

## רצון בת המלך – כבודה: הזמנה לפמיניזם ישראלי<sup>1</sup>

אורית קמיר

"Feminisms are never autonomous, but bound to the signifying networks of the contexts which produce them." (D. Kanidiyoti)<sup>2</sup>

"Specific historical conditions should dictate the form and substance of particular feminist struggles." (N. Yuval-Davis)<sup>3</sup>

### רקע

בנתחנו את המאבק הישראלי למען שחרור האשה וקידומה, רבות מאיתנו נוטות לאמץ את הקטיגוריות, המינוחים והחלוקה לתקופות המקובלים בעולם הפמיניסטי האנגלו-אמריקאי, ולנסות לאלץ את המציאות הישראלית אל תוכם. כך, התייחסויותינו לפמיניזם הישראלי, אנו מדברות על פמיניזם של "הגל הראשון" ו"הגל השני"<sup>4</sup>, ומבחינות בין פמיניזם

---

1 תודה חמה לתלמידותי ותלמידי בשנת 2003 תניא ציון, יקיר אנגלנדר, נירוז אבו-חאטום, אדווה אייכגרין ושלי הופמן על הקריאה, הדיון וההערות החשובות; לחנה ספרן, לרבקה אלישע ולנעמי גרנות על קריאה והערות מעשירות. תודה רבה לחנן מנדל על הסבלנות, התמיכה וההשתתפות הפעילה. תודה מיוחדת לטלי ברנר על העבודה העצמאית והמסורה, ולחנה נוה על הדיאלוג המעמיק, הנדיב והמאתגר, שעזר לי לחדד נקודות חשובות.

המאמר מתפרסם כאן לכבוד דפנה יזרעאלי ועמיתותיה, שהעזו לפרוץ את טבעת המיתוס החונקת וסללו לנו את הדרך להמשיך.

2 D. Kanidiyoti "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies" *Gendering the Middle East*, D. Kanidiyoti (ed., London, 1996) 9

3 Nira Yuval-Davis *Gender & Nation* (Sage Publications, London, 1997) 125

4 כך, למשל, סילביה פוגל-ביז'אווי קובעת כי "אם הגל השני של האפיסטמולוגיה הפמיניסטית בעולם המערבי גאה כבר בראשית שנות הששים, בארץ הוא התחיל רק בראשית שנות השבעים. אחד המקורות לגל השני של הפמיניזם הישראלי היה אקדמי [...]". מתוך "האפיסטמולוגיה הפמיניסטית במדעי החברה: מביקורת בונה לביקורת הורסת – ובחזרה", חקר מגדר בארץ: עלון האגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים בישראל, עלון מס' 12-13, אוגוסט 2003.

"ליברלי"<sup>5</sup> (הוא הפמיניזם הסופרדיסטי של הגל הראשון), פמיניזם "תרבותי" (המתמקד בהעלאת ערך החמלה האימהית כתכונה הראויה למעמד חברתי חשוב), פמיניזם סוציאליסטי-מרקסיסטי ופמיניזם "רדיקלי" (המוקיע את דיכוי הפטריארכלי המערכת של האשה וקורא לשינוי הסדר החברתי המושתת על הגמוניה גברית).<sup>6</sup>

המוטיבציה ברורה, מובנת וטבעית: רובנו למדנו פמיניזם מן העולם האנגלו-אמריקאי, ולכן הגישה הפמיניסטית שלו היא תבנית נוף מולדתנו הפמיניסטית. וכמובן, יש ערך רב לניתוח המציאות הישראלית לאור תהליכים, שלבים ודפוסים המוכרים כבר בספרות הפמיניסטית האנגלו-אמריקאית. אולם הקבלה זו בין הפמיניזם הישראלי לפמיניזם האנגלו-אמריקאי כוחה יפה עד לנקודה מסוימת בלבד, מכיוון שהמציאות הישראלית שבתוכה התרחש ומתרחש המאבק לשחרור האשה וקידומה שונה בתכלית מזו של החברות האנגלו-אמריקאיות, והיא מכתובה דפוסי התנהלות שונים לחלוטין. מחד גיסא, המאבק הישראלי לשחרור האשה וקידומה לא צמח מתוך אידיאולוגיה ליברלית שלטת נוסח ג'ון סטיוארט מיל (כמו הפמיניזם האנגלו-אמריקאי); מאידך גיסא, לא היה צורך ב"גל שני" של פמיניזם כדי להציב את האימהות כערך חברתי

5 להצגה והבהרה בסיסית של סוגי פמיניזם אלה ורשימת קריאה ראו בספרי פמיניזם, זכויות ומשפט (משרד הביטחון, תל-אביב, 2002) 49.

6 כך, למשל, שלושה מן הטקסטים החשובים ביותר שראו אור בעת האחרונה והמציעים ניתוח מקיף ויסודי של הפמיניזם הישראלי משתמשים בשיטתיות במושגים הללו. ראו חנה ספרן הקשר האמריקאי: השפעתו של הפמיניזם האמריקאי על התנועה לזכות בחירה לנשים בישוב היהודי (1919–1926) ועל התנועה לשוויון הנשים בישראל (1971 – 1982), (עבודה לקבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2001) Gad Barzilai *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*; Ruth Halperin-Kaddari, *Women in Israel: A State of their Own* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004); חנה ספרן קובעת מפורשות כי מושגים אנגלו-אמריקאיים אלה הולמים גם את המציאות הישראלית: "התנועה בחיפה היתה תנועה פמיניסטית רדיקלית בהשקפותיה, התנועה בתל-אביב היתה פמיניסטית ליברלית והתנועה בירושלים היתה פמיניסטית סוציאליסטית-מרקסיסטית. נראה שהחלוקה המקובלת התיאורטית בין שלושה זרמים אלו, שצמחה בעיקר במחקר הפמיניסטי האמריקני, מתאימה גם לתנועה בישראל." (פרק 8). יצוין כי לא כל הכותבות הפמיניסטיות מאמצות מושגים אלה. כך, ברברה סבירסקי סוקרת ומנתחת אף היא את הפמיניזם הישראלי מראשית המאה העשרים, אך נמנעת מהחלת ההגדרות האנגלו-אמריקאיות. היא מדברת על-אודות הפמיניזם הישן של העשורים הראשונים והפמיניזם החדש של שנות השבעים ואילך. Barbara Swirski "Israeli Feminism New and Old" *Calling the Equality Bluff: Women in Israel* (Barbara Swirski and Marilyn Safir, eds., Pergamon Press, New York, 1991) 285.

מרכזי בישראל. מכיוון שכך, במובנים עמוקים וחשובים, לא הרי הפמיניזם הישראלי כהרי זה האנגלו־אמריקאי.

אף שכלי הניתוח שמקורם בעולם האנגלו־אמריקאי יכולים להעניק — ואכן מעניקים — תובנות רבות ומשמעותיות גם ביחס לפמיניזם הישראלי, אני מאמינה כי יש מקום לפתח גם כלי ניתוח מקומיים, התפורים במיוחד על־פי מידות הפמיניזם הישראלי. כלים כאלה עשויים לשפוך אור על תופעות ותהליכים שהכלים החיצוניים אינם מיטיבים לזהותם או להדגישם, ולפתוח כיווני מחשבה נוספים.<sup>7</sup> המשגת הפמיניזם הישראלי מתוך התמקדות במציאות הישראלית, על ייחודה — זה הפרויקט שמאמר זה מבקש לשרטט קווי־מתאר ראשוניים לייסודו.

בהיותו מעין "קריאת כיוון" אימפרסיוניסטית, אין המאמר מתיימר להציע הבחנות מדויקות ומפורטות, אלא רק להטיל לחלל האוויר הפמיניסטי הישראלי דימויים, רסיסים מיתולוגיים ופיסות נרטיב היסטורי במטרה לעורר ולהפרות כיוונים חדשים של דיון ושיח. המאמר מסתמך במודע על ניתוחים קודמים רבים של חוקרות וחוקרים בארץ ובעולם, שחלקם נעשו כבר מובנים מאליהם בקרב מגזרים שונים, ומנסה לקשרם באופנים שעשויים להיות מועילים לקידום החשיבה על הפמיניזם הישראלי תוך התמקדות בייחודי להווייה הישראלית.

המאמר מבטא נקודת־מבט ספציפית ואישית מאוד ביחס לסוגיות הנידונות, ובמובן זה הוא מהווה כתיבה פמיניסטית תיאורטית־נרטיבית־אישית, ולא כתיבה "אקדמית מקצועית", "אנליטית טהורה" במובן (הגברי) המסורתי. לשם גילוי נאות ובהתאם לדרישות המקובלות כיום בסוג שיח זה, אציין כי נקודת־המבט שממנה אני מנסה כאן להסתכל אחרת על הפמיניזם הישראלי היא של אשה ישראלית, יהודיה, לא דתית, דוברת עברית, אשכנזייה שמשפחתה מכילה חלוצים ציוניים וניצולי שואה וקורבנותיה. השקפת־העולם המכתיבה את הגבולות של עולם הדימויים שבאמצעותו אני בוחנת את הפמיניזם הישראלי ומגדירה אותו היא תוצר של חינוך ציוני סוציאליסטי של שנות השישים והשבעים בירושלים. חינוך זה נמהל במהלך השנים בתהליכים של השכלה, התבגרות וחשיפה לתרבויות אחרות (במיוחד זו האמריקאית), עם תפיסות פילוסופיות ומשפטיות שונות ומגוונות; עם מודעות, מחויבות, ועשייה פמיניסטית

---

7 על־פי הגישה הסטרוקטורליסטית, תפיסה מושגית מופשטת כוחה יפה לתופעות תרבותיות שונות ומגוונות, אף שהן שונות מאוד זו מזו. על־פי הגישה הפוסט־סטרוקטורליסטית, כלי ניתוח אשר מיוצרים מתוך תרבות מסוימת ובעבורה אינם יכולים לסייע בניתוח תרבות אחרת בלא לכפות עליה הנחות־יסוד של "תרבות האם" שעשויות להיות זרות לה. כמקרים רבים אחרים, אני רואה ומעריכה הן את ההיגיון והן את החולשה של כל אחת מן הגישות הללו. דרכי היא, לכן, שילוב מושכל ובלתי־דוגמטי, ככל שניתן, בין שתיהן.

ישראלית; עם השקפות־עולם ביקורתיות ואמונה כי יש לבחון את הקרוב הן מתוכו והן מנקודת־מבט חיצונית, רחוקות ומגוונות ככל שניתן.<sup>8</sup>

הדיאלוג – והמתח – בין נקודת־מבט פנימית ונקודת־מבט חיצונית עוברים כחוט־השני לאורכו של הדיון, עולים בהקשרים שונים ולובשים משמעויות מגוונות.<sup>9</sup> בראשית הדברים הצגתי את הפרויקט הנוכחי כתיאור הפמיניזם הישראלי והמשגתו תוך התמקדות בייחודי להווייה הישראלית ובהתפתחות הפמיניסטית בתוך מציאות מסוימת זו. הוספתי כי נקודת־המבט שלי הינה פנימית הן להווייה הישראלית והן לפמיניזם הנחקר. עם זאת הבהרתי כי נקודת־מבט זו מושפעת מהיכרות והפנמה של נקודת־מבט חיצונית הן לישראליות והן לפמיניזם הישראלי, לרבות גישות של ביקורת החברה והתרבות, ופמיניזם אנגלו־אמריקאי. אוסיף כי עצם כתיבתו של מאמר כזה ופרסומו בכתב־עת אקדמי ישראלי מבטאים את השניות הבלתי־נמנעת. מצד אחד, הפרסום מהווה "עשייה מבפנים", במובן של השתלבות במוסדות ההגמוניים הקיימים ושיתוף־פעולה עמם במטרה להשפיע מתוך מערכות הכוח תוך שימוש בשפתן וניסיון לדבר על ליבם של חבריהן. מצד אחר, הכתיבה על פמיניזם מתוך עמדה פמיניסטית ביקורתית מהווה, מניה וביה, יציאה אל מחוץ לגבולות הקונסנזוס הישראלי ההגמוני, ולכן "עשייה מבחוץ".

ישיבה זו על הגדר, "רגל פה, רגל שם", באה לידי ביטוי גם באופן הצגת התכנים הנבחרים במאמר ובהערכתם. אני בוחנת סוגי פעולה פמיניסטיים ישראליים "פנימיים" ו"חיצוניים", ומצביעה על הרווח וההפסד הטמונים בכל אחת מן הטקטיקות בהקשרים השונים שבהם הן באות לידי ביטוי. לבסוף אני מצביעה על פמיניזם ישראלי שאני מאמינה כי הוא יכול להיות מועיל ואפקטיבי – וגם אותו אני מציגה כמאופיין על־ידי תנועת המטוטלת הנעה בין פנים לחוץ.

אני מאמינה כי דיאלוג זה בין הפנים והחוץ, פרדוקסלי, מבלבל ומתסכל ככל שהוא יכול להיות, הינו הכרחי ולא ניתן ל"פתרון". ההתחבטות בין פנים לחוץ אינה שלב מעבר, אלא היא אינהרנטית למפעל הפמיניסטי – כמו למפעלים חברתיים רבים אחרים. זו גישה פרגמטית לא פחות מאשר תיאורטית; אך הרי המפעל הפמיניסטי, לרבות יצירתו האקדמית וניתוחו הביקורתי, כולם משלבים תיאוריה עם עשייה פרגמטית. מצד אחד, לא ניתן לפרק את הבית בכליו של בעל־הבית הבנויים וערוכים כדי לשרת את הבית ולהלום את מבנהו. מן הצד

8 תודה לתלמידותי שעמדו על כך שכללי השיח הפמיניסטי העכשווי מחייבים הבהרה זו.

9 מעניין כי יעל ישי, בספרה על נשים בפוליטיקה הישראלית, קובעת כי מבנהו התיאורטי של הספר נסמך על המוטיב הפמיניסטי המרכזי של התלבטות בין מאבק מבפנים ומאבק מבחוץ. Yael Yishai *Between the Flag and the Banner: Women in Israeli Politics* (State University of N.Y Press, N.Y., 1997) 13

האחר — אין מנוס אלא להשתמש בכלים אלה, שכן אחרים אין. ומעבר לכך, אילו כלים יכולים להיות יעילים יותר מאשר אלה של בעל־הבית עצמו?

זו מורכבות שאינה ניתנת לרדוקציה, ולכן עדיף להכיר בה, על הפרדוקס שבחובה, ולהשלים עמה. עם זאת אין משמעות הדבר כי "כליו" של כל "בעל־בית" בכל הקשר יעילים — או מזיקים — לפרויקט הפמיניסטי במידה אחת או במובן אחד. ישנם "בעל־ביתים" ו"כלים" שדומה כי ניתן לעשות בהם שימוש יעיל כדי לפרק את "הבית" או לשנותו באורח משמעותי ומהותי בהתאם לחזון הפמיניסטי. "בעל־ביתים" ו"כלים" אחרים נראים חסינים מפני שימוש נגד עצמם, ולכן דומה שכל ניסיון כזה סופו מפח־נפש ואף חיזוק ה"בית" הקיים והיטמעות בתוכו. אני מנסה לזהות הבדלים דקים אלה מתוך מודעות לכך שנקודת־המבט שלי על ה"ביתים" השונים, "בעל־הביתים" ו"הכלים" אינה, ואינה יכולה להיות, "חיצונית" לכולם במידה שווה, כלומר "ניטרלית", "אובייקטיבית" או "מדעית".<sup>10</sup>

בין השאר משום צביונו האימפרסוניסטי, הראשוני ורחב היריעה, אך גם בשל המוגבלות של תחומי הידע שלי והמסוימות של נקודת־המבט שלי, אין המאמר מתמודד עם רבות מן הבעיות העמוקות והבווערות ביותר בפמיניזם הישראלי כיום. כך, אין הוא מטפל בקטיגוריות השונות של נשים ישראליות ואינו מפרט את מקומן של נשים אשכנזיות, יהודיות מזרחיות, יהודיות חרדיות, פלשתיניות, מהגרות ומהגרות־עבודה בתהליכים המתוארים. חלק נכבד של הדיון מתמקד בנשים היהודיות הציוניות שהיו בבחינת "הנשים" הנראות לעין בתנועה הציונית ובמדינת־ישראל בשנותיה המעצבות. מובן שגם נקודת־המבט המסוימת שלי צובעת את ניתוחי ומסקנותי. הפרטת הדיון לאוכלוסיות הנשים השונות (הן כמושאות המחקר והן כיוצרותיו) הכרחית כמובן לשם קבלת תמונה מלאה, וזה פרויקט רב־חשיבות לעתיד לבוא.<sup>11</sup> כנקודת־מוצא לדיון במקומה של האשה הישראלית ובמאבק לשחרורה וקידומה, אני מניחה את המושגים שטבעתי, הצעתי והצגתי במאמר קודם,<sup>12</sup> "על פרשת דרכי כבוד", שהמאמר הנוכחי מהווה את המשכו וחלקו השני. המבנה הרעיוני מפותח שם במלואו ולפרטיו, וכאן אזכיר בפסקות אחדות רק את תמציתם של עיקרי הדברים.

10 תודה לחנה נוה שלא הרפתה ודחקה בי לזהות מורכבות זו במאמרי.

11 לנגיעה בנקודה זו ראו בהמשך, בסעיף "פמיניזם כבוד האדם: כבוד סגולי וכבוד־מחיה".

12 "על פרשת דרכי כבוד: ישראל בין מגמות של הדרת־כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity), הילת כבוד (glory) וכבוד־מחיה (respect). תרבות דמוקרטית 9. מאמר זה מסתמך על הרצאה שניתנה בכנס על כבוד האדם שערך מרכז מינררה באוניברסיטה העברית בדצמבר 1998 והתפרסמה בספר: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse* (David Kretzmer and Ekart Kline, eds., Kluwer, London, 2002). ראו גם ספרי, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (כרמל, ירושלים, 2004).

חוקיסוד: כבוד האדם וחירותו<sup>13</sup> קבע, בשנת 1992, שהחברה הישראלית מגדירה את עצמה בראש ובראשונה באמצעות ערך הכבוד (ולא, למשל, באמצעות השוויון). לכן יש מקום להתעכב על ערך זה, על משמעויותיו בחברה הישראלית ועל המינוח הנגזר ממנו, ולהתבונן דרך פריזמה זו גם על מקום האשה, משמעות הנשיות והמאבק לשחרורה וקידומה.

נקודת-המוצא של "על פרשת דרכי כבוד" היא קביעתי כי המושג העברי "כבוד" מכיל בחובו ומשלב ללא הפרד ארבעה מושגים שניתן לפרקם בעזרת שפות אחרות, לתכנים מובחנים ושונים. בסיוע השפה האנגלית, ניתן לפרק את הכבוד העברי לארבע משמעויות מובחנות המוגדרות באמצעות המילים honor, dignity, glory, respect. כדי לאפשר דיון בשפה העברית בהיבטים נבדלים אלה של הכבוד, הצעתי לאמץ מטבעות-לשון עבריות חדשות שיצינו משמעויות נבדלות אלה של הכבוד. הצעתי שם לציין את המושג honor באמצעות הביטוי העברי "הדרת-כבוד", את המושג dignity באמצעות הצירוף "כבוד סגולי", את glory באמצעות "הילת-כבוד" ואת respect על-ידי "כבוד מחיה".

**הדרת-כבוד.** בחברת honor, הדרת-הכבוד (רום המעלה) היא בבחינת מיצב (סטטוס). מעמד חברתי נכסף, הנתפס כרכוש, נכס, קניין. המעמד החברתי של הדרת-כבוד נקנה בהתנהגות נורמטיבית הולמת של הפרט המבקש לזכות בה וליהנות ממנה. התנהגות כבוד של הפרט מזכה אותו בהוקרת-כבוד מן הסובבים, וזו מכוננת את הדרת-הכבוד הנחשקת. ניקוי והשבה של הדרת-הכבוד מחייבים מעשים קיצוניים (לעיתים של אלימות). חברות הדרת-כבוד מחויבות, פעמים רבות, גם להדרת-כבוד קולקטיבית, למשל לאומית, ביחסיהן עם חברות אחרות.

בחברות הדרת-כבוד רבות (כמו אלה היס-תיכוניות ואלה המזרח-תיכוניות), מעמדות שונים נבדלים בסוגי הדרת-הכבוד שחבריהן יכולים לרכוש ובדרכים לרכישתן. החלוקה המעמדית הנפוצה והמקובעת ביותר בחברות אלה היא זו המגדרית. הדרת-כבודם של גברים מותנית, מחד גיסא, באומץ ליבם, בעוצמתם ובסמכותיות הגברית שלהם, ומאידך גיסא בצניעותן, טוהרתן, נאמנותן וציותנותן של נשותיהם. גבר, בחברות אלה, מאבד מהדרת-כבודו אם הוא מאפשר לאחר לזלזל בו, לביישו או להשפילו, או אם הוא מאבד שליטה בנשותיו (לרבות אשתו, אימו, בתו ואחותו) ובמיוחד בנגישותן המינית.

הדרת-כבודה של האשה בחברות כאלה נגזרת מזו של הגבר שהיא נתפסת כנסמכת אליו (אביה, אחיה, "בעלה" או בנה). הדרת-כבודה של אשה נקנית בהתנהגות שאינה מכתימה את זו של האיש, כלומר שאינה מעידה על אובדן שליטתו בה ובנגישותה המינית. אשה שמיניתה נחשפת למי שאינו "בעלה" מאבדת את הדרת-כבודה, כלומר מכתימה את זו של האיש שהדרת-כבודו תלויה בה, ולכן נחשבת לנקלה ובזויה. בחברות כאלה מקובל להתייחס להדרת-הכבוד של האשה על דרך השלילה, ולהתייחס אליה באמצעות המונח "בושה", המציין

13 ס"ח התשנ"ב, 150.

את ההיפך מהדרת־כבוד. בעוד תפקידו של הגבר חיובי — להאדיר את הדרת־כבודו על־ידי התנהגות גברית, ולכן נכבדת, תפקיד האשה שלילי — להימנע מחשיפת נשיותה, כלומר בושטה, שהיא היעדר הדרת־כבוד. בהתנהגות שלילית זו, כלומר בהצנעת עצמה מעין הציבור, האשה מגינה על הדרת־כבודו של האיש שהיא תלויה בו ומבטיחה אותה, ולכן גם קונה את הדרת־כבודה.

כללים מגדריים אלה של הדרת־כבוד אינם חלים בכל חברות הדרת־הכבוד, ובוודאי לא באותה מידה. כך, למשל, באירופה, בצפון היבשת ובמערבה הם פחותים לאין שיעור מאלה הרווחים בדרום היבשת ובמזרחה.

**הילת־כבוד.** במובחן מהדרת־כבוד, הילת־כבוד, glory, היא תכונה מופשטת, בסיסית, המוטבעת באדם מעצם בריאתו בצלם אלוהים. מקורה (לפחות בהקשר דיון זה) בתרבות היהודית. הילת־הכבוד מחייבת את הפרט עצמו, כמו את כל הסובבים אותו, ליראת־כבוד כלפי צלם האל שבו, ולכן להתנהגות הנגזרת מהיותו אדם שנברא בצלם האלוהים. יראת־הכבוד כלפי האל וכלפי צלמו האנושי אוסרת על זילות האדם על־ידי ביזוי גופו (לרבות הרעבתו או זיהומו) או, למשל, הפקרת גופתו לטרף. בתרבות היהודית אין זה ברור שכל בני־האדם ניחנו בתכונה זו (יש הסוברים שהיא מאפיינת יהודים בלבד) או שהיא מצויה בכל בני־האדם במידה שווה (יש הסוברים שלגברים יש יותר הילת־כבוד מאשר לנשים).

**כבוד סגולי.** במסגרת תפיסת־עולם ליברלית־הומנית של המחצית השנייה של המאה העשרים, כבוד סגולי (dignity) הוא תכונתו המוחלטת ביותר של כל בן־אנוש באשר הוא, והיא מאצילה על כל פרט את הזכות המוחלטת שהסובבים אותו יכירו בכבודו הסגולי, יימנעו מפגיעה בו ויגנו עליו. כבודו הסגולי של האדם הוא תמצית מהותה של אנושיותו, והוא מכיל את הזכות החברתית המזערית לקבל יחס אנושי. כבודו הסגולי של האדם מקנה לו, בין השאר, את הזכויות הבסיסיות לא להיות רעב, לא להיות מעונה, לא להיות משועבד, לא לסבול מאלימות, לא להיות בלא קורת־גג, לא להיות מושקק, לא להיות מנודה ולא להיות מופלה על־ידי קבלת יחס המבנה אותו כ"אנושי פחות" מבני־אדם אחרים. אף־על־פי שלא ניתן לגזול מאדם את כבודו הסגולי, ניתן לתקוף אותו ולפגוע בו, והזכות הנגזרת מן הכבוד הסגולי אוסרת על מעשים אלה.

**כבוד־מחיה.** כבוד־מחיה הוא אותו מרחב של תכונות וכישורים המקיף כל פרט ומאפשר לו לפתח את ייחודו האישי והקבוצתי. כבוד־המחיה מאפשר לכל אדם להתפתח, לגדול ולממש את הפוטנציאל האנושי שלו בהתאם לייחודו האנושי ולמערכת הערכית שבתוכה הוא חי, כלומר בהתאם לתרבותו ולחברתו. הזכות החברתית להגנה על כבוד־המחיה מבטאת הכרה וקבלה של הפלורליזם האנושי, על הצרכים השונים הנגזרים ממנו. זכות זו אינה מוחלטת כמו הזכות להכרה והגנה על כבודו הסגולי של האדם, אך היא רחבה יותר וחלה על מגוון רחב יותר של צרכים. ניתן לכן לראות בה מעין נדבך נוסף מעבר למסד הכבוד הסגולי. מכיוון שזו זכות יחסית, ניתן לאזן בין זכויותיהם השונות — ולעיתים המתנגשות — של אנשים שונים לכבוד־מחיה.

במאמר "על פרשת דרכי כבוד" החלתי את מושגי הכבוד הללו על ההיסטוריה והמציאות הציונית. מהלך זה הוליד את התובנה, המפורטת שם, כי התנועה הציונית היא, במהותה, תרבות של הדרת-כבוד אישית ולאומית. הרצל ונורדאו, ראשוני מנהיגי הציונות המדינית, שאבו אל תוך הציונות את דפוסי הדרת-הכבוד שאפיינו את החברה הגרמנית במאה התשע-עשרה, והדור הבא, ז'בוטינסקי ובן-גוריון, חיברו את המנטליות של הדרת-הכבוד הציונית עם קריאה מחודשת של סיפורי המקרא. התרבות הישראלית מכילה גינוני הדרת-כבוד רבים, כמו גם ביטויים לשוניים שיש בהם כדי ללמד על מאפייניה המסוימים של תרבות הדרת-הכבוד הישראלית. השימוש הלשוני המבאר ביותר הוא המושג "פְּרִיִּיר": החרדה "לצאת פרייר" מבטאת באופן המובהק ביותר את המהות של הדרת-הכבוד הישראלית.

ב"על פרשת דרכי כבוד" טענתי כי בשנת 1992 היו מי שביקשו להסיט את מרכז הכובד, ולחזק בחברה הישראלית את מקומו של כבוד האדם הסגולי (ואולי גם של כבוד-המחיה) כערך-יסוד מרכזי. חוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו התכוון מלכתחילה לקדם מטרה חברתית זו. אולם מאחר שהמלה כבוד, ולכן גם הצירוף כבוד-האדם, מכילים את כל ארבע המשמעויות המתוארות, לא השכיל חוקי-היסוד למלא את המטרה שהועידו לו הוגיו ולא השפיע על יחסי-הגומלין המורכבים והסבוכים בחברה הישראלית בין ארבע תפיסות הכבוד. גם עשור לאחר חקיקתו של חוקי-היסוד לא השתנתה המנטליות של הדרת-הכבוד הישראלית ולא נערך דיון ציבורי מעמיק במשמעויותיהם של כבוד האדם הסגולי, הילת-הכבוד של האדם וכבוד-המחיה שלו.

המאמר הנוכחי מתבונן על נשיות וגבריות, נשים וגברים והמאבק לשחרור האשה וקידומה במסגרת התנועה הציונית ובישראל, כל זאת מתוך מסגרת מושגית של ארבעה סוגי הכבוד.

## חלק ראשון: מבנה העומק התרבותי של הדרת-הכבוד הציונית והשלכותיה המגדריות

א. הנרטיב המיתולוגי ההיסטורי וגיבוריו: אדם, אדמה, חוה, לילית  
בראשית היתה האלה הגדולה: אֵינְנָה, אֶשְׁרָה, עֶשְׂתוֹרָת, עֵנָת. היא בראה שמים וארץ וכלכלה את העולם.<sup>14</sup> היא היתה מקור החיים והמוות, היצירה והמלחמה. היא הכילה את כל מגוון

14 הספרות המקצועית על האלות הגדולות במזרח הקדום עצומה ורבה. לשם סקירה והפניות, ראו ספרי: Every Breath You Take: Stalking Narratives and the Law (University of Michigan, Ann Arbor, 2001) 19–50. אחת החוקרות החלוצות והמרכזיות בחקר האלות היא מריה גימבוטס, ראו: Marija Gimbutas *The Language of the Goddess* (Harper & Row Publishers, San Francisco, 1989). לפרסומים עדכניים בתחום בעברית ראו ש' שפרה ו' קליין בימים הרחוקים ההם:



התכונות. היא נתנה חיים לאֶל־הבן, דומיזי, תמוז, בעל, אֶדְוִיָּס, אשר צמח להיות מאהבה.<sup>15</sup> כאשר בגד בה, גרמה למותו, אך גם סעדה אותו במותו והשיבה אותו לחיים, וחוזר חלילה, כמו עונות השנה.<sup>16</sup> ברבות הימים גברו בניה האלים על האלה הגדולה, שחטוה, ועשאוה לתהום, התוהו־וּבוהו, שממנו בראו מחדש את העולם עליו השתרו.<sup>17</sup>

הָאֱלוֹת שאכלסו את פְּנֵת־אֹנִיָּהם הפטריארכליים של האלים החדשים סרו למרותם, וגילמו, כל אחת, תכונה מרכזית אחת, רובן (אך לא כולן) תכונות שהוגדרו עתה "נשיות". האלה ענת (כמו גם אֶרְטֵמִיס וְדִיאָנָה אחיותיה בתרבויות יוון ורומי), שהיתה בימי הזוהר שלה אלת השמים והארץ, נהפכה לָאֵלֶת המלחמה; אֶתְנָה עוצבה כאלת החוכמה. רבות מן האלות הגדולות, כמו אֶשְׁרָה, הָרָה וְדֶמֶטֶר, הובנו, כל אחת, כָּאֵלֶה הרעיה־האם; אֱלוֹת "צעירות" יותר, כֶּאֱפְרוֹדִיטָה וְפֹנוֹס, הובנו כָּאֱלוֹת היופי והאהבה. במיתולוגיה הנוצרית איבדו אֶשְׁרָה, דֶמֶטֶר וְהָרָה את מעמדם האלוהי, והתגלגלו בדמותה של מריה, אימו האנושית של בן האלוהים, שהיתה למעיֵן־אֵלֶה רק לאחר מותה (המיתולוגי).<sup>18</sup>

הָאֱלוֹת שימשו את תרבויותיהן לביטוי תפיסות של נשיות ולעיבודן הקולקטיבי. הן גילמו תפיסות שונות ותכונות שונות של נשים ונשיות, והיוו דגמים לחיקוי (או שלא לחיקוי) על־ידי בנות אנוש. יחסי האלים הזכרים והאלות הנקבות היו מעין ביטוי ומודל ליחסים בין המינים. בעידן הטרום־הוליוודי וטרום־מצעדי הפזמונים מילאו הָאֱלוֹת את תפקידן של ה"כוכבות" בנות־זמננו, והעיסוק בהן ובעלילותיהן היה זירה פופולרית מרכזית לשיח ציבורי בסוגיות הקשורות למגדר בכלל ולנשיות בפרט.<sup>19</sup>

לעומת כל אלה, המיתולוגיה היהודית הרשמית התאפיינה בביטול הָאֱלוֹת מכל וכל,

---

אנתולוגיה משירת המזרח הקדום (הוצאת עם עובד, המועצה הציבורית לתרבות מופת, המפעל לתרגום ספרי מופת, תל־אביב, 1996); יעל רנן אלות וגיבורים: מיתוסים על גבולות הכוח (עם עובד/ספרית אופקים, תל־אביב, 2001).

