהשלכת הארנק היא ביטוי סמלי לפעולה

מהדהדת את המעשה בדמא ואמו ומזכירה לנמענים את האתגר הגדול יותר מן הביוש העצמי. למעשה, תגובתם של החכמים מביישת בתורה את רבי טרפון. במקום לכבדו הם מזלזלים בו. במובן זה הסיפור מתאר כיצד המרדף אחרי הכבוד כרוך בהשפלה ואף עלול להניב השפלה נוספת.

שני הסיפורים על רבי טרפון מתארים אם זקנה, חלשה ואולי גם חסרת אונים, הנזקקת לתמיכת בנה ולעזרתו כאילו הייתה תינוקת שלו. שניהם כורכים את השפלתו של הבן בגופו. חיים חזן, שעמד על המאפיינים של הבושה, הגדיר את הגוף כאתר הבושה השכיח ביותר. הוא זיהה את הקשר בין הגוף לסדר החברתי וטען כי הוא מנוסח במונחים של מהות מקודשת כביכול, הנתפסת כישות נוחה להיפגע, רגישה לטלטול, לזעזוע, לאבדן, לרמיסה ולחילול, המכונה כבוד.³⁵

בסיפור הארץ-ישראלי הבן נושא את אמו על כפיו באופן מילולי, ובבבלי הוא הדום לרגליה. הסיפורים מציגים בחריפות את יחסי הגומלין בין הכבוד לבושה, ואלו מזכירים משוואת סכום אפס, שבה מה שנגרע מאיבר אחד יתווסף לאיבר המנוגד לו, ולהפך.³⁶ כלומר עצמת כיבוד האם תלויה במידת השפלת הבן. גם הביטוי: 'אפילו הוא עושה כן אלף אלפים עדיין לחצי כיבוד לא הגיע' מציב את המעשים בהקשר כמותי כביכול, של כלכלת שוק חברתי-תרבותי.

הוא רצונה הוא כבודה: כיבוד אם המשפילה את עצמה

הסיפור האחרון שעוסק במנגנון של הבושה בהקשר של הסוגיות הנדונות מופיע רק בשתי המקבילות הארץ-ישראליות בירושלמי, והפעם נעיין בגרסת מסכת פאה א, א (טו ע"ג):

שעלולה לגרום לבן לאבד את כל הונו וכל רכושו ולהיות חסר כול. מצב של חוסר כול הוא מאפיין של המצב התינוקי: התינוק העירום וחסר הישע בא לעולם חסר כול, ועם גדילתו והתחזקותו הוא מצליח לצבור נכסים. אם המפגש עם האם מציף את הבן הבוגר בחרדות בלתי מודעות מהמצב התינוקי, הן כוללות בוודאי גם את חרדת אבדן הרכוש וחוסר הכול שהשלכת הארנק לים מסמלת.

³⁵ חזן (לעיל, הערה 3), עמ' 259.

³⁶ שם, עמ' 261.

אמו שלרבי ישמעאל³⁷ באה וקבלה עליו לרבותינו. אמרה להן: געורו בישמאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן שלרבותינו. אמרו: איפשר לית (האין) רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתיו? אמרו לה: מה עביד לך? (מה עשה לך?) אמרה: כדו נפק מבית וועדה אנא בעיא משזגה ריגלוי ומישתי מהן ולא שביק לי (כאשר הוא יוצא מבית הוועד אני רוצה לרחוץ את רגליו ולשתות מהן ולא מניח לי). אמרו לו: הואיל והוא רצונה הוא כבודה.

בעינינו זהו סיפור מפתח להבנת המנגנון הסבוך של הביוש ביחסי אימהות ובנים, משום שהוא כמו מעלה באוב את המצב הקדום של טיפול האם בגופו של הבן.³⁸ כשרבי ישמעאל יוצא מבית הוועד³⁹ אמו מבקשת לרחוץ את רגליו, ועל פי גרסת הדפוס אף לשתות את המים המלוכלכים שנותרו אחר הרחיצה. המוטיבציה של האם עשויה להיות קשורה לרצונה להשתתף, להטמיע בתוכה משהו מלימוד התורה של בנה. מבחינתה אין ספק שמדובר בפעולה של כיבוד. אפשר שברקע האסוציאטיבי של הסיפור עומדות לשונות הנטולות מהמשנה: 'יוסי בן יועזר איש צרדה אומר יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם' (אבות א, ד), אלא שמוטיבציה זו איננה מוצאת חן בעיני הבן, שרואה אותה ראייה חיצונית כמעשה של השפלה.

הסיפור ממחיש כיצד ביחסים עם האם הבן צריך להסכים לחזור לשלב הינקות, הטרום-מיני, ומכאן נובע הקושי העצום לקבל זאת. הוא מציב את הדילמה האם כשאם רוצה לכבד את בנה על ידי השפלתה יש לאפשר לה זאת מתוך הערך של כיבוד אם, או למנוע זאת מתוך יישומו של אותו ערך עצמו. במובן זה הסיפור על רבי ישמעאל ואמו מביא את עניין הכיבוד עד אבסורד: האם מתלוננת בפני החכמים שבנה לא מכבדה משום שהוא אינו מסכים שתשפיל את עצמה כשהיא מכבדת אותו.⁴⁰

³⁷ רבי ישמעאל (בן אלישע) היה מגדולי הדור השלישי לתנאים בארץ ישראל.

³⁸ על הסיפור כתב מנחם כ"ץ, 'אמו של ר' ישמעאל בירושלמי ובבלי', **אסופות**, א (תש"ע-תשע"א), עמ' 105-112. דיונו איננו עומד על המנגנון המיוחד של סיפורי האימהות.

³⁹ בית הוועד הוא בית המדרש; ראו רש"י על ברכות כד ע"ב ואצל כ"ץ, שם, עמ' 109.

⁴⁰ דיון בפרשנות המאוחרת של הסיפור ראו אצל כ"ץ, שם, עמ' 11.

אפשר לראות סיפור זה כסיפור הופכי לסיפור על רבי טרפון ואמו, כשהמוטיב המקשר הוא עניין הרגליים. רבי טרפון הוא פעיל והאם סבילה, ואילו כאן להפך. בשני הסיפורים הארץ-ישראליים האימהות פונות לחכמים בסוג של טענה כנגד הבן האהוב. החכמים תומכים בעמדת הבן במקרה הראשון ובעמדת האם במקרה השני. בשני המקרים הם תומכים בערך של כיבוד אם גם אם הוא כרוך בהתנהגות שנראית מופרזת: בסיפור אחד הבן בוחר לבזות את עצמו ובסיפור האחר האם היא הבוחרת לבזות את עצמה.

שני הסיפורים יחד מעידים שלמעשה ביחסים בין אם לבן קיים מנעד רחב מאוד של דרכים שבהן הבן יכול לכבד את האם, ובסופו של דבר הכיבוד הוא מחווה סובייקטיבית. בכל מקרה, האתגר העומד בפני הבן הוא הצורך לוותר על רצונו ועל מעמדו הבוגר ולאפשר לאמו לעשות בו כרצונה. בכך מחזירה נוכחותה של האם את הבן הבוגר למצב ינקותי, פגיע ולעתים אף תלותי וחסר אוניס, ובזאת היא גורמת לו לאבד לזמן מה את כבודו ונכסיו הנוכחיים. מתברר שזהו אתגר כבד ולעתים בלתי אפשרי בעבור הבן.

הסיפורים על רבי טרפון ועל רבי ישמעאל מציגים שני קצוות של יחסים קרובים ואינטימיים לכאורה בין אם לבן, אך בשניהם אין סימטריה: בראשון הבן רוצה להעניק לאם יותר מכפי שהיא רוצה, ובשני להפך, האם רוצה להעניק לבן יותר מכפי שהוא רוצה. בשניהם אופן ההענקה כרוך בהשפלתו של המעניק.

אם נבין את שתיית 'מי הרגליים' של הבן כמרמזים גם למשמעות המקראית של הביטוי, שלפיו מדובר בשתיית השתן(!) של הבן, מחרף מאוד הממד החרגי של בקשת האם. אפשר לומר שבסיפור על רבי ישמעאל מוצגת מערכת יחסים סוטה, שכן למעשה זה אין תכלית ואין בו תועלת למעט עצם ההשפלה שבדבר, שלכאורה מעניקה כבוד לבן. השפלת האם בוודאי גורמת לבן אי-נוחות רבה ואינה רצויה מבחינתו, ולמרות זאת אומרים החכמים: רצונה הוא כבודה!

לאחר שני הסיפורים בגרסאות הארץ-ישראליות מופיעות כמה הערות המאירות אותם באור נוסף. כך למשל בירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב):

אמר רבי מנא:⁴¹ ויאות אילין טחונייא אמרין 'כל בר נש ובר נש זכוותיה גו קופתיה'. אימיה דרבי טרפון אמרה לון אכין ואגיבונתה אכין, אימיה דרבי ישמעאל אמרה לון אכין ואגיבונה אכין. רבי זעירא הוה מצטער ואמר: הלואי הוה לי אבא ואימא דאוקרינן ואירת גן עדן. כד שמע אילין תרין אולפנייא אמר: בריך רחמנא דלית לי לא אבא ולא אימא, לא כרבי טרפון הוינא יכיל עביד ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלוי. אמר רבי אבון: פטור אני מכיבוד אב ואם! אמרין: כד עברת ביה אימיה מיית אבוהי, כד ילדתיה מיתת [אימיה].

(תרגום: אמר רבי מנא: יפה אומרים הטוחנים 'זכויות כל אדם [חלוקות משל חברו וכל אחד מביא את מזלן] בתוך תיבתו'. אמו של רבי טרפון אמרה להם כך והגיבו כך, אמו של רבי ישמעאל אמרה להם כך והם אמרו לה כך. רבי זעירא היה מצטער ואומר: הלואי היו לי אם ואב שהייתי מכבדם ויורש גן עדן. כששמע את שני המעשים האלה אמר: ברוך ה' שאין לי לא אבא ולא אמא, לא כרבי טרפון יכולתי לעשות ולא כרבי ישמעאל הייתי מקבל עליי. אמר רבי אבון: פטור אני מכיבוד אב ואם. אמרו: כשהתעברה בו אמו מת אביו, וכשילדה אותו מתה [אמו].)

על פי הבנתנו, ההערה הראשונה, זו של רבי מנא, מתייחסת לאימהות, ואילו ההערה השנייה, של רבי זעירא – לבנים. ההערה השנייה ברורה: רבי זעירא מודה לאל על יתמותו שכן הוא לא היה מסוגל לעמוד בשני הקצוות, לא של כיבוד אם כמו רבי טרפון ולא של הסכמה עם השפלת האם מרצונה כרבי ישמעאל.

⁴¹ רבי מנא (בנו של רבי יונה) וכן רבי זעירא (או זירא) ורבי אבון (או אבין) הנזכרים בהמשך הם אמוראים ארץ-ישראלים בני הדור החמישי. כמאתיים וחמישים שנה מבדילות ביניהם ובין שני התנאים הבולטים שלמעשיהם הם מגיבים: רבי טרפון ורבי ישמעאל חיו כפי הנראה בסוף המאה הראשונה ובתחילת המאה השנייה לספירה. שלושת האמוראים חיו בסביבות המחצית השנייה של המאה הרביעית. אם כן, אלו הן הערות מאוחרות למדי המתייחסות לדמויות מופת של חכמים ידועים מהעבר.

ואולם ההערה הראשונה מעורפלת יותר. רבי מנא פותח בפתגם עממי של טוחנים, ולפיו כל אחד מקבל קמח לפי כמות הגרעינים שהביא לטוחן בסלו. הנמשל, לפי ההסבר בהמשך, הוא תלונת האימהות המשולה לגרעינים שבסל ותגובת החכמים המשולה לכמות הקמח שמתקבלת מהם. דומה שדברי רבי מנא מציגים פן אחר של כלכלת הכבוד: האם המתלוננת על כיבוד יתר ראויה כפי הנראה לכיבוד היתר הזה. משהו בנתינתה האימהית ובאופן שגידלה את בנה גרם להערצתו אותה ולצורך שלו לגמול לה במחוות מרחיקות לכת של כבוד ואהבה. לכן החכמים מאשרים את התנהגותו ואף מעודדים אותו למחוות קיצוניות עוד יותר.

לעומתה עומדת האם המבקשת לכבד את בנה במחוות שכרוכה בביוש עצמי, שגם היא כפי הנראה זקוקה לה. משהו באימהות או באישיותה בכלל גורם לה לרצות להשפיל את עצמה בפני בנה. כשהחכמים מאשרים גם את ההתנהגות הזאת, הרי הם כממלאים את סלה בכמות הקמח הראויה לה על פי כמות הגרעינים שהביאה עמה.

דברי רבי מנא משקפים תובנה פסיכולוגית עמוקה באשר לאימהות: הצרכים הרגשיים של אימהות כלפי בניהן הבוגרים נעים במנעד רחב, לכן הם עשויים לגרום להתנהגויות מגוונות של אימהות ובנים, המשקפות כל אחת את עולמם הרגשי ואת טיב היחסים שנרקמו בין האם לבנה לאורך חייו.

בגדי הכוהן החדשים: הכיבוד שהפך לבושה

נסיים את העיסוק בנושא בסיפור התנאי הקצר והתמוה המופיע בתוספתא, יומא א, כב: ⁴² 'שוב מעשה ברבי אלעזר בן חרסון[ם] ⁴³ שעשתה לו אמו כתנת

⁴² על פי כתב יד 46 Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, [מהדורת ליברמן, עמ' 228]. להמן עסקה לאחרונה בהרחבה בסיפור ובהקשרו, ואנו נדון בו רק בהיבט מסוים שלא נגעה בו. ראו: Marjorie Lehman, 'Dressing and Undressing the High Priest: A View of Talmudic Mothers', *Nashim*, 26 (2014), pp. 52–74

⁴³ הצירוף של רבי וכוהן המקריב על גבי המזבח מעיד על שיבוש, שכן התואר רבי ניתן רק לאחר חורבן הבית. אלעזר נזכר פעמים מספר בספרות התלמודית כחכם בעל עושר אגדי שחי בזמן הבית ושימש גם כוהן גדול. זמנו אינו ידוע ואפשר שזו דמות ספרותית. על עושרו המופלג ראו למשל: בבלי, קידושין מט ע"ב; ירושלמי, תענית ד, א (סז ע"ד); איכה רבה ב, ב [מהדורת בובר, עמ' 105].

משתי רבוא, והיה עומד ומקריב על גבי המזבח, והורידוהו אחיו הכהנים, מפני שנראה מתוכה ערום'.

הסיפור מספר על אם שעשתה לבנה הכוהן הגדול אלעזר בן חרסום כתונת מבד יקר מאוד, אך כשבא להקריב קרבן במקדש הורידוהו אחיו הכהנים מן המזבח משום שהייתה שקופה והוא נראה עירום מבעדה.⁴⁴ מרג'ורי להמן, הדנה בסיפור זה, מצביעה על העובדה שהמציאות המקדשית, שאינה אקטואלית בימיהם של החכמים, משמשת להם כאן במה לשאלה על הגבולות של יחסי אימהות ובנים ומאפשרת להם לארגן מחדש את היחסים המגדירים את עולמם הם.⁴⁵ לדעתנו הבושה היא נושא מרכזי גם בסיפור זה אף על פי שאינה מצויה בו במפורש.

באהבתה הגדולה האם אורגת לבנה בגד יקר שהדרת הכבוד אמורה להיות מגולמת בו. תפקידו של הבן ולבושו המיוחד הם חלק מהמעמד מלא היוקרה והכוח של הכהונה, שבו משתתפת האם בעצם מעשה התקנתה של הכתונת, גם אם בעקיפין.⁴⁶ ההקשר הנרמז בסיפור זה הוא סיפורו של יוסף, שכתונת הפסים שעשה לו אביו היא ביטוי לאהבתו אותו (בראשית לז, ג-ד). כפי שהכתונת בסיפורו של יוסף היא סמל למעמד (מעמד משפחתי המטרים את המעמד הפוליטי), כך גם בסיפורנו הכתונת היא סמל למעמדו החברתי של אלעזר בן חרסום. על פי שני הסיפורים, לבגדים יש תפקיד מכריע ביחסי הורים וילדים ויש בכוחם גם לבסס סמכות דתית.⁴⁷

אבל מתברר שהכתונת שארגה האם⁴⁸ אינה ממלאת את תפקידה המיועד והיא הופכת לבגד מבייש החושף את גופו של הכוהן הגדול ומחלל את המעמד המקודש שהוא אמור לתפקד בו. מעשה האם כמו מחזיר את הבן המכובד אל מצב העירום הראשוני שלו, הקשור בה קשר עמוק, ומביישו

⁴⁴ על יחסם של חכמים לעירום ומשמעותו בנוגע למעמדם של בגדים ראו אצל סטלאו: Michael L. Satlow, 'Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity', *Journal of Biblical Literature*, 116 (1997), pp. 429–445.

⁴⁵ להמן (לעיל, הערה 43), עמ' 54.

⁴⁶ כך טוענת להמן, שם, עמ' 55.

⁴⁷ שם, עמ' 56.

⁴⁸ על ההקשר הנשי של מלאכת האריגה בסיפור ראו שם, עמ' 53.

בפומבי. לטענת מייקל סטלאו, החכמים התייחסו לעירום גברי במקומות קדושים כאל דבר משפיל ומבייש, הן לבני האדם הן לאלוהים.⁴⁹ חבריו הכוהנים של אלעזר בן חרסום מוציאים אותו מן האזור המקודש כדי שהביזוי הזה לא יימשך.

מצד אחר יש בסיפור זה הד למדרש על נדב ואביהוא, בניו של אהרן הכוהן שמתו בשעה שהקריבו לפני ה' (ויקרא י, א-ב). כידוע, הכוהנים נצטוו להיכנס לעבודתם כשהם לבושים כראוי: 'וְהָיוּ עַל אֶהָרָן וְעַל בָּנָיו בְּבָאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד [...] וְלֹא יִשְׂאוּ עוֹן וְנָמְתוּ' (שמות כח, מג). בשלל החטאים שתולים חז"ל בבני אהרן בנסותם לנמק את מותם מנוי גם זה: 'שהיו מחוסרי בגדים'.⁵⁰ מן העונש המפורש בתורה הסיקו חז"ל על החטא הנסתר, והוא שבני אהרן נכנסו אל הקודש כשהם עירומים או לבושים שלא כראוי, והמדרש אף מפרט איזה מבגדי הכהונה חסר.⁵¹

יהודה ליבס מרחיב בעניין זה וחושף תפיסה מיסטית, המפותחת בכתבי פילון האלכסנדרוני, ולפיה העירום נושא משמעות סמלית של מעלה דתית גבוהה של התקרבות לאל ללא מחיצות והסתרות: 'העירום משקף אמת, את הדבר כשהוא לעצמו, אשר מצוי מעבר לטוב ולרע, ומאפשר דבקות באל בלא כל חציצה, דבקות מיסטית, שהיא קומה נוספת מעל ההלכה המקובלת'. ברם מפאת מבטיהם של 'מי שאינם ראויים לו, אשר ילטשו בו עיניים מתוך הרהורים חסרי אלוה', על הכוהן הגדול ללבוש כתונת קלה שתסתיר את עירומו וגם תסווה את המדרגה הדתית הנעלה שאליה הגיע. למצב זה קורא ליבס 'העירום המלוכש',⁵² ואפשר שאליו כיוונה אמו של אלעזר בן חרסום

⁴⁹ סטלאו (לעיל, הערה 44), אך ראו בהמשך את דברי ליבס (להלן, הערה 52), המציג עמדה אחרת.

⁵⁰ פסיקתא דרב כהנא כו, ט [מהדורת מנדלבויס, עמ' 395]; ויקרא רבה כ, ט [מהדורת מרגליות, עמ' תסג].

⁵¹ אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל: לבעית הסיפור המקראי המורחב באגדת חז"ל', **תרביץ**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214. פורסם גם בקובץ מאמריו **אלפי שנאן**, תל אביב תשע"ד, עמ' 86-105.

⁵² יהודה ליבס, 'העירום המלוכש: עבודת הקודש הסודית והאזוטריות של פילון האלכסנדרוני', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כד (תשע"ה), עמ' 9-28. הציטוטים הם מעמ' 17 ו-12 בהתאמה.

בכתונת שארגה לו, אולם דומה שהשיגה תוצאה הפוכה. תחת מעלה דתית גבוהה במיוחד ראו חבריו הכוהנים רק את עירומו המבייש.

מה עומד מאחורי המעשה החידתי באלעזר בן חרסום? האם יש קשר בין העובדה שהאם היא שעשתה את הכתונת לבנה לעובדה שעירומו ניכר מבעדה? לאור הקריאה שהצענו כאן, זיקה זו מסתברת ביותר. האם, דווקא בשל קרבתה הראשונית הגדולה לילדה, היא שמסמנת את מצבו הראשוני כערום ועריה ואת פוטנציאל הביוש שממנו חוששים החכמים, היא שמזכירה לבן את המבט האחר, המרוחק, המחפץ, שעלול להינתן בו.

הבושה מניחה את קיומו של מרחק, ואולי היא מונחת על מצע של מרחק. לכן היא יכולה להתקיים רק כשאדם אחד מתבונן באחר מטווח שאינו מאפשר מגע יד [...] המבט האינטימי הוא ששומר בחדר שני סובייקטים ללא אובייקט. זהו מבט שאין בו נפרדות, מבט המשמר את האחדות הסימביוטית הראשונית עם האם טרם כניסתו של ה'שלישי' לתוך הקשר או לתוך המציאות הנפשית. זהו מבט שבו האם רואה הכול ובו בזמן אינה רואה דבר. זה המבט האוצר בחובו את ההבטחה הראשונית שמבטתה יהיה צורת ההתבוננות העמוקה ביותר ועם זאת לעולם ילקה באותו ערפול רך, מבורך, של האהבה. הפרתו של המבט הראשוני הזה היא המעוררת את הבושה.⁵³

אלעזר בן חרסום הכוהן הגדול הוא כאחד האדם. גם הוא בן לאם שנוכחותה העקיפה בטקס הדתי מאיימת על כבודו ועל כבוד המצב. הסיפור חושף את האיום על הבן הטמון בקשר עם האם בעיניהם של החכמים. הוא מסמן את החרדה ואת ההדרה בתגובה לחווייתו של הבן.

סיכום: בזות ובושה, כיבוד וכבוד

הסיפורים על כיבוד אם המופיעים בתלמוד מציגים כמה וכמה קשיים בקיום המצווה וכן מנעד רחב של יחסי אימהות ובנים וצורות מגוונות של כיבוד. למרות הגיוון משותפת לכולם התערובת הבלתי פתורה של כיבוד והשפלה, כאילו עצם מעשה הכיבוד של האם כרוך בהכרח בהשפלה כלשהי, אם של

⁵³ אמיר (לעיל, הערה 11), עמ' 186.

הבן, אם של האם, אם של שניהם גם יחד. תערובת זו ראויה לתשומת לב מיוחדת, כי מתן כבוד לזולת כשלעצמו איננו מצריך השפלה ואיננו כרוך בה בהכרח. חשיפתה של ההשפלה על מגוון צורותיה בכל הסיפורים שנידונו כאן מחייבת אותנו לנסות לרדת לעומק הצימוד בין כיבוד וביוש, שדומה שהם ניצבים בעומק היחסים בין בנים לאימהותיהם.

הגותה של ז'וליה קריסטבה על אודות ה'בזות' (abjection) עשויה להאיר היבטים נוספים של הבעייתיות שמאמר זה מתאר. את מושג הבזות הגדירה קריסטבה בספרה **כוחות האימה** והציבה אותו במרכזו של תהליך הנפרדות של הילד מאמו ובניית זהותו:⁵⁴

הבזוי מעמת אותנו עם נסיונותינו הקדומים ביותר להתבדל מן היישות האימהית עוד בטרם עברנו להתקיים מחוצה לה (ex-ister) הודות לאוטונומיה של השפה. בידול אלים ומגושם, שתמיד אורבת לו הנפילה מחדש למצב של תלות בכוח משרה ביטחון וחונק בה במידה.⁵⁵

מושג הבזות מתאר תהליך מוקדם מאוד בהתפתחותו של הילד, שבו הוא חש מאוים מן התלות המוחלטת שלו בגוף האם, ובמקביל לאימה זו קיימת גם היקסמות גדולה מן הארוטיות שבו. האימה, ההיקסמות והמתח הבלתי ניתן ליישוב ביניהן מייצר צורך בהתנתקות מגוף האם ובגמילה ממנו. הילד מנסה להתנתק מאמו אך מרגיש כי ניתוק זה הוא בלתי אפשרי. ביזויה של האם הוא אילון המאפשר את ההיפרדות הבלתי אפשרית ממנה.

לדעת קריסטבה, הדחייה של גוף האם היא מעשה מכונן ומוקדם מאוד של היבדלות במרחב האימהי, שהוא לכאורה מרחב של סימביוזה והיטמעות הדדית. זוהי למעשה ראשיתה של בניית הזהות הנפרדת של התינוק, המחייבת את הפיכתה של האם למשהו בזוי, דחוי ומודחק.⁵⁶ לטענת

⁵⁴ ז'וליה קריסטבה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**, תל אביב 2005.

⁵⁵ שם, עמ' 15.

⁵⁶ ליאת פרידמן, "כוחות האימה" – ז'וליה קריסטבה והסובייקט הנשי שאינו מובנה באופן פשוט כמו השפה, ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין וחנה נווה (עורכות), **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר**, תל אביב 2007, עמ' 319–329. פרידמן מתארת

קריסטבה, הבזות איננה תהליך שמסתיים ובא על פתרונו בשלב מסוים אלא אלו הם חלקים בסובייקט המהווים איום תמידי על הבנים.

הסיפורים שנדונו כאן עשויים להיקרא כווריאציות הממחזות את המנגנון ההתפתחותי-פסיכולוגי המורכב של הבזות. אם נקרא אותם לעומקם נבחין ברבדים שבהם הסובייקטיביות הגברית מתכוננת על ידי בזותה של האם. אמו של דמא בן נתינה במעשה הביוש והביזוי שלה את בנה מבזזה בעצמה לא מעט (עד כדי כך שהמדרש המאוחר נטה לראות אותה כלוקה בנפשה, כאמור). בזותה של אמו של ר' ישמעאל עומדת בחזית הסיפור ואינה זוקקת הסבר. גם מה שתואר בערכים של השפלה וביוש של הבנים עשוי להיות מואר מחדש באמצעות מושג הבזות, הנוגע לא רק לבזותה של האם אלא גם לבזותו של הסובייקט הגברי עצמו, גופו. 'הבזות שהיא כנראה גבול, היא בעיקר עמימות. שכן גם כאשר היא מסמנת את הגבול היא אינה מנתקת את הסובייקט באופן מוחלט ממה שמאיים עליו – נהפוך הוא. היא מכירה בהיותו נתון בסכנה מתמדת'.⁵⁷

המגע האינטנסיבי בין אם לבנה ומרכזיותו של הגוף (רגליים, ידיים, פנים, ראש) בסיפורים שלפנינו עושים את מושג הבזות פורה במיוחד להבנת המנגנון המניע אותם. האופן שבו 'האימהות' ממשיכה לאתגר את הסובייקטיביות הגברית של הבנים ולאיים גם בבגרותם נותן גם טעם מודגש לקושי שבכיבוד האימהות ולהיגיון המצווה הנוגעת לו.

חז"ל מיקדו את סיפורי כיבוד האם בסוגיית הבושה והביוש של הבנים, ודומה שבכך נגעו בשורש קונפליקט מרכזי המתגלע ביחסים בין אימהות לבניהן הבוגרים והמכובדים. המפגש עם האם מחזיר תדיר את הבן הבוגר למרחב פגיע ורגיש וחושף אותו לקשיים מהותיים, ההופכים אותו לטעון במיוחד.

את תרומתה של קריסטבה לפרויקט הפמיניסטי בכלל ולהבנת מעמדה המפוצל של האם בחיים ובתרבות בפרט. ראו גם: טל מנחם, **לדבר אימהות: חיפוש אחר קולה של האם בהגותן של ז'וליה קריסטבה ולוס איריגרי**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 2010, עמ' 11.

⁵⁷ קריסטבה (לעיל, הערה 54), עמ' 13.

לפי הבנתם של חז"ל, מצוות כיבוד האם מחייבת לכבוש תחילה את רגשי הבזות הראשוניים והמידיים שחש הבן. יתר על כן, היא מחייבת להתעלם מכלכלת הכבוד השגרתית ולאפשר את הפגיעה הפוטנציאלית או הממשית בכבוד. במושגיה של קריסטבה, מצוות כיבוד האם היא דרישה לשאת בהכנעה את נוכחותה הבזויה והמבזה כאחד של האם. החכמים מודעים לקושי הרב הכרוך בכך ולעבודה הנפשית הנדרשת מהבנים, ובתמורה לכך מובטח גמול הולם לעומדים במשימה: הפגיעה בכבוד והבושה הנגרמות לבנים מומרות והופכות שוב לכבוד. בכך שב על תיקונו האיזון שהופר לכאורה. הסיפורים התלמודיים מבשרים ללומדיהם שהיחסים בין גברים בוגרים לאימותיהן הם היוצאים מן הכלל: רק בהם, באופן חריג, תיחשב ההשפלה לכבוד.

ספר בן סירא מן הגניזה: פילולוגיה ומגדר

טל אילן

ספר בן סירא הוא אחד מן הספרים החיצוניים. זהו אוסף מזמורי חכמה שכתב אדם המזדהה כשמעון בן ישוע בן סירא, והוא נכתב בהשראת ספר משלי (ומצטט אותו לא פעם) בשלהי המאה השלישית לפני הספירה בארץ ישראל. אפשר לתארך את הספר באופן מדויק למדי על פי שני מדדים: האחד הוא אזכורו של הכוהן שמעון הצדיק "גְּדוֹל אֶחָיו וְתַפְאֶרֶת עִמּוֹ, שְׁמִעוֹן בֶּן יוֹחָנָן הַלֵּהָן" (בן סירא נ, א). אמנם יש מחלוקת בין החוקרים באשר לתאריכי כהונתו המדויקים של כוהן גדול זה, אך לית מאן דפליג שהיה בן המאה השלישית לפני הספירה. המדד האחר לתיארוך הספר הוא שלתרגומו היווני של בן סירא מתלווה קולופון שבו מעיד נכדו של המחבר כי תרגם ליוונית את הספר שחיבר סבו בשנה ה-38 לשלטונו של תלמי אוורגטס, הוא תלמי השמיני פיסקון, כלומר אוורגטס השני. תלמי פיסקון עלה לכס המלכות בשנת 170 לפני הספירה, ושנת התרגום היא לפיכך 132 לפני הספירה.

ספר בן סירא עצמו לא זכה להיכלל במקרא העברי, אם משום שנכתב לאחר אחרוני הספרים בקובץ זה, אם משום שמחברו לא נמנע מלהכריז על עצמו כמחבר, בגוף ראשון, אם מסיבות אחרות שחוקרים לא עמדו עליהן.¹ תרגומו היווני של הספר, שתרגם הנכד, דווקא זכה להיכלל בתרגום השבעים, כלומר בקובץ כתבי הקודש שהנוצרים הכירו בהם כמקודשים, וכך השתמר.

¹ אלו הם שני נימוקים שהועלו כדי להסביר את דחייתו, ומובן שיש קושי בשניהם. חלקו השני של ספר דניאל, שנכתב ברבע השני של המאה השנייה לפני הספירה, הוא מאוחר לו, אך נראה שהוא מתדמה להיות ספר קדום יותר, מימי שלטון בבל. גם נוכחות המחבר איננה נימוק משכנע כל כך, שהרי ספר נחמיה כתוב במובהק בגוף ראשון ברוב חלקיו.

ספר בן סירא העברי בשלמותו אבד, אך הוא השתמר בציטוטים הפזורים על פני ספרות חז"ל, במיוחד בתלמוד הבבלי. אף שספר בן סירא נזכר בשמו בתוספתא כספר שאינו מטמא את הידיים (ידים ב, יג), כלומר שאיננו מכתבי הקודש, ובירושלמי – כאחד הספרים החיצוניים (סנהדרין י, א [כח ע"א]), שהקורא בהם 'אין לו חלק בעולם הבא', אין ספק שהיו שהמשיכו לקרוא בו, להתעניין בו ולצטט אותו. הוא מצוטט בתלמוד הבבלי שמונה פעמים,² ופעם אחת מוצג כאילו הוא אחד מן הספרים השייכים לכתובים (בבא קמא צב ע"ב). בירושלמי הוא מצוטט פעם אחת (ברכות ז, יא [ב ע"ב]), בבראשית רבה – ארבע פעמים,³ בויקרא רבה – פעם אחת (לג, א), במדרש תנחומא – שלוש פעמים⁴ ובמסכת כלה רבתי – פעמיים.⁵

ואולם בשנת 1899 ראה אור אחד הפרסומים מן הגניזה הקהירית שסלומון שכטר, ממגלי הגניזה ומחושפיה, היה גאה בו במיוחד: טקסט עברי של ספר בן סירא האבוד.⁶ גילוי החיבור בכמה עותקים בגניזה הקהירית (שכטר חשף שניים, ואחריו פורסמו חלקים משלושה כתבי יד נוספים)⁷ הבהיר לכול שבימי הביניים עדיין קראו יהודים בחיבור בלשונו המקורית – עברית – ורק בשלהי ימי הביניים אבד החיבור לגמרי.

לאחר גילוי של שכטר חשף יגאל ידן במצדה מגילה ששימרה חלקים מספר בן סירא בעברית.⁸ עותק זה, שקדם בזמנו לדפים מן הגניזה באלף שנים לערך, משמש כלי חשוב לבדיקת מקוריות הנוסחאות שנמצאו בגניזה

² חגיגה יג ע"א; יבמות סג ע"ב; כתובות קי ע"ב; ב"ק צב ע"ב; ב"ב צח ע"ב; ב"ב קמו ע"א; סנהדרין ק ע"ב; נדה טז ע"ב.

³ ח, א; י, ו; עג, ב; צא, ג.

⁴ וישלח ח; מקץ י; חקת א.

⁵ ג, א; ג, ד.

⁶ Solomon Schechter, *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection*, Cambridge 1899.

⁷ ראו: **ספר בן סירא המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר מילים**, ירושלים תשל"ג, עמ' יא–יב.

⁸ יגאל ידן, **מגילת בן סירא ממצדה**, ירושלים תשכ"ה.

הקהירית ואיכותן. גם במערות קומראן נחשפו שני קרעים, ומפרסמיהם זיהו אותם כחלקים מספר בן סירא.⁹

לחוקרי בן סירא חשוב לבדוק את מקוריות גרסאות הגניזה שמצא שכטר ואת איכותן, שכן מיד עם הוצאתן לאור פרץ ויכוח ממושך בין החוקרים – ולא הוכרע עד היום – בשאלה אם קטעי הספר שהתגלו בקהיר הם-הם המקור העברי או שמא תרגום ביניים מאוחר של הנוסח היווני או של הנוסח הסורי של החיבור.¹⁰ אפילו בדיקה שטחית של הקטעים מן הגניזה בהשוואה לגרסת החיבור הקדום במצדה מראה שבמקרים אחדים אין ספק שמדובר באותו החיבור ממש, ובמקרים אחרים הנוסחים שונים כל כך זה מזה עד שבהחלט ייתכן שעמד ביניהם נוסח ביניים, אולי בשפה אחרת.¹¹

אין בכוונתי להכריע כאן בשאלה זו אלא לנסות למפות את קטעי הגניזה שהתגלו ולקשור את המידע לתהליך התקבלותו של ספר בן סירא בקרב היהודים באמצעות כלים מגדריים. כלומר אינני מתכוונת לקרוא בבן סירא על מנת ללמוד על מעמדן של נשים או על יחס מחברו אליהן, אלא להשתמש ביחסו של בן סירא לנשים כדי להסיק מסקנות פילולוגיות על אופיו של הספר. מבחינה מסוימת יש כאן היפוך יוצרות, ואפשר אף לטעון שאין מדובר במאמר שעניינו מגדר, אולם למעשה ההפך הוא הנכון: מטרת מאמר זה היא להראות שחקר המגדר איננו טריטוריה נפרדת ונבדלת המועילה רק לחוקרי מגדר או לבעלי נטיות פמיניסטיות, אלא עשוי להועיל רבות דווקא למי שטוען שעיסוקו הוא 'אובייקטיבי' ואינו מושפע ממגמות האפנה או מרוח הזמן.

⁹ James A. Sanders, 'The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)', *DJD*, 4 (1965), pp. 42, 81; Maurice Baillet, Józef T. Milik & Roland De Vaux, 'Les "Petites Grottes" de Qumran', *DJD*, 3 (1962), pp. 76–77

¹⁰ Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: Introduction and Commentary* [The Anchor Bible], New York 1987, pp. 54–59

¹¹ להתמודדות עם שאלות דומות ראו: דוד וצפורה טלשיר, "כן נאמן לן עם בתולה" (בן סירא כ 4; ל 20): משמעות ומסירה, דניאל סיון, דוד טלשיר וחיים כהן (עורכים), **צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון במלאות לו ששים וחמש שנה**, באר שבע תשס"ט, עמ' 217–252.

לעניין זה ברצוני להשתמש בדברים שאמרתי וכתבתי במקומות אחרים – בשני מאמרים שפרסמתי בהפרש של יותר מעשר שנים – על האופן שבו סירא מציג נשים ועל מה שאפשר לומר על התקבלות הספר והנשים שבו בשני חוגים שונים זה מזה: ראשית בדקתי בתלמוד הבבלי¹² ולאחר מכן בספרות קומראן,¹³ ואת דבריי באשר לשניהם ביססתי בראש ובראשונה על ספר שפרסם צ'רלס טרנצ'רד ב-1983, שכותרו **השקפתו של בן סירא על נשים**.¹⁴ בספר זה טען טרנצ'רד, אגב השוואה צמודה לספר משלי, המשמש מקור נאמן לבן סירא, שדמות האישה אצל בן סירא היא שלילית בהרבה מזו שבמקור. טרנצ'רד טען שאף שאין בן סירא מייחד אלא שבעה אחוזים מספרו לעניינים שיש להם נגיעה לנשים,¹⁵ מרבית דבריו, גם אלו העוסקים לכאורה בנשים 'טובות', הם עוינים ומתנשאים. עבודתו של טרנצ'רד הייתה פילולוגית ברובה, ועל כן הוא נמנע מלהסיק מסקנות נרחבות יותר על החברה שבה חי הכותב ועל מעמד האישה בה.

