

דרך העיניים שלה – קריאה פמיניסטית בסיפורי חז"ל על מות ילדים

גוני בן־ישראל קסוטו

מבוא

במרכזו של מאמר זה ניסיון לקרוא קריאה פמיניסטית בספרות חז"ל, ספרות אשר חוקרה תמימי דעים כי כתבו וערכו אותה גברים בלבד, ועל כן יש להניח שהיא משקפת נקודת מבט גברית.¹ קריאה פמיניסטית היא קריאה מודעת ששמה דגש על מרכזיותן של הדמויות הנשיות: מעמדן, מצבן המשפחתי, נקודת התצפית שממנה הן מתוארות ויחסי הגומלין בין לבין הדמויות האחרות בסיפור. במרכזה של קריאה זו ניצבים האישה ועולמה.² הגדרה זו, כוללנית ככל שתהיה, היא היחידה המקיפה את הביקורת הפמיניסטית (The Feminist Criticism) על כל ענפיה, משום שביקורת זו הסתעפה והתפתחה בכיוונים רבים, ואין הגדרה מדויקת אחת לכל מה שהיא כוללת.

רוחב היריעה התאורטית מאפשר את הצגתן של כמה קריאות הנבדלות זו מזו, שכולן מגדירות את עצמן קריאות פמיניסטיות. ברצוני לחדד אפוא את ההבדל שבין קריאה פמיניסטית של היסטוריון או חוקר תקופת המשנה והתלמוד ובין קריאה פמיניסטית של חוקר ספרות. גם בתוך כל אחת מן הקבוצות אפשר למצוא ניואנסים, אך בסקירה שלהלן אציג רק את המשותף. את המתודה של הקבוצה הראשונה אני מבקשת לכוונת פמיניזם היסטורי. הכינוי לא בא משום שכל החוקרים המחזיקים בה הם היסטוריונים, אלא משום שמטרתם היא לחשוף מציאות היסטורית, להפריד בטקסט הגברי בין מה שנאמר ברובד ההצהרתי ובין מה שהתרחש בפועל במציאות החיים, בין החוק למציאות, על פי ולר;³ ובין הרצוי למצוי מנקודת מבטם של החכמים הגברים, לשיטתה של אילן.⁴

1. ולר, 1993, עמ' 9, 12.

2. האם, 1989, עמ' 40.

3. רעיון זה חוזר ועולה במגוון מחיבוריה ונוסח בתמציתיות בכותרת "חוק סיפור ומציאות בספרות התלמודית", קורס שלימדה באוניברסיטת חיפה בשנה"ל תשס"א והיה לי הכבוד להשתתף בו.

4. אילן, 1995, עמ' 48.

מתודה זו מנסה להעלות מהטקסט הגברי גם קולות נשיים אותנטיים, ובניסוחה של חזן־רוקם: "להציל מתוך הטקסטים המדרשיים מסרים שהם ביטוי לקול נשי בן הזמן ההוא".⁵ קריאה כזאת חותרת תחת יסודותיו הפטרנליסטיים של הטקסט, אך מגבילה את עצמה לנסיבות ההיסטוריות, שכן מטרתה היא חשיפת הקול הנשי האותנטי "בן הזמן ההוא". ולר וביארין נמנים עם החוקרים השייכים לאסכולת הפמיניזם ההיסטורי.⁶ ולר הדגישה את ההבדל שבין הרובד ההצהרתי לבין המציאות כפי שהוא משתקף בספרות חז"ל. דרך עיון בהלכות ובקובצי סיפורים היא ביקשה להראות כי במקרים הנדונים לפנייהם נטו חכמים לנטוש את הגישה המחמירה כלפי נשים שהם עצמם פיתחו ופסקו פסיקה מקילה. לשיטתה, בכך גילו רגישות אנושית כלפי נשים.⁷

ביארין ביקש להתחקות אחר ההיסטוריה של המיניות בתרבות היהודית: לקרוא מין בספרות חז"ל מהבנת הרקע התרבותי שעליו צמחה.⁸ מבחינתו זוהי דוגמה ל"היסטוריצזם חדש" או "פואטיקה של תרבות". ביארין, שהגדיר את עצמו פמיניסט,⁹ הרבה לעסוק בטקסטים הנוגעים לנשים. לשיטתו טקסטים אלה מעידים על שתי תופעות: ראשית, בשולי החברה בתקופת חז"ל חיו נשים שעסקו בפעילות בעלת ערך תרבותי גבוה כמו לימוד תורה. שנית, החכמים גילו אמפתיה כלפי נשים, ואף שאמפתיה זו לא מיגרה את הדומיננטיות של השליטה הגברית, הטקסטים שבהם היא באה לידי ביטוי מרמזים על קולות מתנגדים לאידאולוגיה הדומיננטית. ביארין כינה קולות אלו "פרוטופמיניסטיים". חשוב להדגיש: מסקנותיו של ביארין בדבר מעמדן של נשים בתקופת חז"ל נובעות מעיון בטקסטים הקשורים לנושא הרחב שביקש לבדוק, המיניות, ולא מעניין בנשים כשלעצמן. פמיניזם ספרותי הוא המתודה של קבוצת החוקרים האחרת. שלא כפמיניזם ההיסטורי, הפמיניזם הספרותי אינו מבקש להתחקות אחר קול נשי אותנטי, משום שמושא הניתוח, הטקסט, נתפס בראש ובראשונה כסיפור. העובדה שאולי טמון בו גרעין של אמת היסטורית אינה רלוונטית לשיטה זו. פרנקל כבר קבע כי תכונת יסוד של סיפורי אגדה רבים היא שמציאותם ספרותית ולא היסטורית־ריאלית, ולכן בראש ובראשונה יש לפרשם כסיפור ולא כתעודה היסטורית.¹⁰

הקריאה הפמיניסטית שאני מבקשת להציע במאמר זה שייכת גם היא למתודת הפמיניזם הספרותי. קריאתי בטקסטים תיעשה מניסיון לאמץ את נקודת המבט של האישה בסיפור. זו קריאה המבקשת לחלץ מהטקסט את המרב בלי להתחשב בנסיבות

5. חזן־רוקם, 1996, עמ' 22.

6. יש כמובן חוקרים רבים שזו דרכם המחקרית. לסקירה מקיפה ראו בן־ישראל, 2004.

7. ולר, 1993; ולר, 2000.

8. ביארין, 1999.

9. "אני גם יהודי רבני וגם פמיניסט", העיד ביארין על עצמו שם, עמ' 28.

10. פרנקל, 1978.

היסטוריות. קריאה כזו לא תימנע מהעלאתה של פרשנות מסוימת רק בשל ההנחה כי לא ייתכן שנשים בתקופה הנדונה תנהגנה בצורה מסוימת (תבענה דעה בפומבי, תפעלנה למען עצמן, תתעמתנה עם השלטון הגברי וכיוצא באלה).

