

אברהם אבינו

מודל לאיש אמונה בן ימינו



לייעודו בברית בין הבתרים בכובשו את רחמיו על בנו והתגבר כארי על פיתויו של המוסר האנתרופוצנטרי השואב את השראתו מתורת קאנט, שהיא-היא התגלמות הכפירה והכחשת היהדות.

רבים נלכדים ברשתו של ליבוביץ והולכים בדרכו הדיכוטומית בנושאי דת ומוסר. כתוצאה מכך, נחלקות ההתייחסויות לדרכו של אברהם לשתי קבוצות: האחת מסכימה לקביעתו של ליבוביץ כי במעשה העקידה הקריב אברהם את המוסר האנושי על מזבח הציווי הא-לוהי; ואילו השנייה הופכת את אברהם אבינו לתלמידו של קאנט ומציגה את התנהגותו בפרשת סדום כמי שמתמודד עם ה' מתוקף הכרתו המוסרית האוטונומית כפי שנראה לעיל.

הרב שלמה אבינר דן בסוגיית העקידה ובדומה לליבוביץ מציג את סיפור העקידה כפרדיגמה של הקרבת המוסר על מזבח העקידה. טיעונו של אבינר דומים באורח מפתיע לטעונו ליבוביץ:

הצו האלוקי לעקוד את יצחק ממוטט את אשר ידע אברהם בחייו ואת כל אשר לימד אחרים. הוא, הלוחם הגדול בעבודה זרה ובהקרבת אדם, איש המוסר והחסד הגדול,

גוסטב דורה, מבחן אמונתו של אברהם. פרט, המאה ה-19.

מאיר רוט

דמותו של אברהם אבי האומה יכולה לשמש פלטפורמה נוחה להצגת הדילמה בין שתי עמדות בסיסיות לגבי היחסים בין דת ומוסר: הגישה התיאוצנטרית לפיה האל במרכז וציוויו הם הקובעים בלעדית את עולם הערכים, והגישה האנתרופוצנטרית השמה את האדם במרכז כמכריע (או לכל הפחות שותף) בקביעת ערכיו.

להלן נסקור שתי פרשיות בתולדות אברהם – השמדת סדום ועקידת יצחק, המשמשות שתיהן כבסיס יסוד לתפיסותיהם השונות של הוגים בדורות האחרונים בשאלת הדת והמוסר.

א. "ויקח את המאכלת לשחוט את בנו" - דת העקידה

פרופ' ישעיהו ליבוביץ ז"ל משתמש בפרשת העקידה כסיפור מפתח להדגמת תפיסתו הדתית. ליבוביץ מציג את אברהם העוקד את יצחק בלהט אופייני, ורואה במעשה זה פרדיגמה ניצחת של עובד ה' המממש את שליחותו הדתית במובן הנעלה ביותר:

בתודעה הדתית היהודית הזאת הסמל העליון של האמונה הוא מעמדו של אברהם אבינו בעקידה, אשר בגללו זכה להיקרא "רא א-לוהים": ביטול הערכים האנושיים - הן האישיים כרחמי אב על בנו, הן הכלליים כיעודיים לעם ולאנושות כולה שבברית בין הבתרים - מפני עבודת ה'. במערכת ההומניסטית האנתרופוצנטרית הכל סובב על ציר האדם כערך עליון, בחינת האלהת האדם, כבמשנתו של קאנט: האדם עצמו כתכלית - הביטוי העילאי של אתאיזם¹.

אברהם, על פי ליבוביץ, ביטל את ערכיו האנושיים במעשה העקידה. הוא התנכר

מעניין להיווכח שעל אף ההבדלים הניכרים בהשקפה הדתית ובאידיאולוגיה הפוליטית בין ליבוביץ ואבינר, מגיעים שניהם למסקנה זהה.



"דת אזרחית זו אוניברסלית במהותה"
עשרת הדברות של הרפוליקה הצרפתית
במקדש הפילוסופיה (השכל), צרפת המאה ה-18.

הלוח של עבודת ה'. בכוונת מכוון הוא גם מצמיד את ההליכה בעקבות העיניים לסוקראטס, נציג עולם התרבות ההלניסטית החומרנית, ואת ההליכה בעקבות הלב לקאנט, אשר ביסס את תוקפו של הציווי האוטונומי ואף התפעל מחוקי המוסר הטבעיים בלב האדם⁵ וראה בהם הוכחה לקיום האל.

גישה הומניסטית בעולמה של היהדות עלולה להביא לדיסונאנס קוגניטיבי בתפיסתו של האדם המאמין, מפני שהיא תובעת דין וחשבון על מעשים שניעשו בעבר בשם צווי האל כמו מלחמת עמלק, מיגור שבעת העמים שישבו בארץ ישראל לפני כיבוש הארץ על ידי יוצאי מצרים ועוד. הניסיון ליישב מעשים אלו במסגרת של ראייה היסטורית או התפתחותית עלולה לפגוע בתחושת נצחיות הצו הא-לוהי העל-זמני ולעורר קשיים רבים ביחס למצוות יומיומיות שנראות כלקוחות ממצאות חברתית בעלת נורמות התנהגותיות אחרות לגמרי. לנושא זה השלכות בעיקר בתחומים הקשורים למעמד העבד או מעמד האישה. כך גם היחס לזר, שקיבל במסורת מעמד המבליט והמפריד את השונה ולעיתים גם מדגיש את השנאה הבלתי מתפשרת של הגויים כלפי

הכפפת ההלכה לצורך האדם ושעבודו לאינטרס האנושי, או בלשונו של ליבוביץ: האדם עובד את עצמו ולא את א-לוהיו. ליבוביץ השתדל לדחות את מאפייני הדת המספקים צרכים אנושיים, חברתיים או לאומיים וראה בהם פגיעה בתכלית העליונה של עבודת ה' לשמה. ניתן לראות בגישה זו תשובה ניצחת כלפי הארגומנט החוזר ונשנה בכתבי גדולי הכפירה, שהאדם ברא את האל בצלמו ובדמותו ועל כן הדת בעיקרה היא פיקציה שתפקידה להרגיע את האדם האובד בדרכי החיים חסרי הכוון ונעדרי התכלית. ליבוביץ ואבינר מנסים אפוא, כל אחד בדרכו, לטוהר את הדת מסיגיה של דת אנושית מעניקה ולהדגיש דווקא את הצד האלוהי התובעני אף כנגד דרישות המוסר הבסיסיות.