בהתבסס על מסקנותיו פניתי לתלמוד הבבלי כדי לבחון כיצד התקבלו הערותיו המיזוגניות של בן סירא בחיבור ההוא, וגיליתי ממצא מפתיע:

מן הראוי לציין שמעל 40% מן הפסוקים הללו [כלומר הפסוקים המצוטטים בבבלי], עניינם באופן ישיר בנשים. יתר על כן, בעוד שחלק מן הפסוקים המיוחסים לבן סירא שעניינם נושאים שונים המצויים ברומו של עולם אינם לקוחים כלל מחיבור זה, הרי שכל הפסוקים העוסקים בנשים הנם ציטוטים מדויקים פחות או יותר מדברי החכם. כאשר משאירים על כנם רק את אותם פסוקים שהם

¹² טל אילן, 'יחסו של בן סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי', **מדעי היהדות**, מ (תשנ"ז), עמ' 110–103; תורגם לאנגלית והורחב בספרי Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 155–174

¹³ idem, 'Canonization and Gender in Qumran: 4Q179, 4Q184, 2Q218 and 11QPSALMS^A', Adolfo D. Roitman, Lawrence H. Schiffman & Shani Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held in the Israel Museum, Jerusalem 2008*, Leiden 2011, pp. 513–545

¹⁴ Warren C. Trenchard, *Ben Sira's View on Women: A Literary Critical Analysis*, Chico, Ca. 1982

¹⁵ שם, עמ' 9.

ציטוטים ישירים של המקור עולה אחוז הפסוקים המתייחסים לנשים לכ-60%. מסתבר, אפוא שאחת הסיבות העיקריות, אולי הסיבה העיקרית, שבגללה זכה ספר בן סירא לתפוצה וחיבה חסרת תקדים בקרב עורכי התלמוד הבבלי היא יחסו של הלה לנשים.¹⁶

גם אני, כמו טרנצ'רד, נמנעתי מלהסיק מסקנות על מעמד האישה בחברה שבה חובר התלמוד הבבלי, ואף כאן אמנע מכך ואותיר לקוראים לעיין בדבר ולהגיע למסקנות בעצמם. למעשה ברצוני להראות דבר שונה מאוד ומפתיע שעלה מתוך המאמר שפרסמתי יותר מעשור אחר כך, ב-2011. במאמר זה בדקתי את התקבלותו של ספר בן סירא במגילות קומראן. היו חוקרים שסברו כי שני חלקים מן הספר התגלו באתר, ורציתי לבחון את תוכנם וצורתם. ובכן, הסתבר שהקביעה שמקורם של שני הקטעים בספר בן סירא אינה מוכחת. הטקסט האחד המיוחס לספר בן סירא הוא 'מזמור לחכמה', והוא מצוי בכתב יד שזכה לכינוי 'מגילת תהלים חיצונית ממערה 11'. בכתב יד זה שלושים ושניים מזמורי תהלים המוכרים לנו מן המקרא, שניים הידועים רק מספר תהלים שהשתמר בפשיטתא, דהיינו בתרגום הסורי למקרא, חלקים מהמזמור המשוקע בשמואל ב כג, לפחות ארבעה מזמורים שאינם מוכרים משום חיבור אחר ופרק נא בבן סירא.¹⁷

אפשר לטעון שמחבר המגילה ליקט מזמורים מכל מיני חיבורים שעמדו לרשותו, ובהם ספר בן סירא המוכר לנו, אבל סביר יותר להניח שזוהי מגילת תהלים שהתקיימה לצד מגילות אחרות, שמהן לוקט בסופו של דבר ספר תהלים שברשותנו. פירוש הדבר הוא שכמו שספר תהלים לא עמד לנגד עיני מחבר המגילה בצורתו הסופית, כך גם ספר בן סירא טרם לבש את צורתו הנוכחית.¹⁸ קשה לומר שחברי כת קומראן הכירו את ספר בן סירא, ונשוב לעניין זה בהמשך.

¹⁶ אילן, יחסו של בן סירא (לעיל, הערה 12), עמ' 104–105.

¹⁷ סנדרס (לעיל, הערה 9).

¹⁸ ויש אף חוקרים הטוענים שפרק זה איננו שייך לבן סירא המקורי כלל, ראו: חנן אשל, 'ארבעה מזמורים אלף-ביתיים מימי הבית השני המתועדים במגילות שנמצאו בקומראן', יהושע בן-אריה ואלחנן ריינר (עורכים), **וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת**, ירושלים תשס"ג, עמ' 39–56; הדיון במזמור שלנו הוא בעמ' 44–50, וראו הביבליוגרפיה שם.

הקטע האחר שנתגלה בקומראן הוא ממערה שתיים (2Q18). מדובר בקרע זעיר שעדיין אפשר לראות בו שלושים אותיות המפוזרות על פני אחת עשרה שורות. החוקר הצרפתי בייה, שפרסם את הקטע, שייך אותו לבן סירה על פי המילים 'בגדי כתם' בפסוק כט ו'תפארת תעטרנה' שתי שורות מתחת, בפסוק לא, שהן צירופים ייחודיים לבן סירה ו, כט-לא, כפי שעולה מכת"י א מן הגניזה שפרסם שכטר.¹⁹ כך נראה שחזור הקטע, על פי שילוב שני המקורות: רק הקטעים המודגשים נמצאים בקטע המגילה מקומראן; כל השאר הוא שחזור על פי כתב היד מן הגניזה.

כ.	[כאבן משא היא לאויל לא יכלכלנה חסר ל]ב
כא.	[כאבן משא תהיה עליו לא יאחר להשליכה]
כב.	[כי המוסר כשמה כן הוא לא לרבים היא נ]כח
כג.	[
כד.	[
כה.	[
כו.	[הט שכמך ושאה ואל תקץ בתחבולות]ה
כז.	[דרש וחקר בקש ומצא החזקת ואל תר]פה
כח.	[כי לאחור תמצא מנוחתה ותהפך לך לת]ענג
כט.	[והיתה לך רשתה מכון עז וחבלתה] בגדי כתם
ל.	[עלי זהב עולה ומוסרותיה פתיל תכ]לת
לא.	[בגדי כבוד תלבשנה ועטר]ת תפארת תעטרנה

הזיהוי משכנע ביותר, אך שתי שורות שמקורן במזמור המצוי בבן סירה עדיין אינן מעידות שספר בן סירה היה בידי הכת. ייתכן שהמזמור היה משובץ במגילה דוגמת המגילה החיצונית לתהלים, אשר שימשה מקור לעורך בן סירה האחרון.²⁰

¹⁹ ראו: בייה (לעיל, הערה 9).

²⁰ במאמר שפורסם בשנת 2008 טען אמיל פווש שאפשר לזהות את השפעת בן סירה ואף למצוא ציטוטים ממנו בחיבורים קומראניים אחרים, כמו למשל 4Q525 (Émil Puech, 'Ben Sira and Qumran', Angelo Passero & Giuseppe Bellia [eds.], *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin 2008, pp. 80–112), אך דווקא דבריו אלו מעידים שייתכן שלא ספר בן סירה הוא שהיה בידי בני עדת קומראן אלא קטעים ממנו.

המיוחד לשני המזמורים שחלקים מהם התגלו בקומראן הוא דווקא תוכנם – שניהם שייכים לסוגת המזמורים בשבח החכמה. מזמורים כאלה מצויים כבר בספר משלי, אבל בבן סירא הם רבים יותר. שישה מזמורים כאלה מצויים בגרסה היוונית של הספר; כולם למעט הפרק האחרון מרוכזים בראשית הספר,²¹ ובהם 128 פסוקים בסך הכול,²² דהיינו תשעה אחוזים מכלל פסוקי הספר. ואולם כאמור מזמורים כאלה הם מאה אחוזים מממצאי בן סירא בקומראן.²³ יתרה מזו, לחכמה שבהם אופי שונה מעט מן החכמה שבמשלי; בעוד החכמה שבמשלי מקבלת מדי פעם האנשה ומין – מאחר שמינה הדקדוקי של המילה חכמה בעברית הוא נקבה, גם החכמה של משלי נוקטת לשון נקבה – בבן סירא הופכים האנשה ומגדור זה (מלשון מגדר) ברורים וחשובים הרבה יותר: החכמה מזוהה כאישה נחשקת ויש לחזר אחריה ממש כמו שמחזרים אחרי אישה. הנה דוגמה מבן סירא יד, כג–כז:

כג. המשקיף בעד חלונה	ועל פתחיה יצותת
כד. החונה סביבות ביתה	והביא יתריו בקירה
כה. ונוטה אהלו על ידה	ושכן שכן טוב
כו. וישים קנו בעופיה	ובענפיה יתלונן
כז. וחוסה בצלה מחרב	ובמעונותיה ישכון ²⁴

המשקיף בעד חלונה' – מזכיר את הפסוק משיר השירים שבו מתארת השולמית את דודה: 'הִנֵּה זֶה עוֹמֵד אַחֵר כְּתָלָנוּ מִשְׁגִּיחַ מִן הַחֲלֹנוֹת מְצִיץ מִן הַחֲרָכִים' (שה"ש ב, ט). ואולם בן סירא עצמו בוודאי לא היה מתלהב ממעשי זוג האוהבים בשר ודם בשיר השירים, שכן במקום שהוא נדרש אל בתו שלו הוא מציע מערכת ערכים אחרת לגמרי – חלקו השני של פרק כו (י–יב) בבן סירא לא השתמר לנו בשום גרסה עברית, אבל מן הגרסה היוונית אנו למדים:

²¹ א, א–כז; ד, יא–יט; ו, יח–לא; יד, כ–כז+טו, א–י; כד, א–לג; נא, יג–כט.

²² יש עוד 21 פסוקים הפזורים על פני הספר שגם הם עניינם בחכמה – ראו למשל: ד, כג–

כד; י, כו; ל, יח, כז–כח – אבל הם אינם מהווים מזמורים בשבח החכמה.

²³ וראו גם 4Q525, הנזכר לעיל, בהערה 20, שאף הוא מזמור (בלתי ידוע) בשבח החכמה,

ובו לטענת פווש אפשר לזהות ציטוטים מבן סירא. ראו: Émil Puech, 'Qumrân

Grotte 4 XVII: Texte Hébreux', *DJD*, 25 (1998), pp. 115–178

²⁴ הנוסח על פי כת"י א מן הגניזה.

על עזת פנים הקם עליה משמר	ולא תמצא נחת לצרכיה
אחרי עזת פנים שמור	ולא תתמה אם תמעל בך
כאורח צמא יפתח פה	ומכל מים קרובים ישתה
לפני כל יתד תשב	ולפני חץ תפתח אשפה ²⁵

במילים אחרות, מה שמותר לעשות באופן מטפורי לחכמה (כלומר לתקוע את יתד האוהל בכתליה), אסור בשום פנים ואופן לעשות לאישה בשר דם (ודאי וודאי שלא ייעשה כן לבתו של הנמען). כלומר ככל שבן סירא מתרחק מן הדימוי הלגיטימי של חיזור אחר האישה כפי שהוא משתקף בשיר השירים, כך הוא מתקרב עוד ועוד למטפורה החיובית של החיזור אחר החכמה. אין לחשוק באישה בשר ודם; החכמה נהיית לאישה הנחשקת.

טרנצ'רד בספרו על האישה בספר בן סירא נמנע מלעסוק בחכמה, מכיוון שטען בצדק שיחסו של בן סירא לדמות זו איננו משקף כלל את יחסו לנשים בשר ודם.²⁶ ואולם דווקא משום כך יש ליחס שבין כתבי קומראן לספר בן סירא משמעות מיוחדת: אם מזמורי החכמה, כפי שהתגלו בקומראן, היו מזמורים מוכרים ואומצו על ידי בעל ספר בן סירא – ולמצער על ידי נכדו, מתרגם הספר ליוונית – יש משמעות לשאלה מדוע בחר שונא הנשים הזה בחכמה המתגלגלת באישה למושא הערצתו. בסוף חיבור קצר זה אציע פתרון מסוים לשאלה זו.

כאמור, בספר בן סירא מצויים שני סוגי מסורות על נשים – זו שבה האישה מתגלגלת בחכמה, והמחבר שאב אותה מחוגים דוגמת יושבי קומראן, וזו שבה האישה היא מרשעת מסוכנת, ואותה בחר התלמוד הבבלי להדגיש. לפיכך השאלה המעניינת אותי כאן היא אם אפשר לראות בנוסחי בן סירא העברי שהתגלו בגניזה העדפה לאחת משתי מסורות אלו, ואם אפשר באמצעותה להבחינו מן התרגום היווני של הספר. להלן אדגים כיצד מאפייני האישה בבן סירא יכולים לשמש אבן בוחן – ואולי דווקא אבן נגף – למעוניינים להכריע בשאלה אם נוסח הגניזה הוא מקורי או מתבסס על נוסח ביניים, יווני ואולי סורי. אראה להלן שבעוד הטקסט המצוי בו, המדבר בגנות

²⁵ התרגום הוא על פי משה צבי סגל, **ספר בן סירא השלם**, ירושלים תשל"ב, עמ' קנט.

²⁶ טרנצ'רד (לעיל, הערה 14), עמ' 207 הערה 215, עמ' 253 הערה 206, עמ' 279 הערה 190.

האישה הרעה, נראה עברי מקורי, הרי שהטקסט על החכמה מלמד בבירור כי יש לפקפק במקורות נוסח בן סירא העברי מן הגניזה. שתי הדוגמאות מובאות מאותו כתב יד בגניזה – כת"י ב – לכן השאלה כיצד יכולות שתי תופעות נוגדות להתגלם באותו כתב יד נשארת פתוחה. אתחיל בטקסט על האישה הרעה – שהיא למעשה הבת.

הטקסט שבחרתי לדון בו (מפרק מב) השתמר בעברית בשלושה מקורות עתיקים: במגילת בן סירא שגילה ידן במצדה, בגניזה הקהירית ובתלמוד הבבלי.

	מגילת בן סירא ממצדה	כת"י ב מן הגניזה	סנהדרין ק"ב
ט.	בת לאב מטמון ש... יד נומה	בת לאביה מטמנת שקר דאגה תפ[...]	בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא יישן בלילה
	בנעוריה פן [ת]מאס וב[...][יה פן	בנעוריה פן תגור) ובבתוליה פן	בקטנותה תתפתה שמה
י.	בבתוליה פן תחל ועל אישה [...] תשטה	בבתוליה פן תפותה ובבית ל[...][ל[...]	בנערותה שמה תזנה
	בבית אביה פן תזריע ובעל [...]]	בבית אביה פן [...]] בבית א[יש]ה [...]] [תע]צר	בגרה שמה לא תינשא נישאת שמה לא יהיו לה בנים
			הזקינה שמה תעשה כשפים

כאמור, התלמוד משמר ציטוטים שונים ומשונים מבן סירא, אבל זהו הארוך מכולם ואף הקרוב ביותר לנוסח בן סירא, והדמיון ביניהם הוא שעורר בזמנו את התפעלותו של יונה גרינפלד המנוח, והוא ייחד מאמר שלם לדמיון זה.²⁷

²⁷ Jonas C. Greenfield, 'Ben Sira 42.9–10 and its Talmudic Paraphrase', Philip R. Davies & Richard T. White (eds.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, pp. 167–73

ואולם הדמיון המילולי הוא למעשה חלקי בלבד. אמנם שלושת הנוסחים מתחילים באותן מילים, 'בת לאביה מטמון/מטמנת', ומלווים במילה שלילית, אך בעוד בנוסח ממצדה אבדה כאן המילה ובנוסח הגניזה המילה היא 'שוא', בתלמוד נכתב 'שקר'. אחר כך חל בנוסח התלמוד שינוי מהותי לעומת נוסחי מצדה והגניזה: הקטע עוסק תחילה בקטנותה של הבת, אחר כך בנערותה ואחר בבגרותה. הגרסה מזכירה את נוסחת חז"ל הקבועה לשלבי התבגרותה של אישה – קטנה, נערה ובוגרת.²⁸ התלמוד מוסיף פרט שאיננו מופיע כלל בשאר הנוסחים – זקנותה של האישה. גם הפרט שלפיו אישה זקנה עוסקת כמובן מאליו בכשפים נראה אופייני לחז"ל,²⁹ ובעיקר לתלמוד הבבלי עצמו.³⁰

ברור שהיו ידיים בטקסט של בן סירא והן שינו את הדברים והתאימו אותם לעורכי הבבלי ולקוראיו, ועם זאת, התלמוד אכן שימר את רוח הדברים המשתקפים בנוסח מצדה וגם בנוסח הגניזה: קשה לאב שיש לו בת, שכן היא תמיד משמשת מושא לדאגה. כשהיא בביתו היא עשויה להתפתות ולזנות, וחס וחלילה להרות, וכשהיא נשואה עדיין היא מעוררת דאגה שמא יתברר שהיא עקרה, ואז בעלה עשוי לגרשה ולשלחה לבית אביה.

ואולם אף שדברים דומים עולים מנוסחי מצדה והגניזה של טקסט זה מבן סירא, הטרמינולוגיה שלהם שונה: 'בנעוריה', 'בבתוליה', 'בבית אביה' ו'בבית אישה'. כלומר החלוקה המשולשת האופיינית לחז"ל – קטנה, נערה, בוגרת – נעדרת מהם. מבחינתי מה שחשוב הוא דווקא הדמיון הגדול בין נוסח מצדה לנוסח הגניזה. אמנם שני הקטעים פגומים במקומות מסוימים, אבל ממה שהשתמר ברור שהנוסח הכללי בהם היה דומה מאוד. את ההבדלים ביניהם אפשר אולי להסביר באלף שנות המסירה שחלפו בין הנוסח הראשון לשני, אך לא בהנחה שטקסט ביניים הביא לשינויים הללו.

²⁸ למשל במשנה, כתובות ג, ח ובבבלי, כתובות כט ע"א.

²⁹ למשל במשנה, אבות ב, ז: 'מרבה נשים מרבה כשפים'.

³⁰ ראו לאחרונה עם ביבליוגרפיה: Joshua Levinson, 'Enchanting Rabbis: Contest Narratives between Rabbis and Magicians in Late Antiquity', *Jewish Quarterly Review*, 100 (2010), pp. 54–94. על הבבלי ונשים כשפניות ראו שם בעמ' 69–88.

אם נלך על פי המזמור על הבת שהיא מושא לדאגה, נסיק בהכרח את המסקנה שהטקסט של הגניזה הקהירית משמר את הנוסח העברי הקדום. ואולם אם נתבונן בנוסח אותו כתב היד, כת"י ב, למזמור לחכמה בפרק נא – המזמור שאף השתמר במגילת תהלים החיצונית מקומראן – נראה תופעה אחרת לחלוטין.

	המגילה החיצונית לתהלים מקומראן	כתב יד ב מן הגניזה
יג	אני נער בטרם תעיתי ובקשתי	אני נער היתי וחפצתי בה ובקשתי
יד	באה לי בתרה ועד סופה אדרשנה	ואתפלל תפילה בנערותי
טו	גם גרע נץ בבשול ענבים ישמחו לב	
	דרכה רגלי במישור כי מנעורי ידעתי	באמתה דרכה רגלי אדני מנעורי חכמה למדתי
טז	הטיתי כמעט אוזני והרבה מצאתי לקח	והרבה מצאתי דעה
יז	ועלה היתה לי למלמדי אתן הודי	אלה היה לי לכבוד ולמלמדי אתן הודאה
יח	זמותי ואשחקה קנאתי בטוב ולא אשוב	חשבתי להיטיב ולא אהפך כי אמצאנו
יט	חריתי נפשי בה לוא השיבותי	חשקה נפשי בה ופני לא אהפך ממנה
	טרתי נפשי בה וברומיה לוא אשלה	ידי פתחה שעריה ולה אחרד ואביט ב[ה]
	ידי פרשן] מערמיה אתבונן	נפשי נתתי אחריה ולנצח נצחים לא אטה ממ[נה]
כ	כפי הברותי אל	ובטהרה מצאתי

ראשית, הטקסט מקומראן כתוב באקרוסטיכון, והמילה הראשונה בכל שורה בו נפתחת באות מהאל"ף-בי"ת העברי על פי סדר האותיות. בקומראן השתמרו השורות הפותחות באותיות אל"ף עד כ"ף, אך יש לשער שהמזמור נמשך עד לסיומו בשורה הפותחת באות תי"ו, כמו מזמורים אחרים בספר תהלים וב'אשת חיל' במשלי לא, שלהם מבנה דומה, ואף מזמורים חיצוניים אחרים מקומראן, וכפי שעולה גם מהמשך המזמור מן הגניזה הקהירית.

ואולם מזמור זה מן הגניזה, אף שכל אחת משורותיו עוסקת פחות או יותר בנושא דומה לשורה המקבילה מקומראן, איננו אקרוסטיכון. רק השורות הפותחות באות אל"ף ובאות ח"ת מתחילות באותה אות, אבל בשורה ח"ת אין מדובר באותה מילה (חרית/חשקה). כמו כן יש לשים לב שמחבר הטקסט בגניזה החליף את סדר שורות ט"ת וי"ד, ויש להניח שהוא עשה זאת מתוך פיזור נפש אבל בעיקר משום שעקרון האקרוסטיכון לא עמד לנגד עיניו.

אמנם בשורות אחדות אכן מופיעות אותן מילים בשני הנוסחים (למשל: בשורה הפותחת באות דל"ת – 'דרכה רגל'; בשורה הפותחת באות ה"א – 'הרבה מצאתי'), ומדי פעם הדמיון גדול ומפתיע (בשורה הפותחת באות ו"ו – 'למלמדי אתן הודי/הודאה'), אבל ההבדלים והשינויים עולים בבירור על נקודות הדמיון, למשל בשורה הפותחת באות יו"ד בנוסח קומראן מופיעות המילים הנועזות ממש, שבהן טוען המשורר באשר לחכמה ש'מערמיה אתבונן', מילים שיש בהן רכיב של מציצנות ומטפורה פורנוגרפית, ואילו הנוסח בגניזה מאופק הרבה יותר: 'ולה אחר ואביט ב[ה]'. ייתכן שנוסח זה תלוי בנוסח ביניים בשפה אחרת (אולי יוונית, אולי סורית) שעידן את דברי בן סירא;³¹ יש להניח שבתרגום ביניים היפותטי כזה לא נשמר הסדר האלפביתי של החיבור, ובתרגום החוזר לעברית הוא לא שוחזר.

די בשתי דוגמאות אלו להבהיר שמדובר בבעיה שאין לה פתרון חד-משמעי. מדוע דווקא הבת המדאיגה השתמרה בגניזה על פי הנוסח העברי הקדום, ואילו המזמור לחכמה שוחזר באמצעות נוסח ביניים? טענה אידאלית היא שנוסח בן סירא שהיה נפוץ בעברית לא כלל מזמורי חיזור אחר החכמה המואנשת כאישה מפתה, וזה גם נוסח החיבור שהגיע לידי הבבלי, החובב כל כך את האישה הרעה של בן סירא אך אין לו דבר עם החכמה הנחשקת שבו. אם אלו הם פני הדברים, יש להציע שמי שחיבר את מגילות בן סירא מן הגניזה השלים את מזמורי החכמה החסרים על פי הנוסח היווני או הסורי של בן סירא, ועל כן אין הם משקפים את הנוסח העברי הקדום.

³¹ כפי שטוען אשל (לעיל, הערה 18), וראו גם סיכום וביבליוגרפיה אצל די-לילה (לעיל, הערה 10), עמ' 575, 579–580.

ואולם חשוב להצביע על הבעייתיות שבהנחה זו. ראשית, אין מגילת בן סירא ממצדה, שבה לא השתמר ולו מזמור אחד בשבח החכמה, יכולה לשמש תנא דמסייע לטענה כזאת, שכן חסרים בה הראשית והאחרית. השתמרו ממנה רק הפרקים לט, כז–מד, טו, ואילו מזמורי החכמה מרוכזים בבן סירא חמישה בראשית הספר ואחד בסופו. שנית, את המזמור המקוטע מקומראן (2Q18) של בן סירא ו, כ–לא שחזרו העורכים על פי קטע גניזה (אם כי מדובר בכת"י א ולא בכת"י ב, כמו הקטעים האחרים שדנו בהם עד כה). כלומר אם נניח שבקומראן השתמר הנוסח העברי המקורי של המזמור, הרי שגם לכת"י א מן הגניזה הגיע אותו הנוסח.

אם כן, אף שאני נוטה לחשוב שמזמורי החכמה הם תוספת מאוחרת לגרעין בן סירא המקורי, יש בדבריי עד כה כדי לעורר סקרנות יותר מאשר להכריע בעניין. על כל פנים, הם מאפשרים הצצה לתפיסת עולמו המגדרית של בן סירא, אשר אני מקווה שבכוחה לשפוך אור על הפילולוגיה של הספר.

שנאה, קנאה ופשרה בחברה היהודית-עות'מאנית בראשית העת החדשה

רות למדן

מבוא

הדורות הסמוכים לאחר גירוש ספרד (1492) התאפיינו בנדודים ובתהפוכות פוליטיות וחברתיות. ההיסטוריון ר' יוסף סמברי ממצרים, שכתב באמצע המאה השבע עשרה את ספר ההיסטוריה **דברי יוסף**, תיאר את נדודי המגורשים בתחום האימפריה העות'מאנית בחסותו של הסולטאן בייאזיד השני (1481–1512), ואת התיישבותם בארבעה מרכזים: 'ויתפרדו איש מעל אחיו, אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו [...] [ויבואו] לארבע הפאות: בקונשטנטינא ושלונקי ומצרים וארץ הצבי – ערי מלכותו'.¹

תהליך ההגירה ממערב למזרח נמשך בכמה גלים לאורך כל המאה השש עשרה, ובמהלכו התרחקו בני משפחה זה מזה, נשים איבדו את בעליהן, הורים – את ילדיהם, ובה בעת נוצרו מגעים קרובים של יוצאי חצי האי האיברי עם עדות ומסורות יהודיות שונות בקהילות שאליהן הצטרפו. תהליך ההסתגלות הראשוני לא היה קל. על אף הקשיים מגורשים רבים ביקשו להקים משפחה חדשה ולהעמיד דור המשך, אך הפירוד, הניידות הכפויה ובמידה רבה אבדן סמכות הורית או משפחתית גרמו לא פעם לנישואים חפוזים. הדרשן ר' אברהם שמסולו תיאר את המצב החברתי בלשון חריפה וביכה את ההתקשרויות הפזיזות שנוצרו לאחר הגירוש: 'בהמצא כל א' [חד] לבדו היה משתדל למצוא עזר כנגדו, מכל אשר יבחרו לוקחים חלקם ועזרם

¹ שמעון שטובר (מהדיר), **ספר דברי יוסף לר' יוסף ב"ר יצחק סמברי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 252–253.

[...] אנשים ונשים, עדר בעדר, נקבה תסובב גבר, מבלי שמירת יח"ס וערך קצתם אל קצתם, במשפחתם ובעירם, ואם הוא בהיתר וכשורה.²

אמנם עם חלוף השנים חזרו ונעשו רוב מעשי הנישואין בחברה היהודית כמימים ימימה: באמצעות שדכנים ולאחר בדיקה מעמיקה ברקעם ובטיבם של החתן והכלה המיועדים. יוצאי ספרד ופורטוגל נעשו עם הזמן רוב מניין ורוב בניין בציבוריות היהודית. המערכת הדתית והמערכת החברתית, שעברו תהליך של 'ספרדיזציה', ניסו באמצעות שידוכים מוסדרים ותקנות מקומיות למנוע מעשי קידושין חפוזים או בלתי ראויים, והמשפחות דאגו לתיאום הצדדים החברתיים והכלכליים של השידוך. רגשותיהם הסובייקטיביים של בני הזוג המיועדים, בפרט אם היו צעירים ונתונים למרות הוריהם, כמעט שלא הובאו בחשבון.³

² מאיר בניהו, 'דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון', מיכאל, ז' (תשמ"ב), עמ' רג, וראו גם עמ' מג-מד שם. על חבלי ההסתגלות ועל הבעיות שהתעוררו בתהליכי ההגירה וההתארגנות של המגורשים ראו סיכום אצל יוסף הקר, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאות ה-15-18', מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 27-72, וכן מאמרו של הנ"ל, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאה ה-18' – קהילה וחברה, חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 460-478; יעקב ברנאי, 'הדות האימפריה העות'מאנית במאות ה-18-19', חיים ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 479-502 ומאמרים נוספים המאירים את התקופה. על הקמת משפחות במרכזי ההגירה הספרדית במזרח ובמערב ראו במפוזר בקובץ המאמרים: Julia R. Lieberman (ed.), *Sephardi Family Life in the Early Modern Diaspora*, Waltham, Mass. 2011; ריבלין, 'קווים לתולדות המשפחה היהודית בין במאות ה-16-ה-17', מיכאל אביטבול ואחרים (עורכים), **חברה ותרבות, יהודי ספרד לאחר הגירוש**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 79-104.

³ על תהליך הספרדיזציה ראו בקצרה: Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington Indianapolis 2005, pp. 17-20, והפניות נוספות שם. על מדרג ההעדפות בהסדרי שידוכין בחברה היהודית העות'מאנית עמד בפירוט ירון בן-נאה, 'רגשות ישנים, זמנים חדשים', איל פריזנט, ח-ט, 1 (תש"ע), עמ' 67-68; הנ"ל, **יהודים בממלכת הסולטנים**, ירושלים תשס"ז, עמ' 274-276; אברהם שטאל, 'אהבה כגורם בבחירת בן-זוג (בהיסטוריה, בספרות ובפולקלור)', **מחקרי המרכז לחקר הפולקלור**, ד' (תשל"ד), עמ' קכה-קלו; לאה בורנשטיין-מקובצקי, 'נישואין וגירושין בחברה היהודית באיסטנבול במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה', **מיכאל**, יד (תשנ"ז), עמ' קמב-קמג; הנ"ל, 'המשפחה היהודית בחלב בתקופה העות'מאנית', מיכאל וינטר ומירי שפר (עורכים), **תורכיה, העבר העות'מאני וההווה**

עם זאת רגשות טבעיים כמו אהבה, שנאה או קנאה אינם ניתנים להסתרה, ואף שמקורותינו אינם מרבים לעסוק בחיי הרגש הם מתגלים לא פעם, לעתים במפורש ולעתים בין השיטין. שירי עם, פזמונים ופתגמים רבים מדברים בשבח האהבה ומלמדים כי אידאל האהבה הרומנטית היה קיים בכל דור, אם כי לא תמיד בא לידי מימוש.⁴ כך נלמד גם מאוספים של סגולות וקמעויות שנועדו לעורר את האהבה,⁵ ומקורות הלכתיים מלמדים על בני זוג

הרפובליקני, תל אביב 2007, עמ' 150–151, 158–159; רות למדן, **עם בפני עצמן**, תל אביב 1996, עמ' 40–45; דנית גל, 'מה זאת אהבה? נישואין וגירושין בקהילה היהודית בגליפולי במאה ה"ז', **ממזרח וממערב**, ז (תשס"ד), עמ' 27–40; מיכאל ליטמן, 'המשפחה היהודית במצרים', יעקב מ' לנדאו (עורך), **תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 221; מינה רוזן, **הקהילה היהודית בירושלים**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 245; Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul, The Formative Years: 1453–1566*, Leiden-Boston 2002, pp. 120–126, 138–139; idem, 'Of orphans, Marriage and Money: Mating Patterns of Istanbul's Jews in the Early Nineteenth Century', Eyal Ginio and Elie Podeh (eds.), *The Ottoman Middle East, Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leiden, Boston 2014, pp. 149–175; Ruth Lamdan, 'Communal Regulations as a Source for Jewish Women's Lives', *The Muslim World*, 95 (April 2005), p. 254; idem, 'Child Marriage in Jewish Society in the Eastern Mediterranean during the 16th Century', *Mediterranean Historical Review*, 11 (June 1996), pp. 37–59.

⁴ שטאל (לעיל, הערה 3) עמ' קלא-קלג; רוזן, היסטוריה (לעיל, הערה 3), עמ' 128–129; בן-נאה, בממלכת הסולטנים (לעיל, הערה 3), עמ' 281–282; הנ"ל, רגשות ישנים (לעיל, הערה 3), עמ' 62–65, ועל פתגמים ושירים בזכות נישואי אהבה ובגנותם והפניות בעניין זה ראו שם בעמ' 77–79. וראו מה שכתב נפתלי רוטנברג, **בעקבות האהבה, על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים**, ירושלים תש"ס, עמ' 115–116, 172–174 ועוד. דוגמאות לשירי אהבה ותשוקה שליקט משה אטיאש ראו במפוזר בקבצים **רומנסירו ספרדי** (ירושלים תשט"ז) ו**קנסונירו יהודי-ספרדי** (ירושלים תשל"ב).

⁵ **כ"י שושן יסוד העולם**, לונדון, אוסף ששון, 290 (מספרו במתכ"י 9273), סימן נז ('אם תרצה שתבא אשה לביתך שאוהבת לך'). ראו שם גם סימנים רכח, אלף קט, אלף תשח, אלף תתכא ועוד במפוזר; על כתב היד ומחברו ראו: מאיר בניהו, 'ספר שושן יסוד העולם לרבי יוסף תירשום', **טמירין**, א (תשל"ב), עמ' קפז-רסט. וכן ראו: גדעון בוהק (מהדיר), **ספר כשפים יהודי מהמאה ה"ט**, **כ"י ניו יורק, הספריה הציבורית 190**, לוס אנג'לס תשע"ה, בכה"י עמ' 138, סעיף רסז (בוהק, עמ' 180); עמ' 167, סעיף שלג (בוהק, עמ' 207); עמ' 178, סעיף שעב (בוהק, עמ' 219); עמ' 181, סעיף שצג (בוהק, עמ' 223); עמ' 195, בהמשך סעיף תסה (בוהק, עמ' 237); עמ' 201 (בוהק, עמ' 242); עמ' 251 (בוהק, עמ' 283); עמ' 258 (בוהק, עמ' 290). למחקר מקיף על נוסחאות, מטרות ודרכים לעורר את האהבה ראו: אורטל-פז סער, **מאגית אהבה יהודית משלהי העת העתיקה ועד ימי הביניים**, עבודת דוקטור, תל אביב 2008, ומסקנתו כי לכישופי האהבה (והשנאה)

שחיו באהבה ובאחוה ואף הביעו את אהבתם באמצעות הענקת מתנות והכנת צוואות הדדיות, פעולות שעוררו לא פעם דיונים משפטיים ממושכים בעקבות ערעורים של קרובים ויורשים.⁶ על חשיבות האהבה השורה בין בעל לאשתו עמד ר' אליהו הכהן מאיזמיר (1659–1729 לערך) בספר המוסר שלו: 'שאיש ואשה יהיו בלב אחד בתכלית קשר אהבה כשלהבת קשורה בגחלת', ובהמשך הנחה את האישה כיצד לשאת חן בעיני בעלה ולשמחו:

ובראות האיש אהבת אשתו עמו, אף שהוא בחוסר כל, נכנס שמחה בלבו [...] ותאמר לו: אהבת עולם אהבתיך, ראיתי פניך כראות פני מלאכי אלהים [...] לכה דודי נרוה עד הבקר נתעלסה באהבים. וכשמוע האיש דברי פיוסים כי נעמו מסיר עצבותו מלבו.⁷

אף המקובל הצפתי ר' משה קורדובירו (1522–1570) עמד על חשיבות התשוקה והקשר הגופני בין איש לאישה ועל זיווג הנעשה מתוך שמחה

שהופקו והופעלו בידי יהודים היה אופי ייחודי שנגזר מן המסורת התרבותית אשר בה נוצרו (שם, עמ' 350).

⁶ למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 62–63. השוו אברהם גרוסמן, **חסידות ומורדות, נשים יהודיות באירופה בימי הביניים**, ירושלים 2001, עמ' 205–206. כמה דוגמאות: ר' מרדכי הלוי, **שר'ת דרכי נעם**, ויניציאה תנ"ז (ירושלים תש"ל), אהע"ז, סימן כח; ר' אברהם הלוי, **שר'ת גינת ורדים**, קושטנדינא תע"ו, חו"מ, כלל ה, סימן ח; ר' יצחק אדרבי, **שר'ת דברי ריבות**, ירושלים 1970, סימנים קכ, קלב; ר' שבתי באר, **שר'ת באר עשק**, ויניציאה תל"ד, סימן עה; ר' יוסף טוב צהלון, **שר'ת מהריט"ץ**, ירושלים תשכ"ח, סימן רעז; ר' משה גלאנטי, **שר'ת ר' משה גלאנטי**, סימן מט; ר' דוד בן זמרא, **שר'ת הרדב"ז**, וורשא תרמ"ב–תרמ"ג [מהדורת אהרן וואלדען], ח"א, סימן תקמו (בפרשת ירושה שנידונה בסימנים תקמ–תקמו); ר' משה מטרני, **שר'ת המב"ט**, לבוב תרכ"א, ח"ב, סימן סה; ר' יוסף בן לב, **שר'ת מהרי" בן לב**, ח"א, סימן סה (באותו עניין: ר' שמואל די מדינה, **שר'ת הרשד"ם**, ניו-יארק תשי"ט (שלונקי תרכ"ב), חו"מ, סימנים רסה, שד; ר' יוסף קארו, **שר'ת אבקת רוכל**, ירושלים תש"כ (שלונקי תקנ"א), סימן עז; ר' יהושע בנבנשתי, **שר'ת שער יהושע**, ירושלים תשמ"ב, ח"א, סימנים מו, נא; אהרן הכהן פרחיא, **פרח מטה אהרן**, אמשטרדם תס"ג, ח"ב, סימן קיא; **כ"י זרע אנשים**, ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, 8°2001, דף 392 ע"א–395 ע"א (פסק של ר' שמואל הלוי).

⁷ אליהו הכהן, **ספר שבט מוסר**, ירושלים תשל"ח (נדפס לראשונה באיזמיר תע"ב), פרק כד, דף קפח. השוו: רוטנברג (לעיל, הערה 4), עמ' 166–178 ועוד במפורז.

והנאה במעשה עצמו, במה שנתן אופיר מכנה 'רומנטיקה קבלית', שכן פעולת האהבה מכוונת להשפיע בה בעת על בני הזוג ועל העולמות העליונים.⁸

אמנם אפשר לזהות 'מה זאת אהבה' – ולפועל 'אהב' במקורות המקראיים וההלכתיים יש שימושים מגוונים שאינם מכוונים דווקא לתיאור אהבת גבר ואישה – אבל ביטויי אהבה המופיעים במקורות שונים בני התקופה מעידים כי אידאל זה קיים, ואינו נסתר גם בזמנים שבהם הנורמה היא התקשרות שכלתנית וכלכלית. גם כשאין הביטוי 'אהבה' נזכר במפורש מחמת הצניעות, אין ספק כי היו לא מעט זוגות שחיי הנישואין שלהם התבססו על אהבה רגשית, חמה וטבעית, שאינה תלויה בשיקולים כלכליים או חברתיים.

ואולם כשם שאהבה היא רגש טבעי גם שנאה וקנאה הן רגשות טבעיים, ובמאמר זה אבקש להתמקד ברגשות אלו, ועוד יותר בניסיונות הפישור שנעשו על מנת למנוע פירוק משפחות. מטבע הדברים, את רוב המידע על מריבות וסכסוכים אפשר לדלות מהדייניות משפטיות, מבתי המשפט השרעיים (המוסלמיים) – אם פורסמו – אך בעיקר מספרות השאלות והתשובות של רבני התקופה. בהקשר זה יש לחזור ולהדגיש שרוב הפוסקים שעיצבו את חיי החברה והמשפחה בחברה היהודית העות'מאנית לאחר גירוש ספרד היו ממוצא ספרדי.

