



יהודי פרובנס

רנסנס בצל הכנסייה



רם בן־שלום

יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה
רם בן־שלום

יהודי פרובנס

רנסנס בצל הכנסייה

רם בן־שלום

The Jews of Provence and Languedoc
Renaissance in the Shadow of the Church
Prof. Ram Ben-Shalom

מחבר: רם בן-שלום

עורך: משה שפרבר

יועצים: פרופ' משה אידל, האוניברסיטה העברית
פרופ' ג'רמי כהן, אוניברסיטת תל אביב
פרופ' אורה לימור, האוניברסיטה הפתוחה
פרופ' יוסף שצמילר, אוניברסיטת דיוק

ייעוץ דידיקטי: ד"ר אורית רמון

עיצוב עטיפה וגרפיקה: ירדן זהבי
התקנה והבאה לדפוס: תמי צ'פניק
סדר מחשב: ורד פונק
איורים: רונית בורלא
טיפול בזכויות יוצרים: פזית שני-שורץ

תמונת העטיפה: שמחה שירמן, קו אופק, 1999.

מק"ט 10817-5035

מסת"ב 9-1536-06-965-978 ISBN

© תשע"ז-2017. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, דרך האוניברסיטה 1, ת"ד 808, רעננה 4353701.
The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 1 University Road, P.O.Box 808, Raanana 4353701.
Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

תוכן העניינים

פתח דבר 7

חלק א: יהודי פרובנס בצל הכנסייה 9

פרק ראשון: מבוא 11

פרק שני: התיישבות היהודים בפרובנס: מיתוס ומציאות 17

א. אגדת בואם של היהודים 17; ב. ימי הביניים המוקדמים בשלטון הוויזיגותים 20; ג. קיסריוס מארל והיהודים 22; ד. מיסיון והמרות דת 24; ה. שלטון הפרנקים הקרולינגים והבישוף אגוברד 29; ו. הנהגת נשיאי נרבוך: אגדה וריאליה 34; ז. דעיכת כוחם הפוליטי של הנשיאים 41

פרק שלישי: הקהילה ומוסדותיה: חברה וכלכלה 50

א. ארגון הקהילה: עדויות ראשונות 50; ב. הפריבילגיה והנהגת הקהילה 52; ג. תקנות קהילתיות ותקנות עלי־קהילתיות 59; ד. ערכאות הדין 67; ה. זכות הטליון 73; ו. שבועת היהודים 75; ז. היחס לערכאות הנוצרים 79; ח. תשלומי המס והיריסדיקציה על היהודים 82; ט. ארגון־העל של יהודי בית אנוז' 92; י. חבורות הצדקה 96; יא. מקצועות היהודים 99; יב. יחסים מקצועיים־כלכליים עם הנוצרים 103; יג. העיסוק בהלוואה בריבית 106; יד. הרופאים 115; טו. מתחים חברתיים וביקורת מוסרית 134; טז. עולם כמנהגו ועולם תחתון 157

פרק רביעי: נשים יהודיות 170

א. דימוי האשה בספרות, בפילוסופיה ובהלכה 170; ב. תמונת הארכיונים והשו"ת 188; ג. חשיפת הקולות הנשיים 200

פרק חמישי: היהודים מול הצלב (הכנסייה והכתר) 213

א. מגורים וחוקי ההפרדה 213; ב. אינקוויזיטורים ויהודים: מגעים ראשוניים 217; ג. המגעים עם המינות הקתארית 224; ד. גירוש יהודי צרפת (1306) 233; ה. יציאת יהודי לנגדוק לספרד 240; ו. יציאת יהודי לנגדוק לרוונות פרובנס 242; ז. תגובת המגורשים לגירוש 244; ח. שיבת יהודי לנגדוק 252; ט. ברנאר גי: רדיפת המומרים והתלמוד 254; י. גזירת הרועים (1320) 257; יא. המרות הדת וקידוש השם 262; יב. גזירת המצורעים (1321) והגירוש 267; יג. פרעות המגיפה השחורה (1348) 270; יד. השיבה ללנגדוק: שיקום הקהילות 275; טו. הגירוש הסופי מצרפת (1394) 277; טז. מומרים ואינקוויזיטורים 278; יז. עלילות הדם 280

פרק שישי: הפולמוס הדתי והיחס לנצרות 286

א. ראשית ספרות הפולמוס 286; ב. תשובות היהודים לפולמוס החדש 291; ג. ויכוחים רשמיים ופרטיים 302; ד. ריטואלים הדדיים 309; ה. סובלנות דתית 322

פרק שביעי: ימי המלך רנה והגירוש הסופי מפרובנס 339

חלק ב: הרנסנס התרבותי של יהודי פרובנס 349

פרק שמיני: ישיבות פרובנס ולימוד התורה 351

א. ייחוד המרכז בפרובנס 351; ב. רבי משה הדרשן 352; ג. האסכולה ההלכתית 354; ד. פולמוס הראב"ד–זרחיה הלוי 356; ה. ההשפעה ההלכתית של הרמב"ם 363; ו. ישיבות פרובנס: נרבוך, ולויל, פוסקיר 372; ז. הלימוד בישיבות בוייה (בדרש) ולויל 375; ח. חסידות, פרישות וספיריטואליות דתית 377

פרק תשיעי: תרבות יהודי פרובנס 382

א. מנהגים, ריטואלים וזהות מקומית 382; ב. שירת פרובנס וטרובדורים יהודים 391; ג. השירה הארוטית ומאפיינים קרנבליים 399

פרק עשירי: יהודה אבן תיבון ויוסף קמחי: מפעל התרגומים 413
א. "שבע החכמות" של יוסף קמחי ובניו 414; ב. ההתנגשות עם רבנו תם: סדר רעיוני חדש 420; ג. יהודה
בן שאול אבן תיבון 426; ד. ראשית התרגומים העבריים בישיבות 428; ה. תרגום חיבורי הרמב"ם 433;
ו. השיח עם תרבות הסביבה 436

פרק אחד עשר: מפעל התרגומים כרנסנס תרבותי 445

פרק שנים עשר: השיח המקצועי של התרגום 465

פרק שלושה עשר: האדב וצוואת יהודה אבן תיבון: הספרייה הרב-תרבותית והשפעתה 483

פרק ארבעה עשר: המחלוקות על הפילוסופיה והאלגוריה הרדיקלית 511
א. המחלוקת על משנה תורה 511; ב. המחלוקת על מורה הנבוכים (1230-1233) 517; ג. סיום המחלוקת
על מורה הנבוכים והשלכותיה על קטלוגיה 531; ד. ספיחי המחלוקת: עיון ב'קצרת כסף' 534; ה. המחלוקת
על האלגוריה הקיצונית (1303-1306) 538; ו. סוף המחלוקת על האלגוריה ותהודתה 554

פרק חמישה עשר: חוגי הקבלה בפרובנס 565

א. הופעת הקבלה 565; ב. האחים הכהנים ושאלת ראשית הקבלה 572; ג. תורת הרע בקבלת פרובנס 580;
ד. חוג ארל 583; ה. חסידי אשכנז בפרובנס 588; ו. ההתנגדות לקבלה 596; ז. חוג נרבון: קבלה אקלקטית
והפולמוס בין קבלה לפילוסופיה 604; ח. חוג נרבון וחסידי אשכנז במחלוקת על מורה הנבוכים (1232)
610; ט. חידת סיבת הגעתם של חסידי אשכנז לפרובנס 624; י. דעיכת הקבלה בפרובנס 627

פרק שישה עשר: משיחיות, פולמוס ותפיסות פוליטיות של גאולה 632

א. הרעיון המשיחי 632; ב. פרובנס ומסעי הצלב לארץ ישראל 634; ג. שיח משיחי בין לוניל למונפלייה
636; ד. הרקע למסע המשיחי של יהונתן הכהן 640; ה. המעש המשיחי בארץ ישראל: פרשנות ספר המסע
של שמואל בן שמשון 647; ו. תגובת יהודי פרובנס למסע המשיחי 651; ז. מסעי הצלב בפולמוס הדתי
בפרובנס 657; ח. משיחיות אישית, נטורליסטית ואפוקליפטית 664

פרק שבעה עשר: זהות היסטורית-קיבוצית וייחוד תרבותי 668

פרק שמונה עשר: אחרית דבר 685

ביבליוגרפיה 695

מפתח 797

רשימת איורים 851

רשימת בעלי זכויות היוצרים 852

מפת קהילות היהודים בפרובנס 855



פתח דבר

למה פרובנס? כבר בתחילת לימודי באוניברסיטת תל-אביב קיבלתי עצה ממורי צבי אנקורי ז"ל לבחור נושא מחקר הקשור למקום שעונג מיוחד לטייל בו. לכן זה הרי ברור – בגלל הנוף, הים, ההרים, היין, האוכל, האור והשמש, שדות פרחי הלבנדר הכחולים וריחות הבשמים, התמניות של ואן גוך, הבויאבו בנמל מרסיי, העתיקות הרומיות בארל, הקתדרלות והכנסיות בטולוז ובאלבי, ארמון האפיפיורים באביניון, חומות העיר קרקשון והמנזרים התבויים בשיפולי הפירנאים.

למה יהודי פרובנס? זו שאלה מורכבת יותר, הרי לצד הארכיונים מחקרים קשור בעיקר בטיול בספריות, שהן נוף לגמרי אחר. התשובה עליה קשורה בחוויות האינטלקטואליות כסטודנט צעיר לתואר הראשון, שנחשף לראשונה למחקר ההיסטוריה והמחשבה היהודית בימי הביניים. היו אלו ספרי גרשם שלום, שגילו לי בתחילה מקצת מעושרה הרעיוני של יהדות פרובנס, תוך דיון בתעלומת ראשית הופעתה של הקבלה על במת ההיסטוריה היהודית. שלום תיאר בדרכו הייחודית את הסביבה שבתוכה התגשו או הנוצרים תושבי פרובנס, תומכי הכפירה הקתארית, עם הנזירים והאינקוויזיטורים שליחי הכנסייה. אף על פי ששלל קשר רעיוני ישיר בין הקבלה לסביבתה המיידית, שיער שלום כי הקבלה התפתחה בחוגי נזירים ופרושים יהודים, שהיו נוסח יהודי של תנועת התעוררות רוחנית בפרובנס המשותפת לנוצרים וליהודים. מפגש ראשוני זה עם ההיסטוריה המשותפת המרתקת של דרום צרפת הצית את דמיוני, ובהמשך לימודי לתואר השני ביקשתי להתמקד באזור זה. אז פגשתי לראשונה במחקרי המומחים ליהודי פרובנס, מהנרי גרוס, ז'אן רנייה וברנאר בלומנקרנץ ועד ליוסף שצמילר ומוריס קריגל. מחקריותם הסבו את תשומת לבי מן הקבלה לענייני החברה והקהילה היהודית בפרובנס. נחשפתי לדמויות של אינטלקטואלים מסקרנים שעולמם הרעיוני היה רחוק מן המיסטיקה היהודית, והבנתי שלמרות חשיבותה של הקבלה אין היא המאפיין המרכזי של יהדות פרובנס. מגי אז, אף שהקדשתי פרקי זמן ארוכים לחקר יהדות ספרד, חזרתי שוב ושוב לעסוק בנושאים ממוקדים הקשורים ביהודי פרובנס. במהלך כתיבת הספר הזה נדרשתי שוב לשאלת מקום הקבלה בפרובנס. היתה זו לדידי סגירת מעגל של כשלושים שנה, ושמחתי לגלות שיש ביכולתי לתרום ולחדש גם בנושא זה, שכה הלהיט את התעניינותי.

הרעיון לכתוב ספר כללי על ההיסטוריה של יהדות פרובנס נרקם בהדרגה. הספר עבר כמה וכמה גלגולים עד שהתגבש במסגרת הכרונולוגית ובתכנית שלפניכם. כתיבת ההיסטוריה של יהודי פרובנס מראשית התיישבותם, בשלהי העת העתיקה בגאליה שתחת שלטון רומא, ועד לגירושם ממלכות צרפת, במשך כאלף וחמש מאות שנה, היא אולי יומרה היסטוריוגרפית, שלא העזתי לדמיין בראשית הדרך. מלכתחילה, רק ביקשתי לתאר כמה פרקים ונושאים מתולדות קהילות פרובנס באמצעות ניתוח מדויק של המקורות הראשוניים, אשר יאפשרו התרשמות בלתי אמצעית מהחברה היהודית ומוסדותיה, מהזרמים הרעיוניים וההגות, ומן התרבות הספרותית העשירה.

מורי, עמיתי וידידי, שמהם למדתי כה רבות ותודתי העמוקה נתונה להם – יוסף שצמילר, אורה לימור, ג'רמי כהן ומשה אידל – קראו בביקורתיות את הגרסה הראשונית ועודדו אותי לחדד תובנות מחקריות, להמשיך במלאכת הכתיבה, ולהוסיף כמה נושאים שישלימו את תמונת־העבר של יהדות פרובנס. עלי להודות, כי על אף שנדרשו לשם כך עוד כשלוש שנים, הפקתי תועלת מרובה מהמהלך המחקרי הזה שאפשר לי להבין טוב יותר את מיקומה התרבותי של יהדות פרובנס בין קיבוצי היהודים השכנים בספרד, צרפת, אשכנז ואיטליה; ובעיקר לחדד ולמקד את חשיבות המרחב היס־תיכוני שבו התפתחה יהדות פרובנס והגיעה לשיא פריחתה. ציר יס־תיכוני מרכזי זה הוא שהביאני לבחור בתצלום של שמחה שירמן – קו אופק, 1999 – כתמונת הכריכה, ואני מודה לו על כך. שלמי תודה גם לידידי ועמיתי ישראל יובל, יצחק חן ואבריאל בר־לבב, שתמיד כה קשובים ועוזרים; ולעורך הנאמן של הספר משה שפרבר, שידענותו המעמיקה במקורות עם־ישראל הצילה אותי שוב ושוב מטעויות.

הספר מוקדש לאמי, רבקה בן־שלום, לבית זילברשטיין, אשר בהיותה ילדה בת שש, בשנת 1935, הגיעה במשלחת המכבייה השנייה מבולגריה לנמל חיפה, ושולשלה בחבל בהיחבא מן האנייה כדי להתאחד עם משפחתה.

חלק א

יהודי פרובנס בצל הכנסייה

פרק ראשון

מבוא

אזור דרום צרפת נקרא בפי היהודים בימי הביניים פרובינצה (בצורות שונות: פרווינצא; פרוונצא, פרובינצא, פרובינסיא, פרובינציאה; בלטינית Provincia; בפרובנסלית Provensa או Provenza). שם זה נגזר משמה של הפרובינציה הרומית (Provincia Romana) בגאליה הדרומית. האזור השתרע לערך מן השטח של הרי האלפים במזרח עד להרי הפירנאים ולנהר הגרון (Garonne) במערב, וכלל בין היתר את המחוזות פרובנס (Provence), רוונות וֶנְסֶן (Comtat Venaissin), לנגדוק (Languedoc, ובעיקר Bas-Languedoc), רוסיון (Rousillon) וסביבותיהם. בצפון הגיע האזור עד לסביבות העיר טולוז ומחוזותיה הקרובים. למן ימי הקיסרות הרומית ועד לשנת 1500 היה האזור נתון לשליטת ישויות פוליטיות שונות ושליטים רבים. ביניהם מלכויות הוויזיגותים והפרנקים, הקיסרות הגרמנית, קטלוניה ורוונות ברצלונה, מלכות אראגון, רוונות טולוז, הענף הצרפתי של בית אנו'ו (Anjou), מלכות מיוורקה ומלכות צרפת שלמן המאה השלוש עשרה ועד לסוף המאה החמש עשרה סיפחה בהדרגה את האזור בכללותו. ההגדרה של תחום מושבם של יהודי פרובינצה (שנהוג לכנותם יהודי פרובנס) איננה אפוא הגדרה פוליטית, וגם לא הגדרה גיאוגרפית במונחי הגבולות העכשוויים, כי מחוז פרובנס כיום הוא רק חלק קטן מהשטח שנקרא אז פרובינצה בפי היהודים. למעשה, גם בימי הביניים כונה אזור מצומצם זה של מזרח שפך נהר הרון (Rhône) בשם פרובנס, וישבה שם רוונות פרובנס תחת שלטון רוני טולוז ומלכי קטלוניה-אראגון כווסאלים של הקיסר הגרמני, ואחר כך תחת בית אנו'ו. הגדרת תחום מושבם של יהודי פרובנס היא בעצם הגדרה תרבותית של אותן קהילות, שתפסו את עצמן כמשתייכות לאותה קבוצה בעלת זהות משותפת, היושבת באזור הרחב המכונה כיום דרום צרפת (le Midi de la France). גם תושבי המקום והכנסייה התייחסו לאותו אזור רחב כיחידה אחת שנקראה בפייהם פרובינצה (Provincia). מחוז לנגדוק, למשל, החותך את האזור במרכזו, נקרא כך רק מסוף המאה השלוש עשרה, בתחילה רק בפי האדמיניסטרציה של מלכות צרפת (ששפתה langue d'oïl) שסימנה במסמכיה בשם זה את המחוז הדרומי החדש של המלכות שבו שכנו דוברי שפת האוק

1. (lenga d'oc). תושבי האזור היו אמ־כֶן פרובנסלים (Provinciales) ולא צרפתים (Francigenae).¹ היה זה מרחב גיאוגרפי גדול שיהודים ישבו בו כבר בימי הרומאים, בעוד הריבונות הפוליטית עליו עברה מישות פוליטית אחת לאחרת וגם התחלקה בו בזמן בין השליטים. היהודים ראו שם את עצמם כבעלי זהות קיבוצית משותפת, הנשענת על מסורת תרבותית מקומית רבת שנים, שפת דיבור (אוקסיטנית/פרובנסלית) משלהם, מנהגים דתיים השונים בחלקם ממנהגי קיבוצי היהודים השכנים (כדוגמת קטלוגיה וצרפת), היסטוריה ייחודית בעלת אגדות ומיתוסי ייסוד, שלשלת מנהיגים מקומיים ו"גיבורי תרבות", וערכים חברתיים וחינוכיים שמיוחדים להם. אף על פי שקלטו השפעות תרבותיות־דתיות רבות מקיבוצי היהודים השכנים, המסורת והזהות התרבותית של יהודי פרובנס היו שונות במכלול מרכיביהן מאלה של יהודי צרפת, אשכנז, איטליה וספרד. אם נדמיין פגישה מקרית, למשל בסוף המאה השלוש עשרה, עם המישה יהודים שחיו כל אחד ואחד בנפרד במרסיי ובארל שבשלטון בית אנוז, בקרפנטרה בשלטון רוונות ונסן של האפיפיורות, בנרבון בשלטון מלך צרפת, ובפרפיניאן (או מונפלייה) בשלטון מלכות אראגון (או הענף הווסאלי של מלכות מיוורקה); ולו יכולנו אז לשאול אותם מהי זהותם הדתית־התרבותית היו הם עונים פה אחד, וללא היסוס, שהם יהודי פרובינצה. הם גם הכירו את הגבולות הטריטוריאליים־התרבותיים של פרובינצה, וידעו מי שייך אליהם ומי נחשב לכן של מרכז יהודי אחר. הגבולות הפוליטיים שחצו את האזור, למשל נהר הרון שהפריד בין מחוז פרובנס של בית אנוז למחוז לנגדוק של מלכות צרפת, לא היו מכשול ממשי מבחינת היהודים שנעו בדרך כלל בחופשיות ממקום למקום בין הערים (אם כי לגבי הגירה והשתקעות בתחום ריבונות פוליטית שונה נזקקו לאישורים והיו כפופים לעתים להגבלות). התנועה היתה קלה ובמהלך של ימים ספורים אפשר היה לעבור מקצה אחד של האזור לקצה השני. יהודים שישבו בקהילות ממרסיי ועד לפרפיניאן ומנרבון ועד לטולוז היו קשורים בחלקם הגדול גם בקשרי משפחה, גורם שהקל את התנועה ואת התקשורת שבין הקהילות. בתקופות מסוימות היו יהודי הקהילות קשורים זה לזה גם באמצעות תקנות כלליות, המסדירות עניינים משותפים (למשל דיני נישואין) לכלל קהילות פרובינצה, ללא התחשבות בגבולות המדיניים.

המרכז של "יהדות פרובנס" ("מנרבון ועד מרסיי", ואחר כך "מפרפיניאן ועד מרסיי", כפי שנהגו לומר בני הזמן) היה מצוי מבחינה גיאוגרפית בלב קיבוצי היהודים במערב אירופה, ממוקם בין המרכזים של יהודי ספרד (במשמעות הרחבה של חצי־האי האיברי), איטליה, צרפת ואשכנז. הדרכים המרכזיות שעברו במערב אירופה ממזרח למערב ומצפון לדרום והיברו את חצי־האי האפניני עם חצי־האי האיברי ואת הים הצפוני עם הים התיכון עברו דרך דרום צרפת וקשרו את האזור עם כל המרכזים השכנים. התנועה האירופית הפנימית, של צליינים שפנו לאתרי העלייה לרגל הקדושים בסנטיאגו דה קומפוסטלה (במערב חבל גליסיה שבספרד) או בכנסיית סנט פטרוס ברומא, וכן של אבירים שיצאו למסע הצלב לספרד המוסלמית, עברה

1. E. Griffé, "Géographie ecclésiastique de la province Narbonnaise au Moyen Âge", ראו: *Annales du Midi*, 48 (1938), pp. 363-382.

במקרים רבים בדרום צרפת. גם התנועה הבינלאומית, של מסעי הצלב לארץ ישראל ולמצרים וכן של דרכי המסחר עם המזרח, יצאה לרוב מנמלי האזור במרסיי, מונפלייה (Montpellier) ואגמורט (Aigues-Mortes, למן שנת 1248). אצילי דרום צרפת, אביריה וסוחריה תפסו במהלך המאה השתים עשרה מקום מרכזי במסעי הצלב לארץ ישראל ולספרד המוסלמית. הים התיכון חיבר בין אירופה המערבית והמזרח, וקשר את דרום צרפת למצרים, אל אנדלוס ולצפון אפריקה וכן לארץ ישראל ולקיסרות הביזנטית. היהודים בימי הביניים השתלבו בתנועה הכלכלית והדתית ונעו באותם הנתיבים. הם נסעו לדרום צרפת, או עברו שם בדרכם למרכזים אחרים. מבחינתם הים התיכון לא נתפס כמכשול, אלא יותר כציר מקשר בין המרכזים השונים. תפיסה זו עלתה למשל באגדה שב'מגילת אחימעץ' (כרוניקה משפחתית שחיבר אחימעץ בן פלטיאל בקפואה שבדרום איטליה בשנת 1054) על שני האחים היהודים, שבתי ופפוליאון, בני חננאל בן פלטיאל, שנשלחו לערך בסוף המאה העשירית מקפואה (Capua), בשליחות נסיך אמלפי (Amalfi), לפלטיאל השני שישב בקירואן שבצפון אפריקה (כיום בתוניס). שני האחים החליטו לזרו את שיט הספינה באמצעות שימוש בשם המפורש (קפיצת הדרך). הפעולה המאגית שלהם גרמה לבסוף לטביעת כל נוסעי הספינה בים, ומסופר כי "כוח השם הוליך הספינה באיספמיא [ספרד] ובנרבונוא. וגם בים קוסטנטינוא. והחזירה לאחור עד ים אנקונוא. ואחר שיברה באמלפי המדינה".² נודודי הספינה הטרופה בים התיכון, בדרכה לצפון אפריקה עד לחזרתה לנמל מוצאה שבדרום איטליה, דרך המרכזים היהודיים החשובים בספרד, פרובנס (נרבון), ביזנטיון וצפון איטליה, מדגימים מצד אחד את הוירה הים התיכונית היהודית האחת, שהיא נגישה וקלת מעבר ממקום למקום, וכן מצד שני את האחדות והחיבור (התרבותי-הדתי) שבין יהודי הים התיכון, בכל המרכזים החדשים החשובים (שנוסדו מחוץ לתחומי השליטה של העולם היהודי הישן – בבל וארץ ישראל), שלכאורה צופים כל אחד ואחד בתורו בספינה המיטלטלת בים כסימן מן השמים לאיסור השימוש בשם המפורש למטרות פסולות. יהודי המרכז של פרובנס, המסומן באגדה באמצעות העיר נרבון, השתלבו בתנועה הים תיכונית הבינלאומית הזו, ויחד עמם זרמו, פנימה והחוצה, מרכיבים של תרבות חומרית, טקסטים, רעיונות, גישות ותפיסות רוחניות. אישים מרכזיים מקרב יהודי פרובנס, שנדדו בארצות הים התיכון, הגיעו למצרים ולארץ ישראל וחלקם שבו וחזרו למקום מוצאם בפרובנס. אחרים נעו על הציר היבשתי שמחבר את ספרד עם איטליה ונמתח מטולידו, ולנסיה וברצלונה, דרך נרבון וארל לרומא, לסלרנו ולנפולי. גם הקשר של יהודי פרובנס עם יהודי צרפת התהדק יותר במאה השלוש עשרה, לאחר ששושלות אצולה צרפתית וכתר צרפת השתלטו על חלקים גדולים מהדרום, ודחקו את רגלי השליטים המקומיים הוותיקים מרוזנות טולוז ורוזנות ברצלונה.

2 ראו: מגילת אחימעץ והיא מגילת יוחסין לרבי אחימעץ בירבי פלטיאל, מהדורת ב' קלאר, ירושלים תשל"ד, עמ' 34 (כל ההדגשות במובאות בספר הן שלי – רב"ש); R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden and Boston 2009, pp. 324-325. יש לשים לב שהספינה הטרופה איננה מבקרת באלכסנדריה ובארץ ישראל (כנראה מפני שהן מסמלות את העולם היהודי הישן).

כתוצאה ממיקומו הגיאוגרפי הם תיכוני המרכזי של האזור, לצד הקליטה התרבותית מן המרכזים היהודיים השכנים וכחלק מתהליך גיבוש הזהות הקיבוצית העצמאית הייחודית, הוביל המרכז היהודי בדרום צרפת כמה מהתהליכים התרבותיים-הדתיים החשובים של החברה היהודית במערב אירופה בימי הביניים. די אם נזכיר כאן את מפעל התרגומים לעברית של הספרות הפילוסופית והמדעית בשפה הערבית, שאפשר ליהודי אירופה הנוצרית לקלוט ולהטמיע את הישגיה הספרותיים של יהדות ספרד המוסלמית (אלאנדלוס); את יצירת האסכולה הפילוסופית האריסטוטלית המיימוניסטית, שגרמה לזעזועים רוחניים ולמחלוקות חברתיות-דתיות שסחפו את כל מרכזי היהודים במערב אירופה ואף התגלגלו משם למצרים ולארץ ישראל; ואת הופעתה ההיסטורית הראשונית הידועה של תורת הסוד של הקבלה, ששימשה ציר מרכזי בבניית המרכז הספרדי של הקבלה. ישיבות פרובנס נודעו כמרכזים חשובים ללימוד תורה, שמשכו אליהם תלמידים מהאזורים השכנים. הנוסע הים תיכוני בנימין מטודילה, שהגיע בתחילת מסעו (לערך 1165) לנרבון, כתב עליה ועל ישיבת התורה, כי היא "עיר קדומה לתורה. ומשם יצאה תורה לכל הארצות". דבריו אלה, שנעמוד עליהם בהרחבה להלן, זורים אור על חשיבותה של הישיבה בנרבון. מהמשך תיאור מסעו בפרובנס אפשר ללמוד על מקומן המרכזי של הישיבות השכנות בלונל ובפוסקיר (Posquières). בראש הישיבות עמדו מנהיגים שהיו פתוחים וקשובים לזרמים הרעיוניים החדשים שהגיעו במאה השתים עשרה למערב אירופה. מרכזים אלו הצמיחו אסכולה הלכתית עצמאית חשובה, שהרמב"ם, באיגרתו לחכמי לונל, קבע (אף שבטעות) שהיא מסורת הלימוד היהודית היחידה שנותרה או בעולם היהודי.

