

פרסומי נאמני תורה ועבודה

חדש! כלביא יקום – ספר כנס לביא תשנ"ט ש"ח 50
בעריכת הדס גולדברג: 312 עמ'

עין טובה – דו"שיח ופולמוס בתרבות ישראל ש"ח 80
בעריכת נחם אילן: 728 עמ'

הציונות הדתית בראיה מחודשת ש"ח 50
בעריכת מאיר רוט: 360 עמ'

בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל ש"ח 65
בעריכת פרופ' זאב ספראי ופרופ' אבי שגיא: 512 עמ'

גיוס בנות ושרות לאומי ש"ח 14
ד"ר יחזקאל כהן: 70 ע"מ

תלמוד תורה ושרות צבאי ש"ח 12
אוסף מאמרים: 57 עמ'

אמונת חכמים ש"ח 8
פרופ' שמחה פרידמן ז"ל: 26 עמ'

היחס ללימודי חול ביהדות ש"ח 15
אוסף מאמרים: 88 עמ'

הציונות הדתית בתמורות הזמן ש"ח 25
אוסף מאמרים: 204 עמ'

נשים בהנהגת הציבור ש"ח 15
ד"ר יחזקאל כהן: 108 עמ'

גיוס כהלכה ש"ח 38
ד"ר יחזקאל כהן: 298 עמ'

האשה בתמורות הזמן אזל
ד"ר אמנון שפירא וד"ר יחזקאל כהן: 85 עמ'

לנוכח ההסלמה ביחס לערבים אזל
אוסף מאמרים: 88 עמ'

התורה והחיים – משנתו של הרב הירשנזון אזל
בעריכת ד"ר יחזקאל כהן: 134 עמ'

Tora and Avoda
The Idea and the way
Dr. M. Nehoray, Dr. Y. Kohen אזל

בנוסף, ניתן לרכוש במשרדנו את הספרים הבאים:

חדש! גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימה"ב ש"ח 65
הוצ' מאגנס, פרופ' א' נוריאלי: 325 עמ'

חדש! יהדות פנים וחוש: דיאלוג בין עולמות ש"ח 65
הוצ' מאגנס, בעריכת א' שגיא, ד' שורץ ו' שטרן: 415 עמ'

צניעות האשה בעידן המודרני – רצף או תמורה? ש"ח 55
אורה כהן: 170 עמ'

הגיגים על העם, התורה והמדינה ש"ח 30
הוצ' מורשת תשמ"ז, צבי ירון ז"ל: 180 עמ' (אין להשיג בחנויות)

על כל הזמנה יש להוסיף דמי משלוח בסך 6 ש"ח.

דעות עמודים

יוצא לאור בהוצאת
נאמני תורה ועבודה, "תורה וציונות" ותנועת הקיבוץ הדתי

דעות
עורך: **צחי מזומן**, מערכת: **מאיר רוט**, **הדס גולדברג**, **תמר ויס**
עורך תמונות: **דוד שפרבר**, עורכת לשונית: **יונה ברמן**
כתובת המערכת: ת"ד 24354 הר הצופים ירושלים 91240
e-mail: deot@toravoda.org.il
תגובות יתקבלו בברכה

נאמני תורה ועבודה קיבוץ עין צורים ד"נ שדה גת 79510
טל' 08-8505226, פקס 08-8505227
e-mail: neemaney@toravoda.org.il
דמי הצטרפות לתנועה ראו בעמוד האחורי.

עמודים
ביטאון הקיבוץ הדתי
עורכת: **יונה ברמן**
amudim@kdati.org.il

הקיבוץ הדתי, דובנוב 7 תל-אביב 64732
טל' 03-69572310
אתר הקיבוץ הדתי: www.kibbutzhadati.org.il

עריכה גרפית והפקה: סטודיו א', טל' 02-6511639

תוכן

מאמרים וכתבות

6 "מחפש את הדוס הפתוח"
ריאיון עם הרב יובל שרלו
תמר ויס ואלי ויסברט

11 "שעשאה כלי"
גלגולה של מטאפורה
יוסקה אחיטוב

26 לאן נעלמו הכוהנים
ראשיתה של יהדות חז"ל
ד"ר איל רגב

33 התעודות ואנחנו
ביקורת המקרא - איום או אתגר?
יואל ירדן

37 הלכות נשים
תגובה ל"כיסוי" שהביא לגילוי (עמודים כסלו)
הרב אלישיב קנהל

בעקבות מאמרו של הרב רונן לוביץ על יחס היהדות להומוסקסואליות (דעות 11)

42 לפניך ברעדה
סרט על לסביות והומוסקסואלים דתיים
נעה בן ארי, אלי ויסברט

44 סובלנות מחייבת קבלה
תגובה
ד"ר מאשה טורנר

47 המקסימום שההלכה מאפשרת
תשובה לתגובות
הרב רונן לוביץ

מדורים

4 לדעתי
האנשים השקופים
הרב אריאל פיקאר

16 מדרש אגדה
"שמצילות אותנו מהחטא"
ד"ר ענת ישראלי

21 ספרים
"הציונים החדשים" ו"ישראלים, ברלין"
יעד בירן

24 אמנות
דיוקנה של שולה קשת
קציעה עלון

30 מפרי עט הדעת
"אוטוביוגרפיה" של דן פגיס
יוחאי שורק

39 במה
"כטוב בעיניכם" - שקספיר בעיבוד ישראלי
אלי ויסברט

41 תנועה בתנועה
מן המתרחש בקיבוץ הדתי
נחום ברוכי

45 מכתבים

ח' שבט

האנשים השקופים

לדעתי

הרב אריאל פיקאר

על המחויבות המוסרית של החברה הישראלית לעובדים הזרים שבתוכה.

המשאיר מאחוריו את משפחתו, נמצא כאן במצב קשה הרבה יותר.

גר תושב – החוק והחובה

"וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם ועשה אשה ריח ניחוח לה' כאשר תעשו כן יעשה. הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו). נדמה שהתורה יוצאת מגדרה כדי להדגיש חזר וזהגש את השוויון – "תורה אחת ומשפט אחד". לא ייתכן שבקהילה יחיו בני אדם שלא יחולו אותן חובות וזכויות לגביהם. כך גם בספר ויקרא: "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אתו. כאשר מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט).

המחויבות המוסרית שלנו כלפי הגרים נובעת מן הזיכרון ההיסטורי

המשותף לבני העם היהודי החל משעבוד מצרים ועד לזוועות השואה. עם שבעצמו היה גר בארצות לא לו, עם שעבר תקופות ארוכות של ניצול ושעבוד בגלל היותו זר ושונה, חייב להפנים את תודעת השוויון ולהבין את מצוקתו של הגר.

המושג "גר" ידוע בציבור כמצוין נכרי שהמיר את דתו והפך להיות יהודי. אך במונחי המקרא עצמו לא ידוע לנו על מושג כזה. אין במקרא מקור מפורש לתהליך הגיור בו הופך מי שאינו יהודי ליהודי. בספרות חז"ל המכירה בתופעה זו ואף מסבירה את כללי ההצטרפות לעם היהודי ישנה הבחנה ברורה בין שני סוגי גרים: "גר צדק" – מי שעובר הליך של טבילה, מילה וקבלת מצוות. ו"גר תושב" – שאינו יהודי אך יושב בתוך הקהילה היהודית. נדמה שיחסנו לעובדים הזרים צריך להיות מושפע



פיל מרקוס "ארוחת הערב מוגשת לשולחן" 1995

העובדים "הזרים" המהלכים בחוצותינו מציבים בפנינו אתגר מוסרי גדול. חוסנה של החברה נמדד לא רק ביחסה לחלשים שבקרב, אלו המהווים בשר מבשרה, אלא בדרך בה מתייחסים לאלו שאין להם קול, לאנשים השקופים שלא יכולים לפנות לבג"ץ ושלא מכירים את מספר הטלפון של עיתונאי או של תכנית רדיו.

תופעת הניצול קיימת גם כלפי פועלים פלשתינאים. ארגון "קו לעובד" המרכז היום את מתן הסיוע לעובדים זרים החל את פעולתו בהקשר ליחס כלפי הפלשתינאים, אולם נדמה שמצבם טוב יותר, לפחות מהבחינה הנפשית, ממצבם של הבאים מעבר לים. הפלשתינאים אינם אנשים תלויים; יש להם בית, משפחה וקהילה, מקום לחזור אליו, חיים. העובד הבא מסין או מניגריה לעומתם,

כשאני פוסע בשבילי הקיבוץ אני נוהג לתת שלום לעוברים ושבים, לזה אסתפק בהינד קל של הראש ולזו אומר בוקר טוב בפה מלא, ולפעמים אפילו אתעכב לשיחה קלה. משהו מוזר קרה לי כשעברתי לידה, לא אמרתי כלום, ראשי נע הצידה באי נוחות מסוימת ועיני לא פגשו את עיניה. היא האחות הסינית שהגיעה לכאן לטפל באחד הקשישים. היא לא מכאן, היא לא תישאר כאן, היא לא.

הם רוכבים על האופניים שלהם ממקום למקום, הפועלים התאילנדים העובדים בחקלאות, עטופים בצעיפים וכובעי גרב אפילו בשיא החום. מבחינתי אין להם שם ולא משפחה, הם באו לעבוד כאן, הם עובדים זרים, הם לא מכאן, הם לא. ארגון רופאים לזכויות האדם הפיץ לאחרונה רשימה ארוכה של מקרים מזעזעים בהם הגיעו עובדים זרים לבתי חולים עם חשש לגידול סרטני

כזה או אחר ולא קיבלו טיפול מתאים בתואנה שהביטוח הרפואי לא מכסה זאת, ורק לאחר שהארגון התלונן ניתנו חלק מן הטיפולים הנדרשים. תחשבו על ההרגשה של אישה המגיעה לבית חולים כי כואב לה, אין לה שפה, אין לה בן דוד או גיס שמכיר את מנהל המחלקה, היא לא יודעת מה מגיע לה, היא לא מכאן, היא לא.

בכל חברה יש אנשים מחוקים, שקופים, כאלה שלא מסתכלים עליהם, ההומלסים ברחובות ניו יורק, העובדים הזרים הגרים באיזו פינה חשוכה, באתר קרוונים מוזנח. אלה שמנקים את המשרדים בערב, אין להם שמות, אין להם ימי הולדת, אין להם ילדים ומשפחה.

1. הרב אריאל פיקאר, לשעבר רב קיבוץ שלוחות, עמית מחקר במכון הרטמן ומורה במרכז הרצוג בקיבוץ עין צורים.



ליאוניד בלסקי, "נשות מוסקבה, צאו להרוויח את לחמכן בתל אביב" 1992

שנצטוו בני נח" (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יד, הלכה ז). כלומר, נכרי הבא לגור בקרבנו צריך לקבל עליו את קוד התנהגות המוסרי היסודי הנתבע מכל אדם, אלו הן שבע מצוות בני נח.

האם עובדים ופועלים שאינם יהודים נכנסים להגדרה הפורמלית של גר תושב? על כך נטוש ויכוח הלכתי (ראו רמב"ם וראב"ד שם, הלכה ח). נציין רק את דעתו של הרב קוק: "...העיקר כדעת המאירי שכל העמים שהם גדרים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים

לגרים תושבים" (אגרות הראי"ה פט). אנו נתבעים לרגישות גדולה כלפי הזרים הגרים בקרבנו. גם אם אין לנו חיוב הלכתי לשיטה זו או אחרת, הרי ברור שקריאת הכיוון של התורה תובעת מאתנו הגינות ומוסריות כלפי הזרים. הדברים אמורים בעיקר ביחס המחפיר כלפי עובדים זרים, ערבים ובני לאומים אחרים בחלק ממקומות העבודה בישראל.

בשולי הערים, בקיבוצים, במושבים ובבתים פרטיים חיים כיום בני אדם שאינם יהודים והם כפופים לנו ומשרתים אותנו. מדובר אפוא באחריות אישית של כל אחד ואחת כלפי "גרך אשר בשעריך". אנו צריכים לתבוע מהם התנהגות מוסרית במסגרת מצוות בני נח, ולתבוע מעצמנו להחיל את הנורמות המוסריות שאנו נוהגים בתוכנו גם כלפיהם. הענווה והכבוד כלפי הזר האחר והשונה מהוים אבן יסוד בתודעה הדתית של האדם החש את זמניו וארעיותו בעולמו של הקב"ה "שמעה תפילתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש כי גר אנכי עמך תושב ככל אבותי" (תהלים לט, יג). ■

מהתייחסותה של התורה לגר תושב.

בקובץ הלכות הקרוי "מסכת גרים" מופיע סיכום קצר של המחויבות המוסרית שלנו כלפי גר תושב: "עובדים עליו משום בל תונה ובל תעשוק ובל תלין פעולת שכיר... ולא מליון אותו ולא ליון ממנו בריבית..." כלומר, חלים לגבי איסורי הונאה, עושק וריבית ואף איסור הלנת שכרו. ולא זו בלבד: "אין משיבין אותו בספר, ולא בנוה רע, אלא בנוה יפה, באמצע ארץ ישראל, במקום שאומנותו יוצאה, שנאמר עמך ישב בקרבך במקום אשר

יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו". כלומר, עלינו לדאוג לכך שאדם זה יוכל להתפרנס בכבוד, אין לדחוק אותו לחצר האחורית ולשולי הערים.

הרמב"ן (בהוספותיו לספר המצוות של הרמב"ם) קובע שהציווי לדאוג לרווחתו של הגר כולל בתוכו אף את החובה לחלל את השבת כדי להצילו: "שנצטוונו להחיות גר ותושב להציל אותו מרעתו שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שנטרף בכל כחנו בהצלתו ואם היה חולה שנתעסק ברפואתו וכל שכן באחינו ישראל או גר צדק שאנו מחויבים לו בכל אלה והוא בהם פיקוח נפש שדוחה שבת שנאמר: 'וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך' (ויקרא כה, לה) ומאמרם בזה בתלמוד גר אתה מצווה להחיותו" (פסחים כא, ב).

צריך לציין שהחוק הישראלי בנושא היחס ההוגן כלפי עובדים זרים הוא מן המתקדמים בעולם. חוק עובדים זרים (איסור העסקה שלא כדין והבטחת תנאים הוגנים) תשנ"א ותיקון משנת תש"ס דואג לכך שאנשים ונשים אלו לא ינוצלו לרעה ושזכויותיהם יישמרו.

ואולם אין די בקיומו של החוק, מה שנדרש הוא המוטיבציה האנושית הרואה בזר, באחר – אדם.

ענווה וכבוד

אפיונם של העובדים הזרים כשקופים, מחוקים, אינו תיאור מלא של המצב. הזר גם מפחיד אותנו, במיוחד הפועל הזר המנותק ממשפחה וחברה. הוא נראה לנו מאיים, נוטה לשכרות, שטוף זימה, תאב בצע, חסר רסן. לעתים הוא מביא אתנו מנהגים מזרים ומפחידים מתרבותו, מדתו. לכן אנו רוצים לשמור ממנו מרחק – שיגור באיזה מקום אחר, לא כאן. ייתכן שחלק מן הסיפורים הקשים על התנהגותם של העובדים הזרים אכן נכון, אך ברור שככל חברה נוח לנו לראות בזר את מייצג השחיתות המוסרית שכביכול אינה נחלתנו.

ההלכה אכן תובעת מן הזר הבא להתיישב בקרב הקהילה היהודית לשמור על כללי התנהגות בסיסיים. כך מנסח זאת הרמב"ם: "אי זה הוא גר תושב? זה גוי שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה עם שאר המצות

מחפש את הדום הפתוח

ריאיון עם הרב יובל שרלו

נוכח שוב ושוב לדעת שיש בציונות הדתית אנרגיות אדירות. לדעתי, אנחנו הציבור הכי אנרגטי במדינת ישראל. בכל הפגנה, בכל כנס, אפילו אם נושא ההתקהלות הוא 'מוסריות גידול החסה בסין' – אתם תראו שם בעיקר דתיים".

אולי מפני שזה ציבור ש"מאורגן" עד גיל מבוגר במוסדות (ישיבה, קהילת בית הכנסת וכו') ולכן "מגויס" בקלות? אולי זה מעיד דווקא על עדריות כלשהי בציבור הזה? "אדרבה, אולי בזכות הקהילה והמוסדות. זה הכוח וזה מקור האופטימיות שלי, גם אם לא מקור הוודאות בכך שהתנועה לא תתפורר. אני, אמנם, הקמתי כאן מוסד אחד, אבל, אילו רק היה לי פנאי, לא הייתי נשאר במקום אחד. הייתי ממש הולך מעיר לעיר ומכפר לכפר ומעורר אנשים".

מעורר לקראת מה? מה עליהם לעשות? "קודם כל – שילמדו תורה. אחר כך גם שיתגייסו ליעדים לאומיים. ה"דוסיות" היא עניין מאוד מאוד חשוב לי. אם צריך להגדיר, אני משתייך/קרוב אולי לזרם ה"חרד"לי", החרדי-לאומי. אני עדיין חולם לחנך וליצור את "הדוס הפתוח" האמיתי. שיהיה פתוח, אבל שיהיה גם "דוס" של ממש".

איך נתפסת בעיניך תנועת "נאמני תורה ועבודה" בהקשר הזה?

"אני מסכים עם דברים רבים הנאמרים ונכתבים במסגרת "נאמני תורה ועבודה", ובכל זאת אני נמנה עליהם מפני שמתקבל אצלי הרושם שרוב סדר היום שלהם הוא לא פוזיטיבי - הם לא מתרכזים בהגברת לימוד תורה, למשל. הם 'התלבשו' על תחומים כמו מעמד האשה, תגבור לימודי החול ---"

מעמד האשה הוא לא תחום פוזיטיבי? "אולי ההבחנה הנכונה היא לא פוזיטיבי/נטיבי. אני אשמיע כאן הגדרה "מהבטן", ותסלחו לי על אי דיוקה: יש בהם משהו לא מתחום



תמר ויס ואלי ויסברט

שבאזור, ואחר כך להרחיב מעגלים".

מדוע דווקא הציבור הציוני-דתי עומד בראש סדר העדיפויות? האם לא דחוף יותר לקרב את החילונים ליהדות?

"הציונות הדתית נמצאת באחת משעוניה הקשות ביותר. היא חווה כמה רעידות אדמה במקביל: השינוי במעמד האשה, החילון, מעמד האוטוריטות, ערעור המשפחה, שאלת ארץ ישראל, ועוד. קרה בעבר שתנועות נעלמו מעל פני האדמה, ולכן ברור לי שאף עתידה של הציונות הדתית מוטל בספק. כל אחד מן המשברים שעוברים עליה יכול היה להפיל תנועה שכמותה – וכאשר כל ה'רעידות' מתרחשות בו זמנית, על אחת כמה וכמה".

אם תנועה לא מצליחה להחזיק מעמד באופן טבעי, כיוון שהיא אינה מתאימה לזמנים המשתנים, מדוע להתעקש בנסיגות "להצילי אותה"?

"החזון שלי הוא מדינת ישראל ציונית-דתית. עבורי זו אינה גחמה בלבד אלא מטרה מרכזית, ולכן אם חלילה לא תתגבר הציונות הדתית על המשברים הפוקדים אותה, זה יהיה אסון בעיניי. אני רוצה להיות שותף למאמץ למניעת ההתפוררות. המצב הוא קשה, אבל אני אופטימי. האופטימיות שלי נובעת מכך שאני

מזה ארבע שנים מנהל הרב יובל שרלו את ישיבת ההסדר בפתח תקווה, אחת מיישובות ההסדר הבודדות הממוקמות במרכז הארץ ולא בפריפריה, ונדרמה שדווקא במהלך שנים אלה הפך לדמות ציבורית מוכרת. אולי המעבר שעשה לאזור המרכז, לאחר תקופה של 12 שנה כר"מ בישיבת חיספין שברמת הגולן, הוא שהציב אותו גם במרכז מפת מנהיגי הציבור הדתי, ואולי הביאה לכך פעילותו במסגרת ארגון רבני "צהר" ובבית הספר הדתי לקולנוע ותקשורת "מעלה" – שתי מסגרות הנתפסות לא פעם כ"דתיות אבל פתוחות" ואולי אף כ"עושות יחסי ציבור ליהדות", ובכך משתלבות היטב, כך נראה, בתדמית שנוצרה לרב שרלו, ובתפיסה שהוא עצמו דוגל בה.

האם ההחלטה להקים ישיבת הסדר דווקא בלב עיר חילונית נובעת מקו זה?

"הקמת הישיבה נובעת קודם כל משאיפה אישית שלי לעצב ישיבה כראות עיניי. חלק משאיפה זו היא בהחלט להביא את התורה לגוש דן. עבורי, אישית, לגור בעיר כמו פתח תקווה זה דבר קשה באופן בלתי רגיל. ממש קשה לצאת לרחוב. אבל בחרתי להקים את הישיבה דווקא כאן, כדי להתחיל מהגברת תלמוד התורה בקרב הציבור הציוני-דתי

לנאמני תורה ועבודה יש מאמרים יפים, ביטאון יפה, אבל ברק בעיניים ומסירות נפש - אין".

ולא כמורדים. כמובן שקשה לחולל מהפכה נפשית ולהצית אש בעיניים כאשר אתה בסופו של דבר ממשיך את מה שקיים, אבל אני מאמין שאנחנו עומדים בזה. הציבור הוא המבחן האמיתי לכך – השאלה היא עד כמה הוא מחפש עול רבני הלכתי".

האמנם נדרשת קהילה שמקבלת עול? בקהילות רבות הרב מתפקד כנותן שירות דת, ואנשי הקהילה פונים אליו על פי צורכיהם ורצונם. "אני סבור שזהו פחות במעמדו של הרב. רב ראוי להיות רב רק אם הוא יודע גם לתבוע. אני חושב שהציבור מקווה שהרב יבוא גם בדרישות".

דיברת על שינוי שדרוש לציונות הדתית המתפוררת, על מהלך שישישם אותה. נדמה שכבר שנים תלויה באוויר הציפיה למנהיג שיצמח מקרבנו; כבר זמן רב מאוד אנו שומעים תחזיות על פיהן עוד מעט-כך ונדע להתמודד עם כל הקשיים ולהיענות לכל האתגרים... מהם בעיניך הצעדים הדרושים לשיקום הציונות הדתית?

"איני מאמין במנהיג אחד. אני מאמין במספר מוקדי הנהגה. אסביר את עצמי: הצעד הראשון הנחוץ הוא גיבוש דגל חדש. התרומה העצומה של גוש אמונים לציונות הדתית ולארץ ישראל היא שהעניקה זהות של הובלה לציבור הדתי. עם התעמעמות אור תנועת ההתיישבות התפרק בעצם גורם מלכד. דרוש דגל חדש, והדגל שאני מציע הוא מדינת התורה. אני מדגיש "מדינת תורה" ולא "מדינת הלכה"; תורה - ראשית במובן של דרך ארץ, ושנית במובן אימוץ תכניה של תורת הנביאים. הצעד השני, ואולי המקביל, הנדרש, הוא להתרגל לכך שלא מדובר בדגל עשוי מקשה אחת אלא במעין רשת, שכן היא כוללת את עולם האקדמיה, את עולם הישיבות ועוד ועוד. כל אלה מגובשים סביב אותו דגל, אבל לא במוקד אחד".

אתה מצייר, למעשה, מציאות לא הנהגה?

איך הרגשת כששמעת על החרמת ספריך? "בשלב הראשון זה עניין פוגע. אבל בסופו של דבר זה בעיניי כל כך מטופש. הניסיון לחסום תלמידים מלקרוא דבר מה בדורנו נראה לי מראש בלתי אפשרי".

ממכתבך (ראו ציטוט במסגרת) עולה שגם אתה פוסל קריאה בספרים מסוימים, על מה בעצם אתה מוחה?

"לבית המדרש אני אכן מכניס ספרים רק לפי הקריטריונים שתיארתי במכתב. אולם בספרייה נפרדת אכניס גם ספרים אחרים, כמו את ספריו של פרופ' שביד, למשל. אני סבור שתלמידים צריכים להיחשף לחומרים אקדמיים ולו רק מהסיבה הטקטית שרבים מהם ייחשפו אליהם ממילא מאוחר יותר, בבר-אילן, והם עלולים לחוש מרומים מכך שלא הכירו להם את החומרים הללו קודם לכן. אבל, אני לא אכניס את הספרים האלה לבית המדרש כבר בתקופת הישיבה, כי חשוב לי שהישיבה תהיה מקום לא-נורמלי, כלומר – מחוץ לנורמה. זוהי תקופה של חוויה מאוד ממוקדת, מהפכה אנושית. לא במקרה רוב ישיבות ההסדר, חוץ מזו שאני עומד בראשה וזו שברמת גן, בנויות על תאוריית הניתוק. הרבה יותר קל ללמוד תורה כשאתה רחוק. דא עקא, כשאתה עוזב את הישיבה נוצר פער גדול מדי. ישיבה במרכז הארץ אמנם אומרת לתלמידיה מראש דבר אחר - היא אומרת 'התורה אפשרית גם כאן', אבל זו תזה שזקוקה עדיין להוכחה. לכן אני משתדל לתת לתלמידיי את חוט השדרה האמוני, איזושהו גרעין בוער פנימי. אני לא עוסק איתם בשאלות מחקריות בדבר היווצרותה של שלשלת מסירת התורה בישראל אלא פשוט לומד אתם את השלשלת עצמה".

אפשר להניח, אם כן, שאתה רואה את עצמך ואת הרבנים הצעירים בני דורך, כחלק מן השלישלת הזו, כממשיכייה?
"מוקדם מדי לומר. הדבר תלוי בכמה נהיה באמת 'מחוברים' ונדע לפעול כממשיכים

ה"דוסיות" אלא מתחום החילוניות. זו חברה שקשורה מאוד לפתיחות, אבל אני כאמור מחפש את "הדוס הפתוח", והיא לא מעניקה לי את הדוס, שהוא מה שחשוב לי באמת. גם בנושאים שבהם עוסקים אנשי אותה חבורה הם הולכים לא פעם רחוק מדי, לטעמי. אם כי, זה, כמובן, נתון לוויכוח. אבל מעבר לכל זה, "ניכרים דברי אמת" - בעולם החרד"לי יש ברק בעיניים, שאותו עוד לא מצאתי במקום אחר: אנשים מוסרים את עצמם על לימוד תורה. לנאמני תורה ועבודה יש מאמרים יפים, ביטאון יפה, אבל ברק בעיניים ומסירות נפש - אין".

לאחרונה דווקא אתה הואשמת על ידי עמיתך ב"ישיבות "הר המור" ו"שבי הברון" במה שנראה בעיניהם, כנראה, כ"חוסר דוסיות" וכפתיחות מופרזת (ראו מסגרת). "ידוע כי שבעים פנים לתורה" - כותב לך תלמידו של הרב בלייכר על ספריך, "אך ישנו גם הפן השבעים ואחד שהוא מחוץ למחנה". ראשית, אני רוצה להבהיר שלמרות שההתכתבות הזו החלה כהתכתבות אישית ביני ובין הרב בלייכר, ופורסמה בעולם הישיבות ללא ידיעתו, אני שמח שהיא פורסמה, כי בעיניי מדובר בדוגמה יפה מאוד למחלוקת ראויה ומכובדת. באשר לתפיסתן החינוכית של הישיבות שהחרימו את ספריי - היא אינה נושא לדיון פומבי וציבורי אלא להעמקה אישית ויסודית".

מדוע? אולי צריך למחות על גישתם? אולי לא צריך להשתמש בנרמה פייסנית כמו זו שבמכתב התגובה, שלך לאותו תלמיד, "אשרי הרב בלייכר ואשרי ישיבת שבי הברון", אלא לקום ולומר: "אנחנו שונים מהם?"
"איני חושב שעיקלתי פינות באותו מכתב תגובה. המעטפת הנאה של המכתב הינה מעטפת, אבל הדברים נאמרו באופן חד וברור. מאוד חשוב לא להיקרע אחד מעל השני. תפיסת עולם לא צריכה להפריע לשבת יחד. בדיוק מסיבה זו שיטת ההחרמות היא ירודה בעיניי".

"אני מתאר מצב שבו אין מנהיג אחד, אבל יש ויש מוקדי הנהגה שונים".

בעצם, כיום כבר קיימים מוקדי הנהגה שונים, מהו השינוי שעדיין נדרש בעיניך?

"ישנן שלוש בעיות מרכזיות. האחת – בחלק מן המוקדים, בעיקר במרכזי התורה, אין הזדהות לכתחילה עם הציונות הדתית. מוקדים אלה אינם עוסקים בתחומים של מעורבות בקהילה, חשיבות דרך ארץ, לימודי חול, ועוד. הבעיה השנייה היא שאין כיום ניסיון

לגבש את כל המוקדים הקיימים, לקשר ביניהם. הבעיה השלישית והחשובה לא פחות היא שאנחנו משקיעים ללא הרף המון אנרגיות בנוער, בעוד שלבני הגילאים 25–40 אנחנו לא מציעים שום דבר שעשוי להזין את תפיסתם הציונית-דתית. והרי אחרי ה'הסדר', פחות או יותר, ברגע שהעטיפה המגוננת נעלמת, משתנות אצלם במהירות הרבה מהתפיסות. מתגלים להם תחומי חיים שהם לא נחשפו אליהם עד כה, ויחד עם ה'התברגנות' הטבעית לשלב זה, נוצר צירוף קטלני. אין

לי הצעה לפתרון בעיית בני הגיל הזה. זה לא ציבור שממילא שבוי אצלך, אתה צריך למצוא דרך למשוך אותו. אני מאמין שאם יצליחו להציע להם משהו גדול – הם יבואו. נוכחתי בזאת בכנס 'הקהל' שהיה בסוכות בסמינר אפעל – תשעים וחמישה אחוז מהאירועים שם היו הרצאות של רפורמים או מופעים של זמרים, ושמונים וחמישה אחוז מהקהל היו דתיים בני הגילאים שהזכרתי".

רבנים מן הציונות הדתית האורתודוקסית

ה פ נ ה ש ב ע י מ ו א ח ד

לפני כשנה הוציאו שתי ישיבות ציוניות את ספריו ומאמריו של הרב יובל שרלו מבין כותליהן: האחת – ישיבת "הר המור" שבירושלים, בראשותו של הרב צבי טאו

של אבות האומה, המתוארים בו כבני אנוש, על תשוקותיהם וחולשותיהם. במקום אחר הואשם הרב שרלו בחוסר הבנת המניעים של הרב קוק לעיסוקו בהלכה ולא בהגות באחרית ימיו (הכוונה לחיבור ההלכתי "הלכה ברורה" על התלמוד).

בעקבות שיחה ביניהם, שלח הרב יובל שרלו מכתב לרב בלייכר ובו הביע כאב על הדרך החינוכית של הוצאת ספרים ואיסור הקריאה בהם. מכתב זה, שנכתב באופן אישי לרב בלייכר, מצא את דרכו אל תלמידי ישיבת "שבי חברון" וישיבות אחרות. הרב בלייכר ביקש מתלמידו יאיר הלוי, להשיב על המכתב. בתשובה מפורטות הבעיות החמורות שבדברי הרב שרלו, בעיני הכותב. במכתב רחב נוסף השיב הרב שרלו על הטענות נגדו. להלן קטעים נבחרים משני המכתבים האחרונים, שנכתבו מלכתחילה לפרסום.