- 15 להצגה תמציתית והפניות, ראו: Every Breath You Take, לעיל הערה 14, בעמ' 22.
- 16 להצגה תמציתית והפניות, ראו: Every Breath You Take, שם, בעמ' 83–84.
- 17 להצגה תמציתית והפניות, ראו: Every Breath You Take, שם, בעמ' 23.
- 18 מעמדה של מריה, אם האלוהים, הוא בוודאי אחד הגורמים שהשפיעו — ומשפיעים — על ההבדל בין המרחב הנשי בעולם הנוצרי לעומת זה היהודי. בעוד שנשים נוצריות יכלו להזדהות עם דמות נשית ולהשתתף בפולחן שהתמקד בה (עם עליית חשיבותה בתיאולוגיה הנוצרית, רבו גם התנועות הדתיות הנשיות), נותרו נשים בעולם היהודי משוללות דגם נשי להזדהות. (השכינה לא שימשה דמות כזו בהווה היהודית הרחבה.) עם זאת יש לזכור כי מריה מציבה דגם נשי מוגבל ומסרס של אשה שכל־כולה אימהות ואשר ערכה מותנה בבתוליותה האי־מינית. זה, כמובן דגם המציב אידיאל בלתי־אפשרי, המזמין כישלון.
- 19 חישובו, למשל, על הסיפורים המוכרים כל־כך מן המיתולוגיה היוונית האולימפית על תחרות היופי בין

והשליטה, בקנאות מונוליטית בלתי־מתפשרת, אל זכר אחד ויחיד על היקום כולו. היעדרו של פנתאון פלורליסטי ביהדות (הרשמית) הוליד שתי תופעות שלובות. ראשית, בהיעדר מגוון של דמויות־חיקוי נשיות מטפיזיות, נמנעה האפשרות לעיסוק קולקטיבי בתכונותיהן, במאפייניהן ובדפוס נשיותן. ללא דגמים מטפיזיים אלה של נשיות, צומצם השיח על־אודות נשים ונשיות, ואף הושתק במידה רבה.<sup>20</sup>

במקביל, השקפת־העולם הפטריארכלית הקשוחה ביחס לסדר חברתי המגדרי הועתקה אל מערכת היחסים המטפורית בין האל הזכר היחיד ובין עמו הנבחר היחיד, ישראל, וקונצעה ברמה המטפיזית בהקשר זה. בעולם דימויים זה, האל הזכר עוצב כגבר־פטריארך שליט עליון: הוא הוגֵבֵן כלוחם עז, רבי־כוח, מלא הוד וכבוד; כעשיר מעל לכל המִשגה (שמים וארץ וכל צבאם – שלו הם), אדון עולם הזן ומפרנס את כל נתיניו, מחוקק ושופט, נדיב וחומל.<sup>21</sup> העם הנבחר הוֹדֵמָה לאשה הקנויה לאדונה, האל הזכר, וסרה למרותו. במילים אחרות: האידאל של שלטון אלוהי מוחלט וכניעות מלאה של העם לאלוהיו הומחש ועוצב על־ידי שימוש בדפוס האנושי, הפטריארכלי, המוכר היטב, של שייכות האשה, כפיפותה וכניעותה לאדונה, בעלה.

---

אלת האהבה, האֵלה־האם ואֵלת החוכמה; על מלחמת יום־הדין של האֵלה־האם (דִמְטֵר) כאשר בתה נחטפה וניתנה לאֵל השאול; על קנאתה הממיתה של האֵלה־האם־המלכה (הֵרָה); על יחסי הזוגיות של פְּסִיקָה ואִמור; על אֵלת־הצייד (דִיאָנָה) שהרגה גברים שחזו ביופיה; על הפיכתה של דִפְנָה לעץ בגין סירובה לקשר מיני, וכיוצא באלה.

20 להיעדרן של דמויות נשיות יש היבטים והשלכות רבים. כך, למשל, בהקשר הלאומי המודרני, דמותה של מריה שימשה השראה ודגם לדמויות הנשיות שסימלו את מדינות־הלאום האירופיות, כבריטניה וגרמניה. (George Mosse *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (Howard Fertig, New York, 1985) 96–98). ההזדהות הלאומית עם דמות נשית השפיעה בוודאי על תחושותיהן של נשים ועל היחס אליהן. הציונות ומדינת־ישראל, אף שאימצו את רוב הסממנים של התנועות הלאומיות האירופיות ושל מדינות־הלאום, לא יצרו דמות נשית המסמלת את הלאום. נראה כי זה אחד הביטויים המוחשיים להיעדר דמות מיתולוגית יהודית נשית. (ייתכן מאוד ש"בת ישראל" לא פותחה כדמות כזו מכיוון שהמאמץ הציוני חתר להעמיק את גבריותו של הלאום, ולא לחזק את זיהויו עם נשיות).

21 אֵל זכר זה ניכס גם את הפונקציות ה"נשיות" ההכרחיות של האֵלות: הברואה, החסד והרחמים, המאפשרים לבני־האדם לבקש חנינה ולזכות בה למרות חולשותיהם, מגרעותיהם וחטאיהם. אילנה פרדס מציעה כי למרות ניכוס זה, עם ישראל המונותאיסטי כִּמָּה אל "הנקה" אלוהית נשית שלא היה בידי האֵל הזכר להעניק. אילנה פרדס הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא (הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל־אביב, 2001), 49.

בהקשר זה, עם ישראל כונה "בת ציון" ו"בתולת ציון". יחסיו עם האל הודמו ליחסים זוגיים המושתתים על אהבה הכרוכה ללא הפרד בשליטה גברית ובחובת ציות נשית.<sup>22</sup> כל סטייה של העם מכניעות מלאה לאלוהיו ומציות מוחלט לחוקיו, מצוותיו ודרישותיו הוגדרה כבגידה, ניאוף וזנות. כל סטייה כזו הוצגה כמצדיקה ענישה אלוהית חמורה של העם ה"זונה" תחת אלוהיו.<sup>23</sup>

22 מגדור מובהק זה של האל ועמו זכה כמובן בתשומת-לב ובהתייחסויות פרשניות לכל אורך ההיסטוריה של ההגות היהודית, לרבות בעת הנוכחית. אסתפק כאן בהבאת שלוש דוגמות מוכרות מכתבי הנביאים, שנידונו רבות בהקשרים מגוונים (כל ההדגשות שלי כמובן – א' ק'). "כי בעליך עשיך ה' צבאות שמו וגאלך קדוש ישראל אלהי כל הארץ יקרא. כי כאשר עזובה ועצובת רוח קראך ה' ואשת נעורים כי תמאס אמר אלהיך. ברגע קטן עזבתיך וברחמים גדלים אקבצך. בשצף קצף הסתרתי פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גאלך ה'." (ישעיהו נד, ה-ח). "ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמיך, ואמר לך בדמיך חיי, ואמר לך בדמיך חיי. רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבאי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח ואת ערם ועריה. ואעבר עליך ואראך והנה עתך עת דדים ואפרוש כנפי עליך ואכסה ערוךך ואשבע לך ואבוא בברית אתך נאם אדוני אלהים ותהיי לי. וארחצך במים ואשטף דמיך מעליך ואסכך בשמן. ואלבישך רקמה ואנעלך תחש ואחבשך בשש ואכסך משי. ואעך עדי ואתנה צמידים על ידיך ורביד על גרוך. ואתן נזם על אפך ועגילים על אזניך ועטרת תפארת בראשך. ותעדי זהב וכסף ומלבושך ששני) ומשי ורקמה סלת ודבש ושמן אכלתו) ותיפי במאד מאד ותצלחי למלוכה." (יחזקאל טז, ו-יג). "לכן הנה אנכי מפתיה והלכתייה המדבר ודברתי על לבה. ונתתי לה את כרמיה משם ואת עמק עכור לפתח תקוה וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלתה מארץ מצרים. והיה ביום ההוא, נאם ה', תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי. [...] וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'." (הושע ב, טז-כב). אין זה מפתיע ששיר השירים פורש כביטוי האהבה האולטימטיבי של העם (המשול לאשה) לאלוהיו (המשול לגבר) ושל האל לעמו. בפרשנותו זו, שיר השירים הוא הטקסט המביא לשלמות את תהליך המגדור של האל ושל עם ישראל.

23 "ויאמר ה' יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטו(ו)ות גרון ומשקרות עינים הלוך וטפף תלכנה וברגליהם תעכסנה. ושפח אדני קדקד בנות ציון וה' פתהן יערה. ביום ההוא יסיר אדני את תפארת העכסים והשביסים והשהרנים. הנטיפות והשירות והרעלות. הפארים והצעדות והקישרים ובתי הנפש והלחשים. הטבעות ונזמי האף. המחלצות והמעטפות והמטפחות והחריטים. והגלינים והסדינים והצינפות והרדידים. והיה תחת בשם מק יהיה ותחת חגורה נקפה ותחת מעשה מקשה קרחה ותחת פתיגיל מחגרת שק כי תחת יופי. [...] אם רחץ ה' את צאת בנות ציון ואת דמי ירושלם ידח מקרבה ברוח משפט וברוח בער." (ישעיהו ג, טז-כד, ד, ד). "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ היא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'. שאי עיניך על שפים וראי איפה לא שכבת (שגלת) על דרכים ישבת להם כערבי במדבר ותחניפי ארץ בזנותך וברעתך.

מובן כי העתקת הדפוס הפטריארכלי אל יחסי האל ועמו הבהירה את חובות העם כלפי האל, אך בה בעת גם הנציחה וחיזקה את הדפוס הפטריארכלי עצמו, על משמעויותיו המגדריות. הסדר המגדרי הפטריארכלי אומץ וקובע כך ברמה המטפיזית מבלי להיזקק לדמויות נשיות קונקרטריות (כגון אלות), שהיו מזמינות עניין ושיח בנשים ובנשיות.

בהיעדר אלות, אם־כן, עבר עם ישראל תהליך של פמיניזציה מיתולוגית, אשר לא הביא לידי פיתוח של תפיסת הנשיות ולא לביצור מעמדן של הנשים, אלא דווקא לקיבוע מטפיזי של דפוסים פטריארכליים קשוחים וסטריאוטיפיים מיזוגניים. הנשיות הלאומית המטפיזית הובנתה ככניעות, חובת ציות ונאמנות, חולשה, בוגדנות ומיניות נשית שלילית והרת־אסון. החולשה הנשית, שהתבטאה במיתולוגיה תיאולוגית זו בניאוף וזנות אחרי אלוהים זרים, היוותה פגיעה באל ועוררה את זעמו המוצדק, שהתבטא בגזרות ועונשים קשים. נשיותו של עם ישראל, לכן, לא עוצבה כתכונה שיש להתגאות בה ולעסוק בה, אלא כחולשה אינהרנטית

---

וּמְנַעו רַבִּים וּמִלְקוֹשׁ לֹא הָיָה וּמִצַּח אִשָּׁה זֹנָה הָיָה לָךְ מֵאַנַּת הַכֹּלָם. הֲלוֹא מַעַתָּה קִרְאתָ (קראתי) לִי אָבִי אֲלוֹף נַעֲרֵי אֲתָהּ. הֲיִנְטָר לְעוֹלָם אִם יִשְׁמָר לְנֶצַח הֲנָה דַבַּרְתִּי וְתַעֲשֵׂי הַרְעוֹת וְתוֹכֵל. וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי בְּיָמַי יֵאֱשִׁיחוּ הַמֶּלֶךְ הָרְאִיתָ אֲשֶׁר עָשִׂתָּ מִשְׁבָּה יִשְׂרָאֵל הֲלָכָה הִיא עַל כָּל הָרָגָה וְאֵל תַּחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן וְתִזְנִי שָׁם. וְאָמַר אַחֲרָי עָשׂוּתָה אֶת כָּל אֱלֹהֵי אֲלֵי תִשׁוּב וְלֹא שָׁבָה וְתִרְאָה (ותראה) בְּגֹזְזָה אַחֲוֹתַי יְהוּדָה. וְאָרָא כִּי עַל כָּל אֲדוֹת אֲשֶׁר נָאֶפֶה מִשְׁבָּה יִשְׂרָאֵל שְׁלַחְתִּיהָ וְאַתָּן אֶת סִפְרָ כְּרִיתִיתָהּ אֵלַי וְלֹא יִרְאֶה בְּגֹזָה יְהוּדָה אַחֲוֹתָהּ וְתִלַּךְ וְתִזְנֶן גַּם הִיא. וְהָיָה מִקֵּל זְנוּתָהּ וְתַחֲנַף אֶת הָאָרֶץ וְתִנְאֹף אֶת הָאָבֶן וְאֶת הָעֵץ. וְגַם בְּכָל זֹאת לֹא שָׁבָה אֵלַי בְּגֹזְזָה אַחֲוֹתָהּ יְהוּדָה בְּכָל לְבָבָהּ כִּי אִם בִּשְׂקָר נֶאֱמַר ה' (ירמיהו ג, א-י). "וְתַבְטַחֵי בִּיפֶיךָ וְתִזְנִי עַל שִׁמְךָ וְתִשְׁפָּכִי אֶת תְּזוֹנוֹתֶיךָ עַל כָּל עוֹבֵר לוֹ יְהִי. וְתִקְחִי מִבְּגָדֶיךָ וְתַעֲשִׂי לָךְ בְּמוֹת טְלוּאָתָהּ וְתִזְנִי עֲלֵיהֶם לֹא בְּאוֹת וְלֹא יְהִי. וְתִקְחִי כְּלֵי תַפְאָרְתְּךָ מִזְהָבִי וּמִכֶּסֶף אֲשֶׁר נָתַתִּי לָךְ וְתַעֲשִׂי לָךְ צִלְמֵי זָכָר וְתִזְנִי בָם. [...] וְהָיָה אַחֲרָי כָּל רַעֲתָךְ אוֹי אֲוִי לָךְ נֶאֱמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים. וְתִבְנִי לָךְ גֵּב וְתַעֲשִׂי לָךְ רֵמָה בְּכָל רְחוּב. אֶת כָּל רֵאשׁ דֶּרֶךְ בְּנֵית רִמְתָּךְ וְתַתְּעִבִי אֶת יַפְיֶךָ וְתַפְשָׁקִי אֶת רַגְלֶיךָ לְכָל עוֹבֵר וְתִרְבִּי אֶת תְּזוֹנוֹתֶיךָ (תזנותך). וְתִזְנִי אֶל בְּנֵי מִצְרַיִם שְׂכִנְיֶךָ גְּדֹלֵי בָשָׂר וְתִרְבִּי אֶת תְּזוֹנְתְּךָ לְהַכְעִיסֵנִי. וְהִנֵּה נְטִיתִי יָדַי עֲלֶיךָ וְאֶגְרַע חֶקְךָ וְאַתְּנֶךָ בְּנֶפֶשׁ שְׂנְאוֹתֶיךָ בְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים הַנְּכַלְמוֹת מִדְּרַכְךָ זָמָה. וְתִזְנִי אֶל בְּנֵי אֲשׁוּר מִבְּלַתִּי שְׁבַעֲתָךְ וְתִזְנִים וְגַם לֹא שְׁבַעֲתָהּ. וְתִרְבִּי אֶת תְּזוֹנוֹתֶיךָ אֶל אֶרֶץ כְּשָׂדִימָה וְגַם בְּזֹאת לֹא שְׁבַעֲתָהּ. מֵהָ אֶמְלָה לְבִתְּךָ נֶאֱמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בְּעִשׂוֹתְךָ אֶת כָּל אֱלֹהֵי מַעֲשֵׂה אִשָּׁה זֹנָה שְׁלֹטָהּ. [...] הָאִשָּׁה הַמִּנְאֶפֶת תַּחַת אִשָּׁה תִקַּח אֶת זָרִים. [...] לִכֵּן זֹנָה שְׁמַעִי דְבַר ה'." (יחזקאל טז, טו-לה). "וְעַתָּה אֶגְלָה אֶת נְבִלְתָהּ לְעֵינַי מֵאַהֲבִיָּה וְאִישׁ לֹא יִצְלִנָה מִיָּדִי. וְהִשְׁבַּתִּי כָּל מְשׁוּשָׁה חֲגָה חֲדָשָׁה וּשְׁבַתָּהּ וְכָל מוֹעֵדָהּ. וְהִשְׁמִיתִי גִפְנָהּ וְתִאֲנַתָּהּ אֲשֶׁר אִמְרָה אֲתִנָּה הִמָּה לִי אֲשֶׁר נָתַנּוּ לִי מֵאַהֲבִי וּשְׁמַתִּים לִיעֵר וְאֶכְלָתֶם חֵית הַשָּׂדֶה. וּפְקַדְתִּי עֲלֵיהָ אֶת יְמֵי הַבְּעָלִים אֲשֶׁר תִּקְטִיר לָהֶם וְתַעַד נִזְמָה וְחִלְיָתָהּ וְתִלַּךְ אַחֲרָי מֵאַהֲבִיָּה וְאֲתִי שְׁכַחָה נֶאֱמַר ה'." (הושע ב, יב-טו). (כל ההדגשות שלי כמובן – ד' ק').

המובילה לאסונות, שיש להדחיקה, לחוש בגינה אשם, להתבייש בה ולנסות לגבור עליה, להכניעה ולא לפה ככל האפשר.

במובן זה, נשיותו של העם דמתה לנשיותה המיתולוגית של חוה המקראית, אִם כל חי, שהתפתחה בחולשתה וגרמה לגירוש מגן־העדר ולקללת המוות שהוטלה על המין האנושי.<sup>24</sup> מתוך עולם הדימויים המיתולוגי הכפול של יחסי אל-עם והגירוש מגן־העדר מצטיירים החורבן הלאומי והגלות כפועל יוצא של מיניותו הנשית המופקרת ובוגדנותו הנשית של העם היהודי באלוהיו־אדוניו. בוגדנות כפוי־טובה זו דינה גירוש מן הארץ המובטחת, מגן־העדר האבוד, לחיים קולקטיביים של כאב, סבל ומוות. אף אם נרטיב זה לא הוגדר במילים מגדריות מפורשות, עולם הדימויים העברי הכיל אותו בסב־טקסט התרבותי, בלא־נודע הקולקטיבי.<sup>25</sup> המציאות המעשית, החומרית, של גלות וחיי מיעוט בקרב העמים תרמה כידוע להתפתחות דימויו הנשי של היהודי בקרב העמים. האומה היהודית נתפסה כחלשה, תלותית, מוכה ומושפלת מעמים אחרים, ולכן הובנתה על־ידיהם כ"בלתי־גברית", כלומר "נשית". הגברים היהודיים, שהאומה מזוהה עמם בדרך כלל, היו משוללי צבא, אדמה, ריבונות, אדנות, שליטה — וכל הסממנים הגבריים המוכרים בעולם הפטריארכלי. הם שימשו, לכן, כסמל המובהק לטיפוס האנושי ה"בלתי־גברי". כריתת העורלה והלמדנות רק העצימו את הדימוי הבלתי־גברי של היהודי ואומתו. דימויו הנשי של הגבר היהודי בא לידי ביטוי המובהק באמונה שרווחה באירופה כי גברים יהודיים הינם בעלי מחזור חודשי והם מדממים כנשים.<sup>26</sup>

24 גם על דמותה של חוה ביהדות (כמו גם בנצרות) נכתבה, כמובן, ספרות עשירה בכל התקופות. להצגה תמציתית והפניית, ראו התייחסויות מרחבות בתוך: Every Breath You Take, הערה 14 לעיל, ובמיוחד בעמ' 1-20, 28-30, 36-49, 57-59, 70-72, 80-90. לטיפול, בעברית, בדמותה של לילית בספרות העברית מנקודת־מבט פסיכולוגית ראו ניצה אברבנאל חוה ולילית (הוצאת אוניברסיטת בראילן, 1994).

25 מאמר זה אינו מתייחס לתפיסת הנשי והנשים בקבלה, תפיסה שהיא עולם בפני עצמו. מחקרים בתחום זה בשנים האחרונות מצביעים על כך שהקבלה הציגה חלופה קשוחה פחות לחלוקה המגדרית היהודית הנורמטיבית, ואפשרה גמישות־יתר בביטוי הנשי, כמו גם בהבניית מעמדן של נשים ותפקידיהן. ראו למשל ביטי רואי "נשים ונשיות: דימויים מספרות הקבלה", להיות אשה יהודייה (מרגלית שלה עורכת, ירושלים, תשס"ג), 131-155.

26 בשני העשורים האחרונים פורחת, בשולי הדרך הראשית, כתיבה מחקרית מרתקת שמציגה ומנתחת את דימויו הנשי של הגבר היהודי בגלות אירופה (ולעומתו את "גבריותה" של האשה היהודייה). לכמה כתבי־יסוד חלוציים ראו: Sander Gilman *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (John Hopkins University Press, Baltimore, 1986); David Buale *Power and Powerlessness in Jewish History* (Schocken Books, New York, 1986); Sander Gilman *The Jew's Body* (Routledge, New

הנשים היהודיות, לעומת זאת, עסקניות, טרודות בפרנסת משפחותיהן, נתפסו, לפחות בעיני האומות האירופיות, כגבריות יותר מן הגברים היהודים.<sup>27</sup> גם הנשים היהודיות המודרניות, המשכילות, שלמדו לימודים אירופיים יותר מן הגברים היהודיים והשתלבו בתרבות אירופה המודרנית של המאה התשע־עשרה ביתר הצלחה מהם, העיבו אף הן, בסמכותיות הפעילה, ה"גברית", שלהן, על בני־זוגן היהודיים.<sup>28</sup>

---

David Biale, *York*, 1991; דוד ביאל ארוס והיהודים (הוצאת עם עובד, תל־אביב, תשנ"ד) (במקור: David Biale, *Eros and the Jews*, Basic Books, (New York, 1992); Michael Berkowitz *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War* (Cambridge University Press, New York, 1993); Sander Gilman *Freud, Race and Gender* (Princeton University Press, Princeton, 1993); Jacques Kornberg *Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism* (Indiana University Press, Bloomington, 1993); George Mosse *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* (Oxford University Press, New York, 1996); Daniel Boyarin *Unheroic Conduct, The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley University Press, Berkeley, 1997) דניאל בויארין "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מיגדר חיקוי", תיאוריה וביקורת 11 (1997) 123–144; מיכאל גלזמן "הכמיהה להטרסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילד" תיאוריה וביקורת 11 (1997) 145–162. לדיון במחזור החודשי של הגבר היהודי ראו גלזמן, שם, עמ' 146, אשר נסמך על: Sander Gilman *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin de Siecle* (John Hopkins University Press, Baltimore, 1993) 97–98; Willis Johnson "The Myth of Jewish Male Menses" *Journal of Medieval History* (1998) 273–295 (24(3).

27 בתוך הקהילות היהודיות נמצאו דרכים למנוע מן הנשים מעמד בכיר ולהכפיף למערכת היהודית הפטריארכלית למרות פעלתנותן החברתית והכלכלית. כך, לימוד התורה היה לערך העליון הבלעדי והמוחלט, ונשים הודרו ממנו לחלוטין. לכן, עוצמתן בעולם החומר לא העניקה להן מעמד של בכורה ויוקרה בעולם הרוח הפנימי, היהודי. לפיתוחה של טענה זו, ראו, למשל: "Feminisation and Its Discontents: Torah Study as a System for the Domination of Women" פרק 4 בספרו של דניאל בויארין, לעיל הערה 26, בעמ' 151. שיטה זו ממשיכה להתקיים, כידוע בקהילות האורתודוקסיות בישראל, שבהן הגברים הם תלמידי־חכמים והנשים – המוציאות והמביאות. גם שיח הכבוד שימש לדיכוי הנשים היהודיות, כפי שיפורט בסעיף הבא.

28 רחל אלבוים־דרור "האישה הציונית האידאלית" התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית (עורכת יעל עצמון), הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, (2001) 95–97. יש לציין כי התנהגות "גברית" של נשים אינה מקנה להן הדרת־כבוד, אלא מבזה אותן ופוגעת בהדרת־הכבוד של הגברים הקשורים אליהן.

תרגום נקודה זו לעולם המושגים של מאמר זה מוביל לקביעה כי בעולם של הדרת־כבוד (honor), **האומה היהודית והגבר היהודי סבלו, מהיעדר אולטימטיבי הן של גבריות והן של הדרת־כבוד.**<sup>29</sup>

התנועה הציונית המדינית קיבלה ואימצה ללא ערעור את המסגרת המושגית האירופית שהגדירה את היהודים ואת היהדות כנשיים ונטולי הדרת־כבוד. (ייתכן שהציונים קישרו תפיסה אירופית זו, בלא־מודע, גם עם הדימוי הנשי המיוחד לעם ישראל במקורותיו העתיקים.) הציונות המדינית הציבה לה למטרה להשיב לגבר היהודי ולעם היהודי את גבריותם ואת הדרת־כבודם.

כותבות וכותבים רבים ציינו בשני העשורים האחרונים כי ציונותם של הרצל ונורדאו התמקדה בכינון גבריותם של הגבר היהודי והעם היהודי.<sup>30</sup> תרבות הגוף העברי־הגברי של נורדאו, כמו גם תאוות הסיף, המדים והצבא של הרצל, התמקדו בקימום גבריותו השפופה של הגבר היהודי, תוך שחרור הקולקטיב היהודי מנשיותו והעצמת היסוד הגברי שבו. גם את התחברותם של ז'בוטינסקי ובן־גוריון עם הלוחמים ההרואיים של העבר היהודי (שמשון הגיבור, החשמונאים גיבורי התהילה, ברכוכבא שקרא לדרור) ניתן לראות כניסיון להשיב ליושנה את עטרת הגבריות היהודית הן ברמת הפרט והן ברמת הכלל הלאומי.<sup>31</sup> בתמצית, **הפרויקט הציוני המדיני היה מושקע בבניית הדרת־הכבוד הגברית היהודית.**

מכיוון שהגבריות היא שנתפסה כחסרה, מוכתמת, בעייתית ומשוועת לישועה, נותבה האנרגיה הציונית אליה. הנשיות נזנחה ונותרה בלתי־מטופלת, שכן היא נתפסה כשורש הבעיה, אבן־הנגף, ה"עודף" המנוון, המשפיל. הנשים היהודיות עצמן סימלו את הנשיות היהודית שהביאה לידי חורבן וקיפוח הדרת־הכבוד הלאומית. יתר על־כן:

הרצון להמלט מן הייצוגים הנשיים השליליים שבהם הוכתר [הגבר היהודי] על־ידי התרבות המערבית הביאו להשלכת הדימויים השליליים מעליו על האישה. המהפך

---

29 עמדה זו, שהיתה נפוצה ביותר באירופה, מתועדת ומנותחת בכתבים המוזכרים בהערה 26 לעיל, ובספרות הנסמכת עליהם.

30 ראו הפניות בהערה 26 לעיל, וכן: George Mosse "Max Nordau, Liberalism and the New Jew" 27 *Journal of Contemporary History* (1992) 565. גם כתבות פמיניסטיות נתנו את הדעת על גבריותו של המפעל הציוני ועל משמעות הדבר לגבי הנשים הציוניות והפרויקט הפמיניסטי. ראו, למשל, סבירסקי, לעיל הערה 6, בעמ' 285.

31 לדיון מפורט יותר והפניות ראו "על פרשת דרכי כבוד", לעיל הערה 12.

מן היהודי מנוון הגוף לעברי החדש, הם שהכתיבו במידה רבה את הייצוגים הנשיים, הן הגלותיים והן הלאומיים.<sup>32</sup>

גם "גבריותן" של הנשים היהודיות לא התקבלה בעין יפה, שכן היתה לרועץ לגברים היהודיים, העיבה על גבריותם שלהם ותפסה את מקומה. מנקודת־מבטה של הציונות המדינית היה על הנשים להתמעט הן כמייצגות הנשיות הקולקטיבית המבישה והן כחוסמות דרכם של הגברים היהודיים אל גבריותם השדודה.

הפתרון המתבקש ברמה האידאולוגית היה התעלמות כללית מסוגיית הנשיות, המעטה בחשיבותה והדחקתה. אכן, בשיח האוטופי היה הפתרון הצהרה סתמית על שוויון זכויות מלא לנשים – תוך תכנון מציאות שבה יהיו משניות ושוליות;<sup>33</sup> יצירת חזון שבו "האישה הגלותית החומרנית הופכת למסתפקת במועט ולמעודנת, והמתבוללת התוקפנית והגברית הופכת לאישה הלאומית הרכה והנשית".<sup>34</sup>

אולם לא ניתן להתעלם מכך שהעם היהודי הכיל, בכל־זאת, נשים בשרודם, ואף חזקות ומשכילות ודעתניות, שהיה מן ההכרח להתחשב בקיומן ולשתפן במעשה הציוני. הפתרון המעשי הסביר ביותר היה להזמין להשתתף בפרויקט הציוני לא כ"נשיות מדי" (שהרי הנשיות היהודית נשאה עמה את טעם הגולה הדוויה וניחוחותיה הבאושים), אך גם לא כ"גברים לכל דבר" (שכן תפקיד זה יועד לגברים היהודיים החדשים). מתוך הגיונה, היה על הציונות המדינית להזמין את הנשים להשתתף בפרויקט הלאומי על תקן של "גברים סוג ב'". יצורי־כלאיים אלה היו צריכים למלא תפקידי־משנה גבריים (כגון הגנת העורף) – כמו גם את התפקידים הנשיים המסורתיים (ולדנות, חינוך, הזנה, שירות ותמיכה) שבלעדיהם לא ניתן לבנות אומה.<sup>35</sup>

האופן הממחיש ביותר שביכולתי להציע לחשוב על נקודה זו הוא השוואה למקומה של האשה הישראלית ותפקידה בצבא. עצם הגיוס לצבא ההגנה לישראל נתפס בישראל כמעניק לאשה הישראלית (היהודייה) את הזכות וההכרה להשתתף בעשייה ציבורית לאומית פעילה, גברית. זאת משום שהגיוס לצבא מקשר את האשה הישראלית עם ה"חזית" (שהיא

32 אלבוים־דרור, לעיל הערה 28, בעמ' 111–112.

33 אלבוים־דרור, שם, בעמ' 114. היחס לנשים – תשלום מס־שפתיים לזכותן המוצהרת לשוויון תוך דחיקתן לשולי המבנה החברתי – מוצג במלוא הדרו באלטנוילנד, האוטופיה הציונית ההרצליאנית משנת 1902 (תיאודור הרצל, הוצאת בבל (כיס) ותרמיל, תל־אביב, 2002). ראו הטקסט הקשור להערה 62 בהמשך.

34 אלבוים־דרור, שם, בעמ' 98.

35 ראו גם: Nira Yuval-Davis "The Jewish Collectivity", *Women in the Middle East* (Magida: Salman et al. eds., Khamsin, Zed Books, London, 1987) 60–93, 86.



