

## טיוטה – נא לא לצטט ללא אישור מראש של המחברת

### פמיניזם ומשפחתיות בישראל: קריאה מחודשת במגילת רות

מוקדש באהבה לתמר אמי ולרות-קליאו בתי

#### ליאורה בילסקי\*

#### [להוסיף]

\*מרצה בכירה פקולטה למשפטים אוניברסיטת תל אביב

תודות לדפנה ברק-ארז, אנאלו ורבין, אבימלך וסטרייך, ורד לב-כנען, דורין לוסטיג, עופר סיטבון, אביעד קלינברג, על הערותיהם המחכימות, התלהבותם, ועזרתם הרבה בכתיבת המאמר.

בשנים האחרונות חוזרות סוגיות מדיני המשפחה חדשות לבקרים אל בתי המשפט. בתי המשפט נדרשים לדון בשאלות מתחום המשפט והטכנולוגיה כגון הפריה חוץ גופית, פונדקאות, הקפאת ביציות מופרות וכיו"ב. הדין בשאלות אלה מעורר קשיים הנובעים מהתערערות הנחת העבודה ששלטה בכיפה בתחום דיני המשפחה. לפי הנחה זו המשפחה היא דבר טבעי הנוצר מחוץ לתחומי המשפט אשר על המשפט לכבד ולהתערב רק במצבים קיצוניים ומתוך הגנת הפרטיות, החירות, הזכות לכבוד וכיו"ב זכויות יסוד. על פי המודל הדו-שלבי ששלט בכיפה התערבות המשפט מוצדקת רק לאחר שהסדר הפרטי התמוטט, כאשר המשפחה מתפרקת או כאשר קיימת סכנה מוחשית לאחד מבני המשפחה.<sup>1</sup> ההנחה בדבר 'טבעיות' המשפחה היתה נתונה לביקורת בספרות התיאורטית הפמיניסטית מזה זמן רב, ואולם רק כניסת הטכנולוגיות החדשות והאפשרויות שהן פתחו – משפחה חד הורית, משפחה חד מינית, 'הפלה' גברית (של ביציות מופרות), הפרדה בין הורות ביולוגית לחברתית -- ערערו את הנחות היסוד של תחום דיני המשפחה. ההתפתחויות הטכנולוגיות גם שינו את טיב ההתערבות של המשפט, מהתערבות הגנתית בעיקרה להתערבות

המעניקה את סטטוס המשפחה להסדרים פרטיים שונים ובכך מכוננת מחדש את גבולות המשפחה. הבנת התפקיד המכונן של המשפט ביחס לגבולות המשפחה הצביעה גם על קוצר ידם של שיח "ביולוגי" או "מוסר מקובל" לשמש אמות מידה המנחות את בית המשפט בהפעלת דיני המשפחה. בית המשפט נאלץ להתמודד עם הצורך לקבל החלטות ערכיות קשות אשר מהן נטה להתחמק תקופה ארוכה על ידי הסתמכות על 'מומחים' חיצוניים.<sup>2</sup>

בקונטקסט הישראלי אשר בו תופסת המשפחה מקום כה מרכזי, אימוצן המהיר של טכנולוגיות חדשות בתחום ההפריה, כמו גם המעורבות הנמרצת של המחוקק בהסדרתן הפכו את בית המשפט לזירה מרכזית של התמודדות על גבולות המשפחה. השילוב בין שינוי טכנולוגי לשינוי משפטי בא לידי ביטוי, למשל, בפרשה המפורסמת של רותי ודני נחמני.<sup>3</sup> בתחילת הדרך, פנו בני הזוג נחמני לבית המשפט לקבלת אישור להפריה חוץ גופית ולהקפאת הביציות המופרות כדי לאפשר הליך פונדקאות בחו"ל, הליך שהיה אסור בישראל באותו זמן. בהמשך, עבר בכנסת חוק שיצר את הבסיס החוקי למיסוד הליך הפונדקאות בישראל, ואולם באותו שלב נפרדו בני הזוג ודני נחמני דרש ממערכת המשפט לאפשר לו למנוע מרותי נחמני להמשיך בתהליך ולהכיר במה שבית המשפט כינה 'זכות ההפלה' של הגבר. לעומתו דרשה רותי נחמני להכיר בזכותה לאימהות, גם אם זו תוכל להתממש רק במסגרת חד-הורית. פרשת נחמני משקפת אם כן את המתח בין השימוש בטכנולוגיה לשם התגברות על בעיות פוריות, לבין שימוש בטכנולוגיה כבסיס ליצירת משפחה אלטרנטיבית. בעוד שהשימוש בטכנולוגיה כדי להתגבר על בעיית פוריות נחשב לדבר מקודש כמעט, השימוש באותה טכנולוגיה בדרך המערערת את מבנה המשפחה הנורמטיבית נחשב כבעייתי ביותר.<sup>4</sup> ההליך המשפטי בפרשה זו המחיש את הנתק שנוצר בין תהליכים ביולוגיים, לבין התפתחויות טכנולוגיות ותפיסות חברתיות – וחיבב את בית המשפט להידרש לסוגיות

<sup>1</sup> Martha Alberston Fineman, *The Neutered Mother, The Sexual Family, and other Twentieth Century Tragedies* New York: Routledge, 1995, pp. 177-189.

<sup>2</sup> לפירוט ר' Martha Albertson Fineman and Isabel Karpin (eds.), *Mothers in Law: Feminist Theory and the Legal Regulation of Motherhood*, New York, NY: Columbia University Press, 1995. See in particular Kate Harrison, "Fresh or Frozen: Lesbian Mothers, Sperm Donors, and Limited Fathers" pp. 167-201.

<sup>3</sup> בפרשת נחמני ניתנו שלושה פסקי דין, כדלקמן: בבית המשפט המחוזי, שקיבל את עמדתה של רותי נחמני (ה"פ (חיי) 599/92 נחמני נ' נחמני פסי"מ תשנ"ד (1), 1993, עמ' 142; בבית המשפט העליון שהעדיף בשלב הערעור את עמדתו של דני נחמני (ע"א 5587/93 נחמני נ' נחמני פ"ד מט(1), 1995, עמ' 485; ולבסוף בדיון הנוסף בבית המשפט העליון, בו התהפכה ההחלטה בשלישית, ונתקבלה עתירתה של רותי נחמני (דנ"א 2401/95 נחמני נ' נחמני פ"ד נ(4), 1996, עמ' 661) (להלן: פרשת נחמני).

<sup>4</sup> להבחנה בין שני כיווני ההתפתחות בישראל ברמה החברתית ר' סילביה פוגל-ביז'אווי, "משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות" מין מיגדר פוליטיקה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, סדרת קו אדום, תשנ"ט, עמ' 107-166. כפי שאסביר בהמשך אינני מסכימה עם התיזה של הכותבת המבחינה בין קבוצות לפי חלוקה לעמדות

מורכבות בעזרת דוקטרינות משפטיות שנוצרו בתקופה אחרת ולצרכים שונים מאוד (דיני ההפלה, דיני החוזים וכיו"ב).<sup>5</sup>

התפתחות דומה ניתן לזהות בתחום דיני האימוץ. האפשרות הטכנולוגית של תרומת זרע והפריה חוץ גופית זכתה להסדרה על ידי המחוקק הישראלי. ההסדר החוקי שיקף תפיסות חברתיות מסורתיות אשר עברו שינויים מרחיקי לכת באותה תקופה בקרב קבוצות שונות בחברה הישראלית. כך למשל, המחוקק התנה תרומת זרע לנשים לא נשואות בהליך הערכה פסיכולוגי. דרישה זו הותקפה בבג"צ ונפסלה בשם הזכות להורות ואיסור הפליה<sup>6</sup> כך נפתחה הדלת לשימוש בטכנולוגיות החדשות כדי ליצור משפחות אלטרנטיביות – חד הוריות וחד מיניות (הומו-לסביות). משפחות אלו פונות לבית המשפט כדי לקבל הכרה בסטטוס החברתי החדש שנוצר, בתוקף של יחסי הורות בין האם הלא-ביולוגית לילדיה של האם הביולוגית למשל. התביעה להכרה משפטית במשפחה החדשה נעשית בעקיפין (עתירה כנגד פקיד משרד הפנים אשר סירב לרשום אימהות על בסיס צו אימוץ זר של אם לא ביולוגית)<sup>7</sup>, וישירות (עתירה להפעלת חוק האימוץ הישראלי להכרה ביחסי הורות של זוג אימהות לסביות)<sup>8</sup>. בכל אותם מקרים נדרש בית המשפט להחליט מהם גבולות ההכרה המשפטית במשפחות החדשות שנוצרו בחסות הטכנולוגיות החדשות, ואשר מלוות בתפיסות חברתיות חדשות. בבית המשפט התגלו שני קולות סותרים: קול שמרני, וקול ליברלי. את הקול השמרני ליווה שיח המדגיש את ה'טבעיות' של המשפחה המסורתית הגרעינית, את המוסר המקובל, את ערכי הדת היהודית המסורתית ואת תפקידו המצומצם של בית המשפט להכריע בסכסוך על פי חוקים ותקדימים (תוך השארת המחלוקות להכרעת המחוקק). לעומת זאת, הליברלים היו מוכנים להכיר בתפקיד המכוון של המשפט ביחס לגבולות המשפחה החדשה מתוך קבלה של תפיסות חברתיות חדשות. אחד מתפקידיה של פסיקת בית המשפט, סברו, הוא בהסרת דיעות קדומות כדי להקל את התקבלותן של המשפחות החדשות אל החברה הישראלית. שני הקולות גם יחד הכירו באחריות הכבדה המוטלת על בית המשפט כאשר הוא עוסק בשאלות

מסורתיות ופוסט-מודרניות שכן לדעתי ניתן למצוא את האמביוולנטיות בין העמדות גם בתוך אותה קבוצה גופה, כפי שההתדינות המשפטיות של זוגות לסביות ונשים חד הוריות מגלה.  
<sup>5</sup> לפירוט ר' דפנה ברק-ארז, "על סימטריה וניטרליות, בעקבות פרשת נחמני", עיוני משפט כ, 1 (ינואר, 1996): 197-238.  
<sup>6</sup> עתירה משנת 1997 בג"צ 998/96 ירוס-חקק נ' מנכ"ל משרד הבריאות (לא פורסם, החלטה מיום 11.2.97). בעקבות העתירה משרד הבריאות חזר בו ושינה את התקנות.  
<sup>7</sup> בג"צ 1779/99 רותי וניקול ברנר-קדיש נ' שר הפנים, פ"ד נד(2), 2000, 368.  
<sup>8</sup> עמ"ש 10/99 פלונית ופלמונית נ' היועמ"ש תקדין-מחוזי, כרך 2001(2), 2001, עמ' 125.

של סטטוס ובשרטוט גבולותיהן של המשפחות החדשות. מי במשפחה החדשה תחשב אמא? מי יחשב אבא? ומי יוכרו כילדיהם?

במסה זו אין בכוונתי להיכנס לסבך השאלות המשפטיות והמוסריות אשר מעלים דיונים מרתקים אלו. אני מבקשת לחזור אל המקרא, אל מגילת רות המעלה לטענתי בצורה מקורית את שאלת היחס בין הנורמה המשפטית לנורמה חברתית בהגדרת גבולות המשפחה. המגילה מתארת ניסיון ליצור משפחה חדשה, משפחה המבוססת בראש ובראשונה על קשר בין שתי נשים. במרכז הסיפור עומד הניסיון לקבל הכרה משפטית להסדר אלטרנטיבי בתוך מערכת חברתית וחוקית פטריארכלית. מגילת רות חושפת בכנות רבה את היכולת של נשים הנמצאות בשוליים החברתיים (אלמנות, חשוכות בנים, עניות, נוכריות) לקדם פרשנות יצירתית של חוקים אשר נועדו מלכתחילה לשמר את ישם האבי המת. הפרשנות החדשה של החוק שהן מקדמות נועדה לעזור לנשים לזכות בהכרה חברתית, בסטטוס כלכלי, ובהכרה משפטית. ניסיון זה מצליח רק כאשר נעמי ורות מצליחות לגייס את עזרתו של גבר (בעז) אשר לוקח על עצמו לקדם את הפרשנות החדשה של החוק בשער העיר (מקום המשפט הקדום). עם זאת, סיפורה של רות, כפי שאטען, אינו רק סיפור הצלחה, שכן במהלך שינוי החוק היא עצמה משתנה והופכת מדמות אקטיבית ויוזמת למושא לקניה ומכירה. קולה מושתק והבן שילדה מיוחס לנעמי. ההסטוריה היהודית מנכסת את פועלה לשם שימור השושלת הגברית: עובד, ישי, והמלך דוד. השימוש בחוק כדי לקבל הכרה משפטית למשפחה אלטרנטיבית מתגלה ככלי מעצים ומחליש כאחד. כוחו של המספר המקראי הוא בשימור שני הפנים הללו של החוק.

בחלקה השני של המסה אפנה אל המציאות הישראלית ואבחן את נסיונותיהן של נשים לקבל הכרה משפטית למסגרות משפחתיות אלטרנטיביות. אבחן כיצד בית המשפט הישראלי המודרני מתמודד עם פרשנויות יצירתיות לחוק, וכיצד הוא עושה שימוש במסורת היהודית כדי לקדם את בסיס הלגיטימציה של פסיקתו. לאור השניות שמגלה המגילה ביחס למאבק הפרשני של נעמי ורות אבדוק באם הניסיון להכיר באימהות חדשה היום מהווה מקור להעצמה פמיניסטית, או שהוא מוביל, כפי שקורה לא פעם לפעולה חתרנית במסגרת חוק פטריארכלי, לחיזוק הסדר החברתי הקיים. קריאה זו תאפשר לנו לבחון כיצד המפגש בין טקסטים משפטיים עכשוויים לטקסט המקראי יכול להפוך למפגש פורה המאפשר הבנה חדשה של הסיפור המקראי כמו גם

הצגה באור ביקורתי את הבחירות הפרשניות המודרניות של בית המשפט הישראלי בדרך להכרה במשפחה החדשה.

### חלק ראשון – מגילת רות

”באשר תלכי אלך...”

מגילת רות פותחת בסיפור נדודי משפחת נעמי ואליםלך מארץ יהודה אל ארץ מואב בשל רעב שפקד את הארץ. במואב שני בני המשפחה מחלון וכיליון [לנקד שמות] נישאים לנשים מואביות רות וערפה. אז מתחילים אסונות ליפול על המשפחה - בתחילה מת אבי המשפחה, אלימלך, ולאחר מכן שני בניו. נעמי שנשארה ערירית, ללא בעל ובנים, מחליטה לחזור אל בית לחם ומציעה לכלותיה לחזור לבית אימהותיהן. בנקודה זו מתחילה למעשה העלילה היחודית של מגילת רות, עם סירובה של רות לנהוג לפי המקובל. בעוד ערפה חוזרת לביתה ולעמה (מפנה עורף), דבקה רות בנעמי ואומרת לה משפט שנחרת בזיכרון הלאומי:

”אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחרייך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אליו, עמך עמי, ואלוהיך אלוהי. באשר תמותי אמות ושם אקבר, כה יעשה ה' לי וכה יוסיף כי המוות יפריד ביני ובינך.” (א: 16).

מילים אלו של רות מהדהדת עד ימינו. ואולם נדמה כי עוצמתן נובעת דווקא מחוסר יכולתנו למקם אותן במסגרת של נורמות חברתיות ומשפטיות מוכרות. זוהי אמירה שכוחה נותר בזרותה. מה פשר דבריה של רות? מהו המניע של רות לדבוק בנעמי?

קשה להסביר את רצונה של רות במונחים רציונאליים תכליתיים שהרי נעמי שאיבדה את בעלה ואת שני בניה איבדה את מקומה החברתי בקרב קהילתה ונדונה לחיי שוליות חברתית וכלכלית. יתירה מכך, לא נותרו לנעמי עוד בנים אשר מחוייבים על פי חוק היבום היהודי לשאת את רות לאישה. ואכן, נעמי רומזת לחוק היבום כאשר היא אומרת: ”שבנה בנתי לכן זקנתי מהיות לאיש, כי אמרתי יש לי תקוה גם הייתי הלילה לאיש וגם ילדתי בנים, הלהן תשברנה עד אשר יגדלו, הלהן תעגנה לבלתי היות לאיש?” (א: 12)

אם נתעלם לרגע מן ההקשר בו נאמרים דבריה של רות נוכל לשמוע בהם רצון ברור ופשוט של יצירת ברית, קשר משפטי מחייב, בין רות לבין נעמי. קשר כזה מתממש בדרך כלל באמצעות מוסד הנישואים. ואולם כאן, רצון זה מובע על ידי אישה אחת כלפי אישה אחרת, והשתיים היו קשורות בקשר משפחה -- בן האחת הוא בעלה של האחרת. קשר זה נפרס עם מות הבן/הבעל. נעמי ורות הנן נשים החיות במסגרת של תרבות פטריארכלית ודין פטריארכלי. מקומה של האישה

ומעמדה נקבעים ביחס לגברים בחייה - אביה, בעלה, אחיה. בתוך מערכת דינים אלו לא ניתן כלל לתת מובן לרצונה של רות לקשור את חייה בחיי נעמי.