כותב יאיר הלוי לרב שרלו:

"יש לרומם את תפיסתנו את אבות האומה בכל דרך אפשרית, וכל מה שנרומם אותם בשכלנו – לא נגיע להבנתם כראוי [...]. אנו חייבים להבין שאין מדובר באנשים כערכנו

כלל [...]. אנו עומדים בפני מתקפה אקדמית שבאה למחוק את כל הקדושה שביחסנו לאישי התנ"ך ולאבות האומה כעומדים הרחק ממעל לאדם הפשוט בן ימינו [...]. אם דוד המלך נכשל בנסיונות של יצרא דעריות שרוב האנשים הפשוטים כיום היו עומדים בהם – למה לנו לומר תהלים, או להיאחז בעיר דוד או בחברון [...]. יודע אני שכבוד תורתו מסתייג מ'חיפוש חטאי אבות', ובכל זאת סבורני שאם יבדוק היטב ימצא כי הוא מושפע מאותה גישה, שבית גידולו של כבוד תורתו נגוע בה... כאשר אנשי אקדמיה 'מלומדים' מדברים כלפי האבות הקדושים בסגנון כזה אנו יודעים להיזהר, שהרי כך מקובל באקדמיה מקדמת דנא, אבל כאשר כותב כך רב – קוראים זאת אלפי אנשים ללא כל מנגנוני הגנה [...]. ידוע כי שבעים פנים לתורה, אך ישנו גם הפן השבעים ואחד, שהוא מחוץ למחנה. חובתו של כל רב ומחנך אשר מוצא בספריית המוסד שלו ספרים שיש בהם לדעתו נזק ממשי לחינוכם ולהתבדלותם של תלמידיו [...] להוציא ספרים אלה מיד... ומי שרוצה להיות בטוח שהוא הולך בדרכו של הראי"ה קוק זצ"ל לא יוכל להסתפק בלימוד כתביו [...] – זוהי החשיבות העצומה של הלימוד גם מרבנו הרב צבי יהודה זצ"ל (...) וכן הלימוד



מימון משה, החרמתו של אוריאל אקוסטה, מוסקבה

(ישיבה שהתפצלה לפני שנים אחדות מישיבת "מרכז הרב"), והשנייה – ישיבת "שבי חברון" שבלב חברון, בראשותו של הרב משה בלייכר. מאמר אחד של הרב שרלו נתפס כפוגע בכבודם



ברברה קרוגר, ללא כותרת
(אינו זקוקים לעוד גיבור) 1987

עשויים עדיין להיות רלוונטים לגילאים האלה?
"אם יתברר שהם לא רלוונטים לגיל הזה,
אז הם לא רלוונטים - נקודה".

מה תהיה, לדעתך, יכולת ההשפעה של רב
על בני גילו אם השכלתו של הרב אינה כוללת
שום מסלול אקדמי בעוד בני קהילתו הם
בעלי השכלה אקדמית רחבה?

"אני לא למדתי באקדמיה, אבל יש לי
אוריינטציה אקדמית – אני מכיר את השיח
האקדמי ואת עמדות היסוד בתחומים מסוימים.

כיום, רב ללא אוריינטציה אקדמית לא יצליח
להיות מנהיג בציונות הדתית בשל הפער
הגדול בינו ובין קהלו. זה תנאי הכרחי להנהגה,
אם כי, כמובן, לא תנאי מספיק".

אם אוריינטציה אקדמית אינה תנאי מספיק,
מהי אם כן הליגיטימציה של האקדמיה כאחד
ממוקדי ההנהגה עליהם דיברת?

מתלמידיו הקרובים ביותר של הרב צבי יהודה".

מתשובת הרב שרלו:

"הכלל היסודי והעיקרי הוא שאנחנו מבקשים
ללמוד את דבר ה' במלואו, ולא קובעים לריבוננו
של עולם מה עליו ללמד אותנו, או מה נראה
בעינינו. כאן אכן חוטא רוב מוחלט של העולם
האקדמי חטא נורא: הוא בא אל כתבי הקודש
שלא מגישה קדושה וטהורה[...] הוא מתבונן
על דמויות המקרא עם מה שהוא חושב שהם
הערכים הנכונים, ומכוחם הוא מוציא משפט
על גדולי האומה... בשל כך, לעולם איני משתף
פעולה עם לימוד תנ"ך 'חילוני', ועם מי שאינו
מקבל את קדושת כתבי הקודש[...] מבחינה
מסוימת דווקא אתה עושה כמעשיהם של
החילוניים... אין הדרך שהצעת מאזינה לדבר
ד' [...] אלא מבקשת להניח הנחות מוקדמות
שאינן עולות בקנה אחד עם דברי הנבואה
ובכך אתה מוציא לעז על הנבואה, ואף אינך
מאזין לדבריה[...] עליונותם של האבות לא
נבעה בשל העובדה כי היו דמויות ערטילאיות,
המנותקות לחלוטין מסדרי הגדול שלנו, אלא
דווקא בשל ההפך המוחלט[...] הם חיו חיי
יצירה ועמל, מסחר וחקלאות, יחסים מדיניים
וחיי אישות, ועם כל זה היו מעל ומעבר
להשגתנו[...] התאהבות אנושית אינה משפילה

את האבות כי אם בונה את הקומה הראשונה
עליה תבנה קומת הקשר בין מידת התפארת
לבין משיח בן יוסף[...] דומני שאחת הסיבות
העיקריות לעזיבת תורה ומצוות בדורנו, גם
על ידי מי שצמח במשפחה ההולכת בדרכי
ד', נעוצה דווקא בעמדה זו, המבקשת להפקיע
מגדולי המעלה[...] את הבסיס היסודי והטבעי
של חייהם. שנאה פנימית זו שאנו חשים כלפי
דבריהם (של אנשי האקדמיה – תו.) לא תסמא
את עינינו מלראות את האמת המורכבת משני
הצדדים של המטבע".

בעניין המחלוקת לגבי הראי"ה קוק כותב הרב
שרלו: "בישיבת שבי חברון[...] משודרת
התפיסה כי מי שלא צמח בשרשרת 'מסירת
התורה' של משנת הראי"ה, קרי, הרב צבי
יהודה זצ"ל, והרבנים צבי טאו ותלמידיו...
אינו רשאי לקרב אל הקודש[...] למותר לציין
שאני רואה נזק גדול למשנת הראי"ה בטיעון
זה, והכנסת דברי הרואה הגדול לגטו רוחני
מצומצם[...] בין שורות מכתבך בולט זלזול
בבית מדרש שונה מזה שצמחת בו[...] בית
מדרש זה (שבו התחנך הרב שרלו - תו.) הינו
בית מדרש מפואר, וגדולי התורה בו הם
'אמיתיים' דיים[...] (וביטויך) מוכיחים מיניה
וביה דברים שכתבתי על היחס הנקוט בחברון

לבתי מדרש אחרים".

לגבי גישתו כלפי הוצאת ספרים מבית המדרש
הרב שרלו מסביר: "אף אני מוציא ספרים מבית
המדרש[...] אין אנו מסכימים כלל ועיקר כי
כל דבר ראוי להאמץ[...] אף על פי כן אני מוצא
שני הבדלים עיקריים בין תפיסתי החינוכית
והתורנית ובין מה שמיוצג בקריאה שלא ללמוד
את ספריי. השאלה הראשונה היא מוטת הכנפים
של סובלנות זו. הקריטריונים שלי לאולם
הישיבה הם שניים: ראשון שבהם הוא הוצאת
כל ספר שלא נכתב מתוך אמונה מלאה בתורה
מן השמיים[...] קריטריון שני הוא [...] כל
ספר שלא נכתב מתוך רצון להיות חלק מכלל
התורה (ושאינו) מכבד חכמים אין לו מקום
בבית המדרש. בשל כך איני מסכים כי ספריו
של פרוף' ליבוביץ', לדוגמא, יהיו בבית המדרש,
אף שנכתבו מתוך אמונה עמוקה. אני מתרשם
כי מוטת הכנפיים שבשיבת שבי חברון דומיה
צרה בהרבה מזו שאני מחנך לקראתה[...] עניין
שני הוא[...] (ש)הוצאה אל מחוץ לבית המדרש
אולי מקרינה התנגדות טוטאלית לדבריי, וזה
לכשעצמו לגיטימי, אך גם מקרינה סוג מסוים
של דרך התמודדות. דברים שכתבתי נקראים
מחוץ לבית המדרש של ישיבת שבי חברון
ובנותיה, ובשל כך לא יהיה ניתן להתמודד עמם
על ידי החרמתם". ■

רב ראוי להיות רב רק אם הוא יודע גם לתבוע. אני חושב שהציבור מקווה שהרב יבוא גם בדרישות

שאין בה יראת שמים".

אז איך מחליטים "אני רוצה להקים ישיבה, אני רואי להנהיג ולעמוד בראשה"? מה צריך בשביל לעמוד בראש ישיבה?

"תראו, אני עובד עשרים ושמונה שעות ביממה, שמונה ימים בשבוע, וכמעט לא עוזב את הישיבה, למרות שמתקבל הרושם שאני מסתובב בארץ. המבחן בעיניי הוא לא כמה תלמידים מגיעים לישיבה, אלא איך הם יראו כשהיו בני שלושים. בסופו של דבר מעמדו של כל רב נקבע על ידי איכות הציבור שמקבל אותו, ולא על ידי הכמות. אבל לעצם השאלה, אני לא משוכנע עד עכשיו. זה דבר שעומד למבחן בכל רגע." ■

ומתן עם עולם זה. אקדמיה שמגמתה מחקרית בלבד היא בלתי לגיטימית בעיניי. לגבי מרצים, הכלל שלי הוא "ראתם קודמת לחכמתם".

האם מכאן נובעת התבטאותך במכתב המדובר: "של נעליך מעל רגליך, הייתי אומר לאיש אקדמי נלוצה, כי בעיסקך בדוד המלך לא הגעת לקצה קרסוליו ביכולתו לעשות תשובה...?"

"אחת הבעיות הקשות בדיון ציבורי היא להציג עמדות מורכבות. אני נופל בזה הרבה, השומע שומע מה שהוא רוצה. כך או כך, יחסי לאקדמיה ברור: זהו מוקד חיוני, לא רק לגיטימי. לכן אני יוצא נגד הרב בלייכר שיוצא נגד האקדמיה, ויוצא נגד האקדמיה

"אקדמיה היא מוקד לגיטימי, אבל לא כשחקן יחיד על המגרש. כל מוקד שלא עומד בזיקה – זיקה, לא כפיפות – לעולם התורה, הוא בלתי לגיטימי בעיניי".

מה זו זיקה, מבחינתך? אם דרישתך היא להחליט מראש להימנע ממסקנות מסוימות במהלך חקר האמת האקדמי - האין בכך כפיפות? זיקה היא שאיפה לעולם התורה או משא

לקראת אביב במרכז יעקב הרצוג

התאריך:

ימים ראשון עד רביעי
ה'ח' באדר תשס"ב
17-20 בפברואר 2002

המחיר:

לזוג: 1,500 ש"ח
ליחיד בחדר זוגי: 750 ש"ח
ליחיד בחדר נפרד: 880 ש"ח
*המחיר כולל פנסיון מלא ואינו כולל כניסה לאתרים ולחמי יואב.

פרטים והרשמה: חגית ננות

מרכז יעקב הרצוג

קיבוץ עין צורים

טל' 08-8501420/3

קיום התכנית תלוי במספר הנרשמים.

על תחפושות שקרים ואשליות -
יהדות, אידאולוגיה, פוליטיקה
ופמיניזם - במגילה ובימינו

הנכם מוזמנים לנופש ייחודי
במרכז יעקב הרצוג
ובאירוח הכפרי בעין צורים,
נופש של חילוף עצמות וחילוף מחשבות.

בתוכנית:

הרצאות, סיורים, סדנאות, לימוד יצירתי
ביקורים בחמי יואב, ערבי תרבות ועוד
הכל באירוח כפרי ובאווירה ביתית

מרצים מצוות מרכז הרצוג:

טובה אילן, יוסקה אחיטוב, ד"ר גילי זיוון
ד"ר אבינועם רוזנק ואחרים



"שעשאה כלי"

על זיקת האישה לבעלה

א. חומר - צורה; אישה - איש:
בירורים סמנטיים

במסכת סנהדרין שבתלמוד הבבלי מצינו שורה של מימרות אמוראיות המתארות את עוצמת קשר האהבה בין איש לאשתו, ובמיוחד בינו ובין אשתו הראשונה. ברוב המימרות ההתייחסות היא מנקודת מבט גברית, ורק בשתיים מהן מופיעות מימרות האמורות לשקף גם את נקודת המבט של האישה.³ באחת מהן נאמר: "אמר רב שמואל בר אונאי משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר (ישעיהו נד) כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו". הקורא הרגיש יזהה בניסוח תלמודי זה, המתאר את האישה ככורתת ברית בינה ובין בעלה (בהבדל מניסוחים במקבילות אחרות) נימה המשקפת עמדה עצמאית של האישה. כריתת ברית היא ביטוי להתחייבות הדדית, והיא נעשית בדרך כלל בין שני בעלי ברית עצמאיים. שני בעלי הברית זכאים בסיטואציה מסוימת מוסכמת לתבוע את זולתם על הפרת ברית.

נעניין עתה במרכיבים הלשוניים האחרים במטאפורה זו ובזכרי הלשון שהתפתחו בסביבתם.

1. האישה - כלי שאינו גמור
רש"י בסוגייתנו מסביר: "גולם היא - קודם שנבעלה. גולם - כלי שלא נגמר קרוי גולם". המטאפורה "גולם" המיוחסת לאישה הבתולה ומצביעה עליה ככלי שלא נגמר, היא מושלמת. ההגדרה אישיות בלתי מושלמת. ההגדרה של גולם כ"כלי שלא נגמר"

מופיעה הרבה בהלכות טומאה וטהרה, בהן יש חשיבות להבחנה בין כלי גמור לכלי שאינו גמור, לאור הכלל שכל כלי שאינו נחשב ככלי גמור אינו מקבל טומאה והרי הוא טהור. מאידך, בהלכות שבת ויום טוב יש חשיבות להבחין בפעולה שעושה את הגולם לכלי,

המטאפורה "שעשאה כלי" המסבירה את זיקתה של אישה נשואה לבעלה עברה תמורות רבות מאז נטבעה בתלמוד. במרוצת השימוש בה בהגות ובהלכה היא שיקפה התייחסויות שונות לאישה - המיוצגת על ידי הביטויים "כלי" ומאוחר יותר - "חומר".

"לדיאלוג מודע עם המטאפורה הזאת, מתוך מודעות לתולדותיה הארוכים והנפתלים, נודע תפקיד גורלי להמשך חייה בספרות ובחיים".

יוסקה אחיטוב

לא מבוססות. לדימויים לשוניים יש תפקיד מכונן, בין השאר משום שהם משמרים לא רק את זכרי הלשון אלא גם את זכרי המציאות החברתית. ככל

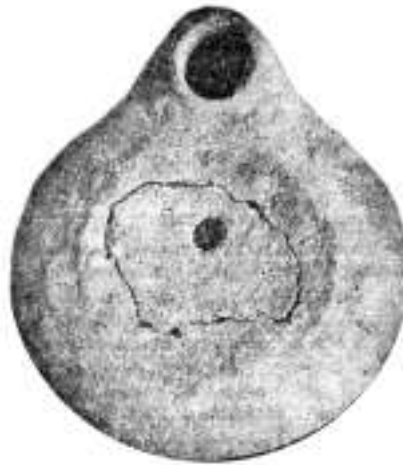
נקודת המוצא של דיוננו היא המטאפורה "שעשאה כלי" המיוחסת לבעילה הראשונה שהכלה הבתולה נבעלת על ידי בעלה. מטאפורה זו, שנזכרת לראשונה בתלמוד, קנתה לה אחיזה מסוימת במקורותינו, בספרות ההלכתית ובספרות השו"ת, כמו גם בספרות הקבלה והחסידות. מטאפורה זו שימשה בדיעבד לביסוס מערכת היחסים הראויה בין הבעל ובין אשתו, וקיבעה את חזקת זיקת האהבה של האישה לבעלה הראשון. כדרכה של מטאפורה, ראשיתה חושפת ואחריתה מקבעת. ראשיתה חושפת את מעמדה הא־סימטרי, המשני והבלתי שלם לעצמו של האישה בעולם הערכים של החברה היהודית



"צורת האשה החשוקה מתחזקת ועל דודה מתרפקת", ספר משל הקדמוני, גרמניה 1450.

לשון, הלשון העברית היא אחד הכלים המובהקים לשימור הרציפות התרבותית, ולענייננו, היא שימרה גם את יחסי אי השוויון שבין האיש ובין האישה ששררו בעולם העתיק בכלל ובחברה הישראלית העתיקה בפרט.²

התלמודית, ומשקפת את מעמדה במשפחה ובחברה. באחריתה, ככל שנמשך והלך השימוש במטאפורה זו ולש אותה מפנים שונות ורבות, כך הלכה והשתלטה המשמעות הליטראלית-מילולית על התודעה החברתית, עד כי נודעו לה אפילו תוצאות נורמטיביות



מכאן קצרה הדרך לזהות את ה"צורה" עם "צלם אלוהים" שבאדם. האדם נוצר כך ש"צורתו" תשלוט ב"חומר". לפיכך, מי שאינו מממש את הפוטנציאל השכלי הזה בחייו, הרי הוא משול לבהמה ומאבד את "צורת" האדם שבו. "וכבר ידעת כי כל מי שלא הגיע לו הצורה אשר ביארנו עניינה [=שהיא צלם אלוהים ודמותו, דהיינו השכל בפועל] הוא אינו איש, אבל בהמה על צורת איש ותבניתו".⁶

4. תכונות אופי נשיות

ההקרנה של תכונה "חומרית" הפכפכה זו על השדה האנושי-מוסרי הופכת אותה מתכונה "טכנולוגית-פיזיקלית" לתכונה אופי פגומה של חוסר נאמנות. הכינוי התלמודי "גולם" שהוענק לאישה, חוזר ומקריין מעתה, לאחר שטבל בים המושגים הפילוסופיים הללו, על דימויה של האישה. מכאן קצרה הדרך לדימוי כללי של האישה לחומר, לישות חסרת ייחוד משל עצמה; שמקבלת את "צורתה" מבעלה, ושכשלעצמה היא מסוגלת להחליף צורה. משהוטבעו תכונות אלה בדימוי של האישה, הופכת האישה

עצמה לשמש כמטאפורה. לא ה"חומר" הוא מטאפורה לאישה אלא מעתה האישה היא מטאפורה ל"חומר". כאשר הפילוסוף מבקש להסביר לקוראיו את משמעו של המושג "חומר", דהיינו "היולי", הוא מדמה אותו לאישה. וכך מצינו את הרמב"ם במורה נבוכים טורח לחשוף בדימוי של האישה הזונה בספר משלי את המשמעות הפנימית האזוטריק של מושג ה"חומר" שבו עסק החכם הפילוסוף, הלוא הוא שלמה המלך:

"ומה נפלא מאמר שלמה בחכמתו, בדמותו החומר ב'אשת איש זונה', כי לא ימצא חומר מבטלי צורה כלל – אם כן הוא 'אשת איש'

2. חומר וצורה בפילוסופיה האריסטוטלית למונח "גולם" בלשון חז"ל, נוספו בימי הביניים רבדי משמעויות נוספים שחלקם לקוחים מן הפילוסופיה האריסטוטלית שעסקה בהבחנות בין החומר ההיולי לצורה. לימים

לדימויים לשוניים יש תפקיד מכונן, בין השאר משום שהם משמרים את זכרי המציאות החברתית ככל לשון, הלשון העברית היא אחד הכלים המובהקים לשימור הרציפות התרבותית, ולענייננו, היא שימרה גם את יחסי אי השוויון שבין האיש ובין האישה אשרו בעולם העתיק בכלל ובחברה הישראלית העתיקה בפרט.

יתפתח ויתפרסם החידוש הלשוני מעשה ידיהם של בני תיבון, בדמותו של הצמד "חומר וצורה". הרמב"ם בכתביו העבריים עדיין משתמש בצמד המושגים "גולם וצורה". תכונתו העיקרית של ה"חומר" היא מעתה הפכפכותו, דהיינו, מוכנותו לקבל צורות עיצוב שונות.

3. מ"צורה" ל"צלם אלוהים"

צמד המושגים "חומר" ו"צורה" קנה לו שביטה גם באנתרופולוגיה האריסטוטלית, שאותה אימץ הרמב"ם, לאחר שה"צורה האנושית" זוהתה עם השלמות השכלית של האדם.

שכן זו היא מלאכה האסורה. וכך, למשל, אוסרת הגמרא במסכת ביצה, "ליטול אחד מן הגולמים של יוצר ולתחוב אגרופו בתוכו ולחקוק נר, שעושה כלי".⁴

אם נחזור למטאפורה הכלי ביחס לאישה, נראה כי כבר בהלכה התלמודית נתפסה מטאפורה זו במשמעותה המילולית, כיסוד לאיסור אפשרי של בעילת בתולה בלילי שבתות מדין מלאכה האסורה בשבת, אף שבסופם של דיונים נקבעה הלכה המתירה לבעול בתחילה בשבת.⁵

אכן, צריך לומר שבכמה וכמה מגדרי מלאכות שבת אין הבחנה בין כלים ובין בני אדם, ומה שחל על כלים חל – כמעט כמוהו מאליו – גם על גוף האדם. כל

המעין בדיונים המסועפים ובבירורים סביב העקרונות ההלכתיים כמו "דבר שאינו מתכוון"; "פסיק רישיה ולא ימות"; "מתקן" או "מקלקל", וכיוצא בזה, יחזור ויפגוש בסברות המשוות בין כלים לבני אדם. מטאפורת הכלי המיוחסת לאישה בהקשרים ההלכתיים שלנו, שקולה למטאפורת הבניין במלאכתו של הרופא הפותח פה

למורסא [= פתח לניקוז המורסא], ואיננה מחייבת, אפוא, פרשנות של יחס אינסטרומנטלי לאישה באשר היא אישה. לפיכך, אם מבקשים אנו לחשוף התייחסויות מגדריות עלינו לעמוד רק על אותם שימושים שנעשו במטאפורה זו לצורך קביעות נורמטיביות הנוגעות ישירות למעמדה של האישה או לביסוס קביעות המתמיימות לקבוע את תכונותיה ורגשותיה ה"אובייקטיביים" באשר היא אישה. רגשות אלה, הנוגעים למידת הנאמנות של האישה או לעוצמת האהבה שהיא רוחשת לבעלה, מהווים חלק מפסיכס הדימוי שלה ומשמים גורמים בשיקולים משפטיים והלכתיים שונים.

הרב קוק פוסק כי האישה חייבת להיות טפלה לאיש ותלויה בו. היא אמורה לתפקד בתור אם וכעוזרת לאיש, שהרי "העובדים העיקריים המה הזכרים, אם שהנקבות הנה עוזרות נאמנות"

והוא הוא העובר אחר כך לדורות הבאים: "ובאור ענין זה הוא סוד נמרץ נכון להעלימו, דע, כי אמרו בס"ה [=בספר הזוהר] בפרשת משפטים, כי כל אדם מניח חד רוחא באתתא בביאה ראשונה, כשעושה אותה כלי. והנה ההוא רוחא, הוא חלק נצוץ מנשמתו".¹⁰

6. תכונות אופי נשיות בתורת הרב קוק
עמוס במטענים הסמנטיים הללו, מורשת חז"ל, הפילוסופיה והקבלה, גיבש הרב קוק את כולם כאחד לכלל תפיסה אונטולוגית המקבעת את מהותה של האישה כשונה ממהותו של האיש ואת זיקתה הראויה של האישה אל האיש, וגוזרת ממנה הלכות והדרכות חברתיות, משפחתיות ותרבותיות.¹¹ לענייננו חשוב לציין את השימוש שעושה הרב במונחי "חומר" ו"צורה", לצורך ההבחנה המהותית בין האיש ובין האישה. כך בפירושו הנודע לברכת "שלא עשני אשה"¹² בו הוא מכריז כי "נשמת [ה]איש פועל, יוצר, מחדש ומרחיב פעלים והגיונים, שאיפות ומעשים, ע"פ עצמיותו הפנימית במערכי קדושתו, הנעלה מנפש האשה הנחשבת כחומר לגבי צורה, לעומת נשמת האיש הצורתית". התכונה ה"חומרית" של האישה באה מכוח הטבע, האינטואיציה והחושים, שהם הדומיננטיים אצלה, וראוי שישארו כמות שהן ולא יתעדנו וייחלשו על ידי השכל הלימודי,¹³ בעוד שהתכונה ה"צורתית" של האיש היא "השכל הטהור, שהוא הפועל העיקרי והוא המתגבר באנשים זכרים",¹⁴ התכונה האבסטרקטית ה"חומרית", ההפכפה שפגשנו אצל הרמב"ם במטאפורה הנשית שלו, "תורגמה" אצל הרב קוק לתכונת אופי קונקרטית של האישה הנתונה להכרעות על פי הרגש שהוא דומיננטי אצלה. "כל כך רפה אצל האשה הקשר לקדושת השבת והוא הדין לקדושת התורה כולה, עד שבפגשה איזה מכושול קטן ברגשי האם מיד תשים למרמס הקדושה העליונה הזאת".¹⁵ מאידך, התכונה האבסטרקטית של ה"צורה" שזוהתה אצל הרמב"ם עם הצלם האלוהי, השכל הפועל, כשהיא מנותקת מהזיקה

5. חומר וצורה בשיח הקבלי:

מושג "צלם אלוהים" הקבלי, הקרוב לתפיסה המסורתית של חז"ל, איננו עומד אך ורק על האנתרופולוגיה הדואליסטית, המבחינה בין נשמת אלוה ממעל, השוכנת בתוך גופו של אדם, ובין הגוף עצמו שמקורו בתחתונים. התפיסה האנתרופולוגית המסורתית שזכתה לפיתוח ולהדגשה יתרה אצל המקובלים, החל ברמב"ן ובראשוני המקובלים, ייחסה מעמד אלוהי כלשהו לא רק לנשמה אלא גם לגוף האדם עצמו. בעל הזוהר משתמש במונח "דיוקן" לציון צורתו ותבניתו של כל ילוד, והוא מניח מציאותם של דיוקנאותיהם של בני האדם במקביל בשמים ובארץ. הקב"ה צר צורה, מצייר את כל הדיוקנאות של בני האדם העתידיים להיוולד, ומקבילותיהם ימצאו לעילא. ה"צורה" מזוהה עם ה"צלם האלוהי" שהקב"ה מטביע באדם היילוד. בקבלת האר"י אנו עדים לפיתוח מעניין של דימוי הזכר שעושה כלי ולהעברתו לעולם האלוהי. על פי דרכם הרבו המקובלים לתאר את הדינמיקה המתרחשת בעולם האלוהות גם במונחים הלוקוחים ממערכת היחסים בין איש לאשתו. הם לקחו את המטאפורה הזאת והעבירו אותה לעולם האלוהות ובאמצעותו הצביעו על ההקבלה הצורנית בין מה שמתרחש בעולם האלוהי ובין מה שמתרחש בעולם האנושי.

לא כאן המקום להאריך בסוגיה זו שהאריכו בה רבים, ולכן אציין מספר שימושים כדי שנוכל להתרשם מן הקליטה של המימרה החז"לית על האיש שעושה את האישה כלי, גם בעולם הדימויים הקבלי העשיר. "... וז"ס [= זה סוד] של החסד דמלא המכונן למטרונותא ... כי הוא עושה אותה כלי... והנה כלי זה ניתן אליה בביאה ראשונה שנדווג עמה בבריאת העולם בתחלת האצילות ואז נעשית כלי ... ואז ראויה לעיבור והבן היטב טעם כלי זה ... ושניהן יחד נקרא עיבור".⁹ גם סוד גלגול הנשמה מתפרש בקבלת האר"י באמצעות המטאפורה הזאת, כי הכלי שנוצר הוא בית הקיבול לחלק מהנשמה של הבעל,



נחמה גולן, מתוך המיצב "מדרש חוה 2001"

לעולם, לא תמלט מ'איש' ולא תמצא 'פנויה' כלל; ועם היותה 'אשת איש', היא מבקשת איש אחר לעולם, תמיר בו בעלה ותפתהו ותמשכהו בכל צד, עד שישגי ממנה מה שהשיג בעלה. זהו ענין החומר – והוא: שאי זו צורה שתהיה בו, הצורה ההיא תכנינה לקבל צורה אחרת, ולא יסור מהתנועה להפשיט זאת הצורה שעמו ולהביא אחרת. וכענין זה בעצמו יעשה אחר בוא הצורה האחרת".⁷ עם זאת חשוב להדגיש שכלל מושג האישה הופך אצל הרמב"ם למטאפורה פילוסופית הוא הולך ומאבד את זיקתו הקונקרטית אל הנשים. ל"אישה" מוקנית משמעות ניטראלית מהבחינה המינית. וכידוע ניטל הרמב"ם מהפעילות המינית כשלעצמה, גם בהקשר של מצוות פרו ורבו, כל משמעות מטאפיזית. כפי שהראה יאיר לורברבוים,⁸ בזאת סטה הרמב"ם מהתפיסה של חז"ל והיה רחוק מהתפיסות שהתפתחו בחוגי המקובלים לדורותיהם. המשמעות הרמב"מית של אדם שנברא בצלם אלוהים היא אימינית ואיננה תורמת דבר לגיבוש מעמדה של האישה במשפחה או בחברה.



תתפתה לשום אדם אלא אם כן על ידי אונס גמור ועל הדרך שאמרו בסנהדרין אין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי.¹⁸ חזקה זו שימשה אותו גם כדי להגן על מנהג מקומו, בפרובנס, ולהסביר על שום מה "נהגו ג"כ בכל גלילותינו מימות הגאונים והרבנים שהיו שם מימי קדם, שכל שהאירוסין והנשואין באים כאחד מברכים ברכת אירוסין וברכת נשואין על כוס אחד". לדבריו, שורשיו של מנהג זה באותו נוהג קדום ביהודה מימי גזירת ההגמון.¹⁹

3. שימוש בלתי צפוי עושה הרמב"ן בחזקת אהבה זו כדי להסביר באמצעותה את דרשת חז"ל בפרשת אשת יפת תואר. הרמב"ן מעלה את החשש, שמא לבה של השבויה יישאר נאמן למי שעשאה כלי, דהיינו לבעלה הראשון, הנכרי, שבעל אותה בהיותה בתולה, עד כדי כך, שנאמנותה כלפיו תמנע ממנה לחדול מע"ז שהייתה רגילה בה לפני המלחמה. כריתת הברית עם מי שעשאה כלי היא, אפוא, תכונה אוניברסלית של כל אישה, כולל של נשים גויות. מכוחה של ברית זו, לא זו בלבד שמתפתחת בה אהבה לבעלה, אלא שכרוכה בה גם נאמנות לעבודה הזרה שבעלה היה רגיל לעבוד. ואולם, למרות החשש הזה, התירה התורה ללוחם לשאת את השבויה משום: "מוטב יאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבלות".

4. החת"ם סופר²⁰ מוסיף כי כריתת ברית

ואף יישמו את מסקנותיהם בעניין זה להלכה. 1. בעל ספר החינוך, מן המאה ה-14, עושה שימוש מילולי במטאפורה של הכלי, כדי להציג באמצעותו את הרציונאל להיתר גירושין בעולם היהודי בניגוד לאיסורו בעולם הנוצרי, וזה לשונו:

"לפי שהאשה נבראת לעזר לאדם והיא לו כאחד מכלי חמדו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין כב, ב) אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ואחר שכן, היה מרצונו ברוך הוא שכל זמן שיקוין נפשו בכלי הזה שיוציאנו מביתו. ומן הטעם הזה יש מרבותינו שיאמרו בגמרא גיטין (ז, א) שאפילו הקדיחה תבשילו יכול לגרשה, כלומר מפני דבר קטן, אחר שאינה לו אלא ככלי יקר שבבית. ומהם שיאמרו כי מהיות הכלי הזה בצלמו בדמותו וחננה האל – לצרכו ולכבודו – עינים לראות ואזנים לשמוע ונפש שכלית, אין ראוי להוציאה ולשלחה מעליו כי אם בטענה גדולה, וכענין שאמר הכתוב "כי מצא בה ערות דבר". אבל מכל מקום דברי הכל שכשמצא בה דבר גדול, שראוי לגרשה מן הטעם שזכרתי, שהיא לא נבראת אלא בשבילו, ואחר שהיא לו מורת רוח ונפשו קצה בה, אין הכרח עליו להיות אתה על כל פנים, כאשר יעשו קצת מן האומות שיכרתו ברית עם האשה ברית חזקה עד שאול תחתית".¹⁷

2. יחס האהבה והנאמנות שאמור להתפתח אצל האישה כלפי מי שעשאה כלי שימש את רבנו מנחם המאירי מן המאה ה-13, להסביר מדוע נהגו ביהודה – כפי שמסופר בתלמוד – שהחתן היה בא על הכלה מיד לאחר הייחוד בשעת האירוסין. "ביהודה היו נוהגין ליחד החתן והכלה בשעת אירוסין ולבא עליה מיד בלא כתובה ובלא חפה אלא שהיחוד במקום חפה להיתר ביאה זו אף על פי שלא לשם קדושין היתה. והיו נוהגין בה מפני גזירות ושמדים שהיו שם, על הדרך שאמרו שכל בתולה הנשאת תבעל להגמון, והיו מכוונים להכניס אהבה ביניהם עד שאם חס ושלום יארע בה שום אונס, שתהא אהבת האורס חקוקה לה בלב ושל

המגדרית הקונקרטי, נתחברה אצל הרב קוק לתכונה פסיכולוגית-אינטלקטואלית המאפיינת את הזכר בניגוד לנקבה. תכונה שכלית זו היא הדומיננטית אצל הגבר, ולפיכך רק הוא אמור לעשות בה שימוש ראוי בלימוד תורה ואפילו בהשכלה כללית. כוח השכל האופייני לגבר אמור להיות עמיד מפני התפתות לחולשות רגשיות ולמצבים משתנים, לפיכך הוא המסוגל "להגביר תמיד את הצד השכלי על ההרגשי, והשכל ינהל את הרגש וישיעוהו מטובו... [והוא] הנותן מדה גם לחוקי הרגש עצמם". בעוד שלאישה – "די לה בהקלשה מועטת של מאור שכל, וכשהוא מופיע במדה המצומצמת על הנפש האנושית, יצא הרגש לכל דרכיו, שהיא לנחלה מיוחדת להאשה של המין האנושי".