את עקרונותיה של שיטה זו ניסחה בתמציתיות ריץ' במשמעות שהעניקה למונח רוויזיה, משמעות שניתנת לו בהקשר של קריאה וכתיבה נשית: "רוויזיה – הפעולה של הסתכלות לאחור, של ראייה בעיניים רעננות, של כניסה לטקסט ישן מכיוון ביקורתי חדש".¹¹ התוצאה של רוויזיה זו היא שהטקסט הספרותי לא ייקרא עוד כפי שנקרא בעבר.

במובן מסוים תאוריה זו קרובה לתאוריית תגובת הקורא (The Reader-Response Theory) שכן בתהליך הקריאה הפמיניסטית הקוראת 'כותבת' את הטקסט מחדש,¹² הפעם מנקודת מבט נשית. מהי אותה נקודת מבט נשית? שוויקארט, שקראה לשילובה של ביקורת פמיניסטית בתאוריית תגובת הקורא,¹³ העירה כי דווקא קאלר, ולא מי מהחוקרות הפמיניסטיות, הוא שנתן תשובה על כך: לקרוא כאישה פירושו להימנע מלקרוא כגבר, להיות ער לעיוותי הקריאה הגברית ולתת לה תשובות נגד.¹⁴

קריאה מסוג זה, שהיא גם כתיבה מחדש של הטקסט מנקודת המבט הנשית, אפשר למצוא במחקרה של רווה.¹⁵ במבוא לספרה, שעניינו קריאה פמיניסטית במגוון טקסטים מספרות חז"ל, רווה מגלה לקוראיה: "מדי פעם הואשמתני [...] כי אני 'כותבת מחדש' את החומרים החז"ליים שאני חוקרת".¹⁶ משמעותה של כתיבה מחדש שהקורא כותב היא גם הצגת המניפולציות שהטקסט מפעיל. זו דרכה של רווה, המבקשת לחשוף את הדרכים והשיטות שבאמצעותן מונצחת שליטת הגבר בחברה באמצעות קריאתה בטקסטים של חז"ל.

במאמר זה אבקש להתקדם עוד ולהציע גם קריאה חתרנית של הטקסט החז"לי. הקריאה חתרנית בראש ובראשונה משום שלצד זיהוין של הפרשנויות שהטקסט מאפשר, ואף מעודד את הקורא להעלות, היא מדגישה את האפשרות שהטקסט לא הביא בחשבון כלל: לקרוא כאישה, אבל לא מהעמדה של האחר.¹⁷ זו קריאה חתרנית גם במובן שלובין

11. ריץ', 1979, עמ' 35.

12. כל תהליך קריאה הוא גם תהליך של כתיבה מחדש, כתיבה הנעשית בדמיונו של הקורא ומובילה להחייאת הטקסט. וכבר קבע איז'ר, 1975, עמ' 2: "טקסט יכול להתעורר לחיים רק בשעה שקוראים אותו".

13. שוויקארט, 1989.

14. קאלר, 1982, עמ' 54.

15. רווה, 2012.

16. שם, עמ' 10.

17. 'אחר' הוא כל מי שהסובייקט, המרכז התרבותי ההגמוני, מציב מולו כאובייקט על ידי ביטול ייחודו וערפול אנשיותו. 'אחר' יכול כמובן להיות גם גבר, למשל בן מיעוטים. ראו לובין, 1993, עמ' 68.

הצביעה עליו:¹⁸ קריאה של הטקסט בניגוד לאופן שבו הוא מבקש להיקרא; כלומר לקרוא אותו נגד עצמו.

במבוא לספרו העוסק בניתוח סיפורים מן התלמוד הצביע רובינשטיין על שתי מגמות מרכזיות בחקר ספרות חז"ל:¹⁹ המגמה האחת היא ההבנה כי סיפורי חכמים הם סיפורים דידקטיים ואינם מקור היסטורי מהימן, והאחרת היא הכרה באופיו הספרותי של הטקסט (רובינשטיין עסק בתלמוד הבבלי בלבד). את הקריאה הפמיניסטית שתוצג להלן מנחות שתי המגמות האלה, והיא תודגם באמצעות עיון בשני סיפורים, אחד מן התלמוד הבבלי ואחד ממדרש משלי:²⁰

האירוע שבמרכזם של שני הטקסטים הוא מותו של ילד. בקריאה הפמיניסטית נבקש לבחון את התמודדות האם עם האסון לעומת התמודדות האב. זוהי קריאה צמודה המתעכבת על כל מילה כדי להפיק ממנה את מרב המשמעויות של הסיפור ולתת לו את הפרשנות המלאה ביותר. נוסף על הבחינה הדקדקנית של הסיפור עצמו יש גם עיסוק בהקשר שבו הטקסט הנדון משובץ.

העיון בטקסטים כולל שני שלבים:

1. הצגה של קריאה ראשונה בסיפור – קריאה צמודה הנובעת מן הטקסט עצמו, זו שבונה הקורא בהתאם לרמזים שהצפין לו המחבר (המובלע).²¹ זו קריאה ש'הולכת עם הטקסט'.
2. הצגה של קריאה שנייה בסיפור – קריאה פמיניסטית המבקשת לחתור תחת מסקנות הקריאה הראשונה ולהראות שדרך עיני הדמות הנשית בסיפור הטקסט מקבל משמעות אחרת ונרטיב אחר מחולץ ממנו: הנרטיב הנשי.

שכול ועיוורון – מות בתו של רבי חנינא (בבלי, שבת קנא ע"ב)

רבי חנינא שכיבא ליה ברתיא,

לא הוה קא בכי עלה.

אמרה ליה דביתהו: תרנגולתא אפיקת מביתך?

אמר לה: תרתי, תכלא ועיורא?!

18. לובין, 1993, עמ' 68.

19. רובינשטיין, 1999, עמ' 3.

20. ויסוצקי, תש"ן.

21. המחבר המובלע הוא אחד המשתתפים בסיטואציה הסיפורית. להבדיל מהסופר הביוגרפי ומהמספר, המחבר המובלע אינו דמות או קול אלא מבנה (קונסטרוקט) של מערכת הנורמות המובלעת בטקסט, שהקורא מסיק אותה בתהליך הקריאה. ראו רמון־קינו, 1984, עמ' 85-86.

סבר לה כי היא דאמרה

רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קצרתה: שש דמעות הן, שלוש יפות ושלוש רעות. של עשן ושל בכי ושל בית הכסא רעות, של סם ושל שחוק ושל פירות יפות.
(תרגום: רבי חנינא מתה לו בתו. לא היה בוכה עליה. אמרה לו אשתו: תרנגולת הוצאת מביתך? אמר לה: שניים, שכול ועיוורון?! סבר כפי שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי בן קצרתה: שש דמעות הן, שלוש יפות ושלוש רעות. של עשן ושל בכי ושל בית הכסא רעות, של סם ושל שחוק ושל פירות יפות.)

