מגדר, פוסט-אורתודוקסיה והפרטה:
התקבלותו של החיבור 'תפילת נשים' בציבוריות הישראלית

נסים ליאון

"ארגון התפילה ותולדות בתי הכנסת" כותב יעקב כץ בחיבורו הקלאסי 'מסורת ומשבר' "הם אחד מן הקווים המנחים בבחינת ההתגוונות החברתית בחיי הקהילה".[1] לטענתו של כץ ארגון התפילה ותולדות בתי הכנסת יכולים לשמש מפתח להבנת תולדות השינויים החברתיים והפוליטיים בחייה של הקהילה היהודית. 'תפילה' לגישה זו אינה רק בגדר חויה דתית או רוחנית סובייקטיבית גרידא. התפילה היא גם אירוע חברתי והיסטורי החורג מהכאן והעכשיו.

עדת המתפללים אינה טיפה של נצח בהווה, אם נשתמש לרגע בנימה של לשון פיוטית בנוסח פרנץ רוזנצוויג. התפילה והתארגנותה של עדת המתפללים כרוכים גם בתולדות סדריו של הארגון הקהילתי, במסורות המגולמות בחיי הציבור והיחיד היהודי, בהתפתחות ההיררכיות המקובלות בחברה היהודית. ככזו יכולה אפוא התפילה לשמש לא רק כמקור להבנת תיאוריות סוציולוגיות או אנתרופולוגיות, אלא גם כפיר לעבודת הארכיאולוגיה של ההווה החברתי, הפוליטי והכלכלי, שמתוכה ובתוכה היא פועמת. ככזאת אמורה התפילה לעניין לא רק את אנשי מדעי היהדות אלא גם סוציולוגים פוליטיים.[2] זו הסיבה שבגינה אני מבקש לדון בתמורות בדיוקנה של החברה בישראל וביהדות הישראלית מתוך דגימה של בחינת קבלתו בציבור של החיבור הליטורגי 'תפילת נשים', מהחיבורים הבולטים ביהדות הישראלית בשנים האחרונות.

---

[1] יעקב כץ, 1958, **מסורת ומשבר**, ירושלים, עמ' 186.

[2] על הסיבות האפשריות לחולשת הסוציולוגיה של התפילה וקהילת המתפללים במחקר החברה הישראלית ראו: נסים ליאון, "תמורות בבית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית", **אקדמות**, גיליון כ', 2008, עמ' 101-83; כדוגמה למחקר בקהילות מתפללים יהודיות בהווה ובעבר בדגשים סוציולוגיים, תיאורטיים והיסטוריים כאחד, ראו למשל: שמחה גולדין, **הייחוד והיחד**, ת"א, 1997; Shmuel Heilamn, 'Holding Firmly with an Open Hand: Life in Two Conservatives Synagogues' , in: Jack Wertheimer, (ed), **Jews in the Center Conservatives Synagogues and their Members,** New-Jersey, 2000; Shemuel Heilman, **Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction**, Chicago, 1976; Rivka Prell, 'Communities of Choice and Memory - Conservative Synagogues in the late Twentith Century', in: Wertheimer, J. (ed) **Jews in the Center Conservative Synagogues and Their Members**. New-Jersey, 2000; Moshe Shokeid, **A Gay Synagogue in New-York,** New-York, 1995; Jack Wertheimer, (ed), **The American Synagogue - A Sanctuary Transformed,** Cambridge, 1987; Phill Zuckerman, **Strife in the Sanctuary: Religious Schisms in a Jewish Community,** Walnut Creek, 1999; Martin Laskin, **An Ethnographic Study of an American Conservative Synagogue,** Lewiston, 2002; Sascha Guluboff, **Jweish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue,** Phiadelphia, 2003

א. שאלת הכריזמה של 'תפילת נשים' בציבוריות הישראלית – נתיבי דיון

הספר 'תפילת נשים' הוא לקט תפילות שנכתבו בידי נשים או המיועדות לנשים. הלקט נערך בידי ד"ר עליזה לביא, אקדמאית שומרת מצוות, פעילה חברתית ומהדמויות הבולטות בארגוני הנשים האורתודוקסיים המודרניים בישראל, כחלק בלתי נפרד ממה שניתן לכנות כפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית.

כבר במבוא לספר ובהרצאות שליוו את הוצאתו מעידה לביא שוב ושוב על כי המוטיבציה שהניעה אותה ליזום את הוצאת הספר, ובין היתר אף להשקיע בכך משאבים יקרים ולא מבוטלים, היא החתירה תחת השתקת קולה של האשה ביהדות המסורתית בידי הממסד הגברי.[3] הוצאתו לאור של 'תפילת נשים' היא מנקודת מבטה של העורכת מעשה דתי ופוליטי כאחד; תגובת נגד לניסיון מצד הממסד הדתי, התרבותי והאקדמי למיין את תפילות הנשים והעשייה הדתית הנשית כשייך לתחום נפרד של 'דתיות נשית', ובתוך זאת גם לסווגם כשייכים אל לימודי הפולקלור והדת העממית.[4] פעולה זו טוענת העורכת תרם לא מעט לדחיקת מעמדן של תפילות הנשים מהקנון הדתי. הספר 'תפילת נשים' מבקש להשיב להן את מעמדן ולשמש להן הד וקול. זהו גם לטעמה של העורכת מקור הבחירה בהוצאת הספר ב'ידיעות אחרונות', הוצאה לאור פרטית שלא רק שאינה אקדמית, אלא היא אף רבת השפעה ונוכחות בחברה הישראלית, ובך יכולה היא לתרום מניסיונה השיווקי להפצתו של הספר, ובמילותיה של המסורת 'לזיכוי הרבים'.

ואכן, כך היה. 'תפילת נשים' יצא לאור בסוף 2005 ומאז היה לרב-מכר, דבר נדיר בכל הנוגע לספרי עיון בכלל וחיבורים ליטורגיים חדשניים בפרט. בתוך זמן קצר ניתן היה למוצאו על מדפי הספרים של בתי כנסת אורתודוקסיים מהגוון החרדי-לאומי, כמו גם במספר עותקים בקובצי הספריה של בתי מדרש או ישיבות חילוניות. ניתן היה למוצאו אף בידיהן של נשים וגברים אורתודוקסים העסוקים בטקס הפרשת חלה בנוסח המסורתי, כמו גם בקרב נשים וגברים חילוניים הנעזרים בו בעיצובו של טקס הנצחה מודרני. 'תפילת נשים' הוכיח כי הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית אינו עניין אליטיסטי, אלא יכול להפוך למחבר בין אוכלוסיות וזהויות מנוגדות לכאורה, שמלכתחילה רחוקות מהפרוייקט המגדרי במתכונתו האורתודוקסית המודרנית.

המאמר שלפנינו מבקש לדון ברקע להתקבלותו של 'תפילת נשים' בציבוריות הישראלית. מטרת המאמר היא לקדם את הבנת התנאים ההיסטוריים, הסוציולוגיים והכלכליים שבגינם הפך הוא לטקסט דתי כה פופולרי ביהדות הישראלית העכשוית. מובן כי יש מי שיראו בכך עיסוק בעניין אופנתי חולף. אולם יש לשים לב אין המאמר שלפנינו מבקש לדון ב'תפילת נשים' כטקסט לכשעצמו, כי אם בתנאים שהפכוהו לטקסט כריזמטי ביהדות הישראלית העכשוית. שאלה זו

---

[3] עליזה לביא, **תפילת נשים: פסיפס נשי של תפילות וסיפורים**, ת"א, 2005, עמ' 18

[4] על המיסטיפיקציה המיוחסת ליכולתם של אנשי 'ידיעות אחרונות' להתחבר לקהלים רחבים בחברה הישראלית ראו בדיונו האוטוביוגרפי והציורי של הפרסומאי דוד פוגל: דוד פוגל, **אמא שלי הייתה אומרת ששום דבר לא יצא ממני אז החלטתי להיות פרסומאי**, ת"א, 1994.

יוצאת מנקודת הנחה מתודולוגית ולפיה כריזמה אינה טמונה רק בתכונות "הטקסט" עצמו - ויכול "הטקסט" להיות בן אנוש הוא תופעה כלשהי - כי אם בציבור הרואה בה דבר מה מייחד בנקודת זמן מסוימת. לגישה מעין זו ברי כי אופני התקבלותו בציבוריות הישראלית יש בהם להעיד על התמורות הרוחשות ביהדות הישראלית.

בדפים הבאים אבקש לראות בהופעת הספר 'תפילת נשים' מקור לתפנית אפשרית בפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית. להלן אטען כי לפנינו חיבור שנתפס כמחלץ לרגע את הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית מהאינטלקטואליזם המורכב והמרוחק המיוחס לו, והמהווה את אחת מהסיבות הבולטות לחולשתו כפרוייקט רחב יותר ובעל השפעה. העובדה כי הספר מחבר בצורה עדינה בין היהודי הישן ליהודי החדש, בין נשים לגברים, בין הלאומי לאינטימי, בין מערב למזרח, בין קהילת העבר לקהילות ההווה, מאפשר לפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודיתה המודרנית ליטול חלק פעיל ואף מוביל בעיצוב היהדות הישראלית.

במסגרת הדברים אציע שני נתיבי פרשנות לתיאורו ולניתוחו של רגע זה. הנתיב הראשון יבקש להתמקד בבחינת ההקשרים האישיים, המקומיים והחברתיים שמתוכם השתמש ונחשף הציבור הישראלי לספר. כאן בולטת לעין העובדה כי 'תפילת נשים' בצד תפיסתו כטקסט שמקורו במחאה רדיקלית, הרי מבטא הוא בעיני מקבליו כמו גם מבקריו קו מרוכך יותר של קיום יהודי ישראלי. קיום שניתן לכנותו "יהדות מתחדשת'. ראוי לציין כי המושג "יהודי מתחדש' הוצע באחרונה בידי האנתרופולוג החזותי אייל בן דב, שעקב אחר פסטיבלים שבטיים בישראל בנוסח פסיטבל 'שאנטיפי' ו'בראשית'.[5] מתוך תערוכותיו של בן דב אנו למדים על הכמיהה מצד צעירים, מבוגרים, דתיים ושאינם דתיים אחר טקסטים וטקסים שיפקיעו אותם לרגע מתמונת המציאות האורתודוקסית או החילונית. זאת אינה בהכרח רק פעולה של מחאה כי אם גם פעולה של יצירה. פעולה שניתן יהיה לכנותה 'פוסט-אורתודוקסית'.