יחס כזה של מושגי חומר וצורה המוחל באופן כל כך קונקרטי על תכונותיהם הפסיכולוגיות והאינטלקטואליות של האיש ושל האישה, מכתוב מיידית גם את יחסי התלות של האישה באיש, שהוא זה שאמור ל"השלים" אותה, "כי ישנם דברים רבים שאם לא נזוז מבלעדי השכל, ונקיף בשאלות את הרגש, תהיה מזה הפסד גדול להנהיגה הישרה". האמירה "אשת איש לעולם לא תמלט מאיש ולא תמצא פנויה כלל" שימשה לרמב"ם כאמור לעיל מטאפורה הולמת ל"חומר" שאיננו יכול לעמוד ברשות עצמו לעולם ("כי לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל"). וגם בנקודה זו מתרגם הרב קוק את המושג הפילוסופי האבסטרקטי הזה לנורמה חברתית קונקרטית, ופוסק כי האישה חייבת להיות טפלה לאיש ותלויה בו. היא אמורה לתפקד בתור אם וכעוזרת לאיש, שהרי, מקובל בידנו ש"העובדים העיקריים המה הזכרים, אם שהנקבות הנה עוזרות נאמנות".¹⁶

ב. כריתת ברית אהבה ונאמנות: השלכות נורמטיביות

חכמינו דנו בפנים השונות של אותה כריתת ברית שהאישה כורתת עם מי שעשאה כלי,

בעוד שאצל האישה
חזקת הארבה והנאמנות
לבעלה היא תכונה
נרכשת וקשורה באופייה,
הרי אצל בעלה היא
נורמה הנדרשת ממנו
הלכתית, והוא מצווה
לשמור על נאמנותו
לאשתו הראשונה. זה
הבסיס להלכה המטילה
הגבלות על הבעל שלא
ימהר לגרש את אשתו
הראשונה.

הנאמנות והאהבה עם מי שעשאה כלי אינה מתקיימת בבתולה שנאנסה. אבל מאידך, היא מתקיימת לא רק בנשואה כלפי בעלה, אלא גם במפותה כלפי מי שפיתה אותה: "אפילו בעילת עבירה אם היא מפותה נמי [=גם כן] כורתת ברית אלא שע"י אונס קשה לי להסביר שתכרות ברית ע"י בעילה אשר צעקה בעיר ואין מושיע לה אם לא נאמר שסופה ברצון".²¹

5. דומה כי הברית הנכרתת בין הבעל לאישה בביאה הראשונה איננה סימטרית במובן זה: בעוד שאצל האישה חזקת האהבה והנאמנות לבעלה היא תכונה נרכשת וקשורה באופיה, הרי אצל בעלה היא נורמה הנדרשת ממנו הלכתית, והוא מצווה לשמור על נאמנותו לאשתו הראשונה. זה הבסיס להלכה המטילה הגבלות על הבעל שלא ימהר לגרש את אשתו הראשונה. חז"ל אינם נדרשים במקרה זה לפשפש אחר רגשות האהבה או הנאמנות שהתפתחו אצלו באופן "טבעי" כתוצאה מבעילת המצווה. דהיינו אין כאן הסתמכות על "חזקת הנאמנות" אלא דרישה להתנהגות ההולמת את חובת הנאמנות.

גורלן של מטאפורות לשוניות כגורלם של בני אדם. ה"ביוגרפיות" שלהן עשויות להיות סתמיות, והן עשויות לסיים את חייהן בלא להשאיר רושם כלשהו בעולם. אבל יש מהן



סול סטיינברג

שזוכות לאריכות חיים מופלגת, וה"ביוגרפיה" שלהן דרמטית, מרתקת ומלאת תהפוכות בלתי צפויות. מפרספקטיבה כוללת דומה שאריכות חיי המטאפורה מותנית בתזמון של מרכיבים שונים, ביניהם מקום הולדתה. לידתה של מטאפורה הכלי בספרות התלמודית הקאנונית. מקום לידה מיוחס כזה איננו סובל התייחסות סתמית או קלילות מרפרפת כלשהי. הוא מזמין מאמץ פרשני רציני. צירוף של מציאות חברתית ותרבותית הולמת הוא תנאי נוסף לתזמון נאות. ואכן, במקרה שלנו נראה שמטאפורה הכלי הלמה להפליא את הזיקה הנורמטיבית בין האישה ובין בעלה, שהייתה כך קיימת גם בחברה היהודית. מכאן ואילך, יכולה הייתה מטאפורה הכלי לצאת לשיטוט בשדה השיח הפילוסופי, ומשם לשדה השיח הקבלי, ואפילו הדמונולוגי. ועתה, כ"אזרחית" מן המניין, לחזור ולפעול ללא עוררין גם בשדה השיח ההלכתי. עם זאת, שינוי האקלים החברתי והתרבותי בחברה היהודית המסורתית, כמו אי נוחות

גוברת והולכת להתיר למטאפורה הכלי לשקף נורמטיבית את מערכת היחסים הבלתי סימטרית הזאת שבין האישה לבעלה, וכיוצא באלה, עשוי לחרוץ את דינה של המטאפורה הזאת בעתיד לשבט או לחסד. לדיאלוג מודע עם המטאפורה הזאת, מתוך מודעות לתולדותיה הארוכים והנפתלים, נודע תפקיד גורלי להמשך חייה בספרות ובחיים. ■

1. מאמר מקיף בנושא זה יתפרסם בספר אף הן באותה דרך בעריכת פרופ' חנה ספראי.
2. ראו רחל אליאור, "נוכחות נפקדות", "טבע דומם" ו"עלמה יפה שאין לה עיניים", לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית, אלפיים 20, תש"ס, עמודים 214 – 270.
3. סנהדרין, כב, א–ב, האחת – "אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה", והשנייה – המימרה שתידון להלן.
4. כלשון התוספות על המשנה בביצה לב, א.
5. ראו בבלי כתובות ז ע"א, וראו רמב"ם הלכות שבת פרק ל הלכה יד; שו"ע או"ח סימן רפ סעיף ב; שם, אבהע"ז סימן סג סעיף ב.
- אבל עיינו במה שכותב הב"ח על הטור או"ח רפ, והשוו עם דברי הט"ז על אתר, ואכמ"ל.
6. מו"נ ח"א, פרק ז. והשוו ח"ג פרק נא.
7. מו"נ ח"ג פרק ח. וענין זה במלמד התלמידים לר' יעקב אנטולי, מהדורת מוקיצי נדרמים, ליק 1866: "כי החומר הזה הוא כאשר המנאפת שתמיר איש באיש לעולם".
8. ראו, י' לורברבוים, צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, דיסרטציה, ירושלים 1997, עמודים 277–279; 294.
9. ספר עץ חיים – שער לט דרוש י.
10. שער הגלגולים – הקדמה לו.
11. אני מודה לחנה קהת שהפנתה אותי לחלק מהמקורות המובאים להלן.
12. עולת ראיה, א, עמוד עא.
13. עין איה על ברכות (י, ב), עמוד 59. וראו שם: "בהיות גם כן האם נתונה על עבודת המושכלות, יצא בהמשך הזמן דור חלש ורפה אונים, שלא יהיה מוכשר כלל מרוב חולשתו לקבל את יסודי החכמה, והצדק ואור דעת אלוקים שצריכים נפש בריאה וגוף בריא".
14. עין איה, שבת, כרך א, עמוד 88.
15. שם, עמודים 168–169.
16. שם, בפירושו בדיונו על דף ל.
17. ספר החינוך, מצוה תקעט, (ההדגשות שלי – "א"). והשוו הסברו להלכה שכן גדול, החייב לשאת רק בתולה, אסור לכתחילה גם לשאת מי שאבדו בתולה שלא מחמת תשימי: "דמכיון שנאבדו בתוליה אינה כורתת ברית חזק לעולם לאיש" (מצוה רע"ב).
18. המאירי על כתובות ז, ב.
19. ראו מנן אבות, מהדורת צילום על פי דפוס לונדון 1909, ירושלים תשל"ח, הענין החמישי, עמודים ל–ל.ב.
20. ר' משה סופר 1762–1832, (פרשבורג). מן הפוסקים רבי ההשפעה ביותר בזמן החדש.

"ומצילות אותנו מן החטא"

פירושים נשיים לסוגיה תלמודית

מדרש אגדה

ענת ישראל

במסכת יבמות מובאת שרשרת קצרה של שיחות ומעשים בענייני נשים שגיבוריה הם רב ור' חייא דודו.

(I) רב הוה מיפטר מרבי חייא. אמר ליה: "רחמנא ליצלך ממדי דקשה ממותא". ומי איכא מידי דקשה ממותא? נפק, דק ואשכח 'ימוצא אני מר' ממות את האשה' וגו' (קהלת ז, כו).
(2) רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה "עבידי לי טלופחי" - עבדא ליה חימצי, "חימצי" - עבדא ליה טלופחי. כי גדל חייא בריה, אפיך לה. אמר ליה: "איעליא לך אמך"! אמר ליה: "אנא הוא דקא אפיכנא לה". אמר ליה: "היינו דקא אמרי אנשי דנפיק מינך - טעמא מלפך". את לא תעביד הכי, שנאמר 'לימדו לשונם דבר שקר העוה' וגו' (ירמיהו ט, ה).
(3) רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו. כי הוה משכח מידי - צייר ליה בסודריה, ומייתי ניהלה. אמר ליה רב: "והא קא מצערא ליה למר". אמר ליה: "דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא" (בבלי, יבמות סג, א)

תרגום:

(I) רב היה נפרד מר' חייא (שהיה דודו ורבו בא"), אולי בשעה שרב פנה לחזור לבבל באותה נסיעה היסטורית, שהיוותה למעשה את תחילת היווצרותו של התלמוד

עם נפילתן של חומות המגדר סביב לימוד התלמוד, נכנסו בדור האחרון לא מעט נשים הן לתחומי המחקר האקדמי של התלמוד, הן לתחומי הלימוד הישבתני-המסורתי. כניסתן של הנשים העלתה את שאלת קולן המיוחד, או במקרה זה - פירושן המיוחד: האם קיים "לימוד נשי" או "פירוש נשי" שהוא אחר מהפירוש הגברי המסורתי? ואם כן - מהם מאפייניו? השאלות הללו נידונות לא מעט בשיח הפמיניסטי הכללי והיהודי בשנים האחרונות,¹ ודומה שגוברת הציפייה לחידוש שיביא עמו הלימוד הנשי, הן בראייה אחרת, חדשה ורעננה של המקורות, הן בחידושן של המסגרות והמתודות הפרשניות.

בית המדרש "ניגון של נשים" פועל אחת לשבוע במדרשה באורנים, ומאגד יחדיו קבוצת נשים חילוניות ודתיות, העוסקות בלימודי יהדות, ביחסים, בלימודי מגדר וביצירה משותפת. שעות הבוקר מוקדשות ללימוד סוגיה תלמודית, שבמהלכה עולה לא פעם תחושה של התחדשות ואולי אף של פריצות דרך קטנות בהתוודותו של "לימוד נשי" ייחודי, לימוד שמתאפיין בהיעדר הייררכיה או אבחנה כלשהי בין "משכילות" ל"בורות", בחלוקת הזמן בין לימוד לשמו ובין שיחה חופשית



Issac Snowman אשה קוראת 1927

ואסוציאטיבית על היחידה הלימודית, ובמעורבות אישית רבה של המשתתפות. המאפיינים הללו כשלעצמם אינם חידוש במדרשה באורנים. אדרבה, הם מסמנים ההיכר המובהקים של דרכה העצמאית של המדרשה מזה שנים רבות. מלבד עצם הכוונה להפגיש ציבורים "בורים" עם אוצרות הרוח היהודיים, מתברר לא פעם גם יתרונו הממשי של "המבט היחף", נטול הידע המוקדם, שעדיין לא שועבד לפרשנות מסורתית או ביקורתית כלשהי, ושדווקא מתוכו צומחות לעתים תובנות חדשות ורעננות. ייחודו העיקרי של בית המדרש "ניגון של נשים" בין קבוצות הלמידה האחרות הפועלות במדרשה הוא ההרכב הנשי הבלעדי שלו, והשיח האישי-נשי-פמיניסטי שהתפתח בו. הלימוד הנשי המשותף הניב זוויות ראייה חדשות ומגוונות של הסוגיה הנלמדת, שנוצרו מתוך דיאלוג מפרה בין המשתתפות, כשכל פירוש מצטרף לקודמיו ומעשיר את חווית הלימוד והפענוח.²

¹ ד"ר ענת ישראל מלמדת מחשבת ישראל במכללת אורנים ומנחה במדרשה באורנים.
² המאמר נכתב בשייתוף עם אסתר פישר, רבקה לובין וטלית שביט, מנחות בית המדרש "ניגון של נשים", ובהשראת כל משתתפות "ניגון" חש"ס"א, ותבואנה כולן על התודה והברכה.

כשלעצמה מביאה תועלת וכוונתה חיובית.⁴ הלקחים המשפחתיים והחינוכיים של הסיפורים ברורים: יש לעשות כל מאמץ להגיע לשלום בית, אך אין להתפשר על חינוך הבנים!

2. "הרמנויטיקה של חשד": העמדה

הפמיניסטית "הכועסת"

דומה שלא ניתן להתקדם לקריאות מורכבות יותר של הסיפורים ללא חשיפת השוביניזם העקרוני שהקטע כולו מושתת עליו: היותן של הנשים "רעות" ומציקות היא כאן הנחת יסוד שאינה מחייבת הוכחה כלשהי. קולן נעדר לחלוטין מהסיפורים (על אף שיש בהם ציטוטים רבים יחסית), שלא לדבר על עמדתן או רגשותיהן. לעומתן, הקטע יוצר קואליציה גברית "מקיר אל קיר", הן של ר' חייא ורב, הן של רב וחייא בנו, המאוחדים בדעתם השלילית עליהן. הדרך שבה "עוקף" הבן את אמו איננה פתרון של ממש למתח הקיים בבית, ואיננה מתייחסת למצוקת האם. אמנם אסר רב על בנו "לשקר" לאמו, אך הוא לא טרח לשתף אותה במה שהתרחש מאחורי גבה, ובכך הוא מנציח למעשה את ה"ברית" בינו ובין בנו. למעשה, הקואליציה הגברית נגדה בתוך ביתה רק מתהדקת כתוצאה מ"הסוד" שהיא איננה שותפה לו ושמטרתו "לסדר" אותה. הגישה הפטרונית של רב כלפי האישה משוכפלת כאן "בהצלחה" גם בדור הבא.

גם בסיפור על ר' חייא ואשתו, שלכאורה מתאר מערכת יחסים פחות מתוחה, אין כל התייחסות לסיבת התנהגותה של האישה, וה"פרגון" של ר' חייא לאשתו בעצם סותם גם הוא את התקשורת ביניהם. אמנם ההשתקה



אריה אלחנני, משפחה, 1929

1. העמדה המסורתית

ההקשר של הסוגיה ביבמות הוא המשנה שם, סא ע"ב: "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים...". הסוגיה על משנה זו עוסקת בהיבטים השונים של מצוות פרייה ורבייה בפרט, וחיי הנישואין בכלל, ומצטטת ברייתא ממקור לא ידוע: "האזהבה את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר 'וידעת כי שלום אוהליך...'". הסיפורים על ר' חייא, רב ונשותיהם, הבאים בהמשך, מדגימים מצבים שבהם אהבת האישה וכיבוד קשים במיוחד עקב הצקותיהן של הנשים, ברם גדולתם של החכמים הללו היא ביכולתם לשאת את גורלם המר ולסבול את נשותיהם, ובמקרה של ר' חייא אף לגמול להן טובה תחת רעה. התנהגות בנו של רב, על אף שיש בה צד לפגם כי שיקר לאמו, מכל מקום יש בה גם דוגמה כיצד אפשר לפתור מתחים משפחתיים ולהימנע מעימותים מיותרים. דברי רב לבנו, המאמץ את הפתרון לעצמו אך אוסר אותו על בנו, הם דוגמה לחינוך נכון לבנים: אין להרשות מצבים של התרגלות לדבר עבירה (כגון שקר), גם אם העבירה

הבבלי עם הבאת משנת רבי לבבל בידי רב). אמר לו (ר' חייא, כברכת פרידה): "ה' יצילך מדבר שקשה ממוות" (ותהה רב) והאם יש דבר שקשה ממוות? יצא, דקדק (במקראות) ומצא: "ומוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז, כו).

(2) רב היתה מצערת אותו אשתו. כאשר היה אומר לה: "עשי לי עדשים" – היתה עושה לו חומצה, (כשהיה אומר לה) "חומצה" – היתה עושה לו עדשים. כאשר גדל חייא בנו היה הופך לה (את בקשת האב, וכך קיבל אביו

את רצונו). אמר לו (רב לחייא בנו): "השתפרה לך אמך!" אמר לו (הבן לרב): "אני הוא שהופך לה (את דברך)". אמר לו (רב): "זהו שאומרים אנשים (בפתגם עממי): 'זה שיוצא ממך מלמד אותך דעת', (ומוסיף כאן רש"י לדברי רב: "אני היה לי לעשות כן", אבל) אתה אל תעשה כך (שוב), שנאמר: 'למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו' (כלומר, שאם אתה אומר בשמי את ההיפך זהו שקר)" (ירמיהו ט, ה).

(3) ר' חייא היתה מצערת אותו אשתו. כאשר היה מוצא דבר (טוב) היה צורר אותו בסודרו ומביא לה. אמר לו רב: "והרי היא מצערת את אדוני!" אמר לו (ר' חייא): "דיינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא".

הסוגיה הקצרה צופנת בחובה מספר אפשרויות פרשניות שכל אחת מהן מייצגת גישה פרשנית שונה.³

על המתחים התרבותיים שהתקיימו בסביבה
בה נוצרו.⁶

4. "הרמניטיקה של חסד": הקריאה הפמיניסטית ה"מפויסת"

האבחנה בין עמדת רב לעמדת ר' חייא דודו
מאפשרת צעד אחד נוסף, והוא הערכה
מחודשת של הסיפור על ר' חייא עצמו.
העובדה שהתמיהה על התנהגותו "הטובה"
של ר' חייא כלפי אשתו, על אף התנהגותה
"הרעה" כלפיו, מובאת מפיו של רב עצמו,
מטילה כעת חשד על עצם הקביעה הזו:
אפשר ששוב זוהי ראייתו הסובייקטיבית
והמיסוגנית של רב, ואין זו "האמת" של ר'
חייא עצמו!⁷ ר' חייא, המודע לפערים בינו
ובין אחיינו הצעיר בהבנת מערכת היחסים
הזוגית, עונה לשואל לפי כוח הבנתו. אין
הוא חושף בפניו את הזוגיות הטובה
והאינטימיות השוררת בינו ובין אשתו (כפי
שהיא מתגלה בין השורות מלהיטותו של ר'
חייא להביא לאשתו תשורות של תשומת
לב...) אלא "דוחה אותו בקנה" בתשובה
"פורמלית" חינוכית.

לפי קריאה זו, לא רק ששני החכמים מציגים
עמדות שונות, אלא הן עמדות הפוכות ממש.
לפנינו שני דגמי זוגיות: זו הגלויה, השלילית,
הנעדרת תקשורת והערכה הדדית, של רב
ואשתו, וזו הסמויה, החיובית, שיש בה קשר
של אינטימיות ונתינה, של ר' חייא ואשתו.⁸
הקריאה האחרונה, על אף שאיננה משתמעת
במפורש מהטקסט (ואינה נגלית מיד לעין),
מכל מקום היא אפשרית ומסתברת לדעתנו,
ואולי אף חושפת אמת עמוקה שנעלמה מעל
פני השטח בפעולות השכתוב והעיבוד הגבריים
שעברו על הסיפורים בגלגוליהם השונים.⁹

5. המדרש הנשי האלטרנטיבי

בעקבות העיון המשותף בסיפורו של רב,
כתבה רבקה לוביץ "מדרש-תשובה". המדרש
של רבקה הוא כפול: הוא "דורש" מחדש גם
את הסיפור עצמו, וגם את הפסוק מקהלת
ז, כו:



חדר לידות, פולין תחילת המאה ה-20

כבר בקטע הפתיחה: ברכתו של ר' חייא
נאמרת בלשון רמזים, ואין אנו יודעים למה
התכוון למעשה.⁵ הפירוש שהכונה לאישה
הוא כבר פירושו של רב עצמו, ופירושו הוא
בבחינת "נבואה שמגשימה את עצמה". כך
באמת חש רב כלפי אשתו לאחר נישואיו.
תחושת הסובייקטיביות מתחזקת מפירוט
"כתב האשמה" נגד אשת רב. מסתבר שחטאה
בכך שלא בישלה את "התפריט" המוזמן אלא
התעקשה לבשל מה שלא הוזמן. האומנם
סבור המספר שזו התנהגות הגורמת לבעלה
סבל "מר ממוות", או שמא יש כאן בעצם
ביקורת סמויה על רב, שבין השורות נחשפת
כאן המיסוגניה (שנאת נשים) שלו. זאת,
בניגוד לדודו, ר' חייא, שאין בפיו תלונות
כלפי אשתו, אלא להפך: הוא נוהג להביא לה
מתנות, ומדברי תשובתו לשאלת רב, "דיינו
שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא",
משתמעת הערכה לתפקידים שהיא ממלאת
בביתה.

בקריאה המסורתית "מאפיל" סיפור רב על
סיפור ר' חייא, ונדמה כי שניהם מציגים
עמדה אחידה ומונוליטית. הקריאה שלנו
מחדדת את הבדלי הגישות וקוראת את
הסיפורים כשתי אלטרנטיבות שאינן מציגות
עמדה זהה אלא קולות שונים. קריאה כזו
מחזקת את האפשרות שהיחס כלפי נשים
בתלמוד אינו כה אחיד, והטקסטים התלמודיים
מכילים עמדות שונות ואף מנוגדות, המעידות

כאן היא "בדרכי נועם", אך עדיין הקשר
מאופיין בהשתקה. בשני המקרים אין שיפור
של ממש במערכת הזוגית בסופו של דבר.*

3. במבט שני: "הרמניטיקה של מתח"

בעיון נוסף בקטע מתגלים הבדלים משמעותיים
בין שני החכמים: קריאה זהירה מבחינה בין
העמדה הקטגורית השלילית של רב ובין
העמדה המתונה והפייסנית של ר' חייא.
ההבחנה בין שתי העמדות קיימת למעשה

* מתודה חשובה נוספת ששולבה בבית המדרש היא
הדיון הקבוצתי. בהקשר של האגדה שלפנינו, למשל,
התפיסה שהועלתה כאן, שרב יצר בתוך ביתו "קואליציה"
עם בנו כנגד אשתו, מעלה נושא אקטואלי תמיד, בכל
בית כמעט: טיבן של קואליציות פנים-משפחתיות,
הברכה שבהן והסכנות שלהן, ודומה שיש כאן מקום
רב לניסיון האישי המגוון. התנהגותו של ר' חייא
לעומת זאת עוררה דיון סביב השאלה האם התנהגות
"חיובית במפגיע" עשויה לשבור לעתים מעגל של
האשמות וסבל הדדי בין בני זוג, ולפתוח מחדש את
ערוצי הקשר והידידות שנחסמו. וכמובן שיש בקטע
מגוון נושאים שניתן לשוחח עליהם. הדיון על ההשלכות
האקטואליות והאישיות של הטקסט אינו ניתן לעיבוד
בכתב, ועם זאת לעתים קרובות זהו החלק המשמעותי
והעמוק ביותר של הלימוד. וראו סקירה ממצה של
השיח התאורטי על מגבלות השפה ככלי ביטוי נשי,
ועל הצורך בכינונה של שפה שונה המשקפת תודעה
נשית אותנטית, אצל רות גינצבורג, "המאבק על הלשון",
בתוך **התשמע קול**, בעריכת יעל עצמון, ת"א 2001,
עמודים 27-41.



"צורת האיש מתענג על שולחנו ואשתו נצבה שגל לימינו", איטליה 1470

האישה בא להגיש שכל סיפור הוא סובייקטיבי. במקרה שלנו הבעל חש כי אשתו מציקה לו, אך הוא אינו מודע לכך שהוא פוגע בה חזר ושנה. האישה, לעומת זאת, אף היא ממורמרת על מצבה, אך אינה מבחינה בכך שגם היא מצערת את בעלה. אכן, במערכת יחסים קשה אין צד אחד יכול לראות ולהבין את נקודת ראותו של הצד השני.

המדרש דורש כאמור גם את הפסוק הכל כך פוגע בקהלת, "ומוצא אני מר ממות את האשה". על פי המדרש אין כוונת בעל ספר קהלת שאישה עלולה למרר לבעלה את החיים עד מוות, אלא שאישה עלולה להיות ממורמרת ומרירה עד מוות.

"...זו תרומתו של הפמיניזם היהודי לתיקון הכולל: כאילו היינו עד כה שתומי עין אחת, היא העין הנשית, מתבוננים בעולם ובתורה ובהלכה דרך העין האחרת בלבד, היא העין

המדרש מספר את סיפורה של האישה, ומעלה בפנינו את הקול הנשי, אותו לא שמענו עד כה. אם בקריאה המסורתית האיש הוא הצדיק, ואילו אשתו היא מעין מרשעת שממדרת את חייו, במדרש החדש הדברים מתהפכים והאישה מצטיירת כמסורה לבעלה ולביתה, לעומת הבעל אשר מתנהג בחוסר התחשבות ובבוטות כלפי אשתו.

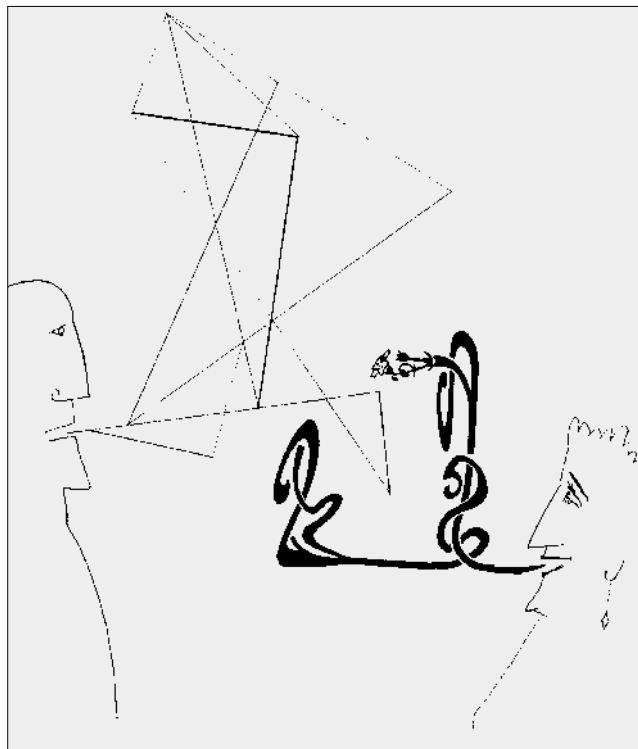
הסיפור של אשת רב הוא הרי סיפורן של נשים רבות אשר עמלות לביתן ולמשפחתן ואינן זוכות להכרה מספקת על כך. לכן חשיבותו של המדרש החדש הוא בראש ובראשונה בכך שהוא מעלה קול אחר שהיה חסר עד כה ומתייחס לסיפור שלא סופר. המדרש הפמיניסטי, ככל מדרש אחר, אינו בא להחליף את הטקסט אלא להוסיף עליו על מנת לראות את הדברים לעומק. על פי הדברים הללו, ייתכן שאין סיפור "נכון" או גרסה "צודקת". סיפור הדברים מן הצד של

"מר ממות"
אשתו של רב היתה מגישה לו חימצי כשהיה מבקש טלופחי, וטלופחי כשהיה מבקש חימצי, ועל דברים כגון אלה אמרו: "ומוצא אני מר ממות את האשה". וכל כך למה?
- לא משום שפעמים היה אומר לה רב שיקדים לבוא מבית המדרש מבעוד יום והיה בא אחרי צאת הכוכבים, והיתה יושבת אשתו בעליבותה ומצפה לו, עד שהיה מתעורר עליו רוגזה וכעסה. ופעמים שהיה אומר לה שיאחר לבוא מבית המדרש והיה מקדים ובא לפני זמנו, והיתה אשתו מתרועעת אנה ואנה להתקין לו סעודתו.
- ולא משום שפעמים היה רומז לה שיקבעו סעודתם יחדיו והיה בא מבית המדרש עם תלמידים לרוב, והיו יושבים להם ואוכלים ונהנים, וזו עמלה להגיש לכולם, והם מנעימים פיהם בדברי חכמה וחיידוד ולבסוף מברכים את ה'.
ופעמים היה אומר לה שיביא אורחים לסעודה והיתה עומדת ומבשלת ומתקנה סעודה יפה, ולבסוף היה בא בגפו.
- אלא משום שכשידע רב שבישלה אשתו חימצי היה מבקש טלופחי, והיה מבקש חימצי כשידע שבישלה טלופחי.
וזו שתקה ולא אמרה לו דבר, רק שהגישה לו את מה שהיה מתוקן בסיר. ולא היתה יודעת האשה האומללה על מה ולמה עושה לה כך בעלה, הלוא הוא כל עולמה וכל עמלה. לפיכך היתה מרה ומרירה כל הימים וכמעט שביקשה למות.
ועל כגון אלה אמרו לה חברותיה: "ומוצא אני מר ממות את האשה".

לאחר מכן בא הקטע הראשון שבו נפרדים השניים, ואילו הקטע השני, על רב ואשתו, הוא המאוחר ביותר.

8. בנייתו כאן אנו מהלכות בדרכו של יונה פרנקל, ומתייחסות אל הקטע ביבמות כאל יחידה ספרותית סגורה, שאין לה בהכרח קשר למסורות אחרות על האיש הנזכר בה, או אל "המציאות ההיסטורית". ואמנם, בדיקת המסורות האחרות העוסקות בחכמים אלה וביחסם לנשותיהם בפרט ולנשים בכלל, מעלה תמונה מורכבת ביותר – הן על ר' חייא ואשתו והן על רב מצויות כמה מסורות הניתנות לפירושים שונים. על ר' חייא ראו למשל בהמשך הסוגיה שלנו – יבמות סה, ב; שבת קנא, ב; קידושין יב, ב. על רב ראו יבמות סג, ב; חגיגה ה, ב; בבא מציעא נט, א.

9. דוגמאות אחרות לסוג כזה של קריאה בטקסטים קנניים ראו למשל בסקירת המבוא של אילנה פרדס, **הבריאה לפי חזו, ת"א**, 1997, עמודים 17–34, ולאורך הספר כולו, וכן לאחרונה – תמר ביאלה, "קוראות בתורה", **דעות** 11 (תשס"א), עמודים 21–23.



סול סטיינברג, קול נשי – קול גברי, ניו יורק

קולות נשים עם מקורות הסמכות היהודיים", **רבנוני** 3 (2000), עמודים 44–48; לאה שקדיאל, "פמיניזם כתיקון עולם", **שם**, עמודים 36–40; וכן מאמריהן של יהודית האופטמן, חנה ספריא, טל אילן, ועוד, בתוך **הרימי בכח קולך**, בעריכת רינה לוין מלמד, ת"א 2001.

2. על הקשר בין פמיניזם לעבודת צוות במחקר ראו גם בדברי המבוא של הכותבות **במין מגדר פוליטיקה**, בעריכת דפנה יורעאל, אריאלה פרידמן, ואחרות, ת"א 1999, עמודים 12–13, המדברות על "למידה וכתביה באורח נשים".