סיפורי המקרא אינם מציעים מודל עצמאי לבחינת יחסים בין נשים. אלו הם יחסים שתמיד מתווכים דרך גברים, דרך תפקיד האישה כרעה וכאם, תפקיד המתמחה בהעמדת יורש לגבר. בתוך מערכת דינים זו - נקטע הרצף - שני בניה של נעמי מתו מבלי שהעמידו צאצאים, והיא עצמה זקנה מללדת שוב. קטיעת הרצף הזה מחייב את המספר המקראי להישיר מבט אל היחסים הנרקמים בין אישה לרעותה ולתת להם יצוג עצמאי לראשונה: מהי מערכת היחסים האפשרית בין חמות לכלה כאשר הבן/חתן אינו עוד בין החיים? האם ניתן לראות במערכת היחסים המתפתחת מעין יחסי אם בת? יחסי נישואים? האם יש מקום להתקשרות נשית מחוץ למשולש הפטריארכלי במרכזו עומד גבר? מה שם ינתן להתקשרות מעין זו?

פרשנויות שונות ניתנו להחלטתה הלא קונבנציונאלית של רות לדבוק בנעמי ולחזור עמה לארץ יהודה: כיבוד אם זקנה<sup>9</sup>. אהבת אמת לדת ישראל<sup>10</sup>, מעשה חסד, רצון אגואיסטי להעמיד לה צאצא מתוך קרובי משפחתה של נעמי<sup>11</sup>, ועוד כיו"ב. כל ההסברים הללו, דומה, מחלישים את עוצמת דבריה של רות שעדין מהדהדים אלינו מבין שורות המגילה: "באשר תלכי אלך, עמך עמי, אלוהיך אלוהי, המוות יפריד ביני ובינך." לולא ידענו מי הדוברת ומי הנמענת היה מובנם של הדברים פשוט: זהו משפט המתאר התחייבות עמוקה ביותר לאדם אחר. מעין ברית נישואים. חיזוק לפרוש זה ניתן למצוא בפועל היחודי בו משתמשת המגילה לתיאור הקשר בין רות לנעמי: "ורות דבקה בה." (א: 14). פעל זה מופיע לראשונה בבראשית ב' 24 לתיאור הקשר בין בעל לאשתו: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד." הפסוק מתאר את מעשה הבחירה של האדם המתגבר על הקשר הטבעי הביולוגי להוריו על מנת להתחבר לאישתו. הקשר החדש זוכה להכרה משפטית והוא מכונן סטטוס חברתי של משפחה. הפועל 'דבק' מתייחס במקרא באופן בלבדי לתיאור הקשר בין גבר לאישה ואילו במגילת רות, אנו שומעים לראשונה על

<sup>9</sup> חמש מגילות-תנ"ך עם פירוש דעת מקרא, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' יא.

<sup>10</sup> חמש מגילות-תנ"ך עם פירוש דעת מקרא, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' י-יב.

<sup>11</sup> להדגשת הצד התועלתני במעשיה של רות כסיפור של מהגרת המחפשת ביטחון כלכלי וחברתי, ר' Bonnie Honig "Ruth, The Model Emigre: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration", in Athalya Brenner (ed.) *Ruth and Esther-A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1999. pp. 50-74.

שימוש בפועל לתיאור הקשר של אשה עם אישה אחרת.<sup>12</sup> עובדה זו לא נעלמה מעיניהם של החוקרים. אילנה פרדס מצביעה על השימוש היחודי בפועל "דבק" במגילה, ואולם פרדס מציעה לקרוא את הפסוק באופן מטאפורי, כמצביע על נסיון ליצור יחסי אס-בת בין רות לנעמי בהעדר חוליה גברית מקשרת: "אפשר שהיא [רות] משתוקקת (אולי בדומה לאדם בבראשית ב' 24) לשחזר את האיחוד הראשוני עם האם, לשוב לרגע ארכאי שבו התינוק והאם הם "בשר אחד"<sup>13</sup> דברים אלו מצביעים על הקושי הרב גם במסגרת קריאה פמיניסטית של המגילה לשמוע את דבריה של רות כפשוטם, בהעדר חוק הנותן להם תוקף ומובן.<sup>14</sup>

על הקושי להבין את פעולת הגיבור ללא הבנה מוקדמת של מערכת החוק בתוכה הוא פועל וכנגדה הוא מתמרד עמד ההסטוריון היידן וויט:

"איננו יכולים אלא להשתומם על התדירות אשר בה הנרטיב ההסטורי ... מניח קיומה של מערכת חוקים אשר כנגדה הדמויות בסיפור מתמרדות ... ככל שההסטוריון הוא בעל תודעה היסטורית עמוקה יותר, כך, השאלה של המערכת החברתית ושל המערכת החוקית אשר מחזיקים אותה, כמו גם התוקף של החוק, הצדקתו, והאיום עליו, מעסיקים אותו.<sup>15</sup>

במילים אחרות כדי להבין את סיפורה של רות דרושה הבנה של מערכת החוק והמשפט אשר על בסיסה היא פועלת ואשר בה היא מורדת בנסיונה ליצור קשר מחייב של תמיכה ואהבה בינה לבין נעמי.

<sup>12</sup> אילנה פרדס הבריאה לפי חוה-גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תרגום: מיכל אלפון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 81. חיזוק לפרשנות זו מוצאת פרדס בדברי בעז לרות אשר ענינם עזיבת בית ההורים (כמו בנישואים): "הגד הוגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך ותעזבי את אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום". [ב: 11]. ראו גם, Mieke Bal *Leathal Love-Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987, p. 70

<sup>13</sup> פרדס, שם, עמ' 82.  
<sup>14</sup> אך השוו לקריאה הפמיניסטית של פישר אשר מציעה לקרוא את דבריה של רות כהצעת נישואין ומצביעה על כך כי דברי רות לנעמי משמשים לעיתים קרובות כשבועת נישואין בכנסיות, וכמו כן נעשה בהם שימוש בטקסי נישואין לסביים.

Irmtraud Fischer, "The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary to the Torah?" in Athalya Brenner (ed.) *Ruth and Esther-A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 24-49, 26.

לפרשנות המדגישה את קשר האהבה בין רות לנעמי ראו גם, מיכל בן-נפתלי, *כרוניקה של פרידה-על אהבתה הנכזבת של הדקונסטרוקציה* תל-אביב: רסלינג, 2000, עמ' 15-53.

<sup>15</sup> Hayden White, "The Vale of Narrativity in the Representation of Reality", in W.J.T. Mitchell (ed.), *On Narrative* Chicago: University of Chicago press, 1981, p.13. [My translation, L.B.]

### פמיניזם ומשפט במגילת רות

מבין שפע הפרשנויות למגילת רות ארצה להתמקד בשתי גישות, קריאה פמיניסטית וקריאה משפטית של המגילה. הפרשנויות הפמיניסטיות מצביעות על כך שהמגילה מעמידה במרכז עלילתה גיבורות נשים, שהגברים בחייהן מתו. נסיוןן של הנשים לקבל הכרה ומעמד חברתי הוא שמניע את העלילה. המגילה מקדמת פרשנות פמיניסטית של חוקים פטריארכליים (כמו חוק היבום וחוק הגאולה) ומכירה בחשיבותן של נשים בהסטוריה רחל ולאה, תמר, רות ונעמי (וברקע נרמזים גם מעשיהם של בנות לוט), כפי שאראה בהמשך. סיפורה של רות נקרא כחזרה על עלילות נשים מוכרות (האישה המפתה את הגבר כדי להמשיך את קיום השושלת) בניגוד לקודמותיה, נדמה כי במקרה של רות נמחקות המשמעויות השליליות של מעשה האישה (הפיתוי המיני) ודמותה מוצגת כמודל של חסד ונדיבות.<sup>16</sup> חוקרים אחרים מתמקדים בפן המשפטי של המגילה.<sup>17</sup> על פי תפיסתם מגילת רות מצטרפת לשורה של סיפורים מקראיים המתייחסים אל החוק המקראי היבש ביחס של מתח, ערעור והפרה. כך למשל, חוקי הירושה מעניקים את זכות הירושה לבכור (דברים, כא 15-17), וסיפורי המקרא מדגימים את כוחו של החוק דווקא על ידי הפרתו. כך זוכים בבכורה דווקא בנים צעירים כיצחק, יעקב, יוסף ואפרים.<sup>18</sup> הבנת היסוד החתרני בסיפורי המקרא וחשיבותו מאפשרת לראות את המגילה כמאתגרת שלושה חוקים שונים: האיסור לשאת מואביה, חוק היבום וחוק הגאולה.

קריאה פמיניסטית של המגילה מדגישה את יחודיותה של רות ואת הצלחתה לשבור מוסכמות על מנת לקדם את מטרותיהן של נשים. לעומת זאת, קריאה משפטית של המגילה תדגיש את יכולתו של הסופר המקראי לקבל סטיות וחריגות ממסגרת החוק היבש וכך לשמר את המתח בין חיים למשפט. לדעתי, פרשנויות אלו נותרות חסרות כל עוד לא נעשה ניסיון להבין את הקשר בין היסודות ה"פמיניסטיים" במגילה לבין התפקיד המרכזי אשר החוק והמשפט ממלאים בה. קריאה כזו תשפוך אור על חשיבות החוק ביחס להגשמת מטרות פמיניסטיות ועל מרחב הפעולה שהוא

<sup>16</sup> כך למשל המילה חסד מלווה את המגילה לאורכה ונקשרת שוב ושוב לדמותה של רות. (א: 8, ב: 20, ג: 10) Irmtraud Fischer, "The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary to the Torah?" in Athalya Brenner (ed.) *Ruth and Esther-A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p.27; Mieke Bal "Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy" Athalya Brenner (ed.) *A Feminist Companion to Ruth* Sheffield: Sheffield Academic press, 1993, p.46.

<sup>17</sup> Edward F. Campbell *Ruth-A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* New York: Doublday press, 1975. דניאל פרידמן *הרצחת וגם ירשת*, תל-אביב: דביר, תשי"ס, עמ' 314-319.



מותיר גם עבור נשים החיות במסגרת פטריארכלית. התמקדות בצד המשפטי של המגילה תבהיר גם את המחיר הכבד שנשים נאלצות לשלם כאשר הן מנסות להגשים את רצונן במסגרת מערכת חוקים פטריארכלית. רק קריאה משולבת כזו תאפשר לנו לשמוע ולהבין את דבריה מלאי העוצמה של רות בפרק הפתיחה של המגילה כמו גם את שתיקתה הרועמת בפרק הסיום.

בקריאת מגילת רות אשען על מחקריהן של מיקה בל, אירתראוד פישר ואילנה פרדס. שלוש הכותבות מקדישות מחשבה רבה לחשיפת הצדדים הפמיניסטיים והמשפטיים של המגילה. בחינת הדרכים בהן משתלבים היסודות הפמיניסטיים והמשפטיים של המגילה תעזור לחשוף את כוחו המעצים של החוק כמו גם את כוחו הדכאני. יש להבין את מאבקה ההירואי של רות להגשים את רצונה הא-חוקי לתת ביטוי לאהבתה לנעמי, לתמוך בה כלכלית, ולמסד באופן חוקי את הקשר ביניהם, בתוך המתח הזה.

#### המכשולים החוקיים בדרכה של רות

בתחילת מסעה של נעמי בחזרה לבית לחם היא מנסה לשכנע את כלותיה לחזור אל משפחתן, להינשא ולדאוג לעתידן. כפי שראינו, ערפה בוחרת לחזור בעוד רות מכריזה על רצונה לדבוק בנעמי. רצון זה נותר חסר מובן אפילו לנעמי עצמה אשר אינה מגיבה לדבריה ובוחרת לשתוק בהמשך הדרך. הקשר בין הנשים של נתינה הדדית ושותפות גורל מתקיים רק בשולי החברה, בנדודים בין ארץ מואב לארץ יהודה, באוהל, בקרב המלקטים והמלקטות. בהעדר חוק, אין רות יכולה להבטיח לנעמי ולעצמה יציבות כלכלית ומעמד חברתי קבוע. בשלב זה אנו נמצאים עדיין בתחום ה'יחסד' – מתן אשר נעשה לפני ומעבר לחובות החוקיות.<sup>19</sup>

השלב השני של העלילה עניינו ניסיוןן של שתי הנשים להיכנס תחת כנפי החוק, לקבל אישור רשמי לקשר שהתפתח בינן. בסופו של מהלך, היכולת להפעיל את החוק לקידום צרכיהן מאפשרת לנעמי לקבל נחלה, ולרות לקבל מעמד ותפקיד בקרב הקהילה היהודית. חשוב מכך, הפעלת החוק

<sup>18</sup> Robert Cover "Nomos and Narrative" in Marta Minow, Michael Ryan and Austin Sarat (eds.) *Narrative, Violence and the Law: The essays of Robert Cover*, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1993, pp. 113-120

<sup>19</sup> כפי שציינתי המילה 'יחסד' מלווה את המגילה מראשיתה. בהקשר המשפטי ניתן לעמוד על כך שחסד עומד מעבר ומעל לחובה המשפטית. בעוד רות נוקטת מיזמתה עמדה של חסד ההולכת מעבר לחובה החוקית כלפי תמותה, הרי שהגברים במגילה אינם ממהרים למלא את חובותיהם החוקיות ורק בעקבות שיכנוע האישה בעו לוקח על עצמו מעשה של 'יחסד' כלומר מעבר לחובתו החוקית כלפי נעמי ורות.

מאפשרת להו מסד את שתיקה דרך נישואיה של רות לקרוב משפחה של נעמי אשר גם גואל את אדמתה של נעמי ואורכ. החיה מציה מגבית קשות בדרכם של המשתתפים בדרמה. ראשית, עליהם להתמודד עם מוצאה של רות – היותה מואביה – ועם הדין המקראי (ספר דברים פרק כ"ג פסוק 4) האוסר על עמוני או מואבי לבוא בקהל ה' (האיסור עומד בתוקפו גם בדור העשירי של בני עמים אלו). מעבר לכך, דומה כי החוקים הרלוונטים, חוק היבום וחוק הגאולה, אינם חלים על המקרה שלפנינו, ולכן הפעלתם אינה מחוייבת על פי דין. החוק אם כן, מציב מכשול, ובמקרה הטוב אינו עוזר להגשים את מטרותיהן של רות ונעמי. אך כפי שאטען בהמשך, מעשה של פרשנות יצירתית ונועות מאפשרת להפוך את החוק לכלי לפתרון הבעיה.

על רות למצוא דרך להבטיח את נעמי מבחינה כלכלית ולמסד את קשריה עמה. מערכת החוקים הפטריארכלית עשויה לעזור לכל אחת מן הנשים בנפרד, אך לא לאפשר את המשך הקשר ביניהן: נישואיה מחדש של רות – יבטיחו את עתידה אך ינתקו אותה מנעמי. גאולת אדמתה של נעמי, תבטיח את כלכלתה, אך לא תיצור קשר משפטי עם רות. במילים אחרות, ההתקשרות עם גבר עלולה לנתק את קשריהן של הנשים, כמו שמלמדים סיפורים מיתולוגיים המציגים את רגע הנישואים כרגע של שבר ופרידה בין נשים.<sup>20</sup>

הפתרון נמצא בדמותו של בעז ה"גואל" במשמעות הכפולה של המילה – גואל אישה וגואל אדמה. פרק ב' למגילה פותח בהערה מטרימה של המספר: "ולנעמי מודע לאישה איש גיבור חיל ממשפחת אלימלך ושמו בעז." המקרה מביא את רות ללקט שיבלים בשדהו של בעז, ואולם שתי הנשים אינן מניחות למקרה להכתיב את גורלן. נעמי יוזמת פעולה של רות כדי להביא למיסוד הקשר בינה לבין בעז דרך מעשה של פיתוי ואומרת לרות: "ויהי בשכבו וידעת את המקום אשר ישכב שם ובאת וגלית מרגלתי ושכבת והוא יגיד לך את אשר תעשי" (ג: 4).<sup>21</sup> ואולם רות אינה מסתפקת בכך, לוקחת את היוזמה ואומרת לבעז את אשר עליו לעשות: "ויהי בחצי הלילה ויחרד האישה וילפת והנה אשה שכבת מרגלתי. ויאמר מי את ותאמר אנכי רות אמתך ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה." (ג: 8-9). בדבריה אלה של רות מצוי לדעתי המפתח לפתרון הבעיה. רות מתייחסת

<sup>20</sup> המפורסם בין המיתוסים הוא סיפורן של דמטר ובתה פרספוני אשר נישאת להאדס, כפי שמתואר בהמנון ההומרי לדמטר. ר' אייסכלוס, פרומתאוס הכבול, תרגום: אהרון שבתאי, תל אביב: שוקן, תשנ"ד, עמ' 131-149. לדיון מפורט וקריאה פמיניסטית בטקסט ר' ורד לב כנען "התפתחות הקול הנשי במיתוס-מיהמנון דמטרי לישושלת אנטוניה" ורד לב כנען ומיכל גרובר פרודלנדר (עורכות) הקול והמבט, תל-אביב: רסלינג, 2002, בעמ' 19-41.

