

# זהות יהודית

עורכים: אשר מעוז ואביעד הכהן

אורית קמיר

היי אישה יהודייה בביתך – וגבר ישראלי  
(קטן) בצאתך: על שורשי הפיצול בהווה  
הקיומית של הנשיות ההגמונית בישראל

תדפיס | נובמבר 2014

סדרת ספרים לזכרו של חיים י. צדוק



הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן  
אוניברסיטת תל-אביב



# היי אישה יהודייה בביתך – וגבר ישראלי (קטן) בצאתך: על שורשי הפיצול בהווה הקיומית של הנשיות ההגמונית בישראל

## הצגת הנושא

נשים ישראליות רבות תופסות את עצמן – ונתפסות על ידי הסוככים אותן – בתור נשים חזקות, עצמאיות, אוטונומיות וריכוניות, בתור שותפות מלאות במפעל הציוני, בתור חברות שוות בקולקטיב הלאומי הישראלי ובתור אזרחיות הנושאות בנטל החובות וההנהגות מן הזכויות שמדינת ישראל מכוננת ומעניקה. ברשימה זו אבקש לבחון כיצד זה שנשים בעלות דימוי עצמי כה חזק משלימות עם אפלייתן המובנית והמפורשת בתחום דיני המשפחה, אפליה אשר יוצרת ומקבעת את נחיתותן ואת משניותן לא רק בתחום זה, אלא גם ככלל – כאזרחיות וככנות אנוש. כלומר, מה יש בזהות הנשית הישראלית היהודית שמאפשר את הפיצול הקיצוני המתבטא בדעות נשית נחושה בהקשרים מסוימים, ובכניעות דוממת באחרים.<sup>1</sup>

כאשר בוחנים אפליה, שוליות, הדרה והחלשה של נשים, מתמקדים לעתים בקבוצות מיעוט נשיות ובוחנים את ההיבטים הייחודיים של חולשתן הקבוצתית. כך, למשל, דיון בהתמודדותן של הנשים הברדוויות בנגב עם מעמד של "שוליות כפולה" מתמקד בקבוצת מיעוט נשית זו ומתייחס למסורת התרבותית הרלוונטית, להבניית הזהות הנשית במסגרת תרבותית זו, לפוליטיקה של המגזר וליחס המדינה ורשויותיה אליו.<sup>2</sup> ברשימה זו אבקש לבחון, בהקשר של אפליה, שוליות ודיכוי, דווקא את הנשיות ההגמונית בישראל, את חולשתן החברתית המובהקת של נשות ישראל השייכות למרכז החברתי – אותן נשים

\* תודה חמה על ההערות היסודיות והבונות שתרמו לי, כתמיד, הילה חג'ג'פרגו, רבקה אלישע, דן שולץ וגם הקוראת האנונימית. תודה לאביעד הכהן שהזמין אותי להשתתף בדיון החשוב שקובץ מאמרים זה נוטל בו חלק, ולעורכת הלשונית על עצותיה המצוינות.

1 ברשימה זו איני פונה לבחון חומרים חדשים או לפתח תחומים חדשים, אלא נסמכת על כמה דברים קודמים שכתבתי בדבר נשיות ישראלית (חלקם מוזכרים במהלך המאמר) ומציעה עיבוד נוסף, שהדגשיו שונים, לטענות שפיתחתי בעבר. מטרתי לעורר מודעות ותשומת לב לתסמונת אשר פוגעת בנשות ישראל ואשר מזיקה להן באופן ממשי. מודעות למקורותיו של הפיצול העמוק בלב הזהות הנשית הישראלית היהודית עשויה לתרום לחשיבה, לטיפול, לתיקון ולשינוי (לרשימה השלמה של מאמרי, לרבות המאמרים והספרים בנושא זה, ראו [sitemaker.umich.edu/orit\\_kamir/home](http://sitemaker.umich.edu/orit_kamir/home)).

2 ראו למשל טראב אברוביעה-קווידר "מתמודדות מתוך שוליות: שלושה דורות של נשים בדואיות בנגב" נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר 86 (הנרייט דהאן-כלב, ניצה ינאי וניצה ברקוביץ' עורכות, 2005).

הנתפסות ככלל והתופסות את עצמן כנשים חזקות, עצמאיות, אוטונומיות וריבוניות וכשותפות שוות בקולקטיב הלאומי הישראלי.

לפני שאתייחס לסיבה שבשלה בחרתי בקבוצה זו, אתייחס לעצם תיחומה וזיהויה הקבוצתי. זו קבוצה שאיני יכולה לאפיין במדויק לא את מרכיביה ולא את גבולותיה; שמאפייניה אינם חופפים לזהות אתנית או עדתית, למעמד כלכלי או למקום מגורים. הקבוצה האמורה, "נשים ישראליות מן המרכז החברתי", "נשות ההגמוניה", מכילה נשים ישראליות שרוכזן יהודיות ושותפות (בהווה או בעבר) לפרויקט הציוני (כמובן זה או אחר), והשייכות למה שנתפס על ידי רובנו כ"מרכז" הישראלי (ה־mainstream).

קל יותר להגדיר מי לא שייכות לקבוצה זו, מי הן ה"אחרות" המתקיימות בשוליה, ולזהות את המרכז החברתי הנשי לעומת שוליו. ה"אחרות" כוללות רבות מן הנשים היהודיות השייכות לקהילות חרדיות; מרבית הנשים הישראליות המזדהות כפלסטיניות; מרבית הנשים הישראליות הברויות והדרוזיות; חלק גדול מן הנשים שהגיעו לישראל מאתיופיה ומחבר העמים; חלק מן הנשים המבוגרות שהגיעו לישראל ממדינות ערב, מתרבויות מסורתיות, והן ממשיכות לחיות בתוך מסגרות מסורתיות אלה; רוב מהגרות העבודה וחלק מן הנשים המשתייכות לקהילות לסביות בעלות מודעות פוליטית. כל אלה הן בגדר "המיעוטים הנשיים" בישראל; קולותיהן הם קולות השוליים החברתיים ולעתים הם גם קולות האופוזיציה ל"נשיות ההגמונית". ביחס אליהן אפשר להגדיר את "כל שאר הנשים הישראליות" כקבוצת ה"אמצע", "המרכז החברתי", "ההגמוניה"<sup>3</sup>.

במציאות החברתית בישראל, "נשות המרכז החברתי" הן הנשים שהדיבור בלשון הסתמית של "אישה", "נשים", "נשים ישראליות", או "נשים ישראליות יהודיות" מתייחס אליהן ככלל. הנשים ה"אחרות" מאופיינות לרוב כשייכות למגזר זה או אחר ("אישה ברווית", "אישה חרדית", "אישה מיוצאי חבר העמים"). לשם הקיצור גם אני אנהג כך כאן, מתוך מודעות לכך שהביטוי "נשות ישראל" מתייחס, למעשה, ל"נשות המרכז החברתי", "נשות ההגמוניה".

בחרתי להתמקד כאן בנשות המרכז החברתי כיוון שאני מבקשת להצביע על מה שבעיניי הוא פתולוגיה עמוקה דווקא בזהותה של קבוצה גדולה, חזקה ומרכזית זו, המכילה את מרבית נשות ישראל; פתולוגיה שהיא במהותה ישראלית-יהודית. בשל מעמדה החזק והמרכזי של קבוצת הנשים הנדונה, הפתולוגיה האמורה משליכה על זהותן של כלל נשות ישראל, על סדר יומן, על התנהגותן ועל מצבן. לכן, בהקשר הנדרש ברשימה זו, ההתייחסות הממוקדת לקבוצת נשות המרכז החברתי היא הדרך לטפל בפתולוגיה ישראלית-יהודית המאפיינת את מקומן של הנשים ושל הנשיות בחברה הישראלית.

נשות ישראל הן נשים חזקות בעיני עצמן ובעיני הסובבים אותן. בעבר, כשהתעוררה שאלת מעמדן, הן מיהרו לשלוף דימויים "חזקים" של חיילת אוהזת בנשק, של קיבוצניקית מחייכת במכנסים קצרים וירדיה עושות במלאכה חלוצית או של גולדה מאיר בתפקיד ראש ממשלת ישראל. היום, בתחילת המאה העשרים ואחת, הן יכולות להציג לראווה את נשיאתו התשיעית של בית המשפט העליון, דורית בייניש, את ציפי לבני, שהתמודדה על

3 תורה להילה חגי-פרגו שסייעה לי להתחבט בשאלה הקשה של הגדרת "נשות המרכז החברתי".

ראשות הממשלה ומפלגתה זכתה במספר הקולות הגדול ביותר, לוחמות קרקל מושחרות פנים ונשים בעלות חזות עסקית מחויטת האוחזות במזוודות מסמכים מקצועיות. זאת ועוד: בשנת 2007 התגייסו רבות מנשות ישראל להביא לסיום כהונתו של נשיא המדינה דאז, משה קצב, לאחר שנטען נגדו שתקף מינית נשים, שניצל אותן, שהשפיל אותן ושהשתרר עליהן בחסות כוח שלטונו. הצלחת המערכה נגד המשך כהונת הנשיא קצב הייתה משמעותית והוכיחה את עצמתן של נשות ישראל כקבוצה אזרחית שאינה מוחלת על זכויותיה ועל הפגיעה בחברותיה.

והנה, לצד כל אלה, בענייני נישואין וגירושין נשות ישראל מקבלות על עצמן כמעט ללא עוררין מעמד של "אזרחיות סוג ב' ת", שזכויותיהן אינן שוות לאלה של הגברים הישראלים. הן מודעות לפגיעה במעמדן ובזכויותיהן בהקשר זה וסובלות ממנה, אך בוחרות לקבל על עצמן את הדין ולשתוק.

אפרט מעט עניין זה כדי להבהירו. החוק הישראלי מכיל, כמובן, דיני חוים, דיני נזיקין, דיני עונשין ודיני עבודה. לעומת זאת, בשונה ממדינות דמוקרטיות שבהן נחקקים חוקי נישואין וגירושין על ידי בית המחוקקים והם חלק בלתי נפרד מספר החוקים, מדינת ישראל בחרה שלא לעשות כן.<sup>4</sup> במקום לחוקק חוקי נישואין וגירושין, בחרה מדינת ישראל לקבוע כי האזרחים והתושבים שהיא מגדירה כ"יהודים" יוכפפו לדיני האישות של ההלכה היהודית, כפי שיפורשו בידי דייני בתי הדין הרבניים.<sup>5</sup> בה בעת קבעה המדינה כי האזרחים והתושבים שהיא מגדירה כ"מוסלמים" יוכפפו לדיני האישות של השריעה (מערכת החוק המוסלמי). כפי שיפורשו בידי הקאדים בבתי הדין השרעיים.<sup>6</sup> כך נקבע גם באשר לאזרחים ולתושבים המשויכים לפלגים נוצרים שיש להם בתי דין דתיים בארץ.<sup>7</sup>

ויתור המדינה על חקיקה בתחום הנישואין והגירושין והכפפת אזרחים ותושבים לדינים דתיים שונים כפי שהם מתפרשים בבתי הדין הדתיים, מבטיחים כי אנשים בני דתות שונות לא יוכלו להינשא זה לזה בישראל. במילים פשוטות, הסדר זה מונע "נישואי תערובת" של יהודים עם לא יהודים, כלומר "התבוללות" של יהודים בישראל. בה בעת, הסדר זה מבטיח גם שגברים בישראל יזכו בזכויות יתר משפטיות משמעותיות בכל הקשור לנישואין ולגירושין ואילו לעומתם, נשים יופלו על ידי המשפט לדעה בתחום זה.

כך, למשל, על פי דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים החלים על יהודים בישראל, רק גבר יכול לגרש את אשתו, ואילו היא אינה יכולה לגרש אותו או לשחרר את עצמה מקשר הנישואין עמו. כל שאישה יכולה לעשות הוא להסכים שגבר יגרש אותה או לא להסכים

4 ישנם היבטים של דיני המשפחה בישראל, חלקם נוגעים בנישואין ובגירושין, שכבר זכו לחקיקה אזרחית והם נדונים בבתי המשפט לענייני משפחה. עם זאת, הגרעין הקשה – עצם הנישואין והגירושין – נשלטים לחלוטין בידי הדינים ההלכתיים והערכאות הדתיות. גרעין קשה זה משליך על כל התחום וחורץ את חייהן של נשים רבות. ברשימה זו התייחסתי לגרעין קשה זה, מתוך מודעות לכך שבשוליו פורחות התקדמויות משפטיות בתחום האזרחי.

5 ס' 1 ו-2 לחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג-1953, ס"ח 165 (להלן: "חוק שיפוט בתי דין רבניים").

6 סימן 52 לדברי המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1947-1922 (תיקון 1939), ע"ר תוס' 2, 381.

7 סימן 54 לדברי המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1947-1922 (תיקון התשכ"ה), ס"ח 82 (תיקון עקיף לס' 156(ב) לחוק הירושה, התשכ"ה-1965).

לכך. גבר שאשתו מסרבת לקבל ממנו גט יכול לקבל היתר של מאה רבנים לשאת אישה נוספת על פניה; לעומת זאת, אישה שגבר יהודי מסרב לתת לה גט מוגדרת כ"מעוכבת גט" או כ"עגונה", ואינה יכולה להשתחרר מקשר הנישואין עמו (בשיטות משפט אחרות, בית המשפט יכול להורות על גירושין לבקשתו של אחד הצדדים גם כאשר הצד האחר מתנגד). כוח חד-צדדי זה, שעל פי הדינים החלים בישראל אין רשויות המדינה יכולות להפקיעו, פותח פתח לסחטנות והופך את התרת קשר הנישואין למהלך המתבצע בתנאים בלתי שוויוניים.<sup>8</sup>

נוסף לכך, אישה יהודייה שכן זוגה מסרב לשחררה בגט יכולה אמנם לחיות בישראל עם גבר אחר, אך אם בן זוגה החדש הוא יהודי – ילדיה ממנו ייחשבו ל"מזזרים", ולא יוכלו להינשא בישראל. סנקציה זו אינה חלה על גבר יהודי נשוי חצי עם אישה אחרת ועל ילדיו ממנה. ברומה, על פי דין ההלכה, אישה יהודייה שכן זוגה מת והיא נותרה ללא ילדים אינה יכולה להינשא לְאַחַר לפני שתעבור טקס של "חליצה", כלומר טקס שבו אחי המת משחרר אותה להינשא לאחר. גבר יהודי במצב זהה (כלומר אלמן ללא ילדים) אינו זקוק לטקס דומה (של שחרור על ידי אחות הרעיה המתה).

כל הכללים הללו קשורים בתפיסה היהודית המסורתית וההלכתית, לפיה האישה קנויה לאיש ומשועבדת לו אך הוא אינו קנוי או משועבד לה; הם נגזרים ממנה, מבטאים אותה ומנציחים אותה.<sup>9</sup>

אפליית נשים בדיני נישואין וגירושין אינה מציאות משפטית אַזוטריית המוכרת רק לחוגים מקצועיים מצומצמים. הציבור הישראלי מודע היטב הן לחוקים הארכאים החלים בהקשר זה הן לבעייתיות הרבה בהתנהלותם של בתי הדין הדתיים; סיפורים מסמרי שיער על התנהלות בלתי תקינה, עינויי דין וכפייה של השקפת עולם פטריארכלית אנכרוניסטית על הציבור הרחב מתפרסמים חדשות לבקרים באמצעי התקשורת ומתוארים בספרות, בתאטרון ובקולנוע.<sup>10</sup> אולם רוב הנשים הישראליות היהודיות בישראל מקבלות עליהן הן את תחולת דיני האישות ההלכתיים הן את סמכות בתי הדין הרבניים. הן אינן מפגינות בחוצות הערים, אינן שובתות רעב, אינן יוזמות שינוי ואינן דורשות בכל תוקף מנציגייהן בכנסת לשנות את המצב המפלה והמבזה. מעטות מהן נוקטות פעולות של מעין מרי אזרחי ועורכות טקסי נישואין פרטיים (שלרוב אינם מוכרים על ידי המדינה) או נישאות בארצות אחרות כמו קפריסין (נישואין אלה מוכרים על ידי המדינה אך לרוב מחייבים, במקרה

8 התנאת חלוקת הרכוש בפקיעת הנישואין הכבידה על נשים מאז שנת 1973, ובוטלה רק מקץ שלושים וחמש שנים. בנובמבר 2008, לאחר שנים רבות של ניסיונות שהוכשלו, העניקה הכנסת לנשים מסורבות גט את הזכות לתבוע ולקבל את חלקן ברכוש המשותף בעודן "מסורבות", כלומר לפני מתן הגט. התיקון הוכנס בסעיף 5 לחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973, ס"ח 267.

9 לניתוח משפטי של אפליית נשים בדיני אישות ראו רות הלפרין-קדרי "הבניית המגדר בדיני נישואין וגירושין בהלכה" תלפיות 22 (2000); רות הלפרין-קדרי "דיני משפחה אזרחיים נוסח ישראל – לקראת השלמה – על הכבוד, הצדק השוויון והכוונה ישתתו מעתה דיני המשפחה" מחקרי משפט יז 105 (2002).

10 לתיעוד, ראו יקיר אנגלנדר "תפיסת מיניות האישה בבית הדין הרבניים בישראל והשפעתה על הפסיקה" עיונים בתקומת ישראל 21 280 (התשע"ב).