מקום גברי), ולא עם ה"עורף" (שהוא מקום נשי). באורח מקביל, ההשתתפות במפעל הציוני הובנתה על-ידי הציונות המדינית כ"חזית", בעוד החיים בגולה הובנו כ"עורף".<sup>36</sup> הזמנת האשה היהודייה להשתתף בעשייה הציונית נתפסה באופן מקביל לאופן שבו נתפס גיוסן של נשים לצה"ל בישראל. אולם ממש כשם שלא עולה על דעתו של איש כי נשים בצה"ל ימלאו תפקידים זהים לאלה של הגברים בצבא, אלא רק תפקידים משניים של סיוע ו"קישוט" נשיים, כך לא עלה על דעת הציונים שהנשים הציוניות ימלאו תפקידים זהים במרכזיותם ובחשיבותם לאלה של הגברים הציוניים המגשימים.<sup>37</sup> כמו נשים בצה"ל, נשים בהגשמה הציונית נקראו לשמש בתפקידי סיוע לגברים ובתפקידים נשיים.

במסגרת הציונות כתנועת הדרת-כבוד יהודית, היה אמֶּכֶן על הנשים להצניע את הנשיות היהודית ולפנות דרך כדי לאפשר לגברים היהודיים לתפוס את השורה הראשונה בפעילות הגברית, הן ברמה האישית והן בזו הלאומית. היה על הנשים לעשות את כל הנדרש כדי לאפשר לגברים היהודיים ליהפך לגברים בעלי הדרת-כבוד ולקומם בכך את הדרת-כבודו הלאומית של העם היהודי. היה עליהן להשתתף בפרויקט המסקולניזציה של הקולקטיב היהודי מן המושב האחורי, מאחורי הקלעים. היה עליהן לתמוך, לחזק, לקיים את העורף, אך כדי לתקן את נזקי העבר הגלוי — לא להבליט את הנשיות היהודית ולא להתבלט כגבריות.

אני מציעה כי זו בדיוק היתה ההזמנה שהגישה הציונות המדינית לנשים היהודיות, וכי אלה, מצידן, נענו לה, ברובן, בחפץ-לב.<sup>38</sup>

אם נייעזר בעולם הדימויים של ספר בראשית, אזי הפרויקט הציוני נועד לבטל את הגירוש לגלות, להשיב את העם היהודי אל גֵּן־העֵדֶן האבוד ולכונן את הגבר היהודי כאדם: בחיר היצורים

36 יובל־דיוויס, לעיל הערה 35, בעמ' 85.

37 לגבי קשיחותם המגדרית של התפקידים הצבאיים ראו יובל־דיוויס, לעיל הערה 3, בעמ' 93.

38 הזכרתי למעלה (כמו גם ב"על פרשת דרכי כבוד") את מרכזיותו של המושג "פְּרִיָּיר" בהדרת-הכבוד הישראלית. בחינה מגדרית של מושג זה יכולה להנהיר את מצבן של הנשים היהודיות כ"גברים סוג ב'". נשים ישראליות, כמו גברים, עלולות "לצאת פרייריות" באותן סיטואציות שבהן גברים עלולים לאבד את הדרת-כבודם. אשה ששילמה יותר מאחרות בעד מצרך כלשהו, שביצעה מטלה של אחרות, שהוסגה אחר בתור כלשהו — "יצאה פריירית" בדומה לגבר באותן נסיבות. אולם פרייריות של אשה חמורה פחות מזו של גבר, והבושה של "לא לצאת גבר" קטנה יותר אצל אשה מאשר אצל גבר. יתר על-כן, בהקשרים בינמגדריים, קיימת ציפייה חברתית שאשה תנהג באופנים שהיו נתפסים כ"פרייריות" לגבי גבר. במילים אחרות: הדרת-כבודה של אשה היא מאותו סוג של גבר, אך פחותה משלו. (זאת להבדיל מחברות שבהן הדרת-כבודה של אשה נמודדת במושגים שונים מאלה המציינים הדרת-כבוד גברית, כגון של צניעות. עם זאת ניתן לטעון כי "צניעות" היא בדיוק מיעוט של החצנה, כלומר מיעוט של ההתנהגות אשר אצל גבר רוכשת לו הדרת-כבוד גברית).

הנבראים, המעניק שמות לכל חי ומייצג עלי אדמות את האל הזכר, השליט העליון, הפטריארך האולטימטיבי. האשה היהודייה, נועדה במסגרת תוכנית אוטופית זו לתפוס את מקומה המוצנע של חוה: להיות רעייתו של אדם, עזר כנגדו בניהול הבית האישי והלאומי ואם כל חי. במסגרת עולם דימויים זה, כאן המקום להזכיר את לילית. לילית, אשתו הראשונה של אדם, שנבראה יחד עמו מן האדמה, היתה "היפר-נשית": שיערה היה שחור וארוך, עיניה יוקדות, כל גופה עטוי עדיי המזרח ובשמיו, ומיניותה בעלת עוצמה כה בלתי-מרוסנת, שלא נמצא גבר (לרבות השטן, ואף האל בכבודו ובעצמו) שהיה יכול לעמוד בפיתוייה.<sup>39</sup> עם זאת, לילית היתה גם "היפר-גברית": חכמה ובקיאיה, חזקה, ממולחת, עצמאית ומרדנית, הבאה והולכת כרצונה, יוזמת קשרים מיניים כרצונה ושולטת לבדה בילדיה (שכונו שדים, כפי שהיא עצמה כונתה מלכת השדים). האשה העבריייה התבקשה לוותר על תפקידה של לילית ועל עוצמותיה, להתמעט ולהצטמצם לכדי תפקיד-משנה, ולהתגלגל בדמותה של חוה, שנבראה מצלעו של אדם, וכעונש על חטאיה וסקרנותה המינית – אליו תשוקתה והוא ימשול בה. חוה, השמחה בחלקה לסייע לאישה, להעמיד לו ולדות ולגדלם. לילית, ששלטה בקמעות, בחרדות ובתשוקותיהם האסורות של היהודים לכל אורך הדורות, הוגלתה מן הנרטיב הציוני ונמחקה מן הזיכרון הקולקטיבי של היהודים החדשים. (הפמיניזם הישראלי הא-ציוני, המתואר בהמשך, מנסה להחיות את דמותה זו של לילית.)

אציג דברים אלה מתוך מסגרת מושגית נוספת. בתודעתם של עמי אירופה, כמו גם במקורות היהודיים העתיקים, העם היהודי זוהה כקולקטיב חד-מגדרי: נשי. זיהוי מגדרי זה שלל את גבריותם של העם היהודי ושל הגברים היהודיים, כמו גם את הדרת-כבודם. הפרויקט הציוני המדיני נועד לשנות את זיהויו המגדרי של העם היהודי מנשי לגברי, ולכן בעל הדרת-כבוד. הפרויקט הציוני המדיני לא ערער על עצם הזיהוי החד-מגדרי של העם היהודי, אלא רק על זיהויו כנשי. (הפמיניזם הישראלי הא-ציוני, המערער על דימוי חד-מגדרי זה, מנסה להבקיע סדק בתפיסה הישראלית העצמית כדי ליצור דימוי עצמי קולקטיבי דו-מגדרי המאפשר להכיר בהבדלים בין המעמד החברתי השונה והצרכים הנבדלים של נשים ושל גברים בישראל.)

## ב. גאולת הארץ (הנקבה) והגבר העברי

הבחירה בארץ-ישראל על פני אוגנדה חיזקה מאוד גורם מרכזי נוסף במערכת הדימויים

39 הספרות על-אודות לילית אף היא רבה. להצגת הדמות, דיון ביקורתי, הבניה מחודשת והפניית ראו: Every Breath You Take, לעיל הערה 14, ובמיוחד בעמודים 30–42, 49–50. ראו גם ניצה אברבנאל בהערה 24 לעיל, וכן: *Which Lilith? Feminist Writers Re-create the World's First Woman* (Enid Dame, Lilly Rivlin and Henry Wenkart, eds., Jason Aronson, Jerusalem, 1998).

המיתולוגית, המגדרית, של הציונית המדינית. מעתה, גם הציונות המדינית (ולא רק זו ההתיישבותית) שוב לא התמקדה רק במסקולניזציה של הקולקטיב היהודי ושיקום הדרת-כבודו באמצעות קיום מדיני ריבוני; מעתה היו כל אלה כרוכים ללא הפרד בשיבה לארץ-ישראל, כיבושה וגאולתה.<sup>40</sup> במושגים של מיתוס ג'העדן, מטרתה של הציונות המדינית בתראוגנדה הוגדרה כהשבת האדם היהודי לאימו – האדמה. געגועיו של אדם לאדמה, אהבתו אותה וחובת כיבוד-אדם שהוא חב לה הובנו כקשר המחבר בין האדם היהודי לבין מולדתו העתיקה. אלפיים שנות כיסופיו ותפילותיו לשוב אליה הוצגו כחבל-הטבור המטפיזי שדבר לא יכול לגבור על עוצמתו. שייכותו הטבעית של אדם לאדמתו היא, בלוגיקה הציונית המדינית בתראוגנדה, מקור ההצדקה והזכות, הטבעיות, הנכונות והבלתי-נמנעות של הפרויקט הציוני.

בתוך כך, הגבריות הבוגרת, הלוחמת, הפטריארכלית, שיוחסה בטקסט המקראי לאל, הועתקה אל האומה היהודית המתחדשת ואל הגברים היהודיים, ואילו נשיותה המסורתית של האומה היהודית הועתקה אל ארץ-ישראל. במיתולוגיה הציונית המדינית בתראוגנדה, שיר השירים שוב לא היה שיר האהבה בין האל הזכר ועמו הנשי, אלא בין האדם היהודי לאדמתו; העם הגברי וארצו הנשית. הקידוש הציוני את אהבת הארץ, גאולת הארץ, כיבוש הארץ (תרתי משמע) והפרייתה של שממת הארץ נעשה בשיח מגדרי מובהק, שהדגיש וקיבע את זיהויו הגברי של העם היהודי ואת זיהויה הנשי של ארץ-ישראל. "נלבישך שלמת בטון ומלט, ונפרוש לך מרבדי גנים. על אדמת שדותיך הנגאלת, הדגן ירנין פעמונים..."

בספרה החלוצי, 'צלע אדם', כבר עמדה לסלי הייזלטון על משמעויות-הלוואי המיתולוגיות המורכבות האופפות את זיהויה של ציון כאמא-אדמה של הבן הציוני, בנו של האל התנ"כי הקדום, אשר שב לגאול את אימו, לקוממה ולהפרותה:

הבנים היו עתידים לגאול את ציון מ"תזנותיה" המתוארים על-ידי יחזקאל. הם יעלו להר ציון כמושיעים וכבעלי זכות מינית, כחתן החוזר לבקש את כלתו, או הבן את אמו. איחודם מחדש של הבן ואמו יביא ללידתו מחדש של הבן עצמו, אשר יעניק חיים חדשים לאמו בהושיעו אותה מסבלותיה תחת כובש זר, ובהשיבו לה את תומתה ואת עטרתה כאם וכמקור חיים.<sup>41</sup>

כעבור שני עשורים סיכם דוד ביאל נקודה זו בקביעה: "הארוטיזציה של עבודת הכפיים נקשרה

40 לדיון מפורט בכל אלה ראו גדעון שמעוני האידיאולוגיה הציונית (מגנס והוצאת הספרייה הציונית, ירושלים, 2003), "צמיחתה של ציונות שארץ ישראל היא מגמתה", בעמ' 28–34, ו"הדרך לציונות סינתטית", בעמ' 105–106.

41 לסלי הייזלטון צלע אדם: האישה בחברה הישראלית (הוצאת עידנים, ירושלים, 1976) 75.

היטב עם דימוי ארץ-ישראל כמאהבת, במעין העתקה מטריאליסטית של האלגוריה הישנה בדבר קשר האהבה בין אלוהים לישראל.<sup>42</sup>

מהלך מגדרי-מיתולוגי זה היה יכול להיקלט ללא קושי, ואף לא להוות סדין אדום לנוכח פני ציונים בעלי זיקה ומחויבות למורשת ישראל, שכן כבר הטקסט המקראי עצמו מכיל דימויים רבים של ארץ-ישראל כאשה נטושה ("עורי עורי לבשי עזר ציון, לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקדש, כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא"<sup>43</sup>) וכ"אם" לעם הנבחר.<sup>44</sup> המקרא מכיל גם דימויים של עם ישראל כבן-המאהב, השב אל ארץ-ישראל אימו לגאול ולבעול אותה. לצד דימויים שבהם האל-הפטריארך הוא המשיב לארץ-ישראל, באורח חד-צדדי, את בניה ובנותיה,<sup>45</sup> מצויים גם אלה המחילים את השיח הפטריארכלי המגדרי, המיני-הקנייני, על קשר ה"בעילה" של הארץ על-ידי "בניה". ראש וראשון להם דימויו המוכר של ישעיהו:

למען ציון לא אחשה ולמען ירושלם לא אשקוט עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד יבער. [...] לא יאמר לך עוד עזובה ולא רצך לא יאמר עוד שְׁמָמָה כי לך יקרא חפצי-בה ולא רצך בְּעוֹלָה כי חפץ ה' בך וארצך תִּבְעַל. **כי יבעל בחור בתולה יבעלך בניך** ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך. על חומותי ירושלם הפקדתי שמרים כל היום וכל הלילה [...] <sup>46</sup>. (ההדגשה שלי כמובן – א' ק')

ניתן לייחס חלק ניכר מעוצמתו של המיתוס הציוני המדיני למוטיבים המגדריים הארכיטיפיים שלו: דמות האהובה-האם (סולוויג, פנלופה) המחכה, סבילה, אוהבת אהבת נצח, אנוסה ומחוללת על-ידי זרים; שובו של הבן-המאהב (פריג'נט, אודיסאוס) שבגר, התחזק, ועתה הוא נשאב בעבותות אהבה, שייכות, אשמה, הדרת-כבוד, וחוזר לגאול את אימו-אהובתו ולהתאחד עמה. "אל תקראי לי בשבועה נואשת, אל תקראי לי במילים רבות. אני חוזר, אליך שב מכל דרכי, והמסע יגע ואביון".

סיפורם של איננה ודמוזי, אֶשְׁרָה ובעל, עֲנַת ותמוז, שנעדר מן המיתולוגיה היהודית הרשמית, שולב במיתולוגיה הציונית המדינית בתראוגנדה במלוא עוצמתו הרגשית הקמאית. אך הפעם אין זו האלה הפעילה שנותנת לבן-המאהב חיים ונוטלת אותם ממנו; הפעם,

42 ביאל, לעיל הערה 26, בעמ' 240.

43 ישעיהו נב, א.

44 אילנה פרדס קובעת כי "הביוגרפיה [המקראית] של עם ישראל מציבה בסופו של דבר אָם ליגיטימית אחת על המפה הלאומית: הארץ המובטחת, ארץ 'זבת חלב ודבש'". לעיל הערה 21, בעמ' 54.

45 "כה אמר אדוני אלהים [אל ציון] הנה אשא אל-גוים ידי ואל עמים ארים נְסִי והביאו בניך בחצן ובנתיך על כתף תנשאנה." ישעיהו מט, כב.

46 ישעיהו סב, א-ו.

על-פי השקפת-עולמה של התרבות הפטריארכלית, האהובה-האם היא הסבילה, השדודה, השוממה, והבן-המאהב הוא החזק, הפעיל, הבוחר לבוא אליה, להצילה, להפרותה ולשקם את הדרת-כבודם.

בעולם דימויים עוצמתי זה, כבוד המולדת שחולל משול להדרת-כבודה המוכתמת של אשה בתרבות של הדרת-כבוד. כאמור למעלה, בחלק לא מבוטל של תרבויות הדרת-כבוד, אשה שננטשה על-ידי הגבר שלה, היתה ל"מופקרת" ו"נבעלה" על-ידי זרים איבדה בכך את תומתה, טוהרתה והדרת-כבודה. בתוך כך חוללה כמוכן גם הדרת-כבודו של הגבר, המותנית בצניעות האשה שלו ובשליטתו בה. במסגרת עולם מושגים זה, שיבת האדם והעם היהודי לגאול את אדמתם-מולדתם היא על-כן, מעשה מובהק של הדרת-כבוד לאומית, ולכן גם של הדרת-כבוד גברית, אישית, לכל אדם הנוטל חלק במבצע הכיבוש והשחרור.

המהלך של ביטול תוכנית אוגנדה והסטת מרכז-הכובד הציוני לגאולת ארץ-ישראל, כיבושה והפרחתה, והקריאה לטהר את הדרת-כבודה המחוללת של ארץ-ישראל היוו לכן נדבך גאוני, חיוני ורבי-עוצמה לפרויקט הציוני המדיני, שנועד להעניק זהות גברית בעלת הדרת-כבוד לעם היהודי ולגבר היהודי.

פועל יוצא ישיר של המסקולניזציה של עם ישראל והפמיניזציה של ארץ-ישראל היה העתקת הנשיות מן הנשים היהודיות אל ארץ-ישראל. הנשים היהודיות הודרו מן התפקיד הנשי של מיתוס הדרת-הכבוד הציוני, ולא זכו במקום נשי חלופי, שכן הציונות, כאמור, לא השקיעה אנרגיה יצירתית בבניית נשיות יהודית חדשה, אלא רק בהבניית גבריות יהודית הדרת-כבוד. כך התחזקה דחיקתן של הנשים היהודיות, שהוזמנו אל הפרויקט הציוני ונענו להזמנה, אל מחוץ לזהות נשית חיובית ומשמעותית כלשהי. כך התחזקה הזמנתן להשתתף בפרויקט הדרת-הכבוד הציוני של גאולת ארץ-ישראל כ"גברים סוג ב'", בתפקידי סיוע שקטים, הרחק מאור הזרקורים. עוצמתה הנשית של האדמה והחיבור העז בין אדם ואדמה דחקו את חוה לירכתי הדרמה – לעבוד את האדמה הנגאלת תחת שלטונו של אדם וללדת בעצב בנים לאדם ואדמה שנתאחדו להם יחדיו.

### ג. אתוס ומיתוס השוויון

מובן ששרטוט חד-ממדי זה של התנועה הציונית אינו מתיימר להציג תמונה מדויקת ומפורטת, אלא רק להאיר ולהדגיש פן אחד, סיפור אחד, חוט אחד במארג המורכב של המפעל הציוני: משמעויותיה המגדריות של הדרת-הכבוד הציונית. כדי להעניק מימד נוסף לתמונה זו ולשוות לה עומק, מן ההכרח להתייחס, ולו ביעף, אל המחויבות המוצהרת החזקה של הציונות לערך השוויון, ולשוויון האשה בפרט, ולמשמעויותיה של מחויבות זו בהקשר הדיון הנוכחי.

רוממות השוויון נישאה כבר בפי אבות הציונות הראשונים, אשר תפסו את עצמם כאירופים מודרניים, משכילים ונאורים, ולא יכלו אלא להגדיר את האידיאולוגיה החדשה שעיצבו כשוויונית. הקונגרסים הציוניים העניקו לנשים זכות השתתפות שווה הרבה לפני שזכות

ההצבעה הוענקה לנשים במדינות אירופה הנאורות ביותר. על־אף המאבק הקשה שניטש סביב זכות הבחירה לנשים למוסדות הלאומיים בארץ־ישראל (מאבק שנשכח והושכח), הצליחו הנשים העבריות, בסופו של דבר, להבטיח לעצמן זכות זו כבר בשנות העשרים. יחד עם הגברים הציוניים בארץ, הן התעקשו להאמין בשוויון זכויותיהן המלא גם ביתר תחומי החיים:

עוד בתקופת היישוב, התנועה הציונית והחוגים הסוציאליסטיים העלו על נס את עיקרון השוויון בין המינים. החברה העברית החדשה היתה אמורה לקום על יסודות השוויון בין כל בני האדם, גברים ונשים כאחד.<sup>47</sup>

כאשר נוסדה מדינת־ישראל, נקבעה זכות הבחירה השווה של נשים כמובנת מאליה. הכרזת המדינה קבעה כי מדינת־ישראל תקיים שוויון זכויות חברתי ופוליטי גמור ללא הבדל מין. המורשת הסוציאליסטית החזקה, שהשפיעה אולי יותר מכל תנועה אחרת על הזרמים המרכזיים, הדומיננטיים והמשמעותיים ביותר של הציונות, הפכה את השוויון לאבן־יסוד בלתי־מעוררת של תפיסת־העולם הציונית ושל מדינת־ישראל. כפי שניצה ברקוביץ' קובעת:

ההצהרות החוזרות ונשנות בנאומים, מסמכים רשמיים, והדיון הציבורי בכללותו בדבר המחויבות הרשמית של המדינה לעקרון השוויון, משמשים במערכת הסימבולית הישראלית הן כמיתוס והן כאתוס.<sup>48</sup>

אולם למן שנות השבעים הראו חוקרות ישראליות רבות שוב ושוב כי למרות מחויבות מוצהרת זו הן של התנועה הציונית והן של מדינת־ישראל, שוויון הזכויות המגדרי לא היה אלא מיתוס, שהקשר בינו ובין המציאות היה תמיד חלקי ביותר. ההצהרות הציוניות על שוויוניות לוו בציפייה – ואף דרישה – מנשים למלא את תפקידיהן הנשיים המסורתיים (כאימהות ורעיות), בגילויים מובהקים של הפליה, הדרה ודיכוי, ואף במבעים גלויים של שנאת נשים.<sup>49</sup> בגילוי לב נוקב האשים מאיר יערי את חבריו הציוניים כי נכשלו בשחרור הנשים מכיוון שהאדירו אותן כ"אמהות קדושות", שעה שבפועל כפו עליהן תפקיד של משרתות.<sup>50</sup> דוד ביאל סבור כי כפילות היחס הציוני כלפי האשה מאפיין את התנועה הציונית לתקופותיה:

---

47 ניצה ברקוביץ' "אזרחות ואמהות" ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית? (יואב פלד ועדי אופיר עורכים, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל־אביב, 2001), 206, 207.

48 ברקוביץ', שם, בעמ' 220.

49 ביאל, לעיל הערה 26, בעמ' 245.

50 ביאל, שם, בעמ' 252.

המזיגה המסקרנת של שחרור האישה ושיבת הנשים לתפקידיהן המסורתיים, כרעיות ואמהות, עתיד לאפיין את מרבית המחשבה הציונית, כולל את האידאולוגיות המיניות הרדיקליות ביותר של החלוצים הסוציאליסטים.<sup>51</sup>

רחל אלבוים־דרור מראה שכבר באוטופיות הציוניות שחוברו בשנים 1882–1922 –

לצדו של הגבר העברי החדש, שבשמו דיברה המהפכה הציונית, אין למצוא עבריייה חדשה – לא חלוצה עזת נפש שעור פניה נחרך בעבודה בשדה ושרירי ידיה התקשו בהגנה על המולדת ולא עבריייה משכילה ונועזת היכולה לשמש מנהיגה ולפעול במערכות החברה והכלכלה. נהפוך הוא, תקוות כל המחברים למצוא בתוך החברה החלוצית החדשה את האישה הישנה – האישה שנבראה מצלעו של הגבר וקיימת כדי לשרתו ולשמש כ"גפן פוריה" בירכתי ביתו.<sup>52</sup>

למרות המחויבות המוצהרת לשוויון זכויות אזרחי לנשים ולגברים, דמותה האידיאלית של האשה היהודייה הנוטלת חלק במפעל הציוני עוצבה על־ידי הוגי הציונות המדינית כאשה יפה, עדינה ורכה, פשוטת הליכות, נחבאת אל הכלים, שעבודות משק־בית בראש מעייניה, והיא שמחה לוותר על מימוש זכויותיה לשוויון אזרחי ומדיני. היא נועדה להיות עזר כנגד הגבר הציוני, ומעל לכל, כפי שרחל אלבוים־דרור מסכמת, "המרכיב המרכזי של האישה הציונית האידיאלית הוא תפקיד האימהות, אם המשפחה במרחב האישי הפרטי, ואם האומה במרחב הציבורי".<sup>53</sup> וביאל מרחיב ומבאר כי הציונות הארץ־ישראלית פיתחה "דת משפחה" שהיתה בבחינת "דת הטבע החדשה, דת משיחית חילונית". כוהניה של דת זו הועידו את האשה הציונית להיות רעיה ואם.<sup>54</sup> ברוח דומה, נירה יובל דיווה מגדירה את תפקידה של האשה העבריייה בפרויקט הציוני כתפקיד של "משעתקת, לא רק של כוח העבודה או של הסובייקטים העתידיים של המדינה, אלא גם כמשעתקת, באופן ביולוגי ואידאולוגי, של הקולקטיב הלאומי וגבולותיו".<sup>55</sup> וניצה ברקוביץ' מציעה:

עיקרון השוויון מקבל משמעות רפובליקנית – נשים ראויות לזכויות משום תרומתן לקולקטיב ומשום השתתפותן במשימות הלאומיות/קולקטיביות. אך תרומתן והשתתפותן נקבעת במידה רבה בהתאם לציווי העיקרון האתנו/לאומי – האימהות היהודית.<sup>56</sup>

51 ביאל, שם, בעמ' 239.

52 אלבוים־דרור, לעיל הערה 28, בעמ' 114.

53 אלבוים דרור, שם, בעמ' 101.

54 ביאל, לעיל הערה 26, בעמ' 242.

55 אצל ברקוביץ', לעיל הערה 47, בעמ' 214.

56 ברקוביץ', שם, בעמ' 241.

חוקרות אלה ואחרות סבורות שאם הגבר הציוני נדרש לבטא את גבריותו על-ידי גאולת הארץ באמצעות עבודת האדמה ולוחמה, האשה הציונית נדרשה ללוותו במשימותיו, לשמש עזר כנגדו ולתרום את חלקה ל"מאבק הדמוגרפי" על הצביון היהודי של היישוב הארץ-ישראלי, ומאוחר יותר של מדינת-ישראל.<sup>57</sup> הרטוריקה הציונית של "שוויון הזכויות" נותרה ללא כיסוי גם מדינת-ישראל, כמו התנועה הציונית, לא העניקה שוויון זכויות חברתי, פוליטי ואזרחי מלא לנשותיה וגם לא לאוכלוסייתה הלא-יהודית. האוכלוסייה הפלשתינאית נותרה מקופחת מכל היבט גם לאחר שהוסר מעליה המשטר הצבאי, שהגביל, עד ראשית שנות השישים, את זכויות-היסוד הבסיסיות ביותר שלה (לרבות חופש הביטוי, התנועה והעיסוק). הפלייתה המשפטית של האשה הישראלית, בראש ובראשונה בכל הנוגע בדיני נישואין וגירושין, עוגנה כבר בחוק שיווי זכויות האישה משנת 1951,<sup>58</sup> ותפקידה של האשה היהודייה הישראלית נותר צר ומגביל כשם שהיה בתקופת היישוב העברי:

האימהות [...] היא החובה המרכזית והפרבילגיה של האישה היהודית. היא זו העושה אותה לגיבורה והיא זו המקנה לה את כרטיס הכניסה לקולקטיב הישראלי.<sup>59</sup>

57 מאמרה של יובל-דיוויס, המוזכר בהערה 35 לעיל, והמוקדש כולו לסוגיה זו, מכיל דיון ב"מאבק הדמוגרפי".

58 חוק שוויון זכויות האישה, התשי"א – 1951, ס"ח 248. לדיון במיתוס השוויון בהקשר זה ראו פנינה להב, "כשהפאליטיב רק מקלקל, הדיון בכנסת על חוק שיווי זכויות האישה" זמנים 46–47 (1993) 149. ראו עוד: Pnina Lahav "The Status of Women in Israel — Myth and Reality" *American Journal of Comparative Law* (1974) 107. נירה יובל-דיוויס ופלויה אנתיאס קובעות כי הכפפה לחוקי משפחה מגבילים היא אחד מסוגי ההתייחסות המרכזיים של לאומים אל נשותיהם. באופן זה הלאומים משמרים את שליטתם הן בנשים והן במצטרפים החדשים לשורותיהם. Floya Anthias and Nira Yuval-Davis *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Color & Class and the Anti-Racist Struggle* (Routledge, London, 1992) 115.

59 ברקוביץ', לעיל הערה 47, בעמ' 232. ראו גם: Susan Martha Kahn *Reproducing Jews: A Cultural Account of Conception in Israel* (Duke University Press, Durham, 2000) 3. פנינה ורבנר מציעה גישה אחרת, שעל-פיה אימהות מהווה לגבי נשים בישראל, כמו בחברות רבות אחרות, דרך להשתתף בקולקטיב הלאומי ולשנות מבפנים את משמעות הלאום והמדינה: Pnina Werbner "Political Motherhood and the Feminisation of Citizenship: Women's Activisms and the Transformation of the Public Sphere" *Women, Citizenship and Difference* (Nira Yuval-Davis and Pnina Werbner, eds. London, Zed Books, 1999) 221–245. אף כי יש כמובן רגליים גם לגישה זו, אני מצטרפת לכותבות הנוטות לראות באימהות הישראלית תפקיד כובל ומגביל יותר מאשר מעצים ומשנה.



עם כל זאת, הדימוי הישראלי העצמי של מחויבות עמוקה לערך השוויון נותר כה חזק, שרק בשנות השבעים החלו חוקרות לכנותו "מיתוס" ולחשוף את תפקידו המזיק כמסך-עשן המסווה מן העין את היעדר השוויון העמוק בפועל. כדבריה של חנה ספרן:

המיתוס של שוויון האישה החלוצה היה לחלק אינטגרלי מהנראטיב המנצח. תנועת הפועלים על חלקיה השונים טיפחה והאדירה מיתוס זה ואלה הצטרפו אירגוני הנשים האחרים. רק כאשר החלו הסוציולוגיות דבורה ברנשטיין ודפנה יזרעאלי לפרק את המיתוס לחלקיו ולהראות את מקורות צמיחתו, החל התהליך של גילוי מציאות חייהן של נשים בתקופת עיצובה של החברה היהודית בארץ-ישראל. מציאות של מאבק נגד דיכוי של הנשים בחברה ולמען יצירתה של חברה המבוססת על יסודות דמוקרטיים. מיתוס השוויון שצמח מתוך תקוות ושיאופות להקמתה של חברה חדשה ליווה את חייהן של נשים יהודיות ביישוב ואחר כך במדינת-ישראל והשפיע על כל אחת מאיתנו, על מעמדנו כנשים בחברה ועל דמותה של החברה כולה.<sup>60</sup>

גם בראשית שנות האלפיים, לאחר שהיעדר השוויון נחקר, הוצג והוכח שוב ושוב, עדיין דבק חלק לא קטן של הציבור הישראלי בדימוי העצמי השוויוני. דומה כי הדימוי העצמי הצינוני והישראלי של מחויבות עמוקה לשוויון בין המינים<sup>61</sup> הינו מרכיב חשוב בהווה הצינונית והישראלית, אף שמחויבות מוצהרת זו לא הוצאה מעולם אל הפועל ולא באה לידי ביטוי מלא במציאות. הפער בין מחויבות מוצהרת לערכים נעלים ובין זילותם בפועל אינו תופעה נדירה בהיסטוריה האנושית. עם זאת מעניין לרדת לשורש התופעה המסוימת בהקשר הצינוני והישראלי, שכן היא בעלת השלכות עמוקות על נשים בישראל. אני סבורה כי ניתן לעשות זאת על-ידי בחינתה של תפיסת השוויון הצינונית במסגרת השקפת-העולם של הדרת-הכבוד הצינונית. בתוך מערכת מושגית זו, "שוויון זכויות" משמעו, בראש ובראשונה, שוויון בזכויות

---

60 חנה ספרן, לעיל הערה 6, פרק 1: מבוא. אחיזתו של מיתוס השוויון היתה חזקה במיוחד בכל הנוגע בעלייה השנייה ותנועת הפועלים. מחקרהן החלוציים של דבורה ברנשטיין ודפנה יזרעאלי חשפו עד כמה היה מיתוס זה רחוק מן המציאות ההיסטורית שאליה התיימר להתייחס ואשר אותה טשטש בהצלחה כה רבה. ראו דבורה ברנשטיין אישה בארץ ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשמ"ז); דפנה יזרעאלי "תנועת הפועלות בארץ ישראל מראשיתה עד 1927" קתדרה לב (תשמ"ד) 109-140. מאז פותחו הדברים במאמרים רבים נוספים. חלקם מכונסים בקובץ שגערך על-ידי מרגלית שלה, גלית חזן רוקם ורות קרק העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר (הוצאת יד בן צבי, ירושלים, תשס"ב).