אף במישור היחסים שבין היהודים במערב אירופה לכנסייה עמדו יהודי פרובנס ראשונים בפתח ההתרחשויות המרכזיות: למשל, ועידות הכנסייה החשובות בדרום צרפת, שעיצבו את הדרישות החדשות של הכנסייה מהיהודים ואת ההגבלות שהוטלו לאחר ועידת לטרן הרביעית (1215) – לדוגמה סימון היהודים בסימן מזהה ואיסורי הריבית; מאבקה של הכנסייה במינות האלביגנוזית שהיה בעל השלכות על יהודי האזור, שהיו הראשונים לפגוש בפעילות המיסיון הדומיניקני והפרנציסקני; המפגש הראשוני של יהודים בימי הביניים עם אינקוויזיטורים בשליחות האפיפיור, ובעיקר חקירות המומרים-האנוסים, שחלקם הגדול התנצר בגלי פרעות בזמן "מסע הרועים" (1320) ו"המגיפה השחורה" (1348). ההתפתחויות ההיסטוריות הייחודיות הללו ליהודי פרובנס, וכן תופעות אירופיות חשובות אחרות, כמו למשל סיפוח אזור לנגדוק למלכות צרפת לאחר מסע הצלב נגד האלביגנוזים, הרנסנס התרבותי סביב ארמון האפיפיורים באביניון במאה הארבע עשרה, והתפתחות המרכז התרבותי של בית אנוז' בעיקר בימי המלך רנה "הטוב" במאה החמש עשרה, מאפשרות לבחון את גלגולי המרכז היהודי בפרובנס על רקע הדינמיקה ההיסטורית היהודית הפנימית, לצד המפגש עם כמה מהתהליכים החשובים בהיסטוריה האירופית של הכנסייה, המלכות, האצולה והערים. מבחינה זו יש לחקר יהודי פרובנס תרומה לא מבוטלת להבנת החוויה הימיבינימית במערב אירופה. זוהי אמנם היסטוריה של מיעוט חברתי-דתי בעל תרבות ייחודית, ברם ניתוח המקורות הטקסטואליים שלו זורה אור גם על ההיסטוריה האירופית, כמו על זו של אגן הים התיכון.

מאז היווסדה של הדיסציפלינה ההיסטורית בימי ההשכלה באירופה ומראשיתה של תנועת "חכמת ישראל" (Wissenschaft des Judentums) במאה התשע עשרה נערכו מחקרים רבים על יהודי פרובנס. ברובם הגדול היו אלו מחקרים נושאים או מקומיים, שבחנו תופעה מסוימת בחיי יהודי פרובנס או קהילת יהודים בעיר אחת או במחוז מסוים. היסטוריה כוללת, מקיפה ורבת שנים לא נכתבה בדרך כלל מתוך התמקדות ביהודי פרובנס, אלא מתוך תפיסה רחבה יותר שכללה את יהודי פרובנס יחד עם קיבוצי יהודים שכנים – אם כחלק ממלכות צרפת (או גאליה בכללותה), כלומר יחד עם היהודים שישבו בצפון צרפת, אם כחלק מהמכלול התרבותי של ספרד-פרובנס שהושפע מהעולם של אלאנדלוס והמזרח. היתה לכך במקרים רבים הצדקה, במיוחד כשנבחנו אספקטים תרבותיים וחברתיים שהיו משותפים במידה רבה ליהודי פרובנס וליהודי חצי האי האיברי, או כשעלה הצורך לשרטט היסטוריה של יהודים ביחידה פוליטית אחת (כדוגמת מלכות צרפת), או היסטוריה של קבוצת מיעוט המהווה מושא למדיניות הפוליטית של הכנסייה ולתיאולוגיה הנוצרית. יחד עם זאת, תשובתם (הדמיונית) של חמשת יהודי קהילות פרובנס (שהובאה לעיל) מחייבת, להערכתי, לתת משקל רב יותר למרכיב הזהות המקומית הקיבוצית. המרכיבים ההיסטוריים השונים (המציאותיים!) של "תשובת חמשת היהודים" יעברו כחוט השני לאורכו של הספר. בכוונתי לשרטט את ההיסטוריה המורכבת ורבת השנים של יהודי פרובנס כיחידה תרבותית נפרדת העומדת לעצמה, ולא כצירוף שלא מוגדר במדויק של קיבוצי יהודים, שלמעשה ראו את עצמם משתייכים לקבוצות תרבותיות שונות. השאלה בדבר זהותה של יהדות פרובנס תבוא על פתרונה בסופו של הספר.

אפתח את הדיון על יהודי פרובנס בשלהי העת העתיקה ואסיימו לערך בשנת 1500 עם גירוש היהודים מרוזנות פרובנס על ידי מלך צרפת. אמנם שרידי יהדות פרובנס נותרו לפעול וליצור בארבע הקהילות היהודיות (אביניון Avignon, קרפנטרה Carpentras, קאוואיון Cavailion, איל סיר לה סורג Isle-sur-la-Sorgue), אשר תחת שלטון האפיפיור, ולאחר המהפכה הצרפתית גם בין יהודי צרפת. אולם, מבחינת ההיסטוריה היהודית של ימי הביניים יש טעם רב לעצור בשנת 1500, לאחר הגירושים ממדינות אנגליה וצרפת וממלכויות חצי האי האיברי, כשרוב שטחה של אירופה המערבית היה כבר ללא יהודים, וארבע הקהילות המבודדות של יהודי האפיפיור פעלו בקונטקסט היסטורי ופוליטי שונה לחלוטין. יחד עם זאת, אין הכוונה בחיבור זה לכתוב נרטיב על המשרטט על פי הכרונולוגיה היסטוריה סיפורית רציפה. אנסה אמנם כמיטב יכולתי לשמור על הרצף הכרונולוגי כדי לעמוד על התהליכים ארוכי-הטווח, על האירועים המרכזיים ועל סדר התרחשותם; אולם הספר יתמקד בסוגיות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות-דתיות, בעיקר למן המאה השתים עשרה, שעליה נמצא לראשונה קורפוס טקסטואלי מקיף להכרת מבנה הקהילה היהודית, ועד לקצו של המרכז היהודי בגירוש מרוזנות פרובנס. הדיון הנושאי הממוקד יאפשר לנתח סוגיות חברתיות ותרבותיות מרכזיות (החשובות גם להבנת כלל מרכזי היהודים במערב אירופה) ולערוך היכרות פרטנית עם מבנה הקהילה הפרובנסלית ומערכת היחסים שבינה ובין הסביבה הנוצרית על מוסדותיה השונים כגון המלכות, הכנסייה וגופי השלטון בערים. בתוך כך תוצג כאן קבוצה נבחרת ומגוונת של מקורות היסטוריים ראשוניים בני הזמן. ניתוח מדוקדק של

המקורות, שיצוטטו פעמים בכוונה תחילה כלשונם, יאפשר להערכתי לקרב יותר את הקוראים לעולמם ולשפתם התרבותית של יהודי פרובנס. הקריאה ההיסטורית-הפרשנית של הטקסטים העבריים, קטעי חיבורים מהסוגות הספרותיות המרכזיות של יהודי פרובנס, ותעודות נוטריוניות בלטינית, תאפשר לעמוד באופן בלתי אמצעי (וקרוב ככל האפשר) על ביטויי התרבות היהודית הייחודית של פרובנס ועל הזהות הקיבוצית שהתפתחה שם. באופן זה מתוך התקדמות, צעד אחר צעד, וטקסט אחר טקסט, לצד ההתנגשות של היהודים עם הכנסייה ועם הכתר, ילך ויתגלה הרנסנס של יהודי פרובנס בשיאו ועד לשקיעתו.

פרק רביעי

נשים יהודיות

א. דימוי האשה בספרות, בפילוסופיה ובהלכה

צרפת הדרומית לא היתה שונה ממתוות ומקומות אחרים באירופה הימיביניימית שבהם היו הנשים קבוצת שוליים מודרת ממרכזי הכוח ומופלת לרעה לעומת הגברים. המקורות הספרותיים הנוצריים התייחסו בדרך כלל לנשים הנוצריות כאל מעמד נפרד שנחלק למעמדות משנה בהתאם למצבן החברתי-הכלכלי (אצילות, בורגניות עשירות, משרתות, איכרות, זונות וכו'), וכן בהתאם למצבן המשפחתי (רווקה, נשואה או אלמנה). גילויי איבה לאשה בספרות הנוצרית היו רבים. יוחסו לה מומים וחטאים רבים: תאוות בשרים וניאוף, גנדרנות, גאווה, זלילה וסביאה, הפכפכנות, שתלטנות, מזג רע, ועוד ועוד. נקבע שיש להרחיק נשים ממשרות ציבוריות ושאינן להן מקום באסיפות הציבור בעיר, ובכלל עליהן להתרכז בתפקידיהן הביתיים, כי האשה הטובה היא זו שמשרתת את בעלה ומגדלת את ילדיה. ברם בדרך כלל היו פער ואי התאמה בין התדמית הספרותית של האשה (וגם בחוק הכתוב) לבין המציאות, שבה נשים שהחזיקו בנכס בתוך העיר נחשבו לאזרחיות בערים, אף שנהנו רק מחלק מהזכויות. חלקן של הנשים בכלכלה העירונית ובייצור היה גדול. הן עסקו במגוון גדול של מלאכות ומקצועות שהקנה להן, על אף הגבלות מסוימות, מקום בגילדות של בעלי המלאכה והסוחרים הקטנים.¹ מהבחינות האלו לא היה שונה מקומה של האשה היהודית מן האשה הנוצרית. לכן אין זה מפתיע למצוא ב'צוואה' המוסרית של יהודה בן שאול אבן תיבון התפעלות רבה מתכונותיה הטובות של כלתו (אשתו של שמואל אבן תיבון) דווקא בגלל ההקשר של עבודות הבית שאותן ביצעה בנאמנות. כך ציווה על בנו:

1 ראו: ש' שחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי הביניים, תל אביב תשנ"א, בעיקר עמ' 11-18, 157-159; K.L. Reyerson, "Women in Business in Medieval Montpellier", in: B.N. Handwalt (ed.), *Women and Work in Preindustrial Europe*, Indiana 1986, pp. 117-144 [להלן: רייerson, נשים בעסקים].

שתכבד אשתך בכל יכלתך. כי אשה משכלת וצנועה היא ובת גדולים בחכמה וביחס. ושמשט טובה לך ולבנך, ואינה מפזרת ולא מבקשת גדולות לא במאכל ולא במשתה ולא במלבוש ובכסות. וזכר שמושה הטוב לך בחלייך והיא כבודה ויחידה. וגדלה את בניך אחר כן בלא עוזרת ובלא עוזר. ואפילו לא היתה אלא מינקת לבניך היה לך לכבדה ולפיסה. כל שכן אשת חיקך ובת גדולים. ואל תנהג להקלות ולבזות כי כן מנהג הפחותים. וחכם הערב [פתגם מוסלמי] אמר על הנשים, לא יכבדם כי אם נכבד. לא יבזם כי אם נבזה.²

בבחינה את הקטע הזה הדגישה רבקה לין וינר כי יהודה אבן תיבון כלל לא מזכיר את שמה של אשת בנו שמואל, שהיתה אחותו של החכם, המתרגם והפילוסוף יעקב אנטולי. עיקר ההתפעלות של אבן תיבון ממנה בא בשל עבודות הבית שביצעה ללא עזרת משרתים או משרתות, וכן בגלל צניעותה, הסתפקותה במועט ואי גנדרנותה. מבחינה זו, אף שנוכח בקצרה ובסתם ייחוסה המשפחתי החשוב (לבית אנטולי), הוא נמדד למעשה לפי האופן שבו הוא משפר את מעמדו החברתי של הבעל. בסופו של דבר, נקבע ערכה של האשה לפי אופן מילוי חובותיה ופעילויותיה במרחב הביתי.³ למרות העמדה הגברית (הכוחנית) הנשקפת בדברי אבן תיבון, יש, לדעתי, לשייך את דבריו לקבוצה אחת של טקסטים ספרותיים שבה משתקף, אמנם בעיניים גבריות, דימוי חיובי בולט של האשה, ואילו בקבוצת טקסטים אחרת (שרבים ממחבריהם היו פילוסופים) עולים דימויים שליליים מאוד המגיעים פעמים רבות לכדי שנאת נשים.

טובה רוזן מציינת, כי הספרות העברית היפה של ימי הביניים היתה רק אחד מהמוסדות הטקסטואליים היהודיים שלנשים לא היתה בהם דריסת רגל. השיח הגברי הבלעדי אפיין את התפילה, לימוד התורה, ההלכה, פרשנות כתבי הקודש, הבלשנות, הפילוסופיה, תורת המוסר ועוד. הקורפוס הטקסטואלי שאותו המחברים ציטטו, עיבדו, פירשו, שיבשו ועדכנו היה גברי לחלוטין ("הומוטקסטואלי"). הספרות העברית בכללותה היתה מועדון גברי, שממנו הודרו נשים יהודיות. היה זה גם שוק חליפין שבו גברים בידרו וחינכו איש את רעהו, ובמסגרת זו היתה האשה סחורה מילולית העוברת מיד גברית אחת למשנה. רוזן הדגישה כי אשה אינה נולדת אשת־איש, אלא הופכת לכזו. כדי ליצור את ה"סחורה המילולית" הנקראת אשת־איש צריכה

2 יהודה אבן תיבון, אגרת המוסר, עמ' נז; יהודה אבן תיבון, צוואה, עמ' 78-79.

3 R. Lynn Winer, *Women, Wealth, and Community in Perpignan, c. 1250-1300: Christians, Jews, and Enslaved Muslims in a Medieval Mediterranean Town*, Aldershot and Burlington 2006, pp. 77-78 [להלן: לין וינר, נשים]; יהודה אבן תיבון, צוואה, עמ' 66, מוזכר כי סירב לחפש לבנו אשה ממשפחה עשירה, ודאג למצוא לו אשה ממשפחת חכמים ואצילים. אידיאל זה דומה מאוד להשקפתו של הראב"ד מפוסקיייר על ממון הנדוניה כגורם שלילי בנישואין. ראו: א' גרוסמן, והוא ימשול כך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 151-152, ולהלן הערה 57. יש לציין כי בתעודות הנוטריוניות (למשל במונפלייה) זוהתה האשה בדרך כלל לפי שם בעלה או אביה ועיסוקם; ראו: רייסון, נשים בעסקים, עמ' 119. ביקורת חברתית על התפארות (הגברים) בייחוס המשפחתי של נשות המשפחה יש אצל קלונימוס בן קלונימוס, אבן בחן, עמ' 39: "גם במשפחתנו נשים ברות היחס מאירות / גברות יקרות / מהן מרת סרה בת הרב רבי תרח...". עיינו: שירמן, השירה העברית, ספר שני, חלק ב, עמ' 509; שירמן ופליישר, תולדות, עמ' 536.

היתה החברה הפטריארכלית להטיל על האשה משמעת ולבייתה. מלאכת עיצובה של הרעיה האידיאלית הוטלה על האם, ששימשה כסוכנת מתווכת בין הנורמות הפטריארכליות הנוקשות לבין נפש הבנות. דוגמה לכך נמצאה, למשל, בקולה של האם המדריכה, ב'משלי ערב' של המחבר יצחק (מתרגם אלמוני שהיה ככל הנראה בן זמנו של שמואל אבן תיבון), שמונה בפני בתה שורת הוראות וציוויים כמתכון לחיי הנישואין, וביניהם עליה להיות: חסכנית, להכין מאכלים ערבים לטעמו של הגבר ולהגישם בזמן; לא להמרות את פי הגבר, לא לקנא, לא לחשוף את סודות הגבר, ולהישמר מלעשות דבר מה שיכעיסהו. רוזן מציינת כי על האשה האידיאלית להתכחש כליל לרגשותיה, וכי מושג מקביל של "בעל אידיאלי" איננו נמצא. חיי הנישואין הופכים בספרות היפה לזירת אילוף הסוררת. דוגמה לכך משמש למשל הסופר יוסף אבן זבארה מברצלונה (שעבר גם בנרבון וקיים שם שיה פרשני על המקרא עם יוסף קמחי), שבחיבורו 'ספר שעשועים' המליץ לבעל לנהוג כגבר ולהפעיל את סמכותו כדי לעצב ולתרבת את הרעיה האידיאלית. רוזן מדגישה שיש להיות ערים לעמדת הביקורת הספרותית הפמיניסטית, הטוענת שכל פעולת דיבור המסווגת נשים ומתייגת אותן היא מיסוגנית ומחפצנת את האשה. אם כן מתוך עמדה זו משתמע, כי גם דימויים חיוביים של נשים כפופים למעשה לשיח שנאת הנשים.⁴ יחד עם זאת ומתוך הבנת העמדה הביקורתית הפמיניסטית, שומה עלינו, לדעתי, בכל זאת לנתח, להבחין ולדרג את הדימויים הנשיים השונים העולים בטקסטים הגבריים, חיוביים ושלייליים כאחד. כך ניתן יהיה לפרק את השיח הגברי המונוליתי לגורמיו ולהבין טוב יותר את מורכבותו. מתוך העמדה הזו המבחינה בדימויים החיוביים של האשה (על רקע שנאת הנשים) ניתן גם לפרש את ה'צוואה' של אבן תיבון כניסיון עיצוב פטריארכלי של "גבר-בעל אידיאלי" (למחצה), המהווה לכאורה מענה לקולה של האם ב'משלי ערב' (בתיאורו של המחבר הגבר יצחק). ב'משלי ערב' מבקשת האם מבתה "השמרי מכל אשר יכעיסהו, ואל תשמחי אל קצפו... ובמענה ובדבר תחנונים תשככי חמתו".⁵ כתשובה לתפיסה המתרבתת והממשעת הזו, ביקש כביכול אבן תיבון מבנו שלא יפחיד את אשתו ולא יכעס עליה: "ואם רצונך לקנות אהבתי כבדנה בכל יכולתך. ואל תטיל עליה אימה יתירה. ורבותינו ז"ל הזהירו מזה. ואם תצווה ותוכיח יהיו דבריך בנחת. ותספיק שתראה הכעס בפניך במה שלא כרצונך ואל תוציאהו למעשה".⁶ כלומר, אף שאיננו דורש ממנו להתכחש כליל לרגשותיו, הוא מציע לשמואל לשלוט ברגשותיו ולמסטר את התכונה הגברית של הכעס באופן זה שהאשה תוכל להבחין בכעסו רק מתוך הבעת פניו. כמו כן הוא ממליץ לו שלא יוציא עליה בפועל את כעסו. השאלה כיצד להראות את הכעס באמצעות הבעת הפנים לא מקבלת תשובה ב'צוואה', ברם שמואל יכול היה ללמוד זאת, למשל, מקריאת הפרק על "רמיזה במבט" של אבן חזם האנדלוסי (המאה האחת עשרה)

4 ט' רוזן, ציד הצבייה: קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל אביב תשס"ו, בעיקר עמ' 23-25, 37. עיינו שם עמ' 41-42, על עמדת ה' בלך.

5 יצחק, משלי ערב, בתוך: רוזן, ציד הצבייה, עמ' 23. עיינו: י' דישון, "תיאור האשה האידיאלית בספרות החול העברית בימי הביניים בספר 'משלי ערב' ליצחק ובספרו של יצחק בן סהולה 'משל הקדמוני'", ידע עם, כג, 54-55 (תשמ"ו), עמ' 3-15.

6 יהודה אבן תיבון, אגרת המוסר, עמ' נח; יהודה אבן תיבון, צוואה, עמ' 79.

בהרצאותיו על האהבה ב'ענק היונה'. אבן חזם לימד שם, שרמיזה בוויית העין משמעה איסור והשפלת העפעף מורה על הסכמה. המבט המתמשך הוא סימן לכאב ולצער, וספק עצימת העין סימן לאיום.⁷ אין ספק כי גם בתחום הרטוריקה של המבט אין מדובר אצל אבן תיבון בדיאלוג סימטרי אלא ביחסי שליטה וכוח אלימים. יחד עם זאת אבן תיבון אף דורש מבנו, בכל לשון, לכבד את רעייתו ככל יכולתו, כי בכך יוכל לקנות גם את אהבתו שלו אליו כאב. בשירו המחורז המסכם את ה'צוואה' חזר אבן תיבון לנושא זה וביקש מבנו: "ואשת חיקך כבד וקָרְב. / ויהיה לה דברך טוב וערב! / למען זאת תכובד בעבורך. / ובכבודה כבודך והדרך... והוכיח וצוה אך ברכות. / ואל תלמוד ענות עזות והכות! / וטוב שתעבוד אותך באהבה. / ואל תעש בהכרח ואיבה!"⁸. על רקע ריבוי הטקסטים המיסוגניים בספרות ימי הביניים (וגייתן להשוות זאת במיוחד לצוואות הדמות הספרותית של תחכמוני הזקן לבנו זרח ב'מנחת יהודה שונא הנשים' שכתב יהודה אבן שבתי בטולידו בשנת 1208),⁹ נמצא אצל אבן תיבון דבר מה שונה מהשיח ההגמוני וביטוי ספרותי לגישה גברית מעודנת יותר אל האשה, אם כי בוודאי שלא שוויונית. היחסים הגבריים שבין אב לבנו, שבמרום הועמדה אהבת האב לבנו, נתלים במפגיע גם בגורם החיצוני האחר של רעיית הבן, וכדי לזכות באהבת האב, על הגבר הצעיר להוכיח לאביו שהוא ראוי לכך באמצעות ההתחשבות באשה. אמנם המונולוג של אבן תיבון הוא חלק בלתי נפרד מהשיח הגברי (שבעיקרו הוא אנדרוצנטרי [ממוקד-גברים]) אך משתקפת בו גם נטייה לאיזון (כאמור לא שוויון) בחיי הנישואין ומגמה להדריך את הגבר לצורת חיים מעט יותר מתחשבת וקשובה לצד האחר. כינויה של רעיית שמואל בפי אביו כ"אשה משכלת" בולט במיוחד על רקע הגישה הפילוסופית המיסוגנית אל האשה, גישה ששללה לחלוטין את כישוריה האינטלקטואליים. גישה זו התפתחה במיוחד בקרב האסכולה של הפילוסופים המיימוניסטים בפרובנס, ששמואל אבן תיבון, מתרגם 'מורה הנבוכים', בנו של יהודה ונמענה של ה'צוואה', היה להם למורה נערץ ולמייסד האסכולה. לאור זאת מעניין לבדוק מה חשב שמואל אבן תיבון עצמו על האשה.

הפילוסופים היהודים סברו, בעיקר בעקבות אריסטו והתיאוריות הרפואיות של גלינוס, כי הנשים נחותות מהגברים מבחינה ביולוגית וכי שכלן חלש וקרוב הוא למדרגת בעלי החיים. משום כך גרסו, בעקבות התלמוד, שאין ללמד אותן תורה וזו הסיבה שבגללה נפטרו הנשים גם ממקצת המצוות. ב'פירוש לקהלת' (נכתב בין 1210-1221) עסק אבן תיבון בדמותה של האשה, כפי שהיא עולה בספרי קהלת ומשלי, ובכמה פסוקים הסותרים לכאורה זה את זה, כדוגמת

7 אבן חזם האנדלוסי, ענק היונה: על אהבה ואוהבים, תרגום א' אלמגור, ירושלים 2002, עמ' 106; מובא גם אצל רוזן, ציד הצבייה, עמ' 64-65.

8 יהודה אבן תיבון, אגרת המוסר, עמ' עא; יהודה אבן תיבון, צוואה, עמ' 89-90.

9 תחכמוני האב מצווה על בנו זרח להתרחק מן הנשים ויהי מה. הוא מרצה לו ארוכות על רשעתן ומספר לו מה הן עשויות לעולל לבעליהן. עיינו: שירמן, השירה העברית, ספר שני, חלק א, עמ' 70-72; מ' הוס, "מנחת יהודה", "עזרת הנשים" ו"עין משפט" - מהדורות מדעיות בלוויית מבוא, חילופי גרסאות, מקורות ופירושים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב; לקריאה פמיניסטית של הטקסט הזה ראו: רוזן, ציד הצבייה, עמ' 150-179. יש גם הרואים בחיבורו של ידעיה הפניני 'אוהב נשים' תגובה ספרותית פרוֹ-נשית לחיבור המיסוגני של אבן שבתי.

"מצא אשה מצא טוב" (משלי יח, כב), "אשת חיל מי ימצא?" (משלי לא, י), "ומוצא אני מר ממות את־האשה, אשר היא מצודים וחרמים לבה, אסורים ידיה" (קהלת ז, כו). מדיונו עולה כי רוב בני האדם (הגברים) בעולם הם רשעים, סכלים וחסרי יושר, בגלל הנשים שמדיחות אותם למעשים הרעים. לפי שמואל אבן תיבון יש בעולם מעט נשים בעלות מידות טובות ("אשת חיל"). על תפקיד האשה בבית (הניתן גם להשוואה לדברי אביו ב'צוואה') אפשר ללמוד מדבריו אלו:

שפעמים מזער תמצא אשת חיל בטבעה, ואם אינה ישרה אך יהיה תשוקתה אל אשה [האיש שלה] כמכוון בה, ולתשוקתה אליו תתאמץ ותאמץ זרעותיה ותחגור בעוז מותניה לעזור אליו ולגמלו טוב בהמציאה צרכי ביתה ההכרחיים אשר אין האדם נמלט מהם. וביתה הוא ביתו באמת ודיו [לגבר] ממנה שתסתפק [האשה] בצרכיה ההכרחיים ותיגע ביום ובלילה למצאם ולא יצטרך הוא לטרוח בהם ושלא יחסר עמה שלל, לא שיאכל ושישתה ושילבש הוא מיגיעה [כלומר מעבודתה]. הלא תראה שלא נָכַר [שלמה מחבר משלי] בעמל אשת חיל ויגיעה שהוא רק [אלא] ללחמה וללבושה ולטרף ביתה וחוק גערותיה, לא זכר [שלמה] שתיגע ללחם אישה [עבור האיש שלה] וללבושו, כי אין המבוקש ממנה שתאכיל אישה רק שתאכל הצריך לה בעמל כפיה.¹⁰

האשה הנורמטיבית, המוכרת לאבן תיבון מסביבתו, איננה "אשת חיל", בעלת המידות הטובות שעליה מדובר בספר משלי ושכמעט שאיננה מצויה. זוהי אשה אשר גם אם מידותיה רעות ("ואם אינה ישרה") טבעה הנשי ("תשוקתה") מכוון אותה להתאמץ ולמלא את צרכיו ההכרחיים היומיומיים של בעלה. יחד עם זאת, אבן תיבון מטיף כאן לגישה יחסית "מתונה" כלפי האשה: עליה לעבוד, יום ולילה, כדי לספק את כל צרכיה באוכל ובלבוש. אין היא חייבת לעבוד גם עבור מזונו ולבושו של הגבר. בדבריו הוא קורא תיגר על גישות אחרות אל נשים, כפי שניתן למשל לראות שנים אחר כך אצל יוסף אבן כספי שהתפרנס מעיסוקה של אשתו בהלוואות.¹¹ סיפור אחר על דיאלוג חכמים, שקיים אבן תיבון בעניין האשה, הובא בידי מלקט אנונימי של מסורות פרובנסליות (שחי כנראה במאה החמש עשרה), שרשם כך: "שאל לר' שמואל תבון החכם שנתחבר עמו: מצאנו באיוב שהשם הורידהו מנכסיו ובניו וכל אשר לו, ואשתו נשארה לו? [שמואל] השיבו: השם רצה להכאיבו בשטן מלמעלה ושטן מלמטה. [החכם] השיבו: זאת טענת הרמאין אמור לי האמת. [שמואל] השיבו: אם יקח ממנו אשתו לא ישאר לו כלום ר"ל [רצה לומר] החמר".¹² על פי הסיפור שאל החכם מדוע בין כל האסונות שנפלו על איוב נותרה לצדו אשתו. אבן תיבון השיב, אולי מתוך בדיחות הדעת, כי נפל על איוב אסון כפול: שטן אמיתי מלמעלה ושטן (שהוא אשה) מלמטה. החכם מיאן לקבל את התשובה וביקש ממנו פרשנות

10 ראו: שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת, בתוך: J.T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Ph. D. Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass. 2002, p. 768

11 ראו לעיל פרק 3, סעיף יג.

12 כ"י פראג, המויואן היהודי 103, 56 ע"ב, הובא על ידי רוט, חכמי פרובנס, עמ' 66.

חלופית ומעמיקה, ואז בחר אבן תיבון באלגוריה הפילוסופית והמשיל את האשה לחומר (על פי אריסטו). דומה שיש בסיפור זה כדי ללמד על מנעד התפיסות של האשה שהתפתח אחר כך בקרב חוג הפילוסופים שהושפעו משמואל אבן תיבון – מנעד שנע בין הדימוי האלגורי של האשה במקרא (כגון שרה) כמייצגת החומר לצד דימוי הגבר במקרא (כגון אברהם) המייצג את הצורה, לבין תפיסות שוביניסטיות קיצוניות של רעיון האשה הדמונית.

