

היעדרן של נשים בשלושה ספרי מקרא מסה על 'קריאה יצירתית' אחרת בעקבות המדרש

ישראל רוזנסון

הקדמה

בשורות אלה נציג וננתח בקצרה שלושה מדרשים ונראה שטמונה בהם אמירה מהותית וחשובה על מקומן ועל מעמדן של נשים בשלושה ספרי מקרא – תהילים, קהלת ויהושע.

טענת היסוד כאן פשוטה ומקובלת: המדרש, חרף הישענו על 'חספוס' תוכני-לשוני מקומי כלשהו, איזו צרימה שבטקסט, שיש בה כדי ללכוד את עיני הקורא ולדרוך את חושיו הפרשניים, עשוי להמריא לכדי אמירה רעיונית החורגת מן השאלות הקשורות לעניין הנדון באותו המקום. מה טיבו של הרעיון הגדול הניזון מהקושי הקטן? כמובן ניתן להציע שלל הסברים, מהם פשוטים וישירים ומהם דרשניים כשלעצמם, כעין מדרש הנשען על גבי מדרש.

האמירה הרעיונית שננסה לגלות תיבנה כך: תחילה נציג פעולה דרשנית העוסקת באישה, הכרוכה בפסוק מסוים בכל אחד מן הספרים הנידונים, ונבהיר כי מצד פשוטו אין בעיסוק הזה צורך פרשני ישיר. נעלה את ההשערה כי העניין המיוצג בפסוק הנדרש הוא מהותי דיו כדי לומר דבר מה על הספר בכללותו, ואת הטענה כי הספר הזה בכללותו מדגיש צדדים גבריים של הוויית החיים. צורת טיעון זו תוביל אותנו למסקנה כי המדרש, בצד העניין הישיר המובע בו, חשף ועורר את שאלת הנשים בספר בכללותו. מבחינה זו עצם העיסוק במדרש מפנה לצד גברי מהותי הקיים בספר. עם זאת, מעבר להצבעה על 'גבריותו' של הספר, איכותה

הסגולית של אותה אמירה מדרשית, קרי התוכן הרעיוני החיובי של המדרש, ראוי לשיפוט בפני עצמה.

אפס אין להרחיק לכת בטענות ולומר כי ה'שפה' של הספר עוררה חוסר נחת של הדרשן, ובמעט ישרה הרמנויטית נאלץ להודות כי ככלות הכול אפשר שה'אי-נחת' אינו אלא שלנו עצמנו. אך נראה כי בעקבות המדרש ניתן בהחלט לדבר על זיהוי האופן המיוחד של המבע הלשוני בספר בד בבד עם אמירה דרשנית אישית כלפיו. בעקיפין אנו נוגעים כאן בשאלת 'השפה הפרטית' – שפה גברית לעומת שפה נשית. השאלה זקוקה לטיפול פילוסופי מעמיק מזה שייעשה כאן, אך דומה שגילויים מסוימים של מה שמקובל לכנות 'שפה פרטית' עמדו לנגד עיני חז"ל, ויש לכך המשך גם בדורנו, באופן דיבורנו על הספרים האלו. משהו על כך ייאמר בפרק המסיים של המאמר בנוגע לספר תהילים, שהוא כמדומה הדוגמה המובהקת ביותר למימוש של אותה שפה פרטית.

אשרי איש ולא אישה

מדרש בבבלי מביע תהיה על הניסוח 'אשרי איש', שנמצא כדוגמתו במספר מקומות בתהילים. אחד מהם בא בפתיחת הספר ('אשרי האיש'), ואחר ('אשרי איש') בפרק קי"ב:¹ "אשרי איש ירא את ה'" (ק"ב, א) – אשרי איש ולא אשרי אשה? אמר רב עמרם אמר רב: אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש. רבי יהושע בן לוי אמר: אשרי מי שמתגבר על יצרו כאיש' (בבלי, עבודה זרה יט ע"א).

השאלה 'אשרי איש ולא אשרי אישה?', העומדת במרכז עיוננו היא חלק מ'סוגיה אגדית', מכלול של היגדים אגדיים, המבררת – דורשת – כמה מענייני הפרק הראשון בספר תהילים.² כצפוי, סוגיה שזה עניינה תעסוק בהרחבה בפסוק

1 דומה לו, אך במילים נרדפות לאיש: 'אשרי אדם' (תה' לב, ב; פד, א; ו, יג); 'אשרי הגבר' (לד, ט; מ, ה; צד, יב; קכז, ה). בכלל לשון 'אשרי' אופיינית מאוד לתהילים; המדרש העצים את חשיבותה בהעמידו אותה כעין סימן סגנוני מהותי: 'אשרי האיש – בעשרה לשונות זמר נאמר ספר זה: [...] באשרי [...]'. (רש"י לתהילים א, א, בעקבות מדרש תהילים).

2 הסוגיה (בבלי, עבודה זרה יח ע"ב – יט ע"ב) נשענת אסוציאטיבית על הביטוי 'מושב לצים', שהובא בפסקה הקודמת בהקשר הלכתי: 'אסור מפני מושב לצים'. היא פותחת בדרשתו של רבי שמעון בן פזי, החובקת את כלל היגדי הפסוק הראשון, ואליו מצטרפים דרשנים שונים העוסקים אף הם במכלול הפסוק. אחרי זה באות דרשות שעניינן רכיבי הפסוק הראשון, כל היגד בפני עצמו. הראשונה, הדרשה על 'אשרי איש' הנידונה למעלה האמורה לעסוק ב'אשרי