3. הפירושים השונים שיפורטו כאן נוצרו כשהם מעורבים זה בזה ולא – דווקא ברצף ההתפתחותי המוצג כאן. ההפרדה בין האפשרויות השונות וסידורן בסדר מסוים נעשתה על ידינו רק כדיעבד.

4. וראו מההרש"א במקום: "למדו לשונם דבר שקר וגו' – רוצה לומר גם כי הכא שראוי לומר לכבוד אביו שקר, מכל מקום כדי שלא ירגיל האדם בכך לא יאמר שקר גם במקום הזה".
5. ראו פירוש עין יעקב המעיר על כך, ומפנה לדברי התלמוד במקומות אחרים, על דברים שונים הקשים ממוות, כגון חרב, רעב, עוני ועוד.

6. ראו על כך בהרחבה אצל דניאל בוויארין, **הבשר שברוח, ת"א** 1999, עמודים 22–27, למשל, ולאורך הספר כולו.

7. מבחינה כרונולוגית הקטע האחרון על ר' חייא ואשתו הוא בוודאי המוקדם ביותר, שכן רב עדיין נמצא לצידו של ר' חייא.

הגברית, מתעקשים על הבלעדיות והכוליות של המבט המצומצם הזה. והנה אכלנו מפרי עץ הדעת החדשה הזו ונפסקה גם עינינו השנייה. ראשית, אנו רואים עכשיו 'צלע' שלמה של המציאות שנסתרה מאתנו עד כה: העולם מתרחב כמעט פי שתיים. שנית, במקום הראייה השטוחה הקודמת, אנו מתברכים עתה בראיית עומק, מימד חדש של המציאות שאת קיומו לא יכולנו כלל לשער. חלק מאתנו סבורים כי חטא נורא יש כאן, ונאחזים בכל כוחותיהם ב'גן עדן' אבוד של תמימות נושנה. אחרים רואים באומץ את הפוטנציאל הרוחני האדיר המשתחרר. לטובת כולנו, נשים וגם גברים" (לאה שקדיאל, "לפקוח את העין השנייה", **דעות** 2).

המדרש הנשי האלטרנטיבי מהווה עבורנו את שיאו של

התהליך: ספרות חז"ל היא התשתית הרוחנית, התרבותית והדתית שלנו, ואין לנו כל כוונה לוותר עליה. עם זאת, השיח החז"לי כולו הוא שיח גברי. מתוך שתי התובנות הללו, הסותרות לכאורה, ניתן להצמיח, בלימוד מעמיק מחד, ובכוחות יצירתיים מאידך, אמירה נשית אלטרנטיבית לאמירה התלמודית, אמירה שתשלים את התמונה הגברית, תרחיב ותעמיק אותה.

המפעל הענק של פירוש-מדרש נשי אלטרנטיבי לתלמוד כולו, על כל מסכתותיו ודפיו, ממתין לנשות הדור שלנו ולא להא להשיבואו אחרינו, שיבואו ויפקחו את העין השנייה של המורשת היהודית, ויצילו אותה מחטא בלעדיותה של העין הגברית. ■

1. ראו למשל אילנה פרדס, **הבריאה לפי חזו, ת"א** 1996, עמודים 34–9; טובה הרטמן-הלברטל, "בין מסורת למהפכה: מפגש של

בין פוסט לפוסט

ספרים

יעד ברין

ישראלים, ברלין פניה עוז'זלצברגר
הצינונים החדשים תום שגב
מתוך הישראלים – סדרה בעריכת גדעון
סאמט, הוצאת כתר

"First we take Manhattan, then we take Berlin"

אני לא ידע למה התכוון המשורר במשפט זה, אבל בימים אלה בהם קראתי את ספרה של פניה עוז'זלצברגר **ישראלים, ברלין** התחברו לי שתי הערים האלה בצורך שהן כופות עלינו, כל אחת בדרכה, להסביר לעצמנו את העולם שלנו מהתחלה. מנהטן, שלא האמנו שמישהו באמת יקח לנו חלק ממנה, נלקחה מאתנו ביום בהיר אחד, ואנחנו הישראלים, שאמריקה הייתה בשבילם חוף מבטחים ואי של יציבות בתוך עולם מסוכסך, נותרנו ניצבים פנים מול פנים עם עולם שבו שום דבר כבר אינו מובן מאליו. גם ברלין מצידה, לפחות בספר, מספרת סיפור שונה מזה שאליו התרגלנו.

איזה סיפור סיפרה לנו אמריקה על עצמנו? הנה למשל זיכרון השואה נוסח מנהטן שהופקד בידי של יהודי מזוקן אחד שגר שם, שפילברג שמו. תוך שימוש בכלים המשוכללים שהמציאה הוליווד הוא רקם את סיפור השואה שלו. הנרטיב של הסרט האמריקאי דורש כמה דברים הכרחיים – ביניהם גיבור שאתו אפשר להזהות, סדרה של אירועים שאתם צריך

הגיבור להתמודד כדי לנצח (וכמה שיותר רעים וקשים כך יותר טוב), ושינוי משמעותי שעובר הגיבור בנפשו בדרך אל ה"הפי אנד". כשבא סטיבן שפילברג לתמצת לנו את זיכרון השואה לכדי סרט בן שתיים שיחקק בזיכרון העולמי, הוא פעל על פי הקווים המנחים האלה. שפילברג לא בחר ביהודי כגיבור, כי הצופה האמריקאי הממוצע לא יוכל להזהות אתו וכי בעצם איזה שינוי כבר יכול לעבור הנדף שאין לו שום ברירה אחרת. הוא גם לא בחר בראול ולנברג, חסיד אומות העולם, בשל היעדרו של הפי אנד, לפחות מצידו של הגיבור הראשי. קשה להתרגש מעשרות אלפי



1967 Evidence of the Prosecution, Joseph Kukrynsky

יהודים חסרי פנים שניצלו. נראה גם שבסיפור ההוא, המהפך המתבקש בנפשו של הגיבור לא היה מספיק עמוק, לא בא מהקישקע.

אוסקר שינדלר השנוי במחלוקת, נראה כבחירה טובה, לעומת זאת. סיפורו של האיש הרע (אבל לא רע מדי, סתם תאב בצע, כמו כלולו – מישהו שאפשר להזהות אותו), שמבין את גודל האסון ולוקח על כתפיו הצרות את

האחריות לגורלם של כך וכך יהודים, כי כל המציל נפש אחת (מישראל) כאילו הציל עולם מלא. כרקע לגיבור המטאורי הזה, בן דמותו של האמריקאי מן המעמד הבינוני שנקלע על לא עוול בכפו לסיטואציה בה עליו לבחור בחירה מוסרית קשה, נמצאים אנשים רעים (והם רעים מאוד, כמו בסרטים אמריקאים קלאסיים), ואנשים טובים (והם טובים מאוד, ומסכנים בדיוק מהסוג שגיבור צריך בשביל להציל ולצאת גיבור). לכן, כמובן, צריך לצרף ברקע איזה סיפור אהבה קטן, ומכאן והלאה כל מה שנשאר לשפילברג הוא להפעיל את כישרון הבימוי המופלא שלו ולהוציא תחת ידיו את היצירה שתהיה מן הסתם שער הכניסה של הדורות הבאים אל זיכרון השואה, וגם הסיכוי היחיד של הזיכרון הזה להיות פופולרי לפחות כמו אי.טי.

ב. אכטונג

ואיזו אלטרנטיבה לנרטיב הדורס הזה יש לנו? פניה עוז'זלצברגר מציעה מפה אחרת של זיכרון. היא לוקחת אותנו למסע הזוי, שבור, פרמנטלי בברלין. מסע פוסט-מודרני (ברלין עצמה היא עיר פוסט-מודרנית לטענת אחד המרואיינים בספר). במילותיו של דן פגיס אפשר לומר כי הספר עמוס ב"מבואות פרוזים, מדרגות שאינן מובילות, פרספקטיבות שבורות". אין בספר אמירה חד-משמעית על הישראלים וזיכרון השואה, או על הישראלים והעבר הגרמני (ובכל פעם שאמירה כזו מתגנבת אל בין דפיו היא מסתיימת בסימן שאלה). אבל יש בספר עושר של עובדות, זיכרונות, ציטטות, אסוציאציות חופשיות והרבה שמות של מקומות בגרמניה ארוכה שמי שהגרמנית אינה שפת אמו מתקשה לפענח. כך משמשים בעירבוביה "מלאכים בשמי ברלין" של וים

ונדרס עם "אמיל והבלשים" של אריק קסטנר, ומתברר שגם עגנון, שמצא חדר ברחוב הפסיונים בימי המלחמה הגדולה, והנכדים של מנדלסון, שהיה יהודי בביתו ואדם בצאתו – כולם חולקים אותה עיר עצמה. אז למה דווקא ישראלים בברלין? איזה סוג של זיכרון או סיפור יש בהתמקדות הזאת? בדיוק הסיפור הזה, של הכותבת שהיא

ישראלית שגרה שנה בברלין, ושל חבורת ידידים, חלקם ישראלים וחלקם לא. ומהי הישראליות הזו? לפי הכותבת, הישראליות היא "סוג של חיסכון". "להיות שני ישראלים זה לחלוק המון מוכרויות, חלקן אינטימיות להפליא" (עמוד 150). זו תמצית התרבות, תמצית הזיכרון שבספר הזה, כאילו כל עוד מסתובבים בעולם ישראלים שמילים מסוימות, תמונות מסוימות ורעיונות מסוימים מזכירים להם דברים ומעוררים בהם אסוציאציות – יחיה

הזיכרון, יכתוב ספרים וימשיך להוריש את עצמו לבניו אחריו.

"שהרי הבעיה איננה רק זיכרון: גרמנים רבים זוכרים טוב-טוב, זוכרים ויודעים ומגידים לבניהם ולא ישכחו לעולם. הבעיה היא בכאב האסוציאציות, במטלת פיענוח האותות. חיי היומיום שלכם, חבריי הגרמנים המיטיבים זכור, מלאים דברים שאתם לא רואים. מלאים מילים פשוטות ותמונות תמימות ומעשים של מה בכך שבשבילי הם עתירי משמעות, שבבילי הם צופני רעה, ובשבילכם לא. אלה הם חייכם, זוהי לשונכם. אבל מי שלמד גרמנית, כמוני, דרך סיפורי השואה, לעולם יהיה מהלך עליהן כמו הסיריזנית [בת'הים]

של אוסקר ווילד, זו שכל צעד שעשו רגליה החדשות דקר בכפותיה כאבחת סכין: אאופמאכן; אאוסשטייגן; ראוס; אכטונג; ארבייט; פריי" (עמוד 93).

פניה עוז-זלצברגר מציעה לנו זיכרון שאינו תלוי בנרטיבים מן הסוג ההוליוודי או מן הסוג הציוני המתעקש לקשור את השואה אל תוך סיפור אידאולוגי ברור של שואה

אותנו עוד הרבה לאחר, אל תקופה יהודית קדם-ישראלית ובכך מסמן הספר שפותח את הסדרה "הישראלים" חץ גדול של תנועה מן הישראליות בחזרה אל היהדות, שבה הישראליות היא רק אופציה אחת מני רבות, רק פרק זמן קצר בתוך היסטוריה ארוכה וסבוכה.

ג. פוסט

ארבעה פרקים יש בספרו של תום שגב. שמות כולם עונים כהד לשירו של טשרניחובסקי "לנוכח פסל אפולו" ופותחים במילים "מול פסלו של...". הרצל, אלויס, עובדיה, גדי מנלה. כל פרק עוסק בפירוקה של האידאולוגיה הציונית מכיוון אחר. מול פסלו של אלויס אנחנו לומדים שהישראלים אשר עובדים במשרדים ממוזגים מול מחשבים ומעדיפים להשתמש ב"היי" ו"ביי" במקום ב"שלו"ם" ו"להתראות", הם יותר אמריקאים מציונים. מול פסלו של הרב עובדיה יוסף



דימוי עצמי: (משמאל) ארתור זיק, קריאת הקרב: כנען החדשה 1948 (מימין) "כולנו נכונים, כולנו נכונים!", מתוך העתונות המצרית 3.6.1967



ותקומה. הישראליות הזאת שזוכרת היא ישראליות שלא באה מתוך בחירה, היא ישראליות של שפה של תוכה אדם נולד, ישראליות שמתעצבת מתוך מכלול של חוויות ילדות. הכותבת כאילו מתלוננת על ביאליק ובן-יהודה שקשרו אותנו אל העברית ולא הניחו לנו לברוח אל ההתבוללות האירופית. אבל נראה שגם ביאליק עצמו עשה מה שעשה כי לא יכול היה להיפרד מחוויות הילדות של עצמו. ביאליק קשר אותנו אל העברית כי היה מוכרח לתרגם את בית המדרש שאותו עזב לאיזו שפה שבתוכה יוכל להמשיך לחיות. וכך גם אנחנו בעקבותיו, תלמידיו של ביאליק, לבנינו אחריו. הקשר הזה, כך מתברר, לוקח

שנמכר בחנות המזכרות של גוש עציון אנחנו מגלים כי היהודים המזרחיים עזבו את ארצותיהם מסיבות שונות לחלוטין מיהודי אירופה, ועכשיו הם עומדים בראשה של תנועה המחזירה את ישראל אל היהדות. בפרק של הרצל (כן, הפסל ההוא, על כביש החוף ליד הרצליה), מתברר שגם הרצל לא היה מי יודע מה ציוני (אוגנדה, ארגנטינה...), ושתולדות המפעל הציוני רצופים בוויכוחים ואכזבות. מול פסלו של גדי מנלה (בן קיבוץ תל יצחק שנהרג במרדף אחרי מחבלים) מתפרקת סופית הציונות, סתם, כי משהו נגמר ובעיקר בגלל שיש פה עם אחר, שקיומו חודר סוף-סוף להכרתם של הישראלים.



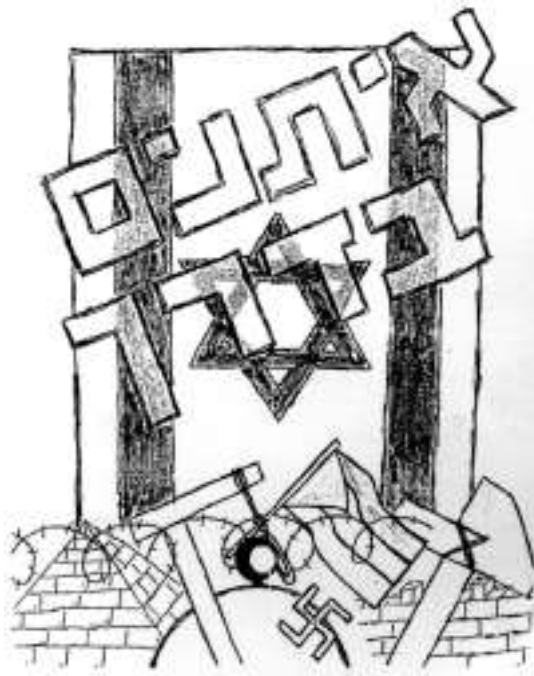
מטרת הציונות ההרצליאנית הייתה פתרון של בעיית היהודים. רק אחר כך, כשיהודים באמת ישבו בחבל הארץ הזה והיו צריכים להסביר את עצמם לעצמם, הם התחילו לפתח מיתוסים ולקדש את המקומות שבהם חיו, כדי לצקת משמעות לחיים שלהם. כך דרכם של אנשים בכל מקום בעולם. על משקל דבריה של פניה עוזלצברגר, הציונות היא שפה, והיא המון מוכרויות אינטימיות. לכן נראה לי שגם כשתם שלטונה של האידאולוגיה הזאת כסיפור בלעדי, היא עדיין ממשיכה להתקיים כסיפור בין סיפורים אחרים. סמליה עוד חיים והאנשים שגדלו בתוכה עוד רואים בה תרבות שהיא חלק מהעולם שלהם. אי אפשר לגרש תרבות בעובדות היסטוריות כמו שמנסה לעשות שגב. הציונות בעולם הפוסט־מודרני היא

הפוסט־ציונות, כך עולה מן הספר, מתחילה כבר אצל חוזה המדינה. "אילו חי הרצל במדינת ישראל – אפשר שגם אותו היו מוקיעים כיום כפוסט־ציוני; במובנים רבים תיאודור הרצל אכן היה הפוסט־ציוני הראשון" (עמוד 16). אבל איזה תועלת מוצא שגב בהגדרתו של הרצל כפוסט־ציוני הראשון אם "פוסט" היא הגדרה כרונולוגית הדורשת שלפני הפוסט־ציונות תבוא ציונות? מה שחשוב לו, כנראה, זה לא תהליך כרונולוגי דווקא. הוא מזהה את צמיחתה של אידאולוגיה ציונית בארץ ישראל, שלקחה לעצמה בכוח את הזכות להיות הפרשנית היחידה של ההיסטוריה. הפוסט־ציונות, על כן, היא בעיניו כל תפיסת עולם שאינה עולה בקנה אחד עם אותה אידאולוגיה. המצב הפוסט־ציוני, על פי שגב, הוא מצב שבו אותה אידאולוגיה

ציונית אינה מעצבת עוד את תפיסת העולם של האנשים החיים בישראל. אבל השאלה שמטרידה אותי היא: מה נשאר אחרי שמתפרקת האידאולוגיה? האם באמת לא נשאר כלום? ומה עושים עם הכלום הזה, לאן מוליכים אותו? האם פירוקה של האידאולוגיה הציונית המודרניסטית כסיפור־על שולל את קיומה מכל וכול, או שהיא ממשיכה לחיות כסיפור בין סיפורים אחרים? נראה לי שמי שבעבורו הציונות היא רק אידאולוגיה כובשת ומדכאת אין לו ברירה אלא להשליך אותה לפח האשפה של ההיסטוריה. אבל מי שהאידאולוגיה הזו חוללה לגביו, כתוצר לוואי, גם סוג של תרבות, מי שחי בצילה ועיצב לעצמו מערכת סמלים אינטימית ועמוקה, לא יכול לעבור בפשטות אל המצב הפוסט־ציוני. הציונות נשארת בשר מבשרו. שגב טוען בספר שהציונות של הרצל הייתה משהו מאוד נקודתי ופשוט, ורק אחר כך התגבשה בארץ ישראל האידאולוגיה הציונית. אני לא חושב שזה מפתיע.

כבר לא מה שהייתה פעם, וגם לדעתי טוב שכך, אבל היא עדיין שלנו כל כך.

הספרים הפותחים את הסדרה הישראלים, עוסקים בפוסט־ציונות ובשואה. השואה, נושא שנמצא בלבו של הקונצנזוס (ואולי אינו אלא חלק מהאידאולוגיה הציונית השלטת?) והפוסט־ציונות, העושה את דרכה מן השוליים הקיצוניים לכיוון המרכז (בצעדי ענק, לטענת שגב). ומה ביניהם? נראה שיש הבדל גדול בין הפוסט־מודרניזם נוסח **ישראלים**, **ברלין** לפוסט־ציונות של **הציונים החדשים**. בעוד שהפוסט־מודרניזם מרשה לנו להתרפק על הנרטיבים של ילדותנו, גם אם הם שבורים ומרוסקים, מחפשת הפוסט־ציונות מקום אחר בו לא תהיה דריסת רגל לאידאולוגיה שהרעילה את מוחותינו. ■



שבת ארגון תשס"ב - סניף "בין החומות"

"איתנים בדרך" חומנה לשבת ארגון, הרובע היהודי ב"ים 2001

"שולה קשת היא אחד האמנים הטובים ביותר בארץ כיום" במהלך העשור קיבלו פרסים ומלגות בארץ? המספר רחוק מייצוגם באוכלוסייה, רחוק מן טובים על ידי ממונה.

דיוקנה של שולה קשת

"תצלומי דיוקנאותיה של שולה קשת ניתנים להבנה מלאה רק תוך התייחסות אל ה'ממש': אל האדם הממשי הקרוי 'שולה קשת' ואל פעולותיה במציאות"

קציעה עלון

הכותרת נושאת בחובה משמעות כפולה: על הדיוקן בבחינת תיאור האישיות, האדם הממשי, ועל הדיוקן הציורי-צילומי – עבודת האמנות, הדימוי. הדיוקן הוא דראקון: תמונה מסדר שני של המציאות. ואולי ציור-צילום דיוקני של אדם הוא "טוב" רק כאשר הוא שולח מחושים חדים אל ה"ממשי" ונותן לנו לטעום ממנהו?

ברשימה זו אפעל תחת הנחת יסוד זו: תצלומי דיוקנאותיה של שולה קשת ניתנים להבנה מלאה רק תוך התייחסות אל ה"ממש": אל האדם הממשי הקרוי "שולה קשת" ואל פעולותיה הממשיות (להבדיל מציירות אמנות) במציאות.

סדרה של תצלומים. בכל תצלום מופיעים פניה של קשת בשילוב מוטיבים "מזרחיים" שונים – מן השטיח ועד לאיפור נוסח המזרח הרחוק. מן הסלסול הערבסקי והאורנמנטיקה הגדושה ועד לעצי התמר.

אוטופורטרטים. האמן עופר ללוש כותב בקטלוג לתערוכתו האחרונה

במוזיאון תל אביב, "דיוקן עצמי": "יתכן שכל ציוריו של צייר אינם אלא הדיוקן העצמי שלו, ולכן כדאי אולי במיוחד לצייר דיוקן עצמי ממש, לראות את עצמך במעין דין וחשבון של עצמך לעצמך... העובדה שאני חוקר את עצמי תמיד משנה אותי, דבר הדורש חקירה נוספת. עצם החקירה העצמית, כמו קריאה יומיומית בטקסט חשוב, היא-היא המטרה של הציור העצמי. ייתכן שהתוצאות החשובות של ציורי הדיוקנים היו יותר במימד

ומלגות. אכן. אולם כאן אנו נוגעים במעגל השני, ה"מזרחיות". כמה אמנים מזרחים קיבלו פרסים ומלגות בארץ? המספר רחוק מייצוגם באוכלוסייה, רחוק ממספרם בקרב האמנים. הטענה השקרתית היא: "אין". אין אמנים מזרחים, אין אמנים מזרחים טובים. למרבה הפלא, כותבת שורות אלו (ורבים כמוני) מכירה עשרות אמנים מזרחים טובים וטובים עד מאוד. כמעט כולם נדחקו לשוליים האמנותיים בארץ. האמנים המזרחים ש"הצליחו"

הם אלו שנמנעו מלעסוק בזהותם המזרחית או אף הכחישו אותה (– אני מזרחי? מה פתאום? אני ישראלי!).

כאשר אנו עושים את הצעד המשמעותי ומכירים בכך כי מדינת ישראל היא מדינה הנגועה בגזענות כלפי המזרח, מהעדפת הבלונדיניות ועד למיעוט התרגומים מהשפה הערבית, נשאלת השאלה הלא-נעימה: מה היה המחיר אשר אותו היו צריכים לשלם אותם אמנים מזרחים שכן

הצליחו להשתחל אל מרכז השיח האמנותי? התשובה כתובה בפיסקה הקודמת. קשת אינה נמנית על אלה. כל עבודותיה עוסקות בזהות המזרחית, מנקודות מבט שונות. סדרת הדיוקנאות, מעצם היותה סדרה, מעניקה לנו אף היא את האפשרות לנקודות מבט שונות גם אל המזרח וגם מתוך המזרח, הרי המבט המסתכל בצופה הוא המבט המזרחי הנשי. החזרתיות בסדרה מעצימה את היסוד הקבוע

הפילוסופי מאשר בציור עצמו". ובכן, נלך אל המימד הפילוסופי: למי מנסה שולה קשת להעניק פנים? לה באופן אישי? ל"אשה המזרחית"? ל"מזרחיות" באשר היא? דומה כי כל תשובה יוצרת בעצם "מעגלי תשובות". יצירתה זו של קשת היא אבן יסוד הן במכלול יצירתה האישית, הן בהתייחסותה לנשים מזרחיות, והן תחת הכותרת: "זהות המזרחית באמנות הפלסטית בישראל". שלושת המעגלים הללו הם מעגלי נחיתות. מעגלים



שולה קשת, דיוקן עצמי.



שיש צורך דחוף ועז לתת להם פנים. שולה קשת היא אחד האמנים הטובים ביותר בארץ כיום. מאז סיימה את לימודיה ב"מדרשה" היא יוצרת ואוצרת תערוכות טובות מבחינה אמנותית, תערוכות מרגשות וסוחפות קהל. במהלך העשור האחרון של עבודתה לא קיבלה קשת ולו פרס אחד, ולו בדל מילגה אחת. במקרה שלה כל מחשבה על "סטודיו" (הן ממשי והן כתב העת) היא בגדר מותרות. תגידו: לא רבים הם האמנים המקבלים פרסים

האחרון של עבודתה לא קיבלה קשת ולו פרס אחד ☹ כמה אמנים מזרחים
זספרם בקרב האמנים ☹ כותבת שורות אלו מכירה עשרות אמנים מזרחים

“תצלומי הדיוקנאות
העצמיים הם ניסיונו של
האני להציל את עצמו,
הם ההחזקה המבוהלת
ב“אני” הרדוף, הם עדות
לניסיון לקבע את
המרכיבים של הזהות”

ממקימות התנועה “אחותי”, התנועה
הפמיניסטית המזרחית. תערוכתה האחרונה
הייתה: “13 כדורים חיים”, מיצב אמנותי
בעקבות אירועי אוקטובר. המעורבות החברתית
של קשת היא מן הסוג העולה על גדותיו.
מכאן נגזרת עבודת הדיוקן. תצלומי הדיוקנאות
העצמיים הם ניסיונו של ה“אני” להציל את
עצמו, הם ההחזקה המבוהלת ב“אני” הרדוף,
הם עדות לניסיון לקבע את המרכיבים של
הזהות. לא כל כך “חקירה”, כמו שאמר ללוש,
או “מוות” ו“נרקיסיות” מבית מדרשו של
פריד (אם כי כל המרכיבים הללו קיימים
אף הם), כי אם תשועה, הכרח, הצלה עצמית
מן ההבלעות, על ידי הנתינה וההתמסרות
לאחר.

כותב גדעון עפרת: “דיוקן הוא ז’אנר וידוי,
וכל וידוי הוא מסע המבקש להיגאל מן
המפוצל אל האחדות, מהספקני אל הבטוח”².
קשת מכוננת את זהותה בדיוקנאות האלה.
היא נדרשת לחזרתיות, כי זהות הוא מה
שחוזר על עצמו. היא נדרשת לדיוקנאות כי
דיוקן הוא פגישת האדם את עצמו, מול עצמו,
סוף-סוף. ■

1. דברי פריד מצוטטים לפי תרגומו של משה רון באנתולוגיה שערך
שבעה סיפורי דיוקן (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2001). הציטוט השני
הוא מדברי רון עצמו באחרית הדבר לספר.
2. דרידה היהודי הוצאת האקדמיה, 1998, עמוד 15.



שולה קשת, מתוך התערוכה “מחאה בתחנה”, חנות בתחנה המרכזית החדשה, תל אביב 1996.

הפרימיטיב, ועם ההתגברות על שלב זה
משתנה ערכו של הכפיל ומעורבה להישארות
הנפש הוא נהפך למבשרו מעורר החלחלה
של המוות. “בסיפורים רבים בא לידי ביטוי
קו המחשבה האומר ש“קיומו של דיוקן מוציא
מכלל אפשרות את חייו הפיסיים של מי
שמיוצג בו... לייצג בדיוקן פרושו להמית”¹.
(אולם לדעתי ה“סיפור” המשמעותי המסתתר
בדיוקנאות אלו הוא “סיפור” אחר, הפוך. לא
מוות, כי אם הצלה עצמית, ישועה. כדי לראות
זאת עלינו להביט במכלול האדם הממשי
“שולה קשת”. בנוסף למימד האמנותי בחייה
משמשת שולה קשת כחברה ב“ועד נפגעי
התחנה המרכזית”, ומסיבות שונות (גיל
מבוגר, חולי, מעבר לאזור אחר) הפכה עם
הזמן לדמות הדומיננטית היחידה בו. קשת
מנהיגה את אחד המאבקים התובעניים
והחשובים ביותר בארץ. תושבי השכונה
תבעו לדין את האחראים על הרס שכונתם,
איכות חייהם וחייהם עצמם. בפסק דין
תקדימי בבית המשפט המחוזי הם זכו.
הנתבעים (מן העירייה ועד לקבלנים) ערערו
לעליון. עכשיו מחכים לתוצאות – כמה
פיצויים יפסקו לתושבי השכונה אשר חייהם
הפכו לבלתי נסבלים. קשת היא גם אחת

בכל אחד מן הצילומים: תווי פניה של שולה
קשת.

החזרה הסדרתית על תווי הפנים היא מוליך
תוכן נוסף ליצירה. זהו אוטרפורטרט שחוזרים
עליו בווריאציות שונות.

מדוע יש לחזור עליו? מהו הסוד הכמוס אותו
היא מנסה לפצח?

השכפוליות, אקט ההדפסה, הדפוס החוזר,
הם למעשה קיבוע היסוד החוזר בחיים,
הצבעה עליו, הדגשתו. הקבוע, הלא־משתנה,
הוא אחד מסימני המוות. הזרימה וההשתנות
הם סימני החיים. כך מתנדנדת יצירתה של
קשת בין “הכי חיים שאפשר” – צילום דיוקנה
העצמי, ובין יסוד החידלון, הנובע מעצם
הסדרתיות.

אם נפנה מבטנו אל המימד הפסיכולוגי, נראה
כי הטקסט הקלאסי המדבר על הדיוקן הוא
של פריד (במסה: “המאויס”), המדבר על
המימדים הנסתרים של הדיוקן: זיקתו אל
דמות “הכפיל”, הבבואה והצל, זיקתו אל
המלאך השומר כסגולה נגד ההשמדה של
המוות. ואולם, ממשך פריד ואומר: “היצגים
כאלה צומחים מקרקע האהבה העצמית
הבלתי מוגבלת, מן הנרקיסיות הראשונית
השולטת בחיי הנפש של הילד כמו של

לאן נעלמו הכוהנים ?

ראשיתה של יהדות חז"ל: התפתחותן של תפיסות קדושת האל והתקדשות

עוד לפני חורבן המקדש, טוען איל רגב, גלה ממנו מוקד היהדות החז"לית. על מחלוקות הפרושים והצדוקים, מקור ההקלות הפרושיות, ותפיסות הקדושה השונות שהניבו את המחלוקות.

איל רגב

יהדותם של חז"ל, למן ימי בית שני ועד ימינו, היא דת המונהגת על ידי חכמים. זאת בניגוד לדת ישראל בימי בית ראשון וראשית ימי בית שני, אשר הונהגה על ידי כוהנים. במסכת אבות שבמשנה קובעים חז"ל את ראשיתה של המסורת ההלכתית: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים", ובהמשך – לאנשי כנסת הגדולה ולחכמים הפרושים, אבותיהם הרוחניים של חז"ל. אולם, מסורת זו מתעלמת לחלוטין מן הכוהנים, שעל פי ספרי התורה והנביאים היוו את ההנהגה הדתית של העם ועמדו בראש המוסד הדתי המרכזי – הוא בית המקדש.¹ במאמר זה אני מבקש להראות כי התעלמות זו מן הכוהנים איננה מקרית. המסקנות שאציג מתבססות על שורה של מחקרים החושפים היבטים חדשים בנוגע לתפיסות היסוד של חוגי חז"ל עוד בטרם החורבן. מדובר בעמדות הפרושים והצדוקים הנוגעות למצוות התורה השונות (קרבנות, טהרה, דיני שבת ומועד) וכן ביחס ללימוד תורה. סבורני שניתן ללמוד מהן על פן חשוב ובסיסי ביחסם של חז"ל להלכה וללימוד התורה, וליתר דיוק, יחסם של הפרושים, שאת דרכם ביקשו חכמי המשנה והתלמוד להמשיך.