עם התרופפות הכבלים הדתיים והחלשות השפעת חוקי הדת, נפוצה התפיסה כי אין צורך עוד בצווים א-לוהיים או בדת כלשהי כדי לבנות חברה הומנית, נאורה וגדורה בסייגים מוסריים. המוסר האוטונומי השוכן בלב ומחושק על ידי מצפונם של בני-אדם הפך למין דת אזרחית, אשר בשונה מן הדתות המונותאיסטיות הממוסדות מאפשרת לראות באנושות כולה שותפה ועמיתה פוטנציאלית. דת אזרחית זו אוניברסלית במהותה, אין צורך במלחמות דת לשם אכיפתה ויותר מכך – היא מאפשרת את קיומן של דתות אחרות, הנחשבות כ"רשות היחיד" שרשאי כל אדם לאמץ לעצמו לפי טעמו ונטיית לבו. קבלת עקרונותיה של הגישה ההומניסטית האנתרופוצנטרית (לפחות בגרסה הרדיקלית) מהווה איום על היהדות מאחר שבמקרה של התנגשות נורמטיבית היא תובעת לעצמה עדיפות על פני צווי האל. בעיני מי שרואה במוסר האנושי גישה ערכית מתחרה לעבודת ה', התביעות האוטונומיות של המוסר יכולות להיתפס כעבודה זרה. בניסוחו הבוטח והברור של ליבוביץ:

הקורא "שמע" פעמיים ביום כולל בה "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם"; "ולא תתורו אחרי עיניכם" – זוהי שלילת העקרון של סוקראטס; "לא תתורו אחרי לבבכם" – שלילת העיקרון של קאנט⁶.

לא בכדי מסמך ליבוביץ את דבריו, שנאמרו בהקשר לעבודה זרה, לפרשת "שמע" שהיא

הולך כעת לרצוח את בנו. לעבור על הדבר המוסרי הפשוט ביותר, שאין צריך סיוע משום מקור, שהוא מובן מאליו לכל בן אנוש מה יאמרו האנשים? מה יהא על כל פעולת החינוך הגדולה בעולם שפעל בעולם? הכל יורד לטמיון. את מי הוא הולך להרוג? את בנו, שהוא תקוותו היחידה של האנושות לתיקון העולם ולעלייה מוסרית אלה הם פיתויי השטן שבהם צריך אברהם לעמוד. העקידה היא עקידת המוסר האנושי והצבת הצו האלוהי במקומו ללמדך בצורה הדרסטית ביותר, שאת מצוות ה' אינו מקיימים מפני שכך טוב לנו, מפני שאנו מבינים אותה, או מפני שאנו מרגישים בנועים בקיומה, אלא מפני שהיא מצוות ה'⁷.

מעניין להיווכח שעל אף ההבדלים הניכרים בהשקפה הדתית ובאידיאולוגיה הפוליטית בין האישים, מגיעים שניהם למסקנה זהה, ואף משתמשים בטיעונים דומים לשלילת הגישה הנגדית הרואה רלוונטיות דתית במוסר אנושי. ליבוביץ רואה במוסר האוטונומי האנושי פרי גישה כופרנית אתאיסטית מבית מדרשו של קאנט, ואבינר תופס את המוסר הנובע מתודעתו של האדם כפיתויי השטן. שלילת המוסר האנושי על ידי שני אישים המרוחקים כל כך זה מזה מצריכה הסבר – מפני מה הם מפקיעים מן האדם את יכולתו להשתמש באינטואיציות המוסריות שלו? הרי המסורת ארוכת השנים של גדולי ישראל נטתה תמיד להשתמש בנימוקים של דרכי שלום, מוסר טבעי, כבוד הבריות, שהם למעשה טיעונים הומניסטיים וקטגוריות ערכיות חיצוניות, אף על פי שעקרונות אלו אינם נגזרים ישירות ממוסר של חוקים א-לוהיים⁸.

ב. העקידה כסייג למודרנה

מנין נובעת ההליכה בדרך של "יקוב הצו האלוהי את המוסר האנושי"? נראה ששני האישים שהזכרנו הושפעו בהגותם מהתמורות שחוותה הדת בעת החדשה, גם אם לא במדע. למרות ההתפתחות ההלכה במהלך השנים, ועל אף הסתגלותה לעובדות כלכליות וחברתיות, נותר דימויה כקודקס חוקים מכוננים המגדירים את עצמם וקובעים את תכליתם. הכנסת שיקולים מוסריים בתוך המערכת ההלכתית הינה במידה מסוימת



הנערים והחמור
פסיפס, בית הכנסת בציפורי המאה ה-5.

ומצפוני במונחים אנושיים טבעיים וברורים. על אופייה האוניברסלי של דרישת אברהם עומד גם פרופ' דוד הרטמן בספרו **מסיני לציון**⁷. לדבריו, תביעתו של אברהם מעוגנת בעקרונות מוסר כלליים והיא הנותנת לו את כוחו ועוצמתו:

אברהם מתהלך לפני הא-לוהים - הוא תובע מה' נאמנות לעקרונות מוסר אוניברסליים. הוא ער למלוא אחריותו לאחרים וניצב לנוכח הא-לוהים ולמענם בציורם של חז"ל מתבלט אברהם כבעל מצפון חברתי ואהבת הבריות.