אחד הפילוסופים של האסכולה המיימונית מיסודו של שמואל אבן תיבון היה יצחק בן ידעיה שכתב פירושים פילוסופיים על אגדות התלמוד והמדרש לערך בשנות השישים של המאה השלוש עשרה, לאחר שהתחנך כנער בישיבת משולם ב"ר משה בבזייה. יצחק בלט בתפיסותיו המיסוגניות והציג את הנשים כפפטיטניות ללא תקנה. הוא סבר שמטרת הנישואין נועדה בעיקר כדי למנוע מהגבר לרדוף אחר נשים זרות, וכי גם בין בני זוג יש למעט בקיום יחסי מין, הפוגעים לדעתו ביכולת האינטלקטואלית של הגבר. בקטע הבא הוא עסק בהבדלים המיניים שבין נוצרים ערלים ליהודים נימולים:

גם היא [האשה יפת מראה] תסובב גבר ערל בשר ושכבה בחיקו, באות נפשה, יען וביען כי הוא טוחן בה זמן רב לסבת הערלה אשר היא מחיצה, לבלתי נתן זרע בשכיבה, והיא נהנית ומזרעת תחילה. וכי ישכב אותה הערל, ויואל [ירצה] האיש לשוב לביתו, היא העזה פניה ותתפשהו והחזיקה במבושיו ותאמר לאיש, 'שוב, שכב!' להנאת עצמה אשר היא תמצא בשכבה עמו, בגידי פחדיו גיד ברזל, ובזירמת הסוס זירמתו אשר יורה כחץ בבטנה. ויתלכדו בזה ולא יתפצלו, ויבעול וישנה וישלש בלילה אחד, והנפש לא תמלא. וכן ינהג לילה ללילה, ותשמיש המיטה מכחש כחיש ליה משמן בשרו ועוכר שארו, וימרק מוחו בנשים תמרוק ברע, וימת לבו בקרבו, בין רגליה כרע נפל, ולא יוכל לראות באור פני מלך, כי טח בנשים עיני שכלו, ועתה לא ראו אור.

והנימול כי יתאו ליופי הנשים ודבק באשתו או באשה אחרת, אשה יפת תואר, הוא ימצא את עצמו איש מהיר במלאכתו, ונתן זרע בהכנסת העטרה... וכן ינהג הנימול כפעם בפעם עם האשה אשר אהב: הוא מזריע תחילה, לא עצר כוח, כי שכב אותה מיד נקרה, ואינה נהנית בו בשוכבה ובקומה. וטוב ממנה אם הוא לא ידעה ולא קרב אליה, כי חמם אותה ללא יועיל, ונשארה שוקקה תחת אישה, עוד הזרע במגורה, בושה וחרפה, ואינה מזרעת אחת בשנה, אם לא לעתים רחוקות, היא מזרעת תחילה, לרוב החום והאש תוקד בה. וזה יאמר ליי אני, כי הוא לא ימרק מוחו עם שוכבת חיקו, ולא באשת חברו, וימצא חן ושכל טוב, ואמיץ ליבו לדרוש באלוהים.¹³

מרק ספרסטיין, בניתוחו את הקטע הזה, שם דגש על הידע המרשים של המחבר על מיניות האשה. יצחק בן ידעיה מספר, כי יכולתה של האשה להגיע לאביונה תלויה במשך הזמן של

13 ראו: M. Saperstein, "The Earliest Commentary on the Midrash Rabbah", in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 294-297; ספרסטיין, פענוח, עמ' 89-102, ובעיקר עמ' 98. ועיינו על יצחק בן ידעיה להלן פרק 8, סעיף ז.

המשגל לפני שהגבר בא על סיפוקו; שאשה מסוגלת לדרוש לתנות אהבים פעמיים או שלוש בלילה אחד, וכך להעמיד אתגר אפילו עבור מאהב רב עוצמה; שפליטה מוקדמת של הגבר בשעת הזיווג מותירה את האשה מעוררת, משתוקקת ומתוסכלת, ומבחינתה זה אף גרוע יותר מאי קיום יחסי מין; וכי לעתים יכולה האשה להגיע לאביונה מיד עם תחילת המשגל, וזאת בגלל תשוקה גדולה העצורה בתוכה. אלא שכל הידע המרשים הזה איננו משמש את יצחק בן ידעיה לטובת הגשמת המיניות הנשית. אדרבה, יצחק רואה בתסכולה המיני של האשה מצב רצוי, העוזר לגבר לממש את שלמותו הנפשית-השכלית. המסקנה היא, שבזמן המשגל על הגבר לפלוט את הזרע מהר ככל האפשר, מבלי להביא את בת זוגו לידי סיפוק. כך תאבד האשה במשך הזמן את העניין ביחסי מין כמקור להנאה, והגבר יוכל להשתלם בפילוסופיה.¹⁴ לדברי יצחק בן ידעיה, הערלה של הגבר איננה מחסום ארוגני שחובה להסירו, כפי דעת הרמב"ם, אלא היא מחסום המעכב פליטה מהירה של הזרע. היהודי ממצה את תאוותו המינית מהר יותר מן הנוצרי, וכך הוא יכול לשוב אל העיון הפילוסופי מבלי שתש כוחו. הנוצרי הערל נשאר עבד לגופו, ואילו היהודי חוסך את האנרגיה שלו עד כמה שניתן כדי לעסוק בענייני האלוהות. דוד ביאל טען, כי קטע זה מלמד על הזיותיו של יצחק בן ידעיה על נשים יפות. אף כי שאף להגן על התנהגותו הצנועה של הפילוסוף היהודי, לא הצליח בן ידעיה להסתיר את תסכולו המיני והערצתו לגבריותו של המאהב הנוצרי. אי היכולת של הגבר היהודי לספק את האשה היא תנאי מקדים להשתלמות הפילוסופית, אולם בנוסף עולה אצלו גם אהדה למפח הנפש המיני של האשה.¹⁵ תפיסה דומה עולה אצל הפילוסוף האריסטוטלי לוי בן אברהם בן חיים, שבעקבות הרמב"ם קבע בחיבורו 'ליות חן' כי הטעם למילה הוא החלשת התאוה, אך הוסיף שמצוות המילה כוללת גם את הנשים כיוון ש"בזה גם כן יהיה שלמות לאשה, כי תמעט הנאתה בתשמיש בעבור זה".¹⁶

ההשפעה העצומה של האריסטוטליות על הפילוסופיה היהודית גרמה להפלייתן של נשים בתחומים רבים. יעקב אנטולי חזר על התפיסות המקובלות שהאשה איננה שווה לגבר, ותפקיד האשה לשרת את בעלה ולעשות את רצונו "קצת מאהבה קצת מיראה".¹⁷ זו גם הסיבה, לדעתו, למיעוט המצוות שבהן הצטוותה האשה. אם היה על האשה לקיים מצוות כמו הגבר לא היה לה פנאי לעבודות הבית ולשרת את בעלה, וקטטה היתה נופלת ביניהם.¹⁸ אך לא זו בלבד: לצד השקפות "נורמטיביות" כאלו, קישר אנטולי בין האשה ובין הצד הדמוני שבעולם, וקבע כי "אמנם נברא שטן עמה [עם האשה], הורה כי אין לו בריאה בעצמו ואין לו מציאות רק [אלא] עמה".¹⁹ לוי בן אברהם סבר, כמו הרמב"ם, כי מי שיצרו לא גובר עליו וחושק להקדיש את כל זמנו ללימוד התורה (דרך העיון בפילוסופיה) רשאי שלא לשאת אשה. לתפיסתו, נשים (יחד עם

14 ספרסטיין, פענוח, עמ' 99.

15 ד' ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב 1994, עמ' 124-125.

16 לוי בן אברהם, ליות חן: איכות הנבואה, עמ' 416. עיינו: רמב"ם, מורה הנבוכים ג, מט; וראו שם הערותיו של קרייסל.

17 יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, פרשת מטות, קנב ע"א.

18 שם, פרשת מטות, קנב ע"ב.

19 שם, פרשת בעלותך, קנב ע"א. על פי בראשית רבה יז, ו, "נברא שטן עמה".

ציבור הקטנים, הפתיים ופחותי ההמון) רודפות אחר הכסף, שכלן חלש והן אלו שבקיאות יותר מהגברים בכישוף ובהזיות דמיוניות של ענייני שדים ורוחות, לחשים וקמיעות (יחד עם גברים מזוהמים חסרי דעת ורכי לב). נחיתותה של האשה גרמה לכך שאלוהים מעולם לא דיבר עם נשים באופן ישיר, אלא באמצעות נביא שליח. הסיבה שבעטיה האשה פטורה מחלק גדול מהמצוות היא שתוכל לעבוד בבית ולהיות לעזר לגבר (זאת בשעה שהגבר עוסק בתורה ובפילוסופיה). האשה מתעסקת רק בחומרות "ולא תשתדל, רק [אלא] לגדל גופה וליפותו ולקשטו ולסלסל בשערה".²⁰ לוי בן אברהם סבר שיחסי המין הן הנאה מדומה ורגעית, שמתישה את הגבר ומקצרת חייו, ועלולה אם ירבה בכך להביאו לידי שיגעון. בעקבות אריסטו הוא ראה במשגל חרפה ועניין משותף לאדם ולבעלי החיים. משום כך הזהירה התורה את הגבר שלא ישעבד את שכלו לנשים. עליו להימנע מלהתעסק עם הנשים ולא להרבות עמן בשיחה. יופיה של האשה, שמפתה את הגבר, הוא עניין חיצוני ומקרי שסר מהר וגורם לאבדן שלמות הגבר:

ורבים חללי אשה (עפ"י משלי ז, כו), ובה מות גדול וחרפת עולם ובושה לאשר תסיתהו ותמיתהו, כי יאמרו לו אשה הרגתהו (עפ"י שופטים ט, נד). וכל אשר יאהבנה, תתנשא עליו ותשפילהו. ואם יחוש [=ישים לב] אליה ויתן בה לבו היא תמשול בו, הפך הכונה הראשונה [הפך כוונת האל שקבע בבראשית ג, טז, שהגבר ימשול באשה]. וחיינו אינם חייך, כמאמר רבותינו, אך כל ימיו מכאובים, והחוטא ילכד ברשתה והמשכיל ימלט ממנה... ואם שטח גופה נאה ונגלהו, הלא תוכ[ה] סר ועצמה טמא, וחמרה נפסד ומשתנה מהר, ולזה [ולכן] אל תבט אל מראהו. ואם תמונתה ברה ומוזהרת, הנה תחתי תעמ'ד הבהרת, פרח זדונה, ונגעה פשה, ועלה באשה... גם אין ספורי הנשים ועצתן אלא לטובת גופן; ואין אהבת הנשים, רק להנאתן ולשעתן, והיא כאהבת הכסיל שאינה קיימת.²¹

יש בדבריו דמוניזציה של האשה: האשה מביאה את הגבר אל המוות; היא משפילה אותו ומושלת בו ביד רמה; חייו של הגבר לצד האשה אינם חיים; חיצוניותה היפה של האשה מסתירה ריקנות וטומאה; כל עצותיה של האשה לבעלה הן לטובתה העצמית, וכך גם אהבתה לו רגעית ומכוונת לטובתה האישית. התרופה לפיתויי הנשים, לפי לוי בן אברהם, היא חיי פרישות מתונים ולימוד תורה שיחליש את כוח התאוה.²² היכולת לפרוש כליל מן האשה היא עניין ליחיד סגולה, ולכן המליץ בעקבות התלמוד (פסחים מט ע"ב) לשאת לאשה בת תלמיד חכם, כדי שאם ילך לעולמו תוכל אשתו להנך את בניו להיות תלמידי חכמים. בשעת יחסי המין על הגבר לפעול בצניעות, לקדש עצמו ולכוון את מעשיו לשם קיום המצווה ולא לשם הנאה. בהקשר זה של חיי המשפחה עולה אצל לוי גם הערכה מסוימת לתרומתה של האשה להמשך הדורות, אך בעיקר לעזרה שהיא נותנת לגבר, שיכול להתפנות ללימוד התורה. בשל כך אין הוא רואה באשה חפץ המשמש

20 לוי בן אברהם, לויית חן: איכות הנבואה, עמ' 630. ראו שם עמ' 4, 150, 298, 416, 768, 802, 844. עיינו דברי ח' קרייסל, "מבוא", שם, עמ' ס.

21 לוי בן אברהם, שם, עמ' 12-14.

22 לוי בן אברהם, שם, עמ' 13.

כקניינו של הגבר, כפי שיש לו בעלות על דברים אחרים שברשותו, וחיי הנישואין נתפסים בכל זאת כיחסי שותפות.²³

כהמשך לתפיסה מיסוגנית זו קבע הרלב"ג "שנקבת האדם תתיחד מבין שאר נקבות הבעלי חיים, שהיא נבראת לעבודת הזכר כדי שישלם לו הפנאי להשתדל במושכלות".²⁴ בכך מסתכם גם ייחודו של מין האדם על שאר בעלי החיים, שאצלם אין כל יתרון לזכר על הנקבה. האשה נבראה כאמצעי למימוש תכליתו העליונה של הגבר, שהיא העיון הפילוסופי באלוהות. לשם כך כל מטרתה היא שירות הגבר וציות לכל הוראותיו. הדגשת נחיתותן השכלית של הנשים וקרבתן הגדולה אל בעלי החיים מביאה אל המסקנה (שאמנם איננה נאמרת במפורש) כי לדעת הרלב"ג האשה לא נבראה בצלם אלוהים. בדומה לרבים מהפילוסופים היהודים ורבים מאנשי הכנסייה סבר שיש לצמצם ככל האפשר את יחסי המין, שנועדו רק לשם פריה ורביה, ולא לשם הנאה ותאוות בשרים. לכן יש גם להתרחק עד כמה שניתן מחברת הנשים, להקפיד על צניעותן ולהפרידן מן הגברים בשעה שהן צריכות ללכת בחברתם.²⁵

בקרב הפילוסופים שונאי הנשים, כדוגמת הרלב"ג, בלט במיוחד יוסף אבן כספי. בדומה להוגים פילוסופים יוונים ואנשי כנסייה, גם הוא התייחס בשלילה למוסד הנישואין וראה בו רע הכרחי שנועד לקיים את מצוות פרו ורבו. גם יחסי אהבה ואישות בין בני הזוג הם שגיאה, הגוזלת מזמנו ומכוחו של הגבר ומסיטה אותו מיעודו להגות באל. הוא אמנם לא שלל את הנישואין לחלוטין כיוון שראה בכך צורך טבעי ומחסום מפני רדיפת נשים זרות, אך סבר שיש לצמצם עד כמה שניתן בקיום יחסי המין. אבן כספי סבר שהאשה נחתה מן הגבר מטבע בריאתה, וכי אין לה כישורים אינטלקטואליים ראויים. האשה איננה יכולה לעסוק בחכמה העיונית, אלא רק בחכמות מעשיות כגון תורת המוסר והמידות. לדעתו, התורה תעדיף בכל מקום ומקום את טובת הגבר על פני זו של האשה, ולכן אפשרה לגבר לגרש את אשתו אם לא מצאה חן בעיניו (דברים כד, א) כי "בכל מיני הנקבה עם הזכר תביט תורתנו לשלום הזכר, וכן ראוי".²⁶ תדמיתה של האשה בפירושי המקרא של אבן כספי שלילית וחשוכה, ותכונותיה השליליות עולות שוב ושוב בפירושו, המנצלים את הכתובים כדי לדבר בגנותה. בדומה לתדמית האשה בספרות הבורגנית החרוזה, פבליו (fabliaux), שמטרתה היתה לשעשע עם או בלי מוסר השכל, האשה

23 לוי בן אברהם, שם, עמ' 25. עיינו: ח' קרייסל, "מבוא", שם, עמ' כג, כה.

24 פירוש הרלב"ג לבראשית פרק ב, מקראות גדולות, הכתר, מהדורת מ' כהן, רמת גן תשנ"ז, פתיחה, עמ' 37; א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 442.

25 ראו: מ' קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים, הרלב"ג לעומת הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד (תשנ"ח), עמ' 113-128; גרוסמן, והוא ימשול בך?, עמ' 439-462; "שוורצמן, האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? - הפרשנות הפילוסופית הימבינימית לבראית האשה על פי בראשית א-ג", דעת, 39 (תשנ"ז), עמ' 69-89; H. Tirosh-Rothschild, "Dare to Know: Feminism and the Discipline", in: L. Davidman and S. Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven and London 1994, pp. 81-119. יש לציין כי בספריית הרלב"ג נמצא הספר 'מנחת יהודה שונא הנשים', עיינו להלן פרק 13.

26 יוסף אבן כספי, מצרף לכסף, בתוך: משנה כסף, מהדורת י"ה לאסט, ב, קראקא תרס"ו, עמ' 299. נידון אצל גרוסמן, זלוול בנשים, עמ' 55.

נתפסה כצבועה וכערמומית. אפילו נשים במקרא, כדוגמת ארבע האמהות, הנחשבות לכאורה לדמויות חיוביות במובהק, מתוארות אצלו כתככניות, צבועות ורמאיות. נשים הן קלות דעת ונוטות להתפתות בקלות למקסמי שווא. ערכה היחיד של האשה בעיני אבן כספי התבטא בחיצוניותה. הוא סבר שנשים מכוערות הן נשים רעות וראה ביופיה של האשה תכונה חשובה. לכן, בדומה ליהודה אבן תיבון, המליץ לבנו בצוואתו המוסרית למצוא לו אשה יפה ומיוחסת ולא ללכת אחר הממון.²⁷

בניגוד לפילוסופים נשמעו דעות מתונות יותר אצל כמה מאנשי ההלכה בפרובנס. אברהם בן דוד, הראב"ד (1120–1198), למשל, שעמד בראש הישיבה בפוסקיר והיה מראשוני המקובלים, כתב את ספרו 'בעלי הנפש' (מסכת מדריכה על אודות הנישואין, נכתבה לערך בשנת 1180) שבו עסק במישרין ובעקיפין במעמדה של האשה וביחסי האישות שבין בעל לאשתו. השפעתו של "מדריך הנישואין" הזה על חכמים אחרים היתה רבה. לדעת יוסף דן, עיקר הספר נכתב לדחיית התפיסה האריסטוטלית שראתה ביחסי המין חרפה לאדם.²⁸ הראב"ד פירט את הנימוקים הלגיטימיים לקיום יחסי מין: מצוות פרו ורבו, שיפור מצב בריאותו של העובר, הלכות העונה (רצונה של האשה במין) וההימנעות מחטא (תאוות נשים אחרות). בהקשר לעונה קבע, כי הבעל חייב לקיים יחסי מין עם אשתו לא רק במינימום המתחייב אלא ככל רצונה. דוד ביאל מדגיש, כי זכויותיה המיניות של האשה מצאו אצל הראב"ד מגן מפני הפילוסופים שונאי הנשים.²⁹ אמנם חרף ההבנה המינית המתירנית שלו, הראב"ד כיוון את דבריו לגברים ולא לנשים, ועיקר הדיון שלו עוסק בשאלת הכוונות של הגבר בשעת המשגל, כלומר האם הוא נשלט בידי תאוותיו והנאת הגוף, או שכוונתו להולדה ולסיפוק האשה.³⁰ הראב"ד גם תיאר את האשה כמי שנבראה מגוף הגבר כדי לשמש את הגבר וכמי שנכונה בשל כך לקבל את שליטתו. אולם יש לדרך בריאת האשה (בשונה מבריאת יתר בעלי החיים) גם פן חיובי מבחינת האשה. הגבר חייב לראות באשתו חלק מגופו, ולכן: "ראוי לאדם לאהוב את אשתו כגופו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה כי ממנו נלקחה".³¹ מתוך דאגה לכבודה של האשה חלק הראב"ד על פסיקת הרמב"ם שמותר לבית דין לכפות "אפילו בשוטים" על האשה המסרבת לבצע מלאכות בביתה. הראב"ד קבע, כי מעולם לא שמע על הכאת נשים בשוט. הוא גם חלק על פסק הרמב"ם בעניין אשה עקרה, שמחייבים את הבעל לגרשה ללא תשלום דמי כתובה, וקבע כי יש במקרה זה לשלם לה את דמי הכתובה הבסיסיים. חשיבות מיוחדת היתה ליציאתו הברורה נגד תפיסת התלמוד שלפיה ניתן לגבר חופש מלא בכפיית תאוותיו ביחסי המין. הראב"ד הדגיש, כי ביחסי המין כל סטייה מן הדרך המקובלת

27 גרוסמן, ולוול בנשים, עמ' 41–68; הנ"ל, והוא ימשול בך?, עמ' 413–438.

28 'דן, "הקדמת הראב"ד לבעלי הנפש", סיני, עז (תשל"ה), עמ' קמג–קמה.

29 ביאל, ארוס והיהודים, עמ' 126.

30 ראו: J. Cohen, "Rationales for Conjugal Sex in RaABaD's Ba'alei ha-nefesh", *Jewish History* 6 (1992), pp. 65–78 [=The Frank Talmage Memorial Volume, II], המנתח את השקפת הראב"ד

בעניין הכוונות על רקע השיח הנוצרי.

31 אברהם בן דוד (ראב"ד), בעלי הנפש, מהדורת 'קאפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' טו.

"שלא כדרכה" או "הפיכת שולחן") חייבת להיות בהסכמתה המלאה של האשה.³² למרות היחס ההלכתי המתון אל הנשים, דעתו השלילית הכללית על האשה צפה ועולה למשל בפירושו למשלי (יח, כב) "מצא אשה מצא טוב", כלומר מצא אשה טובה מצא טוב", שלצד זה מיהר להוסיף פירוש אלטרנטיבי: "או נאמר מצא אשה, אע"פ [אף על פי] שאינה טובה מצא טוב". בהמשך העלה את דימוי האשה ה"רעה ביותר", שעליה אמרו בתלמוד (יבמות סג ע"א) "אשה רעה צרעת לבעלה", והוסיף, בהומור שוביניסטי, וכתב כי לאותם הגברים, בעליהן של הנשים הרעות, הוסיפו חז"ל נחמה באומרם "מי שאשתו מושלת עליו אינו רואה פני גיהנם"; כלומר, שהם כבר קיבלו את עונשם עלי אדמות בגיהנם החיים יחד עם נשותיהם.³³

פרשן התלמוד וההלכה מנחם המאירי (1249–1315) מפרפניאן היה קרוב בתפיסת עולמו לפילוסופים וסבר כמותם שכישוריה האינטלקטואליים של האשה אינם גבוהים. הוא הקפיד מאוד על צניעותה של האשה, ואף שידע שגדול חלקן של הנשים בפרנסת המשפחה קבע שמקומה הרצוי של האשה הוא בביתה, ואפילו "בירכתי ביתה", כלומר במקום צנוע שלא נראה לרשות הרבים. יחד עם זאת, בשונה מאבן כספי ומהרלב"ג, ובדומה ליהודה אבן תיבון ולראב"ד, הוא הפגין כלפי הנשים יחס של כבוד והערכה. בשאלה זו, כפי שהסביר אברהם גרוסמן, השפיע במיוחד על תפיסת האשה שלו עיסוקו הפרטני במעמד האשה על פי ההלכה, שהיה קשור מטבע הדברים למציאות החברתית של הנשים בזמנו ולניסיונו לעצב את המציאות. מטרות אלו מיתנו במידת מה את ההשפעות האינטלקטואליות הקיצוניות של הפילוסופיה שהיתה ממהותה מנותקת מקרקע המציאות. בדיוני ההלכתיים בספרו 'בית הבחירה' הוא פסק רבות לטובת חיזוק מעמדם של הנשים בתחומים רבים, תוך שהוא משנה את פשט דעתם של חכמי התלמוד באגדה ובהלכה שהיה לרעת הנשים ולגנותן. לגבי סוגיית ריבוי נשים (התקנה המיוחסת לרבנו גרשם מאשכנז, מאה 11/10, לגבי איסור ריבוי נשים לא התקבלה בפרובנס ובספרד) סבר המאירי, שאף על פי שהתלמוד ופרשניו כדוגמת הרמב"ם התירו לשאת יותר מאשה אחת ראוי להימנע מכך. בעניין הייבום קבע כי אין לכפות את הייבום על האשה והמסרכת להתייבם אינה נחשבת כמורדת. כמו כן ביקש להמעיט עד כמה שאפשר בביצוע טקס החליצה.

אלימות כלפי נשים הותרה בחוקי הערים שבאירופה הנוצרית והיתה זו נורמה חברתית מקובלת. אצל חכמי ההלכה היהודית התרוצצו דעות שונות בסוגיית הכאת נשים. גאוני בבל אמנם שללו עקרונית את זכות הבעל להכות את אשתו, אולם בהשפעת הסביבה המוסלמית שקבעה כי בעל רשאי להכות את אשתו אם איננה נוהגת בצניעות, התירו לבעל להכות את אשתו אם סירבה לעשות את מלאכות הבית שהיא חייבת בהן. חכמי פרובנס לא קיבלו את הפסיקה של גאוני בבל ושל חכמי ספרד שהלכו בעקבותיהם, ובדומה לחכמי אשכנז החמירו יותר מהם עם בעלים מכים. המאירי סבר, בעקבות הראב"ד, כי יש לאסור על הכאת נשים בידי בעליהן מכל סיבה שהיא וכי האלימות כלפי האשה היא מעשה פסול מעיקרו. גם בסוגיית נשים שבויות בידי נכרים (או אנוסות ששבו ליהדות), שטרדה רבות את חכמי ההלכה בימי הביניים,

32 גרוסמן, והוא ימשול כך?, עמ' 143–155.

33 הראב"ד, תשובות ופסקים, סי' סא, עמ' קלח. האמירה היא ניסוחו של הראב"ד על פי בבלי עירובין מא ע"ב וביצה לב ע"ב.

פסק המאירי לטובת הנשים. בעוד שהחשש של חכמים היה שהנשים השבויות יתפשו כל דרך להציל את נפשן ולכן יתמסרו מרצונן לשוביהן ויקיימו עמם יחסי מין, קבע המאירי, בניגוד לפסיקת בעלי התוספות, כי מציאות אנכרוניסטית זו העולה בתלמוד התקיימה במקום שאין בו דין ואינה קיימת עוד ברוב המקומות באירופה הנוצרית שבהן הנשים היהודיות מושמות במאסר על פי חוק ובערכאות הגויים. המאירי פעל לחיזוק מעמדן של הנשים הנטושות, וכן פסק לזכות האלמנות להמשיך ולהתגורר בבתיהן על חשבון היתומים היורשים. לגבי הגירושין קבע, כי אל לגבר לגרש את אשתו ללא סיבה מוצדקת. הוא ראה בחיי האהבה של זוג נשוי ערך חשוב, וגירוש אשה ללא סיבה ראויה (כדוגמת דבר פריצות וזימה) היא הפרת ברית ובגידה מצד הגבר. גרוסמן מציין, כי בשאלה זו היה המאירי שותף למגמה כללית של חכמי הדור בפרובנס לצמצם את תופעת הגירושין, שככל הנראה הלכה והתרחבה. חלק ממגמה זו היתה אותה התקנה העל-קהילתית שהתקבלה בעשרים ושבע קהילות פרובנס וצוינה בשו"ת מרדכי בן יצחק קמחי (בן דורו של המאירי) שלפיה נאסר לגרש אשה ללא הסכמתה וללא הסכמת קרובי משפחתה וכן לפי אישור שבעה מטובי העיר (פרנסי הקהילה). המאירי אף הוסיף וסיפר בעניין זה, כי מנהיגי הקהילות נעזרו בשלטון הנוצרי, וכי ביקשו לקנוס בקנס גבוה את היהודים שגירשו את נשותיהם ללא הסכמת פרנסי הקהילה. מגמה זו של פיקוח משפחתי על הקידושין ועל הגירושין בגזירת חרם נועדה לחזק את מעמד האשה.³⁴ בדיוק בהקשר זה של צמצום הגירושין הכפויים כתב מרדכי קמחי את הדברים הביקורתיים הבאים על הגברים בסביבתו:

יקחו להם נשים מאשר ימצאו אשר בחרו, כאן בזווג ראשון כאן בזווג שני, ובמצאה נאה נאה הימנה יאמרו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני, וזו נאה וזו אינה נאה אדירנא הנאה, מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה, ופרצים תצאנה אשר נגדה, לכן עמודי שמים ויסודי עולם אל תרפינה ידיהם, איש את רעהו יעזרו יתלכדו ולא יתפרדו ורוח עושים לא יבא ביניהם... הנה זה עומד אחר כתלנו, קירות לבנו חומה להעמיד משפטי הדת ומשמרת למשמרתם להטות רגלה מני הדרך הישר, נשא אשה בת טובים זה כמה, ובמצאו נאה הימנה הדירה הנאה, ויבא לפנינו לבקש הימנו לכופו להוציאה, ונגער בו כראוי אחר עשה מה שעשה, כאשר תמצא רשום בכתב תשובתי השיבותי לו.³⁵

מדברי מרדכי קמחי ניתן ללמוד, כי מעבר למקרה הפרטי שהובא לפניו בשו"ת שבו החליט קמחי למנוע מן הגבר לגרש את אשתו בגלל שלהערכתו (של קמחי) הוא מצא יפה ממנה, מדובר היה בתופעה רווחת שהחכמים מצאו בה כישלון מוסרי חמור. במקרה זה, כפי שראינו

34 א' גרוסמן, "האישה במשנתו של ר' מנחם המאירי", ציון, סז (תשס"ב), עמ' 253-291; הנ"ל, והוא ימשול בך?, עמ' 369-412; הנ"ל, חסידות ומורדות, עמ' 373-397. ככלל אברהם גרוסמן קבע, כי חל שיפור במעמד האשה היהודית באירופה הנוצרית בהשוואה למעמדה בתקופה התלמודית ובארצות האסלאם, וכי שיפור זה חל בתחומי המשפחה, החברה, הדת, מעמדה המשפטי ועוד. לעומת זאת, סיבון, יהודי מרסיי, עמ' 321-324, עומדת על מספר הגירושין הנמוך במרסיי במאה הארבע עשרה. על התקנות ראו לעיל פרק 3, סעיף ג.

