

בין אימהות לחפצון - עיון בספרות נשים בראי החינוך

לילי שמיר

תקציר

במאמר זה מוצגת הטענה, כי האימהות עשויה לשמש קיר מגן לנשים בפני חפצון והפיכתן למטבע עובר לסוחר בחברה הקפיטליסטית והפטריארכלית. בחינת האימהות כאירוע המכונן סובייקטיביות נעשית באמצעות שני סיפורים: "מדנים" של דבורה בארון (ריבנר, 1974) ו"מקופלת" של אורלי קסטל-בלום (1989). העיון בשני הסיפורים חושף יחס שונה לאימהות. בסיפורה של בארון מוצגת האימהות כאידאל פוזיטיבי, המגונן על האישה מפני חפצונה המוחלט בידי הגבר ופותח לבנותיה מרחב נקי מפיקוח גברי, המאפשר התאחדות טרנסצנדנטית עם הטבע. בסיפורה של קסטל-בלום האימהות מוצגת כפארסה וכחפצון העצמי של האישה בידי הגבר, של האישה בידי החברה. גם החפצון של הילד בידי האישה מוצג כ"ככות" (suchness) קיומית שאין להימנע ממנה. העיסוק המחקרי בשני הטקסטים יכול לשמש דוגמה לאופן שבו טקסטים ספרותיים יכולים להיות כר לפיתוח דיון פדגוגי בנושאים חשובים המעסיקים את החברה. בראש ובראשונה מבקש המאמר להציג את כוחה של הספרות בהפגשת הקוראים עם המורכבות של בעיות מגדריות, עם אימהות ועם מערכות יחסים בחברה האנושית, וזאת בדרכי היסט אמנותי. שנית, המאמר מבקש לחזק את הרעיון שקריאה מושכלת של ספרות מגבשת זהויות ומאפשרת לקורא לדון עם אחרים ובינו לבין עצמו בבעיות המהותיות בעולמו.

מבוא

מטרת המאמר היא לחשוף את אופק ההתבוננות ביצירה ספרותית בזיקה לסוגיות חברתיות-תרבותיות, וזאת באמצעות הקריאה ב"מדנים" של דבורה בארון ("מדנים" שהוא קטע מתוך הסיפור "קטנות" מובא בשלמותו אצל ריבנר, 1974, עמ' 131-138) ו"במקופלת" של אורלי קסטל-בלום (1989, עמ' 23-25; רתוק, 1994, עמ' 79-80, משם בחרתי לצטט). ההתבוננות תחשוף בתחילה את אופן ייצוגה של חוויית האימהות ולאחריה את הקשר המיוחד בין אימהות לחפצון עצמי,¹ כפי שמעוצב בספרות. שני סיפורים אלו, שנכתבו בידי נשים ולקוחים משני קצוות של תולדות הספרות העברית החדשה, המודרנית והפוסט-מודרנית, מציגים למעשה שני מודלים שונים בתכלית של אימהות.

1. "חפצון" הוא המינוח העברי למילה "אובייקטיביזציה". מילה זו באה לציין את ההתעלמות מההבדל הרדיקלי בין אובייקט לסובייקט ואת ההתייחסות לסובייקט האנושי כאל אובייקט לכל דבר. המילה "חפצון" נגזרת מהמילה "חפץ", ומורה על המגמה של הפיכת האדם לסובייקט או לחפץ. ככלל, החפצון נעשה כלפי האדם מצד אחרים. ב"חפצון עצמי", שהוא שלב עמוק יותר של חפצון, האדם הופך את עצמו לחפץ, לעתים עוד בטרם אחרים מתייחסים אליו ככזה ולעתים בעקבות הפנמה של היחס המחפצן שהוא זוכה לו מצד אחרים.



השאלה הראשונה הנשאלת היא מהו ההבדל העקרוני בין שני מודלים אלו. לטענתנו, המודל האחד המעוצב ב"מדנים" הוא מה שניתן לכנות אימהות מופתית ורגולטיבית. על פי מודל זה, האימהות נתפסת באור חיובי כמופת של הענקה ללא תנאי, של גילוי חסד ורחמים, וגם אם אינה קיימת בפועל, היא מעוצבת כסיפורה של בארון בבחינת אידאה שיש לשאוף אליה בכל מחיר. ואילו המודל האחר המעוצב ב"מקופלת" מציג פארה של האימהות, כלומר פירוק של תפיסת העולם הדוגלת באימהות וערעור הערכים האימהיים עד כדי מחיקתם המוחלטת. זהו סוג של עמדה או של יחס שאינם נבדלים מאובדן הערכים ואובדן התכליות, אשר שולטים בעולם ובחברה הנוכחיים. שני מודלים אלו של אימהות מציגים אמנם מצבים קיצוניים, שהם נחלת הספרות ואינם קיימים במציאות הנחווית על ידינו בחיי היום-יום, אולם דווקא הקצנתם מאפשרת לזהות קווי היכר ודפוסים שאפשר לפגוש בחיי היום-יום ובסביבה הקרובה של כל אחד מאתנו, כמו גם לנקוט עמדה כלפיהם.

שני המודלים הקוטביים של האימהות המוצגים בסיפורים משקפים ניגוד בתפיסות עולם. על פי תפיסת העולם שממנה נגזרת תפיסת האימהות ב"מדנים", הקיום האנושי הוא בעל תכלית, בעל מטרה ובעל ערך. למרות הקשיים במימוש של אלו, עדיין אפשר לחתור אליהם, וחתירה זו היא שממלאת את הקיום האנושי בתוכן ובמשמעות. על פי תפיסת העולם שממנה נגזר מודל האימהות המוצג ב"מקופלת", העולם, כמו גם הקיום האנושי בו, הוא חסר כל תכלית ותוחלת, אין בו יד מכוונת ואין בו כל משמעות. הקיום בכלל מאופיין ב"כוח" (suchness), אשר נותרת אדישה לכל ערך ושיפוט מוסריים.

מלבד הניגוד בין שני מודלים אלו של אימהות, בשני הסיפורים מתקיים בו-זמנית גם ניגוד בין העמדה הגברית כלפי ההורות לבין העמדה הנשית כלפיה. הניגוד בנקודות המבט על ההורות מאפשר לנו התבוננות מחודשת עליה. לאור העיון הפרשני בסיפורים מוארת ההורות באור חדש ובלתי מוכר. כמו כן שתי נקודות המבט האלו זוכות לגיטימציה בסיפורים עצמם, כמו גם בספרות הפרשנית שנכתבה עליהם, ובכך נמנע השיפוט הסטיגמטי והמידי שלהן. ההתוודעות לשתי נקודות המבט היא בין היתר אחד ה"תגמולים" שהקריאה בספרות עשויה להקנות לתלמידים.

עיקר ההבדל בין הורות גברית להורות נשית מתמצה בשתי הבחנות יסודיות. ההבחנה הראשונה היא בין מה שניתן לכנות הורות מותנית לבין הורות ללא תנאי, וההבחנה השנייה היא בין מה שניתן לכנות הורות בהקשר הכללי ובין הורות בהקשר הפרטי. באשר להבחנה הראשונה, ההורות הגברית מתבטאת בעיקר בהולדת בנים מתוקף הצו החברתי הקדום להמשכת השם. מצו זה נגזר מצד האב בפרט, ומצד החברה בכלל, יחס של איפה ואיפה לבנים מזה ולבנות מזה. הבנים מועדפים על פני הבנות וזוכים מצד האב ליחס הורי קרוב, מתעניין ומתחשב יותר (הורות מותנית).² יתרה מכך, לפי תאוריות פמיניסטיות

2. כך למשל, במהלך סקירה של מעמד האישה בחברה המערבית לעומת מעמדה של האישה במזרח, מצינת דה-בוואר (2001), כי במשטר פטריארכלי מובהק כמו זה שהתקיים עם הופעתו של הרכוש הפרטי, רווח מאוד מנהג נטישת הבנות. בקרב עמי ערב היה נהוג להשליך את הבנות לבור עם היוולדן. קבלת ילוד בת נחשבה למחווה של רצון טוב מצד האב, שכן התקבלותה של האישה בחברות הללו נחשבה מעין חסד שנוטים לה, ולא כרת וכדין כמו הזכר (עמ' 118-134).

עכשוויות, הבנים זוכים ליחס מועדף גם מצד האם. בעובדה זו יש כדי להראות כי נשים הפנימו את הערכים הפטריארכליים המנוגדים לאינטרס הנשי.³ ובאשר לגבר, בניגוד לאישה יש לו אינטרס מוצהר ברווחתו של היילוד הבן, פחות מאשר ברווחת היילוד הבת, מכיוון שהיילוד הבן הוא זה שנושא את שמו. כל זאת בשעה שקיימת טענה בספרות הפמיניסטית, שלפיה אצל נשים ההורות היא ללא תנאי ומודרכת לא על פי צו חברתי אלא על פי צו מוסרי-פנימי, שממנו נגזר יחס שווה של האם כלפי יילודים בנים ויילודים בנות. עם זאת בהחלט ייתכן שמדובר בפנטזיה פמיניסטית אשר מודרכת מתוך הניסיון לסגור (אדבוקציה) של ההורות הנשית (איריגארי, 2004, עמ' 90-117).

באשר להבחנה השנייה, אפשר לטעון כי העדפה זו של בנים על פני בנות מצד ההורה הגבר נובעת ממבט כולל יותר על ההורות בהקשר החברתי שלה. הגבר נענה יותר לצו חברתי הכולל, המתחשב ברווחה של מכלול החברה והקהילה ופחות ברווחה של הפרטים המרכיבים אותה. כל זאת בשעה שיש מקום לטעון, כי ההורות הנשית מתרכזת יותר ברווחת הפרט ומעוניינת פחות להיענות לצווים חברתיים כוללים. בהחלט ייתכן שההורות הנשית רואה את עיקר פעולתה בטיפוח גשמי ורוחני של היילוד בלא קשר למינו. ההורות הנשית נתפסת בתודעה האנושית כמקום של נתינה ללא תנאי, של חמלה ושל שימור אנושיות היילוד וטיפוחה. היא עסוקה יותר בשימור האנושיות והחד-פעמיות של היילוד ופחות בשימור ובאבטוח של המסמן החברתי שלו (שם, שם).⁴

במאמר זה עיקר הטענה היא שההורות הנשית מטפחת לא רק את אנושיותו של היילוד, אלא עשויה לטפח גם את האנושיות של האם עצמה. אבקש להראות, כי בניגוד לטענה המקובלת בספרות הפמיניסטית, שלפיה ההורות הנשית מהווה מכשול בפני האישה למימוש עצמיותה ולהתקדמותה החברתית, בכתיבה הנשית מועילית לעתים הטענה, כי ההורות הנשית דווקא מחברת את האישה לעצמה ומשמרת את אנושיותה בלב לבו של עולם שעסוק בחפצונה. הכתיבה הנשית הנדונה מביאה לידי ביטוי את הדעה שההורות הנשית עשויה לשמש חומת הגנה המונעת מהאישה להפנים את הדה-הומניזציה המופנית כלפיה, המסייעת לה למנוע את חפצונה העצמי ולחזק את נשיותה ואת אנושיותה. חפצון האישה בתפקידה כאם התקיים בחברה הפטריארכלית מאז ומעולם לפחות בשלושה מעגלים: במעגל החברתי, במעגל המשפחתי ובמעגל העצמי. החפצון החברתי

3. למשל צ'סלר בספרה נשים ושיגעון (1987) טוענת, כי בחברה הפטריארכלית קיימת הכוונה תרבותית של האם לאהוב בעיקר את בנה ולהעניק לו טיפוח אימהי, כשתבנית האם הקדושה בנצרות משמש מודל מיתולוגי לגישה זו (עמ' 35). גם רייץ' (1989) טוענת כי אפילו הנשים עצמן מחזקות זו אצל זו את היחס האימהי כלפי יילודים בנים (עמ' 238-253). בהקשר זה ראו גם את טענתה של רתוק (1994, עמ' 278) הדנה בסוגיה זו אצל דבורה בארון.