ד. "וילכו יחדיו אל באר שבע" - תורה שמיימית עם דרך ארץ

המחלוקת בין הטוענים שאברהם הקריב במעשה העקידה את המוסר האנושי, לבין הטוענים שאברהם תובע אפילו מהקב"ה להיות נאמן לעקרונות מוסר אוניברסליים, אינה יכולה להיות מיושבת באמירה הידועה של "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים". השיטות הללו מוציאות לחלוטין זו את זו ואין האחת משאירה מרחב מחייה לחברתה.

לגישות הסותרות הללו השלכות מרחיקות לכת על התפיסה המטא-הלכתית, וכתוצאה מכך יש להן נגיעה לפסיקות הלכתיות חשובות כיום. מעמדו הדתי של המוסר האוטונומי-שלילתי או חיובי-קובע את האקלים בו יקוימו המצוות בכלל ומה דמות תהיה ליהדות בחברה ובחיי הפרט. הטענה כי בעקידה הוקרבו הערכים האנושיים לא מאפשרת להסתייע בשום נימוק ערכי חיצוני כמכונן של הפסיקה, שהרי כל מעשה דתי ניתן להציג כעקידה, כצו שרירותי שנכפה עלינו מלמעלה. מאידך, הגישה האנתרופוצנטרית לא יכולה להשלים עם העוול שההלכה יוצרת כלפי מגזרים ומגדרים והיא נאבקת למען פתרונות עבור קבוצות מקופחות תוך כדי מתיחה מירבית של גבולות הפסיקה. גישה זו מנסה "להתאים" את התביעות הדתיות למקובלות החברתיות במטרה לענות גם על צרכים רוחניים וחברתיים והיא אף מבקשת להציג את היהדות כגורם מרכזי בגיבוש הזהות הלאומית, תוך התעלמות מדרישות הלכתיות מחמירות. כאמור, שתי הגישות הללו מסתמכות על התנהגותו של אברהם, אלא שכל אחת

תחושותיו המוסריות. במאמר בכתב העת "תכלת"⁶ מנתח הרב מרדכי גפני את ההסברים השונים לבעיית הרע בעולם ומראה את הכשל הבסיסי של הגישה התאודיצית המקובלת בפי אנשים דתיים. גישה זו, הרואה בקטסטרופות ובאסונות עונש ישיר על חטאים, מקהה את הרגישות המוסרית ואת ההשתתפות בכאבו של הסובל. לפי גפני, פירוש פשטני זה יוצר תמונה המעוותת את המסורת היהודית הקלאסית. הדוגמא של אברהם המתמקח עם האל בפרשת סדום מובאת כדי לייצג את האותנטיות המוסרית הטבועה באנושיותו:

לאחר שא-לוהים הודיע לאברהם כי הוא עומד להחריב את סדום ועמורה אין אברהם מאשר את משפט הא-לוהים. תחת זאת, הוא ניצב ליד הקבר הפתוח הפוטנציאלי של אלפי אנשים, גם אם רשעים, ואומר לא-לוהים: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" אברהם קורא תגר על א-לוהים; הוא מציג שאלה; אין הוא מסוגל לראות בסבל ולהסתפק בחצדקת הדין. אברהם רוצה להבין, הוא דורש תשובה לשאלתו. וקריאת תגר זו היא שהופכת אותו ליהודי הראשון.

גפני הופך את הצדקת האל המסורתית על פיה, ומציג את המאמין המורד כמי שמייצג את האותנטיות היהודית בניגוד גמור לטיפוס המוכר של היהודי הכנוע. מהלך כזה חייב להסתמך על קיומה של אוטונומיה מוסרית מוצקה. מדובר בגישה הומנית מרחיקת לכת בו מעמדו של האדם בפני האל אינו רק כשל עבד בפני רבו אלא גם של השתייכות לאותה קהילה מוסרית שיש בה מקום לשיח מוסרי

ישראל. עמדות אלו יקשה לשלב במערכת ערכים הומניסטית, שבה משוקעים יסודות קוסמופוליטיים ואוניברסליים מובהקים. יתכן שאנשים דתיים ליברליים יטענו שזו רק תפיסה אחת אפשרית של היהדות וניתן להציג לעומתה גישות אחרות מנוגדות, אך הטענות שלעיל מייצגות את המוטיבציה של העמדה התיאוצנטרית כמעוגנת באינטואיציות דתיות עמוקות שקשה לבטלן במחי יד.

ג. "האף תספה צדיק עם רשע?" - דת המוסר האנושי

ענה נפנה לפן השני שבדמותו של אברהם, זהו הפן העולה מפרשת "השמדת סדום" המכילה בתוכה שני היבטים אנושיים נפרדים. ההיבט הראשון הינו הצהרת האל היודע כי אברהם יהיה נאמן לייעודו לעשות צדקה ומשפט ואף מובטח הוא בזרעו שילכו בעקבותיו ויהיו שומרי דרך ה'. ציין, שלא מדובר כאן בבחירה סגולית גזעית ביולוגית בצאצאי אברהם אלא בבחירה הקשורה לייעוד המתבטא במוסריות נעלה: ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גווי הארץ. כי ידעתי למען אשר יצווה את בניו ואת אחריו ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. (בראשית יח, יח-יט)

ההיבט השני הינו עמידתו של אברהם כנגד האל, כאשר הוא מתווכח עם הקב"ה על הצלת סדום. כאן מופיע אברהם לא רק כישות עצמאית אלא גם כיצור אוטונומי העומד על דעתו ואף קורא תגר של דרכי ה' בעולם:

חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך, השפוט כל הארץ לא יעשה משפט?!" (בראשית יח, כה)