הראשון בספר שנפתח ב'אשרי האישי'. עם זאת ההתייחסות הספציפית כאן היא דווקא לפסוק האחר שנזכר למעלה: 'הללויה אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד' (תהילים קיב א). אם כן, הלשון של הביטוי הנדרש מאוד דומה לביטוי בפסוק א', ולמעשה ההבדל נעוץ רק ביידוע – 'האישי' לעומת 'אישי'. מדוע אפוא המדרש, העוסק באריכות בפרק א', הרחיק נדוד עד לפרק קי"ב, עזב את הביטוי הישיר הפותח את הספר, וכל זאת רק כדי לבאר ביטוי כל כך דומה? (דרך אגב, גם ההקשר הכללי של הסוגיה בבבלי הדנה בשני הפסוקים דומה – ענייני תשובה והתגברות על היצר). 'תוספות' מעיר על כך: 'אשרי איש ולא אשרי אישה – אבל לעיל גבי "אשרי האישי" לא דייק הכי, ד"אישי" משמע למעוטי אשה, ו"האישי" משמע למעוטי איש אחר'. רוצה לומר, לפי התוספות 'האישי' המיועד שבפתיחת הספר אינו ממעט אישה, אלא מישוהו בן סוגו, אך הפוך לו בפן מסוים – איש, אבל אחר, איש רשע, איש 'מתלוצץ', המוזכר במדרשים הפותחים את הסוגיה דידן. גישה דקדקנית שכזו, המעמידה את חזות הכול על העילה לדרשה (במקרה שלפנינו על צורת היידוע), אופיינית לבית מדרשם של רש"י והתוספות. זהו כביכול ניתוח על דרך פשט, הנאחז בהבדל לשוני ממשי בין שני ביטויים דומים; אולם למותר לציין כי לא עוסקים כאן כלל בפשט, שהרי העילה הרשמית – הבדל בה"א הידיעה – איננה מצדיקה פירושים כה שונים. ואכן, כפי שנראה מן הבדיקה, פרשני תהילים בפירושיהם לביטויים הנידונים כלל אינם מדברים על כל זאת. נקבל את הגישה 'הלשונית' הגלומה בדברי התוספות רק בחלקה, ונטען שלא רק העילה חשובה, אלא גם, ואף בעיקר, התוצאה המעמידה למדרש תכלית בפני עצמה, כפי שיתבאר בהמשך.

נחזור לגוף המדרש. התשובה לשאלת 'אשרי איש ולא אשרי אישה?' תופסת את המונח 'אישי' כמושג סמלי, כמסמל גיל – 'כשהוא אישי', ליתר דיוק, מצב אישי התלוי בגיל; לפי רש"י: 'כשהוא איש – כשהוא בחור בכוחו, כלומר, ממהר להכיר בוראו קודם ימי הזקנה'.³ ולפי דעה אחרת – 'מתגבר על יצרו כאיש' – הרי כאן סמל לגבורה הנדרשת בהתמודדות עם היצר. אין מדובר כאן אפוא באיש ממשי

האישי', אך ממירה אותו ב'אשרי אישי' (ראו שאלת התוספות שנדונה כאן), בהמשך בירור מדרשי פרטני של חלקי הפסוק, המתמקד במה שעניין במיוחד את חז"ל: 'כי אם בתורת ה' חפצו', 'היה כעץ שתול על פלגי המים', הניתנים לדרשות על אודות התורה ותלמידי החכמים.

3 דרך אגב, רש"י טווה בכך קשר מסוים לקהלת, שבפרקו האחרון עוסק בשאלת הזקנה והיכולות השונות – גופניות וקוגניטיביות, הנובעות ממנה.

העומד מול אישה ממשית, אלא בקודים סמליים; והם עשויים לינוק כמובן ממצבים אנושיים ממשיים, במקרה זה גבריים, אך השימוש בהם משוחרר כבר מן המציאות הראשונית שממנה נגזרו.

נמצא, בכל הקשור לעשיית תשובה ולהתגברות על היצר מתאים לכאורה להשתמש בלשון 'איש', אך ב'ראה' הראשונית עצמה ('אשרי איש ירא את ה'), היה מקום להתייחס גם לאישה; במובן זה התשובות, לא זו בלבד שאינן מבטלות את השאלה, אלא אף מחזקות אותה. ברקע לשאלת המדרש עומדים כמובן מקרים אין-ספור, שבהם הניסוח המקראי מקפיד לציין 'איש ואישה' כנושאי הפעילות הדתית או כמושאייה. בדרך כלל אלו הקשרים הלכתיים וביצועיים,⁴ ועשויה לעלות השאלה מדוע תיפקד אפוא התייחסות מפורשת לאישה בהקשרים מוסריים-רעיוניים דוגמת הפתיחה לתהילים?

ספק אם מבחינת הפשט היה צורך מיוחד לדבר כאן גם על אישה, גם אם לכאורה יש מקומות אחרים הנוהגים כך; אפשר בשפה העברית לתפוס את לשון 'איש' כלשון כללי המתייחס גם לאישה, וכאן בהקשר של התנסות דינאמית במפגש עם הרשעים המאפיין את תחילת תהילים ('לא הלך בעצת רשעים' תהילים א, א), סביר יותר לדבר על איש (הוא נמצא יותר בחוץ; כך על כל פנים היה בתקופת המקרא), מבלי שזה יפקיע כליל את האפשרות שגם אישה תעמוד באיזשהו ניסיון דומה. אולם גם אם ניתן להכליל אישה בחוויות היסוד של ספר תהילים, הרי שבמבט לספר בכללותו תהילים הוא ספר מאוד 'גברי'. אין בו דברי אישה ואין בו גיבורות, אין בו חוויית לידה או עקריות או כל חוויה נשית מובהקת אחרת.

עניין זה ראוי להדגמה. הנה פרק שבו הוזכרה במפורש אישה הוא מזמור נ"א: 'למנצח מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע' (נא, א-ב). קשה שלא להתרגש מעוצמת חוויית המירוק של דוד העומד שפוף קומה לנוכח חטאו הגדול, אך חטא זה נעשה באישה, ובאמת, כותרתו איננה מתנערת מכך. אך מה נאמר במזמור עליה? מהי ההתייחסות בהמשך הפרק לחוויה הנשית העומדת ברקע – חוויית האינוס? שלא כמו בסיפור שבשמואל ב, במזמור עמדתה אינה

4 למשל: בדיני נזיקין (שמות כא, כח); בביצוע מלאכת המשכן (שמות לה, כט); צרעת (ויקרא יג, ט); מעל בה' (במדבר ה, ו); נדר (במדבר ו, ב); עבודה זרה (דברים יז, ב)

מוצגת כלל, וקול זעקתה נאלם דום.⁵ ניתן להבין את 'לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדברך תזכה בשפטך' (נא, ו) בדרכים שונות ובדגשים שונים,⁶ אך אין ספק כי מוקד התשובה הוא בין החוטא לאלוהיו שחטא לו; החטא לאישה, והשאלה המתבקשת, מהו שעבר עליה הדורש את כפרתה וסליחתה, לא עולה כאן כלל לדיון.

הנה כי כן, דומה כי המדרש המעורר את שאלת 'איש ולא אישה?' בנוגע לפתיחת הספר מאפשר את הרחבתה והחלתה על מגוון ענייניו, ומצביע על היותו ספר גברי מאוד, למצער בכל הקשור לדגשיו הספרותיים וללשונו. בשלב זה חשובה בעינינו תרומתו של המדרש להבהרת הבעיה; נחזור ונציע התייחסות מסוימת לכך בהערת הסיכום של מאמרנו. מכל מקום, כאן נסיים במדרש אחר, המנתח את הפסוק הפותח את פרק קי"ב ומביע עמדה מפורשת למדיי בנידון:

'הללויה אשרי איש ירא את ה''. זהו שאמר הכתוב 'שקר החן והבל היפי אשה יראת-ה' היא תתהלל' (משלי לא, ל), אין הקב"ה מבקש לא יופי ולא עושר אלא יראת חטא, שנאמר 'אשה יראת ה' היא תתהלל' (מדרש תהילים קיב, א [מהדורת בובר, עמ' 468]).

בעיקרון התייחסותו של המדרש לסוגיית 'איש ולא אישה' דומה, אך ביאורו שונה. ברור ש'זהו שאמר הכתוב' בא לצורך השוואת הפסוק 'הגברי', לפי תפיסתו, לזה 'הנשי'. מה שנכון מלכתחילה באישה כאנטיתזה לתכונתה האופיינית – יופייה,

5 משפט זה מחייב הבהרה, הגם שלא נוכל להרחיב. בסיפור בשמואל ב עמדתה מוצגת בפסוק המיוחד המתאר את אבלה על אוריה. קשה שלא לזהות בפסוק זה את דעתה על היותה 'אשת אוריה' לנצח ובעקיפין על מה שהתרחש. דומה כי מכאן ואילך היא מתכנסת אל תוך עצמה ואל שתיקתה. ראו במאמר: י' רוזנסון, 'ממחלה להמלכה – עיון בפרק א בספר מלכים', **מגדים**, לט (תשס"ד), עמ' 71-87.

6 ראו למשל: ע' חכם, **תהילים** (דעת מקרא), עמ' רצז: 'לך לבד חטאתי – לך אשר אתה הוא ה' לבדך'. כלומר, בהנחה כי משפט חסר לפנינו, הוא מרכז עד מאוד את 'לבדך', ומאפשר חטא גם כלפי האנשים שהיו מעורבים בסיפור המחרד. ובהערה שם (הערה 4), הוא מתייחס לפרשנות האחרת: 'הרבה מפרשים פירשו [...] חטאתי רק לך ולא לבני אדם. והכוונה, שכנגד אוריה לא חטא דוד [...] ואין זה פשוטו של הכתב [...] אינו ראוי שהמתוודה על חטאיו ומבקש סליחת ה' ורחמיו יחפש אמתלאות להצדיק את מעשיו. ועוד שכל הקשר הדברים מוכיח, שהמשורר מבקש להביע את צערו על כובד פשעיו'. תהיה הפרשנות אשר תהיה, סוף המזמור הוא לאומי בעליל, וכאן האפשרות שנכלל בו צער מיוחד על פגיעה באנשים מתמססת כמעט לגמרי.

מוחל כאן גם על הגבר. מי ידע לבו של דרשן? נראה שהוא חש כאן מעין הקלה; הנה, בצד הפסוק המפורסם 'אשה יראת ה' – שבהיותו מדבר באישה ברור שהוא מיוחד לה (בניגוד ללשון 'איש', היכולה לשאת לעתים משמעות כללית) – נמצאת מקבילה גברית. לא רק היופי מוביל לצורך ביראה, לגבר יש סיבות משלו לשחר אחר יראת החטא.

אמרה קהלת

מדרש לספר קהלת מגלה ערנות לניסוח מיוחד שבספר: 'אמרה קהלת' וקובע: "ראה זה מצאתי אמרה קהלת" – ולהלן הוא אומר "אמר קהלת". אמר רבי ירמיה: זה רוח הקדש פעמים משיח בלשון זכר ופעמים משיח בלשון נקבה'. (קהלת רבה ז, כג א). בפשטות, 'פעמים משיח בלשון' מתייחס לשפה; כלומר, יש ניסוחים מפורשים – מילים, משפטים, שנאמרו לעתים בלשון זכר ולעתים בלשון נקבה. כך גורס הניסוח בילקוט שמעוני המביא שתי דוגמאות לחילופי זכר-נקבה כל דוגמה מספר אחר, ודומה כי חבויה כאן ההנחה כי כל ספר מייצג את הביטוי הסגולי המיוחד לרוח הקודש:⁷

א"ר ירמיה בן אלעזר זה רוח הקדש פעמים משיחה בלשון זכר ופעמים משיחה בלשון נקבה. כתוב אחד אומר 'עזרי ומפלטי לי אתה' (תהילים ע, ו), וכתוב אחד אומר 'עזרתי ומפלטי אתה' (תהילים מ, יח). כתוב אחד אומר 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר' (ישעיהו נב, ז), וכתוב אחד אומר 'על הר גבה עלי לך מבשרת ציון' (ישעיהו מ, ט) (ילקוט שמעוני, קהלת, תתקעז).

זוהי הבנה פשוטה של משיח בלשון זכר-נקבה, אולם דומה כי אין העניין טמון רק בצורה הדקדוקית, המשקפת מן הסתם מסורת מסוימת של שימוש בשפה. אף כי הדבר קשה להוכחה (ומבחינה תאולוגית איננו קל לאמירה), אין זה מן הנמנע כי הדברים נוגעים גם בדובר. רצוננו לומר, לא רק דובר ניטרלי לפנינו, חסר מגדר, המדבר לעתים ובאורח שרירותי בלשון זכר ולעתים בלשון נקבה, אלא דובר שהוא גם דוברת. רוצה לומר, הדיבור בלשון נקבה מיוחס למהות נקבית מסוימת

7 שאלה זו ראויה לדיון נפרד שיעשה בע"ה בהזדמנות אחרת.