מסגרת שניה של פרשנות נקשרת בתווי התנאים ההיסטוריים והפוליטיים שמתוכם נבנה האפיל של הספר במציאות הישראלית. כאן למשל בולט לעין השימוש אותו עושה עורכת הספר בשוק הפרטי לקידום הנכחת הקול הנשי. הוצאתו לאור של הספר בהוצאה פרטית שאינה אקדמית, הוצאה המתמחה בהגעה אל הקהל הרחב בישראל, סייעה כאמור לא מעט בהפיכתו לטקסט נגיש לציבור הישראלי. באם ניקח טענה זו צעד אחד קדימה נוכל לומר כי 'תפילת נשים' הוא טקסט ליטורגי, המשתמש בהגיון ההפרטה והיזמות הפרטית, המוצאים מקום בולט בתמורות אותן עוברת החברה הישראלית בשני העשורים האחרונים. באמצעות החיבור אל הגיון השוק הפרטי יכלה עורכת הספר לעקוף את העומסים הרפלקטיביים והמסננים הממסדיים היכולים לעמוד בדרכו של חיבור מעין זה אל סביבתה של היהדות הישראלית. טענה זו דורשת ב'תפילת נשים' כטקסט המבטא את החיבור האפשרי בין הגיונו של פרוייקט אידיאולוגי בעל יסודות רדיקליים לבין הגיון השוק הפרטי המזהה את הצורך לטקסט מעין זה בחברה הישראלית. מצד אחד ניתן לראות תהליך זה בעין ביקורתית, כזו הנסמכת על החשד הבסיסי בדבר האינטרסים המניעים את

[5] אייל בן דב, **היהודי המתחדש**, תערוכת צילום, המוזיאון הפתוח לצילום תל-חי, מרץ-יולי 2007.

הגיון השוק הפרטי במעורבותו בפרוייקטים חברתיים ותרבותיים, אולי כחלק מהניסיון לטשטש את אחריותו למציאות הפערים המעמדיים בקפיטליזם המודרני. מצד שני יכולים אנו לעמוד על הדרך בה משמש לא פעם הגיון השוק הפרטי גם כמסלול מוביליות מצד קבוצות מיעוט הרוכשות הכרה עצמית ובונות פוליטיקה של זהות והמבקשות לעקוף באמצעות השוק הפרטי את דפוסי המיון והסיווג של הממסד הפוליטי, התרבותי והדתי.

חלקו הראשון של המאמר ידון בחולשותיה של האורתודוקסיה היהודית המודרנית ובתוך זאת הפרוייקט המגדרי להתבסס כגורם בעל משמעות משפיעה בחיים הדתיים והפוליטיים בחברה וביהדות הישראלית. גורם החורג מהגבולות התודעתיים, הכלכליים והחברתיים שמאחוריהם נראה כי פרוייקט זה מגדר עצמו. בחלק השני והשלישי אעמוד על חריגתו בהקשר זה של החיבור 'תפילת נשים' ביהדות הישראלית מתוך תיאור וניתוח קוי התקבלותו בציבורים שונים בחברה הישראלית. בחלקים האחרונים במאמר אדון במעמדו של הספר כטקסט ליטורגי ישראלי והיותו חלק מהניסיון של הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית להפיץ את בשורתו אל מעבר לקהילות הלומדים והלומדות. ניסיון המחבר בין אינטרס הפופולריזציה של הפרוייקט המגדרי לבין האינטרסים של השוק הפרטי בעיצובה של היהדות הישראלית.

ב. גבולות הפוליטיקה של האורתודוקסיה היהודית המודרנית ופרוייקט המגדר

1. תפילה ולימוד

במחקר היהדות המודרנית מקובל להבחין בין 'אורתודוקסיה מסורתית' - ובתוכה נמנים גם החוגים האולטרא-אורתודוקסיים (החרדיים) - לבין 'אורתודוקסיה מודרנית'. מקור האבחנה נעוץ בפרדיגמה המחקרית לה אחראית לרוב האורתודוקסיה המודרנית עצמה מתוך מיקומיה הבולטים בשדה האקדמי של מחקר היהדות.[6] השוני נעוץ בשאלת היחס שבין הקיום ההלכתי השמרני לבין אילוצי המציאות. בעוד האורתודוקסיה המסורתית תוצג כמי שנוקטת בעמדה פורמליסטית ביחס להלכה, כלומר תבקש להתאים ככל שניתן את המציאות אל ההלכה, הרי האורתודוקסיה המודרנית תוצג כמי שנוקטת בעמדה 'ריאלית', כלומר כמי שמבקשת להתאים את ההלכה אל שינויי המציאות. בעוד האורתודוקסיה המסורתית תוצגת כמי שרואה בהיסטוריה היהודית פונקציה של ההלכה דבר הגוזר מצד נאמני ההלכה עמדה חשדנית ומסוייגת לתמורות המודרניות, הרי האורתודוקסיה המודרנית תבקש לראות בהלכה כפונקציה של ההיסטוריה היהודית, וככזו תבקש לראות בהלכה עניין דינמי, הנתון לאוטונומיה של חכמי ההלכה. אולם בניגוד להיסטוריה המעומתת של תנועות התיקונים היהודיות במודרניות, היסטוריה שמתוכה התפתח המזג הריאקציונרי של האורתודוקסיה, הרי האורתודוקסיה המודרנית קובעת את עמדותיה ללא ויתור על הרעיון כי ההלכה היא בסיס הקיום היהודי אף בעומק התפתחות המפנה המודרני.[7]

---

[6] הדבר מוער לאחרונה בצורה רדיקלית אצל שחר פלד, **מגרסת הזהויות**, חיפה, 2007, עמ' 222-125.

[7] על אורתודוקסיה ואורתודוקסיה מודרנית בישראל ראו למשל: אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי**, ירושלים, 2006, עמ' 121-87; תמר רוס ויהודה גלמן, "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית", מנחם מאונטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים) **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, ת"א, 1998, עמ' 464-443; חיים א' וקסמן, "חוק הברזל של החומרה וחרדיותה של האורתודוכסיה", מאיר ליטבק ואורה לימור (עורכים) **קנאות דתית**,

המשותף לאורתודוקסיה המודרנית והמסורתית הוא היחס המועדף ל'טקסט' ולמילה הכתובה, כלומר לחיבור ההלכתי, לספר או למאמר ההגותי וכן למנשר הפוליטי. החומר הכתוב הוא מקור האנרגיה של הדיון, של הויכוח, של השיח והפרקטיקה האורתודוקסיים יהודיים; מתוכו או בהתייחס אליו מובנית המציאות, "הקהילה", המוסדות, החיים היהודיים. האורתודוקסיה המסורתית והמודרנית נשענות על המילה הכתובה נוכח הבנתן את היהדות במושגיו של בריאן סטוק (B. Stock) כ'קהילה טקסטואלית' (*Textual Community*), כלומר כצורה חברתית שהטקסט הוא הגוזר את הוויתה.[8]

לטענה זו מקום בכל הנוגע למעמד התפילה והליטורגיה הדתית באורתודוקסיה המסורתית והמודרנית כאחד. מלכתחילה, היהדות האורתודוקסית לגווניה מארגנת את חווית הקיום היהודי סביב הלימוד והעיון בטקסט. גם דרכי העיון והחקירה שלה יעדיפו לדוש במה שנראה כיהדות קשיחה, כזו המאורגנת סביב עולמן של קהלי הלומדים והלומדות, בתי המדרש, ארונות הספרים היהודיים, על פני עולמם הרך והפונקציונלי לכאורה של קהילות המתפללים והמתפללות.[9] התפילה היא מצווה. חשובה ככל שתהא, אין היא אלא נקודת זמן שניתן אולי להרחיב בה אך לא בהכרח להעמיק בה. הניסיונות ההיסטוריים להפוך את התפילה לעבודת הלב, תועלו תדיר לניסוח פרוייקט זה באמצעות טקסטים, מה שהחזיר תדיר את אל מרכז התמונה את חווית הלימוד, שוב על חשבון חווית התפילה. לא אפריז אם אטען כי מנקודת המבט האורתודוקסית, המסורתית והמודרנית כאחד, היהדות נתפסת יותר כ'קהילה טקסטואלית' מאשר כ'קהילה ליטורגית'; בית הכנסת יתפס תדיר במצב של נחיתות ביחס לעולמו של בית המדרש, הישיבה, המקום בו עוסקים, לומדים, מעבדים ויוצרים את הטקסט כתשתית החיים היהודיים.[10]

2. חולשת האורתודוקסיה המודרנית

המחקר העוסק באורתודוקסיה המודרנית עומד על כוח השפעתה הדל בציבוריות היהדות האורתודוקסית. בצד העושר העיוני והפיתוחים הקהילתיים המורכבים, בולטת לעין המחקר העמדה הפוליטית השולית אותה תופסת האורתודוקסיה המודרנית ביחס לכוחה הפוליטי

ירושלים, 2008, עמ' 181-198; רונן פרידמן, "אורתודוקסיה בקונטקסט גלובלי", אליעזר בן-רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים) **אליטות חדשות בישראל**, ירושלים, 2007, עמ' 355-376.

[8] על המונח 'קהילה טקסטואלית' ראו: Brian Stock, **The Implications of Literacy: Wrriten Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries**, Princeton, 1983; לתפיסה רדיקלית של גישה זו ראו אצל: George Steiner, "Our Homeland, The Text", **Salmagundi**, Vol. 66, pp. 4-25; למעמדו של הטקסט בהתפתחותה של האולטרא-אורתודוקסיה היהודית ראו אצל Haim Soloveitchick, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', **Tradition**, Vol. 28 (4) 1994, pp. 64-130.

[9] ראו למשל: מנחם פרידמן, 1991, **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל; תמר אלאור, 1998, **בפסח הבא**, ת"א: עם עובד; Shmuel Heilman, **People of the Book**, New-York, 1988.

[10] מרדכי ברויאר, **אוהלי תורה**, ירושלים, 2003.

והקהילתי של האורתודוקסיה המסורתית. יכולה האורתודוקסיה המודרנית לכונן עמדה דומיננטית בשדה השיח האקדמי העוסק ביהדות, ומתוכו ליצוק טקטסים כריזמטיים יותר וכריזמטיים פחות; יכולה היא ליצור מרחב של קהילות לומדות ולומדים המקדמים את הדיום במעמדה, בקולה, בנוכחותה של האשה בקנון; אולם בכל הנוגע לפרקטיקה, כלומר להתנהלות הקהילה ולהתנהלותה של הפוליטיקה, כאן עדיין יש לאורתודוקסיה המסורתית עמדה רבת-כוח.