יהדותם של חז"ל היא דת של חכמים לומדי תורה ולא של כוהנים העוסקים בעבודת הקרבנות. ניתן היה להעלות

סברה שסיבת העניין נובעת מכך שבית המקדש השני חרב, הוגבלו האפשרויות שעמדו בפני החכמים לעבוד את האל, וכל שנותר

להם – להתרכז בתלמוד תורה ותפילה (ויש אומרים, אף גמילות חסדים), וברוח מאמר הבבלי: "והיינו דאמר רבי חייא בר עמי משמיה



ינקל אדלר, ברכת כהנים

מסקנה זו מתבררת אם משווים את עמדותיהם של ראשוני החכמים, הלוא הם הפרושים, לפני חורבן הבית, עם אלו של יריביהם – הצדוקים. ההשוואה בין הלכות הצדוקים להלכות הפרושים חושפת את השקפת העולם היסודית של חז"ל ביחס לקדושת האל ולדרך עבודתו.² חז"ל ראו בפרושים את מכוני דרכם ההלכתית וההגותית. אישים מימי בית שני, כגון: יוסי בן יועזר, הלל ושמאי, רבן שמעון בן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי נזכרים תדיר בספרות חז"ל כבעלי הלכה ומנהיגים דתיים. מנהיגיהם של הצדוקים, לעומתם, היו כוהנים ואף כוהנים גדולים, ובהם השליטים החשמונאים ששימשו גם ככוהנים גדולים – יוחנן הורקנוס (יוחנן כוהן גדול) ואלכסנדר ינאי. החל מן התקופה החשמונאית ועד חורבן בית שני (במשך למעלה ממאתים שנה) התגלעו ויכוחים ועימותים בין הפרושים לצדוקים על רקע סוגיות הלכתיות, שחלק ניכר מהן נגע לפולחן במקדש. מחלוקות אלו משקפות באופן גלוי את המשנה הדתית של שתי הכיתות, מעין קבוצות עילית ששאפו להנהיג את העם בדרכים מנוגדות.

החומרה הצדוקית וקדושת המקדש

עמדותיהם של הצדוקים נטו באופן עקבי להחמרה הלכתית. הם גזרו על טומאות שהפרושים ביקשו להתיר³ ואסרו על מלאכות

דעולה, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח ע"א). ואולם, מאפייניה של דתם של חז"ל כדת של לומדי תורה מתגלים למעשה עוד בטרם חורבן הבית, עת המקדש בשיא תפארתו.

¹ ד"ר איל רגב מלמד במחלקה ללימודי ארץ-ישראל ע"ש מרטין (זוס) באוניברסיטת בר-אילן.

הזרמים הם הבדלים תהומיים, בהתחשב בכך שהצדוקים והפרושים חיו באותה תקופה, באותה מציאות חברתית, פוליטית וכלכלית. לנגד עיניהם הייתה אותה תורה שבכתב שהיא התוכן ומקור הסמכות לעמדותיהם, והם אף היו שותפים לניהול מוסד פולחני מרכזי אחד – בית המקדש. כיצד ניתן להסביר את היווצרותן של תפיסות יסוד מקוטבות אלו ביחס לאופן שמירת מצוות התורה והפולחן במקדש? מה גרם לפרושים ולצדוקים לפנות לשני כיוונים כה מנוגדים בהגדרת ההיבטים המעשיים של דתם? מדוע החמירו הצדוקים בדיני שבת וטהרה והדגישו את מרכזיות עבודת המקדש ומעמדם של הכהנים, בעוד הפרושים הקלו בדינים אלה והפחיתו באופן יחסי ממשקלם של הכהנים? חילוקי הדעות הנקודתיים בנושאים אלה מצטרפים לכדי שתי השקפות עולם שונות זו מזו ביחס לסוגיה היסודית ביותר בתפיסה הדתית באשר היא: מהות הקדושה.⁵ ההחמרה ההלכתית מקורה בחשש מן החטא, מכך שהאדם יחלל את הקדושה הטמונה ביום השבת או בטהרת המקדש. הטומאה, העבירות ועשיית מלאכה בשבת מסכנות את התקדשות העם בפני האל, וכדי להגן על הקדושה בחרים הצדוקים להתגרר בסייגים ואיסורים. בדומה לכך, מרכזיות הכהנים בעבודת הקדוש נובעת מן התפיסה שבני אהרן, אנשי קודש הם (בייחוד הכהן הגדול ביום הכיפורים) וראויים למגע עם קדושת האל יותר מכלל העם והם אלו המסוגלים לשאת את המגע עמה. כיוון ששכינת האל במקדש טמירה ומסוכנת, מבקשים הצדוקים למדור אותה ולהרחיק את בני העם, שהם פחות קדושים על פי הגדרת התורה, מהיבטים מסוימים ומרכזיים של עבודת הקרבנות. הפרושים מכירים אמנם בקדושת כל אלה, אלא שאופיה של קדושה זו שונה לדידם. הלכותיהם משקפות גישה לפיה קדושת המקדש והשבת אינה כה נוראה ומאיימת, והאדם הפשוט אינו צריך לחשוש כל כך ממגעה. אין צורך בהחמרות יתר באשר



סכום מחצית השקל 136 פרוטות ברונזה במטמון עין גדי 60 לפנה"ס בקרוב

על העליונה ולעתים גברו הפרושים. חשוב מכול, מחלוקות הלכתיות אלה לא היו מקריות או סתמיות. ניתן להצביע על קו מקשר המאפיין את כלל עמדות הצדוקים, כמו על מגמה אחידה להלכותיהם של הפרושים, המנוגדות לאלו של הצדוקים. מובן שהצדוקים החמירו בדיני טומאה וטהרה ובהלכות שבת, בעוד שהפרושים הקלו בהן. והאבחנות אף מדויקות מכך: ניתן לראות כי הצדוקים שמו דגש רב יותר על מרכזיות עבודת הכהנים במקדש, וסברו כי יש להרחיק את ההמון מן הקדוש. כך עולה מהתנגדותם לתקנת מחצית השקל שקבעה כי כל ישראל שותפים לעבודת הקרבנות, כמו גם שאיפתם להסתיר מעיני המון העם שבמקדש את כניסת הכהן הגדול לקודש הקדושים ביום הכיפורים. לעומתם, בשתי סוגיות אלה הפרושים הפחיתו באופן יחסי ממעמדם הרם של הכהנים ובחרו להדגיש את שיתוף העם כולו בפולחן במקדש. מגמה זו התבטאה גם באופן בו צמצמו הפרושים את מתנות הכהונה הניתנות לכהנים: מעשר ראשון, מעשר בהמה ומנחות הסולת המובאות יחד עם קורבנות השלמים.⁴

קדושה דינמית וקדושה סטטית
הבדלים אלו בעמדותיהם הדתיות של שני

בשבת שהפרושים התירו, כגון: עירוב חצרות וחיבוט ערבה (בהושענא רבה החל בשבת). בין היתר התגלעה ביניהם מחלוקת בעניין מועדי הבאת העומר בחג הפסח וספירת שבעת השבועות עד לחג השבועות, מחלוקת אשר הייתה לה נגיעה לשמירת השבת. הבייתוסים, שהיו פלג של הצדוקים, פירשו את הצו המקראי "ממחרת השבת", במשמעות של הבאת העומר ביום הראשון שלאחר השבת שבתון חג הפסח. הפרושים חלקו עליהם וטענו כי "שבת" היא מועד, והכוונה היא לחג הראשון של פסח, שלמחרתו ביום הראשון של חול המועד, יש להקריב את עומר ביכורי השעורים על המזבח. עמדת הבייתוסים כוונה למנוע מצב בו מדי כמה שנים ייקצר העומר במהלך השבת, ובכך יביא לחילולה.

חילוקי הדעות החריפים נמשכו ביחס לעבודת הכהנים בבית המקדש. לדידם של הצדוקים, קרבנות התמיד צריכים להיות מובאים מנדבות יחידים, ואילו הפרושים סברו כי כל העם צריך להיות שותף בעבודת הקרבנות באופן שוויוני. לשם כך תיקנו הפרושים במהלך התקופה החשמונאית את תקנת מחצית השקל. הצדוקים והפרושים אף התווכחו על דרך ביצועה של הפעולה המקודשת ביותר בפולחן במקדש – הקטרת הקטורת בקודש הקדושים ביום הכיפורים. הצדוקים טענו כי יש להעלות אש בקטורת שבהיכל בטרם ייכנס הכהן הגדול לקודש הקדושים, באופן כזה שענן הקטורת יססה על פעולת הכניסה לקודש הקדושים ויסתיר את המעמד הנורא מעיני ההמון. לעומתם סברו הפרושים כי על הכהן הגדול להעלות אש בקטורת רק לאחר שנכנס לקודש הקדושים, באופן שכניסתו תאפשר לו להיות גלוי לעין כל.

אלה הם רק אחדים מסלעי המחלוקת המרכזיים בתקופה החשמונאית וההרודיאנית. לא מדובר בשאלות תאורטיות או גותיות אלא בבעיות הלכתיות מעשיות שהדהו בחללו של בית המקדש, ומובן שהיה צורך להכריע על פי מי לנהוג. לעתים הייתה ידם של הצדוקים



כלי אבן, הבית ההרודיאני, ירושלים תקופת הבית השני

הפרושים והתנאים הקפדה יתרה בדיני טהרה, בשונה מתחום המקדש והפולחן הציבורי, אלא כשהייתה לאלה נגיעה לעבודת ה' באופן פרטי, בתפילה ובתלמוד התורה. החל מן התקופה

החשמונאית, ובייחוד למן ימי הורדוס המלך ועד לתקופת המשנה, הקפידו בחוגי החכמים על טהרה בחיי היום-יום ללא קשר לכניסה למקדש או מגע עם מתנות כהונה. גישה זו המכונה "טהרת חולין" הוחלה על שלושה תחומים: אכילת מזון של חולין (להבדיל מנתחי הקרבנות, תרומות, מעשר שני וכו') בטהרה; היטהרות לפני תפילה; היטהרות לפני קריאה בתורה או לימוד תורה. לעתים התבצעה ההיטהרות באמצעות נטילת ידיים ולעתים בטבילה במקווה. ואמנם, בחפירות ארכאולוגיות שנעשו, נמצאה כמות גדולה ביותר של כלי אבן שאינם נטמאים, המקלים על אכילת חולין בטהרה, וכן מספר מקוואות ליד בתי כנסת ובתי מדרש.

אותם פרושים וחכמים, יוסי בן-יועזר ורבן גמליאל דיבנה, ביקשו להשיג קדושה וחוויה דתית פרטית בחיי היום-יום הרחק מן המקדש. בכך היה חידוש, כמו גם בהפיכת התפילה ותלמוד התורה מחוץ למקדש לדבר של קבע ונחלתו של ציבור רחב. למרות מעורבותם של הפרושים בעבודת המקדש ומסירותם של חכמי המשנה לזכרו של המקום הקדוש, לא מילא הפולחן במקדש את מאווייהם וצורכיהם הדתיים, משום שהייתה זו פעולה דתית קולקטיבית, מרוחקת פיזית וקצרת זמן, שעיקר המעורבים בה הם הכהנים – פעולה המבוססת מיסודה על תפיסת הקדושה הדינמית. הפרושים ביקשו לזכות במעורבות דתית אישית ויומיומית ולחוש שהם עובדים את ה'. הם לא חששו מהרחבת מעגל הקדושה מן המקדש לבית הפרטי ולבית הכנסת, שהרי הם החזיקו בגישה לפיה הקדושה היא סטטית,

לכנותה "קדושה סטטית", לא קיים, אם כן, הצורך להרחיק באיסורים והחמרות ובמידור עבודת הקרבנות לידי מיעוט נבחר. התורה היא שלמות אחת, אך החיים על פיה כרוכים בקשיים פרשניים, הכרעות הלכתיות והתלבטויות בבחירת הדרך המתאימה לעבודת האל. ניכר כי הצדוקים הלכו בנתיבה של תפיסת הקדושה הדינמית העולה מאותם חלקים של ספרי שמות, ויקרא ובמדבר, בעוד הפרושים וחז"ל בעקבותיהם, בחרו בדרך הקדושה הסטטית המשתמעת מספר דברים. הבדלי השקפה יסודיים אלו – האם קדושת האל וחיובי המצוות נועדו לקיים תהליך התקדשות מתמשך של עליות ומורדות או לשמור על הקדושה הבראשיתית והקבועה שבבחירת עם ישראל ומתן תורה – התוו את דרכם ההלכתית של שני הזרמים. בעקבות תפיסת הקדושה הסטטית הקדישו התנאים והאמוראים פחות תשומת לב לעבודת הקרבנות ביחס להיקפם היחסי של צווים אלה בתורה. הם שמו דגש רב יותר על המעשה הדתי בחיי היום-יום של הפרט, וראו את שיאה של עבודת האל לא בהקרבת קרבנות, אלא בלימוד התורה⁷ (גישה הבאה לידי ביטוי מאוחר יותר בכתבי הרמב"ם, למשל).

האינדיבידואליזם של סוף ימי הבית

יחסם המיוחד של הפרושים והחכמים לפולחן ולתופעת הקדושה מתבטא באופן בו בחרו להדגיש את העשייה הדתית הפרטית של היחיד דווקא. הדבר משתקף בדיני הטהרה על פיהם נהגו.⁸ ניתן להראות כיצד נהגו

לשמירת השבת ודיני טומאה וטהרה, ואין סיבה להרחיק את העם מעבודת הקרבנות. העם הפשוט ראוי למגע עם הקודש לא מפני שהוא מקדש ככהנים, אלא מכיוון שהקדושה שבמצוות, המואצלת מקדושת האל, היא דבר

קבוע ויציב למן בחירת הקב"ה בעם ישראל, ואין צורך להרבות בגדרים ומחיצות להגנתה ולמניעת חילולה.

יסודן של שתי גישות אלה מצוי כבר בתורה.⁶ במקומות שונים בספרי שמות, ויקרא ובמדבר מודגשים עבודת הקרבנות, מעמד הכהנים, איסורי הטומאה והיותה של השבת "קודש" (באופן בו השבת מקבילה למשכן). עם ישראל וכוהניו זוכים למעמדם הרם בפני האל בתהליך ממושך של התקדשות, תוך מילוי המצוות וההישמרות מן האיסורים שרובם כרוכים בעבודת הקרבנות וההיזהרות מן הטומאה. הפרה של ציווי הקדושה עשויה להביא לחילול נורא ולתוצאות הרות אסון, כמו מותם של נדב ואביהו שהקריבו אש זרה על המזבח. זוהי קדושה דינמית, משתנה ופגיעה הדורשת מאמץ תמידי להגנה מפני פגיעה וחילול. בניגוד לגישה זו, עולה מחוקי ספר דברים גישה שונה, לפיה אין לדיני הפולחן, הכהונה והטהרה חשיבות או הדגשה רבה יותר משל דינים אחרים, כגון מצוות התלויות בארץ. התקדשות עם ישראל הייתה חד-פעמית, במעמד הר סיני, ומאז היא הולכת ונמשכת ואיננה עשויה להיבטל מן העולם אף אם יחטאו בני ישראל. שכינת האל בקרב עמו ובמקדש איננה ישות פגיעה ודינמית שיש להגן עליה. הקדושה בספר דברים היא דבר קבוע, היא מעמד, מעין סטטוס של עם ישראל, ולא תהליך אין סופי של התקדשות. הקדושה איננה משתנה או מסתלקת בעקבות חילול הקודש (בניגוד לתפיסת הקדושה הדינמית). קיום המצוות רק מוציא אותה מן הכוח אל הפועל. לפי תפיסה זו, שניתן

יציבה ובלתי פגיעה ואין הכרח לבצרה ולסייגה במקדש מחשש לפגיעה בה. אכן, לפי תפיסת הקדושה הסטטית עיקר הקדושה לא חל על המקדש ועבודת הכוהנים אלא קודם לכול על כלל עם ישראל באשר הוא. ואמנם, על אף שבכל האמור לדיני הטומאה והטהרה במקדש נקטו הפרושים והחכמים בגישה מקלה מזו של

הצדוקים, הם בחרו ליישם חלק מדינים אלו בחיי היום־יום הפרטיים שאין להם נגיעה לעבודת המקדש ולכוהנים. חייהם הדתיים התמלאו בתחושה כי כל סעודה היא שותפות בין האדם לאל הזן אותם, כל תפילה היא עמידה בפני ה', וכל קריאה טקסית בתורה או לימוד תורה אינם אלא מימוש התורה בחיי היום־יום של האדם וחוויה רוחנית נעלה. בניגוד לתקופת בית ראשון וראשית ימי בית שני, הפך המקדש לחלק (אמנם חשוב) מחייהם הדתיים, אך לא עוד עיקרם. היה זה שיאו של תהליך של אינדיבידואליזם בחברה היהודית, כאשר אנשים רבים התנתקו ממסגרות חברתיות קולקטיביות (מן המשפחה המורחבת, למשל). מסגרות אלו הגבילו לעתים את שאיפותיו ויכולתו של האדם הפרטי – מעמדו ביחס לכוהנים ומידת מעורבותו בפולחן במקדש למשל – ומנעו ממנו מלהגשים את עצמיותו.

רישומיו של תהליך זה ניכרים גם בהתפתחות ההלכה של חז"ל, דוגמת אנשי בית הלל ששמו את הדגש על כוונת האדם בקיום המצוות. מעניין כי תהליך האינדיבידואליזם חרג מתחום ההלכה והמחשבה הדתית ואף עדויות ארכאולוגיות מסוף ימי בית שני – על דרכי

הקבורה – משקפות ומלמדות על מבנה החברה בירושלים וסביבתה למן ימי הורדוס ועד לחורבן. באותה תקופה החלו לקבור את הנפטרים בגלוסקמות (ארגזי אבן לאכסנת עצמות הנפטר לאחר שנתעכל הבשר). קבורה שכזו מעידה על צורך בני המשפחות והחברים לקבור כל אדם בנפרד כאינדיבידואל העומד בזכות עצמו, ולא לקבץ את עצמות בני המשפחה או הדור בבור או מאסופה. מסתבר שזהות האישית ודמותו של היחיד השתמרו גם לאחר מותו, ולעתים אף צוינו שמו ופרטים ביוגרפיים קצרים על גוף הגלוסקמה. היו אף שהרבו בקישוטים ועיטורים להנצחת הנפטר. השאיפות הדתיות האינדיבידואליסטיות של היחיד היו, אם כן, חלק מתמורה חברתית שחלה באותם דורות בהם עלתה חשיבותו של הפרט בחברה בכללה.⁹ הפרושים זכו לאהדת רוב העם ויתכן שלקראת סוף תקופת בית שני הצליחו אף ביישום הלכותיהם ושיטתם במקדש. עם חורבן בית שני, בשנת 70 לספירה, חדלו הצדוקים להתקיים כתנועה, ואילו החכמים הפרושים שנותרו המשיכו לפעול במתכונת חדשה – בדרך הקדושה הסטטית ועבודת ה' של היחיד בחיי היום־יום, במנותק מן המקדש. שיטתם תאמה יפה את הנסיבות אליהן נקלעו בעל כורחם. ואולם,



גלוסקמה ועליה עיטור ארכיטקטוני והשם מרים, ירושלים תקופת בית שני

בלא שנבין ונוקיר את שיטת יריביהם, לא נוכל להעריך כשורה את אופיה וייחודה של משנתם הדתית הבסיסית של חז"ל. ■

1. ראו: משה דוד הר, "הרצף שבשלת מסירתה של התורה", ציון מד (תשל"ט), ספר זיכרון ליצחק בער, עמודים 43–56.
2. המסקנות שלהלן מבוססות על חקר המחלוקות בין הפרושים לצדוקים. ראו: איל רגב, ההלכה הצדוקית והשפעת הצדוקים על חיי חברה ודת בארץ–ישראל בימי בית שני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר–אילן, תשנ"ט.
3. על החמרתם ההלכתית של הצדוקים, ראו: יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמודים 11–76. זוסמן מביא מספר דוגמאות באשר לדיני טומאה וטהרה אלא שהוא מתייחס בכפיפה אחת להחמרת הצדוקים ולהחמרתה של כת קומראן. הצדוקים החמירו גם בדיני נידה וטענו שכל דם שאישה רואה נחשד כטמא ללא קשר למועד ראית הדם. ראו על כך: איל רגב, "על דם טומאה ויחס לגוף באסכולות ההלכתיות בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד", *AJS Review* (בפרסום).
4. על מעשר ראשון, ראו: איל רגב, "גביית מעשרות בגבולין על ידי כוהנים צדוקים בתקופה החשמונאית וערב המרד הגדול", דברי הקונגרס העולמי השנים–עשר למדעי היהדות, חטיבה ב, תולדות עם ישראל, ירושלים תש"ס, עמודים 11–19. על המנחות, ראו: איל רגב, "המחלוקות על אכילת מנחת זבח השלמים ולחמי התודה במגילת 'מקצת מעשי התורה', 'מגילת המקדש' והסכוליון למגילת תענית", תרביץ סח, ג, עמודים 375–388. על מעשר בחמה, ראו: רגב (לעיל, הערה 2), עמוד 207, הערה 10.
5. למסקנות שלהלן אודות תפיסת הקדושה והפולחן של הפרושים והצדוקים ראו ביתר פירוט, רגב, ההלכה הצדוקית (לעיל, הערה 2), עמודים 200–214.
6. ראו: Eyal Regev, "Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomistic Static Holiness", *Vetus Testamentum* 51 (2001), pp. 243–261. ביחס לקדושת עם ישראל בתורה הבתסתי על מסקנותיו של ברוך יעקב שורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמודים 258–266.
7. ראו בעניין זה: רגב, ההלכה הצדוקית (לעיל, הערה 2), עמודים 298–318.
8. המסקנות שלהלן על דיני הטהרה והתפיסות הדתיות שהן משקפות מבוססות על המאמר: Eyal Regev, "Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 31 (2000), pp. 176–202.
9. על הכוונה בקיום מצוות על פי בית הלל, ראו למשל: י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ג, עמודים 185, 191. על הקבורה בגלוסקמות ומשמעותה החברתית, ראו: Eyal Regev, "The Individualistic Meaning of Jewish Ossuaries: A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice" *Palestine Exploration Quarterly* 133 (2001), pp. 39–49.

שתיקה הולכת ומשכת של משורר

ברקע: שדה חיטה עם עורבים, ואן גוך 1890

הבראשיתית
— אדם

וחווה, הבל
וקין. מודל זה
מוכר בשירתו
של פגיס (ראו –
"אחים", "אדם
המערות שותק", "כתוב
בעפרון בקרון
החתום", ועוד)

והוא משקף את
מיצוי טבעו של

האדם, תכונותיו, אופיו
ומוגבלותו ביחסיו עם "אחיו"
ועם עצמו. במסגרת מודל זה
מוצג כאן קין כממציא ההרג,
אדם וחווה – כממציאי הבכי
והאבל, והבן הדובר, הבל –
כממציא השתיקה. המצאתו של
קין מובנת על רקע הסיפור
המקראי, כמו גם המצאת האבל
של אדם וחווה, הנבוכים
והמזועזעים נוכח מותו הראשוני
של בנם. ואולם חידוש יש פה –
המצאתו של הבל. על אף שתפקידו

של הבל בסיפור המקראי, כפי שכבר האירו
פרשנים, איננו אלא להיות הבל ותו לא, ועל
אף שעל רקע תפיסה זו ניתן לראות במבט
ראשון את שתיקתו של הבל כסבילות, ואפילו
כדממה שפירושה מוות – המצאת השתיקה
שלו מוצגת במעמד שווה להמצאות שאר
בני משפחתו. הוא ה"זוכה" בתואר ממציאה
של שתיקת-המוות, ולא אחיו הורגו, אשר
הוא שהשתיקו.

שתיקתו של הבל, אם כן, איננה שתיקת
אלם, אלא התגובה בה בוחר המת – שתיקה
פנימית, שמהווה הימנעות פעילה, קיומית,
אל מול עצם המצאת-מציאותם של הרצח
והמוות, המופיעים בשיר במנותק מהקשר
סיבתי או עילה כלשהי – שלא כבאירועים
שבסיפור המקראי. ואכן השאלה "מדוע
הוכיח" אינה עולה כלל על שפתי אבל המת,

משפחה,
מסופוטמיה,
התקופה הכלכליתית

"מתי" – מתוודה בפניי דובר השיר
"אוטוביוגרפיה", ובאחת הוא עוקר את
הציפייה אשר התעוררה בן, הקורא, לחוות
שיר שעניינו סיפור
חייו. אינני עומד, אם

כן, בפני סיפור

חיי של

הדובר אלא

בפני

"סיפור

מותו" –

סיפור

אשר ישא,

כפני

שיתבהר

בהמשך, אופי

של עדות, ואף

של וידוי. אני

סבור כי הקונפליקט

הזה אינו דורש התרה

אלא, כשירים אחרים של

פגיס, הוא מהווה תיאור

חוויה אקזיסטנציאלית

בלבד, ובתור שכזה יש

לקרוא בו – באופן

חוויתי ואישי, ובגוף ראשון.

הבית הראשון מתאר סיטואציה אשר מעלה
בי בעיקר השתוממות נוכח הכרוניקה הסטרילית,
כביכול, בה נוקט הדובר לתיאור מותו, וכן
תהייה: מהי ה"מכה ראשונה" שקטלה את
הדובר באותו "שדה טרשים" מטאפורי, קשה
ומנוכח, לפניו גם אני ניצב, ובו עליי להלך
בין המילים מתון וזהיר. לא מובן גם מדוע
היה צריך העורב להורות להורים, במצלולו,
בניקורו ובנבירתו בגופת הבן המוטלת, "מה
לעשות" בה – קרי, לקבורה. הרהור נוסף
יעלה באופן טבעי שאלה מציקה יותר, העומדת,
לכאורה, ברקע הסיטואציה כולה: מדוע הוכה
הדובר?

מתוך האירוניה הפגיסית – "משפחתי מכובדת"
– מתבררת ועולה זהותה של המשפחה וכן
זהותו של בנה הדובר. זוהי המשפחה

מפרי עט הדעת

יוחאי שורק

דן פגיס

אוטוביוגרפיה

מתי פגיס הראשונה ונקברתי

בשדה הטרשים.

העורב הורה להורי

מה לעשות בי.

משפחתי מכובדת, לא מעט בזכותי.

אחי המציא את ההרג,

הורי את הבכי,

אני את השתיקה.

אחר כך נפלו הנכרים הנכורים היטב.

ההמצאות שלנו שכללו. דבר גרר דבר,

הוצא צוים. היו גם שהרגו לפי דרכם,

בכו לפי דרכם.

לא אזכיר שמות

מתוך ההחשבות בקורא,

כי בתחלה עלולים הפקטים להבעית,

אבל בסופו של דבר הם מגיעים:

אתה יכול למות פעם, פעמים, אפילו שבע פעמים,

אבל אינך יכול למות רבבות.

אני יכול.

חאי המחחרת שלי מגיעים לכל מקום.

כאשר החל קין לפרץ על פני האדמה

החלתי אני לפרץ בבטן האדמה.

ומזמן עולה כחי על כחי.

גודדיו נוטשים אותו ומצטרפים אלי.

ואפילו זה רק חצי נקמה.

מסכה של האל Riatco
המייצגת את החיים והמוות,
התקופה הפרה קלאסית,
מכסיקו



וכלפי אותו איום אלוהי ריק. עכשיו אני נרתע ונזקק לריחוק מסוים, כי על ידי שימוש במספר המיתי "רבבות" חורג הבל-פגיס מהצגתו עד כה כ"אב טיפוס" של המת. הוא הופך למוות עצמו, אשר צרת הרבים של היותו היא בעיניו רק חצי נקמה (חצי נקמה זו בשורה האחרונה מושגת גם בשבירת המבנה הקבוע של ארבע שורות בכל בית, ובכך מתריסה כנגד הסימטריה והתנהלותה ה"תקינה").

על אף שנשמר, כביכול, איזון דק משהו, בין המוות המבקש לכלות הכל ובין קיומו המתמשך של אותו קין אשר שבעתיים יוקם – בכל זאת מוכרז בסוף השיר כי במאבק הניטש בין החיים למוות, מנצח המוות, בוודאי בהיבט המספרי הפשוט. ככלות הכל, כל אדם ימות יום אחד ויצטרף לגדודי הבל, בין אם היה "טוב" או "רע", רוצח או נרצח.

ואולם, ניצחונו של המוות ניכר עוד יותר בעובדה ש"תאי המחתרת" שלו, כגוררות סרטן, "מגיעים לכל מקום" על פני האדמה ובקרב החיים. הם מקיימים היסטוריה של רצח ותודעה של מוות, ועל האדם להתמודד עם התודעה הזו תוך שהיא מאיימת לפרוק ממשמעות את פרטי חייו (כגון הפרט האם רוצח הוא או נרצח) ובכך ליטול כל משמעות גם מחייו עצמם.

ברובד הראשון והמידי, השיר הינו שיר עדותו של הבל המתאר את רציחתו – הולדת האונטולוגיה של המוות, המתבררת ומתפתחת אט-אט לאורך ההיסטוריה כשושלת בעלת נוכחות אלטרנטיבית לזו של שושלת החיים. האוטוביוגרפיה שהוא כותב היא למעשה "אוטומורטוגרפיה" – סיפורו של המוות, העומד בניגוד לסיפור של החיים עצמם.

השותק, הדובר ועד-מותו שלו בשיר.

"אחר כך נפלו הדברים הזכורים היטב" – ממשיכה הנימה הכמו כרונולוגית שנקטה עד כה. "נפל דבר" – המוות הומצא כגורם אונטולוגי, אך לא רק ככזה, אלא גם ובעיקר כיסוד תודעתי מכונן בנפשו של האדם ושל צאצאיו. נראה שהבל מדגיש בפניי כי אותה ה"מכה הראשונה" שהרגה אותו היא אם אמות המכות שעתידות לבוא על צאצאי האדם ולהרגם נפש. אפשר גם שאין הוא אלא מקונן על "דברים

שנפלו", בבחינת נפלו חלל, אבדו, ולא ישובו (והוא ביניהם). מרגע שתפס המוות מקום בתודעת האדם הרי באה עליה כלשהי, אבד דבר מה – תום, פשטות, יושר וכדומה, ובמקומם בא השכלול. – היגדרות דטרמיניסטיות, הוצאת צווים ועצמאות רצחנית. הוצאת הצווים נתפסת כשיא ה"שכלול", היעילות ותיעוש המוות, ומתקשרת, כמובן, באופן אסוציאטיבי למכניקת הרצח של הנאצים, אשר פגיס עצמו, הדובר מגורנו של הבל, חווה על בשרו כאשר שהה בין השנים 1941–1944 במחנה ריכוז. אחרי אירועים שכאלה, אומר פגיס-הבל, שוב אין לרבים אלא לגלות עצמאות מסוג אחר ו"לבכות לפי דרכם". השתיקה, לעומת זאת, אינה מתפתחת – היא תמיד אותה השתיקה, כי היא ביטוי העצמאות של הנרצח, בו בחר מתוך סירובו הראשוני לקחת חלק ברצח על כל תופעותיו.

הבל פונה אליי לפתע. הוא איננו מעוניין "להזכיר שמות" (אולי בניגוד ל"ספר תולדות האדם" רצוף השמות והפרטים, הבא מיד אחרי מותו של קין – בבראשית ה). הוא מתחבש בי ונימוקיו עמו: לא להבעית, אך יותר מכך – לא לייגע. משמעות הזכרת שמות היא אכן ירידה לפרטים, בבחינת כל אדם פרט, והבל-פגיס אינו רוצה בכך משום שהוא מבקש להציג בפניי את המוות שבקברו ברמה העקרונית, המטאפיזית כביכול, במלוא האימה שבו. כאשר תעיין במוותו של האדם הפרטי, אומר פגיס, תמצא עצמך בתחילה מבועת, אך "בסופו של דבר" יגע (וכאן מבקר פגיס-הבל בשדה המילולי שבו "סופו של דבר" עשוי להתפרש גם כמוות עצמו). אתה, אומר לי הבל-פגיס, אינך יכול למות רבבות פעמים כפי שאני יכול, אלא לכל היותר "שבע פעמים", כאמור: "כל הרג קין – שבעתים יוקם" (בראשית ה, טו). כאן, אולי, מובעת גם אירוניה כלפי "נקמת-הקיינים" באשר הם,

בהקשר זה השורש טו"ב ("הזכורים היטב") מעלה בדעתי את תמרור האזהרה הנבואי המופיע בסיפור המקראי: "אם תיטיב – שאת, ואם לא תיטיב – לפתח חטאת רובץ..." (בראשית ד, ז). "זכורים היטב", אם כן, לא כשיפוט איכותי (=זכורים באופן בהיר וחד) אלא כטענה מוסרית: הדברים הזכורים כטוב

גילעד

קרנות פנסיה, גמל והשתלמות

גילעד גימלאות לעובדים דתיים בע"מ
גילעד קרן פנסיה מקיפה בע"מ
קרן השתלמות לעובדים ליד "גילעד" בע"מ
קופה מרכזית לפיצויים
קופת גמל לתגמולים ופיצויים

מזכיר קרן הפנסיה האיתנה במדינה, מאוזנת אקטוארית
לכל אורך השנים. **מזכיר** מאגדת בתוכה מאות מוסדות
ועשרות אלפי עמיתים ממגזרי המשק השונים. **מזכיר**
מפעילה, כחלק מסל המוצרים, גם קרנות השתלמות,
פיצויים וגמל. **מזכיר** מבטחת את עמיתיה למקרי פטירה,
נכות וזקנה, בצורה שהוכחה ככדאית וכרווחית ביותר.
מזכיר מפעילה מערך ייעוץ והדרכה חינם לעמיתיה
בעת הצטרפותם ובפרישתם מ"גילעד".