א. קריאה ראשונה

פתיחת הסיפור הקצרצר בטרגדיה: בתו של רבי חנינא (בר חמא) מתה. המספר אינו מוסיף על כך שום פרט: לא ידוע ממה מתה, אם זה היה מוות צפוי או פתאומי, אם הייתה הבת ילדה במותה, נערה או אולי אישה צעירה. אף אחד מן הפרטים אינו מתברר. הסיפור מובא במסגרת דיון בפסוקי קהלת העוסקים בזקנה ובמוות. את הפסוקית "וְיָשְׁבוּ הָעֵבִים אַחַר הַגְּשָׁם" (קהלת יב, ב) הגמרא דורשת: "זו מאור עיניו של אדם, שהולך אחר הבכי", לאמור: הדמעות מעוורות את עיני האדם. גם מספר הסיפור מסביר כך: רבי חנינא נמנע מלבכות על בתו משום שסבר, כרבי יוסי בן קצרתה, שדמעות של בכי וצער גורמות עיוורון.

מכאן נראה שלשיטתם של המספר ושל העורך, שהציב זה ליד זה את הפירוש לפסוק מקהלת ואת סיפורו, נמנע רבי חנינא מבכי משום שהבכי גורם נזק לעיניים, ובין כך וכך לא ישיב את אשר אבד. המספר אומנם אינו מכריע אם רבי חנינא צודק בהתנהלותו, אך בקשתו להתחקות אחר מקורותיה ולתת לה הסבר מכוננת את הקורא לראות בסיפור את הקול הגברי, קולו של רבי חנינא, קול נבון, שקול ומאופק,²² משום שהוא מסרב לבכות. כנגדו מובא קולה של האישה, התמחה על האיפוק, כקול הרגש.

המחקר הפמיניסטי כבר הראה שתפיסת העולם המאפיינת את החשיבה הפטריארכלית היא תפיסת עולם בינארית,²³ והטקסט שלפנינו משקף נאמנה את צורת החשיבה הדיכטומית הזו. בתשתיתו אפשר לזהות את ההנחה כי נשים מצויות בקוטב הרגש ואילו הגברים בקוטב השכל והאיפוק.

22. ליכט, 2007, עמ' 190, מציע לראות בהתמקדותו של המספר ברבי חנינא עדות לחשיבות הרבה שיש בעיניו לחכם זה ולדעותיו. הוא שיער שזו דרכו של המספר לרמוז לקוראיו כי יש ללמוד מרבי חנינא כיצד ראוי להתמודד עם האסון.

23. סיקסו וקלמנט, 2006, עמ' 105-108.

ב. קריאה שנייה – קריאה פמיניסטית

מאחורי הסיפור ניצבת תפיסת עולם השוללת החצנת רגשות. נאמר לנו כאן: בכייה מעצב היא דבר מגונה. זו העמדה שרבי חנינא אימץ ונגדה יצאה אשתו. לדברים שהטיחה בבעלה יש גיבוי בתלמוד, שאינו מגנה בכי, רק מבקש לשים לו גבולות: "אל תבכו למת ואל תנודו לו" (ירמיה כב, י) – 'אל תבכו למת' לבכות יותר מדאי. 'אל תנודו לו' יותר מכשיעור. הא כיצד? שלשה ימים לבכי ושבעה להספד ושלושים לגיהוץ ולתספורת" (בבלי, מועד קטן כז ע"ב). יש להגביל את הבכי, שכן "כל המתקשה על מתו יותר מדאי על מת אחר הוא בוכה" (שם).

בקריאה השנייה אני מבקשת להאיר את דמותה של האישה־האם, לקרוא את הטקסט הקצרצר דרך העיניים שלה. מדוע היא מנסחת את השאלה שהיא מפנה לבעלה בניסוח בוטה כל כך: "כלום תרנגולת הוצאת מביתך?"

אני סבורה שהבחירה להשתמש בדימוי המצמצם של התרנגולת מעידה על תהומות המרירות, העלבון והזעם שחשה האם השכולה. התרנגולת היא אומנם בעל חיים המביא תועלת בחייו – ביצים – ובמותו – בשר ועצמות למרק – אבל ערכו נמוך, ואי־אפשר להיקשר אליו רגשית. זאת כמובן בניגוד גמור לבני אנוש, נשים וגברים כאחד.

הקורא מבין: אשתו של רבי חנינא, המיטיבה להכיר את בעלה, חשה כי הוא אינו בוכה על הבת לא משום שהוא אדם הנוהג איפוק בהבעת רגשות וגם לא מפני שמרוב צער התאבן בכיו, אלא מפני שבאמת אינו חש צער על מות בתו. כך היא חוותה את איפוקו, ומשום כך הייתה בוטה כל כך. השאלה ששאלה, המנגינה העולה מן המשפט הקצר, "כלום תרנגולת הוצאת מביתך?" חושפת לפנינו אישה בכאבה העז, אישה שמרגישה בדידות אין־סופית באחת משעות המשבר הקשות ביותר שיכולות להיות בחיי אדם: מות ילדו.

בקריאה כזאת תשובתו של רבי חנינא כמעט שאינה חשובה עוד; כי מה ערך יש לתשובה כזאת או אחרת נוכח התחושה העמוקה והכואבת כל כך שבן הזוג אינו קשוב ורגיש דיו אפילו לקרובים אליו ביותר? מה אפשר להשיב על הרגשת ההחמצה של אישה פגועה? לשיטתו של רבי חנינא, התנהגותו המאופקת – העובדה שאינו בוכה – היא ההתנהגות הראויה.²⁴ מכאן שרגשות היתר של האישה אינה במקומה. הקריאה הפמיניסטית תדגיש את חוסר רגישותו של החכם כלפי הבת המתה וכלפי אשתו האבלה מחד גיסא, ואת נחישותה של האישה שהעמידה את הבעל במקומו מאידך גיסא. אדם שאינו בוכה על

24. בעולמה של ספרות חז"ל תגובתו של רבי חנינא על מותה של בתו אינה חריגה. אילן, 1997, מצאה כי יש סיפורים רבים על חכמים ששכלו בנים, ואילו סיפורים על חכמים ששכלו בנות נדירים. לשיטתה, ההסבר לכך נעוץ בעובדה שמות הבן ייצג מבחן אמוני לחכם, ואילו מות הבת לא נתפס בתור ניסיון כזה. אילן קבעה כי מותה של בת לא היה מושא לדיון בספרות חז"ל, וכאשר כבר נזכר מוות כזה אין הוא מלווה בהבעת יגון עמוק מצד האב השכול.