הצורך, גירושין על פי דין תורה בבית דין רבני<sup>11</sup>). אך רובן מקבלות את הדין ואינן מוחות. יתרה מזו, הן אינן מתקוממות אפילו כשהרשות המבצעת והרשות המחוקקת מצהירות, מדי פעם, כי בכוננתן "לקבע" את דיני האישות הקיימים במסגרת חוקה חדשה שתכונן. הארכתי בתיאור העובדות הבסיסיות שאת קיומן מניחה רשימה זו, משום שעבור קוראות וקוראים ישראלים עובדות אלה מוכרות וידועות עד כדי שקיפות. אנו מורגלות ומורגלים בהן כל כך שלרוב, עבור רובנו, הן אינן מעוררות קושי או תמיהה; למעשה, הן כלל לא נראות, ואנו מסתכלות ומסתכלים דרכן כאילו היו טבעיות ובלתי נמנעות כמו האוויר שסביבנו. לכן הזכרתה של מציאות זו ברמיזה, בלא הדגשת רכיביה, לא הייתה מעוררת קוראות וקוראים להתעכב עליה ולזהות את הבעייתיות הגלומה בה. אולם אני מעוניינת דווקא להגביר את המודעות לבעיה ואת הרגישות לה, שכן ברשימה זו, כאמור, אני מבקשת לנסות לרדת לשורשה של התופעה המפליאה – שנשות ישראל היהודיות השייכות למרכז החברתי הן בעת ובעונה אחת חזקות, אסרטיביות ואף לוחמות בהקשרים מסוימים, וכנועות ומקבלות את הדין בהקשרים אחרים. בהקשרים מסוימים הן מסרבות לקבל התנהגויות גבריות שנשים בכל העולם הורגלו בהן כמובנות מאליהן (כגון ניצול מיני מצד בעלי שררה, כמו נשיאים), ואילו בהקשרים אחרים – הן משלימות עם אפליה מפורשת, חקוקה, בוטה ומשפילה שנשים בחברות מודרניות אחרות אינן מעלות על דעתן לסכול (כמו האפליה בדיני נישואין וגירושין). אני מבקשת לתאר אותן היבט של הזהות הנשית הישראלית היהודית ההגמונית, המוליד ומאפשר את הפיצול העמוק בין העמידה התקיפה בהקשרים מסוימים לויתור המלא באחרים.

הטענה שאני מציגה ומפתחת ברשימה זו היא שהזהות הישראלית היהודית הנשית אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא נגזרת מזו הגברית. לטענתי, זהות זו לא הובנתה מתוך עצמה או עבור עצמה, אלא כדי לשרת את הצרכים הגבריים האישיים והקולקטיביים כפי שאלה הוגדרו על ידי הציונות. כפי שאסביר בהמשך, אחד הצרכים הגבריים המרכזיים היה להאדיר את הדרת-כבודם של הגברים היהודים בישראל מבית ומחוץ. כדי לכונן ולבסס את דמותם הקוהרנטית של הגברים היהודים החדשים כהדרוי-כבוד הן כלפי חוץ הן כלפי פנים, נדרשו הנשים הציוניות לפתח זהות מפוצלת, לאמצה ולהסכין עמה: כלפי חוץ היה עליהן לחוש ולהפגין גבריות יהודית הדורת-כבוד (אם כי פחותה מזו של הגברים) ולתרום בכך לדימויו הגברי, הדור-הכבוד של הקולקטיב היהודי; ואילו כלפי פנים היה עליהן להיות "עזר כנגדו" של הגבר על פי הדפוסים היהודיים המסורתיים. קבלתם של דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים היא תוצאתה של זהות מפוצלת זו – וכו בזמן היא גם אחד האמצעים המרכזיים להעמקתה של זהות זו ולהנצחתה.

את הפיצול בהווה הנשית היהודית ההגמונית בישראל אבחנו והזכירו בעבר כותבות וכותבים שונים. כבר בשנת 2001, במסגרת דיון ראשוני בנשיות הישראלית האשכנזית, כתבה אראלה שדמי כי "האישה האשכנזייה מיטלטלת איפא בין שני מוקדי זהות – בין

11 ההלכה מאפשרת לזוגות שנישאו בטקסים אזרחיים להתגרש בחלטה של בית המשפט, בלא צורך בהסכמת הגבר ובמתן גט; אך מרבית הדיינים בבתי הדין הרבניים אינם מכירים באפשרות זו. לדיון בנושא זה ראו בג"ץ 2232/03 פלונית נ' ביה"ד הרבני האיזורי ת"א-יפו, תק-על 2006(4) 1748.

הזהות הלאומית-הפוליטית הציונית לבין התרבות המסורתית והדת היהודית, בין 'העברי החדש' לבין 'האישה המסורתית'".<sup>12</sup> בשנת 2005 קבעו יואב פלד וגרשון שפיר (בהסתמך על כתיבתה של ניצה ברקוביץ'<sup>13</sup>) כי מעמדן האזרחי של נשות ישראל היהודיות הוא המפוצל ביותר:

הן לוקחות חלק בכל שלושת שיחי האזרחות, ובמקרה שלהן, תוצאותיו רצופות הסתירות של הריבוי שקופות כפי שאינן שקופות אצל שום קבוצה אחרת. זאת משום שכשמדובר בנשים, כל אחד משיחי האזרחות מתייחס לתחום מסוים בחייהן: השיח הרפובליקני לתחום הפומבי-הפוליטי, השיח הליברלי לתחום התעסוקה, ואילו השיח האתנו-לאומי לתחום הפרט.<sup>14</sup>

ברשימה זו דברים אלה נבחנים ומנוסחים במושגים של "פנים" ו"חוץ". כיוון שהדין מתמקד בהבחנה בין "פנים" ל"חוץ", אבהיר כי תיחום אזורים ויחסים מסוימים כשייכים ל"פנים" או ל"חוץ" הוא בהכרח פעולה חברתית דינמית ומשתנה, וכך גם בהקשר הנדון. כך, למשל, היחסים בין ממונה, מרצה או מפקד מצד אחד לבין עובדת, סטודנטית או חיילת הכפופה לו במקום העבודה, בלימודים או בצבא מן הצד האחר, נתפסו בישראל בעבר כשייכים לעולם ה"פנים", ונשים יהודיות נדרשו לאפשר לגברים היהודים לצבור הדרת-כבוד בזירות אלה בין השאר באמצעות התייחסויות מיניות "כובשות". בראשית המאה העשרים ואחת, ובמיוחד מאז חקיקתו של החוק למניעת הטרדה מינית ואימוצו בשיח הציבורי,<sup>15</sup> דומה שלפחות בעיני חלק מן הנשים נתפסים יחסים כאלה יותר ויותר כשייכים ל"חוץ", ונשים תובעות לעצמן את הזכות להיות אסרטיביות וללחום נגד מה שנתפס כיום כהטרדה מינית בעבודה, במוסדות ההשכלה או בשירות הצבאי. עם זאת, דומני שלמרות השינויים בתיחום, ההבחנה בין "פנים" ל"חוץ" בהקשר המגדרי בישראל לא נשחקה; יחסים בתוך המשפחה ובין בני הזוג ה"תקני" (ההטרסקסואלי) ממשיכים ליהנות מחסינות מיוחדת, וענייני הנישואין והגירושין ממשיכים להיתפס גם כיום כגרעין הקשה ביותר של ה"פנים". זאת בעיקר מפני שהדין ההלכתי בתיחום הנישואין והגירושין קשור בתודעה הישראלית היהודית במחויבות לקיום היהודי הביולוגי והתרבותי ובחרדה מפני פְּלִיָּה; שיקולים אלה ממשיכים להיות גורמים מרכזיים בהווה הישראלית היהודית עד עצם היום הזה.<sup>16</sup>

12 אראלה שרמי "הכמיהה למלאות ההווה, הכמיהה אל הכוח: הערות ראשוניות על הוויתן של נשים אשכנזיות בישראל" *התשמע קולי*: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית 408, 420 (יעל עצמון עורכת, 2001).

13 ניצה ברקוביץ' "אזרחות ואימהות: מעמדן של נשים בישראל" *ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית?* 206, 241–243 (יואב פלד ועדי אופיר עורכים, 2001).

14 יואב פלד וגרשון שפיר *מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת* 123 (2005).

15 החוק למניעת הטרדה מינית, התשנ"ח-1988, ס"ח 166.

16 לצד הדגשת מרכזיותם של דיני הנישואין והגירושין ראוי לציין שגם שאר ההיבטים של התנהלות התא הזוגי ממשיכים להיתפס, ככלל, כשייכים ל"פנים" שבו האישה כפופה לגבר שלה ומחויבת להדרת כבוד. נשים ממעטות מאוד "להוציא כביסה מלולכת החוצה" ולהתלונן על אונס או על הטרדה מינית שביצע בהן בן זוגן. גם הבנתם של הציבור ושל מערכת

נקודת המבט של ההבחנה בין "פנים" ל"חוץ" מאפשרת לקשר את התופעה הנדונה כאן עם שלוש סוגיות השופכות עליה אור מעניין: האחת היא אסטרטגיית ההישרדות היהודית הגלותית, שנוסחה בציווי "היה יהודי בביתך ואדם בצאתך". הסוגיה השנייה היא הפיצול עתיק היומין של דמות האישה לחווה, אם כל חי, עקרת הבית, "אשת הפנים", ולילית, האישה החזקה, החכמה, הפורשת כנפיים ומשוטטת כרצונה ברחבי תבל, "אשת החוץ". הסוגיה השלישית היא המאבק הפמיניסטי מאז שנות השבעים של המאה העשרים לביטול הגבולות בין "פנים" ל"חוץ", בטענה שההבחנה המושגית משמרת את שלטון הגברים כנשים ב"פנים" גם לאחר שזה התרופף בזירות ה"חוץ" הפומביות. שלושה קישורים אלה חותמים את הרשימה.

### מצוקתו המשולשת של הגבר היהודי בעיני הציונות המדינית<sup>17</sup>

עניינה של רשימה זו הוא זהותן של נשים ישראליות יהודיות, ולכן מוזר לפתוח אותה דווקא בהתייחסות לזהותם של גברים יהודים ישראלים. אולם הטענה המוצעת כאן מניחה שהזהות הנשית הישראלית היהודית אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא תולדה של מצוקת הזהות הגברית היהודית ושל פתרונה – כפי שהוגדרו על ידי הציונות המדינית. לכן אין מנוס מפתחת הדיון בזהות הנשית – בדיון בזו הגברית.<sup>18</sup>

אחת הסוגיות שהעסיקו את אבות הציונות המדינית יותר מכל הייתה גבריותם והדרת כבודם הגברית של הגברים היהודים ושל הקולקטיב הלאומי היהודי. אבות הציונות המדינית חיו באירופה שהייתה, בראשית המאה העשרים, מוקסמת מגבריות, מלאומיות,

המשפט כלפי תלונות כאלה עודה בחיתוליה (ראו עירית נגבי סיפורי אונס בבית המשפט: ניתוח נרטיבי של פסקי דין 105 (2009)). אמנם יותר ויותר נשים מתלוננות על אלימות פיזית מצד בן זוגן והאמפתיה כלפי תלונות אלה גוברת, אך אני מעריכה שהיחס לנושא זה מונע מן החשש מרצח; חשש זה הפך להיות מוחשי מאוד ומוכר מאוד בזכות פועלם של ארגוני הנשים ושל הסיקור בתקשורת. רצח נתפס בישראל כחורג מגבולות שליטתו הליגיטימית של גבר באישה שלו, בין השאר, כך נראה לי, בשל רצונו של הציבור היהודי לברל את עצמו מן הציבור הערבי, שלו מיוחס "רצח על כבוד המשפחה". לכן אלימות פיזית מצד בן זוג שעלולה להוביל לרצח היא החריג לכלל לפיו בתוך הבית האישה נתונה ביד בן זוגה, ועליה להשלים עם הדרת-כבודו, לקבלה ולגבותה.

17 בחלקו הראשונים של פרק זה מוצגים דברים שטענתי ופיתחתי במקומות אחרים (ראו בעיקר הספר והמאמרים שבה"ש 19 להלן). כיוון שבהמשך הרשימה מתבסס הניתוח על דברים אלה, לא ניתן שלא להציגם כאן לטובת מי שאינם מכירים את הספרים והמאמרים הקודמים. המכירים את הדברים מוזמנים לעבור היישר לפסקה שבה מתוארת הפרדתה של מצוקת הדרת-הכבוד הגברית היהודית לשלושה רכיבים.

18 כל שנאמר על הנשיות הישראלית היהודית ההגמונית – נכון אף בכל הנוגע לגבריות הישראלית. הדיון בזהות הגברית הישראלית הוא הדיון בזהות הגברית ההגמונית בישראל. יתרה מזו, החלקים ההיסטוריים מתייחסים לקבוצה קטנה עוד יותר – מי שהיו בעבר ההגמוניה הציונית, כלומר גברים אשכנזים חילוניים. ברבות הימים, הזהות שעוצבה עבורם הוחלה גם על שאר הגברים היהודים בישראל שאינם שייכים למיעוטים מובהקים (כמו פלסטינים וחרדים).



מהדרת-כבוד ומשילובן של השלוש. גרמנים, אוסטרים, צרפתים, רוסים ושאר בני הלאומים שבתוכם חיו הציונים חשבו על עצמם כעל גברים לאומיים הדוריי-כבוד, ועל הלאום שאליו השתייכו – כעל קבוצה בעלת דימוי גברי הדוריי-כבוד. אל הגברים היהודים, לעומת זאת, התייחסו כאל "לא גבריים" וכנטולי הדרת-כבוד, וכזו הייתה גם התייחסותם לקולקטיב היהודי. אבות הציונות המדינית אימצו השקפת עולם זו, וביקשו בכל מאודם להפוך לגברים יהודים הדוריי-כבוד ולקולקטיב לאומי גברי הדוריי-כבוד. מטרה זו הופיעה שוב ושוב בדבריהם ובכתביהם והייתה אחד הגורמים המרכזיים לפיתוח הציונות המדינית כפי שהיא מוכרת לנו. הצגתי דברים אלה בהרחבה במקומות אחרים,<sup>19</sup> ולכן אסתפק כאן בהבהרת משמעותה של הדרת-הכבוד ובתקציר הדברים שהראיתי במקומות אחרים על העמדה הציונית באשר לה.

אני משתמשת בצירוף המילים "הדרת-כבוד" כדי לציין את מה שבאנגלית מכונה "honor". הדרת-כבוד היא הערך המרכזי והמכונן והמבנה סדר חברתי והיררכיה של מעמדות בחברות המכוננות על ידי אנתרופולוגים ועל ידי חוקרי תרבות בשם "חברות honor" (להלן "חברות הדרת-כבוד"). חברות הדרת-כבוד שונות נבדלות זו מזו ברכיבים רבים ומגוונים, ואף על פי כן מקובל לאפיינן בכמה תכונות מבנה משותפות: הערך החברתי של האדם – כמו גם כבודו העצמי – נמדד ונקבע בהן על פי מידת עמידתו בנורמות של התנהגות הדרת-כבוד שהן ברורות ומוכרות לכול. עמידה בנורמות אלה מעניקה מעמד חברתי נכבד והערכה עצמית גבוהה, ומקנה לפרט את הזכות לגאווה, לחשיבות עצמית ולהתנהגות חברתית תואמת; כישלון בעמידה בנורמות אלה גורר אחריו בושה והשפלה ברמה האישית והחברתית. התנהגות בלתי מכובדת נתפסת כיוצרת "כתם" של בושה והשפלה על שמו הטוב של אדם ופוגעת בביטחונו האישי, שכן "יראת כבוד" מצד הזולת נרכשת בעמידה קנאית של אדם על הדרת-כבודו, ואילו מחילה על הדרת-הכבוד נתפסת כחולשה ומפחיתה מיכולת ההרתעה וההישרדות של מי שהדרת-כבודו נרמסה. הדרת-כבודו של "איש הדרת-כבוד" אמיתי יקרה לו יותר מחייו; הוא יזהר מבושה, מהשפלה ומביזיון יותר מאשר ממות. הדרת-כבודו של אדם יכולה להינזק לא רק מהתנהגות בלתי מכובדת שלו עצמו, אלא גם מפגיעה של הזולת. פגיעה כזו מחייבת את הנפגע להגיב ב"פעולת תגמול" הדרת-כבוד, שתמחה את כתם הבושה שהושת עליו ותגרע מהדרת-כבודו של הפוגע. התנהגות כזו חייבת להיות פומבית ולהתנהל על פי נורמות מדוקדקות ולעתים טקסיות או מעין-טקסיות. נוסף לכך, היגיון הדרת-הכבוד מחייב שהתנהגות הבאה כגמול תהיה חריפה וחמורה יותר מן ההתנהגות שהולידה אותה. לא די ליטול בחזרה את הדרת-הכבוד שנלקחה, אלא יש ליטול מן הפוגע מעט יותר. היגיון זה מסביר את ההסלמה הטבועה בכל "סכסוך של הדרת-כבוד", ומובילה לדינמיקה המוכרת כ"נקמת דם". בחברת הדרת-כבוד (honor society), האלימות רוחשת תמיד קרוב לפני השטח: בכל אינטרקציה חברתית

19 ראו בעיקר אורית קמיר שאלה של כבוד – ישראליות וכבוד האדם (2004); אורית קמיר "על פרשת דרכי-כבוד: ישראל בין מגמות הדרת-כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity), הילת-כבוד (glory) וכבוד מחיה (respect)" תרבות דמוקרטית 9, 169 (2005); אורית קמיר "אוטופיית הגבריות הציונית וכבוד האדם ב'אלטנולנד' של הרצל" הרצל אז והיום – יהודי ישן, אדם חדש? 209 (אבי שגיא וידידיה צ' שטרן עורכים, 2008).