שנאה

לא אחת פורצות מריבות בין בני זוג אף לאחר שנות נישואין רבות, וכשהלב מתהפך מאהבה לשנאה התוצאות קשות. למשל, לאחר שנים רבות של נישואין שבהן חיו באחוזה ונחת והולידו בנים ובנות, נכנסה רוח רעה בלבה של אשת ראובן,⁹ והיא הכריזה:

⁸ נתן אופיר, 'כוונות בזיווג בליל שבת: רומנטיקה קבלית לפי ר' משה קורדובירו', **מסכת**, י (סתיו תשע"א), עמ' 87–113; נפתלי רוטנברג, **אילת אהבים, עיונים בחוכמת האהבה**, תל אביב 2004, עמ' 229–238; דוד ביאל, **ארוס והיהודים**, תל אביב תשנ"ה, עמ' 133–158; אליוט וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', **קבלה**, 6 (תשס"א), עמ' 231–262 (בחלק העברי).

⁹ השימוש כאן ובהמשך בשמות כגון ראובן ושמעון, רחל ולאה, הוא שגרתי בספרות השאלות והתשובות, במשמעות 'פלוני אלמוני', כדי להסוות את השמות האמתיים של הצדדים בדיון.

כי מאסה בבעל'ה] ראובן עד מאד, לא תוכל לראותו בעיניה ולא להדבק בו לאותו דבר כלל ועיקר, כי אומרת בפיה ובשפתיה בפני הכל: אילו יבא לי ישמעאל אחד או יון, הייתי מזדקקת עמהם לאותו דבר בכל דבר, בכל דבר דיבוק וקירוב בשר ובמשכב, ועם בעלי ראובן – לא אשכב ולא אדבק עמו כלל ועיקר, כי מאסתיו. וכל כמה שמרבים לדבר עמה דברים המיושבים על הלב, דברים נכונים, להחזיר'ה] למוטב ולהסיר מלבה המחשבה הרעה ההיא, וכל מה שראובן בעלה לא זז מחבבה בכל מיני חבובין, היא מתרחקת ממנו ואינה רוצה לראותו.¹⁰

עוד מקרה של אשת איש שמאסה בבעלה הובא לפני ר' אהרן ששון משלוניקי (1628–1650). האישה העדיפה להישאר בבית אחותה שילדה, וסירבה לשוב לבית בעלה ולשרתו בזמן מחלתו. כעבור שבועיים, משהפצירו בה נשי השכונה לחזור, השיבה להן בתקיפות והצהירה 'שלא עלתה על לבה לבא ואין רצונה לשרתו [...] כי אמרה אין רצוני לשבת עם ראובן בבית אחת בשום צד ואופן כי שנאתיו'.¹¹

בשאלה שהופנתה לר' אברהם די בוטון משלוניקי (1545 או 1588–1588) מתוארת מערכת יחסים קשה במיוחד בין ראובן לאשתו: נאמר עליה שהייתה מקללת אותו ואת הוריו מדי יום ביומו, האשימה אותו בקיום יחסי מין עם בתו ועם כלתו ומנעה ממנו להיכנס לביתו, סירבה לטבול ולקיים עמו יחסי אישות ואף השתלטה על כל הבגדים, התכשיטים וחפצי הבית. הרקע לשנאה אינו מתברר בשאלה, אך האישה הוכרזה מורדת והפסידה את

¹⁰ ר' אליהו בן חיים, **ש"ת ראנ"ח**, קושטנדינא ש"ס"ג, סימן מא; שם, סימנים מב, קב (על מועד הדפסת **ש"ת ראנ"ח** ראו: יוסף הקר, 'שליחו של לואי הארבעה-עשר בלבאנט ותרבותם של יהודי האימפריה העות'מאנית בדיווח משנת 1675', **ציון**, נב [א] תשמ"ז, עמ' 32 והערה 33). ראו גם: ר' יוסף מטרנאני, **ש"ת מהר"ט**, תל אביב תשי"ט (למברג תרכ"א), ח"ב, אהע"ז, סימן טו, וההפניות אצל ריבלין, קווים לתולדות המשפחה היהודית (לעיל, הערה 2), עמ' 98–100. על אישה שהתאהבה במשרת, יהודה, והלכו והשתמדו שניהם, ראו: אהרן ששון, **תורת אמת**, ירושלים תש"ל (ויניציאה שפ"ו), סימן קצו; כמו כן ראו: ר' שמואל ויטאל, **באר מים חיים**, תל אביב תשכ"ו, סימן ט. ¹¹ תורת אמת, שם, סימן קפו (השאלה שהרב דן בה היא אם יש לאישה זו דין מורדת ומהן זכויותיה הכספיות).

כתובתה.¹² סכסוכים התגלעו גם בבית ששכנו בו יחדיו רחל אשת ראובן ולאחא אמו; כמסופר בשאלה שהופנתה אל ר' יצחק אדרבי (1506–1577): 'רחל ולאחא חמותה מתקוטטות ומריבות זו עם זו, ומתוך כך טוענת רחל שאין רצונה שתדור לאחא חמותה עמה, שהיא סיבת כל הקטטות והמריבות אשר ביניהן, וגם גורמת להיות לה קטטה עם ראובן בעלה'.¹³ הרב המליץ על אישה נאמנת שתדור עמהם עד שיתברר ממי מהן נתגלגלה המריבה.

אישה אחרת, שככל הנראה מאסה בבעל נעוריה, ניצלה גט זמן שהותיר לה כדי להתחמק ממנו ולזכות בגט.¹⁴ הבעל הנדהם סיפר בבית הדין: 'שלעולם היו יושבים בשופי ובאהבה כמה שנים, ולא באו לידי גט אלא מפני שהיו הולכים למקום רחוק פן יקראנו אסון ולא נחא ליה לעגנה, ומעולם לא אסיק אדעתיה שאחר שבא בשלום, שהיא תבגוד בו [...] וסמך על אהבתה שתהיה ברית עולם לא תשכח'.¹⁵

במקרה אחר התהפך לבו של הבעל אחרי ארבע עשרה שנות נישואין; הוא סטה מדרך הישר ולאחר קטטות חוזרות ונשנות ביקש לגרש את אשתו 'מרוב שנאתו אותה', אך האישה התחמקה מלקבל את הגט וטענה כי עודה

¹² ר' אברהם די בוטון, **שו"ת לחם רב**, ירושלים תשכ"ח, סימן נב. ראו גם המקרים המתוארים שם בסימנים נג, קנו.

¹³ שו"ת דברי ריבות (לעיל, הערה 6), סימן קמ.

¹⁴ 'גט זמן' נמסר לאישה שבעלה נאלץ להיעדר מהבית לזמן ממושך או לצאת לדרך מסוכנת, מתוך הסכמה שאם יחזור הבעל בתוך הזמן שהתנו ביניהם, יהיה השטר בטל ומבוטל. הוא נחשב הטבה לאישה ונועד למנוע מצב שתיוותר עגונה או נתונה לחסדי יבם אם יארע אסון לבעלה. ראו תנאי בכתובה ירושלמית מראשית המאה השבע עשרה: 'שלא יעבור [הבעל] מארס צובא [חלב שבסוריה] והלאה, ולא מנזא אמון [אלכסנדריה שבמצרים] והלאה, ולא דרך הים כלל, עד שיניח לה גט זמן כשר עם ספוק מזונותיה כפי ראות ב"ד [בית דין]' (רות למדן [מהדירה], **ספר תיקון סופרים לר' יצחק צבאח**, תל אביב תשס"ט, עמ' 83–84 ודוגמאות על פי המפתח). וכן למדן, עם בפני עצמן [לעיל, הערה 3], על פי המפתח).

¹⁵ שו"ת מהרי"ט (לעיל, הערה 10), ח"ב, אהע"ז, סימן יב. ראו גם: ר' יוסף קארו, **שו"ת בית יוסף**, שאלוניקי ש"ח, דיני גיטין וגירושין, סימן י; ר' אליעזר בן ארחא, **שאלות ותשובות**, עזרא בצרי (מהדיר), ירושלים תשל"ח, סימן יט; שו"ת פרח מטה אהרן (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן נח. על התופעה של ניצול גט זמן או גט על תנאי כשיטה לקבל גט מבעל סרבן ראו: למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 147–148.

אוהבת אותו.¹⁶ גבר אחר, בעקבות קטטות בביתו, גירש את אשתו 'בנימוסי הישמעאלים', אשר אינם מצריכים את הסכמת האישה.¹⁷

האהבה התהפכה לשנאה גם במקרה של בני זוג מקהיר שהרבו לריב ופרסו את טענותיהם לפני בית דין: 'היה הבעל מתלונן ומתרעם ממנה באומרו שהיא אינה אוהבת אותו, והיא גם היא תשיב אמריה לו שלא היה מראה לה פנים של אהבה שלום ורעות'.¹⁸ מערכת יחסים ממושכת של שנאה ומריבות בין נסים ענקארי מקהיר ואשתו נחמה בת יצחק נ' לחדב מתגלה מתוך כמה וכמה דיונים משפטיים בעניינם.¹⁹

גם מדבריה של אלמנת ר' משה בירב מצפת, אשר בבואה לגבות כתובתה נאלצה לשפוך לבה בפני דיני בית הדין, משתמע סכסוך ממושך. האישה סיפרה כי בעלה התכחש להבטחותיו והשתמש באלימות פיזית ומילולית כדי להכריחה לוותר על נכסיה ועל זכויותיה הכספיות וטענה: 'שהיה מכה אותה הכה ופצוע מכות אכזרי [כדי] שתמחול לו כל מה שהביאה לו, ולא תשאל עוד ממנו לכותבם בכתובה בתוספת, והיא מפני הפחד ומפני הקטטה, שהוציאה מביתו ונעל בפניה הרבה פעמים מחלה [ויתרה] לו'.²⁰ סיפור דומה היה בפיה של דינה, אשר בעלה היה רודה בה:

¹⁶ שו"ת גנת ורדים (לעיל, הערה 6), יו"ד, כלל ג, סימן ד.

¹⁷ שם, אהע"ז, כלל א סימן א. וכן: שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ו, סימן ב אלפים צה.

¹⁸ ר' יום טוב צהלון, **שו"ת מהריט"ץ החדשות**, ירושלים תש"ם-תשמ"א, סימן קעב (אותה שאלה נשאל גם ר' מאיר גאויזון, **שו"ת מהר"ם גאויזון**, ירושלים תשמ"ה, אליאב שוחטמן [מהדיר], ח"ב, סימן מב [מג]). כך גם במקרה של אדם הפכפך, נסים הלוי, שעיגן את אשתו בתוגרמא (טורקיה), ובבואו לקהיר התחתן עם בחורה צעירה בערכאות המוסלמים, שכן בית הדין סירב להשיאו בטרם יגרש כדין את אשתו הראשונה. לאחר זמן נהפכה האהבה לשנאה, הלך הלוי וגירש את הצעירה 'על פי דתם', כדת האסלם, ושוב התחרט וקידש את אהובתו מחדש בפני שני עדים (באר מים חיים [לעיל, הערה 10], סימן סז).

¹⁹ פְּשֻׁרוֹת הגט שנתן נסים לאשתו העסיקה פוסקים רבים בארץ ישראל ובמצרים ועוררה בשעתו פולמוס גדול. לתמצית המעשה והפניות ראו: שו"ת מהר"ם גאויזון, שם, ח"ב, הערת מבוא לסימן פז, וכן אצל למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 144 ועמ' 153, הערה 26.

²⁰ שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימן קעב.

ובכל יום ויום עובר ומתעבר על ריב לריב עמה, למעט מעליו מסך נדוניית[ה], וכל מה שהיתה מוחלת לו וממעטת מכתובתה מעת לעת ומפקידה לפקידה, לא שוה לה [...] ומרוב אונסה, ולהסיר ולהקל מעליה עול ברזל מכל ריב וכל נגע, שהיה מכה אותה בסתר ובגלוי [...] אסרה על נפשה ככל אשר שאל ממנה, כי אמרה אולי יעשה שלום לה.²¹

מסתבר כי לא פעם נאלצו נשים לוותר על כבודן וזכויותיהן למען שלום בית. מקרים נוספים של מחלוקות מרות בין בני זוג הסתיימו לא פעם בסחיטה, בהתנכלויות ובמכות, ותלונות על כך הופנו לרבנים ולעתים גם לערכאות הגויים.²² דומה כי לתופעת נישואי הבוסר יש חלק בשכיחות הכאת הנשים,

²¹ שו"ת מהר"ם גאויזון (לעיל, הערה 18), ח"א, סימן ג. למען שלום בית לא רק שאישה זו ויתרה על זכויותיה בכתובה, אלא בעל כורחה קיבלה עליה בנדר ושבועה חמורים שלא להתקשר עם גבר אחר לעולם. לאחר שנפטר בעלה 'נשארה אלמנות חיות קשורה בו ככלב' למשך שמונה שנים, ור' מאיר גאויזון פסק שהנדר בטל מעיקרו. פרשה מוזרה של נישואין שראשיתם באהבה ותשוקה וסופם באלמוות מתוארת בספר שבחי האר"י: ר' יצחק פאסי מצפת העדיף לשאת אלמנה עשירה על פני בתולה בניגוד לעצת חברו ר' יצחק אשכנזי (האר"י). כאשר הייתה האלמנה רחוקה ממנו 'היה אש אהבתה בוער בלבבו', וכאשר קרב אליה 'היה נכנס כעס בלבו להכותה'. את ההסבר להתרחשויות העגומות תלה האר"י בכך שהאלמנה הייתה אם לבן שנכנסה בו רוח אביו המת (מאיר בניהו, **ספר תולדות האר"י**, ירושלים תשכ"ז, עמ' 216–217).

²² דוגמאות אחדות: ר' בנימין בן מתתיה, **שו"ת בנימין זאב**, ירושלים תשי"ט (ויניציאה רצ"ט), סימנים פח, קלז; ר' משה בנבנישתי, **שו"ת פני משה**, ירושלים תשמ"ח, ח"א, סימן כד; שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ג, סימנים תמז (תתפח), תקסו; ח"ד, סימן קנז; קארו (לעיל, הערה 15), דיני כתובות, סימן טו; שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימן רכב; שו"ת מהריט"ץ החדשות (לעיל, הערה 18), סימן לז; שו"ת דרכי נעם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימן מב; שו"ת גנת ורדים (לעיל, הערה 6), יו"ד, כלל ב, סימן ה; ר' יעקב קאשטרו, **שו"ת אהלי יעקב**, ליורנו תשמ"ג, סימן נ; שו"ת הרשד"ם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימנים עה, קד, קלה; ר' חיים שבתי, **שו"ת מהרד"ש**, שאלוניקי הת"א, סימן נז; שו"ת פרח מטה אהרן (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן ס; שו"ת ראנ"ח (לעיל, הערה 10), סימן קב; ר' מאיר די בוטון, **שאלות ותשובות**, ירושלים תשמ"ג (איזמיר ת"כ), סימן טו; אמנון כהן ואלישבע סימון-פיקאלי, **יהודים בבית המשפט המוסלמי: המאה ה-16**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 351, תעודה 395; הנ"ל, **יהודים בבית המשפט המוסלמי: המאה ה-17**, ב, עמ' 571, תעודה 492; עמ' 574, תעודה 497; עמ' 577–578, תעודה 501. ראו גם: אברהם גרוסמן, 'אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים-תיכונית בימי הביניים', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 531–

שכן גיל הנישואין בחברה היהודית בכלל ובארצות דוברות ערבית בפרט היה נמוך במיוחד, ולא פעם השיאו ילדות בנות פחות משנים עשרה שנה, והן התקשו להסתגל למצבן החדש.²³

מהמקורות עולה כי במקרים רבים הוטלה האשמה בקטטות על האישה. ר' אליהו הכהן, איש המוסר ובעל הספר הנפוץ **שבט מוסר**, ממליץ לאשת איש:

כל דבריה עם בעלה יהיו בנחת ודרך חן ושפה רפה, לא בקול רם וכל שכן שלא בכעס וחרון, פן יבער כאש חמת בעלה עליה, ויבא לקללה ולבזותה ולהכותה [...] לכן תהיה האשה סבלנית ולא כעסנית, דמסבת רגע של כעס שכועסת על בעלה גורמת כל הרעה הזאת עליה.²⁴

קנאה

אחד הגורמים השכיחים לשנאה ולקטטות בין זוגות נשואים הוא רגש הקנאה. ר' אליהו די וידאש, ממקובלי צפת במאה השש עשרה, כתב כי כשם שאהבת הקב"ה והשכינה מושווית לאהבת גבר לאשתו, כך גם הקנאה:

כי מסימני האהבה הוא הקנאה [...] שהמקנא לאשתו, שמרוב אהבתו בה אינו רוצה שיכנס זר בינתיים להפריד בינו לבינה, אלא שתהיה אשתו אהבתה קשורה בו לעולם. כן הצדיק צריך שמרוב אהבתו בשכינה יתקשר באהבתה כל כך עד שיקנא בה, שלא ירצה שתפרד השכינה ממנו.²⁵

561; למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 131–133. סקירה והפניות מאוחרות לכך ראו אצל בורנשטיין-מקובצקי, נישואין וגירושין (לעיל, הערה 3), בעיקר עמ' קנז-קסא.

23 אברהם גרוסמן, 'נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה ה-13', **פעמים**, 45 (תשנ"א), עמ' 124; הנ"ל, חסידות ומורדות (לעיל, הערה 6), עמ' 86–87, 430; רוזן, היסטוריה של קהילת איסטנבול (לעיל, הערה 3), עמ' 111–120; לאה בורנשטיין-מקובצקי, **עיר של חכמים וסוחרים: הקהילה היהודית בארם צובה 1492–1800**, ישראל תשע"ב, עמ' 230–232, 242; גל (לעיל, הערה 3), עמ' 28–29; למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 40–45; הנ"ל, נישואי ילדים (לעיל, הערה 3).

24 ספר שבט מוסר (לעיל, הערה 7), פרק כד, דף קפז.

25 ר' אליהו די וידאש, **ספר ראשית חכמה השלם**, מהדורת ירושלים תש"ס, שער האהבה, פרק שלישי (יב), עמ' שיג.

כלומר במציאות של מקובלי צפת הקנאה שומרת על המתח בחיי הנישואין, יש לה היבטים חיוביים והיא חלק בלתי נפרד מהאהבה,²⁶ אך בחיי היום-יום הובילו גילויי קנאה – לעתים בעקבות דברי רכילות והוצאת שם רע – למתחים בין בני זוג, לקטטות ואף לפרדות. במקרה המתואר אצל ר' מאיר גאויזון ממצרים, עזבה אישה את בית בעלה לאחר שהלה קינא לה והתירה בה שלא תתראה עם אדם מסוים.²⁷ במקרה אחר חייבה אישה קנאית את בעלה לנדוד שלא ייגע בקרובת משפחה צעירה שהתגוררה בביתם,²⁸ ואחרת דרשה שבעלה יאסור עליו אישה פנויה שניהל עמה פרשת אהבים. היא אף הביעה חשש שבעלה מסוגל לרצוח אותה על מנת שיוכל לחיות עם האישה שאהב.²⁹

גם בפרשה מפורסמת של אדם ששמו יהודה גור, אשר אשתו בגדה בו לעיני שכנים ומכרים אך הוא סירב להאמין להם, נרמז שהיה בכוונתו להרגה: 'עמד ולחש באזנינו כי במרמה הוא אומר שאין מאמין הדברים, לפי שיש בדעתו להמית גם שניהם, הנואף והנואפת, בסם המות, לכן הוא כמחריש עד הקימו מזמור' [ת] לבו'.³⁰ אלמנה קנאית, אשר הגבר שחפצה בו העדיף אחרת עליה, הואשמה כי הפעילה כשפים שגרמו לו לחולי ולאימפוטנציה,³¹ וראובן ביקש

²⁶ ראו מה שכתב רוטנברג (לעיל, הערה 4), בעיקר עמ' 169–171.

²⁷ שו"ת מהר"ם גאויזון (לעיל, הערה 18), ח"ב, סימן נח (סד). ראו גם שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימן קצב; שו"ת המב"ט (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן רפז; שו"ת מהרי"ט (לעיל, הערה 10), ח"ב, אהע"ז, סימן א.

²⁸ שו"ת מהרי"ט, שם, ח"ב, י"ד, סימן כב.

²⁹ שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ז, סימן ל. גם נשים נחשדו ברצח: בשאלה שהופנתה אל ר' אהרן הכהן פרחיא משלונקי מדובר באישה הנאשמת, בין שאר מעלליה, ברצח צרתה (שו"ת פרח מטה אהרן [לעיל, הערה 6], ח"ב, סימן קו).

³⁰ שו"ת מהרי"ט (לעיל, הערה 10), ח"ב, אהע"ז, סימן א (בדף פו). באותו עניין דן ר' יחיאל באסן, שו"ת, קושטאנדינה תצ"ז, סימן פו. לדיון ולפרטי הפרשה ראו: ירון בן-נאה, 'שערוריה באיסטנבול – חיי היהודים בעיר העות'מאנית בראי שאלה ושתי תשובות', **ממזרח וממערב**, ח (תשס"ח), עמ' 37–55. עוד על בעלים נבגדים ראו אצל רבי אליהו מזרחי, שו"ת הרא"ם, תרצ"ח (על פי דפוס קושטנדינא ש"כ), סימנים כה, פו–פז.

³¹ בנימן פונטרימולי, **שבט בנימין**, שלונקי תק"ח, סימן רצג. ראו תיאור המקרה אצל ירון בן-נאה, "לחש בדוק ומנוסה": אמונות ופעולות מגיות בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית, **פעמים**, 85 (תש"ס), עמ' 94.

לבטל את שידוכיו לאחר שארוסתו התעברה 'ולעולם עבר עליו רוח קנאה מדודה, שהיה יושב עמה בביתה במחיצתה'.³²

נשים קינאו בצרותיהן ורבות סירבו לחיות עם בעליהן כ'גלגל שלישי', וניסו למנוע זאת אם הייתה בכתובתן התחייבות שהגבר לא ייקח אישה שנייה. ר' שלמה הכהן משלוניקי (1520 לערך–1601 לערך) כתב במפורש:

דבר ידוע הוא כי כוונת התנאי הזה הנעשה [בכתובות], שלא ישא אשה וכו', הוא יען ששיערו שאין האשה יכולה לסבול שיהיה לבעלה אשה אחרת עליה, כי בלי ספק האשה ההיא השנייה מגרעת אישות בעלה ממנה, ומקנאה על זה קנאה גדולה, כי קנאת צרה היא צרה גדולה עד שאז"ל [שאמרו זכרונם לברכה] 'אין האשה מתקנאה אלא בירך חבירתה' (מגילה יג ע"א).³³

ואכן, כאשר בעל מקהיר שנפלה לו יבמה התעקש לייבמה וסירב לחלוק, רבו הקטטות בינו ובין אשתו עד כי 'עלתה שלהבת המחלוקת עד השמים', כלשון השאלה.³⁴ אישה שהתנגדה שבעלה יעלה לארץ ישראל וייקח עמו רק אחת מנשותיו דרשה בתוקף: 'או תעלה אותי ג"כ [גם כן] או שלא תעלה צרתה, כי הקנאה מוציאה מן העולם'. טיעוניה התקבלו, ונפסק: 'אשה זו זוכה בדין עם בעלה, ואף על פי שהיא אינה באה [...] אלא בטענת קנאה לבד, מ"מ [מכל מקום] הרי אינו יכול לצאת שלא ברשותה, והיא אינה נותנת לו רשות אלא בתנאי שלא יוליד צרתה עמו'.³⁵

³² שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימן קח (=שו"ת מהריט"ץ החדשות [לעיל, הערה 18], סימן רכו). ראו גם בורנשטיין-מקובצקי, נישואין וגירושין (לעיל, הערה 3), עמ' קנ-קנב.

³³ ר' שלמה הכהן, שו"ת מהרש"ד, ירושלים תש"י, ח"ב, סימן עט. ראו גם: שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן רס.

³⁴ שו"ת דרכי נעם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימן מב.

³⁵ שם, אהע"ז, סימן ז. ראו גם: באר מים חיים (לעיל, הערה 10), סימנים יא, לו; שלמה אמארייליו, כרם שלמה, שלוניקי תע"ט, אהע"ז, סימן מז; תורת אמת (לעיל, הערה 10), סימן סד; שו"ת מהר"ם גאויזון (לעיל, הערה 18), סימן ב; דוד פארדו, מכתם לדוד, אהע"ז, סימן ח (מהמאה השמונה עשרה, ומביא שם מדברי פוסקים מהמאות השש עשרה והשבע עשרה). לדיון על ריבוי נשים בחברה היהודית באיסטנבול ראו: רוזן, היסטוריה (לעיל, הערה 3), עמ' 145–172, ובמצרים: ליטמן (לעיל, הערה 3), עמ' 230–231.

לא פעם הגיעו הסכסוכים בגין אישה נוספת לערכאות המוסלמים. כך למשל תבע בעל ירושלמי את אשתו סולטאנה על שעזבה אותו בגלל שנשא על פניה אישה אחרת, שהביא מצפת.³⁶ במקרה אחר התרה השופט המוסלמי במסעוד בן איברהים היהודי שעליו לנהוג שווה בשווה בשתי נשותיו: אסתר בת שחאדה המוגרבי וט'ריפה בת יעקוב הקצב.³⁷

מתברר כי אף שהקנאה נובעת אולי מאהבה, היא גם מקור למריבות ולא-הבנות בחיי הנישואין.

פשרה

על רקע הסכסוכים הרבים מדגישים הפוסקים את חשיבות עשיית הפשרה בדיון, ברוח הנאמר אצל הרמב"ם ואצל בעלי הלכה אחרים: 'וכל בית דין שעושין פשרה תמיד הרי זה משובח, ועליו נאמר: "משפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח, טז) [...] איזהו משפט שיש עמו צדקה? הוי אומר: זהו ביצוע, והיא הפשרה'.³⁸

בדרשה שנשא ר' חיים כפוזי מקהיר (נפטר בשנת שצ"א), הוא התעכב על הפסוק 'שמרו משפט ועשו צדקה' (ישעיהו נו, א) ותהה: הרי מן הראוי היה שהנביא יאמר שמרו משפט וצדקה או עשו משפט וצדקה, ומדוע על המשפט

³⁶ כהן וסימון-פיקאלי, המאה ה-16 (לעיל, הערה 22), עמ' 357, תעודה 406 (מ-22 ביולי 1582). וכן ראו שם: עמ' 163, תעודה 165; שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ג, סימנים תתמט, תתקצא; שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימן קצג; שו"ת מהריט"ץ החדשות (לעיל, הערה 18), סימנים לז, ריג; שו"ת מהריב"ל (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן טז; שם, ח"ב, סימן פח; ר' לוי בן חביב, שו"ת הרלב"ח, ישראל תשל"ה, סימן כז; שו"ת דברי ריבות (לעיל, הערה 6), סימן פח; שו"ת דרכי נעם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימן מב; כ"י זרע אנשים (לעיל, הערה 6), דף 1 (תשובת ר' יעקב בירב). על פניות של יהודים לערכאות המוסלמים ראו: Ruth Lamdan, 'Jewish Encounters in Muslim Courts: The Ottoman Empire, Sixteenth to Seventeenth Centuries', Christine Hayes and Amos Israel-Vleeschhouwer (eds.), *Jewish Law and its Interaction with Other Legal Systems*, *Jewish Law Association Studies*, XXV (2014), pp. 119–105.

³⁷ כהן וסימון-פיקאלי, המאה ה-17 (לעיל, הערה 22), ח"ב, עמ' 579, תעודה 503 (מ-19 בספטמבר 1659).

³⁸ רמב"ם, הלכות סנהדרין כב, ד; וכן ראו: בבלי, סנהדרין ו ע"ב והמפרשים; שו"ת הרשד"ם (לעיל, הערה 6), חו"מ, סימן קטז.

אמר **שמירה** ועל הצדקה אמר **עשייה**? ופירש: אפשר שאמר **שמרו** משפט – מכיוון שלפעמים צריך **לשמור** משפט, ולא לעשותו, שנאמר: 'לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה' (ב"מ ל ע"ב), ומכאן מסקנתו: 'לפעמים צריך לוותר, שלא לעשות משפט ממש אלא דרך פשרה', והרי פשרה הנעשית בהגינות נקרית צדקה.³⁹

ר' אליהו הכהן, בעל כתבי מוסר רבים, מציין לשבח אישים המרבים בדברי שלום בין איש לאשתו, וכמוהו חכמים ודרשנים בצפת ומחוצה לה עומדים על חשיבות פישור והשכנת שלום בין בני זוג.⁴⁰ השכנת שלום בית ומניעת גירושין אכן עמדו בראש מעייניהם של הפוסקים והמפרשים שאליהם פנו זוגות מסוכסכים: נעשו מאמצים לגשר בין הצדדים, ובעלים נדרשו להתחייב בפני הבוררים כי ייטיבו את דרכיהם. במיוחד נטו הפוסקים למצוא פתח היתר לשבועות או לנדרים נוקשים שנדר הבעל בשעת רתחתו, ולשכנע את בני הזוג – ובמיוחד את הנשים שתבעו גט – שהמצב אינו גרוע כל כך ובוודאי ניתן לשיפור.⁴¹

³⁹ ר' חיים כפופי, **באור החיים**, דרשות, ירושלים תשמ"ט, עמ' רצה, דרוש לכבוד שבת ומעלתה.

⁴⁰ פרח מטה אהרן (לעיל, הערה 4), פרק ד, דף כט; פרק לז, דף רצח; ר' אלעזר אזכרי, **ספר חרדים השלם**, מהדורת תש"ן (ויניציאה שס"א), פרק ח, מעמ' מז; פרק יב (נז), עמ' עח; בניהו (לעיל, הערה 2), עמ' קסג. במקרה חמור של בעל ואישה שהתקוטטו, הן משום שהיה הולך בטל ולא פרנסה הן משום שהיה משמש עמה בנידתה, התחייב האיש בפני הבוררים להיטיב את דרכיו ועשו שלום ביניהם, אך הבעל עדיין ישב בטל וכלה את נכסי האישה, ויתר על כן: שכנות שהציצו מן החרכים העידו שבני הזוג הוסיפו לחטוא, ושהן ראו את שניהם במיטה אחת 'דרך תשמיש', בידען שהאישה נידה (יצחק אבן שאנג'י, **באורות המים**, שלוניקי תשט"ו, אהע"ז, הלכות אישות סימן יו).

⁴¹ למשל: שו"ת גנת ורדים (לעיל, הערה 6), יו"ד, כלל ג סימן ד; ר' משה אלשיך, **שו"ת ר"מ אלשיך**, ירושלים תשל"ה (מהדורת י"ט פורגס), סימן קג; תורת אמת (לעיל, הערה 10), סימן קנד ועוד: באר מים חיים (לעיל, הערה 10), סימנים ד (קטטה עם הורי האישה), עח, פ (מצטט את תשובת הרדב"ז). במקרה המתואר שם בסימן ט נשאל הרב בדבר התרת נדרו של ראובן, שהיה מתקוטט עם אשתו, ומתוך המריבה, בנוכחות אנשים שניסו לפייס ביניהם, קפץ ונדר שלא יישן לצדה ולא יזדווג עמה למשך שנה אחת. מאחר שהוכח כי הנדר נעשה כהלכה, לא הצליח הרב למצוא לו פתח היתר. במקרה דומה שנדון על ידי כמה מחכמי מצרים, פסק לקולא ר' מאיר גאויזון (ש"ה לערך-שפ"ב), והתיר את הנדר בנימוק: 'דאיכא [שיש] בקיומו פרצה והעדר שלום וקטטה', וכמוהו סבר ר' ישראל בנימין, אך חכמים אחרים החמירו ולא מצאו צד היתר לנדרו החמור של האיש (שו"ת מהר"ם גאויזון [לעיל, הערה 18], סימן א). ראו גם שו"ת מהר"ם גאויזון וחכמים

בפני ר' דוד נ' זמרא התברר סיפורה של אישה שטענה כי אף על פי שהסכימה בשעתו לגור עם צרתה, וכך אף נכתב במפורש בכתובתה, כעבור חודשים מספר היא חשה שאינה יכולה להתמודד עם המצב, מה גם שבעלה 'משמש עם זו בפני זו, ועם זו בפני זו, ושאני יכולה לסבול דבר זה'. היא עזבה את הבית ואמרה שלא תחזור עד שבעלה יקח לה בית בפני עצמה. הרב נשאל אם יש לה דין מורדת, מה דין כתובתה ונכסיה ואם אפשר לכפות על הבעל לגרשה, וזו הייתה מסקנתו:

אין כופין אותה לדור עם צרתה, שאין אדם דר עם נחש בכפיפה; ואין דנין אותה בדין מורדת [...] ולא בדין מאיס עלי, שהרי אינו מאוס לה. וכן אין כופין אותו לקחת לה מדור בפני עצמה, שהרי התנה עמה. ולא לתת לה מזונות ולא תנאי מתנאי כתובה, שהרי מרדה ויצאתה ואינה משמשתו. הילכך – **יעמדו עד שיתפשרו**. ובכיוצא בזה יעשה הדיין פשרה, וכפי שיראה האמת להיכן נוטה, כגון שהיא צנועה והוא פריץ או להיפך, לאותו צד יטיב הפשרה.⁴²

חכמים היססו רבות בטרם החליטו להמליץ על גט או לכפות גט על בעל סרבן;⁴³ הם השתדלו לדחות את ההכרעה בתקווה שהזמן יעשה את שלו. בינתיים נעשו ניסיונות גישור, הן אישיים בין בני הזוג הן כספיים בין משפחותיהם. בעל מכה התבקש לגלות יתר התחשבות באשתו, ובעת הצורך

אחרים בסימן ב שם (ובאותו עניין תשובת ר' חיים כפוס, **שאלות ותשובות רבינו חיים כפוס**, מיכאל ליטמן [מהדיר], ירושלים תשע"א, סימן ס); ליטמן (לעיל, הערה 3), עמ' 232–234.

⁴² שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ג, סימן תתמט (תו). ההדגשה שלי.

⁴³ בורנשטיין-מקובצקי, נישואין וגירושין (לעיל, הערה 3), עמ' קמט; בן-נאה, בממלכת הסולטנים (לעיל, הערה 3), עמ' 277–278. לניסיונות פישור שלא צלחו ראו למשל את המקרה המתואר בשו"ת הרשד"ם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימן קלה; שו"ת דרכי נועם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימנים נג, נה. אצל ר' חיים כפוס מקהיר נידון הסדר פשרה בין אברהם, בנו של ר' יצחק די מולינא, ובין אשתו: אברהם ערער וטען שהסכים לעריכת כתובה חדשה תחת לחץ ואיומים (שו"ת כפוס [לעיל, הערה 41], סימן יט). עוד על ניסיון פשרה שלא צלח העידו שני מוסלמים תושבי חברון בקשר ליהודי מוגרבי מירושלים שגירש את אשתו בגירוש משולש, כדרך שמגרשים המוסלמים את נשותיהם (כהן וסימון-פיקאלי, המאה ה-17 [לעיל, הערה 22], ח"ב, עמ' 570–571, תעודה 491, בהערה. התעודה משנת 1635).

לפייס אותה במילים טובות ובמתנות: 'פעם מכה אותה ופעם משמח אותה, פעם מבזה אותה, ופעם מכבד אותה במלבושים נאים', כתב הרדב"ז.⁴⁴ לעומת זאת אישה שהתלוננה התבקשה בדרך כלל להמתין ולנסות להחזיר את בעלה ההולל למוטב:

נכון ליעץ לזאת האשה כי טוב שבת על משמרת האיש הזה ולהחזירו למוטב [...] כי סוף סוף הוא בעל נעוריה, ודרך אשה אינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (סנהדרין כב ע"ב), ומעולם לא ראיתי מי שהצליחה בהיות בוגדת בבעל נעורים, כי קשים גרושין (שם, ע"א).⁴⁵

במקרה שהובא לפני ר' לוי'ן חביב (הרלב"ח, 1483–1550 לערך), תבעה אישה גט לאחר שהתברר, לטענתה, כי בעלה חסר כוח גברא. בסופו של דיון ארוך הומלץ:

אין בית דין גומרים דינה מיד [...] נותנים לה הזמן כנראה להם, שנה או יותר [...] מדברים על לבה כפי כחם [...] ודוחים אותה פעם ופעמים, ואומרים לה שתעין בדבר, ואם עמדה במרדה ועזותה, וחזרה ואמרה שעל כל פנים היא רוצה להתגרש – אז מבקשים ממנו שיגרשה, ושהוא עובר על דברי חכמים אם לא יגרשה, אבל אין כופין בשום דבר אחר כלל על הגט.⁴⁶

במקרי קטטות חוזרות ונשנות מונו בוררים, והם ניסו כאמור להשלים בין בני הזוג או להגיע להסדר כלכלי ביניהם. מפשרים מונו גם כשבני זוג התקשו לקיים יחסי אישות תקינים, ולעתים היה צורך למנות משקיף או 'אישה

⁴⁴ שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"ד, סימן אלף רכח (קנו). ראו גם שם, ח"א, סימנים שכז, תקט; ח"ו, סימן שני אלפים קטו. על בעל שחייב 'להתפייס' עם אשתו שנתעוורה על מנת שיותר נדרו ויוכל לשאת אישה אחרת, ראו שו"ת מכתם לדוד (לעיל, הערה 35), אהע"ז, סימן ח.

⁴⁵ ר' יהוסף מליריאה, שו"ת ר' יהוסף מליריאה וחכמי הדור בצפת, ירושלים תשמ"ח (י"ש שפיגל מהדיר), סימן כה. ראו גם שם, סימן נא.

⁴⁶ שו"ת הרלב"ח (לעיל, הערה 36), סוף סימן לג. ההדגשה שלי.