35 תשובות חכמי פרובינציא, סי' סג, עמ' 215-216.

לעיל, המושל בקרפנטרה הוא שחייב את מרדכי קמחי לתת דעתו לעניין ולפסוק. לאור עדותו של מנחם המאירי בפרפיניאן ניתן לשער, שהיה לכך קשר לניסיון משותף של מנהיגי הקהילות היהודיות והשלטון הנוצרי ברחבי דרום צרפת לעצור את תופעת הגירושין הכפויים על האשה. אנשי ההלכה פסקו אם כן פעמים רבות לטובת האשה, וביקשו לחזק עד כמה שניתן את התא המשפחתי.³⁶ הם פעלו באמצעות תקנות והסכמות המעוגנות בחרם, אלא שלעיתים הצליחו הגברים לעקוף את התקנות המקומיות באמצעות מעבר למלכות אחרת, שבה לכאורה לא היו לתקנות הללו תוקף מעשי, ומשם שלחו את הגט לאשה על ידי שליח.³⁷

למרות היותה של הספרות היהודית בכלל וזו הפילוסופית בפרט אנדרוצנטרית וסקסיסטית, סבור אברהם מלמד כי היו מצויים גם קולות אלטרנטיביים שנתנו ביטוי לנטיות חתרניות מובהקות באשר לטיבה של האשה ולתפקידיה החברתיים. קולות אלו מיתנו במידת מה את תדמיתה השלילית של האשה בעיני הפילוסופים. דווקא אצל הרמב"ם, שמוכא בדרך כלל כדוגמה המובהקת לאנדרוצנטריות, ניתן למצוא גם עמדות מקבילות המלמדות כי לאשה פוטנציאל שכלי שווה לזה של הגבר. בכך הושפע הרמב"ם מהעמדה השוויונית של אפלטון, כפי שהיא עולה בחיבורו 'המדינה'. הרמב"ם פגש בהשקפות האפלטוניות באמצעות מלומדים מוסלמים כמו אלפראבי. עמדה שוויונית נוספת ניתן למצוא גם אצל הפילוסוף המוסלמי אבן רושד, שחיבוריו ובמיוחד פירושו ל'המדינה' היו ידועים בתרגומים לעברית. בעקבות אפלטון הוא סבר שההבדלים בין גברים לנשים מצטמצמים לתחום הביולוגי-האנטומי, וכוח הפוטנציאל של הנשים וזה לזה של הגברים. במדינה האידיאלית יהיה לפיכך שוויון בין המינים, והנשים תשמשנה כלוחמות וכשליטות פילוסופיות (כלומר, במעמדות העליונים). אבן רושד אף העיר, שהעוני של המדינות בימיו נובע מהזנחת הפוטנציאל של מחצית המאוכלוסייה.³⁸

36 לעומת זאת, ראו התוספת הביקורתית של אבא מארי אשטרוק מלונגל (איש ההלכה ומחולל המחלוקת על האלגוריה הקיצונית בשנת 1305) שהסכים מצד אחד עם מרדכי קמחי במקרה ש"מצא אשה נאה ממנה", אך מצד שני מיהר להציג את זכותו של הגבר לגרש במקרים אחרים כגון שנמאסה עליו: "וכל זה אני אומר" [ר] על מי שרוצה לגרש בלתי טענה מספקת ועלה צודקת, אלא שאנו מכירין בו ומחשבתו מתוך מעשיו נכרת, שנתן עינו באשה אחרת, על זה ועל כיוצא בזה נעשו התקנות על פי הגדולים אשר בשמות נקבו, ואם לא נכתבו דין הוא שיכתבו, אבל מי שיש לו שנאה עם אשתו מחמת קצפה או מאיסותא כמו שאפשי"ר] לכמה סבות, והשתדלו הקרובים לפייסו ולא נתפייס, ועמד בזה שנים רבות ונפרד ממנה זה כמה ולא יכול להכריח טבעו להיות עמה, בזה ראוי להתישב בדבר הוקנים אשר בשער, ואם הדין נותן לתת נזק במקום צער" – תשובות חכמי פרובינציא, ס' סד, עמ' 221. במקרה כזה סבר כי יש לגרש את האשה ולפצותה בכסף כדי שהגבר לא יסבול. ראו לעיל פרק 3, סעיף ד, על המקרה של הגירושין שהובא לפני מרדכי קמחי.

37 "אוינו" [ו]ן לחכם ר' יוסף ר' שמואל בר' אברהם ברוך בן נריה. שאלת: מי שעבר על גדר מן הגדרים, כגון שגירש את אשתו שלא ע"ד [על דרך] ההסכמות, ושלה לה גיטה על ידי שליח, [והוא] עומד במלכות שאין להם גדר בדבר זה, או שכבר עבר זמנו, ובמקום שהאשה דרה שם יש להם גדר. אם יש רשות לנכבדי המקום ההוא להתחרים המגרש מכה גדר שלהם, עד שיבא אצלם במסורת הברית" – שו"ת הרשב"א, חלק ד, ס' קפו, עמ' צב.

38 א' מלמד, "מגדר ודימוי האשה בספרות הפילוסופית", בתוך: ר' לויין-מלמד (עורכת), הרימי בכח קולך, תל אביב 2001, עמ' 59–71, בעיקר עמ' 64–66; A. Melamed, "Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet", in: A. Ivry et al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 99–134. קלנר, שנאת נשים, עמ' 120.

יתכן שרעיונות אפלטוניים חתרניים מסוג זה הם שהביאו שניים מהפילוסופים והמתרגמים הבולטים – ידעיה הפניני וקלונימוס בן קלונימוס – לנקוט גישה מורכבת ופוליפונית ביחס לנשים. גישה זו באה לידי ביטוי אצל שניהם בחיבורי הפרווה שלהם. ידעיה הפניני חיבר בשנת 1295 בחרוזים את ספרו 'צלצל כנפים' המכונה 'אוהב נשים'. חיבור זה נכתב כתשובה ל'מנחת יהודה שונא הנשים' (שנת 1208) מאת יהודה אבן שבתי (פעל בטולידו וסרגוסה, ונפטר לאחר שנת 1225, שבה פרסם נוסח חדש של החיבור). אבן שבתי היה הראשון שחיבר נובלה עברית (מקאמה) שנושאה המרכזי היה שלילת האשה ומוסד הנישואין. שנתיים אחר כך חיבר משורר בשם יצחק (שבא כנראה מפרובנס ועבר לבורגוס שבקסטיליה) את הספרים 'עזרת הנשים' ו'עין משפט'. לדבריו, עשה זאת כהיענות לתביעת הנשים שביקשו ממנו שיגן עליהן מפני ההתקפה של 'שונא הנשים'.³⁹ ידעיה הפניני מספר שיצירתו השנונה של אבן שבתי עשתה עליו רושם עז, אך הוא הסתייג משנאת הנשים של זרח גיבור הספר. לפיכך הוא החליט לחדש את הפולמוס הישן בעניין זה, ולהזמין את המחבר המנוח אבן שבתי למשפט ספרותי בפני כמה מידידיו. ידעיה מסנגר על הנשים ומביס לבסוף בתחרות הספרותית את אבן שבתי, שמשלים עם התבוסה ועולה חזרה לשמים. נביא דוגמה מדברי השבח לנשים מפי ידעיה, המגנה את אבן שבתי:

פִּי הַנְּשִׁים בְּשִׁכְלָם - יְסוּד עוֹלָם, / וְהַמּוֹן הַיְעָלוֹת הַיְפִיפוֹת - / מְגַדֵּל עוֹ בְּנוֹי לְתַלְפִּיאוֹת. /
וְתֹאמַר, אֲדוֹנֵי, לְמוֹלִידִים בְּצִלְמָם 'לֹא תִרְבוּ אֲשָׁם!' / כְּמַעַט שָׁכַב אֶחָד הָעַם אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִבָּאתָ
עָלֵינוּ אֲשָׁם. / וְתֹאמַר לְשׁוֹמֵר הַתּוֹלְדוֹת 'נִפְשָׁה טְבַחְתָּ! / הִנֵּה מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ. /
חֲלִילָה לְאֲדוֹנֵי אִם לְשׂוֹד הָאֵילוֹת תִּשְׁתַּח - / מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחַקוּ! / חֲלִילָה לָּהּ מִכְּתַב הַמּוֹן
הַיְעָלוֹת גַּט - / וְהִיא בָּהּ חֲטָא!⁴⁰

בעקבות הפופולריות של ספרו של אבן שבתי, תוקף אותו ידעיה על התפיסות המיסוגניות שלו ועל התנגדותו הכוללת לחיי המין במשפחה עד כדי יצירת רגש אשמה כולל לאלו מהיהודים המקיימים מצוות פרו ורבו וחיי אישות תקינים. תפיסותיו של אבן שבתי מבזות את חיבור הנשים ומרחיקות אותו מחברת הגברים. בפסק דינם של השופטים עולה לבסוף תפיסה מתירנית יותר של חיי אישות ומיניות הפטורה מרגש האשמה הקולקטיבי: "אַל תִּתֵּן אֶת הָאִשָּׁה לְפָנַי בַּת בְּלִיעַל... פִּי הִיא מִכְּבוֹד הָאֵלֹהִים נֶאֱצֶלֶת / וּמֵיֵי אִשָּׁה מִשְׁכָּלֶת, / הוֹד וְהָדָר נְסוּכָה, / חֲלָק מִשְׁמֵן חֲכָה [כלומר דיבורה נאה על פי משלי ה, ג]. / וְלִיל נִבְצָר מִן הָאִישׁ יַעֲלָה - נִבְצָר מִמֶּנּוּ מְגַדֵּל

39 ראו: הוס, מנחת יהודה, א, עמ' 293-328. אין ספק שבמאה השלוש עשרה נתפסה היצירה כביטוי מובהק לשנאת נשים. עיינו שם, עמ' 67-74, על גישות המחקר להבנת 'מנחת יהודה' ולבירור השאלה האם אכן מדובר בחיבור מיסוגני או בפרודיה הומוריסטית. בהמשך, עמ' 74-103, ראו גישת הוס המלמדת על איזון בין הקטעים המיסוגניים לקטעים השוללים את המיסוגניות. לפיכך קבע כי אין לראות את היצירה כחיבור מיסוגני, אך גם לא כחיבור בזכות הנשים. לעומתו טוענת רוזן (ציד הצבייה, עמ' 170-179), שהחוקרים אימצו את נקודת הראות של המחבר ואת התנערותו באמצעות ההומור מרצינות כוונותיה של היצירה וביטול ארסיותה. הודאת המחבר בסוף הסיפור בבדיה אינה סותרת, לדעתה, את הערכים המובעים בשיח עצמו, ששטוף במסרים של שנאת נשים. על ידעיה הפניני ראו להלן פרק 14, סעיף ה; פרק 17.

40 ידעיה הפניני, 'צלצל כנפים', בתוך: שירמן, השירה העברית, ספר שני, חלק ב, עמ' 493.

עָפֵל, / הַלְיָלָה תְּהוּא יִקְחָהוּ אִפְּלוּ!⁴¹ האשה שמכונה (כמו ב'צוואה' של אבן תיבון) אשה משכלת ברואה בדיוק כמו הגבר מכבודו של האל. היא איננה מוגדרת כפי המקובל כאשה פטפטנית המשיחה דברי הבל, אלא כמי שדיבורה נאה. חיי המין של בני הזוג חשובים עד כדי כך שאפילו לילה אחד שבו נבצר מן האיש לקיימם נתפס כלילה ארוך. אף שהגבר הוא שמוצב במרכז יחסי האישות, והרטוריקה הכוחנית של כיבוש האשה בדמות מבצר עוז המיועדת לבדר את קהל הקוראים הגברי, בוודאי שאיננה חפה משוביניזם, בכל זאת יש לומר שתמונת העולם הזו רחוקה מרחק רב מגישת אבן שבתי ורוב הפילוסופים, שדגלו בצמצום יחסי המין לרע ההכרחי של הולדת הצאצאים. הראב"ד, למשל, בחיבורו 'בעלי הנפש' גרס כי על הגבר לקיים יחסי מין עם אשתו כחנין מפני הפיתוי המיני של נשים זרות, אך שלל את קיום היחסים למען סיפוק תשוקת הגבר. לעומת זאת הוא קבע, שעל הגבר לספק את אשתו לא רק בשיעור המזערי שקבעה ההלכה, אלא ככל שתחפוץ.⁴² דומה שהתפיסה הסקסואלית של ידעיה הפניני אף רחבה ומתירנית יותר מזו של הראב"ד, ויש בה קריאה לריבוי העיסוק במין ורמיזה סמויה לצורך למלא גם את סיפוקו והנאתו של הגבר. לבסוף עולה גם בבית המשפט הספרותי של ידעיה הפניני תפיסת חיים מעניינת (וחדשה!) של יחסי בעל ואשה:

כִּי הַמְשַׁפֵּט לְאֵלֵהֶם הוּא: / יְבִיא כָּל אִישׁ עֲפָרָה אֶל בֵּיתוֹ / לְעֵמֶד לְפָנָיו לְשָׂרְתוֹ / וְהַעֲמִיד מִמֶּנָּה סְגָנִים וּסְגָנוֹת / וְיִלְדָה לָוּ בָנִים אוֹ בָנוֹת, / כִּי לֹא כָּל רַע יִגְוְהוּ / אִם בְּעַל אִשָּׁה הוּא. / כָּל יְמֵי חַיֹּתָה יִתְנַנֶּה אֲצַעְדָה וְצַמִּיד / בְּאַהֲבָתָה יִשְׁגָה [=יעסוק, יתן דעתו] תְּמִיד, / וּבָיִם מוֹתָה יִסְפֹּד תְּמִדְתָּה - / וְיִשְׁמַר מִקְּחַת תְּמוֹרְתָה / וּמִתַּת מְלֻכּוֹתָה לְרַעוּתָה. / וְאִם תְּמָוֶת הָעֵבֶרִיָּה / וְיִסְרִיָּה מִגְּבִירָה, / יִשְׁמַר אֶת יְלָדֶיהָ חֲסֵדוֹ וְאִמְתּוֹ / כְּאִשֶּׁר הִיְתָה בְּאִמְנָה אִתּוֹ, / כִּי כָּל בְּרִיתָה יִפָּר בְּמַעְלוֹ, / אִם אֲחֻרַת יִקַּח לוֹ. ...עַל פֶּן אֲמַרְנוּ: תַּעֲמִד עֲפָרָה בְּגִבּוֹלוֹ / אַחַת, לֹא יִשְׁנָה לוֹ.⁴³

חיי אהבה ונאמנות בין בעל לאשה מוצגים כאן כערך עליון עד כדי קריאה (כלל לא נורמטיבית!) לגברים שלא לקחת להם אשה שנייה לאחר מותה של הראשונה. הסיבה לכך איננה הגישה הפילוסופית המיסוגנית שהבעל כבר מילא את מצוות ההולדה ולכן אין לו עוד כל צורך בחיי אישות, אלא ברית האהבה שנכרתה בין הגבר לאשה שהיא ברית אמת. טובה רוזן מזכירה לנו, כי הסגורים של הנשים בוויכוחים ספרותיים אלו (שנמשכו לפחות עד למאה השש עשרה והתפשטו מספרד ופרובנס גם לאיטליה) באו מלפיה של הפטריארכיה: גברים הם שנוקמים בגברים על חטא המיסוגניה, והערצת המעלות הנשיות היא שיר הלל לסטריאוטיפים הנשיים הפטריארכליים. השיח הפרו נשי הוא לא-פמיניסטי, ולפי האורד בלוך עצם הסגוריה הגורפת על הנשים היא

41 ידעיה הפניני, צלצל כנפים, שם, עמ' 495.

42 ג' כהן, "כוונה בקיום יחסי מין על פי דעות רבניות במאות הי"ב והי"ג", תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 115-172.

43 ידעיה הפניני, צלצל כנפים, שם, עמ' 495-496.

מעשה מיסוגני בשל ההכללה הרחבה.⁴⁴ על רקע זה יש בכל זאת להבחין בין העמדות המיסוגניות הקיצוניות לבין רטוריקה שוביניסטית, שהיא תלויה שפה ותרבות, המציגה תפיסות עולם יותר פלורליסטיות ומאוזנות. ידעיה הפניני במקום זה נמנה עם הגישה האחרונה הזו, ובחיבורו הפוליפוני, לצד בדיחות הדעת הגברית מתבטאת גם הכרה שונה שאיננה מיסוגנית במובהק. תפיסתו את הנישואין כברית אמת של אהבה, שותפות ונאמנות בין בני הזוג בולטת על פני מיעוט ההשקפות הללו. פגשנו רמז לכך אצל הראב"ד. כמותו גם דוד קמחי (רד"ק) הדגיש את חשיבות האהבה בין הבעל לאשתו, וקבע שאם האהבה איננה שוררת בבית מוטב לגבר שיגרש את אשתו: "טוב הוא שישלחנה בגט ותלך ותנשא לאיש אחר שיאהבנה אבל שתחזיק בה ותשנאנה בלבבך זו היא בגידה גדולה".⁴⁵ זרמים אחדים בקבלה בספרד (ובמיוחד ספר הזוהר או ליתר דיוק הספרות הזוהרית שנוצרה בקסטיליה לערך באותו הזמן) תיארו את ברית הקודש בין הבעל לאשה כדוגמת הברית שבין האל לשכינה, והדגישו שיחסי האישות המתוקנים מתוך אהבה וחיבה הם התורמים לירידת הקדושה מלמעלה. תפיסת הנישואין כמעשה מקודש הביאה חלק מהמקובלים להתייחס בשלילה כלפי נישואיה השניים של אלמנה, או של אשה "קטלנית" שכבר התאלמנה פעמיים.⁴⁶ אולם עד כמה שידוע לי, אין המקובלים מפנים את אותה הדרשה כלפי הבעל האלמן. נראה אפוא, שפסק הדין של ידעיה הפניני במשפט הספרותי של 'צלצל כנפים' ('אוהב הנשים') מבטא על רקע הספרות המיסוגנית עמדה פרו־זוגית יוצאת דופן שיש בה כדי למתן את שנאת הנשים.⁴⁷

אחד הפרקים המפורסמים בספרות העברית הימיביניימית הוא אותו החלק מ'אבן בחן' שבו קלונימוס בן קלונימוס מבקש להיות אשה. קטע זה התפרש בצורות שונות ואין תמימות דעים במחקר לגבי משמעותו. קלונימוס מתלונן בתחילתו על שנכרא כגבר שלבו האטום ורע המעללים מפתה אותו בפיתוי העולם – כסף, אוכל, משקאות, נשים, עושיק, זנות וכדומה – וכן על החובות הדתיות והלימודיות הרבות עד לאין נשוא שחויב בהן בתור גבר. המסקנה העולה מכך שעדיף היה לו לזנוב נכרה:

אֵלוּ בְּרָאֵנִי אֶמֶן שְׁעֵשְׂאֵנִי. אֵשֶׁה הַגּוֹנֶה. הַיּוֹם הָיִיתִי חֲכָמָה לֵב וּבְעֵלְתַּי בִּינָה. בְּיָדֶיהָ טוֹוּ אֲנִי
וְרַעוּתִי מִתְחַזְּקוֹת בְּפִלְךָ [כִּישׁוּר] מוֹזְרוֹת בְּלִבְנָה [שוֹזרוֹת חוֹטִים לְאוֹר הִירָת]. מִסְפְּרוֹת זֶה עִם
זֶה פֶּעַם בְּאוֹר פֶּעַם בְּאִפְלוֹת. דְּבַרֵּי הַיָּמִים וְהַבְּלִי הַטְּפָלוֹת. וְאוֹלֵי כִּי חֲכָמָתִי בְּיֹתֵר מִהַטְּוִיָּה

44 רזון, ציד הצבייה, עמ' 173–174. על סיפורי נשים בנובלה העברית ראו: ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 371–380.

45 פירוש רד"ק למלאכי ב, טז; ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 404.

46 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 54–62.

47 אין זה אומר שכפילוסוף הביע ידעיה הפניני את אותה העמדה. עיינו דבריו ב'אגרת ההתנצלות' לרשב"א, שבה ניסה להגן על דרשה אלגורית של אחד הדרשנים במונפלייה שהציג לפי התלמוד (בבא קמא נח ע"א) את אבות האומה כמי שמשתעשעים בחיקן של נשים. כך כתב ידעיה, שו"ת הרשב"א, חלק א, סי' תיה, עמ' רט: "וכל שכן חברת הנשים אשר היא חרפה לנו. ביהוד יותר מכל מושגי חוש המשוש אשר עליו התיחסה חרפת האדם". יש לציין כי דבריו מובאים כהסבר לדברי הדרשן ולא כהשקפתו שלו. על דרשה זו שהעלתה את חמתו של הרשב"א ראו להלן פרק 14, סעיף ה.

ואמרתִי אֲשֶׁרִי. לְדַעַת מַעֲשֵׂה פְּשָׁתִים שְׁרִיקוֹת [פֶּשֶׁתִּין מְשׁוּבָת] וְאוֹרְגִים חוֹרֵי [רִשְׁתוֹת אוּ בַד לְבָן]. שְׁפֶת כּוֹס וּפְטוֹרֵי צָצִים כְּרוּבִים וְתַמּוֹרוֹת [מִינֵי קִישׁוּטִים] וְכָל הַגֵּי מְלֵי מַעֲלִיתָא [כָּל אוֹתֵם הַדְּבָרִים הַמְעוֹלִים]. צָבַע רְקֻמָּתִים וּמַחְטָא דְתַלְמִיתָא [מַחַט שֶׁתַּפִּירוּתִיה שׁוֹרוֹת שׁוֹרוֹת]. וְלַעֲתִים מְזֻמְנֹת. כְּדָרְךָ נְשִׁים כְּמִשְׁפֵּט הַבְּנוֹת. בְּתוֹךְ הָאֶפֶר אֲשֶׁכְּבָה בֵּין שְׁפָתַיִם. מְקוֹם שְׁפִיתַת הַקְּדָרוֹת בֵּין תַּנּוּר וְכִירִים. הוֹטְבָה עֲצִים וְחוֹתָהּ בְּגַחְלִים. וְטוֹעַמַת מִינֵי תַבְשִׁילִים. וְלַמּוֹצְדִים וְרִגְלִים. הַנָּגוֹם עַל אִפֵּי וְהַעֲגִילִים. אֶת הַתֶּף בְּיַדִּי מְנַעֲנְעִים וְצֹלְצִלִים. וְלִקְצֵן יָמִים בְּהִגִּיעַ פְּרָקִי וּמְזָלִי. בְּחוּר נָטוּב יַעֲלֶה בְּגוֹרְלִי. יֶאֱהַבֵנִי אִישִׁי יוֹשִׁיבֵנִי בְּקַתְּרָא [כּוֹרְסָה נּוּחָה הַרּוּמוֹת שֶׁהָאִשָּׁה זְכָאִית לֹא לַעֲבוּד] יַעֲדָה עָדִי וְהָבַעַל מְעִילִי. הַנְּטִיפּוֹת וְהַשְׁרוֹת [מִינֵי צְמִידִים] וְגַם כָּל חֲלִי. וּבָיוֹם מוֹדַע בְּעֵדֶן חֲדוּהָ וְהַכְּנַסַת פְּלָה. וּבְשָׁבוּעַ הַבֵּן [בְּבֵרִית הַמִּילָה] תִּרְבֶּה שְׁמֹחֲתִי וְגִילִי. וְהָיָה כִּי אֲרַעֵב יֶאֱכִילֵנִי פֶת עֲמִילָה [בְּצַק שֶׁלְשׁוֹ אוֹתוֹ הֵיטֵב]. וְלִצְמָאֵי יִשְׁקֵנִי יַיִן גְּרִדְלִי [לְבָן]. אוּ יַיִן חֲרָדְלִי [אָדוּם]. חֶק וּמוֹסָר לֹא יִפְרַע. וְעוֹנֵתִי לֹא יִגְרַע. שְׁבֶת בְּשִׁבְתּוֹ וְחָדַשׁ בְּחָדָשׁוֹ. עָלִי יַנִּיחַ צְדִיק רֵאשׁוֹ. שְׁלֹשׁ־אַלֶּה יַעֲשֶׂה לִי כְּמִצְוֹת שׁוֹכֵן מְעוֹנָה. שְׂאָר כְּסוֹת וְעוֹנָה. גַּם אֲנִי שְׁלֹשׁ כְּנָגַד שְׁלֹשׁ אֲשֶׁמֹר וְאֶקִּים. שְׁלֹשָׁה הֵמָּה לֹא נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי וְלֹא רְחוּקִים. דָּם נָאֵשׁ וְחַלַּת לֶחֶם [מִצְוֹת טְהוֹרַת הַנִּידָה, הַדְּלָקַת נְרוֹת וְהַפְּרַשַׁת חֵלֶה] מֶה נִמְרָצוּ שְׁלֹשְׁתָּן מִנְּפֶת עָרְבוּ מִדְּבַשׁ מִתּוֹקִים. עָלֵיהֶם אֵינִי לְהוֹסִיף מִסְפָּר וּמִנְּזוֹן. אֵינִי לְשָׂאֵל אֲחֵרֵיהֶן: הַגֵּי נְשִׁי בְּמָאֵי זָכֵן [מַהִי זְכוּתָן שֶׁל נְשִׁים כְּאַלֶּה]?

אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים... מִי יִתֵּן וְתַהֲפֹכֵנִי מִזְכָּר לְנִקְבָה אֵלּוֹ זְכִיתִי לְכַף כְּמָה הַנְּנַתְנִי טוֹבָה. גְּבִרַת הַפִּיִת הַיִּיתִי וְהַנִּיתִי לְבִיתִי מִצְבָּא [אֲשֶׁב בְּשִׁלוּהָ בְּבֵיתִי הַמוֹגֵן בְּיַדִּי צְבָא גְּבִרִים]. ...וְאֶחָר שְׁפָרָה לְמַדְתִּי מִפִּי תִשְׁמוּעָה. שְׁמַבְרָכִין עַל הַטּוֹבָה וְעַל הַרְעָה. אֲבָרְךָ בְּקוֹל נְמוּךְ בְּשִׁפְהָ חִלּוּשָׁה. בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שְׁלֹא עָשָׂנִי אִשָּׁה.⁴⁸

חיים שירמן ראה בקטע זה פרודיה משעשעת שבאה להפיג את דברי התוכחה הקודרים שקדמו לכך ב'אבן בחן'. חיי הנשים מוצגים כחיי עונג ואושר, ואילו חייו של הגבר עמוסים בחובות ודרישות שלמעשה אי אפשר לקיים את כולן. עזרא פליישר סבר, שהסטירה החברתית המוצלחת של קלונימוס ב'אבן בחן' נכשלה דווקא כאן. בשאר המקומות ב'אבן בחן' מופיעות דמויות מגוחכות מפני שאין להן מודעות לנלעגותן. לעומת זאת, כאן מדבר קלונימוס כמי שמציג טענה אמיתית שמעמד הגבר רע ממעמד האשה. אולם דבריו המצחיקים (המהווים הישג אמיתי של הומור) שקריים בעליל ומוכיחים את הפך כוונתם.⁴⁹ בניגוד להשקפתם סובר אברהם גרוסמן, כי לא מדובר בשעשוע ספרותי וכי קלונימוס איננו מעוניין להוכיח את עליונות הגבר באמצעות הדוגמאות השקריות הבולטות לעין, אלא למתוח ביקורת חברתית על גורלה המר של האשה, המצויה בירכתי הבית ללא יכולת להשתלב בעשייה התרבותית והחברתית. זאת, לדעתו, מוכיחים ההקשרים הספרותיים העולים מהרמיזות של קלונימוס לספרות התלמוד: מוטיב הטווייה, המאפיין כביכול אשה הגונה, רומז למעשה שגם אם האשה מצטיינת בחכמה,

48 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בחן, עמ' 18–20.

49 שירמן ופליישר, תולדות, עמ' 534–535, והערה 81.

