



כתב עת רב־תחומי

כרך יא

חשע"ט - 2019

**עורכת:
אסתר אפללו**

**עריכת הלשון:
אהרלה אדמנית**





© כל הזכויות שמורות למכללת האקדמית "חמדת הדרום" ולכותבים
ISSN 0793 - 3994

כתובת המערכת:
המכללה האקדמית לחינוך "חמדת הדרום"
ת"ד 412 נתיבות, מיקוד: 8771302
טל': 08-9937666, פקס: 08-9945532
כתובת לשליחת מאמרים: hem-daat@hemdat.ac.il

תוכן העניינים

מאמרים ביהדות		
9	חזרה מפעילות מצילת חיים של צוותי רפואה: תמורות היסטוריות כמושגים עוגמת נפש ופיקוח נפש	מרדכי גוטמן
34	'וְיָוֹד הַלֵּךְ וְשָׁב': על מרכיב הברזמניות ומשמעותו בשמואל א' פרק יז	צחי כהן
58	'עשתה לו חלון ומניחה לו את ידה על ראשו': ייצוגה של בת רב חסדא כ'אישה האידאלית' בתלמוד הבבלי	ליאת סובולבמנדלכאום
מאמרים בחינוך		
79	מקומה של החוקרת בעידן של ריבוי זהויות: ניתוח עצמי	אבישג אדרי
95	פוסטמודרניזם: התמודדות אמונית וכלים שמרניים	שולמית בן-שעיה
116	תרומת אנימציות מתוקשבות למוטיבציה, לידע ולרכישת מיומנויות גבוהות בקרב ילדי גן	ג'אנט טלמון ואורלי מלכא-חטב
מאמרים בספרות ואמנות		
135	מחוט ועד שרוך נעל: נעליים באומנות	רות דורות
167	הגחכת דמות האישה בספרות ילדים: מסטראוטיפ מגדרי למחאה פמיניסטית	ניצה דורי
184	'נערות קטנות צוחקות': עיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה	עופרה מצוביכהן
207	זרות בבית: אימהות זרות לילדיהן ביצירת סביון ליברכט	שי רודין

רשימת הכותבים בגיליון זה:

המכללה האקדמית לחינוך 'חמדת הדרום' דוא"ל: avishagedri@gmail.com	ד"ר אבישג אדרי
המכללה האקדמית לחינוך 'אורות-ישראל' דוא"ל: shulamitmid@gmail.com	ד"ר שולמית בן-שעיה
אוניברסיטת אריאל דוא"ל: mmotig@gmail.com	ד"ר מרדכי גוטמן
אוניברסיטת אריאל, ביה"ס לארכיטקטורה דוא"ל: sf_moshed@bezeqint.net	ד"ר רות דורות
המכללה האקדמית הדתית לחינוך 'שאנן' חיפה, דוא"ל: nitsa.dori@gmail.com	ד"ר ניצה דורי
המכללה האקדמית לחינוך 'חמדת הדרום' דוא"ל: talmon.janet@gmail.com	ד"ר ג'אנט טלמון
הקריה האקדמית אונו דוא"ל: evic41@gmail.com	ד"ר צחי כהן
אוניברסיטת אריאל, החוג לספרות דוא"ל: Ofmc45@gmail.com	ד"ר עופרה מצוב-כהן
המכללה האקדמית לחינוך 'גורדון' דוא"ל: manliat@gmail.com	ד"ר ליאת טובול-מנדלבאום
המכללה האקדמית לחינוך 'גורדון' חיפה דוא"ל: shairudin1@gmail.com	ד"ר שי רודין

ברכת ראש המכללה

צאתו לאור של כרך י"א של *חמדעת* היא לנו מקור לגאווה. *חמדעת* מוכיח יכולת המשכיות והתמדה, והוא נותר נאמן למטרותיו ככתב עת לעיון מחקרי בתחומי היהדות, הספרות והחינוך. בין דפיו של *חמדעת* נמצאים מאמרים מצוינים שנבחרו בקפידה, המעשירים את הדעת ומעוררים למחשבה. יש אפוא *חמדעת* זיקוק של האיכות האקדמית של מכללת "חמדת הדרום" וביטוי להתפתחותה המואצת בשנים האחרונות.

לקראת הכנתו של כרך זה התבקשתי לכהן כחבר מערכת *חמדעת*. חששתי שיהיה זה תפקיד תובעני, שאולי כרוך גם באינעימות של מתן תשובות שליליות למחברים. לשמחתי, הדיונים על המאמרים הם ענייניים ונעשים בידידות ובהערכה גם אם מבקשים תיקון של מאמר ואף כשנותנים תשובה שלילית. יתרה מכך, יש בתפקיד זה סיפוק רב: מאמרים טובים המוגשים לפרסום משמחים את חברי המערכת, קל וחומר כשהם משתפרים לאחר הערות הקוראים.

פרופ' אסתר אפללו, שכבר לפני כ-18 שנה ערכה את הגיליון השלישי של *חמדעת*, חזרה לכיסא העורכת והובילה את יצירתו של כרך זה. אני מלא הערכה לעבודתה המסורה והמקצועית. איכותו של כרך זה משקפת את תבונתה ועמלה, ואני מאחל לה המשך הצלחה גם בכרכים הבאים. תודה גם לעמיתיי חברי המערכת, ד"ר ישעיהו בן פזי וד"ר אסתר אזולאי, העוסקים *חמדעת* כבר שנים רבות, ולצידם פרופ' שונית רייטר, פרופ' אביגדור שנאן ופרופ' חן שכטר. תודה מקרב לב גם לעורך הלשון אהרלה אדמנית ולמזכירת המערכת אסנת תורג'מן.

כרך זה יוצא לאור בתקופה של חילופי משמרות במכללה. פרופ' שאול קרקובר, שכיהן כנשיא המכללה בשלוש השנים האחרונות, פרש לגמלאות. זו ההזדמנות להודות לו על פועלו הרב למען המכללה ובתוך כך למען *חמדעת* בכלל וכרך זה בפרט. כמי שעומד כיום בראש המכללה אני מייחל כי *חמדעת* ימשיך להיות מוקד משיכה מחקרי רבת-חומי. כותבי מאמרים מוזמנים להמשיך ולראות *חמדעת* במה מכובדת להצגת פרי עמלם, והקוראים מוזמנים לקרוא את המאמרים ולהרחיב את ידיעותיהם.

בברכת הדעת,

ד"ר חיים שקד

דבר העורכת

קוראים יקרים, כעורכת החדשה של כתב העת התגייסתי למשימה בכובד ראש וביראת כבוד ואני שמחה להגיש לכם את כרך י"א של *חמדעת* (תשע"ט). כרך י"א התחדש גם בחברי מערכת נכבדים. אל שני העורכים הוותיקים והמסורים של כתב העת, ד"ר ישעיהו בן פזי וד"ר אסתר אזולאי, הצטרפו פרופ' שונית רייטר, פרופ' אביגדור שנאן, פרופ' חן שכטר וד"ר חיים שקד. בכרך זה המשכנו את המסורת של *חמדעת* ככתב עת רב תחומי המשמש במה לדיון בתחומי היהדות, הספרות והחינוך. לכרך י"א נשלחו 31 מאמרים של כותבים ממוסדות אקדמיים שונים ומתוכם נבחרו עשרת המאמרים הראויים ביותר, משלושת תחומי הדעת, שמופיעים בכרך זה.

את מקבץ המאמרים ביהדות פותח מאמרו של **מרדכי גודמן** החוקר את היחס שבין המושגים פיקוח נפש ועוגמת נפש. המאמר מתמקד בבירור חובת ההצלה מול מניעת עוגמת נפש בתשובות של ארבעה פוסקים ובתמורות ההיסטוריות שחלו ביחס לכך בציר הזמן. לדעתו של המחבר, משמעות הממצאים מבטאת שינוי יסודי בכיוון הפסיקה הנוגעת להיתר החזרה בשבת.

סיפורה הידוע של מלחמת דוד בגלית הוא נושא מחקרו של **צחי כהן**. כהן מדגים במאמרו את השימוש במרכיב התיאור הסינכרוני, הבו-זמני ומציע פרשנות חדשנית למשמעות הופעתו המרוכזת מאוד דווקא בסיפור דוד וגלית.

ליאת סובולבמנדלבוים חקרה את שאלת ייצוגה של בת רב חסדא בתלמוד הבבלי. מניתוח דמותה עולה דמות חיובית הבקיא בהלכות ובהקפדה עליהן לצד שותפות לפעולותיהם המקצועיות והאישיות של בעלה רבא ושל אביה רב חסדא. לטענתה של המחברת, הצגתה של בת רב חסדא כאישה אידיאלית, הנקשרת לשני חכמים חשובים, אביה ובעלה, מדגישים את הקשר בין החכמים ואת המחלוקת שרווחו בניהם.

במאמרים העוסקים בחינוך נפרשים שלושה היבטים מגוונים הן בנושאים והן בגישת המחקר. **אבישג אדרי** ערכה ניתוח עצמי אמיץ על מקומה של החוקרת בעידן של ריבוי זהויות. המחקר שנערך בגישה האוטואתנוגרפית, מאיר היבטים מעוררי מחשבה על מקומה של החוקרת מול הנחקרות ומול האקדמיה המשפיעה על עיצוב המחקר.

שולמית בךשעיה מתמודדת עם אחד האתגרים המרכזיים של כל איש חינוך דתי והוא השלכות התפיסה הפוסטמודרנית על הזהות הדתית ועל תפיסות העולם של בני הנוער. תחילה סוקרת המחברת את מאפייני התפיסה הפוסטמודרנית והשלכותיה על החינוך ואח"כ מראה כיצד תפיסה זאת יכולה דווקא לחזק את העולם הדתי ולא להפך.

המאמר השלישי בתחום החינוך הוא מאמרו של ג'אנט טלמון ואורלי מלכאחטב שחקרו את תרומתן של אנימציות מתוקשבות למוטיבציה, לידע ולמיומנויות חשיבה של ילדי הגן. המחקר שנערך בגישה כמותית, מצא שהשימוש באנימציות, בהשוואה לתמונות נייחות, שיפר באופן מובהק את כל אחד משלושת הרכיבים שנבדקו. המחברות מגיעות למסקנה חד משמעית שעל הגננות לשלב יותר את האנימציות הממוחשבות בגן.

רות דורות פותחת את הפרק העוסק בספרות ואמנות עם מאמר על נושא מפתיע - נעליים. חפץ ארצי ובאנלי לכאורה. דורות מתבוננת במבחר ציורים של אומנים בתקופות שונות ומציגה ניתוח מרענן על חשיבות הנעליים בציוריהם. המחברת מתמקדת בנעליים כישות עצמאית וגם כחלק אינטגרלי מדמות ומהמתרחש בציור.

הגזכת דמות האישה בספרות ילדים הוא נושא מחקרה של **ניצה דורי**. בספרי ילדים שונים, שהפכו לקלסיקה המסופרת עד היום בגני הילדים, מתוארת דמות האישה כנבוכה, כמבולבלת וכמפוזרת. המחברת מציגה קריאה חדשה של סיפורים אלו שתוביל להבנה עמוקה יותר של המסרים ותהפוך סטריאוטיפים מגדריים שרווחו בעבר למחאה פמיניסטית של ההווה.

עפרה מצובכהן דנה בעיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה. תחילה סוקרת המחברת את המושג 'סובייקט', את מקומו של הדובר בשיר וביצירה בכלל, ואת זיקותיו של המושג 'סובייקט' לפונקציה שמחוץ ליחסי טקסט-משורר. לאחר מכן היא מנתחת את המשמעות התאורטית של הקול הנשי, את מקומו של קול זה בשירתה של זלדה ואת זיקותיו לסובייקט הנשי.

את הגיליון חותם מאמרו של **שי רודין** שחקר את מערכות היחסים בין אימהות לילדיהן ביצירותיה של סביון ליברכט. בניגוד למיתוסים על אימהות, מראה רודין כי אימהות, ביצירת ליברכט, אינה טבעית ויש התנגשות בין זהויותיה השונות של אישה בעקבות הפיכתה לאם. לדברי המחבר, האימהות ביצירתה של ליברכט משמשת אמצעי אידיאולוגי לבחינת סוגיות חברתיות והופכת לישות פוליטית בעלת אמירה חברתית החורגת מתפקידה הסטריאוטיפי.

אני מודה לכל אחת ואחד מכותבי המאמרים בגיליון זה על השיתוף בפרי מחקרכם ובעיקר על התובנות המרתקות והעמדות האמיצות. תודה רבה גם לעורך הלשון מר אהרלה אדמנית על עבודתו היסודית והטובה. תודה מיוחדת למזכירת המערכת, גב' אסנת תורג'מן, שעמלה ללא לאות על העיצוב, הסידור והעימוד של הכרך. זאת גם ההזדמנות לשוב ולהודות לכל אחד מחברי המערכת שתרמו מזמנם בהתנדבות ושבלעדיהם לא היה יוצא גיליון זה. תודה אחרונה וחמה שלוחה לפרופ' שאול קרקובר, נשיא המכללה היוצא, שליווה ועודד את הוצאתו של גיליון זה.

קריאה מהנה ולהתראות בגיליון הבא.

פרופ' אסתר אפללו, עורכת ראשית

חזרה מפעילות מצילת חיים של צוותי רפואה: תמורות היסטוריות במושגים עוגמת נפש ופיקוח נפש

מרדכי גודמן

לציטוט (מדעי הרוח) – מ' גודמן, 'חזרה מפעילות מצילת חיים של צוותי רפואה: תמורות היסטוריות במושגים עוגמת נפש ופיקוח נפש', חמדעת, יא (תשע"ט), עמ' 9–16.

תקציר

הסוגיה הנחקרת במאמר זה היא היחס שבין המושגים פיקוח נפש ועוגמת נפש. דחיית השבת לצורך הצלת נפשות מוסכמת על כלל הפרוסקים. הצלת נפשות עלולה לגרום למציל מצוקה נפשית ועוגמת נפש בשל הכורח להישאר במקום ההצלה בסיום פעולת ההצלה. המאמר מתמקד בבירור היחס שבין שני מוקדים, חובת ההצלה ומניעת עוגמת נפש, בתשובות של ארבעה פוסקים מרכזיים בני המאה העשרים: הרב משה פיינשטיין (1895–1986), הרב שמואל הלוי וואזנר (1913–2015), הרב אליעזר יהודה וולדינברג (1915–2006) והרב עובדיה יוסף (1920–2013). בציר הזמן עלו התמורות הבאות:

1. הרב וולדינברג בפסקיו המאוחרים התיר חזרת רופא לביתו בשבת בסיום משמרת.
2. הרב פיינשטיין התיר למתנדבים חרדים שהתאגדו להצלת חיים לחזור לביתם תוך עשיית מלאכות הכרוכות באיסורי תורה.
3. הרב עובדיה יוסף בתחילה התיר חזרה על ידי נהג גוי ובסוף ימיו נטה לאסור ולא אישר את הנוהג הרווח בבתי חולים להחזיר רופאים לביתם מתורנות בשבת. למעשה בכך הוא מנע מרופא דתי או חרדי לעבוד בבית חולים בשבת.

משמעות הממצאים:

היתר החזרה בשבת מבטא לטעמנו שינוי יסודי בכיוון הפסיקה בתחום זה: במקום שהפרט יוותר על צרכיו לטובת ערך שמירת השבת, השבת נדחית לטובת חזרת המתנדב לביתו לשם רווחתו האישית.

מילות מפתח:

הרב משה פיינשטיין, הרב שמואל הלוי וואזנר, הרב אליעזר יהודה וולדינברג, הרב עובדיה יוסף, עוגמת נפש, פיקוח נפש, חזרה בשבת, רופא, רפואה בשבת

1. מבוא

א. הקדמה

ההלכה רואה בחיים ובשמירה עליהם ערך חשוב שגובר בחשיבותו על ערכים אחרים. מהפסוק 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חַקְתֵּי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וְנָתַי פְּהֶם אֲנִי ה',¹ למדו חז"ל שהמצוות ניתנו על מנת שיחיו בהן ולא על מנת שימותו על ידן, ומסיבה זו קבעו שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות שבתורה.² ההלכה מחייבת אפוא להציל נפשות גם בשבת, ובמקרים שבהם נוצר מצב של פיקוח נפש בשבת השבת נדחית מפניו, כלומר: כדי להציל נפשות מותר לחלל את השבת ובכלל זה לנסוע ברכב תוך עשיית איסורי תורה. אולם כאשר הסתיימה משימת ההצלה והאפשרות לחזור למקום היציאה כרוכה בחילול שבת שאינו משמש באופן ישיר להצלה – בנקודה זו נחלקו הפוסקים מהם התנאים המתירים את החזרה לבסיס היציאה. האם הותרו איסורי דרבנן או שמא הותרו גם איסורי תורה. המאמר ידון בפסיקתם של ארבע פוסקים מרכזיים בני המאה העשרים (הרב משה פיינשטיין, הרב שמואל הלוי וואזנר, הרב אליעזר יהודה וולדינברג והרב עובדיה יוסף) ביחס לחזרה מפעילות מצילת חיים כאשר מטרת הנסיעה היא מניעת עוגמת נפש עבור המציל. באופן פשוט, בסיומה של פעולת ההצלה המציל סיים את תפקידו, ולפיכך גם מסתיים היתר חילול שבת, ולכן עליו להישאר במקומו ולא לחזור לביתו. אולם שהייה מחוץ לבית למשך שארית השבת עלולה באופן כמעט ודאי ליצור אצל המציל עוגמת נפש, העלולה למנוע ממנו את היציאה למשימת הצלה בפעם הבאה שיידרש לה. ככל הנראה נימוק זה עמד מאחורי קביעת המשנה 'כל היוצאים להציל חוזרין למקומן'.³ הנמקה זו הועלתה במפורש ביחס לעדי החודש, שאם לא נתיר להם לשוב לביתם בשבת, 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא', והם עלולים כלל לא לבוא להעיד עדות החודש בשבת.⁴ לכן אין לעכב עדים שבאו להעיד בשבת, אלא יש לאפשר להם לחזור לביתם גם במחיר חילול שבת מן התורה. במציאות המודרנית נהיגה במכונית משמעה נסיעה הכרוכה באיסורי תורה. מאמר זה יסקור את הגישות השונות הקיימות בספרות ההלכה ביחס לחזרה בשבת ויבחן את המשקל ההלכתי שניתן לעוגמת נפש.

1 ו' יח 5.

2 בבלי, יומא פה ע"ב. היתר פיקוח נפש אינו תקף ביחס לשלוש מצוות (עבירות) שלגביהן נקבע 'ייהרג ואל יעבור'.

3 משנה, עירובין ד, ג. לאדם שיצא מחוץ לתחום שבת יש היתר ללכת ברדיוס של ארבע אמות בלבד. אולם חכמים הקלו על מי שיצא לצורך פיקוח נפש שיש לו אלפיים אמה לכל כיוון, כמו כל אדם ששבת במקום מוגדר. בגמרא ישנה שיטה המסבירה את דין המשנה במצב של סכנת חיים למצילים כאשר חיילי ישראל הפסידו בקרב, ואז הם מותרים לחזור ללא הגבלת מרחק של אלפיים אמה. עיינו י"נ אפשטיין, מבואות לספרות תנאים, ירושלים תשט"ז, עמ' 311, המעיר שמשנת עירובין מתירה ליוצאים להציל לחזור יותר מאלפיים אמה חולקת על משנת ראש השנה (ב, ה) הסוברת שיש ליוצאים אלפיים אמה בלבד.

4 משנה, ראש השנה א, ו.

ב. עוגמת נפש או פיקוח נפש

בתשנית הדיון מצויה השאלה מהו יחסם של פוסקי ההלכה למושג עוגמת נפש.⁵ האם מניעת עוגמת נפש היא צורך לגיטימי שההלכה צריכה לתת לו מענה? נבחן את סוג המענה: האם ניתן היתר לנסיעה; ואם ניתן, האם מדובר בהיתר לנסיעה באיסורי דרבנן בלבד, או גם לנסיעה באיסורי תורה?

המאמר מתמקד בשלוש שאלות מרכזיות:

1. האם חשש 'מכשילן' לעתיד לבוא, היינו שמא בפעם הבאה המצילים לא יצאו להציל, מאפשר להתיר איסור תורה או שמא רק איסור דרבנן?

2. האם יחס הפוסקים כלפי הרצון למנוע עוגמת הנפש הוא יחס חיובי או שלילי? והאם חלה התפתחות ביחס הפוסקים למרכיב עוגמת הנפש במרוצת הזמן? האם הפוסקים שהתירו לחזור בשבת למעשה הכירו בעוגמת נפש כשיקול הלכתי ומצאו דרכי 'הערמה הלכתית' כדי להתיר את חילול שבת בגין כך?

3. האם הפסיקה משתנה לפי קהל היעד?

כל פסיקה תיבחן בשני מוקדים:

מוקד אחד יעסוק בסוגיה ההלכתית הרלוונטית: כלומר, האם הפוסק התיר גם נסיעה הכרוכה באיסור תורה, או התיר רק חזרה הכרוכה באיסור דרבנן. מוקד שני יבחן את יחסו של הפוסק למושג עוגמת נפש: האם לתפיסתו היא תחושה ראויה שיש להכיר בה ולהתחשב בה. כמו כן תיבדק מידת השפעתו של החשש מפני 'מדרון חלקלק' על פסיקתו: האם הפוסק חשש לזלזול בשבת ולהפיכת היום הקדוש ליום חולין?

2. חזרה מפעילות מצילת חיים

בסיום שלב הצלת החיים נמצאים במקום האירוע בעלי התפקידים שהגיעו אליו בהיתר והשלימו את מלאכתם. או אז מתעוררת השאלה, האם ההיתרים שניתנו ליציאתם עדיין תקפים. לכאורה כיוון שכל מטרתם של ההיתרים הייתה לאפשר את פעולת ההצלה, אזי בהשלמת פעולת ההצלה ההיתר לחלל שבת מפני פיקוח נפש אינו תקף עוד. כך רק במבט ראשון, אלא שמתברר שהתמונה מורכבת יותר. מסתבר שהאפשרות לחזור בתום הפעולה עשויה להשפיע על נכונות המצילים לצאת לפעולות הצלה נוספות שאליהן ייקראו בעתיד. במשנה בוטאה ההשלכה הזאת על דרך השלילה: 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא'.⁶ מלשון המשנה עולה ההבנה שעיקוב

5 מחקר זה מתמקד בעוגמת הנפש כתוצאה מאיחזור הביתה בסיום פעולת הצלה. המאמר אינו דן בסוגי צער וכאב גופני וכן צער נפשי מסוגים נוספים. דיון בסוגית עוגמת נפש המובילה לפיקוח נפש ראו מאמרו של הרב י' זילברשטיין, 'טיפול פסיכולוגי: פיקוח נפש, איסור רכילות ומצוות כיבוד הורים', אסיא, מב-מג (תשמ"ז), עמ' 29.

6 משנה, ראש השנה א, ו.

המצילים במקום האירוע ומניעת האפשרות שישבו למקומם בסיום ההצלה בשל חשש לחילול שבת עלולים לפגוע בכוננות שלהם לצאת לפעולות הצלה נוספות בעתיד.

א. תשובות פוסקים מהמאה התשע עשרה

התשובות של פוסקי המאה התשע עשרה שימשו בסיס לפסיקת המודרנית בנושא זה. הרב משה סופר (1762–1839, להלן: החת"ם סופר) נדרש לשאלת חזרתו של רופא לביתו בשבת. בתשובה שאינה מתוארכת קבע החת"ם סופר כלל עקרוני. לדבריו, החשש מפני 'מכשילם לעתיד לבוא' מתיר ליוצאים להציל לחזור למקומם אף אם יאלצו לשם כך לעשות מלאכות שעשייתן בשבת אסורה מן התורה. תשובה זו היא חידוש עקרוני המובא אגב דיון הלכתי בדינם של עדי קידוש החודש⁷ והיא נעדרת הנמקה הלכתית. ראוי לציין שביחס למחלוקת העקרונית בשאלה – האם ההיתר לעבור איסורי תורה לצורך פיקוח נפש הינו בגדר 'התרת השבת', כלומר שהשבת ביחס לפיקוח נפש נחשבת כיום חול⁸, או שמא ההיתר הינו רק בגדר 'דחיית שבת', ולכן למרות פיקוח הנפש השבת היא עדיין גורם בעל משקל – החת"ם סופר סובר שהשבת דחוייה ולא מותרת, מכל מקום, מפני החשש ש'נמצאת מכשילם לעתיד לבוא', הוא התיר לעבור על איסורי תורה.

תשובתו המתוארכת הקדומה ביותר של החת"ם סופר הדנה במפורש בחזרת רופא לאחר סיום הצלת חיים נכתבה בשנת 1809. השאלה שהופנתה אליו מופיעה בלשון זו: 'יהודי הקבוע לרפאות בשכר ונוסע על העגלה ביום שבת קודש לפקח על נפשות חולי יהודים ונוכרים אם צריך למחות בידו?⁹ בתשובתו קבע החת"ם סופר שנסיעת הרופא אינה כרוכה באיסור תורה אלא באיסור דרבנן בלבד, היות שנוכרי מנהיג את העגלה,¹⁰ ועל כן הנסיעה מותרת בשבת. בהמשך התשובה הוא אסר לרופא לחזור,

7 שו"ת חת"ם סופר, אורח חיים, סימן רג (מהד' מכון חת"ם סופר, ירושלים תשס"ח, עמ' שעא). קדם לחת"ם סופר הרב יעקב ישראל עמדין, שאגב דיונו בדין עדי קידוש החודש ציין את סברתו שלפיה 'דין מכשילם לעתיד לבוא' דוחה איסורי תורה. ראו שו"ת שאילת יעב"ץ, סימן קלב (למברג תרמ"ד, עמ' סב).

8 הקביעה אם השבת מותרת או דחוייה עומדת בבסיס הסברו של ר' שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תרפט (מהד' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תשס"ז, עמ' שלה). למחלוקת בדין חולה שיש בו סכנה שרפואתו מחייבת שיאכל בשר לאלתר, והוראת הרופא ניתנה בשבת. יש הסוברים ששבת הותרה והיא אינה קיימת ביחס לחולה, ולכן מותר לשחוט כדי שהחולה יוכל לאכול בשר כשר. מאידך קיימת גישה האוסרת לשחוט, ומעדיפה אכילת בשר שאינו כשר. זאת מתוך הנחה שהשבת אמנם נדחית מפני פיקוח נפש אך איננה מותרת. לכן מוטב שיעבור על איסור 'לאו' (אכילת בשר טרף) משיעבור על איסור תורה שעונשו מיתת בית דין החמור מ'לאו' (שחיטה בשבת).

9 התשובה נכתבה בכסלו תק"ע ומובאת בשו"ת חת"ם סופר (לעיל הערה 7), חלק ה, חושן משפט, השמטות, סימן קצד (ירושלים תשס"ח עמ' שפו).

10 החידוש הגדול שחידש החת"ם סופר הוא שהציאה מתחום י"ב מיל בעגלה המונהגת בידי נוכרי היא איסור דרבנן. עיינו: 'בן מאיר', 'חזרה מפעילות הצלה בשבת', אסיא, צז–צח (תשע"ה), עמ' 91, הע' 83.

כיוון שה'סכנה' שבבסיס ההיתר היא הסכנה הנשקפת למי שנוזק להצלה, שמא לא יצאו להצילו להבא, אך לא למציל עצמו. החת"ם סופר מחדש, שאם ישנה סכנת חיים למציל עצמו אם יימנע מפעולת ההצלה, הוא יצא בפעם הבאה מהטעם הפשוט שיש סכנה לחייו אם לא יצא להציל, ועל כן אין להתיר לו לחזור בשבת, שהרי ממילא הוא עתיד לצאת להבא בשל החשש לחייו.¹¹

אל הרב שלמה קלוגר (1785–1869, להלן: ר"ש קלוגר) הופנתה שאלה מפורשת לגבי דינו של רופא היוצא לרפא חולה מסוכן בשבת – משהסתיימה פעולתו והשבת טרם יצאה, האם מותר לו לחזור לביתו.¹² בחינת שיקוליו הנוגעים לעוגמת הנפש, מעלה שר"ש קלוגר אינו רואה בעוגמת הנפש שיקול לגיטימי שבגיניו יש להתיר את חזרת הרופא לביתו תוך חילול שבת. לשיטתו, עוגמת הנפש עשויה להיות שיקול להיתר שמטרתו לאפשר קיום מצווה שמידת חשיבותה פחותה יחסית, שאז קיים החשש שבשל עוגמת נפש יימנעו מלקיימה. לטענתו, במצוות שמידת חשיבותן גבוהה, החשש שיימנעו לקיימן, אפילו תיגרם למקיים עוגמת נפש – נמוך. לכן, כיוון שהצלת נפשות היא מצווה גדולה ורבת ערך, אין חשש שרופא יימנע מקיומה אפילו ייאסר עליו לחזור לביתו. שיקול נוסף שר"ש קלוגר מציג: הפגיעה החמורה בקדושת השבת. היבט זה עולה מהמילים שבהן חתם את תשובתו: 'וחס [=והס] מלהזכיר מלהתיר בזה לחזור, פן חס וחלילה יהיה לבזו להתיר חילול שבת'.¹³

בתשובה זו ר"ש קלוגר פוסק שההיתר לחלל שבת להצלת נפשות נחשב לרדיית השבת ולא להתרתה. ולכן ברגע שבו הסתיימה פעולת ההצלה, כל ההיתרים בטלים, ובכללם ההיתר לנסוע, ולרופא אין היתר לחזור בשבת. לגבי החשש שמא הרופא יימנע מלצאת להציל בעתיד, ר"ש קלוגר סובר שאין לחשוש לטעם 'מכשילן לעתיד לבוא'. לדעתו, ההכרה הפנימית של הרופא ירא השמים בחשיבות מעשהו דוחקת את עוגמת הנפש הרגעית הנגרמת לו, והוא יצא להצלה גם בפעמים הבאות.

11 במציאות שבה חי החת"ם סופר סירוב של רופא יהודי לטפל בחולה בשבת סיכנה את חייו. עיינו: ב' לאו, 'בבואה של אמת': רבנות ואקדמיה בכתבי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת', אקדמות, יג (תשס"ג), עמ' 7–32, ובפרט בעמ' 12–13.

12 שו"ת ובחרת בחיים, סימן צט (בודאפושט תרצ"ד, עמ' 129–131). התשובה הופנתה לרב שמואל יצחק שור בעת שכיהן כרבה של טלמוץ' בתחילת דרכו הרבנית. הרב שור נולד בשנת 1839, כך שמסתבר שהתשובה היא משנות השישים של המאה התשע עשרה.

13 יש במילים אלו הד למלחמתו של ר"ש קלוגר בתהליכי החילון המואצים בזמנו ומקומו. עיינו: ש' שילה, 'המלחמה ברפורמה בתשובות חכמי פולין ורוסיה במאה ה-19', דיני ישראל, 20–21 (תשס"א), עמ' 419–433. ראו גם י' כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 129–130, דיון בשיטת ר"ש קלוגר האוסר 'שטר מכירה' לצורך הפעלת עסקים בשבת בשל החשש מריבוי חילול שבת. וראו גם מאמרו של ח' גרטנר, "מצות מאשין": הפולמוס ההלכתי ככלי להגדרת זהות אורתודוקסית, י' שלמון, א' רביצקי וא' פרזיגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 406–410, הדן בחוסר הבנתו של ר"ש קלוגר במציאות המעשית של ייצור מצות מכונה. נדמה שגם בסוגיה זו ר"ש קלוגר אינו נותן משקל מעשי לחשיבות של חזרה לבית בסיום פעולת ההצלה כתנאי להמשך פעילותו של המציל.

ב. תשובות הרב אליעזר יהודה וולדינברג

בפסיקותיו של הרב אליעזר יהודה וולדינברג (להלן: רא"י וולדינברג)¹⁴ יש להבחין בין פסיקות שכתב בתחילת דרכו שהיו 'על הנייר' לבין פסיקות 'הלכה למעשה'. בקונטרס 'משיבת נפש', העוסק בהלכות רפואה,¹⁵ הוא דן בהיתר חזרת הרופא בקיצור נמרץ וקובע פסיקה עקרונית:¹⁶ דין 'מכשילם לעתיד לבוא' מתיר איסור דרבנן אך לא איסור תורה.¹⁷ רא"י וולדינברג מתעלם מההיתר של החת"ם סופר והוא מאמץ בתשובתו את עמדת ר"ש קלוגר ומסכים לדעתו שככלל החשש לעתיד אינו תקף במקרה של מצוות חשובות במיוחד. בסוגיה הנקודתית של חזרת הרופא הוא רואה דוגמה למצווה כזאת: כיוון שהחשש אינו רלוונטי לגביה, הוא אינו מעניק מתן הכשר לעוגמת הנפש כשיקול להתיר איסור תורה עבור חזרת הרופא לביתו.¹⁸

השלמה לשיקוליו הנוגעים ליחס לעוגמת הנפש עולה מדיונו בסוגיה העקרונית של דין 'מכשילם לעתיד לבוא'¹⁹ ומשתי תשובות לשאלות שהפנו אליו רופאים, שיוצגו להלן. לדעת רא"י וולדינברג, שאותה ביסס בחלק יא של שו"ת ציץ אליעזר,²⁰ חז"ל אינם יכולים לעקור דבר מהתורה ב'קום עשה'. בדיון זה הוא מציג הן את דעת החת"ם סופר²¹ (שבדיון שלעיל נמנע מלהביאה) הן את דעת ר"ש קלוגר, מעמתן זו עם זו ומכריע כר"ש קלוגר. את תשובתו הוא חותם במילותיו של ר"ש קלוגר: 'וחס מלהזכיר מלהתיר בזה לחזור פן חס וחלילה יהיה לבוז להתיר חילול שבת'. ממילות החתימה מתחוויר שבבסיס הכרעתו לאסור עומד החשש מפני הביזיון שייגרם במקרה שיינתן היתר והנסיעה אכן תתבצע בשבת. טעם זה מובא גם בדבריו בתשובה הסמוכה, שאף היא עוסקת בנסיעת רופא בשבת:²² 'אבל באמת זה אינו,

14 הרב אליעזר יהודה וולדינברג (ירושלים, 1915–2006), מחבר שו"ת ציץ אליעזר (תש"ה–תשנ"ח, 22 כרכים). חיבור זה זיכה אותו בפרס ישראל לספרות תורנית לשנת תשל"ו.

15 קונטרס זה הוא סימן טו בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, שראה אור בשנת תשכ"ה (1965). בהקדמה לקונטרס ציץ אליעזר וולדינברג שלידתו של הקונטרס בשיעורים שבועיים במשך כשנתיים, בפני הסגל הרפואי של בית החולים 'שערי צדק'.

16 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו, פרק ז, אותיות יא–יב (ירושלים תשמ"ה, עמ' צד).

17 בתשובתו הוא מציין לשבח את הנהלת בית החולים 'שערי צדק', המעסיקה נהג גוי שתפקידו להחזיר את הרופאים לביתם בשבת. הקדשת עמודה אחת בלבד מתוך 115 עמודים (עמ' נז–קא) לסוגיה זו לכאורה מתמיהה. אפשר שההסבר לתמיהה טמון בפתרון הנוח שהעמידה הנהלת בית החולים 'שערי צדק' לרשות הרופאים, שבגינו זכתה לשבח.

18 הרקע ההונגרי של רא"י וולדינברג גרם לו לפסוק כחת"ם סופר גם במקומות שרוב הפוסקים דחו את שיטת החת"ם. עיינו על כך: 'זקבך, משנתו ההלכתית של הרב אליעזר יהודה וולדינברג: מקורות, פרשנות ופסיקה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשע"ו, עמ' 69–75.

19 שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימנים לט–מ (ירושלים תשמה, עמ' צד–ק).

20 שם, סימן לט (עמ' צד–צה).

21 העדפתו של רא"י וולדינברג את פסיקת ר"ש קלוגר בפסק זה מלמדת שהשיקול של כבוד השבת גבר על השיקול של עוגמת הנפש של המציל, למרות שעל פי פסק החת"ם ניתן היה להתיר את חזרת המציל לביתו.

22 שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימן מ, סוף אות ב (ירושלים תשמה, עמ' צח).

ואין להעלות על הדעת כלל לומר כן, דאם כן יתבטלו על פי רוב איסורי דאורייתא בשבת בכל מקום שיש בית חולים קבוע ומצויים שם בתדירות חולים שיש בהם סכנה ויולדות, והם מלהזכיר כזאת.

בתוך דבריו מוצאים את סיבת האיסור העומדת מאחורי הדברים הפורמליים: חשש כבד הן אצל ר"ש קלוגר והן אצל רא"י וולדינברג מהתפוררות השבת סביב הטיפול בחולים. חששם נוגע לפעולות שאינן קשורות באופן ישיר להצלת נפשות ולטיפול הרפואי עצמו, אלא לפעולות הנעשות כהכנה ורקע לטיפול. בתשובה זו רא"י וולדינברג מביא את עמדת החת"ם סופר שממנה משתמע שהחשש 'מכשילן' מצדיק התרת איסור תורה, אך אינו תומך בה ואינו מקבלה, ואדרבה, הוא עמל לסתור אותה. אלא שניתן לראות כי יחסו לתשובת החת"ם משתנה לאורך ציר הזמן. בתשובה הראשונה הוא מתעלם ממנה, בשנייה הוא מזכיר את שיטתו אך דוחה אותה, ואילו בזו השלישית הוא מקבלה במצבי דחק. ודומה שאזכור החת"ם סופר בתשובה השנייה נועד להכשיר את הקרקע להיתר בתשובה השלישית. בחירת רא"י וולדינברג להעדיף את עמדת ר"ש קלוגר ולסתור את עמדת החת"ם סופר מלמדת שני עקרונות הקשורים לעוגמת נפש:

א. בחשש 'מכשילם' רא"י וולדינברג אינו רואה חשש הסביר במציאות, וכדברי ר"ש קלוגר, הרופאים לא יימנעו מלקיים מצווה חשובה כל כך אפילו ייתבע מהם מחיר אישי כבד. נימוק זה הוא קשה. מצוות הצלת חיים היא מיוחדת לאדם מהשורה, אך עבור רופא העסוק בקביעת מותם של חולים כדבר שבשגרה, מצוות הצלת חיים היא חלק מסדר עבודתו היומיומית. לכן סביר שיימנע מקיום מצווה זו אם יעמוד מולה סיכון של הישארות מחוץ לביתו לכל השבת שבוע אחרי שבוע.

ב. 'המדרון החלקלק' – קיים חשש לפריצת גדר השבת: היתר שיינתן לצרכים 'הנלווים לטיפול' ולא לטיפול הרפואי עצמו עלול להביא לזלזול עצום בשבת ובהלכותיה.²³

להלן שתי תשובות שניתנו לרופאים. בכל שאלה אפשר לראות כעין 'מקרה מבחן', והפסיקה עוברת מהפסיקה המוקדמת הכללית, המאופיינת בניתוק מהמציאות הריאלית, אל עבר פסיקתו של פוסק המעורה בחיי הרופאים.²⁴ בשנת תשנ"ה הופנתה לרא"י וולדינברג שאלה מרופא בשם משה גמרי:

23 לדעת הרב אילעאי עופרן, רא"י וולדינברג חשש שמא הכרה חלקית במציאות תגרום להידרדרות נוספת. ראו: א' עופרן, 'האם "נוטלין כל החבילה יחד"? לשיטותיהם של הגר"א וולדינברג והגר"ע יוסף, נטועים, יז (תשע"א), עמ' 105–111. עיינו גם: י' שרלו, 'הלכה ומדרון חלקלק', אקדמות, כג (תשס"ט), עמ' 33–48.

24 רא"י וולדינברג בפסיקותיו מקל לשומרי מצוות ומחמיר לפורקי עול, כגון בשאלות של גיור למטרות נישואין, ראו: זקבן, תשע"ו (לעיל הערה 18), עמ' 183–184. כמו כן הוא מתחשב בצער גופני של שומרי תורה ואינו מתחשב בסבל של חילונים (שם, שם, הע' 81–82). השוני

שאלתי לגבי חזרה מבית החולים לבית – היות וברגל לא שייך לחזור. יתכן מאד שבמקרים של חולים שהם בדרגת חולי או בשאלות של קרוב לקשה או ספק פק"נ [=פיקוח נפש]. אם לא יתיר לי לחזור אחרי הטיפול הביתה, חוששני שהדבר עלול להשפיע על קבלת ההחלטות ולהימנע מלצאת לביה"ח [=לבית החולים] (במקרים של פק"נ [=פיקוח נפש] ממש כמובן שאסע מיד). ושמעתי בשם רופאים הדורים באפרת כי הגאון רבי משה פיינשטיין בתשובתו לנכדו בשו"ת 'אגרות משה' מתיר ... לחזור ברכב הביתה, ואמנם זהו דעת יחיד להתיר... אבקש לדעת מכבוד הרב... שיוורה לי כיצד לנהוג, ואיך אפשר למצוא היתר ולהקל על מנת שאוכל לחזור לביתי (ובהדסה אין מעסיקים נוכרים לענין זה).²⁵

מנוסח השאלה עולה החשש 'מכשילם' בצורה הבהירה ביותר: הרופא השואל מעיד על עצמו ומביע את חששו שמא חוסר האפשרות לחזור הביתה ישבש את שיקול דעתו במקרים שאינם פיקוח נפש מיידי ומוחשי. כן הוא מציין שידוע לו ההיתר שפסק ר"מ פיינשטיין, אלא שהוא מבקש היתר נוסף ומרווח מפוסק חשוב.

בניגוד לדיונו המוקדם, שבו קבע שהחשש אינו מצוי, מן השאלה עולה שהחשש מצוי במובהק: הרופא מעיד על עצמו שהידעה שייאסר עליו לשוב הביתה בתום הטיפול עלולה לגרום להטיית שיקול דעתו. אומנם בקריאה למצב פיקוח נפש מובהק לא יתעורר חשש כזה, אבל במצבים עמומים קיים החשש שמא חוסר הרצון להישאר בבית החולים למשך כל השבת ישבש את הערכת המצב, והרופא יגיע למסקנה המפחיתה בשיעור הסכנה, מסקנה שלא תחייבו לצאת בנסיעה לבית החולים.

רא"י וולדינברג נותר איתן בדעתו ואינו חוזר בו משיטתו העקרונית הגורסת שאין להתיר איסור תורה בגלל חשש 'מכשילן'. עם זאת, לגבי השאלה שנשאלה במפורש, הוא מציע לפרופ' גמרי פתרון יצירתי: לקבוע שעות קבלת חולים בביתו. קביעה כזאת תיצור ספק: ייתכן שבשעה שסיים את הטיפול בבית החולים, בה בשעה ממתין לו בביתו חולה שיש בו סכנה, וספק זה דיו להתיר לו לחזור. פתרון זה מצביע על שינוי בשיטתו של רא"י וולדינברג: בקונטרס 'משיבת נפש' משנת תשכ"ה הוא אסר את החזרה לצורך חולה מסוכן שיתכן שימתין לו, וטען שחשש כעין זה אינו מצוי. אך לאור ההבנה שעוגמת הנפש של רופא ירא שמיים עלולה לפגוע בטיפול הרפואי, הציע רא"י וולדינברג לפרופ' גמרי להסתמך על ספק זה,

כתשובה אינו נובע מזהות הרופא כשומר מצוות שהרי נימוק של האיסור היה סברת הר"ש קלוגר היכן שיש מצוות גדולה כהצלת נפשות, הרופא לא ימנע לצאת מביתו גם אם לא יוכל לחזור. נימוק של מצווה חשובה שייך ברופא דתי.
25 שו"ת ציץ אליעזר, חלק כא, סימן נט (ירושלים תשנ"ו, עמ' צב-צד).

הגם שסבירותו נמוכה,²⁶ כפי שעולה גם מלשונו: 'כולי האי ואולי', וכדי לקרב את הספק הציע לקבוע שעות קבלה מוגדרות. אלמלא סידור זה ייתכן שחולים שיזדקקו לטיפול יחפשו פתרונות במקומות אחרים, אבל אם ידוע שיש 'שעת קבלה' אצל הרופא – הסבירות שיפנו לביתו עולה. להצעה זו הוסיף גם את חוות דעתו שלפיה הרופא יכול להישען ברווח על פסקו של ר"מ פיינשטיין. את תשובתו הוא מסיים במילים: 'בכבוד ובהערצה'. למעשה יש כאן חזרה מפסקו הקודם. הדרך בה משתנה הפסקה הוא הסתמכות על ספק רחוק של פיקוח נפש והסתמכות על פסק הר"מ פיינשטיין.

בשנת תשנ"ח הופנתה לרא"י וולדנברג שאלה מהרופא ד"ר רפאל נפתלי פולק,²⁷ מנהל חדרי הלידה והיחידה לסיבוכי היריון בבית החולים 'ביקור חולים'. הרופא שאל אם מותר לו, לאחר שהוזעק לבית החולים בשבת וסיים את הטיפול שאליו נדרש, לחזור לביתו בשבת. שאלת הרופא מנוסחת כשאלה הנוגעת למצב של פיקוח נפש, ומטרתה לברר אם מותר לרופא לחזור הביתה במכוניתו ולא בהסעה של בית החולים. הרופא חושש מפני מצב שבו יוזעק שנית אל בית החולים, ואם רכבו לא יעמוד לרשותו (כיוון שיעמוד במגרש החניה של בית החולים), תתעכב הגעתו לבית החולים וייגרם פיקוח נפש.

רא"י וולדנברג הפנה את השואל לתשובתו לפרופ' גמרי, תוך שהוא מדייק ש'עידונו של כבודו יותר קל ויש מקום להורות להיתר'. את ההיתר נימק בטעמים האלה:

א. יש נהג נוכרי המיועד להחזיר את הרופא במכוניתו שלו לביתו.²⁸ לכן המציאות שהרופא יצטרך לנהוג בעצמו במכוניתו ולעבור על איסורי תורה נדירה ביותר. במקרים נדירים, שבהם אי אפשר להפעיל את הנוהל הרגיל, ניתן להסתמך על היתרו של ר"מ פיינשטיין, שהוא 'עמוד הוראה גדול'.

26 חולה בשבת מגיע לרופא רק במצבי חירום שעות קבלה אינן משנות את מספר החולים המגיעים לרופא. בתשובה (שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, סימן מז נירושלים תשנ"ד, עמ' קכב-קכד) שנדונה בה האפשרות לטפל בשבת בכאב שניים חריף ובלתי נסבל, ללא סכנת נפשות לדעת רופאי השניים, התיר רא"י וולדנברג לטפל בשן אף על פי שהטיפול כרוך באיסור תורה. יסוד ההיתר בדעת חז"ל שכאב פנימי נחשב לסכנת נפשות. למרות שכיום ידוע שאין בכאב השניים סכנה, מכל מקום, כיוון שחז"ל קבעו שכאב פנימי בפה הוא סכנת נפשות, ניתן להסתמך על קביעתם ולחלל שבת באיסורי תורה. יש כאן ביטוי לגישתו הקנאית. הממצא העובדתי של התלמוד גובר על הממצא הרפואי המדעי. עיינו גם זקבך, תשע"ו (לעיל הערה 18), עמ' 140, דיון בסתירה בין תפיסת חז"ל ביחס לערך הנישואין בתוך המשפחה לבין המידע המדעי העדכני. רא"י וולדנברג הולך בדרכו של הרשב"א ביחס לסתירות בין המדע לדברי חז"ל, עיינו: ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 230.

27 שם, חלק כב, סימן צה.

28 הנהג הנוכרי ינהג במכוניתו של הרופא ויביא את הרופא עד ביתו. משם יחזור הנהג לבית החולים במכונית או בכל סידור אחר שיימצא, אבל מכוניתו של הרופא תישאר ברשותו.

ב. ר"ש קלוגר, שאסר את חזרת הרופא, ביסס את שיטתו על הקביעה שפיקוח נפש דוחה את השבת אך אינו מתיר אותה. בתשובתו רא"י וולדינברג מציין שיש אפשרות להסתמך על השיטות הסוברות שבמצבי פיקוח נפש השבת אינה דחוייה בלבד אלא מותרת, וכשם שהותרה לצורך פיקוח נפש, הותרה גם לצורך חששות עתידיים שהם בבחינת ספק פיקוח נפש הנחשב כפיקוח נפש.

מן התשובה שניתנה לד"ר פולק עולה שהשפעת השינוי שצוין לעיל על הפסק העקרוני מעטה. עם זאת, אין להתעלם מהשינוי שבא לידי ביטוי בפסיקתו זו של רא"י וולדינברג, המתירה לרופא (לכתחילה, אם כי בהגבלה למציאות נדירה) לחזור לביתו אפילו כאשר החזרה כרוכה באיסור תורה. המגבלות שבהן תחם את ההיתר מצטרפות למילות החתימה שצוינו לעיל: 'וחס מלהזכיר בזה לחזור פן חס וחלילה יהיה לבו להתיר חילול שבת'.²⁹ מכולן עולה שאחד המניעים החזקים לאיסור הוא החשש לכבוד השבת. המגבלות המתוארות אינן אלא הדרך שרא"י וולדינברג מוצא כדי להתגבר על החשש הזה.

רא"י וולדינברג משנה את תפיסתו לגבי רצון הרופא לחזור לביתו בסיום פעולת ההצלה. תפיסת הרצון של הרופא לשוב לביתו נתפסת כעת כצורך ראוי ולא כביטוי לקלות דעת. זהו רצון גיטימי של רופא ירא שמיים. ומכל מקום, הוא ההיתר תחום בתנאי שהשימוש בו ייעשה אך ורק במצבים נדירים כפתרון לתקלה מקומית ולא כפתרון קבוע. החזרה הקבועה תהיה על ידי נהג גוי. המעוניין לנהוג בעצמו יאלץ להסתמך על היתרו של ר"מ פיינשטיין.

ג. הרב עובדיה יוסף

הרב עובדיה יוסף (להלן: ר"ע יוסף)³⁰ לא כתב תשובה בנושא חזרה מפעילות הצלה בספרי תשובותיו. הוא התייחס לכך רק באופן עקיף בהסכמתו לספר 'ילקוט יוסף' שכתב בנו הרב יצחק יוסף.³¹ רק בספרו 'חזון עובדיה', שראה אור שלוש שנים לפני פטירתו, התייחס לראשונה לסוגיית חזרת הרופא לביתו בשבת בסיום טיפול רפואי.

29 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן טו, פרק ז, אות יב, ירושלים תשמ"ה, עמ' צד-צה.
 30 הרב עובדיה יוסף (בגדירושלים, 1920–2013). כיהן כרב הראשי הספרדי במשך עשור (1973–1983) וחיבר עשרות ספרים ובהם שו"ת יחיה דעת ושו"ת יביע אומר (ירושלים, תשי"ד–תשע"ח, 11 כרכים). חיבור זה זיכה אותו בפרס ישראל לספרות תורנית לשנת תש"ל.
 31 מהסכמתו לספר של בנו עשוי להשתמע שהסכים לכך, אך הוא עצמו לא פרסם פסיקה כזאת בעצמו. הספר של הבן בנוי על פסקי האב. למעשה, בפסיקה דרך ספרו של הבן ר"ע יוסף מתרחק מפסיקה בנושא זה. ואכן זו נקודה תמוהה, מדוע בחר ר"ע לא להדפיס שאלות של רופאים בנושאי תורנות שבת בספרי תשובותיו.

בנו הרב יצחק יוסף ניסח כך: 'ויש מי שמיקל לרופא לחזור לביתו בשבת, שהרי יש חשש שאנו מכשילין אותו לעתיד שיסרב לנסוע בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה'.³²

ב'חזון עובדיה' ר"ע יוסף פסק פסיקה עקרונית:

מותר לרופא לנסוע בשבת ברכבו לטפל בחולה שיש בו סכנה, אולם אסור לו לחזור ולנסוע ברכבו לביתו. ולטפל בחולה שאין בו סכנה אין לרופא לנסוע ברכבו אלא אם הנהג גוי. ואחר שטיפל בחולה, יש מתירים לחזור לביתו ברכב עם הנהג הגוי לפי שהתירו סופן משום תחילתן, והמיקל בזה יש לו על מה לסמוך.³³

ר"ע יוסף מתיר לחזור ברכב שנוהג בו נוכרי, אבל אף היתר זה אינו ניתן מלכתחילה. ר"ע יוסף מעדיף שהרופא יישאר במקומו ולא ייסע בתום הטיפול. עם זאת, הוא מציין שקיימת האפשרות לחזור, שהבוחר בה הוא 'מיקל', ואם כי יש לו על מה לסמוך, מוטב שיימנע מלהקל. בזמן כתיבת התשובה, כבר הונהגה בבתי החולים בירושלים המתכונת שצוותים רפואיים באים וחוזרים בהסעות מאורגנות שנהגיהן נוכרים. ניסוח הפסק כמופנה למי שחפץ להקל 'והמיקל יש לו על מה לסמוך' ולא כהיתר לכתחילה, מלמד שר"ע יוסף אינו מקבל את הנהגה של הסעות מאורגנות כדרך ראויה ורצויה ואינו רואה ברצון לחזור צורך לגיטימי. בניגוד לרא"י וולדינברג, ששייב את הנהלת 'שערי צדק' על ההסעה המאורגנת, מפסיקת ר"ע יוסף לא משתמע כל שבח בעניין הנהגה לחזור, גם לא בעזרת הנהג הגוי. החזרה היא אפשרות דחוקה, שכיוון שהיא קיימת, אי אפשר שלא להכיר בה ולא לאפשר ליהנות ממנה. בהערה³⁴ הביא ר"ע יוסף את דעת רא"י וולדינברג שאפשר לסמוך על פסק ר"מ פיינשטיין המתיר לרופא לחזור לביתו.³⁵ בדבריו חלק על היתר זה והורה שלא לנהוג לפיו: 'שלפענ"ד [שלפי עניות דעת] אינו מחוויר ויש להורות לאיסור'.

ר"ע למעשה חוסם את הדרך בפני רופא ירא שמיים (שחפץ לנהוג לכתחילה כדעתו) לעבוד בבית חולים, שהרי ההיתר לחזור עם נהג נוכרי הוא רק בגדר 'יש על

32 הרב י' יוסף, ילקוט יוסף, חלק ד, סימן שכח, סעיף קט (ירושלים תשנ"ד, עמ' רט). הדיון ההלכתי מסתכם בחמש עשרה שורות בלבד בהערה טז. בהסכמתו הכללית לספר כתב ר"ע יוסף: 'אעפ"י שרוב הדברים שבספר הזה נתחדשו אצל בני רבי יצחק... עם כל זה קיים ותשועה ברוב יועץ, והתייעץ עמנו ברוב ההלכות והסכמנו למסקנותיו הלכה למעשה'.

33 שו"ת חזון עובדיה, שבת, חלק ג (ירושלים תשע"א, עמ' רנג, הע' יב).

34 שם, עמ' רנד.

35 ניתן לראות שר"ע יוסף מאפשר במקום אחר מהלך שתחילתו בפסיקה עקרונית מחמירה והמשכו בנכונות להסתייג מהפסיקה העקרונית תוך הישענות על פוסק אחר במקרים של צורך גדול, בצד השארת הפסיקה המחמירה בעינה. דוגמה לנקיטת מהלך כזה יש לראות בפסיקתו העקרונית לאסור גידול עזים בארץ ישראל (שו"ת יביע אומר, חלק ג, חושן משפט, סימן ז [ירושלים תשמ"ו, עמ' שמז]), ובנכונותו במקרה של צורך גדול להסתמך על שיטתו של רא"י וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן כד [ירושלים תשמ"ה, עמ' קכח-קכט]) ולהתיר גידול עזים לצורך חולה (שו"ת יביע אומר, חלק ד, חושן משפט, סימן ו [ירושלים תשמ"ו, עמ' שצד]).

מי לסמוך'. בנו³⁶ התיר להסתמך על שיטת החזון איש שהקל מאד בדיני פיקוח נפש. ר"ע יוסף אינו מזכיר את המובא בשם החזון איש³⁷ שאין לאסור על רופא לחזור לביתו כדי שלא 'להכשילו לעתיד לבוא'. ר"ע יוסף גרס כי 'דין מכשילם' מאפשר לעבור על איסור דרבנן אך לא על איסור תורה. בסוף דבריו ר"ע יוסף מזכיר את תשובת ר"ש קלוגר שלפיה במקום של מצווה גדולה אין לחוש שמא הרופא יימנע מלהציל נפש בפעם הבאה שייקרא, ומעיר בעניינה:

שבעוונותינו הרבים יש בזמנינו כמה רופאים קלי דעת, שהם חשודים באמת שלא יאותו להתנתק מבייתם להצלת חולה מסוכן, אם לא יותר להם לחזור לביתם. מכל מקום הטעם העיקרי שאין בדינו להתיר, כי לא התירו סופן משום תחילתן אלא באיסור דרבנן ולא באיסור תורה.³⁸

מדבריו של ר"ע יוסף משתמעת תפיסתו: ברופאים שיסרבו לצאת להצלת חולה מסוכן רק משום שלא יותר להם לחזור בתום ההצלה הוא רואה קלי דעת; הווי אומר: עוגמת הנפש של אותם רופאים אינה זוכה ללגיטימציה מוסרית. ר"ע מודע לכך שיהיו רופאים שלא יצאו להציל חיים, אך מסקנתו אינה משתנה: 'אין בדינו להתיר'. ר"ע יוסף מכריע ש'דין מכשילם' מתיר רק איסורי דרבנן, ולמעשה מתעלם מפוסקים חשובים הסוברים שדין זה מתיר, אם כי לא תמיד, גם איסורי תורה. ההתעלמות המכוונת של ר"ע יוסף מדעת המתירים בולטת במיוחד בדרך טיפולו בתשובת הרב שמואל הלוי וואזנר (1913–2015, להלן: ר"ש וואזנר). בהזכירו את תשובתו, הוא מציין את הכרעתו האוסרת הנובעת מדין חינוך, אבל מתעלם מפסיקתו העקרונית, המתירה את חזרת הרופא בשבת גם באיסורי תורה, בדומה לחת"ם סופר. הצגת הרופא השואל כ'קל דעת' מציבה אותו בעמדת נחיתות. בקשתו אינה נתפסת כלגיטימית ולכן אינה ראויה לפתרון הלכתי כלל. אמנם הוא מזכיר ש'אין בדינו להתיר', אך ניכר מלשונו שהוא אינו מכבד את הצורך שהעלה השואל, ומכאן ועד לתשובה האוסרת המרחק קצר.³⁹

36 יצחק יוסף, ילקוט יוסף, שבת ד, (ירושלים תשנ"ד, עמ' רט, הערה טז).

37 הרב אברהם ישעיהו קרליץ (1878–1953). עיינו ב' בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א. עמ' 549–550. שיטתו ההלכתית של ר"ע יוסף הייתה שונה בתכלית משיטת החזון איש בכמה עניינים, כגון להסתמך על שיטת יחיד בשעת הדחק, עיינו בראון, שם, עמ' 408; וכן האם ניתן לסמוך על כתבי יד חדשים של ראשונים ושל התלמוד, עיינו ב' לאו, 'ארבעה עיונים מתודולוגיים בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף', נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 103–107.

38 שו"ת חזון עובדיה, שבת, חלק ג (ירושלים תשע"א, עמ' רנו).

39 ר"ע יוסף מחמיר בהלכות שבת כאשר הדבר אינו נוגע לפיקוח נפש ישיר, ולכן הוא אוסר להתקשר למשטרה בשבת למרות שיש 'מכה' של פריצות וגנבת רכוש (י' נקי, שו"ת מעין אומר, חלק ב, פרק ד, סימן טו [ירושלים תשס"ח, עמ' רלג]), וכן התיר למתנדב מד"א לחזור רק בתנאי שברכבו של המתנדב יש ציוד להצלת חיים (מעין אומר, שם, סימן מג [ירושלים תשס"ח, עמ' רנב]).

ר"ע יוסף יודע שיש רופאים דתיים וחרדים לדבר ה" ואף נותן להם עצות כיצד לנהוג בשבת בטיפול בגויים,⁴⁰ אולם נראה שהוא מחלק חלוקה דיכוטומית בין רופאים יראי ה', שלגביהם ברור לו שלא יהססו להישאר בבית החולים למשך שארית השבת, ובין רופאים 'קלי דעת', שלמרות שיסרכו לטפל בחולים בשבת – אין להתיר להם את החזרה לביתם.⁴¹ דרכו של ר"ע יוסף מובנת על רקע מחויבותו להנחלת התורה לציבור מגוון שאינו יורד לפרטי ההלכה ולחילוקי דינים ואשר במהותו הוא בעל אופי מסורתי. לציבור זה חשוב לתת הנחיה ברורה המעצימה את קדושת השבת. ר"ע יוסף חושש שנסיעה בשבת של רופא מסורתי, אף אם זו נעשית בהיתר מנומק, תגרום לנטישת שמירת התורה והמצוות בקרב הציבור המסורתי שיראה בכך זלזול בקדושת השבת.⁴² כמו כן, מדובר בעמדה הלכתית עקרונית שאינה מתירה חזרה הכרוכה באיסורי תורה.

ד. הרב משה פיינשטיין

ההיתר לפעולת הרופא בשבת מבוסס על הגדרתה כפעילות מצילת חיים. הרב משה פיינשטיין (להלן: ר"מ פיינשטיין)⁴³ סובר שעבודת הרופא מוגדרת כפרנסה ולא כהצלת חיים, ולכן לא חלים עליה ההיתרים שניתנו במקרים של הצלת חיים. עבודת הרופא היא פרנסה ככל הפרנסות ואינה מתירה חילול שבת. כך עולה במפורש במכתב שנשלח למכון צומת:

ונשאל הגרמ"פ זצ"ל [הגאון ר' משה פיינשטיין זכר צדיק לברכה] ברופא שמדי שבועיים מסיים התורנות בבה"ח [בבית החולים] בשבת בבוקר ועוגמת נפש היא לו ולמשפחתו שיעדר מביתו, אם יש להתיר שיסע לביתו עם נוכרי המיועד לכך מראש, משום דאם לאו הכי נמצאת מכשילו לעתיד

40 שו"ת חזון עובדיה, שבת, חלק ג, ירושלים תשע"א, עמ' שיח.

41 א' פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת התרבות, רמת גן תשס"ז (להלן: פיקאר, תשס"ז), עמ' 87–114 טוען, בניגוד למקובל, שר"ע יוסף לא היה פוסק מקל, ומגמת ההקלה שמסתמנת בפסיקתו נובעת מתחושת אחריותו לכלל הקהילה היהודית. פסק זה מסייע לשיטת פיקאר וסותר את התפיסה שלפיה ר"ע יוסף היה פוסק עממי ומקל, כפי שטוען למשל נ' ליאון, 'הפוסק כתועמלן': הלכה ופופולריות ביהדות המזרחית בת זמננו, עיונים בתקומת ישראל, 20 (תש"ס), עמ' 344: 'על הפוסק לעשות מעשה; עליו לחתור תחת אינסטינקט ההיברלות המבקש להסתגר מההמון המתרחק מאורח החיים ההלכתי, וליזום דיאלוג עם אותו המון. דרך זו מחייבת את הפוסק לרדת מרום הקתדרה הישיבתית ולאחוז בקתדרות עממיות'.

42 מ' הלפרין, רפואה מציאות והלכה, ירושלים תשע"ב, עמ' 19, הע' 7, מביא את המעשה הבא: 'פגשתי בחייל בן משפחה דתית מקיבוץ בצפון הארץ. אותו חייל סיפר לי כיצד הוריד את הכיפה': בנסיעתו המבצעית הראשונה בשבת, הגם שהייתה מותרת, היה משוכנע כי עוד מעט ירדו עליו אבנים מן השמים'. בנסיעתו המבצעית השנייה בשבת, כבר לא ציפה ל'אבנים מן השמים' אלא ל'התהפכות הקומנדק' שבו נהג. בנסיעתו המבצעית השלישית בשבת כבר החל לעשן. הידיעה התאורטית שפיקוח נפש דוחה שבת ונסיעה מבצעית מותרת – לא עמדה כנגד הרגשותיו הפנימיים שעברו מהפך קשה באותם הימים'.

43 הרב משה פיינשטיין (1895–1986), מחבר שו"ת אגרות משה (תשי"ט–תשע"א, 9 כרכים), יו"ר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל בארה"ב.

לכא. והשיב על זה דלרופא אין היתר של סופן משום תחילתן משום דהלא זוהי מלאכתו ומחוייב מצד פרנסתו לפעול בבית חולים.⁴⁴

ר"מ פיינשטיין מוציא למעשה את הרופא מגדר מציל חיים ומחשיב אותו כאדם העובד לפרנסתו, וכשם שלצורך כל פרנסה אחרת אין מתירים חילול שבת, כך גם לגבי מלאכת הרופא. עוגמת הנפש אינה נתפסת כשיקול להתיר לרופא לחלל את השבת.

לעומת הרופא, העובד לפרנסתו, מתנדבי ארגון 'חברת הצלה'⁴⁵ יצרו מציאות ייחודית: מתנדבים חרדים הפועלים, בשבת כביום חול, להצלת חיים. מציאות מיוחדת זו הציבה לפני הפוסקים דילמה הלכתית כבדת משקל: במציאות שבה יהודים נדרשים לנסיעה בשבת 'על בסיס קבוע' או 'כמעט קבוע', מחד גיסא עליהם למצוא את הדרכים לשמור על ההלכה ועל צביון השבת,⁴⁶ ובה בעת להכיר בחוסר האפשרות לדרוש מאותם מתנדבים להיעדר מבתיהם בכל שבת למשך כל השבת ולצפות שימשיכו במסירות בהתנדבותם – דרישה בלתי סבירה בעליל. השאלה המרכזית שאליה נדרשו הייתה: האם ניתן להתיר למתנדב לחזור לביתו לאחר סיום פעולת ההצלה אם חזרה זו כרוכה באיסורי תורה.

בסיון תשל"ח⁴⁷ נשאל ר"מ פיינשטיין אם לאחר סיום פעולת הצלת נפשות מותר למתנדבים לחזור לביתם גם אם החזרה כרוכה בהכרח באיסור תורה. כארבע שנים לאחר מכן, בחודש סיון תשמ"ב, משנשאל שנית אותה השאלה, ניסח את תשובתו פעם נוספת.⁴⁸

44 מובא אצל י' דרוזי, שבות יצחק, חלק ו (ירושלים תשס"ח, עמ' קלט-קמ). המכתב נשלח לרופא העובד בישראל. תודתי נתונה לרב חנניה שפרן שהפנה אותי למקור זה.

45 ארגון 'חברת הצלה' הוא ארגון התנדבותי המספק שירות החייאה מהיר. הארגון הוקם בשנת 1965 בברוקלין. את הרעיון הגה הרב הרשל וובר, מתלמידי הרב מנשה קליין (1923–2011). עיינו גם: הרב מ' קליין, 'נסיעה בשבת לצרכי הצלה וחזרה ממנה', תחומין, כג (תשס"ג), עמ' 89–92. ר"מ קליין היה הראשון שדן בסוגיה זו.

46 השיקול של צביון השבת מופיע כשיקול מרכזי בפסיקת ר"מ פיינשטיין בנושא של פתיחת קופסאות שימורים בשבת. לשיטתו, למרות שאין בפתיחת קופסאות השימורים איסור תורה יש לאסור מטעם זילות של השבת: 'בדור ובמקום פרוץ כבזמננו ומקומותינו שצריך להחמיר ואין לקרוע לא שק של בגד ולא של נייר... רק שהוא לכבוד ועונג שהמניעה אף רק מחמת יראה מחשש חלול שבת זהו כבוד שבת היותר גדול'. (אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קכב [ניו יורק תשי"ט, עמ' רג]). אומנם בצורך גדול כגון בסעודת נישואין התיר לתלמיד חכם לפתוח בצנעה (שם).

47 תשובה זו ניתנה בסיון תשל"ח והתפרסמה כעבור שנתיים: הרב מ' פיינשטיין 'היצואין להציל בשבת מתי מותרין לחזור למקומן', תחומין, א (תשמ"ב), עמ' 13–23; שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן פ (ניו יורק תשמ"ב, עמ' קנח-קסג).

48 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ה, סימן כה (ירושלים תשנ"ו, עמ' פט-צא).

בנסחו את השאלה העלה ר"מ פיינשטיין שני נימוקים להיתר:

א. **נימוק של פיקוח נפש:** בלילה חזרה רגלית מסוכנת מצד הרוצחים שמצויין. חשש סכנה הוא מצב הלכתי פשוט של פיקוח נפש, שכמובן מתיר לעבור על איסור תורה.⁴⁹

ב. **עוגמת נפש:** שבני ביתו לא יניחוהו בפעם אחר וגם שהוא עצמו יתרושל.

הנימוק השני הוא 'שניים שהם אחד', כלומר ר"מ פיינשטיין מאגד יחד שני נימוקים באמירה תמציתית אחת:

(1) משפחתו של המתנדב לא תאפשר לו לצאת למשימה בפעם אחרת. נימוק זה ייחודי לר"מ פיינשטיין, והוא מבטא הסתכלות על המתנדב כחלק ממערכת משפחתית; (2) החשש שבלא היתר, המתנדב עצמו יתרושל. בממד עוגמת הנפש, ר"מ פיינשטיין מרחיב את מוקד השאלה מהאדם היחיד למשפחה. בהרחבה זו יש הכרה בלגיטימיות של הרצון לחזור, שהרי רצון זה אינו נובע משיקולי נוחות של היחיד אלא מקבלה לגיטימית של כפיית בני המשפחה את המתנדב להישאר בביתו. ר"מ פיינשטיין אינו דורש ממשפחת המתנדב לאפשר לו לצאת לפעולת הצלה, אלא מקבל את כפיית המשפחה כמציאות לגיטימית, המכריחה את הפוסק למצוא פתח להיתר על מנת לאפשר למתנדב לצאת לפעולת הצלה גם בפעמים אחרות בהנחה שיתאפשר לו לחזור לביתו.

ר"מ פיינשטיין דן בסוגיה במסכת עירובין ובדברי הרמב"ם והעלה את הסתירה שישנה בין שתי הלכות בהלכות שבת של הרמב"ם.⁵⁰ בהלכה שבפרק ב הרמב"ם מתיר בה את החזרה אף באיסורי תורה, ואילו בהלכה שבפרק כז הרמב"ם אוסר את החזרה. ליישוב הסתירה בין ההלכות הציג ר"מ פיינשטיין הבחנה המבוססת על משך הזמן האמור בכל אחת מהן: בהלכה שבפרק ב מדובר בפעולת הצלה הנמשכת זמן קצר, ולכן החזרה בה מותרת; ואילו בהלכה שבפרק כז מדובר בפעולת הצלה ממושכת. במקרים שבהם המציל יוצא לפעולה בידיעה ברורה שייעדר מן הבית למשך פרק זמן ארוך, העובדה שהפעולה הסתיימה מוקדם מהמתוכנן אינה מצדיקה להתיר למציל לחזור באיסורי שבת. לדעת ר"מ פיינשטיין, פעולת הצלה שצפויה להימשך זמן רב דורשת מהמציל הכנה נפשית לפני היציאה ונכונות לסבול חוסר נוחות לאורך זמן. מצב זה גורם לסינון טבעי של מתנדבים מובחרים שיצאו גם אם

49 נימוק זה רלוונטי לגבי קריאות שהפעולה שנעשתה בעקבותיהן הסתיימה בלילה. מציאות החיים בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת ברחובות ניו יורק היא של סכנת נפשות בהליכה רגלית. לגבי פעולות שהסתיימו ביום נימוק זה כמובן אינו רלוונטי. ר"מ פיינשטיין מביא את הנימוק על דרך החיוב – היתר למי שצריך לחזור לביתו בלילה, ואינו מזכיר את העובדה שביום אין היתר. קביעתו שההליכה בלילה מכניסה את ההולך למצב של פיקוח נפש מעידה על רצונו למצוא דרך להתיר למתנדב לחזור.

50 משנה תורה, הלכות שבת, פרק ב, הלכה כג; פרק כז, הלכה יז.

ידעו שאינם יכולים לחזור לביתם, ולכן ההיתר לחזור מוקדם במצבים שבהם פעולת ההצלה הסתיימה מוקדם מהצפוי אינו משנה את כמות היוצאים לפעולת ההצלה, ואם כך, אין כל צורך להתיר איסורי תורה במקרים כאלה.

למסקנה, בממד עוגמת הנפש ר"מ פיינשטיין ראה כלגיטימי את הצורך לחזור מפעולת הצלה שזמנה קצר. להערכת ר"מ פיינשטיין, אם תיגרם למתנדב ארגון 'חברת הצלה' עוגמת נפש רבה, קיים סיכוי סביר שיחליט שלא להמשיך בפעילותו החשובה, וההכרה בחשיבות המשך פעילותו לצורך הצלת נפשות בעתיד היא המניע להתיר לו לשוב לביתו בשבת אף שהדבר כרוך בהכרח באיסורי תורה.

בתשובה הראשונה (תשל"ח) בעניין החזרה⁵¹ החמיר ר"מ פיינשטיין ופסק שהיא תיעשה על ידי נהג נוכרי, למעט מקרים חריגים שבהם קיים חשש שהדבר יגרום לשיהוי בפעולת ההצלה. בתשובתו השנייה, שניתנה לאחר ארבע שנים (תשמ"ב),⁵² ר"מ פיינשטיין חזר בו מפסיקתו שלפיה לכתחילה יש להיעזר בנהג נוכרי בפעולת ההצלה, והעדיף נהג אמבולנס יהודי מכמה סיבות:
א. נוכרים אינם זריזים דיים בהצלת נפשות.

ב. ישנו פער (בכיוונים שונים) בין הפעולות המותרות על פי ההלכה לצורך הצלת חיים לבין הפעולות המותרות על פי חוקי ארה"ב, ולכן יש להעדיף נהג יהודי כדי שיתאפשר להציל לפי ההלכה ללא חשש הסגרה לרשויות החוק של ארה"ב.⁵³

ג. איסור על נהג יהודי יצור חשש שיהודים יתרשלו מתוך מחשבה שעדיף להסתייע בנהג נוכרי.⁵⁴

בתשובה זו הטעם דווקא הצורך בנהג יהודי מוגדר כפיקוח נפש. נהג נוכרי עלול לגרום לעיכוב בהגעה לחולה (סיבה א) או לטיפול לקוי לפי ההלכה (סיבה ב) או לביטולה של המצווה להציל משום פיקוח נפש (סיבה ג).

בסוף התשובה נכתבה הגהה (תשובה זו התפרסמה לאחר פטירת ר"מ פיינשטיין בשנת תשמ"ו): 'ואין כאן סתירה למה שפסק באו"ח ח"ד סימן פ' דמותר לחזור אף

51 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן פ (ניו-יורק תשמ"ב, עמ' קנח-קסג).

52 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ה, סימן כה (ירושלים תשנ"ו, עמ' צא).

53 החשש משותפות של נהג נוכרי לפעולות ההצלה נבע משתי סיבות: א. מתנדבי הצלה עסקו בפעולת הצלה גם אם לא הייתה להם הסמכה רשמית מטעם הרשויות בארה"ב; ב. הפעולות המותרות בשבת להצלת גוי על פי ההלכה אינן תואמות את חוקי ארה"ב.

54 ר"מ פיינשטיין פוסק בתשובה זו כשיטת הטורי זהב (אורח חיים, סימן שכח, ס"ק ה), שהצלת נפשות בשבת תוך עשיית איסורי תורה נעשית דווקא בידי גדולי ישראל ולא בידי נוכרי כאשר יש אפשרות לכך. בתשובה הקודמת פסק ר"מ פיינשטיין להסתמך על נוכרי, כיוון שהערכת המציאות הייתה שהיות שפעולת ההצלה עצמה נעשית גם על ידי יהודי וגם על ידי גוי אין חשש התרשלות. משראה שיש עיכוב הצלת נפשות חזר להתיר על ידי נהג יהודי.

בחילול שבת, שהוא דווקא כשאי אפשר לחזור בעניין אחר'. מהגהה זו משתמע שאם אפשר להיעזר בנהג נוכרי יש חובה להסתייע בו ולחכות לבואו ואין היתר לחזור עם נהג יהודי. היינו: ההיתר לחזור אף באיסור תורה מצומצם. חברי 'חברת הצלה' התרעמו על הוספה זו וטענו שאין לה מקום.⁵⁵ בתשובה המאוחרת, המחייבת דווקא נהג יהודי לפעולת ההצלה עצמה, מנע ר"מ פיינשטיין את הפתרון של נהג נוכרי המאפשר למתנדבים לחזור לביתם בלי שייאלצו לעבור על איסורי תורה.

חידושו של ר"מ פיינשטיין הוא כפול: החידוש הראשון הוא ההכרה בחיוניות של אנשי 'חברת הצלה' המצילים מהר יותר ולכן דינם כדין רופא אשר חולה מתעקש להתרפא דווקא אצלו. משהותר לרופא לטפל בחולה, מגיע החידוש השני – למתנדב מותר לחזור לביתו על מנת למנוע עוגמת נפש, שכן במניעתה יובטח המשך פעולת ההתנדבות. הזריזות בהצלה בגלל המצווה שיש בהצלת נפשות אינה עומדת בסתירה לרצון המתנדב לחזור לביתו בסיום מצוות ההצלה. בכך הוא חולק על תפיסתו של ר"ש קלוגר, הסובר שהרוצה לחזור לביתו אינו זריז בהצלה, ומפגין היכרות עם העולם הריאלי.

ה. הרב שמואל הלוי וואזנר

בשנת תשמ"ו פרסם הרב וואזנר⁵⁶ תשובה העוסקת במתנדבי ארגון 'חברת הצלה' בעקבות שאלה שהופנתה אליו: האם המתנדבים רשאים לחזור לביתם בסיום פעולת ההצלה.⁵⁷ השואל מציע פתרון המבוסס על העיקרון שהחולה מצוי לפנינו,⁵⁸ ולכן מותר לחלל שבת עבורו כבר עתה. מכיוון שבכל שבת מטפלים בחולים רבים, והחזרה הביתה היא למעשה לצורך טיפול בחולה עתידי הידוע מבחינה סטטיסטית כנמצא כבר עכשיו לפנינו, לכן – טוען השואל – לכאורה יהיה מותר למתנדב לחזור לביתו תוך מעבר על איסורי תורה, מכיוון שזה נעשה לשם פיקוח נפש. ר"ש וואזנר דוחה הצעה זו ובוחר בדרך שונה של היתר חזרה על פי עיקרון 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא'. בכך, בדומה לר"מ פיינשטיין, הוא למעשה מקבל את היתר החזרה אף אם היא כרוכה באיסור תורה. ביחס לעוגמת הנפש הוא מקבל את הצורך לחזור כצורך לגיטימי ואינו רואה בו צורך של קלי דעת.

55 לעיון בהשגתם ראו: קליין, נסיעה בשבת, עמ' 90 (לעיל הערה 48).

56 הרב שמואל הלוי וואזנר (1913–2015, להלן: ר"ש וואזנר) היה פוסק בולט בציבור החרדי. בין שאל תפקידיו הרבניים ניתן למנות את היותו יו"ר ועד הרבנים של המרכז הרפואי מעייני הישועה. את תשובותיו ההלכתיות קיבץ בספר שו"ת בית הלוי (תש"ל–תשס"ח, 11 כרכים).

57 שו"ת שבט הלוי, חלק ו, סימן כו (בני ברק תשס"ב, עמ' כ–כב). על דברים אלה חזר בחלק ח, סימן פז (בני ברק תשס"ב, עמ' סח).

58 ספק פיקוח נפש המתיר לחלל שבת הוא ספק הקיים כבר עכשיו והוא מכונה בשפה ההלכתית במונח 'חולה לפנינו'. לסיכום ההלכה בסוגיה זו ראו: י"י נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, ירושלים תש"ע, חלק א, עמ' תקכ, הע' ב; י' רוזן, 'השבת במדינה יהודית עצמאית', י' שטרן וי' שלג (עורכים), הלכה ציונית: המשמעות ההלכתית של הריבונות היהודית, ירושלים תשע"ח, עמ' 380–388; ד' ארונובסקי וג' ספיר, 'הלכה והשקפת עולם בעמדות פוסקים בעניין השבת הציבורית בישראל', שנתון המשפט העברי, כט (תשע"ח), עמ' 4–5.

ר"ש וואזנר מבחין בין אירוע חד-פעמי לבין התנדבות סדירה. משיקול של הנהגה חינוכית-רעיונית הוא אוסר את החזרה בעזרת נהג יהודי ומתירה רק באמצעות נהג גוי. לדעתו, אם אנשי 'חברת הצלה' יתרגלו לנהוג בשבת בעצמם, ההרגל ישפיע לרעה על ביתם: 'השבת נעשה בטבע חול אצלם ומשפיע גם לא טוב על ביתם'.⁵⁹

לנגד עיניו עומד השיקול החינוכי הציבורי – השפעה רוחנית על טיב החינוך בבית המתנדב,⁶⁰ ושיקול זה גובר על שיקול עוגמת הנפש. מפאת החשש לפגיעה רוחנית במתנדב ואנשי ביתו, הוא מתיר את החזרה רק באמצעות נהג נוכרי. בכך אין דוחים את השבת לצורך חזרה באיסור תורה אלא רק באיסור דרבנן. המתנדב אינו עושה פעולה אקטיבית על מנת לחזור לביתו אלא נעזר בנוכרי. חילול השבת כתוצאה מהנאה ממעשה נוכרי מביטח מצד אחד את מניעת עוגמת הנפש ומצד שני את אי-הפגיעה בשבת, בכך שהשבת לא נעשית כחול עבור המתנדב ומשפחתו. ההתנהגות של המתנדב שונה, אין הוא פועל כביום חול.

ההיסטוריון יעקב כ"ץ הסביר את ההבדל בין מלאכה הנעשית בידי יהודי למלאכה הנעשית בידי גוי:

האינסטינקט הריטואלי ירתיע את היהודי האמון על שמירת השבת מלעשות דבר הדומה למלאכה – הוא לא יחלוב את פרתו, לא יסיק את תנורו ויימנע מלעשות חשבון עם בעל המשכון הבא לשלם את חובו וליטול את משכנו, וכל כיוצא בזה. אולם אותו אינסטינקט עצמו לא התקומם נגד עשיית מלאכות אלו על ידי גוי, ביחוד כשהיהודי לא היה צריך להורות לו בשבת מה יעשה והגוי היה למוד לעשותן ביוזמתו שלו.⁶¹

כאשר בעל ההלכה מגיע למסקנה שהדבר מותר אך עלול לפגוע במתנדב, הכלל שניסח יעקב כ"ץ גורם לפוסק להתיר את הנסיעה היות שהיא אינה פוגעת במהות של שמירת השבת אצל המתנדב. ר"ש וואזנר סבר שהחזרה מותרת אך חשש

⁵⁹ על הבעייתיות בחילול שבת קבוע כתב: 'ובאמת זה טובה גם לחברי ההצלה – דלא יעשה הרגל הגדול של חילול שבת לצורך פקוח נפש אצלם טבע, ואינו דומה למי שמחלל שבת לעתים רחוקות לצורך פקוח נפש' [פיקוח נפש] למי שמחלל באופן תמידי ובכל שבת ושבת ונעשה אצלו חול, אעפ"י שהוא מותר ע"פ הלכה וגם קעביד מצוה, אבל החכם עיניו בראשו' (שו"ת שבת הלוי, חלק ו, סימן כו [בני ברק תשס"ב, עמ' כב]).

⁶⁰ במספר פסיקות שלו הרב וואזנר פוסק למעשה לאור הכרעה ערכית בהתאם להשפעה החינוכית הראויה לאדם ואינו מסתפק בתשובה של אסור או מותר. כך למשל, הוא אוסר הרעבה של בעלי חיים: למרות שמעיקר הדין הרעבה לצורך רווח ממוני מותרת, מכל מקום הוא אוסר זאת מפני שמבחינה חינוכית פעולה כזו אינה תואמת את הדרך הראויה על פי התורה. יש כאן למעשה מודל של פסיקה ערכית שנעשית בשני שלבים: בשלב הראשון נערכת בחינה האם לפי ההלכה הדבר מותר מעיקר הדין; בשלב השני נערך בירור האם ההיתר ראוי מבחינה מוסרית (שו"ת שבת הלוי, חלק ב, סימן ז [בני ברק תשס"ב, עמ' יב-יג]).

⁶¹ 'כץ, גוי של שבת (לעיל הערה 13), עמ' 176.

להשפעת ההרגל הקבוע על המתנדב. העברת פעולת חילול השבת לנוכרי פותרת סכנה זו.

3. סיכום: דיון ומשמעות

מהעיון בפסקי ההלכה של כמה מהפוסקים המרכזיים במאה העשרים ניכר שהשינויים שחלים הן במציאות עצמה והן בדרך שבה היא נתפסת גורמים לשינויים גם בפסיקת ההלכה. להלן יפורטו קווים שעלו במובהק מהמאמר:

א. אילו איסורים הותרו לצורך מניעת עוגמת נפש? – שלושה סוגי פסיקה

השאלה הראשונה שהצגנו בראשית המאמר הייתה: האם לצורך מניעת עוגמת נפש הותרו איסורי תורה או רק איסורי דרבנן? כלומר, האם הצורך לחזור לבית בסיום פעולת ההצלה ולהימנע משהייה ממושכת מחוץ לבית מאפשרת חזרה הכרוכה באיסור תורה? מעיון בתשובות הפוסקים בעקבות שאלות שהופנו אליהם באות לידי ביטוי גישתם והדרך שבה בחרו לפתור את ההתמודדות ההתנגשות בין שני ערכים סותרים: הערך הראשון – הערך הקבוע והידוע של שמירת השבת ומניעת הזלזול בכבודה;⁶² והערך השני, שלידתו בשינוי חברתי-טכנולוגי⁶³ – מניעת עוגמת נפש כתוצאה מנסיעה להצלת חיים. לדוגמה, בעיר גדולה כירושלים המתנדבים עשויים להידרש לצאת מביתם בערך יותר פעם בשבוע.

הפוסקים ניסו למצוא את שביל הזהב שיאפשר להם למנוע את עוגמת הנפש מחד גיסא ולהימנע מפגימה בשמירת השבת ומפגיעה בכבודה מאידך גיסא. מתברר שבעידן המודרני גבר כוח השפעתה של עוגמת הנפש על תפקודו של היחיד, והבנת כוחה גרם לייחוס חשיבות למניעתה. העימות בין הערך הציבורי הישן לבין הערך החדש מוביל לשלוש גישות אפשריות:

1. גישה חדשנית: הכרה במציאות של עזיבת מקצוע הרפואה למי שלא יוכל לחזור לביתו בסיום פעולת ההצלה. גישה זו מוצאת כללים הקיימים בהלכה,⁶⁴ יוצקת לתוכם תכנים חדשים ובעזרתם מעצימה את כוחם עד כדי חידוש הלכתי שאפשר יהיה להישען עליו ולתת מענה לצורך-לערך. חידושו של ר"מ פיינשטיין בפסיקתו לחברת 'הצלה' מבוסס על הכרה בלגיטימיות של הצורך למנוע עוגמת נפש. זמן היציאה הצפוי לפעילות הוא העומד

62 'זילוחא דשבתא' הוא ביטוי שמקורו בדברי רש"י (בבלי, שבת יח ע"א, ד"ה שיטחנו) בסוגיה תלמודית העוסקת באיסור השמעת קול של טחינת חיטים בשבת.

63 במשנה (עירובין ד, ג) מופיע דין כל היוצאים להציל. המצאת המכוננית הופכת כל נסיעת הצלה לאיסור תורה ומגבירה את התכיפות של הנסיעות בשבת לכדי פעילות שגרתית. המשנה כבר הכירה בצורך של היוצאים להציל לחזור. כפי שראינו עד כה, הפרקטיקה הרבנית עד פסקו של ר"מ פיינשטיין הייתה שאין לחזור אם החזרה כרוכה באיסור תורה.

64 ה' גורדין, 'הלכה ופסיקת הלכה בעולם משתנה: עיון בין תחומי פסיקותיו של הרב משה פיינשטיין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ח, עמ' 307, סובר שר"מ פיינשטיין התקבל כפוסק מרכזי כיון שהצליח 'להצדיק ולבסס את הוראותיו החדשניות מתוך המסורת, תוך הצגתן כצומחות מתוכה'.

ביסוד ההיתר. כאשר זמן היציאה מהבית לצורך הפעילות מצילת החיים הוא קצר, אזי איחזרה מכשילה את היוצא לאפשרות יציאתו בעתיד לפעולות דומות; ואילו כאשר זמן היציאה לפעילות מצילת חיים הוא ארוך, והחזרה אינה מתוכננת, הובאה בחשבון מראש האפשרות של שהייה ארוכה מחוץ לבית, ועל כן אין היתר לחזור באיסור תורה. חידושו של ר"מ פיינשטיין מתבסס על דין היוצאים להציל התלמודי, מרחיבו ומחיל אותו גם על איסורי תורה. בדומה לכך, בפסיקתו המאוחרת של הרא"י וולדינברג יש היתר לרופא לחזור באיסור תורה בהתבססו על ספק רחוק שמא יצטרך לטפל בחולה בביתו.

2. גישה שמרנית: הכרה בערך החדש במידה מוגבלת – רק במישור של איסורי דרבנן. איסורי התורה נתפסים כשייכים לדברים הקבועים שאינם ניתנים לשינוי. לעומתם, איסורי דרבנן הם הגדר שקבעו חכמים לצורך שמירת התורה, ומסתבר שבגדרות הללו יידרשו שינויים כדי להתאימם לעולם המציאות, המשתנה תדיר. לפי גישה זו, בכל מקרה שקיים מצב שהוגדר כפיקוח נפש, היינו חשש לחיי אדם, יינתן היתר לחלל שבת באיסורי תורה, ואם ההיתר יועיל גם למנוע עוגמת נפש – מה טוב. בהיעדר ה'עונן' של מצב פיקוח נפש – לא יינתן היתר כזה. עם זאת, כיוון שמצאנו שחכמים דחו את דבריהם על מנת למנוע צער, יש מקום לפעול למניעת עוגמת נפש, אבל ההיתר שיינתן יהיה באיסורי דרבנן בלבד. גישה זו עולה מפסקי הראשונים של רא"י וולדינברג. שהתיר חזרה רק באמצעות נהג נוכרי.

3. גישה מחמירה: דחיית הערך החדש של מניעת עוגמת נפש. ערך שמירת השבת וסכנת הזלזול בכבודה דוחים את הערך של מניעת עוגמת נפש. גישה זו מתפצלת לשתי שיטות.

א. שמירת הערך של שמירת השבת תוך מניעת פעולה אקטיבית של חילול שבת: גישה זו מאמצת את מניעת עוגמת הנפש כערך חשוב ומתמודדת עם ההתנגשות בינו לבין ערך השבת במניעת פעולה אקטיבית מצד היהודי והעברת פעולת חילול השבת לנוכרי. הפוסקים ההולכים בדרך זו מתבוננים בשאלת מניעת עוגמת הנפש כשאלה חינוכית פרטית. כך עולה מפסיקת ר"ש וואזנר למתנדבי חברת 'הצלה'. יודגש כי הפגיעה האמורה אינה בכבוד השבת אלא במצילים עצמם. לכן ההיתר לחזור הוא רק אם היהודי אינו מחלל שבת באופן אקטיבי.

ב. החשש מפגיעה באופי הציבורי של השבת ובכבוד השבת: גישה זו דוחה לגמרי את הנסיעה בשבת, אף באיסור דרבנן באמצעות נוכרי, שכן

הנסיעה כשלעצמה היא פגיעה בכבוד השבת.⁶⁵ פסיקה זו מבצרת את חומת השבת ביד אחת, וביד השנייה חוסמת את מקצוע הרפואה בפני רופא ירא שמיים המעוניין לשמור על ההלכה ולהישמע להוראות הפוסקים. כך עולה מפסיקת ר"ע יוסף בעניין חזרת רופא לביתו, שבכך למעשה חזר בו מהיתרו שלו שניתן עבור היוצאים להציל; וכן מתשובתו האוסרת על נהג אמבולנס לחזור לתחנת המוצא אם ניתן להזעיקו בעזרת מכשיר קשר והוא נמצא בטווח סביר ממקום האירוע הפרטנציאלי.⁶⁶

ב. תמורות היסטוריות בפסיקה לחוזרים מפעילות מצילת חיים

שאלת המאמר השנייה דנה בשאלה, מהו יחס הפוסקים למניעת עוגמת נפש, והאם חל שינוי ביחס הפוסקים לכך לאורך ציר הזמן. שינוי ביחס הפוסקים כלפי הרצון להימנע מעוגמת נפש מתבטא בכמה דרכים כמפורט להלן.

היתר החזרה למצילים כדי למנוע מהם עוגמת נפש הוא המורכב ביותר. כיוון שפעולת ההצלה הסתיימה, הצורך להתיר נובע מהחשש שמא בעתיד המציל יימנע מקיום מצוות הצלת חיים בגלל נוחות אישית. עיון בגישות הפוסקים שהובאו מעלה שחלו בהן תמורות, והללו משקפות תמורות שחלו בהתייחסות לגורם עוגמת הנפש בפסיקה.

1. השפעת החזרה על איכות ההצלה

בתשובתו השנייה ר"מ פיינשטיין התיר לחברי 'חברת הצלה' לחזור עם נהג יהודי, בנימוק שבכך הצלת הנפשות מתבצעת מהר יותר וטוב יותר, 'כי חסר לנכרים השכורים אף הזריזות בעצם הולכת המכוננית'.⁶⁷ מעבר לנימוק זה, שמדגיש את יעילות ההצלה, החידוש הגדול בדברי ר"מ פיינשטיין הוא התחשבות בשיקול עוגמת הנפש, בדמות טענתו שמניעתה, תוך עבירה על איסורי תורה, תגרום למצילים איכותיים יותר להצטרף לפעולות ההצלה. קדם לר"מ פיינשטיין בקביעה זו הרב שאול ישראלי בפסיקתו להתיר לשוטרים לחזור לבסיסם בסיום משימת שיטור.⁶⁸

65 עיינו נ' ליאון, 'הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליזם ביהדות המזרחית בת זמננו', עינים בתקומת ישראל, 20 (תש"ע), עמ' 337–357, המרחיב על תפקידו של הפוסק להראות כיצד ההלכה רלוונטית לאדם המודרני (עמ' 338). לדבריו, אחד מתפקידי הפוסק הוא למנוע את הנהייה אחרי תהליך החילון. אחת הדרכים לכך היא שימוש באמצעים מודרניים להפיץ את התורה, והדרך השנייה היא ליצור מחיצה ברורה בין האסור והמותר ועל ידי כך לשמר את ההלכה כמרכז החיים היהודים ובכך למנוע מהערכיים המודרניים לדחותה (עמ' 355). לפיכך, הצבת השבת מעל עוגמת הנפש מחזירה לשמירת ההלכה את מעמדה המרכזי.

66 הרב י' יוסף, ילקוט יוסף, חלק ד, עמ' רצו.

67 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ה, סימן כה (ירושלים תשנ"ו, עמ' פט).

68 הרב ש' ישראלי, עמוד הימיני, סימן יז, אות ז (תל אביב תשכ"ו, עמ' רה): 'ואין שום ספק שמילוי תפקידי המשטרה שיש בהם הרבה משום פיקוח נפש יעשה ביתר יעילות אם ירבו בשורותיה שומרי תורה'. להרחבה על שיטתו של ר"ש ישראלי עיינו: א' יוסט, פסיקת ההלכה

2. קבלת עוגמת הנפש כלגיטימית ובעקבותיה שינוי בפסיקה

מעיון בתשובת ר"מ פיינשטיין לארגון 'הצלה', שנוסד בבית מדרש חרדי, חלה תפנית בגישה כלפי עוגמת הנפש. מכיוון שצורך החזרה הועלה מצד מתנדבים יראי שמיים, הפוסקים לא יכלו להוסיף ולראות באנשים המבטאים אותו 'קלי דעת'. המעבר מתפיסת הצורך לחזור כצורך של 'קלי דעת', הנובע משיקולי נהנתנות, לצורך החשוב לערך קיום המשפחה, שעלה מתוך שאלותיהם של רופאים יראי שמיים – הוביל לתפנית בגישתו ההלכתית של רא"י וולדינברג כלפי עוגמת הנפש: למן פרסום הפסיקה בקונטרס 'משיבת נפש' בשנת תשכ"ה ועד לתשובה לד"ר רפאל בשנת תשנ"ח מפרידות 33 שנים. עיון בפסיקות מעלה שביחסו של רא"י וולדינברג לשאלת החזרה של הרופא לביתו בשבת חל שינוי ניכר במשך השנים. יש לדייק שבאופן רשמי רא"י וולדינברג לא חזר בו מהפסק העקרוני שלפיו חשש 'מכשילם' אינו מצדיק להתיר איסור תורה. עם זאת, לאחר שהתברר לו מפי רופאים בכירים יראי שמיים שמניעת הרופא מחזרה לביתו תפגע במערכת הטיפול הרפואי, הוא ראה לנכון למצוא דרכים להקל. נראה שבסיס השינוי בגישה היה בגורמים השואלים: שאלה המופנית מטעם מנהל מחלקה בכיר אינה נתפסת כשאלה 'נקודתית' של רופא יחיד אלא כשאלה מערכתית. מכך שהשאלות שהופנו אל רא"י וולדינברג היו מרופאים בכירים התחוור לרב כי החמרה (היינו איסור) בחזרת הרופא לביתו תגרום לפגיעה מערכתית בשירותי הרפואה וההצלה.

הדרכים שמצא להקל מצטרפות לשלושה מסלולים:

א. **מציאות של ספק רחוק:** הדיון בשאלת חזרת הרופא לביתו עוסק במציאות שבה אין בחזרה צורך רפואי. קביעת שעות קבלה לחולים, שאולי יגיעו, מאפשרת להישאר נאמן להכרעה ההלכתית שלפיה אין לחזור בגלל עוגמת נפש מחד גיסא, אך יוצרת צורך רפואי המתיר את החזרה אף באיסורי תורה מאידך גיסא. בקונטרס 'משיבת נפש' אסר רא"י וולדינברג להסתמך על ספק זה, אך ברבות הימים נאות לקבלו כסיבה ראויה להתיר. במסלול זה יצר מציאות חדשה שבה יש צורך רפואי, ובשל הצורך הזה החזרה מותרת. כמו כן, אין בכך שינוי של הפסק העקרוני, אך יש התחשבות בספק רחוק. החידוש טמון בשינוי שחל בנכונות להתחשב בספק הרחוק: בתשובה המוקדמת, בשנת תשכ"ה, לא ראה רא"י וולדינברג לנכון להתחשב בו, ובהסתמכו על שיטת ר"ש קלוגר גרס שאין להפעיל את דין 'נמצאת מכשילם', שכן

של הרב שאול ישראלי נוכח אתגר הריבונות היהודית במאה העשרים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תש"ע, עמ' 46–64.

בשל חשיבותה של מצוות הצלת נפשות אין יסוד להניח שהרופא יימנע מלהציל. בתשובה המאוחרת, בשנת תשנ"ח, ראה רא"י וולדינברג לנכון לעשות שימוש הלכתי בטענה שישנם חולים שרופאתם תלויה בחזרת הרופא לביתו נראה שבמעמדה של הסבירות הנמוכה שהחשש יתממש, חל מהפך של ממש: בשלב המוקדם היא הייתה הסיבה לאיסור, ואילו בשלב המאוחר – הפכה לתנאי להיתר.

