

תמר רוס

בין אנתרופולוגיה, נשים ומסורת

סקירה על הספר 'בפסח הבא' מאת תמר אלאור (תל-אביב: עם עובד, 1998)

ספר זה מבוסס על עבודת מחקר אנתרופולוגית, הבודקת את מגמת ההעצמה של תלמוד תורה לנשים בקרב הציבור הדתי-לאומי, כפי שהסתמנה בשני העשורים האחרונים. המחקר מסתמך בעיקר על התבוננות מקרוב בתופעה זו, כפי שהיא באה לידי ביטוי במדרשה לבנות של אוניברסיטת בר-אילן.

כבר בהקדמה לספרה מודיעה לנו אלאור, ש"הטענה המרכזית של המחקר הנה כי התופעה המתפשטת של לימודי יהדות נמרצים בקרב הנשים בקהילה הציונית-דתית היא גורם מהפכני, העתיד להביא על האורתודוקסיה שינוי עמוק ביותר בתוך זמן קצר". שינוי זה מובן על ידה בדרך פמיניסטית כערעור על יחסי הכוחות המגדריים הקיימים בחברה הדתית, ועל שלטון דרך החשיבה הגברית בקביעת תכניה וערכיה התרבותיים (עמ' 31). והנה, אגב דיונה בפרק הראשון של הספר, מתייחסת אלאור (עמ' 24, הערה 1) למחקרה של סוציולוגית יהודיה אחרת, לורן גרניט, שהקדישה את עבודת הדוקטורט שלה לנושא דומה, והוא: חקר השפעת תלמוד תורה על הנשים העוסקות בו. הזדמן לי להכיר את גרניט באופן אישי בתקופת עבודת השדה שלה בארץ, ואף עלה בידי לסייע לה ביצירת קשרים עם קהיליית הלומדות המקומית בירושלים. אני נזכרת שכאשר השלימה גרניט את מחקרה שאלתי אותה מה העלתה במסקנותיה. תשובתה היתה שהיא גילתה שככל שהנשים לומדות יותר, כן הן מפויסות יותר עם המסורת. תגובתי אז התבטאה במידה מסוימת של זלזול: "לזאת הוצרכת לשלוש שנות מחקר?! הרי יכולתי אני לגלות לך מסקנה זו כבר ביום הראשון!" וגרניט השיבה לי בקריצה: "יש אומרים שסוציולוגיה היא אמנות אמירת המובן מאליו" – משהו מעין הסטודנט הטרי לספרות שפתאום מגלה שכל ימיו הוא דיבר פרוזה.

למרות מסקנתה ההפוכה לכאורה של אלאור, ספרה החדש העלה אצלי הרהורים דומים. לאחר קביעת התזה שלה בפרק הראשון, המשך הספר מכיל ברכו אוסף של ראיונות עם תלמידות, הדגמות וניתוחים של דיאלוגים שהתנהלו במהלך השיעורים, חומר אנקדוטי וגם כמה התרשמיות אישיות. תוכן אתנוגרפי זה, המרוכז בעיקר בפרק השני והשלישי של הספר, מוגש בחן ספרותי ואף בקורטוב הומור. בכך ניתן לראות קריאת תיגר על ההנחה המקובלת, שכדי שמחקר יהיה רציני חייב הוא להיכתב בצורה משעממת עד מוות ובלא כל מעורבות אישית. פרקים אלה, על כן, קריאים מאוד ומעניינים כשלעצמם בתור חלון הצצה, למי שאינו מצוי בכך, לתוך עולמן הפנימי של מי שאמורות להיות

נושאות המהפכה. אך נדמה היה לי בקריאה ראשונה שאני טובעת בים של פרטים, כאשר לא תמיד ברור מה חלקה של כל הפיקנטריה הזו — עסיסית ככל שתהיה — בהוכחת אמיתותה של התזה המוצעת.

אלאור עצמה מעלה טענה מעין זו, כפי שהוטחה בפניה ברוח חברית על-ידי הרב יצחק כהן, מנהל המדרשה (עמ' 63), המערער לא רק על מידת הרלבנטיות של אי-אלה פרטים בהתרחשויותיה של אלאור, אלא אף על מידת דיוקם. כלשונו: "מה אני אניד לך, ככה עושים מחקר? באים לכמה שיעורים ויוצאים במסקנות? זה הרי כמו רפורטז'ה עיתונאית, שכולם מאמינים בה חוץ מאלה שיודעים במה מדובר". למרות שהוא מודה לאלאור ש"על המסקנות אני חותם" ושהיא "לא טעתה בגדול" (עמ' 64), משנכנסו השניים לדיון פרטני על המגמות והעצמות של המסקנות, נקלעו לחילוקי דעות. על רקע פקפקיו ביעילותה של גישה מתודית אימפרסיוניסטית מדי, מקבל משנה תוקף הרושם של חוסר אמינות המשודר בחד-צדדיות כמה מדיווחיה, ועולה חשד שאופן קליטת המתרחש לעתים מעיד יותר על דעותיה הקדומות של אלאור עצמה מאשר על דברים כהווייתם!

אך בשלב זה מצליחה אלאור לסבך את העניינים ולהעיד גם על נצחון של 0:1 לטובתה, כאשר בדיקה בנוסח "נקרא לנערה ונשאל את פיה" מעלה, שגם כמה מהשערותיו של הרב כהן עצמו לגבי מה חושבות תלמידותיו אינן משקפות את המתרחש בשטח, ושאלאור

1 כן, למשל, מתוארת ד"ר יעל וייס, אחת ממורות המדרשה, כמי ש"לרגליה גרבי ניילון שקופים למחצה, והיא נועלת סנדלים" (עמ' 52). לגבי אשת סגן מנהל המדרשה, "בעלת מקצוע יוקרתי", טורחת אלאור לציין את מבוכתה-היא מכך שאגב משימת איסוף בעלה ברכבה — נקלעה אשה זו לשיחה בעניין שינוי חברתי (מהפכת הנשים הרתיות) שכלל לא היה לאלאור מושג מה היא חושבת עליו (עמ' 66). ולגבי הרב כהן, נרשם בתחילה שהוא פונה אל תלמידותיו בביטוי: "נו מיידעלאך, מה אתן חושבות?"