כל שהחברה מועידה לה הוא מלאכת טווייה ורקמה. הכינוי "מוזרות בלבנה" מלמד (לפי משנה, סוטה ו, א) שהנשים רכלניות וקנאיות. כלומר, פסגת הישגיה של האשה החכמה היא הטווייה והרכילות. מקומה של האשה בבית, המתואר כבין התנור לכיריים, נזכר בתלמוד כמקום דחוי ההולם מושב אבלים. זהו מרחב נשי מנוול (לפי רש"י) וגם משימת האשה לחטוב עצים נתפסת בתלמוד כמלאכה נחותה. דברי האשה "והיה כי ארעב יאכילני פת עמילה ולצמאי ישקני יין גרדלי ויין חרדלי", רומזים לסיפור (תלמוד בבלי, שבת סב ע"ב) על אנשים חצופים שהיו שואלים את חבריהם על פעילותם הסקסואלית. הם רצו לדעת אם חבריהם שכבו עם נשים מבוגרות ובלות ("פת עמילה") או עם צעירות וכתולות; אם שכבו עם בהירות (יין גרדלי לבן) או שחרחרות (יין חרדלי אדום), עם שמנות או רזות. הנשים מופיעות בסיפור התלמודי הזה כמוצרי צריכה וכאובייקטים שכל תכליתם להשביע את סיפוקו המיני של הגבר ולשמש נושא לבדיחות הגברים. לפי קלונימוס, הבעל משתמש באשתו כמכשיר לפורקנו ולפי גחמותיו (יין אדום או יין לבן). הביטוי "עלי יניח צדיק ראשו" רומז לאגדה התלמודית (חולין צא ע"ב) שבהן האבנים רבות ביניהן על מי יניח את ראשו יעקב הבורח מעשיו. אם כן האבן, המסמלת יותר מכל דממה ופסיביות, היא הסמל שבו בחר קלונימוס לאפיון יחסי האישות בין הבעל לאשתו המשולה לאבן. גם שלוש המצוות המיוחדות לאשה (נידה, הפרשת חלה, הדלקת נרות) שנתפסות כערבות מדבש רומזות למדרש המתאר את המצוות הללו כעונשים שנגזרו על חוה בשל חטאה. צמד המלים האסכטולוגי המאיים "דם ואש" (יואל ג, ג), הרומז אצל קלונימוס לנידה ונרות, מעצים את ההקשר השלילי של מעשי האשה ואת תדמיתה המשחיתה והמזיקה. גם תשובת התלמוד לשאלה, שהרי נשים אינן עוסקות בתורה לכן "הני נשי במאי זכין [מהי זכותן של נשים כאלה]", היא שהן זוכות לחיי עולם הבא בזכות שירותיהן לבעל ולילדים, מדגימה כאן כי אין לאשה כל זכויות משלה. גרוסמן מדגיש, שקלונימוס איננו מקנא כלל בגורלן של הנשים ואין הוא חפץ להחליפן כלל. לשונו האירונית והסרקסטית היא ביקורת על החברה שמועידה גורל אכזר לנשותיה: פסיביות מלאה בתחומי ההשכלה, התורה וחיי המין.⁵⁰

גם טובה רוזן פירשה חלקים מהפרק ב'אבן בחן' כביקורת חברתית על האפליה המגדרית הנוהגת בחברה היהודית, ועל החשיבות המוגזמת המיוחסת במשפחה היהודית להולדת בן זכר. יחד עם זאת דומה כי, בניגוד לגרוסמן, אין היא מחשיבה את הקטע על שאיפתו של קלונימוס להיות אשה כביקורת חברתית. רוזן רואה בהומור הסקסיסטי של קלונימוס (האנקדוטה התלמודית במסכת שבת על סוגי היין, הסמיכות הפיגורטיבית בין השפתיים שהוא מקומה של האשה לבין שפתי איבר מינה) רמז המסגיר את זהותו של הדובר האמיתי כקול של גבר המחקה קול של אשה, ובתוך כך מספר בדיחות גסות לקהל קוראים שכולו גברי. זו איננה ביקורת חברתית, אלא ברית הנכרת בידי גברים אוריינים (קלונימוס וקהל הקוראים) מעל ראשה של האשה. קלונימוס מעצב את האשה הדמיונית שלו כ"קוראת של האוזן", חצי בורה וחצי אוריינית, המכירה טקסטים

50 גרוסמן, והוא ימשול כך?, עמ' 466-472. על מלאכת הטווייה המסמנת פעילות נשית שמנוגדת להשכלה הגברית ראו דברי אלואיזו לאַבְּלֶר, מכתבי אבֶּלֶר ואלואיזו, תרגמה ש' שחר, תל אביב תשנ"ז, מכתב 1 (תולדות האסונות), עמ' 26: "מה משותף לתלמידים ולמשרתות, למכתבה ולעריסה, לספרים או ללוחות ולכישור, לעט או לקולמוס ולפלך?"

גבריים, ומשמיעה וממחזרת אותם מתוך חוסר הבנה. הרמיזות העסיסיות לתלמוד מצחיקות עוד יותר דווקא כשהן באות מפיה של מושא הבדיחה וקרבתה. אולם רוזן מבקשת לקרוא את הטקסט גם כביטוי לצרות המגדריות של הזכר. דמות הגבר שמשתוקק להיות אשה ממחישה את חוסר היציבות של החלוקה המגדרית והסדר החברתי המבוסס עליה. אין בטקסט הזה רק בבואה אחת. מצד אחד, ישנו הגבר החולם להפוך לאשה הנשואה באושר, מסופקת מינית, פורייה ומוסרית. זהו הגבר החי בתסכול מתמיד על שאיננו מסוגל לעמוד בחובותיו. הוא שואף למצוא מנוחה כאשה, העושה את מלאכתה הצנועה באווירה לא תחרותית, במרחב נשי חומרי וחושני (טעמי תבשילים, חום האש, המולת המטבח, צבעי רקמות ואריגים), בחברותא נשית (עבודת הטווייה המשותפת) המנוגדת לאינדיבידואליות הגברית, בעבודת טקסטיל המחליפה את הטקסט, וכגברת הבית המלאה ביטחון בתפקידיה ובמטרותיה. מצד שני, בסופו של דבר משאלתו של קלונימוס כאשה המדומיינת (המשקפת אולי גם משאלה הומוארוטית?) היא לשכפל את עצמו בהולדת בן זכר. בסופו של דבר, גם אם מתבטאת כאן היקסמות מן התחום הנשי, זניחה לרגע קט של הגבריות ושיבה של הגבר לנשיותו המודחקת והמדוכאת, יש בתרגיל הבדיוני הזה משום אנדרוצנטריות (כיוון שתכונות הנשיות האידיאליות מהוות המשגה גברית) ומסע של הגבר מהגבריות לנשיות ובחזרה לגבריות בתוך עצמו, ותוך הרחבה של הסובייקטיביות הגברית כך שתכלול גם היבטים נשיים. ההיברידיות של הטקסט הזה ומבוכת הפרשנויות השונות משתקפת גם בחיבור בכללותו ומקשה על שיכו הז'אנרי. הז'אנר והמגדר הצטלבו ב'אבן בחן' והטרנס־טקסטואליות נעשתה סממן לטרנס־סקסואליות.⁵¹

לטקסט (בניגוד לסופר) יש חיים ארוכים (ולעתים נצחיים) משלו. אין לו בדרך כלל פרשנות אחת ויחידה. לעתים עלינו לקבל בו־בזמן עמדות סותרות או שונות ללא הכרעה חותכת וחד־משמעית איזו היא הנכונה. כמו כן יתכן, מצד אחד, שהסופר התכוון ליצור טקסט פוליפוני בעל משמעויות רבות. מצד שני, גם אם לא התכוון להיות רב־משמעי (ועניין זה במקרה של קלונימוס נתון בספק, ולדעתי זו היתה אכן כוונתו) הרי שכל קורא יכול היה להבין ולפרש את דבריו בצורה שונה. אינני סבור שדווקא בני דורו של קלונימוס הבינו את הטקסט במשמעות (היחידה או הרב־משמעית) שקלונימוס כיוון אליה. כוחו של הטקסט הזה ביכולתו ליצור מגוון של פרשנויות המתקבלות על הדעת. בסופו של דבר, חייו העצמאיים של הטקסט חשובים יותר מכוונתו המקורית של קלונימוס. אף אם התכוון קלונימוס לכתוב פרודיה של האשה (ואכן הוא לא נכשל בכך!) הוא זרע וטמן בטקסט זרעים רעיוניים חתרניים, שהיה ביכולתם להוביל לפחות חלק מהקוראים לקריאה נגד כיוון הסיבים ולתפיסה מאוזנת ודינמית יותר של המציאות הנשית.

ב. תמונת הארכיונים והשו"ת

בדיון על התקנות העל־קהילתיות עסקנו בתקנה נגד קידושי סתר וחטיפה, שאסרה לקדש אשה שלא על דעתה ועל דעת אביה, ובמקרה שהאב לא נמצא בסביבה – על דעת אמה, אחיה ושאר

קרובי המשפחה. אף שתקנה כללית זו נועדה להגן על הנשים הרווקות ניתן היה גם לנצלה לרעה, להתערב, ולהשפיע באמצעותה על גורלן של נשים. באותו המקרה מקהילת טרסקון, שהובא בשו"ת הרשב"א, ניצלו חלק מקרובי המשפחה את התקנה וביקשו לבטל את נישואי האשה, שקודשה כבר לבחור אחד על דעתם של הקרובים ביותר לה. מקרה זה מלמד על מעמדן השברירי של נשים רווקות, שהיו נתונות ללחצים שונים בתוך המשפחה המצומצמת והמורחבת, והיו מושא למניפולציות של יחסי הכוח המשפחתיים.⁵² גם תלותה של האשה הנשואה בבעלה ומקומה המוצנע בבית עלו, כאמור, במקורות הספרותיים השונים. בעניין זה צריך גם להבחין בין הנשים, לפי מעמדן המשפחתי (הייחוס), שאפשר להן מידות שונות של חופש. אברהם ב"ר נתן הירחי מזכיר, למשל, "אשה חשובה שאין עליה אימת בעלה".⁵³ רבקה לין וינר שואלת בצדק האם דמות האשה (המבויתת) כפי שהיא עולה אצל יהודה אבן תיבון ב'צוואה' (ולכך גם ניתן להוסיף ברוב החיבורים של יהודי פרובנס) אכן התקיימה במציאות. מול ייצוגה הספרותי הרעיוני של האשה היהודיה בחנה רבקה לין וינר את מקומן הריאלי של הנשים בחברה היהודית ובכלכלה של פרפיניאן, כפי שהוא משתקף במסמכים הנוטריוניים הלטיניים מהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה שמצויים בארכיונים. גם במקרה זה, כמו לגבי כלל הנשים הנוצריות באירופה, נמצא פער בין התדמית הספרותית לבין המציאות. לין וינר חשפה שורה ארוכה של נשים בפרפיניאן שהיו בעלות נכסים וניהלו עסקי הלוואה בריבית מחוץ לתחומי הבית. חלקן ירשו רכוש מאביהן או מבעליהן, או השתמשו לעסקיהן בכספי הנדוניה ולאחר מות הבעל גם בדמי הכתובה. בין השנים 1261-1287 עסקו בהלוואה בריבית בפרפיניאן 178 גברים יהודים ו-34 נשים יהודיות שמהן 23 נשים עסקו בהלוואות באופן עצמאי לחלוטין ללא שותפות של גבר (בעל, קרוב משפחה או אפוטרופוס). מספר הגברים בעלי הרכוש ובעלי עסקים כספיים בפרפיניאן היה גדול יותר בצורה משמעותית ממספר הנשים. גם סכומי ההלוואות שהלוו הגברים היו גדולים בהרבה, ויש בכך ללמד על היקף עסקים גדול יותר של הגברים ובאופן ניכר. מבחינה זו מצטייר שוני בין הנשים היהודיות בפרובנס לנשים יהודיות שחיו בצפון אירופה. בצרפת המרכזית והצפונית היתה פעילות הקרדיט והמסחר של נשים יהודיות גדולה יותר מזו שבדרום אירופה (איטליה, פרובנס וספרד) והקיפה במאה השלוש עשרה כמעט שליש מכל ההלוואות עד לכדי מחצית מההלוואות במאה הארבע עשרה.

גם התמונה העולה מספרות השו"ת בגרמניה ובצרפת (וכן ממקורות נוספים כדוגמת הכרוניקות של תתנ"ו), למן ראשית המאה האחת עשרה ועד למאה החמש עשרה, היא שנשים נוטלות חלק חשוב בפרנסת המשפחה הן בהלוואה בריבית הן במסחר. הנשים באירופה הצפונית יצאו מביתן ללא כל הגבלה, לעתים למסעות מסחר ממושכים, ולא עלה אצל הגברים חשש לפגיעה בצניעותן אף אם הצטרפו במסעותיהן לנוצרים. נשים נשאו ונתנו עם גברים יהודים ונוצרים כדרך שגרה לרגל עסקיהן. הן החזיקו רכוש פרטי שקיבלו כמתנה או כירושה, ויש שסחרו בו מבלי לשתף את הבעל. נשים גם תבעו גברים לדין ומינו לעצמן שליחים. מנהיג

52 ראו לעיל פרק 3, סעיף ג; על פי שו"ת הרשב"א, כ"י ירושלים, 90, דף 19, בתוך: פריימן, סדר קידושין, עמ' נו.

53 אברהם בר נתן הירחי, ספר המנהיג, הלכות פסח, סי' נד, עמ' תע (עפ"י פסחים קח ע"א).

חסידות אשכנז, אלעזר מוורמייזא (וורמס), תיאור שאשתו דולצה היתה מפרנסת אותו ואת משפחתו באמצעות כספים שלוותה מיהודים אחרים והלוותה אותם בריבית לנוצרים.⁵⁴ אברהם גרוסמן עמד על ההתפתחות שחלה באירופה הנוצרית בהשוואה לספרד המוסלמית, ועל החליפות והתמורות שחלו במעמדה המשפטי של האשה. גרוסמן מציין שלושה גורמים עיקריים להבדל שבמעמד המשפטי המועדף של האשה באזור הנוצרי: חלקן הגדול והחשוב של נשים בפעילות הכלכלית, מעמד חברתי משופר בתחומים שונים, והתייחסותה המקילה יותר של החברה הנוצרית לשאלת צניעות האשה בהשוואה למוסלמים.⁵⁵

בפרפיניאן, בדומה לערים אחרות בדרום צרפת (ובאיטליה), ובשונה מגרמניה ומצרפת, הקיפה הפעילות הכלכלית הנשית (נוצריות ויהודיות) לערך 10-15 אחוזים. לדעת רבקה לין וינר, המנטליות היס-תיכונית (המושפעת לדעתה במידה מסוימת מן האסלאם ותפיסת הכבוד הגברי) השפיעה על הפעילות הכלכלית הנמוכה של נשים בדרום צרפת לעומת הצפון. עם זאת, גם בפרפיניאן מדובר במספר לא מבוטל של נשים שעסקו בפעילות כלכלית בעיר ומחוץ לבית, ולעתים נמצא שנשים באותה משפחה עסקו בכך במשך שלושה דורות. לין וינר מציינת כי הנשים היהודיות בפרפיניאן, בניגוד לנשים הנוצריות, לא עסקו במסחר כגון מכירת בגדים ומזון. אולם במקומות אחרים בפרובנס במאה הארבע עשרה עסקו נשים רבות במסחר, וככלל קהילת פרפיניאן היתה יוצאת דופן מבחינת גיוון העיסוקים והמלאכה גם אצל הגברים היהודים. פעילות ההלוואה בריבית בפרפיניאן של נשים צעירות ורווקות היתה מועטת. הנשים הנשואות עסקו בכך, בדרך כלל, בדומה לנהוג בחברה הנוצרית, בשותפות הבעל או באישורו. עיקר הנשים שהיו עצמאיות לחלוטין בענייני הכספים היו האלמנות.⁵⁶

השינויים החברתיים והמשפטיים במעמד האשה חיזקו גם את מעמד האלמנות. כך למשל על פי ההלכה התלמודית זכויות האשה בכספי הירושה היו פחותות, ואילו כעת נמצא כי נהגו לתת לאלמנה מחצית מהרכושה. לכך נוספה הנדוניה שהאשה הביאה עמה, או כספי ירושה שקיבלה לאחר מכן.⁵⁷ אלמנות רבות בפרפיניאן עסקו בפעילות הקרדיט גם בין שנת 1317 לשנת 1416 (שנת חיסולה של הקהילה היהודית כתוצאה מגל המרות הדת במלכות אראגון בשנים שלאחר ויכוח טורטוסה והמיסיון של ויסנטה פרה). המסמכים הנוטריוניים מתקופה זו מעלים שמות של כ-1400 גברים יהודים, 555 נשים נשואות ו-285 אלמנות (חלק משמות הנשים עולים כנשואות ואחר כך כאלמנות). ריצ'רד אמרי מעריך את מספר המשפחות היהודיות בקהילה בין 150 ל-250. בכל זמן נתון היו לערך בין 30 ל-50

54 ראו קינתו "אשת חיל" בתוך: י' מיזליש, שירת הרוקה: פיוטי רבי אלעזר מוורמייזא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 226-232; וכן: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 60, 204 ועוד (עפ"י המפתח).

55 גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 198-209.

56 לין וינר, נשים, עמ' 77-106. יתחום המחקר בפרפיניאן לשנים 1261-1287 נובע ממצייאותם בארכיון של 17 רגיסטרים המכסים את התקופה הזו. לגבי 30 השנים הבאות יש מחסור מוחלט, ולגבי התקופה משנת 1317 ועד שנת 1416 מצויים 850 רגיסטרים.

57 גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 195. ראו דברי הראב"ד, תשובות ופסקים, סי' סא, עמ' קלח: "נהגו שלא ליתן אדם ממון גדול לבתו, ומי שהוא קפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו אינו מצליח ואין זוגן עולה יפה, אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר".

אלמנות, מספר גדול למדי המשקף גם את מגיפת הדבר השחור בשנת 1348 שהפילה חללים רבים, ואת המגיפות החוזרות ונשנות בשנים 1361, 1370 ו-1383. גיל הנישואין הממוצע של בני הזוג הצעירים היה 15 או 16 שנים. אמרי מצא מידע לגבי 96 אלמנות, שכולן חיו שנים רבות לאחר מות הבעל. 40 אלמנות חיו יותר מעשרים שנה לאחר מות הבעל, 33 יותר משלושים שנה, 8 יותר מארבעים שנה, ואלמנה אחת יותר מחמישים שנה. לכן אמרי משער שרוב רובן של 285 האלמנות התאלמנו בגיל צעיר. לחלק ניכר מהן היו ילדים וילדות קטנים. האלמנות שקיבלו על ילדיהן משמורת ואפוטרופסות היו צריכות לפרנסם עד לבגרותם, וכן לדאוג לבנותיהן לנדוניות כדי להשיאן. מספר קטן של אלמנות נישאו בשנית, בדרך כלל בשנים הראשונות לאחר מות הבעל. רוב האלמנות לא נישאו בשנית. תופעה זו לכאורה מפתיעה מאוד. אמרי הציג לכך שלושה הסברים אפשריים ודחה את השלישי: מספר הנשים בקהילה כגילאים המבוגרים היה גדול בהרבה ממספר הגברים; רוב האלמנות העדיפו שלא להינשא בשנית; הגברים לא רצו לשאת את האלמנות. ההסבר האחרון איננו סביר, לדעתו, מפני ששיטת הנישואין המקובלת העבירה את כל רכושה של האלמנה לידי הבעל החדש, ומכיוון שהיו אלמנות רבות בעלות רכוש ניכר, הן היוו ברירה נאותה לנישואין עבור גברים רבים. אמרי העריך שרוב האלמנות העדיפו להישאר במצבן החופשי כי היו אמידות דיין, ומצבן החומרי אפשר להן לגדל ולפרנס את ילדיהן מעסקי הקרדיט. הוא נתן כמה דוגמאות לאלמנות יוצאות דופן שעסקיהן היו רחבי היקף: רגינה, אשת שלמה משה דה סאוורדון (Saverdun), שחיה כאלמנה יותר מחמישים שנה, בלטה בשנים 1362-1407 בעסקיה והתמסרה להם כל כולה. בתוך כך היא קיבלה אישור (מבוקש מאוד) ממלך אראגון לצאת לעסקיה למלכות צרפת (באזור לנגדוק). רגינה גידלה את שתי בנותיה ודאגה להן לנדוניה מכובדת. דוגמה נוספת היתה דולסיה (Dulcia) אשת דוד בונג'ורן דה בארי שנפטרה בשנת 1353 והותירה עם שלושה בנים צעירים. דולסיה היתה בתו של הפילוסוף יוסף אבן כספי. היא פעלה בפרפריאן כשלושים ואחת שנים לאחר מות בעלה וניהלה את כל עסקי המשפחה. עם מותו של בנה האחרון (בין 1372-1377) הפכה לאפוטרופסית לשני נכדיה הקטנים, בן ובת. נכדה הרופא היה חברו הטוב של פרופיט דוראן מפרפריאן, והנמען לאיגרת המפורסמת שלו 'אל תהי כאבותיך', שדוראן כתב לו לאחר ששניהם המירו את דתם בפרעות קנ"א (1391).⁵⁸ מחקרה של קתרין רייירסון על הנשים במונפלייה העלה מסקנות דומות: אחוז הנישואין השניים

58 ראו: R.W. Emery, "Les veuves juives de Perpignan (1317-1416)", *Provence Historique*, 150, pp. 559-569 (1987). על תופעה הפוכה באשכנז שנשים אלמנות וגרושות ללא נכסים מיהרו להתחתן בשנית, עד שנוצר הצורך בקרב הפוסקים, ובמיוחד רבנו תם, להתמיר עם אלו מהן שהניקו את ילדיהן ולאסור עליהן להינשא במשך שנתיים, ראו: א' באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה, עמ' 221-229, 256-257. גם בחברה הנוצרית מיהרו אלמנות ללא אמצעים להינשא מחדש כדי לשרוד כלכלית. בשל כך איבדו לעתים את זכויותיהן על הילדים. שונים הממצאים אצל D. Iancu-Agou, "Veuves juives et neophytes à Aix-en-Provence (1460-1525)", in: A. Bleton-Ruget et alia (eds.), *Regards croisés sur l'oeuvre de Georges Duby: Femmes et féodalité*, Lyon 2000, pp. 275-285. 20 מבין 120 חווי הנישואין שבדקה דניאל ינקו בקהילת אקס (שמנתה בין שבעים למאה משפחות) עסקו באלמנות. מהן 15 נישאו בשנית. ינקו מסבירה שנישואיהן הראשונים היו קצרים בזמן, ולרובן לא היו ילדים.

של האלמנות הנוצריות היה נמוך בשל התמריץ להמשיך להשתמש ברכוש הבעל, שהיה תלוי במעמדן כאלמנות.⁵⁹

גם ספרות השו"ת מלמדת על פעילות האלמנות ודאגתן לילדיהם. במקרה אחד, במחצית השנייה של המאה השנים עשרה, מסופר על האלמנה ימימה, מהכפר הקטן ארמאדנגיש (כנראה Aimargues) שבסביבת לונגיל ופוסקיייר, שהגיעו לביתה חולים כדי לשהות שם לצורכי ריפוי. באחד המקרים, לאחר שריפאה בביתה נער בשם שלמה בר שמואל, שכנעה אותו לקחת את בתה לאשה, והוא נשבע לה על ספר תורה שכך יעשה. מאוחר יותר, לאחר שקידש אשה אחרת בארל, התעוררה בעיה הלכתית כיצד להתיר את שבועתו. לפי טענת ימימה, שסירבה להגיע ללונגיל לבירור העניין, קרובי משפחתו של הנער הוציאו את דיבתה רעה, באמרם כי הסיתה את הנער בכשפיה להישבע לה.⁶⁰ דימויה של האלמנה ימימה כמכשפה נגע בעיקר למקצועה כמרפאת עממית, שנתפס בחוגים מסוימים גם ככישוף במיוחד בגלל שהיה עיסוק נשי. אולם היו נשים שעסקו גם ברפואה המלומדת. תעודה ארכיונית ממרסיי משנת 1326 מתארת את שרה מסן ג'יל, אלמנת הרופא היהודי אברהם מסן ג'יל, אשר לימדה את מקצועות הרפואה והפיסיקה (artem medicine et phisice), והעסיקה חניך יהודי כשוליה.⁶¹

כמה שו"ת הנוגעות לפרפיניאן מלמדות גם כן על מקומן החשוב של האלמנות בכלכלת הקהילה ובמיוחד על רכושן, ששימש לעתים מזומנות מטרה להשתלטות של גברים מהעיר ומחוצה לה. מספר על מקרה כזה, שהתרחש לערך בשנת 1315, בו נדיאה דוראן מפרפיניאן בשאלה ששלח ליצחק בן מרדכי קמחי: אשה מארל ממשפחה מיוחסת, המכונה בשאלה גבירה, נישאה בפרפיניאן. בימיו האחרונים של בעלה, כשהיה על ערש דווי, הוא כתב לה גט כדי שלא תצטרך לאחר מותו לעבור ייבום או חליצה, וכך להותיר אותה בלתי תלויה. לאחר שנה וחצי, שבה נחשבה הגבירה כגרופה המותרת לנישואין, קמו בארל שני גברים וערערו על תוקפו וחוקיותו של הגט שניתן לה. לדברי דוראן הסיבה לכך היתה, "כי האחד מהם נתן ענינו בה ובממונה ועלה בלבו טינא והעלה חרש בידו, והאחר חשבה להיות טרף לביתו, ויחילו [וקיוו] לישא אותה] עד בוש". בעקבות הערעור שלהם על הגט הובא המקרה בפני בית דין בארל, שבראשו עמד אבא מארי אשטרוק מלונגיל (בעל 'מנחת קנאות'). בית הדין התיר לה להינשא, וכך עשתה מיד ונישאה. למרות זאת המשיכו השניים במאמציהם לפסול את הגט וכן את מהימנות עדי הגט. הפעם בהשתדלותם הוקם בית דין חדש בפרפיניאן כדי לבחון את טענותיהם. דוראן האשימם בהוצאת דיבה וטען שמדובר באנשים מפוקפקים, "כי האחד מהם היה מלוה ברבית לישראל, והנעלה פלוני נחשד כי היה מאכיל טרפות לעם [כנראה שוחט שלא לפי ההלכה]."⁶² ההיבטים הציבוריים של מקרה זה, ומקרים אחרים דומים לו, שכללו הפצת שמועות בקהילות, הקמת בתי

59 ראו: רייסון, נשים בעסקים, עמ' 137.

60 ראו: הראב"ד, תשובות ופסקים, סי' מג, עמ' קכה.

61 ראו: L. Barthélemy, *Les Médecins à Marseille avant et pendant le Moyen Âge*, Marseille 1883, pp. 13-14, 31; A. Crémieux, "Les Juifs de Marseille au Moyen Âge", *REJ*, 46 (1903), p. 43.

דינור, ישראל בגולה, כרך שני, ספר שני, עמ' 278, כד.

62 תשובות חכמי פרובינציא, סי' סו, עמ' 227.

דין בכמה קהילות והתערבותם של פוסקי הלכה כדוגמת יצחק בן מרדכי קמחי, מלמדים על מקומה החשוב (והבעייתי) של דמות האלמנה העשירה בחיי היהודים. מצד אחד, היו האלמנות הללו מטרה להשתלטות גברים (בחלקם מפוקפקים), ומצד שני, הן זכו להגנה משפטית מבתי הדין ובעלי ההלכה. ברור שהן עוררו עניין ציבורי רב, וקורותיהן גלשו במקרים אלו מתחום הבית והפרט אל הזירה הציבורית. מקרה נוסף בפרפיניאן שבו היתה מעורבת אלמנה עשירה בשם קצינה קצין, בתו של דון קרשקש קצין מארל, התרחש בשנת 1385. לאחר מות בעלה מיהר אביה להגיע בספינה מארל לפרפיניאן, כשהוא מלווה במשרת, כדי להסדיר את ענייניה ולקחת אותה עמו חזרה לארל יחד עם נדונייתה ונכסיה. המקרה המתואר בשו"ת הריב"ש, נקשר לפרשה המפורסמת של קידושי החטיפה של מיירונוה. לפי המסופר שם, שהה קרשקש קצין בפרפיניאן עשרה ימים כדי להשיג פשרה ולחתום על שטר הסדרה של רכוש בתו כדי שיוכל לחזור עמה לארל.⁶³ השו"ת העבריות מאשרות אפוא את תמונת הארכיון של פרפיניאן הנוגעת למצבן של האלמנות העשירות. חלקן נשארו לפעול בכספן בפרפיניאן, וחלקן חזר למקום מוצאן ויש להניח שהשתלבו שם בפעילות הכלכלית.