ההיבט הראשון מסביר מפני מה אברהם יהיה ברכה לגויי הארץ. זאת למעשה תוצאה הגיונית של מפעלו של אדם המייסד שושלת שעניינה הוא לעשות צדקה ומשפט, בניגוד לעולם הערכים המקובל של 'כל דאליים גבר'. ראוי לציין כי הצדק והמשפט כאן אינם אתנוצנטריים (כלומר דאגה ומאבק רק לקרובים בגזע) שהרי הכתוב מעיד שהוא יהיה לברכה לגויי הארץ, כלומר של העמים כולם. ההיבט השני אינו קשור לייעודו של אברהם אלא לאופיו כאדם הנאבק מול האל על



שלושה תיאורים של עקידת יצחק
מימין: רמברנט (המאה ה-17), אבל פן (תחילת המאה ה-20), ג'ורג' סיגל (1970)

מהן מעדיפה להתעלם מהפרשיה הסותרת את תפיסתה ומעלה על נס רק את הפרשיה המחזקת אותה. אך דמותו המורכבת של אברהם מחייבת ראייה מורכבת ולא דיכוטומית כפי

כמפריעים לדבר העיקרי, והסכנה היא שהקיטוב הערכי יבטל בסופו של דבר הן את הנצחי והן את הקונקרטי. סכנה אחרת היא שאיש הרוח יאטום את עצמו ויהפוך את

שכפה עלינו השיח הדתי בדור האחרון. דרושה לנו הבנה הוליסטית של דמות אברהם, המסוגלת להכיל בתוכה ניגודים. פרשנות ישנה – חדשה של הרש"ר הירש על התורה עשויה להאיר את עינינו בנדון. הירש דן כאן בסיום פרשת העקידה במלים "וילכו יחדיו אל באר שבע" (בראשית כב, יט):

...שונה בתכלית היא הרוח אשר מעשה המופת של אברהם ויצחק ינחילנה לדורות, לאחר שזה עתה השלימו העליון שבמעשה אדם עלי אדמות. הנה שבים הם אל האנשים אשר השאירם לרגלי הר המוריה, והולכים עמם יחדיו, ואין מעלתם גבוהה בעיניהם בשום דבר ממעלתם של אחרים. בעיני בן אברהם נחשבים כל בני האדם שווים במשלוحي ידם, ואין הוא עושה הבדלה בין עצמו ובין חוטבי או משרתים נמוכי הדרגה. כל שמתעלה עילוי רוחני ומוסרי, כן ימעט להתנשא על אחרים, וכן ימעט להכיר את גדולת עצמו.

הירש עושה כאן מלאכת מחשבת פרשנית

ובעיקר רעיונית. הוא פורק את המתח בין השמים לארץ, בין רוחניות נשגבה לארציות גסה, בין גאווה לענווה של אמת באמצעות מילת המפתח "יחדיו". מילה זו משמשת אקורד סיום המחזיר אותנו לאנושי ולארצי ומבטל את הקונפליקט שמעשה כל כך מיוחד עלול לעורר אצל משתתפיו. אין ספק כי מעשה העקידה חורג מן האנושי והוא עשוי להעצים את הא-לוהי ולגרום לבח לאלו שיושבים עם החמור – סמל לחומריות. אך כשם שאין ערך לחומרי ללא הרוחני כך אין ערך לרוחני ללא החומרי, שני אלו זקוקים זה לזה ומשלימים זה את זה בעבודת ה'.

הניסיון לנתק את עבודת ה' הנשגבה מערכי אנוש הוא מסוכן מכמה בחינות. ראשית מצד ההתייחסות המזלזלת של איש הרוח הנושם אויר פסגות ומתעלם מן המציאות הקונקרטית. בהשוואה לתחושת הנצח שחוה האיש השרוי בספירות הגבוהות, המעשה היום-יומי נחשב עבורו נחות וביטול זמן; ערכי האדם הבסיסיים נראים קטנוניים,

תפיסתו הרוחנית לאוטוריקת כוללת כל וחובקת כל. תפיסה זו עלולה להוביל לקנאות שתגרום להצטמצמות האופקים ובסופו של דבר תצמח אישיות שכל דבר אנושי יהיה זר לה.

מאידך, גם ההגות ההומניסטית צריכה לדעת את גבולותיה. הגות זו נתפסת, כאמור לעיל, כדת אזרחית של כל יושבי חלד ומקפלת בתוכה, לכאורה, בשורה לכל יושבי תבל, אלא שביסודה מספר ליקויים משמעותיים.

קביעת מוסר האדם כקריטריון לכל הערכים הינה אכן במידת מה האלהת האדם לאחר גירוש האל מן העולם. אחד ההבדלים החשובים בין ההומניזם האוניברסלי למוסר היהודי הוא שהוא אינו פונה לריסון היצרים שבתחום האדם עם עצמו והאדם עם קונו אלא עיקר מעיינו הוא במניעת נזק מן הזולת. בכל דת תובענית ישנה דרישה בסיסית של "עקידה" בה נדרשים המצווים לעשות מעשים שהם מעבר למה שמחייב השכל, אף שבדיעבד אולי ניתן למצוא להם נימוקים שכליים. על

לא לוותר על העקידה

תגובה למאמר "האם עוד אורתודוקסים אנו?" (יאיר שלג, דעות 7)