דווקא על מדת הרלבנטיות של פרטים אלה אפשר היה אולי להגן, מתוך טענה שכל אחד מהם צופן בחובו קודים סוציולוגיים משמעותיים למבני עניין. פרטי לבושה של וייס אמורים היו לשוייכה למחנה דתי בעל גוון מאוד מסוים. אמירתו של הרב כהן עשויה היתה להסגיר סוג ידוע של פטרוניות מסורתית כלפי תלמידות. וייתכן שאף תיאור המעמד שבו כל תפקיד אשת סגן המנהל התמצה בשירות בעלה בעוד דעותיה האידיאולוגיות, על אף מעמדה הפרופסיונלי, נשארות כאלמוניות, בא לרמז לסוג ידוע של זוגיות המאפיין את דפוס המשפחה הרתית-לאומית המסורתית. אם כך, הרי שכל הדוגמאות הללו יש בהן כדי להבליט קיומו של פער בין שמרנות מסוימת המצויה בשכבת דור המחנכים לבין מה שמתרחש מתחת לפני השטח בדור הנשים הצעירות.

דא עקא: פרטי התצפית אינם מדויקים. אשר לייס, מתוך היכרותי האינטימית עמה יכולה אני להעיד בבטחון גמור, שלעולם אין היא נוהגת לגרוב גרבי-ניילון עם סנדליה. כמו כן אין מקום לראות בתפקודה של אשת סגן המנהל במעמד הנזכר כל משמעות סמלית, אם אכן זו היתה כוונת התיאור וההצדקה המקצועית להבאתו. וכן רק לאחר מחאתו של הרב כהן שבחיים שלו לא היה מוציא ביטוי כזה מפיו משום שלמרות חזונו המטעה הריהו ספרדי טהור, הומר בספר ה"מיידעלאך" ב"ילדות" (עמ' 219). אמנם אין ביטוי זה פחות מפליל מאשר קודמו, אך מכאן אנו מתעוררים לשאל: שמא לא נפל גם הניסוח החדש קרבן לעיצוב סגנוני משוחד? מכאן חיזוק לאלה המפקקים באמינות התיאור של דמות אחת מבנות המדרשה (המכונה על-ידי אלאור בשם "השדכנית"), כשמחאתה נגד ראיית האמהות כחזות-הכל מובאת בנוסח של "אחותי, כל שנה פק! ילד ממליטה. מהלילה הראשון של החתונה — בהריון. מהיום הראשון שמתור לה להיות עם בעלה — פק! עוד אחד" (עמ' 191). מבלי לערער עקרונות על אפשרות קיומם של כיוסי מחאה בקרב התלמידות לגבי מעמד האשה במסורת היהודית, אף היכרות רופפת עם סגנון הדיבור המקובל אצל בנות המדרשה מקשה על קבלת אמירה זו כציטוט מדויק, ובורדאי לא כמאפיין.

— האורחת החילונית מבחון — מסוגלת יותר, מתוך אחרות נשים, לקלוט להרהורי לבן של נחירותיה הדתיות מאשר הגבר שבתוך המחנה (עמ' 65-67). יתר על כן, כלל ידוע במחקר האנתרופולוגי הוא שלא תמיד חייב החוקר להביא את המאפייין והממוצע, משום שדווקא החריג הוא המלמד על גבולות האפשר.

לאור התיקו שבויכוח הנ"ל, נראה לי שאין טעם להתעמק בדקדוקי עניות שכאלה — הן לגבי אמיות פרטים מסוימים בממצאי התצפית של אלאור, והן לגבי איאלו טעויות שנפלו המעידות על חסכים בהשכלתה התורנית. יהיו מי שיבקשו לעשות מכך מטעמים ולבטל בשל כך מערכו המדעי של המחקר כולו, אך אין אני שותפה למהלך זה. אמנם חבל תמיד על שיבושים, וייתכן שנצליח להצביע פה ושם גם על סימני הטיה או סלקטיביות בדיווח, אך באופן כללי נראה לי שאלאור מגלה אוזן אנתרופולוגית רגישה והצליחה להגיע להישגים מרשימים בפענוח ניואנסים בחיי ה"ילידים". מוטב, אם כן, לעבור מיד מהויכוח על זוטות לשאלה המהותית יותר, והיא: האם יש בכל החומר התיעודי המובא במרכז הספר על דרך ההתרשמות האימפרסיוניסטית כדי לאשש פרשנות פמיניסטית ומהפכנית למגמת ההעצמה של תלמוד תורה לנשים? לי נדמה כי התשובה שלילית.

על-פי תיאורה של אלאור עצמה, מצטיירת המדרשה לבנות בבר-אילן כמוסד שהחל בקוטב השמרני של שדה הלימוד לנשים בתור מוסד פדגוגי השואף לייצר מחדש דור של נשים "יודעות למחצה" (עמ' 36), ומובל רק אט-אט על-ידי "מהפכה מלמטה" שעיקר התרחשותה במקומות אחרים. המשיכה לכיוונים חדשים מתבטאת בתקופת מחקרה בעיקר בביטויי מתח שבנות המדרשה חשות בין המתרחש במרחב חייהן לבין ההכוונה האידיאולוגית שהן קיבלו בחינוכן הדתי. למרות ההיצע המגוון של שיעורים, מתח זה עדיין נקלט — לפחות בתודעת הבנות ובאופן התייחסותן אל החומר — כמתקבץ סביב שלושת צירי הזהות המקובלים כמאפייני חייה של האשה הדתית-לאומית, שהם: אמהות, לאומיות ודתיות. על-כן בחרה אלאור בנושאים אלה כצירים המרכזיים שסביבם תמקד את ממצאיה, אף כאשר אין הם מוצגים בתור שכאלה ברשימת השיעורים. אופי הדיון בשני הנושאים האחרונים, על אף מאמצים מצד כמה מהמורים לאתגר ולעורר לכיווני מחשבה חדשים, לפעמים מעורר רושם יותר של שיחת-נפש חופשית בשעת מחנך של בית-ספר תיכון מאשר של פורום לפיתוח "שיח ספקני על עולם הידע הגברי" (עמ' 31). אם דווקא נתעקש, אולי אפשר לטעון שעצם החיבור בין אקדמיה ותורה, שלעתים מתקיים בשעורים אלה, עשוי להתפתח לאחד מסממני הייחודיים של הלימוד התורני של נשים בציבור הדתי-לאומי. אך לא כאן המקום לחפש זירה מובהקת לכינון תודעה פמיניסטית חדשה, המתבטאת במאבקי כוח וחתירה לשינוי תכנים מקובלים.