שו"ת נוספות מפרובנס מלמדות על התנהלותן הכלכלית של האלמנות: בפורקאלייה בשנת 1326 תבעה האלמנה צבייה יחד עם בתה בַּלְשֶׁת את אחיה טוביה בן יהודה על חוב כספי. שני הצדדים בחרו את הגביר שמשון בן בנימין כבורר מוסכם, ואולם לאחר שכתב את פסק הבוררות לטובת האלמנה ערער עליו טוביה. הקהילה ביקשה להעביר את העניין לבוררות נוספת ולמנוע מהאלמנה לתבוע את טוביה הן בבית דין יהודי הן בערכאות של נוצרים: "והנה אנחנו [בית הדין] גוזרים על מרת צבייה ובתה בלשת הנוז' [כרת] בגזירת אלה [כלומר בחרם], שלא להכריח אחיה ר' [בי] טוביה הנוז' [כר] לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות העולם לגבות השמנה עשר לטרין הנוכרי' [ם] ממנו... עד שישוב החשבון על נכון ויקובלו טענותיו הראויות לקבל לפני הנכבד ר' שמשון דפוקלקיר והנעלה ר' ידידיה דנילאנא ולעשות להם דין".⁶⁴ השימוש שלהם בגזירת החרם כדי למנוע מהאלמנה לפעול באופן עצמאי בערכאות, לפני שתקבל על עצמה בורות נוספת, זורה אור על מערכת האיזונים הקהילתית ועל יכולת התמרון העצמאית והמוגבלת של האשה בסביבה הנתונה לשליטה גברית. פנייה דומה של נשים לבוררות מוסכמת (לעתים בוררים מאותה המשפחה במקרה שהאשה תובעת את אחיה) עולה גם בשו"ת נוספות.⁶⁵

פעילות הנשים היהודיות בהלוואות ולצד זה גם במסחר, עולה גם ממחקר ארכיונים אחרים בערי פרובנס כדוגמת ארל, אקס, סלון ומנוסק.⁶⁶ במרסיי למשל במאה הארבע עשרה, נשים יהודיות מן המעמד הגבוה ניהלו את עסקי בעליהם שהסתובבו זמן ממושך בארצות אחרות. כמה

63 שאלות ותשובות בר ששת [=שו"ת הריב"ש], ירושלים תשל"ה, סי' רסו, עמ' 142; ולעיל פרק 3, סעיף טו. על Crescon Aron Cassin מארל כנציג קהילות פרובנס בשנת 1357 עיינו: הילדנפינגר, תעודות, REJ, 41 (1900), עמ' 68 הערה 4.

64 תשובות חכמי פרוינציא, שו"ת מהרשב"א ורבנים אחרים, סי' א, עמ' 321-322. עיינו שם גם סימן ב.

65 תשובות חכמי פרוינציא, שו"ת מהרשב"א ורבנים אחרים, סי' ה, עמ' 332-333.

66 ראו: A. Courtemanche, "Les femmes juives et le credit a Manosque au tournant du XVe siècle", *Provence Historique*, 150 (1987), pp. 545-558.

מהנשים ניהלו באופן עצמאי עסקאות פיננסיות משלהן לצד הפעילות העסקית של בני זוגם. בלטה שם במיוחד ונגסיה דה מונטיי (Venguesia de Monteils) שכאלמנת וידון מיימון (Vidon Maymon) נישאה בשנית לליאון פספייר (Léon Passapayre), וניהלה בשנים 1363-1397 באופן עצמאי את עסקיה הענפים בסחר האלמוגים הבינלאומי וההלוואות. היא שיתפה פעולה עם סוחרים יהודים ונוצרים שביניהם גם בלט הסוחר הפלורנטיני ליאונרד נרד (Léonnard Nard). הונה והיקף פעילותה צמחו בתקופת נישואיה השניים, והיו גדולים בהרבה מאלו של בעלה הראשון.⁶⁷ גם בקהילות אלו ניכר במיוחד חלקן של האלמנות, ותופעה זו בלטה גם בקרב קבוצת האלמנות הנוצריות בגלל עצמאותן הכלכלית ואי־תלותן בבעלים ובאבות.⁶⁸ נשים יהודיות עסקו בעיקר במסחר זעיר של טקסטיל ומצרכי מזון ובתפירה. גיל הנישואין הממוצע של הבנות הצעירות היה כאמור 15-16 שנה (בשנים 1460-1501). הגישה כלפי הנישואין היתה אקסוגמית ובני הזוג נבחרו על ידי ההורים גם מחוץ לרוזנות פרובנס בקהילות אביניון ורוזנות ונסן, בדופינה, באיטליה ובקטלוניה. מסמכי הנדוניות מלמדים על אנדוגמיה ככל הקשור לבחירת בני זוג מאותו המעמד החברתי, למשל בתוך קבוצת הרופאים. הקליינטורה היהודית של הנוטריונים היתה בדרך כלל אמידה, והמסמכים מגלים טווח כספי של נדוניות בסך 40 עד 661 פלורנינים, וממוצע של 225 פלורנינים לנדוניה - סכום גבוה בהתחשב במחיר של בית שהיה אז 150-200 פלורנינים. הנדוניות כללו גם מערכות בגדים מגוונים כדוגמת שמלות, לְבָנִים, חולצות, פְּתָנוֹת, מעילי פרווה, צעיפים מבד ומצמר, פרוות, מטפחות, שרוולים, צווארונים, חגורות, כיסויי ראש מצועפים "של יהודיות", כובעים, אריגים מעודנים ותכשיטים כדוגמת פנינים. כל אלו מלמדים על אפנת הנשים היהודיות האמידות, שלא היתה שונה מהאפנה המעודנת והנהנתנית של הנשים הנוצריות בנות אותו המעמד החברתי.⁶⁹

הנשים אמנם לא הותירו את רישומן על חיי הרוח והספרות היהודית, ואף הודרו בדרך כלל מהחיים הפוליטיים של הקהילות, אולם הן לא נעדרו מחיי הציבור. הנשים קונות ומוכרות, מעידות בערכאות הנוצרים ותובעות שם גברים (בניגוד גמור לתפיסת הרלב"ג שקבע כי לא ראוי, מחמת הפגיעה בכבודה ובצניעותה, שאשה תדבר בפני בית הדין, וכי יש להביא את קרוביה שידברו שם עבורה),⁷⁰ עורכות חווי הלוואות, וחלקן מתכתשות עם הגברים תוך שימוש בעלבונות ופעמים גם נוקטות דרכי אלימות. גם ספרות השו"ת מלמדת על מקרים שבהם האשה איננה פסיבית, ובעיקר כשמדובר היה בגירושין, לעתים נגד רצונה ופעמים בְּזִמְתָּהּ. למשל,

67 ראו: סיבון, יהודי מרסיי, עמ' 41, 154, 320-321.

68 ראו: רייסון, נשים בעסקים, עמ' 133, 137.

69 ראו: D. Iancu-Agou, "La vie quotidienne des femmes juives provençales au Moyen-Âge", in: *Juifs de Provence au Moyen Âge (Exposition du 19 mars au 14 juin 2008)*, Marseille 2008, pp.15-17, esp. p. 15; D. Iancu-Agou, "Le trousseau de Mayrone. Aix-en-Provence, 1482", *Femmes juives et Pouvoirs. Les Nouveaux Cahiers*, 101 (1990), pp. 24-28. חצי מסכום הנדוניה הנמוך של 40 פלורנינים ניתן לנערה ענייה בשם גוסנט מקופת הצדקה של הקהילה באקסי. עיינו: D. Iancu-Agou, "En 1474 à Aix-en-Provence. Les florins de Gausente", *Les Nouveaux Cahiers*, 88 (1987), pp. 68-71.

70 גרוסמן, והוא ימשול בך?, עמ' 454.

השאלה הבאה שנשלחה לרשב"א ממונפלייה מתארת אשה שקיבלה מבעלה גט כדת וכדין על ידי שני עדים שליחים. אולם היא החליטה לא לספר על כך לאיש, ולכן המשיכה להיחשב בציבור כאשה נשואה ובעלה לא הותר לנישואין. הבעל שלא ידע אם השליחים עשו את מלאכתם נאמנה שלח שני שליחים אחרים עם גט נוסף, שהפעם נמסר לאשתו לצד קרובי משפחתה. קרובים אלו (שכנראה היו בעלי כוח וגישה לשלטון הנוצרי) הטילו על השליחים החדשים פחד ואיימו עליהם במאסר, עד שאלו שינו את גירסתם והעידו בפני בית דין כי מסרו את הגט בטעות לידי אשה אחרת. כתוצאה ממהלך זה ולמרות חשדות בית הדין היהודי על ששינו את עדותם מחמת הפחד, נחשבה עדיין אותה האשה כאשת איש, וזאת בעיקר בגלל הצלחתה להשתיק את קבלת הגט הראשון. בסופו של דבר, גם לאחר שאותרו השליחים הראשונים ובית הדין קיבל את עדותם ללא נוכחות האשה, הועלו שוב ספקות בדבר כשרותה של העדות.⁷¹ מקרה זה מלמד על יכולתה של האשה לתמרן בין מוסדות הקהילה ומשפחתה ולהשיג את מטרותיה לפעמים גם באמצעים בלתי כשרים ואלימים. במקרים אחרים עזרו בני המשפחה לאשה להשיג את הגט שבו חפצה, כפי שעולה לדוגמה במקרה מאט (Apt), לערך בסוף המאה השלוש עשרה, שבו הוציא האב את בתו מבית חתנו בלי ידיעתו, ואחר כך הפעיל עליו לחץ לגרשה באמצעות שליחים "עד שאמ'ר] רוצה אני".⁷² במקרה אחר בסמוך לארל, לאחר שנת 1306, ביקש אדם בשם אליהו לעלות לארץ ישראל עם אלמנת אביו ועם אשתו מרודא. מרודא סירבה להצטרף למסע ובשל כך הם הסכימו להתגרש (זאת בתנאי שאם לא יגשים את העלייה לא יהא הגט תקף). לאחר שאלמנת אביו שמעה שגירש את אשתו ביטלה את הסכמתה לבוא עמו ואמרה לו: "אחרי שארע תקלה על ידי שגרשת אשת נעוריך דבר מן הדברים התנתי לך לא אקיים". לפיכך "רצה לחזור לאשת נעוריו כשראה שלא עלה בידו לעלות" ואולם "היא העזה פניה ותאמר לא".⁷³ לא ניתן לדעת ברור מדוע האלמנה כעסה על הבעל שגירש את מרודא, וניתן רק לשער שבחרה שלא לצאת לדרך ללא נוכחותה. סירובה של האלמנה לעלות אתו לארץ ישראל מנע מאליהו להגשים את מטרותו, ויש לשער שהאלמנה היתה זו שהבטיחה לממן את המסע וכעת חזרה בה. יחד עם זה, רצונו של אליהו לשוב לאשתו (כפי שסיכמו ביניהם) מלמד על תלותו של הגבר בשתי הנשים שסביבו. במקרה זה בולט ה'לא' הנשי המצלצל שקיבל משתיהן. סירובה של האשה לקבלו חזרה כבעלה מלמד על עצמאותה ויכולתה לנהל את ענייניה ללא סיוע הגבר.

אף שהפעילות הכלכלית של הגברים המשתקפת בארכיונים בולטת יותר, בכל זאת נחשפו במחקר כמה דמויות יוצאות דופן של נשים שפעילותן הכלכלית בעיר לא נפלה מזו של הגברים. כזו היתה למשל היהודיה (ממוצא צרפתי) רוסה דה גראס (Rosa de Grassa), תושבת מנוסק, בסוף המאה השלוש עשרה וראשית הארבע עשרה. רוסה, אלמנה מטופלת בילדים, שהתחתנה בשנית עם אברהם מגראס, ניהלה את העסקים המשפחתיים יחד עם בעלה ביד רמה, ולאחר מותו של אברהם בשנת 1292 המשיכה בכך לבדה. עסקיה הענפים השתרעו מחוץ לגבולות העיר בכפרי האזור ואף בערים אחרות. לפחות שתי הלוואות שהעניקה לנוצרים במנוסק היו

71 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סי' ר, עמ' צח-צט.

72 תשובות חכמי פרויבניציא, סי' ס, עמ' 201.

73 תשובות חכמי פרויבניציא, סי' סט, עמ' 240.

בסכומים ניכרים, ומשום כך נחתמו חווי ההלוואה שלא כרגיל בביתה, אלא אצל הנוטריון ובנוכחות שני נוצרים שהיו מאנשי הכספים החשובים בעיר. עסקי הקרדיט היו כרוכים בדרך כלל בתביעות רבות בערכאות הנוצרים, הקשורות בהתחמקות הלווים מתשלום החוב, דחיות רבות וסכסוכים משפטיים. רוסה דה גראס הופיעה שוב ושוב בבית הדין. באחד המקרים שבו קיבלה 4 מטבעות כתשלום על הלוואה חשה שאחד המטבעות קל ולכן חשדה שקוצץ וערכו פחת. קיצוץ מטבעות נחשב אז לפשע חמור מאוד. על פי הפרוטוקול של בית הדין היא אף הוכיחה זאת מיד באמצעות שקילת המטבע באחת מחנויות הנוצרים שבקרבת מקום, לא לפני שהקימה שערורייה פומבית ברחוב והראתה את המטבע הקצוץ לאנשים רבים שעברו שם. מקרה זה מלמד על אופיה האסרטיבי ונוכחותה הפומבית (הלכאורה "גברית") בעיר. אישיותה המוחצנת ובעיקר הרכוש הרב שצברה במהלך השנים אף הביאוה למעמד של גבירה, ובאחד המסמכים משנת 1297 היא מכונה דונה רוסה (Donna Rosa).⁷⁴

הפער הרחב בין התדמית של האשה היהודיה בפרובנס המודרת מן המרחב הציבורי לתוך פנים הבית ושתיקתה (או אולי מוטב לומר השתקתה) של האשה ביצירה הרוחנית, לבין המציאות שבה מספר לא מבוטל של נשים משתתפות בכלכלת הקהילות ופועלות באופן יומיומי מחוץ לבית (חלקן בעוצמה כלכלית ומשפטית, כלומר במאבקים בבית הדין הנוצרי והיהודי, שלא נופלת מהפעילות הגברית) אומר דרשני. לנוכח שתיקת הקול הנשי בספרות העברית בימי הביניים עולה השאלה האם המציאות ההיסטורית הנגלית בארכיונים ובספרות השו"ת מוטה במקצת ומייצגת את הצד הלא-נורמטיבי של פעילות הנשים וכן האם זו פעילות של מיעוט. דומה שהתשובה לכך שלילית. בראש ובראשונה יש לומר, כי החווים הנוטריוניים שבארכיונים מתעדים את הכלכלה הנשית לצד הפעילות הגברית, ולכן אין במסמכים הללו הטיה. אמנם ספרות השו"ת ומסמכי בית המשפט הנוצרי משקפים לעתים מקרים קיצוניים. אולם בשו"ת ובפרוטוקולים של הערכאות עולים אגב אורחא גם נושאים רבים המשיחים לפי תומם על הפעילות הנשית בציבור, ולא דווקא בקשר לנושא המשפטי הנידון. כך למשל, באחד המקרים במנוסק שבהם הופחדה מנדינה (Mandina) כלתה של רוסה דה גראס, בביתה של רוסה, על ידי נוצרי שנכנס לביתה, גולל הפרוטוקול המשפטי את צורת העבודה הביתית של מנדינה ושתי נשים נוספות שהיו עסוקות בתוך ביתה של רוסה בשקילה של פירות. הנוצרי האלים, שנכנס לבית מסיבה כלשהי, הפחיד ואיים על הנשים. מנדינה אמרה לו שיזוהר שלא לעשות להן דבר, פן ישולם לו כגמולו, ומתוך הבהלה הרימה כנגדו אלה וזרקה על פניו חופן קמח. החל ביניהם מאבק אלים שבו הנוצרי הטיח את מנדינה לרצפה, ואילו היא השיבה לו באמצעות אלה אחרת שתפסה ואבנים. האירוע הסתיים לאחר שבעלה של מנדינה הגיע לשם ממקום סמוך ואחריו גם המורה שלו, שהצליח לסיים את התגרה. מתוך פרוטוקול המשפט נגלית מצד אחד אישיותה של מנדינה, המגינה על עצמה ככל יכולתה באופן הנחשב לפעמים כגברי. מצד שני נפרשת תמונת העבודה הנשית הביתית: העיסוק בקרדיט לא כלל רק כסף, ובמקרים רבים תשלומי ההלוואות, במיוחד בכפרים, כללו מוצרים

74 ראו: J. Shatzmiller, "Une 'matriarch' juive au tournant du XIVe siècle: Rosa de Grassa", in: J. Dufournet et alia (éds.), *Femmes, mariages, lignages – XIIIe-XIVe siècles: Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles 1992, pp. 325-340. [להלן: שצמילר, רוסה דה גרסה].

חקלאיים כגון תבואה ופירות. תמונה זו עולה גם בשו"ת כפי שניתן ללמוד מהמקרה הבא: "כשבא זמן הגוים הלווים לפרוע לו לראובן באו לפני ראובן ופרעו מה שפרעו, ומן השאר חטים ומעות שנשתיירו בידם".⁷⁵ כתוצאה מכך, בית המלווים הפך לעתים למחסן תבואה ולחנות של מוצרי מזון שבו היו מצויים גם כלי העבודה, שבהן השתמשה מנדינה כדי להכות את הנוצרי. אף אם ירצה מאן דהוא לומר שדוגמה זו מבית המשפט הנוצרי משקפת מקרה מעט קיצוני של "כוח נשי" (וכשלעצמי אינני סבור כך), יש בפרוטוקול המשפטי תיאור אמין ונורמטיבי של העבודה המשפחתית הנשית בביתה של רוסה דה גראס. לצד שמות כלי המדידה לתבואה וכלי המלאכה, כגון תרקב עץ (sestarium fusti) וכף (truella), המפורטים בפרוטוקול, ותיאור יחסי המסחר בין נשים יהודיות לקונה נוצרי, הנכנס כדבר שבשגרה לתוך הבית היהודי, מתחזרת גם העובדה שבאותו הזמן שבו עבדו הנשים בבית היה אמידאוס (Amideus), בעלה של מנדינה, לומד בסמוך עם המורה הפרטי שלו.⁷⁶ עבודת הנשים בתוך בית, המשמש בזמן גם כחנות או בית עסק, מתאשרת גם בספרות השו"ת במקרה הבא מארל: סוחר הבגדים המשומשים, וידאל דה בוריאן, העיד שנכנס פעם אחת בפסח בשנת 1385 לביתה של האשה הצעירה הרווקה מיירוונה, בת אן שלויש קצין, יחד עם כמה סוחרים כדי לקנות ממנה כלים שהיו שייכים לאחיה (הרופא בעל התואר מגיסטר) בונגודש קצין.⁷⁷

צוואות הנשים העצמאיות שהתגלו בארכיון, אף שהן תוצר הנוטריון הנוצרי, יכולות לייצג בנאמנות רבה יותר את הקול הנשי, שנעדר בשיח ההומוטקסטואלי היהודי. כך לדוגמה שרה מפרפיניאן, אלמנתו של דוד דה קפסטאן (Davi de Cabestany) הורשה בשנת 1286 את כל רכושה לצדקה ולצרכים החינוכיים של הקהילות היהודיות באזור בכללו (פרפיניאן, בזייה וקהילות אחרות). הבתים בנרבון, שאותם ירשה מאביה, נועדו לפי רצונה להקדש (שאותו ינהלו בנה ובני משפחתה, ולאחר מותם של אלה – מנהיגי הקהילה בבזייה), שרווחיו יופנו לחינוך ילדים עניים ללימוד עברית. לשם כך תרמה שני ספרי תורה שהיו ברשותה וכן הקציבה כסף לרכישת ספרים נוספים. כספים אחרים ייעדה להקדש להכנסת כלה. שני בניה בפרפיניאן מונו לנהל הקדש זה, וקיבלו הוראה להעניק סכום ראשוני לכלה אחת בשם בלנקה בת אברהם מגאלס (Magalas). בני משפחתה של שרה, שהיו כבר בוגרים, לא זכו לקבל דבר מרכושה הגדול. העדפתה את צורכי הציבור והקהילה על פני המעגל המשפחתי מגלה עמדה נשית עצמאית, הפועלת במרחב הציבורי (הגברי), שלכאורה הודרה ממנו לחלוטין כמוה כנשים אחרות.⁷⁸

גם הדוגמה של בית הספר ללימוד עניים בארל, שנידונה לעיל, שנוסד על ידי הרופא הליאס בשנת 1407 באמצעות תרומה גדולה, מלמדת על מקרה דומה שבו השתלבו האלמנות בפוליטיקה המשנית של הקהילה. כדי לקיים את תקנון בית הספר ומינוים השנתי הסדיר של שני המלמדים למקרא ולתלמוד, הקים הליאס קבוצה פרטית של שלושה מנהלים נאמנים, שכללה גם אשה (כנראה אלמנה) בשם רגינה בונטה (Regina Bonete). תעודה זו, שנרשמה אצל נוטריון

75 תשובות חכמי פרובינציא, שו"ת מהרשב"א ורבנים אחרים, ס"י כח, עמ' 395.

76 שצמילר, רוסה דה גרסה, עמ' 332-333.

77 שו"ת הריב"ש, ס"י רסו, עמ' עא; בן-שלום, חיי הקהילה בארל, עמ' כח; לעיל פרק 3, סעיף טז.

78 לין וינר, נשים, עמ' 78-80.

נוצרי, מלמדת על סוג הפעילות הציבורית שבה יכלו להשתלב הנשים. כמו שרה, אלמנתו של דוד דה קפסטאן, שתרמה מכספיה לחינוך העניים, גם רגינה בונטה פעלה בתחום ניהול חינוך העניים בקהילה.⁷⁹

בארל, בתחילת המאה החמש עשרה, בלטה במיוחד בפעילותה הכלכלית האלמנה ונגסונה (Venguesonna) נתן, אמו של יצחק נתן, שהיה המלומד והמנהיג הבולט בין יהודי פרובנס בתקופה זו. פעילותה הכלכלית התבטאה, כאמור, במתן מאות הלוואות לתושבים בארל ומחוץ לארל. השכונה היהודית שימשה כשוק העירוני המרכזי בארל, וחתונה של ונגסונה נתן ניכרה שם מאוד. החנות הציעה מבחר סחורות מגוון, שפורטו בחלקן בצוואתה משנת 1436 (מסמך המפרט את מלאי החנות באותו הזמן). הצוואה מאפשרת לעמוד על אופיה של הפעילות המסחרית בחנות: בין המוצרים נזכרו כלי השולחן ומכלים מסוגים שונים כמו עשרה כדי מים מחרס, שני מכלי שמן מאבן מסותתת, כדים אחרים, קרשי קצבים מעץ לחיתוך בשר, מיני קערות וצנצנות עשויים מחרס ובדיל, כלי פורצלן, כוסות, צלחות זכוכית צבועה, בקבוקים, כדי זכוכית, וכלי שולחן מכסף.⁸⁰ רשימת הסחורות מאפשרת לשחזר את קהל הלקוחות שביקרו בחנותה של ונגסונה, שהיתה כנראה יחידה במינה בעיר. יש לזכור כי כלי שולחן מכסף היו סימן לעושר, ליוקרה ולכבוד. כלים אלו נמצאו בבעלות המעמד הצר של האריסטוקרטיה, שעמה נמנו בסביבה באותה העת הארכיבישוף מארל, כמה משפחות אצולה מובהקות וגם האפיפיורים באביניון. השימוש בכלי זכוכית היה נפוץ יותר, אולם אין עדויות על שימוש בכלי שולחן מזכוכית בבתי פרטיים. ברשימות אינוונטריות רשומים כלי זכוכית אצל האפיפיורים, הארכיבישוף מארל ובית המנזר הפרנציסקני באביניון. מחוץ למוסדות אלו, צוואתה של ונגסונה היא עדות יוצאת מן הכלל, ומקרה יחיד בפרובנס להימצאות כלי זכוכית ברשותו של אדם פרטי.⁸¹ יש להסיק, אם כן, שחנותה של ונגסונה ב"שוק היהודי" שירתה קהל לקוחות מגוון משכבות חברתיות שונות: לצד סחורות שיועדו לבעלי מלאכה, חקלאים ובורגנים זעירים אפשר למצוא כלים שיועדו אך ורק לשימוש האריסטוקרטיה והבורגנות הגבוהה הנוצרית.

החנות לא היתה עיסוקה היחיד של ונגסונה. לצד פעילותה הפיננסית נמצאו ברשותה גם כרמים (בדומה ל־22 יהודים אחרים מארל שהחזיקו בכרמים). היא העסיקה בכרמיה פועלים נוצרים בזמן הבציר, ואף הפקידה בידם את הובלת הענבים.⁸² עיקר פעילותה היה כנראה בתחום ייצור וסחר אריגים, ובשל כך הוגדר מקצועה בתעודות הנוטריוניות כדראפייר (draperium etteleorium).⁸³ מגוון עסקיה הביאוה לצבירה של רכוש ועושר רב. בספר הרכוש העירוני (livre-terrier), בשנים 1425–1430, היא נרשמה כעשירה ביותר מבין כלל בעלי הרכוש היהודים

79 עיינו: הילדנפינגר, תעודות, *REJ*, 41 (1900), עמ' 70–72, 87–91; 48 (1904), עמ' 51–52 הערה 4; ינקו־אגו, טופוגרפיה, עמ' 33–34.

80 ראו: סטוף, ארל, I, עמ' 288; הנ"ל, מזונות, עמ' 83 הערה 2, 101; D. Iancu-Agou, "Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle", *REJ*, 146 (1987), pp. 5–61.

81 ראו: סטוף, מזונות, עמ' 267–269.

82 ראו: סטוף, ארל, I, עמ' 393.

83 ראו: סטוף, יצחק נתן, עמ' 506.

בארל,⁸⁴ עסקים גדולים שמנוהלים על ידי אשה היו תופעה יוצאת דופן בחברה הבורגנית הנוצרית בארל, אך לעומת זאת היתה זו תופעה שכיחה בקהילה היהודית. כך לדוגמה מבין 63 המלווים הנוצרים בארל, בשנים 1436-1440, היו 3 נשים (כ-5 אחוזים). לעומת זאת, מבין 43 המלווים היהודים בתקופה זו נמצאו 11 נשים (יותר מ-25 אחוז). נתון מעניין נוסף הוא, שהיקף עסקיה של ונגסונה נתן היה גדול הרבה יותר מן הפעילות הכלכלית של הגברים והנשים בקהילה. בין התעודות הנוטריוניות שנמצאו מהשנים 1431-1440 חתמו ונגסונה יחד עם בנה יצחק נתן על 326 חוזה הלוואות. המלווה היהודי השני ברשימה, היה קרשקש אורגיר שחתם במשך אותו הזמן על 111 חוזים.⁸⁵

למן המאה השלוש עשרה ועד המאה החמש עשרה משתקפת בארכיונים ובשו"ת שורה ארוכה של אלמנות יהודיות בעלות רכוש (ורכוש רב) שפעלו בקהילה ובעיר בתחומי המסחר, הכספים והמלאכה, והופיעו גם בחיים הציבוריים כדרך שגרה (אמנם לא בהנהגת הקהילות!). אברהם גרוסמן מעריך, כי בדומה לשיעור האלמנות בחברה הנוצרית, כעשרים אחוז, היה שיעור הנשים היהודיות האלמנות.⁸⁶ הזכרנו כמה מהבולטות שביניהן: רגינה אלמנת שלמה משה דה סאוורדון, דולסיה אלמנת דוד בונג'ורן דה בארי, קצינה קצין, רוסה דה גראס, שרה אלמנתו של דוד דה קפסטאן, רגינה בונטה מארל, וונגסונה נתן מארל.

דומה שכוחן הכלכלי של חלק מהאלמנות ואי־תלותן בגברים הוא זה שהצמיחה, כחלק מהספרות המיסוגנית הכללית, גם את דימויה הספרותי של האלמנה (הנשען אמנם על הדימוי האגדי עתיק היומין של האלמנה מאפסוס) כאלמנה עליוזה המתנחמת בקלות לאחר מות בעלה ואורבת לגבר שיירש את מקומו. גם בחברה הנוצרית גברה החשדנות כלפי האלמנות הצעירות, והיו שהטילו ספק הן במוסריותן של האלמנות שביקשו מיד להינשא (בעיקר מחוסרות האמצעים הכלכליים), הן באלו שהחליטו שלא להינשא מחדש.⁸⁷ דימוי שלילי זה של האלמנה מצא את מקומו העברי בסוף המאה השתים עשרה ב'ספר שעשועים' ליוסף אבן זבארה מברצלונה, שישב זמן מה גם בנרבון. בסיפורו ניצבת האלמנה בוכייה על קבר בעלה בלילה הראשון לאחר מותו, ונשבעת לבעלה המת אמונים עד לסוף חייה. בוגדנותה נחשפת כבר בלילה השני, שבו היא מפרה את נדרה, ומביעה את אהבתה לשר. בלילה השלישי היא כבר מתעללת בגופת בעלה כדי להציל את חיי השר.⁸⁸ דימוי שלילי דומה של האלמנה עלה שוב בסוף המאה השלוש עשרה (או בתחילת המאה הארבע עשרה) אצל המשורר היהודי האיטלקי עמנואל הרומי (במחברת 'התפת והעדן'

84 ראו: סוף, ארל, I, עמ' 288.