בתו משום שהבכי גורם לעיוורון, אינו ראוי לשבת. תשובתו המתחכמת "שכול ועיוורון?" מעידה כאמור על חוסר רגישות כפול. לבכות הוא איננו מוצא לנכון, להתחכם דווקא כן. ליכט קרא את הסיפור קריאה השוללת את הקישור שהמספר עושה בין תשובתו של רבי חנינא, "שכול ועיוורון", ובין הצעתו של רבי יוסי בן קצרתא להבחין בין דמעות רעות לדמעות יפות, והציע פרשנות אחרת לעיוורון שעליו דיבר רבי חנינא: "השכול עמוק וחזק, והבכי עשוי להקל את הכאב והאבל, אך רבי חנינא אינו חפץ בכך; הוא אינו רוצה 'לעורר' את עצמו, להפחית מעוצמת הכאב".²⁵ כלומר, לא עסקין בעיוורון פיזי אלא בעיוורון נפשי, הקלה של כאב האובדן, הקלה שרבי חנינא, לשיטתו של ליכט, אינו מעוניין בה. פרשנות זו היא דוגמה לקריאה של הטקסט מנקודת המבט הגברית, זו של רבי חנינא, ולא כקריאה הפמיניסטית שהוצגה לעיל, קריאת הטקסט מנקודת המבט של האישה; התמקדות במה שהיא חושבת ומרגישה, כאב האובדן המועצם נוכח אדישותו של בעלה, ולא במה שהוא חושב ומרגיש.

המסקנה מן הקריאה הפמיניסטית היא כי יש בסיפור עיוורון, אבל הוא אינו נגרם מן הדמעות שהאישה דומעת אלא דווקא מהיעדרן של דמעות האב. זהו עיוורונו של האדם אל הקשר האנושי, עיוורון הרגישות לזולת השרוי במצוקה. שלא כתפיסה המקובלת בתרבות הפטריארכלית, התפיסה שבה מחזיק מספר הסיפור, המזהה את הגברי עם הנכון והטוב, הקריאה הפמיניסטית החתרנית חושפת כי דווקא העמדה הנשית המוצגת בטקסט היא הנכונה, הראויה והמאוזנת.

הפיקדון – רבי מאיר ואשתו (מדרש משלי לא, י)

ד"א "אשת חיל מי ימצא?" (משלי לא, י)

אמרו: מעשה שהיה ברבי מאיר, שהיה יושב ודורש בבית המדרש בשבת במנחה, ומתו שני בניו. מה עשתה אימן? הניחה שניהם על המטה ופירסה סדין עליהן.
במוצאי השבת בא רבי מאיר מבית המדרש לתוך ביתו.
אמר לה: היכן שני בני?
אמרה לו: לבית המדרש הלכו.
אמר לה: צפיתי בבית המדרש ולא ראיתי אותם.
נתנה לו כוס של הבדלה והבדיל.
חזר ואמר לה: היכן שני בני?
אמרה לו: פעמים שהלכו למקום אחר ועכשיו הם באים.

הקריבה לפניו ואכל.
 מאחר שברך, אמרה לו: רבי, יש לי שאלה אחת לשאול.
 אמר לה: אמרי שאלתך.
 אמרה לו: רבי, קודם בא אדם אחד ונתן לי פיקדון אחד, ועכשיו בא ליטול אותו הפיקדון –
 נחזיר לו או לאו?
 אמר לה: בתי, מי שיש לו פיקדון אצלו אינו צריך להחזירו לרבו?
 אמרה לו: חוץ מדעתך לא הייתי מחזירה אותו.
 מה עשתה? תפסה אותו בידו והעלתה אותו לאותו החדר, הקריבתו למיטה ונטלה סדין
 מעליהם וראה אותם שניהם מתים ומונחים על המיטה.
 התחיל בוכה ואומר: בני, בני רבאי, רבאי. בני כדרך הארץ ורבאי שהיו מאירים פני בתורתם.
 באותה שעה אמרה לו לרבי מאיר: רבי, לא כך אמרת לי, שאנו צריכים להחזיר פיקדון לרבו?
 כך אמר "ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך" (איוב א, כא).
 אמר ר' חנינא: בדבר הזה ניחמה דעתו ויישבה דעתו. לכך אמרו "אשת חיל מי ימצא".

א. קריאה ראשונה²⁶

לפני הדין בסיפור עצמו מן הראוי לשים לב כי שם אמם של שני בניו של רבי מאיר אינו
 מוזכר בו. בכמה מקומות בתלמוד הבבלי נזכרת ברוריה, בתו של רבי חנינא בן תרדיון,
 כאשתו של רבי מאיר.²⁷ מאחר שהאישה בסיפור מפגינה חוכמה רבה, שהיא ממאפייניה
 המובהקים של ברוריה,²⁸ מקובל לזהותן כאישה אחת.²⁹
 שלא כשאר הסיפורים על אודות ברוריה, אין מקורו של סיפור הפיקדון בתלמוד הבבלי
 כי אם במדרש משלי. הסיפור מובא במדרש אגדה זה בשורת דרשות לפסוק "אֵשֶׁת חַיִּל
 מִי יִמְצָא" (משלי לא, י). פסוק זה הוא הראשון ב־22 פסוקים המתארים כולם את חריצותה
 וחוכמתה של אישה שהיא אשת חיל. סיפורנו שומר על המשמעות המקורית של הפסוק.
 בדומה לסיפור על מות בתו של רבי חנינא, גם פה משפט הפתיחה מתאר בקיצור רב
 טרגדיה נוראה: בזמן שרבי מאיר דורש ביום השבת לפני תלמידי חכמים בבית המדרש

26. לקריאות נוספות של הטקסט ברוח זו המוצעת כאן ראו בייטנר, 2011, עמ' 221-227; ליכט, 2007, עמ' 142-170; פאוסט, 2011, עמ' 196-203.

27. בבלי, עירובין נג ע"א; ברכות י ע"א; פסחים סב ע"א.

28. "סיפורים על אשה חכמה בתורה פזורים לאורכה של ספרות המדרש והתלמוד. בדרך כלל היא נקראת ברוריה, ולעיתים היא מתוארת כאשתו של אחד מגדולי התנאים, רבי מאיר" (בוירן, 1999, עמ' 183).

29. וראו בעניין זה את קביעתו של שמואל פאוסט על הסיפור הנדון: "האישה – שאם נרצה נוכל לזהות אותה עם ברוריה תלמידת־החכמים החריפה והנבונה המוזכרת במקורות אחרים כאשת רבי מאיר" (פאוסט, 2011, עמ' 202).

מתים פתאום שני בניו. לא מפורט בסיפור איך מתו הבנים או מדוע מתו. כעת זירת ההתרחשות עוברת לבית המשפחה. המספר שואל: מה עשתה אמם? מה עשתה ולא מה הרגישה. אם הבנים מניחה את הגופות על המיטה ומכסה אותן בסדין, להלם ולזעזע שלה לנוכח המוות הכפול אין שום ביטוי לא בראשית הסיפור ולא בהמשכו.