לעומת הדיון בצירי דת ולאום, הדיאלוג בנושא האמהות נראה יותר מבטיח, משום שבו אכן מתגלים סימני מרי — אף חריפים — מצד התלמידות נגד ההגדרה המסורתית של האשה ומקומה ביהדות. אולם גם כאן מתברר שכל בקשת הלומדות, לפחות במוצהר, מתמצית במתן הזדמנויות רחבות יותר ללימוד ולביטוי דתי ברמה האישית, ולא בערעור על יחסי הכוחות המגדריים הקיימים בחברה בכללה או בפיתוח דרכי חשיבה נשיות חדשות.² יתרה מזו, דומה שקיים חוסר איזון בדיונה של אלאור בציר זה, כאשר היא

2 אמנם גם למי שעדיין רואה חשיבות בכך, לא תמיד אפשר להבדיל בין אידיאליזם דתי נטול הקשר

מתמקדת בלעדית בתיאור הקובלנות, ומתעלמת מנוכחותו של פלג שלם של תלמידות מדרשה השמחות בחלקן ומוצאות בו עולם ומלואו מבחינה רוחנית. נשים צעירות אלו, יחד עם חלק נכבד מן הפחות מרוצות, תתנגדנה בתוקף לכל העלאת אפשרות של חיבור בין לימודי-הקודש שלהן לבין מגמות תרבותיות וחברתיות חדשות שריח הפמיניזם נודף מהן. אף הסתירה בין תחזיותיה המהפכניות של אלאור לבין מסקנותיה של גרניט, המדווחות על מגמה של פיוס עם המסורת מצד הלומדות, אומרת דרשני. אם צודקת גרניט, מהיכן שואבת אלאור את בטחונה בראיית לימוד הנשים הדתיות כאות מבשר למהפכה פמיניסטית? לו יצאה אלאור מתוך הכרת מציאות מורכבת יותר, יתכן שהיתה נדחפת לעסוק בכמה כיווני-מחקר מאלפים וגם רלבנטיים יותר לבחינת התזה שהיא מציעה. כך, למשל, היתה נדרשת לבדוק מה פשר הסתירה לכאורה בין אותו פיוס עם המסורת מצד הנשים במחקרה של גרניט לבין התחזית המהפכנית שלה עצמה. האם פער המסקנות הוא תוצאה של כשל סטטיסטי מקרי, או שמא יש לחלותו בגורם מהותי יותר, ואם כך — מה טיבו? מצד אחד אפשר היה להעלות על הדעת שיכולתן החדשה של הלומדות, במחקרה של גרניט, סוף סוף להבין לבד את כללי המשחק הפנימיים של הדיסציפלינה ההלכתית, היא המאפשרת להן להזדהות עם מסקנותיו. מצד שני, אולי פער זה הוא פונקציה של הפרשי הזמן בין שני המחקרים, ושל העובדה שאף לימוד התורה שבעל-פה של הנשים, במחקרה של גרניט, עדיין נערך בתיווך מורים גברים בלבד, שמטבע הדברים עיצבו את החומר בצורה הנוחה למתכונת החברתית הקיימת. אם כך, האם מסקנותיה ההפוכות של אלאור הן עדות למפנה שחייב להתרחש כאשר מצליחות הנשים לגשת למקורות אלה בכוחות עצמן? דומה שחוסר האיזון בגישתה לשרה מחקרה מאפשר לאלאור להתחמק מעיסוק בשאלות מעין אלו, ומחזק את הרושם שמסקנותיה נובעות יותר מתחושות בטן אינטואיטיביות מאשר מבדיקה קפדנית של ממצאיה.

לאור תהיות אלו, נראה לי חשוב להתמקד בפרק הרביעי והעיוני יותר של הספר, וכן בניתוחים האנתרופולוגיים המלווים את החומר האתנוגרפי שהובא בשאר הפרקים, שבהם מתרגמת אלאור את הממצא שנאסף בשטח למסקנות כלליות יותר. הקורא הרגיל יטה לדלג על חומר זה בגלל "כבדותו" ודחיסותו בזירגון מקצועי ובהתייחסויות למחקרים בתחום, ואכן יש להודות שאין פרק זה מצטיין באותה בהירות הסבר ודרגת מיצוי המאפיינת את הפרקים הקודמים. אף-על-פי-כן, דילוג כזה יהיה בו משום חמצה, מכיוון שדווקא בסיומו של הספר מפורט באופן מפורש הרציונל העיקרי של אלאור לתזה שהציעה בראשיתו. פה גם טמון הצידוק שהיא מוצאת בנקיטת גישה מתודולוגית סובייקטיבית, המבקשת להתחיל בהתנסות בשטח מצוידת לכל היותר באינטואיציה בסיסית, במקום לבוא בשאלות מוגדרות מראש כדי לבדוק לאורך בצורה אובייקטיבית יותר את המסתמן בשטח. עניינים אלה מתבררים אגב הצבעתה של אלאור על הקבלה מסוימת בין התפתחות חקר האוריינות³ בפרט לבין הבנת האנתרופולוגיה כדיסציפלינה מדעית בכלל.