4. עם זאת אין להתעלם מהעובדה כי בקרב תאורטיקניות פמיניסטיות נשמעת גם הטענה, כי הציפיות ממוסד האימהות מושפעות מההקשר החברתי והתרבותי, וכי לא בכל החברות נמצאה האם בתפקיד ההורי העיקרי או הבלעדי. עוד בנושא זה ראו: Braverman, 1989.

מתבטא ביחס המוסדות כלפי האישה וביחס של החברה בכללותה. ב"מדנים" מעגל זה מיוצג בדמויות הרב והרבנית, כמי שמשמשת לצדו. במעגל המשפחתי היחס המחפצן הוא בעיקר מצד בן הזוג, כאשר הוא מתבטא בהפיכת האישה למכניזם לסיפוק יצרים וצרכים. החפצון במעגל המשפחתי מתבטא בתביעה להולדת בנים, אשר הופכת את האישה, פרט להיותה מכניזם לסיפוק יצרים, גם למכניזם להולדת בנים. במעגל העצמי חפצון האישה מתבטא בהפנמת היחס המחפצן כלפיה: החפצון במעגלי החברה והמשפחה חודר אל תוככי פנימיותה ואישיותה, עד שהיא עצמה רואה בעצמה חפץ הנתון למניפולציות של אחרים, במקום אדם בעל חירויות וזכויות משל עצמו.

למותר לציין שהחפצון בשלושת המעגלים קשור באלימות, בין אם גלויה או סמויה. במעגל החברתי האלימות כלפי האישה יכולה להתבטא בהטלת סנקציות מפקחות ומדכאות על הכישורים הנשיים בכלל ועל המיניות הנשית בפרט. במעגל המשפחתי יכולה האלימות להתבטא לא רק בסנקציות מדכאות אלא גם באלימות פיזית גרידא. במעגל האישי יכולה האלימות להתבטא בהסכמה שבשתיקה של האישה ללגיטימיות של האלימות המופנית כלפיה.

בעניין זה אני טוענת, כי האימהות עשויה להפוך ולהיות מגן בפני החפצון העצמי, ובדרך זו היא משמרת את אנושיותה של האישה חרף חפצונה במעגלים המקיפים אותה. בניגוד לטענה הפמיניסטית, דוגמת זו של וולף בספרה *מיתוס היופי* (2004), כי האימהות מהווה מכשול לשחרור האישה ולכתייה העצמי, טענתי היא כי ספרות נשים יכולה לסייע לנו בהבנת ההורות הנשית לא כמכשול אלא להפך, כמי שמסייעת לאישה להתגונן בפני חפצונה, שבחשבונו הסופי הוא חפצונה העצמי. בכך הופכת ההורות ממה שאפשר לכנות חיסרון למה שאפשר לכנות יתרון. באמצעות הדיון הפרשני ב"מדנים" אבקש לחשוף את הניואנס העדין הזה של היתרון, לכאורה, בהורות הנשית ושל האופן שבו מסייעת ההורות למניעת החפצון ובכך גם תורמת לרווחתה של האישה.

המטרה של הוראת הסיפורים הנדונים היא להסב את תשומת הלב של התלמידים לממד החיובי של האימהות כנוגדן לחפצון העצמי, שהוא הוא עיקר האמירה בסיפורים. כך העמידה על הקשר המיוחד בין חפצון לאימהות, כפי שהוא עולה במהלך הוראת הסיפורים, היא ההצעה העיקרית של הקריאה בהם, ולא חשיפת העוולות החברתיות המתבצעות כנגד נשים ובראשן האלימות הגברית המופנית כלפיהן. בהקשר זה תפקיד המורה הוא למנוע את הזיהוי המידי והפשטני של התכנים המוצגים בסיפור עם איזושהי מחאה טיפוסית המבקרת אלימות נגד נשים והרווחת בספרות העכשווית, הן הנשית הן הגברית. המסר המועבר בסיפור של בארון הוא עדין ומורכב יותר. עיקר כוונתו היא לחשוף את הקשר בין אלימות לאימהות.

העיון בסיפורים הנדונים יכול גם להציג את הנושא בהקשרים חוץ-ספרותיים ולפתח בתלמיד יכולת להבין את המורכבות של עמדות המגולמות ביצירות ספרות בהקשרן התרבותי הכולל. לדוגמה בעניין פרשת ויקי כנפו, החושפת בברוטליות את היחס המתנכר

והמחפצן של החברה כלפי נשים,⁵ יכולה הספרות לסייע בהבנת חפצון האישה, כמו גם בהבנת ההתנגדות שהאישה יכולה להפגין כלפי חפצונה. כפי שאנסה להראות לאורך המאמר, הספרות יכולה לסייע בהבנה ובשיפוט של המציאות בשלושה אופנים מרכזיים: ראשית, הספרות יכולה להציב בפני קוראיה מראָה שתשוף מצבים במציאות שהקוראים עצמם נתונים בהם, ותסייע בהבנתם או לחלופין תסייע בהבנת מצבים שדמויות מפתח בחייהם נתונות בהם. שנית, הספרות יכולה לסייע בזיהוי מצבים אלו בחייהם העתידיים של הקוראים, ואף לסייע להם בעתיד ביכולת ההתמודדות שלהם עמם. שלישית, הספרות יכולה להציב מודל מופתי שאמנם אינו קיים במציאות, אך עם זאת מעורר את השאיפה הבלתי פוסקת להגשמתו.⁶

נשיות, אימהות וחפצון

הקשר בין חפצון לאימהות מתברר ביתר בהירות בשעה שאנו בוחנים את מושג החפצון בכלל ואת חפצון הנשים בפרט. ככלל משמעות החפצון מתמצה באובדן החיץ המהותי בין סובייקט לאובייקט או בין בעל התודעה לחסר התודעה. התוצאה של אובדן החיץ היא התייחסות לסובייקט כאל אובייקט/חפץ, קרי התייחסות לבעל התודעה כאל חסר תודעה תוך אובדן התכונה המהותית והעקרונית ביותר של האדם, עצם האנושיות שלו. לפיכך החפצון, שאינו אלא ביטוי לדה-הומניזציה, הוא אולי האיום הממשי ביותר על צלם האנוש.⁷

אחד הגילויים הבולטים של חפצון הוא המסחר במה שאין לסחור בו ובמה שאין לו מחיר, במובן זה שהמסחר בו כרוך באובדן האנושיות של הסוחר, למשל מסחר בביציות, באיברים או ברגשות. שהרי האדם הסוחר באיבריו או ברגשותיו מתנכר אליהם ומתייחס אליהם כאל אובייקט המוצע למכירה לכל המרבה במחיר. במצב של עוני עלול החפצון

5. פרשת ויקי כנפו העלתה לסדר היום הציבורי את הנושא של סבלן של אימהות בכלל ושל אימהות חד-הוריות בפרט. כל זאת בשל הרעה בתנאים הסוציאליים שלהן ואובדן היחס החומל מצד החברה; חברה שבימינו אלה רואה באימהות החד-הוריות נטל כלכלי ותו לא. ההתערטלות הפומבית של ויקי כנפו באתר אינטרנט, כאשר סיסמאות מאבקה רשומות על גופה העירום, עוררה גם את השאלה בדבר הקשר בין חפצון לאימהות. לכאורה, מדובר כאן בפעולה שאפשר לכנותה חפצון עצמי, שבה האישה מציבה את עצמה ביודעין במקום הפורנוגרפי, שבו היא וגופה הופכים לאובייקט מחופצן של תשוקה פטישיסטית ותו לא. אולם, לעניות דעתי, התערטלותה של ויקי כנפו היא מניפולציה מודעת ומתוחכמת בסגנת החפצון של נשים. כנפו, היודעת כי חפצון גופה באמצעות הערטול הפומבי שלו הוא הדרך היחידה לזכות ביחס כלשהו מצד גברים בפרט ומצד החברה בכלל, הופכת אותו לכלי המשרת את התועלת שלה עצמה: בכותבה על גופה המעורטל את מסריה הפמיניסטיים והחברתיים שמלווים את מאבקה, היא מאלצת את הגברים הצופים בגופה העירום להיחשף בעל כורחם למסרים אלו, שהם כשלעצמם כלל אינם קשורים לסיטואציה הפורנוגרפית שבה היא נתונה, ואף חותרים תחתיה.
6. על האופנים השונים והמגוונים שבהם הספרות יכולה לסייע בהבנה ובשיפוט של המציאות ראו למשל: Gillespie, 1994; Sumara, 1994; Davis, 1994.
7. עוד בנושא החפצון ראו: איריגארי, 2004, עמ' 69-70; בלנש, 1984; דה-בובואר, 2001, עמ' 206-254.

להחריף, כיוון שהעונני מעמיד את האדם בפני הדילמה אם לנסות לצאת מן העונני על ידי סחר כמה שאין לו מחיר ושאסור לסחר, קרי בגוף, בנאמנויות, בעקרונות ועוד. כשמדובר בנשים ובחפצון עלולה ההשפעה להיות הרסנית ביותר, בין השאר כיוון שההתייחסות לאישה כאל חפץ עובר לסוחר קיימת מקדמת דנא ומובנית עמוק בחברה.⁸

בהקשר ה"מסחרי" או ה"כלכלי" המכונן בידי הסדר החברתי שהוא פטריארכלי במהותו, אפשר לטעון כי הנכס החשוב ביותר ובעל הערך הגדול ביותר העומד לרשות האישה הוא גופה. לכן עסקת חליפין בכל מה שכרוך באישה עוברת כמעט תמיד דרך הגוף. העסקה הנפוצה ביותר היא מכירת הגוף לצורכי מין. אך יש גם גרסאות אחרות, כמו למשל מכירת חלב (הנקזה), מכירת פריון (מכירת ביציות), מכירת כושר הילודה (מכירת רחם) ומכירת המסתורין הנשי והשימוש בו כמותג. חשוב להעיר כי החפצון העצמי אינו נחלתן של נשים בלבד וכי בחברה המודרנית קיימים ביטויים של חפצון גברים וסחר באיברי גוף גבריים, כמו למשל מכירת זרע. ובכל זאת האישה בכלל, והאישה הענייה בפרט, נאלצת להתפתות ביתר קלות מן הגבר לבצע איזושהי עסקה עם גופה. האישה נמכרת, או במקרה הטוב יותר מתבקשת למכור את שאין לו מחיר: את תשוקתה, את אהבתה, את כושר הפריון שלה, את יכולת הפיתוי שלה וכיוצא בזה. הכתיבה הנשית בכלל והסיפור "מקופלת" בפרט מבטאים, כפי שנראה בהמשך, את מצבן החברתי של נשים, שהעסקה של מכירת דבר שאין לו מחיר ושאסור לסחור בו הופכת לדרך המרכזית של התמודדותן עם עוניין ועם מצבן הנחות בחברה הפטריארכלית.

בניגוד לגבר, המחשבה על האישה בתור סובייקט היא מחשבה חדשה שאינה מובנת מאליה כלל ועיקר, ואשר יש לראות בה את אחד מפרותיו של המאבק הפמיניסטי. המאבק על האישה כסובייקט בעל זכויות, רצונות, מחשבות וכושר ביטוי, נמצא עדיין בעיצומו. אינטלקטואליות פמיניסטיות, כדוגמת וירג'יניה וולף (1981) וסימון דה-בובואר (2001), קובלות על כך שבעיני החברה אין לנשים זכות למלא את חייהן בתוכן משל עצמן. דה-בובואר טוענת, כי מסלול החיים הנשי קבוע ומוגדר גם בחברה המודרנית, ומבוסס ברובו על קביעות החברה.⁹ אף על פי שבני שני המינים ניחנו במידה שווה של יכולות, מהגבר מצפים לרכוש מקצוע או להמשיך בלימודים כדי להפוך לאדם יוצר, ואילו מהאישה מצפים שתעסוק בהולדת צאצאים וגידולם, כסיפוק צורכי הקיום הבסיסיים של בני

8. כמו למשל מנהג המוהר, שהוא ביטוי להתייחסות החברה אל האישה כאל חפץ שאפשר לסחור בו או לחלופין אי מתן זכות לאישה לקניין ולבעלות על נכסים (דה-בובואר, 2001, עמ' 165). בעניין זה האישה נתפסת כגורם שאין לו זכות לבעלות. נהפוך הוא, היא נתפסת כחפץ, כאובייקט או כנכס שזהותו נקבעת על ידי המחזיק בו. אף על פי שבתחום זה חל במשך השנים שיפור ניכר, עדיין אין זה מובן מאליה. תפיסה זו מובנית אל תוך השפה: המילה "בעל" מציינת בעלות על האישה, משל הייתה חפץ. אחד הביטויים של החפצון האינהרנטי של האישה הוא שלא רק שאין לה זכות טבעית לקניין, כמו גם להשכלה, אלא שהיא גם נחשבת לקניין בעלה (שם, עמ' 118-129).

