

# OR LE-MAYER

Studies in Bible, Semitic Languages,  
Rabbinic Literature, and Ancient Civilizations

Presented to Mayer Gruber  
on the Occasion of his  
Sixty-Fifth Birthday

Edited by  
Shamir Yona



Ben-Gurion University of the Negev Press

*An I. Edward Kiev  
Library Foundation Book*

ISBN 978-965-536-007-3

©

All Rights reserved to  
Ben-Gurion University of the Negev Press  
Beer Sheva 2010

Printed in Israel

# אור למאיר

מחקרים במקרא, בלשונות השמיות,  
בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות

מוגשים למאיר גרובר  
במלאות לו שישים וחמש שנה

עורך

שמיר יונה



הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

*OR LE-MAYER*

*Studies in Bible, Semitic Languages,  
Rabbinic Literature, and Ancient Civilizations*

*Presented to Mayer Gruber  
on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*

Edited by  
Shamir Yona

*An I. Edward Kiev  
Library Foundation Book*

הפצה: מוסד ביאליק

ת"ד 92 ירושלים

מסת"ב 978-965-536-007-3

©

כל הזכויות שמורות

להוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

באר-שבע תש"ע

## הקול הנשי – מקרוב ומרחוק

מאיר בר־אילן

המחקר המודרני ביחס לסיפורת הנשית מצוי עדיין בחיתוליו, הן ביחס לסופרות המודרניות,<sup>1</sup> והן ביחס לסופרות שחיו בעת העתיקה. החוקרים, ברובן חוקרות, שואלים בקול: האמנם כל היצירה התרבותית הקיימת היא גברית, כפי שנדמה, או שמא כלולה בספרות גם יצירה נשית, איזושהי, וכיצד ניתן לגלותה? על שאלה זו עונה המחקר המודרני בספרות כי, למעשה, ידועות לנו כיום יוצרות לא מועטות, אך ביחס לעבר, הקרוב והרחוק, קיימת שתיקה, לעתים: רועמת.<sup>2</sup> כלומר, הידיעות שלנו על היצירה הנשית בעת העתיקה, בין היהודים, ואף שלא בין היהודים, הן מועטות מאד.<sup>3</sup> כיוון שכך, מגמת הדברים כאן היא לבחון את השאלה מחדש במבט מקיף, לראות היכן מצוי המחקר בשאלה זו.

ראשית עלינו לסייג את ציפיותינו: מי שחושב כי עוד מעט יוצצו יצירות ספרותיות ועליהן סימני נשים מובהקים, החל מליפסטיק וכלה בקימורים נשיים, עשוי להתאכזב במהרה. על הסיפורת הנשית אין מאפיינים נשיים מעין אלו, ממש כשם שסימנים גבריים מסוג זה אינם קיימים בסיפורת הגברית. לא זו בלבד, אלא שהסיכוי לגלות יצירה שעליה יתנוסס שם המחבר, והוא שם אישה, שואף לאפס, וממילא מתברר כי שדה הפעולה של המחקר מהמין החדש (תרתי משמע), הוא גם שדה קוצים אשר כמעט ולא נעבד. בנוסף לכך קיים קושי הנובע מהמסורת הספרותית והמחקרית גם יחד, מסורת אשר אינה מודעת ליצירה הנשית, הן מפני שהיא מתעלמת ממנה בידועין, והן

1 'א אורן, הקול הנשי בסיפורת הישראלית, ראשון לציון תשס"א.

2 ביחס למחקר המודרני בסוגייה זו, ראה: Elaine Showalter, 'Feminist Criticism in the Wilderness', *Critical Inquiry*, 8/2 (1981), pp. 179-205. ראה עוד: Ross S. Kraemer, 'Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period', Ami-Jill Levine (ed.), *Women Like This*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991, pp. 221-242.

3 M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998. חלק ניכר מהנושאים הנדונים כאן (למעט מגילת רות ושיר השירים), נדונו בספר זה, אף אם בדרך אחרת. שם גם הובאה ביבליוגרפיה מקפת, והקורא ימצא הכל בנקל לפי המפתח. פרק אחד בספר זה דן בשאלת הנשים בתור כותבות, ובאתר האינטרנט הנ"ל קיימת רשימה ביבליוגרפית אחרת העוסקת בשאלת ידיעת הקורא והכתוב בעת העתיקה, שאלה המשיקה לעניינים הנדונים כאן. לרשימה ביבליוגרפית על נשים בעת העתיקה, עיין גם באתר האינטרנט: <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/bibfemik.html>

מפני שמנקודת הראות הספרותית אין סוגה כזו הקרויה 'ספרות נשים'<sup>4</sup>. כלומר, הואיל ורוב היצירה התרבותית נחשבת ליצירה גברית, הרי שהחוקרים לא היו מודעים להיבט הנשי של היצירות, והעלם-עין הנמשך כמה דורות לא יכול שלא להשפיע על המחקר. הקושי הצפוי הוא ברור: אם עד היום לא היה ידוע כי יצירה ספרותית היא נשית, כיצד זה ניתן לפתע לקרוא מחדש ולגלות מה שלפני כן לא היה ידוע? במיוחד אמור הדבר בספרות מסורתית, כמו התנ"ך למשל, ספרות אשר עוסקים בפירושה מזה אלפי שנים, ולמרות כן לא ידוע (או: לא היה ידוע עד לאחרונה), כי יש בספרות גדולה זו משהו מן המספרות העבריות הקדומות, ולכאורה לא ניתן לחדש הרבה בשדה-מחקר אשר נעבד באינטנסיביות כה רבה במאה וחמישים השנה האחרונות.

ואולם, מסתבר כי המהפכה המודרנית בקריאת טקסטים היא תהליך דינאמי, ואם בראשיתה של ביקורת המקרא המודרנית החלו לחקור בכיוון ספרותי אחד, תורת המקורות, הרי שבהמשך פנה המחקר לכיוונים רבים ומגוונים, ובכל שנה יש נסיונות להציע כיוונים חדשים במחקר, כדרכו של כל מחקר. המהפכה הפמיניסטית עשתה אף היא לתחום זה, ושוב לא ניתן לקרוא את הטקסטים העתיקים מבלי להיות מודעים לבעיות מסוג כזה או אחר, ובמקרה זה לשאלת המיגדר של המספר; או אולי מספרת. עדיין גישה זו היא בראשיתית, אך כבר עתה ברור כי עם כל ההישגים, והם לא מעטים, הרי שקיימים מכשולים לא מועטים, ובראש ובראשונה: מניין אנו יודעים כי סיפור מסוים נכתב על ידי אישה? כלומר, השאלה העיקרית היא מתודולוגית, ועל ברכי מתודה כזו או אחרת עשוי לצמוח מחקר מעין זה. מחקר, ולא השערה; גישה מחקרית, ולא הבעת משאלה או נטיית לב. רק בדרך זהירה ורצופת מכשולים מעין זו יש סיכוי להקים את הסיפורת הנשית העתיקה על כנה, ומעט על כך ייאמר להלן.

קודם שבאים אנו לאפילת הספרות העתיקה, ספרות שעל מחבריה נכתב כל-כך הרבה, בעוד שהכל מבוסס על השערות מסוג זה או אחר, צריכים אנו למצוא את היתד הנאמנה עליה ניתן להטיל את כובד המשקל של המחקר. כלומר, קודם שאנו מתחילים בהשערות יש לבחון את הידוע בוודאות ללא השערות. לפיכך, הדיון יחל בעידן המודרני, או הקדם-מודרני, עליו יש נתונים היסטוריים מובהקים, ובכלל זה גם על היצירה הנשית. לאחר שהסיפורת הנשית תתייצב לפנינו במלוא הודה, כלומר לאחר שנוכל לראות את מאפייניה באור בהיר, ניתן יהיה להתחיל ולפסוע בדרך ההולכת ומחשיכה ככל שאנו מרחיקים ראות.

4 לעומת זאת, כבר הוכרה תרומתן הספרותית של הנשים הנוצריות באירופה של ימי הביניים, ואף אם דיון זה אינו מסייע במישרין הרי שהוא מוסיף פרספקטיבה. ראה: שולמית שחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי הביניים, תל-אביב תשנ"א, עמ' 149-153.

### א. נשים כיוצרות בעידן הקדם-מודרני

בעולם המודרני נתונה הספרות בשבי הנשי, כלומר, רוב העוסקים בספרות יפה, הן כקוראים, והן כסטודנטים (ובמידה משמעותית גם כמרצים), הן הנשים. מן הסתם סבורים הגברים, או לפחות רובם, כי יש תחומים יותר מתאימים להם, ואף יותר משופעים מקורות כלכליים, מאשר העיסוק בספרות, כגון מקצועות הטכנולוגיה. ואולם, הכל יודעים כי תופעה זו היא חדשה באופן יחסי, ומה שנכון ביחס לסוף המאה העשרים רחוק מלשקף את המציאות לפני דור או שניים, ואין צריך לומר כי לפני כמה דורות היו הכל: הכותבים והחוקרים (והרוב המוחלט של הקוראים), גברים. ספרות, כביכול, מקצוע גברי במובהק, כאילו מדובר בעבודה הדורשת כוח גופני רב כמו ספנות או חרישה.

הידיעות על נשים כיוצרות בימי הביניים הן ידיעות של ממש, אך את התוצאות שלהן אין אנו רואים אלא באופן חלקי.<sup>5</sup> אפשר שבעתיד יתגלו פיוטים של נשים, אך לפי שעה אין לו לדיין מה שעיניו רואות, ועל כן פונים אנו אל הידוע. ובכן, רבקה בת מאיר טיקטינר חיברה במאה ה-16 ספר מוסר בשם 'מינקת רבקה', ספר שנדפס לראשונה בפראג 1609 שנים רבות לאחר מותה.<sup>6</sup> רבקה זו כונתה מאוחר יותר בכינוי: 'הסופרת הראשונה באידיש'.<sup>7</sup> מבלי לדון בגופו של ספר זה, יש לציין כי שמו של הספר הוא נשי שאין דוגמתו: שם של אישה יחד עם פעולה נשית מובהקת, שם ללא תקדים בין כל אלפי שמות הספרים המוכרים במדף היהודי, וספק אם יש דוגמתו בספרה העברית עד לזמנו של דן בן-אמוץ.<sup>8</sup> יש בספר דברי מוסר הלקוחים מהגמרא ומהמדרש, והעיקר, הכותבת מדגישה את חובתה של האישה בחינוך ילדיה. שמו של בעלה לא נזכר בספר, ואף היעלם זה מדגיש את נשיותה של רבקה. מדובר, אפוא,

5 'ש' אשכנזי, 'מחברות פיוטים, תחינות ותפילות', מחניים, קט (תשכ"ז), עמ' עה-פב. על שיר קצר המיוחס לבתו של ר' יהודה הלוי, ראה: נ' בן-מנחם, אברהם אבן-עזרא: שיחות ואגדות-עם, ירושלים תש"ג, עמ' 27; יעל לוין, 'נשים יהודיות שחיברו תפילות לכלל ישראל – עיון היסטורי', כנישתא, ב (תשס"ג), עמ' פט-צז.

6 ספר נדיר זה מצוי עתה בדפוס צילום בתוך: מ' וונדר (עורך), עתרת רבקה, ירושלים תשנ"ב.

7 'צינברג, תולדות ספרות ישראל, ד, תל-אביב תשי"ח, עמ' 121, 193. צינברג היה מודע כמובן לקשר ההדוק שבין האידיש ובין עולם הנשים (למשל, עמ' 69), אך לא טיפל ביצירה הספרותית על פי המיגדר, כמקובל בימיו. יתרה מזו, צינברג השתדל להראות כי הספרות הנשית אינה 'נשית' אלא מיועדת גם לגברים שאינם יודעים עברית, ומכאן שלפי השקפתו הוא עסק בחקר ספרות עממית יהודית, ולא – חס ושלום – בספרות נשית. חומר רב-ערך נוסף, ראה: Chava Weissler, *Traditional Yiddish Literature: A Source for the Study of Women's Religious Lives*, Cambridge, Massachusetts, 1988; 'ח' שמרוק, 'הסופרת היהודית הראשונה בפולין – רבקה בת מאיר טיקטינר וחיבוריה', גלעד, ד-ה (תשל"ט), עמ' 13-23.

8 מ"מ זלאטקין, שמות הספרים העברים, א, ניישאטעל, שווייץ תש"י, עמ' 56. את השם הנשי 'מינקת רבקה' יש להשוות לשם גברי 'אגרות משה', למשל, כדי לקבל מושג על המשמעות של 'השם הנשי', וראה עוד להלן על שמות ספרים.

בספר מאת מחברת אישה למען קהל קוראות נשים, ספר בו היא מתגלה כדרשנית ומטיפה. שירה לשמחת תורה הופיע בספר שירים באידיש, והוא נועד להיות שיר לנשים בשמחת תורה.

אחד הספרים 'הנשיים' הראשונים בעידן הקדם-מודרני הוא הספר 'צאינה וראינה', שנתחבר על ידי הרב יעקב בר' יצחק מיאנוב שבפולין, ספר שכונה בשם 'תורת נשים', וראוי לעיין בו מכמה בחינות.<sup>9</sup> הספר ראה אור לראשונה, כנראה, בלובלין בשנת שע"ה (1615, ובוודאות: באסיליאה שפ"ב),<sup>10</sup> וזכה לעשרות רבות של מהדורות כפי שאך ספרים בודדים זכו להם. ח"ד פרידברג, מראשי הביבליוגראפים, מנה 73 מהדורות עד לשנת תר"ם (1880),<sup>11</sup> ספרים שנדפסו בעיקר בפולין, אך גם בגרמניה ובמקומות נוספים. ואולם, כיום ידועים למעלה מ-300 מהדורות לספר זה, ועל כך יש להוסיף את תרגומי הספר ללטינית, גרמנית, צרפתית, אנגלית והונגרית, ומכאן עולה תמונה לגמרי ברורה: מדובר ב-best-seller יהודי.<sup>12</sup> לשונו של הספר, כידוע, היא אידיש, ותוכנו הוא פרפראזה על התורה, היינו 'שכתוב' התורה כמו גם שכתוב של ההפטרות, שכתוב שעניינו קיצור, ומצד שני, שילוב של מדרשים מספרות חז"ל לכל גווניה: תלמוד בבלי וירושלמי, מדרשי רבה ותנחומא, ועוד, וכן גם שילוב של פרשני התורה כמו רש"י ורמב"ן בתוך הטקסט, ועליהם נוספו מפרשים אחרים, והובאו פירושים ודרשות אחרות ממקור בלתי ידוע, ככל הנראה, מאת המחבר עצמו.

העיון בספר עשוי לגלות כמה דברים מעניינים, לא רק על הספר עצמו, אלא על כלל ה'סוגה' הזו הקרויה 'ספרות נשית', ואלו הם עיקרי הדברים. ראשית, את הספר כתב גבר ולא אישה, כלומר, הגברים, ובמקרה זה: רב, אומרים לנשים מה לקרוא ומה לחשוב. למעשה, אין בספר זה משהו המייחד אותו לנשים, אף כי מדרך עיבודו ניכרת במחבר גישתו ה'נשית'.<sup>13</sup> כלומר, מוסיף הוא פרטים ועניינים שונים למען הקוראות

9 צינברג, שם, עמ' 67-76.

10 צינברג, שם, עמ' 72 (ועמ' 187), סבור שהמהדורה הראשונה הופיעה בשנת 1600.

11 ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, מהדורה שנייה, תל-אביב תשי"א, צ, 1.

12 הספר ניתרגם לעברית יחד עם הסכמת גדולי הרבנים וראשי הישיבות, וכן נוסף לו מבוא והערות: מ"מ קוזק, צאינה וראינה על פרשיות התורה, הפטרות וחמש מגילות, ירושלים תשל"ה.

13 שיטת העיבוד מצריכה דיון מיוחד שאין כאן מקומו, אך יודגש, כי המחבר מוסיף על הכתוב המקראי מלאכים, בהתאם למדרש, ומוסיף הוא גם שדים (נוסח עברי, עמ' סז, רמד), תופעות שניתן להכלילן ולראות בהן חלק מספרות עממית שאין ללמוד ממנה הרבה. ואולם, המחבר מוסיף על הטקסט המקראי, ועל ספרות חז"ל, עניינים נשיים, לא מעטים, ובכך מתגלה שהוא חושב על קהל הקוראות ולא על קהל הקוראים. למשל, המחבר כותב על מנהגן של נשים מעוברות (שם, עמ' לד), על דם נדה ודם בתולים (עמ' לט), עוסק הוא ב'בעלה של היולדת' (עמ' מ', לאמור: הוא תפל לה!), עוסק בטיב היחסים בין שרה והגר (עמ' קלט), מתעכב הוא על שרה אמנו שחזר לה אורח כנשים (עמ' קמו), מספר על 'טבען של הנשים' (עמ' קנט), מספר הוא את המדרש על הנערה בסדום (עמ' קסה), משלב את שרה בעקידת יצחק (עמ' רג, בעקבות ספר הישר), רבקה איבדה את בתוליה כשנפלה מעל הגמל (עמ' רמ), על פי דרשות אבן שועיב, ועוד ועוד. חקירה שיטתית עשויה לגלות בצורה מקיפה יותר באיזו אופן ובאיזו מידה הקנה המחבר 'נשיות' לחיבורו.



ומעבה את הדמויות הנשיות דווקא. אף שמו של הספר: 'צאינה וראינה', מגיד עליו למי הוא מיועד, שכן שם זה אינו אלא קיצור של הכתוב (שיר השירים ג,יא): 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה'. ברם, אלמלא שמו החריג של הספר,<sup>14</sup> ספק רב אם ניתן היה לדעת שהספר מיועד לנשים, ואכן, המחבר עצמו מודיע בהקדמתו שהספר מיועד לגברים ולנשים גם יחד. כלומר, הספר ה'נשי' הוא הרבה פחות נשי ממה שנדמה בתחילה. ואולם, על מאפיינים אלו יש להוסיף את העובדה שנאמרה לעיל: הספר כתוב באידיש, כלומר, בשפה של הלא-למדנים. לגברים מיועד הטקסט הקאנוני בעברית, אך לנשים, או לגברים נעדרי חינוך (כמו נשים), מיועד תקציר ובשפת היום-יום. הרי שוב אותה חלוקה אנתרופולוגית המבחנת בין הגבר המזוהה עם התרבות, לבין האישה המזוהה עם הטבע. מכל מקום, דומה כי 'צאינה וראינה', בתור ספר היסטורי שעניינו נהיר לגמרי, עשוי להדגים משהו על הספרות הנשית לדורותיה, ספרות שלא בהכרח ניכרת בה נשיות, ושהמונח 'נשיות' בה מפקפק, ואינה אלא תמונת הראי של עולם הגברי.

בעוד ש'צאינה וראינה' נתחבר למען נשים על ידי גבר, הרי שבמאות ה-17-18 מתחילה רוח חדשה לנשב בכותלי הספר העברי: נשים מחברות למען נשים. מדובר, אכן, בקבוצה מצומצמת מאד של נשים, אך אין להתעלם ממנה כלל, שכן נראה כי הן מבטאות במפורש את הידוע במעומעם ביחס לתקופות קודמות יותר. הספרות שחברה על ידי נשים אלו, ואין ספק שיהיו כאלה שיטענו כי אין זו ספרות של ממש, היא מסוג ה'תחינה', כלומר, בקשה אישית אל האל, בקשה שלא במסגרת ליטורגית נורמטיבית, כלומר שלא במערכת המושגים ההילכתית כפי שנקבעה על ידי גברים. לא רק מיגדר המחבר והקורא שונה כמעט מכל הספרות הקודמת, ולא רק שהסוגה מיוחדת, אלא שאף הלשון – כמה צפוי – מיוחדת: אידיש. כלומר, שוב ניכרת התופעה שספרות נשית מתגלה כספרות ב'לשון השניה', הלשון בה חיים ומתים, סוחרים ומדברים, אך לא הלשון של התרבות, שפה 'נשית', ולא שפה 'גברית'.<sup>15</sup> והנה, באבחנות אלו אין די.

14 איני יודע אם השם גורם, אך יש לשים לב לשמות שני הספרים 'מיניקת רבקה' ו'צאינה וראינה'. מינקת רבקה הוא נשי במוצהר, בעוד ש'צאינה וראינה' מדגים את קולו הגברי של המחבר (או המלך שלמה), הקורא לנשים ואומר להן מה לעשות. עוד זאת ייאמר כי קיים הבדל גדול בין קביעת שם של אדם לבין קביעת שם של ספר. שמו של אדם נקבע עם לידתו, ויש בו מן המשאלה והתפילה. לפיכך, הקשר בין השם לבין האדם (יחסי מסמן-מסומן), עשוי להיות מקרי (כגון: חזקיהו חולה ויפה מכוערת). לעומת זאת, שמו של הספר נקבע לאחר שהוצא אל הפועל, והיחס בין תוכנו לבין שמו של ספר בהכרח הדוק יותר מאשר אצל בני האדם. לפיכך, בעוד שהעיון בשמות של אנשים עשוי להיות בבחינת דרשה, הרי שהעיון בשמות הספרים אמור להיות בעל משמעות של ממש (למעט במקרה בו אין קשר ישיר, ובמכוון, בין השם לבין התוכן, כגון בספר ששמו 'גנת ורדים').

15 B. Spolsky, 'Jewish Multilingualism in the First century: An Essay in Historical Sociolinguistics', Joshua A. Fishman (ed.), *Readings in The Sociology of Jewish Languages*, Leiden: E. J. Brill, 1985, pp. 35-50

מחברות התחינות היו מודעות היטב לנשיותן, ובמוצהר, והן חיברו תחינות המיועדות לנשים דווקא, בניגוד גמור לעולמם של הגברים היוצרים תרבות הילכתית המיועדת בשווה (גם אם בסיוג רב), לגברים ונשים כאחד. כלומר, מחברות התחינות כותבות בקשות המיועדות להיאמר בעת הטבילה במקווה לאחר טומאת נידה, כמו גם תחינות המיועדות להיאמר לאחר הדלקת נרות של שבת, שני ריטואלים המיוחדים לנשים, ואחד מהם אף מותנה-מיגדר במובהק). כלומר, כאשר עולה על בימת ההיסטוריה סיפורת נשית יהודית יש בה כמעט את כל הסמנים המובהקים של סיפורת נשית: מחברת, קוראות, נושאים נשיים, לשון 'נשית' (כלומר, לא של הגברים המשכילים). בין יהודי צפון אפריקה ידוע על משוררת עברית בשם פריחא בת יוסף שחיתה, ככל הנראה, במרוקו, במאה ה-18. אביה היה משורר, והיא הייתה למדנית, ומכותלי שירתה לא ניכר כל אופי נשי.<sup>16</sup>

לערך באותה תקופה, באירופה, חיברה אישה בשם שרה בת-טובים, ספר תחינות הקרוי 'שלושה שערים', שם שכלל לא מסגיר את מינה של המחברת. אמנם, לפני עשרות שנים היו כאלו אשר תהו אם אכן היא חיה, אך דומה כי בנקל ניתן לעמוד על ההיסטוריה שלה הואיל והיא ציינה את אבותיה: אביה היה למדן, סבה היה רב, ואבי סבה היה רב אף הוא.<sup>17</sup> המהדורה הראשונה הידועה של ספרה ראתה אור שנים רבות לאחר מותה (ליססא תקפ"ה = 1825), אך לא מן הנמנע כי ספרה ראה אור עוד לפני כן במהדורה מצומצמת שהשימוש המרובה בה גרם לכך שלא נותרו ממנה כל עותקים (מה עוד שמדובר בספר 'בלתי חשוב' מנקודת ראותם של הגברים משמרי הספרים). אישה זו חיתה בראשיתה של המאה ה-18 בליטה או פולין, ובספרה היא הביאה תחינות לנשים, תחינות הנחלקות לשלוש קבוצות בהתאם לתפקידי האישה בעולם ההלכה: חלה, נידה, הדלקת הנר (על פי שבת ב,ו). ספרה כתוב באידיש, היא השפה הנשית בעת ההיא, ולתחינותיה יש אופי נשי מובהק.

היו נשים נוספות, אף אם לא רבות אשר חיברו כמה ספרים במאות השנים האחרונות, אך לצורך הדיון כאן די עוד להתעכב על אישה אחת יוצרת, אישה שניתן לראות בה את תחילתו של העידן החדש. רחל מורפורגו (1790-1871), לבית לוצאטו הייתה משוררת, אף אם חייתה כעקרת בית בצפון איטליה.<sup>18</sup> כחמישים שירים, חידות,

16 י' שטרית, 'פריחא בת יוסף: משוררת עבריה במרוקו במאה ה"ח', פעמים, 4 (1980), עמ' 84-93; א' חזן, השירה העברית בצפון אפריקה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 278-279.

17 צינברג, שם, עמ' 127; Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs*, Boston: Beacon Press, 1998, pp. 126-146; פנינה גמזו, נשים יהודיות במזרח אירופה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה: שרה בת טובים – 'תחינה שלשה שערים', עבודה לשם קבלת התואר מאסטר, אוניברסיטת בראילן, תש"ס. העיון במחקרה של וייסלר מגלה כי ניתן היה להזכיר את שמן של נשים נוספות, אלא שלא הייתה כאן כוונה לציין את שמות כולן.

18 י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים תש"א, ד, עמ' 44-56; יפה ברלוביץ, 'רחל מורפורגו: התשוקה אל המוות, התשוקה אל השיר: לטיבה של המשוררת העברית

מכתמים וכתובות-מציבה כתבה בימי חייה, ואלו מצויים בידינו, כמו גם כמה מאיגרותיה, יחד עם תולדותיה ותמונתה.<sup>19</sup> מובן שכאן אין מקום לדון בה כלל, מה עוד שהיא ויצירתה נדונו ונחקרו לעילא ולעילא.<sup>20</sup> רק חלק משיריה נושאים בת-קול נשית, אך רוב השירים כתובים כך שלו היו נמצאים בלא כותרת, לא ניתן היה לנחש כי מדובר באישה כותבת. למשל, שירה לכבוד הולדת הבן, או לכבוד חננאל פארגעס, או השיר על החומץ, הם שירים בהם לא ניתן לגלות כי נתחברו על ידי אישה. לעומת זאת, שיר החתונה שכתבה רחל לעצמה כתוב מנקודת ראות נשית, בעוד שני שיריה לכבוד חתונת קרוביה אינם מביעים את נשיותה אלא בספק. ואולם, ההתייחסות לנשיותה, היינו עצם התופעה של אישה משוררת, מוצאת את גילויה בשירים בהם היא אומרת: 'אני שוררת' או שהיא כותבת 'את צנועה, גם אותך יִשְׁקוּן', או שהיא מקוננת 'אני לאה לאה הייתי... דומי בתי... קול שועת בת עמי'.<sup>21</sup> כלומר, מדובר באיזכור מפורש לכך כי אישה היא שחיברה את השיר. עם זאת, ראוי לציין כי מבחינה תימאטית, גם אם חלק מהנושאים הם מסורתיים, שירי חתונה או קינה, הרי מדובר בדרך התבטאות חדשה, ציון מפורש של המשוררת, הגם שהיא רואה את עצמה כ'בריה נקלה', היינו מבטלת עצמה בעיני הבריות (קרי: הגברים).<sup>22</sup>

רחל מורפורגו מסמנת את המעבר מסוג אחד לסוג אחר: מדמות היסטורית שכוחה ומפוקפקת (מבחינת העדויות עליה), לדמות היסטורית ריאליית עליה יש ידיעות למכביר. בנוסף לכך מסמנת רחל מורפורגו תופעה אחרת: מעבר מספרות עממית (הניכרת באינספור המהדורות של הספרים שזה עתה הוזכרו), אל ספרות למדנית, ובמידה מסוימת אזוטריה. במקביל לכך, מדובר כאן במעבר של השירה הנשית מהשפה ההמונית האידיש כשפת הבעה, שפת הנשים, אל העברית, שפתם של הגברים. אבחנות חיצוניות אלו מצטרפות אל התכנים ודרך כתיבתה של מורפורגו, שמעריכיה, עוד בימי חייה, קבעו כי היא כתבה 'כמו גבר' (!). רחל מורפורגו כתבה שירה למדנית בעברית

הראשונה בעת החדשה; זיוה שמיר (עורכת), סדן: מחקרים בספרות עברית, פרקים נבחרים בשירת נשים עברית, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 11-40.

