

That Saint Offered a Nipple:
Christian Gender Concepts Regarding the Holy and the Divine
as Background to the Increasing Preoccupation with the
Shekhina in Medieval Kabbalistic Literature

Judith Weiss, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Major parts of thirteenth-century Sefirotic literature show evident enhancement and development of the female aspect of the Godhead, an earlier Jewish theme known to us from rabbinic literature. Thus, as part of the developing Sefirotic discourse in this period, rabbinic notions such as God's presence (*Shekhina*), Wisdom (*Hokhma*), mother of Israel, and the *Torah* crystallized as female Sefirot. A question arises, therefore, as to the reasons for this growing Jewish preoccupation with female aspects of the Godhead, in this specific historical context. Some twenty years ago, Arthur Green and Peter Schäfer suggested, based on an earlier remark made by Rafael Patai, that this Jewish phenomenon was a reaction to the surge in Marian devotion in the twelfth century. This suggestion aroused scholarly debates, including two main points of critique: first, that this notion is of Jewish provenance and therefore is in no need of external explications, and second, that the sexual profile of these two figures, Mary and the *Shekhina*, is clearly opposed in nature. In the current study and elsewhere, I propose regarding these two phenomena – the enhancement of Christian Marian devotion and the Jewish preoccupation with female aspects of the Sefirotic Godhead, as two independent expressions of a wider, much richer, cultural trend. As has been shown by medievalists at length, the High Middle Ages saw a dramatic surge in the extent of women's actual and symbolic presence in public spheres, religious and secular alike. In this article I focus on Christian religious and devout women, and show how these far-reaching changes in these women's presence in public spheres was experienced at the time, whether positively or negatively, in particular by Christian religious men. Alongside the well-known expansion in Marian devotion in the Christian world, these historical vicissitudes are related to the evolution of flexible gender approaches to sainthood, to holiness and to the figure of Jesus Christ, all increasingly perceived as effeminate or womanish in this period. I propose viewing the growing preoccupation of thirteenth-century Jewish men with earlier Jewish concepts regarding female aspects of the Godhead, the latter now perceived Sefirotically, as part of this cultural and theological discourse.

תקציר

חלקים נרחבים מן הספרות הספיריתית במאה השלוש עשרה מתאפיינים בהתגברות והתפתחות העיסוק בנושא המוכר לנו מן הספרות הרבנית והוא – קיומו של פן נקבי באלוהות. כך, כחלק מן השיח הספירי המפתח בתקופה זו, ניתן לראות כי מוטיבים רבניים כגון 'שכינה', 'חכמה', 'אמו' של עם ישראל ו'תורה', מתגבשים לכדי ספרות נקביות. מאליה עולה השאלה מדוע כה התגבר עניינם של יהודים בתמה זו דווקא בתקופה ובמקום המדוברים. לפני כעשרים שנה הציעו ארתור גרין ופטר שפר, על בסיס הערה מוקדמת יותר של רפאל פטאי, לראות בתופעה יהודית זו תגובה להתגברות פולחנה של מריה במערב אירופה במאה השנים עשרה. הצעתם זכתה לתגובות ערות ולביקורת כפולה, הן לאור כך שמקורותיה של תמה זו מצויים בעולם היהודי גופו, והן בשל הניגוד בדרך עיצוב הפרופיל המיני של שתי דמויות ספרותיות אלה, מריה והשכינה. כאן ובמאמרים נוספים אני מציעה לראות בהתעצמות פולחן מריה כמו גם בהתעצמות העיסוק היהודי בפן נקבי של האלוהות הספיריתית, שני ביטויים עצמאיים למגמה תרבותית רחבה ועשירה בהרבה. כפי שמראים חוקרי ימי הביניים בהרחבה, תקופת שיא ימי הביניים מתאפיינת בעלייה דרמטית בהיקף נוכחותן הפיזית והסימבולית של נשים בזירות ציבוריות דתיות וחילוניות כאחד. במאמר הנוכחי אני מתמקדת בנשים נוצריות דתיות ואדוקות, ומראה כיצד השינויים מרחיקי הלכת במידת נוכחותן הפיזית והסימבולית של נשים כאלה במרחבים ציבוריים הורגשה היטב בתקופתן, בייחוד על ידי גברים דתיים, בין אם הללו התייחסו לכך באופן חיובי או שלילי. בעולם הנוצרי, לצד התעצמות פולחנה של מריה, באו תמורות היסטוריות אלה לידי ביטוי בהופעת תפיסות מגדריות גמישות ביחס לקדושים, ביחס לאידאל הקדושה עצמו וביחס לדמותו של ישו עצמו, כאשר הללו תוארו לעתים כנשיים או כנשים. במאמרי אני מציעה לבחון גם את התעצמות עיסוקם של גברים יהודים במאה השלוש עשרה בפן נקבי באלוהות, שאותה הם תיארו כספיריתית, כחלק משיח תרבותי ותאולוגי זה.

“אותו קדוש חלץ פטמה”: תפיסות מגדריות נוצריות ביחס לקדוש ולאלוהי כרקע לעליית העיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים

יהודית וייס
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

לאורך ההיסטוריה רבת השנים
של המיסטיקה היהודית לא ניכר
שום סימן של השפעה נשית
(גרשם שלום)

א. מבוא

לפני כעשרים שנים טענו ארתור גרין ופטר שפר, בהמשך לטענה ותיקה יותר של רפאל פטאי, כי ניתן להסביר את העיסוק היהודי בנקביות בתחום הספירות כתגובה סינכרונית לעליית פולחן מריה בעולם הנוצרי במאה השתים עשרה.¹ טענה זו זכתה לתהודה מחקרית ניכרת ובה גם דברי ביקורת היוצאים לשני ענפים מרכזיים: האחד מדגיש כי תפיסות בדבר נקביות בתחום האלוהות ממילא מוכרות בעולם היהודי עוד

* מאמר זה הוא פרי מחקריי הממונים על ידי קרן עזריאלי, ואני מבקשת להודות לקרן על תמיכתה הנדיבה בעבודתי. גרסה ראשונה של הדברים הוצגה בכנס מרכז גולדשטיין-גורין והמחלקה למחשבת ישראל שהתקיים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב במאי 2019, ואני מודה לשומעים על הערותיהם. עוד אודה לתמרה שר, עוזרת המחקר בפרויקט זה, ולנועם לב-אל על סיועו בעריכה. המובאה שבכותרת המאמר לקוחה מחזיונה של קיאהר מאסיסי שבו פגשה את פרנסיס המת והוא הורה לה לינוק ממנו (התרגום שלי. הטקסט במלואו, מראה מקום מדויק ודיון בדברים – ראו להלן בסעיף העוסק בגברים קדושים). המובאה שבפתח הדברים: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגום: ס' כהן-סקלי, תל אביב 2016, עמ' 52.

1 R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967, pp. 191-192; P. Schäfer, 'Tochter, Schwester, Braut und Mutter: Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbalah', *Saeculum*, 49 (1998), ss. 259-279; A. Green, 'Shekhinah, the Virgin ; Kabbalah', *Mysticism Quarterly*, 16 (1992), pp. 1-52; P. Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton 2002, pp. 118 ff. ההפניות במאמר זה תהיינה לגרסה העברית של דבריו: א"י (ארתור) גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים: הרהורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי, ירושלים תשס"ג. אידל מכנה הצעה מחקרית זו Christotropic Theory; ראו: M. Idel, 'The Divine Female and the Mystique of the Moon: Three-Phases Gender-Theory in Theosophical Kabbalah', *Archaeus: Studies in the History of Religions*, 19-20 (2016), pp. 151-182. במאמר זה אשתמש בכינוי 'היפותזה מריה'.

בשלהי העת העתיקה ולכן אין צורך בפנייה לתכנים תרבותיים חוץ־יהודיים על מנת להסביר את עיסוקם של יהודים בנושא זה בימי הביניים.² השני מדגיש את הניגוד בין האופן שבו עוצבה דמותה הספרותית של מריה בתרבות הנוצרית לבין האופן שבו עוצבה הספירה הנקבית בספרות הקבלה, הראשונה כבתולה והשנייה כאשת איש, מה שמוציא את האפשרות לראות בדמותה של מריה מקור לדמותה של השכינה.³ אין ספק כי שתי הסתייגויות אלה מבוססות על תיאור נכון של הספרות היהודית; ובכל זאת במחקריי אני מציגה עמדה שלישית בסוגיה זו, המקבלת חלקים מן הטענה וגם מן ההסתייגויות, אולם מבקשת להציב את זו ואלו בתמונה רחבה יותר.

טענתי במחקריי היא כי כאשר מביטים במתרחש במערב אירופה בתקופת שיא ימי הביניים במבט כולל, מתחוויר כי התגברות פולחן מריה, כמו גם התפתחות הרעיון היהודי הקדום בדבר פן נקבי באלוהות, מבטאים גם מאפיינים תרבותיים וחברתיים כוללים יותר של תקופה זו. מאפיינים אלה קשורים לעלייה בהיקף נוכחותן של נשים במרחבים הציבוריים, הדתיים והחילוניים,⁴ הנוצריים והיהודיים, במערב אירופה

2 גישה זו פותחה עד מאוד בעיקר על ידי משה אידל, ומבין מחקריו הרבים בכיוון זה אציין רק כמה דוגמאות: מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23–84; מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ו), עמ' 151–170; מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשנ"ד), עמ' 1–66; M. Idel, 'On Jerusalem as a Feminine and Sexual Hypostasis: From Late Antiquity Sources to Medieval Kabbalah', M. Neamtu and B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning: Essays in* Honor of Andrei Plesu's Sixtieth Anniversary, Cluj 2009, pp. 65–110; מ' אידל, קבלה וארוס, תרגום: ש' בראון, ירושלים תש"ע, לדוגמה עמ' 35–90 ובסעיפים רבים בספר זה; מ' אידל, 'המשפחה המשולשת: מקורות לתפיסה נקבית באלוהות בראשית הקבלה', א' באומגרטן ואחרים (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה – מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים תשע"א, עמ' 91–110; אידל, מיסטיקת הירח (לעיל הערה 1); M. Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Berlin 2018 ועוד.

3 כיוון זה מזוהה במיוחד עם גישתו של יהודה ליבס, לשם דוגמה: 'ליבס', האמנם בתולה היא השכינה?', פעמים, 101–102 (תשס"ה), עמ' 303–313; 'הנ"ל', בריכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחודש', קבלה תש"ע, עמ' 121–142 (ראו הצעתו של גרין לראות בפער זה עמדה יהודית מכוונת כנגד האידאל הנוצרי: A. Green, 'Intradivine Romance: The Song of Songs in the Zohar', P. Hawkins and L. C. Stahlberg (eds.), *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York 2006, pp. 214–227. הברל נוסף בין מריה לשכינה שהודגש על ידי אלן הסקל הוא היות הראשונה דמות אנושית, גם אם נשגבת, בעוד השכינה היא חלק מן האלוהות (Suckling at My Mother's Breasts: The Image of a Nursing God in Jewish Mysticism, Albany 2012, p. 100); הסקל ודאי צודקת באבחנתה אולם עמדתו שונה, לאור כך שמחד מריה עברה תהליכי האלהה בשיא ימי הביניים (גם אם רשמית לא נחשבה על ידי הכנסייה לחלק אינהרנטי מן האלוהות), ומנגד השכינה לא נתפסה תמיד כחלק אימננטי מן האלוהות, אלא לעיתים כאזור ביניים בין האלוהי לאנושי, וכמו כן מאחר שספרות נקביות מזוהות לעיתים מזומנות עם דמויות של נשים מקראיות קונקרטיות בספרות הקבלה.

4 לאורך המאמר, המונחים 'דתי' ו'חילוני' משמשים במשמעותם בעולם הנוצרי, היינו בהתייחס לאנשים החיים חיי-דת, לרוב במנזרים, לעומת נוצרים הדיוטות החיים בעולם. משמעויותיהם המודרניות ובפרט היהודיות של מונחים אלה אינן נוגעות לדין במאמר זה.

בשיא ימי הביניים, ועניינם שינויים בדימויי הנקביות שבהם החזיקו גברים, וכן בהתפתחות תפיסות גמישות מבחינה מגדרית ביחס לסובייקט הגברי. לאור זאת, אני מציעה לבחון הן את התגברות פולחן מריה בעולם הנוצרי, והן את התפתחות הרעיון בדבר פן נקבי באלוהות הספירית בעולם היהודי, כפרטים יחידים בתוך קשת רחבה ועשירה של תופעות תרבותיות הנקשרות לשינויים הנזכרים, שביניהן קשרי גומלין מורכבים שאינם ניתנים לשרטוט מלא.⁵ מבין אלה, איני רואה הצדקה להצביע דווקא על שתי התופעות הללו – התעצמות העיסוק במריה ובשכינה – כבעלות קשר סיבתי ישיר, ובוודאי שלא להציג זיקה אפשרית מעין זו במנותק משאר ההתרחשויות התרבותיות הנוגעות לשינויים בדימויי הנקביות בתקופה זו, שאותם אתאר להלן. במאמר נפרד אני סוקרת את העלייה בהיקף נוכחותן של נשים נוצריות, בייחוד אדוקות וקדושות, במרחבים ציבוריים בתקופה הנידונה, ובוחרת אותם כרקע אפשרי לתהליכים תאולוגיים פנים-יהודיים המתרחשים ביחס לדמותה של השכינה בספרות

5 על אף חילוקי הדעות במחקר בנושא שלפנינו, נראה שמן הבחינה העקרונית רוב החוקרים אכן מתייחסים לקיומם של מקרים שבהם מתרחשת זיקה רב-כיוונית ומורכבת בין תרבויות. כמה דוגמאות לכך: כידוע, ביחס ל'היפותוזת מריה' כתב פטר שפר כי כדאי להתייחס לנקודות של דמיון בין דתי מסוג זה כתוצר של שיח דתי אחד שמצוי במערכת יחסים הדדית פעילה (ראו שפר, מראה (לעיל הערה 1), עמ' 217–235). יהודה ליבס, אף שדחה לחלוטין את מסקנותיהם של גרין ושפר בנושא זה, כתב כי ככלל המיתוס היהודי התפתח, בין היתר, מתוך השפעה 'חזונית, רצוא ושוב' עם תרבויות לא יהודיות (הנ"ל, 'ברכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחודש', קבלה תש"ע, עמ' 121–142, שם עמ' 125), ועמדתו זו ניכרת היטב ממחקרים רבים משלו שפרצו נתיבי מחקר חלוציים בתחום (ראו למשל להלן בהערה 9). חביבה פדיה הגדירה מושג של 'מיתוס דו צדדי' ובו 'תהליך של השלכה נגדית לתוך מרחב ביניים משותף שעומד בתווך בין שתי זהויות שונות' (הנ"ל, 'המשיח והיהודי הנודד: יהדות ונצרות כמבנה דו-ראשי ומיתוס רגילי ונעלי', בתוך: [א] אלקיים וח' פדיה, עורכים], חלמיש למעיניו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות, מוגשים לפרופ' משה חלמיש, ירושלים תשע"ו, עמ' 66–93, שם עמ' 68), וראו גם את מאמרה: ח' פדיה, "והשתא אמא לית לן": קווים לגניאולוגיה של השכינה והאם', B. Cohen (ed.), *As a Perennial Spring: A Festschrift Honoring Rabbi Dr. Norman Lamm*, New York 2013. דברים קרובים במיוחד לגישתי, וביחס לנושא שלפנינו כתבה אלן הסקל: '... both [Jews' and Christians] work arose from a broad cultural context in which feminine religious language and its emotional connotations were growing both more desirable and more acceptable' (הסקל, הנקה (לעיל הערה 3), עמ' 101). זו גם גישתו של וולפסון 'Patriarchy and the Motherhood of God in Zoharic Kabbalah and Meister Eckhart', R. Boustani et al (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schafer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen 2013, pp. 1050–1052. אוסיף כי ספציפית ביחס לפן ההיסטורי של היפותוזת מריה, טענו כמה חוקרים כי סביר שהתרחשו בתקופה זו שיחות קונקרטיים בין נוצרים ליהודים סביב דמות זו, בעיקר אגב מאמצי מיסיון. ראו בעיקר שפר, שם, עמ' 173–216; הסקל, שם, עמ' 98–101, והפניותיהם למחקריהן של מירי רובין ורייצ'ל פולטון. אף שיש ערך היסטורי רב בניסיונות לשחזר נקודות קונקרטיות של מגע תרבותי ריאלי בין יהודים ונוצרים בנושאים שבהם חלק זה על זה (ובפרט אודות האמונה במעמדה האלוהי של מריה), איני רואה בידענותנו אודות אינטראקציות קונקרטיות מסוג זה כעיקר דבר בשרטוט ההקשר הרעיוני שבתוכו התעצם העיסוק היהודי בספירה נקבית באלוהות (ראו גם שפר, שם, עמ' 235–243), וכן, כפי שצינתי, בעיניי הבעיה העיקרית היא במיקוד הדיון בדמותה של מריה בלבד ובהתייחסות אליה כייצוג לכלל המתרחש בנושאים הקשורים לנשיות ולמגדר בתקופה שבה אנו עוסקים.

הקבלה בתקופה זו.⁶ במאמר הנוכחי אתמקד בגברים, מאחר שהם פלח האוכלוסייה שעמדו לנגד נשים מעניינות אותנו ביחס להתפתחות העיסוק בספירה הנקבית באלוהות בעולם היהודי בתקופה זו. מאחר שאיני חושבת שניתן לחלוק על קביעתו של גרשם שלום שהודגשה ופותחה בהרחבה על ידי אליזת וולפסון,⁷ ולפיה הקבלה היא תורה שנוצרה על ידי גברים בעבור גברים מתוך שיח דתי שלנשים לא היה בו חלק, השאלה שאבקש להציב היא אם התחוללו שינויים בעמדותיהם ובדימויהם של הגברים בסוגיות הנוגעות לנשים, נקביות ומגדר בתקופה האמורה, ואם היקף עניינם ועיסוקם של גברים בסוגיות כאלה התרחב בתקופה זו. הנחתי היא כי אם אכן כך היה, הרי שראוי לראות בכך רקע מועיל עבורנו להבנת התגברות עיסוקם של גברים בסוגיות אלה גם בתחום התאולוגי ולפיתוח והדגשת הרעיון בדבר ספירה נקבית המהווה חלק מאלוהות זכרית. בדבריי הבאים אשאל באילו אופנים חוו גברים נוצרים את נוכחותן המוגברת של נשים ובייחוד נשים אדוקות במרחבים הציבוריים, ואילו דימויים נוצרו אצלם ביחס לנשים ונקביות בעקבות כך. כפי שנראה, לשינויים ריאליים אלה היו השפעות מרחיקות לכת בתקופה זו על דימויהם של גברים נוצרים – לא רק ביחס לנשים, אלא גם ביחס למגדרם שלהם, ביחס למגדרו של ישו וביחס לאידאל הקדושה עצמו. טענתי במאמר הנוכחי תהיה כי התעצמות העיסוק היהודי ברעיון בדבר ספירה נקבית הכלולה באלוהות ספירית זכרית, נראית מובנת יותר כאשר לוקחים בחשבון תפיסות נוצריות בנות הזמן בדבר סובייקט גברי קדוש או אלוהי המתאפיין בגמישות מגדרית וכולל גם ממדים נקביים או רובד נקבי נמוך.

ככלל, במחקריי אני מציעה להבין תופעות רעיוניות יהודיות שמתרחשות בכמה אזורים במערב אירופה ובייחוד באיבריה הנוצרית, גם על רקע הלכי רוח דתיים, רעיוניים ותרבותיים המאפיינים את התרבות הכללית במערב הנוצרי בתקופה זו. מבחינה מתודולוגית אני מתבססת בכך על שתי הנחות מוצא – ראשית, ההתייחסות למערב אירופה כיחידה תרבותית אחת, שוודאי אינה הומוגנית אולם בכל זאת היא בעלת מאפיינים משותפים ניכרים, ושנית – התייחסות ליהודים החיים באיבריה הנוצרית כחלק אינטגרלי מן המרחב התרבותי הזה. לגבי ההנחה הראשונה, אכן ככלל היסטוריונים מתייחסים לחלקים שונים של המרחב הנוצרי במערב אירופה כיחידה בעלת מאפיינים תרבותיים משותפים, ובייחוד הדבר ניכר בכל הנוגע לתופעות רחבות היקף כגון המגמות האפוסטוליות והשינויים במעמדן הדתי של נשים בתקופה זו, שני נושאים שגם עומדים במרכז הדיון במאמר הנוכחי. אף כי קשה למצוא מחקרים הנותנים את עיקר דעתם לפן המתודולוגי שבשאלת ההצדקה להתייחס למערב אירופה כמרחב תרבותי אחד מובחן, מחקרים רבים מבוססים על הנחה זו ומצדיקים

6 מאמרי שבהכנה, *Cherchez la femme: Processes of Feminization of the Divine Feminine in Thirteenth Century Sefirotic Literature – Sources and Possible Contexts*

7 ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגם: ס' כהןסקלי, תל אביב 2016, עמ' 52; E. R. Wolfson, 'Woman – the Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne', L. Silberstein and R. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and Identity*, New York 1994, p. 169; E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995 ובמקומות נוספים. ראו עוד להלן הערה 59.