61 סוגיית השוויון בין המינים מכונה "שוויון זכויות האשה" — וכותרת המשקפת את ההנחה המובלעת כי זכויות הגברים הן אמת-המידה המוחלטת, המובנת מאליה, שזכויות הנשים נמדדות ביחס אליה.

הגשמתו של החזון הציוני, כלומר חזון המסקולניזציה של הקולקטיב היהודי והגבר העברי המשולב בכיבוש ארץ־ישראל וגאולתה. שוויון זה אינו השוויון של השקפת־העולם הליברלית, כלומר שוויון זכויותיו של כל פרט אנושי לממש את עצמו על־פי תפיסתו העצמית כיצור תבוני ואוטונומי. השוויון הישראלי הוא שוויון ציוני, כלומר הוא גוזר את הזכויות שהוא מבטיח באופן שווה לכל מן החזון והמפעל הציוניים המשותפים על מנטליות של הדרת־כבוד לאומית.

מכיוון שכך, "שוויון זכויות" ציוני־ישראלי זה אינו מבטיח, ואינו יכול להבטיח, שוויון הזדמנויות לכל בהקשר של קבלת תפקידים במסגרת המפעל הציוני. שוויון זה מבטיח לכל פרט, על־פי זהותו הקבוצתית בעולם המושגים הציוני, את הזכות להשתתף במפעל הציוני בהתאם לאופן שזהותו הקבוצתית הטבעה מאפשרת זאת. מכיוון שעולם המושגים הציוני הינו לאומי וממוגדר במובהק, מובן כי נשים עבריות יכולות להשתתף במפעל הציוני (של מסקולניזציה לאומית וכיבוש הארץ) באופן שונה מן הגברים העבריים, ואזרחים פלשתיניים, לא־יהודיים, יכולים להשתתף בו באופן שונה מאזרחים יהודיים. השוויון הישראלי־הציוני משמעו הבטחת זכותו של כל פרט להשתתף בהגשמה הציונית כפי יכולתו, כלומר כפי היכולת הנגזרת מן המשמעויות של היותו גבר עברי, אשה עבריה, גבר פלשתיני או אשה פלשתינית במסגרת השקפת־העולם של הדרת־הכבוד הציונית. זהו אם־כן שוויון מתוך תפיסת שונות אסנציאליסטית בין פרטים על רקע השתייכות קבוצתית ומשמעויותיה במנטליות הציונית.

כאשר זו היא משמעותו של השוויון, מחויבות לשוויון האשה משמעותה מחויבות לזכותה של האשה העבריה לתרום לתהליך הציוני של מסקולניזציה לאומית וכיבוש הארץ. כלומר, זו מחויבות לזכותה של האשה העבריה להיות עזר כנגד הגבר העברי המתחדש, להיות לו רעיה נאמנה, לגדל את הדור הבא של גברים ציוניים ולהשתתף, בתפקידי סיוע, בבניין הארץ. אין פלא שמחויבות כזו לשוויון האשה עולה בקנה אחד עם הבנייתה כרעיה ואם וכמשנית לגבר ונחותה ממנו. בעולם של הדרת־כבוד, שוויון הינו ערך יחסי ומתוחם שמשמעותו נגזרת מערכי הדרת־הכבוד.

אציין נקודה נוספת בהקשר זה. **באלטנוילנד**, האוטופיה הציונית שפרסם הרצל בשנת 1902, דוד ליטבק, אחד מראשי הציבור, מבהיר לאורחיו:

זכות הנשים לבחור ולהיבחר מובנת אצלנו מאליה. הן עבדו יחד אתנו בבניית המוסדות, וההתלהבות שלהן מהחזון המשותף המריצה את הגברים. זו היתה כפיות טובה איומה מצדנו לדחוק אותן למטבח או לחדר המיטות, כמו באיזשהו הרמון.<sup>62</sup>

ואולם באותה נשימה הוא מרגיע את האורחים המשתאים ומבטיחם נאמנה כי הנשים אינן מנצלות את זכותן לשוויון זכויות. חכמות מכדי לבזבז את משאביהן על ענייני הרבים, אין

62 תיאודור הרצל, לעיל הערה 33, בעמ' 85.

הן מגלות עניין בזירה הציבורית, אלא מתמקדות בטיפוח בתיהן וילדיהן. הוא מרגיע שאין הם צריכים לחשוש שמא "הבית נפגע כתוצאה מכך. אישתי, למשל, אף פעם לא הולכת לאסיפות".<sup>63</sup>

"הענקת" זכויות אזרחיות לאשה מבטאת לא רק את שוויוניותו הנאורה של הגבר הציוני, אלא גם את נדיבותו, הגינותו ואצילות רוחו, העולים בקנה אחד עם הדרת-כבודו הגברית. הוא אינו כפוי-טובה וקפוצ'ידי: על השתתפותה של האשה היהודייה במימוש החזון הציוני ועל המרצת הגברים לעשות את מיטבם הוא מתגמל אותה כראוי, ומעניק לה, בטובו, את הזכות לשוויון. אולם אצילות-רוח זו אינה כרוכה באמונה מעמיקה כלשהי ביחס למהות האשה ומקומה בחברה. למעשה, הגבר הציוני באוטופיה של הרצל רואה באשה רעיה ואם שתפקידה לטפח את הבית ולהמריץ את הגברים לעשות במלאכה. לכן הוא מצפה ממנה לנהוג בתבונה, על-פי טבעה, ולהישאר בבית. הוא מצפה ממנה להכרת תודה על המחווה האצילית, אך גם לסירוב גמור לממשה. והיא, האשה הציונית האוטופית, נוהגת בדיוק כרצונו. במילים אחרות: בזכות שיתוף-הפעולה של האשה העבריייה, גיבורו הציוני של הרצל מצליח לאכול את העוגה ולקיים אותה בשלמותה בעת ובעונה אחת; להביע מחויבות לשוויון זכויותיה המלא של האשה — אך גם לא לשאת בתוצאות; לקיים תדמית של גבר נאור ורחב-לב, אך גם לשרור בביתו ובמדינתו כגבר בגברים.

דוד ליטבק היה פרי דמיונו של הרצל. אך ההתייחסות לשוויון זכויות האשה שחזרה המדינה הציונית שם בפיו אינה בדיונית. משהו מרוח הדברים הללו עולה גם מן הכתבים הציוניים הבדיוניים פחות, ודומני כי הוא שרה — ושורה עדיין על היחס לנשים בחברה הציונית.<sup>64</sup> הציפייה מן האשה הציונית להכיר תודה על מחוות המחויבות לשוויון זכויותיה, אך לוותר על מימושה, היא מקור לא-אכזב לתחושות של אכזבה וכעס כלפי נשים המפרות את ההסכמה שבשתיקה ודורשות את מימוש זכותן לשוויון. נשים כאלה נתפסו, ונתפסות עדיין, כחמדניות, תובעניות, ובוגדות בבטחון הכרותה בין הגבר והאשה הציוניים. בהגישן את השטר לפירעון, הן מכלימות את

---

63 לדיון מקיף בדפוס הגבריות היהודית החדשה באלטנוילנד ראו מאמרי "אלטנוימן באלטנוילנד" שיראה אור בקובץ מאמרים המוקדש לאוטופיה ההרצליאנית ולמדינת היהודים, בעריכת ידידיה שטרן ואבי שגיא.

64 דבריו המפורסמים של דוד בן-גוריון בעת חקיקת חוק שיווי זכויות האשה, המצוטטים שוב ושוב, נחשבים לדוגמה המובהקת ביותר לעמדה זו: "אי אפשר להשלים עם כך שאמא שלי, שאחות שלי, שאף היא אמא, שהבת שלי, שאף היא תהיה לאמא, תהא גרועה ונחותת ערך ממישהו אחר. זהו הנימוק הפשוט והאנושי של הצעת החוק." (אצל ברקוביץ', לעיל הערה 47, בעמ' 233). בן-גוריון דורש, אם-כן, להעניק שוויון זכויות לנשים מכיון שהן אימהות, אחיות ורעיות לגברים היהודיים הישראליים ומתוך הבנה וציפייה שהן ימשיכו למלא תפקידים משפחתיים מסורתיים אלה.

הגבר שעל הדרת־כבודו הן אמורות להגן. באנוכיותן הקטנונית, הן נוטשות את תפקידן האמיתי בפרויקט הלאומי ומקשות על הגבר הציוני לממש את גבריותו. דומני כי אין סיום הולם יותר לדיון זה בכבודה של האשה הישראלית כרעיה ואם מאשר שירו הנוקב של אפרים סידון, שפורסם לכבוד "יום האם" בשנת 1991:

"אמא יש רק אחת, / ואנו אוהבים אותה מאוד, / ובאמת, אנחנו נותנים לה, / את כל הכבוד. / את כל הכבוד להאכיל אותנו, / ואת הכבוד לכבס את בגדינו. / את הכבוד לשטוף את הרצפות, / ואת הכבוד לקנח את ישבנינו. / את הכבוד לסבול, / את הכבוד לטרוח. / את הכבוד לשרת אותנו, / בכל הכוח. / אבל כמו שנאמר בפרקי אבות – / בשביל הכבוד צריך לעבוד! / אז קדימה, אמא, / גשי לעבודה. / תודה. / אמא, אמא, / כבוד בת מלך – פנימה. / פנימה למטבח, פנימה לניקיון, / פנימה לתסכול, פנימה לדיכאון. / ואם היא תסרב, / להישאר פנימה לעד – / אין בעיות, / החוצה מיד!!! / לא רוצה לשמוע יותר ממך, / קחי את המזוודות ועופי לאמך. / כי אמא יש רק אחת – ועל כן, / אתמול היה לה יום ה־M / מחר יחזור יום ה־N.<sup>65</sup>



מכיוון שמאמר זה עוסק בהיבט הפמיניסטי של הדרת־הכבוד הציונית ומתמקד רק ביחס לנשים העבריות הציוניות (כלומר הנשים היהודיות האירופיות שהיו שותפות במפעל הציוני מראשית דרכו), גם משמעותו של השוויון בישראליות הציונית נבחנה כאן רק בהקשר של מעמדן של נשים עבריות וזכויותיהן. מובן שבחינת השוויון, מתוך מסגרת מושגית זו, ביחס לגברים לא־יהודיים, נשים לא־יהודיות, גברים יהודיים לא־אירופיים ונשים יהודיות לא אירופאיות היא מפעל חיוני.



עד כאן הצגתי מרכיבים והיבטים של מבנה העומק התרבותי המכונן את הציונות כתנועה של הדרת־כבוד יהודית ואת השלכותיהם של כל אלה על הבניית מקומה של האשה בחברה הישראלית. הפרק הבא מוסיף מימד על־ידי התייחסות לתכנים התרבותיים המתלווים לעצם המונח העברי "כבוד" בהקשר של מעמד האשה בחברה. לשם כך הפרק הבא בוחן את הזיקות הערכיות התרבותיות, היהודיות, שנכרכו במלה העברית "כבוד" בהקשר של נשים ומקומן החברתי בעולם היהודי, המסורתי, הטרום־ציוני.

---

65 תודה רבה לחנן מנדל אשר הפנה את תשומת־ליבי לפניה זו, ולאפרים סידון אשר התיר לי לצטטה.

## חלק שני: השלכותיו המגדריות של המונח העברי "כבוד": "כל כבודה בת מלך פנימה" כמסגרת לדיון במעמד האשה ביהדות הטרומ־ציונית

מעמדה של האשה ומקומה בתנועה הציונית ובמדינת־ישראל לא נידונו ואינם נידונים, ככלל, במושגים מפורשים של "כבוד". כדי לחשוף ולבאר את הקשר בין מעמד האשה וסוגי הפעילות הפמיניסטית בישראל, מחד גיסא, לבין מנטליות הדרת־הכבוד הציונית והישראלית, מאידך גיסא, נאלצתי להיעזר בניחותי עומק תרבותיים הנשענים על נרטיבים מיתולוגיים מכוננים, מודחקים ובלתי־מודעים.

אולם ברובד אחר, הקישור בין המונח העברי "כבוד" לבין העיסוק במעמד האשה הינו הגיוני ו"טבעי" בהתחשב בעובדה כי בעולם היהודי המסורתי, הטרומ־ציוני, חלק חשוב מן הדיון במקומה של האשה בחברה התקיים במסגרת מדרש הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה".<sup>66</sup> כדי להבין את המטענים התרבותיים שהמושג העברי "כבוד" מביא עמו אל כל היבט של מעמד האשה בחברה, מן ההכרח לבחון את שיח "כל כבודה בת מלך פנימה" במורשת היהודית. הצצה זו אל היהדות הטרומ־ציונית תורמת גם להבנת יחסה של הציונות אל האשה בהקשר היסטורי תרבותי רחב יותר.

המאגר התרבותי העשיר של מורשת ישראל מציע ביטויים נאים המטיפים כי "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו"<sup>67</sup> ולעולם יהא "אוהב את אשתו כגופו ומכבדה יותר מגופו".<sup>68</sup> אולם לצד אמרי שפר אחדים אלה ניתן למצוא בספרות ההלכה המסורתית הכפפה עמוקה ושיטתית של כבוד האשה למבנה החברתי הפטריארכלי, שכן כבוד האשה הובנה כבלתי־נפרד מחובותיה לשרת את בעלה, אדונה, ומצניעותה המינית.<sup>69</sup>

דרך־המלך לקישור המפורש בין כבוד האשה לבין שעבודה ל"בעלה", צניעותה והדרתה מן התחום הציבורי, בספרות היהודית התורנית המסורתית היתה מדרשי הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה". גישה זו כרוכה ללא הפרד בתפיסה כי אשה המצויה מחוץ לכותלי ביתה עלולה להיכשל בעצמה בחטא משום מיניותה הבלתי־מרוסנת וקלות־דעתה ("כל אשה שיוצאת לשוק

66 תהלים מה, יד.

67 בבא מציעא נט, ע"א.

68 יבמות סב, ע"ב.

69 לדיון כללי בהבניית דמותה של האשה היהודיה, תפקידיה ומעמדה החברתי בתרבות היהודית התורנית הפטריארכלית ראו רחל אליאור "נוכחות נפקדות", טבע דומם, ו'עלמה יפה שאין לה עיניים': לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית" התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, (יעל עצמון עורכת, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשס"א)

סופה להכשל<sup>70</sup>; כי היא עלולה להוסיף ולהכשיל, בעצם נוכחותה המינית המסוכנת, גברים שיסתכלו בה ויתאוו לה: "צריכה אשה להיות יושבת בתוך הבית ולא תצא לרחוב, שלא תכשל עצמה ולא תביא מכשול לבני אדם ונמצאו מסתכלין באשת איש."<sup>71</sup> צניעות האשה, טובתה וטובת הציבור כולו (המובנה כגברי) מחייבים לכן שאשה תהיה ספונה בין כותלי ביתה, הרחק מן הזירה הציבורית. "לעולם תשתדל האישה להיות צנועה ... ולא תצא מדלתי ביתה אלא לצורך גדול, שהאישה היצאנית<sup>72</sup> חוטאת ומחטיאה אחרים"<sup>73</sup>; "א"ר רבי יוסי כשאישה מצנעת את עצמה בתוך הבית ראויה להינשא לכהן גדול ותעמיד כוהנים גדולים, שנאמר: כל כבודה."<sup>74</sup>

כבוד האשה, הובנה אמ"כ ככרוך ללא הפרד ב"צניעותה", כלומר בהמעטתה, המחייבת הסתרתה מ"כל אדם שבעולם בכל מה שאפשר". הגדיל לנסח זאת הרמב"ם, גדול פוסקי ימי הביניים: "גנאי הוא לאישה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאישה אלא לישיב בזוית ביתה שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה." (היד החזקה, הלכות אישות פרק יג, הלכה יא. הלכה זו מופיעה קודם לכן אצל הטור, בטור אבן העזר סימן ע"ג).

כבודה של אשה יושבת ביתה קשור לתפקידיה וחובותיה כאשה בעולם פטריארכלי כלפי בעלה (במלוא מובן המלה). האשה "משועבדת לבעלה להיות בביתו"; "דין על האישה שתהיה אצל בעלה שזהו עיקר הנישואין."<sup>75</sup> חובתה של אשה כלפי בעלה ומשפחתו להימצא תמיד בבית כדי לשרתם, וחובה זו היא גם כבודה. כבודה של אשה כרוך אמ"כ במילוי חובתה להימצא בבית כדי להיטיב לשרת את בעלה ומשפחתו. בסכמו את עמדת הרמב"ם בסוגיה זו, מאיר שורש קובע:

אין פה דרישה הלכתית חד משמעית וטוטאלית של השארות האישה בביתה, אך יש כאן הנחיה ברוח דברי הפסוק שדורש מהאישה הנשואה לשבת ולמלא תפקידה בבית

- 
- 70 בראשית רבה פרשה ח, י"ב.  
 71 תנחומא, וישלח ה.  
 72 השלילה התרבותית של יציאת האשה מן הבית עמוקה עד כדי כך שהאשה ה"יצאנית" הובנתה כזונה, כלומר כאשה נטולת כבוד מיני ולכן גם נטולת מעמד חברתי. (הביטויים "פרוצה" ו"מופקרת" שוללים את פעילותה המינית החופשית של אשה באופן דומה.)  
 73 "ראשית חכמה", השער הד' פרק דרך ארץ.  
 74 תנחומא וישלח ו, ד"ה "ותצא דינה".  
 75 "אגרות משה", או"ח שו"ת קנ"ח.

ובכך יש כבוד הזהה לכבודה של בת מלך. אם לא תמלא חובת הכבודה ותסתובב בחוץ — גנאי הוא לה...<sup>76</sup>

על-סמך ניתוח עמדות של חכמים נוספים, שורש סבור כי רציונל זה אינו מוגבל רק לאשה הנשואה: גם כבודה של הרווקה כרוך בהימצאות בבית: "אם בנשואה אמרנו שהכבוד הוא לשרת את הבעל והמשפחה, ברווקה גם כן יש כבוד בעצם ההישארות בבית פנימה."<sup>77</sup> אשה שאינה יושבת בביתה לא רק שאינה מכובדת, אלא חז"ל מאשימים אותה מפורשות בכל רעה הפוקדת אותה. כך, למשל, הם מאשימים את דינה שמכיוון שלא ישהה בבית, אלא יצאה החוצה ונהגה באי-כבוד, גרמה לכך ששכם אנס אותה. מדרש תנחומא מפרש: "וכבר נאמר מן הדבר הזה רמז בתורה, שלא תהא אישה מהלכת בשוק הרבה. מנין? שכן כתיב ויברך אותם אלוהים וגו' וכיבשוה, וכבשה כתיב, האיש כובש את האישה ואי האישה כובשת את האיש, אבל אם הרבתה רגל והייתה יוצאה לשוק, סוף באה לידי קלקול, לידי זנות, וכך אתה מוצא בדינה בת יעקב, כל זמן שהייתה יושבת בבית לא נתקלקלה בעבירה, אבל כיוון שיצאה לשוק גרמה לעצמה לבוא לידי קלקלה."<sup>78</sup> חז"ל אינם נרתעים ומאשימים גם את לאה, אם דינה: מכיוון שנאמר שיצאה אל יעקב — גם בתה היתה יצאנית וזונה והביאה על עצמה את האונס על-ידי שכם.

זאת ועוד. המובאות שלמעלה מלמדות כי כבוד האשה נגזר מ"כבוד הציבור", "כבוד הבריות", כלומר — כבוד הגברים. הקישור הוא כזה: עצם נוכחותה של אשה, שעה הגלוי, קולה הנישא, שירתה וקריאתה בתורה נתפסים במקורות רבים כפוגעים בכבוד הציבור, כבוד הבריות, כבוד הגברים. (האמירה המוכרת ביותר בהקשר זה מצויה במסכת מגילה דף כ"ג: "אמרו חכמים: אישה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור.") כבוד הבריות מחייב עליכן הדרת האשה מן התחום הציבורי. אשה המכבדת את הבריות בהיעדרותה מן הזירה הציבורית מסתירה עצמה בביתה והינה מכובדת. כלומר כבוד האשה מתכונן כאשר היא מכבדת את הציבור ומדירה עצמה מרשות הרבים.

מאות שנים עסקו חכמים והוגים רבים (כולם גברים, לרבות מאיר שורש) בשאלות כגון אם מפאת איסור יציאה מן הבית חייב גבר לזון את אשתו שנמלטה לעיר מקלט, ואם היא רשאית או חייבת לצאת מביתה לשם מצווה או לשם מלחמת-חובה. (רבים סבורים שאסור לה אפילו להשיב אגדה ולהופיע להתדיינות משפטית.) אך במשך מאות רבות בשנים הם מאוחדים בהסכמה כי כבודה, חובותיה וצניעותה מונעים ממנה הימצאות מחוץ לביתה (או לפחות שלא

76 מאיר שורש "כל כבודה בת מלך פנימה" — יסודותיו, משמעותו ותוקפו" (מאמר שני) שמעתין גיליון 64, 57, 69.

77 שורש, שם, בעמ' 63.

78 מדרש תנחומא, בובר, פרשת וישלח סימן יב, ד"ה תצא דינה.

לצורך דוחק). מובן־מאליו נפוץ זה מוצא את ביטויו שוב ושוב בניסוחים רבים לאורך הדורות. "והגדר העיקרי הוא ההתבודדות שלא תצא מפתח הבית החוצה, כי אם לצורך גדול מאוד או לעשות מצווה."<sup>79</sup>

כבוד האשה בחלקים משמעותיים של מורשת ישראל אינו אמ־כ זכות־יסוד טבועה הנגזרת מבריאת האדם בצלם אלוהים, ואף לא זכות טבועה הומניסטית, ליברלית. כבוד האשה מבטא ומכונן חובות הכופות עליה דימויים ותפקידים נשיים פטריארכליים אשר מונעים ממנה הגדרה עצמית. כבוד אשה זה מניח, מבטא ומנציח דימויים סטריאוטיפיים משפילים של מיניות האשה, גופה, כוחותיה האישיים ומקומה בעולם. כבוד אשה זה מגביל את האשה משום התחשבות בכבוד הקהילה הגברית ("כבוד הבריות") שאינו סובל לכאורה נוכחות נשית. במילים אחרות, **כבוד כובל, מגביל ומשעבד זה אינו הילת־כבוד ואף לא כבוד־סגולי, אלא נגזרת של הדרת־כבוד פטריארכלית מובהקת** (מן הטיפוס הנפוץ בחברות ים־תיכוניות ומזרח־תיכוניות). מציאות חייהן של נשים יהודיות רבות לא היתה מעולם זהה לאידיאלים התרבותיים כפי שהם מעוצבים בטקסטים הקנוניים. בשנים האחרונות פורסמו מחקרים היסטוריים מקיפים על מעמדן של נשים יהודיות בחברות שונות.<sup>80</sup> מחקרים אלה מצביעים על כך שבפועל, להבדיל מן העולה מהאידיאל התרבותי, האשה היהודייה לא ישבה מעולם ספונה בביתה ולא עסקה באופן בלעדי בגידול ילדיה ובדאגה ל"בעלה". אדרבה, האשה היהודייה נטלה חלק פעיל בתחומי חברה וכלכלה רבים וחשובים, ולעיתים אף יותר מבן־זוגה.<sup>81</sup>

עם זאת אין ספק כי למרות תפקידיה אלה של האשה היהודייה, היא הודרה באופן עקבי מעמדות הכוח והיוקרה בקהילה, שהובנו כפונקציה של ידע הלכתי. הפליה ודיכוי מגדריים אלה הסתמכו על יסודות תרבותיים עמוקים, לרבות ההדרה השיטתית של האשה מעולם הדעת התורני ומן ההגמוניה הדתית. פעלתנית ועסקנית ככל שהיתה, לא יכלה האישה היהודייה להיות יותר מאשר "אשת חיל", אשר למרות טרחתה יומם וליל בשירות המשפחה, "בעלה"

79 אגרת הגר"א, בסוף "מסילת ישרים" לרמח"ל. מאיר שורש מסכם את ארבעת מאמריו במסקנה כי יש להתנגד לגיוס נשים לצבא, שכן השירות הצבאי מסכן את צניעותן, ולא ניתן להצדיק סטייה מן הכלל של "כל כבודה בת מלך פנימה" לשם שירות בצה"ל. עוד הוא מסיק כי יש לאפשר לבנות בשירות לאומי לחדול לשרת בכל עת שהן מרגישות כי צניעותן מחייבת זאת. עמדותיו, המובעות בכתיבה "מודרנית", מקדשות ללא כל ביקורתיות את מכלול הערכים הפטריארכליים המסורתיים.

80 ראו למשל פולה היימן האשה היהודייה בסבך הקידמה (ירושלים, תשנ"ז); משה רוסמן, "להיות אישה יהודייה בפולין וליטא בראשית העת החדשה" קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם (כרך ב, ישראל ברטל וישראל גוטמן, עורכים, ירושלים, תשס"א); אברהם גרוסמן חסידות ומודות, נשים יהודיות באירופה בימי הביניים (ירושלים, תשס"א).

81 תודה לטלי ברנר ולנעמי גרנות ששכנעו אותי, כל אחת בנפרד, כי מן ההכרח לציין נקודה זו.



הוא ש"נודע בשערים [...] בשבתו עם זקני ארץ".<sup>82</sup> הרטוריקה של "כבוד בת מלך" סייעה אף היא לקצץ את כנפיהן של נשים, לשים להן סייגים ולהדירן מפעילות ציבורית, שאולי היו רוצות להשתתף בה, אך הגברים העדיפו לשמור אותה לעצמם.

בין כך ובין כך, ברמה התרבותית, הרשמית, המוצהרת והלשונית, השיח על־אודות "כבוד" האשה היהודייה שימש להגדרת מעמדה ומקומה במבנה החברתי האידיאלי מחוץ לזירה הציבורית, בקרן־זווית בירכתי הבית. שיח הכבוד היהודי שימש להדרתה העקרונית, הרעיונית, של האשה מרשות הרבים בשם "צניעותה", חובותיה כרעיה ואם לבני משפחה וכבודם של "הבריות". כאמור, מאפייניו של שיח כבוד זה מעידים שהוא מקרה פרטי של טיפוס השיח המבנה את הדרת־כבודה של האשה כנגזרת מהצלחתה למנוע את ביושו של בן־זוגה עקב חשיפה ציבורית של נשיותה, אשר נתפסת כנחלתו הפרטית.

אני מאמינה כי היסטוריה תרבותית זו חשובה, במסגרת הדיון הנוכחי, בשני מובנים. ראשית, כל מופע של המלה "כבוד" בכל הקשר הנוגע בנשים, במעמדן ובמקומן החברתי נושא עמו בהכרח את המטען התרבותי בן מאות השנים שהוצג כאן.<sup>83</sup> תובנה זו עשויה להוביל למסקנות אופרטיביות שונות לגבי השימוש במלה "כבוד" בהקשר מגדרי, אך בכל מקרה – יש לתת עליה את הדעת. שנית, מנטליות הדרת־הכבוד הציונית, לרבות השלכותיה על הבניית מעמדה של האשה, לא צמחה בחלל תרבותי ריק. רוב הציונים, גם המהפכנים והרדיקליים שבהם, היו מחוברים חיבור אמיץ אל התרבות היהודית המסורתית, הטרום־ציונית. לכן, הדרת־הכבוד הציונית, כמו גם משמעויותיה המגדריות, קשורות בהכרח להשקפת־העולם היהודית שפותחה במדרשי "כל כבודה בת מלך פנימה". את הבנייתו של מעמד האשה במסגרת הדרת־הכבוד הציונית יש על־כן לבחון גם בהקשר התרבותי הרחב, המכיל את "כל כבודה בת מלך פנימה".

אכן, הנגיעה בכבוד האשה בשיח היהודי של "כל כבודה בת מלך פנימה" מבהירה הן את הדמיון והן את השוני בין השיח הציוני של מעמד האשה לבין זה היהודי המסורתי הטרום־ציוני. הדמיון הוא בכך שבציונות, כמו ביהדות, דיונים בזכויות נשים ובמעמדן מתרחשים במסגרת השקפת־עולם של הדרת־כבוד. במובן זה, הציונות לא סתתה מן המסורת היהודית ולא התנערה ממנה, אלא דווקא דבקה בה. המשכיות זו ברמה העמוקה של מנטליות חברתית יכולה להסביר את הקלות וה"טבעיות" שבהן התקבלה הגישה הציונית למעמד האשה. אולם גם השוני בין שתי הגישות גלוי לעין. תפיסת הדרת־הכבוד היהודית, שבמסגרתה

82 משלי לא, כג.

83 "לא רק החוק המכונן את היחסים בין המינים שואב מן הדת, אלא גם חלק לא מבוטל מן התרבות הסובבת מושפע מעולם המושגים הדתי פטריארכלי, שהרי הלשון העברית, על עולם המושגים היהודי והתרבות המסורתית המשוקעים בה, מעצבת את תפיסת־העולם המשפיעה במישרין ובעקיפין על יחסים מגדריים." אליאור, לעיל הערה 69, בעמ' 42.

מתקיים שיח "כל כבודה בת מלך פנימה", היא מן הטיפוס המזוהה עם חברות יס־תיכוניות ומזרח־תיכוניות. טיפוס זה של מנטליות הדרת־כבוד מעמיד את "צניעות" האשה והסתגרותה כאחד משני היסודות הקובעים את כבוד הגבר בחברה. כזכור, בתפיסות הדרת־כבוד מסוג זה, שליטתו המופגנת של גבר בנגישותה – ואף בנראותה המינית של אשה הכפופה למרותו – היא תנאי הכרחי להדרת־כבודו. (היהדות המסורתית הדגישה הרבה פחות את ההיבט השני של הדרת־הכבוד הגברית: התנהגות "גברית", נועזת, אמיצה ותקיפה של הגבר עצמו.) תפיסת הדרת־הכבוד הציונית, לעומת זאת, שהובנתה על הדגם של הדרת־הכבוד הצפון־אירופית, ובפרט זו הגרמנית, אינה מייחסת משקל כה רב ל"צניעות" האשה, ומתמקדת בראש ובראשונה ב"גבריותו" התקיפה, המוחצנת, של הגבר.

הבדל זה, המבחין בין תפיסת הדרת־הכבוד הציונית לבין זו היהודית של "כל כבודה בת מלך פנימה", אפשר לציונות להתמקד בשוני בין תפיסת האשה שלה לבין זו המסורתית, המדגישה את צניעות האשה. התמקדות זו בשוני, שהוצג כמבחין בין הפרימיטיבי לבין הנאור, סייע לציונות לתפוס את עצמה, בהקשר של מעמד האשה, כמתקדמת, נאורה ושוויונית, במסורת התרבות של צפון־אירופה המודרנית, לעומת נחשלותה הדכאנית של הגישה ה"דרומית", המפלה את האשה וכולאת אותה כמשרתת במרחב הפרטי. הבדל זה סייע לציונות לחוש, בשכנוע פנימי עז, כי מעמד האשה, המצריך טיפול יסודי בתרבויות אחרות, פתור במסגרת תפיסת־העולם הציונית ואינו מהווה בעיה שיש לדון בה ולהתמודד עמה.

למעשה, כפי שרחל אלבוים־דרור מציינת, האוטופיות הציוניות שנכתבו בשנים 1882–1922, ששיקפו את מאווי־הלב של אבות הציונות המדינית, הציגו נשים "נשיות", עדינות, נחבאות אל הכלים, שאינן מבקשות לעצמן את המרחב הציבורי ומותרות אותו לשליטה גברית. "המודל הנשי הלאומי הוא של כבודה בת מלך פנימה", היא קובעת.<sup>84</sup> כפי שציינת, אבות הציונות המדינית חזו מציאות שבה ייהנו נשים מן הזכות הפורמלית לשוויון זכויות והזדמנויות מלא, ויוותרו מרצון החופשי על מימוש הזכות להשתלבות במרחב הציבורי. כבוד בת מלך פנימה נועד להיות בחירה חופשית של נשים משוחררות, שהן חלק מחברה חופשית, ליברלית ומתקדמת. כאמור, זו הדרך שמצאו מייסדי הציונות לאחוז בשני קצות החבל: ליהנות מהגמוניה גברית וגם מדימוי עצמי נאור של ליברלים ביחס למעמד האשה וזכויותיה.