לבעז כגואל – מילה זו מהווה גשר בין כוונתה המקורית של נעמי (לגאול את רות מאלמנותה ועריריותה) לבין מובנו המשפטי של המונח כפי שהוא נתפס על ידי בעז (גאולת הקרקע של נעמי). לטענתי, בעצם השימוש של רות במונח הדו-משמעי 'גואל' נעשה הקישור הראשוני בין חוק היבום לבין חוק הגאולה. שני החוקים מקבלים פרשנות מרחיבה במגילה על מנת להתאים לצרכיהן של רות ונעמי – ולראשונה, נקשרים כאן למקשה אחת.<sup>22</sup> רק על ידי צירוף החוקים ימצא פתרון שיבטיח את המשכיות הקשר בין הנשים. בניגוד למצופה, דווקא הקשר בין הנשים מוצג כקשר פורה המביא להמשכיות ההסטוריה היהודית – הקמת שושלת בית דוד.<sup>23</sup>

חוק הגאולה דורש משאר בשרו הקרוב ביותר של אדם שירד מנכסיו לגאול את האדמה שזה האחרון נאלץ למכור (ויקרא כ"ה: 23). חוק זה מספק מעין ביטוח סוציאלי לעני ומאפשר לשמור את האדמה בתוך המשפחה. חוק הייבום דורש מאחי הנפטר לשאת לאשה את האלמנה אם אין לה בנים וקובע כי הילד שיוולד ישא את שם הנפטר וירש אותו(דברים כ"ה: 5). מטרת החוק להגן על האלמנה כמו גם לשמור על המשכיות שמו של המת. שני החוקים מציגים שני רציונאלים: פטריארכלי וסוציאלי. נדמה כי הרציונאל הפטריארכלי הוא הדומיננטי מבין השניים – חשיבות המשכיות שם המת, הן על ידי העמדת צאצא והן על יד שמירת אדמתו בתוך המשפחה. ישום שני החוקים לעניננו מעורר קשיים ניכרים.<sup>24</sup> ראשית, חוק היבום במשמעותו הצרה אינו חל כלל במקרה זה, מאחר שלא נותרו אחים ליבם את רות. שנית, המגילה משאירה את נושא גאולת האדמה מעורפל. מתוך השיחה בין הגואל הקרוב ובעז מסתבר כי נעמי מכרה את השדה לצד שלישי שאינו קרוב משפחה ולכן קמה חובה לפדותו. ואולם בהמשך הדברים בעז אומר כי יקנה את הקרקע מיד נעמי ומידי רות. פרשנות מילולית של החוק המקראי מעלה ספיקות גדולים לגבי תחולתו על המקרה אותו מציגה המגילה. ואולם, ייתכן כי דווקא חוסר היכולת להפוך את החוקים לחובות דתיות משפטיות המחייבות את המשתתפים בדרמה הוא שפותח בפני הנשים את האפשרות לפרש את החוק פרשנות יצירתית ואולי אף חתרנית על מנת להשיג מטרות שונות מן המטרות המקוריות.

<sup>21</sup> כאן חשוב לשים לב להבדל אפשרי במניעים של נעמי ורות. ייתכן כי נעמי פועלת מתוך קבלה של תרבות פטריארכלית וניסיון לקבל הגנתה באמצעות שימוש ברות, בעוד רות מעוניינת דווקא לאתגר מסורת זו על ידי מציאת פיתרון שיטיב עם שתי הנשים כאחת.

<sup>22</sup> ר' גם Edward F. Campbell Ruth- A New Translation with Introduction, Notes and Commentary. New York: Doublday press, 1975, p.132.

<sup>23</sup> ובאנאלוגיה לפרשת נחמני שהזכרתי בפתיחה, הרי גם כאן המספר המקראי מעביר אותנו כמעט מבלי משים מבעיה של פוריות (הן רות והן עורפה לא ילדו במשך עשר שנים) לנושא של יצירת משפחה אלטרנטיבית (הנסיון למסד את הקשר בין רות לנעמי ויצירת מעין מוסד פונדקאות – רות אם ביולוגית בעוד נעמי מגדלת את הילד).

נעמי ורות משתמשות בשיח המשפחתי בדרך חתרנית על מנת להציב את צרכיהן של הנשים במרכז העלילה. כך למשל, כאשר נעמי מנסה לשכנע את כלותיה להיפרד ממנה היא מבקשת מהן לחזור לבית אימהותיהן (א : 8. לא לפי הנוסח המקובל של בית אב). נעמי מתיחסת לחוק היבוס, לא כאל מנגנון משפטי שנועד לשמר את שם הבנים, אלא כאל אמצעי משפטי להגן על נשים אלמנות (א : 11-13). ואולם היצירתיות האמיתית בפרשנות החוק מתגלה בדבריה של רות אשר מערבבת (ואולי אף מבלבלת) בין שני החוקים וקוראת לבעז 'גואלי' – מונח מתחום חובת גאולת האדמה, במשמעות של יבם. הקישור האסוציאטיבי שיוצרת רות בדבריה בין חוק היבוס לחוק הגאולה, נראה הגיוני לאור העיקרון המנחה המשותף שעומד בבסיס שני החוקים.<sup>25</sup> בדבריה הופכת רות את עצמה מאוביקט הנתון לחוק, לסוביקט המפעיל את החוק. עצם ההישענות על החוק עוזרת לרות להפוך את מעשה הפיתוי של בעז למעשה אתי החוסה תחת כנפי החוק : "אנוכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה". זוהי קריאה אל בעז לממש את החובות המוסריות והחוקיות שלו ביחס אליה ואל נעמי. ברגע זה הופכת רות את עצמה למפרשת של החוק המקראי.<sup>26</sup>

יש לשים לב כי מתחת למעטה החוקיות אשר נוסכת המגילה על המעשים האמורים היא משנה, באמצעות הנראטיב, את היחס בין מרכז לשוליים. על כך כותבת פרדס : "בהיפוך של אופן החליפין הפטריארכלי בו משמשות נשים לתיווך היחסים בין גברים, ממלא הפעם בעז, הגואל, את תפקיד המתווך, ומאפשר לא רק "להקים שם המת" מחלון, אלא גם את שימור הקשר בין רות ונעמי."<sup>27</sup> במילים אחרות, הנשים הן היוזמות ובתוך כך הן הופכות את הקערה על פיה ומשתמשות בחוק כדי למסד קשר אשר לא ניתן היה למסדו בדרכים אחרות. בתוך כך, הופכות הנשים את המטרה הסוציאלית (לעזור לאלמנות, לנוכריות, לעריריות) לחשובה מן המטרה הפטריארכלית (להמשיך את שם הנפטר). הפניה לבעז נועדה למסד את הקשר בין הנשים ולהגן על צרכיהן, ולא לשימור שם האב (פרי הבטן של רות "עובד" אינו מיוחס כלל לבעלה המת מחלון).

<sup>24</sup> לפירוט ר' דניאל פרידמן **הרצחת וגם ירשת**, תל-אביב : דביר, תש"ס, עמ' 314-319.

<sup>25</sup> Edward F. Campbell *Ruth - A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, New York: Doublday press, 1975, p.137.

<sup>26</sup> בעוד נעמי היא זו שיזמה את מהלך הפיתוי, היא נשארת במסגרת החשיבה הפטריארכלית, ומנחה את רות לחכות למוצא פיו של בעז. לעומתה, רות פורצת מסגרת זו, והיא זו המכתיבה לבעז מהי חובתו החוקית והאתית.

<sup>27</sup> אילנה פרדס **הבריאה לפי חוה-גישה ספרותית פמיניסטית למקרא**, תרגום : מיכל אלפון, תל-אביב : הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 83.

המגילה רומזת על שינוי זה במספר דרכים. ראשית, יוזם הקשר אינו בעז. היוזמות הן נעמי ורות המתכננות יחד את מלאכת הפיתוי. שנית, הנשים מעדיפות את בעז, דמות המאופיינת במעשי החסד שלה, על פני הגואל הפורמלי של אדמת נעמי. דמותו ומעשיו של בעז מלמדים כי הוא זה שיסכים "לפרוש את כנפיו" על שתי הנשים כאחת, גם אם יאלץ לחרוג לשם כך מן הפרשנות המילולית של החוק. הביטוי הבוטה ביותר לחריגה מרוח החוק שנועד כאמור להקים זרע לבעל המת היא בהתייחסות אל הצאצא כאל בנה של נעמי ("יולד בן לנעמי"), הפרה רדיקלית של הנוסחה לפיה הבן נולד לאביו. השם לא ניתן על ידי בעז אביו אלא על ידי מקהלת הנשים: "ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד בן לנעמי ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד" (ד: יז). עם סיום הפרשה הופכת רות מדמות שולית (אלמנה, עניה, מואבית) לדמות התופסת מקום במרכז ההסטוריה היהודית – אם השושלת של המלך הגואל.

על כל מעשה יצירת הקשר בין רות לבעז מרחף החוק האוסר על נישואי תערובת, חוק שאמור היה להיות מכשול כבד בדרכן של נעמי ורות. בתקופת עזרא ונחמיה נעשה מאמץ מרוכז להילחם בנישואי תערובת (עזרא ט-י. נחמיה כג 1-3, 23-27). ייתכן שעצם המעבר על איסור זה עומד ביסוד האסונות שנפלו על משפחת אלימלך. הקישור שנוצר בין חוק היבוס לחוק הגאולה, מתגלה מנקודת מבט זו כקישור מסוכן, שכן יש בכוחו להכשיר את נישואי בעז ורות, ובכך לגרום לעבירה על איסור חמור במיוחד של נישואי מואביה.<sup>28</sup> על פי דברי המפרשים המסורתיים ייתכן כי איסור זה הוא העומד ביסוד סירובו של הגואל הראשון לשאת את רות בנוסף לגאולת האדמה "לא אוכל לגאול לי פן אשחית את נחלתי..." (ד: 6).<sup>29</sup> כאן מתגלה למעשה המתח העובר כחוט השני במגילה בין פרשנות פורמליסטית של החוק לבין פרשנות תכליתית על פי רוחו ומטרתו. פרשנות פורמליסטית-מילולית של החוק תגלה כי הגואל הקרוב צדק – חובתו החוקית אינה חלה מעבר לחובת גאולת האדמה, אותה הוא נכון לקבל על עצמו. הרחבת החובה כחלה גם על לקיחת רות לאישה על ידי צירוף חוק הגאולה והיבוס, מסכנת את מי שמקבל אותה במעבר על האיסור החמור של נישואי מואביה. הצגת עמדה פורמליסטית זו (הבאה לידי ביטוי גם בכך שהגואל הקרוב הוא היחיד מבין המשתתפים בדרמה שאינו זוכה לשם במגילה ובכך מיצג אולי את הדיעה

<sup>28</sup> Mieke Bal *Leathal Love-Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987, p. 80

<sup>29</sup> רש"י מפרש שחשש לפגם בזרעו כיוון שרות היתה מואבית. ואולם לדעתו הגואל טעה כי האמור בספר דברים מכוון לעמוני ולמואבי (לשון זכר), ולא למואבית או לעמונית. (מובא אצל דניאל פרידמן *הרצחת וגם ירשת*, תל-אביב: דביר, תש"ס, עמ' 314). לדעתי פרשנות זו אומנם מתגברת על המכשלה החוקית, אך בכך מאבדת את הדרמה

הרווחת, הפרשנות המקובלת) נועדה להציג בפני הקוראים את הסיכון העצום הכרוך במעשים המתוארים במגילה - נכונות להרחיב את הכוונה המקורית של החוק המקראי ואף לסטות ממנה ממש.

הרציונאל לאיסור נישואי מואבים מובא בספר דברים: "על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים..." (דברים כג: 5). רציונאל זה לא מתקיים לגבי רות רות המואביה אשר על פי המסופר עושה מעל ומעבר לחובותיה החוקיות כלפי חמותה ולוקחת על עצמה לספק לה לחם ולדאוג לכל מחסורה, גם כאשר קרוביה מתכחשים לחובותיהם. במונחים מודרניים ניתן לנקוט דרך של פרשנות תכליתית (על פי מטרתו של החוק ורוחו) ולומר כי רציונאל האיסור לא חל במקרה של רות, שכן היא הוכיחה במעשיה שאינה ממשיכה את מסורת בני עמה ביחסם הרע לבני ישראל. זוהי כנראה מטרת המספר המקראי בהדגישו את החסד הרב שעושה רות עם נעמי. ואולם ואולם בכך לא הסתיימו הקשיים הפרשניים. התוצאה של צירוף חוק היבום והגאולה אינו רק מעבר על איסור נישואי מואביה אשר ניתן להצדיקו באמצעות פרשנות לאור רוח החוק, אלא גם היפוך המטרה העמוקה יותר המחברת בין שלושת החוקים. שלושת החוקים נועדו בדרך זו או אחרת לשמור על המשכיות הקהילה – במישור הציבורי דרך איסור ערבוב בין עם ישראל לבין עמים זרים, ובמישור המשפחתי דרך המשכת זרע המת ושמירת אדמותיו בתוך המשפחה. קהילה למעשה בנויה על השילוב בין אנשים, טריטוריה וזמן. חוק היבום מגן על הקהילה המשפחתית במישור האנשים והזמן. חוק הגאולה מגן על הקשר של אלו למקום מסוים. מטרת החוקים היא אם כן שימור גבולות המשפחה ושימור גבולות קהילת הלאום. סיפור רות חותר תחת היכולת ליצב גבולות אלו בשני הכיוונים שכן על ידי נישואי בעז ורות (שושלת משפחתית הנוצרת באמצעות נישואים עם בת מואב) נוצרת שושלת בית דוד (שושלת לאומית המבוססת על נישואים עם בת מואב). בכך מתגלה אולי גדולתה האמיתית של המגילה – ההבנה כי המסורת היהודית מציגה דווקא את העירוב עם הזר והמאיים, בניגוד לחוק הפורמלי, כיסוד של אחיזה והמשכיות.

המגילה נכונה לכונו את יסודות מלכות בית דוד (המלך המשיח – המלך הגואל) על מעשה של הפרת חוק. ולא סתם חוק, אלא חוק שנועד לשמר את המשכיות הקהילה. בפרשו את המתח בין

---

של הסיפור. דווקא אם נניח כי הגואל לא טעה והוא משקף פרשנות פורמליסטית אך נכונה של החוק, הרי שאז

הנרטיב המקראי של סיפורי האבות לבין חוקי הירושה מגיע קאבר למסקנה כי מתח זה מצביע על בעיה מוסרית/פוליטית רחבה יותר, שאלת הלגיטימיות הפוליטית של סדר משפטי חדש:

"The problem addressed by these biblical narratives is also an instance of a still more general problem of political legitimacy. Every legal order must conceive of itself in one way or another as emerging out of that which is itself unlawful."<sup>30</sup>

על פי קאבר, הצגת רגע הייסוד כרגע א-חוקי, מהווה דוגמא לדורות הבאים ולכן מאיים תמיד לשוב ולערער את הסדר החברתי על ידי יחידים שיפרצו את מסגרת החוק. במגילת רות אומנם לא מדובר ברגע של יסוד חוק חדש, ובכל זאת זהו הרגע בו נוצרת שושלת בית דוד תוך הפרת חוק מהותי לזיכרון הקולקטיבי היהודי. בכך מצטרפת מגילת רות המציבה את התחלתה של שושלת דוד בנישואים עם מואביה, לסיפורים מקראיים המייצגים את חוסר היכולת להכיל את רגע שינוי החוקר במסגרת החוק הקיים (ראו להלן, סיפור בנות לוט, סיפור תמר ויהודה). ההצדקה לחריגה נעשית תמיד בדיעבד באמצעות סיפור. מנקודת מבט זאת נראה כי כל סיפור המגילה נועד למעשה להצדיק את העובדה כי דוד המלך הוא ממוצא 'מפוקפק' על ידי הצגת דמותה המיוחדת של רות, סבתו.

הנקודה המעניינת היא שבסיפור המגילה, בניגוד לסיפורי המקרא שעוסקים בהפרת חוקי הירושה, האישה היא שנכונה לחצות את הקווים החוקיים, ליצור רגע של כינון והתחלה חדשה, כדי לאפשר את המשכיות ההסטוריה. בעז, המקבל את פרשנותה של רות במפגש הפרטי ביניהם, אינו מסתפק בהצדקה המוסרית שהיא נותנת למעשהו והוא נזקק לאישור ציבורי בעל תוקף משפטי. לשם כך נועדה סצינת המשפט בשער העיר אשר הוא יוזם למחרת עם בוקר. זהו משפט ממנו נעדרות נשים והוא מתנהל אך ורק בין גברים. במהלכו מוותר הגואל הקרוב על זכותו לגאול את אדמת נעמי ולשאת את רות. העברת הזכות לבעז באה לידי ביטוי בשליפת נעלו והעברתה לבעז. "ויאמר בעז לזקנים וכל העם: עדים אתם היום כי קניתי את כל אשר לאלימלך ואת כל אשר לכליון ומחלון מיד נעמי. וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאישה להקים את שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו עדים אתם היום." (ד' 9-11). עשרה זקנים משמשים כעדים ובכך נותנים תוקף משפטי לפעולותיו של בעז, אשר כפי שטענתי מערבים חריגה מן האיסור

מתגלה המתח בין שני סוגי פרשנות לחוק המקראי.  
<sup>30</sup> Robert Cover "Nomos and Narrative" in Marta Minow, Michael Ryan and Austin Sarat (eds.) *Narrative, Violence and the Law: The essays of Robert Cover*, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1993.