ב. **הסתמכות על דעות פוסקים החולקים על דעתו:** הגם שלא חזר בו מפסקו, מכל מקום אפשר רא"י וולדינברג לסמוך לכתחילה על שיטת ר"מ פיינשטיין המתיר לרופא לחזור אף באיסור תורה. רא"י וולדינברג מתחשב בפוסק אחר ומקבל את הכרעתו, אם כי אינו חוזר בו מעמדתו שלו.

ג. **ערעור על שיטת האוסרים:** פסיקת רא"י וולדינברג נשענה לכתחילה על פסיקת ר"ש קלוגר, שבבסיס פסיקתו עמדה התפיסה הרואה במצב פיקוח נפש מצב הדוחה את השבת אך אינו מתיר אותה. בעקבות התודעות למציאות שעלתה מהשאלות שהופנו אליו, התעמק רא"י וולדינברג בתפיסה שבבסיס הפסיקה וראה לנכון לקבל את דעת הפוסקים המכריעים שבמצבי פיקוח נפש השבת מותרת ולא רק נדחית, ובעקבות אימוץ דעתם קיבל למעשה את פסיקתם המתירה את החזרה גם אחרי שפעולת ההצלה הסתיימה. מסלול זה מתמקד לא בפסיקה עצמה אלא בתשתיתה, והשינוי הניכר על פני השטח בפסיקה אינו אלא ייצוג השינוי שחל בתפיסת היסוד.

רא"י וולדינברג, לאחר שנחשף למציאות של רופאים יראי שמיים המביעים את הצורך להימנע מעוגמת נפש, הכיר בלגיטימיות של שיקול זה ואפשר להסתמך על השיטות המקלות. לעומתו, אצל ר"ע יוסף חל תהליך בכיוון ההפוך דווקא: ⁶⁹ לספרו של בנו, שיש בו פוסקים המכירים בצורך, הוא נתן 'הסכמה' כללית, ⁷⁰ אולם בספרו ⁷¹ שפרסם בסוף ימיו התנגד לחזרת מצילים לביתם כדי להימנע מעוגמת נפש. הוא לא

69 כיוון שההכרה בצורך לא בוטאה בפסיקתו במפורש.

70 ר"ע יוסף רואה בספר 'ילקוט יוסף' חיבור המבטא את דעתו ההלכתית, וכך כתב בהקדמה בהסכמה לספר: 'אעפ"י שרוב הדברים שבספר הזה נתחדשו אצל בני רבי יצחק... עם כל זה קיים ותשועה ברוב יועץ, והתייעץ עמנו ברוב ההלכות והסכמנו למסקנותיו הלכה למעשה'. בספרו 'ביע אומר' כתב למעלה מעשר פעמים 'וכן כתבנו בספר ילקוט יוסף', ואף כתב בלשון פסקתי או פסקנו – כגון בשו"ת 'ביע אומר', חלק ט, אורח חיים, סימן ק, אות ב (ירושלים תשס"ב, עמ' רב): 'וכן פסקנו בילקוט יוסף ח"א'.

71 עיינו: א' בן חיים, מרן הרב עובדיה יוסף: מנהיג בין הלכה לקבלה, בין פוליטיקה למיסטיקה, ירושלים תשע"ח, הדין בשינויים בפסיקת הרב עובדיה יוסף במשך השנים – חלקן להחמיר וחלקן להקל (עמ' 32–33). עוד עולה, כי חלק מהפוסקים שנכתבו בסוף ימיו נכתבו בידי צוות פוסקים מתלמידיו שנטה להחמיר והתאים את פסקי ר"ע יוסף למקובל בחברה החרדית (עמ' 60, הע' 42).

ראה בה צורך לגיטימי ואף לא הכיר באפשרות לסמוך על פוסקים אחרים. ייתכן שפסיקתו לאסור מקורה בחשש מפני שינוי ההלכה בעקבות שינוי המציאות. ר"ע יוסף מתעלם מהצורך הקיים של רופאים וצוותי רפואה לפעול במציאות מודרנית הכרוכה בתורנויות שבת תכופות ולא נותן לו מענה המתיישב על ליבו של רופא או איש הצלה ירא שמיים. ייתכן שר"ע יוסף הבחין שהיתר הנסיעה בשבת ניחן במאפיינים ש'מנשבת מהם רוח' של קבלת עקרונות הקשורים לתרבות מערבית, ועל כן חזר בו למעשה מההיתר.⁷² כמו כן, בשנותיו האחרונות לא כיהן בתפקיד רשמי, וממילא כאדם פרטי יכול היה להחמיר.⁷³

ג. משמעות ההכרה בצורך למנוע עוגמת נפש

שאלת המאמר השלישית דנה במשמעות השינוי שהתרחש. ביחס לשאלה זו ניתן לומר שיש תהליך של הפנמת ערכים מערביים. אומנם הפוסקים היו שמחים לו היו בנמצא מתנדבים המוכנים לשבות מחוץ לביתם שבתות רבות, אך משלא נמצאו מתנדבים אלו נדרשו הפוסקים להכרעות המשקפות שינוי בתודעה הציבורית. פסיקת ר"מ פיינשטיין המתירה למתנדבי ארגון 'הצלה', שמייסדיו נמנים עם הציבור החרדי בארה"ב, לחזור בשבת באמצעות נהג יהודי היא מהפכנית. פסיקה זו אפשרה למתנדבים להצטרף לארגון סמריצבאי בעל היררכיה מובנית, העוסק בהצלת חיים בעיתות חירום, לפעול בו בהתנדבות ולזכות בהילה של גיבורי תרבות. ההיתר להקל בהלכות שבת מעניק לפעילות, ובעקבותיה לעוסקים בה, הכרה חברתית גבוהה ביותר.

יאיר שלג בספרו 'הדתיים החדשים' כותב:⁷⁴

אחת השאלות העולות בהקשר של הפנמת אורחות החיים המודרניים בחברה החרדית היא האם מתלווים אליהם גם דפוסי ערכיים שונים של החברה המערבית המודרנית, כמו שוויון במעמד הנשים, דמוקרטיה וליברליזם. בוודאי שאין לדבר על הפנמה גורפת של הערכים הללו בכלל החברה החרדית, אך ניתן להבחין בהשפעות מסוימות, מעין 'כיס' השפעה מתחת לפני השטח, אם כי בתהליך הרבה יותר איטי והרבה פחות גלוי מאשר הפנמת תרבות הפנאי המודרנית.

72 פיקאר, תשס"ז (לעיל הערה 41), עמ' 83, כותב: 'במתח שבין האורתודוקסיה הדתית ותופעת החילון המערבי המודרני נוקט הרב יוסף מדיניות הלכתית של הדרה, המרחיקה ופוסלת תופעות של קבלת ההגמוניה של הת-רבות המערבית המודרנית'.

73 אבחנה זו ערך הרב הראשי אברהם שפירא בהסבירו מדוע בסוגיית היתר המכירה נקטה הרבנות הראשית בקן של המקילים ולא של המחמירים: 'שאם כי רבו חכמי התורה שנטו לחומרא, הרבנים מארי דארעא שנשארו בעול ההוראה של הציבור הורו למעשה כפי הוראות הגאונים שסמכו על היתר המכירה' (מדריך לחקלאי לשנת השמיטה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 12).

74 'שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 168.

ניתן לאתר בפסק של ר"מ פיינשטיין הד לדבריו של שלג. להקמת חברת 'הצלה', שלצורך פעולתה בשבת ניתן היתר קבוע למתנדב לחזור בשבת לביתו (בניגוד לעולה מן המשנה שמדובר בפעילות הצלה מזדמנת), יש השפעה גדולה על אופי החברה, שכן מדובר בשינוי עקרון יסוד בחברה החרדית. במקום שהפרט יוותר על צרכיו לטובת הגשמת מטרות הכלל – כגון המתרחש בחברה זו ביחס לערך לימוד תורה, במקרה זה השבת נדחית לטובת חזרת המתנדב לביתו. אומנם השינוי מתון, כיוון שהעדפת צורכי הפרט נעשית על פי כללי ההלכה, ומכל מקום השבת נדחית מפניהם. ייתכן שהפסק אינו אלא ביטוי לשינוי שלמעשה כבר נוצר בשטח, וייתכן שהפסק הוא שיוצר את השינוי בתפיסת העולם. חוסר הנכונות להתנדב אם המחיר שהמתנדב נדרש לשלם הוא ניתוק מהבית לשבתות רבות, הוא מאפיין של חברה מערבית שבה הפרט מעדיף את נוחותו האישית על פני צורכי הכלל. פסיקה הנותנת מתן הכשר לדחיית איסורי תורה מפני צורכי הפרט, מעידה על חברה שהפנימה את חשיבות הצרכים הללו.

The Laws of Shabbat Concerning Lifesaving Acts (Pikuach Nefesh) and Emotionally Distressing Acts (Ogmat Nefesh): Historical Trends

Mordechai Goodman

Abstract

The Halachic relationship between two concepts: 'pikuach nefesh' (saving lives) and 'ogmat nefesh' (mental stress) is addressed in this dissertation. While Halachic Arbitrators agree that the Sabbath should, be 'violated' in order to save lives they, as a rule, do not deal with issues concerning the rescuer who, after completing his task, may be saddened or even stressed because he must remain in place, unable to observe Shabbat as his wont. This article examines responsa, concerning this and similar issues, written by four major Halachic Arbitrators: Rabbi Moshe Feinstein (1895–1986), Rabbi Shmuel HaLevi Vozner (1913–2015), Rabbi Eliezer Yehuda Valdenberg (1915–2006) and Rabbi Ovadia Yosef (1920–2013). In the course of the years a number of opinions emerged or changed:

1. Rabbi Valdenberg, in his later responsa, allowed doctors to return home on the Shabbat after completing their duties.
2. Haredi arbitrators allow volunteers, serving in an organization devoted to saving lives, to return to their homes after completing their tasks.
3. Rabbi Ovadia Yosef permitted medical personnel, driven by a non-jew, to return to their homes on Shabbat. However, in his later years he tended to prohibit this accommodation despite previous dispensations issued by him and by other leading Halachic arbitrators.

Conclusions:

The Halachic dispensation allowing medical or emergency personnel upon completion of their duties, to return to their homes on Shabbat represents a major change of attitude: instead of the individual relinquishing his private desires the Shabbat is sometimes deferred for the benefit of the individual.

Key words

Rabbi Moshe Feinstein, Rabbi Shmuel HaLevi Vozner, Rabbi Eliezer Yehuda Valdenberg, Rabbi Ovadia Yosef, saving lives ,mental stress, return home on shabbat, medicine on shabbat

וְדוֹד הַלֵּךְ וְשָׁב:

על מרכיב הברזמניות ומשמעותו בשמואל א' פרק יז

צחי כהן

לציטוט (מדעי הרוח) – צ' כהן, "וְדוֹד הַלֵּךְ וְשָׁב": על מרכיב הברזמניות ומשמעותו בשמואל א' פרק יז, חמדעת, יא (תשע"ט), עמ' 35–57.

תקציר

סיפורה המוכר של מלחמת דוד בגלית (שמ"א יז) עושה שימוש מרוכז בכלי ביטוי ספרותי – התיאור הסינכרוני, הברזמני – המוכר מסיפורים נוספים במקרא, אולם הופעתו כאן מרוכזת במיוחד. המאמר ידגים ויאפיין את השימוש במרכיב ספרותי זה וינסה להציע פשר למופע המרוכז שלו דווקא בסיפור זה. נציע כי מלבד אווירה אירונית כלפי מאמצי שאול והצלחת דוד יש בסיפור זה גם ביטוי לממד בולט ומרכזי באישיותו של דוד כפי שעולה מתיאוריו בפרקי ספר שמואל ובמזמורי תהילים, ושמה אף רמיזה לתפיסת אלוהות חדשה שדוד מנסה להנחיל בישראל.

מילות מפתח

ברזמניות, זמן־מרחב, דוד וגלית, שמואל א', ספרות, מקרא

א. מבוא

סיפור מלחמת דוד בגלית המסופר בפרק יז בשמואל א'¹ הוא סמל מוכר ושגור מאז ימים קדמונים ועד לשיח המודרני, הישראלי והבינלאומי. מלחמתו של החזק והמנוסה בנער צעיר וחדור אמונה, ובעיקר תבוסתו של הראשון כנגד כל הסיכויים, הם סמל רב עוצמה המלהיב את הדמיון והמעשה.

חלק לא קטן מעוצמתו של הסיפור טמונה באופן מסירתו בכתובים: זהו סיפור מורכב, מתוחם ובנוי לתלפיות. הסיפור אומנם נטוע בהקשר רחב יותר, בין סיפור משיחת דוד בסתר בידי שמואל הנביא (פרק טז) ובין סיפור תחילת יחסיהם המורכבים של דוד ובית שאול (בפרק יח), אך למרות שלשם הבנתו המלאה של הסיפור דרושה הכרות וקריאה בפרקים הקודמים והבאים, עדיין הסיפור עומד

1. כל מראי המקום לפרק זה יובאו מעתה ללא ציון הספר והפרק.
פרק זה זכה לפירוש ולניתוח במקומות רבים, ומתוכם נציין את שני אלו: י' רחמן, הסיפור בכתבי הקודש, רעננה תשס"ז, פרק שביעי, עמ' 110–132; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I & II*, Netherlands 1986, pp. 143, 208.

הזמן עמד במרכז עיונים ביקורתיים וספרותיים רבים מאז תחילת המחקר האקדמי ביצירה הספרותית,⁵ וביתר שאת בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים עם עליית הגישה הסטרוקטורליסטית. חוקרי הספרות הפנו את תשומת לב הקורא והמעייין למשחקי הזמנים והמסירה, עיוותיהם וסידורם מחדש בידי המחברים, ולמשמעויות ואפקטים של פעולות אלה על תוכן היצירה ועל חווייתו של הקורא. בין האמצעים הספרותיים הנוגעים לזמן ביצירה הספרותית ניתן למנות את הפרולפסיס והאנאלפסיס, כלומר המסירה המקדימה של העתיד להתרחש,⁶ או המאוחרת של מה שכבר אירע,⁷ וכן את ארגונו המכוון של משך הסיפור, כלומר מסירתו של אירוע שנמשך זמן רב בתיאור קצר ביותר⁸ או מסירה ארוכה במתכוון של אירוע קצר מאוד, שנועדה ליצור השהייה מכוונת.⁹

כאמור, האמצעי הספרותי שנתמקד בו בדברינו כאן הוא המסירה הסינכרונית;¹⁰ כלומר תיאורם במקביל של שני אירועים, בדרך כלל במקומות מרוחקים או משני צידי של המתרחש בעימות, המתרחשים בעת ובעונה אחת. המסירה יכולה להיות בצורה נפרדת אך סמוכה, כלומר תיאור אירוע א' ולאחריו תיאור אירוע ב', שהתרחש באותה עת ובמקום אחר; או בדרך כלל יכלול אחד התיאורים או שניהם אזכור של האירוע השני או הזמן הזהה שבו התרחשו. אפשרות נוספת היא תיאור מעורב של שני האירועים, המקשה על הקורא להפריד את קטעי האירוע המעורבים, אך מגביר מאוד את אפקט הברזמניות. להלן נראה כי בפרקנו רוכזו תיאורים ברזמניים מכל הסוגים שתוארו לעיל.

- 5 המפורסם והנחרץ שבמאבחי הזמן כעומד במרכז היצירה הספרותית הוא ג"א לסינג, לאוקאון או על גבולי הציור והשירה, תל אביב 1983. לסינג, חוקר ספרות גרמני בן המאה השמונה עשרה, הבחין בין אומנויות החלל (הציור והפיסול ושאר האומנויות הפלסטיות), המתארות רגע מסוים ונקלטות בבת אחת, לבין אומנויות הזמן (השירה, הספרות והמוזיקה), הדורשות מן הקורא/מאזין זמן ממושך לקליטתן. לסינג האריך לדון שם במרכיבי הזמן בספרות.
- 6 במקרא תתורץ חריגת הזמנים הזו באמצעי כגון הנבואה או החלום ופרשנותם, המתרימים את ההתרחשות.
- 7 'אמית, לקרוא סיפור מקראי, תל אביב תש"ס, עמ' 114, מונה כדוגמה לאמצעי זה את סיפורי התהוות והתעצמות אויביו של שלמה בטרם מלוך רחבעם בנו (מל"א יא 14–40), המתרחש למעשה בטרם תום ימי שלמה וחטאיו, המתוארים באותו פרק בפס' 11–13.
- 8 לדוגמה: 'יִשְׁעֵם אֶבְרָהָם בְּפֶקֶר' ומייד 'בְּיֹם הַשְּׁלִישִׁי...' (בר' כב 3–4).
- 9 'יִשְׁלַח אֶבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמֶּאֱכָלֶת לְשֹׁחַט אֶת־בְּנוֹ' (בר' כב 10). יש שים לב לאורך התיאור המוקדש להושטת היד, עוד בטרם לקיחת המאכלת, תנועת יד אחת שמשכה שניות ספרות, לעומת החיפזון והדלות המילולית שבאמצעותם תוארו שלושה ימי הליכה רבימתח (ראו לעיל, הערה 8).
- 10 כמעט כל הסיפורים בקולנוע נמסרים באופן סינכרוני, עד כי קשה להעלות על הדעת סרט שבו הסיפור עוקב אחרי המתרחש במקום אחד בלבד או גיבור יחיד בסדרת אירועים רודפת. כמעט לעולם יהיו יותר מגיבור או מוקד אחד, וכמעט בכל הסרטים הסיפור יעקוב אחרי התרחשות לפחות בשני מקומות או זמנים במקביל. תדירות אמצעי המסירה הסינכרונית בקולנוע, ובעקבותיה גם בספרות המודרנית, הקהתה במשהו את רגישותנו לאמצעי זה. כיוצא דופן בולט ניתן לציין את סרטו של היצ'קוק 'חלון אחורי' (1954). ראו עליו: D. Spoto, *The Art of Alfred Hitchcock: Fifty Years of His Motion Pictures*, New York 1976, pp. 237–249; J. Belton, *Alfred Hitchcock's 'Rear Window'*, Cambridge 2002, pp. 1–4

בפרקים שלהלן נקרא את פרק יז קריאה צמודה תוך מתן דגש על איתור הנקודות שמיושם בהן תיאור סינכרוני. עוד נעמוד על מרכיבים נוספים בתיאור הזמן בפרק ועל נקודות מהותיות להבנתו. לסיכום הדברים נעמוד על פשר מופעיו הרבים של האמצעי הספרותי של התיאור הסינכרוני בפרקנו.

ב. פתיחה: התכנסות הכוחות הלוחמים

הברזמניות, הניסיון לתאר תמונה של מציאות המתרחשת באותה עת בשני מקומות שונים, מתחילה בפרקנו כבר בפסוקי הפתיחה המגוללים את תחילתו של העימות הצבאי בין מחנה ישראל למחנה פלשתים:

וַיֵּאָסְפוּ פְּלִשְׁתִּים אֶת־מַחְנֵיהֶם לְמַלְחָמָה וַיֵּאָסְפוּ שָׂכָה אֲשֶׁר לַיהוּדָה וַיִּחְנוּ בֵּין־שׂוֹכָה וּבֵין־עֲזֹקָה בְּאֶפְסֵ דָמִים. וַשָּׂאוֹל וַאִישֵׁי־שָׂרְאֵל נֶאֱסְפוּ וַיִּחְנוּ בְּעֵמֶק הָאֵלָה וַיַּעֲרֹכוּ מַלְחָמָה לְקִרְאֵת פְּלִשְׁתִּים. וּפְלִשְׁתִּים עֹמְדִים אֶל־הָהָר מִזֶּה וַיִּשְׂרְאֵל עֹמְדִים אֶל־הָהָר מִזֶּה וַהֲגִיא בֵּינֵיהֶם. (פס' 1–3)

ישראל ופלשתים, במערכה נוספת בסדרת מערכותיהם על השליטה בשדרת ההר המרכזית,¹¹ נערכים באותו זמן לקרב בשני קצותיו של עמק האלה.¹² זהו תיאור סינכרוני עדין, מתבקש, שאינו חורג או בולט מתיאורים רבים אחרים של התכנסות לקרב¹³ או למפגש,¹⁴ שבו מתוארים מהלכי שני הצדדים בזה אחר זה. אולם בהמשך הפרק, עם הצטברות עוד ועוד תיאורים ברזמניים או מקבילים של ההתרחשות, תיצבע גם פתיחה זו באופן בולט יותר.

לאחר תיאור ההיערכות הכללית של שני המחנות, מתוארת יציאתו של גלית מגת,¹⁵ איש הביניים הענק,¹⁶ לחרף את מערכות ישראל. תיאור יציאת גלית נקטע

11 המשך הקרבות המתוארים בשמ"א יג–יד. גם שם שאול המלך ההססן, שנותר מאחור עם עיקר כוחו, נושע ביוזמתו של גיבור צעיר אחד (יונתן המלווה בנערו) החדור אמונה, יוזמה וחוצפת נעורים, שהביא במהלך צבאי אחד למנוסת צבא האויב כולו.

12 תיאורו הפעלתני-כסיסני של יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, (תרגום: א' שליט), ירושלים 1944, ספר שישי, שורה 170, כאילו שאול הכריח את הפלשתים בעצם בחירת מיקום מחנהו לעבור מן העמק לגבעה הסמוכה, נראה לא מתאים להתנהלותו הסבילה של שאול לאורך המערכה כולה.

13 ראו למשל שמ"א ד' 1.

14 ראו תיאור מפגשם של משה ואהרן בהר האלוהים, שמ"ד 18–29.

15 גולית נקרא בשמו המלא רק כאן ובשאר הפרק הוא מכונה הפלשתי, וכן ננהג גם אנחנו. ההסבר לכך הוא שהסיפור מסופר מנקודת ראותם של ישראל, ואולי בהמשך של דוד עצמו, שלא ידעו את שמו.

סיפור על הכאת גיבור בשם זה מופיע גם בשמ"ב כא 19 בתוך סיפור הכאת ארבעת בני הרפה בידי דוד וגיבוריו, אולם שם מכהו אלחנן בית הלחמי, וכדה"א כ 5 אלחנן בן יעיר מכה את 'לחמי אחי גלית'. ייתכן שהיה יותר מגיבור אחד בשם זה במחנה פלשתים, וייתכן גם שאכן גרסת דברי הימים היא המדויקת. מכל מקום, להלן נאריך להוכיח שסיפורנו מעוצב כולו לפרטי פרטיו כדי להתאים לדוד דווקא.

בתיאורו החיצוני ובחימושו, ¹⁷ שאומנם אינו תיאור ברזמני של שתי התרחשויות.¹⁸ מרכיב נוסף בנאומו של הפלשתי הקרוב לנושא שבו אנו עוסקים הוא תיאור העתיד המפוצל שהפלשתי מציע: 'אם יוכל להלחם אתי והפני והיינו לכם לעבדים ואם יאני אוכלילו והפיתיו והייתם לנו לעבדים ועבדתם אתנו' (פס' 9).

כלומר, לפנינו שתי התרחשויות עתידיות מפוצלות שאינן יכולות להתקיים במקביל: בעתיד הקרוב הנראה לעין אנו נעבוד אתכם או שאתם תעבדו אותנו.¹⁹ את האפשרויות המפוצלות הללו מציג הפלשתי על רקע שלילתו את העתיד הסביר יותר. שאמור היה להתרחש באופן טבעי כהמשך ישיר להתרחשויות שתוארו עד כאן. העתיד המפוצל העולה מדברי הפלשתי אינו תואם בדיוק לנושא מאמר זה, ההתרחשות הברזמנית, אך הוא קרוב אליו בהיותו תיאור המתייחס לזמן (עתיד)

16 דומה כי הדגשת גובהו המרשים של גלית, מעבר להיותה נתון חריג המשתלב בכלל הנתונים החריגים של חיצוניותו ופירוט תיאורה, נועדה להעמיד ניגוד לשאול, שמצא חן בעיני העם מאחר שהיה 'משקמו ומעלה גבה מקליהעם' (שמ"א ט 2) אולם הכויב בחוסר נכונותו כאן, וכן במלחמה הקודמת עם פלשתים (ראו לעיל הערה 11) לצאת לברו לתשועת העם. דברים דומים כתב הרב 'מדן', 'מגילת בתשבע', מגדים, יח-יט (תשנ"ג), עמ' 67-167 – בעמ' 141 ובהערה 237 שם.

17 תיאור חיצוניותו של אדם, ובוודאי ברמת פירוט כזו, היא חריגה ביותר במקרא כולו המתאפיין בתיאור קמצני בפרטים. על כך עמד א' אוארכך, מימוזיס, ירושלים תשי"ח, בפרק 'צלחתו של אודיסאוס' (עמ' 3-19). דווקא תיאורו של גלית, נציג של תרבות הקרובה לתרבות ההומרית, שכה עשירה בתיאורי תיאורי חיצוניים, זכה לתיאור כמעט 'הומרי'. ואכן חימושו של גלית – מצחה, שריון, חרב מעל לכתפיים, צינה, כובע וחנית – הוא בדיוק חימושו של אלכסנדרוס-פאריס, ראו הומרוס, איליאדה, (תרגום: ש' טשרניחובסקי), ירושלים ותל אביב תשי"ד, ספר שלישי, שורות 328-338. להרחבת נקודה זו ראו גם: S. Frolov, and A. Wright, 'Homeric and Ancient Near Eastern Intertextuality in 1 Samuel 17', *Journal of Biblical Literature*; 130, 3 (2011) pp. 451-471. ידין, תורת המלחמה בארצות המקרא, רמת גן תשכ"ג, עמ' 234, עמד על היעדרה של הקשת ממגוון החימוש שנשא עימו הפלשתי וכן על ניצולו של דוד את היעדר זה בקולעו בפלשתי בקלע, מחוץ להישגם של כלי הנשק שבהם היה חמוש. לאורך האיליאדה כולה, שבליבה עומד קרב הביניים המפורסם בין הקטור לאכילס (וקרבות ביניים נוספים), מתוארת התרחשות ברזמנית: מאבק אלים המקביל למאבקן של טרויה וערי יוון אלו באלו. ייתכן שעיצובו של פרקנו משמש מעין פרודיה על סגנון זה שמשמעותה: אכן יש התרחשות מקבילה אולם היא התרחשות על הארץ ולא של אלי שמיים גחמניים; המאבק כולו מתרחש על הארץ ובהשראתו של אל אחד ורב כוחות. בעוד רק מלחמת דוד בגלית היא קרב הכרעה בין עמים, קרב הביניים כאמצעי הכרעה בין כוחות לוחמים אינו מופיע רק כאן: הוא מופיע מפורשות גם בשמ"ב ב 13-17, ורמוז בחלק מתיאורי הישגי הגיבורים בשמ"ב כא 18 ואילך ובדה"א, יא, 23. ראו בנושא זה: ידין, שם, עמ' 234-235; מ' גרסיאל, 'היסטוריה וריאליה בתיאור המערכה בעמק האלה וקרב דוד וגלית', א' שמואלביץ (עורך ראשי), זירת קרב: קרבות הכרעה בארץ-ישראל: ספר יובל לכבוד פרופ' מרדכי גיחון, פרופ' יהודה ואלך בהגיעם לגבורות, תל אביב תשס"ו, עמ' 27-29; ד' פרידמן, הרצחת וגם ירשת: משפחה, מוסר וחברה בסיפורי המקרא, תל אביב 2000, עמ' 51-59.

18 אולי למעט המשפט 'ינשא הצנה הלך לפניו' (פס' 7), שככל הנראה משמעותו שנושא הצינה, הלוא הוא מגן הגוף הגדול, נוהג היה ללכת לפני הפלשתי בכל פעם שבו יצא לקרב, זאת כחלק מתיאור חימושו של גלית.

19 אפשרות נצחונו שלו נראתה לגלית סבירה יותר, ולכן תיאר את האפשרות שהוא ינצח וישראל יהיו לעבדי פלשתים בצורה מפורטת ומוכפלת לעומת האפשרות שנציג ישראל ינצח אותו.

ומכיל שתי התרחשויות מקבילות. השומע מדמיין בריבזמן שתי תוצאות אפשריות לקרב הביניים.

'לְמָה תִצָּאוּ לְעֹרֶף מִלְחָמָה' (פס' 8), כלומר מה הטעם בהתנהלות האוטומטית והבזבזנית של לחימה כוללת של שני המחנות אם אפשר להכריע את הסכסוך במחיר הרוג אחד בלבד? תגובתם של שאול וכל ישראל לאתגר שהעמיד הפלשתי היא פחד גדול (פס' 11).²⁰

ג. דוד נשלח לשדה הקרב

בפס' 12 אנו נתקלים לראשונה במעבר הסינכרוני החריף והגלוי בפרקנו: 'וְדָוִד בְּנֵי אִישׁ אֶפְרָתִי הָיָה מִבֵּית לָחֶם וַיְהִי וַיִּהְיֶה וַיִּשְׁמָו וַיִּשִׁי וְלוֹ שְׁמֹנֶה בָּנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בְּאֲנָשִׁים'.

מעבר לסינכרוניות המתאפיינת במעבר מקום ונושא התיאור, מתיאור שדה הקרב ולוחמי ישראל המפוחדים למשמע אתגרו של הענק הפלשתי אל עבר תיאור מקומו המשפחתי של דוד בן ישי, בולט בפסוק ההדגש הזמני: 'והאיש בימי שאול זקן...!'. הפסוק טורח ועושה סינכרוניזציה (=התאמת לוחות זמנים) בין שני נושאי התיאור כדי למקם זה לצד זה מבחינת זמן התרחשותם, עוד בטרם יצר את הזיקה הסיפורית-התוכנית בין שני התיאורים.

כעת נפגשים שני צירי הסיפור לרגע בטרם ישובו ויפרדו: 'וַיֵּלְכוּ וַיִּשְׁלְשָׁת בְּנֵי יִשְׁשַׁכָּר הַלְּכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל לְמַלְחָמָה וַיִּשְׁם שְׁלֹשָׁת בְּנָיו אֲשֶׁר הָלְכוּ בְּמַלְחָמָה אֱלִיאָב הַבְּכוֹר וּמִשְׁנֵהוּ אַבִּינָדָב וְהַשְּׁלִישִׁי שָׁמָּה' (פס' 13).

החזרה המשולשת על פעלים משורש ה"ל"כ ('וילכו... הלכו... הלכו') נועדה להדגיש את הדינמיות והתנועה השולטים בבית ישי בעת שבה מתרחש הסיפור,²¹ תחושה שהבית כולו הולך לקרב: שלושת הבנים הגדולים, המשמעותיים עבור ישי אביהם.²² ומיד חוזר הסיפור ומתמקד בדוד: 'וְדָוִד הוּא הַקָּטָן וַיִּשְׁלְשָׁה הַגְּדֹלִים הַלְּכוּ אַחֲרַי שָׁאוּל' (פס' 14).

ההדגש בפסוק זה הוא על הלעומתיות: אומנם דוד הוא גיבורו של פרקנו והוא עתיד להיעשות לגיבור ישראל, אולם בשלב זה מעמדו נחות אפילו בתוך ביתו.²³

20 כדרכו, יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 11) מתאר את המצב תיאור אוהד יותר לישראל ואומר (שם, שורה 174) שפחדם החל רק לאחר שהפלשתי התמיד בהצבת האתגר ולא כתגובה מיידית.

21 רד"ק פירש שתכלית הכפילות והשילוש היא להדגיש שבני ישי היו רגילים ללכת אחר שאול. עיינו שם"א טז 5–11.

23 דומה ששירו ההיתולי של דני סנדרסון 'נְלִיח' בכיצועה של להקת כוורת היטיב לקלוט אווירה זו ולתארה בשורה הקולעת: 'חוץ משני גמלים וגדי' // עוד לא ידעו אז מיהו'. להרחבה על סנדרסון ולהקת כוורת באופן כללי ראו, א' סרוסי ומ' רגב, מוסיקה פופולרית ותרבות בישראל, רעננה תשע"ד, עמ' 194–198. 'רחמן (לעיל הערה 1) מציעה שלושה הסברים לברזמניות של תיאור

לעומת אחיו ההולכים בצורה מודגשת מאוד למלחמה יחד עם שאול המלך, הליכתו של דוד מוצגת באופן שונה: 'יְדוּד הַלֵּךְ וְשָׁב מֵעַל שָׁאוּל לְרַעוֹת אֶת־צֶאֱן אָבִיו בֵּית־לָחִים' (פס' 15).

אחיו ההולכים בצורה משמעותית מאוד עבור הבית כולו למלחמה, ואילו דוד הולך ושב, בצורה שכמעט ואינה מודגשת בביתו, מבית המלך לבית אביו. התפקיד שדוד זכה לו בבית המלך,²⁴ ותשומת הלב החיובית מאת המלך שהחל לקבל כבר בפרק הקודם, ובוודאי מעמד המשיחה המרשים (אך החשאי) שבני המשפחה היו עדים לו, לא שינו את מעמדו של דוד בבית ישי. עם שובו מבית שאול חוזר דוד למטלות האח הקטן והפחות אהוב.²⁵ הפסוק עצמו מתאר מציאות סינכרונית שבה דוד עצמו 'הולך ושב', כלומר חי בשתי מציאויות חיים מקבילות (שונות אך דומות): הן בבית המלך והן בבית אביו דוד הוא מקטני הקטנים הנאבק לבסס לו מקום). נדגיש שוב: כוונתנו אינה שדוד אכן חי ברזמנית בשתי נקודות זמן ומרחב, אלא שתודעתית, מבחינת דוד – ועל כן גם בסרטוט דמותו בכתובים – דעתו ונפשו של הנער הצעיר נודדות בין מטלותיו כצעיר האחים ובין העולמות הנפתחים לו בבית המלך.

ושוב חוזר הכתוב ומדגיש את סינכרוניות התיאור: 'וַיֵּצֵא הַפְּלִשְׁתִּי הַשָּׁפֵם וְהַעֲרָב וַיִּתְּצֵב אֶת־רַעֲיִים יוֹם' (פס' 16). בפסוק זה חוזר הכתוב וממקם את הקורא: בינתיים, בזמן שאני מוסר לך את תיאור מצבו ומעמדו של דוד בבית אביו, אל תשכח כי קרב ההתשה הפסיכולוגי שמנהל הענק הפלשתי מול מחנה ישראל נמשך והולך, ושוב מדגיש הכתוב את בו זמניות ההתרחשות: 'ארבעים יום', כלומר האירוע שתואר בפסוקים 3–11 חזר ואירע יום יום במשך ארבעים יום.²⁶

מלחמת דוד וגלית: בוז המספר המקראי לכוח שגלית מסמל, סלידת המקרא מהתנשאותו וביטוי להערכת המקרא לאישיות מורכבת המתגלה לאורך סיפורים ועלילות ולא במופע חד־פעמי.

24 לא נדרשנו כאן לשאלה המתבקשת בדבר הסתירה לכאורה בין התבססות דוד בבית שאול המתוארת בפרק טז לבין ההיכרות הקלושה (בפסוק שבו אנו עומדים) או היעדר ההיכרות (להלן פסוק 55 ובמקומות נוספים בפרקנו) של שאול את דוד. ראו את הדין התלמוד בשאלה זו, בבבלי, יבמות עו ע"ב. עיסוק מלא ומחדש בנושא זה ניתן למצוא במאמרה של ר' וולפיש, 'עיון חדש בשמ"א ט"ז–י"ז', מגדים, לב (תש"ס), עמ' 57–68. כיוון אחר, המרכז את ההתמודדות עם שאלה זו בקרב שורה של פרשנים, מציע ש' בראפרת (לעיל הערה 4), עמ' 219–220.

25 בסיפור יוסף ואחיו (בר' לו 13–14), הדומה בנקודות רבות לסיפורנו (כפי שעמד על כך י' גרוסמן, 'המסרים שבסיפורי שליחות יוסף לאחיו ושליחות דוד אל אחיו אל המחנה', מגדים, כד [תשנ"ה], עמ' 9–19), האח הצעיר, יוסף, לא נשלח לרעות את הצאן דווקא משום שהוא האהוב בבנים.

26 ארבעים יום הוא מספר טיפולוגי שנועד לציין תקופה משמעותית, והוא מעלה על הדעת בין היתר את משך שהות משה על הר סיני בעת קבלת התורה. דומה שלכך רומזים דברי התלמוד הבבלי, סוטה מב ע"ב, בצינו: 'ויתצב ארבעים יום, א"ר יוחנן: כנגד ארבעים יום שנתנה בהן תורה'.

ושוב חוזר הכתוב אל בית ישי, אך הפעם לא לתיאור כללי של מעמדו של דוד בבית אביו, אלא לאירוע ספציפי שהתרחש בו זמנית להתגרויות הפלשתי במחנה ישראל:

וַיֹּאמֶר יְשׁוּעַ לְדָוִד בְּנֹוֹ קַח־נָא לְאַחֶיךָ אֵיפֹת הַקְּלִיא הַזֶּה וְעֲשֵׂהָ לְחֶם הַזֶּה וְהָרִץ הַמַּחֲנֶה לְאַחֶיךָ. וְאֵת עֲשֵׂת תְּרֵצִי הַחֶלֶב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשֵׂרֵהָאֶלֶף וְאֶת־אֶחָיֶךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת־עֲרֹבָתָם תִּקַּח. (פס' 17–18)

אף בפסוקים אלה ישנו מאפיין ייחודי, הפוך במידת מה למגמה שבה אנו עוסקים בעניינינו והוא ההצבעה הקונקרטי 'הזה/האלה', החוזרת שלוש פעמים – בהצבעה על הקליא על הלחם ועל חריצי החלב, שלושה מוצרים ספציפיים שישי מורה לדוד לקחת דווקא אותם לאחיו; הצבעה שלמעשה הפוכה לסינכרוניות כיוון שהיא ממוקדת דווקא בחפץ קונקרטי אחד במציאות ולא מנסה לפזר את תיאורה למספר אירועים מקבילים. תיאור שליחות דוד נחתם בתזכורת לסינכרוניות ההתרחשות, באותו זמן ובמקום אחר: 'וְשָׂאוֹל וְהָמָה וְכָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּעֵמֶק הָאֵלֶּה גִלְחָמִים עִם־פְּלִשְׁתִּים' (פס' 19). בזמן שישי שולח את דוד, שאול ואחי דוד ('המה') וכל שאר ישראל נלחמים עם פלשתים. פסוק זה לכאורה מיותר:²⁷ הרי רק לפני שלושה פסוקים שמענו כי הפלשתי ניגש פעמיים ביום לאיים על ישראל מזה ארבעים יום. האם הכרחי להזכיר לנו כעבור שלושה פסוקים כי אחי דוד ושאוול וכל ישראל נלחמים עם פלשתים?

נראה כי פסוק זה ממלא תפקיד נוסף מעבר להדגשת הברזמני וליצירת תחושת ההתרחשות המקבילה בשדה הקרב ובעולם 'האזרחי', והוא נימוק דאגתו של ישי לבניו עד כדי שליחת דוד: מלחמה הנמשכת ארבעים יום היא מחזה נדיר מאוד בעולם העתיק המתנהל בקרבות פנים אל פנים, להבדיל מקרבות מצור. רוב רובם של הקרבות הגדולים בין צבאות סדירים המתוארים במקרא נמשכו בין יום אחד²⁸ לימים אחדים. הדבר מסתבר לאור הקשיים הלוגיסטיים באחזקת צבאות בסדר הגודל שבו נלחמו בעולם העתיק²⁹ וכן לאור המאמץ הפיזי הכביר שנדרש מן הלוחמים בעת קרב שבו נדרשו להפעיל את איברי גופם ללא הרף. בעורף לא ידעו, ככל הנראה, על הענק הפלשתי המונע את התלקחות הלחימה ותהו כיצד ומדוע

27 יזון (לעיל הערה 3) עמדה על חריגותו של הפסוק וציינה כי תכליתו היחידה היא יצירת הברזמניות.

28 שלפעמים הספיק אך בקושי ללחימה, ועל כן נדרשה עבורו הארכה, כמו למשל ביהו' י 12.
29 לא ברור אם צבא שאול בשלב זה היה צבא מתנדבים, כמשחמע מתיאור הגעת אחי דוד לצבא, או שמא היה צבא סדיר, כזה ששמואל מאיים בנאום משפט המלך שלו כי המלך העתיד לקום בישראל יקים לו (שמ"א ח 7–21). מרמזים שונים בפרקנו, כגון מרכיבים 'מקצועיים' במחנה ישראל כדוגמת היררכיה צבאית הבאה לידי ביטוי בעצם קיומו של שר אלף (פסוק 18), מחנה צבאי מסודר (פסוק 20) ואפשרות קיומם של מדי צבא (פסוק 38), יש להניח שלפחות בחלקו מדובר בצבא סדיר. אם אכן היה זה צבא מתנדבים, הקושי להחזיקו במחנה תקופה ממושכת (בעונות הנוחות ללחימה שהן גם העונות החקלאיות הבעורות) עולה פי כמה.

נמשכת המלחמה זמן כה רב, אולם החלו להיות מודעים לבעיית האספקה המחריפה והולכת במחנה ישראל, שבוודאי לא נערך לשהייה כה ממושכת בשדה הקרב.³⁰

תכליתו של הפסוק לשקף את הידוע לישי בעת שליחתו את דוד ואת התמיהה הגדולה העומדת בבסיס שליחות זו, ומסתבר שהדגש בפסוק הוא על המילה 'נלחמים', כאומר: כיצד ייתכן ששאלו והבנים וכל ישראל נלחמים (מזה ארבעים יום!) ללא כל ידיעה או תוצאה? הפסוק אף משקף אירוניה של העורף המעריץ את 'הנלחמים' בעוד אלה חתים ויראים מלהילחם השכם והערב מזה ארבעים יום...

את המתואר בפסוקים 12–20 נתאר בטבלה הבאה, שבה ניתן לראות כי יציאת דוד לשדה הקרב נמסרת בשני תיאורים הבנויים באופן דומה ומקביל, ואשר שניהם נחתמים בפסוק שתכליתו לתאר ברזמנית את המתרחש בשדה הקרב:

	פס' 17–19	פס' 12–16
דוד ואביו	וַיֹּאמֶר יְשׁוּ לְדָוִד בְּנוֹ	וְדָוִד בְּרֵאִישׁ אֶפְרָתִי הִזָּה מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה וְשָׂמוּ יְשׁוּ וְלוֹ שְׂמֹנֶה בָּנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שְׂאוּל זָקֵן בָּא בְּאֲנָשִׁים.
דוד ואחיו	קָח־נָא לְאַחֶיךָ אִיפַת הַקְּלִיא הִזָּה וְעֲשֵׂרָה לָחֶם הִזָּה וְהָרֵץ הַמִּתְנָה לְאַחֶיךָ.	וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת בְּנֵי־יְשׁוּ הַגְּדֹלִים הֵלְכוּ אַחֲרֵי־שְׂאוּל לְמַלְחָמָה וְשֵׁם שְׁלֹשֶׁת בְּנָיו אֲשֶׁר הֵלְכוּ בְּמַלְחָמָה אֱלִיאָב הַבְּכוֹר וּמִשְׁנֵהוּ אַבְיָנָדָב וְהַשְּׁלִישִׁי שָׁמָּה. וְדָוִד הוּא הַקָּטָן וְשֹׁלֵשָׁה הַגְּדֹלִים הֵלְכוּ אַחֲרֵי שְׂאוּל.
היחס לבעל הסמכות	וְאֵת עֲשָׂרֵת חֲרָצֵי הַחֶלֶב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשֵׁרֵה־אֶלְף וְאֵת־אֲחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֵת־עַרְבָתְךָם תִּקַּח.	וְדָוִד הֵלֵךְ וְשָׁב מֵעַל שְׂאוּל לְרֵעוֹת אֶת־צֹאֵן אָבִיו בֵּית־לָחֶם.
תיאור ברזמני של המתרחש בשדה הקרב	וְשְׂאוּל וְהָמָּה וְכָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּעֵמֶק הָאֵלֶּה נִלְחָמִים עִם־פְּלִשְׁתִּים.	וַיִּגַּשׁ הַפְּלִשְׁתִּי הַשָּׂכֶם וְהָעָרָב וַיִּתְיַצְּב אַרְבָּעִים יוֹם.

ד. דוד מגיע לשדה הקרב ומציע עצמו כלוחם הביניים

30 להרחבה בנושאים ובקשיים הלוגיסטיים הכרוכים בהפעלת צבא לאורך זמן בעולם העתיק, ראו 'מלמט, לוח מזון צבאי בפפירוס אנסטאסי א' ובמקרא, 'ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 342–349.

כעת גובר קצב התיאור והפסוק הבא הוא פסוק סינכרוני המוסר שתי התרחשויות מקבילות: 'וַיִּשְׁכַּם דָּוִד בְּבֹקֶר וַיִּטֹּשׁ אֶת־הַצֵּאֵן עַל־שֹׁמֵר וַיִּשְׂא וַיִּלְךָ פָּאֶשֶׁר צָנְהוּ וַיְבֵא הַמַּעְגָּלָה וְהַחִמִּיל הִיצֵא אֶל־הַמַּעְרָכָה וְהִרְעוּ בַּמִּלְחָמָה' (פס' 20). דוד, המשכים לקום בבוקר,³¹ משאיר בידי שומר את הצאן שעליו הופקד³² וממהר כדי להגיע בזמן סביר אל מחנה ישראל בטרם יצאו אחיו לשדה הקרב.³³ הוא מגיע אל המעגל, ככל הנראה המחנה העורפי שבו החיילים ישנו,³⁴ בדיוק ברגע שבו יוצאים הלוחמים בתרועת קרב³⁵ אל שדה הלחימה.

וכאן שב התיאור ומתפצל לשני פסוקים המתארים שני אירועים מקבילים, כללי ופרטי: 'וַתַּעֲרֹף יִשְׂרָאֵל וּפְלִשְׁתִּים מַעְרָכָה לְקִרְאָת מַעְרָכָה' (פס' 21); ככל יום, יצאו פלשתים וישראל בבוקרו של יום ונערכו ללחימה מחנה מול מחנה. ובמקביל: 'וַיִּטֹּשׁ דָּוִד אֶת־הַפְּלִים מַעְלֵיו עַל־יַד שׁוֹמֵר הַפְּלִים וַיִּרֶץ הַמַּעְרָכָה וַיָּבֵא וַיִּשְׂאֵל לְאֶחָיו לְשָׁלוֹם' (פס' 22); דוד רץ אל המערכה מחמת סקרנותו או מחמת להיטותו למלא את שליחותו ולפגוש את אחיו.

הפסוק הבא מפגיש את שני 'קווי העלילה' המקבילים הללו: 'וְהוּא מְדַבֵּר עִמָּם וְהִנֵּה אִישׁ הַבְּנִים עוֹלָה גְלִית הַפְּלִשְׁתִּי שָׁמוּ מִגַּת מַמְעֵרוֹת'³⁶ (ממערכות) פְּלִשְׁתִּים וַיִּדְבֵּר בְּדַבְרֵיהֶם הָאֵלֶּה וַיִּשְׁמַע דָּוִד' (פס' 23). ושוב מדגיש הכתוב את הברזמניות של התרחשות האירועים – 'וְהוּא מְדַבֵּר עִמָּם', בו בזמן שדוד מדבר עם אחיו, עולה

31 ושוב מדגיש הכתוב את הזמן, והפעם הזמן ביום.

32 מקובל לקרוא את משמעותו של שורש נט"ש כמקביל לעז"ב, אך לא כל מופעיו במקרא מוסברים באמצעות פשר זה (ראו למשל בר' לא 28; שופ' טו 9; שמ"א ל 16; יחז' כט, 5, ועוד). דומה שבמקור משמעות השורש צרה: זו פעולה חקלאית של רועה הצאן ומשמעה פיזור הצאן באופן זמני לשומרים נוספים – כך אצלנו, וכך גם בדברי לבן ליעקב, המשתמש במונח הלקוח מעולם רועי הצאן (בר' לא 28); אך בהמשך נוספה משמעות של פיזור (שמ"ב ה 22; וכו'דאי יש' טז 8; לג 23; יח' לב 4). אם נכונים דברינו, משמעות הציווי בשביעית 'וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמְטָה וַנְּטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ וַיִּתְּרָם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה' (שמ' כג 11) היא לפזר את הרווחים בין העניים לבעלי הנכסים ולחיית השדה. נראה אפוא שדוד פיזר את הצאן שהיה אמון על רעייתו ושמירתו אצל שומר משנה (אחד או יותר), וגם את הצידה שהביא מאביו פיזר אצל, או ליד, שומר המחנה. אפשר להמשיך ולומר שכאשר אליאב מאשים את דוד בנטישת (פיזור) הצאן במדבר, דוד נזכר בצידה שנטש (=פיזור בחוסר אחריות?) אצל שומר המחנה; ולכן נתקף אלם אל מול טיעוני אחיו, שהרי לא יוכל לטעון שבא בשליחות אביו, שאם כן היכן אותה צידה ששלח האב?

33 המרחק בין בית לחם לבין עמק האלה הוא כ־18–20 ק"מ, ונדרשות כחמש שעות לגמוא אותם בהליכה מזוהרת עם משא איפת קליא (כ־22 ליטר!), לחם וחריצני חלב. ובכל זאת, גם אם דוד יצא השכם בבוקר, עם זריחה או מעט לפני, הרי שלא הגיע לעמק האלה לפני השעה השלישית ביום, 8 או 9 בבוקר בשעונו, זמן די מאוחר ליציאה לקרב עבור מחנה ישראל. עובדה זו עשויה ללמד על נרפות ועייפות מסוימות שפשו במחנה לאחר ארבעים ימי איום והתשה.

34 השוו לשמ"א כו 5.

35 במ' י 9; שופ' ז 20; טו 14.

36 המכיר את תל עזקה וסביבותיו, ששם חנו הפלשתים, מבין היטב את משמעות הכתיב בפסוק זה, כיוון שהתל כולו עשוי מערות מערות. אומנם חלקן מערות מסתור מתקופת מרד בר כוכבא, אולם חלקן טבעיות או קדומות יותר.

גְּלִית. פסוק זה נוקט טכניקה מעניינת, שאינה נדירה מאוד במקרא,³⁷ של קיצור הדברים באמצעות הפניה פנימית: 'וידבר כדברים האלה', כלומר הפלשתי שב ואמר את נאומו אשר נשא מדי יום זה ארבעים יום, כמפורט בראשית הדברים. אף בטכניקה זו יש מעין התייחסות לנושא הַמְּשֶׁךְ, הפעם למשך הסיפור והרצון לקצרו כדי לשמור על עניין ועל קצב. המשך הדברים הוא תיאור סינכרוני נוסף בעל מאפיין חדש: 'יָכַל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּרֵאוּתָם אֶת־הָאִישׁ וַיִּנְסוּ מִפְּנֵיו וַיִּירָאוּ מְאֹד' (פס' 24). הפסוק מחדש על שנאמר עד כה, כי ישראל לא רק שיראו וחתו למשמע נאומו של הפלשתי אלא גם נסו מן המערכה, כלומר החלו להתרחק ולעזוב את שדה הקרב מפחדו.³⁸ גם מבחינת הקורא יש חידוש בפסוק, שאינו רק תיאור סינכרוני של המתרחש ברמת המערכה הישראלית בעת שמתרחש מה שתואר בפסוק הקודם, כלומר שמיעת דוד את דברי הפלשתי, אלא גם חזרה מכוונת על מה שנאמר לעיל. בפסוק האחרון הכתוב עושה מאמץ מכוון לחסוך במילות תיאור כדי לרז את קצב הסיפור, והינה לפנינו חזרה כמעט מילולית על פסוק 11, שתכליתה ברורה: להציג את החזרה בפועל בחוויית היראה של מחנה ישראל מדי יום ביומו, ומייד להנגידה לתגובתו המיידית של דוד.

וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל הֲרֵאִיתֶם הָאִישׁ הַעֲלָה הָזֶה פִּי לְחַרְף אֶת־יִשְׂרָאֵל עֲלָה וְהָיָה
הָאִישׁ אֲשֶׁר־יִנְסוּ יַעֲשֶׂנוּ הַמְּלָךְ עֶשֶׂר גְּדוֹל וְאֶת־בָּתּוֹ יִתְּנֵלוּ וְאֵת בֵּית אָבִיו
יַעֲשֶׂה חֶפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל. (פס' 25)

עתה אנו שומעים חידוש נוסף לעומת התיאור, ושוב יש כאן גם משחק בזמני התיאור. מסתבר שבזמן כלשהו במהלך ארבעים ימי המבוכה שקדמו ליום המתואר פשטה במחנה ישראל השמועה, ואולי אף יצאה הכרזה רשמית מלפני מלך ישראל, על הטובה הצפונה לגיבור אשר יהין להילחם בקרב הביניים עם הפלשתי. לפחות שניים מבין שלושת הפרסים המובטחים לגיבור רלוונטיים רק במקרה שינצח בקרב, שהרי אם ינוצח ויומת לא יזכה בעושר ובבת המלך, ולמעשה אם יפסיד, ועקב כך ישועבדו ישראל לעבדים לפלשתים, לא רק בית אביו לא יהיה חופשי בישראל, אלא ישראל כולם יהיו משועבדים.

נדגיש שוב את משחק הזמנים הייחודי בפסוק זה: בפסוק אחד מתוארים שלושה זמנים, ושמה אף ארבעה: עם תום נאומו היומי של הפלשתי הראה (בהווה) אחד מאנשי ישראל על הפלשתי המחרף (הווה או עבר קרוב מאוד) ואמר כי המלך

37 בר' לב 19; לט 10 ועוד.

38 תגובה זו תמוהה מעט: מה כל כך מאיים על כל לוחם ולוחם המניע אותו כאיש פרטי ואת כולם ככוח לוחם לעזוב את שדה הקרב בעקבות הנאום? ייתכן שכל לוחם פחד פן ינודב בידי מפקדו או בידי הענק הפלשתי להיות נציג ישראל, וייתכן שעצם מראהו של הפלשתי וחימושו הפילו פחד בלב לוחמי ישראל. ייתכן גם שהלוחמים, לאחר חזרה ארבעים פעם, הבינו כי לאחר הנאום לא יקרה עוד דבר היום ופנו ללכת, מה שבעיני דוד, השומע את הנאום לראשונה, נתפס כמנוסה.

הבטיח (ככל הנראה בעבר³⁹) כי לאחר הניצחון (עתיד קרוב) ייתן למנצח שלושה פרסים (עושר – מיידית, נישואין – לאחר זמן, ופטור ממיסים – בזמן עתידי כלשהו).

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־הָאֲנָשִׁים הָעֹמְדִים עִמּוֹ לֵאמֹר מַה־יַּעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר יָפָה אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי הַלְזוּ וְהִסִּיר חֲרָפָה מֵעַל יִשְׂרָאֵל כִּי מִי הַפְּלִשְׁתִּי הָעָרַל הַזֶּה כִּי חָרַף מַעֲרָכוֹת אֲלֵהֶם חַיִּים. וַיֹּאמֶר לוֹ הָעָם כַּדָּבָר הַזֶּה לֵאמֹר פֹּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר יָפָנוּ. (פס' 26–27)

שוב מתוארת ההתרחשות תיאור סינכרוני: בזמן ש'איש ישראל' אומר את הבטחת המלך, ואולי זה הכרוז המבטיח מדי יום מזה ארבעים יום את ההבטחה בניסיון לגייס לוחם ביניים, שואל דוד מה ייעשה לאיש את יכה את הפלשתי.⁴⁰ דוד אינו מסתפק בשאלה אלא מפזר רמזים על נכונותו להיות אותו האיש. 'העם', אלמונים רבים מקרב המחנה, עונים לו בציטוט מן הפסוק הקודם על הפרס המובטח למתנדב המנצח. גם כאן יש תיאור מורכב מבחינת הזמנים: היה פשוט הרבה יותר לאחות את שני הפסוקים ובמקום פס' 25 לשים את הבטחת המלך (או השמועה עליה) בפי העם העונים לדוד, אולם יש כאן השהיה מכוונת של משך הסיפור והקדמה מיותרת לכאורה של שכר המנצח כדי להדגיש את ייחודו של דוד כאדם היחיד במחנה ישראל המעלה על דעתו את אפשרות ההתמודדות עם הפלשתים, ואולי אף כדי להנגיד את דרך הנהגתו של שאול לעומת דרכו של דוד במנהיגותו.⁴¹

ולפתע חל מפנה מפתיע בסיפור:

וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אָחִיו הַגָּדוֹל כַּדָּבָר וְאֶל־הָאֲנָשִׁים וַיַּחֲרָאָה אֱלִיאָב בְּדוֹד וַיֹּאמֶר לְמַה־זֶּה יִרְדָּתָ וְעַל־מִי נִטְשָׁתָ מֵעַט הַצֵּאן הַהֵנָּה בַּמָּדְבָר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת־זוֹדְנָךְ וְאֵת רֵעַ לְבָבְךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמְּלָחְמָה יִרְדָּתָ. וַיֹּאמֶר דָּוִד מָה עָשִׂיתִי עִתָּה הֲלוֹא דָבָר הוּא. (פס' 28–29)

39 למעשה לא שמענו בשום מקום שהמלך אכן הבטיח הבטחה זו, ומילוייה ביחס לדוד אכן חלקי מאוד (עיינו למשל בבלי, סנהדרין יט ע"ב, שדן בכך): דוד אומנם זכה להינשא למרב בת שאול (או למיכל, ואולי לשתייהן), להלן יח 17–21, אולם לא זכה בעושר גדול ובפטור ממיסים למשפחתו, ולהפך: עליו לשלם מוהר כבד מאוד עבור נישואיו עם בת המלך (שם, 25). ייתכן שמדובר בשמועת מחנות בלתי מבוססת דוגמת אלו הפושטות במחנות צבא שהתרופפה בהם המשמעת המבצעית מחוסר מעש. היעדר ההצהרה הרשמית מפי שאול היא מרכיב נוסף בתיאורו כמנהיג נרפה ופסיבי. וראו להלן, הערה 41.

40 שאלה המעלה על הדעת, בשיכול הברות קל, הכרות ניצחון עתידי על מרדכי היהודי, שכשואל גם הוא בן משפחת קיש: 'כִּכָּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הִמְלִיךְ חַפְּצֵי בִיקְרוֹ' (אסתר ו 9).

41 לאור כל הפרק שאול מתבלט כמנהיג במנהיגות מתגמלת הדוגלת בתמריצים חומריים להנעת המונחים, ואילו דוד נוקט מנהיגות המכונה מנהיגות מעצבת, מנהיגות כריזמטית המונעת מכוח אמונתה הפנימית וסוחפת את מונהגיה אחריה. שני המונחים לקוחים מספרו של בארנס (J. M. Burns, Leadership, New York 2010), שהשקפתו פותחו למודל הטוח המלא של המנהיגות בספרם של באס ואבוליו: B. M. Bass and J. B. Avolio, 'Transformational leadership and organizational culture', *Public Administration Quarterly* (1993), pp.112–121.

ברזמנית, או מייד בסמוך לנאומו הנלהב של דוד על החרפה שממיתים דברי הפלשתי על מערכות אלוהים חיים, נאום מנהיגותי המציב את דוד כלוחם וכמנהיג, שומע אחיו הבכור את דבריו וממהר להעמידו במקומו כנער פוחז, סקרן וילדותי מעט, ואף מאשימו בזדון וברוע לב.⁴² דוד לא עונה לאליאב את התשובה המתבקשת: הן באתי בשליחות אבא לראות את שלומך ושלום אחינו הנוספים, אלא מסתפק בתשובה סתומה, מהוססת, כמעט מגומגמת: 'הלא דבר הוא', כלומר 'לא עשיתי כלום...'⁴³.

אולם דוד לא מתייאש וחותר לקראת מטרתו: אם לא הצליח בדבריו במקום שבו עמד אחיו שהאזין לשיחתו וסנט בו, אולי יצליח באותם דברים במקום סמוך: 'יִפְסֹב מֵאֶצְלוֹ אֶל־מִוֶּל אַחֵר וַיֹּאמֶר פְּדָבָר הִזָּה וַיִּשְׁבְּהוּ הָעַם דְּבָר פְּדָבָר הָרֵאשׁוֹן' (פס' 30). גם כאן ניתן לראות ניסיון, הפעם של גיבור הסיפור עצמו ולא כתחבולה ספרותית, ליצור התרחשות כפולה לניסיון הראשון שלא צלח: אם לא הצלחתי במקום אחד, אנסה שוב במקום אחר.⁴⁴ ואכן ההתרחשות (שמתוארת בשיטת ההפניה הפנימית בדומה לפס' 23) חוזרת על עצמה, והפעם ללא הפרעת האח הגדול, המעמעעם את האפקט ההרואי שדוד מבקש ליצור. לבסוף מאמציו של דוד נושאים את הפרי המקווה, והוא מוזמן לפני המלך: 'וַיִּשְׁמְעוּ הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דָּבַר דָּוִד וַיִּגְדּוּ לְפָנֵי־שָׂאוֹל וַיִּקְחֵהוּ' (פס' 30).

ה. עמידת דוד בפני שאול והכנתו ללחימה

בטווח זמן קרוב, אולי אף מייד, המלך שומע כי קיים אדם המביע נכונות ראשונית להיות לוחם הביניים. מיידיות תגובתו של שאול אל מול העובדה שעד כה דוד טרם הצהיר בפה מלא על נכונותו להילחם בגלית מלמדת על המצוקה והמבוכה שבה שאול שרוי אל מול איומיו והתגריותיו של הענק הפלשתי המפחידים והמחרפים⁴⁵ את צבא ישראל כולו וכמובן את המלך עצמו. דוד נענה באופן מייד לאתגר. ללא דיון על שכרו המקווה, שבו פתח את נאומו הקודמים, וללא חזרה על הצהרותיו

42 אליאב מאשים את דוד כי נטש את הצאן במדבר, המשתרע ממזרח לבית לחם, בעודו הולך לצפות במלחמה שהתרחשה ממערב לעיר. יפה הפנה 'י קיל (בפירושו לפרקנו בכרך שמ"א בסדרת דעת מקרא) לנאמר בתה' ט 9: 'מוֹדָר הֵייתִי לְאֶחָי וְנִכְרִי לְבְנֵי אִמִּי'.

43 לעיל הערה 31 הצענו הסבר אפשרי.

44 מטרתו של דוד בשאלותיו אודות השכר המוזמן לאשר יכה את הפלשתי נותרות עמומות. לעיל בהערה 38 רמזנו לאפשרות שדוד לא מתעניין באמת בשכר אלא רוצה למקד את תשומת הלב הכללית בדבריו ולסמן את עצמו כלוחם אפשרי. אפשר גם לקרוא את דוד כבעל מוטיבציה כפולה (ואולי זו ברזמנית נוספת בפרקנו) המעוניין גם בשכר הממשי וגם בתוצאות המנהיגותיות והרוחניות של הלחימה בפלשתי המחרף את מערכות ישראל. יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 11) כתב (שם, שורה 178) שקבוצת האנשים הראשונה שעזרה דוד הייתה מורכבת כולה מאחיו, ועל כן פנה לנסות להציע עצמו גם בפני זרים.

45 כלומר מטילות חרפה.

בדבר החרפה שהפיל הפלשתי על ישראל, מתנדב דוד להילחם: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־שָׂאוּל אֲלֵי־פֶלַל לְבִיאָדָם עָלָיו עֲבָדְךָ יֵלֵךְ וְנִלְחַם עִם־הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה (פס' 31).⁴⁶

אף בפסוק זה יש מערך זמנים מעניין ונדיר: דוד פותח את דבריו במכתם, משפט הווה מתמשך, מעין זה הנקוט בספרות החכמה, בכחינת 'לעולם אל ייפול לב אדם עליו', ומייד גוזר הבטחה בלשון העוברת מן ההווה אל העתיד: 'עבדך ילך ונלחם'.

וַיֹּאמֶר שָׂאוּל אֶל־דָּוִד לֹא תוּכַל לְלָכֶת אֶל־הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי־נֶעַר אַתָּה וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מְנַעֲרִיו. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־שָׂאוּל רַעְיָה הִנֵּה עֲבָדְךָ לְאָבִיו בְּצֹאן וּבָא הָאָרִי וְאַתָּה־דוֹב וְנָשָׂא שֶׁה מִהַעֲדָר. וַיִּצְאָתִי אֶתְרִי וְהִכְתִּיו וְהִצַּלְתִּי מִפְּיָו וַיָּקָם עָלַי וְהִחַזְקָתִי בְּזַקְנוֹ וְהִפְתִּיו וְהִמִּיתִיו. גַּם אֶת־הָאָרִי גַם־הִדַּב הִכָּה עֲבָדְךָ וְהָיָה הַפְּלִשְׁתִּי הָעָרַל הַזֶּה כְּאֶחָד מֵהֶם כִּי חָרַף מֵעַרְכָּת אֱלֹהִים חַיִּים. (פס' 33–36)

אפשר לקרוא את שיחת דוד ושאוול על התאמתו של דוד לתפקיד הנפרסת בפסוקים אלה כעיונות בין שני תיאורים המתיימרים לתאר את הרפתקאות נעורי דוד: זה הסטנדרטי, המצופה, אותו מסיק שאול על סמך מראה עיניו והמעט הידוע לו על דוד, וסיפוריו של דוד עצמו.

בתוך השיחה עצמה נמצאות כמה התייחסויות זמנים מעניינות. שאול אומר לדוד: 'כי נער אתה' (כעת, בהווה, הינך עומד בעצם נעורך, אינך בשל), ולעומתך 'הוא איש מלחמה מנעוריו' (בעבר; הוא שעתה הוא איש מלחמה גמור ומאומן, החל את אימוניו לקראת מעמדו זה כבר בעבר בעודו נער), ובכך מעמת גם את ההווה של דוד וגלית, אבל גם את נעורי שניהם, כלומר: אפילו היה הוא נער כמוך, היה גובר עליך כיוון שכבר אז היה מאומן ללחימה, מה שאין כן אתה.

דוד ענה לשאוול בטכניקה המעלה על הדעת את הטכניקה הקולנועית של flashback ומספר לשאוול סיפור, הבנוי כסיפור מתח: 'רועה היה עבדך...// ובא הארי... והדוב... ונשא שה מהעדר// ויצאתי אחריו...'. גם בתוך סיפורו של דוד מסופרים שני סיפורים מקבילים: סיפור ההצלה מן הארי וסיפור ההצלה מן הדוב, ונציג את שניהם בנפרד זה לעומת זה:

46 כבר הערנו על היעדרה הרועם של ההיכרות המוקדמת שבין דוד לשאוול, כפי שתוארה בפרק טז ונרמזה בפס' טו, וראו על כך במאמרה של ר' וולפיש, לעיל הערה 23. גם באמירתו של דוד 'אל־יִפֹּל לְבִיאָדָם (ובתרגום השבעים: 'אדוני') עָלָיו' יש כדי לרמוז על היכרות אינטימית של דוד עם שאול, עם מצבי רוחו הדיכאוניים ועם הנתיבות לליבו לעודדו.

רְעָה הָיָה עִבְדְּךָ לְאָבִיו בְּצֹאן		
וְאֶת־הַדּוֹב	וְכָא הָאָרִי	הִירִיב
וְנִשָּׂא שָׂה מִהָעֵדֶר	וַיִּקָּם עָלַי	הָאִיּוֹם
וְיִצְאֵתִי אַחֲרָיו	וְהִחֲזַקְתִּי בְּזִקְנִי ⁴⁷	הָעֵימֹת
וְהִכְתִּיו וְהִצְלֵתִי מִפִּי	וְהִכְתִּיו וְהִמִּיתִיו	הַתּוֹצֵאָה
גַּם אֶת־הָאָרִי גַם־הַדּוֹב הִכָּה עִבְדְּךָ וְהָיָה הַפְּלִשְׁתִּי הָעֶרְלִי הַזֶּה כְּאֶחָד מֵהֶם		

לפנינו שני סיפורים המתבררים במלוא פרטיהם רק לאור ההפרדה שערכנו: הארי איים על חיי דוד עצמו, וזה החזיק בזקנו והרגו. לעומתו הדוב נשא שה מן העדר ודוד יצא אחריו, הכהו והציל את השה מפיו. שני סיפורים נשזרו כאן לסיפור אחד אולי מחמת חיפזון המספר (דוד עצמו) ואולי מחמת התרגשותו ואולי כדי להדגיש את יכולותיו ומסוגלותו מול אימים שונים. שוב לפנינו סיפור סינכרוני המערב בטכניקה מעט שונה שני אירועים נפרדים שאוחו או נבללו לאחד.

למעשה יש כאן כפילות בתוך כפילות, שכן שני הסיפורים מסופרים פעמיים: הסיפור ה'שזור' בפסוקים 34–36, שעניינו גבורת דוד במאבקו בחיות הטרף, והסיפור המאוחד בפסוק 37 שעניינו תשועת ה' את דוד. דומה כי שאול משתכנע לא כל כך מהרקורד הקרבי (האזורחי למדי...) של דוד אלא ממניעיו ואמונתו: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד⁴⁸ ה' אֲשֶׁר הִצֵּלְנִי מִיַּד הָאָרִי וּמִיַּד הַדּוֹב הוּא יִצִּילְנִי מִיַּד הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה' (פס' 37), ועונה אחריו בסגנונו: 'וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל אֶל־דָּוִד לֶךְ וְהָיָה עִמָּךְ' (שם).

לאחר מעמד שכנוע שאול ומינוי דוד כלוחם הביניים דוד מנסה את מדיו⁴⁹ של שאול (פס' 38) ואת כלי נשקו ושריונו⁵⁰ ואכן לא מצליח ללכת בהם 'כִּי לֹא־נָסָה' (פס' 39) והוא מודיע לשאול שילך ללא המדים והשריון.

47 דווקא הארי הוא בעל זקן, או בלשוננו: רעמה. יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 11) כתב: בזבוב. 48 פרשנים מצביעים על הכפילות שבשתי אמירותיו הרצופות של דוד בפס' 33–37 ללא דובר אחר באמצע. יש המפרשים זאת כמשנה התלהבות בדיבורו, ואנו לדרכנו נטען כי הכוונה ליצור אפקט של ריבוי וברזמניות. אולי יש בכפל 'ויאמר' של דוד כדי לסתור את כפל 'ויאמר' של הפלשתי (לעיל פס' 10), ואולי יש בו כדי לרמוז בעדיניות לשתיקה הנדהמת מצידו של שאול לנוכח דברי הנער.

49 מדים הם בגד השרד שבעל תפקיד לובש בעת שהוא ניגש למלא את תפקידו העיקרי: הכוהן הגדול בעבודתו (ויק' ו 3), השופט בתשועתו (שופ' ג 16) והמצביא בצאתו לקרב (שמ"א יח 4; שמ"ב כ 8). נראה שבעצם לבישת המדים יש התקדשות והתכוונות למילוי התפקיד בהתמסרות הראויה. נדמה שאינכונותו של בעל התפקיד ללבוש את מדיו, כגון מלך ישראל המתחפש בצאתו לקרב (מל"א כב 30) מלמדת על פגמו המהותי בנכונותו ובהנהגתו.

ו. מלחמת דוד ונג'לית

בשלב זה מגיע תיאור הקרב, ואף הוא תיאור ברזמני של ההתרחשות משני עברי המתרס. התיאור פותח בתיאור ההכנות לקרב ('התנועה אל היעד'):

וַיִּקַּח מִקְלוֹ בְּיָדוֹ וַיִּבְחַרְלוֹ חֲמִשָּׁה חֲלָקֵי־אֲבָנִים מִן־הַנַּחַל וַיִּשֶׂם אֹתָם בְּכָלֵי הָרַעִים אֲשֶׁר־לוֹ וּבִילְקוּט וְקָלְעוֹ בְּיָדוֹ וַיִּגַּשׁ אֶל־הַפְּלִשְׁתִּי. וַיִּלְךְ הַפְּלִשְׁתִּי הַלֶּךְ וְקָרַב אֶל־דָּוִד וְהָאִישׁ נָשָׂא הַצֵּנָה לְפָנָיו. (פס' 40–41)

דוד הכין את הקרב בקפידה ונערך לתכסיס ההטעיה שהוא עתיד לנקוט: את חמשת חלוקי הנחל הטמין בכלי הרועים אשר לו ובילקוט (כלומר בכמה מקומות בין בגדיו ובתיקים הקלים שנשא) בעוד בידיו ובגלוי נשא את מקלו 'להטעות את הפלשתי לחשוב שייגש להכותו עם המקל ולא יהיה נשמר מן הקלע'.⁵¹ מן העבר השני הפלשתי מתקדם (ככל הנראה לאיטו, תיאור המושג באמצעות הביטוי 'וילך... הולך וקרב') במלוא חימושו והאיש נושא הצינה לפניו, שאולי במקום להגן עליו הוא מסתיר ממנו את התקפת יריבו הקטן והזריז. לא נאמר בכתובים כי הפלשתי הגיב בצורה כלשהי לעצם הופעת דוד בשדה המערכה (לאחר ארבעים ימי התגרות!) אלא מתואר כי הוא ניגש עניינית למעשה הלחימה, לעומת הדרשיה הארוך והמפורט המתעד את התגרויות היריבים אלה באלה⁵² תוך כדי הלחימה (בפסוקים 42–47).⁵³

תיאור הקרב עצמו הוא תיאור סינכרוני המתאר את אירוע הקרב משתי זוויות המתלכדות זו לקראת זו עד להכרעת הקרב:

שאל, שהשתכנע כי דוד יוצא לשליחות קודש בקרב הביניים, רוצה להקדיש אותו במדיו, אולם מדי שאל מגבילים את דוד.

ייתכן ששאל עצמו קיווה שאנשי צבאו לא יזהו מיהו הלוחם עטוי השריון והמדים, ואולי יטעו לחשוב ששאל עצמו הוא הנלחם בנג'לית, או בוודאי 'אחד משלנו', מגווארדיית המנהיגות החמושה היטב ולבושת המדים.

50 מעניין להשוות את תכולת חימושו של שאל לעומת חימושו ומיגונו של הפלשתי ואת שני אלה ללבשו, כליו ואמצעי הלחימה של דוד, אולם מאחר שאין זה לב עניינינו לא הארכנו בזה. תחילתו של דיון בכיוון זה יש במאמרו של מ' דיין, 'רוח הלוחמים', א' ראובן (עורך), עשרים שנות קוממיות ועצמאות, תל אביב תשכ"ח, עמ' 50–52.

51 מצודת דוד על פסוקנו.

52 ככל הנראה מנהג מקובל היה שהגיבורים התגרו אלה באלה בטרם נלחמו את מלחמת הביניים, וראו לשם השוואה את שיחת הקטור ואכילס אצל הומרוס, איליאדה (לעיל הערה 17), השיר העשרים ושניים, שורות 250–273. 'ידין, תורת המלחמה (לעיל הערה 17), עמ' 101 מביא תעודה מצרית, 'סיפור שאנהת המצרי', המקבילה לסיפור מלחמת דוד ונג'לית בנקודות רבות ואף בה נפתח העימות בחרפות מצד הגיבור שמציב את אתגר הלחימה. מעניין לציין שהסיפורים נבדלים זה מזה דווקא בנקודה העומדת במרכז עיונו כאן: ניצחונו של שאנהת על מרתנו, אויבו, מסופר סיפור סדור ולינארי (אם כי סוחף ורביפעולה) לעומת הברזמניות המאפיינת את פרקנו.

53 פסוקים אלה מהותיים להבנת רוח דוד בהילחמו בפלשתי, וחשוב לקרוא אותם זה לעומת זה, אולם מאחר שעניינינו העיקרי בהיבט הצורני של הפרק לא נאריך כאן בלימודם.

וְהָיָה כִּי יִקָּם הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּלָּךְ וַיִּקְרַב לְקִרְאֵת דָּוִד וַיִּמָּהַר דָּוִד וַיִּרְץ הַמַּעְרָכָה לְקִרְאֵת הַפְּלִשְׁתִּי. וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת־יָדָיו אֶל־הַכְּלִי וַיִּקַּח מִשָּׁם אֶבֶן וַיִּקְלַע וַיִּךְ אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי אֶל־מִצְחוֹ וַתִּטְבַּע הָאֶבֶן בְּמִצְחוֹ וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו אַרְצָה. וַיִּחְזַק דָּוִד מִן־הַפְּלִשְׁתִּי בְּקָלַע וּבְאֶבֶן וַיִּךְ אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּמְתְּהוּ וַתִּרְבּוּ אֵין בְּיַד־דָּוִד. וַיִּרְץ דָּוִד וַיַּעֲמֵד אֶל־הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּקַּח אֶת־חַרְבּוֹ וַיִּשְׁלֹפֶה מִתַּעֲרָה וַיִּמְתְּתְהוּ וַיִּכְרַת־בָּהּ אֶת־רֹאשׁוֹ. (פס' 48–51)

כאמור, הקרב מתואר תיאור סינכרוני ורווי ביטויי זמן וקצב: 'והיה כי קם', כלומר ברזמנית לקומו של הפלשתי⁵⁴ מיהר דוד ורץ אל המערכה לקראתו. תנועתו של דוד מודגשת במהירותו לעומת תנועתו של הפלשתי שעוצבה ככבדה ואיטית.⁵⁵ דוד שולח, אולי בהיחבא, את ידו אל כלי הרועים שבו הטמין את חלוקי הנחל שאסף וקולע אל מצחו של הפלשתי,⁵⁶ אולם בהיעדר חרב שאול⁵⁷ בידו, שעליה ויתר מראש, רץ דוד אל הענק שנפל, מותתו,⁵⁸ וכרת את ראשו בחרבו שלו.⁵⁹

ז. תוצאות הקרב

אף תוצאות הקרב מתוארות תיאור ברזמני משני עברי ההתרחשות:

וַיִּרְאוּ הַפְּלִשְׁתִּים כִּי־מַת גִּבּוֹרִם וַיִּנְסוּ. וַיִּקְמוּ אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל וַיַּהוּדָה וַיִּרְעוּ וַיִּרְדְּפוּ אֶת־הַפְּלִשְׁתִּים עַד־בּוֹאֲךָ גִּי' וְעַד שְׁעָרֵי עֶקְרוֹן וַיִּפְּלוּ חֲלָלִי פְּלִשְׁתִּים בְּדָרֶךְ שְׁעָרִים וְעַד־גַּת וְעַד־עֶקְרוֹן. (פסוקים 51–52)

הפלשתים מצידם לא ששים לקיים את חלקם בהסכם הביניים וממהרים לנוס, וחיילי ישראל מריעים⁶⁰ לעומתם ויוצאים לרדוף אחריהם עמוק לתוך שטחם שלהם.

54 הפלשתי לא קם משיבה שישב, שהרי קודם לכן (פס' 41) נאמר כי הוא הולך וקרוב אל דוד, אלא הוא קם והלך, כלומר התקדם לעבר דוד (כך פירש י' קיל בדעת מקרא). אפשרות נוספת היא שהפלשתי אכן עמד על עומדו ואולי אף ישב תחת כובד צידוד כדי לשמוע את נאומו של דוד.

55 יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 11) מדגיש כי 'הפלשתי הלך לקראת דוד פסיעה אחר פסיעה הואיל וכבוד זינו מנע ממנו את האפשרות למהר ולרוץ' (שם, שורה 188).

56 שמעתי מאחי, ר' יוני כהן, כי ייתכן שדוד ירה אל מצחת גלית, כלומר אל מעל למגן השוק עשוי הנחושת שעטה על רגלו (פס' 6) ושבר את ברכו (ולא כפירוש הרגיל, שפגע במצחו), ולכן גלית נפל דווקא על פניו ולא עם מומנטום הפגיעה לאחור, שהיה אמור להיות בעת פגיעה במצח של אדם כה גבוה.

57 שמ"א יג 22.

58 כלומר פגע בו פגיעת גוף שיש בה כדי להמיתו, ראו שופ' ט 54; שמ"ב א 8–9, 16.

59 דומה כי תמונת סיום הקרב, שבה הענק שוכב על גחונו וראשו כרות מעלה על הדעת את דמות פסל דגון, האל הפלשתי, השוכב על הארץ במקדש הפלשתי וראשו כרות (שמ"א ה 4). אף בנקודה זו 'סיפור שאנהת המצרי' (לעיל הערה 51) מקביל לסיפורנו: שם הורג שאנהת את מִרְתָּנוּ, הגיבור שהתגרה בו, בגרזינו שלו.

60 ויש כאן לשון נופל על לשון: הפלשתים יראים (וַיִּרְאוּ) וישראל מריעים (וַיִּרְעוּ). מרכיב התרועה מופיע אף הוא בתעודת 'סיפור שאנהת המצרי', ראו לעיל הערה 51.

גם תיאור שובם של ישראל אל מקום הקרב הוא סינכרוני: 'ויָשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִדָּלֶק אַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׁסוּ אֶת־מַחְגֵּיָהֶם. וַיִּקַּח דָּוִד אֶת־רֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּבְאֶהוּ יְרוּשָׁלַם וַאֲתַפְּלִיו שָׁם בְּאֶהְלוֹ' (פס' 53–54), בזמן שחיילי ישראל יצאו לבזוז את מחנה פלשתים שננטש לפתע, לקח דוד את ראש הפלשתי וכליו לאוהלו.⁶¹

הפרק נחתם בהערה או בתיאור ברזמני של שתי שיחות שאירעו לפני הקרב ולאחריו. תיאור שיחות אלה חורג אף הוא מסדר הזמנים שבו הסיפור סופר עד כה:

וְכִרְאוֹת שְׂאוֹל אֶת־דָּוִד יֵצֵא לְקִרְאָת הַפְּלִשְׁתִּי אָמַר אֶל־אֲבִנֵּר שֶׁר הַצָּבָא בְּן־מִיזָה הַנָּעַר אֲבִנֵּר וַיֵּאמֶר אֲבִנֵּר חֲיִנְפֶשֶׁךְ הַמְּלֶכֶךְ אִם־יִדְעָתִי. וַיֵּאמֶר הַמְּלֶכֶךְ שְׂאֵל אֶתָּה בְּן־מִיזָה הָעֶלָם.

וּכְשׁוֹב דָּוִד מִהַכּוֹת אֶת־הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּקַּח אֹתוֹ אֲבִנֵּר וַיִּבְאֶהוּ לְפָנָי שְׂאוֹל וְרֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי בְּיָדוֹ. וַיֵּאמֶר אֵלָיו שְׂאוֹל בְּן־מִי אֶתָּה הַנָּעַר וַיֵּאמֶר דָּוִד בְּן־עֶבְדְּךָ יִשִׁי בֵּית הַלְּחָמִי. (פס' 55–58)

בשתי השיחות שאול תוהה על זהותו של דוד:⁶² האחת מתרחשת בעת שדוד יוצא לקראת הפלשתי להילחם בו,⁶³ והשנייה בשובו מהכות את הפלשתי בזמן המרדף הספונטני שחיילי ישראל מנהלים אחרי פלשתים. שאול פזור הדעת, ואולי אף חולה הדיכאון,⁶⁴ שואל שוב ושוב לזהותו של דוד, וזה עונה לו בענווה בעומדו לפניו, לא 'אני דוד המנגן לפניך' או 'אני הנער ששלחת להילחם על סמך ניסיוני בהרג אריות ודובים', אלא 'בן עבדך ישי בית הלחמי'.

ח. סיכום ומשמעות

מנינו בדברינו עד כה כחמישה עשר מופעים של תיאור ברזמני ועוד כמה חריגות וקפיצות והדגשים בתיאור הזמן שמצאנו בפרקנו. אומנם מדובר בפרק ארוך משמעותית מן הממוצע (58 פסוקים!) אפילו בספרי הנביאים הסיפוריים, ובכל זאת

61 על הקשיים הפרשניים הנובעים מהבאת ראשו של הפלשתי לירושלים (ועליהם יש להוסיף גם קושי חדש: מגיין לדוד, האורח לרגע שרק הבוקר בא למחנה ישראל, אוהל במחנה להניח בו את שללו?) עמדו פרשני כל הדורות. אם אכן מדובר על ירושלים עת הפכה לאחר שנים רבות לעיר מלכותו של דוד (שלא כדברי "קיל בדעת מקרא על אתר), ושיעור הפסוק הוא: לאחר שנים רבות טרח דוד להביא את מזכרות הקרב הזה לעיר מלכותו; הרי שיש כאן חריגה משמעותית ביותר מן המתואר בפרק; פריצה העולה על כל שיבושי הזמן שתוארו עד כה בדברינו. שאלה זו עומדת במרכז עיונו של ש' בראפרת (לעיל הערה 23). עוד נפנה לשירו של י' עמיחי 'דוד הצעיר', שירים: 1948–1962, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 119, המתאר את דוד הממשיך להחזיק את ראשו הכרות של גלית גם לאחר תום הקרב. שיר זה מצריך התייחסות ולימוד בפני עצמם.

62 ראו לעיל הערה 23. לשאלה זו התייחסו גם א' אלטר, אמנות הסיפור במקרא, (תרגום: ש' צינגל), תל אביב תשמ"ח, עמ' 167–175; מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים תשל"ז, עמ' קלד–קלה.

63 כלומר 'בין' פסוקים 39–40 בפרקנו.

64 ראו לעיל הערה 23.

מדובר בריכוז חריג ביותר של הצורה הספרותית של התיאור הסינכרוני המחייב תשומת לב והתייחסות.

מה יכול להיות ההסבר לתופעה זו של ריכוז הכלי הספרותי של התיאור הסינכרוני דווקא בסיפור מלחמת דוד עם גלית הפלשתי?

ראשית אין להתעלם מכך כי לפנינו כלי ספרותי-עיצובי שתכליתו בניית מתח, באמצעות ניקוז אירועים משניים מכמה אפיקים לקראת אירוע משמעותי אחד.⁶⁵ האפקט של תיאור ברזמני של התרחשויות המתכנסות לקראת שיא ומתנפצות מייד לאחריו הוא של בניית מתח גדול וקצבי לקראת עימות שיא מהיר ואלים, קרב הביניים, ושל אדוות הפעילות המתפשטות ממנו. אולם אין בהסבר זה כדי לתרץ מדוע דווקא באירוע זה, משמעותי ככל שיהיה בתולדות מלחמת ישראל בפלשתיים ובתולדות יחסי שאול ודוד וקריירת הלחימה והציבוריות של דוד, נעשה שימוש מרוכז דווקא באמצעי ספרותי זה.

הסבר נוסף, נקודתי יותר, היא האירוניה הנוצרת באמצעות התיאור הסינכרוני. תיאור ברזמני של התרחשות אחת או של שתי התרחשויות המתרחשות באותו זמן יכול ללבוש אופי של פער אירוני הנובע משתי פרשנויות לאותה התופעה. בדברינו לעיל עמדנו על האפקט שיוצר התיאור האירוני של המתרחש בפועל (בשדה הקרב שבו לוחמי ישראל יראים מפני התגרויות הענק הפלשתי) לעומת הידוע על המתרחש בעורף, שם תמהים תימהון מלווה בהערצה כיצד בחורינו לוחמים כבר מספר חסר תקדים של ארבעים יום ואינם יגעים. אולם אף אפקט ספרותי זה, משמעותי וחד ככל שיהיה במקומו, אינו מסביר את הפער בין מופעיו התדירים של הכלי הספרותי בשאר פרקי התנ"ך הסיפוריים לעומת הריכוז הכה גבוה שלו דווקא בפרקנו.

נראה כי יש להסביר את התופעה כעיצוב ספרותי מכוון שנועד להכניס את הקורא אל עולמו הפנימי של גיבורו המרכזי של הסיפור: דוד בן ישי בית הלחמי, נער הרועים ההופך לגיבור מלחמת הביניים ובכך לגיבור הלאומי. דומה שדוד חווה כל העת את ההתרחשויות סביבו באופן סינכרוני. לא בכדי דוד זוהה במדרש עם 'עדינו העצמי': 'כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ'.⁶⁶

65 גם מבחינה מרחבית, כלומר מבחינת התנועות המתוארות בפרק כפי שאירעו במרחב הגאוגרפי, התנועות של שני הצבאות מתנקזות משני מוקדים מרוחקים – ארץ יהודה וישראל בגב ההר וארץ פלשתיים לחוף הים – אל עבר מוקד גאוגרפי אחד, עמק האלה, ומתנפץ ממנה לכיוונים שונים לאחר נקודת השיא של ההתנגשות. יזון (לעיל הערה 3) מציעה קריאה כזו של הפרק בנספח לדבריה.

66 בבלי, מועד קטן טז ע"ב.

דוד מסוגל לא רק ללבוש באופן מושלם את שתי הפרסונות שהוא נושא בחובו, הלוחם ואיש התורה, המנהיג הצבאי המדיני והמשורר, אלא מסוגל גם לראייה ברוזמנית של התרחשויות המציאות בעודן מתרחשות. פרקי תהילים שבהם דוד מתאר את הקורות אותו מלאים בתיאורים של תפיסות רוחניות ואלוקיות של אירועי חייו, אך נלווים אליהם לא רק הרהורים נוגים או שמחים על מאורעות מעציבים או משמחים מחייו, אלא מייד ישנה גזירת מסקנות ביחס/בנוגע למעמדו הרוחני וליחסיו עם הקב"ה לאור אותו אירוע.⁶⁷

דוד השר 'בְּכַרְחוּ מִפְּנֵי אֲבִשְׁלוֹם בְּנֹו' (תה' ג 1) פונה אל ה' בתלונה ארצית: 'מִהֲדַבּוֹ צָרִי רַבִּים קָמִים עָלַי' (שם 2), אולם מייד מעביר את הדיון לרובד המאבק הרוחני ואינו נדרש למהלכי המרד והגלות הארציים. דוגמה נוספת ומפורטת מאוד היא שירת דוד 'בְּיֹום הַצִּילֵה' אוֹתוֹ מִפֶּן כָּל־אִיְבֹוֹ וּמִיַּד שְׂאוֹל' (תה' יח; ש"ב כב), אשר בניגוד לשירות אחרות במקרא, המרמזות בתוכנן על המאורעות הקונקרטיים שבעקבותיהם הושרו,⁶⁸ מרמזת לאירועים ארציים ביוגרפיים אך מפרטת בעיקר את השקפותיו והתרשמיותיו הרוחניות של דוד מן הקורות אותו בכל ימי חייו: את גדולת הקב"ה דוד מסיק מן הקורות אותו ומתחושתו כי ה' הוא המלמד ידיו לקרב, והוא אף מוצא בקורות אותו רמז באשר לעתיד להתרחש מבחינה לאומית. אף 'בְּשִׁנּוֹתָו אֶת־טַעְמוֹ לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ וַיִּגְרְשֵׁהוּ וַיִּלְךְ' (תה' לד 1) דוד שר שיר מובנה ומדוקדק על מציאות ה' כפי שהיא מתגלה במאורעות היומיום ומדגיש את תחושתו כיצד 'חֲנָה מְלֹא־דָהָה' סָבִיב לִירְאָיו וַיִּחַלְצֵם' (שם 8).⁶⁹ דומה שלאורך כל נאומיו של דוד בפרקנו דוד טוען טיעון זה ממש: המציאות היא מעבר לנדמה למביט בעובדות היבשות בלבד, אלא יש רובד מציאות נוסף, עליון, הפועל במקביל לרובד הנראה לעין.

67 ואולי דוד מסוגל לאמץ לא רק מספר נקודות מבט על חייו שלו אלא גם את נקודת המבט של יריבו. ייתכן שזו משמעות פסוקי הפתיחה של מזמור לה בתהילים.

68 דבר ברור למדי. כדוגמה נציין פסוקים אלו: שירת הים – 'אֲשִׁירָה לַה' פִּי־נָאָה נָאָה סוֹס וְרִכְבוֹ רָמָה בָּיָם... מִרְקַבַּת פְּרָעָה וַחִילוֹ יָרָה בָּיָם וּמִבְּחַר שְׁלִשְׁוֹ טָבְעוּ בָּיָם-סוּף' (ש"מ טו 1-4); שירת חנה: 'עַד־עֲקָרָה יָלְדָה שְׁבַעָה וַרְבַּת בָּנִים אֲמַלְלָה' (ש"מ"א ב 5); שירת דבורה: 'מִן שָׁמַיִם נִלְחַמוּ הַפּוֹכְבִים מִמְּסֻלוֹתָם נִלְחַמוּ עִם סִיסְרָא נִחַל קִישׁוֹן גִּרְפָּם נִחַל קְדוּמִים נִחַל קִישׁוֹן' (שופ' ה 20-21). יש שרצו למצוא בשירת דבורה פרטים קונקרטיים שלא סופרו במפורש בתיאור הפרווה של מלחמת ברק (שופ' ד), כגון המתואר בשופ' ה 27-30.

69 דוגמה קיצונית – ועל כן שנויה במחלוקת הפרשנים, ישנים גם חדשים – לראייתו המורכבת של דוד מצאנו במזמור ט בתהילים. לאחר כותרתו: 'לְמַנְצַח עֲלִימוֹת לְבָן מְזֻמּוֹר לְדוֹד', המזמור פותח בהצהרה צורמת לאור הקשר הכותרת: 'אוֹדָה ה' בְּכִלְלֵי אֲסַפְרָה כָּל־נִפְלְאוֹתָיָךְ' (שם, 1). אם אכן זהו שירו של דוד לאחר מות הבן שנולד מחטא בתשבע (ש"מ"ב יב), הרי שתגובת דוד במזמור היא הקצנת תגובתו המתוארת בכתובים, שאף היא הפליאה את עבדי דוד עד כי הרהיבו לשאול את המלך 'מִהֲהִדְבַּר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ בְּעַבְדִּי הַיָּלֵד חֵי צַמֶּת וַתִּבְרַךְ וְכֹאֲשֶׁר מֵת הַיָּלֵד קָמַת וַתֹּאכַל לֶחֶם?!' (שם 21), נראה כי אם אכן זה האירוע שאליו רומזת הכותרת יש לתרץ את הדברים בתחושת בעל החטא השב מחטאו וכך לקרוא את המזמור כולו.

אמצעי ספרותי נוסף המתקיים בפרקנו כבפרקים אחרים במקרא⁷⁰ הוא 'סיפור הגרעין', כלומר סיפור בתוך סיפור אשר מסופר בדרך כלל בידי אחת הדמויות בסיפור המסגרת הגדול יותר. בחקר הספרות מקובל להצביע כיצד סיפור הגרעין מפענח את נקודת העומק של סיפור המסגרת וכיצד הוא משמש כגרסה עוברית ומוקטנת של סיפור המסגרת כולו.

בליבו של סיפורנו עומדים צמד סיפוריו של דוד על מלחמתו בחיות הבר, האריה והדוב. לעיל הראינו כיצד סיפורים אלה כרוכים זה בזה והפרדנו ביניהם. מלבד הסינכרוניות הקיצונית שבה ספרו סיפורים אלה, עד כדי איחויים המקשה על הבנת פרטיהם, דומה כי הם מתפקדים גם כסיפור גרעין המתמצת את המסר המגולם בפרק כולו: 'וַיֵּאמֶר דָּוִד ה' אֲשֶׁר הִצַּלְנִי מִיַּד הָאֲרִי וּמִיַּד הַדָּב הוּא יִצַּלְנִי מִיַּד הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה' (פס' 37).

המסר העיקרי שדוד חוזר ומדגיש – הוא המסר הרוחני של הפרק כולו, המסר שאליו מתנקז המופע החריג של ריבויי השימוש באמצעי הספרותי של ריבוי הברזמני – הוא המסקנה שאליה מגיע דוד עקב מלחמתו בארי ובדוב: ה' הוא המנהל את המלחמה, ועל כן הוא הקובע את תוצאותיה ללא קשר לנתוני המוצא של הצדדים הלוחמים.

עוצמתו הגדולה של סיפור הגרעין כאן היא בהולכת השולל של הקורא, הסובר לתומו כי מסקנת דוד מעימותו עם חיות הטרף תהיה: 'כשם שגברתי על הארי והדוב, לפיכך אני כשיר להילחם גם בענק הפלשתי'. לרגע הקורא עומד בעמדתו של שאול המלך, הסובר כי לפניו גיבור המנסה לשכנעו בגבורתו. דווקא בשל אשליה זו מסקנת דוד מפתיעה וחדה כל כך: לא אני בגבורתי ניצחתי את הארי והדוב, אלא ה' הוא שהציל; ולא רק שאול מופתע ומתרשם ממסקנה זו אלא אף הקורא. ואכן טיעון זה משכנע את שאול כי דוד הוא המתאים, ולכן הוא עונה כהד אחרי דוד: 'וַיֵּאמֶר שָׂאוּל אֶל־דָּוִד לָךְ וְה' יִהְיֶה עִמָּךְ (שם)'.⁷¹

זהו בדיוק תורף דברי דוד לפלשתי בטרם יצא לקרב מולו פנים אל פנים: 'וַיִּדְעוּ כָּל־הַקָּהָל הַזֶּה כִּי־לֹא בְּתָרֵב וּבְחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ ה' כִּי לֹא הַמְּלָחָמָה' (פס' 47). קרבות

70 דוגמה בולטת ומפורסמת היא מעשה יהודה ותמר שבמרכזו תמר ממחזיה ליהודה את מצבה לאחר שהתחפשה לזונה. יהודה מבין היטב כי לפניו סיפור המיועד להמחיש לו את אחריותו כלפי תמר שזונחה, שכן מייד לאחר שזוהה כאבי פרי בטנה הוא מודה ואומר לא 'צדקה ממני, אני אבי הילדים', או 'צדקה ממני, אני התנהגתי התנהגות לא מוסרית בבואי אליה', כמתבקש מהקשר משפטי של תמר, אלא 'צדקה ממני כִּי־עַל־פִּי לֹא־נִתְתִּיחַ לְשִׁלַּח בְּנִי' (ברא' לח 26). יהודה מבין היטב את תפקידו של 'סיפור הגרעין' (מפגשו עם 'הזונה') כמשליך על סיפור המסגרת (קשרי תמר למשפחת יהודה). דברים דומים בדגש שונה מביא גם הרב א' סמט, עיונים בפרשות השבוע, סדרה שנייה, ירושלים תשס"ד, בעיונו לפרשת וישב, עמ' 161–181.

71 נקודה זו שמעתי מאשתי, שאף העמידה אותי על היות שמו של דוד משקף את ראייתו המורכבת והרבי־מדית של המציאות בעצם היותו פלינדרום, שם הנקרא משמאל לימין כשם שהוא נקרא מימין לשמאל.

אינם מוכרעים או נערכים בכלי הנשק, ואין לדעת את תוצאות הקרב מראש על פי איכות כלי הנשק; אלא התשועה היא מעם ה', והוא אינו משתמש בכלי נשק ארציים.⁷² ובכלל, מה שנדמה כסכסוך בין בני אדם המוכרע בכוחם האנושי, הוא מעשהו של הקב"ה בעולם, 'כי לה' המלחמה'!

