

אמר לחכמה אחתי את

נפש לאסתר אומן זכרה לברכה

נשים בעולם היהודי

כתב עת למחקר והגות

חוברת יח
תשפ"ג-תשפ"ד • 2023

המרכז לחקר האשה ביהדות
ע"ש פניה גוטספלד הלר
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן



הנהלה: פרופ' ישראל אומן, פרופ' אלישע האס, פרופ' אביעד הכהן, פרופ' שמואל רפאל-ויוונטה, פרופ' אמנון אלבק, גב' רחל פורסטנברג

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

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

מועצת מערכת: פרופ' שולמית אליצור, פרופ' ניצה בן-דב, פרופ' אביעד הכהן, 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 ז"ל, פרופ' זיוה שמיר, פרופ' אביגדור שנאן

עריכה לשונית: חנה פורטגנג

רשימת המשתתפים:
פרופ' טל אילן, האוניברסיטה החופשית של ברלין
ד"ר ברכה אליצור, המכללה האקדמית הרצוג, אלון שבות
ד"ר איילת וולפיש-פרנקל, אוניברסיטת חיפה
ד"ר ענת ישראלי טרן, המכללה האקדמית אורנים, קריית טבעון
ד"ר חגית כהן, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה
ד"ר אסתר לפון־קנדלשיין, רעננה
ד"ר ניצה קרן, רחובות
פרופ' דב שוורץ, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
ד"ר רבין שושטרי, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

ISSN 1565-3625

© כל הזכויות שמורות

המרכז לחקר האשה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר
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.



הפקולטה
למדעי היהדות
אוניברסיטת בר־אילן



המרכז לחקר
האישה ביהדות
ע"ש פניה גוטספלד הלר

תוכן העניינים:

בנות כוהנים גדולים: החטא ועונשן
טל אילן וענת ישראלי עמ' 13

'אין לך דור שאין בו ליצנין':
על אופיו של הפקפוק בגלגוליה של מסורת הולדת יצחק
ברכה אליצור עמ' 45

נשים וכישוף בקבלה בימי הביניים: הערות אחדות
דב שוורץ עמ' 79

בין מודרת למורדת: מבט מגדרי על מיתוס לילית בזוהר
איילת וולפיש-פרנקל עמ' 109

נתינת כסף הקידושין מידי האישה –
המקורות, עריכתם וגלגולם בגאונים ובראשונים
רבין שושטרי עמ' 145

דפוסי יידיש כמסמני חברה ומגדר (1862–1923):
דיון ביבליוגרפי
אסתר לפון-קנדלשיין עמ' 175

אשת המחט כמשל:
קריאה מגדרית-תרבותית בסיפורו של עגנון 'שלוש אחיות'
ניצה קרן עמ' 211

חוויות המאסר של אסירות פוליטיות בכלא בית לחם:
רות לוביץ' וצילה עמידרור (הלר) כמקרה מבחן
חגית כהן עמ' 225

תקצירים באנגלית

דבר המערכת

אחוֹתי הקטנה את שותקת כָּמוני
ועיניך חושבות: העולם הגדול!
יש בו שמש וזמר ורֶשַע וָעֹני
וגבו של אדם הכפוף מן העֹל.

ואולי לך סֵפֶר והֶגד, כי נשבענו
לשחרר את הארץ מרֶשַע וָדָם.
כי לבנו כבד, אך תמיד האמנו
כי נשיב לעולם את צחוקו של אדם.

לאה גולדברג, 'לאחותי הקטנה', **דבר לילדים**, אייר תרצ"ט, אפריל 1939

כשפרסמה לאה גולדברג בסוף אפריל 1939 את השיר 'לאחותי הקטנה' ב'דבר לילדים' היה זה חודשים מעטים לפני שהנורא מכול הציף את אירופה. מי שכבר הספיקה בחייה הקצרים לברוח על נפשה כמה פעמים מארץ אהובה שהפכה לאיום קיומי על חייה ועל חיי בני עמה, לא השלתה את עצמה והבינה היטב שהרוע הולך ומתקרב לכסות את העולם.

חוברת זו של מסכת, השמונה עשרה במספר, הייתה אמורה לראות אור לפני שפרץ לארצנו החושך הנורא ביום שמחת תורה תשפ"ד והזכיר לכולנו כי הארץ והעולם כולו עדיין לא שוחררו מרֶשַע וָדָם.

דומה כי השאלה הראשונה העולה כמעט מאליה כשאסון גדול נוחת על ראשו של הפרט או של הכלל היא למה? למה דבר נורא זה קרה לי כאדם או לנו כחברה, כקהילה, כעם, למה קרה כך ולמה דווקא עכשיו. השאלה הזו, שעולה לנוכח כל שבר או אסון שבא על האדם או על הציבור ימיה כימי הסבל האנושי, שימיו כימי הקיום האנושי.

במישור הלאומי אנו מכירים שאלה זו בעומק ובהיקף נרחב במיוחד סביב חורבן בית המקדש, הבית הראשון ובעיקר הבית השני, ובעקבות חורבנו וכישלון המרד שאחריו – היציאה לגלות והחורבן הלאומי, שנמשך דורות רבים.

התורה שבעל פה, שתפשה מקום מרכזי יותר ויותר בעם כולו בעקבות החורבן והיציאה לגלות, עסקה רבות בגורמים שהביאו לאסון ובמשמעותם האישית, החברתית והתאולוגית, החל מאגדות קמצא ובר קמצא ועד סיפורה הידוע והקשה של מרתא בת בייתוס.

אפשר להביא פרשנות כזו או אחרת למכלול הסיפורים המציגים סיבות שונות ומשונות לחורבן, אבל אי אפשר להתעלם מכך שרובם המכריע מביא סיבות מוסריות וחברתיות.

מאמרן של טל אילן וענת ישראלי עוסק בנשים שעומדות במרכזם של כמה מן הקשים שבסיפורי החורבן. סיפוריהן של מרתא בת בייתוס, של בת ישמעאל בן אלישע ושל צפנת בת פניאל מובאים בהקשרים של רעב ושבי, ולצידם סיפורים רבים אחרים על זוועות החורבנות, וכולם יחד משרטטים תמונה מבעיתה ומזעזעת של גורל יהודי ארץ ישראל בכל אירועי החורבן שעברו עליהם.

עיון מעמיק בסיפורים אלו מן התלמוד הבבלי חושף שורה של רמזים לחטאים שגיבורות הסיפורים כביכול חטאו בהם. כותבות המאמר סבורות שחז"ל נזהרו בכבודם של הכוהנים הגדולים ולא הפנו כלפיהם אצבע מאשימה ישירה בכל הנוגע לחורבן, אך לא חששו להפנות אצבע מאשימה (ומענישה) כלפי בנות משפחתם; וכך הפכו הבנות, באמצעות הסיפורים הקשים המסופרים עליהן, קורבנות לחטאי אבותיהם הכוהנים הגדולים.

בנות הכוהנים הואשמו שאף שלא יועד להן כל תפקיד, הן חרגו ממקומן המוצנע והמושתק וגילו מעורבות יתר במרחב הציבורי. יוחסה להן גם אקטיביות מינית, ולהבדיל – אקטיביות אינטלקטואלית. הסיפורים עוסקים בגורלן הנורא של בנות אקטיביות מדי אלה, ואגב כך מגלים הקוראים כיצד נענשות נשים, אפילו אם הן מיוחסות ביותר, על הפרות הסדר המגדרי.

בדומה לאגדות החורבן שבמדרשים גם בספרות הקבלה דמותה של האישה קשורה מאוד לכוחות הרוע והטומאה בעולם או אפילו מייצגת אותם. שני מאמרים עוסקים בנושא זה. דב שוורץ בוחן את הזיקה של נשים לכישוף בספרות הקבלה. זיקה זו מוסברת בעיקר בשל האופי הנשי, שנתפש בקבלה כתערובת של חולשה ושל רוע. מחבר המאמר מצביע על ההבדלים המהותיים בין תפישת הזוהר לבין התפישה העולה מ'מדרש הנעלם'. לדעתו אין בספר הזוהר תאוריה מקיפה הנוגעת למקומה של האישה בכישוף, והיא מוצגת בו בעיקר כייצוגו של הרע והטמא, ואילו במדרש הנעלם נעשה מאמץ להתעמק בדמותה ובמניעיה של האישה בעיקר בהקשר של המעשה המגי.

מדרש הנעלם מציג את הנשים, על רקע מעמדן בחברה בימי הביניים, כחלשות, אך חולשה זו היא המגבירה בהן את הרוע, מאחר שהן נאלצות לשאוב את כוחן מן הגברים ולעתים גם מן השדים. כדמות חלשה אין לאשה ברירה אלא להיזקק לגורמים חיצוניים לה כדי לבסס את כוחה ומעמדה; הגורמים הללו מזומנים לה בעולם הכישוף.

הבנת ההבדלים שבין תפישת הזוהר לתפישה העולה מ'מדרש הנעלם' חשובה מאוד, כיוון שדווקא הטקסט של מדרש הנעלם הוא שנעשה לטקסט מכונן, ולכן השפיע עמוקות על המחקר ועל השיח בעניין הזיקה של האישה לכישוף בספרות הקבלית כולה.

מאמרה של איילת וולפיש-פרנקל ממשיך לטוות את החוט שנטווה במאמר של שוורץ. המאמר עוסק בדמותה של לילית, הדמות הנשית שמייצגת את התכונות השליליות של האישה: הנשיות, הרוע והמיניות.

בספרות היהודית של ימי הביניים מוצגת לילית כאנטיתזה לדמותה של חוה. לעומת חוה האימהית והביתית לילית היא האישה הרעה, הפתיינית ורוצחת הילדים. וולפיש-פרנקל טוענת במאמרה כי דמותה של לילית בספר הזוהר מבטאת גם איכות מיסטית וקדושה. על פי ספר הזוהר המפגש עם לילית אומנם טומן בחובו סכנה, אך גם אפשרות להתעלות רוחנית ולקדושה.

וולפיש-פרנקל מבקשת למצוא זיקה בין תפישה זו של לילית ובין תפישות מגדריות עכשוויות. ברוח תפישות אלו מנסה רבין שושטרי לבחון אפשרות הלכתית לטקס נישואין שוויוני. בעקבות השאלה העולה כבר בגמרא אם אפשר שהאישה תיתן את כסף הקידושין, בוחן כותב המאמר מקורות הלכתיים מכמה תקופות המביאים נקודות השקפה מגוונות על הסוגיה. לאיש מבעלי הדעה בשאלה מי אמור לתת את כסף הקידושין לאורך הדורות אין כל עניין בבחינת שאלת הטקס השוויוני. בסופו של דיון נראה שאין פתח הלכתי ממשי המאפשר לאישה לתת לחתן טבעת כחלק חשוב מתהליך הקידושין אלא רק בתנאי שנתינה זו מצטרפת לנתינת הבעל. טקס שוויוני ממש אומנם אין כאן, אך בכל זאת יש לאישה אפשרות למלא גם היא תפקיד פעיל בו, שכן אף היא יכולה לתת לאישהּ טבעת קידושין.

בדומה למצוי בספרות הקבלית גם במיתולוגיה היוונית נמצא קשר עמוק בין דמות האישה לדמותה של המכשפה, הבא לידי ביטוי בולט בדמותן של שלוש אחיות הגורל, המוירות.

על רקע דמויות מיתולוגיות קודרות אלו עוסקת ניצה קרן, במאמר 'אחיות הגורל', בסיפורו הקצרצר והידוע מאוד של עגנון 'שלוש אחיות', ומביאה אל הדיון באישה ובזיקתה לכישוף מערכת התייחסות נוספת הקשורה לנשים, המלווה את התרבות האנושית משחר ימיה, דמותה של האישה הטווה בפלך, תופרת, רוקמת ומאחה קרעים. במאמרה של קרן מהדהדים קולות של נשים רבות מתקופות ותרבויות מגוונות המבלות את רוב ימיהן בחברת החוט והפלך.

מאמרה של קרן מקרב אותנו אל המיתולוגיה היוונית, ואילו מאמרה של ברכה אליצור מביא אותנו לימיה הראשונים של הדת הנוצרית ולפולמוסים שהיו בינה לבין היהדות במאות הראשונות לקיומה.

כמו בכמה מאמרים קודמים שלה מנסה אליצור גם במאמר זה למצוא זיקה ישירה ועמוקה בין הנוסחים השונים של סיפורים מדרשים לבין התקופה ההיסטורית שבה נכתבו. ניכוסם של פסוקי הולדת יצחק על ידי הנוצרים הראשונים לבשורת הולדתו של ישו הובילו לחיבורם של מדרשים הבאים להזים קולות המפקפקים בהיות אברהם ושרה הוריו האמיתיים של יצחק: המדרש על מבחן ההנקה של שרה, הקשור לפסוק 'היניקה בנים שרה', והמדרש העוסק בדמיון החיצוני של יצחק לאברהם אביו, המוצמד לפסוק 'ואברהם הוליד את יצחק'.

אסתר לפון קנדלשיין מנסה לבחון מגמות חברתיות תרבותיות ומגזריות בארץ ישראל ממחצית המאה התשע עשרה ועד שנת 1923 מבעד מספרם ולמאפייניהם של פרסומים ביידיש שנדפסו בארץ בהנחה שפרסומים שנדפסו ביידיש בארץ, כפי שהיה מקובל בחברה היהודית המסורתית, יועדו לאנשים שנחשבו לאנשים משולי החברה, שהיו בעיקר נשים אך גם 'גברים שהם כנשים', שאינם קוראים עברית.

הכותבת בדקה עשרות רבות של פרסומים מסוגים שונים שנדפסו בתקופה זו בארץ ביידיש או ביידיש ובעברית יחד ומצאה שרובו המחלט של החומר המודפס ביידיש עסק בצד המעשי, העכשווי, של חיי היום-יום, ולא בענייני דת, הגות או תרבות. לדברים שברומו של עולם יוחדה במובהק הלשון העברית, ששעריה היו חסומים באותה תקופה בפני רוב הנשים. עובדה אחת מעניינת המייחדת מבחינה מגדרית את הפרסומים ביידיש שנדפסו באותה תקופה בארץ היא שמצויים בהם גם תשעה פרסומים שחיברו נשים, תופעה חריגה מאוד בעולם היהודי כולו באותה תקופה.

נראה כי המאמר היחיד בחוברת זו של מסכת שמציג מציאות שבה 'השווה הכתוב אישה לאיש' (לפחות במידת מה) הוא מאמרה של חגית כהן, העוסק בחוויות המאסר של אסירות פוליטיות בכלא בית לחם, שהרי בבתי הסוהר המנדטוריים בארץ ישראל ישבו אסירים פוליטיים מכל הסוגים: גברים ונשים, יהודים וערבים, ואפילו קומוניסטים ורוויזיוניסטים. כהן בוחנת במאמר את חוויות הכליאה של רות לוביץ ושל צילה עמידרור (הלר) בבית הכלא לנשים בבית לחם בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים לנוכח האידאולוגיות המנוגדות שבהן דגלו ובודקת עד כמה השפיעו הנטיות הפוליטיות האידאולוגיות השונות כל כך זו מזו של שתי הנשים על יחסן כלפי חברותיהן לכליאה, ערביות ויהודיות.

נראה כי למרות חברותן במחנות פוליטיים מנוגדים ויריבים, חלקו שתי הכותבות תפישת עולם רדיקלית העוברת כחוט השני בכתיבתן. תפישה רדיקלית היא השאיפה לשינוי מעמיק בסדרי החברה מתוך הצגת חזון חברתי, פוליטי או דתי

חלופי המתאפיין ביסודות אוטופיים. ברדיקליות מתגלה גישה בלתי מתפשרת לבעיות חברתיות, מלווה בהשקפת עולם טוטלית. השקפת העולם הרדיקלית רואה בחזונה פתרון אחד ויחיד לבעיות התקופה ושואפת לעקור מן היסוד בכל מחיר את הסדר החברתי הפוליטי הקיים.

שתי הכותבות, שהיו נאמנות לתנועות שאליהן השתייכו נאמנות מוחלטת, קראו תיגר על שלטונות הכלא, נציגי השלטון הבריטי הזר והמדכא. מאבקן בשלטונות הכלא היה בעיניהן המשכה של המלחמה המתנהלת מחוץ לכתליו, בין שמלחמה זו היא מאבקה של התנועה הקומוניסטית האינטרנציונליסטית נגד השלטון האימפריאליסטי העולמי ובין שהיא מאבקה של תנועת השחרור הלאומי בשלטונות המנדט.

החוברת מסתיימת במאמר העוסק במאבק ובכלא בעוד העולם סביבנו מוצף מאבקים ומלחמה, בתי כלא ושבויים.
וּפְדוּיֵי ה׳ יְשֻׁבוּן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׂמְחַת עוֹלָם עַל רֹאשָׁם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ יָגוֹן וַאֲנָחָה.

בנות כוהנים גדולים: החטא ועונשן

ענת ישראלי וטל אילן

מבוא

במחזור הגדול של סיפורי החורבנות שבתלמוד הבבלי במסכת גיטין (נה, ב – נח, א) משובצים שלושה סיפורי ענות וסבל על גורלן המר של שלוש נשים המזוהות כבנות למשפחות של כוהנים גדולים. גיבורות הסיפורים לפי סדר הופעתן במחזור החורבן הן מרתא בת בייתוס, בת ישמעאל בן אלישע וצפנת בת פניאל. הסיפורים עליהן משולבים בהקשרים של רעב ושבי לצד סיפורים רבים אחרים על זוועות החורבנות, וכולם יחד יוצרים תמונה מבעיתה ומזעזעת של גורל יהודי ארץ ישראל בשלושת החורבנות שעברו עליהם,[1] ובפרט עם חורבן ירושלים ובית המקדש בשנת 70 לספירה.

עיון מעמיק בשלושת הסיפורים בבבלי, בפרטיהם, במקבילותיהם ובסיפורים אחרים הקשורים בהם חושף שורה של רמזים לחטאים שגיבורות הסיפורים חטאו בהם, וחטאים אלו מעניקים לסיפורי הסבל גוון נוסף, של עונש מידה כנגד מידה על מגוון חטאים.

1 חורבנות אלו מיוחסים למפלות הכבדות של המרידות בשתי המאות הראשונות לספירה: מלחמת החורבן ב-66–73 לספירה, מרד בר כוכבא ב-132–135 לספירה, וביניהן מרד נוסף, שתיאוריו מבוססים על תערובת של מסורות ממרד בר כוכבא וממרד התפוצות ב-115–118 לספירה. על הרקע ההיסטורי של מחזור סיפורי החורבן ראו למשל: יהושע אפרון, 'מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית', אהרון אופנהיימר ואוריאל רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא – מחקרים חדשים**, ירושלים 1982, עמ' 47–105; ענת ישראלי טרן, **אגדות החורבן**, תל אביב 1997; פנחס מנדל, 'אגדות החורבן: בין ארץ ישראל לבבל', ישעיהו גפני (עורך), **מרכז ותפוצה; ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד**, ירושלים 2004, עמ' 141–158; טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, ב, ירושלים 2017.

בהנחה שאגדות הבבלי על נשים אלה התעצבו והתגבשו מאות שנים אחרי החורבן והן בעיקרן מעשה ספרותי ותרבותי ולא תיעוד היסטורי, עולה השאלה מה משמעותם של הסיפורים. המאמר ייוחד לבירור שאלה זו, ונעיר כאן תחילה על מעמדן של בנות הכוהנים הגדולים בהלכה התנאית ובהלכה האמוראית, שהתגבשה בעיקרה רק לאחר החורבן, במציאות שבה תפקיד הכוהן הגדול כבר לא היה קיים.

התורה, וההלכה בעקבותיה, אינן מייחדות לבת כוהן גדול התייחסות מיוחדת. התורה נדרשת במידה מועטה לבת כוהן ומייחדת את מעמדה בכמה עניינים: ראשית, כל עוד היא בבית אביה היא יכולה לאכול מן התרומה שמקבל אביה.[2] שנית, הזיווג המועדף לה, אם כי איננו חובה, הוא עם כוהן,[3] ואפשר שכתובתה הייתה כפולה מהמקובל אם נישאה לכוהן (׳בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מחו בידם חכמים׳ [משנה, כתובות א, ה]).

שלישית, בת כוהן נענשת על ניאוף בעונש החמור ביותר, מוות בשרפה: ׳וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף׳ (ויקרא כא, ט).[4] זאת לעומת בת ישראל שאיננה כוהנת, שאומנם לפי המקרא גם עונשה מיתה, ׳וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת׳ (ויקרא כ, י), אבל עונשה איננו בשרפה, שהוא עונש ההמתה הקשה מכולם.[5] המשנה צעדה צעד נוסף בקובעה: ׳כשם שהיא אסורה לבעל, כך היא אסורה לבועל׳ (משנה, סוטה ה, א). עונש המוות ירד מהפרק, והאיסורים האלה בוודאי אינם משתווים לעונש השרפה של בת הכוהן. בנות הכוהנים נהנו אפוא במידה מסוימת ממעמדו של אביהן, אבל החששות שנגעו לטוהר המיני שלהן היו כבדים במיוחד, והסיפורים עליהן אף נותנים ביטוי מועצם לחששות האלה.

---

[2] על פי במדבר יח, יט; ויקרא י, יד. זכות זו פוקעת אם היא מתחתנת עם מי שאיננו כוהן: ׳וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל׳ (ויקרא כב, יב).

[3] בבלי, פסחים מט ע״א.

[4] וראו משנה, סנהדרין ט, א.

[5] שם ז, א. וכבר מעשרת הדיברות עולה שעיקר האשמה מוטלת על הגבר, שהוא המצווה ׳לֹא תִנְאָף׳ ו׳לֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ׳ (שמות כ, יב–יג).

לחשיפת התמונה המלאה של אזכורי בנות כוהנים גדולים בספרות התלמודית יש לצרף גם את הסיפור התנאי מהתוספתא העוסק אף הוא בבת למשפחת הכוהן הגדול, מרים בת בילגה. שלא כבסיפורים הבבליים, הסיפור הארץ-ישראלי נקשר לימי הגזרות שקדמו למרד החשמונאי, סביב שנת 168 לפני הספירה, יותר ממאתיים שנים קודם לחורבן.

הסיפור על מרים בת בילגה הפוך במידה מסוימת מהסיפורים הבבליים: מחד גיסא היא מוצגת כחוטאת, והחטא שלה גלוי ומפורש וקשה ביותר, ומאידך גיסא היא אינה נענשת עונש אכזרי כלל. עם זאת דומה שסיפור זה משמש השראה לעיצוב בנות הכוהנים הגדולים בבבלי, ולכן נפתח בו. לאחר מכן נעיין בסיפורים הפזורים במחרוזת החורבן כדי לחשוף את מסריהם הסמויים לצד אלה הגלויים. לבסוף נידרש כאמור לשאלה מה משמעותם המצטברת של סיפורי בנות הכוהנים הגדולים ואם נשקפת מהם מגמה משותפת.

מרים בת בילגה

כאמור, הסיפור על מרים בת בילגה נזכר כבר בספרות התנאית ונוגע לימי הכיבוש ההלניסטי, בוודאי ערב מרד החשמונאים. וכך מסופר עליה בתוספתא,[6] וכן בתלמוד:[7] 'בלגה לעולם חולקת בדרום, וטבעתה קבועה, וחלונה סתומה, מפני מרים בת בלגה שנשתמדה. הלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יון, וכשנכנסו גוים להיכל באתה וטפחה על גגו של מזבח, אמרה לו: לוקס, לוקס,[8] אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם'.

---

6 תוספתא, סוכה ד, כח [מהדורת ליברמן, עמ' 277–278].

7 ירושלמי, סוכה ה, ח (נה, ד); בבלי, סוכה נו ע"ב.

8 'זאב זאב' (Λύκος Λύκος) ביוונית. ראו בערכו אצל לידל וסקוט: Henry Liddel and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, II, Oxford 1996, pp. 1064–1065. הכינוי 'זאב' למזבח נזכר במדרש: 'בנימין זאב יטרף (בראשית מט, כז) [...] רבי פינחס פתר קריא במזבח, מה הזאב הזה חוטף, כך היה המזבח חוטף את הקרבנות' (בראשית רבה צט, ג). לפי דימוי זה המזבח 'חוטף את הקורבנות' וטורפן כזאב. הקישור לבנימין מעניין, כיוון שלפי הנוסח היווני של מקבים (ב ג, ד), שמעון אחי מנלאוס מכונה 'איש שבט בנימין'. האחים מזוהים עם שבט בנימין בנוסח היווני של מקבים ב ועם משמרת בילגה בנוסח הלטיני. ראו בהערה הבאה.

בילגה הוא שמה של משמרת הכוהנים של הכוהן הגדול המתייוון מנלאוס, המוכר מתיאורי המאורעות שקדמו למרד החשמונאים בספר מקבים ב. לפי המסופר שם, הוא זכה בתפקידו תמורת תשלום שוחד למלך הסלאוקי אנטיוכוס הרביעי אף שלא היה בעל הייחוס הדרוש, ומינויו הביא לידי הסלמה חריפה של המצב בירושלים ובסופו של דבר לפרוץ המרד החשמונאי.[9] ואולם בסיפור כאן לא כוהן גדול מושחת מוצג כגורם לעונש שספגה המשמרת כולה, אלא בתו של אחד מבני המשפחה. חטאה הגלוי נאמר במפורש: היא נשתמדה ונישאה לגוי, וכשנכנסו היוונים לבית המקדש נכנסה עימם וביזתה את המזבח. כפי שציינה סינת'ייה בייקר, מרים משמשת תסמין לעצם השחיתות והאימפוטנציה של בית המקדש.[10] פעולת ההכאה של המזבח ודברי המחאה שהיא אומרת לו מקצינים את חטאה, והם שיאו של הסיפור. אלה גם חלקי הסיפור שנקשרו במקורות מאוחרים לחורבן בכלל ולבנות הכוהנים הגדולים האחרות בפרט.

ראשית, מסורת מאוחרת, שקשה לעמוד על זמנה ועל מקומה,[11] מייחסת לטיטוס את ההתנהגות ואת המילים שהושמו בפי מרים במסכת סוכה: 'אַל תְּבוֹאֵנִי רֶגֶל גַּאֲוָה (תהלים לו, יב) – זה טיטוס הרשע שנשחקו עצמותיו, שהיה מורה בידו והיה מכה על גבי המזבח ואומר: לקוס לקוס את מלך ואני מלך בוא ועשי עמי מלחמה'.[12]

---

9 מקבים ב ד, כג–כז. ראו עוד אצל דניאל שוורץ, **ספר מקבים ב: מבוא, תרגום ופירוש**, ירושלים 2004, עמ' 128–131. על השתייכותו של מנלאוס למשמרת בילגה ראו שם, עמ' 103. משמרת בילגה אינה מוזכרת במפורש בנוסח היווני של הספר, המייחס אותו לשבט בנימין, אבל בתרגום הלטיני הגרסה היא 'בילגה', וזה בהחלט lectio difficilior. אומנם חז"ל לא שייכו את מרים במפורש לכהונה הגדולה, אבל בוודאי היו ערים לתפקידו של כוהן גדול בן משמרת זו בהתגברות תהליכי ההתייוונות ודרדורה של ההנהגה הכוהנית אל שפל המדרגה, שהוביל לבסוף לפרוץ מרד החשמונאים.

10 Cynthia M. Baker, 'The Queen, the Apostate, and the Women Between: (Dis)placement of Women in Tosefta Sukkah', *A Feminist Commentary to the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*, Tübingen 2007, p. 176. בייקר הציעה מבט מעניין על המסורת בהקשר של מסכת סוכה. אנחנו נציע פה מבט נוסף בהקשר של המסורות על בנות כוהנים גדולים.

11 ראו בייקר, שם, עמ' 175, הערה 9.

12 אבות דרבי נתן, נוסח א, א [מהדורת שכטר, עמ' 4].

שנית, מרים מטיחה דברים כלפי מעלה ומאשימה את המזבח שגזל את ממון העם אבל לא עזר לו בשעת צרה. במפתיע, מחאתה איננה נגד העם אלא דווקא מייצגת אותו ואת מצוקתו. היא מופנית כביכול כלפי המזבח, אבל ברור שאין כאן תפיסה שמאנישה את המזבח אלא מחאה כנגד מי שמעלים לו על גביו קורבנות וזבחים – אלוהי ישראל – שלא סייע לעם בעת צרתו. למה בדיוק כוונתה בגזלת כספי העם? ודאי שהיא נדרשת ל'אכילת' הקורבנות היקרים, אבל אפשר גם לראות כאן אמירה כללית נגד הכוהנים, שאוכלים בעצמם את מרבית הקורבנות, ואליהם נותב גם חלק לא מבוטל מהתרומות למקדש.

כפי שנראה בהמשך הדברים, מחאתה של מרים מהדהדת גם במחאתה הפרטית של מרתא בת בייתוס. שתיהן מוחות על שהממון שהצטבר (בלשכות המקדש או בארמונות משפחות הכוהנים הגדולים) לא הועיל בסופו של דבר. ברם מרתא מוחה על מצבה שלה בלבד ואינה פונה לשמיים, ואילו מרים מוחה על המצב הלאומי ומפנה את מחאתה כלפי האל, כפי שעושה גם צפנת בת פניאל. בכך מתייחדות מרים וצפנת בהשמעת קול מתריס ומלא כעס ואכזבה. קולן של הנשים הוא קול הספק, קול משבר האמונה של מי שחוו את הנורא מכול ולא זכו להיוושע.

קול הספק, הכפירה והעלבון שמושם בפי הנשים הוא קול שגם החכמים משמיעים לעיתים, ואף בסוגיית החורבנות,[13] באופן מעודן ומרומז. כשהוא בפיהן של נשים אפשר להשמיעו בגלוי, מתריס ונוקב, כפי שכתבה בייקר:

> תהא דעתנו על ההאשמה עצמה ככל שתהא, היא אינה קלת דעת או קטנונית. זו בשום אופן איננה מחאה של סנטימנטליות או של שביעות רצון עצמית. למעשה ההקבלות הקרובות לה ביותר נמצאות בנבואה המקראית, שבה גם ישראל וגם ה' נקראים לתת דין וחשבון. המחאה רצינית, לכידה והגיונית, והחכמים שמספרים את הסיפור שמים אותה בפיה של הכופרת הכוהנית המסוימת הזו

[13] כגון בדברים ששולבו בסצנת הכניסה של טיטוס לקודש הקודשים: 'אבא חנן אומר: "מי כמוך חסין יה" (תהלים פט, ט) – מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק! דבי רבי ישמעאל תנא: "מי כמכה באלים ה'" (שמות טו, יא) – מי כמוכה באלמים' (בבלי, גיטין נו ע"ב).

> וממקמים אותה בליבה השבור של היהדות: מזבח המקדש המחולל. למרות הביקורות הרבות, המעודנות וגם המעודנות פחות על מוסדות בית המקדש (ואולי אפילו על אלוהים, עצמו, על שהתיר את חילולו והחרבתו של ביתו) הפזורות בכל הספרות התלמודית, מעט ביקורות כאלה מבטאות את החוצפה הצרופה ואת התחושה העמוקה של בגידה שהביעה האישה הכופרת הזו בשמו של עם ישראל. נשים, נשים בעלות שם, נשים בעלות קול ציבורי, הן כה נדירות בספרות התלמודית עד שראוי לחלוטין לשאול בכל מקרה שבו מופיעה אחת כזו: מדוע הדמות הזו היא אישה?[14]

תשובה אפשרית על שאלתה של בייקר בסוף דבריה הציע מרטין הנגל כשני עשורים קודם לכן בהקשרה של מרים בת בילגה, והיא שיוצרי המסורת בתוספתא נמנעו מהאשמת הכוהן הגדול בחילול המקדש ובגזרות אנטיוכוס מפאת כבוד התפקיד והיראה שעדיין הייתה טבועה בם כלפיו, ולכן גלגלו את האשמה לבת.[15] דומה שהשערת הנגל מתאימה גם לסיפורי החורבן שנפנה אליהם כעת.

מרתא בת בייתוס

מרתא בת בייתוס, שלפי שמה השתייכה למשפחת כוהנים גדולים ידועה,[16] וכפי שנראה בהמשך גם נישאה לכוהן גדול (ואף הייתה אִמם של כוהנים גדולים), נזכרת כמה פעמים בכמה הקשרים הן בספרות התנאית הן בספרות התלמודית, ורבות כבר נכתב על מסורות אלה.[17] כאן נעסוק בסיפור המסופר

---

[14] בייקר (לעיל, הערה 10), עמ' 175. התרגום שלנו.

[15] Martin Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b. Schatach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg 1984, p. 48

[16] על בית בייתוס, המוזכר גם אצל יוספוס, ראו: יעל פיש, 'שחיתות הכוהנים הגדולים', טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, א, ירושלים 2017, עמ' 533, ושם בהערות ביבליוגרפיה נוספת. לרשימת אזכוריו בספרות התלמודית ראו להלן, הערה 47.

[17] לא נפרט כאן את כל המחקר על אודותיה. מלבד ההפניות שבהערות הבאות ראו: אביגדור שנאן, 'שלושה סיפורים וסיפור על חורבן הבית, גורמיו ותוצאותיו', דליה מרקס וגילה וכמן (עורכות), **אלפי שנאן – מבחר מאמרים ותגובות תלמידים**, תל אביב 2014, עמ' 154–173; ליאת סובולב-מנדלבאום, 'דמותה של מרתא בת בייתוס כ"אחר" דתי, מעמדי ומגדרי', **מסכת**, יג (2018), עמ' 71–94.

עליה במחזור סיפורי החורבן בבבלי גיטין, הקשור גם בחלק מהמסורות הנוספות עליה. הוא משולב סמוך לתחילת המחזור כדי להמחיש כביכול את הרעב שהשתרר בירושלים הנצורה אחרי שהרומאים הטילו את המצור ואחרי שהקנאים שרפו את מחסני המזון. כמו סיפורים אחרים במחזור הוא בנוי על דגם הנפילה 'מאיגרא רמא לבירא עמיקתא':[18]

> מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הויא. שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן. אתא, אמר לה: סמידא ליכא, חיורתא איכא. אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן. אתא ואמר לה: חיורתא ליכא, גושקרא איכא. אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל אזדבן. 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: 'הָרַכָּה בְךְ וְהָעֲנֻגָּה, אֲשֶׁר לֹא נִסְּתָה כַּף רַגְלָהּ' (דברים כח, נו). 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, אפיקתה לכל דהבא וכספא, שדיתיה בשוקא, אמרה: האי למאי מיבעי לי? והיינו דכתיב: 'כַּסְפָּם בַּחוּצוֹת יַשְׁלִיכוּ' (יחזקאל ז, יט) (בבלי, גיטין נו ע"א).[19]
>
> (תרגום: מרתא בת בייתוס עשירה שבירושלים הייתה. שלחה את שליחה ואמרה לו: לך הבא לי סולת. עד שהלך נמכרה. בא ואמר לה: סולת אין, קמח יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך נמכר. בא ואמר לה: 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 חלוצת נעל, אמרה: אצא ואראה אם אמצא דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה רבן יוחנן בן זכאי: 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. יש אומרים: גרוגרות של רבי צדוק אכלה, נגעלה ומתה. שרבי צדוק ישב ארבעים שנים

---

[18] ראו: עלי יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים [2]1999, עמ' 159–160.

[19] כל הציטוטים מהבבלי הם על פי נוסח הדפוס. בהערות נציין שינויי נוסח אחדים שרלוונטיים לדיוננו.

בתענית, שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר היה נראה מבחוץ. וכאשר היה מבריא [אוכל להבראה] היו מביאים לו גרוגרות והיה מוצץ את מימיהן וזורק אותן. כאשר עמדה למות, הוציאה את כל כספה וזהבה, זרקה אותו בשוק ואמרה: זה למה אני צריכה? וזהו שנאמר: 'כספם בחוצות ישליכו'.)

סיפור זה אינו נזכר בשום מקור אחר בספרות התלמודית, והוא מסופר בארמית מתחילתו עד סופו. לפיכך, אף שהוא משובץ בין סיפורים אחרים, שחלקם ללא ספק קדומים יותר ומוצאם מארץ ישראל, נראה שהוא מאוחר למדי וכנראה בבלי.

אף על פי שמרתא נתונה בסיטואציה טרגית של רעב מצמית, יותר משהסיפור מעורר רחמים על הנצורים הרעבים, הוא מותיר רושם סרקסטי. הוא נפתח בתמונה אשר כמו הועתקה מקומדיית מצבים: לעשירה שבנשות ירושלים לא נותר דבר מאכל, ומשרתה המגושם מתרוצץ הלוך ושוב מהבית לשוק, וחוזר שוב ושוב בידיים ריקות גם בשלבים שבשוק עוד היה אפשר להשיג מזון, כיוון שהוא מקפיד למלא את מצוות גבירתו במדויק, כנראה ביודעו שאסור לו להפגין מידה עצמאית של שיקול דעת. התנהגותו של המשרת מעידה על אופייה הרודני של גבירתו ומסגירה את חששו ממרותה.

תמונת הפתיחה הארוכה והמגוחכת הזו ממחישה וממחיזה את דברי הפסוק מיחזקאל שרק תחילתו מצוטטת בסוף הסיפור: 'כַּסְפָּם בַּחוּצוֹת יַשְׁלִיכוּ, וְזָהָבָם לְנִדָּה יִהְיֶה, כַּסְפָּם וְזָהָבָם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֶבְרַת ה', נַפְשָׁם לֹא יְשַׂבֵּעוּ וּמֵעֵיהֶם לֹא יְמַלֵּאוּ, כִּי מִכְשׁוֹל עֲוֹנָם הָיָה' (יחזקאל ז, יט). יש לה כסף וזהב, אבל אין בהם תוחלת, והעשירה נותרת רעבה.

ברם מתברר מייד שמותה של מרתא לא בא לה מרעב ואף לא מידי האויב האכזר. הסיפור מציע שתי גרסאות לסיבת מותה: גלל צואה שדבק במרתא היחפה או דבלה לעוסה שמרתא הרעבה אכלה, נתקפה בגועל ומתה. שתי האפשרויות רחוקות מלהיות סכנת נפשות בדרך כלל, והן אבסורדיות בקטנוניותן, מעוררות סלידה וממחישות את הפערים שבין האישה האריסטוקרטית הספונה בארמונה ובין שאר חלקי העם.[20]

[20] ראו ניתוח ספרותי יפה של הסיפור והסבר על משמעות הסיומת הכפולה: שמואל פאוסט, **אגדתא – סיפורי הדרמה התלמודית**, אור יהודה 2011, עמ' 128–133.

ג׳וליה בלסר[21] ראתה במרתא מקרה פרטי שמדגים כיצד העושר עלול לסכן את בעליו, בעיקר אם הם נשים. הגדרה זו הולמת את תפיסתה של בלסר, שהבבלי נמנע מלהטיל את אשמת החורבן על הקהילה היהודית בכלל ועל נשים יהודיות בפרט. ברם קריאה של הסיפור בהקשר של מסורות מרתא הארץ-ישראליות, כפי שתוצע כאן בהמשך, חושפת את הביקורת הקשה המוצפנת בו ומראה שהסיפור איננו רק על ׳סכנה׳. הוא צופן בחובו מסרים על עונשה של אישה מסואבת וחוטאת, מידה כנגד מידה.

שלומית ולר דנה במכלול המסורות על מרתא בפירושה הפמיניסטי לסוכה.[22] ולר הלכה בעקבות ספרה של טל אילן,[23] והראתה שהמסורות התנאיות על מרתא אינן עוינות אותה.[24] השיפוט השלילי כלפיה מאפיין מקצת מהמסורות האמוראיות הארץ-ישראליות עליה, ובעיקר מאפיין את המסורות הבבליות. כאן נידרש בקצרה רק לאותן מסורות שהסיפור הנוכחי, המאוחר מהן, מקיים איתן קשר אינטרטקסטואלי מובהק.

א. מרתא בת בייתוס בתלמוד הבבלי

במשנה במסכת יבמות מסופר שמרתא בת בייתוס האלמנה התארסה עם יהושע בן גמלא טרם מינויו לכוהן גדול, ורק אחרי מינויו נישאה לו למרות האיסור על כוהן גדול לשאת אלמנה: ׳אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול – יכנוס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס, ומנהו המלך להיות כהן גדול, וכנסה׳ (משנה, יבמות ו, ד). המסורת הבבלית מוסיפה על המשנה מידע חדש ולא מחמיא:

> אמר רב יוסף: קטיר קחזינא הכא. דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי׳ (בבלי, יבמות סא ע״א).

---

[21] Julia Watts Belser, *Rabbinic Tales of Destruction: Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem*, Oxford 2018, pp. 186–194

[22] Shulamit Valler, *Massekhet Sukkah* (*FCBT* II/6), Tübingen 2009, pp. 189–194

[23] Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 88–97

[24] לדעת אילן, אולי משום שתמכה בפרושים, כנשים אחרות בזמנה. ראו: Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 26–27

(תרגום: אמר רב יוסף: קשר [=קונספירציה] אני רואה כאן. שאמר רב אסי: כלי של שני קבים מלא דינרי זהב הכניסה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך על שהעמיד [=מינה] את יהושע בן גמלא להיות כוהן גדול.)[25]

לפי המסורת הבבלית, מרתא, שהייתה אסורה להינשא לכוהן גדול משום שכבר הייתה אלמנה, שיחדה את ינאי, הוא אגריפס השני,[26] שימנה את יהושע בן גמלא לכוהן גדול, והתחתנה איתו לאחר מינויו. בכך כפתה תקדים הלכתי, ובעקבות המקרה נוסחה ההלכה והוכנסה למשנה. כספה של מרתא העשירה אפשר לה להשיג את הבלתי אפשרי. אשליית הממון המאפשר הכול היא שמתנפצת בסופו של הסיפור בגיטין עם השלכת הכסף ברחובות.

ב. מרתא בת בייתוס בתלמוד הירושלמי

מרתא נזכרת לשלילה גם בירושלמי, במסורת שיוחסה בתוספתא לדמות אחרת, בת נקדימון (או שמעון) בן גוריון.[27] האישה הנוספת נזכרת גם היא במסורת זו בסיפור בעל מבנה דומה לסיפור על מרתא. וכך מסופר שם:

מעשה במרתא בת בייתוס שפסקו לה חכמים סאתיים יין בכל יום [...] רבי חזקיה, רבי אבהו בשם רבי יוחנן: אף לתבשילה פסקו. אף על פי כן קיללה אותן ואמרה להן: כך תתנו לבנותיכם. אמר רבי אחא: ועינינו אחריה: אמן. אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה מלקטת שעורים מבין טלפי סוסים בעכו. וקראתי עליה הפסוק הזה 'הרכה בך והענוגה וגו'' (דברים כח, נו), 'אם לא

---

[25] בבלי, יבמות סא ע"א, וכן יומא יח ע"א.

[26] על זיהויו של 'ינאי המלך' בתלמוד הבבלי עם כל המלכים שנתפסו כרשעים ראו: יהושע אפרון, **חקרי התקופה החשמונאית**, תל אביב 1980, עמ' 137–141; Daniel R. Schwartz, 'Kata Touton Ton Kairon: Josephus' Source on Agrippa II', *Jewish Quarterly Review*, 72 (1982), pp. 266–267. גם יוספוס מרמז שהיה דבר-מה לא כשר במינויו של יהושע בן גמלא לכוהן גדול (סביב שנת 64 לספירה), ומספר שהמינוי גרם להתלקחותם של קרבות רחוב בין משפחות הכוהנים הגדולים, אבל אינו מציין במפורש שוחד (קדמוניות היהודים כ 213 ואילך). מאחר שיוספוס היה ידידם של אגריפס השני ושל יהושע בן גמלא כאחד, אפשר שהוא נמנע מלספר על השוחד מסיבות אישיות. העובדה שהמקורות הארץ-ישראליים אינם מספרים זאת נובעת אולי מיחסם החיובי לדמותו של יהושע בן גמלא.

[27] תוספתא, כתובות ה, ט–י [מהדורת ליברמן, עמ' 74].

> תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן וגו״ (שיר השירים א, ח). והתני: מעשה במרים בתו של שמעון בן גוריון שפסקו לה חכמים בחמש מאות דינר קופה בשמים בכל יום, ולא היתה אלא שומרת יבם. אף על פי כן קיללה אותן ואמרה להן: כך תתנו לבנותיכם. אמר רבי אחא: וענינו אחריה אמן. אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה קשורה בשערה בזנב הסוס בעכו, וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה'.[28]

המסורת הירושלמית מדגישה את אנינות טעמה ואת פינוקה של מרתא האלמנה, הדורשת מבית הדין להכיר בצרכיה החריגים ולפסוק לה מזונות שיספקו לה את כמויות היין והתבשילים שהתרגלה לצרוך בימי נישואיה, ועל כך היא נענשת לבסוף בעוני מחפיר.

סיפור דומה בעל מסר זהה מסופר מייד בהמשך גם על בת נקדימון, ואין ספק שזוהי המסורת המקורית, שכן היא מתועדת כבר במסורת התנאית.[29] עריכתה המאוחרת, וכן יחסה השלילי של המסורת למרתא, ניכרים כבר בהערתו הכפולה של רבי אחא, אמורא בן המאה השלישית, שחי דורות רבים לאחר החורבן:[30] 'אף אנו ענינו אחריה אמן'. ההערה באה להאיר את הפער שבין הנשים העשירות והיהירות ובין המציאות הכלכלית של החברה היהודית בכלל והחכמים שישבו בדין בפרט: מה שנחשב לקללה בפיה של העשירה, הקצבה היומית שפסקו לה, נחשב לברכה בעיני הדיינים.

---

[28] ירושלמי, כתובות ה, יא (ל ע״ב–ע״ג).

[29] ספרי דברים שה [מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 325]; תוספתא, כתובות ה, י [מהדורת ליברמן, עמ׳ 74].

[30] נראה שלא מדובר בתנא קדום שנזכר כאן בלבד. השם אחא, הנפוץ למדי בקרב האמוראים, נזכר לראשונה רק בדורות התנאים האחרונים, והוא שמו של חכם המוסר מפי ר׳ עקיבא ואחרים (למשל בתוספתא, שבת טו, יז [מהדורת ליברמן, עמ׳ 74]). לכן אף שההערה נמסרת בגוף ראשון, כביכול מפי מי שנכח במעמד המתואר, זוהי בוודאי הערה מאוחרת. עדות לזמנה המאוחר היא הזכרתה החוזרת בהמשך, בנוגע לבתו של נקדימון בן גוריון, אף שהיא אינה נזכרת במקור המוקדם יותר שבתוספתא.

כמו כן ניכר יחסם של המספרים לנשים בעונשים הקשים שהוצמדו למרתא ולמרים.[31] נראה שכבר המסורת הירושלמית לא באה להצטער בצערה של מרתא אלא לתאר את מה שבעיני אמוראי ארץ ישראל היה פריצת גבולות המגדר והמעמד של נשות אצולה ירושלמיות שלתביעותיהן החומריות לא היו גבולות, ואת עונשן הקשה בעקבות מוראות החורבן. במילים אחרות, אין זו מסורת של השתתפות בצער אלא של שמחה לאיד. הפסוק (דברים כח, נו), שכפי שנראה יש לו חשיבות רבה בהבנת הסיפור בבבלי, נזכר כבר כאן.

ג. מרתה בת בייתוס במדרש

מרתא נזכרת גם במדרש הארץ-ישראלי המאוחר איכה רבה:

> מעשה במרים בת בייתוס שקידשה יהושע בן גמלא ומינהו המלך להיות כהן גדול, וכינסה. פעם אחת אמרה: אלך ואראה אותו היאך הוא קורא ביום הכפורים. מה עשו לה? הוציאו לה טפיטיות מפתח ביתה עד פתח בית המקדש כדי שלא יתייחפו רגליה. ואף על פי כן נתייחפו רגליה. וכשמת יהושע בעלה, פסקו לה חכמים סאתים יין בבית דין [...] אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה אחרי זנבות הסוסים והיו מריצין בה. וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה וגו'' (דברים כח, נו).[32]

אף שלאישה כאן קוראים מרים, שם שחוזר שוב ושוב בכל פסקה של סיפורי החורבן בחלק זה של איכה רבה, הסיפור מתייחס ללא ספק למרתא. מסורת זו מכירה את שאר מסורות ארץ ישראל שהוזכרו לעיל, משבשת אותן (לפי המשנה מרתא לא התאלמנה מיהושע בן גמלא אלא התחתנה איתו בהיותה אלמנה) ומוסיפה עליהן תוספת חדשה על ביקורה של מרתה בבית המקדש ביום כיפור כדי לראות את בעלה קורא בתורה ועל בדי המשי שנפרסו לצורך

---

[31] העונש האכזרי שניתן כאן לבת נקדימון – קשירת השיער לזנב סוס והרצת הסוס – נזכר גם במקום אחר באיכה רבה כאחת משיטות ההתעללות הרומיות הנפוצות עם תום המלחמה: 'מה היו עושין להם, היו קושרין שערן אחר זנבי סוסיהן ומריצין בהם, עד שהיה נישול מהן [...] והיה שערן מוטל לארץ מירושלים עד לוד' (איכה רבה, ב, י [מהדורת בובר, עמ' 115]). על המוטיב החוזר של השיער במסורות עונשן של הנשים הירושלמיות העשירות ראו עוד אצל Sonja K. Pilz, *Food and Fear: Metaphors of Bodies and Spaces in the Stories of Destruction*, Würzburg 2016, p. 62

[32] איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 86].

זה תחת רגליה היחפות מביתה עד בית המקדש. מסורת זו לקוחה ממדרש ספרי דברים,[33] ושם היא מיוחסת לבתו של נקדימון בן גוריון. גם גורלה המר כאן, גרירת גופתה על ידי סוסים, יוחס בירושלמי לעיל לבת נקדימון, אך כאן הוא מתאים במיוחד למרתא, עונש על סירובה הקודם ללכת יחפה על אותה אדמה.

הפסוק שמוצמד למרתא גם כאן, הולם אותה בחלקו הראשון – 'הָרַכָּה בָךְ וְהָעֲנֻגָּה, אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כַף רַגְלָהּ הַצֵּג עַל הָאָרֶץ מֵהִתְעַנֵּג וּמֵרֹךְ' (דברים כח, נו), ופה לראשונה הוא מובא בצמוד לסיפור האם שאכלה את בנה, המוזכר בפסוק הבא בפרשת התוכחה שבדברים: 'תֵּרַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חֵיקָהּ וּבְבִנָּהּ וּבְבִתָּהּ וּבְשִׁלְיָתָהּ הַיּוֹצֵת מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְבָנֶיהָ אֲשֶׁר תֵּלֵד, כִּי תֹאכְלֵם בְּחֹסֶר כֹּל בַּסָּתֶר בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיִבְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ' (שם, נז).

הפסוק הנורא, הלקוח מנאום התוכחה, מתאר זוועה שקשה להעלותה על הדעת, הסוג הגרוע ביותר של קניבליזם: אם האוכלת את צאצאיה מחמת רעב. יוספוס טוען שקניבליזם כזה התרחש בפועל במהלך המצור על ירושלים בשנת 70 לספירה.[34] נעמי כהן עמדה היטב על הקישור בין מרתא ובין קניבליזם דרך הפסוק מדברים המצוטט בהקשרה שוב ושוב.[35] כהן סברה שהחכמים נמנעו מלהזכיר בגלוי את המעשה שתיאר יוספוס כדי שלא להשחיר את דמותם של המורדים בעיני קוראים שאינם בני ברית. היא לא הבחינה בסיפור על דואג בן יוסף, שנזכר כבר בספרות התנאית[36] ומצוטט שוב בספרות האמוראית.[37] באיכה רבה מובא הסיפור בפעם הראשונה ממש לפני הסיפור על מרתא:

> אמרו עליו על דואג בן יוסף שמת, והניח בן קטן לאמו. והייתה מודדתו בטפחיים, ונותנת משקלה זהב בכל שנה ושנה לשמים. וכיון

---

33 ספרי דברים שה [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 325].

34 מלחמת היהודים, 6, 210–211.

35 Naomi G. Cohen, 'The Theological Stratum in the Martha b. Boethus Tradition: An Explication of the Text in *Gittin* 56a', *Harvard Theological Review*, 69 (1976), pp. 192

36 ספרא בחוקותי ו, ג.

37 בבלי, יומא לח ע"ב, ומקבילה באיכה רבה ב, כ [מהדורת בובר, עמ' 121].

שהקיפה מצודה על ירושלם, טבחתו בידיה ואכלתו. ועליה מקונן ירמיהו ואומר: 'אִם תֹּאכַלְנָה נָשִׁים פִּרְיָם עֹלְלֵי טִפֻּחִים' (איכה, ב כ).[38]

כך שני הסיפורים יוצרים יחדיו מקבילה לשני הפסוקים בדברים כח. גרסת איכה רבה רומזת אפוא לקשר מהותי בין מרתא ובין האם שאכלה את בנה, קשר שהתלמוד הבבלי ער לו היטב.[39]

אם נחזור למסורת בבבלי גיטין, דומה שהסיפור על מרתא הוא גלגולה האחרון של המסורת על 'העשירה הנענשת', והוא מעצב מחדש את הסיפור בהישענו על רכיבים מהגרסאות הקודמות מצד אחד, ומצד אחר הוא מעבד אותן עיבוד חופשי ומרחיק לכת כדי להעצים את המסר שנרמז גם במסורות האמוראיות הארץ-ישראליות: כפי שהראתה כהן,[40] חליצת הנעל חסרת ההיגיון בהקשרה בבבלי ומותה מטינופת שדבקה לכף רגלה היחפה לא רק מתאימים לפסוק מדברים, המצוטט כאן מפי רבן יוחנן בן זכאי, אלא באים גם להעניש את מרתא בעונש סימטרי למנהג היהיר של הפסיעה על בדי משי ביום הכיפורים, שלא הוזכר כאן.

גם הצעת סיבת המוות הנוספת, מ'גרוגרתו של רבי צדוק', מרמזת לחטא של מרתא שאינו מוזכר כאן מפורשות: בתמונת ראי לרבי צדוק, שהבבלי מתארו

---

38 איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 85–86]. בנוסח הדפוס מפרידים בין שני הסיפורים סיפוריהן של מרים בת נקדימון (שם א, מח), אישה נוספת ששמה מרים בת בייתוס (שם, מט) ומרים בת תנחום, אם שבעת הבנים (שם, נ). כך אבד המבנה המחושב ורב המשמעות הנחשף בנוסח מהדורת בובר, העדיף פה. כאן הם מובאים בצמוד זה לזה, תחילה הסיפור על אשת דואג בן יוסף, ואז הסיפור על מרתא. וראו גם נוסח כתב יד לנינגרד: צבי מ' רבינוביץ, **גנזי מדרש**, תל אביב תשל"ז, עמ' 142–143, ונוסח שאר כתבי היד: פנחס מנדל, 'הסיפור במדרש איכה: נוסח וסגנון', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1983, עמ' 6–7, 94–96.

39 ראו בפירוט כהן (לעיל, הערה 35), עמ' 187–195; ענת ישראלי, 'בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן: קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן', יהודה פרידלנדר, עוזי שביט ואבי שגיא (עורכים), **הישן יתחדש והחדש יתקדש – על זהות, תרבות ויהדות**, תל אביב 2005, עמ' 96–112; טל אילן, 'האם שאכלה את בנה', טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, ב, ירושלים 2017, עמ' 723–730. להשערה אחרת על הקשר בין סיפור מרתא ובין קניבליזם של אימהות ראו: ישראל יעקב יובל, **שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים**, תל אביב 2000, עמ' 68–70. וראו גם מנדל, שם, עמ' 96.

40 כהן (לעיל, הערה 35).

מסור לצורכי כלל-ישראל, המוסר נפשו בתעניות להצלת העיר, מרתא מנותקת מהמתרחש סביבה ושקועה רק בסיפוק צרכיה המופרזים, כפי שמעידות דרישותיה ליין ולתבשילים במסורת שהובאה לעיל מהירושלמי. לפי הבבלי, גם בזמן המצור מרתא אדישה לגורל העיר ועדיין שקועה רק בסיפוק צרכיה האישיים.[41]

ההקבלה בין החטא לעונש בבבלי היא הישירה והבוטה ביותר מכל הגרסאות, ובאה כאמור גם על חשבון אמינותו של התיאור: מעשה השלכת הכסף ברחובות מרמז לא רק לפסוק מיחזקאל אלא גם למסורת על השוחד, שאף היא אינה מובאת כאן, אך בכל זאת נוכחת: האלמנה שסברה שכספה יכול לקנות הכול, אפילו בעל כוהן גדול, אינה מסוגלת עתה להשיג דבר באמצעות כספה הטמא והמושחת, אפילו לא דבר מאכל.[42] דבריה, 'האי למאי מיבעי לי?' מדגישים את חוסר התועלת שבכסף, שבעבר קנה הכול, וגם מציעים וריאציה אנוכית ומעוותת למחאתה הלאומית של מרים בת בילגה, שהובאה בסעיף הראשון, 'אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם'. הפסוק מיחזקאל, המשווה בין כסף טמא לנידה, יוצר זיקה בין שחיתות כלכלית לנשיות (טמאה),[43] וכך מעצים ומחזק את המסר הכללי של אגדת מרתא הבבלית: אישה עשירה מדי, מפונקת ומושחתת, מתה מושפלת ומבוזה, וכך באה על עונשה הראוי לה, מידה כנגד מידה.

---

41 פאוסט (לעיל, הערה 20), עמ' 130–132, וכן ג'פרי רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, תרגם עמרי שאשא, באר שבע 2021, עמ' 203–205, מציינים את כל פרטי ההקבלה המנוגדת בין החטאים והעונשים. וראו גם פילץ (לעיל, הערה 31), עמ' 97–152; בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 77–98.

42 פילץ, שם, עמ' 90, מציעה שהפסוק גם חוזר ומקשר בין הסיפור ובין המשנה שאליה מתייחס המחזור כולו. המשנה נפתחת בהכרזה: 'לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה; מהרוגי מלחמה ואילך יש בה סיקריקון'. לפי ההמשך מובן שהמשנה נוגעת כאן ל'דין סיקריקון'. דין זה עוסק בחובה לתת קדימות לבעלים הקודמים של אדמות יהודיות שהחרימו הרומאים בזמן המלחמה ועומדות למכירה, או לפצות אותם. מייד בתחילת הסוגיה, בדף נה ע"ב, מסביר התלמוד בשמו של רבי אסי שדין הסיקריקון אינו חל על תקופת המלחמה, משום שבזמן מלחמה חוקי הכלכלה המוכרים אינם חלים. כדי להציל את חייהם מכרו יהודים את שדותיהם בכל מחיר. לכסף אין ערך בשעת מלחמה או שיש לו ערך שונה מהרגיל, ולכן דין הסיקריקון לא הוחל אז. הסיפור על מרתא מדגים זאת.

43 המילה 'נידה' משמשת במקרא במשמעות של טומאה בכלל, אבל אצל חז"ל היא הופכת לכינויו של המחזור הנשי. ראו: Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Berkeley 2000, pp. 16–19

דומה שמרתא היא נציגתה של שכבה שלמה, שכבת משפחות הכהונה הגדולה שצברו הון עתק ממעורבותן בבית המקדש, התנכרו לציבור הרחב והיו שנואות על העם. מסורות תלמודיות רבות על שכבת האצולה הכוהנית טרם החורבן מאשימות אותה בנהנתנות, בעושר מנקר עיניים, בחוסר ערנות לסבלם של האחרים, בביטחון בלתי מוצדק במקדש ובכוחו, בהחצנה של המעשה הדתי, בריקבון חברתי, בנפוטיזם ועוד.[44]

סוניה פילץ קראה את סיפור מרתא כסיפור מדגים, אקסמפלום למשפחות הכוהנים הגדולים, לירושלים של ימי בית המקדש וליהדות בית שני כולה, שחרבה עם החורבן.[45] פילץ סברה שמרתא מייצגת לא רק את השכבה הצדוקית-כוהנית שאליה השתייכה אלא גם את כל התופעות השליליות, החטאים והטומאה של יהדות המקדש באופן רחב יותר, שכמו מרתא לא הצטיידה בכלים שיאפשרו לה לשרוד את אסון החורבן. לעומתה רבי צדוק ורבן יוחנן בן זכאי, שמשולבים בשולי הסיפור על אודותיה ויוזכרו שוב בהמשך הסוגיה בבבלי, מייצגים את היהדות העתידית שנולדת מתוך החורבן, זו הרבנית, הרואה את הנולד, המסורה לעם, לתורה ולאלוהי ישראל, והיא שתוכל לשרוד ולשקם את היהדות בזכות כוחותיה הרוחניים העצומים.

הצעתה של פילץ לראות במרתא, ברבי צדוק וברבן יוחנן בן זכאי שלושה ארכיטיפים או 'סינקדוכות', שמייצגים מטפורית, פיזית ומרחבית את עולם בית המקדש שחרב (מרתא), את חוליית המעבר הלימינלית (רבי צדוק) ואת עולם החכמים שקם תחתיו ביבנה (רבן יוחנן בן זכאי), היא הצעה יפה ומשכנעת, אך דומה שהיא מעט סכמטית מדי לנוכח מורכבותה של התמונה האנושית שנחשפת במחזור הסיפורים בגיטין, ונידרש כאן רק למרתא.

כפי שציינה פילץ, דימוייה של ירושלים כאישה שגורים כבר פעמים רבות במקרא,[46] ובעקבותיו גם לאורך הדורות. ברם מטפורת האישה שהיא

---

[44] ראו סיכום ממצה והפניה למחקרים קודמים אצל פיש (לעיל, הערה 16), עמ' 526–543.

[45] פילץ (לעיל, הערה 31), בעיקר בעמ' 50–51, 62–63, 87–88.

[46] למשל איכה, א–ב בעיקר; יחזקאל טז וכג; ישעיהו א, כא, ולתפיסת חז"ל גם בשיר השירים כולו.

ירושלים היא תמיד אישה אנונימית, סמלית. וגם כשניתן לה שם,[47] זהו שם סמלי, וברור שלא מדובר בכל המקרים האלה באישה ספציפית בעלת שם, השתייכות משפחתית ומעמדית ואנקדוטות ביוגרפיות מפורסמות.

מרתא לעומת זאת היא דמות היסטורית קונקרטית ולא מטפורה. היא גם איננה מייצגת את הציבור כולו או אפילו רק את השכבה הסוציו-אקונומית שאליה השתייכה, כיוון שלסיפור עליה בבבלי קודם אזכור המהלל ומשבח את שלושת עשירי ירושלים הנדבנים נקדימון בן גוריון, שבתו נזכרת לצד מרתא בחלק מהמסורות הארץ-ישראליות כפי שראינו, בן כלבא שבוע, שבתו נישאה לרבי עקיבא,[48] ובן ציצית הכסת, שתרמו לעיר מאגרי מזון עצומים.

לפיכך מרתא איננה אב טיפוס של השכבה שלה כולה, וממילא איננה מייצגת את הציבור כולו. היא משובצת בין שלושת נדיבי העיר מחד גיסא ובין רבי צדוק ורבן יוחנן בן זכאי, מייצגי עולם החכמים שיצמח מתוך האפר, מאידך גיסא. לעומת הגברים הטובים העוטפים אותה מתוארת מרתא כעשירה אגואיסטית ומנוכרת המנותקת מהמתרחש סביבה. דומה שאין מנוס מצמצום מגדרי של הקבוצה שמרתא מייצגת: לא אצולת ירושלים כולה אלא אצולת הכהונה, וגם לא כל אצולה זו אלא רק נשותיה.[49]

ואולם מדוע נבחרה דווקא אישה לייצג שכבה שתפקידה, עושרה ופרסומה התבססו רק על גבריה הכוהנים? כבר הבאנו לעיל את דעתו של הנגל, שהחכמים שמרו על כבודם של הכוהנים הגדולים למרות מחדליהם הקשים, ולכן סיפרו בגנות בנותיהם ולא בגנותם.[50] לצד הצעתו נוסיף כאן עוד הצעה. אחד המאפיינים של האליטה הכוהנית, כמו בשכבות אליטה רבות במגוון

---

47 כמו השמות אָהֳלָה וְאָהֳלִיבָה ביחזקאל (כג, ד), גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם בהושע (א, ג), ואולי גם השם צפנת בת פניאל בבבלי, גיטין נח ע"א, שיידון כאן בהמשך.

48 לפי הבבלי, כתובות סב ע"ב; נדרים נ ע"א.

49 כפי שטענה גם פילץ עצמה בסוף הניתוח שלה על מרתא. ראו פילץ (לעיל, הערה 31), עמ' 89. פילץ טוענת על סמך המקבילות שמרתא היא בתו של נקדימון, ברם ברור שהבבלי מבקש לקשור את מרתה למשפחת הכוהנים הגדולים המושחתת בייתוס המוזכרת בבבלי, פסחים נז ע"א (וכן בתוספתא, מנחות יג, ד, וראו גם אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ה; נוסח ב, פרק י [מהדורת שכטר, עמ' 26]), ולא לנקדימון בן גוריון הנדיב מהמסורת שלנו ומסיפור מוכר נוסף על נדיבותו הרבה (בבלי, תענית יט ע"ב – כ ע"א).

50 ראו לעיל, הערה 15.

מקומות וזמנים, היה הפרת גבולות המגדר.[51] נשות האליטה הירושלמית, שמצבן הכלכלי אפשר להן זמן פנוי וחופש יחסי רב, נעשו שותפות פעילות בענייני בעליהן וגילו מעורבות רבה בחיים הציבוריים. במסורות שהובאו לעיל בולטת הפעילות המיוחסת למרתא גם בבית הדין, גם בבית המלך וגם בבית המקדש. המעורבות הנשית המוגברת הזו בוודאי הייתה לצנינים בעיני האמוראים.

הנשים המתנשאות והתובעניות הללו, המפירות את ההיררכייה המגדרית, מזכירות את תיאורו של הנביא עמוס את נשות השומרון, שהוא מכנה 'פרות הבשן': 'פָּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בְּהַר שֹׁמְרוֹן הָעֹשְׁקוֹת דַּלִּים הָרֹצְצוֹת אֶבְיוֹנִים הָאֹמְרֹת לַאֲדֹנֵיהֶם הָבִיאָה וְנִשְׁתֶּה' (עמוס ד, א). הפסוקים בהמשך נבואת עמוס מתארים את הגורל הצפוי לאותן נשות שומרון עשירות: 'וּפְרָצִים תֵּצֶאנָה אִשָּׁה נֶגְדָּהּ וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה נְאֻם ה'' (שם, ג). הפרשנים הציעו מגוון פירושים למשמעות העונשים המתוארים כאן. אפשר שסופה של מרתא, היוצאת מארמונה כרוח פרצים יחפה ומבוהלת ומשליכה את כספה ברחובות, עוצב כפירוש בבלי אפשרי לפסוק זה.

בתו של ישמעאל בן אלישע הכוהן הגדול

בת הכוהן הגדול הבאה במחזור סיפורי החורבן נמצאת בקצהו השני של המחזור, סמוך לסופו. לבת זו אין שם, אך היא מעידה על עצמה שהיא 'כהנת בת כהנים גדולים'.[52] לסיפור הבבלי מקבילה מפותחת יותר באיכה רבה, ונביא כאן זו לצד זו את שתי הגרסאות:

---

[51] ראו: טל אילן, 'אשנב לרשות הרבים: נשים יהודיות בימי בית שני', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים 1995, עמ' 47–61. בהקשר הרומי ראו למשל: Richard A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, London 1992. ראו גם בהקשר היווני: Sebillotte V. Cuchet and Lillian Doherty, 'Female Citizens Reconfiguring the Political: Thirty Years of Work on Greek Antiquity', *Clio. Women, Gender, History*, 43 (2016), pp. 186–216

[52] על המונח 'כהנת' בספרות התלמודית כמתייחס לבת כוהן ולא לאשת כוהן ראו: Tal Ilan, *Massekhet Hullin* (FCBT V/3), Tübingen 2017, pp. 565–573

בבלי, גיטין נח ע"א	איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 83–84]
אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בבנו ובבתו של רבי ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים.	מעשה בשני בניו של ר' צדוק הכהן הגדול שנשבו, אחד זכר ואחת נקבה. נפל זה לאחד איסטרטיוט וזו לאחד איסטרטיוט.
	הלך זה אצל הזונה ונתן לה את הזכר בשכרה, והלך זה אצל החנוני ונתן לו את הנקבה בשכרו ביין, לקיים מה שנאמר: 'ואל עמי ידו גורל, ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו' (יואל ד, ג).
לימים נזדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, וזה אומר: יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה. אמרו: בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות.	בתר יומין אזל ההיא זונה גבי ההוא קפילא ואמרה ליה: אית לי חד גבר יהודאי והוא דמי לטלייתא דאית לך, איתא ואנן מנסבין דין לדין ומאן דאינון ילדין באמצעא נחלק.
הכניסום לחדר. זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה. זה אומר: אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה? וזאת אומרת: אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד? ובכו כל הלילה.	עבדון כן. סגרון יתהון בביתא חדא וטרדון באפיהון. שריית ההיא טלייתא בכייא. אמר לה: למה את בכייא? אמרה לו: ווי להאי ברתא דכהנא רבא אזלה ותיסב לעבד. אמר לה: מאן הוא אבוך? אמרה ליה: צדוק כהן גדול. אמר לה: אן הויתון שריין? אמרה לו: בירושלים. אמר לה: באי דין שוק? אמרה לו: בשוק פלן. אמר לה: באי דין דרא? אמרה לו: בדרא פלן. אמר לה: מה סימן היה בדרתכון? אמרה ליה: מילא פלנית על מילא פלנית. אמר לה: הוה לך אחא? אמרה ליה: אין. מה סימן הוה ביה? אמרה ליה: הוה ליה חד שומא על כתפיה, וכד הוה אתי מבי מדרשא, הוה מגלי ההוא שומתא ומנשקא ליה. אמר לה: ומאן דחמי ליך ההוא שומתא את חכמת ליה? אמרה ליה: אין.

כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן. ועליהן קונן ירמיה: 'על אלה אני בוכיה עיני עיני ירדה מים' (איכה א, טז).	גלייא כתפי קדמה, חכמת ההיא שומתא, וחכים דין לדין. גפפין דין לדין, ונשקין דין לדין, ובכיין דין לדין, עד דנפקין נשמתיהון. ורוח הקודש צווחת ואומרת 'על אלה אני בוכיה' (איכה א, טז).[53]

הסיפור בגרסתו הבבלית הוא על ילדיו של ישמעאל בן אלישע. כך הוא נקשר בבבלי בסיפור שקודם לו, המספר על ישמעאל הנער, שהיה יפה במיוחד והוא עצמו נפל בשבי ונפדה.[54] שרשרת הסבל והדיכוי הרומית מודגשת דרך השושלת המשפחתית שצאצאיה היפים נשבים שוב ושוב. בנו ובתו של רבי ישמעאל, שמפיהם נודע שהיה כוהן גדול,[55] נשבים לשני אדונים. מפאת יופיים המיוחד 'משיאים' האדונים את שני העבדים כדי לחלוק בצאצאים וכנראה להפיק רווח כלכלי מצאצאי השבויים היפים. האח והאחות מוכנסים לחדר חשוך. הם אינם מזהים זה את זה, אבל תודעת זהותם ומעמדם מונעת

---

53 תרגום הארמית בגרסת איכה רבה: לאחר ימים הלכה הזונה ההיא אל מוכר היין ההוא ואמרה לו: יש לי גבר יהודי הדומה לנערה שיש לך, בוא ונשיא אותם זה לזה, והילדים הללו נחלק באמצע. עשו כן, סגרו אותם בבית אחד והסתירו את פניהם. החלה אותה נערה לבכות, אמר לה: למה את בוכה? אמרה לו: וַי לבת הכוהן הגדול הזו שהלכה ונישאה לעבד. אמר לה: מי היה אביך? אמרה לו: צדוק כהן גדול. אמר לה: היכן הייתם? אמרה לו: בירושלים, אמר לה: באיזה שוק? אמרה לו: בשוק פלוני, אמר לה: באיזו דירה? אמרה לו: בדירה פלונית, אמר לה: איזה סימן היה בדירתכם? אמרה לו דבר פלוני על דבר פלוני, אמר לה: היה לך אח? אמרה לו כן. מה סימן היה בו? אמרה לו: הייתה לו שומה אחת על כתפו, וכאשר היה בא מבית המדרש היה חושף את השומה ההיא, ואני מנשקת לה. אמר לה: ומי שמראה לך שומה זו [האם] את מכירה אותו? אמרה לו כן, חשף כתפו לפניה. הכירה אותה שומה וידעו זה את זה, גיפפו זה לזה, נשקו זה לזה ובכו זה לזה עד שיצאו נשמותיהם.

54 בגרסה הארץ-ישראלית האב הוא רבי צדוק הכהן. החיבור של הסיפור הקודם והסיפור הנוכחי לרבי ישמעאל הוא בבלי בלבד. לא ניכנס כאן לסוגיית דמותו הכפולה של רבי ישמעאל בן אלישע, הראשונה ככוהן גדול והשנייה כתנא מרכזי בדור השלישי, עמיתו ובר הפלוגתא של רבי עקיבא, מייסד אסכולת 'בי דרבי ישמעאל'. הלבושים הספרותיים של הדמות כיסו על עברה ההיסטורי, הבלתי ניתן לפיענוח עוד. ראו דיון בגישה הרמוניסטית: אהרן הימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, ב, לונדון תר"ע, עמ' 819, ובגישה ביקורתית יותר: Gary G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael*, I–IV, Leiden 1976–1982, בעיקר בכרך IV, עמ' 213–214, 216–217.

55 מבחינה היסטורית בלתי אפשרי שיהיו בניו של אותו ילד שנפדה מהשבי בידי רבי יהושע, שכן רבי יהושע חי בדור החורבן ובדור הראשון ביבנה. אם הוא פדה את הילד בעקבות החורבן, בלתי אפשרי שהילד הספיק להיות כוהן גדול.

כל מגע ביניהם, ושניהם נותרים בקרן זווית. עם אור ראשון הם מזהים זה את זה, מתחבקים ובוכים עד צאת נשמתם.

הסיפור מצטיין במבנה ספרותי מרשים, ויונה פרנקל היטיב לחושפו.[56] הוא בולט בסימטרייה המגדרית שלו. האח והאחות נתונים בסיטואציה משפילה, שבה מתייחסים אליהם שוביהם כאל בהמות שאפשר לזווגן זו לזה. הם מוצגים בסימטרייה מלאה: שניהם יפהפיים,[57] שניהם יושבים בקרן זווית ונמנעים מכל מגע, שניהם כוהנים, שניהם בוכים ושניהם מכירים זה את זה עם עלות השחר, נופלים זה על זה ומתים יחדיו. לסיפור זה מתאימה במיוחד ההבחנה שהציעה בלסר:

> התלמוד הבבלי מציג לעיתים קרובות את יופיין של נשים כמקור לסכנה רוחנית לגברים ומטיל גבולות על נראותן ועל קולן של נשים, כדי לרסן את האיום שביופי הזה. לעומת זאת הנרטיבים הללו [שבמחזור סיפורי החורבן] מציעים הערכה שונה להפליא. הם מציגים את האישה היפה כקורבן, לא כאיום. במצבים של אלימות רומית גלויה בבלי גיטין מאשר את התום המוסרי של גברים ונשים, קורבנות אלימות מינית, הנתונים לתאוות הכובש. מבחינה זו סיפוריו של בבלי גיטין מבטאים מענה שוויוני להפליא לסכנה מינית. יופי הופך לסיכון משותף, נטל גופני שנושאים נשים וגברים כאחד.[58]

כפי שהראתה בהרחבה גלית חזן-רוקם,[59] גרסת איכה רבה איננה סימטרית כגרסת הבבלי, ובולטים בה הבדלים מגדריים בין האח והאחות כבר מן הפתיחה, שבה הבת נמכרת לגבר, והבן נמכר לאישה. מצוקתם של השבויים, שכאן הם 'בני צדוק הכהן', בן דור החורבן שכבר פגשנו במסורת על מרתא

---

[56] יונה פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001, עמ' 240–241.

[57] יופיים נזכר רק בגרסת הבבלי ונעדר מהמקבילות הארץ-ישראליות. וראו עוד בעניין זה אצל בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 69–71.

[58] שם, עמ' XXXII. התרגום שלנו.

[59] גלית חזן-רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, מדרש האגדה הארץ-ישראלי איכה רבה**, תל אביב 1996, עמ' 29–49. בעמ' 221, הערה 37, מפרטת חזן-רוקם את הגרסאות המאוחרות של הסיפור במדרשים ובפיוט.

בת בייתוס,[60] בולטת כאן עוד יותר. הילדים עוברים מיד ליד כחפצים, נוסף דיאלוג ארוך ומרגש בין האח לאחות הסגורים בחדר, ותיאור ההתוודעות והאיחוד ביניהם מורחב. בולטים כאן גם האינטימיות והמתח המיני שנבנים בין האח לאחות עוד בטרם שבייתם. המתח כמעט ממומש, ומוצא את פורקנו במותם המשותף. כדברי הסיכום של חזן-רוקם:

> סיום הסיפור טבוע אף הוא בחותם המסר הכפול, הכולל ניגוד דיאלקטי: 'עד דנפקין נשמתיהון' [עד שיצאה נשמתם]. מצד אחד נפתר הקונפליקט שבו הושמו האח והאחות על ידי בעליהם, הזונה והחנווני, משום שהמוות משחרר אותם מן הזיווג הכרוך בגילוי עריות. הסבך הסוציו-תרבותי נפתר על ידי מניעת הנישואים האסורים. מצד שני נחשפת הערגה הארוטית העמוקה למוות. בצד האפשרות שהמוות עצמו נתפש כאן כמימוש ארוטי סופני בהחלט, מתקיימת גם אפשרות הפירוש שיציאת הנשמה המאוחדת בסיום – הגיפופים, הנישוקים והבכי, שעל פי אחת האפשרויות אינם אלא פירוט של 'חכים דין לדין', 'ידעו זה את זה' – הינה שיא ארוטי כפשוטו. אפשר כמעט לומר שהתנגשות המסר הפסיכולוגי והמסר האידיאולוגי בסצינת הסיום מתבטאת בכך שגילוי העריות שנמנע במציאות כדי לשמור על טוהרת בני הכוהנים, מבוצע בלשון כדי לממש את הערגה ברמה הרגשית [...] כשברובד המסר האידאולגי שומרים בני הכוהנים על טוהרתם אפילו במחיר חייהם, הרי ברובד של המסר הפסיכולוגי מהווה מות הנשיקה מיצוי של ערגת גילוי העריות בין שני האחים ואולי אפילו עונש עליה.[61]

חזן-רוקם הציעה אפוא שהסיפור באיכה רבה פתוח לקריאה כפולה ומשמש גם סיפור על סבלם ועל מסירותם עד מוות של בני הכוהן הגדול וגם עונש על אשמתם וחטאם.[62] בניגוד לו, בגרסת גיטין התמציתית הוסרו רכיבים

---

60 גם זיהוי זה יוצר 'שושלת', שכן גם על רבי צדוק מסופר שהתמודד עם סכנת ניצול מיני וסיכן את חייו בשל כך. בבבלי, קידושין מ ע"א, מסופר שמטרוניתא אחת ניסתה לפתות אותו, והוא העדיף להישרף באש התנור שלה ולא להתפתות לה. ברם יש לציין שבחלק מכתבי היד מצויה גם הגרסה 'ר' יהוצדק'. ראו עוד אצל חזן-רוקם, שם, עמ' 37, הערה 24.

61 חזן-רוקם, שם, עמ' 45, 48.

62 פרנקל (לעיל, הערה 56), עמ' 245–252, יצא כנגד הפרשנות הפסיכואנליטית-ארוטית של חזן-

רבים מהמתח הארוטי שנבנה בגרסת איכה רבה, והמסר האידאולוגי בולט וחד-משמעי יותר, אבל דומה שגם גרסה זו צופנת רמזים ארוטיים הן בהדגשת יופיים הנדיר של האחים הן בסיומה, בציטוט הכולל גם את חלקו השני של הפסוק, 'עֵינִי עֵינִי יֹרְדָה מַיִם' (איכה א, טז). האזכור הכפול והייחודי של העין מעלה על הדעת את ההסבר שנותן רבי ישמעאל ברבי יוסי בירושלמי, ומובא במקבילה בבבלי בשם רבי ישמעאל סתם, הוא רבי ישמעאל בן אלישע, כביכול אבי הילדים: 'אמר ליה ההוא מינא לרבי ישמעאל: ראיתי [בחלום] שאני משקה שמן לזיתים. אמר ליה: בא על אמו. [...] אמר ליה: חזאי עיני דנשקן אהדדי [=ראיתי את עיניי שמנשקות זו את זו]. אמר ליה [רבי ישמעאל]: בא על אחותו'.[63] לפי רבי ישמעאל, שתי עיניים המנשקות זו את זו בחלום מעידות על גילוי עריות בין אח לאחותו. לפי הסיפור בגיטין, שני ילדיו של רבי ישמעאל נופלים זה על זה בבכי ומתים יחדיו, ועליהם מקונן הנביא את הפסוק המזכיר שתי עיניים בוכיות. דומה שהמספר הבבלי ער לרמזים האינטימיים של הסיפור הארץ-ישראלי ומוסר אותם לפי דרכו.

על חטא העושר המוגזם שנשקף מהמסורות על מרתא – ומשתקף גם בדבריה של מרים בת בילגה – נוסף כאן חטא תשוקת גילוי העריות. אף שאת אשמת התשוקה הארוטית בין האחים, הנרמזת בשתי הגרסאות, נושאים במשותף שני אחים, גבר ואישה, לפי המסורת באיכה רבה הצד האקטיבי בין השניים היה האחות המנשקת. התנהגות פרובוקטיבית מדי של בת כוהן גדול נרמזת גם במסורת האחרונה, על צפנת בת פניאל, ונפנה אליה מייד. בהצטרפן יחד דומה שההתנהגות הפרובוקטיבית והארוטית יוצאת מגדר המקרה היחיד והופכת לתסמין קבוצתי המאפיין את בנות הכוהנים הגדולים.

צפנת בת פניאל

בצמוד לסיפור הקודם, על האח והאחות בני הכוהן הגדול, מובא עוד סיפור על בת כוהן גדול. סיפור זה חותם את מחרוזת סיפורי הסבל, 'סיפורים

רוקם לסיפור. אף שהוסיף להתנגדותו הסברים וטעמים חשובים, לדעתנו לא פג כוחו של הניתוח של חזן-רוקם.

63 ירושלמי, מעשר שני ד, ו (נה ע"ב); בבלי, ברכות נו ע"ב.

מרטירולוגיים', כפי שכינה אותם עלי יסיף.[64] זהו גם הסיפור האחרון על בת כוהן גדול במחזור בגיטין ובספרות התלמודית בכלל. בשונה משני קודמיו, אין לו כל זכר במקורות הארץ-ישראליים. גם הסיפור כולו וגם גיבורתו נזכרים רק כאן:

> אמר ריש לקיש: מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה. צפנת, שהכל צופין ביופיה. בת פניאל, בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים. שנתעלל בה שבאי כל הלילה. למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: הראני את יופיה. אמר לו: ריקא, אם אתה רוצה ליקח קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו. אמר לו: אף על פי כן. הפשיטה ששה חלוקים, ושביעי קרעתה ונתפלשה באפר. אמרה לפניו: רבונו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה: 'בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאם יבא השדד עלינו' (ירמיהו ו, כו). 'עליך' לא נאמר, אלא 'עלינו'. כביכול עלי ועליך בא שודד.[65]

צפנת אף היא יופייה חריג, כבני רבי ישמעאל, אבל הפעם זוהי אישה יחידה, והביזוי וההתעללות המינית שהיא עוברת קשים ומפורשים יותר. השובה שלה מתעלל בה כל הלילה, ואחר כך מלביש אותה שבעה חלוקים[66] ומוציא אותה למכירה (בשוק, לפי עדי הנוסח). לדרישתו של קונה פוטנציאלי 'מכוער ביותר' ו'ריקא' הוא מפשיט שישה מהם, ואז צפנת עצמה פושטת במפתיע

---

64 יסיף (לעיל, הערה 18), עמ' 159–160. לאחר סיפורה של צפנת משובץ הסיפור על שוליית הנגר, שחותם את המחזור כולו. לפי ההבחנות של יסיף, הסיפור האחרון איננו מרטירולוגי אלא אטיולוגי, כלומר עוסק בסיבות המוסריות לחורבן ולא בסבלם ובגבורתם של קורבנות המלחמה. ברם כפי שאנו מציעות במאמר זה, ההבחנה בין שני הז'אנרים מבוססת על קריאה ראשונית של הסיפורים המרטירולוגיים. קריאה מעמיקה יותר בחלק מהם, כמו הסיפורים הנידונים כאן, מעלה שלצד תיאורי הסבל מוצפנת גם בהם ביקורת מוסרית על גיבורותיהם, ויש בהם גם יסוד אטיולוגי.

65 בבלי, גיטין נח ע"א. שינויי נוסח: קרעתה – מינכן 95, שונצינו: קרעתו. והוציאה למוכרה – מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 130, וטיקן 140 ועוד: נוסף: בשוק. שמך הגבור – מינכן 95, פירקוביץ 187 ועוד: שמך הגדול; וטיקן 130, וטיקן 140: חסר הגבור. למה לא תחוס – מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 130, וטיקן 140 ועוד: לא חסת(ה).

66 אולי רמז לשבעת פרטי הלבוש של הכוהן הגדול: 'אֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאֵפוֹד וּמְעִיל וּכְתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ מִצְנֶפֶת וְאַבְנֵט וְעָשׂוּ בִגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֲנוֹ לִי' (שמות כח, ד).

את החלוק האחרון, מתפלשת באפר וזועקת כלפי שמיים. זעקתה ניתנת לקריאה כפולה ולשמש הן שאלה: 'אם עלינו לא חסת – על קדושת שמך הגבור (או הגדול) למה לא תחוס?' הן קביעה מתריסה, כפי שמחדד הנוסח בכתבי היד: 'אם עלינו לא חסת – על קדושת שמך הגבור לא חסת!' בנוסח זה אפשר לראות בדבריה לא בקשה מהאל שיחוס אלא זעקה כלפיו, שכאשר הוא אינו חס על כבוד עמו, הוא בעצם אינו חס גם על עצמו.

הסיפור נגמר במדרש של המספר ריש לקיש או מי ממעבדי הסיפור, הדורש את דברי ירמיהו, 'כִּי פִתְאֹם יָבֹא הַשֹּׁדֵד עָלֵינוּ' (ירמיהו ו, כו), כמכוונים ל'בת עמי' ולאל יחדיו. האל, שצפנת מתריסה כלפיו שאינו חס על כבוד בנותיו ואף לא על כבודו שלו, כביכול נאנס וסובל עם צפנת יחד.

בלסר הציעה שצפנת מפגינה מנהגי אבלות מקראיים של קריעת הבגד והתכסות באפר,[67] וכך מרמז גם הפסוק מירמיהו החותם את הסיפור. קריעת הבגד היא אכן ביטוי יהודי לאבל גם היום, אך מובן שהיא איננה כוללת חשיפת איברים אינטימיים והתפשטות מלאה. יתר על כן, בבבלי מפורט כיצד על אישה אבלה לקרוע את בגדה בלי לחשוף אף טפח אחד מגופה.[68] הסבר זה אינו נוגע ישירות לסיטואציה של הגיבורה, כלומר לממד של הפגיעה המינית הקשה, ולכן קשה להסתפק בו. ענבר רווה הציעה שבהתפשטותה צפנת חושפת את החבלות שחבל בה המוכר, ובכך מונעת את התשלום הגבוה שקיווה לקבל בעבורה, מעין נקמה.[69] זהו הסבר הגיוני לנסיבות הזוועתיות המתוארות, אבל אפשר שאין כאן מניע הגיוני ומעשי אלא מעשה של שיגעון שמסמל את הזוועה שאי אפשר לעמוד בה עוד או ניסיון נואש להחזיר לעצמה מעט שליטה במצבה בשעה ששליטה כזאת ניטלה ממנה לחלוטין.[70]

---

67 בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 57.

68 בבלי, מועד קטן כב ע"ב. ראו בפירוט: Gail Labovitz, *Massekhet Mo'ed Qatan* (FCBT II/11), Tübingen 2021, pp. 257–260

69 ענבר רווה, **מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם**, אור יהודה 2008, עמ' 195.

70 בספרות המחקר על נערות או נשים שורדות תקיפה מינית מתועדת ומוכרת אסטרטגיה של נקיטת יוזמה מינית או פגיעה והשפלה עצמית של הנפגעת כדרך להתמודד עם מצבה מתוך כעס, שנאה עצמית, דיסוציאציה (ניתוק רגשי), אשליה שכך היא שולטת במצב או מסיבות אחרות. ראו: Judith L. Herman, 'Complex PTSD: A Syndrome in Survivors of

אפשר שזהו מעשה שהוא בממד האלגורי, כפי שרומז המדרש שבסיום, וצפנת היא אלגוריה ל'בת עמי' ולכנסת ישראל כולה, המובסת והשבויה, וכך אפשר לקרוא את הסיפור כולו.[71] מכל מקום, לאונס של צפנת בת פניאל ולמחאתה לא ניתן כל מענה תאולוגי בהמשך,[72] ועובדה זו מזמינה התבוננות נוספת בסיפור.

שמה של הגיבורה, צפנת בת פניאל, מזכיר את שמו של יוסף במצרים, צפנת פענח, ואולי נרמז כאן קשר בינה ובין יוסף, שלפי מדרש חז"ל היה גם הוא בסכנת פגיעה מינית. משום כך אחי יוסף שירדו למצרים חיפשוהו תחילה בבתי זונות, כיוון שהניחו שבוודאי הושם שם בשל יופיו הרב: 'הלכו [עבדי יוסף] ומצאו אותם [=את אחיו] בשוק של זונות. ומה טיבן בשוק של זונות? אלא אמרו: אחינו יוסף יפה תאר ויפה מראה, שמא בקֵבה הוא' (בראשית רבה צא, ו).

כמו כן מדרש שמה של צפנת בראש הסיפור מצביע על המתח המרכזי שבו: המתח בין יופי שאפשר לצפות בו, שהופך לאסונם של מי שזכו בו כשהוא מחולל בידי כובש ערל לב ואכזר ונחשף ברבים, ובין פנימיות העבודה המוצפנת בקודש הקודשים בבית המקדש שחרב, ביטוי עילאי לפנימיות הרוח היהודית בכללותה.

Prolonged and Repeated Trauma', *Journal of Traumatic Stress*, 5 (1992), pp. 377–391; Jennie G. Noll, Lisa A. Horowitz, George A. Bonanno, Penelope K. Trickett and Frank W. Putnam, 'Revictimization and Self-Harm in Females who Experienced Childhood Sexual Abuse: Results from a Prospective Study', *Journal of Interpersonal Violence*, 18 (2003), pp. 1452–1471

71 כך פירשה אותו שרה פרידלנד בן-ארזה, '"בת עמי חגרי שק" – אגדת החורבן על צפנת בת פניאל', רחל קרן (עורכת), **השמיעיני את קולך: עיונים במעגל השנה ובפרשות השבוע**, ירושלים 2009, עמ' 374–377. וראו על תבניות דומות לסיפור צפנת (וכן לסיפור הקודם בגרסתו באיכה רבה על שני בני רבי ישמעאל או צדוק הכוהן) בספרות ההלניסטית-רומית והנוצרית: David Stern, 'The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 92–99

72 בניגוד למשל לבעילת הזונה בקודש הקודשים על ידי טיטוס בתחילת המחזור (בבלי, גיטין נו ע"ב). בהמשך שם ניתן מענה תאולוגי בתיאור ייסוריו הקשים ומותו של טיטוס על ידי יתוש. ראו גם בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 57.