קיימת אפשרות שמי מן הנוכחים יחוש כי הדרת-כבודו נפגעה ויגיב מיד לשם השבתה וכדי לבייש את עולכו. תרבות של הדרת-כבוד היא, פעמים רבות, תרבות של חברה גברית לחמת. אומץ לב, עצמה פיזית, כיבושים וניצחונות נקבעו על ידי חברות הדרת-כבוד רבות כנורמות לרכישת הדרת-כבוד, להאדרתה ולהבטחתה (עם זאת, ישנן חברות שבהן הדרת-כבוד נרכשת באמצעות פיתוח של עושר, יופי או השכלה וצבירתם).

חברת הדרת-כבוד מחילה על מעמדות שונים נורמות התנהגות שונות. בחברות רבות, חלוקת המעמדות המובהקת ביותר בהקשר זה היא החלוקה המגדרית. כללי הדרת-הכבוד מחילים על נשים דרישות שונות מן הדרישות המוחלות על גברים, ולעתים אף הפוכות. בכל חברת הדרת-כבוד פטריארכלית, הדרת-כבוד היא תכונה גברית מובהקת ונכס שאיכותו המגדרית ברורה. משחק הדרת-הכבוד הוא משחק גברי וכלליו חלים על שחקניו הגברים בלבד. מקומותיהן של נשים ותפקידיהן במשחק זה, אף כשהם בעלי משמעויות הרות-גורל, הם תמיד משניים, נגזרים מהדרת-כבודם של הגברים השחקנים וכפופים לה. ניתן לומר כי לרוב אישה מסתופפת תחת כנפי הדרת-כבודו של הגבר שאליו היא נתפסת כשייכת (אביה או אחיה ואחר כך בעלה). תפקידיה הם להגן על הדרת-כבודו של הגבר שלה, להבטיחה ולהאדירה, בפרט בהתנהגותה המינית. גבר אחד יכול לפגוע בהדרת-כבודו של גבר אחר באמצעות אשתו, במיוחד בדרך של מגע מיני אתה.

בחברות הדרת-כבוד פטריארכליות רבות, כגון חברות הדרת-כבוד ים-תיכוניות, הדרת-כבודו של הגבר תלויה בשני רכיבים: האחד הוא התנהגות גברית (כלומר התנהגות מוחצנת, אמיצה, עצמאית, רוחביד, יהירות ותוקפנות) שלו עצמו; האחר הוא "צניעותן", תומתן, חסידותן, צייתנותן ומסירותן של הנשים הקרובות אליו (אמו, אחותו, אשתו ובנותיו); ומעל לכול – שליטתו בנגישות המינית אליהן.<sup>20</sup> בחברות כאלה, מיניותה של האישה היא פוטנציאל לבושה ומקור לסכנה מתמדת להדרת-הכבוד. "חילול" מיניותה של אישה פוגע בהדרת-כבודו של הגבר האחראי על שמירת הנגישות למיניותה. לא כל חברת הדרת-כבוד מתנה את הדרת-כבודו של הגבר בצניעותן המינית של הנשים אשר בחסותו ונדאי שלא באותה מידה. חברות הדרת-כבוד מערב-אירופיות לא ייחסו בדרך כלל משקל רב למיניות הנשית, ודאי שלא בהשוואה למשקל שייחסו לה חברות מזרח-תיכוניות. עם זאת, בכל חברה פטריארכלית שלטונו של הגבר באשתו הוא חלק בלתי נפרד מהדרת-כבודו הגברית.

כאמור, הציונות המדינית המרכז-אירופית של ראשית המאה העשרים ייחדה חשיבות עצומה למה שנתפס כהערך הדרת-כבודם של הגברים היהודים ושל הקולקטיב היהודי. אבות הציונות המדינית, ובראשם תאודור הרצל ומקס נורדאו, חיו בעולם שהעמיד את הגבריות על הדרת-הכבוד ואת הדרת-הכבוד על הלוחמנות ועל ההצלחה הצבאית, עולם שקידש את הדרת-הכבוד הגברית ויצר קישור אמיץ בינה לבין הלאומיות. באמצע את תפיסות הסוככים אותם, הציונים חשו כי הגברים היהודים סובלים מחוסר בגבריות

20 לניתוח ביקורתי מאלף של תופעה תרבותית זו ראו מנאר חסן "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה" מין מיגדר פוליטיקה 267 (דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה וסילביה פוגל-ביז'אווי עורכות, 1999).

ובהדרת־כבוד, ועמם סובל מכך הלאום היהודי כולו. מטרתם הייתה לקומם את הדרת־הכבוד הגברית של היהודים ושל הקבוצה הלאומית כולה. כל זאת במושגים אירופיים לא יהודיים, שהיו זרים לתרבותם היהודית של מרבית יהודי אירופה באותה עת.

תפיסת פחיתות הדרת־כבודו של הגבר היהודי לעומת הגבר האירופי (הנוצרי) באה לידי ביטוי מובהק בפנטזיות של אבות הציונות על דו־קרב בין יהודי לבין גוי, שבו היהודי מעדיף לסכן את חייו ולמות ובלבד שלא להמשיך לפחד, לברוח, להסתתר ולנהוג כאישה. במשך מאות שנים שימש באירופה הדו־קרב כאמצעי המכובד ביותר לניהול סכסוכי הדרת־כבוד. הזכות להשתתף בו נשמרה לגברים הדו־כבוד בלבד. גברים יהודים כמו הרצל השקיעו מאמץ רב בלימוד אמנות הסיף כדי לזכות בזכות ליישב סכסוכי הדרת־כבוד באמצעות דו־קרב. נורדאו, בספרו "שאלה של כבוד" (שלא תורגם), והרצל, במחזהו "הגטו החדש"<sup>21</sup> מתארים כל אחד יהודי אשר מצליח, לאחר התלבטויות רבות, להגיע לדו־קרב עם גבר לא יהודי שפגע בהדרת־כבודו והשפילו. בכל אחד מן המקרים דמות המפתח, "השחקן הראשי" היהודי מתגבר על המעצורים האישיים, התרבותיים והחברתיים המפתים אותו להתנהגות פחדנית, נשית ונטולת הדרת־כבוד, ומצליח לגרום לעצמו לנהוג כגבר ולצאת לקרב על הדרת־כבודו. אף שמחיר הקרב הוא חייו, בפנטזיות של אבות הציונות הגבר היהודי החדש, הלוחם, משיב לעצמו את גבריותו והדרת־כבודו ומת חופשי ומאושר.<sup>22</sup> גם ביקורתו הנוקבת והיוקדת של ביאליק כלפי עליבותם של הגברים היהודים בפרעות קייסינב בשנת 1903, בשירו "עיר ההרגה", מתייחסת להיבט זה של "נשיותם" נטולת הדרת־הכבוד נוכח גברים לא יהודים:

וראה גם ראה: באפלת אותה זוית,  
תחת מדוכת מצה זו ומאחורי אותה חבית,  
שכבו בעלים, חתנים, אחים, הציצו מן החורים  
בפרפר גויות קדושות תחת בשר חמורים,  
נחנקות בטומאתן ומעלעות דם צוארן,  
וכחלק איש פת־בגו חלק מתועב גוי בשרן –  
שכבו בכשתם ויראו – ולא נעו ולא זעו,  
ואת עיניהם לא נקרו ומדעתם לא יצאו –  
ואולי גם איש לנפשו אז התפלל בלבבו:  
ריבוננו של עולם עשה נס – ואלי הרעה לא תבוא.<sup>23</sup>

מתוך עולם המושגים של תרבות הדרת־כבוד, אין בושה והשפלה קשות יותר לגבר מאשר נכונותו להשלים בפחדנות, בפסיביות ומתוך דאגה לרווחתו האישית, עם השתלטותו המינית של גבר אחר על הנשים המזוהות עמו, ואשר חובת הגנתן עליו. גבר הדו־כבוד יעשה הכל כדי להגן על נשותיו מפני פגיעתו המינית של גבר אחר, גם אם הדבר כרוך במוות ודאי. לשכב ללא מעש מתחת למיטה ולרעוד מפחד בשעה שגבר אחר אונס את

21 תאודור הרצל הגטו החדש – מחזה בארבע מערכות (התוצ"ד).

22 לפירוט, לדיןן ולהפניות ראו קמיר, לעיל ה"ש 19.

23 חיים נחמן ביאליק כל כתבי ח"נ ביאליק פג (מהדורה שנייה, 1939).

בתך, את אשתך, את אחותך או את אמך – זו התנהגות הממיטה את הקלון האולטימטיבי שאין גדול ממנו; קלון המעיד על העדר מוחלט של גבריות ושל הדרת-כבוד.<sup>24</sup> קל לראות כיצד תפיסתם זו של הציונים את העדר הדרת-הכבוד של גברים יהודים מסוימים הובילה לתפיסה שהקולקטיב היהודי הוא "נשי", בזוי ונטול הדרת-כבוד גברית לעומת לאומים אחרים. פוגרום קישינב, כמו אירועים רבים, נתפס לא רק כעימות אישי בין כמה פורעים "גויים" לכמה קרבנות יהודיים, אלא גם כעימות בין נציגיו הגבריים, החזקים, הכובשים של הלאום הרוסי לבין נציגיו הרפוסים והעלובים של הקולקטיב היהודי. ביזיונם של הגברים היהודים היה ביזיונו של הקולקטיב שעמו היו מזוהים. לא ייפלא אפוא שהפתרון הראשון שהגה הרצל לבעיה היהודית באירופה היה דו-קרב פומבי בסגנון דוד וגוליית בין גבר אירופי אנטישמי לבין גבר יהודי (שנועד להיות הוא עצמו).<sup>25</sup> גבורתו האישית של הגבר היהודי והתנהגותו הדרת-הכבוד כלפי הגוי האנטישמי נועדו לכפר על עליותם של הרבים ולהשיב לקבוצה כולה את הדרת-כבודה הגברית.

לעומת הגברים היהודים העלובים, הנשים היהודיות נתפסו והוצגו על ידי מבקרי החיים היהודיים באירופה כגדולות, כחזקות, כפעילות וכדומיננטיות. הגברים היהודים צוירו על ידי מבקריהם באופן קריקטורי כמצומקים, עצלים, רפויי איברים, רכרוכיים ופסיביים, ואילו נשותיהם הוצגו כמי שעבדו, שפרנסו, שיזמו, שפעלו, שהפיגו חריצות, תושיה, חריפות, זריזות וערמומיות, ושהיו אחראיות להישרדות הפרט והקבוצה. על פי הדימויים היו הגברים רפויים ופחדנים, ואילו הנשים – אמיצות ורבות כוח. מנדלי מוכר ספרים, הלא הוא שלום יעקב אברמוביץ, גדול סופרי האידיש והעברית במזרח אירופה בסוף המאה התשע-עשרה, הרבה להציג מצב מגדרי זה מתוך כאב, ביקורת ולגלוג.

להיפוך (מגדרי) זה יש השתמעויות רבות, אך אברמוביץ מציגו בראש ובראשונה כהיפוך גופני כאשר האישה היא בעלת הגוף החזק ואילו הגבר הוא בעל הגוף החלש והרופף; יחד עם זאת, ניגוד גופני זה מסמן שורה של היפוכים נוספים: האישה היא המפרנסת והמעשית בעוד הגבר יושב על תלמודו או שוגה בחלומות; האישה נתפסת כאקטיבית בעוד הגבר מצטייר כפסיבי; האישה אלימה ומכה את הגבר בעוד הגבר אינו מסוגל להגן על עצמו; האישה נמצאת במרחב הציבורי בעוד הגבר הוא יושב בית [...] במסעות בנימין השלישי מוצג בנימין כבטלן בעוד אשתו, זלדה, מוצגת כאשת חיל טיפוסית: 'אלמלא היתה אישתו סורגת פוזמקאות, מאחרת כלילות החורף ומורטת נוצות, ואלמלא היתה מטגנת למכירה שומן לפסח ומשתדלת לקנות בזול מאת בני הכפר, המביאים כל שבר בימי השוק, ולמכרם לאחרים ברווח מועט, לא היה להם מזון כדי סיפוק נפשות ביתם'.<sup>26</sup>

24 לניתוח של "עיר ההרגה" וקבלתה על ידי הציבור הציוני ראו מיכאל גלזמן הגוף הציוני – לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה 67-95 (2007). גלזמן אמנם אינו מתייחס מפורשות להדרת-הכבוד, אך דיונו בגבריות מניח גבריות הדרת-כבוד.

25 תאודור הרצל ספרי הימים, מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים כרך ראשון 5 (1960).

26 גלזמן, לעיל ה"ש 24, בעמ' 108.

כידוע, המציאות החברתית והכלכלית בקהילות יהודיות רבות, בעיקר במזרח אירופה, אכן הכילה יסודות שנתנו בסיס לתיאורים מסוג זה. גברים יהודים רבים במזרח אירופה הוגבלו בהשכלה הכללית שהורשו לרכוש, במקצועות שהורשו לעסוק בהם, ברכישת קרקע ובחופש התנועה. דחיקת היהודים בקיסרות הרוסית ל"תחום המושב" יצרה מצוקה כלכלית חריפה מאוד שהתבטאה באבטלה ובעוני קשים. כך נחסמו בפני גברים יהודים אפיקים רבים לפיתוח ביטויי "גבריות" ו"הדרת-כבוד" על פי התפיסה האירופית בת הזמן. בד בבד, התרבות היהודית המזרח-אירופית האדירה את לימוד התורה ואת יראת השמיים של הגבר היהודי, ולא דווקא את הצלחותיו ה"גבריות" בחברה הכללית על פי תפיסותיה של זו. דפוסי השידוך שהתפתחו בקהילות היהודיות במזרח אירופה הטילו את נטל פרנסת המשפחה על האישה ועל משפחה כדי "לשחרר" את הגבר ללימוד תורה. בשל כל הסיבות המגוונות הללו היו גברים יהודים רבים מובטלים וחבשו את ספסלי בית המדרש בין מבחירה ובין מאונס, בשעה שנשותיהם – בין בלית ברירה ובין מתוך מחויבות ערכית – נשאו בנטל ההישרדות.

חשוב לציין שתמונה זו היא לכל הפחות חלקית (שלא לומר בלתי מדויקת); מתוך עולם ערכיה של החברה הנבחנת המשיכו גברים יהודים לשרור בבתיהם, בהיותם בעלי הזכויות הבלעדיות למה שעוצב כבעל החשיבות העליונה והבלעדית: לימוד תורה וקיום מצוות.<sup>27</sup> הנשים היהודיות הודרו מלימודי קודש ופולחן ולכן המשאבים הסמליים מעניקי הערך והמעמד נותרו בידי הגברים. רק מנקודת מבט חיצונית לחברה הנבחנת אפשר היה לראות בהתנהלות היהודית "היפוך מגדרי", כלומר – עליונות ושליטה נשים, ולא להבחין שהנדרת הנשים מלימוד התורה ומן הפולחן הדתי שימרו את עליונותו של הגבר היהודי בתוך הקהילה. במילים אחרות, רק מתוך תפיסת הדרת-כבוד אירופית לא יהודית אפשר היה להחמיץ את העובדה שבתוך הקהילה היהודית, הדרת-הכבוד לא נקנתה בפעילות נחרצת במרחב הכלכלי אלא בלימוד תורה ובפולחן דתי, ואלה היו בשליטה גברית בלעדית. ה"היפוך המגדרי" הוא רק במושגיה החיצוניים של תפיסה המגדירה גבריות כמפרנסת וכלוחמת ונשיות כפסיבית וכזקוקה להגנה גברית.

הביקורת הציונית המדינית הייתה אכן, במידה רבה, חיצונית לערכיה של החברה היהודית המסורתית, והביטה ביהודי מזרח אירופה מתוך תפיסת הדרת-כבוד גברית ולאומית אירופית לא יהודית. מנקודת מבט חיצונית זו, שאומצה והפכה להיות מרכזית בהשקפה הציונית, פעלתנותן של הנשים היהודיות העצימה את הכושה ואת הביזיון שבסבילותם של הגברים היהודים בעולם המעשה והמלחמה. הדומיננטיות של הנשים היהודיות ו"נשיותם" של הגברים היהודים הפכו את הקולקטיב היהודי ל"נשי", ולכן, בהגדרה, לנטול הדרת-כבוד גברית, לבזוי ולמושפל בין לאומים. דיכוין של הנשים היהודיות בכלים יהודיים מסורתיים והלכתיים נסתר מן העין הציונית, ועמו גם מצוקתן והצורך לעשות לשחרורן. כך יכלה הציונות להתמקד כל כולה ב"שחרור" הגבר היהודי (מנשיותו ומן הנשים היהודיות) ולהתעלם לחלוטין מן הצורך לשחרר את האישה היהודייה מכבליה היא. במילים פשוטות: כשכל המרץ הופנה לשחרור הגבר היהודי מן הנשיות (של

27 ראו, למשל: DANIEL BOYARIN, UNHEROIC CONDUCT: THE RISE OF HETEROSEXUALITY AND THE INVENTION OF THE JEWISH MAN 151 (1997).