במאמרו העלה יאיר שלג במלוא חריפותה את מצוקתו של הדתי המודרני, המבקש לתת לגיטימציה להכרעות הערכיות אותן קיבלה על עצמה הציונות הדתית למעשה, אם כי עדיין לא להלכה. מאמרו של שלג מצטיין ביושר ובתעוזה, ובגילוי לב נדיר הוא מתוודה כי הוא בעצם "דתי אנתרופוצנטרי" שהאדם וכוח הבחירה שלו עומדים במרכז תפיסתו הדתית. שלג הבין שבאימרה זו הוא חרג מן התאור החברתי וגלש לתחומה של התיאולוגיה, לכן הוא מצדיק את גישתו בסוף המאמר ומנסה להדוף את הזיהוי בינה לבין התנועות הקונסרבטיביות והרפורמיות, הנתפסות כמקצועות מחמת מלחמתן באורתודוקסיה. אין ספק שלאחר המאמר של שלג מחוייב הדתי הליברלי לשאול את עצמו על זהותו והוא אינו יכול עוד להשאר מן הצד ולהפטיר במין יוהרה מתנשאת מה הוא לא. כמו כן אין הוא יכול להמשיך לבקר מימין ומשמאל את כל התנועות הדתיות האחרות מבלי שיאמר משהו הנוגע לחייו הדתיים. נראה שהדין בדמותו של אברהם ושני הקטבים שבדמותו מאיר בעיה מרכזית בדבריו של שלג. העדפה אנתרופוצנטרית כפי שמבקש לעשות יאיר שלג, מוותרת על הקוטב ההכרחי כל כך לקיום הדת היהודית – על צו האל שגם אם איננו מצליחים לקיימו בשלמותו, עדיין אנו מחוייבים לשאוף להגשימו כיהודים מאמינים אורתודוקסים.

תערוכה קציעה עלון

פסוק מתאים שהעניק לצילום הקשר אישי וכללי יהודי בו זמנית. סוג האסתטיקה שהתערוכה ביקשה לייצר שייך לוויזואליה של ירחונים כמו "מסע אחר", לפרסומות ולאסתטיקה של בנקים ומוסדות ציבור: הקרנה שופעת של נעימות ויופי, ללא סמנים אוונגרדיים, מחאתיים או מטרידים את העין. אין ילד בן חמש נושא קלצ'ניקוב, תינוק שדוף או הבעת ייאוש על פניה של אם (ראו בכיוון זה למשל את עבודותיו של מיקי

תערוכות צילומים מרהיבה הוצגה לפני כחודש בבניי האומה בירושלים. שלא כרגיל התערוכה התבססה על ספר צילומים מקיף יותר וממנו נבחרו הצילומים. הצלם אבי גולדברג, שזו לו תערוכתו ה-22, מציג עשרות צילומים שצולמו ב-49 מדינות. התערוכה והספר קרויים "הללויה" ומשקפים בכך את יחסו הבסיסי של הצלם אל מצולמיו השונים - הר, אדם או בעל חיים. יפעת הבריאה הוצגה בתערוכה במלוא הדרה: לכל צילום הוצמד



פי רוב אין ה"עקידה" - החובה הדתית - מתבטאת במעשים גדולים של מסירת הנפש ממש, אלא היא כוללת פעילות יום יומית של השכמה בבוקר לעבודת הבורא או לימוד דף גמרא לאחר יום עבודה מפרך. אלו מעשים קטנים המהווים את גרעין הקיום של האדם היהודי, אך אפילו פעולות אלה צריכות להעשות לא רק מכוח הציווי אלא גם מתוך אנושיותו של האדם. אין הוא יכול להתפלל רק מתוך עמידה ריקה מול האל, אלא הוא נדרש לעשות זאת מתוך פירוט צרכיו החומריים והרוחניים ומתוך בקשת גאולה פרטית וציבורית. עבודת האל של התפילה היא גם תובעת וגם מעניקה בו זמנית: היא תובעת הצמדות ללוח זמנים והפסקת פעילויות מעכבות, אולם היא גם מעניקה את הקירבה האינטימית המאפשרת לשטוח את בקשת המתפלל בבחינת תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו. כך חייב היהודי להביא את אנושיותו ועולם ערכיו יחד בנגשו לתלמודו, במטרה לזקק ולצרף את הנלמד ולהופכו לתורת חיים.

מעין סיכום

הליכה בדרכו של אברהם אבינו מחייבת אותנו להיצמד לשני הקטבים שהוא מייצג, מבלי להיתפס לגישה תיאולוגית חד מימדית. אנו מחויבים בו זמנית הן לגישה התיאוצנטרית - בקיום צו האל התובעני והמוכתב, והן לגישה האנתרופוצנטרית התובעת מאתנו את הביקורת המוסרית המזככת. ניסיתי לעמוד בתמצית על הסכנות מרובות הרובצות לפתחה של גישה הנותנת לגיטימציה בלעדית לאחת העמדות הדתיות. במאמר זה ביקשתי רק לפתוח צוהר קטן לעניינים מרכזיים של השקפת עולם דתית, בתקווה להמשך דיון פורה בנושא. ■

1. ישעיהו ליבוביץ, עם יהודי ומדינת ישראל תשל"ה, עמוד 295.
2. הרב שלמה חיים הכהן אבינו, טל חרמון תשנ"ה, עמוד 49.
3. בספרו "יהדות, בין דת למוסר", עוסק אבי שגיא בהרחבה בנושא ומגיע למסקנה שאכן השקפה חרואה במוסר האוטונומי כוח מכונן בתפיסתה של ההלכה היא דרך המלך של עולם הפרשנות היהודית לדורותיה.
4. ליבוביץ, שם עמוד 294.
5. מיתוב על מצבת קברי של עמנואל קאנט: "שני דברים ממלאים את רוחי פליאה והערצה אין גבול: השמים המכוכבים מעלי, והחוק המוסרי בתוכי... עבורי הם ההוכחה, שיש א-לוהים מעלי ויש א-לוהים בתוכי".
6. תכלת, הוצאת מכון שלם, קיץ תשנ"ו, "חזרה בשאלה כחובה רוחנית" עמוד 50.
7. מסיני לציון, תשנ"ג עמודים 44-45.

ל ו י ה !

קרצמן ב"הארץ"), אין בימיו של המצולם כך שלעתים איננו מצליחים להבין כלל כיצד הסכים להצטלם בתנוחה ובתפאורה המעמדה אותו באור אירוני מובהק (-עבודותיו של הצלם מיכה קירשנר במעריב) או בימיו סצינה "מהתחלה ועד הסוף" כמו בעבודותיהם של הצלם עדי נס או הצלמת טירנית ברזילי המנסים להחזיק בבגדה של הישראליות החמקמקה.