9. דה-בובואר מביאה כדוגמה את רוסו, שייחד את תפקידיה של האישה לרעהיה ואם, ואף אמר כי "האישה בנויה להיות כנועה לגבר ולשאת את עולותיו" (עמ' 159).

משפחה, ואולי גם בתמיכה בהגשמת תוכן החיים של בעלה.¹⁰ סבירסקי (1984) מוסיפה, כי על נשים לבצע משימות מסוימות מעצם היותן נשים, ללא כל תמורה ובלא כל קשר לכישוריהן, לרצונותיהן או לעיסוקיהן האחרים (עמ' 160-178). לטענתה, מעמדה הנחות של האישה מתבטא גם במיניותה, באיסור שחל על האופן שבו היא מבטאת את מיניותה וממשת אותה.

איריגארי מרחיבה בעניין מיניות האישה ופוריותה. בספרה *אני, את, אנחנו* (2004) המאגד מסות, ראיונות ומחשבות על אודות מחיקת כוחה של האחרות הנשית לטובת הקיום הגברי, מתארת איריגארי את האופן שבו גברים תופסים את האימהות.¹¹ לטענתה, להורות הנשית יש ממד רוחני. האימהות, בהיפוך למה שחושבים הגברים, אינה מתמצית בטיפוח הגשמי בלבד אלא ביתר שאת בטיפוח הרוחני. הטיפול בילד נועד לא רק לספק את צרכיו הגשמיים אלא גם את צרכיו הרוחניים. הממד היצירתי שבאימהות הוא טיפוח הרוחניות של הילד. זו בעצם היצירה הנשית הגדולה, אשר מופקעת, למעשה, מידיהן של נשים ומנוכסת בידי גברים, תוך שהם מותירים בידי האישה את גידול הילד במשמעותו הגשמית בלבד. המין האנושי, טוענת איריגארי, מורכב משני מינים שונים שרק אחד מהם הוא פריוני. בעובדה זו אין כדי לשלול את זכותו של מין זה לסובייקטיביות. קרי, האימהות לא צריכה למנוע מהאישה להיות בעלת זכות לחופש, לזהות ולמימוש עצמי להפך, כאימהות שנועדו לספק את צרכיו הרוחניים של הילד, הן מחויבות להחזיק בזכות זו. לטענתה, הגברים רוצים ראשית לעקר מהאימהות את הממד של הטיפוח הרוחני ולשמור אותו לעצמם. הם מבקשים להפוך את האימהות למכניזם של טיפוח גשמי בלבד,

10. למעשה, תוכן החיים של נשים בחברה מוגבל אפילו כיום. במהלך ההיסטוריה נטלו הגברים את השליטה על חלק ניכר מתחומי הייצור והיצירה, ואילו הנשים הוגבלו לעסוק באותן פעילויות שנועדו לקיים את המשך קיום המין האנושי. רבים - כולל חלק גדול מהנשים - חושבים שזהו תוכן החיים הטבעי של הנשים. נטל עבודות משק הבית, שבו נושאות בעיקר הנשים, הוא אחד הביטויים המוחשיים ביותר למעמדן הנחות בחברה. זוהי עבודה רפטיטיבית, החוזרת על עצמה ועושה שימוש בכשרים הנמוכים ביותר. דה-בובואר טוענת שעבודות משק הבית נוגדות את תוכן הפעילות של החיים עצמם; הן אינן יוצרות דבר, וחלק מהן ספק אם נדרשות. כל מטרתן היא לבטל או להעלים את תוצאות הפעילות של החיים (סבירסקי, 1984, עמ' 164-165).

לאורך ההיסטוריה פילוסופים, הוגי דעות ולוחמי חופש ניסחו ברוח דברים אלו את התייחסות החברה לאישה. כפי שמציינת דה-בובואר (2001), ב-1744 התקיים באמסטרדם ה"פולמוס על נשמתה של האישה". אחד הדוברים הכריז "האישה שנבראה אך ורק למען הגבר, תחולל להתקיים באחרית הימים, משום ששוב לא תשרת את המטרה שלשמה נבראה, ומכאן עולה בהכרח שנשמתה אינה בת-אלמוות" (עמ' 159). כחמישים שנה לאחר מכן, חרף המהפכה הצרפתית, עדיין לא מתחולל שינוי במצבה של האישה.

11. הגברים יואילו לומר שהיות אִם פירושו לדעת לטפל בצרכים חומריים ולא רוחניים, ושהנשים עושות זאת טוב יותר מהם. הם מעולם לא היו אימהות... זה המקצוע האינטליגנטי והמעודן ביותר. אין ספק שהוא היה מבוצע טוב יותר, לו היו הנשים נהנות מזהותן המלאה. ואולם עד היום אלה המייצרות את החיים ומגנות עליהם אינן מחזיקות בזכות זו. במחווה מדהימה של אי אמון מופנה כלפיהן החדש שהן לא ירצו לשמור על החיים ביום שבו תהיה להן הזכות לכך (איריגארי, 2004, עמ' 77).

תוך שמירת הזכות להקניית ערכים רוחניים לעצמם. שנית, לא רק זאת אלא שהם מבקשים להפוך את האימהות גם למכניזם של הולדה וטיפוח גופני של בנים. בכך יש הכפפה של נשים לסדר הגברי ולתכתיביו. הנשים הופכות למעשה למנגנוני ייצור שנועדו להבטיח את קיומו של הדור הבא של הגברים, שישלוט בדור הבא של הנשים.¹² כך חפצון האישה מתבטא לא רק בהפיכתה למנגנון לטיפוח פיזי של ילדים, אלא גם למנגנון להולדת תינוקות בנים. מה שנחשב הוא פחות הולדת הילדים עצמם ויותר הולדת ילדים בנים, שהיא זו שמגשימה בעיני הגבר את ייעוד ההולדה של הנשים. ואילו ההורות הנשית, כפי שכבר נאמר, מקושרת להענקה בלא תמורה וללא תנאי, בלי כל קשר למין היילוד. בתאוריות פסיכולוגיות, כדוגמת זו של בנג'מין (Benjamin, 1988), מתוארת ההורות באופן דומה.¹³

במאמר זה אבקש להוסיף, באמצעות הקריאה בספרים הנדונים, טענה בדבר הקשר בין טיפוח סובייקטיביות לטיפוח רוחניות באמצעות האימהות. ברצוני להראות כי ההורות הנשית חורגת מעבר לדאגה להתפתחות הרוחנית של הילד, ומקרינה גם על רוחניותה של האישה. ההורות הנשית, שהיא בחלקה המהותי רוחנית, יכולה להיות זרו להעשרת רוחניותה של האישה עצמה ולשימור ממד של סובייקטיביות המתבטא בעצמאות ובמקוריות, ואשר נותר מחוץ לאלימות המחפצנת של הסדר הגברי. אבקש לטעון כי ההורות הנשית מאפשרת את החריגה מההכפפה המחפצנת לסדר הגברי, ויכולה להיות פתח להתפתחות רוחנית וליצירת גרעין סובייקטיבי עצמאי החומק ממלתעות החפצון.

“מדנים” – האימהות כמגן בפני החפצון העצמי

את תיאור ההתייחסות לאישה כאל חפץ אפשר למצוא ביתר שאת ביצירתה של דבורה בארון בכלל ובסיפור “מדנים” בפרט. בסיפור זה נוצר מתח מובהק בין החפצון לבין האימהות. במרכז הסיפור עומדת הדרמה של אישה הנדרשת לחפצן את עצמה כדי להמשיך לקיים את הורותה, כלומר אימהותה לבנותיה “נקנית” ב“מחיר” חפצונה. במה דברים אמורים? אלקה-שרה אשת הסנדלר, גיבורת הסיפור, יולדת בנות בלבד, ולפיכך

12. “כנשים אנו מייצרות ילדים, יצירה יוצאת מן הכלל, שכל יצירה אחרת עשויה להתגמד לידה, אלא שיצירה מדהימה זו של הנשים נהפכת לחובת הולדה, בייחוד של בנים. כך הפכו הבוראות הגדולות ביותר של היקום, הנשים, לשפחות בשירות שעתוק הסדר החברתי הגברי. מתהילת יצירת המופת שלהן נותר להן לעתים קרובות רק כאב ‘עמל’ הלידה ותשישות הטיפול ברח הנולד. לכך מתווספת העובדה שהסדר התרבותי הפטריארכלי הורידן לדרגת מה שמוגדר כפריון, ובמקביל אסר עליהן ייצור כל פרי אחר” (איריגארי, עמ’ 104-105).

13. בנג'מין הרואה באם דמות מרכזית בחוויה הסובייקטיבית של הילד, טוענת כי האם “היא אובייקט ההתקשרות הראשון של הילד... היא האובייקט המספק, הרואג, המחזק, בן-השיח, האחר המשמעותי, המבין והאמפתי” (Benjamin, 1988, p. 24). היענות האם ויכולת התגובה לצרכים החשובים והרבים של התינוק הן שמפתחות אצלו את אנושיותו, קרי את רגשותיו כלפי האחר, את האמפתיה שלו ואת יכולת הנתינה.

פריונה אינו נחשב בעיני בעלה, ואף צאצאיה אינם נחשבים. עובדה זו גורמת להתפרצויות זעם ואלימות מצדו ולתביעה חוזרת ונשנית לגט. על אף החפצון שבאלימות מצד בעלה משתדלת אלקה-שרה להמשיך ולקיים את אימהותה לבנותיה, תוך שהיא מנסה לגונן עליהן מפני האב, שרואה בהן נטל כלכלי מיותר ופגיעה בזכויותיו, במעמדו וביוקרתו. אף על פי שב"מדנים" מקור האיום על האנושיות הוא במעגל המשפחתי, הרי קיים גם גיבוי לחפצון זה במעגל החברתי הרחב יותר. ב"מדנים" האחראי לכך הוא אמנם הבעל עצמו, המכה את אלקה-שרה בקורנס ומשפיל אותה קבל עם ועדה, אולם החפצון שמקורו במעגל המשפחתי (הבעל), נתמך על ידי הסמכות החברתית העליונה (הרב והרבנית), נציגי הסדר החברתי שגם בהקשר היהודי שלו נושאים אופי פטריארכלי מובהק.

אלקה-שרה פונה דווקא לרבנית ולא לרב בבקשת סיוע, מתוך הנחה שאצל הרבנית, מתוקף היותה אישה, תמצא אוזן קשבת. אולם זאת אינה נוקפת אצבע לעזרתה. אדישותה של הרבנית לסבלה של אלקה-שרה, כמו גם אימוצה את נקודת המבט הגברית, תמוהה עוד יותר בהינתן העובדה, שבסיפור המלא ("קטנות") מצוין מפורשות כי הרבנית עצמה היא אם לבנות בלבד וחשה שותפות גורל עם אלקה-שרה. מתוך כאב ובושה מראה אלקה-שרה לרבנית את סימני החבורות בגופה, אשר נגרמו לה ממכות הקורנס של בעלה. הרבנית מכירה אמנם בייסוריה של אלקה-שרה, אולם למעשה אינה עושה דבר בנדון. היא מגלה אדישות המוסווית באמפתיה, שכן היא מעיפה "מבט חטוף על החבורות האדמדמות, רישומי הקורנס, וממהרת להסב את פניה אף היא" (הדגשות שלי, ל"ש).