19 רחל מורפורגו, עוגב רחל, מהד' י' זמורה, תל-אביב תש"ג.

20 המחקר המודרני נטה להעניק ציונים למשוררת, ונראה כי מדובר בשגיאה מתודולוגית. השאלה אינה מה חושב החוקר המאוחר על השיר, אלא באיזו מידה נחשב השיר, שיר כלשהו, בתקופת היווצרו. ברם, הדיון כאן מתמקד בנושא נשכה אחר, והוא: באיזו מידה מבטאים השירים את המיגדר של המחבר.

21 שם, עמ' 24: 'אני לאה... דומי בתי נפשך פורחת... צומחת... כי בא אורך'. כלומר, ללא כותרת היה ניכר כי מדובר בשיר של אישה, אף אם הקורא היה טועה לחשוב כי מדובר במחברת בשם לאה.

22 עם זאת, אין לשכוח כי פייטנים לא מעטים חתמו שמם בתוספת 'הקטן' (החל מאמיתי בן שפטיה, פייטן איטלקי, סוף המאה ה-9), כך שביטויי צניעות מופלגת אינם בהכרח פועל יוצא של המיגדר החלש והתבטלותו ביחס למיגדר החזק.

למדנית, וזאת לאחר שקיבלה חינוך 'כמו גבר', וכתוצאה מכך היו שהתייחסו אליה כמו אל קוריוז מצד אחד, בעוד אחרים תוהים אם היא אכן קיימת, עוד בחייה, מצד שני. כלומר, המשוררת הראשונה בעידן המודרני אינה מציינת רק מעבר משפה לשפה, משפת המיגדר האחד אל שפת המיגדר השונה, היינו שבירת המחיצות, אלא מייצגת מהפיכה תרבותית של ממש. לאחריה מוצאים אנו נשים נוספות המתבטאות 'כמו גברים', אך לפנייה – אין אנו יודעים ידיעה של ממש, ויש להתחשב בכך בהמשך הדברים.

ועתה, לאחר שההיבט המודרני של הסיפורת הנשית ברור, ככל שניתן הדבר, ניתן ללכת אחורה בזמן, וכזאת ייעשה להלן. תחילה נפליג ככל שנוכל לזמנים הרחוקים ביותר, ולאט לאט נתקדם במרוצת השנים. באופן זה תהיה הדרך מוארת מנקודת זמן קרובה אל העבר הרחוק, ולאחר ששתי נקודות אור אלו יידלקו ניתן יהיה לפסוע בעקבי הסיפורת הנשית בין התקופות: מן העת העתיקה מאד ועד לעידן הקדם־מודרני.

## ב. נשים כיוצרות בסיפורת המקראית

קודם שנעיין בספרות המקראית, חובה לציין כי, ככל הנראה, ידועות לנו יצירות ספרותיות שנכתבו על ידי נשים בעולם המסופוטמי הקדם־מקראי. כך, למשל, ידועות מספר קינות שנתחברו בשומר אשר לשונן הנשית מסגירה את העובדה שהן נתחברו על ידי נשים,<sup>23</sup> כמו גם שיר (לו זיקה לקינה), מאת Enheduanna, בתו של המלך סרגון.<sup>24</sup> ואולם, דומה כי מעבר למספר מצומצם של שירים אין עדות על יצירה נשית במסופוטמיה, אף כי ברור לגמרי כי היו נשים יודעות קרוא וכתוב בעת ההיא. בין כה וכה, חקר המקרא, גם הפמיניסטי, ואין צריך לומר המחקר המסורתי, לא עסק עד כה בחיפוש ובמציאת ספרות נשית, והסתפק, דרך כלל, ב'קריאה מחודשת', או 'קריאה נשית' בתנ"ך, תוך גילויי התעלמות משאלת הספרות הנשית, ספרות שכביכול לא הייתה ואינה קיימת.<sup>25</sup>

23 'ש' שפרה, 'מספר או מספרת', מאזנים, סד/4-3 (1989), עמ' 8-10 (המחקר אינו מדעי והתיאור הספרותי מתאים, אולי ל"בימה", אך אינו מועיל לקדם את הבנת הנושא). ראה עוד: 'ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל־אביב תשנ"ו, עמ' 421-443. האופי הנשי של הקינות גלוי לעין, כגון: 'הגבירה בביתה אשר שודד – עירה, עמה, תמרר בבכי... האשה הנאמנה... ותשא קולה... אנכי האשה... אשה נעזבה בעיר, עולל נעזב', ועוד הרבה. המהדירים מעירים (שם, עמ' 714), כי ארבעת השירים הראשונים והשיר השביעי כתובים בניב 'המיוחד לדיבורן של נשים וכהנים־מקוננים בספרות השומרית'.

24 W. W. Hallo and J. J. A. van Dijk, *The Exaltation of Innana*, New Haven and Yale: Yale University Press, 1968

25 'א' שפירא, 'על מעמדה השוויוני של האשה במקרא – מיתווה', בית מקרא, לד (תשנ"ט), עמ' 309-337.

### שירת דבורה

בספרות המקראית ניתן לגלות כמה יצירות נשיות, ונתחיל, אפוא, בוודאי, וממנו נעבור לספק. בראש ובראשונה, כך נדמה, יש לפתוח בשירת דבורה (שופטים ה), הטקסט הספרותי הנשי ביותר הידוע מן המקרא.<sup>26</sup> כלומר, ידועה לנו זהותה של המחברת, הנביאה דבורה, ומצד שני, והוא, למעשה אותו צד, יש בשירתה של דבורה כל הסממנים שניתן לחשוב עליהם כמאפיינים שירה נשית. המעיין בשירה זו מגלה כי העולם סובב סביב הציר הנשי, והגברים משחקים תפקיד שולי, אם בכלל. הנביאה היא היוזמת את המלחמה, והגבר, ברק, פועל בעצתה. אף ההצלחה בקרב אינה מיוחסת לגברים, שהרי עיקרה של ההכרעה הצבאית נעוץ במעשה האלוהי, היינו בסיוע מהשמים מלמעלה ומהנחל מלמטה, מכוחו של האל בא הניצחון, ולא בכוח הגברי. אף סופה של המערכה: הריגת סיסרא, מסמנת את אופייה של המלחמה, מלחמה ללא גברים. סיסרא נהרג ביד יעל, וכך מתקיים העולם, בזכות דבורה ויעל. אם יש לברך מישוהו, הרי שדבורה מברכת את יעל (לא את ברק). לא זו בלבד, אלא שראיית העולם הנשי מתגלה גם בצורה בה מתארת הנביאה את הגברים. הלוחמים, מנקודת ראותה של דבורה אינם שואפים לגבורה או לביזה, והעיקר מבחינתם הן הנשים (המכונות 'רחם'), כינוי מטונימי על פי המאפיין היותר נשי שיש בגוף האישה). כלומר, אם באים אנו לסוגיית הסיפורת הנשית בעת העתיקה, הרי שאין לנו סיפורת נשית מובהקת יותר מאשר שירת דבורה: 'עורי עורי דבורה'.

הנביאה המשוררת האחת, מן הסתם, לא הייתה יחידה, כפי שניתן ללמוד משמותיהן ומעשיהן של מרים הנביאה (שמות טו, כ), חולדה הנביאה (מל"ב כב, יד),<sup>27</sup> ונועדיה הנביאה (נחמיה ו, יד),<sup>28</sup> אלא שאי אפשר ללמוד מהופעתן בתנ"ך על יצירה ספרותית.<sup>29</sup> למעשה, אף שירת דבורה הייתה כולה שירה על־פה (תופעה הניכרת, כנראה, מכפילות הספור בפרוזה ובשירה), ואך אופייני הדבר כי בשירתה מציינת הנביאה כי 'מזבולון

M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, pp. 79-81 26

יש לשים לב שאיזכורה של חולדה קשור במציאת הספר שנמצא בבית ה', והעובדה שהגברים הנכבדים הלכו לשאול בעצתה של חולדה בעניינו של הספר עשויה ללמד כי היה לה קשר ליצירה ספרותית מסוג כלשהו.

הנה הפירוש של ר' אברהם אבן עזרא על אתר: 'וגם לנועדיה הנביאה – הסכמת המפרשים שהוא שמעיה בן דליה, וקראו כן בעבור שאמר "נועד אל בית האלהים", ומלת 'הנביאה' באה על דרך תיבת 'נועדיה' שהיא כטעם נקבה בדבר, ואיננה על דרך הענין, כטעם 'אמרה קהלת'. ולאמר [קרא: והאומר] כי נועדיה היתה אשה התנבאה עליו – שקר הוא הקרוב, וסרו כל הטענות, ומלת "וגם לנועדיה" לרבות על שמעיה, וזה הנכון'.

אמנם, יש מהחוקרים המודרניים הסבורים כי שירת הים (שמות טו), היא שירת מרים, למעשה, אך מבחינה תימאטית רחוק הדבר מוודאי (הנושאים בשירה הם גבריים במובהק, כמו גם המקדש המוזכר בו), ויש לציין זאת כדי להתרחק מן ההשערות.

מושכים בשבט סופר'. כלומר, האישה שרה על־פה, ויד גברית כתבה את דבריה למען יישארו לדורות אחרונים.<sup>30</sup>

#### איכה א-ב, ד

כבר ש"ד גויטיין קבע כי במגילת איכה 'האוירה היא נשית',<sup>31</sup> וזאת בשל שלל הדימויים הנשיים בהם פונים אל ירושלים כבתולה, למשל, אלא שהיגד זה, גם אם הוא נכון נראה סתמי ובלתי מחייב. המושג 'אוירה נשית' אינו ניתן להיתרגם ל'יצירה נשית', אלא בתנאי שיובהר האם 'אוירה נשית' היא תוצר של מחבר או מחברת (מעין שאלת חיבורה של שיר השירים הנדונה להלן). ברם, המעיין באיכה יראה כי לא רק ב'אוירה' מדובר כי אם ב'אני המדבר' הנשי, ונשי במופגן. ספר איכה עשוי מאסופה של חמש קינות, ובקינה הראשונה אנו שומעים: 'כי הייתי זוללה' ו'נתנני שממה כל היום דוה'. מובן, אפוא, כי אלו הם דברי מקוננת, ולא מקונן, שהרי אין זה מדרכו של גבר להביע עצמו בלשון נקבה, מה עוד ש'דוה' סמוכה אצל נדה (ויקרא טו, לג), ובכך מוצגת האישה בהתאם לפיסיולוגיה שלה, פיסיולוגיה נשית ולא גברית. הקינה מתגלה כיצירה נשית אף מן ההמשך: 'על אלה אני בכיה', 'קראתי למאהבי', 'שמעו כי נאנחה אני'; הרי כאן פעלים בתצורת נקבה במובהק, ואי אפשר לראות בהן עניין של 'אוירה' מצד אחד, או תיקוני סופרים מצד אחר. כלומר, הקינה הראשונה בספר איכה נאמרה על ידי אישה. כיוון שכך, מתברר מדוע יש לקינה אופי נשי, ומדוע האבל מתואר בצבעים נשיים: העיר 'היתה כאלמנה', 'בכה תבכה ודמעתה על לחיה', ועוד ועוד. למעלה מ־40 מלים המתארות נקבה, או תצורת נקבה של הפועל, יש בקינה זו, בפרק בן 22 פסוקים, וזאת בנוסף למלים הנשיות במובהק שהוער עליהן לעיל.

פרק ב' באיכה שרוי באותו עולם נשי, אלא שבמקום שהמקוננת תצהיר על זהותה כאישה במלים 'אני בוכיה', כבפרק א', היא אומרת: 'הורידי כנחל דמעה... אל תדם בת עינך'. מובן כי אי אפשר לטעון כאילו הגבר פונה אל ירושלים כמטאפורה, שכן מדובר בדמעה מאד קונקרטי, וממילא כשהקינה נמשכת במלים 'שאי אליו כפיך על נפש עולליך', הרי שאלו כפיה של המקוננת הנישאות למרום אל ה', ומלים אלו נאמרו על ידי מקוננת אחת לזרוז חברתה המקוננת בביצוע מחווה שהיא בקשה מן האל, בדומה

30 כזכור, המסורת על מלחמת ישראל בכנעני מוכפלת בספר שופטים: פרק ה' הוא שירת דבורה, שירה על־פה, ומכאן שפרק ד' הוא התיאור הפרוזאי עשוי בידו של גבר. כלומר, המסירה הכפולה הניכרת במקרים לא מעטים בתנ"ך, מתפרטת במקרה זה על פי מסורת גברית המובאת במקביל למסורת נשית. עוד על המסירה הכפולה, והכתיבה הכרוכה בכך, ראה עוד להלן, וכן: מ' בר־אילן, 'התורה הכתובה על האבנים בהר עיבל', ז"ח ארליך וי' אשל (עורכים), מחקרי יהודה ושומרון, ב, קדומים – אריאל תשנ"ג, עמ' 29-42.

31 ש"ד גויטיין, עיונים במקרא, מהדורה שלישיית, תל אביב תשכ"ז, עמ' 273-277. דומה כי גויטיין היה הראשון שעמד על היצירה הנשית העתיקה, וכמה מהדעות המובעות כאן מושפעות ממנו גם אם לא לקוחות במישרין.

לדבורה המזרזת עצמה במלים 'עורי עורי דברי שיר'. כלומר, גם אם זיהויה של הקינה הראשונה כנשית קלה יותר מזו השנייה, הרי שאין ספק כי אף הקינה השנייה היא נשית, ורק מכוח נשיות זו ניתן להסביר את האווירה הנשית בפרק השני הזהה לזו שבפרק הראשון, נשיות המתגלה ב'בת ציון' (6 פעמים, ופעם אחת בפרק א'), 'בת יהודה' (פעמיים), 'בת עמי' ומלים נוספות המתייחסות לעולם הנשי דווקא (ארמנותיה, אמתם ותצורות נקבה לפעלים, כגון: אעידך, עליך, ועוד ועוד).<sup>32</sup> מסתבר, אפוא, כי שתי הקינות הראשונות באיכה נתחברו על ידי נשים מקוננות, ורק על רקע זה ניתן להבין את המודעות הרבה לגורלן של הנשים, הרבה מעבר למה שמוכר בספרות הגברית בה האישה בקושי נזכרת, והעוללים הם בבחינת בל יראה ובל ימצא.

כיוון שפרק ג' נפתח ב'אני הגבר', נראה כי כאן עברה הקינה, שנאמרה בציבור, מהנשים לגברים, וזהותו של המקונן כגבר ניכרת אף בהמשך כגון: 'טוב לגבר כי ישא על בנעוריו'. בסך הכל הוזכר ה'גבר' 4 פעמים בקינה זו, ומכאן שלפנינו קינה 'גברית' כשם שלפני כן היו קינות נשיות. האופי הגברי של קינה זו מתגלה אף בעובדה הפעוטה כי בפרק ב' מוזכרת ה'בת' 11 פעם (לא כולל 'בת-עין'), בעוד שבפרק ג' מוזכרת הבת פעם אחת בלבד, ופעם נוספת 'בנות'.<sup>33</sup> כלומר, לא רק שיש בידינו קינות נשיות, אלא שעל פי אותן קנה-מידה למציאת ספרות נשית נתגלתה עתה ספרות 'גברית'.<sup>34</sup> מכל מקום, שתי הקינות הנשיות שבאיכה מחזקות את שידוע מתרבויות רבות בהן שמור לנשים מעמד מיוחד בתור מקוננות, מעמד המתועד אף במקרא ובספרות החיצונית.<sup>35</sup> והנה, העיון בשתי הקינות (פרקים א-ב), מגלה כי הן נאמרו על ידי שתי נשים שונות (כשם שהיו מבצעים נוספים לפרקים האחרים באיכה). השוני בין שתי נשים אלו ניכר בארבעה תחומים שונים, ונפתח בסגנון השונה. המקוננת הראשונה מודעת ל'אני' שלה, ואומרת 'הייתי זוללה', ו'אני בוכיה', ובכך מציגה היא את ה'אני' שלה בדומה למחבר קינה ג', פעמיים, פחות בהרבה ממחבר קהלת. לעומתה, המקוננות השנייה

32 הקינה מסתיימת: 'אשר טפחתי ורביתי איבי כלם', ולדעת ר' יונה אבן ג'אנח הכוונה ב'טפחתי' היא ללידה, וכן שם 'עללי טפחים', ולפיכך הפסוק האחרון נשי אף הוא.

33 ראוי לשים לב לשוני נוסף בין קינת האישה העשויה בלשון ארוכה (אחת מהתכונות של הלשון הנשית), לעומת קינת הגבר העשויה בלשון קצרה. בנוסף לכך, הגבר מדגיש מאד את ה'אני' שלו יותר משתי המקוננות הקודמות גם יחד, ואין הוא רואה כלל את הילדים הרכיבים. דומה כי לאור אבחנות אלו יש מקום לעיין באיכה ד וה', ועל כך להלן.

34 נדמה כי חלק מהמחקר בתחום הספרות הנשית נכשל בשל הימנעותו לבחון את מאפייני הספרות הגברית. כלומר, במקום להתייחס למיגדר המחבר כאקסיומה (שיש בה גם הכללה, כגון: התנ"ך נכתב על ידי גברים), יש לבחון את ספרות המיגדר הגברי בדיוק כשם שמנסים לאבחן את ספרות המיגדר הנשי. במקרה שלפנינו מעידה הקינה על מחברה הגבר, והשווה, על דרך הניגוד, למחבר קינות שומריות, קינות שאופיין הנשי ניכר בהן היטב, כמובא לעיל.

35 י"ח טיגאי, 'קינה, קינות', אנציקלופדיה מקראית, מהדורה שנייה, ירושלים תשמ"א, טורים 144-125.

מסתירה את האני המספר (היא הסיבה שהקשתה בתחילה לראות את היצירה כיוצאת מפי אישה), ומציגה את עצמה בהשתקפות חברותיה הבוכות: 'אל תתני פוגת לך אל תדם בת עינך'. השוני השני ביניהן ניכר בשימוש במטבעות הלשון. אף כי שתי הקינות עשויות באורך פחות או יותר שווה, במסגרת אלפביתית קבועה (חלק מהקונבנציה השירית), הרי שבקינה הראשונה מצויה 'בת ציון' פעם אחת בעוד שבקינה האחרת מופיע מטבע לשוני זה 6 פעמים. כלומר, השימוש השונה במטבע הלשון מעיד על יוצר שונה.<sup>36</sup> לשתי אבחנות אלו בין הקינות צריך להוסיף את השוני התיאולוגי המתגלה בין השתיים. המקוננת הראשונה מצדיקה את הדין באופן מוחלט: 'צדיק הוא ה' כי פיהו מרית', ואף אומרת: 'כאשר עוללת על כל פשעי'. לעומתה, המקוננת השנייה מתריסה כלפי האל: 'ולא זכר', 'ולא חמל'. המקוננת לא מסתפקת בכך ואומרת: 'דרך קשתו כאויב', 'היה אדני כאויב' (!), 'זנח אדני מזבחו', ומוסיפה בתלונה: 'למי עוללת כה... טבחת לא חמלת'. נדמה כי המקוננת קוראת תגר על האל ובמידה מסוימת אף מתקוממת כנגדו וכנגד הצדק האלוהי. בנוסף לכך, שתי הקינות, אכן, עשויות בסדר אלפביתי, אלא שבקינה הראשונה סדר האותיות הוא הרגיל, ולאחר האות סמ"ך באה האות ע"ן, בעוד שבקינה השנייה סדר האותיות הוא: סמ"ך, פ"ה, ע"ן, סדר שאי אפשר לייחס ליד המקרה.<sup>37</sup> כלומר, שתי הקינות מייצגות שוני מבחינת האני המספר, שימוש שונה במטבעות לשון, כמו גם בסדר האלפביתי, ובנוסף לכך שתי הקינות מייצגות עמדה דתית שונה ביחס לחורבן הכבד, עובדות המלמדות כי שתי מקוננות שונות חיברו שתי קינות אלו.<sup>38</sup>

כיוון שהתבררו כאן שלוש קינות, שתיים נשיות והאחת גברית, נראה כי ניתן לומר כמה מלים על הקינה הרביעית. ובכן, המעיין בפרק ד' עשוי לחשוב כי השיטה שהוצעה עתה לגילוי המיגדר אליו השתייך המחבר של הטקסט מפותקת, שכן, קינה זו מתייחדת בכך שיש בה התייחסויות לגברים ולנשים גם יחד. כלומר, לפי המוצע כאן עשוי הקורא קינה זו לומר כי היא חוברה על ידי אנדרוגינוס, או לחילופין, לטעון כנגד אחדות היצירה, שתי טענות חלופיות הנראות מופרכות מעיקרן. ואולם, עיון מעמיק

36 מטבעות לשון נוספות משותפות לשתי הקינות, אך לא ניתן להביא אותן כביטוי לשוני, כגון: 'עוברי ארחות', 'מעי חמרמרו' לעומת 'חמרמרו מעי'.

37 John F. Brug, 'Biblical Acrostics and Their Relationship to Other Ancient Near Eastern Acrostics', William W. Hallo, Bruce William Jones and Gerald L. Mattingly (eds.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature (Scripture in Context III)*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990, pp. 283-304. ראה עוד: ש' הכהן, 'על היחס שבין צורה לתוכן במגילת איכה (הסדר האלפביתי בקינות)', סיני, פט (תשמ"א), עמ' קיט-קלג.

38 ראה עוד: מ"צ סגל, 'איכה ג', תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 1-16. את השוני בין הקינות השונות תולה סגל בפער זמנים, תוך נסיון ליצור מערכת זמנים יחסית בין הקינות השונות. לעומת זאת, הדגש כאן הוא על האופי האישי של המקונן התופס את החורבן בדרך שונה.



יותר יגלה כי כשם שאין שחר למחבר אנדרוגינוס, כך אין שחר לראייה דיכוטומית. כלומר, ההנחה כאילו גבר עוסק רק בגברים בעוד שאישה עוסקת רק בנשים אינה נכונה כלל, ועל כן עלינו להתחשב בקריאת הטקסט עם מכלול הנתונים הידוע מטקסט נתון, ולומר כי בהחלט אפשר שאישה תדבר (או: תכתוב) על גברים, כשם שגבר מדבר על נשים. לפיכך, נערוך עתה בטבלה את כל המאפיינים הגבריים לעומת הנשיים, ואלו נראים כדלהלן:

זיקה לנשים	זיקה לגברים
1. חלצו שד	בני ציון
2. היניקו גוריהן	נזירה
3. בת עמי (4*)	חללי חרב
4. יונק	חללי רעב
5. עוללים	נביאיה
6. נשים רחמניות	כהניה (+כהנים)
7. ילדיהן	צדיקים
8. בת אדום (2*)	עורים
9.	זקנים
10.	משיח ה'

לכאורה, העיון בקינה מגלה כי יש יותר עניינים גבריים מאשר נשיים בקינה זו, ובכל זאת הרושם הכללי הוא כי מדובר בקינה נשית. לעיל התברר מתוך פרק ג' כי הגבר המקונן כלל אינו רואה ילדים, ובקושי רואה נשים. לעומת זאת, בקינות שהוגדרו כנשיות יש מקום לא מועט גם לגברים. לדוגמה, בקינה הראשונה מוזכרים הכהנים, ולא זו בלבד, אלא שבקינה זו מוזכרים גם 'שריה', 'אבירי', 'בחורי', 'בני', 'ובחורי', 'כהני וזקני', ולמרות זאת התברר כי מדובר בקינה נשית. כלומר, למרות אופייה הנשי המובהק של הקינה הראשונה, הרי שיש בה היבטים 'גבריים'. כיוצא בכך הם ההיבטים ה'גבריים' בקינה השנייה: 'מלכה ושריה', 'זקני', 'נביאיך', 'כהן ונביא', 'נער וזקן', ועם זאת, גם כאן התברר כי מדובר בקינה שחברה על ידי אישה. דומה כי בכך מדגימות קינות אלו את השקפת העולם הנשית לעומת הגברית. בעוד הגבר רואה רק את עצמו,<sup>39</sup> ואת הגברים שסביבו, הרי שהאישה חומלת על כולם, ורחמיה פרוסים על זקן ועולל,

39 הגבר רואה כל הזמן את עצמו: אני, אותי, אך בי, בשרי ועורי, עצמותי, עלי, הושיבני, בעדי, נחשתי, אזעק ואשוע, תפלתי, 13 מלים מתוך 145 (סגנון הקרוב לקהלת: הגדלתי מעשי, בניתי, נטעתי, עשיתי לי, ונטעתי, ועוד ועוד). לעומת זאת, בפרק א' כולו: עניי, הייתי, לי, לרגלי, השיבני, נתנני, כחי, נתנני, אבירי, בקרבי, עלי בחורי, אני, עיני עיני, ממני, נפשי, בני, מריתי, מכאבי, בתולתי ובחורי, למאהבי, רמוני, מעי, אני, לי, איבי, כמני, לי, פשעי, אנחתי, ולבי. בפרק ב' כולו: עיני, מעי, כבדי, בתולתי ובחורי. בפרק ד' ביטוי האני מסתכם ב: בת עמי (א 3), היינו קרוב מאד לפרק ב' (והאופי הנשי מודגש בכך ששתי הקינות מאזכרות את הנשים האוכלות את ילדיהן).

על גבר ועל אישה. כלומר, הנתונים שנאספו מתוך קינה זו, פרק ד', ביחס לסוגיית: גבר-אישה, בהשוואה לקינות האחרות, אינם מאפשרים לראות קינה זו כגברית. והנה, בנוסף לאמור לעיל ביחס לגברים המוזכרים בקינה זו, הרי שספק רב אם בכלל יש להביא במשקל הנתונים את 'חללי חרב' ו'חללי רעב', לפי שמדובר בצורת רבים סתמית,<sup>40</sup> והעיקר, לא רק כמות הנתונים עומדת כאן 'למשקל', אלא גם איכותם. המלים 'גם תנים חלצו שד' הן נשיות במובהק (ומזכירות את 'מינקת רבקה'). לא זו בלבד, אלא שפרק ד' עשוי כמו פרקים א' וב' במשקל הקינה המקראית – 2:3 כמו שתי הקינות הנשיות, ובשונה מהקינה השלישית, הגברית,<sup>41</sup> ואם כך, הרי שאף מהמקצב ניתן ללמוד על זיקת פרק ד' לפרקים א-ב דווקא, ולא לפרק ג' הגברי.<sup>42</sup> נמצא, לפיכך, שמכלול הנתונים ביחס למיגדר של פרק ד' מעיד בבירור שהוא פריה של אישה מקוננת, ולא של גבר.<sup>43</sup> אמנם, נכון שאין הדבר נראה במבט ראשון, אך נדמה כאילו השוני בין שלושת הקינות הנשיות שנדונו כאן דומה לשוני בין נשים שונות ביחס לאופן שבו הן מתייחסות אל נשיותן (בלבוש ובתחומים אחרים): האחת מבטאת את נשיותה בצורה גלויה ומובהקת, השניה מבטאת את נשיותה בצורה שקטה, והשלישית מבטאת את נשיותה בצורה שניתן לכנותה כאן כ'מודחקת' (בלשון אחרת: היא נראית 'כמו גבר').<sup>44</sup>

40 אף 'משיח ה', אם אכן הכוונה למלך, הרי שהוא מלך לגברים ולנשים כאחד. שים לב לצרוף זה בתפילה הגברית המיוחסת לחנה בשמ"א ב.