"בית נח", רח' בן גוריון 38 פינת ז'בוטינסקי 155 רמת גן 52573
טל' (רב קווי): 03-5765888 פקס: 03-7516165
אינטרנט: www.gilad-pension.co.il
E-mail: mazkirot@gilad-pension.co.il

ברובד הנוסף, העמוק, אכן ישנה כאן במהותה אוטוביוגרפיה פנימית, רוחנית, של פגיס המשורר, שהיא במהותה מעין וידוי של האיש, ניצול השואה אשר חי בתודעת מוות כזו, בה מהווים הרצח והמוות גורם אקזיסטנציאלי מתמיד. הזיכרון העומד ביסוד הכרתו של פגיס, הוא זיכרון המוות – המעמיד את קיומו בסימן שאלה מתמיד, מותיר אותו בדיעת חדלוננו, משתק ומשתיק, אך בה בעת מעורר לעדות דווקא, לנחמה פורתא שבוידי ולדיבור שיעניק תוכן ומשמעות לחייו.

ראוי להדגיש שוב כי ב"אוטוביוגרפיה" מתאר פגיס את חוויית נוכחותו של המוות בלי ההקשר האוטוביוגרפי-סיפורי הפרטי שלו. פגיס – כפי שהוא מודה במפורש במהלך הבית הרביעי – מבקש לחמוק כאן מן העיסוק בפרטי חיים ומוות – שמות, תאריכים ומקומות הקשורים ב"מותו". אלו רלוונטים ברמה מסוימת של הסיפור ההיסטורי-ביוגרפי, העדותי, אך מעמדם משני במובן התשתיתי, הפילוסופי אקזיסטנציאלי-ביוגרפי של פגיס הניצול, ושלי, הקורא, כשורד שואה עקיף, וכאדם. על כן, אף שהם עומדים ברקע השיר הזה וברקע יצירתו של פגיס כולה – הם אינם מוצאים כאן ביטוי לירי מפורש.

שוב, כבשירים רבים של פגיס, מופיע כאן מוטיב "המת החי" או אם אדיק – מוטיב "החי המת" (ראו למשל בשירים "חקירה שניה", "עדות", "עקבות"). הבל וקין אינם רק ממציאים, "אבות הטיפוס" של הנרצח והרוצח כבסיפור המקראי, אלא גם מייצגים את המוות ואת החיים. ככאלה, מובן שהם אינם נדרשים לשאלות "הקטנוניות" העשויות להתעורר – מדוע, איך ומה היו הגורמים. פגיס, ככל אדם, הוא הבלי וקייני כאחד – חי ומת, רוצח ונרצח. הוא מבקש להתמודד עם מורכבות זהותו וקיומו, ומשום כך עליו לשתוק שירים. ■

התעודות ואנחנו

ביקורת המקרא - איום או אתגר?

מהי תאוריית התעודות שביסוד ביקורת המקרא? כיצד היא סותרת את התפיסה הדתית המקובלת והאם ניתן ליישב את הסתירה? דיון מסכם בעקבות שבת עיון של "נאמני תורה ועבודה"

יואל ירדן

"ביקורת המקרא" מקובלת על רובם ככולם של העוסקים במחקר המדעי של התורה ובעבורם היא בגדר הנחת יסוד לכל פירוש של התורה. ואולם, ביקורת המקרא מתנגשת עם אמונות דתיות מקובלות, ואנשי הדת דוחים אותה מכל וכל. בשל כך משתדל הציבור הדתי להתעלם ממנה ולהדחיק את האתגר שבממצאיה. אם בכל זאת עולה הנושא על הפרק, ההתייחסות איננה עניינית והיא מתבטאת בזלזול, פחד ודמוניזציה.

דיונו כאן יתרכז בחלק אחד של ביקורת המקרא – הביקורת הספרותית – ההיסטורית (הביקורת הגבוהה). חלק אחר של לימודי המקרא עוסק בביקורת הנוסח (הביקורת הנמוכה). מהי תאוריית התעודות שביסוד ביקורת המקרא? במה היא סותרת את הדת והאומנם אפשר ליישב את הסתירה?

מכל אלה טענמו בשבת עיון של "נאמני תורה ועבודה". להלן אציג כמה מהדיונים שניהלנו בשבת, וכמה מהשאלות שהנושא ממשיך ומעורר.

תמיהות הביקורת

כדי לקבל מושג מהי ביקורת המקרא נעיין בשלוש דוגמאות בסיסיות:

1. הבריאה

סיפור הבריאה בספר בראשית מסופר בשתי גרסאות. בגרסה הראשונה בפרק א: (א) פירוט הסדר המוכר של ששת ימי הבריאה המסתיים בבריאת האדם; (ב) בריאת האדם כזוג מלכתחילה – זכר ונקבה; (ג) שם הבורא הוא אלוהים במהלך כל הפרק.

לעומת זאת, בפרק ב מובאת גרסה שנייה: (א) תיאור האדם כנברא הראשון, לפני הצומח והחי. אלה נבראו אחריו ולצורכו; (ב) בריאת

האישה מצלעו של אדם קיים, ולצורכו, ולא כחלק מבריאתו; (ג) במהלך כל הסיפור נוקט הכתוב לא רק בשם אלוהים, אלא תמיד



הגדת ראשי הציפורים, פרנקוניה, המאה-14. משה מקבל את לוחות הברית מידיו' ומוסר לעם את חמישה חומשי תורה.

מוסיף לו את שם ה' (שם הוי"ה).
2. המבול

גם בסיפור המבול קיימות חזרות וסתירות הפעם במהלכו של סיפור אחד.

כך למשל מצד אחד כתוב שאלוהים ציווה

את נח להביא לתיבה זוג אחד של בעל חיים מכל סוג (בראשית ו, יט-כ). נח מבצע את שהצטווה (שם ז, יד-טז), ובאה הדגשה המציינת שדין בעלי החיים הטהורים הוא כדין בעלי החיים שאינם טהורים (שם, ח-ט).

מצד שני, כתוב שה' (שם הוי"ה) ציווה להביא לתיבה זוג מכל בעל חיים לא טהור, ושבעה זוגות מכל בעל חיים טהור (שם, ב-ג). כך היו לנח בעלי חיים טהורים, להקריב מהם עולות אחרי שוך המבול (שם ח, כ).

3. שם ה'

דוגמה אחרת היא בעצם נקיטת שם ה' (הוי"ה). מצד אחד, נעשה שימוש בשם ה', כאמור, בסיפורי בראשית והמבול, והוא גם ידוע לאבות (בראשית טו ז; כא לג; כו כה; כח יג). לעומת זאת, בהתגלות למשה בשלב מאוחר יותר נאמר: "אני ה'". וארא אל אברהם, אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי ה' לא נדעתי להם" (שמות ו, א-ב). לפי פירושו המילולי קובע הפסוק, אפוא, שהאבות לא הכירו את שם ה', ושהשם הזה נגלה לראשונה למשה.

תאוריית המקורות

כפילויות וסתירות פנימיות כגון אלה² נפתרות כאחת על ידי תאוריית המקורות של ביקורת המקרא. לפי זו הן נובעות משילוב מקורות שונים ואריגתם לספר אחד, ספר התורה. בכל הדוגמאות שלעיל שייכת הגרסה המשתמשת בשם ה' למקור אחד שנהוג לקרוא

² יואל ירדן, איש מחשבים, הוא חבר מזכירות נאמני תורה ועבודה

לו ספרי J – על שם האות הראשונה של שם הוי"ה, ובקיצור ס"י, והגירסה הנגדית שייכת למקור אחר, שנהוג לקרוא לו ספר כ (ספר כוהנים, P), ובקיצור ס"כ. כך לדוגמה, סיפור הבריאה של בראשית א שייך לס"כ, ואילו זה של פרק ב שייך לס"י. סיפור המבול (בראשית ו, ה - ח, כב) מתחלק לפיסות קטנות, השייכות בחלקן לס"י ובחלקן לס"כ.³

ס"י מציג קרבה רבה בין האל לאדם. בגירסת סיפור הבריאה של המקור הזה – בתחילה נברא אדם, ואילו בראים אחרים נבראו רק מאוחר יותר, לפי צרכיו. לאל מיוחסות התנהגויות אנושיות-גשמיות: הוא מתהלך בגן לרוח היום ומחפש את האדם (בראשית ג, ח-י); הוא מתחרט ומתעצב אל לבו (שם ו, י); הוא מריח את ריח הניחוח ומתפייס (שם ח, כא). בני אדם מכירים את האל בשמו, ה' מדברים אתו ומקריבים לו קרבנות (הבל, קין, נח, האבות וכו'). אם כן, גורס ס"י כאמור, שכדי לאפשר לנח להקריב קרבנות בשעת יציאתו מן התיבה, היו בתיבה שבעה זוגות מכל סוג מבעלי החיים הטהורים. בס"כ, לעומת זאת, האל – הנקרא אלוקים – הוא מרוחק ומופשט יותר. הבריאה אינה מתוארת לפי סדר המותאם לצורכי האדם אלא לפי סדר אוניקסיטיבי, טבעי-התפתחותי. רק אצל משה ואהרן באה ההיכרות עם שם ה' ומתחילה הקרבת הקרבנות. ס"כ משמיט, אפוא, את סיפורי הקרבת הקרבנות הקודמים, ולזה מותאמת גירסתו למספר בעלי החיים הטהורים בתיבה: זוג אחד בלבד מכל סוג. די בזה לשמירת מגוון בעלי החיים בעולם, אבל לא להקרבת קרבנות מיד עם היציאה מן התיבה. יצוין כי רובו של ספר ויקרא מיוחס לס"כ, מקור המחזק את ההכרה ב"מונופול" של הכוהנים על עבודת ה', היא הקרבת הקרבנות.

למעשה, ביקורת המקרא מזהה לא רק את המקורות ס"י וס"כ אלא ארבעה מקורות עיקריים.⁴ הצגנו כאן כמה הבחנות המנחות את ניתוח הטקסט של התורה והפרדתו



ויליאם בלייק, איור מתוך קדמון הימים, 1799

למקורותיו. ישנן הבחנות נוספות, כסגנון ייחודי או תמיכה באינטרסים ובאישים מסוימים. כך לדוגמה, ס"י, המיוחס למחבר בן ממלכת יהודה, מחזק את דמותו של יהודה כנגד יוסף. כמו כן, ס"כ הכוהני מחזק את דמותו של אהרן על חשבוננו של משה. איחוד המקורות ביצירה אחת שייך יחד כפילויות הסותרות לפעמים זו את זו. עידון לקושי זה בא באמצעות עריכה אמנותית, הכוללת שילוב מתוחכם של המקורות ותוספות קישור קטנות.⁵ היצירה המאוחדת היא בגדר שלם הגדול מסכום חלקיו. יש בה מסרים חדשים מעבר לאלו של המקורות עצמם. כך, לדוגמה, נעשית דמות האל העולה מן היצירה המאוחדת, מורכבת יותר מאלו שבמקורות הנפרדים: בס"י – האל קרוב לאדם; בס"כ – הוא מרוחק ונישא; ביצירה המאוחדת האל קרוב לאדם אך גם מרוחק ונישא.

התנגשות

לפי המסורת, כידוע, יצר ה' את הטקסט של חמשת חומשי התורה כולו והכתיב אותו למשה רבנו, "הקב"ה אומר ומשה כותב"

(בבא בתרא טו, א). בבתי הכנסת באה אמונה זו לידי ביטוי אל מול הגבהתו של ספר התורה, באמירת הפסוק "זאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה".⁶ אמונה זו על שני סעיפיה – "הקב"ה אומר" ו"משה כותב" – מעוגנת היטב בתלמוד: – "האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת... הרי זה כופר בתורה" (סנהדרין צט, א). וכן "משה כתב ספרו ופרשת בלעם" (בבא בתרא יד, ב).

לפי ביקורת המקרא, לעומת זאת, הטקסט של חמשת חומשי התורה הוא יצירה המורכבת ממקורות שונים, שנוצרו בתקופות שונות על ידי אנשים שונים ועל יסוד השקפות ואינטרסים שונים. שילובם יחד נעשה בידי עורך מאוחר. ההערכה היא שהתהליך הזה ארך מאות שנים, והסתיים, כנראה, בתקופת בית שני. **אביה הכהן**, ר"מ בשיבת הקיבוץ הדתי ואחד המרצים בשבת העיון, הצביע על כך שביקורת המקרא מאפשרת לראות התפתחות מוסרית ממקור מוקדם למקור מאוחר. לפי ביקורת המקרא נראית, אפוא, כתיבת התורה כתהליך אנושי שמעורבים בו אנשים רבים. נראה, שהיא כופרת הן בעקרון תורה מן השמים והן בעקרון תורת משה.

כאמור, גישת ביקורת המקרא מקובלת היום על כל העוסקים במחקר מדעי של המקרא, כמעט ללא עוררין.⁷ לכאורה, לפנינו סתירה בלתי ניתנת ליישוב בין דת ומדע. והנה, כל המרצים בשבת העיון מזוהים כדתיים, ובכל זאת הם דוגלים בנכונות ביקורת המקרא. הם סבורים שלימוד תורה עם ביקורת המקרא מגלה לפני הלומד היבטים רבים הצפונים בפשט המקרא ולכן חשוב ללמוד כך. כיצד הם מיישבים את הסתירה? שני פתרונות הוצגו בשבת העיון: האחד ניתן על ידי הרב **מרדכי ברויאר** – המהדיר הידוע של נוסח המקרא ומייסד שיטת לימוד מקרא חדשה המבוססת על ביקורת המקרא, והשני, על ידי ד"ר **ישראל קנוהל** מהחוג למקרא באוניברסיטה העברית.

לדעת הרב ברויאר אילו נכתבה התורה כספר אחיד, היא הייתה יכולה לבטא רק אמת חד-צדדית של תפיסה אחת. רק ספר שנתלקט מתוך מקורות אחדים יכול לבטא את האמת השלמה, כפי שהיא מתקבלת מתוך צירוף כלל האמיתות הסותרות של המקורות

מרועה אחד

הרב מרדכי ברויאר מקבל, מצד אחד, את השקפת ביקורת המקרא, לפיה הטקסט של התורה מורכב ממקורות שונים ששולבו בידי עורך לספר אחד. מצד שני, הוא דוחה את הטענה שהמקורות נוצרו ונערכו בידי בני אדם. הוא קובע כי ה' הוא שיצר את כל המקורות האלה וערך אותם לספר אחד. לשיטתו, אם כן, הביטוי "מקורות שונים" איננו מצביע, על יוצרים שונים, ולנוחיות המעיין אולי מוטב להחליפו בביטוי "גירסאות שונות", "סגנונות שונים", "בחינות שונות" או בכל ביטוי אחר העשוי להתיישב ביתר קלות גם עם יוצר אחד.

פתרון זה מזכיר את אחד הפתרונות הידועים לסתירה בין דת למדע ביחס לגיל כדור הארץ. לפי המדע נראה שמציאות המאובנים מעידה על כך שעל פני כדור הארץ חיו דינוזאורים לפני מיליוני שנים, אך נראה שלפי הדת, קיים העולם רק כ-5761 שנה. הפתרון הוא שבמסגרת בריאת העולם לפני כ-5761 שנה, ברא ה' גם מאובנים מוגמרים של דינוזאורים. יש המזלזלים בפתרונות מעין אלה

ורואים בהם אילוץ ומלאכותיות, שהרי למה בכלל לברוא מאובנים, ולמה ליוצר אחד ליצור בו זמנית מקורות שונים ולהוציאם לאור משולבים כספר אחד? אמנם, אפשר לדחות את הפרק הזאת על נקלה בטענה שאין לשאלות האלה ייחוד אובייקטיבי, ושאינן הן אלא חלק מן השאלות על טעמו ותכליתו של כל פרט מפרטי בריאת העולם והתורה, טעם ותכלית שהם עמוקים מני חקר אנוש.⁸ אבל הרב ברויאר לא הלך בדרך הסתמית והכוללנית הזאת, ובחר להתמודד. הוא פיתח הסברים לתכלית המקורות השונים תוך נאמנות לקביעה שכל המקורות ניתנו לישראל מרועה אלוהי אחד, ה', דרך רועה אנושי אחד, משה רבנו.⁹

אלו ואלו

ד"ר ישראל קנוהל מקבל גם הוא את השקפת ביקורת המקרא המתייחסת למקורות שונים. בניגוד לרב ברויאר, הוא אפילו מודה בכך שהמקורות והעריכה נכתבו על ידי אנשים שונים בתקופות שונות, אבל התורה היא מאת ה'. כל אחד מהכותבים כתב על יסוד התגלות ה' אליו. אלו ואלו דברי אלוקים חיים במובן המילולי של המשפט. פתרונו של ד"ר קנוהל מחייב ויתורים מצד המדע ומצד הדת כאחד. מצד המדע מצמצם קנוהל את האפשרות לתלות סתירות בין מקורות באינטרסים הארציים השונים של מחבריהם, שהרי המחברים האלה אינם אלא קול אדונם. מקור הסתירות הוא בשונות של הצרכים הרוחניים בדורות השונים. מצד הדת הוא מוותר על ההשקפה המסורתית שכל הטקסט של התורה נכתב על ידי משה רבנו. משמע שחלק גדול מן התורה יצא לאור על ידי אנשים אחרים.¹¹

להלן יוצגו שיקולים להערכת משקלו של הווייתור הזה. התנ"ך אכן מייחס את התורה למשה באופן כללי, וקורא לה "תורת משה"¹² אבל לא נאמר בבירור שמשה כתב את כל הטקסט של התורה או את רובו.¹³ ראינו לעיל שהתלמוד קבע שמשה כתב את התורה. נקודת המוצא בתלמוד היא, שמשה מסר ספר תורה שלם שלא חסרה בו אפילו אות אחת. הוויכוח הוא רק על שמונת הפסוקים האחרונים של התורה, המתארים את מות משה. לפי אחת הדעות בסוגיה הנזכרת במסכת בבא בתרא, כתב אותם יהושע.¹⁴ דעה זו אכן פורצת את הטוטליות של ייחוס התורה למשה, אבל רחוקה הדרך מכאן עד הקביעה שחלקים גדולים מן התורה לא נכתבו על ידי משה אלא אנשים אחרים כתבו אותם. ייחוס התורה למשה רבנו נזכר בעיקר השמיני משלושה עשר עיקרי האמונה של הרמב"ם.

הרב ברויאר ציין שהוא נשאל שוב ושוב מה ראה נותן התורה לכתוב את תורתו מקורות מקורות שיש ביניהם כפילויות וסתירות כה רבות? תשובתו היא שאילו נכתבה התורה כספר אחיד, היא הייתה יכולה לבטא רק אמת חד-צדדית של תפיסה אחת. רק ספר שנתלקט מתוך מקורות אחדים יכול לבטא את האמת השלמה, כפי שהיא מתקבלת מתוך צירוף כלל האמיתות הסותרות של המקורות.

כדי לבסס דעה כזאת צריך לעבור בשיטתיות, אחת לאחת, על הכפילויות והסתירות, ולהציג



סופר יווני כותב על לוח שעווה, המאה ה-6 לפנה"ס

סופר מצרי כותב בדיו על פפירוס, המאה ה-15 לפנה"ס

את פשרן באופן קונקרטי. הרב ברויאר הציג דוגמאות אחדות בשבת העיון. במאמריו ובספריו הוא עושה זאת, כמובן, במידה רבה יותר.¹⁰

ישוב התנגשות בין דת למדע מחייב בדרך כלל ויתורים חלקיים בעמדות שני הצדדים. הפתרון של הרב ברויאר אינו מחייב את הדת בויתורים גדולים, אלא בהודאה הלא נוחה, שהגויים הם מורינו בלימוד פשוטו של מקרא. ואילו המדע, לשיטתו, צריך לוותר על מרחב האפשרויות הנובע מן ההנחה שהמקורות יצאו לאור בתקופות שונות ועל ידי אנשים שונים בעלי אוריינטציות ואינטרסים שונים.

בניגוד לרב ברויאר, קנוהל מודה בכך שהמקורות והעריכה נכתבו על ידי אנשים שונים בתקופות שונות, אבל התורה היא מאת ה'. כל אחד מהכותבים כתב על יסוד התגלות ה' אליו. אלו ואלו דברי אלוקים חיים במזבן המילולי של המשפט.



זאת התורה, תחריט נחושת, אמסטרדם המאה ה-18

אבל עיון בנוסח המדויק של הדברים מאפשר להבין שייחוס התורה למשה איננו עיקר אלא "רק" הנחת יסוד מוסכמת. העיקר הוא שהתורה כולה היא מאת ה'¹⁵. הרב חיים הירשנזון (1857–1935), רב ציונידתי, הידוע בהגותו החדשנית והפתוחה, ניתח שיקולים אלה והתייחס להשקפה שחלק מן הטקסט של התורה לא נכתב על ידי משה רבנו, הוא בחר להגדיר את מעמדו של האוחז בה כ"פסור אבל אסור".¹⁶

ד"ר קנוהל הודה שעמדתו איננה מתיישבת עם הזרם המרכזי ביהדות, אבל טען שבכל זאת יש לה סימוכין במקורות יהודיים סמכותיים. בראש ובראשונה הזכיר את פרשן התורה הידוע, רבי אברהם אבן עזרא, שרמזו הביקורתיים¹⁷ גרמו לכך שיוחסה לו לפעמים תמיכה נסתרת בדעה שיש בתורה פסוקים שלא נכתבו על ידי משה אלא על ידי אנשים אחרים.¹⁸

אסמכתאות אחרות, פחות צפופות, הביא ד"ר קנוהל מרבי יהודה החסיד, אחד מגדולי בעלי המוסר והסוד ביהדות אשכנז (נפטר ב-1217), ומבני חוגו בחסידות אשכנז הביניים¹⁹. לא ברור עד כמה תומכות אסמכתאות אלה בעמדה הגורפת שחלקים גדולים מן הטקסט

של התורה לא נכתבו על ידי משה אלא על ידי אנשים אחרים בתקופות שונות. משקלן היחסי של אסמכתאות אלה ביהדות הוא קטן, בכל מקרה, ולכן הלגיטימציה שהן מספקות לפתרון של קנוהל בציבור הדתי גם היא מוגבלת. לעומת זאת, הפתרון הזה הוא מאולץ פחות, ובכך יתרונו.

סיכום

שבת העיון בנושא ביקורת המקרא פתחה לפני הקהל צוהר לתחום בעייתי זה ולהתמודדות הדתית עמו. מצד אחד, ביקורת המקרא מציבה קשיים בפני האדם הדתי. לקשיים אלה הוצעו פתרונות בתחום האורתודוקסיה או על גבולה, והם טעונים עדיין ליבון, דיון, ואולי גם השלמה באמצעות פתרונות נוספים.²⁰ מצד שני, התברר שביקורת המקרא יכולה לסייע לנו בהבנת המקרא. עצם ההתמודדות וחידוש הפתרונות גם הם עוזרים לנו לברר לעצמנו את השקפותינו הדתיות ולצרוף אותן. זוהי דוגמה נוספת להתייחסות הראויה כלפי תאוריות מדעיות מובילות, המאיימות לפעמים על האמונה הדתית: לא התעלמות והדחקה אלא התמודדות וחידוש פתרונות. את האיום יש להפוך לאתגר. ■

1. השבת התקיימה בירושלים באלול תשס"א.
2. למבחן של דוגמאות נוספות המקשות על התפיסה המסורתית ראו: אלכסנדר רופא, **מבוא לחיבור התורה** (אקדמון, ירושלים תשנ"ד), פרק א.
3. אופן חלוקת הפסוקים חורג מעניינו של מאמר זה. הקושי שבניסיון ליישב את שתי הגישות לסיפור אחד מודגם במאמץ הפרשני העצום של רש"י ליצור סיפור אחד בו משתלבים כל התאריכים. ראו בפירושו בתחילת פרק ח.
4. שני המקורות הנוספים הם: ס"א (הסיפור האלוהיסטי, E), וס"ד (שעיקרו ספר דברים, D). בתוך ארבעת המקורות היו חוקרים שזיהו מקורות משנה. חוקרים אחדים הציעו הסברים אחרים המסתמכים על אופן אחר של חלוקת התורה למקורות. לפירוט בנושא, ראו רופא, (הערה 3 לעיל) פרק ד.
5. ראוי לציין שבעשורים האחרונים מתמקד המחקר המקראי בשיטות העריכה ובמסרים הכוללים של העורכים. גישות אלה אינן מתעניינות בפירוק הטקסט למרכיביו אלא דווקא באופן בו מתלכדים המקורות לכדי שלמות אחת.
6. דברים ד, מד. כך מובן הפסוק הזה בהקשר של בית הכנסת, אף כי בהקשרו המקורי יש לו משמעות מצומצמת. ראו, למשל, רש"י שם.
7. ראו רופא, (הערה 3 לעיל), ובאופן פופולרי יותר: ריצ'ארד

- אליזת פרידמן, **מי כתב את התנ"ך**, דבר 1995 (תרגום לעברית), עמודים 31 ו-215.
8. ההתמודדות המתוארת כאן עם בעיית המאובנים היא לפי רבי מנחם מנדל שינארוסון, בתוך: שלום רוזנברג, **תורה ומדע בהגות היהודית החדשה**, משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשמ"ח, עמודים 67–68.
9. בפרפרזה על קהלת יב יא, לפי רש"י שם. **גם דעת מקרא**, שם, הערה 12.
10. כנון: מרדכי ברויאר, **פרקי בראשית**, תבונות, אלון שבות, תשנ"ט.
11. לפרטים נוספים, ראו בספריו של ד"ר ישראל קנוהל: **מקדש הדממה**, מגנס תשנ"ג; **ריבוי פנים באמונת הייחוד**, האוניברסיטה המשודרת, תשנ"ה.
12. יהושע ח, לא; מלכים א, ב-ג; נחמיה ח, א; מלאכי ג, כב; ועוד.
13. אמנם, אפשר להבין כך את הכתוב על "התורה הזאת" ר"ספר התורה הזה" בדברים לא, כד-כו. כך גם פירש רמב"ן: "ויכתוב משה את התורה הזאת" – מבראשית עד לעניי כל ישראל" (שם, ט). אבל התייחסותם של פרשנים מסורתיים אחרים שם היא עמומה. הביטוי "התורה" יכול להיות בעל משמעות מצומצמת הרבה יותר. כך באותו ההקשר – ספר דברים בלבד (כפי שכתב רמב"ן שם בהמשך), או פרשת המלך בלבד (כפי שפירש ספורנו לא, יא), וכך גם בהקשרים אחרים: תורת הקנאות (במדבר ה, ל), דיני קרבנות החטאת (ויקרא ז, לו), וכיוצא בזה. 14. ראו, "יהושע כתב ספרו וכו'" (בבא בתרא טו, א). 15. רמב"ם, פירוש למשנה, הקדמה לפרק חלק, היסוד השמיני. הנוסח המופיע בסידור הוא מקוצר ואינו מדויק. ראו, שלום רוזנברג, "חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה", בקובץ **המקרא ואנחנו** עמודים 87–91.
16. הרב חיים הירשנזון, **מלכי בקדוש**, עמודים 243–245.
17. ראו דברי אבן עזרא: "יש לו סוד גדול, והמשכיל יידום", בפרושו על "יהונתן אז בארץ", בראשית יב, ו. כך גם בדבריו על "סוד השנים עשר" בפירושו על המלים "בעבר הירדן", דברים א, ג.
18. כך הבין את אבן עזרא רבי יוסף טוב-עלם (בונפילס), שכתב בשנת 1370 פירוש לפירושו של אבן עזרא לתורה. הוא הדגיש שאין פסול בדעתו זו של אבן עזרא, שהרי העיקר הוא לא מי כתב אלא שהדברים נכתבו על פי ה'. ראו, פרידמן, (הערה 7 לעיל) עמודים 23 ו-215.
19. ד"ר קנוהל הפנה אל המאמרים האלה: (1) גרשון ברין, קווים לפירוש התורה של רבי יהודה החסיד, תעודה (אוניברסיטת תל אביב), כרך ג', תשמ"ג, עמודים 215 עד 226; (2) ישראל תא שמעי, משוה על ביקורת המקרא באשכנז בימי הביניים, בתוך: **המקרא בראי מפרשינו**, ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמודים 453 עד 459.
20. לדוגמה, אולי תיתכן הפרכה מדעית של תאוריית המקורות. מצד שני, אולי אפשר להעלות על הדעת פרשנות מצמצמת למסורות הדתיות המנוגדות לתאוריית המקורות כפשוטן.

"הלכות נשים"

ההלכה והפולחן הנשי



מתוך ספר מנהג המלוכנים והבגדים ליהודי פרנקפורט דמיין, 1716

הרב אלישיב קנוהל

ה"כיסוי" שהביא ל"גילוי" בגיליון כסלו של עמודים תואר תהליך שהתרחש לאחרונה בקיבוץ כפר עציון בנושא עבודת האישה את ה'. נקודת הפתיחה לדיון הייתה כניסתה של אורית, נשואה צעירה, בלא כיסוי ראש לתפילת שבת בבית הכנסת. האירוע חשף מצוקה קיימת בקרב חלק מנשות היישוב המחפשות דרך ואופנים לעבודת ה'. כתבתה של יונה ברמן סיפרה על הדיון הציבורי הערני ורב התהפוכות שהתעורר בקיבוץ והביאה את קולות הנשים שהיו מעורבות בדיון ובעשייה הדתית שבעקבותיו.

הרב אלישיב קנוהל, חבר הקיבוץ ורב המקום, שהיה מעורב בתהליך, מוסיף

הרבנים אינם צריכים ליזום ולדחוף מהלכים אלו. אם הקולות הם אמיתיים, הם ילכו ויתחזקו וממילא לא נוכל להתעלם מהם.

פן חיובי, אך לעתים הדבר מתסכל אנשים ונשים המצפים לרענון מסוים.

להלן אני מבקש להציע כמה נקודות מוצא לדיון זה:

א. לעניות דעתי, יציריו של האדם לא השתנו במהלך הדורות. לכן, אין לצפות לשינוי דרסטי בגדרי הצניעות הבסיסיים. ה"מודה" אמנם משתנה אך לא העקרונות. עם שינוי מעמדה של האישה בחברה ויציאתה אל מחוץ לבית לצורכי עבודה, לימודים ולכל מטרה אחרת, אנו חייבים להיות רגישים פי כמה להופעתה הצנועה.

ברצוני להדגיש: אינני מציע להקים "משמרות צניעות" וכדו'. אני קורא לציבור הנשים להיות מודעות לכך שדווקא המעורבות החברתית הקיימת היום בין הגברים לנשים, קוראת להן ליתר תשומת לב בהופעתן החיצונית ולא להפך. במקביל, נדרשים ודאי גם הגברים לשינוי בנורמות התנהגות שונות כתוצאה ממעורבות זו.

ב. קשה לצפות את העתיד – האם הדרישה

ותפקידיהם השונים בחברה הם, בחלקם הגדול, דברים הנעוצים מעצם בריאתם וספק בעיניי אם הם בני שינוי ואם טוב שישתנו. על כך כבר נכתב רבות ולא כאן המקום להאריך.

קשה לקבוע באופן חד-משמעי מדוע נקבעה כל הלכה הנוגעת למעמדה של האישה בעבודת ה'. סביר להניח שיש הלכות שזקוקות לשינוי יישומי מחמת שינוי המציאות אך לא כולן. הממסד הרבני הוא מטבעו שמרני ואינו נוטה למהפכות, ולכן קשה מאוד לצפות לשינויים מרחיקי לכת בהלכות הנוגעות בנושא הנידון. כמובן שלאופי זה של הממסד הרבני יש גם

כיוון ששמי וחלק מדבריי הוזכרו ברשימה על כפר עציון בעמודים כסלו, אני מבקש להבהיר מספר נקודות הקשורות לפן ההלכי של הדיון.