הדבר בולט במיוחד בסביבתה של היהדות הישראלית. כאן, בתחומיה של החברה הישראלית, לאורתודוקסיה המסורתית מגוון של דרכי פעולה פוליטיות המגבילות את 'האורתודוקסיה היהודית המודרנית' לסביבות של שיח יותר מאשר פרקטיקה. אמנם אלה זירות סוערות בפני עצמן, ובוודאי נסוכות במאבקי כוח של יוקרה ומשאבים, אולם נותרות הן גבוהות מצח משהו, מרוחקות, אליטיסטיות, כאלה המתבוססות בדיון בין אינטלקטואלים ורבנים, ללא כל השפעה ממשית החוצה את גבולות הסביבה החברתית בה היא מתקיימת. מספיק להביט באחת התנועות הדתיות המשמעותיות ביותר שקמו במדינת ישראל מאז הקמתה – התנועה החרדית ביהדות המזרחית ובמרכזה תנועת ש"ס, על מנת להבין כי גם בסביבתה של היהדות המזרחית, זו שנתפסה תדיר כמעוז של נינוחות דתית, אנו מוצאים השפעות משמעותיות לקו החיים האולטרא-אורתודוקסי ללא כל נוכחות לאורתודוקסיה היהודית המודרנית.[11]

בשיח האקדמי והציבורי מתחבטים רבות בשאלת השפעתה הבולטת והכריזמטית של האורתודוקסיה המסורתית על ציבורי נאמני ההלכה. זו תופעה שיש להדגיש כי אינה יחודית ליהדות האורתודוקסית. נוסח של שאלה מעין זו ניתן לראות גם בהתמודדות של כלכלנים, היסטוריונים וסוציולוגים נוכח עוצמתה של מה שעמנואל סיון ואחרים מכנים 'הדת החזקה' (Strong Religion), כלומר התנהגות דתית אדוקה וריאקציונרית בעומק תהליכי המודרניות.[12] המחקר הסוציולוגי והפוליטי מקנה מקום חשוב בהקשר זה לדרכי ההתארגנות החברתיים של הדת החזקה ולהפיכתה לקנה מידה של התנהגות דתית שלמה. אולם יש כמובן גם להביא בחשבון את חולשות האלטרנטיבות כבמקרה של האורתודוקסיה היהודית המודרנית. את הקושי להפוך לחלופה כריזמטית בתוך היהדות ההלכתית.

---

[11] נרי הורוביץ, ש"ס והציונות – ניתוח היסטורי, **כיוונים חדשים**, גיליון מס' 2, עמ' 60-30 ; קימי קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים", אצל עמנואל סיוון וקימי קפלן (עורכים) **חרדים ישראלים – השתלבות בלא טמיעה?**, ירושלים, 2003, עמ' 278-224; נסים ליאון, "מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?' לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל", **עיונים בתקומת ישראל**, גיליון 16, 2006, עמ' 105-85.

[12] Charles Liebman, "Exterism as a Religious Norm", Journal for the Scientific Study of Religion, 22, 1983, pp. 75-86; Almond G, S. Appelby, E. Sivan **Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World**, Chicago: University of Chicago, 2003; Laurence Innaccone, "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", **Rationality and Society**, Vol. 3, pp. 156-177; מנחם פרידמן, "מודל השוק וההקצנה הדתית", **בחבלי מסורת ותמורה (לזכר אריה לנג)**, רחובות, 1990, עמ' 277-262 .

3. מקורות החולשה

דומה כי כל עוד תגדר האורתודוקסיה היהודית המודרנית את עולמה התרבותי אל סביבתו של בית המדרש ותעניק עדיפות למעשה הטקסטואלי על פני זה החווייתי הרי תמשיך היא להיות גוף חסר השפעה, חסר כריזמה. המילה הכתובה, המחייבת, נשלטת בידי האורתודוקסיה המסורתית. פרשנותה של המילה הכתובה באורתודוקסיה המסורתית תהא נסוכה תדיר בדימוי של קוהרנטיות, בהירות ואותנטיות. רלוונטי כאן ניסוחו – הלא מדויק יש לציין - של יעקב כץ את ההבדל בין היהדות האשכנזית לזו המזרחית – "יהדות של הכרעה" מול "יהדות של פשרה".[13] האורתודוקסיה המסורתית נושאת בדימוי "יהדות של הכרעה". ומנגד, האורתודוקסיה המודרנית הנושאת בדימוי "יהדות של פשרה".[14] פשר הדימוי, ויש להדגיש כי המדובר בדימוי, טמון במבט המורכב, המושכל, המסובך ואולי גם מיוסר משהו המיוחס לאורתודוקסיה המודרנית. דומה כי לעולם לא תוכל האורתודוקסיה המודרנית היהודית להתחרות במבט המיושר לכאורה של האורתודוקסיה המסורתית. ביטוי לטענה מעין זו ניתן למצוא בדבריו החדים של הסוציולוג היהודי-אמריקאי חיים א' וקסמן. במאמר הבוחן את חולשתה של האורתודוקסיה היהודית המודרנית כותב וקסמן בין היתר כך:

> "היכולת של האורתודוקסיה המודרנית למשוך קהל מעריצים גדול ולהיות תנועה רצינית נמנעת מכיון שהיא רצינית ואינטלקטואלית . . . עצם הפתיחות של האורתודוכסיה המודרנית מגבילה בהרבה את המשיכה שלה לקהל רב. לטוב או למוטב, רוב האנשים מעדיפים, אם לא דורשים, מושגים מאוד מוגדרים, "שחור" או "לבן", שאפשר להבדילם מאחרים . . . האורתודוקסיה המודרנית, בתכניה כמו גם במבנה שלה, חסרת קוים מוגדרים ומושגים ברורים. נוסף לכך, מכיוון שהיא רציונלית ופחות רומנטית, אין לה היכולת למשוך את ההמון . . . האורתודוקסיה המודרנית, הקרירה מבחינה רגשית, סיכוייה קלושים לתרגם את הפילוסופיה שלה לתנועה שמטפחת מסגרת קהילתית-משפחתית שופעת חום. לפיכך, קשה לייסד בתי ספר יסודיים ותיכונים שיחברו ילדים לאורתודוקסיה כזאת בארצות הברית, ואולי גם בישראל".[15]

וקסמן מנסח את דבריו בעיקר על רקע ניסיונו במחקר היהדות האמריקאית. אולם דבריו רלוונטיים עד מאוד גם לסביבתה של היהדות הישראלית, ואולי אף ביתר תוקף. טענתו משתלבת היטב בשאלת השפעתו המוגבלת עד כה של הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית בישראל, שכן למרות התסיסה הפנימית הרבה, למרות הפרסום והאקטיביזם הרב הנכרך בפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה המודרנית ביהדות הישראלית, שהאכסניה בה מתפרסם מאמר

---

[13] יעקב כץ, **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים, עמ' 103.

[14] מכאן גם ניתן להבין את הניסיונות הרומנטיים בשנים האחרונות של האורתודוקסיה המודרנית לראות בדגמיה הנינוחים לכאורה של היהדות המזרחית מקור לניסוחו של קו הלכתי אלטרנטיבי לזה של האורתודוקסיה המסורתית ללא איבוד גוון ההכרעה. על ניסיון זה ראו למשל: צבי זוהר, "אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה – עיון במאמרו של הרב עוזיאל בהגדרת פסולי עדות", בתוך מנחם מאונטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, ת"א, 1998, עמ' 464-443; צבי זוהר, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה, או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית, תגובה לבנימין בראון", **אקדמות**, גיליון יא', 2001, עמ' 151-139.

[15] ראו לעיל: וקסמן 2007, עמ' 198-197.

זה הוא חלק ממנה, עדיין לא נמצא השפעה מעצבת של ממש למהלכיה של פעלתנות זו בתחום החיים הדתיים שמחוץ לגבולות המגדריים והקהילתיים, ויש ויאמרו אף האתניים, בה היא פועמת.[16]

ככלל, הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה המודרנית בישראל מוצא מקום בולט בקרב ציבורים המכונים בשפת הסוציולוגיה של החברה הישראלית 'ציונים דתיים' או 'דתיים לאומיים'. מעבר לבעיית התרגום של האינטלקטואליזם המורכב המאפיין את האורתודוקסיה המודרנית לכדי פרקטיקה כריזמטית ומגייסת, ניתן בהקשר מקרה הפרוייקט המגדרי ביהדות הישראלית, להעלות לפחות שתי השערות נוספות לקושי, הנקשרות בהוויית החיים של הציבורים הציונים דתיים.

ראשית, ההיבט המעמדי-אתני. היבט זה דומני כי חומק מעין המחקר העוסק בפעילות המגדרית באורתודוקסיה המודרנית בישראל. בולט לעין כי הפעילות המגדרית תחת השראה האורתודוקסיה היהודית המודרנית מתחברת אל סביבת אופק המעמד הבינוני הגבוה והאשכנזי בציבורי הציונות הדתית בישראל. במלים אחרות הפרוייקט המגדרי "מגודר" מבחינה מעמדית ואתנית. אין הוא משקף בהכרח אוכלוסיות רחבות הרחוקות או מרוחקות מנוסחאות התרבות הדתית לאומית האשכנזית, הן באשר לשפה החינוכית-דתית הרווחת והן באשר למה שניתן לכנות בלשון מעין ובריאנית כאתיקה "הפרוטסטנטית" של ציבור זה השואף כי בנותיו ובניו ירכשו לעצמם השכלת עילית מועילה לקראת השתלבות במעמד הבינוני הגבוה. באשר לסוגיה האתנית זו מאוינת במקרה הציוני דתי, כלומר מצויה תדיר תחת עמדה של ביטול, אם מתוך אי קבלתה, אם מתוך דחייתה, אם מתוך טשטושה במערכת המשגות חלופית.

על היבט זה אנו יכולים לעמוד מתוך הביקורת אותה מפנה דפנה חורב, פעילה חברתית בחוגי האורתודוקסיה המודרנית, המגדירה עצמה גם כמזרחית. במאמר המוקדש לשאלת הקול הדתי-נשי המזרחי בציונות הדתית ומקומו ב'קולך' מתארת חורב כיצד

> "כנס קולך הראשון, שהתקיים לפני שנתיים, היה עבורי מקור של התרגשות גדולה. אחרי שנים של מעורבות ופעילות בשיח הפמיניסטי הדתי, היה זה אך מרגש ומרומם להיווכח בקיומן של נשים רבות נוספות ששפתן היא שפתי, ולפגוש אחיות רבות הקשורות להתחדשות התרבותית, הדתית והרוחנית הזו. ואולם, בד בבד עם ההתרגשות שבמציאת קבוצת התייחסות, שמתי לב לפתע להיעדרן של נשים מזרחיות מן הכנס, ולהיעדר קולן בשיח הפמיניסטי הדתי, משום כך היה כנס 'קולך' גם צוהר עבורי לנושא שמאז אני עסוקה בו – הקול הדתי-הנשי המזרחי".[17]

---

[16] דפנה חורב, "על הקול הדתי-הנשי המזרחי בציונות הדתית ומקומו ב'קולך'", מרגלית שילה (עורכת) **להיות אשה יהודיה, קובץ שני**. ירושלים, 2003, עמ' 326-338.