מדי שנה, לאחר לידתה, מגיע בעלה של אלקה-שרה ל"בית הקהל", דופק ב"חמת כוח" על השולחן ודורש גט בצעקות, תוך שהוא "מקעקע את הרצפה במגפיו המסומרים". הרב מעמיד פנים כמי שמעיין בהלכה, משהה את תשובתו ומנסה "סחור-סחור לשדלו בדברים ולהרגיעו". יוצא כי נציגי הסדר החברתי-הפטריארכלי לא רק שאינם נוקפים אצבע למען אלקה-שרה, אלא שבפסיביות שלהם מנציחים את מצבה. הסמכות החברתית שהייתה אמורה לסייע מתבררת כמי שמתעלמת מהמצב, מסכימה עם הנצחתו, ואף משתפת עמו פעולה. בהקשר הפמיניסטי שבו נטועה נקודת המבט של הסופרת (וראו גם: רתוק, 1994, עמ' 274-278), תגובה זו של נציגי הסדר החברתי מהווה בגידה באישה ובמוסד האימהות, שכן בשם לידת בנות נגזלת מהאישה-האם אלקה-שרה הזכות לסובייקטיביות.

גם מבחינת האופן המסוים של החפצון נראה כי מצבה של אלקה-שרה בכי רע. חפצונה מתמצה ברדוקציה שלה לשק אגרוף ולמושא להשפלה פומבית. זוהי רדוקציה כוללת, שניתן לכנותה "מבית ומחוץ": הפיכת האישה לשק אגרוף היא רדוקציה "מבית" והצגתה כסרבנית הראויה להוקעה "בסרבה" לספק לבעלה את ה"סחורה", היא רדוקציה "מחוץ". על פניו נראה שהחפצון של אלקה-שרה מתבטא בדרישת בעלה לספק לו בנים ולהמשיך את שמו, כלומר לא סתם ללדת אלא לספק סוג ילודה מסוים שעדיף בעיניו. אולם ברובד העמוק יותר חפצונה של אלקה-שרה מתבטא יותר ברדוקציה שבהפיכתה לשק אגרוף ופחות ברדוקציה שבבחינתה כאיבר ילודה המגשים את ייעודו. הרדוקציה אינה רק לרובד תפקודי-פונקציונלי תוך התעלמות ממכלול אישיותה ואנושיותה. מדובר ברדוקציה של

האישה, הכרוכה במחיקת כל הרובד הנפשי והתבוני שלה בכללותה. אלקה-שרה, ההופכת לכר ספיגה לאלימות של בעלה, עלולה עד מהרה להיהפך לחפץ מושלם. עם זאת, חרף העמדה הפמיניסטית המוצהרת המאומצת בידי הסופרת עצמה, מוצגות בסיפור שתי נקודות מבט. לנקודת המבט הנשית השלטת, המבקשת לכבוש את הקורא ולעורר בו הזדהות, נוספת גם נקודת המבט הגברית. אין להתעלם מנקודת מבט זו, אף שהיא קיימת בסיפור במובלע. לפני שנדון בנקודת המבט הגברית, נחשוף כיצד נקודת המבט הנשית שלטת בסיפור ומעצבת אותו. לנקודת המבט הנשית שותפה, מלבד אלקה-שרה, גם המספרת עצמה. תפיסת ההורות הנשית כנושאת ערך מועדף על פי המספרת נחשפת בשני אופנים.

האופן הראשון הוא הערתה בסוף הסיפור, כי היא מתבוננת בגיבורה שלה, אלקה-שרה, באור מיוחד שהאיר לה לפני שנים וכעת נטש אותה. בדיעבד, לאחר שהשלימה את תיאורה של אלקה-שרה והעלתה אותה מהזיכרון המוקדם של ילדותה, מסכמת המספרת את המעשה בכך ש"הדברים מסופרים פה לא בסדר אולי, אבל כהווייתם, כפי שראיתם פעם, לפני שנים, בשעה שהאירו לי עדיין באותו האור, אשר לא אשוב לראותו עוד". את האור הזה אפשר לקשר לדימוי החותם את הסיפור, שבו נעסוק בהרחבה בהמשך, אשר מזהה את האימהות עם קרינה ומאור, עם "אור של חסד בכל יום". המספרת מציינת כי באור זה היא ראתה את אלקה-שרה, אך האור הזה התעמעם וכעת אבד לה.

האופן השני הוא הפרשנות הפרטית שמוענקת לפסוק מישעיה, אשר אפשר לראות בו מוטו לסיפור כולו: "מדי קראי בספר המקרא את הדברים: כי כאישה עזובה ועצובת רוח קראך ה', עלתה לפני תמיד דמותה שלה, של אלקה-שרה". הפרשנות השגורה, שהיא גברית בעיקרה, רואה בפסוק נמשל לגורל כנסת ישראל בכללותה. האישה המופיעה בפסוק אינה אלא כנסת ישראל בשעה שנמצאה בגלות, אבל חרף עובדה זו דאגתו של הקב"ה עדיין מובטחת לה. ואילו המספרת מנתקת את הפסוק מההקשר הכללי-לאומי שלו וקוראת אותו כפשוטו: מדובר באישה אחת ובסבלה של אישה אחת, אשר רוכשת שם פרטי ומזוהה על ידה עם אלקה-שרה. העובדה שרק לדמות זו, ולא לאחרות, יש שם פרטי מעידה על היותה אינדיבידואל. ההבדל בין נקודת המבט הנשית לנקודת המבט הגברית מזוהה אם כן כבר בתחילת הסיפור עם ההבדל בין הראייה הכללית המאפיינת את ההורות הגברית לראייה הפרטית המאפיינת את ההורות הנשית.

על אף מרכזיותה של נקודת המבט הנשית בסיפור, עדיין קיימת כאמור גם נקודת מבט גברית. נקודת מבט זו מיוצגת על ידי הסנדלר עצמו, בעלה של אלקה-שרה, כמו גם על ידי הרב שאליו מצטרפת הרבנית, אשר אינה יוצאת חוצץ כנגד עמדותיו אלא להפך, מחזיקה בהן. נקודת המבט הגברית נחשפת כבר במשפט הפותח את הסיפור. המספרת מציינת כי אותה אלקה-שרה מצטיירת לנגד עיניה כפי שהיא ראתה אותו בימי "בין המצרים" ליד חלונה. בשעה שישבה במיטתה אחרי לידתה, "כי בזמן קבוע ילדה בכל שנה, בימים שבין שבעה-עשר בתמוז, ותמיד בנות". לא במקרה מצוין כי אלקה-שרה יולדת בימים ש"בין המצרים", שהם ימים של אבל על חורבן בית המקדש. מנקודת המבט הגברית, הבית הזה שלה ושל בעלה חרב, שהרי בהולדת בנות בלבד אין המשכיות למשפחה.

נקודת המבט הגברית נחשפת גם בעובדה שהסנדלר דואג להתקין לעצמו מגפיים "מסומרות היטב" בשעה שבנותיו מהלכות יחפות. מכאן אפשר להסיק כי הסנדלר כמו מתכחש להכרה באבהותו ומתנה אותה במין היילודים שלו: אם היילוד הוא ממין נקבה אזי אין לדאוג לו, לתמוך בו ולספק את צרכיו המינימליים. הסנדלר מתעלם מבנותיו והוא עיוור לצורכיהן ולמצוקותיהן. עמדה זו של הסנדלר ביחס לבנותיו חושפת את החיסרון שבנקודת המבט הגברית, בהתעלמה מהפרט ומצרכיו ובראייתה אותו רק בהקשר הכללי והחברתי שלו. עמדה זו מתבטאת ביתר שאת ביחסו של הסנדלר לאשתו. אי ההולדה של הבנים משמשת נימוק לגיטימי לביטול זכותה לסובייקטיביות ולאנושיות.

ממד חיובי יותר לנקודת המבט הגברית נמצא בעמדתו של הרב. הרב מסתכל על המצב בהיבט הכללי שלו, ושיקוליו כוללים לא רק את טובת הפרט, קרי את טובתה של אלקה-שרה ובנותיה, אלא גם את טובת הכלל, קרי את טובת הקהילה כולה. הרב מכריע לטובת האינטרס הקהילתי הכולל תוך זניחת האינטרס הפרטי. ביטוי מטונימי לנקודת המבט של הרב יכול לשמש "בית הקהל", שבו הרב מקבל את הציבור. בהתאם לנקודת מבט זו מכריע הרב בדילמה הניצבת בפניו ומעדיף את המשך סבלה של אלקה-שרה ובנותיה, ובלבד שימשיכו להתקיים שלמות הקהילה ושלמות הבית והמשפחה. כך "התוצאות החמורות" אינן המכות שסובלת אלקה-שרה, וגם לא השפלתה הפומבית וחפצונה ואפילו לא ההתעלמות של הסנדלר מבנותיו, אלא דווקא הפירוק של התא המשפחתי, המאיים על לכידות הקהילה כולה. בהכרעתו שלא לאפשר את הגט רואה הרב לנגד עיניו את האינטרס החברתי הכולל של שמירת הלכידות הקהילתית ופחות את האינטרס של הפרט הבודד, שהוא החילוץ שלו ממצב של סבל מתמשך. גם הסנדלר עצמו נכנע לתפיסה זו. הוא נותן לרב להסיח את דעתו, לשדלו בדברים, להרגיעו, ובתפילת מנחה כבר נגרר הסנדלר והולך בעקבותיו, תרתי משמע.

אולם חרף קיומה של נקודת המבט הגברית בסיפור, הליכה התמטית נגזרת מהעצמת נקודת המבט הנשית על חשבון נקודת המבט הגברית. במרכז הסיפור לא עומדת נקודת המבט הגברית וגם לא עומדות עוולות הגבר כלפי האישה. במרכז הסיפור, וזאת העמדה שאליה מוליך המאמר, עומדת ראשית הגבורה הנשית של אלקה-שרה, אשר ממשיכה לקיים את אימהותה חרף התנאים הקשים, ושנית, העובדה כי מאבקה של אלקה-שרה בחפצונה באמצעות אימהותה הופך לנדבך מכוון באנושיותה. כך האימהות במובנה העמוק, הרוחני, אינה מוצגת כמכשול בפני המימוש העצמי של האישה בתור סובייקט עצמאי וריבוני אלא להפך, כמגדלור אשר מכוונן את ספינת חייה הטרופה אל נמל הבית.

האימהות במקרה של אלקה-שרה מוצגת באור חיובי, בבחינת אידאה רגולטיבית שיש לשאוף אליה בתור הקרבה נאצלת וכמי שממשיכה לקיים, למרות הנסיבות הקשות, את האנושיות. קיומה של אלקה-שרה כסובייקט מתמצה רובו ככולו בהמשך הדאגה לבנותיה ובשמשה מחסום מפני חדירת האלימות גם לעולמן שלהן. האנושיות והסובייקטיביות

של אלקה-שרה חרף הנסיבות הקשות מתבטאות, מבחינה נרטיבית, בכך שהיא מאפשרת לבנותיה מרחב גדילה חופשי הנקי מנוכחות גברית אלימה ומחפצנת.¹⁴ תמת יסוד זו נמסרת באמצעות תמונה מתומצתת אחת, שבהיותה מגלמת את משמעות הסיפור כולו אפשר לבנותה "תמונת מפתח". לאחר שאלקה-שרה מאכילה את בנותיה לשובע נאמר כי:

(הן) פשטו על המגרש הקרוב ושיחקו כל היום בלי לבקש עוד מאומה, והאישה ממיטתה השגיחה עליהן, לא בלי הרגשת פחד בלב פן יימלך בעלה ויזרוק עליה אחד מכלי-המלאכה מאחוריה, כי הכה היכה אותה האיש.