85 ראו: סוף, יצחק נתן, עמ' 506; הנ"ל, פעילויות ומקצועות, עמ' 66.

86 גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 459-460, ועיינו שם על הסיבות למספרן הגדול של האלמנות וכן על הסיבה לעיסוק הגדול בהן בספרות השו"ת, הקשורה במעמדן המשפטי ושאלת גביית הכתובה.

87 ראו: "The Merry Widow's Serious Sister. Remarriage in Classical Canon Law", J.A. Brundage, in: R.R. Edwards and V. Ziegler (eds.), *Matrons and Marginal Women in Medieval Society*, Suffolk 1995, pp. 33-48; H. Leyser, *Medieval Women: A Social History of Women in England 450-1500*, London 1995, pp. 168-169.

88 ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה, מהדורת י' דוידוון, ברלין תרפ"ה, עמ' 32-33, ועיינו שם דברי דוידוון, "מבוא", עמ' לה; דישון, ספר שעשועים, עמ' 73-77.

שנכתבה בהשראתו של דאנטה אליגיירי), המתאר את פגישתו בתפת עם העשיר שנלקח משם לראות את חדר המיטות של אלמנתו: "ראיתי שם ערש רעננה, ואשתי עם בעלה החדש שמה ישנה, שמנה ודשנה, ושמאלו תחת לראשה וימינו תחבקנה, וקול קורא: אשה תארש ואיש אחר ישכבנה! ואז ממרום שלח אש בעצמותי וירדנה"⁸⁹; ואחר כך גם בחיבורו של אן [=דון] מימון גליפאפה (כנראה מלרידה שבקטלוניה במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה) 'נדר האלמנה', הנפתח בתיאור "אֶשֶׁה אֶלְמָנָה / שְׁחֵרָה או לְבָנָה / רְזָה או שְׁמָנָה - / אֵשׁ מְתֻלְקָת בְּבִטְנָה / וְהֶשְׁטֵן עוֹמֵד עַל יְמִינָה לְשִׁטְנָה"⁹⁰. חיים שירמן ציין, כי התמונה המצויירת ב'נדר האלמנה' נראית הולמת פחות או יותר את המציאות, ואין היא שייכת לתחום ההפרזה והדמיון.⁹¹ אף שלא מן הנמנע שהיו אכן אלמנות שחפצו למצוא במהרה בעל שני, בעיקר אם נותרו חסרות רכוש מספיק ובגלל שאיפתן לביטחון כלכלי, וכן בגלל חשיבות ערכי המשפחה וגידול הילדים בחברה היהודית, בכל זאת אין בכך כדי לקבוע, כי הדימוי המיסוגני שבו מצוירת האלמנה הערמומית ב'נדר האלמנה' כמי שמפרה את שבועת האמונים לבעלה המנוח, הולם את המציאות. כמו כן, כפי שראינו, המציאות הארכיונית שיקפה דווקא תמונה הפוכה - של אלמנות (אמנם בעלות רכוש ואמצעים) המעדיפות להיותר במעמד חברתי עצמאי וללא בעל שני. לא נותר לנו אלא לתהות שמא האיום הנסתר של קבוצת אלמנות זו על ההגמוניה הגברית הוא שדחף את הגברים (שאן מימון גליפאפה היה להם לפה) לפתח ולהפיץ את דימויה השלילי של האלמנה העליונה, ומתוך הרהורי לבם לציירה כמי שכל שאיפתה לחזור כמה שיותר מהר לחיבוק הגברי החונק.

ג. חשיפת הקולות הנשיים

הדיכוטומיה בין שתיקת הקול הנשי בספרות העברית לבין שמיעת קולן הרם של נשים יהודיות בארכיונים הלטיניים מדרבנת לחפש ולגלות בכל זאת קולות נשיים בודדים שבצבצו בשיח העברי כנגד מגמת ההיסוי. הפער הדיכוטומי הזה בולט במיוחד בתרבות היהודית בהשוואה לתרבות הנוצרית באירופה, שבה נשים, כדוגמת המיסטיקאיות הילדגרד מבינגן, מכטילד ממגדבורג וקתרינה מסיינה, כתבו ויצרו בתחום הדתי. בתחום הספרות ניתן להזכיר את הסופרת כריסטין דה פיזאן, ההוגה הפילוסופית אלואיז והמשוררת מארי דה פראנס. כמו כן בדרום צרפת במיוחד בלטו כשמונה-עשרה משוררות טרובדוריות. משה אידל סבור, שהיעדר נשים מיסטיקאיות מחוגי הקבלה לעומת מקומן החשוב של הנשים במיסטיקה הנוצרית נובע בעיקר מחסורו של מרחב יהודי מיוחד לנשים כדוגמת המנזר, שבו נוצרה מסגרת המאפשרת לנזירות לשקוד על

89 מחברות עמנואל הרומי, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשי"ז, ב, מחברת כח, עמ' 516-518, הציטוט בעמ' 518. שירמן, השירה העברית, ספר שני, חלק ב, עמ' 548.

91 שירמן ופליישר, תולדות, עמ' 577-578. ראו: E. Gutwirth, "En Maymon Galipapa: texto y contexto de un intelectual ilderdense (s. XIV)", *Actes: Ir. Colloqui d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, I, Lleida 1991, pp. 339-348; J. Font Estrela, "Las sátiras misóginas de Maimón Gallipapa: 'el voto de la viuda' y 'querellas de una mujer'", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo*, 44, (1995), pp. 149-170.

לימוד כתבי הקודש, לעסוק בהתבוננות מיסטית וליצור ספרות שתבטא את חוויותיהן. גם סולם הערכים, שהציבה החברה היהודית לנשים, שבמרכזו הערך העליון של הולדת ילדים (מצוות פרו ורבו) וביצור המשפחה היהודית, גרם להערכתו להגשמה עצמית של נשים בתחום המשפחה ולא בתחום היצירה הרוחנית.⁹² אברהם גרוסמן מוסיף וטוען, כי בדברי אידל אין הסבר מלא לשתיקת האלמנות שכבר מילאו את תפקידן המשפחתי במצוות פריה ורביה וכן סייעו לבעליהן להגשים את ייעודם בלימוד תורה. לדעת גרוסמן, היו נשים לא־אלמנות שתנאי חייהן אפשרו עיון מיסטי וכתובה ספרותית. גרוסמן אף מצביע על דוגמאות ספורות של נשים מלומדות (לא מפרובנסו) שלמדו תורה (למשל, בתו של הגאון בבגדד שמואל בן עלי, בסוף המאה השתים עשרה, ששימשה מורה למקרא בשיבה) ובכל זאת לא העלו על הכתב את הגותן.⁹³ יתכן שחלק מהתשובה לשאלות אלו טמון היה במצבה של החברה היהודית כקבוצת מיעוט שנודעה בה חשיבות רבה לכיידות הקבוצתית, ומתוך כך כוחה של המשמעת הקבוצית היה גדול יותר מאשר בחברת הרוב הנוצרית, שבה התאפשרה מידה גדולה יותר של פלורליזם תרבותי כל עוד היה ממוסגר בקווי האורתודוקסיה הדתית. במסגרת הפלורליזם היחסי הזה נמצא בחברה הנוצרית מקום לתיעול הכוחות הנשיים היצירתיים. לעומת זאת בחברה היהודית, כפי שעולה מתופעת ההומוטקסטואליות, הצליח האתוס הקבוצתי המלכד לביית ולמשמע את האשה כמעט ללא חריגות. היהודיה הלא־כותבת היא תוצאה של תהליך התרבות של הגברים, שצמצמו ככל האפשר את מרחב התנועה הרוחני והיצירתי של נשים. לדעתי זה נעשה כחלק מתהליך ארוך לעיצוב זהות קיבוצית גברית של "היהדות", שתתמודד מתוך "גבריותה" המדומיינת ביתר הצלחה עם לחצייה התרבותיים של חברת הרוב. מבחינה זו נתפסה זירת המאבק הדתי־תרבותי בין חברת הרוב למיעוט כטורניר אבירים (זירה גברית) שבו על כל צד ללבוש שריון ולאחוז בחרב, בשעה שקבוצת הנשים מוזמנת לצפות במשחק מן היציעים, או להמתין לתוצאות בביתן, לחבוש פצעים ולהחלים את הגברים.

מערכת היחסים ומשוואת הכוחות בין בני הזוג היו כאמור נושא רווח בספרות העברית הימיביניימית (בעיקר בז'אנר של אהבת ושנאת נשים) שהציגה את זירת הנישואין מנקודות ראות רבות שברובן היו מיסוגניות. במסגרת זו עולות בספרות סצינות ארוטיות רבות ומיטת בני הזוג משמשת לעתים קרובות כזירת מאבק בין המינים, שעליה מתחלפים הדדית הדימויים השליליים של הגבר ושל האשה במנעד רחב המשתרע בין דימוי האשה הפתיינית והתאוותנית לבין דימוי הגבר חסר כוח הגברא.⁹⁴ מבחינה זו היו נושאי הספרות היפה בספרד ובפרובנס נאמנים מאוד למציאות המשתקפת בארכיונים ובשו"ת, הגדושים בתיאורים עסיסיים של המאבק בין המינים

92 ראו: מ' אידל, "הרעיה והפילגש: האשה במיסטיקה היהודית", בתוך: ד"י אריאל ואחרים (עורכים), ברוך שעשני אשה?, תל אביב 1999, עמ' 141–157.

93 גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 502–505. עיינו גם: הנ"ל, והוא ימשול כך?, עמ' 205–206 על דולצה אשתו של אלעזר מוורמס שהתפללה בציבור בבית הכנסת, עסקה בתיקון ספרי תורה קרועים, הקימה חברותות של נשים לשירת קודש והאזינה לדרשות בעלה בבית הכנסת בשבת.

94 ראו: מ' הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת: פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ג, עמ' 45–46, והערות 21–22.

ובהרבה חומרים ארוטיים. במקרים רבים התלוננו נשים על בעליהם שהם חסרי כוח גברא ואינם מממשים את הנישואין.⁹⁵ אולם, כפי שנראה להלן, בכמה מהמקרים, ספרות השו"ת, הכתובה בחלקה בדומה לספרות היפה בפרוזה חרוזה, איננה שונה ממנה בהרבה. כך מתארת השו"ת שנשלחה לנחמיה בן יעקב בן שלמיה דלוניל (המכונה מציף יאקב, כנראה מקהילת אט במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה) את זירת המאבק שבין אשה לגבר על מיטת בני הזוג:

אשה אחת מבני עמנו צעקה אל הזקנים אשר בשער, ואמרה זה לי קרוב לי"ד שנה חייתי עם בעלי חיי צער, הכל יודעים כלה למה נכנסת לחופה, להשתמש בעתים ידועים בחוש אשר הוא לנו לחרפה, ומאז ועד עתה היו השמים ביני לבינו בסבת העדר כחו ואונו משרירי בטנו, הייתי שומרת יום כנגד יום אמרתי אך זה חלי ואשאנו, אוחילי לש' [ם] מועד מועדים ישלח דברו וירפאנו, והנה תוחלתי נכזבה ולחק ומשפט בנות ישראל נתן מגרעת, לבלתי האכילני מפרי עץ הדעת, ואם רבו פשעי ולא תוסף תת כחו לעבוד את אדמתו, אליכם המצוה הזאת בשבט מוסרכם לרדותו, עד ספר יכתוב איש ריבי להתיר מוטות האישות ממני ומעמו, ועוד לא יחרד לבבי על זאת ויתר ממקומו, ולא יוסיף כימי קדם לענותי, ואם לא עתה בימי עדנתי, מתי אעשה גם אנכי לביתי, להניח בנים לעת זקנתי, למהוי חוטרא לידי ומרא לקבורתי [על פי יבמות סה ע"ב; להישען עליהם ושיקברוני (לאחר מותי)]. ואם יראה בעיניכם רבותי מקו הדין לעשות שאלתי ובקשתי, אל נא תאחרו אותי, אלה דברי האשה. ויען האיש ויאמר דברי האשה בלתי כנים ונכונים, ולהעציבי עשתה פְּנָנִים, ועיניה נתנה באחר, לקלות דעתה וחולשת שכלה לבה בזולתי בוחר, כחצים ביד גבור כחי אז וכחי עתה, במלחמת מצות העמדת המין האנושי, דרכו של איש לכבש ולצאת ולבא, ועץ הדעת יתן בעתו פרי וטובו, אם לא יבא השנוי מהמקבלים, בהיות קרקע עולם משנה מדעת הבעלים, לבלתי שמוע אל מצותו, אליו תשוקתו, מיום ברא אלהים אדם וחוה, הִיָּתְהוּהוּ בעל חי מדבר בלתי אם נועדו, שנים יחדו זכר ונקבה יתאחדו, אלה דברי שניהם בריבותיהם וטענותיהם, ואין לדיין אלא מה שעיינו רואות, בטענות הנזכרות הן קלות או חמורות, ולפי מה שלמדתי מרבותי בחסדי הש"י הנקרא רב חסד כלפי חסד מטה, אומר להיכן הדין נוטה, והוא יהיה עם פי לבלתי אחטא, במוצא שפתי ובמבטא.⁹⁶

לטענת האשה, בעלה הוא חסר אונים ואינו יכול לקיים עמה יחסי מין ובשל כך נותרה עקרה במשך ארבע עשרה שנה. לכן היא ביקשה מבית הדין שיכפה על בעלה מתן גט. בעלה טוען, לעומת זאת, כי מאז ומתמיד היה כוחו במותניו וכי הוא מקיים עמה באופן תדיר יחסי אישות תקינים, אלא שבאשמת אשתו (ואין זה תלוי בו) לא נולדו להם צאצאים. לדבריו, רצונה של האשה בגט אינו נובע מאי קיומם התקין של יחסי המין, אלא בגלל שנתנה עיניה באחר. ההאשמות ההדדיות

95 ראו: Y.T. Assis, "Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society", in: A. Rapoport and S.J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 25-59; הוס, מליצת, עמ' 48-49.

96 תשובות חכמי פרובינציא, ס' מה, עמ' 143-144.

המסוגנות בין בני הזוג הללו מזכירים פרק בחיבור 'מליצת עפר ודינה' (סוף המאה הארבע עשרה או ראשית החמש עשרה) של דון וידאל בנבנשת מסרגוסה, שבו שני בני הזוג מאשימים זה את זה בחוסר חשק מיני לפני אבי הנערה המשמש כשופט.⁹⁷ הדיין נחמיה בן יעקב בן שלמיה דלונגיל, מטעמים הלכתיים, פסק לטובתה של האשה וכך גם קבע אבי הנערה ב'מליצת עפר ודינה'. האם במקרה זה אפשר למצוא בשו"ת את קולה האוטנטי של האשה? דומה כי במקרה זה שבשו"ת, עיקר טענותיה של האשה וכן דרישתה התקיפה לגט בשל אייכולתו של הבעל לקיים עמה יחסי מין ולהביא ילדים לעולם הובאו לפי גירסתה האוטנטית. לצורך קבלת פסק דין של אמת חייב היה הדיין, ששלח את השאלה לנחמיה בן יעקב, להציג את המקרה כהווייתו ולמסור את דברי האשה ללא כל שינוי. אולם אין כל ספק שדבריה (וכן טענות הבעל) סוגגנו בידי הדיין בחרוזים מתוך רמיזות למקרא ושיבוצי פסוקים בעלי קונוטציות מיניות גבריות. יש אף לשער שכתב זאת כך מתוך היכרות עם חיבורים ספרותיים בענייני הנשים והנישואין מו'אנר שנאת ואהבת הנשים. ההומור הסמוי, המובלע בין שיבוצי הפסוקים, הוא הומור גברי (אמנם עדין ולא גם במיוחד) המובן בדרך כלל רק לגברים אוריינים. כך לדוגמה במשפט, "תוחלתי נכובה ולחק ומשפט בנות ישראל נתן מגרעת לבלתי האכילני מפרי עין הדעת", הגבר (ולא חוה המפתה, כפי הסיפור בבראשית) הוא שאמור להאכיל את האשה בפריו שלו (= זרעו), שהוא פרי עין הדעת, המסמל את יחסי המין על פי הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א).⁹⁸ גם הביטוי "ולא תוסף תת כחו לעבוד את אדמתו", המבוסס על "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִגֵּן עֵדֶן לְעֹבֵד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם" (שם ג, כג), ממיר את עונש עבודת האדמה של אדם הראשון בשל חטאו ב"עונשו" של הגבר, הנאלץ לקיים יחסי אישות עם אשתו (אדמתו). יש להניח שגם משפט הפתיחה של האשה, "הכל יודעים כלה למה נכנסת לחופה, להשתמש בעתים ידועים בחוש אשר הוא לנו לחרפה" (חוש המישוש המסמן את תאוות המשגל לפי אריסטו והרמב"ם),⁹⁹ יכול היה להיאמר בצורה זו רק על ידי גבר, ואפילו במקרה כזה שבו רצתה האשה להדגיש את חוסר סיפוקה המיני. בחרוז הזה הדגיש הדיין הגבר, כי שאיפתה של האשה מחיי הנישואין היא להיות אם או אולי אף להגשים את תאוותה המינית. כאן יש לסכם ולומר, כי גם במקרה זה שבו אמנם עיקר הטענות של האשה מוצגות כהווייתן בידי המתווך הגבר, לא נוכל לשמוע באמת את קולה האוטנטי של האשה.

חיפוש של קולות נשיים ישירים בטקסטים עבריים מפרובנס מעלה בכל זאת שני מקורות אחרים יוצאי דופן שבהן נשמע הקול הנשי חזק יותר, ולמרות התיווך הגברי הוא מצליח להתגבר במידה מסוימת על זרם ההשתקה. המקור הראשון הוא 'ספר אבל רבתי' (שנת 1383) לרופא יעקב בן שלמה צרפתי מאביניון (שהיה כנראה ממשפחה של מגורשי צרפת שהגיעה לפרובנס לאחר גירוש צרפת בשנת 1306), אשר בשנות השבעים יצא לפריס ופעל בקרב חוג של רופאים

97 וידאל בנבנשת, מליצת עפר ודינה, בתוך: הוס, מליצת, עמ' 178-184.

98 ראו: פירוש אברהם אבן עזרא (שיטה אחרת), בראשית ב, ט: "ועין הדעת - להוסיף על תאוות המשגל; הלא תראה כי הנער לא יבין בין טוב לרע, רק בעת שיחל לכסוף לתאות נשים, על כן נקרא המשכב ידיעה. והאדם ידע את חוה אשתו".

99 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ב, פרק לו, עמ' שכו.

נוצרים מהפקולטה לרפואה של האוניברסיטה, ובשנות השמונים חזר לאביניון ופעל בחצר האפיפיור קלמנט השביעי, בשירותו של אחיו של האפיפיור הרוזן פייר מג'נבה.¹⁰⁰ חיבורו נכתב לאחר מגיפת הדבר שפקדה את פרובנס בראשית אותה השנה, ושבה איבד שלושה מילדיו וקרובי משפחה רבים אחרים. החיבור מתאר את גסיסתה של בתו אסתר, דבריה וההתרחשויות ליד מיטתה בשעותיה האחרונות. רון ברקאי העלה את השאלה מה הביא מלומד כמו יעקב צרפתי לכתוב חיבור כה חריג ממסורת הכתיבה של ימי הביניים. ברקאי מצא בדבריו של יעקב כמה הסברים. הראשון הוא, שלספר יש תפקיד דידיקטי-חינוכי, הבא להתוות דרך מוסרית ראויה לדוגמה ולחיקוי לאנשים המתנהגים באדישות כלפי הסבל והמתים. זאת ניסה הוא לעשות באמצעות תיאור מותה המופתי של אסתר. הסבר שני הוא הזיכרון. יעקב ביקש לקבע בתודעה הקיבוצית את מגיפת הדבר, אירוע יוצא דופן שלא היה כמותו בתולדות המין האנושי. לפיכך הבליט יעקב בחיבורו את אמינות התיאור שלו והדגיש ששמר גם על הסגנון הלשוני שבו נאמרו דבריה של אסתר, וכן על סגנון השיחות שהתרחשו סביב מיטתה של אסתר. הסבר שלישי הוא רצונו של יעקב צרפתי להשתמש במקרה הפרטי שלו (הטרגדיה הגדולה של משפחתו) ככלי בפולמוס הכללי ששרר בפרובנס כנגד הפילוסופיה. צרפתי מציין, שהיו בין הפילוסופים היהודים שהטילו ספק בממשות ייסוריו של איוב וביקשו להציג את ספר איוב רק כאלגוריה. ייסוריו של יעקב (כמוהם אולי כאלו של איוב) יכולים לדעתו לקרב את פשט המקרא ללבם של הפילוסופים המתנכרים לפשט הכתוב. בסופו של דבר ברקאי מדגיש, כי המניע המרכזי והחשוב ביותר לכתיבה היה מערכת היחסים המיוחדת שהיתה ליעקב צרפתי עם בתו האהובה אסתר, שהערצתו אליה בולטת לכל אורך החיבור.¹⁰¹

אסתר (טרינה) בת יעקב, שהיתה בת עשרים במותה, מתוארת בפי אביה כאשה מושלמת בעלת מידות תרומיות ("היא היתה אם כל מדה חשובה, באופן לא תחסר כל בה"). מבחינת הסופרלטיבים הללו דמתה אולי גם לייצוג של נשים רבות אחרות, כפי שניתן לראות מכתובות על מצבות נשים יהודיות במקומות רבים. אולם אסתר היתה גם אשה מלומדת, שעלתה בידיעותיה ובכשרונותיה האינטלקטואליים גם על חלק מהגברים. היא היתה בעלת קול ערב וצחות לשון, והיתה מסוגלת לצטט בנעימה את המקורות ולתרגמם ללשון הלעז המדוברת: "הנה על זולתה היתה יודעת פי שנים מקרא ואחת תרגום, ובלשון צח מוציאה לעז הפסוק והנגינותיו ובטעמיו בלי גמגום".¹⁰² בקשתה הראשונה של אסתר מאביה היתה לקיים את מצוות הווידוי בקול לפני

100 S. Einbinder, "Theory and Practice: A Jewish Physician in Paris and Avignon", *AJS Review*, 33 (2009), pp. 135-153 [להלן: איינבנדר, תיאוריה ופרקטיקה]. אף שישב בפרובנס שמר על מנהגים וזהות של יהודי צרפת, כפי שעולה מפירוש ההגדה לפסח שחיבר ושבה כתב: "ואנחנו קהל הצרפתים נוהגים לומר", ראו: D. Kaufmann, "Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon à Avignon", *REJ*, 25 (1892), p. 75; http://cja.huji.ac.il/manuscripts/Wolf%20Haggadah/Final_General.htm (כניסה אחרונה נובמבר 2015).

101 ברקאי, על מות ילדים, עמ' 67-84, בעיקר עמ' 74-75.

102 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, בתוך: ברקאי, שם, עמ' 77. החיבור נדפס קודם לכן על ידי D. Kaufmann, "Le 'Grand-Deuil' de Jacob b. Salomon Sarfati d'Avignon", *REJ*, 30 (1895), pp. 52-64.

הנאספים בחדר. לאחר שקיבלה את רשות האב, היא אמרה את הווידוי לפי הנוסח המוכר לה,¹⁰³ יעקב הדגיש שאמרה את נוסח הווידוי, מתחילתו ועד סופו, "בכונה רצויה, נקיה משפת שקר ומלשון רמיה".¹⁰⁴ הוא עצמו נפל בוכה על מיטתה למשמע הווידוי, והוא מוסיף ומתאר את דבריה לאחר הווידוי שאותם הוא מגדיר כתורת חסד:

יהי רצון מלפני אלהי השמים, שמדת ימי מה היא ועוד רבות בשנים הראויות לתת לי לפי טבע עולם כמנהגו נוהג יחולו על ראש אבא מרי ואדני דודי וגבירי בעלי ומרתי אמי ואחי ואחיותי ועל יתר הפלטה הנשארת לכם מן הדְּבָר הַזֶּה וליתר אוהבי, באופן שלא יהיה אחד מהם עַד אחר זמן מרובה מִצָּר ודואג וכל אחד ואחד יהיה שמח בחלקו ובריא אולם, והיה דשן ושמן ואמרה האשה אמן ואמן.¹⁰⁵

פנייתה לאל (במה שניתן אולי לראות כרמיזה מתריסה) על חייה הקצרים ועל השנים שהגיעו לה לפי טבע העולם ונלקחו ממנה, ובקשתה להעביר את מכסת השנים הזו לאוהביה שסביבה מלמדת לא רק על תכונת אהבת הבריות שלה ועל מידותיה המוסריות הנעלות, אלא גם על הדיאלוג הפרטי שקיימה עם האל ועל כוח מחשבתה העצמאית, שלהערכת לא היתה בהכרח בגדר הנורמה (הגברית) המקובלת של הצדקת הדין. אסתר איננה מתריסה במפורש כלפי האל על שנקטפה בדמי ימיה והיא משלימה עם גורלה, אך היא מרשה לעצמה לעשות חשבון ולנהל עמו משא ומתן לגבי השנים שנלקחו ממנה.

ברקאי מציין, כי בשל התפתחותה המהירה של מחלת הדבר והמוות החטוף שבא בעקבותיה לא הספיקו הנספים לכתוב צוואות, בין היתר מכיוון שרבים מנותני השירותים, רופאים ונוטריונים, נדבקו מלקוחותיהם ומתו גם הם או שנמלטו מהמקומות הנגועים. צוואתה של אסתר נעשתה בעל פה ועל ערש דווי, ולאחר שקיבלה את הסכמת בעלה לכך ואת הבטחתו לקיים את משאלותיה. היא ביקשה, בראש ובראשונה, לתת את רווחיה מהכסף אשר ברשותה לצדקה (ויש בכך ללמד כנראה על עיסוקה בהלוואות) לא למען עילוי נשמתה שלה כמקובל, אלא למען הארכת חייהם של קרוביה. אחר כך, למען נשמתה שלה, ביקשה למסור את בגדיה לנשים אשר בשמן נקבה (תופעה שכידוע הפיצה את המחלה ברבים; ואולם נראה, כפי שמציין ברקאי, שבסביבתה לא שמו לבם לסכנת ההתדבקות, לפי האנשים והנשים הרבים שהקיפו אותה בשעת גסיסתה). ענייני הלכה יהודית עלו גם ברגעי הפרידה האחרונים לפני שהוציאה את נשמתה. אסתר זכרה שדודה משה, שהיה כהן, לא יוכל להיות במחיצת המת ולכן ביקשה שייפרד ממנה בעודה בחיים. כשנפרדו ממנה בני משפחתה בנשיקה אחרונה, ציוותה על בעלה שלא יגע בה "כי דרך נשים לי עתה ואני אהבתיך".¹⁰⁶

103 עיינו: א' ברי"ל לב, "רבי אהרן ברכיה ממודינה ורבי נפתלי הכהן כ"ץ אבות המחרים ספרי חולים ומתים", אסופות, ספר שנה למדעי היהדות שליד הרב נסים, ט (תשנ"ה), עמ' ריא-ריג.

104 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 78.

105 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 78.

106 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 81. ראו: ברקאי, על מות ילדים, עמ' 72-73.