לבין חזירת רעיונות חדשים תחת מעטה ההתלהבות הדתית התמימה. סביר להניח, שעצם הבקשה להגברת ידע יש לה קשר בלתי נמנע להלכירוח כלליים יותר בעולם הרחב, המשפיעים על הדימוי העצמי של רודפות הלימוד.

3 המונח "אוריינות" (literacy) גזור מן התואר "בר אוריין", ובשימושה של אלאור בא לבטא רכישת ידע "המאפשר השתתפות בפעילות חברתית תרבותית כלשהי" (עמ' 319).

האנתרופולוגיה בראשית דרכה, לטענת אלאור, העמידה את החוקר במצוקת המתח בין קטבים שונים, כגון המתח בין הדגשת השווה והשונה בין חברות שונות, או בין מחקר עיוני נטול אינטרסנטיות לבין מדע יישומי ורצון להתערבות מעשית בחיי הנחקרים. כן גם חקר האוריינות, שהעדיף את ראיית תפקידו החברתי של הלימוד ככלי נייטרלי ואוניברסלי להעצמת כוח, נקרע בין הנטייה להבנתה כביטוי של רצון הלומד למרוד בחברה ולפרוץ את גבולותיה לבין פירושה ככלי בידי ההגמוניה השלטת למניפולציה ממשטרת ולחיוזוק המבנה החברתי הקיים. תפיסות אלו של האנתרופולוגיה ושל האוריינות מצד העוסקים בתחום הטילו נטל כבד על עבודת המחקר בשני התחומים, בחייבן את החוקר להיטלטל או להכריע בין שתי ברירות חדות. כיום מבקשת האנתרופולוגיה לעגל פינות, ולמקם את עיסוקה במעין "אזור מדומים" הממתן את הניגודים, ומבטל את ההצדקה לחלוקות בינריות. מגמה חדשה זו אף מנצלת שיטות ייצוג ייחודיות אשר תבטאנה את נקודות החפיפה והנגיעה בין השונה והשווה, בין עולם הנחקרים ועולמו של החוקר. באותה מידה, נטיית החוקרים כיום היא לראות גם במגמה האוריינית תופעה תלוית-הקשר תרבותי ואידיאולוגי, ועל-כן בעלת משמעויות שונות בחברות שונות. המכנה המשותף היחיד הוא רק להיות כולן ביטוי של רצון להשתתפות יתר בתוך חיי הקהילה, כך שכל פעולה של מחאה וביקורת, במידה שהיא קיימת, מתבצעת אגב תהליך הלימוד עצמו. לפי המודל הזה, החדש והרך יותר של אוריינות כאמצעי להשתתפות יתר, "לא היעד, התוצאה או המהפך החברתי זוכה לעיקר ההתעניינות, אלא מידת השייכות והרלבנטיות המושגת בכל רגע ורגע" (עמ' 307). יחד עם זאת, אין פעילות אוריינית זו נעדרת מומנטים מהפכניים, שכן "השתתפות אינה רק הפנמה של תכניות ידע או החצנה של מיומנויות. השתתפות היא תמיד משא ומתן על משמעויות בעולם, ולפיכך דיאלוגית וביקורתית" (עמ' 295).

מן הסתם, אהדתה של אלאור לחיבור מרענן זה בין חקר האנתרופולוגיה והאוריינות מתקשרת להעדפה הפמיניסטית העקרונית לראיית מציאות הוליסטית בעלת רשת חיבורים פנימיים, על פני הראייה האטומיסטית המיוחסת בחברות המגדר שלנו לתפיסת עולם גברית. מכל מקום, היא המהווה צידוק להבאת יריעה רחבה של חומר, שעל פניו אינו מתחבר לנושא המרכזי של מחקרה על שני מישוריו — האנתרופולוגי והאורייני. השמעת קולות התלמידות עצמן בעירוב תגובותיה האישיות וה"ספרותיות" יותר של אלאור (כגון פרישת המתח שהיא חשה כחוקרת עם מושאי מחקרה על רקע רצח רבין וויקת אסון זה להלכידורח בקרב חוג הלומדות) אינה תכסיס ספרותי של מה-בכך, שכל תפקידו למשוך את לב הקורא ולפתח מידה של אהדה לנושא, אלא יישום מתודולוגיה אנתרופולוגית חדשה שנועדה לטשטוש הגבולות בין חוקר ונחקר על-ידי חווייתם כדיירים המתגוררים באותו בית משותף. באותה מידה, השחזור המפורט של התהליך האורייני כהווייתו, גם כשאינו נוגע ישירות לנושא המדובר, אינו תוספת טרחנית מיותרת, אלא הדגמת הפרקטיקה שעל-פיה נסגרים פערים בין התרבות השלטת לבין הנחווה ב"שטח" באמצעות הדיאלוג הלימודי עצמו. כך יוצא שהתשוקה המוגברת לתלמוד תורה בקרב הנשים הדתיות כיום, בעיני אלאור, אינה אלא דוגמה נוספת להבנה חדשה זו של האוריינות. גם במסגרת חברה זו — אע"פ שמבחינת האמת הסוציולוגית, תנופת הלימוד של הנשים הדתיות לאומיות טומנת בחובה השלכות מהפכניות לחברה זו — השלכות אלו תפלגנה, לדעתה, ללא זעזועים יתרים, כל עוד מגמה אוריינית זו מתפרשת אף על-ידי הנפשות הפועלות עצמן כהשתתפות יתר בקיים ולא ככלי לקדמה או לביקורת.