41 "צ מושקוביץ, איכה, בתוך: חמש מגילות: סידרת דעת מקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12.

42 לעומת זאת, הזיקה בין ספר ירמיהו לספר איכה מתגלה אך ורק בפרק ג', הפרק הגברי (ראה לעיל בדברי סגל ובדברי מושקוביץ, עמ' 19-20), היא הסיבה שהניעה לחשוב כי ירמיהו הוא שחיבר את איכה. תן דעתך לריבוי היחסי של המלים בהן מציין המקונן את עצמו: באיכה ג' יש 384 מלה, ומהן מדבר המקונן על עצמו ב-63 מלה (16.4%), ובקינה שבירמיה כ, ז-יח יש 172 מלה ומהן 32 מציין הנביא את עצמו (18%). מהימנות קנה־מידה זה ניכרת בשנים: (1) מדובר בממצא שונה לגמרי מזה העולה מהקינות האחרות; (2) בתוך פרק ג' ניכרת תופעה זו בהתפלגות מרשימה, שכן בפסוקים הראשונים מתקבל יחס של 30%, ורק בהמשך, ככל שמספר המלים הנבחרות גדל, הולך ו'מתאזן' היחס בין מלות ה'אני' לשאר המלים. מובן שבדיקות מעמיקות יותר (השוואה לקינות נוספות של ירמיהו והוספת קנה־מידה נוספים), עשויות להניב תוצאות נוספות, אך כבר עתה נדמה כי יש מקום לסברה שמחבר איכה ג' היה ירמיהו. מכל מקום, הנה עוד נתון ביחס לשוני בין פרק ג' לפרק ד': בפרק ג' מוזכר 'גבר' 4 פעמים + 'בת' אחת + 'בנות' אחת, ואין בו 'נשים', בעוד שבפרק ד' אין 'גבר' ויש 6 'בת', וגם 'נשים' אחת. ברור כי השימוש בלשון השונה כמשקף את המיגדר הוא מובנה בלשונות השמיות יותר מאשר בלשונות אירופאיות, אך מעבר לצורות הנקבה מדובר כאן במלים שעל פי השימוש בהן נעשה נסיון לקבוע את מינו של המדבר גם כאשר האני המדבר אינו מזהה מבחינת המיגדר.

43 במקרה של שירת דבורה מתברר כי קודם לטקסט הנשי (פרק ה'), מובא טקסט גברי (פרק ד'), טקסט בו ניכרת הגבריות בספור המלחמה בלבד (שאף נשים יכלו לספרו), ואין בו עניין גברי מובהק. לעומת זאת, במגילת איכה, בסמוך לקינה הנשית מצויה קינה גברית, ובכך ניתן לראות דוגמה נוספת להעברה כפולה של מסורת: גברית בסמוך לנשית.

44 ברם, על פי גישה זו עשוי הלומד לטעון שמא אישה היא שחיברה את הקינה השלישית, היינו

שלוש המקוננות היו, כנראה, בנות ירושלים, אשר חיו במאה השישית לפני הספירה, או אולי מעט מאוחר יותר, נשים אשר חוו את החורבן על בשרן.<sup>45</sup> מן הסתם היו הן אלמנות שאיבדו את יקיריהן בכיבוש העיר, ודמותה של ירושלים כאלמנה משקפת את המקוננות עצמן: חורבנה של העיר היה לחורבן שלהן, והייתה למקוננות סיבה להזדהות עם העיר הזדהות מליאה. נשים אלו, ככל הנראה, היו נשים חכמות שהיו ידועות כמקוננות (על מותם של יחידים), עוד לפני מפלת ירושלים, ועתה, בתוקף הנסיבות, הפכו ממקוננות במעמד חברתי ומשפחתי למקוננות בעלות מעמד לאומי ודתי, תוך שימוש במטבעות-לשון ידועות (אין מנחם לי, הורידו כנחל דמעה, ועוד), וטכניקות ספרותיות מקובלות בקינות ובשירה בכלל.<sup>46</sup> מבנה זה של הקינות, משקל קבוע של 'בתים' וסדר אלפביתי המרמז על אמצעי מנמוטכני, מלמד על האופי האוראלי של הקינה בראשיתה, היינו שהייתה זו יצירה ששררה עליה. הואיל וידיעת סדר האלפבית היא, דרך כלל, השלב הראשון בלימודי קריאה, מסתבר כי המקוננות ידעו קרוא, ואם כך, מלמד ידע זה על מעמד חברתי גבוה יחסית. על פי הידיעות האחרות על הקינות ניתן לשער את התהליך בו עברה השירה שבעל-פה אל הכתב כבר בעת העתיקה,<sup>47</sup>

---

שמדובר באישה המדברת כמו גבר, אלא שדומני כי סברה זו בלתי אפשרית, שהרי גם אם הייתה זו אישה שביטאה את 'גבריותה' (שינוי מנטאלי), הרי שמשקל הקינה השונה מלמד על תפיסה לשונית (שינוי לשוני), ודומה כי אין הדבר אפשרי כלל.

45 אסנת זינגר, עיונים בתחינות האומיות המקראיות על חורבן הארץ והמקדש, עבודה לשם קבלת התואר מ.א. אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 77-82, 100-101, 106-107.

46 על מנת שפרק ה' באיכה לא יצא מקופח יוספו כאן כמה מלים אודותיו, מה עוד שיש לו קשר לנשים. המעיין בפרק ה' מגלה תופעה חריגה מבחינת הלשון: רובו עשוי בלשון רבים, וב-15 מתוך 22 פסוקים ניכר כי הקינה נאמרה על ידי רבים (לנו, נחלתנו, היינו ועוד. לעומת זאת, השווה את דברי סגל ביחס לפרק ג': 'הסידור האלפביתי הכריח את המשורר... לעבור באות נו'ן לגוף ראשון מספר רבים'). לעומת זאת, פרק א' כולו נעדר לשון רבים, כמו גם פרק ב' וג'. בפרק ד' מצויים 4 פסוקים בלבד ובהם לשון רבים, ומכאן יש ללמוד כי פרק ה' הוא קינת הרבים: יצירה למקהלה שנוצרה על ידי המקוננים. מבחינת המגדר ניכר כי יש כאן נתונים 'סותרים', ודומה כי אלו לא באו ללמד אלא שמדובר במקוננים ומקוננות (אלמנות ויתומים), גם יחד. כל אחד מהם 'זרק' משפט או שנים, וכך התהוותה היצירה, ומכאן יובן מדוע קינה זו היא היחידה שאינה בסדר אלפבית – לפי שלא 'תוכננה' מראש על ידי מחבר יחיד (ואפשר שהייתה ארוכה יותר וקוצרה בהתאם למספר 22). הוא ששנו במועד קטן ג, ט: 'איזהו עינוי? – שכולן עונות כאחת; קינה? – שאחת מדברת וכולן עונות אחריה'.

47 בד"ב לה, כה כתוב: 'ויקונן ירמיהו... והנם כתובים על הקינות'. הדוגמה הקרובה לענייננו היא שירת משה עליה נאמר (דברים לא, ט) 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם'. ברם, אם יקובל תיקון טקסטואלי קל בשמ"ב א, יח כי אז מתקבלת דוגמה נוספת, וטובה אף יותר. קינת דוד נפתחת במשפט הסתום: 'ויאמר ללמד את בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר'. נ"ה טור-סיני (משלי שלמה, ירושלים תש"ז, עמ' 75, בעקבות פרלס), הציע לראות ב'קשת' ראשי תיבות של 'קינת שאול'. ברם, נראה יותר כי נצמדו כאן האותיות ינו ל-ש, תופעה לה יש חבר במקרא ובספרות הבתראית (השווה, למשל: דה"ב יד, ט: 'בגיא צפתה למרשה', היינו: צפונה). לפיכך, יש לקרוא 'ללמד בני יהודה קינות הנה כתובה על ספר הישר' (=ספר הישר). לאמור, הקינה בוצעה על-פה, ובמקביל הועלתה על הכתב (ובתקופה מאוחרת יותר, ובעולם ההלניסטי: על המציבה עצמה).

ובכך מתברר ראשיתו של תהליך המסירה הידוע מהקינות יותר מאשר מתוך יצירות נשיות אחרות. הקינות שבידינו הן קינות 'לאומיות', היינו שנאמרו בציבור,<sup>48</sup> ובשל כך נשתמרו. סביר להניח כי לפני שמקוננות הגיעו למעמד הלאומי הן היו מקוננות במעמדים פרטיים, בין אם על מר-גורלן, ובין אם על בני עירם שמתו, אלא שקינות אלו נחשבו כ'בלתי חשובות', ועל כן לא הועלו על הכתב. על כגון זה אמרו התנאים במגילה יד ע"א: 'כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים, אלא, נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה, ושלא הוצרכה – לא נכתבה'.<sup>49</sup>

## רות

בעוד שהיצירות שנדונו עד כה הן קטנות, ולא זו בלבד, אלא שהן משוקעות בתוך יצירות גדולות יותר, שנתחברו מן הסתם בידי גברים, הרי שמגילת רות היא יצירה ספרותית העומדת בפני עצמה, ספר, גם אם קטן, סיפור, אשר כפי שישתברר להלן, סופר על ידי אישה.<sup>50</sup> אמנם, שמו הנשי של החיבור מגיד עליו שהוא 'נשי', לכאורה, אם יוקבל השם הנשי לשם הגברי אותו נושאים ספרי חגי או זכריה, למשל. ואולם, שם של חיבור הוא עניין טכני וחיצוני לו, וממנו בלבד אין ללמוד דבר. יתרה מזו; אף אם למגילת אסתר יש שם נשי הרי שהיא חוברה על ידי גבר, כפי שמייד יובהר הדבר. השוואת מגילת רות ומגילת אסתר היא מאלפת, שכן בשתי המגילות יש לנשים תפקיד חשוב, אך בכך מסתיים הדמיון. במגילת אסתר משמשת אישה כלי שרת בידי הגברים, היא מהווה 'גייס חמישי' בידי המיעוט לדעת מה קורה בחצר המלך, והגברים עושים בה שימוש לרצונם. הגבר מורה לאישה לשתוק, ואכן היא שותקת,<sup>51</sup> ואף כשצריכה היא לפעול אין היא פועלת אלא בשל מלות תוכחה, או אף איום מרומז מצד הגבר. יתר על כן, חוט השידרה של הסיפור הוא כולו גברי: מפתחה המתארת את משתה הגברים,

48 ראה יואל ב, ומנהגי מספד דומים היו מקובלים גם בבית שני. ראה: מ' בראילון, 'אופייה ומקורה של מגילת תענית', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' קיד-קלז.

49 במדרש קהלת זוטא מהד' בובר, ב ד"ה אין זכרון לראשונים: 'אמור מעתה נבואה שנצרכה לדורות נתפרסמת, ושלא הוצרכה לדורות לא נתפרסמת', היינו כתיבה, היינו פרסום.

50 הדברים כאן הם בעקבות: Fokkelien Dijk-Hemmes, 'Ruth: A Product of Women's Culture?', A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 134-139

51 על דיבורם של נשים בספר בראשית, ועל שתיקת הנשים, ראה: צביה ולדן, 'בראשית אמרה: על הלשון שבפיהן', רותי רביצקי (עורכת), קוראות מבראשית: נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 363-349. עם זאת, יוער כי יש להבחין בין שתיקת אישה המתוארת בכתוב במפורש לבין שתיקת אישה שאינה אלא שתיקתו של הסופר, המעצב של הסיפור. בעצב יש להוסיף כי אסופת מאמרים זו עושה שרות-דב לחקר הנשים במקרא, שכן המאמרים מובאים ללא גיבויה של ספרות מדעית, ובדרכי כתיבה שאינן מקובלות במחקר. כלומר, הספר מחזק את הגישה הרווחת לפיה הגברים כותבים בסגנון מדעי (=תרבות), בעוד הנשים כותבות בסגנון אישי (=הטבע).

הגחמה של המלך, הנשים הכפופות לגברים, הבתולות המתחלפות בכל לילה אצל המלך (בהתאם לפאנטאזיה גברית או מציאות פרסית), וסיום בתלייה ובמות רבים.<sup>52</sup> סיפור המבוסס על משא שיטנה והסתה של גברים, שבסופו מוצאים את מותם המעלילים, כמו גם של רבים אחרים, נראה סיפור גברי, אם לא מאצ'ואיסטי. עניין ה-happy-end של הסיפור חשוב במיוחד שכן ניכר עליו אופיו הגברי. לא רק שמרדכי רצוי לרוב אחיו, תיאור בעל מימד גברי, אלא, ובכך העיקר: 'הסוף הטוב' של הסיפור טבול בדם של אלפי הרוגים. כלומר, מגילת אסתר היא ספור גברי מהחל ועד כלה, והסוף מעיד על ההתחלה: כולו גברי. הווי אומר, השם הנשי של מגילת אסתר אינו יכול ללמד כאילו נתחברה המגילה על ידי אישה, וממילא שבים אנו לעיין בתוכן הפנימי של מגילת רות, ולא בכתוב על גבי הכריכה.

הגיבור הראשי בעלילה, כמו גם הגיבור המשני בה, הן שתי נשים: רות ונעמי, ובכך קם לתחייה עולם נשי נוכח הקורא בספר (או השומע אותו). יתר על כן, הסיפור כולו סובב סביב הציר הנשי, ומלא שיחת נשים, שיחה על ענייני נשים. מתוך 85 פסוקים במגילה מופיע 'אני מדבר' נשי ב-32 פסוקים, שהם 37% מהמגילה. ואולם, נתון זה הוא על דרך ההמעטה, שהרי פסוקים הרבה עוסקים בנשים גם כשהן אינן מדברות (והמבוגרת חודלת מלדבר בעצמה, ולא משתיקים אותה כבמקרה של אסתר). כלומר, הרבה מעל 50% מהמגילה ענייני נשים, ואף הדיון המשפטי של הגברים היושבים בשער עוסק בענייני נשים.<sup>53</sup> טרם נפנה לגבור השלישי של הסיפור, גבר, יצוין כי בין דמויות המשנה מופיעים גברים ונשים כאחת. בין דמויות המשנה ניתן להבחין בכעלה ובניה של נעמי, כמו גם בקוצרים, ולאחר מכן בפלוני והזקנים בשלב של 'התרת' העלילה. ואולם, יתרות עליהן הנשים הנמצאות בסיפור כאילו 'במקרה'. גבורות המשנה בסיפור הן ערפה, העיר ההומה ב'הזאת נעמי', אשר מתברר מההקשר כי אין 'העיר' אלא נשים. לאחר מכן ניכרות הנערות בשדה בועז, וכמובן הנשים והשכנות הנזכרות בסוף הסיפור. לאמור על שתי הגבורות הראשיות של הסיפור נוספו עוד דמויות-משנה נשיות רבות אשר כולן יחדיו מוסיפות נופך נשי לעלילה (כגון אזכור העגינות והבכי כמאפיינים נשיים).

52 המעוניין להכיר את הספרות הנשית לעומקה ראוי לו להכין את שיעורי הבית הבאים: מצא את כל המאפיינים הגבריים הקיימים במגילת אסתר, ואף את המאפיינים הנשיים בו (מנקודת ראות גברית/נשית).

53 חובה לזכור כי הנתונים הסטטיסטיים אינם אלא תרגום של 'התרשמות אישית' לקנה-מידה מוחלט, אלא שבמהלך ה'תרגום' ניתן ל'שחק' עם המספרים (למשל: הפחתת 5 פסוקים מהסיומת, על כך מייד להלן, יעלו את האחוז הנשי). עם זאת, המספרים מראים את הכיוון הכללי, ובמיוחד על דרך ההנגדה. למשל, בספר ויקרא הכהני, כמו גם בספר דברים, אין מקום לקול הנשי כלל!; בספר במדבר משתקף הקול הנשי בפחות מאחוז (בנות צלפחד); בחלקו הראשון של ספר שמות, המשכו הספרותי המשוער של ספר בראשית, יש לא מעט עניינים נשיים, ובשאר הספר יש עוד שני עניינים נשיים, ומבין כל ספרי המקרא ספר בראשית מצטיין בענייני נשים, כמו גם בספורים משפחתיים.

בכך לא די, ואופיו הנשי של הסיפור מתגלה בתיאור הגיבור השלישי של העלילה, גבר, לשם שינוי, הלא הוא בעז. לכאורה, בעז הוא דמות פעילה, ואף משבחים אותו בכינוי 'גבור חיל' בדומה לרות המכונה 'אשת חיל'. ואולם, מבט קצר אל מאחורי הקלעים של העלילה מגלה מייד כי אף שהגבר פועל, הרי שהנשים הן שמפעילות אותו. למעשה, הוא חושב שהוא עושה הכל לרצונו, ואף הולך ומדבר עם הזקנים על כך, כמנהג גוברין יהודאין, גברים ולא נשים. ואולם, האמת היא כי הגבר מבצע את תכניתן של הנשים, והאישה שהוא נפל בקיסמה מפעילה אותו מרחוק. הנשים רוצות שהוא יעשה להן ילד, ואכן, הגבר מבצע את מחשבתן. מבחינה מסוימת דומה העלילה לסיפורן של בנות לוט אשר אף הן בזמנן רוצות ילד, והן משיגות את מטרותן.<sup>54</sup> ואולם, בנות לוט (שאחת מהן היא האם הקדמונית של רות), 'אונסות' את אביהן, כלומר, כל האמצעים כשרים להשגת מטרותן, ובכך מייצגות הן עולם נשי כביכול, שהוא, למעשה, השתקפותו של העולם הגברי: בכוח משיגים כל דבר, גם אישה, גם ילד. כלומר, ה'אונס' של לוט בידי בנותיו מדגים את צורת החשיבה הגברית הכרוכה עם ברוטאליות, אשר רק בגלל הפיסולוגיה השונה של המינים מוצאת את ביטויה בהשקיית יין ובמעין-אונס הגבר על ידי הנשים.<sup>55</sup> לעומת זאת, במקרה של בעז אין כל אונס: הגבר חושב שהוא מבצע את מחשבותיו, אך למעשה עושה את אשר זממו למענו הנשים,<sup>56</sup> ובלשונו של בעז: 'כל אשר תאמרי – אעשה לך'. לאמור, הנשים חזקות בדיבורים, בעוד הגברים הם אנשי-מעשה, אלא שמתברר כי מעשיהם נקבעים על פי הנשים.<sup>57</sup> אפשר כי יחס זה לגברים ניכר גם בתיאורם של הגברים כיושבים (רות ד, א-ב): 'ובעז עלה השער וישב שם והנה הגאל עבר אשר דבר בעז ויאמר סורה שבה פה פלני אלמני ויסר וישב. ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו'. לאמור, לעומת הנמרצות הניכרת במעשי הנשים, בהליכתן ובבואן, הרי שבעז והגברים יושבים

54 שתי נשים נעדרות-שם אלו נעדרו מהמאמר המסכם את תופעת הנשים בזוגות, ראה: Phyllis Silverman Kramer, 'Biblical Women that Come in Pairs: The Use of Female pairs as a Literary Device in the Hebrew Bible', Athalya Brenner (ed.), *Genesis: A Feminist Companion to the Bible* (Second Series), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 218-232

55 על הקבלות נוספות בין שני המינים, ראה: י' זקוביץ, 'בין תמונת הגרן במגילת רות למעשה בנות לוט', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ג (תשל"ט), עמ' 29-33.

56 בנקודה זו קיים דמיון בין רות לבין תמר, שתי נשים טעונות ייבום הזקוקות לילד באופן נואש. שתיהן משתמשות בקסם 'נשי' כדי להשיג את מטרותן, ופעילות שתיהן נתקלת עם שלטון החוק. ואולם, בעוד שרות פועלת בשיתוף פעולה עם אישה מבוגרת היודעת את הליכות החיים, פועלת תמר לבדה, רות מדברת (ומעשיה בעבר עומדים לזכותה), בעוד שתמר עושה מעשה. ברם, תמר אינה אונסת את יהודה כמו בנות לוט, ומעשיה מייצגים תבנית-חשיבה נשית, ולא גברית (כמו אצל בנות לוט), ונמצא, אפוא, שלא בחינם מוזכרת תמר בסיפור כ'מודל' לרות.

57 תיאור דומה מצוי אצל אברהם (בראשית כא, כב): 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', אלא ששרה מדברת מעט מאד בהשוואה לדיבורן של נעמי ורות.

(עניין הישיבה מוזכר בלא-פחות מ-5 מלים מתוך 28). דומה כי אך מיותר לציין כי אין עוד דוגמה נוספת לתיאור 'מהופך' זה של תפקידי המינים בתנ"ך, ואף בספרות העולמית אין תיאור מסוג זה שכיח.

בעז אינו רק מופעל כמרינוטה על ידי הנשים, אלא אפילו מדבר כמו אישה. בפעם הראשונה בה הוא נכנס לעלילה משדר הוא תחילה אמונה בה, שאינה יכולה לשמש ציין של מיגדר, ומייד לאחר מכן פונה הוא לעסוק בענייני נשים ('למי הנערה הזאת?'), כאילו לא בא לשדה אלא על עסקי אותה נערה זרה. ואולם, לא רק שהוא מתעניין בנערה הזרה (ולא שואל את השאלה המתבקשת: כמה הספקתם לקצור היום? מי לא בא לעבודה?), אלא שהוא פונה אל הזרה ומאריך מאד בשיחתו. לא פחות מ-36 מלים אומר בעז לרות, בלשון נפתלת, במשפטים מורכבים, ובאריכות מופגנת המאפשרת לו, לגבר, במהלך דיבורו, לסקור את הנערה מכף רגלה ועד קדקודה. תוכן דבריו של הגבר, בעל השדה, מפתיע אף הוא, לא רק את רות, כי אם את השומע (או הקורא), שכן בעז מדבר אל הזרה בלשון רכה, דברי שידולים ובאריכות-לשון החורגת הרבה מהמקובל, ובוודאי משיחת גברים.<sup>58</sup> דומה כי לו גבר היה מנסח את סיטואציית הפגישה בין בעל השדה לבין העניינים המלקטים בשדה, היה הוא מתאר זאת בקיצור, ובמלים קשות. לדוגמה, בשעה שבעל השדה בא לשדהו, ובראותו את כל אוכלי החינם הוא היה אומר לנערי: 'סלקו אותם מכאן!', ובלשון מקראית אפשר שהיה הגבר גוער במסכנים, ובנשים, וקורא: 'אל תוסיפו ראות פני בשדי זה'. כלומר, הגבר בעל הנכסים מצטייר בעיני המספר כמאריך בדיבורים כאישה,<sup>59</sup> אשר מבין כל המצויים במקום (הקוצרים, נערי ונערותיו), שם הוא לב דווקא לאותה אישה זרה, דואג הוא לה ומתייחס אליה בחמלה 'נשית'.<sup>60</sup> חמלת בעז על הנערה אינה אלא המשך טבעי לאותו רוך נשי המתגלה

58 אריכות לשון מסוג זה ניכרת בשיחתן של הנשים הפוגשות את שאול (שמ"א ט, יב-יג), לאחר ששאל אותן שאלה פשוטה 'היש בזה הראה?', שאלה פשוטה אשר מזקינה תשובה בת שתיים-שלוש מלים, אך בפועל מאריכות הבנות בלא פחות מ-44 מלים. לא רק האריכות כאן דומה (אף כי ברות הגבר הוא שמאריך בדבריו), אלא ששני פסוקים קודם לכן מופיע משפט מוסגר הפותח ב'לפנים בישראל', הדומה מאד לכתוב ברות ד, ז 'וזאת לפנים בישראל'. משפט זה הוא פרשנות פנים-ספרותית, ואין לראות בו בהכרח פרשנות מאוחרת. השווה עוד לנאום האשה החכמה מתקוע בשמ"ב יד, נאום בן 98 מלים!

59 הערכה זו אינה מודרנית דווקא, שכן עיסוק בטקסטים עתיקים מצריך לימוד על פי קניי-מידה עתיקים. כך, למשל, הובא משמו של ר' אלעזר (אמורא ארץ-ישראל; בבא מציעא פז ע"א): 'מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה, רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים', ואך מיותר לציין כי בעז נחשב לצדיק. ואכן, ר' נתן (תנא ארץ-ישראלי; ברכות מח ע"ב), הסיק מדברי הנשים לשאול 'שהנשים דברניות הן', ולאמירה מכלילה זו יש מקבילות בספרות התלמוד. לדוגמה, בקידושין מט ע"ב אמרו: 'עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים', וכו' (וראה עוד בראשית רבה מה, מהד' תיאודור אלבק עמ' 452-453). כלומר, על פי קניי המידה העתיקים – אמנם מאוחרים למגילת רות, אך עדיין פרי של עולם עתיק – דברי בעז הארוכים חורגים מהנורמות של דיבור גברי.

60 הטיעון ביחס ללשון 'הנשית' מתייחס כאן לתוכן ולצורה כאחת, אף כי הצד העקרוני של

בראשית העלילה: 'ורות דבקה בה', דבקות המתבארת בהמשך: 'עמך עמי ואלהיך אלהי'. כלומר, האופי העדין והרך המאפיין את יחסי שתי הנשים מתפרץ בדיבורו של בעז בתוכן ובצורה הרחוקים מלהיות אופייניים לגבר, לגבר באשר הוא בכלל, ולגבר 'המקראי' בפרט.

קיים עוד מאפיין נשי נוסף למגילה, והוא שיתוף הפעולה יוצא־הדופן בין הנשים. הגישה המקראית מתארת רמות שונות של פלגנות בין נשים, בשלושה צמדי נשים: שרה-הגר, לאה-רחל וחנה-פנינה, פלגנות המשקפת את הגישה המסורתית, קרי: הגברית, המביטה על הנשים כמעוררות מדנים. לכאורה, היה מקום גם כאן למתח מתבקש בין הכלה הצעירה לבין החותנת המבוגרת, מתח שעשוי היה להתחזק על בסיס של שוני נוסף בתרבות (קרי: דת), ובגיל. ברם, במקום שפערים אלו יוליכו לשסע בין השתיים קורה במגילה תהליך הפוך, בלתי מקובל בעליל, ובו אחת הנשים מצהירה על דבקותה באחרת ('אל אשר תלכי אלך'), ולאחר מכן משתפות שתי הנשים פעולה, מדברות ביניהן,<sup>61</sup> ומשיגות את מטרתן למרות הפער הגדול שעמד בפניהן בתחילה. אם בכך לא די, ראוי לשים לב לעובדה כי המקרה היחיד בתנ"ך בו מצוינת אהבת אישה לאישה אחרת הוא בברכת הנשים אל נעמי, עת הן אומרות לה: 'כלתך אשר אהבתך'. כלומר, צמד הנשים, בני דורות שונים, מתנהג שלא ביריבות המקובלת במקרא,<sup>62</sup> ומציג הרמוניה נשית הנשענת על דבקות חברתית ודתית בראשיתה, ועל שתוף פעולה כלכלי וחברתי בהמשך (ותגמול חברתי-דתי בסופה של הפרשה).