לא רק המסר שדוד מבקש ללמד בפרקנו הוא מסר הריבוי והריבוד בעולם. דוד עצמו, בעצם תיאור דמותו בפרקנו, הוא מופת לריבוי ולריבוד. דמותו משורטטת בפרקנו ברב-ממדיות מלאה: אם נשאל, כפי ששאל שאל את אבנר, מיהו דוד המוצג בפרק, מה תפקידו, מה מקומו בעולם; נוכל לענות שדוד הוא בנו הקטן של ישי, אחיו הקטן והפוחז של אליאב, רועה צאן, לוחם, עבד שאול ומשורר, וכל אלה נכונים ומרוכזים בפרקנו. דמותו של דוד היא רב-מדית וברזמנית באופן בולט. דמויות מעטות בתנ"ך משורטטות ברב-ממדיות כה אינטנסיבית, הנובעת בפרקנו מתיאורו של דוד בהקשרים כה שונים וכה מרוכזים בתוך פרק אחד. נקודה זו, הרב-ממדיות, היא ייחודו וסוד קסמו של דוד.

דווקא הפרק הפותח את סיפור עלייתו של דוד בבית שאול כמנהיג צבאי ומסמן את תחילת דרכו הממשית של דוד, מתואר באופן זה כדי שהקורא יחוש את סגולתו זו של דוד: ראייתו הרב-רובדית והמורכבת את המציאות המייחדת אותו כאדם, כלוחם וכמנהיג.

דומה שקיצו של דוד ונפילתו, דעיכתו אלי חטא וזקנה בסופו, מתאפיינים באובדן סגולתו זו. כל עוד דוד עשה במלוא המרץ והכוח בתחומים רבים במקביל, הוא עשה והצליח. אולם מרגע שתש כוחו ושלה אחרים לעשות את מלאכתו בשמו, בכחית 'וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת־יֹאָבֵב וְאֶת־עֶבְדָּיו עִמּוֹ וְאֶת־פְּלִי־יִשְׂרָאֵל... וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם' (שמ"ב יא 1),⁷³ הכישלון רבץ לפתחו, ועד מהרה הוא נפל וסופו שנעשה מלך זקן שאנשי חצרו זוממים למרוד בו בסתר ומנווטים את התנהלותו במתק שפתיים.⁷⁴

72 אי אפשר שלא לשים לב לאירוניה הרקה שבדברי דוד כלפי מנהיגיו הצבאיים של צבא ישראל, הלא הם יהונתן, גיבור הקרב הקודם נגד פלשתים, המחזיק באחת משתי החרבות היחידות שבידי מחנה ישראל (שמ"א יג 22), ושאל העושה שימוש רב בחניתו (שמ"א יח 11; כו 7). דברי דוד מכוונים בעיקר נגד גישתו הכוחנית של שאול, אך גם מנסחים בשורת מנהיגות חדשה ליכל הקהל: לא עוד מנהיגים הנסמכים על חימושם הייחודי בגבורתם, אלא מנהיג הנשען על אמונתו בתשועת ה'!

73 אין הכוונה בכך לטעון כי זה שורשו היחיד של חטא דוד בבתישבע, אולם בוודאי יש כאן נקודת עומק שיש מקום להרחיבה.

74 עיינו מל"א א.

But David Occasionally Went and Returned:

About the simultaneous Feature in I Samuel 17

Tzachi Cohen

Abstract

Summary: The famous tale of David's battle with Goliath (Samuel I, 17) puts to use a prominent literary vessel, known from other Biblical chronicles, but is used here in an extremely condensed manner. It is the synchronical description. This paper will demonstrate and characterize this literary component and try to offer meaning to the extremely condensed use of it in this story in particular. We will suggest that besides creating an ironic atmosphere concerning Saul's efforts and David's success, there is also an expression of a central aspect of David's personality as it is portrayed in the Books of Samuel and the Psalms, and perhaps even a hint of a new perception of Divinity which David is hoping to bequeath in Israel.

Key words

Samuel I, simultaneous story telling, literature, Bible, time-space

**‘עשתה לו חלון ומניחה לו את ידה על ראשו’
ייצוגה של בת רב חסדא כ־אישה האידאלית’ בתלמוד הבבלי**

ליאת סובולב־מנדלבאום

לציטוט (מדעי הרוח) – ל’ סובולב־מנדלבאום, “עשתה לו חלון ומניחה את ידה על ראשו”: ייצוגה של בת רב חסדא כ־אישה האידאלית” בתלמוד הבבלי, חמדעת, יא (תשע”ט), עמ’ 58–78.

תקציר

בתלמוד הבבלי נזכרת בת רב חסדא בעשרה מקומות, ובעקבותיהם מאמר זה בוחן את ייחודה כדמות האישה אידאלית בקורפוס זה. מניתוח דמותה מצטיירת דמות חיובית המאופיינת בתכונות ומעשים שזכו להערכה כאשר יוחסו לנשים. היא מאופיינת בבקיאות בהלכות ובהקפדה עליהן לצד שותפות לפעולותיהם המקצועיות והאישיות של בעלה רבא ושל אביה רב חסדא. מכמה סיפורים מצטיירת שותפותה במעשיו ובמחשבותיו של בעלה, אשר העריך את בקיאותה בהלכות מסוגים שונים ואת הבנתה בעקרונות הפסיקה והנימוקים לה וכן סמך עליה בביצוע הלכות והחלטות. כמו רבא, גם רב חסדא אביה העריך אותה כמי שמבינה רעיונות פילוסופיים.

אפשר שכבת לרב חסדא, שהיה ידוע כחכם חשוב וראש ישיבה, ככוהן וכבקיאה בהלכות כשרות המזון ומקפיד על קיומן, הכירה מקרוב את הלכות כשרות המזון והקפידה על קיומן, ואפשר שאלה יוחסו לה בשל שיוכה המשפחתי אליו. הצגתה כאישה אידאלית, הנקשרת לשני חכמים חשובים שהיו ידועים כמקפידים ובקיאים בהלכות, ואפיונה בתכונות אלה מדגישים את הקשר בין שני החכמים, את המחלוקת שרווחו בניהם וכן את המשכיות המסורת ההלכתית של בתי המדרש שלהם.

מילות מפתח

בת רב חסדא, תלמוד בבלי, אידאל נשי, דמות נשית

פתיחה

בתלמוד הבבלי נזכרת דמות המכונה בת רב חסדא בעשרה מקורות.¹ היא מוצגת כחכמה, הנושאת את מה שלמדה בבית אבא,² וכבקיאה בהלכות כשרות,³ בהתרת בהמות⁴ ובהלכות בטבילה⁵ וכן כמקפידה על ביצוען. נוסף על כך, מהסיפורים משתקפת דמותה כאישה רגישה ואמפטית לבני משפחתה וכמסורה לבעלה, דואגת לו, שומרת עליו, ובעיקר – רוחשת לו אהבה רבה.⁶

המאמר בא לבחון את ייצוגה של בת רב חסדא ואת ייחודה, ומאלה ללמוד על תפיסת האישה האידאלית בתלמוד הבבלי. זאת בהמשך למחקרים שדנו באידאולוגיה המגדרית המובעת באמצעות נשים ונושאים נשיים בתרבות התלמוד הבבלי.⁷ לשם כך תיערך קריאה ביקורתית בסיפורים על בת רב חסדא המובאים בתלמוד הבבלי.

אידאל הוא מכלול תלוי תקופה ותרבות של ערכים ותפיסות עולם, ומכאן שגם תפיסת האישה האידאלית היא תלויה תקופה ותרבות. על תפיסת אישה אידאלית בתרבות החכמים ניתן ללמוד בכמה דרכים: באמצעות בחינת הערכים החשובים והנעלים בתרבותם, באמצעות ניתוח סיפורים ומימרות העוסקים בנשים, וכן מדברי ביקורת על מעשים המיוחסים לנשים ומנגד מדברי שבח על מעשים אחרים המיוחסים להן. ג'פרי רובינשטיין עמד על תפיסות ורעיונות ייחודיים המצויים בסיפורים המשולבים בסוגיות הערוכות ומצא בהם תפיסת עולם משותפת, כגון הצגת לימוד התורה כערך עליון, הצגת היררכיה בבית המדרש, ייחוס חשיבות ללימוד דיאלקטי ולמחלוקת וכן למאבקי כוח בבית המדרש ולביקורת של חכמים

- 1 בבלי, בבא בתרא יב ע"ב; יבמות לד ע"ב; ברכות ס"ב ע"א; כתובות לט ע"ב; חגיגה ה ע"א; חולין מד ע"ב; שבת קכט ע"א; עירובין סה ע"א.
- 2 בבלי, חולין קלב ע"ב; עירובין סג ע"א.
- 3 בבלי, חגיגה ה ע"א.
- 4 בבלי, חולין מד ע"ב.
- 5 בבלי, שבת קכט ע"א.
- 6 בבלי, כתובות פה ע"א.
- 7 בנושאים אלו נכתבו מחקרים רבים, ואציין למרכזיים שבהם: ד' ביאל, ארוס והיהודים, (תרגום: כ' גיא), תל אביב תשנ"ה; ד' בויראין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, (תרגום: ע' אופיר), תל אביב תשנ"ט; ש' ולר, נשים בחברה היהודית, תל אביב תש"ס; א' קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה: קריאה בסיפורים תלמודיים ורביניים ושני מדרשי שיר, ירושלים תשס"ז; הנ"ל, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, תל אביב תשס"ח; י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח; הנ"ל, 'האם יש לנשים יצר?' – אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל, ח' קרייסל, ב' הוס וא' ארליך (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר שבע תש"ע, עמ' 21–33; C. E. Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian*; T. Ilan, *Ta'anit Massekhet: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2008; idem, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006; idem, *Mine and Yours Are Hers, Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, New York 1997

על חכמים אחרים.⁸ מכאן שמדובר בתרבות גברית שנשים לא היו שותפות בה ואף הודרו ממנה ובשל כך לא הייתה שווה לגבר. תפיסות אידאליות נוספות של נשים נלמדות מניתוח סיפורים על נשים שהעלה יחס חיובי כלפי נשים שביטאו חוכמה, יכולת ניתוח, ידיעות תורניות ובקיאיות הלכתית וכן תכונות שנחשבו לנשיות, כגון דאגה ורגישות לזולת, חוש צדק, יכולת לפעול מאחורי הקלעים בשירות הבעל או בן משפחה אחר ואמפתיה לבעל.⁹ לעומת זאת, דמויות נשיות עוררו ביקורת כאשר חדרו לתרבות החכמים הגברית, קרי הלימוד בבתי המדרש, דוגמת מקרה של ברוריה.

בחינת דמותה של בת רב חסדא כאידאל נשי בתרבות החכמים תיעשה על פי התכונות המיוחסות לה בסיפורים. המאמר יפתח בדיון בסיפורים שבהם בת רב חסדא מגלה רגישות ודאגה לגברים הדומיננטיים במשפחתה, בעלה ואביה, ומשתתפת כבת שיח פעילה בדיון ברעיונותיהם ובעמדותיהם האישיות והמקצועיות. המשכו של המאמר ידון בסיפורים המתארים את בת רב חסדא כבעלת ידע הלכתי וכמקפידה בקיום המצוות. וסימו של המאמר בהצגתה המוקצנת ביותר, כקנאית וחסרת שליטה עצמית, אך יחד עם זאת כמבטאת אידאלים של חכמים.

בבלי, עירובין סה ע"א

בת רב חסדא מאופיינת בסיפור כרגישה וכאמפתית כלפי אביה ונחשפת כשותפה למחשבותיו ולדעותיו וככזו המסוגלת להבין שיח רעיוני:

...אמרה ליה ברתיה¹⁰ דרב חסדא לרב חסדא: לא בעי מר מינם פורתא?

אמר לה:¹¹ השתא אתו יומי דאריכי וקטיני ונינום טובא.¹²

[תרגום: אמרה לו בתו של רב חסדא לרב חסדא: לא מבקש אדוני לישון מעט?]

אמר לה: עכשיו יבואו ימים שהם ארוכים וקצרים ונישן הרבה].

8 J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories Narrative: Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999.

9 תכונות אלה מיוחסות לנשים גם כיום, ויש חוקרים שטוענים שהפסיכולוגיה והמבנה הנפשי הנשי הם שגורמים לתכונות אלה בקרב נשים, ראו ק' גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה, (תרגום: נ' בן-חיים), תל אביב תשנ"ו.

10 בכל כתבי היד, וכן בנוסח הבבלי שהיה לפני המאירי, כתוב במקום בת יחידה – בנותיו (אמרו/אמרין ליה/לן בנתייה). מכאן אפשר שהגרסה המקורית סיפרה על שיחה של רב חסדא עם בנותיו, ואילו הדפוסים שינו זאת לבת אחת. אפשר שסיבת השינוי היא מסורות שעל פיהן לרב חסדא הייתה רק בת אחת בעלת חוכמה, המופיעה כדמות ראשית בסיפורים הנידונים במאמר. חיזוק לטיעון זה היא הימצאותם של מקומות נוספים בבבלי שלפיהם מיוחסות לו שתי בנות או יותר, ראו בבלי, ברכות לח ע"א; שבת קמ ע"ב; בבא בתרא לא ע"ב.

11 בכתבי היד אוקספורד 366 ומינכן 95 כתוב שרב חסדא משיב להן – 'אמר להו' – צורת רבים, ואילו בכתב יד ותיקן 109 – 'אמר להי', שזו צורת יחיד.

12 בכתב יד ותיקן 109 כתוב: 'כמה נינם בהנך יומי דאריכי וקטיני'; בכתב יד מינכן 95: 'נינום פורתא אמ' להו כמה נינום בהנך יומי דאריכי וקטיני'; ובכתב יד אוקספורד 366: 'להו נינום בתוך יומי דאריכי וקטיני'.

הסיפור שלפנינו משולב בסוגיה הדנה בשאלה אם יש ללמוד ביום או בלילה,¹³ ומתאר שבתו של רב חסדא ראתה את אביה לומד בלילות ושאלה אותו אם אינו רוצה לנוח קצת. רב חסדא השיב לבתו בביטוי: 'השתא אתו יומי דאריכי וקטיני'. זהו משפט שיש בו סתירה פנימית והוא מבטא אמת פילוסופית.¹⁴ רש"י והמאירי פירשו כי הכוונה בביטוי 'השתא אתו יומי' – 'עכשיו יבואו ימים', היא לעתיד, לזמן שיבוא לאחר המוות, ובזמן זה ישנים הרבה וממעטים ללמוד תורה ולקיים מצוות.¹⁵ הם פירשו כי הימים הקצרים הם הזמן ללימוד, ואילו הארוכים הם הזמן לשינה, והסיקו כי לאחר המוות רוב הזמן מוקדש למנוחה ומעט ממנו ללימוד, זאת בניגוד לזמן בחיים שעליו להיות מושקע בלימודים ומיעוטו בשינה.¹⁶ אפשרות נוספת היא להבין את תשובת רב חסדא כי הזמן שנותר בהווה קצר, ולכן יש לנצל ללמידה, שכן בעתיד, היינו לאחר המוות – יגיעו ימים ארוכים של מנוחה בלבד. כך או כך ניתן ללמוד כי רב חסדא העריך כי בתו מסוגלת לרדת לעומקם של דבריו.

יתר על כן, בת רב חסדא מוצגת בסיפור כאמפתית וכרגישה למצבו של אביה. היא ראתה אותו עייף ודאגה לבריאותו ולשלוותו ולכן הציעה לו לנוח. בת רב חסדא פעלה מתוך מניעים אנושיים ורגשיים השונים מאלה של החכמים, שדגלו בחשיבות הלימוד בכלל והלימוד בלילה בפרט בלי להתחשב בעייפות הגוף, ובכך היא מבטאת את המתח סביב לימוד מול שינה בלילה.¹⁷ עמדתה זו מבטאת תכונות נשיות – דאגה ואמפתיה, ואפשר שדווקא אישה נבחרה כדי לבטא עמדה זו שיש בה אנושיות ורגישות לאדם אל מול המחויבות הנוקשה ללימוד – תכונה המזוהה עם חכמים. תכונות אלה שלה מופנות בסיפורים הבאים כלפי בעלה, ובאמצעותן הובעה קרבתה אליו ושותפתה בפועלו.

13 על חשיבות הלימוד בלילה ראו: ד' הרמן, 'הרקע ההיסטורי של ההלכות המפליגות בשבח לימוד תורה בלילה', סידרא, ו (תש"ן), עמ' 31–39.

14 ביטוי זה דומה לביטוי המצוי בבבלי, עירובין נג ע"ב, ששם תינוק אומר לרבי יהושע שהדרך היא גם קצרה וגם ארוכה. המהרש"א פירש כי כוונת התינוק היא שהדרך קצרה במרחק מהעיר וממבואה, אך ארוכה במציאת מבוא העיר, כיוון שהיא מוקפת פרדסים, כלומר, דרוש זמן להתמצא בה (מהרש"א, חידושי אגדות, עירובין נג ע"ב).

15 רש"י, עירובין סה ע"א ד"ה יומי דאריכי; בית הבחירה להמאירי, עירובין סה ע"א.

16 הלימוד בלילה במסורת היהודית הוא מנהג עתיק ונזכר כבר במקרא, ראו: יהו' א 8; תה' א 2. בקרב אנשי עדת היחד השליש הראשון של הלילה היה מוקדש ללימוד. כך בסרך היחד, פרק ג, שורות 6–8: 'ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה. תמיד עליפות איש לרעהו. והרבים ישקדו ביחד את שלישיית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד'. ראו מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה: סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות, בעריכת י' ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 140; B. Viviano, 'Study and Education', L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*, Vol. 2, Oxford 2000, p. 897.

17 מקורות בבליים נוספים בעניין הלימוד בלילה: סנהדרין צב ע"א; עירובין יח ע"ב; חגיגה יב ע"ב; בבא בתרא י ע"א; תמיד לב ע"ב; ברכות ג ע"ב.

בבלי, ברכות סב ע"א¹⁸

בת רב חסדא פועלת למען רווחת בעלה בשני מצבים שונים: בכניסתו לבית הכיסא ולאחר מינויו לראש ישיבה.

רבא, כי הוה עייל לבית הכסא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקונא.
 כי הוה ריש מתיבתא, עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידה ארישא.
 [תרגום: רבא כאשר היה נכנס לבית הכיסא משקשקת לו בת רב חסדא אגוז בקערה. כאשר היה (=נעשה) לראש הישיבה, עשתה לו חלון ומניחה לו את ידה על ראשו].

כל אימת שרבא היה נכנס לבית הכיסא, קשקשה בת רב חסדא בספל של נחושת שהיה בו אגוז על מנת להבריה מזיקים באמצעות הרעש.¹⁹ המלחמה המאגית בשדים ובמזיקים, לרבות בכניסה לבית הכיסא, רווחה בעת העתיקה גם בקרב גברים ולא הייתה ייחודית לנשים.²⁰ אולם הייחוד בפעילותה המאגית של בת רב חסדא כאישה הוא, שזו נעשתה מתוך דאגה לבן משפחתה – לבעלה. כאן יצוין, כי אישה נוספת מבצעת פרקטיקה מאגית בכדי להגן על בן משפחה, והיא אם אביי.²¹

לאחר קידומו של רבא לראשות הישיבה, עשתה לו בת רב חסדא חלון שדרכו הניחה את ידה על ראשו. ניתן להציע שני הסברים לפעולתה זו. האחד, שהנחת ידה על ראשו מבטאת אהבה, הזדהות, אמפתיה ותמיכה ומציגה אותה כמי שאוהבת

18 גרסת כתב יד אוקספורד 366, הגרסה המועדפת על המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית. מניחות הסיפור ומהשוואת כתבי היד אני מוצאת שנוסח הדפוסים לסיפור זה משובש. מנוסח הדפוסים לא ברור מדוע בת רב חסדא פעלה באופן שונה באירועים זהים. מן הסתם, היה זה בשל המצבים השונים שבהם היה רבא שרוי – 'מקמי דהוי רישא' ו'בתר מלך'. אולם לא ברור מהו ההבדל בין שני מצבים אלה. התוספות פירשו את הביטוי: 'מקמי דהוי רישא', כי בתחילה התמנה רבא לראש ישיבה, אך לא היה בעל כוח מלא, ורק לאחר מות אביי נעשה ראש הישיבה בפועל, כלומר מלך. הם התבססו על המקור בבבלי, כתובות סה ע"א, שבו מסופר על כך שחומא, אלמנתו של אביי, באה לפני רבא, והסיקו שרבא נכנס לתפקיד ראש הישיבה בפועל רק לאחר מותו של אביי. ראו תוספות, ברכות סב ע"א, ד"ה רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא.

19 מהרש"א חידושי אגדות, בבלי, ברכות סב ע"א ד"ה מקרקשא ליה כו'.
 20 ראו: פסיקתא דרב כהנא ד, ו; בבלי, פסחים קיב ע"ב; מעילה יז ע"א–ע"ב. עדות למעשים מאגיים נגד שדים בקרב גברים מצויה גם אצל יוספוס. הוא מספר על יהודי שגירש שדים וכן בסוגת ההשבעות נגד שדים שנכתבה על קערות ההשבעה בין המאות הרביעית והשביעית לספירה. קערות אלה הוזמנו בעיקר בידי גברים אך לעיתים גם בידי נשים. ראו: ש' שקד, 'קערות השבעה ולוחות קמיע: כיצד נפטרים משדים ומזיקים?', קדמוניות, 129 (תשס"ה), עמ' 2–13. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, (מהדורת א' שליט), ירושלים 1958, ספר שמונה, פרק ב, פסקה ה, סעיפים 45–48, עמ' 271. עוד על הרחקת שדים אצל חז"ל ראו: מ"ד הר, 'ענייני הלכה בארץ ישראל במאה השישית והשביעית לספירת הנוצרים', תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 62–80; מ' בראילן, 'גירוש שדים עליידי רבנים: משהו על עיסוקם של חכמי התלמוד בכשפים', דעת, 34 (תשנ"ה), עמ' 17–31; M. Bar-Ilan, 'Witches in the Bible and in the Talmud', *Approaches to*, Ancient Judaism, V, 1993, pp. 7–32.

21 בבלי, ברכות סב ע"א: 'אביי מרביא ליה אימיה אימרא למיעל בהדיה לבית הכסא. ואמאי ולירבי ליה גדיא? מאי שנא אימרא? משום דאיקרי שער ושעיר בשעיר מיחלף'.

אותו ומבקשת להיות שותפה מלאה בחייו. בת רב חסדא, שגדלה אצל ראש ישיבה, מצאה דרך להיות לצד בעלה ולעודד אותו בשעה שנבחר לשמש בתפקיד ראש הישיבה, תפקיד תובעני שמוכר לה מאביה. נוסף על הביטחון שבת רב חסדא משרה על בעלה בהנחת ידה עליו, היא גם מבטאת סמכות ואסרטיביות, שכן היא מודעת למצוקותיו ועושה מעשה כדי לסייע לו מבלי לחכות לבקשה שלו.

מוטיב האישה הנשקפת מבעד לחלון, מחכה לבעלה ודואגת לגורלו מצוי בספרות האכדית, בתנ"ך – בתיאורי אם סיסרא (שופ' ה' 25), מיכל בת שאול (שמ"ב ו' 16), והמלכה איזבל הצידונית (מל"ב ט' 30), ויש לו ביטוי אף בממצאים ארכאולוגיים מאזור אסיה המתוארכים למחצית הראשונה של האלף הראשון לפני הספירה. ממצאים אלה הם פסלים של אישה ליד חלון, שזכו לכינוי 'האישה בחלון'. הם נמצאו באתרים נוספים, כמו נמרוד-כלח הקדומה, בירת אשור, וכן בשומרון, בירת ממלכת ישראל.²² גם במדרשים תנאיים ואמוראיים יש התייחסות לדמויות הנשיות מן המקרא הנשקפות בעד החלון.²³

ניתן להסביר מעשה זה של בת רב חסדא באופן נוסף: פתיחת החלון נועדה להרחיק מזיקים. פעולה זו נבעה מהאמונה כי המזיקים מקטרגים בעת התרחשות מאורע משמח, ומינוי אדם לכהונת ראש ישיבה הוא בוודאי מאורע משמח.²⁴ כמו כן, מזיקים נטפלים לאישים ולחכמים הנמצאים לברם בלילה בחושך.²⁵ באמצעות החלון בת רב חסדא האירה לרבא את הסביבה הקרובה שמחוץ לבית ובכך הגנה עליו.

מפעולותיה של בת רב חסדא במקור זה ניתן ללמוד על כך שהיא רוחשת לבעלה אהבה רבה, עוקבת אחריו ומלווה אותו, הן במצבים הקטנים והאינטימיים והן במצבים הגדולים – ההוראה והשיפוט, הטעונים עידוד וליווי מושכל ורגיש. תיאורה של בת רב חסדא כמי שדואגת לבעלה עולה בקנה אחד עם תיאורים של

22 רוב החוקרים מניחים כי זהו פולחן עשתורת, שהיה נפוץ בקפריסין וכנראה גם בפניקיה, והאישה בו מופיעה כקדשה של עשתורת, ראו: ש' אברמסקי, 'האשה הנשקפת בעד החלון', בית מקרא, כה (תש"ם), עמ' 114–124; ל' רמון, בעד החלון נשקה: השתקפות המוטיב במקרא ובספרות הבתר מקראית, ירושלים תשע"ב, עמ' 41–42; C. Gottlieb, *The window in art: from the window of God, to the vanity of man: a survey of window symbolism in western painting*, New York 1981, pp. 10–15; T. Sugimoto, 'Female Figurines with a Disk from Palestine: An Analysis of their Distribution Patterns', *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 30–31 (2004–2005), pp. 61–97.

23 לדוגמה, מיכל בת שאול אשת דוד – ראו: במדבר רבה ד, כ; ר' אדלר, פמיניזם יהודי תיאולוגי ומוסר, (תרגום: ר' בלום), תל אביב תשס"ט, עמ' 314, הע' 96.

24 רש"י, ברכות סב ע"א, ד"ה אמגוזא בלקנא.

25 בבלי, סנהדרין מד ע"א; מגילה ג ע"א; ברכות ג ע"א–ע"ב; חולין צא ע"א. מזיקים הנטפלים לתלמיד חכם: בבלי, פסחים קיב ע"ב; ראש השנה יא ע"ב.

נשים נוספות בתלמוד הבבלי המתוארות כרגישות לזולת וכדאגניות,²⁶ אולם היא מוצגת כמי שמסייעת לבעלה גם בתפקיד התורני.

בבלי, חולין מד ע"ב

במקור זה בת רב חסדא מוצגת כמי שמביאה מסורת הלכתית מפי אביה, משמרת את מורשתו המוסרית ומנחילה אותה לבעלה.

(כי הא ד) דרבא שרא טרפתא וזבן מינה בישרא. אמרה ליה בת רב חסדא: אבא שרי בוכרא ולא זבן מיניה בישרא. אמר לה: הני מילי בוכרא דאשומא מזדבן. הכא מתקלא מוכח. מאי איכא? משום אומצא מעלייתא. כל יומא אומצא מעלייתא זבנו לי.

[תרגום: (כמו מקרה זה ש)רבא התיר טרפה וקנה ממנה בשר. אמרה לו בת רב חסדא: אבא התיר בכור ולא קנה ממנו בשר. אמר לה: דברים אלה בבכור, שעל שומא נמכר. כאן המשקל מוכיח. מה יש (לחשוש)? משום חתיכת בשר מעולה. כל יום חתיכת בשר מוכרים לי].

הסיפור על בת רב חסדא משולב בדיון על פסיקה של רבה בר בר חנה בעניין התרת בכורות,²⁷ שמשמעה קביעה כי בכור הבהמה הוא בעל מום קבוע שלא עובר ומשום כך אי אפשר להקריבו על גבי המזבח.²⁸ הגמרא תמהה על כך שרבה בר בר חנה נהג בניגוד לברייתא. על פי הברייתא פוסק הלכה שהתיר בכור רשאי לרכוש מבשרו, אך מומלץ לו שלא יעשה זאת כיוון שזו התנהגות שפותחת פתח להחשדתו בכך שפסיקתו לא הייתה נקייה משיקולי רווח.²⁹ הגמרא מתרצת כי ההמלצה של הברייתא מכוונת למקרה אחר – לפסיקה של אומדן ('שומא'), כלומר לפסיקה הנוגעת למכירת בשר על פי אומדן ולא במשקל, ופסיקה זו מתייחסת למכירת בשר בכור. בשר הקודשים, למעט הבכור, נמכר במכירה רגילה לפי משקל, ולפיכך אין חשד שהפוסק מרוויח מפסיקתו. בכור שונה משאר הקודשים, שכן גם אם מוצאים בו מום אין פודים אותו משום שיש לו מעמד מסוים של קדושה. לכן אין לנהוג בו

26 אימא שלום בסיפור בבבלי, בבא מציעא נט ע"ב; שפחתו של רבי בסיפור על מותו בבבלי, כתובות קד ע"א; ברוריה בסיפור בבבלי, ברכות י ע"א–ע"ב.

27 בכור בהמה טהורה הוא זכר שנולד ראשון לאימו, והמצווה היא להקריבו על המזבח כקורבן.
28 בכור שיש בו מום שאינו עובר אין שוחטים אותו לקורבן, אך שוחטים אותו כחולין בכל מקום (המקור להלכה זו מצוי בדב' טו 21). מסכת בכורות שבמשנה דנה במומים השונים שיש לבכור וקובעת אם הם עוברים או קבועים.

29 ראו: רש"י, חולין מד ע"ב, ד"ה הרחק מן הכיעור: 'שלא יאמרו משום שהתיר לו מויל לו [את המחר] ונראה כנוטל שכר על ההוראה [פסק הדין] שלי'; ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, חולין מד ע"ב (מהדורת א' ליס, ירושלים תש"ל, עמ' קלט): 'חכם שטמא או שאסר, אין שכנגדו רשאי לטהר או להתיר אלא אם כן טעה האחר בדבר ידוע בתלמוד... ואם היה הראשון חוכך לאסור, הואיל ומכל מקום לא אסר עדיין, הרי חברו רשאי להתיר... חכם שבא ספק איסור לפניו והתיר, רשאי ליקח מאותו דבר שהתיר אלא שהדבר מכווער...'.
מכללת חמדת הדרום

כבחולין ואין למכור אותו במשקל אלא לפי אומדן. כדוגמה להתנהגות זו שבמכירת בכור הגמרא מביאה את הסיפור על רבא וכת רב חסדא.

בת רב חסדא השוותה את מעשה בעלה למעשה אביה שהרשים אותה בקפדנותו. רבא השיב לבת רב חסדא שהתנהגותו הייתה נכונה, שכן הוא קנה בשר טרפה שנמכר לפי משקל ולא בכור שנמכר באומדן. מדבריו של רבא יש להסיק כי הוא פסק בענייני קודשים שאינם בכורות, כלומר טרפה. ניתן לראות זאת גם מהפתיחה לסיפור: 'דרבא שרא טרפתא'.³⁰ במקרה זה ניתן להשוות מחירים ולהוכיח שלא ניתנה לו הנחה, ולפיכך לא יתעורר כלפיו חשד של לקיחת שוחד.³¹

מהדברים המיוחסים לבת רב חסדא עולה כי היא הייתה עדה לפעילותו של אביה ולפסיקה שלו, הבינה אותה ואת המשתמע ממנה ואף זכרה את הדברים. מהדרישיה שלה עם בעלה עולה כי הייתה ערה לפעילות של בעלה כחכם וכפוסק, גילתה בה עניין והבנה ואף בחנה אותה מזווית ביקורתית. ביקורתה על התנהגותו של בעלה מעידה על ביטחונה העצמי בעמדתה שנשענה על מורשת אבות. תיאורה כמביאה עדות הלכתית מבית אבא מאפיין אותה כשותפה לידע השייך בדרך כלל לחכמים.

בבלי, כתובות פה ע"א

במקור זה בת רב חסדא מוצגת כשותפה לפועלו של בעלה וכמוערכת על ידו. במקור זה הוא סומך עליה בקביעת הליך משפטי.

ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא.
אמרה ליה בת רב חסדא: ידענא בה דחשודה אשבועה. אפכה רבא לשבועה
אשכנגדה.

זימנין הוו יתבי קמיה רב פפא ורב אדא בר מתנא. אייתו ההוא שטרא גביה.
א"ל רב פפא: ידענא ביה דשטרא פריעא הוא. אמר ליה: איכא איניש
אחרינא בהדיה דמר? אמר: לא.

אמר ליה: אף על גב דאיכא מר, עד אחד לאו כלום הוא.
אמר ליה רב אדא בר מתנא: ולא יהא רב פפא כבת רב חסדא.
בת רב חסדא קים לי בגווה; מר לא קים לי בגווה.
[תרגום: אותה אישה שהתחייבה שבועה בבית דינו של רבא.

30 טרפה היא פסיקת חכם כי בעל חיים (הכשר לאכילה) הוא בעל מום ועתיד למות בתוך זמן מוגבל, ולכן אסור לאוכלו אך ניתן להשתמש בו להנאה. המקור לכך הוא במקרא, ראו: שמ' כב 30; וי' כב 8.

31 בדבריו של רבא יש קושי, שכן לאור פסיקה זו יש פתח לשחיתות של החכם, שהרי החכם יכול לקבוע שהבהמה היא טרפה ולא ניתן לאוכלה כדי שימכרו לו את בשרה בזול והוא ישתמש בה להנאתו. נראה שיוצר הסוגיה סידר את מרכיבי הסוגיה באופן שידגיש את המסר שאל לו לחכם לנצל את סמכותו לשם עשיית רווח.

אמרה לו בת רב חסדא: יודעת אני בה שהיא חשודה על השבועה. הפך רבא את השבועה על (הצד) שכנגדה.
 פעמים היו יושבים לפניו (לפני רבא תלמידיו) רב פפא ורב אדא בר מתנא. הביאו את אותו שטר אליו.
 אמר לו רב פפא: יודע אני בו ששטר פרוע הוא. אמר לו, האם יש אדם אחר (להעיד) יחד עם אדוני (איתך)? אמר: לא.
 אמר לו: אף על פי שיש אותך אדוני, עד אחד לא כלום הוא.
 אמר לו רב אדא בר מתנא: ולא יהיה רב פפא כבת רב חסדא? !
 בת רב חסדא בוטח אני בה; אדוני איני בוטח בן].

המקור על בת רב חסדא מופיע בתוך דיון של הגמרא במשנה העוסקת בחלוקת רכוש המת שהשאיר חובות וכסף. הגמרא מרחיבה את הדיון לשאלת עקרון התפיסה (של רכוש) בחיים ומביאה מספר סיפורים כדי להוכיח כי זהו עיקרון בעייתי כיוון שלעיתים אין עדים. המקור על בת רב חסדא מופיע לאחר סיפור על אישה שתפסה בחיים ולא היו לה עדים, והוא נקשר אליו באמצעות דיון באישה שבאה לפני בית דין. כלומר, המקור המספר על בת רב חסדא הוא סיפור בתוך סיפור. הסיפור הראשון מספר על אישה שהתחייבה שבועה בבית דינו של רבא, ובת רב חסדא טענה בפני רבא בעלה, הדיין, כי אישה זו חשודה על השבועה. בעקבות קביעתה של בת רב חסדא, רבא השביע את הצד השני, כלומר הפך את השבועה לשבועת היסט.³² שבועת היסט היא שבועה שתיקנו חכמים במקרה של תביעת ממון שאין בה הוכחות – והתקנה היא שהנתבע יישבע ויצא פטור וזכאי במקום שבועה של התובע שעל פיה יוכל לקבל את תביעתו. אם אחד הצדדים חשוד על השבועה, כלומר חשוד על שבועת שקר, הדיינים רשאים להפוך את השבועה ולהשביע את הצד השני. רש"י הסביר את הסוגיה כך: האישה הייתה אמורה להישבע שאינה חייבת ממון לאדם שתבע אותה, וכתוצאה מהפיכת השבועה על ידי רבא לצד השני נשבע התובע שהאישה חייבת לו ממון ועל פי שבועתו אותה אישה התחייבה לשלם.³³

הסיפור השני מספר על רב פפא, שטען בבית דינו של רבא ששטר חוב שהובא לפניו כבר נפדה קודם לכן ולכן אינו בתוקף ולא ניתן להוציא ממון על פיו. רבא לא פעל על פי דבריו, משום שטען כי אין עד נוסף לדבריו, וכי קביעה על פירעון שטר אינה מתקבלת על פי עדות של עד אחד. הקשר בין הסיפורים מובא באמצעות רב אדא בר מתנא ששאל את רבא מדוע אינו סומך על רב פפא כפי שסמך על בת רב חסדא. רבא השיב כי בת רב חסדא מוחזקת בעיניו כאמינה, כלומר הוא בוטח בה בעניין העדות, למרות שהיא עדה יחידה, ואילו ברב פפא הוא אינו בוטח.

32 ההלכה בעניין שבועת היסט דומה להלכה של היפוך שבועה המופיעה בתוספתא, שבועות ו, ג; בבלי, בבא קמא ק"א ע"ב; שבועות לב ע"ב; מא ע"א.

33 רש"י, כתובות פה ע"א, ד"ה דאיחייבא שבועה: 'שהיה אדם תובעה ממון והיא כופרת'.

בת רב חסדא מוצגת בסיפור כדוגמה לאישה אמינה, שרבא סמך על דבריה ושינה לפיהם הליך משפטי. הדבר מעיד על אמינותה הרבה בעיניו וכן על ביטחונה העצמי, על ידיעותיה ועל מעורבותה בהליך המשפטי. מכאן שבת רב חסדא מוצגת בסיפור כשותפה לעיסוקיו של בעלה וכמסייעת לו במשפט. הצגתה החיובית של בת רב חסדא מתחזקת מתוך האנלוגיה, הנבנית בשימוש באותן מילים, לרב פפא, תלמידו של רבא.³⁴ היא מתוארת כמי שאינה חשודה על השבועה וכדמות אמינה; ובניגוד אליה רב פפא מוצג כמי שמפקפקים באמינותו.³⁵ בכך מוצגת בת רב חסדא כדמות נשית המתעלה על רב פפא – גבר, חכם גדול ואף ראש ישיבה.

תיאורה של בת רב חסדא כמופיעה בפני בתי דין וכמייצגת במהלך דיון משפטי בנוגע לאמינות של אישה שנשבעה בבית דין מנוגד לעמדת חכמים, אשר גינו הופעה של אישה בבית הדין,³⁶ אך עולה בקנה אחד עם סיפורים נוספים על נשים שהופיעו בבתי הדין באמצעות מתן עדות.³⁷ בתיאורה מובע מתח בין המצוי – הופעת נשים בבית משפט, לבין הרצוי – הדרתן מבית המשפט, בטענה שיש בכך ביזוי של האישה.

בבלי, חגיגה ה ע"א

במקור זה מתוארת בת רב חסדא כבקיאה בהלכות כשרות ומקפידה על ביצוען וזוכה על כך להערכתו של רבא בעלה.

רבא אמר: זה המשגר לאשתו בשר שאינו מחותך בערבי שבתות.

והא רבא משגר. שאני בת רב חסדא דקים ליה בגווה דבקיאה.

[תרגום: והרי רבא משגר. שונה בת רב חסדא שבוטח הוא בה שבקיאה.]

המקור מצוי בתוך דיון של הגמרא בנוגע לחטאים שאדם ביצע בשוגג ואף על פי כן הוא נענש עליהם. הגמרא מביאה רצף של מימרות שלפיהן גם אדם הגורם לחברו צער מתוך כוונה טובה עומד למשפט האל. בין שאר המימרות מובאת המימרה של רבא, שלפיה אדם ששיגר לאשתו בערבי שבתות בשר שאינו מנוקד מן החלב ומן הגידים האסורים באכילה הריהו חוטא בשוגג. המרכזי בגידים אלה הוא גיד הנפש, המצוי בירך האחורית של אדם ובעל חיים, שלגביו התורה קובעת כי הוא אסור למאכל אף בבהמה או חיה המותרות באכילה. סיבת האיסור היא זכר למאבקו של

34 יש לציין שאילו רבא היה שומע לרב פפא, למעשה בכך היה משנה את הפסיקה על בסיס עד אחד. לעומת זאת, בסיפור על בת רב חסדא רבא לא הסתמך על דבריה לצורך פסיקה אלא לצורך שינוי ההליך המשפטי. ראו ולר (לעיל הערה 8), עמ' 149.

35 רב פפא מוצג כמי שחושדים בו בכמה מקומות בבליים נוספים: בבלי, שבת ק"ח ע"ב; קמ ע"ב; קידושין עב ע"א; ברכות מ"ג ע"ב; ח ע"ב. על תפיסתו של רב פפא כחשוד ראו גם: א' ארנד, 'הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד', סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 17–25.

36 בבלי, שבועות ל ע"א; יבמות מא ע"א; מב ע"ב; ק ע"א; כתובות עד ע"ב. מחלוקת זו מופיעה גם בבבלי, גיטין מו ע"ב.

37 בבלי, כתובות פה ע"א.

יעקב במלאך בנחל יבוק, מאבק שבסופו יעקב אומנם ניצח את המלאך וזכה לקבלת ברכתו, אך עם זאת נפצע בגיד הנישה (בר' לב 32–33).

הפועל 'משגר' מופיע במקומות אחרים בתלמוד במשמעות של נתינה ברוחב לב, ולפי זה שיגור הבשר לאישה הוא ביטוי לנדיבות ולרצון לשמח אותה, אך משום שאינו מנוקר הוא עלול להחטיא אותה, שכן היא אינה יודעת שעליה לנקר את הגידים האסורים באכילה. אפשר גם שהיא יודעת כי גידים אלה אסורים, אך היא עלולה לשכוח להוציאם מפאת דוחק הזמן. רש"י פירש כי ציון זמן השיגור, ערבי שבתות, מדגיש את הקרבה האפשרית לחטא, משום שהאישה תרצה לבצע את הבישול במהירות, ולכן ייתכן שלא תשים לב לכך שהבשר לא נוקר ותבשל אותו כפי שהוא. המהרש"א מדייק שציון המועד 'ערב שבת' מלמד על רצון המשגר לעשות מעשה טוב, אך עם זאת במעשהו יש ממד של החטאה בשל דוחק הזמן הנלווה להכנת מאכלי השבת. בשני מקומות בתלמוד הבבלי מצוין שאליהו אינו מופיע (גילוי רוחני לחכמים יחידי סגולה) בערבי שבתות ומועדים כדי לא להטריח את בני הבית הטרודים בזמן זה בהכנת השבת או המועד.³⁸

הגמרא מקשה על דברי רבא, שהרי הוא עצמו היה משגר לאשתו בשר לא מנוקר בערבי שבתות, והיא דוחה את הקושיה בנימוק שרבא ידע כי בת רב חסדא אשתו בקיאה בהכשרת הבשר לבישול – 'שאני בת רב חסדא דקים ליה בגווה דבקיאה'. הביטוי 'קים לי בגוה' מופיע מספר פעמים בבבלי ומשמעו הכרת טיבו, ידיעותיו או התנהגותו של האדם. מכאן, שבת רב חסדא מוצגת כשונה מנשים אחרות, שאינן מקפידות בהלכה כמותה.

על כך שבין בת רב חסדא לבעלה שררו שיתוף והערכה ניתן ללמוד גם מהשיח הבא.

בבלי, כתובות לט ע"ב

רבא אמר: אמרה לי בת רב חסדא: כי ריבדא דכוסילתא. [כמו אזמל של חיתוך].

דבריה של בת רב חסדא מצויים בסוגיה שדנה במשנה העוסקת בשוני שבין הקנס המוטל על אונס – מי שקיים יחסים עם נערה רווקה בכפייה, לבין הקנס המוטל על 'מפתה' – מי שפיתה נערה לקיים עימו יחסים בהסכמה. הגמרא דנה בתשלום 'צער' שעל האנס לשלם לנערה, ולכן היא מרחיבה בעניין צערה של האישה בשעת קיום היחסים ובהבדלים שיש בין צער כתוצאה מבעילה מרצון ובין צער של בעילה כתוצאה מאונס. דובר הסתמא בסוגיה מביא בתחילה דברים מפי חכמים ולאחר מכן

38 בבלי, עירובין מג ע"ב; פסחים יג ע"א.

שואל, האם לנשים שפיתו אותן כואב בזמן הבעילה הראשונה. כתשובה לשאלתו מובאים דברים בשמן של נשים המצוטטים מפי חכמים שונים:

אמר אביי, אמרה לי אם: כמיא חמימי על רישיה דקרחא. [כמים חמים על ראש אדם קרח]
 רבא אמר, אמרה לי בת רב חסדא: כי ריבדא דכוסילתא. [כמו אזמל של חיתוך/סכין של הקזה].
 רב פפא אמר, אמרה לי בת אבא סוראה: כי נהמא אקושא בחינכי. [כמו לחם קשה בחניכיים]

בת רב חסדא מתארת את הכאב בזמן הבעילה הראשונה כדקירה של סכין של חיתוך (ניתן לפרש גם של הקזה).³⁹ הביטוי 'ריבדא דכוסילתא' מופיע במקומות נוספים בכבלי כביטוי לצער קטן שניתן לסובלו.⁴⁰

בדומה לסיפורים נוספים שנידונו לעיל, גם בסיפור זה רבא סומך על דבריה של אשתו ומעריך אותם. זאת ניתן ללמוד מכך שהוא מצטט דברים מפיה בדיון הלכתי. בת רב חסדא מוצגת בסיפור כמי שמשפתת את בעלה בתחושות אינטימיות מאוד, ומכאן שבסיפור משתקפים יחסים אינטימיים בין בני הזוג.⁴¹ אומנם יש להצביע על העובדה כי שיתוף האישה בתרבות הלימוד המובעת במקור זה אינו מוחלט, משום שהאישה אינה הדוברת ואינה נוטלת חלק בוויכוח בין החכמים על אודות הכאב בזמן התשמיש הראשון, אלא הדברים מיוחסים לה.

בסיפור קיים ייצוג אמביוולנטי של האישה במרחב התרבותי – מחד גיסא הדיון הוא דיון גברי בגוף הנשי ובהיותו כלי לקיום התשמישי, אך מאידך גיסא הדיון מבטא אכפתיות ודאגה לאישה ולכאביה ויש בו התייחסות לאישה כאדם ולא רק כגוף וככלי לקיום התשמישי.

המקור הבא עוסק אף הוא בחשיבות שייחסה בת רב חסדא להקפדה על ההלכה.

בבלי, שבת קט"ז ע"א

כי הא דברתיה דרב חסדא טבלה בגו תלתין יומין, שלא בפני בעלה ואצטניאת.
 ואמטוי לערסה בתריה דרבא לפומבדיתא.

39 רש"י, כתובות לט ע"ב, ד"ה ריבדא דכוסילתא: 'כלי אומן מקיז ואית דגרסי כי תרפתא דסיכורי והיא היא'.

40 בבלי, עבודה זרה כז ע"א. במועד קטן כח ע"א הביטוי מיוחס לרבא, האומר כי צער הגוף במות האדם דומה לזה שכרוך בהקזת דם בידי רופא: '...אמר ליה: הוה ליה למר צערא? אמר ליה: כי ריבדא דכוסילתא'. מכאן שטענת בת רב חסדא במקור היא כי התשמיש הראשון עבור האישה כרוך בצער נסבל.

41 Ilan, Jewish Women's Archive, <http://jwa.org/encyclopedia/author/ilan-tal> (retrieved .T June 9, 2011).

[כמו (מקרה) זה שבתו של רב חסדא טבלה בתוך שלושים ימים שלא בפני בעלה והצטננה. והביאו את מיטתה אחרי רבא לפומבדיתא.]

הסיפור מופיע בתוך דיון על המשנה הקובעת כי מותר לחלל שבת על מנת ליילד אישה. במהלכו מובאת מימרת אמוראים שעל פיה יולדת אינה צריכה לטבול (כדי להיות מותרת לבעלה) במהלך שלושים יום לאחר הלידה, זאת מטעמי בריאות כדי שלא תצטנן לאחר טבילה במי מקווה או נהר קרים. רבא מסייג פסיקה זו וקובע כי על אישה לנהוג באופן זה רק במקרים שבהם בעלה נעדר מהבית, שכן אם הוא נמצא בבית הוא יחמם אותה בשנתם המשותפת ולפיכך אין בכך סכנה לבריאותה. כדי לחזק את הסייג ההלכתי של רבא הגמרא מביאה את סיפור בת רב חסדא, שטבלה בתוך שלושים הימים שלאחר לידתה בהיעדר בעלה והצטננה עד כדי כך שהיו צריכים להביאה במיטתה למקום שבו היה רבא בעלה. מכאן שגם בסיפור זה מודגשת הקפדתה על ההלכה ואף מתוארת התנהגותה כמחמירה בה.

מהקשרו של הסיפור בסוגיה אפשר שסופר על בת רב חסדא על מנת להדגיש את הסייג להלכה המובע מפי רבא, שהיה בעלה, בתחילת הסוגיה, וייתכן שהובא כדי לרמוז על קפדנותו הידועה בהלכה.

במקורות הבאים מובעת אהבתה של בת רב חסדא לרבא בעלה:

בבלי, בבא בתרא יב ע"ב

במקור זה בת רב חסדא מוצגת כחווה את נישואיה עוד כילדה:

כי הא דבת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה. הווי יתבי קמיה רבא ורמי בר חמא.

אמר לה: מאן מינייהו בעית? אמרה ליה: תרוייהו.

אמר רבא⁴² ואנא בתרא.⁴³

[בת רב חסדא הייתה יושבת בחיק אביה.⁴⁴ היו יושבים לפניו רבא ורמי בר חמא.]

אמר לה: מי מהם את מבקשת אמרה לו: שניהם. אמר רבא: ואני אחרון.]

42 'אמר רבא' – בכתבי היד אסקוריאל G-I-3 ופריז 1337 לאחר מילים אלה יש תוספת של הביטוי 'יהא רעוא', שאינו מצוי בדפוס. המשפט המלא עם התוספת הוא: 'אמר רבא יהא רעוא דאנא בתרא'. משמעות השינוי היא שרבא הביע תקווה שהוא יהיה השני, היינו שיאריך יותר ימים.

43 בכתבי יד אוספורד 366 ובאסקוריאל G-I-3, יש תוספת של הביטוי 'וכן הוה' [וכן היה]. בכתבי היד ותיקן 115, מינכן 95 ופריז 1337 התוספת 'וכן הוה' [וכן הייתה] מופיעה בסוגריים. הופעת הביטוי בכל כתבי היד, אף על פי שבשלושה מהם היא מופיעה בסוגריים, מאפשרת להניח כי נוסח זה אמין.

44 A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic period, Ramat Gan 2002. Sokoloff, M. p. 589. (להלן: סוקולוף).

המקור מצוי בתוך סוגיה הדנה בהפסקת הנבואה. בתחילתה מובאים דברי רב דימי האומר שמאז חורבן בית המקדש ניטלה הנבואה מהנביאים ועברה לחכמים, ובהמשכה מובאים דברי רבי יוחנן הטוען שמיום שחרב הבית ניתנה הנבואה לשוטים ולתינוקות. לאחר מכן מובא מקור המדגים את האמרה כי הנבואה ניתנה לשוטים, ולאחריו מובא הסיפור על בת רב חסדא כדי לרמוז על יכולת נבואית המצויה אצל תינוקות.

בת רב חסדא מוצגת, מחד גיסא, כמי שאהבה את רבא ורצתה להינשא לו כבר בהיותה תינוקת, ומאידך גיסא עולה מדבריה כי היא רצתה להינשא גם לחכם אחר. דבריה מפתיעים, שכן היא מבקשת להינשא לשני גברים, היינו לעשות דבר שאסור על פי ההלכה. ייתכן שהדברים המיוחסים לרבא, 'ואנא בתרא', נוספו בשביל ליישב את דברי הבת, באופן שמובן תשובתה הוא שרצתה להינשא לשניהם זה לאחר זה ולא ברזמנית. אולם, דבריו של רבא אף הם מעוררים תמיהה, שכן יש בהם מעין ייחול למותו של רמי בר חמא, שהרי רבא יוכל להינשא לה רק לאחר מותו של בעלה הראשון. במקום אחר בבבלי מסופר כי רמי בר חמא מת לפני רבא, והאחרון מציע הסבר למותו בטרם עת⁴⁵ – עונש על שלא צירף לזימון את רב מנשיא בר תחליפא.

מסורת זו מזכירה מסורת נוספת המובאת בבבלי, יבמות לד ע"ב, המציגה משאלת לב של בת רב חסדא האלמנה להינשא לרבא שאז עוד היה נשוי לאחרת:

אמר ליה רבא לבת רב חסדא: קא מרנני רבנן בתריך! אמרה ליה: אנא דעתאי עלך הואי.
[אמר לו רבא לבת רב חסדא: מרננים חכמים אחרייך (עלייך)! אמרה לו: אני דעתי עליך הייתה].

השיח בין רבא ובת רב חסדא משולב בסוגיה לאחר מחלוקת בין רבי יוחנן לרב נחמן על אלמנה שלא נישאה מחדש תוך עשר שנים מיום התאלמנותה.⁴⁶ לדברי רבי יוחנן, אלמנה שאינה נישאת תוך עשר שנים ממות בעלה נעשית עקרה. רב נחמן מסתייג מדברים אלה ואומר, שאלמנה שחשבה להינשא בשנית בטרם חלפו עשר שנים ממות בעלה עשויה להתעבר גם אם לא נישאה בפועל בפרק זמן זה.⁴⁷ לאחר

45 'כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אומין ארב מנשיא בר תחליפא' (בבלי, ברכות מז ע"ב).

46 'כי אתא רבין א"ר יוחנן: כל ששהתה אחר בעלה עשר שנים ונשאת – שוב אינה יולדת. אמר רב נחמן: לא שנו אלא שאין דעתה להנשא, אבל דעתה להנשא – מתעברת'.

47 בבבלי, כתובות ס ע"ב, מובא דיון על רצונן של נשים להינשא בשנית מייד לאחר התאלמנות וכן מובא דיון ביחס לזמן המינימלי שצריך לעבור כדי שאישה תוכל להינשא בשנית ללא חששות לגבי זהות האב במקרה של לידה בסמיכות למות הבעל הקודם. א' אחדות טוען כי בעיני חכמי התלמוד נשים ללא בעל נתפסו כבעיה חברתית, שכן נחשדו בביצוע מעשים מיניים שאינם מהוגנים ובקיום יחסי מין עם גויים, ולכן חכמים ביקשו את נישואיהן בשנית בהקדם. ראו א' אחדות, 'מעמד האישה היהודית בבבל בתקופת התלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, עמ' 316. עוד הוא טוען (שם, עמ' 316–320), כי משאלה זו ביחס

דיון זה, מופיע דרשיח בין רבא לאשתו במטרה לחזק את רצון החכמים לנישואיה של האלמנה תוך זמן קצר.

רבא אומר לאשתו: 'מרננים חכמים עלייך'. משמעות הפועל לרנן היא דיבור לשון הרע, והוא מופיע במשמעות זו במקומות נוספים בתלמוד הבבלי.⁴⁸ על פי משמעות זו ניתן להבין, שרבא אמר לבת רב חסדא כי מוציאים עליה לשון הרע, ומתשובתה ניתן להבין כי בדבריה התכוונה לכך שהיא שהתה זמן רב מדי עד שנישאה לו. בת רב חסדא השיבה על דברים אלה בביטוי: 'אנא דעתאי עלך הואי', שבו היא מביעה את ידיעתה ורצונה להינשא לרבא, כלומר, בדבריה היא מסבירה כי התעברה למרות שנשארה אלמנה זמן רב, משום שחשבה על רבא וידעה שתינשא לו. הדבר עולה ביתר בהירות מנוסח כתב יד מוסקבה-גינצבורג 594, שבו כתוב: 'מיומא קמא דעתאי עלך הוא', כלומר מהיום הראשון (לאלמנותה) רצתה להינשא לרבא.⁴⁹

אהבתה של בת רב חסדא לבעלה מתוארת גם במקור הבא, אלא שבו היא מתוארת באופן שונה מאשר בסיפורים הקודמים. היא מאופיינת כמי שמתעוררת בה קנאה לבעלה, המעבירה אותה על דעתה.

בבלי, כתובות סה ע"א

חומא דביתהו דאביי אתאי לקמיה דרבא. אמרה ליה פסוק לי מזוני. פסק לה. פסוק לי חמרא.
א"ל: ידענא ביה בנחמני דלא הוה שתי⁵⁰ חמרא.
אמרה ליה: חיי דמר דהוי משקי ליה בשופרזי⁵¹ כי האי, בהדי דקא מחווי ליה איגלי דרעא. נפל נהורא בבי דינא.
קם רבא על לביתיה. תבעה לבת רב חסדא.
אמרה ליה בת רב חסדא: מאן הוי האידינא בבי דינא? אמר לה: חומא דביתהו דאביי.

לנשים אלמנות רווחה גם בחברה הרומית ובחברה הפרסית. אי לכך, אפשר שתפיסה זו בתלמוד הושפעה מחברות אלה, אך אפשר גם שנוצרה כארכיטיפ המשותף לתרבויות שונות, זאת בשל חששם של גברים מנשים עצמאיות. על כך ראו גם: מ"ד הר, 'הנישואין מבחינה סוציולוגית לפי ההלכה', משפחות בית ישראל: המשפחה בתפיסת היהדות – ספר הכינוס למחשבת היהדות, שנה י"ח, ירושלים תשל"ו, עמ' 37–46.

48 בבלי, תענית ה ע"ב; בבא מציעא פד ע"ב; תענית כה ע"ב.
49 הרעיון שלפיו יש קשר בין חשיבה על אדם ובין לידת ילדים מופיע במקומות נוספים בתלמוד הבבלי. למשל, חכמים ראו קשר בין חשיבה על מושא תשוקה במהלך קיום יחסים ובין צורתו וטיבו של העובר, ראו בבלי, בבא מציעא פד ע"א; נדרים כ ע"א–ע"ב.
50 בכתבי יד ותיקן 113 ותיקן 130 במקום הביטוי 'שתי', כתוב 'משקי ליה'. על פי כתבי יד אלה, רבא אומר לחומא כי הוא יודע שאביי לא היה משקה את אשתו יין.
51 בכתב יד ותיקן 130 כתוב 'בשופרא', ובכתב יד ותיקן 113 כתוב 'בשופרזי'. סוקולוף (לעיל הערה 44) בעמ' 1123 מפרש 'שופרזי' ככוס גדולה.

נפקא אבתרה מחתא לה בקולפי דשידא⁵² עד דאפקה לה מכולי מחוזא.
אמרה לה: קטלת ליך תלתא ואתת למיקטל אחרינא.

[חומא אשתו של אביי באה לפני רבא. אמרה לו: פסוק לי מזוני. פסק לה.
פסוק לי יין.
אמר לה: יודע אני בנחמני (אביי) שלא היה שותה יין.
אמרה לו: חיי אדוני (לשון שבועה) שהיה משקה לי בכוסות גדולות כמו זו.
כאשר הייתה מראה לו, נתגלתה זרועה.
נפל אור בבית הדין. עמד רבא, נכנס לביתו. תבעה לבת רב חסדא (לתשמיש
המיטה).
אמרה לו בת רב חסדא: מי היה עכשיו בבית הדין? אמר לה: חומא אשתו
של אביי.
יצאה אחריה, הכתה אותה בקשר של משי (או על פי פירוש רש"י במנעול
שידה). עד שהוציאה אותה מכל העיר מחוזא.
אמרה לה: הרגת ליך שלושה ובאת להרוג אחר (עוד אחד)].

המקור מצוי בסוגיה הדנה בפסיקת יין לנשים אלמנות או גרושות, זאת כחלק
מזכאותן ליהנות מנכסי הבעל לצורכיהן השוטפים באופן שלא יפגע בירושת
היתומים. בסוגיה הובאו כמה סיפורים על נשים שפסקו להן יין כדי להדגיש כי
שתיית יין בקרב נשים שאינן במחיצת בעליהן מובילה לפריצות ולזילות. הסיפור על
חומא, אלמנתו של אביי, ובת רב חסדא הוא האחרון בשרשרת הסיפורים והוא
מדגיש את מסר הסוגיה. הסיפור נחלק לשלושה חלקים: הראשון מתרחש בבית
הדין ומספר על חומא, אלמנתו של אביי, שהופיעה בפני בית הדין בבקשה שיפסקו
לה מזונות ויין. השני, מתרחש בביתם של רבא הדיין ואשתו, בתו של רב חסדא,
והשלישי מתרחש בחוצות העיר, ובו בת רב חסדא מגרשת את חומא אל מחוץ לעיר.

הגמרא מספרת שכאשר חומא ביקשה שיפסקו לה יין והדגימה באמצעות הצגת
זרוע חשופה כמה גדולה הייתה כוס היין שבעלה היה נותן לה לשתות, נפל אור
בבית הדין, ואחר עוברת לתאר את שהתרחש בביתו של הדיין.⁵³ כתוצאה מחשיפת

52 כחבי היד ותיקן 113 ומינכן 95 וכן בדפוס שונצינו, החפץ מזוהה עם קופי/א דשידא/דשידא,
שהוא מנעול של ארגז/שידה, על פי פירושו של רש"י (רש"י על אתר, ד"ה בקולפי דשידה).
אולם על פי כתב יד פירקוביץ 187, הכלי הוא קולפא/קולפי – 'קולפא דשיראי', שזהו קשר
שהיה בראש בגד משי. רבינו נתן בן יחיאל, ח"י קאהוט (עורך), ערוך השלם, וינה תרפ"ו, ערך
קולפא, עמ' 110, ובעקבותיו סוקולוף (לעיל הערה 44), ערך 'גולפא, קולפא', עמ' 991, פירשו
שהכוונה היא ל'קולפא דשיראי', קשר שהיה בראש בגד משי. למחברת נראה, כי הכוונה היא
לקשר משי, כפי שפירשו הערוך וסוקולוף, כיוון שזהו חפץ שהיה מצוי בקרב נשים ולא היה
כבד, ואילו רדיפה עם מנעול מסובכת ומורכבת יותר.

53 נפילת אור כתוצאה מחשיפת זרוע ויופי נזכרת במקום נוסף, אלא שבו היא מתייחסת לגבר –
לרבי יוחנן: 'רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדרעיה

זרועה הגיע רבא הדיין לביתו ותבע את אשתו לתשמיש. קרוב לוודאי שרבא לא נהג לקיים תשמיש עם אשתו בזמן המתואר, בשעות היום,⁵⁴ שכן בת רב חסדא שאלה אותו בתמיהה מי היה בבית הדין באותו יום. היא הבינה שלחשק המיני הפתאומי של בעלה יש סיבה הקשורה באישה אחרת. כתוצאה מעלבונה מתשובתו של רבא, כי חומא היא שהייתה בבית הדין, בת רב חסדא רדפה אחרי חומא וגירשה אותה ממחוזא באמירה: 'קטלת ליך תלתא ואתת למיקטל אחרינא'.

חומא נודעת כאישה ששלושת בעליה מתו, כלומר כאישה המכונה 'קטלנית'.⁵⁵ ייתכן שבת רב חסדא חששה שחומא, שגרמה למותם של שלושה בעלים, עלולה לפתות את בעלה ולגרום למותו. על פי פירוש זה ניתן להבין, כי המספר שם בפי בת רב חסדא את החשש הגברי מהאישה הקטלנית, הבא לידי ביטוי בהלכה. אולם ניתן להבין את דבריה כפשוטם, כנובעים מקנאה לבעלה שנמשך, גם אם באופן רגעי, לגופה של אישה אחרת.

בסיפור זה מתוארת בת רב חסדא כקנאית, חמת מזג וחסרת שליטה עצמית, גרוטסקית ומגוחכת וכמי שקנאתה הביאה אותה לאובדן עשתונות. בתיאור דמותה באופן זה יש משום הצגת קנאה נשית באופן לעגני, ובכך היא מייצגת תכונות ומעשים שחכמים סלדו מהם. אולם בה בעת בת רב חסדא מוצגת כאישה שנפגעה

ונפל נהורא' (בבלי, ברכות ה ע"ב) [תרגום: רבי אלעזר חלה, נכנס אצלו רבי יוחנן. ראה שהוא שוכב בבית חשוך, גילה את זורעו ונפל אור].

54 במקומות רבים בבבלי, ייתכן שבעקבות השפעה פרסית, מצוין שלא נהגו לקיים תשמיש באור יום אלא רק בלילה, למשל: 'והא אמר רב הונא: ישראל קדושים הן ואין משמשין מטותיהן ביום. הא אמר רבא: אם היה בית אפל מותר. ואמר רבא ואיתימא רב פפא: תלמיד חכם מאפיל בטליתו ומותר' (בבלי, שבת פו ע"א); 'שאלו את אימא שלום מפני מה בניך יפיפין ביותר? אמרה להן: אינו מספר [מקיים תשמיש המיטה] עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצות הלילה, וכשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח, ודומה עליו כמי שכפאו שד. ואמרתי לו: מה טעם? ואמר לי: כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת, ונמצאו בניו באין לידי ממזרות' (נדרים כ ע"א-ע"ב). ייתכן שהמקור לתפיסה זו הוא פולמוס עם המנהגים הזורואסטריים. 'אלמן סבר כי חכמי בבל התנגדו לסגפנות המינית שהייתה נהוגה בפרס הססאנית בהשפעת הדת הזורואסטריית, ושבה התקיים התשמיש עם בגדים ובשעות היום, זאת בשל פחד מהחושך. הר"ן פירש את הסיבה לקביעת זמן התשמיש לחצות הלילה משום שבשעה זו לא בוקעים קולות מהרחוב או מבתי שכנים העלולים לגרום לגבר להרהר באישה אחרת. הר"ב ד"ד פירש כי הסיבה לכך היא שבזמן זה אדם שוכח את מאורעות היום ובכללן נשים שראה במהלך היום. ראו: Y. Elman, 'Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition', C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp.140-148; ר"ן, נדרים כ ע"ב, ד"ה לא בתחילת הלילה; ראב"ד, בעלי הנפש, שער הקדושה, ד"ה ומה שהיה.

55 בתוספתא מופיעה הלכת חכמים שעל פיה אסור לאישה שמתו שני בעליה להינשא בשלישית: 'נישאת לראשון ומת, לשני ומת, לשלישי לא תינשא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר לשלישי תינשא, לרביעי לא תינשא' (תוספתא, שבת טו, ח). בבבלי, יבמות סד ע"ב, מוצעים שני הסברים שונים מפי שני חכמים שונים להלכה זו. על כך ראו: אילן (לעיל הערה 8), עמ' 236; M. A. Friedman, 'Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition', *AJS Review*, 15, 1 (1990), pp. 23-61.

מתשומת הלב של בעלה לאישה אחרת וכאמצעי לתעל את יצר המין למסגרת הנישואין ולממש את התשוקה המינית רק עם האישה החוקית – הנשואה. למרות קטלניותה של חומא ומיניותה, נמנעה תוצאה הרת אסון באמצעות השליטה של הגבר ביצר המין ופריקתו בתוך מוסד הנישואין.

ניתן למצוא בסיפור תקבולת נרטיבית בין הדמויות, שבה בת רב חסדא, מחד גיסא, מנוגדת לחומא, ומאידך גיסא, דומה לה. חומא חושפת את זרועה ורבא חווה משיכה מפעילותה זו, ומכאן שהיא מוצגת בסיפור כמי שמשתמשת במיניותה על מנת לזעזע את בית הדין ולהשיג את מבוקשה. בניגוד לה, בת רב חסדא כמי שאינה משתמשת כלל במיניות שלה ומוצגת כאישה הנוהגת על פי הנורמות המיניות המקובלות: היא אינה שותה יין, אינה תובעת בבית דין וכן כאשר בעלה מגיע הביתה, כנראה באור יום, היא אינה מפתה אותו ומביעה הסתייגות מרצונו לשכב עימה. יחד עם זאת, יש דמיון בין שתי הנשים שכן שתיהן נחושות בדעתן להשיג את מה שמגיע להן ואינן מוותרות – האחת נלחמת על פסיקת יין, והשנייה נלחמת על בעלה. שתי הנשים מפגינות התנהגות שמניעה נחשבים בעיני חכמים לחסרי ערך – קנאתה של בת רב חסדא לבעלה ותאוותה של חומא ליין. הדמויות הנשיות מבטאות שתי תפיסות של חכמים ביחס לנשים: לפי האחת, נשים נוטות ללכת אחר תאוותיהן הגשמיות, ולפי האחרת, נשים מאבדות את שפיותן בשל קנאה לגברים שלהן.

ניתן להבין את סיפור המתח בין הנשים חומא ובת רב חסדא כסיפור מגמתי המשקף את היריבות בין החכמים אביי ורבא שמוצאת את ביטוייה במקומות אחדים בתלמוד.⁵⁶

סיכום

מניתוח דמותה של בת רב חסדא מצטיירת דמות חיובית המאופיינת בתכונות ובמעשים שזכו להערכה כאשר יוחסו לנשים. היא מאופיינת בבקיאיות בהלכות ובהקפדה עליהן לצד שותפות לפעולותיהם המקצועיות והאישיות של רבא, בעלה, ורב חסדא, אביה. מכמה סיפורים מצטיירת שותפותה במעשיו ובמחשבותיו של בעלה, אשר העריך את בקיאותה בהלכות מסוגים שונים ואת הבנתה את עקרונות הפסיקה והנימוקים לה וכן סמך עליה בביצוע הלכות והחלטות. הם שוחחו על קניית בהמה בהשוואה להתנהגותו של אביה, על הישארותה לבדה כאלמנה מעל עשר שנים ועל היכרותה המוקדמת עם אישה שהופיעה מולו בבית הדין.⁵⁷ רבא סמך עליה שתזכור ותדע להוציא את הגידים האסורים לפני הבישול,⁵⁸ וכן העריך את ההשוואה שערכה בין מכירתו בשר לאדם שלו פסק הלכה ובין התנהגות אביה

56 לדוגמה ראו בבלי, ברכות נו ע"א.

57 בבלי, חולין מד ע"ב (קניית בהמה); יבמות לד ע"ב (אלמנה עשר שנים); כתובות פה ע"א (עדות בבית הדין).

58 בבלי, חגיגה ה ע"א.

בעניין דומה וענה לה בצורה מנומקת.⁵⁹ נוסף על כך, הוא סמך על עדותה במשפט ושינה לפיה הליך משפטי.⁶⁰ כמו רבא בעלה, גם רב חסדא אביה העריך אותה כמי שמבינה רעיונות פילוסופיים.⁶¹

אפשר שכבת לרב חסדא, שהיה ידוע כחכם חשוב וראש ישיבה, ככהן ובקיא בהלכות כשרות ומקפיד על קיומן,⁶² הכירה היטב את הלכות הכשרות והקפידה על קיומן, ואפשר שאלה יוחסו לה בשל שיוכה המשפחתי אליו. הצגתה כאישה אידאלית, הנקשרת לשני חכמים חשובים שהיו ידועים כקפדניים ובקיאים בהלכות ואפיונה בתכונות אלה, מדגישה את הקשר בין שני החכמים, את המחלוקת שרווחו בניהם וכן את המשכיות המסורת ההלכתית של בתי המדרש שלהם.

יש להדגיש כי באמצעות תיאורה הייחודי והאידיאלי של בת רב חסדא באות לידי ביטוי התלבטויות ערכיות והלכתיות שאחדות מהן קשורות לביצוע הלכות ואחרות קשורות לנשים: מתח בעניין מעשה שכוונתו טובה אך עלול לגרום לחטא;⁶³ התלבטות בעניין לימוד בלילה;⁶⁴ התלבטות בעניין הדרת נשים מהליך משפטי;⁶⁵ בעיה אנושית בעניין אישה קטלנית;⁶⁶ ומתח בין רצון להילחם ביצר הרע אל מול רצון להימנע מלגרום מצוקה ועלבון לאישה. מתחים אלה הוצגו באמצעות דמות נשית מכיוון שמתחים המובאים מפי נשים מופחתים בעוצמתם מאשר כאשר הם מובאים מפי גברים. במיוחד קל לבטא באמצעות אישה מתחים בין קיום הלכות ובין ערכים הנתפסים כנחותים ממנו, משום שברוב המקרים נשים אינן שותפות לשיח ההלכתי. נוסף על כך, באמצעות דמותה באים לידי ביטוי מתחים שנקשרו לנשים שכן כאישה היא חלק מהמערך הפגוע, ולכן קרוב לוודאי שכזו דמותה תבטא מתחים סביב עמדות הפוגעות בה.

בדומה לבת רב חסדא, בתלמוד הבבלי מופיעות דמויות נשיות בעלות ידע הלכתי שהן בנות של חכמים או מיוחסות להם בקשר משפחתי, וניתן ללמוד מכך על הכרה עקרונית בכך שנשים המקושרות לחכמים הן בעלות ידע הלכתי בתחומי נידה, כשרות, משפחה ואישות.⁶⁷ אולם יחד עם זאת, אחדות מהן הידועות כחכמות,

59 בבלי, חולין קט ע"ב.

60 בבלי, כתובות פה ע"א.

61 בבלי, עירובין סה ע"א.

62 עוד על רב חסדא וקפדנותו ההלכתית ראו: י' פלורסהיים, 'לתולדות חייו של רב חסדא' סיני, עא (תשל"ב), עמ' 121–131; הנ"ל, 'רב חסדא ופרשנותו למקורות תנאיים בסדר מועד – בבלי וירושלמי', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 24–48.

63 בבלי, חגיגה ה ע"א.

64 בבלי, עירובין סה ע"א.

65 בבלי, כתובות פה ע"א.

66 בבלי, כתובות סה ע"א.

67 עמדה זו מובעת גם בבבלי, ביצה כט ע"ב; ברכות נא ע"ב; חולין קט ע"ב. על תפיסה זו של בת חכם ראו: ע"צ מלמד, 'המעשה במשנה כמקור להלכה', סיני, מו (תש"ך), עמ' קנב-קסו (בעמ' קנב).

דוגמת ברוריה וילתא, תוארו באופן שלילי ועוררו ביקורת. דמויות אלה עשו שימוש לא ראוי בידיעותיהן, בכוחן ובמעמדן וניסו בכוח להשתתף בטקסים הדתיים ובלימוד.⁶⁸ בניגוד אליהן, ייצוגה של בת רב חסדא מבטא דיוקן של האישה האידיאלית. היא אינה עצמאית מבחינת מעמדה המשפחתי, אלא תלויה בגבר – אישה נשואה או שמעוניינת להינשא, פועלת בתחומי המשפחה, שותפה לעולמו של בעלה בבית ומחוצה לו, דואגת לרווחתו, לומדת את משנתו וכן מקפידה בקיום ההלכות.

⁶⁸ בבלי, חולין קט ע"ב. במקור זה אשתו של רב יוסף הקפידה הקפדה יתרה בניפוי הקמח בכך שניפתה אותו על גב הנפה ולא מצידה הפנימי. רב יוסף טען בפניה שאין צורך להפוך את הנפה.

**'She Made a Window for Him and Put Her Hand on His Head':
Presenting Rav Hisda's Daughter as 'The Ideal Woman' in the
Babylonian Talmud**

Liat Sobolev-Mandelbaum

Abstract

The daughter of Rav Hisda is mentioned ten times in the Babylonian Talmud. The present study examines her uniqueness as an ideal woman in light of these sources. The analysis of the character of Rav Hisda's daughter reveals a positive figure with character traits and deeds that were valued in women. She is an expert on Jewish law and punctilious in its observation, and she also participates in the professional activities of Rava and Rav Hisda. A few stories reflect her taking part in the deeds and thoughts of her husband, Rava, who valued her expertise in different kinds of laws and her understanding of the principles and foundations of halakhic decision-making, wherefore he trusted her in carrying out laws and decisions. Like Rava, also her father, Rav Hisda, appreciated her understanding of philosophical ideas.

It is possible that as the daughter of Rav Hisda – a scholar of renown, a priest, and an expert on the dietary laws and punctilious in their observance – she knew the dietary laws and observed them strictly. It is also possible that these traits were attributed to her due to her affiliation with him. Her presentation as an ideal woman affiliated with two important scholars who were known as experts and careful observers of the law, and her own similar characterization, both stress the connection between these two scholars, their frequent disagreements, and the continuity of the halakhic traditions of their respective schools.

Key words

Rav Hisda's Daughter, Babylonian Talmud, ideal woman, female representation.

מקומה של החוקרת בעידן של ריבוי זהויות: ניתוח עצמי

אבישג אדרי

לציטוט (מדעי החברה) – אדרי, א' (2019). מקומה של החוקרת בעידן של ריבוי זהויות: ניתוח עצמי. *חמדעת, יא*, 79–94.

תקציר

מאמרים רבים נכתבו בנוגע למקומה של החוקרת במחקר איכותני וביחס למעמדה מול מושאי מחקרה. במאמר זה ברצוני להרחיב את ההסתכלות על מקומה של החוקרת לכיוונים שטרם נחקרו. מטרת המאמר להאיר על מקומה של החוקרת מהיבטים שונים: ביחס לקבוצה הנחקרת וגם ביחס לאוניברסיטאות וגופי המחקר המשפיעים על עיצוב המחקר. המחקר בוצע בגישה האוטואתנוגרפית מתוך הבנה שגם החוויה האישית יכולה לתרום לידע הכללי בנושא. ממצאי המחקר מתייחסים למקומי כחוקרת מול הנחקרות ומול האקדמיה.

מילות מפתח:

מקומה של החוקרת, אוטואתנוגרפיה, ריבוי זהויות

מבוא

חינוך ביתי הוא רעיון שנבט בתוכי עוד בתקופת התיכון, כאשר התפתחה אצלי ביקורת עזה כלפי המערכת החינוכית הממסדית. בסמינריון הכנה לשירות הלאומי שמעתי לדאשונה על האפשרות לחנך מן הבית, ומייד היה לי ברור שזו תהיה דרכי. אבל הדרך עוד הייתה ארוכה: שלוש שנים לאחר סיום התיכון התחתנתי, ותשעה חודשים לאחר מכן נולדו לי תאומות. אף שדגלתי בחינוך ביתי, מעולם לא חשבתי שאהיה אם עקרת בית; תמיד היה לי ברור שאעבוד מחוץ לבית. אבל אז נולדו בנותיי, ופתאום המחשבה להשאיר אותן עם אישה זרה ולצאת לעבוד נדמתה לי כאפשרות לא הגיונית. נשארתי איתן בבית ובמקביל המשכתי להתפתח על אש נמוכה – סיימתי תואר ראשון ועבדתי מעט בהוראה. כאשר הגיעו בנותיי לגיל שלוש שלחתי אותן לגן (ונשארתי בבית עם התינוקות שהייתה אז בת שנה וחצי), ובמקביל התחלתי לחקור את החינוך הביתי, מתוך ידיעה שזו דרכי ומרצון להכיר לעומק את הנושא ולהתיר את הספקות שנותרו בדבר הבחירה. כשהן הגיעו לכיתה א' הוצאתי אותן באופן סופי מן המערכת ועברנו באופן מלא לחינוך הביתי. את עבודת התזה שלי התחלתי כשהבכורות שלי היו בגן וסיימתי אותה כשהן היו בגיל

כיתה א'. את הדוקטורט התחלתי כשהן היו בגיל כיתה ג' וסיימתי כשהן היו בגיל כיתה ז'. המאמר הנוכחי מבוסס על חוויותיי כאם בחינוך ביתי שבמקביל גם חוקרת את החינוך הביתי.

רקע תיאורטי

בניגוד למחקר כמותי, שמתיימר לטעון לאובייקטיביות ולניתוק של החוקרת ממושאי מחקרה (שלסקי ואלפרט, 2007), מחקר איכותני מציב את החוקרת כחלק אינטגרלי מהמחקר ודורש ליצור 'אובייקטיביות חזקה' (Harding, 1993) באמצעות רפלקסיביות (Hesse-Biber & Piatelly, 2007), כלומר מודעות להשפעתה של החוקרת על המחקר. סנדרה הארדינג, פילוסופית פמיניסטית שטבעה את המושג 'אובייקטיביות חזקה', טוענת שכדי להגביר את האובייקטיביות של המדע צריך להתייחס להבדלים בין גברים לנשים ולא לתת מקום מרכזי או בלעדי להתנסויות של גברים כאמת המידה המדעית. כדי לייצר מדע בעל 'אובייקטיביות חזקה' יש לכלול גם את נקודת המבט של נשים וקבוצות מודרות אחרות (ינאי, 2007).

אובייקטיביות מרמזת על הפרדה בין אידיאולוגיה למדע, תצפית על העולם בלי 'שיתלוו לה אמונות אישיות ופוליטיות. חוקרות פמיניסטיות טענו שכדי לחקור את החברה יש צורך במדע רפלקסיבי. מדע רפלקסיבי מצד אחד משקף את העולם סביבנו ומצד שני מכיר בכך שהחוקרים באים לשדה המחקר עם הידע, הניסיון והביוגרפיה שלהם (Hesse-Biber & Piatelly, 2007).

סיגל רון נגר (2014) מציגה במאמרה חוקרים הטוענים כי רפלקסיביות הינה ביטוי לנרקיסיזם ושהצבת החוקר במרכז דוחקת את מושאי המחקר לשוליים. כתגובה לכך היא מציעה להתמקד בתהליך המתרחש בזמן הריאיון אצל המרואיינת, תהליך שהיא מכנה 'רפלקסיביות בזמן אמת'. לטענתה, היתרון בגישה זו הוא שההתמקדות בתהליך הרפלקסיבי שהמראיינת עוברת בעת הריאיון חוזר בסופו של דבר אל המרואיינת.

לא מעט מאמרים נכתבו על מקומה של החוקרת בכלל ועל מקומה כחלק מהקבוצה הנחקרת בפרט. אחד המונחים המתמייחסים למעמד החוקרת נקרא inside/outside, שמתייחס לשייכות של החוקרת לקבוצה הנחקרת (Hesse-Biber & Piatelli, 2007). אך לעיתים קשה להגדיר עד כמה החוקרת באה 'מבחוץ' ועד כמה היא חלק מהקבוצה הנחקרת, והחלוקה אינה דיכוטומית.

במחקר על נשות הציונות הדתית שערכה תמר אלאור (1998) היא תיארה את תחושתה מול דברי מנהל המדרשה שבה למדו הנשים שנחקרו, שבא לערער על היכולת שלה כאישה חילונית להבין נשים דתיות, וכן את הביקורת שלה על תפיסתו את עצמו כמי שיכול להבין אותן על אף היותו גבר. אלאור טוענת שהיכולת להיות

מבפנים ומבחוץ אינה דיכוטומית: בעוד עבורה קיים קושי כאישה חילונית להבין נשים דתיות, עבור מנהל המדרשה ישנו קושי כגבר להבין נשים. יש לה מכנה משותף מסוים עם הנשים שבחרה לחקור, אולם גם לה ברור שיכולתה להבין נשים דתיות מוגבלת.

ההתייחסות של שרלן הסה ביבר ודבורה פיאטלי (Hesse-Biber & Piatelli, 2007) למקומן כחוקרות הייתה בעיקר מבחוץ, כנשים לבנות החוקרות נערות אפרראמריקניות. כשהן תיארו במאמרו את מקומן מבפנים הן תיארו את תחושתן כמיעוט במקום, בדומה לקבוצה הנחקרת שהוגדרה כקבוצת מיעוט, אולם מעבר לשותפות רגשית לא היה להן מן המשותף עם הקבוצה הנחקרת.

סיגל רון נגר (2009) בחרה לחקור בעבודת הדוקטורט שלה נשים מזרחיות, שהיא לכאורה, בהיותה אישה מזרחית, חלק מהן. אולם במחקרה היא טענה שהמרואיניות שלה לא שיתפו אותה בשיח על מזרחיות מכיוון שהיא נתפסה בעיניהן כלא מזרחית, זאת בשל היותה בת למעמד גבוה מהן כאקדמאית. השייכות התרבותית שלה מבחינות רבות – דתית, חברתית, כלכלית – תואמת יותר לאקדמיה מאשר לחברה שאליה השתייכה מבחינה אתנית.

בסקירה שהבאתי החוקרות הרגישו שייכות לקבוצה הנחקרת באופן חלקי או מלא, אולם בסופו של דבר הן נתפסו כמצויות מחוץ לקבוצה. בניגוד לחוקרות שתיארתי אני הגעתי למחקר כאם בחינוך ביתי וכך גם נתפסתי בעיני המרואיניות. ועם זאת בתחומים אחרים הייתי 'מחוץ' לחלק מהמרואיניות שלי: כאישה דתית שחקרה נשים חילוניות; כמתנחלת ימנית שחקרה נשים שמאלניות; כמזרחית מהפריפריה, נכדה לסבתות אנאלפבתיות שלא זכו ללמוד, מול נשים אשכנזיות שבאו מרקע מאוד מבוסס של השכלה, ואולי בשל כך הרשו לעצמן לזלזל במה שעבורי כילדה היה מתנה – הזכות ללכת לבית הספר.

שאלת מעמדה של החוקרת אינה עומדת רק ביחס לאינפורמנטים אלא גם ביחס לגוף השולח – קרי האקדמיה, אך נראה כי נושא זה נחקר פחות, אולי משום שרוב החוקרים הם בשר מבשרה של האקדמיה ושייכים אליה באופן טבעי. פנינה מוצפי האלר (1997) מתארת את מעמדה כחוקרת ממוצא מזרחי באקדמיה מצד אחד ואת מעמדה כחוקרת באפריקה מול הילידים מצד שני. גם כלנית צאלח (2016) מתארת את מקומה כחוקרת ממוצא מזרחי באקדמיה ומבקשת למעשה להמשיך את הקו שהתחילה מוצפי האלר שבמרכזו חוויית המזרחיות באקדמיה. במאמר הנוכחי אני מבקשת להרחיב את השיח מזהות שולית אחת למספר זהויות שוליות, ומזהות שמזוהה כמודרת שיש להשמיע את קולה במחקר האיכותני (פלסטינים, להט"בים, מזרחיים, מהגרים שחורים) לזהות שלא מזוהה ככזו – הזהות המתנחלית הדתית.

אני אם בחינוך ביתי למשפחה ברוכת ילדים אבל אני גם אקדמאית. אני אישה, דתית, מתנחלת המתגוררת בגרעין הקשה של ההתיישבות שמעבר לקו הירוק. אני מזרחית שגדלה בפריפריה החברתית-הגיאוגרפית של החברה הישראלית. כל הזהויות הללו באות לידי ביטוי ברמה מסוימת במחקר ומשפיעות על מקומי כחוקרת. במסגרת המאמר הנוכחי אנסה לבחון את הזהויות הייחודיות שלי כחוקרת שהיא גם 'האחר' באקדמיה, ואת ההשפעה של זהויות אלו על המחקר שלי וההשפעה של המפגש שלי עם האקדמיה על הזהויות.

מתודולוגיה

אוטואתנוגרפיה היא שיטת מחקר שמשמשת בניסיון האישי (אוטו) כדי לתאר ולהסביר (גרפיה) אמונות, פעולות וחויות תרבותיות (אתנו) (Adams, Ellis & Jones, 2017). חוקרים משתמשים בעקרונות של אוטוביוגרפיה ואתנוגרפיה כדי ליצור ולכתוב אוטואתנוגרפיה, ולכן אוטואתנוגרפיה היא גם התוצר וגם התהליך (Ellis, Adams & Bochner, 2011).

אוטואתנוגרפיה היא מתודה המציעה דרך להבנת תופעות חברתיות באמצעות מיקוד המבט על החוויה האישית של החוקר (Wall, 2016). זהו סגנון אוטוביוגרפי של כתיבה ומחקר, המציג שכבות רבות של תודעה המשלבת אישי עם תרבותי (Ellis & Bochner, 2000). אוטואתנוגרפיה היא מחקר אתנוגרפי המשתמש בחומרים אוטוביוגרפיים של החוקר כנתונים עיקריים. בשונה מכתובה של נרטיב עצמי כמו אוטוביוגרפיה ומאמר ביוגרפי, אוטואתנוגרפיה מדגישה ניתוח תרבותי ופרשנות של ההתנהגות, המחשבות והחויות של החוקר בהקשר לאחרים בחברה. אוטואתנוגרפיה צריכה להיות אתנוגרפית במגמה המתודולוגית שלה, תרבותית במגמה הפרשנית שלה ואוטוביוגרפית במגמה התוכנית שלה (Chang, 2008). המטרה של אוטואתנוגרפיה היא להכיר בקשר הסבוך שבין האישי לתרבותי ולתת מקום לצורות לא מסורתיות של מחקר וביטוי (Wall, 2006).

אוטואתנוגרפיה צמחה מתוך הפילוסופיה הפוסטמודרנית (Wall, 2008). תפיסות פוסטמודרניסטיות ערערו את היציבות של האידיאולוגיות והתיאוריות הגדולות שצמחו בעת החדשה ואת הביטחון בהן, והציגו כל ידע כמבטא תפיסות עולם, חוויות אישיות או אינטרסים ולא דווקא אמת אובייקטיבית (שלסקי ואלפרט, 2007). אליס ובוכנר (Ellis & Bochner, 2000) טוענים שלא ניתן לנתק את הידע מהאדם ואת הצופה מהתצפית או ליצור הבחנה חדה בין עובדות לערכים, לכן טענתם האפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית-האובייקטיבית עלולה להטעות וליצור תמונה לא שלמה של המציאות. בגישה האוטואתנוגרפית הכותב מספר סיפור שמאפשר לקוראים להיכנס ולהרגיש חלק מסיפור הכולל רגשות ופרטים אינטימיים ובוחר את המשמעות של חוויה אנושית (Ellis, 1999). המטרה היא ליצור סיפור

המורכב מרגשות, חוויות והתנהגות שמציירת תמונה שלמה יותר של המציאות (Wall, 2008). לכן וול (Wall, 2008) מתארת שבניסיון שלה להימנע מרגשות וכך להשיג אובייקטיביות, היא בעצם ערערה נגד המטרות של כתיבת אוטואתנוגרפיה.

מבקרי השיטה טוענים שכתובה אוטואתנוגרפית היא למעשה כתיבה נרקיסיסטית, אישית, 'המכונסת בתוך עצמה' (Sparkes, 2000; Wall, 2016), ושהשימוש ב'עצמי' כמקור נתונים עיקרי עלול להביא לידי מחקר 'ותרני מדי לעצמו' (Coffey, 1999). אבל גם אם מבקרי השיטה אינם סומכים על השימוש ב'עצמי', לטענת הולט (Holt, 2003) אוטואתנוגרפיה איכותית לא צריכה להיות מודרת. אוטואתנוגרפיה לא בהכרח מוגבלת ל'עצמי', מכיוון שאנשים לא אוגרים את החוויות שלהם בוואקום חברתי (Stanley, 1993). לכן חוקרים מערערים כנגד התייחסות מצומצמת אל אוטואתנוגרפיה ומציעים שכתובת חוויה אינדיבידואלית היא למעשה כתיבת חוויה חברתית (Mykhalovskiy, 1996).

מחקר אוטואתנוגרפי מבקש לקדם שינוי חברתי, ולכן, טוענת בקשיברוש (2013), הוא מתאים במיוחד לשמש כעבודת סמינריון עבור סטודנטים להוראה וכך למעשה לשלב מעורבות חברתית עם עבודה אקדמית, כפי שנדרשים לעשות הסטודנטים במכללת סמינר הקיבוצים שבה היא מלמדת. הדרישה למעורבות חברתית עם עבודה אקדמית באה לידי ביטוי במחקר אוטואתנוגרפי שמבקש ליצור שינוי חברתי באמצעות השמעת הקול האישי (שם).

המאמר הנוכחי מתבסס על הגישה האוטואתנוגרפית מתוך הבנה שגם נקודת המבט האישית מייצגת תפיסה חברתית ויכולה להרחיב את הידע בנושא מכיוונים שעדיין לא נחקרו.

אני חוקרת של החינוך הביתי מזה כעשור. במסגרת עבודת התזה שלי (אדרי, 2010), שהייתה כמותנית ברובה, התמקדתי בעיקר בילדי החינוך הביתי והשוויתי את הישגיהם לאלו של ילדי בית הספר באמצעות מבחני קריאה, חשבון, שפה ויצירתיות. כמו כן, פרק מתוך העבודה הוקדש לראיונות עם 15 אימהות בחינוך ביתי. במסגרת עבודת הדוקטורט (אדרי, 2016), שהייתה איכותנית, בחנתי את חוויית החינוך הביתי מנקודת המבט של אימהות בחינוך ביתי בהיבטים השונים של היותן אימהות, נשים ובני אדם אוטונומיים. כלי המחקר שלי היו ראיונות עם 27 אימהות בחינוך ביתי, ניתוח פורומים ותיעוד אישי של החינוך הביתי שלי. הרשמים המובאים כאן מתבססים על חוויות, מחשבות ותובנות מתקופת המחקר.

כאמור, מחשבות בנושא ליוו אותי לאורך תקופת המחקר. לקראת הכנס האיכותני השישי¹ שקיים המרכז למחקר איכותני באוניברסיטת בן-גוריון החלטתי

1 ה' באדר א' תשע"ד (5.2.2014): "מקומו של החוקר במחקר פנומנולוגי אוטואתנוגרפי", הכנס הישראלי השישי למחקר איכותני, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.

לאסוף את המחשבות שיש לי בנושא לכדי הרצאה קצרה. כתבתי נקודות ובניתי מצגת בנושא מקומה של החוקרת במחקר איכותני. במסגרת ההרצאה, שהייתה מעניינת ומוצלחת, פרסתי את מחשבותיי בנושא. הצגת הנושא בפני קהל עזרה לי להבין טוב יותר את הנושא. ניתוח הנתונים נעשה באמצעות כתיבה רפלקטיבית על החוויות האישיות שלי ודרך שיקוף החוויות בפני הקהל. לאחר כתיבת המאמר ובעקבות הערות שקיבלתי עליו קראתי את התיעוד האישי שכתבתי במהלך תקופת המחקר, תיעוד שכלל יומן חוקר אחד ושישה יומנים שתיארו את החינוך הביתי שלי ושל אישי בשש השנים הראשונות שלו. כמו כן, קראתי חלק מהראיונות כדי להיזכר במבנה השיחה שהתקיימה ביני לבין המרואיינות. הקריאה סייעה לחדד נקודות ולדייק בזיכרונות, וכך להרחיב ולהעמיק את ההתייחסות לנושא במאמר זה.

ממצאים ודיון

במחקר כמותי ישנה הפרדה מוחלטת בין הממצאים לפרשנותם, כאשר הפרשנות מופיעה כפרק נפרד – בפרק הדיון. במחקר איכותני המבנה גמיש יותר, ולכן לעיתים קרובות הגבול בין הממצאים לפרשנותם מטושטש (שלסקי ואלפרט, 2007, עמ' 143). לאור סגנון הכתיבה הייחודי של המחקר הנוכחי, העדפתי לכתוב באמצעות מבנה הממזג את הממצאים עם הדיון. בפרק זה אתייחס לשלושה נושאים עיקריים: מקומי במחקר מול האינפורמנטים, מקומי במחקר מול האקדמיה והמעבר מליד לחוקר. המטרה בכתיבת שלושת הנושאים היא להאיר על נושא מקומה של החוקרת מכיוונים שונים, כאשר כל נושא מציג היבט אחר.

מקומי במחקר מול האינפורמנטים

במחצית שנות השמונים של המאה העשרים סומנו יחסי הכוח בין החוקרים לנחקרים בעבודת שדה אנתרופולוגית כבעיה המרכזית של הדיסציפלינה. מערך יחסים זה זכה לכינוי 'משבר הייצוג', שהינו הודאה בבעייתיות הפוליטית והמוסרית הכרוכה בתיאור הווייתם של 'האחרים' וייצוגם בפני קהילתה של הכותבת (אלאור, 1998). בעיה זו איננה קיימת לכאורה בשני המחקרים שערכתי, שבהם אני, החוקרת, למעשה חלק מקבוצת המחקר. עם זאת גם השייכות החברתית שלי הינה רק בחלק מהזהויות, שהרי האדם מורכב מזהויות שונות היוצרות קשר בינו לבין קבוצות מסוימות אך גם נפרדות בחלקים מסוימים שלה. למשל להיות אישה מזרחית כולל גם את החיבור לנשים וגם את החיבור למזרחיים, אך כולל בצד זה גם מתיחות מסוימת מול גברים מזרחיים או מול נשים לבנות (Dahan- Kalev, 2007). לזהות החוקר יש רבדים שונים, שחלקם עשויים להיות משותפים וחלקם מוגדרים. החוקר, גם בהיותו חלק מקבוצת המחקר, הוא עדיין חוקר ותפיסת עולמו משלבת מבט מבפנים ומבחוץ (מוצפי האלר, 2012).

בארצות הברית הבחירה בחינוך ביתי נעשית משני צידי הקו הפוליטי. גיית'ר (Gaither, 2008) פירט במאמרו את הסיבות שבגינן בחרו בחינוך ביתי גם נוצרים שמרנים וגם ליברלים, וטען כי בסופו של דבר שני הצדדים מחויבים לרעיון של חינוך פרטי (שם). תנועת החינוך הביתי אינה מגוונת רק מבחינה פוליטית, אלא גם מבחינה אתנית, דתית וסוציאקונומית. אם כן, ניתן לראות שתנועת החינוך הביתי בישראל ובעולם מגוונת יחסית מבחינת הרכב האוכלוסייה (אדרי ודהאן כלב, 2018; Lois, 2017; Apple, 2011).

במחקר הנוכחי המכנה המשותף מעבר להיותנו נשים יהודיות וישראליות הוא היותנו אימהות בחינוך ביתי. כפי שתיארתי לעיל, אוכלוסיית החינוך הביתי היא אוכלוסייה מגוונת יחסית, ובאופן טבעי חלק מהקבוצה הנחקרת הייתה שייכת גם לחברה שבה אני חיה מבחינה פוליטית ודתית, וחלק אחר השתייך לקצה הנגדי. כאם בחינוך ביתי המראיינת אימהות בחינוך ביתי ניתן לחשוב שמקומי במחקר היה 'מבפנים', אולם נראה כי למרות שכל המרואיינות חסו תחת הגדרת אימהות בחינוך ביתי היו הבדלים משמעותיים בין האימהות בנושאים דתיים ופוליטיים וכן באורח החיים, ולכן בחלק מהרואיינות הרגשתי 'בפנים', אולם בחלק אחר הרגשתי 'בחוץ'.

חשוב לי לציין שברוב רובם של הראיינות – גם אם היו אלה נשים מהחברה שלי וגם אם היו מחברה אחרת – לא חשתי ביחס מיוחד או שונה, והשיחה קלחה ללא הפרעה. אולם במקרים מסוימים כן חשתי הבדל, ואת ההבדל אני מוצאת לנכון לשייך לפערים תרבותיים, חברתיים ואידיאולוגיים.

כאמור, ברוב הראיינות לא חשתי בהבדלים שהשפיעו על איכות הריאיון, ובכל אופן אני משערת שלזהות שלי הייתה השפעה: כך למשל, חברה שלי מהחינוך הביתי ששתינו חולקות אורח חיים דומה הייתה איתי פתוחה באופן שאולי לא היה מתקיים מול חוקרים אחרים, ולעומתה מרואיינת שהייתה עמי סגורה למדי וענתה בקצרה על שאלותיי, או מרואיינת אחרת שדיברה הרבה ובמהירות וצחקה בקולי קולות באופן שנראה לי מאומץ ולא טבעי.