(עמ' 131)

אלקה-שרה סופגת את האלימות הגברית בשני מובנים: ראשית, היא אחרי ניסיון כושל נוסף להביא בן לעולם, ושנית, היא מכונסת ומכווצת במיטתה מפחד מפני האלימות של בעלה. אך חרף זאת היא עדיין מלווה במבטה הדואג את ההשתובבות חסרת הדאגות של בנותיה, אשר חוות במרחב הפתוח את יפעת הטבע ואת אפשרות הקרבה הבלתי אמצעית אליו. תמונה זו משמשת צומת משמעויות לסיפור כולו, שכן מוצגות בה שתי הוויות נשיות מנוגדות המתקיימות לנוכח אותה הוויה גברית: ההוויה של האישה תחת שלטון הגבר וההוויה של האישה המשוחררת משלטון הגבר. ההוויה הנשית האחת היא של אלקה-שרה הנתונה תחת פיקוח הגבר המשתמש בה לצרכיו. שפת הגוף שלה מאופיינת בכינוס עצמי, בהתכווצות ובפחד מפני האלימות הגברית. ואילו ההוויה הנשית האחרת היא של בנותיה, המשוחררות מהפיקוח הגברי של אביהן. הווייתן מאופיינת בהתרחבות, שכן הפועל "פשטו" מציין את הימצאותן במרחב הפתוח שבחוץ תוך פתיחות, חופשיות ותחושת הגנה וחסות מצד אמן.¹⁵

בין שתי הוויות אלו קיים קשר של נביעה שרק מאשש את הנטען במאמר זה. הוויית החיים הנשית השנייה נובעת מהוויית החיים הנשית הראשונה ומתאפשרת הודות לה. הקיום הנשי מחוץ לפיקוח הגברי מתאפשר רק מתוך הכניעה של אלקה-שרה אליו. אלקה-שרה מוותרת בלית ברירה על הסובייקטיביות שלה כדי לאפשר את הסובייקטיביות של

14. דרך ההתמודדות של אלקה-שרה עם אימהותה חרף החפצון שלה אינה עניין שבסגרה כלל ועיקר. בסיפוריה של בארון אפשר למצוא דרך התמודדות שונה בתכלית; בסיפור "מה שהיה" (תשי"א) האלימות שהאם חווה כנראה מצד הסדר הגברי מועברת על ידה אל בתה, אשר הופכת להיות קורבן מחופצן של הסדר הגברי. מינה, גיבורת הסיפור, אינה יכולה לצאת בגלוי כנגד אמה המתעללת בה, ופוגעת בעצמה. היא חותכת את פניה באולר, וכיעורה גורם להתלקחות שנאת האם כלפיה. האם, כפי שמציינת גם רתוק (1994), מייצגת את התרבות הפטריארכלית השופטת את האישה אך ורק על פי המראה החיצוני, ואילו מינה מבטאת, הן בשמה (בת המין האחר) הן במעשה הייאוש שלה, את סבלן של הנשים ואת מחאתן הנואשת כלפי העוול שנגרם להן.

15. כבר בפתיחת הסיפור אנו מתוודעים למטפוריקה של "פנים" ושל התכנסות מול מטפוריקה של "חוץ" ושל התפשטות. שתי המטפורות המנוגדות משמשות את בארון כדי לתת ביטוי להוויית החיים הנשית תחת הפיקוח הגברי ובלעדיו.

בנותיה. אך למרבה ההפתעה מתוך כך היא רק מתוודעת לסובייקטיביות שלה עוד יותר, ודרך כך היא גם מקיימת אותה הלכה למעשה ביתר שאת. הקשר בין שתי ההוויות מתקיים דרך המבט. מבטה הדואג של אלקה-שרה לעבר בנותיה הוא זה שפותח עבורן את המרחב החופשי מהפיקוח הגברי. אמנם אי אפשר להתעלם מהעובדה שמצד אחד הבנות "מופקרות" לחיי ה"חויץ", בעיקר משום שאביהן אינו דואג להן ואינו טורח בהשגחתן, בחינוכן ובטיפוחן הגשמי והרוחני. אולם מצד אחר, דווקא עובדה זו היא שמאפשרת הימלטות של המדוכא והמודר (הבנות ובמידה מסוימת גם האם) ממבט האדון/הפטריארך (הבעל והאב). מבט האם נולד אמנם ממקום של דיכוי, מהעדר מבט אב, אולם הוא מוליך לאפשרות של חירות ולא לאפשרות של מופקרות ושל הזנחה. התמונה הזו משמשת אם כן צומת משמעות בסיפור, כיוון שלא רק שמוצגות בה שתי ההוויות, הגברית והנשית, אלא גם משום שמוצגת בה נקודת היפוך הכוונה. ראינו אם כן שאלקה-שרה בגופה ממש משמשת כחומת מגן המונעת את הפלישה של הנוכחות הגברית האלימה אל המרחב שבו נתונות בנותיה. נשאלת השאלה - מהו המרחב שנפתח? לטענתנו, הסיפור נותן מענה לשאלה זו ומכאן נובעת חשיבותו לסוגיית היחס שבין אימהות לחפצון. לפי הסיפור, המרחב שנפתח לבנותיה של אלקה-שרה ולה עצמה הוא מרחב של שמימיות וטרנסצנדנטיות. ראשית, השמימיות נאמרת במפורש ומסומלת מטפורית בדימוי העיניים הכחולות השייכות לבנותיה של אלקה-שרה ואולי אף לה עצמה:

הפנים העגולים, זרועי בהרות-הקיץ, כפני האם, צוירו בקווים כחולים, סגולים ואדמדמים, מה שהבליט עוד יותר את הטוהר של העיניים הכחולות, השמימיות.

(הדגשות שלי, ל"ש, עמ' 131)

שנית, אצל בארון אפשר לזהות מרחב זה עם אלמנטים אחרים: טרנסצנדנטיות, חופש, העדר פיקוח, חוויה של יופי, אמת והתאחדות עם הטבע.¹⁶ הזיהוי של הכחלות עם הטרנסצנדנטיות קיים במחשבה הרומנטית בכלל. לפי מחשבה זו, בשירת הלדרלין, למשל, הכחלות היא ביטוי מטפורי שכיח, מלבד לבהירות, לטוהר ולאיפוק גם לנשגב ולטרנסצנדנטי.¹⁷ ב"מדנים" הכחלות מזוהה עם המרחב של ההוויה הנשית של ה"חויץ", שבו מתאפשרת סובייקטיביות נשית אותנטית כשהיא חופשייה מהפיקוח הגברי. מסתבר שדווקא שם מוצאות הנשים את הקישור שבין אנושיות לבין אימהות, כיוון שבהעדר פיקוח גברי מתאפשר לאישה להגיע למהותה.

16. הזיהוי של הנשי-אימה עם הטרנסצנדנטי קיים גם אצל גתה. בסוף חלקו השני של פאוסט (1975) מכריז גתה כי הנשי הנצחי מושך אותנו למרומים: "עלי במעלות שחקים עוד הלאה!... נצח הנשיות/ מושכנו אֵלִיו" (עמ' 629).

17. בתחום האמנות מייצג הצבע הכחול שמימיות, טוהר וכיסופים לטרנסצנדנטי. ראו: קאנדינסקי, 1977; קרייטלר וקרייטלר, 1991. המוטיב של כחלות מופיע בסיפורים נוספים של בארון (תשי"א), למשל: "הניך" (עמ' 328-338) ו"שפרה" (עמ' 371-378).

בארון אינה מסתפקת בזיהוי של הנשי-אימהי עם השמימי. אם עד כה ראינו כי בתמונת המפתח שבתחילת הסיפור מוצגת ההוויה הנשית כשמימית, הרי בסוף הסיפור היא מוצגת גם כארצית, כ"אימא אדמה". לעת ערב מתוארות בנותיה של אלקה-שרה כשהן: נתכנפו ונרדמו כשיחי השדה על פני האדמה החשופה. חיפושיות התעופפו מסביב ונגעו ולא נגעו בהן ככנפיהן; כשעלתה הלכנה הביטה עליהן ממעל בתימהון רחמים.

(עמ' 131)

מתמונה זו עולה כי במרחב ההוויה הנשית המשוחררת מהפיקוח הגברי אנו פוגשים בד בבד הן את האדמה הן את הריחוף מעליה. אצל בארון אפשר לזהות את הנשיות ואת האימהות לא רק בתפיסה המקובלת בתרבות בדבר הקשר בין אימהות לאדמה,¹⁸ אלא גם בתפיסה של זיהוי הנשיות בכלל והאימהות בפרט עם הטרנסצנדנטיות. ליתר דיוק, מדובר בקישור האימהות לטרנסצנדנטיות האימנטית במובן השפינוזיסטי. בהקשר השפינוזיסטי מדובר במרחב שאין בו ניגוד בין הטרנסצנדנטיות לטבע, בין השמימי לארצי, אלא הטרנסצנדנטי מתגלם בטבע בכל אחד מהפרטים הקטנים והזעירים ביותר שבו. במרחב זה פועלת הנוסחה השפינוזיסטית הידועה: "Deus sive Natura" (אלוהים הוא הטבע).¹⁹ תפיסה זו בדבר הממד הטרנסצנדנטי הקיים באימהות אינה מייחדת את בארון. גם דה-בובאר טוענת כי לאימהות מיוחסת גם התכונה של ארציות וחיבור לאדמה ולשורשים וגם התכונה של סיפוק המרחב למעוף ולתחושת התעלות טרנסצנדנטית.²⁰ מבקריה של בארון, וכיניהם טוביה ריבנר, מסכים את תשומת לבנו לכך שלאורך כל הסיפור מתוארת ההרמוניה השוררת בין בנותיה של אלקה-שרה לבין עצמן ובינן לבין הטבע (ריבנר, 1974). גם לדעתי, הסיפור הוא גילום מטפורי של התמה הרומנטית הידועה של התאחדות האדם עם הטבע כגאולה שלו מתחלואי החברה והתרבות. אולם לטענתי, הדגש בסיפור אינו בתמה אלא במחוללה: התמה הרומנטית של התאחדות האדם עם הטבע מקושרת בסיפור לדמותה האימהית והמגנה של אלקה-שרה. בסיפור זה הסובייקטיביות והחופשיות של האישה המשוחררת מהניכוס הגברי מתקשרת לטרנסצנדנטי, לקרבה לאל ולהתאחדות עם הטבע. למעשה, הסובייקטיביות הנשית, כפי שמגולמת בסיפור זה, היא

18. התפיסה המקובלת בתרבות בדבר הקשר בין אימהות לאדמה ניכרת במונחים "אימא אדמה" ו"מולדת".

19. בשני מונחים אלו הקשר של האדמה ושל הארץ לאם הוא כיחס של בנים למולדת. עוד על מה שבין הטבע לאלוהים בהקשר השפינוזיסטי ראו את דבריו של ירמיהו יובל בהקדמתו לאתיקה של שפינוזה, 2003, עמ' 17-69.

20. דה-בובאר (2001) מראה כי אצל יונג וביצירותיו של דה-וינצ'י, האם המגלמת בתוכה את הארצי ואת הרוחני נתפסת כמתווכת בין הפרט ליקום (עמ' 250-256). כדוגמה לאחדות הניגודים הזו היא מביאה את "שיחות בסיציליה" של ויטוריני, שבו מוצגת האם מצד אחד כשזורועת פתוחות לקבל את פני הגיבור בשובו מהמלחמה: "לאחר דריכות העשייה שב הגיבור ומבקש את קרבת אמו, כדי להתענג על הרגיעה שבאימנטיות... תחת ידיה המלטפות הוא שב ושוקע בחיק הטבע, מניח לעצמו להיסחף בזרם רחב הידיים של החיים הגשמיים, בשקט ובשלווה, ממש כמו ברחם" (עמ' 245). ומצד אחר, האם היא גם זו המעלה את הגיבור, את הלוחם, השמימה במובן המטפורי של המילה.

מימוש התמה הרומנטית מההיבט הפמיניסטי שלה. בכך מואר באור חדש תפקיד הטיפוח האימהי. לדעתי, גם בפסקה החותמת את הסיפור משולכים זה בזה שני הנתיבים המרכזיים של הטיפוח האימהי.

על מה התלוננו האנשים ולמה רגשו, אם השמש ממעל השפיעה עליהם אור של חסד בכל יום, ואת לחם-השיפון המלופף בירק אכלו בתיאבון, לבריאות?