עצמו, של הקולקטיב ושל הנשים החזקות) – לא ניתן היה להתפנות לדאוג לשחרור האישה היהודייה מכבלי הפטריארכיות היהודית המסורתית, שהייתה סמויה מעיני הציונים. לסיכום, ניתן להפריד את "מצוקת הדרת-הכבוד הגברית", כפי שחוו אותה אבות הציונות, לשלושה מישורים: 1. במישור האישי החיצוני, ההגברים היהודים סבלו מהעדר הדרת-כבוד ביחסיהם עם גברים לא יהודים, ונתפסו על ידי אלה כנשיים וכנטולי הדרת-כבוד; 2. במישור האישי הפנימי, בתוך הקהילה היהודית, סבלו הגברים היהודים מהעדר הדרת-כבוד בהשוואה לנשותיהם, שהיו דומיננטיות ופעילות יותר מהם; 3. בשל שני אלה לא נהנה הקולקטיב היהודי, במישור הקבוצתי הלאומי, ממעמד מכובד בקרב העמים, ממעמד שיכול היה להיקנות רק באמצעות הדרת-כבודם הגברית של הגברים היהודים; במקום זאת זוהה הקולקטיב היהודי עם הנשים היהודיות שהיו החזקות והדומיננטיות בקרב היהודים, ועם "נשיותם" הבזויה של גבריו, ונתפס כנשי.

### הפתרון הציוני המשולש למצוקתו המשולשת של הגבר היהודי

הציונות המדינית שמה לה למטרה לפתור את מצוקת הגברים היהודים באמצעות המרתו של הגבר היהודי (האירופי) המצוי, הרפה והעלוב, ב"יהודי חדש" (שהתגלגל בארץ ב"עברי החדש"). עז מבט וכבוד שרירים, גברי והדור-כבוד, שהלאום היהודי יהיה מזוהה עמו. כיוון שמצוקת הגבר היהודי הייתה משולשת, כך צריך היה גם הפתרון למצוקה להתייחס לשלושת הרכיבים ולהתמודד עמם במשולב.

**במישור האישי החיצוני** הציבה הציונות לגבר היהודי אידאל של דימוי גוף שיש לשאוף אליו ולממשו<sup>28</sup> וקבעה יעדים ברורים שהוטל עליו להשיגם. היה על הגבר היהודי להשיל מעליו את רפיונו הנשי ולהפוך את עצמו לעובד אדמה חסון, לבעליה של מולדתו, לשומר ללא חת על ארצו ועל קהילתו, ללוחם נועז ובקיצור – לגבר שבגברים על פי הגדרות עמי אירופה. היה עליו לעמל את גופו ולפתח את שריריו, לשהות בחוץ ולספוג את אור החמה, להתרחק מספרים ומבתי מדרש ו"לגדל" לעצמו כתפיים, שפם ויבלות המעידים על עבודה קשה באת ובחרכ. במישור הקבוצתי הלאומי, היה על האומה העברית החדשה להיות מזוהה עם הגבר היהודי החדש ולקנות לה שם של לאום גברי הדור-כבוד. ההיגיון היה שכלל שיותר פרטים יהפכו ל"גברים יהודים חדשים" – כך תעלה קרנו של הלאום היהודי כגברי וכנכבד, וככל שיעלה מעמדו של הלאום – כך יקל על גברים יהודים נוספים להפוך לגבריים ולנכבדים.

ואכן, גברים יהודים חדשים, ציונים, עבדו את האדמה, בנו, שמרו, התעמלו, התאמנו, לחמו, ניצחו ונהרגו. הם ייבשו ביצות, הפריחו שממות, יישבו את הנגב, העלו מעפילים, הקימו יישובים, קלטו עולים, בנו מוסדות והפעילו מחתרות. בהמשך הם כוננו מדינה, הקימו צבא וניצחו במלחמות. עבודת האדמה, עבודת הצבא ועבודת המדינה היו הכלים המוסדיים שהתנועה הציונית (ובעקבותיה מדינת ישראל) פיתחו והעניקו לגברים היהודים החדשים כדי לחדש את גבריותם הדורת-הכבוד ביחד ולחוד. הדרת-כבודם הגברית של היחידים האצילה על הרבים, על הקולקטיב, וזו של הקבוצה – האצילה על פרטיה. כל

28 לדיון יסודי בדימוי הגוף הציוני כפי שהשתקף בספרות העברית החדשה ראו גלזמן, לעיל ה"ש 24.

מבצע נועז (כמו מבצע אנטבה) וכל הישג של מצוינות אישית (כמו פרס אולימפי) "נוכסו" על ידי הקהילה כולה, וגברים יהודים התהלכו זקופים בזכות השתייכותם לקולקטיב היהודי החדש.

**במישור האישי הפנימי**, נועדו הגברים היהודים החדשים "ללבוש את המכנסיים" ולנהוג בבתיהם ובמשפחותיהם "כגברים". הם נועדו להיות יצרניים, להשתכר, לפרנס, להיות פעילים ולהנהיג. הם נועדו להשיל מעליהם את עצלותם החולמנית של בנימין השלישי<sup>29</sup> ובני דמותו ולשרור בבתיהם כמו ה"גויים". בזירה הפנימית הייתה ה"גבריות" הכרחית כדי שהעברי החדש יהפוך לדמות קוהרנטית, שלמה ועגולה – הן אי אפשר היה לדמות גבר כבד שרירים והדרור-כבוד הכובש את הארץ ולחם באויביו אך הופך לנרפה ולגשלת בהגיעו הביתה. כך, למשל, ב"אלטנוילנד"<sup>30</sup>, האוטופיה הציונית של הרצל, מתוארים הגברים היהודים בגלות, אף כשהם אנשי עסקים מרכז-אירופים מצליחים, כרכיכות הן כלפי העולם הסובב אותם הן כלפי פנים ביחסיהם עם נשותיהם הקולניות, החומרניות והתובעניות. הם מספקים את גחמותיהן הראוותניות הנלעגות של הנשים ודומים להן על פי מיטב ההֶטֶפְסִים (הסטראטיפים) של שנת נשים. לעומתם דוד, הגבר העברי החדש בארץ ישראל, שורר בביתו באותה אצילות מעודנת שבה הוא מנהיג את הציבור הציוני. הוא מתואר כשליט תקיף אך הוגן, נעים ואוהב; דיקטטור נאור, כיאה לגבר הדרור-כבוד שהוא גם איש תרבות, מודרני ובעל השקפות מתקדמות.

האוטופיה ההרצליאנית יכולה להבהיר עניין חשוב בפסיכולוגיה הציונית: כיצד אפשר להיות מחויב לשוויון כללי ומגדרי מצד אחד, ומן הצד האחר – להבטיח את שלטונו של הגבר על האישה. מחויבותו של דוד לשוויונם של כל בני האדם – נשים כגברים – היא חלק בלתי נפרד מנאורותו המתקדמת; אך מחויבות זו אינה פוגעת בשליטתו ובמעמדו שכן רעייתו האוהבת, הנבונה והעדינה מקבלת בשמחה את זכויותיה השוויוניות, ובאותה מידה של שמחה היא מוותרת על מימושן במישור הציבורי והפרטי כאחד. מרצונה הטוב היא מוותרת על השתתפות בחיים הציבוריים, ומקבלת כמובן מאליו את מעמדו השליט של דוד בבית ובציבור. היא ששה לנהל את הבית תחת שלטונו הנאור ושמחה בחלקה. אשתו של דוד, היהודייה הציונית, אינה קולנית ותובענית כמו אחיותיה, היהודיות הגלותיות, אלא היא שקטה, צנועה, עדינה ונחבאת אל הכלים. כך נעשית מלאכתו של דוד בידי אחרות, והוא אינו נאלץ לכפות את מרותו אלא נהנה מקבלתה כמובנת מאליה. הדרת-כבודו הטבעית, השקטה, אינה עומדת למבחן והוא לא נזקק להשתמש בכוחנות כדי להבטיחה.

ואכן, בדומה לאוטופיה של "אלטנוילנד", גם במציאות הציונית המעשית, המחויבות המוצהרת לערך השוויון לא נתפסה כמשליכה על מעמדו הרצוי של הגבר כשורר בביתו. אולי מפני שהדימוי הרווח היה שגברים יהודים (אירופים) "ישנים" ו"גלותיים" סבלו ממעמד משני ונחות לעומת נשותיהם, שניהלו אותם ורדו בהם. על רקע זה, "שוויון זכויות" נתפס בעצם כהשוואת מעמד הגבר לזה של אשתו. יתרה מזו, "השוואת הזכויות" נתפסה, ככל הנראה, בהקשר של השבה על כנו של המצב שנתפס כ"מצב הטבעי", הפטריארכלי, בתוך הבית והמשפחה, מצב שהופר לכאורה בתנאיה המנוונים של הגלות. ב"מצב טבעי"

29 מנדלי מוכר ספרים מסעות בנימין השלישי (1878).

30 תאודור הרצל אלטנוילנד (2002).

זה ה"שוויון" בין המינים מתבטא, למעשה, בכך שכל אחד ממלא את "תפקידיו הטבעיים": האישה מנהיג ושוורר והאישה מנהלת בפועל, אחראית לפרטים האינְסופיים ודואגת להתנהלות התקינה. האישה אחראי לפרנסה ולקבלת החלטות גורליות והאישה מסדרה את כל ההיבטים של חיי היום-יום. הם "שווים" בכך שכל אחד זוכה במקום ההולם את תכונותיו ה"טבעיות", את צרכיו ה"טבעיים" ואת ייעודו ה"טבעי".

ואכן, המחקר ההיסטורי המקיף, בעיקר מאז שנות התשעים של המאה העשרים, מלמד שכבר מראשיתה, קיבעה ההתיישבות הציונית בארץ את מעמד הגבר כעובד וכלוחם הבלעדי ואת מעמד האישה כעקרת הבית המשרתת ללא שכר את הגבר ואת משפחתו או את קבוצת הגברים. אפילו בקבוצות הציוניות הרדיקליות ביותר של העליה השנייה, שבהן מרבית הצעירים והצעירות כלל לא היו נשואים ולא קיימו בתים ומשפחות מוסכמים (קונבנציונליים), יועדה העבודה הציונית של עיבוד הקרקע וגאולתה לגברים בלבד, והיא נמסרה להם ונמנעה מן הנשים. אלה נדחקו לתפקידי שירות "נשיים" כמו בישול וכביסה, ולא קיבלו שכר בעבור עבודתן. אם התעקשו על זכותן לעבוד כמו הגברים הן נתקלו בלגלוג, בעוינות, בנידוי חברתי ובסירוב נחרץ. כך היה גם כאשר לשמירה וללחימה. בתחום ה"פנים" של היחסים בין גברים ציוניים לנשים ציוניות, החברות המגדרי היה להיררכיה פטריארכלית מובהקת וקשיחה.<sup>31</sup>

על רקע מציאות זו יש לשמוע את טענתו של צבי טריגר בעניין תפקידם של דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים בישראל. טריגר טוען שהסדר המשפטי בישראל בכל הקשור לנישואין ולגירושין נועד להכפיף את האישה היהודייה בישראל לגבר היהודי, ולהעצים את גבריותו והדרת-כבודו של הגבר בתחום האישי הפנימי.<sup>32</sup> בהמשיכו את עבודתן של חוקרות פמיניסטיות כמו פנינה להב ודבורה ברנשטיין, טריגר בוחן את הסטטוס קוו המפורסם, הנתפס על ידי הישראלים כסיבה לכך שדיני המשפחה בישראל כפופים ל"דין תורה" בפרשנותו האורתודוכסית המחמירה. בהסתמך על ההיסטוריה הפוליטית של חקיקת חוק שיפוט בתי דין רבניים,<sup>33</sup> טריגר מראה כי הסטטוס קוו מעולם לא כבל את ידיהם של הציונים החילוניים, אלא דווקא שימש להם כתירוץ נוח כדי לקבע ולבסס את החיבור העמוק בין חוקי המדינה לבין ההלכה האורתודוכסית בתחום דיני המשפחה.

לשיטתו של טריגר, מפעל ה"מסקולניזציה" הציוני היה מחוייב לדימוי עצמי דמוקרטי נאור ושוויוני ככלל, ובהקשר המגדרי בפרט. אולם למעשה, בין במודע ובין שלא לגמרי במודע, הגברים הציונים היו מעוניינים בשימורו של מבנה המשפחה הפטריארכלי, המסורתי, שהעניק להם יתרונות מוכנים על פני נשותיהם, הכפיף את הנשים לשליטתם בתוך המשפחה והאדיר בכך את גבריותם ואת הדרת-כבודם מבית. כיוון שאתוס המחוייבות לשוויון, לדמוקרטיה, לנאורות ולקדמה מנע את חקיקתם של חוקים פטריארכליים מוצהרים, בחרו

31 נכון למועד כתיבת רשימה זו, הספר הערכני ביותר המתאר את החברות המגדרי בתקופת העלייה הראשונה והעלייה השנייה הוא ספרה של מרגלית שילה **אתגר המיגדר – נשים בעליות הראשונות (2007)**. הספר מכיל רשימה בבליוגרפית ענפה של מקורות ושל מחקרים בתחום זה.

32 צבי טריגר "יש מדינה לאהבה: נישואין וגירושין בין יהודים בישראל" **משפטים על אהבה** 173 (משפט, חברה ותרבות, חנה נוה וארנה בן נפתלי עורכות, 2005).

33 חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג – 1953.



הגברים היהודים הישראלים במודע וברצון "להיכנע" לסחטנות הדתית, לאימים בדבר פילוג העם ולתחושות האשם כלפי מורשת ישראל הנכחדת לכאורה, ולהסכים לשימורו של הדין הדתי בכל הנוגע לגרעין הקשה של דיני המשפחה. היה זה מוצא של הדרת-כבוד, שאפשר לגברים הציונים החילוניים לשמר את תדמיתם הנאורה והשווינונית אך בד בבד לקיים מערכת משפטית האוכפת מבנה פטריארכלי ובלתי שוויוני ביחסים בין נשים לגברים בחיי המשפחה. כלומר, המהלך נעשה בתוך שמירה על מראית עין ועל דימוי עצמי של נאורות ושל דמוקרטיזם; כיוון שהדין הדתי לא נחקק על ידי מוסדות המדינה אלא רק אומץ בשלמותו, יכולה הייתה המדינה לרחוץ בניקיון כפיה ולטעון כי לא מוסדותיה הם שחוקקו את החוקים המפלים, המשעבדים נשים לבני הזוג שלהם הן נשואות. לכאורה, החוקים העתיקים הללו "נכפרו" על המדינה הר כגיגית (ב"סחטנות" הדתית) והיא "נאלצה" להחילם על אזרחיה.

טריגר טוען שכדי להעניק להסדר המפלה תוקף חוקי שלא ניתן לערער עליו, הוא הוצג לציבור לא כהסדר פטריארכאלי אנכרוניסטי אלא כאמצעי ההכרחי והבלעדי "למנוע פילוג בעם" (שם קוד לחרדה מפני חורבן הבית השלישי עקב "מלחמת אחים"), ו"לחסום נישואי תערובת" (שם קוד לחרדה מפני אבדן הרוב היהודי בישראל ועמו צביונה היהודי של המדינה). כלומר, אימוץ הדין הדתי בתחום הנישואין והגירושין הוצג לציבור כצעד המשרת מטרת יהודיות לאומיות עליונות המאחדות את הנשים והגברים היהודים, ואת כל מי שיהדותו יקרה ללב. ההסדר המשפטי הוצג כשמר את המסורת בתחום שהוא בבת העין של התרבות היהודית – הבית היהודי; כהבעת מחויבות לקשר עם קהילות ישראל בכל הדורות, לרבות אלה שהושמדו בשואה; ככלי הכרחי לשימור הזהות היהודית בישראל (למנוע התבוללות); וכדרך הבלעדית "למנוע פילוג בעם" (פילוג שיווצר, לכאורה, אם יהיו יהודים שיבחרו להתקשר זה עם זה שלא כדת משה וישראל). במציאות הישראלית היהודית קשה לחשוב מה יכול היה להיחשב עבור המרכז החברתי שקול כנגד גורמים כבדי משקל אלה, הנוגעים בציפור הנפש ומעוררים מטענים כבירים של אשם (כלפי היהודים שנספו, כלפי נצח ישראל) ושל חרדה (מפני קץ התרבות היהודית והקיום היהודי). טריגר טוען שמסע הפחדה זה הצליח לקיים קשר של שתיקה סביב ההסדר המשפטי הבלתי נתפס בתחום הנישואין והגירושין, וממשיך להצליח בכך. לכן אין זה פלא שגם במאה העשרים ואחת, כשנשים ישראליות מתחילות להיאבק על זכותן שלא להיאנס ולא להיות מוטרדות מינית על ידי בן זוגן, הן נאלמות דום נוכח דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים, כלומר נוכח המוצג להן והנתפס על ידי רובן כמחויבותן לנצח ישראל, לא פחות.<sup>34</sup>

**לסיכום:** מנקודת מבט אירופית של ראשית המאה העשרים, הציונות האמינה בצורך לחזק את הדרת-כבודו של הגבר היהודי החדש לא רק כלפי גברים לא יהודים, אלא גם

34 לניסוח דומה של דברים אלה ראו אורית קמיר "רצון בת המלך – כבודה: הזמנה לפמיניזם ישראלי" *תרבות דמוקרטית* 10, 409, 458 (2006), וכן אורית קמיר *שאלה של כבוד*, לעיל ה"ש 19, בעמ' 191. לפירוט והרחבה ראו אורית קמיר *כבוד אדם וחווה – פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי* 270–275 (2007) ואורית קמיר "ציונות, גבריות ופמיניזם: הילכו יחדיו בלתי אם נועדו?" *עיונים בתקומת ישראל* 2010, 443. תודה לקוראת האנונימית שהציעה לי להדגיש עניין זה כאן.