כשנסעתי לראיין חברה המתגוררת ביישוב הסמוך לשלי ומשתייכת במובנים רבים לחברה שלי, השיחה זרמה, ועלו נושאים שספק אם היו עולים בשיחה עם אנשים זרים. למשל היא דיברה נגד השכלה לנשים. השכלה לנשים בחברה המערבית בתימינו נמצאת בקונצנזוס, גם בשולי החברה, ונחשבת כנושא שאינו עומד עוד לדיון, ובכל זאת לידי אותה חברה הרשתה לעצמה להביע דעות מאוד לא מקובלות. מעבר לידיעה שספק רב אם היא הייתה מוכנה להתראיין אצל אנשים זרים, ברור לשתינו שדברים שנאמרו לי לא היו נאמרים במקום אחר. למרות העובדה שהיא ידעה שדעותיי רחוקות מדעותיה בנושא זה, עצם החברות בינינו, כמו גם ההשתייכות לאותה חברה בעלת דעות פוליטיות ודתיות משותפות וכן קוד שיחה משותף, אפשרה את הפתיחות המתוארת.

זהות משותפת יוצרת לעיתים פתיחות ויכולת העמקה בשיח בשל היכרות מעמיקה עם הנושא, וזהות מנוגדת עשויה ליצור שיח שיסטה מהנושא שלשמו הגעתי לריאיון: כך, מרואיינת אחת התעקשה לנהל עימי שיחה על אירועים פוליטיים אחרונים שאירעו באזור מגוריי, ואילו מרואיינת אחרת תהתה באוזניי בקול אם נכונים הדברים שאומרים עלינו בתקשורת.²

למרות השוני שבלט לעיתים, היה לנו גם הרבה במשותף כאימהות בחינוך ביתי החולקות אורח חיים ותפיסות עולם חינוכיות משותפים. כשראיינתי אימהות בחינוך ביתי במסגרת עבודת התזה, ידעתי שאני רוצה לעשות חינוך ביתי אבל מכיוון שעדיין לא התחלנו את החינוך הביתי, השאלות ששאלתי נבעו גם מסקרנות ומתוך רצון להבין איך למעשה 'עובד' החינוך הביתי. ואילו במסגרת עבודת הדוקטורט כבר הייתי אם בחינוך ביתי וגם חוקרת בחינוך ביתי בעלת ניסיון. כאם בחינוך ביתי שחולקת חוויות ותפיסות עולם חינוכיות דומות, יכולתי להעלות שאלות שחוקרים 'מבחוץ' אולי לא יחשבו עליהן, למשל לגבי שיטות ההוראה המקובלות בחינוך הביתי והמוטיבציה של הילדים ללמוד, או לגבי היכולת שלנו האימהות לממש את עצמנו מעבר לאימהות. הריאיון לעיתים הפך מסגנון של שאלות ותשובות לשיח בין שתי חברות החולקות עולם רעיוני ומעשי משותף ומבקשות ללמוד האחת מניסיונה של השנייה.

מקומי במחקר מול מרכז החקר

יחסי inside/outside אינם קיימים רק ביחס לאינפורמנטים, אלא עלולים להתקיים גם ביחס לאוניברסיטה. כאשר מדובר במציאות של 'ילידים חוקרים ילידים' (מוצפי האלר, 1997), הרי שהחוקר יכול להרגיש במקביל הן כמזוהה עם האוניברסיטה והן כזר הפועל בתוכה.

מעט אחרי שהתחלתי את לימודי הדוקטורט הכרתי (באופן וירטואלי) את כלנית צאלח, שהיום היא דוקטור ואז הייתה דוקטורנטית במחלקה לעבודה סוציאלית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. שמעתי שהיא כותבת את הדוקטורט שלה על החוויה האישית שלה כמזרחית באקדמיה באמצעות המתודה האוטואתנוגרפית. הייתי אז בתחילת דרכי והתלבטתי לגבי הגישה שבה אשתמש בכתיבת הדוקטורט. מכיוון שרציתי לכתוב מחקר אוטואתנוגרפי, שלחתי לה דואר אלקטרוני שבו ביקשתי ממנה לקבל את הצעת המחקר שלה כדי להבין לעומק יותר את הגישה. במייל גם תהיתי האם הנושא העדתי לא שייך לעבר, ואם לדעתה יש עדיין לכך השפעה בחיינו. היא שאלה אותי אם מעולם לא נתקלתי בנושא באקדמיה, ועניתי לה שזהויות אחרות שלי מאתגרות יותר במרחב האקדמי: היותי מתנחלת, אישה דתית,

² 'מה אומרים עלינו בתקשורת?', שאלתי אותה. באותה תקופה לא האזנתי לחדשות ולא ידעתי מה קורה בארץ, אבל התרשמתי שהדברים שנאמרו אינם חיוביים, ובכל מקרה המרואיינת סירבה לשותף אותי בדברים.

וכן אם למשפחה ברוכת ילדים במשרה מלאה – אימא בחינוך ביתי. לאחר מחשבה נוספת כתבתי לה על תחושות שלפני כן לא שמתי לב אליהם, למשל: נוח לי יותר עם אנשים מהפריפריה, חשבתי בעבר לשנות את שם משפחתי לשם מעוברת יותר וקשה לי עם מזרחיות מוחצנת באקדמיה – למשל מבטא של ח' ו-ע' או סלנג מזרחי.

בעולם של תקינות פוליטית שבו הבעת זלזול על רקע עדתי נחשבת מעשה פסול, אנשים רבים ייזהרו מהבעת עמדה גלויה בנושא. אולם, כששאלו אותי שוב ושוב באקדמיה אם אני יודעת אנגלית, או כשמישהי צעקה עליי שהיא לא מבינה איך התקבלתי ללימודי תואר שני כי לדעתה אני ברמה של תיכון – תהיתי האם דעתה נבעה רק מהטעות שהייתה לי במחקר ובה שיתפתי אותה או שמא עמדתה הייתה מגובה גם בדעה קדומה הקשורה למוצאי.

האקדמיה המערבית, שמייצגת בעיקר גברים לבנים מהמעמד הבינוני גבוה (בורדייה, 2005; בלכמן, 2008), מבנה את מושאי מחקרה ונושאייה בהתאם. כתוצאה מכך, אחת השאלות שכחוקרת נאלצתי לשאול את מרואיינותיי – אימהות בחינוך ביתי – הייתה כיצד הן מצליחות לקיים את משפחתן עם משכורת אחת בלבד. זה יכול היה להיות מעניין אלמלא העובדה שדובר במשפחות שחלקן מהמעמד הבינוני-הגבוה, ובני זוגן של האימהות עבדו בהייטק או במקצועות רווחיים אחרים והשתכרו באופן שאפשר ללא בעיה לבנות הזוג להקדיש עצמן לחינוך ביתי; זאת בעוד אני, החוקרת, נוסעת בתחבורה ציבורית ובטרמפים, מכיוון שגם אנו הסתמכנו באותה תקופה על משכורת אחת, אך בעלי אינו איש הייטק אלא פועל העובד שעות רבות ומשתכר שכר מינימום. לי אישית לא הייתה כלל תהייה כיצד ניתן להתקיים ממשכורת אחת של איש הייטק, מכיוון שידעתי כי ניתן להתקיים גם ממשכורת אחת של פועל ולהחזיק בה משפחה ברוכת ילדים. אולם האקדמיה כאמור לא מייצגת אותנו – מזרחיים שגדלו בעיירות הפיתוח, אלא את המיינסטרים האקדמי שהוא כאמור 'לבן' ומבוסס מבחינה כלכלית, ומכאן נבעה השאלה כיצד ניתן להתבסס על משכורת אחת.

זהות שהטרידה אותי יותר באופן משמעותי באקדמיה היא הזהות המתנחלית שלי; הייתי מנסה להסתיר אותה אלמלא המראה המסגיר שלי. התחושה שלי הייתה שיש חוקרים שמתקשים לעבוד עם מתנחלת. למשל, במסגרת המחקר נפגשתי עם חוקר כדי ללמוד על גישה הדומה לגישה האוטואתנוגרפית ששקלתי להשתמש בה – מחקר עצמי. כשנפגשנו התרשמתי שהוא נדהם לגלות שאני מתנחלת, ואולי אם היה יודע על כך מראש לא היה קובע איתי פגישה. לאורך כל השיחה הוא שב והדגיש שהוא אדם עובד (ומה אני? מתפרנסת מהפגנות מתנחלים?) והזכיר שוב ושוב שהוא לא מכיר בהתנחלויות. התקשיתי להחזיר אותו לנושא שיחתנו, הנושא לשמו נפגשנו.

בתחילת הדוקטורט 'התאהבתי' במחקר האיכותני, אך מהר מאוד למדתי שמחקר איכותני בא 'לתת קול' לקולות מודרים, ושהקולות המודרים האלה הם לה'טבים, נשים, מהגרים שחורים ומזרחיים. אז כמזרחית יכולתי למצוא את עצמי בתוך המחקר, אבל מה לגבי היותי מתנחלת? האם אנחנו לא קבוצה מודרת? ימי הגירוש מגוש קטיף (תוכנית ההתנתקות) הבהירו לנו המתנחלים כמה האחיזה שלנו בביתנו רופפת. גם הפיגועים הקשים שחווינו במקום הזה ותחושת אוזלת היד של צה"ל מול המפגעים העצימו את תחושת הנדרפות שלנו. פניתי למרצה שלימדה אותי על מחקר איכותני, אישה שדעותיה היו רחוקות מאוד מדעותיי מבחינה פוליטית, ושיתפתי אותה בלבטים שלי – מצד אחד רציתי לכתוב על זהותי כמתנחלת, מצד שני חששתי שהנושא 'לא יעבור' באקדמיה. כתגובה לשאלתי היא ענתה לי תשובה שלא הסגירה את עמדתה ושלחה לי כדוגמה מאמר של פמיניסטיות על גברים אלימים והצד שלהם כאדם – האם בכך ניסתה להשוות אותנו המתנחלים לגברים אלימים?

גם כשחיפשתי מנחה למחקר איכותני נתקלתי בקשיים. אומנם ישנן חוקרות שאינן מזוהות פוליטיות או אף מחזיקות בעמדות ימניות, אך ההתרשמות שלי הייתה שרוב החוקרות בתחום משלבות פעילות אקדמית עם פעילות בארגוני שמאל קיצוני; אולי מתוך תפישת עולם שנובעת מהמחקר האיכותני, שמטרת המחקר היא לא רק להוסיף ידע אלא גם לקדם שינוי חברתי. כדי לחסוך לעצמי שיחות מביכות נוספות על אלה שתיארתי קודם, כתבתי בפירוש בקורות החיים שלי שאני גרה בהתנחלות איתמר. העדפתי שידחו אותי בלי לפרט מדוע, מאשר לקיים שוב שיחות שבהן אני צריכה להסביר את עמדות המתנחלים בסוגיות העומדות על הפרק. ואומנם חיפשתי במשך תקופה ארוכה עד שמצאתי מנחה שהסכימה להנחות אותי. אומנם גם היא הייתה בעברה יושבת ראש ארגון השמאל 'בצלם', אולם נראה שזהותי הפוליטית פחות הטרידה אותה, אולי כי חלקנו זהות אתנית משותפת – הוזהות המזרחית.

ניתן להניח שיש הבדלים ברמת ההשפעה של הזהויות השונות על האדם, ושיש זהויות דומיננטיות יותר, אולם נראה כי לא תמיד אנו מודעים לרמת ההשפעה של הזהויות עלינו. כמשך שנים חשבתי שהזהויות היותר משפיעות ומשמעותיות שלי הינן אלו הפוליטיות והדתיות ולא אלו האתניות. אולם באקדמיה גיליתי שהמנחה שלי, שעזימה נוצרו לי קשרים טובים, הייתה בקצה השני מבחינה פוליטית, אולם מבחינה אתנית היינו בעלות מוצא משותף. האם המוצא המשותף הוא זה שגרם לי להרגיש בנוח לשתף אותה בקשיים שלי באקדמיה?

המעבר מ'יליד' לחוקר בקרב חוקרים ילידים

הביטוי 'ילידים חוקרים ילידים' (מוצפי האלר, 1997) מתאר חוקרים המשתייכים לאותה 'אחרות' נחקרת. אולם אותם חוקרים משתייכים בסופו של דבר לחברה

האקדמית, וגם אם מוצאם זר לרוב האוכלוסייה המצויה באקדמיה ושלטת בה, הם מסגלים לעצמם את ההון התרבותי והחברתי של האקדמיה והופכים לבשר מבשרה.

בתחילת דרכי כתלמידת מחקר לתואר שלישי האקדמיה הייתה סוג של הלם עבורי. את התואר הראשון רכשתי במכללה דתית, ואת התואר השני רכשתי באוניברסיטה פרודתית במחלקה לחינוך. אולם את התואר השלישי רכשתי באוניברסיטה 'רגילה', וגם אם עדיין שהיתי במחלקה לחינוך, תחומי מחקרי, שנשקו למגדר ולמדעי הרוח, וכן הפרדיגמה של המחקר האיכותני פתחו בפניי עולמות חדשים. כמו כן, בניגוד לתואר השני שבו בעיקר כתבתי עבודת חקר, בתואר השלישי עסקתי גם בפעילות אקדמית נלווית, ורק אז נחשפתי לעומק לעולם האקדמי והבנתי מה זו אקדמיה.

אני אישה דתית, אשר חיה בחברה דתית שמרנית וסגורה השייכת לקצה השמרנייהדתי של החברה הדתיתהלאומית. המפגש שלי עם עולם המונחים והרעיונות של הפמיניזם והמגדר במסגרת לימודי תואר שלישי היה מפגש ראשוני.

אני מתנחלת, אשר מאז סיום לימודי התיכון אני חיה באותו מקום עם מעט מאוד הזדמנויות להיחשף לתרבות אחרת ולאנשים אחרים. במשך שנים רבות לא צפיתי כלל בטלוויזיה, לא האזנתי לרדיו ולא הייתה לי כמעט גישה לאינטרנט. התפיסה השלטת שהכרתי בחברה שלי תיארה אותנו המתנחלים כקבוצה נרדפת ומושתקת, בפרט לאחר תוכנית ההתנתקות שבמהלכה גויסו למעשה אמצעי התקשורת לטובת המהלך. הופתעתי לגלות שבאקדמיה הקבוצה שלי נתפסת כקבוצה כוחנית ולא כקבוצה נרדפת, ושאני כלל לא מצויה ברשימת אותם קולות מושתקים שהמחקר האיכותני שואף להשמיע.

אני מזרחית שגדלה בעיירת פיתוח אי שם בצפון, והזהות הזו הפכה למורגשת ומטרידה יותר דווקא כשהגעתי למעוז השמאל הלבן – המקום שבו ישנו אחוז מוערי של מרצים בכירים ממוצא מזרחי. בעקבות המפגש עם האקדמיה בלימודי התואר השלישי התלבטתי, לראשונה בחיי, אם להחליף את שם משפחתי לשם משפחה שלא יזוהה עם מזרחיות.

אני אם בחינוך ביתי, עקרת בית ואימא במשרה מלאה מאז נולדו בנותיי הבכורות לפני כ-15 שנה, בהיותי בת 21. בניית הקריירה שלי תמיד נעשתה ב'שעות הפנאי' ובמקום משני לתפקיד המרכזי: אימהות. כתבתי עבודת תזה ובהמשך גם עבודת דוקטורט, אבל רק 'בשעות הפנאי' כאשר הילדים ישנו (בתזה) או לחלופין היו גדולים מספיק כדי להעסיק את עצמם מדי פעם (בדוקטורט).

אני לא 'האחר' הראשון שמגיע לאקדמיה, אבל בניגוד ל'אחרים' אחרים אני נותרתי 'אחרת'. המגורים בפריפריה, השייכות החברתית לקבוצה שבה 'קריירה' לאישהאם נתפסת כסטייה מהנורמה לא פחות מ'חינוך ביתי', ובעיקר הבחירה

להמשיך ולהיות 'עקרת בית', כלומר אישה שמקדישה את עיקר זמנה וכוחה בגידול הילדים ולא בעבודה מחוץ לבית, שמרה על החיץ ביני לבין האקדמיה. לאורך כל שנותיי כתלמידת מחקר הייתי קודם כול עם הילדים, ורק בשעות שהצלחתי 'לגנוב' עבודתי על המחקר שלי. רוב תקופת הדוקטורט וכל תקופת התזה מעולם לא היה לי זמן מיוחד לכתיבה ומחקר: בתקופת התזה הילדים היו קטנים, והלילות היו פנויים לכתיבה ומחקר; ואילו בתקופת הדוקטורט הילדים היו גדולים יותר, לכן יכולתי למצוא זמן פנוי לכתיבה ומחקר גם במהלך היום (אך בלילות הבית לא שקט עד שעה מאוחרת). את כתיבת עבודת הדוקטורט הצלחתי לסיים בזמן למרות התנאים הלא נורמליים שבהם כתבתי אותה, אולם מעולם לא התעריתי באקדמיה (הון תרבותי) ולא יצרתי קשרים (הון חברתי), זאת בשל העובדה שמרבית עבודתי לצורך המחקר התרחשה מהבית וכן משום שמיעטתי לצאת החוצה בשל צורכי הבית.

סיכום

מטרת המחקר הנוכחי הייתה להרחיב את הידע על מקומה של החוקרת במחקר איכותני דרך התבוננות במקום הייחודי שלי כחוקרת של החינוך הביתי שהיא גם אם בחינוך ביתי. נושא מקומו של החוקר במחקר איכותני נחקר עד כה בעיקר דרך נקודת המבט של 'מבפנים ומבחוץ'; כלומר עד כמה החוקר הוא חלק מהקבוצה הנחקרת, וכיצד ניתן להגדיר שייכות. תרומת המחקר הנוכחי היא בהתייחסות למקומה של החוקרת לא רק ביחס לקבוצה הנחקרת אלא גם ביחס לגוף החוקר. תרומה נוספת היא בהתייחסות למקומה של החוקרת תוך מתן דגש למכלול הזהויות המאפיינות אותה.

במאמר הנוכחי ביקשתי לחדש ארבע נקודות המתייחסות להיבטים השונים בנושא מקומה של החוקרת: 1. מקומו של החוקר מורכב לעיתים ממגוון רחב של זהויות ולא רק מזהות שולית אחת; 2. זהויות שוליות לא תמיד מקבלות מקום באקדמיה אם הן מנוגדות לשיח הרווח בעולם האקדמי; 3. הזהויות הינן לא רק ביחס לנחקרים אלא גם ביחס לגוף החוקר; 4. לעיתים החוקר נשאר למעשה מחוץ לאקדמיה על אף שלכאורה נעשה בשר מבשרה.

מקורות

- אדרי, א' (2010). *חינוך ביתי בישראל: הישגים לימודיים וכישורים חברתיים של ילדי חינוך ביתי בהשוואה לילדי בית ספר* (חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך למדעי החברה"). אוניברסיטת בר-אילן: רמת-גן.
- אדרי, א' (2016). *חוויות החינוך הביתי של אימהות בחינוך ביתי* (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה). אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע.
- אדרי, א' ודהאן כלב, ה' (2018). הבחירה בחינוך ביתי, משמעותה והשלכותיה על האימהות. *גילוי דעת*, 14, 1–19.

- אלאור, ת' (1998). *כפסת הבא: נשים ואוריינות כציונות הדתית*. תל אביב: עם עובד.
- בורדייה, פ' (2005). *שאלות בסוציולוגיה*. תל אביב: רסלינג.
- בלכמן, י' (2008). דוח מחקר: על ההרכב האתני של אוניברסיטאות המחקר בישראל. *תיאוריה וביקורת*, 33, 191–197.
- בקשייכרוש, א' (2013). הוראת אוטואתנוגרפיה בפעולה. בתוך: א' חזן ולי' נוטוב (עורכות), *הוראת מחקר איכותני: אתגרים, עקרונות, יישום* (עמ' 183–207). תל אביב: מכון מופ"ת.
- דגני, ח' (2001). *חינוך בתיבישראל: צעדים ראשונים*. עבודת דוקטורט. אוניברסיטת תל אביב.
- ינאי, נ' (2007). "שאלת המדע בפמיניזם": סנדרה הארדינג וסוגיית החקירה המדעית בפמיניזם. בתוך: נ' ינאי, ת' אלאור, א' לובין וח' נווה (עורכות), *דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מיגדר* (עמ' 351–391). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- מוצפיהאלר, פ' (1997). יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה. *תיאוריה וביקורת*, 11, 81–98.
- מוצפיהאלר, פ' (2012). *בקופסאות הבטון*. ירושלים: מאגנס.
- צאלח, כ' (2016). אז מה כבר קרה? אוטואתנוגרפיה של מיקרו אגרסיות על רקע אתני. *תיאוריה וביקורת*, 46, 67–90.
- רון נגר, ס' (2009). *שיחים של מזרחיות: דור ראשון ושני של מהגרות מזרחיות בעיר פיתוח בישראל* (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"). אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע.
- רון נגר, ס' (2014). על דיבור, שתיקה ו"רפלקסיביות בזמן אמת" בראיונות עם נשים בעלות שוליות מרובה. בתוך: מ' קרומר נבו, מ' לביא אג'אי וד' הקר (עורכות), *מתודולוגיות מחקר פמיניסטיות* (עמ' 112–132). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שלסקי, ש' ואלפרט, ב' (2007). *דרכים בכתיבת מחקר איכותני*. תל אביב: מכון מופ"ת.
- שפרון, א' (2003). יש לך זמן לעצמך. בתוך: ר' כשר, ח' כשר וא' שפרון (עורכים), *חינוך ביתי: אסופת מאמרים* (עמ' 132–133). ראש פינה: באופן טבעי

Adams, T. E., Ellis, C., & Jones, S. H. (2017). Autoethnography. In: J. Matthes, C. S. Davis & R. F. Potter (eds.), *The International Encyclopedia of Communication Research Method* (pp. 1–11). John Wiley & Sons.

- Apple, M. W. (2011). Rightist education and godly technology: Cultural politics, gender, and the work of home schooling. *Multidisciplinary Journal of Educational Research*, 1(1), 5–33.
- Bobel, C. (2004). When good enough isn't: Mother blame in the continuum concept. *Journal of the Association for Research on Mothering*, 6(2), 68–78.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA: Left Coast.
- Coffey, P. (1999). *The ethnographic self*. London: Sage.
- Dahan-Kalev, H. (2007). Breaking their silence: Mizrahi women and the Israeli feminist movement. *Studies in Contemporary Jewry: Sephardic Jewry and Mizrahi Jews*, XXII, 193–209.
- Ellis, C. (1999). Heartful autoethnography. *Qualitative Health Research*, 9(5), 669–683.
- Ellis, C. & Bochner, A. P. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity. In: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed.) (pp. 733–768). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An overview. *Historical Social Research*, 36(4), 273–290.
- Gaither, M. (2008, Summer). Why homeschooling happened. *Educational Horizons*, 86(4), 226–237.
- Gaither, M. (2010). Homeschooling in the USA: Past, present and future. *Theory and Research in Education*, 7(3), 331–346.
- Harding, S. (1993). Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity? In: L. Alcoff & E. Porter (eds.), *Feminist Epistemologies* (pp. 49–82). New York: Routledge.
- Hesse-Biber, S. N. & Piatelli, D. (2007). Holistic reflexivity. In: S. N. Hesse-Biber (ed.), *Handbook of feminist research: Theory and praxis* (pp. 493–514). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Holt, N.L. (2003). Representation legitimation and autoethnography: An autoethnographic writing story. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(1), 18–28.
- Kunzman, R., & Gaither, M. (2013). Homeschooling: A comprehensive survey of the research. *Other Education*, 2, 4–59.

- Lois, J. (2010). The temporal emotion work of motherhood: Homeschoolers' strategies for managing time shortage. *Gender & Society*, 24, 421–446.
- Lois, J. (2017). Homeschooling motherhood. In: M. Gaither (ed.), *The wiley handbook of home education* (pp. 186–206). West Sussex, UK : John Wiley & Sons.
- Mykhalovskiy, E. (1996). Reconsidering table talk: Critical thoughts on the relationship between sociology, autobiography, and self-indulgence. *Qualitative Sociology*, 19,131–151.
- Nueman, A., & Aviram, A. (2003). Homeschooling as a fundamental change in lifestyle. *Evaluation and Research in Education*, 17(2–3), 132–143.
- Stanley, L. (1993). On auto/biography in sociology. *Sociology*, 27, 41–52.
- Sparkes, A. C. (2000). Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in action. *Sociology of Sport Journal*, 17, 21–41.
- Stevens, M. L. (2001). *Kingdom of children: Culture and controversy in the homeschooling movement*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wall, S. (2006). An autoethnography on learning about autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2), 1–12.
- Wall, S. (2008). Easier said than done: Writing an autoethnography. *International Institute for Qualitative Methodology*, 7(1), 38–53.
- Wall, S. S. (2016). Toward a moderate autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 15(1), 1609406916674966.

The Researcher's Place in the Period of Multiple Identities: Self-Analysis

Avishag Edri

Abstract

Many academic articles have been written regarding the researcher's position in qualitative research and her status in relation to the subjects of her research. In this article, I would like to expand the observation of the researcher's place in directions that have not yet been studied. The purpose of the article is to illuminate the researcher's place from different perspectives: in relation to the research group and also in relation to the universities and research institutes that influence the design of the research. The study was carried out in the autoethnographic approach, with the understanding that the personal experience can also contribute to general knowledge of the issue. The research findings relate to my position as a researcher toward the interviewees and academics.

Key words

researcher's position, autoethnography, multiple identities.

פוסטמודרניזם: התמודדות אמונית וכלים שמרניים

שולמית בן־שעיה

לציטוט (מדעי הרוח) – ש' בן־שעיה, 'פוסטמודרניזם: התמודדות אמונית וכלים שמרניים', חמדעת, יא (תשע"ט), עמ' 95–115.

תקציר

אחד האתגרים המרכזיים שכמעט כל איש חינוך דתי מתמודד איתו הוא השלכות התפיסה הפוסטמודרנית על הזהות הדתית ועל תפיסות העולם הבסיסיות של המתחנך. נושא זה הוא בעל חשיבות גדולה בגישה העקרונית לחינוך בימינו בכלל ובעולם הדתי בפרט, ויש לו השלכות כבירות בשלל/במגוון היבטים: חינוכיים, דתיים, תרבותיים ועוד. רבות נכתב על הפוסטמודרניזם בכלל ועל השפעותיו על השדה החינוכי בפרט. יחד עם זאת, דומה שעבור מחנכים רבים יש פער בין הידע התאורטי לבין המציאות שבה הם נתקלים בשטח, במיוחד בכל הנוגע לעולמם הדתי של בני הנוער. כתוצאה מכך קיים חיפוש נוקב אחר התייחסות אמונית לסוגיה זו יחד עם כלים מעשיים להתמודדות עימה. מטרת מאמר זה לנסות ולתת מענה לצורך זה. תחילתו של המאמר בסקירה קצרה על מאפייני התפיסה הפוסטמודרנית והשלכותיה העיקריות על השדה החינוכי והדתי. לאחר מכן יוצע כיוון להתמודדות עקרונית עם הסוגיה, בעיקר על בסיס דברי הרב קוק, כאשר הכיוון המרכזי שיוצג/שיועלה הוא משמעותו ותועלתו של הפוסטמודרניזם דווקא לחיזוק העולם הדתי ולא להפך, כפי שעשוי להיראות לא אחת. בהמשך המאמר יבחן האם ניתן להיעזר בכלים מתפיסות עולם שמרניות לצורך מענה לשאלות שמעלה הפוסטמודרניזם בבחינת 'חוכמה בגויים תאמין'. סיומו של המאמר בהצעה שלפיה השבר הפוסטמודרני דווקא עשוי לכונן, כדברי הנביא ירמיהו, ברית חדשה, ברית שהיא בבחינת נאמנות לעבר – ממד השמרנות שהמאמר מציע לאמץ, אך עם זאת 'חדשה' – בעלת קומה של חידוש ואולי מהות חדשה שנוצרה באופן מפתיע דווקא מהפירוק הפוסטמודרני.

מילות מפתח

פוסטמודרניזם, יהדות, שמרנות, ברית, חינוך דתי, בני נוער דתיים

פתיחה

אחד האתגרים המרכזיים שכמעט כל איש תורה וחינוך בדורנו מתמודד איתו הוא השלכות התפיסה הפוסטמודרנית על הזהות הדתית ועל תפיסות העולם הבסיסיות של המתחנך. דומה כי כל צעד שאנו פוסעים בו במגרש החינוכי וחלקים נרחבים מהשיח בעולם הדתי נגועים בתפיסות פוסטמודרניות. הקושי הגדול בעבודה מול תפיסות אלו הוא היותם נוגעים במגוון עצום של מרחבים אישיים, תרבותיים,¹ דתיים² וחינוכיים, כך שקשה לעמוד על השלכותיהם הרות הגורל על העולם שסביבנו.

רבות נכתב על הפוסטמודרניזם בכלל ועל השפעותיו על השדה הדתי והחינוכי בפרט. יחד עם זאת, דומה שעבור מחנכים רבים יש פער בין הידע התאורטי לבין המציאות החינוכית שבה הם נתקלים בשטח, במיוחד בכל הנוגע לעולמם הדתי של בני הנוער. כתוצאה מכך קיים חיפוש נוקב אחר התייחסות אמונית לסוגיה זו יחד עם כלים מעשיים להתמודדות עימה. במאמר זה ננסה לתת מענה לצורך זה. נתחיל בסקירה על מאפייני התפיסה הפוסטמודרנית והשלכותיה העיקריות על השדה החינוכי והדתי. לאחר מכן נציע כיוון להתמודדות עקרונית עם הסוגיה – בעיקר על בסיס דברי הרב קוק בדבריו על 'נשמות דעולם דתוהו', כאשר הכיוון המרכזי במאמר הוא משמעותו ותועלתו של הפוסטמודרניזם דווקא לחיזוק עולמנו הדתי ולא להפך. בהמשך נבחן האם אנו יכולים להיעזר בכלים מתפיסות עולם שמרניות כלליות, בבחינת 'חוכמה בגויים תאמיץ',³ לצורך מענה והתמודדות עם הפוסטמודרניזם, ולסיום נשאל את עצמנו האומנם ניתן בדורנו לכוון עם הקב"ה ברית חדשה – ברית שהיא בבחינת נאמנות לעבר אך יחד עם זאת 'חדשה', שיש בה קומה של חידוש או אולי אפילו מהות חדשה.

א. הגדרת הפוסטמודרניזם

מהו פוסטמודרניזם? במילון 'רב-מלים' הפוסטמודרניזם מוגדר כך: 'מכלול המגמות והזרמים בתרבות המערבית, בספרות, באומנות, בארכיטקטורה וכד' בסוף המאה העשרים, המהווים תגובת נגד למודרניזם ולשאיפתו להעניק משמעות כוללת למציאות, והדוגלים ברלטיביזם, בפלורליזם תרבותי ובהשתחררות מן ההיררכיה

1 על השלכות הפוסטמודרניזם על עולם התרבות בכלל ועל התרבות הישראלית בפרט ראו ד' גורביץ', פוסטמודרניזם: תרבות וספרות בסוף המאה ה-20, תל אביב תשנ"ז, עמ' 20–31, בעמ' 308, הע' 17.

2 על מנעד ההתייחסויות בעולם הדתי לסוגיה זו ראו: ב' כהנא, 'לאן נושבת הרוח?: מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסט מודרניזם – סקירה וביקורת', אקדמות, כ (תשס"ח), עמ' 9–38 (להלן: כהנא, 'לאן נושבת הרוח').

3 'מתוך המוסר החפשי, המוסר האנושי, נקח מוסדות להקמת האמונה, אמונת ישראל, הדרושה כל כך לנו ולעולם כולו' (הראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ א, קסב, ירושלים תשס"ה, עמ' נו).

בין תרבות עילית לתרבות המונים.⁴ הפשטה של הגדרה זו תוכל לאפיין את הפוסטמודרניזם במספר היבטים:

1. קץ האידאולוגיות. בעוד שהמאה העשרים התאפיינה באידאולוגיות הגדולות שניסו להעניק משמעות כוללת למציאות: סוציאליזם, קומוניזם, נאציזם, קפיטליזם, לאומיות וכדומה; התקופה הפוסטמודרניזם מתאפיינת בקץ האידאולוגיות.⁵
2. רלטיביזם (יחסיות). אחד מאבני היסוד של הפוסטמודרניזם. תפיסה זו גורסת כי לנקודת מבט אין תוקף של אמת מוחלטת, אלא ערך יחסי בלבד הנקבע על פי הבדלים בתפיסה ובשיקול דעת.⁶ שתי הנחות יסוד אפשריות עומדות בבסיס הרלטיביזם: האחת היא שאמת היא יחסית: כל דבר שאדם חושב או מאמין בו עומד למבחן בזמן ובמקום שבו הוא מתרחש. הנחת היסוד השנייה היא שאין אמת או אמונה שטובה יותר או נכונה יותר מאחרות.⁷
3. דקונסטרוקציה כוללת ופירוק האני. כחלק מתהליך דקונסטרוקטיבי כולל⁸ וכנגד ניסיון העידן המודרני להגדיר אישיות אחת של אדם (לידתו של הסובייקט), בעידן הפוסטמודרני פירוק האני – הסתירות הפנימיות – נתפסות כדבר מרכזי בקיום שלנו.⁹

4 'פוסט־מודרניזם', רב-מלים המילון השלם לעברית החדשה: מילון מקיף ועדכני לעברית בת-זמננו, ד, עמ' 956.

5 תאוריה זו היא נדבך מרכזי מהגותו של הסוציולוג דניאל בל, אשר ספרו בשם זה ניתח והגדיר את התופעה מבחינה סוציולוגית. בל טען כי אנו חיים בתקופה בה האידאולוגיות הישנות באות אל קיצן מבלי שתקום להן חלופה. וראו גם: 'פוסטמודרניזם... כופר בכל הערכים כולם, ושולל אותם מכל וכל. נראה שאפשר להגדיר את הפוסטמודרניזם כסירוב, כחוסר נכונות כחוסר רצון ואפילו כחוסר יכולת של האדם בן זמננו להכריע בין התפיסות הרבות המתהלכות בחברה...' (ד' לנדאו, תרבות ישראל במערבולת הקידמה הפוסטמודרנית, שערי תקווה תשס"ו [להלן: לנדאו, תרבות ישראל], עמ' 429).

6 'Relativism, roughly put, is the view that truth and falsity, right and wrong, standards of reasoning, and procedures of justification are products of differing conventions and frameworks of assessment and that their authority is confined to the context giving rise to them' (Stanford Encyclopedia of Philosophy).
<https://plato.stanford.edu/entries/relativism/>

7 פוסט אמת – מילת השנה של אוקספורד לשנת 2016 (ראו א' חלוץ, 'בעידן הפוסט אמת', הארץ, 19.11.2016, <https://www.haaretz.co.il/premium-1.3125806>) משקפת אולי יותר מכול את היעדר האמת או את ריבוי האמיתות של העידן הפוסטמודרניזם. ממצאות של אמת אחת, קרי אידיאולוגיה כזו או אחרת, אנו עוברים למציאות של ריבוי אמיתות ואולי אפילו הימנעות גורפת מחיפוש אחר האמת. האמת נתפסת, כאמור לעיל, כיחסית וכתלויה בזמן ובמקום.

8 על משמעותה של הדקונסטרוקציה ועל מתיחתה עד כדי מציאות בה הפרשנות פורקת מעליה את כל החוקים והנורמות ראו לנדאו, תרבות ישראל (לעיל הערה 5), עמ' 415.

9 ראו בעניין זה בהרחבה בספרו של הרב ח' נבון, מכים שורשים: ביקורת יהודית על הפירוק הפוסטמודרני, ראשון לציון 2018 (להלן: נבון, מכים שורשים), עמ' 19 ואילך. הרב נבון הגדיר את הפירוק כמרכיב העיקרי של הפוסטמודרניזם עוד לפני מרכיב הרלטיביזם.

4. ממטא־נרטיב לריבוי נרטיבים. כנגד העולם המודרני שהעמיד בראשו ערכים מוחלטים (סוציאליזם, קומוניזם, קפיטליזם ועוד) בא השבר הפוסטמודרניזם ופירק הכול. לכל תרבות יש הנרטיב (סיפּר) שלה, וכאמור, אף נרטיב לא מבטא אמת מוחלטת.¹⁰

5. מתוך השיח הזה צומח פלורליזם תרבותי חזק.¹¹ על אף שהפלורליזם לא היה מאבני היסוד של הפוסטמודרניזם, הוא הפך לאחד מסממניו המובהקים. שהרי תרבות ותפיסת עולם המטילה ספק בכל 'טענת אמת' ואשר לדידה מערכות התבונה והידע הן בעלות מעמד אפיסטמולוגי שווה,¹² הפועל היוצא ממנה היא עמדה פלורליסטית חריפה, שדומה שכיום המייצג העיקרי שלה הוא התנועה הלהטב"קית.

ראוי לציין כי שורשי התפיסה הפוסטמודרנית אינם חדשים, וניתן לזהות את יסוד הפירוק הפוסטמודרניזם כבר אצל הפילוסוף הצרפתי רנה דקארט (1650–1596), המכונה אבי הפילוסופיה החדשה. קריאתו הפילוסופית של דקארט הייתה להתחיל הכול מאפס – פירוק מוחלט של כל רכיבי האני, זאת מתוך מגמה להגיע לחקירה מדעית טהורה. דקארט רצה למצוא בסיס מוצק לכל החקירה המדעית ולשם כך רצה למצוא את בסיס הידע הוודאי שממנו יוכל להתחיל. כדי להגיע לאמת ודאית כלשהי דקארט ניסה קודם לרוקן את ידיעתו מכל מה שניתן להטיל בו ספק, ולאחר מכן לחזור להאמין שוב רק במה שיש הצדקה לכך: 'אני מטיל ספק בכול, לא מקבל שום דבר – אפילו לא היקשים לוגיים, חוץ מדבר אחד שהוא אני', היות ש'אני חושב – משמע אני קיים'. הטלת הספק בכול היא סימון של תחילת הפילוסופיה החדשה, ואם כך ניתן להגדיר את דקארט כאב הקדמון של מגמת הפירוק.¹³ הפירוק הזה, שיסודו אולי בדקארט ופריצתו הגדולה בתפיסה הפוסטמודרנית, הוא אנטיטתזה להווייה של מסורת, להבניה של זהות מתוך חוכמת חיים אנושית מצטברת ולכבוד הבסיסי לכלל מרכיבי הזהות של האדם. וכאן מתחיל האתגר האמיתי שאיתו אנו מתמודדים כיום בשדה החינוכי והדתי.

אחת ההשלכות המהותיות של הפוסטמודרניזם היא שאין מדובר בהמשגה פילוסופית אלא בהוויית חיים. הפוסטמודרניזם הוא מצב תודעתי והוויית חיים של האדם הפוסטמודרני. אפשר להבין מדוע צמחה תודעה זו על רקע השבר הגדול מזוועות המאה העשרים שהיו תוצרים מובהקים של התמסרות נלהבת לאידאליים

10 'פוסטמודרניזם מפתח חשדנות כלפי מטא־נרטיבים' (ג' זיוון, דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסטמודרניסטי – עיון בהגותם של סולובייצ'יק, ליבוביץ, גולדמן והרטמן, ירושלים תשס"ו [להלן: זיוון, דת ללא אשליה], עמ' 31).

11 על ההבחנה בין הפלורליזם החזק לחלש ראו שם, עמ' 56–58.

12 שם, עמ' 31.

13 הדברים לקוחים מתוך הרצאותיו של ד"ר רן ברץ. תודתי נתונה לו על חידוד הדברים.

הגדולים.¹⁴ עם זאת, היות שמדובר בהוויית חיים ותודעה עמוקה של האדם הפוסטמודרני, ברור שישנן השלכות ברורות של תפיסה זו על כל מכלול חייו ואמונותיו וביניהם גם תפיסת עולמו המוסרית והדתית.

אחד המאפיינים המרכזיים של תהליך זה הוא תפיסת הבחירה כערך עליון – האדם בוחר בכל רגע נתון – מיהו, מהו ומה ברצונו לעשות, להיות ולחיות; כאשר אין מחויבות לשום ערך אחר. במסגרת הבחירה האדם יכול לבחור בכל רגע נתון את זהותו הדתית, המגדרית והמינית, את השתייכותו החברתית והלאומית וכן הלאה. שום דבר לא יכול לכבול אותו.¹⁵ הבחירה מעמידה את האינדיבידואל במרכז הבמה כאשר הכול כפוף לרצונו הרגעי. תפיסה 'בחרנית' זאת מביאה את העולם הדתי להתמודדות נוקבת מול השבר הפוסטמודרני¹⁶ וכפי שנראה מייד.

ב. השבר הדתי הפוסטמודרני

ניתן להעמיד שלוש נקודות מרכזיות העומדות ביסוד ההתנגשות בין העולם הדתי האורתודוקסי לבין הפוסטמודרניזם:¹⁷

1. השאלה האפיסטמולוגית: האם ניתן לכונן דת, או ליתר דיוק חינוך לדת, שבנויה בחשתייה על אמונה ברורה באמת אחת, בעולם רעיוני שבו כבר אין אמת או לחלופין כבר אין יומרה למציאת אמת?¹⁸
2. שאלת המחויבות ואתגר הסמכות: בעולם שבו האינדיבידואל במרכז ושולטת תפיסה פלורליסטית המאפשרת כול – האם ניתן לדבר על מחויבות לעולם של ערכים ומסורת או לחוקים המוכתבים בידי כוח עליון? חשוב להדגיש כי שאלת המחויבות מתחלקת לשניים: בעוד ההיבט של האדם מול אלוקים

14 הרב שג"ר, לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תל אביב 2013 (להלן: הרב שג"ר, לוחות ושברי לוחות), עמ' 31.

15 ראו נבון, מכים שורשים (לעיל הערה 9), עמ' 7–10, וכן עמ' 140 ואילך.
16 דומה כי שאלת הקצה בעולם הדתי שממנה כבר לא ניתן לברוח היא הסוגיה הלהט"בית שחייבה להכריע כיצד אנו מתמודדים עם התפיסות הפוסטמודרניות, כאשר לא ניתן עוד לחיות על ידן בשלום ויש צורך להכריע בין התפיסה הפוסטמודרנית המאפשרת הכול לבין האמירה המוחלטת של התורה בסוגיה זו.

17 חלוקה זו בנויה בבסיסה על חלוקתה של ג' זיוון, 'הגות יהודית אורתודוקסית נוכח עולם פוסט מודרני: ניסיונות התמודדות ראשוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשס"א, עמ' 360–357. וראו גם א' צור, 'דקונסטרוקציה דקדושה: מבוא להגותו של הרב שג"ר', אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 110–139 (להלן: צור, דקונסטרוקציה דקדושה), בעמ' 126–127.

18 הדברים מגיעים עד כדי אמירה שלפיה ביהדות הפוסטמודרנית כלל אין שאיפה לאמת: 'יהדות דתית' פוסט־מודרנית, אם ניתן לכנותה כך, אינה נשענת כאמור, על ודאויות כלשהן. דת כזו (ורק דת כזו) יכולה לפנות מקום גם לעמדה שונה משלה, דתית או שאינה דתית. כך יכול להתפתח פלורליזם בין־דתי דווקא עתה, מה שהיה בלתי אפשרי בעולם בו טענו המאמינים כי דתם היא בלבד "דת האמת..." (זיוון, דת ללא אשליה [לעיל הערה 10], עמ' 99). על הפער הגדול בנושא זה בסוגיה החינוכית הפוסטמודרנית שבה שולט הפלורליזם התרבותי לעומת המסורת ראו: צ' לם, 'רעיון הפלורליזם ויישומיו בחינוך הישראלי', א' גורזאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 207–219, בעמ' 215–216.

והמחויבות לתורה מצוי יותר ונוכח יותר, באמונה בדברי חכמים ובמסורת התורה שבעל פה – עלול להיווצר (וגם נוצר לא פעם) קושי מהותי. שהרי גם אם האדם מאמין בכוח עליון מצווה, עדיין אין זה אומר שהוא מאמין גם בהשתלשלות התורה שבידי נביאיו ובמחויבות שלו אליה.

3. היהדות כ'דת האמת' לעומת הפלורליזם התרבותי: האם אפשר לאחוז בשתי התפיסות גם יחד? כיצד אפשר לקבל שלל דעות ולהתייחס לכולן כלגיטימיות בעוד האדם אוהז באמת הדתית שלו?

ראוי להדגיש כי מעבר לכל אלה, התפיסה הפוסטמודרנית בהיותה חלק מהתפיסה הפילוסופית במהותה סותרת את המסורת. הפוסטמודרניזם כפילוסופיה עסוק בפירוק מפריד בין האובייקט לבין החוויה הסובייקטיבית שלו. לעומת זאת, מהותה של האמונה היא הזהות בין האובייקט המאמין לבין חווייתו הסובייקטיבית האמונית. זהות כזאת לא יכולה להתרחש בעולם פוסטמודרני שבו התודעה הפילוסופית הופנמה כחלק מהוויית החיים של האדם.¹⁹

דיון זה אינו דיון תאורטי גרידא, אלא נוגע בשאלות האמונה הקיומיות ביותר שלנו. סקר פורום חותם שפורסם לאחרונה הציף את האתגר הגדול העומד לפתחנו. וכך מופיע בתחילת הסקר:

מנוע הצמיחה העיקרי של הציבור החילוני הוא תהליכי חילון בציבור הדתי והמסורתי. בעוד החברה החרדית שילשה את עצמה מאז 1990, חלקם של הציבור הדתי והמסורתי קטן. בהתאם לסקרים נרחבים וחוזרים של הלמ"ס, רק כמחצית מאלה שגדלו בבית דתי מגדירים עצמם כדתיים. כ-40% מאלה שגדלו בבית מסורתי דתי מגדירים עצמם כיום כמסורתיים, לא כל כך דתיים וכחילונים. כ-30% מאלה שגדלו בבית מסורתי לא כל כך דתי מגדירים עצמם כיום כחילונים.²⁰

האם יש מאפיינים לתופעת הדתל"שיות והחילון בעידן הפוסטמודרני בשונה מתופעות החילון שהיו קיימות קודם לכן? תשובה לשאלה זו מצריכה מחקר מעמיק ומענה רחב הרבה יותר מאשר היריעה הקצרה שבמסגרת מאמר זה. אך מהיכרות עם המציאות שסביבנו ועם השיח שבתוכה ניתן אולי להצביע על נקודה אחת מרכזית. בעוד בעידן המודרני הייתה שאיפה לאמת אחת שהאדם אחז בה והיא זאת שהנחתה את דרכו, העידן הפוסטמודרני מציב את החלופה המאפשרת גם וגם, בלי שום קנה מידה למה נכון ומה לא נכון, מה עונה על ההגדרה 'דתי' ומה חורג ממנו. דוגמאות רלוונטיות מעולמנו הן למשל: היכולת לכאורה להיות גם דתי וגם לשלוח מסרון בשבת, לשמור שבת אבל לא לשמור נגיעה, ואף לשמור שבת בלי להיות מחויב לזמנים המדויקים שבהם היא חלה, להיות דתייה שלא הולכת למקווה באופן מוצהר

19 ראו צור, דקונסטרוקציה דקדושה.

20 א"מ זלבה, דמוגרפיה של הדתיות: תהליכי חילון בציבור הדתי והמסורתי, חותם – יהדות על סדר היום, <https://www.chotam.org.il/media/37347/demography-of-religiosity.pdf>

או להיות דתי ולהתחתן עם גבר. כל האפשרויות פתוחות. הנזילות הזאת אינה פרי 'יצר הרע' או חולשה אנושית כזאת או אחרת, אלא פעמים רבות היא נזילות אידאולוגית: 'אף אחד לא יכול להגיד לי מה לעשות', 'האמת שלי אינה פחותה מהאמת של אף אחד אחר' ולא משנה מי הוא, וכן הלאה. חשוב להבהיר כי בוודאי מאז ומעולם היו עוברי עבירה, מסורתיים באופנים שונים, אנשים שלא הקפידו על קלה כחמורה וכו'. אך הפיכת הדבר כאידאולוגיה שמלכתחילה – זהו חידוש בן דורנו.²¹ וכל אלה כמובן רק דוגמאות אחדות.²²

מציאות זאת מחייבת התמודדות כנה ואמיצה של המחנכים ומורי הדרך בעת הזאת בשאלה כיצד ניתן לתת מענה ולחנך לעולם של ערכים במציאות של פירוק כולל של מכלול הערכים והזהות של האדם.

ג. הצעה להתייחסות אמונית כלפי התפיסה הפוסטמודרנית

כיצד ניתן להתמודד עם התפיסה הפוסטמודרנית? האם נכון לתאר את הפוסטמודרניזם כ'ביצה טובענית' שמטביעה כל דבר בתוכה?²³ האם אנו יוצאים להכרזת מלחמה על הפוסטמודרניזם מתוך רצון לבער כל נגיעה קלה שלו בתוכנו?²⁴ האם אנו נכנעים, מקבלים את המצב כפי שהוא ומתנהלים בתוכו? שאלות אלו הן שאלות יסודיות בבואנו לגבש את גישתנו העקרונית לנושא.

21 צפייה בסדרת הכתבות שהפיק עקיבא נוביק בערוץ 10 מחדדת עד לכאב את הנקודה הזאת עם שלל הדוגמאות שמופיעות בתוכה, ראו: <http://10tv.nana10.co.il/Article/?ArticleID=1274672>.

22 יתרה מכך, התפיסה הפוסטמודרנית אפשרה היווצרות של אדם דתי, אשר בפועל שומר מצוות ואף מקפיד על קלה כחמורה, אך בחווייתו הפנימית אין הכרח שהדרך שבה הוא נוקט היא עבורו דרך האמת. א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 320, טוען כי כדי לאפשר פלורליזם חזק יש להתבסס על שלוש טענות, וביניהן: 'הדת היהודית היא מערכת ערכית שאינה טוענת טענות אמת על העולם או על האל אלא מכוננת מערכת ערכית'. גילי זיוון עומדת על כך שתפיסה זו דוחה למעשה את היסוד המטאפיזי בדת ואת טענות האמת על העולם. זיוון מראה כי תפיסה זו תואמת את עולמם הדתי של ההוגים הדתיים המודרניים ישעיהו לייבוויץ', אליעזר גולדמן ודוד הרטמן, נשואי מחקרה: 'לשיטתם, השפה הדתית משקפת עולם ערכים ומשמעויות רק עבור מי שזו שפתו ובשום פנים אין היא בעלת תוקף חוץ-דתי. הנחות אלו לא רק שהן מובילות לענווה... אלא שהן גם פותחות פתח להכיר בלגיטימיות של הכרעות אחרות ושל עולמות תרבותיים שונים משלנו: אם דתו של המאמין היהודי היא תוצר הכרעתו האישית ואם משמעותה של הדת היא פנימית בלבד, הרי שגם הדתות האחרות נושאות משמעות ותוקף פנימי' (זיוון, דת ללא אשליה [לעיל הערה 10], עמ' 169).

23 כפי שניתן לשמוע בשפה זו או אחרת רבנים שונים העוסקים בתחום.

24 דברים ברוח זאת כתב דב לנדאו: 'ראוי למחנכים מכל הסוגים ומכל הרמות, לפרופסורים בעלי מצפון ולעיתונאים בעלי שכל ישר להילחם בכל כוחותיהם נגד כל גילוי של הפוסטמודרניזם, ולחנוק את התפתחותו בעודו באיבו... (לנדאו, תרבות ישראל [לעיל הערה 5], עמ' 433). זהו גם הרושם המתקבל למשל מדבריו של הרב צבי טאו, כמו למשל בחוברת דרך חיים תוכחות מוסר, ירושלים תשע"ח, עמ' טז-יח. וכן ראו על שיטתו של הרב יוסף קלנר אצל כהנא, לאן נושבת הרוח (לעיל הערה 2), עמ' 13-14, וכן במאמר כולו על דרכים עקרוניות להתמודדות עם הפוסטמודרניזם, ובפרט מעמ' 12 ואילך.

אני מרגיש שהפוסטמודרניזם, הדקונסטרוקציה, מהווים שבירת הכלים, אך הפירוק הזה עשוי להעניק לנו חירות מרחיקת לכת... החסידים ראו ביציאת מצרים לא רק אירוע היסטורי אלא תהליך הנכון לכל דור: יציאה מהמצרים, מהגבולות ומהמועקות של העולם. במובן הזה יכול הפוסטמודרניזם להוות יציאה ממצרים במובן הרדיקלי של המילה.²⁵

דברים אלה הם קריאת כיוון להתמודדות עם התפיסה הפוסטמודרנית בהגותו של הרב שג"ר. התמודדות כזאת מכילה בתוכה אופטימיות רבה – על היכולת להצמיח עולם מתוקן יותר דווקא מתוך השבר הפוסטמודרניזם. תפקיד הדקונסטרוקציה, כותב הרב שג"ר, 'הוא לפרק את הכלים ולהגמיש אותם כדי לפתוח אפשרויות חדשות של השראה והארה. מבחינה זו ניתן לתאר את הדקונסטרוקציה כתהליך שבירה הבא לפנות דרך לתיקון גבוה יותר'.²⁶

מהו אותו עולם מתוקן יותר שיש לגלות? ניתן להציע כי אותו עולם מתוקן הוא אותו עולם ש'מת' לכאורה כדבריו של ניטשה והגיע העת לגלותו מחדש. ואם בפרוץ התפיסה המודרנית הא-ל לכאורה מת – כדברי ניטשה,²⁷ ולאחר מלחמות העולם מגיע הייאוש מהאדם ומהאידאולוגיות הגדולות שבנה,²⁸ ייתכן שהמענה לפוסטמודרניזם הוא לתת חיות חדשה הן לא-ל והן לאדם במקום הגבוה והעמוק יותר שלהם.²⁹ הסתכלות עקרונית כזאת על היסוד הפוסטמודרני עשויה להצמיח תקווה חדשה. כבר איננו עסוקים באובדן על שהיה ואיננו עוד, אלא אנו מסתכלים עליו כעל שבר שמגמתו להצמיח עולם של תיקון.

ננסה להעמיק מעט בהבנה זו מתוך דברי הרב קוק על 'נשמות דעולם דתוהו',³⁰ ואולי נצליח לזהות בין דבריו שם למציאות שאנו רואים היום לנגד עינינו.

- 25 הרב שג"ר, לוחות ושברי לוחות (לעיל הערה 14), עמ' 427.
- 26 הרב שג"ר, כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית – דרשות למועדי זמננו, אפרת תשס"ד, עמ' 26. וראו גם הרב שג"ר, 'מדינה יהודית – סתירה ואוטופיה', דעות, 41 (תשס"ט), עמ' 15–19. הרב שג"ר מתבסס על דבריו של הרב קוק במקומות רבים, למשל: 'למה באה השבירה? לפי שהא-להות נותנת היא לפי כוחה, והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת, על כן נותן הוא הטובה בלא שיעור, לפי מדתו, ותהיה א-להית, בלתי גבולית, ואף על פי שלא יוכל המקבל הנברא לקבל כי אם כשישבר לגמרי, ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד בא-להות... (הרא"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ א, תסב, ירושלים תשס"ה, עמ' קכח).
- 27 'אך הנה מת האלהים הוא. אנחנו הרגנוהו אתם ואני! כולנו רוצחיו! מעולם לא נודע מעשה גדול מזה, ויהיה אשר יהי כל מה שייולד אחרינו, בזכות מעשה זה הוא שייך להיסטוריה נעלה יותר מכל היסטוריה שעד כה' (פ' ניטשה, המדע העליון, [תרגום: 'אלדד], ירושלים 1985, סע' 125, עמ' 274).
- 28 זיוון, דת ללא אשליה (לעיל הערה 10), עמ' 72, הע' 6. וראו במקורות שהיא מצטטת שם.
- 29 קריאת כיוון עקרונית לתופעות רדיקליות שמגמתן להצמיח ישועה מופיעה כבר בדברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, יא, ד: 'וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחרינו אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד'.
- 30 הרא"ה קוק, אורות, זרעונים, ג – הנשמות של עולם־התהו, ירושלים תשנ"ג, עמ' קכא–קכב. כל המובאות שלהלן מדברי הרב קוק הן ממקור זה.

נשמות דעולם דתהו גבוהות הן מנשמות של עולם דתיקון³¹, כותב הרב קוק, גדולות הן מאד, מבקשות הן הרבה מן המציאות, מה שאין הכלים שלהן יכולים לסבול. מבקשות הן אור גדול מאד, כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך, אינן יכולות לשאתו...! דומה שתיאור זה מתאר במדויק את שבר הפירוק של התפיסה הפוסטמודרנית. הכלים של הנשמות אינם מצליחים להכיל את האור הגדול שלהם ולכן נוצר שבר. נשמות דתוהו אלה 'שואפות הרבה יותר ויותר מהמדה, שואפות ונופלות. רואות שהנן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים שאינם נותנים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והנן נופלות בתוגה, ביאוש, בחרון, ומתוך קצף – ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע'.

התיאור של הרב קוק על הקושי להכיל את האור הגדול בהיותו כלוא בחוקים, בכללים במגבלות מתאר לדעתי בצורה המדויקת ביותר את הפירוק הפוסטמודרני. חוסר היכולת לחיות במגבלות כלשהן, כולל בהגדרת הזהות עצמה – ייתכן והוא הוא המקור לשבר. נחשוב לרגע על הבחור הפוסטמודרני שנוולד לבית דתי טוב, עם כללים דתיים ברורים, והוא רוצה קרבת אלוקים, חיבור לנשגב, חוויה דתית וכן הלאה, אך אינו מבין מדוע החוקים שסביבו מגבילים אותו ולא מאפשרים לו לממש את כמייתה נפשו, והוא רוצה לפרוץ, להתחבר לאלוקים בדרכו שלו, להתפלל – כפי שהוא מבין. החוקים, הכללים, המגבלות הדתיות אינן תואמות את עולם שאיפותיו הפנימיות וממילא נוצר שבר. מכיוון אחר, נחשוב לרגע על בחורה שלא מוכנה לקבל את זהותה הנשית, בחווייתה האישית מציאות מגדרית זאת כובלת אותה, מונעת ממנה להיות מי שברצונה, והיא שוברת את החוקים והגבולות, החל מפיתוח נטייה להימשך לבנות מינה ועד לניתוחים לשינוי מין וכיוצא בזה.

התסיסה החיה של הנשמות הללו, ממשיך הרב קוק ואומר, 'איננה שוקטת - מתגלות הן בעזי-פנים שבדור. הרשעים בעלי הפרינציפים, הפושעים להכעיס ולא לתאבון, נשמתם גבוהה מאד, - מאורות דתוהו. בחרו בהרס והנם מהרסים, העולם מתשטש על ידם והם עמו'. תהליך זה מתגבר ואולי גם מגיע לשיאו 'בעתותי גאולה'. ממשיך הרב קוק וכותב:

בעתותי גאולה מתגברת חוצפה וסער מתחולל הולך וזועף, פרצים אחר פרצים יפרצו, חוצפה מחוצפה תגדל, מאין קורת רוח בכל האוצר הטוב של האור המוגבל והמצומצם מפני שאיננו ממלא את כל המשאלות כולם, מפני

31 'עולם התיקון', לפי הרב קוק, הוא עולם המייצג 'סדר טוב', 'הדרכה רגילה של תום ויושר'. כל חריגה מעולם זה, כותב הרב קוק, 'בין מצד קלות דעת והפקרות ובין מצד עלית דעת והתעוררות רוח עליון, הוא מענין עולם התהו'. לדברי הרב קוק, יש הבדל בין הנטיות השונות של עולם התהו: הנטייה לימין היא של 'האידיאליסטים הגדולים הרוצים בסדר יפה וטוב, מוצק ואדיר כזה, שאין בעולם לו דוגמא ויסוד, על כן הם מהרסים את הבנוי...!'. המעולים שבהם יודעים גם לבנות את העולם הנהרס, אבל הגרועים (שהם בעלי הנטייה לשמאל), 'שהנטייה האידיאלית היותר עליונה נגעה בהם רק נגיעה כל שהיא, הם רק מחבלים ומהרסים, והם הם המושרשים בעולם התהו בערכו הנשפל'.

שאיננו מסלק את כל המסכות מעל כל פני הלוט, שאיננו מגלה את כל הרזים ואיננו משביע את כל המאויים.

האור המופיע כעת בעולם הוא מוגבל ואינו מספק עבור אותן נשמות. הן כמהות לאור אינסוף ולכן:

בועטות הן בכל, בחלק הטוב, בגרעיני האושר המוביל אל המנוחה ושלוות העולמים, המוביל אל עדני עד, אל רוממות נצחי נצחים. בועטות וזועפות, משברות ומכלות, יורדות לרעות בשדי זרים, משפיקות בילדי נכר, מחללות גאון כל צבי ואין נחת. מראות הן הנשמות הלוהטות האלה את כחן, ששום סִיג והגבלה לא יוכל לעצור בעדן.

תיאור זה של בעיטה בכול מתאים מאוד עם המציאות שאנו רואים לנגד עינינו בדמות הפירוק הפוסטמודרני. הקושי שפירוק זה יוצר אצל ההורים והמחנכים הוא עצום. כיצד אם כן מגיבים ההורים והמחנכים בני הדור המודרני (אולי) שאינם מסוגלים להכיל זאת? ממשיך הרב קוק ואומר כי 'החלשים שבעולם הבנוי, בעלי השיעור והנימוס, מתבהלים משאתם. מי יגור לנו אש אוכלה, מי יגור לנו מוקדי עולם!'. המחנכים הפוגשים תופעות אלה נבהלים. אמירות כגון 'הדור הזה', 'אצלנו לא היה דברים כאלה' וכדומה נשמעות לא פעם, והתחושה היא של סגנון שולל, אולי מתנשא, קצת לועג ולבטח מיואש.

המענה למציאות זאת לדידו של הרב קוק הוא:

גבורי כח יודעים, שגלוי כח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, לצורך אמוץ כחותיה של האומה, האדם והעולם. "אלא שבתחלה מתגלה הכח בצורת התהו, ולבסוף ילקח מידי רשעים וינתן בידי צדיקים, גבורים כאריות, שיגלו את אמתת התקון והבנין, בעז רוח של שכל צלול ואמיץ ובאמץ נפש של הרגשה והתגלות מעשית קבועה וברורה. הסופות הללו יחוללו גשמי נדבה. ערפלי חשך אלו יהיו מכשירי אורים גדולים. ומאופל ומחושך עיני עורים תראינה.

תהליך הפריצה של 'עולם דתוהו' אינו סטטי. אם נקביל זאת לאידאולוגיות הגדולות שצמחו בעבר, בבסיסן עמדה פריצה של 'אורות דעולם דתוהו', אך לאחר שהתבססה, האידאולוגיה המהפכנית הפכה למציאות סטטית, חסרת המשכיות וחסרת מעוף וכזאת גם נפלה לאחר זמן. בשונה מכך, הפוסטמודרניזם – ממשיך כל העת בפירוק ובפריצה, כל יסוד שנבנה, עשוי להתפרק רגע לאחר מכן שהרי הכל עומד לא על אמת אחת (או יותר) אלא על יסוד הפירוק עצמו.³² 'התוהו' של 'התפיסה הרוחנית' לא מתבטא ב'אני' כי אם בדינמיות ובמוכנות להישבר ולהיבנות

32 ראו גורביץ', פוסטמודרניזם (לעיל הערה 1): 'הפוסטמודרניזם אינו מעוניין להפוך לתאוריה קפואה ומופשטת או לנוסחת פלא חדשה. נוח לו להישאר בתוך האסטרטגיה של לוחמת גרילה פילוסופית, פוליטית ואסתטית, שבה בחר לעסוק' (עמ' 22).

מחדש כל העת.³³ מציאות כזו עשויה אומנם להיות מפחידה מאוד, אך אם נעז לומר זאת בקול רם – זו בדיוק הדרך לפירוק כל המבנים על מנת לקדם את העולם קרוב ככל הניתן למציאות אלוקית אינסופית וממנה להצמיח עולם מתוקן של משיח, שהרי כל אמת ביסודה היא רק חלק מאמת אלוקית כוללת המחייבה את הכול.³⁴ אם מאמינים אנו כי תורתנו היא אלוקית ולכן גם אינסופית – עלינו לקרוא לגילוי חדש מתוך השבר הפוסטמודרני, אשר יצמיח אמונה עמוקה יותר, חיבור עמוק יותר ונאמנות גדולה יותר לבורא עולם ולתורתו.

הסתכלות עקרונית זאת עשויה להאיר את הכיוון והדרך, אך מעבר לכך יש לתת כלים מעשיים להתמודדות עם האתגר הניצב בפנינו. כיוון למענה כזה יכול להעניק לנו הדיאלוג מול התפיסה השמרנית.

ד. יסודות שמרניים ומושגים אמוניים

במהלך התפתחות ההיסטוריה האנושית וכתהליך מקביל להתפתחות התפיסה הרלטיביסטית צפה ועלתה התפיסה השמרנית, אשר דגלה בכבוד עמוק לחברה האנושית ולידע המצטבר שבה. תפיסת עולם זו יכולה לשמש אותנו בבואנו לתת מענה בבואנו לתת מענה לשבר הפוסטמודרני הדוגל בפירוק המבנים ובבניית עולם חדש. המדינאי הבריטי אדמונד ברק (1729–1797) נחשב לאביה מייסדה של השמרנות: הוא היה מבין הראשונים שהבהירו כי השמרנות אינה רק נטייה בנפש האדם אלא עמדה רעיונית מוגדרת.³⁵

התפיסה השמרנית מאמינה בחשיבותם של מוסדות חברתיים. היא דוגלת בטענה שאם מוסד חברתי מחזיק מעמד זמן רב, כנראה יש בו אמת ויש לרחוש לו כבוד ולא למהר למרוד בו ולפרקו. השמרנות נתנה מקום של כבוד למסורת, למבנים קהילתיים, למשפחתיות, לנאמנות ולזהירות בתחום המיני,³⁶ ולכל אלה כגורמים משמעותיים בהבניית זהותו של האדם.³⁷

33 ראו בכיוון זה א' נחמני, 'בין אידיאלוגיה לרוחניות: עבודת א-להים בעידן פוסט מודרני', נתיבה, ב (תשע"ב), עמ' 343–373.

34 על תפיסת הכלליות כמדד לאמת ראו: הרב י' קלנר, פלורליזם, פנטיזם וכלליות: הקריטריון לאמת, הקריטריון למוסר, נצרים תשס"א; הרב י' שרלו, והלכה כבית הלל, אלון שבות תשס"ח, עמ' 111–114.

35 ראו נבון, מכים שורשים (לעיל הערה 9), עמ' 122.

36 ראו נ' מנוסי, 'הבוקר שאחרי', ארץ אחרת, 4 (2001), עמ' 40–46; וכן דוגמה בעניין המתירות המינית ראו: נבון, מכים שורשים (לעיל הערה 9), עמ' 125–126, בסיפורו על המקלחות המשותפות בקיבוצים.

37 על אף שראוי היה לעשות זאת, לא נתייחס כאן לשאלה העקרונית בדבר הלגיטימציה לחנך בעולם הפוסטמודרני, שהרי עצם החינוך הוא התוויית דרך לאדם והקניית ערכים, דבר שבמהותו מוטל בספק בעולם הפוסטמודרני. הגדיל לעשות ההוגה הצרפתי ז'אן ז'אק רוסו, שהוגים רבים העוסקים בחינוך הדמוקרטי רואים בו את האב הרוחני של גישתם, הטוען כי 'הכל יוצא טוב מתחת ידיו של בורא עולם, הכל מתנוון מתחת ידיו של האדם' (ז'אק רוסו, אמיל, או, על החינוך, (תרגום: א' טיראפלרויט), ירושלים תש"ע, עמ' 111), או במקום אחר בפרוטרוט: 'החינוך

ד.1. חשיבות של דת ומסורת

על היחס למסורת ולהון האנושי המצטבר במהלך הדורות כותב ברק: 'חוששים אנו להניח לבריות לחיות ולסחור איש איש על סמך מלאי התבונה הפרטי שלו, כי חשד יש בנו שלכל איש ואיש מלאי מצומצם בלבד וכי מוטב יהיה לאנשים הפרטיים אם יזדקקו לבית אוצרם להונם הכללי של הלאומים והדורות'.³⁸ יש כבוד עמוק להון האנושי המצטבר, טוען ברק. כל אדם מכיל בתוכו מלאי מוגבל; בעוד המלאי המצטבר נחשב כהון הכללי של הלאומים והדורות, ויש לרחוש כלפיו כבוד עמוק בשל כך. בטענותיו כלפי המהפכנים הצרפתיים הוא כותב:

אנשי הספר שלכם והפוליטיקאים שלכם כמוהם ככל השבטים הנאורים בתוכנו, בעניינים אלה הם שונים במהותם. אין הם הוגים כבוד לחכמתם של אחרים, אך יש להם לעומת זאת אמון מלא בחכמתם שלהם. כדי להרוס מערכת ישנה של דברים, די להם בעצם היותה ישנה. אשר לחדשה אין הם חוששים כלל לאריכות ימיו של בניין שהוקם בחופזה: שהרי אריכות ימים אינה נחשבת בעיני כל אלה הסבורים שדבר לא נעשה קודם זמנם... באורח שיטתי מאוד הם סוברים שכל הדברים המעניקים תמידות הם מזיקים ולכן הם נלחמים ללא רחם בכל הממסדים...

טענתו הבסיסית של ברק היא כי לדידם של אנשי המהפכה הצרפתית אין כבוד ל'ישן'; עצם היותו של דבר 'ישן' מעיד לטענתם של אנשי המהפכה כי הוא לא רלוונטי. זאת לעומת לטענתו של ברק שדווקא 'אריכות הימים' של הבניין מעיד על טיבו. ראוי לציין כי גם ברק וגם להבדיל הרב קוק בדבריו לעיל מעידים על אותו

הראשון צריך אפוא להיות על טהרת השלילה. אין הוא מושתת לא על הוראת האמת ולא על הקניית המוסר, אלא על הבטחת הלב מפני המידה הרעה, והבטחת הרוח מפני הטעות. אילו רק יכולת לא לעשות דבר, ולא להתיר לעשות דבר; אילו רק יכולת לגדל את תלמידך בריא וחסון עד מלאות לו שתיים עשרה שנים, בלי שידע להבחין מימינו ומשמאלו, כי אז, למן שיעוריך הראשונים, ייפקחו עיני רוחו אל התבונה; בלי דעות קדומות, בלי הרגלים קבועים, דבר לא יהיה בו כדי לערער את רישומי טרחתך. במהרה יצא מתחת ידך החכם באדם. ומה שהתחלת באי-עשייה סופו שנעשה בידך פלא חינוכי (שם, עמ' 197). קטע זה, הלקוח מתוך יצירתו הספרותית המרכזית של רוסו העוסקת בחינוך, מתאר את ההפך הגמור מהתוויית הדרך המסורתית-השמרנית היהודית שהמוטו החינוכי שלה הוא 'שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אימך'. את המשנה המדריכה 'בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה' (אבות ה, כא) היה רוסו מבטל ומעדיף את ילד טבעי שאינו למד כלום עד הגיעו לגיל שתיים עשרה. בלשונו הצינית של פרופ' מקס רפרטי, חוקר חינוך מארצות הברית, ניתן לתאר את גישתו של רוסו כך: 'הילד הוא הפרא האציל, וכל שיש לעשות הוא להניחו לנפשו כדי להבטיח את ישועתו הרוחנית. אל תעצור בעדו. אל תרגיז אותו פן יתפתחו אצלו נזירותות מחרידות מאוחר יותר בחייו. הילדים שוכני המערות של תקופת האבן גדלו כשהם מאושרים יותר, מאוונים יותר, ומתוסכלים פחות מאשר הילדים של ימינו, וזאת פשוט משום שחיו בחיק הטבע הנפלא. הניחו לילדים, הם יחנכו את עצמם'. תודתי לרב מתניה ידיד שהערה זו לקוחה מתוך מאמר שכתב בעניין וטרם פורסם, על הרשות להשתמש בדברים.

38 א' ברק, מחשבות על המהפכה בצרפת, (תרגום: א' אמיר), ירושלים תשנ"ט (להלן: ברק, מחשבות), עמ' 95.

שבר. אך שבעוד ברק מבכה תהליך זה ואינו רואה בו כל תוחלת ותקווה, הרב קוק מאמין שדווקא ממנו תצמח גאולה.

הוגה שמרן אחר, ליאו שטראוס (1899–1973), כותב גם הוא כנגד אותה התפיסה:

איש הקידמה, לעומת זאת, מביט אחורה אל ראשית בלתי מושלמת ביותר. ההתחלה היא ברבריות, אוויליות, גסות, מוגבלות מופלגת. איש הקידמה אינו חש שאיבד דבר מה בעל חשיבות גדולה שלא לומר אינסופית; הוא איבד רק את כבליו... הוא בטוח בעליונות ההווה על העבר... החיים שמבינים את עצמם כחיים של נאמנות או שמירת אמונים, נראים לו נחשלים, נתונים למרותם של משפטים קדומים מהעבר. למה שאחרים קוראים מרד, הוא קורא מהפכה או שחרור.³⁹

נוסף על כך, כחלק מתפיסתה העקרונית בדבר חשיבות המסורת נותנת התפיסה השמרנית מקום של כבוד לדת. כך כותב ברק: 'יודעים אנו – ויתירה מזו חשים אנו בתוכנו פנימה כי הדת היא בסיס החברה האזרחית והמקור לכל הטוב והמעודד... יודעים אנו וגאים אנו לדעת שהאדם מטבעו הינו יצור דתי: שהאתאיזם מנוגד לא רק לתבונתנו אלא גם לאינסטינקטים שלנו...'⁴⁰

חיזוק ערך המסורת בכלל והאמונה הדתית המסורתית בפרט כמרכיבי בסיס בזהותו של האדם הם אבני יסוד במענה לתפיסה הפוסטמודרנית. יש לציין כי המושג מסורת מקבל כאן ממד חדש, אין הכוונה לאותה 'מסורת' עליה שר טוביה החולב בסרט הידוע 'כנר על הגג' הנתפסת כשטוחה, חסרת עומק ומחשבה תורנית ואינטלקטואלית, אלא כהוויית חיים שבמהותה ענווה עמוקה המעריכה את היותו של האדם חוליה בשרשרת הדורות ואת הבנתו כי הוא בונה את חייו ויוצר את יצירתו האנושית על מצע הדורות כולם:

דוקא אם שמע בישן תשמע בחדש. אחד מהיסודות המציל את המחשבה מכליון, הוא ההתעמקות בהישן. יעלה החדש ויפרח, יציץ ציץ ויפרח וישגא מאד, בכ"ז אנו צריכים תמיד לעומק הרוח של הישן. ביותר הדבר אמור בהשקפות רוחניות מופשטות, וממילא הולך הדבר ומשתרג על עוד המון סעיפים המתחשים להן. כל אשר רוחו נשאו לתור בחכמה, לדעת את רוח המדע הנאצל ברום חפשיותו, שיוכל להיות מתואר בזמנינו, הוא, ודוקא הוא, ימלא אז את אוצרו רכוש רב, כאשר יפנה אל הישן, אל התורה והמסורת, אל כל דברי חכמים וחדותם, אל ההגיון

39 ל' שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, (תרגום: א' הוס וד' זינגר), ירושלים תשס"א (להלן: שטראוס, ירושלים ואתונה), עמ' 386. על מחיקת הנאמנות כערך בתפיסה הפוסטמודרנית ראו נבון, מכים שורשים (לעיל הערה 9), עמ' 131.

40 ברק, מחשבות (לעיל הערה 38), עמ' 98.

הגלוי והצפון. כל העושר יחד יציב לפנינו את קומת המחשבה במלא חטיבתה...⁴¹

27. ערך הנאמנות

מלבד ערך המסורת והדת, מדגישה השמרנות את ערך הנאמנות לעברו של האדם כמרכיב בסיסי בזהותו. כותב שטראוס: 'המצב הראשוני, המקורי או ההתחלתי הוא נאמנות; אי נאמנות, בוגדנות היא משנית. ביסודו של המושג של אי נאמנות או בוגדנות, טמונה ההנחה שהנאמנות ראשונית'.⁴² ובמקום אחר הוא כותב: 'אדם אינו יכול להיפטור מעברו אדם מוכרח לקבל את עברו. פירוש הדבר שאת ההכרח הזה שאין להכחישו צריך לעשות למעלה. המעלה שבה מדובר היא נאמנות, שמירת אמונים... הכרח שבנקיטת צעד זה מתגלה לנוכח האופי המביש של החלופה היחידה, כלומר הכחשת מקורו של האדם, עברו או מורשתו'.⁴³

מדוע חשובה כל כך סוגיית הנאמנות וכיצד היא עשויה לתת לנו מענה בעולם הפוסטמודרניזם? דומה כי ניטיב לעשות אם נחבר את סוגיית הנאמנות לשאלת המחויבות להלכה. אין ספק כי סוגיית המחויבות להלכה היא אחת הסוגיות המטרידות בעולם הדתי בכלל ובחינוך הדתי בפרט. תחושה של פירות זוחל במחויבות, תפיסה של בחרנות בלי גבולות – האדם בוחר מה מתאים לו ומה לא מתאים לו מתוך מדף מדומה של מצוות, וההבנה הבסיסית של היהדות כקבלת עול מלכות שמיים הולכת ומצטמצמת:

אין ספק שגישה כזאת לתורה ומצוות נובעת מן האווירה התרבותית השוררת כיום בעולם. העמדת האינדיבידואליזם הליברלי כיסוד מרכזי בתרבות ימינו והעמדת זכויות הפרט בראש סולם הערכים הביאו לידי הלך רוח של חופש ממחויבות. עצם המחויבות לערך או לאובייקט כלשהו מנוגד לרעיון החופש. מכיוון שכך, כל מחויבות - בין אם מדובר במחויבות לעם, למדינה, לחברה או למשפחה – אין לה מקום בעידן של חופש הפרט. במחויבות יש אלמנט של כפייה, אך רק עשייה מתוך בחירה חופשית רצויה...⁴⁴

דברים אלה הם שכתוב משיעורו של הרב יהודה עמיטל זצ"ל ונכונים אז כבימים בהם נאמרו ואולי יותר. הצעתו של הרב עמיטל היתה הצעה טרמינולוגית אך מהותית, להפוך את השיח אודות 'המחויבות להלכה' ל'נאמנות להלכה'. את מושג

41 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ א, רב, ירושלים תשס"ה, עמ' ע.

42 ל' שטראוס, ירושלים ואתונה (לעיל הערה 39), עמ' 386.

43 שם, עמ' 425.

44 הרב י' עמיטל, בין התחברות למחויבות: חמש שיחות על תורה, נוער וחינוך, אלון שבות תשס"ג (להלן: עמיטל, בין התחברות למחויבות), עמ' 33–34.

הנאמנות שאב הרב עמיטל ממעשה חולדה ובור המופיע בספר הערוך,⁴⁵ שבו בולטת מאוד הנאמנות האנושית כמרכיב בסיסי בזהותו של האדם בכלל והאישה בפרט. ממשיך וכותב הרב עמיטל:

האשה במהותה מבטאת את הטבע האנושי היסודי ללא תחכום ומלאכותיות. הסיפור מראה שמחויבות – בלשון חז"ל נאמנות – היא ממהותו של הטבע האנושי, וסטייה ממנו היא סטייה מן הטבע האנושי, ולכן הטבע מתנקם בו. מחויבות היא לא דבר חיצוני אלא היא נובעת מן הטבעיות האנושית; טול מן האדם את טבע הנאמנות – או במילים אחרות, טול ממנו את המחויבות – נטלת ממנו את צלם א-לקים שבו. יותר מזה – במקום שיתקיים "ומור־אֶקֶם וְחַתָּקָם יִהְיֶה עַל כָּל־חַיֵּית הָאָרֶץ", החולדה והבור מתגברים עליו.⁴⁶

לדידו של הרב עמיטל, המחויבות והנאמנות תלויות זו בזו והן תכונה אנושית יסודית. בדברים אלה תואם הרב עמיטל את התפיסה השמרנית על ערך הנאמנות שהוצגה לעיל. אם נאמץ אל ליבנו את השיח החיובי על ערך הנאמנות כתכונה בסיסית אנושית אצל האדם – ונשליך ממנה על הנאמנות לדבר ה' – דומה שיש בכך פתח לשיח עמוק יותר. המחויבות להלכה אינה רק מחויבות שעלולה להתפרש ככורח חיצוני (שאליו על פי רוב יתנגד האדם הפוסטמודרני), אלא תכונת נפש עמוקה שמכוחה אנו נאמנים לדבר ה' כהבניית זהות עמוקה בתוכנו. המחשה של העניין יכולה להיות מחויבות האדם כלפי ילדיו. כל הורה בר דעת מבין כי ברגע שילד אותם – הוא מחויב להם. יחד עם זאת, בהווייתנו היומיומית איננו מאדירים את חוויית המחויבות לילדינו (ככורח חיצוני) אלא את הנאמנות כלפיהם. כך גם בחוויית הזוגית, ברור כי איש ואישה שנישאו מחויבים זה לזו. אך גם בחווייתנו הזוגית איננו רוצים להאדיר את המחויבות אלא דווקא את הנאמנות, וקו דק בחוויית הנפש האנושית מפריד בין השניים.

ד3. הייררכיה – שמע בני מוסר אביך

התפיסה היהודית מאז ומעולם קידשה את העברת המסורת מאב לבן ואת ההייררכיה המשפחתית. כדוגמא לכך ניתן לראות את ליל הסדר, לילה בו מועצם מקומו של הבן (או מדויק יותר, ארבעת הבנים השונים זה מזה), אך בו בעת מועצם גם מקומו של האב כמנחיל המסורת. התפיסה היהודית דוגלת בתפיסה של 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אבך' (מש' א 1). על הבן להיות קשוב למוסר אביו ולתורת אימו, אך בה בעת מצווה על האב והאם להנחיל לבנם ערכים אלו. היהדות אינה דת שוויונית מבחינה זו. יש בה כבוד עמוק לבן ולצרכיו (וניתן לראות כדוגמה לכך את חובות האב כלפי בניו המעוגנות בהלכה), אך גם דיני כיבוד הורים ברורים

45 ר' נתן מרומי, ספר הערוך, ערך חלד (ערוך השלם, מהדורת ח"י קהאוט, וינה תרפ"ו, כרך ג, עמ' שצה-שצו).

46 עמיטל, בין התחברות למחויבות (לעיל הערה 44), עמ' 34.

— וברור מעל לכל ספק מי האב ומי הבן ומהי מערכת היחסים המצופה להיות ביניהם. התפיסה הפוסטמודרנית משטיחה את מערכת היחסים הזאת וקוראת לשוויון. אין קושי היום למצוא בעולמנו הפוסטמודרני מציאות שבה בן יתבע את אביו לדין, יצעק עליו באמצע הקניון או יתעלם במפגיע מדבריו וכל זה לא כאנקדוטה חולפת של גיל העשרה אלא כתפיסת עולם עקרונית שבה אין כל הייררכיה והאב והבן שווים.⁴⁷

התפיסה השמרנית התייחסה לסכנת אובדן ההייררכיה. בספרו של ברק על המהפכה הוא זועק על 'תפארתה של אירופה שחלפה ללא שוב', על תום 'עידן האבירות' שבמקומו בא עידן של 'פלפלנים, כלכלנים ומחשבי חשבונות' ועל כך ש'לעולם לא נשוב עוד לראות אותה נאמנות נדיבה לדרגה ולמין, אותה כניעה גאה, אותו ציות חדור הכרת ערך, אותה כפיפות לבכ...'. הוא כואב על כך שבתפיסה החדשה 'מלך אינו אלא אדם, מלכה אינה אלא אישה; אישה אינה אלא חיה, וחיה לא מהסוג הנעלה ביותר' ועל כך ש'כל הכבוד שחולקים למין כשהוא לעצמו... ייחשב רומנטיקה ואיוולת'.⁴⁸ זעקתו של ברק נכתבה אומנם על ההייררכיה הפוליטית, אך היא נכונה לא פחות ואף יותר לשאלה העקרונית בדבר הסמכות וההייררכיה בין אב לבן ובין רב לתלמיד. נראה כי יש מקום ללמוד מהוגי התפיסה השמרנית משהו על חשיבות ההייררכיה, וגם כאן — כמובן איננו קוראים לחזרה למשטר מלוכני אפל וגם לא לטוטליטריות של הורים מול ילדיהם שעלולה להיות כפייתית ומזיקה, אלא שואפים כחברה להחזיר לעצמנו את הלגיטימציה לסמכות ההורים והמורים כמחנכים ומובילי דרך ובעלי מעמד שאינו שווה לזה של ילדיהם.

מסורת, נאמנות, מחויבות והייררכיה. דומה כי דורנו הפוסטמודרני מזכיר לנו ששכחנו (אולי) לדבר על המושגים הבסיסיים הללו ויש מקום לחזק אותם. חיזוק זה אינו נובע מתוך רצון להיאחז בכבלים לעבר — בכך שונים אנו אולי ממודל השמרנות הקלאסי — אלא מתוך מקום לכוון חיבור חדש ועמוק יותר בבחינת 'ברית חדשה', כפי שיבואר להלן.

47 תפיסה זו באה לידי ביטוי יוצא דופן בשירו של דוד שמעוני:

'אל תשמע, בְּנִי, אֶל מוֹסֵר אָב
וְלַתּוֹרַת אִם אֵל אֲזַן תֵּט,
כִּי מוֹסֵר אָב הוּא: "קוֹ לְקוֹ..."
וְתוֹרַת אִם: "לְאֵט, לְאֵט..."
וְסוּפַת-אָבִיב דוֹבְרָה כֵּן:

"הַקְּשִׁיבָה, אִישׁ, לְשִׁיר הַבֵּן!" (ד' שמעוני, ספר השירים, א, תל אביב תשי"ד, עמ' שעב).

48 ברק, מחשבות (לעיל הערה 38), עמ' 86–87. דברים אלו של ברק מצריכים מחשבה עמוקה, שלא זה המקום לעניינה, על הייררכיה בכלל ובעולם היהודי בפרט. שהרי אנו יודעים שגם ביהדות קיימת הייררכיה מסוימת, אך היא אינה חלה בכל התחומים, פעמים שהיא מולדת ופעמים שאינה: 'כתרם' של מלך וכהן הרי הם מולדים ואינם בחייריים, אך כתר תורה — מונח ועומד וכל הרוצה ליטול רשאי ליטול (ראו אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק מא; נוסחא ב, פרק מח).

ה. בין פוסטמודרניזם לשמרנות – התבוננות אמונית וקריאה לברית חדשה

שתי תפיסות הופכיות לכאורה הוצגו עד כה: הראשונה – הפוסטמודרניזם, על הפירוק שבו ואובדן האמת; והשנייה – עקרונות יסוד מתוך העולם השמרני. אין ספק כי תהום פעורה בין השתיים, והממשק בין שתי אלה לתפיסת העולם היהודית מאתגר ומורכב. שאלה מאתגרת היא האם היהדות היא דת שמרנית? מחד, הוגים שמרניים יטענו כי מעצם הגדרתה של היהדות כדת והיותה מושתתת על מסורת היא שמרנית. אך הלומד ומעיין בתפיסתם של ההוגים השמרניים עלול לחוש כי תפיסת עולם, זו על אף עקרונות היסוד החיוניים המעוגנים בה – מקובעת מדי,⁴⁹ בעוד היהדות ובפרט ההלכה 'הולכת' ומשתכללת עם תנודות הזמן ובכל מקרה אינה מקבעת בכבלים מסרסים את הנאמן לה אל העבר. מצד שני, הפוסטמודרניזם המפרק הכול נראה כסותר במהותו כל ערך מחוץ לו וממילא אין סתירה גדולה מזו לעקרונות היסוד המחייבים של היהדות. אך יחד עם זאת, ראינו בדברי הרב קוק לעיל כי ייתכן שחבוייה אמת עמוקה דווקא בפוסטמודרניזם. אם כן, יש לחשוב האם וכיצד עשויים שתי תפיסות עולם סותרות אלו ללכת יחד.⁵⁰

כיוון אפשרי להתמודדות עם מורכבות זאת יכול להיות בכירור המושג 'ברית חדשה'. 'וְנִכְרְתִי אֲנִי אֶת בְּרִיתִי אֲוֶתֶךָ בְּיַמֵּי נְעוּרַיִךָ וְהִקְמוֹתִי לָךְ בְּרִית עוֹלָם', אומר הנביא יחזקאל (טז, ט). מושג הברית חוזר פעמים רבות בתנ"ך בהקשרים שונים.⁵¹ ברית היא נאמנות, מחויבות עמוקה; בין איש לרעהו, בין איש לאשתו, בין האדם לאלוקיו.⁵² אבל הנביא ירמיה קורא לעם ישראל לא רק לשמור את הברית אלא לכוונת ברית חדשה: 'הִנֵּה יָמַי בָּאִים נְאֻם ה' וְכָרְתִי אֶת בְּרִית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּרִית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה'. ברית זו אינה 'כְּבְרִית אֲשֶׁר כָּרְתִי אֶת אֲבוֹתֵם בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'; לפי הנביא, ברית מצרים הופרה. לעומת זאת, הברית החדשה אשר תיכרת 'אַחֲרַי הַיָּמִים הֵהֵם נְאֻם ה' תיחקק על לוח ליבם של ישראל: 'נִתְתִּי אֶת תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם וְעַל לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה'. והנביא ממשיך ואומר כי משמעה של הברית החדשה יהיה: 'יְלֵא יְלַמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת ה' כִּי כוֹלֵם יַדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנָם וְעַד גְּדוּלָּם... (יר' לא 30–33).

49 על שימוש זהיר בתפיסות השמרניות ביחס להתפתחויות שונות בעולם הדתי ראו: הרב ח' נבון, "כמה מסוכן הריסות הסדרים הישנים": שינויים באורח החיים הדתי – הצעה למודל שמרני, אקדמות, כב (תשס"ט), עמ' 86–95.

50 זאת לאור דבריו של הרב קוק, הטוען כי 'בפול יש ניצוץ אור... הניצוץ האלוקי הפנימי זורח בכל אחת מן האמונות השונות, בתור סדרי חינוך שונים לתרבות האנושית, לתיקון הרוח והחומר, השעה והעולם היחיד והציבור שלה, אלא שהם בהדרגות שונות...' (אגרות הראי"ה, א, אגרת עט, ירושלים תשמ"ה, עמ' פד).

51 האזכורים המרכזיים הם סביב בריתות שכורת ה' עם האבות, ברית בין הקב"ה לכנסת ישראל, אזהרה על ישראל לכל יכרתו ברית עם אומות אחרות, כינוי ללוחות ולארון במקדש ומצווה על ברית המילה.

52 על היחס בין ברית לחוזה ראו הרב ח' נבון, 'נלחמים על הבית: המאבק על המשפחה בישראל', השילוח, 3 (2017), עמ' 103–120, בעמ' 115.

המושג 'ברית חדשה' קיבל קונוטציה נוצרית, אך מקורו של המושג אצל נביאנו וממילא בקריאה האלוקית לכוונן ברית כזאת. המילים 'ברית חדשה' לכאורה סותרות: המושג 'ברית' מבטא נאמנות למאורע כריתת הברית שהיה בעבר, במקרה שלנו ברית סיני. המושג 'חדשה' מבטא התחדשות של משהו שלא היה קודם לכן. למעשה, כבר איננו מדברים על אותו עץ שצמח ממנו ענף חדש, כפי התפיסה השמרנית, אלא מהות חדשה של ברית. אותה ברית שכבר הייתה קיימת מימים ימימה מקבלת פנים חדשות. ברית כזאת תוביל לידיעת ה', ידיעה שהיא חיבור עמוק הרבה יותר מזו שהייתה קיימת קודם לכן. המלבי"ם מסביר פסוקים אלו כך שהחיסרון בברית הראשונה היא שישראל עדיין לא היו מוכנים אל השלמות והתיקון, שכן הברית דאז, עם יציאת מצרים, נכרתה 'בחוזק רב ובכח להוציאם קודם הזמן, כי לא היו ראויים אז רק שהוצרכתי להוציאם כדי שלא יתקלקלו לגמרי, ועל כן – גם הופרה. לעומת זאת, הברית החדשה "על ליבם אכתבנה" – שלא תצטרך להכתב על הספר ובדיו כי תהיה כתובה על לבם... כי לבם יהיה מלא מחוקי התורה הטבועה בלבם'. דומה כי קריאת הדור היא לברית חדשה. ברית שאינה נובעת רק מכוח הכפייה החיצונית אלא מכוח מפגש בלתי אמצעי עם דבר ה' וחקיקת חוקי הברית על ליבותיהם.

11. ברית ובחרנות, או – האם הברית ניתנת לבחירה?

יבוא הפוסטמודרניסט האוחז בתפיסת הבחרנות שהוצגה לעיל ויאמר: ודאי שאני מוכן לכרות ברית, אך אני אבחר עם מי וכיצד לעשות זאת... וכאן נשאלת השאלה: כיצד כורתים ברית? האם ברית תלויה בבחירתו של האדם או שהיא נכפית עליו בידי כוח עליון? אין ספק כי ברית במהותה אינה תמיד ניתנת לבחירה. תינוק כורת ברית עם אלוהיו בגיל שמונה ימים כחלק מזהותו כיהודי; גם בני זוג כורתים ברית ביניהם תחת החופה טרם ידעו את האתגרים שיזמנו להם חייהם. אין ספק כי חלק מהגדרת הזהות של האדם היהודי קשורה בכריתת ברית שאינה בחירתית. עיקרון זה סותר מהותית את התפיסה הפוסטמודרנית המאדירה את הבחירה כערך יסוד של החיים.

ב'דרשות חתונה' הרב שג"ר מתייחס ליחס שבין ברית לבחירה, או במילים אחרות: האם הבחירה מובילה לכריתת ברית או שהברית עצמה מובילה את האדם לבחירה עמוקה יותר:

מהי הברית? מה פירוש 'לכרות ברית'?... זהו סוד הברית והרוז שלה, אמירת 'נעשה ונשמע'. כריתת ברית היא אקט מוחלט, מכוונן ובלתי מותנה. האקסיומה שממנה הכל מתחיל. הברית מביאה ל'שמיעה', ואיננה תוצר שלה. היא נקודת מוצא שאינה ניתנת לשפיטה. אחרי כל הרגשות והמחשבות באה ההחלטה... [ש]איננה המשך רצוף של השלבים הראשונים והיא בלתי תלויה בהם, היא היא כריתת הברית... יהודי מתחיל כיהודי

בכריתת ברית, רק לאחר מכן, משנוצרה ברית וזהות עצמית, הוא עשוי לשמוע.⁵³

נאמנות לברית אינה תלויה דווקא בחיזוק האמונה ובוודאי אינה בבחירתו של האדם, ואולי אף להפך: 'כריתת הברית מהווה את ההכרעה הפנימית אשר מחוללת את היכולת של האדם להאמין, להיות אחד עם משהו... בכדי שתהיה לי אמונה – אמון אני צריך לכרות ברית ולדעת להתמסר'.⁵⁴ הברית היא כינון הזהות השורשית, ועל גביה ניתן להוסיף את מרכיב הבחירה.

אולי הגיע העת להציב במקביל לערך הבחירה (שביסודו אחוז בבחירה החופשית היהודית אך בקצהו עשוי להגיע לבחירות הפוסטמודרנית האינסופית) גם את ערך הנאמנות לברית (השמרני), את היכולת לחיות מתוך תודעה של ברית עולם שנכרתה בידיעתנו או שלא בידיעתנו והיא אבן יסוד בזהות שלנו כאדם, כבני זוג וכיהודים. רק שחשוב להדגיש כי ברית זאת אינה רק ברית שהייתה בעבר – אלא ברית חדשה – החושפת רבדים עמוקים ובחיריים יותר ומתחדשת אלינו מכוח החיבור שלנו אליה יום־יום מחדש.

סיכומו של דבר

אם נסכם את דברינו ניתן להציע כי תפיסת עולמו של המאמין בן דורנו עשויה להתהלך בזהירות בין היסודות הגאוליים שבפוסטמודרניזם – הפריצה, הפירוק ושבירת הכלים (כמובן תוך זהירות גדולה שלא לפרוץ גבולות שלא ניתן יהיה להשיבם אחור) מתוך מגמה לכונן כלים גבוהים וגדולים יותר, לבין היסודות השמרניים הקוראים לנאמנות, למסורת ולהייררכיה וכל זה מתוך שאיפה כנה לכרות ברית חדשה שתיכתב על ליבותיהם של ישראל. קטונתי, אך אם בכ"ז יורשה לי להציע, דומה כי משימתם של אנשי חינוך ומלמדי תורה, לנוע בזהירות בין שני הקצוות הללו: מחד להכיל את נפש הדור הפורץ הפוסטמודרני, שמערער על אושיות יסוד ומציב שאלות וקושיות על כל ערך נתון תוך הבנה עמוקה כי פריצה זו אינה נובעת מקטנותו חלילה אלא להיפך. ומאידך לחזק שוב ושוב את קומת הבסיס של המסורת, הנאמנות והמחויבות ולא להיבהל מהייררכיה. ואם הפוסטמודרניזם פירק את הזהות האנושית, אולי נצליח להשתמש בפירוק זה עבור בניית הבניין

53 הרב שג"ר והרב י' דרייפוס, רעים האהובים: דרשות חתונה, אפרתה תשס"ח, עמ' 31. הרב שג"ר מתבסס על דברי ר' נחמן מברסלב: 'ודע שאין קיום אמונה אלא על ידי בחינות ברית, בבחינות ובריתי נאמנת לו וזהו שנאמר ברית בשבת כמו שכתוב "ברית עולם ביני ובין בני ישראל" וכו' "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת" כי חוקות שמים וארץ, היינו הגלגלים תלויים בברית' (ליקוטי מוהר"ן, קמא, לא).

54 הרב שג"ר, שיעורים על ליקוטי מוהר"ן, א, אלון שבת תשע"ב, עמ' 402.

האנושי מחדש תוך בירור מחודש של ערכי היסוד שלו, ובכך אולי נצליח לכרות עם בוראנו ברית חדשה.⁵⁵

55 ישאל השואל, מה תרמה לנו התפיסה השמרנית? לכאורה אמיתות היסוד שהוצגו לעיל בדבר חשיבות המסורת והדת, הנאמנות וההיררכיה יכולות להילמד ישירות ממקורות היהדות. מה תורמת לנו אם כן התפיסה השמרנית בעניין זה? דומה כי התפיסה השמרנית מסייעת לנו להבין כי אמיתות היסוד של האמונה היהודית – בקומת הבסיס שלהן, שייכות למוסר האנושי הבסיסי המהווה קרקע למוסר האלוקי שעל גביו. ערכי היסוד של השמרנות כדוגמת אלו שהוזכרו במאמר זה הם בבחינת דרך ארץ שקדמה לתורה וכפי דבריו של הרב קוק שהבאנו בתחילת מאמרו: 'מתוך המוסר החפשי, המוסר האנושי, נקח מוסדות להקמת האמונה, אמונת ישראל הדרושה כל כך לנו ולעולם כולו' (שמונה קבצים, קובץ א, קסב, ירושלים תשס"ה, עמ' נו).