דימוי עצמי ציוני זה התבטא והתחזק עוד בהדגשת ההבדלים בין מעמד האשה בתרבות הציונית לבין מעמדה בתרבויות משיקות: היהודית החרדית, הערבית הפלשתינית, ובראש ובראשונה – היהודית המזרחית, כלומר של יהודי ארצות ערב. המפגש עם תפיסת "כבוד המשפחה" ו"כבוד האב" של יהודי ארצות ערב חידד לגבי הציונים יוצאי אירופה את הסלידה העמוקה מתרבות הדרת־הכבוד המזרחית, שהתבטאה בעיני הציונים, בין השאר, בהצרת

84 אלבוים־דרור, לעיל הערה 28, בעמ' 106.

צעדיהן של נשים והשאת בנות על-ידי האב, לרצונו ובתמורה למוהר. ויעידו יצירות אומנות ישראליות, סרטים רבי-ההודה כגון סלח שבתי ופורטונה, המביעים סלידה זו תוך גינוי ושלילה. **עמדה משווה זו אפשרה לציננות לסווג רק תפיסות-עולם ים-תיכוניות ומזרח-תיכוניות כמבטאות הדרת-כבוד, להתבדל מהן, ולא לתת את הדעת על הגרסה הצינונית של מנטליות הדרת-הכבוד ועל השלכותיה על סוגיית מעמדה של האשה. למנטליות זו ולהשלכותיה הסמויות מן העין אפנה בפרק הבא.**

האם השיח היהודי המסורתי של "כל כבודה בת מלך פנימה" מאפשר דיון עדכני בזכויות נשים ומעמדן, ואם כן, מה צביונו של דיון כזה? האם הוא יכול להיות פמיניסטי במובן כלשהו? במילים אחרות: האם ניתן לפתח שיח פמיניסטי כלשהו שיהיה פנימי לתפיסת-העולם ועולם הדימויים הכרוכים במושג "כבוד בת מלך"?

דומה כי במסגרת גישה המקבלת ומאמצת את הנחותיו של שיח "כל כבודה בת מלך פנימה" ואינה מערערת עליהן, זכויות האשה הן לקבל תגמול חברתי הולם, כלומר הכרה ומעמד נכבדים, על התנהגות נשית מכבדת ומכובדת, שמשמעותה הסתגרות בין כותלי הבית כדי לשרת את בן-זוגה ומשפחתו והתרחקות מן הזירה הציבורית. מנטליות של הדרת-כבוד מושתתת על תפיסה של שכר ועונש: עמידה בדרישות של נורמות הכבוד מקנה לפרט מעמד נכבד, בעוד הפרתן דינה ביזיון והשפלה. אשה שהסתגרה ושירתה ומנעה רגליה מן השוק ומן הרחוב זכאית לכבוד והדר ויוקרה והערכה, ועמידה על זכויותיה משמעה הקפדה שאכן תזכה בכל אלה. ברמה פרטנית יותר, דיון בזכויות האשה ומעמדה יכול דיון בשאלות אם ראוי לאשה נכבדה (כלומר יושבת בית ומשרתת) לצאת מביתה לשם ביקור חולים, השבת אבדה, ביקור תנחומים, שירות בצבא וכיוצא באלה, ואם כן, מדוע וכיצד. אכן, אלה השאלות שבהן הרבו חז"ל לדון – וממשיכים להרבות דיון – במסגרת שיח "כל כבודה בת מלך פנימה".

קשה מאוד לכנות דיונים מסוג אלה "פמיניסטיים", שכן הנחות-היסוד שלהם עומדות בסתירה ברורה לתפיסות-יסוד פמיניסטיות בדבר שוויון האשה, חירותה וערכה האנושי. אולם אם נשתמש בהגדרה רחבה מאוד של המונח "פמיניזם", כלומר כל עיסוק בזכויות נשים ומעמדן מתוך תפיסת-עולם כלשהי, ניתן להגדיר כי דיונים כאלה מהווים "פמיניזם של הדרת-כבוד יהודית מסורתית".

ואם תשאל השואלת מדוע להתאמץ למצוא דרך ליישב בין שיח "כבוד בת מלך" לבין פמיניזם, אשיב תשובה כפולה. ראשית, מן הראוי להכיר ולהגדיר את סוג העיסוק בזכויות נשים של מי שבוחרות ובוחרים לאמץ את שיח "כבוד בת מלך" (או לא לקרוא עליו תיגר), ולעסוק בזכויות נשים מתוכו ובמסגרתו. שנית, ישנם דוברים, כותבים ומנהיגים דתיים המציגים עצמם כמחויבים להגנה וטיפוח של מעמד האשה, ואף טוענים כי הם "הפמיניסטים האמיתיים", אשר להבדיל מן הפמיניסטיות למיניהן, דואגים "באמת" לנשים ולזכויותיהן. עוד הם טוענים כי אין כל סתירה בין מחויבות להלכה ולמסורת לבין דאגה למעמד האשה. טענות אלה עלולות להטעות וליצור בלבול מושגי. כינוי גישות אלה בשם "פמיניזם של הדרת-כבוד

יהודית מסורתית" מבהיר את מהותן ומחדד את ההבחנה ואת ההבדלים בינן לבין גישות פמיניסטיות אחרות.

### חלק שלישי: פמיניזם הדרת-כבוד ציוני

#### א. הצגת דפוסי הפמיניזם הישראלי

עד כאן הצגתי את המסגרות הנרטיבית והמושגית שבתוכן אני מציעה לבחון הן את הגדרת מקומן של נשים בחברה הציונית והישראלית והן את מאבקי הנשים הציוניות והישראליות לשחרור ולקידום מעמדן. הדגמתי כיצד ניתן להשתמש בכלים הללו כדי לבאר היבטים בהתייחסות הציונית אל נשים ונשיות. חלקיו הבאים של המאמר יסתמכו על המסגרות הנרטיבית והמושגית וישתמשו בכלים שהן מציעות כדי לבחון את המאבקים לשחרור האשה וקידומה.

למשך רוב התקופה הציונית התקיים הדיון הציוני המרכזי (ה"מיינסטרימי") במעמד האשה במסגרת תפיסת-העולם של הדרת-הכבוד הציונית. גם תנועות הנשים והנשים הלוחמות על מקומן החברתי דיברו מתוך שיח זה. אני מציעה על-כן לכנות את המאבק הנשי המרכזי לשיווי זכויות ביישוב היהודי ובמדינת-ישראל (בעיקר עד שנות השבעים והשמונים) "**פמיניזם הדרת-כבוד ציוני**", ובקיצור – פמיניזם ציוני.

בתוך מאבק זה ניתן לזהות שני ראשים מובחנים. האחד, והוא המרכזי, הדגיש ומדגיש את תפקיד האשה העבריייה בפרויקט הציוני כ"אם כל חי". מאבק מרכזי-ממסדי זה לכונן לנשות ישראל מעמד איתן כאימהות האומה ופועלותיה אני מציעה לכנות, לשם קיצור ונוחות: "**פמיניזם אימהות עובדות**".

הזרם השני, שהחל במאבקן הבודד של חלוצות על זכות ההשתלבות בעבודה כפרטים שווי-זכויות, התמקד במעמד האשה העבריייה כ"אשה-אדם" ובזכותה ליטול חלק שווה, כלומר דומה לזה של הגברים, בהגשמה הציונית, לרבות בשוק העבודה ובאזרחות הישראלית הציונית. זרם זה, שהלך וגבר עד שהגיע לשיאו בשנות השמונים, אני מציעה לכנות "**פמיניזם הזדמנויות שוות**".

הצירוף "אשה-אדם", ששימש את חלוצות העלייה השנייה שביקשו לעבוד את אדמת ארץ-ישראל ולהגן עליה כמו הגברים,<sup>85</sup> נועד להדגיש את ההיבט האימיני, אי-מגדרי, של תפקיד החלוצה העבריייה ומקומה במפעל הציוני. צחוק הגורל הוא שעצם השימוש בשם-העצם "אדם", שהוא גם שמו הפרטי של הגבר האלגורי, מביע ואף מדגיש את המשמעות שהענקה לעמדה

---

85 דבורה ברנשטיין "קולות מן הגרעין הקשה" התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, (יעל עצמון עורכת, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב, 2001), 116, 126.

נשית זו על-ידי הסובבים את החלוצות, ואשר, אכן, מצויה בסב־טקסט הלשוני והתרבותי של השקפת־עולמן. משמעות זו היא כי להיות "אשה־אדם" במפעל הציוני משמעו להיות "אשה־גבר", "אשה בתפקיד של גבר", ולהשתתף, כמו הגברים הציוניים, במפעל השיקום של הדרת־הכבוד הגברית הלאומית והפרטנית, תוך גאולת הארץ.

לעומת זאת, בשנות התשעים החל מתעצם בארץ פמיניזם שהצליח לפרוח בעשורים הקודמים רק בגרעינים הקשים של חלק מתנועות הנשים. זהו פמיניזם שאינו מגביל עצמו למסגרת השקפת־העולם של הדרת־הכבוד הציונית ואינו מקדש את מיתוס השוויון הציוני. במונח זה הוא א־ציוני. פמיניזם זה מתמקד בכבודן הסגולי של נשים בישראל ובכבוד־המחיה של קבוצות נשים שונות. אני מציעה על־כן לכנותו "פמיניזם כבוד האדם", ולהבחין בו את הזרם הפמיניסטי המתמקד בכבוד הסגולי של נשים וזה המתמקד בכבוד־המחיה של קבוצות נשים.

### ב. פמיניזם אמהות עובדות

כאמור, הציונות המדינית חרתה על דגלה, כבר מראשית דרכה, שוויון זכויות מגדרי. עם זאת, כאמור, הזרמים הציוניים המרכזיים והדומיננטיים הביעו את מחויבותם לשוויון בין המינים תוך כדי הבניית האשה בראש ובראשונה כעזר כנגד הגבר, כאם ורעה.

מתוך הפריזמה של שיח הדרת־הכבוד הציונית, משמעות הדברים היא כי שיקום גבריותו והדרת־כבודו של הקולקטיב היהודי והגבר היהודי הושתתו בראש ובראשונה על כיבוש הארץ ועיבודה על-ידי הגבר היהודי ועל ייחודה על-ידי האשה היהודיה. הגבר היהודי נדרש, מעל לכל, לנכונות לשפוך את דמו ואת זיעתו כדי לקנות בהם את הארץ ואת גבריות האומה; האשה היהודיה נדרשה להנפיק עוד ועוד גברים יהודיים שימלאו את השורות ויכלו לשפוך זיעה, להקיז דם, לגאול את הארץ ולהפגין את גבריותם ואת גבריות הקולקטיב. מובן כי פריונה של האשה העבריה בהקשר זה לא רק שהוא מעמיד גברים עבריים שישתתפו בכיבוש הארץ, אלא הוא גם מבטא את אונן הזכרי של הגבר העברי, ולכן את עוצמת גבריותו. יכולת הולדה היא פן חשוב בדימוי הגברי, לצד הלוחמה, הגבורה, האסרטיביות, "גאולת" האם־האהובה המושפלת, עבודה פיזית קשה ושליטה בקרקע ובמרחב.

כפי שציינתי, "שוויון האשה" בהקשר זה משמעו למעשה כי לאשה העבריה הוענקה הזכות למלא תפקיד חשוב, חיוני ומרכזי במימוש החזון הציוני של התחדשות לאומית באמצעות מסקולניזציה של העם היהודי והשבת הדרת־כבודו. תפקידה היה אומנם "נשי" במונח המסורתי של "עזר כנגדו" ו"אם כל חי", אולם הוא נתפס והוצג כ"שוויוני", מכיוון שאפשר לה ליטול חלק בעשייה הציונית על-ידי מימוש נשיותה — ממש כשם שתפקידו של הגבר הציוני אפשר לו להגשים את החזון הציוני על-ידי מימוש גבריותו. התפיסה המשתמעת היא שאם הציונות דרשה, אפשרה, העניקה לגבר העברי את הזכות לתרום את חלקו על-ידי מימוש מרבי של גבריותו, ולאשה העבריה את הזכות לתרום את חלקה על-ידי מימוש מרבי

של נשיותה, אזי גברים ונשים קיבלו הזדמנויות שוות להשתתף בציונות, ובכך הובטח השוויון בין המינים.

תפיסה זו הניחה כמובן מאליו שוני בין גברים ונשים, בין גבריות ונשיות, בין כישורים גבריים ונשיים, בין זכויות לגברים ולנשים – והנציחה שוני זה במסגרת הקביעה שגברים ונשים זוכים ביחס שוויוני כאשר כל אחד מהם נדרש להגשים את תכונותיו הייחודיות. במובן עמוק, לכן, ההשלכות המגדריות של תפיסת הדרת הכבוד הציונית לא היו שונות מאלה של הגישה היהודית הטרומ־ציונית, שהבנתה את מעמד האשה במסגרתה של תפיסת הדרת הכבוד מסורתית, פטריארכלית, מזרח תיכונית. גם היהדות הטרומ־ציונית דגלה ביחס שוויוני המושתת על שונות, כלומר על הגדרת שוויון בין המינים כהתחשבות בהבדלים "הטבעיים" בין המינים וכיבודם ועל הגדרת הנשיות כמשנית לגבריות וכמושטתת בראש ובראשונה על הפוריות.

העמדה הציונית המרכזית, לכן, כמו זו היהודית הטרומ־ציונית, מכילה מאפיינים המזכירים את הגישה הפמיניסטית האנגלו־אמריקאית המכונה "תרבותית". גישה פמיניסטית זו מדגישה את הייחוד הנשי, המושתת, לשיטתה, בראש ובראשונה על האימהות. דרישתה לשוויון זכויות לנשים משמעה דרישה שהחברה תתייחס לאימהות, המוצגת כתמצית הנשיות, בכבוד, בהערכה וברצינות. במקום להוקיר רק את האסרטיביות והאגרסיביות הגבריות ולבזות את התכונות הנשיות של חמלה, נתינה ואכפתיות, על החברה לרומם, להגדיל ולשבח את התכונות הנשיות ולהעניק להן – ולנשים המגלמות אותן – מעמד חשוב ושווה לזה של התכונות הגבריות ושל הגברים המבטאים אותן. האימהות, על משמעויותיה הרגשיות, הנפשיות, הפסיכולוגיות, צריכה להוות ערך חברתי מרכזי – ממש כמו הלוחמנות הגברית.<sup>86</sup>

למרות נקודות הדמיון בין הגישה הציונית המרכזית ובין זו הפמיניסטית התרבותית, חשוב לציין ולהדגיש גם את נקודות השוני המהותיות. בעוד הפמיניזם התרבותי בוחן את הנשיות מתוך עצמה, במטרה להאדיר את ערכה ויוקרתה בהקשר החברתי, הציונות גוזרת את תפיסת הנשיות (האימהית) שלה לא מתוך הגדרה נשית עצמית, אלא מתוך צרכי הקולקטיב והעשייה הציוניים. משמעותה (האימהית) של הנשיות העברית מוגדרת לא מתוך עצמה, אלא מן הצורך הקולקטיבי של כינון הדרת הכבוד הלאומית על־ידי מסקולניזציה של העם היהודי וגאולת ארץ־ישראל.

זאת ועוד. בעוד הפמיניזם התרבותי מתמקד ומדגיש את התכונות הנפשיות הכרוכות,

---

86 הביקורת המרכזית המוטחת בחשיבה פמיניסטית זו (על־ידי פמיניסטיות המשתייכות לזרמים אחרים) היא כי היא מבטאת ומנציחה תפיסה אסנציאליסטית של הנשיות, וכובלת נשים, בחוסר ביקורתיות, לחלק מתפקודיהן הביולוגיים והחברתיים המסורתיים – על השלכותיהם הפסיכולוגיות של תפקודים אלה.

לשיטתו, באימהות ובנשיות, הגישה הציונית המרכזית מתמקדת בראש ובראשונה בהיבט הפריוני, הוולדני, של האימהות, וכן בתפקיד השירותי, התומך, המסייע, המקושר עם דימוי האם. הפמיניזם התרבותי דורש להעניק כבוד ויקר ומקום מרכזי לערכי החמלה, הדאגה, האכפתיות, ההשתתפות, ההקשבה. הגישה הציונית הדומיננטית מבקשת להאדיר את תפקיד הילודה ב"מאבק הדמוגרפי" על ציבונה היהודי של מדינת ישראל, כמו גם את תפקיד האשה-האם התומכת בבניה ובבן-זוגה החיילים, מסייעת, מחזקת, סועדת, משרתת וממלאת את מקומם ב"מאבק על העורף" כאשר הם עושים במלאכה המרכזית של המאבק בחזית. בתמצית, בעוד הנשיות האימהית של הפמיניזם התרבותי מתייחסת לאשכול תכונות בעלות ערך מוסרי-חברתי אוניוורסלי, הנשיות האימהית של החזון הציוני המרכזי משלבת את התפקיד הנשי של "עזר כנגדו" עם זה של "אם כל חי" ו"גפן פריה בירכתי ביתך".<sup>87</sup>

ההבחנה בין פמיניזם תרבותי ופמיניזם אימהות עובדות עשוי גם להבהיר מדוע האדרת האימהות העברית עולה בקנה אחד עם הדגם החד-מיני של הקולקטיב הישראלי ואינה קוראת עליו תיגר. האימהות העובדות הישראליות הינן בבחינת "אימות האומה" על-פי הדגם הספרטני. נשיותן אינה מתייחסת לתפיסות, תחושות, השקפות, רגישויות, צרכים, מצוקות, ריבוד חברתי בעייתי, אלא לתפקידן במסגרת ביצוע הפרויקט הלאומי. מכיוון ש"הטבע הטיל עליהן" את מלאכת ההולדה והגידול, נשיותן משמעה ביצוע תפקיד זה על הצד הטוב ביותר לתועלת האומה. תפיסה כזו של נשים ושל נשיות אינה מאפשרת התייחסות לנשים כאל קהילה ולנשיות כאל תרבות, ואינה פוגמת במיגדורו הזכרי של הקולקטיב הלאומי.

"מעטות היו הנשים שעמדו בהתנגדותן לתפקיד האימהי הפרטי, שהועידה להן האידיאולוגיה הציונית".<sup>88</sup> רוב הנשים היהודיות, כמו גם רוב ארגוני הנשים שלהן, קיבלו דימוי זה, החזיקו בו בגאון ובגאווה ונלחמו להגשימו. מאבקהן על מעמד האשה ולשוויון זכויות לא היו, לכן, מאבקים מן הסוג הפמיניסטי התרבותי, אלא בראש ובראשונה מאבקים להגשמת הציונות על מנטליות הדרת-הכבוד שלה, תוך חיזוק התפקידים המיועדים בה לגברים העבריים ולנשים העבריות. חברות-הכנסת שתמכו בחוק שיווי זכויות האשה ושיבחו אותו; ארגוני הנשים שהדגישו את חשיבותה של "האם העובדת" היהודיה הישראלית ונאבקו על זכויותיה לתרום לחברה הישראלית הן כאם והן על-ידי עבודה מקצועית פרודוקטיבית; הפעילות הרבות אשר דרשו, לאורך השנים, זכויות אזרחיות לנשים כתגמול על תרומתן כאימות האומה וכדי לתמרץ

87 תהלים קכח, ג. ההשוואה בין העמדה הציונית ובין הזרם הפמיניסטי האנגלו-אמריקאי שהיא עשויה להזכיר נועדה כאן, כבמקומות אחרים, להמחיש מדוע תיאור המציאות הישראלית, תפיסות של נשיות ומאבקים לקידום מעמד האשה אינם ניתנים לתרגום מלא למושגים האנגלו-אמריקאיים בשל הבדלים מהותיים טבועים.

88 ביאל, לעיל, הערה 26, בעמ' 247.

אותן להוסיף למלא את תפקידן האימהי החיוני – כולן דיברו מתוך השקפת־העולם הציונית המתוארת, אימצו אותה והנציחו אותה.

הצלחתן היתה כה גדולה, שגם בראשית המאה העשרים ואחת הזהות הנשית הישראלית מזוהה כמעט לחלוטין עם האימהות העברית.<sup>89</sup> אפילו כאשר יצאו נשים אסרטיביות מן השמאל הפוליטי לפעילות אזרחית נגד המלחמה בלבנון, הן הגדירו את עצמן כ"ארבע אימהות", כלומר כאימהות לבנים, חיילים, וכאימות האומה. כך שיוו לגיטימציה לתביעתן, כמו גם לעצם יציאתן אל הזירה הציבורית. בעצם בחירת שמה של התנועה הביעו נשים אלה מחויבות ונאמנות לגישה הציונית המרכזית שעל־פיה נשים עבריות קונות את זכותן לשוויון זכויות להשתתף בחברה הישראלית דרך תפקודן כאימהות עבריות, במובן הציוני של המושג. כך, גם בשנת 2003, כאשר יצאו נשים קשות־יום למאבק על הפגיעה הקשה, השיטתית, בשכבות רחבות של החברה הישראלית, הן לא הגדירו את עצמן כמייצגות את מעמד העובדים או את האוכלוסייה החלשה כלכלית או את אוכלוסיית הפריפריה או כנשים המתקשות

---

89 כמעט שאין דיון ציבורי בישראל, אף לא פמיניסטי, המציב סימני־שאלה ביחס למקומה של האימהות באתוס הישראלי. מאמרה של ניצה ברקוביץ' (הערה 47 לעיל) הוא קול יוצא־דופן באקדמיה הפמיניסטית, כשם ששירו של אפרים סידון הוא קול חריג בשירה העברית (טקסט מול הערה 65 לעיל). לתיאור ביקורתי נוקב נוסף של תפיסת האימהות הישראלית כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרות העברית בת־זמננו, ראו: Smadar Shiffman "Motherhood Under Zionism" 44 *Hebrew Studies* (forthcoming). סמדר שיפמן מראה כיצד האם הישראלית נדרשת, מצד אחד, להקריב עצמה לחלוטין על מזבח האימהות, וכיצד היא מותקפת, מן הצד האחר, על התערבות־יתר בחיי בניה עד כדי סירוס וחניקה. (ראו גם מאמרה של נירה יובל־דיוויס, הערה 3 לעיל). גם קולה האמיץ של העיתונאית אבירמה גולן הוא משב־רוח מרענן בהקשר זה. בכתבתה "ביציות זה שמחה" בעיתון הארץ מיום 29.8.2003, היא כתבה, בין השאר, את הדברים הבאים: "בכל הנוגע לפריון, ילודה וילדים, החברה הישראלית רדופה בקבעון שמרני, המתחפש לשיח נאור של הזכות לאמהות ולמשפחה. משפחה אחרת, משפחה חדשה, בני זוג מאותו מין, או בלי בני זוג בכלל – העיקר שיהיו שם ילדים. [...] ישראל מובילה בעולם במספר יחידות ההפריה ביחס לאוכלוסייה ובמימון הציבורי המוענק לטיפולי הפריה. אנשים שאין להם ילדים נחשבים כאן אומללים במקרה הטוב, ומפלצות אגואיסטיות במקרה הרע. [...] אם הלגיטימציה החברתית של נשים בישראל נובעת בלעדית מיכולתן להופיע כאמהות מאושרות, ואם היכולת הזאת, ככל מוצר צריכה, נקנית בכסף רב – ברור שיהיו נשים שימכרו, מדעת או בלי דעת, את גופן למרבה במחיר." בכתבתו "רחם בשרות המדינה", בעיתון הארץ ביום 9.9.02, גדעון לוי מבקר בחריפות את השתתפותם של ארגוני הנשים נעמת ושדולת הנשים ב"מועצה הציבורית לדמוגרפיה". אף שמרכז הכובד של לוי אינו ההיבט הפמיניסטי, אלא "המאבק הדמוגרפי", ביקורתו עולה בקנה אחד עם הביקורות המועטות האחרות שהוזכרו.



לקיים את עצמן במבנה המשקי הכלכלי; הן הגדירו את עצמן כ"אימהות חדהוריות", ואת מצוקתן הגדירה כפגיעה ביכולתן למלא את תפקידן האימהי הלאומי, ולכן כפגיעה בזכויותיהן להשתתפות שווה בחברה הישראלית. זכותן וחובתן לגדל ילדים, חשיבותו של תפקיד זה לאומה ולמדינה וחובתה של המדינה לאפשר, לטפח, לעודד ולתמך גידול ילדים יהודיים על-ידי אימותיהם היו כה מובנים מאליהם, שלא עלו לדיון ציבורי. באמצעות דרישתן לאימהות שווה, תרומה שווה, זכויות שוות, ניסו נשות הפריפריה, שרובן יהודיות מזרחיות, ובמידה מסוימת אף הצליחו, להתקבל אל תוך הקונסנזוס הציוני. מרכזיותה של האימהות כה מוצקה ואיתנה, שניתן לבצע באמצעותה ובשמה ניעות (מוביליות) חברתית מעמדית ועדתית.

מאבקהם של ארגון "ארבע אימהות" ושל האימהות החדהוריות נתפסו ונתפסים בציבור הישראלי כמאבקים פמיניסטיים בעלי משמעות פוליטית וחברתית; מאבקים המשלבים עמדות חברתיות מסוימות עם הדרישה להכרה בזכותן של נשים בישראל להשתתף באופן משמעותי בשיח הציבורי ולהשפיע עליו מתוך נקודת-מבטן. אני מציעה ששני המאבקים הללו הם דוגמות מובהקות ועכשוויות לפמיניזם אימהות עובדות (שהוא, כאמור, פמיניזם הדרת-כבוד ציוני אימהי).

ככלל, פמיניזם אימהות עובדות ביקש ומבקש לחזק ללא סייג את החזון הציוני המדיני המוצהר, המכיל את מנטליות הדרת-הכבוד הציונית ואת תפיסת השוויון המגדרי הנגזרת ממנה. במובן זה, פמיניזם אימהות עובדות בישראל מקביל, מבנית, לפמיניזם הליברלי בעולם הליברלי ולפמיניזם הסוציאליסטי בחברות הסוציאליסטיות, שגם הם ביקשו ומבקשים לחזק את החזון הליברלי או הסוציאליסטי שבקרבו צמחו והתפתחו.

הפמיניסטיות הליברליות באנגליה ובארצות-הברית, במיוחד בראשית הדרך, קיבלו ללא עוררין את השקפת-העולם הליברלית. מאבקן הפמיניסטי התנהל מתוך השקפת-העולם הליברלית שבמסגרתה פעלו וכלפיה הפגינו ודרשו נאמנות אמיתית ומחויבות מלאה. הן דרשו מן הגברים הליברליים להגשים עד תום השקפת-עולם זו ולהחילה גם על נשים כשם שהחילוה על גברים, הכל ברוח הוגי-הדעות המייסדים של השקפת-העולם הליברלית, כגון ג'ון סטיוארט מיל.<sup>90</sup> אם כל אדם הוא יצור תבוני אוטונומי, הזכאי למימוש עצמי על-פי בחירתו, אזי יש להכיר, הלכה למעשה, גם בנשים כבנות-אדם ולהעניק להן זכויות משפטיות, חברתיות ופוליטיות כפי שההגיון הליברלי מחייב.

בזכות העובדה שדיברו מתוך נאמנות ומחויבות לשיח הליברלי, הצליחו הפמיניסטיות הליברליות בשנות העשרים של המאה העשרים, לאחר מאבק נוקב של שבעים שנה, לשכנע את עמיתיהן, הגברים הליברליים, להעניק להן לפחות חלק מן הזכויות המשפטיות הפורמליות הקנויות לגברים. מכיוון שלא דרשו לשנות את הנחות-היסוד של הגישה הליברלית, איומן על

---

90 John Stuart Mill *The Subjection of Women* (1869) (Everyman's Library, London, 1992)

הממסד הליברלי היה פחות מזה של סוגי פמיניזם אפשריים אחרים, וכך הצליחו להשיג הישגים רבי-משמעות. מצד אחר, אף-על-פי שהשיגו לנשים זכויות רבות שהיו מוקנות קודם-לכן לגברים בלבד, הן לא יכלו לדרוש וגם לא להשיג זכויות שנשים היו זקוקות להן בשל מצבן החברתי הייחודי; זכויות שגברים לא נזקקו להן מעולם, ולכן לא יצרו ולא העניקו אותן לעצמם.<sup>91</sup> במקביל, הפמיניסטיות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות פעלו בארצות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות, בעיקר במזרח-אירופה, מתוך קבלה בלתי-מעוררת של השקפת-העולם הסוציאליסטית או הקומוניסטית, בהתאמה. גם כאן, בזכות העובדה שדיברו מתוך נאמנות ומחויבות לשיח הסוציאליסטי או הקומוניסטי, הצליחו פמיניסטיות אלה (לאחר מאבקים ממושכים וקשים) להשיג, לפחות לחלקן ולפחות במידת-מה, שוויון הזדמנויות להשתייך למוקדי ההשפעה ולהשתתף בקביעת המדיניות הציבורית ובהנהגת החברה.<sup>92</sup> במקביל, כאמור, פמיניסטיות אימהות עובדות בישראל קיבלו את השקפת-העולם הציונית השלטת, ניהלו את מאבקהן מתוכה, ודרשו מן הגברים הציוניים מחויבות מלאה למימושה של תפיסת-העולם הציונית גם בהקשר של מקום האשה העברית בהגשמת החזון הלאומי.<sup>93</sup>

כשם ש"פמיניזם של הדרת-כבוד יהודית מסורתית" מעורר תהיות ותמיהות, כך גם הפמיניזם הציוני של אימהות עובדות מעלה את השאלה הנוקבת: האם ניתן להגדיר כפמיניסטי

91 לתיאור תמציתי של הפמיניזם הליברלי והפניות לספרות נוספת ראו בספרי פמיניזם זכויות ומשפט, הערה 5 לעיל, בעמ' 51–53. לביקורת יסודית של הישגיו של הפמיניזם הליברלי, שתמציתה הוצגה כאן, ראו בהרחבה: Catharine A. MacKinnon "Difference and Dominance: On Sex Discrimination", *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Harvard University Press, Cambridge, 1987) 32–45

92 לדיון ביקורתי מקיף בסוציאליזם ובקומוניזם, בפמיניזם הסוציאליסטי והקומוניסטי ובפמיניזם הרדיקלי, ראו: Catharine A. MacKinnon *Towards a Feminist Theory of the State* (Harvard University Press, Cambridge, 1989).

93 אף שניתן, כמובן, למצוא במאבקהן הפמיניסטיים של נשים ישראליות אלה נקודות דמיון למאבקים פמיניסטיים ליברליים, סוציאליסטיים ותרבותיים, המאבקים הישראליים מובחנים במובהק מן האחרים לנוכח מחויבותם להנחות-היסוד של הדרת-הכבוד הציונית. הדמיון המעניין לפמיניזם הליברלי והסוציאליסטי הוא בעיקר מבני: כמו הפמיניזם הליברלי וזה הסוציאליסטי, גם הפמיניזם הישראלי המרכזי, זה של אימהות עובדות, פעל ופועל מבפנים, מתוך קבלת השקפת-העולם של החברה שבתוכה הוא פועל. באופן ענייני וספציפי יותר בולטות, כפי שהובהר למעלה, דווקא נקודות הדמיון לפמיניזם התרבותי, וזאת משום שהשקפת-העולם החברתית שבתוכה פעל ופועל פמיניזם אימהות עובדות בישראל מכילה, כמתואר למעלה, קווי דמיון לפמיניזם התרבותי.