העיר בייטנר:³⁰ לא בכדי האישה בסיפור מכונה "אמן" של הבנים המתים ולא "אשתו" של רבי מאיר. לדעתי בחירה זו מדגישה את הקשר בין האישה לילדים, ומכאן גם את הכאב העצום שהיא חשה עם מותם. כיוון שלכאב זה כמעט אין כל ביטוי חיצוני בסיפור, הבחירה בלשון "אמן" היא דרכו של המספר להנכיח את כאבה של האם השכולה. לקראת סוף היום רבי מאיר חוזר לביתו. שאלתו הראשונה היא: "היכן שני בני?" האם השאלה מעידה על הקשר העמוק של רבי מאיר לבנים, שהוא מצפה לראותם מייד בשובו הביתה? אולי היא מעידה על דאגתו להם? ואם כן, מדוע דאג כל כך? השאלות נשארות פתוחות. מכאן ואילך נחשפים בפנינו בהדרגה צעדיה המחושבים של האישה, שמטרתם להקל על בעלה את קבלת הבשורה המרה. כאבה היא מודחק מפני הרצון לרכך את ייסוריו של רבי מאיר וגם מפני חששה שמא בגבור כאבו יעבור רבי מאיר על איסור מפורש של אבלות בשבת. חשש זה, כפי שעוד נראה, יש לו על מה שיסמוך.

בתשובה על שאלתו של בעלה, האישה עונה: "לבית המדרש הלכו". השקר הזה נשמע הגיוני. רבי מאיר אומנם מצוין כי לא ראה את הבנים בבית המדרש, אך נראה שבליבו לא מתעוררת חשדנות, והוא אינו מערער על תשובת אשתו. כאשר האישה נתנת לבעלה את כוס ההבדלה, הוא הבדיל, ומיד חזר ושאל על הבנים. עתה כבר אין חשש מפני חילול שבת באבל ומספד, ובכל זאת האישה דוחה את הגילוי ועונה: "הלכו למקום אחר ועכשיו הם באים". אילו היה רבי מאיר ער יותר לאפשרות שאשתו לא תשיב דברי אמת, בוודאי היה עומד על הסתירה שבין תשובתה הראשונה, "לבית המדרש הלכו", לבין תשובתה השנייה, "הלכו למקום אחר", ואפשר שהיה תוהה על ביטחונה בדבר מועד שובם: "עכשיו הם באים". על כל פנים, גם התשובה הזאת מתקבלת על דעתו, והוא אוכל את הארוחה שאשתו מגישה לו בלי תהייה וספקות.

אין עוד לאישה שום עילה לדחות את גילוי האמת: השבת יצאה, רבי מאיר אכל ושתה, ובכל זאת היא עוד דוחה. נראה כאילו קשה לה עד מאוד לחשוף לפני הבעל-האב את האסון שהתרחש. השיחה ביניהם מתנהלת באווירה נינוחה בין בני זוג, שבה האחד, רבי מאיר, הוא חכם הלכה וגדול בתורה, והשני, האישה, הוא כתלמידו הנבון המבקש להשכיל ולהבין איזו היא הדרך הנכונה שיבחר לו האדם. האישה שואלת, רבי מאיר משיב. היא פונה אליו בכינוי הכבוד וההערצה "רבי", שהוא תואר מגביה, והוא משיב לה בכינוי "בתי", שהוא אומנם כינוי חיבה, אך גם כינוי מקטין.

כמו לפי תומה האישה שואלת את בעלה שאלה בסוגיית פיקדון שהשאיר אצלה מישהו ועכשיו הוא מבקש אותו בחזרה: האם עליה להשיב את הפיקדון לבעליו או לא? רבי מאיר משיב לאשתו על דרך השאלה הרטורית, כפי שהיה משיב לילד: "בתי, מי שיש לו פיקדון אצלו אינו צריך להחזירו לרבו?"

לא במקרה האישה בוחרת בשאלה על החזרת פיקדון שנמסר לה למשמרת. הדימוי של חיי הילדים כפיקדון שמסר הקב"ה להוריהם ועליהם לשומרו בטהרתו ובשלמותו היה נראה מקובל, והוא מובא גם במקום אחר בהקשר של מות בן: כאשר חכמים באים למורם רבן יוחנן בן זכאי ומבקשים לנחמו על בנו שמת, הרב דוחה את דברי התנחומים כולם חוץ מתנחומיו של ר' אלעזר בן ערך, הממשיל לפניו את נשמת הילד לפיקדון שנמסר לו: "למה הדבר דומה לאדם שהפקיד אצלו המלך פיקדון [...] ויש לך לקבל עליך תנחומין, שהחזרת פיקדוןך שלם" (אבות דרבי נתן נוסחה א, יד).³¹

אחרי שרבי מאיר השיב לה כדרך שהשיב אמרה האישה: "חוץ מדעתך, לא הייתי נותנת אותו". נראה כי משפט זה, שיש בו גם התרסה סמויה כלפי שמיים, הוא היחיד שיוצא מפיה שלא בבקרה עצמית גמורה. אילו היה רבי מאיר קשוב יותר, בוודאי היה חש במעבר מן השאלה הכללית, "נחזיר לו או לאו?" למעשה מסוים שכבר נעשה והתקיים בפועל, "חוץ מדעתך, לא הייתי נותנת אותו". אבל רבי מאיר לא הרגיש בשום דבר חריג ולא הגיב על הדברים שאמרה אשתו.

שלב הדיבורים נגמר, ובא שלב גילוי האמת, שהוא עימות פיזי עם העובדות ולכן יש בו פעולות בלבד ללא שיח מילולי. הפעולות רובן ככולן הן של האישה, ורבי מאיר פסיבי לחלוטין. האישה תופסת בידו של בעלה, אחיזה שיכולה להתפרש הן כתמיכה המועברת באמצעות המגע הן כנטילת רסן ההובלה, מובילה אותו לחדר שגוויות הבנים מונחות בו, מקרבת אותו למיטה ומרימה את הסדין. זוהי לדעתי "תמונת המסכת", כפי שמגדיר אותה אולריך,³² כלומר רגע השיא, מרכז הכובד הדרמטי של העלילה. אפילו הקורא, היודע מה עתיד להיגלות לעיניו של רבי מאיר, נתפס למתח עצום בשורת הפעולות הזאת: "תפסה [...] והעלתה [...] הקריבתו [...] ונטלה סדין מעליהם".

והנה, אף שמקובל לראות נשים כרגשניות ומחצינות רגשות יותר מגברים, דווקא האישה, האם, היא שנהגה עד כה - וגם אחר כך - באיפוק ובשליטה עצמית. רבי מאיר לעומת זאת פורץ בבכי מר וזועק קינתו: "בני, בני, רבאי, רבאי", ולא "בנינו, בנינו", כאילו האסון הוא שלו בלבד ולא של אשתו, אמם של הבנים. לדעתה של שנהר,³³ עובדה זו עשויה להעיד על האפשרות שהאישה הנזכרת בסיפור אינה אמם של הבנים. לדעתי

31. לניתוח הסיפור ראו שם, עמ' 142-157; ליכט, 2007, עמ' 33-60.

32. אולריך, 1965.

33. שנהר, 1982, עמ' 54.

מחשבה זו מרחיקת לכת. דומני כי במקום שנשמעת במקורותינו העתיקים קינה מפי אב או אם על בנים היא נשמעת בלשון יחיד.³⁴ הכתוב איננו נוקט לשון רבים, "בנינו, בנינו", אולי משום שלנוכח הכאב הנורא על מות בן כל אדם ניצב לבדו: האם לבדה והאב לבדו, ולשון השיתוף אינה תופסת.