[17] ראו לעיל: חורב 2003, עמ' 326-327.

אולם מה שמעניין בציטוט זה אינו רק הביקורת הגלויה של הכותבת, כי אם החשיפה את התגובה לניסיון להפוך את הביקורת משיח לפרקטיקה. בהערת שוליים במאמר מוסיפה חורב את הדברים הבאים המאירים לא מעט על דרך האיון:

> "לאחר הכנס כתבתי מכתב בעניין זה לחנה קהת, יו"ר קולך, לאחר שהסברתי את עמדתי ביחס להבדלים בעולם התודעתי החברתי והדתית בין נשים שמוצאן מתרבויות שונות, ומתוך תפיסה רב-תרבותית והבנה שתפיסת כור ההיתוך אינה מתאימה עוד היום בעולם הפוסט-מודרני וכו' ציינתי, כי חבל שציבור רחב של נשים שיכול להזדהות עם התנועה נעדר וקולו אינו מיוצג. הצעתי ליצור קשר עם נשים דתיות בעלות תפקידי מפתח בעיירות הפיתוח ובפריפריות, ולהציע להן להצטרף ולהשמיע את קולן, כדי להפרות ולהעשיר את השיח של 'קולך'. כמו כן, הצעתי לקיים בכנס הבא הרצאות וסדנאות הקשורות לדתיות של נשים מזרחיות. חנה קהת הייתה שותפה לדעתי, אך ציינה שעניינים דחופים יותר עומדים על סדר היום".[18]

שנית, ההיבט ההגירתי. למעשה את ביקורתה של חורב על גבולותיו המובלעתיים של הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית ניתן להסביר מתוך ההשערה ולפיה הפוליטיקה הדתית של המגדר ביהדות הישראלית אינה מנותקת מתופעות המלוות את הסוציולוגיה של ההגירה. וסוציולוגיה זו מתברר כי אינה מתוחמת רק למעברן של קבוצות "חלשות" אל חברות "חזקות", אלא גם למעברן של "קבוצות חזקות" אל חברות "חלשות" יחסית. במקרה הזה מן העולם הראשון (ארה"ב, אנגליה) אל העולם השני, המתפתח (ישראל). מן המפורסמות כי לקבוצת העולות מהארצות האנגלו-סאקסיות מקום מרכזי בקידומה של הפוליטיקה של המגדר ביהדות הישראלית. לפיכך, יכול ואין המדובר רק בייבואו של רעיון אוניברסלי אלא דווקא של רעיון אוניברסלי המשמש חלק מאסטרטגיה של מובלעת עדתית ושל שחזור החיים הדתיים בקהילות המוצא, תופעה המאפיינת דור ראשון להגירה. השערה זו יש עוד לחקור בה ולעורר סביבה דיון שאין זה המקום להרחיב בו.

מכל מקום נסכם כי ההסתגרות בדלת אמות בית המדרש והטקסט, המלווה באינטלקטואליזם מורכב, המוגבל בגבולות מעמדיים ואתניים סגורים יחסית, כל אלה מקשים לוודאי מלכתחילה על הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית לפרוץ אל קידמת בימת היהדות הישראלית. על רקע זאת בולטת לעין הצלחתו של החיבור 'תפילת נשים', כטקסט שיסודותיו בפעולה המגדרית באורתודוקסיה המודרנית ואשר חצה את גבולותיה החברתיים, המעמדיים והפוליטיים של תופעה זו.

ג. השתלבותו של הספר 'תפילת נשים' ביהדות הישראלית

1. הצלחת הספר 'תפילת נשים'

כפי שציינתי בחלק הראשון הספר 'תפילת נשים' הוא טקסט ליטורגי הצומח מתוך הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית. מאז הוצאתו לאור היה 'תפילת נשים' לאחד

[18] שם, שם, הע' 2

הטקסטים המוכרים והבולטים בשוק הספרים הישראלי. זהו מחזה נדיר בכל הנוגע לספרים המוגדרים כספרי עיון ובוודאי כאלה המתמחים בליטורגיה. כך מהר מאוד מצא החיבור 'תפילת נשים' מקום בולט בטקסים מקומיים ולאומיים, כמו גם מקור לשיח ערני הנוגע לא רק בסוגיות מגדריות אלא גם בפיוט, בתפילה ובשירה דתית. בתוך פרק זמן קצר היה החיבור 'תפילת נשים' לחלק בלתי נפרד מארונות ספרים יהודיים רבים בבתי כנסת אורתודוקסיים, בחוגים ללימוד יהדות, בבתים פרטיים, דתיים ושאינם דתיים. נוכל למוצאו בספריית ספרי הקודש השימושיים בקבר רחל בבית לחם. נשים שתרמו מספר ספרים למקום טרחו להקדישו לעילוי נשמתו של קרוב משפחתם. המדובר במעשה מסורתי המוכר לרוב במקרה של ספרי קודש, סידורי תפילה, ספרי תהילים. עוד נוכל למוצאו בספריית בית היולדות של חסידי טלז-סטון. לדברי אחת העובדות במקום זהו הטקסט 'החילוני' היחיד כדבריה בספריית המקום. נוכל למוצאו בספריית תוכנית לימודי 'יהדות כתרבות' באוניברסיטת ת"א, פרוייקט אותו מוביל הנדבן היהודי-חילוני פליקס פוזן, כחלק מרצונו למסד אופציה יהודית-חילונית, חלופה מתחרה ליהדות האורתודוקסית בישראל.

ככלל, 'תפילת נשים' משתלב היטב במגמת הוצאתם לאור בשנים האחרונות של עשרות ספרי ליטורגיה דתית בעלי חזות חדשנית. הנה מספר דוגמאות בולטות לעין: ספרו של יונדב קפלון 'ממך אליך'.[19] המדובר במחזור התפילות בנוסח הנהוג בבתי הכנסת האשכנזיים. חידושו של המחזור הזה הוא לא רק בפרשנות הבהירה של מילות הפיוטים בצד הארת סדרי התפילה אצל מי שאינו בקיא במהלכיה. בצד הטקסט המסורתי, שזורים לרוב בהערות שוליים, פיוטים הנהוגים בקרב עדות המזרח, כאלה שאינם בנוסח האשכנזי – המוביל בספר זה – וזאת בצד שירים ישראליים, אותם אולי ניתן לראות כמעין פיוטים ארץ-ישראליים דהיום. דוגמה אחרת היא ההוצאה לאור של סיפרי ליקוטי התפילות של חסידויות ברסלב. אין כוונתי כאן רק לספר 'ליקוט תפילות', המופץ במהדורות רבות באחרונה. כוונתי היא לספרונים קטנים, הדומים לליקוטי עצות אותם אנו רוכשים לעתים כספרי מתנה. ספרונים אלה מעוצבים בצורה המדגישה מוטיבים רוחניים כדוגמת 'מים', 'רוח', 'עננים'. הטקסטים עצמם לקוחים מתפילות המיוחסות לחיבוריו של ר' נחמן מברסלב ותלמידיו.

נוסיף לכך גם את מהדורות סידורי התפילה המסורתיים ביהדות המזרחית והאשכנזית, כמו גם המהדורות החדשות והמתחדשות של 'ספר תהילים'. אין כמעט בית הוצאה או בית מדרש כזה או אחר שלא מכבד עצמו בשנים האחרונות בהוצאת ספר תהילים, בצירוף תפילות ובקשות חדשות גם ישנות. מעניינת היא גם העובדה, כי אחד הספרים האחרונים של הוצאת ידיעות אחרונות – בית ההוצאה של הספר 'תפילת נשים' - ספר שהיה אף הוא לרב-מכר, לפחות בציבורי הציונות הדתית, כל כולו מתמקד בדמות שאורח חייה הדתי סובב את התפילה. זהו ספרו של הרב חיים סבתו 'כעפעפי שחר', המספר את סיפורו של עזרא סימן טוב, כלומר עזרא הס"ט, יהודי ירושלמי

[19] יונדב קפלון, **ממך אליך: מחזור תפילה, הגות וחוויה לראש השנה**, 2004; יונדב קפלון, **ממך אליך: מחזור תפילה הגות וחוויה ליום כיפור**, 2004.

ספרדי המנהל את חייו סביב עולמם של בתי הכנסת בירושלים.[20] כיצד ניתן אפוא להסביר את המגמה הרחבה ש׳תפילת נשים׳ הוא חלק ממנה, ואף הפך לטקסט מוביל בה?

2. ׳תפילת נשים׳ כטקסט ליטורגי ישראלי

׳תפילת נשים׳ הוא חיבור שלא רק שצומח מתחומי הפעלתנות המגדרית באורתודוקסיה המודרנית בישראל, אלא גם חיבור שהאחראית להוצאתו לאור היא אקדמאית ישראלית, מי שבחלקי הביוגרפיה האישית שלה סיפורם של היהודים המזרחיים אינו זר לה. ניכר מהחומרים המכונסים בספר כי חיי בית הכנסת של העורכת אינם כוללים רק את חוויות בית הכנסת הציוני דתי האשכנזי ההומוגני לרוב. הם כוללים גם את עולם בית הכנסת העדתי-מזרחי. מקום הטרוגני יותר, אולי בעבר גם נינוח יותר.[21] מקום בו בצד היהודי האדוק יושב היהודי המסורתי ויחדיו בונים קיום דתי הלכתי מרוכך בו לתפילה, למנהג ולטקס מקום בולט לא פחות מהטקסט, מההלכה ומהנוקדנות ההגותית.

זהו המקום בו נוכל בשנים האחרונות למצוא את הלכות ׳הבן איש חי׳ משולבות במנהגי ר׳ נחמן מברסלב. מקום בו עזרת הנשים עודנה נוטלת חלק פעיל בחיי בית הכנסת, כבמקרה אותם נשים המעורבות ב׳מכירות המצוות׳ והמתמקחות עם קהל הגברים על מחירה של ׳עלייה לתורה׳ או ׳פתיחת ההיכל׳ ו׳שימת הרימונים׳. עולה הרושם כי זהו טקסט אשר לא רק חלק מהפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית, אלא יותר מכך נוטל הוא חלק בולט בעיצוב החוויה היהודית הישראלית. כך למשל ניתן יהיה למוצאו על מדפי הספרים של בתי כנסת אורתודוקסיים מהגוון החרדי-לאומי, כמו גם בקובצי הספריה המקומית של בתי מדרש או ישיבות חילוניות. ניתן למוצאו בידיהן של נשים וגברים אורתודוקסים העוסקים בטקס הפרשת חלה כמו גם בקרב נשים וגברים חילוניים הנצרכים לו בעיצובו של טקס הנצחה מקומי. כך שיחד עם הביקורת המגדרית הרדיקלית כלפי הספר, קשה להתעלם מיכולתו המוכחת של ׳תפילת נשים׳ לצרף בצורה נינוחה, נגישה ובעיקר מזמינה, ציבורים מגוונים אל הווייתה של האורתודוקסיה היהודית המודרנית בישראל.