כשרה' שיעקבו מקרוב אחר מערכת היחסים.⁴⁷ מהפטרונות לא נעדר גם שימוש בסגולות, השבעות וקמעות, שנועדו 'לשום שלום בין איש לאשתו', 'לעשות שלום בבית' וכיוצא בזה.⁴⁸ גם בית המשפט השרעי גויס לא פעם לשם הסדרת היחסים בין בני זוג, ואצטט רק דוגמה אחת מן התעודות הרבות שפורסמו מבית המשפט השרעי בירושלים: 'השופט של השריעה, טה אפנדי, התרה ביוסף בן יעקב הצורף היהודי להשכין את אשתו סתיתה במקום שבו בני משפחתו אינם גרים. [הוא גם התרה בו] לבל יכה אותה. והיא לא תצא מחדרה אלא בהיתר ממנו'.⁴⁹

כמה מן העניינים שדובר בהם לעיל באים לידי ביטוי בשטר פשרה בין איש לאשתו שנמצא בגניזת קהיר.⁵⁰ מנוסח השטר מתברר כי חיי הנישואין של ר' יוסף פיקו ואסתר בת ר' שלמה קאג'ג'י מקהיר עלו על שרטון: הבעל התנהג עם אשתו באלימות פיזית ומילולית ואף קילל את הוריה. נראה כי לאחר תקופה לא קצרה של סבל ואיפוק החליטה אסתר לעזוב את בעלה ולתבוע גט. נעשו ניסיונות חוזרים ונשנים להשכין שלום ביניהם ('עכשו סוף כל סוף [...] תווכו השלום ביניהם'), ולבסוף נעתרה אסתר והסכימה לשוב אל בעלה לניסיון נוסף ואחרון. המפשרים ניסחו שטר שלפיו התחייב יוסף פיקו שלא להכות עוד את אשתו אלא לנהוג עמה בנגלה ובנסתר 'כבני ישראל הכשרים הנשואים עם נשותיהן', ואף אסתר קיבלה עליה להתנהג כראוי עם בעלה. כמו כן נאמר בשטר במפורש שאם ישוב הבעל לסורו ויעבור על

⁴⁷ למשל: שו"ת מהריט"ץ (לעיל, הערה 6), סימנים מ, רכט; שו"ת מהריט"ץ החדשות (לעיל, הערה 18), סימן קעב; ר' חיים בנבנשתי, שו"ת בעי חיי, ירושלים תש"ל, אהע"ז, סימנים יז, כג; שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן רס; ח"ו, סימן ה אלפים צה; שו"ת הרלב"ח (לעיל, הערה 36), סימן קכד; שו"ת המב"ט (לעיל, הערה 6), ח"ב, סימן רו; שו"ת ראנ"ח (לעיל, הערה 10), סימנים מב, סג; שו"ת דרכי נעם (לעיל, הערה 6), אהע"ז, סימן נג; ר' בצלאל אשכנזי, שו"ת, לעמבערג תרס"ד, סימן טו; שו"ת המב"ט (לעיל, הערה 6), ח"א, סימן רסז.

⁴⁸ כ"י שושן יסוד העולם (לעיל, הערה 5), סימנים תקפז, אלף תריט, וכן סימן תרלב-תרלג ('אם תהיה שנאה בינך ובין אשתך ומיד משלמת אתך'), וסימנים תתצג, אלף קפד, אלף תרמו, ועוד במפוזר. בוהק (לעיל, הערה 5), כה"י עמ' 190, סעיף קיו (בוהק, עמ' 152); ליטמן (לעיל, הערה 3) עמ' 233.

⁴⁹ כהן וסימון-פיקאלי, המאה ה-17 (לעיל, הערה 22), ח"ב, עמ' 572, תעודה 493 (מ-13 באוגוסט 1630).

⁵⁰ לונדון, ספריית המוזאון הבריטי, אוסף גאסטר Or. 10118.10 (צילום במתכ"י 7480).

התחייבויותיו, לא רק שהוא מתחייב לתת גט כשר לאשתו בתוך עשרים וארבע שעות, אלא גם שהיא תהיה רשאית לתבוע את תשלום כתובתה בערכאות המוסלמים.⁵¹ כדי לוודא את קיום התנאים הוסמכה אישה שכנה לדור עם בני הזוג ולהעיד בשעת הצורך על מסכת היחסים ביניהם.

לא הצלחתי לעלות על עקבותיו של ר' יוסף פיקו;⁵² לעומת זאת במצרים ידועים כמה אישים בני התקופה הנושאים את שם משפחתה של אשתו, אסתר: ר' בנימין קאג'ג'י היה מחכמי קהיר המוכרים במחצית השנייה של המאה השש עשרה וראשית המאה השבע עשרה.⁵³ כן ידוע ר' דוד קאג'ג'י, שהיה מעורב בפרשת גט ענקארי (קהיר, שנת שס"ו), ועוד נזכרים שמות מספר ממשפחה זו,⁵⁴ ואין ספק כי אסתר זכתה לתמיכה בזכות היותה בת למשפחת רבנים וסוחרים נכבדה ומוכרת. מסדרי השטר ועדיו הם ר' משה ראובן ור' יוסף סעדיה. את ר' יוסף סעדיה לא הצלחתי לזהות, אך 'משה

⁵¹ על פניות של נשים לקאדי ראו: למדן, עם בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 99, 129, 149 והפניות שם; הנ"ל, יהודים בבתי משפט מוסלמיים (לעיל, הערה 36), עמ' 111–114; בן-נאה, בממלכת הסולטנים (לעיל, הערה 3), עמ' 272.

⁵² אדם ששמו יוסף פיקו העיד במכתב ששלח משיראז להורמוז על מותו של יהודה גבאי, סוחר מברוסה, ובכך אפשר להתיר את עגונתו. לא נראה שמדובר באותו איש (שו"ת מהר"ם אלשיך [לעיל, הערה 41], סימן קיח). אפשר שהשם פיקו מרמז על מוצאו האיטלקי של האיש (באיטלקית *fico* – תאנה, והשם פיקיו או פיגו מוכר בקרב יהודי איטליה), ואולי המריבות בין בני הזוג מקורן ברקע תרבותי שונה, שכן קאג'ג'י, על פי שמה, היא משפחה מקומית.

⁵³ ראו עליו אצל אליאב שוחטמן, מבוא לשו"ת גאויזון (לעיל, הערה 18), עמ' 71; אברהם דוד, 'בית בירב בארץ-ישראל ובמצרים במאות ה"ז-ז', **היספניה יודאיקה**, 11 (תשע"ה), עמ' ז-לב.

⁵⁴ שו"ת מהר"ם גאויזון (שם), ח"ב, סימן פז, עמ' רעח (על הפרשה בהערה 1 שם). ראו עוד במבוא, עמ' 71, הערות 172, 175. על פי הערת השוליים 172 איש ששמו שלמה קאג'ג'י נזכר בתשובה משלוניקי, ואדם ששמו שלמה הוסיף ברכת שלום באיגרת ששלח ר' יצחק הלוי משלוניקי לידידו ר' מאיר גאויזון מקהיר (שם, עמ' שיא). אפשר כי שלמה הוא – אולי אביה של אסתר – עבר להתגורר בשלוניקי וניצל הזדמנות לשלוח פריסת שלום למיודעו משכבר, אך זו כמובן השערה בלבד. שוחטמן מציין שם גם אזכורים בספרות השו"ת של משה קג'ג'י ויעקב קאג'ג'י. כמו כן סוחר ששמו יצחק קאג'ג'י נזכר בתעודה מאמצע המאה השש עשרה (אברהם דוד, 'לתולדותיו של אברהם קאשטרו לאור מסמכים מן הגניזה', שלמה סימונסון ודניאל קארפי [עורכים], **מיכאל**, ט [תשמ"ה], עמ' קנ).

ראובן הסופר' נזכר אצל ר' חיים כפוזי מקהיר בתשובה משנת ש"צ (1630),⁵⁵ וכנראה גם בתשובה של ר' אברהם בון דיאה, מחכמי אלכסנדריה, בשנת שנ"ג.⁵⁶ וזה נוסח השטר:

ב"ה

בהיות שהיקר ונעלה כה"ר יוסף פיקו יצ"ו הוא מתקוטט תמיד עם אשתו היקרה מ'רת] אסתר ת"מ [תבורך מנשים] בת הנבון ונעלה כה"ר שלמה קאג'י יצ"ו [ישמרו צורו וגואלו], עכשו סוף כל סוף בפנינו עדים חתומי מטה תווכו השלום ביניהם בזה האופן: שקבל עליו כה"ר יוסף הנז' [כר] שלא להכות עוד את אשתו מ' אסתר הנז' על שום סבה בעולם ושלא יצערנה ושלא יבזה אותה ושלא יקללנה ושלא יכנה לה שום שם [קללה ושלא יקלל] לא את חמיו כה"ר שלמה הנז' ולא את חמותו אשת כה"ר שלמה הנז' על שום סבה בעולם כלל, ולהתנהג עם אשתו מ' אסתר הנז' בכל הפרטים בנגלה ובנסתר ביראת ה' כבני ישראל הכשרים הנשואים עם נשותיהן. ואם ח"ו [חס ושלו] יעבור על איזה פרט מהפרטים הנז' מעתה ומעכשו נתן רשות גמורה לאשתו מ' אסתר הנז' לתבוע ממנו כל סך כתובתה בערכאות הגויים פ"י אל עצ"מה.⁵⁷ גם קבל עליו לגרשה בגט כשר גירושין גמורים ולפטרה פטור גמור בתוך ארבעה ועשרים שעות לתביעת הגט מבלי שום סרוב ועכוב כלל ובלי שום ערעור ודחייה וטענה בעולם. והאמין כ"ר יוסף הנז' עדות שכנה אחת שתדור עמהם כשני עדים כשרים לחייבו בכל הנז"ל. וקבלה עליה מ' אסתר ה[נז'] להתנהג עם בעלה כה"ר יוסף הנז' בכל הפרטים בנגלה ובנסתר ביראת ה' כבנות ישראל הכשרות הנשואות עם בעליהן. וקנינו מיד כה"ר יוסף ומיד אשתו מ' אסתר הנז' על כל הכתוב עליהם לעיל קנין שלם מעכשו כתקון חז"ל, דלא כאסמכתא ודלא

⁵⁵ שו"ת כפוזי (לעיל, הערה 41), סימן נו.

⁵⁶ שו"ת מהר"ם גאויזון (לעיל, הערה 18), סימן לח, עמ' קמג.

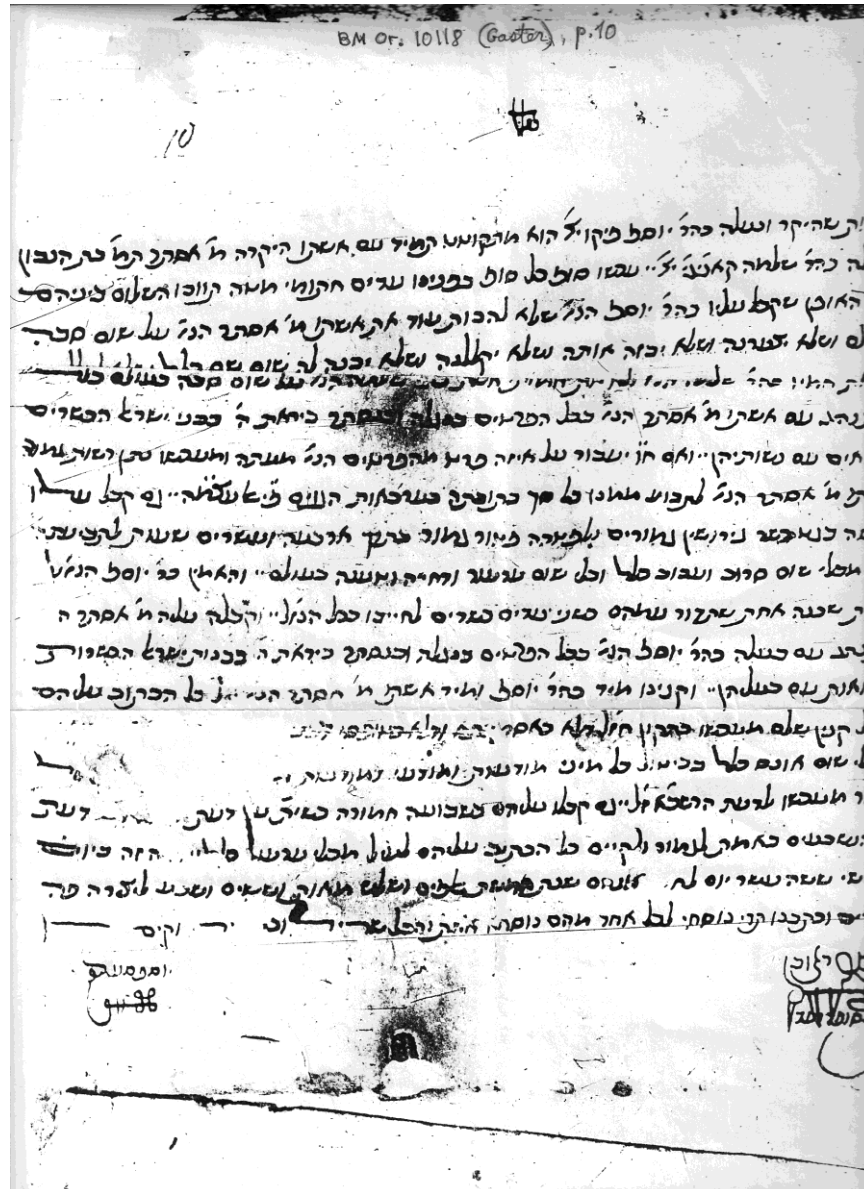
⁵⁷ משמעות הביטוי: בכל הכוח (המשפטי), בכל תוקף (על פי הצעת פרופ' משה גיל ז"ל). השוו שו"ת מהר"ם גאויזון, שם, סימן פז: 'להסיר אל עצ'ם', ושם פורש: להסיר את שארית קשר הנישואין או להסיר את מרותו של הבעל על האישה (הערה 19 עמ' רעח, וכן שם, דף שעד, הערה 2). על גירושין בערכאות המוסלמים ראו גם שו"ת גינת ורדים (לעיל, הערה 6), אהע"ז, כלל א סימן א.

כטופסי דשט[רי במנא דכשר למקניא ביה] מבלי שום אונס כלל בביטול כל מיני מודעות ומודעי דמודעות [ובפיסול עדיהן ביטול] גמור מעכשו לדעת הרשב"א ז"ל. גם קבלו עליהם בשבועה חמורה בשי"ת על דעת [הקב"ה ועל] דעת כל הנשבעים באמת לגמור ולקיים כל הכתוב עליהם לעיל מבלי ערעור כלל.⁵⁸ [והי]ה זה ביום חמישי ששה עשר יום לח[דש] מנחם שנת חמשת אלפים ושלוש מאות וששים ושבע ליצירה פה מצרים. וכתבנו תרי נוסחי לכל אחד מהם נוסחא אחת. והכל שריר ובריר וקים.

משה ראובן
סופר ועד

יוסף סעדיה

⁵⁸ לדיון ולהפניות למקורות הלכתיים בכל הנוגע לדרכי הקניין, ביטול מודעות ונוסחאות הסיום השגורות בשטרות ראו בקצרה: אשר גולאק, **יסודי המשפט העברי**, א, במיוחד עמ' 66-75, 102-134, ב, עמ' 47-50; הנ"ל, **אוצר השטרות הנהוגים בישראל**, ירושלים תרפ"ו, במפוזר; מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשמ"ח³, ב, עמ' 1284-1291; יוסף ריבלין, **שטרי קהילת אליסאנה**, ישראל תשנ"ה, עמ' 33-35; למדן, ספר תיקון סופרים (לעיל, הערה 14), עמ' 84-85.



שטר פשרה שנעשה בקהיר בשנת שס"ז (1607)

לונדון, ספריית המוזאון הבריטי, אוסף גאסטר Or. 10118.10
(צילום במתכ"י 7480)

סיכום

לאהבה הרומנטית פנים רבות, אך היא משותפת לכל בני האדם. לעתים היא גלויה ולעתים נסתרת, לפעמים ניצתת כברק ולפעמים פורחת עם הזמן. אין טעם להתכחש לצורך האנושי באהבה ולמשיכה הנוצרת בין המינים; הניסיונות לדחוק ביטויי אהבה פומביים ולבסס קשרים אנושיים אך ורק על פי הסדרים כלכליים, חברתיים או אחרים לא תמיד עולים יפה, ולכן יש פער בין השיח הגלוי ובין השיח הסמוי במקורות העבריים. בפועל נראה – לעתים בין השיטין – כי אכן היה מקום לרגשי אהבה בין בני זוג, אף על פי שהחברה לא תמיד ראתה זאת בעין יפה.⁵⁹

לעומת זאת דווקא רגשות שנאה וקנאה בין בני זוג, וכן גורמים כגון אי-התאמה מינית, מזג אלים, גיל נישואין צעיר מדי, התערבות המשפחה ועוד,⁶⁰ באים לידי ביטוי מוחצן הרבה יותר במקורות, בעיקר בעקבות תביעות משפטיות הנובעות מסכסוכים בענייני אישות וכספים.

רבנים ואישי ציבור השקיעו מאמצים רבים כדי להסדיר את היחסים בין בני זוג, הן משום חשיבות ערך המשפחה לקיומה של החברה היהודית הן מפני החשש שאישה גרושה בחברה המתירה יחסי מין אך ורק בתוך מסגרת הנישואין, תהיה מכשלה לגברים נשואים ופתח לפריצות. לא תמיד הסתיימו ניסיונות הפשרה בהצלחה ולא פעם הם נעשו על חשבון האישה, והיא נדרשה לוותר על דרישותיה לטובת שלום בית.

שטר הפשרה המתפרסם כאן לראשונה הוא דוגמה להסדר פשרה הוגן, שאינו מתעלם מסכסוכי העבר ועם זאת נותן פתח תקווה לתיקון חיי הנישואין של בני הזוג בעתיד.

⁵⁹ 'האל ארוס, על כל מאפייניו ההלניסטיים, שייך גם ליהודים' (ביאל [לעיל, הערה 8], עמ' 20); דניאל בויארין, **הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999, עמ' 126.

⁶⁰ למדן, עמ' בפני עצמן (לעיל, הערה 3), עמ' 129–139; בן-נאה, בממלכת הסולטנים (לעיל, הערה 3), עמ' 282.

המלכה שהייתה לאישה: דמותה של עתליה במחזהו של ז'אן רסין ובגרסאותיו העבריות

ניר רצ'קובסקי

המחזה **עתליה** (*Athalie*) הוא המחזה האחרון שכתב ז'אן רסין (Racine, 1639–1699), גדול הטרגיקונים של התאטרון הצרפתי הקלסי. בהצגת הבכורה, לפני המלך ואנשי חצרו, לא זכה המחזה להצלחה רבה כמו זו שזכו לה קודמיו אך בהמשך נחשב לאחד המחזות המושלמים והחשובים ביותר של רסין, ובעקבותיו נהיה הסיפור התנ"כי השולי למדי של המלכה עתליה לידוע בתרבות האירופית, ומחזות נוספים נכתבו בהשראתו. הידוע שבהם הוא **יואש מלך יהודה** מ-1735, מאת המחזאי האיטלקי מטסטאסיו (Metastasio). המלחין הנדל אף הלחין אורטוריה ששמה **עתליה** לליברית המבוסס על מחזהו של רסין.¹

מקומו המרכזי של המחזה בקנון האירופי והנושא התנ"כי שבו הוא עוסק הפכו אותו ליעד מושלם בעבור מתרגמים עבריים. כבר בשנת 1766 – כלומר ממש בראשית תקופת ההשכלה – כתב המשכיל דוד פרנקו (חפשי) מנדס את המחזה **גמול עתליה**, המבוסס על מחזהו של רסין. התרגום הראשון, מאת מאיר לטריס, נקרא **גזע ישי** וראה אור בווינה ב-1835, בשלב מתקדם הרבה

¹ הציטוטים מן היצירות המקוריות של רסין לקוחים ממהדורת ה-Pléiade של כל כתביו: Jean Racine, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, I, Paris 1999 (להלן: רסין).

יותר של התפתחות ההשכלה במרכז אירופה.² התרגום הבא אחריו, שהוא גם האחרון, נכתב ב-1949 בידי אליהו מייטוס ונקרא **עתליה**.³

במאמר זה אסקור תחילה את המחזה של רסין ואת מקורותיו ואדון בכמה דרכים לקרוא אותו ואת דמותה של עתליה, המצטיירת במבט ראשון כדמות חד-ממדית שהיא התגלמות הרוע והשלילה, אך בקריאה קשובה יותר מתגלה כאחת הדמויות העמוקות והמרתקות של רסין. בהמשך אעבור לדון בעיבודים ובתרגומים לעברית. מאחר שהם נכתבו בתקופות ובגישות שונות כל כך, אין טעם להשוות ביניהם בדרך רגילה של השוואת תרגומים. מטירתי היא לבחון כיצד מתבטאים בהם אופני הקריאה האפשריים במחזה וצדדים שונים בדמותה של עתליה, כך שכל אחד מהם מאיר באור אחר את המחזה המקורי.

המחזה ומקורותיו התנ"כיים וההיסטוריים

עתליה והמחזה שקדם לו, **אסתר**, הם יוצאי דופן בכלל יצירתו של רסין. בינם وبين המחזה הקודם, **פֶּדְרָה**, שנכתב והוצג ב-1677, מפרידות תריסר שנים, שבהן פרש רסין מכתובה לתאטרון, נשא אישה, התפייס עם מוריו לשעבר במנזר פֶּור-רוֹיאל וכיהן כהיסטוריון המלכותי של לואי ה-14. בניגוד למחזותיו ה'חילוניים' של רסין, העוסקים בנושאים מיתולוגיים (כמו **פֶּדְרָה**, **איפיגניה** או **אֶנְדְרוֹמָכָה**), היסטוריים (כמו **בֶּרְנִיקִי**) או אקזוטיים (כמו **בְּאִיזִיט**), המתרחש בחצר הסולטן הטורקי), 'מחזות הקודש' שלו, **אסתר** ו**עתליה**, עוסקים בנושאים תנ"כיים. הם לא נועדו להצגה בתאטרון רגיל אלא נכתבו לבקשתה המיוחדת של מדאם דה-מֶנְטֶנוֹן, אשתו האחרונה והאדוקה של המלך לואי ה-14, כדי להיות מוצגים בפני המלך ואנשי החצר בפנימייה לבנות אצולה עניות שייסדה בסן-סִיר.

'מחזות הקודש' של רסין נבדלים מן המחזות ה'חילוניים' שלו לא רק בנושא ובבמה שהוצגו עליה אלא גם בצורה ובמבנה. אמנם גם הם כתובים בחריזה

² מאיר הלוי לעטעריס, **גזע ישי**, וינה 1835 (להלן: לטריס).

³ התרגום של מייטוס מובא אצל: נתן ביסטריצקי (עורך), **מחזות ישראל – ישראל ועודו**, ירושלים תש"א (להלן: מייטוס). עם **עתליה** נכללו בקובץ עוד מחזות נודעים מספרות העולם הנוגעים בנושאים תנ"כיים, כמו **ירמיהו** של סטפן צווייג, **שואל** של מקס צווייג ועוד.

ובמשקל האלכסנדרניים, המאפיינים את התאטרון הצרפתי הקלסי, אך בין המערכות משולבים קטעים מולחנים למקהלה, והם הושרו בפי חניכות הפנימייה. במחזה **אסתר**, שהוצג לראשונה ב-1689, יש רק שלוש מערכות במקום החמש הרגילות. **עתליה**, שהוצג בסן-סיר כעבור שנתיים, חוזר למבנה המקובל של חמש מערכות, בהשארת קטעי המקהלה. בהקדמה למחזה מסביר רסין כי ניסה 'לשאול מן [היוונים] העתיקים את המשכיות הפעולה, שבזכותה התאטרון שלהם לעולם אינו נשאר ריק; ההפסקות בין המערכות מצוינות רק בהמנונים ובדברי המוסר של המקהלה, המגיבים למתרחש במחזה'.⁴ כלומר ב'מחזות הקודש' שלו זנח רסין את הנושאים היווניים ששימשו אותו עד אז, אך בו בזמן אימץ לראשונה, באופן חריג לזמנו, מאפיין מבני מובהק של הטרגדיה היוונית העתיקה.

ואולם ההבדל המשמעותי ביותר בין 'מחזות הקודש' למחזות ה'חילוניים' של רסין הוא כמובן הנושא של 'מחזות הקודש', הלקוח מהביבליה – ודווקא מן הברית הישנה, ולא מן החדשה – ונועד לשמש לקח מוסר. המחזה **אסתר** עוקב בנאמנות רבה למדי אחר המסופר במגילת אסתר, ואילו **עתליה** – שרסין קרא לו 'טרגדיה הלקוחה מכתבי הקודש' – מבוסס באופן חופשי יותר על המסופר בספרי מלכים ודברי הימים ובמקורות יהודיים נוספים.⁵

כפי שמסכם גם רסין בהקדמה למחזה, בספר מלכים ב ט–יא מסופר איך השמיד יהוא, שנמשח למלך על ישראל, את כל בית המלך החוטא אחאב: את בנו המלך יורם, שהחלים בעת ההיא מפציעה אחרי קרב נגד מלך ארם, הרג ביריית חץ; את אשת אחאב, איזבל הצידונית, שכוננה את פולחן הבעל בישראל, ציווה להשליך מן החלון ובשרה היה מאכל לכלבים; את שבעים בני אחאב הנותרים ציווה לשחוט וראשיהם נשלחו אליו בדודים, וכל כוהני הבעל ונביאיו נשחטו גם הם. אך יהוא לא הסתפק בטבח הזה: הוא הרג גם

⁴ *Athalie*, Préface (רסין); תרגום שלי.

⁵ רסין לא המציא את ז'אנר המחזה התנ"כי, והוא היה קיים בצרפת מאות שנים לפניו. סקירה מצוינת של הז'אנר עד למאה השבע עשרה קיימת בעברית דווקא, בספרו של אלכסנדר לוריאן, **הטרגדיה התנ"כית הצרפתית בשלהי הרנסנס**, ירושלים 1995, אולם כפי שמציין לוריאן עצמו, מחזות מוקדמים אלו, שהיו ברובם עממיים, סבלו מפגמים רבים, לא עמדו במבחן הזמן ונשכחו כמעט כליל, ואין עוררין על שרסין הביא את הטרגדיה התנ"כית לגבהים חדשים – וגם חד-פעמיים – בתולדות התאטרון הצרפתי.

את אחזיהו מלך יהודה, שבא לבקר ביזרעאל את בן בריתו הפצוע יורם, משום שאחזיהו היה גם הוא נצר לבית אחאב דרך אמו עתליה,⁶ ואכן 'אִמּוֹ הָיְתָה יוֹעֲצָתוֹ לְהַרְשִׁיעַ' ו'גַּם הוּא הֵלֵךְ בְּדַרְכֵי בֵּית אַחָאב' (דה"ב כב, ג).

כשהגיעה לירושלים הבשורה על מות בנה, מוסיף הכתוב ומספר, כמה עתליה 'וַתֵּאָבֵד אֶת כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה' (מל"ב יא, א), כלומר הרגה את כל הצאצאים החוקיים לבית דוד, את בני אחזיהו, נכדיה שלה. רק את יואש התינוק הצילה בסתר דודתו יהושבע, אחותו של אחזיהו מאם אחרת, והחביאה אותו בבית המקדש במשך שש שנים. בינתיים מלכה עתליה על יהודה, והייתה האישה היחידה שמלכה אי-פעם בירושלים באופן רשמי.⁷ בשנה השביעית הציג הכוהן הגדול יהוידע – בעלה של יהושבע – את יואש לפני העם כמלך החוקי, ומשח אותו בשמן.

עתליה, שנזעקה למקדש וראתה את המחזה, קרעה את בגדיה וזעקה כי נבגדה – 'קֶשֶׁר קֶשֶׁר' – אך יהוידע ציווה לתפוס אותה ולהוציאה להורג. מלכותה הסתיימה, יואש היוורש החוקי עלה על כס המלכות, מזבחות הבעל נותצו וכוהנו מתן הומת: 'וַיִּשְׁמַח כָּל עַם הָאָרֶץ, וְהָעִיר שָׁקֵטָה' (שם, כ).

רסין קרא בעיון את הטקסט המקראי, ולא רק אותו: מחקרים רבים הראו כיצד שילב במחזה פסוקי מקרא, בעיקר בשירי המקהלה, וכיצד מצא את מקורותיו לא רק במקרא ואצל יוספוס פלביוס, שהוא מזכירו בהקדמה, אלא אפילו במדרשים ובמסורות יהודיות מאוחרות – אולי דרך תרגומים שהיו קיימים בזמנו ובזכות קרבתו לחוגי מלומדים נוצרים שהתעניינו ביהדות.⁸ מובן שאת מקורותיו היהודיים עיבד רסין כך שיתאימו למחזה בן התקופה.

⁶ על עתליה נאמר כי היא בת עמרי אבי אחאב, אך סביר יותר כי הייתה בת אחאב עצמו. לא מצוין מיהי אמה. לא ניכנס כאן לדיון מיהם הוריה של עתליה המקראית; לענייננו חשוב שרסין דבק בדעה המקובלת כי היא בת אחאב ואיזבל, ובעקבותיו הלכו גם מעבדי המחזה ומתרגמיו לעברית.

⁷ במדרש אסתר רבה ג, ב כתוב: 'ארבע נשים נטלו ממשלה בעולם ואלו הן, איזבל ועתליה מישראל, ושמירמית [אשת נבוכדנצר] וושת' מאומות העולם'. ראו: יהודה פרידלנדר, 'איזבל, עתליה, זרש – מהפכות מאחורי הקלעים', **מראה**, 4 (2009), עמ' 14–7.

⁸ מחקרים על תופעה זו, שראשיתם עוד במאה ה-19, מסוכמים באופן מקיף אצל: Lucien G. Benguigui, *Racine et les sources juives d'Esther et Athalie*, Paris 1995.

למשל, הוא שמר בעתליה על שלוש האחדויות המקודשות של התאטרון הקלסי – אחדות העלילה, המקום והזמן – ומיקם את כל העלילה בבית המקדש ביום חג השבועות, שבתחילתו מכריז יהוידע על כוונתו לחשוף את זהותו האמתית של יואש ובסופו מומתים עתליה ומתן, ויואש נהיה למלך.⁹

מבחינה עלילתית, התוספת המשמעותית ביותר של רסין לסיפור התנ"כי היא 'חלום עתליה' המפורסם, שכולו פרי המצאתו. בחלום זה, המתואר במערכה השנייה, מתגלה לעתליה אמה איזבל, תחילה במלוא תפארתה, ואחר כך, כשהבת קרבה לנשקה – כפגר קרוע לגזרים; בהמשך החלום מתגלה לעתליה ילד יפה תואר בבגדי כהונה, ובעודה מתבוננת בו בהשתאות הוא תוקע סכין בחזה. המלכה הנרעשת חשה למקדש הבעל ואחר כך לבית המקדש העברי, להביא מנחה לאלוהי היהודים¹⁰ כדי לשכך את זעמו, ושם היא רואה לאימתה את הילד שראתה קודם בחלומה – הלוא הוא יואש – משמש בקודש. היא בוחנת את הילד כדי לחשוף את זהותו, אך היות שהילד עצמו אינו יודע מהי זהותו האמתית – הוא חושב ששמו אליקים – הוא צולח את המבחן בשלום. ובכל זאת עתליה נחושה להוציאו מהמקדש ולהביאו לארמונה, מה שמוסיף יתר דחיפות לתכניתו של יהוידע לחשוף את זהותו יואש בפני העם ולא מותיר לו בררה אלא להתעמת עם עתליה עוד באותו יום. רסין משתמש אפוא בחלום המבשר – אמצעי דרמטי ותיק ומקובל – כדי להניע את העלילה כולה.

ואולם מעבר לתוספות ולהתאמות העלילתיות טען רסין את מחזהו במשמעויות נוספות. אפשר אולי למצוא בו רמזים למאורעות ולדמויות מתקופתו, למשל למלך אנגליה הקתולי ג'יימס השני, היורש החוקי לשושלת

⁹ בשורות הראשונות של המחזה מכונה החג 'היום שבו ניתן לנו החוק (*la Loi*) על הר סיני'. ראשית, יש כאן דוגמה להיכרותו של רסין עם מסורות יהודיות מאוחרות, שכן בתנ"ך חג השבועות לא נזכר כחג מתן תורה, ונוסף על כך, רסין אינו נשען על מסורת זו לשם הקישוט בלבד אלא בוחר במודע ביום הזה (בחירה שאין לה שום סימוכין בתנ"ך) ובהיבט הזה של חג השבועות, שיש לו משמעות עמוקה במחזה: למן הפתיחה מוצגת פעולת הכוהנים להעלאת יואש למלוכה כמתרחשת בחסות החוק האלוהי, שהופר בידי עתליה.

¹⁰ יש לציין את שימושו הייחודי של רסין בצירוף הזה, *Dieu des Juifs*, שאינו מופיע כמובן בתנ"ך.

סטיוארט, שהודח מכיסאו בידי ויליאם מאורנז' ב'מהפכה המהוללת' וגלה בשנים ההן לחצר המלוכה הצרפתית. הנימה האלגית שבה נפתח המחזה, בתיאור תור הזהב של הפולחן הטהור והעתיק שהיה נהוג במקדש ואיננו עוד בשל רדיפות המלכות, העלתה אולי על דעת צופים מסוימים בני התקופה את מנזר פור-רויאל ואת מלומדיו הדבקים באמונה הִנְסְניסטית הטהרנית והמחמירה, שהוקעו על ידי האפיפיור ונרדפו בעת ההיא על ידי המלך לואי ה-14 מחשש שחתרנותם הדתית נגועה גם בחתרנות פוליטית.¹¹ קשה לדעת כמה אמת יש בהתייחסויות האלה למאורעות הזמן, ועל כל פנים בבואנו לחקור את השתלשלויות המחזה בתרגומיו ובעיבודיו המאוחרים לעברית סוגיה זו מאבדת מחשיבותה. לענייננו חשובות יותר המשמעויות הדתיות והדרמטיות העמוקות שבהן עשוי היה רסין לטעון את מחזהו, והיו יכולות לעבור הלאה ביצירות המתרגמים והמעבדים או להישמט מהן.

הטרגדיה הקוסמית

ניגש לשאלה זו דרך שאלת הטרגיות במחזה. בניגוד למחזות אחרים של רסין, שבהם העימות בין תשוקותיהן של הדמויות ובין גורלן, הנקבע ביד האלים או ביד השלטון, מציב אותן בסיטואציה טרגית ברורה ומובהקת, בעתליה קשה לזהות היכן בעצם נמצאת הטרגדיה. מה יש כאן, מעבר למאבק בין טוב לרע המסתיים בניצחון הטוב? האם המחזה אינו שייך כלל לקטגוריית המחזות ה'חילוניים' של רסין, ואינו טרגדיה אלא פשוט מחזה מוסר שנועד לבנות הפנימייה החסודות?

כפי שמציינת תרז מלאכי במאמרה על מיזוג המסורת התנ"כית עם המסורת היוונית בעתליה,¹² הטקסט התנ"כי הוא אנטי-טרגי ואנטי-תאטרלי במהותו. סיפורה התנ"כי של עתליה הוא חלק מסיפור גדול הרבה יותר, מכרוניקה עצומה של מאורעות שמשמעותם חומקת מאתנו אם לא נסתכל על התמונה

¹¹ דעה זו נתמכת בהתפייסותו של רסין עם מוריו משכבר אחרי פרישתו מן התאטרון והתקרבותו המחודשת לפור-רויאל, שאת תולדותיו (*Abrégé de l'histoire de Port-Royal*) כתב בסתר באותן שנים ממש. ואולם אם אכן התכוון רסין להקביל בין נזירי פור-רויאל לכוהני המקדש ובין לואי ה-14 לעתליה, הרי שפעל או באומץ רב או באופן לא מודע, שכן המלך עצמו – פטרונו זה שנים רבות – נכח בקהל הצופים.

¹² Thérèse Malachy, 'L'Athalie de Racine au Croisement des Traditions', *Dix-septieme siecle*, 49, 3 (1997), p. 591

הגדולה יותר של הברית בין ה' לעמו. המבט האנושי קרוב מדי להתרחשויות ולכן אינו תופס את המשמעות העמוקה של כל הפרות הברית, העונשים והפיוסים. יהוידע, יואש ועתליה בתנ"ך אינם אלא כלים על לוח שחמט ענקי, חוליות בשלשלת שרק סופה חשוב – ביאת משיח בן דוד.

רסין מודע לכך היטב: הוא מדגיש בהקדמה שהסיפור אינו מסתיים היכן שמסתיימת עלילת המחזה. כעבור שנים רבות שבהן משל בצדיקות ובאמונה, סטה יואש מדרך הישר. אחרי מות הכהן הגדול יהוידע החל המלך לשמוע ליועצים רעים, והם החזירו את עבודת האלילים לארץ. כשזכריה בן יהוידע, שירש את אביו בכהונה, הוכיח אותם על כך, הם קשרו נגדו: 'וַיִּקְרְאוּ אֶת בְּמִצְוֹת הַמֶּלֶךְ בְּחֶזֶק בֵּית ה'. וְלֹא זָכַר יוֹאֵשׁ הַמֶּלֶךְ הַחֹסֵד אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוֹיָדָע אֲבִיו עִמּוֹ, וַיַּהַרְג אֶת בְּנֵי (דה"ב כד, כא–כב).

המאורע אמנם מתרחש שנים רבות אחרי תום עלילת המחזה, אך נכנס לתוכו בצורת שתי נבואות מפורשות. האחת של יהוידע בטרם המליכו את יואש: 'אֵיכָה הוּעַם זֶהָב, אֵיךְ פָּתַע בְּדִיל הַפֶּךָ? / מִי הִכְהֵן, דָּמוֹ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ נִשְׁפָּךְ?'.¹³ השנייה היא נבואתה-קללתה של עתליה בטרם מותה, ממש בסוף המחזה: 'כִּי פְרוּק-עֶלֶךְ, לְבָסוֹף הוּא מַחֲקֶךָ יִיעַף, / וְנֶאֱמַן לְדָם, הוֹרֶשְׁתִּי מֵאַחָאָב, / כְּאַחֲזִיָּה אֲבִיו, כִּבְּן לְבֵית אֵיזָבֵל, / יוֹרֶש-דָּוִד זֶה אֶת כְּבוֹדְךָ יָמִיר בְּהֶבֶל, / יַחַלֵּל מִזְבִּיחֶךָ, בְּשִׁקּוּצִים נִטְנָף, / יָקֵם דָּם עֲתָלְיָה, אֵיזָבֵל וְאַחָאָב'.¹⁴ רצח זכריה במקדש, מציין רסין בהקדמה, היה אחד הגורמים העיקריים לכעסו של האל על היהודים ולאסונות שפקדו אותם אחר כך.¹⁵

אפשר אפוא לראות את המהלך הטרגי כסובב לא את אחת הדמויות המרכזיות במחזה – עתליה, יהוידע ויהושבע – אלא דווקא את המלך-הילד יואש, הממלא במחזה תפקיד פסיבי למדי ומשני בסך הכול, משום שהמהלך נשען על מאורעות חיצוניים למחזה ועל ידע מוקדם של הצופים, שלמרות

¹³ מייטוס, מערכה 3, תמונה 7. במאמר מובאים ציטוטים מן המחזה בתרגום מייטוס השקול והחרוז, שהוא הנאמן ביותר למקור מבין התרגומים הקיימים (ואז הם מנוקדים), או בתרגומי – כשהיה לי חשוב לדייק יותר במשמעות המילולית מלהיצמד למשקל ולחרוז (ואז אינם מנוקדים).

¹⁴ מייטוס, שם, מערכה 5, תמונה 6.

¹⁵ טענה זו מסתמכת על מדרשים, וזוהי עדות נוספת לבקיאותו במסורת היהודית.

הערות השוליים המבארות שהוסיף רסין התקשו להבין את ה'נבואות' הקצרות בלי להכיר את הסיפור התנ"כי. זוהי טרגיות שחורגת מן הגורל האינדיווידואלי. במחזות כמו **פדרה ובריטניקוס** הטרגדיה מסתיימת עם חורבן הגיבורים, אך העולם שסביבם ממשיך במהלכו כמקודם, ואילו כאן מוטלים על הכף גורלו של עם שלם ובריתו עם אלוהיו. הגורל הזה הוא מחזורי, וכל טוב סופו להסתיים ברע וחוזר חלילה. האינדיווידואל יואש אינו חשוב, חשובה רק העובדה שהוא נצר לבית דוד ושהשושלת לא ניתקה: משום שמשושלת זו, כפי שמזכיר רסין במפורש בהקדמה, יבוא לבסוף המשיח, הלוא הוא ישו. רק אז תסתיים הטרגדיה המחזורית של הברית הישנה ואלוהים יכרות עם עמו ברית חדשה.

קריאה זו של המחזה מדגישה את הצד הינסניסטי באמונתו הנוצרית של רסין: ההיסטוריה נקבעת מכוח גזרה קדומה שמניעה נסתרים מבני אנוש; ישועתם של אלו אינה תלויה בהם עצמם אלא רק בחסד (*Grâce*) האלוהי.¹⁶ הפתרון לטרגדיה אינו נמצא בספֶרה האנושית אלא רק בספֶרה המשיחית. הגיבור האמיתי היחיד של המחזה – וכאן באמת 'כל העולם במה' – הוא האל הנסתר (*Dieu Caché*). כל אלו הם רעיונות פֶּור-רוֹיאליים מובהקים. הדטרמיניזם הינסניסטי חובר אצל רסין ל'מוירה' (הגורל) של הטרגדיה היוונית, ואכן יש הטוענים כי דווקא בחיבור שהוא עושה בעתליה בין הטרגדיה האינדיווידואלית למחזוריות הקוסמית הגיע רסין לפסגת יצירתו וכתב את הטרגדיה האותנטית היחידה שלו: כי הקתרזיס שבמחזות הקודמים שלו הצטייר באופן אשלייתי כהתרה סופית וכפתרון סגור, מוצג כאן במפורש כרגע חולף.¹⁷

¹⁶ במאמרה מחלקת פרנסואז ז'ואון את הדמויות במחזה לאלו שמאמינות אמונת שווא כי בכוחן לשנות את מהלך ההיסטוריה באמצעים אנושיים לאלו שמבינות כי הכול בידי שמים. קו הטעות הזה אינו מקביל לקו המפריד בין טוב לרע, ועתליה ויהושבע נמצאות יחד בצד הטועים. ראו: Françoise Jaouën, 'Esther/Athalie: Histoire Sacrée, Histoire Exemplaire', *Seventeenth-Century French Studies*, 21 (1999), pp.123–131

¹⁷ Erica Harth, 'The Tragic Moment in Athalie', *Modern Language Quarterly*, 33 (1972), pp. 382–395

בחזרה לעתליה

ואולם אני רוצה לחזור לדמותה של עתליה עצמה ולתהות אם לא אצור בה קונפליקט טרגי במובן היווני. בתנ"ך היא מכונה 'המְרַשֶׁעֶת' (דה"ב כד, ז) – כינוי יחידאי במקרא – בעיקר בגלל השחתת המידות הדתית שהייתה אחראית לה – ואילו הטבח שעשה יהוא בכל צאצאי אחאב, כולל בבנה אחזיהו, מוצג באופן חיובי ללא עוררין, בהיותו קיום דבר האלוהים. רסין מציג דמות שהיא ללא ספק שלילית ורשעה, אך מותיר בחזית האחידה הזאת סדקים קטנים שבקריאה קשובה עשויים להוביל אל מעמקים מפתיעים.

ראשית, הוא שם בפיה של עתליה נאום הצדקה למעשה הנורא ביותר שלה, שהוא רצח נכדיה העוללים:

אֶכֶן, כְּעִסִי צוֹדֵק, אֶכֶן בּוֹ אֶתְפָּאֵר,
לְנִקּוּם אֶת דָּם הוֹרֵי בְדָם זֶרְעִי עוֹרֵר.
רְאִיתִי אִיךָ אָבִי וְאִיךָ אֲחִי הִשְׁמְדוּ.
אֲמִי מֵאֲרֻמוֹנָה בְּעַד הַחֲלוֹן שָׁמָּה,
וְאִיךָ הַיּוֹם הַהוּא (הֵה, מַחְזָה מְרַעֵשׁ!)
שָׁחַטוּ אֶת בְּנֵי הַמֶּלֶךְ, יָחַד שְׁבָעִים אִישׁ.
וְלָמָּה? לְנִקּוּם דָּמֵי נְבִיאִים, נִעְנָשׁוּ
בְיָדֵי אֲמִי, עַל כִּי לְמָרוֹת קְבוּדָּה רָגַשׁוּ,
וְאֶזְכִּי, מִלֶּכָּה וּבֵת לֹא אֶהְיֶה,
שִׁפְחַת חֲמֵלָה נִקְלָה, מוֹגֶת־לֵב, עֲלוּבָה,
לְגַמֵּל אֲזִי לֹא יִהְיֶה לְאֵל יָדַי לְנִצָּחַ
חֲרָפָה בְּעַד חֲרָפָה וְרִצָּח תַּחַת רִצָּח,
וְלַעֲשׂוֹת לְבֵית דָּוִד וְצֶאֱצְאוּ
אֲשֶׁר עָשׂוּ לְכָל בְּנֵי אָבִי אַחָאֵב!¹⁸

אמנם הקוראים אינם אמורים להשתכנע מדברי עתליה, ובכל זאת יש כאן הכרה בכך שלסיפור יש צד שני. הסיבה העיקרית שדחפה את עתליה לרצח הילדים מוצגת כסערת נפש מובנת – ככלות הכול הוריה, כל אחיה ואף בנה המלך אחזיהו נטבחו באכזריות (במקור היא אומרת: 'Quel spectacle

¹⁸ מייטוס, מערכה 2, תמונה 7.

'd'horreur! – 'איזה מחזה זוועה!' – כאילו ראתה את הטבח במו עיניה) – וסערת הנפש הזאת היא שהובילה לחמת זעם עיוורת (במקור aveugle rage) ולביצוע הפשע הנתעב. נקמתה האכזרית בבית דוד היא תגובה סימטרית ל'נקמת אלקם זו האכזרית', אשר בגללה 'כל ברית בין שני בתינו כבר מופרת: / דוד לי לזועה, שנואים לי וזרים / אף זרע מלך זה, אם הם עצמי-בשרי'.¹⁹

בקצרה מוזכרת גם סיבה רציונלית יותר, פוליטית: 'ומה היום הייתי לולא התגברתי / על רגשותי של אם, לא רחמי עצרתי, / לולא מזימותיכם, בזו שפיכת דמים, / במהלמה אחת סכלתי לעולמים?!'.²⁰ כלומר הרג היורשים החוקיים היה הכרחי כדי שעתליה תעלה למלוכה ולא תישאר נטולת כוח, חשופה לגורלה המר של איזבל אמה. המקור התנ"כי כדרכו מקמץ בהסברים ומציין רק 'ותקם ותאבד את כל זרע הממלכה' מיד אחרי ש'ראתה כי מת בנה' (מל"ב יא, א).

רסין מוסיף ושם בפיה של עתליה נאום נוסף, ובו היא מצדיקה את שלטונה ה'נכון על הצלחות תפארת': ביהודה שורר שלום, האויבים נצחו, הגבולות מוגנים, 'ירושלים – שלום לה ושלוות השקט'.²¹ שונאיה של עתליה אינם מערערים על שהיא שולטת בתבונה ובהצלחה – היא אינה מלכה רעה במובן הפוליטי – אלא זועמים על עלייתה העקובה מדם לשלטון ועל פגיעתה בפולחן בית המקדש לטובת פולחן הבעל. למעשה, חוץ מהפשע הראשוני כלפי נכדיה היא עושה את מה שמצופה משליט לעשות: כשיהוידע קושר נגדה וזומם להעלות לשלטון טוען אחר לכתר היא מנסה להפעיל כוח כדי לסכל את הקשר ולהגן על שלטונה החוקי בעיניה, שגם אם ראשיתו בחטא הרי שהצלחתו מעניקה לו לגיטימיות בלתי מעורערת ('לאור הוציאו השמים צדקתי').

יתרה מזאת, אילו נהגה ככל שליט אבסולוטי ששלטונו מאוים ולא נתנה לרחמים להשתלט עליה כפי שהיא מוכיחה את עצמה במונולוג הסיום, לפני

¹⁹ שם.

²⁰ שם.

²¹ שם, תמונה 5.

מותה, הייתה מצווה להרוג את יואש מיד כשראתה אותו במקדש וזיהתה בו את הילד שדקר אותה בחלומה. לא בכדי משוכנעת יהושבע החרדה שזה מה שעומד לקרות, ומופתעת כשהמלכה חסה על חייו. המילה 'רחמים' (pitié) היא מילת מפתח במחזה: 'Je serais sensible à la pitié?' ('הייתכן שאני רגישה לרחמים?')²² מתפלאת עתליה בראותה את יואש, ושר צבאה אבנר עונה לה בחיוך שאולי הרחמים הם-הם 'מכת המוות' שראתה בחלומה. הוא אינו טועה: הרחמים הם שיביאו עליה את סופה. אלוהי היהודים טמן לה פח, כך מבינה עתליה בסיום, בעוררו את רחמיה על הילד. בדיעבד הדבר אף עשוי להצדיק את טענתה שציטטנו לעיל, כי אילולא החניקה בקרבה את הרחמים אחרי מות אחזיהו ורצחה את צאצאיה, היו אויביה מצליחים במזימותיהם.

לסיכום, עתליה מוצגת במחזה של רסין באופן שלילי במובהק וזוכה שוב ושוב לכינויים 'רוצחת', 'אכזרית' ו'נתעבת' לא רק מפי יהוידע ושאר הדמויות העוינות אותה אלא גם מפי מקהלת הנערות המלווה את המחזה במזמורים בין המערכות. אבל בשליליות הזאת פוער רסין כמה ספקות שיכולים להוביל לקריאה מורכבת יותר של דמותה ושל ניצחון הטוב על הרע. אציע כאן, לדוגמה, תיאור חלופי אפשרי ל'מלכה המרשעת'.

כשם שפֶּדְרָה, בניסוחו המפורסם של רסין, היא 'בתם של מינוס ופֶּסִיפָּאָה', וגוררת עמה את הגורל האכזר שירשה משני הוריה, כך עתליה היא 'בתם של אחאב ואיזבל'. כמו פדרה גם היא מספרת מיד עם כניסתה לבמה על נטל העבר המשפחתי המכביד עליה ללא נשוא. כמו פדרה גם היא נמצאת במאבק עם האלוהות, לחיים ולמוות. היא כועסת על 'אלוהי היהודים', נוקמת בו על נקמתו בהוריה, רואה בו אויב אישי שלה, מנסה לרצותו במנחות ונהדפת בידי כוהניו וכן הלאה. זו נקודה חשובה ביותר, שכן העימות הישיר והאישי הזה חיוני להתהוות הדמות הטרגית. הוא אינו קיים בתנ"ך, שבו אין חפיפה בין האלוהי לאנושי, וכן קיים במיתולוגיה היוונית, שם האלים ובני האדם נמצאים על אותו הרצף. כך מעצב רסין את הטרגדיה הנוצרית שלו לפי המודל המיתולוגי היווני, ויוצר דמות שההיבריס שהיא מפגינה כלפי האל גוזר עליה כליה.²³

²² מערכה 2, תמונה 7.

²³ ראו: מלאכי (לעיל, הערה 12).

לאחר שהשיבה לאל במטבע שלו ורצחה את כל צאצאי דוד בנקמה על רצח כל צאצאי אחאב, מנסה עתליה למשול כמיטב יכולתה. היא מבליגה על שנאת העם, שלנצח רואה בה נכרייה. במקום עוינות לעמים הסובבים והיבדלות דתית היא שואפת לפתיחות מדינית (Le Syrien me traite et de reine et de soeur – 'ארם נוהג בי כמלכה וכבאחות')²⁴ ולסובלנות דתית של ריבוי פולחנים, ובית המקדש פועל במקביל למקדש הבעל. בזהותה – בת מלך ישראל, אשת מלך יהודה – היא ממשיכה את ההתקרבות בין יהודה לישראל שהחלה בימי אחאב ויהושפט ונקטעה על ידי יהוא, ובאישיותה היא ממזגת את שתי הממלכות ואת שתי האמונות, זו של דוד וזו של איזבל.²⁵

כאשר נודע לה שהכוהן הקנאי יהוידע, המסרב בעקביות לכל פשרה עמה, קושר להדיחה, היא שולחת את חייליה למקדש לסכל את המרד. אך זה מאוחר מדי: היות שנתנה לרחמים על חיי ילד קטן לרכך את לבו – אותם רחמים שבשל החנקתם שבע שנים קודם לכן היא נחשבת כעת למפלצת לא אנושית – הספיק יהוידע לחמש את הלוויים ולהציג את יואש בפני העם, המקבל אותו כמלכו, ועתליה מוצאת להורג בצורה משפילה כמו איזבל אמה. הגורל המשפחתי השיג אותה; האל האכזר שטמן לה את פח הרחמים ניצח, היא שילמה בחייה על ההיבריס שלה; הטרגדיה הושלמה.

הצגה כזו של הדברים אולי נראית מודרנית ואנכרוניסטית, אך נמצאו לה תומכים גם בתקופות קרובות לחיבור המחזה: בציטוט מפורסם טען וולטר שעתליה הוא אמנם 'יצירת המופת של השירה היפה, אך גם יצירת המופת

²⁴ רסין, מערכה 2, תמונה 5.

²⁵ מי שבאמת מיזג בדמו את שתי השושלות הוא יואש, שהיה צאצא הן לדוד הן לאחאב. רולאן בארת כותב שהשאלה הבסיסית במחזה היא מיהו יואש, אך השאלה נותרת ללא מענה ומתבטאת למשל בשירת המקהלה, המנגידה לסירוגין את נבואות הזעם והנחמה בסוף המערכה השלישית (Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris 1963, p. 128).

של הפנטיות'.²⁶ הוא לא ראה ביהודי רק את התגלמות כוהן הדת הקנאי אלא גם ביקר אותו על העזתו למרוד במלכות. וולטר לא היה היחיד.²⁷

על כל פנים, אין זה עניינו לשפוט את עתליה לכאן או לכאן, אך דמותה מזכירה את דברי רולאן בארת על הפער שיש בכל המחזות של רסין בין אסתטיקה לאתיקה: הגיבורים 'הטובים' שלו הם ברובם משעממים וחלולים, ודווקא הרוע מלא חיים ועניין ואוצר את כל הסובייקטיביות הרסינית. בארת אומר זאת לא על עתליה עצמה אלא על מתן כוהן הבעל, יועצה הרשע. לעומת יהודי, שהוא דמות קנאית וחדגונית הנתונה כליל למרותה של אידאולוגיה מופשטת, הרי שמתן הוא דמות מורכבת ובעלת היסטוריה: יחסיו עם האל הם קונפליקטואליים ומונעים מרגשות נקם ואכזבה, אהבה ושנאה. כמו את עתליה הנכרית, גם אותו הקיאה הלגיטימיות מתוכה ולא הותירה לו חיים אלא ברוע.²⁸

עתליה מקבלת את גמולה

המחזה **גמול עתליה**, שנכתב ב-1766 וראה אור ב-1770, הוא יצירתו הידועה ביותר של המשכיל היהודי דוד פרנקו (חפשי) מנדס (Mendes), שחי באמסטרדם בשנים 1713–1792. אין זה תרגום של המחזה של רסין ואף לא עיבוד שלו אלא יצירה מקורית שהושפעה רבות מן המחזה הצרפתי וכן מן המחזה המאוחר לו **יואש מלך יהודה** של מטסטאסיו. למעשה זהו אחד המחזות הראשונים שנכתבו בעברית בכלל, והוא נודע לתהילה בזמנו: בני עירו של מנדס חיברו לכבודו שירי שבח, וגם הרחק מאמסטרדם הוא זכה להערצה. נפתלי הרץ וייזל למשל, מאבות תנועת ההשכלה, כתב למנדס כי קרא את **גמול עתליה** כמה וכמה פעמים וכי 'רבים ניסו להשתוות אליך

²⁶ וולטר, מכתב ל-Cideville, 20 במאי 1771. נמצא בתוך: Voltaire, *Correspondance*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1986, Tome 10 Pierre Frantz, 'Athalie au XVIII^e Siècle', Isabelle Martin et Robert 18 Elbaz (eds.), *Jean Racine et l'Orient, Actes d'un Colloque International Tenu à l'Université de Haïfa, 14–16 avril 1999*, Tübingen 2003

²⁷ ראו למשל כמה ציטוטים ברוח זו אצל בן גיגי (לעיל, הערה 8), עמ' 86.

²⁸ בארת (לעיל הערה 25), עמ' 129–130.

ונכשלו'.²⁹ אברהם שאנן, בספרו **עיונים בספרות ההשכלה**, אינו חוסך ביקורת מן המחזה אך מודה כי 'מנדס קנה בו את עולמו: בפעם הראשונה עיצב בדרכה העברית את הטיפוס החי, שקודם לכן לא היה ידוע בה כלל. בהישג זה עלה על מורו רמח"ל, שהיה נתון כולו לאלגוריה'.³⁰

כשמנדס חשב שמחזה כלשהו ראוי לתרגום כלשונו, הוא לא נרתע מלתרגמו. כך עשה למחזה קודש אחר של מטסטאסיו, *Betulia Liberata*, שתרגם **לתשועת ישראל בידי יהודית**. מה הניע אותו אפוא לכתוב גרסה משלו למחזה ולא להסתמך על 'שני [ה]חכמים [ה]מחוכמים [...] יודעי בינה עצה ותושיה, אשר הרחיבו הנושא הזה במליצה יפיפיה',³¹ הלוא הם רסין ומטסטאסיו? סיבה אחת ציין מנדס באותה פסקה עצמה: המחזות הנכריים אינם נאמנים דיים למקור התנ"כי. הנקודה שהרגיזה אותו במיוחד היא קביעת זמן ההתרחשות בחג השבועות דווקא, מאחר שבתנ"ך לא מצוין באיזה יום התרחש המעשה, ולמעשה, אילו התרחש המעשה בחג לא היה צריך יהוידע לקרוא לירושלים את חמשת ראשי האבות ובראשם עזריה, שהרי ממילא היו עולים לרגל לירושלים עם כל שבטי ישראל. יתר על כן, כלל לא ייתכן שהמעשה התרחש ביום מועד: 'מאשר לא פטר יהוידע מחלקות כהונה ולויה. כי בחגים ובמועדים כל המשמרות שוות אוכלים ושותים יחדיו לרויה'. ידיעותיהם הדלות של רסין ושל מטסטאסיו בסדרי עבודת הכוהנים והלוויים הכעיסו את מנדס עד כדי כך שהפטיר כי בעניין חג השבועות 'טובה היתה להם השתיקה ותהילה דומיה'.³²

על כן, אומר מנדס, 'רוד ירדתי אל גינת מליצתם [...] ומצאתי פעמון ורימון באמרותם. תוכם אכלתי, וזרקתי קליפתם'. ה'תוך' הוא המקומות שבהם המחזאים הנכרים נאמנים לטקסט התנ"כי ולפרשנויותיו וכן אי-אלו תוספות דרמטיות שאינן נזכרות בתנ"ך אך מנדס ראה לנכון לאמצן כמשקפות נאמנה את רוח הסיפור. ה'קליפה', לעומת זאת, היא כל 'מעשי תעתועים [...] אשר

²⁹ מצוטט אצל: יוסף מכמן, 'על "גמול עתליה" לדוד חפשי מנדס', **מכמני יוסף**, ירושלים 1994, עמ' 465–481. מאמר זה הוא חלק מעבודת הדוקטור של מכמן.

³⁰ אברהם שאנן, **עיונים בספרות ההשכלה**, תל אביב 1952, עמ' 23.

³¹ מתוך הקדמת המחבר; דוד חפשי מנדס, **גמול עתליה**, אמשטרדם 1770.

³² שם.

בדו מלבותם.³³ למשל חלום עתליה או התפרצותה לעזרת ישראל במקדש, שהכניסה אליה אסורה לנשים ולטמאים. מנדס מביא עוד כמה דוגמאות ומכריז: 'לא כן אנכי: לא סרתי מאורח הנביאים ונביאותם, אחור לא נסוגותי מדרשות רז"ל וקבלתם, לא אמרתי דבר שאינו בחוק האפשרי כהמה בתנומותם'.³⁴

ואכן, מנדס עוסק באופן אובססיבי משהו בסדרי המקדש. כבר במשפטי הפתיחה של המחזה שואל הכוהן אביתר את הכוהן הגדול יהוידע 'למה לא נפטרנו המחלקות בערב אתמול כחוק המשמרות מקדם'. בהמשך המערכה הראשונה מסביר זכריה ליואש: 'כי פה עזרת ישראל נגמרת. זה לעלות עולות הוא המזבח, פה תעמד בַּפֶּאת מזרח עֲמֵנו לראות בַּהֶקֶב עלת הבוקר, אל תעלה המדרגה הלזו, רק לְסִמִּיכָה ולְצִרְכֵי הזבח, כי היא עֲזָרָה מְקַדֶּשֶׁת ממנה, לַפְּהִינִים הַבְּדֻלָּה'. כל הדיאלוג ההוא בין זכריה ליואש הוא הסבר ארכני על עבודת המקדש, וכפי שאומר שאנן, אין לו למעשה פונקציה אחרת.³⁵ כמותו יש עוד מקומות רבים לכל אורך המחזה, שבהם העיקר הוא ההסבר המפורט על הפולחן המקראי, בליווי הערות שוליים ומראי מקום.

מנדס גם מנצל עד תום את השימוש בשפה מקראית לתיאור הסיטואציה המקראית, והשימוש שהוא עושה בשפה זו כבר בשלב מוקדם כל כך של ההשכלה ראוי לציון. ביכולת לכתוב משפטים 'מקראיים-אותנטיים' כמו: 'שם הָעָלוּ סֶלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן, שֶׁמָּה חֲבִיטֵי הַמִּנְחָה הֶקְטִירוּ' (מתוך המשך הדיאלוג בין זכריה ליואש), מנדס מדגים – לשיטתו כמובן – את עליונותה של העברית על שאר השפות כשמדובר בכתיבת מחזה קודש. 'בכוחי זאת', הוא כותב בהקדמה, 'יצאתי להתקוטט עם מדברי גבוהות'. כי 'היאמן כי יסופר שהלשון אשר דבר פי ה' צבאות [...] היפיה כחמה בדברי וספרי נביאים ונביאות, תקל בעיני איש בארץ ותשא חן לפניו ממנה (בלתי נאווה כמוה) אחת האֲמָהוֹת?'.³⁶

³³ שם.

³⁴ שם.

³⁵ שאנן (לעיל, הערה 30), עמ' 22.

³⁶ מנדס (לעיל, הערה 31).

מבחינת מבנה המחזה התרחק מנדס מרסין: יש אצלו רק שלוש מערכות ('חלקים'), והן מחולקות לסצנות המתרחשות לסירוגין ב'עזרת ישראל' (בית המקדש) וב'חדר בהיכל עתליה' (ארמון המלוכה).³⁷ הוא מוותר אפוא (כפי שעשה גם מטסטאסיו לפניו) על אחדות המקום וגם על השיאים הדרמטיים שבכניסת עתליה למקדש ומציאת הילד, ובעימות בין יהודיע כוהן ה' למתן כוהן הבעל: עתליה, פמלייתה וכוהני הבעל מדברים ביניהם במקום אחד, ואילו יהודיע, יואש והכוהנים – במקום אחר, עד הסוף ממש, שאז – גם בגרסה התנ"כית – עתליה מגיעה למקדש, מגלה את הקשר ומוצאת להורג.

יוסף מכמן משער ששיקולים דתיים הם שהרתיעו את מנדס מתיאור כל מגע שהוא בין משרתי ה' למשרתי הבעל.³⁸ רתיעה דתית זו הייתה כנראה חזקה כל כך עד שמנדס, כפי שראינו, נוזף בהקדמתו ברסין על שעתליה נכנסת אצלו לעזרת הגברים במקדש, ואינו מסתפק בחלחלתו של יהודיע מן המעשה. ובכלל, כפי שמציין מכמן, מנדס הלך בכיוון ההפוך מרסין, המשורר הגדול של הדמויות הנשיות, וצמצם ככל האפשר את הנוכחות הנשית במחזה עד כדי ביטולה המוחלט של דמותה של יהושבע – אף שהיא מוזכרת בתנ"ך כבעלת תפקיד משמעותי בעלילה. סיפור הצלתו של יואש בידה אינו מסופר מפיה אלא מפי בעלה יהודיע. הנשים היחידות מלבד עתליה הן בנות לווייתה, שרק מזכירות לה את נחיתותן השכלית של הנשים לעומת הגברים ואת חוסר יכולתן 'לבא בעצות במבוכות כאלה'.³⁹

אך השינוי הגדול ביותר הוא בדמותה של עתליה עצמה. אצל מנדס אין לה נסיבות מקלות. אמנם גם הוא נותן בפיה הצדקה לרצח הילדים, אך זוהי הצדקה לגמרי קרה, פוליטית ומרושעת:

וּשְׁנַתִּי נִדְדָה כִּי אֶעֱלֶה עַל לֵב (אוֹיָהּ לִי אוֹיָהּ) בְּשֵׁת קְלוּנִי, יוֹם בְּנִי
יִמְלוֹכוּ תַחְתִּי וַיִּדְיחוּנִי מֵהָיֹת גְּבִירָה בְּזֹרֶעַ לְחֶמוֹ, אוּ פֶן בְּקוֹם אִישׁ
זֶר לְמִלּוֹךְ עֲלִינוּ יִרְמוֹס כְּבוֹדִי, וְכִמּוֹ שֶׁהָ נְאֻלְמָה פֶּה אֲשֻׁבָה (אוי)

³⁷ בניגוד למחזהו של רסין, המחזה של מנדס לא נועד להעלאה בתאטרון מול צופים, ולכן

לא התחשב במגבלות בימתיות.

³⁸ מכמן (לעיל, הערה 29).

³⁹ מנדס (לעיל, הערה 31), מערכה 1.

גְּלֻמּוֹדָה נֶאֱשָׁמָה [...] חֵישׁ בְּחֵרוֹנִי קָרָאתִי לְחָרֵב אֶת כָּל-בְּנֵי הַמֶּלֶךְ, בֶּל נִכְמְרוּ מֵעֵי מַדְמַעוֹתֵימוֹ, בֶּל הֶאֱזִינוּ אֶזְנֵי אֲנִיקְתָּמוֹ.⁴⁰

היות שכל סצנת המפגש של עתליה עם הילד במקדש וההתפתחויות הדרמטיות הנובעות ממנה אצל רסין אינן קיימות אצל מנדס, גם לא מתעוררים בה רחמים על הילד ואין להם המשמעות העלילתית החיונית שיש להם אצל רסין. עתליה חזרה להיות המלכה המרשעת שהיא בתנ"ך, ותו לא.⁴¹

הדרמה בגמול עתליה פשוטה אפוא בהרבה מזו שבעתליה. סצנת החלום אמנם נשארה, כנראה בשל היותה החלק המפורסם ביותר במחזה של רסין, למרות נזיפתו של מנדס עצמו על החלום המומצא, שאין לו שום מקור מקראי. ואולם היא מתפקדת כמעין סצנת זוועה ברוקית ומנותקת, ומנדס עוד מעצים את אימתה בתיאורים עקובים מדם ואף מגדיל ומוסיף חלום שני, שבו מסתערות על עתליה לא פחות מתריסר חיות טרף, ובהן אפעה, תנין, לילית, עזנייה ו...תוכיים. אין לה התפקיד מניע העלילה שיש לה אצל רסין. מובן שהמחזה נוקה גם מכל התייחסויותיו הנוצריות ל'מושיע' העתיד להיוולד מצאצאי יואש, אך מעניין שהוא נוקה גם מן ההתייחסויות לעתידו האפל של יואש עצמו, כלומר גם הממד של טרגדיה קוסמית מחזורית ניטל מן המחזה. מנדס חוזר למעשה לשלד הסיפור המקראי, שבו הטוב (יהודע) מנצח את הרע (עתליה), ובזה תם הסיפור.

אם כך, מדוע לא קרא מנדס למחזה שלו 'יואש', כפי שעשה מטסטאסיו וכפי שרסין כתב כי היה אמור לעשות 'לפי הכללים'? נדמה שמנדס הושפע מרסין בעיקר על דרך השלילה ויחסו אליו אינו סתם של ריחוק אלא של התפלמסות.⁴² נראה שמנדס נרתע מן הפרשנויות הטרגיות שאפשר לייחס למחזה המקורי – הקריאה של יואש כחוליה בשרשרת הטרגית של טוב ורע

⁴⁰ שם, מערכה 2.

⁴¹ 'סודה של הכפילות המשכנעת והריאלית נעלם ממנדס', כתב שאנן (לעיל, הערה 30), עמ' 24. 'דרך ציורו משולה לפסלות פרימיטיבית החוצבת וסותתת את פיתוחיה, בלא שתשווה לקלסתר הפנים הבעה מתקבלת על הדעת [...] הוא צייר אישה רעה בנסיבות בלתי-רגילות, ולא-עוד'.

⁴² ראו גם: מכמן (לעיל, הערה 29).

המובילה לישו המשיח, או הקריאה של עתליה כדמות מורכבת – וסבר שיש לו לא רק עליונות לשונית על המחזאי הצרפתי אלא גם עליונות אמונית ומחויבות להעביר את הגרסה ה'אותנטית' של הסיפור לקהל היהודים, לבל יושפע מדי מן הגרסות הנכריות. עתליה נשארה אפוא בשם המחזה, אך קיבלה את הגמול הראוי לה.

'להעיר חמלה ורחמים גם נגד המרשעת הזאת'

'אכן', כותב המשכיל שלום הכהן בהמלצתו המובאת בפתח **גזע ישי** של מאיר לטריס, 'לא כביר מצאה ידו [של דוד חפשי מנדס] במלאכה זו, והיא לא תצלח'.⁴³ הנימוק למורת רוחו מוזר: הוא טוען שמנדס תרגם באופן צמוד מדי 'מהמליץ היקר מעטעסטאזיא', כי גם 'מליצה רמה ונשגבה', כאשר 'תורק מכלי אל כלי ככתבו וכלשונו, בלי להוסיף ולגרוע בשום שכל, יפוג טעם וריח', ולכן 'דבריו [של מנדס] לעו, ולחיד מבין לא יטעמו'. טענה מוזרה, כי אמנם **בגמול עתליה** יש קטעי טקסט קצרים הדומים לקטעים מתוך **יואש** של מטסטאסיו, למשל תיאור הצלתו של יואש בידי יהושבע, אך ודאי שאין מה לדבר על תרגום – צמוד או לא צמוד – של המחזה האיטלקי.

לעומת זאת **גזע ישי**, שראה אור בווינה ב-1835, כלומר בשלב מתקדם של התפתחות ההשכלה במרכז אירופה, הוא אכן תרגום של **עתליה** – גם אם תרגום המשקף את הנורמות של תקופתו, כלומר חופשי בהרבה מן המקובל בתרגומים מודרניים יותר. בעמוד השער של הספר כתובה באותיות של קידוש לבנה הכותרת '**גזע ישי**' ומתחתיה כותרת המשנה: 'מקורות ותולדות יואש מלך יהודה, ומפלת עתליה על פי ה' ביד יהוידע הכהן – שיר בחמשה חלקים מאת מאיר הלוי לעטעריס'. רק למטה, בדפוס קטן ובאותיות לועזיות, כתוב בתוך סוגריים: 'Athalie par J. Racine'. אין לראות בכך יהירות מצד לטריס אלא פשוט פרקטיקה שהייתה מקובלת בתרגומי ההשכלה, אשר נטו לטשטש את הגבול בין תרגום ליצירה מקורית, לפעמים עד כדי השמטת שם המחבר המקורי.⁴⁴

⁴³ לטריס.

⁴⁴ ראו: גדעון טורי, 'ראשית התרגום המודרני לעברית: עוד מבט אחד', **דפים למחקר בספרות**, 11 (תשנ"ח), עמ' 105–127; וכן ראו את הערך 'The Hebrew Tradition' שכתב טורי בתוך: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Mona Baker & Gabriela Saldanha (eds.), Routledge 2008

במונחי תורת התרגום, תרגומי ההשכלה נטו להעדיף במובהק את הקבילות, כלומר את האופן שבו מתקבל הטקסט המתורגם בשפת היעד, על האדקוויטיות, כלומר הנאמנות לטקסט המקור. העדפה זו שיקפה את המגמה התרגומית הרווחת בתרבות הכללית של אותה תקופה – בייחוד הגרמנית – וכן סייעה למשכילים היהודים לגשר על הפער שבין שאיפתם לתרגם את יצירות המופת של התרבות המערבית הסובבת לעברית ובין קוצר ידה של העברית בעת ההיא לתרגם נאמנה את הטקסטים הללו.⁴⁵

מאיר לטריס, שהיה משורר ומתרגם פורה וידוע בזמנו,⁴⁶ אינו יוצא מן הכלל, וכדרך רבים מן המתרגמים בני ההשכלה גם הוא הוסיף לגזע ישי הקדמה שבה הסביר את פילוסופיית התרגום שעמדה לנגד עיניו: 'לא העתקתי דברי השירה הזאת כדרך המעתיקים, בלי נטות ימין ושמאל', כותב לטריס, 'כי אם השיר הצרפתי היה לי יסוד מוסד לעשות כמתכונתו חומר שירי, ושמרתי ערך סדריו ומחלקותיו בכלל, כי יקרים המה, עשויים ברב חן ומלאכת מחשבת; אבל לרוחי והגיון כנורי קראתי דרור, להתהלך באין מעצור על כנפי רננים'. זהו תיאור מדויק למדי: לטריס אכן שומר על סדר המערכות והסצנות של המחזה, אך קורא דרור לכינויו ומתהלך כמעט באין מעצור על כנפי הרננים של שירתו. בהיותו בראש ובראשונה משורר, 'המליצה', כלומר יפי השפה, חשובה לו יותר מהנאמנות לטקסט המקור, ופה ושם הוא מוסיף שורות – ואף התרחשויות שלמות – שאינן קיימות שם.⁴⁷

לטריס מודע לכך שהוא מתרגם יצירת מופת של תרבות צרפת, אך מסרב להיכנע לתכתיביו של משורר מבני נֶכֶר: אמנם מחד גיסא: 'השירה הנקראה בשם "עתליהו" [...] נפלאה מאד בקרב העמים, [ו]המליץ הנעים והנשגב

⁴⁵ טורי, שם. על הקושי של המתרגמים נוספה בחירתם של המשכילים לדבוק דווקא בעברית המקראית מתוך רצון להתרחק מן הממסד הרבני ושפתו.

⁴⁶ בין השאר תרגם לטריס גם את מחזה הקודש השני של רסין: מאיר הלוי לטריס, **אסתר**, פראג 1843. ראו: ז'נין שטראוס, 'התרגומים לעברית של "אסתר" לרסין על ידי האלטרן, שי"ר ולטריס', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 8, ג (1981), עמ' 203–208. שי"ר – שלמה יהודה רפפורט – כתב גם דברי שבח בפתח **גזע ישי** של לטריס.

⁴⁷ בקרב מתרגמי ההשכלה רווחה הפרקטיקה להשתמש בתיווך של תרגומים גרמניים – שנטו להיות חופשיים למדי כשלעצמם – מה שהוסיף עוד להתרחקות התרגום העברי מהמקור.

ראסינע [...] גבה ונשא מאוד בשיריו המסולאים, אין במליצי עמו משלו, ומכל שיריו הכי נכבד הוא השיר אשר נגד עיניך, אך מאידך גיסא: 'מי זה ישים בריח לנשמת אדם [...] ואמר: דום ונצור על דל שפתיך, ואך הדבר אשר ישים המשורר מבני נכר בפיק, אותו תשמור לדבר, לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו!' הוא אינו מסתיר כי שינה והוסיף משלו אלא מתגאה בכך ומציע לקורא להשוות את המקור לתרגום ו'אז תראה עין בעין את אשר מידו נתתי לך, ואת אשר חנני אל עליון בידו הטובה עלי לשיח נוספות על דבריו, עת החלה רוח המליצה לפעמני'.⁴⁸

כבר מן ההקדמה אפשר לראות שגישתו של לטריס למחזה של רסין שונה לחלוטין מזו של מנדס. בעוד המשכיל מאמסטרדם של המאה השמונה עשרה מתפלמס עם המחזה הצרפתי – גם אם הוא שואל ממנו אלמנטים דרמטיים מסוימים ומציב כנגדו גרסה 'יהודית אותנטית' – הרי שהמשכיל מווינה של המאה התשע עשרה רואה את האידאל בסינתזה בין המופת הספרותי של התרבות הזרה לאמונה היהודית ולשפה העברית, או כפי שהוא מנסח זאת במטפורה שיכולה להיקרא כתמצות של רוח ההשכלה כולה: 'כי לולא זמורת זר, אשר זרעתי לי על אדמת קדש בכרם ה' צבאות, צמחי לא יבורך לעשות פרי תבואה'.⁴⁹

בהמשך ההקדמה מניח לטריס לדיון התרגומי ומנתח בקצרה את הפסיכולוגיה של הדמויות. מעניין כי האפיון הפסיכולוגי חשוב בעיניו יותר מן האפיון ההיסטורי-דתי שלהן, ומעניין במיוחד ניתוחו את פעולותיה של עתליה. אמנם היא מנוגדת ליהושבע אשת יהוידע 'כחושך לפני אור', ובכל זאת ראוי 'להעיר חמלה ורחמים גם נגד המרשעת הזאת, אשר נפלה פלאים, כי מר לה מאד'. היא:

תתיצב פה לנגד עינינו כאשה קשת רוח, עזובה ושכולה, שנואה וגלמודה, אשר נהפכו עליה ציריה ותהי משוגעה ממראה עיניה בראותה [את מות אמה ואת הטבח בבית אביה]. לכן קמה משובה עתליה, ותאבד את כל זרע הממלכה עת נקטה נפשה בחייה, למלוך

⁴⁸ לטריס, הקדמה.

⁴⁹ שם.