"לחם-השיפון" או לחלופין דייסת גרגרי היער שאלקה-שרה מכינה לבנותיה האוכלות ממנה לשובע, מגלמים את תפקיד האימהות בסיפוק הצרכים הגשמיים הבסיסיים והמידיים. אולם לא בכך מתמצה האימהות. הנתינה האימהית היא גם במובן של סיפוק הצרכים הרוחניים. ב"מדנים" האימהות היא אף יותר מכל אלו. היא הזדמנות לפתיחה של מרחב טרנסצנדנטי, הכרה בטרנסצנדנטי וקיום בחיק הטרנסצנדנטי. בפסקת הסיום של הסיפור מגולם אותו מרחב טרנסצנדנטי באמצעות מטפורת השמש. השמש המשמשת מטפורה לתבונה, לאמת, ל"אור של חסד בכל יום", מגלמת למעשה את החסד האימהי.

"מקופלת" - החפצון העצמי כככות

שלא כב"מדנים", ב"מקופלת" של אורלי קסטל-בלום חפצון האישה אינו נבלם במעגל האני, והאימהות אינה משמשת כסכר אחרון המשמר את האנושיות של האישה. המאבק כנגד החפצון מוצג בסיפורה של קסטל-בלום באופן גרוטסקי לחלוטין, עד כי גם החפצון, על החפצון העצמי הכרוך בו, נתפס למעשה כמובן מאליו. החפצון והחפצון העצמי נתפסים בסיפורה של קסטל-בלום כדבר שאין עליו טרוניה או מאבק, כסוג של ככות (suchness), כמצב עניינים שאין להלין עליו, והאימהות אינה משמשת כסכר המגן על האנושיות של האישה אלא נסחפת אף היא במערכולת החפצון, ולמעשה אינה מגיעה כלל לידי הגשמה.

חפצון זה של האישה ב"מקופלת", שגם הוא, כמו ב"מדנים", נובע ישירות ממצבה הסוציו-אקונומי הרעוע, מלווה בבוטות תיאורית המשקפת את האכזריות בהתגלמותה. לאכזריות זו אין מקור מפורש ובר-זיהוי. בשעה שב"מדנים" החפצון של האישה מתבטא ברדוקציה שבהפיכתה למכניזם להולדת יילודים בנים ומתוך כך לשק אגרוף ולמושא השפלה פומבית, הרי ב"מקופלת" החפצון האישי הוא ממש במובן הליטראלי,²¹ קרי הפיכתה של האישה, של גופה ושל מיניותה מטבע עובר לסוחר. על הדמות המכונה בסיפור "מקופלת" ועל בן זוגה רובץ איום מידי של עיקול נכסיהם בידי ההוצאה לפועל.

21. עם זאת יש לציין כי הסיפור, על אף הליטראליות הרבה שבו, נושא מאפיינים מובהקים של פנטזיה. למעשה קשה מאוד להבחין היכן נגמרת בו המציאות ומתחיל הרמיון. כראיה לכך יכולים לשמש שמות הגיבורים, הלקוחים מהסלנג, כמו "חולה עששת" ו"פסטומה", שקשה מאוד להעלות על הדעת שנוכל למצוא אותם במציאות.

בן זוגה של מקופלת מנסה להסיר את האיום מיד. הוא מתכנן לרוקן את דירת מגוריהם מתכולתה ולהעביר את חפציהם למקום בטוח, ולשם כך הוא צריך משאית. מכיוון שאין לו כסף לשלם על השימוש בה, הוא מעניק לבעל המשאית שאותה ברצונו לשכור, את הזכות לקיים יחסי מין חד-פעמיים עם חברתו בתמורה לשימוש חד-פעמי במשאית. העסקה מתרחשת מאחורי גבה ומעל ראשה של האישה עצמה. היא אינה נוכחת בזמן ההסכמה על העסקה, אין מיידעים אותה, ואין שואלים את דעתה כלל וכלל. ישנם מעין סוכנים הרוקמים את העסקה וחותרים לביצועה המלא תוך כדי הפקת רווח ישיר ממנה לתועלתם הפרטית ותוך תפיסת האישה כאובייקט למסחר. הסוכן הראשי אינו אלא בן זוגה של מקופלת, שהיא אמנם מציינת ששמו אורי, אך בוחרת לא לקרוא לו בשמו הפרטי אלא לכנותו "החבר שלי".

החפצון שנחשף בעסקה עצמה, בדרך ביצועה ובגורמים המנהלים אותה, נוכח גם במעגל החברתי הרחב יותר וגם במעגל המצומצם יותר של המשפחה או של הסמי-משפחה. הסביבה המקיפה את מקופלת אינה רואה בה אדם בעל זכויות ורצונות כלל וכלל. היחס המחפצן של החברה כלפי מקופלת בא לידי ביטוי לא רק בסחר שעושה החבר שלה בגופה, אלא גם בדיאלוג שהיא מנהלת עם בעל המכולת השכונתית שלה, שאותו היא מכנה "פסטרמה". לאחר האקט המיני והזרקת ההרואין, כשמקופלת נתקפת בכאבי בטן עזים, היא זוחלת בכוחות אחרונים לרחוב ומבקשת מבעל המכולת לאפשר לה להתקשר בטלפון על מנת להזמין מוניית. בקשתה לא רק שנתקלת בסירוב ובחוסר אמון מצד פסטרמה, אלא עד מהרה היא מתגלגלת למשא ומתן על זכותה לאימהות.

מלבד החפצון של מקופלת בידי פסטרמה חושף הדיאלוג, ראשית, גם את החפצון העצמי שמקופלת נתונה בו. דבריה יכולים ללמד כי היא עצמה אינה בטוחה בכך שהיא ראויה למה שהיא מבקשת אותו כאימא וכאדם. שנית, הדיאלוג חושף גם את החפצון של פסטרמה בידי מקופלת. שלושה רבדים אלו הקיימים בדיאלוג מעידים על עומק הניכור והחפצון הקיימים בחברה הסובבת את הדמות הנשית שבסיפור: פסטרמה מחפצן את מקופלת בכך שהוא מתעלם מאנושיותה ומאימהותה. בשיא מצוקתה, כשמקופלת פונה אליו בבקשה שילווה לה כסף, לא למונית אלא רק להזמנתה, פסטרמה אינו נענה לבקשה מהסיבה הפשוטה, שבתור נרקומנית הוא בכלל לא סבור שהיא ראויה ליחס אנושי. מקופלת, שחשה כאבים עזים בבטנה, מספרת לפסטרמה שהיא בחודש רביעי להיריונה ופוחדת שהיא עומדת להפיל את עובריה. היא מבקשת ממנו שיזמין לה מוניית, כדי שתוכל להגיע בהקדם האפשרי לבית חולים בניסיון להציל את עובריה. אולם פסטרמה, שאינו רואה בה יצור אנושי, מפקפק בעצם האפשרות שהיא תהיה אם. לבקשתה הוא עונה ב"גועל": "את בהיריון את?...? כאילו חיברה דברים שאין קשר ביניהם. "לך ישלחו תינוק? שלך יצא תינוק משם? מה יש לך שם חוץ מזפזיף?" (עמ' 80). פסטרמה מסכם את "אבחנתו" בהומור ציני: "את בהיריון כמו שאני בהיריון".

מתיאור שיחה זו, כפי שהוא מובא מנקודת מבטה של מקופלת, עולה כי גם מקופלת אינה רואה בעצמה יצור אנושי הזכאי להיענות לדרישה ההומניטרית הבסיסית שלה, מה גם שהיא כלל אינה רואה בפסטרמה יצור אנושי. מקופלת מכנה את בעל המכולת "פסטרמה", כלומר

היא מזהה אותו עם עיסוקו בלבד. בתור בעל מכולת שמוכר נקניקים היא רואה בו מוצר בשר, וכך אינה מתייחסת אליו כאל יצור אנושי. בבקשתה לחמלה היא אומרת לו: "בן-אדם, אתה ואני יהודים". היא פונה אליו במטבע לשון שחוק, המנסה להפוך את היחסים ביניהם לאנושיים ולשוויוניים, בעוד שלמעשה היא הופכת את האנושיות למטבע שעובר לסוחר.

דרך ההתבטאות של מקופלת חושפת לא רק את חפצונו של בעל המכולת בידי מקופלת אלא גם את חפצונה העצמי: מצד אחד, היא מבקשת ממנו לחמול עליה ועל עורבה, להרחיב את גבולות האנושי שלו ולהכליל בתוכם גם אותה. אף על פי שהיא מסכימה עם הכינוי "נרקומנית", היא אינה חושבת שזה נותן "לבעל המכולת זכות להתעלם ממנה כשהיא מבקשת ממנו להזמין לה מונית". אבל מצד אחר, מקופלת אינה מעזה לומר לפסטרמה בפה מלא שגם היא בן אדם ובתור שכזו ראויה ליחס אנושי. במקום זה היא אומרת לו: "בן-אדם, אתה ואני יהודים". דהיינו אף שהוצאת אותי מגבולות האנושי, אני עדיין יהודייה, וערבותך כלפיי נובעת מעובדה זו. אופן התבטאות זה מעיד על עמעום הקיים בזהותה העצמית: היא מבקשת אקט הומניטרי, ובמקום לנמק אותו בכך שגם היא בן אדם, היא מנמקת אותו ביהדותה, כאילו שייכותה הלאומית יכולה להחליף את שייכותה לאנושי.

פרט לדיאלוג עם פסטרמה, החפצון המאפיין את החברה הסובבת את מקופלת נחשף גם בעת האקט המיני עם החבר של בן זוגה, המכונה "חולה העששת". מימוש העסקה הוא ביטוי בוטה לחפצון האישה ולהפקעת זכותה וריבונותה על גופה ועל חייה: מקופלת שרועה בתנוחת פיסוק ומנוהלת על ידי הפרטנר רקוב השיניים שלה, כאילו הייתה גוש בשר שאפשר להפוך, לסובב ולהזיז כראות עיניו של המשתמש בה, וללא כל התחשבות בצרכיה וברצונותיה. כשמקופלת אומרת לחולה העששת ש"זה גומר לה את הבטן", הוא מבקש ממנה להסתובב. כשהיא אומרת לו "שלא בא לה", היא זוכה לתשובה המוחצת: "דיל זה דיל. את ממילא לא איזה ביג דיל. תסתובבי וזהו" (שם, עמ' 80). המשימה העיקרית של מקופלת בעיני חולה העששת, כמו גם בעיניה עצמה, היא להיות "ילדה טובה", קרי למלא את חלקה בעסקה: הוא נותן ההוראות והיא צריכה לציית ולבצע.

לאחר שהתוודענו לנוכחות החפצון במעגל הסמי-משפחתי ובמעגל החברתי הרחב יותר, נשאלת השאלה בדבר נוכחותו של זה במעגל הפנימי והמכריע של האני, קרי מה שכינינו "חפצון עצמי". בעניין זה הטענה היא שבעוד אלקה-שרה נאבקת בחפצון ומנסה למנוע את חדירתו לתוכה פנימה באמצעות ההתעקשות על מימוש אימהותה ומתוך כך גם על מימוש אנושיותה, הרי החפצון העצמי ב"מקופלת" הוא בבחינת עובדת חיים שאין לערער עליה ואין כל טעם להיאבק בה. בעוד אלקה-שרה פונה אל הרבנית, המשתמשת בסיפור נציגת הממסד הקהילתי, בבקשת סיוע כנגד החפצון, המתבטא באלימות הפיזית והנפשית המופנית כלפיה מצד בעלה, הרי מקופלת אינה מוחה כלל על חפצונה בידי החבר שלה ובידי חולה העששת. אף על פי שהיא אומרת ש"זה נורא לשכב עם חולה עששת במיוחד שאת בהיריון ועוד בחודש הרביעי ואת רוצה להחזיק אותו בפנים", ואף שהיא פונה לאמה בנושא, עדיין אין היא פונה בבקשת סיוע לאף גורם ממסדי.