מאבק נשי המקבל ומאמץ, על כרעיה וקרביה, את אידיאולוגיית הדרת־הכבוד הציונית? האם מאבק "פנימי", מתוך שורותיה של ציונות הדרת־הכבוד, יכול לקדם אינטרסים נשיים שניתן לכנותם פמיניסטיים? האם זו דרך יעילה ומעשית להבטיח הישגים כלשהם, אף אם לשיעורין, או שמא אופן התנהלות זה מבטיח היטמעות במבנה ההגמוני וויתור על כל תקווה לחולל שינוי של ממש? גם כאן, שאלה זו מועלית רק כדי להתעכב על חשיבותה, ולא כדי להציע לה תשובה שתהווה "פתרון". מאליו יובן כי ניתן למצוא פנים לכאן ולכאן.

### ג. פמיניזם הזדמנויות שוות (פמיניזם הדרת־כבוד ציוני של האישה כאדם)

מראשית דרכה של ההתיישבות החלוצית בארץ־ישראל נמצאו נשים עבריות אשר דחו את התפקיד האימהי, המסורתי, המשני, שיועד להן, כמו גם את פמיניזם אימהות עובדות. אף שלא ערערו על חשיבותה של האימהות לפרויקט הציוני, הן בחרו להדגיש את קיומן כ"אשה־אדם", וככאלה, דרשו ליטול חלק שווה בהגשמת הציונות, כלומר להשתתף עם הגברים העבריים וכמותם בכיבוש הארץ, בעבודת אדמה ובהגנה. מתוך אמונה עמוקה בציוניו השוויוני המלא של המפעל הציוני, ביקשו נשים ציוניות אלה להיות, בראש ובראשונה "בני־אדם" ציוניים ולהשתתף במפעל הלאומי־האישי תוך התעלמות מן החלוקה המגדרית.<sup>94</sup>

כך, למשל, חלק מחברות "הגרעין הקשה" של העלייה השנייה, כמו אלה שהוכשרו לעבודות חקלאות ב"חוות העלמות", ביקשו לעבוד את האדמה ולהשתתף בחזון הציוני של גאולה, קימום והפרחה, המשולב גם בגאולה אישית של העושים במלאכה. הן רצו להשיל מעליהן את ה"נשיות" הגלותית, המנוונת, הרקובה. הן ביקשו להשתכר לפרנסתן ולהתקבל כחברות שוות־ערך בהתיישבות העובדת. הן ביקשו להיות, יחד עם הגברים, בראש המחנה היהודי, ולעסוק בעשייה הציונית עצמה, לא בטיפוח אימהי, סועד, שירותי של הגברים העוסקים בה. הן ביקשו שתרומתן תזכה בהכרה ובהערכה כמו זו של הגברים.<sup>95</sup>

בהתכנסות הראשונה של הפועלות, בשנת 1914, אמרה יעל גורדון, אחת החלוצות בנות העלייה השנייה:

שואפים אנו לשוויון האישה ושחרורה, אשר יתנו לה את האפשרות למלאות את תפקידה בתור אם ואדם מועיל בחברה גם יחד. ולזה אנו צריכים לשאוף בייחוד בתוך

94 ברברה סבירסקי הציגה נקודה זו בתמצות מדויק: "The ideology was socialist, not feminist; in the context was nation-building, the task at hand was gaining a foothold on the land and the immediate need was physical and economic survival". הערה 6 לעיל, בעמ' 185.

95 את מאבקן המר של הפועלות לחלוקה צודקת של מקומות העבודה ולייצוג הולם במוסדות התנועתיים והציוניים תיארה דפנה יזרעאלי במאמרה "תנועת הפועלות בארץ ישראל מראשיתה עד 1927" קתדרה לב (תשמ"ד) 109–140.

החברה הצעירה שלנו, ההולכת ונוצרת בארץ־ישראל, מתוך שאיפת העם לקיום עצמיותו ושמירת ה"אני" שלו על־ידי עבודה ויצירה. הצעירות העבריות הבאות הנה, מלבד מה שהן באות למלא את תפקידן הלאומי בתור בנות עמנו, הן רוצות גם למצוא פה את עצמן, את ה"אני" של האישה־האדם, שאין לו מקום יותר מתאים בעולם למצוא בו את שורש נשמתו ולבוא לידי גילוי מאשר בפינת העובדים בארצנו.<sup>96</sup>

אולם, אף שקיבלו את האידיאולוגיה הציונית במלואה (למעט הדרת הנשים מתפקידים שמוגדרו כ"גברים"), ואף שלא ערערו על חשיבותו של מוסד האימהות הלאומית, היו נשים אלה בודדות, קשות־יום וכמעט מנודות אפילו בקרב החלוצים המהפכניים ביותר. הן לא זכו בגיבוי מן הממסד הציוני וגם לא בהבנה או באהדה של עמיתיהן החלוצים הציוניים. היהודים והיהודיות הוותיקים בארץ־ישראל גינו אותן, בזו להן והחרימו אותן. חלומן השוויוני האי־מגדרי להיות "בני־אדם" ציוניים תורגם, בשפתה המגדרית של הדרת־הכבוד הציונית, לדרישה להיות גברים עבריים לכל דבר, וזו נתפסה כנלעגת ומאיימת בעת ובעונה אחת.

דרישתן זו הובנה כמרי הן נגד הגדרת הנשיות המסורתית (כל כבודה בת מלך פנימה) והן נגד היבטיה המגדריים של הדרת־הכבוד הציונית. סירובן להסתפק בתפקיד של "עזר כנגד" ו"גברים סוג ב'" נשמע כקריאת־תיגר על הפרויקט הציוני של השבת הדרת־כבודו הגברית של הגבר העברי. מושבים ותיקים כמו קבוצות חלוציות מהפכניות – כולם דחו על הסף את דרישתן להיות "אשה־אדם", כלומר "אשה־גבר", והועידו להן, לכל היותר, תפקידי סיוע ושירות היאים לנשים המתקבלות על תקן של "גברים סוג ב'".

אם הצליחו חלוצות אלה למצוא עבודה כלשהי, היה זה בשירות עמיתיהן הגברים, אשר זכו לעסוק בעבודות האדמה הנכספות ולגאול את הארץ ואת עצמם. הנשים נדרשו לבשל לגברים, לכבס בשבילם, לתפור, להטליא את בגדיהם, לייפות את מקומות מגוריהם העלובים, וכל זאת בתנאים קשים מנשוא, ללא כל התחשבות, הכרה או הערכה, ואף בלא לזכות במעמד של עובדות הזכאיות לתשלום. אפילו באוהד שבמקומות, בקואופרטיב מרחביה, שהסכים, בשנת 1913, לקלוט קבוצה של חברות על בסיס של תשלום ויחס שווה לזה שהחברים הגברים מקבלים, נדרשו הנשים להסתפק בתפקיד של כינור שני:

מנהל החווה העריך את עבודתן, [...] אך גער בהן על שעבדו מהר מדי, שתפוקתן השיגה את תפוקת הבחורים הפועלים. הללו [...] התייחסו אליהן בשלילה. הם לא הבינו את רצינותן, את מחויבותן לעבודה. הם ראו בכך פגיעה בנשיותן, בכל מקרה – לא נשים כאלה הם רצו בחברתם. הם לא יכלו להשלים עם הדרישות שלנו לשוויון ולעצמיות. הם לא יכלו לראות אותנו עייפות אחרי עבודה. אתן יותר מדי רציניות, היו

96 אצל ברנשטיין, לעיל, הערה 85, בעמ' 133.

אומרים. רוצות לדמות לגבר, לעגו לנו. "אני בשום אופן לא אביא את אחותי הנה," אמר לי פעם חבר.<sup>97</sup>

את מאבקן הנואש, האבוד, של נשים ציוניות אלה להימנות עם כלל "בני־האדם הציוניים" הראויים להשתתף בהגשמה הציונית, בגאולת הארץ ועצמם, אני מציעה להגדיר כראשית המאבק מסוג פמיניזם הזדמנויות שוות (שהוא פמיניזם הדרת־כבוד ציוני של האשה כאדם).<sup>98</sup> מאבק זה דומה במהותו ובתכניו למאבקן של הפמיניסטיות הליברליות בעולם האנגלו־אמריקאי. כמו המאבק הפמיניסטי הליברלי, מאבקן של החלוצות הללו נועד לקנות לעצמן זכויות לשוויון הזדמנויות בקבלה לעבודה, בקבלת שכר בעד עבודה ובהשתתפות בחיים הציבוריים והפוליטיים. כמו הפמיניסטיות הליברליות, גם החלוצות הציוניות הללו הדגישו את דמיוןן של נשים לגברים בהקשרים הרלוונטיים, ועל־סמך דומות זו דרשו זכויות דומות לאלה הניתנות לגברים. אולם בעוד שהפמיניסטיות הליברליות נאבקו מבפנים, מתוך השקפת־העולם הליברלית, ודרשו מעמיתיהן מחויבות מלאה לאידיאולוגיה שבה דגלו הם עצמם, החלוצות הציוניות הנידונות מצאו עצמן נלחמות מבחוץ נגד תפיסותיה המגדריות של הדרת־הכבוד הציונית.<sup>99</sup> למרות מחויבותן העקרונית להדרת־כבוד זו, לא עלתה דרישתן למלא תפקידים שהוגדרו כגבריים, ואשר נועדו לזקוף את גוו של הגבר היהודי, בקנה אחד עם השקפת־העולם השלטת, ואף איימה עליה בנקודות רגישות במיוחד. לכן, אף־על־פי שעקרון הדומות הרלוונטית בין המינים והתביעות לשוויון הזדמנויות בעבודה ובשכר הנחו את החלוצות הציוניות כשם

97 מתוך דבריה של שרה מלכין, אצל ברנשטיין, שם, בעמ' 123–124.

98 מאבק פמיניסטי מוקדם זה, שברברה סבירסקי מכנה אותו הפמיניזם הישראלי הישן, נהפך עם הזמן ממאבק אידיאולוגי פוליטי לפעילות פילנטרופית ומתן שירותים סוציאליים לנשים הנזקקות להם. סבירסקי, לעיל הערה 4, בעמ' 293–294. מעניין שחנה ספרן, שאף היא מציינת שינוי זה, מצביעה על שינוי דומה גם בהתפתחות הפמיניזם של שנות השבעים. "הפמיניסטיות הפכו מתנועה אידיאולוגית לתנועה מגשימה, כיוון אשר הלך וגבר בשנים הבאות." ספרן, לעיל הערה 6. ראו גם: Hanna Herzog "Redefining Political Spaces: A Gender Perspective on the Yishuv Historiography" 21 *The Journal of Israeli History, Studies in Zionism and Statehood, (Special Issue: Women's Time: New Studies from Israel* ed. Hannah Naveh)(1–2) (2002) 1–26.

99 גם השוואה זו בין מאבקן של החלוצות לבין המאבק הפמיניסטי הליברלי, כמו ההשוואות האחרות שהצגתי, ממחישה את הטענה שהצעתי בפתח המאמר כי השימוש במושגים הפמיניסטיים שנטבעו בהקשר האנגלו־אמריקאי אינם יכולים לבטא את מלוא מורכבותיו של הפמיניזם הישראלי. "פמיניזם ליברלי", מכיוון שנטבע בהקשר אנגלו־אמריקאי, משמעו, בעצם, "מאבק מבפנים במושגים הליברליים של השיח ההגמוני". החלוצות שדרשו זכויות "כמו של גברים" ניהלו מאבק מבחוץ, שכן השיח ההגמוני הרלוונטי היה זה של הדרת־כבוד ציונית.

שהנחו את הפמיניסטיות הליברליות באנגליה ובארצות־הברית, היה כוח השכנוע של טענותיהן קטן לאין שיעור בהקשר של הדרת־הכבוד הציונית לעומת ההקשר הליברלי האנגלו־אמריקאי. פמיניזם הזדמנויות שוות, המושתת על עקרון הדומות הרלוונטיות בין המינים והוא בעל סמנים ליברליים, זכה, כמתואר, בקיתונות של בוז ונתקל בהתנגדות עזה. עם זאת, המאבק המשיך להתנהל ובא לידי ביטוי, למשל, בחקיקתו של חוק שכר שווה לעובדת ולעובד, בשנת 1964.<sup>100</sup> עד לאותה עת התנגדו ממשלות ישראל נחרצות להצעות החקיקה החוזרות ונשנות של המפלגה הקומוניסטית שסברה לכל אורך הדרך כי יש לעגן בחוק את זכות האשה העובדת לשכר שווה לזה של הגבר העובד. הממסד הציוני סבר וטען כי אין כל צורך בחקיקתו של חוק כזה, שהרי נשות ישראל נהנות מאז ומעולם משוויון מלא. בפועל, שכן של נשים עובדות בישראל היה תמיד (ועודנו) נמוך מזה של גברים עובדים, ובדרך־כלל במידה משמעותית מאוד. אולם לא עובדה זו עמדה לנגד עיניהם של המתנגדים לחקיקה, אלא האתוס, המיתוס והדימוי הישראלי העצמי של שוויון מלא בין המינים כמשמעותו במסגרת השקפת־העולם של הדרת־הכבוד הציונית. פמיניזם הזדמנויות שוות נתקל שוב ושוב בעמדות חברתיות אלה ביחס לשוויון בין המינים, ובשלב לא זכה, עת ארוכה, ביחס רציני, וכאמור אף עורר זלזול ולגלוג בקרב נשים וגברים ישראלים כאחד. פמיניזם הזדמנויות שוות זכה בעדנה החל בשנות השמונים, משהחלה פעילותן הפמיניסטית האינטנסיבית של נשים יהודיות שמוצאן במדינות שתרבותן אנגלו־אמריקאית. כבר בשנות השבעים נטלו פמיניסטיות אנגלו־אמריקאיות, כגון מרשה פרידמן ומרילין ספר, חלק מרכזי בהנהגת פעילות פמיניסטית בישראל.<sup>101</sup> אך פעילות פמיניסטית זו של שנות השבעים (שתזכר בהמשך) ינקה את שורשיה מן הגישות הרדיקליות של הגל הפמיניסטי השני בארצות־הברית ובאנגליה, והיתה מהפכנית באופיה. בשנות השמונים גברה פעילותן הפמיניסטית של נשים אנגלו־סקסיות מהפכניות פחות וליברליות יותר.<sup>102</sup> רוב הנשים הללו, אף שהשתייכו, כרונולוגית, לדור של "הגל הפמיניסטי השני" באנגליה ובארצות־הברית, הביאו עמן ארצה בעיקר עמדות ליברליות, תובנות־יסוד פמיניסטיות ומחויבות לעיקרון של שוויון הזדמנויות לנשים. מכיוון שמחויבותן הציונית היתה עמוקה דיה להביאן למדינת־ישראל, הציגו נשים אלה שילוב ערכי דומה במידה משמעותית לזה שתואר בהקשר של חלוצות העלייה השנייה. שלא

100 חוק זה בוטל והוחלף על־ידי חוק שכר שווה לעובדת ולעובד, התשנ"ו–1996, ס"ח 230.

101 לדיון מפורט ראו ספרן, לעיל הערה 6, פרק 8.

102 מתוך קבלת ההגדרות הפמיניסטיות האנגלו־אמריקאיות והחלתן על המציאות הישראלית, חנה ספרן קובעת כי "הפמיניזם הרדיקלי שצמח בשנות השבעים בישראל פינה את מקומו לפמיניזם הליברלי של שנות השמונים ולתנועת השלום של נשים שהחלה לפעול עם תחילתה של מלחמת לבנון". ספרן, שם, פרק 8 (משפט סיום).

כמו החלוצות, לא היו נשים אנגלו־אמריקאיות אלה, ברובן, סוציאליסטיות או חסידות של דת העבודה העברית. אך כמו החלוצות, הן שילבו מחויבות להדרת־הכבוד הציונית עם דרישה לשוויון הזדמנויות ליברלי מלא לנשים בתחומים כקבלה לעבודה, שכר תמורת עבודה, זכויות סוציאליות, גיל פרישה והשתתפות בחיים הציבוריים על כל היבטיהם. תקופת הפריחה של "גל" זה של פמיניזם הזדמנויות שוות החלה עם הקמתה של שדולת הנשים בישראל, בראשותה של אליס שלוי, באמצע שנות השמונים של המאה העשרים.

תפיסת הדרת־הכבוד הציונית על כל המשתמע ממנה, פולחן הגבריות העברית המיליטנטית והמיליטריסטית, האדרת האימהות היהודית הישראלית — כל אלה לא השתנו באורח מהותי, ונותרו דומיננטיים בישראל של שנות השמונים כשם שהיו בכל התקופות הקודמות. אולם שינוי עמוק התחולל בהשקפת־עולמו הכלכלית של הציבור הישראלי הרחב, כמו גם במציאות המשקית. שינוי זה קיבל את ביטויו הסמלי המובהק ב"מהפך" של שנת 1977, כאשר מפלגת העבודה הסוציאליסטית איבדה את ההגמוניה והפסידה את השלטון למפלגת חירות הימנית־הליברלית.

מבחינת השקפת־עולמה הלאומית, היתה ההנהגה החדשה מושקעת עוד יותר ממפלגת העבודה באתוס הדרת־הכבוד הציוני על כל המשתמע ממנו. אך בהקשר הכלכלי החליפה השקפת־העולם הליברלית־הקפיטליסטית של שוק חופשי, תחרות וצבירת הון את תפיסת־העולם הסוציאליסטית, שהיתה כרוכה ללא הפרד בציונות ההגמונית למן ראשית המאה העשרים. הציונות ההגמונית שלאחר המהפך הפוליטי הוסיפה אפוא להיות מחויבת להדרת־הכבוד, אך תפיסת השוק שלה הושפעה פחות מן הערכים הסוציאליסטיים ויותר מאלה הליברליים.

זה ההקשר האידיאולוגי־החברתי שבו התרחש "הגל" החדש, האנגלו־אמריקאי במקורו, של פמיניזם הזדמנויות שוות בישראל. עקב התמורות העמוקות שהתחוללו בתפיסתו של הציבור הישראלי — ושל נבחריו — ביחס לשוק העבודה, התרחש מאבק פמיניסטי זה, עתה, "מבפנים", מתוך השיח הציוני ההגמוני, ולא מתוך התנגשות עמו. אף שכיבוש הארץ וההגנה עליה הוסיפו להיות ערכים ציוניים דומיננטיים, שוב לא נתפסה העבודה העברית ככלי המרכזי להגשמת הציונות, לכינון גבריותו של הגבר הישראלי ולגאולה אישית של העושים במלאכה. העבודה היתה עכשיו אמצעי להשתכרות ולהתעשרות של פרטים המשתתפים בתחרות חופשית על יזמות וצבירת הון. הדרישה הפמיניסטית לשוויון הזדמנויות בעבודה שוב לא נתפסה כאיום מגדרי חמור על כינון הדרת־כבודו של הגבר העברי, אלא בעיקר כדרישה להזדמנות לתחרות שווה מצד מגזר אזרחי שלא נהנה מהזדמנות כזו בעבר. מובן כי גברים מסוימים, שנהנו מתחרות מצומצמת יותר כאשר הנשים נעדרו ממנה, חשו מאוימים ואף נאבקו על זכויות־היתר שהורגלו להן, אולם עמדתם לא זכתה בגיבוי אידיאולוגי רחב, שכן עמדה בניגוד לרוח הליברלית החדשה של תחרות חופשית.

דומני כי זה אחד ההסברים להצלחה המרשימה של פמיניזם הזדמנויות שוות בשנות השמונים, הצלחה הבולטת במיוחד בהקשר של עולם העבודה ובעיקר בתחום המשפטי.

חקיקתם של חוקים כגון חוק גיל פרישה שווה לעובדת ולעובד<sup>103</sup> וחוק שוויון הזדמנויות בעבודה<sup>104</sup> והחלטות שיפוטיות בעלות השלכות דומות על מקומן של נשים בשוק העבודה<sup>105</sup> לא איימו על הדימוי הגברי של המפעל הציוני או על הדימוי העצמי השוויוני של מדינת ישראל, ולכן המאבק עליהם, אף שלא נחסך מן הנשים, היה יכול להצליח.

ייתכן שהצלחותיו של פמיניזם ההזדמנויות השוות בעולם העבודה סללו את הדרך והקלו את המאבקים להשתלבות נשים בזירות נוספות, מבוצרות הרבה יותר, כגון שירותי הדת היהודית ויחידות צבאיות מובחרות. מאבקים אלה איימו הרבה יותר על דימוי הגברי של המפעל הציוני ונתקלו בהתנגדות אידיאולוגית רחבה, בוטה ומתקשרת היטב. עם כל זאת – הם הסתיימו בהצלחה (לפחות חלקית). מתוך כך ניתן להסיק כי החברה הישראלית והתפיסה הציונית השתנו דיין כדי לאפשר קבלת דרישות נשים לשוויון הזדמנויות גם כאשר הדבר חורג מגבולות שוק העבודה ונוגע בסוגיות רגישות ובעלות משמעות מגדרית עמוקה יותר. ייתכן שניתן להסיק כי משנות השמונים המאוחרות הפנימה החברה הישראלית גישות ליברליות במידה כזו שהן הקטינו במידה משמעותית את השלכותיה של הדרת הכבוד הציונית, לפחות בהקשר של זכויות נשים ציוניות.

למרות סממניהם הליברליים הברורים של חוקים והחלטות שיפוטיות המזוהים עם המאבק הפמיניסטי של אסכולת שדולת הנשים, חשוב לזכור ולהדגיש גם את מחויבותו של זרם פמיניסטי זה להדרת הכבוד הציונית. לשם המחשת נקודה זו אצביע על הקשרים חוץ-משקיים שבהם הצליחו מאמצים פמיניסטיים של זרם זה ועל אלה שבהם נכשלו.

אחד ההיבטים המרכזיים והזכורים ביותר של הפעילות הפמיניסטית להזדמנויות שוות של שנות השמונים היה המאבק על פתיחת המועצות הדתיות והוועדות לבחירת רבני ערים לפני נשים. הנצחונות המרשימים בבג"ץ אברהם פורז<sup>106</sup> ובג"ץ לאה שקדיאל<sup>107</sup> היוו

103 התשמ"ז-1987, ס"ח 48.

104 התשמ"ח-1988, ס"ח 38.

105 להצגה שיטתית ומקיפה של החלטות אלה ראו פרנסס רדאי "נשים בשוק התעסוקה" מעמד האישה בחברה ובמשפט (פרנסס רדאי, כרמל שליו, מיכל ליבן-קובי עורכות, הוצאת שוקן, ירושלים, 1995), 46-116. לסקירה תמציתית והפניות ראו פמיניזם זכויות ומשפט, הערה 5 לעיל, בעמ' 166.

106 בג"ץ 953/87 אברהם פורז נ' ראש עיריית תל אביב-יפו, פ"ד מב(2) 309. פסק-הדין קבע כי נשים חברות מועצת העירייה רשאיות להשתתף בבחירות לרב העיר אף כאשר הדבר עלול להרתיע מועמדים מלהתמודד על התפקיד. לדיון ראו פמיניזם זכויות ומשפט, הערה 5 לעיל, בעמ' 77.

107 בג"ץ 153/78 לאה שקדיאל נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מב(2) 221. פסק-הדין קבע כי אשה רשאית להתמודד על תפקיד של חברת מועצה דתית למרות מורת-רוחם המוצהרת של גורמים דתיים. לדיון ראו פמיניזם זכויות ומשפט, הערה 5 לעיל, בעמ' 77.



פריצות־דרך שיפוטיות תקדימיות. הם אפשרו לנשים להיבחר לגופים ציבוריים הקשורים לשירות הדת (היהודית) במדינת־ישראל ולהשתתף בפעילות הציבורית בתחום זה, שהיתה עד אז נעולה בפניהן. (כניסתן של טוענות רבניות לבתי־הדין הרבניים היא המשכה של מגמה זו של כניסת נשים לתחומים שהינם במדינת־ישראל בבחינת שירותי דת.) חשיבות ציבורית רבה עוד יותר היתה למאבק על פתיחתם לפני חיילות של מקצועות צבאיים קרביים ויוקרתיים שהיו קודם־לכן מבצרים של גבריות. מאבקה המשפטי האמיץ של אליס מילר<sup>98</sup> על זכותה להזדמנות שווה להיבחן לקבלה לקורס טיס סלל את הדרך למאבקה של נשים נוספות על זכותן להשתלב בשייטת ובזרועות צה"ליות חשובות נוספות.

שירותי הדת היהודית ומקצועות הצבא הקרביים הם, ללא ספק, מן המעוזים המבוצרים ביותר של ההגמוניה הגברית בישראל. פריצתם לנשים הצריכה מאבקים עזים, עוררה עניין ציבורי רב והיתה בעלת משמעות סמלית חשובה. אולם בשני המקרים לא הביע המאבק הפמיניסטי להזדמנויות שוות ולוא צל של פקפוק ביחס למרכזיותם של מוסדות אלה בהוויה הישראלית, לא ביחס לצביונם, שהינו גברי לכל הדעות, ולא ביחס למנטליות הדרת־הכבוד הציונית של החברה הישראלית שמוסדות אלה מבטאים ומנציחים.

אין צורך להכביר מילים על כך שהצבאיות הקרבית והמיליטריזם הישראלי הם בבתי־עינה של הדרת־הכבוד הציונית הישראלית בת־זמננו. יוקרתם של הצבא ויחידותיו המובחרות היא היהלום שבכתר הדרת־כבודם של מדינת־ישראל ושל הציבור היהודי הישראלי. המאבק הפמיניסטי על הזכות להזדמנות שווה לנשים להשתלב ביחידות הצבאיות המובחרות מבטא הכרה בהשקפת־עולם זו ומחויבות לה, על מוסדותיה וסמליה. קריאת־התיגר היחידה היא על אופיה המיני של השקפת־העולם ההגמונית, כלומר על שהיא מדירה משורות החיילים נשים המוכנות לקבל עליהן את כללי המשחק ולהשתתף בו "כמו גברים". בג"ץ אליס מילר קיבל את אידיאולוגיית הדרת־הכבוד הציונית ואף עשה לחיזוקה והנצחתה. גישה פמיניסטית מחויבת פחות להדרת־הכבוד הציונית יכלה להוביל למאבק על המעטת חשיבותו של הצבא בהוויה הישראלית ו/או על שינוי צביונו הגברי כלי־כך.

מועצות שירותי הדת היהודית והוועדות לבחירת רבני ערים מבטאות את הסינתזה העמוקה שבין המדינה הישראלית (הדמוקרטית) לבין צביונה היהודי, ההלכתי, האורתודוקסי. במבט ראשון, הקשר בין סינתזה זו לבין הדרת־הכבוד הציונית, אינו ברור בהכרח, אך רבות כבר נכתב על משמעותה של סינתזה זו ביחס למעמדן של נשים במדינת־ישראל, ואני אתבסס על דברים אלה כדי לקשרה עם הדרת־הכבוד.

האחרון והעדכני במחקרים המנתחים ומבקרים את השלכות יהדותה של המדינה על מעמדן של נשותיה הוא מאמרו של צבי טריגר "יש מדינה לאהבה: נישואין וגירושין בין

108 בג"ץ 4541/94 אליס מילר נ' שר הביטחון, פ"ד מט (4) 94.

יהודים בישראל".<sup>109</sup> בהמשיכו את קו־המחשבה שפיתחו חוקרות פמיניסטיות קודמות, בכללן פנינה להב ודבורה ברנשטיין, טריגר מתייחס ל"סטטוס־קוו" המפורסם המוצג כטעם לכך שדיני המשפחה בישראל מסורים לידי "דין תורה" כפי שהוא נאכף עלידי בתי־הדין הרבניים ויתר המוסדות היהודיים האורתודוקסיים. טריגר קובע כי הסטטוס־קוו אינו ולא היה מעולם אילוץ הכובל את ידיהם של הציונים החילוניים, אלא תירוץ נוח לשימור הסינתזה בין מדינה דמוקרטית והלכה אורתודוקסית בתחום דיני המשפחה.

לשיטתו של טריגר, מפעל המסקולניזציה הציוני היה מחויב לדימוי עצמי דמוקרטי, נאור, ולכן שוויוני – לרבות ביחס לזכויותיהן של נשים. אולם למעשה, הגברים הציוניים החילוניים היו מעוניינים מאוד בשימורו של מבנה המשפחה הפטריארכלי, המסורתי, המעניק להם יתרונות מובנים על פני נשותיהם, מכפיף את הנשים לשליטתם ומאדיר בכך את גבריותם. מכיוון שאתוס המחויבות לשוויון מנע חקיקת חוקים פטריארכליים מוצהרים, היה זה פתרון מושלם "להיכנע" לסחטנות הדתית, לאימים בדבר פילוג העם, לתחושות האשם כלפי מורשת ישראל הנכחדת לכאורה, ולהסכים לשימורו של הדין הדתי בכל הנוגע במשפחה. היה זה מוצא של (הדרת) כבוד שאפשר לגברים הציוניים החילוניים לשמר את תדמיתם הנאורה והשוויונית – אך גם את המערכת המשפטית האוכפת מבנה פטריארכלי ובלתי־שוויוני ביחסים בין נשים וגברים בתחום המשפחה.

מבעד לפריזמה של השיח על־אודות הדרת־הכבוד הציונית, משמעותה של טענה זו היא כי הבחירה הציונית בהכפפה העצמית לאורתודוקסיה היהודית בתחומים הנוגעים ביחסים בין נשים לגברים משרתת את הדרת־כבודם של הגברים הציוניים השולטים בתחום הציבורי בישראל. כלומר: **הדרת־הכבוד של המפעל הציוני ככלל ושל הגברים הציוניים בפרט היא אחד הגורמים לסינתזה בין מדינת־ישראל הדמוקרטית ובין ההגמוניה האורתודוקסית בתחומים מסוימים.** קריאת־תיגר פמיניסטית על סינתזה זו יכולה להתפרש כקריאת־תיגר על הדרת־הכבוד הציונית. הדרישה הפמיניסטית להשתלב במוסדות הממלכתיים הישראליים של שירותי הדת היהודית לא רק שאינה קוראת על כך תיגר, אלא היא מקבלת את הסינתזה בין דת ומדינה, מאשרת אותה, נותנת לה לגיטימציה ומנציחה אותה.

אכן, במסגרת המאבק על הזדמנויות שוות לנשים, אחד המאבקים הפמיניסטיים שהובע מלכתחילה בקול ענות חלושה ונכשל לחלוטין היה הניסיון לשחרר את הנשים היהודיות בישראל ממלכודת העגינות שלתוכה הוכנסו עלידי הסינתזה האמורה בין המדינה וההלכה האורתודוקסית. נשים, כמו גברים, רצו להיות מסוגלות להשתחרר מבין־זוג סרבן. לשם פתרון אמיתי של בעיה קשה זו נדרש שחרורן של נשים יהודיות בישראל מציפורני המוסדות

---

109 צבי טריגר "יש מדינה לאהבה: נישואים וגירושים בין יהודים בישראל", משפטים על אהבה, סדרת הספרים משפט, חברה ותרבות (חנה נוה וארנה בן נפתלי, עורכות) 2005, עמ' 173–227.

האורתודוקסיים היהודיים, המפלים אותן באמצעות דין תורה ובחסותה של מדינת ישראל הדמוקרטית. אך שחרור זה נתפס כאיום קשה מדי על ההגמוניה והדרת הכבוד הגברית הנבנות משלטון ההלכה בדיני המשפחה.

ארגוני נשים, כגון שדולת הנשים, נמנעו ממלחמה חריפה וטוטלית בנקודה רגישה זו. במקום להיאבק על החלפת דין תורה בדיני משפחה אזרחיים, ביקשה שדולת הנשים להקל על נשים עגונות באמצעות משאומתן עם המוסדות האורתודוקסיים והרחבת סמכויותיהם של מוסדות אלה, כדי שיוכלו – אם ירצו – לשדל גברים לגרש נשים המבקשות זאת. המוסדות האורתודוקסיים סירבו לשתף פעולה, וארגוני הנשים השתתקו, אף שאין כל ספק כי בעיית העגינות חמורה לאין שיעור מחסימת דרכן של נשים לכהן במועצות דתיות או אף מסיכול נסיון להתקבל לקורס טיס.