לבדה בקרב הארץ, בפרוע בפרעות בקרב לבה, ולהמלט על מרומי הכסא מפני חצי עתותיה אשר נחתו בה, ולבקש בחמדת המשרה נקמה ושלות לב כמעט על רוב אנחותיה.⁵⁰

לטריס מאמץ אפוא את דברי ההצדקה העצמית שרסין שם בפי עתליה, ועוד מרחיב את מה שרסין מתמצת בצמד המילים 'aveugle rage' – חמת זעם עיוורת. יתרה מזאת, אצל רסין מתארת עתליה את עצמה כשליטה קרת רוח, אשר 'נהנית בשלווה מפירות תבונתה', ורק זה כמה ימים מציק לה איזה 'חוסר נחת', הלוא הוא חלום הבלהות שלה. אצל לטריס, לעומת זאת:

חטאתה נגדה תמיד: כי ידיה דמים מלאו, דם עוללי טפוחים אשר לא חטאו, בשר מבשרה; היא נושאת רגליה לנוס מפני צלמה, ולפתח חטא רובץ לעמתה ישמור צעדיה, יביט יראה בה, זומם לנשכה עקב. הרעיון הזה [...] ימר לה מאד כל היום, ובלילה יגזל שנתה [...] היא ישנה ולבה ער; ובהקיצה ינוס לבה. רצונה וחפצה נעו ונדו, לא יעמדו רגע על עמדם. רגע תחפוץ מה, ומשנהו תמאן, כי פשעה היא תדע, ותאבד דרך.⁵¹

לסערת נפש התמידית הזאת, המתוארת בהקדמה, יש ביטוי גם בתרגום המחזה עצמו, שכן לסצנת החלום הקדים לטריס סצנת היסטריה שלמה שאינה קיימת במקור. אצל רסין, בהתאם לסגנונו המינימליסטי, סערת הנפש של עתליה מתבטאת במילים מספר שהיא אומרת לבת לווייתה הגר ובהוראת במה נדירה: היא מתיישבת על כיסא. לטריס לעומת זאת מוסיף הוראות במה וזעקות אימים לרוב. עתליה שלו 'מדברת אל לבה בתמהון לב כמשתגעת, כי רוח אלהים רעה מבעתה, ועיניה אל קורות ההיכל תשקפנה, בלי פנות אנה ואנה'. היא זועקת שהיא רואה שם את הילדים הרצוחים, כמלאכים שמביטים בה ו'זהב קווצות ראשם – הה! – בדמים טחול' והסצנה נמשכת:

⁵⁰ שם.

⁵¹ שם.

(ברוב שיחה וכעסה מתופפת על לבה ותשיב אמריה לה מר צורחת:)

עֵיט צָבוּעַ אֶת! תַּעֲלֵי דָם חֲלִילֶךָ!

לָכֵן עַל צָוָאר נִדְדַפְתָּ מִבְּנֵי שְׂכָלֶיךָ!

(כלם נבהלו; וכשוב רוחה ורווח לה תעביר כף ידה על עיניה כאיש

נעור משנתו מפחד לילה, והנה חלום).⁵²

גם בהקדמה וגם בתרגום עצמו לטריס מתאר את עתליה כאישה היסטורית. המלכה היא אישה מטורפת שהעבר מייסר אותה כמו דיבוק. כאן ניכר כי לטריס אינו פועל רק בעיצומה של תקופת ההשכלה היהודית במרכז אירופה אלא גם בעיצומה של התקופה הרומנטית בספרות האירופית.⁵³ סצנת הטירוף שהבאנו כאן, ובכלל אפיון נפשה הטרופה של עתליה, שייכים לספרות של זמנו הרבה יותר מאשר לתאטרון הצרפתי הקלסי. לטריס אמנם מזמין את הקורא לראות את המניעים שמאחורי הדמות המקראית ההיסטורית הידועה לשמצה, אך המורכבות הטרגית העדינה של עתליה הרסינית טובעת תחת גלי סערת הנפש.

בכלל, איפוק סגנוני אינו תכונתו הבולטת של מאיר לטריס. טעמו הנוטה למלודרמה – ושוב, זו גם הייתה רוח התקופה – ניכר למשל בתוספת הארוכה שהוסיף יש מאין למונולוג של יהושבע במערכה הראשונה, ובו היא מתארת איך הצילה את יואש מטבח הילדים:

הִיָּה עֵינֵי מְקוֹר מַיִם	דְּמַעְתִּי כְּפֶלֶג
בְּרֹאוֹתֵי דְמֵי נְזִירִיָּה,	זָכוּ מִשְׁלֶג,
בְּעֶטֶף עוֹלָל וְיוֹנֵק	בְּרִצָּח רֶטֶשׁוּ;
שֵׁם עֶלְפוֹ שֹׁכְבוֹ	כְּצֶאֱן טִבְחָה נִטְשׁוֹ
וּבֵת עֵינָם,	בְּטָרֶם נִגְהָה אֶסְפָּה,
בְּלִי נִשְׁמַע קוֹלָם	לְהִרְגִים נִשְׁקָפָה

⁵² שם, חלק שני, מחזה ג.

⁵³ שאנן רואה גם הוא בלטריס את 'בנה הנאמן של התקופה הרומנטית'. פנייתו אל הטרגדיות הרסיניות, לדעתו, 'נובעת משאיפת הרומנטיקנים העברים להגיע אל מקורה הטבעי של היהדות. שאיפה זו הקבילה לנהייתם של הרומנטיקנים הנוצרים אחר מקורה של הנצרות. ובעוד הרומנטיקה הנוצרית חוזרת ומתרפקת על ימי-הביניים [...] חוזרת הרומנטיקה העברית אל תקופת התנ"ך' (שאנן, לעיל, הערה 30, עמ' 32).

לֹא שָׁפְכוּ נַפְשָׁם	לְחִיק אִם רַחֲמָנִיָּה
כִּי אָמַם לֹאֲכֹזֵר	כִּי־עֲנִים בְּצִיָּה.
אֲבִנִי קִיר זַעֲקוּ	כִּי קִירוֹת לֵב נֶאֱלָמוּ
כָּמוֹ חֵי כָמוֹ חֶרוֹן בָּם	לְמִשְׁפָּט קָמוּ
כִּי עַל צָחִיחַ שִׁישׁ	דָּם נִקְיִים נִמְצְאוּ
דָּם עוֹלָלִי טִיפוּחִים	בְּפֶז יִסְלָאוּ;
קָרְאוּ וְאִין חֲמֵלָה	זַעֲקוּ וְאִין יִשַׁע
כִּי טוֹב לֵב הָאָבֶן	מִלֵּב הָרָשָׁע! ⁵⁴

אין הכוונה כמובן לבוא כאן אל לטריס בביקורת; אחרי ככלות הכול הוא תרגם וכתב בהתאם למוסכמות ספרות ההשכלה שקידשה את יפי המליצה, עשה נפלאות במנעד לשוני המוגבל לעברית המקראית, השתמש באופן וירטואוזי בשפה ארכאית כדי להתאימה למחזה השייך לתרבות ולתקופה שונות לגמרי, ורבות ממליצותיו אכן מלאות השראה ושומרות על יופיין עד היום. אלא שבמקרה של רסין, שחרוזיו נקיים מפתוס וממלודרמה וכוחם אצור בדיוק העדין של מועט המחזיק את המרובה, התהום המפרידה בין סגנון התרגום לסגנון המקור היא גם תהום של מהות.

תקצר כאן היריעה מלדון בבחירותיו התרגומיות של לטריס. יש כמובן דוגמאות רבות ל'סלסולים' של צירופים תנ"כיים המעטרים את התרגום, למשל יהושבע, ש'מַעֲשִׂיהָ בַּשָּׁעָרִים יְהִלְלוּהָ שָׁבַע',⁵⁵ או 'בַּפְּרוֹעַ פְּרָעוֹת נָפַל אַחֲזִיָּהוּ',⁵⁶ ואלו דוגמאות יחידות מתוך עשרות רבות. צירוף תנ"כי שהוא משמעותי יותר נמצא בָּשֵׁם המחזה המתורגם: צמד המילים 'גזע ישי' לקוח מספר ישעיהו, ששם נכתב: 'וַיֵּצֵא חֲטָר מִגִּזְעֵי יִשִּׁי, וַנִּצֶּר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה'.⁵⁷ כוונתו של לטריס היא כמובן ליואש, החוטר לבית דוד ששרד בדרך נס ומנע מהשושלת הקדושה להינתק, אך לפי המסורת הנוצרית פסוק זה מבשר את ביאת ישו המשיח ואת אילן היוחסין של ישו, המכונה 'גזע ישי', ובתרגום לאנגלית 'Tree of Jesse', והוא נושא נפוץ ומרכזי באמנות הנוצרית. לטריס

⁵⁴ לטריס, חלק ראשון, מחזה ב.

⁵⁵ שם, חלק ראשון, מחזה א, לקוח ממשלי לא, לא, הלוא הוא המזמור 'אשת חיל'.

⁵⁶ שם, לקוח משופטים ה, ב.

⁵⁷ ישעיהו יא, א.

ודאי לא העלה בדעתו לתת משמעות נוצרית כלשהי לתרגומו,⁵⁸ ובכל זאת בחירתו אומרת דרשני, ולו בהתעלמותה מן הסכנה שתפורש שלא כהלכה. מדוע לא קרא למחזה פשוט 'עתליה'?

ייתכן שברוח התקופה רצה לטריס לבדל את תרגומו מן המחזה המקורי ולהדגיש את היות התרגום יצירה מקורית בעצמו. גם **אסתר** תורגם **לשלו** **אסתר**. אולי רצה לבדל עצמו גם מגמול **עתליה** של קודמו, דוד חפשי מנדס, ואולי דווקא יש כאן ביטוי לנאמנות עמוקה לרסין ולרעיון שהיה מרכזי כל כך בעיני המחזאי הצרפתי, כפי שתיארנו לעיל. אפשר גם לשער שאותו רעיון עצמו, של החוטר ששרד וממנו יצמח עץ חדש, דיבר אל לבו של המשכיל היהודי בתקופה של התפעמות רוח ותחייה לשונית ותרבותית בקרב יהדות מרכז אירופה. החוטר לגזע ישי שלו אינו ילד בשר ודם אלא השפה העברית, 'האגודה האחת אשר יסדה על ארץ אל בשמים, לשים לנו יד ושם עולם לא יכרת',⁵⁹ ובאופן רחב יותר 'הרוחני הכללי שבתוכנו, [ש]יגן עלינו ויציננו מדין כל בני-חלוף', כדברי מורו של לטריס רנ"ק (ר' נחמן קרוכמל), אשר מוטיב מרכזי בתורתו היה מחזוריות ההיסטוריה היהודית ונצחיות עם ישראל – 'לא ימות עם' – הודות לגרעין 'הרוחני המוחלט' שלו.⁶⁰

'במילה אחת, היא אישה'

מאה וחמש עשרה שנה חלפו עד שעתליה תורגם שוב לעברית – ובפעם האחרונה בינתיים. תרגום זה, משנת 1949, נעשה בידי אליהו מייטוס וראה אור בקובץ המחזות המתורגמים 'מחזות ישראל – ישראל ויעודו', בהוצאת המחלקה לענייני הנוער והחלוצים של ההסתדרות הציונית.⁶¹ גם אם לשונו עשויה להיראות לנו מיושנת או מליצית, זהו כבר תרגום שנעשה לפי נורמות מודרניות ומקפיד הרבה יותר מקודמיו על נאמנות למקור הצרפתי. מייטוס שמר על סדר המערכות והסצנות בלי להוסיף דבר ובלי להחסיר דבר, והקפיד לשמור (בהתאמות קלות הנחוצות ומקובלות במעבר לעברית) גם על המשקל

⁵⁸ ואף השמיט רמיזות נוצריות שקיימות אצל רסין, למשיח שיבוא מצאצאי יואש. ראו: שאנן (לעיל, הערה 30), עמ' 46.

⁵⁹ לטריס, הקדמה.

⁶⁰ הציטוטים מרנ"ק מתוך שטראוס (לעיל, הערה 46), שבו היא דנה קצרות בהשפעתה של תורת רנ"ק על תרגום **אסתר** של לטריס.

⁶¹ ראו הערה 3.

האלכסנדרוני שבו שתיים עשרה הברות בכל שורה, ועל חריזה בתבנית א-א-ב-ב המקורית.

התרגום, כמו שאר התרגומים שבקובץ, לא נועד להעלאה על במת תאטרון אלא לקריאה בתור דרמה פיוטית, מה שמצדיק את השפה המליצית, אשר שחקנים היו מתקשים ודאי לבטאה – והקהל להבינה.⁶² בתרגום של מחזה יש לייעודו – אם לקריאה או להצגה – השפעה מכרעת על הבחירות התרגומיות עצמן. עורך הקובץ, נתן ביסטריצקי, נדרש לנקודה זו באריכות בהקדמה שלו. להחלטה לממן תרגום מחזות מעמיקים באופיים שאינם מיועדים להצגה מקופת המוסדות הציוניים בתקופה קשה וסוערת כל כך, ודווקא במסגרת מחלקת הנוער, הוא נותן טעם אידאולוגי מפתיע: הנוער הישראלי להוט אחר התאטרון אך סולד מפני הדרמה כשירה, מה שמעיד על דלות דמיונו. אמנם הדבר מובן, כי הוא עסוק כל כולו בחיי המעשה וההגנה על המולדת, אך דווקא בשל כך יש לחנכו להכיר את הדרמה ולאהוב אותה גם כשירה שאינה מיועדת להצגה. 'מצווה יתרה לפתח את הדמיון בנוער

⁶² גם התרגומים מתקופת ההשכלה לא נועדו להצגה, וככל הידוע לי, אף אחת מן הגרסאות העבריות ל'עתליה' לא הוצגה על במה מעולם. ההצגות היחידות של 'עתליה' בארץ היו במסגרת תאטראות חובבים בימי העלייה הראשונה, והועלו בצרפתית. בשנת 1900, למשל, הוצג המחזה בבית הספר החקלאי דובר הצרפתית 'מקווה ישראל'. הנה תיאור המאורע בעיתון 'השקפה', כ"ט באדר תר"ס: 'ביום י"ג אדר ב', ביום מלאות שלשים שנה להיוסד בית-הספר [...] ערכו חזיון תוגה "עתליה" [...] עורכי החזיון והמקהלה היו כולם מתלמידי בית-הספר [...] במת החזיון היתה באולם היקב. האולם היה מעוטר בזרים יפים ונהדרים מעצי תמרים וארזים ודגלים תורכים. כחמש-מאות איש באו לראות בחזיון, בוא באו מהמושבות ומהעיר יפו. רבים באו גם מבני הנכר, נכבדי יפו. גם הקונסולים היו בין הבאים ועמם בני משפחותיהם. החזיון מצא חן בעיני ההמון, כי ערכוהו בטוב טעם ודעת. ביחוד הצטיינו המשחקים ומחיאיות כפים נשמעו לרוב פעם בפעם. גם התזמורת היטיבה נגן. בשלוש שעות אחר חצות הלילה כילו לערוך את החזיון. והקונסול הצרפתי הגיש שני פרסים, שני ספרים צרפתיים גדולים, מכורכים הדר ומוזהבים, לשני תלמידים אשר הצטיינו ביותר. האחד הוא התלמיד אלעג'ס, אשר הציג את יהודיע הכהן, והשני הוא התלמיד גאנין, אשר הציג את עתליה. וההמון היה שבע-רצון מאוד וכולם השיבו תודות למנהל הבית, על אשר כיבדו בחזיון הזה'. ראו: גבריאל טלפיר, 'ראשית המודרניזם בארץ: ארבעים שנות פעילות בימתית בארץ-ישראל (1890–1930)', **גזית**, כא, ט-יב (תשכ"ד), עמ' 1–38. דווקא הצגה בבית הספר ועל ידי תלמידיו אינה זרה לרוח המחזה, שכזכור הוצג לראשונה בפנימיית סן-סיר ובהשתתפות החניכות.

הישראלי, דווקא משום שאין לו ברירה אלא להיות דור פוליטי מובהק [...] הבו יתר דמיון לנוער הישראלי!⁶³

אם כן, עתליה גויס למאמץ הציוני ונבחר בזכות היותו מ'מיטב המחזות המוקדשים לנושאי ישראל'.⁶⁴ חירם פרי, שכתב את אחרית הדבר, מוסיף כי 'הוא העולה, מלבד פדרה, על כל יצירותיו של רסין'. המתרגם מייטוס עצמו, במאמר שהתפרסם בנפרד, כתב:

מלבד הרעיונות הגלויים, המובעים בעלילה עצמה, מרחף כאן, בין השיטין, משהו עמוק יותר – ומשום כך נצחי – הריהו התנגשות של שתי תרבויות: העכו'מית והיהודית; המוסר ה'גוי' או ביתר דיוק: המוסר הפרוע של הפאגאניזם, והמוסר הנעלה של היהדות, ומחשבות על ירושלים החדשה, אור לגויים של אחרית הימים, אם-כי במקצת ברוח הנצרות, אך בעצם האידיאל המרוקם של נביאינו. ומטעם זה לא האירה ההצלחה פנים לטראגדיה זו, אף-על-פי שהיא יצירה מושלמת, קלאסית, מכל הבחינות. אבל לרוחנו קרובה היא, קרובה עד מאוד. ולפיכך מובן לנו העניין הרב שנודע לה מצד העוסקים בשירה אצלנו עוד מימי ההשכלה הראשונים.⁶⁵

כאן מזכיר מייטוס את מנדס ואת לטריס, ש'תרגם בשינויים שונים', ומראה שהוא מודע לקודמיו ובמידה מסוימת רואה את עצמו כממשיכם.

התרגום עצמו, על בחירותיו הלשוניות ורובדי השפה התנ"כיים והאחרים שבהם הוא משתמש, יכול לשמש דוגמה לשלב מעניין בהתפתחות התרגום של מחזות בעברית – בתקופת מעבר בין הנורמות התרגומיות שרווחו עד שנות הארבעים (למשל בתרגומי שלונסקי), והעדיפו את הקבילות העברית על פני הנאמנות למקור, ובין הנורמות שהיו מקובלות אחריו ונטו יותר לאדקוויטיות.⁶⁶ אך אין זה מאמר על תולדות התרגום, וכפי שציינתי בפתיחה

⁶³ מייטוס.

⁶⁴ שם.

⁶⁵ אליהו מייטוס, 'ז'אן ראסין', דורות (1.12.1949), עמ' 9.

⁶⁶ ראו: גדעון טורי, נורמות של תרגום והתרגום הספרותי לעברית בשנים 1930–1945, תל אביב 1977.

אין גם טעם לעשות השוואה לשונית בינו ובין קודמיו, משום שנכתבו בתקופות רחוקות כל כך. אני רוצה להתמקד רק בתרגומו של מייטוס למילה אחת, שמופיעה אצל רסין בכל פשטותה ומורכבותה, מיטשטשת אצל המשכילים ושובה ומופיעה כמות שהיא בתרגום המודרני: המילה 'אישה' (femme).

אצל רסין זוהי מילת מפתח שעליה תלויה אפשרות פרשנית שלמה של המחזה. כבר בדברי הפתיחה של שר הצבא אבנר, המנגידים בין הפאר שבו היה נחגג חג השבועות בימי תור הזהב של המקדש ובין המצב העכשווי העגום, המעבר החד בין שני המצבים נעוץ ב-'L'audace d'une femme',⁶⁷ ובתרגומו של מייטוס – 'זֶדוֹן לִבָּב אִשָּׁה'.⁶⁸ השם 'עתליה' מופיע רק בהמשך דבריו של אבנר. לפני שהיא מלכה, לפני שהיא עתליה, היא פשוט 'אישה', וחלק הדיבר 'une' בצרפתית – המקביל ל-'a' באנגלית – עוד מדגיש זאת. 'זֶדוֹן לִבָּב אִשָּׁה' הוא ש'הֶחֱשִׁיף אֶת יוֹם הָאוֹר'. לטריס לעומת זאת תרגם: 'אֶף מֵאֵז תִּשְׁתַּרֵּר עֵתְלִיָּה עָלֵינוּ / אֶבְלוּ דְרָכֵי צִיּוֹן, שְׁבֵת מְשׁוֹשָׁנוּ'.⁶⁹ ובכך פתח מיד בקונקרטיזציה היסטורית, היכן שמייטוס שימר את ההשתהות הרסינית רבת המשמעות.

הופעה חשובה נוספת של המילה היא במערכה השנייה, תמונה שנייה, כשזכריה הנרעש מספר לאמו, לאחותו ולבנות המקהלה את שראו עיניו זה עתה: את עתליה המתפרצת לעזרת ישראל במקדש בעת הבאת הביכורים:

Un bruit confus s'élève, et du peuple surpris
Détourne tout à coup les yeux et les esprits.
Une femme... Peut-on la nommer sans blasphème ?
Une femme... C'était Athalie elle-même.
[...] Dans un des parvis *aux hommes réservé*,
Cette femme superbe entre le front levé.

⁶⁷ רסין, מערכה 1, תמונה 1.

⁶⁸ מייטוס, מערכה 1, תמונה 1. תרגום מדויק יותר הוא אולי 'רהב לבב אישה', שכוונתו היא בלי ספק שלילית – או 'במצח נחושה' – שאינה זדונית ממש.

⁶⁹ לטריס, חלק ראשון, מחזה א.

[...] Mon père... Ah, quel courroux animait ses regards !
 Moïse à Pharaon parut moins formidable.
 Reine, sors, a-t-il dit, de ce lieu redoutable,
 D'où te bannit *ton sexe et ton impiété*.⁷⁰

ובתרגום מייטוס (מימין), לעומת תרגום לטריס (משמאל):

קם רַעַשׁ. הַקֹּהֵל הִסֵּב פְּתָאם פְּנִיו,	וְהִנֵּה קוֹל פְּחָדִים, קוֹל רַעַשׁ וְרַעְדָּה!
וְנִסְעָרָה רוּחוֹ. אֶת מִי רוֹאוֹת עֵינָיו?	כָּל הָעָם רָאוּ, גַּם חֲרָדוֹ חֲרָדָה.
אִשָּׁה... הָאֵם אֶת שְׁמָה בְּלִי נֶאֱזַץ אֲבִיעַ?	כִּי אִשָּׁה עָרַב לְבָהּ בָּא הַעֲזָרָה
אִשָּׁה... זוֹ עֲתֻלְיָה, הִיא. הִיא עֲצָמָה, הוֹפִיעָה.	הִיא – עֲתֻלְיָהוּ לְאַלְהֵינוּ מוֹזָרָה!
[...] לַעֲזָרָה, הָעָם בָּהּ נֶאֱסָף	[...] בְּמִצַּח נְחוּשָׁה בְּהִיכָל צַעֲדָה
אִשָּׁה זוֹ נִכְנָסָה, עֲזָה וּבִגְבָה אָף.	בְּעֲזָרַת הַקֹּדֶשׁ לְאֲנָשִׁים נוֹעֲדָה.
[...] אָבִי... הֵה! מָה חֲרוֹן אֵז בְּעֵינָיו לְהֵט!	[...] אֵךְ אָבִי נִצַּב לְרִיב וְעֵינָיו לְהֵטוּ,
מִשָּׁה לֹא כֹה אִיוֹם לִפְנֵי פְרָעָה הוֹפִיעַ.	מִעֲפֹעֲפִיו כִּידוּדִי אֵשׁ יִתְמַלְטוּ,
'צֹאִי, מַלְכָּה – עָלֶיךָ בְּקוֹלוֹ הִרִיעַ –	צֹאִי שְׂרָתִי! צֹאִי מִמָּקוֹם קָדוֹשׁ וְנוֹרָא
מִזֶּה מָקוֹם נוֹרָא, יִרְחִיק אִשָּׁה טְמֵאָה! ⁷¹	[...] לֹא תָבוֹא בֵּית אֱלֹהִים אִשָּׁה,
	נִקְרָה,
	הַרְבֵּתָה בְּבֵית יְהוּדָה תִּאֲנִיָּה וְאַנְיָה. ⁷²

מייטוס שומר על החזרה המדגישה 'אישה... אישה... שבהתחלה, ושוב 'אישה זו נכנסה', אך אינו מדגיש כמו רסין כי היא פורצת לתחום 'השמור לגברים', בעוד לטריס כן כותב כי 'במצח נחושה... צעדה / בעזרת הקדש לאנשים [גברים] נועדה'. בהמשך ניצב מול עתליה האב, שהוא גם נציג החוק – הן החוק הספציפי האוסר על אישה להיכנס לעזרת ישראל הן החוק במובן הכללי יותר של חוקי התורה, שאת קבלתם בהר סיני מציינים בני ישראל באותו יום עצמו.⁷³ ואולם בכל גרסה גוער יהוידע בעתליה על הפרה קצת

⁷⁰ רסין, מערכה 2, תמונה 2.

⁷¹ מייטוס, מערכה 2, תמונה 2.

⁷² לטריס, חלק שני, מחזה ב.

⁷³ ראו לעיל, הערה 9, על ה-Loi אצל רסין.

אחרת של החוק: אצל רסין אסור לה להיכנס בשל מינה (*sexe*) וכפירתה (*impiété*), אצל מייטוס היא 'אשה טמאה', אצל לטריס היא 'אשה, נכריה'.⁷⁴

בסצנה הזאת עתליה היא בראש ובראשונה אישה החורגת מתחומה ומטמאת את התחום הטהור של הגברים. הקישור בין אישה לטומאה עוד מועצם אצל מייטוס, בבחירה – שננקטה אולי משיקולי משקל וחרזה – בצירוף 'אישה טמאה' היכן שאצל רסין, אפילו אם נתרגם *impie* ל'טמא', יש 'גם אישה וגם טמאה'. בגמול עתליה, אגב, כל הסצנה הזאת כלל אינה קיימת, משום שמנדס סירב כזכור לקבל את האפשרות שאישה תדרוך בעזרת הגברים אף אם הדבר מגונה במחזה כפריצת גבול, ובכלל ניפה את היסוד הנשי מן המחזה שלו.

החריגה הפיזית של עתליה מתחום הנשים במקדש מסמלת חריגה גדולה הרבה יותר: בכל דמותה ומהותה עתליה פושעת בכך שחרגה מן התחום הנשי לתחום הגברי. 'הגברית שבנשות רסין', כדברי בירת, ⁷⁵ עולה על כס המלוכה ששום אישה לא יושבה עליו לפנייה או אחריה. היא תקיפה, כוחנית, חסרת רחמים, וחשוב מכול – היא בגדה בתפקידה האימהי באופן הנורא ביותר האפשרי כשרצחה את צאצאיה שלה. הניגוד אם טובה-אם רעה הוא תמצית ההבדל שבינה ובין יהושבע, האישה שנשארת בתחומה ולכן נחשבת צדיקה.⁷⁶ כל פעולותיה של יהושבע מונעות מדאגת אם ליואש, הבן המאומץ שהצילה מציפורני האם הרעה. האימהיות שלה מתבטאת בחרדה הולכת וגוברת לגורלו של הילד שהופקד במשמרתה, חרדות שבעלה יהוידע מבטל

⁷⁴ בניתוחים של תרגומים מעין אלו יש לזכור כמובן שידם של המתרגמים אינה תמיד חופשית לבחור את המילה שנראית להם המתאימה ביותר מצד המשמעות, שכן הם נתונים גם לאילוצי משקל וחרזה.

⁷⁵ בירת (לעיל, הערה 25), עמ' 25.

⁷⁶ לצופים המלכותיים בהצגת הבכורה היה יכול הניגוד בין אם רחומה לאם מפלצתית להזכיר מאורעות לא רחוקים: מדאם דה-מנטנון, אשת המלך ומי שהזמינה מרסין את המחזה, החלה את דרכה בחצר כאומנת מסורה לילדים הממזרים של המלך ופילגשו הקודמת, מדאם דה-מונטספאן. אישה זו, שהייתה בימי תהילתה האישה החזקה בצרפת, נודעה לשמצה בשחיתותה המוסרית ושמה בלט בפרשת הפשע הגדולה של התקופה, 'פרשת הרעלים', כמי שעמדה בקשר עם מכשפות ואף השתתפה בטקסי מגיה שחורה שהוקרבו בהם תינוקות.

כלאחר יד ובכעס על קטנות אמונתה. למשל: 'אולי יהיה יואש נדקר בזרועותם? – אינך בוטחה באל, כי לנו הוא נלחם?'⁷⁷

כשעתליה חוקרת את יואש במערכה השנייה, יהושבע בטוחה שהילד יסגיר את זהותו ומנסה לענות במקומו, ובמערכה השלישית היא מציעה להחביא שוב את יואש, כעת, כשעתליה קרובה לגילוי זהותו האמתית. אולי, היא מציעה במונולוג ארוך, מוטב שתימלט עמו למדבר בדרכים הידועות רק לה, כמו שעשה דוד כשברח מאבשלום? או אולי תעביר אותו למשמרת יהוא? והיודע עונה לה בקוצר רוח: 'עצות מוגי-הלב יעץ לי תרהבי? [...], לא, לא! נשים את מבטחנו באלהים, בו נשען בלבד'.⁷⁸ יהיודע, מייצגה המובהק של הגבריות במחזה, חי בעולם מופשט, קוטבי, עולם הנתון למרותם הבלעדית של המילה ושל החוק, עולם שאין בו מקום לשום פשרה עם המציאות, גם לא לרחמים על אויבי האל. אם הוא שומר מכל משמר על יואש אין זה משום אהבתו ורחמיו הנכמרים על הילד, כמו יהושבע, אלא משום שהוא היורש החוקי לבית דוד.

'הגבריות' של עתליה היא שעושה אותה לפושעת, אך באופן פרדוקסלי היא גם שמגנה עליה. חורבנה נהיה בלתי נמנע רק משעה שהיא נהיית אישה ומתעוררים בקרבה רגשות אימהיים. מה גורם לכך? לפי פשט המחזה אלו הם הרחמים שהאל הגניב ללבה, כפי שכבר תיארונו קודם. במקום לראות באלים-יואש רק איום על הכתר, היא מוקסמת מן הילד – מ'נועם קולו, ילדיותו, חינו' – ומגלה בפליאה ובחשש שנהייתה 'רגישה לרחמים'. בארת טוען שהיקסמותה מהילד היא ארוטית, לפי הסכמה שהוא מזהה בכל מחזותיו של רסין: א' שולט בב' שליטה מוחלטת; א' אוהב את ב', אך ב' אינו משיב לו אהבה.

אך אם באופן חריג יחסי הכוח מתרופפים, אם הרודנות נחלשת, כי אז נוטה המין עצמו להשתנות, להתהפך: די שעתליה, הגברית שבנשים של רסין, נהיית רגישה ל'קסמו' של יואש ומרפה את אחיזת שלטונה, כדי שמיניותה

⁷⁷ מייטוס, מערכה 1, תמונה 2.

⁷⁸ שם, מערכה 3, תמונה 6.

תתערער: מרגע שנראה כי המערך משתנה, ההווה נחלקת מחדש, מין חדש מופיע, עתליה נהיית אישה.⁷⁹

נשיותה אינה טבעית כמו זו של יהושבע; למעשה, כותב בירת, היא התגלמות האנטי-טבעי, 'מחשיכה את יום האור' ורוצחת את צאצאיה. אך בניגוד ליהודע, שכולו סגירות, הלכוד במעגלי נקמה אין-סופיים, עתליה פתוחה: לא רק החוצה (רב-תרבותיות, משיכה לעושר וליופי, ריבוי פולחנים), אלא גם פנימה: היא מסוגלת להשתנות, להפוך לאישה בהשפעת הארוס.

מתן, כוהן הבעל, הוא הראשון שמזהה את התהליך ההרסני המתחולל באדוניתו. כבר בתחילת המערכה השלישית הוא אומר לאחד מכוהני הבעל האחרים, נבל, שתמה על הססנותה הלא אופיינית:

רְעִי, אֵין זֶה יוֹמִים נַחַת בְּרוּחָהּ,
אֵינִי מְכִיר עוֹד הַמְלָכָה, טוֹבַת הַשָּׁכֶל,
הָאֲמִיצָה מִבְּנוֹת מִינָהּ, מוֹגוֹת לֵב-סָכָל,
אֲשֶׁר הִכְרִיעָה לְפָנִים אוֹיְבֶיהָ בְּפִתְיעָה,
וְאֵת הַמַּחִיר לְרַגֵּעַ הָאָבוֹד יְדָעָה.
מוֹסֵר-כְּלִיּוֹת-חֲנָם בָּהּ הָעֶכִיר הָרוּחַ,
סָכָסֶךְ יְדַעְתָּה הַפָּחַד. תִּהְיֶה, תִּשְׁוֶה;
הַכָּלָל, אִשָּׁה הִיא, וְאִמָּסֶךְ אֲנִי מְרָה
בְּנֶפֶשׁ, לְמוֹרָא שְׁמִים הַסִּגְרָה.⁸⁰

מייטוס תרגם באופן נאמן למדי, אך דווקא הפואנטה של הקטע מוחמצת מעט בשל דחיקתה האגבית לתחילת המשפט והניסוח הלא מוצלח 'הכָּלָל, אִשָּׁה הִיא'. אצל רסין הניסוח פשוט וקולע וגם מהדהד בחרוז:

La peur d'un vain remords trouble cette grande âme,
Elle flotte, elle hésite, *en un mot elle est femme.*⁸¹

⁷⁹ בירת (לעיל, הערה 25), עמ' 25.

⁸⁰ מייטוס, מערכה 3, תמונה 3.

⁸¹ רסין, מערכה 3, תמונה 3.

'במילה אחת', מסכם מתן את השינוי שהתחולל במלכה, 'היא אישה'.

ראינו שהיצירות **גמול עתליה** של מנדס, **גזע ישי** של לטריס ו**עתליה** של מייטוס אינן נבדלות זו מזו רק בתקופה, בסגנון ובלשון, אלא מחבריהן מזקקים כל אחד בדרכו דמות שונה של עתליה: זו של מנדס היא המלכה המקראית המרשעת שרצחה את צאצאיה מתוך חישוב פוליטי קר ובאה על גמולה כפי שיבואו על גמולם כל אויבי ישראל; זו של לטריס היא אישה שהגורל הנורא של משפחתה הוביל אותה להתקף אמוק רצחני, הרודף אותה ומייסר את נפשה, ונתונה במערבולת של דם וטירוף שממנה ישחרר רק המוות; זו של מייטוס, בזכות התרגום הנאמן יחסית למקור, קרובה מכולן לזו של רסין – דמות טרגית נשית, מן המורכבות והעמוקות שביצירתו. המלכה נהיית לאישה לא רק לאורך המחזה עצמו; השתנותה זו משתקפת גם על פני מאה ושמונים שנות **עתליה** בעברית.

רגינה יונאס – רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין ובגטו טרזיינשטט

מרגלית שלאין

סוגיית הדרת הנשים מהמרחב הציבורי בכלל, ומפעילות ציבורית-דתית לסוגיה בפרט, מצויה כיום במרכז הדיון הציבורי בישראל. תרומה חשובה לדיון זה עשויה להיות בחינת דמותה של רגינה יונאס, האישה הראשונה במסורת היהודית שהוסמכה לרבנות, שכתבה עבודת גמר הלכתית פורצת דרך התומכת בהסמכת נשים לרבנות, שהאמינה ששוויון בין גברים לנשים יכול להתממש על פי אמות המידה של ההלכה היהודית ושימשה רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין ובגטו טרזיינשטט עד ששולחה למוות באושוויץ.

האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?

'האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?' לפני יותר משמונים שנה נשמעה השאלה מופרכת אפילו בברלין המתקדמת, ואף על פי כן זה היה אז נושא מחקרה של רגינה יונאס (1902–1944), יהודייה אורתודוקסית, האישה הראשונה במסורת היהודית שהוסמכה לרבנות בגרמניה בשנת 1935.

אף על פי שהרבינרין רגינה יונאס הייתה ידועה מאוד בזמנה,¹ היא נשתכחה במשך כחמישים שנים והייתה לחידה מאחר שכל הידוע עליה ירד לטמיון

¹ התואר 'רבינרין' (*Rabbinerin*) נקבע בגרמנית במיוחד בעבור רגינה יונאס עם הסמכתה. שלא כתוארה של אשת הרב, הרבנית (*Frau Rabbiner*), התואר רבינרין יוחד ליונאס,

בכיליון הכללי של יהדות אירופה. במשך שנים רבות התעלמו ממנה ומפועלה הציבורי, ומעטים מעמיתה הגברים מקרב יהדות גרמניה הליברלית והנאורה ששרדו זכרו את האישה שהתקדמה מעבר לתקופתה בתחום שנשים לא היו אמורות לפעול בו, אך איש מהם לא פעל להנצחתה. אפילו הרב ד"ר ליאו בק, שהיה אחד ממוריה בבית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין והיה בקשר אתה שנים רבות בברלין ובטרזיינשטט, והנירולוג והפסיכיאטר ד"ר ויקטור פראנקל, שעבד אתה שנתיים בטרזיינשטט, לא הזכירו אותה.

ב-1990, לאחר איחוד גרמניה, החל גל של חוקרים ואנשי אקדמיה מהמערב לפקוד את ארכיוני מזרח גרמניה לשעבר, ובהם ד"ר קתרינה פון קלנבך, חוקרת ומרצה במחלקה לפילוסופיה ולימודי דת בסנט מרי קולג' במרילנד, ילידת גרמניה, שחיפשה חומר בנושא יחסו של הממסד הדתי – הפרוטסטנטי והיהודי – לנשים שביקשו הסמכה לתפקידי כהונה בגרמניה של שנות השלושים. ב-1991 מצאה פון קלנבך בארכיון המרכזי של גרמניה המזרחית לשעבר, בפוטסדם במזרח ברלין, מעטפה עם מסמכייה של רבינרין רגינה יונאס, שהופקדו על ידה למשמרת בקהילה היהודית בברלין טרם גירושה לטרזיינשטט בנובמבר 1942. מסמכים אלו מוכיחים בבירור שיונאס הייתה מקובלת מאוד כרועה רוחנית בזמנה.² פון קלנבך גילתה עניין רב בדמותה של

שהייתה אמורה לתפקד כרב ולכן גם שלא להינשא, בהתאם לחוקי המדינה הגרמנית בעת ההיא.

² מסמכי יונאס שנמצאו בארכיון זה כללו תעודה כתובה בעברית שכותרתה 'התרת הוראה', חתומה בידי הרב ד"ר מקס דינמן, ראש התאחדות הרבנים הליברלים בעיר אופנבך, המעידה כי ב-25 בדצמבר 1935 נתן סמיכה לרבנות לרגינה יונאס; תרגום התעודה לגרמנית שתרגמה יונאס; העתק עבודת הגמר שלה, 'האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?' עם תיקונים והערות בכתב ידה; תעודה מבית המדרש הגבוה למדעי היהדות לרבנים ליברלים ולמחנכים בברלין מ-12 בדצמבר 1930 על הסמכתה ללמד את מקצועות היהדות, כולל השפה העברית, בבתי הספר של הקהילה היהודית; מאמרים שלה על הסמכתה ותפקודה כרבינרין שפורסמו בעיתונות המקומית והארצית ובכתבי עת; החוזה שלה עם הקהילה היהודית בברלין; שתי תמונותיה כשהיא לבושה בגדי כהונה ואוחזת ספר בידה, קטעי עיתונות מגרמניה ומשווייץ שסיפרו על מאבקה הארוך והעיקש עד שזכתה בהסמכה לרבנות ועוד. ב-1958 הועברו מסמכייה הקהילה היהודית לארכיון המרכזי בפוטסדם וב-1996 ל-*Staatsarchiv der DDR*. כיום מצויים מסמכייה הרבינרין רגינה יונאס ב-*Centrum Judaicum Archive (CJA)* בברלין, והם פורסמו אצל: Elisa Klapheck, *Fraulein Rabbiner Jonas, Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*, Teetz 1999. התרגומים שלי אלא אם כן צוין אחרת.