האופי הנשי של מגילת רות מתגלה גם ב'סוף המאוסר'. אם סופה של מגילת אסתר הוא גברי במובהק, הריגתם של אלפי אנשים, הרי שסופה של מגילת רות הוא נשי במובהק, כי מה יותר נשי מאשר (שאיפה לנישואין, ובעיקר) לידה? כלומר, העלילה נפתחת בגברים הנעלמים במהרה, עוסקת כולה בנשים ובענייניהן, וסופה בלידת הילד

השאלה (באיו מידה קיימת, אכן, 'לשון נשית'), טעון בירור נוסף. יצויין עוד כי באוצר הבדיחות המודרני מתהלכות בדיחות המבקשות 'לתרגם' את לשון הנשים ללשון הגברים (כגון: כאשר אשה אומרת 'לא', או כשהיא אומרת 'עכשיו נראה עד כמה אתה אוהב אותי'), אך ספק אם יש לכך בסיס מדעי אובייקטיבי. ראה: Deborah Cameron, *Feminism & Linguistic Theory*, Hong Kong 1985 (rep. 1987) for example, see p. 33; Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, New York: Ballantine Books, 1990; Deborah Tannen, *Gender and Discourse*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1996

61 צירוף המלים 'ותאמר לה' המתאר שיחה בין נשים מופיעה 5 פעמים במגילת רות, ורק עוד 3 פעמים בכל יתר התנ"ך!

62 החריגה האחת היא שתי בנות לוט, אך כאמור לעיל, שם שיתוף הפעולה אך מדגים מחדש את צורת החשיבה הגברית: הנשים משתפות פעולה להרע! לעומת זאת, יש לשקול מקרה אחר, אשר ניכר בו אופיו הנשי, והכוונה היא לסיפור על לידת משה. בסיפור זה פועלות הנשים (שני צמדדים: האם ובתה, בת פרעה ואמתה), כנגד הגבר (המלך), ועיסוקן הוא בעניינים נשיים מובהקים, (החל במיילדות, צמד נוסף של שיתוף פעולה פורה), שלהם עניין מיוחד בלידה ובהנקה.



המושיע את הנשים: עליה נשית למהדרין.<sup>63</sup> אמנם, המגילה שבידינו מסתיימת ברשימה גניאולוגית בת עשרה דורות המובאים בחמישה (וחצי) פסוקים,<sup>64</sup> אך ניכר לעין כי מדובר כאן בתוספת, תוספת שיצאה מיד גברית שנועדה להוסיף על חיבור נשי, והנה ההוכחות לכך כי מדובר בתוספת. ראשית, הסימות 'ואלה תולדות פלוני, פלוני הוליד את אלמוני' שונה באופייה מהסיפור המשפחתי, והיא עשויה במתכונת גניאולוגיות אחרות, כולן גבריות, המוכרות היטב מהמקרא. בנחמיה יב, י-יא כתוב: 'וישוע הוליד את יויקים ויויקים הוליד את אלישיב ואלישיב את יודע. ויודע הוליד את יונתן ויונתן הוליד את ידוע'. כיוצא בכך, וביתר תוקף, בדה"א ב, י-יב: 'ורם הוליד את עמינדב ועמינדב הוליד את נחשון נשיא בני יהודה. ונחשון הוליד את שלמא ושלמא הוליד את בעז. ובעז הוליד את עובד ועובד הוליד את ישי'. כלומר המלים המוכפלות ברות ובדברי הימים באות ללמד כי מדובר כאן ב'העברה', והאופי הגניאולוגי המובהק של ספר דברי הימים מלמד כי המקור הוא בדברי הימים, ומשם הועברה הגניאולוגיה כתוספת למגילת רות. שנית, הוספת הפסוקים האחרונים במגילה משנה את הגדרת הסוגה הספרותית של מגילת רות. מגילת רות ללא התוספת היא סיפור על התנהגות של חסד המוליכה לתחייתן המחודשת של אלמנות, סיפור בעל אופי משפחתי המתחיל בגלות, בנישואין ובמוות, ומסתיים בחתונה ובלידה, שני אירועים משפחתיים בעלי חשיבות (ובסדר מהופך בהשוואה למקובל). לעומת זאת, מגילת רות בצורתה המוכרת עם הסימות הגניאולוגית מקנה לסיפור זה מעמד של סאגה, סיפור העוסק במקורו של המלך. על כך ניתן להוסיף אף הערה בענייני סגנון: בחמשת הפסוקים האחרונים במגילה מופיעה המלה 'את' במידה מרובה, שלא כבשאר מגילת רות.<sup>65</sup> דומה אפוא, כי

63 העיצוב המודרני של הסיפור עשוי היה להסתיים בלידת בת, אך אין לשכוח כי המספרת הקדומה חייתה בעולם בו היה יתרון בלידת זכר ולא נקבה, ולעתים נדמה שעולם זה עדיין קיים.

64 נראה שיד גברית טיפלה בשמו של התינוק. הצרוף 'ויקרא שמו' מופיע בתנ"ך 6 פעמים, אך רק ברות ד, יד לא מובא השם (המתבקש: 'גואל' או 'יגאל'). ברם, בעוד שפסוק זה 'קוצץ' או טופל, הרי שהמלים הקודמות לתוספת טופלו אף הן (רות ד, יז): '...ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד', בהתאם לתוספת הגניאולוגית שמייד מצורפת.

65 על משמעות תופעה זו, של ריבוי 'את' בטקסט, עמד לראשונה ע"צ מלמד, ומן הסתם נכון עתיד מבטיח למחקר נוסף בתחום זה המבוסס על הבלשנות החישובית [ע"צ מלמד, מחקרים במקרא בתרגומו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 200-216]. מלמד חקר את תפוצת מלת היחס 'את' בספרות המקראית והראה כי קיים פער של ממש בשימוש במלה זו בחיבורים שונים. מלמד מדגיש כי הוא בחר את הקטעים באופן 'שלא במתכוון', ובכך טמון זרע הכישלון. ברם, בחירה מכוונת של הטקסטים תגלה אבחנה של ממש בין מיעוט השימוש ב'את' בפי הנשים לעומת ריבוי השימוש ב'את' בעט הגברים (לדוגמה: בשמות לה, יא-יט, תיאור כוהני של פרטי המשכן, מתוך 111 מלים, 41 הן 'את!'). הוא חישב את שיעור המלה 'את' ביחס למספר פסוקים (ומוטב היה לחשב מלה אחת ביחס למספר מלים כולל), והציג מסקנות מעניינות שלא הובילו לשום מקום. לדוגמה, במגילת רות קיימת המלה 'את' 24 פעמים מתוך 1286 מלים (ב"כ 85 פסוקים, בתוספת הגברית בלבד: 9 פעמים!), לעומת מגילת אסתר בה יש 3045 מלים ו-101 'את' (בערך פי 1.7 יותר 'את' במסמך גברי לעומת נשי). בספר ירמיה יש הרבה 'את', בעוד שבמגילת איכה בת 1491

תוספת זו למגילה עשויה מתוך מגמה של הכנסת קונטקסטואליה היסטורית לסיפור. כלומר, במקום שהסיפור יעסוק בזמן כלשהו, ובשתי נשים כלשהן, עם מסר חברתי אל־זמני, הופך עתה הסיפור לסיפורה של משפחת המלוכה תוך הענקת מימד עומק לזמן (והדרשנים המשיכו קו זה בזהותם את בעז עם אבצן המוכר ממקום אחר בתנ"ך).<sup>66</sup> אופי תוספתי זה של הגניאולוגיה דומה לא מעט להוספת כותרת המייחסת חיבור כלשהו לשלמה (כגון בפתיחת שיר השירים או פתיחת קהלת), ודומה שיש בכוחה להסביר את הכפילות של המלה 'ויהי' הכתובה פעמיים בראשית המגילה. תופעה זו חריגה במקצת,<sup>67</sup> ונדמה שמקורה בכך שהסיפור בעל־פה פתח בתיאור זמן יחסי: 'ויהי רעב בארץ', בעוד שהסופר הוסיף את תואר הזמן המוחלט במלים הפותחות: 'ויהי בימי שפוט השופטים', ובכך הפך סיפורה של רות מסיפור שאירע בזמן כלשהו לסיפור שאירע בזמן קונקרטי. כלומר, חלקו הראשון של הפסוק הראשון, והפסוקים החותמים את מגילת רות, הם בעלי אוריינטציה שווה של הקניית מימד זמן מוגדר לסיפור משפחתי אל־זמני, ובכך מתגלה האופי התוספתי שלהם על עיקר העלילה.<sup>68</sup>

תוספת זו שבסופה של מגילת רות נכתבה, ככל הנראה, על ידי גבר, שהרי תוכנה של תוספת זו הוא גניאולוגיה פטריארכאלית, וגניאולוגיה מסוג זה, מעצם טבעה, היא עיסוקם של גברים, ולא של נשים. לאמור, בעוד האישה סיפרה סיפור ללא קונטקסטואליזאציה היסטורית, הרי שהסיפור בעיצובו הסופי מדגיש את מיקומו של האירוע בזמן ההיסטורי של עם ישראל. כלומר, הסיפור עבר מטהמורפוזיס: מסיפור משפחתי לסיפור לאומי, סיפורה של המשפחה שהנהיגה את הלאום היהודי במשך מאות שנים. דומה כי בכך מודגם השוני בין עולמן של הנשים יוצרות הסיפור, לבין

מלים יש רק 4 'את', ומיעוט 'את' מצוי גם בשיר השירים, בפרשת נישואי רבקה ויצחק ובפרשת הולדת שמשון (נושאים נשנים למהדרין). מחקר נוסף ומדויק יותר, המבוסס על אבחנות נוספות, עשוי להוליך למסקנות חדשות.

66 בבבא בתרא צא ע"א מובא: 'אבצן זה בעז'. כלומר, הסיפור עוסק בדמות מוכרת הידועה ממקום אחר, ובכך מחוזק הקונטקסט ההיסטורי של הסיפור. כיוצא בכך זיהו רב ושמואל את ערפה עם אמו של גלית (סוטה מב ע"ב ומקבילות), והרי כאן שוב מגמה של חילוץ מן האנונימיות, או קונטקסטואליזאציה היסטורית.

67 דרך כלל באה המלה 'ויהי' בפני עצמה (למעט בתיאורי הבריאה 'ויהי ערב ויהי בקר'), ולאחריה אין עוד 'ויהי'. למשל, בספר בראשית בלבד מצויה המלה 'ויהי' 125 פעם, ורק בתיאורי הבריאה באות שתי 'ויהי' זו אחר זו. עם זאת יש מקרים בהן 'ויהי' סמוכות אחת אצל אחותה כבבראשית ד, ב-ג. תופעה חריגה היא שמות יב, מא: 'ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה', ונדמה כי בשני המקרים מדובר במלאכת־סופר.

68 הסימטריה שבתוספת, בראשית הסיפור ובסופו, אף היא מחזקת את האמור כאן, ויש לציין כי בספרות התפילה היהודית ניכרות התוספות בראשית הדברים ובסיומם, כגון (ברכות ד ע"ב): 'והא אמר רבי יוחנן: בתחלה אומר... ולבסוף הוא אומר...'. תוספות מעין אלו רווחות בתפילה, תחילה וסוף (למשל, פיוטים ותוספות הנאמרות לפני התפילה ולאחריה), אך חובה לציין כי בספרות המקראית ניכר האופי התוספתי דווקא בסיומי הספרים ולא בראשיתם (כגון בסוף ספר ויקרא, ספר במדבר וספר ירמיהו).

עולמם של הגברים משמרי הסיפור ומפיציו לאחר 'תיקונו' באמצעות התוספת.<sup>69</sup> מנקודת הראות של הנשים בא עולמן העכשווי על תיקונו עת נולד בנה של רות, כלומר, הנשים דואגות למעמדן ול'עכשיו', והלידה הנשית מביעה זאת היטב, ולא נבראו הגברים אלא לשם כך. לעומת זאת, הגברים מעוניינים אף הם בילד, אלא שההתעניינות בו אינה על בסיס ה'עכשיו' וזמן הלידה, כי אם על בסיס העתיד (קרי: העבר), הילד כממשיך השושלת הגברית, הרי לשם כך נבראו נשים בעולם. דומה כי המגילה ניכרת באופייה הנשי אם נעייין במסר הסמוי, או שמא: הגלוי, שלה. החיים הם ביד האל, חיים אשר ניטלים על ידו (בעל ושני בנים), ובכך נותרים האחרים (קרי: אחרות), להיות אומללים. המספר (או המספרת), כאילו במכוון מתרחק מכל היגד דתי הכרוך במותם של אלימלך ובניו, ובכך מותיר את הזירה לפרשנות יוצרת, מדרש דתי ולקח מוסרי המתבקש מעזיבת הארץ, או מנישואין למואבים. הגברים מתים כאילו 'סתם', ולא בשל חטא מוגדר (כגון: 'וימות בחטאו'), ובכך נמנעת (ת) המספרת (ת) מלייחס היגדים דתיים ליצירה. כלומר, תיאור אובייקטיבי במימד 'הטבע', ולא תיאור בעל הערכה דתית במימד 'התרבות'. דומה כי החלוקה האופיינית בין גברים לנשים מתקיימת גם כאן: הגברים עוסקים בתרבות (כגון במלחמה או) במשפט, כמעשהו של בועז, בעוד הנשים עוסקות בטבע. רות היא ההולכת לשדה, ונעמי היא השבה לארצה (אליה בעלה לא היה קשור), בתקופה בה הטבע מתגלה בפוריותו, והנשיות של רות מתגלה במחזוריותו של טבע, בקציר, בהשגת צרכי האוכל הבסיסיים, ולאחר מכן בגורן, טבע הנמשך לאחר מכן בלידה. כלומר, הנשים מודעות לתרבות (היא הדת והמשפט), אך עיסוקן הוא בחיי היום-יום, בדאגה לקיומן הטבעי, באכילת חולין יום-יומית ובעשיית ילד. כיוצא בכך, הגברים סומכים על המזל (שבארץ אחרת יהיו להם חיים יותר טובים), בדומה לעבד אברהם שסומך על המזל, אך הנשים נוטלות את גורלן בידיהן ועוזרות לגורל (קרי: לאל), לעשות את שלו. ואולם, נדמה כי הנשים אומרות לקורא דברים נוספים, שעניינם אינו דתי (במובן

69 לאור זאת מתברר כי אין מקום להקביל את מגילת רות למגילת אסתר ולומר 'אין זקוביץ, שיר השירים עם מבוא ופירוש (בסידרת: מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא), תל-אביב וירושלים תשנ"ב, עמ' 12], כי כשם שמגילת אסתר פותחת באחשורוש ונועלת במרדכי (והוא העיקר), כך אף מגילת רות פותחת באלימלך ומסתיימת בדוד (שאף הוא העיקר). טענה זו שעונה על אינטואיציה, ולא על חשיבה ביקורתית-ספרותית, שהרי אלימלך לא הובא אלא לצרכי אשתו, ובאקספוזיציה, ובשונה לגמרי ממעמדו של אחשורוש במגילת אסתר. כיוצא בכך לא הובא דוד אלא ב'אפילוג' פעמיים (בחתימה 'כפולה'), בעוד שמרדכי מוזכר במגילה 58 פעם, וכן: 25 אחשורוש, ועוד 54 המן לעומת 55 אסתר – תופעה ללא אח ורע. לא זו אף זו; אסתר מהווה תשמיש לגברים (אחד לאחשורוש, שני למרדכי, ושלישי לסופר), בעוד שרות (אם לא נעמי), היא הגיבורה הראשית העושה שימוש בגבר לצורכי מעמדה החברתי (כשם שהמספרת משתמשת ברות להגברת מעמדה החברתי). ברם, זקוביץ סבור כי 'הנסיון להפריד בין סיפור לבין רשימת יחס הוא מלאכותי' 'אין זקוביץ, רות עם מבוא ופירוש (בסידרת: מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא), תל-אביב וירושלים תש"ן, עמ' 116], והוא עושה כן מבלי ליידע את הקורא כי רשימה זו מופיעה גם בדברי הימים!

הריתואלי). בעוד החיים הם ביד האל, הרי שאיכות החיים היא בידי בני האדם. הרעות של רות, הרוך של נעמי והחמלה של בעז הם המתכון לחיים מאושרים, לתיקון עולם (הנשי), ולבנינו. רות הזרה המתייחסת לנעמי כאל אם, ודואגת לה בהתאם, מתקבלת כבת אצל בעז, על אף היותה זרה, ובכך מדגימה המגילה את העקרון עליו עומד העולם, עולם המקרא: מידה כנגד מידה.<sup>70</sup> ברם, בעוד שהעקרון הטאליוני ניכר, דרך־כלל, בענישה ברוטאלית מהסוג של 'עין תחת עין', ענישה גברית,<sup>71</sup> הרי שאצל רות הוא מתגלה במהופך, במידת החסד: היא גמלה חסדים, לפיכך יגמלו עימה חסדים;<sup>72</sup> היא דואגת לנעמי כלאם, לפיכך בעז דואג לה כלבת; לא גמול בתחום העונש כי אם גמול בתחום השכר. תורת הגמול ניכרת כבר בדברי נעמי (רות א, ח): 'יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי', ולאחר מכן מדברי בעז לרות: 'הגד הוגד לי כל אשר עשית את חמותך', וההמשך המתבקש הוא: כאשר עשית – כן ייעשה לך! אופי זה של רוך, חמלה ורגש, מתגלה בסיפור המשפחתי של חיי יום־יום ללא כל אירוע דרמטי, והחיים נראים דרך הקשיים שעוברת אישה להשיג פת לחם,<sup>73</sup> או ברצונה להתגבר על 'העיר', הן הנשים (הקוראות במעין־קינה שיש בה גם לעג: 'הזאת נעמי?'), ולהגיע למעמד חברתי הנרכש עם הנישואין, ובמיוחד עם הלידה. לאמור, הגברים המצטיינים בגבורה פיסית, בהריגת אויבים ובענישה גופנית, בעוד שמגילת רות מכירה עולם זה במהופך: הנשים הן גבורות, מסייעות אחת לשניה, יולדות וחומלות, ועליהן מושגת העולם – עולם של חסד (מאת ה' ומאת רות);<sup>74</sup> הרי כאן סיפור נשי לעילא ולעילא.

יש לשים לב לפער הגדול בין תיאור הנישואין בראשית המגילה, תיאור מינימליסטי 'גברי': 'וישאו להם נשים מואביות', לבין התיאור המפורט מלא־החיוניות במובא בסוף

- 70 יעל שמש, 'מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית', בית־מקרא, מד/קנח (תשנ"ט), עמ' 261–277.
- 71 האופי הגברי של הענישה ניכר בכך שכל מעשי החקיקה והענישה היו גבריים, המוות והאכזריות המלווים את 'המידה כנגד מידה' מדגימים פן מסוים באופי הגברי (כבסימה 'המאור' של מגילת אסתר), ואם הקורא טרם השתכנע בכך, כי אז עליו לעיין בכתוב (דברים כה, יב): 'וקצתה את כפה לא תחוס עינך', היינו שגברים מפעילים חוק אכזרי ביחס לנשים (ללא סימטריה).
- 72 עניין דומה אמרו חז"ל על מרים בפרשם בסוטה ט ע"ב את במדבר יב, טו: 'זהעם לא נסע עד האספ מרים'.
- 73 המספרת אינה שולחת את רות לעבודה (ותאמר לה נעמי: לכי בתי ועבדת בבית שרה הגבירה והבאת טרף לביתך'), שכן תפיסת העולם היא מסורתית: האישה היא פאסיבית ואין היא חיה אלא בזכות הגבר. הגבר עובד, הוא בעל השדה, והאישה, אם היא רוצה לאכול, צריכה ללקט על בסיס של שאריות. ברור כי תפיסת עולם נשית זו לא נועדה לפרוץ את המוסכמות החברתיות ('לכי בתי וארגי, סחרי בסדין ותהיי עצמאית'), אלא להראות את עולם הנשים במיטבו, כיצד הטוב של רות מוליך להצלחה ולתגמול חברתי במעמד הנישואין והלידה (מעמד מותנה־גברים).
- 74 תכונת החסד מיוחסת בתנ"ך עשרות פעמים לה', אך גם לרבקה ולרות. לאמור, במגילה מוקבלת רות לבעז מזה (איש־חיל/אשת חיל; ברוך/ברוכה), ולה' מזה. הקרבה בין ספור נשואי רות לספור נשואי רבקה ניכרת לא רק בתימה הראשית (ספור נישואין), אלא גם בברכות הנישואין, מימוש הנישואין בארץ זרה, לשון ארכנית, הביטוי: 'בית אמה', שתיהן גומלות חסד, בשני הספורים נמצאות נשים נוספות ברקע, ועוד.

הסיפור: חתונה 'נשית'. לסיפור החתונה 'בסוף הטוב' אין שני במקרא כולו, וראוי לשים לב למעמדן המיוחד של הנשים בו. בעוד שמעמדו החברתי של בועז לא השתנה, הרי שמעמדה של רות השתנה באופן דרמטי, ויחד איתה גם מעמדה של נעמי. ברור, אפוא, שלסיפור-החתונה יש מאפיין נשי, כמו לסיפורה של סינדרלה, תופעה הניכרת עד היום בחוברות על נישואין הנמכרות לכלות, לא לחתנים. דומה שהסיבה לכך היא ברורה: עם הנישואין משנה האישה את מעמדה החברתי, בעוד שמעמדו של הגבר אינו משתנה אלא בעקבות מאורע חברתי, כגון שמונה לתפקיד של הנהגה מדינית או צבאית. מעמדו של בועז בסיפור חתונתו הוא זניח, בדיוק כמו מעמדו הנסתר של יצחק בחתונתו שלו: העיקר הוא ההיבט הנשי של הנישואין, כי על כן תעזוב אישה את אביה ואת אמה ודבקה באישה. לעומת זאת, אישה אלמנה המתחתנת עם גבר, כגון אביגיל עם דוד, משנה את חייה באחת. עבורה – מדובר בשינוי משמעותי בחייה; עבורו – מדובר בציון-דרך נוסף בחייו, לא יותר.

נראה כי האופי הנשי של המגילה ניכר מתוך התבוננות בברכות, הרבות יחסית, המובאות במגילה. ראשית, נעמי מברכת את בועז, שלא בנוכחותו: 'ברוך הוא לה', ותופעה זו, שתהא אישה מברכת גבר, אינה שכיחה כלל. בהמשך מברך בועז את רות: 'ברוכה את לה' בתי', וגם אם נקודת המבט של הברכה היא פטריארכאלית (ומחוזקת בהמשך: 'ועתה בתי'), הרי שאף ברכה לאישה אינה מן הדברים השכיחים. מעניינות במיוחד הן הברכות שברכו את רות 'כל העם אשר בשער והזקנים עדים', כלומר, אף נשים הכלולות ב'כל העם' ברכו את רות עם נישואיה.<sup>75</sup>

ואולם, אם שמם של הנשים אינו מופיע בגלוי ב'כל העם', הרי שבתוכן הברכות תופסות הנשים מקום של כבוד, שהרי כך בירכו הם (רות ד, יא-יב):

יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתייהם את בית ישראל  
ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם  
ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת.

לאמור, המברכים (קרי: המברכות, המספרת), מאחלים לרות ללכת בעקבות אמהות האומה, היינו שהן רואות בהן מודל הזדהות. השאיפה להידמות לרחל וללאה, תוך הוספה והדגשה על תמר (שאף היא נתייבמה בשעתה כרות), היא ברכה ללא תקדים וללא אחות במקרא כולו. לדוגמה, כאשר רבקה עומדת להתחתן מברכים אותה במלים

75 המספרת לא אומרת בדרך המקובלת כי הרב במקום בירך את הזוג, או שזקני בית לחם (אלו שהיו מעורבים בהליך המשפטי), ברכו את הכלה. היגד זה: 'כל העם', בא תוך עימות והשלמה ל'והזקנים עדים'. היינו, שלפי נוסח המסורה המברכים הם 'כל העם' בעוד שהזקנים הם 'עדים'. ברם, ניתן לראות במלה 'עדים' מלת קריאה הפותחת את המשפט: 'עדים! יתן ה' וכו'. בכל מקרה, לא רק הזקנים כי אם גם 'כל העם' היו פעילים בהליך הנישואין, ו'כל העם' מוכר ממקומות אחרים ככינוי לנשים ראה: שמות לב, ב-ג; תמורה א, א: 'הכל ממירין: אחד אנשים ואחד נשים'; (ערכין ג ע"א): 'הכל חייבין בזימון, לאתויי מאי? לאתויי נשים ועבדים', ועוד.

הבאות (בראשית כד, ט): 'אחתנו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו'.<sup>76</sup> כלומר, ברכה אחת לפיריון, הברכה המתבקשת מאירוע מעין זה (בפרט לאור הריבוי היחסי של מקרי העקרות בספרות המקראית), ולאחר מכן ברכה גברית למהדרין: לא רק שמדברים המברכים על גברים (נשים אינן נחשבות באירוע מעין זה...), אלא מקווים שהגברים ילכו בדרך הגברית המאצ'ואיסטית ויירשו את האויבים, כלומר יהרגו אותם. אכן, (מלאך) האל אמר לאברהם (בראשית כב, יז): 'וירש זרעך את שער איביו',<sup>77</sup> אלא שברכה זו מתאימה למקומה ולנשוא הברכה: אדם זקן שגלה מארץ מולדתו ואשר לא ראה בנים, הבטחה אלוהית בעלת תוקף על־זמני. ובכן, הברכות ה'גבריות', האחת לאברהם והאחרת לרבקה עם נישואיה, עומדות בניגוד גמור לברכה שנתברכה רות, ברכה 'נשית', ושוני זה מדגים את ראיית העולם הגברית לעומת הנשית בברכות הנישואין. 'כל העם' מברכים את בעז, אך למעשה זו ברכה לרות. 'כל העם' מאחל שרות תצטרף לאותו חוג מצומצם של נשים, אמהות האומה שהיו מושאי הזדהות והערצה לנשים, ובלי ספק ברכה זו התקיימה (ובוודאי יותר מאשר הברכה הברוטאלית שזכתה לה רבקה).<sup>78</sup>

כאילו שלא די לנו בכל הברכות לנשים ועל נשים, הרי שלאחר מכן מובאת ברכה נשית אחרת, והפעם העניין מפורש אף יותר: 'ותאמרנה הנשים אל נעמי ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום'. היינו, ברכה מיוחדת של נשים לאישה על שנמצא לה גואל, ובכך חל שינוי במעמדה עם נישואיה השניים של כלתה לשעבר. לאמור, הרי כאן כמה וכמה ברכות נשיות בתוכנן ובאופיין, ונדמה כאילו על כגון זאת אמרו בברייתא (ברכות נ ע"א): 'ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו', ו'אמר רבי יוחנן: מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו' (סנהדרין קה ע"ב). לפי דרכנו למדנו מה בין ברכת נשים לבין ברכת גברים, ומה בין השקפת עולם של חסד ורוך נשי

76 א' רופא, 'סיפור אירוסי רבקה (בראשית כד)', אשל באר־שבע, א (תשל"ו), עמ' 42-67.

77 למותר לציין את האופי הגברי של המלאכים, כגון אחד הנאבק בבני אדם (שם לב, כה), או אחר הנראה כשר צבא (יהושע ה, ד). השווה גם לישעיהו נד, ג: 'זרעך גוים יירש'. השוני בין ברכות גבריות לנשיות הוא לא רק בתוכן כי אם בצורה: הברכה הגברית מנוסחת בקיצור כדרכם של אלו הממעטים בדבורים ומעדיפים מעשים (היינו: להרוג את האויבים). לעומת זאת, הברכה של הנשים היא ארוכה ומורכבת, ולשונה הנפתלת מזכירה את דבריו של בעז, היינו לשון נשית (הניכרת בלשון הבנות שפגש שאול). את הברכה המובאת כאן השווה עם ברכת כהנים: 'ברכך ה' וישמרך; יאר ה' פניו וכו' (במדבר ו, כד-כז), ברכה כהנית (קרי: גברית), המנוסחת בקיצור, ויש דמיון במיקום הפועל במשפט, אלא שהניסוח הנשי ארוך ומסורבל. החתימה 'יתן ה'' היא מסוג החתימות המעגליות הניכרות בתפילות של חכמי התלמוד (וניכר אף בקינות באיכה). השווה עוד לברכה ליעקב, ברכה גברית במובהק: 'יתן לך אלהים... יעבדוך עמים וישתחו לך לאמים הוה גביר לאחריך וישתחו לך בני אמך'.