גם המאבק הממושך על זכותן של "נשות הכותל" להתפלל כדרכן, עטופות טלית ותפילין בכותל המערבי, נחל מפלה גדולה. להבדיל ממאבקה של אליס מילר, למשל, לא הצליחו נשות הכותל לגייס אהדה ציבורית אפילו בקרב החוגים הפמיניסטיים ובוודאי לא בציבור הרחב.<sup>110</sup> ניצחון במאבקן של נשות הכותל, כמו במאבק על העגינות, היה מתחיל את תהליך פרימתה של הסינתזה בין המדינה הישראלית והאורתודוקסיה היהודית. מסתבר שגם כאשר הציבור הישראלי מסוגל להתמודד עם חדירת נשים לחיל האוויר, אין הוא בשל לשקול מחדש את הלגיטימיות של הפליית האשה היהודייה הישראלית באמצעות האורתודוקסיה היהודית בתחום המשפחה ובהקשר הבעת יהדותה באתר ציבורי לאומי.

בניסוח אחר: ייתכן שהציבור הישראלי הציוני של סוף המאה העשרים מסוגל לקבל "אישה־אדם" ביחידות המובחרות, כל עוד אינה בתפקיד של לוחמת, בלי לחוש שהדבר גוזל מן הגבר היהודי הציוני את ההזדמנות לכונן ולבטא את הדרת־כבודו. ייתכן שהציבור הישראלי חש בטוח דיו בהדרת־כבודו הצבאית של הגבר העברי. אולם נראה כי לא ניתן לייחס לציבור זה ביטחון עצמי דומה בהקשר של הדרת־כבודו של הגבר העברי ביחסיו עם בת־זוגו, או בהקשר של הדרת־כבודו של הגבר העברי כיהודי שליטי במרחב הדתי־לאומי. בהקשרים אלה טרם הגיעה העת לקבל את דרישתה של ה"אשה־אדם" הציונית להשתתף, יחד עם הגבר העברי, באותם תפקידים שהוא ממלא.

פמיניזם שוויון ההזדמנויות הציוני פועל זה עשורים אחדים מתוך השיח הישראלי ההגמוני, תוך שימוש בלשונו ובהגיונו. באיזו מידה פמיניזם זה מצליח לקדם אינטרסים

---

Leah Shakdiel "Women of the Wall: Radical Feminism as an Opportunity for a 110  
New Discourse in Israel" 21 *The Journal of Israeli History, Studies in Zionism and  
Statehood, (Special Issue: Women's Time: New Studies from Israel, ed. Hannah  
.Naveh) (1–2) (2002) 126–133*

פמיניסטיים של נשים בישראל? באיזו מידה פמיניזם זה מקריב מטרות פמיניסטיות חשובות כדי להשתלב בממסד ההגמוני, לרכוש את אמונו ולזכות באהדתו? האם שכרה של ההרמוניה עם מערכות הכוח יוצא בהפסדה?

### חלק רביעי: פמיניזם כבוד האדם

פמיניזם הדרת-הכבוד הישראלי השיג לנשות ישראל הישגים לא־מבוטלים. כבודו במקומו מונח. אולם ישנן מטרות פמיניסטיות חשובות שאין בכוחו לשרת. אין בכוחו לפרוץ את כלא המגדור הציוני הכובל. אין בכוחו לקעקע את פולחן הגבריות הישראלי ואת מנטליות הדרת-הכבוד הכרוכה בו. כמו פולחן הגבריות, כך גם מנטליות הדרת-הכבוד מגבילה את הקיום הנשי וגוזרת עליו משניות וקשר של שתיקה. בשם הדרת-כבודם של גברים והדרת-כבוד האומה, היא מונעת חשיפה של אלימות מגדרית והוקעתה הפומבית. היא שוללת בחינה מחדש של המיליטריזם והכוחנות המאפיינים את החברה הישראלית, ואינה מעודדת את פרימת הקשר הגורדי בין המדינה הישראלית והאורתודוקסיה הפטריארכלית היהודית. הדרת-הכבוד הישראלית כרוכה בהאדרת פריונה ואימהותה של האשה היהודייה, ואינה מותירה לנשים פתח של ממש לבחור בין אימהות לבין אופני חיים אפשריים אחרים.

זאת ועוד, פמיניזם הדרת-הכבוד הישראלי אינו יכול לאפשר לנשות ישראל, יהודיות וערביות, אירופיות ומזרחיות, אזרחיות ומהגרות, מבוססות ומנוחשות, לפתח קולות עצמאיים, חופשיים, שבאמצעותם יוכלו להשמיע את מצוקותיהן, להקשיב לעצמן ולברר לעצמן את משמעויות נשיותן, את צורכיהן, את תשוקותיהן, את רצונותיהן ודרישותיהן. אני מאמינה כי פמיניזם כבוד האדם על שני ראשיו: הכבוד הסגולי וכבוד-המחיה, הוא הכלי שנועד ומסוגל לאפשר את כל אלה.

### פמיניזם ישראלי איצוני

פמיניזם איצוני, שהתמקד בזכויות נשים שלא מתוך מחויבות לאידיאולוגיה הציונית, היה קיים בישראל בוודאי כבר משנות השבעים.<sup>111</sup> בירושלים של שנות השבעים של המאה העשרים התקיים חוג קטן של נשים שעמדתן הסוציאליסטית-המרקסיסטית הכילה גם מחויבות פמיניסטית שאינה מוגבלת למסגרת הציונית. חוג פמיניסטי דומה התגבש במקביל בחיפה סביב מרשה פרידמן ומרלין ספר (שתיהן מארצות-הברית). חברותיו חברו כדי לעבור יחדיו תהליכים של העלאת מודעות פמיניסטית, הן למדו תיאוריות פמיניסטיות, וניסו אפילו להפיץ כתב-עת פמיניסטי ולהביע מחאה ציבורית נגד פגיעות בנשים.

111 לתיאור מפורט ראו ספרן, הערה 6 לעיל, פרק 8.

פמיניסטיות חיפאיות וירושלמיות אלה (שלצידן פעלה חלק מן הזמן גם קבוצה תל-אביבית) נאבקו על סוגיות פמיניסטיות א־ציוניות מובהקות, כגון התרת הפלות, הגדלת ייצוגן של נשים בפוליטיקה לשם קידום זכויות נשים, שלילת תחרויות יופי המנציחות סטריאוטיפים שוביניסטיים, שחרור נשים לסביות מן הדיכוי ההטרוסקסואלי והבעת סולידריות עם הנשים הפלשתיניות הסובלות תחת הכיבוש הישראלי. פעילותן היתה נועזת, אנרגטית ומלאה רוח מהפכנית, אך השפעתן היתה מצומצמת, ונשפכו עליהן קיתונות של לעג, בוז ושנאה.<sup>112</sup> הדימוי האמריקאי שהודבק לפמיניסטיות אלה הופעל כדי להציג כנשים היסטוריות וקיצוניות המתרגשות מזוטות שאינן מטרידות את הישראלים, העסוקים בסוגיות קיומיות נכבדות. עמדותיהן הוצגו כבלתי-רלוונטיות ולא נחוצות להוויה הישראלית, ופעילותן בוקרה כבלתי-הולמת את ערכיה ודפוסי חייה של ישראל ואת נשותיה החזקות.<sup>113</sup>

112 מכיוון שאיני עוסקת כאן בהיסטוריוגרפיה של הפמיניזם הישראלי של שנות השבעים, ועם זאת איני רוצה לשתף-פעולה עם המגמות הכלליות של מחיקה והשכחה של פרק זה, אביא מדבריה של חנה ספרן על תקופה זו: "התקופה הראשונה של הפעילות הפמיניסטית בארץ תחילתה בסוף שנת 1970 בעת הקמתן של הקבוצות הראשונות להעלאת התודעה בחיפה וברושלים וסיומה בשנת 1981 עם סגירתו של ארגון 'קול האישה', מרכז פמיניסטי שהיה פעיל בחיפה, תל-אביב וירושלים, ועזיבתה של מרשה פרידמן את הארץ. בתקופה זו [...] הונח הבסיס לחשיבה ולעשייה הפמיניסטית בישראל. תחילת הדרך היתה בפגישות של קבוצות להעלאת התודעה במקומות שונים בארץ, ללא כל גוף או ארגון. קבוצות אלו היוו את הבסיס לארגונים שהוקמו לאחר מכן בחיפה, ירושלים ותל-אביב. הנשים בחיפה ביחד עם הנשים בתל-אביב התארגנו להקמתה של אגודה רשומה שנקראה 'התנועה הפמיניסטית בישראל'. התנועה שהוקמה מתוך ניסיון לפעולה כלל ארצית, פעלה בסופו של דבר כארגון תל-אביבי לכל דבר. מאוחר יותר הוקמו אירגונים ומרכזי נשים נוספים שהגדילו את מרחב פעילותן של נשים שונות. לקראת סוף העשור הוחל בארגון של כנסים פמיניסטיים ארציים אשר בראשון מביניהם החלו נשים לסביות להתארגן יחד בפעם הראשונה. הוקמה הוצאת ספרים בשם 'המין השני' אשר התחילה לתרגם ולמכור ספרים פמיניסטיים והתקיימו מגוון רב של פעילויות במקומות שונים בארץ. לקראת סוף העשור ניתן להבחין בכיוון חדש של פעילות, בניית ארגוני שירות כגון מקלטים לנשים מוכות ומרכזי סיוע לקורבנות אונס. כמעט כל הקבוצות והנשים הפעילות הצטרפו לכיוון זה של פעילות במידה זו או אחרת." ספרן, הערה 6 פרק 8 (פסקת פתיחה).

113 לסלי הייזלטון היטיבה לתאר את הדרך שבה התקבלו הפמיניסטיות ה"אמריקאיות" בשנות השבעים ואת הסיבות לכישלונן: "...התווית 'אמריקאית' עשויה להיות חיובית או שלילית, תלוי בהקשר. משום מה, זאת אינה תווית ניטראלית לעולם. בהקשר הפמיניסטי, היא שלילית, והיא באה להדגיש שהטקטיקה הפמיניסטית שהתפתחה בארצות הברית לא תוכל להצליח במציאות הישראלית השונה. עם זאת, אימצו הישראלים לעצמם את כל התוויות והדימויים שהודבקו לפמיניסטיות האמריקאיות בסוף שנות

במושגיו של מאמר זה ייקל לראות כי פעילות פומבית נמרצת וגורפת למען זכותה של כל אשה (יהודיה) לסיים כל היריון שאינו רצוי לה יצאה חוצץ לא רק נגד השקפת העולם המסורתית של הילת כבוד, אלא נגד תפיסת הדרת הכבוד היהודית הציונית ועמדותיה ביחס ל"מאבק הדמוגרפי" על ארץ ישראל וביחס לתפקידיה של האשה האם היהודיה הציונית בהקשר זה. התמיכה בנשים לסביות נתפסה כהתבדלות מגברים (עבריים) ובגידה בסולידריות עמם, והבעת סולידריות עם נשים פלשתיניות נתפסה בשנות השבעים כחציית כל הקווים הלאומיים.<sup>114</sup>

התעוררות בקנה מידה ארצי ראוי לציון החלה מתרחשת בשנות התשעים של המאה העשרים, והיא נמשכת בהתמדה גם בראשית המאה העשרים ואחת. בעשור זה החלה החברה הישראלית לעבור תהליך מורכב של התערערות ההגמוניה של האידיאולוגיה הציונית ונציגיה הוותיקים ועלייתן של השקפות עולם ומחאות חברתיות שניתן לכנותן א־ציוניות (אם לא פוסט ציוניות). החברה הישראלית החלה לחוות שבירה של קשר השתיקה ביחס לסוגיות שהיו בבחינת טבו; התפרקות הסולידריות החברתית (הנטענת) והתפצלות למגזרים נבדלים, עוינים ומסוכסכים; התפתחות של תתי־שיח שהחלו תופשים את מקומו של השיח ההגמוני המרכזי. במקביל התפתחו ונשמעו גם בקרב הציבור הנשי קולות שקראו לפעול בכיוונים חדשים.

אחת ההתפתחויות הבולטות ביותר בפמיניזם הישראלי של סוף המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת היא התארגנות מובהקת, אסרטיבית ובולטת של פעילות שלום נשית. ארגונים פמיניסטיים כנשים בשחור, בת שלום, קואליציית ארגוני הנשים לשלום ומחסום ווטש נהפכו לנושאי דגל המאבק בכיבוש ולמען שלום צודק. למרות תגובות קשות עד כדי אלימות פיזית מצד מי שמנכסים לעצמם את שיח הדרת הכבוד הציונית כדי לתקוף ארגוני נשים אלה, גברה פעילותם של ארגוני הנשים לשלום, התעצמה, והיא אף זוכה בהכרה בינלאומית רחבה. אין ספק שפעילות נשים זו היא א־ציונית ואינה מקבלת את אתוס הדרת הכבוד הציוני ללא עוררין.<sup>115</sup>

התפתחות ניכרת נוספת היא נביטתן וצמיחתן של יחידות, חטיבות ותוכניות ללימודי

---

השישים; אלה מועברים בשלמותם לפמיניסטיות הישראליות. טוענים שהפמיניזם לא ניתן להעברה מתרבות אחת לאחרת, אבל נראה שהסטריאוטיפ עובר ללא קושי... האווירה הזאת מקשה מאוד על כניסה לזירה הפוליטית. הייזלטון, לעיל הערה 41, בעמ' 154–155.

114 ואכן הניסיון להתלכד סביב הצהרת הזדהות עם נשים פלשתיניות גרמה לפיצוצו של הכנס הפמיניסטי השלישי, במאי 1980, ולפיצול ברור בין הפמיניסטיות ה"פרו־ציוניות" והפמיניסטיות "ותיקות השמאל הישראלי", כהגדרתה של ספרן, הערה 6, בפרק 8.

115 לספרות על־אודות תנועות השלום הפמיניסטיות ראו חדוה ישכר אחיות לשלום: קולות בשמאל הפמיניסטי, (רסלינג, תל־אביב, 2003); דפנה גולן־עגנון איפה אני בסיפור הזה? (כתר, ירושלים, 2002).

מגדר ונשים במכללות, שלוחות אקדמיות, בתי-ספר למשפטים, מדרשות למורות ואף מתנ"סים וגופים מקומיים אחרים. מסגרות לימודיות אלה נבדלות זו מזו במידה רבה וקשה להתייחס אליהן בהכללה. עם זאת ניתן לומר כי אף שחלקן אינן פמיניסטיות בהצהרה, הן מקדמות במידה זו או אחרת את המודעות לנשים ולענייניהן ומעודדות נשים לחשוב על עצמן ללא בושה או מורא. האוניברסיטות, שנוטות להיות מקובעות במיוחד במבנים גבריים ואנדרוצנטריים, מפגרות בהקשר זה אחר גופים אחרים להשכלה. עם זאת, לפחות בשתי אוניברסיטות, בראילן ותל-אביב, פועלות יחידות תוססות ומרשימות ללימודי מגדר, ולפחות באחת מהן, תל-אביב, היחידה היא בעלת צביון פמיניסטי מובהק. לימודי נשים, מגדר ופמיניזם מכילים את הפוטנציאל לשנות באופן עמוק את יחסן של נשים ישראליות אל עצמן, אל מיתוס השוויון ואל מקומן בחברה הישראלית.

התפתחות פמיניסטית משמעותית ומרכזית נוספת המאפיינת את שנות התשעים של המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת הינה חשיפת ממדיה וסוגיה של האלימות נגד נשים בחברה הישראלית. חשיפה זו הניבה את הדרישה הפמיניסטית שהציבור ומוסדות המדינה כאחד יכירו בקיומה של אלימות זו, יחדלו לראות בה "בעייתן של נשים", יתייחסו אליה בכובד-הראש הראוי ויעשו למניעתה ולהתמודדות עם תוצאותיה.

מקלטים לנשים מוכות, שראשיתם בפעילות הפמיניסטית של סוף שנות השבעים, הוקמו בשנות התשעים ביתר תנופה למען נשים קורבנות אלימות בבית. עצרות הזדהות והפגנות נשים נקבעו לשם ציון מקרים חוזרים ונשנים של רצח נשים על-ידי בני-זוגן ומחאה נגד התופעה. מרכזים לנפגעות תקיפה מינית, שאף הם נוסדו במסגרת הפעילות הפמיניסטית של סוף שנות השבעים, הוקמו בכל חלקי הארץ ודרשו וקיבלו תשומת-לב ציבורית. גילוי-עריות והתעללות מינית בילדות "הוצאו מן הארון" והועלו על סדר-היום הציבורי. ההטרדה המינית נהפכה לנושא רב-עניין שנשים מעידות על-אודותיו וגברים נדרשים להקשיב, להבין ולשנות את התנהגותם. ההטרדה המאיימת (stalking) זכתה בטיפול משפטי ומעט תשומת-לב תקשורתית. נחשפה העובדה כי ישראל היא מן המדינות שבה נשים נקנות ונמכרות לשם עבדות מינית יותר מאשר ברוב חלקי העולם. אפילו התעללות מינית ולאחר-מכן רצח, שבוצעו על-ידי חיילי צבא ההגנה לישראל בנערה בדוית בשנת 1949, זכו בחשיפה תקשורתית.<sup>116</sup>

כל סוגי האלימות נגד נשים החלו מקבלים סיקור תקשורתי ומושכים עניין מקצועי, שבא לידי ביטוי בכתיבה מקצועית ובימי-עיון והשתלמויות. מבצעי התרמה, הפגנות נשים, עצרות זיכרון לקורבנות האלימות המגדרית ואף מחאות על פסקי-דין וגזרי-דין של עבריינים נגד נשים אינם מצליחים אומנם לסחוף המונים, ובכל-זאת הם הפכו לחלק בלתי-נפרד מן החיים הציבוריים בישראל. ההכרה הרחבה באלימות נגד נשים בישראל היתה לעובדה.

116 "פרשת נירים", מאת אביב לביא ומשה גורלי, מוסף הארץ, יום שישי, ה'13 באוקטובר, 2003.

לכאורה, אין פלא שהחברה הישראלית מגלה רגישות לפגיעות מיניות בנשותיה: חברה המוכנה להכיר בזכותן של נשותיה לשוויון הזדמנויות בעבודה צריכה להתייחס ברצינות יתרה לאלמות שיטתית ורחבת היקף נגדן. אולם בתוך ההקשר החברתי-התרבותי של הדרת-הכבוד הצינית, המאבק הפמיניסטי בכל הקשור לאלמות נגד נשים מהווה ונתפס כקריאתי-גר חמורה על מוסכמות-היסוד הבסיסיות ביותר.

כפי שפורט, ההגשמה הצינית על-פי האתוס הציני הינה עשייה קולקטיבית המשתפת נשים כגברים ומושתתת על שוויון זכויות מלא (במובנו הציני, כפי שהוצג שם). גברים ונשים יהודיים, עבריים, שותפים לחזון, לאמונה בצדקת הדרך, למפעל הלאומי. חלק מן האתוס של הדרת-הכבוד הלאומי היה והינו עדיין כי המדינה הצינית טובה יותר, חזקה יותר, מוצלחת יותר, גברית יותר, שוויונית יותר, נאורה יותר מכל יתר המדינות. רכיב חשוב בשיקומה של הדרת-הכבוד הלאומית והגברית הוא ההוכחה הבלתי-פוסקת לעולם כי המדינה הצינית הינה אחרת, מובילה, "אור לגויים". מלחמת ששת הימים, מבצע אנטבה, וכמוהם כל זכייה באירוויזיון או בתחרות ספורט בינלאומית חיוניים לדימוי העצמי הישראלי, המושתתת על הוכחת עליונות בכל הקשר.

כאמור, האשה העבריה נקראה על-ידי הפרויקט הציני להצטרף למאבק על גבריותו והדרת-כבודו של הגבר היהודי בקרב הגברים ושל העם היהודי בקרב העמים. תפקידה היה לסייע בכל דרך לשקם את הדרת-הכבוד הגברית. בתמורה הוצעו לה (מיתוס של) שוויון, הוקרה והערכה על מילוי תפקידיה כ"אם עובדת", כ"עזר כנגד" וכ"גבר סוג ב". בהדרגה הוצע לה אפילו שוויון הזדמנויות מקיף יותר בעשייה הצינית, כלומר הכרה עמוקה ביותר ב"מעין-גבריותה".

עם זאת, במסגרת שיקום הדרת-הכבוד של הגבר היהודי והקולקטיב העברי, נדרשה האשה – גם אם בשתיקה – "לשמור על כבוד המשפחה", כמקובל בחברות הדרת-כבוד. בחברת הדרת-כבוד, אשה לא תשפיל לעולם את בן-זוגה על-ידי גילוי רבים כי היכה אותה, אנס אותה או התעלל בה. כדי לשמור על הדרת-כבודו, שהיא גם הדרת-כבודו, היא נדרשת לקיים את קשר השתיקה ולשאת את כאבה בסתר, מתוך נאמנות והקרבה עצמית. אשה אינה חושפת רבים פגיעה מינית בעצמה גם כשזו בוצעה על-ידי זר, מכיוון שפגיעה במיניותה פוגעת אנושות בהדרת-כבודו של בן-זוגה, המופקד על שמירת מיניותה. שבירת קשר השתיקה מהווה בגידה, מעילה באמון, פגיעה קטלנית בהדרת-כבודו של הגבר, של המשפחה ואף של האשה עצמה.

זאת ועוד, האשה המעין-גבר של השקפת-העולם הצינית חסינה מפני פגיעות מיניות "טריוויאליות" כמעט כמו גבר. כמעט כמו גבר, אין היא מתרגשת מהטרדה מינית, אלא רואה בה שובבות חברמנית, מתעלמת ממנה או מנפנת אותה מעליה ללא כל קושי. שלא כמו אחיותיה ביתר האומות, אין היא רכיכה שברירית ופגיעה; כ"מעין-גבר", היא יכולה להתמודד בכוחות עצמה עם מה שכל גבר יכול.



יתר על-כן, גם אם הגברים בארצות הים פוגעים בבנות-לווייתם, מטרידים אותן ופוגעים בכבודן, הרי שהגבר הציוני, העברי, אינו כמותם, והשוויון בין המינים מלא. והיה אם נכשל הגבר הישראלי בהתנהגות חריגה שאינה ראויה, לא תבגוד בת לווייתו הנאמנה, המסורה, לא תמעל, לא תלשין, לא תסגירו, לא תחשוף את קלונו, לא תוציא דיבתו רעה, לא תחלל את כבודו ברבים.

היגיון עמוק ומורכב זה של הדרת-כבוד מפעם בחברה הישראלית, אך הוא מושתק, מודחק ומוכחש, ומעולם לא זכה בדיון ציבורי. במסגרתו, חשיפת האלימות הגברית השיטתית נגד נשים בחברה הציונית היא בבחינת "גילוי ערוותה" של החברה, ביזויה והשפלתה בפומבי. זו פגיעה אנושה בהדרת-כבודה. לא בכדי סירבה החברה הישראלית במשך שנים ארוכות לשמוע, לדעת, להאמין, להכיר, להודות שגברים יהודיים, עבריים, ישראלים, ציוניים, מכים את נשותיהם, אונסים אותן, מתעללים מינית בילדותיהם ומטרידים מינית את עמיתותיהם לעבודה — ממש ככל הגברים בכל יתר החברות. הדברים היו בבחינת "בלתי-אפשריים", "לא יעלו על הדעת". המחשבה על כך היתה בלתי-נסבלת. ההכרה, ההודאה, לא באו בחשבון. האמירה עצמה היתה בגידה, השפלה קולקטיבית, יציאה אל מחוץ למחנה, השמצה עצמית בפומבי לפני העולם כולו הכֹּמֶה לראות בקלוננו. שבירת השתיקה נתפסה כמעשה של שנאה עצמית, תקיעת סכין בגב האומה, כמעט פעולה אנטישמית, הפותחת פתח לגויים להשמיץ, ללעוג, לשמוח לאיד.

אשוב לרגע קט אל עולם הדימויים המיתולוגי של גן-העדן אשר הצעתי בראשית הדברים. החזרה הציונית אל גן-העדן האבוד הכילה, כפי שצינתי קודם, דימוי של גבר השב אל אימוראהובתו וגואלה, ודימוי של אשה, חוה, שהיא אם כל חי ועזר כנגד הגבר שלה. כל עוד קיבלה עליה האשה העבריינה את תפקיד אם כל חי ועזר כנגדו ("אימהות עובדות"), היא זכתה בהוקרה לא-מסויגת. משדרשה לעבוד את האדמה כמו אדם, ולא רק ככוח-עזר משרת, נתקלה בהתנגדות ובלעג, אך לבסוף הצליחה לרכך את בן-זוגה, והוא נאות לבוא לקראתה גם בכך. אולם כאשר החלה האשה להכריז ברבים כי אדם מכה אותה, אונס אותה, תוקף את בנותיה ומטריד אותה מינית, היא הפרה את הברית הכרותה ביניהם.

זאת ועוד, אלימות גברית נגד נשים הינה אלימות מינית. בין שמדובר באונס, בסחר מיני, בגילוי-ערויות או בהתעללות ורצח על-ידי בן-זוג, לא ניתן להפריד את האלימות נגד נשים מן הפגיעה המינית, בזהותה המינית של האשה. אלימות גברית נגד נשים עוברת דרך המיניות הנשית, מחללת אותה, מבזה אותה ומתעמרת בה.

זהותה המינית של חוה (אחרי הגירוש מגן-העדן) היא של רעיה ואם. עליה לפרות ולרבות ולמלא את הארץ. ותו לא. (סקרנותה המינית של חוה, עם התפוח והנחש, גרמה לגירוש מגן-העדן, והמיטה על המין האנושי את עונש המוות. אין פלא שחוה מושמעה ומיניוטה סורסה.) למרות אימהותה, חוה היא דמות א-מינית. באופן דומה, העבריינה הציונית האידיאלית, האוטופית, למרות אימהותה, "עדינותה" ו"נשיותה", היא דמות נטולת צרכים מיניים, תשוקה

מינית, עוצמה מינית.<sup>117</sup> הסבת תשומת-הלב אל המיניות הנשית, אל הפגיעה בה, אל האלימות השיטתית המופעלת כלפיה, טורפת את כל הקלפים ומנתצת את גן-העדן. תלונה מצידה על פגיעה מינית בה מדגישה את מיניותה ופוגעת הן בטוהרתה והן בנאמנותה לגבר שלה.

בראשית הדברים הצגתי את לילית: האשה הראשונה אשר נבראה בגן-העדן יחד עם אדם, וכמוהו נבראה מן האדמה. לילית היתה חכמה, משכילה, אסרטיבית ותקיפה. היא היתה אשה שמיניותה הנשית רבת עוצמה. שיערה הארוך, השחור, שפתיה האדומות, תכשיטיה, עשאוה לנחשקת לאין שיעור. תשוקתה המינית החופשית, העצמאית, הבלתי-מרוסנת, עשתה אותה מאיימת ללא נשוא. כאשר ניסה אדם לקיים עמה קשר מיני, היא דרשה להיות אקטיבית, ומשסירב – מחתה על נסיונו להפעיל עליה אלימות מינית ועזבה את גן-העדן. בשיטוטיה בעולם מצאה את אשמדאי ובחרה בו כבן-זוגה המיני. אולם מדי פעם, כאשר ראתה את אדם וחשקה בו, לקחה אותו לרצונה, וסיפקה את תאוותה. מזרעו, שאותו נטלה לעצמה, ילדה את צאצאיה, השדים, שאינם סרים למרותו; אדרבה, הם מסכנים את ילדיו ומתאנים להם.

משהתלונן אדם לפני אלוהיו כי לילית פרחה מגן-העדן, יצר האל למענו את חוה. אולם כדי שלא יתפתח שוב עימות על הבכורה, השליטה, האקטיבית המינית, נבראה חוה מצלעו של אדם והוגדרה עזר כנגדו. מיניותה היתה צנועה, שקטה, פרודוקטיבית, ומשהעזה לבטא את סקרנותה (בעזרת הנחש והתפוח) – היא נענשה, דוכאה והושתקה. לאחר הגירוש מגן-העדן, חוה לא דרשה שוב, לא חשקה, לא התלוננה. היא ילדה בעצב בנים. ואילו לילית הוסיפה לשוט בעולם כרצונה והיתה למלכת השדים.

כאשר הוציאה האשה העבריייה את האלימות המינית מן הבקבוק, היא נהפכה ללילית, לשדה, למתחרה, מינית, מאיימת, מסוכנת. מששברה האשה העבריייה את קשר השתיקה, היא מעלה בתפקיד חוה שיועד לה והתגלתה כ"אחרת"; כאויב שיש להילחם בו לשם הגנה על הסדר החברתי. "האשה העבריייה החדשה" החלה מגדירה עצמה מתוך עצמה, ובתוך כך מכוננת קולקטיב המורכב משתי זהויות מיניות נבדלות: גברית ונשית, ומגדירה את הזהות הנשית בנפרד מזו הגברית. פעולה "פלגנית", "מגזרית" זו חותרת תחת חד-מיניותו הגברית של הקולקטיב העברי, ולכן גם תחת אושיות היסוד של פרויקט הדרת-הכבוד הציוני, המחייב למסקולניזציה של עם ישראל.

כאשר החלה האשה העבריייה, שנהפכה ללילית, להשתמש בחוק ובמשפט כדי לעגן את זכויותיה להגנה מפני אלימותו המינית של אדם, היא גזלה בכך את "זרעו" והחלה יולדת ממנו את ילדיה שלה, השדים, שאינם סרים למרותו, אינם משרתים אותו ואף מצרים את צעדיו

117 אלבוים-דרור קובעת כי באוטופיה הציונית, "האישה הלאומית היא ישות מינית ללא מיניות אירוטית וללא חושניות". הערה 28 לעיל, בעמ' 108.

וקמים עליו לדכאו.<sup>118</sup> אדם יצא למאבק להגן על "זכויותיו המוקנות", על אורחות חייו, על שלטונו, על כבודו.



לצד המאבק הפמיניסטי נגד אלימות מגדרית, התופעה המובהקת הנוספת המאפיינת את שנות התשעים וראשית המאה העשרים ואחת הינה התעוררותן של קבוצות פמיניסטיות מגזריות, ברוח השקפת־העולם של הפוליטיקה של הזהות. הדוגמה המובהקת והמוכרת היא התעוררותן של "הפמיניזם המזרחי", כלומר התארגנותן של נשים מן הקהילות היהודיות יוצאות מדינות ערב, התבדלותן מקהל הנשים ה"כללי" ותביעתן לקול עצמאי.<sup>119</sup> פמיניסטיות מזרחיות (כמו אלה החברות בארגון "אחותי") החלו משמיעות את הטענה כי לא רק הממסד הציוני הפלה ודיכא אותן, הן כמזרחיות והן כנשים; אצבע מאשימה נשלחה גם כלפי "אחותיהן" – הנשים האשכנזיות, הוותיקות, המבוססות, וגם כלפי "אחיהן" – הגברים המזרחיים. גם אלה וגם אלה, נטען, התעלמו מצורכיהן של הנשים המזרחיות וממצוקותיהן הייחודיות, דיכאו אותן ונבנו משעבודן.<sup>120</sup> הפמיניזם המזרחי, שבא חשבון נוקב עם כל חלקי החברה הישראלית, קרא תיגר גלוי על האידיאולוגיה הציונית, על הממסד הציוני ועל כל הכרוך בהם, לרבות מנטליות הדרת־הכבוד הציונית.