אותה כחלק מן הדיון.⁸ ביחס לשאלה אם יש לראות את התרבות והיצירה היהודית באיבריה הנוצרית בשיא ימי הביניים לא רק כתופעה יהודית אלא גם כביטוי לתרבות הכללית בתקופתה, גישתי היא כי אין להבין יצירה אינטלקטואלית ודתית יהודית, בכל תקופה ובכל אזור גיאוגרפי, ללא התחשבות בכלל ההקשרים התרבותיים שביחס אליהם התגבשה.⁹

8 זאת בייחוד מתוך עיסוק בנושאים כגון היסטוריה כנסייתית והשכלה. דוגמה אחת שתמחיש מוסכמה מחקרית זו עשויה להיות ספרו של יגר C. S. Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994, passim and esp. 15-17. אני מודה לנעמה כהן-הנגבי על שיחתנו בנושא זה.

9 מתוך ספרות המחקר הנרחבת שנכתבה על בסיס הנחה זו בגווניה השונים, אפנה למחקרים אחדים מייצגים שעם גישתם אני מזדהה: ראשית, יצחק בער, לשם דוגמה, במאמרו הידוע אודות חסידות אשכנז והאידיאלים הפרנציסקניים משנת 1937 שם הוא כתב: 'שני המוכיחים הגדולים [=פרנסיס ויהודה החסיד] השונים לפי מוצאם נוונו מאווירה דתית כללית שהשתררה במחצית השנייה של המאה ה"ב בכל חלקי אירופה ושניהם למדו מן הדרשנים הנוצריים שקדמו להם. אבל בשניהם יש חודש המרום אותם למעלה מכל השפעות והקדמות' (י' בער, 'המגמה הדתית-חברתית של "ספר חסידים"', ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 1-50, בעמ' 49). עוד ביחס לתרבות האשכנזית ראו: R. Chazan, 'The Early Development of Ḥasidut Ashkenaz', *JQR*, 75, 209-211, esp. 209-211 (1985), שם הוא מציע לראות בנטיות הרוחניות המאפיינות את חסידות אשכנז בשלביה המוקדמים כהתפתחויות מקבילות בעולם היהודי והנוצרי הנובעות מפרספקטיבות משותפות: '... that this new spirituality flowed from the invigorating and innovative perspectives of the late 11th and early 12th centuries, a period which produced parallel spiritual tendencies within Europe's Christian majority and Jewish minority' (ibid, p. 211); I. Marcus, 'The Jews in Western Europe: Fourth to Sixteenth Century', in: *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies: The Study of Judaism*, vol. 2, New York 1976, pp. 15-21; I. Marcus, *Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981; I. Marcus, 'The Jewish Minority Experience in Medieval Spain', *Response*, 12 (1981), pp. 59-71; I. Marcus, 'The Dynamics of Jewish Renaissance and Renewal in the Twelfth Century', M. Signer and J. Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Notre Dame 2001, pp. 27-45; I. Marcus, 'A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz', D. Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*, New York 2002, pp. 448-516; E. Baumgarten, 'Circumcision and Baptism: The Development of a Jewish Ritual in Christian Europe', E. Mark (ed.), *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Waltham, MA 2003, pp. 114-127. באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה; א' באומגרטן, 'תולדות ישראל בימי הביניים ולימודי מגדר: בין מערב למזרח', ע' אטקס ואחרים (עורכים), אבני דרך: מסות ומחקרים בהיסטוריה של עם ישראל – שי לצבי (קותי) יקותיאל, ירושלים תשע"ו, עמ' 135-145, ומחקרים רבים אחרים פרי עטה. לאלה יש להוסיף כמובן את מחקריהם של גרין ושפר הנזכרים, וכן את דבריה הנכוחים של פדיה (פדיה, גניאולוגיה [לעיל הערה 5], עמ' 108), בהתייחסה לתזה של גרין: 'תהליכים של שינוי בתפיסת עולם מתרחשים לעתים קרובות בו זמנית [...] הקונטקסט הכללי [...] מהווה מעין "מאין חלקיקים" של תהליכים עמוקים פנימיים ביהדות', וראו גם ח' פדיה, 'המשיח והיהודי הנודד: יהדות ונצרות כמבנה דו-ראשי ומיתוס רגלי ונעלי', בתוך: א' אלקיים וח' פדיה (עורכים), חלמיש למעינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות, מוגשים לפרופ' משה חלמיש, ירושלים תשע"ו, עמ' 66-93, בייחוד עמ' 68-69. לבסוף – גרמי בראון אשר מצביע בעבודתו החדשה והחשובה על זיקה בין שיח חברתי לבין תאוסופיה

אסיים את דברי הפתיחה בהערה שנכונה לטענתי בכללותה אולם נוגעת בעיקר לדבריי במאמר הנוכחי. הצבעה על עלייה במידת נוכחותן של נשים ודימויהן במרחבים ציבוריים ותרבותיים בתקופה זו אין בה לומר כי נשים או נקביות נתפסו בה על ידי גברים באופן חיובי דווקא, ואדרבה – לעיתים קרובות ההיפך היה הנכון.¹⁰ מבחינה מתודולוגית בכל הנוגע לנושא דנן איני דנה כלל בפן שיפוטי או ערכי שביטאו גברים כלפי נשים בתקופה זו, או במילים פשוטות – בשאלה אם גברים ראו נשים באור חיובי יותר או פחות. ענייני כאן הוא אך ורק בהצבעה על עצם העלייה בהיקף החשיפה של גברים לנשים ריאליות ולדימויהן במרחבים ציבוריים והרושם שהדבר הותיר בהם מחד, והיקף הדיון באספקטים נקביים באלוהות בקרב יהודים ונוצרים מאידך.¹¹ אני

ספירית ביחס לשכינה, ומציע להתייחס למציאות התרבותית שלפנינו כ- 'shared cultural matrix' (J. Brown, 'Espousal of the Impoverished Bride in Early Franciscan Hagiography and the Kabbalah of Gerona' [forthcoming]). בייחוד ליד הערה 26). וכאמור לעיל, אין אלה אלא דוגמאות ספורות מתוך ספרות מחקר ענפה ומשגשגת. ביחס לספרות הקבלה, מאז מחקרו פורץ הדרך של יהודה ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 43–74, נכתבו ספרות מחקרית מקיפה המחפשת אחר רשמי תמות תאולוגיות נוצריות בספרות הקבלה ובפרט בספר הזוהר, בייחוד מתוך שיח ביקורתי או מתנגד לרעיונות הנוצריים (דוגמאות ספורות: 'י' וייס, 'שיח אנטי-נוצרי פולמוסי בספר הזוהר: הפוליסמה "דומה", קרבן הפסח וצבא המרום', מעשה סיפור, ד (2018), עמ' 37–59, והפניות בהערה 2); J. M. Benarroch, "'Christum qui est Haedus Judaeis; Agnus Nobis": A Medieval Kabbalistic Response to the Patristic Exegesis on Exodus 23:19', *Journal of Religion*, 99 (2019), pp. 263–287; והפניות בהערות 2–4); 'י' בן-הראש וי"י יובל, 'מתועבת המצרים לפולחן הנוצרים: דרשה על הפסח בספר הזוהר', ציון פד (תשע"ט), עמ' 523–546. לבסוף, קו מחקרי חשוב נסלל בשנים האחרונות על ידי טניה ורטמן המבקשת לאתר ולשרטט את מקורותיהם של תימות ורעיונות קבליים בספרות הפילוסופית היוונית, הלטינית והערבית מן התקופה הקלאסית, שלהי העת העתיקה וימי הביניים. ראו: T. Werthmann, "'Spirit to Spirit": The Imagery of the Kiss in the Zohar and Its Possible Sources', *Harvard Theological Review*, 111 (2018), pp. 586–609; T. Werthmann, 'Myth and Metaphysics: The Popularization of Platonic and Neo-Platonic Motifs Through Kabbalistic Theosophy' (forthcoming).

10 גברים נוצרים ויהודים כאחד הביעו בתקופה זו רגשות מגוונים ומעורבים למול נוכחותן המוגברת של נשים בזירות ציבוריות שונות, ראו על כך להלן. במאמר הנוכחי אגע בכך ביחס לעולם הנוצרי בלבד.

11 מבין הסיבות לכך שאיני עוסקת בטיב יחסם של גברים לנשים אמנה שלוש עיקריות: הראשונה היא הפשוטה מכל, והיא הקושי להציע הערכה אמנה לגבי מושג רחב ומגוון זה שבו מתדיינים ההיסטוריונים וחוקרי התרבות. השנייה היא ההבנה כי תגובות שליליות מצד גברים לנוכחות של נשים ולפעילותן הדתית, מעידות בראש ובראשונה על עצם עיסוקם בנושא זה, גם אם עיסוק זה נגרם מתחושת איום שעוררו בהם אותן נשים, ובכך אין הפרש בין תגובות שליליות לתגובות חיוביות כלפי נשים ופעילותן הדתית. עצם העלייה בהיקף העיסוק בנשים ריאליות ובדימויהן הוא התופעה שעליה אני מבקשת להצביע ולכן הממד השיפוטי-ערכי אינו רלוונטי עבורנו. שלישית, והחשוב מכל, הוא שגם דימויי האלוהות הנקבית והקדושה הנקבית בתקופה זו – אלה שאת התפתחותם אני מבקשת להסביר – גם הם לא היו בעלי אופי 'חיובי' בלבד, ודמות השכינה בקבלה, המתוארת בגדולתה ובשפלותה, היא דוגמה לכך (ד' ביאל, ארוס והיהודים, תרגמה: כ' גיא-שאלתיאל, תל אביב תשנ"ה, עמ' 148; צ' וייס, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו). ביחס לנשים בעולם היהודי, התייחס לנקודה זו וולפסון (אישא [לעיל הערה 7]) והצדק עימו, ואולם בניגוד אליו אני סבורה שנשים

סבורה שהרושם שהותירה חשיפתם המוגברת של גברים לנשים ולייצוגיהן בתקופה זו, קשור לעלייה בהיקף הדיון בהיבטים נקביים של האלוהות, וזאת בלא להתייחס בהכרח לתכני הדימויים הללו.

* * *

אפתח בסיכום תמציתי של סעיף במאמרי שהזכרתי לעיל, המהווה נקודת מוצא לדיון במאמר הנוכחי.¹² כאמור, בין המאפיינים הבולטים של תקופת שיא ימי הביניים ניתן למנות את נוכחותן ההולכת וגוברת של נשים בזירות ציבוריות שונות, בייחוד זירות דתיות אך גם חילוניות. כך, מן הבחינה הדמוגרפית, לראשונה עלה בתקופה זו מספרן של נשים על זה של גברים במרכזי הערים; תהליכי העיור המואצים התבטאו במעבר של נשים רבות לערים, פעמים רבות לא כחלק ממבנה משפחתי פטריארכלי אלא בגפן; נשים אלה חיפשו בערים לא רק אחר פרנסתן אלא גם אחר מימושן הדתי, בתקופה שבה הופיעו והתפשטו צורות חיי אדיקות דתית חדשות גם בקרב גברים; כל אלה הביאו להופעה ולהתפשטות של צורות חיים דתיות נשיות חדשות. הכוונה אינה רק למנזרים הציסטרציאניים והבנדיקטיניים לנשים שאכן התרבו מאוד בתקופה זו, אלא בעיקר לבתי בגינות בערים ולבתי קלאריסות עניות על אמות הדרכים, תופעות שמקורן ועיקרן אמנם בארצות השפלה ובאומבריה אולם התפשטו גם במרכז אירופה, איטליה, דרום צרפת ואיבריה הנוצרית. עולה כי החוויה העירונית של נוצרים ויהודים כאחד בתקופה זו הייתה משופעת במפגשים בין אישיים ועקיפים רבים עם נשים, בייחוד כאלה שחיות חיי חסד ואדיקות דתית בבתי נשים מסוגים שונים, ובראיתן באופן ריאלי במרחבים הציבוריים. לבסוף, נוסף לנשים חיות אלה, החוויה העירונית בתקופה זו התאפיינה גם ב'מפגשים' עם קדושות מתות רבות, מאחר שתקופה זו מתאפיינת בעלייה חדה בהיקף הנשים הקדושות, שחלקן אף עברו קנוניזציה והוכרזו כקדושות של הכנסייה וזאת בסדרי גודל העולים על אלה של כל תקופה קודמת בהיסטוריה של הכנסייה. טענתי הייתה כי כאשר בוחנים את האופן שבו חוו גברים את העולם העירוני שבו חיו בתקופה ובאזורים שבהם נכתבו חיבורים ספירתיים שחלק גדול מהם מתאפיינים בעיסוק בולט בפן הנקבי של האלוהות, חשוב לשים לב שנשים ריאליות וייצוגיהן הפכו להיות גורם בולט ומרשים מאוד בהשוואה לתקופות קודמות.

אכן השפיעו על העיסוק היהודי בשכינה בימי הביניים, כפי שאני מראה כאן לגבי נשים נוצריות, ובמקומות אחרים לגבי. ראו גם הסקל, הנקה (לעיל הערה 3), עמ' 98. אני מסכימה עם הערתה כי אין הכרח שמעמדן החברתי של נשים יהיה בכיר או איתן על מנת שהללו ייוצגו באופן מטפורי בעולם האלוהי, אולם בניגוד אליה אני סבורה שאכן התקיים קשר חשוב בין הריאליה של נשים, נוצריות ויהודיות, בתקופה זו, ובין עיסוקם של גברים בדימויים נקביים בתחום האלוהות, בין אם הללו יוצגו באופן חיובי יותר או פחות.

12 ראו לעיל הערה 6.

ב. האופנים שבהם נחוו קדושות חיות על ידי סביבתן בשיא ימי הביניים

מחקרים היסטוריים רבים הוקדשו לתיאור התופעה הנשית הבולטת ביותר בעולם הדתי של שיא ימי הביניים, והיא סגנון החיים החדש של אותן נשים שחלקן כונו 'בגינות', והעניין המחקרי בתופעות אלה רק הולך וגובר בשנים האחרונות.¹³ בזכות מחקרים אלה, אנו יודעים כיום לא מעט על מגוון סוגי החיים הדתיים שניהלו נשים בתקופה זו. הבגינות חיו חיים נזיריים באופיים אך לא רגולריים (היינו לא על פי תקנון נזירי פורמלי), במקרים רבים בבתים ייעודיים שמוקמו בערים, ובמקרים אחרים בבתי הוריהן או קרוביהן. הן חיו חיי אדיקות דתית, פרישות וסגפנות, התפרנסו מעבודת כפיים פשוטה (בניגוד לפרקטיקות הקבצניות שאפיינו את המנדיקנטים) ועסקו במעשי חסד ועזרה לזולת בכל מקום שלא הגבילו את צעדיהן.¹⁴ לצד בתי הבגינות התרבו גם מאוד המנזרים הציסטרציאניים והדומיניקניים לנשים בתקופה זו (בין היתר בצרפת ובאיבריה) ובייחוד עד לשנת 1213, שם חיו יותר ויותר נשים שאמנם היו במידה רבה סגורות ומבודדות מן העולם. נשים אלה זכו לחיים דתיים ואורייניים, שנמנעו מנשים בתקופתן, לפרטיות מסוימת ולפנאי לעסוק בחוויתן הדתית, ולמעשה הללו מציבות בפנינו טיפוס נשי חדש ומרשים שהיקפו גדל באופן חסר תקדים בתקופה זו.¹⁵ לבסוף יש להתייחס גם להתרבותן, שוב – בהיקף חסר תקדים, של נשים הדיוטות אדוקות מאוד שלא היו בגינות.¹⁶ מבין נשים אלה – נזירות, בגינות או הדיוטות – היו שהתבלטו בסגפנות יוצאת מגדר הרגיל, בפעילות מיסטית או ביכולתן לחולל ניסים. נשים אלה שנחשבו לקדושות, וניתן לכנותן על פי הביטוי שטבעה

13 כמה דוגמאות נבחרות מתוך המחקרים הללו: E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New York 1969; B. M. Bolton, 'Mulieres Sanctae', *Studies in Church History*, 10 (1973), pp. 77-95; H. Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 2nd ed., trans. S. Rowan, Notre Dame 1995, pp. 75-77, 138-152; S. Murk-Jansen, *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*, Eugene, OR 1998; W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2002.

14 סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 61-90. גרונדמן קשר פעילות זו של הנשים להלכי הרוח האפוסטוליים ולהערצת הדלות בתקופה זו, ראו גרונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 84-88.

15 בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 77-80. גרונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 139-140. הערה מעניינת של בולטון בהקשר זה היא שעוד בסוף המאה השתים עשרה התבלטו ההבדלים שבין רמת המשמעת והארגון בקרב הגברים הציסטרציאנים בניגוד למידת חופשיות רבה יותר בקרב מקבילותיהן הנשים שמספריהן גדלו במהירות (בולטון, שם, עמ' 79).

16 אצל סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 50-60; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988, pp. 376-380; A. B. Mulder-Bakker (ed.), *Living Saints of the Thirteenth Century: The Lives of Yvette, anchoress of Huy Juliana of Cornillon, Author of the Corpus Christi Feast and Margaret the lame, anchoress of Magdeburg*, Turnhout 2011, pp. 10-27.

גבריאלה זארי ביחס לתקופת הרנסנס 'קדושות חיות', זכו להערצה ולעיתים לפולחן מצד סביבתן הקרובה והקהילה שבה חיו.¹⁷ כל אלה הם ביטוי לתסיסה דתית בקרב נשים, שתבעו בתקופה זו את זכותן לחיות חיי אדיקות בדומה לגברים, מה שמכונה לעיתים במחקר 'תנועת הנשים'.¹⁸

לעיתים עמדו הנשים הללו בקשר עם נזירים מנדיקנטים, וקיימו איתם מערכות יחסים שבהן נחשבו הנשים לקדושות, כאשר הנזירים ראו בקשר זה חלק משמעותי מחייהם הדתיים והרוחניים.¹⁹ כחלק מכך, חיברו חלק מן הנזירים הללו האגיוגרפיות (*vitae*) על הנשים, וחיבורים כאלה שהלכו והתרכו הפכו לסוגה של ממש עם התקדמות המאה השלוש עשרה.²⁰ העיסוק המחקרי הרב בויטות של הנשים הקדושות, נותן דעתו לאתגר שבאיתור 'קולה האותנטי' של הקדושה המתוארת

- 17 הגרסה האנגלית למאמרה של זארי: G. Zarri, 'Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century', Z. Bornstein and R. Rusconi (eds.), *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago 1996, pp. 219-303.
- 18 בנוגע לשאלה עד כמה יש לראות תופעה זו כהצטרפותן של נשים לגל של חסידות אפוסטוליות קיים או מנגד, כהשפעתן של נשים על תנועות חסידות אלה ראו: H. Grundman, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2nd ed., Hildesheim 1961, pp. 170-203.
- 19 על קשרים בין נזירים לנשים קדושות ראו למשל: J. Coakley, 'Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans', *Church History*, 60 (1991), pp. 445-447, 459-460 and passim; E. A. Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York 1994, pp. 114-129; סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 45-48.
- 20 ספרות המחקר על סוגת הויטות בימי הביניים היא רחבה מאוד, אזכיר כמה דוגמאות: J. Coakley, 'A Marriage and Its Observer: Christine of Stommeln, the Heavenly Bridegroom, and Friar Peter of Dacia', C. M. Mooney (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia 1999, pp. 99-117; A. Hollywood, 'Inside Out: Beatrice of Nazareth and Her Hagiographer', Mooney (ed.), *ibid.*, pp. 78-98; J. Coakley, 'Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography', R. Blumenfeld-Kosinski and T. Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, N.Y. 1991, pp. 222-246; J. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and their Male Collaborators*, New York 2006; A. B. Mulder-Bakker, 'Holy Lay Women and their Biographers in the Thirteenth Century', Mulder-Bakker (ed.), *Living Saints of the Thirteenth Century* (above note 16), pp. 1-42; B. Cazelles, *The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*, Philadelphia 1991 (specifically pp. 20-21). קאזל מדגישה בכמה מקומות את העלייה במספר הויטות הצרפתיות המוקדשות לנשים מן המאה השלוש עשרה. הויטות נכתבו לעיתים בחייה של הקדושה ולעיתים לאחר מותה. ספרות הויטות משמשת מקור מידע חשוב לא רק לחוקרי נצרות המבקשים לתאר תפיסות תאולוגיות ומיסטיות בנות התקופה, אלא גם לחוקרי ספרות. בין היתר מדגישים הללו כי אף שבתקופה זו מתרחבת מאוד הספרות המעמידה נשים כדמויות מרכזיות (היינו – הרומנסות האביריות), הויטות הן הסוגה היחידה המעמידה במרכזה אישה כסובייקט ללא גיבורגבר שעליו אישיותה הספרותית נשענת. S. Gaunt, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995, p. 187. ראו גם הקובץ *The Inner Life of Medieval Women in Medieval Romance Literature: Grief, Guilt, and Hypocrisy*, J. Rider and J. Friedman (eds.), New York 2011.