78 ויש במגילה קצרה זו שתי ברכות נוספות שנאמרו מפי נשים – תופעה חסרת מקבילה (למעט בספרות החיצונית) – כאשר נעמי מברכת את בעז שלא בנוכחותו: 'ברוך הוא לה' אשר לא עזב חסדו את החיים ואת המתים', הרי שמידת החסד נגלית שוב, ובברכה נשית. והברכה השלישית נאמרה על ידי הנשים: 'ברוך ה' אשר לא השבית לך גואל היום', וראה על כך להלן.

(כגון: רות לנעמי) לעומת השקפת עולם גברית שיש בה אלימות וניכור (כגון פלוני לרות).

ולבסוף, הערה קלה תחום הבלשני, עליה עמד י' אמיר: 'במגילת רות מצויה שמירה קפדנית על צורות עתיד וציווי, נקבה בגוף שני ושלישי, המסתיימות ב"נה", כגון: ותלכנה, ותשבנה, לכנה, שובנה. בהמשך מציין אמיר כי יש במגילה: 'צורת העבר מסתיימת ב"וד" ושכבתי, וירדתי... מה שכתוב שם הרי זה בעצם: ירדתי, שכבתי בתור גוף שני נקבה'. וכן: 'בולטות עוד יותר צורות העתיד, גוף שני נקבה, המסתיימות ב"ון': תדבקין, תעשין, תדעין'.<sup>79</sup> כלומר, במגילת רות יש מודעות לצורות דקדוקיות המיוחדות לנקבה באופן שאין שני לו: במקרא מזה, ובמשנה מזה. הווי אומר, יש מקום לסברה כי המקפיד על צורות נקבה בצורה כה אובססיבית אינה אלא נקבה המודעת לנשיותה באמצעות שליטה מלאה בלשון העברית עד כדי מלאכותיות.

לסיכומה של פרשת רות ניתן לומר כי סימניה הנשיים של המגילה הם כדלקמן, מובאים בסדר יורד של טיב הראייה:<sup>80</sup> (א) גיבורות הסיפור: נשים; (ב) שיחות נשים ותיאור נשים ומעשיהן בחלקו הניכר של הסיפור; (ג) הסוף הטוב: חתונה ולידת תינוק, מוטיב נשי מובהק (גמול על צער, בושת ואומץ; סיפור של אלמנות); (ד) הגיבור השלישי בעלילה הוא, אמנם, גבר, אלא שהוא מבצע את שאיפותיהן של הנשים, ואף מדבר כמו אישה; (ה) המגילה מציגה נקודת ראות נשית: רוך, חסד וחמלה (בניגוד למקובל במקרא); (ו) הנשים משתפות פעולה ביניהן, בניגוד לקונבנציה גברית; (ז) הגברים דלים בדמותם ו'יושבים', ולא הובאו אלא כרקע לעלילה. לעומת זאת, לנשים, מלבד הגיבורות שהן דברניות ופעלתניות, יש מעמד מיוחד: הן 'העיר' בתחילה, והן הקוראות בשמו של הרך היילוד בסיום; (ח) יש בסיפור הזדהות עם 'אמהות האומה', דמויות-מופת נשיות מהעבר; (ט) יש במגילה מספר ברכות של נשים, תופעה חסרת מקבילה, כל ברכה בפני עצמה, למעט ברכת יעל כפי דבורה (בחיבור נשי); (י) יש במגילה מאפיינים נשיים נוספים, והם הביטויים 'הנשיים': 'בית אמה', אם ללא אב (בניגוד למקובל בחברה פטריארכלית), ו'איש-נעמי', היינו שהגבר תפל אצל אשתו, והרי כאן שתי תופעות נשיות ללא חבר(ה);<sup>81</sup> (יא) במגילה יש צורות דקדוק נשיות

79 י' אמיר, 'מגילת רות', הגות במקרא, ב (תשל"ז), עמ' 187-199. במאמרו זה מציין אמיר את התיאוריה ביחס לזיקת ספר רות לגרושי נשים זרות בספר עזרא (נושא שאינו נדון כאן), וכן למגילה בתור אידיליה.

80 במבואה של ע' ברנר ל Ruth A Feminist Companion to Ruth מצוין כי גויטיין סבר שהמגילה התחברה על ידי אישה, בעוד שחוקרות מקרא פמניסטיות מצוטטות כקובעות שמדובר בסיפור שסופר על ידי גבר (כעמדתה המקורית של ברנר בספרה המצוין לעיל).

81 הצרף 'בית אביו' מופיע 17 פעם בתנ"ך (וכל הגניאולוגיות הן גבריות), בועד שהצרף 'בית אמה' מופיע רק פעמיים: במגילת רות ובספור נישואי רבקה (בראשית כד, כח), ועוד פעמיים 'בית אמי' (שיר השירים ג, ד; שם ח, ב). הביטוי 'בית אמה' תורגם בפשיטתא במלים 'ולבית אנשיכון', מן הסתם מפני שהאופי הנשי של הביטוי נראה למתרגמים כמוזר, אם לא כמשובש.

באופן חריג ביותר בהשוואה לספרים אחרים; יב) במגילה קיים סגנון 'נשי' המתגלה בשימוש המועט ב'את'; יג) למגילה יש שם נשי. חובה להודות כי גם אם, מצד אחד, בכל אחד מקני המידה שהוצעו כאן ניתן לגלות חולשה כזו או אחרת, הרי, מצד שני, נראה כי להצטברות כל קני המידה האלו בסיפור אחד קטן יש רק משמעות אחת: מגילת רות היא יצירה נשית.<sup>82</sup>

לצורך השלמת התמונה ההיסטורית יוספו מספר מלים, גם אם הן בגדר של הערכה תרבותית שיש בה מן ההשערה, על אודות מספרת מגילת רות, כתיבת סיפורה ומסירתו. על פי דיונה המשובח של עתליה ברנר בלשונה של מגילת רות יש להניח כי המגילה התחברה במאה הששית או החמישית לפני הספירה, וכי המספרת הושפעה מן הארמית בחיי היום-יום, היינו שהייתה דו-לשונית.<sup>83</sup> על כך יש להוסיף כי המספרת חיייתה בבית-לחם, ושם התחברה המגילה, שהרי בית-לחם היא הציר הגיאוגרפי של העלילה, משם הולכים ולשם שבים, והיא הרמוזה גם ב'אפרתים' וב'אפרתה', כמו גם באיזכורה של רחל הקבורה על אם הדרך. יתרה מזו, כזכור, גם דוד נולד בבית לחם, ואף לו היו קשרים עם מואב כמו לנעמי,<sup>84</sup> ונמצא שמגילת רות מייצגת מסורת מקומית.<sup>85</sup> מתוך הבנתה של המספרת בהליכות החיים, נדמה שקרובה הייתה בגילה לנעמי, ומשהו

82 המחקר המודרני הגברי במגילת רות מגלה התעלמות גמורה מהמחקר הנשי בספר זה, ואף לא מעלה לדיון את שאלת המחברת, כהמשך ישיר לגישה השוביניסטית, בימים ההם ובזמן הזה. לעומת זאת, ראה: עתליה ברנר, אהבת רות, תל-אביב תשמ"ח (ובעמ' 163 הע' 134 העירה על פסוקי היחס המוספים, אך כנראה שהיא לא ידעה עד כמה ייראו דבריה מחוסרי ביסוס, אף כי הצדק עימה). מפליא לראות כי ברנר (בעבודתה המוקדמת), נוקטת תמיד בלשון 'המחבר' של המגילה מבלי להקדיש דיון לסוגייה זו. דומה כי עתה יש לשאול ביחס לתולדות המחקר: הואיל והתברר כי מגילת רות היא יצירה נשית על פי מספר גדול של קני מידה, השאלה המתבקשת היא מדוע לקח כל כך הרבה זמן עד שהתגלה הדבר? ודומני כי התשובה טמונה ב'סבל הירושה', כלומר בחוסר היכולת להשתחרר ממוסכמות העבר.

83 ברנר מודעת היטב לקשיים הכרוכים בקביעת מועד חיבור המגילה על פי לשונה. עם זאת, חשוב לציין כי ברנר הניחה כי מדובר במחבר גבר, ועתה שהממצאים מורים על מחברת אישה דומה כי ניתן להעריך מחדש את לשונה של המגילה, ובמיוחד לאור ההנחה כי לנשים יש דיאלקט משלהן. אכן, הנחה זו אינה מוכחת, אך נראה כי לשון נשית מתאפיינת בכך שאין היא ספרותית מלכתחילה, היינו לשון שאין בה השפעה מתוך מקורות כתובים, ויש בה אך מעט לשון ניבית ושקיעי לשון ממסורת מוקדמת.

84 ראה שמ"א כב, ג-ד: 'וילך דוד משם מצפה מואב ויאמר אל מלך מואב יצא נא אבי ואמי אתכם עד אשר אדע מה יעשה לי אלהים. וינחם את פני מלך מואב וישבו עמו כל ימי היות דוד במצודה'.

85 סיום המגילה מצריך עיון: 'ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד בן לנעמי ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד: פ ואלה תולדות פרץ פרץ הוליד את חצרון:'. סימן הפיסקה בא ללמד כי כבר חכמי המסורה הרגישו שמדובר כאן בפרשה חדשה (בעוד לא כל החוקרים המודרניים מודים בכך). ברם, עיקר הקושי טמון בפסוק שלפני כן. הפסוק חותם בדיבור הישיר של הנשים 'ותקראנה שמו עובד' ועל כך הוספו המלים: 'הוא אבי ישי אבי דוד', אלא שלא ברור אם מלים אלו הן מידי המספרת או מידי הסופר המעוניין בגניאולוגיה של דוד (השווה להיגדים המבארים: 'הוא אבי מואב / בני עמון עד היום'; 'הוא עמק המלך'; 'היא עין גדי', ועוד 'הוא אבי' שלוש פעמים בדברי הימים!



בדמותה של נעמי אינו אלא השתקפותה שלה: אלמנה שהייתה נשואה בעבר לאיש נכבד, ועתה יש לה נחת מנכדה, כמו גם מחברותיה – שכנותיה, המקוננות לעת מצוא. הקשוב לקולן של הנשים בסיפור זה יגלה עד מהרה כי הגדרתו כנשי אינה מספקת, וכי, למעשה, מדובר כאן בסיפור של אלמנות, נעמי ורות, בנות שני דורות שונים (כעין ייצוג להמשכיות הסבל הנשי הרב-דורי). מבחינה תימאטית, הרי שמגילת רות היא come-back של אלמנות,<sup>86</sup> היינו: שיבה מאוחרת של הגיבור(ה). לאמור, הגיבור שהפסיד את עולמו במערכה ראשונה, ונראה כאילו אפסו סיכוייו, שב לבסוף ומנצח במערכת-חייו האחרונה כנגד כל הסיכויים.

סיפור על אישה אשר שקמה את חייה כנגד כל הסיכויים נשמע כמתכון בטוח להצלחתו של סיפור, ממש כמו סיפור על זכייה בהגרלה: סיפור על מצליחנים. מסתבר שבמסגרת אהוות אלמנות סופר הסיפור בראשונה, סיפור שהוא מקור עידוד ונחמה לאלמנות, סיפור בו המסר העיקרי הוא שלמרות חייה העגומים, יש לאלמנה עוד סיכוי לעלות במעלה החברתי גם אם כבר לא תוכל ללדת. מבקיאותה של המספרת בעולם המשפטי, ומן האופן בו היא מתארת את חברת הגברים והזקנים במשפט, נדמה כי המספרת הייתה בתו של סופר או שופט מקומי, או (גם) אשתו של אדם נשוא פנים. כלומר, עמדת התצפית של המספרת נראית כעמדתה של נעמי המתפעלת מהתנהגותה של ה'זרה' וגומלת לה בהתאם (ומכאן שצריכה הייתה מגילה זו להיקרא מגילת נעמי). כשאני מתבונן בתמונתה של המספרת בה נראים 'עשרה אנשים מזקני העיר', נדמה לי שגם אביה או בעלה של המספרת (אף אם כבר מתו), נמצאים בתמונה, והתמונה של המספרת 'מנציחה' אותו (או: אותם, כדרך שמאוחר יותר שילבו אמנים את עצמם ואת קרוביהם בתוך תמונותיהם). גם אם אין הגברים מדברים, תחום בו אף פעם הם לא היו חזקים, ובפרט ליד דברנית ופעלתנית כמו נעמי, הרי נדמה שביין עשרת הזקנים ניתן להבחין בקרובה של נעמי. האישה החכמה, מספרת הסיפור, שהייתה בקיאה בחוק ומשפט, סיפרה את סיפורה בראשונה על-פה לקהל שומעיה, הלא המה הנשים השכנות, הן המהוות את 'העיר' של המספרת, הן המקוננות והן המיילדות.<sup>87</sup> אכן, שלא כמו

86 במחקר המודרני יש הרואים במגילת רות 'אידיליה', וכך כבר: א' גייגר, המקרא ותרבותו, ירושלים תשל"ב, עמ' 33. ואולם, כינוי זה לסיפור אינו מגלם בתוכו את המצוקה ואת המרירות של האלמנות הנלחמות בגורל ויכולות לו, בניגוד לכל הסיכויים. על העיצוב הספרותי של מגילת רות, ראה: מ' גרסיאל, 'המבנה הספרותי, התפתחות העלילה ומלאכת המספר במגילת רות', בית מקרא, כג/עד (תשל"ח), עמ' 444-457.

87 שריד לקינה מצוי במלים 'הזאת נעמי', מלים הנראות כקיצור מתוך קינה ארוכה יותר (כגון: הזאת נעמי שהיתה כלילת יופי? / הזאת נעמי שהיתה נכבדת? / איכה היתה לענייה הגבירה הנכבדה, וכדומה). העובדה שהנשים קוראות שם לילד מלמדת כי הן סייעו בהבאתו לעולם, היינו שהנשים החכמות הן המקוננות והן המיילדות ('חכמה' בלשון חכמים; ירמיהו ט, ז: 'התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה'). ראה: טל אילן, 'אשנב לרשות הרבים – נשים יהודיות בימי בית שני', יעל עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47-61.

בשירת דבורה או בקינות, שאופיין הצורני מעיד על ביצוען שבעל-פה, הרי שבמגילת רות קשה להצביע בבירור על מלים המסגירות את הרקע האוראלי של הסיפור. עם זאת, דומה כי בכל זאת משקפת אווירת הדברנות המלווה את המגילה משהו מעולמה של המספרת,<sup>88</sup> מספרת שחיברה על-פה ולא בכתב. אישה זו הייתה בעלת מעמד נכבד בין נשות העיר, בדיוק כמו בעלה לפני המכונה 'אפרתי'. מעמדה של המספרת כאישה 'יודעת' ניכר לאורך כל הסיפור, ומכוחה של ידענות זו, חכמה אישית, נסיון חיים ויכולת רטורית, זכתה לכך שנשים שמעוה, הן הנשים המברכות אותה בסוף: 'ברוך ה' אשר לא השבית לך גואל היום'.

ואולם, דומה כי כתיבתה של המגילה לא בוצעה על ידי המספרת, כי אם על ידי סופר גבר.<sup>89</sup> גם אם אין להוציא מגדר האפשר שהמספרת ידעה כתוב, הרי שהיעלמות הכתיבה מן המגילה (כמו גם מן האפוס ההומרי), אף שחלק מהעלילה מתרחשת בהליך שיפוטי, אומרת דורשני. רק במעורפל ניתן לראות את הסופר הכותב בין הזקנים בהליך השיפוטי, אך הסביבה החקלאית בה מתרחשת העלילה (ואין עיר בימי קדם כבימינו לעניין זה), מוסיפה אף היא להנחה כי המספרת דיברה על-פה בעוד שהגבר כתב. דוגמה להכתבה מעין זו ניתן לראות באופן שבו ירמיהו הנביא – לערך בן אותו הזמן והמקום – הכתיב את נבואתו לעוזרו וסופרו ברוך בן נריהו (ירמיהו לו).<sup>90</sup> האישה

88 אווירה של דברנות מופלגת ניכרת בסיפור אירוסי רבקה, ובאותו 'מחזור' סיפורים (סיפורי רבקה, ולא סיפורי יצחק), מפעילה האם, האישה, את בנה, בדומה למהלכה של נעמי. למעשה, דומה כי בין כל ספרי התנ"ך, הספר הקרוב ביותר לרות הוא ספר בראשית, גם אם אין הדבר ניכר במבט ראשון. למשל, בשני הספרים מביעה אישה מבוגרת את דעתה כי לאחר בלותה אין לה סיכוי לבנים. בשני הספרים מוזכרים בית-לחם, אפרתה, מואב, רחל, לאה, תמר, יהודה ופרץ, כמו גם ירידה מן הארץ בעקבות רעב, ייבום, לידה, קריאת שם על ידי נשים, ועוד. ראה: H. Bloom. *The Book of J*, New York: Vantage Books, 1990. עוד על קשרי מגילת רות וספר בראשית, ראה: אילנה פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תל-אביב תשנ"ו (הדפסה שנייה: תשנ"ט), עמ' 79-91. עם זאת, המחברת מכנה את מגילת רות 'שכתוב אידיולי', ולצדרי לא אוכל להסכים עם שתי מלים אלו בהקשרן זה. החוקרת רואה את ספר בראשית כ'טקסט-ההורה' את מגילת רות, ונדמה כי ראייה זו מלמדת כי חוקרת הספרות אינה מודעת לשאלות המחקר בספר בראשית.

89 על פי המסורת התלמודית (בבא בתרא יד ע"ב), היה זה שמואל הנביא שכתב את מגילת רות, אלא שגישה זו נעדרת ראייה היסטורית (פרי המאה ה-19), וחסרת הבנה ביחס לדרך בה נכתבו טקסטים בעת העתיקה (פרי המאה ה-20). מלבד זאת שלא היו לה כלים להערכה זו (הבחון הלשוני, למשל). גישה זו אינה מבדילה בין זמנו של הכותב לבין הזמן המתואר ביצירתו, היינו חוסר אבחנה בין כרוניקון לבין היסטוריוגרף. על פי גישה זו, לדוגמה, מי שכותב על גזירות ת"ח-ת"ט נתפש כמי שחוה בעצמו אירועים אלו – ולא היא.

90 נ' רבן, 'ברוך וספר ירמיהו', על חוג המקרא, ג (תשי"ב), עמ' 15-27; J. Muilenburg, 'Baruch the Scribe', L. G. Pedue and B. W. Konacs (eds.), *A Prophet to the Nations – Essays in Jeremia Studies*, Winona Lake, Indiana 1984, pp. 229-245. ברם, אין ללמוד ממקרה זה כאילו כל נבואת ירמיהו נכתבה על ידי סופר, כפי שניכר הדבר מירמיהו נא, (ויש מה להעיר אף על כך). עם זאת, פעמים לא מעטות מוצאים אנו את הכתיבה בסמוך לדבור על-פה, כגון (דברים ו, ו-ט): 'ושנתם לבניך ודברת בם... וכתבתם על מזוזות ביתך

מדברת, והוא, הסופר, כותב מפיה, בדומה למה שאירע לשירת דבורה בשעתה, ולמקוננות בשעתן. כלומר, גם אם הסיפור הוא 'נשי' מיסודו, הרי שמסירתו כספר כתוב הייתה נחלתם של גברים, שמייד לאחר מכן, ולדורות, קראו את הסיפור מתוך הספר הכתוב כקריאה בקול-רם בקהל, כהמשך ישיר לביצוע האוראלי של הסיפור בראשונה. גברים אלו היו מעוניינים בגניאולוגיה, והם אלו אשר הוסיפו נופך גברי לסיפור הנשי באמצעות קונטקסטואליזאציה היסטורית,<sup>91</sup> לא סיפור 'סתם', אלא על אישיות ידועה ומוכרת, ומסיפור-עם הפך הסיפור לסאגה של בית המלוכה. עתה, כשהסיפור מצויד באופי נשי וגברי כאחד, וחוט של חסד משוך מהאם הקדמונית ועד לדוד, כלומר, כשהסיפור נוגע לכל יהודי, נכנסה המגילה למסורת היהודית, ומאוחר יותר למסורת העולמית. ראויה הייתה המגילה להיקרא 'מגילת נעמי', היא האישה שבחכמתה שינתה את חייה האישיים, שלה ושל אחרים, והיא בעלת שם לתהילה ולתפארת.

### שיר השירים

הדיון בסיפורת הנשית המקראית העתיקה יסתיים במגילת שיר השירים, מגילה ש'נחשדה' בעבר כיצירה נשית, אף כי ללא הוכחה נחרצת. המגילה נפתחת בכותרת 'גברית': 'שיר השירים אשר לשלמה',<sup>92</sup> אלא שמכותרת זו לא ניתן ללמוד דבר על היצירה עצמה, למעט העובדה כי היא נכללה באסופה ספרותית על ידי גברים שהעדיפו יצירה המיוחסת לשלמה, הוא שלמה המלך, על פני יצירה אנונימית.<sup>93</sup> מבחינה זו, היחס בין הכותרת לבין היצירה עצמה הוא בדיוק כמו היחס בין שם ספר כלשהו לבין תוכן הספר: אפשר שהוא מלמד על יצירה גברית, והכותרת מתארת נכונה את מינו של

---

ובשעריך'; וכן (קהלת יב, ט-י): 'ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה. בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת'. עוד על המעבר הכפול של המסורת, ראה: מ' בראילן, 'ושמו את שמי על בני ישראל (במדבר ו, כז)', HUCA, 60 (1989), חלק עברי, עמ' יט-לא.

91 אפשר שיד גברית היא זו שהוסיפה 'וזאת לפנינו בישראל' (ד, ז), ובכך הוכנס מימד היסטורי נוסף לסיפור, אך אפשר גם שהייתה זו תחבולה ספרותית של המספרת. כלומר, אין כאן בהכרח גלוסה מאוחרת כי אם תוספת שבעלי-פה או שבכתב להבהיר לקורא או לשומע את העלילה הראשית באמצעות סטייה לאחור: flush-back.

92 פירוש המלים 'שיר השירים' אכן מצוי בערך ההפלגה, אך לא בהפלגה במימד האיכות (השיר המשובח ביותר), אלא במימד הכמותי: 'הרבה שירים', כדרך ש'עדי-עדיים' מתפרש כעדיים רבים, ו'הבל הבלים' הינו הבלים הרבה (ולא ההבל הגדול שמכולם, במימד האיכות). לפיכך, פירוש הכותרת הוא: 'שירים הרבה מאת שלמה'. על שלמה זה ראה להלן.

93 השווה את הכותרת של מגילה זו עם הכותרת של קהלת, וכן את הכותרת בראש אסופה של 'משלים' (משלי כה, א): 'גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'. הוספת כותרת זו עולה בקנה אחד עם איזוהרו של שלמה במהלך הטקסט מחד גיסא, ועם הוספת כותרות למזמורי תהלים מאידך גיסא. דומה כי הוספת הכותרת לאסופת השירים נובעת מאותה מגמת קונטקטואליזאציה של הטקסט תוך הקניית קונטקסטואליות לשירים, בדומה לתוספת של מגילת רות. אין אלו שירים 'סתם', אלא שירים מאת שלמה הידוע, היינו המלך שלמה.

הכותב כמו בספר ישעיהו, למשל, או אפשר שאין לסמוך על הכותרת 'הפנימית', כשם שאין לסמוך על הכותרת 'החיצונית' של מגילת אסתר: ספר זה לא נכתב על ידי אישה וספר אחר לא נכתב על ידי גבר. מכל מקום, פתיחת המגילה, לאחר הכותרת, מבהירה מייד כי מדובר ב'אני המדבר' הנשי.<sup>94</sup> 'ישקני מנשיקות פיהו' אומרת אישה, 'יבוא דודי לגנו', אומרת אישה, ואף 'השבעתי אתכם בנות ירושלים', בנות ולא בני, אומרת אישה (אף אם בהסתייגות), בהשבעה מסוג המוגדר ככישוף לאהבה.<sup>95</sup> 'הכוני פצעוני שומרי החומות', אומרת אישה, ועיון מרובה במגילה מגלה כי ה'אני המדבר' בלמעלה מ-50% מתוכה הוא נשי במובהק לעומת לערך 28% גבריים במובהק,<sup>96</sup> אלא שלא ברור באיזו מידה ניתן להסיק מסקנה מן המידע הסטטיסטי. ואולם, נראה כי ההשוואה למגילת רות היא מאלפת גם כאן. האופי הנשי הניכר ברות מקרין עתה גם על שיר השירים, וריבוי הפסוקים הנשיים בשני הספרים מדגים, ככל הנראה, את האופי הנשי של שיר השירים. לא רק ה'אני המדבר' במגילה הוא נשי, אלא שאף חלק ניכר מאד מתוכה מייצג את עולמן של הנשים: איברי האישה מתפרטים ומשתבחים (גם אם לא על פי קני המידה המודרניים של היופי), יופיה מהולל, שיערה מתואר, ותסרוקתה מצוינת. השחורה והנאוה היא, ככל הנראה, זו המדברת על דודה, חולמת עליו, ומזמינה אותו לגנה. עולם נשי ונשיות צרופה חופפת על היצירה, החל מהנשיקה הראשונה וכלה במלים הניתנות להתפרש בכמה דרכים. מרובות מאד הן המטאפורות במגילה זו, ודומה כי יש בשיר השירים יותר מטאפורות, ביחס למספר מלים, מאשר בכל התנ"ך כולו. ריבוי זה של מטאפורות כאילו ביקש, מאוחר יותר, את הפרשנות האליגורית, תוך הקניית מימד דתי עמוק ורוחני לענייני חולין ואהבה גשמית. ואולם, לא מן הנמנע כי הלשון המטפורית בה נוקטת הרעיה, כגון: 'אני חומה ושדי כמגדלות', מדגימה לשון נשית, לשון משופעת במטפורות יותר מאשר הלשון הגברית, ואם כך, הרי שלשונה של שיר השירים מוסיפה לא רק נופך חן למגילה, כי אם גם קנה-מידה לקביעת נשיותה על פי דרך השימוש בלשון.<sup>97</sup>

דומה כי הקושי העיקרי בזיהוי המוחלט של שיר השירים כמגילה נשית נעוץ בשאלת הסוגה. כלומר, שאלת המגדר של המחבר\ת כרוכה בשאלת הסוגה הנראית מעורפלת. במקום אחר עתידה להתברר הסוגה של שיר השירים כשירי חתונה, כפי

94 מלבד הפסוקים שהאני המדבר הוא נשי במוצהר, קיימים לא מעט פסוקים שזהותו המינית של המדבר ניתנת לפרשנות, ובמיוחד לפרשנות התלויה בקריאת המלים (ומובחנת בניקוד), כפי שחשו בכך כבר התנאים בעבודה זרה ה,ב.

95 מ' בר־אילן, 'בחינת הנוסח, עניינים ארוטיים ומעשי כשפים במגילת שיר השירים', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ט (תשמ"ז), עמ' 31-53.

96 י' זקוביץ, שיר השירים עם מבוא ופירוש, עמ' 13.

97 ראה עוד להלן ביחס לקינות נשות שכנציב מצד אחד, ולשון הנשים החכמות במקרא מצד שני.