בהקשר זה, אחת התרומות העיקריות של אלאור בספרה "כפסח הבא", כמו בספרה הקודם "משכילות ובורות" (תל-אביב, עם עובד, 1992), אינה בהצבעתה על עצם התנופה החדשה בדרישת נשים לרמה מוגברת של תלמוד תורה, אלא גם בהצגת הכסות הדתית המסורית שמהפכת הנשים נטלה לעצמה לשם צידוקה. בשני הספרים כסות זו מופיעה בכותרת הספר. בחברה החרדית שאותה חקרה אלאור ב"משכילות ובורות", הבקשה ללימוד מצד הנשים לבשה לכוש ה"תכליס" לעומת ה"תוכן" — דהיינו, הנשים הרגישו בצורך להפריד בין הלימוד שלהן, שהתמקד בעיקר בידע פונקציונלי של הלכה למעשה, לבין הלימוד של הגברים, שהצטייר על-פי חלוקה זו כעיון מעמיק ותיאורטי יותר, ועל-כן ערכו בעצם התהליך ולא בידע המעשי שנצבר. רק באצטלה זו, להערכתן, יתקבל הלימוד שלהן כלגיטימי (אף בעיני עצמן). בציבור הציוני-דתי, לעומת זאת, בקשת השתתפות היתר בחיי הקהילה מסתתרת, לטענת אלאור, במניע כגון זה המובע באמידתה של מירי, אחת המרואיינות שבספר, ש"לא יתכן הרי שבפסח הבא אדע על החג בדיוק את מה שידעתי עליו בפסח שעבר" (עמ' 173). כלומר, גם כאן השימוש בצידוקים דתיים מקובלים בא להפגין שמדובר בלימוד שכל מגמתו אינה רדיקלית. אמנם לימוד זה, בניגוד ללימוד הנשים החרדיות, עוסק לא רק בפרקטיקה הלכתית, אלא גם בדיון במשמעויות ובערכים. אך גם פלישה זו ל"תוכן" שמעבר ל"תכליס" באה רק להגן על שלמותן הרוחנית של העוסקות בו מפני איומים "בחוץ", ו"ליישב סתירות הנוצרות בקווי התפר שבין חייהן האזרחיים והמקצועיים לבין חיי הדת שלהן". אף כאשר לימוד זה עוסק בלימודי תורה שבעל-פה, אין בו כל עניין בשינוי מערך הכוחות המקובל בין המינים, אלא רק בהגברת השתתפות הנשים במסגרת הקיים.

עלי ההודות שגם לאחר קריאת הסבריה האנתרופולוגיים של אלאור בחתימת ספרה, לא שוכנעתי. שיהיה ברור — אין לי כל מחלוקת עקרונית עם התזה עצמה; ייתכן בהחלט שקיים פוטנציאל פמיניסטי רב במגמת ההעצמה של לימודי תורה בקרב ציבור הנשים במחנה הדתי-לאומי. אך הספק שנוחר בלבי, גם לאחר קריאת הסבריה האנתרופולוגיים של אלאור בחתימת ספרה, הוא אם יש בכל החומר האתנוגרפי שהובא מלימודי המדרשה בבר-אילן, ובניתוחים המקצועיים של הפרקטיקה האוריינית שלימוד זה אמור להדגים, כדי להעלות או להוריד באישוש אותה התזה. לי נדמה שלא, ושחוסר הרלבנטיות של החומר האתנוגרפי ה"תמים" יותר שמביאה אלאור למסקנותיה הרדיקליות, אינו משום שהסממנים של מאבקי כוח או חתירה פמיניסטית לשינוי תכנים מסורתיים מוסתרים כה היטב על-ידי כסות "השתתפות היתר", אלא משום שהם כמעט אינם קיימים. לי נראה שעובדה זו, ולא כוחה של הכסות הדתית, היא ההסבר האמיתי להעדר ביטויי מתח גלויים עם ההגמוניה הגברית בלימודי המדרשה, ונקיונם מכל סממנים של חשיבה נשית ייחודית. גם בראיונות עם התלמידות וגם במדגמי השיעורים שהובאו ניכר שעדיין לא הגיעה ההכרה של הסתירה-שבכוח, בין שאיפת השתתפות המוגברת של הלומדות לבין טיבה ההיררכי של הדת היהודית, לכלל גיבוש ומיצוי. אך אין זאת אומרת שמצב זה הוא סוף פסוק.

כפי שאלאור עצמה מנסחת זאת, מה שמעניק למהפכה האוריינית של הנשים בחברה היהודית את עניינה המיוחד הוא ניגוד אימננטי בין שאיפת הנשים להשתתפות יתר בחיי הדת לבין אורחות המסורת היהודית עצמה. מידור נשים בעבר מן הלימוד היה פועל יוצא מריבוד הייררכי כללי יותר בין המינים, שהיה מאז ומתמיד אחד מסממניה המובהקים של

היהדות (וקיימות לכך מקבילות מעניינות בכל הדתות המונותאיסטיות).⁴ מאידך, ידע מטבעו מתחבר לדמוקרטיה, ובייחוד בחברת מאמינים שבה נחשב הלימוד כעיקר העשייה הדתית, משמשת האוריינות ככלי למחיקת הבדלים מעמדיים גם במוקדי הכוח והסמכות. על-כן שאיפת הנשים להשתתפות יתר באמצעות הלימוד, יהיו מניעיהן אשר יהיו היא מניה וביה שאיפה מהפכנית "הנושאת עמה מתח עם הזכרון הפרטי, המשפחתי והציבורי של עבודת ה'" (עמ' 45-46), ולא רק תביעת השתתפות דתית פשוטה. עצם הלימוד מהווה ערעור על מעמדן המשני של הנשים, ללא כל קשר לכוונותיהן.