ראשית אפתח בשבח אכסניה – יפה עשתה יונה ברמן שלקטה מכל הדברים שנכתבו במשך התהליך שעברנו בכפר עציון, רק את הדברים היפים והמרוממים. על כך, תודתי.

מקומה של האישה בעבודת ה', ביחידות ובציבור, מהווה עבורנו אתגר רציני ביותר. ברור שהשינוי הכביר שחל במעמדה של האישה בחברה, זימן לנשים אפשרות להעמיק את הידע שלהן בכל תחומי החיים והלימוד, בתוכם גם בלימוד התורה. כל אלה מציבים בפנינו אישה שונה לגמרי מזו שניצבה, בדרך כלל, בפני חכמים בדורות עברו. מאידך, אופיים הבסיסי של הגברים והנשים

אם אין בבקשה פסול מבחינה הלכית, אי אפשר לאסור דבר מפני שאינו מוצא חן בעיני מישהו. האחריות הציבורית מזקיקה אותנו לבחון כל דבר גם מבחינת ההשלכות שיש לו.

צילום: דבי קופר

קריאת שמע לפני כן כדי שלא תיכנס לספק ברכות, לאחר שאמרה את ברכת "אהבה רבה" שיש בה עניין לימוד תורה. פתרון נוסף – שתתכוון שלא לצאת ידי חובת ברכות התורה, בברכת "אהבה רבה" ותקפיד שלא ללמוד תורה מיד לאחר התפילה.³

השולחן ערוך פסק, הן בהלכות ספר תורה והן בהלכות קריאת שמע,⁴ שאין מניעה שהטמאים למיניהם יגעו בספר תורה או ילמדו בו (והוא מצוין שם במפורש שכוונתו גם לנשים בעת נידתן). כך מכריע גם הרמ"א בהלכות קריאת שמע, אלא שהוא מצוין מנהג שנהגו הנשים במקומו, שבשעת טומאתן אינן מסתכלות בספר התורה כשמגביהים אותו. לעומת זאת, בהלכות ספר תורה לא מגיב הרמ"א כלל על פסקו של השולחן ערוך. על כן נראה לי, שיש מקום להחמיר לנשים האשכנזיות, שבשעה שטמאות לא תקראנה בספר. אך לנוהגות בביתן כפסקו של השולחן ערוך ודאי שיש להקל בכך. וגם לאשכנזיות יש על מה לסמוך להקל. הוא הדין לגבי ריקוד עם ספר תורה בשמחת תורה.

לסיכום, אני קורא לרבנים להיות קשובים לקולות הכנים העולים מציבור הנשים. לא להילחם בהם, אלא ליצור עיבוד דפוסית התנהלות חיוביים שאינם עומדים בסתירה אפילו ל"קוצו של יוד" של הלכה כלשהי. הרבנים אינם צריכים ליזום ולדחוף מהלכים אלו. אם הקולות הם אמיתיים, הם ילכו ויתחזקו וממילא לא נוכל להתעלם מהם. אם הם קולות חיצוניים שאינם נובעים ממעמקי הנפש הרי שממילא ייעלמו ולא יהיה להם קיום.

לאותן נשים החפצות בכל אותם התהליכים, אני קורא לטהרת הרגש והכוונה. שלא תיכנס בהן שום כוונה פסולה, וכל כוונה ומעשה שהם לשם שמים סופם שימצאו את דרך ביטויים הנכון. "והאמת והשלום אהבו". ■

קיימת, בעיקר אצל הנשים שגדלו בארץ. על כן, אל להם לרבנים לאסור כל דבר שלא היה מקובל עד היום, מחשש שנודף ממנו ריח של רפורמה.

אם אין בבקשה פסול מבחינה הלכית, אי אפשר לאסור דבר מפני שאינו מוצא חן בעיני מישהו. האחריות הציבורית מזקיקה אותנו לבחון כל דבר גם מבחינת ההשלכות שיש לו. אך לאחר בחינה זו, אנו מחויבים ליושר וכנות בשימושנו בשרביט ההיתר והאיסור. כמה קל לאסור את המותר... ועל כן הכריעו חכמים ש"כח דהיתירא עדיף".²

ג. לעניין קריאה בתורה של נשים – כאמור לעיל, אין מקום למהפכות בהלכה. אין בכוחנו לשנות את ההלכה ולקבוע מניין לנשים. אך אם נשים מבקשות לבטא את זיקתן לתורה באמצעות ריקוד עם ספר תורה בשמחת תורה, או בדרך של קריאה בספר תורה, במתכונת שאפרט להלן, מדוע שנאסור זאת? האם יש לנו בעלות על התורה שנוכל למנוע זאת מהן? האם הנשים לא עמדו במעמד הר סיני בקבלת התורה? איני בטוח שכל הנשים המבקשות לנהוג כך עושות זאת מתוך מניעים טהורים, ולא ממניעים פמיניסטיים וכדו'. אך אני מבקש לבחון את הדברים ברמה העקרונית ולא בהתייחס לאישה מסוימת.

כיוון שתיקנו חכמים קריאה בתורה דווקא במניין, ואין בהלכה "מניין" של נשים, אנו צריכים לאפשר את הקריאה במתכונת אחרת שאינה דומה לקריאה המסורתית. נראה לי שהדרך הנכונה היא במתכונת של לימוד תורה מספר תורה.

כדי להדגיש את ההבדל, אני מציע שלא לעשות זאת בבית הכנסת. כמובן שאין לכוונת זאת "מניין נשים" ואי אפשר לברך שם את ברכות התורה המקובלות בבית הכנסת. לעומת זאת, אם אותן נשים הקוראות בתורה רוצות לברך את ברכת התורה שנאמרת בדרך כלל בתחילת היום, לפני הקריאה, ודאי שהדבר אפשרי (אלא שתימנע מלברך את ברכות

המועלית כיום על ידי מיעוט נשים לאפשר להן ביטוי הולם לעבודת ה' בצורה שלא הייתה מקובלת בדורות הקודמים, תתפוס תאוצה, או שדרישה זו תדעך ותהיה נחלתן של נשים מועטות.

מכל מקום, אני סבור שהמגמה צריכה להיות שאותן נשים תנהגנה בעצמן מנהגים שונים המביאים אותן לחיזוק התחושה של קרבת אלוקים, אך לא תנסנה לשנות נורמות הלכיות לכלל הנשים. שכן, לעתים אישה מסוימת רוצה לקבל על עצמה עוד ועוד, אך שכנתה אינה מסוגלת לכך. לא כל הנשים מסוגלות ורוצות לקבל על עצמן חיובים נוספים מעבר למצוות אותן הן חייבות לקיים מעיקר הדין.



סאלי סוויי, גב' טולה-לוטרק מנקה את השרותים

יתר על כן, שינוי בהלכה המקובלת הוא מורכב מאוד ונוגע בנקודות רגישות כגון: מהי הלכה שאינה ניתנת לשינוי ומהו מנהג שניתן לשינוי בנסיבות המשתנות, החשש מהרפורמה והקשור אליה ועוד.¹ נראה לי, שכל אישה, בהיותה אדם מישראל, זכאית לחפש כל דרך אפשרית להביע את רגשותיה הדתיים, אם זו מתאפשרת במסגרת ההלכה. השאיפה הזאת יסודה בתחושות ובהכרות פנימיות שוודאי נובעות מהקודש. בציבור שלנו, הפזילה לרפורמה כמעט ואינה

1. עיינו עוד באגרות משה או"ח, חלק ד סימן מט.
2. בבלי ביצה דף ב, ב ורש"י ותוספות שם.
3. שו"ע או"ח מז, ו-ז.
4. שו"ע או"ח פה, וי"ד רפב

"כטוב בעיניכם"

מאת ויליאם שקספיר

תרגום: דן אלמגור

בימוי: עמרי ניצן

תאטרון הקאמרי

הסבבה של שקספיר



העיר: אורלנדו נאבק בשארל (מיכה סלקטור ח'אק ערביד)

את מרכולתם כאתנחתא קומית בתוך עלילה קלה כנוצה וקרבות במה מזדמנים - כטוב בעיניכם.

עמרי ניצן, במאי מוכשר ועתיר ניסיון, מביים כאן בשנית את "כטוב בעיניכם" מעל בימת התאטרון הישראלי. הבימוי שלו הוא עשיר, קולח ומדויק, ומעל לכל - ניצן מצליח לשמר את אוירת הסבבה, שלדעתי הייתה גם אצל שקספיר כשהעלה את מחזותיו לפני הקהל האוהד של בית"ר לונדון. ניצן נהנה מהאפשרויות הנדיבות שהותיר לו שקספיר במהלך המחזה והוא מנצל כל הזדמנות לפרגן לקהל עם עוד קרב על הבמה, עוד קטע מוסיקלי או עוד הפוגה קומית - גם אם אלה לא ממש נחוצים לעלילה. ניצן מעלה כאן חגיגה של תאטרון שאין בה רגע דל - זה דווקא בתוך המסגרת המחייבת וחמורת הסבר שמאפיינת, בתפיסה הרווחת, "תאטרון שקספיריאני". ב"כטוב בעיניכם" קורה על הבמה משהו אחר מעוד עיבוד חגיגי למחזה של שקספיר. זה נפלא, אבל לא פשוט - מצד אחד מלבבת החיות העצומה שמקבלים כתבי שקספיר כשהם מונחים בידיים מיומנות כשל עמרי ניצן, מצד שני - עומק בדמויות, דקויות הבעה - לא אצלנו (ונחזור לכך בהמשך).

הגיבור האמיתי של "כטוב בעיניכם", ויסלחו לי הבמאי והמעצבת, הוא ללא ספק דן אלמגור - מתרגם המחזה. אלמגור, בתרגום חדש

מסיבת כריות גדולה מהחיים, מציאות שהיא הזיה, פנטזיה של חירות מוחלטת.

היה גאון, שקספיר הזה. לא "גאון" במובן המתחכם - גדוש אינטלקט ובלתי מובן לפשוטי עם שכמונו - אלא גאון שהבין מה מדבר אל הקהל שלו. שקספיר הנהיג קבוצת תאטרון שנשענה כלכלית על הקהל שלה - בני המעמד הבינוני והנמוך בלונדון. הקהל הזה לא בא לראות "מחזות של שקספיר", הם באו ליהנות מההצגה החדשה של הבחור הזה, ויליאם מה-שמו. ויליאם מה-שמו שקספיר ידע היטב מה ידבר אל הקהל שלו.

עושה רושם ש "כטוב בעיניכם", ויעיד עליו גם שמו, הוא מחזה כבקשתך. לקח שקספיר סיפור מן המאה ה-14, יצק לתוכו את כל המרכיבים המנצחים של עבודותיו האחרות וחיש קל יצר לו מחזה חדש. כך מוצאים אנו ביער את ז'אק ההוגה המיוסר, בן דמותו של המלט; את אורלנדו, שעובדת היותו בן לאויבו של הדוכס פרדריק מזכה אותו בשיגור חד-כיווני אל מחוץ לארמון בעוד לבו הולך שבי אחרי רוזלינד היפה השוהה באותו ארמון (מישהו אמר "רומיאו ויוליה"? וכך הלאה. כל כוכבי העבר של שקספיר מופיעים כאן בחגיגה של אנרכיה - חילופי זהויות מיניות, משחקי הטעיה, מתח בין אחים, אהבות בלתי ממומשות, הוגי דעות משעשעים המציעים

במה

אלי ויסברט

פצחו את זה: אוליבר, בן האצילים, מגרש את אורלנדו אחיו הצעיר מביתו אחרי שזה תובע ממנו את חלקו בירושת אביהם; הדוכס הוותיק מודח על ידי אחיו פרדריק וגולה מהארמון עם כל פמלייתו; רוזלינד וסיליה נוטשות את ביתו של פרדריק, אביה של סיליה, בעקבות איומו לגרש את רוזלינד, בתו של הדוכס המודח... אל יער ארדן מתנקזות דרכיהן של כל דמויות המחזה - מי מנומקת יותר ומי פחות. אורלנדו נמלט אל היער אחרי שהוא מביס את גיבורו של הדוכס בקרב האבקות; רוזלינד, המאוימת על ידי פרדריק, ומאוהבת באורלנדו מאז אותו קרב האבקות, נמלטת אל היער עם חברתה - כאחות היא לה - סיליה - בתו של הדוכס. וביער-שם מחכים להם כבר הדוכס המודח מלא החיים וחובב הטבע, ז'אק האינטלקטואל האומלל, חבורת הנגנים המלווה את הדוכס המודח ורועי העיזים הכפריים המתגוררים ביער. הוסיפו לכך את נוכחותם הבלתי נמנעת של מלווה הנאמן של אורלנדו - אדם, ושל ליצן החצר אבן-בוחן המתלווה אל רוזלינד וסיליה והרי לכם מרקחת שקספיר מפוארת. נשמע מסובך? "כטוב בעיניכם" היא אם אמהותיהן של כל אופרות הסבון. יש בה הכול בכול מכול כל - כטוב בעיני הקהל.

היער הוא לב לבו של המחזה - יער כמבטא מקום ללא חוק וללא כללים, מקום שבו יכול להתרחש הכול. בעיבוד הבימתי החדש של "כטוב בעיניכם" בתאטרון הקאמרי מחודד ההבדל בין "העיר" ובין "היער" באופן קיצוני ביותר. המעצבת רות דר יצרה (באופן פשטני משהו) שני עולמות השונים זה מזה מהותית - "העיר", למרבה ההפתעה, היא מתכתית, סימטרית וקרה. יער ארדן, וכאן באה ההברקה העיצובית, הוא משטח ענק של נוצות -

הכפר: רזולנד המחופשת
מקיטה את אורלנדו
(ענת וקסמן ומיכה סלקטר)



למחזה הקלאסי,
מרהיב בשימוש בשפה
העברית. מעטים
האנשים שמתוך עושר
תרבותי אמיתי, יכולים
ליצור עברית מרובדת
ומרתקת כל כך ותוך
כך לשמור על חיוניות
הטקסט, על ההומור

במחזה שולית לכאורה,
היא זכורה היטב
ומתקבלת בתשואות
בסופו.

סופו של המחזה
המקורי בהכרזתו של
להבו כי הדוכס פרדיק
עזב את העיר וכי כולם
– ובתוכם ארבעת

הזוגות המתחתנים בסופה של ההצגה –
יכולים לשוב העירה. עמרי ניצן הוסיף עוד
תמונה אחת למחזה – בשובם לעיר, פוגשים
בני החבורה את הדוכס ובני פמלייתו ממתנים
להם בארשת פנים זוממת רעות – מלכודת
מחוכמת. אודה ולא אבוש – התבאסתי. מה
אכפת לו למר ניצן שנצא מההצגה שמחים?
כלום לא די לנו בחדשות הרעות שהחיים
האמיתיים מזמנים לנו, עד שגם לפנטזיה
אוורירית כמו "כטוב בעיניכם" הוא חייב
להדביק סוף קודר כמו פרשנות של אהוד
יערי?

סיכומי של דבר – ההצגה היא באמת סבבה,
אם כי בכל מה שנוגע למורשתו התאטרלית
והתרבותית של שקספיר (והייתה זאת, מה
לעשות) עלולים מעריצים מושבעים של
שקספיר למצוא את עצמם מאוכזבים ביותר
– ההצגה מוותרת מראש על התמודדות עם
כל רובד מעמיק יותר מהעלילה עצמה. ימי
"בואו נעשה את שקספיר בג'ינס" חלפו מזמן,
ודומה שבתאטרון הישראלי עוד לא עודכנו
בעניין. מצד שני – יוצרי ההצגה הצליחו
ליצור מ"כטוב בעיניכם" הצגה ססגונית,
מרתקת ומצחיקה – יעידו מאה וחמישים
תלמידי תיכון שנכנסו לאולם בקול תרועה
רמה ובתוך חמש דקות נשבו לחלוטין בקסמה
של ההצגה. את אות המופת על צניעות
הליכות בתאטרון לא הייתי נותן להצגה, וגם
האלימות המוגזמת האופיינית כל כך לתאטרון
הישראלי מיותרת כתמיד, אבל גם כך אני
ממליץ בחום רב.

כיף של הצגה, שקספיר היה נהנה. ■

מתחפשת לגבר צעיר בשם גנימד כדי לשוות
לה ולבת זוגה סיליה חזות בטוחה יותר ביער.
בפגשה את אורלנדו היא מחליטה שלא
להתגלות בפניו אלא לסייע לו בעוד הוא
מתייסר באהבתו לרזולנד על ידי כך שהיא/הוא
יעמיד פני אישה ואורלנדו האומלל יחזר
אחרי/אחריה כדי להשיב את רעבון אהבתו.
המצב המפותל הזה, בו מחזרת רזולנד על
ידי בחיר לבה כאישה ומשתוקקת להיענות
לו, ובו זמנית מחזרת על ידי אישה (פיבי,
רועת האוחים השייקינאית, בגילומה הצעקני
של מיטל דוהן) כגבר, מעמיד אתגר מרתק
לשחקנית – ריבוי זהויות ורצונות מנוגדים
שביניהם צריכה הדמות לנווט בכל רגע.
וקסמן מתאמצת מאוד – אולי מתאמצת מדי.
כרזולנד היא כמעט ולא מאופיינת, וכגנימד
היא פרודיה גסה על המין הגברי. לא אומר
שהיא משחקת לא טוב, וקסמן היא שחקנית
יוצאת מן הכלל – אבל משהו ממשחקי הזהות
המינית המעודנים של שקספיר מוחמץ כאן.

שאר שחקני המשנה נהנים מהדמויות שלהם
ולוקחים אותן אל הקצה: אלי גורנשטיין,
כדוכס הגולה, פליט הסיקסטיז וכאחיו
הפאשיסט; יצחק חזקיה, כהוגה המבכר את
חברת עצמו שגם זהותו המינית שלו, כך אנו
מגלים לקראת סוף המחזה, לוטה בערפל;
שלמה וישינסקי כרועה בעל פילוסופיית
חיים פשוטה, ועוד – כולם מצחיקים, טבעיים
ומופרכים כאחד. אחת ההברקות של ההצגה
היא דמותו של להבו, איש חצרו של הדוכס
פרדיק, בגילומי של אלון אופיר. אופיר בנה
דמות נורא מצחיקה ולמרות שנוכחותה

המושחז ועל הארומה השקספירית שלו.
אלמגור לקח את רוח הדברים של שקספיר
– את ההנאה ממשחקי מילים, מכפל משמעויות
ומשימוש עשיר במכמני השפה וניביה ובמקום
לתרגם אותם בדיוק לשוני הוא תרגם אותם
בדיוק "אוורירי". אני לא יודע אם יש מקבילה
באנגלית למשחק המילים שבו מטיח אבן-בוחן,
ליצן החצר, כלפי רועה העיזים את הטענה
שהוא אמנם חומד לצון – אך הוא (הרועה)
חומד את הצאן. ברגעים מסוימים נוצר מצב
שבו יכול התרגום לעבוד רק בעברית –
ובאנגלית זה לא היה נשמע יותר טוב. החירות
הזאת שנוטל המתרגם לעצמו היא אולי
המענה שלו לייסורי ה"נשיקה מבעד למטפחת"
כפי שכונתה מלאכת התרגום. אלמגור זורם
עם הטקסט, חוגג על משחקי המילים והגסויות
הקלילות, נהנה עם הדמויות ומוסיף להן
כהנה וכהנה ביטויים ואמירות שספק רב אם
מר ו' שקספיר העלה אותם על דעתו. כך
יאמר אוליבר לאורלנדו: "שמע אחי מוסר
אחיק", כך יאמר גם אבן-בוחן: "היו לילות
– אך מי אותם זוכר עוד?" ויתרפך על זיכרונותיו
מהגורן בליל לבנה.

באשר לשחקנים – "כטוב בעיניכם" היא
בפירוש שעתם הגדולה של שחקני המשנה.
אורלנדו (מיכה סלקטר) ורזולנד (ענת וקסמן)
מובילים את המחזה מבחינה דרמטית, אך
קשה לי לומר שחיכתי להופעותיהם על
הבמה. סלקטר שיחק את אורלנדו באותה
אגביות שהיא כבר סימן ההיכר שלו, ווקסמן
מולו התאמצה על הבמה בשביל שניים.
לוקסמן תפקיד לא פשוט – רזולנד הענוגה

תנועה בתנועה

גידי קייק, "ערבות הדדית",
קריקטורות מחיי הקיבוץ
(מתוך עלון המשק של כפר-גלעדי)



מן המתרחש
בתנועת הקיבוץ הדתי -
דו"ח מקוצר
לגיליון המשותף*
"עמודים" - "דעות"

נחום ברוכי

במזכירות הפעילה:

בצד הפעילות השוטפת, התמקד העיסוק העיקרי של המזכ"פ בחודשיים האחרונים בהפקת הלקחים מהכנס הרעיוני והפיכתם להנחיות מעשיות ותכנית עבודה. הנושאים המרכזיים שמעסיקים אותנו הם: הדיונים סביב תהליכי השינוי בקיבוצים והשפעתם על התנועה שהשוני הולך וגובר בתוכה; שאלת הערבות ההדדית, ובמילים אחרות: כיצד מבטיחים את עתידם של היישובים החלשים ואת ביטחונם האישי של חבריהם? הדרך לעשות זאת היא לדאוג שהענפים המפרנסים ימשיכו לתפקד ולא יישמטו מידי המשק, ולוודא שקרנות הפנסיה ימשיכו להתמלא כסדרן.

הפלורליזם הרעיוני מצד אחד, והרצון לחזק את הקשרים בתוך התנועה, מצד שני, שהם לכאורה סותרים זה את זה, מחייבים אותנו להמשיך בשיטת הכינוסים החברתיים להגברת העיסוק בשאלות רעיוניות; הוחלט לקיים ימי עיון ללימוד נושאים שונים שלא עסקנו בהם עד כה; ננסה לקדם את הרעיון של הקמת פורום לטיפול חשיבה רעיונית. הנחת

נחום ברוכי הוא מזכ"ל תנועת הקיבוץ הדתי.

תקציר מהנעשה במחלקות:

חינוך: בחופש חנוכה התקיים כנס רעיוני לגילאי כיתות י"א.

ביטחון: סמינר ההכנה לשנת י"ג ולשירות בצבא התקיים בכפר עציון לפני כחודש. פעילי המחלקה מבקרים בבתי הספר ובקיבוצים ומתדרכים את הבנים ו/או לקראת קבלת צווי הגיוס.

משימות: בחנוכה ארחנו קבוצות של תלמידי אולפני גיור הפרוסים ברחבי הארץ. למבצע זה לא הספיקו כל קיבוצינו והזמנו יישובים נוספים, קהילתיים ושיטופיים, להצטרף למאמץ. ■

* לידיעת קוראי "עמודים": המדורים "תנועה בתנועה" – דוחות פעילי המזכ"פ, ו"לזכרם" – דברי הספד לחברינו שהלכו לעולמם, יופיעו בגיליון עמודים הבא.

היסוד היא שאפשר להתאים את אורחות החיים בקיבוצים לצרכים המתחדשים, בד בבד עם נאמנות לרעיונות היסוד של חברה מתוקנת, דתית ומשימתית. לא נוכל להסתפק בהנחיות של כנס או סקר בלתי מחייב אלא נביא את השאלות העקרוניות והתקציביות להחלטות המזכירות המורחבת (המזמו"ר). ההתחדשות הדתית הינה ערך חשוב לנו ואנו מתכננים פעילות תנועתית פנימית בכיוון זה – ימי עיון לרבני הקיבוצים, כנס לביא לצעירים, ועוד.

נושא החינוך תפס מקום מרכזי במסקנות הכנס הרעיוני ואנו נמשיך בפעולות שעשינו ונוסיף עליהן חדשות. הדרישה שבאה מהשטח היא להמשיך במאמצים לקליטת הדור הצעיר וזו מחייבת אותנו למשימה זו.

סלידה, סובלנות /k מתירנות חלק ב

יהדות, הומוסקסואליות והומוסקסואלים

סלידה, סובלנות /k מתירנות

בדעות 11 דן הרב רונן לוביץ ביחס היהדות להומוסקסואליות, בהתייחסות פומבית ראשונה כנראה לנושא בחברה הדתית. הרב לוביץ הסיק שיש להתייחס להומוסקסואליות כאיסור תורה ברור, גם אם קשה לאוכלוסייה מסוימת. עם זאת, המאמר קרא להתייחס בסובלנות להומוסקסואלים כאנשים, אך להתנגד להומוסקסואליות כהתנהגות. סלידה, לדעתו, מיותרת ואין להתייחס לתופעה כאל סטייה ועיוות. מתירנות אף היא אסורה, ואין כל מקום להתיר זוגיות חד-מינית.

התגובות הרבות שהגיעו למאמר מתמקדות בנושאי - לסביות והומוסקסואלים דתיים. לצד שתי ביקורות על סרט חדש שעוסק בנושא מובאות כמה מהתגובות למאמר, ותגובה מסכמת של הרב לוביץ.

הסרט אינו נובע רק מעצם העלאת הדיון התאורטי, חשוב ככל שיהיה, בדבר ההלכה היהודית והומוסקסואליות. עיקר עוצמתו נובעת מן החוויה האנושית. נשים וגברים המעזים בפעם הראשונה בחייהם לחלוק עמנו את סיפורם, להשמיע, ולו לרגע, קול מושקע, לשותף בכאב ובפחד, אבל גם לספר על האהבה, הקבלה העצמית והתקווה.

החברה הישראלית עסוקה באופן אובססיבי בסיווג ותייחוס זהויות: יהודי; ערבי; ישראלי; פלשתינאי; חרדי; חילוני; מתנחל; הומו; לסבית; ימני; שמאלני, וכו'. אך לפעמים משכיח מאתנו הסיווג את אנושיותו של המסווג. "לפניך ברעדה" עוסק בשילובן הקשה של שתי זהויות, של שני עולמות – של היהדות האורתודוקסית מחד, ושל לסביות והומוסקסואליות מאידך. קסמו ויופיו של סרט זה באים לידי ביטוי בכך שהוא לוקח אותנו למסע אל מעבר לזהויות והסיווגים. כי גיבורי הסרט, מעבר להיותם הומוסקסואלים, לסביות ויהודים דתיים, הם בראש ובראשונה בני אדם: הם ילד מזדקן שבוכה בגעגוע לאביו הקשיש אותו לא ראה במשך יותר מעשרים שנה, בחור צעיר המחפש לשווא אישור ותמיכה לאהבתו אצל רבניו, ואישה צעירה

קורע לב או "מתבכיין"?

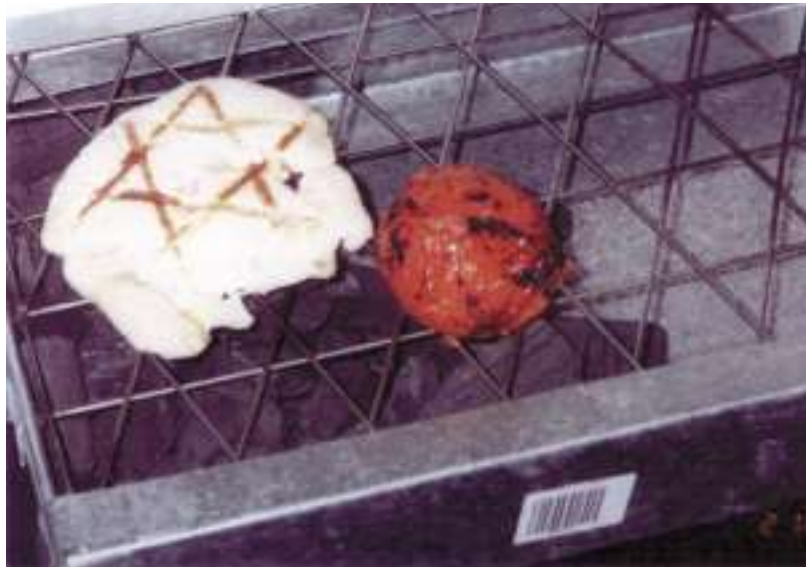
לפניך ברעדה

סרט דוקומנטרי

במאי: שמחה סנדי דובובסקי

דייוויד הוא צעיר יהודי אורתודוקסי הנאבק במשך יותר מעשור שנים בעצם היותו הומוסקסואל; מישל גדלה בקהילה חסידית בברוקלין, התחתנה כמצופה אך התגרשה לאחר שלא יכלה עוד לחיות עם בן זוגה ולשקר לו ולעצמה לגבי העדפתה המינית; דבורה (שם בדוי), אישה חרדית החיה בישראל, נשואה מזה עשרים שנה, אם לילדים וסבתא לנכדים, מסתירה מבן זוגה, ילדיה וכל יתר הסובבים אותה את היותה לסבית; מארק, בן לרב אורתודוקסי מאנגליה, למד במספר ישיבות באנגליה ובישראל וסולק מכולן לאחר שהתגלו העדפותיו המיניות.

דייוויד, מישל, דבורה, מארק ואחרים הם גיבורי סרטו הדוקומנטרי של סנדי דובובסקי, "לפניך ברעדה". סרט נדיר ומרגש זה מאפשר לנו הצצה חטופה אל עולמם הפנימי של הומואים ולסביות בקהילות יהודיות אורתודוקסיות בישראל ובעולם. כוחו של



"ואחת היא אם מדובר
בהומוסקסואליות או בתאווה
לנס קפה אחר סטייק"
אורן שטוסר

שהוריה מנהלים עמה קשר פורמלי בלבד והיא ממאנת להאמין כי התייתמה מהם. הסיפורים והאופן הישיר בו הם מסופרים נוגעים ללב והופכים את חוויית הצפייה מחוויה אינטלקטואלית גרידא, לחוויה הומנית־רגשית.

סרט זה מציב מראה בפני היהדות האורתודוקסית ורבינה. הוא חושף את העובדה כי יש הומוסקסואלים ולסביות דתיים, וכי זו אינה תופעה הנובעת מחילוניות כפי שנהוג היה לחשוב. רבים הם הנשים והגברים המעדיפים את בני מינם ומעוניינים לקיים אורח חיים הלכתי אורתודוקסי אך החברה הדתית לא נתנה עד היום כלים יעילים למתמודדים עם קונפליקט זה. הם נאלצים להדחיק ולחיות חיי שקר על מנת להיוותר בקהילתם או לממש את מאווי לבם ולהשלים עם נידוי חברתי. חלקם לא עמדו בייסורים אלה. כך למשל מסופר בסרט סיפורה של נערה ירושלמית שלאחר שהתאהבה בנערה אחרת, נטלה את חייה בכפה. לדיוויד, לעומת זאת, הורו הרבנים להילחם בדחינו. הוא יצא למסע ייסורים בן 12 שנים, במהלכם הלך את פרק ידו באמצעות גומייה, סיגף עצמו באכילת תאנים ועשה ככל אשר ציווהו הרבנים. אך כל הטיפולים הפסיכולוגיים, הקמעות והלחשים לא העילו. הפתרון הממשי היחיד שהציעה לו היהדות האורתודוקסית הוא חיי פרישות ואומללות נטולי זוגיות ואהבה.

האם אלו האופציות היחידות העומדות בפני ההומוסקסואל והלסבית הדתיים? האם אכן הבחירה היא דיכטומית בין עזיבת היהדות ובין חיי שקר, הסתרה ואומללות? מהסרט עולה כי אכן כך הם פני הדברים. מעטים הם רגעי האור וההשלמה שעובר הצופה יחד עם גיבורי הסרט. הכמיהה אחר קבלה והכרה מצד הקהילה אליה הם משתייכים היא המניע העיקרי של הדמויות, היא ולא החיפוש אחר אהבה וזוגיות. מאחר ועל פי חוויית חייהם של משתתפי הסרט הם אינם יכולים לשנות

לאיסור המקראי על משכב זכר ולגזר דין מוות הבא בעקבות הפרתו. אי אפשר לומר שלא ידעו על התופעה אז. אפלטון, למשל, באותו אזור חיוג היסטורי של תורת משה, מתאר באריכות ובפרגון אהבת גבר לגבר ואהבת אישה לאישה. גם התורה עצמה, מעצם התייחסותה אל העניין, מוכיחה שהיא מודעת לתופעה ובוחרת במודע להילחם בה. גיבורי הסרט המבקשים את הכרת האורתודוקסיה מתעלמים למעשה מהעובדה המרה שהאורתודוקסיה בהחלט מתייחסת אליהם – ובוחרת שלא לאפשר להם לחיות כרצונם.