שעמד על כך לראשונה ווצשטיין.<sup>98</sup> מכל מקום, גם מבלי לברר את שאלת הסוגה של שיר השירים, ניכר על מגילה זו כי יש בשירים אלו הרבה מן הנשיות (והרוצה יוכל להוסיף על כך תיאורי טבע כמאפיין 'נשי').<sup>99</sup> נראה כי הלשון הפיגוראטיבית בה מובעת שיר השירים עמדה למכשול הן בפני הפרשנות המסורתית, והן בפני המודרנית, ומגילה זו טעונה מחקרים נוספים.<sup>100</sup>

העולה מכל האמור לעיל כי בבואנו מעתה לעיין בתנ"ך נשמח לדעת כי יש בו לא רק יצירה גברית, אלא גם נשית: שירת דבורה (שירת ניצחון), שלושה פרקים באיכה (קינות), מגילת רות (ספור־עממי), ומגילת שיר השירים, גם אם לא בוודאות גמורה (שירי אהבה, ומוטב: שירי חתונה). בסך הכל, מדובר ביכול לא מועט בהתחשב בנקודת המוצא המסורתית, הגברית והשוביניסטית. ואולם, בנוסף לכך, דומה כי מתגלה כאן תופעה ספרותית־היסטורית נוספת: הסופר המקראי, כמו חוקר בן־זמננו, היה 'עיוור' לשאלת המיגדר של המחבר. כלומר, עבור מסדרי הספרות המקראית, הסופרים והחכמים, לא היה הפרש של ממש בין אם המחבר היה גבר ובין אם הייתה זו אישה. חוסר התחשבות במינו של היוצר עשוי להסביר לא רק כיצד יוחסה שירה גברית לחנה, אלא גם כיצד יוחסה קינה נשית לירמיהו. יתר על כן, גישה זו נתמכת בדברי החכם שאמר (משלי א, ח): 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמן', וגם (שם ו, כ): 'נצר בני מצות אביך ואל תטש תורת אמן'. כלומר, מבלי לדון במשמעות

J. G. Wetzstein, 'Die syrische Dreschtafel', *Zeitschrift für Ethnologie*, 5 98 (1873), pp. 270-302; idem. 'Remarks on the Song', *Appendix to F. Delitzsch's Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, Edinburgh: T&T Clark, 1875, pp. 162-176

99 גישה זו נובעת מהמשוואה האנתרופולוגית: אישה-טבע לעומת גבר-תרבות, שהוזכרה לעיל, אף אם מכיוון שונה. ברם, מישוואה זו טעונה סיוג מרובה, שכן על פי גישה מכלילה זו אין הגברים עוסקים בתיאורי טבע כלל, קביעה גורפת ורחוקה מדיוק. מכל מקום, נראה כי ניתן לצרף את השיקול ה'טבעי', ובתנאי שיידון העניין יותר לעומק. ראה עוד: י' פליקס, 'תיאורי טבע ונוף בשיר השירים', בתוך: ע' חכם, שיר השירים (בסידרת: דעת מקרא), חמש מגילות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21-16. מובן שאין הכוונה לאסוף באופן סתמי את תיאורי הטבע המקראיים, כי אם לנסות ולסווגם בהתאם למיגדר. לא זו אף זו. אחר שהתברר כי המספרת של מגילת רות מקנה לגבר סגנון דבור נשי, אפשר שאף הדוד בשיר השירים המדבר במטאפורות אינו אלא לשון נשית שהושמה בפיו של גבר, כדרך (ובמהופך), שגברים ניסחו לנשים את תפילותיהן.

100 מתקבל רושם כי מגילה זו עשויה כיצירה קולקטיבית, היינו אנתולוגיה, מעין האמור לעיל ביחס לאיכה ה', ולכלל מגילת איכה, אלא שהשערה זו מצריכה בחינה בפני עצמה. כידוע, חקר המקרא מודע היטב לשאלת אחדות היצירה, והטענה העיקרית שלו היא, גם אם אין היא נאמרת במישרין, כי היצירה המקראית היא יצירה קולקטיבית של סופרים במשך זמן לא קטן. ברם, כאן מדובר על יצירה קולקטיבית שנתחברה בריזמנית על־פה, וחקר המקרא אשר נזון מגונקל בתחום זה, לא פיתח כלים המאפשרים לחדור מבעד ליצירה הכתובה אל הרקע האוראלי שלה (וראה להלן על האופי התיאטראלי של צוואת איוב). ראה עוד: E. Nielsen, *Oral Tradition*, London: SCM Press, 1954 (4<sup>th</sup> impression, 1961); Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York: Methuen, 1982

הסמנטית המדויקת של מוסר, תורה ומצווה, החשוב בהיגדים אלו הוא האופן המקביל בו רואה החכם את האב והאם: משניהם יש ללמוד תורה. גישה שוויונית זו, אם תוקבל להשקפה מודרנית על מקומם של האב והאב בחינוך הילדים תגלה בעליל כי קיים שוני משמעותי בין ההשקפה הישנה לבין זו החדשה. בהבנה המודרנית נחשב האב כמי שמלמד תורה, בעוד האם מלמדת 'דרך ארץ'. שוני זה שבין הגישה המודרנית לבין זו הישנה בא ללמד כי אסופת הספרים המקראית שהגיעה אלינו באמצעותם של חכמים שהתחנכו על ברכי ספר חכמתי כמשלי מגלה כי הסופר המקראי לא היה רק גאה דורש אלא אף גאה מקיים: ספרות וחכמה נקבעים לא לפי מינו של המספר אלא על פי התוכן של הדברים.

### ג. נשים כיוצרות בספרות החיצונית

אם בתנ"ך ניכר האופי האנתולוגי של האסופה, הרי שבספרות החיצונית ניכרת תופעה זו על אחת כמה וכמה.<sup>101</sup> דומה כי העובדה שלא מדובר בספרות 'קאנונית' מקילה על אפשרות ה'חדירה' של יצירה נשית לעולמם של הגברים הרבה יותר מאשר בספרות הרשמית שזכתה כבר בעת העתיקה למושאי הערצה דתית. ואכן, בספרות החיצונית ניתן לגלות מספר יצירות נשיות, בעוד שיצירות אחרות הן בעלות מאפיינים נשיים, אלא שחסרות הן מספר מרכיבים הגורמים לקורא המודרני להשתכנע שאכן מדובר בספרות נשית.

### סיבילות

ספרי הסיבילות הם ספרים המיוחסים לנשים בעלות מעמד של מעין נביאות. כלומר, ספרים אלו יוחסו במקור לנשים, שלא כמו ספרים אחרים הנדונים כאן שמכותלי שמם לא ניתן לומר דבר. ואכן, בסיום ספר ג' אומרת הסיבילה: 'ואנשי הלס יקראוני זרה מארץ נכריה... ואחרים יכנוני בת־קירק'. כלומר, המחברת מזהה את עצמה כאישה. הספר הרביעי מתעלם למעשה מן ההיבט הנשי, בעוד שבספר החמישי מתגלה כי המחברת היא מקוננת מקצועית (כמו גם כמה מנביאי ישראל). בסך הכל מתקבל רושם כי ספרי הסיבילות הם בעלי אופי קוסמופוליטי השונה לגמרי מכל הספרים האחרים הנדונים כאן, ואפשר שסיבת הדבר נעוצה בעובדה כי חיבורים אלו התחברו באלכסנדריה במאה השנייה לפני הספירה, ולא בארץ־ישראל.

101 הספרות החיצונית זכתה לכמה מהדורות ולהרבה מאד מחקרים. ספרות היסוד ברובה הגדול ניתנת להימצא במהדורות הבאות: א' כהנא, הספרים החיצונים, מהדורה שנייה, תל אביב תשס"ז, א, עמ' תקלא; James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1983-1985. לביבליוגרפיה רחבה יותר (בהחלט לא מקיפה, אך תוך הדגשת המחקרים בעברית), ראה באינטרנט: <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/bibcihis.html>.

## שושנה

ספורה של שושנה אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא כלול בתרגום השבעים כחלק מתוך 'תוספות לדניאל'.<sup>102</sup> שושנה היא האישה הגבורה העומדת במבחן הדתי והחברתי, אינה בוגדת בבעלה, ומוכנה למות על שמירת כבודה הנשי והדתי. הסיפור מציג את נקודת הראות של אישה על המציאות בצורה חסרת-תקדים. בעולם זה האישה הצדקת כמעט ונאנסת, כמעט ונהרגת, והכל בגלל הגברים. הגברים הם הרשעים בסיפור, והעובדה כי מדובר ב'זקנים', היינו בשופטים, אך מחמירה את כתבי-האשמה זה. כלומר, לפנינו סיפור נשי במוצהר, בעל גישה דיכוטומית, המראה מי הם הטובים ומי הם הרעים בחיים, ורק תודות לנשים בדמותם של אנשים מופלאים כמו דניאל, יש תוחלת לנשים. מעניין לציין כי הן בסיפורה של שושנה והן בסיפורה של רות 'מותרת' העלילה באמצעות הליך משפטי, עובדה שיכולה להצביע על ראיית עולמן של הנשים ביחס לחוק כמטיב עימהן,<sup>103</sup> אלא שקשה לומר דבר ברור בעניין זה. מכל מקום, נראה כי ניתן לסכם את מאפייני הספר כנשיים בקני המידה הבאים: א) שם הספר (בהסתייגות בשל הכללתו עם ספרים אחרים); ב) גיבורה אישה; ג) תמונת עולם נשית; ד) מובאת תפילתה של אישה.<sup>104</sup>

## יהודית

נראה כי ספר יהודית הוא התשובה הנשית האולטימטיבית לספר שופטים,<sup>105</sup> או, אם

102 ע' יסף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 68-76. יסף דן, בין היתר, בין שתי הגירסאות של הסיפור מסיק: 'נוסח השבעים, הנוסח המשפטי-חכמתי, מכוון היה אולי לקהל מלומד יותר, ועשוי היה לשמש כ'קאזוס' או תקדים משפטי... הנוסחים הנובליסטיים היו מכוונים לקהל עממי יותר, אולי נשים בעיקר, ומגמתם היתה בעיקרה רומנטית, ומוסר ההשכל היה בתחומן של שמירת הצניעות וקדושת המשפחה'. ניתוחו של יסף כלל לא לוקח בחשבון את האפשרות כי מדובר בסיפור נשי, ומחקרו המשובח של יסף בכלל מדגים כיצד ביקורת הספרות מתעלמת מהפן הנשי של הספרות, שכן מנקודת הראות המחקרית לא ניתן להצביע על סוגה ספרותית המוגדרת כ'נשית', ומה שלא מוגדר כאילו לא קיים (רק בימי הביניים, שם בעמ' 371, נפגש הקורא עם 'סיפורי נשים' כאילו שהם לא היו בנמצא לפני כן).

103 גישה זו של הסתייעות במשפט ובשופט ניכרת גם אצל תמר (בראשית לח, כה), בהסתייגות מסוימת, כמו גם אצל בנות צלפחד (במדבר כז).

104 לכאורה אין בכך חידוש, שהרי תפילת חנה מובאת בתנ"ך. עם זאת, תפילתה של שושנה מדגימה את 'דתייתה' של הגיבורה ומעניקה עומק לדמות הספרותית.

105 רבות נכתב על ספר זה, ודי, לפי שעה, להפנות אל: י"מ גרינץ, ספר יהודית, הדפסה שניה, ירושלים תשמ"ו. בכל המבוא הגדול והמפורט משתדל להראות גרינץ עד כמה כל הסיפור מעוגן במציאות ההיסטורית (באותה שיטה שלימים נקט ביחס לספר בראשית), והוא מדגיש שוב ושוב את האמת ההיסטורית העומדת מאחורי הסיפור. ברם, החוקר שכת, משום מה, כי העובדה שהמספר מטיב לדעת שמות אמיתיים, ומציאות היסטורית, הרי שאין בכך ולא כלום ביחס למציאות ההיסטורית. העובדה שאדם כותב על ירושלים תחת השלטון העותמאני או תחת שלטון אחר, אינה יכולה לשמש קנה-מידה לנכונות היסטורית. ולא רק זאת שכח ההיסטוריון אלא גם

נרצה 'תשובת המשקל' למגילת אסתר.<sup>106</sup> אם בפנתיאון הגיבורים של האומה מצויים רק גברים המושיעים את ישראל, באה עתה יהודית ומראה לנוכח העם, גברים ונשים כאחד, כי לא רק גברים הושיעו את ישראל, אלא שהייתה אף אישה אחת גבורה שפעלה כמו גבר והושיעה את עמה. האופי הנשי של ספר יהודית ניכר כבר בכותרתה (גם אם כותרת יכולה להטעות), ונמשך בכך שהיא, האישה האלמנה, הגיבורה היחידה של הסיפור. היא היפה, הצדקת והגיבורה, בעוד שהגבר הוא האויב (במישור הלאומי ובמישור האישי). בשעה שזקני העיר עומדים נבוכי עצות מול האויב הצר עליהם, יהודית היא התופשת יזמה ואומרת להם מה לעשות.<sup>107</sup> היא מסכנת את עצמה, כמעשה אהוד בן גרא בשעתו, ולאחר שהיא מפילה בקסמיה את אולופורנא (הולופורנס), היא כורתת את ראשו. כלומר, סיפור מצ'ואיסטי בלבוש נשי. הסוף הטוב הוא סוף עקוב מדם, ובכך ניכר השוני הגדול בין מגילת רות הנשית מזה, לבין ספר יהודית הנשי מזה. בעוד שמגילת רות היא נשית בכל דבר ועניין, הרי שספר יהודית הוא נשי המתחרה מול הגברים בעולם הערכים שלהם. אם מידתו של הגבר היא בכוח ובברוטאליות, הרי שיהודית ניכרת לא רק ביכולת הדיבור והשכנוע כנעמי, אלא נחנה אף בערמה נשית, באומץ־לב 'גברי' וביכולת הריגה. אכן, גם יעל הרגה את האויב, אלא שאליה האויב הזדמן (ושוב בשירה נשית), בעוד שיהודית תכננה מראש את הריגת אויבה. ברם, המספרת אינה רוצה ב'סיום טוב' אליה, והסוף הטוב מתגלה בצורה חדשה: הכהן הגדול בא לראות את יהודית, כל הנשים באות לברך את יהודית, והן מתעטרות בעלי זית ויוצאות במחול הודיה לה', הכל כמנהג נשים יהודיות, לכאורה, אך ללא תקדים. גדולה מזו; יהודית שרה לבסוף שיר נצחון, כדבורה בשעתה (שיר המושפע משירת דבורה בכמה היבטים), עד שיהודית עלתה לירושלים להודות לה' במקדש. עדיין לא נחה דעתה של המחברת בהקנותה ליהודית כל מעלה טובה אפשרית, ולאחר שמתה יהודית ביכו אותה כל בית ישראל במשך שבוע ימים, ובכך הושוותה יהודית למשה

לשאל האם, במקרה, המחבר היה מחברת? התעלמות זו מהפן הנשי אינה רק, במקרה זה, ביטוי לגישה שובניסטית, אלא מערפלת את מגמת הספר והאידיאולוגיה העומדת מאחוריה: אידיאולוגיה נשית. ההיסטוריון אף שכח לשאול מה המסר של ספר יהודית, ויש בשכחות אלו כדי זדון (פרי חינוך היסטוריוגרפי מזה, וגברי מזה, תבנית נוף תקופתו).

106 נראה כאילו מהמוטיבים הקיימים באסתר מובאים כאן 'במהופך': יש מעמד שומה של מלך נכרי לעומת יהודיה, ואף משתה קיים, אלא שהאחת אקטיבית והשניה פאסיבית (במעשים, והפעם, לשם שינוי, מדברת); האחת היא אישה בהרמון, והשניה אישה שיודעת להרוג; האחת מדברת והשניה שותקת; האחת עצמאית (אלמנה), והאחרת תלויה בגברים, ועוד. ראה: א' רויטמן וא' שפירא, 'ספר יהודית כסיפור־בבואה' "מתקן" של מגילת אסתר, בית מקרא, מט (תשס"ד), עמ' 143-127.

107 שמה של העיר הוא בתוליה, שם שלא מוכר משום מקור אחר (תופעה נדירה, גם אם אמיתית). קיימת אפשרות שהשם נועד לרמוז על אופיו של הסיפור כבדייה, בדומה לסיפור מודרני המספר על עיר בשם מומצא (כגון: כסלון), מה עוד שהשם עצמו רומז על עניין נשי, אלא שאין הוכחה לכך.



ולאהרן (במדבר כ, כט; דברים לד, ח). כלומר, כל הקצנה אפשרית מצויה בספר נשי זה: יהודית הייתה חכמה, יפה, צדקת, גבורה (ועשירה, כבר אמרנו?),<sup>108</sup> וכן הלאה, ולמגזמות תהי תקווה בדמותה של super-woman, הלא היא יהודית.<sup>109</sup> דומה כי יהודית כמו גם רות מדגימות קווי חשיבה הניכרים גם היום בקרב הנשים. יש מהן הרואות את נשיותן במתכונת הנשית המקובלת, המשפחה וגידול הילדים, במידת החסד של רות. ואולם, אחרות מעוניינות לבטא את שיווינם לגברים תוך מלחמה על מעמדם בשדה הערכים הגברי: הן שואפות להיות לוחמות וטייסות, ולא רק פקידות כ'מקובל'. כיוצא בכך, יש חוקרות מקרא העוסקות בחקר המקרא 'כמו גבר', ואלמלא הוצג שמן בראש המחקר לא ניתן היה לעמוד על זהותן הנשית מתוך חיבורן. לעומת זאת, יש חוקרות מקרא העוסקות בנשים דווקא, והן מעוניינות בתנ"ך כשהפמניום מצוי ברקע, בגלוי או בסתר. דומה כי בהקשר זה מזכירה יהודית את רחל מורפורגו: אישה הכותבת 'כמו גבר!', ואפשר שיש ללמוד מכך משהו על דרכי חינוכה והשקפת עולמה של מחברת ספר יהודית.<sup>110</sup>

#### חשמונאים ד': האישה ובניה

ספר חשמונאים ד' עשוי משני סיפורים, שניהם בתחום של מקדשי השם: בתחילה מובא סיפור על זקן שסירב לעבוד עבודה זרה והומת עקב בכך (פרקים א-ז), ולאחר מכן מובא הסיפור המפורסם על האישה ושבעת בניה שסירבו לעבוד עבודה זרה והומתו כולם על קידוש השם (פרקים ח-יח).<sup>111</sup> ניכר כי הספר עשוי משני סיפורים

108 תיאורה של יהודית כעשירה הוא מין ממיני ההקצנה. האלמנה המקראית הסטיריאוטיפית היא מושא לרחמים ולצדקה (למעלה מ-20 פעם, יחד עם היתום או הגר), ונעמי יכולה להעיד על כך. ברם, יהודית עשירה כמו גבר (כמו איוב או אברהם, כגון: 'ואברהם כבד מאד במקנה בכסף ובוזהב', ולשרה אין דבר), וההסבר שנותנת לכך המספרת משכנע בנכונותו ההיסטורית כמו הדרך שבו היא הרגה את הולופורנס ולקחה את ראשו בתיקה.

109 דומה כי אף עניין זה נשכח על ידי גרינץ. נכון הדבר כי המספר המקראי מעניק תכונות טובות לגיבוריו, כמו גם לגיבורותיו, ובנדיבות, אך לא מצאנו אף גבור מקראי, אף לא דוד (בספרי הנבואה), לו נקשרו כל כך הרבה תהלות כמו ליהודית. מי שדן ברקע הפרסי של ספר יהודית, כמעשה גרינץ, צריך לזכור משהו ביחס לזיקה האפשרית שבין הגזומה לבין הדמיון המזרחי, וכי לא כל היגד במישור ההיסטורי נהפך אוטומטית לאמיתי. עוד זאת ייאמר כי ראוי להשוות את ספר יהודית עם מגילת רות ביחס לשאלת הגיור (אחיאור העמוני ורות המואביה), אלא שנושא זה חורג מהדיון כאן.

110 ראה עוד: י' ליכט, 'ספר יהודית כיצירה ספרותית', א' סולטמן, מ"צ קדרי ומ' שורץ (עורכים), ספר ברוך קורצווייל, תל-אביב תשל"ה, עמ' 169-183. ליכט קורא לסוגה הספרותית אליה משתייך הספר לדעתו: 'היסטוריוגרפיה דמיונית', ומודה כי זהו הספר היחיד המשויך לסוגה זו. לעומת זאת, מוצע כאן לראות בספר זה דוגמה לספרות נשית (שאינו מתייחס לסוגה), תחום בו ליכט כלל לא עסק.

111 י' גוטמן, 'האם ושבעת בניה באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד', מ' שובה וי' גוטמן (עורכים), ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 25-37; ג"ד כהן, 'מעשה חנה ושבעת בניה בספרות העברית',

שונים, כשהחוט המקשר אותם הוא מעשיהם רבייההוד: מוות על קידוש השם. אישה זו, הנעדרת שם בספרות החיצונית (וכונתה חנה במקורות היהודיים המאוחרים יותר), עשויה להדגים משהו מספרות הנשית ומגמותיה. הסיבה שיש לראות טקסט זה כנשי הוא שאישה היא הגבורה, והיא מעומתת עם הגברים, נכרים ויהודים כאחד, בדומה למושג וליהודית. רות, לעומתה, מהווה מופת בתחום החסד הנשי, ואינה מצויה בקונפליקט עם גברים. לעומת זאת, אישה זו מוצגת כמופת בתחום הדתי, בין מקדשי השם. עובדה היא כי מבין מקדשי השם במסורת היהודית של העת העתיקה אין אישה בעלת מימד דתי מסוג זה, ובין עשרת הרוגי מלכות אין אף אישה. לעומת זאת, בין המרטירים הנוצריים היו נשים, ונמצא שאותה אישה, ושבעת בניה, נבדלת בחייה ובמותה מכל הנשים (היהודיות).

ניתן לחשוב כאילו היה זה גבר שתיאר סיפור על מעשה שאירע עם אישה, אך דומה כי עיון מעמיק יותר עשוי לגלות כי אין הדבר כך. ראשית, שבעת הילדים של אותה אישה (כמו שבעת הגמדים של שלגיה), מורים כי מדובר בסיפור בעל צביון עממי בעליל. ואולם, מעבר לסיפור על הילדים, סיפור שנראה נשי, בדומה לקינות העוסקות בילדים, יש לשים לב לדבריה של אותה אישה בשלב האחרון לפני מותה. אותה אישה אומרת לבנה הקטן שילך ויאמר לאברהם אבינו כי היא עולה עליו: הוא הקריב קרבן אחד, והיא שבעה; אברהם לא שחט את בנו והיא, לעומת זאת, הקריבה את ילדיה למען האל. כלומר, לא רק שמדובר בדמות מופת נשית, מופת דתי, אלא שהאישה מועמדת עם העולם הגברי, היא מוצגת כבעלת עמדה נעלה על אברהם אבינו, הגבר, האיש שאמונת ישראל מיוחסת לו. כלומר, מדובר כאן בקריאת תיגר נשית על הגמוניה הדתית של הגברים, התרסה שקשה לייחס לגבר אשר ישים מלים מעין אלו בפיה של אישה. סיפור זה הוא בבחינת 'קפיצת-מדרגה' לשאיפות הנשיות, שכן אם יהודית או שושנה מדגימות במעשיהן את עליונותן על הגברים, הרי שהאם הנדונה עתה אומרת במפורש את שהקודמות אומרות במובלע: הנשים טובות יותר.

### ספר היובלים

החוקרים הראשונים בספר היובלים עמדו על האופי הכיתתי של החיבור, אך דומה כי על האופי הפמיניסטי של חיבור זה כמעט ולא עמדו. הספר עצמו הוא מעין פאראפראזה על ספר בראשית וחלקו הראשון של ספר שמות (עד מתן תורה), כך שניתן בקלות יחסית לראות את מלאכתו של המחבר המשכתב. המעיין בספר היובלים לא יכול שלא לשים לב לתוספות הנשיות המרובות הקיימות בחיבור זה, תוספות שאי אפשר אלא

R. Doran, 'The Martyr: A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons', G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism — Profiles and Paradigms*, Ann Arbor, Michigan 1980, pp. 189-221

לכנותן 'פמניסטיות', גם אם בהסתייגות מסוימת. לדוגמה, בפרק כו מתואר הסיפור הידוע בו רבקה מפעילה את יעקב למען יקבל ברכה מאביו יצחק, באופן הדומה מאד למקור. ואולם, פרק כה שלפני כן מביא תיאור מפורט וארוך, תחילה של תפילת רבקה, ולאחר מכן את הברכה שהיא ברכה את יעקב בנה. כלומר, המחבר של ספר היובלים לא הסתפק בתיאורים המשפחתיים והנשיים הקיים בספר בראשית ועיבד את הסיפור מחדש תוך הקניית 'איזון' בין דמותה של האם לדמותו של האב. לא רק האב מברך, אלא אף האם מברכת את בנה, ולא זו בלבד אלא שמתפללת היא (היגד הרמוז בספר בראשית אך מפורש רק בספר היובלים ובמדרשי חז"ל). כלומר, המחבר העצים את דמות האם, האישה, תוך שהוא מקנה לה מעמד 'שווה' לזה של בעלה, ואף יודע את מניין שנות חייה במדויק, עובדה שלא הייתה ידועה למחבר ספר בראשית. הרי כאן לא רק מעשה שכתוב גרידא, כי אם תיקון מעמד האישה באמצעות שכתוב מסורות העבר. למעשה, פרק כה כולו כתוב מנקודת ראות נשית, והאני המספר הנשי מצוי בלא פחות מ-23 פסוקים, ואין כאן אלא דוגמה אחת בלבד לאופי הנשי של החיבור. בנוסף לתוספת הנשית הגדולה מעין זו הנדונה כאן, פזורות תוספות נשיות לאורך כל הספר. למשל, פרק ד בספר היובלים מספר את שאירע למין האנושי לאחר הגרוש מגן-עדן, ויש בו הקפדה על האיזון הנשי. אם בסיפור המקראי מתוארת גניאולוגיה גברית בלבד, ורק לידת בנים נזכרת, הרי שהמחבר מדגיש בכל פעם מחדש כי פלוני ילד לו בן ושמו כך וכך, כי אם גם בת ושמה הוא כך וכך, והובאו שמותיהן של לא פחות מעשרים ותשע נשים 'חדשות', תופעה השונה באופן מהותי מהמצוי בתנ"ך.<sup>112</sup> תופעה זו של העצמת השם הנשי מודגשת בספר היובלים ז שם מסופר לא רק מה היו שמותיהן של נשות בני נח, אלא כי שלוש ערים נבנו, וכל אחת מהן נקראה על שם אישה אחרת. כלומר, לא מדובר רק ב'תיקון טכני' של איזון הנשים, וחילוץ מן האנונימיות, כדרכה של האגדה,<sup>113</sup> אלא בתיקון היסטורי של ממש: במקום עיר הקרויה על שם גבר כבמקרא,<sup>114</sup> קיימות עתה שלוש ערים נוספות, כולן על שם נשים, ולקוראות ינעם.<sup>115</sup> למרות הגישה הפמיניסטית הניכרת בספר היובלים, קשה מאד להניח כי חיבור זה נכתב על ידי אישה, וכמה טעמים לדבר. ראשית, המחבר מגלה למדנות ובקיאות בכל

112 במקרא יש לערך 1400 שמות של גברים ורק 100 שמות של נשים, ולעומת זאת בקטע אחד קטן בספר היובלים המצב הפוך לחלוטין.

113 'י' היינמן, דרכי האגדה, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' 28-32.