שפה אינה עניין של מה-בכך. לפעמים השימוש ברטוריקה ישנה מצליח להגניב מגמות חדשניות לשיח האידיאולוגי השולט, כשם שרטוריקה חדשה לעתים באה רק להגן על הקיים.⁵ אך עדיין יש מקום לשאול אם גם שפה היא כל-יכולה, ואם לאו: מה גבולות יכולת ההצלה של שפת המניעים הכשרים במקרה דנן? כלומר, האם גם במקרה תלמוד תורה יש בכוח תפיסת האוריינות כפרקטיקה של השתתפות מותרת כדי לאפשר פעילות ויצירה פנים-תרבותית של נשים תוך כדי חציית גבולות מגדריים, מבלי שייתפס הדבר כקריאת תיגר על כלל המערכת? ייתכן שתחזיתה האופטימית של אלאור לגבי אופיה העתידי השקט של המהפכה ויכולתה להביא בעקבותיה שינויים תיאולוגיים והלכתיים מרחיקי לכת מבלי שתעורר זעזועים (עמ' 17), היא עדות למידת האהדה שהיא עצמה רוחשת לנושא, ורצונה לשתף פעולה עם מגמת "אי-שכירת הכלים". אך פירעון החוב של טענה זו דורש בחינה מפורטת ועניינית יותר של דרכי ההסתגלות של תנועת הלימוד החדשה למתח שהיא נושאת עם המידור המגדרי המובנה בדת היהודית דווקא ברמתה האולטימטיבית.

קווי-התייחסות בין "תוכן" ו"תכלים", על אף שגם אלה אינם ברורים כל-צדכם ולא חסינים לאורך זמן בפני נגיסה, ניתנים לפחות לטווח הקצר לשמירה קלה יחסית, בייחוד בקרב ציבור נשים שממילא אינן עוסקות בלימוד עיוני אינטנסיבי גם בשאר שטחי חייהן. המשא ומתן על משמעויות וערכים הוא יותר בעייתי, אך כל עוד הוא מתמקד בנושאים של דת ולאום ובתפר בין ערכי המסורת ועולם המודרנה, עדיין נשמר הריבוד בהבדל הערך המיוחס למקצועות ה"רכים" יותר של תורה שבכתב, אגדה, מוסר ומחשבה, שבמקרה הדרוהק יוחזקו כתחום לימוד נשי, לעומת ה"עיקר" שהוא הלמדנות ההלכתית המעמיקה. על-כן, מקרה המבחן המכריע לתיאוריית האוריינות כפרקטיקה פנים-תרבותית של קידמה וביקורת הוא דווקא במעבר האינטנסיבי של נשים לתחום זה האחרון. רק כאשר הנשים הלומדות מעבירות את השיח התורני שלהן למגרש הביתי המובהק של הגברים, תוך משחק בכלים שלהם ממש, עשוי להתממש הפוטנציאל המהפכני של הפעילות האוריינית

4 תופעה המובילה תיאולוגים פמיניסטיים מסוימים לחשוב שקיים קשר אימננטי בין מונותאיזם בכלל לבין תפיסות שלטון הייררכיות. ראה, לדוגמה: Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973; Daphne Hampson, *After Christianity*, Trinity Press, 1996.

5 בהקשר זה מאלף סיפור מתוך הפולקלור על מסורת הנשים הרומינגטיות משושלת בית סולובייצ'יק, על אשתו של הרב מיכל פיינשטיין, ששימש כראש ישיבה בתל-אביב. אשה זו, שניהלה את ענייני בעלה ביד רמה, קוממה את באי ביתו בסניון הקפדני שהיא הטילה על רשימת המבקשים לגזול מזמנו היקר של בעלה. כאשר באו כמה מבני קהילתו בטרוניה על שתלטנות נשית שאינה במקומה, היא התריסה: "מה אתם רוצים ממני? הרי ידוע שאשה כשרה עושה רצון בעלה!".

שלהן ומשקלה כאמצעי להעברת מסרים נשיים ייחודיים, במידה שאלה קיימים. על-כן לא בכדי נעשים מאמצים גם כיום על-ידי חוגים מסוימים של שומרי המסורת למנוע מנשים את הגישה ללימוד אינטנסיבי של תורה שבעל-פה במגמה הלמדנית המובהקת, או לפחות להכניס הבדלים דקים חדשים בין מגמות נשיות וגבריות גם בתחום לימוד זה, כדי שייטמע אף הוא בגבולות ההיררכיה המסורתית הקיימת.⁶

אלאור עצמה מודעת היטב לטענה זו ולחשיבותו הסגולית של לימוד תורה שבעל-פה (עמ' 31), ועל-כן היא בצדק רואה בניצני העניין מצד בנות המדרשה בלימודי גמרא במתכונת העצמאית של חברות ו"סדר" בית מדרש שהחלו לצוץ בסוף תקופת מחקרה אישוש משמח לתיאוריות שלה.⁷ ואולם, מכאן אנו מתחזקים בדעה שעד לסימנים אלה היו התיאוריות הללו בגדר ניחוש חכם בלבד. משום כך מפתיע וחבל שלא בחרה אלאור מלכתחילה למקם את מחקרה במוסדות אוונגרדיים יותר מן המדרשה, שבהם כבר הוסט מרכז כובד הלימוד דווקא להקניית מיומנויות בלימודי תורה שבעל-פה במגמה הלמדנית המובהקת. אמנם גם בתחום זה, כמו בשאר תחומי הלימוד התורני, המפנה בלימוד הנשים לא התחיל מתוך מגמה פוליטית של מחאה נגד בלעדיות סמכותם של הגברים בתהליך הפרשני של ההלכה, אלא מתוך אותו רצון עז להעצים את חיבורן עם עושר המסורת היהודית, ברמה המקבילה למידת שליטתן באוצרות הרוח של התרבות הכללית.⁸ אף-על-פי-כן, ההיסטוריה כבר לימדה אותנו שמשנפרצים שערי הידע, אין כל אפשרות לחסום את סקרנותו ותאוותו של השכל האנושי. על-כן אין זה מפתיע שבזירות פחות שמרניות מאשר המדרשה, מפגש זה בין נשים דתיות לבין מרכז בית היוצר התורני מתחיל כבר להיראות כפצצת זמן מתקתק שתוצאותיה נתונות מראש.