מה יעשו, אם כן, ההומוסקסואלים ולסביות בני החברה הדתית, שמעוניינים לשמור על אורח חייהם הדתי ויחד עם זה לממש את זהותם המינית? לגיבורי הסרט שתי טענות עיקריות: הראשונה – אם אני כזה משמע שכך רצה אותי האל, והשנייה – לא ייתכן שאלוהי היהודים חפץ בסבל הרב שנגרם לי כל חיי. חוששני שהטענות האלה לא מחזיקות מים. חלק מהחוויה הדתית, נבעדך, הוא המאבק נגד נטיות ותכונות אופי שנתפסות כשליליות בפרספקטיבה דתית, ואחת היא אם מדובר בהומוסקסואליות או בתאווה לנס קפה אחרי סטייק. ולגבי טוב לבו האינסופי של אלוהינו... בואו נאמר שגיבורי הסרט הם לא הראשונים שסובלים למענו.

באשר לסרט עצמו – לא אהבתי. למה? כי "לפניך ברעדה", להבדיל מחלק מגיבוריו, הוא סרט מתבכיין. כל ילד בן ידע להסביר לכם

את זהותם המינית, מציבה אותם ההלכה בפני קונפליקט בלתי נמנע: מצד אחד, הם אינם יכולים לשנות את זהותם, ומצד שני, מימושה באופן מלא נחשב לחטא. אותה אהבה, אשר כה רבות דובר בשבחה, כאשר היא מגיעה סוף־סוף גם למעונם, מביאה היא עמה ייסורי אשם והלקאה עצמית. לפיכך מצויה תמציתו של הסרט בשמו, Trembling Before God. אותה חוויית יראה ורעד מפני החטא ועונשו מלווים את דיוויד, מישל, דבורה, מארק והיתר יום־יום בניסיונם ליישב את הפער בין שתי אושיות קיומם: אמונתם הדתית ואהבתם לבני מינם.

נעה בן־ארי

דבר אחד אי אפשר לקחת במבאי הסרט "לפניך ברעדה", וזו זכות הראשונות. אין ספק שהסרט הוא הישג דוקומנטרי מרשים בהיותו ראשון (למיטב ידיעתי, לפחות) שמטפל בסוגיית ההומוסקסואליות בחברה היהודית האורתודוקסית. הסרט משרטט מפה מורכבת ומרובת רבדים וממחיש יפה את היקף התופעה כמו גם את האלם התרבותי והרוחני שתוקף את האורתודוקס המצוי במפגש אתה.

אין עוררין על כך שההומוסקסואליות היא יותר מבעיה עבור החברה הדתית - היא טאבו שאין לו שום כביש עוקף. הממסד הדתי, זה שהשכיל כבר לפני אלפיים שנה לרכך את הביטוי "עין תחת עין" לביטוי סמלי שמשמעותו פיצוי כספי, לא מצא לנכון לעשות כדבר הזה

סובלנות מחייבת קבלה תגובה למאמרו של הרב רונן לוביץ'

מאשה טורנר

בדבר הלגיטימיות של הוקעת ההתנהגות ההומוסקסואלית כהתנהגות פסולה. מאליו יובן שבמקרים בהם ניתן להטות, באמצעות טיפול מתאים, את האוריינטציה מהומוסקסואלית להטרוסקסואלית, ביזמת המטופל או בהסכמתו ומבלי כל חשש שהתערבות כזו תזיק לבריאותו הנפשית – מן הראוי לעשות זאת. כמו כן יש להשתמש בכל אמצעי החינוך וההסברה כדי למנוע את עידוד תופעת ההומוסקסואליות או התפשטותה. בדברים שלהלן נעסוק רק בתופעת ההומוסקסואליות שאינה ניתנת לשינוי. שאלה אחרת הנוגעת לענייננו היא זכותה של החברה להתערב בעניין העדפותיהם המיניות של חבריה. יצוין כאן כי מעצם הצגת הנושא של דיוננו, "סלידה, סובלנות או מתירנות", משתקפת גם התפיסה כי החברה היא הקובעת את מעמדו ואת תדמיתו של ההומוסקסואל ולא הסובייקט עצמו. במהלך ההיסטוריה האנושית אנו עדים למעורבות ופולשנות בחיי היחידים ודיכויים על ידי החברה, תוך הגבלת חירותם של ההומוסקסואלים והפעלת כוח כלפיהם. ניתן לומר שההומוסקסואלים נענשים פעמיים: האחת – על ידי הטבע והשנייה – על ידי החברה. עריצות זו של החברה כלפי ההומוסקסואלים נבעה כנראה מן ההסתייגות השמרנית מכל אחר ושונה, מקיבעון בהרגלי חשיבה ומהשפעות דתיות. מהפך גדול עברה החברה המודרנית בהכרתה בחשיבותו של הפרט זכויותיו. בתפיסותיה הליברליות גזרה על עצמה החברה המודרנית הימנעות מכל מעורבות בחיי הפרט במידה שהלה אינו פוגע בה או מאיים עליה. עניין אחר אשר הולך

תעוזה רבה ואומץ לב גילה הרב רונן לוביץ' במאמרו "סלידה, סובלנות או מתירנות", בסקירתו דעות שונות בעניין יחס היהדות להומוסקסואליות. בסוף הסקירה עלתה ההצעה לנקוט ביחס סובלני והומני כלפי ההומוסקסואל אך בו זמן לאסור באיסור מוחלט את ההומוסקסואליות. בדברים להלן ברצוני לברר אם שניות כזו אפשרית בכלל ואם אכן הוסקו כל המסקנות המתחייבות מן הדעות שהובאו ומניתוחן. במהלך בירור הדברים נתמקד בשלוש שאלות: – האם התנהגותו של ההומוסקסואל היא תוצאה של בחירה מודעת וחופשית? – האם יש לחברה זכות להתערב בעניין העדפותיהם המיניות של חבריה? – כיצד מתמודדים עם קונפליקט שנוצר בין המחויבות לנהוג לפי מצוות התורה ובין הנטייה לאמץ ערכים ליברליים מודרניים?

מן המחקרים הרבים שנערכו במהלך עשרות השנים האחרונות לבירור גורמיה של התופעה ההומוסקסואלית, עולה מגוון של תאוריות חברתיות, פסיכולוגיות וגנטיות, והנטייה המסתמנת היא להכיר במרכיב הגנטי כחלק משמעותי בעיצוב האוריינטציה המינית. מבלי להיכנס לשאלה מהו היחס בין המרכיב הגנטי למרכיב הסביבתי בתופעה בכללותה, ברור לחוקרים כי במקרים רבים מאוד בני אדם נולדים עם נטייה הומוסקסואלית ללא שום אפשרות להשתנות, דבר המעמיד את האיסור הגורף של משכב זכר שבתורה באור בעייתי ומאלץ אותנו להתמודד עם השאלה העקרונית

את ההבדל הדק־אך־ברור בין מי שבוכה בלב שלם, מוריד דמעות על מר כאבו וקורע רקיעים בלב מורתח ובין מי שמתבכיין. שניהם בוכים – אבל מטרתו המוצהרת של המתבכיין היא לעורר אמפתיה בעיני הגנת. "לפניך ברעדה" עונה להגדרה "מתבכיין" כי הוא לא משקף כאב כשם שהוא מנסה להשיג הזדהות. הניסיון הזה, בעיניי, איננו מעשה "אורתודוקסי" כלל ועיקר – העולם האורתודוקסי בוחר במודע לבחון את העולם בכלים שאינם רק אנושיים. האורתודוקסיה מעמידה את האדם מול מערכות ערכים "מוחלטות" כביכול, גם על חשבון טובתו האישית וגם במחיר חוסר פופולריות מסוים בפיל-מטר. בא "לפניך ברעדה" ודן בסוגיה פנים אורתודוקסית כאובה ביותר, מנקודת מבט פסאודו־אורתודוקסית, בכלים שונים בתכלית – הסרט פונה אל לבו של "הצופה הסביר", אל ההזדהות שלו כאדם עם סבלן של הדמויות ואל ה-common sense שלו. מה נעשה ובסוגיה זו מלכתחילה אין מקום ל-common sense?

הצגת העולם האורתודוקסי כגן עדן רוחני, שאנשים רעים מונעים מהקהילה ההומו־לסבית לבוא בשעריו, כמעט ומסיטה את תשומת הלב מהבעיה הגדולה: אלפי צעירים ומבוגרים החיים בנפש קרועה – וזאת במצוות האל בו הם מאמינים, ובגיבוי המערכת אליה הם רוצים להשתייך. הם לא ישתנו וגם התורה לא – וכאן שורש הטרדגדיה. לדעתי ראוי היה נושא רגיש כל כך לסרט עמוק יותר. מבט מפרגן, אמין וחף ממניפולציה על ההתמודדות הזאת היה אולי אפילו מצליח להזמין התמודדות מצד האורתודוקסיה ה"הומו־פובית". נכון שרק במאי שמגיע מתוך העולם הזה יכול היה לחשוף את הסיפור, ועל כך, כאמור, מגיע למר דובובסקי מלוא הקרדיט, אבל "לפניך ברעדה" הוא יותר הצהרה מאשר ניסיון לספר סיפור דוקומנטרי, וזה חבל.

אלי ויסברט

ד"ר מאשה טורנר לימדה פילוסופיה יהודית באוניברסיטת



"בתפיסתיה הליברלית גורה על עצמה החברה המודרנית המנועות מכל מעורבות בחיי הפרט" פול מרקוס, "ההצגה הגדולה בתבל" 1953

ומתעצם בחברה המודרנית הנאורה ושראוי לכל שבח, הוא גילוי היחס האנושי החם לחלשים, למקופחים ולחריגים במסגרות הוולונטריות השונות וברשויות הממסד (אמנם, יצוין כאן כי ההומוסקסואלים מעדיפים לראות עצמם כאנשים הבוחרים באורח חיים חלופי לגיטימי ולא כסוטים או חולים).

לאור הממצאים והתובנות המדעיות החדשות בעניין ההומוסקסואליות, ולאור התפיסות החברתיות הליברליות בחברה המודרנית עולה השאלה הגדולה של אפשרות יישוב הקונפליקט הקיים בין המסרים שבתורה לבין ערכי המודרנה. הקוראים לאי לגיטימציה של התופעה מסתמכים על האיסור המפורש בתורה תוך הטעמה שהיהדות מכירה בחשיבות כיבוש היצר והדחקתו ומעריכה את מסגרת חיי המשפחה ויישובו של עולם. בנושא של כיבוש היצר יש לעמוד על ההבדל בין איסורים כמו גילוי עריות, ניאוף, קרבה אל אישה בנידתה או מאכלים אסורים וכיו"ב, שהם איסורים חלקיים, ובין איסור יחסים הומוסקסואליים. שהרי האיסורים מן הקבוצה הראשונה אינם אוסרים את הקרבה אל כל הנשים בכל הזמנים או את כל המאכלים בכל המצבים והזמנים, ואילו האיסור האחרון, כשמדובר בהומוסקסואל שאינו יכול להשתנות, תובע הנזרות מוחלטת מחיי מין ויותר טוטלי על ביטוי אותנטי עצמי ועל תחושת סיפוק ושמחה. בנוסף לכול, יש לשאול לכוונת הביטוי "כיבוש היצר" – האם מדובר בהשלטת השכל על היצרים או בעקירתם המוחלטת תוך נטילת טעם החיים? היהדות התאפיינה תמיד בחיפוש אחר קו האמצע ובהסתייגות מפרישות מוחלטת.

האם אשם ההומוסקסואל שאינו יכול להשתנות? אי אפשר להטיל עליו אשמה מוסרית מאחר שהוא לא בחר לעצמו את האוריינטציה המינית שלו אלא אשמה קיומית בלבד, בדומה לרעיון הנוצרי של אשמה קיומית מולדת אשר חלה על כל בן אנוש, עניין שהוא זר מאוד ליהדות.

אילוץ המחייב את מחלל השבת לבצע את הפעולות האסורות דווקא בשבת ולא ביום אחר, וביצוע אותן הפעולות על ידו בשבת הוא תוצאת בחירתו החופשית. אין הדבר כך במקרהו של ההומוסקסואל שהתנהגותו היא תוצאת האוריינטציה המינית שלו שאינה לפי בחירתו. ביחס לשוני בין היחס לעושה ובין היחס למעשה, מצב דברים כזה ייתכן אמנם בעניין אי שמירת השבת, שהרי אפשר להתנגד התנגדות עקרונית למעשה אך עם זאת להתייחס ביחס סובלני לאדם שאינו שומר שבת מטעמים של הכרה. אין הדבר כך לגבי היחס להומוסקסואל ולהומוסקסואליות, שעצם ההתייחסות הסובלנית והאמפטיית כלפיו מחייבת את קבלתו ונקיטת עמדה של תמיכה בהתנהגותו.

הערה זו מביאה אותנו לציין את חשיבות עניין החמלה במסורת היהודית כערך מרכזי ואימננטי המתגלה בחוקי התורה ובסיפוריה ואפילו במידותיו של האל.

לאור כל הנאמר לעיל, אין מנוס מלנהוג באומץ ובכנות. יש להמשיך בדרכי חז"ל בכל הנוגע להומניזציה של חוקי התורה בדרכי פרשנות ודרשנות שלעולם אינן ננעלות, כמו למשל בצמצום המשמעותי של עונשי המוות, בביטול הטוטלי של עונשי כריתת איברים, במניעת האפשרות להיווצרות "בן סורר ומורה", ולקחת אותם כדוגמה לחיקוי.

עצם העובדה שקיימים הומוסקסואלים דתיים מתוך בחירה אשר יודעים מהי מחויבות למצוות ומהו איפוק ואף על פי כן אינם נוטשים את אורח חייהם ההומוסקסואלי, מצביעה על מורכבות הבעיה ועל היותה כמעט בלתי פתירה. קשה להגדיר את חטאו של ההומוסקסואל באמצעות הקטגוריות ההלכתיות ולאור התובנות החדשות. הוא אינו חוטא בשוגג או במזיד, לא "להכעיס" ולא "לתיאבון", והקטגוריה הקרובה ביותר להגדרתו היא זו של "האנוס", כפי שהציע פרופ' לאם כמפורט במאמרו של לוביץ. לאור ההסתייגויות המשכנעות שהועלו במאמר יש "להמציא" קטגוריה חדשה שתגדיר היטב את מצבו הקיומי ותשחרר אותו מאשמה. מהיותו "אנוס" במשמעות המטאפורית של המילה, אין להאשימו באי הקמת משפחה ויישוב עולם. גם במקרה שהוא מקים משפחה אין מקום לצהלה יתרה כי יש בכך התעלמות מן הסבל שנגרם לבת הזוג.

לקראת סוף המאמר מועלית ההצעה להבחין בין היחס להומוסקסואל ובין היחס להומוסקסואליות. דהיינו, יחס של כבוד ואמפטיה לאדם אך בו בזמן שלילת הלגיטימציה של התופעה. לצורך הבהרת עמדתו נוקט בעל המאמר בהשוואה לשניות שמאפיינת את יחסו לעוברי עבירה ולעבירות עצמן, וכמקרה פרטי – לשוני ביחסו למחלל שבת ולחילול השבת. ואולם, ההשוואה עם עניין השבת אינה מתאימה מכמה בחינות: אין כל

תגובות נוספות

למאמרו של הרב לוביץ

"אלוקים, תעשה אותי גבר אמיתי"

נניח שדיברתי על זה עם הרב שלי במושב. אחרי שכבר ממש לא ידעתי מה לעשות פניתי אליו כדי שיעזור לי. לא ממש סיפרתי לו הכל, כמובן, רק שאלתי אותו בעקיפין (על חבר שלי) כדי לדעת מה הוא חושב בעניין. קודם כל הוא אמר לי שאסור לשנוא אנשים כאלה (אני עדיין לא יכול להגיד את המילה הזאת במפורש) כי הם בני אדם כמו כולם וצריך להתייחס אליהם יפה. אחר כך הוא אמר לי שזה בטח יעבור ושאלני (לחבר שלי) מה לדאוג.

ועוד הוא אמר שלא כל מה שאנחנו רוצים אנחנו יכולים לקבל, הנה למשל אסור לאכול חזיר, וגם אם יש לנו תאוה מאוד גדולה לאכול חזיר אנחנו צריכים להדחיק אותה ולהילחם בה. אני לא כל כך מבין את זה, כי אם אף פעם לא טעמתי חזיר, איך בדיוק יהיה לי יצר הרע לאכול חזיר? מה שלא כל כך עובד במקרה הזה. אבל אני בטוח שהרב יודע מה שהוא מדבר.

אחרי זה גלשנו לדיון מיסטי בקבלה. הרב הראה לי שאלוקים ברא את העולם בדמות זכר ונקבה. כתוב במפורש. אני לא ידעתי מה להגיד.

ובשורה התחתונה הרב שלי אמר שאני (החבר שלי) בסדר, ושחם וחלילה הוא לא מתייג אותי כמו האנשים שרואים בזה מחלת נפש, כי חוץ מדבר אחד קטן שאני צריך לעבוד עליו אני בסדר גמור. מאז אני באמת מנסה לעבוד על זה, וזה מאוד מאוד קשה לי, כי למרות שזה כל כך קטן שלא רואים את זה בכלל מבחוץ, עד שאני לא אצליח לתקן אותו אני לא אוכל להיות מאושר. אני באמת מנסה לנצח את יצר הרע הזה, אבל הוא כל הזמן גורם לי להרגיש כאילו הוא חלק ממני, כאילו אני נלחם בעצמי.

וכשלא נשארה לי ברירה פניתי לאלוקים: אני כל כך צריך את העזרה שלך אלוקים. נו,



S. Steinberg, ניו יורק 1960

אתה הרי רואה כמה אני משתדל, אז בבקשה תעשה אותי גבר כמו כולם, תעשה אותי גבר אמיתי, בבקשה אלוקים תעשה שזה כבר יעבור לי, הדבר הזה, בבקשה. אני לא יכול יותר...

(שמו של הכותב שמור במערכת)

תתייחסו אלינו יפה, ותעריכו

לכבוד מערכת דעות, ראשית, אני רוצה להודות לכם על המאמר של הרב רונן לוביץ', אני מודה לכם על שנתתם במה לנושא שנמצא עמוק בארון של היהדות הדתית ורק עכשיו מתחיל לקבל במה. גם כשנאמרים דברים לא מפרגנים, קשים ואפילו פוגעים, אני שמחה. כי לפחות אנחנו קיימים, לפחות יש לנו מקום בעולם.

...כמה מחשבות שהמאמר עורר בי: השתיקה שסביב הנושא הזה, שלפחות עשרה אחוז מהקהילה שלנו מתמודדת אתו – קשה, קשה מאוד. אדם שמתמודד עם שאלות ביחס

לזהות המינית שלו או של אחד מבני משפחתו חש בדידות עצומה בתוך הקהילה הדתית. זו תחושה קשה שמביאה למצב נפשי לא קל עד כדי כך שאחוז בני הנוער שמתאבדים על רקע זה הוא הגבוה ביותר.

לכן אני חושבת שחשוב שהנושא יעלה שוב ושוב, שידברו על זה, שיקומו מסגרות וקבוצות להומואים ולסביות דתיים ולבני משפחותיהם, צריך להפיג את הבדידות הנוראה ממנה סובלים אנשים רבים, בכל הגילאים. אני חושבת שזה לא רק לטובת היחידים, ההומואים והלסביות הדתיים, אלא לטובת החברה הדתית בכללה.

בהקשר זה אני רוצה להזכיר מקרה שפורסם לא מזמן: סיפורה של צעירה דתייה שרק אחרי נישואיה גילתה את הנטיות המיניות של בעלה. לכולם הן היו ידועות, לחבריו למשפחתו ואפילו לרב שלו, אך איש לא חשב לספר לה. להפך, הם חשבו שהחתונה תפתור לו את הבעיה, ובאופן מאוד לא מפתיע, לא כך קרה. אני חושבת שסיפור זה צריך להישאר בתודעתם של הרבנים בהתייחסם לנושא. אם עצתם היא שבחור או בחורה הומו או לסבית ידחיקו את הזהות האמיתית שלהם... עד החתונה זה יעבור, כדאי שיזכרו שהם פוגעים כך לא רק בעצמם אלא גם בקרובים אליהם, בקרובים אליכם, בנן הזוג, בילדים, בילדים שלכם.

קיימת היום קהילה קטנה, קבוצות תמיכה קטנות ומאוד חשאיות, של הומואים ולסביות דתיים, אנשים שבחרים שלא לוותר על אמונתם הדתית למרות נטייתם המינית (בניגוד לרבים מאוד שעוזבים את הדת בעקבות הכרתם בכך שהם הומוסקסואלים). הרב לוביץ' קורא להתייחס לקהילה זו כפי שמתייחסים למחללי שבת. דווקא אנשים אלו, שבחרו לחיות בתוך הקונפליקט ולא לבעוט בכול, דווקא אותם דנים בתור חוטאים. אני קוראת לעולם הדתי למצוא את הדרך לקבל אותם פנימה, לתוך הקהילה. האמת היא שזה המעט שהייתי רוצה לבקש מהקהילה הדתית בשלב הראשון – להתייחס

אלינו במידת החסד. זה גם מה שמציע הרב לוביץ'.

אך זה לא מספיק. בשלב הבא הייתי רוצה יותר מזה: הייתי רוצה לראות יחס של גאווה, יחס של כבוד, ואפילו שמחה על כך שאדם שבעבר נידון לבדידות, מוצא דרך לחיות באושר, לחלוק אהבה, להעניק, לבנות תא משפחתי, לתרום ולהיות חלק מהקהילה. היהדות אינה נוהגת להתעלם מצרכיו של האדם, אלא נותנת לו את הכלים לנתב את היצר למקום קדוש. זה האתגר שצריך לעמוד בפני הרבנים. אם השאלה תהיה מונחת על השולחן אני משוכנעת שהם ימצאו דרך. הצליחו לסדר לנו פרוזבול, הצליחו ליצור היתר מכירה, נשים כבר יכולות ללמוד תורה. אני מאמינה שיצליחו גם להתיר לי לבנות משפחה עם בת הזוג שלי ולגדל את הילדים שלנו לתפארת מדינת ישראל.

אביגיל

— — —



סובלנות - המקסימום שההלכה מאפשרת תגובה לתגובות הרב רונן לוביץ'

התגובות הרבות בעל פה ובכתב שקיבלתי למאמרי בנושא היחס להומוסקסואליות מעידות כאלף עדים על כך שפרסום הדברים אכן היה דבר בעתו, שכן לא ניתן לטאטא אל מתחת לשטיח בעיה כה רווחת (יחסית), ואסור לחמוק מדין בסוגיה כה רגישה וכואבת, שהשלכותיה על המעורבים בה כה מרחיקות לכת. עם זאת, חשוב להבהיר שמאמרי לא התיימר להציע פתרון מלא להומוסקסואל הדתי המתחבט בין היוצר ליצר, ואשר נפשו לכודה בצבת הסתירה שבין הרצון לנהל אורח חיים על אדני התורה והמצוות ובין הכמיהה לאהבה אמיתית ולזוגיות ראויה לשמה. מטרת המאמר הייתה לטפל ביחס החברה הדתית כלפי ההומוסקסואל, ואני מאמין שעיצוב גישה סובלנית כפי שניסיתי להציע עשוי לתרום תרומה משמעותית ביותר לחיזוק יכולת ההתמודדות של ההומוסקסואל, ולגאולתו מגורל של בדידות, ניכור ונידוי העלולים לעלות בחלקו.

משאלת לבם של קוראים ומגיבים שמתוך חמלה ואמפטיה נגיע לפרשנות חדשנית שתתיר את האסור, לא יכירנה מקומה בעולמו של מי שמאמין בתורה מן השמים ובשמירת ההלכה.

הדרישה לשינוי ההלכה נסמכת בדרך כלל על הדוגמה השחוקה עד דק של הפרוזבול, וניתן לצרף אליה גם היתרים הלכתיים נוספים, כגון: מכירת חמץ, היתר מכירה בשמיטה, היתר עסקה בענייני ריבית, ועוד. ברם, בכל המקרים לא התירו חכמים כל איסור. שמיטה, חמץ בפסח וריבית נותרו אסורים כשהיו. חז"ל מצאו פתרון הלכתי פורמלי וטכני שאפשר ביצוע פעולות מסוימות מבלי לעבור על האיסור. האומנם יש למישהו דרך פורמלית-טכנית לפיה משכב שני גברים לא

יהא בגדר "משכב זכר"? אכן, דרכי הפרשנות לא ננעלו בכל הנוגע לענייני אמונות ודעות, והפרשנות אף יכולה לאפשר הקלה וגמישות בתחום הענישה, אך בענייני הלכה חתוכים וברורים אינני רואה כל דרך לבטל מצוות לא תעשה מפורשת. רשאים אנו לברך "שעשני כרצוני" בהכנעה ומתוך תחושת צער, אך אל לנו להיות בין המברכים "ברוך... מתיר איסורים".

המסר העיקרי שבכל זאת היה ברצוני להביא בפני ההומוסקסואל הדתי הוא שלא ייטוש את אורח חייו הדתי, ושלא יוותר על שמירת המצוות בגין אותה מצווה קונקרטית. המאפילה על תודעתו כיהודי נאמן לתורה. יהדות אינה עניין של הכול או לא כלום, הייתי אומר לבחור הצעיר הבא להתייעץ בענייני חברו, "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", ועל כל אחד להשתדל בעבודת הבורא באותו מצב ובאותה נקודה בה הוא נמצא. ■



הקיבוץ הדתי

"הקיבוץ הדתי" הוא תנועה של קיבוצים שחבריהם מקיימים חיי תורה ועבודה הלכה למעשה. מטרת הקיבוץ, כפי שנוסחו על ידי ראשוני הן: תיקון הפרט, יצירת ציבור מתוקן והגשמת מטרות הציונות בדרך של סוציאליזם דתי. הערבות ההדדית המקיפה, הן לחבריו והן לכלל ישראל, היא מהמאפיינים העיקריים של החיים הקיבוציים בד בבד עם התחדשות דתית ברוח "המרד הקדוש", המלווה אותו מדור לדור. בשנת תרצ"ז (1937) עלתה על הקרקע הקבוצה הראשונה, יישוב "חומה ומגדל", ועד להקמת המדינה, עלו עשר קבוצות נוספות, כולן בחזית ההתיישבות של אותם ימים – עמק בית שאן, הרי חברון ומרחבי נגב. מלחמת העצמאות מצאה את כולן לוחמות בקו הראשון. מחציתן חרבו, אך שבו ונבנו אחרי קום המדינה באתרים אחרים. היום כוללת התנועה 16 קיבוצים הפרושים בגליל ובנגב, בגוש עציון ובמישור החוף. כולם מקיימים אורח חיים חלוצי-דתי, דרך של ריסון בצריכה וניהול כלכלי מאופק.

המשימתיות הלאומית היא דגלו של הקיבוץ הדתי. בימי ראשית באה זו לביטוי בתחום ההתיישבות, כיבוש השממה, הביטחון וקליטת העלייה. לימים השתנו הדגשים, אך הכותרות נותרו בעינן. גם היום, יושבים רוב קיבוצי התנועה באזורים בעלי עדיפות לאומית, נוכח איומים נמשכים, ועוסקים בקליטת עולים באולפני עברית וגיוור, קבוצות נעל"ה ובית ראשון במולדת, מוסדות חסד כ"בית-הילד" וחברות-נוער ממשפחות במצוקה.

ישיבות ומדרשת הבנות – הקיבוץ הדתי הקים שתי ישיבות "שילוב" ומדרשה לבנות, בהן מתקיים שילוב של לימוד תורה עם שירות צבאי מלא (גם הבנות).

מרכז יעקב הרצוג – מוסד שהקים הקיבוץ הדתי וייעודו לימודי יהדות לדתיים וחילונים וגשר בין המחנות השונים בחברה הישראלית. מתקיימים בו סמינרים, ימי עיון וסדנאות במגוון נושאים.

אמנה חברתית – תנועת הקיבוץ הדתי הייתה ראשונה להבין שיש למצוא תחליף להסכמי "הסטטוס קוו" בנושאי דת ומדינה, וכבר לפני שנים רבות הציעה "אמנה" להסדרת היחסים בין דתיים לחילונים.

כנס לביא – בשיתוף פעולה עם גופים שונים בציונות הדתית, יזם הקב"ד בשנים האחרונות את "כנס לביא", במטרה לבחון מחדש נושאים שונים המעסיקים את האורתודוקסיה המודרנית.

הירחון "עמודים" – ביטאון הקב"ד, בו מופץ דבר התנועה לחבריו פנימה, ולציבור קרוב לו בחברה הישראלית.



נאמני תורה ועבודה

תנועת "נאמני תורה ועבודה" הוקמה בשנת תשל"ח (1978) כתנועה רעיונית-חברתית בלתי פוליטית, כתגובה על מגמות ההקצנה וההתחרדות של הציבור הדתי-ציוני.

השילוב של ערכי תורה ועבודה היה ביסודה של הציונות הדתית. במיזוג "תורה ועבודה" ביקשו הוגי התנועה לציין שני ערכי יסוד המשלימים אחד את השני:

התורה – היסוד הרוחני, ההלכתי, המוסרי, הנצחי והמקודש, והעבודה – היסוד החומרי, הסוציאלי, המבטא את הקיום הפיזי בעולם דינמי ומשתנה, ומשום כך משמעותו ודגשיו מועדים תדיר לשינוי.

אחד התפקידים של תנועת "נאמני תורה ועבודה" הוא בחינה מתמדת של משמעות צמד הערכים "תורה ועבודה".

בימינו, איזון ושילוב בין "תורה" ובין "עבודה" הם איזון ושילוב בין מסורת ובין מודרנה, דבר המחייב להעניק לערכי המסורת פרשנות מתחדשת הנאמנה למורשת, ולשלול פירושים פונדמנטליסטים ופשטניים. עולמה של התורה מורכב ממערכת איזונים עדינה, ופרשנות פשטנית או קיצונית זרה לה.

ראשוני תנועת "נאמני תורה ועבודה" ראו בתורת ישראל תורת חיים שעל עיקריה וערכיה ניתן להשתית חברה מודרנית בארץ ישראל. על כן, היעד המרכזי של החזון הדתי-ציוני הוא השתלבותו של הציבור הדתי בכל תחומי החיים והמעשה במדינת ישראל. בדורות האחרונים אנו עדים לכרסום בשילוב שבין תורה לעבודה: מחד, מתחזקת המגמה המפרשת את הכתובים ומאמרי חז"ל בצורה פשטנית, ומתעצמת ההסתגרות וההקצנה "הדתית". בשם הדת גובר הזלזול בערכים אוניברסליים ובמוסר, ומאידך, גוברות מגמות של אינדידואליזם קיצוני ומתירנות וניכרת התרחקות מכל דבר שיש בו ריח של יהדות ומסורת. עמדות אלו חוסמות כל אפשרות של שילוב היהודי הדתי בחברה המודרנית, והן מאיימות על המרקם העדין של השותפות וההבנה ההדדית עם כלל האוכלוסייה במדינה.

מטרות התנועה:

- מימושה של תורת ישראל במדינת ישראל המודרנית.
- מעורבותו של הציבור הדתי-ציוני בכל תחומי החיים, ומחויבותו לשאת במכלול חובותיו הלאומיים, כמו השירות הצבאי והשירות הלאומי.
- שילוב לימוד התורה וההשכלה הכללית כדרך לעיצוב דמותו של היהודי הדתי המודרני.
- האישה זכאית למלוא ההתפתחות האינטלקטואלית, התרבותית, המקצועית והתורנית, ולמימושה בחברה.
- השתתת החברה על עקרונות הצדק היהודי המחייב צמצום פערים חברתיים, כלכליים והשכלתיים.

פעולות התנועה:

- הוצאה לאור של ספרים ופרסומים ■ חוגי בית ■ ימי עיון ושבתות עיון ■ **דעות** – רבעון.

חברות בנאמני תורה ועבודה לשנת תשס"ב – תשס"ג (2002)

דמי חברות בתנועה 180 ש"ח גמלאים וחברי הקב"ד 130 ש"ח

צעירים/ות 60 ש"ח מנוי שנתי על דעות בלבד 100 ש"ח. מחיר לחוברת 25 ש"ח.

את התשלום נא לשלוח למשרד התנועה: נאמני תורה ועבודה קיבוץ עין צורים ד.ג. שדה גת 79510. טל': 08-8505226, פקס: 08-8505227

כתובתנו באינטרנט: www.toravoda.org.il, דואר אלקטרוני: neemaney@toravoda.org.il

ניתן לשלוח המחאה בדואר או לשלם בכרטיס אשראי בטלפון, בפקס או באינטרנט דרך אתר התנועה.