על זה יש להוסיף שלמעשה המתח כפול: לא רק בין שמה של הבת 'שהכל צופין ביופיה' ובין אביה, הכוהן הגדול פניאל, כלומר (הרואה את) פני האל,[73] 'ששימש לפני ולפנים', אלא גם טמון כבר בשמה של הבת כשלעצמו: השורש של צפנת הוא צפ"ן, לשון הצפנה וכיסוי, אבל המספר דורש את השם דווקא משורש צפ"ה, שהוא בעל משמעות שונה ואפילו הפוכה למה שמוצפן ומוסתר מעין כול. כבתו היפהפייה של הכוהן הגדול היה ראוי שתהיה מוצפנת, אך היא הפכה למושא התפעלותם ותשוקתם של רבים, דבר שלא מנעה ואולי גם נהנתה ממנו. היו מי שראו במדרש השם רמז לחטא שעליו נענשה עונש כה נורא ואכזר. כך למשל פירש הרב יוסף חיים מבגדאד, הבן איש חי, בפירושו לתלמוד 'בן יהוידע':

> נראה לי בס"ד הוצרך תלמודא לפרש שמו של אביה, לומר [ש]אף על פי שהיתה בתו של כהן גדול ששמש לפנים, שהיא עבודה של צניעות ביותר, לא הגין עליה זכות עבודה זו של צניעות שלא תתבזה בהעדר הצניעות. והטעם מפני שהיתה 'צָפְנַת' שֶׁהַכֹּל צוֹפִים בְּיָפְיָהּ דנמצא היה יופיה מכשול לבני אדם, לכך נתגלה יופיה עתה לכל ביזיון וקלון, ואף על פי שלא חטאה בדבר זה, צא ולמד ממה שאמר רבי יוסי בן יקורת לבתו, 'שובי לעפרך', כנזכר בגמרא דתענית (תענית כד, א).

לפי פירושו, צפנת נענשת כי החטיאה את הגברים ביופייה. חטא זה שמור רק לבנות יפות. הבנים היפים כמובן אינם חוטאים ביופיים אלא רק סובלים ממנו.[74] הבן איש חי מזכיר תימוכין לתפיסתו, את בתו של רבי יוסי דמן יוקרת, שאביה ציווה עליה 'שובי לעפרך' והמיתה כי הכשילה גבר שהציץ דרך גדר כדי לחזות ביופייה המיוחד.[75]

---

[73] על פי הפסוק: 'וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי' (בראשית לב, לא). ראו על שמו: Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I – Palestine 330 BCE-200 CE*, Tübingen 2002, p. 206

[74] ראו למשל הסיפורים שלפני שני סיפורי בנות הכוהן הגדול בבבלי, גיטין נח ע"א, כמו הילד ישמעאל, הבנים הקשורים למיטות שוביהם ועוד.

[75] בבלי, תענית כד ע"א. על הסיפור בתענית ראו: אדמיאל קוסמן, **מסכת גברים – רב והקצב ועוד סיפורים**, ירושלים 2002, עמ' 52–57; Tal Ilan, *Massekhet Ta'anit* (FCBT II/9), Tübingen 2008, pp. 231–236

ואולם דומה שהסיפור הקרוב ביותר לסיפורנו הוא הסיפור על אחות ברוריה, בתו של חנינא בן תרדיון. התפיסה שאישה שנענית למבטי הגברים החומדים את יופייה המיוחד וכנראה גם נהנית מהם, חוטאת וסופה להיענש על כך, מאפיינת גם את האחות. היא זוכה להיפדות לבסוף מהקלון כיוון שעמדה במבחן הצניעות שעשה לה רבי מאיר גיסה, אבל מלכתחילה מסופר שנגזר עליה להגיע לקלון כיוון שלא נהגה בצניעות מספקת: 'ועל בתו [של רבי חנינא בן תרדיון] לישב בקובה של זונות. דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי. אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו. מיד דקדקה בפסיעותיה' (בבלי, עבודה זרה יח ע"א).[76] אף שנגאלה לבסוף מבית הבושת ונמצאה 'בתולה בבית הבושת', כפי שכינתה אותה רחל אדלר,[77] חטאה אחות ברוריה בהנאתה ממבטי הגברים בה, ולפיכך נענשה עונש כבד.

אפשר אפוא ששמה של בת הכוהן הגדול מרמז לחלקה בגורל הנורא שנגזר עליה, על פי אותה תבנית של סיפור בת חנינא בן תרדיון: צפנת הייתה צריכה להצפין עצמה, אך תחת זאת צפו הכול ביופייה הרב. מכיוון שלא הצפינה עצמה כראוי, נענשה בהתעללות מינית, בהפשטתה ובחשיפתה המוחלטת לעיני המכוערים והנקלים שבבני אנוש.

לפי פירוש זה, גם הסיפור הנורא על גורלה הקשה של בת הכוהן הגדול מכיל רובד גלוי של תיאורי עינוי וסבל קשים מנשוא לבני דור החורבן, גברים ונשים, ורובד סמוי של ביקורת על בת למשפחת הכוהן הגדול וראיית סבלה כעונש על התנהגותה. אולי כך אפשר להבין מדוע אין סוף ברור לסיפור על צפנת: איננו יודעים מה עלה בגורלה לבסוף, ואיש גם לא נענש על הסבל הנורא שלה.

סיכום: כוהנים גדולים וכוהנות קטנות

במבט ראשון, ולפעמים גם במבט שני, נראה שבתיאורי החורבן חז"ל מזדהים עם הנשים הנאנסות וחומלים עליהן, והאשמה בחטאים מיניים נופלת על

---

[76] רש"י: 'דקדקה – לפסוע פסיעות נאות'. ראו על כך בפירוט: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999, עמ' 191–194.

[77] Rachel Adler, 'The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah', *Tikkun*, 3,6 (1988), pp. 28–32, 102–105. ראו גם: Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 260–264

הגברים דווקא. זאת בניגוד לדרכם של חז"ל במקומות אחרים, שראו ביופי הנשי מכשלה לגברים, ושלא כבדיני העריות והצניעות התלמודיים, שמטילים על הנשים את האחריות למנוע פיתוי מיני, וגם שלא כדימוי הנפוץ בספרי הנבואה המדמה את חטאי העם לאישה נואפת וזונה. בהקשר של האימפריאליזם הרומי החמדני, הדורסני, האכזרי והאלים, הנשים היהודיות חפות מכל אשם, והן קורבנות של גורלם. הרומאים הם החוטאים, ולא שבוייהם.[78]

ברם סיפורי בנות הכוהנים הגדולים אומנם רחוקים מנבואות הזעם על האישה הנואפת של הנביאים,[79] אך אין הם היפוכם הגמור. נראה שהם יוצרים תמונה מורכבת יותר. הבבלי מספר סיפורים על בנות הכוהנים הגדולים הכוללים יסודות סותרים: מסר גלוי של גורל אכזר, אבל גם מסר נסתר שגורלן של הבנות הוא עונש מוצדק שהן סופגות בגין חטאיהן. יתר על כן, שלא כנשים אחרות בספרות התלמודית, ניתן לנשים אלה קול, קולה של מחאה.

צפנת בת פניאל סובלת אונס והשפלה, אך מואשמת שצפו בה גברים בשל יופייה הרב ושנהנתה מתשומת הלב. בתו של רבי ישמעאל (או רבי צדוק במקבילה) מתה מצער, כי שוביה מייעדים אותה לחיות עם אחיה, אך הסיפור כולל גם רמזים לחטא אפשרי של גילוי עריות: היא מאוהבת באותו אח. בת עשירה אחרת ממשפחת הכוהן הגדול – מרתא בת בייתוס – מעוררת רחמים בגין ייסורי הרעב הנוראים שהיא סובלת מהם, אך נמתחת עליה ביקורת סמויה בגין גאוותנותה ועיוורונה לסבלם של העניים.

מה שנותר מרומז בין השורות במסורת על מרתא בת בייתוס וכמעט סמוי מן העין במסורות על בתו ובנו של ישמעאל בן אלישע ועל צפנת בת פניאל, נאמר מפורשות בסיפור הקדום יותר, על מרים בת בילגה: הבת היא החוטאת, ולא אבותיה או אחיה הכוהנים הגדולים. חטאה הוא חטא הכפירה ('נשתמדה') והזנות ('נשאת לסרדיוט אחד'), ושיאו בהתרסתה הבוטה כלפי שמיים ('אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם').

---

78 ראו הציטוט מבלסר לעיל, ליד הערה 58. וראו עוד בספרה, בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' XXVI, 1–38, 73–75.

79 כגון הושע א–ג; ישעיהו ג, טז–כד; יחזקאל טז, טו–סג ועוד הרבה.

גם צפנת ומרתה מתריסות, ודומה ששתי התרסותיהן מצטרפות למקבילה להתרסתה של מרים. סיפורה של מרתא מסתיים במילותיה: 'כשנחה נפשה הוציאה את כל זהבה וכספה, השליכתם בשוק ואמרה: אלה למה נחוצים הם לי? וזהו שכתוב: "כספם בחוצות ישליכו" (יחזקאל ז, יט)'. מרתא מכירה סוף-סוף במגבלות עושרה הרב והון העתק שלה, ומחאתה חושפת את חטאה של קבוצת ההשתייכות שלה כולה, הכהונה הגדולה, שבמקום לשרת את האל ערמה בבתיה עושר אגדי והחריבה 'ממונן של ישראל'. צפנת מוחה כלפי שמיים במילים 'רבונו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס (או לא חסת)', המקבילות לחצייה השני של מחאת מרים, 'ולא עמדת להם בעת צרתם'.

אנחנו מציעות לראות אפוא בסיפורה של מרים בת בילגה חוליה ראשונה ואף מקור השראה בשרשרת סיפורי בנות הכוהנים הגדולים, המשלבים חטא ועונש בכמה רמות חשיפה ועניש: חטאה של מרים גלוי ביותר ועונשה קל (חסימת החלון והטבעת של משמרתה), לעומתם חטאיה של מרתא מפוזרים במקומות אחרים ועונשה כבד יותר, ואילו חטאיהן של בתו של ישמעאל כוהן גדול ושל צפנת רק נרמזים, ועונשיהן הם הקשים מכולם.

ארבע בנות הכוהנים הגדולים הללו הן היחידות הנזכרות בספרות התלמודית כולה. מה מלמדים אותנו סיפוריהן, ואיזה לקח ביקשו המספרים לטמון בהם? בתשובה על שאלתה של בייקר בסוף הציטוט שהובא לעיל אנחנו מצטרפות לדעתו של הנגל, שחכמים נזהרו בכבודם של כוהנים גדולים ולא הפנו כלפיהם אצבע מאשימה ישירה, אבל לא חששו להפנות אצבע מאשימה (ומענישה) כלפי בנות משפחתם. כך הפכו הבנות קורבנות לחטאי אבותיהם הכוהנים הגדולים. מי שהתורה וההלכה והסדר החברתי לא הועידו להן תפקיד כלשהו מעצם היותן נשים, קיבלו בדיעבד את התפקיד לשאת בחטאי הגברים שבמשפחותיהן והוצגו כחוטאות שנענשו קשות על חטאיהן.

החטאים עצמם קשורים בהתנהגותן המינית, הנושא העיקרי שמעסיק כבר את החוק המקראי ובעקבותיו את החוק המשנאי בנוגע להן. לחלופין, הן הואשמו שאף שלא יועד להן כל תפקיד, חרגו הבנות ממקומן המוצנע והמושתק וגילו מעורבות יתר במרחב הציבורי.

כבר הצענו לעיל גם את ההשערה שהמעורבות הציבורית של נשות האליטה הירושלמית, הנשקפת במיוחד באשכול המסורות על מרתא בת בייתוס, הייתה לצנינים בעיני החכמים. בתודעה הגברית הפטריארכלית נכרכת אקטיביות ציבורית באקטיביות מינית, ושתיהן חטאים כבדים בהקשר הנשי.

לבסוף נוסיף פה גם את מוטיב המחאה המשותף לחלקן: מחאות כלפי ממסד הכהונה ואף כלפי האל עצמו אינן בלתי מוכרות בספרות חז"ל, אבל בפיהן של נשים אפשר לשים מחאות בוטות וחריפות במיוחד. המחאה – וכמוה הביקורת – מעידה על דעתנות ומחשבה עצמאית, או במילים אחרות, על אקטיביות אינטלקטואלית, המצטרפת לאקטיביות המינית והציבורית.

שלוש עבירות אלה, של הפקרות מינית, מעורבות ציבורית ומחאה כלפי הסדר הדתי והחברתי, מפירות את הסדר המגדרי ומחריגות את הבנות מהמקום חסר הנראות שיועד להן. הסיפורים מספרים על גורלן הנורא של בנות אקטיביות מדי אלו, ואגב כך מגלים כיצד נענשות בנות, אפילו הן מיוחסות ביותר, על הפרות הסדר המגדרי ומזהירים את צאצאיותיהן מפניהן.[80] שילובם של הסיפורים בהקשר של סיפורי הסבל שגרמו החורבנות מטשטש את ממד הביקורת המוטמע בהם, אבל דווקא משום שהמסר כנגד אקטיביות נשית מכל סוג סמוי במידה רבה ואיננו גלוי ומובלט, הוא יעיל במיוחד.

---

80 כריכתה של מעורבות ציבורית כלשהי עם הפקרות מינית הייתה דורות רבים – ולעיתים עודנה – מחסום כבד במיוחד בפני כניסתן של נשים בחברות דתיות לפעילות ציבורית, והדוגמאות רבות מספור. ראו דוגמה מובהקת בת ימינו: חסן מנאר, 'הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה', דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), **מין, מיגדר ופוליטיקה**, בני ברק 1999, עמ' 272–273, הערה 3.

'אין לך דור שאין בו ליצנין': על אופיו של הפקפוק בגלגוליה של מסורת הולדת יצחק

ברכה אליצור

סיפור הולדת יצחק לעת זקנתם של אברהם ושרה הוא סופה של התפתחות סיפורית ממושכת שהכתוב יוצר מרגע ההיכרות עם דמותם של ההורים. האפיון הראשוני של שרה הוא בתיאור עקרותה, 'וַתְּהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלָד' (בראשית יא, ל),[1] אך הוא אינו מונע מהאל להבטיח לאברהם בהבטחות חוזרות ונשנות: 'וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל' (שם יב, ב). וכך מי שעוקב אחרי דמותו של אברהם מצוי במתח מתמשך כיצד ייפתר פרדוקס העקרות לעומת הבטחת הזרע.

הכתוב שוזר בסיפורי אברהם היפותזות התרה של הפרדוקס באמצעות דמויות כמו לוט, אליעזר וישמעאל, כמי שאולי באמצעותם תגולם ברכת הזרע, ובד בבד מפריך אותן על ידי חזרה ממוקדת על ברכת הזרע, שעדיין שרירה וקיימת חרף התחליפים.[2] בפרק יז ויח, בשני תיאורי התגלות של האל לאברהם, ההבטחה נעשית קונקרטית על ידי חשיפת זהות הבן היורש

[1] על הדגשת מוטיב העקרות בדמותה של שרה עמד ון רויטן: Jacques Van Ruiten, 'A Miraculous Birth of Isaac in the Book of Jubilees?' Michael Labahn & Bert Jan Lietaert Peerbolte (eds.), *Wonders Never Cease; The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London 2006, pp. 1–19. ון רויטן ציין כי הדגשה זו נועדה להגביר את האמונה בנס האלוהי. הוא השווה הדגשה זו למסורת הולדת יצחק בספר היובלים, ששם לא נזכרה עקרותה, וממילא אין הידרשות לממד הניסי של הלידה.

[2] ראו בראשית יג, יד–טז; טו, ב–ה; יז, יח–יט.

שבאמצעותו תתממש הברכה.[3] תהליך מימוש ההבטחה מאופיין בחגיגיות תיאור פקידתה של שרה והלידה (שם כא, א–ג). המקרא מדגיש שהעיבור בגיל מבוגר כל כך אינו תהליך טבעי, שכן 'חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֹרַח כַּנָּשִׁים' (שם יח, יא) והוא התאפשר הודות להתערבות אלוהית חריגה, 'הֲיִפָּלֵא מֵה' דָּבָר' (שם, יד).

חרף תהליך ההכנה המקראי לתופעה העל-טבעית של הולדת יצחק, רבות מהמסורות העוסקות בסיפור הולדת יצחק משמיעות את קולן של אומות העולם או את קול ליצני הדור, המפקפקים בזהותם של הורי הרך היילוד, ומתארות מעורבות אלוהית נוספת כדי להוכיח שיצחק הוא בנם של אברהם ושרה הקשישים.

המסורות העוסקות בפקפוק בהורותם הביולוגית של שרה או אברהם נזכרות בחמישה חיבורים:[4]

1. בראשית רבה נג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 563–564];
2. פסיקתא דרב כהנא כב [מהדורת מנדלבוים, עמ' 326];
3. מדרש תנחומא וירא לז–לח [מהדורת בובר, עמ' 107];
4. בבלי, בבא מציעא פז ע"א;
5. תנחומא הנדפס, תולדות א, ג, ו.

במחקר זה נשווה בין המסורות העוסקות בסיפור הולדת יצחק: נעמוד על ההבדלים שבין המסורות בזיהוי מושא הפקפוק ואופיים של המפקפקים, נבחין בין אופני נטרולו והשלכותיו ונצביע על חריגותה של המסורת בתנחומא הנדפס בהשוואתה למקבילותיה. נציע כי ברקע עיבודה של

---

3 בראשית יז, יט; יח, י. על משמעות הסיפור הכפול על פי אסכולת התעודות ראו: David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis, Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, pp. 82–85. וראו גם ניתוח סטרוקטורליסטי אצל נעמה אלפסי-וייס, 'סיפור בשורת הולדת יצחק: ניתוח סטרוקטורליסטי', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כט (תשע"ה), עמ' 3–19.

4 הרשימה והדיון במסורות הם על פי סדרם הכרונולוגי, כפי שמקובל במחקר בשאלת מועד עריכתם של החיבורים. לסיכום הדעות על שאלת מועד חיבורם של מדרשי האגדה הארץ-ישראליים ראו: תמר קדרי, 'מדרש אגדה', מנחם כהנא, ורד נעם, מנחם קיסטר ודוד רוזנטל (עורכים), **ספרות חז"ל הארץ ישראלית – מבואות ומחקרים**, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 297–349.

המסורת הקדומה עומדות מגמות לאומיות ופולמוסיות הנוגעות לשאלת מעמד ישראל בין הגויים, תפקידו של הנס וחלקו של האל במופת עיבורה של שרה.

התשתית המקראית להיווצרותן של המסורות וסקירת המחקר

המסורת המדרשית מתפתחת לא פעם על סמך תשתית פרומה בתיאור אירועי המקרא או ניצול רצף אירועים שמותיר חללי מילוי, כפי שהוכיחו חוקרי מדרש בעבר ובהווה.[5] חוקרי מדרש שעסקו בסיפור הולדת יצחק, עסקו בזיהוי החלל המקראי ששימש אסמכתה להתפתחות הדרשנית ותיארו את אופני ניצול החלל להעברת מסרים על מקראיים על ידי יוצרי המסורות.

יהושע לוינסון הצביע על כמה מרכיבים בתיאור הסיפורי של הולדת יצחק שעומדים בבסיס התפתחותן של מסורות הפקפוק בשאלת זהות הוריו של יצחק: הנוסח המיוחס לשרה מתאר חשש מדברי לגלוג שיושמעו בסביבתה, 'כָּל הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק לִי' (בראשית כא, ו), וכן הדיבור של שרה על עצמה בלשון נסתר, 'מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הֵינִיקָה בָנִים שָׂרָה' (שם, ז). דומה שהמקרא רומז על חברה חשדנית בסביבתה של שרה.[6] לוינסון ניתח את הבדלי המסורות ועמד על תמורות ספרותיות שבין המדרש המוקדם למאוחר, וכן על מגמות לאומיות שהתפתחו בתגובה על האיום על התרבות היהודית.

ענת ישראלי וענבר רווה (וגם לוינסון) עמדו על צורת הרבים במילה בנים, 'היניקה בנים שרה', המעוררת תמיהה, שכן הכתוב מדווח אך ורק על הולדת יצחק.[7] ישראלי ורווה מתארות את המתח שיש במסורות המדרשיות בין מיניות לחסד ואת המגמה להפוך את ההיבט המיני של ההנקה למעשה של שליטה רוחנית מצד המינקת כלפי היונקים ואימהותיהם.

---

5 ראו למשל: יונה פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים 1991, עמ' 293; עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל אביב 1993, עמ' 95–119; יהושע לוינסון, **הסיפור שלא סופר**, ירושלים תשס"ה, עמ' 44–59.

6 לוינסון, שם, עמ' 65–68; יהושע לוינסון, 'האם והאום: זהויות ספרותיות במציאות משתנה', ישראל ל' לוין (עורך), **רצף ותמורה יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית נוצרית**, ירושלים תשס"ד, עמ' 465–485; הנ"ל, 'הסיפור הדרשני המוקדם והמאוחר: בין התקבלות לתמורה', **דפים למחקר בספרות**, 16–17 (תשס"ט), עמ' 56–73.

7 שם, האם והאום. ראו גם: ענת ישראלי וענבר רווה, **יבשת אבודה: ייצוגי אימהות בספרות התלמודית**, ירושלים תשע"ח, עמ' 61–66.

רווה עמדה על כפילות המילה 'ותאמר' בנוגע לדבריה של שרה בלי שהתחלף דובר, כפילות המאפשרת לראות בדבריה השניים תגובה על הדברים שהושמעו בין שתי אמירותיה.[8] לטענתה, המהפך שבין דמותה הנשית הדוברת של שרה במקרא ובין השימוש בגופה הוא הוכחה לנס במסורת המדרשית. לדבריה, הפיתוח המדרשי משקף את התודעה הגברית שעל פיה אין להסתפק בהכרזתה המקראית של האישה על אימהותה; היא נדרשת להפגין זאת על ידי הנקה ציבורית שתוכיח לעיני אומות העולם את גודל הנס.[9]

משה לביא עמד אף הוא על צורת הרבים במילה 'בנים' ותיאר את התפתחות המסורות כביטוי למערכת היחסים שבין אומות העולם לישראל – רצון הצטרפות לעומת מאבק ופולמוס – ואת מניעי סיפוחן או דחייתן של אומות העולם.[10]

עוד קושי העולה מן המקרא הוא פסוק המעבר מתיאור תולדות אברהם לתולדות יצחק, המנוסח כאילו יצחק הוא בנו הראשון (והיחיד) של אברהם: 'וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם, אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק' (בראשית כה, יט). על אף המחקר הרחב שעסק במסורות נס הולדת יצחק, דומה שפסוק תמוה זה אינו משתייך למארג פסוקי הבסיס ששימשו תשתית להתפתחות המסורות שעסקו בנס הולדת יצחק. מסורת תנחומא הנדפס, המתארת את הפקפוק שהתמקד באבהותו של אברהם ובנס שנעשה בבנו,[11] לא הוערכה

---

[8] ראו: ענבר רווה, **בפני עצמן**, תל אביב 2012, עמ' 27. על הכפלת הפועל 'ויאמר' בנרטיב המקראי ראו: מאיר שילוח, 'ויאמר... ויאמר', אשר וייזר ובנציון לוריא (עורכים), **ספר קורנגרין**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 251–267; Richard C. Steiner, '"He Said, He said": Repetition of the Quotation Formula in the Joseph Story and Other Biblical Narratives', *Journal of Biblical Literature*, 138,3 (2019) pp. 473–495

[9] רווה, שם, עמ' 29.

[10] משה לביא, '"הניקה בנים שרה", דגמים שונים של יחסי יהודים גויים בגלגוליה של מסורת מדרשית', אורי ארליך, חיים קרייסל ודניאל י' לסקר (עורכים), **על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשת ליעקב בלידשטיין**, באר שבע תשס"ח, עמ' 269–291.

[11] על פסוק זה כבסיס למדרש ראו: James L. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Text*, London 1944, pp. 71–73

כמצויה על הרצף ההתפתחותי של המסורת הקדומה, וממילא אף לא נעשה ניסיון להסביר את התמורה מרחיקת הלכת במוקד הפקפוק.[12]

במאמר זה אציע כיוון התפתחותי מעט שונה ממה שהציגו קודמיי: אצביע על היבטי פולמוס יהודי–נוצרי, העשויים לסייע בהבנת השינויים שבין המסורות; אעמוד על מגמותיו של חיבור הפסיקתא, העשויות להסביר את ההבדל בין שתי מסורות שהתפתחו, על פי המשוער, בתקופות מקבילות; אציין את קווי הדמיון השבלוני שבין מסורת תנחומא הנדפס למסורות הקדומות יותר ואציע הסבר למעבר ממוקד הנס בדמותה של שרה למוקד הנס בדמותם של אברהם ושל יצחק.

אופיו של הנס ותוצאותיו: בין בראשית רבה לפסיקתא דרב כהנא

המסורת הקדומה מצויה במדרש בבראשית רבה. וכך היא לשון המדרש:

> [ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים] וגו׳ פינחס משום ר׳ חלקיה ׳מי אמר מי דבר׳ אין כת׳ אלא ׳מי מלל׳ רמזו שמוליד למאה שנה. ר׳ פינחס מש׳ ר׳ חלקיה קמתו שלאברהם אבינו היתה יבשה ונעשה מלילות.
> ׳הניקה בנים׳ הניקה בנאין, שרה היתה צנועה יותר מדאי אמר לה אבינו אברהם: אין זו שעת הצניעות אלא גלי את דדיך כדי שידעו הכל שהתחיל הקדוש ברוך הוא עושה ניסים. גילה דדיה[13] והיו נובעים חלב כב׳ מעיינות, היו מטרונות באות ומניקות את בניהן והיו אומרות אין אנו כדיי להניק מחלב הצדקת.
> רבנין אמ׳ כל מי שבא לשום שמים נעשה ירא שמים, ר׳ אחא אמר אף מי שלא בא לשום שמים ניתן לו ממשלה בעולם, ולא עשו אלא כיון שהפליגו עצמן בסיני ולא קיבלו את התורה ניטלה מהם אותה הממשלה הה״ד ׳מוסר מלכים פתח ויאסור אזור במתניהם׳ (איוב יב, יח).[14]

---

[12] לביא (לעיל, הערה 10), הערה 50, הזכיר מסורת זו, אולם לא תיאר את מקומה בהתפתחות המסורות ואף לא עסק בניסיון להסביר את השונות הרבה שנוצרה בה.

[13] על פי כתב יד וטיקן: ׳גלתה דדיה׳.

[14] בראשית רבה נג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ׳ 563–564].

הדרשה המקורית בבראשית רבה נוגעת באופן מינורי בלבד בטיעוני הפקפוק כלפי אברהם ושרה[15] ומרחיבה בתיאור השפעת מעשיהם של אברהם ושרה בקירוב נוכרים לאמונה בה'. מבחינה זו הדרשה היא המשך למגמת תיאור השפעתם של אברהם ושרה על סביבתם ושאיפת הנוכרים לחסות בצילם, כפי שעולה מדרשות אחרות המצויות בחיבור.[16] דומה שבעל הדרשה אינו מוטרד מזהותם של המפקפקים ומן הצורך של אברהם ושרה להוכיח כי הם הוריו הביולוגיים של יצחק, שכן הפליאה המוצגת במדרש היא על זקנותו של אברהם 'קמתו שלאברהם יבשה', ואין בהוראתו לשרה כדי להפריך את הפליאה על הולדה בגיל מאה.

לוינסון הרחיב בתיאור מגמתה האוניברסלית של דרשה זו, והיא נוגעת לדידו לקבוצה חברתית דתית שפעלה במקביל לתקופת היווצרותה של הדרשה. בעלי הדרשה, כנראה בניגוד לעמדות פרטיקולריות בסביבתם, דוגלים בצירופם של 'יראי השמיים' שגילו עניין ביהדות אף שלא השלימו תהליך של גיור.[17] ואולם המסר האוניברסלי של המסורת בבראשית רבה הלך ונשחק במהלך גלגוליה של המסורת, כפי שנראה כבר בעיצובו המחודש בחיבור שנערך במקביל לבראשית רבה או מעט אחריו ומכיר את דרשותיו. נעיין בלשון המדרש בפסיקתא דרב כהנא:

> ר' ברכיה בשם ר' לוי את מוצא כיון שילדה אימנו שרה את יצחק היו אומות העו' אומ' חס ושלום לא ילדה שרה את יצחק, אלא הגר שפחת שרה היא ילדה אותו. מה עשה הקדוש ברוך הוא, ייבש דדי

---

15 על אופיו התמציתי של המדרש הקדום ראו: עפרה מאיר, 'הסיפור הדרשני במדרש קדום ומאוחר', **סיני**, פו (תש"ם), עמ' רמו–רסו; לביא (לעיל, הערה 10), עמ' 275–276, הערה 30; לוינסון, האם והאום (לעיל, הערה 6), עמ' 472.

16 ראו למשל בראשית רבה לט [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 378–379]; מה, א [עמ' 447]; נג [עמ' 563].

17 השוו לוינסון, האם והאום (לעיל, הערה 6), שכינה מדרש זה 'עלילת הסתפחות', ולביא (לעיל, הערה 10), שסבר שהמסר של המדרש רחב יותר ומעודד באופן כללי הפצת אמונה בקרב הנוכרים והובלתם לתהליך של גיור. לדעת לביא, הדרשה מבטאת עמדה חריגה ולא מקובלת (שם, עמ' 283). דומה שהדרשות בבראשית רבה, המרחיבות בתיאור ההסתפחות של אומות העולם למשפחת אברהם ושרה, מוכיחות כי עמדתו של עורך החיבור משתלבת עם הקול החתרני הזה. בהמשך דברינו נעסוק בהיבט נוסף של הסיפה של הדרשה, הנוגע בשאלת יציבותו של תהליך ההסתפחות.

> נשותיהם של אומות העולם והיו מטרונות שלהם באות ומנשקות עפר רגליה של שרה ואומרות לה, עשי מצוה והניקי בנינו. והיה אבינו אברהם או' לשרה, שרה אין זו שעה של הצניע, קדשי שמו של הקדוש ברוך הוא ושבי בשוק והניקי בניהם, הד"ה דכת' 'הניקה בנים שרה' (בראשית כא, ז), בן אין כת' בן אלא בנים.[18]

המרכיב המשותף לשתי הדרשות המעיד על מוצאן הזהה הוא הוראת אברהם לשרה לוותר על צניעותה ולהיניק את יצחק בפרהסיה, אולם מעבר למרכיב משותף זה יש ביניהן לא מעט הבדלים, ונעמוד על כמה מהם:[19]

1. משמיעי הפקפוק: בניגוד לנוסח הדרשה בבראשית רבה, שנאחז בנוסח דבריה של שרה כדי לתאר את קיומו של פקפוק, בפסיקתא המפקפקים מקבלים זהות – אומות העולם.
2. סיבת הפקפוק: בבראשית רבה – זקנתו של אברהם ומצבו הפיזי. בפסיקתא – זקנתה של שרה.
3. הפעולה להזמת החשד: בבראשית רבה אברהם מורה לשרה להיניק בציבור. בפסיקתא מתוארת התערבות אלוהית על ידי ייבוש דדיהן של נשות המפקפקים. המטרונות פונות אל שרה בבקשה שתיניק את בניהן, ואברהם מורה לה לעשות כך לעיני כול, כדי שיהיה אפשר להזים את החשד.[20]
4. מניעי המטרונות בהבאת ילדיהן: בבראשית רבה – רצונן של אומות העולם שבניהן יינקו מחלבה של הצדקת. בפסיקתא – כדי להחיות את בניהן.
5. תוצאות ההנקה: בבראשית רבה: 'כל מי שבא לשום שמים נעשה ירא שמים, ר' אחא אמר: אף מי שלא בא לשום שמים ניתן לו ממשלה בעולם'. בפסיקתא – פרט להזנת הילדים הערך המוסף הוא תיאור כפיפותן של נשות אומות העולם לשרה: 'והיו [...] באות ומנשקות עפר רגליה של שרה'.

---

18 פסקתא דרב כהנא כב [מהדורת מנדלבוים, עמ' 326].

19 בהקשר השונה שבו מובאות הדרשות נעסוק להלן.

20 בדרשה יש כשל לוגי קטן בתיאור פנייתן של המטרונות לשרה בבקשה שתיניק את ילדיהן, שכן הן חושדות בה שהיא איננה אִמו של יצחק. כיצד מי שלא ילדה יכולה להיניק? אלא אם כן כוונת המדרש היא שהן מבקשות את רשותה של שרה הגבירה להכניס את בניהן לביתה, כדי שהגר (החשודה כאִמו של יצחק) תיניק את בניהם.

שתי המסורות עוסקות בסיפור הולדת יצחק כנקודת מפנה ביחסי העברים ושכניהם הנוכרים ומתארות תהודת נס החורגת מגבולות המשפחה. נקודת השוני היא בתיאור מערכת היחסים שבין משפחת אברהם לסביבתה הנוכרית שנוצרה בעקבות הלידה. בבראשית רבה אין תיאור של עימות, אדרבה: מובעות בו כמיהה של הנוכרים להשתייך למשפחת אברהם והיענותם של אברהם ושרה.[21] בפסיקתא מתואר יחס חשדני כלפי אברהם ושרה ופקפוק בישרותם. ההתרה מתרחשת על ידי התערבות אלוהית שמעמידה את אומות העולם בעמדת נזקקים לחסדי משפחת אברהם. לא סיפוח ושייכות אלא יחסי אדנות מול מי שמנשקים את עפר רגליהם.

השכתוב האנטי-מספח של דרשת 'הניקה בנים שרה' במסורת הפסיקתא[22] משתלב עם מגמה פרטיקולריסטית המאפיינת חלקים אחרים בחיבור.[23] רבות מדרשות הפסיקתא מטפחות גאווה של הזהות היהודית, מדגישות את ייחודיות עם ישראל על פני אומות העולם[24] ומתנגדות לסיפוחם של נוכרים גם אם יבקשו להתגייר.[25] הכינוי 'אומות העולם' חוזר בפסיקתא כשמונים

---

21 ראו בסוגיה זו את דבריו המפתיעים של דוד ברזיס, **בין קנאות לחסד – מגמות אנטי-קנאיות במחשבת חז"ל**, רמת גן תשע"ה, עמ' 353, הסבור ששרה נגאלה מעקרותה בעטיין של יציאתה מהפנים אל החוץ, קרי אל פרעה ואל אבימלך ואחר כך לשוק כדי להיניק את יצחק, ושותפות הגורל עם האימהות האחרות.

22 בהנחה שהוא מתבסס על המסורת הקדומה בבראשית רבה, הנחה המבוססת על הוכחות להיכרותו עם דרשות בראשית רבה ושימוש בהן. ראו: ענת רייזל, **מבוא למדרשים**, אלון שבות תשע"א, עמ' 225.

23 ראו: William G. Braude & Israel J. Kapstein, *Pesikta de-Rav Kahana*, Philadelphia 1975, pp. XVIII–XXVI; Marc Hirshman, 'Yearning for Intimacy: "Pesikta d'Rav Kahana" and the Temple', Deborah A. Green & Laura S. Lieber (eds.), *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination*, Oxford 2009, pp. 135–145; ארנון עצמון, 'פסקת "איכה" בפסיקתא דרב כהנא: בין קינה לתוכחה', *JSIJ*, 16 (2019), עמ' 1–11.

24 מגמה זו בולטת מאוד בפסקה לפרשת שקלים (פסקה ב, ה), בפסקה לפרשת החדש (ה, ב; ה) ובפסקה לשבועות 'בחדש השלישי' (יב, כ). ראו גם אצל ארנון עצמון, **'בניי, היו קורין פרשה זו': עריכה ומשמעות בפסיקתא דרב כהנא**, ירושלים תשפ"ב, עמ' 330–346; 384–386.

25 ראו למשל דרשות הגנאי על יתרו: פסקתא דרב כהנא יב, ו [מהדורת מנדלבוים, עמ' 208]; ט [עמ' 209–210]; טז [עמ' 216]. ראו על האשמת הגרים בחטא העגל: 'אלא הגרים שעלו עמהם הם עשו את העגל, והיו מונים את ישר' ואומ' להם אלה אלהיך ישראל (שמות לב, ד)' (שם ט, ח [מהדורת מנדלבוים, עמ' 157]). וראו בהרחבה: ברכה אליצור, 'דרשות על יתרו

פעם, ובכל האזכורים שמן מוזכר לצורכי השוואה בין מעלת עם ישראל לגנותן של אומות העולם. ההנחה היא כי מפאת אופיו של החיבור, הנצמד לקריאות המיוחדות בתורה, בחר העורך דרשות המחדדות את הרעיונות המובאים בברכת התורה – הבחירה הבלעדית בעם ישראל המוכחת מהעובדה שנתן לו את תורתו.[26]

הניסיון להשפיל את אִמו של העם הנבחר הוביל להתערבות אלוהית שהעמידה את עליונותו של העם מול המטרונות, שהיו באות ומנשקות את עפר רגליה של שרה.

זהותם של המסתפחים: בין בראשית רבה לתנחומא (בובר)

המסורת בתנחומא (בובר) מובאת לאחר כמה פרשנויות למשמעות קריאת שרה 'מי מִלל'. בראשיתו של המדרש מובע ספק בכושרו של אברהם להוליד בנים בגילו המופלג, ולאחר מכן מובעת בו תמיהה על כשירותה הפיזית של שרה ללדת, וכן נזכרת הדרך שבה הוכח מעל לכל ספק כי שרה היא אִמו של יצחק. וזו לשון המדרש:

> 'הניקה בנים שרה' וגו' (בראשית כא, ז). א"ר פנחס הכהן בר חמא בשם ר' חלקיה: ולא יצחק בלבד ילדה, שהוא אומר 'היניקה בנים שרה', אלא מהו 'מי מלל'? מ' ארבעים ל' ל' ששים, הרי מאה. מי בישר לאברהם בן מאה שנה אתה מוליד.

בפסיקתא דרב כהנא ותרומתן האפשרית לחשיפת מגמות החיבור', **סידרא**, כז–כח (תשע"ה), עמ' 9–33.

[26] על זמנו של רעיון בחירת ישראל בתפילה היהודית ובברכות התורה ועל ההשערה כי נוסח זה כבר היה שגור ומקובל על בני זמנו של עורך הפסיקתא ראו: יוסף הייניימן, **התפילה בתקופת התנאים והאמוראים**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 105–108; מאיר בר-אילן, 'רעיון בחירת ישראל בתפילה היהודית', שמואל אלמוג, מיכאל הד (עורכים), **רעיון הבחירה בישראל ובעמים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 121–145; אפרים א' אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 492–493. לעומתם טען משה בנוביץ', **תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר**, ירושלים תשס"ו, עמ' 563, הערה 42, כי במסורות ובנוסחי תפילה מהתקופה הבתר-תלמודית לא נמצא נוסח זה של ברכה, ותחתיו מצאנו נוסחים כגון 'אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו'. בנוביץ' העלה ספק אם היה כלל נוסח קבוע של ברכה שאמרו שבעת העולים לתורה מעבר למילים 'ברכו את ה' המבורך'.

'היניקה בנים שרה', ר' פנחס הכהן בר חמא אמ' כיון שילדה שרה היו נשי המצרים תמהים לומר אפשר שילדה, והיו אומרין אלו לאלו והלא זקנה שרה, ושמא שפחתה היא, ומה היו עושות, היו נוטלות בניהן והולכות אצל שרה, ואומרות לה היניקי את הילד הזה, והיתה מניקה את בניהם, שנאמר 'היניקה בנים שרה'.
אמרו רבותינו כל בני המצריות שהניקה שרה כולם נתגיירו, ואל תתמה בדבר, וכן אתה מוצא באליפז בן עשו, על ידי שנתגדל בחיקו של יצחק נעשה צדיק, וזכה ששרה עליו רוח הקדש, שנאמר 'פרי צדיק עץ חיים' [...]
כך התינוקות שינקו משרה אימנו כולם נתגיירו.
אמר הקב"ה בעולם הזה על ידי הצדיקים היו יחידים מתגיירין, אבל לעולם הבא אני מקרב את הצדיקים, ומביאן תחת כנפי השכינה, שנאמר 'אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד' (צפניה ג, ט).[27]

לוינסון ולביא הציעו הסברים מתודולוגיים המסייעים להבין את עיבודי המסורת המאוחרים למדרש בהשוואתם לנוסח הקדום. לוינסון נדרש בעיקר לעיבוד המדרש בבבלי וטען שמגמת הבבלי היא ליצור סימטרייה סיפורית במקומות שהיא אינה מובהקת בעלילה הקדומה.[28] לביא הבחין בין אופייה של הספרות הדרשנית הקדומה, הסומכת על הקוראים שיבינו את קשיי הפסוק שבו נתלית הפרשנות המדרשית, לעומת תוספת הסבר בפרשנות המדרשית המאוחרת.[29] מרק ברגמן ציין שהתופעה מאפיינת את עיבודי מדרש תנחומא.[30]

---

[27] תנחומא ב, וירא לז–לח. נוסח מדרש תנחומא על פי כתב יד אוקספורד 154 המובא ב'מאגרים'.

[28] לוינסון, הסיפור הדרשני (לעיל, הערה 6), עמ' 68.

[29] לביא (לעיל, הערה 10), עמ' 276–277, הערה 30.

[30] ראו: מרק ברגמן, 'ספרות תנחומא ילמדנו ועיונים בדרכי התהוותה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 15–16. ברגמן הביא את עמדות החוקרים בשאלת אופי הטיפול של עורך מדרשי תנחומא במדרשים הקדומים שהיו בפניו. ראו למשל מאיר (לעיל, הערה 15), עמ' רסא: 'הרי הדרשן, כפי שדמותו עולה מן הסיפורים ה"דרשניים" בתנח"ב, הוא במעמד של מתווך. הוא מתווך בין הדרשות לבין הסיפור המקראי מזה, ובין החומר הקדום – המדרשי והמקראי – לבין קהלו מזה'.

אפשר להסביר רבים מן ההבדלים בין גרסת מדרש תנחומא (בובר) לגרסה הקדומה בבראשית רבה על פי ההנחה של השאיפה לסימטרייה או תוספת הסבר לבסיס המקראי המשמש את הרעיון הדרשני.[31] אף על פי כן דומה שלא נוכל להסתפק בהנחה זו בהסבר כל ההבדלים, כמו בהבדלים שלהלן:

1. מניעי המטרונות: בבראשית רבה המטרונות מבקשות להאכיל את ילדיהן מחלבה של הצדקת. בפסיקתא המניע תועלתני, הן רוצות להחיות את ילדיהן, ואילו בתנחומא (בובר) בקשת ההנקה היא מבחן לבדיקת אימהותה של שרה. המצריות לא הסתפקו בהשמעת פקפוקם באימהותה של שרה וביקשו להביך אותה בפרהסיה. ציור דמותן של הנשים משתנה לחלוטין: לא עוד הערצה לשרה ורצון לדבוק בה אלא מזימה שתביא לידי ביזויה.
2. הפעולה להזמת החשד ואופן הסרתו: הוראת אברהם לשרה ונס שפע החלב, שהוא נקודת המפנה בדרשת בראשית רבה, אינם נזכרים בגרסת מדרש תנחומא. בתנחומא אין זכר להתערבות אלוהית באמצעות נס, וההתרה מתרחשת על ידי הנקה טבעית של בני המטרונות.
3. מטרת הפרכת החשד: בבראשית רבה אין קשר בין שפעת החלב לחשד (שאף לא הוזכר במפורש בנוגע לשרה). תפקידו של שפע החלב הוא להוכיח את קיומם של ניסים. בתנחומא מטרת ההנקה היא הוכחת האימהות שעמדה בספק.
4. תוצאות הפעולה: בשתי המסורות מתוארת תנופה של הסתפחות למשפחת אברהם בעקבות גמיעת חלבה של שרה. בבראשית רבה המסתפחים מכונים 'יראי שמים', ואילו בתנחומא הם גרים. בבראשית רבה הסיפוח דרש פחות אולם נגדע באיבו במעמד הר סיני, כשלא הסכימו לקבל את התורה, ואילו בתנחומא דרישות הקבלה היו גבוהות יותר, והן משמשות מודל לאופי קבלת הגרים לעתיד לבוא.

[31] לדוגמה, ההפרדה בין החשד באברהם לחשד בשרה באמצעות המילים 'דבר אחר' וכן ההרחבה בפירוט זהות המפקפקות ותוכן הפקפוק בשרה.

אלו הם מוקדי ההבדל:

- המניע לשאיפת ההצטרפות למשפחת אברהם – ניסי ה׳ בבראשית רבה לעומת ההערצה שנוצרה מהשהייה בחיק משפחתו, ׳שנתגדל בחיקו׳, בנוסח מדרש תנחומא.
- יחס נשות אומות העולם למשפחת אברהם – נחיתות בבראשית רבה לעומת התנשאות בתנחומא.
- דרישות הקבלה ויציבותה – דרישות קלות הגורמות להצטרפות רבים אולם גם לחוסר יציבות בבראשית רבה, לעומת גיור מלא ויציב של יחידים בתנחומא.

מעמד הנס בעולמם של חכמים נדון בכמה היבטים בספרות המחקר.[32] את חומרי הגלם המדרשיים ששימשו את החוקרים אפשר לחלק לשלוש קבוצות מרכזיות: העצמה לעומת מזעור של הניסים הנזכרים בתורה במדרשים העוסקים בהם;[33] היחס למעשי נס של חכמים;[34] מדרשים המשלבים תיאור של ניסים מקראיים שאינם נזכרים בסיפור המקראי.[35]

---

[32] ראו למשל: Isaak Heinemann, 'Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der hellenistischen Zeit', Alexander Schreiber (ed.), *Jubilee Volume in Honour of Professor Bernhard Heller*, Budapest 1941, pp. 170–191; Alexander Guttman, 'The Significance of Miracles for Talmudic Judaism', *HUCA*, 20 (1947), pp. 363–406; Max Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York 1972, pp. 152–167; רימון כשר, ׳נס, אמונה וזכות אבות, לגלגולן של תפישות בספרות חז״ל׳, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ה (תשמ״ו), עמ׳ 15–22; אורבך (לעיל, הערה 26), עמ׳ 88–102; Michael Becker, *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*, Mohr Siebeck 2002; ibid, 'Miracle Traditions in Early Rabbinic Literature', Michael Labahn & Bert J. Lietaert Peerbolte (eds.), *Wonders Never Cease; The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, London 2006, pp. 48–69. שם בהערה 4 בקר מציין רשימה של מחקרים נוספים שעוסקים בכמה היבטים של יחס חז״ל לנס.

[33] ראו בעניין זה: Meir Bar-Ilan, 'Between Magic and Religion: Sympathetic Magic in the World of the Sages of the Mishnah and Talmud', *Review of Rabbinic Judaism*, 5,3 (2002) pp. 383–399

[34] ראו לדוגמה את ניתוח סיפור תנורו של עכנאי ומעמדו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס אצל גוטמן (לעיל, הערה 32), עמ׳ 374–380. גוטמן מסביר שההבדלים בין המסורת הארץ-ישראלית למסורת הבבלית נובעים בין השאר מהיחס לנס ולבת הקול. ראו גם: מנחם הירשמן, ׳מוקדי קדושה משתנים: חוני ונכדיו׳, מאיר אייליי (עורך), **טורא: אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל**, תל אביב תשמ״ט, עמ׳ 109–118. הירשמן עקב אחר השתנות

המחקרים עומדים על מנעד רחב של מדרג מטרות הנס בעולמם של חכמים, הניכר מהשוואת המסורות העוסקות בטיפול במרכיבי הנס של כל אחת מהקבוצות. יש המבחינים בין תקופות ומציינים כי במהלך הדורות חלה הסתייגות הולכת וגוברת ממעשי ניסים.[36] יש התולים את התנודות בתמורה שחלה במעמד החכמים במרוצת הדורות ובמרכיב הכריזמה והגדולה בתורה שהחליפו את הצורך במחולל המופתים.[37] אחרים סבורים כי תפיסות העולם היו חלוקות גם בקרב חכמים בני אותה תקופה,[38] ויש מי שטוען שיש להבחין בין תיאור מדרשי שמטרתו להעצים את הנס, ובין נס שמשמש אמצעי לחיזוק היבטים תאולוגיים או לאומניים אחרים, וממילא המרכיב הניסי שבו נעשה שולי.[39]

מדרש נס שפעת החלב של שרה בבראשית רבה משתייך לקטגוריה השלישית, של מדרשים המשלבים תיאור של ניסים מקראיים שאינם נזכרים בסיפור המקראי. הדרשן אינו מסתפק בנס הריונה ולידתה של שרה הקשישה, ומתאר היבט נוסף של הנס באופן שלא יהיה ספק באימהותה של שרה ובכשירותה הביולוגית לגדל את בנה. לכאורה בשביל להוכיח את עובדת היותו של האל עושה ניסים היה די לראות את יצחק יונק משדיה של שרה. התיאור הציורי של זרימת החלב כשני מעיינות מבטא היבט חזותי של

היחס לחוני המעגל בין תיאורו בסיפור במשנה ובין התוספות בעיבודו של הסיפור בבבלי והסביר שהוא נובע מהמעבר מקדושת המקום לקדושת האיש ומקדושת האיש לקדושת המעשה.

35 כמו למשל תיאור קפיצת הדרך של האבות בבבלי, סנהדרין צה ע"א, וכן המדרשים לעיל המרחיבים בתיאור נס לידת יצחק והשפעתו על ריפוי חולים.

36 את הסיבה להסתייגות ההולכת וגוברת מסבירים בין השאר בהפיכתו של הנס לאבן יסוד בתאולוגיה הנוצרית וברצון של חכמים לבדל את עצמם מתפיסת הנס הנוצרית. ראו אצל כשר (לעיל, הערה 32); גוטמן (לעיל, הערה 32) ועוד.

37 ראו: Jacob Neusner, 'The Phenomenon of the Rabbi in Late Antiquity', *Numen*, 16,1 (1969) pp. 1–20; William S. Green, 'Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition', *Aufstieg und Niedergang der Römischen*, II 19,2 (1979) pp. 619–648; בקר, ניסים ומחוללי ניסים (לעיל, הערה 32), עמ' 288–289.

38 בקר, שם, עמ' 412–414, עמד על ההבדל שבין היחס לנס בתפיסה הבבלית ליחס לנס בקרב חכמי ארץ ישראל.

39 ראו בקר, מסורות ניסיות (לעיל, הערה 32), שלטענתו רבות ממסורת הנס הן בעלות מטרה על-ניסית.

גודל הנס. המדרש ממשיך ומתאר את רישומו של הנס בקרב מי שהיה עד לו והודות לו ביקש להסתפח למשפחת אברהם.

לוינסון שייך את החלק האחרון של המדרש בבראשית רבה לתופעת 'יראי השמיים', שמאפיינת קבוצת נוכרים שגילתה עניין ביהדות וביקשה להסתפח לקהילה היהודית בלי להתחייב לשמור תורה ומצוות.[40] קבוצה ייחודית זו, שהתאפיינה בפסיחה על שתי הסעיפים, צמחה בארץ ישראל במאה השנייה והשלישית לספירה ועוררה מחלוקת פנים-יהודית בשאלת קבלתה.[41] לכאורה דומה שהדרשה מתייחסת באהדה ליראי השמיים המצטרפים, ואם כן, יש לבאר את תפקידו של הסיפה, המתאר את סירובם של מעריצי הנס לקבל עליהם עול תורה.

רימון כשר תיאר התפתחות מעניינת במסורות חז"ל העוסקות בתנאים לחלותו של הנס המקראי והראה שבמסורות קדומות הציבו על פי רוב את האמונה במחולל הנס כתנאי לחלותו,[42] ואילו מסורות מאוחרות העמידו את זכות האבות כגורם לנס.[43] כשר הסביר שהמהפך נובע מפולמוס יהודי–נוצרי.

---

40 לוינסון, האם והאום (לעיל, הערה 6), עמ' 474–477.

41 לוינסון, שם, הערה 43, מפנה לספרות מחקר עשירה שעסקה בזיהויה של קבוצה אתנית זו, היקפה, מאפייניה ותיאור המחלוקת הפנים-יהודית בדבר קבלתה לשורותיה. ראו למשל: Robert S. MacLennan & A. Thomas Kraabel, 'The God-Fearers: A Literary and Theological Invention', *BAR*, 12 (1986), pp. 47–53; Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, pp. 342–382. מחלוקת זו היא חלק ממחלוקת רחבה יותר בסוגיית הגיור ומעמדם של גרים. בסוגיה זו ראו גם: William G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era: The Age of the Tanniam and Amoriam*, Providence 1940; דוד רוקח, 'לפרשת יחסם של החכמים לגויים ולגרים', **מהלכים**, ה (תשל"א), עמ' 68–75; Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; דניאל שוורץ, 'Religious History of the Roman Empire' (ביקורת ספרים), **קרית ספר**, סח (תשנ"ח), עמ' 255–259.

42 'מהו אומר לגוזר ים סוף לגזרים (תהלים קלו, יג). שמעיה אומר כדי היא האמנה שהאמין בי אברהם אביהם שאקרע להם את הים [שנ' והאמין בה' ויחשבה לו צדקה (בראשית טו, ו). אבטליון אומר כדי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להם את הים] שנ' ויאמן העם וישמעו וגו' (שמות ד, לא)' (מכילתא דר"י דויהי ג), וכן מקבילה במכילתא דרשב"י שמות יד, טו.

43 'ר' עקי' אומ' בזכות יעקב אני קורע להן את הים שאמרתי לו והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה (בראשית כח, יד). ר' יהודה בן בתירא אומ' כבר הבטחתי אבותיהן של אלו. ובני יש'

הנוצרים הציבו את האמונה בישו כתנאי בלעדי לחלותו של הנס, וככלל האמונה הועמדה כדרישה הבלעדית מהאדם והוצבה (לראשונה על ידי פאולוס) כמי שכוחה גדול מכוחם של תורה ומצוות.[44] הצעתנו היא כי הסיפה של הדרשה בגרסת בראשית רבה מתפלמס עם התפיסה הפאולינית.[45] הדרשה מבחינה בין יראי השמיים, שקיבלו ממשלה בעולם, ובין מי שהסתפחו רק מחמת האמונה בנס, אולם משנדרשו לקבל עליהם עול תורה ומצוות וסירבו, ניטל מהם כוח ההשפעה. נס הולדת יצחק אירע על פי הברית החדשה בזכות האמונה.[46] המדרש מוכיח כי הנס הגלוי נעשה דווקא למפקפקים בנס הולדתו. הנספחים שהתפקחו הודות לנס, אולם לא ייצבו את אמונתם בקבלת עול תורה ומצוות, ניטל מהם כוח השפעה.[47]

על אף התפיסה האוניברסלית של הדרשן במסורת הקדומה של בראשית רבה המאפשרת הצטרפות של יראי שמיים, הדרשן מצביע על חולשתה של הסתפחות הנשענת על נס בלבד. הנס יכול להיות מניע ראשוני להצטרפות, אולם תחזוקת התהליך על ידי שמירת תורה וקיום מצוות היא תנאי הכרחי ליציבותו.

הלכו ביבשה בתוך הים (שמות יד, כט) ר׳ בניה אומ׳ בזכות מצוה שעשה אברהם אני קורע להן את הים ויבקע עצי עולה (בראשית כב, ג)׳ (מכילתא דרשב״י יד).

44 ראו דברי פאולוס באיגרת אל הרומיים ג, כח: ׳לָכֵן דָּנִים אֲנַחְנוּ שֶׁבֶּאֱמוּנָה יִצְדַּק הָאָדָם בְּבִלְי מַעֲשֵׂי תוֹרָה׳, ובפרק ט, ל–לג: ׳וְעַתָּה הֲנֹאמַר שֶׁהַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי הַצְּדָקָה הִשִּׂיגוּ אֶת הַצְּדָקָה הִיא הַצְּדָקָה אֲשֶׁר מִתּוֹךְ הֶאֱמוּנָה. וְיִשְׂרָאֵל בְּרָדְפוֹ תּוֹרַת צְדָקָה לְתוֹרַת הַצְּדָקָה לֹא הִגִּיעַ. וְעַל מָה עַל אֲשֶׁר לֹא מֵאֱמוּנָה דְּרָשׁוּהָ כִּי אִם מִמַּעֲשִׂים כִּי הִתְנַגְּפוּ בְּאֶבֶן נָגֶף. כַּכָּתוּב הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן נֶגֶף וְצוּר מִכְשׁוֹל וְכָל הַמַּאֲמִין בּוֹ לֹא יֵבוֹשׁ׳ (תרגום דליטש).

45 על מעמדה של האמונה כתחליף למצוות בתאולוגיה הפאולינית ראו: Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York & London 1952, pp. 340–345; E. P. Sanders, 'On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism', Ernst Bammel, Charles K. Barrett & William D. Davies (eds.), *Donum Gentilicium; New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, pp. 103–126

46 ראו איגרת אל העבריים יא, יא: ״בֶּאֱמוּנָה שָׂרָה גַּם הִיא מָצְאָה כֹּחַ לְהַזְרִיעַ וַתֵּלֶד אַחֲרֵי בְלוֹתָהּ כִּי חָשְׁבָה אֶת הַמַּבְטִיחַ לְנֶאֱמָן״ (תרגום דליטש).

47 על מעמד הר סיני במדרשי חז״ל כעדות לבחירה ועל אופיים המחייב של המצוות שנתנו בסיני לכל באי עולם ראו: בנימין אופנהיימר, ׳מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז״ל׳, **מולד**, ח, 39–40 (תש״ם), עמ׳ 91–110.

העיבוד התנחומאי לדרשה הקדומה נעשה כפי הנראה בתקופה מאוחרת[48] שאין בה התמודדות עם 'יראי השמיים'. את שאיפת ההסתפחות של הסביבה הנוכרית של יראי השמיים החליפו עמדת התנשאות ויחס חשדני. התקווה להתערבות האלוהית שתפוגג את החשדות ותעמיד מחדש את מעלת ישראל על פני אומות העולם, כפי שמתואר בגרסת הפסיקתא, כבר איננה נחלתו של הדרשן. ההצטרפות למשפחת אברהם איננה תופעה לאומית בסגנון בראשית רבה, 'כל מי שבא', אלא תופעה של יחידים ('בעולם הזה על ידי הצדיקים היו יחידים מתגיירין') שנחשפו לאורחות החיים הייחודיים של משפחת אברהם. הצטרפותם של היחידים כרוכה בתהליך גיור מלא, הכולל שמירת תורה ומצוות ואינה נשענת על כוחו של הנס.

הסעודה, הרינונים, האסופי והיעדרם של הנספחים: התוספות וההשמטות במסורת הבבלי

מסורת נס החלב בגרסת הבבלי משולבת בסוגיה העוסקת בהשוואת סעודת אברהם לסעודת שלמה במסגרת הדיון בחובת בעל הבית לדאוג להסעדת פועליו. המדרש משולב בניתוח הפסוקים העוסקים באירוח האנשים באוהלו של אברהם וטרחתו בסעודתם, וזו לשונו:

> ותאמר מי מלל לאברהם הניקה בנים שרה – כמה בנים הניקה שרה? – אמר רבי לוי: אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו [עשה סעודה גדולה], היו כל אומות העולם מרננין ואומרין: ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים: בננו הוא, ולא עוד אלא שעושין משתה גדול להעמיד דבריהם. מה עשה אברהם? זימן כל גדולי הדור, ושרה אמנו זימנה נשותיהן, וכל אחת ואחת הביאה בנה עמה ומניקתה לא הביאה, ונעשה נס ונתפתחו שני דדיה כשני מעינות, והניקה את כולן [...] ועוד היו מרננין ואומרים: 'אם שרה הבת תשעים שנה תלד', ואברהם בן מאה שנה ילד? מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם. פתחו כולן ואמרו 'אברהם הוליד את יצחק' (בבלי, בבא מציעא פז ע"א).[49]

---

[48] על פי סימני הזיהוי שהציב ברגמן (לעיל, הערה 30), עמ' 182–185, דומה שדרשה זו משתייכת לרובד הביניים של ספרות תנחומא ילמדנו. נוסח הדרשה הוא עברית (אף שכך מופיע גם במקור הקדום), ולשם הדרשן נוסף התואר הכהן.

[49] על פי כתב יד המבורג 165 המובא ב'מאגרים'.

מסורת המדרש בבבלי שונה מהמסורות שניתחנו עד כה בכמה היבטים, כגון יצירת איזון בין החשדות שהופנו כלפי אברהם לאלו שהופנו כלפי שרה; הרחבה בתיאור מטרת המשתה הנזכר במקרא; העצמת החשד בתיאור מוצאו של הילד 'מן השוק' וכן לראשונה תיאור נס שנעשה כדי לנטרל את החשד באברהם.

לוינסון ראה בשינויים חלק ממתודולוגיה המאפיינת את המדרש המאוחר, שדורשת מחויבות פחותה להיצמדות לפסוקים המקראיים ומילוי הפערים העולים מהם, לשם יצירת סיפור חדש בעל שלמות עצמאית גם כשהוא מנותק מהפסוקים. הסיפור החדש אינו בהכרח פרי דמיונו של הדרשן המאוחר. הדרשן המאוחר מלקט קטעי מדרש קדומים ומארגנם מחדש לכדי סיפור.[50]

נוסיף ונציין עוד היבט ספרותי: העצמת מקומו של אברהם ותפאורת הסעודה הן נקודות הממשק של הסיפור להרחבה התלמודית המפרשת את דברי המשנה: 'אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן, שהן בני אברהם יצחק ויעקב' (שם פג ע"א). הדיון התלמודי משווה בין רמת הסעודה של אברהם לזו של שלמה, והנה המסורת שלנו מלמדת שעל אף האירוח המצומצם שערך אברהם לשלושת האנשים שבאו לאוהלו באלוני ממרא, אברהם שב והכין סעודה גדולה ביום גמילת יצחק בהשתתפות כל גדולי הדור ונשותיהם. כיוון שאברהם הוא מוקד סיפור האירוח, חלה העצמה והרחבה גם בתיאור הרינונים שהופנו לעברו ובתיאור ההתערבות האלוהית שנדרשה כדי לנטרל את החשד.

נציע אפוא ששאיפתו הבסיסית של עורך המדרש ליצור זיקה להקשר הכללי של הסוגיה יצרה שינוי בהגדרת מוקד הסיפור הן מבחינת הדמות והן מבחינת ההתרחשות.[51] שאר השינויים שנעשו במסורת המוקדמת נוצרו כדי

---

50 לוינסון, הסיפור הדרשני (לעיל, הערה 6), עמ' 68. לוינסון הצביע על מקורם של חומרי הגלם המדרשיים: הדמיון של יצחק לאביו נזכר בכמה מקומות בבראשית רבה. המשתה בנוכחותם של גדולי העולם נזכר גם הוא בבראשית רבה נג, י [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 565].

51 על אופי עיבוד מסורות קדומות בבבלי כדי להתאימן לקונטקסט ההלכתי ראו בהרחבה: עפרה מאיר, 'הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד', **בקורת ופרשנות**, 20 (תשמ"ה), עמ' 103–119; הנ"ל, 'סיפורי-האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי-היגוד משתנים: סיפור

להתאימה להקשר הסיפורי החדש. האם בכך אפשר להסביר גם את השמטת המרכיב האוניברסלי של המדרש הקדום המתאר את השלכות ההנקה על מעמדה של משפחת אברהם? יש מקום לשער שהשמטה זו, וכן הבדלים נוספים בין הקורפוס הבבלי לקורפוסים ארץ-ישראליים בתחום יחסי יהודים ונוכרים, נובעים ממציאות החיים השונה ומהיבטי הסתייגות של יהודי בבל מגיור ומקירוב של נוכרים.[52]

אברהם הוליד את יצחק: שינוי מוקד במדרשי תנחומא הנדפס

מדרשים המתארים את הפקפוק בהוריו של יצחק מובאים בתנחומא הנדפס בשלושה עיבודים: מדרש אחד שאפשר לזהות בו את עקבות המסורת הקדומה מבראשית רבה, ועוד שני מדרשים שעוסקים בניסיונם של שכני אברהם ושרה לפקפק בהורותם, אולם מעמידים במוקד הפקפוק והנטרול את אברהם בלבד. המסורת בעלת העקבות הקדומים אינה דומה לאחותה בתנחומא (בובר), ודומה שזה אחד מהמקרים שאי אפשר להצביע על מדרש

החסיד והרוחות בבית-הקברות', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, יג–יד (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' 81–97: 'אפשר לראות בסיפור האגדה של חז"ל לא רק טקסט בפני עצמו, אלא גם טקסט בהקשר ספרותי, שבו יש היזון הדדי בין ההקשר לסיפור, וגם עורך הקובץ הספרותי ונמעניו לדורותיהם הם מרכיבים בתהליך השלם' (שם, עמ' 81); Yonatan Feintuch, '"Anonymous Hasid" Stories in Halakhic Sugyot in the Babylonian Talmud', *JJS*, 63 (2012), pp. 238–262

52 על המורכבות של יחסי יהודי בבל לגרים ראו: משה לביא, '"יוחסין עלו מבבל": גיור, חרדת הייחוס ותפיסת הגוף והמשפחה בבבל התלמודית', אוריאל סימונסון ויניב פוקס (עורכים), **המשפחה בשלהי העת העתיקה: בין שארות לקהילה**, ירושלים תשע"ט, עמ' 84–109. וכך הוא תיאר את היחס הדואלי לגר: 'ומצד שני עולה קול המדגיש כי אין הגר שייך שייכות מלאה למשפחת ישראל המקורית ונדחקים החוצה הדימויים התופסים את הגיור ככינון של הורות מטפורית של אברהם כאבי הגרים. במילים אחרות, בניגוד לציפייתנו לתמונה של הגר העוזב את משפחתו הקודמת ונעשה חלק ממשפחה חדשה, נוצר בתלמוד הבבלי מצב שבו הגר עוזב את משפחתו הקודמת, ובכל זאת ישנה הסתייגות מתיאורו כנכנס למשפחה חדשה' (שם, עמ' 85–86). ראו: Moshe Lavee, 'Converting the Missionary Image of Abraham: Rabbinic Traditions Migrating from the Land of Israel to Babylon', Martin Goodman, George H. van Kooten, & Jacobus T. A. G. M. van Ruiten (eds.), *Abraham, the Nations and the Hagarites: Jewish, Christian and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Leiden & Boston 2010, pp. 203–222; ibid, *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of The Rabbinic Conversion of Judaism and the Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Identity*, Leiden 2018

תנחומא או על מדרש ילמדנו קדום ששימש בסיס משותף לשתי המהדורות.[53] לשני המדרשים האחרים אין כל מקבילה בתנחומא (בובר), מה שמעיד כפי הנראה על השתייכותם לרובד המאוחר של מדרש תנחומא.[54]

ההבדל הראשון בין דרשת תנחומא (הנדפס) לדרשת תנחומא (בובר) הוא נקודת המוצא המקראית של הדרשה. דרשת תנחומא (בובר), בדומה לדרשת בראשית רבה וכמתבקש מנושאה, נצמדת לפסוקי נס פקידת שרה ושירת ההלל שהיולדת הנפעמת משמיעה. פסוקים אלו מתארים שינוי מדרך הטבע ומכילים מרכיבים שמלמדים על הימצאותם של מפקפקים ביכולתו של הגוף האנושי הזקן לחזור להיות פורה.

לעומת זאת בתנחומא (הנדפס) הדרשות הנצמדות לפסוקי הפקידה והלידה עוסקות בווריאציה כזו או אחרת בשבחו של האל המקיים את דברו. בכל הפרשה אין ולו רמז קל להימצאותם של מפקפקים. מדרשי המפקפקים נצמדים לפסוק הפותח של סדר תולדות, 'וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם, אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק' (בראשית כה, יט). לא מפתיע אפוא שההקשר החדש שאליו נצמדו המדרשים מסיט את המוקד מפקפוק באימהותה של שרה לחשדות שפקפקו באבהותו של אברהם.

א. 'היא מעוברת מאבימלך או מפרעה'

המדרש הראשון מתאר רינונים של אומות העולם על שעיבורה של שרה אינו מאברהם אלא התרחש בשעה שנחטפה על ידי פרעה או על ידי אבימלך:

> בא וראה כח השלום שבשעה שנתטלטלה שרה מיד פרעה ליד אבימלך ונתעברה היו אומות העולם אומרים 'הלבן מאה שנה יולד' אלא היא מעוברת מאבימלך או מפרעה, והיתה קטטה בלבו של אברהם על הדברים. מה עשה קב"ה? אמר למלאך הממונה על צורת הוולד עשה קלסטורין שלו כדמות אביו, כדי שיעידו הכל שהוא בנו של אברהם. מנין ממה שקראו בענין 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' ממשמע שהוא אומר 'יצחק בן אברהם' איני יודע שאברהם הוליד

---

[53] על הדעות השונות בדבר מקור קדום משותף לרבות מדרשות שתי המהדורות ראו בהפניות אצל ברגמן (לעיל, הערה 30), עמ' 184–186.

[54] ראו ברגמן, שם, עמ' 85, הסבור שהחומר המיוחד שבכל מהדורה משתייך לרובד המאוחר.

את יצחק? ומה ת"ל 'אברהם הוליד את יצחק' שכל הרואה אברהם אומר בודאי שאברהם הוליד את יצחק, ממה שהיה קלסתר פניהם דומין זה לזה. לכך נאמר 'אברהם הוליד את יצחק' (תנחומא [הנדפס] תולדות א).[55]

ננסה לזהות את אבני הבניין של הדרשה ואת מטרות הכלאתם לכדי סיפור חדש שיצר בהן עורך המדרש:

1. **סצנת הדפוס**: כפי שאפשר לראות, סצנת הדפוס של הדרשה מקבילה למרכיבים הצורניים של דרשת הפקפוק באימהותה של שרה: הלגלוג של אומות העולם, התערבות של הקב"ה ונטרול החשד, אולם המוקד הבלעדי הוא אברהם.
2. **'גדול השלום'**: פתיחת המדרש בתיאור כוח השלום מוכרת מההקדמה לדרשת נס החלב בבבלי,[56] ואם כך יש לשער שזהו הבסיס של תנחומא (הנדפס) ליצירת חיבור בין מעשה השלום ובין הרחבה בתיאור הצורך בשלום מחמת פקפוק כלשהו.
3. **אופי החשד 'מעוברת מאבימלך או מפרעה'**: סמיכות הפרשיות המקראית של שחרור שרה מביתו של אבימלך, אגב ציון העובדה שהאל העניש את נשות אבימלך ואימהות משפחתו בעקרות על לקיחת שרה, לתיאור פקידתה של שרה, עשויים לעורר רינונים וחשדות על מקור עיבורה של שרה, ואכן, כבר במסורות קדומות לתנחומא יש ניסיון לנטרל את האפשרות ששרה נבעלה לאבימלך.[57] ואולם המסורות המוקדמות עוסקות בנטרול החשד בלבד, ואילו

---

[55] על פי כתב יד קיימברידג'. המקבילות למדרש זה הן בספרות חז"ל המאוחרת: אגדת בראשית לז [מהדורת קהלני, עמ' 355–356]; מדרש אגדה (בובר) בראשית, חיי שרה–תולדות כה.

[56] 'כתיב ואדני זקן וכתיב ואני זקנתי – דלא מותיב הקדוש ברוך הוא כדקאמרה איהי. תנא דבי רבי ישמעאל: גדול שלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו, שנאמר ותצחק שרה בקרבה וגו' ואדני זקן וכתיב ויאמר ה' אל אברהם וגו' ואני זקנתי' (בבלי, בבא מציעא פז ע"א). דרשת גדול השלום מובאת במקבילות רבות נוספות (בראשית רבה מח, יח [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 494]; ויקרא רבה ט, ט [מהדורת מרגליות, עמ' קפט]; ירושלמי, פאה א, א [טז ע"א]; בבלי, יבמות סה ע"ב ועוד), אולם רק בבבלי חל חיבור בין 'גדול השלום' ובין מדרש נס החלב. על היכרותם של עורכי רובדי המדרש המאוחרים בתנחומא עם דרשות הבבלי ראו ברגמן (לעיל, הערה 30), עמ' 186. בהמשך נוכיח כי מדובר ברובד מאוחר.

[57] ראו למשל שתי דרשות בבראשית רבה נג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 560–561].

המסורת בתנחומא היא היחידה המביעה במפורש דברי חשד קונקרטיים שהושמעו באוזני אברהם.

4. **'שהיה קלסתר פניהם דומין'**: דרשה דומה מובאת בבראשית רבה בנוגע לדמיון שבין יוסף ליעקב: 'וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ר' יהודה א' שהיה זיו איקונין שלו דומה לו'.[58] דרשה זו באה להסביר מדוע יוסף מכונה בן הזקונים של יעקב, אף שבנימין נולד מאוחר לו והיה בן זקוניו הביולוגי. ג'יימס קוגל הוכיח כי המדרש על הדמיון בין יוסף ליעקב הוא הקדום יותר, ודרשן מדרש תנחומא העתיק את הרעיון והלביש אותו על אברהם ויצחק. קוגל סבור כי הקושיה בסיפור יוסף כבדה יותר ומצריכה פתרון, ואילו את פסוקי המוצא של תיאור אברהם כמוליד יצחק היה אפשר לפרש בדרך אחרת.[59]

הצענו אפוא את אבני הבניין של הדרשה החדשה, אולם כמה שאלות עדיין דורשות פתרון:

- מדוע מדרש הלגלוג אינו מובא בצמוד לסיפור לידת יצחק, והרי שם נדרש הסבר לסמיכות הפרשיות והצורך לנטרל את החשד? בסיפור הלידה נזכר יצחק כבן הזקונים של אברהם, 'כִּי יָלַדְתִּי בֵּן לִזְקֻנָיו' (בראשית כא, ז). מדרש 'זיו האיקונין' של יוסף היה יכול להיות מולבש טוב יותר על הביטוי הזהה כמעט של תיאור מעמד הבנים.
- מהי הסיבה להעברת המוקד משרה לאברהם? והרי אברהם עצמו כבר הוכיח את היותו בעל כוח גברא!

---

[58] בראשית רבה פד [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 1010].

[59] קוגל (לעיל, הערה 11), עמ' 72–73. בדרשה אחרת בתנחומא (הנדפס) שמות א: 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק, ללמדך שהיה דומה לאביו בכל דבר בנוי בחכמה ובכח ובעושר ובמעשים טובים'. לעומת זאת בתנחומא (בובר) וישלח כה, אגב תיאור הדמיון בין אברהם ליעקב נזכר הדמיון הפיזי שבין אברהם ליצחק: 'יצחק פרצוף פניו דומה לאביו, שנאמר ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק (בראשית כה, יט), מהו אברהם הוליד את יצחק, שהיה פרצוף פניו דומה לאביו'. אגב, אפשר להוכיח את קדמותה של גרסת בראשית רבה על יוסף משמות החכמים המוזכרים. בדרשת בראשית נזכר שמו של התנא ר' יהודה.

נעיין במדרש השני בתנחומא (הנדפס), העוסק בהיבט אחר של הרינונים.

ב. נס החלב בתנחומא הנדפס

נוסח המדרש העוסק בנס החלב בתגובה על הרינונים בגרסת מדרש תנחומא מקביל כמעט לחלוטין לגרסת הבבלי, למעט פסוק המוצא והשמטת הסיום:[60]

> אלה תולדות יצחק, למה חזר ואמר אברהם הוליד את יצחק אלא שהיו מרננין אחריהם ואומרים אפשר זקן בן מאה שנה וזקנה בת תשעים שנה מולידין אין זה בנה אלא שהביאה אותו מן השוק, וכן אתה מוצא בשעה שגמל אברהם את יצחק עשה משתה וזימן כל גדולי המלכות אף שרה קראה כל נשותיהן לסעודה, מה עשו אותן הנשים עכשיו יודע הדבר אם הוא בנה ואם לאו, כל אחת ואחת הביאה בנה עמה ולא הביאה מניקתה, מיד היו הבנים בוכין וכל אחת אומרת שכחתי ולא הבאתי מניקתי, באותה שעה היה שופע ויורד חלב מדדיה של שרה ונטלה כל בניהן והניקה אותן שנאמר הניקה בנים שרה (בראשית כא) וכן כולן אומרות באמת הניקה בנים שרה ולכך נאמר אברהם הוליד את יצחק (תנחומא [הנדפס] תולדות ג).

השאלה הראשונה שהצגנו בסיום ניתוחו של המדרש הראשון צפה ועולה במלוא עוצמתה בנוגע למדרש השני. הפתיח והסגיר של המדרש עוסקים בקושיית החזרה על 'אברהם הוליד את יצחק', אולם מדרש החלב המובא באמצעם מוכיח את אימהותה של שרה ואינו פותר כלל את שאלת החזרה. לכאורה היה מקום להעתיק לפחות גם את חלקו האחרון של המדרש בנוסח הבבלי שנוגע לדרך הוכחת אבהותו של אברהם, אולם דווקא חלק זה חסר. אם עורך תנחומא (הנדפס) מצא לנכון שלא לוותר על מדרש נס החלב שנוצר כדי להפריך את הרינונים שהופנו לשרה, מדוע לא הצמיד אותו למקומו המתבקש בפרשת וירא? נעיין במדרש השלישי, ולאחר מכן נציע הסבר.

---

[60] וכן כמה הבדלים שאפשר להסבירם כחלק מהעיבוד המדרשי האופייני לתנחומא. ראו ברגמן (לעיל, הערה 30).

ג. ולא היו הבריות מכירות בין אב לבן

המדרש השלישי מגולל סיפור ארוך הדורש את שמותיו הכפולים של בנם המשותף של דוד ואביגיל, ורק בסופו מקיש מסיפור דוד ואביגיל לסיפור הדמיון שבין אברהם ליצחק:

> אברהם הוליד את יצחק, א"ר יצחק אין לך דור שאין בו לצנין [...] ולאביגיל אשת נבל הגיד נער אחד מהנערים לאמר הנה שלח דוד מלאכים מהמדבר לברך את אדונינו ויעט בהם, כששמעה כך התקינה הדורון והלכה אל דוד [...] ותאמר לנעריה עברו לפני הנני אחריכם באה ולאישה נבל לא הגידה כל אותו הענין, וכתיב (שמואל א כה, לח) ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל וימת מיד (שם, לט) וישלח דוד וידבר באביגיל לקחתה לו לאשה, ולאחר שהביאה פירש דוד ממנה שלשה חדשים כדי לידע אם היתה מעוברת מן נבל ואם לאו, לאחר ג' חדשים בא עליה ונתעברה הימנו, והיו ליצני הדור מליצים ואומרים מן נבל היא מעוברת, מה עשה הקדוש ברוך הוא צוה המלאך הממונה על יצירת הולד ועל צורתו ואמר לו לך וצר אותו בדמות דוד אביו כדי שיעידו הכל שדוד הוא אביו, מנין שכן כתיב (שמואל ב ג, ב) ויהי בכורו אמנון לאחינועם היזרעאלית ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל הכרמלי מה תלמוד לומר כלאב שהיה כולו אב שכל הרואהו אומר דוד אביו של זה, וכן אברהם היה דומה ליצחק, ולא היו מכירין הבריות בין אב לבן עד שבקש אברהם ואמר רבש"ע הפרש בין אב לבן, והפריש ביניהם הזקנה לכך נאמר ואברהם זקן ולכך כתיב אברהם הוליד את יצחק (תנחומא [הנדפס] תולדות ו).

ההשלכה מסיפור דוד וכלאב לסיפור אברהם ויצחק נאמרת רק ברמז, אולם דומה שהעורך מניח שלומד המדרש ידע ליצור את האנלוגיה שבין ליצני דורו של דוד לליצני אומות העולם שלעגו לאברהם ולעמוד על אופי הלעג.

המדרש בתנחומא מיוחס לאמורא הארץ ישראלי רבי יצחק, ואף על פי כן למדרש זה אין מקבילה בספרות המדרש הארץ-ישראלית הקדומה שבידינו, ונראה שאף עורך מדרש שמואל אינו מכיר אותו, מה שעשוי להצביע על

איחורו.[61] המדרש מובא שוב בקצרה רק בילקוט שמעוני (שמואל ב רמז קמא).

כעת יש לנסות להבין את בחירתו של עורך תנחומא (הנדפס) להסיט את מוקד הרינונים מאימהותה של שרה לסוגיית מקור עיבורה ואת הבחירה למקד את העיסוק בנטרול דברי אומות העולם והליצנים שלא בסמוך לתיאור פקידתה ועיבורה אלא בהקדמה לתיאור תולדות יצחק.

דמותו של יצחק נתפסת כבר בברית החדשה דמות טיפולוגית לדמותו של ישו הנוצרי.[62] טיפולוגיה זו הלכה והתפתחה בספרות אבות הכנסייה הקדומה והמאוחרת בעיקר סביב סיפור העקדה.[63] אדוארד קסלר העמיד במקביל

---

[61] עריכתו המשוערת של מדרש שמואל, על פי המחקר, נעה בין סברת מרבית החוקרים, שהעריכה התרחשה בשנים שלאחר תקופת התלמוד, ובין הסברה המאחרת את זמן עריכת החיבור למאה האחת עשרה. על התפלגות ההשערות ראו רייזל (לעיל, הערה 22), עמ׳ 271–273.

[62] כך לדוגמה באיגרת אל הגלטים ג, טז: ׳וְהִנֵּה לְאַבְרָהָם נֶאֶמְרוּ הַהַבְטָחוֹת וּלְזַרְעוֹ וְלֹא אָמַר וְלִזְרָעֶיךָ כְּאִלּוּ לָרַבִּים אֶלָּא כְּאִלּוּ לְיָחִיד וְלִזַרְעֲךָ וְהוּא הַמָּשִׁיחַ׳; שם ד, כח–לא: ׳וַאֲנַחְנוּ אֶחָי הִנְנוּ כְיִצְחָק בְּנֵי הַהַבְטָחָה. וְכַאֲשֶׁר רָדַף אָז הַנּוֹלָד לְפִי הַבָּשָׂר אֶת הַנּוֹלָד לְפִי הָרוּחַ כֵּן גַּם עָתָּה. וְהַכָּתוּב מַה הוּא אֹמֵר גָּרֵשׁ הָאָמָה וְאֶת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירַשׁ בֶּן הָאָמָה עִם בֶּן הַחָפְשִׁיָּה. עַל כֵּן אֶחָי לֹא בְנֵי הָאָמָה אֲנַחְנוּ כִּי אִם בְּנֵי הַחָפְשִׁיָּה׳ (תרגום דליטש). נכונותו של אברהם לעקוד את יצחק מתוארת בברית החדשה כסמל למותו של ישו, כך באיגרת אל הרומים ח, לב ובאיגרת אל העברים יא, יח–יט, וכן באיגרת הראשונה אל הקורינתים טו, ד, בשימוש במוטיב ׳ביום השלישי׳ (בראשית כב, ד) הנזכר בעקדה, לתיאור תחייתו של ישו: ׳וְנִקְבַּר וְהוּקַם בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כַּכָּתוּב׳ (תרגום דליטש). ראו בהרחבה: Hans J. Schoeps, ‘The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology’, *JBL*, 65 (1946), p. 385–392; Roy A. Rosenberg, ‘Jesus, Isaac, and the Suffering Servant’, *Journal of Biblical Literature*, 84 (1965) pp. 381–388; J. Edwin Wood, ‘Isaac Typology in the New Testament’, *New Testament Studies*, 14,4 (1968), pp. 583–589 ועוד רבים.

[63] ראו למשל: Robin M. Jensen, ‘The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition’, *Biblical Interpretation*, 2 (1994), pp. 85–110. לסקירה רחבה של ההקבלות בין יצחק לישו בהשוואת הספרות היהודית המקראית והמדרשית לספרות הנוצרית, בעיקר סביב סיפור העקדה, ראו: Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2005. היבט נוסף של דמיון הוא סביב ההיריון הקצר של האימהות הנדרש בשני הקורפוסים כהיריון של שבעה חודשים. ראו על כך: Pieter W. Van Der Horst, ‘Seven Months’ Children in Ancient Jewish and Christian Literature’, *Korot*, 23 (2015–2016), pp. 73–98

מסורות יהודיות מול מסורות נוצריות העוסקות בסיפור יצחק וסיכם במילים אלו:

> It is the central thesis of this book that neither Jewish nor Christian interpretations can be understood properly without reference to the other. The existence of exegetical encounters has implications for the study of rabbinics and patristics. It is no longer acceptable to study these subjects in a vacuum, without an awareness of the factors influencing their development. In order to understand properly Jewish or Christian exegesis in late antiquity it is essential to understand each other's interpretations and the influence of one upon the other.[64]

אם כן, דומה שיש לחפש את התשובות על השאלות העולות מהעיצוב המחודש של מדרשי הלעג והפקפוק בהורותם של הורי יצחק במסורת המאוחרת בתנחומא (הנדפס) בפולמוס היהודי–נוצרי.

בחיבור המיוחס לאפרם גרקוס (graecus) היווני שעוסק בדרשות לסיפורי בראשית, שילב המחבר היבטים הקשורים לדמותו של יצחק, סיפור הולדתו והמראה שלו עם אנלוגיות צמודות לתיאור הולדת ישו. הזיהוי המדויק של המחבר ושל זמן החיבור עדיין לוטים בערפל עקב הנטייה לייחס כתבי נצרות סוריים ויווניים לשם אפרם. השערת המחקר היא שדרשות אלו הן חיקוי ופיתוח של דרשות אפרם הסורי, שחי במאה השלישית, שנוצרו במהלך המאה הרביעית והחמישית.[65] נעיין בחלקים מהדרשה ונעמוד על האפשרות

---

64 קסלר, שם, עמ׳ 182.

65 אפרם הסורי היה אחד מאבות הכנסייה החשובים ביותר בכנסייה הסורית. כתביו מצוטטים בספרות נוצרית מאוחרת לו, וחיבורים רבים שכנראה אינם פרי עטו מתהדרים בשם אפרם אף שחקר תוכני ובלשני מעיד שלא ייתכן שמדובר באותו מחבר. אחד מחיבורים אלו הוא זה המיוחס לאפרם גרסוס היווני, שכפי הנראה אינו זהה לאפרם הסורי. השימוש בשם העט המוכר אפרם גרם שכתבי נוצרים רבים מאזור יוון וסוריה נשתמרו והועתקו בגלל חשיבות מחברם לכאורה. על הבעייתיות של ייחוס הכתבים ראו: Trevor F. Crowell, 'The Biblical Homilies of Ephraem Graecus', P.hd Disseratation, The Catholic University of America, Washington 2016, pp. 19–58

שהעיצוב המחודש של דרשת מדרש תנחומא מתפלמס עם מסרים שעולים מההכלאה המדרשית הנוצרית.

1. השוואת הדרשן בין שינוי הטבע הנשי שנעשה לשרה לשינוי הטבע שנעשה למריה: ′It was not a work of nature that a dead womb conceived, and dry breasts offered milk to Isaac. It was not a work of nature that without a man, a virgin, Mary, conceived and without corruption she bore the Savior of all′.
2. הפיכת האל את שרה לאם בגיל זקנה ותיאור מריה בתולה שהרתה: ′He made Sarah a mother in her old age and he displayed Mary a virgin with child′.
3. קבלת הנבואה של שרה ומריה על הריונן הקרב ותגובתן עליה בהשתאות ובחוסר אמון: ′An angel in the tent said to the patriarch, “At that time a son will be in Sarah.” An angel in Bethlehem said to Mary, “Lo, you bear a son, the Graced one.” Sarah laughed, regarding her sterility, seeing the deadness, and not believing a word. “How,” she said, “will this be, with Abraham and I done in our productive years?” Even Mary was at a loss, seeing her virginity and its unbroken seal. “How will this be for me since a man has not known me?”′.
4. זהות בין מי שנתן תקווה לשרה לבין מי שנולד למריה הבתולה: ′For the promise is alien to nature, but the one who gave Isaac to Sarah through hope, he himself was born from the Virgin according to the flesh′.
5. השוואה בין שמחת שרה על הולדת יצחק ותיאור שפעת החלב ובין שמחת מריה על הלידה ועל שפעת החלב: ′Sarah was exceedingly glad (as was Abraham) when Isaac was born, just as God had said. Mary and Joseph were exceedingly glad when Jesus was born, just as Gabriel had said. Abundantly the springs flowed with milk from the one beyond age into the mouth of Isaac. Abundantly the breasts

of the virgin gave forth milk to the one who supports the perfection of all things'.

6. דברי הצחוק של שרה בבראשית מתפרשים כיוצאים מפיה של מריה. שמחתה של שרה נבעה מהידיעה על האחד שייוולד ממריה: 'Who would say to someone, "I am a virgin and after I bore a child, I nursed it," which Mary said? It was not because of Isaac that Sarah laughed, but because of the one born from Mary'.[66]

בדרשה אחרת תיאר אפרם את תהליך זקנתם של אברהם ושרה ואת זקיפותם לנוכח הולדת יצחק והיותו נושא את תכונות האל:

> Much time passed by: His youth finally withered as a flower; old age was on the doorstep. Nature suffers and slays itself to bent old age. Similarly his wife's strength and power for fertility were quenched in old age. The body of the two bent to nature, their youth all spent up. But the hope in God among them was in full bloom. Not only was it ageless, but also unbent. Wherefore, through hope, they bore Isaac, who bore the type of the Lord in all things.[67]

ההקבלה הצמודה שיצר הדרשן הנוצרי, יהא אשר יהא, בין עיבורה של שרה לעיבורה של מריה, אפשר שרומזת כי רוח הקודש הייתה מעורבת בהריונה של שרה: 'He made Sarah a mother in her old age and he displayed Mary a virgin with child', ועל כן יצחק נברא בצלמו של האל: 'they bore Isaac, who bore the type of the Lord in all things'. ייתכן

---

66 Ephraem Syri Opera, *1 Sermones in Abraham et Isaac in Basilium Magnum in Eliam*, Silvio I. Mercati (ed.), Rome 1915; קרוול, שם, עמ' 128–129. על זהות מחבר הדרשות השוו: Sebastian P. Brock, 'Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac', *Le Mus´eon*, 99 (1986), pp. 61–129, בעיקר עמ' 66. ברוק סבור שהחיבור נכתב בידי אפרם היווני. לעומת זאת מרקאטי במהדורה הלטינית של החיבור ייחס את הדרשה לאפרם הסורי (ראו שם, עמ' 46–47).

67 קרוול, שם, עמ' 126.