על רקע האמור עד כאן ניתן לטעון כי את הבנת הופעתו ואופני התקבלותו של ׳תפילת נשים׳ בציבוריות הישראלית יש לתלות לא רק בתיאולוגיה של ׳הרחבת הבניין׳, הנכרכת בניסיון להרחיב את הפרוייקט המגדרי. דומה כי יש לראות את הדברים גם בהקשר מרחבי-חברתי וכלכלי-פוליטי הנקשרים אל מציאות החברה הישראלית, וליתר דיוק אל המציאות הישראלית הילידית של הדור השני למדינה. מנקודת מבט זו ניתן יהיה לפרש את ׳תפילת נשים׳ לא רק כטקסט של ׳הפרוייקט המגדרי׳, שלו מקורות היסטוריים וסוציולוגיים בהשפעה הרבה של חוגי האורתודוקסיה המודרנית ביהדות המערב. זהו גם טקסט המבטא את הלך החיים של הדור השני למדינת ישראל. זהו טקסט שהוא חלק בלתי נפרד מהיצירה היהודית-ישראלית. הוא מתחבר בנקודת זמן של

---

[20] חיים סבתו, **כעפעפי שחר**, ת״א, 2006.

[21] שלמה דשן, ׳הדתיות של המזרחים - ציבור, רבנים ואמונה׳, **אלפיים**, גיליון 9, 1994, עמ׳ 58-44; נסים ליאון, ״התסיסה החרדית בקרב היהודים המזרחיים – תמונות אתנוגרפיות מאשנב בית הכנסת העדתי״, אבי רביצקי (עורך) **ש״ס, היבטים תרבותיים ורעיוניים.** ת״א: עם עובד ומכון יצחק רבין לחקר ישראל, 2006, עמ׳ 193-165; נסים ליאון, ״תמורות בבית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית״, **אקדמות**, גיליון כ׳, 2008, עמ׳ 101-83

סינתזות מורכבות בין מזרח למערב, בין בית הכנסת הספרדי לאשכנזי, בין תלמידות חכמות לתלמידי חכמים, בין אקדמיה לבין ליטורגיה, בין פיתוחי היהדות בחברה המודרנית לבין גווניה בחברה המסורתית. הוא חיבור המשתלב בפרידה מחזונות היררכיים, המכוננים מלמעלה למטה בנוסח 'כור ההיתוך' או בנוסח פרוייקט קימום ההוויה האורתודוקסית בדור הראשון והשני למדינה. לפנינו נוצר אט אט מלמטה למעלה מרחב חיים יהודיים נינוח יותר, נזיל יותר, רפלקטיבי יותר. הוא המבטא לא 'יהודי חדש' אל 'יהדות ישראלית מתחדשת', אך הפעם לא מתוקף פרוגרמות דוגמטיות ויהיו אלה חילוניות, אורתודוקסיות, סוציאליסטיות או מגדריות, אלא כפרקטיקה פרגמטית, כזו הפועלת על בסיס הגיון של הכלה ולא של הדרה, של היומיומי ולא של הקוסמולוגי, של הפרקטיקה ולא של האידיאולוגיה.

3. שימושי הספר 'תפילת נשים' – מבט במחקר ראשוני

מעבר לדיון העיוני בו עסקתי ועוד אעסוק במאמר אני מבקש להציג כאן עיקרי מסקנות מחקר ראשוני אותו ערכתי בחודשים האחרונים. המחקר כלל שיחות עם עורכת הספר, ראיונות עומק עם ציבור שרכש את הספר, תצפיות והשתתפות בפעילות של קהלים המשתמשים בו בחיי היומיום. חלקים מחומר זה עובדו במאמר שלפנינו, בעיקר בכל הנוגע לשימושים הנוגעים בספר ומקומו בחייהם של הציבורים שהפכו אותו לטקסט בולט בחייהם. ככלל, מראיונות עם בעלי חנויות ספרים בירושלים, בפתח-תקוה, רמת גן, גבעתיים ותל אביב, מתברר רוכשי הספר כי אינם מתוחמים בקוים סוציולוגיים ברורים. נוכל למצוא בהם גיוון רב החוצה זהויות ושכבות גיל - נשים וגברים, יהודים וערבים, אורתודוקסים וחילונים, בני נוער ומבוגרים, חרדים וציונים דתיים. מהר מאוד ניתן היה לעמוד על כך כי המדובר בספר יחודי. זאת לא רק בשל מלאכת העריכה שלו, אלא בעיקר בשל העובדה כי הפך הוא לחומר ביד היוצר של חלקים שונים ביהדות הישראלית ומחוצה לה. לביא מספרת לקהל שומעי הרצאותיה כי היא מצאה את הספר בידי קצינים וחיילים בטקסי זיכרון כמו גם בידי משפחות שכולות על קבר בנם. מאידך מצאה היא את הספר גם בידי נשים ערביות הכורעות ללדת בבתי החולים.

הרושם העולה מהראיונות הוא שבכל הנוגע לשימוש של הספר בקרב הקהלים שומרי המצוות, כלומר קהלי האורתודוקסיה המסורתית והמודרנית כאחד, השימוש בספר נעשה בעיקר בידי נשים. הגבול המגדרי הזה נפרץ בכל הנוגע לקהלים שמחוץ לגבולות "נאמני ההלכה". בקרב ציבורים שאינם שומרי מצוות חולקים בטקסט גברים ונשים כאחד. הנה שלושה שימושים בולטים בטקסט.

1) **אסטרטגיית המחאה הרכה** – בולט הוא השימוש של נשים צעירות המגיעות מסביבת הקהילה הציונית דתית, חלקן אף נימנות על הזרם המכונה 'חרדי-לאומי', המשתמשות בספר בתורת אסטרטגיה שניתן לכנותה בלשונה של הסוציולוגית הנורבגית ארלין מקלהוד (A. MacLehod) 'מחאה רכה' או 'פשרנית' (*Accomodating Protest*).[22] נשים אלה מקפידות להשתמש בספר, ולטענתן אף בצורה מוחצנת, בולטת לעין המתבוננים. הספר מוצא מקום בולט בספריית הבית,

[22] Arlene MacLehod, **Accomodating Protest: Working Women, the new Veiling, and Change in Cairo**, New-York, 1991.

לרוב בשטח המוגדר ספרות קודש. הן משתמשות בספר לאירועים אינטימיים ופומביים כאחד, מצוות שבשגרה וטקסים חריגים. הן רואות בספר טקסט לא מזיק. את זאת הם תולים בנוסחאות התפילה המתקיימים בו, נוסחאות שמרניות משהו. אולם דווקא ההד סביב הספר, הויכוח לו הן ערות בשיח הציבורי, הופך את הספר בידיהן למעין מסמן בדבר ערנותן לפוליטיקה של המגדר. השימוש בספר הן טוענות נתפס כסמל לדתיות שאינה נוהגת בכיוון המקובל אולם גם אינה נוקטת בעמדה החותרת תחת המקובל. הן רואות בספר מעין אות שבפומבי לטקסט שדווקא עיצובו הלא-מסורתי, כלומר שלא בידי דמות רבנית, אשה או גבר, מקובלים, ויחד עם זאת בידי מי שמוחשבת בידיהן כאשה שומרת מצוות, מקנה בידיהן את היכולת לדגדג את המערכת, כפי שהתבטאה אחת מהן. "לדגדג ולא לפצוע" היא הדגישה.

בדומה לפוליטיקה של הרעלה באסלאם המעמד הבינוני המודרני במצרים, כך השימוש בספר 'תפילת נשים' נתפס בידי נשים אלה כ'מחאה רכה', פשרנית, כזו שבולטת אך לא פורצת גדר. האוחזות בספר 'תפילת נשים' כמו מחזיקים בפסיפס שלם של זהויות יהודיות, חלקן ניגודיות האחת לשניה, קצתן משלימות, הנארגות שתי וערב על פני מרחב וזמן יהודיים, כשהמשותף להן הוא המעשה הליטורגי הנשי. בכך משמש הספר כבימה להבשלת המגמות הפמיניסטיות בזרם התודעה האורתודוקסי, מתנועה פורמליסטית העוסקת בלימוד הקנון ובערעור עליו, גם להויה קהילתית ספונטנית היוצרת חלופות קנוניות של מתוך ערעור בהכרח על הקיים אלא בהשלמתו. אחת מהמרואיינות אף הסבירה לי כי עד היום ניסו המגמות הפמיניסטיות הדתיות לשנות את עזרת הגברים. הספר לטענתה מורה על כיוון אחר, על ניסיון לניסוחה של חלופה כריזמטית, המושכת תשומת לב אל המתרחש בעזרת הנשים. אל זירה שנידמה כי הגברים דשים אותה בעקביהם. "כאן אנו כבר לא בתחרות עם הבנים. כאן יש לנו טריטוריה רחבה. מקום שאנו דווקא מתוך העמדה שלנו כנשים יכולות ליצור מרחב של חיים דתיים שאותו אנו יכולות להוביל". "הספר" אומרת אחת המרואיינות "הספר לא הורה לי על הקול הנשי. את זה ידעתי מלימודי במדרשה. מה שהוא נתן זה גוון וצבע, ובעיקר צליל וטון". על רקע ציטוט זה יכולים אנו להבין מגמה הרווחת בטקסי חתונה במגזר הדתי-לאומי מאז הוצאת הספר בה כלות אינן מסתפקות עוד בתפילת כלה חרישית. מאז הופעת הספר נפוץ המנהג כי כלות מקריאות בפומבי את תפילת הכלה המצויה בספר. הדבר מוחשב יותר ויותר לא רק לחלק אינטגרלי מהטקס אלא גם לאחד משיאיו המרגשים.