114 התופעה המקראית המקבילה היא העיר חנוך (בראשית ד, ז); העיר נבח (במדבר לב, מב), ועיר דוד (שמ"ב ה, ט), וראה גם את פירושו של ר' אליהו בן אמוזג על בראשית כה, טז ('ואלה שמותם בחצריהם ובטירתם'). ערים על שם נשים אינן מוכרות לי מן העת העתיקה, ולו היה מדובר בעדות היסטורית כי אז ניתן היה לשער כי מדובר בחברה מאטריארכאלית.

115 דוגמאות נוספות לפן הנשי בספר היובלים הם: (1) חלום רבקה (כז, א); (2) ציון מות רבקה (לה, כז); (3) מות לאה וקבורתה (לו, כא-כד); ועוד.

המסורת היהודית (שהייתה לפניו), ושכתובו את ספר בראשית מגלה פעילות ספרותית של סופר, כתיבה וספרים, האופיינית לגבר הרבה יותר מלאישה. יתר על כן, המחבר מגלה עניין רב בענייני הלכה, כמו גם בהיסטוריוגרפיה, ואף עיסוקים אלו נחשבים לגבריים. כל ענייני הלוח עליהם מושגת ספר היובלים אף הם גבריים בצורה מובהקת, והתעניינותו המרובה של המחבר בקרבנות ובהלכות כהנים באה ללמד כי מחבר ספר היובלים היה כהן וגבר, ועל כן אי אפשר לראות בחיבור זה חיבור נשי. ברם, העיון ב'צאינה וראינה' מגלה נקודת־מבט חדשה על היצירה העתיקה, ודומה כי ניתן מעתה להצביע קל קווי דמיון מרובים בין שני ספרים אלו מבחינת המבנה והסוגה. שני הספרים עשויים כפאראפראזה לתורה,<sup>116</sup> שניהם מגלים עניין רב בנושאים נשיים, ושניהם מביאים ענייני הלכה מרובים במהלך התיאור הסיפורי. 'צאינה וראינה' כונה כ'תורת נשים', והוא נכתב על ידי גבר, וקרוב הדבר כי כך הוא גם מצבו של ספר היובלים: ספר שכתב גבר עבור נשים בהביאו בפניהן את תקציר ספר בראשית משולב בתקציר ההלכות.<sup>117</sup> הנחה זו על האידיאולוגיה המשוערת של ספר היובלים עשויה לפרנס תופעה אחרת בספר זה, והיא זיקתו העמוקה לספרות העממית. ספר היובלים אינו רק 'שכתוב' של ספר בראשית אלא אף מביא עניינים רבים שבאופיים מוגדרים כספרות עממית. למשל, מחבר הספר מספר על שדים (א,יא), מלאכים (א,כו; ב,א; ה,א; ח,י ועוד), ועל השטן (מו,א; ומשטמה: יז,טז; מח,יא ועוד), שאינם בספר בראשית. כאן לא המקום לדון באיזו מידה מושגים אלו קדומים או מאוחרים, וכל שניתן לומר על תוספות אלו לסיפור המקראי הוא שהן משווים לו עממיות (כאיזון לתוספות ההילכתיות). גם בכך, כמובן, דומה ספר היובלים ל'צאינה וראינה', ומתחזק הרושם ביחס למוצאו של הספר: גבר 'תלמיד־חכם' (=כהן), הכותב למען נשים.

#### קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון)

הספר קדמוניות המקרא יוחס בטעות לפילון ולכן נספח 'פילון' לשמו. הספר עצמו קיים היום רק בלטינית, וממנו נעשה תרגומו לשפות שונות, ובכלל זה לעברית.<sup>118</sup>

116 חובה להעיר כי פאראפראזה זו אינה בהכרח מקצרת, ומבחינה זו שני ספרים אלו דומים, בעוד שקדמוניות המקרא הנדון להלן מייצג פאראפראזה 'אמיתית'. כלומר, הטכניקה הסיפורית של מחברי ספר היובלים 'צאינה וראינה' אינה זהה רק בראייה כללית של הגדרת הסוגה (פאראפראזה לספרות נורמטיבית), אלא אף קרובה בסגנונה שלא להביא רק 'תקציר' (כסגנון המקובל כמודרני), אלא אף עיבוי והרחבה במקומות לא מעטים. הדיון להלן בקדמוניות המקרא יבהיר נקודה זו.

117 החוקרים הראשונים בספר היובלים התמקדו בשאלת הכת אליה השתייך מחבר ספר היובלים ובצדק, אך בשום פנים ואופן אין לראות בספר זה ספר כיתתי, שכן אין הוא מתמקד בהלכות 'חריגות' כמו מקצת מעשי התורה או ברית דמשק, וכל הלכותיו אינן מובאות אלא תוך כדי דיבור בשכתוב התורה.

118 קדמוניות המקרא המיוחס לפילון, מהדורת א"ש הרטום, תל אביב תשכ"ט. ראה עוד: א' זרון,

הספר עשוי במתכונת של פאראפראזה על התורה והנביאים. יש בו 65 פרקים, מהם 19 'המתקצרים' את התורה, ועוד 46 פרקים 'המתקצרים' את ספרי יהושע, שופטים ושמואל א'. מבנה זה מעיד בבירור על גישה ה'מתעלמת' מההיסטוריה הפורמאטיבית של עם ישראל, תוך שימת דגש על ספורי מעללים, גבורה ומלחמה. ואכן, ההיבט ההילכתי כמעט נעדר לגמרי מספר זה, ומלבד עשרת הדברות המתוארות כחלק ממעמד הר סיני כמעט ואין בספר זה כל התעניינות בהלכה.

עיון בספר מגלה עד מהרה את אופיו של ספר זה בהתאם לגישה הנקוטה כאן: המיגדר אליו השתייך המחבר. עניין זה ניתן לראות כבר בשלושת הפסוקים הראשונים של הספר:

תחילת העולם. מתחיל ספר בראשית. אדם הוליד שלשה בנים ובת אחת, קין נואבה, הבל ושת.

כלומר, ה'סטייה' הראשונה מהכתוב המקראי מדגימה את כוונת המספר: הוספת פרטים נשיים, שמה של התו של אדם הראשון. והנה, נעניין עתה בפסוק השני:

ויחי אדם אחרי הולידו את שת שבע מאות שנה ויולד שנים עשר בנים ושמונה בנות.

נראה שאף הפסוק השני מדגים התעניינות נשית, ואי אפשר לפטור גישה זו כ'מקריית' שכן הפסוק השלישי מביא את שמותיהם הן של בניו של אדם והן של שמונה הבנות שלו. כלומר, לפנינו מגמה מדרשית מוכרת של חילוץ מן האנונימיות, מגמה הנגלית במיוחד ביחס לנשים. למעשה, המעיין בקדמוניות המקרא עתיד לגלות כי לא רק שסיפורי הנשים בו מפותחים בהרבה ביחס לתנ"ך – כגון דבורה ויעל – אלא שבכל הזדמנות כמעט, ניכרת תוספת ביחס לנשים. הואיל והטקסט עליו מושתת הסיפור ידוע, והסוגה אף היא ידועה, לא נותר אלא 'לנקות' את החיבור מהטקסט המקראי ולבחון את התוספות, ותוספות אלו, אף אם הן עשויות בדרכה של האגדה, ניכר עליהן אופיין הנשי. ואכן, כבר כמה חוקרים עמדו על כך כי חיבור זה התחבר על ידי אישה,<sup>119</sup> ואין כאן אלא להוסיף מספר פרטים ביחס לכך.

---

שיטתו של בעל קדמוניות המקרא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת תל אביב, תשל"ג.

Pieter W. van der Horst, 'Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's 119 Lieber Antiquitatum Biblicarum', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 5 (1989), pp. 29-46; Betsy Halpern-Amaru, 'Portraits of Women in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities', Amy-Jill Levine, (ed.), *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1991, pp. 83-106; Cheryl Anne Brown, *No Longer Be Silent*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, pp. 212-219; M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, pp. 62-63

את קדמוניות המקרא יש להשוות עם ספר היובלים, והשוואה זו תדגים היטב את מעמדו של הספר. מחבר ספר היובלים היה מעוניין בהיבט ההיסטוריוגרפי, בחישובי התאריכים (על בסיס ה־7), ובמיוחד בענייני הלכה – תחומים הנעדרים לגמרי מקדמוניות המקרא. כאמור לעיל, ספר היובלים התחבר, כנראה, על ידי גבר למען נשים, בעוד שהשוואה בין הספרים מגלה עתה כי קדמוניות המקרא חובר על ידי אישה, ולפי דרכנו למדנו כי חיבורה נועד לנשים דווקא. כלומר, האופי הפאראפראסטי של החיבור, בתוספת המעמד הנשי המוקנה לחיבור באמצעות תוספותיו מהווים ראיה ברורה למוצאו הנשי של חיבור זה.

והנה, לאחרונה התברר כי לספר זה יש מקבילות בשני שירים ארמיים שהתחברו בארץ־ישראל בתקופה הביזאנטית,<sup>120</sup> ונראה כי יש ללמוד מכאן ששפתו המקורית של חיבור זה הייתה ארמית. כמה משירים ארמיים אלו עוד יתבררו להלן, אך כבר עתה יוער כי אף להם יש אופי 'נשי', ולא בחינם יש קשר תימאטי בין קדמוניות המקרא לבין השירה הארמית של בני ארץ־ישראל. מכל מקום, מתגלה עתה כי בעוד הגברים קוראים ולומדים תורה והלכה בעברית, עוסקות הנשים באותו דבר, אך בשפתן שלהן, בארמית, בלי הלכה, בקיצור, ובתוספות נשיות, ובכך מתגלה דמיון לא קטן למעמדה של האידיש בספרות הנשית המאוחרת בהרבה.

#### צוואת איוב

הספר 'דברי איוב' או צוואת איוב, הוא מעין פאראפראזה לספר איוב המקראי, חלק מאותה אסופת ספרים גדולה העשויה בסוגת 'שכתוב המקרא'.<sup>121</sup> הספר עצמו עשוי בגוף ראשון כאילו איוב עצמו מספר על קורותיו, ומסיבה זו – נקודת הראות של המספר – קשה לראות בספר זה ספר נשי. עם זאת, המעניין בספר זה הוא המקום הרב שיש לנשים בספר איוב, בשיעור העולה בהרבה על הכתוב בספר המקורי: לערך 27% מפסוקי הספר עוסקים בנשים.<sup>122</sup> בקיצור נמרץ יוזכרו התוספות הנשיות כדלהלן: (א) אשתו השניה של איוב הייתה דינה בת יעקב (מסורת הידועה גם לקדמוניות המקרא המיוחס לפילון); (ב) הוספה דמותה של השוערת; (ג) הוספה דמותה של האמה הבוכיה; (ד) ציון כי איוב ערך שולחנות לאלמנות; (ה) עבדי איוב בשלו לאלמנות ולעניים; (ו) איוב ניגן לפני האלמנות ואלו הלילו את ה'; (ז) לא רק בני איוב מוזכרים אלא אף בנותיו (הפרקים האחרונים, מו-נב, עוסקים כולם בבנות איוב); (ח) הובא סיפור

120 י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט, פיוט יד (הפיוטים מובאים להלן לפי סימונם שם); ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 109-111.

121 ראה: אריק ס. גרואן, גולה: יהודים בין יוונים ורומאים, תל־אביב תשס"ד, עמ' 212-220.

122 Pieter W., van der Horst, 'Images of Women in the Testament of Job', Michael A. Knibb and Pieter W. van der Horst (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 93-116

המשבחה את עוצית אשת איוב (אישה אנונימית ולא דווקא צדקת במקור המקראי); ט) הובאה קינה על עוצית; י) איוב מדבר אל אשתו באריכות; יא) סופר עוד על עוצית, ואף הובא נוסח תפילתה; יב) סופר עוד על מות עוצית ועל האבל הגדול עליה; יג) לא רק שבנות איוב מדברות, אלא שמסופר כי קרן־הפוך כתבה את תפילותיה: ספר התפילות הנשי הקדום ביותר המוכר לנו; יד) רק איוב ובנותיו, הן ולא אחרים, רואים את מרכבת האור האלוהית; טו) בפרק האחרון לא שוכח המחבר את האלמנות והיתומים.<sup>123</sup> סיפורים אלו הם 'נשיים' במובהק, תופעה המעוררת את המחשבה שמא הספר חובר על ידי אישה. ואולם, האני המספר הוא של גבר, איוב, ולא של מספרת, עובדה המקשה על הגדרת ספר זה כ'נשי', ועל כן יש לבחון עמדה זו של המספר, וכך ייעשה להלן.

דומה כי האני המספר בצוואת איוב אינו אלא קונבנציה ספרותית וחברתית. כלומר, מנהיגת הנשים המקוננות היא המספרת להן על העבר, על מה שקרה לאיוב בגוף ראשון (כמו גבר, כשם שבדראמה היוונית היה גבר שהציג אישה). פער זה שבין האישה המספרת המתארת את עצמה כאיוב מדגימה את הפער שבין האני המספר לבין האני החוזה, ומסתבר כי הוא נובע מאופיו המיוחד של 'שכתוב' זה למקרא, שכתוב המצריך עתה עיון מיוחד על מנת לבחון את מעמדו של האני המספר מחד גיסא, ואת מעמדו של הטקסט ה'פסיאודואפיגראפי' מאידך גיסא.<sup>124</sup> כזכור, ספר היובלים הוא תקציר למדני (ארוך ועמוס פרטים), של ספר בראשית וראשיתו של ספר שמות, בעוד שקדמוניות המקרא מהווה תקציר בעל אופי יותר עממי ונטול יומרות בתחום ההילכתי. לעומת זאת, סיפורו של איוב כתוב כאן בצורה חדשה ומחודשת, וכל עיון קל בתקציר מודרני של ספר איוב באחד מספרי המבואות לתנ"ך יגלה בעליל כי הגדרת צוואת איוב כ'שכתוב המקרא' היא הגדרה מגושמת העושה עוול הן לתנ"ך, והן לצוואת איוב. המעיין בספר זה רואה כי מכל ספר איוב המקורי לא נותר כמעט דבר, ולמעשה, ציר עלילה השתנה לגמרי. כזכור, ספר איוב המקראי הוא הספר 'הכי משעמם' בתנ"ך שהרי אופיו החכמתי והדיאלוגי שבו (שלא לדבר על לשונו המיוחדת), הופכים אותו לספר המיועד לחוג מצומצם של חכמים ותיאולוגים (כמו גם שדה־מחקר ללשונאים). ברם, המעיין בצוואת איוב מגלה תמונה חדשה לגמרי: מלבד הסיפור הבסיסי (קרי: הפרולוג של ספר איוב, הוא החלק היותר קל לקריאה בספר זה, אשר יש בו יסודות

123 לעומת כל התוספות הנשיות, הרי שקיימות שתי תוספות 'גבריות', והן: 1) קינה על אליהוא, אלא שאם מדובר במקוננות, הרי שתוספת זו לא נחשבת (בפרט על רקע הקינה על אשת איוב); 2) נריה הוא הסופר הכותב.

124 נראה כי מקרה זה מדגים את השקירות שבהגדרת הספרות הנדונה עתה כ'פסיאודואפיגראפי'. מינוח זה מניח כי המחבר התכוון לשקר ולומר לקהל קוראיו שהחיבור שבידיו חובר על ידי המחבר המקורי לו מיוחס החיבור, ולכאורה, צוואת איוב חובר על ידי איוב. ברם, גלוי לעין כי לא זה המקרה הנדון עתה, והאופי הספרותי השונה מלמד על כך.

דראמאטיים גלויים),<sup>125</sup> הרי שמעט מאד משותף בין איוב המקראי לצוואת איוב. ניכר על המעבד כי מגמתו הייתה להפוך את איוב 'המשעמם' לספר דראמאטי, ונדמה שהוא הצליח בכך במידה לא מבוטלת. לדוגמה, איוב מזכיר 'אלמנה', ביחיד וברבים, שש פעמים בספרו (כב,ט; כד,ג; כד,כא; כז,טו; כט,יג; לא,טז), אלא שספק רב אם קורא רגיל ישים לב לכך בשל עומס הנתונים ועומק הדיון בספר ארוך זה. לעומת זאת, המעיין בצוואת איוב יגלה כי איוב הפך לפטרון האלמנות, ומגן העניים ('דיין אלמנות ואבי יתומים'),<sup>126</sup> ועובדה זו כשהיא לעצמה מסבירה את המניע לעיסוק הנשים באיוב דווקא (ולא במשה, למשל).<sup>127</sup> בנוסף לכך, הרי שבמהלך ה'שכתוב' של הספר עברה העלילה שינוי של ממש: מסיפור חכמתי שהדראמה בו היא בסיפור המסגרת (ומוטב: בפרולוג), בלבד, לסיפור רבי-עלילות, סיפור-מסגרת המורכב מסיודת 'סיפורי-משנה' בהם לנשים יש מקום מרכזי. כלומר, צוואת איוב אינו 'תקציר' לספר המקורי אלא עיבוד מחדש של החומר, בדומה למטהמורפוזה שעובר ספר במהלך עיבודו לדראמה. דומה הדבר לכך בימינו כאשר באים להצגה המעובדת על פי ספר (כגון עיבוד ספורי עגנון להצגות), והמדיום השונה מחייב טיפול שונה בחומר העלילתי, תוך שימת דגש על ההיבטים הדראמטיים (ואם אין: יומצאו). מסתבר, אפוא, שהפער בין ספר איוב המקורי לבין עיבודו אינו מותנה בפקטור הקיצור אלא בפקטור הדראמה, ולאור זאת יש להבין מחדש את האני המספר של צוואת איוב.<sup>128</sup>

בצוואת איוב, בהשוואה למקור, קיים שוני שאין למוצאו, ככל הנראה, באף לא אחד מהספרים האחרים בספרות החיצונית: העתקת האני המספר מגוף שלישי (איש היה בארץ עוץ), לגוף ראשון (אני הוא יובב... נקראתי... חשבת... ועוד ועוד). כלומר, במקום סיפור בו עמדת התצפית של המספר היא מהצד, עמדה שיש בה מן הריחוק,

125 עיין: מ' וייס, מקראות כוונתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 335-390.

126 איוב כט,טז: 'אב אנכי לאביונים ורב לא ידעתי אחקרהו'. בצורה זו נדמה איוב לבוראו בהתאם למסורת ספרות החכמה המקראית. ראה: C. F. Fensham, 'Widow, Orphan and the Poor', *JNES*, 21 (1962), pp. 129-139

127 כל העניין נעלם מאילנה פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, עמ' 116 הרואה באפילוג מהפך באישיותו של איוב המקיים דיאלוג לא רק עם אלוהים. פסוקים אלו מבהירים כי חלק מצדקתו של איוב נזקף לזכות המצוות שקיים עם יתומים, אלמנות ואביונים, הוא ה'מוטיב' שפותח בצוואת איוב.

128 קשה לדעת מה הייתה האחיזה במציאות של דראמה זו, אך לא מן הנמנע כי 'שיחקו' את הסיפור כחלק מהליטורגיה (אף אם איוב אינו ידוע כחלק מהליטורגיה הרבנית), כעין הד קלוש לאופי הדרמאטי הניכר בצורה רחבה בהרבה בליטורגיה של המזרח הקדום. ראה עוד (למקבילות סוריות של דראמה ליטורגית): R. Murray, 'Aramaic and Syriac Dispute-Poems and Their Connections', M. J. Geller and J. C. Greenfield and M. P. Weitzman (eds.), *Studia Aramaica*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1995, pp. 157-187 (esp. 173-174). עוד על מחזות 'פרימיטיביים' (ובהם דראמה ושינוי האני המספר, ועוד), ראה: ח' שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית, ב, ירושלים תש"ם, עמ' 139-153.



הרי שעתה עמדת התצפית היא מהמרכז: האני המספר הוא האני החווה, כדרכם של סיפורי עליה.<sup>129</sup> דומה כי גם שוני זה הוא חלק מאותו פקטור דראמטי שהוענק לסיפור המקורי, סיפור שלא תוקצר אלא שונה לצרכים דראמטיים. לפיכך, מסתבר כי 'האני המספר' אינו יכול להעיד על המיגדר של המספר, כי אם על הטכניקה (או: התחבולה), הספרותית בה נקט המעבד, כלומר המעבדת.

ועתה, לאור הניתוח הספרותי דלעיל, ומתוך התבוננות בחיי נשים אחרות, ובהיווצרותם של ספרים אחרים, ניתן לנסות ולשחזר את האחיזה במציאות של ספר זה, גם אם בדרך של השערה. ובכן, צוואת איוב הוא חיבור של אישה למען נשים, כפי שניכר עליו מאופיו הנשי והפאראפראסטי גם יחד. ניכר על היצירה שיש בה חיבת שירים בכלל, וקיונות בפרט, כמו גם כלינגינה שניתן לראותם כ'נשיים';<sup>130</sup> תוך שימת דגש על עולמן של האלמנות. דומה כי נתונים אלו מצטרפים להנחה כי צוואת איוב יצא מחבורת המקוננות הנאספות למפגשן השבועי, חבורת נשים, הן קהל השומעות. החכמה מביניהן, האישה היודעת, היא המספרת לחברותיה על איוב (כמעשיה של נעמי בשעתה), ומטבע הדברים, כלומר, לפי השומעות, מסופר הסיפור בצורה קלילה ודראמטית, וללא העימות התיאולוגי והפילוסופי בספר המקורי. לא מן הנמנע כי קטעים מסוימים מתוך הסיפור היו משוחקים ומנוגנים, ובדרך וודאי ניתן לומר כי הקיונות היו מבוצעות בציבור, היינו במהלך ביצועו של הסיפור. כלומר, לא מדובר כאן ביחסי מספר – קהל פאסיבי, אלא מספרת – קהל משתתף, קהל בו האירוע מבוצע על ידי הבכירה מביניהן בעיקר, אך גם תוך שבירת המחיצות (כבתיאטרון המודרני), בין הקהל למשתתפים: הן השומעות, הן המבצעות, הן המקוננות, הן המהללות את ה', משחקות ומשתעשעות.<sup>131</sup> בשעה שהן מקוננות על עוצית או על אליהו, הן, למעשה, היו מכינות את לשונן לקראת הקינה האמיתית בחייהן, לא קינה על דמות וירטואלית, אלא קינה אמיתית בקהל גברים ונשים, ודמעות-אמת יופיעו על לחיין בשעה שהן משתמשות במטבעות הלשון ששימשו אותן בהיותן מכונסות בעולמן ועוסקות באיוב הצדיק. עולמן של נשים אלמנות הוא הנחשף לפנינו בספר זה, עולמן החברתי ותפישת עולמן, ומן הסתם אין מקום לגברים בחבורת המקוננות. ואולם, אחיה של המספרת, הלא הוא נריה

129 פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד, עמ' 326. השווה לעמדת המספר של רבה בר בר חנה בסיפוריו המפורסמים, סיפורים המספרים סיפורי הרפתקאות מנקודת ראות של האני המספר הוזה לאני החווה: בבא בתרא עג ע"ב; סנהדרין קי ע"א.

130 בצוואת איוב מוזכרים לכל המועט ארבעה כלינגינה (עוגב, כנור, טמבורין ועוד). אין צורך להזכיר כאילו רק נשים ניגנו, אך חשוב לציין כי דווקא בנות איוב מתוארות כמנגנות. ראה: D. Halperin, 'Music in the Testament of Job', *Juval*, 5 (1986), pp. 356-364

131 נראה כי מעט מאד ידוע על פעילות דראמטית בין היהודים מהסוג המתואר עתה. ראה: יונה דוד, המחזות של משה חיים לוצאטו, ירושלים תשל"ב, עמ' 22.

אחי איוב,<sup>132</sup> הוא הגבר היחיד ה'אמיתי' בסיפור, והוא הסופר הכותב את סיפורו של איוב מפיה של אותה חכמה שידעה לספר ולקונן, ואף ידעה לנגן בנבל,<sup>133</sup> וכנראה שגם לקרוא, אלא שלא ידעה לכתוב. האישה שידעה את תפילת עוצית, והכירה את ספר תפילותיה של קרן־הפוך היא האישה שחיברה את החיבור שלפנינו.<sup>134</sup> העולה מהדיון בספרות החיצונית הוא כי יש בידינו כמה חיבורים נשיים, ואלו הם: הסיבילות, שושנה, יהודית, חשמונאים ד' (אישה ושבעת בניה), ספר היובלים (בהסתייגות מסוימת), קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון), וצוואת איוב. בהשוואה לספרים המקראיים ניכר כי קיימת בספרים אלו מגמה ברורה להציג את האישה בתור גיבורה דתית וחברתית בצורה המועצמת לאי־ערוך בהשוואה לספרות המקרא. יחד עם זאת, מספר סממנים בספרות הנשית המקראית קיימים גם בספרות המאוחרת יותר: זיקתה של הספרות הנשית לעולם המקוננות והאלמנות (קינות איכה, נעמי ורות, הנשים בצוואת איוב).<sup>135</sup>

#### ד. נשים כיוצרות בתקופה התלמודית

כידוע, היצירה התלמודית היא יצירה גברית במובהק: לא באו תלמידות לבית המדרש, וממילא לא הייתה אף תנאית, דרשנית. העולם המסורתי היה שייך, כידוע, לגברים, ואלו לא ראו צורך בהקניית לימודים פורמאליים של קריאה וכתביבה, כך שממילא הופנתה האינטליגנציה הנשית אל הפלך. כלומר, הגברים היפלו לרעה את הנשים, ולאחר מכן אף קבעו כי אל לה לאישה לחפש מקום בספרות החכמה (ולא רק בעם ישראל, כמובן, אלא בכל העמים המתורבתים בני העולם העתיק). כשם שבמקרא ידועות נשים כמקוננות, כך אף נמשך הדבר בתקופה שלאחר מכן, ובכתובות ד, ד שנו חכמים: 'רבי יהודה אומר: אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילים ומקוננת'. כלומר, אם יקובלו דברי ר' יהודה כמשקפים מציאות היסטורית, כי

132 דמות זו, כמובן, אינה בספר איוב, אך חשוב לציין כי השם נריה אינו מוכר אלא כשמו של אביו של סופרו של ירמיהו: ברוך בן נריהו, וברור שלא בחינם נבחר השם. נדמה כי בין נבואות ירמיהו יש יותר קינות מאשר בספרי הנבואה האחרים, ויש להניח כי מחברת הסיפור קראה את הספר (או שהקריאו לה 'קטעים נבחרים').

133 ראה פרק יד; בן סירא ט, ד, וכן: N. Avigad, 'The King's Daughter and the Lyre', *IEJ*, 28 (1978), pp. 146-151. (שים לב, העובדה שזונות ניגנו אינה יכולה להטיל פגם בנגינות של נשים כשרות, שהרי גם במקדש ניגנו בכלים אלו). נדמה כאילו יש יותר ידיעות על נשים מנגנות מאשר על גברים מנגנים (למעט במקדש), וצריך עיון.

134 ראה עוד בדברי ון דר־הורסט (לעיל), על אודות הזיקה שבין צוואת איוב לקדמוניות המקרא (במיוחד עמ' 95, 112-113), ושמה זיקה זו מחזקת את הנטען כאן כי שני חיבורים אלו יצאו מקרב נשים.

135 על האחיזה במציאות של מסורות של אלמנות בעת העתיקה (תוך התייחסות לספרות אחרת), ראה: Robert M. Price, *The Widow Traditions in Luke-Acts*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1997, pp. 1-45

אז יש לומר שבכל הלוויה בתקופת המשנה הייתה מקוננת אחת לפחות, ואף שני חלילים (אולי אף הם נוגנו על ידי נשים).<sup>136</sup> אם בהלוויית 'עני שבישראל' נאמרה הלכה זו, ברור כי בסתם הלוויה היו הרבה מקוננות, הלא המה ה'עונות', לדברי הקינה של המקוננת המוזכרות במשנה שם.