Post-Modernism: Faith-Based Contention and Traditional Instruments

Shulamit Ben-Shaya

Abstract

A central challenge that today's educator must contend with is the ramification of the post-modern concept and its effect on Jewish religious identity and the basic outlook of the students. This topic is of utmost importance in the principled approach to modern education in general, and to the religious world in particular. The ramifications are enormous with an endless list of perspectives: educational, religious, cultural, and more. Much has been written about post-modernism in general, and its influences upon the field of education. This having been said, it seems that for many educators, there is a gap between theoretical knowledge and the reality encountered in practice, specifically with all that pertains to the religious world of Jewish youth. As a result, there exists a penetrating search for a "faith based" orientation to this topic, accompanied by practical instruments able to deal with this issue.

The purpose of this article is to attempt to provide an answer for this need. The onset of this essay presents a brief survey of the concepts of the post-modern outlook and the chief ramifications on the educational/religious field. Afterwards, the article will suggest a direction to fundamentally contend with the issue – mainly based on the teachings of Ha Rav Kook. The central theme of the essay plans on utilizing the very significance and value of post-modern thought itself, in order to strengthen the religious world of Jewish youth, and not to weaken it, as was done repeatedly in the past. Later, the essay will test if it is possible to use concepts from the traditional realm as a counterweight to post-modern thought, in the sense of "trust the wisdom of the gentile world". The article concludes with the suggestion that the post-modern breach will in fact engender in the words of the Prophet a new covenant. This new covenant is loyal to the past (and this is the traditional dimension that the article suggests adopting). At the same time, it contains stature of innovation, and perhaps a new essence, that was created quite surprisingly from the dismantling of the post-modern approach.

Key words:

Postmodernism, Judaism, conservatism, covenant, religious education, religious youth

תרומת אנימציות מתוקשבות למוטיבציה, לידע ולרכישת מיומנויות גבוהות בקרב ילדי גן

ג'אנט טלמון ואורלי מלכא-חטב¹

לציטוט (מדעי החברה) – טלמון, ג' ומלכא-חטב, א' (2019). תרומת אנימציות מתוקשבות למוטיבציה, לידע ולרכישת מיומנויות גבוהות בקרב ילדי גן. *חמדעת*, א', 116–134.

תקציר

נושא האסטרונומיה בכלל ומערכת השמש בפרט נכלל בתוכנית הלימודים 'מדע וטכנולוגיה' לגיל הרך. שילובן בהוראה של טכנולוגיות מחשב (ICT) דוגמת אנימציה (הנפשה) נמצא כתורם רבות להבנה, בעיקר של מושגים מופשטים, וכתורם למוטיבציה ללמוד מדעים בקרב ילדים צעירים. המחקר המוצג במאמר זה בחן את ההשפעה של שילוב אנימציות של תמונות נעות בהוראת הנושא מערכת השמש בקרב ילדים בגילאי 5–6 על ההבנה, על המוטיבציה ללימוד הנושא ועל היכולת ליישם את הידע שנרכש, זאת בהשוואה להשפעה של שילוב אותן תמונות כשהן נייחות. המחקר התבצע בשני גני חובה בבאר שבע. שתי הקבוצות היו דומות בהרכבן הסוציאקונומי. לשתי קבוצות המחקר בגן הניסוי הוצגו אנימציות באמצעות תמונות נעות, ובגן הביקורת הוצגו אותן תמונות אך כשהן נייחות, וכן חולקו בקרב הילדים שאלוני ידע ומוטיבציה לפני הוראת הנושא ולאחריה. השאלונים מולאו בתיווכה של הגננת. לשם בחינת ההבנה של הידע בנושא מערכת השמש, כמו גם יישומו, תוך שימת דגש על תפיסת המערכת וסדרי גודל, נדרשו שתי הקבוצות לבנות דגם תלת־ממדי של מערכת השמש. הממצאים העלו כי בשני הגנים, בשמונה שאלות מתוך תשע, הערכים בשאלון המוטיבציה אחרי ההתערבות היו גבוהים באופן מובהק בהשוואה לערכים שלפני ההערכה. נמצאו הבדלים מובהקים בגן הניסוי בהשוואה לגן הביקורת בשני ההיגדים הבאים: 'אני חושב/ת שידע במדעים חשוב גם לילדים וגם למבוגרים'; 'בעתיד ארצה להיות מדען/ית'. ילדים בגן הניסוי שיפרו באופן משמעותי את הידע שלהם בנושא מערכת השמש ביחס לילדים בגן הביקורת (90% לעומת 62%, בהתאמה). כמו כן, 80% מהילדים בגן הניסוי בנו דגם של מערכת השמש בהשוואה ל-54% בלבד מהילדים בגן הביקורת. בניית הדגם שימשה כיישום של הידע וכביטוי למיומנויות חשיבה מסדר גבוה.

1 המאמר מבוסס על עבודת גמר יישומית לתואר שני בהוראת המדעים במכללה האקדמית חמדת הדרום, שנעשתה בידי אורלי מלכא-חטב בהדרכתה של ד"ר ג'אנט טלמון.

מילות מפתח

הוראת המדעים, חינוך קדם-יסודי, טכנולוגיות בהוראה, מוטיבציה, אנימציה, תמונות נייחות וניידות.

סקירת ספרות

ללמוד מדע משמע ללמוד על הטבע ועל העולם הסובב אותנו. חשיפה מגיל צעיר לנושאים מדעיים ולמהות המדע (nature of science) כולל השפה המדעית חיונית לפיתוח מיומנויות של חשיבה רציונלית ושל חשיבה מסדר גבוה. על פי התיאוריה הקונסטרוקטיביסטית, ידע חדש נבנה על גבי ידע ישן. ככל שהידע הישן מבוסס יותר, מתאפשר לימוד מעמיק יותר של מושגים חדשים. מכאן שלהקניה ולהבנה של מושגים מדעיים כבר בגיל הגן יש חשיבות מכרעת (Eshach & Fried, 2005).

עמדות חיוביות של ילד בגיל הרך כלפי מדע, מוטיבציה להישגים במדע ותפיסת המדע כתחום מעניין ונגיש הם גורמים המנבאים אם אותו ילד יעסוק במדע ויגיע להישגים בו בטווח הקצר ובטווח הארוך (Eshach & Fried, 2005; Kampeza, 2012; Slarp, 2014).

ניתן להבחין בניצוץ של סקרנות בעיניים ובמוטיבציה ללמוד בקרב ילדים בגיל הגן. עם השנים ניצוץ זה הולך ודועך, וכך גם המוטיבציה. לפי מחקרים שנעשו בתחום, המוטיבציה של תלמידים ללמוד מדע יורדת מכיתה ה' לכיתה ח', במיוחד לקראת המעבר לחטיבת הביניים ולאחריו (Vedder-Weiss & Fortus, 2011, 2012). מחקרים נוספים עסקו בשאלה, האם ניתן למנוע ירידה זו. אחת הדרכים שנבדקו היא שילוב מחשב בהוראה.

שילוב מחשב בהוראה בכלל ובהוראת המדעים בפרט התחיל בשנות השמונים של המאה הקודמת. המחשב, ובעיקר כלים פתוחים דוגמת הגיליון האלקטרוני בבילוגיה, אנימציות וסימולציות, מאפשר דרשיח בין התלמיד לבין המחשב. בדרשיח כזה התלמיד, ביוזמתו, יכול לתת הוראות מדויקות למחשב, ואם הדרשיח מוצלח המחשב 'מבין' את התלמיד ופועל בהתאם להוראותיו (דריפוס ועמיתים, 1993). התנסויות כאלה יכולות לעודד מיומנויות של המשגה מדויקת ולפתח למידה עצמאית. נמצא כי שימוש במחשב באמצעות אנימציות וסימולציות מעלה את המוטיבציה ומסייע להבנה טובה יותר במיוחד של נושאים מופשטים (Barak et al., 2011). ישנם שלושה מאפיינים של אנימציה: (1) מאפשרת ייצוג של מושגים מופשטים; (2) יכולה לשמש במקום המציאות; (3) יכולה להניע את הלומדים באמצעות הערעור הקוסמטי שבה. ממצאי המחקר הראו כי אנימציה טובה יותר מאשר גרפיקה סטטית להמחשת מושגים מופשטים וכדי לדמיין את תהליך העולם האמיתי. עם זאת, במקרים מסוימים ייתכן שאנימציה תהיה פחות יעילה ואף תיצור עומס קוגניטיבי בהשוואה לגרפיקה סטטית (Wu et al., 2010).

גם ממצאי הדו"ח השנתי לשנת 2015 שפרסם המרכז הלאומי למדיניות חינוך בקולורדו, ארה"ב מציג מגמה זו. בדו"ח ישנם ממצאים המצביעים על כך שהשיגים התלמידים בבתי ספר בארה"ב שמשלבים טכנולוגיה דוגמת אנימציות בהוראה נמוכים מאלה שאינם משלבים טכנולוגיה (Miron & Gulosino, 2016).

קשה להסביר ממצא זה לאור מחקרים אחרים שמהם עולה כי שילוב טכנולוגיות מחשב בהוראה הוביל לשיפור בידע. ניתן להסביר פער זה אם נתייחס לתנאים ההכרחיים כדי ששילוב טכנולוגיות מחשב יוביל לשילוב פדגוגיה דיגיטלית: הימצאות מחשבים בכיתות הלימוד ולא בחדרי מחשב, שאליהם אין גישה מיידית; הימצאות איש טכני שיוכל לתמוך במורים במקרים של בעיות טכניות; פיתוח יישומי מחשב ובחירה נכונה של היישומים שפותחו, למשל תוכניות המגרות את הדמיון ואת היצירתיות אצל הילדים; תוכניות קלות להפעלה ויישומים הניתנים להתאמה לאוכלוסיות שונות בהתאם לצורך; מעורבות פעילה של התלמיד בהפעלת היישום; פעילות שמעודדת שיתופיות בין הילדים ולא תחרותיות; ושילוב המחשב רק במקרים בהם הוכח הערך המוסף שבשילובו. שילוב המחשב אינו המטרה העיקרית, אלא הוא אמצעי להשגת יעדים לימודיים (Amante, 2007).

נוסף על תנאים אלה, לצוות ההוראה יש השפעה ניכרת על שילוב מוצלח של המחשב. הכשרה נכונה של המורים והמומחיות שלהם היא מרכיב חיוני (כפיר ועמיתים, 1997; לידור ועמיתים, 2013, 2015; Vedder-Weiss & Fortus, 2018). ההכשרה להוראה בישראל עברה רפורמות רבות, ביניהן האקדמיזציה של עובדי הוראה והחתירה להפיכת מקצוע ההוראה לפרופסיה אקדמית. על המורה להכין את התלמידים לעולם המכיל ידע עצום, המתעדכן תדיר. מכאן שעל המורה להיות בעל רמת השכלה גבוהה והכשרה מקצועית. לאור מטרות אלה נכתבו מתווים מנחים חדשים (קדמו להם מתווים משנת 1981) להכשרה להוראה במוסדות להשכלה גבוהה בישראל – דו"ח ועדת אריאב (רן, 2017). הדו"ח מתייחס ללימודי הליבה שכל הסטודנטים להוראה מחויבים להם. בדו"ח נכללות תיאוריות וגישות בהוראה ובלמידה. מחקר שבחן את יישום המתווים לא מצא מידע בכל הנוגע לשילוב טכנולוגיות מחשב בהוראה כולל אנימציות, על אף שהנושא היה אחת ממטרות הרפורמה (לידור ועמיתים, 2015).

אנימציה היא טכנולוגיית מחשב היוצרת אשליה של תנועה על גבי מסך ובאופן זה מאפשרת יצירת ייצוגים מנטליים של תופעות, תהליכים ומערכות. מחקרים רבים מראים כי אנימציות טובות בחובן פוטנציאל גבוה ללמידה של מושגים בכלל ושל מושגים מדעיים בפרט. האנימציה הממוחשבת יוצרת מודל מנטלי הקרוב לזה של המדען (Barak, 2011; Barak & Dori, 2011; Drigas & Kokkalia, 2014; Ghaderia & Afshinfar, 2014; Hoffler & Leutner, 2007; Islam et al., 2014; Tversky et al., 2002), זאת בהשוואה ללמידה מסורתית הנוקטת הסברים מילוליים

ופרונטליים, למשל בנושאים שינויי מזג אוויר, דיאגרמות מעגל, מערכת הדם, פעולת משאבת אופניים ועוד (Tversky et al., 2002).

השפעה של השימוש באנימציות ממוחשבות נבדקה אצל תלמידים בגיל בית ספר (Aksoy, 2012; Eshach & Fried, 2005; Ghaderia & Afshinfar, 2014; Islam et al., 2014) ואף אצל סטודנטים (Gero & Zoabi, 2015). בין היתר, במחקר שבדק השפעת שילוב אנימציות בנושא אדם וסביבה בקרב תלמידים בכיתה ז' בנושאים כמו מעברי אנרגיה, שרשרת המזון, אסונות טבע אקולוגיים, גידול האוכלוסייה, התחממות כדור הארץ, מחזור הפחמן, החור באוזון ודלדול האוזון, אפקט החממה, – נמצא שהשיגי התלמידים בכיתה הניסוי היו גבוהים יותר (9.2-+78.6) בהשוואה לכיתה הביקורת (13.9-+ 63.2), שבה המורה הציג את הנושא בעזרת מצגת וללא אנימציות (Aksoy, 2012).

מה לגבי הגיל הרך? בהשוואה לשיטת ההוראה המסורתית, הוראה המשלבת מולטימדיה דוגמת אנימציות בהוראת נושאים מדעיים בקרב ילדים בגיל הגן מפעילה את הילדים, מעודדת אותם לחשוב, מעלה את המוטיבציה שלהם ללמוד והופכת את ההוראה ליעילה ומשמעותית יותר. כך למשל שנושאים המחייבים תצפיות ארוכות כמו בקיעת אפרוח מהביצה. הילדים מתקשים לעקוב לאורך זמן אחר התהליך שנמשך 21 יום. שילוב אנימציה מאפשר 'לקצר' את זמן הדגירה ולהאט או להגביר חלק מהתהליך. כך הילדים מבינים את התהליך בצורה בהירה יותר, ונבנה אצלם מבנה קוגניטיבי שלם ונכון (Nie, 2017). בהוראת חשבון בגן, ובפרט בהוראה של פעולות חיבור, נמצא כי שילוב אנימציות וסימולציות שיפר באופן ניכר את הידע של ילדים שרמתם נמוכה מהמצופה או בינונית, בהשוואה לקבוצת ביקורת שלמדה את אותו הנושא ללא השילוב (Zaranis, 2016). כמו כן, שילוב אנימציות וסימולציות תרם להתפתחות השפה בקרב הילדים ולהבנת נושאים בהוראת המתמטיקה, במיוחד בכל הקשור לגיאומטריה של המרחב (Amante, 2007). כיום השאלה אינה האם לשלב את המחשב בכלל ואנימציות בפרט בגיל הרך, אלא באיזו צורה יש לשלב כלים אלו ומה תהיה השפעת השילוב על הלמידה של הילדים הצעירים (Nikolopoulou & Gialamas, 2015).

דנסי ובייכנר מציינים שכדי שלאנימציה יהיה ערך מוסף משמעותי עליה להיות חלק בלתי נפרד מההוראה ולא רק תוספת. עליה להיות אינטראקטיבית באופן שבו התלמיד יוכל לקבוע את הקצב, ויש להימנע מעודף של פרטים כדי להימנע מהכבדה קוגניטיבית (Dancy & Beichner, 2006).

משרד החינוך בישראל התווה מדיניות לשילוב המחשב בכלל ואנימציות בפרט כחלק אינטגרלי מתוכנית הלימודים מתוך הכרה בחשיבות שילוב המחשב בהוראה, ומתוך הבנה של הפוטנציאל הרב הטמון בכלים דיגיטליים (רימון, 2012). מאמר זה דן בהוראת הנושא גרמי השמיים, שהוא אחד הנושאים הנלמדים במסגרת תוכנית הלימודים במדע וטכנולוגיה לחינוך קדם יסודי במשרד החינוך (תוכנית הלימודים

במדע וטכנולוגיה, 2009, משרד החינוך). על אף שישנה תמימות דעים באשר לחשיבות הוראת נושאים מדעיים בגיל הרך, מורים רבים נתקלים לא פעם בקושי כשהם מנסים להסביר לתלמידים צעירים מושגים מופשטים דוגמת מערכת השמש, בדגש על סדרי גודל. יתרה מזאת, נמצא כי בקרב חלק מהגננות עצמן קיימות תפיסות מוטעות ביחס לנושאים מדעיים (Eshach & Fried, 2005; Kampeza & Ravanis, 2006; Kerckaertab et al., 2015).

כדי להתמודד עם קשיים אלה, במאמר זה נציג את ההשפעה של שילוב אנימציה מתוקשבת באמצעות תמונות נעות המאפיינות את האנימציות בהשוואה לשילוב אותן תמונות כשהן נייחות על המוטיבציה ללמוד את הנושא מערכת השמש ועל הידע הנרכש בהוראתו בקרב ילדי גן.

שאלות המחקר

כיצד משפיעה תנועתיות התמונות (אנימציה, וידאו) בהשוואה לאי-תנועתיות של אותן תמונות (תמונות נייחות, סטילס) בהוראת הנושא מערכת השמש בקרב ילדים בני 5–6 (גן חובה) על:

1. הידע בנושא מערכת השמש.
2. המוטיבציה להמשיך וללמוד מדעים ובפרט ללמוד על מערכת השמש.
3. מיומנויות חשיבה מסדר גבוה (הבנה, היכולת ליישם את הידע).

שיטת המחקר

נבדקים

במחקר השתתפו 70 ילדים בשני גני חובה בבאר שבע. הרמה הסוציאקונומית בשני הגנים דומה. כל קבוצת גן מנתה 35 ילדים בני 5–6. רמת ההישגים ההתחלתית של הילדים בגן הניסוי הייתה נמוכה במקצת מזו שבגן הביקורת (ראו נתוני 'לפני' בלוחות 1 ו-2).

הנושא נלמד בשני גנים שונים באמצעות אותן תמונות, נעות או נייחות.

הוראת הנושא נעשתה בשני מפגשי מליאה מרכזיים המתקיימים בגן. משך כל מפגש היה כ-20 דקות. במפגשים אלה הועברו התכנים המותאמים לנושא הנלמד בגן בצורה מורחבת בהתאם לפרשיית הלימודים (סילבוס) שכוללת גופים בחלל: כדור הארץ, ירח, שמש, כוכבי לכת נוספים במערכת השמש, תכונותיהם של הגופים והמבנה שלהם, השפעת השמש על כדור הארץ, הבהרת תמונת העולם של הילדים על כדור הארץ וכן ההסבר להיווצרות היום והלילה.

בקבוצת הניסוי ישבה עם הגננת בכל פעם קבוצה המונה חמישה ילדים בפעילות בשילוב המחשב שכללה תמונות נייחות (אנימציות) בנושא מערכת השמש. בקבוצת הביקורת ישבה קבוצה המונה חמישה ילדים סביב שולחן ולמדה את הנושא בעזרת תמונות נייחות דרמטיות. בתום הפעילות הילדים בכל קבוצה מילאו שאלונים

בסיוע הגננת. מפגש מסכם להטעמת הנושא שנלמד באותו יום נערך בסוף היום, וכסיכום לנושא שנלמד הילדים בשני הגנים בנו דגם תלת־ממדי של מערכת השמש שמורכב מכדורי קלקר בגדלים שונים.

ההנחה היא שההשפעה השונה שנמצאה בין שני הגנים לא נבעה מכך שהתמונות הנעות הוקרנו על צג מחשב והניחות לא, אלא מההבדלים בתנועתיות התמונות.

כלי המחקר

שני שאלונים הועברו לשתי הקבוצות – הניסוי והביקורת – לפני הוראת הנושא ולאחריה.

השאלון הראשון בחן את מוטיבציית הילדים ללמוד מדעים בכלל ואת נושא מערכת השמש בפרט. השאלון לקוח מתוך ברק (2002) והוא מורכב מתשע שאלות שהותאמו לנושא הנלמד ולגיל הילדים. הילדים נדרשו, בתיווכה של הגננת, לדרג בסולם מ־1–5 היגדים שונים המתייחסים ללימוד מדעים בכלל וללימוד נושא מערכת השמש בפרט (ראו ההיגדים בלוח 1 להלן).

השאלון השני היה שאלון ידע בנושא מערכת השמש, הלקוח מתוך רוזניק (Rosnik, 2012) ומורכב מ־11 שאלות (ראו ההיגדים בלוח 2 להלן).

נוסף על השאלונים, לאחר הוראת הנושא נבדקו ההבנה והיישום של הידע שנלמד בנושא מערכת השמש, זאת באמצעות בחינת יכולת הילדים להרכיב מכדורי קלקר בגדלים שונים דגם תלת־ממדי נכון של מערכת השמש. הושם דגש על היחס בין העצמים החלליים מבחינת הגודל והמרחק.

מהלך ההוראה

1. כדור הארץ הכדורי – הכרת צורתו הכדורית של כדור הארץ.
בגן הביקורת הנושא נלמד באמצעות תמונה ניחת של כדור הארץ, ואילו בגן הניסוי באמצעות תמונה נעה בסרט וידאו:

Free HD Footage – Earth From Space
<https://www.youtube.com/watch?v=Hekzoc5KnJE>

2. מסע אל בטן האדמה – הכרת מבנה כדור הארץ: קרום, מעטפת, גרעין.
בגן הביקורת מבנה כדור הארץ נלמד באמצעות תמונות ניחות, ואילו בגן הניסוי בעזרת סרטון על מבנה כדור הארץ:

http://www.brainpop.co.il/he/category_8/subcategory_96/subjects_879/



3. כדור הארץ וסיבובו – היווצרות יום ולילה בכדור הארץ.

בגן הביקורת הנושא נלמד באמצעות תמונות ניירות



ולוה בהסבר על סיבוב כדור הארץ והיווצרות היום והלילה באמצעות גלובוס ומנורת שולחן ששימשה כשמש והבהירה לילדים היכן מאירה השמש והיכן שורר חושך.

לעומת זאת, בגן הניסוי הנושא נלמד באמצעות סרטונים ואנימציות המדגימות את תנועת כדור הארץ והיווצרות היום והלילה:

<https://youtu.be/tO1VLpVpu1g> ;

https://www.youtube.com/watch?v=3e_Z_rMX3Ig



4. היכרות עם הירח – מופעי הירח.

בגן הביקורת הנושא נלמד בעזרת תמונות ניירות

ואילו בגן הניסוי בעזרת סרטון ואנימציה של מופעי

הירח: (<https://www.youtube.com/watch?v=GBqbQcxAICo>)

מהלך איסוף הנתונים

שאלוני הידע והמוטיבציה הועברו לפני הוראת הנושא ולאחריה הן בקבוצת הביקורת (תמונות ניירות) והן בקבוצת הניסוי (תמונות נעות).

השאלון מולא בידי התלמידים בשני הגנים בתיווכן של הגננות, שכן לאור גילם הצעיר הילדים לא יודעים קרוא וכתוב.

כסיכום לנושא שנלמד וכיישום הילדים בשתי קבוצות הניסוי בנו דגם תלת-ממדי של מערכת השמש. מטרת המשימה הייתה לבדוק את יישום הידע תוך שימת דגש על תפיסת מושג המערכת. כל ילד קיבל כדורי קלקר בגדלים שונים, צבע אותם בצבעם של כוכבי הלכת בעזרת מיחוי בפלסטלינה ובנה מהם את הדגם. כל כדור ייצג כוכב לכת אחר בהתאם לגודלו היחסי.

לוח 1 – השוואת המוטיבציה לפני ההתערבות ולאחריה בגן הניסוי ובגן הביקורת

אחרי ההתערבות		לפני ההתערבות		גן	היגד
ממוצע	סטיית תקן	ממוצע	סטיית תקן		
4.57	0.50	3.54	0.51	ניסוי	1. אני חושב/ת שמדעים זה מקצוע מאוד מעניין.
4.66	0.48	3.49	0.56	ביקורת	

אחרי ההתערבות		לפני ההתערבות			
ממוצע	סטיית תקן	ממוצע	סטיית תקן	גן	היגד
4.03	0.66	1.54	0.70	ניסוי	2. בשעת מדעים בגן אני יכול/ה לקבל תשובות לשאלות שמסקרנות אותי.
4.26	0.61	1.51	0.61	ביקורת	
4.60	0.50	3.63	*0.84	ניסוי	3. חוג מדעים בגן מרתק אותי.
4.49	0.51	4.09	0.70	ביקורת	
1.31	0.47	1.51	0.61	ניסוי	4. לימודי מדעים בגן משעממים אותי.
1.37	0.49	1.60	0.70	ביקורת	
3.69	0.90	3.34	**0.94	ניסוי	5. לימודי מדעים מאפשרים לי להבין תופעות מחיי היומיום.
3.77	0.69	2.63	1.06	ביקורת	
4.17	0.62	4.14	0.73	ניסוי	6. אני מאוד מתעניין בהסברים של תופעות טבע.
4.00	0.59	4.03	0.75	ביקורת	
4.69	**0.47	3.97	0.79	ניסוי	7. אני חושב שידע במדעים חשוב גם לילדים וגם למבוגרים.
4.06	0.59	4.17	0.66	ביקורת	
4.29	**0.52	3.31	0.87	ניסוי	8. בעתיד ארצה להיות מדען/נית.
3.80	0.58	3.34	0.80	ביקורת	
4.54	0.51	3.20	*0.93	ניסוי	9. אני לא מוכן לוותר על חוג מדעים.
4.49	0.51	3.66	0.94	ביקורת	

*p<0.05 **P<0.01

עיצור הנתונים

הנתונים הכמותיים של שני השאלונים – שאלון הידע בנושא מערכת השמש ושאלון המוטיבציה – עובדו ונותחו. חישוב הממוצע, סטיית התקן של כל היגד בגן הניסוי ובגן הביקורת וכן מבחני t ומבחן חי בריבוע שימשו להשוואה בין הקבוצות. כל תשובה בשאלון הידע קודד כך שתשובה נכונה קיבלה ערך 2, ותשובה לא נכונה קיבלה ערך 0.

ממצאים

מוטיבציה ללימוד מדעים בכלל ונושא מערכת השמש בפרט

כאמור, המוטיבציה ללימוד מדעים בכלל וללימוד נושא מערכת השמש בפרט נבדקה באמצעות שאלון שכלל תשעה היגדים. ההיגדים הוקראו בידי הגננת, שגם סימנה את תשובות הילדים.

p	Chi-Square	p	Chi-Square	% תשובות נכונות		גן	שאלה
				אחרי	לפני		
							כדור, אליפסה.
0.002	9.032 ^d	0.169	1.433 ^a	100	60	ניסוי	3. מהו כדור הארץ? כוכב, ירח, שמש קטנה.
				77	46	ביקורת	
0.00	17.50 ^a	0.22	1.06 ^a	100	26	ניסוי	4. מה יותר גדול? השמש, כדור הארץ.
				60	37	ביקורת	
	17.12 ^a		3.99 ^a	100	54	ניסוי	5. סביב מה מסתובב כדור הארץ? סביב עצמו, סביב השמש, סביב הירח, כדור הארץ לא מסתובב, השמש והירח הם אלה שסובבים סביבו.
				63	40	ביקורת	
0.00	14.48 ^e	0.59	.00 ^a	100	46	ניסוי	6. היכן נמצא הירח במשך היום? מאחורי השמש, לא ניתן לראותו, בצד השני של כדור הארץ, בשמיים גם במשך היום.
				66	46	ביקורת	
	24.35 ^a		1.97 ^a	100	66	ניסוי	7. מהי מערכת השמש שלנו? שמש, ירח וכדור הארץ, שמש וכוכבי לכת.
				60	63	ביקורת	
0.00	19.09 ^f	0.60	.00 ^a	100	29	ניסוי	8. מהי השמש? לוויין, כוכב, ירח, כדור הארץ.
				57	29	ביקורת	
0.01	5.952 ^a	0.56	.00 ^a	74	43	ניסוי	9. היכן נמצאת השמש? מעל הירח, בצד השני של כדור הארץ, עננים מכסים את השמש, נמצאת בכוכבים אחרים.
				46	43	ביקורת	

p	Chi-Square	p	Chi-Square	% תשובות נכונות		שאלה
				אחרי	לפני	
0.12	2.06 ^a	0.645	.00 ^a	60	11	ניסוי
				43	11	ביקורת
						10. מהו ליקוי חמה? השמש נעלמת מאחורי העננים, הירח יוצר צל כאשר הוא בין כדור הארץ והשמש, כוכב הלכת יוצר צל כאשר הוא בין כדור הארץ והשמש, השמש נמצאת בצידו השני של כדור הארץ.
0.00	14.48 ^a	0.03	4.48 ^a	100	83	ניסוי
				66	60	ביקורת
						11. מה יותר גדול? השמש, הירח.

^a המינימום המצופה הוא 16.50 ^b לא נמצאו נתונים סטטיסטיים מחושבים. ^c המינימום המצופה הוא 3.00. ^d המינימום המצופה הוא 4.00. ^e המינימום המצופה הוא 4.00. ^f המינימום המצופה הוא 7.50.

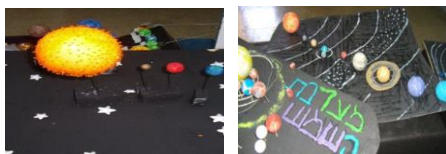
כ־10 מתוך 11 שאלות, ההישגים בגן הניסוי היו גבוהים יותר, למרות שבמבחן pre ההישגים בגן הניסוי היו נמוכים יותר. הדבר בלט במיוחד בשאלות שבדקו ידע לגבי סדרי גודל, דוגמת שאלה 4 (מה יותר גדול? השמש, כדור הארץ) ושאלה 11 (מה יותר גדול? השמש, הירח). לעומת זאת, על שאלה 1 (איך רואים לכוכב הלכת בו אנו חיים?) הילדים משני הגנים השיבו תשובה נכונה.

לוח 3 – ממוצע הציונים הסופיים בשני הגנים לפני הוראת הנושא ולאחריה

P	t	סטיית תקן	ממוצע	גן	
0.244	1.175	12.6	46.0	ניסוי	ציון ידע לפני הוראת הנושא
		11.5	42.6	ביקורת	
000.**	10.026	7.4	90.1	ניסוי	ציון ידע אחרי הוראת הנושא
		14.8	62.1	ביקורת	

*p<0.05 **P<0.01

הבנה ויישום הידע בנושא מערכת השמש



יישום הידע נבדק באמצעות בניית דגם תלת־ממדי של מערכת השמש שבו הושם דגש על סדרי גודל.

להלן 2 דוגמות לדגם כזה:

הממצאים העלו כי בגן הניסוי 80% מכלל הילדים הצליחו לבנות דגם נכון שבו כל כוכבי הלכת נמצאים במקומם בהתאם לגודלם היחסי, לעומת 54% מהילדים בגן הביקורת. דגם לא נכון נחשב כזה שסדר כוכבי הלכת והגודל היחסי בו שגויים.

סיכום, מסקנות והמלצות

במחקר זה בדקנו כיצד שילוב של אנימציה וסרטי וידאו בהוראה של נושא מופשט כגון מערכת השמש תורם להיווצרות תשתית תפיסתית בקרב ילדים בני 5–6, תוך הבניית מושגים בנושא ובאמצעות פעילויות שונות דוגמת תנועת גופים בחלל בהקשר של היחסים בין כדור הארץ, השמש והירח. בחנו את ההשפעה של שילוב תמונות ממוחשבות תלת־ממדיות ונעות בהוראה בהשוואה לשילוב אותן תמונות כאשר הן נייחות ודרמטיות. נצפתה תרומה מזערית בשיפור המוטיבציה בשילוב התמונות הנעות, אך לעומת זאת נמצאה השפעה משמעותית יותר על ההבנה, על הידע הנרכש ועל היכולת ליישמו בבניית דגם נכון.

המחקר התמקד בשילוב אנימציות ממוחשבות וסרטי וידאו בהוראת נושאים מדעיים, שילוב המזמן לימוד של נושאים חדשים ומורכבים ומסייע לפיתוח מיומנויות של אוריינות מדעית, מיומנויות קוגניטיביות, חשיבה יצירתית וסקרנות (Barak et al., 2011). אחד ההסברים לכך הוא שטכנולוגיות מחשב מאפשרות שילוב של שיטות הוראה מגוונות ומותאמות לאסטרטגיות לימוד שונות, וכן שהן מסייעות בפיתוח מיומנויות חשיבה מגוונות ומותאמות לכיתה הטרונגנית (Aksoy, 2012; Eshach, 2005 & Fried; Gero & Zoabi, 2015; Ghaderia & Afshinfar, 2014; Islam et al., 2014; Nie, 2017; Zaranis, 2016).

בשאלון המוטיבציה שהועבר במחקר לא נמצאו הבדלים מובהקים בין הישגי הילדים בשני הגנים למעט בהיגדים הבאים: 'אני חושב שידע במדעים חשוב גם לילדים וגם למבוגרים' (היגד 7) ו-'בעתיד ארצה להיות מדען/ית' (היגד 8). נראה כי התנסויותיהם בשיעורי המדעים בגן אפשרו לילדים לראות עצמם מדענים לכשיגדלו; נתון זה תואם במידה מסוימת לממצאי מחקרים אחרים שהעלו כי מוטיבציה גבוהה ללמוד מדעים מנבאת אם הילד ירצה לעסוק במדע כבוגר (Eshach & Fried, 2005; Kampeza, 2012; Slarp, 2014).

ייתכן שההיגדים היו צריכים להיות מנוסחים בצורה פחות מכלילה, ובאופן מדויק יותר ביחס לחומר הנלמד ומותאם יותר לילדים צעירים. למשל, במקום ההיגד 'אני

חושבת/ת שמדעים זה מקצוע מאוד מעניין' (היגד 1), נכון יותר היה לנסח: 'אני חושבת/ת שמה שלמדנו על מערכת השמש היה מעניין מאוד'.

על פי הממצאים בלוח 1, גם לפני הוראת הנושא וגם לאחריה יש לילדים בגן מוטיבציה ללמוד נושאים מדעיים (לוח 1). אך כאמור לעיל, ככל שהגיל עולה המוטיבציה לכך פוחתת. אם כן, כיצד ניתן לשמר מוטיבציה זו ולמנוע את הירידה בה עם העלייה בגיל התלמידים? בכמה מחקרים נמצא שהמורים הם גורם מרכזי בהוראה בכלל ובהוראת נושאים מופשטים בגיל הרך בפרט, וכי יש להם השפעה על מידת המוטיבציה של התלמיד ללימוד נושאים כאלו (Eshach & Fried, 2005; Kerckaertab et al., 2015; Vedder-Weiss & Fortus, 2011, 2012, 2018).

משאלון הידע וממבדק היישום עלה כי הישגי הילדים בגן הניסוי, שבו שולבו סרטי וידאו ואנימציות בהוראת הנושא, היו גבוהים יותר מהישגי הילדים בגן הביקורת. מה יש באנימציה (תמונה נעה) שאין בתמונה נייחת? ניי (Nie, 2017) במחקרו הראה שילדים מתקשים לעקוב לאורך זמן אחר תהליכים ותופעות, ואילו האנימציות מאפשרות 'לקצר' את הזמן וכן להאט או להאיץ חלק מהתהליך. כל זה מאפשר לילדים להבין את התהליך ולבנות אצלם מבנה קוגניטיבי שלם ונכון.

נתון זה תואם לממצאי מחקרים שונים שבחנו השפעת אנימציות על ידע ועל הבנה של נושאים שונים בקרב תלמידים בחינוך העל-יסודי (Barak & Dori, 2011; Ghaderia & Afshinfar, 2014; Hoffler & Leutner, 2007; Islam et al., 2014; Rasch & Schnotz, 2009) ואף בקרב סטודנטים (Gero, 2015).

מה חושבים המורים על שילוב מחשב בכלל ואנימציות בפרט בהוראה? מעריכת ראיונות עם מורים עולה שיש לשקול דרך הכשרה אחרת, כזו שתביא בחשבון את תפקיד המורה, שהוא לא רק מקור הידע אלא גם מנחה ומעודד שיתופיות בקרב הלומדים ומספק מקורות מידע רלוונטיים לקראת פיתוח לומד עצמאי (Amante, 2007). על הכשרת המורים לכלול ידע כיצד לשלב את המחשב בכלל ואנימציות בפרט כדי שההוראה בתחום זה לא תהיה רק טכנית, כזו שנוגעת להפעלת המחשב ותו לא, אלא תכלול גם עניינים הקשורים לפדגוגיה דיגיטלית שפורטו לעיל (זלכה, תשע"א; Nikolopoulou & Gialamas, 2015). כמו כן, נדרשת הכשרה נוספת שבה המורים ישולבו בהכנת מערכי השיעור לצד הצעות קונקרטיות לשילוב מחשב בתוכניות הלימודים (Sanchez et al., 2012). גם ארדֶם (Erdem, 2019) במחקרו על מורים לפיזיקה מציין שיש צורך בפיתוח מקצועי ספציפי כדי לדעת כיצד להשתמש בטכנולוגיות מחשב דוגמת אנימציות בשיעורי פיזיקה באופן מיטבי.

הגננת שהשתתפה במחקר בגן הניסוי ממשיכה לשלב אנימציות בהוראת הנושא בגן גם ארבע שנים לאחר תום המחקר, אך לפני המחקר היא לא שילבה טכנולוגיות מחשב בגן. רק לאחר שהתוודעה לפוטנציאל הגלום באנימציות ובסימולציות להוראת נושאים מופשטים, ולאור העובדה שעמדו לרשותה מערכי לימוד מוכנים וליזוי של החוקרת, היא העזה לשלב את המחשב, ולא רק במסגרת המחקר. שילוב

המחשב בגן מאפשר לה 'להביא את מערכת השמש לגן', כמו גם להביא נושאים מופשטים נוספים – כך סיפרה בשיחה לא רשמית שערכנו עימה.

כמו כן, על אף שהנושא לא נכלל בשאלות המחקר, במהלך המחקר התברר שלעצם שילוב המחשב הייתה השפעה על מידת ההשתתפות של הילדים בפעילות. הגננת בגן הניסוי דיווחה שבמהלך הוראת הנושא היא הצליחה להפעיל גם את הילדים שבדרך כלל לא משתתפים בפעילויות בגן. ילדים שמתקשים להתבטא מילולית מצאו את הדרך לבטא את עצמם בפעילות ממוחשבת ששולבו בה האנימציות. הילדים נהנו ואף ציינו ש'כיף לנו ללמוד עם המחשב' ו'מאוד מעניין'.

נראה שמערכי שיעור מוכנים מבוססי אנימציות וסימולציות עשויים לסייע לגננות ואף למורים לשלב טכנולוגיות מחשב בהוראת המדעים בנושאים השונים ואולי אף לתקן תפיסות שגויות שמצויות בקרב התלמידים (זלכה, 2011; Sánchez et al., 2012).

ממצאים דומים עלו מהפעלת הפרויקט לשילוב טכנולוגיות מידע בהוראת המדעים והחקלאות לקראת בחינת בגרות מתוקשבת במדעי החיים והחקלאות (טלמון ועמיתים, 2007). מורים שהשתתפו בפרויקט הסבירו את הממצאים בעובדה שעמדו לרשותם יחידות לימוד מתוקשבות. היחידות פותחו בידי צוות הפיתוח של הפרויקט והותאמו לצורכי הכיתה ולאוכלוסיית התלמידים. כמו כן, המורים ציינו שהליווי של הצוות בכל השלבים תרם רבות הן לרצונם להשתתף בפרויקט והן להצלחתו (שבת, 2008; שמש ועמיתים, 2008).

על סמך ממצאי המחקר כפי שדווח במאמר זה ועל סמך מחקרים אחרים, מומלץ לשלב טכנולוגיות מחשב בכל השתלמות למורים ולגננות, ואף לשקול שינוי במבנה ההשתלמות, דוגמת מעורבות פעילה של המורים בהכנת מערכי שיעורים משולבי אנימציות וסימולציות, פיתוח של חומרי לימוד שהמורים והגננות יוכלו להתאים לכיתות ההטרוגניות, חיזוק מיומנויות טכנולוגיות מחשב אצל המורים והגננות, תמיכה מדעית בנושאים מורכבים דוגמת מערכת השמש.

חיזוקים לעמדות אלה אפשר למצוא גם בדו"ח השנתי של שנת 2015 של 'המרכז הלאומי למדיניות חינוך', קולורדו, ארה"ב (Miron & Gulosino, 2016).

יש להכשיר מורים וגננות לשלב בהוראתם יחידות לימוד מוכנות ופתוחות, כספרי לימוד, המשלבות אנימציות וסימולציות. ההכשרה שיעברו תסייע להם להתאים היחידות לכיתה או לגן. טכנולוגיות מחשב ישולבו רק במקרים שבהם יש להן יתרון יחסי על פני הוראה פרונטלית. הכוונה אינה שהמחשב יחליף את המורה. תפקיד המורה משמעותי ביותר, היות שעליו להחליט מה לשלב, כיצד להתאים את המשימות לכיתה הטרוגנית ובעיקר לקבוע את המינון הנכון לשילוב בהוראה של טכנולוגיות מחשב ובפרט אנימציות וסימולציות.

ביבליוגרפיה

- משרד החינוך, אגף מדעים מדע וטכנולוגיה, קדם-יסודי, יסודי וחטיבת הביניים (2009). תוכניות לימודים. נדלה בתאריך 9.7.2019 מתוך: http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Mazkirut_Pedagogit/MadaTechnologya/tochnitLimudim/yesodi+tl.htm
- ברק, מ' (2002). שילוב הדמיות ממושבות בהוראת המדעים: האם אנימציה שווה אלף תמונות? *מוט"ב כעת*, 9, 12–23.
- זלכה, ג' (2011). סביבה לימודית דיגיטלית בגני הילדים. בתוך: ד' חן וג' קורץ (עורכים), *תקשוב, למידה והוראה* (עמ' 207–230). אור יהודה: המרכז ללימודים אקדמיים.
- דריפוס, ע', פיינשטיין, ב', ומזוז, י' (1993). הגיליון האלקטרוני בהוראת הביולוגיה: הרבה יותר ממחשבון משוכלל. *הלכה למעשה בתכנון לימודים*, 8, 61–78.
- טלמון, ג', גיל-רוט, ה', נאמן-נעמן ר', ודריפוס, ע' (2007). מה בין תקשוב, יישומי מחשב, התמודדות עם בעיה רב-תחומית ומיומנויות חקר, לבין בחינת בגרות בביולוגיה? *עלון למורי הביולוגיה*, 176, 34–42.
- כפיר, ד', אריאב, ת', פייגין, נ', וליבמן, צ' (1997). *האקדמיזציה של ההכשרה להוראה ושל מקצוע ההוראה*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- לידור, ר', טלמור, ר', פייגין, נ', פרסקו, ב', וקופרמינץ, ח' (2013). התוכנית "מתווים מנחים להכשרה להוראה במוסדות להשכלה גבוהה בישראל" בראי המלצות קודמות לרפורמות בימי היישוב ובשנות המדינה: ניתוח השוואתי. *דפים*, 55, 146–176.
- לידור, ר', פייגין, נ', פרסקו, ב', טלמור, ר', וקופרמינץ, ח' (2015). התוכנית "מתווים מנחים להכשרה להוראה במוסדות להשכלה גבוהה בישראל" במכללות האקדמיות לחינוך: ההטמעה, ההתאמה לתכניות הלימודים לתואר ראשון ועמדות חברי הסגל. *דפים*, 59, 45–78.
- רימון, ע' (2012). התכנית הלאומית "התאמת מערכת החינוך למאה ה-21 – נייר עמדה. *דפים*, 54, 284–292.
- רן, ע' (2017). *ועדת אריאב: יישום תכנית מתווים מנחים להכשרה להוראה במוסדות להשכלה גבוהה בישראל*. תל אביב: מכון מופ"ת.
- שבט, א' (2008). *לקראת בגרות מתוקשבת: תפיסות מורים לגבי היבטים שונים של יחידת הוראה מתוקשבת, המלוות בבחינת בגרות מתוקשבת במדעי החיים*

והחקלאות (חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך במדעים"). האוניברסיטה העברית: ירושלים.

שמש, מ', שוורץ, י', סנד, ת', פרוינד, ט', שיפר, ר', וייסנשטרן, י', טלמון, ג', ודריפוס, ע' (2008). בחינות בגרות מתוקשבות המותאמות לסביבת הלימוד המתקשבת במדעי החיים והחקלאות. בתוך: י' עשת-אלקלעי, א' כספי וי' יאיר (עורכים), האדם הלומד בעידן הטכנולוגי: כנס צ"י למחקרי טכנולוגיות למידה 2008: ספר הכנס (עמ' 207–211). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

Aksoy, G. (2012). The Effects of Animation Technique on the 7th Grade Science and Technology Course. *Creative Education*, 3(3), 304–308.

Amante, L. (2007). The ICT at Elementary School and Kindergarten: Reasons and Factors for. *Educational Sciences Journal*, 3, 49–62.

Barak, M., Ashkar, T., & Dori, Y. J. (2011). Learning science via animated movies: Its effect on students' thinking and motivation. *Computers and Education*, 56 (3), 839–846.

Barak, M., & Dori, Y. J. (2011). Science Education in Primary Schools: Is an Animation Worth a Thousand Pictures? *Journal of Science Education and Technology*, 20(5), 608–620.

Dancy, M. H., & Beichner, R. (2006). Impact of Animation on Assessment of Conceptual Understanding in Physics. *Physical Review Special Topics – Physics Education Research*, 2(1), 010104.

Drigas, A., & Kokkalia, G. (2014). ICTs in Kindergarten. *International Journal of Emerging Technologies in Learning (iJET)*, 9(2), 52–58.

Eshach, H., & Fried M. N. (2005). Should Science be Taught in Early Childhood. *Journal of Science Education and Technology*, 14(3), 315–336.

Erdem, A. A. (2019). Study on Teachers' Views on the Use of Technology to Improve Physics Education in High Schools. *Journal of Education and Training Studies*, 7(2), 142–153.

Gero, A., & Zoabi, W. (2015). Animation-based teaching of semiconductor devices: Long-term improvement in students' achievements in a two-year college. *International Journal of Engineering Pedagogy (iJEP)*, 5(1), 42–46 .

Ghaderia, V., & Afshinfar, J. (2014). A Comparative Study of the Effects of Animated versus Static Funny Pictures on Iranian Intermediate EFL

Students' Intake and Retention of Idioms. *Procedia social and Behavioral Sciences*, 98, 522–531.

Hoffler, T. N., & Leutner, D. (2007). Instructional animation versus static picture: a meta-analysis. *Learning and Instruction*, 17(6), 722–738.

Islam, M. B., Ahmed, A., Islam, M. K., & Shamsuddin, A. K. (2014). Child Education Through Animation: An Experimental Study. *ArXiv Preprint ArXiv*, 1411.1897.

Kampeza, M. (2012). Children's understanding of the Earth's Shape: an Instructional Approach in Early Education. *Skhole*, 17, 115–120.

Kampeza, M., & Ravanis, K. (2006). *An Approach to the Introduction of Elementary Astronomy Concept in Early Education*. Pataras: University of Pataras.

Kerckaertab, S., Vanderlinde, R., & van Braak, J. (2015). The Role of ICT in Early Childhood Education: Scale Development and Research on ICT Use and Influencing Factors. *European Early Childhood Education Research Journal*, 23(2), 183–199.

Miron, G., & Gulosino, C. (2016). *Virtual Schools Report 2016: Directory and Performance Review*. Boulder, CO: National Education Policy Center. Retrieved at 14.7.19 from: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED574701.pdf>

Nie, W., (2017). The Application of Modern Multimedia Technology in Early Childhood Science Education. *DEStech Transactions on Social Science, Education and Human Science (eemt)*, 219–222.

Nikolopoulou, K., & Gialamas, V. (2015). Barriers to the Integration of Computers in Early Childhood Settings: Teachers' Perceptions. *Education and Information Technologies*, 20(2), 285–301.

Rasch, T., & Schnotz, W. (2009). Interactive and not Interactive Pictures in Multimedia Learning Environments: Effects of Learning Outcomes and Learning Efficiency. *Learning and Instruction*, 19(5), 411–422.

Rosnik, B. (2012). *Drawing Based Modeling and Simulating in Primary School Science Education* (Master's thesis). University of Twente: Twente.

Sánchez, A. B., Marcos, J. J. M., & GuanLin, H. (2012). In Service Teachers' Attitudes Towards the Use of ICT in the Classroom. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 46, 1358–1364.

Slarp, M. (2014). *How Ecoliterate is a Five Year Old? Investigating the Effects of a Teaching Intervention on Kindergarten Children's Understanding of Ecological Concepts* (Master's thesis). University of Sidney: Sidney.

Tversky, B., Morrison, J. B., & Betrancourt, M. (2002). Animation: Can it Facilitate? *International Journal Human-Computer Studies*, 57(4), 247–262.

Wu, H. C., Chang, C. Y., Chen, C. L. D., Yeh, T. K., & Liu, C. C. (2010). Comparison of Earth Science Achievement Between Animation-Based and Graphic-Based Testing Designs. *Research in Science Education*, 40(5), 639–673.

Vedder-Weiss, D., & Fortus, D. (2011). Adolescents' Declining Motivation to Learn Science: Inevitable or Not? *Journal of Research in Science Teaching*, 48(2), 199–216.

Vedder-Weiss, D., & Fortus, D. (2012). Adolescents' Declining Motivation to Learn Science: A Follow Up Study. *Journal of Research in Science Teaching*, 49(9), 1057–1095.

Vedder-Weiss, D., & Fortus, D. (2018). Teachers' Mastery goals: Using a Self-Report Survey to Study the Relations between Teaching Practices and Students' Motivation for Science Learning. *Research in Science Education*, 48(1), 181–206.

Zaranis, N. (2016). The Use of ICT in Kindergarten for Teaching Addition Based on Realistic Mathematics Education. *Education and Information Technologies*, 21(3), 589–606.

The contribution of computerized animations to the motivation, knowledge and acquisition of high skills among kindergarten children

Janet Talmon and Orly Malka-Hatab

Abstract

The current study examines the effect of integrating animations (moving images) in the teaching of the subject "Astronomy: The Solar System" on preschoolers' motivation to study it, their understanding of the topic and their ability to apply the knowledge acquired – thus in comparison to the effect found when teaching the same subject with still images. The research was conducted among children aged 5-6 in two mandatory kindergarten classes in Be'er Sheva.

The two study groups were asked, before and after learning the subject, questions testing their knowledge of the subject and their motivation to learn it. The questionnaires were filled with the teacher's mediation.

The findings revealed that in the two groups, in eight of the nine questions asked, the values in the motivation questionnaire after the intervention were significantly higher than the values before it. Significant differences were found in the experimental group compared to the control group in these two statements: "I think that the knowledge of science is important for both children and adults"; "In the future I want to be a scientist." Children in the experimental group significantly improved their knowledge of the solar system in relation to children in the control group (90% vs. 62%, respectively). In addition, 80% of the children in the experimental group built a correct model of the solar system, compared to only 54% of the children in the control group. The model was conceived as an application of the children's' knowledge and as an expression of high order thinking skills.

Key words

preschool education, science education, technology use, animated and static pictures, motivation.

מחוט ועד שרוך נעל: נעליים באומנות

רות דורות

'השקר יכול להגיע בנדודיו עד מחצית כדור הארץ בעת שהאמת עדיין נועלת את נעליה'.
(מארק טוויין)

לציטוט (מדעי הרוח) – ר' דורות, 'מחוט ועד שרוך נעל: נעליים באומנות', חמדעת, יא (תשע"ט), עמ' 135–166.

תקציר

נעליים, באופן פרדוקסלי, מגבילות את הרגליים מחד גיסא ומשחררות אותן לכיבוש מרחקים מאידך גיסא. במרכזו של מאמר זה עומדות נעליים המככבות או מגלמות תפקיד משני באומנות הפלסטית – נושא בנאלי לכאורה, המתאר חפץ ארצי, על אף שבעבר הרחוק סימלה הנעל את כוח הלגיון הרומאי ואת עוצמת בעלי האחוזות בימי הביניים.

מטרת מאמר זה היא לבחון מבחר ציורים מאת אומנים בתקופות שונות שבהן הייתה לנעליים חשיבות ברובד הפרשני. המאמר מתמקד בשתי קבוצות: פריט לבוש העומד כישות עצמאית – מטונימיה – חלק המעיד על השלם, ופריט לבוש העומד כחלק אינטגרלי מדמות כלשהי ומהמתרחש בציור.

מילות מפתח

נעל, מטונימיה, תקופות היסטוריות, אופנה, אביזרי עזר, אקלים, אידיולוגיה, אמצעי ייצור, עוצמה, מהפכה תעשייתית, ייצור המוני, עיצוב, נגישות-זמינות, סמל סטאטוס.

מבוא

נעליים, באופן פרדוקסלי, מגבילות את הרגליים מחד גיסא ומשחררות אותן לכיבוש מרחקים מאידך גיסא. במרכזו של מאמר זה עומדות נעליים המככבות או מגלמות תפקיד משני באומנות הפלסטית – נושא בנאלי לכאורה, המתאר חפץ ארצי, על אף שבעבר הרחוק סימלה הנעל את כוח הלגיון הרומאי¹ ואת עוצמת בעלי האחוזות בימי הביניים.

עריכת המאמר ותרגום המובאות: נילי לאופרט.

הנעליים הן פריט לבוש שנועד להגן על הרגל, בעזרתו דורך האדם על האדמה וכובשה, ובו מסתמלת שליטתו בארץ. נעליים, בהתייחס למעמד הבסיסי של בגדים לפי חוקר ומבקר הספרות רולן בארת' (Roland Barthes, 1915–1980), הן ככל פריט לבוש אחר: 'מחוץ לחברה יכול הוא להיות רק פונקציונלי, אולם בהתחשב ביסוד החברתי, מייד לאחר שיוצר, נעשה הוא לאלמנט בסמיוולוגיה'.² הווה אומר שהוא מסמן תפיסות, רעיונות ואידאולוגיות ומצביע עליהן.

נעליים נבדלות ממקום למקום לאורך התקופות והן תוצאת האופנה, שינויי אקלים, זמינות חומרים, אמצעי ייצור ועוד. הסנדלים הראשונים הופיעו עוד במצרים העתיקה והיו עשויים מעלי דקלים, סיבי פפירוס ועור בלתי מעובד. בסין, במאות העשירית והאחת עשרה, מאחר ש'רגלי לוטוס' נחשבו לסמל היופי, שברו לנשים את בהונותיהן וכיפפון כדי שרגליהן תהיינה קצרות יותר ותתאמנה לנעליים מיוחדות. ביוון ורומי העתיקות היו הסנדלים גבוהים עד מתחת לברכיים כמעט, עתירי שרוכים, והם שימשו את שני המינים, אולם רק את האזרחים שביניהם, להבדיל מהעבדים. ברומי היו הבגדים והנעליים סמל לעוצמה וציוויליזציה והשתייכו לפי מעמד האדם בחברה. בעקבות תנאי האקלים השונים היו הנעליים באזורים הצפוניים עשירות מעור עבה שלתוכו הוכנסו פרווה וקש, ובמחוזות הדרומיים לעומת זאת נהגו התושבים לנעול סנדלים עשויים מעלי דקלים או סיבי פפירוס.

בימי הביניים נוצרו הנעליים הראשונות והתגלה אף העקב. החברה הפיאודלית הייתה מחולקת למעמדות שלפיהם נקבעו חוקי הלבשה והנעלה. האיכרים ותושבי העיר שהיו רחוקים מהאצולה נעלו מגפי עור כהים בעלי עקבים. נעלי האצולה המהודרות היו עשויות עץ והוזמנו היישר מהיוצר לפי גחמות הלקוח וקושטו בצורה ייחודית לו, ומכאן שכל זוג היה שונה מאחרים. באותה תקופה, למרות שנחשבה לחשוכה, הופיעו אופנות חדשות בנושא: הופיע העקב שהותר לגברים בלבד, כמו גם הנעליים המחודרות. בתחילת המאה השלוש עשרה היו הנעליים עשויות עור כשהפנים הופך לחוץ, נתפרו להן סוליות והתפרים נותרו בתוך הנעל. הדמיון בין נעלי ילדים ומבוגרים היה רב. ניתן היה לנעול נעליים אלו בכל עונות השנה באמצעות ויסות כמות הקש והפרווה שהוכנסו לתוכן.

בתקופה הגותית היו לנעליים שאורכן היה כחצי מטר ושיוצרו אף מקטיפה וקושטו בהידור, קצוות מחודדים. נעלי הנשים הוסתרו בשל אורך שמלותיהן ולכן

1 R. Barthes, 'Blue is in Fashion This Year', A. Stafford & M. Carter (eds.), *The Language of Fashion*, London 2004, p. 55

2 N. Goldman, 'Roman Footwear', J. L. Sebesta & L. Bonfante (eds.), *The World of Roman Costume*, Madison 1994, p. 122

לא שונו כמעט כלל. את הפועלים שימשו מגפי קרסול. העימום עשוי היה מעץ עד המאה העשרים והכנתו הייתה נחלת הנגרים.

לפני פרוץ המגפה השחורה היה המגוון בסגנונות הנעליים גדול וכלל אף נעליים רקומות שהיו בשימוש המלוכה ושלעיתים הציגו כיתובים בלטינית. המגפה השחורה השפיעה אף היא על אופנת וסגנון הנעל משום שרבים מיצרני הנעליים המיומנים חלו ומתו. שינויים במקצועות ועיסוקי השורדים הביאו עימם אף שינויים בתחום הנעליים. לאותם מגפי קרסול שהוזכרו, למשל, הוספו שרוכים וכפתורים בחזית לחיזוק נעלי הגברים והנשים. 'בהונות' הנעליים שוב נעשו מחודדות יותר כשהסגנון המשותף לגברים ולנשים כאחד נקרא Cracow על שם בירת פולין דאז Krakow ונמשך עד שנת 1490.

סביב שנת 1360 נחקקו חוקים באשר לאורך הנעל וצורתה הואיל וזו הצביעה על המעמד החברתי וחשיבות הנועל. ברנסנס ובברוק קיים היה דמיון בין נעלי נשים וגברים, ועיצוב הדגמים היה פועל יוצא של המעמדות החברתיים. אי לכך בתחילת המאה השש עשרה, אותן נעליים 'הפוכות' ומחודדות כ'סירות' המורמות בקצה, פסקו מלהיות אופנתיות ונעשו מעוגלות יותר. המלכים ברנסנס שנעלו נעלי עקב גבוהות (עד 30 סנטימטר) הציגו בדרך זו את עליונותם. אלו היו האבטיפוס לנעלי ה'פלטפורמה' המודרניות שהתחילו לנעול הנשים.

בברוק ייצרו נעליים מחומרים יקרים כקטיפה, משי וסטיץ אשר קושטו בפרחים מלאכותיים, סרטים ואבני חן. עקבי נעלי הגברים נצבעו באדום למטרות הדגשת הסטטוס, והם אף נעלו מגפיים כשגרביים מהודרים מציצים מהם.

ברוקוקו התווספו אבזמים ו'עקבי לואי' שהצטרפו לנעלי הנשים. עד סוף המאה השמונה עשרה הכתיבו את אופנת הנעליים גברים שאף היו הראשונים כזכור לנעול את אותן נעלי עקב. רגלי הגברים נחשבו אז לסטנדרט קובע ליופי. באותה תקופה הופיעו נעליים נטולות 'גב', סגורות בחזית ובעלות עקבים גבוהים שיוצרו מחומרים יקרים ביותר, קושטו בזהב, אבני חן, נוצות מציפורים אקזוטיות, רקמות משי ופיסות פרווה. נשים אצילות נעלו אותן בין קירות הבית.

רק בתחילת המאה התשע עשרה נראו הבדלים בין נעלי גברים ונשים בצבעיהן, בצורות העקב ובצורות החזית. בתקופת נפוליאון נעלי אריגים נעשו פופולריות אצל העילית החברתית. הקיץ הקץ על גובהם של עקבי הגברים שעלו על אלו של הנשים. במאה זו התחוללה הפריצה הגדולה ביותר בייצור נעליים, עם בוא המהפכה התעשייתית עת הופיעה מכונת התפירה באנגליה ובארה"ב, כשהחל הייצור ההמוני של כ-700 זוגות ליום. נעליים נהיו נגישות לכול ומאמצע המאה התשע עשרה יוצרו נעליים שונות לרגל ימין ולרגל שמאל.

פריצה עצומה נוספת בתחום ההנעלה, בייצור ובעיצוב, התרחשה במחצית השנייה של המאה העשרים – בפוסט מודרניזם. תרבות ה'פופ' פתחה אינסוף

אפשרויות בתחומי הביגוד וההנעלה. בוטלו החוקים הסמויים והגלויים בכל הנוגע ל'מותר ואסור', והנעל חדלה להיות סמל סטטוס, כמעט לחלוטין. נעלי ההתעמלות (Sneakers), בדומה למכנסי הג'ינס, טשטשו והבליעו את ההבדלים בין המעמדות, במידה שהיו קיימים.

בהתבוננות היסטורית נראה כי לנעליים שמור מקום של כבוד אף במסורת היהודית. במסכת שבת, קט א, נאמר: 'לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו', הואיל ותהיה זו השפלה לפסוע ברגליים יחפות בפרהסיה, כשתימנע הפרדה כלשהי בין כף הרגל לבין הקרקע. עוד נלמד כי הסרת הנעליים מסמלת ענווה והתבטלות בפני בורא עולם. האדם המסיר את נעליו מכיר בכך שאין הוא שולט בארץ אלא שהוא רק חלק ממעשה הבריאה. לעומת זאת, בבית המקדש בירושלים היה על המבקרים להסיר נעליהם בשביל לגלות יראת כבוד באמצעות פעולה זו שסימלה את קדושת המקום. לכאורה, דבר והיפוכו. מכאן עולה התהייה: כיצד הליכה ברגליים יחפות במקום קדוש אינה משפילה את האדם בעוד בכל מקום אחר תשפילו? מכאן עולה כי נעילת נעליים במקום קדוש היא סימן להיעדר כבוד ואילו במקום שאינו קדוש, הליכה ברגליים יחפות היא הסימן להיעדר כבוד. התשובה טמונה במפגשו של משה עם האלהים במעמד הסנה הבווער כשנצטווה: 'שֶׁל נַעְלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶתָּה עֹמֵד עָלָיו אֲדָמָת קֹדֶשׁ הוּא' (שם' ג 5). גם יהושע זוכה לביקור מלאך המנחהו: 'שֶׁל נַעְלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא' (יהו' ה 15). מדוע נצטווה משה להסיר את שתי נעליו, ואילו יהושע רק נעל אחת? ומתי נחשב מקום לקדוש?

אליבא דגבי כהן יוצרות נעליים הפרדה בין האדם לאדמה. הנעל מסמלת את החומר ואת כבילת האדם לגשמיות. מבחינה רוחנית ההפרדה היא הכרחית כדי לשמור על מודעות תמידית בדבר הסכנה האורבת מתחת: 'הארציות'הגשמיות' שממנה יש לשמור מרחק. עם זאת, כאשר אנו נמצאים בסביבה מקודשת אין צורך להפריד בין האדם לאדמה. למעשה מומלץ שאדם ילך שם יחף כדי שלא ייווצר כל חיץ בינו לבין הדבר הקדוש.

המקום נחשב לקדוש רק בזמן התגלות – בעת נוכחות האל, וזו התרחשה בשני המקרים. אלא שההתגלות אל משה הייתה ברמה גבוהה יותר בהופיע האל עצמו, ואילו ההתגלות אל יהושע הייתה ברמה של מלאך, 'שר צבא ה''. על כן חייבים היו משה ויהושע להתנתק מהגשמיות, או אז יכול היה משה להתנבא באופן תמידי ומוחלט ואילו יהושע חייב היה לפרוש מהחומריות לזמן מוגבל בלבד.

פירוש נוסף למקום קדוש הוא שאין מדובר במקום גיאוגרפי, אלא במקום שממלאים המנהיגים בהיסטוריה – תפקידם בתולדות עם ישראל. שני המנהיגים קיבלו באותו זמן את תפקיד חייהם ההיסטורי: זה שניתן למשה במעמד הסנה היה לגאול את בני ישראל ממצרים; זה שניתן ליהושע ביריחו היה לכבוש את ארץ כנען ולהנחילה לבני ישראל. מכאן שמשה נצטווה לחלוץ את שתי נעליו מפני שיציאת

מצרים הייתה מבצע ניסי לחלוטין, ללא כל כוח אנושי, ומשה היה שליח בלבד; יהושע נצטווה לחלוץ רק נעל אחת כי כיבוש ארץ כנען היה מבצע ניסי רק בחלקו – משום שרק יריחו נכבשה בדרך נס, ואילו שאר הערים נכבשו בתחבולות אנושיות.³

מאמר זה מבקש לבחון מבחר ציורים מאת אומנים, בתקופות שונות ובסדר כרונולוגי, שבהם מככבות נעליים בעלות חשיבות ברובד הפרשני. ההתמקדות בנעליים תהא לא רק ככפריט לבוש אלגנטי, יומיומי, גס או מעודן, כי אם התמקדות בפריט המעיד ומלמד על תכונות אנושיות, מעמד חברתי, רמה מוסרית, אווירת קדושה, אימה ועוד. בחירת הציורים אינה מקרית והיא מאירה קשת רחבה של תפקידים שהועידו הציירים השונים לנעליים לאורך התקופות בהיסטוריה.

המאמר מתמקד בשתי קבוצות: פריט לבוש שהוא ישות עצמאית – מטונימיה – חלק המעיד על השלם, ופריט לבוש שהוא חלק אינטגרלי מדמות כלשהי ומסצנת ההתרחשות בציור.

הנעל כחלק מסצנה

ב'נעלי הבית' (*The Slippers*) לסמואל הוגסטרראטן (Samuel van Hoogstraaten, 1654–1662) (תמונה 1) עולה הסצנה הבאה: מייד עם הכניסה לבית, היישר מן המפתן דרך שלושה חדרים עוקבים שדלתותיהם פתוחות, שעון מטאטא על הקיר הראשון. בסמוך לו תולה על מדף עץ מגבת גדולה במיוחד. משמאל – דלת פתוחה ומסדרון. מימין ניתן להבחין באור המצביע על דלת רביעית סמויה המובילה כנראה אל החוץ. ממנעול הדלת השלישית משתלשל צרור מפתחות הפותח את החדר האחרון האחורי שהוא השטח הפנימי-אישי. הריהוט הגלוי לעין בחדר זה הוא כיסא המרופד ב בד זהוב המשמש אף כמפה לשידה שלצידו, שעליה פמוט שבו נר דועך וספר סגור בקרבתו. צבע הבד מעצים את האור הקורן בחדר. צרור המפתחות ממוקם ישירות מתחת לדמות האישה שבתמונה על הקיר: ציטוט של 'גערת האב'⁴ (*Paternal Admonition*) לג'רארד טר בורש (Gerard Ter Borch, 1655), בתמונה שעל הקיר עומדת אישה בגבה לצופה, וקוראת מכתב הסמוי ממנו.⁵ את המכתב הסמוי מן העין שקוראת האישה בציור שעל הקיר, הותר הצייר לדמיון המתבונן. אולם את קריאתו ניתן לזהות מתוך מסורת אימאז'ים שהצופה המשכיל דאז היה בקיא בה. התמונה הובנה כחלק מתרבות בעלת קוד קבוע, ומכאן שהצייר סמך על ידע הצופה ודמיונו. מוטיב שכיח בציור ההולנדי מאז שנות השלושים של המאה השבע עשרה ועד שנות השבעים, היה נשים קוראות מכתבים

3 ג' כהן, הרצאה: 'על משה, יהושע ונעליים', ישיבת ההסדר קרית שמונה, בפרשת שמות, כ"ד באב תשע"ח.

4 'סצנת בית הבושת' של טר בוש (קצין מציע כסף לנערה בנוכחות ה'מאדאם'). בציור *גערת האב* הושמט המטבע מידו של האיש. ראו: H. Guest, *The Artist on the Artist*, Exeter 2000, p. 118.

5 D. H. Tugendhat, *The Visible and the Invisible*, (trans. M. Clansen), Berlin 2015, p. 288.

3), הנחשבת לאחת מיצירות המופת של הרנסנס הצפוני.¹⁰ הציור הוא דיוקן כפול:¹¹ גבר ואישה ניצבים במרכז, שעל פי רמת הידור בגדיהם והידור החדר על תכולתו, משתייכים למעמד החברתי הגבוה. סגנון זה כולל גם פירוט דקדקני של החלל האינטימי¹² – חדר השינה.

אופן עמידתם הרשמי של בני הזוג ובעיקר תנוחת ידי השניים מעוררים סברות שונות באשר לאירוע המתואר ולזהות המשתתפים בו. ידו הימנית של הגבר מעודנת, מוארכת ומורמת בתנוחה של נאמנות או שבועה לקיום הסכם, ומייצגת את תנוחת הסמכותיות הפוקדת והמצווה,¹³ בעוד ידה הימנית, שבה הוא אוזח בשמאלו, נמצאת בתנוחה כנועה, נמוכה ואופקית כחלק מחיי המלוכה בחצר הבורגונדינית.¹⁴ זוג הנעליים המופיע בקדמת הציור הוא נדבך סימבולי במערכת היחסים הזוגית ועל כן יש לברר תחילה מהות קשר זה.

אחת ההשערות היא כי מדובר בסוחר טקסטיל איטלקי אמיד בשם ג'ובאני די ניקולאו ארנולפיני ואשתו ג'ובאנה צ'נמי אשר נישאו ב-1447 בברוז', וכי הפורטרט מציג אירוע רשמי שאינו בהכרח טקס נישואין אלא כריתת ברית בין שתי משפחות מכובדות ואולי אף איחוד פוליטי.

ארווין פנופסקי (Erwin Panofsky, 1892–1968), היסטוריון האומנות הנודע, טוען כי פרטים מסוימים כגון חתימת האומן שמעל למראה המקושטת בסגנון הליגאליסטי מעידים על כך שהציור הוא תיעוד רשמי של נישואין סודיים של זוג, הנערכים בחלל פרטי בפני עדים, וכי האישה היא קוסטנזה ט'רנטה אשר נישאה לארנולפיני ב-1426 ונפטרה ב-1433.¹⁵ טרם נאסר המנהג, אפשר היה ששניים יחתמו על חוזה נישואין חוקי ותקף בכל עת ומקום, ללא עדים וללא טקס דתי, בתנאי שבוטאה הסכמה הדדית במילים ובפעולה – שבועה – תוך שילוב הידיים והרמת זרועו של החתן.¹⁶

אליבא דפנופסקי, בפריטים ביתיים רבים הפזורים בציור חבויים סמלים. עובדות אלו מצביעות על האפשרות שהציור הוא דיוקן זיכרון להנצחתה של קונסטנזה,

10 'מפתח לומר כי זהו הציור הז'אנרי הראשון – חיי היומיום – של הזמנים המודרניים'. C. Harbison, 'Sexuality and Social Standing in Arnolfini's Double Portrait', *Renaissance Quarterly*, 43, 2 (1990), p. 289.

11 'זהו דיוקן ידוע ראשון של זוג שאינו מלכותי ואינו אריסטוקרטי'. C. Hicks, *Girl in a Green Gown*, London 2012, p. 2.

12 E. Panofsky, 'Jan Van Eyck's Arnolfini Portrait', *Burlington Magazine for Connoisseurs*, 64, 372 (1934), p. 126.

13 'יש הטוענים כי ארנולפיני מרים את ידו בשביל לברך את שני האנשים הנכנסים לחדר והמופיעים במראה'. H. Gardner, *Art through the Ages*, New York, 1995, p. 402.

14 F. S. Kleiner, *Gardner's Art through the Ages*, Boston 2005, p. 576.

15 שם, עמ' 117.

16 שם.

אשר צויר שנה לאחר פטירתה,¹⁷ למרות שדיוקן מסוג זה מעורר תמיהה עת אחד מהנוכחים חי והשני מת.

לורן קמבל (Lorne Cambell, 1946) סבור כי ייתכן שהציור הוא מזכרת שנועדה להנציח נישואין אך לא לשמש עדות חוקית לכך. לפי גרסתו, חתימת הצייר על הקיר הנושאת אופי נוטריוני חוקי היא קישוט קיר מקובל באותה תקופה.¹⁸ במראה אשר ברקע האחורי משתקפות ארבע דמויות: הזוג עצמו מן הגב, הצייר ודמות נוספת המשמשים כעדים למעמד. נוסף על תרומתה בהארת החדר ובהענקת עומק ליצירה, מנציחה המראָה את הטקס כתייעוד היסטורי, בדומה לחתימת הצייר שמעליה. ההסכם הרשמי מקבל גושפנקה באמצעות ידי הזוג ויד הצייר אשר חתמה את שמו כצייר וכעד ל'אישור נישואין תמונתי': 'יאן ואן אייק היה כאן 1434' (Johannes de 'Eyck Fuit Hic').¹⁹

הסבר אפשרי נוסף הוא כי הצייר מתאר רטרואקטיבית את טקס הנישואין לשם תיעוד. ההיסטוריון אדווין הול (Edwin Hall, 1955–1998) טוען כי נישואין פרטיים סודיים, אף אם נערכו בפני עדים, לא התקבלו כחוקיים ללא נוכחות כומר. לדעתו האירוע הוא טקס אירוסין²⁰ על שום שנערך, 'כבטקסי נישואין בהולנד באותה תקופה, שילוב הידיים הימניות'.²¹ לגרסתו טקס אירוסין זה (Sponsalia), החסר את קדושת ואישור הכנסייה, הוא כריתת ברית בין שתי משפחות איטלקיות אמידות. בנישואין הפלמיים הייתה יד בן הזוג אוחזת ביד זוגתו, ולא ברפרוף בלבד. לכן 'ואן אייק מציג בציור סיכום או אישור לנישואין עתידיים – אירוסין'.²² באירוע המתואר לוקח החתן המיועד בשמאלו את ידה הימנית של המיועדת, על שום שימינו היא זו שאיתה יישבע והיא זו שתגן על הבטחתו. 'האווירה הרצינית השוררת במקום נובעת מכך שבעת השבעו מזמין הוא את אלהים להיות נוכח במעמד ולדאוג שאכן ההבטחה ההדדית תקוים'.²³ באשר לציור, אף הוא לא היה מסמך חוקי מאחר שהתאריך לא היה מלא ושימש כתייעוד ויזואלי גרידא. על ראש האישה חסר כתר כלה שהיה מקובל בנישואין ראשונים באיטליה וגם בפלנדריה. לסיום מוסיף הול שהסוחר ג'ובאני האריסטוקרטי האמיד לא היה נקלע להרפתקה נסתרת שכזו או לתסבוכת חוקית – ציור שינציח נישואי חטא האסורים על פי הכנסייה.

M. L. Koster, 'The Arnolfini Double Portrait: A Simple Solution', *Apollo*, 158, 499, (2003), p. 5

18 'כהוכחה וכחיזוק לכך מוצא הוא ציור אחר של ואן אייק בגלריה הלאומית בלונדון בעל מספר שמות: Timotheus או '1432 Portrait of a Man'. L. Campbell, *The Fifteenth Century. Netherlandish Paintings*, London, 1998, p. 200

19 E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting, Its Origins and Character*, Cambridge 1953, p. 202

20 E. Hall, *The Arnolfini Betrothal, Medieval Marriage and the Enigma of Van Eyck's Double Portrait*, Berkeley 1997, p. 32

21 שם, עמ' 39.

22 שם, עמ' 49.

23 שם, עמ' 83.

בשונה ממנו, מרגרט ד' קרול (Margaret Carroll, 1943) רואה ביצירה טקס הסמכה שבו מקבלת האישה ייפוי כוח למלא את מקום הבעל בעניינים העסקיים בהיעדרו. היא רואה בחתימת האומן על הקיר אישור נוטריוני.²⁴ מיקומו של הבעל ליד החלון הפתוח מסמל את תפקידו בעולם ונסיעותיו במסגרת עסקיו. קשר הנישואין מסומל בכיסוי ראש האישה, מאחר ששערן של נשים רווקות היה באותה עת חופשי ופזור.²⁵

גרסתה של לינדה סידל (Linda Seidel, 1939) המבוססת על 'נישואין טוסקניים' היא שארנולפיני נמצא בחדרה של ג'יובאנה כדי להגשים את הנישואין – תנאי מוקדם לקבלת הנדוניה והמסתמל במיטה האדומה. בהציע ארנולפיני את ידו לזוגתו, עומד הוא להובילה לאותו קשר פיזי האמור להתממש מייד, אולם לפני מהלך זה, נשבע הוא בידו הימנית לקיים את תנאי ההסכם המשפחתי.²⁶

חוקרים כג'אן בפטיסט בדו (Jan Baptist Bedaux, 1947) ופטר שבקר (Peter Schabacker) טוענים כי אם אכן מתאר הציור טקס נישואין, אזי ידו השמאלית של ארנולפיני מצביעה על נישואין מורגנטיים שבהם הגבר נישא לאישה ברמה נחותה משלו.²⁷

פתרון אפשרי לתעלומה מספקות דווקא הנעליים, שאינן בולטות במבט ראשון, הממוקמות בקדמת הציור ובחלקו הפנימי – ייתכן כי המעמד אכן מתעד טקס נישואין, זאת בשל האווירה הרצינית וההתייחסות כבודת הראש של בני הזוג והצייר למעמד הרשמי בעל הנופך המחייב, המצביע על קדושת המעמד, שעליה מעידים סימבולית הנעליים שחלצו השניים. נעליו, שבהן העקב האחורי גבוה מהתמיכה החזיתית, מונחות בחזית הציור בעוד נעלי הבית האדומות שלה מונחות בסמוך לספסל רחוק. מצב זה מעורר תמיהה: מדוע יחלצו גבר ואישה מכובדים את נעליהם בנוכחות אחרים? קרוב לוודאי שפעולה זו קשורה בציווי האלוהי למשה במעמד הסנה הבוער: 'של נעליך מעל רגליך'.²⁸ תימוכין לאווירת הקדושה ניתן למצוא גם בחדר המגורים עצמו – חדר נישואין – בנר התפילה הדולק בשעות היום כשתאורה מלאכותית אינה נחוצה. 'נר נישואין' מילא תפקיד כה חיוני בטקסי נישואין עתיקים עד שהמילה 'נר' הייתה למילה נרדפת לחתונה.

24 M. D. Carroll, *Painting and Politics in Northern Europe: Van Eyck, Bruegel, Rubens and Their Contemporaries*, University Park 2008, p. 13

25 M. D. Carroll, 'In the Name of God and Profit: Jan van Eyck's *Arnolfini Portrait*', *Representations*, 44 (1993), pp. 100–101

26 L. Seidel, 'The Value of Verisimilitude in the Art of Jan van Eyck', D. Poirion & N. F. Regalato (eds.), *Yale French Studies* (1991), p. 30

27 J. B. Bedaux, 'The Reality of Symbols: the Question of Disguised Symbolism in Jan van Eyck's *Arnolfini portrait*', *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 16, 1 (1986), p. 8

28 'במאה השבע עשרה ציינו האומנים את חליצת נעלי הבית כהוכחה ללהט מיני' (שם, עמ' 263).

פיטר ברויגל האב (Pieter Bruegel The Elder, 1525–1569), צייר הרנסנס מפלנדריה, הרבה לעסוק באיכרים הפשוטים אשר באמצעות תווי פניהם הגסים והבעותיהם, בגדיהם ואביזריהם, תיאר את הווי החיים והצליף במין האנושי על מגרעותיו האופייניות. אחד מהפריטים המשמשים מוטיב חוזר בציוריו הן הנעליים, המתוארות לרוב כפשוטות, גסות, מגושמות, כבדות, כהות, רחבות ונטולות חן ואופי, והמעידות על בורותם של האיכרים שאינם מודעים לעינו הבוחנת של הצייר. בעיצוב הדמויות יש לנעליים תפקיד חשוב שבא לידי ביטוי כשאנשי הכפר חוגגים ביריד בריקוד את 'יום הקדוש – Kermis'. בצביעותם, מסכים הרקדנים את גבם לכנסייה מאחור, מתעלמים במכוון מתמונת הבתולה התלויה על העץ בעוד המסבאה הפעילה מבהירה כי עסוקים הם בחומר ולא ברוח. בציור הריקוד הכפרי (*The Peasant Dance*, 1567) (תמונה 4), מתאר הצייר שמחה עממית כמנהג המאה השש עשרה בפלנדריה. החוגגים נמצאים כולם בפעולה: אכילה, שתייה, ריקוד, נגינה, שיחה ואפילו מריבה. בחזית הציור זוג 'פורץ' לרחבה בדרכו לאירוע הריקוד וסוחף עימו את הצופה למערבולת המחול, כשמאחור שני זוגות נוספים שקועים בו כבר. בציור נועדו לנעליים שני תפקידים: הראשון – העברת מסר מוסרי. הנעליים מדגישות את גסותם של האיכרים המגושמים ודרכן מבקר ברויגל את חמדנות המין האנושי, גרגרנותו ונהייתו אחר תענוגות החיים. התפקיד השני – יצירת תנועה ותחושה כי כפר שלם רוקד בעוד למעשה שלושה זוגות בלבד נוטלים חלק בפעילות זו. הדגשת עקב בצד אגודל במרכז הקומפוזיציה ושאר הנעליים שמסביב יוצרים קצב ומגבירים את השמחה, חדות חיים והתנועה. תנועת הרוקדים מצביעה על התנהגותם הבלתי הולמת והבלתי ראויה או על קריקטורה של ליצנות כפרית, ומכאן שהציור משקף אי בהירות באשר להתייחסות האומן: ביקורת, כאמור, על המעמד הנמוך הסטריאוטיפי או הצגת תמונה קומית. במאה השש עשרה ריקוד לפי החוק המחמיר נחשב בעיני הרשויות והכנסייה כרוע חברתי. נאסרו תנועות חופשיות מדי של זרועות ורגליים בדומה לאיסור על צחוק רועם, בהיחשבם להפגנת חוסר נימוס קיצוני. מכאן שהציור מבטא את 'שחרור האיכרים הכפריים' בהתעלמותם מאמות המידה החברתיות.²⁹

קיימת חפיפה או הסתבכות³⁰ מסורבלת של רגלי הכפרי במרכז ומכאן אף של נעליו. מצב זה תומך בעובדה כי 'בציור לא מתקיימת שום התרחשות בעלת משמעות. אין כאן סיפור קדוש, אין מיתולוגיה עתיקה, שום פעולה ובקושי סיפור. ברויגל מראה אנשים בלתי חשובים כמעט ללא היסטוריה'.³¹ הנעליים משמשות אמצעי ביקורתי וכלי בידי האומן לומר את דברו.

https://en.wikipedia.org/wiki/The_Wedding_Dance 29

J. L. Koerner, *Bosch and Bruegel*, Princeton, 2016, p. 273 30

שם 31

'המדינה זה אני', הכריז לואי הארבעה עשר, 'מלך השמש' בעל העוצמה האבסולוטית. לאחר שבתחילת המאה השבע עשרה שררו אי שקט ולוחמה מתמדת, חל שינוי לקראת אמצע המאה כשצרפת הייתה למדינה הגדולה והעוצמתית ולואי הארבעה עשר היה שליט כל יכול. ככזה לא חלו עליו הגבלות חוקיות כלשהן ושליטתו הייתה בזכות אלוהית שממנה קיבל את סמכותו ואת הגושפנקה לשלטונו בהכריעו מרידות והתמרדויות מכל סוג. המלך הגדיל והרחיב את ורסאי והסבה מבקת ציד צנועה למתחם ארמונות מוזהב, שופע מראות בדולח, לשם קיבץ את האצולה שהתפרשה והשתרעה על אדמות צרפת המרוחקות. בדרך זו הרגישה האצולה קרובה למלך, בעוד הוא שולט בה ביד רמה.

בפורטרט 'לואי ה-14' (Louis XIV, 1701) (תמונה 5), של הייסנט ריגו (Hyacinthe Rigaud, 1659–1743), המלך עומד במרכז, על רקע תיאטרי אלגנטי, כשהוא עוטה את מיטב מחלצותיו וביניהן גלימת הכתרתו הפרוטית, בעלת עיטורי המונרכיה הצרפתית, כשהופעתו אומרת ביטחון כצפוי משליט. מעל לראשו מעין חופה העשויה וילונות משי רקומים, ולמרגלותיו שטיח מפואר המדגיש סביבה עשירה הראויה לנוכחות מלכותית. חרבו המסמלת עוצמה צבאית תלויה על ירכו ובימינו אוזחז הוא בשרכיט המלוכה כשהכתר מונח על שולחן – הופעה לפי מיטב המסורת החצרנית הצרפתית.

האומן מנסה לשוות לו מראה צעיר משישים ושלוש שנותיו בהעניקו לו פאה השופעת שיער שחור ומבריק, גלי וגולש. נוסף על כך, בהסתמך על כך שלואי היה רקדן בלט בצעירותו, וגאותו על רגליו הייתה ידועה, הציגן הצייר בגרבי משי כמקור חיוניות ונמרצות והדגיש את האתלטיות שידע בעבר. באמצעות אשליית הגבהתו של לואי, יצר האומן רושם של שליטה, עליונות וסמכות אלוהית. לנעליים האלגנטיות המקושטות בסרטים והמנוגדות ניגוד זועק לפניו הקמלות, 'הוצמדו עקבים אדומים שהוסיפו סנטימטרים מחמיאים וחיוניים למלך. לנעל הצרפתית – עקב לואי הארבעה עשר או העקב האדום הידוע לשמצה באייהדמוקרטיה שלו, היו מרכיבים שזכו לגרסאות שונות והיו בשימוש ברחבי אירופה כביטוי לתחכום, לקוסמופוליטיות ולעידון'.³²

'במאה השבע עשרה, ועד לעשור הראשון של המאה התשע עשרה, נעלו נשים וגברים ממעמד האצולה נעליים בעלי עקבים אדומים גבוהים בסגנון נעלי המלך',³³ אליהן חוברו תחרה, רקמות ואבנים טובות. אלו היו אות למעמד, אך לא להבדלי מגדר, וביטוי למעמד אליטיסטי והשתייכות לחצר המלוכה. אולם לפי הנוהג המקובל אז 'נאסר על האצולה לנעול מנעלים בעלי עקבים גבוהים מאלו של

32 P. McNeil & G. Riello, 'The Art and Science of Walking: Gender, Space and the Fashionable Body in the Long Eighteenth Century', *Fashion Theory*, 9 (2005), pp. 175–204

33 <https://www.khanacademy.org/humanities/monarchy-enlightenment/baroque-art1/france/a/rigaud-louis-xiv>

המלך'.³⁴ הנעליים אף היו לאופנה עבור מלכים רבים באירופה כשהיה ברור לכל שצבע אינו רק צבע אלא נושא הוא עימו סימבוליזם עמוק גם אם מדובר בנעליים בלבד, כשאדום נעשה לסמל של פריווילגיה המעטים ועוצמה מלכותית. 'הנעל וצורת ההליכה עברו כחוט השני וחיברו בין ביטויים שונים של לעג שכוונו נגד גברים אופנתיים – רזים, עבי כרס, מהם עוטים בגד בגזרה צרפתית, אחרים מעיל כנפות (פראק), ואולם על רגלי כולם כמעט נמצאו נעלי בד עדינות או נעליים מעוטרות בסרטים או באבזמים ענקיים'.³⁵

מקור העקבים לנעלי גברים הייתה מצרים העתיקה, ולימים הם הגיעו לאירופה מפרס, שבה שימשו את רוכבי הסוסים. באירופה היה העקב האדום אות לכבוד מלכותי ולואי הארבעה עשר אשר הוכתר ב-1654 בהיותו בן ארבע, נעל עקבים אלו לראשונה באירוע ההכתרה והמשיך לנעולם עד סוף ימיו. באמצעות ריכוזה של האצולה בוורסאי ושליטתו בה, העניק לה המלך זכויות אך לא כוח שליטה. הופעתו המוגזמת והפתטית של לואי מגיעה לשיאה בנעליו המסמלות גנדרנות, נהנתנות, פזרנות ואף שחיתות. 'לאורך ההיסטוריה היו הנעליים תמיד חלק מכינון זהויות וגבולות סוציאקונומיים ומגדריים, והעידו על מעמדו הכלכלי חברתי ועל העדפותיו התרבותיות ולעתים גם המיניות של האדם הנועל אותן'.³⁶ נעליים אקסטרווגנטיות אלו שהיו לסמל השלטון האבסולוטי זרעו את 'זרע הפורענות' שינביט לעתיד לבוא אווירת הסתאבות שבעקבותיה תבוא המהפכה הצרפתית ב-1789. מפתיע להיווכח עד היכן הגיעה חשיבות הנעליים.

אישה צעירה אלגנטית מתנדנדת על נדנדה ביושבה על מושב עשוי קטיפה אדומה *בהנדנדה* (*The Swing*, 1767) או במקור: *תאונות מאושרות של הנדנדה* לז'אן אונורה פרגונאר (Jean Honoré Fragonard, 1659–1743) (תמונה 6). איש צעיר מחויך, בעל פנים מוארות, מסתתר בין השיחים משמאל, כשהוא צופה באשה מזווית ראייה המאפשרת לו הצצה לכיוונה. חצאיתה הוורודה מתנופפת לרווחה, לשם מצביע הוא בזרועו בהחזיקו בכובע, עת זרועו השנייה מסייעת לו לאזן עמידתו. מנגד גבר מבוגר יותר, המחייך אף הוא, חבוי כמעט בצל מימין, ומפעיל את הנדנדה בעזרת שני חבלים. נראה כי אין הוא מודע לנוכחות קודמו. בסביבה המיידית משמאל נראה קופידון הקולט את הנעשה ובאצבעו על שפתיו מסמן הוא כי לפעילות זו – יפה השתיקה! זוג הקופידונים הקטנים מימין ערים אף הם למתרחש ומעבים את האווירה.

P. McNeil & G. Riello, 'The Art and Science of Walking: Gender, Space and the Fashionable Body in the Long Eighteenth Century', *Fashion Theory* 9, (2005), pp. 175–204 34

P. McNeil, 'Macaroni Men and Eighteenth Century Fashion Culture', *Humanities Australia: The Journal of the Australian Academy of the Humanities*, 8 (2017), p. 60 35

G. Riello & P. McNeil, 'Introduction', *Shoes: A History from Sandles to Sneakers*, Oxford 36
2006, p. 4

בציור זה בסגנון הרוקוקו שולטים הספונטניות, השוככות וחדוות החיים – כל אלו מאפיינים את מנהגי המעמד האריסטוקרטי ורומזים על המתרחש. האישה הצעירה מוקפת בגינה 'מפנקת', פורייה ואלגנטית בצבעי פסטל וזהב – צבעי הרוקוקו הרכים. השיחים, ענפי העץ המשופעים בעלווה אנרגטית ועלי הכותרת של הוורדים הנוצצים בזהר השמש, כמו גם השימוש המוגזם בכמות אריגי השמלה ה'מוקצפת', גם הם מסמני האווירה המרומזת.

עדות לשני מאפייני רוקוקו אלו מגלמת אותה גברת אצילית בוורוד, הגורבת גרבי משי לבנות ומתנדנדת בהתלהבות נטולת רסן, משחררת את נעלה הוורודה הענוגה וזו מתעופפת מעלה באוויר במרכז הסצנה. שחרור הנעל מייצג את קלות הדעת וההשתחררות ממחויבויות ומכבלי המוסר. בציורים צרפתיים מאותה תקופה סימלה רגל יחפה, בדומה לכד שבור, את איבוד התום והתמימות.³⁷ ההתפתחות ההיסטורית של הרוקוקו הייתה בעיני רבים שיא של יכולות עידון וירטואוזיות בעלות איכות של יוקרה וטעם טוב. אך מבקרים רבים כמו סו בלונדל (Sue Blundell) ראו ברוקוקו 'סגנון דקדנטי, מלאכותי ומחוסר בסיס תיאורטי וערכי. תומכי הסגנון, שלמעשה, רווח עד ימינו, ראו בו פסגה של אסתטיקה נטולת כובד אידיאולוגי, החוגגת את האפשרות לעיטור ולסנטימנטליות אסתטית'.³⁸

בחלל הסטודיו המואר באור פיוטי אימפרסיוניסטי בהיר ורך, מעמיד אדגר דגה (Edgar Degas, 1834–1917) שלוש רקדניות, ורגל עטופה בנעל בלט של זו הנמצאת מחוץ לציור החזרה (*The Rehearsal*, 1879) (תמונה 7). דגה הוא צייר חתרני בכל הנוגע לקומפוזיציות ולפסיכולוגיה האנושית ולכן ציוריו מפתיעים ויזואלית את הצופה. לעיתים תכופות הוא מעצים את אשליית התנועה בכך שהוא מסתיר חלק מהמשתתפים בנקודה מסוימת: רקדנית מוסתרת מאחורי מסך סגור או שצודדיתה 'תנוסר' בקצה הבד. אחרות בעלות פני מסכה עד כדי קריקטורה וחסרות הבעה אנושית, מוחבאות חלקית מאחורי מישהי הנמצאת בחזית הציור.

הרקדניות מאורגנות בקומפוזיציה מתוחכמת, מודרנית ונועזת, ביצירת תנועה והשגת איזון באמצעות הידיים והרגליים המקבילות והיוצרות תנועה זהה, הפרת איזון והחזרתו הכוללת מיקום רגל אל מול אפה של בעלת הסרט הצהוב. שמלות האורגנזה הזוהרות והשקופות, דרכן חודר האור, מוסיפות יופי, תנועה וקלילות אימפרסיוניסטיים אף הן.

בצד האימפרסיוניזם, התייחסותו הבסיסית של דגה לנושא היא ריאליסטית וביקורתית. לרוב הוא אינו בוחר לצייר הופעה מרשימה או את שיאה: 'דגה העדיף להשיל את השירה והאשליה ממופע הבלט ולהציג את השיעמום והעייפות, את

37 http://employees.oneonta.edu/farberas/arth/arth200/gender/fragonard_swing.html
 38 ע' טרוי, "טכנררוקוקו" והמהפכה השלישית של תעשיית הנעליים, ג' ונטורה, א' ברטל וע' לידר (עורכים), מחשבות על נעליים, תל אביב 2014, עמ' 407.

היגע, היצע והדמעה שבהכנתו; הוא הוקסם מהפשוט ביותר ומהפחות מרשים.³⁹ בציוריו המוקדמים הציג את הקהל והתזמורת יותר מאשר את הבלרינות על הבמה ששאפו להיות פיות, נימפות ונסיכות. כשהחל לצייר את הרקדניות, תיאר את ניתוחי התנועות, את הרקדניות במצבים פרטיים אישיים כשהן מתמתחות ליד המעקה, מתכופפות, מתאמנות במגוון התנוחות, ממתינות מאחורי הקלעים, מתגרדות, שורכות נעליהן, מסדרות את שמלות הטוטו, מעצבות ומייבשות שערן, משפשפות ומעסות שריריהן – הכול פרט מלרקוד. הצייר היה להוט אחר החזרות, העבודה הקשה, התרגולים. לעיתים נראות עמידתן ותנוחותיהן של הרקדניות גיאומטריות כאותיות האלף-בית. אין הוא רואה בהן את הגשמת הזוהר והפרסום או את האצילות והעידון, אלא את ההזדמנות לערוך ניסויים בהתמקדות בזוויות תנועה, תנוחות, פרספקטיבות ווריאציות בלתי שגרתיות עד רדיקליות, הכוללות את חיתוך הציור בקצותיו. נטייה זו שלו וחקיו את התנועה בציוריו הושפעו עד מאוד מהתפתחות המצלמה וממצלמת הקולנוע באותה עת, שחלוצה היה אידוויירד מייבריידג' (Eadward Muybridge).⁴⁰

את הבלט החלו לרקוד נשים ב-1682 כעשרים שנה לאחר ייסודה של האקדמיה המלכותית לריקוד ביוזמתו של לואי הארבעה עשר. עולם זה ליבה את אהבת האומן ליופי קלסי ואת נטייתו לריאליזם מודרני. המרכיבים המאפיינים את הבלט – שיווי המשקל, האצילות והזוהר ההופכים את החלום למציאות, נעדרים כאמור מציוריו דגה לטובת העבודה הקשה והשיעמום שמאחורי הקלעים. בציור *החזרה* נדמה שהרקדניות מתאמנות למקד את מבטן לנקודה מחוץ לקצה השמאלי של הציור, אולי למראָה. הן משתדלות לשמור על איזון בעומדן על רגל – נעל – אחת. דגה שלא היה חובב נלהב של ריקוד הבלט, היה להוט אחר ההזדמנות שניתנה לו להציג תנועה ומצבים קיצוניים ותנוחות בעלות פרספקטיבות בלתי שגרתיות, ולשבור את ציפיות הקהל באשר לתפיסה המקובלת. דגה הודה בפני חברו אמברוז וולארד (Ambroise Vollard): 'לא עולה בדעת איש שהתעניינותי העיקרית ברקדניות היא בתיאור התנועה וציור הבגדים היפים או שאהבתי היא לאצילות הרישום וקסם הצבע'.⁴¹

את עובדת עדינותן של הרקדניות, שממנה התעלם, מעביר דגה בכל זאת באמצעות אופי וצורת נעלי הריקוד העשויות עור רך ועדין, בד יוטה ומשי וסוליות דקות וגמישות. זאת בניגוד לנהוג במאה השבע עשרה שבה היו עקבים לנעלי הבלט. אופנה זו הופסקה באמצע המאה השמונה עשרה ולאחר המהפכה הצרפתית חדלה לחלוטין.

J. Berger, 'The Dark Side of Degas' Ballet Dancers', *The Guardian*, Nov. 2011 39

J. W. Phippen, *The Man Who Captured Time*, film, July, 24, 2016 40

<http://www.smithsonianmag.com/arts-culture/degas-and-his-dancers-79455990> 41

באופן מסורתי נועלות הרקדניות נעליים ורודות ונעלי הרקדנים הן לבנות או שחורות. אלו מנוגדות לגסות המסכות המוצמדות לפני הרקדניות והמסתירות את אדישותן, אטימותן וחוסר האינטליגנציה שלהן. בציור באמצעות הרגליים ונעלי ה'פוינט' יוצר דגה קומפוזיציה מקורית: מעל ראש הכנר הזקן החוזר על המוזיקה המוכרת ומנגנה פעם אחר פעם, שנה אחר שנה, בנגינה הנעשית שגרתית ומשעממת, מורמת רגל אדומה הקוראת עליו תיגר.

דגה מציג משחק של ידיים ורגליים מקבילות ובכך מדגים קצב וריקוד דינמי זורם המנוגד ביותר להבעת פניו וידיו של הכנר המשועמם בעצמו. ניגוד זה מודגש באמצעות תחושת הריחוף האוורירית המושגת בשל אותן השמלות הזוהרות ונעלי ה'פוינט' אשר בחזית סוליותיהן 'קופסה'⁴² מיוחדת המשמשת כפלטפורמה שעליה מאזנת הרקדנית את עצמה על קצות האצבעות, פלטפורמה המאפשרת להאריך את משך שהייתה על קצות אצבעותיה ומפחיתה את המאמץ הכרוך בכך. דווקא הנעל שהיא הפריט הכולט פחות בהופעת הרקדנית היא המעידה על עדינותה, גמישותה ועל יופי ריקוד הבלט.