2) **המסע אל 'היהדות שמעבר'** – בקרב מרואיינים ומרואיינות שאינם נמנים על הקבוצות הדתיות ניתן לומר כי הספר תופס מקום של השראה בניסיון לגבש "יהדות שמעבר", יהדות שמעבר לנוסחאות הקהילתיות, הפוליטיות, החברתיות. העובדה כי אין הספר נתפס כמזוהה עם הזרמים האורתודוקסיים הממוסדים ביהדות הישראלית ולמעשה חובק תפילות מזמנים שונים ומהקשרי חיים שונים, משמש בידי גברים ונשים כעוגן טקסטואלי למרחב חיים יהודי שאינו נתפס כמחוייב – ואולי אף נתפס כחתרני – ביחס למשטרי השיח האורתודוקסיים המסורתיים והמודרניים כאחד. דומה כי הספר נותן הד לרצון לבסס את אותה 'יהדות שמעבר'. הספר יש לזכור כולל לקט של תפילות יהודיות מסורתיות וחדשניות אשר נכתבו תחת רקעים היסטוריים ותרבותיים שונים והמיועדות לנשים. התפילות חוצות את גבולות הפזורה היהודית כמו גם את גבולות הזמן היהודי ואת גבולות זיהויי ההווה היהודיים. כך למשל תפילות נשים אותן ניסח הרב

יוסף חיים, המכונה על שם חיבורו ההלכתי המפורסם ה'בן איש חי', מרבניה המיתולוגיים של היהדות המזרחית במפנה המודרני, מוצאים מקום בצד חיבורי תפילה לנשים של ר' נחמן מברסלב, מהדמויות הבולטות והמוכרות בתנועת החסידות ומי ששיטתו זוכה להתחדשות רבתי בעשור האחרון; כך תפילות נשים יהודיות מקהילות איטליה של המאה השש עשרה סדורות בצד תפילות נשים יהודיות מקהילות הונגריה של המאה השמונה עשרה; תפילות נשים חרדיות מחסידויות אדוקות בנות הזמן הזה, מוצבות בצד תפילות של בנות קיבוצים חילוניים. אחד המרואיינים מספר כי מבחינתו הספר משמש בידיו מקור להבנה כי יכולה להיות יהדות שאינה מגודרת בגבולות הזרמים הממוסדים, אלה שממפים את מיקומך, את זהותך – ספר זה שייך לזרם הציוני דתי, ספר זה שייך לזרם החרדי, ספר זה אולי שייך לזרם הרביעי 'היהדות החילונית' - ליהדות כטקסט פתוח, בה יש גם מקום לאישי, שלא מתוך התחשבנות כלשהי עם הקולקטיבי. אין הדברים, הוא טוען, צריכים לבוא האחד על חשבון השני.

אולי בשל כך נתפס הספר בידי חלק מהמשתמשים והמשתמשות בו כמדריך במסע יהודי. המונח 'מסע' חוזר על עצמו לא מעט בראיונות, בעיקר עם מי שאינם נמנים על ציבור שומרי המצוות. אלה מדגישים את המעבר אותו הם חווים ביהדותם מתפיסתם אותה כדבר מה 'קבוע', כדבר מה הלכוד בתחומים מוגדרים, בטקטסים קשים, בתפילות ממוסדות, בדמויות שניתן לכנותן 'קשיחות' משהו, לחלק מהוויית חיים הניחנת בהתבוננות, בחוסר קביעות, במסע. טענה זו היא מעניינת נוכח הידיעה כי החברה הישראלית במפנה המאה העשרים ואחת משופעת בחוויות של מסעות. אולי אחד האירועים המכוננים בחייו של דור המדינה השני היא "ההיוולדות מחדש" לאחר סיום השירות הצבאי או חוק הלימודים. לשם ציון האירוע בוחרים לא מעט מצעירי החברה הישראלית באופציה של 'מסעי תרמילאות'. מעניין בהקשר זה המונח 'מסע', שכן תחת העין המודרנית המערבית מושג זה מתחבר לרוב אל גילוי, אל חשיפה, אל כיבוש יעדים חדשים. בשפה הצבאית אותה חווים חלק ממתבגרי מסעות התרמיל, המסע נתפס גם כחלק מחוויה מעצבת, שדווקא אותה הם מבקשים לנטוש. אולי בשל כך הם מכנים זאת 'טיול' או 'מסע', כמעין טקס תיקון להוויה ישראלית קשוחה, סיזיפית, מובלעתית.[23]

מסע התרמילאות נתפס בעיני החוקרים כנקודת זמן של ישראליות לימינלית, של יציאה מחיי השגרה הישראלית, לקיום סיפי, בין לבין. היעדים בהם בוחרים התרמילאים הישראלים הם תדיר אקזוטיים, הם תדיר רחוקים, הם תדיר נתפסים בעיניהם כחריגים להוויה הישראלית, כיעדים שמעבר לישראליות. זהו מסע ללא תכלית. ללא קביעות. ללא מטרה. וזאת אולי בעצם גם כל מטרתו. מסע התרמילאות הוא כתמונת ראי לקיום הישראלי השגרתי. אולם דומה כי המסע הזה לא נפסק. הוא נישא אל הוויתה של החברה הישראלית בידי מי שחוזרים משם. כעת הם חיים שלא מתוך קבלה או דחייה אלא מתוך התבוננות. מעניין כי האחיזה בטקסט הוליסטי כמו 'תפילת נשים', כמו גם מוסד התפילה עצמו, נתפס בידי לא מעט מהישראלים שאינם שומרי מצוות כמפה במסע חדש – מסע אל מעבר ליהדות הישראלית המוכרת, מסע של תיקון, מסעו של היהודי המתחדש.

---

[23] לדיון בשונות דפוסי מסעי התרמילאות הישראלית ראו: דריה מעוז, "כל גיל והתרמיל שלו: על הקבוצות השונות הנוסעות להודו", אלחנן ניר (עורך) **מהודו ועד כאן: הוגים ישראלים כותבים על הודו והיהדות שלהם**, ירושלים, 2006, עמ' 126-107.

ד. 'תפילת נשים' כטקסט פוסט-אורתודוקסי

1. מאורתודוקסיה לפוסט-אורתודקסיה

תוכן הספר ואופני קבלתו של 'תפילת נשים' בציבוריות הישראלית, כמו גם השימושים בו, מורים על אפשרות של תמורה הרוחשת בהוויית היהדות הישראלית. הייתי מכנה זאת כמעבר מאורתודוקסיה לפוסט-אורתודוקסיה.

ניתן לתאר את 'הפוסט אורתדוקסיה' היא מרחב של קיום דתי שמעבר להגיון האורתודוקסי או האנטי-אורתודוקסי, זה הלוכד בתוכו לא מעט ממי שרואים עצמם כיהודים מאמינים, שומרי מצוות או חילוניים למהדרין. כך לדוגמה במרחב הפוסט-אורתודוקסי את מקומו של בית המדרש, של המקום בו נדון הטקסט ההלכתי תופסות מסגרות עראיות של תפילה, שלא תמיד הן צמודות טקסט מסורתי; את מקומה של הקהילה הלומדת והמשננת תופס היחיד היוצר או המחפש; את מקומה של הסמכות הרבנית תופסת היוזמה האישית והמקומית. אולם יאמר מיד כי שגיאה היא לראות בפוסט-אורתודוקסיה מרחב מקביל לקיום האורתודוקסי או מרחב המנוגד לקיום האורתודוקסי. הפוסט-אורתודוקסיה, ובכך נבדלת היא גם מהאורתודוקסיה המודרנית, היא מרחב של קיום דתי משותף לצורות אורתודוקסיות ולא-אורתודוקסיות שונות החולקות תפיסות המבקשות להרחיב את ההגיון הטהרני, הבינארי, המעומת המובנה באורתודוקסיה מתוך מקורותיה המודרניים. לכן מעניין יהיה לראות את מקומה של הפוסט-אורתודוקסיה כאופציה של התנהגות דתית-חברתית המחלחלת אל תחומי מרחב החיים האורתודוקסי, כלומר אל מי שמלכתחילה 'ריבונותם' הדתית מנוסחת תדיר ביחס לציבור שומר המצוות, לעתים אף לחומרה, ביהדות המודרנית. להלן אבקש לתאר את הפוסט-אורתודוקסיה כמעבר פיזי ותודעתי, המתרחש גם בתחומי האורתודוקסיה הדתית עצמה, מקיום בתוך גבולות חברתיים נוקשים, לקיום בין גבולות ובתוך גבולות נזילים. מתוך התחקות אחר מקומה של המגמה הפוסט-אורתודוקסית באורתודוקסיה נמצא התפתחותו של מרחב חיים תוסס, יצירתי המאופיין בתנועה, לא מאורגנת בהכרח, לרוב של יחידים, בין ובתוך גבולות הנרטיבות, תוצאי הסוציאליזציה, התנאים הגיאוגרפיים, כל מה שמסמן מלכתחילה את אינסטינקט ההיבדלות האורתודוקסית. המחקר שזיהה מגמות אלו עד כה תחם אותם בעיקר לנזילות היחס שבין מרחב החיים שמחוץ לגבולות הקהילה האורתודוקסית לבין עולמה של הקהילה האורתודוקסית עצמה.

הפוסט-אורתודוקסיה מבטאת קיום יהודי המצוי תדיר בזרימה בקוי התפר שבין הסיווגים המלוים את תיאורי דיוקנה של היהדות האורתודוקסית במאתיים השנים האחרונות.[24] הזרימה הפוסט-אורתודוקסית קושרת בין היהודי הציוני-דתי, הנוסע לאומן ומשתטח על קבר רבי נחמן מברסלב, לבין יחידים וציבור המגדירים עצמם כ'חילונים' והפונים להשכיל ב'ישיבות חילוניות', לבין יוצאי ברית המועצות לשעבר המחפשים את יהדותם בסוגות המסורתיות דווקא של 'קבלת המאה העשרים'. לכך נוסיף גם את אותם יחידים חברי הקהילה הליטאית הממליכים עליהם

[24] על המונח 'זרימה' בהקשר מרחב הזהויות היהודיות ראו: בן-רפאל ובן-חיים, **זהויות יהודיות בעידן רב-מודרני**, ת"א, 2007

מקובל עממי ספרדי כאדמו״ר, כבמקרה הבולט לעין של הרב אלעזר אבו-חצירא מבאר-שבע או הרב חיים כהן, 'החלבן' מגבעתיים. מקרים אלה ועוד אחרים מבטאים בחירות חיים שונות המונעות בוודאי מתוך מוטיבציות מגוונות שספק אם נפגשות במרחב. אולם המשותף להן הוא הרצון לקיום יהודי החוצה את החלוקות המסורתיות המלוות את התפתחות היהדות האורתודוקסית במפנה המודרני. הפוסט-אורתודוקסיה אינה תוכנית תרבותית-פוליטית, היא אף אינה הגדרה עצמית, כלומר אין היא מצויה בגדר קטגוריה המזינה מחקרים וסקרים שעניינים התנהגות יהודית. שאם לא כך תחתור כנגד עצמה. הפוסט-אורתודוקסיה היא בעיקרה זרימה, תנועה, שוטטות במרחב יהודי אורתודוקסי משתנה.