המקראי ולכאורה עבירה על החוק (איסור נישואים עם מואביה). לא רק שהנשים נעדרות מן המשפט אלא הן שהופכות במהלכו מסוביקט לאוביקט. רות אשר יזמה את ההליך כולו הופכת כאן למושא של קניה ורכישה, והיא מועברת לבעז באותה הדרך עצמה שבה הוא רוכש את אדמות אלימלך.

דבריו של בעז מחזירים אותנו אל קו הפרשנות הפטריארכלי לחוק היבום והגאולה – המטרה האחת והיחידה הנוכרת בפיו במהלך המשפט היא שימור שם המת. ואולם במסגרת העדות על מעשהו של בעז חל היפוך מעניין בדרך שבה דברי הזקנים והעם (הממלאים תפקיד של מעין מקהלה יוונית) שוזרים את הסיפור לזיכרון הקולקטיבי הלאומי: "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם. ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת." (ד' 11-12). כותבות פמיניסטיות שונות עמדו על היחוד שבהזכרת השושלת הנשית המוצגת כאלטרנטיבה לשושלת הגברית עימה מסיים כותב מגילת רות את הסיפור. דברי העם מקשרים את סיפורה של רות לסיפורה של תמר ולסיפורן של לאה ורחל. הקישור לסיפור לאה ורחל איננו ברור על פניו והסברה שהועלתה היא כי שתי הנשים (לאה ורחל) מיצגות פנים שונים של הנשיות אשר רק צירופן יכול להביא להמשכיות ההסטוריה היהודית – הקמת בית ישראל, כפי שרק צירופן של נעמי ורות הביא להקמת שושלת בית דוד.<sup>31</sup> הקישור לסיפורה של תמר מאיר את הצד האפל בסיפורה של רות, אשר רק נרמז בתיאור המפגש בינה לבין בעז. המקהלה רומזת לכך שסיפורה של רות הוא וריאציה על סיפורה של תמר, שני הסיפורים עוסקים בכשלונו הגברים למלא את חובת היבום כלפי האישה, וביוזמתה של האישה למצוא לה יבם ובכך להמשיך את השושלת. במקרה של תמר, כמו במקרה של רות, היבם שהיא מוצאת לעצמה אינו נכלל בגדר החובה החוקית הרשמית, שכן אין מדובר באח הבעל המת אלא באביו יהודה. יתירה מכך, מעשה הפיתוי אשר רק נרמז במגילת רות, הוא גלוי בספורה של תמר ומציב את מעשיה בשוליים העמומים של החוק. כדי להתעבר התחפשה תמר לזונה והצליחה לפתות את יהודה ולהרות לו ללא ידיעתו. גם בסיפורה של תמר מביע המספר בסופו של יום עמדה התומכת במעשיה כאשר הוא שם בפיו של יהודה את הדברים הבאים: "צדקה ממני כי על כן לא נתתיה

<sup>31</sup> אילנה פרדס הבריאה לפי חוה-גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תרגום: מיכל אלפון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, בעמ' 80. Irmtraud Fischer, "The Book of Ruth: A 'Feminist' Commentary to the Torah?"



לשלה בניי" (בראשית, ל"ח 26). ואולם, יהודה, בניגוד לבעז, אינו נושא את תמר לאישה, וההצדקה של מעשיה אינה עוברת הליך של עיבוד חוקי כפי שקורה במקרה של רות ובעז (יש לזכור כי בעז עצמו הוא נצר לשושלת פרץ, בנם של תמר ויהודה). מעשיהן של רות ותמר מצביעים אל מעשה פיתוי נוסף של נשים אשר נועד להקים זרע, אך עירב חציית גבולות החוקיות באופן מפורש עוד יותר. הכוונה היא לסיפור בנות לוט בחששן כי האנושות עומדת בפני סכנת כיליון בעקבות השמדת סדום ועמורה מחליטות לעבור על איסור גילוי עריות, ולהרות לאביהן. שני הבנים שנולדים כתוצאה מפעולה זו הופכים לאבות העמים עמון ומואב (שני עמים אשר כפי שראינו יחס המקרא אליהם הוא שלילי). במגילת רות הקשר אל אותו מעשה פיתוי אסור שכלל עבירה על איסור גילוי עריות נרמז דרך מוצאה של רות - רות המואביה. כך, בשלושת הסיפורים של בנות לוט, תמר, ורות, לוקחות על עצמן הנשים לעבור על איסור (חוקי או אתי) כדי להביא להמשכיות השושלת. בכל אחד מן הסיפורים, למרות שמעשה מהווה מלכתחילה חריגה ממסגרת המותר והמקובל, הרי בדיעבד מוצדקת עמדתן של הנשים. עם זאת ניתן לראות גם שוני בדרגת ההצדקה שמעניק המספר המקראי לכל מעשה: בנות לוט מביאות ליצירת שני עמים, אך אלו אינם זוכים ליחס חיובי במקרא. תמר, מצליחה להקים את שושלת יהודה, אך היא עצמה לא מקבלת מעמד חוקי ויהודה אינו נישא לה. רק מעשיה של רות זוכים לגיטימציה מלאה - הן באמצעות נישואיה לבעז, והן בהיותה עומדת בבסיס שושלת המלך הגואל - דוד.

שלושת הסיפורים: בנות לוט, תמר, רות - הם סיפורים של כינון שושלת לאומית - סיפורי כינון אשר מצביעים כולם על רגע של א-חוקיות אשר עומד בבסיסן. המיוחד בשלושת הסיפורים הללו הוא כי דווקא הנשים הן היוזמות את המהלך, הנשים הן שמוכנות להסתכן ולעבור על טאבו חברתי או איסור משפטי, בהבינן כי רק צעד זה יאפשר את המשכת ההסטוריה. בזמן המעשה לא ניתן להצדיקו במסגרת הפרשנות המקובלת של החוק הקיים. ההצדקה יכולה להינתן רק בדיעבד, והיא מקבלת אישור רשמי בכך שדווקא הן אלו שנבחרות על ידי המספר המקראי להקים את השושלת. כך קורה שבבסיס כל שושלת מצוי רגע של 'אחרות' הנמצא מחוץ לחוק ומחייב להכיר כי החיים לא מאפשרים להפעיל את החוק בצורה מיכנית ודורשים נכונות לחרוג ממנו.

האם ניתן אם כן לראות בסיפורן של נעמי ורות סיפור של הצלחה מנקודת מבט פמיניסטית? פרשנות כזו חוטאת לדעתי למורכבות של הטקסט המקראי. פעולתן של רות ונעמי מתרחשת במרחב המעוצב על ידי חברה פטריארכלית וחוקים פטריארכליים. יכולתן לשנות את החוק לטובתן מהווה הצלחה, ואולם פעולתן אינה מהפכנית, אין הן משנות את המסגרת החוקית, והן כפופות למגבלותיה הנוקשות. פעולתן יכולה להיחשב לכל היותר כחתרנית – כזו המפעילה את החוק בניגוד למטרותיו המקוריות ומצליחה לכופף אותו לצרכיהם של גברים ונשים הנמצאים בשוליים החברתיים. ואולם כל פעולה חתרנית, בקבלה את החוק הקיים, נושאת בחובה מחיר כבד עבור אלו שבחרות בה, שכן הן מחוייבות להשמיע את קולן במסגרת הכופה והמצומצמת של החוק הקיים אשר לא ראה את צרכיהן כמרכזיים. (כך למשל, במשפט של בועז רות לא נוכחת והיא מועברת כחפץ של קניה ומכירה). יתירה מכך, לפעולה החתרנית יש גם מחיר פוליטי שכן דווקא הצבעה על קיומו של מרחב פעולה מסוים עבור נשים, מרחב המאפשר לצמצם את הפער בין חוק לצדק, עשוי לשמש לחיזוק ומתן לגיטימציה לאותה מערכת חוקים ממנה סובלות נשים רבות אחרות. אלו הם שני פניה של הפעולה החתרנית - פעולת ההתנגדות משנה רק במעט ומאשררת את הקיים.<sup>32</sup>

מהם שני פניה של החתרנות במגילה? תשובה לכך ניתן לקבל אם נעקוב אחר השינויים בקולה של רות. המגילה מתעכבת על שלשה צמתים חשובים בהתפתחות קולה של רות – בצומת הראשון, כאשר נעמי מפצירה בה לחזור לארצה ולעמה, דבריה של רות עומדים בניגוד מוחלט למקובל ולמצופה (כפי שמדגימה פעולתה של ערפה), רצונה מקבל ביטוי ברור ורב עוצמה בדבריה לנעמי. ואולם דבריה נשארים חסרי מובן מחוץ למערכת חוק ונורמות חברתיות מקובלות, וכך התגובה היחידה הניתנת להם היא שתיקתה של נעמי. בצומת השני, קולה של רות צריך לעבור שינויים והתאמות כדי להיכנס למסגרת החוק הקיים. רות מנסה לתת לרצונה תבנית חוקית על ידי קידום פרשנות חדשנית ונועזת לחוסר היבום ולחוק הגאולה. פרשנות זו היא פרי פעולתן המשותפת של הנשים. והיא מקבלת ביטוי בתחום הפרטי במפגש הלילי בגורן בין רות לבועז. ייתכן כי כבר בשלב זה ניתן להבחין בהבדל בין מטרותיה של נעמי, אשר תותרת להיכלל בסדר החברתי הפטריארכלי

<sup>32</sup> להדגמה ודיון ר' אביעד קלינברג, רגל החזיר של האח ג'ינפרו (זמורה ביתן, תל אביב, 2000) 464-481. רונן שמיר, מיכל שטראי ונלי אליאס, "שליחות, פמיניזם ופרופסיונליזם: טוענות רבניות בקהילה הדתית-אורתודוקסית", **מגמות** לח, 3, (1997): 313-348; בג"צ 6300/93 המכון להכשרת טוענות רבניות נ' השר לעניני דתות ואח', פ"ד מחן (4), 1994, עמ' 441; Lucie E. White, "Subordination, Rhetorical Survival Skills, and Sunday Shoes: Notes on the Hearing of Mrs. G." *Buffalo L. Rev.* 38(1999):1-56

הקיים באמצעותה של רות, לבין פעולתה של רות, אשר יוזמת קישור בין שני חוקים על מנת לקדם פרשנות סוציאלית של החוק אשר תעזור לה ולנעמי כאחת. בעז מתגלה כמי שנכון לאמץ פרשנות ליבראלית של החוק על פי רוחו הסוציאלית ובכך לקדם את מטרותיהן של נעמי ורות. הובעה אף הסברה כי בעז היה מוכן לאמץ פרשנות זו לא רק כפעולת חסד אלא בשל אינטרסים ורצונות עצמאיים משלו.<sup>33</sup> בעז נהנה מיתרון בהיותו גבר שכן רק הוא זכאי להעמיד את פרשנותו למבחן משפטי בשער העיר – והוא זה שמקבל את זכות המילה האחרונה. ואכן, במשפטו עם הגואל הקרוב בעז מציע פרשנות המשלבת את שני החוקים. כפי שראינו, לאחר שרצונו זכה בתוקף משפטי מתוך עדות הזקנים והעם, הוא חוזר ומפרש את החוק על פי מובנו הפטריארכלי (שימור שם המת), תוך הפיכת רות לאוביקט של מכר. הפרשנות הזאת מנוגדת לפרשנות שניתנה לחוק על ידי נעמי ורות אשר הפכו את יחסי המרכז והשוליים ושמו במרכז את הדאגה לאישה האלמנה והחלשה. ייתכן כי עמדה זו היתה נחוצה כדי להשיג את האישור המשפטי למעשה. איזו מן הפרשנויות ניצחה אם כן? האם קולה של רות הוכפף לקול הפטריארכלי, או שעלה בידה לשנות את התפיסה החברתית? המספר שומר על אמביוולנטיות בשלב זה. בצומת השלישי של העלילה מתרחש המעבר מן הסיפור האישי של רות לזיכרון הקולקטיבי. על פניו נראה כי סופה של המגילה מכפיפה את המעשים של רות ונעמי לצרכי שימור השושלת הפטריארכלית – כל חשיבותה של רות היא בכך שהצליחה להעמיד צאצא זכר, את עובד, סבו של המלך דוד. ואולם, כפי שראינו, המקהלה משמרת את הגרעין החתרני של הסיפור. לצד השושלת הפטריארכלית אותה מונה מספר המגילה כמעין מסגרת פורמלית לפרשה, אנו שומעים מפי המקהלה על שושלת חלופית (חתרנית?), שושלת מטריארכלית של אימהות האומה – רחל ולאה, תמר, ואליהן מצטרפת כעת רות.

האמביוולנטיות נשמרת גם בביטויים לשוניים חתרניים: המקהלה מיחסת את הבן לזרעו רות (ד: 12), היא קובעת כי 'בן יולד לנעמי' (ד: 17) (לא למחלון, לא לבעז ואפילו לא לרות), קביעת שם הבן איננה ניתנת לאביו אלא נקבעת על ידי הקול הקולקטיבי של המקהלה. המקהלה מברכת את נעמי באמרה "והיה לך למשיב נפש ולכלכל את שיבתך כי כלתך אשר אהבתך ילדתו אשר היא טובה לך משבעה בנים."<sup>34</sup> כלומר, חזרה אל הפרשנות הסוציאלית של חוק היבום (מטרתו לעזור לאישה) וגם אירוניה דקה על מטרתו הפטריארכלית המקורית. כל הסיפור נועד לכאורה להביא

<sup>33</sup> דניאל פרידמן **הרצחת וגם ירשת**, תל-אביב: דביר, תש"ס, עמ' 313-319.

<sup>34</sup> רות ד: 15. ייתכן שיש כאן דההוד לסיפורה של חנה אשר אלקנה אישה ניסה לעודדה באומרו "למה תבכי ולמה לא תאכלי ולמה ירע לבבך, הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים" (שמואל א, א: 8). קישור נוסף הוא תיאורה של חנה

להולדת הבן, והנה עתה, משנולד הבן המיוחל, קובעת המקהלה כי רות טובה לנעמי משבעה בנים. מבחינה מעשית, רות ונעמי הצליחו למסד את הקשר ביניהן, קשר זה היה פורה והביא להולדת ילד משותף לנעמי ורות – רות היא האם הביולוגית ואילו נעמי היא האם החברתית "ותקח נעמי את הילד ותשיתוהו בחיקה ותהי לו לאומנת." לנו לקוראים נותר להחליט האם סיוס המגילה מעיד על חיזוק ההגיון הפטריארכלי הרואה בתפקיד העיקרי של נשים אימהות ושימור השושלת הגברית, או אולי מדובר בשימוש במערכת חוקים פטריארכלית בניגוד גמור למטרותיהם המקוריות ותוך קידום רצונן, וסדר היום העצמאי של נשים הפועלת במסגרתה.

### חלק שני: פמיניזם ישראלי ואתוס ה'אם ורעיה'

סיפורה של רות חשף את היחס המורכב בין נשים משפחה ומשפט במסורת היהודית. מערכת המשפט היא מערכת פטריארכלית אשר משמרת את קנינו וזרעו של הגבר. הנשים זוכות בה להגנה, או להכרה רק בהיכנסן לתוך אותה מערכת חוקים פטריארכלית ומסגרת משפחתית פטריארכלית. מרגע כניסתן 'תחת כנפי החוק' אנו מתקשים לזהות את קולן העצמאי, את תשוקותיהן, אהבותיהן או פחדיהן. הן הופכות באחת מסוביקט עצמאי חושב, שואל, ויוצר, לאוביקט של העברה, קניה ומכירה בין גברים. ראינו כי המסורת כפי שנשתמרה במגילת רות מציגה עמדה אמביוולנטית ביחס לנסיוןן של נשים להתאים את החוק לצרכיהן.

כיצד התמודד הפמיניזם הישראלי עם מסורת ארוכת שנים זו? כיצד ניסה להשתחרר ממערכת מושגים ועולם משפטי הרואה את האישה במונחים קנייניים ביחס לבעלה, ואת תפקידה העיקרי כרעיה ואם?

הורות, בתרבות הפטריארכלית, היא תפקידה הכמעט-בלעדי של האישה. הפמיניסטיות של שנות החמישים באירופה (סימון דה-בובואר), ובעקבותיה בארה"ב סימנו את התפקיד האמהי כשורש כל רע - המכשול העיקרי העומד בפני נשים בדרישתן להכיר בזכויותיהן כשוות לגברים.<sup>35</sup> לא

כמרת נפש, כאשר באופן דומה נעמי מתריסה כנגד האלוהים והופכת את שמה למרא ("ותאמר אליהן אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא כי המר שדי לי מאד" (רות א: 20)).