הנקשרת דווקא לדרך התנסחות זו.⁸ תן דעתך, העילה שהמדרש נתלה בה היא כמובן לשון הנקבה של הטיית הפועל: 'אמרה'; וכך גם קהלת, שברגיל נתפס כמלך ולכן יש לראות בשמו שם זכרי, עשוי להיתפס כאן כשם נקבה בגין הסימטאות 'ת'.⁹ מוטב שלא להאריך כאן בנקודה זו, התובעת דיון בלשני-פילוסופי נרחב. נסתפק רק בהערה כי אפשר אמנם שהקדמונים לא ניסחו את הדברים בטיעונים לוגיים ובשפה מושגית, אך התחושה כי ניסוח 'אמרה' מתייחס למקור נקבי איננה משוללת יסוד.¹⁰ החשוב לענייננו הוא כי ניתן לזהות בדברים איזה קול נשי כפי שנלך ונבאר להלן.

בראייה מקומית של הקטע הנדרש, לכאורה כל זה רחוק מאוד מפשוטו של מקרא. גם אם הביטוי עצמו קשה, ברור שאין במדרש הסבר מניח את הדעת מבחינת הסברה הפשוטה וההקשר. וכי מה עניין רוח הקודש לספר שה' אינו דובר בו כלל אל האדם? אין זאת אלא שהנחה תאולוגית לפנינו (למשל: 'כל ספר במקרא נכרך ברוח הקודש, גם אם אין לכך סימנים בכתוב'), שהדרשן תלאה בעילה שלפנינו, ובאמצעותה אמר משהו לגבי מעמדו של הספר הקשה ורב הסתירות.¹¹ מבחינת פשוטו הביטוי ניתן להסבר כמשפט חסר, כפי שמפרש מרדכי זר-כבוד ב'דעת מקרא': 'אמרה – לשון קצרה, אמרה נפשי, נפשו של

8 כידוע, בהקשרים אחרים תורות קבליות מבליטות מאוד את הגורם הזה, ואין כאן המקום להאריך.

9 על השם קהלת ראו: מ' פוקס, אנציקלופדיה מקראית, ערך קהלת, ז, עמ' 71. שמות נשים מקראיות המסתיימים באות ת – משולמת, טפת, בשמת, אסנת, יהודית, ואולי גם הכינוי השולמית. יש גם שמות גברים – צפנת, ואולי גם ענת? אפשר שהשם קהלת קשור לשמות מקצוע 'סופרת' (עזרא ב, נה) ו'פוכרת הצביים' (שם).

10 נציג כאן רק טיעון תמציתי. ברור כי חז"ל הבינו שלשון 'אמרה' הוא לשון נקבה. בהקשר רחב יותר נשאלת השאלה עד כמה השתמשו בהבדלים שבין לשון זכר ללשון נקבה בהבעה המדרשית, ויש מספר רמזים שאכן היו ערים להבדלים אלו. אם אכן הבחינו בשגרה בין זכר לנקבה, הרי נתנו דעתם גם לשימושי זכר ונקבה בניסוחים דוגמת: 'עשרה שמות נקרא רוח הקודש אלו הן, משל מליצה, חידה דיבור, אמירה, תפארת, ציווי, משא, נבואה חזיון' (אבות דרבי נתן נוסחא א, לד, עמ' 102). עשויה להסתתר כאן ההבחנה בין לשון זכר ללשון נקבה אצל רוח הקודש. גם עניין זה ראוי להרחבה.

11 במובן מסוים ניתן לראות בהיגד המדרשי הנידון יישוב של אחת הסתירות שבספר, גם אם לא מנתה בין הסתירות המפורשות, ולא כאן המקום להרחיב.

קהלת¹², או כניסוח הנגזר מלשון 'הקהלת' (שהוא עצמו לגיטימי), כפי שמפורש בעולם התנ"ך: 'אמרה קהלת – יש לחבר את הה"א שבמלה "אמרה" למילה הבאה ולגרוס "אמר הקהלת" (השווה יב, ח).'¹³

אולם אפשר שבצד הרמיזה למעמדו של ספר קהלת הנאמר ברוח הקודש, המדרש, הבוחן את ספר קהלת בכללותו 'מזהה' כאן גם את שאלת מעמד האישה בספר. דוק, לא רק את הביטוי הנדרש 'רואה' המדרש, אלא גם את הסביבה הטקסטואלית הרחבה יותר על מעגליה השונים הקרובים והרחוקים. והנה, גם כאן מדובר בספר גברי מאוד. כרקע לקביעה זו נציין כי ספר מלכותי לפנינו,¹⁴ ואשר למוסד המלוכה בישראל, גם אם אין הדברים נאמרים בלשון מפורשת (מעין 'כל זכורך'), מלך בישראל במקרא הוא זכר. ואף כי פה ושם מצאנו השפעה של נשים בחצר המלוכה,¹⁵ מלכה לכשעצמה – אין.¹⁶ אשר לתכניו, אין ספק שגם אם הגיע קהלת למסקנה: 'ראה חיים עם האשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך' (ט), הרי נקודת המוצא היא חיפוש שאינו מעלה על הדעת התנסות אמיתית – חווייתית ודתית, באהבת אישה. כך על כל פנים עולה מהצגת רשימת התנסויותיו (ב, א-י); יש שם אמנם הרבה לשונות זכר ונקבה לאובייקטים (עבדים ושפחות, שרים ושרות, שדה ושדות),¹⁷ אך זאת רק מעין תפאורה להתנסויות, ולא התנסות עצמאית וישירה של סובייקטים העומדת בפני עצמה. והנה על רקע זה משכיל לכאורה הכתוב להגניב נימה נשית לספר הגברי; מעין 'קול נשי' החודר אל נבכי אישיותו של הדובר המרכזי ומציג עמדה נשית בשאלת החיפוש והמציאה.

12 מ' זר כבוד, חמש מגילות – קהלת (דעת מקרא), ירושלים תש"ן, עמ' מו; ובהערה 75 הוא מונה מקורות שונים החשובים לענייננו, שיש בהם לדעתו כדי לאשש את הגרסה ולחזק את הפירוש הזה.

13 אנציקלופדיה עולם התנ"ך, מגילות – קהלת (עורכים: י' קליין, מ' פוקס), ירושלים ורמת גן 1988, עמ' 42.

14 הצעתי קווים מנחים בדגש זה להבנת הספר, ראו י' רוזנסון, מסכת מגילות – עיונים פרשניים בחמש מגילות, ירושלים תשס"ב, עמ' 146-156.