כאבן בוחן להבדל המכריע בין המתרחש ב"מדנים" ל"מקופלת" יכול לשמש היחס של מקופלת לתינוק העתידי שלה. ב"מקופלת" כלל לא בטוח כי גדיעת חייו של העובר היא תוצאה ישירה ובלעדית של מימוש העסקה ושל האקט המיני הכרוך בה. בסיפור מצוין ראשית, כי מקופלת היא נרקומנית, והיא ממשיכה לצרוך סמים גם בזמן ההיריון. שנית, מהכתוב ניתן להסיק שמקופלת נטלה מנת סם במהלכו של האקט המיני, שהרי נאמר במפורש, כי מקופלת מקווה שהתינוק מת מידית מהסם ולא סבל ממנו. כל זה מראה כי האקט המיני עצמו אינו מקור בלעדי למותו של התינוק, אלא הוא רק בכחינת זרו שלו. הסיבה האמתית למוות היא העובדה שהאם לא חדלה מלהשתמש בסמים גם בזמן ההיריון.²²

בסיפורה של בארון לא רק שנשמר צלמה של האימהות ללא דופי, אלא שהיחס של אלקה-שרה לכנותיה הוא זה שבסופו של דבר מונע את חפצונה העצמי ואת חפצון בנותיה. בארון עדיין מאמינה בקיומה של אימהות ללא דופי. אם קיים איום על האימהות ועל האנושיות, הרי שמקורו חיצוני ולא פנימי, מקורו במבנה החברתי ולא באישה עצמה. אצל בארון לא האדם עצמו, אלא מקור חיצוני לו, הוא מקור האיום על הורותו ועל אנושיותו של האדם. בסיפורה של קסטל-בלום מוצגת פארסה של אימהות אשר מפורקת עד יסוד: האם, שהיא שוות נפש לתינוקה, מזינה אותו ברעל (סם "לכן") במקום בחלב. פירוק האימהות הולך יד ביד עם פירוק האנושיות, מכאן יוצא שאובדן צלם האנוש מקושר לאובדן האימהות. מקופלת אינה מגלה כל התנגדות לחפצונה העצמי, שמשמעו אובדן האנושיות והאימהות, אלא מקבלת אותו כעובדת חיים קיומית שאין להלין עליה ואין לעשות דבר נגדה.

לסיום הדיון ב"מקופלת" אבקש להסב את תשומת הלב לשני עניינים נוספים: ראשית, על אף כל מה שנאמר עד כה, עדיין אפשר למצוא בסיפור שריד כלשהו לגילוי של חסד ורחמים מצד האם. בצר לה, משהבינה את העוול הנורא שעשתה לתינוקה, פונה מקופלת לאמה מתוך ניסיון להצדיק או לתרץ את המעשה הנורא שעשתה. אפילו אצל מקופלת - המחופצנת והמחפצנת, שבהיותה נרקומנית היא חסרת תודעה - נתפס מוסד האימהות כטוב, כמיטיב, כמקור החמלה והחסד, כמי שלפניו היא צריכה להצדיק את המעשה חסר החמלה שעשתה. גם הדמות שהיא קטסטרופת החפצון העצמי והקולקטיבי של כל הדמויות בסיפור, פונה אל אמה כאל נמען סמכותי שהוא מקור החסד והרחמים.

שנית, מאחורי פירוק זה של האנושיות ושל האימהות, כמו גם מאחורי העדר ההתנגדות לו, עומדת למעשה תפיסה שונה של האדם ושל מקומו ותפקידו בעולם. ההבדל המהותי במודל האימהות המוצג בשני הסיפורים, כמו גם הפעולה השונה לנוכח ההתמודדות עם החפצון, נובע למעשה מהבדל עקרוני בתפיסת הסובייקט. מבחינה זו השמירה על הזכות לאימהות בסיפורה של בארון היא בבחינת מקרה פרטי של המחשבה על הסובייקט בתור חירות טהורה, בעוד פירוק האימהות בסיפורה של קסטל-בלום הוא בבחינת מקרה פרטי של המחשבה על הסובייקט כאפקט של מערכת המוחקת חירות זו.

22. הפקודה של חולה העששת למקופלת "תסתובבי" מאפשרת לה לבקש ממנו להסתובב. גם כאשר ההסתובבות של חולה העששת נועדה לכאורה להגן על התינוק, למעשה היא מנוצלת כדי לצרוך את מנת הסם היומית שלה. בכך היא פוגעת בתינוק עוד יותר מהפגיעה בו עקב האקט המיני.

בגישה האחת קיימת ההנחה הטרומ-מגדרית, שאין עליה עוררין, בדבר מעמדו של האדם כסובייקט. האדם הוא ישות ריכונית, המגדירה, מכוננת ואחראית לעצמה, ובתור שכזו היא בעלת רצונות, שאיפות, מאויים ורגשות. היא גם בעלת הזכות לממש את רצונותיה, את שאיפותיה, את מאווייה ורגשותיה, מבלי שאלו יהיו מאוימים מבחוץ. היות האדם סובייקט נמדד בהתאם למידת המימוש שלו את רצונותיו, את שאיפותיו ואת מאווייו. לאותו סובייקט ניתנת גם האפשרות ואפילו החובה להתנגד לחפצון בידי החברה ולהתנגד לפלישת החפצון אל תוכו פנימה. בהקשר זה לאישה שמורה הזכות לממש את חירותה ואת אנושיותה באמצעות האימהות, אשר הופכת לאמצעי במאבקה על כבודה ועל זכויותיה. מאבק זה נתפס בעיני בארון בפרט ובמחשבה המודרנית בכלל כאפשרי וכראוי. מבחינה זו אלקה-שרה מגלמת בדרכיה ובפעולותיה את ההתנגדות לפגיעה בריבונות של הסובייקט, גם אם מדובר בהתנגדות בגרסה הנשית.

לעומת זאת בגישה האחרת עמדת הסובייקט שונה בתכלית: הסובייקט מופקע מהריבונות שלו והופך לנגזרת של מערכות ושל רשתות גדולות ממנו, שהן אשר מכוננות אותו בתור האפקט שלהם. בעניין זה אפשר לציין מערכות-על, כמו מנגנוני שלטון, שפה, חוק והיסטוריה. מנקודת מבט זו ובהקשר הנשי-מגדרי אין פלא שהחפצון ב"מקופלת" מתקבל כעובדה מובנית מאליה, כפכות שכלל אין מערערים עליה ואין מתנגדים לה. האישה אינה מתנגדת לחפצונה, אינה מביעה מחאה על העדר הידע שלה בנוגע להחלטת ה"חבר שלה" לחפצנה, והחשוב מכול אין היא מתנגדת להשפעה האכזרית של החפצון על אימהותה ועל רווחת תינוקה, שטרם נולד.

מבחינה נרטיבית ההבדל מתבטא בכך שבנותיה של אלקה-שרה נותרות בטוהר עיניהן הכחולות, השמימיות, אכולות לשובע מריבת גרגרי-היער השחורים ותחת השגחתה המתמדת של אמן, ואילו במקופלת העובר מת, ואולי גם סבל קודם לכן. גורלו של העובר נובע מכך שאמו אינה רואה את עצמה סובייקט ריכוני בעל זכות להחליט בנוגע לגורלה, ולא כל שכן בנוגע לגורלו.

סיכום

כפי שראינו, העיון בשתי יצירות אלו חושף את כוחן המיוחד של הספרות ושל הקריאה בה להבנת תהליכי עומק חברתיים ולהצגתם הבהירה והממוקדת באמצעות דמויות מפתח ופיתוח נרטיבים קצרים. כמו כן העיון ביצירה הספרותית מאפשר, ראשית, דיון מרוחק במצבים עכשוויים בלי להיסחף לסערת רגשות הנובעת בחלקה מהיכרות אישית של הדמויות, ושנית, יש בו כדי לנפץ דעות קדומות וסטראוטיפים המופצים באמצעי התקשורת. לפי הדעה הרווחת בחברה הישראלית כיום, שעדיין מושתתת על אורח מחשבה פטריארכלית, האימהות היא עול, היא נטל שמוטל על האישה בעוד הגבר משוחרר ממנו. תפקיד זה מונע את התקדמותה המקצועית ואת עלייתה בסולם הדרגות החברתי. בניגוד לדעה זו, ב"מדנים" של בארון מוצגת האימהות כגורם חיובי שמגן על האישה מפני

חפצונה העצמי. בסיפור מעוצבת האימהות כאידאה מופתית, שאף שאינה קיימת במציאות יש לשאוף אליה. הקניית תמה זו כשלעצמה היא הערך הדידקטי הראשון במעלה, המושג באמצעות ההוראה של "מדנים". בחברה בימינו, שבה אבדו ערכים רבים ושבה אנשים מתייחסים זה לזה בניכור וללא חמלה, חשוב לאין ערוך להעלות בפני התלמידים את מודל האימהות כמודל של יחסים בין-אישיים שיש לשאוף אליו. שנית, דווקא בעידן שבו התלמידים חשופים לאלימות כלפי נשים, ששיאה בחפצון עצמי, חשוב ביותר שיכירו בכך שבאופן פרדוקסלי קיימת אפשרות כי החפצון והאלימות יהיו חוויה מכוננת עבור האישה המתוודעת אל תעצומות נפש, שעד אז לא ידעה כלל שהן גלומות בה, מתוך התגוננות מפני האיום החיצוני המופנה כלפיה.

בנוסף לכך ערכו הפרגוגי של הסיפור נובע גם מהמסרים החינוכיים הטמונים בו של חובת הדיווח. בהתחשב בהקשר של עיירה יהודית בסוף המאה ה-19, מדובר בתיאור של גבורה נשית של אישה המעזה לחשוף את סודה בפני רשויות הקהילה ולהתוודות על האלימות שהיא חווה מצד בעלה. החשיפה היא בשתי רמות: ברמה הנרטיבית עצמה של הדמות של אלקה-שרה, אשר הולכת לבית הרב ומתוודה על סודה, וברמה המטא-נרטיבית של בארון עצמה, שמעזה להעלות על הנייר תמה שהייתה אז בכחנת טאבו. הסיפור של בארון מזמן למורה גם הזדמנות לשוחח עם תלמידיו על תופעת האלימות הפיזית והנפשית נגד נשים, ולגנות אותה בכל לשון.

עם זאת צריך להדגיש, כי על אף ההזדהות המשוערת של הנשים המשמשות מורות, שהרי הוראת הספרות נתונה בעיקר בידי נשים, עם העמדה הנשית שמוצגת בסיפור של אלקה-שרה, יש חשיבות לכך שהמורות ייתנו את דעתן גם לעמדה הגברית תוך הצגתה בפני התלמידים. הנוכחות של שתי העמדות, הגברית והנשית, מונעת קריאה של הסיפור כמחאה דידיקטית של נשים כנגד גברים. בהוראת הסיפור חשוב להציג את האישה בסבלותיה ובמצוקותיה מזה, ואת הגבר המכה ומתעלל מזה. עם זאת, על המורה מוטלת המשימה החינוכית לגנות כל סוג של אלימות כלפי נשים, כפי שהיא מתוארת, למשל, בסיפור זה. על המורה להסביר לתלמידיו כי העמדה הגברית כלפי ההורות, המאופיינת במבט כולל יותר, אינה מצדיקה שימוש באלימות כלפי נשים, שאותה יש לגנות בכל תוקף. לשם כך צריך המורה להציג בפני התלמידים את שתי העמדות, הגברית והנשית, כלפי ההורות. באשר לעמדה הגברית, המורה יכול להסב את תשומת הלב של התלמידים לכך שבעלה של אלקה-שרה, חרף התנהגותו הקלוקלת כלפי אשתו, מסכים ללכת ולהתייעץ עם הרב, נמנע מלתת גט לאשתו, ממשיך לקיים עמה יחסי אישות ולנסות להביא בן זכר - כל זאת חרף ההצהרות המפורשות שלו בבית הקהל שיגרש מעליו את אשתו. לאור זה חשוב להדגיש, כי הסיפור לא נכתב באופן חד-ממדי ככתב אישום כולל של נשים כנגד גברים, אלא מזמן אפשרות לראות את הרב-ממדיות בעמדה הגברית כלפי ההורות, את העובדה שקיימים בגבר גם צדדים פייסניים וסלחניים, את העובדה שמוטל עליו לחץ חברתי. אשר לעמדה הנשית, על המורה להדגיש בקריאת הסיפור כי דמותה של אלקה-שרה אינה מוצגת בסיפור באופן סטראוטיפי. אמנם מצד אחד אלקה-שרה היא קורבן לאלימות

שיש להוקיע אותה בכל תוקף, אולם מצד אחר, למרות היותה נתונה להתקפי אלימות מצד בעלה, אף על פי שבעלה מזלזל בה ואינו מכבד אותה, אף שהיא זוכה ממנו ליחס מכשירני, עולמה של אלקה-שרה אינו נטול חסד. היא מוצאת משען ונחמה בבנותיה ובאימהותה.