שהמילים החריגות 'וה' פקד את שרה' מתפרשות לדידו כהצבעה על עיבור שאינו טבעי, בדומה לעיבורה של מריה ללא מעשה של בעילה.[68]

עקירת הפרשנות המדרשית על הולדת יצחק ממקומה הטבעי בתיאור הפקידה והלידה והצמדתה לפסוק 'אברהם הוליד את יצחק' בתנחומא (הנדפס) נועדה לסתור את הפרשנות הנוצרית בדבר מעורבותו של האל בעיבורה של שרה. הפתיחתא והדרשות הנלוות לסדר 'וה' פקד את שרה' בתנחומא (הנדפס) מתרחקות מפרשנות הנוגעת לעיבור וללידה ומחזקות את המוטיבים של המשך הפסוק, 'כאשר אמר [...] כאשר דבר', על ידי רצף של דרשות המתארות את הנהגתו הייחודית של האל המקים את דברו לאברהם. הפרשנות הנוגעת לעיבור וללידה נדחית לפרשה שבה מתוארת במפורש זהותו האנושית של אביו של יצחק ומולידו.

על רקע השערת הפולמוס עם הדוקטרינה הנוצרית כפי שמוצגת בחיבור המיוחס לאפרם, מובן מדוע נבחר אברהם למוקד הפקפוק בדרשות תנחומא (הנדפס), מדוע זוהו המפקפקים כליצנים ומהי סיבת החזרתיות. המדרשים אינם מתפלמסים במפורש עם התפיסה הנוצרית בדבר מעורבותו של האל, אולם מוכיחים את מופרכותה של התפיסה על ידי הצבת אנטיתזה לחשד. המפקפקים חושדים באברהם שאינו אביו של יצחק, אולם האפשרות של פקידה מכוח התערבות אלוהית אינה עולה אף בדעתם של אומות העולם וליצני הדור.[69]

---

68 הבסיס לפרשנות נועזת זו מצוי ברמיזה כבר בדברי פאולוס בברית החדשה באיגרת אל הגלטים ד, כא–לא. פאולוס מדגיש את הטבע המופלא של לידת יצחק בלי להזכיר את מעורבותו של אברהם. אף על פי כן פרשנות מרחיקת לכת זו אינה נזכרת בפרשנותם של אבות הכנסייה האחרים המפרשים את סיפור הולדת יצחק. אצל אוריגנס, כריסוסטומוס וסיריל מאלכסנדרייה יש אזכור מינורי של תיאור הלידה. יש חיזוק של הזיקה בין ישו ליצחק, אבל לא מההיבט של אופי העיבור. השוו: *Origen Homilies on Genesis and Exodus*, Ronald E. Heine (trans.), Washington 2002, Homily 7, pp. 127–135; *Saint John Chrysostom: Homilies on Genesis 18–45*, Robert C. Hill (trans.), Washington 2006, Homily 40, pp. 393; 481–483; *Cyril of Alexandria, Glaphyra on the Pentateuch*, I, Nicholas P. Lunn (trans.), Washington 2019, p. 140

69 יש עוד דוגמאות שאפשר לזהות בחז"ל הדגשה של היבטים מעשיים של יחסי אישות סביב דמויות מקראיות שניכסו הנוצרים כטיפולוגיה למריה הבתולה. לדוגמה, בדרשות המתארות את נישואי מרים לכלב שהתממשו על ידי ביאה: "'ואחר מות חצרון בכלב אפרתה" [...] וכי יש שום אדם מת באדם שהוא אומר ואחר מות חצרון בכלב, אלא מה הוא, משמת חצרון

השימוש הנדיר בכינוי 'ליצנים' לתיאור הדמויות המפקפקות במקור עיבורה של אביגיל ובאבהותו של אברהם מלמד כפי הנראה על המאמץ הדרשני להפריך את עמדת היריב. הכינוי ליצנים נזכר במקורות מועטים בספרות המדרש, ועל פי רוב השימוש בו נעשה כלפי דמויות שמשמיעות דברי בלע שמטרתן לקעקע רעיונות תאולוגיים[70] או להלעיג את אבות האומה.[71] הצגת לעגם של אומות העולם וליצני הדור מאפשרת לדרשן לחזור ולתאר את תהליך הזמת החשד על ידי תיאור מעורבותו של האל לא בהריונה של שרה אלא בעיצוב עוברה כהעתק של אברהם, באופן שלא היה אפשר להבדיל ביניהם.

עד כה סקרנו את גלגוליה של מסורת הנאחזת בדברי ההתרגשות המיוחסים לשרה לאחר איפוריית הלידה. בדבריה של שרה היא מבטאת את הספקות והלעג של הסובבים אותה, המביעים פקפוק באפשרות של היתכנות אימהות בגילה המופלג. המכנה המשותף למרבית המסורות הוא הניסיון לזהות את הלועגים ולתאר את ההתערבות האלוהית שהפריכה את פקפוקם והוכיחה כי שרה ואברהם הם הוריו הביולוגיים של אברהם.

בא כלב אל אפרת, זו מרים' (תנחומא [הנדפס] כי תשא ו). וראו: ברכה אליצור, 'נישואין וילודה בדרשות חז"ל על מרים הנביאה', **מסכת**, יד (תשע"ט), עמ' 11–46. וכך גם בתיאור משכבה של רחל תחת מיטת יעקב. בספרות הנוצרית מתוארים נישואי יעקב לשתי נשים נישואים סימבוליים: 'נישואי יעקב היו סמלים (typoi) של המעשה שעתיד היה לבוא לידי גמר על ידי כריסטוס; שהרי הדבר היה מנוגד לחוקת האל שיעקב יישא שתי אחיות בעת ובעונה אחת' (דוד רוקח, **יוסטינוס מרטיר – דיאלוג עם טריפון היהודי**, ירושלים תשס"ה, עמ' 305–306. ראו גם: אירנאיוס, **נגד המיניות** (*Adversus omnes Haereses*) ד 21. לעומת זאת במסורת הסימנים בפתיחתא כד באיכה רבה יש תיאור מפורט של תוכנית הנישואין בהיבט ממשי וביצועה הלכה למעשה: 'ולא עוד אלא שנכנסתי תחת המטה שהיה שוכב עם אחותי והיה מדבר עמה והיא שותקת, ואני משיבתו על כל דבר ודבר, כדי שלא יכיר לקול אחותי'. וראו: Bracha Elitzur, '"For Your Work Will be Rewarded" – On the Development of the Sign Tradition', *HUCA*, 91 (2020), pp. 77–126

70 ראו למשל ירושלמי, ברכות ב, ח (ה ע"ג), המתאר את הדמוליזציה שיוצרים הליצנים בנוגע לסיכוי לבניין המקדש; באיכה רבה פתיחתה יב מתוארים ליצני הדור כמי שמלעיגים את נבואות החורבן של הנביא. ראו גם שוחר טוב א בתיאור הלעגת מצוות התורה בפיו של קרח.

71 ראו למשל תנחומא (בובר) פקודי ז. שם מתואר הלעג של ליצני הדור שמשלה את עצמו שהשכינה תרד, ובתנחומא (הנדפס) פקודי ז, בדרשה מכוערת במיוחד, לועגים הליצנים על מקור עושרו של משה.

הצענו שיש שינויים שנובעים מתמורה במתודולוגיה המדרשית המאוחרת, שנוטה לפרט ולהבהיר היבטים שנרמזו במסורות הקדומות, אולם לצד הסברים אלו הצבענו על שינויים המושפעים ממאפייני התקופה במוקדי התפתחותן של המסורות. למשל, ראינו שיחסי היהודים עם סביבתם הנוכרית משפיעים על תפיסת מטרת הנס המשני (שפעת החלב) ועל תוצאותיו, וכן על זהותם של המסתפחים בעקבות הנס. הראינו שהפולמוס היהודי–נוצרי השפיע אף הוא על אופני התפתחותה של המסורת.

בסיפור הולדת יצחק מצוי מטען נפיץ הסובב את שלוש הדתות הגדולות של העולם הקדום, אשר כל אחת מהן רואה ביצחק דמות המאמתת את אחד העקרונות המרכזיים בדוקטרינה של הדת.[72] לא מפתיע אפוא שבמסורות העוסקות בסיפור הולדתו מגולמים היבטים פולמוסיים. המסורות שעסקנו בהן במאמר זה התפתחו כפי הנראה לפני הופעת האסלאם, ועל כן בחנו את רובדי הפולמוס הסמוי רק בנוגע לפולמוס היהודי–נוצרי.[73]

עוד היבט שיש לבחון את השפעתו על אופיין של המסורות העוסקות בהולדת יצחק בהקשר הרחב של הפולמוס היהודי–נוצרי, הוא קביעת סדר 'וה' פקד את שרה' כבר בתקופת המשנה המאוחרת (במאה השלישית) לקריאה אפשרית של אחד מימי ראש השנה.[74] קשה לדייק מהממצאים

---

72 על יצחק כדמות מופת של שלוש הדתות ראו: Carol Bakhos, *The Family of Abraham: Jewish, Christians, and Muslim Interpretations*, London 2014, pp. 137–153. על היבטי פולמוס יהודי אסלאמי סביב דמותו של יצחק ראו: Sarah B. Savant, 'Isaac as the Persians' Ishmael: Pride and the Pre-Islamic Past in Ninth and Tenth-Century Islam', *Comparative Islamic Studies*, 2,1 (2006) pp. 5–25; Muhammad Shahid Alam, 'Ishmael and Isaac: An Essay on the Divergent Moral Economies of the Qur'an and the Torah', *Islamic Studies*, 51,2 (2012) pp. 139–154; Haggai Mazuz, 'Polemical Treatment of the Story of the Annunciation of Isaac's Birth in Islamic Sources', *The Review of Rabbinic Judaism*, 17 (2014) pp. 252–262

73 מדרש שפעת החלב נזכר בקצרה גם בפרקי דרבי אליעזר נא. אף שבחיבור זה יש היבטי פולמוס יהודי–מוסלמי לא מעטים (ראו: Gordon D. Newby, 'Text and Territory: Jewish Muslim Relations 632–750 CE', *Judaism and Islam* (2000), pp. 83–96; Carol Bakhos, *Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab*, New York 2006), דווקא בנוגע לעיבודה של מסורת זו קשה לזהות היבטי פולמוס.

74 השוו בין דברי המשנה לדברי התוספתא: 'בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים בעצרת שבעה שבועות בראש השנה בחדש השביעי באחד לחדש ביום הכפורים אחרי

הקיימים מתי קוים מנהג קריאה זה בפועל, אולם העובדה שנוהג זה מופיע לראשונה בתוספתא ולא נזכר במשנה עשויה להעיד שנקודת התפר שבין עריכת שני הקורפוסים היא המועד שבו שולב המנהג החדש.[75]

החוקרים של מנהגי הקריאה בכנסייה הנוצרית, המתבססים על עדויות שבכתב מספרות הכנסיות למיניהן ברחבי העולם, מראים שבכמה מהכנסיות (היוונית והסורית-פלסטינית) חגגו את הולדת ישו בראש השנה של הלוח היהודי, וקראו בו את סיפור הולדת יצחק.[76] יש עדויות על המשך מנהג נוצרי

מות ביום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ובשאר כל ימות החג בקרבנות החג׳ (משנה, מגילה ג, ה); ׳בראש שנה דבר אל בני ישראל בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון ויש או׳ וה׳ פקד את שרה׳ (תוספתא, מגילה ג, ו [מהדורת ליברמן, עמ׳ 355]). וראו הערות שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, ה, ניו יורק תשכ״ב, עמ׳ 1170. וראו גם בבלי, מגילה לא ע״א; ירושלמי, מגילה ג, ו (עד ע״ב). על השתלשלות המנהג ראו: Eric Werner, *The Sacred Bridge: Liturgical Parallels in Synagogue and Early Church*, New York 1970, pp. 78–89; Larry Magarik, ‘The Torah Reading for Rosh Ha-Shanah’, *Jewish Bible Quarterly*, 39,2 (2011) pp. 83–90

75 שאלת קדימות עריכת המשנה לתוספתא נדונה בהרחבה בספרות המחקר. על קדמותן של כמה ממסורות התוספתא לעומת אלו שבמשנה ראו: שמא י׳ פרידמן, ׳מקבילות המשנה והתוספתא׳, **דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות**, ג, 1, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ 15–22; Shamma Friedman, ‘The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels’, Harry Fox & Tirzah Meacham (eds.), *Introducing Tosefta*, New York 1999, pp. 99–121. לעומתו הוכיח הנשקה הישענות מובהקת של התוספתא על הנאמר במשנה. ראו: דוד הנשקה, **מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים**, ירושלים תשע״ו, עמ׳ 509–517. ראו גם עמדתה הייחודית של האופטמן: Judith Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Tubingen 2005, pp. 14–16. ראו גם: Ishay Rosen-Zvi, ‘Between Wisdom and Apocalypse: Reading Tosefta Soṭah Chapters 10–15’, *HTR*, 115,1 (2022), pp. 46–68. לסיכום של המחקר ראו: פינחס מנדל, ׳תוספתא׳, מנחם כהנא, ורד נעם, מנחם קיסטר ודוד רוזנטל (עורכים), **ספרות חז״ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים**, א, ירושלים 2018, עמ׳ 109–136. גינצבורג בהערותיו לברייתא בירושלמי על הקריאות של ראש השנה מעיר שבימי הקליר היו קוראים רק את ׳וה׳ פקד את שרה׳, אולם זה לוקח אותנו רחוק לתקופה הביזנטית ולמציאות של ויתור על קריאת ׳בחודש השביעי׳. ראו: לוי גינצבורג, **פירושים וחדושים בירושלמי**, ג, ניו יורק תש״א, עמ׳ 136, הערה 151. על מנהגי הקריאה בראש השנה כנלמד מהקדושתאות המיוסדות על ׳וה׳ פקד את שרה׳ ראו: עזרא פליישר, ׳לוח מועדי השנה בפיוט לר׳ אלעזר בירבי קיליר׳, **תרביץ**, נב (תשמ״ג), עמ׳ 223–272.

76 על קיומם של מנהגי קריאה בתורה בכנסיה הנוצרית ואופיין של הקריאות ראו: Ludwig Venetianer, ‘Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen’, *Zeitschrift der*

זה עד למאה הרביעית, שבה הועבר תאריך ציון חג המולד לחודש דצמבר.[77] לודוויג ונטיאנר, אריק ורנר ולארי מגריק אף סבורים שלא מן הנמנע שבחירת הטקסטים שצורפו לקריאות במועדי השנה המיוחדים, שנוספו על המסורת הקדומה של קריאות שנצמדו לקורבנות המיוחדים של המועדים, הושפעה מאופיין של הקריאות בדת היריבה.[78]

אם הנחה זו נכונה, יש לתת את הדעת לסיטואציה מורכבת המתרחשת בארץ ישראל ובארצות הסמוכות לה – יוון וסוריה – במועד ראש השנה. בשעה שבבתי הכנסיות היהודיים חלה אימת הדין, בכנסיות נוצריות נקראות פרשיות שעוסקות בעקרונות המרכזיים של סוגיית הבחירה האלוהית, בהתבססן על פסוקי המקרא.[79] האם יכלו חכמי התקופה להתעלם ממציאות זו?

בפסיקתא דרב כהנא, המאגדת דרשות לקריאות המיוחדות של לוח השנה, אין אזכור של קריאת 'וה' פקד את שרה'. הדרשות שנבחרו לפסקה הרחבה שנצמדת לקריאה המיוחדת של ראש השנה נסבות על קריאת 'בחודש השביעי באחד לחודש' ועל מצוות התקיעה בשופר. יש בפסקה התייחסות לזכות אבות אגב אזכור עקדת יצחק, ואף אפשר לזהות בה מרכיבים פולמוסיים בהוכחת הבחירה הנצחית מסיפור סבך האיל,[80] אולם הדרשות על

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 63,1 (1909) pp. 103–170; ורנר (לעיל, הערה 74), עמ' 83–90.

77 ראו ונטיאנר, שם, עמ' 139; ורנר, שם, עמ' 79.

78 ונטיאנר, שם, עמ' 138, ובעקבותיו ורנר, שם. ייתכן שכך יש להסביר את ההבדל בין הקריאה הנזכרת במשנה לתוספת 'יש אומרים' בתוספתא. ההבדל מעיד שבמרוצת השנים נעשה שינוי במנהגי הקריאה. הקריאה המוזכרת במשנה משתלבת עם אופי בחירת פרשיות הקריאה האחרות של המועדים. הבחירה בקריאה בפרשת הולדת יצחק היא חריגה. המסורת על פקידת שרה בראש השנה נזכרת לראשונה בבראשית רבה עג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 845] ומיוחסת לר' אלעזר, חכם מהדור השני לאמוראים, וכן נזכרת בבבלי (ראש השנה י ע"ב – יא ע"א) ובמדרשים מאוחרים, ולכן אי אפשר לקבוע כי המסורת קדמה למנהג הקריאה, ואולי אף להפך.

79 ונטיאנר (לעיל, הערה 76), עמ' 139, וורנר (לעיל, הערה 74), עמ' 79, אף מצאו עדויות שבכנסיות אלו קראו גם בפרשת הולדת שמואל וב'הבן יקיר לי אפרים'.

80 ראו בפסקה כג, ט–י [מהדורת מנדלבוים, עמ' 342–343]. על מוטיב האיל בפרשנות היהודית והנוצרית ראו: Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge 2005, pp. 141–152

הולדת יצחק הוקדמו לפסקה הנקראת בשבת שלפני ראש השנה (הן הוצמדו להפטרה האחרונה של שבע דנחמתא, 'שוש אשיש'). קטע המדרש המפקפק ביכולות ההולדה של אברהם צונזר לחלוטין מהפסיקתא.[81]

משתיקת הפסקה המיועדת לראש השנה אי אפשר להסיק שהיה מוקד פולמוסי שבעטיו נמנע העורך משילוב מדרשים העוסקים במוקד הפולמוס. אף על פי כן יש לציין שבפסיקתא רבתי, אשר דרשות פסיקתא דרב כהנא משוקעות בה ומשמשות הבסיס הקדום שלה,[82] ניתנה במה רחבה לסיפור הולדת יצחק סביב הפסקה שיוחדה לראש השנה. מדרש פסיקתא רבתי נערך בתקופה מאוחרת, כשציון חג המולד בכנסיות הנוצריות כבר לא הקביל לראש השנה היהודי, ויש להניח שעורך החיבור לא חשש משילובן של דרשות אלו סביב הקריאה המיוחדת.[83]

דרשות מדרש תנחומא נצמדות לסדרי הקריאה הרציפים של לוח השנה ולא לקריאות המיוחדות.[84] אף על פי כן ייתכן שהסיבה שגרמה לעורך תנחומא

---

81 גם כאן יש לשאול מדוע בחר עורך הפסיקתא לשלב את מדרש הפקפוק רק בשבת האחרונה של שבע דנחמתא, ולא כמתבקש יותר בפסקת 'רני עקרה לא ילדה', שבה הוא מזכיר את עקרותה של שרה. יש להניח שעורך הפסיקתא ביקש להרחיק את המדרש המפקפק גם מפסקה זו מחמת הפסוק הפותח של הפטרה זו, 'כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה' (ישעיהו נד, א), המשמש את פאולוס באיגרת אל הגלטיים (ד, 27) כדי להבחין בין הגר הבעולה לשרה השוממה ולרמוז על עיבורה הניסי של שרה, שלא בדרך הטבע. עורך הפסיקתא הרחיק את המדרש המפקפק בהוריו של יצחק מפסוק זה, ובמקום ששילב אותו השמיט לחלוטין את חלקו הראשון של המדרש המפקפק באפשרות ההולדה של אברהם.

82 על מקורן של דרשות פסיקתא רבתי ראו: יום-טוב ל' צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, ירושלים תשי"ד, עמ' 117–121; בנימין אליצור, 'פסיקתא רבתי: פרקי מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט.

83 על היבטי פולמוס יהודי–נוצרי בפסיקתא רבתי ראו: יהושע שוורץ, 'גאלוס, יוליאנוס הכופר והפולמוס האנטי-נוצרי בפסיקתא רבתי', **על אתר**, יא (תשס"ג), עמ' 7–13; Rivka Ulmer, 'The contours of the Messiah in "Pesiqta Rabbati"', *Harvard Theological Review*, 106,2 (2013) pp. 115–144

84 על הדעות בדבר חלוקת הפרשיות במדרש והתאמתן לנוסח הקריאה התלת-שנתי בארץ ישראל ראו: Julius Theodor, 'Die Midraschim zum Pentateuch und der Dreijahrige Palästinensische Cyclus', *MGWJ*, 34 (1885) pp. 351–366; 405–421; 454–467; 35 (1886) pp. 212–218; 252–265; 299–313; 406–415; 433–459; 558–564; 36 (1887) pp. 35–48; 321–328; 357–361; Jacob Man, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, New York 1971

(הנדפס) לעקור את הדיון ממוקד הפולמוס נובעת גם מהיכרותו עם המטען הנפיץ של קריאת ראש השנה. עורך תנחומא (הנדפס) העדיף להתאים את דרשות הפקפוק לפסוקים בפרשת תולדות המפריכים את הבסיס לטענה הנוצרית ומאפשרים להדגיש את זיקתו הביולוגית של אברהם ליצחק.

לסיכום, המדרשים העוסקים בסיפור הולדת יצחק נוצרו כדי להסביר תופעה של התערבות אלוהית היוצרת מציאות המנוגדת לדרך הטבע. הבסיס למדרשים הוא הפסוקים המבטאים כביכול את עמדתם של מי שכופרים בהתכנות של מעורבות כזו. התעמולה המדרשית, שביקשה להכיר את כוחו של האל באמצעות נס, העצימה את חלותו על ידי תיאור מרכיבים חזותיים שנעשו לעיני המפקפקים בו עד שנשבו בקסמם של מחוללו ושל מושאיו והפכו עצמם לחלק מעדת המאמינים.

התיחום התאולוגי של המדרש התמים נפרץ מהרגע ששולבו בו היבטים לאומיים שעסקו בסוגיית מיהו יהודי ובאופי גבולות ההכלה של הקהילה היהודית כלפי המבקשים להסתפח אליה. התפיסות החלוקות בסוגיות אלו בקרב חכמי אותו דור והתמורות שחלו בהן במהלך הדורות גרמו לעיצוב מחודש של המסורת ולהתאמתה למגמות הלאומיות של מעבדיה.

ניכוסם של פסוקי הולדת יצחק על ידי הנוצרים הראשונים כמבשרים את הולדתו של ישו והאנלוגיה שיצרו אבות הכנסייה בין אמונתם בדרך הולדתו של ישו לפרשנותם לעיבורה של שרה יצרו צורך לבדל את הפרשנות היהודית לסיפור הולדת יצחק מבת הפלוגתא הנוצרית ולהתמקד במדרשים המוכיחים כי יצחק נושא את המטען הגנטי של אביו, ולפיכך כל הנחה אחרת העוסקת במקור עיבורה של שרה מופרכת מן היסוד.

אומות העולם, גדולי הדור, המטרונות והליצנים נוכחו כולם, בין במהלך סעודת ההודיה של אברהם, בין למראה שפע החלב של שרה ובין ממראה קלסתר פניו של יצחק, כי אברהם הוא אביו מולידו, ובאִמו שרה התקיים הפסוק 'מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה' (תהלים קיג, ט).[85]

[85] על פי המדרש בבראשית רבה נג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 559] ומקבילות.

נשים וכישוף בקבלה בימי הביניים: הערות אחדות

דב שוורץ

מבוא

הכישוף משמש בהגות היהודית בימי הביניים נרטיב או מודל שהוא לעיתים בגדר מפתח לקריאת טקסטים רעיוניים. תהליכים רעיוניים רבי היקף נסבים בתקופה זו על המודל המגי,[1] ואני מבקש במאמר זה לעמוד על היבט אחד מהם, והוא הקשר שבין המגיה לנשים בהגות הקבלית. בכוונתי לעמוד על מגמות כלליות בלבד ולהצביע על כיוונים אחדים שבהן מתפתחת הזיקה במיסטיקה היהודית.

זיקת הנשים לכישוף בימי הביניים מתקשרת לשתי סוגיות: הסוגיה האחת היא מעמד האישה על המורכבות שבו, והסוגיה השנייה היא המעמד המיוחד של הכישוף. אשר למעמד האישה, גם התדמית הנשית בתקופה זו מבטאת חולשה ופסיביות, ואף הכתבים המדעיים והפילוסופיים צידדו בגישה כזו. כלומר, לא מדובר בהכרח בגישה 'יהודית' מיוחדת או בהחרפה של הגישה הקיימת. התפיסה המדעית ראתה באישה מעין גבר לא מושלם, שהמבנה הטבעי שלו לא התגבש כראוי. ואשר לסוגיית המעמד המיוחד של הכישוף, שנתפס בעל זיקה לתחומים אקספריינטליים, הקבלה יצקה אמות מידה חדשות, והן לעיתים העצימו את הקיים ולעיתים יצרו התייחסות חדשה לכישוף בכלל.

א. בין שכלתנות לקבלה

מאז עלייתה עמדה הקבלה לנוכח השכלתנות היהודית והגדירה את המרחב הרעיוני השונה שלה. ההנחה היסודית של המגיה ברבים מכתבי הקבלה היא

* תודתי לפרופ' זאב גריס על הערותיו מאירות העיניים.

[1] ראו: Jeffrey B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca & London 1972

קיומם של כוחות טומאה. אם נבקש להבחין בין גישה קבלית לגישה שכלתנית, נוכל לומר שהכוחות השליליים שמקורם בהשפעה הקבועה של כוכבים, לדוגמה, הם כוחות טבעיים לחלוטין. לעומת זאת כוחות הטומאה מקורם באלוהות. כוחות הכוכבים אדישים, והמגיקון מנתב אותם לרצונו. כוחות הטומאה לא תמיד מתוארים כאדישים, ולעיתים הם דבקים במטרתם מעבר ליסוד הטבעי.

נוסף על כך בעולם השכלתני יש מדרג (היירכייה), והתחתון תמיד נהנה מן העליון. לעומת זאת העליון, שכל נבדל או גלגל, לכאורה אדיש למקבלי השפע שלו. טבעו הוא להשפיע, ואין לו רצון ואף לא יכולת לעקוב אחרי נתיבי השפע שלו. ואולם העיקרון התאורגי בקבלה מקרב עליונים ותחתונים והופך אותם לתלויים זה בזה. על כן הזיקה של עליון לתחתון הדוקה הרבה יותר ומותנית בשני הצדדים. לפיכך היה צפוי שהמגיה תפלס את דרכיה לעולם הקבלי, שבו אפשר די בקלות להשפיע על העליונים.

המקובלים התעמקו בשאלות יסוד: ראשית, מה טיב הזיקה של כוחות הטומאה לאישה? שנית, לנוכח העליונות הגברית, כיצד רכשה האישה עליונות בתחום הכשפים? ושלישית, כיצד אפשר למקם את האישה המכשפת ביחס לעולם הפנים-אלוהי של הספירות וההשפעה הזורמת מהן לעולם הארצי?

ב. מגמות

להלן אתחקה אחר מגמות אחדות שנראו בקבלה מראשיתה ועד שלהי ימי הביניים, ואלה עיקרן:

1. מגמה סימבולית – האישה מבטאת את הכוח השלילי, ועל כן מתקשרת לכישוף. למשל הנשים משקפות את כוח הדמיון בניגוד לשכל, והכישוף נשען על הדמיון.
2. מגמה עוצמתית – האישה בעלת עוצמות, והיא מנצלת אותן. הכישוף נובע מהכוח הנשי הנדרש לשלילה. מבחינה זו כישוף הוא כמו הפיתוי.
3. מגמה מניפולטיבית – האישה איננה בעלת עוצמות אלא ישות חלשה המנצלת את יכולותיה לשאוב מיצורים 'חיצוניים' את כישוריהם (גברים, שדים).

זאת אף זאת, האישה מתקשרת לכישוף דווקא מפני שדמותה התקשרה לפסיביות. התפיסה היסודית של הכישוף זוקקת הכנה. הכוחות הקוסמיים, חיוביים כשליליים, אינם יכולים לפעול ללא אחיזה בדיספוזיציה. ההכנה מעצם הגדרתה היא מצע פסיבי כשלעצמו, והכוחות הנאחזים בו הם אקטיביים. לאישה יש אפוא זיקה להכנה המגית. תפיסת האישה כפסיבית מצטרפת לגישה הדמונית הקלסית של הנשיות, הרואה בה דמות שוחרת הרס, והתוצאה היא הדמות של המכשפה.

תפיסות כאלה הן בסיס לדיון המגי בקבלה, ואף על פי כן הקבלה לא העצימה אותן. המקובלים חושפים את הידע הרווח והקיים אך אינם מפתחים אותו למעט השימושים הדרשניים והפרשניים לצורך האינטרס המיסטי. כפי שנראה להלן בספר הזוהר, שהוא החיבור המרכזי של הקבלה הקלסית, אין תאוריה מקיפה המניחה את הדעת בדבר מקומה של האישה בכישוף. על כן התדמית הנשית המגית בקבלה עולה ממגוון מסורות.

ג. התגבשות

הקבלה לא צמחה בחלל הריק. מלבד המסורות המדרשיות היא נשענה על חיבורים רעיוניים בעלי אוריינטציה מיסטית. חיבור חשוב כזה הוא הפירוש לספר יצירה של ר' יהודה בן ברזילי מברצלונה. לפני עליית הקבלה אנו מוצאים מגמה של התרחקות מהשכלתנות וביקורת מוסווית עליה גם בתחום של זיקת האישה לכישוף. ר' יהודה בן ברזילי ציטט פירוש המתייחס לחומר המגי שבתלמוד:

> ויש נמי מי שפירש כי זה שהיו עושים באותן הימים החכמים לא היה בריאת בן אדם ממש ולא בהמות ממש אלא קרוב היה הדבר מחכמות החצונות כמו חכמת המכשפות ואחוזת העינים. והיה הדבר בהיתר ובמצוה ולא בעבירה והיתה חכמה גדולה מאותן החכמות של כשוף ואחוזת עינים וחכמתה עודפת על שאר כל החכמות שבעולם מזולתן ודומה להן. אבל לא היה מעשה ממש אלא (לא) היה נראה לעינים והיה לו מישמוש ונראה כמו שהיה אדם יכול לאוכלו והיה בו כח שהאוכל ממנו היה שבע ממנו כמו משאר הנאכלים שהן ממש.[2]

[2] **פירוש ספר היצירה לר' יהודה ברצלוני** (מהדורה חדשה), תל אביב תשס"ז, עמ' 135.

ר׳ יהודה כלל את הכישוף בחכמות החיצוניות, וכבר הרמב״ם סנגר על עצמו שהתורה אצלו במעלה ראשונה, ושאר המדעים והחוכמות הם כמשרתות לה (׳רקחות וטבחות׳). והנה ׳חוכמת המכשפות׳ נזכרת בצד ׳אחיזת עיניים׳ כביטוי של חוכמה חיצונית.

התמורה בעליית הקבלה היא כאמור השיוך של הכישוף לכוחות הטומאה. רוב המקובלים בתקופת עליית הקבלה כבר לא הסתפקו בהצגת הכישוף כלהטוטים אלא טענו כי יניקתו היא מהסימטרייה של הרוע בעולם האלוהי. הרמב״ן קבע באופן חד-משמעי שהחומרה הגדולה שבמכשפה, שעליה נאמר שאסור להחיות אותה,[3] אף שעל חוטאים חמורים אחרים נאמר לחיוב שיש להמיתם, נזקפת להיותה ׳טמאת השם׳.[4] הזיקה של כישוף לטומאה התעצמה במיוחד בספר הזוהר.

התפנית הסימבולית והתפנית הריאליסטית

במאה השלוש עשרה הופיעו שני זרמים בקבלה הספרדית והאיטלקית: הזרם האקסטטי והזרם התאוסופי. בזרם האקסטטי השתקפה הזיקה של האישה לכישוף במישור הפרשני האלגוריסטי, ואילו בזרם התאוסופי, שבשיאו באותה התקופה עומדת ספרות הזוהר, התבטאה הזיקה בטכניקות מגיות מסורתיות כמו הכופר. נבחן כעת ביטויים שונים של הזיקה של האישה לכישוף בשנות העיצוב של הקבלה.

א. הדמיון והמכשפה

הקבלה האקסטטית הפנימה במידה רבה את הדגם השכלתני של פרשנות אלגורית, המעתיקה את הדרמה החיצונית למישור המדעי. המקובלים מן הזרם של ר׳ אברהם אבולעפיה נקטו פרשנות אלגורית אינטנסיבית, שהעבירה את האירוע החיצוני למישור הנפשי, הקוגניטיבי והשכלי. תהליך התגבשות הזיקה של האישה לכישוף התרחש לא רק בקבלה התאוסופית אלא גם נמצא בקבלה האקסטטית.

---

3 שמות כב, יז.

4 **פירוש רמב״ן לתורה** [מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ״ב, א, עמ׳ תלד].

ר׳ אברהם אבולעפיה פירש את דמות המכשפה כמבטאת את הצדדים השליליים של הנפש, כלומר נקט אלגוריה ביחס לדמות המכשפה. אבולעפיה דן בטכניקה של הנשימה, המביאה את האדם לידי הישגים רוחניים מפליגים.[5] ואלה דבריו בספר ׳חיי העולם הבא׳:

> ואמנם שני הכרובים עניינם הוא לרמז השכינה, והם עלה ועלול זכר ונקבה, על כן היו (הכרובים) מקשה בגוף אחד בעל שתי צורות רואות זו את זו והשם ביניהם;[6] והכל מעל הכפרת. מהכפרת פעל ובעבור הקשת נקראו ׳מקשה׳,[7] שהם ממונים על השם שהוא שם המין, כי נמצאת מהם כל נשמה. מתה מן שמיה בפעלות התלי המכשף,[8] ועל כן כל נשמה מכשפה, והכתוב אמר מכשפה לא תחיה (שמות כב, יז), כלומר כל נשמה לא תחיה. וכן ציוה השם בנקמת הרשעים לא תחיה כל נשמה (דברים כ, טז). ואמנם הנשימה, שהיא מהשניה,[9] והיא משכן קדוש משלם (בלב) בשם מיוחד (עולים) לרקיע לציר למוד ההקש בכל דבר הקשה בזאת החכמה מן ההזכרה היא לבדה חיים בשם, והיא נזכרת וחתומה בספר חיים להחיותה בחשק (והיא) המשכילה תמיד, כאשר עליה (מתרכזת) כל המחשבה כל השנה.[10]

אבולעפיה תיאר את המאבק הפסיכולוגי שבין השכל לדמיון, שבו השכל מושך כלפי מעלה, לעולם העליון, והדמיון מושך כלפי מטה, לחומר ולשלילה. שני כוחות הנפש הללו שוכנים בגוף החומרי, שהוא המקשה המאחדת אותם. הכוחות הללו נרמזים בשורה של מוטיבים, ובהם שתי צורות, כרובים,

---

5 ראו: משה אידל, **החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה**, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 29.

6 שתי הצורות הם מטטרון וסנדלפון, והן מבטאות את השכל והדמיון.

7 הכרובים עשויים מקשה (שמות כה, יח; לז, ז), והקשת מבטאת את החומר הראשון. אצל אבולעפיה החומר הראשון נקרא גם ׳סנדלפון׳, והוא מקור הרוע. ראו: משה אידל, **פרקים בקבלה נבואית**, ירושלים 1990, עמ׳ 92; הנ״ל, **אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה**, ירושלים ותל אביב תשנ״ד, עמ׳ 118.

8 כלומר יורדת מן השמיים באמצעות הכישוף. בנוסח אחר: ׳עתה בפעלה (זו) תלוי המכשף׳. ולפי הגרסה המובאת כאן הכישוף מסתמך על אסטרולוגיה (׳שמיה׳) ובמיוחד על סגולת התלי (Node, ג׳וזהאר). ראו אידל (לעיל, הערה 5), עמ׳ 94.

9 כלומר מהשכל ולא מהדמיון.

10 אמנון גרוס (עורך), ר׳ אברהם אבולעפיה, **ספר חיי העולם הבא**, ירושלים תשס״א, עמ׳ עב.

נחיריים ומלאכים (מיכאל וגבריאל, מטטרון וסנדלפון). כלומר, תהליכים קוסמיים משתקפים בנפש האדם. הצגת השכל והדמיון כמדרג של סיבה ומסובב ('עלה ועלול') נראית גם בחיבור של אבולעפיה 'אוצר עדן גנוז':

> ונודע בקבלת אמת כי העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד,[11] מיד יש לך לדעת מזה שיש דבר מניע את השכל העשירי שהוא השכל האנושי[12] עד העולם הזה ומשפיע מן העולם הבא שפע וניצוץ על העולם הזה. והנה סוד שוא עם חלם חוש מלא,[13] וסודו 'ח"ת ו"ו שי"ן', והנו 'חוש ויתן' נוסף וסודו שכ"ל ודמיו"ן. וא"כ הנה שלש נקודות חוש דמיון ושכל.[14]

היחס שבין השכל הפועל ('העשירי') לשכל האנושי הוא אפוא כיחס השכל לדמיון, והחוש מבטא את השדים והשלוחים ה'חיצוניים' לנפש. לפיכך אפשר לראות בשכל ובדמיון סיבה ומסובב.

והנה הדמיון השלילי, המושך אל החומר ואל האבדון, מתואר בדימוי של מכשפה. המאבק בכישוף מתואר בהשוואה למאבק בשבעת העממים בעת כיבוש הארץ, שעליהם אמר הכתוב 'לא תחיה כל נשמה'. כשם שמבערים את המכשפות כך יש להתגבר על הדמיון ולהשליט את השכל. נקל להבין שגם לפי אבולעפיה האישה המגיקונית משקפת את כוחות הרוע והשלילה, ועל כן יש למגר אותה.

---

[11] ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג); בראשית רבה יב, י [מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 109]. ראו אידל, פרקים (לעיל, הערה 7), עמ' 43.

[12] בתפיסת הדבקות של אבולעפיה השכל הפועל והשכל האנושי מתלכדים. ראו אידל (לעיל, הערה 5), עמ' 112 ועוד.

[13] החוש מבטא אצל אבולעפיה את הממד הדמוני של החיים כמו השדים. ראו למשל: **אור השכל** [מהדורת גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' נ]. על השדים כשלוחיו של סנדלפון אצל אבולעפיה ראו מה שהביא אידל, פרקים (לעיל, הערה 7), עמ' 93. אבולעפיה הסתמך על הקרבה שבין 'שוא' ל'חוש'. המלאות מתבטאת במספר שבע, ועל כן אל"ף ועוד שבע סכומן חי"ת, שמונה.

[14] אמנון גרוס (עורך), **אוצר עדן גנוז לרבי אברהם אבולעפיה**, ירושלים תש"ס, עמ' 340.

ב. הכופר

דורית כהן-אלורו הראתה שספרות הזוהר מושתתת על תאוריה של המגיה.[15] השאלה שאני מבקש להעלות במאמר זה היא אם באותה מידה הציג הזוהר תאוריה של האישה והמגיה או של המגיה הנשית. נחדד: ודאי שיש זיקות בין הקבלת האישה למלכות לבין הפעילות המגית שלה. אבל האם חתרה ספרות הזוהר לתאוריה מקיפה בסוגיה?

התשובה שלילית. נראה שבספרות הזוהר בדרך כלל לא הבחינו באופן מהותי בין נשים לגברים בסוגיות הכישוף. לדוגמה, בסיפור גן עדן לא מצאנו דגש מיוחד על היות האישה מכשפה על אף חלקה בחטא. כאשר גורשו אדם וחוה מגן עדן לא התעסקו שניהם עוד ב'טרפי אילנא' (עלי האילן).[16] כמובן, החומר התנאי והאמוראי הופנם, ולא הייתה אפשרות אמיתית לעקוף אותו. הכושר וההשפעה המגיים האקטיביים והפסיביים של האישה היו לעובדה, ובדרך כלל התקשר לסוגיה טעם איסור הנידה. על כן הזוהמה שהטיל הנחש באישה[17] ממשיכה להזיק גם בסביבותיה, 'וי לעלמא דמקבלא מינה מההוא זוהמא' (אוי לעולם שמקבל ממנה מאותה זוהמה).[18] וכן דרך שגרת הלשון שלא לתת לנשים מכשפות ('נשי חרשיא') את מי נטילת ידיים של שחרית בשל הרוח הרעה השורה בהם, שמא תשתמשנה בהם לרעה.[19]

כמו כן הזוהר לא רק קישר את האישה לכישוף מבחינת הביצוע אלא גם מבחינת המצע לכישוף, לאמור אפיון האובייקט שהכישוף נעשה בו. בסוגיית השעיר המוקרב בראש החודש ומשתלח ביום הכיפורים נכתב בזוהר כך:

> תא חזי מה הוא רזא דקרבנא לקרבא שעיר (לקבל שעיר) ולא מלה אחרא, ואמאי שעיר בראש חדש והכא נמי שעיר אלא אי תימא בגין דאיהו סטרא דיליה יאות אמאי לא הוי עז? אלא מלה דא אצטריך ואיהי אשתכחת למאריהון דחרשין דכל עובדייהו במה דלא (אתחבר)

---

15 דורית כהן-אלורו, 'המאגיה והכישוף בספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט.

16 זוהר א, דף נו ע"א; ראו כהן-אלורו, שם, עמ' 36–75.

17 ראו בבלי, שבת קמו ע"א; יבמות קג ע"ב; עבודה זרה כב ע"ב.

18 זוהר, ג, דף עט ע"ב.

19 זוהר, א, דף קפד ע"ב.

יהא בנוקבא, ועל דא שעיר לא אתחבר בנוקבא בסטרין דיליה כלהו. עז כד אתחבר בנוקבא, ובגין דאיהו מלכא יהבין ליה בגין יקרא דיליה האי דלא אתחבר בנוקבא ולא יהיב חיליה לאחרא. ודא אשתמודע לאינון חרשין דמשתמשין בהני עובדי, ובגיני כך שריין על ההוא שעיר כל אינון חטאיהון.[20]
(תרגום: בוא וראה מהו סוד הקורבנות להקריב שעיר (לנוכח שעיר) ולא דבר אחר? ומדוע שעיר בראש חודש, ואף כאן שעיר? אלא אם תאמר משום שהוא צד שלו – נאות הדבר. מדוע שלא יהיה עז? אלא דבר זה נצרך, והוא נמצא לבעלי הכישוף, שכל פולחנם במה שלא נמצא בנקבה. ועל כן שעיר, שלא התחבר בנקבה בכל צדדיו. עז, כאשר התחבר בנקבה. ומאחר שהוא מלך נותנים לו בשל כבודו, זה שלא התחבר בנקבה, ולא נתן כוחו לאחר. וזה ידוע לאותם מכשפים, המשתמשים בפעולות אלה. ומשום כך שורים על אותו שעיר כל אותם החטאים.)

ההקשר של הדברים הוא הטכניקה של הכופר, דהיינו ריצוי הסטרא אחרא באמצעות השעיר המשתלח.[21] והנה ציין בעל הזוהר כי טקס מגי נעשה תמיד בידי המגיקונים ('מאריהון דחרשין') באמצעות בעל חיים שאיננו נזקק לנקבה. הקרבת קורבן בראש חודש וביום הכיפורים נעשית בשעיר, שנתפס כבעל חיים שאין מזווגים אותו. השעיר לא התחבר ל'נוקבא', ולכן הוא ראוי למלך מפני כבודו. הסטרא אחרא נתפס בעל שלטון וכוח, ועל כן לא מקריבים לו בעל חיים הנזקק לנקבות. העז או התיש נזקקים לנקבה, ועל כן לא די בהם לנטרול השפע הרע של הסטרא אחרא. מכאן שעל אף הזיקה של האישה לכישוף, אין הנקבה אפילו בעקיפין ראויה לטקס רם כמו הפגת הזעם של הסטרא אחרא.

נמצאנו למדים שהזיקה של נשים לכישוף הייתה בגדר עובדה מובנת מאליה בזוהר, אולם מכאן רחוקה ביותר הדרך לתאוריה של הכישוף הנשי. ההיזקקות לאישה היא בדרך עקיפה, ולא משימה ואתגר שיש להידרש אליו

---

[20] זוהר, ב, דף קפה ע"א.

[21] ראו למשל: פנחס לחובר וישעיה תשבי, **משנת הזוהר**, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' שנב–שנג. השפעת גישתו של רמב"ן ניכרת בדיון של הזוהר.

בכלים שיטתיים. תמונה זו משתנה בשכבה מאוחרת של הזוהר, דהיינו בחלקים המכונים 'זוהר חדש'.

פרופיל מגי נשי

דיון חשוב בזיקתה של האישה למגיה נראה במדרש הנעלם. דיון זה חדשני במובן מסוים לעומת המסורות הקודמות, מפני שהוא התאמץ להתעמק בדמותה ובמניעיה של האישה בהקשר של המעשה המגי. אף שהפרופיל אינו מחמיא לדמות האישה, בהתחשבות ברקע של ימי הביניים, הוא מציג אותה כדמות פגיעה, שאין לה ברירה אלא להיזקק לגורמים 'טרנסצנדנטיים' לה כדי לבסס את כוחה ומעמדה. הגורמים הללו מזומנים לה בעולם הכישוף.

א. מהאישה לסביבותיה

במדרש הנעלם על רות מצינו אוסף של דרשות הנוגעות לזיקת הנשים לכישוף. הרקע הוא מוצאה המואבי של רות והקשרו במסורת המגית לבלק ולבלעם. בעל מדרש הנעלם דן בסוגיית הזיקה של האישה לכישוף בהמשך למיתוס העתיק של נפילת המלאכים[22] ויחסי האישות שבין בני האלוהים ובנות האדם. נביא את דבריו בהרחבה ובחלוקה לחטיבות, שכן יש בהם מסורות עשירות, ואפשר לראות בדברים אלה מעין אנתולוגיה של האישה והכישוף.

הקישור לדמות האישה המגיקונית נעשה באמצעות דרשה על דמותה המקראית של נעמה, אחותו של תובל קין (בראשית ד, כב), שהייתה לפרדיגמה של מקור השדים:

> [א] אמר רבי נחמיה אמר רבי יהודה: נעמה היתה באותו זמן, וכל העולם טועים אחריה. רבי שמעון אומר אימא של שדים היתה, כיון שראו אותה בני אלהים[23] טעו אחריה. [לאחר כן ראו][24] בנות האדם

---

[22] ראו למשל: יוסף ב' סרמוניטה, 'מפלת המלאכים: השגותיו של ר' הלל בן שמואל מוירונא על תורת המלאכים התומיסטית', שלמה פינס (עורך), **ספר זכרון ליעקב פרידמן**, ירושלים תשל"ד, עמ' 155–203.

[23] על פי הכתוב, 'וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם', המובא להלן.

[24] תוספת זו מקשרת את שתי הדרשות זו לזו.

הולכות ערומות ובאו להן וילדו מהם; הה"ד וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים וגו' אנשי שם (בראשית ו, ח). מאי אנשי שם וגו' אלין נפילין (דאפילו) [דאוליפו] בעלמא שם בכל מלה ומלה לאשלמא חרשייהו. רבי יהודה ורבי יוסי אמרו אנשי שם ממש, כמא דאת אמר ששים גבורים סביב לה (שיר השירים ג, ז). א"ל רבי יצחק מגבורי ישראל (שם) כתיב.[25]
(תרגום: [...]זהו שכתוב וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלוהים וגו' אנשי שם. מהם אנשי שם וגו', אלה הם הנפילים שלמדו בעולם שם בכל מילה ומילה [אפשר: בכל דבר ודבר] כדי להשלים את כישופיהם. רבי יהודה ורבי יוסי אמרו: אנשי שם ממש, כמו שתאמר ששים גבורים סביב לה. א"ל רבי יצחק: כתוב מגבורי ישראל.)

מדרש הנעלם הציג בחטיבה הראשונה שני מדרשים המחוברים זה לזה. הוא פרס שתי סצנות, שבכל אחת מהן מחלוקת, והניח לקוראים להתחקות אחר החיבורים שבין שתיהן. הסצנה האחת היא דמותה של נעמה כמקור הרוע בכלל או כמקור השדים בפרט.[26] היא מתוארת כאישה המפתה באופן פסיבי את העולם כולו בכלל או את בני האלוהים בפרט. הסצנה השנייה היא האפיון של הנולדים בעקבות הפיתוי. המחלוקת היא אם 'גיבורים אנשי שם' משמעו מכשפים או לוחמים.

נראה שסיבת המחלוקת היא טיב הזיקה של הסצנה השנייה לראשונה. אִם הקשר הוא נעמה אֵם השדים, הגיוני שמדובר במגיה של שמות. כלומר, האישה היא מקור המגיה של השם, ובניה אכן למדו את סגולות השמות כדי

---

25 זוהר חדש, ב, דף לו ע"ב [מהדורת מרגליות, דף פא ע"ב]. הרב יעקב נאכט, **סמלי אשה**, תל אביב תשי"ט, עמ' קסז–קסח (ערך 'נעמה'), לא נזקק למקור זה, אף שהפנה שם למקום אחר במדרש הנעלם בזוהר חדש על בראשית [מהדורת מרגליות, דף יט ע"ד; מהדורת נאכט, דף יט ע"ב]. שם הדגיש הרב נאכט רק את ההקשר המדרשי הקדום, שחוזר בזוהר חדש, ולא הזכיר כלל את היות נעמה אם השדים. עוד חשוב לציין שבספרו הגדוש בהפניות לספרות הסוד, אין בכלל ערך 'מכשפה'. הרב ראובן מרגליות אומנם הביא כמה וכמה מקורות קבליים בדונו בשם נעמה, אבל לא את המקור שממנו ציטטנו. ראו חלק מלאכי סטרא דשמאלא, המתחיל בשער מיוחד: ראובן מרגליות, **מלאכי עליון**, ירושלים תש"ה, עמ' רא (ערך 'נעמה', שם, עמ' רמו–רמח).

26 הזוהר תיאר את השדים כיצורים שיש למשוך אותם וליצור הכנה לפעולתם השלילית. ראו כהן-אלורו (לעיל, הערה 15), עמ' 162–164.

להשלים את כישופיהם (׳לאשלמא חרשייהו׳). ואם הקשר הוא המקור האלוהי של האבות המולידים, בני האלוהים, סביר שהנולדים יהיו לוחמים עזי נפש. בין כך ובין כך האישה מתוארת כמקור היצורים הטמאים ומקור המגיה של השמות לפי אחת הדעות. קישור האישה למגיה של השם הוליך ככל הנראה את בעל המדרש לדיון עקרוני:

[ב] רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו: מ״ט חרשין אינון יתיר בנשייא ולא בגברייא דכתיב מכשפה לא תחיה (שמות כב, יז) ולא כתיב ׳מכשף׳? א״ל: כתיב לא תאונה אליך רעה (תהלים צא, י). ׳רע׳ לא כתיב אלא ׳רעה׳, דא סטרא דנוקבא ודאי הוא. ונגע לא יקרב באהליך – דא הוא דכורא. ומן נוקבא כל זינין דחרשין וכל עיסקין[27] בישין אתיין לעלמא ה״ד ומוצא אני מר ממות את האשה (קהלת ז, כו) וגו׳. ומאי אסורים ידיה (שם)? ר׳ ינאי ורבי יהושעיא. חד אמר כל הנוגע באשה או מקבל ממנה מידה לידו לא ינקה מדינה של גיהנם[28] שנא׳ יד ליד לא ינקה רע (משלי יא, כא) ה״ד אסורים ידיה ודאי. וחד אמר מן הנקיבות באות כל מיני נחש וכישוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא שאסורים ידיה דלא שבקין אותה מן שמיא היו הורגים וממיתין כל העולם בכל עת וזמן. ולא אתתקפת נוקבא אלא בחילא דדכורא דהיא שארת בעומקין דיליה שהיא יודעת לאומאה לבר נש לאשלמא רעותא (נ״א שהיא יודעת בכל מיני כישוף ולבר נש אצטריכא למשלם רעותה). ובמה? בשם, ובמילין עמיקין בשמא דמסאבא, וע״ד[29] עובדי בה תליין ומלין בדכורא, ותרוייהו מנוקבא מתערי, ובג״כ[30] זיני חרשין משתכחין בנוקבא ולא בדכורא.[31]

(תרגום: רבי עזריה שאל את רבי יוסי איש כפר אונו: מה הטעם שכשפים מצויים יותר בנשים ולא בגברים, שכתוב מכשפה לא תחיה, ולא כתוב מכשף? אמר לו: כתוב לא תאונה אליך רעה, רע לא כתוב אלא רעה. זה ודאי צד הנקבה. ונגע לא יקרב לאהלך, זהו הזכר. ומהנקבה [נובעים] כל סוגי הכשפים, וכל העסקים הרעים

---

27 בציטוט של רקנאטי, ׳עומקין׳.

28 ראו בבלי, ברכות סא ע״א; עירובין יח ע״ב.

29 ועל דא, כלומר על דבר זה, היכולת להשתמש בשמות בכלל ובשמות של טומאה בפרט.

30 ובגין כך, כלומר מסיבה זו שהיוזמה נמצאת תמיד בידי האישה.

31 זוהר חדש, ב, דף לו ע״ב [מהדורת מרגליות, דף פב ע״ב–ע״ג].

באים לעולם. זהו שכתוב: ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'. ומהו אסורים ידיה? ר' ינאי ור' יהושעיא. אחד אמר: כל הנוגע באישה או מקבל ממנה מידה לידו לא ינקה מדינה של גיהינום, שנאמר יד ליד לא ינקה רע. זהו שכתוב אסורים ידיה ודאי. וחד אמר: מן הנקיבות באים כל מיני נחש וכישוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא שאסורים ידיה, שלא מניחים לה מן השמיים, היו הורגות וממיתות כל העולם בכל עת וזמן. ולא מתעצמת הנקבה אלא בכוחו של הזכר, שהיא נוכחת בעומקיו, שהיא יודעת להשביע את האדם למלא את רצונה בשלמות. ובמה? בשם ובדברים עמוקים [אפשר: במילים עמוקות], בשם של טומאה. ועל כן הפעולות תלויות בה, והדברים [או המילים] בזכר. ושניהם מתעוררים מהנקבה. משום כך מיני הכשפים מצויים בנקבה ולא בזכר.)

לפי שרשור הרעיונות עולה בבירור שבעל מדרש הנעלם ראה בשליטה של האישה במגיית השם את המוטיב המקשר בין המדרשים. בפסקה הקודמת הייתה האישה המקור למגיית השמות, וכאן היכולות שלה הן כפולות: (א) היא מפעילה מניפולציות על הגבר ורותמת אותו לרצונה מתוך הכרה מעמיקה ('בעומקין דיליה') של חולשותיו ושל אישיותו, ויכולת זו היא המשך ישיר של מוטיב הפיתוי בחטיבה המדרשית הקודמת; (ב) היא בקיאה במגיית השם, ובאופן ספציפי בשמות הטומאה. התדמית הדמונית של האישה בצירוף ליכולות הכישוף שלה מחייבים התערבות מגבוה כדי שלא תחריב את העולם.

החטיבה השנייה פתחה בשאלה עקרונית, מדוע כשפים מצויים בנשים יותר מבגברים. על השאלה ניתנות תשובות בכמה רמות, ונציג אותן בתרשים זה:

	התחום	היתרון
א	יכולת	מעשה
ב	אופי	1. שליטה 2. רצון להרס
ג	ידע	שמות

ברמה הבסיסית ביותר האישה מוצגת כמי שמוכשרת לפעילות, למעשים (׳עובדי׳), ואילו הגבר ניחן ביכולת רטורית, דהיינו דיבור (׳מלין׳). המגיה כמובן היא תחום שהוא בראש ובראשונה מעשי, שכן כמעט אין כישוף יזום ללא כל הכנה. ברמה של הפרופיל האישיותי האישה שולטת בגבר ושואבת ממנו את כוחה. התלות בגבר למעשה המגי היא אפוא כפולה: (א) הכוח עצמו מקורו בגבר; (ב) הזיקה לשפה ולדיבור, כמו שמות ולחשים, תובעת ידע ומיומנות. הגבר מספק אותם לאישה.

האישה מוצגת בדגם הקבלי של הרע, שאין לו מציאות בפני עצמו אלא הוא יונק את חיותו מן הטוב. באותה מידה אישה היא חלשה, ואת כוחה היא נוטלת מהגבר. השליטה בגברים היא כה עוצמתית עד שהיא מסוגלת להרוס את העולם ׳בכל עת וזמן׳. כלומר לא מדובר בהכרח בתקופות בראשית שבהן פעלה נעמה, למשל, אלא באמת אוניברסלית. ברמה של הידע האישה שולטת במגיית השם ובטכניקות מגוונות (׳כל מיני נחש[32] וכישוף׳), וביכולתה לנצל את השמות הטמאים. לפיכך התשובה על השאלה העקרונית שהועלתה בראשית החטיבה היא שלאישה מעצם הווייתה יש דיספוזיציה מגית. הזהות שלה מעוגנת במעשה המגי.

בחטיבה השלישית פנה בעל מדרש הנעלם להרחבת ההיבטים המגיים הנתלים בדמותה של האישה. הפעם מדובר בהשפעות כדוגמת עין הרע. כלומר, אם קודם היה מדובר בכישוף אקטיבי של האישה, כעת מדובר בהשפעה מגית פסיבית:

> [ג] תנן העובר בין שתי נשים אם נדות הן נכפה ולא תזוז מגופו אם לא יעשו לו מידי. (ס״א ואם יעשו) – סכנת דם או הריגה מזומנת לו. ואם אינן נדות עין הרע שולט בו בגופו או בממונו. כי הא דר׳ נחום ברבי שמלאי זמנא חדא הוה בכרך קסרין אעבר בין שתי נשים אסתכלו ביה ואיסתכן מיד בגופיה ובממוניה. מאי טעמא? בגין דההוא (נ״א דהוה) רוחא בישא שראת עלון ויכיל לנזקא. מאי תקנתיה? לימא הכי ׳זיל זיל דומי דומי אעדי (נ״א אנודי) קטור דקטרא לא לך ולא לי׳. ולבתר יתחיל ב׳אל׳ ויסיים ב׳אל׳: יתחיל

[32] כלומר ניחוש והגדת עתידות (מנטיה).

ב׳אל׳ דכתיב אל מוציאו ממצרים (במדבר כד, ח) ויסיים באל כי לא נחש ביעקב וגו׳ עד מה פעל אל (שם כג, כג), ויזיל ליה ולא ישגח אבתריה. רב הונא הוה סליק מבבל לארץ ישראל והוה סליק להתם. איערע בחד כפר חמא ההיא אתתא דהוה אתיא אבתריה, ארמאת מיין (נ״א עינה) אכתפוי ונטלת עפרא מרגלוי. אהדר רישיה ואמר לה: עבידי וטול בתראי, דהא לא כלום גבאי (נ״א טול ועבידי בתראי בהא דלא גבאי), אבל גוזרני עליך בלבולא בדעתך. לבתר אמר: לא (בגינך) [בגיני] אלא בגין דלא תיקטלי בני אינשא אוחרנין. וכן הוה. איתבלבל דעתה ולא ידעה מידי ומתה. ועל דא כתיב לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך (תהלים צא, י). תני ר׳ חייא טוב לפני האלהים ימלט ממנה (קהלת ז, כו) ממאן מההוא אשה דכתיב בה אשר היא מצודים וחרמים כו׳ (וחוטא ילכד בה [שם] ההוא דאזל בתר יצה״ר).[33]

(תרגום: שנינו: העובר בין שתי נשים אם נידות הן נכפה ולא תזוז מגופו אם לא יעשו לו דבר. (ס״א ואם יעשו) – סכנת דם או הריגה מזומנת לו. ואם אינן נידות, עין הרע שולט בו בגופו או בממונו. כמו מעשה זה של ר׳ נחום ברבי שמלאי פעם אחת היה בכרך של קסרין. עבר בין שתי נשים. הסתכלו בו, והסתכן מייד בגופו ובממונו. מה הטעם? מפני שאותה רוח רעה שרתה עליהן ויכלה להזיקו. מה תקנתו? יאמר כך: סורי סורי, דומי דומי, הסירי את קשירת הקשר, לא לך ולא לי. ואחר כך יתחיל באל ויסיים באל. יתחיל באל, שכתוב אל מוציאו ממצרים; ויסיים באל, כי לא נחש ביעקב וגו׳ עד מה פעל אל, וילך לו ולא ישגיח אחריו. רב הונא היה עולה מבבל לארץ ישראל והיה עולה גם לשם. נקלע לכפר אחד, ראה אותה אישה שהייתה הולכת אחריו. זרקה מים על כתפיו ונטלה עפר מרגליו. החזיר ראשו ואמר לה: עשי וקחי אחרי, שהרי אין ולא כלום אצלי, אך גוזרני עליך בלבול בדעתך. לאחר מכן אמר: לא בגללי אלא כדי שלא תהרגי בני אדם אחרים. וכך היה. התבלבלה עליה דעתה, ולא ידעה דבר ומתה. ועל זה כתוב: לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך. שנה ר׳ חייא: טוב לפני האלוהים ימלט ממנה, ממי?

[33] זוהר חדש, ב, דף לו ע״ב – לז ע״א [מהדורת מרגליות, דף פא ע״ג].

מאותה אישה שכתוב עליה אשר היא מצודים וחרמים כו'. (וחוטא ילכד בה, אותו שהולך אחר יצר הרע).)

הצגת הפרופיל הדמוני של האישה התעשרה כאן בהשראה שלילית גם על סביבותיה ועל עוברי הדרך האקראיים המזדמנים לידה. לעיתים ההשראה בטוחה, ולעיתים היא אפשרית. בין כך ובין כך ה'הילה' הנשית ההרסנית מחייבת היערכות כדי למנוע את הנזק. וכאן הציע המדרש שורה של לחשים ונוסחאות כדי להפיג את ההשפעה, כלומר הדרשן מציע מגיה דפנסיבית.

מעניין שהוקעת האישה לא עברה חלק אצל הדרשן. רב הונא ראה אישה הנוהגת בדרך של כשפים, וגזר עליה טירוף הדעת. והנה לאחר מכן היה צריך להצדיק את התגובה הקיצונית שלו על שהאישה התיזה מים ('אראמת מיין') על כתפיו ונטלה עפר מתחת לכפות רגליו. הרי הוא לא ניזוק ממנה. על כן נימק את העונש שהיא תפגע באנשים אחרים. יתר על כן, הדרשן נאלץ להביא כתובים בגנות האישה בכלל, וכל זאת כדי להצדיק את התגובה הקיצונית של רב הונא. נקל להבין שהדיון על סיבת ייחוס הכשפים לנשים נמשך.

החטיבה האחרונה של הדיון בזיקת האישה לכישוף פותחת באופן כללי בשמועה על פעולת מלאכי החבלה במצבים מסוימים ונמשכת בשמועה על היכולת של הנשים ('נשיא') לתמרן את הגברים לעבודת הצלמים ('טעוותהון', מלשון טעות). אפשר שהעורך רמז שפעילות הנשים שקולה לפעילות של מלאך המוות, וכבר נאמר לעיל שאלמלא ההשגחה העליונה היו מחריבות את העולם. החטיבה מסתיימת בקישור למואב ולמדיין, דהיינו לדמותו של בלעם. יש כאן סגירת מעגל דרשני, מפני שהדרשות מסתיימות בייחוסה המואבי של רות. וכה כתב הדרשן:

[ד] תני ר' חייא טוב לפני האלהים ימלט ממנה (קהלת ז, כו) ממאן? מההוא אשה דכתיב בה אשר היא מצודים וחרמים כו' [וחוטא ילכד בה (שם), ההוא דאזל בתר יצה"ר.]

בא וראה: בזמן שהרעב בעיר לא יראה אדם את עצמו ולא ילך יחידי בעיר מפני שמלאך המות נמצא שם ויש לו רשות לחבל וע"ד כתיב ויאמר יעקב לבניו למה תתראו (בראשית מב, א). כיוצא בו בזמן

שהדבר בעיר יסגור אדם עצמו ולא יתראה בשוק, דכיון שנתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניזוק ואיהו מתחייב בנפשו.

בא וראה: עשר שנים היתה נעמי בשדה מואב לסוף כי שמעה בשדי מואב (רות א, ו) כו׳. מפני מה נענשו מחלון וכליון מפני שנשאו נשים מואביות. אין לך בעולם נשים מתעסקות בנחש ובכישוף כמו מואביות. ממאי דכתיב ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן (במדבר כה, ב). כיון דהוו אכלי מידי בחרשייהו מיד הוו סגדין לטעוותהון. ויצמד ישראל לבעל פעור (שם, ג) רבי חייא אמר כהני צמידין תכשיטין הכי הוו מתחברים בבעל פעור. בחרשיהון דנשיא מנלן? דכתיב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם (שם לא, טז), ׳בעצת בלעם׳ לא נאמר אלא ׳בדבר בלעם׳. אוליף לון מילין בפומא. דהא חרשין וקוסמין לא הוו בעלמא כותייהו אבל מילין בפומא לאשלמא חרשייהו לא הוו ידעי. וע״ד בדבר בלעם עבדו ואשלמו חרשייהו ויכילו להו.[34]

(תרגום: שנה ר׳ חייא: טוב לפני האלוהים ימלט ממנה. ממי? מאותה אישה שנכתב עליה אשר היא מצודים וחרמים כו׳. וחוטא ילכד בה, זה שהולך אחר יצר הרע.

בוא וראה: בזמן שהרעב בעיר לא יראה אדם את עצמו ולא ילך יחידי בעיר מפני שמלאך המוות נמצא שם ויש לו רשות לחבל, ועל זה כתוב ויאמר יעקב לבניו למה תתראו. כיוצא בו בזמן שהדבר בעיר יסגור אדם עצמו ולא יתראה בשוק, דכיוון שנתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניזוק, והוא מתחייב בנפשו.

בוא וראה: עשר שנים הייתה נעמי בשדה מואב. לסוף כי שמעה בשדי מואב. מפני מה נענשו מחלון וכליון? מפני שנשאו נשים מואביות. אין לך בעולם נשים מתעסקות בנחש ובכישוף כמו מואביות. מהיכן? שכתוב: ויאכל העם וישתחוו לאלוהיהן. כשאכלו דבר מה בכישופיהם מייד היו משתחווים לאליליהם. ויצמד ישראל לבעל פעור, רבי חייא אמר כמו שהיו עונדות את תכשיטי הצמידים כך היו נצמדות לבעל פעור. [פעולת מואב] בכשפי נשים מהיכן? שכתוב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם. בעצת בלעם לא נאמר אלא בדבר בלעם. לימד אותם דברים [אפשר מילים] שבפה; שהרי מכשפות וקוסמות לא היו כמותן בעולם, אבל לא היו יודעות דברים

[34] זוהר חדש, ב, דף לז ע״א [מהדורת מרגליות, דף פא ע״ג].

[מילים] שבפה להשלמת הכישוף. ועל זה בדבר בלעם עשו, והשלימו כישופיהן, ויכול להן.)

החטיבה מסתיימת בהסבר החטא הגדול של מחלון וכליון. מתברר שלפי בעל מדרש הנעלם החטא אינו מתמקד בנישואין לגויה אלא בנישואין לנוכרית מגיקונית. הטענה שהתנסחה קודם, שהאישה מתמחה בעשייה והגבר בדיבור, מיושמת כעת בבנות מואב ובבלעם, ומכאן שהקללות שנשכר למענן היו ביטוי לכושר הרטורי כביכול של הגבר.

המסורות העשירות בדבר זיקת נשים לכישוף אינן בהכרח קבליות, כלומר הן אינן מושתתות על הכרת העולם התאוסופי ועל שימוש בספירותיו וניצול הכוח שבהן. סגנון זה הוא מדרשי במובהק,[35] והוא הולם את דרכו של בעל מדרש הנעלם גם בסוגיות אחרות.

מעניין להצביע על עניין ספרותי שיש לו משמעויות רעיוניות. לאורך כל הדיון יש דעות המתאמצות להסיט את תשומת הלב מהדמוניזציה של האישה ולהעביר את הדיון למישור פשטי והלכתי. למשל, הסבת 'אסורים ידיה' על איסור נגיעה באישה, דהיינו הנושא הוא בכלל הגבר ולא האישה. ואולם שרשור הרעיונות מלמד שהעורך לא ראה בניסיון המינורי להסב את הדברים למישור המתרחק מההיבט המיתי המודגש ניסיון מוצלח. בסופו של דבר הדיון המציג את האישה כדמות מגית אף נותן טעמים לכך, כביכול מדובר בסוגיה הטעונה התבוננות וארגומנטציה, הוא השלט.

35 עדיין אין בידינו מחקר רחב ומקיף על מבנה הדרשה וארגונה בספר הזוהר. בינתיים ראו למשל על דגמי הדרשות בספרות הזוהר: איתמר גרינולד, 'המציאות המדרשית – מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', יוסף דן (עורך), **ספר הזוהר ודורו**, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ח, ירושלים תשמ"ט, עמ' 255–298; מיכל אורון, 'מאמנות הדרוש של בעל הזוהר', דן, שם, עמ' 299–310; מרדכי פכטר, 'בין לילה לבוקר (ניתוח ספרותי של מאמר זוהר, ח"ב, לו ע"ב – לח ע"ב)', דן, שם, עמ' 311–346; Eliezer Segal, 'The Exegetical Craft of the "Zohar": Toward an Appreciation', *AJS Review*, 17 (1992), pp. 31–49

ב. השפעה

השפעת האוסף העוצמתי של המסורות שהובאו במדרש הנעלם ניכרת גם על הוגים אחרים בני הזמן. דוגמה לכך היא ר' מנחם רקנאטי, שהביא את רוב המסורות כלשונן בפירושו על הכתוב 'מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה' (שמות כב, יז). לציטוט הנרחב של מדרש רות כלשונו הקדים את הדברים אלה:

> מכשפה לא תחיה [...] כבר ביארנו כי כשפים ומעשה שדים נשפעין מרוח הטומאה, ואף כי ענייני הכשוף קצתם נעשים בעירוב היסודות והרכבתם, כמו שאמרו רז"ל קמיע של עיקרין,[36] מ"מ יש נעשים בדיבור לבד, כי יש כח[37] בדברי האדם כמו שרמזתי בסוד התפלה.[38]

אף שרקנאטי לא הזכיר את הנשים בדברי הפתיחה, אפשר להסיק מדבריו כיצד קרא את הטקסט של מדרש הנעלם. רקנאטי סבר ככל הנראה שהחידוש הגדול בדברי המדרש הוא שנשים בקיאות במגיית השם. מבחינתו בעל המדרש הסביר את האופן שבו האישה משתמשת בשמות: היא מתמקדת במעשה, והגבר מתמקד בדיבור. כלומר העיסוק של נשים במגיית השמות עקיף, ונעשה באמצעות כישוריו של הגבר. לאחר ציטוט ארוך של דברי מדרש הנעלם הנזכרים כתב רקנאטי בשולי הדברים:

> הנך רואה כוונתם כי על כן אמר 'מכשפה' רמז לעיקר קבלתה, ועל כן מזכירים בקמיעות שם האם ולא שם האב, ובפרק במה אשה אמר אביי אמרה לי אם – כל קמיעי[39] בשמא דאמא וכל קטרי בשמאלא,[40] ועל כן רוב המתעסקים בענינים אלו פגומין כענין הנאמר בנביאי הבעל ויתגודדו כמשפטם (מלכים א יח, כח), הבן אומרו 'כמשפטם' ולא 'כמנהגם'.[41]

---

36 תוספתא, שבת ד, ט; בבלי, שבת סא ע"א–ע"ב.

37 ראו: יונתן גארב, **הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת**, ירושלים תשס"ה.

38 **פירוש רקנאטי לתורה**, משפטים, לבוב תר"ם (ירושלים תשכ"א), דף מז ע"ד.

39 בנוסח שלפנינו 'מנייני', ופירש רש"י 'לחישות'.

40 בבלי, שבת סו ע"ב.

41 פירוש רקנאטי לתורה, דף מח ע"א.

רקנאטי הושפע מהרמב"ן,[42] שהקביל בין השפע התאוסופי לשפע האסטרלי.[43] ייתכן שהמשמעות של 'משפט' מבטאת בעיניו את משפט הכוכבים, לאמור אסטרולוגיה. לפיכך הכישוף שייחס לנביאי הבעל היה אסטרלי, ואולי גם הקמיעות המדוברים כאן, שרשום בהם שם האם דווקא, הם מצע להורדת שפע הכוכבים.

מכל מקום רקנאטי לא היה היחיד. ההשפעה של דברי בעל מדרש הנעלם חצתה גבולות. דוגמה לכך במאה הארבע עשרה היא שחלק ממדרש הנעלם בסוגיה זו צוטט גם בפירושו של ר' מנחם בן מאיר ציוני, שפעל בארצות אשכנז ואיטליה.

ראוי לציין את ההתפתחות שחלה במאה השש עשרה, שבמהלכה שטפה את אירופה והגיעה אף למזרח התיכון היסטריית מכשפות, שתחילתה בהתפשטות השימוש בכישוף ברבע האחרון של המאה החמש עשרה במרכז אירופה ובעיקר בגרמניה. האפיפיור אינוקנטיוס השמיני מינה שני נזירים דומיניקנים, יוהן שפרנגר והיינריך קרמר, לחקור את התופעה ולהציע דרכי טיפול בה. הם פרסמו בשנת 1486 חיבור בלטינית (*Malleus Maleficarum*), והוא ראה אור בעשרים ושמונה מהדורות עד שנת 1600, והיה לספר ההדרכה הנפוץ ביותר בכנסייה הקתולית לטיפול בצרה הזאת ובכל צורותיה. חיבור זה היה בשימוש גם בקרב הפרוטסטנטים.[44]גם בקרב חכמי ישראל מצאנו

---

[42] ראו: משה אידל, **ר' מנחם רקנאטי המקובל**, א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 88–93.

[43] ראו: Dov Schwartz, 'From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and His Interpreters', *ALEPH,* 1 (2001), pp. 165–213. בדפוסים אחדים נוספה פסקה לאחר פירוש רקנאטי: 'את המשכן עשר יריעות רמז לעשר רקיעים ר"ל כי עשר כחות עליונות ר"ל הספירות נטה השפע אלו הם לשאר כחות שהם כלבוש להם סביב כחות העליונים העשרה והם כוכבים וצבע שחקים ואלו כולם נקראים מערכות הכוכבים'.

[44] ראו בהרחבה במבואות: Montague Summers (ed.), *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*, New York 1978. הספר הנפוץ הזה זכה לביקורת מלומדת בדפוס בספרו של יוהן וייר, הרופא ההולנדי, שהיה תלמידו וממשיך דרכו של המלומד הגרמני הגדול קורנליוס אגריפה. ספרו של וייר ראה אור כעבור שמונים שנה כמעט: Johannes Wyer, *De Praestigis Daemonum et Incantionibus ac Venibiciis*, Basel 1563. לספר היו כמה מהדורות נוספות, וראו תרגומו המוער לאנגלית: Johann Weyer, *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance*, George Mora (ed.), Binghamton, New York 1991

הוגים שחשו צורך לפרש את דברי מדרש הנעלם ולהבין את ההיגיון שבבסיסם. המגמה העיקרית שלהם הייתה להשיב את הדיון המגי לסביבה הקבלית, כלומר לעגן אותו בעולם האלוהי. המשמעות של המהלך הזה היא השבת הכישוף לכוחות הטומאה הנובעים מן האלוהות. נביא לכך שתי דוגמאות. ר' דוד בן זמרה הקדים להבאת מדרש הנעלם דברים אחדים, שבהם התאמץ לעגן בנורמות החברתיות את הזיקה של האישה לכישוף. הדברים מובאים בטעם מצווה סז לפי מספורו, דהיינו איסור הכישוף:

> שלא לכשף שנאמר לא ימצא וגו' מכשף (דברים יח, י). ארז"ל למה נקרא שמם כשפים? שמכחישים פמליא של מעלה.[45] דע כי העבירה הזאת אבי אבות לכל העבירות והנזקים שבעולם, וכמה חללים הפילה,[46] ולכן חייבה התורה מיתה עליה. ולא עוד שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה האמורה בו, אתה מצווה להמיתו בכל מיתה שתוכל, שנאמר מכשפה לא תחיה, מכל מקום.[47] והוציאו הכתוב בלשון מכשפה לפי שפעולה זו נמצאת בנשים יותר מבאנשים כאשר מפורסם. טעם המצוה לפי הפשט לפי שגורמות תקלות הרבה ומיתה ונזיקין, אין להם חקר.[48] כאשר ראינו בעינינו ובאזנינו שמענו[49] ואמותינו ספרו לנו[50] כמה גדול כח הכישוף.
>
> ועל דרך הסוד: דע כי כל מה שברא הקב"ה על סדר נכון בראו והעמיד כל דבר על משמרתו, וסדר מעמדו ושלא לשנות את

---

45 בבלי, סנהדרין סז ע"ב; חולין ז ע"ב; מדרש תנחומא, מקץ ב.

46 על פי משלי ז, כו.

47 העונש על כישוף הוא סקילה. רדב"ז טען שאם אי אפשר להמיתה בסקילה, ממיתים אותה באופן האפשרי. הוא הסתמך מן הסתם על הדרשה מ'מות יומת המכה' (במדבר לה, כא) בבבלי, סנהדרין מה ע"ב, וכן פסק הרמב"ם: 'מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו' (משנה תורה, הלכות סנהדרין יד, ח). רדב"ז עצמו כתב שם בפירושו על הלכה ג: 'ואם עמד על נפשו והרגוהו עדיו במיתה אחרת יראה לי שקיימו מ"ע שזוהי מצותו'. פרשנים אחרים שקדמו לו הסתמכו על המעשה הנודע של שמעון בן שטח שהרג את המכשפות (משנה, סנהדרין ו, ד). תודתי לרב ברוך וינטרוב על סיועו.

48 על פי תהלים קמה, ג; איוב ט, י.

49 על פי איוב יט, כז.

50 שינוי מכוון של הכתוב 'אֲבוֹתֵינוּ סִפְּרוּ לָנוּ' (תהלים מד, ב) כדי להדגיש את השייכות של הנשים לכישוף.

תפקידו; וזה ע״י המעשה הכישוף משנה סדרי בראשית,[51] ומבלבל סדרי הבריאה וממה שנצטוה כל כח וכח במעשה בראשית. וזה על ידי הקטורת ועישונים והשבעות מערב הכוחות ומחליף כחו של זה לזה, ומגביהים כחו של זה על של זה. וזה היפך כוונת הבורא ית׳. כי הוא רוצה שלא ישנו ממה שהפקידם[52] בשעה שנבראו אם לא כפי רצונו ית׳. וגדולה מזו אמרו תנאי התנה הקב״ה עם מעשה בראשית,[53] ואפילו הכי אין משנה מנהגו של עולם[54] אלא לצורך גדול כאשר ידוע בכתובים. ואם תאמר, איך יש כח באדם להכחיש פמליא של מעלה? כבר כתבתי לך שברא הקב״ה עשר כתרין תתאין דלא קדישין[55] כדי שייראו מלפניו.[56] וכל בני קדם היו משתמשין בהם מאשר למדו מעזא ועזאל,[57] ומהם למדו לבן ובלעם, כדאיתא מן ארם ינחני בלק מהררי קדם (במדבר כג, ז), והם אליפו חרשין בעלמא.[58] וע״י השבעות בכתרין הנז׳ כופין את חיילותיהם להם השדים הנמשכים מכחם לעשות שאלתם. ואותן השדים המשתמשים בהם נקראו ׳מלאכי חבלה׳,[59] כי לכך נבראו ליסר בהם הרשעים, כדי שייראו מלפניו. וכן ראינו כל מעשה הכישוף להשחית ולחבל ולהמית, ולא ראינו מי שיעשה כישוף לתועלת,[60] ואם יעשה יצליח. כי כל כוונת השלוחים ההם לעות ולא לתקן.[61] וכן אז״ל

---

51 ראו בבלי, שבת נג ע״ב; שמות רבה לח, ד.

52 על פי נוסח ברכת הלבנה. ראו בבלי, סנהדרין מב ע״א; מסכת סופרים יט, י.

53 בראשית רבה ה, ה [מהדורת תאודור ואלבק, עמ׳ 35].

54 ׳מנהגו של עולם׳ מבטא הן נורמה רווחת הן חוק טבע. ראו בבלי, ברכות נה ע״א, וכמוהו הרבה.

55 ׳כתרין תתאין׳ הוא ביטוי רווח בזוהר לספירות הטומאה, שהן כנגד הכתרים העליונים או הקדושים, שהם הספירות. הכתרים התחתונים שקולים לעיתים לכוכבים ומזלות שעובדי האלילים עובדים אותם. ראו למשל זוהר ג, דף רח ע״ב.

56 על פי קהלת ג, יד.

57 ראו בבלי, יומא סז ע״ב.

58 כלומר למדו כישוף בסתם.

59 ראו למשל בבלי, ברכות נא ע״א; שבת נה ע״א; פסחים קיב ע״ב; כתובות קד ע״א.

60 כלומר למטרה חיובית וקונסטרוקטיבית, דהיינו מגיה ׳לבנה׳ אינה נכללת בדיון.

61 על פי קהלת א, טו.

בלטיהם (שמות ז, כב; ח, ג, יד) מעשה שדים, בלהטיהם (שם ז, יא) מעשה כשפים.[62]

רדב"ז פתח בחומרה של הכישוף ובזיקה ה'מפורסמת' של הנשים לפעילות מגית. בהסבר 'על דרך הסוד' טען שהכישוף פועל פעולה מנוגדת לפעילות התאורגית, דהיינו במקום להוסיף כוח למעלה היא משבשת את מערך הכוחות האלוהיים השליליים שנועדו מלכתחילה להעניש את הרשעים ורותמת אותם למטרות של המגיקון. רדב"ז מנה עשרה כינויים מקראיים לאיסורי לא תעשה הקשורים למגיה (אוב, ידעוני, מנחש, קוסם, חובר חבר, דורש אל המתים, השאלה באוב, השאלה בידעוני והכישוף). הוא טען כי עשרה איסורים אלה הם כנגד השיבוש של עשר ספירות הטומאה ('כתרין דלא קדישין'). זאת ועוד, הוא שילב לא רק את ספירות הטומאה אלא גם את השדים. לאחר שהביא מדברי מדרש הנעלם סיכם: 'ודברים רבים נאמרו בכשופי הנשים במדרשים ובתלמוד'.[63]

ר' מרדכי יפה, שפעל במחצית השנייה של המאה השש עשרה, כתב מעין פירוש-על (סופרקומנטר) לפירוש רקנאטי על התורה. יפה, המכונה 'בעל הלבושים' בשל כותרות ספריו, ראה אתגר פרשני מיוחד בתפיסת מדרש הנעלם שלאישה אין כוח מגי משל עצמה וכי היא שואבת אותו מן הגבר. כן התאמץ להבין מה המשמעות שהאישה מכירה את ה'עומקים' של הזכר. ההסבר המייחס לאישה מניפולציות על הזכר בעולם השגרתי של החיים לא הספיק לו. נוסף על כך הוא ראה אתגר בדברי מדרש הנעלם, שלכאורה מנותקים מהסביבה הקבלית התאוסופית של הזוהר. וכך כתב:

ולא אתקפא נוקבא אלא בחילא דדכורא – פי' שאינה יכולה להוציא פעולתה כפי כחה לפועל כי אם בקבלתה הדברים מן הזכר כעניין בנשי מואב ובבלעם שאמר בסמוך, כי כל הדברים משתלשלות,[64] והנקבה העליונה בכח הזכר פועלת ומוציאה לפועל הדברים שהם כמו בהתעוררותה לקבל ממנו, וזהו אומרו אח"כ ותרווייהו מן

---

62 בבלי, סנהדרין סז ע"ב; מדרש תנחומא, שמות יד, ד. המובאה מתוך **מצודת דוד** [מהדורת צוריאל, ירושלים תשס"ג, עמ' פד].

63 שם, עמ' פה.

64 אולי צ"ל 'מהשתלשלות'.

> נוקבא מתערי, שרוצה לומר מהנקבה העליונה, ולכך רוב מיני הכישופים בנשים נמצאים.
> ידעת לאומאה – פי' יודעת להשביע בני אדם לעשות רצונה, ונ"ל באומרו דכיון שהיא שראת כו' דה"פ:[65] דכיון ששורה בעומק הזכר שלה מלמעלה היא מבינה ההשבעה שמשביעין בני אדם זכרים הבאים מכח הזכר ומשלמת רצונו במעשיה על ידי נקבותה כענין דבלעם בסמוך.[66]

בעל הלבושים הסב את הדיון במלואו על עולם האלוהות. מעתה הנקבה היא המלכות ('נקבה עליונה'), והזכר הוא התפארת. לנקבה אין יכולת משל עצמה כשם שהמלכות איננה בעלת מהות עצמאית אלא היא השתקפות הספירות והתאמתן לעולם הארצי. מאחר שהמלכות היא כאמור בבואת הספירות העליונות, היא מעוגנת בהן ויודעת כיצד לשאוב מהן את השפע. זו המשמעות של 'שורה בעומק הזכר שלה מלמעלה'. המלכות מכירה את דרכי השפע של תפארת ויודעת כיצד להורידן לעולם הארצי.

רדב"ז ור' מרדכי יפה ביטאו מגמה להשיב את הכישוף למסתרי העולם האלוהי. רדב"ז כתב בפירוש ששמע על הסבר טבעי לכישוף ('עירוב היסודות והרכבתם'), אולם 'דע כי אפילו במין הזה אין מצליח אלא בהצטרפות שמות והשבעות. ואם אנחנו לא נדעם מכל מקום שורש יש להם והם נשפעים מכוחות הטומאה'.[67] כלומר, אין כישוף שאיננו שב בדרך זו או אחרת למבנה העולם האלוהי. עצם הציטוט של מדרש הנעלם והפרשנות שבשוליו מעידים שהוגים אלה ראו בזיקת הנשים לכישוף פוטנציאל לסכנה קוסמית. שיבוש סדרי בראשית, לא פחות. בדרך כזו הדמוניזציה של האישה לא הייתה צדדית אלא הועמדה במרכז הזירה.

האישה, השד והכישוף

הקבלה קישרה את הנשים לכוחות הטומאה ולספירות המשתייכות לצד ה'שמאלי'. בצידה צמחה ספרות שלא הסתמכה בהכרח על המבנה של העולם האלוהי, ומקורותיה היו האמונות העממיות. אמונת השדים הייתה נפוצה

---

65 ר"ת 'דהכי פירושו'.

66 פירוש רקנאטי לתורה, דף מז ע"ד.

67 מצודת דוד, עמ' פה.

בשלהי ימי הביניים במידה כזו שהוגים שכלתניים התאמצו להתאים אותה גם לספרות המדעית. למשל, היו הוגים שזיהו את השדים עם השפע השלילי הנובע מגרמי השמיים, והיו הוגים שזיהו אותם עם כוחות פסיכולוגיים, ובמיוחד עם הדמיון, כפי שראינו אצל ר׳ אברהם אבולעפיה.

באותה מידה הייתה ספרות שאיננה שכלתנית או מדעית, אך הייתה מיסטית במובן זה שאימצה שורה של אמונות עממיות החורגות מהשכלתנות. עם זאת בעיני מחבריה היו אמונות אלה בגדר ממשות ישותית. בדיון החותם נדגים את הזיקה של האישה לכישוף בספרות הזו.

א. בין ספקנות לממשות

דוד קויפמן פרסם טקסט חשוב על הנשים בכישוף מראשית המאה החמש עשרה. הטקסט עסק ב׳נשים הליליות ר״ל, המהלכות באישון לילה [...] חונקות הילדים הקטנים׳.[68] כלומר, נשים העוסקות בכישוף בלילה, וכנראה גם הרמז לדמותה של לילית. מחברו של הטקסט, ר׳ אברהם בן יצחק הלוי (דון אברהם איצק הלוי), תיעד טקסים מגיים מפורטים של נשים שרווחו בסביבה. נקודת המוצא של אברהם בן יצחק הייתה אליטיסטית לכאורה. להלכה הוא התייחס לטקסים שתיעד בספקנות ולעיתים אף בביטול; אך למעשה הוא הכיר בממשותם. הוא הסביר את המנגנון של הכישוף של האישה באמצעות מצב של טרנס:

---

[68] דוד קויפמאנן, ׳מאמר ע״ד הנשים הליליות להחכם ר׳ אברהם בן יצחק הלוי גירונדי׳, **כנסת ישראל**, ג (תרמ״ח), עמ׳ 560–566. תודתי לפרופ׳ משה אידל שהפנה את תשומת ליבי לטקסט זה. והעירני פרופ׳ זאב גריס כי קויפמן ציין שם, עמ׳ 561, שההדיר את הטקסט על פי כתב יד אוקספורד של החיבור, אך לא ידע שהחיבור ראה אור קודם לכן בשתי מהדורות בדפוס. המהדורה הראשונה היא המאמר בדבר הנשים הליליות, שהביא אברהם יערי, **הדפוס העברי בקושטא**, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 80, מס׳ 74, כדפוס קושטנטינא רע״ה–ר״ף לערך. יערי העיר כי נדפס ללא שער וכי העותק היחיד מצוי בניו יורק. משום מה יערי כותב שם כי החיבור חזר ונדפס על ידי קויפמן על פי טופס זה ועל פי כתב יד אוקספורד. זאב גריס בדק את הנוסח של קויפמן לעומת נוסח הדפוס בקושטא, המצוי בעותק מקוון בספרייה הלאומית בירושלים, ומצא כי חילופי הנוסח אינם מהותיים. המהדורה השנייה של החיבור ראתה אור בסלוניקי ש״ס לערך, כפי שהראה יוסף הקר, ׳דפוסי קושטא במאה השש-עשרה: השלמות תיקונים ובירורים על יסוד ספרו של אברהם יערי, הדפוס העברי בקושטא ירושלים תשכ״ז׳, **ארשת**, ה (תשל״ב), עמ׳ 479, מס׳ 74.

כי בשכב הגוף מהנשים ההנה ונשקע בשינה תשוטט הנפש אחרי אשר התלבש צורה כצורת הגוף או צורה אחרת מאחד מהב״ח, ונכנסת בבתים הסגורים ותראה כל מה שיש בבית או תנועע ענינים ממה שיש שם ותזיזם ממקום למקום,[69] גם תתחברנה הרבה מהן [חוברות] אשה אל אחותה[70] יוצאות במחול משחקים[71] מתופפות על לבבהן לקחת [לוקחות] צאן ובקר[72] מאשר תמצאנה מתרגשות[73] בבית אחד וזובחות אותם שם [ומבשלות בפרור[74] אוכלות ושותות ומתעדנות שם] ואחר תשובן לקדמתן הנפש והבשר כשהיה, וישארו להם רשמים מכל מה שעשו או ראו בעת השֵנה, עד שתספרנה לאותם שנכנסו בביתם: אני הייתי הלילה בביתך בשעה פלונית, ואת היית עוסק[75] בכך וכך ודבר פ׳[76] היה במקום פ׳ והוסר ממקום פ׳ והושם במקום פ׳, ומזה דברים אחרים שא״א ידיעתם אצלם בזולת היותם בתוך הבית בעת ההוא.[77]

אברהם בן יצחק ראה בטקסים כאלה ׳דברים בדויים ראוי להלעיג על אמרם ולהבזות המאמין בהם׳.[78] הוא התייחס אליהם כאל אמונה עממית, שגם אם יש בהם יסוד מציאותי, הרי ההמון איננו יכול להבחין בין עובדות לבדיות. אבל אברהם בן יצחק בהחלט סבר שיש יסוד מציאותי בטקסים של הנשים הליליות. הוא אימץ את התפיסה של ממשות השדים, וכבר העיר קויפמן שהוא הושפע מהרמב״ן בעניין זה. לדידו השדים עשויים מאוויר ומאש או מרוח בלבד.