יש מקום להביא בהרחבה חלק מדבריה של אסתר ומהדיאלוגים שקיימה, כפי שנכתבו בידי אביה, שסבר כי ראוי שצוואתה בעל פה תועלה על הכתב, ולכן ביקש, כפי שהצהיר במודגש, לרשום את דבריה כהווייתם ובאופן מדויק:

ידעתי ידעתי את כל כבודי וצערי כי הנה ימים באים עם העזר האלהי שגבירי בעלי אחרת יקח לו לאשה. כי כן הדין נותן אם בתולה מעמיו או אלמנה או גרושה. ואם נקבה תלד לו נא לשון בקשה. תהי שמי נקרא עליה. לבעבור סבב לך אבא מרי הנאה פורתה לרגליה. ואולי אחרי אמי תתנחם בה קצת העת על ברכים תשעשע אותה בין רגליה. ודודתה דובצה על אלה היא בוכיה ולחישתה לה באזנה לאמר אמרי נא אחותי בת אבי ואמי ינטיש הפנויה תמלא מקומי ותהי אשה אל אישך תשוקתך ורצונך תהי לומר לו ככה ולבקש מלפניו. ותסוב ערפ[ה] לחמותה. אל עבר פניה ותאמר לא נכון לעשות כן מצד קטנותה. יצאתה מהיות לאיש כמוהו גדול ורם פן תהיה לבוז בעיניו. אכן זאת עשו וחיו עם יותר מעט יגון ואנחה. ותמצאון חפץ בו והנחה. שובו לכם לאכל לחם על שלחן אחד כאשר בתחלה. והיה זה לכם למשמרת מכל תוגה ולשם ולתפארה ולתהלה. ובפרט בגלל אדוני דודי שכבר נשאר מעט מהרבה. יהיה אצלו דבר קשה ומכעיס אם יהיו שלשתם יחידים ביתה בימים עונה כן ירבה.¹⁰⁷

אסתר מצווה על בעלה לשאת לו אשה בשנית (כפי הנורמה ובניגוד לתפיסה יוצאת הדופן שפגשנו אצל ידעיה הפניני), ומבקשת שאם תיוולד לו בת תיקרא על שמה כדי לשמח את אביה יעקב. אף אמה של אסתר (המופיעה בחיבור רק לעתים רחוקות) נזכרת כאן כמי שתוכל להתנחם במות אסתר באמצעות השעשוע עם הנכדה. בהמשך, תשובתה של אסתר לדודתה, הלוחשת לה לאזונה, כי תציע לבעלה לשאת לאשה את אחותה הקטנה ינטיש, מלמדת על רגישותה ליחסי גבר ואשה,¹⁰⁸ וכן על התנגדותה לתופעה מצויה בפרובנס של נישואי גברים מבוגרים עם בנות קטינות ונשים רכות בשנים. בסיום קטע זה מבקשת אסתר שהמשפחה המורחבת תשב כבעבר לאכול יחד על שולחן אחד. בפרט נתונה דאגתה למשפחה המצומצמת של הדוד, והיא מבקשת לחדש את המנהג המשפחתי הישן של הסעודה המשותפת המורחבת, שכנראה נפסק מסיבה כלשהי. אחר כך המשיכה אסתר לומר את דבריה:

ותאמר אליו [לדון קומפרט דאגדי שהיה מצוי לידה] בשפה ברורה ובנעימה זה הלשון אדוני יודע המחלוקת שכבר נפל בין אדני אישי תוך זאת השנה עם חברו בשכבר הנקרא אשטרוג דקרקשונא. נא לשון בקשה המטה הוזה תקח בידיך נטול מדון גבירי בעלי נתן. ואל שכנגדו חולק הרבה עליו מאד מוזה ומתן. ואל יבאו בערכאות של גוים. כי כלם להוציא ממון ולקפח בהלכות הם באים. ואליך מקל ורצועה לענוש נכסין בכל יום ובכל עת ובכל שעה. וחי נפשך אדוני עמוד לי בזה. וריקם אל תשיבני ואתה תחזה.¹⁰⁹

107 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 78-79.

108 ברקאי, על מות ילדים, עמ' 72.

109 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 79.

כבר עסקנו בקטע זה בפרק על בית הדין הנוצרי כדוגמה אחת משתיים להתנגדות יהודים להליכה לערכאות של נוצרים.¹¹⁰ לאור מקומן המרכזי של ערכאות הנוצרים בהווה המשפטית של יהודי פרובנס, יש לשער כי השקפתה של אסתר לא היתה הגמונית וגם בכך משתקפת תפיסתה הדעתנית העצמאית. ביחס לכך ראוי לציין את תבונתה של אסתר, שחשה כי אין להתיר את הסדרת הסכסוך הזה בידי בעלה, וכי יש להכניס בין שני החברים לשעבר סמכות חיצונית כדוגמת דון קומפרט דאגדי, שהיה אולי בעל ניסיון קודם כחבר בבית דין של בוררים, המוקם אד הוק לפתרון בעיה משפטית.

אין ספק שאבל רבתי יכול לזרות אור על הנשים בפרובנס, ולהציג בפנינו את דמות האשה הלמדנית והדעתנית שנעלמה לחלוטין מן הספרות העברית בת הזמן. יש בחיבור ביטויים חברתיים נוספים של הנשיות היהודית, כגון: המקוננות, המכונות בפי אסתר "המקוננות החכמות",¹¹¹ שלא ברור אם הן זהות לקבוצת "נשים חכמניות" שטיבה המדויק אינו מוגדר בפי יעקב צרפתי, המצויה ליד מיטתה בשעותיה האחרונות, וכפי הנראה הן אלו שמחזיקות בידע כיצד לטפל בגופת המת.¹¹² בניגוד למקובל בטקסי המוות מצווה אסתר על המקוננות, שלא להתחיל למרר בכבי "כמשפט הבנות וכל הנשים" בעודן בחדר מיד לאחר שתצא נשמתה, אלא שיפתחו בריטואל הקינה רק בשעת הקבורה וטקס הלוויה. גם בבקשתה זו מתגלה אישיותה יוצאת הדופן, הפועלת נגד הדרך הנורמטיבית והטקס המקובל, מתוך דאגה לשלום אביה ובני ביתו ("לבל יהיה קסם על שפתי מי ומי מבשר רע חס ושלום נגד אבא מרי יחי ונגד הישנים עמו").¹¹³ אסתר מבקשת להיקבר בסמוך לקברה של אחותה שרה, שמתה באותה המגיפה חודש לפני כן, ומספרת אגב אורחא על כך שהיא זו שלימדה אותה, וממנה קיבלה את הידע: "אכן בכה תבכו מפני שרה גבירתי אחותי היפה בנשים יונתי תמתי. אשר בצדה תשימו מקום שם קבר גופתי כי היתה מלמדת היא הדעת אותי".¹¹⁴ דבריה המאשרים, כפי שנראה מיד, את תפיסתו של יעקב את שתי בנותיו כנשים יוצאות דופן בלמדנותן (הוא מכנה אותן: "בית יעקב אלו הנשים"), מלמדים גם על דרך העברת הידע האינטלקטואלי בין הנשים שבמשפחה (וראוי לציין שאסתר איננה מזכירה את אביה כמי שהיה מורה שלה). דוגמה זו של נשות משפחת צרפתי מייצגת תרבות משנה אוראלית של נשים יהודיות בפרובנס, שכללה ריטואלים נשיים ומגוון של עמדות דתיות-חברתיות עצמאיות, שלצערנו מוסתרות בדרך כלל תחת שכבות הטקסטואליות הגברית.¹¹⁵ יחד עם זאת, עקבות התרבות האוראלית הזו מבצבצות פה ושם, כפי שעולה למשל מדברי אשר ב"ר שאול מלוניל ב'ספר המנהגות' (לערך 1215): "וראיתי נשים יקרות שנמנעות מלשתות יין

110 ראו לעיל פרק 3, סעיף ז.

111 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 80.

112 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 79: "ותהי אסתר נושאת עיניה ותראה מנכבדי אנשי קהלנו ונשים חכמניות היו שם לפנייה".

113 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 80.

114 יעקב צרפתי, ספר אבל רבתי, עמ' 80.

115 על גרמניה וצפון צרפת ראו: באומגרטרן, אמהות וילדים.

ומאכל בשר מי"ז בתמוז עד י' באב ואומרות כי כן קבלו מאמותיהם דור אחר דור.¹¹⁶ החמרה זו במנהגי האבלות על חורבן בית המקדש של אותן הנשים המכונות "יקרות" (שאוּלִי היו קשורות לחבורות הפרושים והחסידיים בפרובנס שיידונו להלן), מעניינת כשלעצמה, אך יותר מכך חשובים לענייננו תיאור העברת המסורת הנשית באמצעות הסוכן החברתי של האימהות וכן ציון משך הזמן – דור אחר דור – המסמן את מרכיב "הזמן הממושך" (*longue durée*) של תופעת התרבות האוראלית הנשית. היו אף מנהגי נשים המיוחדים לקהילה אחת מסוימת, כמו למשל בנרבון (במאה השלוש עשרה), שנשותיה רחצו את ראשן בט' באב, יום האבל והצום על חורבן בית המקדש, בניגוד להלכה המפורשת. מנחם המאירי מפרפניאן כתב על מנהג זה כי איננו נאה.¹¹⁷ לעומתו, דוד בן לוי מנרבון, מחבר 'ספר המכתם' (נכתב בתחילת המאה הארבע עשרה) סיפר כי זקני העיר נרבון הקדמונים תירצו את המנהג הזה בטענה, שלצד החורבן בט' באב, גם המשיח נולד בט' באב: "וכמו שעשינו זכר לחורבן ולאבל גם כן צריך לעשות זכר לגואל ומנחם, כדי שלא להתיאש מן הגאולה, וזה האות לא הוצרך אלא לנשים ולכיוצא בהן שהן חלושי דעת, אבל אנו כולנו מאמינין בני מאמינין, ובטוחים בנחמות הכתובות... אך הנשים אינן יודעות ספר, וצריכות חזק".¹¹⁸ החכמים הקדמונים של נרבון הגנו אפוא על המנהג המקומי הנשי יוצא הדופן למרות שהוא סותר את ההלכה. כדי לתרץ אותו הבחינו בין המסורת הגברית הטקסטואלית האיתנה לבין המסורת הנשית האוראלית החלשה, שבגלל היעדר האוריינות וקוקה למנהגים משלה לשם חיזוק האמונה (גם אם הם נתפסים כלא נאים). יחד עם זאת, נסיונם לתרץ את המנהג הבלתי שגרתי דווקא מעיד, להערכתנו, על ממד הכוח הנשי בשיח הפנימי של הקהילה. דוד בן לוי בחר לקבל בחיוב את תירוץ חכמי עירו הקדמונים, ויש בכך ללמד שלמרות התנגדות חכמי הלכה חשובים מבחוץ, כדוגמת מנחם המאירי, קשה היה לשרש את המנהג הנשי המקומי. בהקשר לנשים החסידות כדוגמת אסתר, יש להפנות את תשומת הלב לתופעה המקבילה בזמן של הבגינות (Beguin), נשים סקולריות שתמכו ברעיונות המסדר השלישי של הפרנציסקנים, ובעיקר בהשקפותיו האפוקליפטיות של הנזיר פטרוס אוליבי (*Petrus Olivi*), שישב בעיקר במונפלייה ובנרבון, ומת בשנת 1298) על אחרית הימים שכבר הגיעה והאנטיכריסטוס שאמור להגיע בכל רגע ורגע, וברעיונותיו על דרך העוני הפרנציסקני (שסיבכו אותו בימי חייו עם הכנסייה). גם בקרב נשים אלו, כפי שהתברר מתיקי האינקוויזיטורים שרדפו אותן, התגלו דמויות יוצאות דופן בחסידותן, השכלתן ומנהיגותן.¹¹⁹ קולן העצמאי והייחודי נודע והתפרסם

116 לקוטים מספר המנהגות, בתוך: אשר ב"ר שאול מלוביל, ספר המנהגות, עמ' 56. על צומות של נשים יהודיות ונוצריות מוגרמניה כמנהגי כפרה על מות תינוקותיהן בעריסה עיינו: באומגרטן, אמהות וילדים, עמ' 264–267.

117 מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה על מסכת תענית, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ח, עמ' 107, 109.
118 ספר המכתם לרבנו דוד ב"ר לוי מנרבונה, בתוך: גנזי ראשונים: ראש השנה, יומא, תענית, מהדורת מ' הרשקר, ירושלים תשכ"ג, עמ' רעז. ראו על נושא זה: ש"ה פיק, מנהג פרובאנס, עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת בריאילן, רמת גן תשל"ח, עמ' 56.

119 ראו: L.A. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca and London 2008 [להלן: ברנהם, אור]. משנת 1314 ועד לסוף שנות העשרים ניהלו האינקוויזיטורים של טולוז וקרקסון מערכה נגד הבגינים (גברים ונשים) והעלו יותר ממאה על המוקד.

גם בערים קטנות, ומעניין במיוחד המקרה של קונסטנס דה ראבסטן (Constance de Rabastens), אלמנה חסידה מראבסטן שבאזור טולוז, שלא ידעה קרוא וכתוב, אך בחזיונותיה (המיסטיים?), סביב שנת 1383, הפגינה ידע רב ומגוון בפוליטיקה של הכנסייה ושל מלכות צרפת, וקראה תיגר על מדיניות פלג הכנסייה שבראשות האפיפיור מאביניון, תוך הבעת תמיכה בלתי מסויגת באפיפיור היושב ברומא.¹²⁰

נשאלת השאלה: האם אכן במקרה של אסתר מדובר בקול נשי מיוחד ויוצא דופן בתוך הטקסטואליות הגברית הכוללת, או שמא התיווך הספרותי של האב הגבר, יעקב צרפתי, צריך למנוע מאתנו להעריך את הטקסט הזה כביטוי נשי אותנטי? אותה השאלה הציבה טובה רוזן בעקבות הביקורת הפמיניסטית של ג'יין ברנס, האוורד בלוך, שילה פישר וז'אנט האלי. ברנס הוציאה מן ה־fablieux הצרפתיים את קולות הנשים הכלואים, זעיר שם וזעיר שם, וטענה בניתוחה כי אף על פי שמדובר בקולות מבודדים הם מתקבצים למקהלה קולקטיבית, המגיבה לעמדה האנטי־נשית הדומיננטית. האוורד בלוך ראה בדיבור הנשי שבספרות הגברים "חיקוי פיתומי" – גבר המפיק ממעמקי בטנו קול של אשה ומנכס לעצמו את כוחה (כמו, למשל, אצל קלונימוס בן קלונימוס הרוצה להיות אשה). כך באמצעות דוברת־אשה המומצאת על ידי סופר־גבר, לדברי פישר והאלי, ניתן תוקף להיעדר הנשי. גם כשקורה כבר שהאשה מדברת לא משתקף סובייקט נשי, לדברי ברנס, והאשה איננה יכולה לחמוק מזיהויה כאובייקט.¹²¹ בהקשר ביקורתי זה יש לבחון מקרוב שוב את דברי יעקב צרפתי, המדגיש כאמור ששמר על הסגנון הלשוני של הדברים שנאמרו סביב מיטתה של אסתר:

הרואים את כבודי ואת מאמר אסתר כדבר איש האלהים שומעים ודברים אחדים. יותר נמרצים וערבים וסכבוה רבים ונכבדים. מאלה אשר כתבתי לאין תכלית הנועדים. כי כל האנשים הרואים את דברי אלה אשר שמעו את דבר המלכה ואמרו לא ראה [כך!] זה כראי זה אכן כל מאמר אסתר וכל טובו הכל מודים ודברי אלה נתנו להאמין כי היו מפורסמים וידועים. והפרש גדול יש בין הדברים הנראים לבין הנשמעים, וידעו כל רואי מאמרי זה וכל החווים, לימים באים כי אני לא שניתי מלת הלשון והחרוים, אכן שכחתי ענינים רבים ונכבדים, מצד צערי ואבלי היו בידי לאחדים.¹²²

120 ראו: R. Cabié, "Une mystique? Réflexions sur Constance de Rabastens", *Cahiers de Fanjeaux*, pp. 37-54 (1988) [=La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe S.)], 23 [להלן: קאבייה, מיסטיקנית?].

121 רוזן, *ציד הצבייה, עמ' 210-211*. עיינו: J.E. Burns, *Bodytalk: When Women Speak in Old French*, Philadelphia 1993, esp. pp. 2, 47; H.R. Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago 1991, esp. p. 2; S. Fisher and J.E. Halley, "The Lady Vanishes: The Problem of Women's Absence in Late Medieval and Renaissance Texts", in: idem (eds.), *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*, Knoxville 1989, pp. 1-7, esp. p. 4.

122 יעקב צרפתי, *ספר אבל רבתי, עמ' 83*.

הדגשתו על שמירת הדיאלוגים כפי שנשמעו "באמת" ונסיונו לבטל את הרגשת הקוראים המוצדקת שהסגנון והחרוזים הם פרי העיבוד הספרותי שלו ואינם משקפים את הדברים כהווייתם, אינם קשורים כלל לאמינות תיאורי מגיפת הדבר ולרצונו לקבע את הטרואמה של המגיפה בזיכרון הקולקטיבי. יעקב צרפתי מנסה כאן לומר, כי בניגוד למה שעלול לעלות בדעת הקוראים, ייצוגה הספרותי של אסתר בחיבור אמין לחלוטין, וכי מדובר באשה מלומדת שהיתה יכולה לחרוז בעצמה ולסגנן את דבריה בדיוק כפי שעושים הגברים. הוא מבקש מהקוראים שיקבלו את גירסתו שכך בדיוק דיברה וציוותה אסתר לפני מותה, וזאת בגלל הפרסום הרב של אסתר בכל מקום כאשר משכילה וכמי שידעה להתבטא בבהירות באופן (הגברי!) המוצג כאן. על כך ניתן היה לשאול לכאורה, כי אם למדנותה של אסתר היתה כה מפורסמת מדוע שקהל הקוראים, לפחות בני אותו הזמן, יעלה בכלל תמיהה על מציאות אשה שכמותה; ועל כך עונה יעקב בדברים הבאים: "ודרך זו אלך כל עת אשר אני עושה מזה לבית יעקב אלו הנשים. להיות להן ולמדומים להן [גברים שהם משכילים כמו הנשים של בית יעקב צרפתי] הענינים האלה מוכנים ונזכרים ונעשים. ואני ידעתי כי לעת העתה [הזאת] אשר אני עושה הדבר הזה אינני צריך להביא ראיה בקיומו להיותו בעונותי מפורסם מאד באומה. ולא כל זמן אשר יהיה כל העם הנמצא בה וכל הדור ההוא חי על פני האדמה".¹²³ בעיני יעקב צרפתי, המקרה של אסתר ואולי גם של שרה (נשות בית יעקב צרפתי) ידוע ומוכר במקומו ובימיו, אלא שיעקב חושש שבמהלך חילופי הדורות הבאים תישכח העובדה יוצאת הדופן הזו הידועה כעת לכל, וכי בעתיד יתפלאו הקוראים על שהיתה קיימת דמות נשית כזו. לפיכך לוקח על עצמו יעקב צרפתי להיות דובר ספרותי ופה לבתו, ומבקש לחקוק בזיכרון הקיבוצי היהודי את דמותה ואת דרך מותה המופלאות. בעקבות זאת, האם נכון יהיה לומר כי גם במקרה הזה מדובר ב"קול פיתומי"? האם גם יעקב צרפתי מנכס את קולה של האשה ומותיר אותה כאובייקט? דומה שהתשובה לכך היא שלילית. אף אם דמותה של אסתר עדיין שבויה וכלואה בתוך השיח הגברי, בעיקר במסגרת הכללית לדבריה, ובשימוש שנעשה בה על ידי אביה כדי לגבש עמדה בפולמוס (הגברי!) על הפילוסופיה; אף אם עדיין נשקפת מדבריה ודברי אביה דמות האשה המבויתת, שגם בכל נימוסיה הטובים, בחרוזה ובדעותיה משקפת את ההיררכיה הגברית שבתוך המשפחה; ואף שאסתר עדיין בת דמותה של האשה הביניימית שחיה בצלו של הגבר – על אף כל זאת אינני סבור שיעקב צרפתי מנכס אותה ומציג אותה כאובייקט. לפי דעתי, במקרה זה הצליח הקול הנשי לפרוץ מבטנו של הגבר המפיק קול פיתומי, וללבוש צליל צלול ובהיר העומד ברשות עצמו. הפעם, התיווך הגברי, אולי בגלל החוויה המטלטלת של המוות במגיפה, חילץ, בניגוד לזרם הספרותי השליט, קול נשי אותנטי.¹²⁴

הטקסט העברי השני המייצג את קולה האותנטי של אשה מפרובנס שונה מאוד מקודמו. זהו מכתבה של בונה דונה אל אביה בונפיל קרגוט (קריגוד). מכתב יוצא דופן זה שרד בין הפרוטוקולים

123 ש.ם.

124 ניתן להשוות את סוגיית הקול העצמאי הנשי של אסתר, המשתקף בטקסט הגברי המתווך, לחזיונותיה האפוקליפטיים של קונסטנס דה ראבסטן, שהועלו על הכתב בידי הכומר המוודה שלה ריימון דה סבאנאק (Raymond de Sabanac) ונשלחו לעיון האינקוויזיטור. עיינו: קאבייה, מיסטיקנית?, עמ' 38.

של הנוטריון הנוצרי תושב ארל, אנטואן אוליוורי (Antoine Olivary), מפני שהנוטריון עשה בו שימוש משני לשם כתיבת רשימה בלטינית בשנת 1397 ולכן שמר עליו. זהו לשון המכתב:

ליד אדני אבי עטרת ראשי הודי והדרי בונפיל ה"ה [הלא הוא] קרגוט בונפיל י"ק [ירום קרנו] א"ס [אמן סלה]. אבי אבי י"א [יברכך אלהים] נפלאתי עליך מדוע לא שלחת הבשינאש [קערות] כאשר עשו האחרים וכבר ידעת כי הם אינם משלי, לכן אדני על יד פרמיניט [שליח רשמי] או על יד איש עתי [המוכן ומזומן לשליחות] שלחם אלי. אם לא אשלח שם אליך הנוצרי אשר הם משלו ואולי יגיע אליך נזק מזה. לכן אתה חכם ויודע מה לעשות. נאם המדברת כואבת ובואכת [מלשון בכי או שנפלה טעות סופר] על הסבות אשר סובבות עלי כל היום. בתך בונה דונה.¹²⁵

הדיבור הישיר של בונה דונה לאביה נוסח בכתיבה עברית חרוזה קלות ללא שיבוצים של פסוקים מקראיים, בשונה מהנהוג במכתבי הסופרים הגברים בני הזמן.¹²⁶ האם אופן כתיבה זה מעיד שבונה דונה כתבה את המכתב בעצמה ללא עזרת יד סופר? לאו דווקא. סביר להניח באותה מידה, כי את מכתבה זה כתב סופר-גבר מדרגה שנייה שלא היה בקי בכתיבת הסופרים המשובצת, כפי שגם העיר על תופעה רווחת זו יוסף אבן כספי: "וכן השוטים שבנו כשעושים אגרת במצות אשה אחת, מסימים נאם המכתבת פלונית".¹²⁷ בדומה לדבריו אלה, גם מכתבה של בונה דונה מסתיים בנוסחה השגרתית "נאם המדברת כואבת ובואכת... בתך בונה דונה", שמעידה בעיני אבן כספי על רמתו הנמוכה של הסופר, שלא התאמץ למצוא נוסחת סיום מורכבת ומתוחכמת המשובצת בפסוקי מקרא שאינם נדושים. אולם אף אם יד סופר כתבה את מכתבה של בונה דונה, אין בכך כדי למנוע את ההאזנה לקולה הישיר האסרטיבי של האשה שמאחורי יד הסופר. דומה שדווקא ההימנעות משיבוץ פסוקי המקרא משקפת בבהירות יתרה את דעתה, אופיה וישירותה של בונה דונה. המכתב קצר ואין בו תחכום רטורי והתפתלויות מילוליות. בונה דונה דורשת מאביה שישלח לה את הקערות (הבשינאש, קערה, bacina), כפי שעשו כבר אחרים. איננו יודעים לאיזה צורך נזקקה לקערות, ואולי יש לכך קשר לפעילות הקשורה במשכונות, ולכן היא מדגישה "כי הם אינם משלי".¹²⁸ מכל מקום, בניגוד לבונה דונה שלא מוכרת לנו מעדויות אחרות, הרי שעל אביה הנמען יודעים לנו פרטים רבים משו"ת רסו של הריב"ש. שו"ת זו זכתה לפרסום רב אצל פוסקים מאוחרים בשם "פסק מיירוונה", על שם גיבורת הסיפור מארל, מיירוונה בת אן [=דון] שלויש קצין, שכאמור נרקמה כנגדה קנוניה (בין

125 כ"י 885, דף 128, ארכיון הספרייה העירונית בארל, פורסם בתוך: בן-שלום, חיי הקהילה בארל, עמ' מא.

126 ראו: בן-שלום, תקשורת.

127 יוסף אבן כספי, מנורת כסף, בתוך: עשרה כלי כסף, ב, עמ' 87.

128 על רשימת משכונות של קערות (bacina) ומחיריהם בקהילת פרפיניאן ראו: I. Loeb, "Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414", *REJ*, 14 (1887), p. 77. עיינו בדברי יצחק אברבנאל, פירוש למלכים ב יב, יד (פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' תרלה): "ומזרקות שהם הכלים אשר ישתמשו בהם לקבול, הנקראים בלע"ז באצינש". ובקצרה, רלב"ג שם: "מזרקות – בסינאש בלעז".

השנים 1385–1387) לבטל את נישואיה המתוכננים לדון שלמיאש נשיא מוולנסיה תוך רקימת מסכת עדויות שקר על קידושיה הקודמים ליהודי אלם עשיר מארל בשם דוראן דקדינטי. תיאור אופיו ומקצועו של הנמען, בונפיל קרגוט, יוכל לעזור בהבנת הקונטקסט למכתבה של בונה דונה וייתן את הרקע לדיבור התקיף שלה ולאיום שלה לשלוח אליו את "הנוצרי", תוך רמיזה עדינה לנוקים שעלולים לקרות לו במקרה זה.

בונפיל קרגוט היה אחד מעדי השקר שהעידו על נישואיה הפיקטיביים של מיירוניה עם דוראן דקדינטי. הוא עצמו, בניגוד לעדי השקר האחרים שחזרו בהם, נָבַק בעדות השקר שנתן. כתוצאה מכך נאלצו בתי הדין השונים שטיפלו בשערורייה לחשוף את אופיו ואת עברו המפוקפק. מן העדויות שנאספו עליו עולה, כי הוא היה בעל מלאכה או סוחר קטן שהעביר את זמנו בשוק, וכן היה נוהג להשכיר עצמו כמשרת לנכבדי הקהילה בנסיעותיהם לקהילות אחרות. כך למשל נודע כי באותו היום, שעליו העיד שראה בארל את דוראן מקדש את מיירוניה, הוא שהה למעשה בפרפיניאן כמשרתו של דון קרשקש קצין. בשנת 1386 היה בונפיל שותף לגניבת תכשיטים מביתו של אחד היהודים בארל, והוא נענש על כך על ידי בית הדין הנוצרי בעיר. בעת המשפט לא היסס להישבע על התורה לשקר על כך שהתכשיטים אינם בידו. אחר כך הודה שגנב אותם והתחייב להחזיר את תמורתם. הוא גם נודע כמי שהפר בפרהסיה את חרם הקהל, שקיבל על עצמו יחד עם כל הקהילה, שלא לשחק במשחקי קוביות.¹²⁹

רקע זה עוזר להבין את הרמז בדבריה של בונה דונה: "ואולי יגיע אליך נזק מזה ולכן אתה חכם ויודע מה לעשות". בונפיל, שהורשע כבר בעבר כגנב בערכאות הנוצרים, בוודאי חשש מתלונה נוספת נגדו, ובתו שהכירה את נקודת התורפה שלו השתמשה באיום ההסגרה לנוצרים כדי להכריח אותו לעשות כרצונה. גם סיום דבריה "נאם המדברת כואבת ובואכת על הסבות אשר סובבות עלי כל היום" מתייחס אולי לצרות שהאב הפושע הביא על בתו.

מכתבה של בונה דונה מייצג אשה תקיפה ממעמד חברתי נמוך, שאיננה מהססת לעמוד על שלה ולדרוש את המגיע לה מאביה, שהיה מפורסם בעיר כגנב וכפושע. דבריה, המצטיינים בתחכום ובבוטות, אינם משקפים את האשה הסבילה הסגורה בירכתי הבית ועסוקה כל היום בדאגה לבעל ולמשפחה; אלא אשה אקטיבית בעלת עיסוק לא ידוע (ממושך או חד־פעמי?) הקשור כפי הנראה גם בניהולם של אנשים ובאיסוף של חפצים או משכונות. זהו קול נשי אותנטי שנתמזל מזלו, בזכות השימוש המשני המקרי של הנוטריון הנוצרי, להשתמר בארכיון ולפרוץ אחר כך את מחסום השכחה ההיסטורית. האשה המשכילה אסתר (טרינה) בת הרופא הנכבד, יעקב צרפתי, מאביניון ובונה דונה בת הפושע הקטן, בונפיל קרגוט, מארל היו בנות אותה הסביבה ואותו הזמן. במעמדן החברתי הכלכלי, וכפי הנראה גם בהשכלתן, הן השתייכו לשני קצות החברה היהודית. עם זאת, שתיהן הצליחו כמדומה להגיה מעבר לחומת המונוליתיות הגברית של ההיסטוריה, להותיר את רישומן, וכך גם לייצג במידת מה את קולן הדומם והמושתק של נשות יהודי פרובנס.