גולדברג עצמו אומר בהקדמה לספרו: "יש מאות בתי ספר לצילום ואני לא למדתי באף אחד מהם. לכן, אולי, זה אינו ספר של צילומים אלא ספר על אהבה. אהבה כלפי מקומות ואנשים, אהבת רגע הצילום, אהבת התנועה המהירה של שליפת המצלמה, כדי לא להחמיץ את מה שלא יחזור, ואהבה לספר תהילים". כמו תערוכות צילום רבות אחרות הבאות

מכיוונים שונים ונותנות פרשנויות משלהן למדיום המרהיב (ראו למשל עכשיו את תערוכת הסיום של בוגרי בית הספר לצילום במוסדרה, ברחוב הע"ח בירושלים) תערוכתו של גולדברג מאפשרת לנו לקחת צעד לאחור, ולהרהר שנית במובן מאליו- בצילום. גילוי הצילום, ולא הראינוע, אומר רולנד ברת בספרו "מחשבות על הצילום", הוא המחלק לשניים את העולם. ואנחנו שליבנו כבר גס בהמולת הצילומים השוטפת אותנו, מתקשים לשחזר את רגע המגע הראשון עם הצילום. רגע ההתפעלות, העתקת הנשימה, רגע המגע עם המופלא שמעבר לדמיון, הטרנסדנטי - כמעט. זהו רגע אל-חזור! האם אנחנו יכולים לנסות להבדיל אותו מאשד זכרונות העשייה, מרעש הצבעים ומרבצי הקולות המכסים עליו? לאפן קואורדינטות זמן ומרחב, לתת לו לבלב? כמעט ונשכח מאתנו כי היכולת לחוות צילום היא יכולת נרכשת, נלמדת לאורך זמן.

"זו אינה מקטרת" כותב רנה מגריט תחת ציור מקטרת ומערער את הנחות היסוד של הציור, עליהן חשבנו כי הילכנו בביטחה. גם המקטרת המצולמת אינה מקטרת, גם הקניון הענק אינו קניון. זהו צילום שלו.

אומר ברת: "באומנות הצילום לעולם לא אוכל להכחיש שהדבר היה שם, מה ששום ציור ריאליסטי לא יוכל לתת לי. מה שאני רואה לפני אינו זכרון, דמיון, הרכבה מחדש, אלא הממשי במצב של עבר. העבר והממשי בבת אחת, כמעין נבואה לאחור".



לעיתים קרובות דומה בעינינו התמונה לפיסת עינבר אשר כולאת ומשמרת בתוכה את החרק המת, את הרגע המופלא בו כנפי הציפורים הענקיות התאחדו לכדי מגע מרגש. אולם האם זה אכן כך? האם הצילום הוא הוא סוכן האמת? משמר החיים? אור ל"הולכים בחושך" העבר?

האם אין ההקטנה האנלוגית שאנו קוראים אותה כבקאים ורגילים, הבידוד של סצינה זעירה מן השטף העצום הכאוטי והעולה על גדותיו של ההווה לכדי תמונה קטנה הניתנת להבנה והתמודדות, הקיבוע אל תוך פורמט מוכתב מראש תוך השמטות מכריעות והגדלות מלאכותיות, האם אין כל אלו הופכים את הצילום לכדי מראה מעוותת מראש, סוג של פרספקטיבה על העולם, אשר ככל פרספקטיבה טובה צריכה להיות מודעת לעצמה ולאפשרות שאולי אין לה ולא כלום עם ה"לכשלעצמו"?

הטענה הזו היא רדיקלית מכדי שיהיה אפשר לעשות לה רדוקציה ל"סובייקטיביות של הצלם" באשר הוא צלם בעל נטיות, השקפת עולם, רציונות, חיפושים משלו אחר יופי. השאלה היא האם דומה הצילום לראיית המציאות דרך פילטרים מכוננים אחרים, כדוגמת הדת, התרבות, האידיאולוגיה, האמונה בעל טבעי או דרך חסמים מסוגים שונים: עיוורון, עיוורון צבעים, חרשות, אילמות, וכולי?

אולי מערך המושגים בו אנו מטפלים בפרקטיקה הצילומית ראוי לו להישען פחות על אפשרות הבקיעה וההפצעה של חומרי הממשות ויותר על הטיית ערוץ ההכרה אל עבר צורת הסתכלות אחרת על העולם, הסתכלות אשר בעצם נוכחותה מקיימת תהליכי חישוב וגילוי לגבי פרספקטיבות אחרות. הצילום מבקש לחבר

בין הנשגב - הוא האומנותי, האסתטי, לבין הקונקרטי, הלקוח מחומרי הנורמטיביות שאנו שוחים בהם. גם מקטרת אמיתית המוצגת במוזיאון אינה מקטרת. השאיפה להגיע למהותם של דברים מבקשת לעורר בנו סוג מיוחד במינו של ידיעה. האם יש הצדקה ליומרה? האין ההזרה מעקרת מן היכולת לתת מובן? מן העבר השני מתייבבות מסורות ממסורות שונות, המקדשות דרך זו של בידוד והזרה ורואות בה את דרך המלך לעבר אופק האמת.