רגינה יונאס, ברלין 1939

יונאס, שתאמה את תחום התעניינותה, ובמשך עשרות שנים עסקה במחקר עליה.³

מי שהביאה לפרסומה הנרחב מחדש של רגינה יונאס הייתה הרבה והחוקרת הגרמנייה אליזה קלאפק, שכתבה עליה ביוגרפיה שהאירה את דרכי חייה והתפרסמה ב-1999, ובה הובאה במלואה גם עבודת הגמר ההלכתית של יונאס: 'האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?'⁴

ועדיין לא זכתה יונאס שסיפור חייה יזכה לפרסום הראוי לו בישראל, ומחקרה, החשוב עד היום לחקר מעמד האישה – בהיותה אחת הנשים היהודיות המתקדמות והמרתקות במחצית הראשונה של המאה העשרים, שנאבקה להענקת זכויות שוות לנשים במסגרת ההלכה היהודית – לא ראה אור בעברית.

תבנית נוף מולדתה

רגינה יונאס נולדה בברלין ב-3 באוגוסט 1902 למשפחה קשת יום, להוריה וולף (אדולף) זאב יונאס ושרה לבית הס, שהיו ילידי פומרן ובוואריה בגרמניה, שנתיים לאחר הולדת אחיה הבכור אברהם.⁵ המשפחה שמרה על אורח חיים אורתודוקסי והתגוררה בסביבה יהודית דתית, כך שרגינה לא נחשפה בילדותה להשפעות התרבותיות של העיר החופשית ברלין.

³ Katharina von Kellenbach, "God Does Not Oppress Any Human Being": The Life and Thought of Rabbi Regina Jonas, Oxford 1994, pp. 213–225; idem, 'Denial and Defiance in the Work of Rabbi Regina Jonas', Phyllis Mack and Omar Bartov (eds.), *In God's Name: Genocide and Religion in the 20th Century*, New York, Oxford 2001, pp. 243–258

⁴ קלאפק (לעיל, הערה 2), ראו גם את תרגום מאמרה לאנגלית: Elisa Klapheck, *Fräulein Rabbiner Jonas – The Story of the First Woman Rabbi*, San Francisco 2004

⁵ הפרטים הביוגרפיים על רגינה יונאס לקוחים מתוך: קלאפק (לעיל, הערה 2); פון קלנבך (לעיל, הערה 3); Michael Brocke and Julius Carlebach (eds.), *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945*, Munich 2000, Jonas Regina, 2269, pp. 312–313

ילדותה עברה עליה בשכונת עוני בברלין, ברובע שיינן, שהתגוררה בו תחתית החברה הגרמנית: פושעים ופרוצות מזה, ולהבדיל, קיבוץ גדול של יהודים שנמלטו מרוסיה ומפולין החל משלהי המאה התשע עשרה מזה. היהודים קיימו אורח חיים יהודי דתי אורתודוקסי בנוסח מזרח אירופה וחיהם התנהלו ביידיש. צפיפות האוכלוסייה ברובע שיינן הייתה גדולה. חצרות הבתים היו צמודות זו לזו, חשוכות וצרות, ברוב הבתים לא היו מים זורמים והשירותים היו משותפים ונמצאו לרוב בחצר.

האב עבד כסוחר ופרנס את משפחתו בדוחק, ובנובמבר 1913 נפטר מדלקת ריאות כרונית ונקבר בבית הקברות היהודי בברלין בחלקת העניים, בסיועה של הקהילה היהודית. אלמנתו שרה ושני ילדיהם, אברהם בן השלוש עשרה ורגינה בת האחת עשרה, נותרו בחוסר כול ונאלצו לעבור לדירה קטנה יותר בשולי הרובע, בצפון אלכסנדר-פלאץ. האם השתדלה להעניק לילדיה חינוך דתי והקפידה על שמירת אורח החיים היהודי האורתודוקסי בביתה.

מנקודת מוצא זו היה צורך בהרבה עוז רוח, התמדה ועקשנות, כדי שנערה יהודייה דתייה תתגבר על מכשולים רבים ותפלס לה דרך ומעמד כדי להשתלב בחברה היהודית המשכילה והחופשית של ברלין, שהייתה אז בשיא תפארתה. מצוקות העוני ויתמותה בגיל צעיר חישלו את אופייה לקראת הבאות.

חינוכה

לשינוי מקום המגורים הייתה השפעה מכרעת על התפתחותה של יונאס ועל דרכי חייה. בכל שבת הלכה האם עם ילדיה לבית הכנסת הסמוך בריקשטראסה, שדגל במיזוג המסורת והחיים המתקדמים בהווה. רגינה נמשכה להווי בית הכנסת בהנהגתו של הרב ד"ר מקס וייל (1873–1942), שניהל את בית הכנסת ברוח הרבנות האורתודוקסית המסורתית אבל פעל להעלאת מעמד האישה וחיפש דרכים להקנות חינוך יהודי לנערות.

יונאס החלה את לימודיה בבית הספר היהודי האורתודוקסי לבנות שליד בית הכנסת בקייזרשטראסה בברלין ולאחר מכן למדה בבית הספר הדתי שליד בית הכנסת בריקשטראסה. היא הצטיינה בלימודים וסייעה לבנות כיתתה. כבר בגיל צעיר שאפה להיות רב, משרה שלא נראתה לה יוצאת דופן

באוירה הכללית של האמנציפציה שניתנה ליהודים, שלאחריה, כך האמינה, תבוא גם האמנציפציה לנשים.

הרב וייל פרס את חסותו על הנערה היתומה וסלל את דרכה ללימודים. היא העריכה מאוד את אישיותו ואת עבודתו, והוא הפך בעבורה לסמל, לדמות אידאלית של רב, למורה דרך לחיים. הרב וייל מצדו העריך את דתיותה ואת רצינותה ולימד אותה באופן פרטי תלמוד והלכה. גם בבגרותה נשתמר קשר המכתבים ביניהם בשאלות הלכה עד גירושו של הרב וייל לטרזיינשטט, ששם נפטר טרם הגעתה למחנה.

לאחר סיום לימודיה התיכוניים למדה יונאס הוראה בסמינר 'אוברליצאום וייסנזה' בברלין, ובחודש מרץ 1924 קיבלה תעודת הוראה לבתי ספר תיכוניים לבנות, והיא שאפשרה את קיומה הכלכלי ואת קיום אמה בשנים הבאות.

ואולם רגינה יונאס ייעדה את עצמה לרבנות ונאבקה קשות כדי לפרוץ לה דרך מההוראה. כבר באותה שנה נרשמה לבית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין, *Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, שנוסד ב-1872 והיה אקדמיה למדעי היהדות – בית מדרש גבוה לרבנים ליברלים ולמחנכים. יונאס למדה דווקא שם מאחר שכאישה לא יכלה להתקבל למוסד אורתודוקסי להכשרת רבנים. היא לא הייתה התלמידה היחידה שלמדה שם באותה עת; בשנת 1932 היו 27 נשים בקרב 155 הסטודנטים שלמדו במוסד זה. בית הספר הגבוה הציע לבוגריו שתי דיפלומות: האחת בעברית, סמיכה – 'היתר הוראה', שנחתמה בידי פרופסור לתלמוד, והאחרת – דיפלומה של מלומד במדעי היהדות שהוכשר כמורה אקדמי לדת, ואליה כיוונו רוב הנשים.⁶

במשך שש שנות לימודיה בבית הספר הגבוה עבדה יונאס לפרנסתה ולקיום אמה בהוראת עברית ודת בליציאום הציבורי לבנות על שם אליזבת בשרלוטנבורג בברלין. במשך שנתיים (1927–1928), במקביל לעבודתה, שמעה

⁶ קלאפק (לעיל, הערה 2); פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 214.

הרצאות בפילוסופיה באוניברסיטה של ברלין, אבל לא היו לה האמצעים ללימודים סדירים שם.⁷

ביולי 1930 עמדה יונאס בכל חובותיה בבחינות בעל פה בהיסטוריה של הדת, בפדגוגיה, בפילוסופיה של הדת, בהיסטוריה ובספרות יהודית, בתלמוד, בשפה העברית ובמקרא, כתבה עבודה ששמה 'המילון של רש"י' והגישה את עבודת הגמר שלה (בגרמנית), המבוססת על מקורות הלכתיים מקראיים, תלמודיים ורבניים, שכותרתה: 'האם יכולה אישה לכהן במשרה רבנית?'⁸

מתוך דבריה של רגינה יונאס בפתח עבודתה:

עבודה בנושא הלכתי

האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?

השאלה אם האישה היהודייה יכולה להיות 'רבינרין' היא סוגיה כה נרחבת שאי-אפשר למצותה במסגרת עבודה זו. כדי להתמודד עם משימה מעין זו היה צורך לעסוק בגישה הכוללת לבעיית האישה היהודייה כפי שהיא באה לידי ביטוי במכלול הכתבים היהודיים שלנו. לכן הייתי צריכה להצטמצם ולדון אך ורק בנקודות החשובות ביותר. נוסף על כך, אי-אפשר למצוא חומר הלכתי לכל ההיבטים של מקצוע זה. כך מגיעים לקושי העיקרי והוא המושג 'רבינרין', המהווה חידוש בימינו, ועל אחת כמה וכמה בתקופת הכתבים היהודיים שלנו.⁹

מכיוון שאני אוהבת באופן אישי את המקצוע הזה [...] אנסה להאיר מעט את הבעיה הזאת לפי כוחותיי הצנועים.¹⁰

⁷ ברוקה וקרליבך (לעיל, הערה 5); מכתבה של יונאס מ-12.12.1938 למרטין בובר בירושלים, מתוך ארכיון מרטין בובר, The National Library of Israel Call Number: ARC. Ms. Var. 350 008 339b System Number: 003024029. ראו דבריה של אילזה קלאפק על המכתב: <http://www.imdialog.org/reginajonas.html>.

⁸ מכתב זה בתרגומה של פרופ' איטה שדלצקי מובא כנספח בהמשך למאמר זה. אני מודה לפרופ' איטה שדלצקי על הערותיה והארותיה המבארות ועל סיועה בתרגום מגרמנית במובאות מעבודת הגמר של רגינה יונאס.

⁹ הכוונה כאן למקרא, לתלמוד ולספרות הרבנית.

¹⁰ Regina Jonas, Halachische Arbeit – 'Kann die Frau das rabbinische Amt beklriden?', Stiftung neue Synagoge Berlin, Centrum Judaicum Berlin,

יונאס התמקדה בעבודתה בתשע מטלות עיקריות שעמדו בפני רב מודרני בזמנה. היא ביססה את דיונה הפרטני, המעמיק והמקיף בכל אחת מהמטלות הרבניות על מכלול המקורות ההלכתיים מן התנ"ך והתלמוד דרך הספרות הרבנית לדורותיה עד למאה התשע עשרה, וכדי לתאר את אופן יישומן של המטלות ולהעריך את הרלוונטיות שלהן לכישורי נשים לשם ביצוען בפועל בזמנה, הסתמכה גם על מחקרים במדעי היהדות בעת החדשה.

להלן פירוט 'המטלות הכלליות העומדות בפני רב, ולכן גם בפני רבינרין', כפי שניסחה יונאס בעבודתה:

1. הרב חייב להיות בקי בכתבים היהודיים הדתיים והחילוניים העיקריים ומלומד במיוחד בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.
 2. הוא חייב ללמד אחרים, ילדים ומבוגרים.
 3. עליו לדרוש בבית הכנסת, ומלבד זאת נהוג שיישא נאומים דתיים בלוויות, בחתונות ובטקסי בר מצווה.
 4. עליו להיות פעיל בעריכת קידושין וגטין, חליצה וקבלת גרים.
 5. הוא חייב לפסוק הלכה ('פסקענן').
 6. עליו להרצות מחוץ לבית הכנסת כדי לעורר עניין באינטרסים יהודיים בקהילה.
 7. הוא צריך לעמוד לרשות הקהילה שלו בכל השאלות האישיות ולהגיש סיוע במקרה של מצוקות נפשיות.
 8. הוא צריך לפעול למען רווחתם של בני הנוער ולרווחת הקהילה כולה ולפייס במריבות בין חברים.
 9. לבסוף, כמובן לא כמטלה האחרונה בחשיבותה, הרב מחויב באורח חיים המתאים הן להוראתו הדתית, ליהדות ולתפקיד שמעניק לו מקצועו כמנהיג הקהילה.
- המטלות הללו מחייבות את הרב ועל כן גם את הרבינרין.¹¹

10117, p. 1. אני מודה לרבה אליזה קלאפק על שהעבירה לידי העתק מהטייטה המקורית של עבודת המחקר של הרבינרין יונאס עם התיקונים בכתב ידה. על הטייטה הוטבעה ב-1939 החותמת 'רבינרין רגינה שרה יונאס' בצו הרשויות של גרמניה הנאצית.

¹¹ שם, עמ' 3.

בהמשך עבודתה ייחדה יונאס שמונים וחמישה עמודים לדיון הלכתי היסטורי ואקטואלי מעמיק ומרתק לפי סדר רשימת המטלות. גם היום יש לעבודתה חשיבות אקטואלית גדולה, בעיקר באשר לשאלות ובעיות עכשוויות בתחום מעמד האישה בחברה היהודית – ובפרט בחברה הדתית-האורתודוקסית – בישראל ובעולם.¹²

במאמר זה, שעיקרו דמותה של רגינה יונאס וחייה, חשוב להדגיש שני היבטים מרכזיים המתבטאים בעבודת הגמר שלה: האחד הוא הידע העצום והמדויק שלה בתחומי ההלכה, ההיסטוריה היהודית וההשכלה הכללית, והשני הוא טיב טיעוניה ונימוקיה. יש בעבודתה ניתוחים מבריקים ומעוגנים היטב של המקורות לדורותיהם, וטיעונים נהירים, מעשיים ופורצי דרך בשאלות מעמד האישה בחברה המודרנית בכלל ובחברה היהודית-אורתודוקסית בפרט.

בסיכום עבודת המחקר שלה טענה יונאס נמרצות לזכותה של אישה להתמנות לרב מודרני על בסיס ההלכה. שורשי המכשולים להסמכתה של אישה, מקורם לדבריה בדעות קדומות ובבורות בעולם העתיק ובעולם של ימי הביניים, דהיינו בהשפעות חיצוניות שנספחו במהלך השנים למערכת המצוות וההלכה, ואפשר לשנותן בלי לשנות את אמות המידה של היהדות הרבנית. היא תפסה עצמה כמתקנת ולא כמהפכנית; היא טענה למנהיגות נשים בחיי הציבור היהודי וליכולתן לכהן במשרה רבנית על פי ההלכה, וסיימה בהצהרה:

מי שחי למען בני אדם ובמיוחד מי שרוצה לחיות למענם במקצועו, אסור לו לנחם אותם במילים בלבד אלא הוא מחויב גם במעשים. נאמר במסכת עבודה זרה יז ע"ב: 'כל העוסק בתורה בלבד [ולא בגמילות חסדים] דומה כמי שאין לו אלוה'. אם זה נכון לכל יהודי ויהודייה, על אחת כמה וכמה למי שרוצה להקדיש את חייו לעבודת ה' ובכך לברואיו, בני האדם. עם כל הנאמנות והאהבה לכתבים שלנו

¹² את עבודת המחקר של יונאס תרגמה לאחרונה לעברית תמר אברהם והיא אמורה לצאת לאור בקרוב בהוצאת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל. לעבודתה הנרחבת והמקיפה של יונאס ראוי לייחד מחקר נפרד.

ולמצוותינו הקדושות, נזכור נא גם ולא נשכח שרוח החירות מדברת דרכם. יהי רצון שרוח זו תדבר למען האישה ותבהיר הבהר היטב את השאלה הנדונה כאן.¹³

מנחה העבודה, הפרופסור לתלמוד אדוארד יחזקאל בנט, אישר את מחקרה של יונאס הקורא להסמכת נשים (בציון 'טוב'), אך ב-7 באוגוסט 1930 נפטר במפתיע, עוד לפני שבחן אותה בעל פה בהלכה. יורשו, פרופ' חנוך אלבק (1890–1972), סירב לבחון אותה מאחר שהתנגד להסמכת אישה לרבנות. יונאס פנתה לרב ד"ר ליאו בק, שלמדה אצלו בבית הספר הגבוה למדעי היהדות, אך גם הוא סירב להיענות לבקשתה, ככל הנראה מחשש שהסמכת אישה לרבנות תגרום בקהילה היהודית בעיות קשות עם הרבנות האורתודוקסית הגרמנית.¹⁴ היה קושי למצוא פרופסור לתלמוד שיסכים להסמיכה, כדברי ד"ר י"א להמן מהיברו יוניון קולג', שלמד בשעתו בבית הספר הגבוה למדעי היהדות:

לפי חוקת בית הספר הגבוה, הסמכות היחידה להסמכה מסורה בידי הפרופסור לתלמוד ולהלכה שהיה אורתודוקסי. לפי ההלכה האורתודוקסית לא ניתן להסמיך אישה. מעולם לא הוסמכה אישה בבית הספר הגבוה ואיש ממורי הפקולטה, וד"ר בק בכללם, לא סמך ידו על כך.¹⁵

לפיכך בטקס סיום הלימודים, שהתקיים ב-12 בדצמבר 1930, הוענקה לרגינה יונאס דיפלומה של 'מורה אקדמית לדת' בלבד, והיא נחתמה בידי מורי הפקולטה: יוליוס גוטמן (פילוסופיה של הדת), יצחק משה (איתמר אסמר) אלבוגן (היסטוריה יהודית וספרות), ליאו בק (היסטוריה של הדת ופדגוגיה), הארי טורצ'נר (טור סיני) (עברית) ואדוארד בנט (תלמוד).¹⁶

¹³ Regina Jonas, Halachische Arbeit בתוך: קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 87–88. תרגמה פרופ' איטה שדלצקי.

¹⁴ קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 34.

¹⁵ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 214, הערה 9.

¹⁶ ככל הנראה חתם פרופ' בנט על תעודתה של יונאס עם סיום לימודיה בקיץ 1930 (טקס חלוקת תעודות הגמר, בדצמבר 1930, כבר היה לאחר פטירתו). תעודת הציונים של יונאס מצויה בברלין, בארכיון BA Potsdam, 1, 75 D Jo1, Nr. 14, pp. 11–12.

נוסף על הדיפלומה שלה כמורה אקדמית לדת קיבלה יונאס ב-12 במאי 1931 מסמך מיוחד בחתימת הרב ד"ר ליאו בק, שאישר את השתתפותה בקורס לתרגילי דרשות (שכלל תרגול בטקסים) ובהערכה ליכולתה, שסיימה אותו 'בהצלחה גדולה', ו'שהיא בעלת כושר לדרוש'.¹⁷

'עיתון המשפחה היהודי' (*Isrealitische Familienblatt*) דיווח על כך בציניות ב-4 ביוני 1931: 'הלילה קיבלנו את הדרשנית הראשונה ממין נקבה בגרמניה כהפתעה קטנה, יש לומר'. העורך העיר שהיא כבר דרשה בשלוש קהילות קטנות בשבת, ובצרות עין התלונן: 'בדיפלומה שניתנה לגברת על ידי בית הספר הגבוה למדעי היהדות לא נוסח שהיא רק מורה ושאינן זו דיפלומה לדרשנות. צריך היה להוסיף במפורש נספח כזה. אחרת', הזהיר העורך, 'עלול לקרות בנקל שנשים אקדמאיות אחרות שהוכשרו בבית המדרש כמורות להוראת הדת תעלינה דרישות למימוש הסמכתן לפי הכשרתן במוסדות אקדמיים'.¹⁸

מאבקה להשגת סמיכה לרבנות

יונאס לא הסתפקה בתואר 'מורה אקדמית לדת' וחיפשה רב שיסכים להסמיכה לרבנות כדי שתוכל להגשים את שאיפתה להיות רב. יותר מארבע שנים אחר כך הסכים הרב הליברלי ד"ר מאיר מקס דינמן (1873–1939), רב אופנבך והגליל וראש אגודת הרבנים הליברלים, לבחון אותה בבחינת הידע בהלכה שחסרה להסמכתה. באוגוסט 1935 כתב לה הרב דינמן שהבחינה בעל פה תכלול את ההלכות בסימנים פט–קו – הלכות תפילה, ובסימנים קנא–קנד – הלכות בית הכנסת – המובאות בחלק 'אורח חיים' שבשולחן ערוך. הוא הוסיף שלא מדובר בבדיקת שינון אלא בבחינת אופן הכרעתה בשאלה הלכתית, שתציג כיצד היא מאתרת את הפסוק המתאים מהמקורות שעליו היא מסתמכת בהכרעתה בהתאם לדיני ההלכה, וכי 'באופן טבעי תישקל גם עבודתך [ההלכתית]'.¹⁹

¹⁷ קלאפק (לעיל, הערה 4), עמ' 34.

¹⁸ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 215, הערה 13.

¹⁹ קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 39.

תאריך הבחינה נקבע ל-26 בדצמבר 1935. יונאס הגיעה מברלין לביתו של הרב דינמן בעיר אופנבך, ושם בחן אותה הרב בעל פה במשך כמה שעות. לאחר שעמדה בהצלחה בבחינה, ועל סמך חיבורה 'היכולה אישה להפקד על משמרת הרבנות!',²⁰ כתב לה הרב דינמן 'היתר תורה' – סמיכה לרבנות.

דינמן הצביע על כך שפרופ' בנט היה מוכן להסמיכה אבל 'נקרא למרום והלך לעולמו' בטרם השלמת הבחינות. אין אפשרות להוכיח את רצונו או את אי-רצונו של בנט להסמיק את יונאס, אולם בהסתמך על מחקרה ההלכתי, צריך לדברי דינמן לשאול אם הפרופסור לתלמוד יכול היה לקבל באופן לגיטימי מחקר זה כקביל אקדמי (בציון 'טוב'), בלי לציין באותו הזמן את נכונותו לפעול לפי הממצאים על ידי הסמכתה.

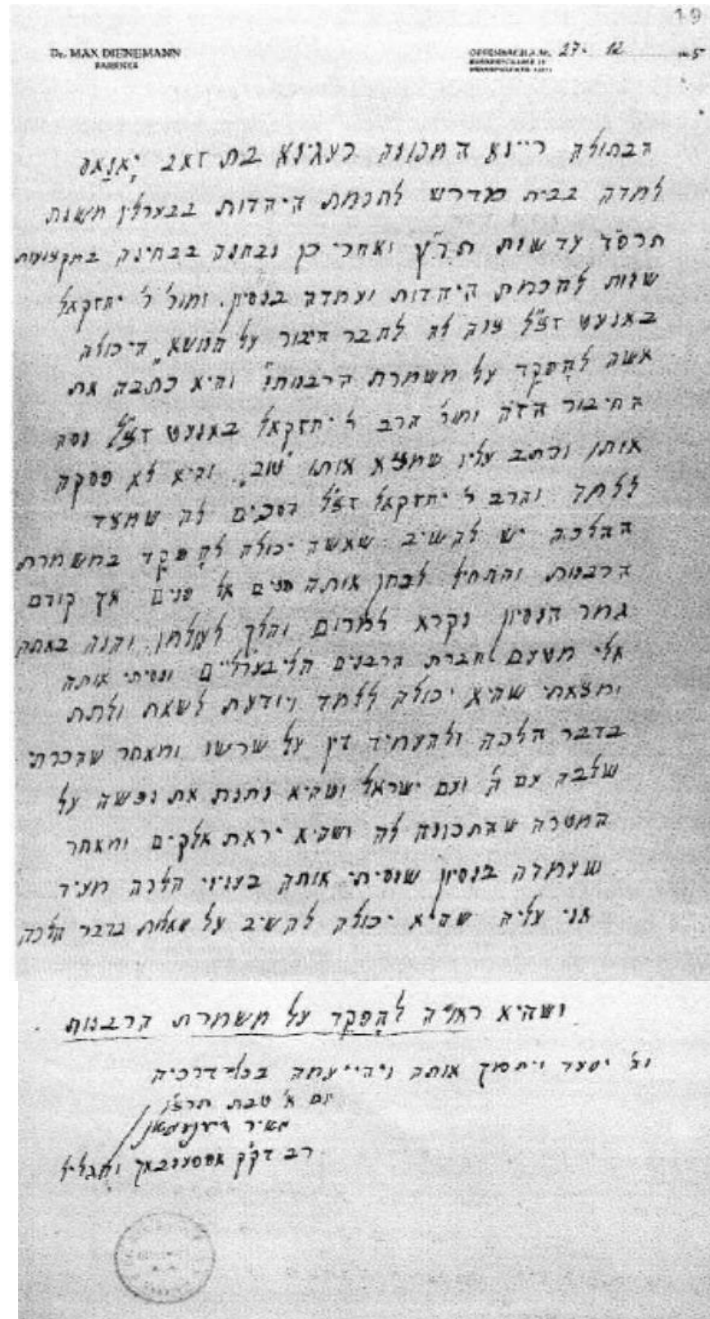
וכך, בא' בטבת תרצ"ו (27 בדצמבר 1935) הוסמכה רגינה יונאס לרבנות באופן פרטי בידי הרב הליברלי מאיר מקס דינמן, והייתה לאישה הראשונה בעולם שהוסמכה לרבנות.

כתב הסמכתה של רגינה יונאס לרבנות

הבתולה ריינא המכונה רעגינא בת זאב יֶאֱנָאס למדה בבית המדרש לחכמת היהדות בבערלין משנת תרפ"ד עד שנת תר"ץ ואחרי כן נבחרה בבחינה במקצועות שנות לחכמת היהדות ועמדה בנסיון. ומור' ר' יחזקאל באנעט זצ"ל צוה לה לחבר חיבור 'היכולה אישה להפקד על משמרת הרבנות!' והיא כתבה את החיבור הזה ומור' הרב יחזקאל באנעט זצ"ל, פסק אותו וכתב עליו שהוא 'טוב', והיא לא פסקה ללמד והרב ר' יחזקאל באנעט הסכים לה שמצד ההלכה יש להשיב שאישה יכולה להפקד במשמרת הרבנות והתחיל לבחון אותה פנים אל פנים אך קודם גמר הניסיון נקרא למרום והלך לעולמו.

והנה באתה אלי מטעם הרבנים הליבערליים וניסיתי אותה ומצאתי שהיא יכולה ללמד ויודעת לשאת ולתת בדבר הלכה ולהעמיד דין על

²⁰ שם החיבור: 'האם אישה יכולה לכהן במשרה רבנית?' הוא תרגום מילולי מגרמנית של הכותרת שנתנה יונאס לעבודתה. הרב דינמן כינה את עבודתה בלשון הפיוט 'שומרים הפקד לעירך': 'היכולה אישה להפקד על משמרת הרבנות!'.



שרשיו. ומאחר שהכרתי שלבה עם ה' ועם ישראל ושהיא נתנה את נפשה על המטרה שהתכוונה לה ושהיא יראת אלוקים ומאחר שעמדה בנסיון שניסיתי אותה בענייני הלכה, מעיד אני עליה שהיא יכולה להשיב שאלות בדבר הלכה ושהיא ראויה להפקד על משמרת הרבנות.

וה' יסעד ויתמוך בה ויהי עמה בכל דרכיה.

יום א' טבת תרצ"ו

[חתימה] מאיר דיענעמאן

רב דק"ק אפפענבאך והגליל.²¹

רבים בירכו את יונאס על הצלחתה. הרב ליאו בק בירך אותה: 'מותר לך להרגיש שביעות רצון שהגשמת את תקוותיך [...] לשמחתי, שמעתי מד"ר דינמן שהוא בחן אותך בכובד ראש ושעברת את המבחן'. אשתו, נטלי בק, הוסיפה אף היא את ברכתה: 'מעומק לבי קבלי גם את רגשי הכבוד הרב ביותר שלי. אני שמחה לחלוק עמך את שמחתך, שהצלחת סוף-סוף להגשים את ייעודך לאחר עבודה רבה'.²²

פרופ' הארי טורצ'נר (טור סיני), שלימד אותה בבית הספר הגבוה למדעי היהדות והיגר לירושלים, כתב לה ב-9 בינואר 1936: 'הצלחת להשיג את ייעודך [...] אני מברך אותך בחום על הגשמת שאיפותיך. בתקווה שהצלחתך ותוצאותיה יזכו אותך בשביעות רצון שזכית בה במאבק ארוך'.²³ אפילו הרב האורתודוקסי פליקס זינגרמן מברלין בירך אותה והזמין אותה ואת אמה לביתו:

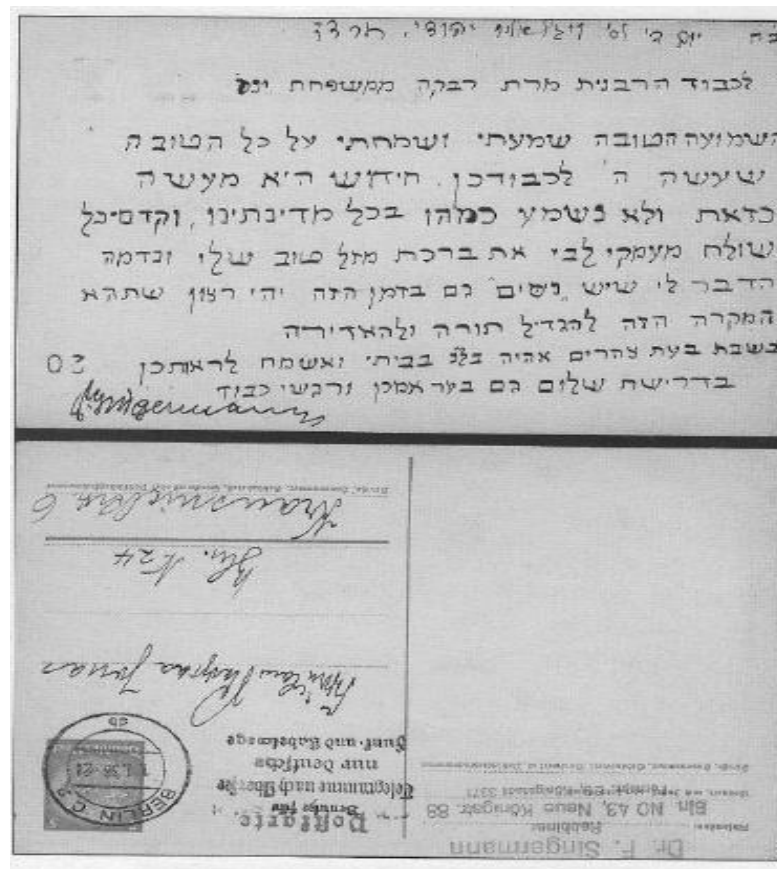
²¹ קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 39. צילום כתב ההסמכה המקורי של הרב מאיר דינמן בעברית מובא שם, עמ' 40–41.

²² מכתב מליאו בק ומאשתו נטלי לרגינה יונאס (התאריך לא צוין אצל פון קלנבך), BA 7–8 pp. 7–9, Potsdam, 75 D Jo 1, No 9, וראו: פון קלנבך, הכחשה והתנגדות (לעיל, הערה 3), עמ' 244–245, הערות 4–5.

²³ מכתב מפרופ' טורצ'נר שצילומו מופיע אצל קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 44.

לכבוד הרבנית מרת רבקה ממשפחת ינס
השמועה הטובה שמעתי ושמחתי על כל הטובה שעשה ה' לכבודכן.
חידוש הוא מעשה כזאת ולא נשמע כמהו בכל מדינתינו. וקודם כל
אני שולח מעמקי לבי את ברכת מזל טוב שלי ונדמה הדבר לי שיש
'נסים' גם בזמן הזה. יהי רצון שתהא המקרה הזה להגדיל תורה
ולהאדירה.

בשבת בעת צהרים אהיה בע"ה בביתי ואשמח לראותכן.
בדרישת שלום גם בעד אמכן ורגשי כבוד²⁴



²⁴ הברכה במקור בעברית. צילום גלויה של הרב זינגרמן, יום ד' לפר' ויגש אליו יהודי [יהודה]. תרצ"ז, שם, עמ' 46.

בתשובה לשאלה מה גרם לה להיות רב כתבה רגינה יונאס ב-23 ביוני 1938 בעיתון האגודה היהודית המרכזית בגרמניה: 'שני דברים הניעו אותי, כאישה, להיות רב: האמונה במקצועי ואהבתי לבני האדם. אלוהים העניק לנו כישורים וייעוד ללא הבדל מין, לכן מוטלת החובה על הגבר או האישה לעבוד וליצור לפי היכולת שניתנה להם על ידי האל'.²⁵

בריאיון לעיתון נשים שווייצרי, שהתפרסם ב-2 באוקטובר 1939, הסבירה יונאס את עמדתה כלפי שוויון המינים בעיני האל: 'הגעתי למקצועי הודות להכרה דתית שאלוהים אינו מדכא שום ישות אנושית, ולכן הגבר אינו יכול לשלוט באישה או לכבוש עמדה של עליונות רוחנית עליה. באתי לכך מנקודת ראות של שוויון רוחני שלם וסופי בין המינים, שנוצר על ידי אלוה רחום וצודק'.²⁶

רגינה יונאס לא פקפקה מעולם בהנחה בסיסית זו של שוויון המינים. עיקרון זה חוזר ונשנה בכל מאמריה, דרשותיה והרצאותיה ובעבודת המחקר ההלכתית שלה. היא האמינה ששוויון בין גברים לנשים יכול להתממש על פי אמות המידה של ההלכה היהודית ושהתאמת ההלכה הנדרשת לכך אינה מהווה שינוי מהפכני. היא לא השתמשה בשפה פמיניסטית, לפיכך, לדעת פון קלנבך, היא יכולה להיחשב בקטגוריות הקיימות 'פמיניסטית רויזיוניסטית (ביקורתית)', משום שהייתה לה הנחה מוקדמת שהכרתה הפמיניסטית אינה סותרת את מסורתה הדתית.²⁷

מאבקה לשרת כרבינירין וכדרשנית בתקופת השלטון הנאצי בגרמניה

כל חייה שמרה יונאס על אורח חיים דתי אורתודוקסי ונאבקה על זכותה לכהן כרב בקהילות היהודיות של גרמניה, לדרוש דרשות וללמד יהדות. למרות הכשרתה בבית הספר הגבוה ו'היתר התורה' מדינמן, מעולם לא מונתה רשמית לרב בקהילה. בשל חוקי נירנברג מ-1935, שנישלו את היהודים מכל משרה ציבורית, לא הוסמכה רשמית כרב גם על ידי הרשויות,

²⁵ Rabbiner Regina Jonas, Berlin: Central Verein Zeitung, 23.6.1938
²⁶ *Frauen-Zeitung Berna*, No. 16 (2nd October 1939), BA Potsdam, 7 D Jo 1 Nr. 53, p. 5.
²⁷ פון קלנבך, שם. עמ' 215, הערה 3, (לעיל, הערה 3), עמ' 215, הערה 16.

ואולם נחישותה, תוארה והכשרתה ערערו את אושיות הממסד המסורתי הרבני הגברי.

יונאס לא יכלה להינשא, מאחר שלפי חוקי רפובליקת ויימאר בגרמניה, מורה צריכה הייתה להיות רווקה, ועם נישואיה היה עליה להתפטר מעבודת ההוראה. לאחר שהוסמכה לרבנות נישואין לא באו בחשבון, מאחר שלדעתה אישה המכהנת ברבנות אינה יכולה לקיים חיי משפחה וצריכה לבחור להישאר רווקה. לאחר עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ב-1933, כשחוקי הגזע אסרו על הימצאותם של מורים ותלמידים יהודים בבתי ספר ציבוריים, לימדה יונאס לימודי דת בבתי ספר יהודיים פרטיים שהקימה הקהילה היהודית.

דרכה מעולם לא הייתה סוגה בשושנים

בשנת 1937 הועסקה יונאס רשמית על ידי מועצת המנהלים של הקהילה היהודית בברלין 'כמי שהוכשרה אקדמית כמורה לדת'.²⁸ תפקידה העיקריים הורכבו מהוראה דתית בבתי הספר תחת מנהל הקהילה היהודית. בנספח למסמך העסקתה חייבה אותה הקהילה 'לשאת בדאגה רבנית-רוחנית' במוסדות החברתיים של הקהילה, כמו 'עזר לחירשים', בתי אבות, מוסדות סעד יהודיים ובתי חולים יהודיים.²⁹ היא הייתה אחראית לשירותי הדת ודרשה באופן קבוע במוסדות הללו למרות המחלוקת באשר לתפקודה כרב.³⁰ יונאס נתקלה בהתנגדות מוסדית, בחוסר אמון ובאיבה של ציבור רחב, ואף על פי כן הצליחה לפעול כדרשנית גם במגבלות הצרות שנתנה לה מועצת המנהלים של הקהילה.

מאחר שנאסר עליה לדרוש כרב בזמן התפילות, הרבתה יונאס להרצות בתנועת נשים יהודיות ובוויצ'ו, בבית מונטפיורי וכן בהרצאות ערב בבתי כנסת או במהלך תפילות השבת, שבהן דרבנה את השומעים לסייע לנצרכי הקהילה. לעתים קרובות הפכה את הרצאותיה למעין דרשות. למשל, בהרצאה ביום חמישי בערב בבית הכנסת 'אוהל יצחק', כפי שכתב עד ראייה

²⁸ שם.

²⁹ שם.

³⁰ שם, עמ' 221–222, הערה 46.

לעיתון הקהילה היהודית בברלין: 'הרבינרין רגינה יונאס הצליחה להעביר את הרצאתה לשביעות רצון השומעים ולשוות לאירוע אופי של חגיגה דתית'.³¹

מחזקת האמונה והקשר ליהדות בעת משבר: רועה רוחנית לציבור היהודי בברלין

בחווה שלה עם הקהילה היהודית היו פְּרָצוֹת והן אפשרו למועצת המנהלים של הקהילה לשמור על הזכות להרחיב את תפקידיה, להעסיקה באזורים אחרים בשירות הקהילה לפי אפשרויותיה או לפטרה מהשירות עם פנסיה. כך התאפשר למועצת המנהלים של הקהילה לשלוח את יונאס לקהילות שונות בימי משבר, במיוחד לאחר פוגרום ליל הבדולח בנובמבר 1938, כשקהילות רבות נותרו ללא רב בגלל המעצרים, הגירושים וההגירה.