"בני כדרך הארץ ורבאי שהיו מאירים פני בתורתם", קונן־פירש רבי מאיר, וקולה של האישה אינו נשמע. בשלב הזה מגיע לשיאו הניגוד המגדרי: בעוד היא נוהגת איפוק ושתיקה, הוא מתפרץ בתגובת בכי מר. בעוד האישה נועלת את צערה כדי שלא להוסיף כאב ועושה הכול לרכך את המכה ולהקל על בעלה, נדמה שהבעלה־אב נוטל מונופול על האבל ומתעלם לחלוטין מצערה של אשתו, אמם של הבנים המתים.

ועדיין לא הגיע סיפורנו אל סופו. במילים רכות האישה פונה אל בעלה הצועק ובוכה ומחזירה אותו אל שגרת החיים של שניהם – שגרה של איפוק, קבלת הדין וצידוק הדין: "רבי, לאו כך אמרת לי, שאנו צריכים להחזיר פיקדון לרבו, כך אמר 'ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך".³⁵ רק כעת רבי מאיר מבין את משמעות תשובתו הבוטחת שיש להחזיר פיקדון לבעליו. בבת אחת מתחוורת לו המשמעות האמיתית של הערת אשתו, שאלמלא קבע הוא שיש להחזיר את הפיקדון, לא הייתה היא מחזירה אותו.

השימוש של האישה בפסוק מספר איוב לשם הצדקת הדין מעיד על בקיאותה במקורות ועל יכולתה לצטט מן הזיכרון את הפסוק המתאים למצב. מיטלמן הדגישה כי דבריה אלו של האישה מעצימים עוד יותר את האור החיובי שבו היא מוצגת במהלך הסיפור כולו.³⁶

האישה, שמרגע שגילתה את הבנים המתים נהגה באיפוק ובמעשיות, מגלה גם בקיאות תורנית והלכתית הבאה לביטוי הן בדחיית גילוי האמת לבעלה עד צאת השבת, הן בהצגת סוגיית הפיקדון לפניו, הן בצידוק הדין: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" (בבלי, ברכות נד ע"א).

דבריה של אשתו נכנסים אל ליבו של רבי מאיר. "בדבר הזה ניחמה דעתו ויישבה דעתו", אומר רבי חנינא, ולא ברור אם כוונתו ב"דבר הזה" היא רק לפסוק שהזכירה מספר איוב או שהוא "הדבר" כולו, מכלול התנהגותה המאופקת והמתחשבת.

בשולי הדיון על הסיפור חשוב להזכיר את המשך המדרש: "מפני מה נתחייבו שני בניו של רבי מאיר ומתו שניהם בבת אחת? מפני שהיו רגילים להניח בית המדרש ולישב

34. למשל קינת דוד המלך על בנו אבשלום: "בְּנֵי אֶבְשָׁלוֹם אֶבְשָׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי" (שמואל ב יט, ה).

35. אני מייחסת את ציטוט הפסוק לאישה אף שתיתכנה פרשנויות אחרות: הציטוט כתוספת מטעמו של עורך המדרש, או כפי שמציעים פרשניו האחרים של הטקסט, ציטוט מפיו של רבי מאיר. ראו בייטנר, 2011, עמ' 223; ליכט, 2007, עמ' 162; מוניקנדם, 1999, עמ' 54; פאוסט, 2011, עמ' 202.

36. מיטלמן, 1994.

באכילה ושתייה" (מדרש משלי לא, י). אחרית דבר זו מאירה באור אחר את הסיפור כולו. מתברר שאין כאן מוות ללא סיבה, אלא מוות שהוא בבחינת עונש לבנים שחטאו בזלילה וסביאה במקום ללמוד תורה בבית המדרש. ואולי גם עונש להורים, שלא הקפידו בחינוך ילדיהם. אחרית דבר זו שופכת אור על שאלתו החוזרת ונשנית של רבי מאיר: "היכן שני בני". אפשר שהיא מלמדת שהוא יודע על דרכיהם הנלוזות, ועל כן מודאג מהיעדרם, ברם קשה להסביר בהקשר כזה את קינתו עליהם: "בני, בני רבאי, רבאי בני כדרך הארץ, ורבאי שהיו מאירים פני בתורתם". קינה זו מצביעה על בנים שנהגו דרך ארץ בהוריהם והיו תלמידי חכמים בפני עצמם עד כדי כך שאביהם מעיד שהאירו פניו בתורתם. הסתירה הזאת נשארת ללא פתרון. דומני שאחרית דבר זו של סיפורנו מבוססת אך ורק על העובדה שבאותו יום מר לא הלכו שני הבנים לבית המדרש ("צפיתי בבית המדרש ולא ראיתים", השיב רבי מאיר לאשתו), ואין לקבל אותה כמציאות מתמשכת, שהייתה מעמידה באור כמעט מגוחך את זעקתו של האב השכול.

ב. קריאה שנייה – קריאה פמיניסטית

בניתוח שהוצג לעיל ביקשנו לחשוף רבדים בעומקו של הטקסט וניסינו להבין את הדמויות ממה שנאמר וגם ממה שלא נאמר. אלא שהעיון הזה, מדוקדק ככל שיהיה, נעשה אגב קבלת ההגמוניה של הטקסט. הקריאה זרמה עם הטקסט ולא חתרה תחתיו. מכל הסיפורים על אשתו של רבי מאיר, ברוריה, זהו לדעתי היחיד המציג אותה בפרוש כ'אָחַר', כמי שאינו שייך למרכז התרבותי. אומנם האישה עומדת במרכז הסיפור, אך על פי טקסט זה תכלית כל פעולותיה אחת: הקלה על הבעל. כיוון שהצליחה להקל עליו ולנחמו, הרי היא, כלשון הכתוב, 'אשת חיל', דוגמה ומופת לדרך שבה צריכה לנהוג עזר כנגדו.

מהשוואת הטקסט שלפנינו לסיפורים עממיים שיש בהם מוטיבים דומים קבעה שנהר כי הטקסט הוא אגדה מדרשית הכתובה לצרכים חינוכיים־מוסריים. אגדה זו לא קיבלה את הגושפנקה של העם ולא נמסרה בעל פה מדור לדור בעיקר משום שחסר בה הסוף הטוב המיוחל.³⁷ סבורתני כי למרות העיבוד הכבד והמגמות הדידקטיות יש בסיפור אמירה חתרנית שמקורה בקול הנשי המצוי בו.

נסה אפוא לראות את האישה לעצמה, כאדם עצמאי בעל מחשבה ורגש עמוקים ולא רק ככלי לשירות הבעל. האם תיתכן אִם שתנהג כפי שנהגה גיבורת הסיפור ולא תזיל דמעה במות שני בניה? האם לא הרחיק הטקסט החז"לי לכת בכונותיו להציג סמל ומופת לאשת חיל עד כי יצר דמות נשית שאינה אנושית? בקריאה כזאת של הטקסט מתגלית דמות שונה.

37. שנהר, 1982, עמ' 52.