הפרשנות הספרותית שנכתבה על "מדנים" עשויה לסייע בידי המורה להציג את שתי העמדות באופן שיאפשר לתלמידים לפתח ביקורתיות בפרשנות הטקסט. בהקשר זה נמליץ להעמיד את פרשנותם של ריבנר (אצל פגיס, 1974, עמ' 131-138) ושל פייכמן (שם, עמ' 48-70) למול פרשנויותיהן של כצנלסון-שז"ר (שם, עמ' 33-45), של גוברין (1988, עמ' 64) ושל רתוק (1994, עמ' 274-286). בפרשנותו של ריבנר אפשר להבחין בשני קווי יסוד: ראשית, הוא מזהה ב"מדנים" תבנית מיתית, שלפיה הגבר הוא התוקפן והאישה היא הקורבן, ובכך מוביל למסקנה הבלתי נמנעת, שההבדל המגדרי הוא בלתי הפיך. שנית, ריבנר מפחית מאומללותה של האישה ומדגיש את אומללותו של הגבר. לא רק זאת, ריבנר אף מצדיק את האלימות של בעלה של אלקה-שרה בתואנה שבעלה רק ביקש לקיים את חובתו העילאית של המשכת הזרע והשם. "לא רק האישה הסובלת" עומדת במרכזו של הסיפור, טוען ריבנר,

אלא גם האיש הסובל עומד במרכזו, שכל אמונתו בזרעו, בנצח חייו, והוא גם טעם חייו, כי זוהי ההבטחה הקדומה, שורש כל הווייתו ומקור כל חפצו. איש זה, שהמספרת אינה מתארת אותו אלא בשתיים-שלוש מילים - את פחדו ממתו מפניו, ואת דפיקותיו בשולחן בבית הרב, ואת נקישות מגפיו המסומרים ברצפה - כל תקיפותו אינה באה אלא לכסות על אומללותו הרבה. ובכלל, טוען ריבנר, "גם המכה הוא המוכה".

(עמ' 135)

העמדה הזו, שגם פייכמן שותף לה, נתקלת בהתנגדות חריפה מצד הפרשנויות הפמיניסטיות. רתוק מאשימה את ריבנר בהתעלמות ממצוקות האישה, הנובעת מחוסר ראייה נכונה שלו את הסיפור. רתוק טוענת שהעמדה הפרשנית של ריבנר נובעת מאמונה עיוורת בסדר הפטריארכלי, שלפיו הגבר הוא מקור הסמכות ובעל הזכויות. עמדה זו, שקיימת גם בעולם הסיפורי וגם בנקודת מבטו של ריבנר, מעוררת ברתוק "מבוכה גדולה" (עמ' 285).

לדעתי, למרות המבוכה הגדולה שמעוררת פרשנותו של ריבנר, עדיין יש מקום להציג את עמדתו בפני התלמידים תוך עימות עם פרשנויות פמיניסטיות עכשוויות. זאת מתוך הנחה שלימוד הטקסט הספרותי לא צריך להיות מלווה בעמדות פרשניות חד-משמעיות, אלא בהצגת מכלול הדעות והפרשנויות תוך כדי מתן כלים לתלמיד לשפוט ביניהן.

בהוראת הסיפור "מקופלת" על המורה להיות מוכן לטלטלה, הנובעת גם מפירוק עולם הערכים שנבנו במהלך הוראת הסיפור של בארון וגם מהסרת ה"מסכות" המתפיפות שכולנו, גם אנשי חינוך, מסתתרים מאחוריהן. ב"מקופלת" הופך החפצון לאקט חוצה-מגדרי. נכון שהחבר של הגיבורה מחפצן אותה והופך אותה מטבע עובר לסוחר, בכך

שהוא משלם בגופה בעבור הזכות להשתמש במשאית של חברו. מבחינה זו האישה נתפסת כמכשיר בלבד, וכך אין הבדל בין תפיסת האישה ביצירה זו לתפיסתה ב"מדנים". עם זאת, החפצון אינו מופעל בידי דמויות גבריות כנגד נשים בלבד, אלא הופך למעשה למצב של "כחות" השולט בעולם של ימינו. כך לא רק החבר אלא גם בעל המשאית ופסטרמה מחפצנים את מקופלת. אבל בד בבד גם מקופלת מחפצנת אותם. כלומר החפצון אינו מופנה בלעדית נגד נשים, אלא מאפיין את יחסי האנוש בכלל. המחאה ב"מקופלת" אינה מכוונת נגד היחס של גברים לנשים, אלא יותר נגד היחסים הבין-אישיים בחברה כולה. זו חברה שהתפרקה מערכיה ההומניסטיים ומתנהלת יותר כגוף עסקי ופחות כאיזשהו מערך יחסים בין פרטים המקיימים ביניהם ערכות הדדיות. בהקשר זה האימהות אינה משמשת מגן מפני החפצון להפך, הגיבורה מגלה יחס אכזרי כלפי תינוקה, לא פחות מהיחס האכזרי של הגברים בסיפור כלפיה.

הכוח של "מקופלת" טמון, לדעתי, בתיאור מצב עניינים בלתי נסבל ואפילו נורא, שמאפיין את החברה של ימינו. הלקח בסיפור הוא שבמצב של ניכור מוחלט בין בני אדם, מצב שבו אנשים מתייחסים זה לזה באופן מכשירני ללא כל חמלה ורחמים, צריך האדם בראש ובראשונה לשמור על עצמו ועל עצמותו מכל משמר ולזהות מבעוד מועד ניסיונות לחפצן אותו ולהשתמש בו באופן מניפולטיבי. אולם מהקריאה ב"מקופלת" יש לחלץ גם את המסקנה, כי למרות החפצון השורר בכול ולמרות חוסר המוצא ממנו, עדיין ברגעים של ייאוש ומשבר יש איזשהו גורם או איזושהי סמכות שאפשר לפנות אליהם. בסיפור "מקופלת" מדובר באמה של הגיבורה, שאליה היא פונה משכלו כל הקצים, לאחר שהתנסתה בכל האיסורים החברתיים. מטענה זו אפשר להסיק, כי המסר הוא שגם במצבי קריסה ואובדן מוחלטים, ברגעים של להיות או להדול, עדיין אפשרי דיאלוג אמיץ ואמתי, הפונה אל בן השיח המאזין לו מתוך עמדה נקייה ועירומה לחלוטין מכל מניפולציה והעמדת פנים. דיאלוג זה הוא שיכול לשמש פתח חילוץ והצלה גם כשהכול נראה אבוד. כפי שראינו, שני הסיפורים כאחד יכולים לעורר בתלמידים רגשות עזים כלפי הדמויות שמופיעות בהם וכלפי האירועים המתוארים בהם. על מנת לאפשר דיון ביקורתי ואובייקטיבי יש לתעל את הרגשות, שמתעוררים בקריאת הסיפור, אל מחוץ לדיון הפרשני בהם. לשם כך אני מציעה למורים להציע לתלמידים לכתוב מכתבים פיקטיביים שממוענים לדמויות השונות בסיפורים. כך אפשר, למשל, להציע לתלמידים לכתוב מכתב לאלקה-שרה, לבנותיה, לבעלה, לרב ולרבנית. במכתב לאלקה-שרה יכולים התלמידים לתמוך בהחלטה שלה שלא לנטוש את בעלה, או שהם יכולים להמליץ לה לנקוט דרך הפוכה של עזיבה. לחלופין, מכתב לבעלה של אלקה-שרה יכול, למשל, להביע התנגדות ליחס שלו לאשתו. כן אפשר להציע לתלמידים לביים את התחלת הסיפור "מקופלת" או את סופו. באשר לפניית מקופלת לאמה, אפשר להעלות השערות כיצד זו הייתה מגיבה לפנייה אליה, כיצד הייתה מתייחסת לאופן שבו מקופלת מטפלת בתינוק שלה ולאופן שבו היא מוכרת את גופה.

ביבליוגרפיה

- איריגארי, ל' (2004). *אני, את, אנחנו - לקראת תרבות ההבדל* (תרגום מצרפתית: ה' קרס). תל-אביב: רסלינג.
- בארוך, ד' (תשי"א). *פרשיות - סיפורים מקובצים*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בלנש, מ' (1984). *ניכור בחברה המודרנית, קטגוריה נורמטיבית לבחינת מצוקת האדם בחברה המודרנית*. תל-אביב: אל"ף.
- גוברין, נ' (1988). *המחצית הראשונה: דבורה בארון - חייה ויצירתה תרמ"ח-תרפ"ג*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- גתה (1975). *פאוסט* (תרגום: י' כפכפי). תל-אביב: דביר.
- דה-בובואר, ס' (2001). *המין השני - כרך ראשון, העובדות והמיתוסים* (תרגום מצרפתית: ש' פרמינגר). בבל.
- וולף, ו' (1981). *חדר משלך* (תרגום: ע' אהרון). תל-אביב: שוקן.
- וולף, נ' (2004). *מיתוס היופי - על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים* (תרגום מאנגלית: ד' פימנטל וח' נווה). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד (מגדרים).
- צנלסון-שז"ר, ר' (1974). *דבורה בארון. בתוך ע' פגיס (עורכת), מבחר מאמרי ביקורת* (עמ' 33-45). תל-אביב: עם עובד.
- סבירסקי, ב' (1984). *בנות חוה בנות לילית - על חיי הנשים בישראל*. רמת-גן: המין השני.
- צ'סלר, פ' (1987). *נשים ושגעון*. תל-אביב: זמורה-ביתן.
- קאנדינסקי, ו' (1977). *על הרוחני באמנות - בייחוד בציור*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- קסטל-בלום, א' (1989). *סביבה עוינת*. תל-אביב: זמורה-ביתן.
- קרייטלר ה' וקרייטלר ש' (1991). *פסיכולוגיה של האמנויות* (תרגום: מ' רוך-בכר). ספריית הפועלים, דעת זמננו ואוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה לאמנויות.
- ריבנר, ט' (1974). *מדנים ופיוס*. בתוך ע' פגיס (עורכת), *מבחר מאמרי ביקורת* (עמ' 131-138). תל-אביב: עם עובד. (המאמר נדפס לראשונה באמות ח', תשרי-חשוון תשכ"ד, עמ' 51-57, ומובא כאן בשינויים שנעשו על ידי המחבר.)
- ריץ, א' (1989). *ילוד אשה* (תרגום מאנגלית: כ' גיא). עם עובד, ספריית אופקים.
- רתוק, ל' (1994). *הקול האחר, סיפורת נשים עברית*. הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה.
- שפינוזה, ב' (2003). *אתיקה (עריכה וכתובת מבוא: י' יובל)*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Benjamin, J. (1988). *The bonds of love*. New York: Pantheon Books.
- Braverman, L. (1989). *Beyond the myth of motherhood*. In M. Mcgoldrick, C. M. Anderson, F. Walsh (Eds.), *Women in families framework for family therapy*. New York: W. W. Norton.

- Davis, T. (1994). Literature tells our family secrets. *English Journal*, 83(8), 27-32.
- Gillespie, T. (1994). Why literature matters? *English Journal*, 83(8), 16-21.
- Sumara, D. J. (1998). Fictionalizing acts: Reading and the making of identity. *Theory into Practice*, 37(3), 203-210.