הנעל כמטונימיה

המטונימיה בציור הופיעה לראשונה בסוף המאה התשע עשרה ביצירתו של וינסנט ואן גוך (Vincent Van Gogh, 1853–1890) 'זוג נעליים' (*A Pair of Shoes*, 1886) (תמונה 8), ציור אשר לו שמונה גרסאות. ראשוניותו זו של ואן גוך הפכה לציון דרך. מקוריותו והעזתו אפשרו לבאים אחריו לבנות על מסד זה ולהעמיס עליו משמעויות סימבוליות מרחיקות לכת. נוסף על כך, משכה חלוציותו את מיטב הפילוסופים, חוקרי האומנות והפסיכולוגים לעסוק בציורו.

סוליות יגעות ועור מהוהה בזוג נעלי עבודה או הליכה, ללא נוכחות אנושית, ישנות, מעוקמות, משופשפות וגסות, מוצבות במרכז הציור הנועז והמקורי לתקופתו. 'דווקא צורת הנעליים, אשר נשמרת ומשמרת את טביעת רגלו הייחודית של האדם שנעלן, גם כאשר הוא עצמו נעדר מהן, היא שעשתה אותן בתודעה האנושית לסמל המצביע בהכרח על דבר מה אחר'.⁴³

אלו נראות כאילו זה עתה הוסרו לאחר יום עמל מפרך. אין הצייר בוחר בזוג נעליים חדש, מבריק ומצוחצח, הואיל והיופי כערך עצמאי אינו עומד בראש מעייניו; הרגש והאמת הפנימית תופסים את מקומו. נוסף על כך, ואן גוך שכתב

42 ה'קופסה' עשויה משכבות של בד יוטה וגבס המושרים בדבק המקנה לנעל את קשיחותה. הסוליה מורכבת משלוש שכבות: החיצונית עשויות מעור והאמצעית מקרטון, והיא מעובה כדי לספק תמיכה לקשת, לכף הרגל ולקרסול בעת שנתון משקל הגוף על הבהונות. שלוש הסוליות, הקופסה ובד המשי החיצוני מודבקים יחד וממוסמרים.

43 G. Riello & P. Mcneil, 'Introduction', *Shoes: A History from Sandals to Sneakers*, Oxford 2011, pp. 3–4.

לאחיו תיאור: 'אני חולם את ציורי ואז מצייר את חלומי',⁴⁴ שאף להעניק לנעליים המציאותיות אופי וייחודיות המעידים על בעליהן – אנשים מהמעמד העובד כאיכרים עובדי אדמה או כורי פחם – אנשים קשי יום הטורחים קשה לפרנסתם כפי שמעידים הצבע הכהה והצל האופף את הנעליים. על פי עדותו של ואן גוך, את הנעליים שבציור שייצגו את חייו 'המחוספסים', את הדרך הפרטית שלו, שבהן עשה את מסעו הרגלי המתיש לבלגיה ואת מסע החיים באשר הוא, רכש בשוק הפשפשים בהולנד.⁴⁵

במבט ראשון נדמות הנעליים לבנות זוג שביניהן קיים קשר בהיות צילן משותף, כאשר האחת נוטה קמעה כלפי חברתה ו'אוזנה' כמו כרויה לדבריה. במבט שני נדמה כי שתיהן שמאליות – האחת גבוהה מרעותה, זקופה ממנה והבעתה 'גברית' לעומת זו 'הנשית' ששוליה העליונים מקופלים.

ואן גוך חתר אל הרוחני, כיבד את מסתורין החיים וראה בכול את טביעות האצבע של הבריאה. כך גם הביע והעביר את הקדושה שבנעליים: 'שרוכים קושרים אותן יחד ואז על פני האדמה משתרכים הם ומתעגלים לתוך מעגל שבור'.⁴⁶ למרות היותן חפץ גשמי ועל אף הקושי, הסבל והעצב הניבטים מהן, יצר הוא קרן של אור ושל תקווה באמצעות השרוך המואר העובר ומחבר ביניהן.

הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר (Martin Heidegger, 1889–1976) עסק בשאלות היש והקיים בספרו 'הווייה וזמן',⁴⁷ שבו טען שהוויית האדם שונה מהותית מהוויית החפצים בכך שהראשונה נמצאת בתנועה מתמדת; היא מודעת לעצמה והאדם יודע שהוא נמצא בתוך העולם. אלו הם יתרונות הוויית האדם על פני יישים אחרים. בחיבורו 'מקורו של מעשה האומנות', ניסה לרדת למהותה של האומנות בהנחה כי הבנת טבעה תסייע בהבהרת מקורה והגדרתו של זה תבהיר את הדיכוטומיה במערכת היחסים בין האומן ויצירתו. מבחינתו יצירות אומנות אינן רק ייצוגים של הסביבה אלא למעשה הן משפיעות על בריאתה.

על פי היידגר, ציור זה מתאר נעלי איכרה בלויות ומרופטות, תוצאת ימים יגעים וארוכים בשדה:

מתוך הפתח האפל שבפנים נעל זו, מציץ עמל צעדיה של הפועלת. בכובד הבוטח בגסותו של כלי המנעלים נערמה עקשנות ההילוך האיטי בתלמים שלוחים למרחקים [...] ועליהן רובצת הרוח הזועפת [...] מן הנעליים נישא אלם קול האדמה, ונדבתה החרישית של תבואת השדה הבשלה [...] וזאת

44 מכתבו של ואן גוך לאחיו תיאור: מספר 36, 29 ביוני 1875.

45 K. Wilber, *the Eye of the Spirit*, Boston, 2001, p. 113

46 G. Batchen, *What of Shoes? Van Gogh and Art History*, Leipzig 2009, p. 5

47 M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford 1962

בדומה לאפלת התת־מודע שרק באמצעות פסיכואנליזה, לפי פרויד, ניתן יהיה לפתוח עומקים חבויים אלה.⁴⁸

בגסות הנעל רואה היידיגר עקשנות של אישה הצועדת בשדות, כשעל עור נעליה נחה לחות האדמה והסוליות מספרות לו על בדידותן של הדרכים בשדות. האם כל זאת עולה מתוך הנעל בציור? אכן. אולם רק בעיני הצופה. לא כן האיכרה, היא פשוט נועלת נעליה. ציור זה הוא דוגמה לתפיסתו את מהות האומנות שלה תפקיד מנוגד לזה של הטכנולוגיה העושה את האדם ליצור משועבד במרוץ שליטה על העולם. האומנות מאפשרת לאדם לתפוס לרגע את משמעות ה'היות' כאן בעולם ופותחת לו פתח שדרכו יראה דברים לא רק כחפצים לשימוש. הוא יראה את יצירת האומנות כחושפת אמת נסתרת, ככזו המבקשת להישאר מוצפנת, סגורה בתוך עצמה. לפיכך, קבע היידיגר, אמת הנעליים היא השתייכותן לאיכרה.⁴⁹

חוקר האומנות מאיר שפירו (Meyer Schapiro, 1904–1996) טוען שהיידיגר אינו מבין את נושא הציור: 'מדוע חושב היידיגר שאלו נעלי איכרה? אלו אינן נעלי אישה ולא נעלי איכר אלא נעלי עירוני. אלו היו נעלי האומן עצמו שהיה אז אדם עירוני לכל דבר'.⁵⁰ מתוך התכתבותו של ואן גוך עם אחיו תיארו ועל פי סיפורי פול גוגן בזיכרונותיו, מוכיח שפירו כי ואן גוך לא רצה לתאר את שובה של איכרה מעמל השדה אלא הטעין את דימוי הנעליים ברגשותיו ובהזיותו ועשאן לחלק מדיוקן עצמי נפשי – עולם פנימי אישי של האומן. חייו העלובים של הצייר מתגלים מתוך נעליים אלו הואיל ולעולם נותר חלק מהאומן ביצירתו. נוסף על כך, טען שפירו: 'היידיגר נכשל בכך שלא זיהה את נוכחות האומן בעבודתו מאחר שביסס את התיאוריה שלו רק על התכונות העולות מן הציור, בעוד יש להבחין במשמעות הנמצאת מחוץ לפיזיקליות ולמציאות של הציור'.⁵¹

אלו הן שתי גרסאות בנושא ה'אמת' הגלומה בציור הנעליים כשפער גדול ביניהן, פער שבו שוכן הערעור על תזת 'האמת של האומנות'. שפירו המרקסיסט העריך תהליך הגיוני דיאלקטי ואילו היידיגר הפשיסט תר אחר האמת האולטימטיבית.

ז'אק דרידה (Jacques Derrida, 1930–2004) הדחיקונסטרוקטיביסט במאמרו 'האמת בציור' ('The Truth in Painting', 1978) מבקש להבין מה מצוי סביב יצירה אומנותית, יותר מאשר מהי מהותה או אופייה. לדעתו שני קודמיו חסרים טיעונים חזותיים בסיסיים וחזקים שהאמת דרה בהם. לדעתו נפלו השניים למלכודת הנובעת משם הציור שתועד בקטלוג התערוכה ב'טווילרי' בשנים 1971–1972 בשם:

48 M. Heidegger, 'The Origin of the Work of Art', (trans. D. F. Krell), New York 2008, p. 33.

49 שם, עמ' 35.

50 M. Schapiro, 'The Still Life as a Personal Object: A Note on Heidegger and Van Gogh', D. Preziosi (ed.), *Art of Art History: A Critical Anthology*, New York 2009, p. 135.

51 שם.

'נעליים ישנות עם שרוכים'. בצרפתית שרוך הוא 'lacet' ומשמעותו גם לולאה ללכידת חיות – מעין מלכודת. את שפירו האשים בטעות בעצם תפיסתו הבסיסית את הציור כחיקוי, כתיאור, כהעתקה ושעתוק של המציאות הממשית. את היידיגר האשים בטעות משלו כשאבחן את שימושיו של הנעליים כאמת מידה לחשיפת האמת הצפונה בהן. עוד הוסיף דרידה:

כאן פֶּשֶׁל הואיל ואין אפשרות לזהות במובהק את סוג השימושיות של הנעליים. יכולות הן הרי להיות בגד להגנת הרגל, כלי להקלת ההליכה וכו' ואין לדעת אם בימין או שמאל מדובר או בשתיים של אותה רגל ולבטח לא אם של איכר או איכרה או של תושב עירוני. אין הוכחה להיותן בכלל זוג, ואף לא נעלי האומן שהיה באותה עת תושב עיר.⁵²

פרדריק ג'יימסון (Frederick Jameson, 1934–1959), מבקר הספרות האמריקאי, חזר על פרשנותו של היידיגר, התעלם מפרשנותו של שפירו ואף מביקורתו של דרידה, בפרק הנקרא 'הדקונסטרוקציה של ההבעה' הנכלל בספרו 'פוסטמודרניזם, או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר' (*Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, 1991). ג'יימסון הדגיש:

עלינו לשחזר מצב תחילי שממנו עולה היצירה המוגמרת. אצל ואן גוך יש לתפוס את התוכן ואת חומרי הגלם התחיליים במלוא הפשטות, ככלל העולם החומרי של האומללות החקלאית הזועקת מתוך נעלי עניים אלו, של העוני הכפרי המשווע, של כל אותו עולם אנושי בסיסי של עמל האיכרים המפרך [...] עולם שנדחק למצב הברוטלי, המאומם, הפרימיטיבי והשולי ביותר.⁵³

בילדותו הזדהה ואן גוך עם אביו הכומר הפרוטסטנטי. לימים אף שימש כמורה באמסטרדם ובמהותו היה אדם דתי. לאחר מכן החל לעבוד בבלגיה כדרשן באזור המכרות של בורינחה, שם הזדהה עמוקות עם עוני הכורים המקומיים. נראה שג'יימסון שכח כי בעוני, בצורתו האידאלית, קיים מימד של עומק ורצינות דתית שבעיני ואן גוך היו משמעותיים מאוד. לא לחינם הלך אל האיכרים העניים וחיפש את הפשטות שלא מצא בפריז. כמו כן התחכך כל חייו עם הממסד הנוצרי מתוך תפיסה עצמית של אדם דתי בלתי ממסדי, הקרוב ברוחו לישו. לכן יש להבין את מוטיב הנעליים לא רק כמבטא קדרות אלא גם כביטוי דתי אופטימי, כהכרזה שדווקא ממחוזות העוני הללו תצמח ישועה ותבוא ההתגלות. הנעליים הן ביטוי של עוני מרוד וחיים קשים, אולם בניגוד לג'יימסון ייתכן שואן גוך אינו מוחה נגד 'הקפיטליזם'; ואן גוך 'הולך' בנעליים אלו הרבה מעבר לכך והוא כותב כאן בשפת

J. Derida, *The Truth in Painting*, (trans. G. Bennington & I. McLeod), Chicago and London 52
1987, p. 364

F. Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, 1991, p. 7 53

הציור את אותו ציורי אלוהי שניתן למשה: 'של נעליך מעל רגליך'. הוא מציג באמצעות הנעליים את מה שהצופה אינו יכול לראות כי הוא 'מחוץ לתחום', תחום הקודש (ומעתה אין חשיבות לשאלה 'נעליו של מי היו אלו?). הציור מכין את הצופה הממתין בחוץ להתרחשות הדתית שמקומה במקום הפנימי ביותר של מי שהשיל נעליו. בכך הוא משקף את התפיסה שדווקא העניים, מקומטי החיים, הם אלו שזוכים לחוויה העילאית של הכניסה למלכות השמיים.⁵⁴

גם הפילוסוף האמריקאי קן וילבר (Ken Wilber, 1949) ב'זוג נעליים משומשות' ('A Pair of Worn Shoes', 2001), אינו מסכים עם היידיגר: 'אלו נעלי ואן גוך ולא של איכרה שעמלה בשדות. אין תחת סוליותיהן שמץ של שדות תירס, אף רמז להליכה בתלמים, אין לחות הבוץ של האדמה. יתרה מזו: ואן גוך אמר לגוגן: "אלו הנעליים עמדו בעול מסעי"⁵⁵.

אחת ממסקנות החוקרים שעסקו בציור זה היא שואן גוך צייר לא רק כדי להפיק רגש אצל האחר אלא לגרום לו לחוות היעדר וכי מטרת הציור הייתה להעלות תהיות באשר להשתייכות הנעליים. המביט בהן רואה טבע דומם של נעלי עבודה של מישהו, אולם מה שהוא אינו רואה הוא אותו האדם שזה עתה חלצן. ואן גוך בציורו מציג לא רק את ההיעדר אלא מעביר את הרעיון שאנשים עניים חיים ומתים – כשמחלקם התעלמו ובחלקם לא הבחינו כלל. הוא היה קנאי לנוקמים ולנצרכים בהיותו קשוב לסביבה ובמיוחד לחסרי הישע. רק לאחר צפייה ממושכת בזוג הנעליים, נותר הצופה תחת תחושת ההיעדר. ואן גוך קיווה שרגשות צנועים אלו ימריצו ויעודדו את האחרים להבחין בבעיה ולפעול בהתאם. גדולת האומנות היא כשנוצר קשר רוחני ורגשי עם הקהל.

וינסנט ניסה לתרום משהו מנשמתו לתוך ציורי הטבע הדומם שלו כפי שעשה בציורי הנוף והדמויות. ציור אמור לשקף את חייו הפנימיים של האומן ובציור זוג נעליים משתקף מצבו הנפשי הרגשי המטלטל בין תשישותו ובין יכולתו להמשיך ללכת, להמשיך לצעוד, כמו הנעליים הישנות.

דרך ארוכה עשו נעלי רנה מאגריט מאלו של ואן גוך – מייצוג ריאליסטי סימבולי 'דימוי אשלייתי'. 'אומן הכפילות' רנה מאגריט (Rene Magritte, 1898-) (1967) מעמת את הצופה עם דימויים הנראים במבט ראשון מציאותיים ואמינים, אך רק לכאורה. הוא בורא פנטזיות בזווגו מציאות יומיומית עם שינויים בלתי צפויים או מצבים בלתי אפשריים. יצירותיו הן גשר בין הקיים לנראה, בהן מתקיימת לרוב סמיכות בין חפצים רגילים לקונטקסט שאינו כזה. מתוך כך מתקבל פירוש חדש למצבים וחפצים מוכרים כגון הנעליים הנהיוות לרגליים. מאגריט הסוריאליסט תוהה בנוגע למציאות המוחשית מזווית ראייה פרובוקטיבית המטלטלת ומאתגרת

J. Emberley, 'The Ends of Fashion; or, Learning to Theorize with Shoes in the Bata Shoe Museum', S. Benstock & S. Ferris (eds.), *Footnotes: On Shoes*, New Brunswick 2001, p. 28

<http://southerncrossreview.org/72/wilber-art.html> 55

את אינטליגנציית הצופה, בשומרו על יסוד ההפתעה. עולמו של האומן הזוכה לאינטרפרטציות רבות, הוא זה הנמצא בדמיון, בחלומות ובתת ההכרה. הסוריאליזם שנולד בצרפת ב־1924 והמאופייין בדימויים ביזאריים, פרח בשנות העשרים והשלושים והשפיע גם על הערכים החברתיים בשחרור את התת־מודע בשאיפה ליצור דימויים פואטיים.

בנושא המסתורי של הציור *המודל האדום* (*The Red Model*, 1935) (תמונה 9), מציג מאגריט את החוץ והפנים באופן סימולטני. במרכז הציור זוג רגליים־נעליים או נעליים שלהן בהונות מאובקות הנדמות לנטולות זרימת דם, על רקע עץ במרחב מציאותי פתוח מכוסה חלוקי נחל או חצץ מלוכלך שעליו מונחים ארבעה מטבעות, עיתון 'ימי הטיטאניק'⁵⁶, גפרור ובדל סיגריה. הוא יצר יחידה בלתי מציאותית, המתארת ומסתירה ברזמנית את המציאות, המורכבת משני חלקים: מאפיינים אנושיים ומלאכותיים – מציאות הגורמת לבלבול. צבע הרגל, שממנה בולט וריד, 'נמש' לתוך צבע הנעל. נעליים, אך ללא תנועה גם אם מתרחשת התמרה (Transformation) כשהנעליים נהיות לרגליים ולהפך. זו דרכו של האומן לבטא ספקנות ואירוניה באשר לתפקיד העין בשליחות המוח. בשוברו את המחיצה בין החי לדומם – בין עור אנושי לעור תעשייתי מעובד, יוצר מאגריט דימוי מפלצתי המעורר פליאה, הלם, אימה ופלצות. 'שילוב רגליים אנושיות עם עור מעובד כדי ליצור משהו חדש – התמרה – החושפת את טבעם המסתיר של נעליים ואת הצורה שבה עוטפות הנעליים ומגבילות את הגוף האנושי, הוא ביטוי לתהליך היברידי כשבהיפוך המרתיע הופך ה"חוץ" ל"פנים"'.⁵⁷ המכל – נעל – מכיל את המוכל – בשר אנושי.

שמה האניגמטי של היצירה מאתגר אף הוא את הצופה. בספרה 'שמות תמונות'⁵⁸ (*Picture Titles: How and Why Western Paintings Acquired Their Names*,) (2015) טוענת רות ברנארד ייזל (Ruth Bernard Yeazell, 1947):

עד כמה שידוע לי, מאגריט מעולם לא הסביר את שרשרת ההקשרים המסוימת שגרמה לו לקרוא לציורו *המודל האדום*. עצם העובדה שלציור זה יש שם כלשהו, גם אם אניגמטי, מפחית מרצונו של הצופה להציע לו שם. כפי שאמר מאגריט: 'השמות שאני נותן צריכים למנוע מהצופה מלמקם את

56 ב־12.3.1912 התאבדה אימו של מאגריט בטביעה בנהר Sambre כשהיה בן 14, בסמיכות לטביעת הטיטאניק ב־15.4.1912. ציורים רבים עוסקים בשאלת הפרדה שהמוות מביא בעקבותיו. ישנם הסוברים כי עיסוקן של מאגריט במציאות ואשליה ברבים מציוריו 'נתרם' בעיקר מהאירוע המשפחתי־פרטי הטרגי ומהאסון הימי העולמי. עיסוק זה משקף את טלטלת האישיית התמידית.

57 C. Owens, 'The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism', D. Preziosi (ed.), *The Art of Art History – Anthology*, New York 2009, p. 334.

58 R. B. Yeazell, *Picture Titles: How and Why Western Paintings Acquired Their Names*, Princeton 2015, p. 225.

ציורי בקונטקסט בטוח. במקום שהשמות יהיו הסברים, צריכים הם לספק סוג של מגן שימנע כל ניסיון להפחית מחשיבותה של שירה אמיתית. עוד הוסיף מאגריט: 'השמות שלי אינם מפתחות ואם מפתחות הם, אזי אין הם אמיתיים אלא שקריים'. האם הכוונה במילה 'שקריים' נזקפה לאומן שסיפקה או לצופה שניסה לפרשה? בשני המקרים יש לקבל את שמות ציוריו כמדריכים בלבד להבנתם.⁵⁹

הדימוי הבלתי שגרתי המסקרן והמטלטל נעשה למרבה הפלא לשגור בשפה האומנותית הסוריאליסטית בכלל ובפרט בזו של מאגריט שאמר: 'הבעיה עם נעליים מוכיחה כי הדברים הברבריים ביותר הופכים – מתוך כוח ההרגל – לבעלי ערך, למרות שבני אדם מרגישים כי איחוד הרגל האנושית עם נעל מעור, מקורה במנהג מפלצתי'.⁶⁰

במיצב הפוסטמודרני, 'מעבר ליבשות' (Over the Continents, 2004), דמוי מצנח הפרוש בחצי עיגול של האומנית היפנית צ'יארו שיוטה (Chiharu Shiota, 1972) (תמונה 10), ממוקמות ארבע מאות נעליים משומשות ובלתי זוגיות שהזמינה האומנית בתקשורת הדיגיטלית, מכל החפץ לתרום ולהשתתף במיצב. בקשת האומנית שוזרת הזיכרונות הייתה שהנעליים שתתרמנה לא תהיינה עוד בשימוש בעליהן אלא כאלו שקשה לזרוקן ולהיפרד מהן – נעליים משמעותיות למאכלסיהן.

נקודת המבט הדומיננטית בעבודות אלו אינה פונקציונלית אלא פואטית: החפץ מתקיים בה כחוויה מורכבת, חושית ורבי-שכבתית. הנעל הפואטית עשויה לא רק ממשמעות חומרית וצורנית (חוטי ברזל, נעליים ישנות, מסטיק ומחטי אורן) אלא גם מהיותה זיכרון: זיכרון של הזוג שהייתה פעם חלק ממנו, משביל המחטים הדרוך, מהמסטיק שנדבק אליה, מהמקצוע שנשכח.⁶¹

הן יוצאות כולן ממקור מרכזי אחד בהיותן מונחות על רצפה וקשורות כל אחת בשני חוטי צמר אדומים באורך כולל של שישה ק"מ, המחוברים לְוּ יחיד בפינת תקרה אחורית בחדר, ופונות בכיוון הפוך לו. לדברי האומנית: 'הָוּוּ מסמל את הצורך האנושי של כולנו להגיע לנקודת ההתחלה. חוט הצמר האדום הרך, המסמל איום, אזעקה או זעזוע, אף הוא סימבולי בהיותו כראי רגשות שיש ביכולתו "להסתבך" עם אחרים, להתקשר, להימתח, להשתחרר, להיחתך בדומה למערכות יחסים בין אנשים'.⁶² סוגי הנעליים מגוונים: נעלי התעמלות, נעלי בית, נעלי ריקוד, נעליים

59 ש.ם.

60 S. Gablik, *Magritte*, London 1970, p. 123.

61 ט' פרנקל אלרואי, 'בנעלי הבית של הפואטיקה העברית: לא נעליים ולא בית', ג' ונטורה, א' ברטל וע' לידר (עורכים), מחשבות על נעליים, תל אביב 2014, עמ' 174.

62 <http://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/whats-shoe-japanese-artist-chiharu-shiota-investigates-180952458>

אורתופדיות, נעלי עקב ונעליים שטוחות, נעלי מסע, סנדלים ועוד. לכל אחת מהנעליים הישנות מוצמד פתק בכתב ידו של תורם הנעל, המספר על נסיבות, אירוע או רגע משמעותי שבו השתתפה הנעל. הפתקים מגוונים אף הם: הומוריסטיים, נוסטלגיים, רומנטיים, פתקים על אוכבן ועל הישגים. צ'ארו שיוטה מאמינה כי הנעליים נושאות עדיין את רוח נועליהן. הסיפורים מתגלגלים בדומה לכדורי חוטי הצמר.

צ'ארו שיוטה מאמינה כי הגוף האנושי מותיר אחריו משהו ממנו, על כן מייצגות הנעליים זיכרונות מן העבר:

בראותי את הנעליים, הן פריט לבוש בלבד, אולם כשקוראת אני את הפתקים אני מדמינת את החיים המשותפים של הנעליים ובני האדם ורואה את האנשים לפניי; ההילה שלהם נמצאת; הקיום שלהם, אף הוא, וזה החלק העיקרי בעבודתי. אני מזמינה את המבקרים בתערוכה לחשוב על חיי החפץ ועל הקשרים היסודיים המחברים בני אנוש האחד לשני.⁶³

באמצעות נעל שהיא חלק מזוג חסר, חוקרת האומנית סוגיות של זיכרון, אוכבן ועוצמה שמעניקים אנשים לחפצים יומיומיים, וכל זאת באמצעות הפתקים הקטנים כבדי המשקל הרגשי. המיצב מעורר לעיתים רגשות של מלנכוליה, בדידות ונוסטלגיה. שיוטה חשה כי הנעל היא חלק אינטימי של הגוף והיא מקבלת נוכחות וחיים משל עצמה, דווקא כשהגוף אינו בתוכה.

המיצב עוסק בסוגיית קבלת ואיבוד משמעות של חפצים. כשהנעל נמצאת בשימוש אין מקדישים לה מחשבה, אולם כשתפקידה פג מקבל החפץ משמעות שונה. הדבר קשור להיעדר הגוף ולאופן שבו מהדהדים החפצים את ההיעדר והחוסר ולמה שאומרות הנעליים על בעליהן. האומנית מתארת נעליים כ'עור שני' – הן כוללות ומכילות את חותם האדם, נושאות זיכרונות, וכאשר התערוכה מסתיימת נהית היצירה החיה לזיכרון.

במפרץ גדנסק, על משטח מי חורף קפואים, הציבה סיגלית לנדאו (Sigalit Landau, 1969) זוג נעלי עבודה גבריות ומגושמות שכוסו בגבישי מלח לאחר שהוטבלו בים המלח. בסרט הווידאו 'נעליים מגבישי מלח על האגם הקפוא בגדנסק' (Salt Crystal Shoes on a Frozen Lake, 2011)⁶⁴ (תמונה 11) בולטים כאחד לובן המלח ולובן הקרח הבוהקים. בתוך זמן קצר מתחילה שקיעתו האיטית של זוג הנעליים בקרח הנמס בשל הבדלי הטמפרטורה בינו לבין המלח המתבוסס בו. אליבא דיובל הרינג המלחין (Juval Haring), מפורק המלח למספר מצבים – מלח כגביש, מלח כמי מלח, מלח גולמי – וגם הסוכר עובר פירוק דומה, ומופיע כצמר סוכר וכסוכר גולמי. מצבי החומר השונים משרתים את לנדאו באופנים

63 שם.

<https://www.erev-rav.com/archives/27822> 64

ברורים. מי מלח למשל ידועים כמי ריחוף, מי ציפה וכמובן מי מרפא, ולכן משמשים הם אותה כדי לנתק את עצמה מגשמיות ובו בזמן לגעת בריפוי הגשמי. גם המלח הגבישי – שנראה מרחוק כמו תכשיט, ומטפס על עצמים שונים (גדר תיל, אופניים) שהאומנית הוציאה ממני ים המלח – משרת את לנדאו כדיבור על ריפוי. ריפוי פואטי, לא הוליסטי, של חפצים דוממים שהושלכו לים. המלח משחרר את העצם מהדימוי הכלוא בתוכו; הוא מעלה את 'הילתו' הפנימית של החפץ לפני השטח, וחושף את תשוקתו של החפץ הדומם לפרוץ אל מעבר לגבולותיו הפונקציונליים.⁶⁵

המיצב פותח פתח לקשת רחבה של אסוציאציות כאשר אחת מהן רומזת לנעליים בצעדות המוות בתקופת מלחמת העולם השנייה, אך זוהי בעיקר יצירת מחווה לפועלי גדנסק ולמהפכה האמיצה שהוביל לָּף וְלִנְסָה שבה נטלו הפועלים חלק. הנעליים 'מבכות' את מות ערכי העבודה ההומניסטיים אשר אבדו עם ניצול כוח העבודה הזול של 'עובדים זרים'.⁶⁶ למיצב 'אופי מונומנטלי המקנה לו ממד מיתולוגי המזכיר מסעות הרי אסון וגורל של גיבורים כהרקולס ואודיסאוס. גיבורים אלה אף היו בין היחידים ש'זכו' לחדור לשאול בעודם בחיים ולצאת ממנו וכך זכו בחיי נצח בתודעה התרבותית, ולמעשה ניצחו את המוות'.⁶⁷

אנדרטת השואה 'נעליים על הדנובה' (Shoes on the Danube Bank, 2005) לגיולה פאואר (Gyula Pauer, 1941–2012) וקאן טוגאי (Can Togay, 1955) (תמונה 12) היא מטונימיה לזיכרון. בקרבת הפרלמנט והאקדמיה ההונגרית למדעים, פרושים לאורך הגדה על שטח של כארבעים מטר, שישים וזוגות נעליים ומגפיים שחרטומיהם פונים אל נהר הדנובה. הם משמשים בבחינת חפצים אישיים המייצגים בני אדם. אלו עשויים ברזל וממוסמרים לגדת הנהר – רפליקה לאלפי זוגות הנעליים ושאר פריטים אותנטיים, כאותם הַרְרֵי המזוודות וזוגות המשקפיים, המושלכים יחדיו באושוויץ. הנעליים – הנראות כאילו עצרו מלכת באמצע הדרך והחיים – נותרו מיותמות. כך מדגישות הן בעוצמה רבה את ההיעדר. נעלי גברים, נשים וטף בגילאים ומעמדות שונים; נעליים מהודרות, נעלי עבודה, נעליים שטוחות ועל עקבים, מגפיים כבדים לצד נעלי ערב עדינות – גיוון אנושי טיפוסי. כל זוג השונה בעיצובו הסגנוני נושא אופי אחר וכמו מספר את סיפורה של אישיות בעליו. לרגע נדמה שהמתרחצים זינקו זה עתה למים ומייד ישובו להמשיך בחייהם, אולם נעליים אלו מסמלות את הרגעים שבהם נצטוו היהודים שנגררו אל רציפי האבן והועמדו כשפניהם אל המים, חלקם קשורים זה לזה ולאבנים ומשקולות, לחלוץ אותן בטרם נורו ונשלחו אל מותם בנופלם אל מימי הדנובה כשהם נסחפים

65 'הרינג, שוטף ומתמלא', מארב – אמנות תרבות מדיה, 18.3.2005.

66 ג' עפרת, 'נעליה של אמנות ישראל', ג' ונטורה, א' ברטל וע' לידר (עורכים), מחשבות על נעליים, תל אביב 2014, עמ' 192.

67 שם.

בזרם. אותה דנובה שהייתה מקור בלתי נדלה לעולם של פנטזיה, של ואלסים ונשפים ושל יופי אסתטי; 'הדנובה הכחולה' שהייתה לאדומה.

סיכום

בצאת האדם אל המרחב הציבורי הוא נשפט על פי בגדיו, תסרוקתו, המניירות הנהוגות בידו ואפילו חיכוכו. לאלו מתווסף פריט לבוש המושך תשומת לב רבה – הנעליים, שלעיתים אומרות אמירה חזקה אפילו ממילים, הואיל והן מעידות אף על אופיו של האדם. כשם שכל אחד בוחר את לבושו לפי אופיו כך בוחר הוא גם את נעליו, המשפיעות אף על התנהגותו. אישה למשל הנועלת נעלי עקב דקים וגבוהים במיוחד מבקשת לשרר נשיות ומיניות, ולהוכיח היא אף מתנועעת והולכת בהתאם, בניגוד לנועלת סניקס שטוחים. נעלי ריקוד יעוררו בנו אסוציאציה לנשיות ורוך בניגוד למגפי בוקרים המעוררים אסוציאציה למצו'איזם. הנעליים הן הפריט האופנתי היחיד שאנו עוטים על עצמנו שיש לו השפעה פיזיולוגית ופסיכולוגית גם יחד.

במאמר זה צועדות הן בפנינו במנעד מגוון של משמעות וסמלים הבאים לידי ביטוי בציורים הנבחרים.

בקשת הרחבה אנו פוגשים בנעליים 'מציאותיות' מגושמות וכבדות, 'לאות' מעמל ותשישות אך נושמות רוחניות ומעודדות אמפתיה לעוני וסימפתיה לאמת, בסמיכות לשכנותיהן הסוריאליסטיות והפרובוקטיביות המתאגרות את אינטלקט הצופה.

נעליים כחלק אינטימי של הגוף, בעלות נוכחות אוטונומית, נושאות את רוח נועליהן ואת הצופה למחוזות זיכרונות העבר כשהן מהדהדות היעדר וחוסר. אובדן מסוג אחר המתרחש עם מות ערכי העבודה, מסתמל בעידן הפוסטמודרני בשקיעת נעליים טבולות במלח עד העלמן במימי אגם קפוא. על נהר הדנובה זוכרות וזועקות באלם רועם נעלי האנדרטה לזכר השואה המנציחות את הזוועה העל אנושית.

נעליים כבדות וגסות ה'רוקדות' בכפר, הן אמצעי ביקורת חברתית באשר לחסרונות ומגבלות אוכלוסיית האיכרים הטיפשה והצבועה, לעומת ה'מסורבלות' שהושלכו בחופזה בין חדרים (אחת שלו ואחרת שלה) המרמזות על מעשים אסורים ובלתי מוסריים. בגרסת הרוקוקו מעלה העלמה המתנדנדת החווה שובבות, חדות חיים, התלהבות וספונטניות את קלות הדעת לדרגה עלינה, אותה נושאת נעלה הוורודה הענוגה שהועפה מרגל הגברת אל על. נעל אלגנטית המפגינה שליטה אבסולוטית במונרכיה של לואי הארבעה עשר, מצביעה על מעמד חברתי גבוה אקסקלוסיבי בסיוע עקביה הגבוהים האדומים. בעולם הריקוד – הבלט – הוכח כי נעל ה'פוינט' למרות עדינותה ומראה האצילי, יכולה לסמל את העבודה הקשה הכרוכה בחזרות לפני הופעה ואת השעמום הטמון בכל הכרוך באימונים המייגעים.

נאמנות וקדושה הן שני ערכים נאצללים המופגנים בחליצת שני זוגות נעליים במעמד הרציני – אירוסין או נישואין – בהשראת מעמד הסנה הבוער.

המאמר פתח בקשר כבוד המשקל והרה המשמעות בין הנעל להיבט הקדושה המובא במקורות ובמסורת היהודית. בחרתי לסיים בפן הקליל יותר לכאורה של הנעל כפי שהיא מוצגת באגדות הילדים אשר להן שורשים במציאות החברתית ושבהן נעשו הנעליים לחפצי קסם חוצי גבולות זמן וחלל. באחת הדוגמאות הידועות מהפולקלור מככבת נעלה של סינדרלה. מקורה של המעשייה – סיפור עם – בסין של המאה התשיעית, שם דובר בנעל קטנטנה המסמלת מעלות טובות, מכובדות, משיכה מינית ויופי⁶⁸ על רגל שקשרוה וצמצמו ממדיה. לפי גרסת האחים גרים שאליהם התגלגלה האגדה, עשויה הנעל זהב, ואילו על פי שארל פרו (Charles Perrault, 1628-1703) עשויה היא זכוכית ששקיפותה חשפה באופן סמלי את האמת. בגרסאות אחרות הייתה הנעל עשויה פרוות סנאי, מוצר יקר מציאות אף הוא, באותם ימים. האגדה מגיעה לשיאה בנצחון סינדרלה המנוצלת והמנודה בידי אימה ואחיותיה החורגות, אשר תחתן חוותה התעללות והשפלה.

לפי משנתו של ברונו בטלהיים (Bruno Bettelheim, 1903-1990), הנעל ב'סינדרלה' מקבלת משמעות עמוקה. אין זה סיפור של קנאת אחים אלא התמודדות עם תסביך השלב האדיפאלי: 'החלקת הנעל בידי הנסיך על כף רגלה מדמה סימבולית את החלקת הטבעת בידי החתן על אצבע כלתו בטקס הנישואין. הנעל היא בית קיבול זעיר, שאליו יכול לחדור חלק גוף המתאים לו בדיוק'.⁶⁹ משנה זו מקבלת חיזוק מתפיסתו של זיגמונד פרויד (Sigmund Freud, 1853-1939). במאמרו 'פְּטִישִׁיזְם'⁷⁰ ('On Fetishism', 1927) מתייחס פרויד לנעל כאובייקט של פטישיזם.

באגדה אחרת, 'הקוסם מארץ עוץ' (*The Wizard of Oz*) מאת ליימן פרנק באום (Lymen Frank Baum, 1856-1919), משתוקקת דורותי לשוב לחוות דודיה במדינת קנזס ושואפת להחליף את נעלי הכסף המשובצות אבני חן בנעליה הקודמות; קסם הנקישתה פעל והשיבה לביתה.

סינדרלה חפצה לעלות בסולם החברתי ולהתגורר בארמון ואילו דורותי ייחלה 'לרדת' באותו סולם ולחזור לביתה הצנוע כשנעליה משמשות אותה כ'כלי תעבורה'. מכאן שגם באגדות לילדים, ייצגו הנעליים ערכים כאובדן, מילוט, מעמד, קידום, חופש ותקווה.

מעניין שגם באגדות, בסיפורים העממיים, במיתוסים שונים, יש לנעליים מעמד מיוחד. מעמד זה קושרן לכוחות מיוחדים, קסמים או פלא.

68 B. Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, New York, 1967, p. 237.

69 שם, עמ' 268.

70 S. Freud, 'Fetishism', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 21, London 1953, pp. 129-155.



תמונה 1



תמונה 2



תמונה 3 (פריט מתוך תמונה 2)



תמונה 4



תמונה 5



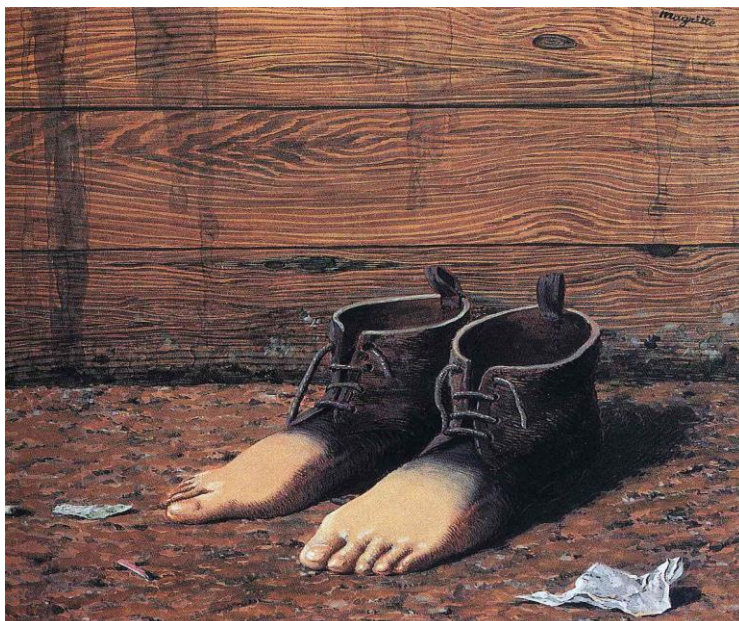
תמונה 6



תמונה 7



תמונה 8



תמונה 9



תמונה 10



תמונה 11



תמונה 12

From Threads to Shoelaces: Shoes in art

Ruth Dorot

Abstract

Paradoxically, shoes restrict the feet on the one hand, but free them to conquer distances on the other. At the heart of this article lie shoes that are either the centerpiece or play a secondary role in plastic arts – a seemingly banal topic, describing a very earthly item, even though in the distant past the shoe symbolized the power of the Roman Legion and of the feudal lords of the Middle Ages. The article examines paintings from different periods in which shoes have interpretative importance. It focuses on two groups: an item of clothing as an independent entity – a metonym – a part indicating a whole, and as an integral part of a figure and of what is happening in the painting.

Key words

Key words: shoe, metonymy, historical periods, fashion trends, accessories, climate, ideology, means of production, power, Industrial Revolution, mass production, design, availability, status symbol.

הגחכת דמות האישה בספרות ילדים: מסטראוטיפ מגדרי למחאה פמיניסטית

ניצה דורי

לציטוט (מדעי החברה) – דורי, נ' (תשע"ט). הגחכת דמות האישה בספרות ילדים: מסטראוטיפ מגדרי למחאה פמיניסטית. *חמדעת, יא*, 167–183.

תקציר

אחד הצרכים היסודיים שילד יכול להגשים דרך סיפור הוא הצורך בהזדהות (דשא, תשכ"ט). ההזדהות הנפשית והרגשית של הילד עם גיבורי הסיפור, עם עלילותיהם ועם גורלם גוררת שלא מדעת את קליטת הערכים, המידות וההשקפות של הגיבורים המסמלים אותם באישיותם ובמעשיהם (קרסני, תשס"ה). ספרי ילדים הם אחת מדרכי העברת התרבות ויצירת העמדות אצל ילדים (סגן, תשנ"ה). ההבדלים בין המינים ניכרים כבר בגיל הרך וכן התפיסות בנוגע לתחומים 'הנשיים' ו'הגבריים'. ניתן לאבחן מיננות (סקסזים) בולטת שנושאה הוא 'האישה הגרוטסקית' בכמה ספרי ילדים אשר נכתבו לפני כמה עשרות שנים והפכו לקלאסיקה המסופרת עד היום בגני הילדים. בספרים אלו דמות האישה מתוארת כנבוכה, כמבולבלת וכמפוזרת. מכיוון שטקסטים ספרותיים אלה פופולריים מאוד בקרב גננות, מאמר זה מציג ברישא העלאות מודעות לנושא; ואילו בסיפא המאמר יציע קריאה מחודשת שתוביל להבנה עמוקה יותר של המסרים ותהפוך סטראוטיפים מגדריים שרווחו בעבר למחאה פמיניסטית של ההווה. דיון ושיח עם ילדים על מהות התפיסה המגדרית בעיצוב האישה הגרוטסקית, מניעה והתובנות האחרות שניתן להגיע אליהן בעקבות פועלה, שיחה והתנהגותה של הדמות – עשויים לשמש כלי לפיתוח אדם בעל חשיבה ביקורתית, עצמאית וערכית.

המאמר ידון בכמה טקסטים מייצגים בספרות הילדים – בשניים מסיפוריו של יורם טהרלב: גברת אחת מרחוב בצלאל (1967), הדודה שלי מרחוב הנביאים (1979); בשלושה מסיפוריה של דתיה בן-דור: גברת קרש ומר מערוך (1982), חרוזים טעימימים (2007) וסבתא מינה מבנימינה (2009); בשירן של תלמה אליגון-רוז וחיה פרנקל: מעשה בלביבות (1971) ובהשוואתו לסיפורו של לוי קיפניס: מעשה באזנהמן (1989); וכן בשירה של חיה שנהב: גברת עם סלים (1989).

מילות מפתח:

מגדר, ספרות ילדים, סטראוטיפים, מחאה, פמיניזם

סקירת ספרות

החל משנות השישים של המאה העשרים נערכו מחקרים פמיניסטיים רבים המתעדים כיצד תקשורת ההמונים משמשת גורם התומך באפליית הנשים בחברה ובכך מסייע בהנצחתה. מחקרים רבים, המבוססים על ניתוח תוכן של טקסטים שונים ומגוונים, מראים כיצד מוצרי תרבות שונים שותפים להצגת נשים וגברים כניגודים דיכוטומיים, וכיצד הדימוי הנשי תומך בחלוקת התפקידים המסורתית בין המגדרים (אוסטרוביץ, 1987; למיש, תשנ"ד, תשנ"ז). המושג 'מגדר', אשר הובא לארץ בשנות השמונים וזכה להכרה של האקדמיה ללשון (יזרעאלי, פרידמן, דאהן-כלב, הרצוג וחסן, 1999, עמ' 10), ביקש לשמר בתוכו את רעיון ההפרדה בין המינים. המושג 'מגדר' מתייחס אפוא להבדלים בין המינים לא כהבדלים מולדים אלא כהבדלים הנובעים מהבנייה חברתית שנועדה לסמן הייררכיה דיכוטומית בין גברים לבין נשים.

שיח פמיניסטי ביקורתי בוחן ומבקר את ההתייחסות 'הטבעית' לתפקידים הנדרשים מהאישה ולדימויה כאובייקט יפה ומיני בעיני החברה וההשפעות שיש לכך על הערכתה העצמית, זהותה, דימוי גופה, מהלך חייה ובריאותה הנפשית (Hutchinson, 1994). יחסי המגדר משפיעים על הגדרת תפקידה, מעמדה, מקומה, דימויה, ומראָה של האישה. הם בונים את זהותה ומנתבים את התנהגותה (Burt, Lupton, 1997; Hogan, 1997; 2003). הוגן (Hogan, 1997, 2003) מציעה לבדוק איך ייצוגים של נשים משפיעים על המציאות הסובייקטיבית שלהן. ייצוגים חזותיים של נשים בחברה הם חלק מהשיח החברתי, נשלטים על ידו ומופנמים כנורמות מקובלות, שיוצרות את המציאות שאנחנו מקבלים כמוכנת מאליה. באמצעות הטקסטים תחומי הדעת יוצרים הבנות והסברים ומציגים תופעות, שהופכות לידע הבונה את השיח של התחום. דימויים חזותיים של נשים הם חלק מהשיח שבונה את תפיסת המגדר המשפיעה על יחסי הכוחות בחברה (Lazar, 2005).

ספרי ילדים הם אחת מדרכי העברת התרבות ויצירת העמדות בקרב ילדים (סגן, תשנ"ה). ספרים משקפים את השקפת העולם של כותביהם, את התרבות ואת פני החברה שבה נוצרו. ספרות הנכתבת עבור ילדים משמשת כלי חִברות (סוציאליזציה) מובהק כמעבירת מסרים ערכיים שהכותב רוצה להנחיל בהתאם לחברה שבה נכתבו ובה גדלים הילדים, נמעני היצירות (פרנקל ולויאני, 1988). ההבדלים בין המינים ניכרים כבר בגיל הרך וכן התפיסות בנוגע לתחומים 'הנשיים' ו'הגבריים'. בספרות הילדים שהתפרסמה לפני כמה עשורים התחום 'הגברי' מתייחס לתכונות הקשורות לפעילות, תחרות והישגיות, ואילו התחום 'הנשי' מתייחס לתכונות הקשורות להענקה, ליכולת לבטא רגשות ולחום (זיו, זיפשטיין וליטן, תשל"ג). התחום הראשון התייחס לעולם הסובב, החוץ-אישי. התחום השני התייחס לתחום הבין-אישי.

בחינוך מיני סטראוטיפי מעודדים כל מין לפתח רק צד אחד באישיותו ונמנעים או מדחיקים את הצד השני למרות שאינו פחות חשוב. בֶּם (Bem, 1981) קראה לתהליך היוצר תפקידי מין בשם 'הטפסה מינית' – sex typing. הכוונה לתהליך שבו מצופה מבנים ומבנות לרכוש ולהפנים זהות מינית ותכונות האופייניות למינם בהתאם לתרבות ולסביבה שבה הם חיים. על פי אייכלר (Eichler, 1980), שני המינים לומדים מהי ההתנהגות הרצויה והמצופה מבני מינם ומתנהגים בהתאם לסטראוטיפים אלה. באמצעות חלחול מתמיד של אידיאולוגיה המציבה הפרדה בין המרחב הציבורי, השייך לבנים, לבין המרחב הפרטי, השייך לבנות, משתמרים חוסר השוויון והאפליה כלפי נשים (למיש, תשס"ז).

אם כן, ספר הילדים הוא אחד מסוכני החברות המרכזיים בחייהם של ילדים צעירים ללמידת תפקידי המינים כמו גם מנגנון תרבותי מרכזי בהבניית תפיסות מגדריות בנוגע למשמעות של 'היות בן' או 'היות בת' בחברה בת ימינו, תפיסות המוצגות בשיטתיות (Lemish, 2007). באמצעות דימויים ומודלים לחיקוי אחידים וקבועים, התפיסות החברתיות משמשות כמקור ללמידה של ערכים, של התנהגויות ושל ציפיות מן העצמי ומן האחרים. ילדים לומדים מתפיסות אלה את מה שמקובל ונהוג עבור בני המגדר שלהם – לרבות מגוון המקצועות המתאים להם, הציפיות באשר למערכות יחסים זוגיים וניהול חיי הנישואין והמשפחה – וכן את אופק האפשרויות הפתוחות בפניהם כתרחישים לחייהם כמבוגרים.

לדרך שבה גברים ונשים או בנים ובנות משתקפים בספרי הילדים ישנה השפעה מכרעת על תפיסת העולם של הילדים, והם מבינים החל מהגיל הרך מהו המודל הרצוי: הבן מבין שהתכונות 'הגבריות' החזקות ובעלות העצמה מעניקות לו כבוד בחברה ושואף לאמץ מודל 'גברי', ואילו הבת מבינה שמוטב לה לאמץ את המודל 'הנשי', הרך, האימהי והעדין, שבעיני העולם הגברי נתפס כחלש יותר (שרון, 2000; Devarakonda, 2013). תהליך השתנותה של דמות האישה האם בספרות הילדים ובעיקר באגדות ובמעשיות נעשה באמצעות התפצלותה לשתי ישויות, טובה ורעה. באגדות רבות מוגדרות באופן מובהק דמויות האם הטובה מול האם החורגת הרעה וכן הסבתא החכמה מול המכשפה הזקנה (פרי, 2003). פיצולי הטוב והרע הם מרכיבים חוזרים באגדות ילדים והם מאפשרים תפיסה פשוטנית, בעיקר בקרב ילדים: 'פיצול חווייתי זה מושלך על ידי הפעוט גם על העולם, הנתפס באופן מפוצל ומנוגד: טוב ורע, גברי ונשי, כאב ועונג, שחור ולבן ועוד' (באומן, 2005, עמ' 41).

הנטייה למיננות בתיאור הנשי הנלעג בולטת בשנות השמונים של המאה העשרים יותר מאשר בספרי הילדים של שנות החמישים. שבהם המבוגרים מתוארים מנקודת מבט של כבוד והערכה. לעומת זאת, בספרות שנות השמונים נעלמת כמעט לגמרי נימת ההערכה כלפי המבוגרים, ומרבית פעילויות האם או האישה מופיעות

בצורה נלעגת. על פי הנורמה שרווחה עד שנות השבעים, דמות האם, כמו גם דמות האב, הייתה דמות אוטוריטיבית שהקנתה נורמות התנהגות. הדמות הזאת הוצגה בלשון קורקטית ונורמטיבית, בעלת נימה חינוכית, הן בהוראות הישירות של ההורים לילדם או בתגובתם להתנהגותו של הילד והן בהערות העקיפות ובמסרים הסמויים (מלר, 2005).

החל משנות השבעים ואילך ספרות הילדים אינה נתפסת עוד ככלי להעברת מסרים חינוכיים אלא היא נעשתה לבעלת אוריינטציה 'טיפולית'. משום כך, גם אם האם מופיעה כדמות אוטוריטיבית בחלק מן היצירות (באחרות היא איבדה מזמן את כוחה כמחנכת), הרי שלעיתים קרובות היא מופיעה כדמות בלתי מחנכת בעליל. למרות שהחברה האנושית, והישראלית בתוכה, מצויה בתהליכים מואצים של שוויון מגדרי, המחקרים שבחנו את דימויי המגדר בתקשורת הישראלית מצביעים בעקיבות על תמונת עולם המנציחה עדיין את שוליותן של הנשים בחברה והמעידה כי השינויים איטיים מדי ובלתי מספקים בעליל (למיש, תשס"ז).

התמונה הפנורמית העולה מספרי הילדים היא של תפיסה סטראוטיפית, המייחסת לכל אחד מבני שני המינים קווי אישיות ותכונות אופייניים ברורים ללא התייחסות כמעט לייחודו של הפרט (שרון, 2000). הסיבה לכך נעוצה בתהליכי סוציאליזציה שעוברים הילדים עצמם, ובמסרים של עולם המבוגרים המדגיש בפני הילדים את השוני בין גברים לנשים ובכך גורם להם לגבש את זהותם המגדרית (Smidt, 2013, p. 108). מטבע הדברים, ספרות הילדים, המשקפת את עולמם הקרוב, מטמיעה מסרים אלו בתוכה: 'הערכים שמבטאים הסיפורים חודרים אל נבכי הנפש, ונשמרים שם גם בימינו כאמיתות מקודשות ובלתי משתנות' (איזלר, 2002, עמ' 121). חשוב לזכור כי לנשים, כמו לגברים, אין כלל תכונות מולדות בתחומים הקוגניטיבי והרגשי-התנהגותי וכן בתחום הערכי והמוסרי (רפפורט, תשנ"ה).

אומנם בשנים האחרונות ספרות הילדים שוקדת לפתח את הדגם הפמיניסטי, שהרעיון המרכזי בו הוא להביא למודעות של שוויון בין המינים. אולם ספרי הילדים הקלאסיים, שהתפרסמו לפני מספר עשורים ושבוים בתפיסות מגדריות, עדיין נמצאים על מדף הספרים בבית או בגן, וילדים עדיין נחשפים לתפיסות מגדריות שגויות. מאמר זה יעסוק בתפיסה מגדרית אחת מני רבות: עיצוב דמות האישה בספרות הילדים כמייצגת סטראוטיפ מגדרי לכאורה, ומנקודת מבט עכשווית יציע להתבונן בדמותה כמייצגת מחאה פמיניסטית סמויה וגלויה.

מטרת המאמר

מטרת מאמר זה לבחון את המאפיינים הסטריאוטיפיים של דמויות נשיות בסיפורי ילדים ולברוק אם ניתן לפרש את עיצוב דמות האישה בספרי הילדים בהם נדון, כמחאה חברתית ופמיניסטית.

ממצאים ודין

חנה זלדה, סבתא בלהה וסבתא מינה מבנימינה – האומנם פיזור ושכחה?

בשירן של תלמה אליגונררוז וחיה פרנקל, 'לביבות', מוצגת דמותה הסטראיאוטיפית של חנה זלדה, עקרת הבית, הממונה על הבישול והאפייה, השולחת את בעלה שוב ושוב לקנות עוד מצרך החסר לה להכנת לביבות לחנוכה, כי נפשו של רבי קלמן בעלה 'מה חשקה בלביבה חמה ומתוקה'. החתרנות בשיר באה לידי ביטוי בכך שחנה זלדה אינה שולחת את רבי קלמן עם רשימת קניות מסודרת שמופיעים בה כל המצרכים, אלא מטריחה אותו שוב ושוב לכל מצרך בנפרד. בכך היא הופכת את רבי קלמן עצמו, שעושה כמצוותה ללא עוררין, לדמות פתטית מעוררת חמלה מהולה בהומור.

גם סבתא בלהה מהסיפור 'מעשה באוונזמן' מאת לוי קיפניס היא דמות סטראיאוטיפית של אישה קשישה, מבולבלת ומפוזרת הנזכרת כל פעם במצרך אחר החסר לה להכנת אוזן המן, שנפשו של בעלה, סבא חבקוק, חשקה לאכול. גם כאן מתבטאת חתרנותה תחת סטראוטיפ זה בהטרדת בעלה, חבקוק. בשני הטקסטים, הבעל חושק במאכל כלשהו, הוא כבר מצפה ללביבה חמה או לעוגיית אוזן המן מתוקה, אבל בשני המקרים, אשתו המפוזרת (או שמא מפוזרת בכוונה על מנת לדחות את הכנת המאכל ולא לטרוח כל כך רק מפני שנפשו של בעלה חשקה במאכל זה או אחר), דוחה את ביצוע המשימה. בשני הטקסטים התחושה בלב הנמען היא של איסור, מבוכה, התנהלות לא נכונה. המציאות העולה משני השירים מתארת את האישה (וגם את בעלה) כדמויות גרוטסקיות החוזרות שוב ושוב על הטעות שעשו בבית הקודם או בפסקה הקודמת, כאשר לא בדקו מה בדיוק חסר להכנת אותו מתכון נחשק לחג בחנוכה או בפורים, ונפלו קורבן זה למהתלת זה – זו רודה ושולחת, וזה לא בודק וממשיך לצאת כמצוותה.

מדוע שני הגברים בשירים מבקשים מהאישה להכין את אוזן ההמן או את הלביבה? מה מונע מהם להכין זאת בעצמם? הטיפול במשק הבית נחשב במחצית המאה שעברה כמקצוע לכל דבר, עם כללי התנהגות ומיומנויות שעל האישה מוטל לרכוש כמעין טקס חניכה נשי (אלמוג, 2004). תפיסה זו הובילה בין השאר לפרסום סדרה של ספרי הדרכה ל'עקרת הבית', רובם בהוצאת ויצ"ו. המדריכים הללו משמשים מראה סוציולוגית מעניינת, ויש לומר שבמבט רטרופסקטיבי גם משעשעת, לא רק לציפיות של החברה באותה תקופה מנשים, אלא גם לדימויה החברתי של האישה בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים. הסבתא בכל השירים והסיפורים התקשרה אז לתפקידי הזנה והאכלה, שעלו בקנה אחד עם תפקידי החמים והחביבים. בשני הטקסטים שלפנינו הסבתא חורגת מהתפקיד הסטראוטיפי שלה ודוחה באמתלות שונות את הכניסה למטבח. אחד המניעים המרכזיים לדחינות הוא מצב שבו המשימה מצטיירת בדמיונו ככרוכה בסבל ובייסורים, ולכן אנו דוחים אותה (Pychyl, 2013). הדחינות של שתי הנשים

בטקסטים שלפנינו מגלמת לא רק עיכוב גרידא אלא עיכוב לא רציונלי (סטיל, תשע"ג).

סבתא בלהה וחנה זלדה לא סובלות משכחנות ומפיזור דעת, כפי שמתקבל ברושם הראשוני של קריאת השיר והסיפור. מדעת הן שולחות את הבעל שוב ושוב בבקשות שונות של חסך במצרך זה או אחר להכנת הלבבות או להכנת אוזן המן? נראה כי בכוננתן להתיש, לעייף ולייאש את הבעל שנפשו חשקה במאכל, זאת כדי ליצור לעצמן מרחב זמן משלהן שבו הן דוחות את הכניסה למטבח. חנה זלדה אף מגדילה לעשות ומצהירה בתום כל השליחויות של בעלה, שלא נותר לה כוח, ובכך רומזת לו שיואיל בטובו להכין את הלבבות בעצמו. סבתא בלהה אמנם לשה את הבצק בסוף הסיפור, אך גם לסבא יש תפקיד – להדליק בתנור את האש. במכוון או שלא במכוון, סבתא בלהה מכפילה ואף משלשת את הכמויות של מצרכי הבצק, וכך קורה שבבוקר עוגיית אוזן ההמן תפחה כל כך שאי אפשר להוציאה מהתנור, בבחינת הגזמה והפרזה במילוי הבקשה, שיש בה קריאה פמיניסטית המשלבת בתוכה מעין תוכחה וענישה.

לעומת סבתא בלהה וחנה זלדה, 'סבתא מינה מבנימינה' של דתיה בן-דודר מאופיינת בפיזור דעת ובשכחה שאינם באים להתריס נגד בן זוג עם חשקים למזון. סבתא מינה רוצה לנסוע לבקר את נכדיה, אך בכל פעם שהיא מגיעה לתחנת הרכבת וכן בדרך לתחנת הרכבת היא מתעכבת לשוחח עם פלוני או אלמוני על נכדיה. היא מונה אותם בשמם, מראה תמונות שלהם ו... מאחרת שוב ושוב לרכבת. סבתא מינה מתוארת לכאורה כדמות נשית גרוטסקית שאינה מתמצאת במרחב ובזמן, ובנוסף חוזרת על הטעות בהחמצת הרכבת שוב ושוב מדי יום, אך למעשה יש אקלים פמיניסטי בסיפור: סבתא עצמאית, לא תלויה בבן זוג שיסיע אותה, מחליטה לנסוע לבד, לא מבלה את הזמן בבית אלא יוצאת אל המרחב הציבורי, ובנוסף – מקבלת בהכנעה ובהשלמה את החמצת הרכבת ומחליטה לנסוע מחר. תוכניותיה משתנות בהתאם למצב – היא לא קובלת על כך שלא תראה היום את נכדיה, אלא שבה אל ביתה לעיסוקים נוספים הממלאים את חייה. הנכדים אמנם במרכז השיח שלה, אך הם אינם במרכז הווייתה כאישה. מרכז הווייתה הוא הצורך שלה לדבר, להיות בקשר עם אנשים, גם אם הדבר בא על חשבון ביקור הנכדים.

הדודה מרחוב הנביאים, גברת אחת מרחוב בצלאל וגברת עם סלים – נשים ללא שם, מגדירות עצמן מחדש

'הדודה שלי מרחוב הנביאים', יותר מהכל אהבה ילדים'. כך נפתח סיפורו של יורם טהרלב, 'הדודה מרחוב הנביאים'. הדודה, חסרת השם, מאפיין סטראוטיפי למחיקת זהותן של נשים, מתגלה כאישה ולדנית, שכל מאווייה בחיים הם ללדת עוד ילד ועוד ילד כי היא פשוט... אוהבת ילדים. האלמנט החזרתי בסיפור מעצים את המצב

המגווח, בכל לידת ילד נוסף חוזר המשפט: 'כי הדודה הזאת, מרחוב הנביאים, יותר מהכל אהבה ילדים'. גם כאן תפקידה של האישה הוא במסגרת הביתית, לעשות טוב ושוב אותה פעולה: הבאת עוד ועוד ילד לעולם ומילוי הבית בהמון ילדים. הסיפור מתאר את דמות הדודה כמי שמביאה ילדים לעולם לא רק מאהבת ילדים אלא גם מהסיבה של סיפוק שעשוע לַבֵּן הקודם המשועמם.

אך האיור, בשפה משלו, מביע בדיוק את ההפך. באיור נראית הדודה מאוד אסרטיבית – היא עומדת בפישוק רגליים, אצבעה מונפת, שורה קצר בתספורת גברית, והיא אומרת ל'אביו' של הילד (כך במקור, 'לאביו' או 'אמרה אז אמא לאבא שלו', ולא לבעלה) שהיא מעוניינת בילד נוסף. בכל האיורים הבעל עומד מאחוריה וידו חובקת את כתפה. דמותה הגברית משהו של הדודה עומדת בניגוד לתנועתן של דמויות נשיות אחרות בספרות הילדים, שהיא תנועה עצורה, קצב הליכתן שקול ומתון וצעדיהן קטנים לעומת הדמויות הגבריות (דניניריונה, 2017). הדודה מרחוב הנביאים לא מכווצת את עצמה במרחב אלא "לוקחת לעצמה" מקום מרכזי באיור. את ארבעת הילדים הראשונים דורשת הדודה מבעלה להביא. רק בילד החמישי מבקש דווקא האב מהאם (הדודה) להביא ילד נוסף והיא נענית ומביאה תאומים. הדודה מחליטה להביא עוד אח, אבל נולדת אחות, בת שביעית, שהופכת לדמות נשית מרדנית ותוססת בפני עצמה: 'היתה זאת ילדה שובבה נורא/ וקראו לה בשם המצחיק – דבורה/ ומרוב שקפצה ונפלה ושברה/ היתה לה בפה שן אחת חסרה'. דומה שהבת הנולדת מקבלת את תכונותיה של אמה, היא לא בת סטראוטיפית אלא בת המתנהגת כמו בן. גם כאשר היא עוסקת בפרטי לבוש ואופנה של אימה, כמו שמלות, נעליים ואיפור, היא עסוקה בהרס (גזירת שמלות האם) או באיפור מוגזם. הדודה היא זו הנותנת הנחיות ברורות לילדים לסידור הבלגן שעשו; בעלה של הדודה אינו נוכח בתוכחות, בהטפות המוסר ובחינוך ילדיו.

לכל תרבות ישנה התייחסות שונה כלפי חוויית הלידה ואופן התרחשותה, וההתייחסות זו מלמדת רבות על החברה ועל ערכיה (בלאסקאס, תשס"ד; לידלוף, 1998; לייסנר, 2018). חוויית הלידה היא חלק בלעדי ובלתי נפרד מהתנסויותיהן ומזהותן של נשים בכל החברות והתרבויות ברחבי העולם. היא משנה את חייהן, את דימוין הגופני והנפשי, את סדרי העדיפויות שלהן ואף את הדרך שבה נשים תופסות את זהותן ואת תפקידן ומקומן בחברה ובעולם (אידלמן, 2005; אשר, 1992; גיליגן, תשנ"ו). למרות היותה אירוע אוניברסלי, הלידה היא חוויה ייחודית המשפיעה על כל אישה החווה אותה באופן שונה מבחינה רגשית (לנגבורד-אגמון, תשס"ה; סטרן, 2000; רפאל-לב, תשנ"ז). נשים בכל העולם מתארות את לידת ילדן כאירוע המשמעותי בחייהן (אידלמן, 2005; בלאסקאס, תשס"ד; סטרן, 2000; ריץ, תשמ"ט). האימהות והלידה היו מאז ומתמיד נושאים טעונים בשיח הפמיניסטי (גיליגן, תשנ"ו; פרידמן, 1996; ריץ, 2000). הפמיניסטיות דחו בעבר את הצורות המסורתיות של לידה ואימהות, כאשר האימהות והלידה תוארו על ידן כסמלי

הכניעה של נשים (בר און, תש"ס; רוזין, תשס"א; רפאל-לב, תשנ"ז; רפפורט, תשנ"ג). מאוחר יותר היחס של הזרמים הפמיניסטיים לאימהות וללידה התמתן וקיבל אופי חיובי (בר און, תש"ס; סירס, 2000).

אין שום גורם בעולם המאלץ את הדודה מרחוב הנביאים להביא עוד ועוד ילדים לעולם. היא עושה זאת משיקולים האישיים בלבד, ולכן למרות שלכאורה יש כאן תיאור של אישה ולדנית המנוצלת לתפקיד זה בלבד, מתוך הסיפור עולה שזו בחירתה האישית – לממש את עצמה כאישה דרך ילודה. זו מחאה פוסט-פמיניסטית של אישה שרוצה להגדיר את עצמה ואת זהותה הנשית דווקא ביכולת ההולדה שלה. היא לא זכתה לשם משלה לכל אורך הסיפור, אך זכתה לילדים עם שמות ברורים, שמגדירים אותה מחדש.

גם הדמויות הנשיות ביצירות 'גברת אחת מרחוב בצלאל' של יורם טהרלב ו'גברת עם סלים' של חיה שנהב נותרו ללא שם משלהן, אך עם תשוקת קניות גדולה; לכאורה שוב – תפיסה סטראוטיפית המציגה את הנשים עם חולשה לקניות. אך הימצאות שתי הנשים בספרה הציבורית נעשית באופן שאינו מחליש או מכפיף את דמותן. אין להן בעיה כלכלית; הן רוכשות כמות גדולה של פריטים. אומנם הגברת מרחוב בצלאל חושקת כמעט בכל מה שנקרה בדרכה ורוכשת עוד ועוד פריטים עד שבסוף הסיפור הכול נופל, מתפורז ונשבר, אך הגיחוך אינו עליה בסופו של דבר כי אם על הסיטואציה. גם 'גברת עם סלים' עולה לאוטובוס עם שלל שקיות ובהן מצרכים שונים. השקיות תופסות את כל הספסלים ולא נותר לנוסעים מקום ישיבה, אך היא משליטה את מרותה ואת שתלטנותה על הנוסעים ומנסת לעצמה עוד ועוד מושבים לסליה ולקניותיה. מחקרים מראים שלצריכה האנושית יש ממדים נוספים שאינם בהכרח רציונליים, שיוצרים תהליכי קבלת החלטות צרכניות מורכבים ולעיתים קרובות מדי לא מובנים אף לצרכן עצמו (Schiffman et al., 2008). הצרכן נכנס אל חוויית הקנייה ברמה מסוימת של ציפיות קוגניטיביות כלפי ביצועי המוצר או השירות שהוא רוכש. ציפיות אלו משמשות כבסיס לשיפוט של חוויית הקנייה (Ofir & Simonson, 2007). המחאה הפמיניסטית של הגברת מרחוב בצלאל ושל הגברת עם הסלים היא במימוש חוויית הקנייה, ביציאה מהמרחב הביתי למרחב הציבורי, ביכולת הכלכלית שלהן לקנות ולצרוך עוד ועוד, בפינוק האישי של הגברת מרחוב בצלאל הקונה לעצמה סודה ובאסרטיביות של הגברת עם הסלים הגוערת בילד לזוז ולתת לה לשבת לאחר שתפסה את כל שאר הספסלים עם שקיות הקניות שלה.

גברת קרש – דמות נשית פתיינית

'גברת קרש' של דתיה בן-דוד מופיעה כדמות נשית סטראוטיפית – שטחית ורדודה; דבר ראשון שהיא עושה בהקיצה בבוקר הוא איפור. בנוסף, היא אטומה לסביבה – היא לא יודעת שהיום מכינים במטבח לביבות, מכיוון שכל מאווייה לצאת מתחום

הבית. כל בקשה שלה לעשות זאת בלוויית חבר אחר נענית בשלילה הגורמת לתגובה מגוחכת של גברת קרש: 'יהיה לי יום עצוב מאד', משל כל רגשות השמחה והעצב תלויים ביציאה מהבית ובעובדה שאין לה שותפים ליציאה ואולי לא יהיו לה בהמשך. כל תשובה שלילית הופכת את הגברת לפסימית יותר: 'יהיה לי יום עצוב מאד'. הקצנת רגשות היא בסיס להומור בספרות ילדים. גם האיפור שלה הלקוח מתוך מצרכי מזון – 'צבעה את השפתיים בריבה אדומה, מרחח על לחייה פודינג ורוד' – הופך את דמותה לגרוטסקית, כמי שמנסה להתייפות עם חומרים שאינם מתחום האיפור. הדיסוננס יוצר גיחוך בלב הנמענים. תופעת ההיפרמיניות בהצגתה של גברת קרש כמי שמתאפרת, מעצימה עוד יותר את מרכזיותה של ההופעה 'המינית' בהגדרה העצמית של הנשיות (Durham, 2008; Levin & Kilbourne, 2008). גברת קרש מנסה לפתות בן זוג למסע באמצעות האיפור המוגזם.

מיניות אצל בנות מובילה, בין השאר, להפנמה של תפיסה המאופיינת באובייקטיביזציה עצמית, בדימוי עצמי נמוך ובהנחה כי הגוף (ולא אישיותו, פעילותו והישגיהן האישיים) הוא זירה מרכזית להגדרתן הנשית העצמית (Hargreaves & Tiggemann, 2004), כפי שמגדירה זאת דנינריונה (2017, עמ' 15):

השפה החזותית משמשת כלי לביטוי כוח ומעמד באינטראקציות חברתיות: את האופן שבו ההגמוניה הפטריארכאלית המבססת חוסר שוויון מגדרי באופן חזותי, את האופן שבו הדימויים והביטויים החזותיים, משפיעים על האופן שבו הטקסט הלשוני מובן ומפורש.

אולם, גברת קרש, שבקונוטציה לחומר שממנו היא עשויה אינה חכמה במיוחד ונוסף על כך גם פתיינית, מתגלה כמי שאינה טיפשה כלל: היא מדברת בשפה גבוהה ובחריזה, ולמרות שאינה יודעת מה קורה בין כותלי הבית היא יודעת מה קורה מחוץ למתחם הביתי ('הבוקר נפלא, ארצי נהדרת') ומבקשת לטבול בכנרת. בנוסף, היא אינה חושפת את רגשותיה, וכדי להשיג פרטנר לטיול מתוך רצון ולא מתוך רחמים עליה היא מפנימה בליבה: 'יהיה לי יום עצוב מאד, חשבה בלבה גברת קרש'. המשפט שהיא אומרת בלבה שונה בטון ובאינטונציה שלו לגמרי ממשפט הפנייה לכלי המטבח השונים החולפים בדרכה: 'רוצה לטייל? הבוקר נפלא וארצי נהדרת...!'. היא חוזרת שוב ושוב על תיאור הבוקר הנפלא והארץ הנהדרת, העומד בניגוד גמור למשפט העצוב שבליבה שבא מייד לאחר סירובו של הכלי לצאת עימה לטיול.

גברת קרש מודרת פעמיים: פעם מבחינה מקצועית (אין צורך בה ככלי מטבח להכנת לביבות) ופעם מבחינה חברתית (כלי המטבח שהיא פוגשת ממהרים ואין להם פנאי אליה). אך הדרה זו רק מחזקת אותה אם נשים לב למלה 'לי' במשפט הפנייה: 'כל כך מתחשק לי לטבול בכנרת'. הסיבה שגברת קרש מחפשת מי מהכלים יצא עימה לטיול היא סיבה אגוצנטרית לחלוטין: הטיול נועד לה, למענה, לריצוי

חשקיה. המחאה הפמיניסטית שלה מתבטאת כאן ברצון לצאת מהמטבח בשעה שכל חבריה וחברותיה עובדים קשה. היא לא נשארת, כמצופה על פי הסטיגמה מדמות נשית רחומה, אמפתית ומכילה, לעזור להם, אלא ממשיכה לחפש עם מי לצאת משם. בסופו של דבר היא מוצאת את הכלי הראוי ביותר לצאת עמו לטיול, הכלי שיודע לכבד אותה ועשוי מאותו חומר שממנו היא עשויה: 'גברת קרש נכבדה, מה לי ולהכנת לביבות', אומר לה מר מערוך. במילה אחת הוא משיב לה את הכבוד הרמוס שחווה בדחיות רבות לפניו, ועל כן היא בוחרת בו להיות בן הזוג שלה לטיול. היא לא זקוקה לו שיכוון אותה בדרך, שכן הם יוצאים מהמטבח בצורה שוויונית ולא זה אחר זה: 'שילבו זרועות ויצאו לדרך'. דתיה בן-דוד מסיימת את הסיפור בטכניקת 'המספר הכול יודע': 'מעניין מה יקרה בערב כאשר יחזרו עיפיים אך מאושרים. האם הם ימצאו בצלחת לביבות או פירורים?'. דומה שהשאלה כלל לא מטרידה את גברת קרש. היא מעדיפה להישאר רעבה או להסתפק בפירורים ובלבד שתוכל להתחמק מיום עבודה במטבח אל עבר החירות שמחוצה לו.

גברת שולה – סרקזם לאכילה כפייתית

בספר 'חרוזים טעימימים' של דתיה בן-דוד מתוארים בנים ובנות האוכלים מאכלים שונים, כאשר לכל שם של בן או בת, מתחרו מאכל עם שמו. אבל בסוף הסיפור מופיעה גם גברת שולה: 'ומה אוכלת גברת שולה? – מה שתתנו לה!'. האיור מראה גברת שמנה, שזוללת מכל הבא ליד: פירות, ירקות, עוגות. הספר נכתב בשנת 2007, בתקופה שבה אידיאל היופי הנשי היה רזון. בשנים האחרונות מתחיל אידיאל אחר להחליף או לבוא לצד האידיאל הישן. באידיאל היופי הנשי החדש גם נשים בעלות משקל עודף נחשבות לנשים יפות, מוצלחות ובעלות ביטחון עצמי בדימוי הגוף שלהן וביכולותיהן.¹

הספר 'נשים אוכלות את עצמן': על אנורקסיה, בולימיה ואכילה כפייתית' מאת מירה דנה ומרילין לורנס (1999) מדגיש כי נשים ונערות רבות בארץ ובעולם, מוצלחות, בעלות יוזמה ורצון בכל שטח אחר בחייהן, חשות חוסר שליטה מוחלט בענייני אוכל. הן מנהלות אורח חיים כפול. כלפי חוץ תיראה אישה מתפקדת לכל דבר. פעמים רבות היא נאה, מטופחת, לעיתים בעלת קריירה משגשגת, ובסתר, חייה סובבים סביב אוכל, מחשבות אובססיביות על אכילה, הקאות בהיחבא, בולמוסים באין רואה, הרעבה עצמית לעיתים עד מוות, וכל אלה מלווים בכאב ובסבל עמוקים. המשותף לכל הנשים האלה הוא התסכול הרב והכעס שהן נושאות איתן במשך שנים וחוסר היכולת שלהן למלא את הצרכים הרגשיים שלהן. האוכל הוא פיצוי, שהופך לעיתים לפיצוי הרסני ביותר. גם קים צ'רנין בספרו 'האני הרעב: נשים, אכילה וזהות' (תשמ"ט) מדגיש כי הרעב, המתבטא באמצעות האוכל, מכסה

1 כך למשל במדיה הישראלית: נטע ברזילי, הילה אלפרט, ליהיא גרינר, אילנה ברקוביץ, אסתי זקהיים, קארין גורן, נגה ניר נאמן.

את הצורך העמוק שלנו במימוש זהות מפותחת ואוטונומית שתוכל להשביע את רעבוננו האוטונומי. הפרעות אכילה הן הפרעות נפשיות ופסיכולוגיות הקשורות בהרגלי תזונה לקויים, בעיוותים בדימוי הגוף ובהתעסקות כפייתית עם משקל הגוף (Hsu, 1990). נשים רבות מפתחות מנהגי אכילה לא מזינים ולא בריאים במטרה לעמוד באידיאל הרזון התרבותי (בוניאלנסים וברק, תשס"ט, עמ' 174). הסבר אפשרי להבדלים המגדריים בתחום זה נעוץ בכך שבפני האישה בחברה המערבית מוצב רף גבוה מכמה בחינות – מקצועית, חברתית ואישית, כולל תפקוד כאם וכרעה (שם). הלחץ החברתי לעמוד בהישגים בצורה מושלמת ולקיים את כל התפקידים עלול להוליד תסמינים של הפרעות אכילה (Gordon, 2000; Mensiner et al., 2007). בשל כך נשים מדווחות כי שליטה על הגוף מביאה למעין שליטה על העולם החברתי (Goodman, 2002).

גברת שולה מורדת בכל ההגדרות של הפרעות אכילה ובשליטה על הגוף. יש לה ביקורת פמיניסטית סמויה בנוגע לרזון וליופי והיא אוכלת ללא חשבון מה אחרים אומרים או איך אחרים שופטים את ממדי גופה. גברת שולה של דתיה בן דור מביאה את הבשורה לכל הנשים בעלות המשקל העודף: להיות הן עצמן ולא הוב את גופן. באיור הספר נראית גברת שולה מאושרת למדי למראה מאכלים עתירי קלוריות המונחים לפניה.

סיכום

במאמר זה הוצעה קריאה מחדש בספרי ילדים מוכרים שמוצגת בהם דמות האישה הגרוטסקית, המאופיינת למראית עין, בטקסטים הספרותיים הנידונים, בהגדרות סטראוטיפיות: היא נדרשת להכין מאכלי חג במטבח, יש לה תאוות קניות, היא פתיינית, ולדנית, שכחנית וזללנית. בקריאה מחדש גילינו שמתחת למעטה המגדרי, היה רצון של כל אחת מהנשים בטקסטים הספרותיים לילדים לצאת למסע חניכה משלה, לשבור את הקונבנציה, להיות אקטיבית תוך הפיכה לגיבורה האמיתית של הסיפור או השיר ותוך התגברות על רגשות יתר (בכי, עדינות, פינוק), המאפיינת לרוב ספרי ילדים שבהן מככבות דמויות של נשים או בנות.

בקריאה חתרנית למדנו כי הקניות מעידות על עצמאות כלכלית, הולדנות וההשמנה מעידות על רצון אישי ולא על מילוי רצון החברה או ציפיות החברה, הכניסה למטבח אינה ודאית ואי-הכניסה אליו נדחית בתירוצים שונים וכן הלאה. דומה כי מכל דמות ודמות של הנשים הגרוטסקיות ביצירות נמנעה החירות המלאה לבחור וליצור כאדם שלם, אותנטי, מודע וטרנסצנדנטי, והמחאה של כל אחת מהן הייתה במישור האישי, הנשי והציבורי.

ייתכן שהבחירה בדמות אם ואישה גרוטסקיות ומלאות הומור באה לאחר המשבר הראשוני של שנות תחילת קום המדינה, שבהן רוב הנשים והאימהות חוו

שואה או הגירה והיו אימהות רציניות, קודרניות, חרדתיות, מחנכות אולטימטיביות, עקרות בית לעילא. ייתכן שהסופרים שכתבו על דמות האם הגרוטסקית ניסו לצקת בה מעט רוח חיים שובבה, נטולת אחריות ונטולת משקעי עבר ולעצב אותה כדמות משוחררת מגידול ילדים ומהאובססיביות סביב רצונותיהם, שאיפותיהם וחלומותיהם. הסופרים ניסו לומר לנו כאן שיש כאן אישה ואם, שיש לה רצונות משלה: גברת אחת מרחוב בצלאל קונה מה שנפשה חפצה, סבתא מינה מבנימינה נוסעת לאנוסעת לבקר את הנכדים ברכבת, גברת קרש רוצה לצאת לטיול, ואצל הדודה מרחוב הנביאים הכול מתנהל ממש לא כפי שהיה מקובל בתפקיד אם סטראוטיפי. זו היא מחאה נסתרת כלפי הבורגנות, הסדר והקביעות. הדימוי הנשי בסיפורים אלו מופרך יחסית לנורמה ומביא איתו משב רענן של הומור, חירות נטולת גבולות ועם זאת אנושיות, אהבה וחמלה.

ניתן לאבחן סקסיזם בולט בספרות הילדים שנושאה 'האישה המגוחכת', כלומר ייחוס מעמד משני לנשים בחברה תוך התעלמות מודעת מפעילויות והישגים של נשים. בטקסטים שנידונו במאמר זה נשים מוצגות בפעילויות ובתפקידים נטולי יוקרה חברתית – מגדלות ילדים, נוסעות לנכדים או יוצאות למסע קניות או לטיול. יתר על כן, נשים רבות מוצגות בטקסטים כבעלות תכונות אופי שליליות: טיפשות, מבלבלות, נבוכות, לא מתפקדות, מבוהלות, מיואשות, מגזימות וחסרות ישע.

היבטיו של נושא המגדר בספרות הילדים לגיל הרך עומדים במרכזו של השיח הפוסטמודרניסטי. הצורך לבחון מחדש יצירות ספרות קלאסיות של המאה הקודמת תוך מבט ביקורתי על הדימויים השונים של דמות האישה ביצירות אלו הוא צו השעה. אלו יצירות ספרות שעיצבו את עולם המושגים של הילדים בגיל הרך. המאמר הציע ראייה ביקורתית על אותן יצירות, תוך בדיקה ואוורור מחדש של עולם המושגים והדימויים השונים.

אין בכוונתנו לערער על ערכם האומנותי הקלאסי של כל אחת מן היצירות שנידונו כאן, אלא לחדד ולהפנות את תשומת ליבם של מחנכים, מורים וגננות, אל מערך הדימויים המגדריים המשוקע בהן, ולאפשר להם לזהות בטקסטים עמדה חתרנית סמויה, גם אם לא לכך כיוונו היוצרים עצמם. בשילובם של סוכני חברות נוספים ספרות הילדים מסייעת לילד בגיבוש הזהות העצמית והחברתית (פרנקל ולויאני, 1988). דיון ושיח עם ילדים על מהות התפיסה המגדרית בעיצוב האישה הגרוטסקית, מניעה והתובנות האחרות שניתן להגיע אליהן בעקבות פועלה, שיחה והתנהגותה של הדמות, עשויים לשמש כלי לפיתוח אדם בעל חשיבה ביקורתית, עצמאית וערכית.

ביבליוגרפיה

- אוסטרוביץ, ר' (1987). דימוי האשה בתקשורת. תל אביב: המידרשה למחשבה סוציאליסטית, האגודה לחקר מארכס והסוציאליזם.
- אידלמן, ד' (2005). הכנה להורות: על המפגש עם הקטנים שהופכים אותנו לגדולים. ירושלים: כתר.
- איזלר, ר' (2002). הגביע והלהב: ההיסטוריה שלנו, העתיד --- (תרגמה ת' אורן). רמת גן: גל.
- אשר, מ' (1992). הפסיכולוגיה של גוף האישה. קריית ביאליק: אח.
- באומן, א' (2005). שערות הזהב של השד: אגדות גרים כראי לצד האפל של הנפש. בן שמן: מורן.
- בוניאל-נסיס, מ' וברק, ע' (תשס"ט). "פרו-אנה": נערות עלומות באינטרנט. מפגש לעבודה חינוכית סוציאלית, 29, 171–191.
- בלאסקאס, ג' (תשס"ד). לידה פעילה: המדריך ללידה טבעית. גבעתיים: אלטרנטיבות.
- בר און, י' (תש"ס). רואות את הנולד: לידה ויילוד לקראת העידן המודרני. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- גיליגן, ק' (תשנ"ו). בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה. (תרגמה נ' בן חיים). תל אביב: ספריית פועלים.
- דנה, מ' ולורנס, מ' (1999). נשים אוכלות את עצמן: על אנורקסיה, בולימיה ואכילה כפייתית. (תרגם מ' בן יעקב). תל אביב: מורן.
- דשא, מ' (תשכ"ט). חינוך לקריאה טובה: על ספרות ילדים ועל בעיות הקריאה החפשית. תל אביב: עם עובד.
- דנינריונה, ג' (2017). ילדות טובות: הבניית יחסים מגדריים בספרות הילדים הישראלית הקנונית. תל אביב: רסלינג.
- זיו, א', זיפשיין, ד' וליטן, מ' (תשל"ג). הבדלים בינמיניים בתפיסת סטריאוטיפיים גבריים ונשיים אצל מתבגרים ישראליים. החינוך, מה (א), 64–69.
- זרעאלי, ד', פרידמן, א', דהאן-כלב, ה', הרצוג, ח' וחסן, מ' (1999). מין מגדר פוליטיקה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לידלוף, ג' (1998). עקרונות הרצף: לגדל ילדים מאושרים. תל אביב: אלטרנטיבות.
- לייסנר, א' (2018). כרית נשים יולדות: כלכלת הלידה בישראל. תל אביב: רסלינג.

- למיש, ד' (תשנ"ד). נשים יפות, סטריאוטיפים מכוערים: דימויי נשים בפרסום הישראלי. בתוך: י' הורניק וי' ליברמן (עורכים), *ניהול הפרסום, א' (עמ' 116–120)*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- למיש, ד' (תשנ"ז). שוות-ערך תקשורתי: מבט פמיניסטי על התקשורת הישראלית. בתוך: ד' כספי (עורך), *תקשורת ודמוקרטיה בישראל (עמ' 119–141)*. ירושלים: מכון ון-ליר.
- למיש, ד' (תשס"ז). הפוליטיקה של הדרת מיעוט בתקשורת: דימויי נשים וסיקור האלימות נגדן. בתוך: ד' כספי (עורך), *תקשורת ופוליטיקה בישראל (עמ' 185–207)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לנגבורד-אגמון, ע' (תשס"ה). דפוסי התקשורת וייצוג האם הפנימי אצל נשים במעבר לאימהות. *מפגש לעבודה חינוכית סוציאלית, 21, 39–60*.
- מלר, צ' (תשנ"ה). *השתקפות סטריאוטיפים מינניים (Sexists) בספרי לימוד בחינוך הממלכתי בישראל*. בתוך: ג' סגן (עורכת), *מצא מין את שוויונו: מקראה לעובדי הוראה (עמ' 144–159)*. ירושלים: משרד החינוך.
- סגן, ג' (עורכת) (תשנ"ה). *מצא מין את שוויונו: מקראה לעובדי הוראה (סטריאוטיפים גבריים ונשיים בספרי לימוד ובספרות ילדים ונוער – פרק ד, מבוא)*. ירושלים: משרד החינוך.
- סטיל, פ' (תשע"ג). *דחינות: איך להפסיק לדחות למחר את מה שאנחנו יכולים לעשות היום*. (תרגם ע' שור). תל אביב: מטר.
- סטרן, ד"ר (2000). *הולדתה של אם: כיצד משנה אותך החוויה האימהית לתמיד*. תל אביב: מודן.
- סיירס, ג' (2000). *אימהות הפסיכואנליזה: הלן דויטש, קארן הורני, אנה פרויד, ומלני קליין*. (תרגמה מ' קראוס). תל אביב: דביר.
- פרי, ר' (2003). *מעשה ביצירה: תהליך היצירה, מיתוסים ואגדות*. בן שמן: מודן.
- פרידמן, א' (1996). *באה מאהבה: אינטימיות וכוח בזהות הנשית*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרנקל פ', ולויאני, ג' (1988). *סטריאוטיפים מינניים בגן הילדים: דמוי והתנהגות*. הוצג בכנס המדעי השמיני של איל"ה, תל אביב.
- צ'רניץ, ק' (תשמ"ט). *האני הרעב: נשים, אכילה וזהות*. תל אביב: אלפא.
- קרסני, א' (תשס"ה). *התפיסה הסטריאוטיפית של דמות האישה בספרות ילדים*. שאנן, י', 197–216.

רוזין, ט' (תשס"א). *מה זה בכלל פמיניזם? ואיך קרה שאנחנו לא יודעות על זה כלום*. תל אביב: זמורה-ביתן.

ריץ', א' (תשמ"ט). *ילוד אישה*. (תרגמה כ' גיא). תל אביב: עם עובד.

רפאל-לב, י' (תשנ"ז). *הריון – העולם הפנימי*. תל אביב: זמורה-ביתן.

רפפורט, ג' (תשנ"ג). *על הפמיניזם ומתנגדיו*. תל אביב: דביר.

רפפורט, ג' (תשנ"ה). *מה נותר מן הטיעון שישנם הבדלים מולדים בין המינים*. בתוך: נ' סגן (עורכת), *מצא מין את שוויונו: מקראה לעובדי הוראה* (עמ' 17–23). ירושלים: משרד החינוך.

שרון, ד' (2000). *סטראוטיפים מיניים ותפקידי מין בספרי ילדים בגיל הרך*. *על מה*, 7, 18–21.

Bem, S. L. (1981). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological Review*, 88(4), 354–364.

Burt, H. (1994). Women art therapy and feminist theories of development. In: S. Hogan (ed.) *Feminist approaches to art therapy*. London, New York: Routledge

Devarakonda, C. (2013). *Diversity and inclusion in early childhood*. London: Sage.

Durham, M. G. (2008). *The Lolita effect: The media sexualization of young girls and what we can do about it*. Woodstock and New York: The Overlook Press.

Eichler, M. (1980). *The double standard: A feminist critique of feminist social science*. New York: St. Martin's Press.

Goodman, R. J. (2002). Flabless is fabulous: How Latina and Anglo women read and incorporate the excessively thin body ideal into every experience. *Journalism and Mass Communication Quarterly*, 79(3), 712–727.

Gordon, R. A. (2000). *Eating disorders: Anatomy of a social epidemic* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.

Hargreaves, D. A. & Tiggemann, M. (2004). Idealized media images and adolescent body image: "Comparing" boys and girls. *Body Image*, 1(4), 351–361.

- Hogan, S. (1997). *Feminist approach to art therapy*. London, New York: Routledge.
- Hogan, S. (2003). *Gender issues in art therapy*. London, Philadelphia: Jessica Kingsley
- Hsu, L. K. G. (1990). *Eating disorders*. New York: Guilford Press.
- Hutchinson, G. M. (1994). Imagining ourselves whole: A feminist approach to treating body image disorders. In: P. Fallon, M. A. Katzman & S. C. Wooley (eds.), *Feminist perspectives on eating disorders*. New York, London: The Guilford Press.
- Lazar, M. M. (2005). *Feminist critical discourse analysis: Gender, power and ideology in discourse*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lemish, D. (2007). *Children and television: A global perspective*. Oxford: Blackwell.
- Levin, D. E. & Kilbourne, J. (2008). So sexy so soon: The new sexualized childhood and what parents can do to protect their kids. New York: Ballantine Books.
- Lupton, D. (1997). Forward. In: S. Hogan (ed.), *Feminist approaches to art therapy*. London: Routledge.
- Mensiner, J. L., Bonifazi, D. Z., & LaRosa, J. (2007). Perceived gender role prescriptions in schools, the superwoman ideal, and disordered eating among adolescent girls. *Sex Roles*, 57(7–8), 557–568.
- Ofir, C. & Simonson, I. (2007). The effect of stating expectations on customer satisfaction and shopping experience. *Journal of Marketing Research*, 44(1), 164–174.
- Pychyl, T. A. (2013). *Solving the procrastination puzzle: A concise guide to strategies for change*. TarcherPerigee.
- Solomon, M., Barmossy, G. & Askegaard S. (2000). *Consumer behavior: A European perspective*. New York: Financial Times Prentice Hall.
- Smidt, S. (2013). *The developing child in the 21st century: A global perspective on child development*. London: Routledge.

The Grotesque Woman in Children's Literature: From a Gender Stereotype to a Feminist Protest

Nitsa Dori

Abstract

One of the basic needs that the child can realize through the story is the need for identification (Deshe, 1969). The emotional identification of the child with the protagonists of the story, with their stories and their fate, unknowingly leads to the absorption of the values, dimensions and views of the heroes who symbolize them in their personality and actions (Krasny, 1995) The differences between the sexes are evident in early childhood as well as perceptions of the "feminine" and "masculine" domains, which can be discerned in several children's books written several decades ago, Whose theme is "The grotesque woman". The figure of the woman depicted is confused and scattered. Since these literary texts are very popular among horticulture, this article suggests: At first – awareness of the subject; At the end, this article will offer a renewed reading that will lead to a deeper understanding of the messages, and will turn gender stereotypes, which were prevalent in the past, into a feminist protest of the present, and discussion with children about the nature of the gender perception in the grotesque woman's design, motives and other insights that can be reached in the wake of her work, conversation and behavior may serve as tools for the development of a person with critical, independent and ethical thinking.

Key words:

gender, children's literature, stereotypes, protest, feminism.

'נערות קטנות צוחקות':¹ עיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה

עופרה מצוביכהן

לציטוט (מדעי הרוח) – עופרה מצוביכהן, "נערות קטנות צוחקות": עיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה', חמדעת, יא (תשע"ט), עמ' 184–206.

תקציר

זלדה שניאורסון-מישקובסקי (1914–1984) נודעה כמשוררת. עיקר פרסומה כאומנית מתבסס על שירתה, שהתפרסמה לראשונה בהיותה בת 53. במחקרים הדנים בשירתה הובלטה התמתיקה העשירה היוצאת מתוך החוויה האישית, זו בעלת הזיקה המפורשת לרקע הדתי-החסידי שלאורו התחנכה המשוררת בבתי הוריה וסביבה. על אף התקבלותה של זלדה כמשוררת אהובה בקרב הציבור ובקהיליית המחקר הספרותי, נראה כי ישנם היבטים בשירתה המזמינים בירור וחקר נוסף. לצורך דיון בנושא המוצע, עיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה, אפנה למצע התאורטי כדי לברר את הגדרות המושג 'סובייקט', את מקומו של הדובר בשיר וביצירה בכלל, ואת זיקותיו של המושג 'סובייקט' לפונקציה שמחוץ ליחסי טקסט-משורר. נוסף על כך, אבקש לברר את המשמעות התאורטית של הקול הנשי ומכאן לבדוק את מקומו של קול זה בשירתה של זלדה ואת זיקותיו לסובייקט נשי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשירים שיעמדו לדיון.

מילות מפתח:

שירה, זלדה המשוררת, דוברת, קול, אובייקט, סובייקט נשי, האחר

מבוא

זלדה שניאורסון-מישקובסקי (1914–1984) נודעה כמשוררת. עיקר פרסומה כאומנית מתבסס על שירתה, שהתפרסמה לראשונה בהיותה בת 53.² במחקרים

1 הציטוט לקוח משירה של זלדה 'כאשר ציירנו שושנים', מתוך ספר שירה 'אל תרחק' שיצא לאור בתל אביב תשל"ה. השיר נדפס שנית בספר השירים שקיבץ את כלל שיריה ויצא לאור לאחר מותה: שירי זלדה, תל אביב תשמ"ה, עמ' 118.

2 נוסף על כישרון כתיבתה זלדה ניחנה בכישרון ציור והקדישה מזמנה לכך. היא למדה במסגרת מסודרת אצל הצייר חיים גליקסברג בתל אביב. במשך השנים הרבתה בציור דיוקנים, פרחים ותמונות אגדתיות. ראו: ח' ברייט, 'על שירת זלדה (מהדורה מורחבת)', בני ברק 2006 (להלן: ברייט), על שירת זלדה, עמ' 16. וראו גם מציוריה בספר: ר' גולדברג, ר' קסל וי' קפלון (עורכים), צפור אחוזת קסם: זלדה – כתבים וציורים, ירושלים תשע"ד (להלן: צפור אחוזת קסם).