ככלל, מקור המונח 'פוסט-אורתודוקסיה' נטוע בקריאת יאוש נוכח הקושי בו נתקל יהודי מודרני (אשה/גבר) לנוע בחופשיות בתוך מרחב זהויות יהודיות 'מסורתיות' הממושטרות בשפה, בפרקטיקה קהילתית ובעיקר ברצון לבסס חשיבה הלכתית וקהילתית נכונה.[25] כך לדוגמה במבוא לחיבור משותף עם ישעיהו ליבמן המנוח, מגדיר איש מדע המדינה הישראלי ברוך זיסר את זהותו היהודית כפוסט-אורתודוקסית. זיסר רואה בפוסט-אורתודוקסיה זרם ביהדות המודרנית, אולם לטענתו המדובר הוא בזרם פיקטיבי, שכן לשיטתו אין מוסדות יהודים המשויכים לזרם כזה. הוא מתאר את הפוסט-אורתודוקסיה כמקום משכנם של חסרי הבית ביהדות המודרנית. אלה שאינם יכולים לשהות בסביבת החיים האורתודוקסית אולם גם אינם יכולים לראות עצמם כחילונים. הפוסט-אורתודוקסים, גורס זיסר, גם לא יכולים לראות ביהדות הרפורמית או הקונסרבטיבית בגדר מקום ראוי לבניית זהות יהודית. לא בשל גישותיהן התיאולוגיות המקילות או הנוחות ביחס לקיום ההלכתי, אלא משום ראייתה של האורתודוקסיה, ראייה הטבועה בפוסט-אורתודוקס, את סוגות יהודיות אלה כנחותות. זיסר רואה בפוסט-אורתודוקסיה כמעין זרם חסר מנוחה של פליטי הקיום המוסדי האורתודוקסי. מי שהם פתוחים לכל מקום. לטענתו המשמעות של הפוסט-אורתודוקס הוא לא להיות כבול לזרם מסוים, לא להיות משויך. נע ונד בין האפשרויות ללא הכרעה. ראוי אפוא להמשיך את קו התיאור של זיסר ולראות בפוסט-אורתודוקסיה אופציה של זמניות או אף קביעות, שעיקרה הוא לא להיות כבול לזרם מסוים, לא להיות משויך. הפוסט-אורתודוקס מבקש לנוע ולנוד בתוך ובין מרחב אפשרויות הזהויות היהודיות, ללא הכרעה, ללא כיוון, אולי גם ללא הכוונה מלבד ריבונותו כאדם פועל, יוצר וחושב; בתוך כך הופכת הפוסט-אורתודוקסיה למרחב של קיום יהודי דעתני והתנהגותי פעיל, החותר תחת המיונים והסיווגים תוצאת מאה וחמישים שנים לערך של מודרניזציה יהודית.[26]

נוכח תיאורי המרואיינים את התחברותם לטקסט כדוגמת 'תפילת נשים' דומני כי אין לראות בפוסט-אורתודוקסיה בבחינת זרם פיקטיבי. אין לראות בה תופעה של ישיבה על הגדר. הפוסט אורתודוקסיה היא אסטרטגיה של קיום ממשי, כזה המבקש לבסס קיום יהודי מתחדש כתיאורו של האנתרופולוג החזותי אייל בן דב. יהודי שהוא מעבר לחלוקות הריאקציוניות המאפיינות את היהדות המודרנית. המדובר באסטרטגיה הממשיכה את הקו האורתודוקסי המודרני, אולם

---

[25] לעיל, ברוך זיסר, 2006; מיכה גודמן, יהדות ללא נבואה, **ארץ אחרת**, גיליון 31, עמ׳ 53.

[26] על המקבילות ההגותיות של הזרימה הפוסט-אורתודוקסית ראו: גילי זיוון, **דת ללא אשליה – נוכח עולם פוסט-מודרניסטי**, רמת-גן, 2006; אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי: שאלות של זהות ושל תרבות**, ירושלים, 2006; תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, ת״א, 2007.

מבקשת לבסס את קיומו שלא מתוך מחויבות למרחב הקיום האורתודוקסי, כדוגמת המחויבות המסורתית לעולמו של בית המדרש. לא מעט מהמרואיינות/ים העדיפו לדבר על יחסם לספר שלא מתוך שייכות לקולקטיב מסויים. הם דיברו על הספר כדבר מה אישי. דבר מה שאינו נתון לבחירה של ממסד, כי אם לבחירתם שלהם, כמעין מימוש של אוטונומיה דתית/חילונית-אישית בתוך מרחב של זיהויים הלוכדים את המציאות באבחנות נוקשות. אולי בשל כך אין הפוסט-אורתודוקסיה בגדר תופעה מונית, כלומר אין המדובר הוא בתנועה חברתית, כי אם זרימה. יש לעתים והמדובר הוא בזרימה גועשת כבמקרה התגובה הבולטת לעין לחיבור 'תפילת נשים' שהוא בעיני טקסט פוסט-אורתודוקסי בו עוד נדון. יש והמדובר הוא בזרימה חרישית משהו כבמקרה של הכתיבה הביקורתית החרישית את עולמה של הישיבה המסורתית מצד מי שבא מתוכה ואף מבקש להתמיד בה.

השימוש בספר כמפה חדשה למסע אישי ביהדות, לשוטטות יהודית, דתית או חילונית, אף היא מסימני ההיכר של המרואיינים והמרואיינות. הפוסט-אורתודוקס הוא כתייר הנוסע ממקום למקום, שוהה קמעה, וממשיך הלאה. הויזה אותה הוא נוטל לעצמו באה מתוכו, יכול ומתוך גירוי אינטלקטואלי, בתוך תגובה אידיאולוגית או אף מתוך יכולת כלכלית לעשות זאת, ולפתח עמדה עצמאית ביחס לגבולות הקיום היהודי הנתונים תחת השפעתה של האורתודוקסיה או ההתנגדות לה. מנקודת מבט מעין זו טעות יהיה לראות בחיבור 'תפילת נשים' טקסט בעל משמעות מהותנית, שכן ראייה מעין זו מניחה את ראייתו כטקסט נשי. ואין כך הדבר. 'תפילת נשים' הוא טקסט שמעבר לדיכוטומיה של נשים/גברים. הוא למעשה מחדש בנתיב היהדות כחוויה ליטורגית ולא בהכרח רק למדנית.

2. 'תפילת נשים' והתיאולוגיה של 'הרחבת הבניין'

לא בכדי אפוא מעורר 'תפילת נשים' חוסר נחת המשותף לחלקים הרדיקליים בחוגי האורתודוקסיה המסורתית ובחוגי האורתודוקסיה המודרנית. הראשונים רואים בו כמי שמקורותיו בחטא הפעלתנות המגדרית באורתודוקסיה המודרנית, זו המבקשת לתקן את יחסי המגדר באורתודוקסיה המסורתית. הנה, יאמרו הם, הנה טקסט המסיר את המסכה מעל פניה של הפעלתנות המגדרית באורתודוקסיה המודרנית. הזירה הליטורגית יש לזכור צרובה בזיכרון הקולקטיבי של האורתודוקסיה המסורתית כמקור למאבק אל מול הכוחות 'המודרניים', 'המתקנים' בראשית דרכה.אולם את קולם של אלה נשמע בעיקר בחדרי חדרים, לא בפומבי. מודעים הם לכך שהמדובר הוא בקול שאינו נכון-פוליטית בעידן זה. מנגד לאלה בולטת ביקורת החוגים הרדיקליים באורתודוקסיה המודרנית או מי שמבקשים לסמן עצמם במסגרתו. אלה רואים ב'תפילת נשים' טקסט חשוב; אבן דרך בפרוייקט המגדרי ביהדות הישראלית ומחוצה לה. אולם ספק אם זהו הטקסט לו הן/ם ציפו.

לתפיסה זו התפילות המכונסות בספר אינן מבטאות את רוח הפרוייקט המיגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית. ההפך מכך. לא רק שאין בספר זה בשורה, אלא במידה רבה הוא אף מבטא את הקול השמרני ביהדות, ובלשון הסוציולוגים 'משעתק' את ההנחות השמרניות על מקומה החברתי המוגדר של האשה. הספר טוענת פנחסי מקבל, שלא באופן מודע, את ההתאמה הדיכוטומית המחלקת בין אשה/גבר וספירה פרטית/ספירה ציבורית. טענה זו נסמכת על עימוד

התפילות המכונסות בספר ותכניהן. לא מעט מהן מתברר עוסקות בחוויה הנשית הנקשרת אל עולם המשפחה, הבית, האימהות, כל מה שמזוהה במבט 'מסורתי' עם תפקידיה של האשה.[27]

ברם, מנקודת מבט הנוגעת בפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית הרי לוודאי 'תפילת נשים' משמש ביטוי למעבר אפשרי של הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית מתנועה פורמליסטית העוסקת בלימוד הקנון ובערעור עליו, גם להויה קהילתית ספונטנית היוצרת חלופות קנוניות שלא בהכרח מתוך רק מתוך ערעור על הקיים אלא בהפצת תובנותיו המרכזיות אל ציבורים רחבים. זהו מעבר המנוסח תיאולוגית אצל תמר רוס כחלק ממה שהיא רואה כאסטרטגיה של "הרחבת הבניין" בפוליטיקה של המגדר באורתודוקסיה היהודית המודרנית.[28] ובלשונה:

> "עד כה האפשרויות לפתרון העימות בין הפמיניזם למסורת היהודית הוגבלו לשמירת מעמדן של הנשים כמות שהוא, לחיפוש מקום לשיפור במסגרת האילוצים הקבועים של המסורת, או להבאת שינוי באמצעות צורה רדיקלית יותר של רביזיוניזם תיאולוגי או סוציולוגי . . . אני טוענת שההתקרבות בין הפמיניזם למסורת חייבת לנוע במסלול אחר, המפוגג את האבחנה החדה בין הנחות היסוד הראשונות של המסורת לבין הצורך בפירוש משמעותן מחדש לאור הנסיבות המשתנות. גישה זו המתבססת על נטייה פמיניסטית למוסס הפכים בינאריים על ידי טשטוש האבחנות ביניהם, מוצאת תהודה בכמה היבטים עכשוויים של המחשבה הפוסט-מודרניסטית".[29]

גישה מעין זו משתלבת גם במהלך תיאורטי רחב יותר הנדון בשנים האחרונות בסוציולוגיה הכללית תחת הכותרת 'פוסט-חילוניות'. מהלך זה מיובא באחרונה ומפותח בהרחבה במחקר החברה הישראלית בהצעתו של הסוציולוג יהודה שנהב למתווה למחקר 'פוסט-חילוני' בחברה הישראלית.[30] לטענת שנהב יש לבחון באופן ביקורתי את הקטגוריות השכיחות בהן אנו משתמשים למיפוי וקטגוריזציה של המציאות הדתית/חילוניות ביהדות הישראלית. ההנחה היא כי קטגוריות אלה, ההופכות לא פעם חלק מהדימיון הסוציולוגי של החברה, משקפות לא פעם מהלכים של מיון וסיווג הנגזרים מהתרבות הדומיננטית בחברה, מי שנוטלת לעצמה את חירות הסימון של גבולות המציאות החברתית. מה שמעניין בטענתו של שנהב והוא גם הקושר כאן בינו לבין עבודתה של רוס היא תפיסתו של השיח הסוציולוגי כשיח שיסודותיו תיאולוגיים. כלומר ההצעה למחקר בנוסח שנהב או ההצעה למחשבה בנוסח רוס אינם אלא גם הצעה לפרקטיקה.