<sup>35</sup>סימון דה בובואר, המין השני א'-העובדות והמיתוסים, תרגום: שרון פרמינגר, תל-אביב: בבל, תשס"א. (הספר פורסם לראשונה ב 1949).

Shulamith Firestone *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, New York: Bantam Books, 1971.

דה-בובואר רואה בביולוגיה הנשית ובמיוחד בהליך הלידה וגידול הילדים שורש שיעבודן של נשים. פיירסטון מסכימה עימה אך מאמינה כי הטכנולוגיה המתפתחת (אמצעי מניעה, הפריית מלאכותיות, והפריות מבחנה) יאפשרו לנשים לשלוט בגופן ובכך להגיע לחלוקת עבודה יותר שיוויונית. בדורנו טענה החוקרת הישראלית ברב

מפתיע, אפוא, כי אחד הרגעים המכוננים בתולדות המאבק הפמיניסטי האמריקאי הוא דווקא המאבק ל"אי-אמהות" - המאבק למען הזכות להפיל.<sup>36</sup> בארה"ב זכות זו הוכרה כזכות חוקתית בשנת 1973 בפסק הדין המפורסם בעניין *Row v. Wade*.<sup>37</sup> בישראל, עם התעוררות המאבק הפמיניסטי בשנות השבעים ניסתה חברת הכנסת הפמיניסטית מרשה פרידמן להוביל מאבק למען זכות האישה להפיל, ואולם המאבק נכשל.<sup>38</sup> המחוקק הישראלי לא הכיר מעולם בזכות עצמאית של האישה להחליט על הפלה, אפילו לא בשליש הראשון של ההריון, והשאיר על כנו את האיסור הפלילי על ביצוע הפלות. על מנת לבצע הפלה חייבת האשה 'לבקש רשות', קרי, לפנות לוועדה מנהלית שתאשר את ההפלה תוך שימוש בעילות מוגדרות אשר אף לא אחת מהן ענינה רצונה של האישה.<sup>39</sup> המאבק הפמיניסטי בשנות השבעים הצטמצם אפוא למאבק על הכנסת קריטריון סוציאלי לאישור הפלה שענינו התנאים המשפחתיים והרווחתיים בהם יגדל הילד. זהו סעיף 5 המפורסם. בסופו של דבר בוטל גם סעיף 5 בשנת 1980 בלחץ המפלגות הדתיות.<sup>40</sup>

הפלה כזכות הוכרה לכאורה על ידי בית המשפט העליון רק בשנת 1993. לכאורה, שכן באופן אירוני מדובר בהכרה בזכותו של הגבר דווקא להפלה, על ידי יצירת סימטריה מדומה לזכותה של האישה.<sup>41</sup> בפרשת הביציות המוקפאות של **רותי נחמני**, קבעה השופטת שטרסברג-כהן כי זכות ההפלה של האשה מוכרת בישראל, ומכאן שיש להכיר גם בזכות ההפלה של הגבר (כלומר, זכותו למנוע מהאשה לעשות שימוש בביציות המופרות בזרעו):<sup>42</sup>

"ניתן לומר, כי כשם שלא ניתן לכפות הורות על האישה שאינה רוצה בה, כך לא ניתן לעשות זאת לגבי הבעל."

שלו כי הטכנולוגיה החדשה, המאפשרת את ההפרדה של הלידה מהאימהות וחלוקה חוזית של כל מקטע בין כמה נשים, נותנת פתח להעצמת נשים וקבלת שליטה מחודשת שלהן על הליך הרבייה. Carmel Shalev *Birth power: the case for surrogacy*, New Haven: Yale University Press, 1989  
 לסקירה ודיון ביקורתי בספרות הפמיניסטית העוסקת באימהות ראה זיוה ברונר "קולה של אמה, או: דיאלקטיקות של תודעה עצמית", **זמנים** 47-46 (1993): 4.

<sup>36</sup> Flora Davis *Moving the Mountain- the Women's Movement in America Since 1960* Urbana and Chicago: University of Illinois press, 1999, pp.157-183  
<sup>37</sup> 410 U.S.113 (1973)

<sup>38</sup> מרשה פרידמן, **גולה בארץ המבטחת**, תרגום: מירי קרסין, תל אביב: ברירות, 1991, בעמ' 83-90.  
<sup>39</sup> ס' 312-321 לחוק העונשין התשל"ז-1977. לדיון ביקורתי בהסדר זה, ראה: דלילה אמיר "אתראית", מחוייבת, וינבונה' כינון נשיות ישראלית בוועדות להפסקת הריון", **תיאוריה וביקורת** 7 (1995): 247; Noga Morag Levine "Abortion in Israel: Community, Rights, and the context of Compromise", *Law and Social inquiry*, 19 (1994): 315 (2).

<sup>40</sup> שולמית אלוני לא יכולה אחרת - שולמית אלוני משוחחת עם עדית זרטל, רמת-גן: הד-ארצי, תשנ"ז.  
<sup>41</sup> לביקורת על השימוש בסימטריה משפטית בהקשר זה ר' דפנה ברק-ארז, "על סימטריה וניטרליות, בעקבות פרשת נחמני", **עיוני משפט** כ, 1 (ינואר, 1996): 219-197.

"אם בהריון - שהוא שלב מתקדם בהרבה מאשר בהפריה חוץ גופית בטרם השתלה - רשאית האישה להפסיקו ללא הסכמת הגבר, מקל וחומר שכך הוא בהפסקת תהליך ההפריה החוץ גופית בטרם השתלה."

למעשה, פסק הדין והמאבק הפמיניסטי שהתגבש סביב מאבקה המשפטי של רותי נחמני לא עסקו בזכות האישה להפלה אלא בזכות לאימהות. המאבק לאימהות, ולא המאבק הכושל של שנות השבעים לאי-אימהות, הוא שצבר תהודה ציבורית והזדהות רחבה בקרב חוגים פמיניסטיים ובציבור הרחב בישראל. בסופו של מאבק, בדיון הנוסף בבית המשפט העליון, גברה זכותה של רותי נחמני לאימהות על פני זכותו של דני נחמני ליהפלה.<sup>43</sup> פרשת נחמני אינה מקרה יוצא דופן במאבק הפמיניסטי הישראלי אלא מסמנת מאפיין חשוב, אשר מבחין אותו מתנועות פמיניסטיות אחרות במערב. בישראל, כוחן העיקרי של נשים לשנות את מעמדן נעשה תוך קבלת האתוס החברתי של האישה כאם ורעיה – כאשר נשים צוברות כוח פוליטי (כמו במאבק של תנועת ארבע אימהות לצאת מלבנון) או כאשר הן נאבקות על זכויות בתחום העבודה, ואפילו בקבלן זכויות סוציאליות (כאמהות חד-הוריות). בסיס הלגיטימציה נותר האימהות, ולא קבלתה של האישה כאינדבדואל עצמאי.

אין זה מקרה שהמאבק הפמיניסטי שהצליח לגייס את דעת הציבור ולהעסיק את האקדמיה ואת בתי המשפט היה דווקא מאבק שהתגבש סביב הזכות לאימהות. הדבר משקף אתוס חברתי ומשפטי עמוק שורשים בחברה הישראלית, אתוס הנותן קדימות למשפחה ולאימהות.<sup>44</sup> בדיקת עומק של המאבקים המשפטיים הפמיניסטיים בישראל והישגיהם בפועל מגלה כי האסטרטגיה היעילה ביותר להבטחת זכויות לנשים בישראל היא הדגשת הקשר בין פמיניזם לאימהות. במילים אחרות, כאשר מוענקות לנשים בישראל זכויות שוות הן אינן מוענקות להן בזכות ההכרה בהיותן בנות אדם - אלא בזכות תפקידן החברתי - האמהות - ובזכות תרומתן לשימור ולפיתוח הקולקטיב.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> הבלבול נובע מאי הבחנה בין זכות האישה העצמאית להחליט על הפלה (זכות אשר מעולם לא הוכרה), לבין זכות האישה לפנות לוועדה הרפואית ולבקש אישור הפלה מבלי להיזקק להסכמתו של האב. רק הזכות האחרונה הוכרה בפסיקה כזכותה של האישה, ראה: ע"א 413/80 פלוני נ' פלוני פ"ד לה(3), 1981, בעמ' 57.

<sup>43</sup> דני"א 2401/95 רותי נחמני נ' דניאל נחמני פ"ד נ(4), 1996, עמ' 661.

<sup>44</sup> ניצה ברקוביץ "אשת חיל מי ימצא" סוציולוגיה ישראלית ב(1) (1999): 277-317.

<sup>45</sup> ליאורה בילסקי "יבוא תרבותי: המקרה של הפמיניזם בישראל" עיוני משפט כה, 2 (נובמבר, 2001): 523-575. כאן ראויה לציון התייחסות המחוקק הישראלי לתופעת האימהות החד הורית ויצירת רשת של תמיכה כלכלית ר' למשל חוק משפחות חד הוריות, תשמ"ב-1992; חוק הבטחת הכנסה, תשמ"א-1980 סעיף 5(2); חוק הביטוח הלאומי [נוסח משולב], תשנ"ה-1995, סעיף 74(ב)(1)(א); לפירוט ר' ד"ר שלמה סבירסקי, פרופ' ורד קראוס, אתי קונור-אטיאס, עמ' 117-118 ב"מ"ע על סיוע אמנותי של הילד בגובה 2002 להגנה על זכויות ילדים בישראל.

הקושי של הפמיניזם הישראלי להיחלץ מן הראיה המסורתית של האישה כאם ורעיה מקבל ביטוי סימבולי כבר ברגע חקיקתו של חוק שיווי זכויות האישה משנת 1951. חוק זה צמח למעשה ממאבק של חברת הכנסת הפמיניסטית רחל כגן למען שוויון נשים. בפסיקת בית המשפט החוק הוצג פעמים רבות כסמל למחויבות המדינה לשוויון נשים - כפי שכינה אותו השופט זילברג "חוק אידיאולוגי, מהפכני, משנה סדרי-חברה."<sup>46</sup> ואולם עיון מקרוב בחוק ובדיונים עובר להתקבלות מגלה כי המהפכנות ממנו והלאה. ההכרה בשוויון זכויות לנשים היתה מוגבלת ביסודה שכן סעיף 5 לחוק הוציא מגדר התחולה של עיקרון השוויון את התחום החשוב של נישואין וגירושין. בתחום זה החוק הישראלי מכפיף את הנשים לדין הדתי הפטריארכלי ולמערכת שפיטה של דיינים וקאדים על טהרת הגברים. נשים נדרשו אפוא לוותר על זכויותיהן דווקא לגבי המוסד המעצב את זהותינו העצמית - מוסד המשפחה וזאת בשם אחדות האומה.

הדיון בכנסת שליווה את חקיקת החוק חשף את העובדה כי ההכרה בזכות הנשים לא באה מתוך תפיסה ליברלית של זכויות אדם, אלא מתוך תפיסה קהילתנית הרואה את חשיבות הנשים בשל תרומתן לבניית הקולקטיב היהודי כרעיות ואימהות.<sup>47</sup> וכך הציג ראש הממשלה בן גוריון את החוק בהביאו לאישור הכנסת:

לאושרנו זוהי עובדה, שהאמהות שלנו עמלו יחד אתנו על הקמת הישוב, על הגנתו, על בטחונו וכבודו - אבל לא זוהי הסיבה שמחייבת שוויון בזכויות ובחובות. אנחנו חייבים כל קיומנו לאמא. כל הטוב והיפה והטהור שבנו - קבלנו ממנה. היש למישהו אדם יותר קרוב ויותר אינטימי מאמא? ואי אפשר להשלים עם כך, שאמא שלי, שאחות שלי, שאף היא אמא, שהבת שלי, שאף היא תהיה לאמא, תהיה גרועה ונחותת ערך ממישהו אחר. זהו הנמוק הפשוט והאנושי של הצעת החוק.

זאת להבדיל ממקומות אחרים, כגון בארה"ב, בהם אימהות חד-הורית לא זכתה ללגיטימציה חברתית ונתקלה בקשיים רבים מצד המחוקק. ר' Martha Alberston Fineman, *The Neutered Mother, The Sexual Family, and other Twentieth Century Tragedies* New York: Routledge, 1995, pp.101-142.

<sup>46</sup> סעיף 7 לפסק דינו של השופט זילברג. בג"צ 202/57 אסתר סידיס נ' הנשיא וחברי בית הדין הרבני הגדול, ירושלים פ"ד יב, 1958, עמ' 1528.

<sup>47</sup> לפירוט ראו פנינה להב, "כשהפליאטיב רק מקלקל: הדיון בכנסת על חוק שיווי זכויות האישה" זמנים 46-47 (1993): 149-159. ר' גם ניצה ברקוביץ "אשת חיל מי ימצא" סוציולוגיה ישראלית ב(1) (1999): 277-317.

ההצדקה המרכזית של הענקת זכויות שוות לנשים בישראל אינה התרומה השווה של נשים לחברה הישראלית או השתתפותן - בשווה לגברים - בהקמת מוסדות המדינה, כי אם בפשטות, היותן אמהות. בפועל או בפוטנציה, בעבר או בעתיד. כך, החוק שהיה אמור להביא בשורה חדשה לנשים הישראליות עוקר לפחות בדברי הכנסת מכל מהפכניותו והפך לאמצעי לשימור התפיסה המסורתית של נשים בישראל, עד כדי כך שיוזמת החוק, חברת הכנסת הפמיניסטית רחל כגן, הצביעה לבסוף נגדו.

### שנות התשעים: אימהות חתרניות במציאות הישראלית

כיצד התמודדו בתי משפט ישראלים עם נסיונותיהן של נשים לקבל תוקף חוקי למשפחות חדשות הנוצרות בעזרת הטכנולוגיה החדשה? מטרתי בחלק זה איננה לתת סקירה מקיפה וממצה של התחום, אלא להאיר באמצעות ההשוואה לסיפורה של רות נקודות חשובות אשר לא זכו לעיון ביקורתי בספרות המשפטית והפמיניסטית.

דניאל פרידמן מבקש לראות במוסד היבום ובמוסד הפונדקאות שני פתרונות קדומים לבעיות של עקרות<sup>48</sup>. לדבריו, שני המוסדות איפשרו להציב הורות משפטית במקום שבו ההורות הביולוגית לא היתה אפשרית. מוסד היבום נכנס לפעולה לאחר מות הבעל והפך את הבן הביולוגי של היבם לבן המשפטי של הבעל המת. מוסד הפונדקאות נכנס לתוקף עוד בחיי האישה העקרה. בנה של הפונדקאית נחשב כיוורש, והאישה החוקית "נבנתה" כך מילדיה של הפונדקאית.<sup>49</sup> בשני המקרים מוסד חברתי של אימהות או אבהות "פיקטיבית" (כלומר לא ביולוגית) קיבל תוקף משפטי על פי הדין היהודי, והילדים יוחסו להוריהם הלא ביולוגיים, דבר הבא לידי ביטוי בחוקי הירושה. מגילת רות מעניינת במיוחד בהקשר זה שכן, כפי שצינתי, ניתן למצוא בה רמזים לשתי הדרכים של יצירת הורות קונסטרוקטיבית, היבום והפונדקאות. הניסיון למצוא יבם לרות, מביא בסופו של דבר לנישואי רות ובעז. ברקע נרמז גם קיומו של מעין הסדר הפונדקאות, שכן למרות שרות היא האם הביולוגית של עובד, נעמי מקבלת על עצמה את האימהות החברתית שלו. אבל אף ששני המוסדות, היבום והפונדקאות, נועדו לשמר את השושלת הפטריארכלית, מציגה מגילת רות

<sup>48</sup> דניאל פרידמן **הרצחת וגם ירשת**, תל-אביב: דביר, תש"ס, עמ' 306.

<sup>49</sup> כך בסיפור שריי והגר (בראשית טו: 1-4), כך בסיפור רחל ובילהה (בראשית ל, 3-8) וכיו"ב. השופט מישאל חשין בדונו במוסד הפונדקאות המודרני חוזר אל מסורת עתיקה זו ומביא ציטוטים נרחבים מן המקורות. ר' סעיף 8 לפסק דינו של השופט חשין, בג"צ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים, **משרד הבריאות** (טרם פורסם, החלטה מיום 23.12.2002).



פרשנות חתרנית של חוקים אלו כאשר הנשים משיגות באמצעותם יציבות כלכלית, הכרה חברתית, והכרה משפטית.

הסדרת היחס בין ההורות הביולוגית לבין ההורות החברתית עלתה לדיון בישראל כאשר הטכנולוגיה החדשה של הפריה חוץ גופית הפכה לזמינה והמדינה לקחה לעצמה מונופול על הסדרת טכנולוגיות אלו. השאלה עלתה במספר פסיקות מן העת האחרונה שבהן נשים ניסו לעשות שימוש במוסדות משפטיים כדי לקבל הכרה ותוקף למשפחות האלטרנטיביות שהן הקימו (או התעתדו להקים) בעזרת הטכנולוגיה החדשה. הדיון המשפטי התמקד בשלושה מסלולים להגשמת הורות – הפריה חוץ גופית, פונדקאות, ואימוץ.<sup>50</sup> הנשים הישראליות מיקדו את מאמצייהן בקבלת הכרה משפטית ביחסי אימהות (בפועל או בפוטנציה) ולא בשאלת ההכרה במסגרות של זוגיות אלטרנטיבית המאתגרות ישירות את מבנה המשפחה הפטריארכלית. ייתכן כי הסיבה לכך היא כי בחברה בעלת ערכים פטריארכלים קל יותר להשיג לגיטימציה למשפחה אלטרנטיבית על ידי הכרה באימהות ולא על ידי מתקפה ישירה על מוסד הנישואים (אשר עדיין כפוף בישראל לדין הדתי). אציג בקצרה את שלושת המסלולים ולאחר מכן אפנה לדיון מפורט יותר בפרשנות החוק אשר בחר בית המשפט לקדם בפסיקתו, תוך השוואה לפרשנויות השונות אשר ננקטו במגילת רות.

**א. מסלול הפריה חוץ גופית** – המצב החקיקתי בישראל בענין דנן אינו מוסדר בחוק כי אם בתקנות. התקנות הן תקנות בריאות העם (הפריה חוץ גופית) התשמ"ז-1987 (להלן: התקנות). כמו כן, נקבע באכרזה עפ"י חוק הפיקוח על מצרכים ושירותים התשי"ח-1958, כי הזרעה מלאכותית באשה היא שירות בר פיקוח<sup>51</sup>. מכח זה הוצאו תקנות בריאות העם (בנק זרע) התש"ט-1979 וכן כללים מטעם המנהל הכללי של משרד הבריאות. בפסק דין שניתן על-ידי בית המשפט לענייני משפחה נמתחה ביקורת נוקבת על ההסדר המשפטי של ההפריה החוץ-גופית בישראל.<sup>52</sup> ואכן, הדיון המשפטי בתקנות התקיים במספר אפיקים שרובם ככולם נוגעים

<sup>50</sup>יש לציין כי מרבית המקרים בהם אעסוק לא נבעו מבעיות רפואיות של פוריות ועקרות אלא מבעיות משפטיות/חברתיות. הפניה לטכנולוגיה החדשה ולמשפט נועדה לכן לאפשר יצירת מסלול נוסף של יצירת משפחה אלטרנטיבית.

<sup>51</sup>אכרזת הפיקוח מצרכים ושירותים (בנק הזרע והזרעה מלאכותית), תש"ט-1979.

<sup>52</sup>בית המשפט העלה ספק ביחס לתקפותן של תקנות אלו, תמ"ש 10681/98 (י-ם) פלונים נ' אלמונים דינים משפחה א, 1995, בעמ' 667. לדיון במסגרת המשפטית הראויה בסוגית ההפריה והלידה, ראה: מאיר שמגר "סוגיות בנושא הפריה ולידה" הפרקליט לט א, (1996): 21; משפחה-תמ"ש 10681/98 (י-ם) פלונים נ' אלמונים דינים משפחה א, 1995, בעמ' 667.

להפנות נוכח פגיעתן בזכויות ובחירויות של הנוגעים בדבר. תקנות אלו נתקפו בבג"צ על ידי בני הזוג נחמני בטענה כי יש לבטל את תקנה 11 שבה נקבע כי "לא תושלל ביצית מופרית אלא באשה שתהיה אם היילוד". תקנה זו מנעה מרותי נחמני שנבצר ממנה לבצע את ההפריה בגופה, להיעזר באם פונדקאית. עתירה זו כנגד משרד הבריאות נסתיימה בהסדר פשרה שקיבל תוקף של פסק דין, לפיו הותר ביצועה של ההפריה החוץ-גופית באם פונדקאית.<sup>53</sup> אפיק נוסף בו נתקפו התקנות בבג"צ נסב על הפלייתן של נשים לא נשואות במתן שרותי הפריה מלאכותית ותרומת זרע.<sup>54</sup> העתירה בענין זה נתקבלה והתקנות המפלול בוטלו. אפיק שלישי בו נידונו התקנות נגע לשאלת חיוב במזונותיו של ילד שנולד מהפריה מתורם זר. בית המשפט קבע כי כאשר מדובר בזוג נשוי קיימת התחייבות הבעל לזון את הילד שיוולד כדרך שחייב אב לזון את ילדו.<sup>55</sup> לאחרונה נתעוררה שאלה ביחס לחיוב אדם במזונות ילדים שנולדו מידועתו בציבור כתוצאה מהפריה מלאכותית מתורם זר, ואשר הידוע בציבור הכיר בהם כבילדיו. בפסק הדין הוכרע כי בהיעדר חקיקה מתאימה להכריע בסוגיה ובלא שהוסכם על כך בין בני הזוג, אין האב חייב במזונות.<sup>56</sup>

**ב. מסלול האימוץ** – סוגיית האימוץ מוסדרת בישראל במסגרת חוק אימוץ ילדים - התשמ"א - 1981.<sup>57</sup> החוק הישראלי מתנה אימוץ בהיות המאמצים בני זוג.<sup>58</sup> ניתן לזהות שני מסלולים של מאבק פמיניסטי ביחס לחוק. האחד, מאבק עקיף בדמות עתירה כנגד פקיד הרישום של משרד הפנים. העותרות, זוג אימהות לסביות, ביקשו להכיר בפסק אימוץ זר אמריקאי שניתן להן, ולרשום את האימוץ במרשם התושבים (כל אחת לגבי הילדים הביולוגיים של בת זוגה). בג"צ נעתר לבקשתן וחייב את משרד הפנים לרשום את שתיהן כאמהות. דעת הרוב נתבססה על חוסר סמכותו של פקיד הרישום לשקול שיקולים ערכיים או שיקולים של תקנת הציבור בהפעילו את סמכויותיו.<sup>59</sup> מסלול מאבק נוסף לאימוץ הנו מסלול ישיר יותר. בהקשר זה נתבקש בית המשפט להיעתר לדרישתן של זוג אימהות לסביות ולהכיר באימוץ 'צולב' של כל אחת מהן על ילדיה הביולוגיים של בת זוגה. השופט פורת, בדעת רוב, דחה את הבקשה, תוך שימוש בהנמקה שמרנית. למולו, השופטת סביונה רוטלוי בדעת המיעוט, קיבלה את התביעה, תוך קידום פרשנות ליברלית

<sup>53</sup> בג"צ 1237/91 נחמני נ' שר הבריאות ואח' (לא פורסם). בג"צ 5087/94 זברו נ. שר הבריאות דינים עליון מ, 1995, עמ' 950.

<sup>54</sup> לביטול התקנות וההנחיה בשל הפגיעה בעיקרון השיוויון ר' בג"צ 2078/96 ורד ויץ נ' שר הבריאות (לא פורסם).

<sup>55</sup> ע"א 449/79 סלמה נ' סלמה פ"ד לד(2), 1980, בעמ' 779.

<sup>56</sup> בפסק הדין נטען כי ההסדר החקיקתי בישראל חסר חקיקה הקובעת כי ידוע בציבור המסכים לביצוע הפריה מלאכותית מגבר אחר יחשב כאבי הילד אשר נולד לידועה בציבור שלו כתוצאה מכך, או כי יחוייב במזונותיו של הילד, משפחה-תמי"ש 10681/98 (י-ם) פלוני נ' אלמוני, דינים משפחה א, 1995, בעמ' 667.

<sup>57</sup> ס"ח 1028 התשמ"א, עמ' 293 (להלן: חוק האימוץ).

<sup>58</sup> סעיף 3 לחוק האימוץ.

<sup>59</sup> ע"א 1028 התשמ"א, עמ' 293 (להלן: חוק האימוץ), עמ' 268.

של החוק.<sup>60</sup> לאחרונה מתח שופט בית המשפט העליון ביקורת על אותו סעיף בחוק האימוץ המטילה ספק בערכו המוסרי והחברתי.<sup>61</sup> בהמשך אחזור לדון בשני פסקי הדין.

**ג. מסלול הפונדקאות** – פרשת נחמני היוותה טריגר להקמת וועדה ציבורית לבחינת נושא הפונדקאות (וועדת אלוני) אשר ישבה על המדוכה שלוש שנים ופירסמה דו"ח מקיף ביולי 1994. ההמלצה היתה להתיר פונדקאות בישראל במגבלות שונות, תוך איסור הסדרי פונדקאות פרטית. ב 1996 התקבל חוק ההסכמים לנשיאת עוברים (אישור הסכם ומעמד היילוד), תשנ"ו-1996, אשר אימץ את עיקרי המלצות הוועדה (להלן: חוק הפונדקאות)<sup>62</sup>. החוק מתנה אישור הסכם פונדקאות בכך שההורים המיועדים יהיו "איש ואשה שהם בני זוג, המתקשרים עם אם נושאת לשם הולדת ילד." (ס' 1 לחוק). מעבר לכך, החוק מתנה כי "הזרע המשמש להפריה חוץ-גופית הוא של האב המיועד" (ס' 2(4) לחוק), כלומר, חזרה לתפיסה של פונדקאות כדרך לשימור שם האב. חוקתיותה של דרישת בני הזוג כתנאי מקדים לאישור פונדקאות נתקפה בבג"צ על ידי עותרת, אשר כמו רותי נחמני לפניו, נותחה, רחמה נכרת, והיא נותרה פוריה אך ללא יכולת להרות וללדת. בניגוד לרותי נחמני, העותרת היתה רווקה ללא בן זוג ולכן מלכתחילה הפונדקאות נועדה ליצור אימהות חד הורית. העותרת טענה שהגבלת הפונדקאות לבני זוג מהווה הפליה אסורה. עתירתה נדחתה.<sup>63</sup>

לאחר סקירה קצרה זו ברצוני לחזור ולדון במפגש בין הטקסט המקראי לטקסט המשפטי. כיצד ניתן לקרוא את הכרעות בית המשפט השונות לאור התקדים ההסטורי של מגילת רות? נעמוד על שלושה עניינים בהם ניתן למצוא קווים משיקים בין הפסיקה החדשה למגילה.

#### א. פרשנות שמרנית למול פרשנות ליברלית של החוק

המגילה הציגה שתי פרשנויות לחוקי היבוס והגאולה. מצד אחד הוצגה הגירסא הנשית לחוק, גירסא שאימצה את דרך הפרשנות התכליתית (קריאת החוק לאור מטרתו הסוציאלית)<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> עמ"ש 10/99 פלונית ופלמונית נ' היועמ"ש תקדין-מחוזי, כרך 2001(2), 2001, עמ' 125.

<sup>61</sup> כשאני לעצמי, אין אני משוכנע כלל ועיקר בהיותה של הוראת חוק האימוץ הוראה ראויה לימינו ולמקומנו. סעיף 33 לפסק דינו של השופט חשין, בג"צ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים, משרד הבריאות (טרם פורסם, החלטה מיום 23.12.2002).

<sup>62</sup> למשל, הוראת סעיף 19(א) לחוק, לפיה תהליך הפונדקאות שלא על-פי החוק מהווה עבירה פלילית שעונשה בצידה, ראה לענין זה: סעיף 19 לחוק ההסכמים לנשיאת עוברים (אישור הסכם ומעמד היילוד), תשנ"ו-1996 (להלן: חוק הפונדקאות).

<sup>63</sup> בג"צ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים, משרד הבריאות (טרם פורסם, החלטה מיום 23.12.2002).

<sup>64</sup> "שיטת הפרשנות התכליתית גורסת כי לטקסט משפטי יש לתת אותו פירוש המקיים בצורה הטובה ביותר את תכליתה של הנורמה הטבועה בטקסט. תכליתה של הנורמה פירושה המטרות, השאיפות, הערכים והאינטרסים – ובהתנגשותם, הפשרה ביניהם – שהנורמה נועדה להגשים" אהרון ברק פרשנות במשפט כרך ראשון (נבו הוצאה לאור, 1992) 373.

בפרשנות שמאמצות הנשים במגילה יש מרכיבים חתרניים של הפיכת השוליים למרכז. כך למשל, חוק היבוס והגאולה מפורשים מחדש באופן שתכליתם הדומיננטית (שמירת השושלת הפטריארכלית) הוכפפה לתכליתם המשנית-הסוציאלית (דאגה לנשים ולחלשים בחברה). מעבר לכך, בצעד חדשני במיוחד הציעה רות לבעז פרשנות המצרפת את שני החוקים של היבוס ושל הגאולה למקשה אחת, חובת גואל האדמה גם ליבוס את האלמנה. פרשנות זו איפשרה לתת תוקף משפטי לקשרי המשפחה שנרקמו כבר בין רות לנעמי (שכן גואל אדמתה של נעמי הוא גם היבוס של רות). בנוסף, הציגה המגילה גם את הפרשנות המסורתית הפורמליסטית של החוק. פרשנות זו עמדה בבסיס דבריו של הגואל הקרוב. אותו גואל הבין כי החוק היבש דורש ממנו לגאול את אדמתה של נעמי והסכים לכך. ואולם הוא התנגד בתוקף לפרשנות המצרפת את חובת הגאולה לחובת היבוס, ורמז בדבריו כי חובת יבוס מורחבת תגרום לו לעבור על האיסור החמור של נישואי אשה מואביה.

שתי עמדות פרשניות דומות באות לידי ביטוי בעתירה שהצגנו לעיל של זוג אימהות לסביות ישראליות להכרה באימוץ צולב<sup>65</sup>. העותרות הן זוג החי חיים משותפים מאז שנת 1989. הן הביאו שלושה בנים לעולם, כולם באמצעות תרומת זרע אנונימית מבנק הזרע. את יחסיהן הן עיגנו בהסכם לחיים משותפים המסדיר את עניני גידול הילדים והרכוש. מאוחר יותר הן החליטו למסד את יחסי המשפחה שנרקמו בעזרת חוק האימוץ. כפי שצינו סעיף 3 לחוק קובע כי "אין אימוץ אלא על ידי איש ואשתו יחד" ואולם הסעיף משאיר פתח לסטות מכלל זה בשני מקרים של 'מאמץ יחיד': האחד, כאשר המאמץ היחיד הוא בן זוגו של הורהו (הביולוגי או המאמץ) של הילד. השני, כאשר הורי המאומץ נפטרו והמאמץ הוא מקרובי המאומץ ובלתי נשוי<sup>66</sup>. בהמשך קובע החוק אפשרות להקל בתנאים אלו בנסיבות חריגות (סעיף 25(2)). כמו במגילה, הדרך היחידה לקבל הכרה משפטית למשפחה אלטרנטיבית היתה לחבר בין שני סעיפי החוק (2)3 ו(2)25<sup>67</sup>. שופטי הרוב דחו פרשנות זו על בסיס עמדה פורמליסטית שמרנית. לדבריהם מטרתו המקורית של החוק היתה לעזור לילדים חסרי בית

<sup>65</sup> עמ"ש 10/99 פלונית ופלמונית נ' היועמ"ש תקדין-מחוזי, כרך 2001(2), 2001, עמ' 125.

<sup>66</sup> ר' בסעיף 3 לחוק האימוץ: אין אימוץ אלא על ידי איש ואשתו יחד; ואולם ראוי בית משפט ליתן צו אימוץ למאמץ יחיד - (1) אם בן זוגו הוא הורה המאומץ או אימץ אותו לפני כן; (2) אם הורי המאומץ נפטרו והמאמץ הוא מקרובי המאומץ ובלתי נשוי.

<sup>67</sup> סעיף 25(2) לחוק האימוץ מתיר סטייה בנסיבות מיוחדות מהסייגים המנויים בסעיף 3(2) אם "נוכח בית המשפט שהדבר יהיה לטובת המאומץ". יודגש כי לאור לשון החוק, זוגות מאותו המין אינם יכולים לאמץ. הומואים ולסביות יכולים לאמץ כיחידים לפי סעיף 3(2), אולם במתן ילדים לאימוץ יש עדיפות ברורה לזוגות נשואים. ראו עירא עדן "הורות במשפחה הלסבית" קל"ף חזק 24 (מרץ 2000), 5 בע' 6.

ולמשפחות חשוכות ילדים. החוק ראה לנגד עיניו את המשפחה הרגילה (ההטרסקסואלית) כמי שיכולה לספק את טובת הילד חסר הבית, ולכן הגביל את האימוץ לבני זוג נשואים. לדברי השופט פורת "זוגות הומוסקסואלים ולסביות אינם עומדים בתנאי החוק ומטרתו, ולו בשל היותם, נכון להיום, מסגרת חריגה, אשר אינה מקובלת בחברה, וזו עוד תדגיש ותבליט את החריגות שבחיינו [של הילד]". מתוך נקודת מוצא זו בית המשפט מסרב להרחיב את תחולת החוק על משפחות חדשות, על ידי צירוף שני סעיפי החוק. בית המשפט נצמד לפרשנות מילולית של הסעיף שחל ישירות על הענין: "היחידה המשפחתית אותה מנסות המערערות לבנות אינה מוכרת על ידי חוק האימוץ. ניתוח פרשנות סעיף 3 לאור מטרתו אינה מכירה באימוץ על ידי זוגות הומוסקסואלים ולסביות." באשר לשאלת היחס בין המצב החברתי למשפטי, רואה השופט פורת את הביולוגיה כקודמת למשפט ותוחמת את גבולותיו: "והרי מוסד האימוץ יוצר משפחה משפטית במקביל למשפחה ביולוגית. לפיכך, משלא תיתכן משפחה ביולוגית בין בני אותו מין והיא לא מוכרת אף מבחינה משפטית, הרי שאין להקדים ולהכיר במשפחה מאמצת חד מינית." את שינוי המצב החוקי, אם בכלל, משאירים שופטי הרוב למחוקק.

למול העמדה השמרנית של הרוב מציגה שופטת המיעוט, השופטת סביונה רוטלוי, פרשנות ליברלית יצירתית אשר מזכירה במהלכה את הפרשנות הנשית שהוצגה במגילת רות. גם רוטלוי מתחילה את חקירתה בחיפוש תכלית החוק, אך בניגוד לחבריה, היא לא שמה במרכז הדיון את צרכיהם של זוגות חשוכי ילדים אלא את הילד וטובתו.<sup>68</sup> השופטת רואה את ההתפתחויות החברתיות והטכנולוגיות כמחייבות להרחיב את מטרת החוק מעבר למטרה המקורית של מציאת בית לילדים נטושים, ולהפכו לכלי עבור משפחות שונות לקבל הכרה משפטית למצב חברתי דה פקטו: "למקרה שלפנינו לא דאג, כך נראה, המחוקק, בחוקקו את חוק האימוץ, ומשכך, חובתנו היא ... למצוא "פתרון צודק" לענין. פתרון צודק זה ימצא תוך הבנתו של חוק האימוץ ותפקידו במדינה הדמוקרטית המודרנית." השופטת סבורה אפוא כי על פרשן החוק להפוך את המציאות החברתית של הילדים, למציאות משפטית, על מנת

<sup>68</sup> ההבדל בעמדות ניכר בדרך ניסוח הסוגיה המשפטית. השופט פורת פותח את הדיון כך: "שתי נשים, החיות כבנות זוג ולכל אחת ילדים ביולוגיים משלה – היש להתיר לאחת מהן לאמץ את ילדי רעותה?" לעומתו, מציבה השופטת נקודת מוצא שונה לחלוטין לדיון: "אני רואה את הערעור כסיפורים של שלושה ילדים בני 10, 7 ו-4, שנולדו לתוך משפחה, שבה שתי אימהות, הנתפסות על ידי הילדים כהוריהם, שכן זהות האבות איננה ידועה. ילדים אלה ואימותיהם (הוריהם) מבקשים כי בית המשפט יתן גושפנקא מלאה ורשמית להיותם ילדיהם של שתי האימהות וליחסי הקירבה, שהם מקיימים בפועל, וזאת בדרך של אימוצם, כל אחד על ידי האם, שאיננה אימו הביולוגית."

להעניק להם את הביטחון והיציבות לה הם זקוקים. לשם כך, בדומה לקודמותיה המקראיות אשר חיברו בין חוק היבוס לגאולה על מנת לתת תוקף למשפחה חדשה, מוכנה רוטלוי לצרף שני סעיפים בחוק האימוץ, אשר מלכתחילה לא הייתה כוונה לחברם, ועל ידי כך להתגבר על התנאי של בני זוג נשואים זה לזה. את פרשנותה תומכת השופטת בשיקולים של צדק וחסד, הצורך לעזור דווקא לחלשים אשר סובלים מסטיגמה חברתית בדומה לאלמנות, היתומים, והזרים אשר בהם עוסקת מגילת רות. הפעם "מדובר בקטינים הגדלים בתא משפחתי לא שגרתי. תא משפחתי שכזה סובל תכופות מחוסר סובלנות מצידה של החברה הסובבת. אי מתן גושפנקא משפטית ליחסי ההורות, אותם חווים הקטינים, תעניק לגיטימציה לחוסר הסובלנות אותם חווים הקטינים." כלומר, החוק אליבא דרוטלוי לא נועד לשרת את החוקים בחברה או לשקף דיעות חברתיות מפותות, אלא על בית המשפט לפרש את החוק כדי לחנך את הציבור לסובלנות, באופן שהמשפט הוא שיפעיל את גלגל הלגיטימציה החברתית. זוהי פרשנות סוציאלית אשר מצליחה להפוך את השוליים למרכז ולהעניק לשופט תפקיד חברתי חשוב. בניגוד לקודמותיה המקראיות אין השופטת מסתפקת בהסתמכות על פירצה הקיימת בחוק אלא תומכת אותה בהשקפת עולם מגובשת לגבי תפקידו החברתי של בית המשפט.

על רקע שתי עמדות קוטביות אלו: פרשנות המשמרת מצב חברתי קודם, למול פרשנות המקדמת שינוי חברתי, מעניין לפנות לפסק דין שניתן לאחרונה מפי שופט בית המשפט העליון מישאל חשין<sup>69</sup>. מדובר היה בעתירה של אישה רווקה אשר רחמה נכרת והיא מעונינת להיעזר בחוק הפונדקאות כדי להגשים את שאיפתה להורות בדרך של הפריה מלאכותית של ביציותיה המופרות ברחמה של אם פונדקאית. עמדתו של השופט חשין היא עמדת ביניים. חשין מאמץ פרשנית פורמליסטית של החוק אשר נמנעת מלהרחיב את גבולותיו לאור התכלית הסוציאלית. ואולם, בד בבד, השופט רואה את התפקיד החשוב של המשפט (חקיקה ופסיקה) לשמש כלי לעזור לחלשים ולהילחם בדיעות קדומות ובהפליה חברתית, וזאת על ידי הצגת ביקורת נוקבת על החוק הקיים. רוב רובו של פסק הדין נועד להתווכח עם אלו שמנסים לתחום את גבולות הטכנולוגיות החדשות למשפחות ה'ריגילות', כלומר לאלו אשר מלבד הקושי להביא ילדים לעולם, מתאימות לחלוטין למודל הנורמטיבי של משפחתיות בישראל. השופט חשין רואה בטכנולוגיות אלו פתח דווקא לתמוך באלה אשר נפגעים הן בשל סיבות

רפואיות והן בשל סיבות חברתיות.<sup>70</sup> בכך מחדש השופט את הבנת דוקטרינת ההפליה אשר באופן רגיל מופעלת לגבי אלו אשר יכולים להצביע על סיבה מרכזית אחת לפגיעה ממנה הם סובלים. לדעת השופט, התפקיד החשוב של המשפט היא להגן דווקא על החלשים ביותר, אלה הנפגעים ממספר גורמים (פגיעה ביולוגית ביכולת להרות וללדת, בנוסף לפגיעה חברתית הנובעת מאי התקיימות תנאי הזוגיות הנורמטיבית). במקרים כאלה משפטנים ממהרים להצביע על ריבוי מקורות הפגיעה כסיבה בשלה לא ניתן לאתר את מקור ההפליה (או בשפה משפטית – אנשים אשר לגביהם היחס השונה שהם מקבלים בחוק נובע מ'שוני רלוונטי' כגון שאין הם מתאימים לתנאי המשפחה הנורמטיבית) ולכן אין המשפט חייב להגן עליהם. במקרה הנתון, היות האישה רווקה בנוסף לאי יכולת הביולוגית להרות, היא 'שוני רלוונטי' המצדיק את אי תחולת חוק הפונדקאות לגביה.<sup>71</sup> אולם, בסופו של דבר, למרות הרגישות החברתית והגישה המתקדמת ביחס למטרות דיני ההפליה, נשאר גישתו של השופט חשין פורמליסטית.<sup>72</sup> ולכן, השופט מכריע כנגד בקשת העותרת בשל הסיבה הפשוטה שלשון המחוקק ברורה ואינה משאירה מרחב פרשני לשופט להרחיב את תחולת החוק מבלי לפלוש לתחומו של המחוקק.

## ב. חתרנות ככלי לשינוי חברתי

ניתוח עמדות השופטים בפסיקה הישראלית החדשה מעמיד בפנינו דילמה באשר ליחס הרצוי בין רטוריקה שיפוטית לשינוי משפטי. ראינו שתי עמדות קצה: השופט פורת נקט רטוריקה שמרנית והגיע לתוצאה משפטית המצמצמת את תחולת החוק, השופט רוטלוי נקטה רטוריקה ליברלית והרחיבה את תחולת החוק. בין שני הקצוות נמצאת עמדתו של השופט

<sup>69</sup> בג"צ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים, משרד הבריאות (טרם פורסם, החלטה מיום 23.12.2002).

<sup>70</sup> "עניינינו נסוב על אישה פגועה, אישה שאינה יכולה להרות מטעמים אנטומיים או פיסיוולוגיים. והנה, לפנינו- אישה פגועה שיש לה בן זוג – נוטה חוק הפונדקאות חסד ומאפשר לה להיות אם מיועדת, ואילו לחנה – אף היא אישה פגועה – אין חוק הפונדקאות מאפשר להיות אם מיועדת אך באשר אין לה בן זוג." (סעיף 41 לפסק דינו של חשין).

<sup>71</sup> הגישה של השופט חשין מזכירה את עמדתה הפרשנית של המשפטנית האמריקאית קימברלי קרנשאו אשר קוראת לאמץ פרשנות המגנה בתחילה על האנשים הנמצאים בתחתית הסולם החברתי, אלו הנפגעים מסיבות מרובות, ולדאוג לכך שהחוק לא יפלה אותם לרעה. לא להסתפק בהגנה על אותם אנשים ששפר גורלם יחסית, ומקור הפגיעה בהם הוא רק אחד (כגון, קושי ביולוגי להביא ילדים לעולם). Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex-A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics" Katharine T. Bartlett and Rosanne Kennedy (eds.), *Feminist legal theory: readings in law and gender* Boulder, Colo.: Westview Press, 1991, pp. 57-80.

<sup>72</sup> בנוסף, יש לשים לב למטען הרטורי החזק של דברי השופט חשין – לצד תירתו לחשיפת ההפליה, חוזר חשין ומתייחס לעותרת באופן המשעתק את תדמיתה הנחותה: "אישה, כעותרת, שאין לה בן-זוג לא ימצא סעד לכאבה בגידירי חוק הפונדקאות" (סעיף 20); "אשה שגורלה הכה בה" (סי' 25) וכיו"ב.

חשין. חשין משתמש ברטוריקה ליברלית אבל מגיע לתוצאה משפטית שמרנית. העמדה הפרשנית שיחסנו לרות מציבה אופציה רביעית: קבלה רטורית של מסגרת החוק הקיים אך חתירה תחת מטרותיו המקוריות כדי לאפשר תוצאה משפטית ליברלית. קראנו לאופציה זאת, האופציה החתרנית, שכן בניגוד לעמדתה של רוטלוי, אין היא מצהירה בגלוי על מטרותיה ועל ידי כך מצליחה להביא לשינוי מבלי לקומם את עליה את המערכת החברתית הפטריארכלית. החתרנות, מצליחה לעזור לנשים במגילה לפתור את בעייתן, והיא גם עשויה לאורך זמן לערער את בסיסו השמרני של החוק ולאפשר לקבוצות שונות להרחיב את הפירצות שבו. השאלה הקשה אשר המגילה מותירה פתוחה היא האם בשיקלול הסופי כדאית האופציה החתרנית ככלי לקידום קבוצות מוחלשות במצב בו חסומה הדרך לשינוי מהפכני של החוק.

הדילמה שמציגה האופציה החתרנית עולה במציאות המודרנית בישראל לגבי ההחלטה האסטרטגית של נשים לפנות לבית המשפט בנושא האימהות כדי לקדם בעקיפין סדר יום פמיניסטי. בחירתן של נשים לזהות פרצות בחוק על מנת לאלץ את בית המשפט להכיר במעמדן השווה של משפחות אלטרנטיביות היא בחירה בדרך החתרנית. הבחירה בדרך התדינות משפטית בענין הזכות לאימהות (להבדיל מהכרה ישירה בזוגיות אלטרנטיבית) אינה מאיימת על הערכים המרכזיים של החברה הישראלית אשר מעולם לא אימצה את השיח הפמיניסטי הרדיקלי לגבי זכות האישה לגופה, ולכן היא זוכה להצלחה משפטית. עיון בפסקי הדין מגלה כי ככל שהעתירה נוסחה בצורה פורמליסטית/גליסטית יותר ובכך איפשרה לשופטים פתח להימנע מהכרעה ערכית, גדלו סיכויי הצלחתה<sup>73</sup>. המחיר של אסטרטגיה זו, כפי שמגלה סיום מגילת רות, עלול להיות כבד. בזיכרון הקולקטיבי עומעמו הצדדים החתרניים של המעשה של רות והוא מוצג כדוגמא של מאבק שנועד להמשיך את השושלת הגברית. האפשרות החתרנית נותרה בגדר פוטנציאל לא ממומש במסורת היהודית, דבר המותיר לפרשנית המודרנית את המלאכה של איסוף הרמזים על מנת לתת להם ביטוי מחדש. האם החתרנות במשפט הישראלי תיוותר אף היא בגדר פוטנציאל לא ממומש? התשובה איננה חד משמעית. ניתן לראות במאבקים המשפטיים על האימהות בישראל חיזוק עקיף לערכי החברה הפטריארכלית המכפיפה את ההכרה בזכויות נשים למילוי תפקידן



המסורתי כאימהות. עם זאת, לדעתי, דווקא בתחום ההתדינות לגבי הכרה במשפחה חדשה הפוטנציאל החתרני עשוי לצאת מן הכוח לפועל. מעקב אחר הפסיקה בשנים האחרונות מארה כיצד האסטרטגיה שננקטה משנה מציאות בפועל, במאבק המתחיל מלמטה, באמצעות התדינויות בבתי משפט למשפחה או בהליכים מעין שיפוטיים בפני פקידי משרד הפנים, ובחדרגה עושה את דרכו אל בית המשפט העליון ואל התודעה הציבורית. המאבקים על פרשנות החוק והרחבת תחולתו, בונים הלכה למעשה הכרה משפטית בהסדרי משפחה אלטרנטיביים אשר קשה להאמין שיכלו לקבל הכרה משפטית בבית המחוקקים הישראלי. בתוך כך מושג האימהות עצמו משנה את תכניו – משימור ההתפקיד המסורתי של נשים לפי החלוקה המגדרית לספירה פרטית וציבורית, לכלי רטורי המערער על גבולות הפרטי והציבורי. עצם הבחירה באימהות אלטרנטיבית הופכת לאקט מחאה פוליטי כנגד המערכת הפטריארכלית.<sup>74</sup> זהו ביטוי לניסיון של נשים לנכס לעצמן בחזרה את השליטה בכוח ההולדה. כוחו של מאבק זה להשפיע על מוסד שמרני יחסית כמו בית המשפט עשוי להיות מוסבר במספר מאפיינים של הפעולה החתרנית: העירבוב בין המטרות השונות להיעזרות בחוקי הפונדקאות והאימוץ (סיבה רפואית, וסיבה פוליטית), חוסר היכולת להבחין בברור בין הרצון לממש את הזכות להורות לבין הרצון ליצור אלטרנטיבות למשפחה המסורתית, השימוש בשיח מוכר הנבנה על אתוס האימהות אשר מועלה על נס בחברה הישראלית וכיו"ב. עמימות הפעולה החתרנית מונעת מן המערכת (המשפטית והדתית) להתגייס על מנת לחסום את השינוי שכן לעיתים קרובות לא ברור אם מדובר במאבק לקידום תפיסות מהפכניות על מהות המשפחה או בישום של ערכים מסורתיים בחברה. הבחירה במאבק משפטי חתרני פותח בדרך זו פתח לשינוי חברתי עמוק ורחב השפעה בחברה הישראלית. ומאידך, המחיר של הפעולה החתרנית, אשר אינה מצהירה בגלוי על מטרותיה ואשר מתקדמת עקב בצד אגודל, עלול להיות מתן פיתרון ספציפי לבעיות קונקרטיות מבלי לשנות את התודעה הציבורית. התוצאה עלולה להיות כי הפמיניזם הישראלי ישאר לכוד במלכודת השיח האימהי והמשפחתי. הדרך להעריך את היתרונות והסכנות של מאבק זה היא להבין כיצד ובאילו

<sup>73</sup> ראו לענין זה: בג"צ 1779/99 ברנר-קדיש נ' שר הפנים, פ"ד נד(2), 2000, 368; בג"צ 2078/96 ורד ויץ נ' שר הבריאות (לא פורסם).

<sup>74</sup> בנקודה זו, כפי שציינתי בתחילת הרשימה, אני חולקת על עמדתה של ביזיאוי, שכן ניתן לייחס לאותו מהלך עצמו של נשים בבית המשפט משמעות שמרנית (המקבלת את אתוס האימהות השולט בחברה) כמו גם ניסיון חתרני לשנות את מוסד האימהות למען חווית אימהות חדשה. להבחנה בין מוסד האימהות לחווית האימהות ר' אדריאן ריץ, ילוד אישה, תרגום: כרמית גיא, תל אביב: עם עובד בשיתוף עם ירחון נעמת, תשמ"ט. להרחבה ולדיון מעמיק בסוגיה מנקודת מבט פנים משפטית כמו גם מנקודת מבט של הקהילה ההומו-לסבית ר' אנאלו ורביץ, "אמא" ו"אמאליה" אמהות לסבית במשפט הישראלי, עבודה סמינריונית (טרם פורסמה).