בתוך ביתו פנימה, כלפי האישה היהודייה (בתוך התעלמות מדפוסי הדיכוי הפטריארכליים היהודיים המסורתיים שהדירו את האישה היהודייה ממוקדי הכוח והכפיפו אותה לגבר). במסגרת קידום מטרה זו השתמשה מדינת ישראל ביהדותה, שפורשה בהקשר זה כאימוץ הדין ההלכתי, כדי לחזק את מעמדו של הגבר העברי לעומת זה של האישה העבריה במישור האישי הפנימי. אימוץ הדין ההלכתי בתחום הנישואין והגירושין היה דרך להעניק לגבר היהודי בישראל עצמה "גברית" אדירה לעומת האישה היהודייה, מבלי לפגוע בחזות הנאורה והדמוקרטית שהציגה המדינה וכתוך שהיא מגייסת נשים וגברים יהודים לתמוך בהסדר בשם מחויבותם ל"נצח ישראל".

### הבניית הזהות הנשית כתגובה למצוקת הגבריות וכחלק מפתרונה

פתחתי בהצגת הגבריות היהודית ומצוקותיה ובהצגת הפתרונות הציונים שהוצעו להן, מפני שהזהות היהודית הנשית בישראל היא תולדה של היענות הנשים העבריות לדרישות שהוצגו להן במסגרת פתרון מצוקות הגבריות היהודית. הגבר העברי היה זקוק לבת זוג שתשתתף אתו (אם כי פחות ממנו) בכינון קולקטיב גברי הדור־כבוד, ושתאפשר לו לשרוד ולשלוט בביתו כגבר שבגברים. לכן מן האישה העבריייה נדרש להיות (כמעט) גבר במישור הציבורי ו"רעיה ואם" מסורתית בבית. כדי למלא תפקיד כפול זה פיתחה האישה העבריייה זהות מפוצלת.

תהליך הבנייתה של הזהות הנשית המפוצלת החל עם ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ושם יש לאתר את שורשיו. בדונה בכני העליה השנייה קובעת מרגלית שילה בעדינות כי "בעוד דמותו של העברי החדש הלכה והתבהרה לבני דור המייסדים, נשארה דמותה של העבריה החדשה חמקמקה ורבת גוונים"<sup>35</sup>. למעשה, דמותה של העבריייה החדשה נותרה "חמקמקה" כי נשים ונשיות לא עניינו את הציונות ולא היו מעולם חלק מסדר יומה. הנשיות, שנתפסה בעיקר כשלילית, הייתה הצל הכבד שהעיב על זהותם של "היהודים הישנים" ושל הקולקטיב היהודי – תכונה מאיימת ושנואה שיש להתרחק ממנה ולעקרה מן השורש. הנשים היהודיות עצמן היו תזכורת לנשיות היהודית הארורה שיש להתגבר עליה; נוסף לכך, הן התחרו עם הגברים על הגבריות היהודית, ולכן מן ההכרח היה להכפיף לגברים היהודים, אך הן היו גם כוח אדם שמן ההכרח היה לרתום אותו לעשייה הציונית. הפתרון היה מורכב.

להלכה, הוזמנו הנשים היהודיות להשתתף בכינון הקהילה הלאומית ואף נדרשו לפעול כמו גברים וליטול חלק בכינון הדרת־כבודו של הקולקטיב הגברי. הן הורשו להשתתף ביישוב הארץ ובבנייה, בהגנה עליה ובמלחמה עליה, ואף נדרשו לעשות כן. אך למעשה, כמו בחזון "אלטנוילנד", כך גם במציאות היה עליהן לצמצם כמעט לחלוטין את "גבריותן", כלומר את "הסגולה האזרחית" של החברות בקהילה הציונית, ולוותר "מרצונן", בשמחה, על התקווה לשוויון ביחס לגברים היהודים. בכל היבט של התחום הציבורי היה עליהן למלא תפקידים משניים כדי שהגברים היהודים יהיו הגברים הראשונים במעלה. הן הורשו להשתתף במלאכת ישוב הארץ ובנייה – אך לא כעובדות אדמה אלא כמבשלות

וככובסות עבור הגברים; הן הורשו להיקרא שומרות – אך לא לשמור; בהמשך הן הורשו לשרת כחיילות – אך לא בתפקידים יוקרתיים, קרביים או פיקודיים. במישור הפנימי היה עליהן לקבל על עצמן באהבה תפקידי שירות נשיים מסורתיים. כך נועדו הנשים הציוניות להבטיח את גבריותן והדרת-כבודן של הלאום בלי להאפיל על הגברים. מעניין לראות שלמרות מאבקים מקומיים, קיבלו עליהן הנשים היהודיות ככלל את הדרישות הציוניות הללו והתאימו את עצמן אליהן. הן נאותות להיות "גברים מוקטנים" בזירה הפומבית, ובכית – "עקרת הבית אם הבנים שמחה", ועיצבו את זהותן בהתאם לכפילות זו. להמחשת הדפוס אביא דוגמה טיפוסית אחת מראשית הדרך, שעניינה מורכבות מעמדן של נשות ארגון "השומר":

"השומר" היה מזוהה עם מפלגת "פועלי ציון" הסוציאליסטית. החברים היו ספוגים רעיונות סוציאליסטיים, ובכללם הרעיון של שוויון זכויות לנשים. ובכל זאת, מתוך הקפדה על תדמיתם הגברית, סירבו השומרים לשלב את הנשים כחברות שוות זכויות באגודתם, ואף מנעו מהן את אפשרות ליטול חלק בשמירה. לאחר מאבק זכו הנשים להיחשב חברות, גם אם לא יצאו לשמירה.<sup>36</sup>

נשות "השומר", אם כן, זכו במאבק חשוב: הן נחשבו כחברות בארגון שסימל את הדרת-הכבוד של המתיישבי-הלוחם הציוני. הן אחזו בנשק, רכבו על סוסים, הצטלמו בלבוש בדווי גברי כשכאפיות לראשן ונהגו בגינונים גבריים. אך הן לא הורשו להשתתף בעצם מלאכת השמירה; זו יוחדה לגברים בלבד. כניסתן של נשים הייתה עלולה לפגום ב"גבריות" של העיסוק וכך גם ב"גבריותם" של העוסקים בו. לכן הן נקראו שומרות – אך רק למראית עין. לעומת זאת, מרבית השומרות היו נשותיהן של שומרים, ומילאו תפקיד זה כמיטב המסורת היהודית:

השומרת היתה דמות נשית מסורתית, עקרת בית ואם הבנים, הנודרת בעקבות בעלה ומעצבת את חייה בהתאם לצרכיו. "ביחס לחיי משפחה היו לנו דעות קונסרבטיביות ביותר. כמעט כל אחת מאיתנו היתה יולדת בכל שנתיים", סיפרה מניה שוחט. טובה פורטוגלי תיארה את תפקיד השומרת, שבנוסף לדאגתה למשפחתה הפרטית שימשה לעת מצוא גם אחות הסועדת את החולים, או תופרת המתקנת את בגדיהם של בני החבורה.<sup>37</sup>

עוד מתארת שילה כי טקסי החתונה ה"שומריים" היו תערובת מיוחדת של ישן וחדש. האירוע כלל מחולות על הגורן, תחרויות רכיבה ושירי מולדת:

ואולם, באופן פרדוקסלי החתונה היתה גם טקס מסורתי מובהק. אם "עטיפת" הטקס היתה כולה מקורית ורוויה בסממנים "שומריים", הרי תוכו היה מסורתי למהדרין [...] הטקס נערך לפי כל כללי הדת היהודית [...] שמירה על מנהגי החתונה היהודיים, המנציחים את מעמדה המסורתי של האישה,

36 שם, בעמ' 182. שילה מתארת כי במשך כשנתיים היו כמה נשים ששמרו ועבדו בעבודות החקלאות ה"גבריות", אך תקופה קצרה זו הסתיימה חיש מהר והפכה למיתוס.

37 שם, בעמ' 186-187.

תרמה להאדרת הגבר. טקס החתונה הדתי הוא אמצעי ראשון במעלה להבטחת אופיים המסורתי של האישה והבית.<sup>38</sup>

מאה שנה חלפו מאז ימי "השומר", ובקרב הזרם המרכזי של הישראליות היהודית ניתן למצוא תופעות מקבילות לכל דבר. אורנה ששון-לוי מתארת את התנהגותן של חיילות "קרביות" בצה"ל, כלומר מדריכות של חיילים בתפקידים קרביים.<sup>39</sup> אלה הן חיילות ממיטב הנוער, מלח הארץ, חוד החנית של נשים צעירות חדורות מוטיבציה, שהזדהותן עם הקולקטיב ועם האתוס הציוני מירבית. ברובן הן אשכנזיות, חילוניות, מן המעמד הבינוני במרכז הארץ – כלומר נשים ישראליות יהודיות מן המרכז החרתי. ששון-לוי מתארת כיצד הצעירות ה"קרביות" הללו מאמצות פרקטיקות "גבריות" בהופעה, בשפת גוף, בסגנון דיבור, באורח השיבה ובלבוש: הן לובשות מדי אימונים של בנים, מתנהלות בכבוד, קולן נמוך, חיתוכן בוטה והן "מדברות גסויות". הן נושאות נשק במקום קישוטים נשיים, מזדהות עם ערכי הגבריות המיליטנטית הלוחמת ובזות לכל מה שדומה בעיניהן לנשי. אך הן אינן לוחמות בפועל, אינן "קרביות" באמת כמו הבנים ואינן מקודמות לתפקידי פיקוד משמעותיים. לרוב הן עצמן לא מאמינות שנשים אכן מתאימות וראויות לתפקידים "החשובים באמת". לאחר שחרורן הן משילות מעליהן את הדמויות הגבריות שעטו על עצמן לרגע ושבות ומאמצות דימויי נשיות רווחים. כנשים הן מקבלות עליהן, ככלל, את מעמדם של נשים ישראליות בחברה, מעמד שעל פי הגדרתה של ניצה ברקוביץ' מתנה זכויות ומידה מסוימת של שוויון אזרחי באימהות יהודית.

עיקרון השוויון מקבל משמעות רפובליקנית – נשים ראויות לשוויון משום תרומתן לקולקטיב ומשום השתתפותן במשימות הלאומיות/קולקטיביות. אך תרומתן והשתתפותן נקבעת במידה רבה בהתאם לצינוני העיקרון האתנו/לאומי – האימהות היהודית [...] גם "פולחן האימהות" משתלב בזירה החדשה. ישראל הפכה למוכילה בעולם כולו מבחינת המספר היחסי של מרפאות ציבוריות העוסקות בהפריה חוץ-גופית [...] ישראל היא גם המדינה הראשונה בה נושא הפונדקאות הוסדר על פי חוק. הנשים עצמן שהיו מעורבות בדיון הציבורי להרחבת המימון [...] השתמשו בשיח של זכויות. הן דיברו על חובת המדינה לממש את זכותן להפוך לאימהות [...] כך התחלפו להם טקסי בחירת "אם השנה" של שנות החמישים בטכנולוגיות רבייה מתוחכמות ובשיח הזכויות של שנות התשעים.<sup>40</sup>

האופן שבו הצגתי את הדברים לכל אורך הרשימה מלמד שתפקידן הכפול של הנשים עוצב עבורן משיקולים חיצוניים להן עצמן: הן נדרשו למלא תפקיד מפוצל ומסובך כדי לאפשר לגברים היהודים החדשים לגבש ולבסס זהות קוהרנטית של גברים הדוריי-כבוד

38 שם, בעמ' 189 ו-190.

39 אורנה ששון-לוי זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי 191-152 (2006). לאחר שהסתיים מחקרה של ששון-לוי ובעקבות תביעות משפטיות, הורשו נשים להשתלב גם בכמה מקצועות לחימה של ממש. אולם בזמן כתיבת רשימה זו מספרן של המתקבלות ליחידות לוחמות הוא עדיין מזערי וזניח.

40 ברקוביץ', לעיל ה"ש 13.

בכל תחומי חייהם. אולם מן הדברים עולה עוד שככלל, הנשים הישראליות היהודיות קיבלו על עצמן תפקיד זה ואת הזהות המתחייבת ממנו, וממשיכות לקבלם. שתי השאלות המתעוררות והדורשות בירור הן איזו זהות מאמצות הנשים הישראליות כדי שתוכלנה למלא את התפקיד הכפול, המפוצל, ומדוע הן עושות זאת.

הראיונות עם החיילות ה"קרביות" שמציגה ששון-לוי שופכים אור על סוגיות אלו. דומה שהנשים הצעירות הללו מקבלות באהבה, בהזדהות ובהערצה את דימויו הגברי הדור-הכבוד של הקולקטיב שאליו הן משתייכות, והן מבקשות להשתייך אליו ולהרגיש חלק ממנו ככל יכולתן. לשם כך הן מוכנות ללכת כבדת דרך ארוכה ותובענית כדי להתקרב לאידאל הגברי, להסתופף בצילו ולזכות להסתפח, ככל יכולתן, אל הגרעין הקשה של הקולקטיב – קהילת הלוחמים. אך בקבלן את עולם המושגים של הדרת-הכבוד הגברית הן מקבלות בהכרח גם את הדיכוטומיה המגדרית לפיה הגבריות שליטה והנשיות היא היפוכה הנחות. כיוון שכך, הן עושות כל מאמץ להרחיק את עצמן מן הנשיות ולהידמות במידת האפשר לגבר. אך מתוך נאמנות להבחנה המגדרית הקשיחה שבלב תפיסת העולם שהן מקבלות, הן מבינות בתוך תוכן שהצלחתן היא חלקית וזמנית בהכרח. למרות הכאב והתסכול העמוקים הכרוכים בהכרה זו הן מקבלות אותה בהכנעה, ובסופו של דבר מוותרות על הניסיון ושבות להשתייך לקבוצה הנשית שלהן בזות. המעבר כרוך בייסורי הסתגלות אך הן מבצעות אותו. גם בתפקידן הנשי הן ממשיכות לגלות נאמנות לערכי הגבריות הדור-הכבוד, ועושות את כל הנדרש מהן כדי להאדיר ולהעצים את הדרת-כבודם של הגברים שאליהם הן קשורות בקשרים אישיים – כמו גם את זו של הלאום. לשם כך הן מקבלות על עצמן את תפקיד הרעייה והאם, המוצג להן כדרך הראויה ביותר להאדיר בעת ובעונה אחת את הדרת-כבודו הגברית של הקולקטיב ואת זו של הגברים.

יחד עם זאת, נשים אלה לעולם אינן זונחות לחלוטין את ה"גבריות הלוחמת" שעטו בתקופת שירותן הצבאי, והן מסוגלות – ושמחות – להיכנס "לתפקיד" מדי פעם, כשמזדמנת שעת כושר, לרוב בזירה הציבורית.<sup>41</sup> כך הן עוברות בין שני תפקידים שעל פניהם הם הפוכים והפכיים זה לזה, אולם למעשה הם גם משלימים זה את זה ונובעים שניהם כאחד מאותה תפיסת עולם ערכית. דומה שהמעבר בין שני התפקידים מאפשר לנשים למלא, ברוב הזמן, את התפקיד הנחות מבין השניים, שכן ה"גיחות" אל התפקיד הנכבד יותר שנותר צרוב בתודעתן הן הפיזיו והתמורה, המאפשרים להן להוסיף לחשוב על עצמן כשאיכות למעמד המיוחס גם כשאינן משתתפות בו באופן פעיל. בדומה לאופן שבו השירות הפעיל במילואים בתפקיד קרבי מאפשר למי שבאזרחות הוא "רק" פקיד להמשיך לחשוב על עצמו כעל לוחם ולהשלים עם חייו האזרחיים – כך נשיאת רובה ה-M16 המקוצר במהלך השירות הצבאי, הדימוי העצמי ה"קרבי" שנצרב בתודעה והיכולת "לבקר" מדי פעם בתפקיד ה"גברי", מאפשרים למי ששירתו כחיילות קרביות להיות רעות ואימהות בישראל, ולשחק בחיי היום-יום את תפקיד ה"חיוק" המשני בעולם של גבריות הדרת-כבוד. כשם שלבישת בגדי האצילים בתקופת היפוך התפקידים של הקרנבל הקלה

41 כששבה אורנה ששון-לוי אל המרואיינות לאחר השחרור (לעיל ה"ש 39), הן שבו לתפקיד ה"גברי" בשעת הריאיון אתה. סביר להניח שהן עושות זאת בהזדמנויות נוספות בחייהן, כמו במאבק על הכביש, במאבק על תור, במסגרות מקצועיות ובהקשרים לאומיים.