נראה כי הספר 'תפילת נשים' נע בצורה מדודה כחלק מהניסיון להרחיב בבניין הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית. אולם אין הוא נע במסלול של מחשבה והגות המאפיין את

---

[27] ראו אצל ראו אצל גלעד סרי לוי, יהי רצון שאזכה לבן זכר, **הצפה**, 6.1.06; חנה פנחסי, "אמהות או מהותנות", **אקדמות**, גיליון י"ט, 2008, עמ' 230-223.

[28] לעיל: רוס 2007, עמ' 384-291.

[29] שם, עמ' 291.

[30] יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילוני במחקר החברה הישראלית", **סוציולוגיה ישראלית** (יפורסם); השוו: אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי**, ירושלים, 2006.

בית המדרש של האורתודוקסיה המודרנית, כי אם במסלול הפוסט-חילוני ולטעמי במקרה זה 'הפוסט-אורתודוקסי' של ביקורת ויצירה המשולבים האחד בשני והניצבים בלב הפרוייקט של 'תפילת נשים'. כשרוס ושנהב נוטלים את המושכות התיאולוגיות והתיאורטיות ובורים נתיבי דעת חדשים, המנסים למוסס את ההפכים הבינאריים המאפיינים את המחשבה החילונית והאורתודוקסית ביהדות הישראלית, 'תפילת נשים' פונה אל הפרקטיקה ומבקש להציב ספר החותך בגבולות הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית בישראל. המחיר שרוס/שנהב משלמים הוא בפוליטיקה ישנה-חדשה. "ישנה" במובן זה שהדיון התיאולוגי/סוציולוגי המתקדם עודנו נותר בתחומי עולם 'בית המדרש', המסורתי או האקדמי, מקור לפלפול מתקדם יותר או פחות. "חדשה" במובן זה שאכן המדובר הוא בשיח רב-השראה וכריזמה הפורץ את גבולות הדמיון האורתודוקסי/חילוני, הנשי והגברי כאחד. מנגד, המחיר ש'תפילת נשים' משלם הוא ביצירה יהודית ישנה-חדשה. ישנה, במובן זה שלא מעט מהטקסטים המשמשים לה מקור השראה נטועים עמוק בהיסטוריה 'המסורתית' של האשה היהודיה במרוקו, הונגריה, תוניס ופולין. אולם היא גם חדשה, במובן זה שקולן של נשים שקול לקולם של גברים ולא רק זאת אלא שתפילתה של האשה מקבל נפח ומקצב של הובלה.

3. הפוליטיקה המופרטת של המגדר - בין 'האשה העלומה' ל'יד הנעלמה'

ניתן היה לעצור כאן. אולם דומני כי בכך היינו לכודים במלכודת הכריזמה והפלפול של הדיון בסוציולוגיה של הזהות. מתוך זאת נעלם פעמים רבות לא האדם או החברה, המהות או הבנייה, כי אם 'השוק', 'השוק הפרטי'.[31] להיבט זה בסיפור קבלתו של 'תפילת נשים' בציבוריות הישראלית יש ערך עצום להבנה את הנתיב אותו עשה התרגום המרוכך של הפרוייקט המגדרי ב'תפילת נשים', מבתי המדרש, מהאקדמיה, מהמכונים, אל הציבור הישראלי הרחב.

הדברים נקשרים בטענתו של הסוציולוג שמואל נח איזנשטדט על אודות המעבר המתרחש בחברה הישראלית בשני העשורים האחרונים מהפרוגרמה הציונית הראשונה לפרוגרמה הציונית השניה, כמקבילה אפשרית למעבר אותו מזהים סוציולוגים אירופאיים מהמודרניות הראשונה למודרניות השניה.[32] לטענתו של איזנשטדט מאז המהפך הפוליטי ב – 1977 נעות קבוצות דחויות בחברה הישראלית מהשוליים למרכז. קבוצות אלה מבססות פוליטיקה חדשה, התגבשויות חברתיות חדשות ומעצבות מחדש את הזהות הישראלית. את זאת הן עושות בין היתר מתוך ניצול אופקים שפותח להם השוק הפרטי. כך הוא סיפור התפתחותו של המעמד הבינוני המזרחי בישראל נוכח תהליכי ההדרה של המעמד השליט[33]; כך הוא סיפור קולה של היצירה הדתית-לאומית כדוגמת מקרה ספרי הרב חיים סבתו שנדחה מלכתחילה מצד חוגי הממסד התרבותי הישראלי הותיק; כך הוא סיפורם של חוגים חרדיים המבקשים לבסס את דרכם אל לב החברה הישראלית. לא המדינה מסייעת להם לעשות זאת, בוודאי לא התלות הפוליטית והכלכלית בדפוסי הפילנתרופיה של חברת הלומדים. מי שמסייע לעשות זאת הוא פעמים לא מעטות דווקא השוק הפרטי.

---

[31] לביקורת 'הפוליטיקה של הזהות' מנקודת מבט מעמדית במחקר החברה הישראלית ראו: דני גוטוין, "זהות נגד מעמד – רב-תרבותיות כאידיאולוגיה ניאו-ליברלית, **תיאוריה וביקורת**, גיליון 19, עמ' 257-241.

[32] שמואל נח איזנשטדט, **תמורות בחברה הישראלית**, ת"א, 2003

[33] אורי כהן, נסים ליאון, "לשאלת המעמד הבינוני המזרחי בישראל", **אלפיים** (יפורסם).

במציאות מתחדשת מעין זו לתיאולוגיית המגדרית על אודות 'הרחבת הבניין' והפרקטיקות הנילוות לה יש יותר ממקום אפשרי בסביבה המחפשת עוגנים חדשים המשקפים לא את הרצון למוסס את האבחנות הבינאריות המלוות את הפרוגרמה הציונית הראשונה, אלא המציאות בה אבחנות אלה מפורקות בחיי היומיום. אולם בכדי להרחיב את הבניין על מי שנוטלים או מבקשים ליטול חלק פעיל יש לצאת החוצה, לגייס משאבים ומימון רבים ולהופכו לנגיש.

לפניו של היזם החברתי או התרבותי ניצבות שלוש דרכים בולטות: הראשונה היא גיוס משאבי מדינה; הדרך השניה היא גיוס משאבים פילנתרופיים. הדרך השלישית היא גיוס השוק הפרטי. במשך שנים ארוכות פעלו יזמים תרבותיים בחברה הישראלית דרך ובאמצעות שתי הדרכים הראשונות, בעשור האחרון נראה כי הדרך השלישית הופכת ליותר ויותר משמעותית. השוק הפרטי הופך למעורב בעיצוב הזהויות התרבותיות והחברתיות. זהו חלק מהגיון 'ההפרטה' המלווה את המעבר מהפרוגרמה הציונית הראשונה לשניה. במרכזו של תהליך ההפרטה לא רק ניצב מעשה העברתה של המדינה מנכסיה לידיים פרטיות. במרכזו של תהליך ההפרטה ניצב גם המעבר מעיצובו של שוק האידאות בידי האידיאולוגיה המאורגנת והממוסדת אל הידיים הפרטיות, אל השוק הפרטי אל הגיון 'היד הנעלמה'.

כאן יש עלינו לתת הדעת אל דרכי ההוצאה לאור של הספר 'תפילת נשים', לעובדה כי הוצאת 'ידיעות אחרונות', כלומר המוציא לאור של הספר, הוא הוצאה פרטית שרב לה בשנים האחרונות לא רק בשדה התקשורתי אלא גם בשדה התרבות היהודית בחברה הישראלית. עורכת הספר מודעת לכך וכפי שציינתי כבר במבוא לספרה מעידה כי הדבר נעשה מתוך רצון להגיע לקהלים רבים. במילים אחרות היא מבקשת לנצל את כוח השיווק המוכח של הוצאה כמו ידיעות אחרונות על מנת להפיץ באופן יעיל את הבשורה המגדרית והיהודית של תפילת נשים. ההוצאה הפרטית בשילוב היוזמה הופכים לכוח יעיל בעיקוף מנגנוני השיח המסורבל והדעתני המלווה את הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית. בכך כמו נכרתת ברית לרגע בין 'היד הנעלמה והשקטה' לבין 'האשה העלומה והמושתקת'.

זהו אכן מנגנון יעיל. הוא מסייע לא מעט בפריצת המחסומים האורתודוקסיים המסורתיים, בהגמשת הדימוי הדעתני הכבד המיוחס לאורתודוקסיה המודרנית. בגיבוש דימוי דינמי, עדכני ומרוכך לטקסט שמלכתחילה נטוע בהשקפה בעלת יסודות רדיקליים. מכונת השיווק היעילה פורצת דרכים שבהם הכריזמה האידיאולוגית לא הועילה. היא מסייעת להביא את דברו של הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה היהודית המודרנית אל קהלים חדשים. אולם בתוך כך הוא גם מסייע לבצר לעצמו דימוי של מי שיכול מעתה והלאה ליטול חלק פעיל גם בעיצוב סדר היום היהודי בחברה הישראלית. העובדה כי אותה הוצאה לאור מעורבת בהוצאתם של חיבורים יהודיים קלאסיים היא חלק בלתי נפרד מהגיון זה.

חלק ניכר מהמחקר הביקורתי, ובתוכו גם הפרוייקט המגדרי באורתודוקסיה המודרנית, התמקד עד כה במקומה של המדינה בהכוונת המציאות. פחות ניתן דגש למקומו של השוק הפרטי. נוכח משבר המדינה והסמכות בישראל ובחברה המערבית, לכוחות השוק יש אינטרס ברור לסייע

לתחזוקת המציאות ממנה הן נהנים. לעת עתה דומה כי מפגש האינטרסים בין הפרוייקט המגדרי לבין כוחות השוק מניב מעשה ליטורגי חדשני ותוסס. אולם הניסיון מלמד כי המדובר בסימביוטיקה מוגבלת. בדומה למעקב אחר הסימביוזה בין המדינה לבין האינטלקטואלים ואנשי התרבות יהיה עלינו לתת את הדעת בשנים הקרובות לקשר המורכב בין היזמים התרבותיים הצומחים בפריפריה לבין כוחות השוק המבקשים לשמש שחקן בעל נוכחות גלויה בשדה התרבותי.