---

69 אם התנועה נעשית בכוח הראייה, יכול להיות שמדובר בתופעה כמו טלקינזיס (הזזת דברים מרחוק בכוח המחשבה והריכוז).

70 על פי שמות כו, ג; יחזקאל א, ט.

71 על פי ירמיהו לא, ג.

72 על פי שמואל א יד, לב.

73 כלומר באות.

74 על פי במדבר יא, ח.

75 אולי צ״ל ׳עוסקת׳.

76 פלוני.

77 קויפמן (לעיל, הערה 68).

78 שם.

אברהם בן יצחק ראה אמת לאמיתה בחומר המגי שבמדרש ובכתבים נלווים של המגיה העתיקה. על השדים כתב מבחינה עובדתית 'שיש להם כח לשוט בעולם ברגע אחד' וכי 'יש להם כח ג"כ להתלבש צורות מתחלפות אם מבני אדם אנשים ונשים אם בכת מיתר בעלי החיים'.[79] הזיקה לנשים מושתתת כמובן על קלות הדעת והפיתוי. וכה כתב:

> ודע כי רוב התעסקותם עם בני אדם ופתותם אותם להתחבר אליהם, ולקבל ממשלתם עליהם הוא לאישים קלי [חלושי] הדמיון הקלים להתפתות, ולזה יתמידו בהתעסקותם עם הנשים להיותן חלושי הדמיון וכח [יותר] מן האנשים. והנה מטבעם להזיק לכל מי שאינו נמשך אחריהם או שיראו שלפי ענינו ושלמות מזגו לא יוכלו לפתותו בנקל, ולזה נקראו בדברי רז"ל 'מזיקין'.[80]

משמע שבגין חולשתן של נשים אין הן יכולות לגלות כוח עמידה לנוכח השדים, ועל כן הן נמשכות אחריהם. כשם שבעל מדרש הנעלם טען שהנשים שואבות את כוחן מהגברים, כך טען אברהם בן יצחק שהן מתעצמות מן השדים.

ב. פעילות לילית

כעת נותר להסביר את היתרון שבהתחברות לשדים בעיקר בלילה. אברהם בן יצחק טען כי בלילה הדמיון פעיל ביותר, ואירועים דמיוניים נראים כאילו התרחשו במציאות, מכיוון שהשדים פועלים על הדמיון:

> והנה כשישקעו בשינה אותם הנמשכים אחריהם [השדים] והקרובים להתפתות להם, ועל הרוב הם ממין הנשים, הנה כדי להמתיק התחברותם אליהם ושימשכו אחריהם ויתיחדו להם יעשו כן שאמנם השדים ילכו באישון לילה בבתים מה שיכנסו דרך סדקים ויראו מה שיש שם, ולפעמים יזיזו מהענינים אשר שם ויניעום ממקומם למקום אחר, ויראו כל הנעשה בבית בעת ההיא, ואחר יראו בחלום כל מה שראו לאותם הנמשכים אחריהם, והן הנה הנשים הליליות,

---

79 שם, עמ' 563.

80 שם, עמ' 564.

> כאִלו הן בבית ההוא וראו כל מה שראו השדים ההם והזיזו והניעו כל מה שהניעו והזיזו וישאר להם רושם חזק בדמיונם מזה עד שתאמרנה: אמש הייתי בבית פלוני וראיתי כך וכך, וכמו שבא בפתיחת הענין.[81]

תפיסת השדים של אברהם בן יצחק נעה בין תפיסה פסיכולוגית לתפיסה ריאליסטית. בדבריו רמוזות שתי טענות ביחס לזיקה של נשים לכישוף:

א. ברמה הפסיכולוגית – הכישוף נסמך על הדמיון. גישה כזו רווחה בהגות השכלתנית הספרדית והפרובנסלית, ודוגמה לכך היא הגותו של רלב"ג.[82] הדמיון נתפס בהגות זו כמצר לשכל וצופן סכנה לעוות את המחשבה הישרה. הנשים מתוארות כמי שנשלטות בידי הדמיון, ועל כן גם נפעלות בידי השדים.

ב. ברמת הפעילות – הפעילות של השדים דורשת מצע, והנשים נתפסות כפסיביות. לפיכך השדים משתמשים בהן בנקל. הוא שב לטיעון שהאישה חסרת כוח, ועל כן היא יכולה בנקל לנטות לכישוף.

אם כן, נשים נתונות להשפעת השדים, ובמסגרת הפעילות השלילית שלהן הן גם פוגעות בתינוקות.[83] הפסיביות שלהן נובעת מכך ש'אינם יכולות להמנע מזה בשום פנים, והוא כפי מה שיחליטו אותם המזיקין ההם המניעים אותנה אל רצונם וממתיקים התחברותן אליהן'.[84] אברהם בן יצחק חתם את הדיון באומרו שרק הדבקות בקב"ה עשויה להציל את האדם מהנשים

---

81 שם, עמ' 565. בהמשך תיאר אברהם בן יצחק את ריקוד השדים ואת המשתה שהם עורכים.

82 ראו: דב שוורץ, **אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן תשנ"ט, עמ' 237–244.

83 לפי המסורת הספרותית היהודית הקדומה, לילית הייתה אשתו הראשונה של אדם, וברחה ממנו קודם שניתנה לו חוה. מאז היא מנסה לחטוף את נשמות התינוקות שאדם מוליד. מביא המסורת הזאת בספר 'אלפא ביתא דבן סירא' גייס לעזרת האם והאב של התינוקות את המלאכים השומרים סני, סנסנוי וסמנגלוף, ובכך ייסד מסורת המתגלגלת דורות רבים והגיע גם לימינו, לקמיעות שבהם רשומים המלאכים הללו לשמירת הוולד. ראו: עלי יסיף, **סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 25, 63–71, 126, 143, 179–180, 231–234, 289–290. כן ראו: Margaret A. Murray, 'Child-Sacrifice Among European Witches', *Man*, 18 (1918), pp. 60–62

84 קויפמן (לעיל, הערה 68), עמ' 566.

הליליות. הוא המליץ להתבונן בכתוב 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד' (דברים ו, ד) כדי שלא להיות נתון להשפעתן.

סיכום

הזיקה של נשים לכישוף עולה מהדיונים הממוקדים בכישוף בספרות הקבלה. אומנם היכולת המגית מעוגנת במבנה של עולם האלוהות, ולא אחת ניתנים הסברים המקשרים את הפעילות לספירות ובמיוחד לסימטרייה שלהן בממלכת הרוע והקליפה. ואולם מסורות רבות שנספחו לקבלה נחשבות עממיות, ובדיעבד היינו מסווגים אותן לתחום הפולקלור ולמוסכמות החברתיות של תקופת ימי הביניים. זיקת הנשים לכישוף מוסברת בעיקר מתוך האופי הנשי, שלפי תפיסת אנשי ימי הביניים יש בו תערובת של חולשה אך גם של רוע. מבחינה מסוימת דווקא החולשה מסבירה את הרוע, שכן מאחר שנשים נאלצות לשאוב כוחן מן הגברים ואין להן כל אוטונומיה, כאשר הכוח בידן הן משתמשות בו כדי לבסס את חוזקן. כך מוסברת היזקקותן לשדים כדי להעצים את כוחן.

ההבחנה בין הזוהר למדרש הנעלם, שבה עסקתי בהרחבה במאמר זה, מאפשרת הבנה מסוימת של התפתחות הזיקה של נשים לכישוף בספרות הקבלה. הבחנה זו חושפת את דרכי הגיבוש של הסוגיה ואת הדרך שעשתה משולי התודעה המיסטית אל מרכזה. ראינו שמבחינה פילוסופית ופורמלית לזוהר לא היה צורך ליצור תאוריה של זיקת האישה לכישוף, ואילו למדרש הנעלם היה צורך כזה. אבל הבחנה זו מבטאת לטעמי משקע עמוק הרבה יותר. אדגים: לפי מדרש הנעלם ההתערבות האלוהית נעשית כדי למנוע מהאישה להחריב את העולם. לעומת זאת לפי הזוהר ההתערבות האלוהית נעשית כדי למנוע מן הנחש לפגוע באישה בלידתה.[85] במילים אחרות, הזוהר מקבל את האמירות על זיקתה של האישה למגיה כעובדה שאין בה משמעות תאולוגית מעמיקה. זהו ביטוי של הרגולציה האלוהית, עובדה יסודית של הטבע, ואין דחף ומוטיבציה לנבור בפסיכולוגיה ובמוסר כדי להצדיק אותן.

לעומת זאת מדרש הנעלם סבור שהחוקיות הטבעית בדבר זיקתן של נשים למגיה טעונה העמקה והנמקה, שכן הוא רואה בזיקה זו סכנה העלולה להציף

---

85 כהן-אלורו (לעיל, הערה 15), עמ' 213–214.

את העולם בטומאה. והנה הטקסט של מדרש הנעלם נעשה מכונן, ונכתבו לו פרשנויות המעגנות את המעשה החמור של הנשים במבנה העולם הפנים-אלוהי. בעל מדרש הנעלם הציג גישה רפלקטיבית המאתגרת את התודעה, ולפיכך השפיע על השיח המגי בקרב הנמשכים לקבלה.

בצידם של הדיונים המייחסים את הזיקה של האישה לכישוף לעולם האלוהי היו גישות שייחסו את הזיקה לקרבת האישה לעולם השדים. בסיכומו של דבר נעו הגישות הללו בין תפיסה דמונית של האישה כמכשפת ובין ניסיון להבין את מניעיה ולקשור אותם למעמדה הנחות, בין התפיסה הדוגמטית של קישור האישה לכישוף ובין הניסיון להבין את המנגנון ואת דרכי הפעילות. בין כך ובין כך הגישות הללו מאפשרות לנו תובנה מסוימת של מעמד האישה בימי הביניים.

בין מודרת למורדת: מבט מגדרי על מיתוס לילית בזוהר

איילת וולפיש-פרנקל

מבוא

לילית, השדה הידועה והמרכזית במסורת היהודית, שימשה לאורך הדורות נקודת מפגש בין מרחבים שונים שהתלכדו בדמותה: הנשיות, הרוע והמיניות. למן העת העתיקה יוחסו לה מעשי פיתוי וקטל הכוללים הסתה של גברים לעבירות מיניות והרג תינוקות, אשר מעידים על מיניותה הסוררת מחד גיסא ועל היותה גילום של רוע אכזרי ושרירותי מאידך גיסא.[1] הצגה זו של דמותה הגיעה לשיא בספרות היהודית של ימי הביניים, שבה לילית מוצגת כאנטיתזה לדמותה של חוה, המייצגת את הזוגיות והמיניות הראויה והמקודשת ואת העמדת הצאצאים והשושלות.[2]

---

1 לסקירת דמותה של לילית ראו: Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967; עידית פינטל, 'התפתחותם של לילית אשמדאי וסמאל ביהדות מן המקרא עד לתקופת הגאונים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1981, עמ' 4–5, 43–45; גרשם שלום, **שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה**, ירושלים 2004, עמ' 61–62; Sigmund Hurwitz, *Lilith, the First Eve: Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Einsiedeln 2009. על אזכורים של לילית בכתבי רמד"ל ובזוהר ראו: אבישי בר-אשר, '"סמאל ונקבתו": פירוש קהלת האבוד לר' משה די ליאון', **תרביץ**, פ, ד (תשע"ג), עמ' 539–566.

2 האגדה הידועה ביותר מובאת בחיבור 'תולדות בן-סירא', וראו: עלי יסיף, **סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר**, ירושלים 1984, עמ' 64–71, וראו חלק מאגדה זו להלן. בניגוד להעמדה זו, במקורות נוצריים מוצבת דמותה של חוה לעומת דמותה של מריה: חוה מגלמת את המיני והפתייני, ואילו מריה את הקדוש והבתולי. ראו: Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of Virgin*, London 1976, pp. 50–67; Deborah F. Sawyer, 'Resurrecting Eve? Feminist Critique of the Garden of Eden', Morris Paul & Deborah Sawyer (eds.), *A Walk in the Garden*, Sheffield 1992, pp. 273–288; Kathleen Coyle, *Mary in the Christian Tradition*

אם כן, אפשר לומר כי יותר מכל דמות אחרת ייצגה לילית, על מגוון הופעותיה, את המבט המפוצל על הנשיות, בהיותה מגלמת את הקצה הפרוורטי והמיני, העומד בסתירה לאימהות המשפיעה והמיטיבה.[3] לדברי ניצה אברבנאל, הפיצול בדמות הנשית נטמע בתודעה האנושית משחר ימי הציוויליזציות האנושיות: 'האשה היא, אכן, חוה ולילית ולעולם אין הן מתמזגות באחת באופן הרמוני [...] הארוס והאהבה האמהית צרכים בלתי מתפשרים הם, וחיבורם בלתי אפשרי. על אדניה של הזהות המפוצלת הזאת הוטבעה התרבות האנושית, והיא תבנית יחסו של הגבר לאשה'.[4] פיצול זה בין המיניות הנשית ובין פריונה ואימהותה של האישה גרם ליחס שלילי כלפי האיכות הארוטית הנשית המוקצנת, המנותקת מהולדה. יחס שלילי זה הלך והתעצם לאורך ההיסטוריה, ולילית שימשה בו סמל לפרובוקטיביות ולמיניות בוטה.[5]

דמותה של לילית זכתה לעדנה בהגות הפמיניסטית-יהודית בשל זיהויה עם תכונות כגון חתרנות ותעוזה, והיא הפכה סמל למרד נשי ולמאבק נגד ההגמוניה הגברית; היא נתפסה ה'אישה המורדת' האולטימטיבית. אם כך, בעת העתיקה לילית מיוצגת במגוון מקורות כישות מאיימת ומסוכנת, ואילו בהגות המודרנית הפכו תכונותיה מושא לחיקוי. לילית הדחויה והמודרת

---

from a Contemporary Perspective, Mystic 1996, pp. 86–87; Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries, Her Place in the History of* Culture, New Haven 1996, pp. 39–52; Pamela Norris, *The Story of Eve*, London 1998, pp. 230–242. ראו בהמשך השוואה בין שתי טיפולוגיות אלו.

3 ניצה אברבנאל, **חוה ולילית**, רמת גן 1994; אוהד אזרחי ומרדכי גפני, **מי מפחד מלילית**, בן שמן 2005; דורית רוזנצויג, **לילית – שדה בעלת הפרעת אישיות גבולית: 1000 שנים ראשונות של לילית היהודית**, תל אביב 2010.

4 אברבנאל, שם, עמ' 46.

5 Aviva Cantor, 'The Lilith Question', Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983, pp. 40–50; Nehama Aschkenasy, *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition*, Philadelphia 1986, pp. 50–51; Jocelyn Hellig, 'Lilith as a Focus of Judaism's Gender Construction', *Dialogue & Alliance*, 12,1 (1998), pp. 35–49; Beth E. McDonald, 'In Possession of the Night: Lilith as Goddess, Demon, Vampire', *Sacred Tropes*, 99 (2009), pp. 173–182; Felicia Waldman, 'From Demoness to God's Partner: The Astonishing Career of the World's First Feminist, Lilith', *Jewish Studies at the Central European University*, 7 (2009–2011), pp. 99–106

זכתה לתחייה מחודשת אגב שכתוב סיפורה ממבט אמפתי ומלא הערכה[6] והצגתה כחלק מן האתוס של התנועה לשינוי מעמד האישה של הפמיניזם היהודי.[7]

במחקר זה אבקש להציע כי הצגתם של ממדים חיוביים בדמותה של לילית וההערכה לנשיות ולמיניות המיוצגות בדמותה לא צמחו רק במאה העשרים, ולמעשה אפשר למצוא תמונה דומה כבר בספרות הזוהר.[8] אומנם גם בספרות זו מיוחסות לה תכונות שליליות של פתיינות והרג ואף מועצם הפן הדמוני שבדמותה, שכן היא מתוארת כמי שאורבת לגברים בכל עת, מפתה אותם ומאיימת על תינוקות תדיר;[9] אך בה בעת לאותה מיניות חופשית המגולמת בדמותה מיוחסת גם איכות חיובית, כמי ששותפה בתהליך ההשתלמות הרוחנית של המיסטיקון ואף מתפקדת כפניה האחרות של השכינה וכמי שקיומה הכרחי לעולם.[10] יחסו הייחודי של הזוהר ללילית עומד

---

6 ראו לדוגמה: אריאלה דים, **זאת הפעם**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 14–15; Enid Dame, Lilly Rivlin, Henny Wenkart & others (eds.), *Which Lilith? Feminist Writers Re-Create the World's First Woman*, New Jersey 1998; Judith Plaskow, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism and Sexual Ethics, 1972–2003*, Boston 2005, pp. 30–32

7 Nella F. Weiner, 'Lilith: First Woman, First Feminist', *International Journal of Women's Studies*, 2,6 (1979), pp. 551–559; Judith R. Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hannover 2002, p. 60; Marlene E. Mondriaan, '"Lilith" and Eve – wives of Adam', *Old Testament Essays*, 18,3 (2005), pp. 752–762; חנה קהת, **פמיניזם ויהדות: מהתנגשות להתחדשות**, **תל אביב תשס"ח, עמ' 23–24**; Ann R. Shapiro, 'The Flight of Lilith: Modern Jewish American Feminist Literature', *Studies in American Jewish Literature*, 29 (2010), pp. 68–79; Marianna Ruah-Midbar Shapiro, 'The Temptation of Legitimacy: Lilith's Adoption and Adaption in Contemporary Feminist Spirituality and Their Meanings', *Modern Judaism*, 39,2 (2019), pp. 125–143; קנטור (לעיל, הערה 5); הליג (לעיל, הערה 5).

8 ולדמן (לעיל, הערה 5) נדרשה לטרנספורמציה בדמותה של לילית, שמשתנה בספרות הקבלה מישות דמונית ונחותה לשותפה של האל.

9 ראו לדוגמה זוהר ח"א, יד ע"ב; יט ע"ב; כז ע"ב; נה ע"א; ח"ג, עו ע"ב – עז ע"א; רכד ע"ב; ז"ח, מב ע"ב.

10 ראו לדוגמה זוהר ח"א קמז ע"ב – קמח ע"ב; רכג ע"א; ח"ג, ס ע"ב. רוח זו, המצויה בדרשות הזוהר, מהדהדת גם את מחקריו המאוחרים של ק"ג יונג, וראו על כך אברבנאל (לעיל, הערה 3), עמ' 19–20; Marianna Ruah-Midbar Shapiro, 'Lilith's Comeback from a

בניגוד לספרות ההלכתית והפילוסופית היהודית, וכן למקורות נוצריים שנכתבו בקסטיליה במאה השלוש עשרה והארבע עשרה, והוא מבטא את חירות המחשבה של מחברי הדרשות ואת חדשנותם.

היחס ל'אחר': נשיות ורוע

שאלת היחס אל לילית בזוהר ואופן עיצובה בדרשות ניצבת למעשה בצומת הדרכים שבין היחס לרע והיחס לנקבי. שתי סוגיות אלה כרוכות זו בזו, שכן מעצם הגדרתם הנקבי והרע הם התגלמות ה'אחר' ולפעמים אפילו ה'אחר המוחלט'.[11] לפיכך בהפגשת שני הצירים – היחס לנשים ולנשיות (ותפיסות של מגדר) והיחס ל'סטרא אחרא' – מתגלה ממשק חדש.[12] עד כה נידונו בנפרד במחקר שתי הסוגיות הללו: מחד גיסא הודגשה בייחוד מורכבותה של תורת הרע הזוהרית, חיבורו של הרע לעולם הקדושה ומשיכתם של המקובלים לעסוק בו ולבוא עימו במגע,[13] ומאידך גיסא נידונו עלייתה של

Feministic Jungian Outlook: Contemporary Feminist Spirituality Gets Into Bed with Lilith', *Feminist Theology*, 27,2 (2019), pp. 149–163

[11] Eliot Wolfson, 'Woman – The Feminine as the Other in Theosophic Kabbalah', Laurence J. Silberstein & Robert L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York 1994, pp. 166–204

[12] חביבה פדיה הצביעה על שני היבטים רעיוניים אלה כשני שינויים שהתחוללו בין קבלת חוג הרמב"ן לקבלת חוג הזוהר: האחת היא עיסוק אינטנסיבי יותר בנשי כשלעצמו כישות נפרדת ועצמאית, והשנייה היא העיסוק בדמוניות וברע אגב זיהויו גם עם החלקים המאיימים והמכלים של הנשיות. ראו: חביבה פדיה, 'זמן מעגלי וזמן קווי: האם הגדולה והאם הקטנה, השכינה; בין חוג הרמב"ן לחוג הזוהר', אביהו זכאי, פול מנדס-פלור וזאב גריס (עורכים), **שדמות ורוח**, ירושלים תשע"ה, עמ' 332–337.

[13] מפאת ריבוי המקורות אפנה לחלקם: גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל"ו, עמ' 187–212; משה אידל, '"המחשבה הרעה" של האל', **תרביץ**, מט, ג–ד (תש"ם), עמ' 356–364; ישעיה תשבי (ופישל לחובר), **משנת הזוהר**, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 116–28; Eliot Wolfson, 'Light Through Darkness: The Ideal of Human Perfection in the Zohar' ,*Harvard Theological Review*, 81,1 (1988), pp. 73–95; יהודה ליבס, 'זוהר וארוס', **אלפיים**, 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119; אסי פרבר-גינת, '"קליפה קודמת לפרי" – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה', משה אידל ואיתמר גרינוולד (עורכים), **המיתוס ביהדות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 118–142; יהודה ליבס, **פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה**, ירושלים 2011; Nethaniel Berman, *Divine and Demonic in the Poetic Mythology of the Zohar: The 'Other Side' of Kabbalah*, Boston 2018

דמות השכינה וההיקף העצום של היחס אליו זוכות הישויות הנקביות – האלוהיות, הדמוניות ואף האנושיות.[14]

במחקר זה אבקש לטעון כי הזיהוי העתיק והמוכר בין הנשיות ובין הרוע מקבל בספרות הזוהר פנים חדשות, הנובעות מיחסו הייחודי אל הרוע. לשון אחר, כשם שיחסה של ספרות הזוהר כלפי הרוע והדמוני מורכב הן מפחד, דחייה והתרחקות, הן ממשיכה, הערכה והעצמה, אף יחסה לישותה הנקבית של לילית דיאלקטי. אומנם הדמוניות של לילית הטמונה בפיתוי המיני שהיא מגלמת מוצגת בחריפות, אך באופן פרדוקסלי המשיכה אליה וההתעניינות בה מתעצמות דווקא ככל שהפן הדמונולוגי שלה מודגש.[15]

אבקש אפוא לבחון את הזיקה בין הנשיות ובין הדמוניות בהקשר הרחב יותר של תורת הרע הזוהרית, ובתוך כך לעמוד על משמעויות מגדריות חדשות הנובעות מכך. דיון זה מבקש להסיט את מוקד העיסוק מן השאלה שנידונה במחקר, אם יש זיקה בזוהר בין הנשיות לדמוניות,[16] אל עבר ניתוח הופעות

---

[14] גם בעניין זה קצרה הירייעה מלמנות את המחקרים הרבים שנדרשו לכך. ראו לדוגמה שלום, שם, עמ' 291–307; תשבי, שם, עמ' 371–422; ליבס, זוהר וארוס, שם; Eliot Wolfson, *Circle in the Square*, New York 1995; משה אידל, 'הרעיה והפילגש: האשה במיסטיקה היהודית', דוד י' אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), **ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו**, תל אביב 1999, עמ' 141–157; אליוט וולפסון, 'מין ומינות בחקר הקבלה', **קבלה**, 6 (תשס"א), עמ' 231–262; דניאל אברמס, **הגוף האלוהי הנשי בקבלה**, ירושלים 2004; משה אידל, **קבלה וארוס**, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 207–217; Eliot Wolfson, 'Patriarchy and the Motherhood of God in Zoharic Kabbalah and Meister Eckhart', *Envisioning Judaism*, II (2013), pp. 1049–1088; Moshe Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Boston 2018. כמו כן ראו: ביטי רואי, 'נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה', **להיות אשה יהודייה**, ב (2003), עמ' 131–155; רות קרא-איוונוב קניאל, **קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי**, בני ברק תשע"ד; ליאור זקס-שמואלי, 'דמותה של מרים הנביאה כמודל למימוש נשי בספר הזוהר', **קבלה**, 33 (תשע"ה), עמ' 183–210. על האימפליקציות של תפיסות קבליות של השכינה על שיח עכשווי בישראל ראו: Leore Sachs-Shmueli, 'Shekhinah and the Revival of Feminine God Language', *Modern Judaism*, 39,3 (2019), pp. 347–369

[15] במובן מסוים אני ממשיכה כאן את מגמתו של נתנאל ברמן, שקושר בין העיסוק של ספרות הזוהר בנשי ובין העיסוק ברע. ראו ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 64–65, 177–182, 212–215, 242–249.

[16] בעניין זה יש פולמוס מחקרי. לצידוד בזיקה בין הנשיות לדמוניות ראו לדוגמה: Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1969, pp. 106–107;

בולטות של הדמוניות הנשית ועמידה על התפיסות המגדריות העולות מהן, בהתאם לרעיונות החדשניים של הזוהר הנוגעים לתורת הרע. בחינת האופן שבו אופייה הייחודי של תורת הרע הזוהרית משליך על התפיסה המגדרית בספרות הזוהר תיעשה באמצעות דמותה של לילית, שמגלמת כאמור את נקודת המפגש ביניהם.

במחקר זה ישמש השם לילית מונח המאחד אשכול של דימויים וייצוגים נשיים דמוניים, הכוללים בין השאר תיאורים של נעמה ולילית, את תולדותיהן, קורותיהן וצאצאיהן, וכן כינויים כמו 'אישה זרה', 'שפחה', 'מרשעת', 'אשת זנונים', 'ימא אחרא', 'קליפה' ועוד. הכרעה זו נובעת בראש ובראשונה מהמסורת המחקרית הנזכרת כבר בדיוניהם של ראשוני החוקרים, ובהם גרשם שלום,[17] רפאל פטאי,[18] ישעיה תשבי,[19] ואחר כך בדורם של משה אידל, יהודה ליבס, רונית מרוז וחוקרים נוספים, עד לימינו אנו.[20]

Eliot Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005; Sharon F. Koren, *Forsaken: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism*, Mass. 2011; שלום (לעיל, הערה 13), עמ' 300–303; וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14). על התנגדות לזיקה זו ראו בייחוד: Arthur Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1997, pp. 151–165; רות קרא-איוונוב קניאל, 'עלמא דדכורא: סוד הברית האימהות ודמותה של שרה ב"זוהר" לפרשת לך לך', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, לא (תש"ף), עמ' 123–171; הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 265–271; אידל, הרעיה (לעיל, הערה 14); הנ"ל, פריווילגית (לעיל, הערה 14).

17 ראו לדוגמה שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 99: 'הוא [הזוהר] אינו מזכיר שם את לילית בשמה אבל מגדיר אותה בכינויים הרומזים עליה. לפי שיטת המקובלים (לרבות ס' הזוהר) לילית היא הספירה האחרונה שבספירות הסטרא אחרא. הספירה האחרונה נקראת בזוהר "ים", וכנגדה באה כאן "ימא אחרא" אשר "לית חושבנא לאינון דאתאחדן בשערהא"'.

18 פטאי (לעיל, הערה 1).

19 תשבי (לעיל, הערה 13), עמ' שב.

20 Daniel C. Matt, *The Zohar Translation and Commentary*, Stanford 2004–2017, VIII, p. 193, n. 403; רונית מרוז, 'רקימתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר', **לימוד ודעת במחשבה יהודית**, ב (תשס"ו), עמ' 167–205; יהודה ליבס, 'כלה כמות שהיא: ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב, המאמר הרביעי מספר אלימה', **מסכת**, ט (תש"ע), עמ' 197–198; Sharon F. Koren, 'Immaculate Sarah: Echoes of the Eve/Mary Dichotomy in the Zohar', *Viator*; *Medieval and Renaissance Studies*, 41,2 (2010), pp. 183–201; שפרה אסולין, 'הפגם ותיקונו – נידה, לבנה ושכינה: עיון מורחב בדף עט בזוהר אחרי מות', **קבלה**, כב (תשע"א), עמ' 193–251; ביטי רואי, **אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר**, רמת גן תשע"ז, עמ' 141; רות קרא-איוונוב קניאל, **חבלי אנוש: הלידה בפסיכואנליזה ובקבלה**, ירושלים 2018, עמ' 207; ליבס, פולחן (לעיל, הערה 13), עמ' 61, 176; קורן (לעיל,

הבחירה לכלול תיאורים אלו תחת שמה של לילית נובע גם מן הזיקות הפואטיות והמיתיות בתיאורים רבים של דמונולגיה נקבית בזוהר, כגון אפיונים מפורטים ודגשים חזותיים המייצגים רתיעה ומשיכה כאחת ועוסקים בתיאור שערותיה הארוכות, ציפורניה, שפתיה, לשונה החלקלקה, אופני הפיתוי שלה ודימויים נוספים. בדרשות שיידונו במחקר, הלקוחות מכמה חטיבות, הכוללות את סתרי תורה, סבא דמשפטים ו'גוף הזוהר', אנו עדים למופעים שונים ומגוונים של לילית. בחלק מן הדרשות היא נזכרת במפורש בשמה, ובחלקן שמה אינו נזכר, אך תיאורי הדמוניות הנשית מהדהדים בבירור את דמותה.

כמו כן הכינויים והדימויים המיוחסים לארכיטיפ נשי מאיים וכולל זה מצויים אף בכתבי מקובלים קדומים לזוהר ומקבילים לזמנו. לדוגמה, הופעתה כבת זוגו של סמאל מצויה בכתבי ר' יצחק הכהן ותלמידו ר' משה מבורגוש;[21] רמד"ל מזכירה אף הוא כבת זוגו של סמאל,[22] וכן מרחיב באפיונה כאשת זנונים;[23] ותיאורי השפחה והאישה הזרה עומדים בזיקה לכתבי ר' יוסף הבא משושן, כפי שהראה משה אידל,[24] ומרכזיים גם בתיקוני הזוהר.[25]

הערה 16); ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 47–62, 104–107, 122–130; אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 185, 195–198.

[21] קורן, שם; גרשם שלום, **קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן**, ירושלים תרפ"ז, עמ' פב–קב; עודד פורת, **כתבי ר' יצחק בן יעקב הכהן ור' משה (צינפא) מבורגוש**, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 14, 16, 20–22, 82, 86–87, 90–92, 97, 99, 124, 126–127. וראו על כך אצל דן: Joseph Dan, 'Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 17–40; יוסף דן, 'היחס לדמונולוגיה בספר העמוד השמאלי לר' משה מבורגוס', **מכאן**, 15, 1 (תשע"ה), עמ' 107–126; עודד פורת, **'מהו עולימתא שפירתא ולית לה עיינין' וחידת הטייעא: פרק בתולדות הקבלה במחצית השניה של המאה הי"ג**, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 23–33, 190–193.

[22] ר' משה די ליאון, **משכן העדות**, כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Quat. 833, דף 49א. וראו אצל בר-אשר (לעיל, הערה 1), עמ' 560.

[23] די ליאון, שם, דף 18ב – 19א; הנ"ל, **פירוש המרכבה**, מהדורת פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 59. לעיון בדוגמאות אלו ועוד על לילית ודמונולוגיה נקבית אצל רמד"ל ראו בר-אשר (לעיל, הערה 1), עמ' 560.

[24] משה אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה', **דעת**, 21 (תשמ"ח), עמ' 47–55; הנ"ל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 164–227. על זיקות ושוני בתיאורי השכינה אצל מקובלים אלה ראו רואי (לעיל, הערה 20), עמ' 374–380.

[25] ראו לדוגמה זוהר קיז ע"ב – קיח ע"ב (ר"מ); ח"ג, רכג ע"ב (ר"מ); רעו ע"ב (ר"מ). וראו רואי (לעיל, הערה 20); Jonatan Benarroch, '"Son of an Israelite Woman and an Egyptian

כמו כן ניתוח הסמלים למיניהם על משמעויותיהם הרעיוניות וזיקותיהם למגוון מקובלים, וכן שיוכם לחטיבות הנפרדות בספרות הזוהר, עשויים להעמיק עוד את הבנת מקומה של הדמוניות הנשית בכלל ושל לילית בפרט בספרות הזוהר. עם זאת לטענתי דווקא החיבור של ההיבטים הפרגמנטריים ושל הייצוגים הנשיים השונים – על הפנים החיצוניות, הוויזואליות, הנקשרות לפיתוי ולמיניות אסורה – עשוי להעניק תמונה פנורמית המשקפת מבעד לאיום ולפחד את ההיבטים החיוביים המסתתרים בארכיטיפ הנשי הנטוע תחת השם לילית.[26] אשר על כן אבקש בכל אחת מן הדרשות להדגים את הפן החיובי שבדמותה ולהראות כי תפיסה מורכבת זו מאפיינת את הספרות הזוהרית בכללותה אגב עמידה על משמעויותיה המגדריות. ניתוח ההבדלים שבין הדימויים ואפיון החטיבות השונות שבספרות הזוהר חורג אפוא מיריעתו של מאמר זה.

נוסף על כך חשוב לסייג ולומר כי אף שגישת הזוהר מהדהדת תפיסות פמיניסטיות בנות זמננו, היא גם שונה מהן בתכלית, בין השאר משום שתיאוריה נטועים בפרספקטיבות גבריות בחיבור שכתבו גברים בעבור

Man" – Jesus as the Blasphemer (Lev 24:10–23): An Anti-Gospel Polemic in the Zohar', *Harvard Theological Review*, 110,1 (2017), pp. 100–124

[26] הנחה זו מבוססת גם על חקר הארכיטיפ של האם בהגותו של אריך נוימן. בספרו הנודע 'האם הגדולה' (The Great Mother) ניתח נוימן לעומק את ארכיטיפ האם במגוון תרבויות, מיתוסים ויצירות אומנות וארכיטקטורה. הוא תיאר את היחס האמביוולנטי כלפיה הנובע מנשגבותה ומעוצמתה של האם מחד גיסא, ומאידך גיסא את האימה מפני כוחה הבולעני. ראו: Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton 1991; אריך ניומן, **האדם המיסטי**, תל אביב 2007, עמ' 98–99. מושג זה אימצה גם חביבה פדיה בדיונה על פולמוס חוג הרמב"ן וחוג הזוהר. לדבריה, חוג הרמב"ן משקף זיקה לארכיטיפ האם הגדולה, על המשיכה אליה ועל החרדה מפניה, ואילו בחוג הזוהר ניכר מעבר מתפיסת ה'אם הגדולה' אל תפיסת ה'אישה' והשכינה שהיא רעיה, כלה ובת. ראו פדיה (לעיל, הערה 12); Haviva Pedaya, 'The Great Mother: The Struggle Between Nahmanides and the Zohar Circle', *Temps i espais de la Girona jueva*, Girona 2011, pp. 311–328. לעוד על האם הגדולה בספרות הקבלה ראו אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14), עמ' 63, 130, 143–146; קרא-איוונוב קניאל (לעיל, הערה 20), עמ' 181, 301, 329–334. במחקר זה אבקש להציג את 'ארכיטיפ הדמוניות הנשית', העומד לטענתי ברקעה של ספרות הזוהר בכללותה, וכן בהמשך לדבריה של פדיה להראות כי הוא מתגלם בייחוד על ידי זיווג ארוטי דמוני.

גברים.[27] כמו כן, בד בבד עם החופש והנזילות שבזוהר, בולטת גם דבקותם של מחבריו בהבניות מגדריות מהותניות, ללא כל ערעור עליהן הן במישור הקונקרטי, הן בתבניות החשיבה, המייחסות פונקציות קבועות, תפקידים בינאריים, תכונות ואפיונים לכל אחד מהמגדרים.[28]

למעשה ההבחנה הברורה בין זכר לנקבה היא פריזמה מרכזית שדרכה מומשגים העולם האלוהי, העולם האנושי והמפגש ביניהם, והיא אף עומדת במוקד הספרות הזוהרית כולה. במובן זה ספרות הזוהר היא קיצונית בשיח המהותני המצוי בה בכל הקשור לאפיון הזכר והנקבה, וכן בנוגע לאמונה בדבר החיבור ההכרחי ביניהם, המייצגים ניגודים המשלימים זה את זה.[29] עם זאת חרף האנכרוניזם ופערי התפיסות העצומים אבקש להצביע על דמיון פנומנולוגי בין תנועות רעיוניות (ומהפכניות) אלה ואף להציע כי התמונה העולה מספרות הזוהר עשויה להפרות ולהעשיר תפיסות מגדריות עכשוויות.

לילית והשכינה

מערכת היחסים בין לילית לשכינה בספרות הזוהר היא מורכבת ועשירה ומיוצגת בשלל סמלים וביטויים. אחד החידושים בקבלה, המצויים כבר

---

27 על היעדרותן המוחלטת של נשים מנוף המקובלים ראו: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1974, pp. 36–37; וולפסון, שפה (לעיל, הערה 16), עמ׳ 79–81. הידרשות לכך ראו אצל יהודית וייס, ״׳אותו קדוש חלץ פטמה״: תפיסות מגדריות נוצריות ביחס לקדוש ולאלוהי כרקע לעליית העיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים׳, **מחשבת ישראל**, ב (תשפ״א), עמ׳ 335–375; אידל, הרעיה והפילגש (לעיל, הערה 14); אברמס (לעיל, הערה 14), עמ׳ 7–8.

28 רואי (לעיל, הערה 14).

29 חוקרים רבים הדגישו את החשיבות של הזיווג ההטרוסקסואלי בספרות הזוהר בפרט ובקבלה בכלל ואת החומרה שבפגימתו. ראו לדוגמה ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13); אידל, קבלה וארוס (לעיל, הערה 14). עם זאת הם נדרשו לפן הארוטי שבלימוד התורה וליחסים העמוקים שבין לומדיה הכרוכים בארוס, וכן לחוויה המיסטית, שאף היא נושאת פעמים רבות אופי ארוטי. ראו בייחוד אצל ליבס, שם, עמ׳ 109–112. זאת לעומת עמדתו של וולפסון, אשר טוען כי בדרשות זוהריות חבויה השאיפה לזיווג זכרי כחלק מהתפיסה האנדרוצנטרית בספרות הזוהר, ראו לדוגמה: Eliot Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, New Jersey 1994, pp. 370–372, 396–397; ibid, ‘Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah’, ibid (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Revelation of Secrets in the History of Religions*, New York 1999, pp. 113–154. והשוו לוולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14), עמ׳ 107–112.

בכתביו של ר' יצחק הכהן ובספר 'עמוד השמאלי' לר' משה מבורגוש, הוא היותה של לילית מקבילה של השכינה בעולם הטומאה.[30] שלום הראה שבזוהר יש לעיתים העברה של תכונותיה של לילית אל השכינה עצמה, והן מגלמות שני צדדים של אותו מטבע.[31] בדרשות מספר אפשר למצוא טשטוש של הגבולות בין השכינה ובין לילית, לעיתים עד כדי קושי להבחין ביניהן,[32] כדברי אידל: 'אני רואה את כפל המצבים הזה, את עירוב הטוב והרע ואת שתי הנשים [...] כחלק מאופיה הספי של השכינה, המהווה את נקודת הקצה של המרחב האלוהי ואת נקודת ההתחלה של המרחב הדמוני'.[33]

טשטוש זהויות זה מתקיים בין היתר בשל היותן ישויות נשיות, המתאפיינות בדינמיות וביכולת להכיל ניגודים, בדומה לסמל המכונן של הלבנה המתמעטת ומתמלאת.[34] כפי שנראה, הטרנספורמטיביות היא מהמאפיינים הבולטים של שתיהן, כעולה לדוגמה מדרשה המובאת בפרשת אחרי מות, שבה לילית היא חלק מהישות הכוללת של השכינה ומכונה 'ימא אחרא':[35]

---

30 שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 62.

31 הנ"ל (לעיל, הערה 13), עמ' 302. על מערכת היחסים שבין שכינה ללילית ראו זוהר ח"א, קכב ע"א–ע"ב, קלא ע"ב, קצ ע"ב, רד ע"א, ח"ב, ס ע"ב – סא ע"א, צו ע"א–ע"ב, קיז ע"ב – קיח ע"ב (ר"מ), ח"ג, מז ע"א, סט ע"א, עב ע"א, רסו ע"א, רעט ע"ב (ר"מ).

32 ראו לדוגמה: Eliot R. Wolfson, 'Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics', *AJS Review*, 11 (1986), pp. 28–37, n. 15, 43; משה אידל, **קבלה: היבטים חדשים**, תל אביב 1993, עמ' 144–151; שפרה אסולין, 'קומתה של השכינה: מקומו של הפרצוף האלוהי הנקבי בין האדרא רבא לאדרא זוטא', חיים קרייסל, בועז הוס ואורי ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**, באר שבע 2009, עמ' 135–138 והערה 87; רות קרא-איוונוב קניאל, 'חוה, אילה ונחש: עלילות אחרית וראשית, מיתוס ומגדר', **קבלה**, 21 (תש"ע), עמ' 255–310; הנ"ל, 'פניה הבוערות של השכינה: מעשה תמר בזוהר אחרי מות', **וזאת ליהודה**, 87 (תשע"ב), עמ' 181–201; הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 206–213; שלום (לעיל, הערה 13), עמ' 300–303; תשבי (לעיל, הערה 13), עמ' ריט–רלא, רפה–שז; ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13); מט (לעיל, הערה 20); שפרה אסולין (לעיל, הערה 20); בן-הראש (לעיל, הערה 25); וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14); הנ"ל (לעיל, הערה 16), עמ' 46–110.

33 אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 14), עמ' 179. ראו גם דבריו של ליבס (לעיל, הערה 20), עמ' 197–198: 'לעתים "אשה מנאפת" נדרשת על לילית, המוצבת בניגוד קוטבי אל השכינה [...] אך במקורות אחרים בזוהר "אשה מנאפת" זו היא דווקא השכינה עצמה, בזוהר ניגודים כאלה אך תורמים לגיוון המיתוס ולהעשרתו'.

34 ראו בהקשר זה: אסולין (לעיל, הערה 20); הנ"ל (לעיל, הערה 32).

35 שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 99.

לית חושבנא לאינון דאתאחדן בשערהא [...] בידא שמאלא שבעין ענפין דמגדלין בין נוני ימא כלהו סומקי כוורדא ועילא מנהון ענפא חד סומקא יתיר, דא סליק ונחית, כלהו אתחפיין בשערהא [...] כד סליק מארי דרמחין וסייפין לית לון חושבנא סוחרניהון דאינון שתין עלאין דסוחרניה דההוא ערסא, אלף אלפין ורבוא רבוון קיימין לכל סטרין והאי ערסא לעילא ומניה אתזנו ליה פלחין כלהו לקמיה יקומון.[36]

(תרגום: אין חשבון לאותם הנאחזים בשערותיה [...] ביד שמאל שבעים ענפים שמגדלים בין דגי הים, כולם אדומים כשושנה, ומעליהם ענף אחד אדום יותר, זה עולה ויורד, וכולם מתכסים בשערותיה [...] כשעולים בעלי הרמחים והחרבות, שאין להם חשבון, סביב אותם שישים עליונים שסביב המיטה הזו, אלף אלפים וריבוא רבבות עומדים בכל צד של המיטה הזו למעלה, וממנה ניזונים, כולם עובדים לה לפניה יעמדו.)

כדברי מרוז, למרות הדחיסות והאסוציאטיביות שבהן כתובה הדרשה, מכלול הסמלים והדימויים שבה קשור בשכינה.[37] עם זאת חלק ניכר מתיאורי השכינה כאן מוכרים ממקומות אחרים כמאפיינים מובהקים של לילית: שערה הארוך והפרוע, זוהמת הציפורניים, האודם, החרב.[38]

הדרשה נעה בין תפקידה הנשגב של השכינה, העומדת בראש חילות הדין ופורעת ברשעים, ובין פגיעתה ההרסנית והשרירותית בעולם האנושי,

---

36 זוהר ח"ג, ס ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 149]. לדיון בדרשה זו בהקשרו הכולל של הסיפור שבו היא נזכרת, אשר במוקדו התהוות החבורה, ראו מרוז (לעיל, הערה 20). וראו גם אצל תשבי (לעיל, הערה 13), עמ' ריב–ריג; שם, ב, עמ' נט–ס; יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', **הרעיון המשיחי בישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 163–164, הערה 223–224; מיכה אנקורי ואוהד אזרחי, **בסוד לויתן: מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי**, בן שמן 2004, עמ' 93–105; מלילה הלנר-אשד, **ונהר יוצא מעדן – על שפת החויה המיסטית בזוהר**, תל אביב 2005, עמ' 43–45, 289–293; ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ' 81, 92, והערה 105–109.

37 מרוז עמדה על סגנון הכתיבה האסוציאטיבי של הדרשה, הקופצת מסמל אחד למשנהו בלי להתעכב על כל אחד מהם, ללא סדר או עלילה קוהרנטיים, על ניסוחה התמציתי ועל שאינה מעמיקה בביאור הסמלים הרבים המצוינים בה. למרות זאת היא ראתה בדרשה מגמה רעיונית-דרשנית עקיבה של אפיון השכינה. ראו מרוז (לעיל, הערה 20), עמ' 195–196.

38 ראו לדוגמה זוהר ח"א, רכג ע"ב; קמח ע"א–ע"ב, וראו על דרשה זו להלן; ח"ג עט ע"א.

המכילה גם אופי פתייני. ריבוי התיאורים ועזותם ממחישים את עוצמתה של השכינה ואת הדינמיות שלה, המאפשרת לה להכיל גם את דמותה הדמונית של לילית.[39] דמיון זה בין השכינה ובין לילית עולה גם מדרשה אחרת, שאפשר למצוא בה אומנם הבחנה בין שתיהן, אך כפי שאבקש להראות, הבחנה זו אינה דיכוטומית אלא מורה על כפל מצבים ולא על ישויות נבדלות זו מזו לחלוטין:

> דבר אחר מלך, דא אשה יראת יהו"ה, כמה דאת אמר אשה יראת יהו"ה היא תתהלל, לשדה נעבד, דא אשה זרה, כמה דאת אמר לשמרך מאשה זרה, בגין **דאית שדה ואית שדה**, אית שדה דכל ברכאן וקדושין ביה שריין, כמה דאת אמר כריח שדה אשר ברכו יהו"ה, ואית שדה דכל חירוב ומסאבי ושיצאה וקטולין וקרבין ביה שריין, והאי מלך זמנין דאיהו נעבד להאי שדה, דכתיב תחת שלש רגזה ארץ גו', תחת עבד כי ימלוך וגו', ושפחה כי תירש גבירתה, והאי מלך אתכסיא נהוריה ואתחשך, עד דאתדכי ואתחבר לעילא.[40]
> (תרגום: דבר אחר, מלך – זו אישה יראת ה', כמו שנאמר אשה יראת ה' היא תתהלל. לשדה נעבד – זו אישה זרה, כמו שנאמר לשמרך מאשה זרה. משום שיש שדה ויש שדה. יש שדה שכל הברכות והקדשות בו שורות, כמו שנאמר כריח שדה אשר ברכו ה', ויש שדה שכל חורבן וטומאה וכיליון והרג וקרבות שרויים בו, והמלך הזה לפעמים שהוא נעבד לשדה הזו, שכתוב תחת שלוש רגזה ארץ וגו' תחת עבד כי ימלוך וגו' ושפחה כי תירש גברתה. והמלך הזה מתכסה אורו ונחשך עד שנטהר ומתחבר למעלה.)

הדרשה דורשת את מילות הפסוק 'מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד' (קהלת ה, ח) כזיווג של המלך, הקב"ה, עם השדה, שהוא כינוי לישות הנקבית. לדברי הדרשה, יש שני סוגים של שָׂדות, הראשון מורה על השכינה, ואילו השני על הישות הנשית הדמונית, לילית (ונראה שהזוהר כאן קורא את המילה שָׂדֶה גם שֵׁדָה). את המערך הטיפולוגי של שתי נשים הניצבות זו כנגד זו הזוהר שואב מספר

---

[39] תיאור דומה נראה בזוהר הנדפס לפרשת ויחי, וגם בה מתוארת דמותה הדמונית של לילית בפרוטרוט כחלק מתיאור של השכינה. ראו זוהר ח"א, רכג ע"א. להשוואה בין הדרשות ודיון מעמיק בתוכנן ראו מרוז (לעיל, הערה 20).

[40] זוהר ח"א, קכב ע"א–ע"ב [מהדורת פריצקר, ב, עמ' 96].

משלי, המתאר את אשת הזנונים או האישה הזרה לעומת אשת החיל יראת ה'. אך שלא כבמקור המקראי, הממליץ להימנע ממפגש עם אשת הזנונים, הקו המפריד בין מצב של זיווג עם השכינה למצב של זיווג עם לילית משורטט בדרשה באמצעות שינוי הזמנים, משמע שבהכרח יהיו זמנים שבהם יזדווג המלך עם האישה הזרה (זמן מיעוט הלבנה).[41] אך לא זו בלבד שהזיווג בין ה'אישה הזרה' – היא לילית – ובין המלך הוא מחויב המציאות, אלא נראה שיש לו זיקה הדוקה לזיווג עם האישה 'יראת ה'', והוא למעשה משמש פנים אחרות שלו.

כפי שהראה נתנאל ברמן, המבנה התחבירי של 'אית... ואית...' רווח בדרשות הזוהריות, ולדבריו זו אנפורה שמדגישה את המעבר בין עולמות ותחומים, אך איננה מוחלטת אלא כמעט ניטרלית, שכן היא משמשת הן להפרדה בין השמיימי לדמוני, הן להפרדה בין העליונים לתחתונים, ואף להבדלה בין שתי ישויות במעמד שווה (לדוגמה בין ימין לשמאל). לטענתו השימוש במבנה האנפורי משמש דווקא לטשטוש הגבולות בין התחומים באופן גמיש ואלסטי ולא ליצירת דיכוטומיה.[42] לחידוד טענה זו אדגיש כי עצם השימוש באותה מילה (גם אם בשינוי ניקוד) לשתי הישויות מורה על זיקה עמוקה בין השכינה ובין לילית.

מות בני אהרן: מפגש עם לילית

טיבו הדיאלקטי של הזיווג בין האדם ללילית עולה גם מדרשות הזוהר העוסקות בדמויותיהם של נדב ואביהוא. כידוע, למן המקרא דרך מדרשי

---

[41] בתשתית החיבור בין לילית ללבנה (במיעוטה) עומדת התפיסה כי הזמן מחולק ל'עיתות' של השכינה ול'עיתות' של לילית, וראו אסולין (לעיל, הערה 20), עמ' 219–221. על הנידה כלילית בתפיסתו של רמד"ל, וכן בנוגע לר' יוסף הבא משושן לר' יוסף ג'קטילה ולזוהר, ראו קורן (לעיל, הערה 16), עמ' 96–98. אידל הדגיש את ההבדל שבין תפיסת הזוהר, שעל פיה בכל זמן נתון יש זיווג בין הקב"ה רק לאחת מן הנשים – או השכינה (מטרוניתא) או לילית (שפחה) – לעומת תפיסתו של ר' יוסף הבא משושן, שעל פיה המלך יכול להזדווג במקביל עם שתיהן. ראו אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 14), עמ' 184–187. על תפיסתו של ר' יוסף הבא משושן בהקשר זה ראו שם, עמ' 169–180, 199–201; ליאור זקס-שמואלי, 'התקבלות המסורת הדואלית של שני הצינורות בזכריות האלוהית בקבלת ר' משה קורדובירו', **קבלה**, 38 (תשע"ז), עמ' 117–158; אידל (לעיל, הערה 24).

[42] ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 75–85. ליבס תומך בדעה זו של ברמן, וראו סקירה על ספרו שפורסמה באתרו: https://liebes.huji.ac.il/files/sitra_ahara_berman.pdf. על דרשה זו ראו גם קורן (לעיל, הערה 16), עמ' 92–93.

חז"ל ועד לספרות הקבלה היה היחס כלפי נדב ואביהוא אמביוולנטי, המכיל קווים של הכפשה וביקורת לצד האדרה והערכה.[43] תפיסת חטאם של נדב ואביהוא כזיווג עם ה'אישה הזרה', החוזרת בדרשות הזוהר, ממחישה את הדיאלקטיקה שבדמויותיהם, כיוון שאותו זיווג עצמו נתפס גם כאיחוד מיסטי שגרם למותם, מות נשיקה.[44]

חיבורם של נדב ואביהוא לדמותה של לילית ממחיש אפוא את אופייה הקוטבי בזוהר: מחד גיסא מוצג החיבור עימה כחטא חמור, שכן הוא נובע מהיעדר זיווג ראוי, שהוא יסוד מכונן בזוהר; מאידך גיסא התרחש המפגש עימה בעקבות מוטיבציה דתית עזה שהובילה לחוויה מיסטית. רות קרא-איוונוב קניאל הראתה כי תמר המקראית נתפסת בזוהר שכינה ולילית גם יחד, אשר בכוח פתיינותה כמעט יצרה הרס, אך למעשה הניעה את תהליך הגאולה באמצעות כיסוי פניה, שאפשר הכלה והתמרה של הכוח הארוטי הדמוני.

סיפור זה מוצב לדבריה בניגוד למעשה נדב ואביהוא, שעל פי מדרש חז"לי 'זנו עיניהם בשכינה' וחשפו עצמם לאש המכלה.[45] תמונת ראי זו מלמדת כי המפגש עם לילית עשוי לזמן גאולה ותיקון, אך הדבר מותנה בנקיטת זהירות, בהכרה בסכנה העלולה לפרוץ ממנו וביכולת להתמודד עם סכנה זו.

---

[43] ראו לדוגמה: אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', **תרביץ**, מח, ג–ד (תשל"ט), עמ' 201–214; דוד פלוסר ושמואל ספראי, 'נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון', **מלאת**, ב (תשמ"ד), עמ' 79–84; עודד ישראלי, 'המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר', חיים קרייסל, בועז הוס ואורי ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית**, באר שבע תש"ע, עמ' 83–101; רות קרא-איוונוב קניאל, 'לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו מיסטי', גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן-צבי (עורכים), **מיתוס, ריטואל ומיסטיקה**, תל אביב תשע"ד, עמ' 585–653.

[44] קרא-איוונוב קניאל, שם. דברים אלו עולים כבר מן המקרא במילות הפסוק: 'בְּקָרְבַי אֶקָּדֵשׁ' (ויקרא י, ג), וכבר חז"ל עמדו על כך. ראו ספרא, מכילתא דמילואים א, ב; בבלי, זבחים קטו ע"ב; ויקרא רבה יב, ב.

[45] ויקרא רבה כ, י; במדבר רבה ב, כה. ראו דבריה של קרא-איוונוב קניאל, פניה הבוערות (לעיל, הערה 32), עמ' 200: 'תמר, היושבת בפתח עיניים ומכסה פניה, מתקנת וממתיקה בדרשת הזוהר את מעשי בני אהרן על ידי ויסות כוחות הכיליון שהיו עלולים לשרפה [...] פניה של תמר, כמו מהותה של השכינה, מייצגות את הפרגוד, הוא "מסך ההוויה" – החוצץ ומסתיר, אך גם משמש מצע להתגלות בנקודת המעבר האקסטטית שבין הסכנה להצלה'.

נדב ואביהוא מוצגים כמי שלא עמדו בניסיון של לילית ונלכדו בפח שהציבה, כפי שעולה מדרשה הדנה בחטאם המובאת בפרשת אחרי מות:

> בגיני כך בעי לכוונא מלי דלעילא ליחדא שמא קדישא מאתר דבעיא ליחדא, ועל דא תנינן כתיב **בזאת** יבא אהרן אל הקדש, בהאי בעי לקרבא קדושא לאתריה, מהאי אתר בעי בר נש לדחלא מקב"ה. ועל דא כתיב **לו חכמו ישכילו זאת**, מיד יבינו לאחריתם, כלומר אי יסתכלון בני נשא היך אחידא **זאת** בכל חיילהא והיך מתמנן קמה כל אינון חיילין ואחידן בפולחנה לאתפרעא מן חייביא מיד יבינו לאחריתם ויסתמרון עובדיהון ולא יחובון קמי מלכא קדישא.[46]
> (תרגום: משום כך הכוהן צריך לכוון דברים שלמעלה, לייחד את השם הקדוש מהמקום שצריך לייחדו, ועל זה שנינו, כתוב **בזאת** יבא אהרן אל הקדש, בזה צריך לקרב קדושה למקומה, מהמקום הזה צריך אדם לפחד מלפני הקדוש ברוך הוא. ועל זה כתוב לו חכמו ישכילו זאת, מייד יבינו לאחריתם. כלומר, אם יסתכלו בני אדם איך **זאת** אחוזה בין חילותיה ואיך התמנו לפניה כל אותם בני החילות, ואוחזים בעבודה להיפרע מן הרשעים, מייד יבינו לאחריתם וישמרו את מעשיהם ולא יחטאו לפני המלך הקדוש.)

מתברר מכאן כי בני אהרן לא השכילו להבין את הסכנה הגדולה הטמונה במפגש עם צידה האפל של השכינה, המאופיינת כלילית ומכונה 'זאת', לא נשמרו ולא יראו ממנה, ובתוך כך היו חשופים לפגיעתה הקטלנית.[47] כאמור, הפסוק העומד בלב הדרשה כאן, 'בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ' (ויקרא טז, ג), הוא המשכו של הפסוק 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ' (שם, ב). הזוהר מרחיב כאן את הדרשה על פסוק זה אגב העמדתו כמפתח להבנת חטאם של נדב ואביהוא וכהפקת לקחים הנלמדת מפי האל לאהרן בעקבות חטאם: אל לו לבוא 'בכל עת' – בכל צורה של מפגש עם היסוד הנקבי – אלא 'בזאת', במפגש המסוים והמיוחד עם השכינה, מתוך התכוננות וזיווג ראוי ומקודש. הדרך הנכונה להידרש אל

---

[46] זוהר ח"ג, ס ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 149].

[47] התרחשות זו מתקשרת לעובדת היותם רווקים שאינם מצויים בזיווג הראוי, אחד החטאים החמורים בספרות הזוהר, וראו על כך להלן.

המפגש המדויק עם השכינה כוללת בהכרח את ההכרה בהיות המפגש מסוכן ומפחיד, ומחייבת זהירות רבה.

פסוק זה מתבאר גם בדרשה מפרשת וארא, אשר נותנת פשר למשמעות האמביוולנטית שמיוחסת בזוהר לחטא נדב ואביהוא ולמיזוגן של שתי נקודות המבט המרכיבות אותה:

> ר' יהודה פתח עת לעשות ליי' הפרו תורתך. עת לעשות ליי' מהו, אלא הא אוקמוה, אבל עת דא כנסת ישראל דאקרי עת, כד"א ואל יבא בכל עת אל הקדש. **מאי ואל יבא בכל עת, כד"א לשמרך מאשה זרה**, ודא הוא ויקריבו לפני יי' אש זרה. מאי טעמא עת, בגין דאית לה עת וזמן לכלא, לקרבא לאתנהרא לאתחברא כדקא יאות, כד"א ואני תפלתי לך יי' עת רצון.[48]
> (תרגום: רבי יהודה פתח עת לעשות ליי' הפרו תורתך. מה זה עת לעשות ליי'? אלא פירשוה, אבל עת – זו כנסת ישראל שנקראת עת, כמו שנאמר ואל יבא בכל עת אל הקדש. **מה זה ואל יבוא בכל עת? כמו שנאמר לשמרך מאשה זרה**. וזהו ויקריבו לפני יי' אש זרה וגו'. מה הטעם עת? משום שיש לה עת וזמן לכל להתקרב להיות מאירה ולהתחבר כראוי, כמו שנאמר ואני תפלתי לך יי' עת רצון.)

מכאן עולה כי הבעייתיות בחטאם של נדב ואביהוא אינה נובעת מעצם המעשה שלהם אלא מה**עיתוי** שבו בחרו לעשותו.[49] אותה ה'עת' הרצויה והנכספת מייצגת את החיבור לשכינה, ל'כנסת ישראל', את הייחוד עימה ואת השמירה וההימנעות מפני ההתקרבות וההתייחדות עם ה'אישה הזרה', שהיא ה'אש הזרה' של נדב ואביהוא.[50] ה'עת' היא אחד מכינויי השכינה, המסמל דווקא את האיכות הטרנספורמטיבית המגולמת בה ואת האפשרות התמידית הטמונה בה להתהפך לצידה הליליתי. גדולתו של הכוהן נאמדת

---

48 זוהר ח"א, קטז ע"ב [מהדורת פריצקר, ב, עמ' 84].

49 מלילה הלנר-אשד, 'המקנא לברית ובעל השגיונות', **קבלה**, כב (תשע"א), עמ' 151, הערה 26.

50 כך הבין גם ליבס דרשה זו. ראו ליבס, פולחן (לעיל, הערה 13), עמ' 12 והערה 31.

ביכולתו להבחין ב'עת' הנכונה, שבה אפשר ורצוי לבוא אל הקודש, וטעות בעניין זה מקנה כוח פעולה ללילית להשליט את דיניה.[51]

דרשת הזוהר דורשת אפוא את חטאם של נדב ואביהוא כחיבור ל'עת' הלא-נכונה, הנשלטת על ידי לילית. עם זאת אותו דין, אותה אש שנשרפו ומתו בה נדב ואביהוא, פועלת מכוח המגע הבלתי אמצעי עם הקודש ונובעת מחשיפה בלתי מבוקרת לשכינה עצמה. בהמשך אראה כי דמויותיהם של נדב ואביהוא משקפות כי החיבור עם לילית מתפרש בזוהר לא רק כבעל משמעות מיסטית אלא אף כקורבן המשרת את הציבור כולו, אך קודם לכן אבקש להדגים ביתר בהירות כיצד לילית משמשת אבן דרך בדרכם של צדיקים ומקובלים.

המפגש עם לילית כחוויה מיסטית: השתלמות הפרט והכלל

הרעיון של התמרת המפגש עם לילית כחלק מתהליך מיסטי מובע ככל הנראה באופן המובהק ביותר בדרשה המשובצת בזוהר הנדפס לפרשת ויצא. דרשה זו מתארת מפגש של יעקב עם לילית במקום לינתו בבית אל, חלק מחלום ההתגלות שחווה שם, ויש בה תיאור מפורט המוקדש למעשה פתיינותה המיני של לילית:[52]

> ויעקב עאל בהאי רישא למהימנותא כיון דאתדבק בהימנותא דא אצטריך ליה לאתבחנא בההוא אתר דאתבחינו אבהן דיליה דעאלו בשלם ונפקו בשלם [...] נוקבא דסמא"ל נחש אקרי אשת זנונים [...] קשיטת גרמה בכמה תכשיטין כזונה מרחקא, קיימת בריש אורחין ושבילין לפתאה בני נשא, שטיא דקריב בהדה, אתקיפת ביה ונשקת ליה, מסכת ליה חמרא דדורדיא דמרורת פתנים, כיון דשתי אסטי אבתרה, לבתר דחמאת ליה סטי אבתרה מאורחא דקשוט, אפשיטת גרמה מכל אינון תקונים דהות מתתקנא לגבי דההוא שטיא. תקונין

---

51 לפיכך השבת, ראש חודש ויום הכיפורים הם הזמנים של השכינה, שבהם יש הזדמנות להסרת זוהמת הנחש ולהארת עתיקא, ובעיתות האחרות שולטת לילית, והשכינה גולה. ראו אסולין (לעיל, הערה 20), עמ' 219–221.

52 ראו: איילת פרנקל, 'כפל פניו של המיתוס הזוהרי: קריאה ספרותית של מיתוס לילית בזוהר', **דעת**, 92 (בדפוס). על דרשה זו ראו גם ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ' 100–103; בר-אשר (לעיל, הערה 1).

דילה לפתאה לבני נשא, שערהא מתקנין סומקן כוורדא, אנפהא חוורין וסומקין [...] שטיא דא סטי אבתרהא, ושתי מכסא דחמרא, ועביד בה ניאופין, ואסטי אבתרה, מה עבדת? שבקת ליה נאים בערסא [...] אתער ההוא שטיא וחשב לחייכא בהדה כקדמיתא, והיא אעדיאת תקונהא מינה, ואתהדרת גיבר תקיף קאים לקבליה, לביש לבושא דנורא מלהטא [...] מלייא דעיינין דחלן, חרבא שננא בידיה [...] קטיל ליה להההוא שטיא, וארמי ליה לגו גיהנם חרבא שננא בידיה, טיפין מרירן תליין מההוא חרבא, קטיל ליה להההוא שטיא, וארמי ליה לגו גיהנם. יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא, ואשתזיב מינה, דכורא דיליה אבאיש קמיה, ונחת לאגחא ביה קרבא, ולא יכיל ליה, דכתיב ויאבק איש עמו וגו', כדין אשתזיב מכלא, ואשתלים בשלימו, ואסתלק בדרגא שלים ואתקרי ישראל.[53]

(תרגום: ויעקב נכנס באותו ראש לאמונה, כיוון שדבק באמונה זו הוצרך לו להיבחן באותו מקום שנבחנו אבותיו שנכנסו בשלום ויצאו בשלום [...] נקבה של סמא"ל, נחש, נקראת אשת זנונים [...] מקשטת את עצמה בכמה תכשיטים, כמו זונה, מרוחקת, עומדת בראש הדרכים והשבילים לפתות בני אדם. השוטה שקרב אליה, מחזיקה בו ומנשקת אותו, מוזגת לו יין המשמר של מרורת פתנים. כיוון ששותה, סוטה אחריה. אחר שרואה אותו סוטה אחריה מדרך האמת, מפשיטה את עצמה מכל אותם התיקונים שהייתה מתקנת לשוטה הזה. התיקונים שלה לפתות בני אדם: שערותיה מתוקנות אדומות כשושנה, פניה לבנים ואדומים [...] שוטה זה סוטה אחריה ושותה מכוס היין ועושה עימה ניאופים וסוטה אחריה, מה היא עושה? משאירה אותו ישן במיטה [...] מתעורר השוטה ההוא וחושב לצחוק עימה כמו בראשונה, והוא מסירה את תיקוניה ממנה, וחוזרת לגיבור חזק שעומד כנגדו, לבוש בלבוש של אש לוהטת [...] מלאה בעיניים מפחידות, חרב שנונה בידו [...] הורג את השוטה ההוא וזורק אותו לתוך גיהינום. יעקב ירד אליה והלך למקומה, שנאמר וילך חרנה, וראה את כל תיקון הבית, וניצל ממנה. הזכר שלה הרע לפניו, וירד לערך בו קרב ולא יכול לו, שכתוב ויאבק איש

[53] זוהר דפוס מנטובה, ח"א, קמז ע"ב – קמח ע"ב (ס"ת).

עמו וגו׳. אזי נצל מן הכול, והשתלם בשלמות, והתעלה בדרגה שלמה ונקרא ישראל.)

בדרשה זו מתואר מקום או אירוע אשר בו נבחנים האבות ואשר על פיו מתקבלת ההכרעה אם הם ראויים להתקרא צדיקים ולהפוך לאבות האומה. אותו המקום מכונה גם ׳אשת זנונים׳, כינוי המעיד על אופיו הארוטי של הניסיון. אברהם ויצחק מוצגים כמי שעמדו באותו מבחן, ואכן, הניסיונות המצוינים בנוגע אליהם קשורים בנשים שלהם ש׳מוקרבות׳ למלך זר – פרעה ואבימלך.[54]

כעת, בהגיע זמנו של יעקב להיבחן, מתארת הדרשה כיצד לילית ניגשת לפתות אותו. אומנם טיבו של המפגש בין יעקב ללילית נותר עמום בדרשה, והוא מתואר במילים מעטות: ׳יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא׳.[55] עם זאת תיאורה הפתייני של לילית, המשמש הקדמה למפגש עם יעקב, איננו מותיר מקום לספק באשר לאופי הארוטי והסקסואלי שהוא נושא. תיקוני הבית שיעקב רואה מרמזים לתיקונים שלילית עודה על עצמה בהתחפשה לזונה.[56] באופן מפתיע הדרשה מתארת את אותו מפגש עם לילית כהתרחשות בעלת תוצאה חיובית; אך תוצאה זו מותנית בכך שהוא מסתיים בשלום, כנאמר על יעקב: ׳ואשתזיב מינה׳. גם האבות מתוארים כמי ש׳נכנסו בשלום ויצאו בשלום׳. השימוש בביטוי זה, אשר לקוח מסוגיית הכניסה לפרדס שבתלמוד הבבלי,[57] מלמד אפוא

---

[54] בראשית יב, י–כ; שם כו, ו–יא.

[55] המושג ׳תיקון הבית׳ אינו שכיח בגוף הזוהר, ונראה שהוא נושא אופי ארוטי ונשי דווקא, וקשור בפעילות לילית של התמסרות לזיווגה של השכינה עם המלך ולשמירה על השכינה שלא תיפגם בזמן זה. ראו זוהר ח״א, כ ע״ב; ח״ג, צ ע״א.

[56] רונית מרוז, ׳ר׳ יעקב ש״צ ושותפיו ליצירת זוהר, סתרי תורה׳, **קבלה**, כב (תשע״א), עמ׳ 253–281. גם המילה ׳בית׳ מייצגת את המיניות הנשית, שכן בדרשה זו מפרש הזוהר את הפסוק ׳אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם׳ (בראשית כח, יז), שאמר יעקב במקום ההתגלות בבית אל, ושם התרחש המפגש עם לילית על פי הדרשה, בזיווג בין האיבר הזכרי לאיבר הנקבי (בית אלוהים = האיבר הנקבי). ראו ליבס, זוהר וארוס (לעיל, הערה 13), עמ׳ 99 (בלשונם הציורית של חז״ל איבר המין הנקבי נקרא ׳בית הסתרים׳).

[57] בבלי, חגיגה יד ע״ב.

שהמפגש עם לילית מקביל לכניסה בשערי עולם הסוד ומוצג כשלב הכרחי בדרכם של אבות האומה, חלק מתהליך השתלמותם המיסטית.[58]

ואולם הצגה זו אינה רק שלמה ואידילית: בהמשך הדרשה מתואר מאבקו הלילי של יעקב עם המלאך, בן דמותו של סמאל, שהתרחש על פי הסיפור המקראי שנים רבות לאחר המפגש שלו עם לילית בבית אל. מאבק זה מסמל את הבשלתו של תהליך ניצחונו של יעקב על הרוע, אך ניצחונו זה גבה מחיר: פציעת הירך. פגיעה זו מתפרשת שם כייצוג למותם של נדב ואביהוא בפרשת אחרי מות שבספר ויקרא, כיוון שביעקב עצמו לא הצליח סמאל לפגוע: 'מהו ויגע בכף יריכו, ליה לא יכיל, אבל נגע בכף יריכו דאינהו נדב ואביהוא דנפקו מן ירכו דאהרן'.[59] (מהו ויגע בכף ירכו? לו לא יכול, אבל נגע בכף ירכו, שהם נדב ואביהוא, שיצאו מירכו של אהרן.)

מדברים אלה עולה כי יעקב אומנם גבר על סמאל ועל לילית ועמד בניסיון, אך צאצאיו – נדב ואביהוא – לא צלחו אותו. אך אפשר להבין דברים אלה גם אחרת: בני אהרן משמשים קורבן שיעקב היה 'מוכרח' להקריב כדי לגבור על סמאל. ראייתם כקורבן המוקרב למען הכלל מצויה בפירוש במקומות אחרים בזוהר, לדוגמה בדרשה נוספת בפרשת אחרי מות:

---

58 בדרשה בעלת מוטיבים מקבילים לדרשת הזוהר המובאת ב'ספר המשקל' לרמד"ל נזכרת בפירוש סוגיית ארבעה שנכנסו לפרדס, ואלישע בן אבויה מייצג בה את האי-עמידה בניסיון. ראו: Jochana H. A. Wijnhoven, '"Sefer Ha-Mishkal" [By Moshe de León]: Text and Study', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1964, pp. 149–150. לדיון בדמונולוגיה נקבית אצל רמד"ל והשפעותיו האפשריות על ספרות הזוהר, ובפרט על דרשה זו, ראו בר-אשר (לעיל, הערה 1).

59 זוהר דפוס מנטובה ח"א, קמח ע"ב. בתוספת בכתב יד בשולי דפוס מנטובה נכתב כך: 'דאיהו בסבת אש זרה והא אתערו לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה ותפסה לה ברשתהא' (שהוא בסיבת אש זרה, והרי פירשו לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה ותפסה להם ברשתה). התוספת מבארת בבירור את הקרבת האש הזרה כמפגש עם אישה זרה. כמו כן פגיעתו של יעקב דווקא בירך מרמזת על הקשר מיני, וראו בראשית רבה עז, ג [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 913–914]. בזוהר מתפרשת גם שבועתו של יוסף ליעקב תחת הירך כשבועה באיבר הברית, וראו לדוגמה זהר ח"א, רכב ע"ב (אפשר למצוא פרשנות חז"ל כזו בשבועתו של אליעזר לאברהם, וראו בראשית רבה נט, ח [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 636]). פרשנות זו מהדהדת אף היא את חטאם של נדב ואביהוא במגעם עם ה'אישה הזרה', וראו הלנר-אשד (לעיל, הערה 49); קרא-איוונוב קניאל (לעיל, הערה 43).

תו פתחו ואמרו כל זמנא דצדיקייא מסתלקין דינא אסתליק מעלמא ומיתתהון דצדיקייא מכפר על חובי דרא, ועל דא פרשתא דבני אהרן ביומא דכפורי קרינן לה למהוי כפרה על חוביהון דישראל. אמר קב"ה אתעסקו במיתתהון דצדיקייא אלין ויתחשב לכו כאלו אתון מקריבין קרבנין לכפר עלייכו, דתנינן כל זמנא דישראל יהון בגלותא ולא יקרבון קרבנין בההוא יומא ואינון תרין שעירין לא יכלין לקרבא יהא להו דוכרנא דתרין בני אהרן ויתכפר להו.[60]

(תרגום: עוד פתחו ואמרו, בכל זמן שצדיקים מסתלקים מן העולם, הדין מסתלק מן העולם, ומיתת הצדיקים מכפרת על חטאי הדור. ולכן פרשת בני אהרן קוראים אותה ביום הכיפורים, שתהיה כפרה על חטאי ישראל. אמר הקדוש ברוך הוא: התעסקו במיתת הצדיקים הללו, וייחשב לכם כאילו אתם מקריבים קורבנות ביום הזה לכפר עליכם. ששנינו, כל זמן שישראל יהיו בגלות ולא יקריבו קורבנות ביום הזה, ואת אותם שני שעירים לא יכולים להקריב, יהיה להם זיכרון של שני בני אהרן, ויתכפר עליהם.)

שלא כבדרשות הדנות בחטאם של נדב ואביהוא, בדרשה זו הם מתוארים צדיקים שבמותם כיפרו על עם ישראל כולו.[61] לא זו בלבד, אלא שאף בגלות, בהיעדר הריטואל המכפר של הקרבת השעירים, קריאת פרשת מותם משמשת תחליף לקורבנות אלה. פרשנות זו כוללת פשר רדיקלי לסיבת מיתתם של נדב ואביהוא ולהשלכותיה, כיוון שמדבריהם נשמע כי מותם היה מוכרח להתרחש כדי לכפר על העם, והם עצמם היו מעין תחליף לשני השעירים המוקרבים ביום כיפור. מיתתם מתבארת כאן כאקט של הקרבה

---

60 זוהר ח"ג, נו ע"ב [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 138].

61 כאמור, מגמה פרשנית זו נראית כבר במקורות חז"ליים, וראו על כך לוי גינצבורג, **אגדות היהודים**, מרדכי הכהן (עורך ומתרגם), ירושלים 2009, ד, עמ' 171, הערה 596, 386; שנאן (לעיל, הערה 43). על התפתחותה של מגמה זו במקורות קבליים ראו קרא-איוונוב קניאל (לעיל, הערה 43). לעוד דרשה זוהרית המאירה אותם באור זה ראו: רקנטי, **פירוש התורה**, פרשת שמיני, עמ' מא–מב (דרשה זו אינה מובאת בדפוסי הזוהר). לעיון בדרשה ראו: עודד ישראלי, **פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר**, ירושלים 2013, עמ' 91–95. מקבילה לדרשה זו מצויה בחיבורו של ר' יוסף אנג'לט, **לבנת הספיר**, פרשת צו. לעיון ולהשוואה בין שתי הדרשות ראו: איריס פליקס ורות קרא-קניאל, "'אשא דסביל אשא': קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות הזוהר במאות היג–יד: המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כד (תשע"ה), עמ' 157–200.

עצמית שנועדה לכפר על הציבור כולו, אף שבני אהרן עצמם לא זכו לאותה כפרה.

מעמדם הדיאלקטי של נדב ואביהוא עולה אפוא מדרשות אלה במלוא עוזו: מנקודת המבט האישית הם לא צלחו את ניסיון המפגש עם לילית, בדומה ליעקב ולאבות האומה, ולפיכך מתו ולא 'יצאו בשלום'; אך מנקודת מבט לאומית וכללית הם משמשים קורבן הציבור, תפקיד שבעודם חיים לא השכילו למלאו, אך קנו אותו במותם. אם כך, המפגש עם לילית אינו מאפשר רק השתלמות מיסטית של המיסטיקון אלא עשוי אף לפתוח פתח לגאולה ותיקון לאומי; אומנם במקרה של בני אהרן במחיר חייהם, אך מאבות האומה נמנע אף תשלום מחיר זה.

פתיינותה של לילית בשירות האתיקה

אם כן, ראינו כיצד לילית משמשת פניה האחרות של השכינה וכיצד היא ממלאת תפקיד חיוני בתהליך ההשתלמות המיסטית של המקובל, וכן של האומה כולה. כעת אבקש להאיר עוד פן חיובי במיניותה, העולה מתפקיד אתי שניתן לה בענישת חוטאים בחטא מיני.

ראשית אדגיש את אופייה הפתייני, הנובע מהיותה נשית, כעולה מן הדרשה מפרשת ויצא. מעבר לאופי הארוטי המיוחס ללילית ומוקצן בדרשה זו, ניתן לעמוד על הזיהוי בין המגדר הנשי ובין מיניות ופתייניות מהשוואה בין הצגתה לבין הצגתו של הדמון הזכרי – בן זוגה ושולחה. אפשר לראות כי בעת שהיא באה למעשה הריגת ה'פתי', היא הופכת לזכר האוחז חרב בידו.[62] לילית מאופיינת אפוא ביכולת לפתות, הקשורה גם ביכולתה להעמיד פנים וליצור מצב אשלייתי וכוזב לקורבנה. אך כאשר האמת האיומה מתגלה לילית לובשת פני גבר לוחם ומאיים. הדמוניות הנשית מתגלמת בתעתוע, בפיתוי מיני ובהסתרה ובוחנת את יכולתו של אדם לגבור על יצרו ואת כוח עמידתו מול שקר ובדיה. זאת לעומת ביטויה הישיר של הדמוניות הזכרית, המומחש באיום גלוי, תוקפני ומיידי, אשר בוחן את גבורתו ואומץ ליבו של האדם לנוכח האמת.

---

[62] החרב היא סמל פאלי מובהק, אך עשויה להיות גם סמל אנדרוגיני – החרב כלשון – ולילית מפתה בחלקלקות לשונה ודבריה.

גם מחלק קודם של הדרשה, שבו מתוארת פעולתה של הנקבה הדמונית לעומת פעולת הזכר, עולה חלוקה המהדהדת עיקרון זה: 'דכורא אקרי סמא"ל, נוקביה כלילא בגויה תדיר [...] רוחא דדכורא דקיק, רוחא דנוקבא בכמה אורחין ושבילין מתפרשא, ומתדבקא בההוא רוחא דדכורא' (הזכר נקרא סמא"ל, נקבתו כלולה בתוכו תדיר [...] רוח הזכר דקיקה, רוח הנקבה בכמה דרכים ושבילים מתפרשת, ומתדבקת באותה רוח הזכר). רוח הנקבה, הדינמית והמפוצלת, מתוארת כאן כזרוע המבצעת של רוח הזכר הדקיקה. שלא כפתלתלותה של הרוח הנקבית, רוח הזכר ישרה ועומדת במקומה. רוח הנקבה מגלמת אפוא את הביטוי, הפעולה, התנועה, ואילו רוח הזכר את הגרעין הפנימי המתגלה ברגע האמת.

כמו כן אפשר לזהות חלוקה ברורה בין הסכנה שלילית הנקבית מייצגת לסכנה שסמאל הזכרי מייצג במילים החותמות את הדרשה: 'יעקב נחת לגבה ואזל לאתרה, שנאמר וילך חרנה, וחמא כל תקון ביתא, ואשתזיב מינה, דכורא דיליה אבאיש קמיה, ונחת לאגחא ביה קרבא' (יעקב ירד אליה והלך למקומה, שנאמר וילך חרנה, וראה את כל תיקון הבית, ונצל ממנה. הזכר שלה הרע לפניו, וירד לערוך בו קרב). לעומת אופן הפעולה והפגיעה של לילית, השייכת לתחום הפיתוי המיני, פגיעתו של סמאל נכרכת ביציאה אל הקרב ובסכנת מוות או נזק גופני.[63] החלוקה המגדרית של ישויות הרוע משליכה אפוא על תפקודם כניסיון או כסכנה המאיימת על העולם האנושי, והתחום המיני משתייך במובהק לצד של הדמוניות הנשית.

ואולם דווקא אפיונה החד והברור של לילית כפתיינית ומינית מטשטש את תפקידה השני: הורגת תינוקות. לטענתי, מאחר שלילית היא אבן בוחן לטיבה של מיניות אנושית ואלוהית, המבדילה בין מיניות קדושה וראויה

[63] חלוקה זו עולה גם מדרשה העוסקת בעניינה של נעמה, שבזוהר במובנים רבים היא בת דמותה של לילית. ראו שלום (לעיל, הערה 1), עמ' 67. דרשה זו מתארת את 'תרומתם לעולם' של תובל קין ואחותו נעמה, המוצגים כצמד דמוני ומייצגים גם את מקור הרוע בשתי צורות שונות: מתובל קין יצאו כל הנשק וההרג, ואילו מנעמה, הדרה בשאון הים, צמח הפיתוי המיני המסית לחטא. ראו זוהר ח"ג, עו ע"ב.

למיניות טמאה ואסורה, ובשל מרכזיותו של תפקיד זה חל מפנה בתפיסתה כקוטלת תינוקות, המעדנו ומרככו ואף מעניק לו פשר מוסרי.[64]

אומנם ספרות הזוהר אימצה מסורות קדומות על לילית המייחסות לה גם את הפגיעה בתינוקות. כאמור, מקורו של ייחוס זה לשדה נקבית עתיק, אך כריכתו עם דמותה של לילית אשתו הראשונה של אדם הראשון הופיעה לראשונה בחיבור 'תולדות בן-סירא' שנכתב במאה התשיעית או העשירית.[65] בחיבור זה, לדברי עלי יסיף, עיקר הווייתה של לילית הוא סכנת הרג התינוקות. הוא הראה שאף שהמחבר שילב מסורות מדרשיות מוכרות בסיפורו, הוא ערך שינויים מהותיים לשירות מטרתו העיקרית, והיא מעשה הקמיע שתפקידו להגן על התינוקות.[66] לפיכך בולט כי לעומת אגדה זו – שהזוהר משופע ממנה ישירות – ובה מודגש איומה של לילית על התינוקות, וכן לעומת קמיעות וקערות השבעה רבות המזהות את לילית עם סכנה זו[67] ומגיבות על קיומה הממשי של תופעה טרגית רווחת, ספרות הזוהר עוסקת בעיקר בסכנת הפיתוי המיני של הגבר על ידי לילית, בד בבד עם זניחת העיסוק בתופעת מות התינוקות כשלעצמה.[68]

אפשר אף לומר שהגבר המפותה משמש בדרשה מעין תחליף לתינוק: במקום להרוג תינוק לילית הורגת את הגבר, ההופך בדרשה לפתי חסר אונים המוטל לרגליה. מכל מקום, גם כאשר הדרשות עוסקות בתפקידה של לילית כקוטלת

---

64 התמקדותה של ספרות הזוהר בהתרחשות המינית הן כליבו של עולם הקדושה הן כתיאורו של החטא החמור ביותר בפגימת ברית הקודש, משליכה גם על זיהויה של לילית עם סכנה זו.

65 יסיף (לעיל, הערה 2), עמ' 231–234.

66 שם, עמ' 63–64. לדיון ולהעמקה באגדה זו ראו שם, עמ' 64–71.

67 Moses Gaster, 'Two Thousand Years of Charm Against the Chils-Steaking Witch', *Folk-lore, Transactions of the Folk-lore Society*, XI,2 (June 1900), pp. 129–160; James Alan Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, pp. 262–263; Theodor Herzl Gaster, 'A Canaanite Magical Text', *Orienttalia*, XI (1942), pp. 41–79; Reginald Campbell Thompson, *Semitic Magic*, New York 1972; פטאי (לעיל, הערה 1), עמ' 221–254; הורוויץ (לעיל, הערה 1), עמ' 90–103.

68 וראו גם דבריו של אריך נוימן: 'Lilith's essential characteristic as a demon is not her devouring of children, however, but her profound hostility toward men' (Erich Neumann, *The Roots of Jewish Consciousness*, New York 2019, p. 160)

תינוקות, הן אינן עוסקות בתינוקות אקראיים אלא במי שקשורים בקשר ישיר למעשה הפיתוי שלה ומהווים תולדה של זיווג פגום ואסור עימה. לפיכך דרשות הזוהר מפליגות בתיאורים מוחשיים ומפורטים על הצורך להישמר מפגיעתה המינית של לילית ועל הצורך העצום להישמר ממנה ולהימנע מחטא של חילול הברית והוצאת זרע לבטלה,[69] אך בהקשר של הרג התינוקות אפשר למצוא ריכוך של הדמוניות שלה וצמצום טווח פגיעתה לתינוקות שאבותיהם חטאו, לרוב בחטא מיני שנגרם מפתיינותה:

> בשעתא דחייבת ומרשעת נפקא מגו איפה ומשטטא בעלמא אערעת בהני תרין קלין קלא דנחש וקלא דאתתא ואתתא אתחממת בהו ואינון בה, וכיון דאתחממת מתעברין רוחא אגלים בהדה עד דמשטטא ועאל במעהא דהאי אתתא. והאי אתתא דילידת כד אתאת ההיא חייבתא פקידת ליה להוא רוחא דאיהו חבורא בישא קלא דנחש דמכשכשא בה ואיהו מחייכא בינוקא עד דאתת ההיא חייבתא כאתתא דפקידת ברה לאתתא אחרא ומפטפטא ליה וחייך ליה בפטפוטא עד דתיתי אמיה, כך עבדא ההיא רוחא וזמנין סגיאין דאיהו שליחא דאיהי חייבתא וקטלא ליה.[70]
> (תרגום: בשעה שהרשעה ומרשעת יוצאת מתוך האיפה ומשוטטת בעולם, פוגשת באותם שני קולות, קול הנחש וקול האישה, והאישה מתחממת בהם והם בה, וכיוון שמתחממת נעשים רוח, ומתגשם עימה, עד שמשוטטת ונכנסת למעי אותה האישה. והתינוק הזה שיולדת, כשבאה אותה רשעית פוקדת את אותה הרוח שהיא חיבור רע, קול הנחש שמכשכש בה, והוא צוחק בתינוק, עד שבאה אותה הרשעית כמו אישה שפוקדת בן לאישה אחרת, ומפטפטת לו וצוחקת לו בפטפוט עד שתבוא אִמו. כך עושה אותה הרוח. ופעמים רבות שהוא שליח של אותה הרשעית, והורגת אותו.)

ספרות הזוהר ממזגת אפוא את שני סוגי פגיעתה של לילית אל התחום של החטא המיני, וממנו נובע גם איומה על התינוקות. חיזוק לטענה זו אפשר למצוא בדבריו של עודד ישראלי על השימוש התמוה בביטוי 'מחייכא'

---

69 זוהר ח"א, יד ע"ב; יט ע"ב; כז ע"ב; נה ע"א; ח"ג, עו ע"ב – עז ע"א; רכד עב; ז"ח, מב ע"ב.

70 זוהר ח"ב, קיא ע"א (סב"מ) [מהדורת פריצקר, ה, עמ' 34].

לתיאור פגיעתה של לילית בתינוקות: 'השערתנו היא כי הביטוי הספרותי המקורי תיאר את לילית המצחקת צחוק אירוטי באדם בעת זיווגו, כשהיא שבה בחיוכה לאחר הולדת הבן על מנת "לגבות את החוב" וליטול את נשמתו של התינוק'.[71] לדברי ישראלי, החיוך הארוטי שמזוהה בזוהר עם לילית השתרבב גם לפעילותה כהורגת תינוקות, אף כי במקור הוא אינו שייך להקשר זה אלא לפתיינותה. דברים אלו מחזקים את הטענה בדבר התמקדותו של הזוהר בסכנה המינית שמגלמת לילית.

בהמשך לדבריו אבקש להציע כי שילובו של חיוכה הארוטי של לילית בהתרחשות של הרג התינוק מעיד על החרדה העמוקה מפני מיניות נשית מציפה ובולענית. הלן סיקסו, אחת ההוגות הבולטות של הפמיניזם הצרפתי, כתבה: 'הם [הגברים] אומרים שישנם שני דברים שאי אפשר לייצג: המוות והמין הנשי. כי הם זקוקים לכך שהנשיות תקושר עם המוות'.[72] ממש כשם שהמוות – ובייחוד מות תינוקות – הוא בלתי צפוי, בלתי נשלט והרסני, מוסבות תכונות אלה גם על המיניות הנשית.

בדרשה מפרשת ויצא שהובאה לעיל על המפגש של יעקב עם לילית אפשר למצוא אותו מיזוג מצמית בין מיניות מתפרצת לסכנת הרג: 'אתער ההוא שטיא וחשב לחייכא בהדה כקדמיתא, והיא אעדיאת תקונהא מינה, ואתהדרת גיבר תקיף קאים לקבליה, לביש לבושא דנורא מלהטא [...] מלייא דעיינין דחלן, חרבא שננא בידיה [...] קטיל ליה להההוא שטיא'.[73] (מתעורר השוטה ההוא, וחושב לצחוק עימה כמו בראשונה, והוא מסירה את תיקוניה ממנה, וחוזרת לגיבור חזק שעומד כנגדו, לבוש בלבוש של אש לוהטת [...] מלאה בעיניים מפחידות, חרב שנונה בידו [...] הורג את השוטה ההוא.)

לאחר התיאור המפורט המוקדש למעשה פתיינותה המיני של לילית, בעת הריגת הפתי היא משנה את פניה והופכת לזכר האוחז חרב בידו. אם כן, לילית מאופיינת ביכולת לפתות, הקשורה גם ביכולתה להעמיד פנים

---

[71] עודד ישראלי, **פרשנות הסוד וסוד הפרשנות**, לוס אנג'לס 2000, עמ' 162.