דרכים מצליחים מאבקים משפטיים לשנות תודעה ציבורית. כאן, לדעתי קיים תפקיד חשוב לרטוריקה של בית המשפט.

### ג. מאבק פרטי וזיכרון קולקטיבי

רגע השינוי במגילת רות מתרחש עם המעבר מפרק ג' לפרק ד', מן המפגש הלילי בין בעז לרות אל המשפט בשער העיר של בעז והגואל הקרוב, בפני העם ובפני עשרה עדים. המעבר הוא בין התחום הפרטי שבו האישה היא היוזמת והמפרשת, אל התחום הציבורי, נחלתם של הגברים, ההופכים באמצעות מערכת החוקים הפטריארכלית את הנשים לקנינם. המעבר בין התחום הפרטי לציבורי הוא גם המעבר בין הזיכרון הפרטי לזיכרון הקולקטיבי, מעבר המתרחש בסוף פרק ד' כאשר סיפורה הפרטי של רות ממוקם במסגרת שתי שושלות אלטרנטיביות: השושלת הנשית (רחל ולאה, תמר ורות) והשושלת הגברית (עובד, ישי ודוד). הדרך בה מונצח המעשה במסורת היא שנותנת למעשה הפרטי את משמעותו הציבורית.<sup>75</sup> ואכן, סיפור לידתו של עובד לא נשאר בתחום הפרטי המשפחתי אלא הופך לחלק חשוב מן ההסטוריה היהודית, כמסביר את מקורותיו של המלך דוד. הסיפור משמר את האלמנטים החתרניים. אולם, כפי שראינו, המסורת הצליחה להעביר אותו באופן שמעמעם את הפוטנציאל המהפכני שבסיפור.

כיצד בא לידי ביטוי המעבר בין הסכסוך הפרטי לזיכרון הקולקטיבי בפסיקה על המשפחה החדשה? פסיקה מעצם טיבעה היא ענין ציבורי, על השופטים לנמק את החלטותיהם ולתת להם פירסום. פסקי דין של בית המשפט העליון הופכים לתקדימים מחייבים וכך עוברים מתחום ההכרעה בסיכסוך הפרטי לתחום הציבורי של הנחיה נורמטיבית לציבור. פסקי הדין זוכים גם לכיסוי תקשורתי נרחב ונזכרים באמצעות שמות המתדיינים (נחמני, אליס מילר, כרמלה בוחבוט וכיו"ב) בענייני משפחה מכיר המחוקק באינטרס מוגבר של הצדדים לדיון בפרטיות ומאפשר לעיתים חריגה מעיקרון פומביות הדיון.<sup>76</sup> והנה במקרים שלפנינו מתגלה היפוך מעניין – בעלות הדין דווקא מעוניינות במתן פירסום לשמן בעוד שבית המשפט מהסס. ייתכן שהדבר נובע מרצון לתת למאבק פנים אנושיות שאיתם יוכל הציבור להזדהות, וייתכן גם שהן רואות בהסתרה ביטוי לבושה, ואילו הן מבקשות בעזרת המאבק המשפטי להפוך את משפחתן האלטרנטיבית לחלק מן

<sup>75</sup> פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום", **זמנים** 45 (1993): 19-4.  
<sup>76</sup> איסור הפרסום לגבי הליכי אימוץ קבוע בסעיף 34 לחוק האימוץ, וכן אי פירסום שמות קטינים כאמור בסעיף 24-2ב לחוק הנוער (טיפול והשגחה) התש"ך-1960.

הנורמה החברתית.<sup>77</sup> בפרשת **ברנר-קדיש** (הכרה בצו אימוץ זר) נעתר בית המשפט העליון לבקשת העותרות והתיר פירסום פסק הדין עם שמות המערערות והקטין.<sup>78</sup> בפרשת האימוץ הלסבי בישראל דעות השופטים חלוקות.<sup>79</sup> בעוד השופטים פורת ומשאל, בדעת רוב, מסרב לבקשת הפירסום כחלק מתפקיד בית המשפט להגן על הילדים החריגים, השופטת רוטלוי רואה בפירסום חלק אינטגרלי מן התפקיד החינוכי של פסק הדין – דהיינו, קידום הכרה חברתית במשפחה האלטרנטיבית.

הרטוריקה בה נוקט בית המשפט מצביעה על האלמנט החינוכי של פסק הדין, הן עבור הקהילה השיפוטית, והן עבור הציבור בכללותו. בפסיקת בית המשפט העליון ניתן לזהות נסיון נמשך לקשר בין הפסיקה המודרנית למסורת היהודית. על ידי השילוב בין מסורת יהודית לפסיקתו מקווה בית המשפט לפתח אתוס משפטי ישראלי עצמאי, בהתאם לרוח חוק יסודות המשפט, וחוקי היסוד המציגים את ישראל כמדינה דמוקרטית ויהודית. הפסיקה בעניני פונדקאות ואימוץ מתאפיינת ברטוריקה של שופטים המפנה תדירות למסורת היהודית, לא כחלק משפטי המחייב את התוצאה האופרטיבית של פסק הדין, אלא כמקור לגיטימציה נוסף לפסק הדין. בדרך כלל מציאת חיזוק במסורת היהודית מהווה הוכחה לטבעיות ההסדר של המשפחה הפטריארכלית. ואולם גם שופטים המעוניינים לפתח תפיסה ליברלית המתנגשת עם עמדות מקובלות בציבור פונים תדירות אל המסורת היהודית על מנת למצוא בו חיזוק לפסיקתם. כך למשל, בדונו באפשרות של אישה רווקה להיעזר בהליך הפונדקאות מפנה השופט חשין אל סיפורי המקרא (שרי והגר, רחל ובילהה, לאה וזילפה) כדי להראות כי מוסד הפונדקאות אינו חדש לנו, והמסורת היהודית מלמדת דווקא על הכרה במשפחות הבנויות על שילוב בין הורות ביולוגית להורות חברתית. לעומתו, פונה השופט פורת אל המסורת היהודית על מנת לחזק את הנורמה המקובלת בענין המשפחה ההטרוסקסואלית בקבעו בענין האימוץ כי "אין צורך להרחיב כי ביהדות אין הסכמה לצורת החיים שבחרו המערערות, מסגרת חד מינית, וזו לשון המעטה."<sup>80</sup> השופט משאלי המצטרף לדבריו מסרב להרחיב את הליך האימוץ לזוגות חד מיניים. את קביעתו הוא מתזק בהסתמך על המסורת היהודית אשר מכירה, לדבריו, במושג אמא רק ביחס לאם ביולוגית: "ויוודגש כי בשם זה

<sup>77</sup> Nancy Fraser, "Struggle over Needs", *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* Cambridge, UK: polity press, 1989, pp. 161-187.

<sup>78</sup> בג"צ 1779/99 רותי וניקול ברנר-קדיש נ' שר הפנים, פ"ד נד(2), 2000, 368.

<sup>79</sup> עמ"ש 10/99 פלונית ופלמונית נ' היועמ"ש תקדין-מחוזי, כרך 2001(2), 2001, עמ" 125.

<sup>80</sup> סעיף 34 לפסק דינו, עמ"ש 10/99 פלונית ופלמונית נ' היועמ"ש תקדין-מחוזי, כרך 2001(2), 2001, עמ" 125.

תכונה אמו הביולוגית לבדה כדברי הכתוב "אשר ילדתני אמיי" (ירמיהו כ' יד') וכן "אמך אשר ילדתך" (ירמיהו כב' כו'). השופטים פונים אל המסורת היהודית ככלי לגיטימציה לפסיקתם, הן כאשר הם מבקשים לשנות את דבר המחוקק והן כאשר הם מנסים לחזקו.<sup>81</sup> בהקשר זה מעניינת במיוחד היא פנייתו של השופט אנגלרד אל המקורות ההלכתיים בנושא הפונדקאות. ההסטוריה החקיקתית של חוק ההסכמים לנשיאת עוברים כללה ניסיון מאומץ של בית המחוקקים להתאים את החוק המודרני לעמדת ההלכה היהודית. השאלה שמציב השופט אנגלרד היא כיצד בכלל יש להלכה היהודית עמדה בשאלות מורכבות אלו, בתקופה בה כלל לא היתה קיימת הטכנולוגיה שתאפשר הפריה חוץ גופית, הזרעה מלאכותית וכיו"ב. השופט מסביר כי בתקופות בהן לא היתה קיימת הטכנולוגיה, הדיון ההלכתי התבסס על אמונה במציאות ניסית והפעלת הדוקטרינות המשפטיות-הלכתיות עליה. בין השאר מפנה השופט אל אגדת רחל ולאה המספרת על תפילת לאה כי לרחל אחותה יהיו שני בנים זכרים, ובתשובה לתפילתה התחלפו העוברים שנשאו שתי האחיות ברחמן.<sup>82</sup> על פי האגדה נס גרם לכך שרחל ילדה את יוסף שהיה בנה הגנטי של לאה, ואילו לאה ילדה את דינה – בתה הגנטית של רחל. על סמך אגדה זו התבסס דיון הלכתי שלם בשאלה האם האם הנושאת, או האם הגנטית תחשב לאם.<sup>83</sup> למרות העיסוק הנרחב והמגוון במסורת היהודית איש מן השופטים שעסקו בשאלת המשפחה החדשה לא פנה לסיפור היחודי אשר מציגה מגילת רות. אולי בכך יש עוד הוכחה כי הפרשנות המסורתית של המגילה ניצחה והסתירה את פניה החתרניים.

## אפילוג

הפילוסופית חנה ארנדט הצביעה על הלידה, כמצב אנושי המסמו את חירות הפעולה האנושית, את האפשרות להתחיל מחדש (natality). לטענתה, הלידה מבטאת באופן מטאפורי את החירות של האדם הפוליטי להביא לעולם משהו חדש לחלוטין והיא העומדת בבסיס הפעולה הפוליטית המקבלת את ביטויה המלא במהפיכה:

<sup>81</sup> השוו לדיון בשימוש שעושה בית המשפט בהסטוריה המודרנית של מלחמת העצמאות ככלי לחיזוק הזיכרון הקולקטיבי אשר מחזק את הלגיטימציה של פסיקת בית המשפט גם בפסקו בניגוד לעמדות הרוב בציבור ר' דפנה ברק-ארוז, "והגדת לבנך": הסטוריה וזיכרון בבית המשפט "עיוני משפט כו", 2 (נובמבר, 2002): 773-802.  
<sup>82</sup> מדרש שכל טוב (בובר) בראשית פרק ל', ד"ה "ואחר ילדה" וכן תרגום יונתן, בראשית ל', כ"א.  
<sup>83</sup> אנגלרד מביא שתי דעות: על פי בעל הטורים "עיקר ההריון של דינה היה בבטן רחל, אמה הגנטית, ולכן היא תחשב לאמה מבחינה הלכתית. לעומת זאת פוסקים עכשוויים הסיקו כי האם הנושאת היא האם מבחינה הלכתית, שהרי יוסף נחשב לבנה של רחל. לפירוט, סעיף 14 לפסק הדין של אנגלרד, בג"צ 2458/01 משפחה חדשה נ' הוועדה לאישור הסכמים לנשיאת עוברים. משרד הבריאות (טרם פורסם, החלטה מיום 20.12.2002).

“This very capacity for beginning is rooted in *natality*, and by no means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth.”<sup>84</sup>

הלידה, הופכת במשנתה הפוליטית של ארנדט למודל הפעולה של האדם המודרני, המורד במוסכמות העבר כדי להביא לעתיד טוב יותר. התפתחות הטכנולוגית של הגדסה גנטית ושיתוק גנטי פוגמת לכאורה בכוחה של מטאפורת הלידה, שכן זו נראית כעת לא עוד כמעשה ספונטני של יצירה חדשה המשוחררת מכבלי העבר, אלא מניפולציה של גנים הנשלטת בידי מומחים רפואיים. <sup>85</sup> ההולדה נתפסת יותר ויותר במונחים של 'פס יצור' ופכות במונחים של 'יצירה'. האם יש בהתפתחויות אלו כדי לאיים על בסיס החירות של הפעולה הפוליטית, כפי שהוצג על ידי ארנדט? פסקי הדין הישראלים אשר בחרתי לעסוק בהם עומדים כולם על הצומת החדשה של טכנולוגיה, משפט וחברה. כולם קשורים בצורה זו או אחרת לאפשרויות ההולדה החדשות. עם זאת, המסלול שבחרתי להאיר לא היה זה שנובע מקשיים רפואיים באופן בלעדי, אלא דווקא זה שעירב בחירה של נשים בדרך חיים חלופית. הפניה לטכנולוגית ההולדה החדשה לא נועדה למניפולציה בגנים על מנת להשיג יתר שליטה על התוצאה, אלא נועדה להגדלת מרחב הבחירה של נשים. במילים אחרות, הנשים השתמשו בטכנולוגיה הרפואית על מנת להפוך את עצם פעולת הלידה לפעולה בעלת משמעויות פוליטיות. מאז ומעולם נתון לאישה כוח, השמור במקרא לאל, לבחור את הדור הבא וליצור אותו. יכולתה של האישה ללדת ולבחור את אבי ילדיה כרצונה, מציינת החוקרת רות קלדרון, מאיים על הגבר ועל הסדר החברתי הגברי.<sup>86</sup> לפיכך, נוצרו חוקים אשר נועדו לשלוט בכוח של האישה, להיות בעלים על יכולת ההולדה של האישה, ולהפכה ממקור של עוצמה לאישה למקור של סטיגמה חברתית ושוליות בכל מקרה בו האימהות מתרחשת מחוץ לגבולות המשפחה הפטריארכלית. הטכנולוגיה החדשה, כפי שציינו מספר שופטים, פותחת פתח לשינוי יחסי הכוחות הללו בצורה רדיקלית. ואולם המשפט אינו יכול להישאר כלי ניטרלי במאבק זה – יש בכוחו להפוך את היכולת הטכנולוגית לזכות משפטית ולמקור עוצמה לנשים, ויש בכוחו להכפיף מחדש את יכולת ההולדה של נשים ליחוק האב' באמצעות מתן מונופול על ההחלטה לסוכנים מטעם

<sup>84</sup>Hannah Arendt, *The Life of the Mind-Willing*, vol. 2, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p.217; Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1989, p. 177.

Julia Kristeva, *Hanna Arendt*, Ross Guberman trans., New York: Columbia University Press, 2001, <sup>85</sup> pp. 44-45

<sup>86</sup>רות קלדרון השוק הבית הלב: אגדות תלמודיות ירושלים: כתר, 2001, בעמ' 24.

המדינה (רופאים, וועדות משפטיות, בית המשפט).<sup>87</sup> במילים אחרות, בית המשפט, כמו במגילת רות, משמש כמקום המעבר בין הפרטי לציבורי, מקום רווי קונפליקטים, בו יש להכריע לגבי ערכי היסוד של התברה. אומנם בישראל, היה נושא האימהות מאז ומעולם נושא פוליטי רווי אידיאולוגיות ויצרים, ואולם במקרים בהם עסקתי הפוליטיזציה של נושא האימהות לא נועדה לקדם אותם צרכים לאומיים/דמוגרפיים/ביטחוניים אשר בהם הורגלנו.<sup>88</sup> מאבקן של הנשים הוא להעניק משמעות חדשה ללידה, לא עוד כלידה מטאפורית אלא כלידה ממשית המשמשת בו בזמן גם כפעולה פוליטית של שינוי מעמד האישה בתברה הישראלית, כמו גם שינוי במשמעות האימהות והמשפחה.

---

<sup>87</sup> גם בעניין זה יש להבחין בין המדינה כמקום בו מתקיימת חובת צדקה לבין המדינה כמקום בו מתקיימת חובת צדקה. חובת צדקה היא חובת צדקה מעורבות חיזונית. קובע השופט כי ממושכלות יסוד הן כי האיסור הפילי  
<sup>88</sup> חובת צדקה היא חובת צדקה ולא זכות האישה לפונדקאות ראה סעיף 30 לפסק דינו, בג"צ 2458/01 משפחה  
 (23.12.2002).  
 חובת צדקה היא חובת צדקה מעורבות חיזונית. קובע השופט כי ממושכלות יסוד הן כי האיסור הפילי  
 חובת צדקה היא חובת צדקה ולא זכות האישה לפונדקאות ראה סעיף 30 לפסק דינו, בג"צ 2458/01 משפחה  
 (23.12.2002).  
 חובת צדקה היא חובת צדקה מעורבות חיזונית. קובע השופט כי ממושכלות יסוד הן כי האיסור הפילי  
 חובת צדקה היא חובת צדקה ולא זכות האישה לפונדקאות ראה סעיף 30 לפסק דינו, בג"צ 2458/01 משפחה  
 (23.12.2002).