הפמיניזם הפלשתיני, הלסבי והדתי, שגם ניצניהם החלו להבקיע, אף הם אינם מביעים תמיד מחויבות למסגרת הציונית, אלא מערערים על דימויה העצמי, על הישגיה ולעיתים אף על עצם הלגיטימיות שלה. כך, למשל, פמיניסטיות פלשתיניות כמנר חסאן וארגונים כאל־פנאר

---

118 המשפט, שהינו תוצר גברי מובהק, יכול בהחלט להצטייר כ"זרע" במובן של מקור כוח, גאוה והבטחה עתידית של שימור עצמי ושליטה. על־פי דימוי ציורי זה, חוקים פמיניסטיים א־ציוניים הנוגמים ומקודמים על־ידי נשים פמיניסטיות הם בבחינת צאצאים בלתי־חוקיים של המשפט הפטריארכלי, ולכן – "שדים".

119 ראו, למשל, הנרייט דהאן־כלב "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות", מין מיגדר פוליטיקה (דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן־כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה, סילביה פוגל־ביז'אוי, קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל־אביב, 1999) 17; הנרייט דהאן־כלב, "מנוחשות: עיוורון מגדרי בתאוריות פוליטיות ושקיפותן של נשים מזרחיות" סוציולוגיה ישראלית 24 (2) (תשס"ב) 265–287; Pnina Mutzafi-Haler "Scholarship, Identity and Power: Mizrahi Women in Israel" 26(3) *Signs* (2001) 697–734.

120 עם זאת ניתן לטעון כי הפמיניזם המזרחי נוטה להיות סלחני כלפי מורשתם של יהודי ארצות ערב גם כאשר היא אנדרוצנטרית ומיזוגנית, ובוודאי הרבה יותר סלחני מאשר כלפי הציונות, המדינה והנשים האשכנזיות.

מאשימים את מדינת ישראל שכדי להיטיב לשלוט במיעוט הפלשתיני בישראל, היא העצימה את סמכויותיהם של גופים ריכוזיים, מסורתיים, פטריארכליים (כגון "המוכתר"), וזאת על-חשבו הנשים הפלשתיניות, אשר, במקום ליהנות מיותר ויותר חירות, נדחקו לדפוסים מסורתיים יותר ויותר.<sup>121</sup>

### פמיניזם כבוד האדם: כבוד סגולי וכבוד מחיה

הפמיניזם הישראלי החדש, האיציני, אינו מושתת על פרשנות חדשה של המושג "שוויון". השוויון לא נהפך במהלך שנות התשעים לערך חברתי מרכזי יותר בחברה הישראלית – או בפמיניזם הישראלי – משהיה בעבר. הכבוד, שהיה מראשית הדרך עקרון-יסוד של החברה הישראלית, נותר הערך הדומיננטי הן בחברה הישראלית והן בפמיניזם הישראלי. אולם בשנות התשעים של המאה העשרים החל להתחולל שינוי בתפיסת הכבוד של החברה הישראלית. לצד הדרת-הכבוד, שמשלה תמיד בכיפה, החלו נובטים בארץ שיח של כבוד סגולי ושיח של כבוד-מחיה.

חוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו נוזם ונחקק כדי לקדם שיח של כבוד סגולי (ואולי אף של כבוד מחיה) על חשבון מנטליות הדרת-הכבוד הישראלית.<sup>122</sup> החוק לא השכיל, או לפחות טרם הצליח, לחולל את המהפכה שיעדו לו יוזמיו. עם זאת הוא הצליח לסדוק במידת-מה את חומת הדרת-הכבוד הישראלית ולאפשר התחלות של סוגי שיח אחרים. כשהוא מכה שורש בסדק זה, הפמיניזם הישראלי החדש החל להנביט שיח המושתת על כבודה הסגולי של האשה בישראל, לצד קולות הדורשים הכרה בכבוד-המחיה של קבוצות נשים בישראל. כאמור, פמיניזם הכבוד הסגולי וכבוד-המחיה הנשי אינו מקבל את מנטליות הדרת-הכבוד הישראלית. מכל הסיבות החברתיות והתרבותיות שנמנו למעלה, הוא נתפס כמערער, מאיים וקורא תיגר על מנטליות זו. בשל כך הוא מעורר תגובות קשות של זעם, שלילה ואף שנאה.

### פמיניזם כבוד סגולי

פמיניזם הכבוד הסגולי הישראלי מתמקד בצורכיהן וזכויות האדם היסודיים ביותר של נשים כנשים. סחר ושעבוד מיני, אונס, התעללות מינית, אלימות מגדרית בתוך המשפחה ומחוצה לה, סוגים חמורים של הטרדה מינית ושל הטרדה מאיימת – כולם פוגעים פגיעה קשה בכבודה הסגולי של האשה, כלומר באנושיותה. פמיניזם הכבוד הסגולי מאפשר להתמקד בכל אלה,

121 ראו למשל מנאר חסן "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה",

מיו מיגדר פוליטיקה (דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה

נוה, טילביה פוגל-ביז'אוי, קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1999) 307.

122 להצגה וניתוח מפורטים של טענה זו ראו "על פרשת דרכי כבוד", לעיל הערה 12.

להוציאם לאור, לנתחם, להבינם ולפעול נגדם ביעילות בלא להתחשב בהדרת הכבוד הגברית של האומה, של המדינה או של גברים מסוימים.

כבוד האדם הסגולי (כמו שוויון) נתפס בראש ובראשונה כערך אינדיווידואלי שמאפשר הגנה על כל פרט אנושי באשר הוא בעל צלם אנוש. אולם כבוד האדם הסגולי (כמו שוויון) מכיל גם היבט שניתן להגדירו כקולקטיבי, המאפשר קביעת הגנות קבוצתיות. ישנם סוגי פגיעה חמורים בזכויות יסוד המופעלים בעיקר, או אף באופן בלעדי, כלפי פרטים המשתייכים לקבוצה מוגדרת כלשהי. כך, למשל, בדרום ארצות הברית, בעידן העבדות, רק שחורים נסחרו במכירות פומביות. מובן שכבוד האדם הסגולי שולל מכירה וקנייה של אנשים לבנים ושחורים כאחד; אך בעולם שבו לבנים הם בעלי השררה רק שחורים נסחרים כסחורות, וכלל לא עולה על הדעת כי לבנים ניתנים לסחירה. הניסוח ההולם והמדויק בהקשר זה הוא שכבודו הסגולי של האדם השחור כאדם הוא שחייב למנוע סחר בבני אדם שחורים. במובן זה ניתן לזהות בכבוד האדם הסגולי מימד קבוצתי ולהשתמש בו להגנה על זכויות יסוד קבוצתיות.

במדינת ישראל של ראשית האלף השלישי, נשים רבות, ורק נשים (ככל הידוע לי), נקנות ונמכרות במכירות פומביות ונסחרות לשם עבדות מינית. כבוד האדם הסגולי שולל מכירה וקנייה של נשים וגברים כאחד. אולם במציאות הנוכחית אין זה עולה על הדעת שניתן כלל לקנות ולמכור גברים בישראל במכירות פומביות לשם שעבוד מיני. לכן ניתן וראוי להדגיש שכבודה הסגולי של האשה כיצור אנושי שולל קנייה, מכירה ועבדות מינית. במובן זה, כבוד האדם הסגולי הינו ערך שיכול לבסס הגנה קבוצתית על נשים מפני פגיעות קשות בזכויות האנוש היסודיות שלהן, באותם הקשרים שבהם הפגיעות הנידונות מכוונות באופן מובהק כלפי נשים. במובן זה ניתן לטעון שכבודה הסגולי של האשה הוא ששולל שימוש בנשים כבשולחנות, כלומר החפצה מלאה של נשים. מכיוון שגברים אינם נתפסים כמי שניתן להופכם לאובייקטים דוממים, כבוד האדם הסגולי מגן בהקשר זה על נשים.<sup>123</sup>

המאבק הפמיניסטי הישראלי נגד כל סוגי האלימות הקשה כלפי נשים הוא מאבק על כבוד האדם הסגולי ועל כבודה הסגולי של האשה. פגיעות מגדריות קלות יותר, כגון למשל הטרדות מיניות קלות יחסית, מהוות פגיעה בכבוד המחיה של נשים.

---

123 מובן כי הכללות כה רחבות ביחס ל"נשים" ו"גברים" אינן יכולות להיות מדויקות. כוונתי בפסקה זו היא בעיקר לגברים הטרוסקסואליים המשתייכים לקבוצות הרוב השליטות ואשר מתנהגים "כמו גברים" ומשמרים את הדימוי הגברי ההגמוני. גברים הנתפסים כשייכים לקבוצת מיעוט או כמי שגבריותם מוטלת בספק (כגון הומוסקסואלים) זוכים ביחס שלילי, הדומה ליחס השמור, ככלל, לנשים. (גברים כאלה, כמו נשים, מוכנסים לקטיגוריה של "לא-גברים" ושל "האחרים שצריך לשלוט בהם כדי להעמידם במקומם וכדי להוכיח גבריות").

### פמיניזם כבוד־מחיה

על־פי החלוקה שהצעתי ב"על פרשת דרכי כבוד", ואשר את עיקריה הבאתי בראשיתו של מאמר זה, כבוד־המחיה של אדם מגן עליו מפני פגיעות ברווחתו שהינן משמעותיות ומזיקות, אך אינן עלולות כדי פגיעה בזכויות־היסוד הבסיסיות ביותר, כלומר בכבוד האדם הסגולי. כך, פניות מיניות לא־רצויות לאשה בהקשר שבו אין היא כפופה למטריד, אינה חוששת מפניו ואינה חווה נזקים מעבר לעצם החדירה הבלתי־רצויה לפרטיותה המינית, ניתן לראות בהן פגיעה בכבוד־המחיה, ולא בכבוד הסגולי. פניות מיניות כאלה עלולות לפגוע ביכולתה של המוטרת להתפתח, לשגשג ולפרוח כחפצה וכפי שהיא זכאית גם אם אין בהן משום פגיעה אנושה שחומריתה דומה לחומרה של סחר לעבדות מינית. באופן דומה ניתן לטעון כי ישנם סוגים של הטרדה מאיימת העולים כדי פגיעה בכבודה הסגולי של האשה, בעוד אחרים פוגעים בכבוד־המחיה שלה.

אולם פמיניזם כבוד־מחיה אינו רק "השלמה משנית" לפמיניזם הכבוד הסגולי. במונח עמוק, זה טיפוס הפמיניזם האופטימי, היצירתי והמשמעותי יותר. פמיניזם הכבוד הסגולי, שהוא מינימליסטי ומשפטי במידה רבה, הולם במיוחד הגנה על זכויות־יסוד בסיסיות של נשים באשר הן נשים מפני הפרה ופגיעה. פמיניזם כבוד־המחיה הוא התחום שבמסגרתו נשים לומדות לגלות ולהכיר את עצמן ואת חברותיהן. זה התחום שבו הן לומדות לדבר בשפתן שלהן, לזהות את תחושותיהן והשקפותיהן, לרבות תענוגות ויצרים מכל סוג. זהו התחום שבו הן בוחנות את עצמן כפרטים, כקהילה, כתרבות, כמיעוט. זה המקום שבו הן מתוודעות לעצמן, על מורכבותן ושונותן, מתקרבות, בוחנות, מקבלות ולומדות להעריך ולאהוב. זה תחום ההתחברות, ההעצמה, ההנאה, ההגדרה העצמית, הפריחה.

פמיניזם כבוד־המחיה הישראלי מתייחס, מעבר לצרכים, לזכויות ולפריחה של נשים כפרטים, גם לצורכיהן וזכויותיהן ה"תרבותיים" הייחודיים של קבוצות נשים בישראל. מצוקותיהן של נשים מזרחיות, לסביות, פלשתיניות, עולות, מהגרות־עבודה או חרדיות, צורכיהן הייחודיים, רצונותיהן, דרישותיהן, תענוגותיהן – כולם מצויים בתחום כבוד־המחיה שלהן. יש נשים חרדיות, כמו גם נשים פלשתיניות מחוגים מסורתיים, הזקוקות לסביבת עבודה או לימודים נשית כדי שיוכלו, לדעתן, להתפתח ולהגיע למירב המיצוי של הפוטנציאל שלהן. יש נשים לסביות הזקוקות להכרה משפטית פורמלית בהורות של בת־זוגה של אם ביחס לבת או בן המגודלים במשותף. יש עולות הזקוקות לטפסים ושירותים בלשונות זרות של ארצות מוצאן. יש נשים מזרחיות הדורשות הכרה בהן כמיעוט מופלה ומחלש שאינו מוגדר על־ידי צירוף מושגים של מגדר ועדה, אלא בפני עצמו.

הפגיעות בצרכים ודרישות כאלה, אף אם הן ממשיות, משמעותיות ועמוקות, אינן מתייחסות לפגיעה באושיית־היסוד של קיומן האנושי של הנשים. מכיוון שכך, דומני כי הצרכים והדרישות הללו ושכמותם אינם נופלים בגדר שיח הכבוד הסגולי. פמיניזם כבוד־המחיה הוא השיח המעניק מקום של כבוד לכל הצרכים והדרישות הללו. כבוד־המחיה הוא המסגרת המושגית המאפשרת ללבנם, להעריכם וליצור את החלל (space) שבו יכול להתקיים רב־שיח

חברתי רחב ומעמיק שמטרתו לנסות להגיע להבנה חברתית שתתחשב ותענה על צורכיהן השונים של קבוצות נשים שונות.

שלא כמו זכויות הנגזרות מכבודה הסגולי של האשה, זכויות תרבותיות הנגזרות מכבוד-המחיה של אשה בעלת זהות קבוצתית כלשהי אינן מוחלטות, אלא יחסיות וטנטטיביות. על החברה, ובהקשר המשפטי – על מערכות החקיקה, האכיפה והשפיטה, לשקול את הצרכים והדרישות הללו אלה כנגד אלה, וכן כנגד צרכים ודרישות של קבוצות נוספות או של עמדות חברתיות אחרות, ולאזן ביניהן. כך, למשל, את הדרישה להכרה רשמית בהורותה של בת-זוג לסבית יש לשקול יחד עם טובת הילד. את הצורך בסיוע מנהלי בשפה זרה יש לבחון יחד עם מעמדה של העברית כשפת המדינה ויחד עם העלויות לאוצר המדינה הכרוכות בשירות רב-לשוני. ההכרה בדרישות מסוג זה, ההגנה על זכויות הנגזרות מהן והנכונות החברתית להעניק להן משקל-יתר לעומת שיקולים אחרים – כל אלה צריכים להתפתח במשא-ומתן חברתי (ולעיתים גם משפטי) עירני ומשתנה על-פי הנסיבות.

אני מודעת היטב לאי-הנחת הפוטנציאלית, בעיקר בקרב המצדדות במה שכינית פמיניזם כבוד-המחיה, מעצם החלוקה המוצעת בין פמיניזם כבוד סגולי ופמיניזם כבוד-מחיה והגדרותיהם. עם זאת אני מאמינה כי הצגת הדברים שהצעתי כאן מבירה וממחישה מדוע לשוא שורר מתח בין שני סוגי המפעלים הפמיניסטיים הללו, שהרי למעשה הם משלימים זה את זה ואינם גורעים זה מזה כלל. האחד מדגיש את המשותף לכלל הנשים ומתמקד בצרכים ובזכויות הבסיסיים ביותר בעוד האחר פותח את הדלת לפני מכלול הסוגיות שהינן ייחודיות לכל אשה ולכל קבוצת נשים המגדירה את עצמה ככזו.

### מקומו של החוק בפמיניזם כבוד האדם

חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו הוא כלי רבי-ערך ורבי-עוצמה, ופמיניזם כבוד האדם הישראלי יכול לעגן באמצעותו את ערכיו, לנסחם, להכריז עליהם, לחנך לאורם ולהעניק להם לגיטימציה. החוק למניעת הטרדה מינית<sup>124</sup> הוא דוגמה מובהקת לשימוש כזה בחוק-היסוד. בהסתמכו על חוק-היסוד, ערכיו ומחויבותו, נקודת-המוצא המוצהרת של החוק למניעת הטרדה מינית היא כי הטרדה מינית פוגעת בכבודה של המוטרת, וכי משום כך זו התנהגות פסולה, בלתי-נורמטיבית, מזיקה ואף אסורה על-פי חוק. בהקשר הישראלי, עמדה זו יוצאת חוצץ נגד תפיסת הדרת-הכבוד הישראלית, שעל-פיה אשה מצופה לנער מעליה הטרדות מיניות "כמעט כמו גבר" ו/או לשמור על קשר השתיקה כדי להגן על הדרת-כבודם של גברים ושל האומה. החוק מוקיע את הסחטנות הרגשית שמנטליות הדרת-הכבוד הישראלית מפעילה על האשה, מעצים אותה ומעניק לה כלי רבי-עוצמה להתנער מאחיזתה של הסחטנות

124 החוק למניעת הטרדה מינית, התשנ"ח-1998, ס"ח 166.

הרגשית. זאת ועוד, בהקשר הישראלי, עצם הכרתו של החוק בקיומה של הטרדה מינית ובנזקה הרב משמעה דחייתו של מיתוס השוויון המגדרי. החוק מכיר במצוקה שהינה טיפוסית לנשים ומתייחס אליה בכבוד־ראש.

החוק למניעת הטרדה מינית מאפשר לאשה הישראלית לראות את הפגיעות בה, להבינן, להודות בהן, לשתף בהן ולשוחח על־אודותיהן, לדוות, לתבוע את עלבונה, לבקש עזרה ולעמוד על זכויותיה, כל זאת בלא לחוש כמי שמשפילה את עצמה ובוגדת בבן־זוגה, באומה ובמדינה. פמיניזם כבוד האדם הישראלי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בחוק, מאפשר לאשה הישראלית להתוודע אל עצמה, אל פגיעותה, אל כוחה, אל כעסה, אל מכאובה; לחלוק אותם עם נשים אחרות ועם גברים; לפנות אל המדינה ורשויותיה בדרישה להגנה. הוא מאפשר לה להיות אשה, ואשה־אדם, משוחררת מכבלי הדימויים המיתולוגיים שדרשו ממנה להקריב את עצמה ולהתכחש לזהותה. החוק, אשר מזמין נשים לבחון את רגשותיהן, את השקפותיהן ותפיסותיהן, כמו גם את היחס החברתי אליהן, מאפשר להן ליצוק תוכן של ממש להגדרת הנשיות הישראלית בהקשר המסוים עליו חל החוק. בכך הוא מאפשר תזוזה מדגם ההגדרה העצמית החד־מיני, הגברי, אל עבר דגם מורכב יותר.<sup>125</sup>

אף שהחוק אינו מבחין מושגית בין כבוד סגולי וכבוד־מחיה, הרי שמתוך הגיונו, היקפו וניסוחיו עולה כי הוא מתייחס לשני סוגי הכבוד, וכי הוא מעניק הגנה מפני פגיעות בשניהם. מאליו יובן כי החוק אוסר על הטרדות מיניות המגיעות לכדי פגיעה בכבודה הסגולי של האשה. כך, למשל, הטרדה מינית הממרת את חיי הקורבן עד כי היא מאבדת את תחושת ערכה האנושי נלכדת בוודאי ברשת החוק. האיסור המפורש על ביזוי והשפלה מיניים אינו מחייב התנהגות חוזרת, מכיוון שביזוי והשפלה פוגעים פגיעה אסורה בכבוד הסגולי גם בזמן קצר ובהתנהגות חד־פעמית. עם זאת, ניסוחם של סעיפי החוק מציע הגנה מפורשת גם מפני פגיעה בכבוד־המחיה של המוטרתת וקובע ברורות כי אף פגיעה כזו אסורה. התייחסות חוזרת, בלתי־רצויה, למיניותה של אשה יכולה לפגוע ביכולתה להתפתח למירב הפוטנציאל האנושי שלה אף אם אינה חותרת תחת אנושיותה. האיסור על התנהגות כזו מבהיר שכבוד־המחיה מוגן על־ידי החוק. עם זאת, לא כל פגיעה מסוג של הטרדה מינית בכבוד־המחיה של אשה תיתפס ברשת החוק. הצעה מינית בלתי־רצויה אחת עלולה לפגוע בכבוד־המחיה של אשה. עם זאת, החוק קובע כי ההגנה המשפטית חלה רק מקום שבו הושמעו הצעות אחדות כאלה שלא לרצון האשה. להבדיל מן הכבוד הסגולי, כבוד־המחיה מוגן, משפטית, רק בחלקו.

125 מאמר זה עוסק בנשיות וגבריות, ומתמקד לכן בשני סוגי הזהות המינית הללו. אולם קולקטיב יכול – ולטעמי אף צריך – להכיל מגוון רחב הרבה יותר של זהויות מיניות, שאינן צריכות להיות מקובעות, אלא משתנות על־פי רוח הזמן.



ההגנה המשפטית המשולבת שהחוק מציע מפני פגיעות בשני סוגי הכבוד אינה מטשטשת את הגבול בין פגיעה בכבוד הסגולי ובין פגיעה בכבוד המחיה, וההפך הוא הנכון. החוק למניעת הטרדה מינית מדגים כיצד ניתן לקבוע, בהקשר מוגדר כלשהו, הגנה משפטית על הכבוד הסגולי כמו גם מפני פגיעות חמורות בכבוד המחיה.

החוק למניעת הטרדה מינית, המגדיר הטרדה מינית כפגיעה בכבודה הסגולי ובכבוד המחיה של האשה, מאפשר לנשים בישראל הרבה יותר מאשר להיאבק נגד הטרדות מיניות. הוא מאפשר להן – ולכלל החברה – להיאבק על מקומם של הכבוד הסגולי וכבוד המחיה בחברה הישראלית, ולהעצים את משקלם של ערכים אלה ביחס לזה של מנטליות הדרת הכבוד הישראלית. במקביל, החתירה העקרונית לחזק את מקומם של הכבוד הסגולי וכבוד המחיה בחברה מחזקת את המאבק נגד הטרדה מינית. שני התהליכים מגבים ומשלימים זה את זה. חשוב לציין כי רובה הגדול של הפסיקה המתפתחת סביב החוק מתקפת את האמור כאן, שכן היא מבססת ומחזקת את הכבוד הסגולי וכבוד המחיה ולא את הדרת הכבוד. למרות שבת המשפט אינם משתמשים במושגים המוצעים להבחנה בין סוגי הכבוד, הרטוריקה השיפוטית, רוח הדברים והכרעות הדין מעידים על הבנה נכונה של כוונת המחוקק ומסייעים בהוצאתה מן הכוח אל הפועל.<sup>126</sup>

אותו היגיון עצמו יפה גם ביחס למאבקים נוספים של פמיניזם כבוד האדם אף אם אינם מתרחשים בחסותו של סעיף חוק הקובע מפורשות את הקשר הישיר בין מעמד האשה ובין הכבוד הסגולי וכבוד המחיה ואת היחס ההפוך בין מעמד האשה ובין מנטליות הדרת הכבוד. מאבקים פמיניסטיים מסוג כבוד האדם, בין שהם מתייחסים לכבוד האשה הסגולי ובין לכבוד המחיה של נשים, ואף אם אינם מעוגנים בחוק ספציפי, יכולים להתחולל תחת מטריית הרחבה של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. כל הישג ששיגו יעלה את קרנם של כבוד האדם הסגולי וכבוד מחייתו בחברה הישראלית; במקביל, חיזוק מעמדם של אלה יקדם מאבקים עתידיים של פמיניזם כבוד האדם.

במילים אחרות, מאבקים ספציפיים של פמיניזם כבוד האדם הישראלי מחזקים את מעמדם של הכבוד הסגולי וכבוד המחיה כערכים המרכזיים של החברה הישראלית. ככל שיתחזק מעמדם של ערכים אלה, כן יהיו מאבקי פמיניזם כבוד האדם מאבקים "מבפנים",

---

126 מובן שיש פה ושם פסקי דין שאינם עולים בקנה אחד עם מגמת החוק, ואולם אי אפשר לצפות לאחידות שיפוטית מושלמת, שאינה קיימת בשום תחום. בימים אלה אני עורכת מחקר מקיף שבמסגרתו אני אוספת את כל פסקי הדין שניתנו על-פי החוק מאז חקיקתו, ומנתחת אותם, בעזרת צוות, על-פי פרמטרים רבים. תוצאות המחקר ישפכו אור על האמור כאן, שכן עד כה לא קיימים ממצאים אמפיריים כלשהם, וכל התייחסות לחוק מסתמכת בהכרח על מדגם לא מייצג ועל התרשמות חלקית.

מתוך השיח ההגמוני של כבוד האדם הסגולי וכבוד המחיה האנושי, וכך תגבר השפעתם ויגברו סיכוייהם להצליח.<sup>127</sup>

ביחס לכל סוגי הפמיניזם הקודמים שהצגתי הצבתי את השאלה אם יש בכוחם "לפעול מבפנים", מתוך עולם מושגים הגמוני, תוך שימור צביונם הפמיניסטי. אותה שאלה מתבקשת כמובן, גם בהקשר של פמיניזם כבוד האדם. כפי שעולה מן הפסקות הקודמות, אני נוטה להאמין כי יותר מאשר במקרים האחרים, פמיניזם כבוד האדם עשוי לשמר את צביונו הפמיניסטי גם בהיותו חלק מן השיח ההגמוני, וזאת בשל ערכיו הקונקרטיים של שיח כבוד האדם, העולים בקנה אחד עם ערכים פמיניסטיים. יתר על-כן, שיח כבוד האדם הסגולי, כמו גם שיח כבוד המחיה, עודם נמצאים בשלבי עיצוב ראשוניים. אין הם נושאים עמם מטענים פטריארכליים, דכאניים, רבידורות וכבדי-משקל. בהיותם חדשים ופתוחים להשפעה, השיח הפמיניסטי יכול להשתתף ביצירתם ולנסות להבטיח את צביונם. והלוואי שלא אתבדה.

לא כל מאבק פמיניסטי, ולא כל מאבק פמיניסטי של כבוד האדם, יכול או צריך להיות משפטי. ייתכן שרבים מן המאבקים שעניינם כבוד המחיה של קבוצות נשים אינם ניתנים לתרגום למושגים משפטיים, ומן הראוי שיתבררו בזירה הציבורית. עם זאת, כבוד האדם וחוק-היסוד שקבעו בלב עולמה הערכי של החברה הישראלית יכולים וצריכים להיות המטרייה הנורמטיבית שמאבקים אלה מתנהלים בחסותה.

## לסיום

בקריאה שנייה או שלישית של מאמר זה זיהיתי כי מבנהו מזכיר את זה של מאמרה הפמיניסטי המכונן של קתרין מקינון, "שונות ודיכוי", שבו היא מציגה את השקפתה הפמיניסטית (הרדיקלית) אל מול שתי הגישות האחרות: הליברלית והתרבותית.<sup>128</sup> מקינון מראה כי אף שהפמיניזם הליברלי מדגיש את דומותן של נשים לגברים ואילו הפמיניזם התרבותי מדגיש את שונותן דווקא, שניהם משתפים פעולה עם המהלך הבלתי-פמיניסטי של השוואת האשה לגבר, ובתוך כך גם עם ההכרה בגבר כאמת-המידה המוחלטת, המיוחסת, שהכל נמדד ומוערך ביחס

127 לניתוח מקיף של פמיניזם כבוד האדם הישראלי והתייחסות מפורטת ליחסים בין שוויון לבין כבוד האדם בהקשר זה, ראו ספרי "פמיניזם כבוד האדם בישראל", שיראה אור בהוצאת כרמל ב-2006.

128 מקינון, לעיל, הערה 91. להצגה מפורטת בעברית של גישתה הפמיניסטית של מקינון ראו דפנה ברק-ארז, "מבוא: הפמיניזם המשפטי של קתרין מקינון והמעבר מן השוליים למרכז מביקורת אל יצירת עולם מושגים משפטי חדש", בתוך קתרין מקינון, פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה, רסלינג, 2005, עמ' 7, וכן בספר מבוא ללימודי מיגדר, האוניברסיטה הפתוחה, פרק 12, "הפמיניזם הבלתי מוגבל של קתרין מקינון", אורית קמיר, יראה אור ב-2006.

אליה. כל אחת מן הגישות הפמיניסטיות הללו, מדגישה מקינון, הקנתה לנשים הישגים חשובים. אך אף אחת מהן אינה יכולה לסייע במאבק על אותם צרכים שאינם משותפים לנשים ולגברים ואשר אינם טיפוסיים לנשים כאימהות.

מקינון מדגישה כי הגישה הפמיניסטית הרדיקלית הינה רדיקלית בדיוק בכך שאינה מוכנה להשוות את האשה לגבר ולגזור את זכויותיה, שוויונה ומעמדה מתוך השוואה זו. הפמיניזם הרדיקלי מתייחס אל האשה אך ורק מתוך עצמה: צרכיה, חוויותיה, דרישותיה, ממש כשם שכל יתר השקפות העולם מתייחסות אל הגבר אך ורק מתוך עצמו, מתוך צרכיו ושאיוותיו, ולא מתוך השוואתו לצרכיה, שאיפותיה ודימוייה של האשה כפי שהיא מעצבת אותם. התייחסות אל האשה מתוך עצמה, ולא מתוך השוואתה לגבר, קובעת מקינון, היא הדרך היחידה להעניק לה שוויון מלא, שכן זו הדרך היחידה להתייחס לצרכיה כאשה, ולא רק אל צרכיה כמי שדומה לגבר או שונה ממנו.

באופן מקביל, אני מציעה במאמר זה שפמיניזם אימהות עובדות ופמיניזם זכויות שוות, על־אף נקודות השוני הבולטות ביניהם, חולקים למעשה מכנה משותף רחב ובעייתי. גם אם האחד מזכיר לרבות את הפמיניזם התרבותי והאחר את הפמיניזם הליברלי, שניהם מכילים למעשה מחויבות עמוקה להדרת הכבוד הציונית, ומאפיין זה מהווה תכונה מרכזית של שניהם. מכיוון שכך, שניהם גוזרים את תפיסת האשה שלהם ואת הגדרת שוויונה מתוך השקפת עולם המקדשת את הגבריות העברית החדשה, מבנה את האשה כ"גבר סוג ב'", כ"עזר כנגדו" וכ"אם כל חי", ודורשת ממנה נאמנות להדרת הכבוד הקולקטיבית גם במחיר הקרבה עצמית. גישות פמיניסטיות אלה, אף שהקנו לפחות לחלק מנשות ישראל הישגים נכבדים מאוד, אינן יכולות לשרתן באמונה בהתמודדות עם אלימות נגד נשים בחברה הישראלית ובקידום צרכיהן הייחודיים של קבוצות נשים.

פמיניזם כבוד האדם הישראלי על שני ראשיו: פמיניזם הכבוד הסגולי ופמיניזם כבוד המחיה, הינו א־ציוני במובן זה שאין הוא מחויב להדרת הכבוד הציונית. מכיוון שכך, פמיניזם זה אינו נאלץ להתאים את דימוי האשה לדימויו של הגבר ואינו חייב לשתף פעולה עם קשר השתיקה האופף בעולם של הדרת כבוד את הפגיעות המיניות והמגדריות בנשים. פמיניזם כבוד האדם יכול על־כן להתמקד במצוקותיהן של נשים, בצורכיהן ובדרישותיהן, להטות להן אוזן, להציע להן במה ולהיאבק למענן ללא מחויבות סותרת להדרת כבוד קולקטיבית.

המאבק הפמיניסטי של כבוד האדם בישראל אינו המצאה תיאורטית של מאמר זה או אחרים: הוא תופעה קיימת ומתפתחת שמאמר זה רק מזהה אותה, מגדירה ומאפיין אותה במטרה להסב אליה את תשומת הלב, לעודדה ולחזקה. מאבק פמיניסטי ישראלי מחזק ויחזק את מעמדם של כבוד סגולי וכובד מחיה בחברה הישראלית, וככל שיתחזק מעמדם של אלה — כך יתעצם גם הוא.