[72] הלן סיקסו, 'צחוקה של המדוזה', דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**, רעננה 2006, עמ' 144.

[73] זוהר ח"א, קמח ע"א–ע"ב (ס"ת) [מהדורת פריצקר, יא, עמ' 228–229].

ולהשלות את קורבנה, ולפתע ללבוש פני גבר לוחם ומאיים. דו-פרצופיות זו של לילית, המשלבת פתיינות, חלקלקות והעמדת פנים עם היכולת הממשית להרוג, מביעה את עוצמת הפחד מפני מיניותה המסוכנת.[74]

לילית, ובפרט מיניותה, זוכה אפוא למגוון נקודות מבט חיוביות, הכוללות הן את פוטנציאל הקדושה הטמון במפגש עימה, שמי שצולח אותה קונה לעצמו דרגה מיסטית או משמש קורבן לכלל, הן את תפקידה בכינון המערך המוסרי באמצעות הענשת המפותים והמוסתים לחטא מיני. אם נשוב לדבריה של סיקסו, נראה כי אף היא מזהה פוטנציאל זה ותולה את הגשמתו בהתגברות על אותה חרדה: 'די אם נישיר מבט למדוזה כדי לראותה פנים אל פנים: והיא אינה קטלנית. היא יפה והיא צוחקת'.[75] המבט המפוכח, הישיר, על לילית והיכולת שלא לפחד ממנה ומפני המיניות הנשית המתפרצת והבלתי נשלטת שהיא מייצגת מנטרלים מייד את הסכנה או מגלים כי לא הייתה אלא אשליה.

אני רוצה להציע באמצעות קריאה זו כי בספרות הזוהר עצמה יש מזיגה ייחודית בין חרדה עמוקה מפני המיניות הנשית וזיהויה כקטלנית ומסוכנת ובין זיהויה של אותה מיניות כבעלת פוטנציאל אדיר, אשר יתממש רק מתוך התמודדות אמיצה עם החרדה מפניה. לטענתי, ההיבטים הבולטים של פוטנציאל הקדושה משתקפים דווקא מתוך התיאור הדמוני העז של לילית, הנקשר במפגש המיסטי עימה, כעולה מדרשות שנידונו לעיל. ואולם ככל שהרוע שבה מרוכך יותר ומודגש תפקידה המוסרי, ניבט גם פן חסר וחלש

---

[74] לא זו בלבד שלילית איננה משמשת כדי להסיר את אחריותו של הגבר מחטאיו, אלא שהטלת האחריות על הגבר כבדת משקל הרבה יותר משהייתה אילו הייתה פעילותה שרירותית, וכך נוסף היבט מוסרי לתיאור המיתי של דמותה. דבר זה עולה גם מהתניית עוצמת הכוח של לילית במעשיהם של בני האדם, שכאשר הם חוטאים היא מתחזקת: 'בכל זמנא דגוברין אשתכחו חייבין קמי קב"ה, הא אוקימנא דאינון נשים דלעילא מסטרא דדינא קשיא זמינין לשלטא עליהון' (זוהר ח"ג, יט ע"ב. בכל זמן שאנשים יימצאו חוטאים לפני הקב"ה, הרי העמדנו שאותן נשים שלמעלה מצד הדין הקשה עתידות לשלוט עליהם). וראו גם שם, ס ע"ב: 'בזמנא דישראל אהדרון קדל מבתר קב"ה מה כתיב, עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו בו ודאי' (בזמן שישראל מפנים עורף מאחרי הקב"ה מה כתיב, עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו בו ודאי). פגיעתה של לילית אינה שרירותית – כפי שהראיתי בנוגע לפעולתה כהורגת תינוקות – אלא תלויה ישירות במעשי האדם.

[75] סיקסו (לעיל, הערה 72).

שלה, ופוטנציאל הקדושה מצטמצם אף הוא. כפי שאראה לקמן, עידון הדמוניזציה של לילית בא לידי ביטוי פחות בהערכה ובמשיכה לדמותה ויותר בחמלה ובאמפתיה כלפיה.

הדמוניות הנשית כשוליים

אחד הסמלים הממחישים יותר מכול את הממשק של הדמוניות עם הקדושה הוא הכינוי 'קליפה', הנסב על לילית בדרשה שתידון כעת.[76] הקליפה מייצגת את המהות החיצונית, הקשה והטפלה שכל עניינה לשמור על העיקר המצוי בה. תיאור הרע כקליפה מציגו לא כספחת מיותרת שנוצרה בבריאה, וודאי לא כאובייקט שלילי, אלא כישות בעלת תכלית ברורה המתפקדת כחלק ממהלך מתוכנן ורצוי. לצד זאת מדגיש סמל זה את ההעמדה ההיררכית והדיכוטומית בין הקדושה לדמוניות: הקדושה היא הלב והמרכז, וה'סטרא אחרא' מוצב בשוליה ומגונן עליה.[77]

אומנם ברמן הראה שלילית מכונה בדרשה 'קליפה אחרא' ושהיא מובחנת מבחינה מהותית מן הקליפה הראשונה וכן מתיאור הקליפות שבדרשה הסמוכה,[78] שכן היא איננה תוצר טבעי ובריא של תהליך הבריאה אלא מעין גרורה ממאירה שלה.[79] עם זאת לטענתי כינוייה בדרשה מעלים לילית דמונית פחות, שאינה עומדת בפני עצמה, נחותה וחלשה:

> ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים. מארת, חסר, דאתברי אסכרה לרביי, דבתר דאתגניז נהירו אור קדמאה אתברי קליפה למוחא [...] מטת לגבי אנפי זוטרי. בעאת לאתדבקא בהו ולאצטיירא בגווייהו ולא בעאת לאתפרשא מנייהו. אפריש לה קב"ה מתמן ונחית לה לתתא, כד ברא אדם בגין לאתקנא האי בהאי עלמא. **כיון דחמת**

---

[76] זוהר ח"א, יט ע"ב.

[77] ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 59–63, וכלשונו: 'The kelipah/mo'aḥ structure portrays it as less "Other" precisely because of its lesser degree of resemblance to the holy dimension. To use Bhabha's terms, this lesser degree of "resemblance" poses less "menace," less direct rivalry. Structural concentricity thus lends itself more to a view of the kelipot as subsidiary to the divine, its servant, ally, or even a component of it' (שם, עמ' 60).

[78] זוהר ח"א, כ ע"א.

[79] ברמן (לעיל, הערה 13), עמ' 69–74.

לחוה דקא מתדבקא בסטרוי דאדם בשפירו דלעילא וחמאת דיוקנא שלים, פרחא מתמן ובעאת כמלקדמין לאתדבקא באנפי זוטרי [...] **נזף קב"ה בה ואטיל לה בשפולי ימא ויתבת תמן עד דחטא אדם ואנתתיה**. כדין אפיק לה קב"ה משפולי ימא, ושלטא על כל אינון רביי, אפי זוטרי דבני נשא, דאתחזון לאענשא בחובי דאבוהון. ואיהי אזלא ומשטטא בעלמא [...] ואשכחת רביי דאתחזון לאתענשא וחייכת בהו וקטילת לון. ודא איהו בגריעו דסיהרא דאזעירת נהורא, ודא מארת חסר.[80]

(תרגום: ויאמר אלהים יהי מארת וכו'. מארת חסר, שנבראה אסכרה לתינוקות. שאחר שנגנז אור של אור הראשון, נבראה קליפה למוח [...] מגיעה לגבי פנים קטנות, רוצה להתדבק בהם ולהצטייר בתוכם, ולא רוצה להיפרד מהם, מפריד אותה הקדוש ברוך הוא משם ומוריד אותה למטה, כשברא אדם כדי לתקן זה בעולם הזה. **כיוון שראתה את חוה דבוקה בצידו של אדם ביופי של מעלה וראתה דמות שלמה, פרחה משם, ורצתה כמו מקדם להתדבק בפנים קטנות** [...] **נזף בה הקדוש ברוך הוא והטיל אותה בשיפולי הים, וישבה שם עד שחטא אדם ואשתו**. אז הוציא אותה הקדוש ברוך הוא משיפולי הים, ושולטת על כל אותם תינוקות פנים קטנות, של בני אדם שראויים להיענש בחטאי אבותיהם. והיא הולכת ומשוטטת בעולם [...] ומוצאת תינוקות שראויים להיענש, וצוחקת בהם והורגת אותם. וזה הוא בפגימת הלבנה שמיעטה את אורה, וזה מארת חסר.)

לילית מתוארת בדרשה זו כתוצר של חסר, של מיעוט ושל צמצום. המילה מאורות, הכתובה בכתיב חסר (מארת) ומורה על הסתרת האור האלוהי העליון, היא המעידה על בריאתה. המשך הדרשה מחזק מגמה זו: לילית מתוארת כישות התרה בלא הצלחה אחר מקומה, אשר כמהה לדבוק ב'פנים הקטנות' במרחב של קדושה, אך הקב"ה דוחה אותה ממקום זה, והיא מוטלת לשיפולי הים. כמו כן החטא הוא המעניק ללילית את כוחה, ואחריו מוקנית לה שליטה בכל תינוקות העולם שראויים לעונש בשל חטאי אבותיהם.

---

80 זוהר ח"א, יט ע"ב [מהדורת פריצקר, א, עמ' 53–54].

לילית למעשה מוצגת כאן כנספחת, היא מצויה בשוליים ומבקשת כל העת לדבוק בדבר בר קיימא, שכן אין לה קיום עצמאי ונפרד: היא קליפה, תוצר של הלהט, ודרה בקרקעית הים. בהיותה בעלת קיום חצוי וחסר היא יכולה – ואף מתאווה – לדבוק בישויות אחרות שאינן שלמות, פגומות וחלקיות.[81] נראה כי זוהי ההנמקה בדרשה לשליטתה דווקא בתינוקות, המייצגים אף הם חלקיות ופגיעות, יצורים שעודם בתהליך של התהוות וטרם הבשילו לכדי אנושיות שלמה, ולפיכך חטאם של אבותיהם חושף אותם לפגיעתה.

דרשה זו מדגישה מחד גיסא את חולשתה של לילית, ומאידך גיסא היא מתארת את תצורות הקיום המרובות שבהן היא מתקיימת, את הדינמיות והמוביליות שלה דווקא בשל היותה שייכת לאזור השוליים. מאפיינים אלו, הנובעים גם מנשיותה של לילית, מתכתבים עם תמות בולטות בהגותה של גלוריה אנזלדואה.[82] האופן שחולשה ועוצמה שלובות בכתיבתה מהדהד בעיניי גם את דרשת הזוהר על לילית:

> ריבוי האפשרויות מותיר את la Mestiza מפרפרת בים ללא מצפן. המידע הסותר וריבוי נקודות המבט מציפים את הגבולות הפסיכולוגיים שלה. היא מגלה שאינה יכולה לתחום רעיונות או מושגים בתוך גבולות נוקשים. החומות והגבולות שאמורים לשמור עליה מפני רעיונות בלתי רצויים הם הרגלים ודפוסי התנהגות מושרשים; הרגלים ודפוסים אלה הם האויב מבפנים. נוקשות היא מוות. [...] היא לומדת להיות להטוטנית של תרבויות. יש לה ריבוי אישיויות, והיא פועלת בצורות של ריבוי – דבר אינו נזרק, הטוב, הרע והמכוער, דבר לא נדחה, דבר לא ננטש. לא רק שהיא מכילה את הסתירות, היא גם הופכת את האמביוולנטיות לדבר מה אחר.[83]

---

81 ראו דבריו של ברמן (לעיל, הערה 13), עמ׳ 69–74, על דרשה זו שבה מתוארת לילית כמי שמפירה את סדר הבריאה במעין תגובת נגד על ההתרחשות השלמה של בריאת האדם.

82 גלוריה אנזלדואה, ׳אזור הגבול / la Frontera – המסטיסה החדשה (קטעים)׳, דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**, רעננה 2006, עמ׳ 357–358. גלוריה אנזלדוראה הייתה יוצרת ותאורטיקנית פמיניסטית ממוצא מקסיקני שפעלה בארצות הברית משנות השמונים של המאה העשרים, וביססה את ספרה על חוויותיה כזרה, כמי שגדלה באזור הגבול שבין מקסיקו לטקסס על מצע של רב-לשוניות ורב-תרבותיות.

83 שם, עמ׳ 368.

דבריה של אנדלזואה מחדדים את הקושי והבדידות שבמצבה, את היותה מודרת מהמרחב ה'הגמוני' וה'חזק', בדומה ללילית, שביקשה להיות חלק מן הבריאה אך נדחתה משם. גם הסכנה היא חלק בלתי נפרד מהחוויה הנשית של היות במצב סיפי, לימינלי, בין העולמות: 'נוקשות היא מוות'. בדומה ללילית, האפשרות היחידה שלה לשרוד היא באמצעות היכולת לנוע, להשתנות. מצד שני אנדלזואה מתארת את המרחב הלימינלי שבו היא חיה כמקור של כוח שאפשר לה לפתח יכולות מיוחדות שאינן נחלת הכלל, להפוך את האמביוולנטיות 'לדבר מה אחר'.

אני מבקשת לטעון כי גם בספרות הזוהר אפשר לזהות גישה דומה כלפי לילית: דמותה המודרת אינה מגלמת רק דחייה ודיכוי אלא מאפשרת יצירת מרחב שהוא על-שפתי או רב-שפתי, שמפגיש בין תחומים מנוגדים ולכן משמש תזכורת ש'כלא חדא'.

ישותה החסרה של לילית

בתורת הרע מבית מדרשו של ר' יצחק הכהן מוצבים במקביל עשרת כוחות הקדושה כנגד עשרת כוחות הטומאה, ולילית משמשת בת זוגו של סמאל.[84] תפיסה דואליסטית זו, המעניקה לרע קיום משל עצמו, העולה ממדרשות אחרים בזוהר שנידונו לעיל, כוללת גם את הזכר הדמוני, המעניק לרע את כוחו ועמידתו. היעדרותו של הזכר מדרשה זו נובעת מתפיסה אחדותית יותר, הכוללת את לילית בעולם הקדושה.[85] במובן זה אופייה הנקבי, הנתפס חלקי וחסר, מאפשר לה לדבוק בישויות שונות, מה שאין כן לגבי הזכר הדמוני (סמאל), שקיומו העצמאי נכרך כאמור בהעמדה נפרדת של הרוע. הנקבה, בין שדמונית ובין שקדושה, נזקקת למקור החזק, הגברי, שישלים את קיומה. עניין זה עולה בחריפות רבה אף יותר מדרשה המתארת את בריאתה של לילית בזוהר הנדפס לפרשת ויקרא:[86]

---

[84] שלום (לעיל, הערה 21); דן, סמאל ולילית (לעיל, הערה 21).

[85] כאמור, ברמן סייג הבחנה זו וטען כי אף מהדרשה כאן עולה נימה דואליסטית. אכן, ביחס לדרשה הבאה מייצגת דרשה זו עמדה דואליסטית יותר, כפי שהוא מראה, אך ביחס לדרשות הנידונות לעיל מובעת כאן עמדה מתונה יותר, השונה לדעתי שוני מהותי באופן התיאור וההעמדה של לילית.

[86] גם שתי דרשות אלו נידונו בפירוט בהקשר אחר במאמרי. ראו פרנקל (לעיל, הערה 52).

רבי שמעון פתח [...] דכד ברא קב"ה לבר נש ברא ליה שלים [...] דכר ונוקבא, **ונוקבא אתכליל בדכורא** [...] ת"ח מנוקבא דתהומא רבא עלאה אשתכחת חד נוקבא רוחתא דכל רוחין והא אוקמוה לילית שמה והיא אשתכחת בקדמיתא לגבי אדם [...] ובשעתא דכתיב ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה אוקמוה דהא נוקבא אתעברת מן דכורא [...] וכד קם הוה נוקבתיה תקועה בסטרוי [...] לבתר נסר קב"ה לאדם ותקין לנוקבתיה [...] ויביאה אל האדם, בתקוניה ככלה לחופה. כיון דחמת לילית דא ערקת והיא בכרכי ימא ועד כען היא זמינא לאבאשא בני עלמא.[87]

(תרגום: רבי שמעון פתח [...] שכאשר ברא הקדוש ברוך הוא את האדם, הוא ברא אותו שלם [...] זכר ונקבה. **ונקבה נכללת בזכר** [...] בוא ראה, מנקב תהום רבה נמצאת רוח נקבה, רוח של כל הרוחות, וביארנו ששמה לילית, והיא נמצאה לראשונה אצל אדם [...] ובשעה שכתוב ויאמר אלוהים תוצא הארץ נפש חיה, ביארנו שזו נקבה מתעברת מן הזכר [...] וכשעמד אדם, הייתה נקבתו תקועה בצידו [...] אחר כך ניסר הקדוש ברוך הוא את האדם, ותיקן את נקבתו [...] ויביאה אל האדם, בתיקוניה כמו כלה לחופה. כיוון שראתה לילית כך, ברחה, והיא בכרכי הים, ועד עכשיו היא מזומנת להרע לבני העולם.)

הדרשה פותחת באמירה כללית הנוגעת ליחסי המגדר: האדם נברא שלם, זכר ונקבה, כאשר הנקבה כלולה בזכר. מהמשך הדרשה עולה כי שורש הפרת איזון זה נעוץ בפעילותה של לילית, רוח נקבית עצמאית שאינה כלולה בזכר.[88] נראה כי על פי הדרשה הבעיה שהייתה בשלב ראשוני זה נבעה מקיום בלתי הרמוני של זכר אחד ושתי נקבות, ולכן השפעתה ההרסנית של לילית לבשה שתי פנים: או מתוך זיווג עם האדם, זיווג פגום הגורם להולדת שדים, או בזמן שחוה הייתה בזיווג עימו, מבריחתה לערי הים ופגיעתה משם בבני האדם.[89]

---

87 זוהר ח"ג, יח ע"ב – יט ע"א [מהדורת פריצקר, ז, עמ' 42–43].

88 וולפסון עסק רבות בתמה זו ובפאלוצנטריות שהיא מגלמת. ראו לדוגמה וולפסון, מעגל (לעיל, הערה 14); הנ"ל, שפה (לעיל, הערה 16); הנ"ל, מין ומינות (לעיל, הערה 14) ועוד.

89 שתי צורות אלו, של הפנמת הרוע הדמוני באמצעות זיווג או בהינזקות ממנו כגורם חיצוני, הולמות גם את שני מאפייניה המרכזיים של לילית אשר באמצעותם מתאפשרת פגיעתה:

היותו של הזכר אחד ושל הנקבות שתיים ממחיש ומדגיש את הפן החסר של הנשיות ואת מהותה של הנקבה כישות חסרה הנזקקת לישות יציבה וחזקה ממנה שתשלים אותה. אומנם גם הזכר מוצג בדרשה פגיע ונדרש להשלמה כדי להתקיים וכדי שתושלם בריאתו, אך יש להבחין כי בכל אחד מהמצבים הוא מצוי בזיווג, בין שדמוני ובין שמקודש.

לעומת האדם, המוצב במרכז, בזמן שהישויות הנשיות והרוחות סובבות סביבו ומבקשות להתחבר בו, בעת זיווגו עם חוה לילית נותרת לבדה ובורחת. תכונה זו של לילית, ההשתוקקות לחיבור, הדחייה והבדידות הנכפית עליה, עולה במובהק משתי הדרשות הללו ומהפכת את הנרטיב של בחירתה העצמאית והמרדנית שאנו מוצאים באגדה ב'תולדות בן סירא'. דחיקה זו לשוליים היא הסיבה בדרשה למגוריה בקרקעית הים ולרצונה להרע, ובהקשר זה הים אינו סמל רב כוח המאיים להציף את העולם אלא מרחב פריפריאלי דחוי ומרוחק. העמדה זו של לילית מחלישה את כוחה וגורמת לה להיתפס כקורבן של מהלך הבריאה, ולפיכך היא מעוררת אהדה ואמפתיה, המתחזקת עוד כאשר הדרשות מדגישות כי היא פוגעת למעשה רק בחוטאים.

גם הצגתה של לילית כאן כעונשת את החוטאים אינה תפקיד עוצמתי וחזק כמו בדרשה מחטיבת 'סבא דמשפטים' שנידונה לעיל, אלא אילוץ שנבע מהדרתה מן המרחב שאליו השתוקקה להשתייך, תוצאה של קנאתה בחוה. נשיותה של לילית משמשת ייצוג לאזור השוליים, החשוף גם לתחום של הכוחות הדמוניים. לילית היא אומנם חלק מובנה ומתוכנן מבריאת העולם והאדם, אך מאחר שנדחקה ממרכזם למרות כמיהתה להשתייך אליהם, היא מנסה כל העת למצוא את נקודות התורפה – המיניות הגברית והתינוקות של החוטאים – ודרכן לפגוע בהם.

לכן אבקש לטעון כי הזיקה בין הדמוניות לנשיות בדרשות אלו נובעת מתפיסת האישה כישות חלשה ושולית, שקל יותר לציירה כקורבן המבקש לפגוע דווקא מתוך עמדת נחיתותו. תיאורים אלו מעמידים את לילית במקום

פיתוי מיני, המגלם את החדרת הרוע לתוך תוכי הגוף והזרע האנושי, וקטל התינוקות, המגלם את מכתו החיצונית והשרירותית של הגורל באדם.

נחות, אך גם כמי שהכרחית לקיום, וכן אינם מעצימים את הפחד מדמותה אלא דווקא עשויים לעורר כלפיה אהדה וחמלה.

סיכום

'התחושה שבפונקציות המיניות של האשה יש משהו לא טהור, קיימת באופן עיקש בעולם כולו. הדבר מתועד בכל מקום בספרות, במיתוס, בחיים הפרימיטיביים ובחיים המתורבתים'.[90] לכאורה אין מתאימה מדמותה המיתית של לילית לקביעה זו של קייט מילט.[91] ישות נשית זו מייצגת שדה מאיימת, פתיינית, רוצחת, שמשוטטת בלילות ומחטיאה גברים.

אכן, במובנים מסוימים תפיסת הזוהר הולמת את זיהוי הדמונולוגיה הנשית עם מיניות, ואפיון המיניות הזאת כמסוכנת, טמאה ושלילית. עם זאת ביקשתי להצביע על היבטים בעיצובה של דמות זו המעידים על עידון, על הטיה ולעיתים על תפנית של ממש בתפיסות אלה. אף שהזוהר מאמץ את האופי הפתייני, המיני, והקטלני המיוחס ללילית במקורות קדומים, הוא מצמצם את טווח פגיעתה לחוטאים, רואה בה חלק מובנה מתהליך הבריאה או לחלופין משווה לדמוניות המינית שלה גם עוצמות של קדושה ושל התעלות מיסטית.

הצלבת שני סוגי התיאורים של לילית מעלה כי ככל שהדמוניות הנשית עזה יותר, כך פוטנציאל הקדושה גדול יותר, וככל שמיניותה של האישה מאיימת ונוכחת יותר, כך מתחזקת האפשרות להתעלות מיסטית באמצעותה. הדמוניות הנשית מצטיירת כנועה ו'ממוסגרת', הפועלת רק מכוח חטאי האדם ומתפקדת כחלק מתורת הגמול; היא אומנם הכרחית, אך הכרח שעדיף לצמצם את קיומו ככל האפשר. דווקא כשהיא עומדת בפני עצמה, בעלת מיניות עוצמתית ומתפרצת, גובר העניין בה, והצורך במפגש עימה נתפס כתכלית גבוהה וקדושה למי שעומד בפני פיתוייה.

---

90 קייט מילט, 'תיאוריה של פוליטיקה מינית', דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית**, רעננה 2006, עמ' 90.

91 קייט מילט הייתה חוקרת ספרות פמיניסטית. היא טבעה את המונח 'פוליטיקה מינית' ושייכת לזרם הרדיקלי של הגל השני של הפמיניזם, שנמשך משנות השישים עד שנות השמונים של המאה העשרים.

לפיכך בדרשות המתארות את בריאתה של לילית היא מובחנת באופן ברור מחוה ומהשכינה, שכן היא מוצגת כחלופה שלהן. ואולם בדרשות המתארות את הדמוניות הנשית במלוא עוזה פעמים רבות מיטשטשת ההבחנה בין לילית ובין השכינה עד כדי יצירת זהות ביניהן, ולילית עצמה נתפסת כישות קדושה או גם השכינה מצטיירת ככוללת צד של טומאה, שדווקא מתוכו נוצר תיקון העולם.[92] טשטוש הזהות בין לילית לשכינה נקשר גם בטשטוש הזהות המגדרית של שתי הישויות, אשר הופכות לבעלות חרב וללוחמות. תמונה זו עשויה דווקא להעצים את נשיותן ולהדגיש את היכולת שלהן לחנוך ולהדריך את המקובלים בשל זהותן הנשית.

בשני סוגי התיאורים אפשר להבחין בשרטוט קווים חיוביים לדמותה, אם בפוטנציאל המיסטי, אם בריכוך ובצמצום של הרוע שבהרג התינוקות והצדקתו מבחינה מוסרית. אף שהזוהר מאמץ את האופי הפתייני, המיני והקטלני המיוחס ללילית במקורות קדומים, הוא משווה לדמוניות המינית שלה גם עוצמות של קדושה והתעלות או לחלופין מצמצם את טווח פגיעתה לחוטאים ורואה בה חלק מובנה מתהליך הבריאה.

הממשק בין מאפיינים עיצוביים אלו לעקרונות של תורת הרע הזוהרית מעמיק את ייחודיותה של התפיסה המגדרית בזוהר, כיוון שהעלילות המיתיות על אודות לילית מהוות חלק מתפיסת קיומו של הרוע כישות ממשית, אינהרנטית ופעילה, המשלבת היבטים של דמונולוגיזציה עזה לצד היבטים של קדושה ושל התגשמות דתית. במובן זה לילית אינה רק ישות 'נשית' אלא גם חלק ממבט כולל על הרוע, המורכב ממיניות, מכישוף ומהרג ומאיכויות זכריות ונקביות גם יחד. לא זו בלבד אלא שמתפיסה זו אף עולה כי הדמוניות הנשית בטהרתה ובמלוא מימושה איננה רק ייצוג של האחר, האפל, המסוכן והמודחק אלא גם של המושך, הנשגב והבלתי מושג.

אומנם היחס ללילית אשר מתמקד במיניותה הבלתי נשלטת וההרסנית מונע את האפשרות לזהות דרשות אלו כמעצימות נשים, בייחוד שהיא מודרת ממרחבים של ידע וכוח, כגון שדה הקרב ומקומות יישוב. כמו כן יש בדרשות שיח מהותני המקבע את תפקידה ומעמדה של האישה ביחסים הבין-

92 לדוגמה זוהר ח"א רכג ע"א; ח"ג, ס ע"ב; קפ ע"ב.

מגדריים: הגמישות ופתיחות המחשבה המצויה בדרשות הזוהר אינה מובילה לטשטוש ולביטול של ההבניות והזהויות המגדריות אלא דווקא להעמקתן.

עם זאת ביחס לתקופה שבה חוברו, עצם העובדה שלמיניות הנשית מיוחסים צדדים חיוביים ואף נעלים והיא איננה גילום של הרוע בכללותו, מעידה על חדשנות ונועזות יותר ממקורות רבים אחרים מהתקופה, וכן עשויה לעודד בימינו שיח שיש בו מורכבות, שבירה של היירכיות מקובלות ומסוכמות ואף העצמה נשית.

נתינת כסף הקידושין מידי האישה –
המקורות, עריכתם וגלגולם בגאונים ובראשונים

רבין שושטרי

מבוא

בטקס הקידושין ההלכתי האיש נותן לאישה כסף ומקדש אותה (המנהג הוא לתת טבעת).[1] בטקס זה אין תפקיד פעיל לאישה, ומשום כך זוגות רבים מבקשים להוסיף בטקס תפקיד לאישה בגדרי ההלכה. אחת הבקשות היא נתינת טבעת גם מהאישה לאיש. ואולם בטקס הקידושין ההלכתי אין אפשרות שהאישה תקדש את האיש, ולכן הסתייגו הפוסקים מנתינת הטבעת מידי האישה, ואף המתירים ציינו שצריך להדגיש שטבעת זאת אינה חלק מובנה ממעשה הקידושין עצמו.[2]

במחקר זה ברצוני לברר את המקורות העוסקים בנתינת הכסף מידי האישה, עריכתם בבבלי וגלגולם בגאונים ובראשונים. פשט שיטת רב פפא הוא שהאישה יכולה לתת את כסף הקידושין.[3] שיטה זאת נדחתה והועמדה

---

1 על השימוש בטבעת קידושין ראו: ניסן רובין, **שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל**, תל אביב תשס"ד, עמ' 128–129.

2 ראו לדוגמה תשובות של הגר"מ פיינשטיין: שו"ת **אגרות משה**, אבן העזר ג, יח; אבן העזר ג, כה; אבן העזר ד, יג, שדן בכשרות הקידושין במקרה שגם האישה נתנה טבעת. הרב פיינשטיין מונה שם (ג, יח) ארבע סיבות מדוע לא לעשות כן בשעת החופה. וראו: דוד גולינקין, 'נתינת טבעת לחתן מידי הכלה בטקס הנישואין', **אתר מכון שכטר**: 'אם הכלה נותנת את הטבעת מיד לאחר טקס הקידושין, הרב צריך להסביר: "עכשיו לאחר סיום טקס הקידושין, הכלה תיתן מתנה לחתן כסמל לאהבתה"' (https://did.li/ingZH/).

3 על האפשרות לנתינת הכסף מידי האישה העולה מדברי רב פפא ראו רובין (לעיל הערה 1), עמ' 111; עירית קורן, **הרי אתה מחודש לי: מגדר, דת ויחסי כוח בטקס הנישואין היהודי**,

באוקימתא בסוגיית הבבלי. כמו כן אראה שהדיון על שיטת רב פפא ויחסה לברייתא העוסקת בנתינת האישה נערך כך שלא נשאר זכר לשיטה המאפשרת נתינת כסף מידי האישה. ברם בספרות הגאונים והראשונים קמה לתחייה השיטה המחשיבה את נתינתה לכסף קידושין. הבדיקה מלמדת ששיטה זאת לא הילכה בצידי דרכים אלא נמצאת אצל גאונים וראשונים ממגוון תפוצות וזמנים.

נתינת כסף הקידושין מידי האישה: סוגיית הבבלי

בבבלי, קידושין ו ע"ב – ז ע"א, נאמר כך:

[א] אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך – מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה.

[ב] הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי, אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא.

[ג] תן מנה לפלוני ואקדש אני לו – מקודשת מדין שניהם, ערב לאו אף ע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה, האי איתתא נמי, אע"ג דלא קא מטי הנאה לידה קא מקניה נפשה. מי דמי? ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא, האי גברא קא קני לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי! עבד כנעני יוכיח, דלא קא חסר ממונא וקא קני נפשיה. מי דמי? התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מידי! ערב יוכיח, אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה.

[ד] בעי רבא: הילך מנה ואקדש אני לך, מהו?

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: מקודשת.

אמר ליה רב אשי למר זוטרא:[4] אם כן, הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, ואנן איפכא תנן:

ירושלים תשע"א, עמ' 30; דוד ביגמן, 'מ"אני אבחר בך" עד "את בי תבחרי": קווי מתאר להתפתחות הקידושין בספרות חז"ל', **מעגלים**, ט (תשע"ז), עמ' 43–60.

4 וכן בדפוס ונציה וקושטא. בכ"י מינכן 95: 'א"ל רבינ' למר זוטר' ואמ' לה רב אשי למר זוטר", וכעין זה בכ"י אוקספורד 367. בק"ג קיימברידג' T-S F 2(2).45: 'אמ' ליה ראבינא למר זוטרא ואמרי <...>'. בכ"י וטיקן 110–111: 'א"ל רבינא משמיה למר זוטרא'. בק"כ NLI: 28°

נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות – בכסף, בשטר, ובחזקה!

אמר ליה: מי סברת דאמרה ליה אגב? הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה – גמרה ומקניא ליה נפשה.

(תרגום: [א] אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך – מקודשת מדין ערב, ערב. לא אף על פי שלא מגיעה הנאה לידו משעבד את עצמו, אישה זו גם כן, אף על פי שלא מגיעה הנאה לידה משעבדת ומקנה את עצמה.

[ב] הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לא אף על פי שלא חסר דבר קונה את עצמו, אדם זה גם כן, אף על פי שלא חסר דבר קונה את האישה.

[ג] תן מנה לפלוני ואקדש אני לו – מקודשת מדין שניהם. ערב לא אף על פי שלא מגיעה הנאה לידו משעבד את עצמו, אישה זו גם כן, אף על פי שלא מגיעה הנאה לידה מקנה את עצמה. האם זה דומה? ערב זה שקונה אותו חסר ממון, איש זה שקנה את האישה הזאת לא חסר דבר! עבד כנעני יוכיח, שלא חסר ממון וקונה את עצמו. האם זה דומה? שם זה שמקנה קונה את הכסף, כאן אישה זו מקנה את עצמה ואינה קונה כלום! ערב יוכיח, אף על פי שלא מגיעה הנאה לידו משעבד את עצמו.

[ד] שאל רבא: הילך מנה ואקדש אני לך, מהו?

אמר מר זוטרא משמו של רב פפא: מקודשת.

אמר לו רב אשי למר זוטרא: אם כן, הרי אלו נכסים שיש להם אחריות נקנים עם נכסים שאין להם אחריות, ואנו שנינו הפוך: נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות – בכסף בשטר ובחזקה!

אמר לו: האם אתה סובר שהיא אמרה לו אגב? כאן באדם חשוב עוסקים, בהנאה שמקבל מתנה ממנה – גמרה ומקנה את עצמה.)

7944: 'א"ל מר זוטרא לרבינא ואמרי לה רב אשי למר זוטר". בדפוס ואד אלחגארה: 'אמ' ליה רבינא למר זוטרא ואמרי לה מר בר רב אשי למר זוטרא'. וראו: **דקדוקי סופרים השלם**, קידושין א, ירושלים תשע"ב, עמ' מט והערה 36; שמא י' פרידמן, 'הנאה וקניינים בתלמוד', **דיני ישראל**, ג (תשל"ב), עמ' 131, הערה 6.

רבא מציע ארבע אפשרויות לקידושין שלא על ידי נתינת כסף מהאיש המקדש לאישה המתקדשת. בשלוש האפשרויות הראשונות הוא פוסק שמקודשת. את האפשרות הרביעית הוא משאיר בבעיה, ומר זוטרא פושט בשם רב פפא שמקודשת. האפשרות הרביעית הופכת לחלוטין את הנתינה והקבלה ומאפשרת לאישה לתת את הכסף לאיש. כמובן, גם במקרה זה האיש מקדש אותה ולא האישה מקדשת אותו ('ואקדש אני לך'). רב אשי אינו מקבל זאת וסובר שאת הכסף צריך לתת האיש שהוא המקדש (=הקונה). מר זוטרא מקבל את העמדה שאת הכסף צריך לתת האיש, ומעמיד זאת באדם חשוב שמקדש אותה בהנאה שגורם לה בקבלתו ממנה מתנה.[5]

לפי מסקנת הסוגיה, רב פפא מכשיר את הקידושין במצב שהאישה נתנה את הכסף לאיש כיוון שמדובר בקידושי הנאה (=שווה כסף), ואינה מתקדשת בכסף שנתנה לו. אך ביאור זה דחוק בדעת רב פפא, שהרי לפי ביאור זה צריך להעמיד את פסיקת רב פפא באדם חשוב, ואין לכך זכר בדבריו. זאת ועוד, שלושת הפסקים הראשונים של רבא בסוגיה אינם עוסקים בקידושי הנאה אלא בקולות שנוגעים לחסרון הכסף – בקבלתו לידי האישה, בנתינתו מידי האיש ואפילו בשניהם כאחד.

בפסק הראשון, מדין ערב, האישה לא קיבלה את הכסף אלא הורתה לתת אותו לאדם אחר, ודי שהייתה נתינה מהאיש אף שאיש אחר קיבל את הכסף. אומנם יש ראשונים שמבארים שהאישה מתקדשת בהנאה, שהוציא ממון על פיה,[6] אך בגמרא מודגש שהיא מקודשת אף שלא הגיעה הנאה לידה.[7] מכאן

---

5 על הכינוי אדם חשוב בתלמוד הבבלי ראו: 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

6 הרמב"ם במשנה תורה, הלכות אישות ה, כא, כתב שהוא מקדש אותה בהנאה: 'האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה'. לשיטה זאת הצטרף ר"ח בן שמואל, וכן הרשב"א: 'ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו'. וכן סבר הריטב"א, ואף ביאר בדוחק את לשון הגמרא: 'פי' לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה דאם כן במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת המעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפילו הכי משתעבד בהנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשובה ככסף'.

שהלימוד מדין ערב הוא שאין צורך שהאישה תקבל את הכסף, ודי בנתינת הכסף מהאיש.[8]

בפסק השני, מדין עבד כנעני, האיש לא נתן את הכסף, ודי שהאישה קיבלה את הכסף אף שאיש אחר נתן אותו. אומנם הרמב"ם פסק שהאיש מקדש אותה בהנאה שבאה לה בגללו,[9] אך אין זה מתאים להסבר הגמרא שהלימוד מעבד כנעני הוא שהמקדש לא חסר דבר, כלומר לא נתן מאומה. כמו כן אין

ראו: ברכיהו ליפשיץ, **אסמכתא: חיוב וקניין במשפט העברי**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 210–214, שניתח את סוגיית ערב במסכת בבא בתרא קעג ע"ב והסיק שיש הבדל של ממש בין שיטת הרמב"ם לשיטת הריטב"א. לפי הרמב"ם, בערב ההנאה משמשת פתרון לבעיית האסמכתא ולא ליצירת השעבוד (בההיא הנאה=בגלל אותה הנאה) ואילו לפי הריטב"א ההנאה יוצרת את השעבוד (בההיא הנאה=בעבור אותה הנאה). הבדל זה נובע משתי שיטות עיקריות בהסבר דין ערב. ראו: חיים סולובייצ'יק, 'ערב בריבית', **ציון**, לז (תשל"ב), עמ' 9.

7 פרידמן (לעיל הערה 4), עמ' 125–127, הביא כמה נימוקים לדחיית פירוש הראשונים שמקדש אותה בהנאה. כמו כן ראו ליפשיץ, שם, עמ' 214–215, שההנאה בערב באה לפתור רק את בעיית האסמכתא ואינה יוצרת את עיקר השעבוד, ואם כן, מסתבר שגם בסוגייתנו דין ערב אינו מטעם ההנאה.

8 רבנו חננאל פירש שמערב אנו למדים שהיא כאילו קיבלה את הכסף: 'כיון דאיכא האי גונא הערב חייב לשלם כמאן דקביל הוא בידיו דאמי הכא נמי אמרינן דיבורא תן לפלוני קבלה היא' (פירוש רבנו חננאל, בנימין מ' לוין, **אוצר הגאונים קידושין**, ירושלים ת"ש, עמ' 8). גם הרא"ש, קידושין סי' ו, סבר שהקידושין אינם בהנאה: 'וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני'. פרידמן (לעיל, הערה 4), עמ' 127, ביאר: 'הפירוש הפשוט שלדעת רבא די בהעברת מטבע מיד אל יד בלי כל הגעת הנאה לאישה'. לפי פרידמן החידוש הוא שאין צורך בקבלת האישה, ודי שהאיש נתן כסף. וראו: ברכיהו ליפשיץ, 'סוגיות בטיב גיטין, קידושין ונישואין', אריה אדרעי, דוד גליקסברג, אביעד הכהן, ברכיהו ליפשיץ ועוד (עורכים), **הלכה ומשפט**, ירושלים תשע"ח, עמ' 535–536, שמסיק מחיבור קטוע של רב שמואל בן חופני שיש עסקאות שאין בהן צורך בדרך הקניין ודי במשעבד נפשיה, וכן בסוגייתנו הקידושין נעשים על ידי האישה בכך שמשעבדת את עצמה. ביאור זה מחודש; ואיך ייתכן שהקידושין יחולו שלא באחת משלוש הדרכים המנויות במשנה ריש קידושין? על קידושין מדין ערב ראו: רבין שושטרי, 'נתינת כסף הקידושין: עיון בשתי ברייתות וסוגיות התלמודים', **מורשת ישראל**, 14 (תשע"ז), עמ' 67–85.

9 כך כתב הרמב"ם במשנה תורה, הלכות אישות ה, כב: 'אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום'.

זה דומה לדין עבד כנעני, שמשתחרר בכסף שהאדון מקבל ולא בעבור ההנאה.[10]

בפסק השלישי איש אחר נותן את הכסף בהוראת האישה והאיש המקדש הוא המקבל, ודי שיש נתינה וקבלה אף שהאיש לא נתן והאישה לא קיבלה. אומנם הרמב"ם ביאר שמקדש אותה בהנאת המתנה שקיבל ברצונה, ברם הביאור 'מדין שניהם', קידושי ערב וקידושי עבד כנעני, אינו מתאים, שהרי גם אם נבאר שבדין ערב ודין עבד כנעני יש הנאה, עדיין אין זאת ההנאה במקרה זה, וכיצד אפשר ללמוד מערב ומעבד כנעני שמקודשת?[11]

מכאן שגם הבעיא של רבא והפסק של רב פפא באומרה 'הילך מנה ואקדש אני לך' אין יסודם בהנאה, אלא אפילו כאשר היא נתנה והוא קיבל ייתכן שמקודשת, כפי שפוסק רבא שמקודשת מדין שניהם,[12] ואין צורך דווקא בנתינתו ובקבלתה.[13]

---

10 הרשב"א הקשה על הרמב"ם: 'ואיני יודע מי דחקו ע"ז שהרי אין זה כדין עבד כנעני ממש אלא בשנתן ראובן ואמר ראובן שתהא מקודשת לשמעון כפירושן של ראשונים ז"ל'. וראו פרידמן (לעיל, הערה 4), עמ' 127 והערה 54.

11 הרמב"ם כתב בהלכות אישות ה, כא: 'וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת'. וראו אבני מילואים כט, ו, שאין לפרש ברמב"ם שההנאה היא הנאת הקבלה, כיוון שאם כך, אין ללמוד זאת מערב ומעבד כנעני, וכן הנאה זאת קיימת רק באדם חשוב. האבני מילואים מבאר שההנאה היא שהנותן הוציא ממון על פיה. ביאור זה מסתמך על השיטה שדין ערב הוא משום ההנאה שהאישה מקבלת, אולם גם בדין ערב הפשט הוא שמקדש אותה בכסף ולא בהנאה, וראו לעיל, הערה 7.

12 כך ביאר בה"ג [מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תש"ם, ב, עמ' 202] את בעיית רבא: 'והיכא דאמ' לה הילך מנה ואתקדש אני לך מי דמי לתן מנה לפל' ואתקדש אני לו או לא'.

13 נראה שהפסיקה מדין שניהם מעידה על מהותם של קידושי כסף שאינם כסף תשלומים. קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני יכולים לשמש תשלום, ודי שהוא משלם (מדין ערב) או שהיא מקבלת תשלום (מדין עבד כנעני). אך בקידושין מדין שניהם ודאי לא מדובר בתשלום, שהרי הוא מקבל את הכסף. כלומר, קידושי כסף אינם תשלום ומתבצעים על ידי כסף שמגיע אליו או אליה ולא כתשלום (בפסק זה רבא מגלה שלדעתו גם קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני אינם מדין תשלום, ולכן מרחיב זאת למצב שהאיש מקבל ומדין שניהם). הבעיא של רבא עוסקת במקרה שהיא נתנה והוא קיבל. לכאורה זה דומה לדין שניהם, שהוא מקבל את הכסף, ומדוע הוא מעלה זאת בבעיא? נראה שהספק הוא משום שכאשר היא משלמת לו ייתכן שנתינתה פוסלת את הקידושין. כלומר, אף שקידושי כסף אינם תשלומים בעבור האישה, עדיין ייתכן שלא נכשיר מצב שהמתקדשת משלמת. עוד אפשרות היא שבמקרה זה

ואולם יש להקשות על כך מסוגיה דומה, ששם רבא מבאר את הקניין על ידי קבלת הנאה:

במה קונין? רב אמר: בכליו של קונה, דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה, כי היכי דלגמר ולקני ליה. ולוי אמר: בכליו של מקנה, כדבעינן למימר לקמן.
אמר ליה רב הונא מדסקרתא לרבא: וללוי, דאמר בכליו של מקנה, הא קא קני ארעא אגב גלימא. אם כן, הוו ליה נכסים שיש להן אחריות ונקנין עם נכסים שאין להן אחריות, ואנן איפכא תנן: נכסים שאין להן אחריות נקנין עם נכסים שיש להן אחריות!
אמר ליה: אי הוה לוי הכא הוה מפיק לאפך פולסי דנורא! מי סברת גלימא מקנה ליה?[14] בההיא הנאה דקא מקבל מיניה – גמר ואקני ליה (בבלי, בבא מציעא מז ע"א).
(תרגום: במה קונים? רב אמר: בכליו של קונה, שנוח לו לקונה שיהא המקנה קונה כדי שיגמור בלִבּו ויקנה לו. ולוי אמר: בכליו של מקנה, כפי שאנו רוצים לומר בהמשך.

האישה לוקחת את עצמה, ולכן רבא מעלה זאת בבעיא (על דין זה בקידושין שהאישה לא תיקח את עצמה ארחיב בהמשך). בעניין אופיים של קניין כסף וקידושי כסף ראו מחלוקתם הידועה של הספר מאירת עיניים והטורי זהב. הסמ"ע חו"מ קצ, א כתב: 'ואיירי דוקא בשנתן לו השוה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה' (ראו גם אבני מילואים סי' כט, ב; חידושי ר' שמעון שקאפ, ירושלים תשנ"ג, ד: גדרי קנין כסף, עמ' רפא–רפט). הט"ז חו"מ קצ, א כתב: 'ועוד, הא גם גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאיתא ריש קדושין, וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מה שהיא שוה'. וראו אפיקי ים סי' טז: 'ושארי הגאון ר' חיים עוזר שליט"א מווילנא [...] דיש לחלק בין כסף מכירה דעלמא דהוי כסף שיווי החפץ הנמכר [...] משא"כ בכסף קידושין די"ל דהוי כסף קנין ולא שיווי'. על כמה שיטות בתנאים ובאמוראים שאפשר להסיק מהן על האופי של קידושי כסף ראו: יהודה ברנדס, 'קניין כסף בקידושין', **אקדמות**, ז (תשנ"ט), עמ' 45–70. אומנם סוגייתנו מסיימת: 'איתמר נמי משמיה דרבא וכן לענין ממונא', ומכאן נובע שגם בממון מותר לבצע קניין מדין שניהם, וכן הספק חל גם כשהמקנה נותן לקונה. ואולם אפשר שמימרה זאת מוסבת במקור רק על שני הדינים הראשונים, והעורך קבע אותם על כל המימרות בעקבות המעבר לקידושי הנאה, וראו ברנדס, שם, עמ' 67, הערה 52, שהראשונים חולקים אם המימרה מוסבת גם על הבעיא של רבא. הסוגיה מסיימת בצריכותא (בין קידושין לממון) שממון ניתן למחילה, מה שאין כן בקידושין. הבחנה זאת מלמדת על האופי השונה שבין קידושין לממון: הראשון הוא מעשה סמלי והשני תשלומים, ולכן ניתן למחילה.

[14] בכל כתבי היד 'מי סברת אגב' (בשינויים קלים). רק מדפוס שונצינו ואילך 'מי סברת גלימ' מקנה ליה'.

אמר לו רב הונא מדסקרתא לרבא: וללוי, שאמר בכליו של מקנה, הרי קונה קרקע אגב גלימה. אם כן, הרי אלו נכסים שיש להם אחריות ונקנים עם נכסים שאין להם אחריות. ואנו ההפך שנינו: נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות.
אמר לו: אילו היה לוי כאן היה מוציא אליך שבטים של אש! האם סבור אתה שבשבעת הקניין גלימה הוא מקנה לו? באותה הנאה שהוא מקבל ממנו גומר ומקנה לו.)

בסוגיה זו רבא מבאר את שיטת לוי שקניין חליפין נעשה בכליו של מקנה משום ההנאה שחש המקנה כשהקונה קיבל ממנו את הכלי, כפי שפירש רש"י על אתר, ד"ה 'מי סברת': 'כאילו זה מוסר לו חפץ אחר תחת קרקע, ומהו מסירתו – הנאת קבלתו ממנו מתנת הכלי, שחשבו לקבל ממנו מתנה – נוח לו כאילו נותן לו זה הקונה מתנה רבה, וגמר נותן ומקנה לו הקרקע'.

ברם ביאור זה של רבא לשיטת לוי קשה, שהרי אם כן, מדוע לפי לוי שהקונה לא ייתן כלי ממש, ומדוע שהקניין יתבצע על ידי הנאה? הריטב"א מבאר בסוגיה שם שגם למסקנה עיקר הקניין נעשה על ידי הכלי של המקנה ולא על ידי ההנאה.[15] זאת ועוד, שמא פרידמן טען שהביאור משום ההנאה אינו מדברי רבא אלא מדברי סתמא דגמרא.[16] כלומר, רבא רק דחה את האפשרות שלפי לוי בקניין חליפין הוא מקנה באגב, ותוספת סתמא דגמרא היא שהקניין הוא בהנאה. פרידמן סקר את ההיקרויות של שימוש בהנאה מעין זאת והסיק שהוא מרב אשי ואילך, ובעיקר מהרובד הסתמאי של התלמוד. לפי זה אפשר שגם בסוגיית קידושין מר זוטרא רק דוחה את הצעת רב אשי שהקידושין הם על ידי אגב, ובסתמא דגמרא נוסף שהקידושין הם בקבלת אדם חשוב ועל ידי הנאת הקבלה.[17]

---

[15] הריטב"א כתב: 'דא"כ אמאי שאני לן בחליפין בין כלי או פירות או מטבע, ועוד דא"כ ללוי כל שכן שקונין בכליו של קונה, והא לא משמע בסוגיין, ותירצו דודאי עיקרא דמילתא גזירת הכתוב היא בין לרב בין ללוי כדתניא בסמוך אלא דכל חד וחד יהיב טעמא קצת לקרא', וראו ליפשיץ (לעיל, הערה 6), עמ' 217–218.

[16] פרידמן (לעיל, הערה 4), עמ' 140–143.

[17] ראו פרידמן, שם, עמ' 142, הערה 56, המציע שדברי מר זוטרא הסתיימו בתיבת 'עסקינן', אך מסתבר יותר שדבריו הסתיימו בתיבת 'אגב', ולא הזכיר את האוקימתא באדם חשוב כלל. צבי א' שטיינפלד, **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), ניתח את

לסיכום, פסיקת רב פפא לפי פשוטה מכשירה קידושין על ידי נתינת כסף מהאישה לאיש, ולא משום קידושי הנאה. רב אשי או רבינא חולקים על כך וסוברים שקידושי כסף אינם כשרים כאשר האישה נותנת אותם. מר זוטרא ואולי סתמא דגמרא מעמידים את הלכת רב פפא בקידושי הנאה. כאמור, יש ראשונים שמעמידים גם את שלוש ההלכות הראשונות של רבא בקידושי הנאה.

נתינת כסף הקידושין מידי האישה: הברייתא והדיון עליה בסוגיית הבבלי

בברייתא נאמר כך: 'בכסף כיצד נתן לה כסף [או שוה כסף] אמ' לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאיתא הרי זו מקודשת אבל נתנה היא לו כסף או שוה כסף ואמרה לו הריני מאורסת לך הריני מקודשת לך הריני לך לאינתו אין מקודשת' (תוספתא, קידושין א, א).

בברייתא נפסק שכאשר האישה היא שנותנת את הכסף, גם אם אמרה לאיש שהיא מקודשת לו, אינה מקודשת, כיוון שהאיש הוא שצריך לתת את כסף הקידושין. ברייתא זאת לכאורה סותרת את הלכת רב פפא המכשירה את הקידושין כאשר האישה נתנה את הכסף. כמובן, לפי העמדת הגמרא את שיטת רב פפא בקידושי הנאה אין קושי, אך כפי שהסקתי, פשט דברי רב פפא אינו כך. נוסף על כך אין לתרץ שברייתא לא שמיע ליה, כיוון שברייתא זאת נמצאת בבבלי, ורב פפא דן בה. כדי ליישב זאת יש לעיין תחילה בסוגיית הבבלי על ברייתא זאת. הסוגיה נקבעה בסוגיות העוסקות באמירה בקידושין ולא בסוגייתנו, העוסקת במקרה שהאישה נתנה את כסף הקידושין כדי להתקדש לו:

> ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו – הרי זו מקודשת; אבל היא שנתנה, ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו – אינה מקודשת.

התירוץ 'אדם חשוב שאני' בתלמוד הבבלי והסיק שתירוץ זה הוא מסתמא דגמרא ואין בו הכרח כדי להסביר את מעשי האמוראים שעליהם הקשו. שטיינפלד לא נדרש לתירוץ שבסוגייתנו, שמובא בהקשר שונה מההיקרויות שהוא נדרש אליהן. מכל מקום גם בסוגייתנו נראה שהאוקימתא אינה הפשט של הלכת רב פפא, ושמא היא מסתמא דגמרא ולא ממר זוטרא.

מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא הוו קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוו קידושין!

רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוו קידושין, נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוו קידושין. ואב"א: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת, נתנה היא ואמרה היא – אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן (בבלי, קידושין ה ע"ב).

(תרגום: [...]מקשה על כך רב פפא: הטעם דווקא כאשר נתן הוא ואמר הוא, הרי נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, אמור את סופה: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא היו קידושין; הטעם דווקא כאשר נתנה היא ואמרה היא, הרי נתן הוא ואמרה היא – הריהם קידושין! ראש הברייתא דווקא, סופה לחינם הביא אותה. וכי שונה בסופה דבר הסותר את ראשה? אלא כך אמר: נתן הוא ואמר הוא – פשוט שהם קידושין, נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ואינם קידושין. ואם תרצה אמור: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת, נתנה היא ואמרה היא – אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא – ספק הוא וחוששים מדברי חכמים.)

רב פפא מקשה על הברייתא סתירה העולה מדיוקי הרישא והסיפא שלה. הדיוקים נוגעים למקרה שנתן הוא ואמרה היא, ומהרישא מדייקים שאינה מקודשת, ומהסיפא מדייקים שמקודשת. ואולם בדומה לכך אפשר לדייק גם במקרה שנתנה היא ואמר הוא: מהרישא עולה שאינה מקודשת ומהסיפא עולה שמקודשת, ומדוע לא דן רב פפא גם במקרה זה?

מסתבר כראשונים המבארים שרב פפא אינו מדייק למקרה שנתנה היא ואמר הוא, כיוון שבמקרה זה ודאי אינה מקודשת, כי היא שנתנה. ראשוני ספרד על הסוגיה בקידושין ה ע"ב מייצגים את השיטה הזאת באופן המובהק ביותר. הרמב"ן על אתר כתב: 'אלא עיקרא דמילתא משום דנתנה היא ואמר הוא כל שכן דלא הוו קדושין דאי אמר לה הרי את מקודשת לי במאי מקדשה לי', ואי דאמר הרי אני מקודש ליך אינו לשון קדושין ותקח אשה לאיש הוא'.

אם כן, הרמב"ן הדגיש שכאשר האישה נותנת את הכסף הפסול הוא משום שאין כסף קידושין ('במאי מקדשה לי'), וכאשר הוא אומר שהוא מקודש לה פסול משום 'כי תיקח אישה לאיש'. כלומר, הכסף שהיא נותנת אינו יכול לשמש כסף קידושין כאשר הוא מקדש אותה.

בדומה לו סבר גם הרשב"א: 'אבל נתנה היא ממש ואמר הוא אינה מקודשת, והדין נותן שאם נתנה היא במה קנאה אדרבה דמי לכי תקח אשה איש, והלכך נתנה היא אף על פי שאמר הוא אמירה דידי' בלא נתינה לית בי' מששא ואינה מקודשת'. אם כן, לדעת הרשב"א אינה מקודשת כי אין כאן כסף קידושין ('במה קנאה'), והוסיף שמקרה זה דומה ל'כי תיקח אישה לאיש'. אומנם האיש אומר שהוא מקדש אותה ('כי יקח'), אך הכסף צריך להינתן מידי המקדש, וכאשר האישה נותנת זה דומה ל'כי תיקח' (אילו היה האיש אומר שהוא מתקדש לה, זה ממש 'כי תיקח', אך כאן זה רק דומה ל'כי תיקח').

גם הריטב"א מצטרף לגישה זאת: 'ואיכא למימר דבנתנה היא פשיטא מילתא וליכא למיטעי דהא בעינן שיהא הכסף משלו כדכתיב כי יקח [...] אלא שקדשה בכסף עצמו שנתנה לו [...] פשיטא דלא הוו קדושין והיינו עיקר פשיטותיה דקרא', ונמצא שאין לדייק מהברייתא את מקרה הביניים אם הדין במקרה זה ברור. אך אם כן, יש לשאול מדוע רב פפא מדייק למקרה שנתן הוא ואמרה היא, שהרי תפקיד האמירה הוא רק כדי לברר את כוונתם, ולא משנה מי האומר, ומדוע לא ברור שמקודשת אם הוא נתן והיא אמרה?[18]

ה'שיטה לא נודע למי' ביאר: 'מדאוריתא פשיטא לן דהוו קידושין דמי כתב כי יקח ויאמר הוא [...] אבל חכמים גזרו נתן הוא ואמרה היא אטו נתנה היא ואמרה היא אי נמי אטו שטר שכתוב הריני מקודשת לך ונתנה לו דאינה

[18] הרמ"ה הכשיר את הקידושין במצב שהוא נתן והיא אמרה והאיש אמר הן (מובא בטור אבן העזר סי' כז). המשנה למלך, הלכות אישות ג, ב, ביאר את שיטת הרמ"ה שהפסול במצב שהוא נתן והיא אמרה (והוא לא ענה הן), כיוון שלא ודאי שהוא מסכים לקידושין, ולכן די באמירת הן להכשרת הקידושין. פירוש דומה מובא בר"ן (קידושין ג ע"א בדפי הרי"ף): 'אלא מחמת שיש ספק שמא לא הסכים ואין זה דרך הסוגיא שלמעלה'. המל"מ ביאר שכאשר האיש אמר והיא שתקה מקודשת כיוון שנאסרת על אחרים, ואילו לא הסכימה, הייתה מוחה, והדיון הוא רק בשתיקת האיש אם היא כהסכמה או לא, וכן ביאר הר"ן.

מקודשת'. לדבריו, במקרה שהאישה היא שאמרה ייתכן שהקידושין פסולים בגלל גזרה מדרבנן, אך מדאורייתא ודאי כשר. ואולם ביאור זה קשה: מדוע להניח שחכמים גזרו גזרה שאין לה זכר בברייתא?[19]

אכן, ראשונים רבים מבארים שמדאורייתא יש צורך באמירה מפי האיש דווקא. הם מבארים זאת על פי דרשה זו: 'דתניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אישה" ולא כתב "כי תלקח אשה לאיש" מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי בעל האבידה מחזר על אבידתו' (בבלי, קידושין ב ע"ב). הרשב"א הביא את דברי הראב"ד על הדרשה: 'וזה שלא כפרש"י ז"ל והראב"ד ז"ל שהם פי' תלקח שתקיח את עצמה, ולפיכך הקשה הראב"ד ז"ל ומאי קושיא דהא אתא קרא לאשמועינן כי יקח ולא שיקיח את עצמו [...] אבל הוא ז"ל תירץ דר"ש הוא דדריש טעמא דקרא מפני מה אמרה תורה שלא יקיח את עצמו'.

אם כן, הראב"ד פירש שזאת דרשה הלכתית. ההלכה הנלמדת מהדרשה היא שהאיש צריך לקחת באופן אקטיבי את האישה, והאישה צריכה להיות פסיבית, ולא לקחת עצמה אל האיש. הראשונים בסוגייתנו סוברים שהקיחה כוללת את האמירה, ומכאן נובע שהוא שצריך לומר ולא רק היא. הראב"ד הקשה: אם הדרשה מלמדת הלכה, היה ר' שמעון צריך לתרץ שזאת הסיבה שבגינה נקט הכתוב לשון 'כי יקח' ולא 'כי תילקח',[20] ותירץ שר' שמעון דורש

---

[19] ישראל ז' גוסטמאן, **קונטרסי שיעורים: קידושין**, ברוקלין תש"ל, עמ' 81, ביאר שלפי שיטה זאת אין צורך באמירה בקידושין מדאורייתא, והפסול הוא מדרבנן, וחכמים הפקיעו את הקידושין. הוא הקשה על שיטה זאת: 'וצ"ע איך יפרש תיבת נעשה לפימש"כ תוס' חולין ט"ז ע"א הנ"ל דהרי לדבריו אין זה חד טעמא כיון דנתן הוא ואמרה היא אינו אלא משום אפקעינהו'.

[20] הרשב"א חלק על הראב"ד וסבר שגם אילו היה כתוב 'כי תילקח', אפשר ללמוד שהאיש לא ייקח את עצמו אל האישה (בבלי, קידושין ו ע"א) וכן אפשר ללמוד שהאישה לא תיקח את עצמה אליו. הראב"ד סבר שאילו היה כתוב 'כי תילקח', לא היה אפשר ללמוד שהאישה לא תיקח את עצמה. הרשב"א ניסח את הקושי של הראב"ד מכך שהדרשה מלמדת את ההלכה שלא יקח את עצמו, אך מהלכה זאת אין קושי, כפי שתירץ הרשב"א, שגם אילו היה כתוב 'כי תילקח', היה אפשר להסיק שהאיש לא ייקח את עצמו. ואולם הראב"ד לא נדרש לדרשה זאת אלא לדרשה שלא תיקח את עצמה, ולכן מסתבר שהקושי שלו היה שהדרשה מלמדת שלא תיקח את עצמה (מכל מקום הרשב"א סבר שגם הלכה זאת שהאישה לא תיקח את

טעמא דקרא ומבאר את הנימוק להלכה הפוסלת שהאישה תיקח את עצמה אליו.[21]

לפי שיטה זאת, הפסול ב'נתן הוא ואמרה היא' הוא משום שצריך 'כי יקח' ולא כי 'תילקח'.[22] כלומר, כאשר האישה נותנת את כסף הקידושין אין פסול משום 'כי תיקח אישה לאיש', כיוון שהיא אומרת לו שהיא מתקדשת לו, אך יש פסול משום שאין זה 'כי יקח' אלא 'כי תילקח',[23] שהרי היא מכניסה את עצמה אליו, וצריך שהוא שיכניס אותה.[24]

עצמה יכולה להילמד גם אילו היה כתוב 'כי תילקח', ולכן סבר שלא לומדים הלכה מדרשה זאת).

21 גם הרשב"א למד שהאיש צריך לקחת את האישה ולא שהאישה תיקח את עצמה אליו, אך הוא סבר שלא לומדים זאת מכך שלא כתוב 'כי תילקח': 'וכבר כתבתי למעלה בריש מכלתין דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתרצה לקדושין וקידושין נינהו אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה' (רשב"א לקידושין ה ע"ב). ברם רוב הראשונים לומדים זאת מכך שלא כתוב 'כי תילקח', ולכן אידרש כאן לדרשה זאת כעומדת בבסיס דברי רב פפא.

22 כך עולה מדברי הרמב"ן. הוא לא ביאר מהו הפסול במקרה ש'נתן הוא ואמרה היא', אך כתב שגם אם היא נתנה על דעת שהוא אדם חשוב ומתכוונת להתקדש בהנאה שיש לה בכך שקיבל את הכסף ממנה, אם רק היא אמרה, אינה מקודשת, כי יש פסול של 'כי תילקח'. הוא לא ביאר את צדדי הספק במקרה ש'נתן הוא ואמרה היא' (התירוץ השני בסוגיה). הרשב"א סבר שהאיש צריך לומר: 'אלא ה"פ דכי יקח משמע שכל הלקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלוין בו וכשאמרה היא הו"ל כי תקיח את עצמה'. בהמשך ביאר הרשב"א שכאשר הוא נותן על סמך דיבורה נחשב כאילו אמר, אך יש בעיה שהעדים לא שמעו אותו, ואין כאן עדות. על ביאור זה של הרשב"א ראו גוסטמאן (לעיל, הערה 19), עמ' 77–80.

23 הריטב"א סבר שהפסול משום שאין זה 'כי יקח' קיים לשני התירוצים בסוגיה, ולכל הדעות צריך אמירה של האיש. הוא ביאר את התירוץ השני בסוגיה שהספק אינו בדין (=האם האמירה היא חלק מהקיחה?) אלא ברור שצריך שהאיש צריך לומר, והספק הוא אם נתן על סמך אמירתה וכאילו הוא אמר. הוא מסיים שזאת רק חומרה, ובאופן פשוט אינה מקודשת. נראה שהריטב"א לא פירש את הספק כספק בדין אם האיש צריך לומר, כיוון שהריטב"א קיבל את הפסול של 'כי תילקח', ולפי פירושו הוא רלוונטי רק בנוגע לאמירה. משום כך הניח שוודאי צריך אמירה של האיש, ואם לא אמר, פסול משום 'כי תילקח', ולכן את התירוץ שלפיו הדין הוא ספק ביאר הריטב"א אחרת.

24 אומנם רב פפא אינו מבאר שהדיוקים מבוססים על שיש פסול של 'כי יקח' ולא כי תילקח, אך גם בסוגיה הבאה שמואל פוסל כאשר האיש אומר 'הריני אישך', ורק הגמרא מבארת שהנימוק לפסול הוא הדרשה 'כי יקח ולא שיקח את עצמו'. הר"ן בנדרים ל ע"א ביאר זאת: 'כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל [...] אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת

לסיכום, מסוגיית הבבלי על הברייתא אפשר להסיק שכאשר האישה היא שנתנה את הכסף ודאי שהקידושין פסולים, ולכן רב פפא לא דן במקרה שנתנה היא ואמר הוא. ואולם גם אם האיש נתן את כסף הקידושין, לא די בכך, וצריך שהוא שיאמר שהוא מקדש אותה. השיטה הרווחת היא שהצורך באמירה שלו הוא דין מיוחד בקידושין שמצריך שהוא יקח, והקיחה כוללת אמירה, ואם היא אומרת, היא לוקחת את עצמה אליו.

שחזור הסוגיה הקדומה, עריכתה וגלגולה בהלכות גדולות ובכתבי היד

מניתוח הדברים עד כה עולה שרב פפא מכשיר את הקידושין גם כאשר האישה היא שנתנה את הכסף ומתקדשת בכסף זה, ולא משום ההנאה שקיבלה. האמוראים האחרונים חולקים עליו, ולכן הגמרא מעמידה את הלכת רב פפא בקידושי הנאה. הברייתא בתוספתא פוסלת קידושין כאשר האישה היא שנותנת את הכסף. רב פפא דן בברייתא זאת בהקשר של הצורך באמירה של האיש, ואדרבה, מהדיון באמירה בלבד מוכח שכאשר היא נותנת את הכסף אין דרך להכשיר את הקידושין. כמו כן הסוגיה על הברייתא נקבעה בסוגיות העוסקות באמירה ולא ברצף הסוגיות העוסקות בנתינת הכסף.

אם נכונים דברינו, ורב פפא מכשיר את נתינת הכסף מידי האישה, כיצד ייתכן שהדיון שלו בברייתא עוסק רק בצורך באמירה ולא בסתירה המפורשת שעולה מהברייתא לשיטתו בנתינת הכסף מידי האישה? ברצוני להציע שהסוגיה על הברייתא נערכה בעקבות דחיית שיטת רב פפא בנתינת האישה, ואילו הסוגיה המקורית עסקה בקושי מהברייתא על הלכת רב פפא בנתינת הכסף מידי האישה.

חיזוק של ממש לטענה זאת אפשר למצוא מהשוואת הסוגיה לסוגיות בעלות מבנה דומה. אברהם וייס הביא סוגיות נוספות בבבלי שבהם הדיוקים מהרישא ומהסיפא סותרים זה את זה, אך מבנה הסוגיות שם שונה ממבנה סוגייתנו: 'וסוגיתנו נבדלה מסוגיות הנ"ל בזה שבסוגיות הנ"ל עומד לדיון

דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל'.

עצם הענין כבעיה בלתי תלויה במקור ובסוגיתנו רב פפא עשה מזה אתקפתא על המקור. לכן בהכרח להכריע וליישב את המקור'.[25]

לפיכך נראה שבסוגיה המקורית רב פפא דן בברייתא בהתאם לשיטתו המחודשת בנתינת הכסף מידי האישה, ואנסה להציע שחזור אפשרי לסוגיה הקדומה בהתאמה למהלך בסוגיות הדומות: רב פפא פוסק שהקידושין כשרים גם כאשר האישה היא שנתנה את הכסף. הגמרא מקשה עליו מהסיפא של הברייתא שפוסקת שכאשר נתנה אינה מקודשת. התירוץ הוא שרק כאשר היא נתנה ואמרה, אינה מקודשת, אך כאשר נתנה היא ואמר הוא – מקודשת. הגמרא מקשה על כך מהדיוק ברישא שרק כאשר הוא נתן ואמר מקודשת ולא כאשר היא נתנה והוא אמר, ומסיקים: אלא מהא ליכא למשמע מינה.[26]

אם נכונים דברינו, עולה שרב פפא מבאר את הברייתא כך: נתינתה נחשבת לקידושי כסף, אך יש צורך באקטיביות של הבעל ('כי יקח' ולא 'כי תילקח'). ולכן כאשר היא נותנת והוא אומר, ייתכן שהקידושין כשרים, כי די באמירה שלו לקיים 'כי יקח', ואין זה נחשב שהיא לוקחת את עצמה אליו אלא שהוא לוקח אותה.[27] לפי זה הקיום של 'כי יקח' מינימלי, ודי שגם הוא יעשה אחת מהפעולות אף שהיא עושה את הפעולה האחרת.

---

[25] אברהם וייס, **הערות לסוגיות הש"ס הבבלי והירושלמי**, רמת גן תש"ל, עמ' 221, ציין שבסוגיות ברכות כה ע"א, נדרים עב ע"א ושבת קכא ע"א בעקבות מימרה או בעיא מביאים ראיה או מקשים מדיוק מברייתא, אך כיוון שדיוקי הרישא והסיפא סותרים זה את זה מסיימים שמהא ליכא למשמע מינה.

[26] כפי שפירש רש"י: 'דודאי מתניתין לאו כולה דוקא אלא חדא מינייהו דוקא או רישא או סיפא ותנא אידך אטו ההיא ולא ידעינן הי מינייהו דוקא דנגמר מיניה' (בבלי, שבת קכא ע"א, ד"ה 'אלא').

[27] מצב משפטי זה דומה לסוגיה העוסקת בהתחייבות הערב. בבבלי, בבא בתרא קעג ע"ב, רב אשי מבאר שבהתחייבות הערב אין אסמכתא, כיוון שהוא מקבל הנאה. וראו סולובייצ'יק (לעיל, הערה 6), עמ' 9, הערה 30, שיש ראשונים הסוברים שערב משתעבד מכוח דרשת רב יצחק, ואת בעיית האסמכתא פותרים על ידי ההנאה (ליפשיץ [לעיל, הערה 6], עמ' 214 מסיק שכך הוא פשט הסוגיה שם). ובהקבלה בסוגייתנו רב פפא סובר שנתינת האישה נחשבת למעשה קידושין, אך חסרה פעולת קיחה מצד האיש. פעולת הקיחה מהאיש מתקיימת על ידי האמירה של האיש (כפי שעולה גם מהסוגיה הערוכה ש'כי יקח' כולל את האמירה).

בעקבות האוקימתא לדברי רב פפא, המעמידה את דבריו באדם חשוב ובקידושי הנאה, אין קושי מהברייתא, שהרי לפי האוקימתא רב פפא מודה שהאיש צריך לקדש רק בנתינה שלו, והוא הכשיר את הקידושין רק על ידי קידושי הנאה ממנו (=שווה כסף). משום כך הסיר העורך את הדיון בברייתא מהסוגיה העוסקת בהלכת רב פפא. יתרה מזאת, לפי מסקנת הסוגיה אין לדייק מהברייתא למקרה שנתנה היא ואמר הוא, כיוון שאם היא נתנה, הקידושין פסולים, משום שאין זאת הדרך לביצוע קידושי כסף. ואולם העורך קבע את הברייתא בסוגיות העוסקות באמירה בקידושין. הוא קיבל את העולה משיטת רב פפא המקורית שצריך שהאיש ייקח את האישה ולא שהאישה תיקח את עצמה אליו, אולם יש לדון בפסול זה רק כאשר האיש הוא שנתן את הכסף והאישה היא שאמרה שמקודשת לו. משום כך הוא קבע דיון זה בסוגיות שבהן נמצאות הלכות אמירה בקידושין.[28] מכיוון שאין מימרה אמוראית שעוסקת בצורך באמירה, מוצא הדיון הוא הברייתא, ואת הדיון עיצבו על ידי אתקפתא של רב פפא מהדיוקים הסותרים בברייתא.

נמצא שרב פפא פוסל משום לקיחת האישה את עצמה רק במקרה שהאישה היא שנתנה ואמרה (הסיפא של הברייתא), ואילו לפי הסוגיה הערוכה הפסול במצב שהיא נתנה את הכסף הוא משום שאין זאת הדרך של קידושי כסף. כדי לקיים את הפסול של לקיחת האישה את עצמה מסיקים מהדיוקים הסותרים שב'נתן הוא ואמרה היא' אינה מקודשת (תירוץ ראשון) או ספק מקודשת (אי בעית אימא).

כמובן, בסוגיה הערוכה לא מובא הדיוק ב'נתנה היא ואמר הוא', כיוון שאם היא נתנה, פסול, משום שאין אלו קידושי כסף ואין בכוח האמירה להכשיר זאת. כך נוצרה צרימה מסוימת בסוגיה שאינה מדייקת את המקרה של 'נתנה היא ואמר הוא'. ברם בעל הלכות גדולות השלים מדעתו את הדיוק החסר:

[א] ומאן דמקדש איתתא מיתבעי ליה למיתן זוזי מדידיה ומימר לה הרי את מקודשת לי דכתיב כי יקח דירכא דזביני, ואי יהבה ליה איהי

[28] לדוגמה, שמואל פוסק בסוגיה הסמוכה: 'הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך – אין כאן בית מיחוש', ובגמרא מבואר שפסול כיוון שכתוב 'כי יקח', ולא שייקח את עצמו.

זוזי מן דידה ואמרה ליה הריני מקודשת לך לא הוו קידושי, מאי טעמא, דכתיב כי יקח ולא כתיב תלקח.

[ב] ואי יהבה איהי זוזי ואמר לה הוא מקודשת לי, אי נמי יהב לה זוזי ואמרה ליה הריני מקודשת לך, בהני תרתי חיישינן מדרבנן,

[ג] דתנו רבנן בכסף כיצד נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו הרי זו מקודשת אבל היא שנתנה לו ואמרה לו הרי אני מקודשת לך הרי אני מאורסת לך הרי אני לך לאינתו אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמר הוא הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה לו טע' דנתנה היא ואמרה היא הא נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת רישא דוקא סיפא כדי ניסבה ותני סיפא מידי דסתר לרישא הכי קא אמ' נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוו קידושי. ואי בעיתימא אמ' הוא ונתן הוא פשיטא ליה דהוו קידושי, נתנה היא ואמרה היא פשיטא ליה דלא הוו קידושי, נתן הוא ואמרה היא[29] מספקא ליה וחוששין מדרבנן.[30]

(תרגום: [א] ומי שמקדש אישה צריך לתת לה זוזים משלו ולומר לה הרי את מקודשת לי שכתוב כי יקח דרך קניין, ואם נתנה לו היא זוזים משלה ואמר לו הריני מקודשת לך אינם קידושין, מה הטעם, שכתוב כי יקח ולא כתוב תילקח.

[ב] ואם היא נתנה זוזים ואמר לה הוא מקודשת לי, או נתן לה זוזים ואמרה לו הריני מקודשת לך, בשני אלו חוששים מדברי חכמים.

[ג] ששנו חכמים: [...] מקשה על כך רב פפא: הטעם דווקא כאשר נתן הוא ואמר הוא, הרי נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, אמור את סופה: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא היו קידושין; הטעם דווקא כאשר נתנה היא ואמרה היא, הרי נתן הוא ואמרה היא – הריהם קידושין! ראש הברייתא דווקא, סופה לחינם הביא אותה. וכי שונה בסופה דבר הסותר את ראשה? אלא כך אמר: נתן הוא

---

[29] כך בכ"י מילאנו (מ), וטיקן (ר) וקט"ג אוקספורד Ms. Heb. C. 27/34-35. בדפוס ונציה ובעקבותיו בדפוס ורשה: 'נתנה היא ואמר הוא'. ברי שזהו תיקון בדפוסים, כי בה"ג פוסק שגם ב'נתנה היא ואמר הוא' הדין הוא ספק. מכל מקום, בתחילת הסוגיה שציטט בה"ג מובא בכל הגרסאות רק הדיוק ב'נתן הוא ואמרה היא'.

[30] הלכות גדולות [מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תש"ם, ב, עמ' 203].

> ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ואינם קידושין. ואם תרצה אמור: נתן הוא ואמר הוא פשוט שאלו קידושין, נתנה היא ואמרה היא פשוט שאינן קידושין, נתן הוא ואמרה היא – ספק הוא וחוששים מדברי חכמים.

אם כן, בה"ג פסק בפסקה ב שב'נתן הוא ואמרה היא' וב'נתנה היא ואמר הוא' הדין הוא ספק מקודשת. פסק זה אינו הולם את הסוגיה שלפנינו, הפוסקת כך רק ב'נתן הוא ואמרה היא'. האם עמדה לפני בה"ג גרסה אחרת של הסוגיה? בפסקה ג הוא ציטט את הסוגיה כפי שהיא לפנינו, ולא נדרש למקרה של 'נתנה היא ואמר הוא', ומכאן נובע שלא מדובר בגרסה שונה של הסוגיה אלא במסקנה של בה"ג מהסוגיה.

בפסקה א הוא ביאר שהפסול בברייתא במקרה ש'נתנה היא ואמרה היא' הוא משום שאין זה 'כי יקח' אלא 'כי תילקח'. מכאן נובע שהוא סובר שנתינת כסף הקידושין מידי האישה נחשבת קידושי כסף,[31] אך הקידושין אינם חלים כיוון שהאיש צריך לקחת אותה ולהיות אקטיבי. הוא לא ביאר את צדדי הספק במקרה שהאיש עשה רק פעולה אחת (נתינה או אמירה), אך ניכר מדבריו שהספק זהה בשני המקרים שהרי כורך אותם יחד, ואם כן, נראה לבאר שהספק הוא אם מ'כי יקח' נלמד שצריך שהאיש יעשה את שתי פעולות הקיחה (נתינה ואמירה) או די שיעשה פעולה אחת.[32]

---

[31] גוסטמאן (לעיל, הערה 19), עמ' 82, ביאר מדוע לפי בה"ג נתינתה נחשבת לקידושי כסף: 'ודרך אגב יש להעיר דמבה"ג וראב"ד משמע כשיטת הט"ז בחו"מ סי' קצ דבקדושין אין הכסף משום שיווי ופרעון רק לקנין בעלמא דבנתנה היא מאי שייך פרעון הרי הבעל אינו נקנה לה ואדרבה האשה נקנית לבעלה'.

[32] גוסטמאן שם, ביאר כך את שיטת בה"ג: 'ונראה דראב"ד ובה"ג אזלי בשיטת ריטב"א ורב אלפס ודעימן הנ"ל שהאמירה הוא חלק מהקדושין והוא ממש פועל בהקדושין וכמו הנתינה ונכלל בקרא דכי יקח גם אמירה [...] אבל הבה"ג וראב"ד מפרשי הגמרא כפשוטו דהוא ספיקא דאורייתא ולשיטתן על כרחך צריך לומר דהספק הוא בפירושא דכי יקח אי בעינן שיהא כולו על ידי הבעל או דסגי גם בחלק ממנו והמיעוט הוא רק שלא יהו כל הקדושין על ידי האשה דזהו כי תקח אבל אם רק חלק הקדושין נעשה על ידי האשה והשאר על ידי הבעל שפיר קרינן ביה כי יקח ומדמו בה"ג וראב"ד גם נתנה היא ואמר הוא לאותו ספק ממש וכמוש"כ במאירי הנ"ל שהיא מקודשת מספק על דרך נתן הוא ואמרה היא הרי דזהו אותו הספק עצמו'. המקנה קו"א אבן העזר כז, ז, ביאר את בה"ג שהספק הוא שמא האיש שנתנה לו הוא אדם חשוב ולא משום נתינתה שוודאי אינה יכולה להיות קידושי כסף. וכמו כן ראו: **בירור הלכה**, מסכת קידושין [מהדורת מכון הלכה ברורה ובירור הלכה, ירושלים תשס"ח, עמ'

לנוכח שיטתו שהדיוקים מוסבים גם על נתינת האישה סידר בה"ג את הסוגיות סידור שונה מסדר הסוגיות שלפנינו. הוא מביא תחילה את ההלכות של רבא (ערב, עבד כנעני ומדין שניהם), אחר כך את הבעיה שרבא מציע (הילך מנה ואקדש אני לך) ואת התשובה בשם רב פפא והעמדת דבריו באדם חשוב. לאחר מכן הוא מביא את הברייתא על לשונות הקידושין שמועילות (בבלי, קידושין ו ע"א) ולאחריה את ההלכה שמצריכה נתינה ואמירה של האיש, הספק במקרי הביניים והסוגיה על הברייתא, וממשיך במימרת שמואל על לשונות הקידושין (שם ה ע"ב). בה"ג פירש את הסוגיה על הברייתא כעוסקת בגדרי 'כי יקח', ולדעתו זה נוגע גם לנתינה וגם לאמירה, ולכן הוא מיקם זאת בצמוד לסוגיית הלכות רבא ובריתת לשונות האמירה.

כאמור, הצעתי לשחזר את הסוגיה כך שהגמרא משיבה על הקושי מהברייתא על רב פפא שכאשר נתנה היא ואמר הוא – מקודשת. עורך הסוגיה הפריד דיון זה מהלכת רב פפא כיוון שסבר שכאשר האישה נותנת את הכסף אין קידושי כסף כלל, כפי שעולה מהאוקימתא להלכת רב פפא באדם חשוב ובקידושי הנאה. בה"ג פסק את האוקימתא באדם חשוב אך הסיק שגם ב'נתנה היא ואמר הוא' ספק מקודשת, ובכך הוא קרוב לסוגיה המקורית.[33] זאת ועוד, הוא פירש את הפסול של 'נתנה היא ואמרה היא' משום שאין זה 'כי יקח' אלא 'כי תילקח'. בכך הוא דומה לעיקרון של שיטת רב פפא המקורית, קודם האוקימתא, שלפיה נתינת האישה נחשבת לקידושי כסף, והפסול הוא שהיא לוקחת את עצמה.

שיטת בה"ג נוכחת גם בדברי בעל העיטור ובדברי הראב"ד. בעל העיטור כתב: 'מסתברא משום הכי לא תני לה בברייתא משום דתלייא באדם חשוב

טז]. ברם בבה"ג מפורש לא כך, שהרי מבאר שאם היא נתנה, הפסול הוא משום שאין זה 'כי יקח' אלא כי תילקח. כמו כן ניכר מדברי בה"ג שהספק בשני המקרים זהה, ואילו לפי ביאור המקנה הספק ב'נתנה היא ואמר הוא' שונה מהספק ב'נתן הוא ואמרה היא'.

33 כמובן, אין הכוונה שבה"ג שחזר את הסוגיה הקדומה המוסבת על פשט דברי רב פפא, שלפיו היא יכולה לתת את הכסף, שהרי בה"ג פסק שאם היא נתנה את הכסף, מקודשת רק באדם חשוב. ואולם הוא השלים מדעתו את הדיוק החסר בסוגיה על הברייתא, ולכן נאלץ לבאר את הפסול במקרה שהיא נתנה משום כי תילקח. נמצא שהוא קרוב לפשט שיטת רב פפא שהבעיה בנתינתה היא משום כי תילקח ולביאור הברייתא בסוגיה הקדומה שיש אפשרות להכשיר את הקידושין גם כאשר היא נתנה.

[...] אבל איניש דעלמא ספיקא וחיישינן מדרבנן כנתן[34] הוא ואמרה היא', ותלמיד הרשב"א כתב: 'אבל הראב"ד כתב דבנתנה היא ואמר הוא נמי הוו ספק קדושין כדמסקינן בנתן הוא ואמרה היא'.[35] גם על גרסת אחד מכתבי היד של הסוגיה השפיעה שיטת בה"ג. בכ"י אוקספורד 367[36] הגרסה בתירוץ השני היא זו: 'ואיבעי' אי' נתן הוא ואמ' הוא מקודשת נתנה היא ואמ' הוא או שנתן הוא ואמר' היא ספק' הוא וחיישינן מדרבנן'. לפי גרסה זאת, הסוגיה עוסקת גם במקרה ש'נתנה היא ואמר הוא' ואף מסיקה שהיא ספק מקודשת. ברי שגרסה זאת אינה מקורית ונוספה בעקבות שיטת בה"ג. כאמור, בה"ג אינו גורס זאת בסוגיה.[37]

לסיכום, סוגיית הבבלי על הברייתא עברה תהליכים נרחבים השייכים לביקורת הגבוהה ולביקורת הנמוכה. מהצעת השחזור לסוגיה עולה שהסוגיה הקדומה הייתה על הלכת רב פפא המכשיר את נתינת האישה, והקשו מהברייתא על רב פפא. לפי מסקנת סוגיה זאת, הפסול בברייתא הוא משום שהאישה לוקחת את עצמה, ופסול זה קיים רק כאשר האישה גם נותנת את הכסף וגם אומרת. בעקבות דחיית הלכת רב פפא והעמדתה על ידי הגמרא בקידושי הנאה העבירו את הדיון על הברייתא לסוגיות אמירה.

---

[34] בנדפס 'בנתן', ובהגהות שער החדש הגיה ל'כנתן'. ראו **ספר העיטור** [מהדורת מאיר יונה, ורשה תרמ"ג, עמ' 150].

[35] המאירי הביא שיטה מעניינת: 'כתבו בתוספות שקניית הכסף שבקרקע דינה כקניית הכסף שבקדושין ונתן הלוקח ואמר הלוקח קנה נתן המוכר ואמר המוכר לא קנה נתן המוכר ואמר הלוקח או בהפך הרי זה ספק'. שיטה זאת דומה לשיטת בה"ג והראב"ד, ולפיה הספק הוא בין ב'נתן הוא ואמרה היא' ובין ב'נתנה היא ואמר הוא'. ואולם לפי שיטה זאת ספק זה קיים גם בקניין כסף בקרקע. דעה זאת קשה, שהרי בקניין כסף בקרקע אין דין 'כי יקח ולא תלקח'. נראה שהספק לפי בעלי שיטה זאת במקרה שנתנה היא או שנתן המוכר הוא אם קניין כסף הוא תשלומים והקונה צריך לתת אותו או שהוא קניין בעלמא ולא משנה מי נותן את הכסף (אכן, שיטת הט"ז היא שקניין כסף אינו תשלומים גם בקרקע. ראו לעיל, הערה 13). במקרה שהיא אמרה או שהמוכר אמר, צריך לומר שהספק הוא אם שתיקת האיש או הקונה מעידה על הסכמה (ראו את הביאור המובא בר"ן, לעיל, הערה 18). אך עדיין קשה מדוע כאשר נתן המוכר ואמר המוכר לא קנה, הרי יש ספק אם הקניין חל כאשר הוא נותן (אפשר שיש ספק כפול אם המוכר יכול לתת וכן אם הקונה הסכים ולכן לא קנה, ועדיין צריך עיון).

[36] לתיאור כתב היד ראו **דקדוקי סופרים השלם**, יבמות א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 32–34.

[37] גרסה זאת אינה נמצאת בכ"י מינכן 95, כ"י וטיקן 110–111, קטע כריכה NLI: 28° 7944, קטע גניזה Oxford: Heb. b. 10/22, קטע גניזה Oxford: Heb. b. 10/22, דפוס ואד אלחגארה (ר"ם~), דפוס ונציה. **וראו דקדוקי סופרים השלם**, קידושין א, ירושלים תשע"ב, עמ' לא והערות 24, 37.

לפי הסוגיה הערוכה, אין התייחסות למקרה ש'נתנה היא ואמר הוא', כיוון שכאשר היא נתנה אין אלו קידושי כסף ואין תקנה במצב כזה, ולכן הסוגיה דנה בפסול שהאישה לוקחת את עצמה רק בנוגע לאמירה. בה"ג פסק שגם כאשר היא נתנה והוא אמר הדין הוא ספק קידושין, ולכן נאלץ לבאר את הפסול במקרה שהאישה נותנת את הכסף משום שלוקחת את עצמה (והנתינה שלה נחשבת לקידושי כסף). שיטת בה"ג חדרה לנוסח של אחד מכתבי היד לסוגיה, ובכך החזיר את העיקרון של הסוגיה הקדומה שהפסול בברייתא הוא משום שהאישה לוקחת את עצמה ולא משום שאין אלו קידושי כסף.

שיטת הראשונים המחשיבה נתינת כסף הקידושין מידי האישה לקידושי כסף

מן הבדיקה עולה שראשונים נוספים סוברים שהפסול כאשר האישה היא שנתנה הוא משום שהיא לוקחת את עצמה ('כי תילקח' או 'תיקח את עצמה'), ולא משום שאין אלו קידושי כסף, שלא כראשוני ספרד. ואולם לדעתם פסול זה קיים גם כאשר היא נתנה והוא אמר, שלא כבה"ג, שהדין הוא ספק, ורק כאשר הוא נתן והיא אמרה הדין הוא ספק קידושין. הר"י מלוניל כתב: 'אבל היא שנתנה לבעל ואמרה לו. כלומר אפילו תאמר האשה עצמה הריני מקודשת לך באלו. אינה מקודשת. דבעינן כי יקח איש אשה ולא שתיקח את עצמה. וכן אם נתנה היא ואמר הוא לא הוו קדושי'. אם כן, הר"י מלוניל סבר שכאשר נתנה היא אינה מקודשת, כיוון שהיא לוקחת את עצמה. שיטתו מצטרפת לשיטת בה"ג, אך שלא כמוהו הוא סבר שב'נתנה היא ואמר הוא' אינה מקודשת, ורק ב'נתן הוא ואמרה היא' הדין הוא ספק.[38] גם ראשוני ספרד המאוחרים קיבלו שיטה זאת. כך כתב הר"ן:

---

[38] הר"י מלוניל ביאר את הספק: 'ספיקא דרבנן היא אי דמי לכי יקח איש אשה, שהרי נתן הוא, או דילמא כיון דאמרה היא דמי לכי תלקח אשה לאיש'. נראה שלפי הר"י מלוניל הנתינה היא ודאי פעולת הקיחה, ולכן האיש צריך לעשות אותה, אך הספק הוא אם גם האמירה היא פעולת קיחה, וממילא האיש צריך לעשות גם אותה, וכן ביאר התוספות רי"ד. גם מרש"י נראה שפירש כך את הספק: 'בנתן הוא – דמי לכי יקח איש. ואמרה היא – דמי לתקח אשה לאיש'. הרשב"א הביא את פירוש רש"י וגרס בו שבמצב שהיא אומרת, דומה לכי תלקח (ראו **דקדוקי סופרים השלם**, קידושין א, ירושלים תשע"ב, עמ' לא, הערה 35, שבכתבי היד של רש"י הגרסה 'תלקח', ולפנינו תוקן על פי המהרש"ל). מכל מקום, רש"י והרי"ד לא נדרשו לסיבה שאינה מקודשת כאשר היא נתנה (אם כראשוני ספרד או כבה"ג והר"י מלוניל). הרי"ף והרמב"ם פסקו שב'נתנה היא ואמר הוא' אינה מקודשת. הם חלקו על בה"ג, אך לא מבואר בדבריהם אם סברו כראשוני ספרד ואין אלו קידושי כסף או משום שהיא לוקחת את עצמה.