במכתבה מ-12 בדצמבר 1938 לחוקר והפילוסוף מרטין בובר העידה יונאס על עצמה: 'אני מעניקה הדרכה רוחנית לחולים בבתי החולים ובבתי האבות בברלין, אני גם מרצה בבית הכנסת, עורכת הלוויות, ונושאת דרשות בבתי הכנסת של בתי האבות בברלין'.³² עם זאת עולה מהמכתב תחושת דחיפות וסכנה המרמזת על הימים הנוראים שעתידיים לבוא על היהודים בגרמניה: 'החיים הדתיים מתחילים להידרדר [בברלין]'.³³

דאגתה לחיזוק הסולידריות החברתית בקהילה בעת הזו מוצגת במאמרה שנושאו 'הזכרת הנשמות', שהתפרסם בעלון הקהילה היהודית לקראת חג השבועות, בו' בסיוון תרצ"ט, 24 במאי 1939. במאמר זה הביעה יונאס את התנגדותה למנהג הרווח ברוב קהילות ישראל (האשכנזיות), שכל מי שהוריו בחיים צריך לצאת מבית הכנסת ולא להיות עם הקהילה בעת תפילת 'זכור', הנאמרת לאחר קריאת התורה ביום הכיפורים ובשלושת הרגלים. לדעתה, במיוחד בחג השבועות, שבו קוראים את מגילת רות – המהללת את הנאמנות והאהבה המשפחתית – צריכה הקהילה להישאר יחד ולא להוציא

³¹ BA Potsdam, 75 D Jo 1, No 14 p. 31; פון קלנבך, שם, עמ' 222, הערה 53.

³² מכתב מיונאס למרטין בובר בירושלים, 12.12.1938, ארכיון מרטין בובר בספרייה הלאומית (לעיל, הערה 7). את הציטוט תרגם ד"ר סטפן ליט.

³³ שם.

בעת הזכרת הנשמות את הילדים, את בני הנוער וגם את המבוגרים שהוריהם עדיין בחיים, וציינה את החשיבות המיוחדת לכך בהווה:

אנחנו חיים כעת בתקופה של מבחן אש – האם אהבת הילדים והכרת התודה, הנאמנות בין קרובים וחברים מוכיחות את עצמן בנכר? למרות כל המכשולים רצו רבים להוכיח שאפשר לשמור על חוש של אחווה משפחתית יהודית ואחוה עממית [...] כל הרגשות העמוקים הללו יכולים להתעורר רק אם כל קהילת ישראל תהא נוכחת כפי שנכחו פעם, גברים, נשים וילדים, בעת מתן תורה במעמד הר סיני.³⁴

תפקידה הרבניים של יונאס התרחבו במשך שנות המלחמה כשמצב יהודי גרמניה נהיה נואש. רדיפות הנאצים גרמו להגירתם של רבנים רבים, וקהילות קטנות רבות נותרו ללא סיוע רבני. היא המשיכה בעבודה כרבנית במוסדות חברתיים יהודיים של קהילת ברלין נוסף על עבודתה כמורה לדת, אבל ב-1940 הציבה אותה 'ההתאחדות הארצית של היהודים בגרמניה' (*Reichsvereinigung der Juden in Deutschland*) כרב בקהילת וולטרסדורף, ולאחר מכן בערים נוספות.³⁵

בשנים 1940–1942 התפרסמו ב'עיתון החדשות היהודי' (*Juedischen Nachrichtenblatt*) מועדי דרשותיה בבתי הכנסת בערים רבות בגרמניה – פרנקפורט, ברמן, בראונשוויג, ברלין ועוד – בהחליפה את הרבנים שנאסרו או שנאלצו להגר מגרמניה. פעילויות אלו מצביעות ששיעור סמכותה הרבנית גדל עם קריסתה של הסמכות המוסדית שלא רצתה לקבלה קודם לכן.

נוסף על עבודתה הרבנית הייתה יונאס פעילה גם במגוון פעולות סעד ופעלה לאיסוף כספים למפעל 'סיוע החורף היהודי' בעבור עניי הקהילה, שכלל תמיכה כספית, אספקת מוצרי מזון ופחם להסקה. היא התרימה בעיקר בקרב מאזיני דרשותיה ובמיוחד את בעלי היכולת שהצליחו לרכוש אשרת יציאה

³⁴ Regina Jonas, 'Ueber die Seelen-Feier', *Juedisches Nachrichtenblatt*, May 24, 1939. צילום המאמר מופיע אצל קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 64.

³⁵ פון קלנבך, הכחשה והתנגדות (לעיל, הערה 3), עמ' 247, הערה 15.

לחוץ לארץ ולממן את נסיעתם, באמרה: 'צדקה היא מצווה חשובה ואלה שמהגרים [כשההגירה עוד הייתה אפשרית] צריכים לתרום בנדיבות בעבור אלה שנאלצים להישאר'.³⁶

האנטישמיות הגואה והמצב הקשה בברלין לאחר 'ליל הבדולח' בנובמבר 1938 ומעצרים של אלפי יהודים שם, הניעו גם את יונאס לשקול אפשרות של הגירה לארץ ישראל, כפי שעולה ממכתבה לבובר מ-12 בדצמבר 1938: 'וכעת, כשאני הרי חייבת לחשוב על הגירה עם אמי', ואף לברר את אפשרויות העסקתה בארץ: 'האם לפי דעתך אוכל קודם כול לעסוק בתמיכה נפשית בקרב הנשים והנערות שבאו מגרמניה [...] עד שיתרגלו לאישה בתפקיד רב'. אבל אפשרויות העלייה החוקית של יהודי גרמניה לארץ היו מוגבלות, ויונאס, שטיפלה באמה החולה ותמכה באחיה, לא הייתה זונחת מאחור את בני משפחתה אלו, שלא היה באפשרותם להגר.³⁷ חוקי נירנברג והגזרות הרבות שהושתו על היהודים הוציאו את בני עמה מהחברה הסובבת והם נזקקו לשירותיה. היא ייעדה את עצמה לחזק את הרוח היהודית על ידי החזרת בני הקהילה להכרת דתם וללימודה.

יונאס הייתה ידועה ביותר בזמנה; היא פרסמה בעיתונים רבים מאמרים על האמונה היהודית ועל קיום המצוות וכן על ניסיונה כרבינית ראשונה, וכאמור, הרבתה להרצות כדרשנית ומרצה אורחת בבתי כנסת, בבתי ספר ולפני ארגונים שונים בברלין ובקהילות יהודיות אחרות בגרמניה. נושאי הרצאותיה היו: 'נשים במקרא ובתלמוד', 'מנהגים יהודיים בחיים היהודיים', 'המשמעות בהתגלות בהר סיני – הרהורים לשבועות'. אורח חייה הצנוע ומגוריה עם אמה, דבקותה בדת ופעילותה למען נצרכי הקהילה מחד גיסא וידיעותיה והרצאותיה המרובות שעוררו עניין גם במי שלא השתייכו לבתי כנסת מאידך גיסא, עשו אותה לדמות מופת.

באופן אירוני אפשרו לה רדיפות הנאצים לתפקד כרב בפועל ולדרוש בבתי כנסת. גם כשנכפתה עליה עבודת כפייה בבית החרושת לקרטון 'אפיקו' בברלין המשיכה יונאס בעבודתה הרבנית בערבים, לאחר שעות עבודתה.

³⁶ פון קלנבק, שם.

³⁷ מכתב מיונאס לבובר (לעיל, הערה 32).

בהרצאותיה ודרשותיה ובעבודתה הרבנית ניסתה לעודד את קהל שומעיה, ובמיוחד את הזקנים שנותרו ללא בני משפחה במציאות של דה-הומניזציה, חששות מגירוש ומוות.

ב-3 בנובמבר 1942 הוטל עליה למלא טפסים להצהרה רשמית על רכושה ולפרט את כל נכסיה וספריה. יומיים לאחר מכן הוחרם כל רכושה 'לטובת הרייך הגרמני'. ב-6 בנובמבר 1942 נדרשה יונאס להתייצב במחנה האיסוף בגרוסן המבורגר שטראסה לקראת גירוש, ובו ביום שולחה עם אמה ב'משלוח של זקנים' לגטו טרזיינשטט.³⁸

הרבינרין יונאס כ'מצילת נשמות' ורועה רוחנית לאסירים היהודים בטרזיינשטט

בהוראת ריינהארד היידריך, ראש המשרד הראשי לביטחון הרייך וממלא מקום הרייכספרוטקטור בפרוטקטורט של בוהמיה ומורביה, שנכתבה ב-10 באוקטובר 1941, ב-24 בנובמבר 1941 הפכה עיר המבצר טרזיינשטט, הצפונית לפראג, לגטו.³⁹ ליהודי צ'כיה הוצג הגטו, כביכול, כ'עיר יהודית', 'מקלט' ליהודי הפרוטקטורט עד תום המלחמה, כדי שישתפו פעולה בהקמתו, בעוד למעשה הוא נועד לשמש מחנה איסוף וריכוז, תחנת מעבר למחנות המוות במזרח. הגטו פעל עד 8 במאי 1945.⁴⁰

ב'ועידת ואנזה' בברלין, ב-20 בינואר 1942, קבע היידריך 'ייעוד נוסף לגטו טרזיינשטט: לשמש 'גטו זקנים' שאליו יישלחו יהודים בני שישים וחמש ומעלה ויהודים בעלי זכויות משטח הרייך (גרמניה ואוסטריה).⁴¹

³⁸ רגינה יונאס שולחה כשנה לאחר שגורש אחיה אברהם לגטו לודז' במשלוח של יהודים שיצא מברלין ב-24 באוקטובר 1941, וממנו לא חזר. ראו: קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 74–75.

³⁹ ארכיון יד ושם, TR3-1193.

⁴⁰ כ-160,000 יהודים, בעיקר ממרכז אירופה, הועברו אליו במשך שלוש וחצי שנים קיומו. 88,129 שולחו ממנו להשמדה במזרח ורק 4,136 מהם שרדו. יותר מ-36,000 נספו בגטו מתמותה 'טבעית' של חולי ורעב. ביום השחרור היו בו 29,738 יהודים. מרגלית שלאין, **ההנהגה היהודית במאבקה להישרדות: טרזיינשטאט 1941–1945**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2006, עמ' 389–390.

⁴¹ יצחק ארד, ישראל גוטמן ואברהם מרגליות (עורכים), **השוואה בתיעוד: מבחר תעודות על חורבן יהודי גרמניה ואוסטריה, פולין וברית המועצות**, ירושלים 1978, עמ' 204.

מיוני 1942 שולחו רבבות יהודים במסע תלאות מהרייך לטרזיינשטט, מרביתם זקנים בני שבעים ויותר, והם הגיעו לרוב ללא קרובי משפחה, לאחר שבניהם הצליחו להגר או שולחו ישירות 'למזרח'. עד אמצע 1943 הגיעו רכבות הגירוש הדחוסות לתחנת הרכבת של העיירה בוהושביץ, המרוחקת כשלושה קילומטרים מטרזיינשטט, ושם קיבלו את פניהם אנשי אס-אס, ז'נדרמים צ'כים, יהודים ממשמר הגטו וצעירים יהודים ממחלקת התובלה בגטו. המגורשים המותשים נאלצו ללכת לגטו עם צרורותיהם בליווי משמר שזירז אותם באלימות.

בגטו הצפוף לא הייתה אפשרות לקלוט את עשרות אלפי המגורשים שהגיעו בקיץ 1942; לא היו די דרגשי עץ בעבורם, ובליית ברה שוכנו הזקנים על קש שפוזר על רצפות האבן בעליות גג או בחדרים חשוכים ששימשו בעבר אורוות. לרובם היה המפגש הראשוני עם תנאי הגטו טראומטי.

ב-19 בספטמבר 1942 הגיעה אוכלוסיית הגטו לממדי שיא של 58,491 נפש (כ-57% מהם היו בני 65 ויותר). 18,638 אנשים התווספו לגטו באותו חודש, וסבל היהודים הכלואים בגטו הגיע לשיא. אי-אפשר לתאר את תנאי הרעב כשמנות המזון הוקטנו שוב ושוב ואת הצפיפות והניוול שהביאו לתמותת 3,941 נפשות באותו חודש ולשיא של 156 נפטרים ביום מרעב, מגפות וייאוש.⁴² במוקד המצוקה בגטו היו הזקנים הסיעודיים מקרב יהודי הרייך, שהיו מוגנים עד כה משילוח למזרח.⁴³

זה היה המצב הנואש בגטו טרזיינשטט כשהגיעה אליו רבינרין יונאס בראשית נובמבר 1942. היא התקבלה שם בברכה וכוחה הרוחני היוצא מהכלל ודרשותיה המרוממות זכו להערכה רבה. היא שובצה לעבודה בצוות 'ארגון העזרה העצמית' שהקים ד"ר ויקטור פראנקל, שרצה לבנות שירות

⁴² ארכיון יד ושם, 0.64/7, Otto Zucker: Geschichte des Ghettos Theresienstadt, 1941–1943

⁴³ בספטמבר 1942 שולחו 11,004 יהודים בני שישים וחמש ומעלה מגרמניה ומאוסטריה למחנה ההשמדה טרבלינקה ולגיא ההריגה במאלי-טרוסטינץ. כ-6,000 יוצאי הפרוטקטורט בני שישים וחמש ומעלה שולחו במהלך אוקטובר 1942 למחנה ההשמדה טרבלינקה. איש מהם לא שרד. ראו: שלאין (לעיל, הערה 40), עמ' 139.

התערבות במשברים כדי לקדם את אפשרות הישרדותו של הפרט בטרזיינשטט.

תפקידה היה לקבל את פני המגורשים למחנה, במיוחד הזקנים האומללים אחוזי ההלם יוצאי הרייך, לעודד את רוחם ולסייע להם להתמודד ולהסתגל לתנאי המציאות האכזרית של צפיפות היתר והרעב במחנה. לפי פראנקל, ועדת קבלת הפנים הזאת הייתה חיונית לריכוך ההלם הראשוני של האנשים שרומו על ידי הנאצים והאמינו שרכשו במיטב כספם 'חוזי חכירה' לדיור מוגן בבתי אבות לזקנים ב'מחנה המועדף' טרזיינשטט במקום להישלח למזרח. רבים מהם לא שרדו כבר בימים הראשונים, כשמצאו את עצמם מתגוררים בצפיפות עם שני תריסרי זרים בעליית גג, ישנים על רצפה גסה מכוסה בקש. חוסר התקווה היה רב עד כי ניסיונות התאבדות התקבלו בהבנה ולפעמים אפילו בהערכה. רייזי ווגליין, שעבדה כאחות בגטו, כתבה: 'היו שעצביהם לא עמדו להם והתאבדו ולא ניסו להחזירם לחיים. אין ספור אנשים סיימו את חייהם מרצונם בקפצם מהמעקות והחלונות שבעליית הגג [...] הרגשנו יותר קנאה מצער'.⁴⁴

על הטראומה שאחזה בזקנים מגרמניה עם הגעתם לגטו כתבה קטה מְנֵדָה, שהגיעה לטרזיינשטט מברלין בספטמבר 1942 והיא בת שישים וחמש: 'התמותה הייתה רבה מאד, בייחוד בשבועות הראשונים [...] כשליש מהאוכלוסייה החדשה. מדובר באנשים קשישים שנחלשו עקב הזעזועים והייאוש נפטרו מבלי לחלות קודם. פשוט כבו'.⁴⁵

יונאס, כאחראית לקליטתם של אלה שזה מקרוב באו, נסכה בהם תקווה ועודדה את הזקנים המיואשים להתמודד עם מצוקתם הנפשית הגדולה ולבחור בחיים, על פי הצו הקטגורי ביהדות: 'ובחרת בחיים'. היא עבדה בטרזיינשטט כ'מצילת נשמות' (Seelsorger). אמנם התרגום המילולי של התפקיד הוא 'דאגה לנשמה', וכוונתו ליועצת רוחנית, אך נראה שהגשימה

⁴⁴ Resi Weglein, *Als Krankenschwester im KZ Theresienstadt*, Stuttgart 1988, p. 30

⁴⁵ קטה מנדה, **זיכרונות**, עמ' 1, תיק מס' 270, ארכיון בית טרזין. הכותבת מתייחסת כנראה רק לקבוצת אנשים קטנה שהגיעה עמה מברלין, וכפי שנאמר לעיל, כ-3,941 אנשים נפטרו בגטו טרזיינשטט במהלך ספטמבר 1942.

את המשמעות של הביטוי העברי 'הצלת נשמות', קיום הרוח כדי לאפשר את ההתמודדות והקיום הפיזי, שביטאה את המרי הרוחני כנגד מכונת ההשמדה הנאצית, שְׁמִירַת הָאֲנִי מֵאֵין.

יונאס יצאה נגד המגמה ששררה בטרזיינשטט להצלת ה'כשירים', הווי אומר הצעירים, שעבודתם הייתה חיונית בעבור הגרמנים או למען תפקוד הגטו – והתבטאה בהעדפתם בחלוקת המזון ובתנאי הדיור – ופעלה נמרצות להציל את החלשים, שגוועו מחולי ומרעב.

ב-1991 סיפר ויקטור פראנקל לפון קלנבך על דרשה שנשאה יונאס בטרזיינשטט כשהוזמנה להרצות לפני הצוות של המכון הפסיכולוגי על המשמעות התאולוגית של עבודתם הפסיכולוגית בגטו. היא דיברה על כך שבמסורת היהודית כבודם האנושי של המוגבלים בכושרם השכלי – הסנייליים, המנוונים – נשאר בשלמותו ואינו נפגע. היא סיפרה את סיפור יציאת מצרים, על בני ישראל שנשאו במשך כל נדודיהם במדבר את לוחות הברית שמשה קיבל בהר סיני ואת הזקנים והחולים. נשיאת התורה ונשיאת אלו שלא יכלו ללכת בכוחות עצמם היו שוות ערך, והאנלוגיה הייתה שיש להתייחס לחלש ולבא בימים באותו הכבוד כאל שאר חברי הקהילה.⁴⁶

במקביל לעבודתה ב'ארגון העזרה העצמית' פעלה יונאס כרועה רוחנית וקיימה קשר עם הרב ד"ר ליאו בק לאחר שגורש לטרזיינשטט בינואר 1943. היא המשיכה בדרשותיה כחברת צוות 'המחלקה לעיצוב שעות הפנאי' של המנהל היהודי בגטו, והמחלקה ארגנה הרצאות, קונצרטים והופעות למען האסירים הכלואים – שלשעה קצרה זכו ליהנות מתחומי התרבות שנקטעו ממנה. בהרצאותיה ובדרשותיה השתתפה יונאס במאבק לשמירת החיים והזהות היהודית בגטו טרזיינשטט, ובתוך האבדון סייעה לאסירים היהודים לשמור על ערכי האדם ועל צלם אנוש.

בארכיון מוזאון טרזין בצ'כיה נותרה רשימה בכתב יד עם שמות עשרים וארבע הרצאותיה, שכותרתה: 'הרצאות של הרבינרין האחת והיחידה, רגינה

⁴⁶ פון קלנבך, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 224, הערה 38. הנ"ל, הכחשה והתנגדות (לעיל, הערה 3), עמ' 253, הערה 39.

יונאס'.⁴⁷ חמש הרצאות דנו בהיסטוריה של האישה היהודייה, כגון 'האישה היהודייה בתנ"ך ובתלמוד'. חמש הרצאות דנו בנושאים תלמודיים, למשל 'ההומור בתלמוד'. שתי הרצאות דנו ברעיונות מקראיים, שלוש הרצאות היו דרשות לקהילה, כגון 'מצוות הדת בטרזיינשטט' ותשע הרצאות היו בנושאים: מבוא לאמונה יהודית, הלכה ומוסר, תפילות, קיום מצוות השבת וחגי ישראל.

הדים להרצאותיה של יונאס אפשר למצוא בכתבי זיכרונותיהם של שורדי הגטו. ריצ'רד ארליך הזכיר אותה ביומנו שנכתב בטרזיינשטט: 'ב-4 ביוני [1943] שמענו את הרצאתה של יונאס בעליית גג של בית העיוורים, ברחוב בית המרחץ מספר 19. בנושא "ממצרים לסיני". נושא זה טופל בצורה מעניינת ביותר על ידי המרצה ועניין אותנו במיוחד'.⁴⁸ הרצאות אלו, כפי שנזכר בהן יעקב יעקובסון, מנהל הארכיון הכללי של יהודי גרמניה, שגורש לטרזיינשטט מברלין במאי 1943 ושרד, 'מילאו תפקיד חשוב ביותר כדי להעסיק את המוח בגטו ובשמירת רוחנו'.⁴⁹

בארכיון מוזאון טרזין בצ'כיה נשתמר קטע בכתב ידה של יונאס מאחת הדרשות שנשאה בטרזיינשטט על פסוק מפרשת בלעם. זוהי דרשה המעידה על אמונתה השלמה והבלתי מעורערת באלוהי ישראל ועל מחויבותה לשוויון בין המינים גם בטרזיינשטט.

דרשת הרבינרין יונאס:

כאשר בלק מלך מואב קרא לבלעם לקלל את בני ישראל, נאסרה עליו הקללה בצו האל:
 "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם; לֹא תֵאָר אֶת הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא" (במדבר כב 12).
 עם ישראל נשלח על ידי אלוהים להיסטוריה כמבורך.

⁴⁷ צילום הרשימה המקורית של הרצאות הרבינרין יונאס בטרזיינשטט מופיע אצל קלאפק (לעיל, הערה 2), עמ' 77–78.

⁴⁸ פון קלנבק, אלוהים אינו מדכא (לעיל, הערה 3), עמ' 224–225, הערה 61.

⁴⁹ שם, עמ' 225, הערה 62.

בלהיות מבורך על ידי האל, הכוונה היא לתת. בכל מקום שמישהו צועד, בכל מצב בחיים יש לתת: ברכה, אדיבות, נאמנות, חוסר אנוכיות, ענווה בפני האל ואהבה מסורה לברואיו, כדי לקיים את העולם.

ייעודו של עם ישראל הוא להקים את עמודי היסוד של העולם. גבר ואישה, אישה וגבר באותה דבקות קיבלו עליהם את האחריות למשימה.

הלוואי שכל עבודתנו, שהתאמצנו לעשות כמשרתי האל, תהא ברכה לעתידם של ישראל ושל כלל האנושות.⁵⁰

רגינה יונאס עבדה בטרזיינשטט ללא לאות במשך שנתיים ב'הצלת נשמות', כדמות מופת של רועה רוחנית, עד ששולחה עם אמה למחנה ההשמדה אושוויץ ב-12 באוקטובר 1944. היא נרצחה שם בכ"ז בתשרי תש"ה, 'שבת בראשית'. בת ארבעים ושתיים הייתה במותה.⁵¹

בתקופת הכיליון של העם היהודי דבקה יונאס באמונתה הדתית, ומעשיה שימשו לרבים עוגן הצלה מפני טביעה במערבולת הייאוש. היא קיימה בכל נפשה ובכל מאודה את מצוות קידוש החיים,⁵² 'איבערלעבן', שמירת הקיום והזהרות היהודית, וזוהי גם צוואתה לנו, הדורות הבאים.

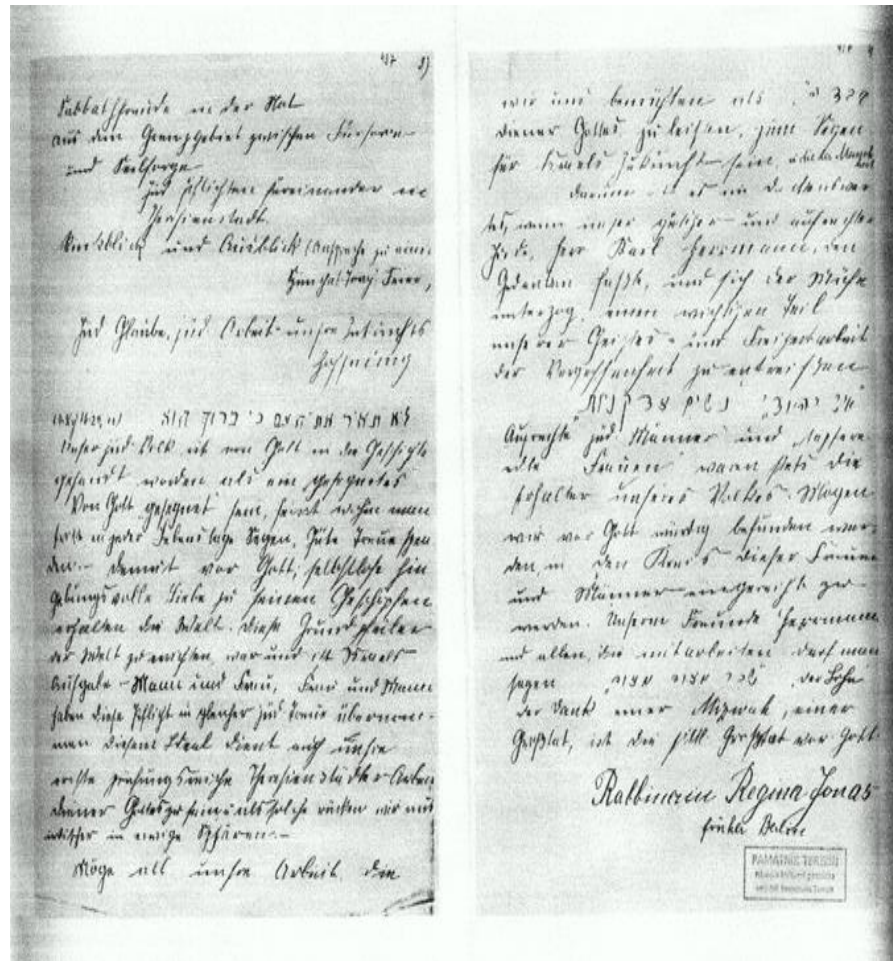
זו הייתה 'המצווה התר"ד', שלדברי הרב פרופ' אמיל פקנהיים מהווה את המסר העיקרי מהשוואה – המצווה לאחוז ככל יכולתנו בקיום היהודי, המצווה שלא להניח לצורך בשום אופן ובשום רגע לנצח בדיעבד. זהו 'קולה המצווה של אושוויץ' למחויבות מוסרית להבטחת המשך קיומו של העם

⁵⁰ לפרשנותה של רגינה יונאס לפסוק מספר במדבר נלווית הקדשה לקרל הרמן, שתיעד ושימר את עבודת המחלקה לעיצוב הפנאי (*Freizeitgestaltung*) בטרזיינשטט. היא נכתבה ככל הנראה בספטמבר או באוקטובר 1944, בסמוך לגירושה לאושוויץ, ראו: Pamatnik Terezin, Ustredni Kartoteka, Czech Republic

⁵¹ יונאס שולחה במשלוח Eq ומספרה במשלוח היה 722. ראו: מסד נתונים, בית טרזין.
⁵² כפי שקבע באותה עת הרב יצחק ניסנבאום בגטו ורשה: 'זוהי שעת קידוש החיים ולא קידוש השם בהליכה למוות'.

היהודי, שהוא המשכו של הקול המצווה של האלוהים בסיני, ועל כן מחייבת מצווה זו כמצוות שניתנו בסיני.⁵³

הדרשה לפרשת בלק בכתב ידה של יונאס



⁵³ פקנהיים העלה את הרעיון של 'המצווה ה-614' בסימפוזיון על משמעותם של ערכים יהודיים לאחר השואה, שהתקיים ב-1967 בניו יורק. ראו: Emil L. Fackenheim, 'Jewish Values in the Post-Holocaust Future', *Judaism*, 16 (summer 1967), p. 272. 'הקול המצווה מאושוויץ' הוא רעיון ששב וחוזר בהגותו של פקנהיים במקומות רבים, למשל: idem, *Quest for Past and Future – Essays in Jewish Theology*, Bloomington 1968; idem, 'The Commanding Voice of Auschwitz', *The Jewish Return into History*, p. 30

in bei empfangen - aufbewahrt werden

I.

M. Buch - 329 B. 1

Rabbiner Regina Jonas

Berlin N 4, 12. 12. 38
Krausenichstr. 6
Telefon 42 02 96

Gefegensfater Guss Juss. Lieber!

gestandigen Sie schreibt, dass ich als neuen
Gemeindefürsorge mich unter anderem
voluntäre an Sie eine offiz. Rat zu
stellen, aber im Hinblick auf das Guss
Guss offiz. Schriftstücke soll man in eine
Schriftverhältnisse zu Guss. Ich bin
in Guss, und da ich so als Laie in manchen
Dingen unendlich schwerer ist, ist die alle Guss
für mich unendlich. Auch eine die Guss jetzt,
sollen so mich unendlich befruchtete Sie offiz.
meinung nimmend zu hören, u. jetzt da ich
in mit einem lb. Mutter an Ausmerksamkeit
Ihre weiß, ist mir Rat doppelt nötig -
dass ich mich Guss jetzt verstellen. Ich bin
jetzt 36 J. alt, immer. Ich vergriff unter sehr
nicht zu schilddrüsen Operationen אפרוחים
den Rabbiner (m) baruch. Das sage ich mal,

מכתבה של רגינה יונאס אל בובר, ארכיון בובר, הספריה הלאומית, ירושלים

מברלין לירושלים

רגינה יונאס למרטין בובר, ברלין 1938

תרגום: איטה שדלצקי

לא מכבר חשפה הספריה הלאומית, מתוך ארכיון בובר שברשותה, את המכתב שכתבה רגינה יונאס מברלין בסוף 1938 למרטין בובר בירושלים (blog.nli.org.il/rabbi_regina_jonas). את המכתב תרגמה לעברית עבור **מסכת פרופ'** איטה שדלצקי. במכתב ניכר שיונאס נזהרה מאד בדבריה מתוך חשש מן הצנזורה הגרמנית. מסיבה זו כנראה מצויים במכתב מספר ביטויים הכתובים בצורה עמומה ולא לגמרי ברורה. הדבר ניכר גם בתרגום המכתב. תודה לספריה הלאומית, לארכיון בובר ולד"ר סטפן ליט האחראי על הארכיון על האפשרות לפרסם כאן את המכתב ותרגומו.

מצ"ב שובר-תשובה בין-לאומי

רבינר רגינה יונאס

ברלין N4, 12.12.38

רח' קראוסניק 6

טלפון 420206

אדון פרופ' בובר הנכבד ביותר!

סלח נא בטובך שאני, שעדיין איני מוכרת לך אישית, מרשה לעצמי לכתוב לך כדי לקבל עצה, אך על ידי קריאת כתבין המוערכים נוצר אצלי כלפך בעקיפין יחס של תלמיד. אני שרויה בדאגה, ומכיוון שכאישה קשה לי שבעתיים במקצועי והדאגה הכללית לוחצת עליי עוד יותר. גם ללא המצב הנוכחי היה חשוב לי מאוד לשמוע את דעתך, וכעת כשאני הרי חייבת לחשוב על הגירה יחד עם אמי היקרה אני זקוקה לעצתך כפליים. יורשה לי להציג את עצמי בזאת. אני כעת בת 36, לא נשואה, ובחרתי תוך הקרבת קורבנות שאי אפשר לתארם, מתוך *אהבה טהורה*, את מקצוע הרבינר(ין).¹ זה

* המילים והביטויים המופיעים להלן בכתב נטוי כתובים במקור בעברית (שפה וכתב).

כבר מבהיר כמה קשה עליי להיאבק. נולדתי בברלין בבית דתי, אבי נפטר כשהייתי בת 11. בגלל חוסר אמצעים הייתי חייבת, וגם רציתי, לתמוך מוקדם באמי היקרה, שדאגה לנו (יש לי גם אח) בקושי רב – לא יכולתי ללמוד תכנית מלאה באוניברסיטה, אך למדתי ביתר מרץ בבית המדרש שלנו למדעי היהדות. המשפט החשוב שלך: 'חשתי במהרה שאני חייב לאהוב את בני האדם' שציטטתי באחת מדרשותיי, מאיר בבהירות את הדחף שלי למקצוע הרב. אהבת האדם בעת צרה יהודית וכללית, אמונה איתנה באלוהים אך גם בשוויון הרוחני הגמור של שני המינים ודחיית המחשבה שדבר זה או אחר 'אסור' לאישה אך ורק משום היותה אישה – כל אלו גרמו לי לבחור במקצוע הרב, שהוא מושא כמיהתי. כתבתי בזמנו אצל מורי אדון פרופ' באנט ז"ל עבודה הלכתית 'האם האישה יכולה להיות רב' ועליה הוא נתן את הציון 'טוב' 14 יום לפני מותו. לא אישרו לי לגשת למבחן בע"פ כי האדון פרופ' באנט ז"ל נפטר והאדון ד"ר אלבק דחה את קיום המבחן מסיבות של השקפת עולם. מתוך אהבת התלמוד, ההלכה והמקצוע שלי התכוננתי לכל ק"י סימנים. בעקבות החלטה של איחוד הרבנים הליברלים, באישורו של מורי היקר האדון הרב ד"ר בק, שאצלו השתתפתי בין היתר גם באופן פעיל בתרגילי הסמיכה (Semichah), את בחינת הרבנות, זאת אומרת אך ורק את ק"י סימנים – כל יתר הדרישות נבחנו במסגרת בית המדרש – הוטל על האדון הרב ד"ר דינמן מאופנבך לבחון אותי בהלכה, ואחרי בחינה של קרוב ל-4 שעות הוא העיד על כך בתעודה עברית.

בברלין אני פעילה בתפקיד של תומכת נפשית (Seelsorgerin) בבתי חולים ובתי אבות, מעבירה שיעורים בבית הכנסת, וגם נותנת דרשות בבתי הכנסת של בתי האבות. דרך לשכת הרווחה טיפלתי במקרים של תמיכה נפשית וגם נשאתי דברים בלוויות לבקשת משפחות הנפטרים. ניהלתי חגיגות עונג שבת עם בני נוער ומבוגרים, וגם לימדתי קצת (שיעורי דת). כעת הכל נרדם לאט לאט. מכיוון שהשקפתי היא בעיקר דתית ומכל הסיבות שאין כאן מקום לפרט כולנו אוהבים את אדע,² אנחנו – ואני כמפרנסת – רוצים להגיע א"ה לאדע. הרי בחסידות הסתכלו על האישה בצורה משוחררת למדי מדעות

¹ במקור: Rabbiner(in)

² בחוגים ציוניים וחוגים יהודיים נוספים בגרמניה היה נהוג להשתמש במילה העברית **ארץ** בעבור פלסטינה או ארץ ישראל. המילה ארץ, כמו מילים עבריות נוספות, כתובות במכתב באותיות עבריות.

קדומות, כך שאני מקווה, אדון פרופסור הנכבד ביותר, למצוא אצלך הבנה לאידיאל שלי, זהו יחס שלדאבונני לא זכיתי בו מצד כל המורים שלי, כי הרי "שאלת הנשים" (Frauenfrage) נראית לי קשה באותה המידה כמו "שאלת היהודים" (Judenfrage) *מלות*. לסגת ממקצועי אסור לי, אינני יכולה ואינני רוצה – אני חייבת לפעול בו. האם יש אפשרות *באדע*? כאן הרי ממילא שאלת הנשים תהיה פעם אקוטית. אני רק חושבת על *פסולה לעדות*. גם אדון פרופ' אלבוגן הביע מחשבות דומות.

שומעים לעתים קרובות שבקרב המהגרים מגרמניה (1) הדת עומדת בסימן שאלה (2) העמדה היהודית-תרבותית בכלל עומדת עדיין על כרעי תרנגולת. (היום אחרי הצהריים עוד קראתי בספרך 'דברים אל הנוער' *Worte an die Jugend*, את הדברים המובילים שכתבת על מקום הדת בתרבות היהודית). גם בזמנים תקינים ראיתי זאת כך, וכבר אז ביקשתי לכתוב אליך, לשמוע ממך מילה אישית –

יורשה לי עתה לשאול אותך האם לפי דעתך אוכל קודם כול לעסוק בתמיכה נפשית בקרב הנשים והנערות שבאו מגרמניה [ציור קטן של מגן דוד]. אינני דוגלת בדעה שנשים ידברו לנשים בלבד או להפך, כי כמו שהגבר יכול לחבר עצמו במקצת אל נפש האישה, כך גם להפך, ואם מותר לי להגיד זאת, הניסיון המעשי מאשר את דעתי הצנועה. ואולם בהתחלה, עד שיתרגלו לאישה בתפקיד רב, אני חושבת, שזו יכולה להיות הדרך. עד כה באה רוב ההתנגדות מצד העמיתים הגברים שלי, ולכן אני מניחה שגם המתנגדים ישתקו כשמדובר בעבודה של אישה מול אישה.

אני מתמידה בעיסוק בשפה העברית – וכעת במיוחד – אף כי בארץ א"ה אצטרך להשתפר מאד. סלח נא בטובך על אורך דבריי, *לב יודע מרת נפשו*. זה מצבי, ואני מאמינה שבמקרה שלי הקיצור אינו נכון. כתבתי גם למורי היקרים, אדון פרופ' טורצ'נר ואדון פרופ' גוטמן. כעת אני מרשה לעצמי לבקש בעצתך, כי אני יודעת שאולי בנוגע לבעיה זו יהיה צורך בהתייעצות של כמה וכמה אישים. מניסיוני בברלין אני יודעת שהייתה התייעצות גדולה, אבל אז, כפי שהרשיתי לעצמי לדווח, הייתה לך תוצאה חיובית לגביי. אולי תוכל אתה בטובך לגרום לך שתתאפשר לי פעילות של רבינר.

סלח לי בבקשה שאינני כותבת במכונה, כי אין לי, ובגלל ההתחייבויות הגדולות שלי ומפאת האופי הפרטי של המכתב גם לא יכולתי למסור אותו לכתובה. ואם מותר לי להתלוצץ, אינני גרועה

כמו הכתב שלי, שקלקלתי מרוב כתיבת רשימות במחברות בזמן
השיעורים. אין לנו קרובים בחוץ לארץ –

אני מודה לך מקרב לב על מאמציך המיטיבים

בכבוד רב ביותר

שלך בהכרת תודה

רגינה יונאס

ברלין N.4.

רח' קראוסניק 6

[ציור קטן של מגן דוד] נ"ב

תמיכה נפשית לחולים, תמיכה נפשית ליתומים, תמיכה
נפשית בבתי סוהר ואפשרויות אחרות יש אולי גם בארץ.

אני יודעת שבברלין העמיתים הגברים השאירו לי ברצון את
העיסוק בפעילויות כגון אלו. תפילות לבני נוער, אולי גם
אפשרויות. אולי גם *שעורים* לנשים?

סלח לי בבקשה על ההצעות הללו, אבל לצערי אני חייבת
להיות החלוק של עצמי / – דרשה מעל במת בית הכנסת
הרי אפילו מותרת מבחינה הלכתית, ואז הרי אוכל גם אחר
כך לשאת דרשות באיזו *קהילה* ליברלית.