הדנים בשירתה הובלטה התמטיקה העשירה היוצאת מתוך החוויה האישית, זו בעלת הזיקה המפורשת לרקע הדתי-החסידים שלאורו התחנכה המשוורת בבית הוריה.³ כך, חוקר הספרות אהרון קומם עמד על כך שבשירי זלדה מודגשת השקפת עולם מסורתית-אורתודוקסית פנתאיסטית-חגיגית, והוא זיהה בהם שלב של התפכחות המאופייין בתחושת עולם פקפקנית.⁴ דרור אידר מציין כי ב־80 השנים הראשונות של המאה העשרים הייתה זלדה בין היוצרים הבודדים הכולטים במרחב התרבותי שהשתייכו לציבור הדתי,⁵ וזאת בהשוואה לעושר הכותבים והכותבות ממגזר זה החל משנות השבעים של מאה זו. לדבריו, שירתה מאופיינת בשימוש בטקסטים מקראיים קנוניים כדי לחפש הצדקה לעיסוקה כמשוררת מחד גיסא ולצמצום חלקה וכוחה ביצירה מאידך גיסא.⁶ גם מלכה שקד מציינת את שימושה של המשוררת באילויות מקראיות. לטענתה של שקד, בחלקן הן משמשות כמטפורה לאישיותה של הדוברת בשיר, ובחלקן מתארות את הנמען שהדוברת מבקשת להאדירו ולשוות לדמותו אפיונים סקרליים.⁷ יאיר קורן-מימון מתבסס על ההסכמה הכללית שבין חוקריה של שירת זלדה שעמדו על המאפיינים הדתיים בשירתה, ובמחקרו הוא מבקש להרחיב את הסוגיה הזו באמצעות פנייה 'לשלושה מאפיינים בחוויה השירית: כיסופים, התבוננות והתגלות'. לטענתו, מאפיינים אלו יוצרים תבנית ששזורה במכלול יצירתה של זלדה.⁸ יואב ויימן מציין כי 'שירת זלדה מעלה עולם חווייתי שבו הפנימיות שולטת ומשאילה מעומקה להשגת המציאות החיצונית'. עולם דואלי זה קיים לטענתו גם בעולם החסידי הברסלבי. ביטוי להקבלה בין העולמות של ברסלב וזלדה הוא השימוש בפרת, המשמש כסמל בסיפורי ברסלב ומופיע כמוטיב חוזר בשיריה של זלדה.⁹ גם צבי מרק עומד על הזיקות שבין הרבדים המיסטיים המאפיינים את האמונה החסידית לביטויים של אלו

- 3 זלדה נולדה למשפחה בעלת שושלת יוחסין מיוחסת מצד אביה ומצד אימה. מצד אביה הייתה נצר למשפחה של רבנים חסידיים מאדמו"רי חב"ד, ומצד אימה הייתה בת למשפחת חן, שושלת רבנים 'ששורשיה מגיעים עד ברצלונה... של המאה ה־11'. בילדותה הרבתה לשהות בבית סבה מצד אימה, ו'לדמותו המיוחדת של הסב נודעה השפעה רבה על אישיותה והתפתחותה של הנכדה'. ראו: א' אטינגר, זלדה – שושנה שחורה, תל אביב 2007, עמ' 24.
- 4 א' קומם, שלשלת השירה: על שירה ומשוררים, באר שבע תשס"ד (להלן: קומם, שלשלת השירה), עמ' 308.
- 5 זאת על אף שיצירותיה החלו להתפרסם במחצית השנייה של המאה העשרים.
- 6 ד' אידר, "מתי הוחלפו המלכויות בגבהים": עיון משווה בין שירת זלדה לשירתה של חוה פנחס'קהן, מ' איילי, 'פרידלנדר ואחרים (עורכים), הישן יתחדש והחדש יתקדש: על זהות, תרבות ויהדות, תל אביב תשס"ה, עמ' 215–241, בעמ' 215–216.
- 7 מ' שקד, לנצח אנגנך: המקרא בשירה העברית החדשה - עיון, תל אביב תשס"ה, עמ' 427.
- 8 'קורן-מימון, "הלא גיליתי שמחשבותי נושאת אל ארמוניה את מראה עיני": כיסופים, התבוננות והתגלות כתבנית יסוד ביצירתה של זלדה', חמדעת, ט (תשע"ו), עמ' 208–226, בעמ' 210.
- 9 'ויימן, 'הדים של חסידות ברסלב בשירת זלדה', שדמות, סה (תשל"ח), עמ' 57.

בשירתה של זלדה, והוא מתמקד בזיקות של הרבדים המיסטיים לתפיסתה הארס-פואטית של המשוררת.¹⁰

המחקר הספרותי נתן דעתו אף לשאלת התקבלותה של המשוררת במרחב צרכני התרבות המורכב, הדתי והחילוני כאחד, לאור עובדת היותה של זלדה אישה דתית שאורח חייה מוכתב מאמונתה ומתנהל לפיה. כמוטל בריוסף מתארת את התקבלותה המרשימה של המשוררת בקרב צרכני התרבות. עם זאת, היא מבקשת לדרוש בשאלת התקבלותה המאוחרת של זלדה. לטענתה, לשירתה של זלדה זיקה לשני מעגלים: האחד, הציבורי-האומנותי, שבו מתרחשים תהליכים פואטיים בתרבות העברית, והשני, האישי-הביוגרפי, הנוגע למרחב האישי של המשוררת ולשיקולים באשר לעיתוי הפרסום של שירה.¹¹

על אף התקבלותה של זלדה כמשוררת אהובה בקרב הציבור ובקהיליית המחקר הספרותי,¹² נראה כי ישנם היבטים בשירתה המזמינים בירור וחקר נוסף. לצורך דיון בנושא המוצע, עיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה, אפנה למצע התאורטי הפונה לשלושה היבטים: בירור המושג 'סובייקט' בפילוסופיה המערבית, וכפועל יוצא מכך אפנה לבירור מקומו של הדובר בטקסט פואטי וביצירה בכלל ולזיקותיו לפונקציית המשורר שמחוץ לטקסט. ההיבט השלישי הוא בירור מושג הקול הנשי ביצירה ומכאן בדיקת תפיסתה של הדוברת את עצמה, היותה סובייקט נשי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשירים שיעמדו לדיון.

מצע תאורטי

מושג הסובייקט

את מושג 'הסובייקט' ניתן לבחון אל מול המושג ההופכי לו, אך גם זה הזוהה לו באחדות מתכונותיו ומשלים אותו, 'האובייקט'. הפילוסוף הצרפתי מישל פוקו (1926–1984) התייחס לשני מושגים אלו כמרכיבים חשובים בשיח החברתי.¹³ את הסובייקט הגדיר פוקו כ'אוסף של סממנים דוממים המתקיימים זה לצד זה בדינמיות ובמאבקים שעיקרם כוח ושליטה'.¹⁴ האובייקט הוא כל מי שאיננו 'האני'.

10 צ' מרק, 'אמונה ושירה בשירת זלדה', מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגי (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו, ירושלים תשס"ה, עמ' 534–555.

11 בריוסף, על שירת זלדה, (לעיל הערה 2), עמ' 20, 25.

12 כך, בכתבה המוקדשת לזלדה קובעת נטע הלפרין כי 'כיום זלדה היא בשר מבשרה של השירה העברית. שירים כגון "לכל איש יש שם" כבר הפכו לנכס צאן וברזל ואחרים נלמדים לבגרות. מוסיקאים... הלחינו ושרו משירה. כן נחשב ספר שירה "שירי זלדה" לאחר מספרי השירה הנמכרים ביותר' (נ' הלפרין, 'חידת זלדה', ישראל היום, י"א בניסן תשע"ד, עמ' 21).

13 מ' פוקו, הרצון לדעת: תולדות המיניות, (תרגום: ג' אש), תל אביב 1996, עמ' 8.

14 לעניין הדואליות שמציגה סוגיה זו מציין חוקר התרבות דוד גורביץ': 'הזרם המרכזי בפילוסופיה ובתרבות המערבית העדיף תמיד לחשוב באמצעות תמונת עולם דואלית: גוף ונפש, כובד וקלות... אובייקט וסובייקט' ראו: ד' גורביץ', פוסטמודרניזם, תל אביב תשנ"ח, עמ' 105.

הן האובייקט והן הסובייקט הן ישויות חשובות המתבוננות בעולם. אשר לזיקה ביניהם במרחב התרבות הפוסטמודרנית טוען גורביץ' כי היא שואפת להיות רבי-שיח של 'דיסציפלינות, מתודות, או תחומי דעת נבדלים'.¹⁵ כלומר, תרבות זו מאופיינת בהטרואגניות שהיא מהותית לקיומו של הפוסטמודרניזם, ובתוכה עשויים להיכלל גופים שונים, 'אחרים', 'זרים', מינוריים ומוכחשים.

ביחסי האובייקט-הסובייקט ניתן לזהות 'אישקט מלודרמטי, שיבליט עיקרון של אירציפות ואי-התלכדות'.¹⁶ הסובייקט הוא ישות חושבת, מכוננת את עצמה, רפלקטיבית, ולעומתו מאופיין האובייקט כאדיש, כדמום וכנעדר רצון.¹⁷ ה'אני' הפוסטמודרני גוסס כמוסד של חשיבה מסדנית והוא מקבל דגש בהופעתו בקדמת הבמה, 'שמפנה את ה"אני" אל ה"חיים"'. בעוד שהסובייקט נמצא במצב "מפוצל ומתמוטט" הרי שקיומם של האובייקטים הוא בעמדת העדפה על-פני הסובייקט. גם האובייקט עבר שינוי מהותי ואופיו המחאתי הולך ונעלם. האובייקט מתואר לפיו כמי ש'הופך לצל של עצמו-צל של 'חסר בית', בדיוק כמו הסובייקט'.¹⁸

הסובייקט הפוסטמודרני מוגדר ביחס לבחירותיו וכן ביחס לשתיקותיו. קיומו מותנה בדיבורו של הזולת ובדיאלוג המתנהל עם הסובייקט ועם עמדותיו האידיאלוגיות והלשוניות. חזרתו של הסובייקט הפוסטמודרני לקדמת הבמה מעלה שאלות רעיוניות, אך הן עוברות תהליך של רדוקציה ושל פרודיה כדי לרמוז על אפשרויות פוליטיות שלא עלו במתכונת הקודמת. נמצא כי התפיסה הפוסטמודרנית המתבססת על דברי פוקו מעמידה את האובייקט והסובייקט ללא סימון גבולות וטריטוריה ברורה בין השניים; שניהם חסרי בית, שטים בעולם, בדומה לאוניית השוטים שתיאר פוקו בחיבורו 'תולדות השיגעון בעידן של תבונה', אוניית השוטים שצפה לשום מקום, גדושה בסובייקטים ובאובייקטים חצויים שבסיטואציה זו אינם מוצאים את חציים המשלים ובהתאם אף תבונתם וחקר האמת שלהם אינו שלם.

ה'אני' לדידו של פוקו הוא דמות הפועלת בתחום חיים דיסציפלינרי, בעלת חוקים ונורמות המוכרים לה. יחד עם זאת הוא מונע בסקרנות וברצון להכיר את שדות הסמנטיקה של האחר. סובייקט זה חצוי ולפיכך נמצא חייב בהגדרה מחדש של עמדתו הפוליטית ביחס לייצוגים של כוח ותשוקה.¹⁹

הפילוסוף הגרמני הנס גאורג גֶ'דְמֶר (1900–2002) מציין כי הכלי המהותי והנחוץ ביותר המשמש הן את הסובייקט והן את האובייקט במהלך משחקם הוא 'הדיאלוג'. אופן שיח זה טומן בבסיסו סיכון רב, יהיו מספר המשתתפים בו אשר

15 שם.
 16 שם, וראו גם: מ' פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, ירושלים 1986, עמ' 8.
 17 שם, עמ' 106.
 18 שם.
 19 שם, עמ' 42.

יהיו. הוא בעל כללים המאפשרים ביטוי אינדיבידואלי לסובייקט, ובעזרתם ניתן לו למשתתף להעריך את האחר. הרווח הראשוני שהסובייקט מפיק מן המשחק הוא עצם השתתפותו בו. עם זאת, ככל שישקיע הסובייקט מאישיותו ומייחודו, כך יהיה המשחק הדיאלוגי מוטל על כף המאזניים.²⁰

בסובייקט קיימים אלמנטים מוסכמים ונורמטיביים שבחלקם זהים או מוכרים לחלק מן המשתתפים האחרים. באותה מידה אלמנטים אלו עשויים להימצא בכל אובייקט אחר המשתתף במשחק. שימוש בלשון ובחוקיה בידי המשתתף במשחק, הפנמתו את ערכי הקהילה והוצאתם אל הפועל בדרך הראויה, הם דוגמאות לאלמנטים אובייקטיביים שהסובייקט לעיתים מטמיע ומסגל לעצמו. השימוש של הסובייקט בכלים האובייקטיביים מאפשרים לו אם כך לשחק עם סובייקטים אחרים, וכך מתאפשר ביניהם קשר אינטראקטיבי.

טענה נוספת שיכולה להאיר על הסובייקט ניתן למצוא בגישתו של הפילוסוף היהודי-הצרפתי עמנואל לוינס (1906–1995), שמציין כי 'הסובייקטיביות איננה למען עצמה; שוב, מעיקרה היא למען האחר'.²¹ הסובייקט, לפי לוינס, הוא בעל אחריות ממעלה ראשונה כלפי האובייקט, המכונה ה'אחר'. האחריות הזו, במלוא חומרתה, נובעת לדבריו ממצב אמביוולנטי שבו האחר 'תופס את האחריות כלפי האחר, הווה אומר, אחריות כלפי מה שאינו שלי... או שמא מה שאכן נוגע לי, היינו מה שניצב לנגדי כפנים'.²² לוינס מוסיף שבמסגרת היחסים בין הסובייקט לאובייקט האחריות נוטה ליפול באופן חד-צדדי ומלא על כתפיו של הסובייקט, ואל לו לצפות לכל מחווה של הכרת תודה מצד האובייקט. גישה זו מוסיפה נדבך ליחסי סובייקט ואובייקט במובן האינטימי, הבין-אישי. לאור כל זאת, מחקר זה יבקש לבחון ערכים של אחריות הדדית ונאמנות מוסרית וערכית בעיצוב הסובייקט הנשי בשירתה של זלדה.

לביורר הזיקות שבין 'דובר' ל'משורר'

הנחת העבודה המוכרת באשר ליחסים בין דמות המספר (בפרוזה) או הדובר (בשירה) בטקסט הספרותי, פרוזה ופואטיקה, היא כי הדמות מוצגת כישות נפרדת מן המחבר ובלתי תלויה בעולמו. נוסף לפונקציות של המחבר ושל המספר/הדובר קיימת הפונקציה האקס־טקסטואלית, שנוכחותה עשויה לבוא לידי ביטוי למשל בז'אנר הרומן הריאליסטי והאוטוביוגרפי, ביצירות המחקר אירועים דמויי מציאות.²³ לעניין הזיקות ביניהם, טוען אדוארד מורגן פורסטר, כי בין 'האדם

H. G. Gadamer, *Truth and Method*, (translation: J. Weinsheimer and D. G. Marshall), 2nd rev. ed., London 2006, pp. 359–361, 370

ע' לוינס, האתיקה והאינסופי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 72.

שם, עמ' 148.

להגדרות הז'אנרים ראו למשל י' אבן, מילון מונחי הסיפורת, ירושלים תשל"ט, עמ' 14.

הבדיוני לבין האדם החי... מפרידים רק קווי דמיון מועטים'.²⁴ מכך עולה כי הדמות הבדיונית, ובכללה דמות המספר או הדובר בשירה, עשויה להיות מעוצבת במידה רבה מצלמו ומדמותו של היוצר, הסופר או המשורר. חוקר הספרות גרשון שקד מכוון לאפשרות זו כעניין המהווה את אחת מנקודות הכובד ביצירה. לקביעתו, המספר נע על ציר בין עולמו לבין עולמה של הדמות הבדיונית, והקטבים הללו יכולים לבטא ולהגדיר מראש את המהויות שיצירתו עשויה לבטא.²⁵

בספרה 'פני סופרים במראה' מצביעה חוקרת הספרות נעמי חנס על הזיקה שבין המספר לטקסט. לעמדתה, רומן שמופיע בו דמותו של המספר כבן דמותו של הסופר הוא רומן המודע לעצמו. טקסט זה מעלה את הבעיות של היצירה באופן תמטי ומעניק ליצירה הנמקה ריאליסטית לדיון בבעיות היצירה והיוצר.²⁶ שאלה נוספת המתבקשת בהקשר זה היא, האם בקולו של המספר/הדובר ניתן לזהות פרטים ביוגרפיים הזוהים במשהו לתולדותיו חייו של היוצר? האסכולה המסורתית הביוגרפית החוץ ספרותית, שמונים וולק ווורן כאחת משלוש גישות חוץ ספרותיות, היא הקרובה ביותר לחקר קשרי הגומלין בין שני האובייקטים הללו, מאחר שאסכולה זו דוגלת במחקר ובפרשנותו של טקסט לאור ההיכרות עם הביוגרפיה של המחבר.²⁷

לעניין הימצאותו של המרכיב הביוגרפי ביצירה חנס מציינת כי 'המספר-סופר אמנם משתמש במסכות ומגלה ומכסה כאחת, אך האני האוטוביוגרפי של הסופר ועצם "מקצועו" יוצרים תחושה של אותנטיות'.²⁸ לשון אחרת, האומן עשוי לבחור פרטים מתוך מהלך חייו הביוגרפי ולבנות מהם עלילת חיים בדיונית שהוא עשוי לשבח ביצירתו.²⁹ עניין בולט, כפי שהוראה בסקירה שלעיל על שירתה של זלדה, הוא הזיקה הברורה מאליה בין נושאי כתיבתה של המשוררת לבין הרקע התרבותי הביוגרפי שלה, כמי שגדלה במרחב התרבות היהודית-חסידי וחייתה נטועה בו כל חייה.

²⁴ E. M. Forster. *Aspects of the Novel*, New York 1985, p. 69.

25 ג' שקד, בין שחוק לדמע, רמת גן תשכ"ה, עמ' 21. גם אחרים מתייחסים בהרחבה לסוגיית הזיקות שבין מחבר למספר. ראו למשל ש' רמון-קנין, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, (תרגום: ח' הרציג), בני ברק תשמ"ד, עמ' 5, וראו גם: ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 233–250.

26 נ' חנס, פני סופרים במראה, תל אביב תשס"ג, עמ' 5–6.

27 ח' הרציג, תורת הספרות והתרבות אסכולות בנות זמננו: צעדים נוספים, רעננה תשס"ה, עמ' 24–30.

28 נ' חנס, פני סופרים במראה, תל אביב תשס"ג, עמ' 108.

29 דוגמה מובהקת לעניין סוגיית הזיקות שבין סופר-מחבר-מספר בא לידי ביטוי ברומן 'סיפור על אהבה וחושך' מאת עמוס עוז, ירושלים תשס"ב. ברומן זה מיטשטשים הגבולות בין שלוש הפונקציות הללו: כך, המחבר מוזהה באופן גלוי עם הסופר, עמוס עוז, ועם המספר-הגיבור עמוס קלזנר-עוז. הרומן נכתב כרומן ביוגרפי החותר לשקף אירועים ופרטים כפי שאירעו בממשות, ולא כטקסט ביוגרפי גרידא, ולכן אמות המידה העיקריות שלפיהן נבחן הרומן הן ספרותיות.

הקול ואפשרויות הוראתו בסיפורת נשים

בשירים שעליהם נשען מחקר זה החיוויים השונים נמסרים לרוב מפי דוברת, בעלת הקול הנשי, ולרוב באופן נראה לעין. המחקר באשר למקומו של הקול הנשי בספרות העברית בז'אנר הסיפורת מתייחס לקול כאל ייצוג פמיניסטי מגדרי המייצג עמדות של נשים בתחומי החיים השונים שבעבר לא היה להן ביטוי בספרות.³⁰ חוקרת הספרות ליילי רתוק טוענת כי 'הקול הנשי בספרות העברית לא רצה לתפוס את מקום הביטוי הגברי אלא להיתוסף אליו תוך הצטנעות מודגשת'. רתוק מביאה מדבריה של הסופרת עמליה כהנא-כרמון ומציינת כי מקורה של הצטנעות זו באה משום שהאישה 'לא היתה יכולה למלא תפקיד שליח-הציבור בבית-הכנסת; לה הוקצה התחום הפרטי, בעוד שגברים מילאו את כל התפקידים הציבוריים'.³¹ בהתייחסה לחשיבות הקול כמייצג את הנשיות ואת האישה המבקשת להגשים את הפוטנציאל הגלום בה בדרך שאינה מקבלת איסורים ומגבלות חברתיים כמובנים מאליהם, נשענת המתרגמת וכותבת המסות רינה ליטוין על האגדה 'בת הים הקטנה'.³² לטענתה, הקול הוא 'האני, סימן הזיהוי המיוחד של האישה האישיות האנדיבידואלית. פיתוח הקול פירושו פיתוח האישיות וכלי הביטוי שלה. ביטוי של הקול פירושו לזכות ב'נשמה בת אלמות'.³³

הקול נתפס כמושג מרכזי בתרבות המאה העשרים, אך שורשים לו בתרבות יוון העתיקה שקושרת אומנות חזותית עם קהל הצופים-השומעים. הקולות השונים בתיאטרון נעשו שימושיים בהשאלה עבור אסכולות ספרותיות ואחרות.³⁴ לטענת ורד לב כנען ומיכל גרובר פרידלנדר, הטקסטים הפוסטמודרניים עוסקים בשאלת הקול ומעמידים לבחינה מחודשת את '...נוכחותו המורכבת של הקול במהלך ההיסטוריה ואת מגוון הופעותיו: קולות שולטים לעומת קולות מודחקים ומושחקים, קולות לגיטימיים לעומת קולות חתרניים ועוד'.³⁵

- 30 המושג 'מגדר' למשל, שהוא אחד המונחים השמישים בחקר ספרות נשים, הוצע לאקדמיה ללשון העברית בידי חנה הרצוג רק בסוף שנות התשעים של המאה העשרים, ראו: ד' באום, ד' אמיר ואחרות (עורכות), ללמוד פמיניזם – מקראה: מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית, תל אביב תשס"ו, עמ' 327.
- 31 ל' רתוק, הקול האחר: סיפורת נשים עברית, תל אביב תשנ"ד, עמ' 264.
- 32 לגרסה של האגדה ראו למשל: אגדות הנס כריסטיאן אנדרסן, קריית גת תשנ"ט, (תרגום: ע' דלמן-דשא), עמ' 4-13.
- האגדה מספרת על בחירותיה של בת הים, בתו הקטנה של מלך הים, שהיא יצור כלאיים (חצייה דג וחצייה אישה) שחי במצולות, ובאחד מביקוריה החטופים ביבשה היא רואה נסיך ומתאהבת בו. היא מוכנה לוותר על קולה הערב תמורת ההבטחה כי תהיה לבת אדם ותוכל לחיות על פני האדמה לצד הנסיך בן האנוש שבו התאהבה.
- 33 ר' ליטוין, 'על זנב של דג ונשמה בת-אלמות', החייל, הרקדנית והמסע, תל אביב 2012, עמ' 91-96, בעמ' 96.
- 34 ו' לב כנען וו' גרובר פרידלנדר (עורכות), הקול והמבט: בין פילוסופיה וספרות, קולנוע ואופרה, מיתוס ומשפט, תל אביב 2002.
- 35 שם, עמ' 12.

הקול עשוי לשמש כאפשרות של ביטוי והבעה של קבוצות אשר קולותיהן הושתקו או נעדרו מתחום הכתיבה והמחקר. 'שתיקה מוצגת בכתיבה זו כסימן של חולשה והיעדר כוח, ולכן מתן קול והקשבה לקולות חדשים מוצגת כפעולה עם משמעות פוליטית של העצמת נשים (empowerment)'. לטענת המשפטנית ליאורה בילסקי, הכתיבה הפמיניסטית משתמשת בקול כדי להסביר את תהליך המחקר 'באמצעות מודל בין-אישי של תקשורת ודיאלוג בין המשתתפים, אשר בו ובתוכו נוצר עולמם... זוהי קריאה המחכה לתשובה'.³⁶

נכון יהיה לומר כי הקול הוא אחד מאפשרויות המבע של הדמות בספרות. נוסף על דרכי עיצוב הדמות הספרותית, הנשענות על מגוון אפשרויות ומושגות בעיקר על עיצובה החיצוני והפנימי של הדמות, נראה כי מושג הקול מזוהה עם האג'נדה שהדמות מבקשת לייצג במרחב שבה היא פועלת. לפיכך, הקול עשוי לבדל את הדמות מסביבתה או מהתקופה שבה היא מתנהלת ואף לייחדה מיתר הקולות.

בהיסמכות על תשתית תאורטית זו אבקש לבחון על פי כמה משיריה של זלדה³⁷ את קולה של הדוברת וכן את תפיסתה את הישות הנשית באשר אליה ולאחרת/ כחלק מעיצוב הסובייקט הנשי.

הדוברת בשירי זלדה כסובייקט נשי

הים כמטפורה לרחם האישה

נושא זה זכה להתייחסות חלקית במאמרה של לילי רתוק שדן בשאלת ייחודה של הפואטיקה הנשית בכלל הנכתבת בידי משוררות ישראליות בעת החדשה, אשר לדבריה הנבדלת משירתם של משוררים גברים ומשירתן של משוררות מן התרבות האירופאית והאמריקאית. על פי שירה של זלדה 'מול הים'³⁸ רתוק מדגימה את טענתה כי ה'אישה זוכה בו בקול, והיא שרה יחד עם הים את הכרתה בנצחיות הנפש האנושית. בשיר... נרמזת גם עדיפות הכוח הנשי, המתבטא בויתור, על הכוח הגברי הדסטרוקטיבי'.³⁹ רתוק עומדת על כך כי הים הוא בבחינת הווייה נכספת בעיניה של הדוברת בשיר זה ובכלל בשירתן של משוררות מודרניות אחרות.⁴⁰ משמעויותיו

36 ל' בילסקי, 'אלימות האלם: חיפוש הקול בבית המשפט', ר' לב כנען וו' גרובר פרידלנדר (עורכות), הקול והמבט, תל אביב תשס"ב, עמ' 58-108, בעמ' 63.

37 השירים שנבחרו הם מספרי השירה השונים של המשוררת שכונסו לספר שירי זלדה, תל אביב תשמ"ה. ההפניות שלהלן תתייחסנה לספר זה.

38 'מול הים', שירי זלדה, עמ' 44 (במקור מתוך ספר השירים הראשון פנאי). המילים בכותרות השירים בספר זה אינן מנוקדות. לפיכך, רק ציטוטים מגוף השירים יופיעו מנוקדים.

39 ל' רתוק, 'כמו מים חוצבת: הערות על מאפייני הקול הנשי בשירה העברית', סדן-מחקרים בספרות עברית – פרקים נבחרים בשירת נשים עברית' זיוה שמיר (עורכת), כרך ב, תלאביב תשנ"ז, עמ' 165-202, בעמ' 189.

40 משוררות נוספות שרתוק דנה בשירהן הן אסתר ראב, לאה גולדברג, דליה רביקוביץ, יונה וולך, מרים אורן, מירה מאיר ורחל חלפי.

המקראיות והמיתולוגיות של הים מלמדות כי לשימוש של הדוברת במרחב הימי עוצמה, ועבור זלדה הים הוא 'אמת-המידה של המוחלט'.⁴¹

טענתי בעניין זה היא כי המרחב הימי אינו נמצא בתוך המרחב האישי של הדוברת אלא מצוי בפוזיציה אקוויוולנטית אליה, כאשר הדוברת נוקטת בפעולה היזומה על ידה: היא משחררת לרשותו של המרחב הימי את דג הזהב. הים עשוי אומנם לשמש מטונימיה למרחביה הנפשיים של הדוברת, שכן הפעולה יזומה על ידה, ובתגובה לכך הים מגיב באופן רגשי. טענה זו הולמת את טענתה של רתוק על קולה הנוכח של הדוברת בחוויה זו בעצם הפעולה שהיא נוקטת, אך נעדרת ממנה הפרשנות הפרוידיאנית על הים כסמל לכיסופים נשיים,⁴² ראשוניים ביותר של הדוברת כאישה, לעשות שימוש ברחמה ככלי קיבול וכחלק מגופה. הדוברת המשחררת את הדג, אובייקט השייך באופן מובהק הן בממשות והן בפיקציה למרחב הימי,⁴³ היא בעלת כוח ייחודי שכן היא ממלאת את הים באובייקט שהים שמח להכילו. במעשה זה של הדוברת אפשר לראות פעולה סמלית למשאלת ליבה של אישה שרחמה יתמלא בפרי בטן. הדג משמש כסמל חשוב ביהדות. כך למשל, הדג נכלל בסעודות השבת כחלק מ'עונג שבת', והוא נחשב כבעל סגולות מרפאות ומשמש לברכה ולפיריון: 'אישה האוכלת דגים בהריונה יהיו לה בנים חניניים [כתובות סא ע"א].⁴⁴ לדג הייחודי שהדוברת משחררת, דג זהב, יש משמעות לגנדרית ייחודית בתרבות המערבית.⁴⁵ במיסטיקה היהודית הזהב נזכר בהקשרים של תשוקת ההתמלאות שיש לישות הנקבית, בין אם היא השכינה או האישה, המוצגת כישות עצמאית ואיכותית השואפת למלא בזהב טהור את 'הזכרי כדי שזה יוכל להתגלות דרכו/דרכה'. האישה או השכינה, או השירה לענייננו, מייחלת להתמלא ב'חללה החי, המייחל... בכל האיכויות והגוונים הזורמים אל תוכה'.⁴⁶

הים גומל לה בחזרה ומקרבה אליו באהבה: 'צַחַק הַיָּם / וְאִמְץ אוֹתִי / אֶל לְבוּ הַחֶפְשִׁי, / אֶל לְבוּ הַזֹּרֵם'. הים, שנדמה כמרחב רחמי רחב ממדים שמקבל אליו את דג הזהב, עשוי לשמש מטפורה להווייה הכסופה של הדוברת – ייתכן שמשאלתה לחוויה הנעדרת של אימהות שלא מומשה בחייה של המשוררת.

41 רתוק, שם, עמ' 192.

42 ראו למשל: ז' פרויד, פשר החלומות, (תרגום: מ' ברכיהו), תל אביב תשמ"ה, עמ' 7.

43 דגי זהב מזנים שונים מתקיימים לרוב במקורות מים מתוקים. ראו למשל: http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%93%D7%92_%D7%96%D7%94%D7%91

44 י' לוינסקי, הווי ומסורת ביהדות, כרך א, תל אביב תשל"ו, עמ' 122.

45 דג הזהב מופיע לרוב באגדות כך למשל 'הדייג ודג הזהב' של פושקין. ראו א"ס פושקין, פושקין לילדים, מעשה בדיוג וברדג הזהב, תל אביב תשס"ח. וראו גם אצל האחים גרים, מעשיות האוסף המלא, תל אביב תשנ"ה (מהדורה חמישית 2000), 'השד בעל שלוש שערות הזהב', עמ' 95–99; 'החייט בגן עדן', עמ' 113–115; 'דלפקון ערוך ותקון, חמור זהב ואלה מן השק', עמ' 115–123; 'ציפור הזהב', עמ' 182–186; 'ארוז הזהב', עמ' 216–218.

46 מ' הלנראשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בווהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 201–202.

פרשנות אחרת לעניין זה, המנוגדת לתפיסה הפרוידיאנית הרואה ברחם כלי רבייה והכלה, היא טענה פמיניסטית שהודגשה בכתיבה של סימון דהיבובואר ביחס לגופה של האישה. דהיבובואר מערערת על התפיסה התרבותית הרווחת כי רחמה של האישה הוא חפץ המעניק משמעות לקיומה של האישה על פני איברים אחרים בגופה כמו יד או רגל: 'ברגע שהגוף איננו חפץ, הרי הוא מצב; הוא מאפשר לנו להיאחז בעולם ולשלוט בו, "הוא מתווה את הפרויקטים שלנו". השימוש שנעשה בעובדות הביולוגיות והמשמעות שניתן לנתונים הפיסיולוגיים הם המאפשרים לנו לשלוט ולהתוות פרויקטים. השימוש הנעשה בעובדות אלו כדי לתאר את מצבה של האישה מאפשר שליטה בה, ומתווה אותה כרחם סביל המיועד לרבייה ולא כסוכנת חופשיה היכולה לבחור ולעצב את חייה שלה'.⁴⁷ עם זאת, חלק מן התפיסה הפמיניסטית המובעת בידי דהיבובואר עשוי להתיישב יפה עם החוויה של הדוברת בשיר, המשחררת את האובייקט בעל הערך, דג הזהב, בתחושת שמחה עילאית. חוקרת המגדר ליאת פרידמן טוענת כי 'בזקנתה נלקחת מן האישה נשיותה: יכולתה ללדת. מעבר חד זה מבהיר לאישה עד כמה היא כלואה בביתה ועד כמה היו חייה חסרי כל תכלית. אך מעבר זה יכול לשחרר את האישה ממחויבותיה החברתיות, ולאפשר לה חופש שלא ידעה קודם לכן'.⁴⁸ מעשה שחרור הדג עשוי לרמז על השלמתה של הדוברת עם מחזוריות החיים שיש לה אחרית. על אף שידיעה זו עלולה להכביד על נפשה של הדוברת, היא אינה משתלטת עליה אלא להפך: היא שרה עם הים, כלומר, היא קשובה לאחר ומשמיעה את קולה. הן בשירת הים והן בשירתה של הדוברת התמה היא זהה: "הישלט רָקב בַּיָּם חַי?", שרים-שואלים שניהם. זוהי שאלה רטורית המאופיינת בוויטליות, באופטימיות ובהתרסה נגד תהליך הבלות והחידלון, שיש בו מן הפרדוקסליות ובה בעת אף מרמז על שרשרת החיים המתכלים ומתחדשים בה בעת. עם זאת, הדוברת יודעת להבחין בסיטואציה זו, הטעונה רגשית, בין כוונת שירתו של הים, 'הוא שָׁר כָּךְ / עַל נַפְשׁוֹ הַסּוֹאֶנֶת', לבין כוונתה שלה, 'יָאֲנִי שְׁרָתִי / עַל נַפְשִׁי הַכּוֹאֶבֶת'. בשירתו של הים מובעת תודה על עולמו גדוש הרחשים המייצג את הפעילות העשירה המתרחשת בעומקיו והוא מעין אודה, כאשר שירה של הדוברת עשוי להתפרש כווידוי בעל אופי אלגי על מצבה. חמוטל בריוסף טוענת ששיריה של זלדה מעידים 'שהמשוררת אינה אטומה לעולמו של הזולת: הרטוריקה של השיר מחליפה קולות ותודעות'.⁴⁹ בשיר זה ניתן לומר שניכרת השלכת רגשות של הדוברת על הנוף, על הים, ובנוסף נראה שמתגלה יכולתה של הדוברת לשרטט תודעה של מרחב דומם ולצידו לתאר את תודעתה שלה ואת עולמה הפנימי.

47 ל' פרידמן, 'המין השני: סימון דהיבובואר והפרובלמטיות של אי השוויון בין המינים', נ' ינאי, ת' אלאור ואחרות (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית, רעננה תשס"ח, עמ' 17-84, בעמ' 48.

48 שם, עמ' 64.

49 ח' בריוסף, על שירת זלדה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 75.

השאלות מן הסביבה כאמצעי לעיצוב הסובייקט הנשי

דרך נוספת של עיצוב הסובייקט הנשי בשירי זלדה היא השאלה של פריטים האהובים על הדוברת ממרחבים שונים מן הממשות, למשל ציון של מקומות ואתרים שונים וכן אזכורים מן הצומח בארץ ישראל. חלק מן המקומות נזכר במקרא, כאשר הקונוטציה המקראית מעמיקה את משמעותו של המקום בעיניה.⁵⁰ כך למשל בשיר 'הכרמל האירנאה' נזכרים שני מקומות בעלי מעמד היסטורי חשוב בתולדות עם ישראל, הכרמל וירושלים.⁵¹ מקומות אלו מתוארים במרחב גאוגרפי גבוה; הכרמל ניתן לנראות הודות לגובהו הרם ולהיותו מרחב עצמאי שאינו מתחבר למרחבים אחרים, מטפורה המעניקה למקום ייחוד לעומת יתר הנוף שסביב לו. גם העיר ירושלים מתוארת בשיר זה באמצעות האנשת שמיה, 'למבט התקיף של שמי ירושלים', הרומו לגובהה ולחוזקה של העיר לערנותה של העיר ועמידתה על המשמר באמצעות המבט. גם בשיר 'עמדתי בירושלים' מוסרת הדוברת בתחילתו 'עמדתי/ בירושלים/ התלויה על ענן'.⁵² חוקרים שדנו בפרשנות הרוחנית-האמונית של אזכור מקומות אלו ואחרים, כמו למשל הלל ברזל, ציינו כי אלו מרמזים על אהבתה של הדוברת למקום ולייצוגיו, לארץ ישראל ולמורשת שהיא נושאת בחובה. אהבה זו היא פועל יוצא והמשך מובן מאליו של אמונתה של זלדה, שזיקה עמוקה לארץ ישראל היא מעיקריה.⁵³ ברזל אף מציין את נושא אהבת ישראל כעניין מהותי באמונה של חסידי חב"ד, שאליהם השתייכה משפחתה של המשוררת, ומזכיר את כמיהתם לעלות אליה ולהתגורר בעיר צפת. הוא מעיר כי בסופו של דבר התיישבה המשפחה בירושלים, וזלדה, שהתרשמה מנופיה של העיר, נתנה לכך ביטוי מגוון בשיריה ואף בצירייה תוך התעניינות בנושאי בוטניקה האופיינית לירושלים ולאזור מדבר יהודה.⁵⁴

ואכן, זלדה עושה שימוש רב בהשאלה של צמחי נוי הצומחים בארץ ישראל כאמצעים מטפוריים המייצגים הוויה שיש לה זיקה לסיטואציות שונות בחייה וכן כמייצגים חלק מישותה: הציץ ב'כציץ העמקים',⁵⁵ הר הכרמל ב'הכרמל

50 ה' ברזל, שירת ארץ-ישראל: מיסטיקה וסימבוליטיקה, תל אביב תשס"ט, עמ' 508–509.

51 שירי זלדה, עמ' 73.

52 שם, עמ' 63.

53 בנוסף, מראי מקומות במקרא שבהם מצוינים מקומות אלו מכוונים לכך שחיפה וירושלים הם מקומות ייחודיים הן בנוף המשקיף מהם, בגובהם הרם והבולט במרחב ובחשיבות הרוחנית של המקומות על-פי המורשת היהודית. לעניין הגובה, ראו למשל, מל"א יח 20: 'יִשְׁלַח אַחְאָב בְּכַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּץ אֶת־הַנְּבִיאִים אֲלֵיהֶם הַפְּרָמָל'. לעניין היופי הייחודי והשונה ממקומות סמוכים, ראו יש' לה 2: 'פָּרַח תִּפְרַח וְתִגַּל אֶף גִּילַת וְרָנַן כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן נִתְּלָה הַדָּר הַפְּרָמָל וְהַשָּׁרוֹן הָפָה יָרְאוּ כְבוֹדֶיהָ הַדָּר אֶל־הַיַּנּוֹ'. כאשר לירושלים, זו נזכרת במקורות רבים כעיר בעלת גובה כפול משמעות. למשל, במשנה, מעשרות ב, ג: 'הַמְּעֵלָה פְּרוֹת מִן הַגְּלִיל לְיְהוּדָה, או עוֹלָה לְיְרוּשָׁלַיִם'.

54 ה' ברזל, שירת ארץ ישראל: מיסטיקה וסימבוליטיקה, תל אביב תשס"ט, עמ' 450–453.

55 שירי זלדה, עמ' 56.

האינראה⁵⁶, פרחים הנודעים בחזותם הנאה כמו 'חבצלת השרון'⁵⁷ והשושנה בשיר 'כל שושנה'⁵⁸ הנזכרים בשיר השירים כפרחים יפים והדורים, 'אָנִי תְּבַצֵּלֶת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשַׁנַּת הָעֲמָקִים'⁵⁹; שני פרחים שהקשר המקראי מלמד על יופיים ועל היותם בולטים מכל מגוון הפרחים הקיים. השושנה מופיעה כמוטיב חוזר בשירי זלדה ובכל פעם באפיון אחר, כמו בשיר 'שושנה שחורה' ובאחרים.⁶⁰ כן נזכר פרח הכריזנטמה בשיר 'כריזנטמה לבנה כמוות'⁶¹ והשיטה בשיר 'עץ השיטה'⁶², שנזכר בספר שמות כחומר ששימש לבניית קרשי המשכן.⁶³

כמו כן, בשיריה זלדה עושה שימוש בחלקים מובחנים של הצומח, הפרח או העץ. כך, בשיר 'כציץ העמקים'⁶⁴ מופיע הציץ, המייצג את השלב הראשוני של הפרח בתחילת פריחתו כדימוי להוויה מסוימת בחייה, נכספת. ואכן, לטענתה של בריוסף ישנה זיקה בין הבילוי המשותף לזלדה ובעלה בשנות חייו האחרונות כשנהגו לחבר אגדות לבין מצב הנפש המיוחד המתואר בשיר זה, המציין את כמיהתה של הדוברת לידידות אמת, שהיא, כמתואר בשיר אחר של זלדה, 'הלומת געגועים', 'קרבת נפש ללא פניות'.⁶⁵ שירים נוספים שבהם מתואר חלק מהשלם הם למשל: 'ישן לו גרעין',⁶⁶ 'השמש האירה ענף לח',⁶⁷ 'עלים זעירים של משי'⁶⁸ ועוד. בשיר זה הסובייקט הנשי מתבונן במטונימי ובמיניאטורי, בעלים שכשבמעשה פלא שבו וצמחו בעץ היבש לאחר תקופה שבה לא התקיימו: 'עלים זעירים... / קָזְרוּ מִן הָאֵין / אֶל הָעֵץ הַיָּבֵשׁ'. ההתבוננות בעלים מעמיקה את ההבנה כי מחזוריות חייה כאדם מורכבת ושוונה במידת מה מזה של הצומח: הם שבים וצומחים ונראים לדוברת כאותם עלים שצמחו בעונה הקודמת, שכן הם חזרו ושבו לעץ, כלשונה. העלים כאובייקטים המנוגדים לה, לסובייקט, נדמים כאחרים. הם דומים זה לזה, והדוברת אינה מבחינה בשונותם זה מזה אלא בשונותה ביחס אליהם ורואה בהם

56 שם, עמ' 73.
 57 שם, עמ' 58.
 58 שם, עמ' 59.
 59 שם ב 1; שירי זלדה, עמ' 58.
 60 שירי זלדה, עמ' 99. אטינגר, שושנה שחורה, עמ' 114–115, מונה את השירים שבהם נזכרת השושנה, ומעניין שאף בחרה לקרוא לספרה על אודות זלדה כשמו של אחד משירי השושנה של זלדה, 'שושנה שחורה'. אטינגר מעירה כי 'המשוורת מרבה לדבר על שושנים, ולא רק בגלל אהבתה לפרח זה, אלא גם משום היותו סמל חשוב במסורת היהודית' (שם, עמ' 114).
 61 שם, עמ' 57.
 62 שם, עמ' 110.
 63 ספר שם' כה 10.
 64 שירי זלדה, עמ' 56.
 65 בריוסף, על שירת זלדה (לעיל הערה 2), עמ' 154–155. בריוסף מתייחסת לשני הנוסחים של שיר זה בפנייה לעולם המיסטיקה ביהדות ולמשמעויות המתבקשות מכך. בספירת המלכות נקשרת השושנה כמטפורה לעם ישראל.
 66 שירי זלדה, עמ' 54.
 67 שם, עמ' 86.
 68 שם, עמ' 127, שיר ללא כותרת.

בעלי מסוגלות קיומית המנוגדת לשלה, למחזוריות חייה. רגע ההתבוננות בהם מלווה בסערת רגשות מורכבת, שכן היא מודה כי צעקה בשיגעונה: 'הוי אָכְיב וְהוּי קִיץ/ הוּי סְתוּ וְהוּי חֶרֶף/ זָכְרוּ אוֹתִי פְּאֶשֶׁר לֹא אֶהְיֶה'. הכמיהה לשוב ולהיות כמו העלים שחזרו אל העץ 'מן האין' קיימת במחזוריות שבעונות השנה, ובאמצעותן הדוברת מבקשת לשוב ולקיים את הווייתה בדומה לעלים.

השימוש בחלק אורגני שהוא רכיב מיחידה שלמה מצמצם את האפשרות להבחין בו בעין בלתי מזוינת. ברם, הדוברת חדת האבחנה מוצאת כי בחלק הזעיר מגולמת עוצמה וחיוניות רבה. הוא זה המעורר בקרבה את האמפתיה ומשלים את החוויה הרגשית הנוגעת למרחב הווייתה, חוויה שאותה היא מבקשת לברר. באמצעות פריטים מתחום הנוי הסובייקט הנשי עוסק במצבים אימננטיים בהוויה הפנימית, שחלקם רדומים ומטושטשים בעולמה, אך ההתבוננות בפריטי הנוף ובחלקיהם המיניאטוריים מחדדים את המצבים. על אף שההתמודדות בהם עשויה להיות מורכבת, מדכדכת ולרוב חסרת פתרון ומוצא, היא המניעה אותה לבחון באמצעותם את מקומה שלה בעולם. לעניין זה טוענת ברייוסף: 'יש לזלדה מספר ניכר של שירים שנושאים התמוני הוא פרח, צמח או עץ, ואולם אף אחד מהם אינו מתאר את הפרח או הצמח... אלא ברמזים קלילים. עיקרו של השיר מוקדש להתרשמותה... למשמעות שהיא מייחסת לתמונה ולהרהורים המתעוררים בה'.⁶⁹

התבוננות זו מתיישבת עם אהבת הציור של זלדה, כישרון שטופח והועמק בלימודי הציור המסודרים שלמדה. הלל ברזל מציין כי עוד בתקופת לימודיה בסמינר למורות של המזרחי נטתה זלדה לדיוק בציוריה, ולמרות האיסור ההלכתי על עשיית פסל ותמונה,⁷⁰ לא נמנעה ההתבוננות בדומם ובצומח. זלדה התעניינה בנושאים אלו והרבתה כאמור לטייל בארץ ישראל 'ולהשביע את עיניה במראות הרי ירושלים ומדבר יהודה'. בהמשך, כשפנתה ללימודי ציור באופן פרטי למדה אצל צייר שצידד בסגנון הלירי והמעודן, ולטענת ברזל השקפתו עלתה בקנה אחד עם נטייתה: 'ממנו למדה להעריך את הסגנון המאופק ואת ההתעמקות הנדרשת בכל נושא, אדם או פרח, שנועד לציור'.⁷¹ אינפורמציה ביוגרפית זו מאירה על בחירותיה של הדוברת ביכולת ההתבוננות במיניאטורי, שהגם שאינו שלם הוא רכיב בעל עוצמה הזוכה למשקל בשיריה של זלדה. בכל מקרה, בהשאלות מן הטבע זלדה פונה דווקא אל נפשו של האדם, ולפי חמוטל ברייוסף, עניין זה עומד בניגוד לשירה הרומנטית שייחסה לטבע מעמד של מוחלטות מטפיזית. 'לא הטבע הוא המקדש, בו הנפש מיטהרת ומגיעה למצבה הנעלה ביותר, אלא נפש האדם'.⁷²

69 ברייוסף, על שירת זלדה (לעיל הערה 2), עמ' 97.

70 "וכיוצא מזה אף התבוננות בעירום, כחלק מלימודי הציור", מעיר ברזל. ראו: ה' ברזל, שירת ארץ ישראל: מיסטיקה וסימבוליקה, תל אביב תשס"ט, עמ' 452.

71 שם, עמ' 454.

72 ברייוסף, על שירת זלדה (לעיל הערה 2), עמ' 76.

הסובייקט הנשי ביחס לאחר/ת

בשיריה זלדה מרבה לפנות לאחר, זה מן המעגל החברתי הכולל, הזר והלא מוכר לה מקרוב, וגם זה מן המעגל המשפחתי, הפמיליארי, הקרוב. כך, כתבה שירים על אנשים מבני משפחתה שהלכו לעולמם, כמו למשל על סבה, אימה, אביה⁷³ ובעלה.⁷⁴ היא אף כתבה לדמויות הפועלות בסביבתה, כמו למשוררת יונה וולך שהכירה בשלב מאוחר בחייה. בריוסף מציינת שמספרם של השירים הללו הוא ניכר והם 'העוסקים בתיאור התרשמותה של המשוררת מדמויות של אנשים ונשים, אותם פגשה בסביבתה הקרובה: שכנים, מכרים, ידידים'.⁷⁵ ניכרת רגישותו של הסובייקט הנשי שמבקש להשמיע את קולות האחר. ניתן לומר שהדוברת עושה שימוש בכישורונה הפואטי כדי לפאר את האחר ולספר עליו בשגב ובשירה.

'האחר' מן המרחב הקרוב – בעלה

את הסובייקט הנשי ביחס לאובייקט הקרוב אליה המתואר בשיריה, דמות אהובה, בעלה,⁷⁶ אבקש לבחון על פי שני טקסטים: 'אתה שותק אלי' 77 ו'כאשר היית פה'.⁷⁸ שירים אלו מבליטים את חוויית העבר שלכאורה לא ניתנת לשחזור שקרוב אל הממשות, שבה נכחו הדוברת ואהובה זה לצד זה במרחב זהה. האהוב אינו בחיים, ולכן הזיכרונות על אודותיו פעילים ומתקיימים במרחב תודעתה והם שמעניקים לו נוכחות. אלא שזוהי נוכחות מוגבלת, שכן היא אומנם מאופיינת ברגשות של געגועים, הערכה ואהבה של הדוברת אליו, אך היא אינה זוכה להיזון חוזר, ושתיקתו היא בבחינת 'אין'.

במרחב שממנו נעדר הנמען, אהובה, מבחינה מוחשית, הדוברת פונה אליו בשירות. נראה כי אין צורך בתיווך בין שני אוהבים שחלקו מרחב אינטימי, ונראה שאף אין צורך בהתנהלות על פי קודים נורמטיביים-נורמליים, ועניין זה ניכר בכתיבתה של האהובה, במונולוג שהיא נושאת לכבודו. סיטואציות שונות מקבלות משמעות ותוכן בנוכחותו של האחר האהוב, אך הן מקבלות משמעות פחותה, דלה

73 על הוריה וסבה כתבה למשל את השיר 'בתור הילדות פרי חדש', המחזיק שישה עמודים, ומעלה את זכרם ואת הכאב המלווה את הדוברת בהיעדרם (שירי זלדה, עמ' 75-80); על אביה – 'בעיניו היו שרות' (עמ' 74); על אימה – 'גירשתי מלבי' (עמ' 66).

74 השירים 'אתה שותק אלי', (עמ' 90) ו'כאשר היית פה' (עמ' 91). בסעיף הבא אתייחס לשירים אלו.

75 בריוסף מרחיבה את נושא התעניינותה של זלדה ב'אחר' המצוי במרחביה ומציינת כי זלדה כתבה רשימות שעוסקות בהתבוננותה גם בדמויות שלא הכירה באופן אישי, דמויות ירושלמיות משולי החברה. לטענתה, כתיבתה של זלדה אינה תיאור שטחי על הדמות אלא 'הממזגת אמפטיה עם התבוננות מרוחקת' (ח' בריוסף, על שירת זלדה [לעיל הערה 2], עמ' 72).

76 חיים אריה מישקובסקי.

77 'אתה שותק אלי', שירי זלדה, עמ' 90.

78 'כאשר היית פה', שירי זלדה, עמ' 91. נוסף על אלו זלדה כתבה שירים רבים שמהם נשקפת דמותו של בעלה. כולם יצאו לאור לאחר מותו.

וממזומצמת כאשר האהוב איננו. התמונה בשיר 'אתה שותק אלי', הממחישה את השפעת היעדרו של האהוב על מרחביה של הדוברת, היא באמצעות השימוש בעצם בולט מתקסית הנוף, ההר אשר לדבריה בלע 'אָת כָּל הַמְקוּמוֹת/ אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתָּ שָׁם חַי'. בתמונה המבטאת פרויקציה, השלכת רגשותיה של הדוברת על גוף דומם מן הטבע, נדמה ההר כבעל תכונה של חיה בעלת ממדים עצומים וכן בעלת יכולת להעלים במחי בליעה את המקומות אשר ציינו את נוכחותו החיה של האהוב. התוצאה המשוערת לאחר בליעת העצמים היא של תמונת נוף אחרת, חסרה. המקומות אומנם קיימים בממשות, אך בעיניה של הדוברת אין להם משמעות לאחר שאהובה הלך לעולמו ואינו נמצא בהם עוד. טענתה של רתוק באשר לקול הנשי בספרות העברית, כי 'לא רצה לתפוס את מקום הביטוי הגברי אלא להיתוסף אליו תוך הצטנעות מודגשת',⁷⁹ תואמת היטב את הקול הנשי בשיר זה מכמה טעמים. ראשית, השיר פותח בפנייה ישירה לאהוב ומתאר את שתיקתו. בהמשך מסתבר כי השתיקה אינה מפרה את עולמה של הדוברת. היא אומנם ורבליית ומשתמשת בכלי השפה, באותיות ובקול, 'אֲנִי מְכַסֶּה אֶת שְׁתִּיקְתְּךָ/ בְּאוֹתִיּוֹת וּבְקוֹלִים', ומובלט בדבריה קולם של המקומות אשר התהלך בהם האהוב בעבר. הנוף מקבל עוצמה ונוכחות קולית, ואילו הקול הנשי של הדוברת האהובה אינו דומיננטי אלא מוצנע בחוויה זו. נהפוך הוא, הוא כלי שרת בידה, זאת משום שהיא מבקשת להעניק באמצעות קולה מקום לאהוב המת. היא עושה כן באופן טכני, המצניע את כישורונה הפואטי מחד גיסא ומבליט את קולו של האהוב מאידך גיסא.⁸⁰

בשיר 'כאשר היית פה' מובלטת הימצאותו של הסובייקט הנשי ושל ה'אחר', האובייקט האהוב. שניהם מצויים במרחב אחד הדוק, קרובים זה לזה.⁸¹ הדוברת משכילה להבין כי מרחב זה הוא נחלת העבר שבו שניהם התקיימו בהרמוניה תודעתית מופלאה, 'וּמִחֻשְׁבוֹתֵינוּ נִגְעוֹת/ פֶּתַע/ כָּנָף אֶל כָּנָף'. נוסף על כך, ריבוי הפעלים בשיר בהטיה של גוף ראשון רבים, המתאר את האחדות של הדוברת ואהובה, מחזק את הקשר המיוחד שהתקיים ביניהם בזמן עבר אף בסיטואציות בנליות: 'כַּאֲשֶׁר שָׁתִּינוּ תָּה'. לכך נוסף חיזוק לשוני נוסף המיוחס לתיאור הבית המשותף, המרחב האינטימי של האוהבים: כאשר האוהב היה לצד הדוברת בעבר,

79 רתוק, הקול האחר (לעיל הערה 31).

80 שיר זה מזכיר במידת מה שיר קינה ונהי על אהוב שאיננו כדוגמת שירי הקינה בימי הביניים. אלא שאחת מן הקונבנציות הנוכחות בשיר קינה ביניימי הוא הבלטת מצבו הרגשי של הדובר האבל והמתגעגע לנפטר באמצעות השימוש בלשון פשוטה שאינה חתרנית הממעטת להשתמש באמצעים פיגורטיביים, זאת כדי להביע את רגשותיו של הדובר האבל מצד אחד וכדי להצניע את כישורו של הכותב מצד שני. ראו: ע' צמח וט' רוזן-מוקד, יצירה מחוכמה: עיון בשירת שמואל הנגיד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 82. בשיר זה של זלדה, שהוא כמוכּוּן שיר מודרני ולא ביניימי, מובע געגוע עמוק לאהוב והיעדרו בולט במרחביה, אלא שהדוברת מביעה זאת באופן מוצנע, פיגורטיבי, זה שדורש פיענוח. עובדה זו עשויה להאיר על צניעותה של הדוברת, שאינה חושפת את רגשותיה באופן גלוי. לפיכך, קולה מוצנע ואולי אף עשוי להשלים את רעיון היעדרו של האהוב.

81 רעיון זה בא לידי ביטוי זהה אף בשירה 'שלומי', שם, עמ' 52.

הגיבו קירות הבית באומר וסיפרו 'מעשיות עתיקות'. לחיים הזוגיים נוצק תוכן ושיתוף, בעוד בהווה, שבו הדוברת נותרה לבד, ישנה אנלוגיה בין תחושתה לבין קירות הבית שבעבר העניקו לה ביטחון בדומה להרגשה הבוטחת והחיוביות שהאציל בעלה מנוכחותו: 'עֲקֹשׁוּ הַקִּירוֹת אֵינָם מִחֶסֶה/ הֵם הַסְתַּגְרוּ בְּשִׁתְיָקְתָם/ וְלֹא יִשְׁגִּיחוּ בְּנַפְלִי'. לבית, למרחב הממשי הפיזי, אין משמעות בלעדי אהובה של הדוברת. הבית מאבד את מעלותיו ומגיב להיעדר האיש כמי שמסתגר באבלו שלו.

ברשימתה 'שניים בעולם' זלדה מספרת על הקשר המיוחד והקרוב שהיה בינה לבין בעלה: 'חיים הוא המערה שבה אני מתחבאה מברקים ורעמים, מן הזאב ומן הדוב ומן הנחש... יש בינינו שייכות שלפני לידתנו, כאילו נשמותינו היו קשורות עוד בעולם הבא, לפני שנולדנו'.⁸² בשיר 'אלטע זאכן אלטע...' ⁸³ הדוברת מביעה את העצב הנוראי שהיא חשה כעצב של קבוצה, זה שנושאת קהילה שלמה: "אַחַר כֵּךְ יִלְחֶשׁ: / הַהוֹבֵן לְךָ פֶּשֶׁר הַנְּגוֹן/ שֶׁל פְּנֵימִים מְתִים בְּעֵרֹת שְׂרִיפּוֹת, / זֶה הוּא נְגוּנִי/ זֶה הוּא מְזֻמָּרִי/ זֶה הוּא גְרִזְנֵי הוֹנֵף מֵעַל אֲשֶׁרָה, / זֶה הוּא אֲחוֹתִי/ כִּי כִּי כִּי". לשיר מתלווה ציור של זלדה שמתאר דמות של אישה שמתאר גופה לבן, צבע שמרמז לחלל שהתהווה בה לאחר מות בעלה. שיערה הארוך פרוע, היא ישובה במרכז הציור ומנגנת בכינור, כשבכל אחד מצדדיה יושבות שתי דמויות, ארשת פניהן ספק שמחות ספק מביעות שמחה לאיד. למעלה מביטות במנגנת אחת עשרה דמויות, מספר שעשויי לייצג את אחד עשר חודשי האבלות של שנת האבל הראשונה או בכלל את חודשי השנה שבכולם לא משתנה הפוזיציה של הדמות המרכזית ונגינת הבכי נמשכת. לציור זה דמיון לדמויות נגני הכינור המופיעים בציוריו של מארק שאגאל, שבחלקן מנגנות לעיתים מנגינות עצובות שלעיתים יש בהם אלמנטים שמחים.⁸⁴ לדעת חוקרת האמנות רות דורות, הניגון העצוב מביע 'כמיהה לעבר המפואר ותקווה לגאולה מקשיי החיים בגולה'.⁸⁵ גם הדמויות המנגנות בציור זה של זלדה מייצגת אבלות, צער ויגון שמקיפים את הדמות המרכזית ושרויים במרחב שלה. ציורה של זלדה צבוע כולו בצבע חום שגווניו לרוב כהים, ואלו מבליטים את המונוטוניות ואת הסטטיות במצבה של הדמות הנשית שבמרכז הציור.

גם הדוברת בשיר 'כאשר היית פה' חווה תחושת ניכור חריפה מסכיבתה לאחר מותו של בעלה, ולמעשה בהווה היא אינה שרויה בהרמוניה עם המרחב האינטימי המוכר משום שאהובה איננו בו. ניתן לומר שהסובייקט הנשי מכיר ביסודות מן

82 צפור אחוזת קסם (לעיל הערה 2), 'שניים בעולם', עמ' 109–112, בעמ' 109.
 83 שם, עמ' 32–33.
 84 על דמויות הנגנים אצל שאגאל ראו למשל: נ' מרקוביץ' וק' מתיח, 'מארק שאגאל', <http://lexicon.cet.ac.il/wf/wfTerm.aspx?id=1269>
 85 ר' דורות, 'מניין יהודים', שאנן, כב (תשע"ז), עמ' 107–124, בעמ' 113–114.

הנוף ורואה בהם חלק נשגב וחיובי מחייו כאשר הוא אינו שרוי לכדו, ולהפך כאשר האהוב אינו בחיים.

מבע דומה לזה השירי מתואר ברשימתה של זלדה 'שניים בעולם', כאשר הכותרת הדואלית פונה לתקופה שבה הדוברת ואישה היו זה לצד זה בעולם החיים וכן לתקופה שלאחר מותו, כשהיא מרגישה בודדה בעולם, בעולמה, והוא אינו, אם כי בתודעת החלום הוא נמצא בעולם, אך אינו לצידה.

חלמתי שאתה גר בעיר אחרת ולא ידעתי מדוע.

התאמצתי מאוד להבין, אך לא ידעתי מדוע.

פתאום חשבתי בשמחה: אבל זה יכול להשתנות. אתה יכול לבוא ולגור איתי.

כשהתעוררתי הייתי שמחה, כי היתה לי הרגשה שאתה תבוא.

ורק אחרי זמן רב ידעתי שלא תחזור, ורק אני אשוב אליך.⁸⁶

האחר מן המרחב החברתי – השתקפות הקול הכפול של הסובייקט הנשי

בעוד בשירים שנידונו לעיל מתואר המרחב הפנימי של הדוברת,⁸⁷ ניתן להצביע על דרך עיצוב אחר של האובייקט הנשי, זה שאינו עולה מתוך המרחב הפנימי של הדוברת, אלא מצטייר מאינטראקציה של הדוברת עם אובייקטים מסביבתה על יד התבוננותה באחרת. חלק משירים אלו מתארים את האובייקט הנשי באופן ישיר ובלתי אמצעי. בשירים כמו 'התופרת',⁸⁸ 'השכנה הרעה',⁸⁹ 'בערב שרבי',⁹⁰ 'אשה שהגיעה לזקנה מופלגת',⁹¹ ו'מבעד לחלון',⁹² מתוארת הדוברת, הסובייקט הנשי, מול האחר שהוא אובייקט נשי כשכל ישות היא בעלת מרחב משלה. הדוברת נוטה לפנות אל מרחבה של האחרת ומנסה להביע אמפתיה ולשמור על מידה של מרחק מהסובייקט האחר, האובייקט. כך למשל, בשיר 'השכנה הרעה' הדוברת מספרת על אישה שהתגוררה בסמוך אליה, אך זה היה בזמן עבר וב'עיר אחרת'. שני נתונים אלו מסייעים בהרחקת דמותה של 'השכנה הרעה', ששם התואר הנלווה לנתון על היותה שכנה הוא כעין פרדוקס למצופה מן הסטטוס שלה. גם טענתה של השכנה כלפי הדוברת, כי היא '...העומדת שם מנגד' וכי אינה דואגת לה, ובקשתה שתביט בה ותבחין כי היא 'חולה, חולה מאד ומלאה יאוש',⁹³ מרמזות על הריחוק בין הדוברת

86 שם, עמ' 112.

87 למשל, השירים 'עלים זעירים של משי', 'השמש האירה ענף לח', 'אתה שותק אליי', 'כאשר היית פה', שנידונו כולם במאמר זה.

88 שירי זלדה, עמ' 20.

89 שם, עמ' 39–41.

90 שם, עמ' 113–114.

91 שם, עמ' 115.

92 צפור אחוזת קסם (לעיל הערה 2), 'מבעד לחלון', עמ' 42–45, בעמ' 42.

93 שירי זלדה, 'השכנה הרעה', עמ' 40.

לבין השכנה. ברם, הדוברת מודה כי במעמקי נפשה היא חשה הזדהות עם טענתה של השכנה הזרה. השימוש בפועל 'נִשְׁקָה' כדי לבטא את הקרבה בין נפש הדוברת לכמיהתה של השכנה לרוך מבטא את הקרבה העמוקה שחשה הדוברת כלפי השכנה, על אף שיייתכן שזו אינה באה לידי ביטוי מוחשי, דהיינו לקרבה פיזית בין השתיים (וזאת למרבה הפרדוקס, משום היותן שכנות המתגוררות בקרבה זו לזו). הקרבה שחשה הדוברת מאפשרת לה לבחון את טענותיה הקשות של שכנתה, שהיא למראית עין 'רעה', ולהגיע למסקנה כי דבריה של השכנה משקפים את התנהגותם של האובייקטים הנמצאים במרחב קיומה, וכי התנהגותם ואמונותיהם אינם מובנים מאליהם ונחוצה להם בחינה מחודשת: 'אַל תִּדְמוּ בְּנַפְשְׁכֶם / פִּי תִפְלְתְּכֶם הִיא הַתְּפִלָּה הָאֲמִתִּית'.⁹⁴ רק לאחר שהשכנה, המתוארת כסופה חזקה שהייתה וחלפה, עוזבת למגורים בעיר אחרת, הדוברת מודה כי רווח לה וליתר השכנים. אמירה זו מבטאת את הזדהותה של הדוברת עם האחרים, שאינם נוהגים כמו השכנה רעה ומצביעה על כך שהדוברת היא חלק מהסביבה ואינה חריגה בתחושתה. השכנים, לרבות הדוברת, אינם משטחים בפני 'השכנה הרעה' טענות שעלולות להפר את השלווה במרחב הציבורי, את אורח החיים הסדור שלהם. ניתן לראות כי נוצר חיץ בין הדוברת, השייכת למעגל החברתי המקובל, הקבוצתי, וכוללת עצמה ביניהם, 'נִשְׁמֹתֵינוּ הַפּוֹשְׁרוֹת',⁹⁵ לבין השכנה הרעה, שתובעת מהסובייקט שיערוך חשבון נפש פנימי נוקב ועמוק. זו אף הסיבה לכך שרווח לאובייקטים הרבים, להמון כלשונה של הדוברת, משום שאינם צריכים להתמודד מול השאלות הנוקבות של השכנה הרעה.

אולם דווקא עזיבתה של האישה הרעה מנכיחה את מצבה של הדוברת ושל יתר הסובבים אותה, ובכך למעשה מתחזקות טענותיה הנוקבות של זו שיצאה מן הכלל, זו שעזבה. בעיני הדוברת היעדרה של השכנה מנכיח את עליבותם ואת נשמותיהם הפושרות וחסרות הדמיון של האנשים. את הביטויים הניכרים בלכתה של האישה הדוברת רואה בחסכים נפשיים שבקרבה, בקומתה השחוחה ובצבע ערותיה האפור. שיערה של הדוברת, אובייקט ששבמקרא משמש כסמל לכוח ולעוצמה, מייצג את מצבה ומתואר כחסר ברק, כאפור.⁹⁶ הרגשתה של הדוברת, המציגה עליבות פנימית

94 שם, עמ' 40.

95 מעניין לבדוק באלו סיטואציות כוללת הדוברת את עצמה ברשות הרבים ומתי היא פורשת מהציבור ומביעה רגשות שלה כסובייקט. נראה כי השייך לקבוצה שאחד מן הביטויים שלו הוא שימוש בשם גוף רבים תורם להזדהות עם הדוברת המבקשת להביע רגשות כלל אנושיים- קולקטיביים. יש בכך גם הבעת צניעות ורצון שלא להיות נבדל מן האחר. אהרון קומם משייך חוויה זו לתפיסת העולם הפנתאיסטית של המשוררת, הפונה לדרגת הקיום הגבוהה-הנשגבת והחגיגית לצד דרגת הקיום הנמוכה, דרך האדם. לטענתו, כוחות הטבע הגדולים מתגבשים כסמל העולם האישי, האינטימי. ראו: קומם, שלשלת השירה (לעיל הערה 4), עמ' 308-309.

96 למשל, בסיפור שמשון בספר שופטים, פרקים י"ג-ט"ז, מופיע השיעור כמוטיב לעוצמה ולכוח וחסרונו מרמז על חולשה ואובדן העוצמה האישית.

וחיצונית, מבליטה את דמותה של האישה אשר כונתה 'השכנה הרעה' בשל כוחה ועוז ליבה ואשר מאלצת את סביבתה להתעמת בינם לבין עצמם בשאלות מהותיות. בהתנהגותה של האישה הנחשבת בדרך כלל לשלילית ומגונה רואה הדוברת מעלה שהייתה מבקשת לעצמה, ומודה לבסוף כי הרוע הזה הוא למעשה 'האמץ' שהוא הנדר.

בשיר 'שלוש רוכלות'⁹⁷ מובעת הזדהות של הדוברת עם מצבה הרגשי של הרוכלת הקשישה שפוקדת את ביתה וכל מעייניה נתונים בישותו הרוחנית של בעלה. ביחסה לבעלה ניכרת כפילות. מצד אחד היא מתייחסת אליו כאל ישות חיה ומבקשת לחלוק איתו את רגעי השגרה. כך למשל, היא מציעה לו לשתות איתה תה ובכך לחלוק עימה רגעי חסד וחמימות, ומצד שני מטרתה היא 'להקים מצבה על קבר בעלה, אין לה דבר בעולם'.⁹⁸ הרוכלת עשויה להיות דמות נשית אחרת שאינה מוכרת לדוברת מחיי השגרה. היא מתוארת כמי שהגיעה מעולם המתים, היא על-זמנית, 'פנייה מעוכים'. פנים חסרי מין חסרי גיל.⁹⁹ נוסף על כך, תיאורה החיצוני מדגיש את חווייתה האישית העמוקה של הדוברת על תחושתה הדואלית בחייה: על אף חסרונו של בעלה שמת, היא חשה שהוא חי לצדה בכל רגע. תיאור הרוכלת הוא אם כן מטפורה לעולמה הפנימי של הדוברת בשלב האלמנות בחייה, שהביאה עימה בדידות והעמיקה את תחושת חסרונו של בעלה. ברשימתה 'שניים בעולם' מתארת זלדה את הקשר המיוחד שהיה בינה לבין בעלה: 'אנחנו שייכים זה לזה עד לבלי הינתק, שייכות לא שכלית, שייכות של גוף ורוח שמעבר לחינוך השונה ולעיסוק השונה ולתחביבים השונים ולידידים'.¹⁰⁰ נראה שהשגב, ההלל והכרת התודה שמשמעים ביחסים שבין האישה לבעלה ב'שניים בעולם' מבארים היטב את רצונה העז של הרוכלת להקים 'להקים מצבה על קבר בעלה...'.¹⁰¹

בשיר 'בערב שרבי' מעוצב מקומה של הדוברת ביחסה אל האחרת, האובייקט, בדרך מעניינת. בשיר מתכנסים שני האובייקטים לכדי אובייקט אחד. אין לדעת האם הדוברת מזדהה בכל ליבה עם האישה המתוארת, 'שחושקה ענו בתלילים' / לקול המונה ש'ל עיר',¹⁰² או שמא היא מבקשת לרמוז כי לא אישה אחרת מתוארת בשיר אלא היא עצמה האובייקט הנשי המתואר. בתחילה הדוברת מספרת כי האישה הגיעה לביתה שלה 'ומנתה תלאותיה' / בקול טעון שקים.¹⁰³ הסינתזה בין האישה האבלה המתוארת במרחב העירוני לבין הדוברת המבחינה בדמותה באופן מדוקדק, בהתנהגותה ובהופעתה החיצונית מרמזת להתמזגותם של שני האובייקטים זה לזה

97 צפור אחוזת קסם (לעיל הערה 2), 'שלוש רוכלות', עמ' 30–31.
 98 שם, עמ' 30.
 99 שם.
 100 שם, 'שניים בעולם', עמ' 109–113, בעמ' 110.
 101 צפור אחוזת קסם (לעיל הערה 2), 'שלוש רוכלות', עמ' 30–31.
 102 שירי זלדה, 'בערב שרבי', עמ' 113.
 103 שם.

לכדי אובייקט אחד. כך, במהלך ליווי האישה מתחלפים הפעלים בגוף שלישי נסתר, 'ומנתה', לגוף ראשון יחיד, 'שֶׁנִּפְשִׁי / שֶׁכִּתִּי שִׁישׁ שְׁמִים / עֲסִים הַקִּיּוֹם אֶזְלַמְאִיבְרִי'.¹⁰⁴ בנוסף, הדוברת מגיבה לאותם נופים אנושיים עירוניים שאליה מגיבה האישה שמגיעה לביתה. הבית עשוי לסמל את המרחב הפרטי הפנימי של הדוברת ואת יכולת ההכלה של רגשות האחר, האובייקט הנשי. רעיון דומה לזה מובע ברשימה 'מבעד לחלון': 'אם תפגוש בה, תתפלא איך יכולים עוד לנבוט צמחים רכים בשדה. היא חולפת על פניך מביתו של השידפון, היא נראית כאשת חיקו של האברון... אך לבי הנשי יודע שהיא אישה גלמודה מאוד, שהיא נפש בודדת, כואבת'.¹⁰⁵

פנייה נוספת של הדוברת לסובייקט נשי הוא לילדות ולנערות. לרוב אלו מתוארות כמשתוקקות לנופים משמחים ומרוננים את הנפש, אף אם חוו יתמות והן מודעות לחסר בחייהן ומתגעגעות לדמות שנפטרה. כך הדבר בשיר 'בתור הילדות פרי חדש', אשר לטענת חמוטל בריוסף מתאר 'כיצד לומדת הנערה המתבגרת לבנות לעצמה עולם רוחני ועצמאי שאינו תלוי רק במורשת המשפחתית'.¹⁰⁶ כחלק מהעולם המתעצב מוזכרת חוויית התייתמותה של זלדה מאביה, חווייה בעלת השלכות מכוננות על עיצובה.¹⁰⁷ אורכו של הטקסט עשוי ללמד על התהליך הרגשי שחווה הדוברת שמכיל רגשות בעלי גוונים שונים: מצד אחד, מהלך הדרגתי של קליטת חוויית האובדן והגעגועים אליו: 'אָבֵל בְּשָׁעוֹת מְאֻחָרוֹת שֶׁל לֵילָה / פְּאֶשֶׁר אָמִי מְכַבֵּה אֶת עֵשְׂשִׁית הַנֶּפֶט / אֲנַחְנוּ מוֹטְלוֹת בְּחֶשֶׁךְ / ... קִיּוּמָנוּ תְּלוּי בְּקוֹלוֹת הַשְּׂכָנִים'.¹⁰⁸ היא מזדהה עם רגשותיה של אימה, שחווה את חוויית אובדנו של בעלה, הגם שנראה כי זו נחוות בצורה רגשית שונה אצל הבת. הבת שרוייה עם אימה בסיטואציה החדשה, החשוכה, מטפורה להיעדרו של הבעל-האב, וקולן אינו נשמע. גם המנח שבו מתואר גופן מרמז לפסיביות ולהשתקה, שנגרמו בגין הנסיבות שאין בכוחן לשנותן, 'אנחנו מוטלות בחושך'. מצד שני, על אף ההזדהות עם אימה ועל אף תחושות העצב שלה, הדוברת כמהה להשמיע קול אחר, ייחודי לה, בעל גוון אופטימי. הנופים שהיא מתארת מייצגים בעיניה תחושות חיוביות: 'צְפוּר קְלִילָה פְּתְאוּמִית / הַכִּינָה אֶת נַפְשִׁי לְקִרְאת נְגוֹן הַעֲשָׂבִים / ... לְקִרְאת שְׁמִחַת הַעֲנָנִים'.¹⁰⁹ על פי תפיסתה, גם בעיתות של מצוקה ושכול ניתן למצוא נקודות של אור וטוב: 'כִּי בְּחוּץ הַחֶשֶׁךְ אַחַר אַחַר / כִּי בְּחוּץ אֶפְשֶׁר לֵילֵךְ בְּתוֹךְ גְּנִים וּבְסִתְנִים / אֶפְלִים כְּבוֹרוֹת / עַל פִּי הַפּוֹכְכִים'.¹¹⁰

104 ש.ש.
 105 צפור אחוזת קסם (לעיל הערה 2), 'מבעד לחלון', עמ' 42-45, בעמ' 43.
 106 בריוסף, על שירת זלדה (לעיל הערה 2), עמ' 41.
 107 ש.ש. עמ' 75-80.
 108 שירי זלדה, עמ' 77.
 109 ש.ש. עמ' 76.
 110 ש.ש. עמ' 78.

גם בשיר 'כאשר ציירנו שושנים'¹¹¹, שבו הדוברת מציגה את עולמה במסגרת זוגית לצד בעלה האהוב, עולמה מאופיין בשלמות. הזיווג המוצלח בין השניים, חיייהם בעלי התוכן והניחוח המיוחד באים לידי ביטוי בפעולה המטפורית של ציור השושנים המשותף. זה נקשר בוודאי לכישרונה לציור של זלדה ולאהבתו ובנוסף למושא הציור, לשושנים. לאלו ישנה משמעות רוחנית גבוהה בתרבות היהודית: בספר הזוהר השושנה מסמלת את ספירת המלכות, ובנוסף יש לה משמעויות גם בתרבות הכללית, למשל בזרם הרומנטיקה שהיה רווח במערב אירופה במאה התשע עשרה. ספירת המלכות מסומלת באמצעות השושנה והארוס הנקבי: 'היא גם השכינה, האלוהות הנקבית האימהית, שאותה חווים זה עם זה בני אדם בעולם הזה בהתקרבותם זה עם זה באהבה'.¹¹² חוקרת הקבלה מלילה הלנראשד מסבירה כי חזויית המלכות נחשבת אף כספירה של 'התודעה השושנית':

זהו מצב תודעה צבעוני, ארוטי, מלא תנועה וניתן לתיאור מילולי. בתודעת המלכות יש העצמה חושית ורגשית חזקה. הדיבור במצב זה הוא מבושם משהו, עולה על גדותיו ודומה לדיבור המאוהבים. בגלל אופיו מזמין מצב תודעה זה את הפואטיות ועמה את האסוציאציה החופשית, הסמל, המטפורה כאבני בניין של שפתו. תודעה מיסטית זו נחשבת אצל המקובלים של הזוהר לפתח ולשער, שחייבים לעבור בו כדי להגיע למחוזות תודעתיים ואלוהיים שונים.

פעולת הציור המבוטאת בגוף רבים בכותרת שיר זה, 'צִיָּנוּ', מרמזת על תפיסתה את עצמה כחלק משלם, המציעה הגדרה עצמית באמצעותו של האחר. כך, 'נְעוּת קְטָנוֹת צוֹחֶקוֹת/ מְעִיר עָרִים צְחִיחָה'.¹¹³ פעולת ציור השושנה בידי הדמות הנשית המתוארת יחד עם ההתבוננות בנערות, שחושפת את שימת ליבה למבע הניכר בפניהן של הנערות, המצביע על משובת נעורים, על שמחה ועל חוסר דאגה, מְשוּוֹת לסיטואציה הנשית קדושה והתמסרות. גם כאן ניתן לקבוע כי כאשר הדוברת מתארת קול ייחודי ואופטימי היא נוטה להשתמש בשם הגוף רבים נקבה כדי להביע שמחה ועליצות המשותפת לה ולאחרות. עניין זה מתיישב עם טענתו של אהרן קומם על תפיסת העולם הפנתיאיסטית-החגיגית בשירתה של זלדה.¹¹⁴ ההתמזגות וההאחדה כוללת את הדוברת, את אהובה ואת הנערות שהתארחו בכיתה לאחר פטירתו. המרחב הנשי מאציל מערכיו השמימיים על הנוכחים בו.

111 שם, עמ' 118.

112 מ' הלנראשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 45, 407-400.

113 שירי זלדה, עמ' 118.

114 ראו לעיל במבוא וכן אצל קומם, שלשלת השירה (לעיל הערה 4), עמ' 308.

סיכום

עיצוב הסובייקט הנשי בשיריה של זלדה שנידונו כאן משקף את עולמה של הדוברת ואת מרחביה התרבותיים והרוחניים. בשיריה פונה המשוררת למרחבים של ה'אחר', הסובייקט הנשי באשר הוא, ומן ההתבוננות בו היא שואלת תובנות אשר באות לידי ביטוי בקולה. זהו קול שאינו חושש לבטא אמפתיה עם מצוקת האחר, רגשות אישיים של אבלות וצער, כעס ותהייה. הסובייקט הנשי אינו חושש לבכות חוויות טובות מן העבר, אך באותה מידה גם מבקש להתוודות על הגילויים הטובים והחשובים שבחיו, רובם ככולם רוחניים, ולהודות עליהם. ניתן לומר כי זלדה רואה ערך עליון בהשקפת החיים האופטימית, המבקשת לחשוף את האור והטוב, ומכאן הקול בשירתה שנושא באחריות באשר לאחר שאליו היא שבה ופונה.

עם זאת, ניכר הבדל בין הסובייקט הנשי וקולו הפונה לאהוב הנמצא לצידו, המפגין שמחה וחדוות חיים, לעומת הסובייקט הנשי שהאהוב נעדר ממנו לעולמים. מעניין לציין שזלדה כאישה דתית שאורח חייה החב"די הכתיב הפגנה של גילויי חדווה וחיות, מבטאת בשירים אלו גם עצב ללא תקווה ונחמה.¹¹⁵

מותה של זלדה ב-29 באפריל 1984 פורסם בעיתונות היומית בכתבה קטנה באותיות טל ומטר. בראש העמוד הופיעה כתבה בנושא ביטחוני (שני מחבלים נהרגו בידי צה"ל בדרום לבנון) ומתחתיה, במרכז העמוד, כתבה בנושא השואה ויחסי חוץ (המספרת על רעיית ראש ממשלת יוון שהשתתפה בטקס זיכרון לשואה באתונה). הידיעה הקטנה על מות המשוררת הוצנעה והייתה שלישית בחשיבותה בעמוד השני של העיתון.¹¹⁶ מצד אחד, מיקום הידיעה על פי מספר העמוד וסדר העניינים הזה עשוי להצביע על חשיבותה של המשוררת ועל האהבה שזכתה לה. מצד שני, גודלה הצנוע של הידיעה מרמז על צניעותה של היוצרת (וגם על האפשרות כי תיתכן הרחבה על יצירתה במדור נוסף בעיתון).¹¹⁷ הידיעה הקטנה על מותה של המשוררת שכבשה את לב הקוראים נדמית כרפלקציה לדימוי שנשקף מתוך שיריה של זלדה שנותחו במאמר זה ולעיצוב הסובייקט הנשי בהם. רגשות וחוויות של הסובייקט הנשי הונכחו במרחבים הפואטיים שהוציאה מתחת ידיה, וקול אותנטי וצנוע בוקע מתוכם.

115 נראה שלעובדה כי זלדה הייתה חשוכת ילדים ונותרה ערירית לאחר מות בעלה, הוריה נפטרו שנים קודם, יש חותם בשירים אלו על קולה. למידע על בני משפחתה ראו בר-יוסף, על שירת זלדה (לעיל הערה 2), עמ' 17.
 116 מעריב, 30.4.1984, עמ' 2.
 117 במהלך שנות פעילותה כמשוררת הופיעו ידיעות על זלדה בעיתונות היומית, בעיקר פרטים ענייניים באשר לפרסים שבהם זכתה עבור ספרי שירה, וכן צוין שמה בלוח התוכניות במדורים המפרטים את תוכניות האומר בתחנות הרדיו הספורות שפעלו עד 1984 (רשתות קול ישראל א' ו-ב' ותחנת השידור הצבאית גלי צה"ל).

The design of the female subject in Zelda's poetry

Ofra Matzov-Cohen

Abstract

Zelda Schneurson-Mishkovsky (1914–1984) was known as a poet. Most of her fame as an artist is based on her poetry first published when she was 53 years old. In the studies that discuss her poetry, the rich materialism emanating from the personal experience, which has an explicit connection to the religious-Hasidic background in which the poet was raised in her parents' home, was emphasized. Despite Zelda's acceptance as a beloved poet among the public and in the literary research community, it seems that there are aspects of her poetry that invite further clarification and research. In order to discuss the proposed subject, the design of the female subject in Zelda's poetry, I will turn to the theoretical platform in order to clarify the definitions of the common term 'subject', the place of the speaker in the poem, and in general the work, and its connections to the function outside the author's text. In addition, I would like to clarify the theoretical meaning of the female voice and hence, examine the place of this voice in Zelda's poetry and his ties to a female subject, as expressed in the poems that will be discussed.

Keywords:

poetry, poet Zelda, speaker, female subject, the other

זרות בבית: אימהות זרות לילדיהן ביצירת סביון ליברכט

שי רודין

לציטוט (מדעי הרוח) – ש' רודין, 'זרות בבית: אימהות זרות לילדיהן ביצירת סביון ליברכט', חמדעת, יא (תשע"ט), 207–238.

תקציר

במאמר זה נבחנת תמת מפתח ביצירותיה של סביון ליברכט – זרותן של אימהות לילדיהן. התחקות אחר מערכות היחסים בין אימהות לילדיהן ביצירת ליברכט מולידה את התובנות הבאות: ראשית, היצירות המבנות דמויות אם שונות חושפות, בניגוד למיתוסים שונים על אימהות, כי אימהות אינה טבעית וכי לא כל אישה מוכנה לתפקד כאם. כך הסטראוטיפ הרואה כל אישה כאם לעתיד מתנפץ והאימהות הופכת לזהות ככל הזהויות הנשיות ולא לזהות-על. שנית, היצירות מציגות את ההתנגשות בין זהויותיה השונות של אישה בעקבות הפיכתה לאם ואת בחירותיה בעקבות התנגשות זו. שלישית, היצירות בוחנות את השבר הבין-דורי בין אימהות לילדיהן ומציגות פתרונות מנוגדים – נתק או קבלה. האימהות ביצירתה של ליברכט מופקעת מן המרחב הפרטי ומשמשת אמצעי אידאולוגי לבחינת סוגיות חברתיות דוגמת יחסי יהודים וערבים, ירידה מישראל, יחס לבעלי מוגבלויות, יחסים בין חילונים וחרדים, וכפועל יוצא האם הופכת לישות פוליטית בעלת אמירה חברתית וחורגת מתפקידה הסטראוטיפי.

מילות מפתח

אימהות בספרות העברית, סביון ליברכט, קריאה פמיניסטית.

הקדמה

ביצירת סביון ליברכט מתקיימת נוכחות בולטת של הקונפליקט הבין-דורי, המיוצגת ביצירות שונות באמצעות הצגת השבר המתגלע בין אימהות לילדיהן. בסיפורים שונים של ליברכט, מתחילת הקריירה הספרותית שלה, המיקוד מושם על דמות האם שחשה מנותקת מילדיה ומערכיהם ובכך מערערת על מוסכמה חברתית שנתפשת בתרבות המערבית כטאבו. 'אימהות' כמושג תרבותי אומנם נקשרת לאלטרואיזם, טיפוח, הזנה והקרבה עצמית, אך בסיפורת ליברכט האם אינה מסכינה לויתור על מכלול זהויותיה כאישה על מנת להלום את סטראוטיפ 'האם הטובה'. סטראוטיפ זה מבנה את דמות האם המוותרת על כלל זהויותיה לטובת זהותה כאם, או כדבריהם של סטרן ועמיתיו המתארים את הלך המחשבה האימהי:

כאם בהכרח תלדי הלך מחשבה אימהי שבמשך זמן מה יפעל כמו כוכב הצפון בהכוונת דרכך בחיים. אין זה רק ארגון מחודש של החיים המנטליים שלך, אלא ארגון חדש לגמרי שיתקיים לצדו של הישן (וקרוב לוודאי שגם ישפיע עליו).¹

צבר יצירות של ליברכט מקדם את תמת זרותה של האם מילדיה. זרות בין אם לבת מתקיימת ברומן 'איש ואשה ואיש'² ובולטת גם ברומן 'הנשים של אבא',³ המציג שבר בין בן לאימו שגידלה אותו בארה"ב בעוד אביו נותר בישראל. בשונה משני הרומנים הללו, שמיקודם בתחושת הילד שבגר ועודנו חווה את דמות האם על רקע מעשיה בעבר, בסיפוריה הקצרים בוחרת ליברכט להתמקד בדמות האם ולהבנות את זהויותיה הנשיות תוך הדגשת הפער בין הסטראוטיפ התרבותי בנוגע ל'אימהות' לבין המימוש המוצג ביצירה. מכאן כי האם המוצגת לפנינו היא אישה המסרבת להיפרד מערכיה שאינם נוגעים לערכי האימהות גם במחיר פגיעה בילדיה.

במאמר זה ייבחנו הסיפורים 'מקרה גבול' ו'יונים',⁴ 'בדרך לסידר סיטי',⁵ 'לבכות על הכתף של אמא',⁶ ו'אמריקה'.⁷ הסיפורים השונים עוקבים אחר הנתק בין אימהות לילדיהן, שגילומיו הם לעתים נפשיים ולעתים פיזיים: הנתק מוצג בחלק מן היצירות כשבר שגילומו נפשי, ובחלקן האחר גורר פרידה פיזית של האם מילדה.

עיון בתמת זרותן של אימהות לילדיהן יכול לקדם מחשבה הגמונית וסטראוטיפית, שלפיה ליברכט למעשה 'מייבאת' מן הספרות הקנונית דמויות אם בלתי ראויות, ונציין כדוגמאות את אמה בובארי ('מאדאם בובארי' לפלובר), אנה קארנינה ('אנה קארנינה' לטולסטוי) וחנה גונן ('מיכאל שלי' לעמוס עוז). סוגיות המפתח בדיון המקדמות הבחנה בין ספרות מיזוגנית בדומה ליצירות דלעיל, שמבנות דמויות אם מבעד להסתכלות גברית ביקורתית, לבין ספרות פמיניסטית – עולות מתוך עמדתה של המחברת המשתמעת בסיפורים השונים של ליברכט. סיפוריה של ליברכט אינם מציגים תמונה חד-צדדית של אם בלתי כשירה ואינם מקטלגים את דמות האם באופן בינארי כ'רעה' או כ'טובה'. הם מפנים עורף לתבנית 'החטא ועונשו' הנוכחת בספרות הקנונית, שלפיה האישה שחותרת תחת מוסכמות החברה נענשת (מתאבדת או נרצחת), ומפקיעים את האימהות מן המרחב הפרטי ומציגים אותה כחלק מדיון חברתי ופוליטי תוך מתן קול לאם ואפשרות להיאבק על זהותה השלמה.

- 1 ד' סטרן, נ' ברושווילר-סטרן, וא' פריילנר, הולדתה של אם: כיצד משנה אותך החוויה האימהית לתמיד, (תרגום: י' עברון), תל אביב 2002.
- 2 ס' ליברכט, איש ואישה ואיש, ירושלים 1998.
- 3 ס' ליברכט, הנשים של אבא, ירושלים 2005.
- 4 בתוך: ס' ליברכט, תפוחים מן המדבר: סיפורים, תל אביב 1986.
- 5 בתוך: ס' ליברכט, סוסים על כביש גהה: סיפורים, תל אביב 1988.
- 6 בתוך: ס' ליברכט, צריך סוף לסיפור אהבה, ירושלים תשנ"ה.
- 7 בתוך: ס' ליברכט, מקום טוב ללילה, ירושלים 2002.

פערים בינדוריים: 'מקרה גבול' ו'יונים' (מתוך הספר: תפוחים מן המדבר, 1986)
עיון בסיפור 'מקרה גבול'

תמת האם הזרה לילדיה מלווה את ליברכט מאז פרסמה את קובץ סיפוריה הראשון, 'תפוחים מן המדבר'.⁸ בקובץ זה הופיעו שורה של אימהות בנקודת שבר מול ילדיהן – בסיפורים 'יונים', 'תפוחים מן המדבר', 'חגיגת האירוסין של חיותה' ו'מקרה גבול'. צבר היצירות העוסקות בקונפליקט המתגלע בין אימהות לילדיהן הופך את תמת השבר הבינדורי לתמת-על בקובץ הביכורים של ליברכט, ובחירתה לאפיין נושא זה מבחינה אותה מספרות 'דור המדינה', שמייצגיה הבולטים הם אהרן אפלפלד, עמוס עוז וא"ב יהושע, שעסקו בראשית דרכם הספרותית בתמות לאומיות. בקובץ 'תפוחים מן המדבר' ליברכט אומנם נדרשת להיבטים לאומיים בסיפוריה 'חדר על הגג' ו'מילואים', אך מיקודה התמטי, אשר עתיד ללוותה במרבית יצירותיה, מושם על מערכות יחסים בין גברים לנשים ובין הורים לילדיהם.

הסיפור 'מקרה גבול' מתאר אם ובתה על רקע שונות פיזיולוגית לכאורה. האם ההיפראקטיבית מאוכזבת מבתה ההיפראקטיבית, שאינה פעלתנית. איטיותה של הבת, גמלוניותה והתרחקותה מן החברה מכעיסים את האם וגורמים לה להתרחק מבתה. אך 'מחלתה' של הבת היא מטפורה לרצונה להתבדל מאימה השתלטנית המבקשת לה תעתיק. הבת מעדיפה את השקט שמקרין סבה על פני התזזיתיות של אימה, והאם אינה מוכנה לוותר על חלומותיה בנוגע לבתה, ועל כן היא מוותרת על הבת. בהדרגה, האם מעבירה את הסמכויות ההוריות לאביה, סבה של הילדה, אות לחוסר שביעות רצונה מבתה. היא מחליטה לא לבוא יותר למסיבות הנערכות בגן משום שהילדה מביישת אותה והיא מדמה לראות בעיני האימהות האחרות מבטים רוויי רחמים. היא אף מטילה על הסב ללוות את הילדה לאבחון.

הסיפור 'מקרה גבול' הופך למשל על חוסר קבלתם של ילדים בידי הוריהם. בה בעת הסיפור מציג בפני הקורא דמות נשית של אם, שזהותה המקצועית העוטפת את כלל זהויותיה האחרות ואישיותה ההישגית הגורמת לה לכבוש בהצלחה את עולם העבודה (המרחב הציבורי) היא שמרחיקה אותה מבתה וקיתה (המרחב הפרטי). הסב מאפיין את מערכת היחסים הנרקמת בין האם לבתה כבעייתית מראשיתה:

שלושה חודשים שעשתה רונית בביתה לאחר הלידה, משגיחה על התינוקת, העבירו אותה על דעתה. בתי, אין לה הכשרון להישאר כבולה למקום אחד. [...] שלושה חודשים שטיפלה בתינוקת שבאה לה לאחר שנים של ציפייה, היתה מטרידה אותי ואת בעלה יוחנן במקום עבודתו. 'היא עוד לא רואה', היתה צועקת לי בטלפון, כמאשימה. 'התינוקת של השכנה כבר רואה

8 ראו לעיל הערה 4. הקובץ יצא לאור מחדש בהוצאת אור עם, תל אביב תשס"ז. ההפניות שלהלן בגוף הטקסט למספרי עמודים הן למהדורת 1986.

צבעים, והיא אפילו לא מבחינה בכתמים'. ויום לאחר מכן: 'היא לא מחזיקה את הקשקשן. התינוקת של השכנה כבר מחזיקה ביד אחת'. (עמ' 62–63)

נימת בתו המאשימה, המופנית כלפי נכדתו, מעלה בסב זיכרונות של הקרע שבינו ובין אשתו המנוחה לבין בתם:

בנעוריה התקשינו לדלוק אחריה: לפתע היתה פורצת הביתה, דוחקת באמה להכין דבר, גוערת על האיטיות, חסרת סבלנות תמיד, תמיד באמצע עשיית דבר, מהירה בהחלטות, אצבעותיה רצות ראשונות ונבונות משיגות את הכל, ראשונה להבין, ראשונה להשלים משימות, מקדימה את חבריה בזריותה. ותמיד מתלוננת, תמיד קצרת רוח, לעולם אין הדברים נעשים לרצונה. [...] לא יכולנו לה, אשתי ואני; הנחנו לה לנפשה. (עמ' 63)

הפער הבינדורי בסיפור למעשה מכפיל את עצמו כיוון שמתקיים שעתוק בין חוסר היכולת של הסבים להתמודד עם בתם 'חסרת הסבלנות', לבין הבת, שאינה מתמודדת עם איטיותה של הנכדה, בתה. עם זאת, בעוד הפער הבינדורי מתקיים בין הדור הראשון לשני ובין הדור השני לשלישי, הרי שדרך ההתמודדות עימו שונה לחלוטין. בני הדור השלישי מנסים להבין את ילדתם, להתחקות אחר צעדיה, ומאפשרים לה לחיות בהתאם לדרך שבררה עבור עצמה. לעומתם, בת הדור השני, אינה מסכינה עם אופייה הייחודי של בתה המנוגד לזה שלה, וכתוצאה מכך מפגינה יחס פוגע ומתעלל בבתה. האם מבקשת שלא יתלו את ציורי בתה בגן, אות לבושה שהיא חשה כלפיה הילדה, כופה עליה לצייר 'ילד, בית, פרחים, מכונית' (עמ' 64) ומנסה להעביר לה חבורות לקונפורמיזם על מנת שתדמה לשאר ילדי הגן. גערותיה החוזרות ונשנות בילדה גורמות לסב לחוש שהוא הפקיר את נכדתו בידי של יצור דורס' (עמ' 65). שיאה של ההתעללות הנפשית בילדה מופיע עם הכרזתה של האם שלא תבוא יותר לחגיגות הנערכות בגן הילדים.

תוצר התנהגותה הקשה של האם כלפי בתה הקטנה מופיע בתיאור הילדה: 'כולה מקופלת בתוך עצמה כאיש זקן' (עמ' 67). בעוד המטפלת הערבייה שרה לבת שירים וגורמת לה 'להגיח מתוך עצמה', אימה הקשוחה והכפייתית הופכת אותה לחילזון אנושי בדומה לחילזון שבו הילדה צפתה אחרי הגשם. רק סבה נחום מנסה לנחם אותה ולהסביר לה שלא כל בני האדם ניחנו באותו קצב חיים.

האם, שממהרת לעזוב את בתה התינוקת בדיוק שלושה חודשים אחרי לידתה, שקועה בקריירה שלה ואינה מוכנה להאט את הקצב עבור בתה. במקצועה היא מפקחת על טיב המוצר במכון התקנים, והיא הופכת את סגנון אימהותה למקביל לתפקידה המקצועי – בודקת שוב ושוב האם בתה היא 'מוצר פגום', ולאחר שהגיעה למסקנה חיובית היא מנסה לתקן את הפגומות. באופן כזה זהותה הנקשרת במרחב הציבורי מוחלת על המרחב הפרטי ופוגעת ביחסיה עם בתה היחידה.

בסיפור שלפנינו לא מתקיימת הצגה של הקונפליקט הפמיניסטי בין בית לעבודה, כי אם בחינה של אימהות בוטה ואלימה. בבסיס הסיפור לא מאופיין קושי לנתב בין קריירה לאימהות אלא קושי להשלים עם שונותה של הבת מהאם, שחפצה בבת שתהיה 'כמו כולם' ובעיקר כמותה. האם חשה זרות מבתה ומנהגיה האיטיים, ועל כן מתרחקת ממנה, גוערת בה וחושפת את מורת רוחה מאופייה. מי שלא שבעה נחת מהוריה אינה מוצאת אושר בבתה.

א' ריץ' מציינת ש'תמצית הטרגדיה האנושית היא אובדן הבת לאם ואובדן האם לבת'.⁹ פתרונה הוא הפניית עורף לצו התרבותי המורה על התנתקות מהאם לטובת חבירה לגברים ובחירה באיחוד מחדש עם אימהות תוך שבירת הטאבו המטרופובי.¹⁰ דבריה ניתנים להמחשה באמצעות המקרה המתואר בסיפור. האם מפנימה את דרישה החברה הקפיטליסטית למהירות וליעילות ועל כן אינה מקבלת את שונותה של בתה. הבת לעומת אימה מוותרת על ממד הכוחנות, ויותר זה בא לידי ביטוי בכך שבמסיבת יום הולדתה היא מניחה לאחריים לכבות את נרות העוגה, וכן אחד הילדים חוטף את מתנותיה בעוד היא כלל לא מרגישה. ליברכט מתארת בסיפור את תוצריה של ההזדכרות (מסקוליניזציה) הנשית ומדגימה כיצד הפנמתם של ערכים 'גבריים' דוגמת הישגיות ודומיננטיות בספרה החיצונית מעוותת את היחסים בין אימהות לבנות.