ואכן, אף כי היו מקוננים גברים, הרי דרך כלל היו אלו נשים המקוננות על מת, כהמשך לתקופת המקרא.<sup>137</sup> במשנה נדרים ט, מסופר בשבחו של ר' ישמעאל אשר אמר: 'בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן', ועל כך מעיר התנא על אתר:

וכשמת רבי ישמעאל היו בנות ישראל נושאות קינה, ואמרות: 'בנות ישראל אל רבי ישמעאל בכינה'. וכן הוא אומר בשאול (שמ"ב א, כד) 'בנות ישראל אל שאול בכינה'.<sup>138</sup>

לאמור, בנות ישראל בתקופת המשנה נהגו כאימותיהן בימי שאול וקוננו על מותו של תנא ששיבח את יופיין. על כל פנים, ניכר מקינה זו כי כולה מעשה חיקוי לקינה המקראית, ואין בה יצירה ספרותית בעלת איכות של ממש כדרך שנמצאה בקינות האחרות שנדונו לעיל. מכל מקום, במסכת מועד קטן כה ע"ב בדיון על הנשים המקוננות הובאו שמונה קינות מבבל, מהן אחת באופן סתמי, ועוד שבע המיוחסות לנשות שכנציב שבבבל (והראשונה מוכפלת). המאפיין קינות אלו הוא שכולן קצרות מאד, לשונן ארמית, ויש בהן שימוש בצירופי לשון נדירים, אם לא יחידאים.<sup>139</sup> ובכן, כתוב שם כך:

מאי אמרן? אמר רב: 'ויי לאזלא ויי לחבילא'.

אמר רבא: נשי דשכנציב אמרן הכי: 'ויי לאזלא ויי לחבילא'.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'גוד גרמא מככא ונמטי מיא לאנטיכי'.<sup>140</sup>

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'עטוף וכסו טורי דבר רמי ובר ברבבי הוא'.

136 על החליל בתקופת התלמוד, ראה: נ' רובין, דפוסי האבל היהודיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: ניתוח סוציולוגי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראיילן, רמת-גן תשל"ז, עמ' 317 ואילך, שם, בין היתר, מתואר ארון קבורה רומי עליו מגולפת אישה מחללת.

137 ראה: ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, מהדורה שנייה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 82-83; וכן בקהלת יב,ה: 'וסבבו בשוק הסופדים'. בספרות התלמודית אין 'מקוננים', אך יש 'ספדנים', ללמדנו כי מעשי המקוננות היו שונות במידה מסוימת מדרכי הספדנים הגברים.

138 כך הוא נוסח הדפוס וכתב-יד קאופמן (בתוספת: וגו'). יחד עם זאת, גלוי לעין כי המשפט השני הפותח 'וכן הוא אומר' מהווה תוספת על המשנה העיקרית, כפי שניכר הדבר, בין היתר, מכך שבמשנה יש שלושה משפטים מסוג זה, בעוד שבתוספתא קיימים תשעה 'וכן הוא אומר'.

139 הגירסא, הנוסח והלשון קשים, וכדי לא לייגע הבאתי כאן את הפירוש היותר נראה, על פי: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ד, חגיגה יום טוב ומשקין, ירושלים תרצ"א, עמ' 72-73, ופירושים נוספים.

140 בכתב-יד לונדון 5508: 'גוד גרמא מבכא ונמטי מיא לאנטוכיא'.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'שייול אצטלא דמלתא לבר חוורין דשלימו זוודיה'.<sup>141</sup>

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'רהיט ונפיל אמעברא ויזופתא יזיף'.  
ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'אחנא תגרי אזבוגי מיבדקו'.

ואמר רבא: נשי דשכנציב אמרן: 'מותא כי מותא ומרעין חיבוליא'.<sup>142</sup>

תרגום: (א) 'אוי להולכת אוי לנשחתת'; (ב) 'הוצאה העצם מן הלסת וחוזרים המים אל הכלי'; (ג) 'התעטפו וכסו הרים (באבל) כי בן רמים ובן גדולים הוא (שמת)'; (ד) 'השאלו בגד משי (לתכריכין) לבן חורין ששלמו ימיו'; (ה) 'רץ אדם ונופל במעברות (ועדיין) לוהה הלוואות'; (ו) 'אחינו התגרים על מקום הממכר נבדקים (אם ישירים הם); (ז) 'המוות כמו מוות והחולי כנשך'.

כמדומה שאין עוד מקום בתלמוד בו מצוטטות נשים כדרך שנעשה הדבר כאן. ברור, אפוא, כי אם רבא ציטט את נשות שכנציב, מן הסתם היו ידועות הן בחכמתן בכלל, ואומנותן כמקוננות בפרט. על קינות אלו כתב ר' שלמה בן היתום, חכם איטלקי בן המאה ה-12, כך:

ודע כי דברי אלו הנשים עמוקות בלשון, וקשות מכל חידות, שהרי בחידות קשות מדברות, כלומר, הסר הנפש מן האדם והוא חוזר אל עפרו.<sup>143</sup>

המעניין בהערכה זו שגם אם היא נכתבה על ידי חכם בימי הביניים הרי שהיא תואמת את שנכתב במחקר המודרני על לשונן של נשים בכלל, ועל לשון הנשים שלשונן נשתמרה במקרא בפרט: לשון ציורית בה יש מלים יחידאיות, היינו מלים שאינן מוכרות ממקום אחר,<sup>144</sup> הרומזות על דיאלקט של נשים. ואכן, כבר עמדו על כך הפסיכולוגים ההתפתחותיים שבשנות החיים הראשונות יש לבנות מטען לשוני וכשרים לשוניים שונים מאלו של הגברים, ולמעשה, בשנות החיים הראשונות יש יחס ישר בין

141 בכתב־יד לונדון 5508 חסרה שורה זו, ולאחר מכן מובאות שלוש השורות הבאות כקינה אחת (בת 'שלוש שורות'), ובשינויי גירסה, ובהקדמת שורת 'אחנא' לשורת 'רהיט', שינויים המשקפים את דרכה של הקינה להיאמר על־פה וחילופי הוורסיות המתבקשים מכך.

142 בכתב־יד קולומביה X-893 T141 מובאות רק שתי שורות: השורה האחרונה 'מותא' ולאחריה שורת 'רהיט' (ושינויים נוספים). עיון בכל כתב־יד נוסף מחזק את הבנת הנזילות הטקסטואלית של הטקסט, אלא שלצורך הדיון עתה אין בכך צורך.

143 ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ד, חגיגה יום טוב ומשקין, ירושלים תרצ"א, עמ' 72-73.

144 סוגיית המלים הבודדות (hapax legomena) היא סוגייה שהחל בה רב סעדיה גאון בחקר המקרא, אלא שחוקרי התלמוד לא נזקקו לשיטת מחקר זו, ואין בידינו תיאור, אף לא ראשוני, של השאלה. במקרה שלפנינו יש לבחון את כל כתבי היד התלמודיים, כמו גם חילופי גירסה בספרות הגאונים, על מנת לקבוע בוודאות שמלה מסוימת אינה קיימת במקום אחר. לפי שעה, נראה כי המלים 'חביליא', '(א)זבוגי' ו'חיבוליא' הן יחידאיות, ובהשוואה למספר המלים המצומצם שהשתמר מפייהן של נשים אלו מדובר בשיעור סטייה גדול מאד מהמוצע הסטטיסטי (כגון: בכל X מלים נתונות תופיע מלה אחד בודדה).

המיגדר לבין השליטה הלשונית, תוך פער של ממש לטובת הנשים. והנה, חוקרי המקרא הראו כי הגם שידוע אך מעט על לשון הנשים במקרא, הרי שכאשר הן פותחות את הפה, בהנחה שדבריהן נכתבו כהלכה (על ידי גברים, כמובן), מתגלה בעליל יכולת לשונית מופלגת.<sup>145</sup> למשל, הצירוף הלשוני שחדר לשפה העברית 'צרור החיים', לקוחים מדברי אביגיל לדוד. האישה, המכונה 'טובת־שכל' אומרת (שמ"א כה, כט): 'ויקם אדם לרדפך ולבקש את נפשך והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש איביך יקלענה בתוך כף הקלע'; משפט ובו שני דימויים המבטאים מחשבה עמוקה שלא כאן המקום לדון בה. כיוצא בכך הם דברי אישה חכמה מתקוע אשר אמרה לדוד המלך כדברים הבאים (שמ"ב יד, יד): 'כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו ולא ישא אלהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח'. לשונות אלו הם ייחודיים, ומן הסתם נשים חכמות אלו התבטאו במסגרות אחרות שגם בהן ניכרה חוכמתן, הגם שדבריהן לא הגיעו אלינו. בין כה וכה, אחר שהתברר כי הנשים שניכרו כדברניות בספרות המקראית, ובמידה מסוימת גם בספרות החיצונית, אך סביר כי תהה מיומנותן ניכרת, וכשם שהגברים ניכרים במעשיהם, כך הנשים ניכרות בדיבורן.

עד כה לא הוכר בתלמוד כל יצירה שניתן לראות בה יצירה נשית, אף אם חובה להודות כי מספר תפילות של נשים בתלמוד נושאות אופי נשי בעליל, כגון השקפת עולם נשית, איזכור איברי האישה, והתייחסות לאמהות האומה, אלא שהתפילות הובאו מפי גברים, ועל כן קשה לקבוע בוודאות אם אכן מדובר בתפילות של נשים.<sup>146</sup> תפילות אלו נראות כ'מועמדות' טבעיות לכניסה לסיפורת הנשית, אך חסרים אנו את ה'מכה־בפטיש', היינו אותו יסוד המשנה את שיקול הדעת וגורם לאדם המודרני לחשוב כי מדובר ביצירה נשית. על כל פנים, גם אם הספרות התלמודית התגלתה כדלה בסיפורת נשית, דומה כי בכל זאת גם המעט שנותר עשוי לתרום להבנת הספרות בה אנו דנים עתה.

## ה. נשים כיוצרות בתקופה הבת־תלמודית

לפני זמן לא רב ראתה אור אסופת שירים בארמית, שירים ארמיים מארץ־ישראל שנתחברו לערך במאות השנים 5-8 לספירה.<sup>147</sup> שירה זו תכונה להלן בשם 'שירת התרגום' וזאת על שום סמיכותה לתרגומי התנ"ך לארמית. מהדירי האסופה הביאו

Claudia V. Camp, 'The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for 145 Women in Early Israel?', *CBQ*, 43 (1981), pp. 14-29

146 דיון בתפילות הנשים בספרות התלמודית ראה: M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, pp. 78-113. התפילות המיוחסות לחנה בברכות לא ע"ב, נראות כתפילות נשיות, אלא שקשה להכריע בדבר.

147 י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט.

בפני הקורא 78 שירים, אך, למעשה, מספר השירים הידוע מסוג זה גדול יותר, ואין למצוא צידוק לחסרונם במהדורה זו.<sup>148</sup> מכל מקום, שירים אלו בעלי גיוון רב מבחינת הצורה והתוכן, וראוי לבחון האם גם נשים היו בין המחברות של שירים אלו. העניין הנשי הבולט לעין באסופת שירים זו מתגלה בקינות, ובקינות על נשים דווקא. להלן סימני הקינות באסופה תוך שיוכן על פי הכותרת שלהן המלווה את השיר, ועל פי תוכנן:

1. נא – אפטארה, מיועד לגברים. מוזכרים: אדם, נח, אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן, יהושע, דויד ושלמה.
2. נב – [אפטרה] למיתה. מוזכרים: אדם, נח, [אברהם], יצחק, יעקב, יוסף, יהודה, משה, אהרן, דויד, ושלמה.
3. נג – אפטרה. מוזכרים: אדם, נח, ונראה כי נותרו רק השורות הראשונות מקינה ארוכה יותר.
4. נד – אפטרה לכהניא. מוזכרים: אהרן, נדב, אביהוא, אלעזר, יהושע בן נון, פינחס.
5. נה – [הכותרת חסרה]. מוזכרים: אהרן, נדב ואביהוא, אלעזר ואיתמר, יהושע, שמואל, שאול בן קיש, דויד, שלמה, אלישע.
6. נו – [אפ]טרה לנשייה. מוזכרים: אדם, [חזה], שרה, רבקה, ילדים, לאה, רחל, יעקב, יוכבד, תמר, סרח בת אשר, אחות נחשון (=אלישבע), דבורה, רחב, 'שאר כל אמהתא צדיקתא'.
7. נז – חורי לגברייה. מוזכרים: בנים, מעשים טובים, מלאכי השלום, חכם ההולך לתפילה, הקב"ה, הגוף והנפש.
8. נח – חורי למינוקיא. מוזכרים: מלאך המוות, תינוקות (בתרגום): שולל תינוקות משדי אמותיהם), כלות, חתנים,<sup>149</sup> מלכים, חכמים.
9. נט – אפטרה לנערה. מוזכרים: ברך עולימה (=בנך העלם), טלייה (=ילד). מסתבר כי אך בטעות סופר נקבעה כותרת נקבה, והנכון הוא: אפטרה לנער.
10. ס – אפטרה לעולל. מוזכרים: עלם, בן [הקינה קטועה].

148 למשל, ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים, עמ' 109-110 (תוספתא לשמ"א ז, מב); 166-167 (תוספתא לישעיה נז, טו), ועל כך ניתן להוסיף עוד, אלא שכאן לא באנו לברר את טיבה של האנתולוגיה, כי אם להעיר על הקול הנשי בלבד. ראה עוד: מ' בראילון, 'פיוטים ארמיים מארץ-ישראל ואחיותם במציאות: י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים: האקדמיה הישראלית למדעים, תשנ"ט, מהות, כג (תשס"א), עמ' 167-188.

149 על פי ההקשר ברור שמדובר בילדים, והמעין במסכת שמחות יגלה כי ילדים נקראו (בלידתם), ובמותם בכינויים מעין אלו. ראה, למשל, שמחות יא, ד, שם אף הובאה קינה, אלא שיש בה חילופי גירסה. במהד' היגער נוסח הקינה הוא: 'הוי הוי חתנים והוי הוי כלה', אך במהד' ד' זלוטניק, הנוסח הוא: 'הוי הוי חתנים וכלה'. ראה: D. Zlotnick, *The Tractate "Mourning"*, New Haven and London: Yale University Press, 1966, p. 203

הקול הנשי – מקרוב ומרחוק

11. סא – אפטרה ליטוניה.<sup>150</sup> מוזכרים: תשובה, תפילה, תורה, צדקה, יתום וגר, תורה, יצר, צדקה.
12. סב – אחרת. מוזכרים: מעי אמך, שלייתך, תשעה חודשים (של ההריון), יצר, תפילה, תשובה.
13. סב\* – [כותרת חסרה: לילדים]. מוזכרים: [מי] שאבותיו מקוננים עליו, שלושת האבות.
14. סג – [כותרת חסרה]. מוזכרים: הקב"ה, מלאך המוות, הנשמה, מלך וחיילים, רשע-צדיק.
15. סד – [אין כותרת]. מוזכרים: אחינו האבלים, אחינו ישראל, בני יצחק, בני יעקב, גדולים וקטנים, השטן, אבלי עמו ישראל.
16. סה – [אין כותרת]. מוזכרים: אחינו האבלים, הקב"ה, כל הבריות.
17. סו – [אין כותרת]. מוזכרים: אדם [הקינה קטועה].

מתוך 17 קינות אלו ראוי להתמקד תחילה בקינה המיועדת לנשים (נו), לפי שיש בה רשימת גיבורות שלא מצאנו דוגמתה בשום מקום. הקינה בארמית עשויה בסדר אלפביתי, כקינות המקראיות שנדונו לעיל, ובכל 'בית' מוזכרת גיבורה אחרת, עד שהקינה מסתיימת ב'כל האמות הצדיקות', ואין למצוא קינה נשית מזו. השאלה הנשאלת היא, כמובן, האם התחברה קינה זו על ידי אישה, והשאלה מתחזקת לאור העובדה כי רשימה דומה של גיבורים גברים מצויה בקינות ה'גבריות', עובדה המלמדת על טכניקה ספרותית דומה המלמדת על מוצא משותף. כלומר, הטוען כי שיר נו נתחבר על ידי אישה כאילו אמר שגם הקינות הגבריות נתחברו על ידי אישה, וחילוף הדברים: אם הקינה הגברית נתחברה על ידי גבר (כהנחה הראשונית שמדובר בטקסט 'גברי' המשוקע בתוך תרגום 'גברי'), כי אז הגבר המקונן חיבר אף את הקינה לנשים. ואולם, דומה כי האופי הנשי של הקינות הללו ניכר הן מתוכנן, והן מתוך השוואה לקינות שנדונו לעיל. ראשית, נדמה כי על הקינה על הנשים יש להוסיף את הקינה על הילדים, נח, הם המוזכרים גם בקינה הנשית, מה עוד ששם מוזכרים גם שדי-אמהות. שנית, הקינה ה'סתמית', סב, מתגלה כקינה 'נשית' לאור העובדה כי מוזכרים בה עניינים נשיים במובהק: ההריון והשלייה. הרי כאן שתי קינות בעלות אופי נשי מובהק, ומתוכן יש ללמוד כי העיצוב הספרותי של רשימת הגיבורים הגברית יצא אף הוא מפי נשים, בעוד שההנחה כאילו גברים הכינו רשימת גיבורות נראית מאולצת אם לא מגוחכת.

הואיל וקשה לקבוע בעניין הקינות דבר חד-משמעי ייאמר כי מבין 17 קינות אלו יש קינות שחזקתן שיצאו מפי נשים גדולה, בעוד שקינות אחרות בעלות חזקה חלשה

---

150 הכוונה היא להנחיה כיצד לבצע את הקינה, היינו שהמקונן או מקוננת אומרים שורה, והקהל עונה ומשתתף בקינה.

יותר. מכל מקום, ממצא זה תואם בהחלט את הידוע מעיסוקן של נשים (דווקא) בקינות והספדים. כלומר, על פי ממצא 'חיצוני' המדווח על קינות כעיסוק נשי דווקא יש מקום לסברה כי כל הקינות יצאו מנשים, נתון המתחזק ממבנה ספרותי דומה במספר קינות גדול-יחסית, אלא שטעון העניין ליבון נוסף.

ברם, דומה כי לא רק קינות יצאו מפי נשים, ואלו שידעו להוציא דמעות צער ואנחה, ידעו אף לגרום לדמעות גיל ושמחה, ובמיוחד בפורים. פיוט כז מספר על דבריה של אסתר, היא הגיבורה והיא המדברת כל השיר, ואף מזכירה ילדים ויונקי שדיים. פיוט כח מספר שוב את סיפורה של אסתר בגוף ראשון, כאותו מעתק שניכר לעיל בצוואת איוב: מעבר מהסופר המספר אל האני החווה, ואין ראוייה אלא אישה לשיר ולספר את סיפורה של אסתר. ניכר על המספרת שעבורה אסתר היא הצדקת והמתפללת בהתאם להשקפת חז"ל, והזדהותה עם הגיבורה באה ללמד מפי מי יצא השיר.

שיר לב הוא פארודיה לפורים, וכל השומע יצחק למשמע קינתה של זרש: זרש מבכה על בניה, מיאנה להינחם.<sup>151</sup> הקורא 'איילת זרש וצווחת תמן' (=לילה זרש וצווחה אז), לא יכול שלא לשמוע את המקוננת השרה שיר-לעג לאיוב, כאותה מסורת שירית הניכרת כבר מדבורה כמקובל בעת העתיקה.<sup>152</sup> ברור שרק דמיון יוצר וגישה דראמאטית יכולה הייתה להפוך את זרש למשוררת, והפזמון החוזר 'ויילה ומה מטתה' (=אוי לה ומה שקרה לה), מלמד כי רעותיה של המקוננת הפכו יגון לשמחה, והשתתפו אף הן בשמחת פורים, בדומה לאמותיהן משכבר הימים ש'שיחקו' את איוב ואלמנותיו.

נראה כי לא רק בפורים משתעשעות הנשים, ומסתבר שעבודה של מגילת רות בפיוט י, לחג השבועות, הוא עיבוד נשי, שכן לא רק שהטקסט המקראי הוא נשי (כאמור לעיל, אף כי אין להניח כאילו המשוררת ידעה זאת), אלא שנראה כאילו לא הסתפקה המעבדת ביסודות הנשיים בסיפור המקורי עד אשר העצימה אותם. כיוצא בכך הוא פיוט י\* אשר על אף קיטועו משקף גישה דומה למגילת רות. שיר טז מספר את סיפור יוסף ואשת פוטיפר, אלא שהספור הוא מנקודת ראותה של האישה, ואף כאן יש מקום להרהר, אם לא לקבוע בפסקנות, כי שיר זה התחבר על ידי נשים שתיארו את הסיפור המקראי באמצעות שיר ועיבוד ספרותי דראמאטי.

מעניין במיוחד הוא מעמדו של פיוט יד, פיוט המתאר את עקדת יצחק מנקודת

151 בחיבורו היותר מאוחר כותב י' יהלום (פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל-אביב תש"ס, עמ' 56): 'הטקסט עשוי היה להיות מבוצע על ידי אישה... קולה האותנטי של אישה מהדהד באופן ברור לאורך השיר כולו... במקומות שונים לאורך השיר סימנים לכך שהדברים יוצאים ישירות מפיה של אישה'. ברם, בהמשך: 'חסכנות גדולה נוהג המשורר בקולו שלו'.

152 ראה: שמ"ב א, כ: 'פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלזנה בנות הערלים', ועיין בדברי גויטיין לעיל.



ראותו של יצחק (שינוי מוקד הראייה של המספר).<sup>153</sup> שיר זה נאמר, כביכול, על ידי יצחק, ויש בו התייחסות מיוחדת לצערה של האם, שרה, שכידוע נעדרה מהטקסט המקורי. עיבוד ספרותי זה מזכיר את העיבוד הנשי של התנ"ך בספרות החיצונית שנדונה לעיל, כמו גם בספר הישר.<sup>154</sup> והנה, בהערות המהדירים על שיר זה מתברר כי מכל השירים האחרים באסופה זו, שיר זה הוא היחיד בו קיימת זיקה לקדמוניות המקרא (המיוחס לפילון), אשר לעיל התברר כיצירה נשית. כלומר, השינוי התימאטי והזיקה הספרותית באים ללמד כי שתי יצירות נולדו באותו חוג לערך, היינו בין נשים דוברות ארמית.

לאמור, אוסף זה של שירים בארמית מגלה כי כמה שירים בו הם נשים בדרגה כזו או אחרת, מהם קינות, ומהם שירים אחרים המשכתבים את המקרא ומגלים פן נשי חדש בשירה היהודית הארמית העתיקה.<sup>155</sup>

## סיכום

כפאראפראזה על דברי מולייר ניתן לומר כי שנים רבות קראנו ספרות נשית, אך לא ידענו זאת... איסוף הקול הנשי שהוחל בו כאן מראה כי מה שנחשב תחילה כמקור בלתי קיים, או דל בכמותו, מתגלה אט-אט כמקור בעל משמעות הן כמותית והן

153 דומה כי כאן ניכר אף יותר מאשר בצוואת איוב כיצד שינוי עמדת התצפית של המספר הינה אמצעי ספרותי לדראמאטיזציה ולאפשר 'משחק' של האירוע עליו מסופר בשיר.

154 א' גולדשמידט (מהדיר), ספר הישר, ברלין תרפ"ג, עמ' עה-פד. תוספות נשיות נוספות קיימות בחיבור פאראפראסטי זה, כגון: שלוש בנות הולידו אדם וחוה (עמ' א); משקה-עקרות לנשים (עמ' ז); דרשה על נשות למך (עמ' ח); אחיות למתושלח (עמ' י); נעמה בת חנוך אשת נח (עמ' טז); אשת הרן (עמ' כז); אשת ישמעאל (עמ' ע); דבורה בת עוץ (עמ' פה); ריבה אשת ישמעאל (עמ' פו); אשת עשיו הלכה עם בעלה (עמ' צד); שמותיהן של בנות עשיו (עמ' צט); תפילת רחל (עמ' קא); נשות שכם (עמ' קיג); שנות חייהן של רבקה ושל רחל (עמ' קכד); נשים נלחמות (עמ' קלה); מות לאה ומניין שנות חייה (עמ' קמה); תפילה על קבר רחל (עמ' קנ); שמות נשי בני יעקב (עמ' קסה); 'כל הנשים והנערות' (עמ' קעח); מתנות לנשי אחי יוסף (עמ' רב); סרח בת אשר (עמ' רג); אסנת וכל נשי מצרים (עמ' רט); יאניה הנערה היפה (עמ' רכ). דומה כי אופיו הנשי והעממי של חיבור זה גלוי על פניו, אלא שנותרו שאלות אחרות בלתי פתורות ביחס אליו. ראה: י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, עמ' 137-138; א' רוזנטל, 'חידת הדפסתו של ספר הישר', סיני, עט (תשל"ו), עמ' רעה-רפח; י' דן, 'מתי נתחבר "ספר הישר"?' , ש' ורסס, נ' רוטנשטרייך וח' שמרוק (עורכים), ספר דב סדן, תל-אביב תשל"ז, עמ' 105-110. מלבד התכונות הנשיות של סיפור זה כמובא כאן (ולא הובאו כולן), הרי שהמהדורות הרבות שלו כמו גם אופיו הפאראפראסטי תורמים להכרתו כיצירה לנשים, אלא שזמנה לא הובהר.

155 צריך עיון, מבחינת המיגדר, הוא פיוט ארמי העוסק בחציית ים-סוף שנקבע (מאוחר יותר), להיאמר בראש חודש ניסן, וכתוב בו: 'שוררת מרים וכל נשיא ... / ועל עיסק נבואתה דאתקיא]א[ לה' (תרגום: שוררה מרים וכל הנשים ... / ועל דבר הנבואה שהתקיימה בה'. ראה: ע' פליישר, 'עוד לעניין "ראש ראשי חודשים"', סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 49-65 (במיוחד: 58). פליישר כותב שם כי 'נוכחותם הקבועה והמסיבית של הקטעים הארמיים בטקס, מבליטה בראש ובראשונה את האופי העממי המפורש שלו. לא רק לשונם, גם תוכנם של הקטעים מראה שהם הובאו לכאן כדי לשעשע את הציבור בלשון המובנת לו ובאופן הקרוב אל לבו'.

איכותית. הבחינה הספרותית הלקויה ביחס לנשים הינה עדות לא רק לשוביניזם גברי שחדר לתוככי המחקר, אלא גם למצב המחקר של הביקורת הספרותית ושל חקר התנ"ך בכללותו, מחקר הקשוב לכל תיאוריה של 'מקורות', ולמרות זאת חרש מלשמוע את קולן של הנשים (מקור F בלשונם).

עד עתה נחשב התנ"ך, בבחירת המחדל, כספרות של גברים. ברם, עתה הוכח כי קיימת בתנ"ך ספרות נשית, וכמו כן הודגם ההיבט המיגדרי של ספרות גברית. כלומר, מעתה ניתן יהיה להתייחס לברירת המחדל של הספרות המקראית כספרות שיהא צורך לבחון בכל פעם מחדש את ההיבט המיגדרי שלה. בין כה וכה, יש לקוות כי הספרות המקראית שהתגלתה כנשית תשמש משען ומשענה לבחנים נוספים לצורך גילוייה של ספרות נשית נוספת אשר אפשר ותתגלה במרוצת השנים. על יבול ספרותי זה יש לומר: 'אחותנו, את היי לאלפי רבבה'.