האישה, המגלה בשעת מנחה בשבת כי שני בניה מתו, יודעת כאב שאין לו שיעור. כאבה מוכפל ומועצם עוד יותר, היות שעליה לשאת בו לבדה ונוכח ידיעתה שאסור לה להתאבל בשבת. רק אילו הייתה יוצאת מדעתה מרחב צער, היה לה מפלט מן ההתמודדות עם המצב הנורא. מאחר שאינה יוצאת מן הדעת היא מתחילה בשורת מעשים. לא בכדי המספר שואל: "מה עשתה?" ולא מה חשבה, מה הרגישה, מה אמרה.

תכליתם העיקרית – ואולי היחידה – של מעשיה היא למנוע מעצמה ולו לרגע אחד עצירה ושקיעה בהרהורים, שמא תיכשל באבל בשבת. היא מעלה את הבנים אל המיטה, מכסה אותם, אחר כך מקבלת את פניו של בעלה ואינה עוצרת לרגע. נכון שהיא פועלת בניתוק גמור מהרגש, אבל לא מפני שהיא חסרת רגשות, לא משום שהיא "רובוט ממוחשב", כפי שליכט הציע,³⁸ אלא מפני שהכאב רב כל כך עד כי התפרצות רגשית עשויה רק לגמד אותו.

על פי תאוריות פסיכולוגיות אחדות,³⁹ שלב ההכחשה הוא שלב הכרחי והשלב הראשון בעיבוד האבל. האדם יודע בהכרתו שהנפש היקרה לו איננה עוד ולא תשוב לעולם, אבל מתעלם בנפשו פנימה מן הידיעה הזאת כאילו בכך תהפוך ודאות הסוף לשמועת שווא.⁴⁰ הייתכן שגיבורת הסיפור, אף שהיא אישה מפוכחת, פועלת כאילו באמת נס עשוי להתרחש? היא משכיבה את הבנים המתים במיטה ומכסה אותם בסדין, מעשה אם שגור, ואחר כך משוחחת עם בעלה שיחה כמעט רגילה, מגישה לו את כוס ההבדלה, מביאה לו את ארוחתו ויושבת עמו בזמן שהוא אוכל.

אני סבורה שלא רק כדי להגן על רבי מאיר היא עושה זאת, אלא גם משום שזו הדרך שלה להתמודד עם האסון. עם זאת אין ספק שההגנה על רבי מאיר חשובה לה ביותר: בהכירה את בעלה היטב היא יכולה לשער את התמוטטותו הנפשית כשתיוודע לו האמת. עתה, ברגעים מכריעים בחיי שניהם, היא חייבת להיות חזקה כי הוא תלוי במידה רבה בה ובחוסנה הנפשי. האחריות לזולת חושפת לא פעם תעצומות נפש באדם, וכך גם במקרה זה. האישה, שעולמה הוא עולם התורה, שומרת בעצמה בכל כוחה על קדושת השבת בדחותה את זמן האבל והבכי על הבנים, ודוחה את גילויי הבשורה המרה לבעלה כדי שגם הוא לא יחלל באבל את השבת. בעניין זה היא סומכת על עצמה יותר משהיא סומכת על כוחו הוא לעמוד במשימה הזאת. בעשותה כן היא עוברת ביודעין יותר מפעם

38. ליכט, 2007, עמ' 161.

39. נוה, 1993; קובלררוס, 1969.

40. בסיפורים עממיים הדומים לסיפור הפיקדון, מות הבן אכן הופך לשמועת שווא והאבל מתחלף במשתה שמחה. ראו שנהר, 1982.

אחת על האיסור מדאורייתא "מִדְּבַר שֶׁקָרַתְּ תִּרְחֹק" (שמות כג, ז). היא בפירוש משקרת לבעלה בעניין מקום הימצאם של הבנים.⁴¹

אני מבקשת לטעון שבכך באה לביטוי מצוקה גדולה מאוד של האישה. משפט אחד שלה מלמד על מה שהיא עוברת באמת: "חוץ מדעתך, לא הייתי נותנת אותו [את הפיקדון]". היא אומרת זאת אף על פי שהיא יודעת היטב שצריך להחזיר את הפיקדון, אבל מליבה, לב אם, מתפרצת תשובה אחרת הנשמעת כמעט כדבר כפירה. בהשמיעה באוזני בעלה את תשובתו על החזרת הפיקדון לבעליו בצירוף משפט צידוק הדין: "ה' נתן וה' לקח" היא מצליחה לנחם את האב השכול, אבל לה עצמה אין נחמה, כי בנפשה פנימה אינה יכולה להצדיק את הדין ולהשלים עם מות הבנים. אילו היה הדבר תלוי רק בה, לא הייתה מהססת להשאיר את הפיקדון אצלה, עם כל המשמעות הדתית והאנושית הנגזרת מכך. יוצא אפוא שבניגוד גמור לדמות קרת הרגש כביכול המתוארת בטקסט, נחשפת בו דמות טרגית של אישה ואם מדהימה בכוחות הנפש שלה; אישה המסוגלת לנחם את הזולת, אבל לה עצמה אין ולא תהיה נחמה. חשיפת פן זה בדמותה של גיבורת הסיפור התאפשרה בזכות הקריאה הפמיניסטית, קריאה המאפשרת ראייה שלמה ומורכבת יותר של הדמות הנשית.

מאיר הגדירה שני קריטריונים לבחינת דמות ספרותית. הקריטריון האחד הוא קריטריון השינוי: במהלך העלילה חלה תמורה כלשהי בדמות, בדרך כלל מדובר בשינוי בגישה להתרחשות המתוארת. הקריטריון האחר הוא קריטריון הגילוי: "מעשיה של הדמות, דבריה, ועמדותיה אינם תוצאה של המתרחש בסיפור, אלא להפך - ההתרחשות באה כדי לגלות ולחשוף אותה [את הדמות]".⁴²

קריטריון הגילוי כפי שהוגדר לעיל יכול אפוא להיות לנו לעזר, לצד הקריאה הפמיניסטית, לבחינת דמותה של האישה כפי שהיא מתוארת במדרש. אין כאן דמות משתנה הנכנסת אל העלילה אוחזת בהשקפת עולם מסוימת ויוצאת ממנה בהשקפה שונה. זו דמות בעלת השקפת עולם ודפוסית התנהגות מגובשים. מקריאה חתרנית של הטקסט אפשר ללמוד כי העלילה שנפרסה לפנינו אכן באה לגלות ולחשוף את האישה, אם הבנים המתים, על כל מורכבותה.

הכפפת העלילה לצורך הצגת הדמות, בעיקר כשמדובר בדמות נשית, היא מעשה פמיניסטי חתרני מובהק. מעשה כזה יכול לבוא בעיקר מטעמו של קורא הקשוב גם לקולו של האחר ומסוגל לקרוא את הטקסט גם דרך עיניו של מי שהודר ממרכזי הכוח.

41. אפשר שבתשובתה "הלכו למקום אחר" אין כוונתה למקום קונקרטי אחר אלא לעולם הבא, כפי שהציע ליכט, 2007, עמ' 154, עולם השונה מעולמנו ולכן הוא 'אחר'.