אם לא תפוג התעניינותן של הנשים עצמן, אין בכוח כל מאמץ להבחין בין מניעים כשרים ופסולים, או בין מינון סביר לנשים לבין ההתמסרות הגבוהה יותר המתאימה לגברים גם בלימודי הגמרא, כדי לעצור בעד מה שמוכרח לבסוף לבוא: חדירת נשים לכל שטחי הלימוד והפרשנות התורנית. כפי שההיתר שנתן החפץ החיים בזמנו לנשים,⁹ מתוך שיקולים של הרע במיעוטו, ללמוד את הטקסטים של התורה ושל סידור התפילה, פתח את הסכר בפני הגלישה המהירה ב"מדרון החלקלק", החל בלימוד פרשנות החומש, דרך לימוד משנה וגמרא מתוך דפים משוכפלים, וכלה בלימוד הגמרא עצמה "לפי הסדר", כך

6 עניין זה ניכר, למשל, בזהירותם של יזמי תכנית הכשרת נשים בהלכות נידה לננות את הבוגרות בשם "יועצות" ולא "פוסקות". ראה דבריו של הרב יהודה הנקין המובאים במאמר: "The New 'Poseks': Orthodox Women", by Michele Chabin, *The Jewish Week*, New York, October 8, 1999. יש בזהירות זו רתיעה מוצדקת מנטייה רוחת לאינפלציה בתיאור הישגי נשים, כאשר כל מי שיודעת להחזיק בכרך גמרא ישר ולא הפוך כבר מוכתרת בתואר ת"ח, אך בוודאי גם טקטיקה של שמירה על נוהלי ריבוד מקובלים, כאשר אין זיהרות לשונית דומה מופעלת כלפי תוארי גברים. בתמש השנים שחלפו מאז תחילת המחקר ועד לסימונו כבר הספיקו להתרחש שינויים מסוימים גם בתכנית הלימודים של המדרשה בתחום זה (עמ' 39-40), אך אלאור כבר לא יכלה לתעדם.

7 אמנם אין הקו המפריד בין מוטיבציה פוליטית (או פמיניסטית) ודתית (שאיפה כנה להשתתפות מוגברת בחיי תורה ומצוות) כה חד וברור, שכן ייתכן שעצם השאיפה להשתתפות דתית מוגברת מקורה ברוח הזמן ובהשפעה סמויה של דימויים עצמיים חדשים של האשה. לא תמיד ניתן, או אף רצוי, להפריד בין להט דתי נטול הקשר לבין חדירתן של נורמות חדשות במעטה של התלהבות דתית טהורה.

8 ר' ישראל מאיר הכהן (קגן), ליקוטי הלכות, סוטה כ ע"ב.

כבר החלה גם התנופה החדשה בשליטה אוריינית על מקורות התורה שבעל-פה לתת את אותותיה ברמת ההשתתפות הפעילה של הלומדות המעורבות בדבר בתחומי עשייה דתית חדשים: החל בהעמדת ר"מיות להוראת גמרא, דרך הכשרת טוענות בבתי הדין הרבניים בישראל ויועצות לנשים בשאלות של הלכות נידה, והוצאתו לאור של ספר ראשון של ביורוי הלכה הכתובים בידי נשים,¹⁰ וכלה בשיתוף פעולה בין רבנים ונשים מומחיות בתחומים מקצועיים שונים כדי למצוא פתרונות לבעיות הלכתיות — תהליך שכבר קנה שביטה בכמה בתי דין רבניים בארץ, הנוצצים עם פסיכולוגיות ועובדות סוציאליות בענייני אימוץ. אף ההחלטה של מארגנות כנס מרתון השיעורים לנשים שהתקיים בחודש מאי, 1999, בבנייני האומה שבירושלים (שוודאי אינן חשודות במגמות פוליטיות מהפכניות) להכתיר את כל אותן נשים למדניות שהרכיבו תורה באותו מעמד בתואר "רבנית", חרף העובדה שרובן לא היו נשואות לרב, האירה מזווית אחרת את ההשלכות הצפויות של תופעה זו בתחום הציבורי. אין זה משנה מה טיבו המדויק של התואר שלבסוף יוענק להן; עצם הצורך שהתעורר לאלתור תואר שכזה מעיד על היווצרותה ההולכת וגוברת של תופעה חדשה וחסרת תקדים — הווה אומר, שכבת נשים שאט-אט נוטלת לעצמה תפקידים שבעבר היו בתחום סמכותם הבלעדית של גברים: בהוראה ובהדרכה רוחנית, בפרשנות הלכתית, ביזמה ובמנהיגות דתית-ציבורית, כאפיקי ביטוי טבעיים להשכלה התורנית המוגברת שהן רכשו.

השלכותיו של שינוי זה אינן פורמליות או סוציולוגיות בלבד. כשם שכניסתן של נשים לתפקידים בכירים במערכת הבריאות הביאה מודעות חדשה לצרכיה הרפואיים המיוחדים של האשה, וככל שמילוי תפקידים בכירים יותר מצד רופאות אונקולוגיות נתן דחף נוסף לפיתוח תחליפים לכריתת השד, וריבוי גניקולוגיות גרם לכך שחדרי הלידה החלו להיראות אחרת, כך מעורבות נשים בתהליך ההלכתי עשויה להניב פירות דומים, אך מעמיקים יותר. ככל שהנשים לומדות יותר, כן הן מסוגלות יותר להבחין באיזו מידה הפסקים השונים בנושאים הנוגעים לעניינן מושתתים על שיקולים הלכתיים מובהקים, ובאיזו מידה הם כפופים לשיקולים אמנם נכבדים, אך לא הלכתיים בעליל, כגון הרצון להתבל מזרמים לא-אורתודוקסיים או להגן על יציבות ההלכה מפני שינויים בכלל.¹¹ לצד הבטחון שהן רוכשות בזכות עליית מעמדם בחברה בכלל, מביאה אותן שליטתן החדשה במקורות הידע לחשוב שמא שיקול הדעת הנשי שונה מהשיקול הגברי בפסיקות מסוימות מן הסוג האחרון, בהעמידו ערכים מוסריים-דתיים מעל לשיקול הפוליטי או אף הציות הפורמלי לחוק.¹² כמו כן, חשיפתן לידע זה מעניקה לנשים לראשונה את הבטחון למצוא את קולן שלהן, לדבר בשם עצמן, ולבחון בעין ביקורתית יותר את ההגדרות