אכתי כיון דמסקינן דתנא דברייתא נקט גווני דפשיטא ליה ושביק ספיקא מנא לן דבנתנה היא ואמר הוא פשיטא ליה דלא הוי קידושין דלמא בדידיה נמי מספקא ליה באדם שאינו חשוב כי היכי דמספקא ליה בנתן הוא ואמרה היא.

איכא למימר דלא דמי דבשלמא נתן הוא ואמרה היא כיון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק הרי הוא כמסכים לדבריה כשם שאנו אומרים בנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא דשתיקה דידה כהודאה וכאן נמי כיון שהוא שותק בשעת נתינה י"ל שהוא מסכים לדבריה [...] אבל נתנה היא ואמר הוא כיון שאינו חשוב ליכא למימר דקרינן ביה כי יקח כלל ומשום הכי ליכא לספוקי דליהוו קידושי (קידושין א ע"ב בדפי הרי"ף).

(תרגום: עדיין כיוון שהסקנו שהתנא של הברייתא נקט את המקרים שפשוט לו ועזב את הספק מניין שבנתנה היא ואמר הוא פשוט לו שאינם קידושין אולי בו גם מסופק באדם שאינו חשוב כפי שמסופק בנתן הוא ואמרה היא.

יש לומר שאינו דומה הדבר נכון שבנתן הוא ואמרה היא כיוון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק הרי הוא כמסכים לדבריה כשם שאנו אומרים בנתן הוא ואמר הוא ושתקה היא שהשתיקה שלה כהודאה וכאן גם כיוון שהוא שותק בשעת נתינה יש לומר שהוא מסכים לדבריה [...] אבל נתנה היא ואמר הוא כיוון שאינו חשוב אין לומר שנקרא כי יקח כלל ומשום כך אין לחשוש שיהיו קידושין.)

הר"ן הקשה: מניין שיש הבדל בדין בין 'נתנה היא ואמר הוא' (אינה מקודשת) ובין 'נתן הוא ואמרה היא' (ספק מקודשת)? והשיב שכאשר חסרה האמירה שלו אפשר להשלים אותה על ידי הכלל 'שתיקה כהודאה'. כלומר, לדעתו אין הבדל עקרוני בין שני המקרים, וההבדל בדין נובע מכך שכאשר הוא נתן והיא אמרה, אפשר להחשיב זאת כאילו הוא שאמר. מכאן נובע שהוא סובר שהבעיה בשני המקרים זהה (נתנה או אמרה), ובשניהם אין זה 'כי יקח' ולא בעיה בקידושי כסף.[39]

---

[39] השוו לראשוני ספרד, שטוענים שיש הבדל עקרוני בין המקרים: ב'נתנה היא' פשוט שאינה מקודשת, כיוון שצריך שהכסף יהיה שלו, וב'אמרה היא' יש ספק. כאמור, הר"ן לא הבחין הבחנה עקרונית בין המקרים, ומסתבר שחלק עליהם.

בבבלי, קידושין ד ע"ב, מובאת צריכותא המבארת את הצורך בלימוד לכסף קידושין מהפסוק 'כי יקח' ולא רק מהדרשה על הפסוק 'אין כסף'. רש"י על אתר פירש שהפסוק נצרך כדי לפסול את האפשרות שהאישה נותנת את הכסף ומקדשת אותו. תלמיד הרשב"א חולק על רש"י[40] ופירש:

> ולפי' פי' בתוס' היכא דיהבא ליה איהי לדידיה וקדשתיה שאמר לו הרי אני מקודשת לך בכסף זה שאני נותנת לך אימא הוו קדושיה קדושין צריכא פי' להכי כתב רחמנא כי יקח איש אשה ולא שתלקח אשה לאיש כלומר דבעי נתן הוא ואמר הוא'.[41]
> (תרגום: ולפיכך פירשו בתוספות כאשר נתנה היא לו וקידשתה שאמרה לו הרי אני מקודשת לך בכסף זה שאני נותנת לך אמור שאלו קידושין לכן צריך זאת. פירוש לכן כתבה התורה כי יקח איש אשה ולא שתלקח אשה לאיש כלומר שצריך נתן הוא ואמר הוא.)

אם כן, לפי תלמיד הרשב"א, כאשר היא נותנת את הכסף ומתקדשת לו הפסול הוא משום שאין זה 'כי יקח' ולא משום שאין כסף קידושין.

המקרה של 'נתנה היא ואמר הוא' נמצא עוד בשני עדי נוסח של הסוגיה, אך לא בתירוץ השני, שלפיו הדין הוא ספק קידושין כשיטת בה"ג. גרסאות אלו מושפעות משיטת הראשונים הנ"ל שלפיה יש מקום לדון במקרה שנתנה היא ואמר הוא, ולא פשוט שאינה מקודשת, כפי שטענו ראשוני ספרד. בכ"י וטיקן

---

40 בקטע זה יש לענ"ד שיבוש בדברי תלמיד הרשב"א. הוא הקשה על פירושו של רש"י: 'וכי תעלה על דעתך שתוכל היא לקדש אותו והא כי יקח איש אשה כתיב ולא כתיב כי תלקח אשה לאיש'. הראיה מדרשת הפסוק 'כי יקח' אינה מובנת, שהרי רש"י נדרש להלכה שהייתה נפסקת אילו לא היה כתוב 'כי יקח'. נראה שחל שיבוש בדבריו, ובמקור הוא שואל שתי שאלות. השאלה הראשונה היא שאין הוה אמינא שהיא תוכל לקדש אותו, והשאלה השנייה היא שפירושו של רש"י אינו מבאר את הלשון 'כי יקח', שהרי גם אילו היה כתוב 'כי תילקח', היה אפשר ללמוד שהאישה אינה יכולה לקדש את האיש.

41 תוספות ד ע"ב, ד"ה 'היכא', פירשו כך את הצריכותא, אך לא ביארו מהי הדרשה שממנה לומדים שאינה מקודשת במקרה זה. מכל מקום במקרה זה לא מתאים לדרוש שהאישה לא תיקח את האיש, שהרי היא אינה לוקחת אותו אלא מתקדשת לו. תוספות חולין טז ע"א, ד"ה 'אמר', נימקו את הפסול ב'נתנה היא ואמרה היא': 'ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא דבפ"ק דקדושין (דף ה:) דמשני התם נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא דחד טעמא הוא משום דכתיב (דברים כד) כי יקח איש אשה ולא שתקח את עצמה'. לפי תוספות, הדרשה הפוסלת את נתינתה היא שלא תיקח את עצמה.

110–111[42] הגרסה בתירוץ הראשון היא זו: 'נתן הוא ואמרה היא [או נתנה היא ואמ' הוא] נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוו קידושי'. בגיליון כתב היד הוסיפו את המקרה של 'נתנה היא ואמר הוא'. לפי גרסה זאת, במקרה זה המסקנה היא שאינה מקודשת, ולכן הביאו זאת רק בתירוץ הראשון ולא בתירוץ השני, שלפיו היא ספק מקודשת.[43]

בקטע גניזה Oxford: Heb. b. 10/22 נכתב כך: 'מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמ' הוא הא נתן הוא ואמרה היא לא הוי קידושי אימא סופא אבל היא שנתנה לו ואמרה לו טעמא דנתנה היא ואמרה היא הא נתנה היא ואמ' הוא הוי קידושי'. בקטע זה מציינים את המקרה ב'נתנה היא ואמר הוא' בהצגת הדיוקים, אך בדיוק מהרישא חסר המקרה ש'נתנה היא ואמר הוא', ובדיוק מהסיפא חסר המקרה ש'נתן הוא ואמרה היא'. אין בתירוצים הידרשות למקרה של 'נתנה היא ואמר הוא'.

המחלוקת בין ראשוני ספרד שסברו שכאשר היא נתנה את הכסף אין אלו קידושי כסף ובין הראשונים שסברו שאלו קידושי כסף אך אין זה 'כי יקח', חוזרת וניעורה גם בביאור האוקימתא של הגמרא לשיטת רב פפא באדם חשוב. הראשונים שסברו שב'נתנה היא' הפסול הוא משום שאין זה 'כי יקח' אלא 'כי תילקח', הבחינו שהסוגיה בדף ה (על הברייתא) אינה דנה במקרה ש'נתנה היא ואמר הוא' ותירצו שבמקרה זה אי אפשר לפסוק באופן נחרץ שאינה מקודשת או ספק מקודשת, כיוון שאם נתנה לאדם חשוב – מקודשת.[44]

ראשוני ספרד (הרמב"ן, רשב"א והריטב"א) דחו תירוץ זה, כיוון שכאשר נתנה לאדם חשוב מתקדשת בהנאה, ואין כאן נתינה שלה אלא האיש נתן ואמר. הרשב"א כתב: 'דהא דאמרינן לקמן דבאדם חשוב מקודשת היינו דוקא

---

[42] לתיאור כתב היד ראו: **דקדוקי סופרים השלם**, סוטה א, ירושלים תשל"ז, עמ' 28–29.

[43] במדרש שכל טוב בראשית כד, סז, סוכמו הדינים העולים מהסוגיה והובא גם המקרה ש'נתנה היא ואמר הוא': 'נתן הוא ואמרה היא הריני מקודשת לך הוי קידושין מדרבנן, נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת'.

[44] תוספות קידושין ה, ב, ד"ה 'הא', תירצו: 'מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז.)', וכמו כן תירצו בעל העיטור והראב"ד, וכעין זה תירץ הר"ן (הר"ן הוסיף שהגמרא יכלה לתרץ את הדיוקים שאחד מהם מתייחס לאדם חשוב ומקודשת לו, ואחד לאדם שאינו חשוב, ואינה מקודשת).

בשחזר הוא ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו, וכן פי' שם ר"ח ז"ל[45] וא"כ הו"ל כנתן הוא ואמר הוא אבל נתנה היא ממש ואמר הוא אינה מקודשת'.

הטענה של ראשוני ספרד מוכחת מסוגיית קידושין ז ע"א. האוקימתא באדם חשוב היא בעקבות הקושיה של רב אשי על הפסק של רב פפא: 'אמר ליה רב אשי למר זוטרא אם כן הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות ואנן איפכא תנן נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה'. מקושיה זאת ניכר שרב אשי סובר שכאשר נתנה היא אין מעשה קניין (=אין קידושי כסף), ולכן הוא מציע דרך קניינית אחרת (קניין אגב) וטוען שגם היא אינה מתאימה כאן.[46] מכאן שהאוקימתא באדם חשוב באה לפתור את החיסרון של מעשה הקידושין, והיא פותרת אותו על ידי ההנאה שהאיש נותן לה.

נראה שהראשונים שנדרשו למקרה של אדם חשוב כמקרה של נתינת כסף הקידושין מידי האישה סברו שהאוקימתא באדם חשוב באה לפתור את הבעיה של 'כי תילקח' ולא את החוסר במעשה קידושין. כאמור, אין זה הולם את פשט הסוגיה, שלפיו רב אשי מקשה על החוסר במעשה קידושין. מסתבר שהם ביארו את התירוץ של הגמרא במנותק מהקושי של רב אשי, ואין להסיק מתגובת הגמרא שהיא מסכימה לרב אשי שאין כאן מעשה קידושין, אלא היא סוברת שיש כאן מעשה קידושין, אך יש בעיה שאין זה 'כי יקח'.

---

[45] וכן מפורש ברבנו חננאל [מהדורת אייזנבך ושולביץ], הלל מן (עורך), **אהל חייא: לזכר הגרח"א צוובנר**, ירושלים תשס"ו, עמ' יא: 'וכי אמ' רבא באדם חשוב דבההיא הנאה דמקבל מתנה מינה גמרא ומקניא נפשה. ואי קשיא הא דתניא אבל נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, הכא שני דלאו בממון הניתן (לה) [לו] מתקדשת אלא בההיא הנאה דמקבל מינה מתנה מקניא נפשה אף על גב דלא יהיב מידי, ולעולם דאמ' לה האיש בההיא הנאה דמקבילנא הא מתנה מיניך מיקדשת לי בההיא הנאה' (ודברי רבא הם באדם חשוב שבאותה הנאה שמקבל מתנה ממנו גמרה ומקנה את עצמה. ואם קשה ממה ששנינו בברייתא אבל נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, כאן שונה שלא בממון הניתן לו מתקדשת אלא באותה הנאה שמקבל ממנה מתנה מקנה את עצמה אע"ג שלא נתן כלום, ולעולם שאמר לה האיש באותה הנאה שקיבלתי ממך מתנה התקדשי לי באותה הנאה).

[46] אם רב אשי סובר שהבעיה בנתינתה היא שאין זה 'כי יקח', גם קניין אגב לא היה פותר בעיה זאת, שהרי עדיין האישה לוקחת את עצמה אליו.

לפי זה האוקימתא באדם חשוב אינה משנה כליל את המקרה, והקידושין אינם נעשים רק בהנאה שנותן לה, אלא גם לפי האוקימתא עיקר הקידושין נעשים על ידי נתינת האישה. ואולם מאחר שבנתינתה יש בעיה, שאין זה 'כי יקח', מוסיפים את ההנאה שהיא מקבלת, כך שגם האיש נותן לה שווה כסף.[47] נמצא שכאשר היא שנתנה את כסף הקידושין והוא שאמר ואף הוסיף הנאה, היא מקודשת בנתינתה ונתינתו,[48] ומכאן שמקרה זה שייך ל'נתנה היא ואמר הוא',[49] שלא כראשוני ספרד, שסברו שאינה מתקדשת כלל בנתינתה

---

47 ראשונים אלו קוראים את סוגייתנו בדומה לסוגיית בבלי, בבא בתרא קעג ע"ב, ששם השעבוד של הערב הוא מדרשה, ופתרון בעיית האסמכתא נעשה על ידי הנאה, ראו לעיל, הערה 27. ואולם שם מפורש שהתירוץ 'בההיא הנאה' מתרץ את בעיית האסמכתא, ואילו בסוגייתנו התירוץ 'בההיא הנאה' נסב על החיסרון של מעשה הקידושין (כפי שמקשה רב אשי שאין אפשרות לקניין אגב). בסוגיית בבא בתרא יש ראשונים שמבארים את התירוץ 'בההיא הנאה' על עיקר השעבוד ולא רק על האסמכתא, ראו סולובייצ'יק (לעיל, הערה 6), עמ' 9.

48 לכאורה בקידושין מדין ערב, מדין עבד כנעני ומדין שניהם חסר 'כי יקח' (בקידושין מדין ערב הוא אינו אקטיבי כלפיה, ובדין עבד כנעני ודין שניהם האיש אינו אקטיבי כלל). מסתבר שכיוון שבשלושת הדינים הללו האישה אינה לוקחת את עצמה, די בכך, ואין צורך בפעולה אקטיבית של האיש. ואולם ייתכן שלדעת הרמב"ם גם בדינים אלו צריך שהאיש ייקח. הרמב"ם ביאר את שלושת הדינים הללו משום הנאה שהאיש נותן לאישה, ראו לעיל, הערה 6, 9, 11. הביאור משום הנאה קשה בכל אחד מהדינים, ראו לעיל, הערה 7, 10, 11. אפשר שלפי הרמב"ם עיקר הקידושין בכסף, אך הוא הוסיף את ההנאה בכל אחד מהדינים כדי שלא יהיה חיסרון של 'כי יקח' (כפי שלדעת הרמב"ם בערב ההנאה באה לפתור את בעיית האסמכתא ואינה יוצרת את עיקר השעבוד, ראו לעיל, הערה 6. ואולם בדין ערב ייתכן שהרמב"ם סובר שהשעבוד נוצר על ידי ההתחייבות, ולכן בקידושין שמתקדשת בכסף צריך את ההנאה לעיקר הקידושין, והלימוד מערב אינו מעיקר דין ערב אלא מנסיבותיו. ראו ליפשיץ [לעיל, הערה 6], עמ' 213–214). לפי ביאור זה מתורצים הקשיים בפסקי הרמב"ם, שהרי עיקר הקידושין נעשה בכסף, כפשט הסוגיה, ולא בהנאה, והוא הוסיף את ההנאה כדי לקיים 'כי יקח' (לפי זה, 'כי יקח' פירושו שהאיש צריך לקחת את האישה ולא רק שהאישה לא תיקח את עצמה). אם נכונים דברינו, אפשר שלפי הרמב"ם גם כאשר היא נותנת את כסף הקידושין מתקדשת בכסף, וההנאה היא רק בשביל לקיים 'כי יקח' כביאור הראשונים הנ"ל. לפי זה צריך לומר שהרמב"ם ציין בנוסח האמירה בדינים אלו רק את ההנאה ולא הזכיר בנוסח האמירה גם את הכסף שבו מתקדשת, כיוון שפשוט שהוא עיקר הקידושין, ועדיין צריך עיון.

49 אומנם כדי שתהיה מקודשת גם הוא צריך לתת הנאה, והנתינה שלו מכשירה את הקידושין, אך בכל אופן במקרה זה הנתינה שלה היא עיקר מעשה הקידושין, ואילו נתינתו באה רק כדי שגם הוא יהיה אקטיבי, ולכן ראשונים אלו מתייחסים לזה כאל 'נתנה היא ואמר הוא'.

ונתינתה אינה חלק ממעשה הקידושין.[50] כלומר, הם חולקים בביאור התירוץ 'בההיא הנאה': לפי ראשוני ספרד הכוונה היא בעבור ההנאה, ואילו לפי הראשונים המוזכרים בסעיף זה הכוונה היא בשל ההנאה.[51] ביאור זה למחלוקת הראשונים על המקרה של אדם חשוב מוכח מדברי הטור:

> ואם נתנה היא ואמר הוא הרי את מקודשת לי במה שקבלתי ממך אם הוא אדם חשוב מקודשת שהיא נהנית במה שמקבל מתנה ממנה כאילו נתן לה שוה פרוטה ואם אינו אדם חשוב אינה מקודשת וכתב א"א הרא"ש ז"ל וצריך חקירת חכם מי נקרא אדם חשוב להתירה בלא גט והרמב"ם ז"ל כתב נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא מקודשת מספק וסברא ראשונה היא סברת רב אלפס וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל (אבן העזר סי' כז).

הטור הביא מחלוקת בינו ובין הרמב"ם ב'נתנה האישה לאדם חשוב'. הבית יוסף הקשה על הטור, שהרי גם הרמב"ם מודה שאם נתנה לאדם חשוב – מקודשת.[52] ואולם לפי הצעתי שהראשונים חולקים בהגדרת המקרה של אדם חשוב (נתן הוא או נתנה היא) אפשר לבאר שזאת המחלוקת בין הטור לרמב"ם. לפי הטור, האישה היא שנתנה את הכסף, והאדם החשוב מקדש אותה בנתינתה, והיא מקודשת כיוון שקיבלה גם הנאה ('נתנה היא ואמר

---

50 הריטב"א כתב: 'ואי לא אמר לה בההיא הנאה אלא שקדשה בכסף עצמו שנתנה לו אי נמי דליתיה אדם חשוב וליכא הנאה פשיטא דלא הוו קדושין' (ואם לא אמר לה באותה הנאה אלא שקידשה בכסף עצמו שנתנה לו או שאינו אדם חשוב ואין הנאה פשוט שאינם קידושין).

51 ליפשיץ (לעיל, הערה 6), עמ' 214, דן בפירוש המושג 'בההיא הנאה' בסוגיית ערב (בבלי, בבא בתרא קעג ע"ב). הוא הביא את שתי האפשרויות בראשונים (בעבור ההנאה או בגלל ההנאה) וחתם במילים אלו: 'ההנאה אינה תמורה, אף אין היא כלי ואמצעי לעשיית הקניין, אלא היא הסיבה להסכמתו של הערב להשתעבד. פירוש זה מתאים לכל המקומות בהם נזכר ביטוי זה בתלמוד'. ואולם בעמ' 216 הוא הביא את סוגייתנו ופתח במילים אלו: 'בקבוצה אחרת של מקורות מופיעה, לכאורה, ההנאה כנימוק לתוקפו של קנין כך בסוגיית קידושין ז ע"א'. כאמור, אכן, זהו פשט סוגייתנו, אך יש ראשונים רבים שגם בסוגייתנו מבארים שנימוק זה אינו לעצם הקניין אלא רק כדי שהאיש ייקח.

52 הדרישה הביא שיש מתרצים שכוונת הטור שסתם אדם בחזקת חשוב, ולפי הרמב"ם סתם אדם אינו בחזקת חשוב. אך פירוש זה אינו עולה יפה בלשון הטור, שמסיים שהסברא הראשונה היא סברת הרא"ש, ולפי פירוש זה שיטת הרא"ש הוזכרה קודם לכן, וראו מה שהקשה בדרישה.

הוא').[53] לפי הרמב"ם, הקידושין הם רק בהנאה שקיבלה ולא בכסף שנתנה ('נתן הוא ואמר הוא'), ולכן כתב שכאשר נתנה היא וקידש אותה בכסף שנתנה אינה מקודשת ללא חריג (גם באדם חשוב אינה מקודשת),[54] ואילו פסק לגבי קידושין באדם חשוב שמקודשת רק אם קידש אותה בהנאה בלבד ('ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה').[55]

לסיכום, לפי שיטת בה"ג והראשונים שנתינתה נחשבת לקידושי כסף, האישה יכולה להתקדש על ידי נתינת כסף לאיש, ובלבד שהאיש יוסיף נתינת הנאה או כסף משלו.[56] בכך דומים בעלי שיטה זאת לעיקר שיטתו המקורית של רב פפא, שהאישה יכולה לתת את כסף הקידושין. ואולם לפי רב פפא די באמירת האיש להכשרת הקידושין על ידי נתינת האישה, ואילו לפי הראשונים הנ"ל צריך להוסיף גם נתינה של האיש.

---

53 הרא"ש, קידושין פ"א סי' ו, כתב על המקרה שהיא נתנה והוא אדם חשוב: 'ואמר לה הרי את מקודשת לי במנה שנתת לי'. נוסף על כך כתב הרא"ש בסי' א שב'נתנה היא ואמר הוא' אינה מקודשת משום שזה עיקר הקיחה (ולא משום שאין כסף קידושין), ונראה שביאר את הסוגיה כר"י מלוניל, ראו לעיל, הערה 38. הרא"ש הוסיף שהסוגיה לא הזכירה את המקרה ב'נתנה היא ואמר הוא' כיוון שבאדם חשוב מקודשת. הטור ציין שגם הרי"ף סובר כך, וצריך עיון מניין למד זאת (הב"ח כתב שהייתה לו גרסה אחרת ברי"ף, וראו אבני מילואים כז, יט).

54 משנה תורה' הלכות אישות ג, ב.

55 שם ה, כב. הב"ח ביאר שהמחלוקת היא אם היא צריכה לומר 'ואתקדש אני לך' (רמב"ם) או שאין צורך בכך (רא"ש), ולכן לפי הרמב"ם 'נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת' אפילו באדם חשוב, כי היא לא אמרה. ברם לא מובן מדוע אמירתה מעכבת: הרי היא נתנה על פי אמירתו שמקדש אותה בהנאה, ומדוע לא די בכך? המקנה, קו"א כז, ט, ביאר שהמחלוקת היא אם צריך לפרש שמקדש אותה בהנאה (רמב"ם) או שאומרים שדעתה על ההנאה אף שלא פירש זאת (רא"ש). ביאור זה קשה, שהרי אם הקידושין הם רק בהנאה ולא בנתינתה, מדוע יכול לומר שמקדש אותה בכסף שנתנה? האבני מילואים כז, יט, ביאר שהמחלוקת היא בנוסח האמירה, לפי הטור אומר לה 'במה שקיבלתי', ולפי הרמב"ם בהנאה. מדבריו נראה שמבאר כמקנה, שהמחלוקת היא בנוסח האמירה ולא במעשה הקידושין. כאמור, נראה שהמחלוקת היא במעשה הקידושין, וממילא בנוסח האמירה.

56 הרא"ש והטור סברו שהאמירה יכולה להתייחס לנתינה שלה בלבד, ודי שהוא גם נותן הנאה. הר"ן כתב שגם לפי הרמב"ם אפשר לתרץ את הדיוקים בברייתא שמקודשת ב'נתנה היא' באדם חשוב. מכאן שהוא סובר שצריך לומר שמקדש אותה בהנאה, כפי שכותב הרמב"ם, ולא די בציון הנתינה שלה. וראו לעיל, הערה 48, שמסתבר שלפי הרמב"ם עיקר הקידושין אינם בהנאה.

סיכום

מחקר זה עוסק בשאלת נתינת כסף הקידושין מידי האישה. בברייתא נפסק שכאשר האישה היא שנתנה את כסף הקידושין, אינה מקודשת. לפי רבא ורב פפא, שניים מחשובי אמוראי בבל, אנו מוצאים שינוי של ממש בקידושי כסף: רבא מעלה את השאלה אם אפשר שהאישה היא שתיתן את כסף הקידושין, ורב פפא מכשיר זאת, ומכאן נובע שכסף הקידושין אינו תשלום אלא מעשה סמלי היוצר את חלות הקידושין. ואולם אמוראים אחרונים חלקו עליהם וסברו שהאישה אינה יכולה לתת את כסף הקידושין, ולכן הגמרא מעמידה את דברי רבא ורב פפא באדם חשוב ומקודשת בהנאה שהאיש נותן לה.

בסוגיה לא מבואר כיצד היו רבא ורב פפא מפרשים את הברייתא הסוברת שאינה מקודשת כאשר האישה היא שנתנה את הכסף, אולם בסוגיות אמירה בקידושין יש דיון בברייתא שיסודו בגישת רב פפא. השערתי היא שדיון זה נסב במקור על הפסק של רב פפא שמכשיר את נתינת האישה, אך העורך העביר אותו לסוגיות אמירה בעקבות האוקימתא באדם חשוב.

לפי השחזור שהצעתי לסוגיה המקורית, הגמרא מבארת לשיטת רב פפא שהפסול בברייתא אינו בשל הנתינה של האישה אלא בשל הצורך שהאיש יעשה את מעשה הקידושין ('כי יקח ולא כי תלקח'), וכדי להכשיר את הקידושין די שיאמר או ייתן, ואין צורך בשתי הפעולות. לפי מעשה העריכה, רב פפא נדרש רק למקרה שהאיש לא אמר, ובו יש לדון אם פסול משום שאין זה 'כי יקח', ולא נדרש למקרה שהיא נתנה, כיוון שבמקרה זה אין כלל נתינה כשרה לקידושין.

ראשוני ספרד (רמב"ן, רשב"א וריטב"א) פסקו כפי שעולה מהסוגיה הערוכה, ולפיהם כאשר היא נתנה אין זה נחשב קידושי כסף, ורק כאשר הוא נתן והיא אמרה יש לדון בגדרי 'כי יקח'. ואולם לדעת בה"ג וראשונים רבים, גם כאשר היא שנתנה את כסף הקידושין הפסול הוא משום שאין זה 'כי יקח' ולא משום שאין כלל נתינה כשרה. מדברי הראשונים הללו עולה שכאשר היא שנתנה לאדם חשוב היא מתקדשת בנתינתה, וכיוון שגם הוא נתן הנאה הרי זה נחשב ל'כי יקח'.

נמצא שיש שיטה מרכזית בגאונים ובראשונים שנתינת האישה נחשבת לכסף קידושין, והאיש יכול לקדש אותה בנתינתה, ובלבד שיאמר ויוסיף כסף קידושין משלו. לפי זה אפשר להתיר שהאישה תיתן לאיש טבעת קידושין ותתקדש בנתינתה, ובלבד שגם האיש ייתן טבעת משלו כדי לקיים 'כי יקח'. כלומר, האישה תאמר לו: 'הילך טבעת ואקדש אני לך', והוא יאמר לה: 'הרי את מקודשת בטבעת שאקבל ממך ובטבעת שאתן לך', ואז יחליפו טבעות. הצעה זאת אין בה כדי ליצור שוויון בטקס הקידושין, אך היא מאפשרת שותפות ממשית של האישה בטקס הקידושין. נוסף על כך בהצעה זאת ניכר שכסף הקידושין אינו כסף תשלומים.

דפוסי יידיש כמסמני חברה ומגדר (1862–1923):
דיון ביבליוגרפי

אסתר לפון-קנדלשיין

מבוא

בשנת 1841 קראו חכמי ירושלים הספרדים לישראל ב"ק להקים את בית דפוסו בעיר, ועשרים שנה הדפיס ב"ק רק בעברית. כאשר קמו לו מתחרים הוא נאלץ לחפש שווקים נוספים, ומצאם אצל אוכלוסיות השוליים דוברות שפות היהודים הז'רגוניות, יידיש ולדינו. הספר 'תחינות ובקשות וסדר תיקון שלשה משמרות' (1862) מבית דפוסו של ב"ק הוא ראשיתו של הדפוס ביידיש בארץ ישראל.

הספרדים היו באותה עת האוכלוסייה הוותיקה בעיר, אך העליות לארץ ישראל ממזרח אירופה בשנים 1882–1914 תגברו את היישוב היהודי באשכנזים דוברי יידיש,[1] עד כי משנות השמונים הייתה רוב האוכלוסייה היהודית בירושלים אשכנזית, ושיעור הקשישים בה היה גבוה.[2] בשנים 1916–1919 היה לאשכנזים רוב מוחלט ברוב יישובי ארץ ישראל,[3] ומכלל יהודי

---

* הנתונים למאמר זה מתבססים על מחקרי: אסתר קנדלשיין, 'הדפוס העברי בארץ-ישראל של"ז–תרפ"ג: היבטים ביבליוגרפיים, תרבותיים וסוציו-אקונומיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה.

1 רוברטו בקי, 'תחיית הלשון באספקלריה סטטיסטית', **לשוננו**, כ (תשט"ז), עמ' 67, 74, הערה 11.

2 עוזיאל שמלץ, 'קוים מיוחדים בדמוגרפיה של יהודי ירושלים במאה התשע עשרה', מנחם פרידמן, בן-ציון יהושע, יוסף טובי (עורכים), **פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים**, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 70–71.

3 הנ"ל, 'בעיות מושגיות במחקר של עדות ישראל', **פעמים**, 56 (תשנ"ג), עמ' 127.

הארץ דוברי הלשונות הלועזיות 59% דיברו יידיש כלשון יחידה או עיקרית (לעומת 7% בלבד שדיברו לדינו).[4]

על פי מפקדי מונטיפיורי מן השנים 1839 ו-1866, כבר מהשליש הראשון של המאה התשע עשרה היה רוב נשי בקרב יהודי ארץ ישראל. עודף נשים בקרב העולים ממזרח אירופה היה אופייני ליישוב הישן בירושלים עד מלחמת העולם הראשונה.[5] מכלל המתפקדים במפקד 1905 היו יותר מ-54% נשים אשכנזיות, ושיעור הפנויות (רווקות, גרושות ואלמנות) בגילי 60–74 עלה עשרות מונים על שיעור הגברים הפנויים בגילים אלו (41.9% נשים לעומת 9.1% גברים).[6] העלייה לארץ הקודש ממניעים דתיים וכדי למות ולהיקבר בה הייתה תופעה ידועה לאו דווקא בקרב נשים, אולם מספר הנשים שעלו ארצה בגפן עלה על מניין הגברים,[7] ויש עדויות רבות על אלמנות אשכנזיות שעלו בגפן ממזרח אירופה וממערבה כבר במאה הארבע עשרה.[8]

שפתן של נשים אלו הייתה על פי רוב היידיש, ומדפיסים של ספרי יידיש ראו בה את שפת הקריאה של הנמצאים בשוליים החברתיים, 'כל יהודי יקר – אם נקבה אם זכר, בלבד שיודע לקרא'.[9] עד מחצית המאה תשע עשרה וגם אחר כך נדפסו ספרים אלה בטיפוגרפיה שונה מהדפוס העברי, סוג של כתב רש"י המכונה ווייבר-טייטש (יידיש של נשים) או אותיות צו"ר (צאנה

---

4 למעט תושבי ירושלים, שלא נדרשו לשאלת הלשונות. ראו בקי (לעיל, הערה 1), עמ' 75, לוח 2.

5 מרגלית שילה, 'נשים וילדים ביישוב הישן: 1799–1917', ישראל ברטל וחיים גורן (עורכים), **ירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית 1800–1917**, ירושלים תש"ע, עמ' 119.

6 הנתונים של מפקד 1905 נכונים בכל הנוגע לנתינים עות'מאניים, אולם רבים מן האשכנזים היו בעלי נתינות זרה. עוזיאל שמלץ, 'האוכלוסיה באזורי ירושלים וחברון בראשית המאה העשרים', **קתדרה**, 36 (תשמ"ה), עמ' 126, 143–144; הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 66.

7 מרגלית שילה, **הקול הנשי הירושלמי**, ירושלים תשס"ד, עמ' 23.

8 איל דודסון, '"כְּדֵי לַמּוּת בירושלים": קהילת האלמנות בירושלים בתקופות הממלוכית והעות'מאנית המוקדמת (מאות ארבע-עשרה עד שבע-עשרה)', **לבי במזרח**, ג (תשפ"א), עמ' 138–149.

9 מהקדמתו של מיכל אפשטיין לאוסף התפילות 'דרך ישרה' (1697). ישראל צינברג, **תולדות ספרות ישראל**, ד, תל אביב 1958, עמ' 218, עיול 14.

וראינה),[10] 'כתב תחינות' או 'כתב נשים'.[11] ישראל צינברג ציין את היידיש כשפת הנשים בדפוס, ועם זאת משבעים עמודי שער ויותר של ספרים ביידיש שבדק, רק בתשעה שערים היו הנמענות נשים בלבד, והשאר פנו לקהל מגוון: 'לגברים ונשים בחורים ובתולות', 'לאנשים פשוטים גברים ונשים', 'אנשים יקרים נשים וגברים, נערות ונערים', אבל גם 'לחזנים פשוטים ומלמדים', 'לבחורים ולבעלי בתים'.[12]

אלכסנדר הלוי צדרבוים (ארז, 1816–1893), המייסד והעורך של עיתון 'המליץ', הגדיר את הנשים בקבוצה אחת עם דלת העם ועם 'מלומדי מלאכה ועבודה פשוטה מנעוריהם, אשר מן החדר לא נשאר להם רק לקרות את התפילות', אשר למענם יש להוציא לאור 'ספרי חכמה וביחוד בתולדות הטבע בשפת יהודית-אשכנזית השגורה בפיהם'.[13]

בשנות השמונים של המאה העשרים החל דיון מחקרי שהתמקד בסוגיות היסטוריות-חברתיות מנקודת מבט מגדרית ומיקם את הנשים כחלק מן הנרטיב הציוני. חלוצה לפני המחנה הייתה מרגלית שילה.[14] בשנות התשעים כבר התמקם המחקר המגדרי כדיסציפלינה אקדמית רב-תחומית, ומאז נוספו לתולדותיה של חברת העבר היהודית הארץ-ישראלית עשרות רבות של מחקרים שעניינם נשים ומגדר.[15] יוסי בן-ארצי, שהתעמק בשאלה אם שינו

---

[10] על שם האותיות שבהן נדפס ביידיש הספר 'צאנה וראינה'. יצחק ריבקינד, 'וועדטער מיט יחוס', **יידיש שפראך**, 14, 1 (תשי"ד), עמ' 50, הערה 13; בנימין הרשב, 'על טבעה של לשון יידיש בהקשריה ההיסטוריים', **הספרות**, י, 3–4 (35–36) (1986), עמ' 27.

[11] צינברג (לעיל, הערה 9), עמ' 73.

[12] על חוקרים יהודים-גרמנים בני התקופה, כגון שטיינשניידר (1816–1907), גידמאן (1853–1918) וגרינבוים, שראו בספרות היידיש הישנה ספרות נשים מיוחדת, ראו צינברג, שם, עמ' 69, 217–219. ראו גם: חוה טורניאנסקי, '"ארון הספרים" של האישה באשכנז בעת החדשה המוקדמת', יגאל שוורץ, לילך נתנאל, קלאודיה רוזנצווייג ואחרים (עורכים), **מחשבת הספר: מחקרים בספרויות יהודיות מוגשים לאבידב ליפסקר**, רמת גן תש"ף, עמ' 187–188.

[13] ארז, 'חות דעת המו"ל', **המליץ**, 15.12.1864, עמ' 3.

[14] מרגלית שילה, 'חוות הפועלות בכנרת 1911–1917 כפתרון לבעיית הפועלת בעלייה השנייה', **קתדרה**, 14 (תש"ם), עמ' 81–112.

[15] על התפתחות המחקר המגדרי ראו: הנ"ל, 'נשים, מגדר ותולדות היישוב היהודי בארץ: הישגים ויעדים', **קתדרה**, 150 (תשע"ד), עמ' 124–130.

חקר נשים ומגדר את יחסנו להבנת ההיסטוריה של העלייה וההתיישבות,[16] בא לכלל מסקנה כי עד זמנו 'המיגדר לא שינה מאומה [...] בהבנת התופעות והתהליכים, אך השכיל להוסיף לו ידע רב [...] על ידי הארת מקומן ותרומתן של נשים לקיומה של ההתיישבות ולפיתוח המבנה החברתי והמרקם התרבותי הארץ-ישראלי'.[17] האומנם?[18]

לא באתי לשנות את הסיפֶּר אלא לחזק ידע קיים הנוגע למגדר האשכנזי, הלא-למדני, הנשי. לא להדגיש הדרה אלא להראות באמצעות הדפוס כיצד ההוויה הארץ-ישראלית מסמנת את המגדר הנשי בקבוצה שמאגדת את האנשים הפשוטים, הלא-משכילים, נשים ו'גברים שהם כנשים', הנמצאים בשולי החברה. לשרטט נושא שנזכר במחקר כעובדה מוגמרת, באמצעות נתונים מספריים-כמותיים שיכולים לתת תמונת מצב עובדתית.

סקירת ספרות

היסטוריית הכתיבה הנשית למען נשים החלה בראשית המאה השבע עשרה עם חיבורה של רבקה טיקטינר (?–1605) 'מינקת רבקה' (פראג, 1609), שהוא ספר מוסר המיועד לנשים נשואות.[19] היו נשים שתיעדו ביידיש את חייהן למען הדורות הבאים, כגון גליקל מהאמלן (1645–1724), אשת עסקים שהניחה אחריה כתב יד אוטוביוגרפי שכתבה לאחר התאלמנותה.[20] כתב ידה, שנשמר אצל צאצאיה, ראה אור בדפוס לראשונה רק בשנת 1892.[21] דוגמאות נוספות של נשים כותבות יידיש הביאה חוה טורניאנסקי, ובהן שתי אחיות,

---

16 יוסי בן-ארצי, 'האם שינו חקר נשים ומגדר את יחסנו להבנת ההיסטוריה של העלייה וההתיישבות?' מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן-רוקם (עורכות), **העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר**, ירושלים תשס"ב, עמ' 26–44.

17 **שם**, עמ' 43.

18 לביקורת על הערכה זו ראו שילה (לעיל, הערה 15).

19 עליה ועל כתיבתה ראו בהרחבה: '"אשה צדקת מגדלת איש צדיק" – רבקה בת מאיר טיקטינר וספרה "מינקת רבקה"', **מסכת**, יד (תשע"ט), עמ' 99–134.

20 עליה ועל חיבורה ראו: חוה טורניאנסקי, 'מבוא', **גליקל: זיכרונות 1691–1917**, ירושלים תשס"ו; הנ"ל, 'תפילה ותחינה בספר זיכרונותיה של גליקל', **מסכת**, ח (תשס"ט), עמ' 11–27; אסף קוגלר, 'אשת חיל', **מטרופוליס**, 67 (2018), עמ' 18–25; עדה רפפורט-אלברט, 'גליקל האמל כאלמנה', ישראל ברטל, גלית חזן-רוקם, אריקה טים ואחרים (עורכים), **חוט של חן**, ירושלים תשע"ג, עמ' 379–391 ועוד.

21 על גלגוליו של כתב היד ראו: חוה טורניאנסקי, 'גלגולי החיבור מן הכתב אל הדפוס ואילך: פרק בתולדות התרבות', **גליקל: זיכרונות** (לעיל, הערה 20), עמ' מד–נז.

עלע וגעלע, סַדְּריות בבית הדפוס של אביהן הַגְּר משה בן אברהם אבינו בניקולסבורג, שסידרו סידור עם תרגום ליידיש והשאירו בקולופון את חתימתן.[22]

ליידיש כשפת נשים בקריאתן נדרשה טורניאנסקי בדונהּ בארון הספרים של האישה האשכנזית בעת החדשה המוקדמת,[23] ותיעדה כתבי יד ודפוסים שנכתבו למען נשים ביידיש, הן במקור והן בתרגומים, כבר במאה השש עשרה באיטליה. 'ספר אורך ימים' (1550), שנושאו חינוך ילדים, הוא תרגום מעברית ליידיש למען נשים. בספר המוסר 'ספר מידות' (איזני, 1541), שתורגם מעברית ליידיש, יש פנייה מפורשת אל כל הנשים והבתולות.[24] טורניאנסקי תהתה היכן רכשו הנשים שגדלו וחונכו על ברכי היידיש את מיומנויות הקריאה והכתיבה, ותשובה על שאלתה אפשר למצוא בזיכרונותיה של גליקל מהאמלן, שציינה כי אביה נתן לבניו ולבנותיו חינוך 'במילי דשמיא ובמילי דעלמא', והוסיפה בהמשך דבריה כי למדה ב'חדר'.[25]

במחצית השנייה של המאה התשע עשרה במזרח אירופה חל גידול בשיעור הנשים הקוראות בכלל וביידיש בפרט, ולפיכך הייתה עלייה בשיעור הספרים שראו אור ביידיש.[26] באמצעות ניתוח קטלוגים של מוכרי הספרים במזרח אירופה מצאה חגית כהן כי בסוף המאה התשע עשרה הצטרפו הנשים אל מעגל הקוראים, וחל גידול ניכר בספרי היידיש שהוצעו למכירה.[27] הדרתן של נשים מספרות הקודש ולשונה היא שדחפה אותן לזרועות הספרות הפופולרית והמשכילית ביידיש, והן קראו באין מפריע לשם הנאה.[28] תופעה

---

22 חוה טורניאנסקי, 'על נשים וספרים בעת החדשה המוקדמת', **הרצאת החברים החדשים באקדמיה הלאומית למדעים**, תשס"ט, עמ' 6–10: https://academy.ac.il/SystemFiles/21388.pdf; הנ"ל, 'ילדות ונערות בספרות יידיש בעת החדשה המוקדמת', **מסכת**, יב (תשע"ו), עמ' 65–84.

23 הנ"ל (לעיל, הערה 12), עמ' 185–203.

24 הנ"ל, ילדות ונערות (לעיל, הערה 22), עמ' 68–69.

25 שם, עמ' 66.

26 איריס פרוש, **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה**, תל אביב תשס"א, עמ' 136–173; חגית כהן, **בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה**, ירושלים תשס"ו, עמ' 139.

27 כהן, שם.

28 פרוש (לעיל, הערה 26).

לשונית מעניינת הביאה איריס פרוש בשם אומרהּ, שמואל ניגר: המונח 'לייענען' [קריאה] הגדיר קריאה בתורה. עם הזמן, כאשר הקריאה התייחסה גם לספרות הפנאי המשכילית, השתנתה הוראתו של המונח לקריאה של 'ספרי נשים קלים נחותי דרגה או על סיפורי מעשיות'.[29]

מרגלית שילה מרבה לחקור את המגדר הנשי בארץ ישראל ובירושלים בפרט, ובספרה 'הקול הנשי הירושלמי' התמקדה באוריינות הנשית ובלמדניות בירושלים של סוף המאה התשע עשרה.[30] באמצעות שלושה כתבים שכתבו והדפיסו נשים בירושלים, היא הגדירה 'סוגה נשית ירושלמית', ובמקום אחר בדקה את תקנות ירושלים כמעצבות את המגדר הנשי, תקנות שהגבילו את נשות ירושלים והתוו את דרכן.[31]

משה אלטשולר ייעד את ספרו 'ברנט שפיגל' (1596) ביידיש לציבור הרחב, 'לנשים ולגברים שהם כמו נשים משום שאינם יודעים ללמוד הרבה'. ב'גברים שהם כמו נשים' אפשר לראות סוג של מגדר נוסף, מגדר שמנמיך את מעמדן ואת יכולתן האינטלקטואלית של הנשים, בעוד 'נשים שהן כגברים' מגביה אותן. לסוג זה של מגדר נדרשה חוה וייסלר, שביקשה באמצעות ניתוח סוגות המוסר והתחינות לחשוף את מקומן של הנשים בחוויה הדתית היהודית של החברה האשכנזית המודרנית המוקדמת. האם יש הבדל בין נשים ובין 'עמי הארץ', והאם אורח חייהן הדתי שונה מזה של הגברים? וייסלר שמה לְבָּהּ גם להבדל בין כתיבה גברית המיועדת לנשים ובין כתיבה נשית המיועדת לנשים ודנה בשוני בין טקסט שנכתב למען נשים בלבד לעומת זה שנכתב לגברים ולנשים כאחד.[32]

מה שהעסיק את הנשים בחיי היום-יום, אפשר היה להן לבטא רק בשפתן. ההזדמנות ניתנה להן במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, כאשר יצא

---

[29] שם, עמ' 35, 136, 258, הערה 66.

[30] שילה (לעיל, הערה 7).

[31] הנ"ל, 'תקנות ירושלים כמעצבות מגדר', טובה כהן ויהושע שוורץ (עורכים), **אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת**, רמת גן תשס"ב, עמ' 65–77.

[32] Chava Weissler, '"For Women and for Men Who Are like Women": The Construction of Gender in Yiddish Devotional Literature', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5,2 (1989), pp. 7–24

לאור באודסה השבועון 'קול מבשר' (1862–1873), מוסף ביידיש לעיתון 'המליץ', שיועד מלכתחילה לנשים אך גם גברים קראו בו.[33] שמואל ורסס דן במהפכה החברתית-תרבותית שהתחוללה מעל דפיו בסוגיית מעמד האישה ובמאבקו של העיתון בקידום החינוך של הנשים תוך כדי דיאלוג בין העורך לקוראותיו.[34] נשים הגיבו בציון שְמָן במכתבים למערכת. אחת הכותבות ציינה כי אין שום עיתון יהודי בעל בסיס מוסרי אמיתי כמו עיתון נשים זה, ואחרת שיבחה את מייסדו צדרבוים על הוצאת עיתון ביידיש, כי רק בשפה זו אפשר לפנות לפשוטי העם. הן לא הרגישו כי שפתן נחותה אלא להפך, לדעתן הייתה שפה זו ראויה לעמוד בזכות עצמה.[35]

יעקב שביט דן בדמותה של הספרות הבלטריסטית על פי שפתה כמשקפת ואף מעצבת את דמותה הרצויה של החברה בארץ ישראל.[36] הוא אפיין את הספרות הבלטריסטית היידית ספרות חילונית שמטרתה לבדר ולא לחנך, ספרות לא-קנונית, ספרות המון לחברת המון, שנתפסה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה כתופעה שלילית, ודימויה היה נמוך.

עניינו של מחקר זה הוא ראשיתו של הדפוס היידי הארץ-ישראלי משנות השישים של המאה התשע עשרה ועד סוף העלייה השלישית (1862–1923). הפעילות התרבותית-חברתית של היישוב היהודי בארץ ישראל נבחנת כאן באמצעות ניתוח סוציו-ביבליוגרפי של היבול הספרי שנדפס בארץ.

מתודולוגיה

מאמר זה נשען על שיטת 'ספר וחברה' (Livre et Société), שעניינה הבנת הפעילות החברתית-תרבותית של חברה היסטורית באמצעות הטקסט

---

[33] בפנייה אל קהל הקוראים מערכת העיתון ציינה תמיד גם את הנשים. במאמר מערכת הקורא לחדש את המינוי ציין הכותב (צדרבוים) כי הוצאתו יועדה למי שאינם בקיאים בלשון הקודש ולא בשפות המקומיות, ובייחוד לנשים. 'צייט צו אבאנניירען!' **קול מבשר**, 2.11.1865, עמ' 1.

[34] שמואל ורסס, 'קול האשה בשבועון ביידיש "קול מבשר"', **'הקיצה עמי': ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה**, ירושלים תשס"א, עמ' 321–350.

[35] שם, עמ' 330.

[36] יעקב שביט, 'וארשה/תל-אביב – יידיש ועברית: בין ספרות המון לחברת המון', **הספרות**, 3–4, 35–36 (1986), עמ' 201–210.

המודפס.[37] באמצעות ניתוח יבול הדפוס היידי שנדפס בארץ ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית אציג נתונים כמותיים שלפיהם היידיש מסמנת את המגדר הנשי בתוך החברה האשכנזית הלא-משכילה.

באמצעות שאלות מהותיות על הדפוסים היידיים בארץ ישראל, כגון השאלות באילו נושאים עסקו? האם היו אלה נושאים דתיים או חילוניים, נשיים או גבריים? מי היו המחברים, גברים או נשים? האם היו בני התקופה? מי היה קהל היעד לדפוסים אלו? כיצד באו לידי ביטוי השינויים החברתיים שחלו בחברה היהודית בארץ ישראל? ובאמצעות ניתוח נתונים ביבליוגרפיים של דפוסי יידיש מאותה תקופה אנסה לעמוד על טיבם ועל אופיים של הדפוסים בהיבט מגדרי ולהראות כי מעבר לסמנם את המגדר הנשי הם הגדירו את הפנייה של הנשים ואליהן לנושאים מסוימים.

המאגר מתבסס על כמאתיים וארבעים פרסומים ביידיש – ספרים, קונטרסים, חוברות, עלונים וכרוזים – שנדפסו משנת תרכ"ב (1862) עד סוף העלייה השלישית בשנת תרפ"ג (1923). מתוך מקורות ביבליוגרפיים מודפסים,[38] מקוונים ונגישים[39] נדלו דפוסי יידיש ודפוסים שכללו יידיש לצד עברית או לצד שאר לשונות שהיו נהוגות אז בארץ. החומר כולל רק את דברי הדפוס שפרטיהם הביבליוגרפיים היו מפורטים. לא נכללו אוספים של כרוזים, מודעות, מכתבים וחוזרים.[40] עוד סיבה – חשובה ומרכזית לחלקיותו של יבול הדפוס – שמפני עממיותו לא הכול שרד.[41]

---

37 על שיטת מחקר זו ראו: אסתר קנדלשיין, 'הדפוס העברי בארץ-ישראל של"ז–תרפ"ג: היבטים ביבליוגרפיים, תרבותיים וסוציו-אקונומיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 69–82.

38 שושנה הלוי, **ספרי ירושלים הראשונים**, ירושלים תשל"ו; אריה ל' פילובסקי, 'עיתונות יידיש בא"י מתחילתה ועד הופעת נייוועלט (1934)', **קתדרה**, 10 (תשל"ט), עמ' 72–101; הנ"ל, 'יידיש וספרותה בארץ ישראל 1907–1948', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם.

39 קטלוג הספרייה הלאומית, מאגר הביבליוגרפיה של הספר העברי רל"ג–תש"ך, הקטלוג המאוחד לכתבי עת (ULS), הקטלוג המאוחד (ULI).

40 כמו לדוגמה אוסף של תעודות גבאות כבוד משנת תר"ף (1920) שמקוטלג בספרייה הלאומית תחת הכותר 'נזר גבאות'. לאוסף של כרוזים ופשקווילים ראו: בנימין קלוגר, **מן המקור: הישוב הישן על לוח המודעות: קובץ כרוזים ועלונים מפרסומי ירושלים במאה הקודמת: ת"ר–ת"ש**, ירושלים תשל"ח.

41 על הסיבות להיעלמותם של חיבורים ראו קנדלשיין (לעיל, הערה 37), עמ' 76, הערה 27.

הערה: אם הטקסט כולו ביידיש, ואפילו הכותר בעברית, החיבור ייחשב כאן ליידיש בלבד. בפרסומים שיידיש ועברית נדפסו זו לצד זו, נדרשתי לבדוק את התוכן ואת הנושא, ועל פיהם קבעתי את היידיש לשפה ראשונה או לשפה שנייה. קונטרס 'זכר עולם' מאת רבקה ליפא אניקשטער הוא מכתב לילדיה שנכתב במקור ביידיש ונמסר לתרגום, לכן נקבעה היידיש לשפה ראשונה.[42] לעומת זאת ב'מחברת חברת "פועלי צדק"' נקבעה היידיש לשפה שנייה, מכיוון שרובו של הספר בעברית, ורק שישה עמודים ביידיש, והם 'איבערזעטצונג בקיצור פון דיא תקנות פון דער חברה "פועלי צדק" בירושלם' (תרגום בקיצור של תקנות החברה 'פועלי צדק'). אבל אם בצד העברית והיידיש נדפסו שפות נוספות, כמו אנגלית וגרמנית, אזי העברית היא השפה הדומיננטית, והיידיש היא שפה נוספת.

נתונים ודיון

בשלהי המאה התשע עשרה היה היישוב היהודי הארץ-ישראלי יישוב של מהגרים ברובו, והשפות השולטות ברחוב היהודי היו השפות היהודיות העממיות. הספרדים העות'מאנים דיברו בקהילתם בערבית ובלדינו, האשכנזים דיברו יידיש, הבוכרים בפרסית-יהודית וכו'. ממפקד שערך המשרד הארץ-ישראלי של ההסתדרות הציונית עולה כי בשנים 1916–1918 רק 40% מכלל המִתפקדים ראו בעברית את לשונם העיקרית.[43]

בחברה רב-לשונית זו שימשה העברית שפת תקשורת בין-עדתית, Lingua Franca.[44] ואולם בעוד העברית שבעל פה הייתה שפה דלה, העברית שבדפוס הייתה שפה גבוהה, לשון קודש שיוחדה לשכבה מצומצמת ביותר של תלמידי חכמים, והקריאה בה לא הייתה אפשרית למי שלא דיבר עברית, קל וחומר לציבור שבשולי החברה, אנשי עבודה, פועלים, נשים וילדים, ששפתם שפת הרחוב. אליהם פנו המדפיסים בלשונותיהם, שנכתבו באות עברית. ללשונות היהודים היה תפקיד חשוב בהקניית מיומנויות קריאה ובעידודה בקרב ההמונים שלא ידעו עברית אבל הכירו את האלפבית העברי

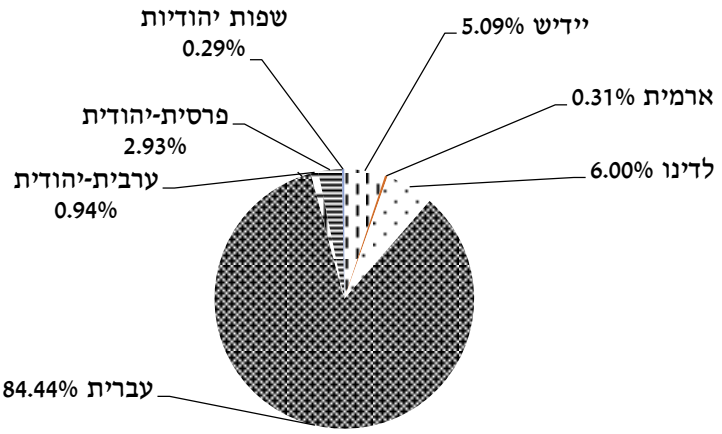
---

[42] רבקה ליפא אניקשטער, **זכר עולם**, ירושלים תרמ"ד, דף ו ע"ב.

[43] בקי (לעיל, הערה 1), עמ' 69.

[44] אסתר לפון-קנדלשיין, 'ראשיתה של ספרות הפנאי המודרנית בדפוס הארץ-ישראלי (1882–1923)', **עלי ספר**, כט (תש"ף), עמ' 163, הערה 93.

מתוך ספרי התפילה.[45] שלום עליכם, בצאתו להגן על היידיש אל מול העברית, טען כי היידיש 'מפתחת באופן רוחני את הנמוכות שבשכבות העם, אשר להם העברית היא לעת עתה "לשון הקודש", שפתו של אלהים, שלא נוצרה אלא כדי לדבר בה עם רבונו של עולם [...]'.[46]



איור 1: התפלגות דפוסי ארץ ישראל (1832–1923) לפי שפות (אחוזים)

אין ספק כי היה קהל קוראים ליידיש בארץ ובמרחב היהודי-אשכנזי במזרח אירופה ובארצות הברית. כמו כן בשנת 1908, בוועידת טשרנוביץ', הוכרזה היידיש שפה לאומית. אומנם לא בה"א הידיעה ולא היחידה, אבל החלטה זו נתנה לגיטימציה ללשון היהודית הכתובה, ואילו ביקשו המו"לים שווקים להפצת ספרים כדי להבטיח את שרידותם הכלכלית, כי אז לא הייתה כמו

---

[45] על הדפוס בלדינו ועל מדפיסיו ראו: אסתר לפון-קנדלשיין ושפרה ברוכסון-ארביב, 'דפוסי לאדינו בארץ ישראל מב"ק עד עזריאל (1843-1923)', אפרים חזן ושמואל רפאל (עורכים), **מחברות ליהודית**, רמת גן תשע"ג, עמ' 351–388.

[46] במכתב לעורך ה'אונדזער בריידער', 27.10.1911. אברהם ייבין (עורך ומתרגם), **מכתבי שלום עליכם: 1882–1916**, תל אביב 1998, עמ' 167.

ספרות היידיש לשיווק ולרווח.[47] אך לא כך הווה. רק 5% מסך הדפוסים שנדפסו בארץ ישראל כללו יידיש (איור 1). דלות החומר המודפס בשפה זו מודגשת גם לנוכח היותה שפת הדיבור היום-יומית של רוב המדפיסים באותה עת.[48]

מנקודת מבט מגדרית עולה בבירור כי בארץ ישראל הייתה היידיש לשון הכתיבה של האישה. המיוחד בכתיבה הנשית הארץ-ישראלית הוא שהן גם הוציאו לאור את כתיבתן. בעשור האחרון של המאה התשע עשרה ראו אור תשעה פרסומים ביידיש שכתבו שש נשים שהתגוררו בירושלים. שלוש מהן – רבקה ליפא אניקשטער (?– תרנ"ג), רייצא מסלונים (?–תרס"ו)[49] וטויבע פעסל פיינשטיין (?–תרע"ה), שלושתן עסקניות, דמויות מוכרות בירושלים[50] – כתבו את זיכרונותיהן כבסיס לצוואתן המוסרית, הרוחנית; אניקשטער ורייצא הוסיפו לפרסומיהן תרגום לעברית.[51] לספרה של אניקשטער היה ביקוש רב. מהדורה ראשונה של 'זכר עולם' (1882) מאת אניקשטער אזלה עוד בטרם הגיע הספר לנמעניו, ילדיה של המחברת, והיא הוציאה מהדורה שנייה בשנת תרמ"ד (1884). שנתיים לפני פטירתה, בשנת 1891, הוציאה אניקשטער מהדורה שלישית, וחסרון כיס גרם לבתה רחל להוציא לאור מהדורה נוספת בשנת תרע"א (1911).

---

47 על סחר בספרים יידיים בין מזרח אירופה לארצות הברית ראו: חגית כהן, 'סחר הספרים הטרנס–אטלנטי, וצמיחתו של מרכז תרבות היידיש בארצות-הברית, 1890–1939', **עיונים בתקומת ישראל**, 20 (2010), עמ' 437–466.

48 על בתי הדפוס בהרחבה ראו קנדלשיין (לעיל, הערה 37), עמ' 48–58, 119–125, 365–367.

49 בת הרב מרדכי חן טוב ואשת הרב עזריאל זעליג מסלונים. על פי עדותה, הייתה גבאית בחברת הכנסת אורחים כשמונה עשרה שנה, מאז 1868, זמן מה לאחר עלייתה ארצה. בחברותיה היא מונה את רבקה ליפא אניקשטער. בשנת 1875 הייתה רייצע ברשימת עשרים ואחת הנשים החברות בחברת לינת צדק, שמטרתה זהה לזו של חברת הכנסת אורחים.

50 פנחס גרייבסקי, **בנות ציון וירושלים**, ירושלים תש"ס, עמ' 6, 9, 14.

51 לטענת פילובסקי, 'שום ספר מהסוג הזה (ספרות יראית נשית), עד 1928 – פרט להדפסה מחודשת של קונטרס זכר עולם בתרע"ה (צ"ל תרע"א) והוצאת "תכשיטי נשים" בתרע"ג – לא נכתב בארץ-ישראל'. עליי לחלוק על קביעה זו, מכיוון שבפתח דבריה בספרה 'זכר עולם', מהדורת 1882, ציינה אניקשטער: 'מכתבי הלז נכתב ביום א' דר'ח אדר תרמ"ב פעה"ק ירושלם'. ראו פילובסקי, יידיש וספרותה (לעיל, הערה 38), עמ' 281. עליהן ועל חיבוריהן בהרחבה ראו שילה (לעיל, הערה 7).

בריינדל וולפינזון, אלמנתו של בן-ציון וולפינזון,[52] הוציאה כרוז, 'ברכך השם מציון' (1900), ביידיש ובגרמנית, עמודה מול עמודה, לגיוס כספים בעבור ישיבת חסד חיים. הינדע זיסנווין פנתה לציבור ביידיש בבקשה, 'ר' אבנר איננו' (1899), לרכוש את ספרו של בעלה יהושע זאב, 'ציר נאמן', שנכתב בעברית. ספרה של חנה מיכלע פרידמן, קונטרס התחינות 'תחנה צרור החיים' (1908), יועד לנשים לעילוי נשמת בתה.

תחינות

כאמור, הכותר הראשון שראה אור ביידיש בארץ ישראל היה 'תחינות ובקשות וסדר תיקון שלשה משמרות' (1862).[53] אחת עשרה שנים אחר כך, בשנת 1873, הדפיס יצחק גאשצינני (1845–1910) מהדורה נוספת של ספר זה.

ראשיתה של הכתיבה הנשית המיועדת לנשים המכונה 'תחינות' היא במאה השש עשרה. תפילות אישיות, אינטימיות, בקשות רחמים, תחנונים, בסגנון אישי ביידיש, היה אפשר לאומרן ביחידות בכל עת, בכל מקום שלנשים יש בו נוכחות, לעיתים אף בלעדית, בטקסים המזוהים עם נשים: בבית לאחר הדלקת נרות בערבי שבתות וחגים, במקווה, בבית הכנסת, בבית הקברות, ליד קברי צדיקים ובמקומות קדושים ועוד.[54]

תחינות ובקשות היו סוגה נפוצה מאוד בדפוס היידי בארץ ישראל. 59% מסך הכותרים שנושאם ספרות יראית הם ליטורגיה, ומהם 76% הם תחינות. רוב הכתיבה הייתה אנונימית, ומלבד הקונטרס של חנה מיכלע פרידמן היו שמונה כותרים מאת גברים, רובם מהדורות חוזרות לספרו של שמואל בן

---

[52] בבית הקברות בהר הזיתים יש מצבה המתעדת את תאריך מותה של 'בלומה ברוינה אשת בן-ציון וולפינזון נפטרה בכ"ו אייר תרע"ה'. משפחת וולפינזון הייתה ידועה בטחנת הקמח שלה בחצר רייסין בעיר העתיקה בירושלים, שפעלה משנות השבעים ועד סוף המאה התשע עשרה. שבתי זכריה, **סיפורי חצרות ובתים בין החומות**, ירושלים תשס"ו, עמ' 54–58.

[53] על סוגת התחינות ראו בהרחבה: Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*, Boston 1998; Devra Kay (ed.), Seyder Tkhines: The Forgotten Book of Common Prayer for Jewish Women, Philadelphia 2004

[54] מאיר בר-אילן, 'הקול הנשי – מקרוב ומרחוק', יונה שמיר (עורך), **אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיות, בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות**, באר שבע תש"ע, עמ' 37; טורניאנסקי (לעיל, הערה 20), עמ' 20.

יהושע זליג 'שערי דמעה', הפופולרי בסוגת התחינות בדפוס הארץ-ישראלי. ספר זה זכה לשתים עשרה מהדורות לאורך התקופה, מחציתן ביידיש שלצידה העברית. שש המהדורות שנדפסו ביידיש היו תרגום מעברית, לאו דווקא לנשים, אלא 'דעם ספר האבין מיר גיזעצט פון לשון הקודש אויף עברי טייטש כדי יעדערער זאל קענען פאר שטיין וואס אין דעם טוט שטיין' (כדי שכל אחד יוכל להבין היכן הוא עומד בקריאה).[55] כאשר הועתקה תפילה מ'שערי דמעה' ל'תחינות לסדר תיקון שלשה משמורות על אריכת הגלות' (1873), ששפתו יידיש בלבד, נדפס בשערו בעברית: 'גם הוספנו כמה תפלות יקרות מן שערי דמעה'. אין שם התייחסות ייחודית לנשים, אבל הדגש הוא על היידיש כשפת ההמונים, והיא נדפסה באותיות מרובעות מנוקדות.

הבחנה מגדרית מתבטאת בשפת התחינות על פי ייעודן בתפילות 'נשיות' מובהקות, ובדרך כלל בלא נוסח עברי. כאשר תפילה להדלקת נרות בערב שבת והתחינה שבאה לאחריה מובאות בטקסט, הן תמיד נדפסו ביידיש בלבד, ותוכנן פונה לנשים. כאשר לא נדפסה תחינה לזמן הדלקת נרות, בדרך כלל נדפס בשער הסבר כי התרגום ליידיש מטרתו שכל אחד יוכל להבין את הטקסט.

תחינות שנכללו בקונטרס 'כותל המערבי' (1876), שיצא מבית דפוסו של גאשציננ ושותפיו אברהם ויצחק גאגין, חוברו כדי לאומרן גם בעת הדלקת נרות בערב שבת ובתפילה ליד קבר רחל, 'ווס מען זאגט ביי די כותל מערבי, אויך ערב שבת ויום טוב צו ליכט אן צינדן. גם ווס מען זאל זאגין בייא די מוטער רחל'. על פי הנדפס בשער 'תפלה אצל כותל המערבי' (1895) בהוצאת צוקרמן, ברור כי הפנייה היא לנשים: 'א שיינע תחינה ווס מען זאגט בייא דעם כותל מערבי ערב שבת און ערב יום טוב, אויך צוא ליכט אן צינדין' (תחינה יפה שאומרים ליד הכותל המערבי בערב שבת ובערב חג וגם להדליק נרות), ובתפילה לזמן הדלקת נרות רק האישה היא הנמענת.

בכמה מהדורות של 'שערי דמעה' בעברית נוספו תפילות נשיות ביידיש בלבד. ממהדורת 'שערי דמעה' שהדפיס צוקרמן בשנת 1892, המבוססת על מהדורתו העברית-יידית משנת 1885, הוצאו תפילות שמיועדות לגברים,

---

[55] נדפס בשער הספר **שערי דמעה**, ירושלים תרמ"ה.

ונוספו בה תפילות ביידיש בלבד שאומרים בערב שבת ליד הכותל המערבי ובזמן הדלקת נרות. בשנת 1898 יצאה מבית דפוסו מהדורה נוספת בעברית וביידיש, בהוצאת סאלאנט עט בורקי, נאטאנזאהן ולנדא.[56] נוסף על תפילה לזמן הדלקת נרות נדפסו שם תפילות לאם שמשיאה את ילדיה ולכלה ודינים לחתן ולכלה – ביידיש בלבד. בשנת 1900 יצאה בהוצאה זו מהדורה נוספת, בעברית בלבד, ונשמטו ממנה התפילות הנשיות. גם אברהם משה לונץ הוציא מהדורות של 'שערי דמעה' בעברית וביידיש זו לצד זו (מהדורות 1892, 1898), וגם שם התפילה לזמן הדלקת נרות היא ביידיש בלבד.

במאה התשע עשרה היה קבר רחל מוקד עלייה לרגל לנשים. שילה הביאה עדויות המתארות את קבר רחל כאתר של פולחן נשי.[57] בספרייה הלאומית מצוי כתב יד 'תפילות אצל הכותל המערבי ועל קבר רחל אמנו' (1880~) הלקוחות מ'שערי דמעה' (ירושלים 1849) ומתורגמות ליידיש. בכל המהדורות של 'שערי דמעה' שראיתי יש בצד העברית תפילה ביידיש הנאמרת על קבר רחל אימנו. מכיוון שתפילה זו כלולה בסדר תפילות ובקשות על קברי צדיקים ומיועדת גם לגברים, לעיתים קרובות היא נעדרת מספרי התחינות שנדפסו ביידיש: כך בקונטרס 'תחינות ובקשות על כל מקומות הקדושים'

---

[56] שלושה מוכרי ספרים ומו"ל בירושלים חברו יחד להוציא לאור ספר זה. מוכרי הספרים היו צבי הירש סלאנט (נכדו של שמואל סלאנט, מנהיג עדת הפרושים), מראשוני מוכרי הספרים בירושלים, שותפו-חתנו משה יצחק בורקי ואליהו לנדא, נצר לגאון מווילנה. כולם אשכנזים, ילידי ירושלים, שחנותם עמדה ברחוב היהודים. ראו: צבי ברסקי, **חנות ותווית: מוכרי ספרים בארץ-ישראל: 1870–1948**, תל אביב 2019, עמ' 72–73. אליהם הצטרף נחום נתנזון, אף הוא אשכנזי, שעלה ארצה בילדותו מליטא והיה שותף עם חותנו בן-ציון זילברשטיין בבית מסחר לנייר ולכלי זכוכית. נתנזון היה אחד משני סוכני הדפוס הראשונים בירושלים, שסחרו עם בתי חרושת בחו"ל וייבאו ארצה את צורכי הדפוס, ובהם מכונות, אותיות, נייר ודיו. עסקן ציבורי, ממייסדי שכונת זיכרון משה בירושלים ובית חינוך עיוורים, פעיל בספריית בית מדרש אברבנאל וגנזי יוסף. ראו: יודא א' סגל-ווייס, **בשעריך ירושלם: זכרונות ורשומות**, ירושלים תש"ט, עמ' 137, 201. נתנזון גם היה שותף עם חיים מיכל מיכלין בהוצאה לאור של ספרי תפילה ותהלים בפורמט מוקטן. **הארץ**, 27.2.1950, עמ' 3; דוד תדהר, **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, א, תל אביב 1947, עמ' 316. בבית המכירות מורשת נמכר ספר תהלים חסר שער, 'כדמותו וכצלמו של הסידור הקטן והיפה אשר יצא לאור [...]', בדפוס השותפים נחום נאטאנזאהן וחיים מיכל מיכלין, ירושלם פלשתינה (מכירה 55 [248], פריט 138).

[57] מרגלית שילה, **נסיכה או שבויה?** חיפה תשס"ב, עמ' 53.

מבית דפוסו של צוקערמאן, שראה אור בשלוש מהדורות (1884,[58] 1887, 1891) ביידיש בלבד, ונמצא אותה לעיתים גם בספרי תחינות שנדפסו בעברית בלבד, בלא יידיש.

הלכות הבית הן חלק מתפקידיה המשפחתיים של האישה לצד בעלה, וגם אליהן נדרשו ביידיש. 'שלחן הטהור' (1903), שיצא מבית דפוסו של הרי"ן לעווי, הוא ספר ברכות, תפילות והנהגות בעת סעודה בעברית וביידיש. התפילות בעברית, הברכות וההוראות ביידיש. ואולם 'דיני ברכות פרטיות' ו'סדר הדלקת נר של שבת' נדפסו ביידיש בלבד. 'דיני ברכות פרטיות' הן הוראות לברכות על המזון שגם האישה קשורה בו, בהכנתו לדוגמה. התפילה להדלקת הנרות היא בעברית וההוראות לה ביידיש, אולם ה'סדר' כולל תחינה ביידיש בלבד. בהוראות ל'סדר' משייכים במפורש את הדלקת הנרות לאישה, 'וען דיא אשה האט שוין דיא ליכט אן גיצונדין אום שבת אונ אום יום טוב'. כל מה שנועד שם הן לגברים הן לנשים, כמו 'סדר קריאת שמע', הוא ביידיש לצד העברית, ואילו כל מה שנועד רק לגבר, כמו 'סדר המילה', 'סדר תפלת הדרך', הוא בעברית בלבד.

תחינות ותפילות ביידיש אפשר למצוא בספרים שאינם ספרי תפילה דווקא, עובדה המעידה על השימוש בהם. לדוגמה, 'תפלה אצל הכותל המערבי' כתובה ביידיש נספחה לקונטרסה של רבקה ליפא אניקשטער (1891) בעמודים יח–יט.[59] בכרזה של 'מזרח' בעברית (תר"ס~), שנועדה להיתלות על קירות הבית, נדפסה תחינה לזמן הדלקת נרות ביידיש בלבד.

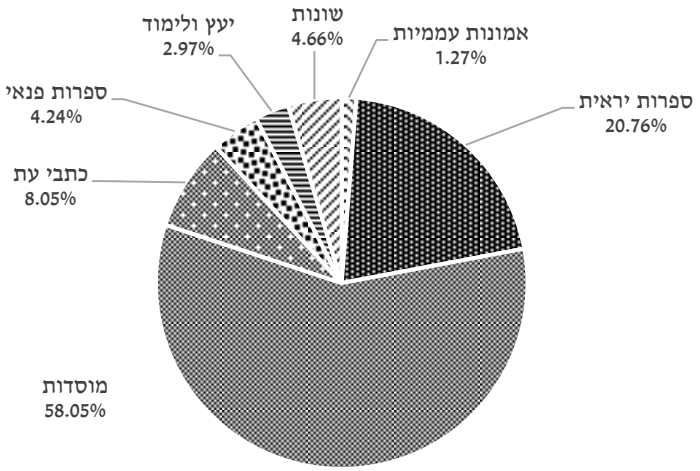
היו נשים שסייעו להוציא לאור ספרי תחינות. שרה בת ר' יצחק הכהן סייעה להביא לדפוס מהדורה נוספת של 'שערי דמעה' (תרמ"ה) בתוספת יידיש בצד העברית: 'ועל הטוב יזכר שם האשה הנדיבה מב"ת [מנשים באוהל תבורך] מרת שרה בת הר"ר יצחק הכהן ז"ל אשר נדבה רוחה אותה לעזרת הדפסת השערי דמעה הלזה'.[60] ספרו של אברהם דאנציג 'תפלה זכה' (תר"ן) 'הובא לדפוס בהעתקת לשון אשכנז והוצאת הדפוס ע"י הרבנית האלמנה רחל לאה סאסיווער'. בדף האחרון נדפסו דברי בקשת תמיכה ביידיש אל 'אחים

58 על פי פילובסקי, יידיש וספרותה (לעיל, הערה 38), עמ' 279.

59 שילה (לעיל, הערה 57), עמ' 274, הערה 186.

60 בסוף ההקדמה, בהוצאת צוקרמן ושותפיו, ירושלים תרמ"ה.

מרחמים – ואחיות רחמניות', וחתומה עליהם המתרגמת .Rabbiners Wwe Rachel Lea Sassiwer in Jerusalem. מתוך עשרים ושניים דפוסים של תחינות ובקשות, כמחציתם, שנים עשר, ביידיש בלבד.



איור 2: התפלגות הנושאים ביידיש

דינים, מצוות ומנהגים

מלבד תחינות כוללת הספרות היראית גם דינים, מצוות ומנהגים (21%). רובה של תת-סוגה זו מיועדת לנשים. ספרו של יהודה ליב צייטלין 'ראה חיים' (1889), שנדפס בעברית, כולל הסבר על מצוות חנ"ה (חלה, נידה, הדלקת נרות) 'עם פרוש בית יהודה [ביידיש] כדי שיבינו כולם'. כאשר המחברים גברים והנמענות נשים, בדרך כלל יש התייחסות אישית לנשים. לדעת אברהם שמעון ירמה,[61] מחברו של 'אשי השם' (תרס"ו), רק חלק מהטקסט רלוונטי לנשים, ולכן הוא ציין בהקדמתו: 'ודינים היותר מצויים העתקתי ללשון זארגאן המדובר בינינו בכדי שידעו גם נשים איך להתנהג

61 רב מוסמך, איכר, מראשוני פתח תקווה. עלה מביאליסטוק. ראו: ברוך בן עזר (ראב) ואהוד בן עזר, "רשימת הראשונים שאני זוכר עד לשנת 1900" במושבה פתח תקווה', **פרויקט בן-יהודה**: https://benyehuda.org/read/24925

בביתם'; על אחת כמה וכמה אם החיבור כולו נועד לנשים, כמו 'סדר הנהגות הנשים' (1878), שהוא פרק כד ב'שבט מוסר' לאליהו הכהן האיתמרי. אהרן בן יהושע הכהן המתרגם טרח לציין כי תרגמו מלשון הקודש לטייטש 'כדי אז איטליכי אשה זאל נזהר זיין אפ צו היטין וויא דא שטייט' (כדי שכל אישה תיזהר לשמור על המצב כמות שהוא);[62] חלק מספר מוסר 'א"ב לבנים' מאת חיים דוד שפיצר, אשר 'חצי מחלקה רביעית – המיוחדת לבנות [...] בלשון יידיש דייטש [...]', נדפס כספר 'תכשיטי נשים', (תרע"ג) וכשמו כן הוא, מיועד לנשים.

יוצא מן הכלל ספרו של יהושע זאב זיסנוויין 'ציר נאמן', 'שלשה עשר מאמרים המבארים כמה מצות ומאמרי חז"ל'.[63] המאמר המקדים, 'מבוא לשערי ציון', תורגם ליידיש לצד העברית, אך אין בו ובספר בכלל כל התייחסות לנשים. עם זאת נשים תמכו בהפצתו; לאחר ההסכמות, בסופם של 'מכתבי תהלה', ממליצות על הספר שלוש אלמנות, שלושתן נשים שבלטו ביישוב היהודי בירושלים כנדבניות שמעורבות בענייני הציבור.

הראשונה, שרה סוניה דיסקין, הרבנית מבריסק, אלמנתו של הרב יהושע ליב דיסקין,[64] כתבה: 'ג"א [גם אני] קבלתי ספר אחד ושלמתי מחירו ולא אמנע ברכתי מכת"ה [מכבוד תורתו הרמה] כי יצליחהו ד' בכל אשר יפנה כעתי' שרה דיסקין אל' [אלמנת] הגאון הקדוש מוהרי"ל דיסקין זצלה"ה'. השנייה כתבה: 'כאשר זכיתי לקבוע פה ירושלם ת"ו בביתי ביהמ"ד עבור עשרה בטלנים ממילא התחייבתי א"ע להכניס בביהמ"ד מטעמים. לכן קבלתי הספר "ציר נאמן" המבאר המטעמים של אהבת השי"ת באהבת ארץ-ישראל כאשר אוהב נפש הישראלי. כ"ד [כה דברי] מערע מרים ראשע אל' [אלמנת] המנוח הר' שלום ב"ר יצחק ז"ל מעיר "דענענבערג" [דווינסק שבלטביה]'.[65]

---

[62] ירושלים תרל"ח.

[63] הקדמת המחבר, עמ' ה צד א.

[64] עליה ראו גרייבסקי (לעיל, הערה 50), עמ' 12; שילה (לעיל, הערה 57), עמ' 173.

[65] בספר החשבון לאגודת עזרת נשים הכללית לשנת תרנ"ו–תרס"ג (1896–1903) נזכרת מרים ראשע מאנדלשטאם כנדבנית קבועה וחברה באגודה, ומשנת תרס"ה שמה נעדר. בהר הזיתים קבורה 'מרים ראשע בר' יהודא ליב אשת ר' שלום מ[...] נלב"ע [...] כ"ז אייר שנת תרס"ד'. את ספר החשבון לשנת מותה לא ראיתי.

השלישית, בת-שבע חיה געגוזין, אלמנת ראובן הערץ געגוזין,[66] כתבה: 'ג"א [גם אני] אקבל ספר אחד בת שבע חי' בת ר' ארי' ליב ז"ל מעיר וילנא, נ"ע'.

כרוזים

כרוזים לתלייה בחוצות העיר היו נפוצים, והם נגעו בחיי היום-יום שבהם גם לנשים היה עניין. 68% מהם היו למטרת גיוס כספים, ורובם (למעט שתי מודעות פרטיות) מטעם מוסדות ציבור, מוסדות דת ומוסדות רפואה. הקריאה לגיוס כספים הייתה תמיד בעברית וביידיש, בדרך כלל עמודה מול עמודה, ותמיד העברית מימין והיידיש משמאל. במקרים רבים גם יהודי הגולה היו הנמענים.

הכרוז 'קריאי מועד' נדפס בעברית וביידיש לקראת חג הפסח תרמ"ט (1889) מטעם הוועד הכללי, ומטרתו גיוס כספים לתמיכה בעניי העיר לקראת ימי החג. הפתיחה בעברית: 'אחינו היקרים', וביידיש: 'ליבע האבגישעצטע ברידער און שוועסטער!' (אחים ואחיות אהובים הכי חביבים). הכרוז 'כבוד אחינו שבגולה' נועד לתלייה במקומות ציבוריים לשם גיוס כספים לתמיכה ב'קופת תמיכה [...] לכמה רבנים מעדת החרדים' (1923). הוא נדפס בשלוש שפות זו לצד זו: עברית, יידיש ואנגלית. בעברית הפנייה היא ל'אחים יקרים', ואילו ביידיש הפנייה היא 'טייערע ברידער און שוועסטער' (אחים ואחיות יקרים). שמואל סאונדערס, גבאי חברת מושב זקנים וחברת אנשי מעמד, הפיץ בשנת 1881 שני כרוזים נפרדים לגיוס כספים: לגברים 'אליכם אנשים אקרא' בעברית, ולנשים 'תחינה ובקשה לנשים צדקניות' ביידיש.

איסורים, תקנות, דינים וסכסוכים גררו אף הם פרסום חוצות. בשנות התשעים התחוללה סערה בירושלים על ייסודו של כולל אמריקה. בשנת 1896 התפרסם פשקוויל בעילום שם: 'אַ חוצפה! דיא בריסקער רעבעצין וויל חרוב מאכען ירושלם!' נגד הרבנית שרה סוניה דיסקין, שרוצה להחריב את

[66] על מפעליה בירושלים ראו גרייבסקי (לעיל, הערה 50), עמ' 119. בין השאר נידבה מכספה לבניית בית הכנסת באר שבע בשכונת בית ישראל, והוא עומד על תילו עד ימינו אלה. על בעלה כתב יהודה אפל: 'איש עשיר, פשוט, אבל בעל לב רגיש וחובב ציון'. אפל, **בתוך ראשית התחיה**, פרויקט בן-יהודה: https://benyehuda.org/read/656, פרק ב.

ירושלים.[67] זעמו של הוועד הכללי יצא עליה מכיוון שעלה בידה להביא לידי ייסודו של כולל אמריקה בחסותו של בעלה הרב יהושע ליב דיסקין. באותה עת באו רוב הכנסותיו של הוועד הכללי מארצות הברית, ואנשי הוועד הכללי, עם הרב שמואל סלאנט בראשם, צפו פגיעה בהכנסותיהם.[68]

באפריל 1920 נערכו בחירות לוועד הלאומי. סלע המחלוקת העיקרי היה זכות הבחירה לנשים, הן לבחור והן להיבחר. בעוד נציגי הפועלים דרשו בתוקף מתן זכות בחירה לנשים, אנשי היישוב הישן, שראו במתן זכות בחירה לנשים מעשה חילוני בלתי מוסרי בעליל, דחו דרישה זו מכול וכול. בעלי בריתם לעניין היו חברי 'המזרחי', שחששו להיוותר יחידים מול הממסד החילוני ולהשאיר את הייצוג האורתודוקסי בידי אנשי היישוב הישן, הספרדים ובני עדות המזרח, שייצגו קו שמרני ביחסם למסורת היהודית, ועליהם נוספו גם האיכרים, שעיקר חששם היה מפני התחזקותם הפוליטית של הפועלים.[69]

כך קרה שכרוז מטעם ההנהגה האשכנזית שדן באיסור על השתתפות גורפת של גברים ונשים בבחירות, התפרסם בחוצות העיר בעברית, יידיש ולדינו: 'פסק דין תורה מאת הרבנים [...] ראשי ונשיאי ארצנו הקדושה והרבנים הג' הבד"צ לכל מקהלות האשכנזים בעה"ק ירושת"ו [...] אין א"י געגען דעם דין פון דער הייליגער תורה זיינען מיר מודיע צו אלע אידען מענער און פרויען אז טאר זיך נישט בעטייליגען אין דער בחירה' (בהתאם לחוק התורה הקדושה אנו מודיעים לכל הגברים והנשים היהודים שלא להשתתף בבחירות).

פסק דין תורה זה התפרסם לראשונה בתשרי תר"ף (1919), ומכיוון שהבחירות בירושלים נערכו בהמשך אותה שנה, ולמען תֵּת משנה תוקף, יצא כרוז נוסף באייר תר"ף (1920), ביידיש בלבד, שנוסחו חברתי יותר, מעם

---

[67] על פי הספרייה הלאומית. ראו גם קלוגר (לעיל, הערה 40), עמ' 46. יצאה גם חוברת ששמה 'א חוצפה פון דער בריסקער רביצין'. ראו: אלעזר ר' מלאכי, **פרקים בתולדות הישוב הישן**, תל אביב תשל"א, עמ' 310.

[68] על הפרשה בהרחבה ראו מלאכי, שם, עמ' 305–311.

[69] על פרשה זו ראו: סילביה פוגל-ביז'אוי, 'האמנם בדרך לשוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בארץ-ישראל 1917–1926', **מגמות**, לד, 2 (1992), עמ' 265; מרגלית שילה, **המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה 1917–1926**, ירושלים תשע"ג, עמ' 109–129.

ההנהגה הדתית: 'דיא החלטה פון דיא אספת הרבנים אין ירושלים: [...] ביום יוד אייר תר"פ: עס איז אסור צו יעדעם יודען זיך משתתף זיין אין דיא בחירה פון אספת הנבחרים [...]' (אסור לכל יהודי להשתתף בבחירת האספה הכללית). מטבע הדברים, כאשר היה הכרוז מטעמה של ההנהגה האשכנזית והספרדית כאחד, הוא נדפס בשלוש השפות: 'מודעה ואזהרה: מהרבנים [...] ספרדים ואשכנזים [...]' (1915), דן בהשגחה על הפרשת תרומות ומעשרות.

כאשר היו נשים מעורבות בפרסום הכרוזים שפתן הייתה תמיד יידיש. נזכרה לעיל בריינדל וולפינזון בבקשה לגייס כספים, וגם דינה סולומיאק פרסמה קול קורא 'אויפרוף: לשנה טובה יכתב ויחתם' לגיוס כספים לבית יתומות לחברת נשים בית יעקב. כולל סובאלק ולומזה פרסם בקשה לעזרה בעברית 'אחינו בני ישראל', ובשולי הכרזה הוסיפו שתים עשרה נשות הכולל את בקשתן ביידיש. בחלקה העליון של הכרזה הפרטית 'ר' אבנר איננו' קראה הינדע זיסנווין ביידיש לציבור לרכוש את ספרו של בעלה, ובחלקה תחתון של הכרזה נדפסה הקריאה בעברית, ועליה חתומים דייני הבד"ץ של האשכנזים ואישים אחרים.

פרנסי הקהילה האשכנזית השתמשו בכרוזים להפצת ידיעות שנגעו לענייני העיר. בעיתון 'די צייט' (6 בנובמבר 1918), שיצא בלונדון, התפרסמה כתבה המזהירה מפני ה'חלוקה' ומפני תופעת הזנות שפשטה בארץ עם בוא האנגלים. כתבה זו הופצה בכרוז בעברית וביידיש, זו מול זו, ובתחתיתה נדפס: 'נעתק בדיוק ונמסר בדפוס ע"י ועד העיר למקהלות האשכנזים, בירושלים ת"ו'.[70]

פרסומי מוסדות

רוב הפרסומים שנדפסו ביידיש עוסקים בענייני מוסדות ונושאיהם (58%, ראו איור 2): גיוס כספים (48.2%), תקנות והנהגות (44.5%), דו"חות כספיים (1.5%) ושונות (5.8%).[71] מכלל הפרסומים בעברית וביידיש שהתפרסמו עם השנים ועוסקים בתקנות והנהגות, כמחציתם (41.5%) כללו תקנות ביידיש.

---

[70] הנ"ל, 'מלחמת העולם הראשונה כזירה להעצמת נשות היישוב היהודי בארץ ישראל', מיכל בן יעקב, בן-ציון קליבנסקי וג'ודי באומל-שוורץ (עורכים), **עולם מתהפך**, ירושלים תש"ף, עמ' 135.

[71] שונות: פולמוס, תעודות, מחקרים ומאמרים, תצלומים, לוחות שנה.

ברוב המקרים פרסומן של תקנות והנהגות של מוסד כלשהו נקשר לגיוס כספים, והייתה בו התייחסות גם לנשים.

מעבר לשער של 'ספר התקנות להמוסד הצבורי בית אסף זקנים נדחים הכללי' (1906), בראש העמוד, הפנייה היא 'אל אחינו שבגולה', ומתחתיה 'תחינה פאר ליכט בענטשין' מנוקדת. התחינה הנשית לזמן הדלקת נרות היא ביידיש בלבד. בעמוד הבא נדפסו היידיש והעברית עמודה מול עמודה, בעברית הפנייה היא אל 'אחים רחמנים!' וביידיש הפנייה היא אל 'באַרימהערציגע ברידער אונד שוועסטער!'.

אנשי חברת מנחם בצפת פרסמו 'ספר התקנות: מבנין בתים לחברת מנחם ציון' (1914), שרובו ביידיש, ויש בו התייחסות ספציפית גם לנשים: 'אויך פרויען [...] קענען בעטייליגט זיין אין דיא אבענערוואהנטע רעכטע לויט איהרע שפענדען' (גם נשים יכולות להשתתף בזכויות הרלוונטיות בהתאם לתרומותיהן). בבקשה לגייס כספים לרכישת מגרשים באזור ירושלים פנתה החברה החרדית רמתיים צופים בשני קונטרסים צמודים, הראשון בעברית והשני ביידיש. בעברית הפנייה היא אל 'אחים יקרים', וביידיש הפנייה היא אל 'טייערע ברידער און גוטהערציגע שוועסטער!' (אחים יקרים ואחיות טובות לב!).[72] בסוף כל קונטרס נדפסו תקנותיה והנהגותיה של החברה בשפתו. בשנת תרפ"ד הצטמצמה הפנייה לכדי כרוז אחד ביידיש ובעברית, עמודה מול עמודה.

פנחס גרייבסקי פרסם ספר של מכתבים שכתב ביידיש, וייעד אותם לחו"ל: 'מכתבים מארץ ישראל: <בריעפֿע אויס ארץ ישראל>' (1896). במכתביו הוא נדרש למוסדות שקמו בירושלים: ועד כל הכוללים, בית חולים ביקור חולים, אגודת עזרת נשים הכללית, בית מושב זקנים. בפתיחת הקונטרס הפנייה היא לגברים, 'הערט אונז ברידער און העלפֿט אונז' (שמעו אחינו ועזרו לנו), ובהמשך 'ליבע ברידער' (אחים אהובים). ההתייחסות לנשים היא במכתב הרביעי, המספר על אגודת עזרת נשים ועל הנשים הפועלות בו. במכתב זה יש פנייה אישית בעברית ל'נשי החיל' במחצית התחתונה של העמוד, ובמקביל לדברי שבח בעברית מאת גבאי בית החולים ומנהליו נדפסו גם

[72] 'קול קורא לעזרה!' (תר"ף~).

דברי שבח באנגלית מאת הקונסול האמריקאי Edwin S. Wallace ומאת א"נ אדלר (Elkan Nathan Adler),[73] מתורגמים ליידיש. במכתב החמישי, למען 'בית מושב זקנים', הפנייה היא 'ליבע ברידער און שוועסטער'. דווקא חברת הנשים בית יעקב בירושלים, שהוציאה בשנת 1899 קול קורא שיועד לנשות ארץ ישראל, פנתה אליהן בעברית בלבד.

בכל הנוגע לדו"חות כספיים הפנייה ביידיש לנשים זניחה. הדו"ח היחיד שהיה מיועד לנשים הוא 'ספר החשבון לאגודת עזרת נשים הכללית' (1896). אגודה זו נוסדה בירושלים בדצמבר 1894 ונוהלה על טהרת הנשים. בתחילה הייתה שפת הדיבור באספות יידיש, ובשפה זו כתובות ההקדמות לדו"חות הכספיים הראשונים. ספר החשבון העשירי (לשנים תרס"ד–תרס"ה) הוא הראשון שכתוב בעברית וביידיש זו לצד זו.[74] גם דו"ח זה נועד לגייס כספים, והפנייה בהקדמה היא לנשים בלבד: 'ליבע שוועסטער!' (אחיות אהובות!).

עיתונות יידית בארץ ישראל

עוד סוגה ביידיש היא מכתבי העיתים, קרי עיתונים,[75] ובסוגה זו השיקול הכלכלי הוא שהתווה את דרכם של המו"לים. אומנם כתבי העת יועדו בראש ובראשונה לקהל המקומי, אולם לנוכח מיעוט האוכלוסייה היהודית בארץ פזלו המו"לים לעבר השווקים בחו"ל. משנת 1873, מאז נסגר ברוסיה הצארית כתב העת היידי 'קול מבשר', ועד סוף המאה התשע עשרה לא יצא במזרח אירופה עיתון ביידיש. חלל זה ביקשו למלא המדפיסים בארץ ישראל. ארבעה עשר עיתונים במוצהר ובגלוי קשרו את עצמם לחו"ל, מי למטרות רווח ומי למטרות תמיכה כספית מחו"ל, בתרצם את השימוש ביידיש: כדי שכל אחד יוכל להבין.

תשעה עשר כתבי עת ביידיש ראו אור בארץ, רובם ביוזמת מדפיסים-מו"לים אנשי היישוב הישן. חלקם יצאו במתכונת דו-לשונית, עברית ויידיש זו לצד זו ('שערי ציון'), או בעיתון עברי מקביל להם ('דיא ראזע' לצד 'החבצלת' או 'דער פרדס' לצד 'הפרדס'), אבל רובם היו ביידיש בלבד. שישה עשר מהם ראו

---

73 עורך דין אנגלי, היסטוריון ואספן כתבי יד. ביקר בארץ ישראל בשנת 1896.

74 ברכה סליי, 'מגמילות חסדים למוסד רפואי: "עזרת נשים", תרנ"ה-תרס"ו', **קתדרה**, 125 (2007), עמ' 70–71.

75 על העיתונות ביידיש ראו בהרחבה פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 72–101.

אור עד מלחמת העולם הראשונה. בדרך כלל היו אלו שבועונים, ומספר עמודיהם לא עלה על ארבעה עמודי פוליו. עיתונות זו ביקשה להיות עיתונות כללית, ומדוריה עסקו בנושאים שהסעירו את הארץ, במתרחש בכוללים, בידיעות על מזג האוויר, במתרחש באימפריה העות'מאנית, בכרוניקה על אירועים יוצאי דופן. מעטים מהם כללו מדור ספרות, ואם היו כאלה, הם הכילו בדרך כלל תרגומים מן העיתונות היהודית-גרמנית. לענייננו, הדיון יעסוק בעיתונים שנוגעים לעניין המגדרי, הנשי.[76]

בשמותיהם של רבים מן העיתונים בולט סממן מגדרי שרומז שהם יועדו גם לנשים, גם אם כוונתם של המו"לים הייתה בראש ובראשונה להפיצם בחו"ל. לאחר שב'שערי ציון' (1876–1885) פסק המדור ביידיש, ניסה גאשציינני להוציא עיתון נוסף בקוראו לו 'די טאכטער ציונ'ס', שנועד אף הוא לחו"ל. יעקב מהרש"ק, סוכנו של גאשציינני בוורשה, פרסם מודעה על הוצאתו של עיתון זה: 'בעוד שבועיים יופיע מהרעדאקציא הזאת [שערי ציון] מכ"ע [מכתב עיתים] בשפת יהודית-אשכנזית (זשארגאן) נקוב בשם: "בת ציון" (די טאכטער ציונ'ס) למען אחינו ואחיותינו אשר לא יבינו מכ"ע בשפת עברית',[77] אבל נראה שעיתון זה לא ראה אור.

עיתון אחר שגאשציינני קשור בו וקשורה בו דמות נשית היה 'דער הייליגער איינצייגער' (1887).[78] ירחון זה ראה אור ביוזמתה של שרה סוניה דיסקין, הרבנית מבריסק, שהייתה דמות משפיעה בחיי היישוב הישן בירושלים. כותרו היה בגרמנית. מלאכי דן ארוכות בעיתון זה, ועל סמך שני מקורות קבע כי העיתון היה ביידיש: (1) סקירה ביבליוגרפית של איזידור לויב, שציין: 'העתון כתוב יהודית-אשכנזית באותיות עבריות'; (2) ציטוט מאמרו של אליעזר בן-יהודה כלשונו.[79] אריה פילובסקי רימז כי הכוונה הייתה לגרמנית

---

[76] לעניין קהל הקוראים הגברי שאינו שולט בעברית ולעיתונים שנוסדו בארץ בתמיכת מוסדות בחו"ל, כמו העיתון החרדי 'אונדזער ברידער', לא אידרש כאן. ראו שם, עמ' 86–88.

[77] יעקב מהרש"ק, 'לכל אוהבי "שערי ציון" וחובבי ארצנו הקדושה', **המליץ**, 26.9.1884, עמ' 8.

[78] להרחבה ראו: אליעזר ר' מלאכי, '"דער הייליגער אנצייגער": עתון אידי ירושלמי – בטאונה של הרבנית מבריסק', אלחנן ריינר, חגי בן שמאי ואחרים (עורכים), **מנגד תראה**, ירושלים תשס"א, עמ' 162–169. פילובסקי הטיל ספק במעורבותו של גאשציינני כמו"ל, כעורך או כמנהלו האדמיניסטרטיבי. פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 81–82.

[79] מלאכי הסתמך על מאמרו של אליעזר בן-יהודה, 'אורות מני אֹפל', **הצבי**, 2.3.1888, עמ' 1. ואולם לא מצאתי שם רמז על היותו של העיתון ביידיש. מלאכי, שם, עמ' 162–169.

באותיות עבריות ולא ליידיש, ודעתי כדעתו.[80] כפי הנראה עיתון זה לא הופץ בירושלים.

הדו-שבועון החדשותי 'דיא ראזע' (1877), בהוצאת ישראל דב פרומקין ומיכל הכהן, היה 'אַ יידישער פאמילייען בלאאט פאר אללע אוהבי ציון וירושלים' עיתון למשפחה, ובשמו נרמז שם של אישה. עם זאת הצהירו העורכים במפורש כי נועד לחו"ל ולכל מי שיודע לקרוא אות עברית ומטרתו להשכילם באמצעות שפה מובנת להם: 'דורך א זשארגאן בלאטט [...] א פארשטאנדיגע שפראך אונטער די אללע וואס זיינען אינטערעסינט דארינען'.[81]

'הצבי לבית יעקב' התחזה לעיתון לנשים על פי שמו,[82] והמו"לים, האחים הירשנזון, אף נתנו בו סממנים נשיים נוספים:

א. בכותרת המשנה נדפס: 'ארויס גיגעבין פון הא' חיה בן יעקב (יוצא לאור על ידי הא' חיה בן יעקב)'. רבים ייחסו את עריכת העיתון לחוה הירשנזון,[83] רעייתו של חיים, אולם למעשה היו אלו ראשי תיבות של חיים ויצחק הירשנזון בני יעקב, מו"לים ומדפיסים בירושלים בעלי העיתון הצבי.[84]
ב. במאמרים ובהערות הופיעה לעיתים החתימה 'העורכת'.
ג. מאמר המערכת הראשון יצר את הרושם שכתב עת זה נועד לנשים.[85]

---

80 פילובסקי עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 82.

81 גיליון ראשון של 'די ראזע', ב' באייר תרל"ז. על העיתון ראו: מרדכי קוסובר, 'חבצלת: די ראזע – דער ארץ ישראל יוד', זלמן פבזנר ודוד יודילוביץ (עורכים), **קובץ מאמרים לדברי ימי העתונות**, תל אביב תרצ"ה, עמ' 113–119.

82 על פי פירוש רש"י לשמות יט, ג. ראו גם שילה (לעיל, הערה 57), עמ' 173–175.

83 יוד, 'הצבי לבית יעקב', זלמן פבזנר ודוד יודילוביץ (עורכים), **קובץ מאמרים לדברי ימי העתונות**, תל אביב תרצ"ה, עמ' 127–129. שילה (לעיל, הערה 57), עמ' 173. לדבריה, 'מהמידע הקיים, קשה להעריך מה היה חלקה של חוה הירשנזון בעיתון' (שם, עמ' 320, הערה 38).

84 אליעזר ר' מלאכי, 'העתונות הירושלמית', אלחנן ריינר, חגי בן שמאי ואחרים (עורכים), **מנגד תראה**, ירושלים תשס"א, עמ' 16.

85 פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 79.

כמובן, השפה חיזקה את התדמית של עיתון נשי. מגמתו של העיתון הייתה 'להשפיע על נשי האשכנזים בירושלים'[86] ללמוד עברית ולהפיץ את השפה העברית בקרב נשות ישראל. יקותיאל דייטש (י"ד), עיתונאי בכתב העת 'הפסגה',[87] נדרש לכתב העת 'בית יעקב': '[שמו] מוכיח שנוסד בעד נשים, מטרת המו"ל הר"ר ח. הירשענזאהן בעתנו[!] זה, להרגיל נשי אה"ק כי תלמדנה לשונן לדבר עברית [...], שפת מו"ל זארגאן נשחתה מאד'. גם בן-יהודה התייחס לעיתון כמיועד לנשים. בברכו את הוצאת העיתון במאמר מערכת ציין: 'ונועד בפרט "לבית יעקב", אלו הנשים. תכלית העתון להעיר איזו התעוררות לטובה בלבות **הנשים**,[88] והתכלית הזאת בודאי טובה ורצויה, וע"כ נברך את העתון החדש באריכות ימים וקהל קוראות אשר לא ימנה ולא יספר מרוב'.[89] על אף מגמתו עסק העיתון מעט מאוד בנושאים נשיים, ובתכניו הפיץ את חדשות ארץ ישראל בעיקר בתפוצות.

עוד כתב עת שהתחזה על פי כותרו לעיתון המיועד לנשים הוא השבועון 'שולמית: ירושלימער יודישער וואכענבלאט' (1911) בהוצאת חיים גולדברג ובעריכתו של שלום ירמיה כ"ץ. כבר בכותר, 'אונפארטייאיש פיר אללע קלאססען', פונה השבועון לכול, בלא משוא פנים. גם לעיתון זה היה קשר עם יהדות התפוצות, ונדפס בו חומר מן העיתונות היידית באמריקה. פילובסקי הזכיר בשם מנשה אונגר עיתון נוסף ביידיש הנושא שם של אישה, 'שושנה', שייתכן שראה אור בשנת 1908.[90]

עם זאת מעניינת התייחסותם של המו"לים לעצם הכתיבה ביידיש. אגב התנצלות על יציאתם 'נגד שפתנו הלאומית', הסבירו שכוונתם היא לספק את הידיעות על הנעשה בארץ ובחו"ל ל'שכבות רחבות של ההמון' שאינן דוברות עברית.[91] במכתב תשובה לצדרבוים[92] ענו עורכיו של 'דער ארץ ישראל יוד' כי בעזרת היידיש 'נסול [...] דרך לשפתנו [העברית], ללמדה

---

86 יוסף לנג, 'המו"לים לבית הירשנזון: פרק בתולדות העתונות הירושלמית (1882–1908)', **קשר**, 29 (2001), עמ' 37.

87 כתב העת ראה אור בארצות הברית. **הפסגה**, 17.6.1892, עמ' 4.

88 ההדגשה במקור.

89 'דברי ימי השבוע', **האור**, 13.5.1892, עמ' 1.

90 פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 88.

91 שם, עמ' 75, 85.

92 מאמר מערכת, **המליץ**, 18.4.1890, עמ' 1.

להבינה ולדבר בה, [...] נשכים ונעריך לדבר אליהם בשפה אשר יחד בחלב אמם באה אל קרבם, ואשר אך בה יהגו כל מחשבותיהם'.[93] חיים ויצחק הירשנזון, שתמכו בהחייאת העברית, הוסיפו כותרים והערות בעברית לעיתונם היידישאי 'בית יעקב', ובמוסף לעיתון אף פרסמו שירים שבהם העברית והיידיש משולבות בשיר שורה-שורה.[94]

על אף הביקוש רוב העיתונים ביידיש לא החזיקו מעמד. אליעזר רפאל מלאכי הביא רשימה של העיתונים שנסגרו, ובהם הוא מונה גם את 'שערי ציון', 'די ראזע', 'דער ארץ ישראל יוד', 'בית יעקב', 'שולמית'.[95] טענת מלאכי, 'אין הקהל בארץ ישראל מרגיש צורך בעתון אידי', אינה תואמת את המציאות, ובמקום אחר סתר מלאכי אמירה זו שלו עצמו בהביאו את עדותו של יהואש[96] על הביקוש הרב שיש במושבה רחובות לעיתונים ביידיש שנשלחו אליו מחו"ל.[97]

אף שלמה ישראל שיריזלי, שהִרבה להדפיס בלדינו, הבין שיש ביקוש לעיתון יידי והוציא לאור עיתון ששמו 'דער פרדס' (1909), אח מתורגם לעיתוניו 'הפרדס' העברי ו'איל פאראדיסו' בלדינו. בעוד ביום אחד נמכרו מ'הפרדס' העברי שלושים גיליונות, מ'דער פרדס' היידי נמכרו מאתיים גיליונות.[98] ביפו היה אפשר לרכוש את העיתון היידי הוורשאי 'די נייע וועלט' אצל ישכר דב פרייער.[99]

---

93 שלמה עפשטיין ושמואל ראפאלאוויטש, 'אל כבוד מו"ל "החבצלת" שלום!' **חבצלת**, 9.5.1890, עמ' 223.

94 פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 80.

95 אליעזר ר' מלאכי, 'נסיונות שלא הצליחו', אלחנן ריינר, חגי בן שמאי ואחרים (עורכים), **מנגד תראה**, ירושלים תשס"א, עמ' 171–172.

96 שלמה בלומגארטן (1872–1927). סופר ומשורר יידי. עלה ארצה בשנת 1914 והתיישב ברחובות. את רשמיו פרסם ביידיש, ואת ספרו תרגמה אחותו צפורה בן-אביגדור, **מניו יורק ועד רחובות וחזרה**, תל אביב תש"ט.

97 פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 100.

98 ישעיהו קרניאל, 'הסמרטוט', **הצבי**, 12.5.1909, עמ' 1.

99 **הפועל הצעיר**, 25.1.1910, עמ' 18. י"ד פרייער (בר-דרומא) (1883–1941). עליו ראו: יגאל דרורי, 'התארגנות המעמד הבינוני בארץ-ישראל – נסיונות להתארגנות פוליטית בשנות העשרים', **קתדרה**, 44 (תשמ"ז), עמ' 117.

חיים פְּרֶס, עורכו של 'שערי ציון', טרח להסביר לקוראים כי המערכת נאלצה להפסיק את המדור ביידיש כי 'בראשית החילונו להוציא לאור את המכ"ע "שערי ציון", חשבנו למשפט צדק להעריך החצי בשפת זשארגאן למען יבינו, גם אחינו אלה ברוסיא אשר השפה הקדושה מוזרה להם, את מטרתנו [...] ועל ידה גם את ערך היושבים על הר ציון. ואולם למורת רוחנו לא מצא עוד מהלכים בארץ רוסיא מסיבות שונות. לזאת אמרנו אמר, לבטל את השפה הנאדרה הזאת'.[100]

פילובסקי נדרש לשאלה מדוע בארץ לא החזיקה מעמד העיתונות ביידיש. לטענתו היו לכך שתי סיבות עיקריות: (א) האוכלוסייה בארץ הייתה מועטה, והעיתונים נאלצו להישען על תמיכה מחוץ לארץ; (ב) ראשיתה של העיתונות ביידיש, עם 'שערי ציון', הייתה בתקופה שבמזרח אירופה לא יצא עיתון ביידיש, ולעיתוני ארץ ישראל היה מה להציע בספקם מידע חדשותי על הנעשה בארץ ישראל. בחלוף השנים, בתחילת המאה העשרים, התפתחה עיתונות יידית ענפה בחו"ל, והיא הייתה עשירה ומגוונת הן מבחינה תרבותית והן מבחינה חדשותית, שכן כתבים ארץ-ישראליים סיפקו חדשות מקומיות. העיתונות הארץ-ישראלית לא הצליחה להתמודד עם זו שבחו"ל, ובהיעדר תמיכה נאלצו המו"לים לסגור את עיתוניהם.

ספרות פנאי

ספרות הפנאי תפסה בסך הכול 4.24% מסך דפוסי היידיש (ראו איור 2). רובה סיפורת (6) ומיעוטה משלים ופתגמים (3) ושירה (1). בשלהי המאה התשע עשרה הייתה ספרות המוסר והצוואות שנזכרה לעיל כספרות יראית גם ספרות הפנאי שיועדה לנשים, וחלקה אף נכתבה בידי נשים. במפנה המאה העשרים עדיין נדפסה בתחילה ספרות עממית שנגעה בספרות קודש ובספרות מוסר, שעדיין אפשר להחשיבה ספרות קנונית-דתית. ספרו של חיים בן אברהם הכהן 'עץ חיים וענפיו' (1902), שבו 'מעשה וויכוח דער רוכל מיט דעם יצר הרע', נכתב ביידיש בלבד, כדי ש'דאס אללע זאללין פאר שטעהען' (שכולם יבינו), ובהקדמה הוא פנה ל'אונזערע ברידער און

[100] משה דוד גאון, 'שערי ציון', זלמן פבזנר ודוד יודילוביץ (עורכים), **קובץ מאמרים לדברי ימי העתונות**, תל אביב תרצ"ה, עמ' 146.

שוועסטער' (אחֶינו ואחיותינו) למטרת גיוס כספים בעבור 'מושב זקנים וזקנות' בירושלים.

שני דפוסים נוספים מסוג הספרות העממית הם סיפוריו של ר' נחמן מברסלב, שנדפסו בעברית ויידיש זו לצד זו: בשנת 1904 נדפס סיפורו מעשה מביטחון, 'מיר האבען דיא מעשה איבער גיזעצט אויף טייטש כדי יעדער זאל זיך אריוס נעמען א מוסר' (תרגמנו את המעשה ליידיש כדי שכל אחד יפיק ממנו מוסר השכל), ובשנת 1910 יצא קובץ סיפורי מעשיות ובו שלושה סיפורים בעברית וביידיש אחת מתחת לשנייה: מעשה מאבדת מלך, מעשה ממלך וקיסר, מעשה מחיגר.[101] בשנת 1912 ראה אור ספרו של אליהו לנדא 'הדרת אליהו' על הגאון מווילנה, ובשנת 1914 ראה אור ספרו של יוסף שבתי פרחי 'גדולים מעשי ה'', אוסף מעשיות 'מגאוני ורבני מערב הקדמונים', שתורגמו מעברית 'עס זאל קענין ליינען גרויס און קליין' (כדי שיהיו מסוגלים לקרוא גדול וקטן).

ניצני ספרות בלטריסטית מודרנית ביידיש אפשר למצוא בארץ בשלהי המאה התשע עשרה בעיתוני התקופה קצרי הימים בצורת פיליטונים יחידים, בדרך כלל מתורגמים.[102] בהקדמה לעיתון 'דיא ראזע' נכתב במפורש כי בדעת עורכיו להדפיס גם סיפורים, וכבר בגיליון הראשון, בעמ' 2–6, נדפס הסיפור 'גבריאל זיס' מאת שלמה כהן מפראג, שתורגם מגרמנית על ידי פרומקין, וסיפורו של פרומקין, 'א-בטלנישע רייד' (דברי בטלנות), נדפס בעמ' 6–7.[103] ב'בית יעקב' התפרסמו סיפורים מתורגמים, כנראה מגרמנית, ופילובסקי אף הביא קטע שיר ביידיש עם תרגום לעברית, כפי שנדפס בעיתון זה.[104] בהסתמכו על מאמרו של מלאכי[105] טען פילובסקי כי חיים גולדברג, מו"ל העיתון 'שולמית', שחייב את היידיש וראה בה גורם תרבותי חשוב בשל

---

101 **ספר סיפורי מעשיות**, ירושלים תר"ע. סיפורי ר' נחמן הובאו לדפוס על ידי ר' נתן מנמירוב, תלמידו של ר' נחמן. החל מן המהדורה הראשונה בשנת תקע"ה (1814) נדפסו הסיפורים בשתי הלשונות, עברית למעלה ויידיש למטה, כפי שהורה ר' נחמן, על פי דברי ר' נתן מנמירוב בהקדמה לספר.

102 פילובסקי, יידיש וספרותה (לעיל, הערה 38), עמ' 284.

103 קוסובר (לעיל, הערה 81), עמ' 117–118.

104 פילובסקי, עיתונות יידיש (לעיל, הערה 38), עמ' 80.

105 **שולמית: אלמאנך יידיש**, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 307–311. על העיתון ראו פילובסקי, שם, עמ' 86.

היותה עשירה מבחינה ספרותית, פרסם בעיתונו סיפורים מתורגמים מן הספרות הגרמנית ומן הספרות העברית.

מיעוט הספרות הבלטריסטית ביידיש שנדפסה בארץ בולט במיוחד לעומת השפע במזרח אירופה בשנות השבעים והשמונים של המאה התשע עשרה.[106] ספרות ה'שונד'[107] – ספרות פופולרית ביידיש – השתלטה שם על שוק ספרות הפנאי. יצחק מאיר דיק (1807–1893), נחום מאיר שייקביץ' (שֹ"מ"ר, 1849–1905) ואחרים כתבו ביידיש בעברית ספרות פנאי להמונים, ספרות חילונית שנחשבה לספרות זולה מסוג 'רומנים למשרתות'. אפרים דיינארד כינה את ספרי שמ"ר 'אשפת שמ"ר' והודה בפופולריות שלהם: 'מאדעסא עד בערדיטשוב ומווארשא עד ווילנא לא היתה אף שפחה אחת ולא עגלון אחד אשר לא נשאו שם שמ"ר על שפתותיהן', ורק 'כאשר נוכחתי כי בית מסחרי לא יכון בלעדיה רק אז נאלצתי להביא את האשפה הזאת אל ביתי [...] בבוא אחד לקנות ספר ז'ארגוני, חקרתיו תמיד מה חפצו ומטרתו בקריאת הבל שמ"ר [...] כולם עד אחד ענו תמיד כי חפצם הוא רק לבלות את העת בעיתותי מרגעה ולהתענג על הספור הנעים'.[108]

סוגה ספרותית זו לא הייתה זרה גם לבני המקום. יש עדויות לביקוש, והיה ייבוא של ספרות ביידיש. יעידו על כך דבריו של דיק עצמו על הצלחתו: 'יותר משתי מאות חבורים חברתי בזארגאן [...] ונדפסים בפעם אחת לא פחות משלשת אלפים עקסעמפלארען, [...] וכמה מהם לא נודע עוד עקבותיהם מכבר כי יובלו לאמעריקא, לאסטראליען, **לארץ הקדושה**,[109] לקוקאז, גם לפרייסין, לאיינגלאנד [...]'.[110] ואולם בארץ אין זכר להדפסת ספרות זו ביידיש. בקטלוג של בית הספרים הלאומי מצאתי כמאתיים ושמונים חיבורים של שֹ"מ"ר שנדפסו ברחבי העולם בתקופה הרלוונטית לדיוננו כאן, מרביתם ביידיש. ואילו בארץ ישראל ראו אור רק שתי מהדורות לסיפור אחד

---

[106] על עושר מצאי הדפוסים ביידיש במזרח אירופה ראו: נתן כהן, **יידיש בסימן קריאה: מלשון דיבור לשפת תרבות**, ירושלים 2020.

[107] על התפשטות ספרות השונד היידית (Schundliteratur, ספרות זבל בגרמנית) ראו כהן (לעיל, הערה 26), עמ' 109–110, 128.

[108] אפרים דיינארד, **זכרונות בת עמי**, ב, ניו אורלינס תר"ף, עמ' 153.

[109] ההדגשה שלי.

[110] מתוך מכתביו. ראו פרוש (לעיל, הערה 26), עמ' 147.

שלו, 'רחל היפה', בגרסאות מתורגמות מן המקור היידי ללדינו (1901) ולעברית (1904).

מתפוצתה של ספרות הפנאי ביידיש במזרח אירופה ניתן ללמוד על קיומו של קהל קוראים גדול.[111] העליות הראשונות (1881–1923) תגברו את מספר דוברי היידיש בארץ ישראל, ואין ספק כי נוצר בה קהל קוראים לספרות זו. אלא שהנתונים מצביעים על מחסור בספרות יפה בלשון זו.[112] בשנת 1892 קָבַל יהושע איזנשטאדט-ברזילי כי בספרייה שער ציון 'חסרים באשכנזית כמעט כל הליטראטור החדשה וביחוד חלק הספרות היפה'.[113]

במפנה המאה נתפסה ספרות בלטריסטית ביידיש בארץ ספרות להמונים, ספרות לא-קנונית. במלחמה על דמותה של החברה, שנתפסה כחברה אידיאליסטית, אליטיסטית, לא היה מקום לספרות השונד בעברית, ובוודאי לא ביידיש. אנשי העלייה השנייה, האידאולוגים, החילונים, הקנאים לעברית, לא אפשרו את התפתחותה בארץ, מכיוון שחשבו כי על העברית לספק את כל צרכיו התרבותיים של העם היושב בציון.[114]

באותה עת ישבו בארץ סופרים שכתבו את יצירותיהם ביידיש אולם פרסמו אותן בחו"ל. זאב ברכות, איש העלייה השנייה, כתב ביידיש, ואת אסופת סיפוריו מהווי החלוצים, 'אונטערן שאטן פון חרמון' (1918), פרסם בניו יורק. שנים אחר כך תורגם הספר לעברית, 'בצל החרמון' (1954). בקייב התפרסמו ספריו של איש העלייה השנייה אהרן ראובני, 'אין דול-הויז (ערצעהלונג)' (1915~) ו'קינדער' (1918); ובוורשה התפרסמה מהדורה נוספת של 'קינדער' (1921).

---

[111] למשל, מ'דין וחשבון: [...] בעד שנת 1921' של ספריית ההשאלה על שם אברהם מאפו בקובנה עולה כי באותה עת היו בספרייה שש מאות שמונים וחמישה כותרים של ספרות בלטריסטית בעברית לעומת תשע מאות חמישים ושבעה כותרים בספרות זו ביידיש.

[112] על ספרות הפנאי ביידיש בארץ ישראל בשנים אלו ראו לפון-קנדלשיין (לעיל, הערה 44), עמ' 167–169.

[113] דב שידורסקי, ספרייה וספר בארץ-ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית, ירושלים תש"ן, עמ' 91.

[114] שביט (לעיל, הערה 36), עמ' 201, 205.

רק באמצע העשור השני של המאה העשרים הופיעה לראשונה בארץ ספרות בלטריסטית מקורית ומודרנית ששפתה יידיש, מפרי עטו של ראובני,[115] והוא היה היחיד מאנשי העלייה השנייה שכתביו ראו אור בשפת המקור יידיש גם בארץ. בשנת 1915 פרסם ראובני ספר שירה ביידיש, 'בערג און וויסטע', בהוצאת דפוס 'האחדות', שבועונה העברי של פועלי ציון. בה בעת, בשנים 1910–1923, כתב ראובני את סיפוריו ביידיש, ובהיותו אחד מעורכי עיתון 'האחדות' התפרסמו סיפוריו בעיתון זה בעברית בתרגומיהם של אחרים (ברנר לדוגמה).[116] סיפורו 'על יד הקיר', המספר על חיי השומרים בארץ ישראל, שנדפס בהמשכים בעיתון 'האחדות',[117] היה תרגום לסיפורו 'אונטערן וואנד', שהתפרסם לראשונה כספר רק בשנת 1920 בהוצאת העיתון 'דאס לאנד', עיתונה היידי של מפלגת פועלי ציון, ויועד לקוראים בחו"ל.[118]

העיתונות המקומית הרבתה בתכניָה לתאר את 'היהודי החדש' בארץ ישראל המתחדשת כדי לעודד את יישוב ארץ ישראל,[119] ואותם סיפורים בהמשכים, שכבר הדפיסו אנשי היישוב הישן, מעידים על יכולתם לעודד את מכירת העיתונים. ספרות פנאי זו עדיין לא עוררה התנגדות בקרב היישוב הישן, כי חסרה את הפן האידאולוגי הלאומי המודרני, לפחות בראשיתה.[120] לפיכך אין ספק כי האשכנזים מקרב אנשי היישוב הישן והיישוב החדש כאחד היו קהל פוטנציאלי לשיווק ספרות פנאי ביידיש, אך מכלל ספרות הפנאי שנדפסה בארץ ישראל באות עברית בשנים 1832–1923, רק 1.8% היה ספרות פנאי ביידיש (לעומת 73.5% בעברית ו-21.6% בלדינו).[121]

---

[115] על אהרן ראובני ראו בהרחבה אצל פילובסקי, יידיש וספרותה (לעיל, הערה 38), עמ' 201–274.

[116] אריה ל' פילובסקי, 'ספרות עברית מקורית או תרגום מיידיש?' **תרביץ** כב, ד (תשמ"ג), עמ' 623.

[117] **האחדות**, 26.12.1913–31.10.1913.

[118] 'ספרים שנתקבלו במערכת', **הצפירה**, 2.1.1914, עמ' 3. ראו גם פילובסקי, יידיש וספרותה (לעיל, הערה 38), עמ' 203.

[119] יפה ברלוביץ, 'ספרות העליה הראשונה', מרדכי אליאב (עורך), **ספר העליה הראשונה**, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 450.

[120] יהושע קניאל, 'ראשית צמיחתו של היישוב החדש בירושלים', **במעבר**, ירושלים תש"ס, עמ' 34–35.

[121] לסיבות למצאי הגדול של ספרות הפנאי בלדינו ראו לפון-קנדלשיין (לעיל, הערה 44), עמ' 164–165.

בדרך כלל מידת ההיצע כפי שהיא מתבטאת בספריות תואמת את מידת הביקוש, אולם רוב האוספים בספריות שנוסדו בארץ ישראל בעת ההיא נבנו בעיקר מתרומות, שרובן מחו"ל,[122] ולכן המצאי אינו מעיד על ביקוש כי אם על ייבוא. עם זאת הנתונים מעידים על היצע דל: בבית אוסף ספרים אשר למונטיפיורי (1875–1876) נזכרים בשמם שלושה כותרים ביידיש מאת שלום עליכם;[123] בבית ספרים לבני ישראל (1884–1892) היו בסך הכול ארבעה כותרים ביידיש מתוך מאתיים שישים ושישה כותרים;[124] מתוך מצאי של שלוש מאות שבעים ושלושה כותרים בספריית בני ברית שבצפת (1890–1914), רק שלושה עשר כותרים של ספרות יידיש ושני כותרים של כתבי עת בשפה זו;[125] האוסף בספריית מדרש אברבנאל, שנבנה בעיקר מתרומות מחו"ל, גדל רק במאה כותרים ביידיש בשנים 1901–1910.[126] יתרה מזאת, שידורסקי הביא נתונים על 'השאלות לפי לשונות ונושאים ב"מדרש אברבנאל" בשנים 1908–1917', והיידיש אינה מוזכרת כלל.[127] גם אם היו השאלות, נראה שמספרן היה זניח.

את הסיבה למצאי הדל ביידיש אפשר לתלות במאבקה של העברית על ההגמוניה בארץ ישראל כ-Lingua Franca, מאבק שניהלו על גבהּ של היידיש יוצרי התרבות האידאולוגים שעלו ארצה כדי ליצור בה חיי תרבות בעלי אופי עברי-לאומי.[128] אנשי היישוב הישן ראו בספרות החול 'מוקצה', ואילו אנשי העלייה השנייה זיהו ביידיש את הגלות. ובעוד היידיש מסמנת את ההוויה התרבותית הגלותית שירתה השפה העברית את השאיפות הלאומיות של אותה תקופה: שימוש בשפה אחת המשותפת לבני הלאום היהודי בעולם בכלל ובארץ ישראל בפרט.[129]

---

122 שידורסקי (לעיל, הערה 113), עמ' 92, 95, 141–144 ועוד.

123 שם, עמ' 361.

124 שם, עמ' 144–145.

125 שם, עמ' 100–101.

126 פירוט על בנייתו מתרומות של אוסף ספריית מדרש אברבנאל ראו שם, עמ' 291–298. ראו גם: אפרים כהן-ריס, **מזכרונות איש ירושלים**, ירושלים 1967, עמ' 135–136.

127 שידורסקי, שם, עמ' 309.

128 על מאבקה של התרבות העברית בספרות הפנאי ביידיש ראו שביט (לעיל, הערה 36), עמ' 202–206.

129 יעקב שביט, 'תרבות ומצב קולטורי: קווי-יסוד להתפתחות התרבות העברית בתקופת העלייה השניה', ישראל ברטל (עורך), **העלייה השנייה: מחקרים**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 353.

סיכום

הקשר בין לשון דיבור למגדר נחקר זה שנים רבות. יש חֲבָרוֹת ש׳עמך׳ מדברים בשפה שונה מזו של המעמד הגבוה, ויש ששפת הדיבור המגדרית שונה, אחת לגברים ואחת לנשים.[130] בחברות סגורות כמו ביפן ואצל האינדיאנים באמריקה, ששם מעמד האישה נחות ממעמד הגבר, נמצאו הבדלים בולטים בלשון הדיבור המגדרי. אוטו יספרסן (Otto Jespersen) מצא כי בהודו העתיקה הייתה שפת הדיבור הנשית פשוטה והמונית, בעוד שפת הדיבור הגברית הייתה גבוהה ומכובדת. באפריקה יש מקומות שהתפתחה בהם שפת דיבור נשית מכיוון שנאסר על הנשים להשתמש במילים הקשורות למלחמה ולגבורה, והנשים נאלצו למצוא מילים נרדפות.[131] לפני מאות שנים הומצא במחוז הונאן בסין כתב סימנים נשי סודי ששמו נושו (Nüshu), שהועבר מאם לבת.

מצב דיגלוסי דומה אפשר לזהות גם בדפוס הארץ-ישראלי (1862–1923), שבו היידיש היא השפה הפשוטה, הנשית, הנמוכה, והעברית היא השפה הגבוהה, הגברית. כל טקסט שנשים כתבו אותו או הביאוהו לדפוס היה ביידיש גם אם פנייתן אינה דווקא לנשים; ואם לא נשים כתבוהו, והטקסט היה ביידיש, גם הנשים נזכרו בנמענים. בשישה עשר פרסומים הן היו פעילות: ברובם היו כותבות (שנים עשר פרסומים), וכן היו מממנות (שלוש נשים), ממליצות (שלוש נשים), מתרגמת אחת ויזמית אחת. התופעה של נשים אדוקות ולמדניות הכותבות ומפרסמות ברבים את דבריהן היא תופעה ייחודית בעולם היהודי של המאה התשע עשרה. במציאות הארץ-ישראלית של אותה תקופה, שנשים נושלו בה מן העשייה החברתית והתרבותית, פעילותן בדפוס מסמנת פריצת דרך לשינוי בחברה שמרנית.

עובדת היותה ה-Lingua Franca של הקהילה האשכנזית והזיקה לחו״ל היא שטבעה את חותמה של היידיש בדפוס העברי בארץ ישראל. אך אם נבחן את יבול הדפוס ביידיש, נמצא כי היידיש שימשה שפת חברה ולא שפת תרבות, שפת תקשורת בענייני דיומא, בנושאים אקטואליים שנגעו בחיי היום-יום. רובו המחלט של החומר עסק בצד המעשי, העכשווי, של חיי היום-יום, בין

---

[130] חיים רבין, ׳מהותו של הדיבור העברי שלפני התחייה׳, **לשוננו לעם**, כו, ח–ט (תשל״ה), עמ׳ 228; מלכה מוצ׳ניק, ׳לשון ומגדר׳, **לשון חברה ותרבות**, ב (2002), עמ׳ 8.

[131] מוצ׳ניק, שם, עמ׳ 14.

שבענייני חולין כמו גיוס כספים, פולמוס, תקנות והנהגות של מוסד, ובין שבדינים, בהלכות ובמצוות, בצווים ובאיסורים למיניהם במצוות ההנהגה הדתית.

היה קל להפיץ נושאים הקשורים במצוות נשים והליכותיהן בשפת תרבותן, היידיש. גם הספרות היראית שנדפסה הייתה חומר 'מעשי' לצורך ניהול טקס תפילה, ברובה תחינות, תפילות ובקשות. ספרות המוסר והצוואות, שנכתבה כמעט כולה בידי נשים, הייתה מאוד אישית, אינטימית, אוטוביוגרפית, ויועדה לצאצאי הכותבת, לקרובי משפחתה או לנשים בכלל. אבל כאשר הופיעה עברית בכתיבתן בצד היידיש, סביר להניח שברצונן של הכותבות היה שלא תהיה זאת ספרות לנשים בלבד. רבקה אניקשטער כתבה ביידיש, שפת אֵמה, וכינתה עצמה 'עם הארץ' בשל בורותה בעברית: 'איך בין איין ע"ה [עם הארץ] אין לשון הקודש [...]' והיא שיזמה את תרגום ספרה לעברית: 'והעתקתים ע"י איש אחר ללה"ק [ללשון הקודש]'.[132]

מהנתונים עולה כי מתוך כמאתיים וארבעים דפוסים היו 22.13% ביידיש בלבד, 52.34% דפוסים נדפסו ביידיש ובעברית כאשר היידיש השפה העיקרית, ורק ב-25.5% העברית היא השפה העיקרית. כאשר הייתה אישה מעורבת בדפוס כלשהו בתפקיד מחברת, מממנת, מגיהה, מתרגמת וכו', היה הדפוס ביידיש כשפה יחידה או כשפה ראשונה.

את רוב הפרסומים כתבו גברים, וממאה ושישה שערי פרסומים שנבדקו, בחמישים ושניים פרסומים היו הנשים נמענות ישירות, תמיד בנושאים אקטואליים לזמנן. יש שהפנייה בעברית היא 'לכבוד האנשים הנכבדים יושבי ירושלים תובב"א', ולצידה הפנייה לנשים ביידיש: 'און איהר נשים חשובות! הארט אויך צו איין אמת ריכטיג ווארט' (ואתן, נשים חשובות! שמעו גם דברים נכונים ואמיתיים).[133] אבל בדרך כלל הפנייה לנשים הייתה כאל חלק מקהילת עם הארץ: 'בריידער און שוועסטער'.

---

[132] **זכר עולם**, ירושלים, תרמ"ד, דף ו ע"ב.

[133] **אמירה לבית יעקב**, ירושלים, תר"ע.

זה המקום לציין כי כאשר נדפסה העברית לצידה של היידיש היה לספר מבנה גרפי קבוע. העברית תמיד קדמה ליידיש, גם כאשר הייתה היידיש השפה הראשונה: עברית בחלקו העליון של העמוד, בטור הימני של העמוד, בעמוד הימני בפתיחת הדפים. ואם הטקסטים בעברית וביידיש נדפסו ברצף, הטקסט העברי נדפס ראשון, ואחריו נדפס הטקסט היידי. במעט מן הדפוסים שהיו מיועדים לכלל האוכלוסייה, לאו דווקא זו האשכנזית, לצד היידיש נדפסו השפות שהתהלכו בארץ באותם ימים: לדינו, אנגלית, גרמנית, רוסית, צרפתית. התעודות, ההסכמות ומכתבי התמיכה של הרבנים היו תמיד בעברית.

מקומה של השפה העברית בדפוס מעיד על חשיבותו של הדפוס העברי בקרב המדפיסים ועל הרצון לקדמו.[134] התפתחותו של הדפוס העברי הייתה פועל יוצא של תהליך החילון שהחלה עוברת החברה היהודית בארץ ישראל. גם אם היה נדמה כי היידיש עלתה מִדרגת שפה שבעל פה לשפה מודפסת ואיימה על מעמדה של העברית כלשון לאומית, ידה של העברית הייתה תמיד, בכל תקופה, על העליונה. דלות החומר הספרותי, מעט מזער ביחס לספרות יידיש בעולם, מדגישה את ניצחונה של העברית.

הצורך בהרחבת חוג הקוראים והפוטנציאל הכלכלי הרב הגלום בשוק העממי בארץ ומחוצה לה הוא שהביא את המדפיסים לפתחם של דוברי היידיש.[135] לכן היינו מצפים שיודפס חומר רב יותר ומגוון יותר ביידיש, אך פוטנציאל הרווח לא מומש. עם בוא גלי העלייה החדשים הפכה היידיש, שלא ברצונה, לצד במלחמת השפות. בדיקת יבול הדפוס על פי עליות מציירת תמונה מדויקת של מאבק זה.

עם בואם ארצה של אנשי העלייה הראשונה (1882–1903) חוזק היישוב הישן בנמלטי פרעות ממזרח אירופה, ומספר הכותרים זינק מעשרים כותרים בתקופת טרום העליות (1832–1881) לשיא של מאה וארבעה כותרים, אך

---

134 שילה (לעיל, הערה 7), עמ' 13.

135 כל חוקר שדן בסוגיה זו ציין את השיקול הכלכלי כפרמטר קבוע בשיקולי המדפיס. ראו לדוגמה: Lucien Febvre, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450–1800*, London 1976, pp. 172–173; Robert Darnton, 'What is the history of books', *Daedalus*, CXI (1982), pp. 65–83

מאז החל מספר הכותרים יורד: בתקופת העלייה השנייה (1904–1914) נדפסו שבעים ושבעה כותרים, ומאז ועד סוף העלייה השלישית (1915–1923) נדפסו שלושים וחמישה כותרים בלבד. אט-אט נעשתה היידיש תג הזיהוי של היהודי הגלותי, והצעירים החלו מתרחקים ממנה ומשאירים אותה לדלת העם, בני המעמד הנמוך, חסרי ההשכלה, ועל ידי זה התחזק עוד יותר הדימוי הגלותי. בארץ ישראל גילמה היידיש את המנטליות היהודית הגלותית, כל מה שרצו להתרחק ממנו בעלותם ארצה.

על פי המו"לים, המניע העיקרי להדפסה ביידיש הוא שכולם יוכלו לקרוא ולהבין. ואולם אותם מו"לים שנלחמו את מלחמתה של העברית מחד גיסא והמשיכו להוציא לאור פרסומים ביידיש מאידך גיסא, גררו לא מעט 'בעד ונגד' בעיתונות התקופה בארץ ובחו"ל. עם הופעתו של העיתון 'דער ארץ-ישראל יוד' התפרסם ב'המליץ' מאמר בגנות היידיש, 'שפת הזשראגאָן, אשר ניבה נבזה, היא איננה לא לחם ולא ממתקים, לא תתן לנו כבוד ולא תועלת – רק חרפה ובוז, לעג וקלס בחוץ וכעס ומרורים בפנים'.[136] פולמוס התפתח מעל דפי העיתונות, ובעיתון 'הצפירה' הביע ח"מ מיכלין, היושב בירושלים, את תמיכתו בעיתון ובעורכיו.[137]

המאבק על מקומה של העברית כשפה לאומית החל עם בואם של אנשי העלייה השנייה, ובשנת 1914 כבר היה ברור מי הובס: 'לאחד מיסודותיה של השפה הלאומית היוצאת מתל-אביב היתה שנאה הכבושה לשפה היהודית. מלמדים את הדור הצעיר שלנו לשנוא את "הגלות" ויחד עם זה את שפת-הגלות', וגם אם '[...] רוב מנין ובניו של הישוב העברי מדבר יהודית, ספרדית וכו', [...] השפות הללו משמשות את השוק ותו לא. במדורי התרבות וכמעט בכל ענפי החיים החברתיים שלטת השפה העברית'.[138]

תהליכי החילון שעברה החברה היהודית נתנו לגיטימציה לקיומה של ספרות לא-דתית בשפה העברית, והיידיש מייצגת החולין נדחקה מפני העברית. העברית, שלא הייתה עוד שפת קודש, הייתה גם לשפת התקשורת שבעל פה, שפת הוויכוחים, הנאומים; שפת התרבות, כלומר שפת החולין.

---

[136] אהרן חורגל, 'עזרת סופרים: ישראל ושפתו העתיקה', **המליץ**, 18.4.1890, עמ' 2.

[137] 'מכתבי סופרים', **הצפירה**, 1.6.1890.

[138] אל-ר, 'למה רגשו?' **האחדות**, 10.7.1914, עמ' 1, 5.

אשת המחט כמשל:
קריאה מגדרית-תרבותית בסיפורו של עגנון 'שלוש אחיות'

ניצה קרן

בקצוותיו של חישוק השמים נקשר פלחה של אננקה המסובב את התקופות כולן, ומסביב לאננקה יושבות, ברווחים שווים, שלוש דמויות אחרות: אלה בנותיה, המוירות, והן עטופות לבנים ועטורות זרים, ושמותיהן לאכסיס, קלותו ואטרופוס; ולצליל האניסטון של הסירנות מזמרות ומתנות בשירתן: לאכסיס – את אשר היה וחלף; קלותו – את אשר הווה; ואטרופוס – את אשר עתיד להיות.[1]

מאמר זה יציב במוקדו סיפור קצר בעל אופי מכתמי של ש"י עגנון, ויציגו בהקשר מיתולוגי, היסטורי ותרבותי אגב התמקדות בדמותן של הנשים אוחזות המחט בתרבות המערב והתחקות אחר תיאורן ומעמדן בסיפור הקדום, בסיפורי העמים ובתרבות ימינו.[2]

שלוש אחיות

(לב. כצנלסון ברכה).

שלוש אחיות דרו בבית אפל והיו תופרות כלי לבן לאחרים. מאור הבוקר עד חצות לילה, ממוצאי שבת עד ערב שבת עם חשיכה לא זזו מאצבעותיהן לא מספרים ולא מחט ולא פסקה גניחה מלבן, לא

1 אפלטון, 'פוליטיאה' י, **כתבי אפלטון**, ב, תרגם מיוונית יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב 1999, עמ' 617.

2 בסיס המאמר מעוגן בעבודה שהוגשה לד"ר אמירה גלבלום בתוכנית ללימודי מגדר, לימודים בין-תחומיים באוניברסיטת בר-אילן. העבודה הוצגה בכנס השישי של האגודה ללימודים פמיניסטיים ולימודי מגדר, שנושאו היה 'המשק הנשי: יצירה, עבודה, התנדבות ועבדות', מאי 2005.

בימות החמה ולא בימות הגשמים. אבל ברכה לא ראו בעמלן. ואם מצאו פת חריבה לא היה בה כדי שביעה. פעם אחת נתעסקו בעשיית כתונת נאה לכלה עשירה. מסיימו מלאכתן נזכרו צרתן שאין להן כלום חוץ מעורן על בשרן, ואף הוא מזקין ותושש.
נתמלא לבן צער.
נתאנחה אחת ואמרה כל ימינו אנו יושבות ומתייגעות לאחרות ואנו אפילו פיסת בד כדי לעשות לעצמנו תכריכים אין לנו.
אמרה שנייה אחותי, אל תפתחי פה לשטן. ואף היא נתאנחה עד שזלגה דמעה.
ביקשה שלישית לומר אף היא דבר. כיוון שפתחה לדבר ניתזה צינורה של דם מפיה וטינפה את הכתונת.
כשהביאה את הכתונת אצל הכלה, יצא הגביר מטרקלינו. ראה את הכתם. גער בתופרת והוציאה בנזיפה. ואין צריך לומר שלא נתן לה שכרה.
הוי, אילו רקקה שנייה דם והשלישית הייתה בוכה, יכולים היינו לכבס את הכתונת בדמעותיה ולא היה הגביר בא לידי כעס. אבל אין הכל עשוי יפה בעתו. ואפילו הכל היה עשוי יפה בעתו, כלומר אילו היתה זו בוכה אחר שזו רקקה דם, עדיין אין כאן משום נחמה גמורה.[3]

'שלוש אחיות', פותח הסיפור ומספר, כמי שנוקט תבנית עממית רווחת, המרבה לספר מקורותיהם ומעלילותיהם של שלושה בני משפחה, שלושה אחים על פי רוב, בנקיטת המספר הטיפולוגי שלוש: 'שלוש אחיות דרו בבית אפל והיו תופרות כלי לבן לאחרים'.[4] ברוח הסיפור העממי ועל פי הנוהג הרווח במעשייה הטיפוסית, אין לאחיות גיבורות הסיפור שמות, כמו מדובר בטיפוסים מייצגים, בארכיטיפים.

על הדעת עולות שלוש אחיות הגורל – המוירות מפילות האימה, כפי שהן מתוארות במיתולוגיה היוונית (לפי תיאורו של הסיודוס) – האחת טווה את חוט חייו של אדם, השנייה קובעת מה יהיה אורכו, והשלישית גוזרת אותו.

---

3 ש"י עגנון, **כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון**, ב: אלו ואלו, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' קצו–קצז.

4 שם, עמ' קצו.

אלו שלוש האחיות, שבשונה מן התפיסה הרווחת ביהדות, המקנה לאל העברי זכות בלבדית על גורלו של אדם, היו מופקדות על הגורל האנושי. תיאורן כמו עוטה מעין מעטה צללים על ביתן האפל ממילא של האחיות העגנוניות היושבות ותופרות, כמי שנתונות לרשות אחרת, דמונית, רשותה של אלת הגורל המיתולוגית האימתנית – אננקה.

עוד יש להוסיף כי האלות הקדומות כפי שתוארו במיתוסים של העולם העתיק היו מצוידות כולן במחט בידן, מאחות קרעים, טווות ואורגות – כך תוארו אתנה היוונית, אינאנה השומרית, איזיס המצרית, פריגה הסקנדינבית ועוד, שרובן ככולן (להוציא אתנה) היו אלות פריון רבות עוצמה, הקשר בעל חשיבות מרכזית בסיפור זה.

שלוש האחיות שוקדות על הכנת כלי הלבן, שהם מסממניו המובהקים של מרחב הנדוניה על מרכיביו: סדינים ציפיות, מפות, מגבות, אלונטיות, כפי שמפרטות חנה נוה וצלה אברמוביץ רטנר בספר שייחדו להתחקות אחר 'מרחב הנדוניה' כטריטוריה נשית נבדלת וגילומה בסיפורת העברית בעת החדשה.[5] ואולם שלוש האחיות בסיפור זה אינן טורחות בעבורן אלא בעבור אחרים, וליתר דיוק, אחרות. ומשאב זה, השמור לנשים בחברה היהודית המסורתית כמעין אשראי בעל חשיבות מרכזית במדד הערך של כל כלה עתידית וקביעת ערכה הכלכלי בחברה היהודית הגלותית, אינו מופקד לזכותן. בתוך כך נשללת מן האחיות ומשכמותן זכות מרכזית במאבק על מקומן הראוי בקהילה שבה מעמדה וזכות קיומה של כל אישה מותנה בראש ובראשונה במצבה המשפחתי, קהילה המדירה נשים החיות בגפן ומפקירה אותן לגורלן. בעניין זה, יש להוסיף, לא הייתה הקהילה היהודית יוצאת דופן.

בחברה אבהתנית (פטריארכלית) מסורתית המקדשת את ערכי המשפחה ורואה בזיווג תנאי הכרחי להתנהלות תקינה, ראו איום בנשים פנויות, מלמדת ההיסטוריה העגומה של נשים בתרבות המערב, וסטייתן מן הנורמות המקובלות הפכה אותן מטרה נוחה לרדיפות. השיח העממי קישר בין נשים שלא נישאו – רווקות זקנות – למכשפות, והקישור ההרסני הביא מוות

5 חנה נוה וצלה אברמוביץ רטנר, **צאנה, צאנה: מרחב הנדוניה בסיפורים מאת דבורה בארון, י"ד ברקוביץ ויעקב שטיינברג**, בני ברק 2015, עמ' 50.

אלים על תשעה מיליון נשים במערב אירופה בשלהי ימי הביניים, כפי שפירטה אניס פראט.[6] בסימנה של זיקה זו, השבה ומקבלת ביטוי באגדות ובמעשיות, עומד גם סיפורו הדרמטי של עגנון על סממניו – בית אפל, דם, תכריכים, ואף דמותו של השטן הנזכרת בו – סממנים המקנים לו מצביונו של סיפור רפאים.

'דמות דיוקנה של אשה מגלגלת פקעת חוטים, אורגת, תופרת או רוקמת היא איקונית בתולדות האמנות', מציינות נוה ואברמוביץ רטנר, 'והיא מסמנת חריצות ועמלנות נשית'.[7] האישה היושבת אל נול האריגה נחשבה לסמל הצניעות והנאמנות הנשית, כך אפשר ללמוד מדמותה של אשת החיל המקראית, אשר 'יָדֶיהָ שִׁלְּחָה בַּכִּישׁוֹר וְכַפֶּיהָ תָּמְכוּ פָלֶךְ' (משלי לא, יט), וכן ממילות כתובת מצבה קבורה רומית מן המאה הראשונה לספירה, כפי שהראתה ורד לב כנען: 'כאן שוכבת אמימונה אשת מרקוס הטובה והיפה מכול, אורגת על הנול, בעלת מידות טובות, נקייה מחטא, חסכונית, נאמנה ויושבת בית',[8] בהסבת תשומת הלב לזיקה המסורתית שבין טקסטיל לטקסט.[9]

נשים באנגלייה ובארצות הברית, ציינה איליין שוואולטר, עסקו במלאכת יד דרך קבע: ילדות הכינו דוגמיות, נשים בוגרות סרגו, ונשים בנות כל הגילים רקמו, יצרו שמיכות טלאים והכינו בדי תחרה.[10] בתרבות שהדירה נשים ממלכת העט הייתה המחט למונופול נשי ייחודי.[11]

---

6 Annis Pratt, *Archetypal Patterns in Women's Fiction*, Bloomington 1981, p. 122

7 נוה ואברמוביץ רטנר (לעיל, הערה 5), עמ' 180.

8 ראו: ורד לב כנען, 'האריג של פילומלה: על טקסטואליות נשית בעת העתיקה', **מותר**, 6 (1998), עמ' 95–100.

9 **שם**, עמ' 95.

10 Elaine Showalter, 'Common Threads', *Sister's Choice: Tradition and Change in American Women's Writing*, Oxford & New York 1994, pp. 145–175

11 ראו לדוגמה: טובה כהן, '"מה לי ולאשה חכמת לב": עיצובה הספרותי של המשכילה העברייה מנקודות תצפית מגדריות שונות', יהודית בר-אל, יגאל שוורץ ותמר ס' הס (עורכים), **בין ספרות לחברה – עיונים בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד**, תל אביב 2000, עמ' 38–61.

בתערוכה שייחדו אסתר יוהאס ונעם ברעם בן-יוסף ל'ארון הבגדים היהודי' במוזאון ישראל בירושלים (2014) ניכר 'מעמדם המרכזי של אריגים, כלי לבן, בדים, רקמות ושמלות', מציינות נוה ואברמוביץ רטנר.[12] 'בין מרכיבים אלה בולטת במיוחד החשיבות של מלבושי הכלה: השמלות השונות שיועדו לציון טקסי האירוסים והחתונה, אלה שקדמו לחופה ואלה שיועדו לשבוע הברכות, מלבושים תחתונים, כיסויי ראש, סינרים, גרביים ועוד'.[13] שפע טקסטילי זה, שמטרתו הכרזה ברבים על עושרה של משפחת הכלה, מדגיש ביתר שאת את דלותן של האחיות העגנוניות המופקדות על הכנתו לאחרות. הלא הן אותן 'spinner spinster', כפי שכונו הנערות הבודדות שנספחו למשפחות בתקופה שבטרם המהפכה התעשייתית וסייעו במלאכת הטווייה שנעשתה בבית,[14] ותיאורן היה לשם קוד למי שמכונות במקומותינו בתולות זקנות.

ההיסטוריה של עבודת המחט, לדברי ג'ודי שיקגו, מלמדת על זיקה שיצרו הקדמונים בין האומנות הנשית המסורתית ליכולת הנשית להעניק חיים.[15] האלה הקדומה כונתה 'האורגת הנצחית' ותוארה כמי שטבורה הכיל את תבנית החיים. הקשר זה מדגיש עוד יותר את עליבותן של האחיות התופרות בסיפורו של עגנון, נשים בקהילה המקדשת את מצוות פרו ורבו, אשר בשל דלותן לא תוכלנה לזכות לזיווג ולהביא לעולם פרי בטן, עובדה שאין כמוה להדגיש את מצבן הנואש.

בסימנו של ניגוד זה בין עליבות לעוצמה, בין הדרה לקדושה, בין כוח לחולשה, עומד הסיפור העגנוני, הנפתח בתיאור הבית האפל שכלי הלבן הצחורים מיוצרים בו,[16] והמציב במוקדו שלוש נשים עריריות המופקדות על הכנת אוצר הנדוניה לרווחתן של נשים אחרות, כלות מיועדות שכמוהן לא תזכינה להיות, בעוד הן נמקות בבית דל ורכושן היחיד – עורן שעל בשרן.

---

12 נוה ואברמוביץ רטנר (לעיל, הערה 5), עמ' 44.

13 שם.

14 פראט (לעיל, הערה 6), עמ' 113.

15 שם.

16 אריאל הירשפלד, **לקרוא את ש"י עגנון**, תל אביב 2011, הפנה תשומת לב להיבט זה בסיפורו של עגנון בפרק הפותח את ספרו תחת הכותרת 'פתיחות'. ואשר לניגוד שבין הבית האפל לכלי הלבן הוא ציין שלמעשה אין כאן ניגוד אלא דרך מתוחכמת להדגיש שמדובר בנשים שאינן נשואות והן בודדות ועריריות (שם, עמ' 16).

שלוש נשים עלובות וחסרות שם אלו במובן הממשי והמטפורי גם יחד, מן הנקלות שבקהילתן, העוסקות במלאכה נשית מן הסוג המלווה נשים באגדות, בסיפורי העמים ובספרות המערב לאורך הדורות, מוצבות בזכות מיומנותן התרבותית ההיסטורית בזיקה לאלות פריון ולאלות גורל קדומות רבות עוצמה, השבות ונזכרות במיתוס של המזרח הקדום, במיתוס המצרי, במיתוס האצטקי ובמיתוס ההלניסטי.[17]

ניגוד זה בין מעמדן של הנשים הממשיות למעמדן של הנשים המטפוריות – נשות האגדה והמיתוס – הוא מסממניו המובהקים של הסיפור, הבנוי מן הבחינה הצורנית והמבנית על הנגדה, הצבה המסייעת ביד כותבו להביא לכלל ביטוי את המסר החברתי שבפיו אגב נקיטת עמדה שאינה אופיינית בדרך כלל למחברו. שלא כאלות הגורל חותכות הגורלות ומפילות האימה, האחיות שעגנון מתאר חסרות אונים. לא את גורלם של אחרים הן חורצות; גורלן שלהן הוא הנחרץ.

עוד יש לציין בהקשר זה את מקצבו המדוד והחוזר ונשנה של הסיפור, הבנוי ברוח הטקסט המקראי על ההקבלה, החזרה והניגוד, האופייניים בעיקר לשירות הקדומות. אפשר להתרשם מהמקצב כבר מן המשפט הראשון, המנגיד בין הבית החשוך והאפל – משכנם המסורתי של אנשי השוליים שהודרו מגבולות החברה התקנית – לכלי הלבן הצחורים, על ההקשרים השליליים הנקשרים במושגים חושך ואפלה, בעלי הזיקה למוות, לעומת האור, המבשר בריאה ותקווה, וזאת אגב עימות בין הנשים לאחרים (וליתר דיוק לאחרות).

'מאור הבוקר עד חצות לילה, ממוצאי שבת עד ערב שבת עם חשיכה',[18] מוסיף הסיפור ברוח התקבולת המקראית, הרווחת בדברי הנבואה ובקינות

---

[17] Judy Chicago, *Embroidering Our Heritage, The Dinner Party Needlework*, New York 1980, p. 24

[18] בהקשר זה אני מבקשת להפנות לשירה של יודית שחר, מונולוג של אישה עובדת בשירות לקוחות כאן ועכשיו: 'עשרים וארבע שעות ביממה שבעה ימים בשבוע / אנחנו כאן, אמה לאמה מתחת לאדמה / מצאת החמה עד לצאת הנשמה' (יודית שחר, **זו אני מדברת**, תל אביב 2008, עמ' 43, וכן בגב הספר), תיאור שיש בו כדי להעלות הד לסיפורו של עגנון ולספק הוכחה שכאז כן עתה נשים יחידות הן נציגות העבדות של ימינו.

הקדומות, כדוגמת מגילת איכה, שרוחה הנכאה שורה על הסיפור. בתוך כך משמיע הסיפור הד לטקסט קמאי וקדום העולה מנבכי הסיפור בן ימינו, היבט העולה בקנה אחד עם אופיין הארכיטיפי של הדמויות המתוארות. בהחריגו את המתואר מן המקום ומן הזמן של ההתרחשות אל מעבר לכל זמן ומקום, נענה הסיפור למהלכיו של זמן מיתי מעגלי ונצחי מן הסוג שמתארת ז׳וליה קריסטבה,[19] זמן המעוגן במהלכו של המחזור החודשי הנשי, זמן עיבור, לידה ומוות. כל זאת כיאה למהלך המעצב של ׳העלילה הביתית׳, בלשונה של אן רומינס,[20] על הריטואל הדומסטי האופייני לו, ריטואל שמוקנה לו, ברוח משנתו של מירצ׳ה אליאדה, חוקר הדתות שהתחקה אחר תפיסות היסוד של החברות הקדומות,[21] צביון פולחני.[22]

׳דורות על גבי דורות עוסקות הנשים בסריגה׳, כתבה סימה טלמון.[23] ׳רוכנות על השיפודים ובתנועות קצובות ומרגיעות סורגות עין לעין, עין לעין, כמו תפילה חרישית. התנועות הרתמיות החוזרות על עצמן מזכירות את גלי הים, הגאות והשפל, החיים והמוות׳,[24] הוסיפה. על האופי הרליגיוזי הפולחני שיוחס לנשים האוחזות במחט כתבה גם רוזיקה פרקר בהצביעה על מהלכיו המתוחכמים של ׳הסיב החתרני׳.[25]

היבט זה מקבל ביטוי מובהק במעשה התפירה החוזר ונשנה ׳מאור הבוקר עד חצות לילה, ממוצאי שבת עד ערב שבת עם חשיכה׳,[26] המתאר את האחיות

---

19 Julia Kristeva, ‘Women's Time’, Alice Jardine & Harry Black (trans.), *Signs*, 7,1 (1981), pp. 13–35

20 Ann Romines, *The Home Plot: Women, Writing, and Domestic Ritual*, Amherst 1992

21 מירצ׳ה אליאדה, **המיתוס של השיבה הנצחית ארכיטיפים וחזרה**, ירושלים 2000 [1969].

22 רומינס (לעיל, הערה 20), עמ׳ 6.

23 סימה טלמון, ׳מבוא׳, רמה ים (עורכת), **סוד קסמן של עבודות המחט: על נשים, תירפיה, אמנות ואומנות והקשריהן**, תל אביב 2002, עמ׳ 9.

24 שם. בהקשר זה ראו: Nitza Keren, ‘In the Name of the Mother: Women's Discourse – Women's Prayer in Michal Govrin's *The Name*’, *Nashim*, 10,2 (fall 2005), pp. 126–153. כמו כן ראו את הפרק העוסק ביצירתה של גוברין: ניצה קרן, **כיריעה ביד הרוקמת – נשים כותבות והטקסט ההגמוני**, רמת גן 2010, עמ׳ 24–46.

25 Rozsika Parker, *The Subversive Stich: Embroidery and the Making of the Feminine*, London 1996 [1984]

26 עגנון (לעיל, הערה 3), עמ׳ קצו.

כמי שנתונות תחת כישוף. 'לא זזו מאצבעותיהן לא מספרים ולא מחט ולא פסקה גניחה מלבן, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים',[27] מתאר הכתוב, מהלך העולה בקנה אחד עם האופי העממי והאגדי של הסיפור על ההיבט הדמוני הנקשר בו. הזיקה לעולם האגדות מחזקת את תחושת העל-זמניות השורה על הסיפור. שלוש האחיות עוסקות במלאכת נשים מסורתית המלווה נשים משחר ההיסטוריה, כמו יושבות ותופרות מני אז ועד עולם, כמו מלאכתן לא תיפסק לנצח, ממוצאי שבת ועד ערב שבת, עד תום כל הזמנים. היבט זה מחדד את המסר העולה מן הסיפור שאינו מוגבל לזמן ולמקום מסוים ותקף למעשה לכל זמן.

יתרה מזאת, שלוש האחיות נטולות השם, המקום או כל סימן מזהה אחר מתפקדות למעשה ככל אישה, שהמחט שהיא אוחזת בידה מלווה אותה לאורך הדורות, לפי תיאורה של הלן רוג'רס,[28] ומקנה לה מעמד-על. האחיות קשות היום שדמויותיהן מתגדלות לנגד עיני הקוראים עד כדי מונומנטים הופכות לדמויות-על הנושאות תוקף נצחי, כיאה לאלות הגורל האימתניות שאליהן הן נזקקות, בניגוד למעמדן הממשי: נשים קשות יום ומוכות גורל.

עם זאת, שלא כמו האתוס שהנחה את הקהילה היהודית, שראתה ב'נדוניה וחפציה [...] מעין אביזר מורחב לפרפורמטיביות של נשיות נאותה ו[...]תנאי להשגתה, לשימורה ולהוכחתה הקבועה',[29] ושלא כהבטחה העולה מ'שיר העבודה והמלאכה' לחיים נחמן ביאליק,[30] שאליו רומז הכתוב, חריצותן ועמלנותן של האחיות שאינן פוסקות ממלאכתן, 'לא בימות החמה ולא בימות הגשמים',[31] אין בה כדי לזכות אותן ברווחה. 'ברכה לא ראו בעמלן', מוסיף הכתוב במעין קריצה לשירו הידוע של המשורר בן דורו שהכריז

---

27 שם, עמ' קצו–קצז.

28 'כל הנשים הן נשות מחט' (All women are needlewomen), נטען במאמר העוסק בחייהן הקשים של נשות המחט בלונדון הוויקטוריאנית (Helen Rogers, '"The Good Are Not Always Powerful, Nor The Powerful Always Good": The Politics of Women's Needlework in Mid-Victorian London', *Victorian Studies*, 40,4 [1997], pp. 589–623 [p. 606]). לסיפורן של התופרות היהודיות ברוסיה הצארית ראו: נורית אורחן, 'איך נעשינו סוציאליסטיות', **מסכת**, יד (תשע"ט), עמ' 135–153.

29 נוה ואברמוביץ רטנר (לעיל, הערה 5), עמ' 19.

30 חיים נחמן ביאליק, **מזמורים ופזמונות**, תל אביב תשל"ג, עמ' 88–89.

31 עגנון (לעיל, הערה 3), עמ' קצז.

נחרצות: 'למי תודה, למי ברכה – לעבודה ולמלאכה',[32] הן שבכוחן להציל אדם מרעב, להאכילו לחם רב ולהשקותו כוס חלב. האחיות המתוארות בסיפורו של עגנון נאלצות להסתפק (אם מתמזל עליהן מזלן) ב'פת חריבה [ש]לא היה בה כדי שביעה'.[33]

ברוח זו, שלא כב'שיר החולצה' (Song of the Shirt), שירו הידוע של תומס הוד,[34] המתאר את הנערה התופרת 'בעוני, רעב וזוהמה' ועדיין שרה את 'שיר החולצה', ואף ששכרה 'פרוסת לחם יבש וסחבות', היא תופרת באחת ב'חוט כפול חולצה וגם תכריך',[35] לא שירה פורצת מגרונן של הנערות המתוארות בסיפורו של עגנון אלא גניחה. שירו של הוד (1843) נכתב כמאה שנה לפני סיפורו של עגנון (1941), ויש להניח שמחבר סיפורן של האחיות התופרות הכירו, ועם זאת העניק משמעות אחרת לחלוטין למסופר בו. הדברים אמורים גם בשירו של י"ל פרץ, 'שלוש נערות', עיבוד של פרץ לשיר עם.[36] גם הנערות שפרץ מתאר 'יושבות ותופרות' בעודן מצפות לחתן המיוחל, וגם בשיר בעל אופי פזמוני זה יורקת האחות השלישית דם, וכל מבוקשה – תכריכים.

'פעם אחת', נוקט הדובר בסיפורו של עגנון נוסח הרווח במדרש ובמעשייה העממית, המעלה ציפיות לתפנית. 'פעם אחת נתעסקו בעשיית כתונת נאה לכלה עשירה',[37] מספר הכתוב בתיאור שאפשר לראות בו הזדמנות לשינוי. אלא שגם במקרה זה לא נמצא פתח הצלה, שכן בעבור שלוש האחיות

---

32 ביאליק (לעיל, הערה 30).

33 עגנון (לעיל, הערה 3), עמ' קצז.

34 רוג'רס (לעיל, הערה 28), עמ' 598.

35 שירו של הוד, המצוטט כאן בתרגומי, מובא במלואו בספר שייחדה מרים שנייר לכתבים פמיניסטיים היסטוריים: Miriam Schneir, *Feminism: The Essential Historical Writing*, New York 1972, pp. 59–62. שיר זה מצוטט בחלקו במאמר שייחדה סוזן ביהוניאק-לונג לערכו של מעשה הטלאים המסורתי בעולם טכנולוגי: Susan Behuniak-Long, 'Preserving the Social Fabric: Quilting in a Technological World', Cheryl B. Torsney & Judy Elsley (eds.), *Quilt Culture: Tracing the Pattern*, Missouri 1994, pp. 151–168 (p. 154)

36 שירו של פרץ מובא בתרגום מן המקור היידי ובתרגומו של הירשפלד (לעיל, הערה 16), עמ' 28–29, בקריאה שמייחד הירשפלד לסיפור, שבו הוא מבקש לראות 'בניין אב' לקריאת סיפורי עגנון (שם, עמ' 25–43).

37 עגנון (לעיל, הערה 3).

היושבות ותופרות כלי לבן לאחרים ללא כל תקווה לעשות לביתן שלהן, מדובר בתזכורת כואבת להיעדר שבחייהן. שלא ככלה המיועדת בת העשירים שעל הכנת פרטי הנדוניה שלה הן אמונות, ושלא כאלות הפריון הקדומות ורבות העוצמה שאליהן הן נזקקות, הן נידונות להיוותר בבדידותן ובעירותן.

יתרה מזאת, שלא כנערות המככבות בסיפורי העם ובמעשיות הרווחות, כדוגמת סינדרלה, שהורמה מאשפתות וזכתה בבן המלך ובארמון מלכות, או בת הטוחן, שהפכה בטווייתה קש לזהב והפכה למלכה,[38] גיבורות סיפורו של עגנון יוסיפו לתפור עד שיסתיימו חייהן בעוני ובדחקות או במחלה קשה. לפיכך 'משסיימו מלאכתן נזכרו צרתן שאין להן כלום חוץ מעורן על בשרן, ואף הוא מזקין ותושש',[39] לא שמחה מילאה את ליבן אלא צער.

המהלך המחזורי המעצב שבסימנו עומד הסיפור, מהלך מחזורי מיתי תמידי ונצחי שאינו מבשר שינוי, פועל אפוא לרעת האחיות, גיבורות סיפורו של עגנון, הלכודות בתחומיו של מעגל מקולל שאין הן יכולות להשתחרר ממנו, בדומה לגבירת הטירה משאלוט, גיבורת שירו של טניסון, עוד גיבורת תרבות שסיפורה מהדהד בסיפור.[40] נשים אלו, כיוון שאין להן כלום חוץ מעורן על בשרן המזקין ותושש, והן מתכלות בעבודתן הסיזיפית, דומות למי שבמלאכתן חסרת התוחלת תופרות למעשה את עורן שעל בשרן – רכושן היחיד.

בתוך כך משמיעות האחיות התופרות הד לפעילותה החדגונית והחוזרת של העכבישה, הטווה את קוריה מגופה שלה, ועמלנותה אינה מזכה אותה לא

---

38 האחים גרים, **מעשיות** (האוסף השלם), בני ברק 1995, עמ' 177–179.

39 עגנון (לעיל, הערה 3).

40 בלדה ויקטוריאנית בעיבודו של אלפרד לורד טניסון, המעוצבת אף היא בתבנית מחזורית מעגלית, מספרת את סיפורה של גבירת הטירה משאלוט שקללה שהוטלה עליה, והיא אורגת ללא הפסקה שטיח קיר המנציח את מראות העולם הנשקפים במראתה באמצעות נול. 'אורגת היא, לילות, ימים, / בד ססגוני, אריג-קסמים, / אי-אז נלחש לה סוד אימים /כי תקלל לעולמים, / אם אך תביט אל קמלוט. / איזו קללה היא – לא תדע, / על כן תתמיד באריגה; / מלבד זאת אין לה דאגה / גבירת טירת שאלוט' (בתרגומו של בני הנדל, 'תרבות וספרות', **הארץ**, 9.10.2009).

בהכרה ולא בתמורה, מהלך שהעניק לה בביקורת הספרות הפמיניסטית מעמד של מודל לעבודת נשים: חדגונית, משמימה ונטולת הילה.[41]

בתוקף הקשר זה מהדהד בסיפורו של עגנון סיפורה של אַרַכנה, האורגת המיתולוגית שקורותיה מפורטים ב'מטמורפוזות' לאובידיוס,[42] וגורלה של הנערה שהפכה לעכבישה בשל יומרתה ותעוזתה מרחף כעין איום על ראשה של כל אישה שבתרבות אבהתנית מעיזה לחרוג מן המסלול שהותווה לה. תיבת תהודה עתירת הקשרים זו מלווה את הסיפור העגנוני המכתמי בהעניקה לו כעין רקע עשיר ברבדים, מן הסוג המלווה יצירות אומנות, מחדדת את פניו ומטעימה את המסר העולה ממנו.

'נתאנחה אחת ואמרה',[43] מקפיד הסיפור לשמור על האנונימיות של הדוברות, המקנה להן את מעמדן הייצוגי אגב נקיטת דיאלוג המחזק את אופיו הדרמטי של הסיפור. 'כל ימינו אנו יושבות ומתייגעות לאחרות ואנו אפילו פיסת בד לעשות לעצמנו תכריכים אין לנו',[44] מתלוננת האחות שנכזבה תוחלתה לבגד כלולות ועתה היא מבקשת רק תכריכים להיקבר בהם.

ואכן, האריגים, שבהם צוידה כל כלה ראויה, 'נועדו לשמש את האשה לאורך חיי נישואיה: כמלבושי חגים וימים מיוחדים', כגון 'טקסי לידה, ברית מילה ופדיון הבן', כ'מלבושי יום יום לאחר שבלו' ואף 'כתכריכי קבורה'.[45] מיומנותן של האחיות התופרות שבהן עוסק סיפורו של עגנון, שבכוחן לספק מבחר רב-תכליתי זה שיש בו כדי לצייד 'את האשה, את ביתה ואת בני ביתה לאורך

---

41 Nancy K. Miller, 'Arachnologies: The Woman, the Text, and the Critic', Nancy K. Miller (ed.), *The Poetics of Gender*, New York 1986, pp. 270–293; ציונה גרוסמרק, **'בדמות עכביש היא טווה את חוטיה': דימוי האישה ביוון הקדומה**, תל אביב 2001. גרוסמן בכותר ספרה מצטטת מן ה'מטמורפוזות' לאובידיוס, להלן.

42 פובליוס אובידיוס נזו, **מטמורפוזות**, ו, 1–145, תרגם מרומית שלמה דיקמן, ירושלים 2003, עמ' 216–223.

43 עגנון (לעיל, הערה 3).

44 שם.

45 נוה ואברמוביץ רטנר (לעיל, הערה 5), עמ' 44.

ימי חייה׳[46] ואף לאחריהם, אינה מסייעת להן. לא את יום נישואיהן הן רואות בעיני רוחן אלא את יום מותן.

האחות השנייה נאנחת, זולגת דמעות ומבקשת שלא לפתוח פה לשטן, אזכור המחזק את ההקשר הדמוני של הסיפור ואת התחושה שקללה רובצת על האחיות. האחות השלישית אינה מדברת אלא יורקת דם, שמשמעו מחלה (שחפת) ומוות. אלא שבהקשר זה, בסיפור ששלוש גיבורותיו הן נערות הטורחות בהכנת שמלה לכלה בת מזל, המצפות לשווא לזיווג שיגאל אותן מדלותן, מבדידותן ומערירותן, עולה על הדעת, ברוח הניגודיות השורה על הסיפור, גם דם מסוג אחר, דם המבשר זיווג ועיבור. הכוונה לטיפת הדם שמתאר סיפורה של שלגייה, טיפת הדם שנטפה על אצבע אִמה לבנת העור, שחורת השיער ואדומת השפתיים, שישבה ותפרה מול החלון ביום שלג צחור, טיפה שבישרה את התעברותה.[47]

לכך יש להוסיף את הצבעים השולטים במעשייה הידועה המתארת את קורותיה של הנערה, שבניגוד לאחיות מוכות הגורל שתיאר עגנון, זכתה ונישאה לנסיך המיוחל שגאל אותה מחיי דלות וסבל. ובדומה לשאר הקשרים מעולם המיתוס והאגדה המהדהדים בסיפור קצרצר זה, גם מעשייה נוספת זו על צבעיה השולטים המהדהדת ברקע אינה באה אלא לצורך הניגוד והמחשת הפער שבין הנערות בנות המזל מעולם המעשיות והנערות מוכות הגורל מן העולם הריאלי המתואר כאן, עולמה של הקהילה היהודית. לפיכך לא עיבור ופריון מבשר הדם בסיפור זה אלא מוות.

הסיפור נחתם ברוח האירוניה העגנונית הידועה, השבה ומחזקת ביצירתו הענפה של עגנון בכל פעם מחדש את טענתו של קהלת, החכם באדם, על העולם המעוות שלא יוכל לתקון[48] – לא ברוח עולם האגדה ולא ברוח ערכי

---

[46] שם.

[47] ראו פרשנותן של סנדרה גילברט וסוזן גובר לסיפורה של שלגייה בפרק הראשון בספרן, שבו נזכרת גם הגבירה משאלוט: Sandra Gilbert & Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven & London 1979, pp. 36–44

[48] קהלת א, טו.

תנועת העבודה – מהלך שהקדשת היצירה לברל כצנלסון, ממנהיגי תנועת הפועלים וידידו של הסופר, מדגישה כפליים.

'הוי', קובל המספר, אילו התחלפו האחיות, ואז 'רקקה שניה דם והשלישית היתה בוכה, יכולים היינו לכבס את הכתונת בדמעותיה ולא היה הגביר בא לידי כעס'.[49] אלא שפתרון דחוק זה אין בו ממש ואין בו כדי לתקן את המעוות השורר בעולם שבו נערות צעירות גוועות ברעב ובמחלות ואין מי שיסייע להן, גם בקהילה הגורסת ש'כל ישראל ערבים זה לזה'. שכן לצערנו 'אין הכל עשוי יפה בעתו', נוקט המספר נוסח מדרשי. 'ואפילו הכל היה עשוי יפה בעתו', כגשם המבטיח את קיומנו בעולם, 'עדיין אין כאן משום נחמה גמורה',[50] חותם עגנון את סיפורו.[51] מסקנה זו מתחזקת לנוכח מעמדן הארכיטיפי של האחיות ולנוכח היענותו של הסיפור לזמן המעגלי המחזורי התמידי והנצחי – זמן המיתוס.

לפנינו אפוא סיפור קצרצר בעל אופי דרמטי, מעין עיבוד ספרותי לטקסט עממי שעגנון שומר על צביונו המסורתי. בהציגו מעין תמונת מצב של הנשים אוחזות המחט כארכיטיפ שליט במעין מחזה בזעיר אנפין שכמו מועלה על במה מאולתרת בכיכר העיירה ומלווה בדרשן לעת מצוא, דומה עגנון למי שמציג את העיירה היהודית על אורחותיה במעין בועה – עולם שקפא בכדור בדולח. במרכזו שלוש נשים העוסקות במלאכתן הסיזיפית כמי שנתונות תחת כישוף או קללה משחר התרבות ולאורך כל הזמנים, מכאן ועד עולם, וברקע כמו מהדהד שיר קינה בנוסח מגילת איכה.

*

לסיום דיון זה בסיפורו של עגנון אני מבקשת להוסיף כי סדנאות היזע של ימינו, ימי הקפיטליזם המאוחר (או החזירי), הן שלוחותיהן המפלצתיות של

---

49 עגנון (לעיל, הערה 3).

50 שם.

51 מיכל ארבל מייחדת דיון לסיומו של הסיפור בספרה תחת הכותרת 'שלוש אחיות: אין כאן משום נחמה גמורה' (מיכל ארבל, **תם ונשלם? על דרכי הסיום בסיפורת**, בני ברק 2008, עמ' 160–165). ברוח הנטייה המנחה אותה בחיבורה, כנגזר מן האירוניה העגנונית הידועה, מסיבה ארבל תשומת לב לחתימת הסיפור, העומדת בניגוד לציפייה העולה בקרב הקוראים האמונים על סיפורי מעשיות, ואשר למגינת לִבּם של המחבר וקוראיו גם יחד, אינו יכול לספק סוף טוב שבו הכול עשוי יפה בעיתו.

סדנאות היזע של ימי המהפכה התעשייתית, הרחוקה לכאורה מעולמן של האחיות היושבות ותופרות בביתן החשוך, אך הדיה שבים ומהדהדים בה באמצעות הטקסטים המאוזכרים במאמר זה.

סדנאות אלו, הפרוסות בחצר האחורית של קיומנו, מספקות גילום עדכני לסיפורו של עגנון, שבשונה מן הרוח השורה על יצירתו בדרך כלל, הוא בעל היבט חברתי מובהק. כאז כן היום נשות העולם השלישי, חסרות הפנים, הקול והיידוע טורחות מבוקר ועד לילה אחר הכנת מלבושים שלא הן תצרוכנה בעבור שכר זעום שאינו מאפשר אלא קיום בדוחק. לא גביר חסר רגישות הוא האחראי למצבן העגום אלא צרכנים וצרכניות של רשתות הענק, המספקות הכול בשקל (או בדולר), סחורה באיכות ירודה השבה ונטמנת בפח האשפה של העולם, אי-שם באזוריו הנידחים. שם חיות כל אותן נשים עלובות המכלות את ימיהן בעבור פרוטה.

תמונת מצב של תעשיית הטקסטיל בישראל, שפרסה נועה לביא,[52] מלמדת כי כאז כן עתה, תעשיית הטקסטיל שהתבססה באופן מסורתי על כוח עבודה נשי אגב שמירה על חלוקת עבודה מגדרית מסורתית, שבה ומנציחה ביתר שאת, גם בימי הגלובליזציה שבאו עלינו לרעה, את מצבן העלוב של הנשים אוחזות המחט, שלהן הוקדש סיפורו של עגנון.

[52] נועה לביא, "'תופרים גלובליזציה': גלובליזציה, המדינה ותעשיית הטקסטיל בישראל', **תיאוריה וביקורת**, 29 (סתיו 2006), עמ' 103–124.

חוויות המאסר של אסירות פוליטיות בכלא בית לחם:
רות לוביץ' וצילה עמידרור (הלר) כמקרה מבחן

חגית כהן

מבוא

מאמר זה מציע עיון בחוויות הכליאה של רות לוביץ' ושל צילה עמידרור (הלר) בבית הכלא לנשים בבית לחם בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, כפי שתועדה בספרי הזיכרונות שכתבו.[1] זו השאלה שבבסיסו: כיצד חוו רות לוביץ' וצילה עמידרור (הלר) את חוויית הכליאה לנוכח האידאולוגיות המנוגדות שבהן דגלו? עד כמה השפיעו הנטייה הפוליטית והנטייה האידאולוגית של לוביץ' הקומוניסטית ושל עמידרור (הלר) הרוויזיוניסטית על יחסן כלפי חברותיהן לכליאה, ערביות ויהודיות?

את כלא הנשים בבית לחם ייסדו השלטונות הבריטיים בשנת 1930. לפני כן הוחזקו אסירות בבתי מעצר מרכזיים ובבית הסוהר בירושלים. בשנותיו הראשונות הכיל בית הסוהר בבית לחם בעיקר אסירות ערביות וקומוניסטיות, חלקן שפוטות וחלקן עצירות שחיכו לבירור דינן. לעיתים שהו בו אסירות עם ילדיהן, ובשנת 1933 הוקצו בו תאים לפגועות נפש. לאחר מכן החלו הבריטים לשלוח לשם עולות יהודיות בלתי לגליות: הן נעצרו לשלושה חודשים וגורשו מן הארץ בתום תקופת המאסר.

* אני מודה לקוראות ולקוראים האלמוניים על ההערות החשובות למאמר, ולרונית המיין, שקראה נוסח מוקדם של המאמר. תודות חמות שלוחות למר יורם תמיר, מנהל מוזאון המחתרות בירושלים, ולשימרי ואורלי מארכיון ההגנה בתל אביב.

1 צילה עמידרור (הלר), **במעצר בבית לחם**, תל אביב תשכ"א; רות לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, תל אביב 1985.

בשנת 1934 עבר בית הסוהר למרכז בית לחם, למבנה 'בית חנדל', שהיה מרווח יותר מקודמו והותאם לתפקידו החדש. בשנת 1935 החלו להגיע לכלא האסירות הרוויזיוניסטיות הראשונות, שנעצרו על רקע המאבק לעבודה עברית בפרדסי השרון. בשנת 1944, בעקבות הצטרפות האצ"ל למרד נגד הבריטים, חל גידול ניכר במספר המעצרים, והצפיפות נעשתה בלתי נסבלת. לאחר לחץ כבד של העצורות ועורכי דינן פתחו הבריטים מחנה עצירות, 'וילה סאלם', ושוכנו בו שלושים ושתיים כלואות, שרובן היו עצירות שישבו ללא משפט מתוקף צווים מנהליים וחוקי החירום.

בשנים 1934–1947 הייתה בבית הסוהר תפוסה ממוצעת של שישים עד תשעים אסירות יהודיות וערביות, פליליות ופוליטיות, ובהן חברות ופעילות במפלגה הקומוניסטית של פלשתינה (פלסטינשע קאמאניסטישע פרטיי, להלן: פק"פ). בשנות הארבעים הלך וגדל מספרן של העצירות והאסירות חברות מחתרות האצ"ל והלח"י לצד מספר מצומצם של חברות ההגנה והפלמ"ח. על פי נתונים ממוזאון אסירי המחתרות, מתחילת הפעלתו ועד לסגירתו בשנת 1947, עם העברתן של אסירות המחתרות למחנה המעצר בעתלית, שהו בכלא בית לחם מאה ושמונים עד מאתיים אסירות של המחתרות.[2]

רות לוביץ' וצילה עמידרור (הלר): נשים רדיקליות

רות לוביץ' (1906–2010), או בשמה המקורי אנקה ורשביאק, נולדה בוורשה, ובשנת 1929 עלתה לארץ ישראל. היא הצטרפה לפק"פ בשנת 1931, ומילאה מגוון תפקידים, ובהם מזכירת הסניף הארץ-ישראלי של 'העזרה האדומה', הארגון הקומוניסטי הבין-לאומי שנוסד בשנת 1922 למתן סעד ועזרה משפטית לאסירים קומוניסטיים, ומזכירת סניף המפלגה בראשון לציון.

---

2 יהושע כספי, 'בתי סוהר בארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי', **קתדרה**, 32 (1984), עמ' 141–174; לאה טייכר, 'הכלא במאבק לעצמאות', יעקב מרקוביצ'קי (עורך), **המורדים: מאבק האצ"ל בבריטים**, ירושלים וחיפה 2008, עמ' 218–232; נעמה טייטלבאום-קריא, 'הסיפורים שמאחורי הסורגים: סיפורן של אסירות עצירות המחתרת בכלא בית לחם', **מחקרי ארץ יהודה**, ה (תשפ"ב), עמ' 167–193; יצחק פס, **בממלכת הנשים בבית לחם: מכתבי אסירות ועצירות המחתרת**, חיפה ורמת גן 2022, עמ' 22–33. על מערכת הכליאה הבריטית בארץ ישראל בשנים הראשונות של השלטון הבריטי בארץ ישראל ראו: עומרי שבתאי, 'התהוות מערכת הכליאה בפלשתינה (א"י), 1917–1925', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2021.

מאז הקמתה בשנת 1919 ועד לשלהי שנת 1942 הייתה הפק"פ מפלגה בלתי לגלית, והמחלקה לחקירות פליליות של משטרת המנדט (CID – Criminal Investigation Department) רדפה אותה קשות. מחלקה זו נועדה מלכתחילה לעסוק בעניינים פליליים, אך הרחיבה את פעילותה בשנות השלושים והארבעים למעין שירות ביטחון ומודיעין של ממשלת המנדט, ועסקה בסיכול חתרנות, טרור וריגול.

הפק"פ הייתה נתונה לפיקוח מודיעיני הדוק ולהפעלתם של מגוון אמצעים נגדה שנועדו לצמצם ולשבש את פעילותה. הסיבות להגדרתה של הפק"פ אגודה לא חוקית נבעה מן הטעמים האלה: (1) היותה ארגון מהפכני חתרני שחלק מדרכי פעילותו חשאיות; (2) כפיפותה של המפלגה לברית המועצות ולאינטרנציונל הקומוניסטי – הקומינטרן; (3) אנטי-אימפריאליזם ושלילת עצם קיומו של שלטון המנדט היו מרכיבים קבועים באידאולוגיה ובמעש של הפק"פ; (4) עמדותיה של הפק"פ בסכסוך בין יהודים וערבים, עמדות שהיו זהות לעמדות המחנה הלאומי הפלסטיני ולעיתים אף קיצוניות מהן. חברים יהודים וערבים של הפק"פ אף השתתפו בפעולות הגרילה בשלב הראשון של המרד הערבי הגדול (אפריל–אוקטובר 1936), המכונה בהיסטוריוגרפיה של היישוב מאורעות תרצ"ו–תרצ"ט.[3]

ביחסו של היישוב המאורגן חלה התפתחות ביחסו כלפי הפק"פ מראשית הקמתה של המפלגה בשנת 1919 ועד לראשית שנות הארבעים. בשנים 1924–1931 ראו בה יריבה פוליטית לגיטימית. בשנים 1933–1941 רדפו את המפלגה מוסדות היישוב בגלל מגמת הערביזציה של הפק"פ, עמדותיה האנטי-ציוניות ופעילותה בימי המרד הערבי ובראשיתה של מלחמת העולם השנייה. הרדיפות באו לידי ביטוי בין היתר במניעת טיפול רפואי, בגירוש ממקומות עבודה, בביטול החברות בהסתדרות ובמעקבים צמודים של הש"י, שירות הידיעות של ההגנה. שירות הידיעות של האצ"ל אף העביר לבולשת

3 יאיר שפיגל, 'התמודדות המודיעינית והסיכולית של משטרת המנדט ומחלקת החקירות הפליליות בה (CID) עם המפלגה הקומוניסטית הארצישראלית, 1920–1948', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' א–ב.

הבריטית מידע על קומוניסטים ארץ-ישראלים מראשית מלחמת העולם השנייה ועד לשנת 1943.[4]

רות לוביץ' נאסרה בפעם הראשונה בשנת 1932, בעת שנתפסה עם עוד חברים וחברות באספה מפלגתית בלתי לגלית. היא וחברותיה נשפטו ונשלחו לשאת את עונשן בכלא בבית לחם.[5] מאסרה השני של לוביץ' אירע בשנת 1936, בעקבות מעשיה בראשית המרד הערבי הגדול (1936–1939). הפעילות של הפק"פ במהלך המרד כללה תמיכה בשביתה הכללית של 1936, בניית ארגונים כפריים מקומיים ואף השתתפות בפעילות אלימה כנגד הבריטים. לוביץ', שהייתה בתקופה זו חברה במזכירות המפלגה בתל אביב, השתתפה בהפצת כרוזים ברחבי תל אביב הקוראים לסולידריות בין פועלים ערבים ליהודים ובכתיבת סיסמאות בזכות המרד הערבי על כותלי הבתים. בתגובת נגד פשטו אנשי הבולשת הבריטית על חברי הפק"פ ועצרו אותם, ובהם הייתה גם רות לוביץ', שנעצרה במקום עבודתה. במהלך המרד נעצרו מאתיים פעילים ופעילות של הפק"פ. שישים נשים מהם נשלחו לכלא בית לחם, ורות לוביץ' בהן.[6]

צילה הלר (1916–2017) עלתה מפולין לארץ ישראל עם משפחתה בשנת 1921. היא הצטרפה לאצ"ל בשנת 1935, בהיותה בת 19, ונאסרה בפעם הראשונה בדצמבר 1941 בעקבות חטיפתו של איש העסקים פייבוש ויידנפלד על ידי האצ"ל. ויידנפלד סירב לתרום לאצ"ל, ועל כן נחטף, עד שנעתר להעביר לידי האצ"ל את סכום הכסף הנדרש. עמידרור (הלר) ציינה בזיכרונותיה כי לפני מעצרה הראשון עסקה בהתרמות למען האצ"ל, ועל פי הערכתה הלשין עליה למשטרה אחד מבעלי העסקים שממנו גבתה כספים. עמידרור ישבה כעשרה חודשים בכלא בית לחם, עד יולי 1942. היא נאסרה

---

4 שם, עמ' 116–117. יואב גלבר, **שורשי החבצלת: המודיעין ביישוב, 1918–1947**, א, תל אביב 1992, עמ' 100–103.

5 לוביץ' כיהנה בוועד המרכזי של מק"י החל משנת 1948, ומשנת 1952 עמדה בראש ארגון הנשים של מק"י – אנד"י (ארגון נשים דמוקרטיות בישראל). כמו כן הייתה חברה בנעמ"ת ובמועצה הכללית של ההסתדרות, והייתה ממייסדי תנועת הידידות ישראל–ברית המועצות. משנת 1969 שימשה חברת הלשכה הפוליטית של הוועד המרכזי של רק"ח. לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 449–450.

6 שם, עמ' 188–190; אבנר בן זקן, **קומוניזם כאימפריאליזם תרבותי: הזיקה בין הקומוניזם הארצישראלי לקומוניזם הערבי 1919–1948**, תל אביב 2006, עמ' 111–114.

שוב בשנת 1944 ובשנת 1946, ושוחררה לבסוף ביוני 1947.[7] גם עמידרור (הלר), כמו לוביץ', ישבה בכלא עם חברות נוספות בארגונה.

ברצוני לטעון כי למרות חברותן במחנות פוליטיים מנוגדים ויריבים שתי הכותבות חולקות תפיסת עולם רדיקלית העוברת כחוט השני בכתיבתן. בעקבות סבסטיאן קונז ופרנק ג'ייקוב אני מאמצת את ההגדרה שלפיה רדיקליות היא השאיפה לשינוי מעמיק בסדרי החברה מתוך הצגת חזון חברתי, פוליטי או דתי חלופי המתאפיין ביסודות אוטופיים. ברדיקליות מתגלה גישה בלתי מתפשרת לבעיות חברתיות המלווה בהשקפת עולם טוטלית. השקפת העולם הרדיקלית רואה בחזונה את הפתרון היחיד והמיטבי לבעיות התקופה. תנועות רדיקליות שואפות לעקור מן היסוד את הסדר החברתי הפוליטי הקיים גם במחיר רדיפות ועינוי.[8]

שתי התנועות, הרוויזיוניסטית והקומוניסטית, קראו תיגר על הזרם המרכזי במפעל הציוני ושאפו לנהל מאבק חסר פשרות נגד האימפריאליזם הבריטי, אם בשם חזון לאומי רדיקלי מקסימליסטי, אם בשם חזון אינטרנציונליסטי שבבסיסו כינון חברת מופת שוויונית. שתי התנועות הודרו מן הקולקטיב הלאומי המרכזי, והוא הוקיע אותן, רדף אותן והחשיב אותן לא לגיטימיות לשיתוף פעולה פוליטי.[9] בהקשר זה נקל להבין לדעתי מדוע דווקא עורך הדין ד"ר צבי אליהו כהן (1889–1936) הוא שייצג את העצירים הקומוניסטים בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים אף שנמנה עם מייסדי

---

7 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 259–263.

8 Sebastian Kunze & Frank Jacob, 'Thoughts on Jewish Radicalisms as a Phenomenon of Global Modernity', ibid (eds.), *Jewish Radicalism: Historical Perspectives on Phenomenon of Global Modernity*, Berlin & Boston 2020, pp. 1–19

9 לסקירה היסטורית על תולדות הימין הרוויזיוניסטי ולמחקרים נוספים הנזכרים בה ראו: אופירה גראוויס קובלסקי, **'הצודקים והנרדפים': מיתולוגיה וסמלים של תנועת החירות, 1948–1965**, שדה בוקר ובאר שבע תשע"ה, עמ' 18–23. על מקומו של המאבק האנטי-אימפריאליסטי בהשקפת התנועה הקומוניסטית בפלשתינה-ישראל ראו: Amir Locker-Biletzki, 'Colonialism and Imperialism in Communist Thinking in Palestine/Israel, 1919–1965', *Settler Colonial Studies*, 8, 3 (2018), pp. 384–399

התנועה הרוויזיוניסטית, היה מקורב לברית הבריונים וייצג את אנשיה במשפט הרצח של ארלוזורוב בשנת 1933.[10]

זאת ועוד, שתי הכותבות חוו את כליאתן מנקודת המבט של עצירות פוליטיות הנאמנות לתנועות שאליהן השתייכו נאמנות מוחלטת, והן קראו תיגר על שלטונות הכלא, נציגי השלטון הזר והמדכא. מאבקן בשלטונות הכלא היה בעיניהן המשכה של המלחמה המתנהלת מחוץ לכתליו, בין שמלחמה זו היא מאבקה של תנועת השחרור הלאומי בשלטונות המנדט, בין שהיא מאבקה של תנועה הקומוניסטית האינטרנציונליסטית נגד השלטון האימפריאליסטי.[11]

במאמר זה אדון גם בתפיסת המקום והזמן העולה מזיכרונות הכליאה הן בניהול חיי היום-יום והן בעת חגים ומועדים שנחוגו וצוינו בכלא, וכן אעמוד על יחסן של לוביץ' ושל עמידרור (הלר) כלפי שלטונות הכלא וכלפי בני המשפחה והחברים שהותירו מאחור. אבקש לבחון גם כיצד נתפסו אסירות המחנה הרוויזיוניסטי ואסירות המפלגה הקומוניסטית אלו בעיני אלו. בחלק הראשון של המאמר אעסוק בדמותן של חברות הפק"פ וחברות האצ"ל, ואילו בחלקיו האחרים אנתח את חוויית הכלא כפי שחוו אותה שתי הכותבות.

---

10 יש להניח כי כהן בחר להגן על חברות וחברי הפק"פ בשל שכר הטרחה. הוא התנער מכל זיקה רעיונית או אישית לפק"פ, כעולה מתביעה משפטית שהגיש נגד עיתון הארץ על ידיעה שהתפרסמה בעיתון וקישרה בין כהן לחברי הפק"פ, 'קובלנה פלילית לבית משפט השלום נגד משה גליקסון העורך האחראי של עיתון הארץ', 17.2.1931. אצ"מ, A395/56. ואולם ייתכן כי הסנטימנט הרדיקלי והאנטי-אימפריאליסטי דחף אותו להגן על הקומוניסטים הנרדפים כפי שהגן על חברי ברית הבריונים. על צבי אליהו כהן ועל הקריירה המשפטית הקצרה שלו ראו: דוד תדהר, 'צבי אליהו כהן', **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו**, יב, תל אביב 1962, עמ' 4041.

11 על פי הגדרת ארגון אמנסטי הבין-לאומי, אסיר או אסירה פוליטיים הם מי שנעצרו בגלל אמונותיהם, צבעם, מינם, לשונם, שייכותם האתנית ואמונתם הדתית, בלא קשר אם פעלו באלימות אם לאו. עצירים השוהים בכלא ללא משפט או נמנעת מהם גישה לביקורת שיפוטית בתוך פרק זמן סביר מוגדרים אף הם אסירים פוליטיים. Jane L. Taubner, 'Political Prisoners in the United States', *New England Journal on Criminal and Civil Confinement*, 18,1–2 (1992), pp. 63–90. לדיון במעמדן של אסירות ועצירות בית לחם כאסירות פוליטיות ולכמה הגדרות למושג אסיר פוליטי ראו פס (לעיל, הערה 2), עמ' 12–13.

נשים יהודיות בפק"פ

מספרם של חברי הפק"פ לא עלה בכל שנות פעילותה וגלגוליה על חמש מאות חברים. כשליש מהחברים היו נשים.[12] עד שלהי שנות הארבעים היו כל החברות יהודיות. רובן המכריע של החברות היו יוצאות ארצות מזרח אירופה ומרכזה, ובהן פולין ובריתּ המועצות, אוקראינה, ליטא, רומניה, הונגריה וגרמניה. מיעוט מצומצם ביותר של פעילות היו בעלות נתינות ארץ-ישראלית או ילידות הארץ, ורובן היו בעלות נתינות זרה. עובדה זו הקלה על השלטונות לגרש מן הארץ רבות מן העצירות והאסירות הקומוניסטיות בתום תקופת מאסרן.[13]

היו בחברות הפק"פ שהיגרו לארץ ישראל כשהיו ילדות עם משפחותיהן. אחרות עלו לארץ ישראל בהיותן נשים צעירות במסגרת ההכשרות הציוניות. לאחר הגעתן לארץ ישראל הן התיישבו לרוב בקיבוצי השומר הצעיר, ועזבו אותם עם הצטרפותן לתנועה הקומוניסטית עקב התאכזבותן מן המפעל הציוני.[14] לוביץ' תיארה בהרחבה את תהליך התאכזבותה מהמפעל הציוני ומדוע ראתה בקיבוץ שותף פעיל בעוולות הנישול והקיפוח של הפלח הערבי ושל הפועל הערבי בשם סיסמאות כיבוש העבודה. תיאורים מסוג זה נראים גם בכתבי חברות פק"פ אחרות, כפנינה פיינהויז, זופיה פוזננסקה ומרים טנצמן. עזיבת הקיבוץ הייתה כרוכה במעבר אל העיר, בעיקר לתל אביב, לחיפה ולירושלים, שהתנהלה בה פעילות קומוניסטית מחתרתית.[15]

---

[12] שפיגל (לעיל, הערה 3), עמ' 65; שמואל דותן, **האדומים המפלגה הקומוניסטית בארץ ישראל**, כפר סבא תשנ"א, עמ' 219–220.

[13] דותן, שם, עמ' 177, 201. מאלף ומאתיים חברי הפק"פ ואוהדיה שעצרו הבריטים בשנים 1921–1937 גורשו שבע מאות נשים וגברים. בשנות השיא של הגירושים, 1921, 1931–1933 ו-1936–1937, איימו הגירושים המתמשכים על המשך קיומה של המפלגה, במיוחד שגורשו גם אוהדים וחברים פסיביים. ראו שפיגל, שם, עמ' 70.

[14] לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 37–57; חנה שטרן, 'מסמלת דרך: ליובלה ה-60 של החברה פנינה פיינהויז', **קול העם**, 11, 21, 3249 (25.10.1957), עמ' 7; יהודית כפרי, **זושה: מעמק יזרעאל לתזמורת האדומה**, ירושלים 2003, עמ' 61–98.

[15] על המאפיינים החברתיים של חברי וחברות הפק"פ ראו: מוריאל רם, '"קריאת תגר והצבת אתגר": זהותם של החברים היהודים במפלגה הקומוניסטית הפלסטינית (פק"פ)', **ישראלים**, 2 (תש"ע), עמ' 73–100.

בערים התקשו הנשים הקומוניסטיות למצוא פרנסה בגלל הרחקתן ממוסדות ההסתדרות וגירושן מענפי התעשייה עם היוודע למעסיקים דבר פעילותן הקומוניסטית, אולם בהשוואה לפעילים הקומוניסטים הגברים, שחלקם נותרו לחלוטין ללא מקורות פרנסה, הצליחו הנשים הקומוניסטיות למצוא תעסוקה ושימשו עוזרות במשקי הבית ומטפלות בילדים. לוביץ' כתבה בזיכרונותיה כי נהגה להעביר את שכר עבודתה מטיפול בילדים לחברי מפלגה מובטלים. חברות הפק"פ עסקו בהפצת כרוזים והשתתפו בשביתות ובהפגנות נגד מעסיקים ובארגון עובדות ועובדים. הן פעלו נגד נישול פלחים ערבים מאדמתם ונגד דחיקת פועלים ערבים משוק העבודה בשם כיבוש העבודה העברית. היו בהן ששימשו גם קשריות והעבירו ידיעות, הנחיות וחומרי תעמולה בין חברי המפלגה ואוהדיה.

נשות הפק"פ היו חברות במועצת הפועלות עד שלהי שנות העשרים של המאה העשרים ופעלו לארגון עוזרות הבית באיגוד מקצועי הסתדרותי.[16] במסמכי הפק"פ מצוין גוף הנקרא 'מחלקת הנשים', אולם אין עדויות לפעילותה של המחלקה מלבד דו"ח שנשלח למחלקת המזרח של הקומינטרן בברית המועצות ב-27 במרץ 1930. הקומינטרן דרש מן החברות היהודיות בפק"פ לגייס ולהכשיר קבוצה של נשים ערביות קומוניסטיות, אבל הניסיון לגייס חברות ערביות נכשל.[17] רק בשנת 1948 נוסדו שני ארגונים של נשים קומוניסטיות במדינת ישראל. האחד היה אל-נהד'ה אל-נסאאיה (ההתעוררות הנשית), והשתייך לליגה לשחרור לאומי, הארגון הקומוניסטי הערבי שפרש מהפק"פ בשנת 1943, והאחר היה ארגון נשים פרוגרסיביות, שהשתייך למק"י. בשנת 1951 התאחדו שני הארגונים ויסדו את אנד"י – ארגון נשים דמוקרטיות בישראל.[18]

---

16 בת שבע מרגלית שטרן, 'גיוס פועלות להסתדרות ודרכי התארגנותן: הקמת אגודת משק בית בתל אביב – מקרה מבחן', **יהדות זמננו**, 14 (תשס"א), עמ' 185–223.

17 ראו את מכתבה של א' פטרובה, 'אל מחלקת הנשים של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית' (27.12.1930) ומכתב תגובה על המכתב הנ"ל (27.2.1931) אצל לאון זהבי (עורך), **לחוד או ביחד, יהודים וערבים במסמכי הקומינטרן 1919–1943**, ירושלים 2005, עמ' 223–227; ת'עריד קעדאן, 'ארגון נשים דמוקרטיות בישראל: פמיניזם, ליברליזם, וקומוניזם תחת קורת גג אחת', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018, עמ' 38–54; חגית כהן, '"מיאזור ועד נצרת": עלונך – בטאון הנשים של המפלגה הקומוניסטית הישראלית בשנות החמישים של המאה העשרים', **קשר**, 57 (2021), עמ' 52–73.

18 כהן, שם, עמ' 52–73.

בשנים 1929–1933 הכבידה הבולשת הבריטית את עול רדיפות הפעילים הקומוניסטים בהשוואה לשנות העשרים המוקדמות. הכבדה זו נמשכה גם בשנים 1936–1942, ובאה לידי ביטוי גם במעצרים רבים, בחקירות אלימות ובשימוש מסיבי בתקנות לשעת חירום לצורך הצרת צעדיה של המפלגה ושיבוש פעולותיה. נשים קומוניסטיות נעצרו, נשפטו ונאסרו עם חבריהן בעקבות הרדיפות והמעקבים של המשטרה הבריטית, וזה היה הרקע לשני מעצריה של רות לוביץ', בשנת 1932 ובשנת 1936.[19] שמחה צברי, מנהיגה מרכזית בפק"פ, נעצרה בפעם הראשונה בשנת 1929, בהיותה בת 19 בלבד. בשנת 1938 נאסרה שוב והוחזקה בכלא הנשים בבית לחם, וברחה ממנו בשנת 1941 עם חברתה פנינה פיינהויז. צברי נתפסה ונאסרה שנית בשנת 1942.[20] פיינהויז, מזכירת הפק"פ בחיפה ודמות בכירה במפלגה, נעצרה פעמים מספר לאחר 1929, ובשנים 1936–1941 ישבה ברציפות בכלא בית לחם, וברחה ממנו כאמור בשנת 1941.[21]

הדו"ח שהפיקה 'העזרה האדומה' מאפשר לנו לבחון הבדלים מגדריים בפעילות הקומוניסטית בארץ ישראל. דו"ח זה מפרט את האישומים נגד נשים וגברים חברי הפק"פ שעצרו ושפטו השלטונות הבריטיים בשנים 1924–1927. ברשימה זו, שנמנים בה חמישים ושישה שמות, אפשר לזהות בבירור ארבע אסירות קומוניסטיות (דבורה גוזה, נחמה ונדלר, עדה מורינס ודבורה שפילמן), שנאסרו בגין הפצת כרוזים של פרקציית הפועלים והשתתפות בהפגנה נגד מניעת זכות הבחירה לעיריית תל אביב. מורינס ושפילמן נשפטו ונדונו בשנת 1926 לשלושה חודשי מאסר. ונדלר נשפטה אף היא לשלושה חודשי מאסר, וגוזה – לחמישה עשר יום, אף שכמו ונדלר נאשמה בהפצת כרוזים של הפרקציה הדמוקרטית.[22] ואולם לא ניכר הבדל רב בטיב

---

19 ראו שפיגל (לעיל, הערה 3), עמ' 27–28; בן זקן (לעיל, הערה 6), עמ' 87–125; אלדד חרובי, **הבולשת חוקרת: ה-CID בארץ ישראל, 1920–1948**, כוכב יאיר 2011, עמ' 46–52.

20 זצליאפינה פלישבסקי, 'פרוטוקול מס 106' (22.12.1942), אצל זהבי (לעיל, הערה 17), עמ' 411–412.

21 שטרן (לעיל, הערה 14), עמ' 7.

22 הפרקציה הדמוקרטית הייתה הארגון הלגלי היחידי של הפק"פ שפעל בשנות העשרים של המאה העשרים בהסתדרות העובדים עד להרחקתה. ראו: 'עזרה אדומה בין-לאומית', **תחת העול**, ירושלים 1927, עמ' 22–27.

האישומים ובתקופות המאסר בין נשים לגברים, להוציא את תנאי המאסר, שהיו שונים זה מזה שוני ניכר, כפי שנראה להלן.[23]

רבות מחברות הפק"פ היו נתינות זרות וגורשו מן הארץ לאחר שחרורן ממעצרן. חלקן חזרו לפולין, ארץ מוצאן. נשים אחרות, אף הן ממוצא פולני, העדיפו להיות מגורשות לברית המועצות, מכיוון ששלטונות פולין רדפו את המפלגה הקומוניסטית, והממשלה הפולנית הקשתה על אזרחיה הקומוניסטים את חזרתם. רבות מחברות הפק"פ שהגיעו לברית המועצות נאסרו בתקופת הטיהורים הסטליניסטיים הגדולים של שנות השלושים. לעיתים נאסר בן זוגן, והן נאלצו לחיות את חייהן ולגדל את ילדיהן בגפן, ובשל היותן בנות זוג של 'אויבי המדינה' היו חשופות לרדיפות, למצוקה כלכלית קשה ואף למאסר.[24]

נשים באצ"ל

שיעור הנשים באצ"ל עמד על כ-15% אם מקבלים את ההנחה שבארגון זה היו פעילים כ-6,200 איש. הן השתייכו בחלקן למשפחות עירוניות בורגניות.

---

23 עו"ד צבי אליהו כהן ייצג את העצירים הקומוניסטים. הוא ביקר בבתי הכלא, שימש סנגורם בדיונים בבית המשפט, הגיש בשמם ערעורים ושחרר אותם בערבות. מסמכיו של עו"ד כהן שופכים אור על הליווי ועל הייצוג המשפטי שנתן לנשות הפק"פ. אצ"מ, A395/56. לעיתים מימנה המפלגה את ההגנה המשפטית באמצעות 'העזרה האדומה', ולעיתים עשו זאת משפחות העצירים, ראו: לאה טרכטמן-פלחן, **מתל אביב הקטנה למוסקבה (זיכרונות ילדות)**, תל אביב 1989, עמ' 73–75. לעומת זאת לוביץ' ציינה בזיכרונותיה כי הוריה והמפלגה הם שפעלו למען שחרורה בימי הריונה, ראו לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 183. במחנה הרוויזיוניסטי הייתה התמונה דומה: את ההגנה המשפטית ארגנו ומימנו הן המשפחות והן הארגונים. גאולה כהן ציינה בזיכרונותיה כי משפחתה שכרה את שירותיו של עורך דין שהיה פעיל בתנועה הרוויזיוניסטית. ראו: גאולה כהן, **סיפורה של לוחמת**, תל אביב 1961, עמ' 165–166. לעומת זאת עמידרור (הלר) כתבה כי הארגון העמיד בעבורה הגנה משפטית. ראו עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 166. על עורכי הדין מקס זליגמן ומקס קריצ'מן, שהגנו על אסירים ועצירים רוויזיוניסטים בשם מטרות ציבוריות לאומיות, ראו: שמעון א' בלום, 'בין קו משפטי לקו פוליטי: עריכת דין ציבורית-לאומית בפרשת "העשרים משוני"', **המשפט**, כג (תשע"ז), עמ' 157–197. למכתבים ששלחו אסירות רוויזיוניסטיות מכלא בית לחם לזליגמן ולקריצ'מן ראו פס (לעיל, הערה 2), עמ' 256–264.

24 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 164; דותן (לעיל, הערה 12), עמ' 249–274. לעדויות על חיי חברות פק"פ שנסעו מהארץ או גורשו ממנה והגיעו לברית המועצות ראו: אסתר פלדמן, **כלא בלי סוגר**, תל אביב תשכ"ד; לאה טרכטמן-פלחן, **ארבעים שנות חיים של ישראלית בברית המועצות**, א, ירושלים 1996; הנ"ל (לעיל, הערה 23).

חלק מהן התחנכו בבתים מסורתיים ואף דתיים, ורובן היו חברות בתנועת הנוער הרוויזיוניסטית בית"ר.[25]

רוב הנשים באצ"ל שימשו בתפקידי עזר אופייניים לנשים בכוחות ביטחון: תפקידי מנהלה, קשר, בלדרות, הסברה והדרכה, תעמולה והדבקת כרוזים, סיעוד ועזרה ראשונה, איסוף מודיעין, גיוס נוער והדרכתו, העברת כלי נשק ומסמכים וקריינות רדיו. מיעוטן עסקו בתפקידי לחימה. היו גם נשים בתפקידי פיקוד, ובחלק לא מבוטל של קורסי הפיקוד השתתפו גם נשים. הנתונים מראים שהנשים, כמו הגברים, נעצרו והוחזקו במעצר מנהלי ללא משפט. שלא כמו הגברים, הנשים אומנם לא הוגלו מן הארץ, אך תנאי המאסר שלהן היו קשים יותר משל הגברים.

מספרן של המפקדות הבכירות באצ"ל היה מצומצם למרות שיעור הנשים הגבוה למדי בארגון, אולם שלא כבארגונים אחרים בארץ הן שימשו בתפקידים בכירים מאוד. אסתר רזיאל-נאור, אחותו של דוד רזיאל, ממפקדי האצ"ל, הייתה חברה במפקדה של האצ"ל, ובכך הייתה לאישה היחידה בארץ שהייתה חברה בפיקוד העליון של ארגון צבאי. נשים פיקדו על סניפי האצ"ל בצפת, בראשון לציון וברמת גן. לקראת יציאת הבריטים מן הארץ הוקמו שתי פלוגות של נשים, בתל אביב ובירושלים, וגם בראשן עמדו נשים. מהלך זה של הקמת פלוגות מיוחדות לנשים מצביע על נסיגה ברמת השותפות של נשים ביחידות המעורבות. נשים מילאו תפקידים של גברים כשהיה מחסור במגויסים. כשעלה מספר המגויסים לאצ"ל לקראת 1948, חזרו הנשים לעסוק בתפקידים מסורתיים. עם זאת היו שהשתתפו בקרבות מלחמת העצמאות ואף נפלו בקרב.[26]

רוב הנשים שהצטרפו לאצ"ל היו רווקות, וטווח גיליהן היה 16–25, אולם נשים נישאו יותר מגברים תוך כדי חברות במחתרת. הקבוצה הגדולה ביותר שבחברות האצ"ל הייתה של ילידות חוץ, אך הייתה קבוצה נכבדה של ילידות הארץ, בניגוד לפק"פ, ששיעור ילידות הארץ בו היה זעום. 27% מחברי

---

[25] לאומדנים נוספים ולמאפיינים דמוגרפיים של חברות האצ"ל ראו: נעמה טייטלבאום-קריא, 'מנהיגה משורות האופוזיציה: דיוקן מנהיגותי של מפקדת באצ"ל וחברת הכנסת אסתר רזיאל-נאור', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 64–65.

[26] למכלול תפקידי הנשים בארגון האצ"ל ראו שם, עמ' 74–82.

האצ"ל היו ממוצא מזרחי, אך לא ברור אם נתון זה תקף גם לחברות הארגון.[27]

לצד צילה עמידרור (הלר) היו עוד עצירות ואסירות שהיו דמויות מרכזיות במחנה הרוויזיוניסטי ובמפלגות הימין ונעצרו וישבו תקופות ממושכות בכלא בית לחם, ובהן אסתר רזיאל-נאור, שנעצרה בעקבות מציאת משדר רדיו המחתרת בביתה ונכלאה בכלא בית לחם לשמונה חודשים, אך שוחררה למעצר בית כיוון שהייתה בהיריון מתקדם. גאולה כהן נתפסה ונכלאה בעקבות השתייכותה למחתרת הלח"י בהיותה שדרנית המחתרת. בעת שהותה בכלא בית לחם הועברה לאשפוז במגרש הרוסים, ומשם הצליחה לברוח.[28]

חוויית הכלא במבט רטרוספקטיבי

חוויית הכלא מתוארת בפרק אחד, גם אם מרכזי ומפורט, בספרה של לוביץ', שזיכרונותיה נפרסים בו מנעוריה בוורשה ועד לתקופות מאוחרות בקריירה הציבורית והפוליטית שלה. תקופת הכלא הייתה בעיניה התנסות מהפכנית בלתי נמנעת שהכשירה אותה למנהיגות ציבורית ופוליטית בשלבים מאוחרים של חייה: 'אנחנו הקומוניסטים, מטרתנו היא חברה אנושית יפה ואדם יפה, ואכן אנו לומדים כאן בכלא, עזרה הדדית, משמעת קולקטיבית וידידות אמת'.[29] לעומת זאת ספרה של עמידרור (הלר) יוחד רובו ככולו לחוויית הכליאה, ופרקי הפתיחה והסיום הם בגדר פרולוג ואפילוג לחוויה המרכזית, שהיא ישיבתה בבית הכלא.

עם זאת בשני הטקסטים חוויית הכליאה נפרסת לפנינו במבט רטרוספקטיבי, והרגשות, החוויות והתחושות מתווכים מנקודת המבט של זמן ההווה, כמקובל בכתיבה האוטוביוגרפית, כפי שניסח זאת גיא מירון:

> לעולם אין לכותב הזיכרונות אפשרות לכתוב על העבר כשלעצמו, ללא תלות בנקודת המבט של ההווה, שהיא תמיד רק אחת מאוסף

---

[27] אופירה גראוויס קובלסקי, 'גזזי צמתך וחגרי את חגורתך: נשים באצ"ל בלח"י ובחירות', **האומה**, 194 (תשע"ד), עמ' 79–88.

[28] טייטלבאום-קריא (לעיל, הערה 2), עמ' 168–169.

[29] לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 157.

> אין סופי של נקודות מבט אפשריות [...] מצבים שונים בהווה, עמדת הכתיבה, וכן מטרות הכתיבה וקהל היעד שעבורו כותב האדם את זיכרונותיו, עשויים להביא את האדם להבליט חלקים מסוימים מחייו ולהצניע אחרים [...] מצבי ההווה השונים עשויים ליצור מגוון של דרכי התייחסות של ה'אני המספר' לדמות העבר שעליה הוא כותב.[30]

עד כמה אפשר לראות בטקסטים אלה שלפנינו ספרות זיכרונות, ועד כמה אוטוביוגרפיה לשמה? ג'יימס אולני הצביע על ההבחנה בין זיכרונות לאוטוביוגרפיה: מרכזה של האוטוביוגרפיה הוא האישיות והתהוותה מתוך התמקדות בחיי הנפש והרגש של הכותב, ואילו בזיכרונות העיסוק המרכזי הוא במקומו של הסובייקט בציבור ובמתן דגש על זיכרונותיו ההיסטוריים, החברתיים, המדיניים, הפוליטיים והאידאולוגיים.[31]

ואולם, כפי שהראתה תמר הס, הגדרות הז'אנר אינן מוחלות לגמרי באוטוביוגרפיה העברית לדורותיה, והגבול בין עיסוק בחיי הנפש לתיעוד האירועים ההיסטוריים מטושטש. דומתני שעירוב זה בין הפרטי לציבורי, בין השיח האישי הפנימי ובין החתירה לתעד את האירועים ההיסטוריים 'כהווייתם', בא לידי ביטוי גם בחיבורים שלפנינו. במובן זה אפשר לראות בהם ז'אנר כלאיים, המכיל הן כתבי זיכרונות והן כתיבה אוטוביוגרפית.[32]

---

30 גיא מירון, **מכאן לשם בגוף ראשון: זיכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל**, ירושלים תשס"ה, עמ' 36–37; מרגלית שילה, 'פרטי כציבורי: איטה ילין ויהודית הררי כותבות אוטוביוגרפיה', **קתדרה**, 118 (תשס"ו), עמ' 65–95. על היחס בין זמן ההיזכרות לאירועי העבר ראו: Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, London 1960, p. 188; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago & London 1992, pp. 49–52

31 על ההבחנה בין זיכרונות לאוטוביוגרפיה ראו: James Olney, 'Some Versions of Memory/Some Versions of Bios: The Ontology of Autobiography', ibid (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, New Jersey 1980, pp. 236–267

32 תמר ס' הס, **חיק האם של זיכרונות: נשים אוטוביוגרפיה והעלייה השנייה**, אור יהודה ובאר שבע 2014, עמ' 60–65.

הסכמות ונותני חסות: השפה הפאלוצנטרית

האם אפשר לזהות בכתיבתן של לוביץ׳ ושל עמידרור (הלר) קול נשי ייחודי החותר תחת ביצוריה הפטריארכליים של השפה? אכן, בלשונה של הס, ׳נשים יכולות לכאורה לכתוב אך במחיר העלמת זהותן כנשים ושל ויתור על הניסיון לגבש סובייקטיביות נשית [...] אולם למרבה הפרדוקסליות רק אימוץ לשון פָּלוצנטרית[33] מאפשרת לאישה להישמע, אך עצם השימוש בשפה זו משתק אותה במובנים רבים׳.[34] ועם זאת, כפי שהראתה רות גינזבורג, נשים אומנם אינן יכולות להשתחרר כליל מאחיזתה של השפה הגברית, אולם בחתירה תחת השפה הפאלוצנטרית נוצרת לשון ייחודית שביכולתה לשקף את הסובייקטיביות הנשית, ולכן יש טעם אפוא ברכישתה של ה׳שפה הזרה׳, הפאלוצנטרית, והפיכתה לרכושן של הנשים.[35]

שתי הכותבות קיבלו לגיטימציה לכתיבתן ממנהיגי תנועתן הפוליטית, הגברים המנהיגים העומדים בראש המחנה, מאיר וילנר מזה ומנחם בגין מזה. הלגיטימציה באה לביטויי ב׳הסכמות׳, אם ננקוט את הלשון המסורתית מתחום הדפסת ספרי הקודש היהודיים, שחיברו ומובאות בפתח שני הספרים. יש להניח כי שני המנהיגים עיינו בזיכרונות טרם כתיבת ההסכמות, והן מתכתבות עם התמות המרכזיות שבשני החיבורים. ואולם ההסכמות מתוות גם את הפרדיגמה הפוליטית והאידאולוגית שלפיה נכתבים הזיכרונות, ובמובן זה ההסכמות משקפות את השפה הפאלוצנטרית המכתיבה את שיח ההיזכרות של שתי הכותבות.

---

33 המושג פאלוצנטריות מורכב מהמילים פאלוס (איבר המין הזכרי או חפץ הנראה כמוהו) וצנטרום (מרכז ביוונית). המושג מתאר את התפיסה המוטבעת בלשון ובחברה הפטריארכלית המעוצבת ביד ההגמוניה הגברית. הביקורת הפמיניסטית מצביעה על הלימה בין בעלות על הפאלוס הביולוגי לבין בעלות על הפאלוס הסמלי, כלומר מחוזות התרבות והשפה שבמסגרתם מגלם הפאלוס באופן סמלי את הכוח והחוק. מכיוון שלפאלוס אין מקבילה נשית מכל סוג שהוא, נשים בהכרח מודרות ממחוזות אלה. אורפה סנוף-פילפול ומיכל זאבי, **לקסיקון מגדר**, תל אביב [ללא ציון שנת ההוצאה], עמ׳ 46–47. לדיון בסוגיית הלשון והכתיבה הנשיים ואופן היחלצותן מהמערכת הפטריארכלית ראו: רות גינזבורג, ׳המאבק על הלשון׳, יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**, ירושלים ותל אביב 2001, עמ׳ 27–41.

34 הס, שם, עמ׳ 63.

35 על מקומה המרכזי של הלשון במחקר הפמיניסטי, על ההיבטים הפוליטיים הפרקטיים הכרוכים במאבק בדיכויי הקול הנשי ועל האתגרים הכרוכים בניסיון לעצב לשון נשית ייחודית ראו גינצבורג (לעיל, הערה 32), עמ׳ 39.

וילנר שיבח בהסכמתו את אומץ ליבה האישי של לוביץ׳ בהתמודדותה עם הרדיפות והמאסרים תחת השלטון הקולוניאלי המנדטורי, ולאחר מכן במדינת ישראל בהשתתפותה הפעילה בהנהגת המפלגה הקומוניסטית, מתוך שחייה מתמדת נגד זרם ההגמוניה השלטת:

> ספרה אינו היסטוריה במובן הרגיל של המילה, עם זאת הוא מאיר פרקים חשובים ביותר בתולדות הארץ הזאת [...] מתוך ניסיון עצמי והשתתפות פעילה בהנהגת המפלגה הקומוניסטית. קורות חייה של רות לוביץ׳ מעידים על מאבקיה של המפלגה הקומוניסטית בארצנו. בכל התנאים המסובכים והמשתנים לחמו הקומוניסטים היהודים והערבים למען אותם אידיאלים נעלים: העצמאות הלאומית, הדמוקרטיה ואחוות העמים, השלום, הקידמה החברתית והסוציאליזם.[36]

לעומתו בגין עיגן את ניסיונה האישי של עמידרור (הלר) במחתרת ובכלא בהקשר ההיסטורי היהודי הרחב, קשר בין לוחמות המרד ביהודה העתיקה ובין לוחמות המחתרת, והעלה על נס את גבורתה של היהודייה הלוחמת שנלחמה במלחמת השחרור הלאומי: ׳כך נלחמה אחותנו למרי בסבל חרישי ובקרב גועש ובמעצר ממושך׳.[37] מדבריו עולה כי היהודייה החדשה חידשה את מסורת הלחימה האקטיבית שאפיינה את בנות יהודה העתיקה, ולא הסתפקה כחנה רק בהקרבת הבנים.[38]

ברור מאליו כי שני המנהיגים מעגנים את הזיכרונות בשיח האידאולוגי והפוליטי של תנועתם – ההקשר האינטרנציונליסטי מזה וההקשר הלאומי מזה – אולם וילנר ספקן יותר בדבר הערך ההיסטורי של הזיכרונות, ואילו בגין מכיר בהיותם של זיכרונותיה של עמידרור (הלר) הן תעודה היסטורית והן ׳פרק מחנך׳, למען הדור הצעיר. כמו כן, שלא כבגין, וילנר לא עיגן את

---

[36] מאיר וילנר, ׳ספר מיוחד׳, אצל לוביץ׳ (לעיל, הערה 1), עמ׳ 9.

[37] מנחם בגין, ׳היהודייה הלוחמת׳, אצל עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ׳ 8. לדיון בדמות הנשים בתעמולת תנועת החירות במערכת הבחירות לכנסת הראשונה והצגתן כקבוצה מקופחת אשר הודרה ממיתוס הגבורה הלאומית וממקימי המדינה והלוחמים במלחמת השחרור ראו גראוויס קובלסקי (לעיל, הערה 9), עמ׳ 140–143.

[38] וילנר (לעיל, הערה 36), עמ׳ 7–8.

פעילותה של לוביץ׳ בהקשר מגדרי או עמד על פעילותן הייחודית של חברות הפק״פ במחתרת, אולי משום שלא היה הבדל מובהק בין פעילות גברים לפעילות נשים בפק״פ כפי שהיה באצ״ל. יש לזכור כי הפק״פ עסקה רוב שנותיה במחתרת בפעילות פוליטית תעמולתית ולא בפעילות לוחמה, למעט שנות המרד הערבי הגדול. עם זאת היות שלוביץ׳ עמדה שנים רבות בראש ארגון הנשים הקומוניסטי הישראלי (אנד״י), שהטיף ופעל למען זכויות נשים יהודיות וערביות במדינת ישראל ברוח פמיניסטית, השמטה זו נראית תמוהה.[39]

לסיכום, השיח הפוליטי והאידאולוגי אכן מאפיין את חיבוריהן של שתי הכותבות, ובמובן זה הן מאמצות את השיח הגברי, הפאלוצנטרי. ואולם ככל שהזיכרונות מתמקדים בהתמודדותן של הכותבות עם קשיי המאסר ותלאות הכליאה, נחשף גם קולן האישי וייחודה המגדרי של התנסותן כאסירות פוליטיות, כפי שנראה להלן.

המניעים לכתיבת הזיכרונות

בפתח זיכרונותיה לוביץ׳ מתלבטת אם עליה לקבל עליה את משימת הכתיבה. ההצדקה היחידה לטעמה לעשות זאת היא הצורך לתעד את קורות המפלגה, להנציח את חבריה ולהנחיל את מורשתם לדור הצעיר. ובלשונה: ׳המפלגה חייבת לזכור את בניה, והרי לזכור אותם פירושו לזכור את המפלגה, בלא לדעת את ההיסטוריה של מפלגתך, אילו שורשים יהיו לנוער, לדורות הבאים׳.[40] העיתוי לקבלת ההחלטה הוא ציון יובל חמישים השנים לחברותה במפלגה ותחושתה שהיא נמצאת במרוץ נגד הזמן ככל שנוקפות השנים, ואין ביכולתה לדחות עוד את הכתיבה.

לעומת זאת מניעי הכתיבה של עמידרור (הלר) שלובים בפולמוס הפוליטי המתמשך בין הימין לשמאל בשאלה למי הבכורה על תקומת ישראל,

---

39 על מקומה של האישה בכתיבתם של זאב ז׳בוטינסקי ושל מנחם בגין ובשיח הרוויזיוניסטי ראו טייטלבאום-קריא (לעיל, הערה 25), עמ׳ 66–75. על השיח על מקומן של נשים במפלגה הקומוניסטית הישראלית ועל פעילותן של חברות אנד״י למען זכויות נשים ראו כהן (לעיל, הערה 17), עמ׳ 52–75.

40 לוביץ׳ (לעיל, הערה 1), עמ׳ 11–12.

ובלשונה: 'למען ידע עם ישראל מי הביאונו עד הלום, וזה יהיה שכרי'.[41] המניע המיידי להחלטתה לשבת ולכתוב את זיכרונותיה הוא התחושה כי ההגמוניה השלטת מכחישה את מאסרן ואת גבורתן של אסירות המחתרת 'בעזות מצח וללא בושת'.[42] עמידרור (הלר) זעמה במיוחד על אמירתה של גולדה מאיר, שהתפרסמה בעיתון ידיעות אחרונות בי"ז בחשוון תש"ך, כי היא לא נעצרה בשבת השחורה עם שאר ראשי הסוכנות היהודית, 'כי לשלטונות הבריטים לא היה בימי המנדט מחנה מעצר לנשים'.[43]

אם נחזור להבחנה בין זיכרונות לאוטוביוגרפיה, נראה שגם לוביץ' וגם עמידרור (הלר) לא התכוונו לתעד דווקא את התפתחותן האישית, הרוחנית והאינטלקטואלית ולהעמיק בנבכי אישיותן. לוביץ' טענה כי סיפורה האישי משקף את סיפורם של חברי מפלגה רבים אחרים, ורק משום כך הוא ראוי לתיעוד.[44] בשני המקרים כתבו השתיים על פי תחושתן נגד הזרם, אם נגד מגמת ההכחשה וההדרה של מפעלן, ואם במאבקן המתמשך לכונן סדרים חברתיים ופוליטיים שונים בתכלית מהסדרים שהתקיימו בזמנן בחברה הישראלית.

מול שלטונות הכלא

בחוק הבריטי הייתה הבחנה בין עצור במעצר מנהלי בגלל עבירה פוליטית ובין עצור בגלל עבירה פלילית. רוב האסירות הפוליטיות נמנו עם הסוג הראשון. הן נעצרו והוחזקו בכלא ללא משפט מתוקף תקנות ההגנה לשעת חירום, ומדי שלושה עד שישה חודשים נקבע על פי שיקוליה של הבולשת הבריטית אם יוארך מעצרן. בחוקי החירום נקבע כי ניתן להביא למשפט

---

41 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 10.

42 שם, עמ' 9.

43 שם, עמ' 9–10. לדיון בסיבות לאי-מעצרה של גולדה מאיר בשבת השחורה (29 ביוני 1946), בניגוד למעצרם של מרבית ראשי הסוכנות, ראו: מאיר מדזיני, **גולדה: ביוגרפיה פוליטית**, תל אביב 2008, עמ' 140. להערכתו של מדזיני, אי-מעצרה היה מכוון. הבריטים חששו כי מאסרה עשויי לעורר נגדם דעת קהל עוינת, ואולי העריכו שהיא עשויה להיות מתונה. עוד אפשרות היא כי הנציב העליון, שהכיר את מאיר והעריך אותה, חס עליה ורצה למנוע ממנה את תלאות המעצר. על פי השערה אחרת, לא היה בנמצא מחנה מעצר לנשים במעמדה המדיני של גולדה מאיר, שלא כמו במקרה של הגברים ראשי הסוכנות, שבעבורם נפתח מחנה מעצר מיוחד. לדיון נוסף ראו פס (לעיל, הערה 2), עמ' 132.

44 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 12.

צבאי מפירי חוק, מחזיקי נשק, חברי מחתרת ותומכיהם. עוד נקבע כי אנשים ונשים ייעצרו בגלל חתרנות או הפצת כרוזים נגד השלטון. חברי המחתרות נאלצו לשהות במעצר ללא משפט על פי תקנה B15, שלפיה המשך המעצר או השחרור ייקבעו על פי החלטת שוטרי הבולשת ולא בצו של שופט. לפיכך נמצאו העצירות והעצורים שנים רבות בכלא.

החוקר גרשם סייקס טבע את המונח 'כאבי מאסר' בהתייחסו לפגיעה באישיות האסירה ולא רק בגופה.[45] כאבי המאסר הם האתגרים המאיימים לפגוע ואף פוגעים במטרות החיים של האסירה, במערכות ההגנה שלה ובתחושת הביטחון שלה. עם כניסתה לכלא האסירה חווה הלם כניסה לתרבות החדשה. היא עוברת תהליך קבלה הכולל טקסי הפשטה, חילול והשפלה ומבחנים המערערים את ביטחונה העצמי ואת חוסנה הנפשי.[46]

למרות מדיניות הפרד ומשול שאפיינה את בתי הכלא המנדטוריים, הצליחו האסירות הפוליטיות לשמור על ייחודן בקבוצה נבדלת ומובחנת. הן הצליחו למחות על שלילת חירויות ופעלו למניעת השפלה אישית וקבוצתית. למחאות היו מגוון דפוסים: שביתת רעב, שביתות שבת, מהומות ותלונות בכתב ובעל פה. המאבק במאסר ובמעצר לבש אופי אישי וקבוצתי כאחד.[47] גם לוביץ' וגם עמידרור (הלר) נאבקו על מעמדן ועל זכויותיהן עם כניסתן לבית הכלא בפעם הראשונה. הן נאבקו על זכותן שלא ללבוש את מדי בית הכלא, על זכותן להיות מופרדות מן האסירות הפליליות ועל זכותן להיכלא בצוותא עם חברותיהן למחתרת.

---

45 Gresham M. Sykes, *The Society of Captives: A Study of a Maximum-Security Prison*, Princeton 1958

46 גילה חן ותומר עינת, **כלא הנשים: החצר האחורית של החברה הישראלית**, תל אביב 2010, עמ' 69.

47 טייכר (לעיל, הערה 2), עמ' 224. לביטויים ולגילויים של מרדנות והתנגדות פוליטית בין כותלי הכלא בקרב אסירות פוליטיות בעולם השלישי ובמהלך העימות הממושך בצפון אירלנד – פעולות שהתבטאו בשביתות רעב, בסירוב ללבוש את מדי האסירות ובשהייה בתא הכלא בעירום מכוסות בשמיכות בלבד, בשביתות של רחצה ובמריחת צואה ודם וסת על הקירות באקט של מחאה – ראו: Barbara Harlow, 'From the Women's Prison: Third World Women's Narratives of Prison', *Feminist Studies*, 12, 3 (Autumn 1986), pp. 501–524; Azrini Wahidin, 'Menstruation as a Weapon of War: The Politics of the Bleeding Body for Women on Political Protest at Armagh Prison, Northern Ireland', *The Prison Journal*, 99,1 (2019), pp. 121–131

שתי הכותבות מתארות את עמידתן העקשנית והנחושה מול האטימות והברוטליות של הנהלת הכלא. לוביץ׳ תיארה כיצד העלו העצורות הקומוניסטיות את הדרישה להכיר בהיותן אסירות פוליטיות ונאבקו כדי לשבת יחד בתא משותף. מפקד הכלא הכה אותן, אבל הן השיגו את מבוקשן. מהלך מעצרה של עמידרור (הלר) דמה מאוד לזה של לוביץ׳. אף היא הובאה לכלא ביפו ונאלצה להיאבק על זכויותיה כעצירה פוליטית מול סוהרת מנומנמת ושתוקה וקצין בריטי גס רוח, ועמידתה העקשנית על זכויותיה נשאה פרי.[48]

בבית הכלא בבית לחם הצליחו האסירות הקומוניסטיות לרכוש את אמונה של אחת מן הסוהרות. היא שימשה אשת הקשר שלהן עם העולם החיצון, והן נהגו להבריח באמצעותה מכתבים למפלגה. ואולם בשל הלשנה נתפסה הסוהרת, והקשר עם העולם החיצון ניתק. חבורת האסירות, המכונה בפיה של לוביץ׳ ׳הקולקטיב׳, איתרה את הסוהרת שהלשינה על בת בריתן והכתה אותה מכות נמרצות ׳עד שלא יכולה הייתה לעמוד על רגליה׳.[49]

תיאורים דומים על עימותים עם סוהרות הכלא עולים גם בזיכרונות עמידרור (הלר). עם כניסתה לכלא בית לחם הרגישה עמידרור (הלר) כי נשללה ממנה אנושיותה כאשר נלקחו ממנה כל חפציה האישיים. תחושה זו התגברה כאשר ערכה עליה סוהרת, פרחה שמה, חיפוש גופני גם באיבריה האינטימיים בשטף של קללות וגידופים. עמידרור (הלר) ציינה כי סוהרת זו שנאה במיוחד יהודים וגילתה אליהן יחס נוקשה, כי במשמרתה ברחו שתי אסירות קומוניסטיות, ואפילו בסיועה. עמידרור (הלר) מעידה כי היא וחברותיה הצליחו ללמד לקח את הסוהרת, והעצורות שהגיעו בשנים הבאות אחריהן סבלו פחות מנחת זרועה.[50] ואולם בראש פירמידת הדיכוי וההתעללות ניצבה הנהלת הכלא הבריטית, כך עולה מזיכרונותיהן של שתי הכותבות. מנהלת הכלא כונתה בלשון סגי נהור ׳המלאך הלבן׳ בגלל בגדי הלבן שלבשה. היא נודעה בקשיחותה ובאכזריותה והייתה שנואה על האסירות.[51]

---

48 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ׳ 21–23; לוביץ׳ (לעיל, הערה 1), עמ׳ 101–102.

49 לוביץ׳, שם, עמ׳ 104–108.

50 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ׳ 46.

51 שם, עמ׳ 72.

לטענת עמידרור (הלר), מצבן של הכלואות בבית לחם היה קשה שבעתיים ממצבם של הגברים הכלואים. לגברים הוקמו מחנות מעצר, ואילו הנשים ישבו בתנאי בית כלא ממש, ותנאי המעצר בבית לחם היו לטענתה בבחינת 'סדיזם והתעללות מתמדת בצלם האדם'.[52] הדימוי של הבריטים, קרי רוח ורחמנים, נופץ לחלוטין, ונחשף שרגש אבירותם כלפי נשים הוא בדיה. הביטוי 'ליידיז פירסט' התגלה לדבריה בבכורתן של הנשים הכלואות לסבל. עמידרור (הלר) העלתה את הסברה כי אולי נקמו בכך הבריטים על תעוזתן של בנות המין החלש לצאת נגדם למלחמה.[53]

גם לוביץ' תיארה את התאכזרות הבריטים לעצורות הקומוניסטיות, אך ציינה כי הבריטים לא נהגו להכות את הנשים אלא רק במקרים מיוחדים, כפי שאירע בעת מעצרה של ריבה טנצמן בשנת 1936. טנצמן הייתה פעילה מרכזית במנגנון המחתרתי של המפלגה, ולכן כשתפסה אותה הבולשת היא הוכתה ועונתה קשות: הפשיטו אותה, הכוו את כפות רגליה ואיימו עליה באונס. ואולם טנצמן לא נשברה ולא מסרה כל מידע. לאחר כמה חודשי מאסר היא גורשה לפולין.

עינויי הנשים פסקו בהתערבותו של הציר הקומוניסטי בפרלמנט הבריטי, אולם ההכאות והעינויים של הגברים הקומוניסטים נמשכו, ורק 'בנס לא מת אף אחד מעינויים אלה'.[54] בניגוד לעמידרור (הלר) טענה לוביץ' כי תנאי הכליאה של הגברים הקומוניסטים היו קשים הרבה יותר מתנאי הכליאה של הנשים הקומוניסטיות, והם ישבו בתאי כלא חשוכים ואטומים לאוויר ולאור.[55] ייתכן מאוד כי הבדלים אלה בין התיאורים נובעים מתקופות

---

[52] שם, עמ' 60. לדיון נרחב על הנהלת כלא בית לחם ומצבת סוהרותיו ראו פס (לעיל, הערה 2), עמ' 25–28.

[53] עמידרור (הלר), שם.

[54] לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 153.

[55] שם, עמ' 153, 163. עוד עדות להבדלים שבין תנאי המאסר הקשים של הגברים הקומוניסטים לתנאי המאסר של הנשים הקומוניסטיות אפשר למצוא גם בזיכרונותיה של פנינה פיינהויז, שהייתה מזכירת סניף חיפה. הגברים הובלו לבתי הסוהר אזוקים וכבולים למרות מחאתן של חברותיהם לכליאה, שהיו פטורות מעונש זה. פיינהויז מעידה על שביתת רעב מתואמת שניהלו עשרים וחמש הבחורות הכלואות בכלא המרכזי בירושלים עם הבחורים שהיו אסורים עימן ועם האסירים הקומוניסטים בכלא עכו. שביתת רעב זו הסתיימה בהצלחה בהתערבותם של יהודה לייב מאגנס וגרטרוד קראוס. ראו שטרן (לעיל, הערה 14), עמ' 7.

הכליאה השונות ומהשינויים שחלו במדיניות ובדפוסי הכליאה של בתי הסוהר הבריטיים בין שנות העשרים והשלושים, שנות השיא ברדיפות חברי הפק"פ, ובין זמן כליאתה של עמידרור (הלר) וחברותיה בשנות הארבעים, שנות השיא ברדיפות הרוויזיוניסטים.

חוויית הכליאה: תחושת המרחב והזמן

אחד מכאבי המאסר העזים ביותר המתוארים בספרות הקרימינולוגית-פונולוגית נובע משלילת החירות ומתחושת הקלוסטרופוביה המתעוררת עקב כליאה במקומות קטנים ומבידוד כפוי.[56] לוביץ' תיארה בזיכרונותיה את תחושת המחנק ואת הרגשתה כי קירות הכלא סוגרים עליה: 'מתחשק לצאת, לרוץ, לראות, לעזור [...] אך לפנייך דלת מתכת כבדה בה קבוע אשנב מסורג, ומאחוריה שוטרים חמושים'.[57]

היעדר הפרטיות היה בעיני לוביץ' ההתמודדות הקשה ביותר במאסר, היותה סגורה בחדר אחד עם עשרים נשים נוספות ללא יכולת להתבודד בד' אמותיה. לנוכח הצפיפות והיעדר הפרטיות יצרו האסירות לעצמן מרחב פרטי מדומיין: הן החליטו לייחד במהלך היום שעות אחדות של שקט שבהן תוכל כל אסירה להתייחד עם עצמה. אסירה שהפרה את שעות השקט נתקלה בביקורת מצד חברותיה לתא. גם עמידרור (הלר) תיארה בזיכרונותיה את השקט שגזרו על עצמן הכלואות כדי שלא להפריע זו לזו.[58]

לעומת המחנק בתא הצפוף תיארה לוביץ' את התחושה המשכרת של השמש, הרוח והאוויר הפתוח בטיול היומי על גג הכלא, כשהיא וחברותיה שכבו על רצפת הגג המלוכלכת וספגו בצוותא את קרני השמש.[59] התחושה כי לזמן קצב משלו בבית הכלא באה לביטוי בזיכרונותיה של עמידרור (הלר). שעון המנזר מול בית הכלא קצב את זמנן של הכלואות, ולפיו ידעו את שעות היום, וכשלעיתים התקלקל ונעצר נדמה היה להן כאילו הזמן עמד מלכת.

---

56 חן ועינת (לעיל, הערה 46), עמ' 70.

57 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 158.

58 שם; עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 102–103.

59 לוביץ', שם, עמ' 162.

ועם זאת לתחושתה של עמידרור (הלר) הימים חלפו במהירות הודות לסדר היום הפעיל שארגנו לעצמן האסירות והעצורות הרוויזיוניסטיות.[60]

קהילת האסירות

שתי הכותבות חשו כי הישיבה בכלא, על תלאותיה ומכאוביה, חיזקה את רוחן ואת כוח עמידתן. לוביץ' ראתה בתקופת המאסר חוויה מעצימה שבכוחה לחולל טרנספורמציה פנימית: 'אומרים שבית הכלא הוא בית ספר למהפכנים. מוטב שלא להגיע אליו, אך אם נכלאת כבר, עשוי בית ספר זה לחזק עוד יותר את החזקים ולחשל את החלשים'.[61] הכלא הציב מבחן כפול בפני הקומוניסטית: מחוץ לחומותיו נבחנה הקומוניסטית על פי מסירותה למפלגה, ואילו במרחב המצומצם והמחניק של כותלי הכלא היא נבחנה על פי תכונותיה האישיות החיוביות והשליליות, שהשתקפו בכלא בבירור. כל אחת ואחת נדרשה לפתח את תכונותיה החיוביות ולצמצם עד כמה שאפשר את השליליות בתנאים המאתגרים של אלימות, דוחק ומחסור, אם כי לוביץ' הודתה שלא תמיד הצליחו היא וחברותיה למאסר להיות קומוניסטיות מושלמות.[62]

התחושה כי הישיבה בכלא מעצימה את כוחות הנפש באה לביטוי גם בזיכרונותיה של עמידרור (הלר). היא דימתה את ישיבתן של הכלואות הרוויזיוניסטיות ל'מלאכת קודש', תרומתן של כל אחת ואחת 'למען המשכן החדש' שיוקם במסירות שנעשתה 'בקדושה ובטהרה'. לדידה חומות הכלא בבית לחם היו ערש המלוכה העברית.[63]

את סדר יומה של האסירה הפוליטית קבעו שלטונות הכלא, אך גם קבוצת האסירות. לוביץ' תיארה כיצד קבעו חברות הקולקטיב סדר יום קפדני שנועד לשמור על כוח עמידתן הפיזי והנפשי. בשעת ההשכמה היו כל החברות חייבות לעשות התעמלות בוקר למורת רוחן של אחדות מהן. 'אם לא

---

60 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 98.

61 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 157.

62 שם, עמ' 157–158. קביעה זו עולה גם בזיכרונותיה של עמידרור (הלר): 'היו גם צללים, הן לא מלאכים ישבו כאן, אלא בשר ודם, אך יש לציין שהטוב עלה על הרע'. עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 106.

63 שם, עמ' 95.

תתעמלנה תרקבנה כאן',[64] פסקה החברה המעמלת. הקולקטיב הנהיג תוכנית לימודים עשירה הכוללת לימודי רשות ולימודי חובה. לימודי הרשות כללו לימוד שפות, וגם לימודי יסוד לאותן חברות שלא השלימו את השכלתן מחוץ לכותלי הכלא. תוכנית לימודי החובה כללה מרקסיזם, לניניזם, כלכלה מדינית ודיון בבעיותיה הבסיסיות של הארץ. בהיעדר ספרים שיננו החברות מזיכרונן ולמדו להרצות ללא רשימות. לוביץ' גרסה כי הניסיון המחתרתי לימדן לאמץ ולשכלל את כוח הזיכרון.[65]

האוצר המשותף החשוב ביותר לחברות הקולקטיב היה הספרייה, והיא התרחבה והצטמקה בהתאם לספרים שהובחו פנימה ובהתאם להחרמות שהחרימה הנהלת הכלא את הספרים, אמצעי ענישה על הפרות סדר. לצד הרחבת ההשכלה הכללית ולימודי האידאולוגיה כוננו החברות ועדה לתרבות, אומנות ומלאכת יד.[66]

גם עמידרור (הלר) תיארה בזיכרונותיה את סדר היום שארגנו לעצמן האסירות הרוויזיוניסטיות. היא ציינה בגאווה שהן כמעט לא שיחקו בקלפים או הלכו רכיל אלא השתדלו להקדיש את זמנן ללימוד, לקריאה ולמלאכת יד. הן קראו הרבה, התעמקו בספרי מדע ואף למדו תנ"ך. היו בהן שלמדו שפות ואף ניסו ללמוד ערבית, שלא כבעדותה של לוביץ'.[67]

את החגים והמועדים ציינה קהילת האסירות והעצירות באמצעים הדלים שעמדו לרשותן. הקומוניסטיות חגגו וציינו אירועים חשובים בלוח השנה המהפכני, ואילו הרוויזיוניסטיות חגגו את חגי ישראל וציינו ימי מועד וזיכרון בלוח השנה הציוני-לאומי. האסירות הקומוניסטיות חגגו וציינו את 1 במאי, את ימי ההולדת או ה'יארצייט' של לנין, לוקסמבורג וליבקנכט ואת מועד מהפכת אוקטובר, שנחגג בהדר ובפאר, ודיוקנו של לנין צויר בחתיכת פחם שהתגלגלה לידיהן. האסירות הרוויזיוניסטיות חגגו וציינו את חגי ישראל בהדגישן את שאיפתן לצאת מעבדות לחירות ולכונן את העצמאות

---

64 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 159–160.

65 שם, עמ' 159.

66 שם, עמ' 160.

67 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 98–99, 110. לוביץ ציינה כי העצירות הקומוניסטיות לא למדו ערבית. להרחבה בסוגיה זו ראו להלן, הערה 94.

הלאומית. בהיעדר רב או חזן מילאו האסירות תפקידים אלה. הן עברו לפני התיבה ביום הכיפורים, הקפידו על מנהג התשליך ואף הקימו סוכה, ועמידרור (הלר) ציינה כי בעת אמירת ברכת המזון זכו בעל הבית ובעלת הבית ל'ברכות' מסוג אחר.[68]

במהלך הזמן, מעידות הכותבות, הפכה קבוצת האסירות והעצורות לקהילה מגובשת. הן תמכו זו בזו, עודדו את האסירות החדשות ועשו ככל יכולתן כדי להקל עליהן את טראומת הניתוק מן המשפחה ומן החופש. גם הפרֵדה מחברה שעמדה להשתחרר הייתה סיבה להתרגשות גדולה ולתכונה רבה. הקולקטיב התכנס והדריך את החברה מה עליה לדווח לארגון על המתרחש בכלא. כל חברה הפקידה בידיה של המשתחררת בקשות אישיות ופריסות שלום עד שראשה של המשתחררת הסתחרר. וכך, לבושה במיטב מחלצות הקולקטיב, היא הפכה לאישיות מרכזית, והחברות שמחות בשמחתה אך גם מקנאות בה.[69]

מזון, היגיינה אישית וטיפוח אישי

'בצהריים מכבדים אותנו בקראוונה, אינני יודעת מה מקור הכינוי הזה שניתן למרק העדשים, שתמיד נודף ממנו ריח של שמן מקולקל',[70] תיארה לוביץ' את הקושי שעמד בפני האסירות לבלוע את הנוזל המבאיש וכיצד עודדו זו את זו לאכול ממנו כדי שתחזקנה מעמד בתנאי הכלא. היא כתבה כי בגלל התזונה הלקויה רזו מאוד מקצת האסירות, ואחרות שמנו בגלל תזונת הפיתות. הרעב היה מנת חלקן של האסירות לאורך כל זמן מאסרן בכלא בית לחם.[71]

עמידרור (הלר) תיארה את מטבח הכלא 'המדור השביעי בגיהנום הבית לחמי',[72] וכתבה על הריחות הקשים שעלו מתבשילי האסירות הערביות ועל קשייהן של האסירות האשכנזיות להתרגל לתזונה הדלה והירודה, המבוססת

---

[68] שם, עמ' 151–167, 200–202; לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 161, 180–183.
[69] עמידרור (הלר), שם, עמ' 160, 192–200; לוביץ', שם, עמ' 160.
[70] לוביץ', שם, עמ' 162.
[71] שם.
[72] עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 61.

על ירקות.[73] רק הנשים מעדות המזרח, ציינה עמידרור (הלר), התמצאו בניצול הירקות ובצורת בישולן.

עוד מצוקה ועילה להתעללות באסירות הייתה אספקת המים הלקויה שלא נפתרה בכלא בית לחם, הן בבניין הכלא והן בווילה הסמוכה ששימשה מחנה מעצר. עמידרור (הלר) תיארה את השאיבה הידנית המתישה מבור המים הפרימיטיבי, את הצפות הביוב, את הצינורות שנסתמו ואת חדר הרחצה היחיד שעמד לרשותן של שישים וחמש אסירות. כל ניסיונות להפעיל לחץ ולהיאבק על שיפור אספקת המים עלו בתוהו, עד שבסופו של דבר פתחו האסירות במרד, השתלטו על משרד הכלא והחלו להשמיד כל שהזדמן לידן. רק לאחר המרד נאלצו השלטונות לפתור סופית את בעיית המים.[74]

לבושן של האסירות גרם אף הוא לעימותים ולהתכתשות עם שלטונות הכלא. לוביץ' תיארה את מאבקן של האסירות הקומוניסטיות שלא ללבוש בגדי אסירות בהיותן אסירות פוליטיות. הן ארגנו הפגנה רעשנית וניהלו משא ומתן עקשן עם שלטונות הכלא, ומקצתן אף העדיפו להיות ערומות עד כניעת הנהלת הכלא לדרישתן.[75]

אשר לטיפוח אישי, אף שטיפוח היופי נחשב לתכונה בורגנית בעיני האסירות הקומוניסטיות, כולן שמחו כשחברתן גינה ברוצקוס פתחה 'סלון יופי', העניקה טיפולי קוסמטיקה לחברותיה ועיסתה את פניהן בשמן טיגון. לוביץ' מעידה: 'למרות העינויים שהיא גרמה בטיפולה הנמרץ [...] בסלון שלנו הייתה תמיד צפיפות'.[76] גם עמידרור (הלר) ציינה את השתדלותן של הכלואות הרוויזיוניסטיות לטפח את הופעתן בעת ביקורי המשפחות ובעת נסיעתן לטיפול רפואי מחוץ לכותלי הכלא, כדי לעודד את המשפחות המודאגות ולשמור על כבודן.[77]

---

[73] שם, עמ' 69–78.
[74] שם.
[75] לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 168–170.
[76] שם, עמ' 170–171.
[77] עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 99.

חולי, מוות ולידה

ההזנחה הרפואית והטיפול הרפואי הגרוע שניתן לאסירות בבית לחם דרדרו את מצב בריאותן של האסירות, ובמקרים קיצוניים אף גרמו למוות ולשיגעון. תיאורים אלה עולים הן בזיכרונותיה של לוביץ' והן בזיכרונותיה של עמידרור (הלר).

הצפיפות והיעדר היכולת לעשות כל פעילות גופנית, במקרה של עמידרור (הלר), החמירו עוד יותר את מצבן של האסירות, אולם החמור ביותר היה הטיפול הרפואי הכושל של רופא הכלא, שרשם לכל האסירות ללא יוצא מן הכלל אבקת 'אלקלין', והאסירות השליכו אותה לפח בהיותה חסרת תועלת. עמידרור (הלר) סיכמה כי התכונות המשותפות לכל הרופאים ששלחו השלטונות לכלא היו היעדר ידיעה ברפואה וגסות רוח. רק לאחר שהופעל לחץ מבחוץ הגיעה לכלא רופאה יהודייה של קופת חולים לאומית, 'בעלת לב אנושי-יהודי חם',[78] שעשתה ככל יכולתה כדי לסייע לכלואות ואף לא הבחינה בין יהודיות לערביות.[79]

הנפטרות בכלא היו לסמל הרואי, למרטיריות של המאבק המהפכני. הבולטת שבהן הייתה יעל גרסון, שנפטרה בשנת 1940 בהיותה בת 26 עקב דלקת ריאות קשה שהזניחו רשויות הכלא. כזה היה גם גורלה של הנקה מילשטיין, שסיפור מותה עקב מום בלב והזנחת הרופאים נישא בין כותלי הכלא וגרר הפגנת מחאה גדולה וסוערת של הנוער הקומוניסטי ברחובות ירושלים. ואכן, בית החולים הממשלתי בירושלים, שאליו הועברו אסירות בית לחם, סבל מהזנחה קשה ואף נפשעת, והיה בו מכשור רפואי מיושן וחלוד. לבסוף העדיפו הכלואות שלא להישלח אליו.[80]

לצד המחלות והפטירות היו גם הריונות ולידות. לדברי לוביץ', היו בנשים ההרות אסירות שהיו מועמדות לגירוש מן הארץ. הן ניסו להיפטר מהריונן הלא רצוי בשיטות מסורתיות כמו ישיבה במים חמים, אך ללא הועיל. לאחר הלידה גורשו האסירות מן הארץ. היו בהן ששרדו את נוראות התקופה והמשיכו בפעילותן הקומוניסטית לאורך ימים ושנים, ואילו אחרות נספו

---

78 שם, עמ' 82.

79 שם, עמ' 82–83.

80 שם, עמ' 83–86; לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 167, 209–210.

בשואה הן וילדיהן.[81] בהיותה הרה בזמן מאסרה לא זכתה לוביץ׳ לשום הטבות והנחות. אומנם היא קיבלה תוספת ממזון הכלא הדל וגם מיטה, אך נאלצה לחלוק אותה עם אסירה נוספת. עמידרור (הלר) תיארה בזיכרונותיה נשים הרות בכלא שהובטח להן תא מיוחד, אך בסופו של דבר הצליחו ללדת מחוץ לכותלי הכלא.[82]

הכלואות מול הנותרים מאחור: אימהות, אבות וילדים

מחקרים הבוחנים את חוויותיהם של אסירות ואסירים בכלים מגדריים מראים שחוויית המאסר של האישה שונה מזו של הגבר: לפיהם עיקר כאבו של הגבר במאסר הוא אובדן החירות, כי מאסר הגבר אינו מוביל על פי רוב לפירוק המשפחה, ולעומת זאת כאבה של האישה נובע מהריחוק מבן זוגה ומהילדים. פעמים רבות המאסר נראה לאימהות העצורות והאסורות אנטיתזה לאחריות הורית והיפוך לתפקידן המסורתי כאימהות. קושי זה מתעצם מאחר שכאשר נשים נכלאות, פעמים רבות בני זוגן נוטשים אותן או שמלכתחילה בן זוג או אב מטפל אינו נוכח.[83]

בקרב העצירות והאסירות הפוליטיות היו מקרים שהתא המשפחתי התפרק עוד לפני המעצר בגלל פעילותה הפוליטית המחתרתית של האישה. כך אירע במקרה של רוזה אברמן, שבן זוגה נטש אותה בגלל פעילותה הקומוניסטית. ילדתה של אברמן נשארה עזובה מאב ומאם לאחר מעצרה של האם, וטופלה על ידי ׳העזרה האדומה׳. גם טובה סבוראי, לוחמת הלח״י, חשה איום על אימהותה ועל שלמות התא המשפחתי לאחר מאסרה ומאסר בן זוגה משה. היא כתבה בזיכרונותיה על ניסיונה של משפחת האב לנתק את בתה מסבתה, אִמה של סבוראי, ולהעבירה למוסד חינוכי בטענה שהסבתא אינה מסוגלת לטפל בפעוטה.[84]

---

[81] לוביץ׳, שם, עמ׳ 177–178.

[82] עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ׳ 196.

[83] חן ועינת (לעיל, הערה 46), עמ׳ 70.

[84] לוביץ׳ (לעיל, הערה 1), עמ׳ 178–179; משה וטובה סבוראי, **מאצ״ל ללח״י: סיפור אישי**, [ללא ציון מקום] 1989, עמ׳ 366.

עמידרור (הלר) הרבתה לכתוב על רגשות האשם שחשה כלפי בנה בנימין בן הארבע, 'שקופחה חדוות ילדותו, עת סגרו עליי כלא ומעצר'.[85] מאחר שאִמו נאסרה, ואביו, ששירת בצבא בריטניה, נפל בשבי גרמניה, נשלח בנימין למעון לילדי חיילים מגויסים. עמידרור (הלר) חשה צורך לספק הסבר על מה ולמה נטשה את בנה למען פעילותה המחתרתית. לטענתה חובתה של אם היא להבטיח את עתידו וטובתו של בנה למען יגדל במדינה חופשית בארצו שלו ולא יפשוט את צווארו לשחיטה כיהודי הגולה. כי מה הועילו האימהות שפינקו וטיפחו את ילדיהן, וסופן שנספו עימם יחד בכבשנים? באנלוגיה הפוכה לחנה ושבעת בניה ולאברהם המקריב את בנו יצחק ראתה עצמה עמידרור (הלר) כמי שהעלתה לקורבן את שנות חייה היפות ביותר למען תקומת העם.[86]

גם לוביץ' וגם עמידרור (הלר) חשו רגש אשמה גם כלפי הוריהן בגלל הייסורים והחרדות שנגרמו להם עקב מאסרן. עמידרור (הלר) חזרה וסיפרה על תמיכתה ונאמנותה של אִמה, 'אשר נשאה סבל באומץ, בהדר ובהבנה'.[87] לעומת זאת אצל לוביץ' מערכת היחסים עם הוריה – ובפרט עם אביה – הייתה טעונה במשקעים מרים. רגש הטינה שחשה כלפי אביה, על שקיפח אותה ומנע ממנה לימודים, שב ועולה בפרקי זיכרונותיה. תחושות הקיפוח הן שהניעו אותה, לדבריה, למרוד ולפלס לעצמה נתיבים חדשים הרחק מעולמם המסורתי והזעיר-בורגני של הוריה. חיי הזוגיות שלה ללא חופה וקידושין והריונה היו זרים לחלוטין להשקפת עולמם המסורתית.

ועם זאת מאסרה והריונה חוללו תמורה גם במערכת היחסים הטעונה. משפחתה טרחה קשות לשחררה ככל שהתקדם ההיריון. רגש של אשמה התעורר בלוביץ' כשפגשה את אביה באוטובוס המוביל אותה למקום גלותה ברחובות. על פי תיאורה, האב התרוצץ בין הרשויות כדי שישלחו את בתו לרחובות, מקום מגוריו של בן זוגה זרח, שהיה אסור בכלא רמלה והיה עתיד להתאחד איתה. האב נישק אותה בביישנות, ולוביץ' ציינה כי הייתה זו הפעם הראשונה שהיא חשה שאביה אוהב אותה.[88]

---

[85] עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), 'באהבת אם' [ללא מספרי עמודים].

[86] שם, עמ' 238–342, 264–267.

[87] שם, 'באהבת אם' [ללא מספרי עמודים].

[88] לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 173, 200–202.

מחוץ לקולקטיב הלאומי: המפגש עם האסירות הערביות

רוב האסירות הפליליות היו לדבריה של לוביץ' ערביות, וכמעט שלא היה קשר בין האסירות הפוליטיות לאסירות הפליליות, כי הן שכנו בקומות נפרדות. לוביץ' תיארה את תנאי המאסר שהיו מנת חלקן של האסירות הערביות, שהיו קשים פי כמה וכמה ממצבן של האסירות הפוליטיות. הן הוכו לרוב והושפלו ונאלצו לעבוד בעבודות בכלא ומחוצה לו. רובן, ציינה לוביץ', קיבלו את ההשפלות בהכנעה משום שלא העלו בדעתן כלל כי אפשר להתקומם.[89]

האסירות הערביות נהגו להביא לאסירות הפוליטיות מים חמים ומים קרים, נושאות את המים בפחים על ראשן. לוביץ' ציינה בהתנצלות כי שירות זה היה למורת רוחן של הקומוניסטיות, והן העדיפו לעשות זאת בעצמן, אך לא נתנו להן לצאת מתאן אלא לסיבוב קצר על הגג, ולכן נאלצו לרחוץ בתאן.[90] עמידרור (הלר) אף היא תיארה את התנגדותן של האסירות הרוויזיוניסטיות להיעזר בשירותי אספקת המים של האסירות הערביות מחשש לשנאה ולחידוד היחסים, אך היא ציינה גם את חששן של האסירות יהודיות שמא באוחזן במכלים 'יהפכו המים למי נטילת הידיים של פטמה או חד'ג'ה'.[91]

אף על פי שנפגשו לעיתים רחוקות, לוביץ' העידה על רגעים של אחווה ורעות עם האסירות הערביות. במרוצת הזמן נקשרו ביניהן יחסי ידידות, והאסירות הערביות אף שיתפו את הקומוניסטיות בסיפוריהן האישיים. לדוגמה, בעת בידודן של לוביץ' וחברותיה בצינוק חסכו האסירות הערביות ממזונן והביאו לאסירות הקומוניסטיות עגבניות, מלפפונים וזיתים. הן הסתכנו והחביאו את המזון בבגדיהן והבריחו אותו אל תאי הבידוד. על פי התרשמותה של לוביץ', האסירות הערביות שנאו עד מאוד את השלטון הבריטי ואת שלטונות הכלא. הן שמחו והתרגשו לנוכח עמידתן האמיצה של הקומוניסטיות מול 'השוטרים השנואים', ואפילו גילו הזדהות עם המחנה הקומוניסטי: 'פולסביק כויאס (בולשביק זה טוב) – אומרות הן ומרימות

89 שם, עמ' 172.

90 שם, עמ' 105.

91 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 70.

אגרוף כסמל התנועה הקומוניסטית, כפי שלמדו מן הקומוניסטיות בבית הכלא'.[92]

מסכת היחסים בין האסירות הערביות לאסירות המחתרת זכתה לתיאור גם בספרה של עמידרור (הלר), אולם זיכרונותיה מחוויית המפגש עם האסירות הערביות שונים לחלוטין. היא תיארה את חוסר הארגון והסדר של האסירות הערביות ואת התנהגותן האלימה זו כלפי זו. שכנותן בכלא על טפן גרמה מריטת עצבים וסבל נפשי לאסירות היהודיות. לא פעם היו הרוויזיוניסטיות מפשרות ומשכינות שלום בין הערביות המתכתשות. 'התנהגותן המוסרית ורמתן התרבותית הייתה לנו לזרא', כתבה עמידרור (הלר), 'בינינו הפרידה תהום של מנהגים ואורח חיים. שני העולמות התערבבו כאן במחיצה אחת'.[93]

היבט מעניין הוא היחס לשפה הערבית. שתי הכותבות העידו כי האסירות הפוליטיות למדו שפות. עמידרור (הלר) ציינה כי הן ניסו ללמוד גם ערבית, ואילו לוביץ' הסבירה כי לא למדו ערבית, כי ממילא רובן ככולן היו נתינות זרות שגורלן נחרץ לגירוש מן הארץ מייד עם יציאתן מהכלא. עמידרור (הלר) התגאתה בשליטתה בערבית וציינה כיצד שליטתה בשפה סייעה לה להיטיב את תנאיה בבית המעצר, לעומת העצירות הקומוניסטיות, שהיו זרות להווי הארץ וליושביה ולכן לא שלטו בשפה כלל.[94]

---

92 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 107.

93 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 62. ואולם יש גם עדויות ליחסים קרובים בין האסירות הערביות לאסירות הרוויזיוניסטיות, לדוגמה הזדהותה של גאולה כהן עם סבלן של האסירות הערביות בעת ישיבתה בכלא ביפו. ראו כהן (לעיל, הערה 23), עמ' 157–169.

94 השליטה בערבית הייתה סוגיה רגישה לחברי הפק"פ היהודים יוצאי אירופה לנוכח הלחץ שהפעיל הקומינטרן על חברי הפק"פ היהודים לפעול בקרב האוכלוסייה הערבית ולכונן את המפלגה הקומוניסטית בפלשתינה כמפלגה ערבית. ואולם בחברות הפק"פ היו ששלטו היטב בערבית, במיוחד מי שנישאו לחברי מפלגה ערבים. על תופעת הנישואין בין יהודיות לערבים בפק"פ ראו: עידית ארז, 'אהבה וקוץ בה: הממד המגדרי ביחסי יהודים וערבים בארץ ישראל המנדטורית: קשרי נשים יהודיות וגברים ערביים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2019, עמ' 61–76.

מתיחות ועוינות בקרב האסירות הפוליטיות בכלא בית לחם

בזיכרונותיה של לוביץ׳ אין אזכור של נוכחות האסירות הרוויזיוניסטיות,[95] ואילו בזיכרונותיה של עמידרור (הלר) מוצגות האסירות הקומוניסטיות, ששוחררו ברובן מהמאסר בראשית שנות הארבעים, כנפקדות נוכחות. הן משמשות לה מעין רוח רפאים, תמרור אזהרה מפני מה עליה ועל חברותיה להימנע במגען עם האסירות הערביות ושלטונות הכלא.

עמידרור (הלר) ציינה את מפגשה עם קומוניסטית במעצרה הראשון בכלא יפו. הקומוניסטית אדומת השיער נאלצה להתייצב מדי יום ביומו בתחנת המשטרה, אך החסירה יומיים, ולכן נעצרה. היא פנתה אל עמידרור (הלר) הוותיקה לייעץ לה כיצד הימנע מישיבה משותפת עם האסירות הפליליות, וזו ברוב תושייתה פעלה לארגן לה תא נפרד בסמוך אליה,[96] אולם לטענת עמידרור (הלר) נעלם מידיעתה באותם ימים ׳[...]יחסן הברברי של הקומוניסטיות היהודיות האסירות לעולה בלתי לגלית, שנתפסה והועברה עם תינוקה הפעוט לבית הסוהר בבית לחם [...] האסירות הקומוניסטיות חלקו אז מהמזון שהיה ברשותן בשפע לערביות הפורעות, שנאסרו בעוון השתתפות בשוד בתי יהודים בפרעות, אולם סירבו לתת אפילו פרוסת ביסקוויט אחת לתינוק, ומובן מאליו שלא לאם׳.[97]

בזיכרונותיה של עמידרור (הלר) מוצגות אפוא הקומוניסטיות ערלות לב ובוגדות בלאום, שטובת ׳הערבים הפורעים׳ עדיפה בעיניהן מפתרון מצוקת בנות עמן. לתיאור נרחב יותר זכו אסירות ההגנה שהתגלגלו אף הן לבית לחם והיא מכנה בשם הכולל ׳חולצות כחולות׳. גם הן מוצגות בשלילה, אנוכיות שאינן חולקות את מזונן עם האסירות והעצירות הרוויזיוניסטיות אף שזכו לאספקת מזון סדירה מהמוסדות הלאומיים. היו בהן אף שמילאו תפקיד פעיל ברדיפות חברי האצ״ל והלח״י, אך האסירות הרוויזיוניסטיות הבליגו ולא עשו בהן שפטים. היחידות שזכו לתיאור חיובי בזיכרונותיה של

---

95 יש לזכור שמעצרה הראשון היה בשנת 1932, טרם הגעתן של אסירות רוויזיוניסטיות. יש להניח כי עמידרור (הלר) מתייחסת כאן לעולות יהודיות בלתי לגליות שתפסו הבריטים ונידונו לשלושה חודשים בכלא בית לחם, ובסיומם גורשו מן הארץ. על העצירות והאסירות הרוויזיוניסטיות הראשונות בבית הכלא בבית לחם ראו פס (לעיל, הערה 2), עמ׳ 28–34.

96 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ׳ 40–41.

97 שם, עמ׳ 41.

עמידרור (הלר) הן אסירות הלח"י ועצירות הארגון, שחברות האצ"ל ראו בהן חברות לדרך ולמאבק.[98]

ואולם מתח ועוינות שררו גם בתוך המחנות הפוליטיים עצמם. בניגוד לעמידרור (הלר) תיארה גאולה כהן בזיכרונותיה את המתח ששרר בין עצירות האצ"ל לעצירות הלח"י, מתח שהחריף מחמת הכליאה והבידוד הכפוי.[99] גם אסירות ועצירות של הפק"פ בבית לחם דחו מחבורתן עצירה קומוניסטיות שהשתייכה לקבוצה הקומוניסטית 'האמת', שחלקה על דרכה של הפק"פ.[100]

סיכום: המסע מתל אביב לבית לחם ובחזרה

יש נקודות דמיון רבות בין תיאורי המאסר והישיבה בכלא בית לחם שבספר הזיכרונות של לוביץ' לתיאורים שבספרה של עמידרור (הלר), והנרטיב השולט בהם דומה: הקשיים ותלאות הכלא, יחסי החברות והעזרה ההדדית שנוצרו בקרב האסירות הפוליטיות, הלימוד המשותף, ביטויים של כוח העמידה וייסורי המצפון כלפי בני המשפחה שנותרו מאחור.

ייתכן מאוד שספרה של עמידרור (הלר) עמד לנגד עיניה של לוביץ' כשניגשה לכתוב את זיכרונותיה. יש להניח כי הדמיון בנרטיב נובע גם מהחוויה הנשית המשותפת ומן הדפוסים המאפיינים את חוויית כליאתן של אסירות פוליטיות באשר הן: המחויבות והמסירות לרעיון ולתנועה, הנכונות ליזום פעולות מחאה ומרי נגד שלטונות הכלא להפגנת צדקת דרכן בהסתכנן באלימות, בעינויים ובהחמרת תנאי הכליאה.

כפי שציינתי בפתח הדברים, שתי הכותבות חלקו ראיית עולם רדיקלית המתאפיינת ביסודות אוטופיים משיחיים אגב הצגת השקפת עולם טוטלית הרואה בחזונה את הפתרון היחיד והמיטבי לבעיות התקופה. ברדיקליות מתגלה גישה בלתי מתפשרת לבעיות פוליטיות וחברתיות ונכונות לשאת

---

98 שם, עמ' 112–114, 254–256.

99 כהן (לעיל, הערה 23), עמ' 186–187.

100 כרמית גיא, **חלום ושבר: סיפורם של הקומוניסטים העבריים, 1943–1949**, בן שמן 2019, עמ' 57.

במחיר הכבד של הוקעה וענישה.[101] ועם זאת מובן כי האירועים וההתרחשויות מוצגים מבעד לפריזמה האידאולוגית והפוליטית של כל אחת מן הכותבות.

ספרה של עמידרור (הלר) רווי בפתוס לאומי ובדימויים ובהרמזים רליגיוזיים ומשיחיים. היא נטתה לטעון את הדימויים התנ"כיים והמסורתיים בפרשנויות ובמשמעויות אקטואליות. לדוגמה, דמותה של רחל אִמנו נוכחת מאוד בזיכרונותיה, והיא תיארה את קבר רחל הניצב גלמוד ומיותם על אם הדרך, ולמראהו פסוקי תפילה מתנגנים ופורצים ממנה. את עצם הישיבה בכלא היא הציגה 'מלאכת קודש למען המקדש החדש שיוקם'.[102] פתוס אידאולוגי נמצא גם אצל לוביץ', בהדגשה רבה של האחווה היהודית-ערבית והדו-קיום היהודי-פלסטיני, כפי שעולה מתיאור מערכת היחסים בין הקומוניסטיות לאסירות הערביות.

זאת ועוד, אצל עמידרור (הלר) יש התייחסות רבה יותר לייחוד המגדרי של חוויית הישיבה בכלא. היא הרבתה לעסוק בהבדלים שבין תנאי הכליאה של הנשים לתנאי הכליאה של הגברים. היא חזרה שוב ושוב לתחושת האשמה שחשה על שנאלצה לנטוש את בנה בגלל פעילותה במחתרת, ואף חתמה בכך את ספרה בפרק 'וידויה של אם'. מזיכרונותיה אף עולה נימה אפולוגטית נגד התכונות המיוחסות לנשים, 'המין החלש' ו'רכלניות'. גם המוטו לספרה מדגיש את חשיבותן של נשים בעולמו של ז'בוטינסקי. לעומת זאת היבטים מגדריים לא קיבלו הדגשה מיוחדת בסיפור הכלא של לוביץ'. אף על פי כן תחושת האשמה על כי זנחה את ילדיה למען הפעילות הפוליטית ואף העמידה אותם בסכנת רדיפה ונידוי מצד הסביבה הפוליטית העוינת, עלתה גם בזיכרונותיה בהתייחסה לשלבים מאוחרים בחייה.[103]

לדעתי ההדגשה של המאפיינים המגדריים שבחוויית הכלא קשורה במניע המרכזי להחלטתה של עמידרור (הלר) לכתוב את זיכרונותיה. מטרתה הייתה להנציח את גבורתן של אסירות בית לחם ולהבטיח את מקומן על דפי ההיסטוריה לנוכח מגמת ההדרה וההשכחה. מכאן אפשר להבין גם את

---

101 קונז וג'ייקוב (לעיל, הערה 8), עמ' 1–19.

102 עמידרור (הלר) (לעיל, הערה 1), עמ' 95.

103 לוביץ' (לעיל, הערה 1), עמ' 221–228.

התמקדותה בקווים המייחדים את כליאתן של הנשים הרוויזיוניסטיות. זאת ועוד, החל משנת 1953 גברה בקרב המחנה הרוויזיוניסטי התודעה לחשיבות התיעוד והשימור של פעילות לוחמות המחתרת, ואף הוקצתה קרן למען מיזם זה שנקרא 'אנציקלופדיה של האִשה הלוחמת'. צילה עמידרור (הלר) הייתה חברה בהנהלת הקרן, ולא בכדי פרסמה את זיכרונותיה כעשור לאחר תחילת פעילותה זו.[104]

המיזם של לוביץ' היה שונה. היא לא התכוונה לתעד במיוחד את חיי הנשים בתנועה הקומוניסטית למרות היותה מזכירת ארגון הנשים הקומוניסטיות בישראל (אנד"י) שלושים שנה, לצד נשיאה במגוון תפקידים בכירים במפלגה. ספרה של לוביץ' משקף את אחת מעמדות הכתיבה הבסיסיות של כותבי אוטוביוגרפיות: עמדתם של כותבים 'שבעי ימים', שמתאפיינים בגילם המבוגר. הם כבר פרשו מעיסוקים פעילים, ולכן מוצאים לעצמם זמן להתפנות לכתיבה. כותבים אלו נוטים להקיף את מכלול מפעל חייהם כדי לסגור מעגלים ולהציג השלמה מוצלחת של מפעל החיים.[105] במסגרת זו הייתה חוויית הכלא של לוביץ' פרק אחד במהלך חיים שלם.

---

[104] קרן ציפורה גוריון, 'חומר לאנציקלופדיה האישה הלוחמת', תיק פ 51–12, ארכיון מכון ז'בוטינסקי בישראל, 20.2.1957–1.12.1956. אני מודה לקורא האלמוני של המאמר על ההפניה למקור זה.

[105] מירון (לעיל, הערה 30), עמ' 37.