15 על נשים שהשפיעו על דוד, ראו לאחרונה: ח' שרגא בן איון, נשות דוד, תל אביב 2005. אצל שלמה ברור שהשפעתן שלילית. ניתן לבאר זאת לאו דווקא כאמירה אנטי-נשית, אלא הכרזה נגד נישואים דיפלומטיים.

16 מעניין בהקשר זה מעמדה של עתליה. היא בוודאי איננה מלכה על פי התורה. אכן, דומה כי ספר דברים תופס מלך כפשוטו, מלך ממין זכר.

17 הכול מסכימים שזהו ביטוי קשה. לפי זר כבוד בפירושו לקהלת (דעת מקרא) מדובר בכלי רכב שונים הנרתמים לסוסים (עמ' ט). יש המעלים את האפשרות שזהו כינוי לריבוי מופלג, ואולי מדבר על פלגשים (י' קליין, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, עמ' 23-24).

ואם כך הוא ברוח הספר כולו, נימה זו בולטת שבעתיים על רקע הסביבה הקרובה. דוק, הביטוי 'אמרה קהלת' מופיע בהקשר הבא:

ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה. ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון. אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי (קהלת ז, כו-כח).

גם בלי לפרש את הקטע על בוריו, אין לטעות בנימה האנטי-נשית העולה ממנו. כמובן ניתן לפרשה בדרכים שונות, וברור שמעמדו של קהלת כמלך חשוב בהקשר זה עד מאוד, ועל רקע הפסוקים האנטי-מלוכניים הרבים בספר ניתן להבין את הנאמר כאן לא רק כהצהרה הנובעת מתוך חכמה אישית אלא גם כניסיון שמציבה המלוכה שאיננה מאפשרת חיים משפחתיים תקינים.¹⁸ מכל מקום, ה'התכנסות' של הדובר לדמות נשית ('פעמים משיחה בלשון נקבה'), המתחוללת (לפי המדרש כמובן) בליבת הקטע דלעיל, בוודאי יוצרת משהו שאיננו מצטמצם לריכוך בעלמא. ותובנה זו שולחת את הקורא חזרה לפסוק. 'ראה זה מצאתי אמרה קהלת אחת לאחת למצא חשבון' (קהלת ז, כז). דוק, פסוק זה נכרך בקשרים של מילים מנחות עם קודמיו (מסומן בהדגשות). הוא חלק אינטגרלי מן הקטע. פעולת המציאה עומדת כאן במרכז, והיא עומדת כעין תוצאה לחיפוש שהוא הגורם המנחה בספר ויסודו הרעיוני. ברור שהקריאה על דרך הפשט של הפסוק המרכזי בניסוח 'אמרה קהלת' בלשון נקבה איננה אפשרית. מבחינה תמאטית יש כאן נושא תחבירי אחד, והוא קהלת האיש, הזכר; אך בפירוק האופייני לגישה המדרשית עולה – ליתר דיוק, מועלה – בקריאה שכזו קול נשי סמוי, שגם לו – לה שמורה זכות החיפוש והמציאה, וגם הוא (היא) מוצא (מוצאת) כדרכה של כל מציאה אחת לאחת. המדרש מפרק; הקטע הנדרש עומד כביכול בפני עצמו. כביכול דווקא מתוך כתוב שהוא ביסודו אנטי-נשי, בוקע הקול הנשי הסמוי ואומר-מתריס: 'גם לאישה הזכות הדתית לחיפוש ולמציאה'. קול נשי זה זכה לתוקף מדרשי של רוח הקודש.

18 דומה כי ההתייחסות לשלמה ולנשותיו – גם אם לא נאמרת במפורש – עומדת ברקע.

מדרש ידוע בפתיחת הספר מבאר: 'למה נקרא שמו קהלת? שהיו דבריו נאמרין בהקהל על שם שנאמר "אז יקהל שלמה" (מלכים א ח, א) (קהלת רבה א, ב). הדרכת המדרש מכוונת למצוות הקהל שבה נאמר: 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת' (דברים לא, יב). נכון הוא שהתיבה קהלת תורגמה על סמך השורש החבוי בשם 'כמדבר בקהל',¹⁹ ואפשר שזהו אכן הבסיס האטימולוגי לשם, אך המדרש, בשינוי הקל שערך מ'קהל' ל'הקהל', רמז כי כאן מדובר במצווה המכוונת לנמענים ולנמענות. הפנייה היא גם לנשים ולא רק דיבור טכני לקהל לא-מזוהה. רוחו של ביאור 'אמרה קהלת' שורה אפוא גם על מדרש זה.

התגיירה ונשאה יהושע²⁰

מדרש בתלמוד הבבלי מייחס לרחב העמדת צאצאים נביאים, ומנמק את הקביעה המוזרה הזו בנישואיה ליהושע:

אמר רב נחמן: חולדה מבני בניו של יהושע היתה [...] שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה, ואלו הן: נריה, ברוך, ושריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל, ושלום, רבי יהודה אומר: אף חולדה הנביאה מבני בניה של רחב הזונה היתה [...] דאיגיירא ונסבה יהושע. ומי הווי ליה זרעא ליהושע [...] בני לא הווי ליה, בנתן - הווי ליה (בבלי, מגילה יד ע"ב).
תרגום: שהתגיירה נשאה יהושע, והאם היה לו זרע ליהושע? [...] בנים לא היו לו, בנות היו לו.

ספק גדול אם קביעה זו עומדת במבחן פשוטו של מקרא. על גורלה של רחב נאמר: 'ותשב בקרב ישראל עד היום הזה כי החביאה את המלאכים אשר שלח יהושע לרגל את יריחו' (יהושע ו, כה). הנה לא זו בלבד שאין כאן רמז קל שבקלים לקשר עם יהושע, אלא שלשון 'ישיבה בקרב ישראל' תואמת מצב של 'גר תושב',²¹

19 בדרך זו הלכו תרגום השבעים והירונימוס. ראו: מ' פוקס (לעיל, הערה 9).

20 גישתנו לספר יהושע תהיה שונה במקצת משני הספרים האחרים.