Jewish Legal Writings By Women, edited by Micah Halpern and Chana Safrai, Urim, Efrat, 1998. 10

אמנם יש לציין מגמה בתורת ההלכה והמשפט הכופרת בקיומה של כל חלוקה שכזו בין הלכה לבין מה שידוע כ"public policy" וטוענת שכל ההלכה היא עניין של נרטיב פוליטי, עם מיתולוגיה של עיגון בתוך הטקסט. ראה: Robert Cover, "The Supreme Court 1982 Term — Foreword: Nomos and Narrative", *Harvard Law Review*, Vol. 97:4, 1983; Rachel Adler, "Here Comes Skotsl: Renewing the Halakhah", chapter 2, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, JPS, Philadelphia/Jerusalem, 1998. 11

כן, למשל, התנגדותן להקרבת אינטרסים נשיים על מזבח "שלמות ההלכה" במקרים קשים של הלכות אישות, הניזונה מפתוס מוסרי שמסרב להיחזק לשולי החיים הדתיים. 12

הגבריות לגבי טבע האשה העומדות ברקע תפיסות חינוך או הלכה מסוימות.¹³ העובדה שכל תחילתה של תנועת לימוד הנשים נעשתה ביזמת הנשים עצמן, ולא כתוצאת הנחיה מלמעלה, ולפעמים אף מתוך מתח ועימות עמה, אף היא מציבה איום של ממש על סמכותו הפורמלית של המעמד הרבני. בהעדר תהודה אמפתית מצד ההנהגה הרבנית, קיימת סכנה של ממש שכל שתגדל המסה הקריטית של נשים דתיות למדניות, כן תגביר ההתקדמות בהשכלת נשים את הניכור ביניהן לבין המסד הדתי, ותתווה דגם חדש של יזמה ופסיקה הלכתית שאינה נשענת על סמכות ממסד רשמי כלשהו. מגמה זו עלולה לפגום במעמד הרבנים כפוסקים האחרונים בכל ענייני הקהילה ולהותירם על תקן יועצים טכניים בלבד.

אמנם לא חסרות בתולדות ההלכה דוגמאות לתמורות אידיאולוגיות עמוקות, שהתחוללו תוך זיקה להתפתחויות סוחפות יותר מן העולם הגדול.¹⁴ אך גם כאשר מדובר בסוגיות המונחות בלב הרוחניות היהודית והתחושות המוסריות של מאמיניה, הרושם שאלה חדרו אל קרבה ללא רעש או זעזוע אידיאולוגי רב נוצר לא רק בזכות השמירה על המשכיות ברובד השפה, אלא גם משום שתהליך ההסתגלות בסוגיות אלו התבצע באטיות ובהדרגה במשך מאות שנים. לעומת זאת, הקצב שבו מתחוללים השינויים במעמד האשה בעולם ככללו וחודרים גם אלינו אין לו אח ורע עד כה. קצב זה, בנוסף למרכזיות הסוגיה כשלעצמה לכל בניין ההלכה והמסורת, הוא שמקשה על קליטתה השקטה של תופעה זו, ומעורר חשש לקוצר ידה של הכסות השמרנית לחפות על פערים ומתח שלא יוכלו להיטשטש לאורך ימים.

כאן כלה כוחה של האנתרופולוגיה ומתחיל תפקידה של התיאולוגיה והיצירתיות הרוחנית. משייחשפו הפערים בין אידיאולוגיה למעשה, העובדות שבשטח תחייבנה פיתוח פתרונות מעשיים שהם מעבר לשפת הכסות, ומתבססים על ראייה נכוחה של המתחולל. אם וככל שהתבונה תגבר, אלה מן הסתם יותרו על הדמוניזציה של מושג הפמיניזם, ועל האשליה שיש בכוח גורם רבני איזשהו לגזור לשבט או לחסד את עתיד השלכותיו על החיים היהודיים. גישה ריאליסטית יותר תבקש לנכס למסורת ו"לייחד" את ערכי המוסר והצדק הטמונים בתנועה זו, תוך נסיון לשלבם בזירות בנורמות הפורמליות של ההלכה ובערכי היסוד המסורתיים והמקודשים.

על בעייתיות האתגר התיאולוגי אין אלאור עומדת, וגם לא על המחיר שהוא עשוי לתבוע (ושמא גם אין זה הוגן לצפות זאת ממנה). מכל מקום, בתור תיאור של מצב קיים, הקרוב יותר לעורף מאשר לחזית של מהפכה מגדרית המתחוללת בעולמה של האשה הדתית-ציונית, ספרה מספק תמונה חלקית, לפחות, של תסיסה רוחנית שוודאי לא תרד במהרה מסדר יומו האידיאולוגי של מחנה שומרי התורה. תיאור זה יש בו עניין לאלה שאינם מצויים במבואותיה. ואף לאלה הניצבים בפנים, הוא מהווה הצצה מזווית חדשה לדמות הראי שהם משקפים לאלה העומדים מבחוץ. אך במיוחד ראוי היה שספר זה ישמש חומר למחשבה מעמיקה אצל הרבנים והמתחנכים הנוגעים בדבר.

13 דוגמה לכך ההחתמה המסיבית של משתתפות כנס שדולת הנשים הדתיות בירושלים בקיץ 1999 על הצהרה שאין הן מקבלות את הנחת הגמרא "טב למיתב טן-דו מלמיתב ארמלו" (יבמות ק"ח ע"ב ועוד) המשמשת עילה לרחץ הכללי לשלום-בית, בדרך-כלל על חשבון האשה.

14 כגון יחסי יהודים-גויים, סובלנות כלפי חילונים, המעבר מדרפסי פולחן פגניים לפילוסופיים ומופשיים יותר.