מושג 'ההזדכרות' משמש בהגות הפמיניסטית כסמן השלילי של הרוח הפמיניסטית. מושג זה מצביע על תהליך שבמהלכו נשים מקבלות על עצמן אמות מידה גבריות על מנת להוכיח שהן שוות לגברים וכך למעשה מחזקות את הערכים הגבריים המושלים בכיפה.¹¹ האם ההישגית בסיפור מנוגדת לבעל ולסב. בשיחתו עם הסב הבעל מציין בפניו כי אשתו, בתו של הסב, 'מוציאה אותו מדעתו' (עמ' 63) בהפגנת שאיפות לא מציאותיות באשר להתפתחותה של ילדתם. הסב מציין ששניהם, הוא ובעלה, אוהבים אותה 'על הסערה הטורפת שבה' (עמ' 63), ודימוי זה חובר לשורה של דימויים כוחניים המושמעים מצידו ומתארים את בתו: 'ידיים רעות', 'יצור דורס', 'אחוזת חמת זעם'. באמצעות התיאורים האלימים של האם נבנית קטגוריית נשיות חדשה הסותרת את הסטראוטיפ החברתי המיוחס לנשיות ולאימהות. כמו כן, שני הגברים הפסיביים שאינם מסוגלים להתמודד עם אישיותה

9 א' ריץ', ילוד אשה, (תרגום: כ' גיא), תל אביב 2005, עמ' 274.

10 שם, עמ' 103.

11 ב' רירדן, 'סקסיזם ומנגנון המלחמה', ח' גור (עורכת), מיליטריזם בחינוך, תל אביב 2005, עמ' 59–85, בעמ' 83. כאן המקום לציין כי 'הזדכרות' מנוגדת לאידאולוגיה הפמיניסטית הרדיקלית המחדדת את ההבדלים בין ההתנסויות של נשים וגברים ופועלת להשגת לגיטימציה לחווייתן הייחודית של נשים ונגד הידמותן לגברים. מכאן נגזרת הקביעה הפמיניסטית הרדיקלית הידועה - 'אשה אינה שונה אלא אוטונומית' (not different but autonomous). להרחבה ראו: R. Rowland & R. Klein, 'Radical Feminism: History, Politics, Action', B. Diane & K. Renate (eds.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*. Melbourne 1996, pp. 9–36.

הקשה של רונית גם כן סותרים את 'מיתוס הגבריות' ואת האופן שבו נתפסת הגבריות הישראלית.

בשיחה של הסב עם נכדתו נאבק הסב בדמעותיו. 'הבכי בא לי בקלות לאחרונה' (עמ' 67), הוא מציין לעצמו, וחש שהמלצר הערבי הצעיר מודע לכאבו. הערבי ה'אחר', ששייך לשוליים החברתיים בישראל, הוא האנטיזה לאם הלוחמנית שהפנימה את הערכים המיליטנטיים של החברה הישראלית. גם המטפלת הערבייה, פלורה, בולטת ברכותה על רקע האלימות הבוטה של האם כלפי בתה. המלחמה בסיפורי ליברט, ולמשל הסיפור 'חדר על הגג', היא תופעה חברתית ולא ביטחונית והיא נקשרת לערכיות ולאנושיות ולא לשטחים גאוגרפיים. אף האלימות המשויכת למלחמות הופכת בסיפוריה לאלימות פנימית המופעלת בידי ישראלים נגד ישראלים, ובמציאות דורסנית זו מובן שלא נוכל לצפות לסולידריות – לא של 'אחר' כלפי 'אחר' וודאי לא של ההגמוניה כלפי ה'אחרים'.

בסיפור 'מקרה גבול' מועלות אם כן שתי תמות מפתח: פער בלתי ניתן לגישור בין אם לבתה מזה, וחלחולן של נורמות אלימות אל הבית הישראלי מזה. המטפורה המאחדת בין שני השדרים מצויה כבר בשמו של הסיפור. 'מקרה גבול', המציין הן את התסמונת שבה ייתכן שהבת לוקה, והן את התוצר החברתי של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, סכסוך רבישנים הנוגע לגבולות המדינה הישראלית והאפשרות להתוות גבול למדינה פלסטינית עתידית.

הגבול במובנו הראשוני הוא אפוא אמצעי להפעלת כוח במרחב, המאפשר פיקוח חברתי על המעבר בין הליבה לפריפריה. היכולת לייצר גבולות היא ביטוי לניכוס המרחב בידי ההגמוניה, המחלקת אותו למקטעים לפי נוחיותה ותוך הבחנה בין הנמנים עם ההגמוניה לבין ה'אחרים'.¹² מהסיפור הנידון עולה כי היכולת ההגמונית לשלוט בהגדרתם של גבולות מרחביים ותרבותיים היא יכולת ישראלית. מכאן שהערבים המופיעים בסיפור מאיישים תפקידי שוליים בחברה הישראלית: מלצר ומטפלת.

בעוד ליברט אינה מפתחת בסיפור את סוגיית הגבול במישורו הלאומי, הרי שבמישור ההורייה המשפחתי נראה כי לפנינו שני תהליכים מנוגדים. ראשית, מצטייר תהליך של בריחת ההורים מהתוויית גבולות, המאפיין את הסב ואת אשתו המנוחה, אשר בחרו לתת לבתם הדעתנית והאסרטיבית להתנהל בלי להציב בפניה גבולות. שנית, מצטייר תהליך של נסיגה המאפיין את הנכדה לאור דרישות אימה ממנה. הנכדה קובעת גבול בינה לבין העולם החיצוני ומסגלת לעצמה קצב פרטי. הגבול הוא שמגן עליה מפני אימה וחוצץ בינה לבין עולמה החיצוני. במותחה גבול הילדה

12 א' בלומן, 'מרחב ופריפריה: הקדמה למקומן האחר של נשים', ה' דהאן-כלב, נ' ינאי ונ' ברקוביץ (עורכות), נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר, קרית שדה בוקר 2005, עמ' 17–41. בעמ' 22–24.

מתנגדת לרצונותיה של אימה ושומרת על עצמיותה ויחודה. 'מקרה גבול', אם כן, מתאר לא רק תסמונת רפואית כי אם ילדה שמצליחה לנכס לעצמה את האפשרות למתוח גבול ולהפריד את עצמה מאימה. מושג מתיחת הגבול עובר בסיפור הזרה ומשמש את 'האחר' השולי והדחוי – הנכדה, במאבקו נגד האלימות, שהמייצגת שלה, למרבית הפליאה, היא דווקא האם.¹³

עיון בסיפור 'יונים'

הסיפור 'יונים' לליברכט מתאר את דמותה של חיה ברונשטיין, ניצולת שואה שהופכת לעסקנית קומוניסטית ואשר מרבית פעילותה הפוליטית מתרכזת בעימות עם הממסד הדתי לאור הבנתה שבעולם הבתראשוויצי אין מקום לאמונה באל ולפולחן דתי. התוודעות אל חייה של חיה ברונשטיין מלמדת כי לפנינו אישה הנעה בין שני המרחבים, הציבורי והפרטי, בתקופות שונות בחייה, ולמעשה פועלים בה כוחות מנוגדים: הרצון להגשים את עצמה ולהפוך למנהיגה פוליטית מול רצונה לטפח את בנה האהוב. חיה מצויה בקונפליקט אידאולוגי ורגשי לאור חזרתו של בנה אמנון בתשובה, דבר המנוגד לערכיה ולפועלה הפוליטי. זהותה כאישה פוליטית מתנגשת עם זהותה כאם, והעימות ממחיש כיצד שתי הזהויות המנוגדות דרות בה.

הסיפור מתחקה אחר שני הנתיבים המרכזיים בחייה של חיה: פעילות פוליטית ואימהות. מייד עם תום מלחמת העולם השנייה ושחרורה מן המחנה חיה נרשמת במשרדי המפלגה הקומוניסטית. עם עלייתה לישראל היא מקפידה להשתתף באספות המפלגה ומוצאת את תחום עיסוקה המרכזי – הפרדת הדת מהמדינה:

ממשרדי המפלגה יזמנו אותה למפגשים. ילידי הארץ יתפעלו מן השפה העברית שבפיה. בכנסים יישמע קולה: תקיף ויציב ומהדהד לתוך המכשירים הנושאים את קולה הרחק. במילים נכונות במבטא זר תאמר מילים שיצטרפו לכותרות של עיתון: 'שישה מיליונים יכולים להרוג אלוהים אחד'. עיתונאים ששים לצטט מדבריה: 'אלוהים עלה בעשן הארובות של אושוויץ'. (עמ' 19)

לאחר השואה הופכת האישה שנענשה על יהדותה ונכלאה במחנה בידי הנאצים ללוחמת בסממן היהודי המרכזי – הדת היהודית. לא עוד שולית ומוכפפת, אלא פעילה פוליטית בארצה, הזוכה להצלחה מקצועית מעוררת השתאות. עסקני מפלגה בכירים בוחנים אותה בתקווה, ויהושוע ברונשטיין מתאהב בה על שום חוזקה,

¹³ גילומה של תמת האם האלימה המפנימה את נורמות ההתנהגות הישראליות האלימות ניתן לאיתור ברומן שכחבה אורלי קסטל-בלום, דולי סיטי, תל אביב 1992. בשונה מן הסיפור 'מקרה גבול' לליברכט, דולי, גיבורת הרומן, מצליחה להפוך את בנה לגילום צעיר של מהותה האלימה וחסרת הגבולות. היא אומנם משרטטת על גבו של בנה את גבולות 1967 אך מחנכת אותו להיות אדם ללא גבולות מוסריים וללא עכבות ערכיות.

בדומה ליוחנן בסיפור מקרה גבול' שהתאהב ברונית ההישגית בעלת המרץ הבלתי נדלה. ההבדלים בין חיה ליהושוע בולטים סביב תיאוריהם החיצוניים. חיה מתוארת כ'אישה גבוהה ומלאה, שתי זרועותיה מרוחקות מגופה, מאוגרפות על השולחן, דמותה מצוירת משולש רחב שראשו בתספורת קצרה. שפתייה קפוצות, בגדיה ללא נוי' (עמ' 19). לעומתה יהושוע מתואר כ'צנוע [...], נמוך וחלש בגופו' (שם).

השניים נישאים, אך המספרת מקפידה לסייג כי אין לפנינו נישואין שמקורם באהבה הדדית, ורק יהושוע הוא הנמשך 'אל כוחה הפורץ ואל תנועותיה הגדולות'. על חיה נכתב: 'היא נישאה לו בחיפזון, בהחלטה בת שעה, לאחר שהתאכזבה מאהוב שפנה לה עורף' (שם), ומערכת היחסים החד-סטריית מוצאת את ביטויה בתצלום שצולם ביום הכלולות: 'אמם בשמלת בד פשוטה, קו המחשוף גזור ללא יופי סביב הצוואר ופניה חמורי סבר; אביהם בחליפה חגיגית, כל כולו מגיע עד מחצית ראשה' (עמ' 19).

לאחר חתונתם חיה ממשיכה בקריירה הפוליטית שלה, ואנו עדים למערכת יחסים המקיימת היפוך תפקידים. בעוד הסטראוטיפ החברתי משייך נשים לטיפול בביתן וילדיהן, הרי שזהותה של חיה כאישה פוליטית ועיסוקיה מחוץ לביתה משנים את מערך הכוחות בביתה והופכים את בעלה יהושוע לנושא בנטל העיקרי של גידול בתם הבכורה לאה. הילדה, שגדלה לצד אביה, הופכת לתעתיק של דמותו, ועל כן 'חיה כמו ויתרה עליה למענו' (עמ' 20). הילדה המסוגרת מנוגדת לאם האקסצנטרית, וחיה מאפשרת לה להתקיים בשונותה ממנה, אך הדבר אינו מעיד על קבלה, כיוון שחיה מתנתקת ממנה, ניתוק שהופך להלצה המסופרת בהמשך, הממחישה את הנתק החריף בין האב ובתו לבין האם: 'פעם, [...] חלפה על פניהם ברחוב ולא זיהתה בס את בתה ואת בעלה. כל-כך שקועה היתה בשלה; כל-כך זרים היו לה שניהם' (עמ' 20).

מודל הנישואין הבלתי שוויוני, שבו האישה מקדישה את מרצה לעסקנותה הפוליטית בעוד בעלה מחלק את זמנו בין עבודתו כממס פלדה לבין בתו, מתהפך ביום שבו חיה יולדת את בנה אמנון:¹⁴ 'לראשונה עשתה בביתה ימים על ימים,

14 הבחנות סוציולוגיות מחלקות את מוסד הנישואין לשלושה דגמים: 'נישואין מסורתיים', 'נישואין בין כמעט שווים' ו'נישואין בין שווים'. בדגם 'נישואין המסורתיים' אנו מבחינים באישה המתפקדת כעקרת בית ובעל שהוא המפרנס היחיד. בדגם 'נישואין בין כמעט שווים' שני בני הזוג עובדים מחוץ לבית, אבל הרעיה נושאת ברוב הנטל של עבודות הבית, כיוון שהזוג אינו יודע כיצד להשיג דמוקרטיה בבית, בעוד הגבר נושא ברוב ההחלטות הפיננסיות החשובות. בדגם 'נישואין בין שווים' לכל אחד מבני הזוג מעמד שווה, וכל אחד מהם אחראי לרווחה הכלכלית והרגשית של משק הבית. נישואין אלו מבוססים על ידידות, אמון, ערכים זהים, חוויות ואינטרסים משותפים. ראו: ה' פישר, המין הראשון: הכשרונות הטבעיים של נשים וכיצד הן משנות את העולם, (תרגום: ע' עופר), תל אביב 2004, עמ' 263–264. מול הקטגוריות הסוציולוגיות, ניכר כי מערכת היחסים בין חיה לבין יהושוע חומקת מההגדרות שלעיל ואף חווה שינוי בין שני קטבים – קוטב אי שוויוני המציין את יהושוע כאחראי על גידולה של לאה במקביל לעבודתו, וכך קוטב אי שוויוני נוסף עם הולדת אמנון וחזרתה של חיה אל המרחב

מתנזרת מבית המפלגה ומפגישות הוועדים. היא החליטה להניק את תינוקה ולא להשאיר עבורו בקבוקי אבקת חלב כאשר עשתה עם לאה' (עמ' 20).

חנה הרצוג רואה בכניסת נשים למרחב הציבורי 'רעייה בשדות זרים'. לדידה, נשים יודעות, מתוך הערכת סיכויים רציונלית, שמבנה ההזדמנויות הקיים טומן סיכויים נמוכים להצלחה בפעילות ציבורית או פוליטית, כאשר הפוליטיקה והיעדרן של נשים ממנה משמשת מראה למתחולל במרחב הציבורי ובמוקדי הכוח הנשמרים גבריים במהותם.¹⁵ חרף זאת, בסיפור 'יונים' אנו עדים לכניסתה של אישה לפעילות פוליטית על רקע השואה, ולהפיכתה המהירה למנהיגה בולטת. עם זאת, חרף ההצלחה במרחב הציבורי, חיה בוחרת להקריב את הישגיה לטובת מימוש אימהותה לאמנון. בתחילה היא נוטלת עימה את אמנון אל משרדי המפלגה, ולאחר מות בעלה היא מוותרת כליל על עתידה הפוליטי והופכת לספרנית. את הבמות ממירה חיה בטיפול בבנה האהוב, המצטייר בעיניה כשעתוק של אחיה הצעיר דויד, שמת בילדותו ממחלת הצהבת.

בניגוד ללאה, שמאמצת את תכונותיו של אביה, אמנון הופך לגרסה צעירה של אימו המרדנית. כבר בילדותו היה מיידה אבנים בילדים דתיים, וכך למעשה הוא מימש את הטפותיה האנטי-דתיות של אימו הקומוניסטית. לאחר מות יהושע אין מי שיבלום את דעותיה הרדיקליות של חיה, והיא חופשייה לספר לאמנון על בגידתו של האל בעמו שהנביעה את שואת העם היהודי. בעוד לאה נמנעה מחייו דעה כלפי דברי אימה, אמנון אימץ את מדיניותה של חיה והפך לאלים ולבוטה.

שנאתה היוקדת של חיה כלפי הדת אינה נובעת מחוויותיה בשואה לבדן, כי אם גם מהאשמותיה כלפי הדרך שבה בחרו לטפל במחלת הצהבת שבה לקה דויד אחיה. הטיפול כלל הבאת יונים אל הנער החולה, ואלו אמורות היו "לקחת" את מחלתו ולהוביל להחלמתו.¹⁶ הטיפול ביונים נכשל, ואחיה של חיה מת. כעבור שנים מתקרב בנה אל היהדות ובהמשך אף חוזר בתשובה. האם אינה מקבלת את חזרתו בתשובה ומתנתקת ממנו ומאשתו, למעט מעקב קצר וחשאי. היא מגיעה אל ביתו רק כאשר לאה מבשרת לה על מחלת הצהבת שבה הוא לוקה ועל כך שהטיפול בה יכול את טקס הבאת היונים וכן את הציווי על אמנון שיצום בתשעה באב.

הפרטי על מנת לגדל את בנה. מותו של יהושע משיב אותה לעמדת ראש המשפחה, והיא מתפקדת כהורה וכמפרנסת יחידה.

15 ח' הרצוג, נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל, ירושלים 1994.

16 כפי שמציין הרב שלמה אבינר, בעבר השתמשו ביונים על מנת לנסות ולרפא צהבת בקרב אוכלוסיות מסוימות. טיפול זה נשען על אמונות פולקלוריסטיות שלפיהן היונה סופחת את מחלת הצהבת ומתה במקום החולה. הבחירה בצהבת ובסוג טיפול זה מסבירה את רגישותה של חיה ואת עימותה עם הרב. ראו: ש' אבינר, 'רפואה חלופית', אתר ספריית חוה, כ"ח בסיוון תשע"ב. נדלה בתאריך 10.4.2019 מתוך: http://www.havabooks.co.il/article_ID.asp?id=402

האם שהתכחשה לבנה ואף השכירה את חדרו לסטודנטית כצעד סמלי לטשטוש קיומו, חוזרת להילחם נגד הדת, אך לא במרחב הציבורי כי אם במרחב הפרטי, כדי להציל את חייו של בנה. היא מתעמתת עם הרב, דורשת שישלח את אמנון לבית החולים, ובסופו של דבר מבטלת את גזירת הצום שגזר עליו הרב. בעימותה הקשה עם הרב, חוזר לגרונה קולה הפוליטי ומסייע לה בהצלת בנה. כוחה הרטורי והשקפותיה אינם מושמעים על במות ציבוריות בשל ויתורה על קריירה פוליטית, אך מצויים בה על אף פרישתה ומאפשרים לה להיאבק על חייו של אמנון.

הזהות הפוליטית והזהות האימהית של חיה נפגשות בעימות שהיא מנהלת עם הרב הקשיש, עימות שממחיש כי שתי הזהויות דרות בה בכפיפה אחת ואינן סותרות זו את זו. האישה, שתיאוריה החיצוניים וההתנהגותיים מלמדים על הזדכרות, מפגינה חמלה אימהית ומוחלת על כבודה למען הצלתו של בנה. אלגוריה למאבק בין שתי הזהויות הנשיות מצויה בדבריה של חיה לבת דודתה מרים. חיה מספרת למרים על הסרט הקלאסי 'מה קרה לבייבי ג'ין' (1962) שבו צפתה:

את ראית את הסרט הזה עם בטי דיוויס על שתי אחיות, אחת קבצנית ואחת עשירה? פעם הקבצנית מזמינה אליה את אחותה כי היא חולה מאוד. הם לא היו בקשר והיא רוצה רק להיפרד. האחיות העשירה באה. בחדר שלה, הקבצנית רוצחת את אחותה, מלבישה אותה בבגדי הקבצנית, משאירה מכתב שהיא מתאבדת. והיא בעצמה, הקבצנית, לובשת את הבגדים של אחותה ונכנסת למרכבה שמחכה לה למטה. הם תאומות ומאוד דומות – אף אחד לא מרגיש. (עמ' 27)

מדוע הסרט ההוליוודי מרשים את הפעילה הקומוניסטית לשעבר? האם משום שהוא מציג את ניצחונה של האישה הענייה שמערימה על אחותה העשירה וכך תואם את האידאולוגיה המרקסיסטית של חיה, או שמא מדובר בסרט המקפל בתוכו את שלל מערכות היחסים המצויות בסיפור?

חיה משוחחת על הסרט עם בת דודתה מרים, המעוררת אנלוגיה ניגודית לה ולמהותה. מרים נוזפת בחיה בפולנית ותמהה על דבריה הקשים באספות הפוליטיות נגד הדת. בעוד הסובבים מתפעלים מן העברית שבפיה של חיה, מרים מעדיפה לדבר אליה בפולנית ובכך ממחישה שאין ברצונה לממש את חזון יצירת 'היהודי החדש', וכן שאינה מתכוונת להשיל את זהותה הקודמת ולהתכחש לשורשיה. הפער בין השתיים אינו רק אידאולוגי והתנהגותי. חיה בזה למרים, ולמרות שמרים משמשת עבודה אוזן קשבת לבעיותיה חיה אינה תופסת אותה כשותפה שווה לה אלא כברייה נחותה. שתי הנשים ששרדו את השואה בוחרות באפיקי חיים מנוגדים. האחת מתנתקת מעברה ולמעשה מפגינה התכחשות מוחלטת לשורשיה היהודיים שגילומם בבית שומר המצוות ובשפה הפולנית שאפיינו את ילדותה, ואילו השנייה משלימה עם עברה למרות עלייתה לישראל.

מעבר לדמיון בין שתי האחיות מן הסרט לבין חיה ומרים, הסיפור מציג גם את מערכת היחסים העכורה בין לאה ליהושוע, שלא הצליח להתמודד עם קשיחותה והותיר אותה אלמנה בת 33, וכן את מלחמתה בבנה מרגע שהחל בתהליך חזרתו בתשובה. המאבק המשפחתי שמאייש את הסרט מתרחש בסיפור, אך חיה מתעשתת ומוחלת על כבודה רגע לפני מות בנה ואינה נותנת לסיפור חייה להידמות לסרט. בחירתה להתפשר ולנסוע אל ביתו של בנה החרדי היא הצבעת אייחמון שלה לנעשה בין שתי האחיות בסרט, שלמעשה וויתרו האחת על השנייה. בניגוד לעשירה שמגיעה לבית הקבוצנית ונרצחת, האם מגיעה לבנה הדל ונלחמת למען הצלתו.

אומנם בחלומותיה חיה רוצחת את אמנון על מנת להקנות לו מות גיבורים במלחמה בדומה לחבריו למחזור הלימודים שמוצאים את מותם בקרבות מלחמת יום הכיפורים, אך בסופו של דבר שאיפתה שבנה ידמה לחבריו שמקריבים את חייהם למען המדינה נדחקה, והיא בוחרת לצאת למען הבראתו על מנת שגורלו לא ידמה לגורל חבריו. הדת שלקחה ממנה את בנה משיבה לה אותו, כיוון שבזכות היותו חרדי הוא נותר בחיים ולא מת בקרבות הקשים שבהם נפל חבררתאמו, ישי.

מעבר למשל לקונפליקט המשפחתי הבלתי נמנע שמציג הסרט 'מה קרה לבייבי ג'ין', חשיבותו לסיפור מתבטאת בהיותו מרמז על שתי הזהויות המתקיימות בנפשה של חיה. חיה מתוארת כאישה שחייה מתנהלים על דרך הכפילות: בצעירותה היא מקדישה את עצמה לחיים הפוליטיים ואילו עם הולדת בנה היא מוותרת על העיסוק בפוליטיקה ועסוקה בביתה. החזות הגברית והאגרופים על השולחן מומרים באפיית עוגות לכבוד בנה. לאחר שבנה נוטש את דרכה, 'מעייני הרכות שנפרצו אל בנה ואל משוכותיו, ואל מראה גופו הצומח כפלא – נסתתמו בפתאום. והזעם הישן, שאגר ארס, שב אליה בטלטלה קשה' (עמ' 25).

זרותו של בנה מחזירה לה את זהותה הפוליטית שהדחיקה כאשר התמסרה לאימהותה. המאבק הפנימי בין שתי הזהויות מתקיים למן הולדתו של בנה. אך בניגוד לרצח המתחולל בסרט, חיה אינה רוצחת אף אחת מזהויותיה ואינה הופכת לאישיות מונוליטית המוגדרת באמצעות זהותה, כי אם משתמשת בזהויות השונות לצרכיה ובסופו של דבר יודעת להשתמש בשתייהן על מנת לסייע לבנה להחלים. בשונה מוויקטוריה, גיבורת 'תפוחים מן המדבר', שקיבלה את ההמרה שביצעה בתה מן העולם הדתי אל העולם החילוני, חיה אינה משלימה עם בחירתו של בנה בדת, אך ברגע האחרון היא מחליטה שלא לוותר על אימהותה בגין הפער הערכי שחוצץ בינה לבין אמנון.

עיון בסמנטיקה שחיה משתמשת בה כדי לתאר את המשבר שבו היא נתונה לאחר חזרתו של אמנון בתשובה, מלמד כי למרות הפער החיצוני בין האם לבנה שניהם תרים אחר גאולה. חיה מציינת בפני אמנון: 'אתה, כנראה העונש שלי. חשבתי שתהיה לי גאולה. אולי טעיתי. אולי לא מגיעה לי גאולה בכלל' (עמ' 29).

ואילו אמנון גם כן תר אחרי הגאולה, ומציין כי בבית הכנסת גילה לראשונה את האור. האם ניצולת השואה שאמונותיה התערערו פונה להגשמת גאולתה באמצעות פעילות פוליטית המלמדת הן על מלחמתה למען הכלל והן על רצונה למצוא מקום משלה לאחר שהנאצים שללו ממנה את זכויותיה הקיומיות. גם אמנון שואף למצוא את מקומו בעולם ונע בין מתירנות קיצונית לאדיקות דתית עד שהוא מטיל עוגן בעולם החרדי ושלם עם בחירתו.

בדיונה ב'אחרות' מיס מבהירה כי אומנם 'האחר' נתפס כישות קיצונית המעוררת התנגדות, אך לעיתים מדובר דווקא בחלק המצוי באדם המתכוונן ב'אחר' שאותו הוא רוצה להדחיק.¹⁷ דבריה עולים בקנה אחד עם התנגדותה של חיה לדתיותו של בנה, הנובעת מרצונה להדחיק את עברה בביתה הדתי ואת הזיכרון הקשה של מות אחיה כתוצאה מטיפול פולחני ברוח הדת.

ההתמודדות עם בן שנוטש את ביתה ואת עולמה מציג פן אחד של הסיפור, המבליע גם קונפליקט בין אם לבתה. חיה אדישה ללא ולצרכיה, ואימהותה ממומשת סביב הולדת אמנון, אשר בתודעתה ממשיך ישירות את אחיה האהוב דויד, ומכאן שמו של בנה, היונק מן המקרא ומרמז אל דויד המקראי, אבי אמנון. המספרת, הממוקדת בתודעתה של חיה, מציינת כי אחת לשבוע לאה מבקרת את אחיה החרדי בביתו, וטרם חזרתה 'לבית בעלה שבחיפה' (עמ' 15) היא מגיעה אל בית אימה ומספרת לה על ביקורה. תיאור עקיף זה מלמד על יחסה המתנשא והבוז של האם כלפי בתה. היא אינה חושבת שללאה יש בית משלה, משום שבמשך שנות ילדותה ונעורותה של לאה התייחסה אליה כאל אורחת בביתה. מכאן היא מניחה שלאה ממשיכה להתנהל כאורחת בביתה שלה כאישה בוגרת, ועל שום כך הציון 'בית בעלה'. יש לציין כי בזמן הסיפור לאה מצויה בראשית היריונה, ושיוך הבית לבעל מלמד על תפיסתה של האם את הבת ככפופה לגבר, להבדיל מתפיסתה העצמית כאישיות עצמאית וחזקה, וכמו כן מלמד על חוסר יכולתה של חיה להבין מערכת יחסים זוגית שוויונית. כפי שבביתה בעלה נאלץ להתמודד עם הדומיננטיות והחוזק שלה, כך היא מניחה שלאה נאלצת להתמודד עם בעלה ויוצאת מוחלשת מהתמודדות זו. זאת ועוד, אלמנותה של חיה והימנעותה מקשרים זוגיים לאחר מות בעלה הופכים אותה לאישה בודדה ומקשים עליה להבין זוגיות הנרקמת בין אחרים.

למרות שלאה מגשימה חלק מדרכה של אימה והופכת למורה, בדומה לחיה ששאפה ללמד את הקהל באספות את האידיאולוגיה הקומוניסטית, תפקידה של לאה מצטמצם בסיפור להיותה מתווכת בין האם לבין הבן האהוב. לאה, שבניגוד לחיה אינה מתנגדת לחזרתו בתשובה של אמנון ואינה מנסה להניא אותו מדרכו החדשה, ממשיכה לשמור על קשר עם אחיה ודואגת לעדכן את אימה באשר

E. A. Meese, *(Ex)Tensions: Re-Figuring Feminist Criticism*, Urbana and Chicago 1990, pp. 17-78-96.

למתרחש בחייו. שיחותיהן, המתקיימות בביתה של חיה, אות לכך שביתה של לאה נעול בפני אימה, עוסקות באמנון ולא בלאה. לאה מגיעה אל בית אימה מדי שבוע ומוסרת את רשמי פגישתה עם אחיה ואחר נחפזת לחזור לביתה. בשיחותיהן היא אינה מסתפקת בעדכון אימה על אודות אמנון אלא נוהגת לבקר את התנתקותה של האם מבנה האהוב. כאשר היא מבחינה בעלונים מטעם 'הליגה למלחמה בכפייה דתית' היא מבקרת את אימה שממשיכה בהתנגדותה לחרדים למרות העובדה שאמנון משתייך לציבור שכנגדו האם מכוונת את פעילויותיה. לאה מציינת שמשעה שאמנון הפך להיות חלק מהקהילה החרדית, אימה צריכה להפסיק את מלחמתה, אך אימה אינה שועה לדברי בתה, ומסבירה שהיא אומנם כבר לא פעילה כבעבר, אך מקומה במלחמה נגד הדתיים נשמר מרכזי כשהיה.

לאה, שבזמן ילדותה ונעוריה 'היתה כנעדרת בעיני אמה' (עמ' 25) בוחרת בגבר שעוסק ב'תבניות פלסטיות היוצקות צעצועי ילדים ואף חלקי בניין' (עמ' 28). המספרת מציינת, מתוך מיקוד בחיה, כי עיניו של הבחור הן 'במפתיע, נבונות' (שם). חיה, שאינה מקצה לבתה מקום ממשי בעולמה, תמהה על כך שבתה בוחרת בחבר שעניו נבונות. היא אף אינה עומדת על הדמיון בין מקצועו של יהושוע – אביה של לאה שמאז מותו הפכה לנעדרת בביתה, לבין מקצוע חברה של לאה. האב המיס פלדה ויצק אותה לתבניות הנותנות להן צורה, ואילו ה'בחור' שמביאה לאה לביתה בחר בעיסוק דומה. חרף זרותן של האם ובתה, לאה שומרת אמונים לאימה ומקפידה, למרות עבודתה הקשה והריונה, לבקרה ולמסור לה פרטים על בנה האהוב. לאה אינה מתמרמרת לנוכח מעמדה בבית ואינה מתנתקת מאימה ומאחיה. מתנתה לבר המצווה של אמנון היא ספר מסעות, אות לרוחב אופקיה הנסתר מאימה שלא עמדה על טיבה. דווקא לאה מוצאת את דרכה אל ליבו של אמנון, משום שאינה מפנימה את הטפותיה של חיה בנוגע לדת. בשעת המשבר היא אף מצליחה לרתום את חיה ולהביאה אל ביתו של אמנון. מי שנתפסה כפסיכיתית והפכה לשולית במשפחה הופכת להיות הגורם המשמעותי שבזכותו האם ובנה שבים ומתאחדים.

הבת השתקנית הופכת לדוברת שאימה משתוקקת אל מוצא פיה. היא המוסרת לאם המתכחשת את קורותיו של אמנון והיא המשמיעה באוזני חיה ביקורת על התנתקותה מבנה ועל הטפותיה בילדותם, שלדעתה דווקא הם משכו את אמנון אל הדת. בדומה לרבקה בסיפור 'תפוחים מן המדבר', לאה בוחרת בהמרה מרחבית ועוברת לגור בחיפה. המרחק מאימה מיטיב עימה, ובדיאלוגים הנרקמים בין השתיים ניכר כי המשוואה שלפיה לאה כפופה לאימה התערערה. לאה, העוסקת בהוראה, מנסה להורות לאימה את דרכה הנכונה, ובסופו של דבר מצליחה לנתב את דרכה בחזרה אל בנה. היא מנסה לעודד את אימה לגלות פתיחות כלפי אורח חייו של אמנון, ולמרות שבמשך שנים קופחה לעומתו היא מפגינה רוחב לב כלפי אחיה שמחלה מאימת על חייו. הבת, שמכירה היטב את אימה, יודעת כיצד להשפיע עליה ודואגת לכך שהאם תתעמת עם הרב המצווה על אמנון לצום חרף מחלתו.

חיה נוסעת אל ביתו של בנה, והעימות עם הרב מזכיר לה את בית אביה. חיה אומנם הופכת לאישה חזקה ועצמאית, אך זכר עיניו הרכות של אביה חוזר אליה ומקשר בינו לבין הרב הניצב בחדרו של בנה. לאחר שחיה מתנתקת מזיכרון העבר היא מתעמתת עם הרב ועוטה על עצמה את זהות הלוחמת בשליחי הדת. 'אש המלחמה' חוזרת לבעור בה והיא מפעילה אותה הפעם לטובת בנה יחידה ומנסה להציל את אמנון, כפי שדויד המקראי ניסה להציל את בנו הסורר מן המוות.

כך נוכל לראות כיצד בסיפור 'יונים' מתחדד המתח בין הזהויות הנשיות השונות. סיומו, שבמהלכו האם מגיעה אל ביתו של בנה, שעוזב את עולמה הרוחני ואת ביתה והתנתק ממנה, מלמד כי חרף קיומן של זהויות קוטביות המתקיימות במהותה של חיה היא אינה מוותרת על זהות זו או אחרת. בסופו של דבר חיה רותמת את זהותה הפוליטית למען בנה, שאומנם מזדהה רוחנית עם 'אויביה האידיאולוגיים', אך עבורה הוא עדיין בנה הנזקק לאימו הלוחמת. כאן גם מופיע הקשר המובלע בין הסיפור הנידון לבין סיפורה של שפירא 'טיפוסי נשים', המרמז על התכונות השונות אשר מרכיבות נשים. חיה ממחישה כי אימהותה אינה שוללת את כוח לוחמנותה, כפי שמעמדה הפוליטי אינו מבטל את רגישותה כלפי בנה.

מרחב מנביע זרות: עיון בסיפור 'בדרך לסידר סיטי' (מתוך הספר: 'סוסים על כביש גהה', 1988)

עלילת הסיפור 'בדרך לסידר סיטי' מתרחשת במהלכו של טיול משפחתי לארצות הברית. אם, אב ובן מטיילים ואמורים להינפש מן המציאות הישראלית הקשה ולחזק את הקשר המשפחתי שהיה בעבר רעוע. עם זאת, המרחב הזר מאפשר לגיבורת הסיפור, חסידה, לחשוף אמיתות על חייה ויחסיה עם בעלה ובנה. אמיתות אלו לא נחשפו על ידה במרחב הפרטי, בביתה שבישראל, והן מוטחות בפניה ביתר שאת במהלך הטיול שהופך מחוויה לסיוט של ממש. המספרת, המאפיינת את הניגוד בין הסיטואציה שחסידה ייחלה לה לבין מימושה, מציינת:

כאן, בנוף הזר והמרהיב כבתוך מראה מלוטשת ראתה את מה שנעלם מעיניי בחיק הבית: אינם שייכים עמה, שני הגברים הללו שקמו נגדה לפתע כאויבים; התאספו מולה בברית מוזרה ורעה: אינם טורחים להבליע את הצחוק הזדוני השמור אצלם עבורה, מהתלים בה ללא רחמים, מניחים אותה טרף לעיני כל. (עמ' 44)

ואומנם, כבר בפתיחתו של הסיפור מאופיין הקרע בין האב ובנו לבין האם ומתורגם למציאות מרחבית: השניים מתקדמים בראש, ואילו חסידה משתרכת מאחור, ננזפת בידי בנה יובל, מוותרת על חברתם ומבקשת שיתקדמו בלעדיה. בעלה מלגלג על הצעתה, כיוון שאינו מאמין שהיא תוכל למצוא את הדרך לחברת הנסיעות, אך בסופו של דבר השניים מתקדמים וחסידה מוצאת את דרכה במרחב לבדה.

בחלומותיה רואה חסידה 'ים הולך וצומח בינה לבין בנה ובעלה' (עמ' 43), ונראה כי החלומות הקשים מתממשים, והמרחק שנפער בינה לבין השניים אינו רק מרחק פיזי כי אם גם מרחק נפשי.

החלטתה של חסידה להגיע לבדה אל משרד הנסיעות מטרימה ברמז את סופו של הסיפור, שבמהלכו חסידה בוחרת לנסוע עם זוג הפלסטינים וילדם ומותרה את בעלה ובנה מאחור. סיומו של הסיפור מציג תבנית מהופכת לזו המאפיינת את פתיחתו. חסידה, שהייתה נתונה לחסדיהם של בעלה ובנה, מחליטה לא להיות מובלת אלא להיות מובילה ועל כן היא עוזבת את בעלה ובנה ומצטרפת לזוג 'האחר' המרתיע את השניים. תחושת הזרות של חסידה כלפי בעלה יחיאל ובנה יובל מתחזקת כל כך, עד כי היא מעדיפה לנסוע עם זרים על פני נסיעה בחברת בני משפחתה המשפילים אותה ולועגים לה במשך הטיוול כולו.

תהליך המטמורפוזה שחסידה חווה בסיפור הוא תהליך הדרגתי, וניכר כי בזמן הטיוול במקום לחוש איחוד משפחתי עולים בה גורמים מודחקים המחזירים את תחושת זרותה ממשפחתה. בעוד בעבר חסידה שימשה כמתווכת בין האב לבנו, הרי שבהווה היא חשה שהשניים בזים לה וקרבתם החדשה מושחתת על לעג בוטה כלפיה וכלפי הליכותיה. בתחילת הסיפור היא חשה 'כשבלול שנעקר משריונו' (עמ' 44) ומצפה בכליון עיניים להצתת האש בין האב לבנו ככימים עברו. בתום הסיפור היא אומרת לבעלה ולבנה – 'אותי כבר הצחקתם היום מספיק. אני מקווה שתבלו יפה עם האסקימוסים' (עמ' 70).

שורה של אירועים מנביעים את סיומה של היצירה, המסמן את עזיבתה של חסידה את בעלה ובנה. קביעותיו של בעלה – 'את כל הזמן מדוכאת, חסידה. אפילו מתוך שינה את נאנחת' (עמ' 45); והצעתו, 'אולי ניקח אותך לאיזה רופא שיתן לך תרופה' (שם), המרמזת על תפיסתו אותה כחולה פסיכיאטרית הזקוקה לטיפול נרקוטי – מחלחלות לחלומותיה וגורמות לה לחוש בסכנה תמידית. השניים לא רק ממהרים ומותירים אותה מאחור אלא גם יוצאים בלעדיה לטיוול, מותירים אותה ישנה במלון ומציינים בהתנשאות שלא שאירו לה פתק כי 'העפרון היה בתיק שלך ואת ישנת כל-כך טוב, כמו תינוקת קטנה' (עמ' 46).

היחס הפטרנליסטי של שני הגברים בולט לאורכו של הסיפור, המעמיד משוואה של אישה מובלת אחרי שני גברים שוביניסטים וחזקים. להבדיל מזהותה המקצועית של חסידה, שאינה מאופיינת בסיפור, דווקא זהותם של הגברים חוזרת באופנים אחדים ומדגישה את מוטיב 'הישראלי הלוחם'. אמירתו של בנה – 'מה יכול לקרות לנו, אמא חסידה? יש לך כאן קצין בצבא הגנה לישראל ואלוף ג'ודו' (עמ' 46), מחדדת את הקו המיליטנטי הנוכח בסיפור, הממחיש את חלחולו של המיליטריזם הישראלי מן המרחב הציבורי אל המרחב הפרטי. יחיאל, הקצין הבכיר ששירת כתובע צבאי ביהודה ושומרון, רואה עצמו עליון הן על ערבים והן על רעייתו

ולמעשה מייבא את תפיסת הכיבוש והאדנות אל ביתו. כפי שהוא חש נעלה על ערבים, ומכאן סלידתו מזוג הפלסטינים שעימם חלקו את המיניבוס, כך הוא חש נעלה על אשתו ובו לה בכל הזדמנות הנקרת בדרכו. ההומופיליה (אהבת הדומה) הופכת למכשיר הערכי המרכזי של איש הצבא, אשר מעריך את בנו 'אלוף הג'ודו' אך בז לכל סממן של 'אחרות', היינו לנשים ולמיעוטים.

ככל שהטיול מתקדם כך חרדותיה של חסידה גואים. היא חשה פחד מפני בעלה ובנה, ואף חוששת שמא יחיאל ייפטר ממנה בקלות, בפתק אחד מן הרבנים, ויישא את המזכירה שבדברו עמה בטלפון משתנה פתאום קולו' (עמ' 47). המרחב החדש, אשר מעביר את המשפחה מישראל לארה"ב, מאפשר לחסידה לבחון מחדש את יחסיה עם בעלה, שייתכן שמנהל רומן עם מזכירתו, וכן לבחון את עמדותיה ביחס למדיניות הביטחוני של ישראל. למראית עין אין כל קשר בין יחסיה המעורערים עם יחיאל לבין הסוגיות הפוליטיות העולות בסיפור, אך למעשה הסיפור נאמן למשוואה הפמיניסטית הרדיקלית שלפיה הציבורי נובע מן הפרטי. הכוחות של הגברים מופעלת בסיפור כלפי חסידה, אך היא אינה נטולת הקשר חברתי ופוליטי. יחיאל, הקצין הלוחם, ויובל, שעתיד להתגייס לצבא, ממחישים בהתנהגותם את מחירו של הכיבוש הישראלי ואת הקשר הגורדי בין מדיניות חוץ אלימה לבין המתחולל בבית הישראלי. קולה המושפל של חסידה ותחושת זרותה מול הגברים הלוחמים אשר מקיפים אותה, מקבילים להתנהגותה של האישה הפלסטינית הישובה במיניבוס. שתי הנשים הן קורבנות של חברות פטריארכליות ולאומניות ושתיהן מורגלות בשתיקה ובפסיביות מול הגברים המנווטים שלצידן.

מי שמפירה את מעגל הפסיביות הנשית והאימהית היא חסידה, שטרם עזיבתה את בעלה ובנה מחליטה לקנות צעצוע לתינוק הפלסטיני. קניית המתנה מצביעה על היענות לרצון האישה הפלסטינית, שביקשה מבן זוגה לקנות צעצוע לתינוק. לאחר סירובו של בן הזוג חסידה מחליטה להגשים את רצונה של האם הפלסטינית וקונה לתינוק צעצוע. באופן זה היא מפגינה מצד אחד איאמון באידאולוגיה המנחה את בעלה ובנה התומכים בהדרת פלסטינים, וכן מצד שני צעד פמיניסטי של סולידריות נשית. קניית הצעצוע מנתקת את האישה הפלסטינית מן התלות הנקודתית בבעלה, ורצונה מתגשם בזכות חסידה.

אחוות האימהות גוברת על מלחמת הלאומים שמייצגיה הם הגברים הסיפור, אך היא נושאת עימה מחיר. בחירתה של חסידה להפגין אחיות נשית היא גם איתות ברור לבנה על זרותו בחייה. הבן, שהתעמר באימו במשך כל הטיול, צופה בה עוזבת עם זוג הפלסטינים, והעזיבה טומנת בחובה אמירה שלפיה האויבים האמיתיים של חסידה הם בנה ובעלה ולא הזוג הפלסטיני. מעשה קניית המתנה וההתנתקות מן הבעל והבן ממחיש כי חסידה מסרבת להיות בת דמותה של סוסת הפרא בקיבוץ, אשר אולפה בידי יחיאל, והיא מחליטה להיות בלתי ניתנת לאילוף.

ולהישאר נאמנה לעצמיותה. אמירתו של הנוסע הפלסטיני ליחיאל – 'אני כבר לא אויב שלך. אנחנו בזמן האחרון כברית. אתם האויבים של עצמכם עכשיו' (עמ' 65) – מתממשת בסיפור, המציג את חלחולו של המערך המלחמתי אל תוך המשפחה היהודית פנימה. חסידה אינה חוששת מן הפלסטינים כי אם מבעלה ומבנה, וניכר כי המלחמה האמיתית מתרחשת בין בני המשפחה לבין עצמם ולא בין יהודים לפלסטינים.

בחירתה של חסידה לשבת באולם הנוסעים עם הגב אל בעלה ובנה, והציון 'היא שמעה את קולותיהם, את נימת הקלס, הנזפנות, הבדחנות המאוכלסת בחרון, אך אזוניה שמעו והדברים לא הגיעו אל לבה' (עמ' 69), מסמנים את המעבר שחל בדמותה של חסידה מדמות מובלת ונפגעת לדמות מובילה ומנווטת. בעוד בעלה מכנה את עצמו 'אלוף משנה הררי' (עמ' 69) ואותה 'טוראית ראשונה חסידה הררי' (שם), חסידה מחליטה לשים קץ להשפלתה ולהפנות עורף לבני משפחתה. מעשה זה בא לאחר התובנה שלפיה:

במקומות זרים יפלו דברים שההגיון הישן כבר אינו טוב להסבירם. כאן יש לגייס הגיון ממין אחר. שכן הכל כבר אינו כשהיה: האנשים ומחשבותיהם. אפילו דופק לבה נדמה לה חדש. כאן יש למחות את כל הקיים, כבמשחק ילדים, ולהתחיל הכל מבראשית. (עמ' 66)

המקום הזר, שהרחיק את חסידה מביתה המוכר ומבתה ונכדתה, הותיר אותה נתונה לחסידה של בעלה ובנה, מנוכרת ונשלטת. במקום זה היא פוגשת אוכלוסייה מודרת נוספת – הזוג הפלסטיני הנוודר בעולם בעקבות ההשפלות שחוה בישראל. הפגישה בין 'אחרת' ל'אחרים' מניבה בסיפור סולידריות ברורה בין שתי הקבוצות המנוחשות. חסידה חשה אמפתיה כלפי האישה הפלסטינית הצעירה והיא מוקסמת ממבטם של הזוג בילדם היונק. המשפחתיות שובה את ליבה ומחליפה את המלחמתיות אשר שוררת בביתה. בסופו של הסיפור כלל ה'אחרים' נוסעים יחדיו, מותרים מאחור את ההגמוניה הישראלית – הקצין והחייל לעתיד, סמל לכך שהתפיסות הביטחוניות הישראליות משתרכות מאחור ואינן מתאימות עוד לעולמנו.

סיומו של הסיפור אומנם מציג את עזיבתה של חסידה, אך כאמור, בדומה למרבית יצירותיה של ליברכט, לא נוכל לדעת האם מדובר בעזיבה ממשית של הדמות הנשית או שמא בעזיבה זמנית. לדידה של חנה נוה,

עירוב התחומים בין הבית הפרטי והבית הלאומי, בין הזהות הנשית הנחותה, זו הלחוצה בסד הפוליטיקה המשפחתית (הישראלית), ובין זהות אלטרנטיבית הנוצרת על-ידי פעולת התנגדות בהקשר פוליטי רחב (מזרחית-כוני), מחלץ את חסידה ממשטר הבית שלה, עוצר את המאמץ שלה

לחדש אותו במתכונתו המוכרת והמקורית, ומאפשר לה להציע בית אלטרנטיבי.¹⁸

בהמשך לדבריה של נוה נוכל גם לראות את המהפך שמתחולל בנפשה של חסידה – מתקווה לחזור לתפקידה המסורתי כמשכנת שלום בין האב לבנו אל עבר הוקעה ממשית שלהם, הבאה לידי ביטוי ברצונה לומר 'אני שונאת את שניכם' (עמ' 50).

יש לציין כי חתרנותה של חסידה אינה מצטיירת רק כחתיירה תחת הנורמות והערכים שמייצג בעלה, אלא גם כחתיירה תחת נורמות עבר שבהן היא עצמה החזיקה. מיום שהכירה חסידה את יחיאל, 'היה כשרון כוח הכיבוש שבו מעורר את התפעלותה' (עמ' 64), אך בעקבות הדרך לסידר סיטי נראה כי חל מהפך בנפשה של חסידה, וכוח הכיבוש המושך של יחיאל הפך למרתיע ומאוס. משיכתה של חסידה כלפי 'האחר' הפלסטיני, המייצג בסיפור גבריות שונה הבזה לכוח האלים והמכפיף, מלמדת על שינוי במהותה של חסידה ועל יכולתה להשתחרר מנורמות הגמוניות שבעבר הנחו אותה.

הומי באבא עומד על ההצגה השקרית ביחס לאוכלוסיות הנתונות תחת שליטה קולוניאלית, על הצגת ההכרח שבשליטה זו תוך שימוש באידיאולוגיות מוסרניות ונורמטיביות הטוענות להקלה ולשיפור בתנאים, כאשר השליטים תופסים את עצמם כבעלי 'שליחות מתרבתת'.¹⁹ מול תפיסה זו, המאפיינת את ההגמוניה הישראלית אשר מייצגה הוא אלוף משנה יחיאל הררי, ניצב הפלסטיני שמעביר ביקורת על ההתנהלות הישראלית וטוען כי 'כל כלי התקשורת היו בידי יהודים ואת הצעקות שלנו אף אחד לא שמע. אבל העולם לא לגמרי טיפש. הוא מתחיל לראות את האמת. אנחנו היינו תמיד מוכנים לשבת אתכם. אבל לכם היתה בעיה של כבוד עצמי. רק כשהיה נדמה לכם שניצחתם בשבעים-ושלוש, הייתם מוכנים לשבת ולדבר' (עמ' 64).

את הוויכוח שפורץ בין יחיאל לגבר הפלסטיני חסידה מבקשת להפסיק, ולמעשה היא עוטה על עצמה שוב את תפקיד משכנת השלום שאפיין אותה בביתה בזמן ה'מלחמה' ששררה בין בעלה ובנה. היא פונה אל הפלסטיני ואומרת: 'אדון חדאד, [...] אתה בטיוול עם האשה והתינוק שלך, אל תקלקל לך את הטיוול' (עמ' 65). תגובתו של יחיאל היא השתקה אלימה ובוטה – 'אני מבקש ממך לא להתערב' (שם), ואילו תגובתו של יובל היא תנועת שפתיים ללא קול – 'הגזמת' (שם). שני הגברים אינם מוכנים לאפשר לחסידה להביע קול ודעה במרחב הציבורי ועל כן ממהרים להשתיקה. בעולמם אישה אינה זכאית להשמיע את משנתה בתחומים פוליטיים שהינם נחלה גברית בלעדית הסגורה בפני נשים. דווקא הגבר הפלסטיני

18 ח' נוה, נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה, תל אביב 2002, עמ' 299.
19 ה"ק באבא, 'שאלת האחר: הבודל, אפליה ושיח פוסטקולוניאלי'. תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 144–157.

פונה אליה בחזרה ואומר – 'אני לא בטיול גברת. [...] אני לא יודע מה זה טיולים. אמרו יהודי נודד – היום יש ערבים נודדים' (עמ' 65). הפלסטיני אינו מנסה לבלום את הקול הנשי וממשיך לקיים את דיונו כנמנה עם אוכלוסייה מודרת. בתור 'אחר' שהניסיון להשתיק את קולו מוכר לו, הוא אינו נוהג כמו שני הגברים היהודים ואינו מביע סלידה בשל התערבותה של חסידה בדיון. כמו כן, עבורו חסידה היא חלק מן ההגמוניה הישראלית, ועל כן הוא אינו מהסס להשמיע בפניה את טענותיו.

מול פניו הקשים של יחיאל, הגבר הפלסטיני שסיים את דבריו 'נסוג בתוך כסאו ולא הגיב' (עמ' 65). בנקודה זו מסתיים העימות בין שני הגברים. כאן אנו רואים בבירור את שתי תפיסות הגבריות המיוצגות בידי שני הגברים – איש הצבא השש אלי קרב, והפלסטיני העייף מן העימות, שבוחר לנדוד ולהתרחק מישראל, להתגעגע לירושלים אך לא להיות בה לאור המחיר הכבד.

לומסקיפדר ורפפורט סוברות שגבריות היא מדרגית, מובנית ולא טבעית, מרובת צורות ולא מונוליטית. במחקרן הן ממפות את המודלים השונים של הגבריות המתקיימים זה לצד זה בחברה הישראלית היהודית של זמננו. מודלים אלו כוללים את מודל 'הגבר המזרחי', השואב את משמעותו מהתרבות היס-תיכונית; מודל 'התלמיד החכם', היונק מהתרבות היהודית הדתית שבגלות; ומודל 'הגבר החדש', הנשען על התרבות הגלובלית המערבית. מול מודלים אלו עדיין מתקיים לדידן מודל דומיננטי ביותר בזירה זו – מודל 'הגבר הלוחם הישראלי'. מודל 'הגבר הלוחם הישראלי' מעוגן בשני דימויי יסוד של המהפכה הציונית – ה'צבר' ו'היהודי החדש'. אחת המטרות המרכזיות של מהפכה זו הייתה לשלול את הגולה ויחד עימה את היהודי הגלותי ולהצמיח 'יהודי חדש' בארץ ישראל. היהודי החדש היה אמור להיות שונה במובהק בגופו וברוחו מהיהודי הגלותי שנתפס כנשי, חלש ותלוש. ה'צבר', המגלם את דמותו של היהודי החדש, הוא חזק, ארצי, קשוח, דבק בלאום ומגן על אדמתו. מכאן מרכזיותו של השירות הצבאי הקרבי כמזין את הדימוי וכן כינונה של תרבות של גבורה והקרבה שהגיבור שלה הוא הגבר הלוחם. מודל 'הגבר הלוחם הישראלי' מעצב את הגבריות בתוך הצבא ומחוצה לו ודוחה מודלים אחרים. בדרך זו הצבא הישראלי מנרמל את תפיסת הגבריות בחברה כולה, כשהוא מגדיר את הביטויים התקינים שלה ויוצר יחס מדרגי בין גברים. מטבע הדברים, גברים שאינם מאמצים את המודל המצ'ואיסטי נחשבים ל'אחרים' ומודרים ממרכזי הכוח החברתיים השונים.²⁰

דוגמה לגבר שאינו נענה למודל הישראלי השכיח הוא הגבר הפלסטיני שקץ במלחמות ובוחר לנדוד בארץ שמבטלת את המעמדיות הקיימת בישראל אשר מכפיפה אותו לאנשי צבא יהודים. בחירתה של חסידה להותיר מאחוריה את בעלה

20 ע' לומסקיפדר, ות' רפפורט, 'משחקים במודלים של גבריות: מהגרים יהודיים רוסיים בצבא הישראלי', סוציולוגיה ישראלית, 1 (2000), עמ' 31–51.

ובנה מייצגי 'הגבריות הלוחמת הישראלית', ולהתחקות אחר האישה הפלסטינית, תינוקה ובעלה, מציינת שינוי בתפיסת הגבריות שעיימה חסידה מזדהה. מי שהתאהבה בכוחנות הבוטה של בעלה, איש הצבא מאלף סוסות הפרא, בוחלת בדגם הגבריות שהוא מייצג ותרה אחר דגם חדש, זה העיף ממלחמות ומבקש לו עולם שקט. ההחלטה האוטונומית של חסידה לקנות בסתר מתנה לתינוק הפלסטיניוללכת אחריו 'לראות אם התינוק מרכיב את זה נכון' (עמ' 70) מלמדת על זרותה ממודל הגבריות העומד בתשתית הסוציאליזציה שהועברה לבנה, ואת רצונה להיות בקרבת תינוק רך המחליף את אלימותו של בנה כלפיה. דבקותה בזוג הפלסטיני, שבו הגבר תומך בתהליך השלום ובתפיסה שבה קיים 'חוק אחד לכולם' (עמ' 63), היא המטמורפוזה שחוה חסידה ובגינה היא מביעה איראמון בבעלה, בבנה ובעיקר בנורמות המרכזיות המאפיינות את מדינת ישראל בסוף שנות השמונים של המאה העשרים. תחושת אימהותה כלפי התינוק הפלסטיני מיתרגמת לאמירה פוליטית, ובכך ליברכט ממחישה ביצירה שלפנינו את ציבוריותו של התפקיד האימהי ואת הפקעתו מן המרחב הפרטי לטובת אמירה ועשייה חתרנית חרף הקשיים והרצון (הגברי) המתמיד להדירה.

היעלמותה של הכתף האימהית – עיון בסיפור 'לבכות על הכתף של אמא' (מתוך הספר: 'צריך סוף לסיפור אהבה', 1995)

הסיפור 'לבכות על הכתף של אמא' מציג לכאורה תמונה מהופכת לזו שהתקבלה מן הסיפורים שנידונו עד כה. בסיפור זה הבת נוסעת לאימה כדי לבכות על הכתף של אימה לאור גילוייה אודות בגידת בעלה. אולם הבכי בסיפור אינו מזמין התרפקות על כתפה של האם, כי אם קינה על חוסר היכולת לבכות על הכתף האימהית או בכי על הכתף שאבדה. הבת אינה זוכה לאמפתיה מצד אימה, הכתף אינה מושטת לעברה, וכל שנותר לה הוא זיכרונות מן העבר, שבמהלכו אימה הגנה עליה והבטיחה לה כי לעד תילחם את מלחמותיה ותגן עליה מפני הרעות.

המחיצה שנפערת בסופו של הסיפור בין האם לבתה התרה אחרי תמיכה אימהית מוטרמת באמצעות שורה של מחיצות פיזיות ונפשיות המופיעות בסיפור, שבו המוטיב המרכזי הוא מוטיב המחיצה. בפתחת הסיפור יושבת מיקה במכוניתה, מביטה בבעלה ראובן יושב בבית קפה עם אישה צעירה, והמספרת מאפיינת בפירוט את המחיצות הפיזיות המוצבות בין האישה הנבגדת לבין בעלה. אלו הן מחיצות זכוכית: עדשות משקפיה של מיקה, שמשות מכוניתה, קיר הזכוכית של המסעדה שבה יושבים ראובן והאישה הצעירה וכן מחיצת הזכוכית המגדרת את הסועדים. שורת מחיצות הזכוכית נועדה לחדד כי המחיצות אומנם חוצצות בין האישה המביטה לסובייקטים שמולה, אך מכיוון שמדובר במחיצות זכוכית ההפרדה אינה מטשטשת את המראות כי אם מחדדת אותם, בדומה למשקפיה של מיקה. בילדותה נחשבה מיקה לילדה איטית שאינה עומדת בקצב של חבריה, אך לאחר ההבנה

שאיטיותה נובעת מכשל ראייה היא קיבלה משקפיים, ומיקומה בבית הספר השתנה מתלמידה כושלת לתלמידה מצטיינת. המחיצות מפרידות אפוא בין המתבונן לבין מושא ההתבוננות, אך זוהי הפרדה שתכליתה חידוד הראייה: כפי שבעבר מיקה לא יכלה לראות את האותיות בלי משקפיה, כך בהווה היא אינה יכולה לראות את מציאות חייה ללא מחיצות הזכוכית.

מחיצה נוספת המופיעה בסיפור היא המחיצה המרחבית בין אימה של מיקה המתגוררת באילת לבין מיקה החיפאית. המרחק מכתוב ריחוק פיזי ונפשי גם יחד, והבת שחוזרת לבסוף אל בית אימה מגלה כי המרחק שנפער בין שתיהן חורג מן הפן הגאוגרפי. האם המזדקנת אינה עוד האם הצעירה והפעלתנית שמיקה הכירה, ועל כן מתקיים היפוך תפקידים. מיקה נוטלת על עצמה את תפקיד האישה החזקה מבין השתיים ומחליטה שלא לשתף את אימה בבעיות שנתגלעו בינה לבין ראובן ובמקום זאת מעדיפה לשמח אותה בסיפור הנסיעה המשפחתית ללונדון בפסח. ייתכן שנסיעה זאת כלל לא התקיים אם אכן ראובן מנהל רומן מחוץ למסגרת הנישואין, אך מיקה מבינה כי עליה לאמץ את תפקידה הקודם של אימה ולספק כתף הן לבתה המתבגרת והן לאימה המזדקנת.

כאשר מיקה מגיעה לבית אימה לאחר שחזתה בפגישתו של ראובן עם המאהבת הצעירה, האם פותחת לקראתה את שער ביתה. פתיחתו של השער אינה מעידה על רצונה של האם לספק למיקה חום, הגנה ואהדה, כי אם לשרטט גבול המציין את המחיצה בין הבת לבין האם. השער סוגר את עולמה וביתה של האם ואינו עוד פתוח לרווחה. לכל אחת מן הנשים הבוגרות עולם משלה, ועל כן שורה של מחיצות מפרידות ביניהן. מיקה מוותרת על אחת המחיצות – הטלפון, בכואה ללא הודעה מוקדמת. הוויתור על המחיצה אמור לשמח את האם שלא ראתה את בתה חודשים אחדים, אך ההפתעה מצטיירת כבלתי רצויה. האם תמהה על הגעתה של בתה וכלל אינה מנסה לדובב את מיקה שמגיעה אליה בוכייה ורמוסה. השער מעיד אפוא על כך שהבטחתה של האם, 'הכתף של אמא, [...] תמיד תמיד שלך' (עמ' 39), אינה מתממשת ושהשער אל ליבה נחסם עם גדילתה של מיקה.

מחיצה נוספת המצויה בשולי הסיפור נזכרת כאשר מיקה מעלה בתודעתה את סיפור מרדפו של ראובן אחר ילד ערבי שהבעיר מדורה ליד שלט הפרסומת של 'עסיס'. למראית עין ציון האירוע מתקיים רק על מנת לתאר את הבעת פניו של ראובן בפגישה עם המאהבת הצעירה, שמקבילה להבעת פניו בעת המרדף. עם זאת, המרדף אחרי הילד הערבי המציג פער בין רודף מבוגר במכונית לבין ילד מוחה השייך למיעוט מדוכא בישראל אינו תלוש מן המהלך העלילתי. כפי ששזרה בין מעשה בניית החדר בסיפור 'חדר על הגג' (מתוך 'תפוחים מן המדבר', 1986) לבין הכיבוש הישראלי ומעמדם של ערביי השטחים מחוסרי הבית, כך שוורת ליברכט בין המחיצה המועמדת בין בעל לרעייתו לבין המחיצה הלאומית בין יהודים

לפלסטינים. מרדפו של ראובן אחר ילד ערבי מציג עימות בלתי מוסרי בין אדם בוגר לבין ילד חסר ישע ומלמד על חוסר ערכיות. גם התנהלותו עם נשים זרות למורת רוחה של מיקה מעלה קריאת תיגר על ערך הנאמנות המאפיין חיי נישואין. הקבלת שני האירועים – הפגישה עם האישה בבית הקפה לצד המרדף אחר הילד הפלסטיני, מלמדת שוב כיצד מתקיימת השחתה ערכית של החברה הישראלית לנוכח הכיבוש המתמשך. מי שרודף אחרי ילד יוותר על ערכים נוספים, כמו שלמות משפחתו ונאמנות לאשתו, ועל כן לא יהסס לשקר לה ולבגוד בה.

בתשתית הסיפור מתקיים הרצון לחזור אל גן העדן האבוד של האימהות. בגן עדן זה יכולה מיקה 'לטמון את ראשה בתוך החזה הגדול ככרית, לעצום עיניים ולצלול בתוך החיבוק המפייס, להתמסר לידיים הנעות מקודקודה אל עורפה, להתייפח עד שייכלו הנוזלים מגופה [...] (עמ' 36).

האם האלמנה, שהורגלה במלחמות קיומיות מול השלטונות, מבטיחה למיקה שהכתף שלה תמיד תהיה שם בשבילה. הבטחה זו מובילה את מיקה לנסוע לאימה מיד כאשר היא חווה בבגידתו של בעלה בה. זאת לצד אבחנותיה המוקדמות (והנבואיות) של האם שלפיהן ראובן [...] יותר מדי יפה. גבר לא צריך להיות כל-כך יפה. בקולנוע צריך גברים יפים. בחיים צריך גבר שאפשר לסמוך עליו' (עמ' 40). האם למעשה צופה את הפורענות שעלול להמיט יופיו של ראובן, ואכן האירוע העומד בתשתית הסיפור אינו מתואר כחד-פעמי אלא כחובר לשרשרת אירועים קודמים.

הפרטים השונים הפזורים בסיפור נארגים לכדי כתב אשמה מבוסס, המוליד את תחושת חוסר הוודאות של מיקה ביחס לנאמנותו של בעלה. החל בשיחת הטלפון שקיבלה, שבה הקול שגה במספר, עבור דרך הקנטותיו של ראובן נשים אחרות, וכלה בשיבתו בבית קפה עם אישה צעירה, כשנהיר למיקה שמדובר בפגישת אוהבים. גם כאשר מיקה מצלצלת לביתה בחמש לפנות בוקר להודיע על נסיעתה לאילת, היא אינה מבינה מדוע בתה גיל היא שעונה ולא ראובן בעלה. חזרותיה על המשפט 'האם הטלפון בחדר-השינה לא מחובר?' (עמ' 41), וכן הציון – 'האם הטלפון בחדר השינה התקלקל?' (שם), והשאלה המפורשת שאינה נאמרת – 'האם הוא לא חזר לישון בבית בלילה' (עמ' 41), מעידים על חרדותיה שמא בעלה מנהל רומן עם אישה אחרת ומעניקים אישוש לפחדיה, שכן בעלה אינו עונה לטלפון והנתק הטלפוני הוא מחיצה פיזית נוספת המעידה על מחיצה רגשית הנפצרת בין בעל בוגד לאשתו הנבגדת.

קשה שלא לחוש שליברכט מציגה בסיפור 'לבכות על הכתף של אמא' שני דגמים מנוגדים של זוגיות. הזוגיות היציבה, המושתתת על נאמנות, המתקיימת בין הוריה של מיקה, ומולה הזוגיות הרעועה של מיקה וראובן. אימה של מיקה שמתאלמנת בעודה צעירה כלל אינה מעלה על דעתה להיקשר לגבר אחר, והופעתה

לבושה בבגדי האב מעידה על קיומו הנפשי לצדה גם לאחר מותו ועל איחודם שנותר תקף ושריר חרף מותו. בניגוד לזוגיות הוריה המצטיירת כנצחית וכנעדרת מחיצות, הזוגיות של מיקה וראובן מתאפיינת כשברירית. בשונה משני המודלים המהופכים של הזוגיות מוצג בסיפור מודל אחד של אימהות, הוא האימהות שמשמעה כוליות והתמסרות אינסופית. אימה האלמנה של מיקה מציינת: 'אחרי שהוא מת, הוא לא היה חשוב. היתה לי ילדה שהיתה צריכה את כל הכוח שלי' (עמ' 40). האבל בעקבות מות בעלה אינו מאפשר לה לשקוע בכאב האובדן והיא מתמסרת לאימהותה ומפגינה חוזק עבור בתה.

בהידרשה לרומן 'דולי סיטי' לאורלי קסטל-בלום (1992), נעזרת תמר אלאור במושג 'מלאכת האימהות', המשתייך לזרם הפמיניסטי המרקסיסטי ורואה את האם כפועלת.²¹ את דולי מתארת אלאור כפועלת במפעל האימהות הבלתי אפשרי המתמודדת עם תנאים עוינים: מצב ביטחוני המאלץ אותה להתכונן מרגע אימוץ התינוק ליום שבו יתגייס לצבא וחיו יועמדו בסכנה. התנאים העוינים המוצגים בסיפור 'לבכות על הכתף של אמא' משותפים לשתי האימהות המתוארות בו. האם האלמנה נאלצת לגדל את בתה לבדה, נוטלת על עצמה את תפקיד מגינתה ומצטיינת בנחישות ובהפגנת חוזק כלפי העולם החיצוני. השתיים מתקיימות במרחב נשי, אך האם אינה נותנת לסכיבה החיצונית לנצל את העובדה שמדובר בתא משפחתי חסר. היא מתכוננת כשחקנית לפגישותיה עם נציגי הממסד ואינה מפגינה חולשה. להוציא את הגנתה של מיקה, אימה מנהלת שורה של עימותים עם גברים הנמנים עם ההגמוניה ומחזיקים בסמכויות הנוגעות לה. מלחמותיה נערכות מול מורים, מנהל בית הספר, מנהל מחלקת החינוך, סגן ראש המועצה, נציב התלונות של קופת החולים, איש הביטוח הלאומי המטפל בקצבת שארים, מנהל כוח האדם בחברה שהעסיקה את האב שמת בתאונת עבודה, פקיד משרד הדתות ואיש החברה קדישא שהקצה לאב חלקת קבר מרוחקת.

להוציא את הגנתה הממלאת תפקיד נשי סטראוטיפי, כלל בעלי התפקידים שצוינו הם גברים, ומולם נאבקת האם כדי להשיג את רצונותיה ודרישותיה. העולם התעסוקתי המצטייר מן הסיפור הוא 'עולם של גברים'. בהלימה לכך בסיפור 'לבכות על הכתף של אמא' מיקה משתלבת במערך הכלכלי השוביניסטי בתפקיד שירות. היא מספרת לאימה שהגיעה לאילת כי נתבקשה מטעם האוניברסיטה להסיע שני תיירים משבדיה. זהותה התעסוקתית אינה מאופיינת, אך מתקיים ניגוד בין המוסד המכובד לתפקיד השירותי של הנהגת שמסיעה מרצים אורחים. בתור עובדת באוניברסיטה מיקה אינה מתוארת כמרצה או כבעלת תפקיד מנהלי אלא כנהגת, מקצוע שאומנם אינו נחשב לתפקידה אך משתלב במארג הסיפורי המציג נשים

21 ת' אלאור, 'תנאים של אהבה: עבודת האימהות מסביב למחנה' תיאוריה וביקורת, 19 (2001), עמ' 79-114.

בתפקידים שוליים וגברים בתפקידי ניהול. המנהל הבולט בסיפור הוא ראובן, בעלה של מיקה, מנהל מפעל שמנצל את עבודתו כאמצעי להסוות את הפגישה שהוא מנהל עם המאהבת הצעירה.

מול השליטה הגברית בעולם התעסוקה בולטת 'מלאכת האימהות' כמשימה המרכזית המוטלת על נשים, תמה שמקדם הפמיניזם התרבותי. לפי בילסקי:

הפמיניזם התרבותי, ככינויו בספרות המשפטית, מתמקד בחוויית ההיריון, הלידה האימהות ומערכות יחסים בכלל על מנת לחשוף את הקול הנשי הפעיל החסר בשיח הרדיקלי. [...] הפמיניזם התרבותי מבקר את יכולתו של המאבק לשוויון פורמלי להיענות לצורכיהן הייחודיים של נשים, בעיקר בתחום העבודה והחינוך, מאחר שאין בידו לספק כלים להתמודדות עם מצבים של שוני בצרכים ובהעדפות של נשים וגברים. [...] הזרם התרבותי קורא להוסיף ל'קול הגברי', התופש רציונליות במונחים של פעולה למקסום התועלת העצמית, 'קול נשי', המפרש רציונליות כהעדפה של שיתוף פעולה עם הזולת ושימור מערכות יחסים.²²

בהתאמה, שתי האימהות המתוארות בסיפור מבכרות את טובת בתן ודוחות את טובתן האישית. אימה של מיקה מאלצת את עצמה להינשל מסממני האבלות על בעלה עבור בתה ומבהירה כי גידולה של מיקה היה משימה ראשונה במעלה שדחתה כל משימה או רגש אחרים. גם מיקה, בהיותה שבורה נפשית, מקפידה לשמור על חובותיה כאם, מעירה את בתה גיל בזמן, מזכירה לה לקנות שתייה למבחן ומונעת ממנה מידע המעיד על מצבה הקשה. כך מעוצב בפנינו 'תפקיד אימהי', מעין מסכה שעוטה דמות האם כאשר היא מתפקדת כאם מתוך מטרה להגן על ילדיה ולחסוך מהם ידיעה על צער וכאב. כפי שאימה של מיקה הגנה עליה ולא חשפה את צערה הפרטי בפניה לאחר מותו הטראגי של האב, כך מיקה מגינה על גיל ומפצירה בה להתרכז בבחינה ולא לשאול שאלות על מצבה.

האם הדברים שלעיל מקדמים את תפיסת פולחן האימהות שהונהגה בארה"ב של שנות החמישים של המאה העשרים, או שמא לפנינו חתירה תחת מודלים סטראוטיפיים של אימהות? לפי הולט, בארה"ב שלאחר מלחמת העולם השנייה נולד 'אידיאל האימהות השלמה', שלפיו על אימהות לגדל בעצמן ולבדן את ילדיהן, וכי אין תחליף הולם לאהבת אם ולדאגת אם. בעוד בארה"ב שלפני מלחמת העולם השנייה אהבת אם נתפסה כ'מכשיר מסוכן' העלול לעכב את תהליך התעצבותו של ביטחון עצמי אצל ילדים, הרי שלאחר המלחמה דור של מומחים קרא לאימהות ליטול על עצמן את מלוא האחריות להתפתחותו הפסיכולוגית של הילד ולעצב את אופיו הכולל או את הפוטנציאל הגלום בו. מעתה ואילך, מציינת הולט, 'נחשבה כל

22 ל' בילסקי, 'נשים מוכות: מהגנה עצמית להגנה על העצמיות', פלילים, ו (1997), עמ' 5-64 (הציטוט לקוח מעמ' 27-28).

נקודת תורפה בחיי המבוגר לתופעה ששורשיה נעוצים בכישלונה של האם בימי ילדותו.²³

אימה של מיקה מקפידה להזכיר לה שהיא חברתה הטובה ביותר, ואין לה מקום לדאגה כאשר היא לצידה. האמירה מתקיימת בזמן ילדותה ונערוותה של מיקה, ולמראית עין אימה ממלאת אחר 'אידאל האימהות השלמה' ופועלת במרץ כדי לעצב את אופייה של מיקה כך שתגדל להיות אשה בוגרת בעלת ביטחון עצמי החדורה אמונה בעצמה. ההבטחה האימהית מובילה את ההגעה הפתאומית לאם מרגע שלמיקה מתחוויר שבעלה מנהל רומן. אך החזרה לבית הילדות כבוגרת משנה את מערך הכוחות ומשנה את תפקידה של האם. אימה של מיקה אינה מוכנה לקבל על עצמה את תפקיד הלוחמת שמילאה כאם לילדה. היא דורשת מבתה להתנהג בהתאם לגילה, ולמעשה מותירה אותה להילחם את מלחמותיה שלה לבדה. כך היא מאותתת לה שמלאכת האימהות שביצעה בשנות ילדותה ונערוותה תמה במתכונתה הישנה, וכעת, כשמיקה 'כבר אשה גדולה' (עמ' 43), הכתף האימהית אינה עומדת עוד לשירותה.

עניין זה מוביל לבחינתו של שיום הסיפור. השם 'לבכות על הכתף של אמא' מציין את רצונה של מיקה לקבל תמיכה מאימה, אך הוא גם מכיל את התובנה שהכתף נגוזה לעולם, וכעת הבכי הוא על אובדן האפשרות להתרפק על כתף האם – לבכות על הכתף שאיננה עוד. גן העדן של הילדות חלף, ואת ההגנה האימהית שמיקה קיבלה מאימה היא משעקת ומעבירה לבתה. מילותיה בסיום הסיפור 'אנחנו נוסעים ללונדון בפסח' אינן מושמעות רק לטובת הרגעת האם, כי אם גם מציינות את החובה האימהית שנטלה על עצמה מיקה לשמור על שלמות משפחתה למען אושרה של בתה.

באשר לסיום הסיפור, בסיפור "לבכות על הכתף של אמא" הקורא אינו מקבל תשובה חד-משמעית באשר לעתיד יחסיהם של מיקה וראובן. הסיגור מציג את רצונה של מיקה להציג תדמית מחוזקת בפני אימה, אך לא קיימת כל ודאות שהנסיעה תתממש – אם בגין עזיבתו של ראובן, ואם בשל רצונה של מיקה לסיים את חיי הנישואין. כמוכן, יש לזכור שהסיפור הנידון מצוי בקובץ 'צריך סוף לסיפור אהבה' (1995), ששמו מעיד על התמה המאחדת אותו – סיומם של סיפורי אהבה. אך סיומו של סיפור האהבה אינו מעיד בהכרח על סיומו של הקשר הזוגי, כפי שניתן לראות למשל בסיפור 'פרה עיוורת' המצוי אף הוא בקובץ. בגידתו של הבעל בסיפור זה אינה גורמת לרעייתו להתעמת עימו או לעזוב את הבית. כך, ליברכט מציגה את יציבותו של מוסד הנישואין על רקע התמורות החברתיות השונות,

23 ס"א הולט, חיים ששוים פחות: המיתוס של שחרור האשה, (תרגום: ע' שמיר), תל אביב 1990, עמ' 237–238.

מאפיינת שוב ושוב נשים המצויות בקשר זוגי שהופך לשילוש, ולאור חייה רוויי המלחמות של אימה של מיקה כאלמנה הנאבקת בבעלי תפקידים ניתנת גם הסיבה המובלעת להישארות האישה במערכת יחסים מנכרת. אם הפמיניזם התרבותי שניתן לאתר בסיפור מדגיש את תפקידה של האישה כאם, הרי שהפמיניזם הרדיקלי של ליברכט ממחיש כיצד במציאות שבה המערכת החברתית מדכאת ומנחשלת נשים הן נאלצות להישאר נשואות גם אחרי סופו של סיפור האהבה.

האם הנוטשת – דיון בסיפור 'אמריקה' (מתוך 'מקום טוב ללילה', 2002)

הסיפור 'אמריקה' לליברכט מושתת על עקרון הכפילות: שתי ילדות, שתי אימהות, שני אבות, שני מרחבים עיקריים ושתי ישויות המצויות בתוך המספרת. הדסה, המספרת את סיפורה בגוף ראשון ומנסה לתור אחר האמת המאחדת בין פרטיו השונים, מודעת לכך שהאמת משנית בעוד התוצאות ממשיות והרות גורל. במפגשה הראשון של הדסה עם עמליה, אחותה שגדלה לצד אימה, שנטשה אותה ואת אביה בהיות הדסה בת שבע וחצי, השתיים מתווכחות בסוגיית הגורם המפתה. האם הייתה זו אימה של הדסה שפיתתה את אביה של עמליה או שמא להפך. בסופו של דבר הדסה מבינה כי שתייהן גדלו ללא אימן הביולוגית, וגם בפגישתן השלישית בשנות הארבעים לחייהן כל אחת מהן מנסה לאחות את השברים שבחייה לאור ההפרדה/הנטישה מן האם הביולוגית.

למראית עין תבנית הכפילות המאחדת את פרטיו השונים של הסיפור משרטטת אנלוגיה ניגודית בין מרכיבים שונים. המרחב הישראלי הפרובינציאלי מנוגד למרחב האמריקאי שאימה של הדסה עורגת אליו. האם, שמושיות לכוכבת קולנוע, ממחישה בחייה כי הריאליזם שעל פיו מתנהל סיפורה דומה יותר לסרט הוליוודי. היא עוזבת את בעלה ובתה ונוסעת לאמריקה עם מאהבה ובתו. באמריקה היינו מצפים מן הזוג היפה להגשים את חלומותיו, אך נדמה שבארץ האפשרויות הבלתי מוגבלות כוכבה של האם דועך, היא שוקעת בדיכאון ארוך, ממתינה למותה בחדר המצוי על יד החצר האחורית; אות לשוליותה בחיי הגבר שעומו ברחצה לאמריקה, וכן סימן המעיד על אימימושו של החלום על חיים חדשים ומסעירים.

כמו כן, נדמה ששתי הבנות שהשתתפו בתוכנית ההחלפה שונות במהותן. הדסה נישאת, הופכת לאם לשני ילדים, עוסקת בפסיכולוגיה, ואילו עמליה נותרת רווקה ללא ילדים ונעשית במאית סרטים מצליחה. שיחותיהן חושפות כי הקרע העמוק מן הילדות נוכח בחייהן ומשפיע על נפשן וכן על בחירותיהן המקצועיות. סרטה של עמליה, 'קוביות', עוסק בהרס ומקביל לתפיסת עולמה שלפיה חייה נהרסו עוד כשהייתה תינוקת. לעומת זאת הדסה מציינת, 'כבר שנים אני מתעניינת באספקטים שונים של הישרדות, בעיקר אני נמשכת אל מחקרים בנושא מנגנון ההדחקה' (עמ' 8). כל אחת משתי הנשים בוחרת באפיק מקצועי שיאפשר לה לעבד את טראומת הילדות וההפרדה מן האם. גם מצבן הנפשי מצטייר כמשיק זה לזה. עמליה מעידה

על כך שבמשך כל חייה טופלה בטיפולים פסיכיאטריים, בעוד הדסה מתארת כיצד מיום עזיבתה של אימה היא חווה פיצול אישיות שבמסגרתו היא הופכת לשתי נשים – האחת היא עצמה, ואילו השנייה, 'בת דמותה', שתפקידה לגונן עליה, להדריך אותה ולמעשה להחליף את מקומה של אימה שנטשה אותה והותירה אותה עם אב פסיכי שהתקשה להחלים מטראומת עזיבת אשתו.

סוגיה נוספת אשר עלולה להצטייר כהעמדה של שני מרכיבים מנוגדים היא תיאורן של שתי האימהות בסיפור. בתחילתו של הסיפור נדמה כי ליברכט בוחרת לתאר שני מודלים מנוגדים של אימהות – האם 'הטובה' והאם 'הרעה': בעוד האם 'הטובה' ניחנה באלטרואיזם ובדאגה לילדיה הגוברת על דאגה לעצמה, הרי שהאם 'הרעה' היא זו המעדיפה לממש את צרכיה על פני אלו של ילדיה.²⁴ אימה של הדסה מצטיירת כאם נוטשת חסרת רגשות המותירה את בתה מאחור ונכנעת ליצריה במקום להישאר לצד בתה. מולה מאופיינת דמותה של דורה, שעם כניסתה לחיי הדסה ואביה משמשת לה אם, מחזירה לחייה יציבות ואהבה אימהית ומעניקה לאביה את שמחת החיים שנגזזה עם עזיבת אשתו. הצגה זו של שני דגמים מנוגדים אינה נמשכת לכל אורכו של הסיפור, משום שהצלבת הסיפורים של שתי האחיות מלמדת שאין לפנינו העמדה של שני סגנונות מנוגדים. האם, שהצטיירה כנוטשת וכחסרת מצפון, כמהה לחזור לבתה ורק בשל מחסור בכסף לא עשתה כן, ואילו דורה, שטיפלה בהדסה כאילו הייתה ילדתה שלה, לא עשתה כל צעד כדי להתאחד עם בתה לאחר שזו נסעה עם אביה לאמריקה. שתי הנשים מתאפיינות בהשלמה (רזיגנציה) ואינן מתקוממות נגד התכתיב שכפו עליהן הגברים בחייהן. הן משלימות עם מצבן: האחת מחכה למותה, ואילו השנייה בונה לה חיים חדשים, משפחה חדשה, מוצאת עבודה ועושה כל שביכולתה כדי לשרוד ולהחלים מן המצוקה הנפשית שחוותה לאחר עזיבת בעלה ובתה.

ליברכט אינה נכנעת לתכתיב ההגמוני הגורס כי קיימים שני מודלים עיקריים לאימהות – האימהות המקריבה מול האימהות המסרסת והבלתי ראויה. כל אחת משתי הנשים מוצגת על הנדבכים החיוביים והשליליים שטמונים באימהותה, ושתי הילדות נאחזות גם בבגרותן בשתי אימהותיהן, מכנות את שתיהן 'אימא' וממחישות בכך שגם האם הביולוגית וגם האם 'המחליפה' היו עבורן דמויות אם. בדומה לאופן שבו ליברכט בוחרת לאפיין את שתי האימהות, כך מופיעים שני האבות והופכים מגברים שונים במהותם לגברים בעלי זיקה ממשית. אביה של עמליה עוזב את ישראל עם בתו – אות לחשיבותה של אבהותו. עם זאת, בהמשך הוא מתעמר

24 בירנס ובנר מצביעות על תמה חוזרת ונשנית במהלכם של טיפולים פסיכיאטריים הקרויה 'האשמת האם' (mother blaming). התהליך הטיפולי הידוע של 'האשמת האם' מקדם לדין את המחשבה שלפיה 'אם טובה' מגדלת ילדים טובים בעוד 'אם רעה' מגדלת ילדים רעים ואחראית במישורין לפגמים ההתנהגותיים והנפשיים המאותרים בהם. ראו: B. Birns & N. Ben-Ner, 'Psychoanalysis Constructs Motherhood', B. Birns Beverly & D. F. Hay (eds.), *The Different Faces of Motherhood*, New York and London 1988, introduction, pp. 47–72

באימה של הדסה, בוגד בה כפי שבגד בדורה, משפיל אותה ומתעלם מחובותיו כבעל וכאב. אביה של הדסה נותר עימה בישראל, מגדל אותה באהבה למרות מצבו הקשה עם עזיבת אשתו, אך בדיעבד מתגלה שהוא סירב לסייע לאימה של הדסה לחזור לישראל, וסירובו גזר עליה מוות בייסורים נפשיים ורגשיים, כשהיא רחוקה מבתה ומארצה.

בסיפור 'אמריקה' אין אנו עדים לתיאור שתי ילדות שחייהן הופכים לסרט אמריקאי טיפוסי בלבד, כי אם גם לשדר בוטה בנוגע לשוליותן של נשים בעולם פטריארכלי. אימה של הדסה נותרת באמריקה עזובה וחסרת כול בלי שאף אחד משני הגברים הקשורים בחייה יסכים לקנות לה כרטיס טיסה לישראל. היא תלויה בחסדי אביה של עמליה שזונח אותה, וכן בבעלה לשעבר שאינו מוכן לסייע לה אחרי נטישתה. נחיתותן הכלכלית של נשים בולטת גם לאור המאבק הקשה של דורה לצורך הישרדותה עם עזיבתו של בעלה. דורה עובדת במאפייה, ונאבקת כדי לפרנס את עצמה ללא גבר שסייע לה. מדבריה של אימה של הדסה (המכנה אותה 'ביאליסטוק') אנו למדים כי לפנינו ניצולת שואה, ונראה כי עם עזיבת בעלה ובתה התינוקת היא נותרת ללא כל עוגן, עניין המסביר את סגירותה ואת פנייתה לספרים על פני אנשים.

שתי הילדות הצופות בחיי אימותיהן זוכות לממש את עצמן מקצועית ולפתח קריירה. עמליה הופכת לבמאית עטורת פרסים, ואילו עיסוקה של הדסה בתחום הפסיכולוגיה מאפשר לה להעניק לאוכלוסיות מוחלשות חסד שהיא עצמה נזקקה לו בעברה. כבר בזמן לימודיה באוניברסיטה היא בוחרת לעבוד עם ילדים לקויי למידה ובכך מפגינה את רצונה לסייע לילדים בעלי קשיים. אך העיסוק בפסיכולוגיה והחקירה של מנגנוני הישרדות אינם נובעים רק מן הרצון לעבד את הטראומה האישית לאור ההפרדה מאימה, כי אם גם מביעים כמיהה להתוודע למנגנון ההישרדות שאפשר לה להתגבר על הפרדתה מאימה, על הבושה והקושי לחיות לצד אביה האבל הכרוכים בפרדה זו. מנגנון זה מאופיין בידי הדסה כהכפלה של דמותה שתוצרה הוא ילדה ובהמשך אישה המלווה אותה ומאפשרת לה להתמודד עם הטראומה ועם זיכרונה.

'בת דמותה' היא שמעודדת אותה במציאות החדשה שבה היא חיה – ללא אם וגם ללא חברים, זאת בשל התרחקותה מחבריה לכיתה לאור תחושת הבושה בעקבות עזיבת אימה. 'בת-דמותה' מאפשרת לה לבצע היפוך תפקידים בינה לבין אביה, היפוך המסייע בידי האב להתעשת ולחזור לתפקד. 'בת דמותה' ה'דרוכה כנחש המכין את ארסו' (עמ' 42) מגוננת עליה בזמן המפגשים הקשים עם עמליה, והשתלטותה על הדסה באה לידי ביטוי בסיומו של הסיפור עם השינוי ממספרת מגוף ראשון למספרות בגוף ראשון. הציון החוזר ונשנה 'אנחנו' מלמד על כך שפיצול האישיות המאפיין את הדסה ומאפשר לה לדבר בשני קולות ממשיך

להתקיים כל אימת שעליה להתמודד עם זיכרון אימה. דבריה הקשים של עמליה על אביה גורמים לבת דמותה להופיע ולהניס אותה מבית הקפה כדי שלא תשתנה תדמיתו של אביה בעיניה. הדסה התמודדה אומנם עם נטישתה של אימה, אך אין בה כוחות נפש להתמודד עם האפשרות שלפיה אביה מנע ממנה ביודעין את איחודה עם אימה והותיר אותה בסבלה.

מכאן כי ההימשכות למנגנוני הישרדות היא הימשכות ללמוד את נפשה הפצועה שנאלצה להתמודד עם נטישת אימה בגיל מוקדם. מנגנון ההישרדות הפרטי שלה, פיצול האישיות, מאפשר לה להתמודד עם נקודות השבר השונות, ומעבר לכך, הוא מאפשר לה להימנע משיפוטיות כלפי כל אחד מן הנוגעים בדבר. בעוד עמליה נחושה להאשים את אימה של הדסה בפיתוי, מנגנון ההישרדות של הדסה הוא למעשה היעדר השיפוטיות שהיא מפגינה כלפי הדמויות בפרשה. היא מסכינה עם זוגיותה החדשה של אימה וטוענת שהגורל הוא שחיבר בין שני אנשים יפים אלו; היא מקדמת את יחסיהם של אביה ודורה ובכך מסייעת לשניהם להחלים; והיא מסרבת לפגוש את היפוכה המוחלט, עמליה, שהתמכרה להרס ובכך מנעה מעצמה לחוות אושר בחייה הבוגרים. הרס שתי המשפחות עומד אומנם בתשתית הסיפור, אך ההתמודדות עימו, כפי שהצירה מציעה, כפולה: התמכרות מוחלטת להרס מול ניסיון לבנות. אומנם סיומו של הסיפור מצביע על המאבק הנשי הקשה שמתחולל בדמותה של הדסה, אך אם להסתמך על הפעמים הקודמות שבהן הופיעה 'בת דמותה' של הדסה, הרי שמדובר בניסיון לעצור את ההרס ולבנות השלמה המנוגדת לו.

לסיכום, נראה שזרותה של אימה של הדסה מביתה וארצה הולכה אותה לגבר אחר ולמרחב אחר וגזרה את ניתוקה מבתה. האם מחליטה לממש את מיניותה וחלומותיה הבאים לפני מימוש אימהותה, ובכך הסיפור ממחיש את חוסר היכולת של נשים להיענות ל'דת האימהות'. המושג 'דת האימהות' נטבע בידי סימון דה'בובואר, המציינת כי 'דת האימהות' רואה בכל אם 'אם למופת', אך בפועל, לטענתה, אימהות היא מזיגה של נרקיסיזם, אלטרואיזם, חלום, כנות, חוסר תום לב, מסירות וציניות²⁵. וכך, נוכל לראות כיצד כל אלו מתמזגים לתוך דמותה של אימה של הדסה, המבקשת להגשים את חלומה ולהגיע לאמריקה הנכספת, המסמלת הגשמת חלומות ומאווים, ובסופו של דבר נותרת מחוסרת כול. בשונה מאנה קארנינה הנוטשת את בנה ו'נענשת' בידי טולסטוי במוות קשה וגרוטסקי, אימה של הדסה אינה מתאבדת. היא מתה לאחר שנים ארוכות שבהן סבלה מדיכאונות, וחדרה המקורב לחצר, האנלוגי לחדר בתה הממוקם במרפסת, ממחיש את הקשר בין האם לבת, שאינו נזקק למלים או למרחב וממשיך להתקיים גם כאשר מערכת היחסים

25 ס' דה'בובואר, המין השני: כרך שני – המציאות היומיומית, (תרגום: ש' פרמינגר), תל אביב 2007, עמ' 378–379.

תמה. בנקודה זו נוכל להוסיף, כי המבט הנשי של הבת המבנה את דמותה של האם משלב ביקורת ואהבה, כעס וחמלה ובכך מונע תיוג שטחי של האם כ'בלתי ראויה'.

סיכום

בסיפורת של סביון ליברכט מופיעות שורה של דמויות אם המפגינות זרות כלפי ילדיהן ולעיתים זרות כלפי מושג האימהות ומערך הציפיות החברתיות מהן. הזרות עולה כתוצאה מגורמים שונים: פער ערכי בין האם לילדיה, כפי שהוצג בסיפורים 'יונים' ו'בדרך לסידר סיטי'; ריחוק הנובע מציפייתה של האם שילדיה יגבשו זהות עצמאית, כפי שניתן לאתר בסיפור 'לבכות על הכתף של אמא'; הפרדה בין אם לבתה הנובעת מרצונה של האם להגשים את זהותה המינית, לזכות באהבה ובהגשמת מאוויים אישיים, כמתואר בסיפור 'אמריקה'. לעיתים האם חפצה לעזוב את בן זוגה וילדיה ולהתירם מאחור, אך בגין חוסר נכונותו של אהובה היא נותרת בביתה, כפי שמתואר בסיפור המוקדם 'סוסים על כביש גהה'. ולעיתים האם מפגינה זרות ומיאוס כלפי ילדיה בגין שונותם ממנה, כפי שמתואר בסיפור מקרה גבול'.

האימהות המתוארות ביצירות השונות אינן מתכנסות תחת מודל אחיד של אימהות. חסידה, גיבורת הסיפור 'בדרך לסידר סיטי', נוטשת את בעלה ובנה, אך הזהות האימהית היא המניעה אותה לחבור לזוג הפלסטיני ולתינוקם, לקנות לתינוק מתנה שהוריו לא יכולים להרשות לעצמם לקנותה ולנסות להקל על האם הפלסטינית. אימהותה של חסידה פועלת כמצפן מוסרי המרחיק אותה מבני משפחתה ומקרב אותה אל 'האחר' הפוליטי שממנו בעלה ובנה סולדים. לעגו של בנה נתפס בעיני חסידה כבגידה, ומכאן תחושתה כי בנה זר לה וחבירתה אל המשפחה 'האחרת'. במקום זה האם הופכת לבעלת קול פוליטי והיא משמיעה אמירה חתרנית שמבקרת את סביבתה – המשפחתית והחברתית. בנקודה זו מתקיימת חבירה של זרים ומתאפשרת סולידריות בין 'אחרים'.

זרות ערכית אופיינית בסיפור 'יונים', הנדרש לקונפליקט האימהי שבין קריירה לגידול ילדים אך מחולל הזרה לדילמה האימהית השגורה של נשים המתחבטות בין השקעה בבניית קריירה לבין גידול ילדיהן. הקונפליקט המעוצב בסיפור פורץ כתוצאה מהתנגשות בין 'האני מאמין' של האם, המקדמת אידיאולוגיה אנטי-דתית, לבין בנה החוזר בתשובה. האם כלל לא חשה קונפליקט לאחר הלידה וזונחת את המרחב הציבורי ללא כל היסוס. ההתנגשות הערכית בין האם לבנה היא הפוגמת ביחסי השניים, אך כפי שמתואר בסופו של הסיפור, חומת השוני מתמוטטת כאשר נשקפת לבן סכנה ועקב כך האם מוותרת על האידיאולוגיה המנחה אותה למען הצלתו של בנה.

נקודה מהותית המנחה את תגובתו של הקורא ביחס לדמות האם שליברכט מבנה היא דמות המספר. בעוד ברומן 'הנשים של אבא' (2005) מאיר הוא המאפיין

את דמותה של אימו באור דמוני ושלילי, ביצירות דוגמת 'אמריקה' ו'לבכות על הכתף של אמא', שבהן הסיפור נמסר על ידי הבת, או בסיפורים המסופרים באמצעות האם, דוגמת 'בדרך לסידר סיטי', מתאפשרת בנייתה של דמות אם פנורמית ומורכבת שאינה חד־ממדית ואינה 'נשפטה' באמצעות הטקסט, עניין ההופך אותו לטקסט פמיניסטי. חרף הבכי על הכתף האימהית שאינה מושטת עוד, החמלה כלפי האם שהזקינה וזיכרון העבר המעלה דמות של אם חזקה ולוחמנית מבנים אם אנושית, בלתי מייצגת, הנעה בין נאמנות לערכיה לבין אהבת ילדיה.

לסיכום, זרותן של האימהות לילדיהן ביצירת סביון ליברט מעלה את תפקיד הזרות בספרות ובחברה לדיון מחודש. קריסטבה מציינת ש'האדישות היא שריונו של הזר: הוא אינו חש, הוא מרוחק, ונדמה שביסודו הוא מחוץ לטווח פגיעתן של ההתקפות והדחיות שהוא חש בהן, למרות הכול, ברגישות דומה לזו של מדוזה. שכן המרווח ששומרים ממנו מקביל למרווח שבתוכו הוא יעצמו משתכן'.²⁶ לזר מטרה מרכזית לפי קריסטבה – 'היכולת להוציא לאוויר העולם את הפנים הגסים ביותר של יחסי האנוש'.²⁷ דברים אלו משקפים נאמנה את ההצגה המורכבת שאנו עדים לה ביצירות שנבחנו לעיל: האימהות שמופיעות בסיפורים השונים נדמות לילדיהן כחזקות וכמרוחקות והן נשפטות לא אחת בידי החברה המקיפה אותן לנוכח אותו שריון שהן עוטות עליהן. בהציגה את הקשר אִס־בן/ אִס־בת כקשר רווי זרות וניכור, הייצוג השגור של ההרמוניה האימהית הופך לייצוג חתרני ודהיקונסטרוקטיביסטי שלפיו כל קשר אימהי טומן בחובו ממד של אלימות ואיום של ניתוק.

26 ד' קריסטבה, זרים לעצמנו, (תרגום: ה' קרס), תל אביב 2009, עמ' 15.

27 שם.

Strangers at Home: Mothers detached from their children in the literary work of Savyon Liebrecht

Shai Rudin

Abstract

This article examines a key-theme in the literary works of Savyon Liebrecht: mothers as strangers toward their children. Several insights may be gleaned by the studying of relationships between mothers and their children as depicted in Savyon Liebrecht's literary work. First, and contrary to various myths regarding mothers, the literary works depicting various mother-figures show that motherhood is not natural and that not all women are willing to function as a mother. Thus, the stereotype that views every woman as a future mother is shattered, and motherhood becomes an identity equivalent to other female identities rather than a super-identity. Second, the works show a clash between the various identities of a woman upon her becoming a mother, and her choices following this clash. Third, the works examine the inter-generational rift between mothers and children, offering conflicting solutions – detachment or acceptance. Motherhood in Liebrecht's work is expropriated from the private sphere, serving rather as an ideological means of examining social issues, such as Jews-Arabs relationships; immigrating from Israel; attitude towards people with special needs; and secular-religious relationships. As a result, mothers become a political entity conveying a social message, diverging from their stereotypical role.

Key words:

Savyon Liebrecht, motherhood, feminist reading, modern Hebrew literature

H e m d a ' a t

Editor:
Prof. Ester Aflalo

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994