21 'בקר'ב' שעניינו בתוך, בפנים, משרת גם ישיבה של עם-ציבור אוכלוסין אחד בתוך אחר, ובדגש מיוחד על גר: 'הגר אשר בקרבך יעלה עליך' (דברים כח, מג); 'והגר ההלך בקרבם' (יהושע ח,

שגלום בו עדיין צד של ריחוק, ובוודאי אינו מתאים לאשתו של יהושע. אולם, בדומה לדברים שנאמרו בסעיפים הקודמים, מדרש שכזה קורא את 'רוח הספר'. יהושע – דומני שיותר מכל דמות מקראית אחרת מקבילה למצבו ולמעמדו – מוצג בספר במלוא בדידותו;²² מנקודת הראות של הספר אין לו משפחה,²³ למצער במובן הספרותי; ואגב ההשוואה המקובלת של יהושע למשה, הרי אצל משה יש בהחלט התייחסות לענייני המשפחה והם משמעותיים למכלול של מנהיגותו.²⁴ אם כן, הצגתו של יהושע מכוונת לראותו כדמות לא-ראלית, שיש בה סימנים מובהקים של סמל.²⁵ דמות שכזו ממלאת את הספר וכמעט שאינה מותירה מקום לדמות ספציפית אחרת לצדה.²⁶ זה כולל גם את היעדרה של דמות נשית ישראלית משמעותית בספר (אם לא נזכיר את עכסה, הקשורה לכלב המופיעה כפרט בסיפור שאיננו חלק מעלילתו המרכזית של הספר, והוא הדין בבנות צלפחד). אין אפוא גיבורה נשית זולתי רחב הנוכרייה. חז"ל ש'השיאו' את רחב ליהושע אומרים כאן אפוא דבר מהותי על אודותיה. דוק, הנאומים המושמים בפיה ספוגים בתובנות דתיות המעוררות תחושה של התגלות:

ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמגו כל ישבי הארץ מפניכם. כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני מלכי האמרי אשר בעבר הירדן

-
- לה); ('וכי השלימו [...] ויהיו בקרבם' (יהושע י, א); 'פן יהיה למוקש בקרבך' (שמות לד, יב); 'הכנעני אשר אנכי יושב בקרב' (בראשית כד, ג); 'וישב הכנעני בקרב' (שופטים א, כט-ל).
- 22 בפרקי הכיבוש של הספר הוא אינו דובר לאדם אלא לעם או לגורמים בעם, זאת רק בענייני הכיבוש. מדובר בהנחיות ובציוויים ענייניים לחלוטין ללא זכר לאיזו 'שיחת חולין', שכמותה נמצא רבות בדיאלוגים בסיפור המקראי, המאפשרת עיצוב ספרותי שלהם. חריג מסוים מן הכלל הזה הוא דיבורו לעכן שאליו הוא פונה בלשון החורגת מן 'הפרוטוקול' המקובל במקרים כגון אלו (יהושע ז, ט).
- 23 גם בסוף הספר כשהוא זוכה לנחלה, מדובר בו ורק בו, אין זכר למשפחה. וזה גם מה שעשוי לעלות משושלת היוחסין של אבותיו (דברי הימים א ז, כז).
- 24 לאשת משה ולחותנו חשיבות רבה בצמתים חשובים בחייו. גם בניו נזכרים, אם כי כידוע לא סופר עליהם איזה דבר בר חשיבות.
- 25 הבלטת צדדים מסוימים באישיותו – מנהיג שכולו משועבד לעמו וחסר חיים פרטיים – על חשבון צדדים אחרים, יוצרת דמות 'שטוחה' במידת מה (אם כי יש בה גם מאפיינים נוספים). בדמות כזו פוטנציאל סמלי רב.
- 26 כלב המתעמת עם יהושע בפרק יד הוא בגדר חריג המלמד על הכלל. הוא מופיע בהקשר כל כך ספציפי, שמיד עשויה להתעורר השאלה היכן מקומו בחלקים אחרים של הספר (אם נתפוס אותו כאחדות אחת). הוא הדין לפינחס המוזכר בפרק כב, ולא לעזר הנזכר בפרקי ההתנחלות.

לסיחן ולעוג אשר החרמתם אותם. ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (יהושע ב, ט-יא).

פסוקים אלו אינם רק בגדר הכנה לבקשה להחיותה שתושמע מיד, וגם לא לקט של רסיסי מידע מודיעיני; יש בהם הכרה יוצאת דופן בהתגלות ה' בהיסטוריה. כמוה כיהושע, מעלתה הגדולה של רחב היא דתית, ההשוואה המדרשית ליהושע מעניקה לה ממד יהודי (בפועל ממד זה מחייב אקט של התגיירות שכאן אין לה סימן), ומחזקת את המשמעות של מה שנראה כ'התגלות ראשונית', התגלות ללא סביבה מעודדת וללא מסורת המעניקה שפה מתאימה; במקרה הנידון, הבנה עצמית ש'ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'. הקלסתר היהודי הזה צומח מתוך דמות קלאסית של 'אחר' – שילוב של אישה, זונה ונוכריה. הוא כרוך בגדלות הנשית המופיעה באופן בלתי צפוי לחלוטין וממקום בלתי צפוי. גדלות נשית זו – 'פסקו' חז"ל – דינה להשלים גדלות אחרת – גדלות גברית. יהושע חסר, וזקוק לדמות נשית דגולה משלימה. והספר הכל כך גברי הזה, המעמיד את 'עם המלחמה'²⁷ הגברי כמי שעוסק בכיבוש הארץ, זוכה לגיבורה²⁸ נשית שב'נישואיה' למנהיג מוצבת באיזו עמדת שוויון לעומתו.

לקראת קריאה אחרת

הניסיון להעלות אמירה משמעותית בעמדנו על קו התפר בין פשט למדרש הפיל במלכודת הרמנויטית חכמים ופתאים כאחד, וגם מאמר זה ילקה מן הסתם באי-אלו כשלים מהותיים שהמפגש הזה טומן בחובו. ובכל זאת הדיון ביחס המקרא והמדרש לנשים אי-אפשר בלעדיו, וחרף הבעייתיות המובנית, דברים מן הסוג שנאמר כאן צריכים להיאמר. כדי לצאת מן הסבך המתודולוגי ראוי לומר כי המדרש המאפשר קריאה אחרת נוגע לפשט, אך בדרך אחרת. והדברים אינם אמורים רק בצורה העקיפה והפתלתולה המאפשרת מסע ארוך היוצא מהמשמעות הכתובה כדי לחזור אליה ולהצביע על רובד שנעלם בקריאה

27 הביטוי בעקבות פסוקים בפרקי הכיבוש בספר יהושע המציינים את הכוח הלוחם. למעשה מדובר בגברים שבעם (יהושע ו, ג; ח, א; יא, ז).