על האריסים לקבל את תפקידם הנחות במערכת הערכים ההגמונית, דומה שיכולתן של החיילות ה"קרביות" לשעבר לחזור, מדי פעם, לתפקיד ה"קרבית", להחיות את "הימים ההם", להיות שוב "גברים" – מקלה עליהן לקבל את תפקידן הנחות במערכת הערכים ההגמונית. המחיר הוא פיצול פנימי עמוק והדחקה רבה מאוד (כפי שחלקן מעידות בראיונות: הן לא חושבות על זה).

אני סבורה שנשים ישראליות יהודיות רבות מן המרכז החברתי חיות, במידה כזו או אחרת, כמו אותן נשים שהיו בצעירותן חיילות "קרביות". נשים ישראליות יהודיות רבות גאות בזכות להיחשב כחלק מן הקולקטיב הגברי הדור-הכבוד; הן שמחות להאדיר את הדרת-כבודם של הגברים שלהן ומוכנות "לשלם את המחיר" המתחייב במישור הפנימי. משמעות הדבר היא שהן מקבלות, בין במודע ובין שלא, את הנחות היסוד המגדריות של חברת הדרת-כבוד פטריארכלית: שגבריות היא בהגדרה בעלת פוטנציאל להדרת-כבוד, ואילו נשיות היא משנית, נחותה ואף מבישה. שהזכות להיחשב "גבר", ולו "גבר קטן" ולתקופה קצרה, היא נכבדת, ואילו הנשיות אינה זהות מכובדת או נחשקת.

זאת ועוד: קבלת עולם הערכים של תרבות הדרת-כבוד גברית מקלה את הפיצול בין "פנים" ל"חוץ" בזהות הנשית, שכן היא מציעה נתיב סלול ומעובד היטב לתפיסה עצמית נשית כזו.<sup>42</sup> כפי שהזכרתי קודם, בחברת הדרת-כבוד פטריארכלית משחק הדרת-הכבוד שמור בראש ובראשונה לגברים. נשים הן כלי שבאמצעותו גברים יכולים להגדיל או לאבד את הדרת-כבודם, כמו גם לפגוע זה בהדרת-כבודו של זה.<sup>43</sup> בה בעת, נשים נהנות מהדרת-הכבוד של הגבר שאליה הן קשורות (אב, אח או בעל<sup>44</sup>) ומשפיעות עליה. ככל שהדרת-כבודו של הגבר עולה – כך עולה גם מעמדה של האישה, וככל שהדרת-כבודו יורדת – כך נפגע גם מעמדה. היא יכולה להגן על הדרת-כבודו של הגבר שלה (למשל בהתנהגות צנועה מבחינה מינית), להגדילה (למשל בוולדנות או בצייתנות פומבית לו) או לפגוע בה ולהכתימה (למשל בהתנהגות פומבית "פרועה"). לעתים, כדי להגדיל את הדרת-כבודו של הגבר שלה (ובתוך כך גם את מעמדה) על האישה לנהוג באופנים שניתן לראות בהם פגיעה בה עצמה: לציית לו גם בניגוד לרצונה, להדיר את עצמה מן הזירה הציבורית לבקשתו או לשמור על קשר השתיקה ולא להוציא דיבתו רעה גם אם הוא פגע בה (ואף אם היכה או אנס אותה). בחברות הדרת-כבוד, אישה תבחר פעמים רבות לגונן על הדרת-כבודו של בן זוגה ולהאדירה – גם במחיר של התכחשות לעצמה, לצרכיה, לרצונותיה ולסבלה. זאת, בין השאר, משום שאם בעלה מאבד את הדרת-כבודו – גם היא מאבדת את חסותה של הדרת-כבודו, ואם הוא מרחיק את אשתו מעליו – היא נותרת מחוץ לתחולתה המגוננת של הדרת-הכבוד. מחוץ לחופת הדרת-כבוד גברית אישה נותרת נטולת חסות ולכן "מופקרת", חסרת מעמד, טרף קל שאין מי שירתיע מפני פגיעה בו וינקום אותה.

42 תודה לרבקה אלישע שסייעה לי להבחין בעניין זה ולחדרו.

43 כשראוּבן נואף עם אשת שמעון, מפתה את בתו של שמעון או אונס את אחותו – הוא פוגע קשות בהדרת-כבודו של שמעון.

44 אני משתמשת במילה "בעל" ולא "איש" שכן בחברות פטריארכליות רבות בן זוגה של האישה אכן נתפס כבעלים שלה.

משמעות הדבר היא כי בחברת הדרת-כבוד, אישה תופסת את עצמה כחלק מהדרת-כבודו של האיש שעמו היא מזוהה, ואישה נשואה תופסת את עצמה כחלק מהדרת-כבודו של בעלה. כלומר כלפי חוץ, ביחס לעולם, היא מתנהגת כמי שנהנית מהדרת-כבודו, מגינה עליה ומאדירה אותה ככל יכולתה. כלפי פנים, ביחסיה עמו, הוא הבעלים של הדרת-הכבוד והיא צריכה לרצות אותו כדי שיתיר לה לחסות תחת כנפי הדרת-כבודו. לכן, אם גבר הוא לוחם נועז בעל הדרת-כבוד מרובה (או תלמיד חכם או עשיר גדול או מכהן בתפקיד רם מעלה ולכן בעל הדרת-כבוד מרובה), אזי אשתו רשאית להתנהל כציבור כמיוחסת בזכותו. אך ביחסים שביניהם, בפנים, הוא בעל הדרת-הכבוד והיא צריכה לרצותו.

מרבית החברות המסורתיות הן, במידה כזו או אחרת, חברות הדרת-כבוד בעלות נורמות פטריארכליות כאלה או אחרות. עבור מרבית הנשים במרבית תקופות ההיסטוריה היה זה מובן מאליו לנהוג כמי שמסתופפות תחת כנפי הדרת-כבודם של אבותיהן ואחר כך של בעליהן. נשים שאבותיהן או בעליהן היו הדוריי-כבוד, הורגלו בפיצול בין "חוץ" ל"פנים": להתהדר בהדרת-כבודם של הגברים שלהן במגעיהן עם העולם ולקבל בהכנעה את מרותם של הגברים הללו בזירה הפנימית. ההשתחררות ממצב נפשי זה היא תהליך חדש, שמשותפות בו נשים לא רבות בחלקים מצומצמים של העולם. לא רבות הן הנשים שתופסות את עצמן – ונתפסות על ידי סביבתן – כעומדות בפני עצמן; הנשים שאינן מתהדרות בהדרת-כבודם של הגברים שלהן ואינן נכנעות להם. אלה נשים משוחררות, עצמאיות, שעברו תהליכים של העצמה בגיבויה הפעיל של סביבה חברתית שוויונית או פמיניסטית. הנשים הציוניות עברו העצמה כחלק מן הקולקטיב היהודי המתחדש, אך העצמה זו לא שחררה אותן מדפוסי הדרת-הכבוד. ההיפך הוא הנכון: החברות הציוניות חיצוק אצלן את המחויבות לדפוסי הדרת-כבוד.

הציונות "בעטה" אמנם בכללי הדרת-הכבוד היהודיים המסורתיים שהיו מקובלים במרבית הקהילות בתקופה הקדם-ציונית: תלמיד חכם בעל ידיים עדינות לא נתפס בהשקפת העולם הציונית כבעל הדרת-כבוד מירבית, וצניעותה המינית של האישה, הסתגרותה בביתה או הקפדה על כיסוי ראשה אינן התנהגויות התורמות להדרת-כבודו של האיש ולמעמדה של האישה. אך דפוסי הדרת-הכבוד הפטריארכליים לא זנחו אלא רק מולאו בתכנים חדשים, דומים יותר לאלה של עמים ממרכז וממערב אירופה בראשית המאה העשרים. הדרת-כבודו של הגבר הציוני הועמדה בראש ובראשונה על עבודתו הציונית ובמיוחד על כיבוש הארץ והעבודה; מן האישה נדרש בעיקר לאפשר את רכישת הדרת-הכבוד הגברית ואת ביסוסה. עצם הפיצול בין "פנים" ל"חוץ" בזהות הנשית נותר חלק מן הדפוס המוכר, האוטומטי של עולם הדרת-הכבוד, ויש לשער שנשים רבות חוות אותו כ"טבעי". כדי לשחרר מ"אינסטינקט" זה היה על הציונות להשקיע מאמץ בשחרורן המכוון של נשות ישראל מדפוסי הדרת-הכבוד היוצרים הבדלי מגדר; אך את זאת לא עשתה הציונות כאשר בחרה במחויבות להאדיר את גבריותם של הגבר ושל הקולקטיב הציוני. בהעדר חלופה של זהות נשית שאינה מושפעת מתפיסות הדרת-כבוד פטריארכליות, נשים ישראליות יהודיות רבות מנציחות את הדפוס המתואר כמובן מאליו.<sup>45</sup>

45 לכאורה יש סתירה בין הדפוסים הפטריארכליים המוצגים כאן לבין תיאור הנשים היהודיות כחזקות וכשולטות, שהוצע לפני כן. אולם כפי שהדגשתי קודם, התפיסה הציונית של הנשים

לסיום פרק זה, נשוב לסוגיית דיני הנישואין והגירושין. הצעתי כבר קודם שנסות ישראל היהודיות מאמינות לתעמולה שעל פיה אין מנוס מלהשלים עם הדין ההלכתי בתחום הנישואין והגירושין כדי להבטיח "שלום בית לאומי" והמשכיות של הקיום היהודי; בשם ערכים לאומיים אלה הן מוכנות להשלים עם נחיתותן בתוך הבית היהודי בישראל בכל הקשור בדיני הנישואין והגירושין. השלמה זו מתאפשרת בשל נכונותן לחיות עם "זהות נשית מפוצלת", ובתוך כך היא גם מעצימה ומקבעת פיצול זה. בדיון בפרק זה הוצגו שני עניינים נוספים המאייכים תוכנות אלה. ראשית, ייתכן שנשים ישראליות רבות רגילות, מאז ומעולם, להשלים עם המצב הפטריארכלי המסורתי שלפיו גם אישה שנבנית מהדרת-כבודו של בעלה במרחב הציבורי – נעדרת הדרת-כבוד מולו במישור הפנימי, המשפחתי. כיוון שהמהפכה הציונית לא הכילה מהפכה פמיניסטית לשחרור נשים מן ההשקפה של הדרת-הכבוד הפטרונית המסורתית, ייתכן מאוד שהכפיפות לגבר בתחום הפרטי, הפנימי, עבור נשים רבות בישראל, היא ברירת המחדל המובנת מאליה. שנית, השלמתן של נשות ישראל עם נחיתותן בתחום הפנים היא חלק מ"עסקת חבילה" שבמסגרתה הן זוכות להתנסות בחוויה של הדרת-כבוד במישור החוץ (למשל, בשירות הצבאי). נכון אמנם שהתנסות זו אינה המספקת ביותר מסוגה, אך די בה כדי למלא את מאווייהן ולהותירן מחויבות להשקפה של הדרת-הכבוד על ההבחנה הדיכוטומית שהיא מכילה בין נשיות לגבריות.

## גילויים של "ציוווי הנשיות הישראלית" במציאות הישראלית העכשווית

כדי לחדד את הטענה שהוצגה עד כה ולהבהירה, אצביע על מספר תופעות במציאות חייהן של נשים ישראליות יהודיות.

התרחקותן של נשים ישראליות רבות מן הזיהוי העצמי "פמיניסטיות" היא מן המפורסמות; המשפט "אני לא פמיניסטית" הוא משפט נפוץ בקרב נשים ישראליות, בלא קשר להשקפת עולמה של הדוברת או לאורח חייה. גם חיילות "קרבות", נשות עסקים ונשות מקצוע מצליחות, חברות כנסת ושרות בממשלה מזדרזות להצהיר שאינן פמיניסטיות. לטעמי, חלק ממשמעותה של האמירה "אני לא פמיניסטית" אצל נשים ישראליות יהודיות "מן המרכז" הוא "לא בגדתי בהדרת-הכבוד הציונית לטובת השקפת עולם שוויונית זרה; את מעמדי החזק ואת הצלחתי אני תופסת במסגרת האידאולוגיה ההגמונית ולא כקריאת תיגר עליה". משמעות הדבר היא, שבין במודע ובין שלא במודע,

---

היהודיות כחזקות וכשולטות גובשה מתוך נקודת מבט ציונית להן עצמן והתעלמה מן הדפוסים הפטריארכליים היהודיים המסורתיים, שזיהו את הדרת-הכבוד הגברית עם לימודי קודש ועם קיום מצוות (ולא עם פרנסה ועם לוחמה). נשים יהודיות רבות היו אמנם עסקניות ופעלו במישורים כלכליים, אך רבות הסתמכו על הדרת-כבודם של הגברים שלהן כרבים או כתלמידי חכמים וקיבלו את מרותם בעניינים "פנימיים" רבים (לרבות יחסי אישות). עוד יש לציין כי מטיבו, עוסק דיון זה בהכללות שאינן יכולות להיות מלאות או מדויקות. בפועל היו נשים יהודיות מסורתיות ששלטו בבתיהן ואף "רדו" בגברים שלהן, היו מי שנכנעו לגברים וסרו למרותם, והיו כנראה רבות שנהגו לעיתים כך כך ולעיתים אחרת בהקשרים שונים של חייהן.



משייכות נשים אלה את הדעתנות שלהן ואת העצמה שלהן לאותו חלק ("חיצוני") של חייהן שבו הן מתפקדות כ"גברים ציונים (קטנים)" וכחלק מן הקולקטיב הלאומי הגאה. כך, עצמאותן ופעלתנותן אינן חותרות תחת תפיסת הדרת-הכבוד הגברית ההגמונית בישראל או תחת המגדור הסטראוטיפי שעליו היא מושתתת. באמצעות ההסתייגות מפמיניזם הן ממקמות את האוטונומיה שלהן בזירה ("חיצונית") שבה הדרת-הכבוד הציונית מאפשרת לנשים – ואף מעודדת אותן – להיות פעילות ו"גבריות". ההצהרה כי הן אינן פמיניסטיות מכילה את המסר המרגיע כי הצלחותיהן ה"קרביות", הכלכליות או האקדמיות אינן מאיימות על העליונות הגברית הציונית, שכן במישור המקצועי, ה"חיצוני", הן מקבלות עליהן להיות חלק מן הקולקטיב הגברי ו"גברים קטנים" יותר מן "הגברים האמיתיים", ואילו במישור האישי, ה"פנימי", הן מקבלות עליהן להיות רעיות ואימהות כמיטב מסורת ישראל הפטריארכלית. ההרחקה העצמית מן הפמיניזם, גם מפי "נשים ישראליות חזקות" יכולה, אפוא, להתפרש כביטוי למחויבותן לזהות הנשית המפוצלת, וכנהצחה של השקפת העולם ההגמונית שהיא מייצגת. היא מתיישבת היטב עם קבלת הסטטוס קוו בתחום הנישואין והגירושין.

אימוץ הפיצול בזהות הנשית הוא כה מרכזי לתרבות הציונית, שהוא יכול לשמש כאמצעי לקבוצות נשים המבקשות להוכיח את מחויבותן הציונית – או אף את עליונותן במחויבות זו. חישוב למשל על מתנחלות הגדה המערבית, וחברון בפרט, כפי שהן מופיעות בתיעוד ההתנגשויות עם האוכלוסייה הפלסטינית, עם חיילי צה"ל או עם ה"שמאל" (מפגינים או מבקרים). דומה שנשים אלה מאמצות את הפיצול שהוצג כאן ואף מצעידות אותו צעד גדול קדימה. במישור ה"חיצוני" הן נוהגות ב"גבריות" ברוטלית ותוקפנית במיוחד, לרבות באלימות מילולית ופיזית כלפי האוכלוסייה הפלסטינית וכלפי "שמאלנים" וחיילי צה"ל; במישור ה"פנימי" הן מקבלות עליהן במופגן את כללי ההלכה, לרבות דיני המשפחה הפטרוניים. הדימויים של התנהגות "גברית" אלימה ובוטה מצד נשים העוטות חצאיות ארוכות, שרוולים ארוכים וכיסויי ראש (תכלית הצניעות הנשית היהודית המסורתית) מציגים את הפיצול הנשי הציוני בקיצוניות חדשה. הם מדגישים את שני פניה של הנשיות הציונית ומציבים את המתנחלות בחדר החנית של הנשיות הציונית הדרת-הכבוד.

לעומת מתנחלות הגדה המערבית, מעניין לבחון את קבוצת "ארבע אמהות" אשר פעלה להפסקת הכיבוש בלבנון ולהחזרת חיילי צה"ל אל גבולות הקו הירוק. נשים ישראליות יהודיות "מרכזיות" אלה סטו מן הקו הלאומי המסורתי של הצגת גבריות ציונית מיליטנטית כלפי חוץ, ודרשו להמיר את הקרביות והלוחמנות בנסיגה, הנתפסת כאקט מביש של ויתור על הדרת-כבוד גברית. אך לצד הסטייה המשמעותית מן הציווי "היי גבר ישראלי בצאתך", נשים אלה בחרו להדגיש מאוד את מחויבותן לחלקו האחר של הציווי: "היי אישה יהודייה כביתך". ראשית, הן השמיעו את מחאתן האזרחית כאימהות של חיילים ישראלים המחויבות לחיי בניהן ומקדשות אותם. נוסף לכך, הן בחרו להזדהות (באמצעות הבחירה במספר ארבע) עם אימהות האומה היהודית – שרה, רבקה, לאה ורחל. ההזדהות המוצהרת עם דמויות נשיות אלה, הרעיות והאימהות הקולקטיביות, שקיבלו עליהן ללא עוררין את שלטונם של אבותינו הפטריארכלים, מביעה קבלה של תפקיד האישה הישראלית היהודייה "כלפי פנים". כלומר, כדי לסטות מן "הנשיות התקנית" בהקשר ה"חיצוני", הדגישו נשות

“ארבע אמהות” את “תקניותן” בהקשר ה“פנימי”. יתכן שגישתן זו ריככה את הביקורת הציבורית כלפיהן.