וחילוצו מתוך הנרטיב הגברי שמציג כותב הויטה, וניכר כי זו סוגיה מורכבת מבחינה מתודולוגית שגם נוגעת בשאלות מגדריות מעניינות.²¹ ואולם, נקודת המבט של המאמר הנוכחי מבקשת דווקא את ההיפך, היינו ראיית ספרות הויטות כצוהר לדימוייהם הסובייקטיביים של הגברים דווקא, ביחס לאותן נשים קדושות. ואכן, המחקרים המשווים את הידוע לנו ממקורות היסטוריים שונים על קדושות מסוימות עם האופן שבו אישיותן הדתית ומאורעותיהן תוארו בידי מחברי הויטות שלהן, מצביעים על ההטיות השונות המאפיינות את הנרטיבים הגבריים שבוטות. השוואות אלה מלמדות אותנו על האופן שבו התמודדו אותם גברים עם התופעה שריתקה ואימה עליהם כאחד, והיא אישיותן הדתית המרשימה של אותן נשים קדושות, הניסים שהן חוללו והדרגות המיסטיות הגבוהות אליהן חלקן הגיעו.²² שורה של מחקרים שהוקדשו לנושא ממחישה כיצד הויטות מבטאות בעיקר את תגובותיהם של הגברים נוכח מעשיה או חסידותה של האישה הקדושה ופחות את מעשי הנשים לגופם ואת אישיותן הדתית. עולה כי מבחינת אופיין, תגובות גבריות אלה היו מגוונות מאוד, ונעו בין רומנטיזציה וסנטימנטליזציה היתר של המתרחש ועד תגובות של אימה נוכח אישיותה של הקדושה. לשם דוגמה, חרדות גבריות מפני נשים אלה מקבלות ביטוי בהופעתן החוזרת של מוסכמות מוטיביות נרטיביות, כגון אב טיפוס של סיפור בדבר אישה בתחפושת המנסה לחדור למנזרי גברים, מוטיב של מיטב ידיעתנו אינו מתבסס על מציאות כלשהי אלא מבטא חרדה של גברים מפני נוכחותן המוגברת של נשים אדוקות במרחבים הציבוריים, וככלל חשש מפני טראנסווסטיות מצד נשים המבקשות להימלט משידוך או מנישואין על מנת לחיות חיי אדיקות דתית ולהימנע מסד המסגרות הפטריארכליות.²³

ובכל זאת, בלא להתייחס למשמעות הקריאות הביקורתיות הללו בוויטות, המסר שסוגה ספרותית זו מבטא הוא בראש ובראשונה הערצה רבה לדמויות נשיות אלה.²⁴

21 ראו על כך: C. Walker Bynum, 'Patterns of Female Piety in the Later Middle Ages', in: J. F. Hamburger and S. Marti (eds.), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, foreword by C. Walker Bynum, New York 2005, pp. 172–190.

22 האופן שבו עוברים קולותיהן של הנשים בוויטות שנכתבו על ידי גברים הוא נושא בולט במחקרים חדשים, ובין היתר הוקדש לכך קובץ מאמרים שלם: *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* (above note 20). ראו עוד: G. Ashton, *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the Saint*, London and New York 2000; S. S. Poor, *Mechtild of Magdeburg and her Book: Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004, pp. 1–16.

23 ראו: C. W. Bynum, *Holy Feasts and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987, pp. 28–29, 290–291, 417 n. 45. על שינויים מגדריים וחששם של גברים נוכח זאת במאות 11–12, ראו: J. A. McNamara, 'The Herrenfrage: The Reconstructing of the Gender System 1050–1150', C. A. Lees (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, Minneapolis 1995, pp. 3–29.

24 פטרוף הראתה על פי ניתוח ויטות כי הכותבים ראו בבגיונות מעין מקבילות בנות זמנם לאבות המדבר (פטרוף, גוף ונפש [לעיל הערה 19], עמ' 114–129); קואקלי תיאר כיצד הנשים נתפסו כבעלות גישה לאלוהות שהנזירים חשו כי נמנעה מהם דווקא בשל תפיסתם העצמית כבעלי

ניתן להצביע על דוגמאות לא מעטות לכך, כאשר הידועה ביותר היא זו של ז'אק דה ויטרי שהעריך בגינות קדושות.²⁵ ככלל דה ויטרי נחשב למליץ היושר והשתדלותן הבולט ביותר לקדושתן של נשים אלה ולזכותן לקבל אישור רשמי לחיות חיי אדיקות דתית, והוא כתב על הבגיות בכמה מקומות.²⁶ ואולם, תרומתו הספרותית המפורסמת והמשפיעה ביותר היא 'חיי מארי', ויטה פרי עטו שהיא דוגמה קלאסית לסוגת כתיבה זו, שחשיבותה רבה מבחינה היסטורית להשגת התמיכה האפיפיורית לצורת חיים נשית זו בשנים 1213–1215 סביב כינוס הוועידה הלטרנית הרביעית.²⁷ גיבורת הויטה שלו, מארי מאוינייס (Marie d'Oignies, 1177–1213), מתוארת אצלו בפרטי פרטים כאישה קדושה שוויתרה על כל יתרונותיו החומריים של העולם, חייתה חיי סגפנות קיצוניות, עינתה את גופה וחווה תקופות ארוכות של אקסטזות מיסטיות מסוגים שונים שהתאפיינו בין היתר בהתקפות בכי ממושכות ובאובדן חשה והכרה.²⁸ בין כוחותיה המיוחדים התבלטה מארי ביכולתה להכיר את מצבו הרוחני האמיתי של כל אדם, וכן יכולתה לראות שדים ולהילחם בהם.²⁹ חשוב להדגיש כי אף שמארי אינה אלא דמות אחת, ואף שמספר הנשים שהגיעו למעלת הערצה כזו שנכתבו עליהן ויטות, גם אם רב, הוא מוגבל, הרי שהויטות שבידינו מבטאות רק חלק קטן מן התופעה הריאלית בכללותה. כך לדוגמה, בהקדמתו של דה ויטרי ל'חיי מארי', שנכתבה כממוענת לבישוף טולוז פולק ממרסיי (Folquet/Foulques de Marseilles, 1150–1231), פתח דה ויטרי בתיאור כללי יותר על נשים אדוקות כאלה אותן ראה הבישוף פולק בסביבת לייד באופן הבא:

סמכות בהיררכיה הכנסייתית (קואקלי, מגדר וסמכות [לעיל הערה 19], עמ' 459–460); ראו גם D. H. Green, *Women and Marriage in German Medieval Romance*, Cambridge 2009, pp. 34–37.

25 על הערצת נשים קדושות ראו למשל מוני (עורכת), קולות ומגדרים (לעיל הערה 22); קואקלי, נשים (לעיל הערה 20), עמ' 68–88; B. M. Bolton, 'Vitae Matrum: A Further Aspect of the Frauenfrage', *Studies in Church History, Subsidia*, 1 (1978), pp. 253–273. ככלל על דמותו של דה ויטרי ראו: מקדונל, בגינות (לעיל הערה 13), עמ' 20–40, 154–164 ולאוורך הכרך כולו; בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 83; J. de Vitriaco, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition*, J. F. Hinnebusch (ed.), Fribourg 1972, pp. 3–67. וכן בהערה הבאה על הויטה שכתב 'חיי מארי'.

26 למשל באקסמפליות שלו ובדרשתו לבגיות (הפניות יימצאו אצל בולטון, נשים קדושות [לעיל הערה 13], עמ' 82 הערה 23). בעקבות מאמציו של דה ויטרי, התקבלה לבסוף רשות לחיים בגינליים לנשים אולם רק בבלגיה, צרפת והאימפריה הרומית. ראו בולטון, שם, עמ' 84; סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 35–41 (על אישור האפיפיור הלא-רשמי שהושג לחיים בגינליים לנשים ראו שם, עמ' 48).

27 ההפניות שלי כאן יהיו לתרגום האנגלית של מרגו קינג: J. de Vitry, *The Life of Marie d'Oignies*, M. H. King (trans.), 2nd ed., Toronto 1987. 'Vita Maria Oigniacensi', D. Papebroeck (ed.), *Naurcensis Belgii diocesis per Jacobum de Vitriaco, Acta Sanctorum Iunius* 5, Paris 1867, pp. 542–572.

28 דה ויטרי, חיי מארי (לעיל הערה 27), עמ' 31–34, 40–37 ובמקומות נוספים לאורך הויטה.

29 שם, עמ' 70, 84–85.

מאחר שראית [הכוונה לבישוף טולוז, פולק] בתולות קדושות רבות בגני החבצלות של האדון ושמחת אל לבך. ראית רבות מהן במקומות שונים וראית כיצד הן לעגו לפיתויים גשמיים והעדיפו את ישו [על פניהם], כיצד בזו לעושר העולם הזה לטובת אהבת המלכות השמימית, כיצד דבקו בחתנן השמימי מתוך עוני ושפלות־רוח, והרוויחו ארוחה דלה כמו ידיהן [...]. ראית נשים קדושות משרתות את האל ושמחת אל ליבך. באיזה להט שימרו את תומתן מנוער, ועטו את שריון החלטתן הנאצלת דרך אזהרות לישועה, עד שתשוקתן היחידה היתה החתן השמימי. אלמנות שירתו את האל בצומות ותפילות, בלילות שימורים ובעבודת כפיים, בדמעות ובתחנונים. כפי שקודם לכן השתדלו לרצות את בעליהן שבבשר, על אחת כמה וכמה שניסו הן כעת לרצות את בעלן השמימי שברוח [...] הן רחצו את רגלי העניים [...] התמסרו לעבודות חסד [...]. ראית נשים קדושות משרתות את האל במסירות בנישואין ושמחת אל ליבך, נשים המחנכות את בניהן ליראת האל, ושומרות על נישואין הראויים לכבוד [...] רבות התנזרו ממגע אישות חוקי בהסכמת בעליהן, ובחיותן חיי פרישות, אמנם – חיים מלאכיים, היו ראויות עוד יותר לעטרת מלכים, מאחר שלא בערו בעת שהושמו באש³⁰

כדאי לשים ליבנו לכמה נקודות העולות מקטע זה. ראשית, מספרן הגדול של הנשים. שנית, העובדה שהן נוכחות ונגלות לעין (החזרה על הפועל 'ראית'), ושסביבתן רואה אותן וחווה את נוכחותן. שלישית, פרופיל הקדושה שלהן שכלל אינו מתבסס באופן מהותי על בתולין, אף כי הפרישות, כאשר היא מתקיימת, נחשבת למעלה חשובה מאוד. רביעית, ההערכה לנשים אלה, לפחות מצד חלק מסביבתן. ולבסוף, העובדה שאף כי מדובר במקרה זה בהתרחשות שמרכזת בארצות השפלה, ההיכרות עם תופעה זו ועם נשים מסוג זה אינה מקומית בלבד, והיא מוכרת ונידונה בחלקים אחרים של העולם הנוצרי במערב אירופה. במקרה שלפנינו, מדובר בחיבור שמבחינה פורמלית מתבסס על היכרות של בישוף מדרום צרפת, בסמיכות לפרובנס, ושל כומר רגולרי שפעל בכמה אזורים צרפתיים, עם תופעה נשית זו. כך, בקטעים שלא הבאתי כאן, מתאר דה ויטרי בהרחבה את ניסיהן הגלויים של נשים אלה שמותירים רושם רב, את קדושתן יוצאת הדופן של הנשים ואת החוויות המיסטיות האקסטטיות שחוו לעיתים קרובות.³¹ באיגרות אחרות של דה ויטרי, הוא מתאר לידידיו קבוצות דומות של נשים קדושות שראה בצפון ובמרכז איטליה – בלומברדיה ובאומבריה,³² ואכן כפי שצינתי לעיל, על פי התמונה המתבהרת במחקר, עולה כי נשים קדושות המתעקשות לחיות חיי אדיקות דתית היו תופעה שאפיינה לא רק את ארצות השפלה אלא גם את האזורים

30 דה ויטרי, חיי מארי, עמ' 3, 17–18. ראו עוד אצל בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 84. התרגום שלי.

31 דה ויטרי, חיי מארי, עמ' 4–8, 18–23.

32 בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 81, שם היא מפנה לאיגרות: R. B. C. Huygens (ed.), *Lettres de Jacques de Vitry: 1160, 1170-1240, eveque de Saint-Jean-D'acre*, Leiden 1960, pp. 71-78 (esp. p. 76)

הגרמניים, מרכז צרפת, דרום צרפת (המידי) ואיבריה הנוצרית.³³ כך כתב הנזיר הבנדיקטיני וההיסטוריון האנגלי מתיו הפריזאי בשנת 1243 :

בזמנים אלה, אנשים כלשהם משני המינים, אולם שרובם מן המין הנשי, בייחוד בגרמניה, בהכרזם על עצמם כדתיים, לקחו על עצמם חיי דת, אמנם – חמורים פחות, בהשיגן סגפנות ופשטות־חיים בשבועה אישית, עם זאת בלא להיות סגורות תחת שום רגולה של אף קדוש, ואף שאין הן, נכון לרגע זה, נתונות במנזר. מספרן כה התרבה בפרק זמן קצר עד שבקלן ובערים שכנות נמצאו אלפיים מהן.³⁴

חשוב להדגיש כי הערצתם של נזירים לנשים הקדושות וקשריהם איתן לא נשאו רק אופי רגשי או תיאורטי אלא כללו גם יסוד של תלות בתפילותיהן של הקדושות, תפילות שנחשבו כיעילות ביותר. כך הראתה מקנמארה, כי הקשרים בין דומיניקנים לבגניות בתקופה זו בולטים גם על רקע חרדתם של הראשונים מפני הפורגטוריום, והאמונה ביעילותן המיוחדת של תפילות נשים אלה. יתירה מזאת, מקנמארה הציעה שערוך דתי זה של תפילות לשם שחרור חוטאים ממירוקם לאחר המוות התפתח כפרקטיקה מרכזית דווקא אצל בגינות שפעילות החסד שלהן בקהילה הוגבלה, כעין פיצוי לכך או כדרך סובלימטיבית מבחינתן להציע בכל זאת 'מעשי חסד' – אמנם למתים ולא לחיים.³⁵ זאת ועוד: כאמור, אחד ההבדלים הבולטים בין אופי חייהן של הבגניות לבין הנזירים המנדיקנטיים היה בכך שהבגניות עבדו בעבודת כפיים למחייתן ולא התפרנסו מגדבות. בתקופה זו, שבה אחד הנושאים הנידונים והטעונים היה אידאל העוני האפוסטולי וטיבו הלגיטימי, נראה כי הבגניות ייצגו אידאל עוני שנתפס לעיתים כמצוי בדרגה גבוהה יותר מקיבוץ הנדבות שבו השתבחו הפרנסיסקנים.³⁶ כך או אחרת, יחס ההערצה לנשים הקדושות המתואר בדוגמאות שלעיל ובמקורות רבים, בהחלט תומך במסקנותיה של קרולין ווקר ביינום אשר

33 מקדונל, בגינות (לעיל הערה 13), עמ' 81–100; סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 48–50. על חבל שמפניה ראו: A. E. Lester, *Creating Cistercian Nuns: The Women's Religious Movement and its Reform in Thirteenth-Century Champagne*, Ithaca, N.Y. 2011, pp. 75–77 and passim.

34 מופיע אצל R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth 1970, p. 319. Eisdemque temporibus, quidam, in Alemania praecipue, se asserentes religiosos, in utroque sexu, sed maxime in muliebri, habitum religionis, sed levem, susceperunt, continentiam et vitae simplicitatem privato voto profitentes, sub nullius tamen sancti regula coarctatae, [nec adhuc ullo claustro contenti]. Earumque numerus in brevi adeo multiplicabatur, ut in civitate Colonias et partibus adjacentibus duo milia invenirentur (Matthaei Prisiensis, *Chronica*. Majors, H. Luard [ed.], vol. 4, London 1877, p. 278).

35 J. A. McNamara, 'The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages', R. Blumenfeld-Kosinski and T. Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, N.Y. 1991, 214–215.

36 כך למשל רוברט גרוסטסט, ראו סאות'רן, החברה המערבית (לעיל הערה 34), עמ' 320–321.

מיפתה תפיסות גבריות לגבי נשים קדושות בין המאות השלוש עשרה–חמש עשרה ותיארה את היקסמותם של נזירים וכמרים מנשים אלה.³⁷ מכיוון נוסף, אחד המאפיינים של אוכלוסיית הבגניות מן המאה השלוש עשרה ואילך, הוא כתיבת ספרות דתית מיסטית, ברובה וורנקולרית.³⁸ ככלל יש להעיר כי ראשיתה של אוריינות נשית בהיקף משמעותי היא במאה השלוש עשרה, כאשר לפני כן ניתן להצביע על כותבות בודדות בלבד (במאה השתים עשרה שתי הכותבות העיקריות הן הלואיז והילדגרד).³⁹ כך, מראשית המאה השתים עשרה אנו מוצאים נשים אורייניות ספורות כנזירות מתבודדות, כשותפות של נזירים וכמרים, וככותבות איגרות לטיניות, בצרפת, אנגליה וגרמניה. במאה השלוש עשרה מתחילה להופיע כתיבה דתית של נשים בהיקף נרחב שרובה, כאמור, וורנקולרית. בהשוואה לספרות דתית שנכתבת באותה תקופה על ידי גברים, הכותבות הנשים נטו לחוויות מיסטיות ופאראמיסטיות, וזכו במוניטין בשל כך, כאשר הן מתמסרות במיוחד לאנושיותו של ישו – גופו ואיבריו, פצעי צליבתו והאוכריסטיה. כתיבה נשית מאוחרת יותר זו, שגם נשאה גוון ארוטי חריף בהרבה, זכתה אף היא להכרה חיובית על ידי גברים, ואולם לצד היחס החיובי, נתקלה ספרות זו גם בחשדנות רבה יותר מן הכתיבה הלטינית המוגבלת יחסית בהיקפה שמן המאה השתים עשרה.⁴⁰ למעשה הסתייגות מבגניות הכותבות חיבורים מיסטיים היא ממאפייניה הבולטים של ספרות זו במאה השלוש עשרה, כאשר הדמויות הבולטות ביותר לכך היו – הדווייך מברבנט, מכטילד ממגדבורג ומרגריט פורט (האחרונה נשרפה בסופו של דבר ככופרת בראשית המאה הארבע עשרה).⁴¹ כפי שהעירה ניומן, יש להסתייג ולומר כי הכותבות הבגניות

37 ביינוס, צום (לעיל הערה 23), עמ' 288, וביתר הרחבה עמ' 73–112 ולאורך הספר.

38 על ספרות וורנקולרית של בגניות, בעיקרה בעלת אופי מיסטי, ראו: וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 269, 348–354; F. Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, 1961, pp. 78–108; Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechtilde of Magdeburg, and Marguerite Porete, B. McGinn (ed.), New York 1994, particularly B. McGinn, 'Introduction: Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology', Ibid, pp. 1–14; B. Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995, pp. 137–181 and passim; B. McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York 1998, pp. 199–265; S. Murks-Jansen, *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*, Eugene, OR 1998; P. Ranft, *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*, New York 2002, pp. 71–118; פור, מכטילד ממגדבורג (לעיל הערה 22), עמ' 17–56.

39 קאזל, הגבירה כקדושה (לעיל הערה 20), עמ' 5 הערה 9; ניומן, אשה גברית (לעיל הערה 38), עמ' 23; ואילו לגבי כתיבה באנגלית ראו את הכרך: Writing Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England, D. Renevey and C. Whitehead (eds.), Toronto 2000.

40 B. Newman, 'Liminalities: Literate Women in the Long Twelfth Century', T. F. X. Noble and J. Van Engen (eds.), *European Transformations: The Long Twelfth Century*, Notre Dame 2012, pp. 354–402; פור, מכטילד ממגדבורג (לעיל הערה 22), עמ' 131–79.

41 על הבגניות המיסטיקאיות במאה השלוש עשרה נכתבו מחקרים רבים. ראו לשם דוגמה: מקגין, פריחת המיסטיקה (לעיל הערה 38), עמ' 199–265; רנפט, נשים בתרבות (לעיל הערה 38),

שהשאיירו חיבורים מיסטיים יוצאי דופן, הן מיעוט שבמיעוט ואינן מייצגות את אוכלוסיית הבגיות בכללותה, על אף שזה הרושם שעלול להיווצר אצל מי שקורא את הנכתב בספרות המחקר.⁴² מנגד, למרות היקף זה יש בעצם הופעתן של מספר בגיות מיסטיקאיות כותבות כדי להעיד על האווירה ביחס לבגיות ככלל. יש להדגיש כי מגמת ההסתייגות מנשים קדושות והחשש מפניהן שקיימת במאה השלוש עשרה התחזקה בייחוד במאה הארבע עשרה, ובתקופה זו קולותיהן העצמאיים של נשים מיסטיקאיות כמעט נדמו לחלוטין. בתקופה זו אנו שומעים עליהן פחות ותוך תיווך דומיננטי של כמרים, כאשר ברקע יחס עוין וחשדן כלפי קדושות כטיפוס דתי הנתפס כדומה מדי למכשפות.⁴³

ואכן, להערכה אל הקדושות החיות היה ללא ספק גם צד שני. גברים מביעים בתקופה זו רגשות עזים ומעורבים ביחס לסגנון חייהן של הבגיות, כאשר הם תוקפים את האופן שבו התנהלו חייהן ומתייחסים אליו בחשדנות רבה.⁴⁴ דוגמה יפה ומאלפת לכך, תימצא בחיבור הקלאסי שבו דנו לעיל – הויטה 'חיי מארי'. באחד הסעיפים פונה דהזיטרי לקוראים (בלשון 'אחים') בנוסח הבא:

לו אתם, השבים ושונים בקונטרסי גרטיאן, הייתם מעיפים מבט בספרון הקטן הזה [= 'חיי מארי'], הרי שהייתם בוודאי לועגים לחזיונותיה של שפחת כריסטוס [=מארי] משל היו הזיות או חלומות, שוחקים לכם כאוות נפשכם. [ואולם זכרו כי] הפרושים לא רק שלעגו לאדוננו כאשר דיבר על תאוות הבצע, וכאשר אמר כי לא יעלה לעולם ביד עשיר להיכנס למלכות השמיים, אלא שאף החזיקוהו לבלתי־שפוי.⁴⁵

הנימה הרטורית־אפולוגטית כאן מובהקת מאוד, ולאור ידיעותינו על מאבקו של דה־זיטרי להסדרת מעמדן של הנשים הקדושות, ודאי שיש לקרוא את הדברים בהתחשב בגופם של דברים, ברצוני להצביע על המדרג הסימבולי האפוסטולי הבא כאן לידי ביטוי: דה־זיטרי משווה את הגברים בני האליטה הלמדנית־משפטית העוסקים בקבצי החוקים של גראטיאן מתוך דקדוקי עניות, ובשל כך אינם פנויים להתרשם מניסיה של אישה פשוטה שמעלותיה אינן נתמכות בראיות ולגיות וכלים מסוג זה, לפרושים שדחו את ישו והביאו לצליבתו. בדומה לפרושים שמרוב עיסוקם בדקדוקי

עמ' 91–117; ניומן, אשה גברית (לעיל הערה 38), עמ' 108–181; פור, מכטילד ממגדבורג (לעיל הערה 22); S. L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame 2012

42 ניומן, אשה גברית (לעיל הערה 38), עמ' 20.

43 בינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 22–23. עם זאת, גם בינום עצמה קושרת זאת לנטייה כללית בתקופה זו של יחס זהיר או מסתייג אל נטיות מיסטיות.

44 גרין, נשים ונישואין (לעיל הערה 24), עמ' 34–35; גרונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 140–152; סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 118–137 והפניות נוספות שם. היו כמובן בגיות שנשפטו והוצאו להורג בשל חשש מפניהן, ואחרות ספגו ביקורת חריפה מאנשי כנסייה ראו: B. Newman, 'Hildegard and Her Hagiographers: The Remaking of Female Sainthood', *Moni* (עורכת), קולות ממוגדרים (לעיל הערה 22), עמ' 28–30; ספרות על פורט ראו בהערות 38, 41.

45 דה־זיטרי, חיי מארי (לעיל הערה 27), עמ' 78, 91. התרגום שלי.

המצוות המעשיות כשלו ולא זיהו את היסוד האלוהי הפשוט והישיר שבישו, אותה דמות רוחנית, שפלת רוח, ענייה ופשוטת הליכות, כך גם הנזירים, 'אחיו' של דה ויטרי, נכשלים ואינם מזהים את קדושתה של מקבילתו של ישו – אישה פשוטה ושפלת רוח, היא מארי מאוינייס. בנימה דומה, התבטא רובר דה סורבון (Robert de Sorbon, 1201–1274), תאולוג ומייסד הסורבון בפריס, כי סיכוייהן של הבגינות להיוושע ביום הדין האחרון עולה על זה של המלומדים, המשפטנים והתאולוגים הגברים.⁴⁶

לתפיסה זו של נשים כמייצגות המובהקות ביותר של האידאל האפוסטולי שגילים ישו, בצורה קרובה ומדויקת אף יותר מגברים קדושים, נחזור בהרחבה בהמשך הדברים. על כל פנים, כאן כדאי לשים לב כי כלל פעילותן של הנשים הללו, ובתוך זאת הפולחן המגוון שצמח סביבן והעיסוק בהן, אכן התרחש בתוך אווירה אמביוולנטית כלפיהן, כאשר רגשות חיוביים ושליליים מופיעים בערבוביה ומייצרים גם שיח אפולוגטי.

כיוון נוסף המבטא את ההסתייגות והחשש מנשים אלה, שכבר נרמז לעיל, היה הניסיון להגביל או לצמצם את מידת הקדושה שיוחסה להן, ולהבהיר כי היא נותרת נחותה בהשוואה לקדושתם של גברים, והדבר נכון לגבי בגינות ונזירות במידה דומה. דוגמה מובהקת לכך היא המתחות הגלויה והסמויה שבין הפרנסיסקנים לבין הקלאריסות, כאשר קיארה וממשיכותיה הדגישו את דמותה כמגשימת האידאל של *imitatio Christi* וכידירת נפשו של פרנסיס השווה לו במעמדה הדתי, בעוד שממשיכי דרכו של פרנסיס ניסו בדרכים רבות להתנער מזיקתם ואחריותם למסדר השני, בראש ובראשונה, כפי שהראתה מוני, בכך שעיצבו את דמותה של קיארה, במכוון ובניגוד מובהק לעדותה שלה, כגילום האידאל של *imitatio Mariae*.⁴⁷

חשש כללי מפני נשים המבקשות לחיות כפרושות, או בעוני אפוסטולי לצד העניים, מתחיל במאה השתים עשרה, היינו הרבה לפני הופעתן של הבגינות

46 גרונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 141.

47 C. M. Mooney, 'Imitatio Christi or Imitatio Mariae?: Clare of Assisi and her Interpreters', מוני (עורכת), קולות ממוגדרים (לעיל הערה 22), עמ' 71–77 ולאורך המאמר; L. Knox, 'Audacious Nuns: Conflict between the Franciscan Friars and the Order of Saint Clare', *Church History*, 41 (2000), pp. 41–62. עם זאת, מחקרים שונים מתארים את מידת השפעתה הרבה של קיארה וממשיכותיה על פרנסיסקנים, כך לשם דוגמה – בונאוונטורה, ראו: J. M. Hammond, 'Clare's Influence on Bonaventure', *Franciscan Studies*, 62 (2004), pp. 101–118. ככלל נראה כי אף שביקשו לחיות חיי סגפנות וחסידות סגורים, הקלאריסות זכו להערצה רבה מצד סביבתן, כמרים והדיוטות כאחד, דבר שגרם להן באופן פרדוקסלי צער רב. כך תיאר זאת ז'אק דה ויטרי ביחס לקבוצת קלאריסות במילנו, ראו בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 81–82. עוד על קלארה והקלאריסות: M. Carney, *The Franciscan Woman: Clare of Assisi and Her Form of Life*, Quincy 1993; C. Gennaro, 'Clare, Agnes, and Their Earliest Followers: From the Poor Ladies of San Damiano to the Poor Clares', D. Bornstein and R. Rusconi (eds.), *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago 1996, pp. 39–55; B. Roset, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden and Boston 2013; C. M. Mooney, *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church: Religious Women, Rules and Resistance*, Philadelphia 2016.

המיסטיקאיות הכותבות ספרות ארוטית חריפה בשפות הוורנקולריות.⁴⁸ כך למשל, הפחד המיזוגיני ממיניותן של נשים שעלול לפתות נזירים, זאת על פי משפט ידוע מדרשותיו של ברנרד מקלרוו לשיר השירים, ולפיו יקל על נזיר להקים מת לתחייה מאשר להימנע ממגע מיני עם אשה שבקרבתו.⁴⁹ בתקופה המוקדמת יותר, הדברים עומדים בעיקר בזיקה להתלבטות מסדרי הנזורה והממסד הכנסייתי כולו ביחס לביקוש הגבוה להצטרפות למנזרי נשים המשייכים עצמם למסדרים המנדיקנטיים. מחד, ראשי המסדרים חששו מפני נשים אלה שנתפסו כאיום על יציבות המסדר ולכן הם הצרו את צעדיהן והגבילו את מכסות הנזירות החדשות ואת מספר הבתים החדשים. מאידך הכנסייה, גם אם לא תמיד מתוך התלהבות יתירה, העדיפה לארגן נשים כאלה במסגרות דתיות מפוקחות על מנת למנוע את הפחת שבנפילתן לחוגי חסידות הרטית כגון אלה של הקתארים.⁵⁰ ככלל ניכר שנטיית הכס הקדוש מימי גרגוריוס ה' ועד לסוף המאה השלוש עשרה בכהונת בוניפקיוס ה' הייתה לדרוש מנשים קדושות, גם כאלה שלא הוטל ספק בקדושתן וכשרותן, לחיות בבתים סגורים.⁵¹ כך, ידוע כי גרגוריוס התשיעי, אפיפיור בשנים 1227–1241, ביקש להעביר נשים החיות כפרושות עצמאיות למנזרים (בדמיון, כמובן, למקרה של קיארה מאסיסי,

- 48 כותבות אלה משייך מקגין למה שהוא כינה 'המיסטיקה החדשה'. ראו מקגין, פריחת המיסטיקה (לעיל הערה 38), בייחוד עמ' 31–69, 199–265. על חשש זה ראו: J.B. Freed, 'Urban Development and the "Cura Monialium" in Thirteenth-Century Germany', *Viator*, 3 (1972), pp. 311–327; S. Thompson, 'The Problem of the Cistercian Nuns in the Twelfth and Early Thirteenth Centuries', *Studies in Church History, Subsidia*, 1 (1978), pp. 227–252; P. S. Gold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, pp. 82–93; D. H. Green, *Women Readers in the Middle Ages*, Cambridge 2007, pp. 130–132.
- 49 Cum femina semper esse, et non cognoscere feminam, none plus est quam mortuum suscitare (דרשה 65.4, PL183 col. 1091); ראו גם ביינוס, צום (לעיל הערה 23), עמ' 312 הערה 10; L. C. Engh, *Gendered Identities in Bernard of Clairvaux's 'Sermons on the Song of Songs': Performing the Bride*, Turnhout 2014, p. 402. להזכיר, באותו הקשר, כי עד למאה השתים עשרה עדיין התקיימה התופעה שאפינה בעיקר את ימי הביניים המוקדמים של מנזרים כפולים לנשים וגברים, שבראשם עמדה פעמים רבות דווקא אם מנזר. תופעה זו מוכרת בעיקר מראשית ימי הביניים ובייחוד בגאליה, ודעכה במאה השלוש עשרה. על המנזרים הכפולים ראו: E. McLaughlin, 'Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology', R. R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, pp. 236–237; C. M. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, p. 250; G. M. Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge 1995, p. 198.
- 50 בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 79–81, 87–95, וככלל על נושא זה גורונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 89–137. בנוסף ישנן דוגמאות לבתים או מנזרים של נשים שאמנם אימצו דרך חיים של אחד המסדרים אולם מעולם לא התקבלו רשמית כחלק מן המסדר, אחת הדוגמאות הידועות היא זו של הנשים בהלפטה שחיו על פי דרך החיים הציסטרציאנית (ביינוס, ישו כאם [לעיל הערה 49], עמ' 174–175).
- 51 מקנמארה, הצורך לתת (לעיל הערה 35), עמ' 211–213; בולטון, נשים קדושות (לעיל הערה 13), עמ' 87–95; ג'נצן, כוח, מגדר ומיסטיקה (לעיל הערה 49), עמ' 198–207; גורונדמן, תנועות דתיות (לעיל הערה 13), עמ' 78–80.

אף שהוא סירב לאשר את הרגולה שכתבה קיארה לנזירותיה), וישנן עדויות באיטליה ובגרמניה להתארגנויות דתיות של קבוצות נשים שזכו לאישור כנסייתי בתנאי שייכנסו למוסד סגור קיים או שייסגרו בבתיאן. נשים שחיו חיים מנדיקנטיים עצמאיים זכו לביקורת, תוך ציפייה שאישה שאינה עצמאית מבחינה כלכלית תיכנס למנזר. להערכתה של מקנמארה, היקפן של תגובות אלה מצד הממסד הגברי מסגירה תחושת פאניקה מצד הכמורה והממסד הכנסייתי בכללותו נוכח סגנונות החיים הנשניים החדשים.⁵²

עוד באותו כיוון, מעניין כי ויינשטיין ובל מצאו כי בעוד שאצל גברים אכן הבוחן לקדושה הייתה פעילות ניסית, נשים קדושות התאפיינו בחזיונות, סימנים אלוהיים, נבואות ומאבקים עם שדים, התרחשויות שהולמות יותר זירות אינטימיות ולא פומביות. מכאן שיערו הם כי הפן התיאטרלי-חזותי בפרופיל קדושתן של נשים היה מוגבל יחסית לזה של גברים, וזאת בניגוד לפעילויות החסד שלהן שהן אלה שהתבצעו בפומבי (כאשר לא הוגבלו, כפי שהערת לעיל).⁵³ ואולם כדאי לזכור כי לצד כל זאת, נשים שהגיעו למצבי קיצון דתיים כגון חזיונות נבואיים ואקסטוזות, נאלצו לעבור מבחנים של אנשי כמורה שהוצמדו אליהן, וכאשר, כפי שאכן היה על פי רוב, היו נכשלות במבחן זה, היו נזרקות לרחוב וזוכות לחשיפה, שכללה ביקורת ובוז ציבוריים.⁵⁴

בשונה מכך, קדושות שחיו כבגניות או כנשים הדיוטות שאינן בגינות, בעיקר בעיר וגם בכפרים, הפכו מוקד משיכה והתבוננות לקהילה שבתוכה חיו, הוצגו ויוצגו באופנים שונים ועוררו תגובות מגוונות.⁵⁵ כפי שציניתי, מולדרבק מדגישה כי הויטות הקיימות בידנו אינן ממצות את היקף התופעה של קדושות-חיות, וכי קיימים בספרות זו רמזים שונים המלמדים כי נשים הדיוטות כאלה היו תופעה נפוצה ומוכרת הרבה יותר בנוף הדתי.⁵⁶ כמה מקרים מעניינים, מוכרים יותר ופחות, של קדושות חיות במאה השלוש עשרה, תיאר לשם דוגמה קליינברג תוך ניתוח האופנים השונים שבהם התקבלו דמויות כאלה על ידי הקהילה. קליינברג מסביר שם כי אין לראות בקדושות אלה תופעה הומוגנית של נשים בעלות פרופיל דומה אשר זכו ליחס אחיד מסביבתן, ותיאורו ממחיש את תשומת הלב והעניין הרב והמגוון לו זכו נשים אלה מסביבתן.⁵⁷ לבסוף יש לקחת בחשבון את קיומה של ביקורת פשוטה וישירה כנגד

52 טיפולוגיה של סוגי נשים קדושות הדיוטות בארצות השפלה במאה השלוש עשרה ניתן למצוא למשל אצל וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 376–380; מולדרבק, הדיוטות קדושות (לעיל הערה 20), עמ' 10–27.

53 D. Weinstein and R. M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago 1982, pp. 228-229.

54 ויינשטיין ובל, קדושים (לעיל הערה 53), עמ' 232. עוד על חשדות בדבר נטייה הרטית של בגינות, ראו הפניות אצל בינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 135 הערה 84.

55 על היחס לו זכו קדושים וקדושות ועל הפרקטיקות הפולחניות שהתפתחו סביבם ראו אצל וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 427–477.

56 מולדרבק, הדיוטות קדושות (לעיל הערה 20), עמ' 1–3.

57 קליינברג בספרו מתאר מקרוב כמה דוגמאות למגוון הפרופילים של קדושות חיות במאה השלוש עשרה. ביניהן הוא דן בכריסטינה משטומלן (Christina of Stommeln, 1242-1213) ויחסיה עם כותב הויטה שלה ומעריצה הקרוב ביותר פטר הדני (Peter of Dacia), שנות חייו משוערות בלבד), וכן הוא מתאר כיצד התקבלה כריסטינה כקדושה על ידי דומיניקנים, אולם

התנהגות בלתי הולמת של בגינות, שאכן יש להניח כי הייתה מציאות קיימת בהיקף מסוים, לצד רובן של הבגניות שהצליחו לנהל חיי חסידות שנראו כנקיים מרוב. מעניינת אבחנתו של סימונס, כי אף שהללו לא תמיד היו בתולות, הציפייה המוסרית והדתית מן הבגניות הייתה גבוהה מהציפייה מן נזירות, כאשר האחרונות נתפסו כמי שלעיתים קרובות בחרו בחיי המנזר מתוך שיקולים זרים בעוד שבחירתה של הבגינה בחיים אלה היא תוצר הכרעה דתית רצונית טהורה.⁵⁸

מכלל המידע שבידינו עולה, אם כן, שבין אם נוכחותן גררה יחס חיובי של האדרה או יחס שלילי של חשש, הרי שהקדושות ההדיוטות, הבגניות והנזירות, שמספריהן התרבו באופן דרמטי בתקופה זו, היו מורגשות ונוכחות. המעניין עבורנו ביחס לעליית העיסוק היהודי בספירה הנקבית, אינו הפן השיפוטי, היינו השאלה אם גברים מבטאים הערכה או הסתייגות וחשש מנשים אלה ומסגנון חייהן, אלא עצם עניינה ועיסוקה של החברה הכללית ובייחוד של גברים בנשים אלה ובמעשיהן.

כאמור, לצד העיסוק הרב בספירה הנקבית, מעמדה במרכז המודלים התאוסופיים-תאורגיים ותיאוריה החיוביים, ספירה נקבית זו מתוארת במקורות היהודיים גם כבעלת קווים דמוניים, כמי שאין לה דבר מעצמה, כמי שמעמדה האלוהי גבולי וחלקי וכמי שעיסוק מוגזם בה שלא כחלק מכלל המערכת האלוהית עלול להוביל להשלכות תאולוגיות הרות אסון. כידוע, בשדה מחקר הקבלה קיימת מחלוקת בשאלה אם לספירה זו מעמדה נשירעצמאי או שאין היא אלא ממד נקבי בסובייקט הזכרי, וכן אם תיאוריה נושאים אופי חיובי יותר או פחות.⁵⁹ אני מבקשת להציב שאלה אחרת: מדוע תופסת ספירה נקבית נפח כה מרכזי בשיח של גברים יהודים אודות האלוהות הספיריתית בתקופה שלפנינו? אני סבורה שעיסוקם של גברים בנשים הקדושות הרבות שמילאו את המרחבים הציבוריים בתקופה זו, בגופן ובייצוגיהן,

במידה פחותה על ידי התושבים הכפריים וגם לא שאר הבגניות שהכירו אותה (A. M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago 1992, pp. 71-98). נוסף לכך, הוא דן בלוקרדיס (Lukardis of Oberweimar, 1257-1309), ובדוסלין (Douceline of Digne, 1214-1274); שם, עמ' 99-125), שסיפורן מבטא שני אבות טיפוס שונים של התקבלות על ידי הקהילה; בעוד שלוקרדיס הייתה נזירה ציסטרציאנית שזכתה לתמיכה הן בביתה והן בקהילה הרחבה יותר, דוסלין הייתה בגינה בעלת פרופיל מיסטי-אקסטטי, שאף הקימה שתי קהילות של בגינות. סימונס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 118-120. מעניינת הערתו של וושה כי בתהליכי קנוניזציה של נשים שהיו נשואות או אמהות, העובדה שקיימו בעברן יחסי מין ולא היו בתולות תוארה כטעות שאירעה במהלך חייהן או כאירוע שחשיבותו שולית (וושה, קדושה [לעיל הערה 16], עמ' 376-386).

זוהי מחלוקת מתמשכת במחקר שמייצגיה העיקריים הם אליוט וולפסון ומשה אידל, ולא אוכל לציין כאן את כל המחקרים שנכתבו בהתייחס אליה. ראו לשם דוגמה מספריו של וולפסון: E. R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005; וולפסון, מעגל בריבוע (לעיל הערה 7); וולפסון, אישה (לעיל הערה 7); וכן א' וולפסון, 'מין ומיניות בחקר הקבלה', קבלה, ו (תשס"א), עמ' 231-262. עמדתו של משה אידל הוצגה אף היא בכמה וכמה מחקרים, מהם אזכיר את ספרו קבלה וארוס (לעיל הערה 2) וכן את ספרו אידל, הנשי האלוהי (לעיל הערה 2). עמדת ביניים במחלוקת זו הציג דניאל אברמס בספרו הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה. גישה אחרת לסוגיות אלה הציג צחי וייס בספרו קיצוץ בנטיעות (לעיל הערה 11), וכן ראו אצלו הפניות נוספות לספרות המחקר, שם, עמ' 18-20.

ובייחוד הרגשות העזים והמגוונים שנוכחות נשית זו עוררה אצל גברים, יכולים להסביר במידה מסוימת תופעה זו בעולם היהודי.

ג. קריטריונים להחשבת נשים כקדושות והאופנים שבהם נחוו קדושות מתות על ידי סביבתן בשיא ימי הביניים

כפי שצינתי, ביינום הראתה במחקריה כי התקיימה עלייה תלולה במספריהן של נשים שהפכו לקדושות מן המאה השתים עשרה ועד לראשית המאה הארבע עשרה.⁶⁰ אמנם חשוב להבהיר כי הפן ההיסטורי של תופעת הקדושים ושל תהליכי הקדשתם הוא מורכב ומאתגר, לא רק בשל המידע החלקי שבידינו אלא מכיוון שבפועל התקיימו כמה סוגים נפרדים של תהליכים מסוג זה – חלקם אפיפוריים ורשמיים, חלקם קהילתיים וחלקם עממיים ובלתי רשמיים. נוסף על כך, תהליכי הקדשה אפיפוריים לא תמיד הגיעו לידי גמר, וגם אלה שאכן הסתיימו בקנוניזציה רשמית עשויים היו להימשך כמה עשורים. לבסוף, נקודה שחשובה בעיקר ביחס לנשים, היא שאנשים רבים שנחשבו לקדושים בחייהם לא תמיד זכו לפולחן או עניין כלשהו לאחר מותם.⁶¹ ובכל זאת, לצד כל ההסתייגויות הללו, דומה שלא ניתן להכחיש את העובדה שמספרן של נשים המקבלות מעמד קדושה רשמי או עממי מתרחב בצורה דרמטית מן המאה השתים עשרה ולאורך המאה השלוש עשרה. לפיכך, ומתוך הנחה שחלק ניכר מן הקדושות הרשמיות והעממיות אכן זכו לפולחן לאחר מותן, יש לשים לב כי לא רק מספרן של הקדושות החדשות השתנה במאה השלוש עשרה והתרחב מאוד, אלא שגם הפרופיל שלהן השתנה. אסקור בקצרה את השינויים ואשווה אותם לפרופיל של נשים קדושות מתקופות מוקדמות יותר וכן לפרופיל של גברים קדושים בני התקופה. לצורך הדיון שלנו אצביע על שתי נקודות מרכזיות.

ראשית, אף כי ידוע שאנו דנים בתקופה של פריחת האידאלים האפוסטוליים והערכת הסגפנות והעוני, הרי שהנשים הקדושות נחשבו למצטיינות בדרגות סגפנות מופלגות ובולטות יותר מאשר הקדושים הגברים. יתרה מזו, הסיגוף הקיצוני והעוני לא היו רק בגדר קווי מתאר של הנשים הקדושות בתקופה זו, אלא שתכונות אלה נתפסו כאינהרנטיות למהותן הנשית ולאידאל הקדושה הנשית, כפי שניכר מכך שהוא מודגש כמאפיין מובהק בתיאור חייהן של ילדות צעירות שהפכו בהמשך לנשים קדושות. במילים אחרות, לצד הסגפנות והעוני הקונקרטיים, מתבלט בתקופה זו זיהויה של מהות הנשיות או הנקביות עם מושגי החולשה הפיזית שנתפסו כנושקים לאידאל העוני האפוסטולי. שוב אדגיש כי אלה נחשבים לאידאלים דתיים ראשונים

60 וייס, חפשו את האשה (לעיל הערה 12); וכן ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 20–21; ביינום מתבססת על הנתונים שהביא וושה ומפתחת אותם (וושה, קדושה [לעיל הערה 16], עמ' 263–267 A. Benvenuti-Papi, 'Mendicant Friars and Female Pinzochere in Tuscany: From Social Marginality to Models of Sanctity', D. Bornstein and R. Rusconi (eds.), *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago 1996, pp. 85–106

61 וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 11–107 ולאורך ספרו; קליינברג, נביאים בארצם (לעיל הערה 57), עמ' 10–16, 21–39.

במעלה בתקופה זו, לאו דווקא ביחס לנשים אלא ביחס לקדושה כשלעצמה, ולכן תובנה זו הרת משמעות.⁶² מי שנחשב למייצג המובהק ביותר של האידאליים הדתיים הראשונים במעלה בתקופה זו – עוני, חולשה ושפלות – היו דווקא נשים.

כפי שראינו בסעיף הקודם לגבי קדושות חיות, גם כאן מוצאן של הקדושות היה מקבוצות אוכלוסייה שונות. ראשית – מחוגי הנזורה. לצד גברים מנדיקנטיים רבים שהוקדשו בתקופה זו כגון פרנסיס מאסיסי או תומאס אקווינאס, הוקדשו בתקופה זו גם נשים מנדיקנטיות לא מעטות. למעשה, אין תמה בעובדה זו לאור מספריהן הגבוהים של נשים שהצטרפו למסדרים הללו. ואולם, הקדושות שהיו נזירות מנדיקנטיות נותרו מיעוט מבין כלל הקדושות, בעוד שרובן של הקדושות חיו בסגנונות חיים מנדיקנטיים טרטיאריים (כמעין נספחים למסדרים הרשמיים) או בחיי בגינות, היינו שלא כחלק מנזורה רגולרית. כך או אחרת, ניכר במובהק כי אלה כאלה הפגינו את מודל הקדושה המדגיש את שפלות הרוח והעוני במידה מודגשת בהרבה ממקביליהן הגברים.⁶³ כתוצאה מכך, הן פרנסיסקנים הן דומיניקנים השתדלו לקדם ולעודד את פולחן של הקדושות ההדיוטות הללו, שפרסומן בא להן לאחר שהגיעו למצבים אקסטטיים שבהם חוו את הפאסיון, ריחפו וזכו לניסים פומביים כמו דנדון עצמוני של פעמוני הכנסייה בשעת מותן. המניע לקידום פולחן של נשים אלה היה יחסם לדמויותיהן ודימויהן של הנשים הללו כדוגמאות מובהקות לאידאליים הדתיים המנדיקנטיים של חיי התבוננות, שפלות רוח, סבל, אנושיות, עבודת חסד ומאמץ לתיקון מוסרי בחברה. דרך פולחן של נשים אלה, ביקשו הפרנסיסקנים והדומיניקנים להפיץ את האידאליים הדתיים הללו, באמצעות הצבתן של הנשים כדוגמה מוחשית, גלויה לכל, מובהקת ומזוקקת.⁶⁴

כעת אבקש להסב את תשומת הלב למאפיין השני בפרופיל של קדושות אלה, שהוא בעל חשיבות מיוחדת לדיוננו כאן. מאחר שרבות מן הקדושות היו בגינות והדיוטות מרקעים שונים, הרי שנוצר מצב שבו חלק מן הקדושות היו נשואות. אף כי אין ספק שנישואיהן לא נחשבו כסיבה לקדושתן ואף להיפך, בכל זאת נוצר מצב חדש שבו התרבו מאוד הנשים הקדושות שאינן בתולות, תרחיש שלא היה עולה על הדעת במאה השנים עשרה וקודם לכן.⁶⁵ מציאות חדשה זו הגדירה מנהיגים וביה אידאליים של

62 ויינשטיין ובל, קדושים (לעיל הערה 53), עמ' 234; ראו גם וושה, קדושה, עמ' 348–354.

63 וושה, קדושה, עמ' 348–354. וושה במחקרו גם מתאר חלוקה מובהקת בקרב המנדיקנטים בין הטיפוס הלמדני שיוחס לגברים והטיפוס המיסטי שיוחס לנשים, ייתכן מאחר שהללו הודרו מעולם השיח הלמדני.

64 וושה, קדושה, עמ' 207–212; ראו גם J. Coakley, 'Gender and the Authority of the Friars' (above note 19); Idem, 'Friars, Sanctity, and Gender Mendicant Encounters with Saints, 1250–1325', Lees (ed.), *Medieval Masculinities* (above note 23), pp. 91–110. (23) מולדרברקר בחנה את השאלה מי היה קהל היעד של הויטות הללו, והיכן הן נקראו בפועל. לדעתה הן נקראו בקול רם במנזרים באזני נזירות וקהל רחב בימי חג, וייתכן כי קונטרסים מתוכן אף הוחזקו אצל אנשים פרטיים, וככלל הויטות היו מוכרות לא רק לקהל של נזירים ונזירות אלא גם לחלקים מהאוכלוסייה העירונית שהגיעה למנזרים כפעם בפעם להדרכה רוחנית (מולדרברקר, הדיוטות קדושות [לעיל הערה 20], עמ' 37–42; עמ' זאת מחקריה מתרכזים ביכול הטקסטואלי של ארצות השפלה). ראו עוד, לגבי חיבורה של מכטילד 'האור השופע': פור, מכטילד ממגדבורג (לעיל הערה 22), עמ' 79–131.

65 וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 376–386.

קדושה נשית שאינם נשענים דווקא ומלכתחילה על בתולין, אלא, כאמור, על שפלות רוח, עוני וסגפנות מפליגה, וכן על היכולת לחולל ניסים ועל מעלות מיסטיות.⁶⁶ חשיבות דברים אלה לענייננו, היא על רקע הביקורת העיקרית שהופנתה כלפי 'היפותזת מריה', היינו כי לא ניתן לראות במריה הבתולה מקור לדמותה של השכינה בימי הביניים לאור ההבדלים המהותיים בפרופיל הארוטי של שתי דמויות אלה. כפי שאמרתי בראשית דבריי, אין לראות במריה מייצגת יחידה או עיקרית של פרופיל הקדושה הנשית הנוצרית בימי הביניים, אלא של אחד מגווניו בלבד. כפי שראינו (ונשוב לנקודה זו בהמשך הדברים), אידאל הקדושה הנשית נגזר בתקופה זו גם מנשים קדושות רבות ומגוונות אחרות, שאצל רובן הבתולין לא היו קו מתאר מהותי ובוודאי שלא נחשבו כתנאי או הוכחה לקדושתן. ואכן אני סבורה שעיצובה הספרותי של הספירה הנקבית בספרות הקבלה מבטא, בין היתר, מוסכמות ואווירה תרבותית שהצמיחה גם את כלל הדוגמאות של נשים קדושות נוצריות ושל אידאל הקדושה הנשי הנוצרי בתקופה זו, שבתולין (בתולין דווקא, ולא פרישות מינית), לא היה עיקרו.

חשיבותם של דברים אלה חורגת בהרבה מהיסטוריה של נשים בלבד. כפי שנראה בהמשך הדברים, מודל ואידאל הקדושה הנוצרי הכללי, בלא התייחסות מבדלת בין נשים לגברים, עבר במאה השלוש עשרה שינויים מרחיקי לכת.⁶⁷ כדאי אולי להמחיש זאת דרך דמויות קדושים קונקרטיות, ודווקא קדושים-גברים, כפי שהציעו ויינשטיין ובל: כך, בעוד שמייצג הקדושה הבולט במאה השתים עשרה הוא ככל הנראה ברנרד מקלרוו, במאה השלוש עשרה, ודאי יהיה זה פרנסיס, כשלצידו קיארה. מעבר זה מאידאל קדושה המתבסס על כוח תאולוגי ופוליטי לכזה המתבסס על שפלות רוח, גוף וממון וחזרה לדרך האפוסטולית, הוא מפנה מהותי ומובהק המאפיין את אידאל הקדושה החדש במאה השלוש עשרה,⁶⁸ וראינו כי נשים, ובפרט נשים קדושות, הן שנתפסו כמייצגות וכמבטאות המובהקות ביותר של אידאל זה.

66 וייס, חפשו את האשה (לעיל הערה 12); ביינוס, צום (לעיל הערה 23), עמ' 21, המסתמכת על הנתונים המובאים אצל ויינשטיין ובל, קדושים (לעיל הערה 53), עמ' 97–123, 137–220, 238; וכן וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 263–267 ובייחוד 264, ומאמרו של גלאסר: M. Glasser, 'Marriage in Medieval Hagiography', *Studies in Medieval and Renaissance History*, 4 (1981), pp. 3–34; עמ' זאת חשוב להדגיש כי מספרים אלה הם בגדר הערכה בלבד. בנוסף, על אודות מגמות של עלייה וירידה בהקדשת נשים לפני המאה השתים עשרה ראו: J. Tibbetts-Schulenburg, 'Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500–1100', E. M. Carpenter and M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens, GA 1988, pp. 102–125. על עלייה במספר הנשים הקדושות הנשואות והשינוי באידאל הקדושה ראו וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 381–384. ככלל על כך שבגינויות יכלו בקלות רבה להיכנס ולצאת מן העולם ולהינשא כאשר הן חפצו בכך, והתגובות לכך, ראו סימנס, ערים (לעיל הערה 13), עמ' 118–119.

67 אסתפק בהפניה למחקרו של מקיגן שניסח תובנות אלה: פריחת המיסטיקה (לעיל הערה 38), בייחוד עמ' 1–69.

68 ויינשטיין ובל, קדושים (לעיל הערה 53), עמ' 141–164, 247–248. כך הדימוי של 'אשה חלשה' ביחס לדמויות קדושות או לחווייתו העצמית של המיסטיקאי נתפס דווקא כחיובי מאוד לאור האידאלים האפוסטוליים של שפלות ועוני שהובלטו מאוד בתקופה זו. ראו: C. M.

אם נשוב לשאלת הספירה הנקבית בספרות הקבלה, דעתי היא כי צירוף זה של ריכוך הממד הבתולי ולצידו הדגשת הממד הסגפני הקיצוני, ויתרה מזו – ראיית נשים, נקביות ונשים קדושות במיוחד, כביטוי המובהק ביותר לאידאל העוני והסגפנות האפוסטוליים והערצתן של נשים קדושות בזכות כך, יכולים לשפוך אור על אופן עיצוב דמותה של ספירה זו. ראשית, ריכוך מעמד הבתולין באידאל הקדושה הנשי הנוצרי סולל במעט את המסילה לבחינת התפיסות הנוצריות לגבי קדושה נשית לצד אופן עיצוב הספירה הנקבית בקבלה שמהותה מינית במובהק. שנית, ראיית נשים ונקביות כביטוי המובהק ביותר לאידאל האפוסטולי של עוני, שפלות רוח וסגפנות, שמיוצג עלי אדמות בדמויותיהן של נשים קדושות שהצטיינו במעלות אלה ושל גברים שהשתדלו לחקותן ואף להיפך באופן מאטפורי לנשים, נראה קרוב ודומה מאוד לאופן שבו מתוארת הספירה הנקבית במקורות הקבליים כספירה דלה וחלשה שאין לה דבר משל עצמה וככזו שלעיתים אינה מחוברת למקור השפע.⁶⁹

עד כמה היו נוכחות הקדושות המתות מן הסוג החדש בחיי היומיום של בני תקופה זו, בערים ובכפרים? עיקר העניין והעיסוק בנשים קדושות היה בתקופה זו בערים. כפי דימויים היפה של ויינשטיין ובל במחקרם המכונן על קדושים וקדושה בימי הביניים, מאפיין כללי של ערי אירופה בתקופה זו הוא היותם מעין תאטרון שעל בימתו מועלים מופעי החסידות החדשה, וביטוייה הנשיים כמובן בכלל זה – נשים קדושות חיות ומתות כאחד.⁷⁰ כך, ביחס לתופעות בנות הזמן כגון הטקסים והתהלכות הפומביים, נוכחותן של התנועות ההרטיות כאלכינגזים וקתארים, הזרמים המנדיקנטים והאפוסטולים על גוניהם – רוב האוכלוסייה היתה בגדר קהל צופים בתאטרון זה, צופים פעילים יותר או פחות. ויינשטיין ובל טענו כי יש לראות את עצם צמיחת פולחן הקדושים בערים כתופעה שמבטאת את שאיפותיהם הדתיות של בני האוכלוסייה העירונית לקחת חלק כלשהו בתסיסה הדתית-חסידית שסביבם, אולם בלא לפרוש למנזרים ובלא לוותר על האפשרויות הכלכליות והתרבותיות שהעיר הציעה. העיסוק הרב בשרידי קדושים, בניית הקפלות ופינוט הפולחן, והקמת אחוות שהוקדשו לקדושים מועדפים, הם כולם ערוצים דתיים שאפשרו לרובה של האוכלוסייה העירונית לאחוז בזה ולא להרפות מן האחר.⁷¹ לפיכך אנו רואים כי הליכי העיור והיריאליה החדשה בערים הנכיתו נשים קדושות, חיות ומתות, ועודדו את העיסוק בפולחן שאכן הלך והתעצם במאה השלוש עשרה.

Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, pp. 151–180.

69 בפן זה של דמות השכינה על רקע אידאלים נוצריים בני הזמן דן ג'רמי בראון, שכינה דלה, ראו לעיל הערה 9. עוד אעיר כי מאפיינים אלה נקשרו לשכינה גם אצל מקובלים שלא תיארוה באופן נקבי בעל גוון פיזי, מיני או ארוטי, כגון אשר בן דוד בפרובנס: 'וגם נקראת כמו כן ארון הברית נקראת ארון לפי שכשם שיש בתוך הארון הלוחות שכתוב בהן עשרת הדברות גם כן היא כוללת כח עשר ספירות לפי שהיא למטה מכלן ומקבלת כח מכלן' (ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 116).

70 ויינשטיין ובל, קדושים (לעיל הערה 53), עמ' 170–172.

71 שם, עמ' 169–172.

בהקשר זה אני מבקשת לכלול גם את הדיון בשתי 'קדושות' מתות מפורסמות מאוד, שאף כי לא הוקדשו בתקופה זו הרי שפולחן התרחב בה מאוד, הן שתי המריות – מריה הבתולה ומריה מגדלנה.⁷² למיטב ידיעתי, בניגוד למריה הבתולה, מריה מגדלנה לא נזכרה עד כה בדיוני חוקרי הקבלה, גם לא בקרב אלה שביקשו למצוא הסבר סינכרוני להתגברות העיסוק בשכינה, ולדעתי שלא בצדק. בהמשך להערתי לעיל לגבי הפרופיל החדש של קדושות בתקופה זו שממד הבתולין לא היה תמיד המרכזי בדימוי הקדושה שיוחסה להן, דמותה של מריה מגדלנה, שזוהתה עם דמותה האוונגלית של האישה החוטאת מבית עניה, ופרופיל הקדושה שלה, לא התבססו דווקא על בתולין. מגדלנה נחשבה לפטרונית הזונות בעלות התשובה, ויתרה מזו, ידוע כי לעיתים היא יוצגה באמנות באופנים ארוטיים.⁷³ לפיכך, אם איננו מייסדים את אידאל הקדושה הנשית רק על אדניה של מריה הבתולה, אלא לוקחים בחשבון גם את מריה מגדלנה ואת הקדושות החדשות והמגוונות, החיות והמתות, מתחורר כי אף שהפרישות המינית הייתה חשובה בעיצוב של הקדושות הנוצריות בתקופה זו, קדושתן לא התבססה מהותית וכתנאי מקדים על בתולין, וגם לא נתפסה כמיוסדת דווקא על התנורות ממין, אלא שהיא נבעה ממעלות אחרות, ובראשן סגפנות המופלגת ויכולתן ליצור קשר אינטימי עם ישו.

ד. 'פמיניזציה' של אידאל הקדושה הנוצרי

ראינו עד כה כי נוכחותן המוגברת של נשים אדוקות וקדושות, הן נשים ריאליות בעודן בחייהן והן דימויי נשים קדושות לאחר מותן, הורגשה ונחוותה היטב על ידי הסביבה הכללית ובעיקר על ידי גברים בני התקופה. עוד ראינו כי תחושותיהם של גברים נוכח שינויים אלה היו מגוונות – חיוביות, שליליות או דו ערכיות, זאת בדומה לעיצוב הרבגוני של דמות הספירה הנקבית בספרות הקבלית. ברי מן העדויות שבידינו, כי בין אם זכו ליחס חיובי או שלילי, גברים רבים לא נותרו אדישים נוכח תופעות אלה. כעת נפנה לראות באילו אופנים הותירה נוכחות נשית זו חותם על תפיסות ודימויי מגדר שאפיינו גברים בתקופה זו, ולמען הסר ספק – כוונתי למגדרם של גברים החיים חיי אדיקות דתית במנזרים. בסעיף הנוכחי אתאר כמה ממאפייניה של מה שהחוקרים מתארים כ'פמיניזציה' של השיח הדתי במאות השנים עשרה ובעיקר השלוש עשרה, תופעה שעניינה האדרת קווי מתאר מגדריים נקביים, והחלתם לא רק על נשים

72 ראו על כך וייס, חפשו את האשה (לעיל הערה 12).

73 על דמותה של מריה מגדלנה בתרבות ימי הביניים ובייחוד באמנות היוזואלית: V. Saxer, *Le Culte de Marie-Madeleine en occident des origines à la fin du moyen-âge*, Auxerre 1959, pp. 183-227; S. Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, New York 1995; K. Ludwig-Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2000, pp. 145-196; D. Apostolos-Cappadona, *In Search of Mary Magdalene: Images and Traditions*, New York 2002; M. A. Erhardt, 'The Magdalene as Mirror: Trecento Franciscan Imagery in the Guidalotti-Rinuccini Chapel, Florence', M. A. Erhardt and A. Morris (eds.), *Mary Magdalene: Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, Boston 2012, pp. 19-44.