42. מאיר, 1984, עמ' 64.

סיכום

השוואה בין שני הסיפורים שנתחו לעיל מתבקשת. בסיפור הראשון שהובא כאן הגבר הפריז באי־הפגנת רגשות נוכח מותה של בתו והוסיף צער על צערה של אשתו האבלה, החווה את התנהגותו כזלזול בכבוד המתה ("תרנגולת הוצאת מביתך?") וכאדישות לכאבה שלה. בסיפור השני שהובא כאן רבי מאיר מייצג את הקיצוניות ההפוכה ומרבה בבכיו על בנו. אשתו לעומת זאת נוהגת באיפוק ובריסון רגשי. שלא כרבי חנינא המאופק מן הסיפור הראשון, שאינו עושה דבר כדי להקל ולו במעט את צערה של אשתו, הרי שאשתו של רבי מאיר עושה כל אשר לאל ידה כדי לסייע לבעלה להתמודד עם הבשורה המרה על מות בניהם.

מעניין שאותו רבי חנינא (בר חמא), שלא מצא לנכון להפגין אמפתיה ולנחם את אשתו האבלה על מות בתם, דווקא הוא מי ששיבח את אשת רבי מאיר על ש"ניחמה דעתו" של בעלה האבל.⁴³

האם יש קשר בין התנהגות האב ובין מינו של הילד שמת?⁴⁴ שני סיפורים אינם בבחינת ראייה מספקת. דבר אחד אפשר לומר בבירור בעקבות הקריאה הפמיניסטית: בשניהם הקול הנשי הוא קול השפיות והאיזון.

עוד ראוי לציין שבשני הסיפורים שמה הפרטי של הדמות הנשית אינו מוזכר. שתי הנשים מזהות אך ורק על ידי ייחוסן המשפחתי: "אשתו של רבי חנינא" בסיפור הראשון ו"אמן" של הבנים המתים בסיפור השני.

אילן בחנה את סוגיית שמותיהן של נשים בספרות חז"ל וציינה כי על פי רוב במקורות העתיקים הנשים מחוסרות שם ומזהות באמצעות השתייכותן המשפחית: אשתו של גבר מסוים, בתו של גבר מסוים או אמו של גבר מסוים.⁴⁵ אילן סברה כי יש בכך כדי לרמז שכל חשיבותה של האישה מתמצה בקשר המשפחתי שלה לגבר מסוים.

הקריאה הפמיניסטית שהוצגה במאמר זה ביקשה לחתור תחת תפיסה מצמצמת זו ולהציע פרשנות אחרת לשני הסיפורים, פרשנות המכוננת את הדמות הנשית מחדש, לא כמי שנדחקת אל שוליו של הטקסט, בבחינת 'אשתו של' אנונימית, אלא הפעם כמי שניצבת במרכזו.

השינוי בנקודת המבט הוא מימוש תביעתה של ריץ' לרוויזיה: "כניסה לטקסט ישן מכיוון ביקורתי חדש",⁴⁶ ובמילים אחרות: לקרוא את הטקסט דרך העיניים שלה.

43. מרגליות, תש"ז.

44. אילן, 1997, סברה כאמור כי יש קשר כזה.

45. שם, עמ' 278.

46. ריץ', 1979, עמ' 35.

רשימת קיצורים ומקורות

- A. Olrik, "Epic Laws of Folk Narrative", in: A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, New Jersey 1965, pp. 129–141. אולריק, 1965
- ו' איזר, "אי מוגדרות ותגובתן של הקורא בסיפורת", **הספרות** 1975, עמ' 1–15.
- ט' אילן, "אשנב לרשות הרבים – נשים יהודיות בימי בית שני", **אילן**, 1995 בתוך: י' עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים 1995, עמ' 47–75.
- T. Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997. אילן, 1997
- ד' בוירין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999.
- ע' בייטנר, **סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים**, רמת גן 2011.
- ג' בן־ישראל, **דרך העיניים שלהן: קריאה פמיניסטית בספרות חז"ל**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2004.
- M. Humm, *Feminist Criticism, Women as Contemporary Critics*, Brighton, Sussex 1989. האם, 1989
- ב' ויסוצקי, **מדרש משלי**, ניו יורק תש"ן. ויסוצקי, תש"ן
- ש' ולר, **נשים ונשיות בסיפורי התלמוד**, תל אביב 1993.
- ש' ולר, **נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב 2000.
- ג' חזן־רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל אביב 1996.
- א' לובין, "אשה קוראת אשה", **תיאוריה וביקורת** 3 (1993), עמ' 65–79.
- ח' ליכט, **בעבותות השכול: עיונים בעשרה סיפורי אגדה על השכול בעולמם של חכמים**, ירושלים 2007.
- ע' מאיר, "הדמות המשתנה והדמות המתגלה בסיפורי חז"ל", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** 6 (1984), עמ' 61–77.
- י' מוניקנדם, "ברוריה כדמות אנלוגית ניגודית לרבי מאיר", **מניקנדם**, 1999
- ד' אגדה ב (1999), עמ' 37–63.

- מיטלמן, 1994 ח' מיטלמן, "רחל' אשת ר' עקיבא וברוריה אשת ר' מאיר כמודל לחיקוי", **הגיגי גבעה** 2 (1994), עמ' 49-59.
- מרגליות, תש"ז מ' מרגליות, **אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים**, תל אביב תש"ז, עמ' 327-333.
- נוה, 1993 ח' נוה, **בשבי האבל: האבל בראי הספרות העברית החדשה**, תל אביב 1993.
- סיקסו וקלמנט, 2006 ה' סיקסו וק' קלמנט, **זה עתה נולדה**, תל אביב 2006.
- פאוסט, 2011 ש' פאוסט, **אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית**, אור יהודה 2011.
- פרנקל, 1978 י' פרנקל, "שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה", **תרביץ** מז (1978), עמ' 139-172.
- קאלר, 1982 J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London 1982.
- קובלרוס, 1969 E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York 1969.
- רובינשטיין, 1999 J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore & London 1999.
- רווה, 2012 ע' רווה, **בפני עצמן: קריאה פמיניסטית בספרות חז"ל**, תל אביב 2012.
- ריץ', 1979 A. Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision", *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*, New York 1979, pp. 33-49.
- רמון-קינן, 1984 ש' רמון-קינן, **הפואטיקה של הסיפורת בימינו**, תל אביב 1984.
- שוויקארט, 1989 P. Schweickart, "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading", in: E. Showalter (ed.), *Speaking of Gender*, New York 1989, pp. 17-44.
- שטיינזלץ, תשל"א-תשס"א ע' שטיינזלץ, **תלמוד בבלי**, ירושלים תשל"א-תשס"א.
- שנהר, 1982 ע' שנהר, "אגדת ברוריה אשת רבי מאיר", **הסיפור העממי של עדות ישראל**, תל אביב 1982, עמ' 48-55.