לעומת נשות “ארבע אמהות”, ששמן מעיד עליהן כי הן נשים יהודיות בבתיהן גם אם אינן רוצות להיות גברים ישראלים הדוריי-כבוד כלפי חוץ, ישנן נשים ישראליות צעירות המאמצות את הציווי “היי גבר ישראלי” הן כלפי חוץ הן כלפי פנים. דוגמה ממחישה אפשר למצוא בדבריה של הקצינה שהתלוננה שהשר חיים רמון הטריד אותה מינית:

המתלוננת נגד רמון: “הוא ריסק לי את הכבוד, בית המשפט החזיר לי אותו היום”. “אף אחד לא יהפוך אותי לקרבן”, אמרה ה’ לאחר הכרעת הדין; “שר המשפטים בישראל לא יכול לנשק קצינה ללא הסכמתה בלשכת ראש הממשלה. זה לא יעלה על הדעת”; על פגישתה עם רמון לאחר האירוע שבו נישק אותה אמרה: “הרגשתי סלידה נוראית לבן אדם הזה באותם רגעים”<sup>46</sup>.

כבודה של הקצינה, שנפגע בהטרדה מינית שאותה חוותה, מקושר כאן עם האוטונומיה שלה, עם הגדרתה העצמית, עם זכותה לגופה ועם זכותה שלא להיות מנושקת ללא הסכמתה (כלומר עם ה־dignity וה־self-respect שלה, שאותם אני מכנה בעברית “כבוד סגולי” ו“כבוד מחיה”). אך לא יכול להיות ספק שהקצינה הצעירה מתייחסת גם לפגיעה שפגע רמון בהדרת-כבודה כקצינה שלא תיתן שיהפכו אותה לקרבן, כלומר ל“נקבה”. מן הביטוי “ריסק לי את הכבוד” מהדהדת הדרת-כבוד, ומן הסלידה מקרבנות (ובמשתמע – מחולשה נשית סטראוטיפית) מהדהדת סלידה גברית, הדורת-כבוד מהבושה הכרוכה בהיחשפות על ידי הזולת.<sup>47</sup>

ניתוח דוגמה זו יכול ללמד שהתנהגויות מיניות בין בכירים לכפיפות (או בין עמיתים לעמיתות) בשירות הצבאי ובעבודה נתפסו – ועדיין נתפסות אצל חלקים בציבור – כהתנהגויות “פנים ישראליות יהודיות”. ככאלה, הציפייה הייתה – ובקרב רבים עודנה – שהן תתקבלנה על ידי נשים ישראליות בהשלמה, כדי לא לפגוע בהדרת-כבודו של הגבר הישראלי כ“כובש” (מיני). את עמדתה של הקצינה אפשר לפרש כעדות לשינוי חברתי ולתפיסת התנהגויות שמכונות כיום הטרדות מיניות כשייכות למישור ה“חיצוני”. לחלופין, אפשר לראות בעמדת הקצינה סירוב להיות “אישה יהודייה בביתה” והחלה של “גבריותה” הישראלית הדורת-הכבוד גם כלפי “פנים”. בין כך ובין כך, התגובה הציבורית הסוערת לתלונתה של הקצינה מעידה שיש השוללים מכול וכול את שינוי הסטטוס קוו הדורש מנשים ישראליות לאפשר לגברים ישראלים לטפח הדרת-כבוד גברית גם באמצעות מה

46 גידי וייץ “כשרמון הכחיש, אמרתי: איאבק בכל הכוח, האמת חייבת לצאת” הארץ Online 1.2.2007

www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?more=1&itemNo=820788&contrassID=2&subContrassID=1&sbSubContrassID=0

47 אפשר לשמוע ברקע הדברים במרום גם קישור בין הפגיעה בכבודה לתומתה המינית הנשית: הסלידה המתוארת נדמית כמבטאת היבט זה, שלא נגזר, ומוסיף לחיות לצד כל שאר סוגי הכבוד.

שמזוהה כיום כהטרדה מינית.<sup>48</sup> לעומת זאת, התמיכה בקצינה המתלוננת מלמדת, בין השאר, על נכונות של חלק מן הציבור לבחון את מיקום הגבול בין "פנים" ל"חוץ", על נכונות לבחון מחדש את הציווי "להיות אישה יהודייה בביתך" ואף על ראשיתה של נכונות לחשוב על עצם הפיצול והמגדר. ניצנים לנכונות כזו ניתן לזהות בעיסוק הרב בציבור ובתקשורת באלימות נגד נשים (ובמיוחד באלימות מינית), שלרוב מתרחשת בהקשר המשפחתי, ה"פנימי". עם זאת, דומני שלמרות הנכונות לבחון מחדש אלימות מגדרית במישור ה"פנימי", בעיני הציבור הישראלי ישנם עדיין הבדלים מהותיים בין אלימות במשפחה לבין כפיפותה של אישה לבעלה מכוח דיני נישואין וגירושין.<sup>49</sup>

עמדותיהן וזיהויין הציבורי של נשות כל הקבוצות שתוארו מתחדדים במיוחד בהשוואה לקבוצת נשים חשובה אחרת בזירה הציבורית, "נשים בשחור". מוחות אלה נגד הכיבוש הישראלי דורשות נסיגה של צה"ל לגבולות הקו הירוק. ססמתן היא "די לכיבוש". הופעתן בשעת הפגנה היא פשוטה ואינה מנסה למצוא חן (בעיני גברים): כולן לובשות חולצה שחורה ורובן אינן עדויות תכשיטים, מאופרות או נועלות נעלי עקב. עמידתן הבלתי מתפשרת בכיכרות מרכזיות כאזרחיות בעלות זכויות וכשותפות שוות בפוליטיקה הישראלית (ולא כאימהות או כנשות חיילים) נתפסת על ידי העוברים והשבים כמפנייסיטית. השעה שבה בחרו להפגין (בין 13:00 ל-14:00 בימי שישי) נתפסת על ידי ישראלים רבים (ובוודאי על ידי אלה החולפים על פניהן בכיכר פריז בירושלים) כהתרסה נגד תפקידיה המסורתיים של הרעיה ושל האם היהודייה (אשר אמורה בשעה זו "להכין את השבת").<sup>50</sup>

במושגים שהוצגו ברשימה זו, "נשים בשחור" נתפסות כמפגינות חוסר מחויבות לשני קצוות הציווי הציוני: הן אינן מוכנות לנהוג כגברים ישראלים הדוריי-כבוד כלפי "חוץ" (שהרי הן נגד כיבוש ומלחמה ובעד נסיגה, פשרה וויתורים) ולא כ"נשים יהודיות" כלפי "פנים" (כי הן נחזות כנשים עצמאיות השוללות את הסטטוס קוו המגדרי בישראל). אין זה מפתיע שבקרב "נשים בשחור" (לפחות בירושלים) מספרן של הנשים ששפת אמן היא אנגלית או צרפתית הוא גדול באופן יחסי. גם תגובתו הנועזת של הציבור הרחב כלפי "נשים בשחור" אינה מפתיעה. שתיים מן ההשמצות הנפוצות ביותר המושמעות כלפיהן במשמרות ימי שישי הן "לסביות" ו"זונות של ערבים". צמד כינויים זה מבטא היטב את תפיסת הציבור בעניין "בגידתן הכפולה": הן אינן לוחמות בערבים (אלא משפילות את עצמן בפניהם) ואינן נשים טובות לגברים היהודים (אלא מורדות בהם ובשלטונם). כיוון שאינן מקיימות אף אחד מציווי הנשיות ההגמונית, הן נתפסות כמי שהופכות אותה על ראשה: במקום "להיכנס" בערבים ולאפשר לגברים היהודים "להיכנס" בהן – הן רוצות לאפשר לערבים "להיכנס" בנו ומונעות מן הגברים היהודים את זכויותיהם הגבריות. התגובות האלימות (מבחינה מילולית ופיזית) של חלק מן העוברים והשבים כלפי "נשים

48 לניתוח מלא יותר של פרשת רמון ראו אורית קמיר "משפט, חברה ותרבות בפרשת רמון: בא לי שטויות ולא בא לי עלֶיך" נ' סימן שאתה צעיר" המשפט 24, 66 (2007) וכן אורית קמיר "משפט, חברה ותרבות בפרשת חיים רמון: ניתוח עבירת מעשה מגונה, מוסכמות חברתיות רלוונטיות והצעת החוק למניעת כפייה מינית" המשפט יג 289-340 (2008).

49 לעיל ה"ש 16.

50 כשנכתב מאמר זה, בשנת 2008, עוד היתה הקבוצה פעילה. בשעת ההגהה, מקץ ארבע שנים, פעילותה סמלית.

בשחור" ממחישות את אחיזתן של נורמות הדרת-הכבוד ההגמוניות בחלקים לא מבוטלים של הציבור בישראל.<sup>51</sup>

## השוואה לפיצולים מוכרים אחרים

ההבחנה בין "גבריות כלפי חוץ" ו"נשיות כלפי פנים" אינה הפיצול היחיד בזהות הנשית היהודית; מי שמכירים את דימויהן של לילית וחווה עשויים לחשוב על צמד זה כ"פיצול הקדמון" של דמות האישה בתרבות היהודית.<sup>52</sup>

על פי האגדה היהודית הייתה לילית האישה הראשונה שנבראה ביחד עם אדם מן האדמה בגן העדן. כשאדם ביקש לבעול אותה היא דרשה להיות הפעילה במגע המיני, וכשהוא סרב ודרש לעצמו את הבכורה והשליטה – היא ביטאה את שמו המפורש (והאסור בהגייה) של האל, הצמיחה כנפיים ועפה משם. כך הפכה לילית לנשמה חופשית המשוטטת בעולם כרצונה, באה והולכת כחפצה ומקיימת קשרים מיניים עם מי שהיא בוחרת. לילית היא "אם חדר-הורית" המגדלת את ילדיה בעצמה. היא חכמה, חזקה, עצמאית, אמיצה, יפה ומינית. במהלך ההיסטוריה היהודית היא הפכה להיות "מלכת השדים", אורבת לנשים ולתינוקות ופוגעת בהם. לפי האגדה, לאחר שלילית פרחה לה מגן העדן נותר אדם לכרו וביקש מאלוהיו אישה חדשה. הפעם ברא אלוהים את האישה לא מן האדמה אלא מצלעו של אדם, כדי שתדע כי לוקחה ממנו וכי היא משנית וכפופה לו. סקרנותה (המינית) של חווה הביאה על המין האנושי את הגירוש מגן העדן ואת המוות. עונשה היה ללדת בנים בעצב ולהשתוקק לאדם שישלוט בה. מאז, חווה היא אשת אדם ואם כל חי, עקרת בית, עזר כנגד אדם ושמחה באימהותה.

קל לראות את ההקבלה בין הפיצול לחווה ולילית לבין הפיצול ל"אישה יהודייה בבית" ול"גבר ישראלי בחוץ", אך מעניין להבחין בהבדלים. לילית, אף שהיא "טיפוס של חוץ", חזקה, חכמה ועצמאית, איננה "גבר" ונדאי לא "גבר קטן". לילית חזקה, חכמה ונשית מאוד: שערה שחור כפחם, פיה אדום כאש, גופה הנשי מושלם, היא עונדת תכשיטי לפיס ומבושמת בבשמים ומיניותה הנשית החיונית אינה ניתנת לריסון. לילית אינה

51 אראלה שדמי, שרה הלמן, תמר רפפורט ואורנה ששון-לוי, שכתבו על "נשים בשחור", קובעות כולן כי קבוצת נשים זו חריגה בנוף הישראלי. כולן רואות בפעילותה של הקבוצה עשייה פמיניסטית ישראלית ייחודית, אם כי שדמי מדגישה גם את האליטיזם הבדלני (האשכנזי, המשכילי, של המעמד הבינוני הגבוה) הפוגע לדעתה בפמיניזם של הקבוצה. ראו שרה הלמן ותמר רפפורט "אלה נשים אשכנזיות, לכד, זונות של ערבים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ-ישראל: נשים בשחור ואיתגור הסדר החברתי" *תיאוריה וביקורת* 10, 175 (1997); אראלה שדמי "בין מחאה לקבלת מרות: נשים בשחור בישראל" אראלה שדמי *לחשוב אישה: נשים ופמיניזם בחברה גברית* 137 (2007) Erella Shadmi, *Between Resistance and Compliance, Feminism and Nationalism: Women in Black in Israel*, in *WOMEN'S STUDIES INTERNATIONAL FORUM* 23, 23-34 (2000); Orna Sasson-Levy and Tamar Rappaport, *Body, Gender and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case*, *GENDER AND SOCIETY* 379 (2003).

52 תורה לזן שולץ אשר הציע לי להתייחס להבחנה זו.

שואבת הדרת-כבוד מסמיכותה לגבריותו של אדם; עצמתה ומעמדה בעולם נובעים ממנה, מתעצמותיה, מאישיותה ומתושייתה האישית, הנשית; נשיותה היא רבי-גונית, סוערת, חופשית. ביחס לתרבות הפטריארכלית, לילית היא דמות אופוזיציונית וחתרנית לאין שיעור יותר מן האישה הקונה לה הדרת-כבוד גברית בהסתפחות משנית למחנה הגברי. לכן נדמה כי אין זה מקרה שדמותה של לילית, שהייתה כה מוכרת בכל תפוצות ישראל, נעלמה מן הזיכרון הלאומי בעידן הציוני.

פיצול אחר, שמלווה רשימה זו מכותרתה, הוא זה שגזרו על עצמם חלק מן הגברים היהודים בגלות אירופה: להיות יהודים בתוך הבית ו"בני אדם", כלומר אירופים, "כמו כולם", מחוצה לו. פיצול זה ביטא בחירה של גברים יהודים שרצו להתערות בחברה האירופית אך סירבו לוותר על זהותם היהודית, וידעו כי לא ניתן ליישב בין השתיים. הפיצול מדעת הביע השלמה של מיעוט עם שונותו הבלתי ניתנת לגישור מן הרוב שבתוכו הוא חי – דבקות של מיעוט בזהותו ה"פנימית" מתוך הבנה שיש להגביל את גילויה כדי לא לפגוע בסיכויי ההשתלבות בחברה הכללית. זהו פיצול כואב של מי שידעו שלא יוכלו לאחד את חלקי אישיותם ונידונו לחיות את חייהם חלק פה וחלק שם, פיצול המבטא את מהות הקיום היהודי בגלות. האם הוא הוביל לשנאה עצמית? לבושה? לקנאה? לטינה? לטשטוש של כל אחת משתי הזהויות השונות? לחלומות בריחה אל אחת מן השתיים? האם אחת הזהויות הועדפה על פני האחרת? האם זו ה"פנימית"? ה"חיצונית"? וכיצד ניתן היה לגייס תעצומות נפש מספיקות כדי להחזיק בשתי הזהויות בעת ובעונה אחת? האם האחת התקיימה בהכרח תחת האחרת?

הפיצול בין "יהודי בביתך" לבין "אדם בצאתך" היה פיצול שהציונות שמה לה למטרה לייתר. אחת המטרות בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל הייתה לאפשר ליהודים לחיות כיהודים וכבני אדם בכל מקום כל הזמן, גם בבית וגם בחוץ. ואכן, במדינת ישראל גברים ישראלים יהודים חיים כגברים ישראלים יהודים הדורי-כבוד הן בביתם והן בכיכר השוק. אך במדינת הגבריות היהודית הנשים הן אלה שנדרשות להיות "בני אדם", כלומר גברים, כמו כולם, כלפי חוץ, ונשים יהודיות כלפי פנים. קיומן המפוצל של נשות ישראל הוא כקיום היהודי בגולה. האם הוא מוביל לשנאה עצמית? לבושה? לקנאה? לטינה? לטשטוש של כל אחת משתי הזהויות השונות? לחלומות בריחה אל אחת מן השתיים? האם אחת הזהויות מועדפת על פני האחרת? האם זו ה"פנימית"? ה"חיצונית"? וכיצד ניתן לגייס תעצומות נפש מספיקות כדי להחזיק בשתי הזהויות בעת ובעונה אחת? האם הן מתקיימות, בהכרח, זו על חשבון זו?

לצד הרמיון בין פיצול הזהות של הגבר היהודי בגולה לבין פיצול הזהות של נשות ישראל ראוי להצביע גם על השוני. את הפיצול בין "גבר" ל"יהודי" גזר הגבר היהודי על עצמו כשסבר שזהו הפתרון הטוב ביותר שיש לו לשם מיצוי עצמי שלו ושל מטרותיו. הפיצול אפשר לו להשיל את יהדותו כלפי חוץ כדי להצטרף אל המעמד הגברי השליט, ולהשיל את ה"אירופיות" ברשות הפרט שלו כדי להיות גבר יהודי השורר בביתו. על נשות ישראל, לעומת זאת, נגזר הפיצול על ידי אחרים. הוא לא נועד לענות על צורכיהן המורכבים בנסיבות מסובכות, אלא לפתור את הקשיים של הגברים היהודים החדשים. הציווי להיות גבר (קטן) בצאתה דורש מן האישה להסתפח אל מעמד שהיא, בהגדרה, אינה שייכת לו, והמבוסס על מגדור הפוגע בה. הציווי להיות אישה יהודייה בביתה אינו מעניק

לה הגמוניה ושליטה בבית, אלא מכפיף אותה בתוך ביתה לנורמות הפטריארכאליות היהודיות המסורתיות ולשלטון ההלכה בדיני האישות.