28 במקרה הנידון גיבורה תרתי משמע. בעמידתה מול שליחי המלך המבקשים את המרגלים ובהצפינה אותם ממש תוך כדי הדברים, היא חורגת מכלל 'גיבורה' בהוראה החדשה 'דמות ספרותית' ומתגלה כבעלת אומץ רב.

הפשוטה; הדברים אמורים גם ב'רוחב' של הטקסט הכתוב העומד לניתוח ולדיון. ה'פשוט' הנקרא באופן הזה עוסק ביחידה טקסטואלית גדולה מאוד. במקרה הנידון המהלך המדרשי העקיף מוביל אל אמירה כלשהי על טיבם של ספרים שלמים או חלקים גדולים שלהם שלכאורה לובשים חזות 'גברית' מהותית. ב'קריאתו האחרת' המדרש מאיר את 'נקודות התורפה' שבהם, את החסר וההיעדר.

מה טיבה של 'הקריאה האחרת'? ההנחה היא שיש כאן גילוי של 'שפה' אחרת. מישהו חש שאמור להיות כאן משהו שונה במהות, ומוצא שפה מיוחדת – השפה המדרשית – כדי לומר זאת. בגישתו המיוחדת המדרש מצליח כמדומה לעורר תחושה שאי־אפשר יותר לדבר על יהושע מבלי להתייחס לשאלת מעמדו המשפחתי; תחושה שאי־אפשר יותר לקרוא דברים של קהלת על האישה מבלי להגיב מיד ובמקום באמצעות הטעמת קול נשי מאזן; ובמיוחד, שלא ייתכן לדון בספר התפילה הגדול של המקרא מבלי להקשות על פשר היעדר אישה ממנו, ולנסות להנכיחה בנקודת מפתח רעיונית שלו.

'קריאה אחרת' איננה רק פרשנות שונה. במקרה הנידון – ולא רק בו – משמעותה יכולת לכאוב את ההיעדר. יש כאן ממד אישי, משום שמישהו קורא ומגלה שחסר לו דבר מה, מישהו כואב את החסר. בקריאה ראשונה החסר איננו בולט, ניתן להסבירו בנקל בעזרת תכניו הגדולים של הטקסט הנקרא. אך קריאה עלולה להפוך לקריעה; בהתוודעות – פעמים שיש בה מעין התגלות – לחסר הקטן; חוטי האמונה מחשבים להיפרם, והקריעה מכאיבה. הכאב מיתרגם באורח רב־פלא למילים. ויטגנשטיין כתב:

כיצד מורות מלים על תחושות? דומה שאין כאן כל בעיה; וכי איננו מדברים מדי יום ביומו על תחושות ומכנים אותם בשמות? אבל כיצד נוצר הקשר בין השם לבין הדבר שזהו שמו? זוהי אותה השאלה כמו זו: כיצד לומד אדם את משמעות שמותיהן של תחושות? למשל של המילה 'כאב' [...] האומר אתה אפוא שמשמעות המלה 'כאב' היא בעצם הצעקה? להפך; הביטוי המילולי של הכאב ממיר את הצעקה ואינו מתאר אותה (סעיף 244).²⁹

29 ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 123.

דומה כי יש להגיע לדרגה גבוהה מאוד של הפנמת הדברים כדי להבין שביטוי מילולי הוא תחושת הכאב עצמו; מכל מקום, לשיטתו של ויטגנשטיין ביטוי מילולי עשוי להיות הצהרת כאב טעונה. מה טיבה של השפה שבה נוצר הביטוי המילולי הזה?

ובכן, מה בדבר השפה המתארת את התנסויותי הפנימיות ואשר רק אני עצמי יכול להבינה? כיצד אני מציין את תחושותי במלים? כפי שאנו עושים זאת בדרך כלל? האם מחוברות אפוא מלות התחושה שלי עם מבעי התחושה הטבעיים שלי? במקרה זה שפתי איננה 'פרטית'. האחר יוכל להבינה כמוני (סעיף 256).³⁰

אכן, הכאב משותף לרבים, אך 'שפתו' מציבה את אתגר השפה האישית; ומבלי להכריע בדילמות שמציב ויטגנשטיין ואולי גם מבלי להבינן עד תום, נוכל לומר כי עצם הקישור בין שפה פרטית לכאב, עצם בחירת הדוגמה לשפה פרטית ממרחב הכאב, הריהו רב משמעות להבנת השפה והכאב גם יחד.

המדרש יצירתי במהותו, וכל דרשן יכול ללוש את חומרי הבסיס שלו כרצונו. לכן המדרש מספק כלים לשפה אישית. ההכרה שנשים חסרות בספרים מסוימים יכולה להיות כמובן נחלת כל פרשן. תהליך בחינה פשוט של הספר מראה כי יש לו מרכז כובד מסוים ונשים בו אֵין. אולם במדרשים שהובאו נעשה כמובן מין מעבר לפרשנות פשוטה. המצבים המובעים בהם גורמים כאב. ספר יהושע למשל לא סיפר על הנשים שנשארו לשמור על ילדיהן בעת הקרבות. וספר קהלת לא מספר מה חשה נמענת אפשרית של הספר בשמעה את דעתו על נשים. וכן, כפי שצינו, גם ספר תהילים לא לימד על בקשת סליחה מבת שבע. המדרש ב'היגדיו המוזרים' ובשפתו המיוחדת רומז לכל אלו. ליתר דיוק, הוא מאפשר לנשים לנכוח בין השיטין של הספרים הללו ורומז לצורך לחפשן. 'קריאה אחרת' איננה ניטרלית, בקריאה אחרת הכאב מוביל לחיפוש; מגלים לפתע שספר יהושע אמנם איננו משתף נשים בחוויה הדתית העמוקה של כיבוש הארץ, אבל הוא גם לא מקצה להן הסתפקות בתפקיד של יוצאות במחולות ובתופים. אין שיר דוגמת 'הכה יהושע באלפיו וכלב ברבבותיו'. אין טיפוח של גאוות מנצחים גברית; הניצחון דתי הוא, ובניצחון שכזה למצילת המרגלים נודע תפקיד חשוב. ספר קהלת אומר דברים

קשים נגד נשים, אך לא שוכח לומר כי יש מקום לחיים 'עם האישה אשר אהבת'. הנה כי כן, גם אם ביסודם נמצאים הדברים בטקסט עצמו, מה קל לגלות בספר פנים אחרות לגמרי. והנה מתברר כי לספרים הללו מסרים ברורים, אך לא מוחלטים. רמזים עדינים שכאלה קוראים ל'קורא האחר', הדרשן, להמשיך: לכאוב ולפרש. ומה דינו בנידון של ספר תהילים? משהו על כך ייאמר בסעיף הבא, המסיים מסה זו.

קריאה אחרת – קריאה נשית של תהילים³¹

אנשים אומרים תהילים. אנשים? נשים אומרות תהילים. נשים? כולנו אומרים תהילים. העמידה בפתח 'חדר מיון', החשש והחרדה לחולה על ערש דווי, מצמצמים את ההבדלים בין נשים לגברים. המקום גורם, כולם 'אומרים' שם את אותו הספר, כולם מצטטים. זוהי גדולתו של תהילים, ניתן לומר בעת צרה אחת משהו שנכתב על צרה אחרת לגמרי בלי לחוש בכך. זוהי גדולתו של הספר, ובמובן מסוים גם 'גדולתן' של הצרות. ובכל זאת, לעת צרות גדולות אומרים דווקא תהילים; אין זאת כי אם הספר עצמו קורא לקריאה אחרת. אשר לענייננו, הניסיון מוכיח כי הכאב האצור בו פורץ את גדרות המגדר; ועדיין, כדי שהכאב יהפוך מזעקה שספר תהילים משמש לה מגבר ל'שפת כאב' אישית, כדי שלא רק נצטט, צריך להיעשות צעד דרשני.

בספר האוגד תפילות נשיות שערכה לאחרונה עליזה לביא, בא פרק כ"ב בתהילים כתפילה נשית.³² אכן כך ראה זאת המדרש:

אלי אלי למה עזבתני – יום ראשון אלי, יום שני אלי, יום שלישי למה עזבני, וכיוון שאמרה בקול גדול אלי אלי למה עזבתני מיד נענית (מדרש תהילים כב, צב ע"א; באופן עקיף בבלי, יומא כט ע"א).

31 על קולות אחרים הבוקעים מתהילים בפרשנות אינטרטקסטואלית של פרקים שונים שלו ראו בספרה של ב' טאנר: B. Tanner, *The Book of Psalms through the Lens of Intertextuality*, New York 2001. גישה נובעת מתוך המחקר ההשוואתי הפנימי של תהילים, ונשענת על השיטה הספרתית של קריאה אינטרטקסטואלית. יצאנו מתוך המבט המגדרי, ואין להוציא מכלל אפשרות שגם אם כלי הניתוח העדינים של הגישה האינטרטקסטואלית לא עמדו לרשותו במלואם, אופן הקריאה שלו היה בעיקרו דומה.

32 ע' לביא, תפילת נשים – פסיפס נשי של תפילות וסיפורים, תל אביב תשס"ה, עמ' 244.

'אלי למה עזבתני' – פסוק מפתח בפרק – שימש את בעל המדרש כבסיס ל'תפילתה של אסתר' ברגעים הקשים. כדי להראות איזו כבדת דרך עוברים אנו מן הפשט נציג מסיכומו של עמוס חכם (דעת מקרא) לפרק:

מלשונות אחדים המשולבים בתוך הדימויים הפיוטיים אפשר ללמוד, שהוא מוקף אויבים אכזריים, אבל לא נתברר מי המתפלל ומי אויביו, ועל מה ולמה הם רודפים אותו [...] אפשר להסיק שאויבים מן הגוים רודפים את המתפלל על אמונתו ובטחונו באלוהי ישראל. ומאחר שהגענו לכך, יתכן לומר המתפלל לא על עצמו בלבד, אלא על כל אדם בישראל ששונאי ישראל רודפים אותו ומבקשים להמיתו ולשלול את רכושו. ומכאן אפשר לומר שהתפילה מוסבה על כנסת ישראל כולה שאויבים אכזרים רודפות אותו. בדרך זו תפסו חז"ל את עניין מזמור זה ודרשוהו על הצרה שהיו בני ישראל נתונים בה בימי המן הרשע.³³

הפרשן ער כמובן לגמרי לקושי להוביל מתפילה כללית של סובל באשר הוא סובל – ברוח ספר תהילים אין שום סיבה להניח שה'סובל' (על פי הפשט) איננו סובל גברי – לתפילתה המיוחדת של אסתר ברגעיה המיוחדים; והוא בונה את המהלך הפרשני הזה במעין רדוקציה – צמצום של האפשרויות עד ליעד, צמצום אך לא ביטול. יש בכך היגיון מסוים, אך דומני שעדיף להביא את הפרק למשפטה של 'הקריאה האחרת'. אכן, כדרכם, חז"ל מצאו עילה ספציפית כדי לחבר את תפילת אסתר – היא 'איילת השחר', דווקא לפרק הזה, אך הרעיון נובע מן האופן שבו 'קוראים אחרת' את הספר בכללותו. אימוץ הספר הגברי דווקא על ידי אישה במקום שיד גבר קצרה מלהושיע (סיפור המגילה), מחוללת את המהפך בקריאתו – היא היא קריאתו האחרת.

באופן הזה הרישומים המופלאים של אליהו שורץ 'נשים מתפללות ליד הכותל' לוו בפסוקי תהילים, וליווי זה אף נכלל בשמו של הספר.³⁴ בכוח עצמת ציוריו פסוקי תהילים אלו יתקשרו מעתה לתפילת נשים. מי שהציורים נגעו ללב ייתן דעתו לקשר הדינמי ההולך ומעמיק בין תהילים לנשים דווקא, קשר שיסודו בשאלה המדרשית שפתחה את מאמרנו: אשרי איש ולא אישה?

33 ע' חכם, תהילים א (דעת מקרא), ירושלים תש"ן, עמ' קכד. ההדגשות שלי.

34 א' שורץ, שמע קולנו – נשים בתפילה ליד הכותל בלויית פסוקים מתהלים, 53 רישומים, ירושלים ללא שנת הוצאה.

שאלה שמזמנת תשובה 'אשרי איש ואשרי אישה' העומדים לנוכח ספר תהילים.



אליהו שורץ, שמע קולנו - נשים בתפילה ליד הכותל



אליהו שורק, שמע קולנו - נשים בתפילה ליד הכותל