הצילום השפיע, כפי שאומר ברת, בצורה מכרעת על החיים. תנוחות חיינו עצמן מתעצבות עשרות פעמים, לעיתים בצורה מודעת לעתים מודעת חלקית ולעתים בלתי מודעת כלל, על ידי המחשבה כיצד חיינו נראים לו הייתה מצלמה. כך מתקיים זרם חילופין הדדי ומרתק בין האנושות לבין המצאותיה שלה עצמה. ■

כַּתְּמִיץ

בקרן: סצנת קומדיה רומית

אותו להרוג את רוב משפחתו, כולל אשתו ובניו? האם להתמקד בניסיונותיו להתחבב על העם באמצעות מפעלי בנייה אדירים? מזי"א בוחרת בפתרון משלה – קצת מכל דבר, ועוד הרבה ממה שאין במקור. בכל מה שנוגע להורדוס – כך מודה מזי"א בטקסט קצר שמפורסם בתכניה – רב הנסתר על הנגלה. מזי"א רוקחת בהצגה ערב רב של ז'אנרים ושל עלילות סבוכות כדי לתאר את הורדוס שלה. אין שום יסוד היסטורי מוצק שעליו ניתן להניח את טענותיה של מזי"א, אבל אתם יודעים – אמנות, מי יכול עליה? הורדוס של מזי"א הוא גבר סוער, בעל מזג מזרחי תיכוני (לא פעם היא מתבלת את שפתו בביטויים בערבית). היא טורחת להעלות אותו עירום לבמה בתחילת ההצגה כדי לסמן לנו שמשוהו אחר קורה פה – בהצגה הזאת מרים החשמונאית תתלונן מול המראה על היקף החזה שלה והורדוס יפגין שליטה בשרירי ישבנו. אתוס? לא כאן. המון נושאים עולים לדיון בהצגה. אולי "עולים לדיון" הוא מושג מחמיא מדי – הם יותר "חולפים", "קופצים לקפה" ונעלמים כלעומת שבאו. שום דבר לא ממש מטופל לעומק בהצגה למרות – ואת זה אני זוקף לזכותה של מזי"א – שההצגה בונה קולאז' מרתק של פרשנויות סותרות לדמותו של הורדוס. פעם הוא "תואם-ביבי", הזר המנסה להתמודד עם האליטות ללא הועיל ומאמין בעצמו יותר מאשר ביועציו. פעם הוא המנהיג החילוני "השפוי" המנסה, בלשון ההצגה "להוריד את מפלס הגאווה היהודית... אנחנו אמורים להיות אור לגויים, לא אש לגויים". ופעמים שהוא פשוט גבר מלא ביטחון עצמי וקול צרוד וסקסי שכאבי הראש שלו מעבירים אותו על דעתו. אבל מבעד לכל זה – מה חושבת מזי"א על הורדוס ועל תקופתו? הבחירה להתנתק מציר

הורדוס אחד המלכים המרתקים ומלאי הסתירות שידענו. מדובר בימים בהם המלוכה היתה נתונה באופן בלעדי לאצולה המקומית. הורדוס האדומי מוצא את עצמו מולך על ישראל. "מוצא את עצמו" הוא אולי ביטוי קל מדי בהתחשב בעובדה שהורדוס הפעיל מגוון דרכים – מתחבולות פוליטיות ועד מלחמות אחים מקומיות – כדי לעלות לכס המלוכה. כך או כך, הורדוס מולך על ישראל אחרי שושלת בית חשמונאי. מוסד המלוכה מסואב ומאובן והורדוס כובש בסערה את מוסדות השלטון. נישואיו למרים החשמונאית אמורים לחבר אותו לשושלת בית חשמונאי ובכך



ליאת גליק "מרים", זיו מאיר "אריסטובולוס"

להעניק לו את ההכרה לה הוא זקוק כל כך. כנראה מתוך אותה מגמה פותח הורדוס במפעל בנייה כביר מימדים ששינה את פני הארץ ובעיקר את אתריה המקודשים. "מי שלא ראה את מקדש הורדוס לא ראה בניין יפה מימיו" אמרו חז"ל, אולי בצער – אבל בכנות. אז מה אפשר לעשות עם הורדוס, המלך המרתק ורב הסתירות? האם לעסוק בנישואיו הפוליטיים? אולי בתסביך הרדיפה שלו שהביא

במה

אלי ויסברט

"הורדוס" בקאמרי מאת עדנה מזי"א ובבימויה

מלכים סיפקו מאז ומעולם חומר מרתק למחזאים ומספרי סיפורים. כמה מיצירות

המופת של התיאטרון – בנייה "המלט" ו"ריצ'ארד השלישי" של שייקספיר, ואצלנו "אכזר מכל המלך" של יהושע סובול, עסקו באתוסים הקדמונים של מלכים ומלחמות. יש כנראה משהו שקוסם לנו במלכים – הפתוס, הטקסיות, התככים. מעבר למימד האישי ישנו גם המימד העממי והלאומי – לומר משהו על המלוכה פירושו לומר משהו על העם, ובאופן חתרני – על מנהיגיו. אם אכן "משהו רקוב בממלכת דנמרק" משמע, בפשטות, שמשוהו רקוב באנגליה. וכל זה בלי להזכיר את ההנאה

הצרופה שיש לנו בעיסוק בצורותיהם של העשירים והמפורסמים...

עדנה מזי"א, מחזאית ובמאית מוכשרת ("משחקים בחצר האחורית", "המורדים", "חברות הכי טובות"), בחרה לוותר על השתתפות בשיח המלכותי הזה ורקחה את המחזה "הורדוס" מחומרים אחרים, שונים ומפתיעים. כמנהגנו – החלטה זאת תידרש כאן לשבח ולגנאי כאחד.

מי היה הורדוס? נראה שבתולדות ישראל היה



גיל פרנק, "הורדוס"

נראה שהרחקנו עד מאוד, ושיצירות כמו "מלך בשר ודם" של משה שמיר (שהשוואה בינו לבין "הורדוס" יכולה הייתה להיות מרתקת) היו שייכות לאיזו תקופה רומנטית שהשכבה היוצרת בארץ מעדיפה להתרחק ממנה וליצור תיאטרון מידי, מצחיק וקצבי אבל, מה לעשות, תלוש.