קדושות־נערצות, אלא על גברים קדושים ואפילו על האל הגברי עצמו.⁷⁴ חשוב להבהיר בפתח הדברים, ובהמשך להערכתי בדברי המבוא, כי הכינוי 'פמיניזציה' שבו נוקטים החוקרים ואף אני בעקבותיהם, כלל אינו נוגע למה שאנו מכנים 'פמיניזם'. עניינה של 'פמיניזציה' של השיח הדתי אינו בהכרח יחס חיובי לנשים,⁷⁵ אלא שימוש מוגבר בדימויים, מונחים ומערכים אידאיים שמבחינה מגדרית זהו באותה תקופה כנקביים ונשיים, וזאת לא רק ביחס לנשים קדושות אלא ביחס לגברים קדושים וביחס לאל הגברי עצמו. 'פמיניזציה' זו עומדת בזיקה לשלושה כיוונים בולטים המאפיינים את אידאל הקדושה הנוצרי במאה השלוש עשרה, שבהם נגענו אגב אורחא לעיל: הראשון הוא התאולוגיה האינקרנציונלית המתרכזת באנושיותו של ישו, בגופו ובפרטי הפאסיון, וזאת מתוך הזיהוי של נשיות עם גופניות וחומריות; השני הוא המגמות האפוסטוליות והמנדיקנטיות המאדירות אידאלים של חולשה, שפלות רוח, עוני, פשטות ונחיתות, אידאלים שזוהו מגדרית כנשיים ושנתפסו כמגולמים באופן המובהק ביותר בנשים קדושות ריאליות;⁷⁶ ושלישית – המגמות המיסטיות הנופטיאליות (היינו, כאלה שקשורות לבדיון של נישואין) בחוגי נזירים ובגינות,

74 בינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 136–146; גרין, נשים ונישואין (לעיל הערה 24), עמ' 31–32. בספרה על טיפוס גבריות בימי הביניים המאוחרים בחנה קאראס שלושה טיפוסים גבריות בתקופה זו על פי חתך מקצועי – משפטי, מלומד ואכירי. קאראס טענה כי בשלושתם הודגש הפן הגברי והבלתינשי, וכי היא זה אנאכרוניסטי מצינו לראות קווי מתאר מסוימים בטיפוסים אלה כנשיים (R. M. Karras, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, Philadelphia 2003, the entire book, and for example her concluding remarks in pp. 151–152). כמדומה שכונת דבריה, עם זאת, קולעת בדיוק לדברינו ולגישתם של החוקרים הנזכרים כאן ובהמשך, היינו כי התפיסה המגדרית של גברים את הסובייקט שלהם עצמם, כגברים, הייתה בעלת קווי מתאר נשיים או גמישים מגדרית, ומה שיותר מעניין – כי גברים בימי הביניים זיהו תפיסת סובייקט כזו כגברית מבחינה מגדרית. כאמור, התופעה שעליה אני מבקשת להצביע היא אכן קיומן של תפיסות סובייקט גבריות מבחינה מגדרית (בייחוד של סובייקטים דתיים, כמו קדושים או ישו) שהן בעלות קווי מתאר נשיים מבחינה מגדרית.

75 לנקודה זו התייחסה גם בינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 140–146, והביאה שם דוגמאות לחוקרים הרואים בתופעה זו ביטוי לשיפור מעמדן של נשים או להיפך. ראו עוד על כך: J. Bennett, 'Medieval Women in Modern Perspective', B. G. Smith (ed.), *Women's History in Global Perspective*, vol. 2, Urbana and Chicago 2005, pp. 139–186.

76 במחקרה על התפיסות התאולוגיות של העצמי הנשי המובעות על ידי נשים בשיא ימי הביניים, מתבססת בינום למעשה על שני מאפיינים אלה יחד. לטענתה, נשים (וגם גברים) ראו באישה ובנשיות מהות המגלמת את מהותו של ישו וקרובה ביותר לאפשרות הישועה, וזאת דווקא בשל זיהוי מהות הנשיות כנחותה, כקרובה לבשר, כחלשה וכשפלת רוח. קווי מתאר אלה היו בדיוק אותם שיוחסו לישו ובפרט למצבו כגוף צלוב וסבל, וזאת בהתאם למוסכמות החדשות שהדגישו ממדים אלה דווקא, על רקע שתי המגמות המאפיינות את התקופה – האינקרנציונלית והאפוסטולית (ראו לשם דוגמה: בינום, צום [לעיל הערה 23], עמ' 251–259; בינום, ישו כאם [לעיל הערה 49], עמ' 171–172; בינום, חלוקה וגאולה [לעיל הערה 68], עמ' 119–150, 181–238). דבריה אלה באו לתקן גישה רווחת במחקר עד אותה עת המתארת פרקטיקות דתיות של נשים, ובראשן שמירת הבתולין, כדרך לאימוץ למאפיינים מגדריים גבריים על מנת להתעלות, כביכול, למעלתם הדתית והחברתית הגבוהה יותר של הגברים, ראו למשל מקלופלין, נשמות שוות (לעיל הערה 49), עמ' 233–251 ולאורך המאמר.

מגמות שהפכו ארוטיות וחריפות מאוד במאה השלוש עשרה, כאשר היסוד הארוטי נקשר בדרכים מורכבות אך ברורות לדימויים נשיים ונקביים.⁷⁷

גברים

בראשית דבריי חזרתי על קביעתו של שלום, שזכתה לניסוח ממוגדר ולפיתוח רב על ידי וולפסון, שלפיה ספרות הקבלה היא ספרות גברית שנכתבה על ידי גברים ועבור גברים ולכן לא הייתה לנשים כל השפעה או נגיעה לאופן שבו התפתחו תכניה. כאמור, בעוד אני מקבלת את החלק הראשון בקביעה זו, היינו כי ספרות זו נכתבה על ידי גברים לקהל יעד גברי, אני חולקת על חלקה השני. לדעתי, השינויים בחייהן של נשים בתקופה זו השפיעו מאוד על היקף העיסוק של גברים בנושאים הנוגעים לנשים ולנקביות ועל דימויהם בתחומים אלה, ועיסוקם המוגבר בתקופה זו ברבדים נקביים באלוהות מבטא זאת, בעולם הנוצרי והיהודי כאחד. התופעה שאותה אתאר כעת, היא בעיניי עיקר דבר כאשר אנו מבקשים לשחזר את הרקע לעניין היהודי בספירה נקבית המצויה בחלקו התחתון של המערך האלוהי שבעיקרו הינו זכרי וגברי.⁷⁸

מן הספרות הדתית וההאגיוגרפית בשיא ימי הביניים עולה כי רווחת ומתפתחת המוסכמה הספרותית המתארת גברים קדושים במונחים נשיים או במונחים נזילים מבחינה מגדרית, ובעיקר כאשר אותם גברים מתארים את עצמם ואת חוויית הסובייקט שלהם באופן ישיר. כבר במחקרו הקודש את פולחן מריה לגיבוש דמותה של השכינה העיר ארתור גרין על נקודה זו, כאשר תיאר את האופן שבו הזדהו נזירים מן המאה השתים עשרה עם דמותה של האהובה בפרשנותם האלגורית לשיר השירים. גרין ביקש למצוא הסבר לכך שכותבים נוצריים הזדהו עם דמותה של האהובה בשיר השירים בעוד שהמקובלים היהודים נמנעו מכך. הוא תלה זאת ראשית במורפולוגיה המגדרית המאפיינת את השפה העברית ומרחיקה את המקובל הגבר מהזדהות עם דמויות נשיות, ושנית, מה שיעניין אותנו פה – בקיומם של מודלים של תפיסת עצמית נקבית־אמהית בקרב אנשי כמורה ונזורה, כאשר הוא מפנה בהערת שוליים לספרה של בינון בדבר דימויו של ישו כאם. מוסכמה נוצרית זו שעניינה הזדהות עצמית של גברים דתיים עם דימוי של אם, הקלה, להשערות, על הזדהותם עם האהובה משיר השירים.⁷⁹ בסעיף הנוכחי אבקש גם אני להפנות את המבט למוסכמה זו, ההולכת ומתעצמת מן המאה השתים עשרה למאה השלוש עשרה, הן בהיקפה, הן במידת מובהקותה והן בהיקף תחולתה. כפי שציינה אליסון וובר, טקסטים דתיים ומיסטיים נוצריים הם מרחב כמעט יחידי בהיסטוריה המערבית שבו הורשו גברים להזדהות עם תחושות שברגלי היו מודרים מהן מאחר שהללו מזוהות כנשיות,⁸⁰ ומרחב זה הפך

77 מקיין, פריחת המיסטיקה (לעיל הערה 38), עמ' 153–317.

78 כאמור לעיל, וולפסון המחיש והדגיש במחקריו את מודל הזיווג הקבלי שבו משמעות הזיווג והשבת האזיון בין חסד ודין ובין זכר ונקבה היא בהתמזגות הרובד הנקבי אל תוך המבנה הזכרי (ראו לעיל הערה 59), במאמר הנוכחי אינני דנה בשאלת משמעותו של הזיווג בספירות אלא בעיסוק ביסוד הנקבי כמהווה חלק מן המבנה האלוהי הכולל־הזכרי.

79 גרין, השכינה (לעיל הערה 1), עמ' 31–33.

80 A. Weber, 'Gender', A. Hollywood and P. Z. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, p. 323.

דומיננטי מאוד בשיא ימי הביניים. ואכן מחקריה המכוננים של ביינום גדושים בדוגמאות טקסטואליות המדגימות את הזדהותם של גברים מן המאה השתים עשרה ואילך עם טיפוסים נשים שונים, ובראשם – כלות ואמהות.⁸¹ במחקרה על ישו כאם מנתה ביינום דוגמאות רבות לגברים המתארים עצמם ככלת ישו.⁸² מכלל דוגמאות אלה עולה כי דימוי כלת האל, ואף במונחים ארוטיים, היה מושא הזדהות גברי מובהק בימי הביניים המאוחרים. הכותב שנחשב מרכזי מבחינה זו במאה השתים עשרה הוא ברנרד מקלרוו ובייחוד בדרשות שיר השירים שלו, שבהן דן גרין. אכן העיסוק בנקביות ובנשיות הוא מרכזי וכולט בדרשות אלה, אולם חשוב להדגיש כי אופן הצגתו רחבה ומגוונת מאוד, כפי שכותב דייוויד דאמרוש: 'דמות האשה יוצרת [בדרשות אלה] לייטמוטיב [...] ואמצעי עיקרי דרכו ברנרד מבקש להבין ולייצג את המצב ההרמנויטי של הנשמה הקדושה'.⁸³ הגוון החדש שהציגו הציסטרציאנים וברנרד בראשם עניינו מפגשים ארוטיים חווייתיים (*experientia*) בין נשמת המיסטיקאי לישו דרך דימוי הנישואין המיסטיים בין ישו למריה או ישו והכנסייה.⁸⁴ ככלל התרחבות השימוש בבדין נופטיאלי במאות השתים עשרה – שלוש עשרה ביחס לאיחוד המיסטי נקשר במידה רבה לנזורה הציסטרציאנית ולהתרחבותה, וייתכן לתלות זאת גם בכך שהציסטרציאנים הגיעו לחיי הנזירות בבגרותם ואילו ילדים לא התקבלו למנזרים אלה. לפיכך ייתכן להניח כי בהשוואה למסדרים אחרים, הסובייקט המיני של הנזירים הציסטרציאניים היה מפותח ומנוסה יותר בהשוואה לנזירים אחרים. אם נפנה למוטיב הכלה, הרי שמעניין לראות כי בדרשותיו לשיר השירים ברנרד מזהה רק לעיתים רחוקות את עצמו או את נזיריו באופן ישיר כ'כלה', אולם כפי הנראה הסיבה היא שהוא ראה בכך רמה רוחנית ומיסטית גבוהה מאוד שכמעט ואין מגיעים

81 לכך הוקדש מחקרה של ביינום – ישו כאם (לעיל הערה 49), וראו גם ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 283–284. מחקריה המכוננים של ביינום בתחומים אלה, שספרות מחקר שלמה נכתבה בזכותם, ושמחקרי זה שותה ממימיהם, עוררו גם ביקורת עקרונית. לדוגמה: K. Lochrie, 'Mystical Acts, Queer Tendencies', K. Lochrie et al. (eds.), *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis and London 1997, pp. 180–200. לוצ'רי העבירה ביקורת על האופן שבו תיארה ביינום את האספקטים הנקביים בדמותו של ישו כחלק ממערך מונחים הטרוסקסואליים בלבד, ממנו נובע כי גברים כמו גם נשים נאלצו לערוך התאמות מגדריות בסובייקט שלהם כדי לכלכל יחסים מיסטיים-ארוטיים הטרוסקסואליים עם ישו. לטענתה הטקסטים מתמסרים ביתר טבעיות למערכים מושגיים הומוסקסואליים וקווייריים (שם, עמ' 187–196).

82 ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 119, 161, 165–166.

83 D. Damrosch, 'Non Alia Sed Aliter: The Hermeneutics of Gender in Bernard of Clairvaux', R. Blumenfeld-Kosinski and T. Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, NY 1991, p. 192. אף כי לדעתו הסיבה לשימוש בדמות הנשים היא דווקא בשל הדרתן מחיי הדת וחולשתן הנגזרת מכך, מאחר שהיא מייצרת תחושה של נוכחותהמהוללה-בהיעדר מן החברה, בדומה לנזירים עצמם. דמרוש מראה שברנרד גם מתייחס בצורה דימה, גם אם ודאי לא חיובית, לקבוצות אחרות באוכלוסייה כגון יהודים וכופרים (שם, עמ' 192–195).

84 C. Furey, 'Sexuality', A. Hollywood and P. Z. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, pp. 332–333.

אליה. בשונה מכך, בדרשות נעשה שימוש בכלים שונים, לשוניים והרמנויטיים, המקרבים את ברנרד לדמותה הנקבית של הכלה, ובנוסף מצויים זיהויים ישירים שונים של ברנרד ונזיריו כדמויות נקביות קרובות לכלה, כך למשל כעלמות משיר השירים (*adolescentulae*) המחקות את הכלה, כאשר האטריבוטים הנקביים הבולטים שלהן הם נחיתות וחולשה.⁸⁵ כך מתארת אנג את הממד המגדרי הניכר בדרשותיו של ברנרד:

הנקודה היא [...] שהמסגרת הטקסטואלית של הדרשות על שיר השירים מבטאת עולם בו כל התפקידים הנשיים – כלה, אם, בתולה, אלמנה, עלמות, אשה סכה בשמן, אשה טווה, אשה אצל הבאר – מבוצעים כולם על ידי גברים, עבור גברים.⁸⁶

מעבר לממד ההזדהות עם דמויות משיר השירים, קיים אצל ברנרד גם הפן של אופי החוויה המיסטית-ארוטית המתואר. מעניין לראות כי הוא מתאר את הרגעים המיסטיים שחווה הוא או מי מנזיריו, כמפגש ארוטי עם ישו בדמותו כחתן (*in forma sponsi*) וקבלת זרם מתוק של אהבה קדושה ממנו (*inde sibi infundi senserit sancti*)⁸⁷, תיאורים שהממד המגדרי של החוויה הארוטית שבהם הוא נשי במובהק. ואולם, הזדהות עם דמות הכלה אינה נחלתה של המאה השתים עשרה בלבד. אם נפנה למייצגיה של המסורת הפרנסיסקנית, שבה הממד המגדרי-נקבי של הסובייקט הגברי מודגש ביותר, ניכר כי פרנסיס תיאר עצמו באופן קונקרטי ביותר כמי שמתייחד עם בן זוגו החתן האלוהי, ותומאס צ'לאנו מספר כי הוא נהג לכסות עצמו בגלימתו או בידיו כאשר חש כי ישו פוקד אותו ומתאחד עימו איחוד מיסטי, ואם גלימתו לא הייתה עימו – היה 'הופך' את פנים בית חזונו לחדר הכלולות ומתייחד עם ישו בפרטיות בתוככי גופו.⁸⁸

דימוי נשי מרכזי נוסף העולה מן הספרות הוא, כאמור, של זה 'אם'. בהקשר זה פיתחה ביינום אבחנה ותיקה אך נשכחת של אנדרה קבסו (Cabassut) בדבר הסתמכותם של נזירים ציסטרציאניים על מונחים אמהיים, ואישה אותה בראיות טקסטואליות רבות. זיהוי דמויות גבריות כאמהות מופיע בספרות הן ביחס לדמות הריאלית של אב המנזר והן ביחס לדמויות אוונגליות כגון פטר ופאולוס. כחלק

85 אנג, זהויות ממוגדרות (לעיל הערה 49), עמ' 209–226.

86 שם, עמ' 407.

87 דרשות ברנרד לשה"ש, 32.2 (PL 183 col. 946), המקור הלטיני מצוטט גם אצל אנג, זהויות ממוגדרות (לעיל הערה 49), עמ' 369 והערה 146.

88 צ'לאנו, הויטה השניה, סעיף 94 (Thomas of Celano, *The Lives of S. Francis of Assisi*, A.G.), פראנסה התייחסה גם להתבטאויות מעניינות של בונאוונטורה, מייצג מעט מאוחר יותר של מסורת זו, בכיוון זה, למשל תיאורו את הנשמה כבת זוג של האל היולדת לו צאצאים רוחניים (Bonaventura, *Vitis mystica* 3, 5, שם מתוארת הנשמה כיולדת צאצא של מעשים טובים לישו, *The Works of Bonaventure: Cardinal, Seraphic Doctor and Saint*, J. De Vinck (trans.), Paterson, N.J. J. M. Ferrante, *Woman as Image in* : 1997, vol. I, p. 155. ראו דוגמאות ודיון נוסף שם: *Medieval Literature from the Twelfth Century to Dante*, New York 1975, p. 106.

מתופעה זו התייחסה ביינום גם לתיאור ישו עצמו כאם ובכך נעסוק בהמשך.⁸⁹ מן המאה השלוש עשרה מתרחבת מאוד מוסכמה זו בדבר זיהוי עצמי של גברים כאמהות, בין אם דרך דמותה של מריה בין אם לאו. הדוגמה המובהקת ביותר כאן היא פרנסיס עצמו וממשיכיו. מרכזיותו של דימוי וכינוי זה של פרנסיס ניכרת מכך שהוא מופיע הן באגרותיו והן בתיאורים של אחרים אותו, כגון בתיאוריו של תומאס צ'לאנו.⁹⁰ חריגת דימוי האם מתחומיה של מריה וחשיבותו הרבה ניכרים גם מכך שפרנסיס מתאר את בני חברתו, *socii*, כאמהות איש לרעהו, ואילו את עבודתם

89 ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 110–169 (מבוסס על מאמרה שראה אור ב- *Harvard Theological Review*, 70 [1977], pp. 257–284; וכן ביינום, חלוקה וגאולה (לעיל הערה 68), עמ' 262–268; כאמור נקודת המוצא לדיונה הוא מאמרו של קבסו: A. Cabassut, 'Une dévotion peu connue: la dévotion à 'Jesus Notre Mère', *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), pp. 234–245. בהקשר לדמות השכינה בקבלה התייחסה לדברים אלה גם אלן הסקל (הסקל, הנקה [לעיל הערה 3], עמ' 95–96).

90 כך לשם דוגמה בפנייתו של פרנסיס באיגרת הידועה לאח לאו, שם הוא פנה ללאו כבנו, אולם כאם (R. J. Armstrong, J. A. Epistola ad fratrem Leonem 2, p. 109), תרגום אנגלי: Wayne Hellmann, W. J. Short (eds.), *Francis of Assisi: Early Documents*, vol. I: The Saint, New York, London and Manila 2001, p. 122, או בפנייתו של פרנסיס אל האח פצי'פיקו (צ'לאנו, ויטה שניה, סעיף 137, תרגום פרס האוול, לעיל הערה 86, עמ' 271). ביינום מפנה למקום אחד בוויטה השנייה של תומאס צ'לאנו, שבה פרנסיס דימה עצמו לאישה שהיא בת זוגו של האל ואם צאצאיו (סעיפים 16–17, עמ' 160–162 בתרגום האוול פרס, וראו לעיל בהערה 86). ואילו בדרשותיו של אודו מצ'ריטון (1185–1247) הלה מספר כי פרנסיס תיאר עצמו כפילגש המלך (הוא האל) החיה ביערות ויולדת לאל בן לאחוק, לאחר שהתעברה מהלוגוס. הבן, אותו ניאות המלך לפרנס, מסמל את ילדיו הרוחניים של פרנסיס. הקטע מובא בתרגום אנגלי במהדורת מסמכים מוקדמים הנזכרת, כך א, עמ' 591, והמקור מצוי במאמר הבא: M. Bihl, 'S. Francisci parabola in sermonibus adonis de Ceritonio', *Archivum Franciscanum Historicum*, 22 (1929), p. 585. ראו הפניה גם אצל ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 341 הערה 138. יש חשיבות בכך שלפנינו עדויות הן מפי פרנסיס עצמו, הן מצד אלה שהכירוהו או ידעו על אודותיו, מקרוב ומרחוק. כל אלה מאששים כי מדובר במוסכמה או מטבע שגור. ואולם ישנן דוגמאות לתיאורו של פרנסיס כאישה שאינה אם. כך למשל בוויטה השנייה של צ'לאנו מתואר כי פרנסיס קיבל חזיון בחלום, שבו הופיעה לפניו נשמתו כדמות אישה נשגבה ואלוהית העשויה מזהב, כסף, קריסטל, ופלדה, העוטה גלימה דלה (סעיף 82, עמ' 222–223 בתרגום האוול פרס, לעיל הערה 86); הזדהות נוספת עם דמות אלוהית נקבית שמופיעה אצל צ'לאנו, היא כמובן עם 'גבירת העוני' הנודעת, ראו בוויטה השנייה, סעיף 93 (עמ' 231 בתרגום האוול פרס, לעיל הערה 86), והדבר חוזר על עצמו גם בלגנדה מאויר של בונאוונטורה, פרק 7 סעיף 6 (עמ' 580, מסמכים מוקדמים, לעיל הערה 88), שם מודגשת שמחתו העילאית של פרנסיס לשמע זיהויו עם גבירת העוני (על דמותה של גבירת העוני אני מרחיבה במקום אחר). עוד אצל בונאוונטורה בכיוון זה מצוי בכמה מקומות בפרק השלישי של הלגנדה מינור – תיאורו של פרנסיס כמי שבקרב לב אם חומלת (סעיף 7, עמ' 697, מסמכים מוקדמים, לעיל הערה 88), כאם היולדת מחדש נשמות חוטאים בכריסטוס (סעיף 8, שם) ועוד. כל ההפניות החשובות הללו ואחרות צוינו אצל מוני, אימיטיו כריסטי (לעיל הערה 47), עמ' 208 הערות 8–10; מאמר נוסף משלה המעמיק בדוגמאות אלה ואחרות ועומד על הדקויות שבין תפיסתו העצמית של פרנסיס לבין תיאוריו של צ'לאנו: C.M. Mooney, 'Francis of Assisi as Mother, Father, and Androgynous Figure', M. Kuefler (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago 2006, pp. 301–332.

כמטיפים שמביאים לחזרה בתשובה – כתפקיד של אמהות המולידות ילדים רוחניים. ובכל זאת, הבסיס לעיסוקם של פרנסיס וממשיכיו באידאל האם נובע ללא ספק מאב הטיפוס של דמותה של מריה, אם ישו, ובאיגרותיו פונה פרנסיס לבני שני המינים לשאוף לאידאל זה של אמהות ונשים של ישו.⁹¹ נראה מן העדויות שבידינו כי הללו אכן השתדלו למלא אידאל זה, כאשר כוונתם בכך הייתה השאיפה להגיע למצב שבו המאמין נושא את ישו בנשמתו בדומה לאופן בו נשאה מריה את האל ברחמה.⁹² פרנסיס הדגיש מאוד את חשיבותה של עמדה זו של המאמינים, כאשר תיאר את האחים הפרנסיסקנים כאמהות לישו הנושאים אותו בלבבם ובגופם באמצעות אהבתם.⁹³

כפי שנראה עוד בהמשך, דימוי האם הובן במסורת הפרנסיסקנית לא רק באופן מטאפורי-ביחס כפי שראינו עד כה, אלא גם באופן קונקרטי יותר ומתוך השקפה למגמות האינוקנציונליות של המאה השלוש עשרה. מגמות אלה הדגישו את הגופניות ובייחוד את נוזלי הגוף כגון דם וחלב בתפיסת אנושיותו האלוהית של ישו, כאשר נוזלים אלה מזוהים כשפע אלוהי בתפיסות סקרמנטליות ומיסטיות בנות התקופה.⁹⁴ דוגמה ידועה לתפיסתו של פרנסיס כגבר מניק מצויה בחזיון של קיארה שדווח על ידי הנזירה פיליפה כחלק מתהליך הקנוניזציה של קיארה, ואביא כאן רק חלק מתוכו:

91 כך ברגולה של פרנסיס לנוזלים מתבודדים, שם הוא מודריך אותם לחיות בקבוצות של שלושה או ארבעה גברים מתוכם שניים ישמשו כאמהות לשאר, כאשר ה'אמהות' יחיו על פי דוגמת מרתה והבנים על פי דוגמת מריה (מסמכים מוקדמים [לעיל הערה 88], עמ' 61); בסעיף השישי ברגולה המאושרת פרי עטו, המתאר את יחסי האחים זה לזה כיחסי אמהות ובניהן; בתיאורו את פעולות ההטפה של החברים כהולדת ילדים – צ'לאנו, ויטה שניה, סעיף 164 (עמ' 295–296 בתרגום האוול פורס, לעיל הערה 86); בתיאורו של צ'לאנו בויטה הראשונה, שבו פרנסיס הפקיד את האח אליהו כאם לגבי פרנסיס עצמו וכאב לגבי שאר החברים, וכחלק מכך דאג אליהו לבריאותו הרעועה של פרנסיס (זהו תיאור רב עניין הממחיש את עצם העיסוק במגדר ואת הגישה הגמישה לגביו, ראו צ'לאנו, ויטה ראשונה, סעיף 98, תרגום לאנגלית: Thomas of Celano, *The First Life of St. Francis*, translated by P. Hermann, in: M. A. Habig (ed.), *St. Francis of Assisi: Writings and Early Biographies, English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis*, Chicago 1972, pp. 312–313. כל ההפניות נובעות ממחקרה של מוני, ראו בהערה הקודמת, שם בהערות 9–10.

92 כך למשל באגדת שלושת בני הלוויה, פרק 51 (מסמכים מוקדמים, לעיל הערה 88, כרך ב, עמ' 151). ראו גם ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 126–127; ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 94–102, 282–288; מוני, אימיטטיו כריסטי (לעיל הערה 47), עמ' 52–53. מוני מדגישה את הדמיון בין פרנסיס וקיארה מבחינה זו.

93 עוד מן המסורת הפרנסיסקנית, פראנטה הצביעה על כך שלדעת בונאוונטורה, על מנת שיישא את ישו בנשמתו על האדם להפוך ל'מריה', כאשר זו הופכת למעין קטגוריית-על פסיכולוגית, הכוללת מספר רמות דתיות ומיסטיות. ראו פראנטה, אשה כמראה (לעיל הערה 88), עמ' 105–107. הממד המגדרי ביחס לכמרים ולישו הצלוב עצמו הוא מורכב אצל בונאוונטורה, ראו על כך, תוך השוואה לעמדותיו של תומאס אקווינס, אצל פראנטה לעיל.

94 הדימוי של ישו כאם מניקה מוכר כבר אצל אבות הכנסייה כגון קלמנס מאלכסנדריה, אולם הוא מקבל נפח רב בימי הביניים, למשל אצל אנסלם וברנרד ובהמשך במאה השלוש עשרה ביתר שאת. ראו ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 94; וראו גם שם, עמ' 116–123, 270–275 ודיונים חשובים נוספים בנושא זה לאורך הספר.

ולאחר שהגיעה עד לפרנסים הקדוש, אותו קדוש חלץ פטמה מחזהו ואמר לאותה בתולה קיארה: 'בואי, קבלי וינקי'. ולאחר שינקה, אותו קדוש ציווה עליה לינוק בשנית. ובינקה, הדבר שממנו ינקה היה כה מתוק ומענג, שבשום אופן לא עלה בידה להסבירו. ולאחר שזו ינקה, הפטמה או פיהשד שמתוכו הגיע החלב נותר בשפתיה של אותה קיארה מבורכת. וכאשר היא נטלה בידה את שנותר בפיה, נדמה היה לה כזהב כה צלול ובוהק, עד שהשתקפה בו כל כולה כבמראה.⁹⁵

זו דוגמה חשובה ומעניינת ויש לדייק במשמעותה. ראשית, ודאי שזו עדותה של אישה (ואף – שתי נשים, קיארה ופיליפה) ולא של גבר, או במילים אחרות, החיזיון מתאר את האופן שבו אישה חוותה את הסובייקט של פרנסים ולא את האופן שבו הבין פרנסים את הסובייקט שלרעצמו או של גבר קדוש אחר. ואולם העדות הובאה לידיעת רשויות הכנסייה ומכאן שתיאור כזה של פרנסים היה נטוע בגבולות השיח הממסדי גברי בן התקופה, והעדות אכן התקבלה כתיאור אמין ונשגב ביותר לקדושתה של קיארה. לגופם של דברים, התמונה המתוארת מכילה כמה חילופים מגדריים – קיארה כתינוק על שדי אמו, אולם גם כאישה המקבלת זרע מגבר, ולעומתה פרנסים כאם אולם גם כגבר הפולט זרע, ובנוסף אין ספק כי יש בחיזיון ממד ארוטי סובלימטיבי מובהק. כללו של דבר, לענייננו החשוב בעדות זו הוא גמישותו המגדרית של דימוי הקדושה של פרנסים בתקופה זו, וכן העובדה שמוסכמות אלו לגבי היו בנמצא בקרב נשים קדושות אולם היו מקובלות גם בממסד הכנסייתי הגברי.

כאמור, הזדהותם של גברים עם דימויים ודמויות נשיות, קשורה ומבטאת את אידאלי הקדושה החדשים בתקופה זו, ובמקרה זה – את התחזקות התאולוגיה האינקרנציונלית המדגישה את אנושיותו וגופניותו של ישו ומזהה את הללו כנשיים, כיוון חדש שייחודי למאה השלוש עשרה.⁹⁶ פן נוסף לאינקרנציונליות הזו הוא הדגש על הייסורים והפאסיון שסבל ישו על הצלב, וההנחה האפוסטולית שלפיה הבזויים והנחותים ביותר הם הקרובים ביותר לאל, וגם כאן נכנס דימוי האשה כביטוי מובהק לנחיתות זו, ומתוך כך מתברר מדוע ראו בכך אותם גברים אידאל ותיארו את הסובייקט הגברי שלהם באופן שיוכלו להיחשב אף הוא ככלי קיבול לאל. כפי שניסחה זאת ביינום, בתקופה זו האטריבוטים הזכריים כגון – אלוהיות, רוחניות, הבנה תאולוגית מעמיקה ומעמד קלריקלי נתפסו כבלתי מספיקים לבניית סובייקט דתי שלם,

95 מופיע אצל מקגין, פריחת המיסטיקה (לעיל הערה 38), עמ' 65, המקור האיטלקי: E. Menestò et al. (eds.), *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, vol. 11, p. 2473 (התרגום שלי, רוב תודות לפרנציסקה גורגוני על עצותיה הטובות).

96 ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 251–259; ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 16–19; ככלל כיוון זה גם ניכר בפרופיל של הקדושים החדשים בין 1198–1280, אלה שהוכרו על ידי האפיפיורות, שניכר שהמרכיב המרכזי אצלם הוא מסירותם לאנושיותו של ישו ורצונם ללכת בדרכיו ולחקות אותו. זה מאפיין את כל הקדושים הללו ובייחוד את הקדושות ההדיוטות, ולצד זאת – עיסוק בציומות ובסגפנות, וכן בחסד ביחסים עם הזולת (ווישה, קדושה [לעיל הערה 16], עמ' 388–389).

מאחר שחסרה בהם האנושיות, הגופניות והסבל להשלמת המהות האלוהית בכללותה. הללו נמצאו, לדעת גברים ונשים כאחד, בסובייקט הנשי.⁹⁷ זאת ועוד. לא מעט חוקרים סבורים כי בתקופה זו של שיא ימי הביניים מתאפיינת תפיסת הסובייקט של גברים בגמישות מגדרית מובהקת, תופעה הניכרת מן הספרות שנכתבה על ידי גברים אלה. במילים אחרות, ביחס לתקופות קדומות ומאוחרות יותר, נראה שהשיח של גברים על עצמם בתקופה זו אפשר להם ליחס לעצמם תכונות וקווי מתאר נקביים מבחינה מגדרית בטבעיות רבה.⁹⁸ לנושאים אלה נושק גם הדיון ברבגוניות ובגמישות המגדרית המאפיינת תיאורי גברים (וגם נשים) בספרות לא דתית, בייחוד אבירית, בתקופה זו.⁹⁹ ממחקרים אלה עולה כי סוגיות של טשטוש גבולות מגדר מצד גברים, בעיקר בקרב בני אצולה (בכל הנוגע ללבוש והתגדרות) אולם גם אצל נשים ואנשי כמורה, אפיינו לא רק את הנרטיבים של הרומנסות בעולם הארתוריאני אלא גם את השיח ביחס להבדלים הראויים בין הופעותיהם החיצוניות של גברים ונשים. זהו בעינינו נושא רחב וסבוך שראוי למחקר נפרד ולמידה רבה של זהירות. ואולם אם יש צדק בדברים אלה, הרי שבהחלט יש לקחת אותם בחשבון כאשר באים לדון בפן המגדרי בתפיסת הסובייקט של גברים בתקופה זו.¹⁰⁰ בין היתר, כך נדע באופן מהימן יותר כיצד להתייחס להתבטאויות המצויות במסורת הפרנסיסקנית, כמו לשם דוגמה זו של בונאוונטורה (Bonaventura, 1221–1274) אשר הביע את רצונו להפוך למריה הבתולה ולמריה מגדלנה על מנת לחוות את עוצמת החמלה שחשו כלפי ישו על הצלב.¹⁰¹ כדאי להעיר כי ככלל הרצון להזדהות עם מריה הוא תמה דומיננטית סביב עליית פולחן מריה שקיבלה משנה תוקף בשל התחזקות הכיוון האינקרנציונלי במאה השלוש עשרה. זאת ניכר למשל מן הדוגמה המפורסמת של המזמור הפופולרי 'עמדה האם' (*stabat*)

97 ביינוס, צום (לעיל הערה 23), עמ' 284, 286–287; ביינוס, חלוקה וגאולה (לעיל הערה 68), עמ' 261. ביינוס מפתחת ממצאים אלה עוד בהתבסס על המודלים של שרי אורטנר, (Ortner, 1941-), וטוענת שהמודל הנשי אינו מתבסס על שכיחה, משבר וניגודים דיכוטומיים, מאחר שהדברים הבסיסיים המרכזיים בשיח נוצרי, היינו הגוף והצליבה, ממילא אינהנטיים לנשים, שנתפסו כ"האנושיות" בהא הידיעה. זו הסיבה, לדעתה, שבעוד שגברים הדגישו את הניגודים זכרניים והשתמשו בדימויים של היפוך כדי לבטא את זיקתם לאל, נשים השתמשו בדימויים שלקוחים מהמגדר שלהן עצמן ולא נזקקו לשיח של חילופים מגדריים (ביינוס, צום [לעיל הערה 23], עמ' 288–294). ראו גם וושה, קדושה (לעיל הערה 16), עמ' 388–392.

98 ביינוס, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 162; וראו התייחסות לכך אצל לוצ'רי, מעשים מיסטיים (לעיל הערה 81), עמ' 182–183.

99 ראו לשם דוגמה מחקרה של ברנס: E. J. Burns, 'Which Queen? Guenivere's: Transvestism in the French Prose Lancelot', L. J. Walters (ed.), *Lancelot and Guinevere: A Casebook*, New York 1996, pp. 247–265; E. J. Burns, 'Refashioning Courtly Love: Lancelot as Ladies' Man or Lady/Man?', Lochrie et al. (eds.), *Constructing Medieval Sexuality* (above note 81), pp. 111–134; E. J. Burns, *Courtly Love Undressed: Reading Through Clothes in Medieval French Culture*, Philadelphia 2002, pp. 121–148. זהו נושא רחב ומורכב שראוי למחקר נפרד.

100 ברנס, אהבה חצרנית (לעיל הערה 99), בייחוד עמ' 116–117; ראו גם אנג, זהויות ממגדרות (לעיל הערה 49), עמ' 38–39.

101 פראנטה, אשה כמראה (לעיל הערה 88), עמ' 106–107.

(mater), שמרביתו, החל מן המילים *eja mater, fons amoris*, מבטאים את תשוקתו של הדובר להזדהות לחלוטין עם האם ולחוש את כאבה וצער הנורא אל מול הצלב.¹⁰²

ראינו, אם כן, כי רווחו בתקופה זו תיאורי סובייקט גברי, ובייחוד סובייקט גברי קדוש, כבעל ממדים נקביים ונשיים, כאשר הוא ממשיך לשמר את זהותו הגברית הרחבה יותר. מוסכמות כאלה לגבי הסובייקט הגברי מעניינות אותנו לאור האמונה היהודית בקיומם של רבדים נקביים, קונקרטיים ונחותים ביחס וכן ממדים נקביים אמהיים במבנה האלוהות הזכרית הספיריתית.¹⁰³ לכן חשוב ביותר עבורנו ביותר להיווכח כי דברים אלה נכונים בעולם הנוצרי גם, ואולי בראש ובראשונה, ביחס לסובייקט הגברי האולטימטיבי, הסובייקט הגברי האלוהי – ישו. זאת נראה כעת.

ישו

תפיסות בדבר גמישות או מורכבות מגדרית בדמותו של ישו עצמו נחלקות למיטב הבנתי בתקופה זו לשני ענפים עיקריים, אף כי ישנה חפיפה לעיתים קרובות. הענף הראשון, עניינו הבנת טבעו הכפול של ישו, האלוהי והאנושי, כמבטא ממד זכריאלוהי ונקביאנושי וגופני בפרסונה של ישו. עדויות לרעיון זה מופיעות אצל אנסלם מקנטרברי במאה האחת עשרה, אצל הילדגרד מבינגן במאה השתים עשרה, והן מתפתחות עוד יותר במאה השלוש עשרה עם התחזקות הכיוון האינקרנציונלי במחשבה הכללית ובייחוד אצל הפרנסיסקנים וממשיכיהם ואצל כותבות נשים.¹⁰⁴ הענף השני עניינו דימוי גופו של ישו כבעל סממנים פיזיים נקביים ובייחוד אמהיים – כעל בעל רחם ושדיים שיוולד ומניק את צאצאיו באהבה ורכות, וזאת בזיקה ברורה לתיאוריהם של גברים קדושים באופן זה כפי שראינו זה עתה.

הבסיס לתפיסה הראשונה, הוא הקישור הרווח, ששורשיו בתפיסות אריסטוטליות, בין נקביות לחומריות ובין זכריות לשכליות, והוא מוכר בכתבים

102 מזמור אנונימי ומפורסם זה, יוחס לשתי דמויות עיקריות – ג'אקופונה דה טודי (1230–1306) והאפיפיור אינוקנטיוס השלישי (1160–1216). ראו על כך: E. Underhill, *Jacopone da Todi: Poet and Mystic (1128-1306)*, London and Toronto 1919, pp. 202-204; M. A. Lampert et al. (eds.), *Hymns and Hymnody: Historical and Theological Introductions*, vol. 1, Eugene, OR 2019, p. 196.

103 על היסוד הנקביאמהי כחלק מן האלוהות הספיריתית הזכרית בספרות הזוהר ובקבלה בכללה, ראו למשל: H. Pedaya, 'The Great Mother: The Struggle between Nahmanides and the Zohar Circle', S. Planas Marcé (ed.), *Temps i espais de la Girona jueva*, Girona 2011, pp. 311-327; פדיה, גניאולוגיה (לעיל הערה 5); ר' קרא-איונוב קניאל, "ותגל מרגלותיו" – מסע גאולתה של השכינה בספרות הזוהרית: רות המואביה כאם המשיח בספרות הזוהרית, דעת, 72 (2012), עמ' 99–141; הסקל, הנקה (לעיל הערה 3). בייחוד מעניינים דינויה של הסקל בהנקה גברית (בפרספקטיבה מגדרית) בספרות הקבלה, והמובאות הנידונות אצלה המדגימות את גמישותה המגדרית של פעולת ההנקה גם בטקסטים יהודיים בני התקופה (הסקל, שם, עמ' 79–87).

104 עם זאת חשוב להדגיש שוב כי תקופה זו של שיא ימי הביניים מתאפיינת בדגש המושם על הגוף והגופניות, קו מתאר חוצה גבולות בתקופה זו (בייננס, צום [לעיל הערה 23], עמ' 251–254; בייננס, ישו כאם [לעיל הערה 49], עמ' 16–19).

נוצריים ופגאניים משלהי העת העתיקה ואילך.¹⁰⁵ לצד זאת, בהתייחסם לטבעו הכפול של ישו, גופו וגופניותו של ישו נתפסו באופן מסורתי כנובעים מן האם האנושית שמגופה נולד ואילו טבעו האלוהי נזקף לאביו האלוהי, כך שהזיהוי הסמלי בין גופניותו ובשרו של ישו לבין נקביות או 'הנשי' הוא ותיק.¹⁰⁶ מכל אלה, המעניין עבורנו מן הפרספקטיבה היהודית הוא מרכזיות התפיסה של ישו כסובייקט אלוהי זכרי המכיל בתוכו ממד גברי, שהוא הדומיננטי והמגדיר אותו מגדרית, לצד ממד נקבי וחומרי שלמרות נחיתותו הינו הכרחי מבחינה תאולוגית לשם ישועתם של בני האדם. ואכן, ההתדבקות בגופניותו של ישו נתפסה בתקופה זו כדרך, מעין שלב, על מנת להגיע לרבדים האלוהיים שבו, וכחלק מכך כותבים רבים דנו לעומק בשתי הפנים בפרסונה שלו. במילים אחרות, מדובר במוסכמות המייחסות את היסודות החומריים והפיזיים, הנחשבים נקביים מבחינה מגדרית, לא רק לנשים אלא בראש ובראשונה לגברים, ביחסם לאל.¹⁰⁷

כאמור, לצד זאת קיים ענף שני בו נתפס ישו כאם בעלת ממד גופני נקבי מובהק וקונקרטי מאוד. ראשיתו של כיוון זה הוא בכתביו של אנסלם מקנטרברי, ואולי כענף בתיאוריית הכפרה רבת ההשפעה שהציג בחיבורו *cur deus homo*, המבוססת על התניית מתנת הישועה שהעניק האל לבני האדם באנושיותו של המושיע. כך, הנטייה לתפיסה גופנית וקונקרטית מאוד של מטאפורת האמהות ביחס לישו מובנת אף היא על רקע הכיוון האינקרנציונלי שהתעצמותו מאפיינת את המאה השלוש עשרה. אף שבמונולוגיון מאן אנסלם לכנות את ישו 'אם' בשל עליונותו של הזכר ותפקידו המכריע בהולדה, הוא בכל זאת הותיר בכתביו תיאורים רבים של ישו, וגם של פאולוס, כאמהות של נפש המאמין, וכן תיאורים של ישו כציפור המזינה ומסוככת על אפרוחיה, וכמי שכאם מחייה את הנפש משדיה. תיאור נוסף הייחודי לאנסלם הוא קרבן האהבה של ישו, שהוא העוגן המוטיבי של התאולוגיה האינקרנציונלית, כחבלי לידה וכמוות בלידה.¹⁰⁸ בקטע הבא שבו דנה ביינוס

105 ראו: P. Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C.-A.D. 1250*, Montreal 1985, passim and esp. pp. 83-126. זהו חיבור רב כמות ומועיל מאוד הדן במקורות פילוסופיים פגאניים ומקורות נוצריים עד לשלהי ימי הביניים, ומשרטט את ניצחון התפיסה הדריקוטבית לגבי נשים על פני התפיסה האפלטונית.

106 הרעיון שלפיו ישו הוא ממהותו של האב, ונולד בבשר ממריה אם האלוהים, וכי זו משמעותה של האינקרנציה, קיבל ביטוי מפורש ורשמי בהחלטות אודות עיקרי האמונה שבועידת ניקיאה במאה הרביעית. רובין בספרה על ההיסטוריה של הרעיון אודות מריה אם האלוהים, מציינת כי עקרונות אלה הפכו ידועים ומקובלים מאוד במהירות רבה ברחבי העולם הנוצרי בזכות העובדה שהופיעו בנספח שנשלח לכל הבישופים לאחר הוועידה, ובו נכתב בין היתר: 'הבן, הלוגוס האלוהי, לאחר שנולד בבשר ממריה אם האל והתגלם בבשר, ולאחר שסבל ומת, קם בשנית מהמתים ונלקח השמימה' (M. Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New Haven 2009, pp. 18-19 n. 4, בתרגומי).

107 ראו למשל אצל ביינוס, צום (לעיל הערה 23), עמ' 258-259.

108 J. Gibson, 'Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 8 (1992), pp. 65-82; ביינוס, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 115-113, 151; D. L. Mockridge, 'Marital Imagery in Six Late Twelfth-and Early Thirteenth-Century Vitae of Female Saints', L. L. Coon et al. (eds.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville

במחקרה מומחשים כיוונים אלה, ובפרט ממד שאותו אבקש להדגיש בהמשך והוא קיומם של פנים זכריים ונקביים בתוך הסובייקט הגברי הקדוש או הדתי, במקרה זה – ישו ופאולוס:

ואתה ישו, האל הטוב, האינך גם אתה אם? [כלומר, בנוסף לפאולוס המתואר כאם בפסיקה הקודמת] האינך אותה אם שכתרגולת מקבצת את גוזליה תחת כנפיה? [עפ"י מתי כג 37] אכן, אדון, גם אתה הנך אם. שכן גם מה שאחרים הרו והולידו – קיבלו הם ממך [...] אתה המקור, האחרים הם כפקידים [המעבירים הלאה מה שקיבלו ממך]. לפיכך אתה, אדון אל, הנך אם ביתר שאת. לפיכך שניכם [פאולוס וישו] הנכם אמהות. שכן אף שהנכם אבות, בכל זאת הנכם גם אמהות. שכן אתם גרמתם [...] שהנולדים למוות יוולדו מחדש לחיים. אבות אתם, איפוא, מבחינת התוצאה (*effectus*), אמהות מבחינת הרגש (*affectus*); אבות מבחינת הסמכות, אמהות מבחינת החסד; אבות מבחינת ההגנה, אמהות מבחינת החמלה. לפיכך אתה [ישו] – אם, וגם אתה [פאולוס] – אם [...]. ילדתם אותי כבן כאשר הפכתם אותי לנוצרי [...], אתה [ישו] באמצעות התורה שמגיעה ממך, ואתה [פאולוס] באמצעות התורה שהוא הפיח בך. אתה [ישו] באמצעות החסד המועבר אלי ממך, ואתה [פאולוס] באמצעות החסד שקיבלת ממנו. פאולוס, אם, הוא עצמו הוליד גם אותך. הניחי את בנך המת [היינו הנשמה החוטאת] למרגלות כריסטוס, אמך, מאחר ש[הנשמה] היא בנה [של האם ישו]. אדרבה, הטילי אותה לחיק רחמיו, מאחר שהוא יותר אם [ממך]. התפללי כי היא תחייה את הבן המת, שהוא בנה יותר מאשר בנך [...]. אם נשמתי, נהגי כפי שהיתה נוהגת אם גופי¹⁰⁹

אנסלם מתאר את ישו ופאולוס במודגש כאמהות וזו נקודה חשובה. אולם יש לשים לב שאמהות זו מתוארת כיחסית, היינו כי המקור האהבה והשפע הגבוה והמקורי יותר, הוא זה שייחשב לאם במובן אמיתי יותר (במקרה שלפנינו, ישו הוא אם אמיתית יותר של הנשמה החוטאת מאשר פאולוס). שנית, כפי שכבר הערתי, אמהות אינה קו המתאר היחיד של ישו אלא שהיא מבטאת פן חשוב באישיותו, לצד הפן הזכרי שמתואר כאב. במילים אחרות, אמהות ואבהות אלה שתי בחינות מגדריות בסובייקט של ישו ושל פאולוס. כמו כן, אם נשוב לפרספקטיבה רחבה יותר, הרי שכאשר בוחנים את ביטויי של שיח מגדרי זה אודות ישו וגופו חשוב לשים לבנו כי הוא היה סבוך וביתר דיוק – לא בינארי. כך במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה תיאר גריק מאייני (*Guerric of Igny*) את ישו כבעל שדיים, בהתבסס על ההנחה שישו מזין את צאצאיו, אף כי הוא קישר זאת דווקא לפן האבהי שלו כמי שדואג למזון ולשפע,

65, p. 1990, אף שהיא מתייחסת רק לאנושיותו של ישו הנובעת מהסבריו של אנסלם לאינקרנציה בחיבורו *Cur Deus Homo*.

109 הקטע מופיע ונידון אצל ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 114; התרגום לעיל פרי עטי על פי המקור, תפילה עשירית לפאולוס: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera*, Omnia, Tomus II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 3:33, 39-41. וראו הפניות נוספות אצל ביינום, שם, עמ' 115 הערה 8.

ואולם הוא הוסיף ותיאר את ישו כאם מאחר שהוא דואג לבני האדם ואוהב אותם.¹¹⁰ מדוגמה זו עולה עד כמה אנו מצויים בשיח סבוך ולא בינארי מבחינה מגדרית. ככלל נראה כי זו מוסכמה המופיעה אצל מגוון רחב של כותבים נוצריים בולטים בימי הביניים, ובהם לצד השמות שכבר נזכרו – פטר לומברד (Petrus Lombardus, 1096–1160), ברנרד מקלרו, ויליאם מסט. טיירי (Guillaume de Saint Thierry, נפטר 1148), אאלרד מריו (Aelred of Rievaulx, 1110–1167), אלברטוס מאגנוס (Albertus Magnus, 1200–1280), בונאוונטורה ואקווינס.¹¹¹

כמו כן, בהמשך למה שראינו לעיל, חשוב להזכיר כי ביינום במחקרה הצביעה גם על שימושם של נזירים ציסטרציאניים בבדיון אמהי פיזי לא רק ביחס לאבות המנזר אלא ביחס לאל, ובייחוד הביאה היא תיאורי הנקה משד או לידה. בהקשר הציסטרציאני של המאה השתים עשרה הסבירה היא תיאורים אלה באופנים שונים – כביטוי לצורך רגשי של הנזירים בהחלפת מודלים של סמכות במודלים של אהבה, כביטוי למודלים של תלות שמאפיינים את המנזרים הציסטרציאניים בתקופה זו וכן, בדומה למה שהעיר ארתור גרין, תוך התאמות מגדריות שיאפשרו להם לשמר את הסובייקט הזכרי שלהם תוך איחוד פיזי, בין אם ילדי או ארוטי-בוגר, עם ישו.¹¹² במקום אחר אבחנה ביינום שלושה קווי מתאר עיקריים ביחס לדימוי של ישו או של האל כאם, מאנסלם ואילך: הראשון קשור להריון והולדה, השני לרכות ואהבה, והשלישי להזנה והנקה, כל אלה תוך שימוש בתיאורים ובדיון נשיים מובהקים.¹¹³ אחזור ואומר כי ככלל מדגישים החוקרים שפמיניזציה של גופו של ישו נחשבת לאחד ממאפייניה הבולטים של הספרות הדתית בשיא ימי הביניים, וכי בייחוד מן המאה השלוש עשרה נראה כי יש להבין זאת על רקע מרכזיות הכיוון האינקרנציונלי והדגש על גישה גופנית לקדושה.¹¹⁴

זאת ועוד. שאלה המתבקשת מתפיסות מגדריות נקביות אלה ביחס לישו היא מדוע נולד הוא כגבר, או האם עשוי היה להיוולד כאישה. ואכן, מספר כותבים עסקו בשאלה זו והקדישו לה דיונים של ממש החל מסוף המאה האחת עשרה. גם כאן מופיע אנסלם שהתלבט במונולוגים אם הפרסונות העליונות הן אב ובן או אם ובת, ולבסוף הכריע כי אין הבחנה מינית ברבדים אלוהיים נשגבים אלה. נקודת ציון משמעותית בתולדות הדיון הייתה התייחסותו של פטר לומברד במשפטים שלו

110 ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 282.

111 ביינום, ישו כאם (לעיל הערה 49), עמ' 140 והערה 150.

112 ביינום, שם, עמ' 160–169. גרין דן בכך רק בהקשר של איחוד ארוטי בוגר, ראו גרין, השכינה (לעיל הערה 1), עמ' 31.

113 ביינום, שם, עמ' 131. על מוטיב ההנקה המיוחס לשכינה נכתבו כמה מחקרים לאחרונה, ראו למשל: פדיה, גניאולוגיה (לעיל הערה 5); הסקל, הנקה (לעיל הערה 3) והפניות נוספות שם.

114 לוצ'רי, מעשים מיסטיים (לעיל הערה 81), עמ' 187. כל הנאמר כאן מתייחס לבדיון ולכתיבה של גברים, ואולם הדברים עומדים בזיקה למה שניכר מכתיבתן הדתית של נשים בתקופה זו, אשר עסקו באנושיות ובפיזיות של ישו באופן מודגש אף יותר, ובעיקר לאור כך שהמוסכמה בדבר זיהוי בין נשיות לגופניות ובשר סללה בפניהן דרך מלך לחקות את ישו באופן ישיר וטבעי הרבה יותר מגברים. למעשה החלפתה של הדיכוטומיה 'זכרנקבה' ב'אלוהיגופני' אפשרה לנשים הללו לראות עצמם כזהות לחלקו הגואל והנגיש של האל וכן לאנושות כולה. ראו ביינום, צום (לעיל הערה 23), עמ' 250–246, 263–269.

לסוגיה זו. העלאת הנושא באופן כה מפורש באחד הטקסטים הנלמדים והמתפרשים ביותר במאה השתים עשרה הותירה רושם ניכר על הקוראים, כפי שעולה מכך שכשליש מהפירושים המלאים שנכתבו למשפטים של לומברד התייחסו לסוגיה זו בעצמם, חלק ניכר מהם בתוך פרק זמן קצר למדי במאה השלוש עשרה, משנות ה-30 עד שנות ה-50 במאה זו. אם בוחנים את דיוניהם של אלברטוס מאגנוס, תומאס אקווינס ובונאוונטורה, ניתן לראות כי הטיעונים התומכים באפשרות לידתו של ישו כאישה (אף שנדחו לבסוף) הם מגוונים, ונוגעים לצדדים שונים בדימוי הנקביות, שרובם כלל אינם חיוביים – ובעיקר קרבת האישה לחטא (ישו מכפר על חטא האישה) וחולשתה (גאולה דרך מין חזק הייתה יוצרת רושם רב יותר).¹¹⁵ כך או אחרת, התרחבות העיסוק בנושא זה מהווה ביטוי נוסף למרכזיות של שאלות מגדריות, בייחוד סביב זיקת האלוהי לנקבי, בתקופה זו. ואף כי בכל המקרים מסקנת הדיון המלומד הייתה כי הכרח היה שישו ייוולד כגבר, הרי שעצם קיום הדיון והשיקולים הרבים שהועלו בעד ונגד אפשרות זו, מלמדים אותנו על השאלות המונחות על השולחן ועל גמישות השיח המגדרי אודות האל.¹¹⁶

בסעיף אחרון זה פרשתי מגוון רחב של דוגמאות לתופעות המוכרות לנו מן העולם הנוצרי במערב אירופה במאה השלוש עשרה, אשר ממחישות כי גברים אדוקים בתקופה זו (וגם נשים אדוקות בהתייחסן לגברים אלה) תפסו הן את הסובייקט הגברי-הדתי שלהם עצמם, הן את הסובייקט הגברי של קדושים נערצים כגון פרנסיס, והן את הסובייקט הגברי של ישו עצמו, כמכילים רבדים נקביים דומיננטיים וכנזילים מבחינה מגדרית. אני מציעה שכאשר אנו באים לבחון את הרעיון היהודי שצמח באותו הקשר היסטורי בדבר רובד נקבי בתוך אלוהות זכרית, כדאי להתחשב גם בקיומן של מוסכמות רחבות מסוג זה ביחס לקדוש ולאלוהי בעולם שבו חיו המקובלים.

ה. סיכום

גרשם שלום סבר כי לנשים בימי הביניים לא הייתה כל השפעה על התגבשות התפיסה בדבר הספירה הנקבית המכונה שכינה, מאחר שהתפיסות הספיריות הללו נוצרו על ידי מקובלים גברים עבור מקובלים גברים, בעוד שנשים יהודיות היו מודרות לחלוטין ממעגלי שיח אלה. אף שאין חולק על הערכתו ההיסטורית של שלום בדבר מקומן של הנשים היהודיות בתרבות היהודית, במאמר זה ובאחרים אני מבקשת להציע את ההיפך. אני סבורה שלנשים היה תפקיד מכריע בהתפתחותן של התפיסות הרבניות בדבר היפוסטזות אלוהיות נקביות לכדי תצורתן הימיינימית המתארת ספירות נקביות, לעיתים פרסונליות, המהוות חלק מן המבנה האלוהי הזכרי. שלום ודאי צדק בטענתו כי לא היו אלה הנשים עצמן שפיתחו את הרעיונות אודות ספירה נקבית או

115 גיבסון, האם ישו עשוי היה להיוולד אשה (לעיל הערה 108), עמ' 66–82. דבריי כאן בסוגיית האפשרות ללידתו של ישו כאישה מבוססים על מחקרה של גיבסון.

116 גיבסון במאמרה (גיבסון, שם) מעלה כמה השערות באשר לסיבה לעליית העניין במינו של ישו, ופרט לכיוונים שנידונים במאמר הנוכחי בהרחבה, היא גם מצביעה על העניין בנטורליזם במאה השתים עשרה, וזו אכן נקודה מעניינת.

שכתבו אודותיה בחיבורים קבליים. אולם, טענתי היא כי שינויים מרחיקי לכת בסגנונות חייהן של נשים, נוצריות ויהודיות, בתקופה ארוכה זו שהחלה במוצאי המאה השתים עשרה והבשילה בתקופה המכונה שיא ימי הביניים, הטביעו חותמם על מידת עיסוקם של גברים בנושאים הקשורים לנשים ולנקביות ועל דימויהם בתחומים אלה, תהליך שבין ביטוייו מצויה התגברות העיסוק באספקטים נקביים באלוהות, בקרב נוצרים ויהודים גם יחד, בתקופה האמורה.

במאמר הנוכחי התמקדתי בפן מסוים של טענה זו. הראיתי כי שינויים בסגנונות ובדפוסי החיים של נשים נוצריות אדוקות הותירו רושם רב על סביבתן המיידית והעקיפה של נשים אלה והביאו להגדלת נפח השיח אודות נשים קדושות, ותוך כך גם להתגבשות מודל חדש של אידאל קדושה נוצרית שהושפע מכך, אידאל שאותו אימצו והפנימו גברים נוצריים. אין חשיבות רבה לשאלה האם התבלטותן של נשים קדושות במרחבים ציבוריים הביאה לכניסתם של אידאלים 'נשיים' למודל הקדושה הנוצרי או שמא השינוי במודל הקדושה הוא שאפשר לנשים קדושות להתבלט, ודומה שסוג כזה של שאלות מוליד דיון עקר, אולי מכיוון שלמעשה אין להן תשובה כלל. מבחינה תרבותית התוצאה זהה – שיח דתי המדגיש מאוד נשים קדושות, והתפתחות אידאל קדושה בעל מאפיינים מגדריים נקביים.

כפי שתיארת, שיא התהליך היה באופן שבו תפסו גברים דתיים נוצרים את הסובייקט הגברי שלהם עצמם, וכן את הסובייקט הגבריאלוהי של ישו, כמכילים רבדים וממדים נקביים או כגמישים מבחינה מגדרית. אני מציעה לראות את התפתחות העיסוק בספירה נקבית והתרחבותו כחלק מן המבנה הספירתי הזכרי, גם כביטוי לתפיסת סובייקט ימריבינימית זו. ביחס לסובייקט של ישו עצמו, הצעתי לחלק את תיאורי הממדים הנקביים בדמותו לשני טיפוסים, אף שבעיקרם הללו מבטאים את אותה תובנה לגבי: הטיפוס הראשון מזהה את טבעו האלוהי של ישו כזכרי, ואת טבעו הגופני, הסובל והגואל – כנקבי. הטיפוס השני מתרכז בגופו של ישו, ומתאר כגוף נשי פיזי מאוד וכממלא פונקציות פיזיולוגיות נקביות. בעיניי, שני טיפוסים תיאוריים אלה של הממדים הנקביים בדמותו של ישו רלוונטיים להבנת התיאור הרווח של מערכת הספירות בספרות היהודית ככזו המכילה ספירה נקבית, שנתפסת ביחס לרבדים הזכריים שבאלוהות כרובד נמוך יותר, סמוך לאנושי ולגופני (וכן לבני האדם), סובל וגואל.

הרעיון בדבר ממדים נקביים באלוהות התעצב ברובו באופן עצמאי על ידי יהודים ועל ידי נוצרים בתקופה זו, ובאופן טבעי קיימים הבדלים מהותיים בין דרכי עיצוב התפיסות שלפנינו. דתות אלה אינן תאומות. אולם, בכל זאת – אחיות הן. ולא רק שנולדו מרחם אחד, אלא שלפחות בנוגע לפלח המערבאירופי של כל אחת מהן, חלקן הן גם קורת גג משותפת בחלק משנות התפתחותן. זו הסיבה שבין אם רצו בכך אם לאו, חלק מן המוסכמות והשיח של יהודים ונוצרים באזורים אלה היה משותף. הדת האחת לא 'לקחה' את רעיונותיה של האחרת, והקטנה לא ניסתה לחקות את הגדולה, אלא ששתיהן התפתחו בדרכיהן שלהן ועל פי מסורותיהן שלהן, בתוך ומתוך עולם תרבותי שבחלקו היה משותף. לפיכך, אף שהספרות היהודית המתארת ספירה נקבית בחלקה התחתון של האלוהות מתבססת על מסורות יהודיות משלהי העת העתיקה ומפתחת אותן, ואף שתיאוריה של ספירה זו ודאי אינם זהים לאופן שבו תיארו נוצרים אספקטים נקביים באלוהות בתקופה זו, אני מציעה להבין את התרחבות

תפיסות מגדריות נוצריות והעיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים

והתפתחות עיסוקם של יהודים בנושא זה גם כביטוי להתרחבות הכללית של העיסוק
המגוון בנשים ובנקביות בספרות הדתית שנכתבה רובה על ידי גברים בתקופת שיא
ימי הביניים, וכן כביטוי לקיומן של תפיסות סובייקט גברי גמישות ורבגוניות יותר
מבחינה מגדרית בתקופה זו.