לכסוף, ההבחנה בין "פנים" ל"חוץ" מזכירה את ההבחנה שנגדה לחמו ושאותה ביקשו לקעקע פמיניסטיות אנגלו-אמריקאיות ב"גל הפמיניסטי השני", בשנות השבעים של המאה העשרים. ההבחנה הליברלית הבסיסית בין התחום הציבורי לזה הפרטי נועדה להבטיח לפרט ריבונות בתחום הפרטי ולמנוע מן הכלל ומן המדינה לפלוש אל הטריטוריה של האזרח, לפקוח עליו עין, למשטר ולמשמע אותו ולכפות עליו את הנורמות הקבוצתיות גם ברל"ת אמותיו. התחום הפרטי הובנה כתחום שבו הפרט רשאי להיות חופשי מפלישת החברה ומדרישותיה ולממש את עצמו על פי בחירתו ועל פי הבנתו. על פי גישה זו, בתחום הציבורי אדם חייב להתנהל על פי החוק, הסדר, הנורמות והערכים שבחברה בהם החברה, אולם בתחום הפרטי הוא רשאי להיות הוא עצמו, בן חורין, ללא חוק, ללא סדר, ללא נורמות וללא ערכים או חברה. הטענה הפמיניסטית נגד גישה זו הייתה שההבחנה בין פרטי לציבורי, בין "פנים" ל"חוץ", מעניקה גיבוי להשתררותם של גברים על נשים מחוץ לעין הציבור. הטענה הייתה שהפקעת התחום המוגדר כפרטי מידי המדינה ומידי ערכיה וחוקיה מפקירה את הנשים במרחב המוגדר כפרטי, מכפיפה אותן לגברים ומונעת מהן את הגנת החוק ומערכות המדינה; כך נרמסת זכותן לאזרחות שווה.

הפעילות וההוגות הפמיניסטיות טענו שרק גברים זוכים להיות בני חורין ו"הם עצמם" בתוך הבית; הנשים סובלות, לעתים, דיכוי קשה יותר בבית מאשר מחוצה לו. הן טענו שההבחנה בין הפרטי לציבורי מאפשרת לגברים לשלוט בנשים בתחום הפרטי, לדכאן, להפלותן, להתאנות להן, לפגוע בהן והכול מתוך שיתוף פעולה של החברה ושל החוק, שבחרו להיעצר על מפתן התחום הפרטי ולא להביא את שלטון החוק והגנתו אל הבית פנימה. המאבק הפמיניסטי ניסה לנפץ את הקירות שחסמו את כניסת שלטון החוק אל תוך הבית. הפמיניסטיות דרשו שאלימות של בן זוג בתוך המשפחה, גילוי עריות ואונס על ידי בן משפחה יוכרו כעבירות פליליות שהחוק, המשטרה ובתי המשפט יעסקו בהן ויענישו בגינן במלוא הצינות והחומרה. מאבק זה הוכתר במידה לא מבוטלת של הצלחה והביא למחפכה תודעתית משמעותית.

בעקבות המחפכה הפמיניסטית, גם בישראל הורחבה תחולת החוק כך שתקיפה, אונס, מעשה מגונה והטרדה מינית נאסרו בתוך הבית, במשפחה ובין בני זוג נשואים. אך בישראל, החוקים החלים על לבו של התחום הפרטי, דיני הנישואין והגירושים, אינם חוקים ישראליים מודרניים אשר מבטאים את ערכי החברה, שנחקקו על ידי נציגי ציבור ושניתנים לשינוי בהשפעת דעת הקהל; החוקים החלים על ליבת התחום הפרטי הם ההלכות היהודיות הקדומות, אשר מפלות את האישה לרעה לעומת הגבר במפורש ובמוצהר.

השוואת הטיעון על אודות זהותה המפוצלת של הנשיות הישראלית לניתוח הפמיניסטי של "פנים" ו"חוץ" מחדרת את הדברים שנאמרו ברשימה זו בניסוחים שונים. הדין הדתי החל בישראל על התחום הפרטי מפיקע תחום זה משלטונן של החברה ושל המדינה ומוציא אותו אל מחוץ להישג ידם של החוק, של ערכיו המוגנים ושל רשויותיו. השוויון, כבוד האדם, חירותו ופרטיותו נשארים כולם בתחום הציבורי, ואילו בתחום הפרטי, בתוך הבית, מופקרות נשים להשתררותם של גברים בחסות דיני האישות ההלכתיים ובתי הדין הרבניים המופקדים עליהם. הפיצול בזהות הנשית מכשיר נשים לקבל מצב זה ומונע מהן

להתקומם נגד ההבחנה בין התחום הפרטי לציבורי ונגד עיצובו של כל אחד מהתחומים. הפנמת הציווי להיות "גבר ישראלי בחוץ" ו"אישה יהודייה בפנים" "מרדימה" את הנשים הישראליות היהודיות ומונעת מהן להתקומם נגד הפקרתן בעולם ה"פנים" על ידי המדינה, על ידי חוקיה ועל ידי מוסדותיה. בד בבד, החיים בכפוף לדיני ההלכה בתחום המשפחתי מעמיקים את הפיצול בזהות הנשית הישראלית היהודית ואת ההשלמה עמו.

כדי שנשות ישראל תתעוררנה למחות כנגד הכפפתן לדין ההלכתי בתחום האישי, עליהן להתמודד עם שורשי הפיצול בזהותן. עליהן לראות את הציווי הכפול שנועד להכפיף לאינטרסים זרים; עליהן לזהות את השלמתן עמו, להבין את המחיר שהוא גובה ולפתוח בתהליך של עיצוב עצמי חדש, חלופי, קוהרנטי, שמגיע מתוכן פנימה (ולא מבחוץ) ומשרת את צורכיהן (ולא את צורכיהם של אחרים). עליהן לעצב חלופה שאינה מקדשת בהכרח את החלוקה המגדרית הקיימת, שבה מזוהה הגבריות עם הדרת־כבוד גברית והנשיות עם משניות ועם כפיפות.

במקומות אחרים הצעתי שכנקודת מוצא, יכולות נשות ישראל להמיר את תפיסת הדרת־כבוד המקובלת בישראל בהשקפת עולם אחרת, המושתתת על הכבוד הסגולי (dignity) ועל כבוד המחיה (respect); הן יכולות לעצב את דמותן מתוך מה שכיניתי שם "פמיניזם כבוד אדם וחווה"<sup>53</sup>. במסע זה הן יכולות לפנות לדמויותיהן של לילית, של חווה ושל גיבורות מיתולוגיות נוספות ולבור להן את התכונות ואת הדימויים המעצימים, המשחררים והמענגים ביותר. הן יכולות גם לוותר על דימויים עתיקים ולהתחיל מבראשית.

במילים אחרות, נשים ישראליות יכולות לחלץ את עצמן ממלכודת הדרת־הכבוד הציונית הדוחקת אותן לפיצול זהות שנועד לשרת את צרכיו של מישהו אחר. הן יכולות להפסיק להגדיר את זהותן כך שתשרת קוהרנטיות גברית אישית וקבוצתית. הן יכולות להתחיל לחשוב על עצמן מבראשית, ככנות אדם וחווה, כנשים בעלות צרכים, יכולות, כישורים והישגים וכחברות בקבוצות שהן עצמן קובעות אותן, לפי צורכיהן ולפי רצונותיהן. הן יכולות להתעלות מעל החלוקה ל"נשיות הגמונית" ול"מיעוטים נשים" ולפתח שיתוף פעולה נשי בין כלל הנשים, מתוך הכרה בצרכים וביכולות הייחודיים לכל אישה, לכל קבוצת נשים ולכלל הנשים כקבוצה.

כשנשות ישראל תתחלנה לתת את הדעת על כל אלה – הן תגלינה כמה מעט עשו עד כה לעיצוב זהותן, כמה מעט חשבו ופיתחו מתוך עצמן ולמען עצמן. יהיה עליהן ללכת כברת דרך ארוכה כדי ללמוד לגלות את עצמן; לזהות את החלקים שמהם הן בנויות; לדובב את החלקים ולשמוע את סיפוריהם; להחליט אילו חלקים הן מבקשות לשמר, אילו לשנות או להמיר ואילו חלקים חדשים להצמיח. דרך ארוכה זו אל הזהות החדשה, העצמית, האוטנטית, תהיה מאתגרת ומשחררת, ויש לה פוטנציאל לגרום, בסופו של דבר, לפריחה גדולה ולאוויר.

53 ראו קמיר, לעיל ה"ש 19; קמיר, כבוד אדם וחווה, לעיל ה"ש 34; קמיר "רצון בת המלך: כבודה", לעיל ה"ש 34.

## סיכום

הזהות הישראלית היהודית הנשית אינה עומדת בפני עצמה אלא נגזרת מזו הגברית. שורשיה נעוצים בהסכמתן של נשות ישראל היהודיות מן המרכז החברתי לקבל על עצמן את עמדת הציונות המדינית, לפיה יש לשקם ולטפח את הדרת-הכבוד הגברית הן של הגבר העברי החדש הן של הקולקטיב העברי המתחדש. בתוך כך קיבלנו על עצמנו את העמדה הציונית לפיה כלפי חוץ, כלומר בזירה שעין העולם צופה בה, נשים ישראליות יהודיות יכולות ואף צריכות להיות חלק מ"חלון הראווה" הלאומי ולהציג חזות חזקה, דעתנית ולוחמת כחלק מן הקולקטיב העברי הגברי, החזק והגאה. בפנים, לעומת זאת, עלינו להאדיר את הדרת-כבודו הגברית של הגבר העברי באמצעות "התגמדות" ביחס אליו והתייצבות תומכת מאחוריו, בראש ובראשונה בתוך הבית היהודי פנימה. נשות ישראל נענו, אפוא, לצו הציוני וקיבלו על עצמן תפקיד כפול המחייב זהות חצויה: כלפי חוץ, בזירה הפומבית, הן קיבלו על עצמן להיות (לפחות לכאורה) חלק מן הקולקטיב הציוני הגברי הלוחם – חיילות (שנראות) ככרות שרירים ועזות מבע (וברכות הימים – נשות עסקים מחוייטות, אם כי לא מן השורה הראשונה); ואילו כלפי פנים הן קיבלו על עצמן להיות ה"עזר כנגד" המסורתיות, המאפשרות לגבר היהודי לשרור בביתו, לטפח ולהפגין את גבריותו הדרת-הכבוד. זהותן הנשית הישראלית היהודית המפוצלת נבנתה מתוך היענות ל"אילוץ" ציוני זה ומתוך קבלתו.

בתוך כך, החשש להתנתק מן הקשר התרבותי למסורת ישראל, רגשות האשם כלפי הקהילות שנחרבו בשואה והחרדה הקיומית מפני "התבוללות" ו"פילוג בעם", לצד ההתניה רבת הדורות להיכנע לגבר בתוך הבית פנימה והכרת התודה על שניתן להן להיות (כמעט) גברים הדוריי-כבוד בזירה הציבורית, קיבעו את מחויבותן של נשות ישראל היהודיות לדיני הנישואין והגירושין ההלכתיים; אלה הובנו כמייצגי הגרעין הקשה של "ערכי המשפחה היהודית" בישראל וכמכתיבים את מעמדה הנחות של הישראלית היהודייה לעומת בן זוגה הנשוי. כלומר, במסגרת הנכונות להכפיף את עצמן לגבר הישראלי היהודי בזירה הפנימית, נשים ישראליות יהודיות מוכנות לעשות זאת במיוחד בהקשר של דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים בעיקר משום מחויבותן ל"נצח ישראל" ומשום חרדתן מפני קץ הקיום היהודי, אך גם בשל ההרגל ותודות ל"פיצוי" שהן מקבלות בזירה החיצונית. כך, קבלת הדין ההלכתי בתחום הנישואין והגירושין התאפשרה בשל הפיצול בזהות שקיבלו על עצמן נשות ישראל היהודיות; בה בעת, קבלת הדין ההלכתי מחזקת, מעמיקה ומקבעת פיצול זה בזהותן.

הפיצול בזהות הנשית בישראל מזכיר את זה שבין חווה (אם כל חי) ללילית (מלכת השדים), כמו גם את הפיצול שגברים יהודים גזרו על עצמם בגלות – להיות אדם בחוץ ויהודי בפנים. בשונה מהפיצול בזהות היהודי הגלותי, הפיצול בזהות הנשית בישראל אינו משרת את האינטרסים של נשות ישראל אלא את אלה של הקולקטיב ושל הגברים. ההבחנה בין ה"פנים" ל"חוץ" בחייה של האישה הישראלית מאפשרת לחברה ולמדינה להפקיר אותה לדינים הדתיים המפלים אותה לרעה בתחום הפנים.

קבוצות נשים בישראל בת זמננו יכולות להעצים את המחויבות לשני הקצוות ולטעון לעליונות על פני קבוצות אחרות; הן יכולות לקרוא תיגר על אחד משני חלקי הזהות הנשית



ולהשיג לגיטימציה חברתית בדרך של דבקות בחלק השני; אך קריאת תיגר על שני חלקי זהות הנשית עלולה לקומם עליהן את מרבית הציבור. וכמה מילות סיום. לקראת כתיבתה של רשימה זו על זהותן של נשים יהודיות בישראל עיינתי בספרים ובקבצי מאמרים שעניינם זהויות ישראליות ויהודיות, בחיפוש אחר ניתוחים של זהויות נשיות בישראל. להפתעתי מצאתי את הזירה שוממה כמעט.<sup>54</sup> התייחסות רבה לנשים ולנשיות קיימת, כמובן, בספרות הפמיניסטית ובספרות המגדר, המשגשגות בתחילת המאה העשרים ואחת. אולם ספרויות אלה עוסקות באלימות נגד נשים, באפלייתן בעבודה, בהשתקת קולן, בניסיונותיהן לרכוש לעצמן מקום בעולם הדת היהודית או בפעילותן למען השלום; הן ממעטות לעסוק באופן מפורש וממוקד בזהותן של נשים ישראליות יהודיות.<sup>55</sup> ספרים ומאמרים העוסקים בזהות נשית בישראל מתייחסים לרוב לתקופות היסטוריות קודמות ולא להווה,<sup>56</sup> לקבוצות "אתניות" או לקבוצות בעלות מעמד מוגדר כמו חיילות "קרביות" בצה"ל או נשים בקהילות חסידיות.<sup>57</sup> ה"מידור" בין העיסוק בזהות הישראלית, המזוהה עם זהות גברית, לבין לימודי מגדר, המזוהים עם חקר נשים ועם נשיות, מבטא חלוקה דיכוטומית בין "ישראליות" ל"נשיות", בין "חוץ" גברי ל"פנים" נשי. רשימה זו, שהיא חלק מקובץ מאמרים על זהויות ישראליות יהודיות, שוללת דיכוטומיה זו ומבקשת לקעקע אותה.

54 לשם דוגמה, ספר שכתורתו "זהויות יהודיות" נכתב ונערך על ידי שלושה גברים, שאינם מקדישים ולו פסקה לסוגיות הקשורות במגדר (זאת לעומת התייחסות לדת, לאתניות, לקסטות (בדומה להודו), ללאומיות, למזרחיות, לקהילות בארץ ובתפוצה ולנושאים רבים נוספים). הספר מכיל גם 47 מובאות שחיברו 52 גברים, המביעות נקודות מבט גבריות ומתייחסות בעיקר לזהות היהודית הגברית. הספר נעדר כל מודעות לכך שייתכן שקיימות נקודות מבט נוספות, שונות, נשיות, ולכך שלזהות היהודית בישראל יש היבטים מגדריים. ראו אליעזר בן רפאל זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון (2001). ספר דומה נוסף הוא הספר המתקרא Jewish Identity in Modern Israel, בהוצאת מכון ון ליר בירושלים; את הספר ערכו שני גברים והוא מכיל כעשרים מאמרים של גברים ושניים של נשים, אף לא אחד מהם מתייחס לזהות יהודית נשית או להיבטים מגדריים בזהות היהודית: Jewish Identity in Modern Israel: Proceedings on Secular Judaism and Democracy (Naftali Rothenberg and Eliezer Schweid eds., 2002). גם ספרו של אלמוג עוז הצבר: דיוקן (1997), המשרטט את דמותו של הישראלי המיתולוגי, נמנע מלטפל בנשים – "הישראלי" של אלמוג הוא הגבר הישראלי בלבד.

55 מאמרה של ברקוביץ', לעיל ה"ש 13, הוא בבחינת חריג המעיד על הכלל.

56 ראו למשל שילה, לעיל ה"ש 31, וכן ספרה של חנה ספרן לא רוצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל (2006).

57 ראו ספריהן של ששון-לווי, לעיל ה"ש 39, ושל תמר אלאור משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות (1993).