צוות השחקנים הכולל את גיל פרנק המצויין בתפקיד הורדוס,

ליאת גליק כמרים החשמונאית, תחיה דנון כאלכסנדרה ועוד - עושה עבודה מצוינת. אלכס אנסקי מפתיע בהברקת ליהוק כניקולאוס היועץ וכמורה בסוף ההצגה (תמונה מיותרת ודיקטית, אבל העובדה שזה אנסקי משעשעת ומתחכמת).

כך שהורדוס היא הצגה רחוקה מלהיות טובה, היא ארוכה מדי וחסרת רציפות או הנמקה. חוץ מזה - היא גם לא כל כך על הורדוס. מצד שני - היא קלילה, רהוטה וצוות השחקנים נותן הופעה מצוינת. אני, כשלעצמי, לא נהניתי, תחליטו אתם לבד. ■

"קול מצהלות חתנים מחופתכם"

מזל טוב ודרך צלחה

לאלי ולימור ויסברט לנישואיהם

מערכת דעות

התמונה: "קול מצהלות חתנים" - ריקודים בחתונה. מתוך כתב יד מאיטליה 1470 בקירוב

שלום מתלוננת שהיא אינה רוצה להתחתן עם יוסף כי היא לא מסוגלת לדמיין איך תיכנס למיטה עם מי שהיא זוכרת את הנזלת שלו מגן הילדים, מרים רוצה להתחתן מאהבה ולאריסטובולוס קוראים ארי. בעיני - אין הצגה טובה שאיננה "רלוונטית". כל יופיה של הדרמה הוא ביכולתה למצוא מבעד לשנים ולתקופות את האלמנט האנושי שמשותף לכולנו ולתת לו ביטוי. לא צריך להתאמץ ולתת לכל שפה אחת ודברים אחדים. ימי בית שני, לפי מזי"א, הם היום - רק בגלימות. נדמה שבעיניה ההיסטוריה בכלל היא מין "היום" - הווה מתמשך שחי את חיי הנצח שלו בארלזורוב פינת אבן גבירול. מי שבא ל"הורדוס" כדי לקבל את רוח התקופה מוטב לו שישבו אל ספרי יוספוס פלביוס - אמנם אין שם את לימור גולדשטיין, אבל לפחות נשאר ריח אמיתי של פעם.

"הורדוס" מסקרנת באמביוולנטיות שלה כלפי העבר בכלל וכלפי העבר היהודי בפרט. מצד אחד ניכרת כאן משיכה אל אותו פרק בעבר היהודי שהתרחש ממש כאן, בארץ ישראל. אל החוויות הראשוניות שלנו כעם. מצד שני - יש ב"הורדוס" החלטה מודעת שלא לתת לעובדות לקלקל את ההנאה. הורדוס, מרים, קליאופטרה, אריסטובולוס - כל אלה משמשים רק חומרי עבודה בידיה האמונות של מזי"א שמעניקה להם חיות ושנינות עכשוויים וקונקרטיים. המחזאית והבמאית המוכשרת מנצלת את הבסיס ההיסטורי לרקמת מסכת שעוסקת בחיים, בכוח וברצון האנושי להתקבל ולהיות נאהב. לטוב ולרע - אין כאן שום עיסוק באתוס. בכלל, אני מסופק אם יש היום דרך להתעסק באתוס היהודי.

זמן מנומק ולבנות את ההצגה מרגעים שטווח הזמן ביניהם לא ברור מאפשרת למחזאית לשלב בהצגה תמונות ארוכות העוסקות בנושאים שנראים, כך לפחות בעיני, לגמרי מחוץ לעניין. לדוגמה - נשיות.

כמה נשיות יכולה להיות בהצגה על מלך גבר? מסתבר שזה תלוי מי כותב את ההצגה. אני חושד שגם אם מזי"א תכתוב מונולוג לצענע הוא יעסוק בתחושת הרחם

של העצין. "הורדוס" מלאה בנשים - מרים, שלום אחותו של הורדוס, אלכסנדרה אמה של מרים ואפילו קליאופטרה, שמסתבר שפעלה במצרים בימיו של הורדוס שלנו. שוב ושוב עולות בהצגה שאלות של הריון, זוגיות, אהבה ונישואין. השאלות האלה אינן גורם מהותי בהצגה אלא מין הפוגות בין פרקי הורדוס השונים. בפרקים האלה מייסרת שלום - במשקפי שמש שחורות ותספורת אפרו - את בעלה הקנון ואת אחיה שנתן לה אותה. מערכת היחסים הזוגית בין שלום לבין יוסף בעלה תופסת כל כך הרבה נפח ומעניקה למחזה כל כך מעט עד שקשה להבין מאיפה בא הרעיון להכניס אותם בכלל. תפקידה של קליאופטרה בהצגה מוגדר מאוד גם הוא - קינה מתמשכת על מעמדה של האשה בעולם הגברי. קליאופטרה מוצגת (וכאן במידה לא מועטה של צדק היסטורי) כאמזונה במכנסי עור ויחד עם אלכסנדרה המלכה לשעבר לבית חשמונאי היא מקוננת על מר גורלן של הנשים בעולם הגברי והקשות. קליאופטרה של מזי"א היא אמנם מלכה אצילה, חכמה ומחושבת שמודעת היטב ליתרונותיה הנשיים ומנצלת אותם. אבל כשהיא מתחילה ללהג על "אנו הנשים" אתה מתחיל לשאול את עצמך על מה בדיוק ההצגה. קצת חבל על שחקנית מוכשרת כמו לימור גולדשטיין שמצאת את עצמה בתפקיד משעמם שעושה שימוש בעיקר בקולה החושני ובנשיותה.

מה היא רוצה מהורדוס, עדנה מזי"א? לאורך כל ההצגה לא יכולתי שלא לשאול את עצמי מה הטעם להיכנס לתוך ההיסטוריה כשאין מה שהיא מספרת אפשר היה לספר גם היום? שפת הדמויות שלה היא עכשווית לגמרי: