

# נפרט ובכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 4 | דצמבר 2018 • טבת תשע"ט

עורכים

חנוך דגן | שחר ליפשיץ | ידידיה צ' שטרן

נטע ברקיקורן • חנן מזא"ה • עומר מיכאליס • אריאל סרילון  
אדם רצון • כנרת שדה



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

# בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 4 | דצמבר 2018 • טבת תשע"ט

## עורכים

חנוך דגן | שחר ליפשיץ | ידידיה צ' שטרן



המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

כתב העת **בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם** רואה אור במסגרת התוכנית לזכויות אדם והיהדות בראשות הפרופסורים חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן. התוכנית בוחנת את מערכת היחסים הקיימת, והאפשרית, בין היהדות על שלל מופעה – לאום, דת ותרבות – ובין תורת זכויות האדם. היא פועלת לחשיפת נקודות המתח וההשקה האפשריות בין השתיים ומציעה דרכים להעשרת השיח בין העולמות האינטלקטואליים, החווייתיים והראליים שהן מייצגות.

*Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vol. 4*  
Edited by Hanoch Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: נועה שליטין  
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו דוב אברמסון  
ביצוע גרפי: רונית גלעד, ירושלים  
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: shutterstock

מסת"ב 978-965-519-232-2 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ט

נדפס בישראל, 2018

המכון הישראלי לדמוקרטיה  
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602  
טל': 5300888-02  
אתר האינטרנט: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

להזמנת ספרים:  
החנות המקוונת: [www.idi.org.il/books](http://www.idi.org.il/books)  
דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
טל': 5300880-02 ; פקס: 5300867-02

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חנם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

# בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 4 | דצמבר 2018 • טבת תשע"ט

<b>דבר העורכים</b>	7
חנוך דגן, שחר ליפשיץ, ידידיה צ' שטרן	
<b>תקצירי המאמרים</b>	9
<b>העורכים והמחברים</b>	14
<b>המרחב שבין סירוב לציות בעימותים בין דת למשפט</b>	17
נטע ברק־קורן	
<b>עקירה מן המשנה</b>	54
מורכבות ההלכה והשינויים בה בעיני חכמי התלמוד הירושלמי חנן מזא"ה	
<b>סמכותו ותפקידו של המחבר היחיד בהגות היהודית</b>	85
הרמב"ם כמקרה בוחן עומר מיכאליס	
<b>נשים, גברים ואלוהים בסיפורי הבריאה</b>	130
מחלוקת תאולוגית בין מקורות התורה אריאל סרי־לוי	
<b>מקום למות בו</b>	152
בין המרחב המוסדי למרחב הביתי של המוות בישראל אדם רצון	
<b>נחלצים מן הקופסה</b>	198
פעילי זכויות אדם במסעם אל מעבר לגבולות החזון האקטיביסטי כנרת שדה	
<b>From the Editors</b>	iii
<b>Abstracts</b>	v
<b>Editors and Authors</b>	ix



# דור העורכים

למדינת ישראל תעודת זהות כפולה: היא חברה במשפחת האומות הדמוקרטיות, שתרבותן ליברלית ומערבית, ובה בעת היא מדינה יחידה במינה, מדינת הלאום של העם היהודי. השפעתם של שני ההיבטים האלה – האוניברסלי והפרטיקולרי – ניכרת היטב במרחב הציבורי הישראלי על כל רבדיו: החברתי, החינוכי, התרבותי, התקשורתי, הפוליטי והמשפטי. כל אחד ממוקדי הזהות, בפני עצמו, הוא בעל כוח משיכה ויכולת שכנוע משמעותיים לרבים מאזרחי המדינה. לקיום האליפטי, בצלם של שני המוקדים, אקלים של שניות תרבותית, שהוא מאפיין היסוד של החיים הלאומיים של היהודים בדורנו. השניות שבין תרבות המערב לתרבות היהודית המסורתית באה לידי ביטוי, למשל, בהגדרתה החוקתית של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". התקבלותה הרחבה של הגדרה זו בשיח הישראלי מלמדת שהיא קולעת לתחושות הרוב הגדול של אזרחי ישראל היהודים. לדידם, לריבונות הישראלית מחויבות כפולה לשני מוקדי הזהות. לשניות התרבותית פוטנציאל מורכב: יתרונה הוא שהיא מאפשרת גיוון של מקורות התרבות כך שפרטים וקהילות יכולים לבנות את זהותם מתוך הדיאלוג שבין שני המקורות. הגיוון גם עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מן התרבויות מתוך האתגר שמציבה לה התרבות האחרת. ואולם, למעשה, המתבונן בחברה הישראלית, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות שבגיוון, אלא את הקושי והמתח שבתחרות בין שתי ההצעות התרבותיות. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן כחלופות זהות צרות זו לזו, הנערכות לקראת מלחמת תרבות. העימות מתחולל בחזית רחבה – השפעה רעיונית, כוח פוליטי, תקציבי ממשלה, וכיוצא באלה. המערכה נמשכת,



באופנים ובדגשים מתחלפים, מאז תחילת המהפכה הציונית, אבל בדור שלנו, מתברר, היא החריפה ביתר שאת, עם המעבר של המדינה מדמוקרטיה הסדרית לדמוקרטיה משברית.

לנוכח מציאות זו כתב העת **בפרט ובכלל**: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם מבקש לבסס זירת דיון מחקרית שתתמקד במפגש שבין ההיבטים המיוחדים ליהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – לבין ההיבטים האוניברסליים של התרבות הליברלית, שביטויים העיקרי הוא המחויבות לזכויות אדם. כפי שמרמז שמו של כתב העת, אנו מעוניינים במפגש האמור הן ברמת הפרט, שהוא נושא זכויות האדם, הן ברמת הכלל, מדינת הלאום היהודית-דמוקרטית.

יש להודות כי חלק לא מבוטל מקרב הציבור בישראל קורא את מגילת זכויות האדם בעין חשדנית. הזכויות הללו נתפסות לעתים קרובות מדי כ"אחר", דהיינו ביטוי של תרבות זרה המאיימת על יהודיותה של המדינה. אנו סבורים כי נדרשת בחינה ביקורתית של תפיסה זו, וראוי שהיא תיעשה מפרספקטיבה בינתחומית רחבה. תקוותנו היא שמעל דפי כתב העת יסורטטו אפשרויות רבות למהלך כפול כיוון: מצד אחד – בירור יחסה של היהדות לזכויות היסוד הליברליות; ומנגד – בחינה של הזכויות והחובות הייחודיות שמציע עולמה של היהדות ומידת הרלוונטיות שלהן לדורנו, גם לפרטים וגם לכלל, שהוא מדינת הלאום היהודית והדמוקרטית.

**בפרט ובכלל** הוא בראש ובראשונה כתב עת של החוקרים הצעירים בוגרי התוכנית "יהדות וזכויות אדם" במכון הישראלי לדמוקרטיה, שהחתומים מטה עומדים בראשה. מדובר בתלמידים לתואר שלישי, מכל האוניברסיטאות בישראל וממגוון ענפי ידע, שיחלקו עם הקוראים את פרי עמלם האקדמי בתחום התמחותם. אופיו של כתב העת הוא אפוא רב-תחומי ובינתחומי, והחיבורים שיפורסמו בו הם יצירות של חוקרים מעולים בתחילת דרכם באקדמיה הישראלית.

בעיני רוחנו אנו רואים כתב עת שמצליח לבסס את העיסוק במפגש שבין יהדות, ריבונות וזכויות אדם כתחום ידע עמוק ורבגוני. נעשה כל שביכולתנו שהוא יצמיח רעיונות ומחשבות מקוריים שיעשירו את הדורות הבאים של יהודים ואת המפעל היהודי החשוב ביותר בדורנו – מדינת ישראל.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

פרופ' שחר ליפשיץ

פרופ' חנוך דגן

# תקצירי המאמרים

## המרחב שבין סירוב לציות בעימותים בין דת למשפט

נטע ברק-קורן

ההיסטוריה האנושית רצופה עימותים בין דת למשפט. מאמר זה בוחן ומגדיר רכיבים מרכזיים בדינמיקה של העימותים הללו באמצעות מחקר אמפירי של האופן שבו אנשי חינוך בקהילות דתיות מתמודדים עימם, ממתנים או פותרים אותם. הניתוח מעלה שלושה רכיבים: הראשון, מנהיגים דתיים חותרים תכופות ליישב בין המשפט ובין הדת באמצעות הגדרה מחדש של קווי העימות, בטענה ש"הדת האמיתית" אינה מתנגשת כלל עם החוק או ש"החוק האמיתי" מפורש באופן שגוי בבתי המשפט; השני, מנהיגים דתיים מסיגים את הנורמטיביות הדתית מזירת העימות באמצעות הבחנות דקות של מרחב ותפקיד; השלישי, מנהיגים דתיים חותרים לריסון הנורמטיביות המשפטית באמצעות צמצום כוחה הכופה של המדינה. המאמר מאיר את היסודות האישיים והמוסדיים של יישוב המתחים בין דת למשפט ובכך תורם להבנת אחד המתחים העיקשים והקשים ביותר בישראל בימינו.

## עקירה מן המשנה

### מורכבות ההלכה והשינויים בה בעיני חכמי התלמוד הירושלמי

חנן מזא"ה

המאמר מבקש לבחון את יחסם של חכמים למורכבות ההלכתית בתחום השביעית, היא שנת השמיטה, כפי שהדבר משתקף בסוגיות התלמוד הירושלמי. תחום הלכתי זה, כעולה מן המקורות, הוא זירה הלכתית רוחשת בתקופת חכמים בהשפעת התפתחויות חברתיות, כלכליות ופוליטיות תחת השלטון הרומי ולנוכח הקושי המתמשך בקיום איסורי השמיטה. המאמר מתייחס לשניים מן המתחים הבולטים בזירה זו מנקודת ראותה של המערכת ההלכתית בשתי סוגיות בתלמוד. בסוגיית הפתיחה של המסכת חכמים מתלבטים כיצד להמשיג שינויים דרסטיים בהלכה בתקופתם המאתגרים את סמכות ההלכה, הן מבחינת יחסה של הפסיקה לדורות הקודמים הן מבחינת הפער הבלתי נסבל בין ההלכה בקנון ובין זו הנוהגת, ומציעים מודלים יוצאי דופן. בסוגיה השנייה, החותמת את החלק החקלאי של המסכת, מובא רצף סיפורים המבטא רגישות ומורכבות ביחס הדיאלקטי שבין הממסד הרבני ובין קבוצות של יהודים שאינם אדוקים בסביבתו, הכולל לעיתים העלמת עין הלכתית מכוונת. השילוב בין שתי הסוגיות ממסגר את המתרחש בין דפי המסכת ואת הדיונים ההלכתיים בזירה טעונה זו ומציג רפלקציה רבנית חריגה ומלאת דקויות בנוגע לאתגרי המערכת ההלכתית ולתפקידה במציאות משתנה.

## סמכות ותפקידו של המחבר היחיד בהגות היהודית

### הרמב"ם כמקרה בוחן

עומר מיכאליס

ברקע מאמר זה ניצבת תפנית מרחיקת לכת שאירעה בתרבות היהודית בימי הביניים וחצתה את גבולות הסוגה וענפי היצירה השונים – הולדת המחבר היחיד. בשונה מן הספרות התלמודית ואוצרות המדרש של שלהי העת העתיקה, אשר נוצרו ונחתמו בעיקרם כיצירות קולקטיביות, החלו בימי הביניים להיכתב יצירות בסוגות אשר היחיד היה מרכזן המכונן, בכללן המונוגרפיה ההלכתית ושירת החול האישית וכן יצירה ענפה בסוגת מונוגרף הסוד היהודי. תופעה זו נהנתה בימי הביניים משגשוג ותרומה תרומה מכרעת לעיצוב המחודש של היהדות, על היבטיה התאולוגיים, הקוסמולוגיים, המשפטיים והפואטיים.

הופעתו של המחבר אפשרה ליחיד אופני מבע שלא עמדו לרשותו בעבר והעניקה לאינדיווידואל את האפשרות להתערב במרקם התרבותי של עיתו. במאמר זה אני מעיין באופן שניסח הרמב"ם את עצם התייצבותו כמחבר יחיד ומנתח את מערך הצדקותיו ואת מענהו לשאלת הסמכות העומדת לרשותו לחבר את חיבוריו.

המאמר מציג את גישתו של הרמב"ם לתפקיד המחבר בשלושה מחיבוריו: פירוש המשנה, משנה תורה ומורה הנבוכים. במסגרת המאמר ממופים מוקדים תמטיים, אמצעים רטוריים ופרקטיקות אשר אליהן נדרש הרמב"ם בכתביו. כמו כן נבחנים האופנים שבהם עיצב הרמב"ם את תפקיד המחבר ונדונה הרשות שהעניק לעצמו למלא תפקיד זה. המאמר אף מתחקה אחר המשאבים הלשוניים והמושגיים שעמדו לרשות הרמב"ם בבקשו ליטול את הסמכות לחבר את חיבוריו.

## **נשים, גברים ואלוהים בסיפורי הבריאה מחלוקת תאולוגית בין מקורות התורה**

אריאל סרילוי

שני סיפורי הבריאה שבתורה הם דוגמה נדירה לנכונותם של מלומדים שאינם חוקרי מקרא להכיר בקיומם של טקסטים שונים בתוך התורה המביעים תפיסות שונות. אולם סיפורים אלו הם רק קטעים קצרים בתוך מקורות ספרותיים ארוכים שלכל אחד מהם לכידות עלילתית ורעיונית.

מאמר זה מיישם את השיטות והממצאים של חקר המקרא הביקורתי כדי לדון בשאלות פילוסופיות. הוא עוסק בשאלת מעמדה של האישה לעומת הגבר בסיפורי הבריאה ומרחיב את היריעה אל שני המקורות שסיפורים אלו משתייכים אליהם – המקור הכוהני (P) והמקור היהוויסטי (J). המאמר דן בשאלות: מהו ייעודו של האדם; מה מעמדו לעומת האל; האם האדם דומה לאל ובאיזה אופן; ובאיזה שלב נבראו הנשים ולשם מה? שאלות אלו נדונות לפי כל אחד מהמקורות בפני עצמו – לא לפי פרקים בודדים מצד אחד ולא לפי "המקרא" או "ספר בראשית" מצד אחר, כי אם לפי שתי יצירות טקסטואליות מקיפות אך מובחנות, המביעות השקפות עולם שהתהלכו בעם ישראל בתקופת המקרא. מתברר שאף אחד מן המקורות אינו שוויוני יותר מן האחר; כל אחד מהם מתמקד בהיבט מסוים של היחסים בין נשים לגברים, וכל אחד מהם מספר את סיפור יצירת הנשים והגברים מנקודת המבט התאולוגית המאפיינת אותו. בסיום, בעיון קצר בברכות הנישואים מודגם כיצד כל אחת מהתפיסות מצאה לה ביטוי גם ביהדות הבתר-מקראית.

## מקום למות בו

### בין המרחב המוסדי למרחב הביתי של המוות בישראל

אדם רצון

במאמרי אני מציע קריאה פרשנית-תרבותית בסיפורת אישית-תיעודית של נוטים למות ושל בני משפחתם, שאת רובה תיעדתי במסגרת עבודתי כחוקר וכמתנדב במחלקת הוספיס בית של "צבר רפואה". תכליתו של המאמר לתאר את הפנומנולוגיה של המיתה והמוות באמצעות עיון בחומרים ספרותיים, בדגש מיוחד על ההיבטים המרחביים שלהם. בהתאם למתודולוגיה שגיבשתי אני מציע קריאות בדיבור ובטקסטים לנוכח המוות, שבשנים האחרונות שב להתרחש גם במרחב הביתי בהשפעת תנועת ההוספיס והמגמות הקוראות לחזק את שירותי הרפואה הניתנים בבית ובקהילה.

על בסיס קריאותי בנרטיבים שונים של נוטים למות ושל בני משפחתם אני מציע לראות את המוות כאירוע שבמרכזו גוף הנתון בתוך מרחב ממשי והמתואר באמצעות מטפורות פרטיות, תפיסות תרבותיות ומעגלים חברתיים הנעים מסביב לנוטה למות, שיחד חושפים במרחב רבדים סימבוליים ומדומיינים. חקירה של רבדים אלו מגלה זיקות גלויות וסמויות הקושרות נרטיבים ישראליים עכשוויים של נוטים למות לא רק עם ספרות מערבית-נוצרית על המוות, אלא גם עם טקסטים קנוניים בסיפורת ובהגות היהודית. משום כך אני סבור שיש להמשיך לחקור את השורשים היהודיים של היחס אל המוות בישראל גם במציאות חילונית. בסוגיית המרחב המוסדי והמרחב הביתי של המוות, מתוך הנרטיבים שבחנתי במאמר זה, לא נראה שיש מרחב מוות שהוא עדיף על פני מרחבים אחרים. עם זאת נראה שיש חשיבות רבה לבחירה ולעיצוב של מרחב המיתה והמוות באופן כזה שמאפייני המרחב יהלמו את צרכיו, את אישיותו ואת מצבו החברתי-משפחתי של הנוטה למות.

## נחלצים מן הקופסה

### פעילי זכויות אדם במסעם אל מעבר לגבולות החזון האקטיביסטי

כנרת שדה

מאמר זה מביא את סיפורם של פעילי זכויות אדם בישראל אשר פעלו כדי להיחלץ ממה שכבר הומשג בספרות כ"קופסת זכויות האדם" – אוסף הנסיבות שמביאות את שיה זכויות האדם לקנות לו אחיזה בקרב קבוצות אליטה אך לא בקרב האוכלוסייה הכללית. עד היום הדגישה ספרות המחקר את מרכיביה המבניים, ההיסטוריים והתרבותיים של קופסת זכויות האדם, ואילו מאמר זה מבקש להסב את המבט אל עבר מרכיב נוסף, אותו

בחרתי לכנות "החזון האקטיביסטי". ב"חזון האקטיביסטי" כוונתי לתפיסת "הפעולה האקטיביסטית" המבחינה בין הפעילים, האמונים על הפצת מסר זכויות האדם, על שחרור האוכלוסייה המקומית ועל תיקון עולם, לבין האוכלוסייה המקומית, המצופה לקלוט את המסר, להשתחרר ולהשתנות. הפניית המבט אל החזון האקטיביסטי נולדה מתוך חקר המקרה שיוצג במאמר זה – קבוצת דיאלוג שבמסגרתה נפגשו פעילי זכויות אדם לשיחה עם אנשי חינוך חרדים מזרחים המזוהים ברובם עם תנועת ש"ס. בהקמת הקבוצה בחרו הפעילים לעשות מעשה חריג – הם נפגשו עם מתנגדיהם לא כדי להפיץ את מסר זכויות האדם אלא כדי להכיר את האחר ולייצר מרחב לרפלקציה עצמית ולחשיבה מחודשת – שלהם עצמם. המאמר מציג פרקטיקה של תרגום שצמחה מתוך המפגשים, אותה כיניתי "תרגום מוכוון דיאלוג", וכן חזון אקטיביסטי של שותפות ארוכת טווח שנולד בעקבותיהם. הללו פותחים פתח לדיון באקטיביזם של זכויות אדם החורג מגבולותיו של החזון האקטיביסטי, כמו גם בחיבורים אפשריים בין חברה אזרחית לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המבקשות להרחיב את גבולות הביקורת של מדעי החברה הביקורתיים.

## העורכים

פרופ' חנוך דגן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה, מופקד הקתדרה לחדשנות ותאוריה משפטית ע"ש סטיוארט וג'ודי קולטון בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב וראש מרכז אדמונד י' ספרא לאתיקה באוניברסיטה. היה, בין השאר, דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב והמנהל המייסד של מרכז צבי מיתר ללימודי משפט מתקדמים. מומחה לתאוריה של המשפט, דיני קניין, דיני חוזים ותאוריה של משפט פרטי.

פרופ' שחר ליפשיץ

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה ודיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן; המייסד ויו"ר משותף של הפורום לשיתוף פעולה בין בית המשפט העליון לאקדמיה המשפטית בישראל והנשיא לשעבר של האגודה הישראלית למשפט פרטי. תחומי המחקר העיקריים שלו הם דיני משפחה, דיני חוזים, משפט עברי וזכויות אדם והיהדות. עוסק רבות בניסיונות לשלב בין דיני המשפחה האזרחיים לבין האורתודוקסיה הדתית.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

סגן נשיא למחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה וראש המרכז "לאום, דת ומדינה" במכון; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ולשעבר דיקן הפקולטה. תחומי מומחיותו: דת ומדינה, משפט והלכה, משפט ציבורי ומשפט מסחרי.

## המחברים

מרצה וחברת סגל הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים, בוגרת תואר ראשון במשפטים ובמדעי הקוגניציה מהאוניברסיטה העברית ותואר שלישי במשפטים מאוניברסיטת הרווארד. מחקריה עוסקים בתפר שבין משפט וחברה באמצעות שיטות מחקר מעולמות הפסיכולוגיה, הכלכלה ההתנהגותית וקבלת החלטות במטרה לנתח תופעות במשפט הציבורי. עוסקת רבות במתח שבין דת ומשפט ובעימותים בין נורמות ממקורות שונים.

ד"ר נטע ברק־קורן

דוקטורנט במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. נושא עבודת הדוקטור שלו הוא ההתפתחויות ההלכתיות במסכת דמאי של התלמוד הירושלמי.

חנן מזא"ה

חוקר בתוכנית העמיתים ע"ש דוד הרטמן במרכז שלום הרטמן. עבודת הדוקטור שלו עוסקת בנושא שיח המשבר ומפנה המסורת בהגות היהודית בימי הביניים בבית הספר לפילוסופיה של אוניברסיטת תל אביב. שימש עמית מחקר במכון מקס פלאנק להיסטוריה של המדע בברלין ובמרכז ללימודי יהדות ועברית באוניברסיטת אוקספורד. עוסק בהגות ובפילוסופיה היהודית בעולם האסלאמי, בעיקר תהליכי היצירה, המסירה והטמעת הידע בהגות היהודית בימי הביניים לאור תהליכים מקבילים בתרבות האסלאמית. פרויקט המחקר הנוכחי שלו עוסק בכוחה של השכחה בעיצוב המסורת היהודית בימי הביניים.

ד"ר עומר מיכאליס



עמית בתר-דוקטורט במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן, מרצה בחוג למקרא במכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין ועמית מחקר במכון שלום הרטמן. עבודת הדוקטור שלו, הנכתבת באוניברסיטה העברית בירושלים, עוסקת בנושא הכעס האלוהי והדרכים לשיכוכו בתורה ובמקורותיה.

אריאל סרי-לוי

חוקר ספרות תיעודית ועממית. מרצה ומנחה קבוצות בנושאי מיומנויות למידה והוראה. עמית הוראה במחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. בימים אלו עובד על ספר השירה הראשון שלו (יראה אור בהוצאת ידיעות אחרונות).

ד"ר אדם רצון

דוקטורנטית בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ועמיתת דוקטורט במרכז אדמונד י' ספרא לאתיקה באוניברסיטת תל אביב. בוגרת התוכנית הבין-תחומית לתלמידים מצטיינים ע"ש עדי לאוטמן וזוכת מלגת נשיא המדינה למצוינות וחדשנות מדעית לשנת 2017. תחומי העניין העיקריים שלה הם הסוציולוגיה של הדת והחילוניות, האנתרופולוגיה של הליברליזם והחברה החרדית בישראל.

כנרת שדה

# המרחב שבין סידור לציות בעימותים בין דת למשפט

נטע ברק-קורן

## הקדמה

שלושה בספטמבר 2015 היה יום בלתי רגיל במחוז רואן הקטן במדינת קנטקי שבארצות הברית. ביום זה נשלחה רשמת המחוז קים דיוויס למאסר לאחר שסירבה לציית לצו בית משפט שהורה לה להנפיק רישיונות נישואים לזוגות חד-מיניים. דיוויס הסבירה את סירובה בהודעה שפורסמה על ידי עורכי דינה: "לא תיארתי לעצמי שיגיע היום שבו אתבקש לחלל את אחד מיסודות האמונה בכתבי הקודש, להפר את עקרונותיו של ישוע עצמו לגבי הנישואים [...] זו אינה סוגיה שולית מבחינתי. זו החלטה של גן עדן או גיהנום".

\* אני אסירת תודה למרתה מינו, קאס סנסטיין, טום טיילר, הדר אבירם, נורית קורן, פראיון פונג, רות גביון, בוב גורדון, דייוויד וילקינס, גארי גריי, מיכאל הלפנד, סיון שלמה-אגון, סוזן סילבי, אנה סו, לשומעים באוניברסיטאות הרווארד וסטנפורד ובאוניברסיטה העברית, ולחבריי במכון הישראלי לדמוקרטיה, שזיכו אותי בהערות מחכימות על טיוטות מוקדמות של המאמר, וליניב פרקש על סיועו הרב בהתקנת הגרסה העברית של מאמר זה, שפורסם במקור בתוך *Oxford Journal of Law and Religion*. התוכנית על מקצוע המשפט (The Program on the Legal Profession) בפקולטה למשפטים באוניברסיטת הרווארד סיפקה מימון ותמיכה נדיבים למחקר זה. תודה אחרונה וחביבה במיוחד שלוחה לאנשי החינוך שהכניסו אותי לעולמותיהם העשירים וחלקו עימי סיפורים גדושי תובנות.

דייוויס היא דוגמה שנויה במחלוקת מהעת האחרונה לתופעה כללית ארוכת שנים. לכל אורך ההיסטוריה בחברות שונות התמודדו בני אדם עם עימותים – בשלל סוגיות ואמונות – בין אמונתם הדתית ובין משפט המדינה. אומנם, סירובה של דייוויס להנפיק רישיונות נישואים קיצוני במיוחד, לנוכח תפקידה הרשמי כעובדת ציבור, אך עם זאת, דייוויס דומה לרבים אחרים לאורך ההיסטוריה שהפרו את משפט המדינה בשם משפט האלוהים, עמדו לדין ולעיתים גם נענשו. דייוויס נחזית אפוא כחוליה בשרשרת ארוכה של מקרים המלמדים כי כאשר משפט המדינה מתנגש עם מצוות הדת, התוצאה המתבקשת היא סירוב ואי־ציות. או שמא אפשריות גם תוצאות אחרות?

בתגובה לסירובה של דייוויס להנפיק רישיונות נישואים אמר פעיל למען נישואים חד־מיניים: "אם תגובת־הנגד הגדולה וההתנגדות ההמונית שהבטיחו יריבינו מסתכמת ברשמת אחת ממחוז המונה פחות מ־25 אלף בני אדם, אני חושב שמצבנו מצוין".<sup>1</sup> זוהי תובנה מדויקת. למרות מסע יחסי הציבור הדתי הנרחב שהתנהל בארצות הברית נגד נישואים חד־מיניים, רשמים ספורים בלבד סירבו להנפיק רישיונות נישואים לאחר שבית המשפט העליון קבע שמדובר בזכות חוקתית, ואף אחד מהם – פרט לדייוויס – לא הרחיק לכת עד כדי ביזיון בית המשפט. מציאות זו מעלה שאלה חשובה, שאינה מקבלת תשובה מספקת בספרות: אם מאמינים רבים מתנגדים לחוק אבל בוחרים שלא להפר אותו, מה הם עושים? כיצד הם מתמודדים עם ההתנגשות הבלתי פתירה, לכאורה, בין החוק לדת? כיצד הם מסבירים את התנהגותם, ואילו התנהגויות עומדות בתווך בין סירוב לחוק ובין ציות?

כדי להשיב לשאלות אלו מאמר זה בוחן באופן אמפירי את התפיסה הדתית של עימותים בין משפט לדת ואת דרכי ההתמודדות עם עימותים אלה.<sup>2</sup> בעקבות מסורת המחקר המשפיעה בתחום התודעה המשפטית, מטרת המחקר היא לנתח מחשבות, רגשות והתנהגויות של אנשים בחיי היום־יום, לרבות האופן שבו הם מבינים ומפרשים את חוויותיהם, והשינויים המתחוללים בחשיבתם.<sup>3</sup> בהקשר הנוכחי, המושא של מחשבות, רגשות וחוויות אלו איננו המשפט בלבד, אלא גם הדת והיחסים המתוחים ביניהם. אני

1 Alan Blinder & Tamar Lewin, "Clerk in Kentucky Chooses Jail over Deal on Same-Sex Marriage," *New York Times*, September 3, 2015

2 מטעמי נוחות המאמר דן בקצרה בעימות בין משפט לדת. שני המונחים האלה כוללים בתוכם רבדים נורמטיביים רבים, הכוללים חוק (הלכה), פסיקה (פסקי הלכה) ועוד.

3 המחקר המשפיע ביותר במסורת זו הוא החיבור הקנוני על הדרך שבה אנשים מהשורה תופסים את החוק ומנווטים דרכו בחיי היום־יום. ראו Patricia Ewick & Susan S. Silbey, *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1998

מכנה תודעה משפטית מסוג זה תודעת עימות. תודעת העימות, על אף הסובייקטיביות המובנית בה, יכולה לשפוך אור על המוסדות החברתיים ועל הדרך שבה הם מתפקדים.<sup>4</sup>

המחקר הנוכחי מתמקד בישראל ובוחר את תודעת העימות הדתית בעימותים בין נורמות משפטיות ודתיות באמצעות ראיונות עומק עם 41 אנשי חינוך דתיים. אנשי חינוך הם אוכלוסייה רלוונטית במיוחד למחקר מסוג זה, משום שמתוקף תפקידם הם מנחילים ערכים ונורמות ומְחַבְּרִים את הדור הבא לאמונה ולקהילה.<sup>5</sup> בה בעת, חינוך נחשב למוצר ציבורי, ועל כן כפוף לפיקוח ורגולציה ניכרים מצד המדינה (בין השאר מאותן סיבות – כלומר, לנוכח האינטרס הציבורי בגידול אזרחים תורמים ושומרי חוק). מאחר שתחומי האחריות הדתית של מחנכים באים לא פעם בצד חובות משפטיות, אפשר לצפות שהם יחוו מתחים נורמטיביים וירכשו ניסיון מעשי בהתמודדות איתם. ואומנם, עימותים רבים בין משפט לדת קשורים בחינוך – מהוראה של נושאים שנויים במחלוקת דתית (כגון לימודי ליבה, אבולוציה והמפץ הגדול) ועד אפליה בלימודים ובעבודה על רקע של מגדר, מצב אישי, נטייה מינית, דת או עדה.<sup>6</sup> בצד הדמיון הרב למתרחש בדמוקרטיה אחרות, ישראל היא מקרה מבחן מעניין במיוחד לנוכח זהותה הכפולה, בהיותה מדינה יהודית ודמוקרטית, שהמתח בין האזרחי לדתי מובנה בה באופן עמוק ומפורש.<sup>7</sup>

ואכן, ממצאי המחקר מציינים תמונה עשירה ומורכבת של חיכוכים בשאלות של משפט ודת. מרבית המחנכים הדתיים שרואיינו חוו באופן אישי מתחים בין דת למשפט, רבים מהם ביטאו התנגדות למשפט במקרים מסוימים, ומקצתם הפרו חוק ממש. בה בעת, רבים מהמחנכים ניסו באופן עקיב למתן את חוויית ההתנגשות בין נורמות דתיות ומשפטיות מתחרות. ניסיון זה הורכב בעיקרו מסרטוט מחודש של גבולות המשפט והדת

4 שם. וראו גם Elizabeth Hirsh & Christopher J. Lyons, “Perceiving Discrimination on the Job: Legal Consciousness, Workplace Context, and the Construction of Race Discrimination,” *Law & Society Review* 44 (2010), p. 269

5 Robert M. Cover, “Foreword: Nomos and Narrative,” *Harvard Law Review* 97 (1983), p. 4; Nomi Maya Stolzenberg, “‘He Drew a Circle That Shut Me Out’: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education,” *Harvard Law Review* 106 (1993), p. 581; Jeff Spinner-Halev, “Education, Reconciliation and Nested Identities,” *Theory and Research in Education* 1 (2003), p. 51; Sarah Barringer Gordon, *The Spirit of the Law*, Harvard: Harvard University Press, 2010; Austin Sarat, *Legal Responses to Religious Practices in the United States*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012

6 Gordon (לעיל הערה 5); Cover (לעיל הערה 5).

7 Gila Stople, “Religious Establishment, Pluralism and Equality in Israel – Can the Circle be Squared?” *Oxford Journal of Law and Religion* 2 (2013), p. 150

בשלוש דרכים הקשורות זו בזו: הגדרה מחדש, הסגה וריסון – ולכל אחת מהן השלכות מעשיות משמעותיות. הגדרה מחדש כרוכה בשינוי משמעותם של המשפט ושל הדת, כך שלא יעמדו עוד בסתירה. הסגה כרוכה בויתור על החלת הנורמות הדתיות ואכיפתן בקרב אנשים מסוימים או במרחבים מסוימים. ריסון כרוך בחתירה להגבלת החלתן של נורמות משפטיות ואכיפתן, במטרה לשמר את הסמכות הדתית.

כל אחת מהדרכים שנקטו אנשי החינוך לצורך סרטוט מחדש של גבולות המשפט והדת מערערות את הפרדיגמה הרגילה לבחינת עימותים בין משפט לדת, המעמידה סרבנות מול ציות. במקום להפך את משפט המדינה, או, לחלופין, לציית לו, המחנכים פעלו באופן פרגמטי להפחתת המתח בין משפט לדת. באורח מעניין, אף שסיפוריהם שיקפו התנהלות עצמאית והיעדר היכרות מעמיקה עם התמודדויות דומות המתרחשות במוסדות אחרים, הסיפורים גילו קווי מתאר משותפים ברורים. למשל, מהראיונות התברר כי רבים ממנהלי המוסדות פותרים עימותים בין משפט לדת באמצעות אכיפת הנורמות הדתיות במרחב הציבורי, תוך כדי העלמת עין מהפרה של נורמות אלו ברשות הפרט.<sup>8</sup> דרך אחרת לפתור את העימות באה לידי ביטוי בשאיפתם של המחנכים הדתיים לרסן את כוח הכופה של המשפט, בין היתר באמצעות המרת התביעה לקיים את החוק בפועל בתשלום פיצוי עבור הפרתו. לתפיסת המנהלים, פיצוי כספי או קנס מאפשר לסרבן החוק מוצא של ציות בלא ביצוע. בחלק הממצאים אביא דוגמאות נוספות להגדרה מחדש, להסגה ולריסון.

התרומה התאורטית של מחקר זה משולשת. ראשית, הוא מעשיר את השיח המשפטי על המתח בין המשפט לדת באמצעות מידע אמפירי המתעד את הדרכים שבהן מתח זה מתרחש ונפתר בחיי היום-יום. המחקר מציע אפוא תאוריה מעוגנת בשדה,<sup>9</sup> ראשונה מסוגה, של הדרכים שבהן מקבלי החלטות דתיים מנווטים במחלוקות בין נורמות משפטיות ודתיות מתחרות. ממצאים אלו מאתגרים את ההנחה השכיחה שהעימות בין המשפט לדת אינו פתיר. אומנם, הדרכים שבהן מחנכים דתיים מסרטטים מחדש גבולות נורמטיביים ומגדירים מחדש את התחולה והמשמעות של המשפט והדת אינן מציעות פתרונות מוחלטים למתח, אבל הן מספקות כלים מעשיים להפחתת החיכוך ועשויות לשמש לייצור תובנות בעניין ההתמודדות עם מתחים בין משפט המדינה לדת. כשאשוב למקרה של דיוויס בסוף המאמר אראה כי התובנות העולות ממחקרי זה, יש בהן כדי לשפוך אור על מופעים של העימות שאינם קשורים בהכרח לחינוך, ואף לא לישראל,

8 ראו להלן חלק ב(2).

9 כהגדרתה אצל Barney G. Glaser & Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine: Transaction Publishers, 1967

וכי הגדרה מחדש, הסגה וריסון הם אמצעים דו-כיווניים ויכולים לנבוע גם מהמערכת המשפטית, ולא רק מהשטח הדתי.

שנית, מחקר זה מקדם את העבודה עד כה בחקר התודעה המשפטית, באמצעות התמקדות בחיכוכים ובקבוצות שלא נלמדו לעומק בעבר. מחקרים קודמים על תודעה משפטית של התנגדות לחוק בחנו בראש ובראשונה סרבני גיוס<sup>10</sup> ופעילי סביבה רדיקליים,<sup>11</sup> אבל לא בעלי תפקידים רשמיים. המרואיינים באותם מחקרים היו פעילים יחידים, שבשעת הריאיון כבר היו בחזקת מפרי חוק (למשל, הדר אבירם ריאיינה פעילים בעת מאסרם או מייד לאחר שחרורם). פעילים שלא הגיעו לכדי עימות חזיתי עם החוק לא נכללו במחקר. מטבע הדברים, במחקרים אלו הסיכוי לתעד גישה לעומתית וסרבנית כלפי החוק היה גבוה, והסיכוי לתעד שיח פרגמטי היה נמוך.<sup>12</sup> בנסיבות אלו, גם הסיכוי שיעלו לדיון דרכים שהפעילים יכלו לפעול בהן לצמצום החיכוך, במקום להעצמתו, היה נמוך. ואכן, מחקרים אלו כמעט שאינם כוללים מידע על דרכי פעולה חלופיות. בשונה ממערכי מחקר אלו, המחקר הנוכחי מתמקד במנהלים ואנשי חינוך הממלאים תפקידים ממסדיים וחווים מתחים נורמטיביים בעוצמות שונות כחלק מתפקידם על בסיס קבוע, כשחקנים חוזרים. אנשי החינוך מצויים אפוא בעמדה לספר את סיפור המתח בין משפט לנורמות מתחרות מזווית שטרם נחקרה.

ראוי לציין עוד שמחקרים קודמים שעסקו בהתנגדות למשפט לא עסקו באוכלוסיות דתיות באופן מובחן. אומנם פעילים שרואיינו במחקרים הללו הצדיקו תכופות את התנגדותם בשם המוסר, אבל לא בשם אמונה דתית. גם כאשר המתנגדים פעלו במסגרת תנועות מחאה קולקטיביות הם נימקו את פעולותיהם באופן אישי ופרטני ולא שאבו, ככלל, צידוקים מהדת.<sup>13</sup> הבדל זה עשוי להיות משמעותי, מאחר שהדת היא מערכת נורמטיבית השואפת להקיף ולהסביר את מכלול החוויה האנושית. ככזו היא כוללת בהכרח

Hadar Aviram, "When the Saints Go Marching In: Legal Consciousness and Prison Experiences of Conscientious Objectors to Military Service in Israel," in: Laura-Beth Nielsen & Ben Fleury-Steiner (eds.), *The New Civil Rights Research*, Hanover: Dartmouth-Ashgate, 2005, pp. 183–200

Erik D. Fritsvold, "Under the Law: Legal Consciousness and Radical Environmental Activism," *Law & Social Inquiry* 34 (2009), p. 799; Simon Halliday & Bronwen Morgan, "I Fought the Law and the Law Won? Legal Consciousness and the Critical Imagination," *Current Legal Problems* 66 (2013), p. 1

גם אבירם (לעיל הערה 10) וגם הלידיי ומורגן (לעיל הערה 11) זיהו אצל המרואיינים שלהם תחושות שהם "מעל החוק".

Aviram (לעיל הערה 10); Halliday & Morgan (לעיל הערה 11).

מתחים וסתירות, ולא פעם הדיון בהם מפורש. אכן, רבים מאנשי החינוך שריאיינתי דנו במתחים הנורמטיביים שהתגלעו בתוך הדת, ולאחר מכן חיברו אותם אל היחסים שבין המשפט לדת. הטוטליות של הדת כמערכת נורמטיבית אינה מעידה בהכרח על ייחודה של האמונה הדתית לעומת המוסר החילוני,<sup>14</sup> או על היעדר נקודות השקה בין סרבנות חילונית לדתית.<sup>15</sup> בחינת הדרכים לקבלת החלטות של אוכלוסיות דתיות בעימותים עם המשפט מספקת נקודת מבט נוספת וחשובה על היחסים בין משפט לקבוצות שונות בחברה.

המאמר בנוי באופן הבא: הוא פותח ברקע תמציתי על חוק, דת וחינוך בישראל, ואחר כך דן בקצרה במתודולוגיה ובמדגם. הדיון בתוצאות מתחיל בתיאור העימותים שעיימם התמודדו אנשי החינוך ומאורגן סביב שלוש הדרכים העיקריות המשמשות אותם בפתרון עימותים אלו: הגדרה מחדש, הסגה וריסון. לסיכום אשוב לדוגמה של רשמת הנישואים דייוויס כדי לבחון את הכוח ההסברי של המודל המשולש שפותח במאמר ואת הפוטנציאל הגלום בו. התוצאות מורכבות ומפתיעות, ומעידות כי המסגרת התאורטית שפותחה במאמר ניתנת ליישום גם בהקשרים שאינם חינוכיים.

## משפט, דת וחינוך בישראל

לישראל היסטוריה ענפה של עימותים בין דת למשפט, בפרט בשדה החינוך.<sup>16</sup> ככלל, בתי ספר דתיים זוכים לדרגות שונות של עצמאות ותקצוב. מוסדות החינוך החרדי נהנים מאוטונומיה רבה ביותר, והיקף התקצוב שלהם תלוי, לפחות על הנייר, בהיקף שהם

14 Steven G. Gey, "Why is Religion Special: Reconsidering the Accommodation of Religion under the Religion Clauses of the First Amendment," *University of Pittsburgh Law Review* 52 (1990), p. 75; Andrew Koppelman, "Is it Fair to Give Religion Special Treatment," *University of Illinois Law Review* 3 (2006), p. 571

15 אצל מקצת המרווינים אכן נרמזו לפעמים תחושות של "מעל החוק", תמה שהופיעה אצל Aviram (לעיל הערה 10). על סכמות קלאסיות בנייתוח התודעה המשפטית – "לפני החוק", "עם החוק" ו"מעל החוק" – ראו Ewick & Silbey, *Common Place* (לעיל הערה 3).

16 ראו Lotem Perry-Hazan, "Court-Led Educational Reforms in Political Third Rails: Lessons from the Litigation over Ultra-Religious Jewish Schools in Israel," *Journal of Education Policy* 30 (2015), p. 1; Dana Yagil & Arye Rattner, "Between Commandments and Laws: Religiosity, Political Ideology, and Legal Obedience in Israel," *Crime, Law and Social Change* 38 (2002), p. 185; Arye Rattner & Dana Yagil, "Taking the Law into One's Own Hands on Ideological Grounds," *International Journal of the*

מלמדים את לימודי הליבה – הכוללים מתמטיקה, מדעים, אנגלית, היסטוריה ואזרחות (הוראת המקצועות הללו שנויה במחלוקת בשל השאיפה החרדית להתבדלות מהחברה הכללית, וכפעם בפעם עולות הצעות לכפות על המגזר כולו את תוכנית הליבה או לפחות חלקים ממנה). בניגוד למגזר החרדי, המגזר הדתי-לאומי משולב לגמרי במערכת החינוך הציבורית, מלמד לפי תוכנית הלימודים הכללית וזוכה לתקצוב מלא.<sup>17</sup> נוסף על כך, החינוך הממלכתי-דתי (חמ"ד) מלמד לימודי קודש ופועל להנחלת התרבות הדתית וטיפוחה. בצד היכולת להעניק חינוך דתי ובצד העצמאות היחסית הניתנת לכל בתי הספר הדתיים להתנהל לפי המפתח הכללי לעיל, מוסדות החינוך הדתי כפופים למשפט המדינה ככל מוסד אחר, למעט חריגים ספורים.<sup>18</sup> בין היתר, בתי הספר הדתיים בישראל (חרדיים ודתיים כאחד) כפופים לחוקי איסור אפליה (למשל, מכוח חוק שוויון הזדמנויות בעבודה, תשמ"ח-1988) ולדיני החינוך (למשל, חוק חינוך ממלכתי, תשי"ג-1953; חוק זכויות התלמיד, תשס"א-2000). מחויבויות אחרות נגזרות מחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, המהווה חלק מן המשפט החוקתי בישראל. מצב זה יוצר בהכרח חפיפה בין משטרים נורמטיביים שונים זה מזה ומשמש כר פורה להתנגשויות בין החוק לדת – למשל בהקשר של אפליה על רקע נטייה מינית, עדה, היריון או מעמד אישי – כולם סוגי אפליה שאסורים במשפט הישראלי.

שתי פרשיות שאירעו בשנים האחרונות מדגימות את המתח הנוצר עקב הנורמטיביות הכפולה במוסדות דתיים. הפרשה הראשונה (להלן: פרשת ההיריון) היא פיטוריה של מורה באולפנה דתית, לאחר שבחרה להרות בגיל מבוגר, כאישה רווקה, באמצעות הפריה חוץ-גופית.<sup>19</sup> המורה טענה כי פיטוריה נבעו מאפליה ותבעה את בית הספר. בית הספר, מצידו, הצדיק את הפיטורים מטעמים דתיים, בטענה שהמורה לא יכלה עוד לשמש מודל חיקוי לתלמידותיה, משום שהרתה מחוץ למסגרת הנישואים. בית הדין לעבודה, שדן במקרה, הכריע כי הפיטורים הפרו את חוק שוויון הזדמנויות בעבודה, האוסר על יחס מפלה מטעמי מין, היריון ושלל גורמים אחרים. ההצדקה הדתית שטען לה בית הספר נדחתה כלא מספקת, ולמורה נפסקו פיצויים.

*Sociology of Law* 32 (2004), p. 85; David Weisburd, *Jewish Settler Violence:*

*Deviance as Social Reaction*, University Park, PA: Penn State Press, 2010

Zehavit Gross, "State-Religious Education in Israel: Between Tradition and

Modernity," *Prospects* 33 (2003), p. 149

Shimon Shetreet, "State and Religion: Funding of Religious Institutions – The

Case of Israel in Comparative Perspective," *Notre Dame Journal of Law, Ethics*

& *Public Policy* 13 (1999), p. 421

19 תע"א 12137/09 (ת"א), פלונית נ' אלמונית (2013).



פרשה אחרת, הידועה בציבור כ"פרשת עמנואל", עסקה בפיצולו של בית ספר חרדי לבנות לשני מתחמים – אשכנזי בעיקרו במתחם אחד, וספרדי בעיקרו במתחם אחר.<sup>20</sup> קבוצת הורים ספרדים שעתרה נגד הפיצול טענה כי בית הספר חילק מטעמים גזעניים ודרשה את ביטול ההפרדה. בית הספר טען כי השוני בין תלמידות משתי האוכלוסיות היה דתי, ולא עדתי – שוני המצדיק את למידתן במוסדות שונים. בית המשפט העליון קבע בסופו של דבר כי ההפרדה הייתה בלתי חוקית ומפלה, והורה לבטלה. הקהילה החרדית יצאה להפגנות סוערות נגד פסק הדין, והורי התלמידות האשכנזיות סירבו באופן קולקטיבי לשלוח את בנותיהם לבית הספר המאוחד, הואשמו בבזיון בית המשפט ונאסרו לכמה ימים. בסופו של דבר נמצאה פשרה שבמסגרתה בית הספר החיל את ההפרדה אולם נשלל ממנו כל תקצוב ממשלתי. פרשות אלו מדגימות את המתח בין הנורמות הדתיות, שמנהלי המוסדות שאפו לאכוף, להחיל, או לשמר, ובין הנורמות המשפטיות, ששללו את הלגיטימציה של הנורמות הדתיות בנסיבות העניין. מצד אחד עמדה טענתם של המנהלים לאוטונומיה דתית ומצד שני עמד סירובו של המשפט לאפשר אוטונומיה דתית כל עוד היא באה לידי ביטוי בהפרת החוק. עימותים חזיתיים אלו היו חלק מהמצע לדיון עם המנהיגים הדתיים בראיונות.

## שיטת החחקר

למחקר גויסו 41 אנשי חינוך יהודים אורתודוקסים בישראל, דתיים וחרדים.<sup>21</sup> לשם גיוון בנקודות המבט הדתיות ובעמדות החינוכיות נערכו הראיונות עם נשים וגברים במגוון רחב של משרות (מנהלים, מורים, מפקחים, ומנהלנים) במוסדות חינוך מסוגים שונים (בנות בלבד, בנים בלבד, מעורב, חינוך יסודי, תיכוני ועל-תיכוני) ממגוון זרמים דתיים

20 בג"ץ 1067/08, עמותת "נוער כהלכה" ויואב ללום נ' משרד החינוך ואח' (2010).  
 21 עקב בדלנות של כמה מהקהילות הדתיות שהשתתפו במחקר, בשל הנושאים הרגישים שהיו צפויים לעלות בדיון ועל מנת להתגבר על חסמי אמון ונגישות, הגיוס הראשוני של מרואיינים למחקר היה באמצעות אנשי קשר, והמדגם המלא נבנה בשיטת כדור השלג. המרואיינים הראשונים לא היו קשורים זה לזה ולא אליי, וכך בבניית המדגם נשמרו כמה "כדורי שלג" עצמאיים, נפרדים זה מזה. על שיטת כדור השלג ראו Patrick Biernacki & Dan Waldorf, "Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling," *Sociological Methods & Research* 10 (1981), p. 141; Janice Penrod, Deborah Bray Preston, Richard E. Cain, & Michael T. Starks, "A Discussion of Chain Referral as a Method of Sampling Hard-to-Reach Populations," *Journal of Transcultural Nursing* 14 (2003), p. 100

(דתיים־לאומיים וחרדיים) וזרמי־משנה (למשל אשכנזים, ספרדים, חסידים וכו'). לוח 1 מסכם את מאפייני המדגם.

הראיונות התקיימו במתכונת מובנית־למחצה, שפותחה במטרה לזהות את הלבטים, האסטרטגיות והשיקולים שעלו בהתמודדות של אנשי החינוך עם חיכוכים בין משפט לדת במהלך עבודתם המקצועית. בהסכמת המשתתפים, מרבית הראיונות הוקלטו ותומללו. היו מרואיינים שהעדיפו שלא אקליט אותם, ובמקרים אלו העליתי את דבריהם על הכתב בזמן הראיון. הסכמת המרואיינים ניתנה בעל פה, והובטח להם כי תגובותיהם יישמרו בסוד.<sup>22</sup> נוסף לנתוני הראיונות, נאספו ונותחו מסמכים ופרסומים של בתי ספר דתיים ורשתות הניהול והפיקוח הרלוונטיות, וכן כתבות בתקשורת הדתית בנושאים רלוונטיים – בדפוס וברשת.

כל ראיון הורכב משני חלקים. חלק ראשון בדק אם המשתתפים חוו בעצמם מתח בין מחויבויות נורמטיביות סותרות במהלך הקריירות שלהם – בשיחות עימם ביקשתי מהם לתאר ממה נבעו המתחים, כיצד התמודדו עימם וכיצד הם מנמקים את החלטותיהם. בחלק השני של כל ראיון הקראתי לאנשי החינוך מובאות מתוך פסיקות של בתי המשפט בפרשת ההיריון (בראיונות מהמגזר הדתי) ובפרשת עמנואל (בראיונות מהמגזר החרדי<sup>23</sup>). השימוש במקרים משפטיים עדכניים שהעמידו את האוטונומיה הדתית של בתי הספר מול האיסור על אפליה בחוק הישראלי נועד לאפשר לאנשי החינוך להתלבט ולהתחבט בזמן אמיתי בעימותים קונקרטיים, ובעת ובעונה אחת לייצר מצע משותף לניתוח שיאפשר השוואה וקישור בין נקודות המבט ודרכי ההנמקה והחשיבה בראיונות שונים. הראיונות קודדו בשיטת התאוריה המעוגנת בשדה באופן חוזר ונשנה ותוך כדי פיתוח של רשימת קידודים לאפיון של תמות ומאפיינים משותפים.<sup>24</sup>

22 ועדת הביקורת המוסדית בהרווארד אישרה את התוכנית ([#F24214-101] Harvard IRB), וכן משרד החינוך בישראל (תיק 7693 [י] סימוכין 827). מסיבה זו המרואיינים אינם מזוהים במאמר זה וההפניות לדבריהם הן לפי מספר ראיון.

23 בכפוף למגבלות הזמן פרשה זו עלתה לדיון גם בכמה מהראיונות במגזר הדתי־לאומי, אחרי הדיון בפרשת ההיריון, כדי לבחון את תגובת המחנכים לקונפליקט שעלה בחברה דתית שונה.

24 Tova Hartman Halbertal, *Appropriately Subversive: Modern Mothers in Traditional Religions*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 114; Kathy Charmaz, *Constructing Grounded Theory*, London: Sage, 2006; וראו גם Aviram (לעיל הערה 10).

לוח 1. מאפייני המדגם

מגדר	גברים	59% (24/41)
	נשים	41% (17/41)
ותק בהוראה	ממוצע: 19.7 שנים	
מגזר דתי	דתי-לאומי	59% (24/41), מתוכם 2 חרד"לים
	חרדי	41% (17/41), מתוכם 4 ליטאים, 5 חסידים [קרלין, סלונים, גור, ויז'ניץ, זילברברג], 3 ספרדים, 5 לא ידוע
מוסד נוכחי	תיכון	41% (17/41)
	ישיבה גבוהה	15% (6/41)
	מינהלה	10% (4/41)
	בית ספר ומינהלה	14% (6/41)
	תנועות נוער / חינוך קהילתי	10% (4/41)
	יסודי / אחר	10% (4/41)
מגדר תלמידים	בנים	29% (12/41)
במוסדות הלימוד	בנות	27% (11/41)
	משני הסוגים	24% (10/41)
	מעורבים	15% (6/41)
	לא ידוע	5% (2/41)

## היקף ההתנגשות ותוכני העימות

במהלך הראיונות התברר כי אנשי החינוך התמודדו עם מגוון מתחים בין מחויבויות דתיות ומשפטיות. 73% סיפרו על התנגשות אחת לפחות (ראו לוח 2), והיו שאמתחתם הייתה גדושה סיפורים: "אני לא יודע ממה להתחיל כי זה פשוט מגיע בתדירות של אחת לכמה שבועות ואי-אפשר להתחמק מזה", אמר מחנך חרדי.<sup>25</sup> מרואיינים אחרים תיארו את המתח במונחים "מייסר" ו"כואב".<sup>26</sup>

המתחים שתיארו המחנכים הדתיים כללו סוגיות מגוונות – מתוכניות לימודים וחומרי לימוד ועד יחסיהם עם תלמידים וגורמים העומדים בראש המערכת. עימות אחד כלל הוראה של נושאים מדעיים שנויים במחלוקת (למשל תורת האבולוציה ותורת המפץ

25 ריאיון 33. דברים ברוח דומה השמיעו מרואיינים 8, 28, 41.

26 ראיונות 27, 32.

הגדול), וגם ספרות והיסטוריה.<sup>27</sup> מחנכים במגזר הדתי-לאומי בפרט חשו עימות קשה במהלך ההתנתקות מרצועת עזה והתקשו להתמודד בכיתותיהם עם דיונים בעניין פינוי ההתנחלויות והיחס למדינה.<sup>28</sup> היו שסיפרו כי התקשו לייצג לתלמידים לשעבר, אשר כחיליים התלבטו אם לציית או לסרב לפקודות הפינוי שקיבלו בצה"ל.<sup>29</sup>

לוח 2. תודעת העימות ועמדות כלליות במדגם

דיווחו על עימות בין משפט המדינה לדת	בסך הכול	73% (30/41)
	דתיים-לאומיים	63% (15/24)
	חרדים	88% (15/17)
עמדות כלפי החלטת המוסד הדתי בפרשת ההיריון ופרשת עמנואל	בסך הכול	
	תמיכה במוסד	41% (17/41)
	התנגדות למוסד	54% (22/41)
	דתיים-לאומיים (פיטורי המורה)	
	תמיכה	38% (9/24)
	התנגדות	62% (15/24)
	חרדים (הפרדת התלמידות)	
	תמיכה	47% (8/17)
	התנגדות	41% (7/17)

מתחים אחרים נקשרו ביחסי המחנכים עם אוכלוסיית התלמידים. מחנכים במגזר הדתי-לאומי דיווחו על הסתייגות מקבלת תלמידים לא יהודים (בדרך כלל עולים חדשים שטרם גוררו) או אדוקים פחות מהרצוי בעיניהם – עמדה שלפי הכרתם מצויה במתח עם החוק ותקנות משרד החינוך.<sup>30</sup> לבטים דומים עלו בעניין סילוקם של תלמידים שלא עמדו באמות המידה הדתיות שהציבו המנהלים (למשל, תלמידים שנתפסו בחילול שבת, בלבוש בלתי צנוע, או במערכות יחסים מיניות<sup>31</sup>). הדיון בפרשת ההיריון הציף אצל רבים מן המרוואיינים עימותים דומים שנתקלו בהם בעניין היריון מחוץ לנישואים.<sup>32</sup> מהרואיונות עלה כי אף אחד ממקרי ההיריון האחרים לא הגיע לבית המשפט, ולא כולם הסתיימו בפיטורים.

27 ראינות 1, 6, 9, 13, 21, 26.

28 ראינות 2, 5, 15, 19, 26, 27.

29 ראינות 2, 15.

30 ראינות 7, 8, 12, 14, 21, 35.

31 ראינות 7, 8.

32 ראינות 5, 8, 14, 15, 16, 19, 35.

במגזר החרדי מתחים חוזרים ונשנים נקשרו במחלוקות על קבלת תלמידים, ברוח פרשת עמנואל.<sup>33</sup> מתח נפוץ נגע בחובתם של מחנכים לדווח למשטרה או לשירותי הרווחה על מקרי אלימות, פגיעה מינית או הזנחה – חובה שבעיניהם התנגשה במחויבותם הקהילתית "לפתור דברים בצורה פנימית".<sup>34</sup> מנהלים חרדים גם הזכירו מקרים שבהם הם או אחרים בקהילותיהם הגישו דיווחים כוזבים למשרדי הממשלה כדי לזכות בתקצוב נוסף, לשלם מיסים מופחתים או לשאת בעלויות שכר נמוכות יותר.<sup>35</sup> לפי המנהלים, מעשי מרמה אלו הונעו לא רק משיקולים אינטרסנטיים, אלא גם מיחס שלילי ומזלזל כלפי המשפט והמדינה: "נקודת המוצא הדתית [היא] שהמשפט זה משהו שצריך להסדר איתו, לעקוף אותו, לשחק איתו", מאחר ש"המדינה נתפסת כמשהו שלילי. [כך] מחנכים את הילדים מגיל אפס".<sup>36</sup> אנשי החינוך החרדים טענו אפוא כי החינוך החרדי מנחיל לתלמידיו ניכור כלפי המדינה, וניכור זה מוביל לפיתוח גישה אמצעית לחוק, שבסופו של דבר מיתרגמת להפרת חוק.<sup>37</sup>

## תודעת עימות: סרטוט ותיחום מחדש של הגבולות בין דת למשפט

תודעת העימות של אנשי החינוך התאפיינה בדיסוננס מסוים. מצד אחד, המחנכים תפסו את המתח בין דת למשפט כמשמעותי ונוכח בחייהם כאנשים פרטיים וכבעלי תפקידים

33 ראינות 22, 23, 30, 36, 40, 41.

34 ריאיון 28. כך עלה גם בראיונות 23, 33, 39.

35 ראינות 28, 33, 36, 41.

36 ראינות 33, 36 בהתאמה.

37 גישה אינסטרומנטלית כזו למשפט הופיעה במחקרים קודמים גם בהקשרים יום-יומיים ולא אידיאולוגיים של הפרת חוק או התמודדות עם מערכת אכיפת החוק. ראו למשל James L. Gibson & Gregory A. Caldeira, "The Legal Cultures of Europe," *Law & Society Review* 30 (1996), p. 55; Patricia Ewick & Susan Silbey, "Narrating Social Structure: Stories of Resistance to Legal Authority," *American Journal of Sociology* 108 (2003), p. 1328. ראוי לציין כי רוב העימותים שהזכירו המחנכים הדתיים התאפיינו ברצון לפעול לפי הנורמה הדתית, שהוגבל על ידי הנורמה המשפטית. מחנכים מעטים תיארו עימותים הפוכים, שבהם העדפתם האישית הייתה לנורמה המשפטית דווקא. מחנכת 20, מנהלת חרדית, תיארה מקרה שבו עובדת לשעבר תבעה אותה בבית הדין הרבני במקום בבית המשפט. המרואיינת ידעה שהמשפט האזרחי יעמוד לימינה וכי תוכל לבקש את העברת התיק לבית המשפט האזרחי, אבל העדיפה לקבל את הפשרה שחתר אליה בית הדין הרבני. "זו הייתה סיטואציה קשה, כי הרגשתי ש[המורה] לא צודקת ולא מגיע לה [שכר נוסף]. אבל כשהרב אמר 'לפנים משורת הדין' אמרתי בסדר."

דתיים. כאמור, רבים מהם תיארו מתחים קונקרטיים שחוו במקרים שונים. מצד שני, המחנכים התאמצו לא אחת להכחיש את קיומו של המתח בין המשפט לדת. מחנך 17, מנהלן רם דרג ועתיר ניסיון בחינוך הממלכתי-דתי, סיפק דוגמה מובהקת לדיסוננס זה בהציגו שוב ושוב טיעונים סותרים כאילו הם עולים בקנה אחד. הוא תיאר את האולפנה שפיטרה את המורה ההרה כמי שפעולותיה אושרו בבית המשפט (אף שקודם לכן ציין כי בית המשפט קבע שהאולפנה פיטרה את המורה שלא כדין) והציג שני רבנים שחלקו זה על זה בשאלה אם הריונה של המורה היה מותר מבחינה הלכתית כאילו היו תמימי דעים. הוא גם הדגיש כי הוא מסכים עם פסק דינו של בית המשפט במישור המהותי, אף שבפועל השקפתו הייתה הפוכה והוא תמך באולפנה המפטרת. באופן מפתיע, נראה שמחנך זה אינו מודע לסתירות בדבריו.

מקרה זה הוא דוגמה חריפה במיוחד לתופעה כללית בקרב המנהיגים, שניתן להבינה במונחים של תאוריית הדיסוננס הקוגניטיבי.<sup>38</sup> דיסוננס קוגניטיבי הוא מצב שבו אדם מחזיק ברעיונות, אמונות או דעות שאינם מתיישבים זה עם זה. מרבית האנשים אינם מסוגלים לחוות דיסוננס קוגניטיבי לאורך זמן מבלי לנסות ליישב את הצרימה בדרך כלשהי. לפיכך, על פי רוב דיסוננס קוגניטיבי נחוזה בד בבד עם הניסיון לשכך את ההתנגשות בין ההכרות המתחרות. מחויבויות נורמטיביות שונות למשפט ולדת עלולות בהחלט לעורר מתח פסיכולוגי כזה. אומנם, תאוריית הדיסוננס הקוגניטיבי שימשה בעבר בעיקר להסברת התנגשויות מהסוג של "צריך" ו"רוצה" (למשל, מדוע אנשים מעשנים אף שהם מודעים לסכנות העישון, ובדומה לכך לגבי אכילה לא בריאה<sup>39</sup>), ופחות להסברת התנגשויות בין נורמות ("צריך" מול "צריך"), מן הסוג שמחנכים ומנהיגים דתיים מתמודדים עימו. אלה עימותים שונים מבחינה מושגית, שכן בהתנגשות בין "צריך" ל"רוצה" מקבל ההחלטה יכול תמיד להימנע מן הדיסוננס או לפתור אותו – ובלבד שיפעל כפי שהוא צריך לפעול, אבל בעימות בין "צריך" ל"צריך" הדיסוננס יישאר בעינו בלי קשר לאופן שבו יבחר לפעול. עם זאת, אין סיבה לצפות כי השאיפה ליישב בין אמונות וערכים בעימותים מסוג "צריך"–"צריך" פחותה בעוצמתה מבעימותים מסוג "צריך"–"רוצה". להפך. אחד

Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1962 38

ראו Harold H. Kassarian & Joel B. Cohen, "Cognitive-Dissonance and Consumer-Behavior," *California Management Review* 8 (1965), p. 55; Renata Tagliacozzo, "Smokers' Self-Categorization and the Reduction of Cognitive Dissonance," *Addictive Behaviors* 4 (1979), p. 393; Frederick X. Gibbons, Tami J. Eggleston, & Alida C. Benthin, "Cognitive Reactions to Smoking Relapse: The Reciprocal Relation between Dissonance and Self-Esteem," *Journal of Personality and Social Psychology* 72 (1997), p. 184 39

המאפיינים הבולטים של דיסוננס קוגניטיבי הוא שהתופעה גורמת לאנשים לשנות תפיסה סותרת אחת או יותר כדי לצמצם את האי-התאמה, או לגשר על המתח באמצעות תפיסה שלישית.<sup>40</sup> כך, דיסוננס קוגניטיבי נחשף לעיתים קרובות מתוך מאמציהם של אנשים לשכנע. למשל, מחנך 17 נחל הצלחה גדולה כל כך ביישוב הטיועונים המנוגדים בתודעתו עד שהסתירות ביניהם נעלמו לכאורה מעיניו. אף שזו דוגמה קיצונית יחסית, רבים מאנשי החינוך שריאיינתי ביטאו צורך דומה ליישב את תודעת העימות על ידי סרטוט מחודש של גבולות המשפט והדת, מבחינה תודעתית ומעשית כאחת. החלק הבא יחשוף את המנגנון הראשון שעוזר למחנכים לשכך את המתח: רבים מהם בחרו להגדיר מחדש את העימות ולהציגו כמשהו אחר, שאיננו עימות בין משפט המדינה לאמונתם הדתית.

## א. הגדרה מחדש

### (1) "זו לא הדת": הגדרת הדת באופן המנתק אותה מהעימות

מנגנון ההגדרה מחדש נחשף על פי רוב בעיצומו של סיפור אישי או התחבטות בפרשת ההיריון או בפרשת עמנואל. 44% מאנשי החינוך שריאיינתי שינו כיוון בדבריהם בשלב זה והגדירו את העימות מחדש כ"לא עניין דתי". על פי רוב, שלילת הדתיות לוותה בהגדרה חלופית של העימות כעניין חברתי, פוליטי או תרבותי.<sup>41</sup> לסיווג המחודש נלווה לא אחת הטיועון "זה לא פסק הלכה... זה עניין חברתי",<sup>42</sup> או "מבחינת ההלכה כמעט ואין מתח במערכת החינוך... אבל... מבחינה תרבותית יש המון מתח".<sup>43</sup> המחנכים שנקטו גישה זו טענו שדעות קדומות, גישות או נורמות חברתיות החיצוניות לדרישות הדת – ולא הדת או ההלכה עצמן – הן המניעים האמיתיים העומדים ביסוד פעולות בניגוד לחוק. נורמות חברתיות אלו הן-הן האחראיות להפרת החוק, ולא הדת עצמה.

ההבחנה בין החברתי לדתי לא הייתה ניטרלית או אקראית. אף על פי שטבעה המדויק של "הדת האמיתית" שטענו לה לא תמיד עלה מדברי המחנכים בביור, נראה כי המחנכים האמינו כי הדת האמיתית היא פחות שמרנית ויותר מכילה וגמישה. "ההלכה מאפשרת לאישה שהיא פנויה להביא ילד לעולם", טענה מחנכת 1, מפקחת בדימוס מזרם החינוך הממלכתי-דתי. היא המשיכה: "כל ההתנהלות [של בית הספר ושל מועצת החמ"ד] סביב הנושא הזה לא הייתה התנהלות דתית", והוסיפה: "זו לא דעת תורה, זו דעת [ו] האישיה החברתית הפוליטית [של הרב]". מחנכת 26, אף היא מן החינוך הדתי-לאומי, הגיבה

40 Festinger (לעיל הערה 38).

41 ראינויות 1, 3, 4, 8, 9, 11, 17, 22, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40.

42 ריאיון 1.

43 ריאיון 4.

להפרדה בפרשת עמנואל בהתנערות מפורשת: "אני לא חייבת לקבל את הטיעון שזה היה עניין דתי. בעיניי זו הפרדה גזענית לכל דבר ועניין".

באותה הרוח, מחנך חרדי שהביע תמיכה בלימודי ליבה דחה התנגדויות דתיות טיפוסיות כ"קשקוש": "אין קשר בין ליבה להלכה"<sup>44</sup>. מחנכת 39, מחסידות חרדית בדלנית ושמרנית, הבחינה במפורש בין נורמות חברתיות־דתיות לבין ההלכה: "אני חושבת שיש כאן מתח... יש מתח בין חרדיות... לאמת. אבל אין מתח בין הלכה, בעיניי, בין הלכה לאמת. אין. את מבינה?... אני... מרגישה ש[זה] יותר [עניין של] נורמות חברתיות". מחנכת 4, מורה צעירה בחינוך הדתי־לאומי, ניסחה זאת במונחים בוטים: "יש משהו מובנה וממש בסיסי שהוא בעייתי בחברה הדתית. להגיד לך שזה ההלכה – ממש לא. אבל זה כן עניין חברתי־דתי".

מחנכים אלו לא קיבלו את האפשרות שקיימת התנגשות מובנית ובלתי נמנעת במפגש בין הדת למשפט. על מנת להימנע מקבלת אפשרות זו הם הגדירו מחדש את העימותים באמצעות מושג שלישי – נורמות חברתיות – שמילא את מקומה של הדת כמקור ההתנגשות עם המשפט. השימוש בנורמות חברתיות כ"שעיר לעזאזל" למטרה זו מעניין במיוחד לנוכח העובדה שחלק גדול כל כך מן הנורמטיביות הדתית נובע מפרשנות קהילתית ומקומית להלכה. מאחר שההלכה עצמה מפוררת, קדומה, ואינה נגישה ברמה אחידה לכל אדם דתי, משמעות ההלכה ויישומה כרוכים לבלי התר בפרשנות חברתית ובנורמות חברתיות המשתנות עם הזמן והמקום. לפיכך השלכת העימות על הנורמות החברתיות אינה יכולה "לנקות" לחלוטין את הדת (כפי שהעירה מחנכת 4, "זה כן עניין חברתי־דתי"). עם זאת, הגדרת העימות כ"חברתי־דתי" בכל זאת מסייעת למנהיגים ליישב את השקפת עולמם הדתית עם המשפט, מכיוון שהיא מדגישה את הפער בין ההלכה למציאות ואת מלאכת התרגום החברתית והאנושית שמתבצעת על מנת לגשר על פער זה. ההתמקדות בתרגום האנושי מייצרת מרווח לתמרון ביחס לנורמות הקיימות וליצירת פרשנויות שונות מ"הנורמה החברתית". המושג "חברתי" שימש למחנכים אמצעי להרחקה ואפשר להם לקבץ אליו את ההתנהגויות והעמדות ששיקפו בעיניהם אי־סובלנות ודעות קדומות (תופעות שאינן בלעדיות לדת, ולשיטתם גם אינן מתיישבות עימה). המשגת הכוחות המתנגשים כ"חברה" ו"משפט" – להבדיל מ"דת" ו"משפט" – פטרה את המחנכים מן הצורך לשאת באחריות לעמדות דתיות המתעמתות עם משפט המדינה. אם הקונפליקט חברתי ולדת אין קשר הכרחי אליו, כי אז אפשר להרשות למשפט לגבור.

אף שמחנכים רבים השתמשו בהבחנה בין חברה לדת כדי להרחיק את עצמם מן השמרנות הדתית וכדי לבטא את הסתייגותם מהפרת חוק בשם הדת, מחנכים אחרים סברו כי לנורמות החברתיות יש תפקיד דתי חשוב. מחנכים אלו לא התקשו להצדיק את



פיטוריה של המורה ההרה ואת הפרדת התלמידות בבית הספר בעמנואל על בסיס נורמות חברתיות. "העניינים הדתיים", אמרה מחנכת 26, מורה בחינוך הממלכתי-דתי. "יש החלטות חינוכיות שלא יושבות על הלכה, אלא איך צריכה להיראות תלמידת אולפנה. אני חושבת שזה שיקול חברתי. כי זה לא נשען על פסק הלכה. זה משהו חברתי". מחנך 30, מנהל בחינוך החרדי, טען באופן דומה כי בפרשת עמנואל "יש הבדלים תרבותיים בכל מישור וצריך היה לעשות את הפרדה". ההבחנה בין הדתי לחברתי או לתרבותי שימשה אם כן גם כדי לטעון כי העימותים האמורים אינם ייחודיים לחברה הדתית (בבחינת לגיטימציה על דרך הנורמליזציה). כך, מחנך 33 טען כי המשפחות החרדיות שדחפו להפרדה בעמנואל אינן שונות ממשפחות אליטיסטיות בתל אביב שאינן מעוניינות לחנך את ילדיהן בצד ילדים למשפחות ממעמד נמוך יותר. מחנכים אחרים טענו טענות דומות.<sup>45</sup>

אם כן, הגדרת העימות מחדש באמצעות ההבחנה בין "חברתי" ל"דתי" התבררה כדרך לשיכון המתח בין המשפט לדת באחד משני אופנים: אם באמצעות העלמת העימות (כלומר, "העמדה חברתית, ולא דתית, ולכן אין לי מחויבות כלפיה, כי אני אינני חלק מן הקבוצה החברתית הזאת שקוראת תיגר על החוק"; ואם באמצעות הכשרת העמדה הדתית בקונפליקט (כלומר, "העמדה חברתית, ולכן נורמלית, כי כולם חווים מתחים דומים עם החוק"). הגדרת העימות מחדש חושפת את הגיוון הקיים בתוככי המגזרים הדתיים בפרשנות הדת והמתחייב ממנה. מתח פנימי זה מאפשר למקבלי החלטות מרחב להגדיר מחדש – לפחות ברמה התודעתית – את העימות בין נורמות דתיות ומשפטיות.

## (2) "זה לא החוק": הגדרת המשפט באופן המנתק אותו מהעימות

החלפת הדת בנורמות חברתיות לא הייתה הדרך היחידה שבה אנשי חינוך יישבו בין נורמות משפטיות ודתיות מתחרות. נתיב שכיח אחר – בייחוד אצל המתנגדים לחוק – היה להגדיר מחדש את המשפט, ולא את הדת, באופן שהפריד והרחיק אותו מן העימות. המחנכים שבחרו בדרך זו סברו שהבעיה אינה בחוק הכתוב עלי ספר; לגישתם בתי המשפט הם האשמים בפרשנות שגויה וביישום שגוי של החוק. החינוך התעורר כי "זו לא המטרה של החוק",<sup>46</sup> או כי בתי המשפט "לוקחים את המערכת המשפטית היבשה ומנסים להחיל אותה על עניין... שהוא לא עניין משפטי", על "עולמות... חברתיים, חינוכיים", או על "נושאים שהם קהילתיים ולא משפטיים".<sup>47</sup> מחנך 29 אמר שבתי המשפט "צריכים להבין" את השקפת העולם של המנהל וש"אי אפשר לדון אותו רק לפי חוק שוויון נשים בעבודה".

45 ראינויות 1, 11, 12, 15, 16, 17, 25, 26, 32, 37.

46 ראינויות 2, וכן ראינויות 18, 31, 33, 40.

47 ראינויות 30, 31, 33, בהתאמה.

מחנך 30 היה בוטה יותר: "בית המשפט לא יכול לקבל ולהבין את החלק הזה, כי הוא לא גדל על זה ולא מכיר את זה". בקצרה, מחנכים אלו טענו כי בתי המשפט אשמים בעימות, שכן החוק מעולם לא נועד להגביל את הנורמות והמנהגים הדתיים, משום שהסוגיה אינה משפטית ביסודה, או משום שבית המשפט לוקה בבורות ובדעות קדומות נגד הדת. טיעון קשור היה שהממסד המשפטי אוכף את החוק באופן סלקטיבי ומפגין נוקשות כלפי דתיים יותר מאשר כלפי חילונים.<sup>48</sup>

בסדרה ארוכה של מחקרים אמפיריים נמצא כי תפיסת הפרט את השלטון כמוטה, חסר עקיבות, בעל דעות קדומות ולא כשיר משפיעה על נכונותו לקבל את מרות המשפט ולציית לחוק.<sup>49</sup> ההאשמות שהפנו המחנכים כלפי בתי המשפט שיקפו תפיסות מעין אלה. המתנגדים הדתיים לבתי המשפט ידעו "לציין" (name) עוולות משפטיות, "להאשים" (blame) את בתי המשפט ו"לתבוע" (claim) תוצאות (בלשון המאמר המפורסם של פלסטינר, אייבל וסאראט).<sup>50</sup> על אף זאת, תדמיתם הפגומה של בתי המשפט וחוסר הלגיטימיות שלהם בעיני המתנגדים לא הקרינו על הלגיטימיות של המשפט במובנו הגרעיני יותר. נהפוך הוא: ההבחנה בין המשפט לבתי המשפט אפשרה למתנגדים הדתיים להזדהות עם החוק למרות המחלוקת עם בתי המשפט.<sup>51</sup> בדומה לעמיתיהם שפנו להבחנה בין החברתי לדתי, המחנכים שהבחינו בין החוק לבתי המשפט הכירו בקיומו של מתח אבל בחרו להגדירו מחדש. כך עלה בידם להצדיק את משפט המדינה: "אני לא זוכר איזשהו חוק... שהוא נוגד את אמונתי כאדם דתי", אמר מחנך 23. אף על פי כן סבר כי בית המשפט טועה: "לפי דעתי זה היה טעות, בסופו של דבר, של בית המשפט". הגדרת העימות מחדש אפשרה למחנכים לטהר את "החוק האמיתי" מיישומו השגוי, כי בסופו של דבר גם מקיימי החוק וגם העוברים עליו האמינו – או למצער רצו להאמין – שאין להם ריב אמוני עם המשפט.

48 ראינות 11, 25, 30, 33.

49 Tom R. Tyler, *Why People Obey the Law*, Princeton: Princeton University Press, 1990; idem, "Multiculturalism and the Willingness of Citizens to Defer to Law and to Legal Authorities," *Law & Social Inquiry* 25 (2006), p. 983

50 William L.F. Felstiner, Richard L. Abel, & Austin Sarat, "The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming...", *Law & Society Review* 15 (1980), p. 631

51 כך, אף שסרבנים דתיים דמו ל"מתנגדים לחוק" בעצם הביקורת שמתחו על רשויות החוק, התנגדותם הייתה שונה לחלוטין, מכיוון שמיקדו אותה באופן סלקטיבי בבית המשפט ולא בחוק עצמו. ראו Ewick & Silbey, *Common Place* (לעיל הערה 3), עמ' 1353–1355.

## ב. הסגה

חלק א עסק באופן שאנשי חינוך מגדירים מחדש את משפט המדינה, את הדת ואת המתח ביניהם כדי להפחית את הדיסוננס הקוגניטיבי שנקשר בתודעת העימות. אולם לא די בהפחתת הדיסוננס כשלעצמה, מאחר שאין היא פותרת את העימות (יוגדר כפי שיוגדר) באופן מעשי. כיצד אם כן ניווטו המחנכים את דרכם בעימותים בין דת למשפט הלכה למעשה?

אפשרות אחת, המתבקשת לכאורה מהגדרת העימות מחדש, היא פשוט לבחור לנהוג לפי הנורמה שלא הוגדרה מחדש – המשפט, עבור מי שטענו שהדת אינה חלק מהעימות, והדת, עבור מי שטענו שהחוק אינו חלק מהעימות. בפועל, באופן מפתיע, מחנכים מעטים בלבד בחרו באפיק זה.<sup>52</sup> מרבית המרואיינים התוו פשרות דקות יותר, ובתוך כך הזיזו את גבולות התחולה של הנורמטיביות הדתית, של הנורמטיביות המשפטית או של שתיהן כאחת. הם סרטטו מחדש את הגבולות הנורמטיביים באמצעות הסגה וריסון – אמצעים שהתבררו כבעלי השלכות מעשיות מרחיקות לכת.

חלק זה עוסק בהסגה – סרטוט מחדש של גבולות הנורמטיביות הדתית באמצעות שלילת תוקפה מזירות מסוימות או מקטגוריות מסוימות של אנשים, תוך כדי הגבלה וצמצום מודעים של שלטון הדת והותרת מקום נרחב יותר לשלטון החוק. שני סוגים של הסגה יידונו בהקשר זה: הסגה המבוססת על תפקיד והסגה המבוססת על מרחב. הסגה מבוססת-תפקיד מאופיינת בהבחנה בין נושאי תפקידים דתיים לבין אנשים מן השורה, ותוצאתה של הבחנה זו היא יישום הנורמטיביות הדתית בראש ובראשונה על חברי הקבוצה הראשונה (בעלי תפקידים דתיים) והסגת הנורמטיביות הדתית מן הקבוצה השנייה (אנשים רגילים). הסגה מבוססת-מרחב מבחינה בין המרחב הציבורי לפרטי, ובעקבות זאת מיישמת את הנורמטיביות הדתית בעיקר במרחב הציבורי ומסיגה אותה מן המרחב הפרטי.

הסגה שימשה עבור המחנכים דרך לבחור היכן ומתי לצמצם את העימות. חשוב לציין כבר עתה כי הזזת הגבולות הנורמטיביים אין פירושה ביטול הנורמטיביות. נהפוך הוא: בה בשעה שההסגה מיתנה את העימות באזורים "המפונים" היא חידדה את האכיפה באזורים שנותרו "בשליטה דתית". על כן להסגה היה אפקט כפול – הפחתת העימות בקטגוריה אחת של מקרים והעצמתו בקטגוריה אחרת.

52 רק שני מחנכים בחרו באופן מובהק במשפט, מחד גיסא, או בדת, מאידך גיסא. לדוגמה, מחנך 2 חש בבירור כי הוא "מעל החוק": "אם אני עכשיו מנהל המוסד אז אני מפטר את המורה, לא משנה מה כתוב בחוק – זו אחריות שלי, אם היא לא מתאימה מבחינה דתית רוחנית, כלפי כל עם ישראל". בדומה, אולם מתוך נקיטת עמדה מנוגדת בתכלית, מחנכת 5 צידדה בלב שלם במורה המפורטת: "באמת, שמול שיש את החוק במדינה שיכול היה להגן עליה".

## (1) הסגה מבוססת־תפקיד

כאמור, הסגה מבוססת־תפקיד מתאפיינת בהסגת הנורמטיביות הדתית מאנשים רגילים ויישומה (ואכיפתה) אצל נושאי תפקידים דתיים. מבחינת אנשי חינוך רבים, מילוי תפקידים דתיים הוא אמצעי להשפעה חברתית שכרוכה בו עמידה בסטנדרטים דתיים – במערך ייחודי של מחויבויות, זכויות וציפיות חברתיות.<sup>53</sup> כאשר מיישמים את התפיסה הזאת בעימותים שבין משפט לדת היא מולידה שתי תוצאות מובחנות.

ראשית, רבים מן המחנכים האמינו שנושאי תפקידים דתיים אינם זכאים להגנה משפטית כאשר הם מפרים נורמות דתיות. על כן למשל מורה – בהיותו סוכן של נורמטיביות דתית – אינו זכאי לתבוע הגנה מתוקפו של חוק שוויון הזדמנויות בעבודה אם הוא יוצא מהארון ומפוטר בשל כך. באופן כללי, זכויות הפרט, כגון הזכות לחיי משפחה או הזכות לפרטיות, קיבלו משקל נמוך אצל מקצת מהמחנכים מרגע שהוצבו בתחרות מול נורמות שהמורים נדרשו לציית להן בתוקף תפקידם הדתי. בתגובה לציטוט מפסיקת בית המשפט בנושא הזכות למשפחה דחתה מחנכת 20 את הטענות שלמורה יש זכות למשפחה: "יש לה אולי צורך אישי שלה [למשפחה] אבל לא חיוב".<sup>54</sup> מחנכים שהחזיקו בעמדה זו העמידו בחירה ברורה בפני נושא התפקיד הדתי: ציות למנהג הדתי או סילוק.

שנית, רבים מן המחנכים סברו כי תפקיד דתי מעצים את תוצאות הפרתן של נורמות דתיות. על כן, המורה שיוצא מהארון יפוטר, אבל תלמיד – הכפוף לנורמטיביות דתית אבל אינו בהכרח מצופה להיות לה דגם – יכול להמשיך ללמוד בבית הספר גם לאחר שיצא מהארון.

ההשפעה המכרעת של התפקיד באה לידי ביטוי בעיקר בעימותים נורמטיביים שקשורים במורים. מרבית המחנכים הדתיים ראו במורים דמויות לחיקוי אשר צריכות להיות דוגמה אישית ולגלם לתלמידיהם את המופת והאידיאל של החיים הדתיים.<sup>55</sup> מי שאינו מציג מודל ראוי נכשל באופן מקצועי־דתי. מחנך 7, סגן מנהל בחינוך הממלכתי־דתי, התייחס למורה שהרתה מחוץ לנישואים:

במסגרת שבה מחנכים להקמת משפחה... או מי שהוא חריג לא יכול להמשיך ללמד, כי הוא אחר כך מהווה מודל חינוכי לאלטרנטיבות לא אידיאליסטיות. הרי מחנכים לאפשרות המיטבית ביותר. משפחה צריכה על פי השקפת היהדות להיראות כך וכך

53 מרואיינים מן החינוך הממלכתי־דתי נטו במיוחד להסתמך על סוגיית התפקיד במהלך הדיון, אולי משום שפרשת ההיריון נקשרה במורה.

54 רעיון זה הובע גם בראיונות 3, 12, 16, 26, 31, 37.

55 ראיונות 3, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 29, 31.

וצריך להינשא בגילאים כאלה וכאלה. מי שמהווה גורם מפריע – לא ראוי להיות בצומת הזו בשלב החינוכי הזה. שתדל לחטיבת הביניים, שתלך לעבוד בבית ספר יסודי.

תפיסה זו ייצגה רבים מהמחנכים, שסברו באופן כזה או אחר שכאשר ההשפעה הדתית מונחת על הכף, משקלו של החוק קטן. סילוק של מפרי הנורמטיביות הדתית חיוני, גם אם צריך להפר חוק לשם כך, כדי שתלמידים לא יניחו בטעות שהתנהגות אסורה היא בעצם מותרת ("עם כל האמפטיה שהייתי רוצה לתת לה, אני בהחלט רואה את עצמי יכול להגיע למצב כזה, של להפסיק עבודה, בוודאי אם זה יגיע לשיח של התלמידות").<sup>56</sup>

התנהגויות ומעשים שעלולים להביא לפיטורים במקרה של מורים נסבלו בקלות רבה יותר אצל תלמידים.<sup>57</sup> אף שתלמידים עלולים להיות השפעה שלילית (כפי שציננה מחנכת 20, "זה יכול חלילה לגלוש לבנות נוספות"), המנהלים לא סברו שמתפקידם של התלמידים לשמש השפעה חיובית, ועל כן במקרים רבים התנהגויות פסולות שלהם לא זכו לטיפול תקיף כשל המורים. כך, מחנכים רבים סברו שעליהם להנחות את התלמידים ולייעץ להם, אבל לא לסלקם או להדירם לצמיתות. למשל, מחנך 9 סבר שאין להרשות למורה הומוסקסואל או למורה רווקה הרה ללמד בתיכון. הוא גם הביע דאגה מפני האפשרות שתלמידים גאים עלולים "להשפיע לרעה" על תלמידים אחרים; אבל "לגבי תלמידים ודאי שאין להעביר למוסד אחר, גם ככה מצבו של התלמיד בחברה לא קל בכלל וצריך לחשוב איך להקל עליו – זה כרוך בסבל גם בשבילו לצאת מן הארון. לקבל אין פירושו ללכת עם דגל [הגאווה], זה לא המטרה אבל ודאי שלא להעיף אותו מהמוסד, אלא להתייחס אליו כאדם רגיל". הניגוד בין עמדות המחנך לגבי מורים ולגבי תלמידים ממחיש כיצד הסגה מבוססת-תפקיד משנה את אופני ההחלה והאכיפה של נורמות דתיות, כמו גם את הציפיות לאופני ההחלה של הנורמות המשפטיות, בהתאם לטיב היחסים שבין האדם לתחומי אחריותו הדתית.

## (2) הסגה מבוססת-מרחב

הסגה מבוססת-מרחב פעלה באופן זהה להסגה מבוססת-תפקיד אולם מתוך יישום הבחנה בין המרחב הציבורי לפרטי. המחנכים השתמשו בהבחנה זו כדי לסרטט מחדש את גבולות התחולה של הנורמות הדתיות. בפרט, 46% מאנשי החינוך השתמשו בהבחנה על מנת לצמצם את תחולת הנורמות הדתיות, תוך כדי שימורן במרחב הדתי הציבורי והסגתן מהמרחב הפרטי.<sup>58</sup> בכך הם לא רק עיצבו מחדש את הנורמטיביות הדתית אלא גם הפכו את התפיסה הליברלית השכיחה בדבר היחסים בין הציבורי לפרטי על פיה. לפי

56 ריאיון 16, וגם בראיונות 7, 11, 19, 29.

57 ראיונות 8, 9, 11, 20, 39.

58 ראיונות 2, 3, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 27, 28, 29, 33, 35.

הגישה הליברלית, המרחב הציבורי צריך להיות ניטרלי מבחינה דתית, כך שאנשים בני כל האמונות יחוו נוח במידה שווה ויוכלו לשאת־ולתת עם כל חלקי החברה על בסיס שפה וערכים משותפים אזרחיים. על פי השקפת עולם זו הדת שייכת למרחב הפרטי.<sup>59</sup> נקודת המבט של המחנכים הייתה הפוכה בדיוק: בעיניהם הדת אינה ביטוי פרטי של אמונה אלא מפעל ציבורי הדורש קהילה, מרחב ושיתוף פעולה בין החברים. אם כן, המנהלים ראו את המרחב הציבורי – אזורים ומוסדות שבני הקהילה משתמשים בהם במשותף – כמרחב שצריך לשקף את ערכי הדת ולהיות מאורגן לפי נורמות דתיות. סתירות בין נורמות דתיות ואזרחיות, אם מתעוררות, מקומן במרחב הפרטי, מאחורי דלתים סגורות – בבית.

הסגה מבוססת־מרחב התנהלה אפוא לפי הדפוס הבא: המחנכים טענו כי יש להניח ליחידים לסטות מהנורמות הדתיות בבית או הרחק מעין הציבור אבל לתבוע מהם לעמוד בסטנדרטים דתיים ברשות הרבים.<sup>60</sup> לדוגמה, בפרשת ההיריון, שבה מנהל האולפנה התמודד עם התנגשות בין אכיפת נורמות דתיות בבית הספר לבין החוק, האוסר אפליה ומגן על נשים הרות, מחנכים רבים סברו שהיה אפשר לפתור את העימות על ידי שליחת המורה הרווקה לחופשה בבית בחודשים שבהם הריונה ניכר בה, והחזרתה לעבודה בבית הספר לאחר הלידה.<sup>61</sup> בדומה, המחנכים השתמשו בהבחנה מבוססת־מרחב כדי להעלים עין מיחסים בין בני אותו מין, מהפרה של קוד הלבוש הדתי, מחילול שבת וכן הלאה, כל זמן שאירעו באופן פרטי ונסתר. לעיתים קרובות הם כינו זאת "פתרונות דיסקרטיים".<sup>62</sup> בחברה החרדית המחנכים השתמשו בהבחנה מבוססת־מרחב כדי להסיג את הנורמטיביות החרדית ביחס ללימודי ליבה, ובכך לתת לגיטימציה להוראה וללימוד של מקצועות ליבה אחרי שעות בית הספר, בחוגי בית ("תהפוך את זה למסגרות לא פורמליות, הסיפור הזה עובר", לדברי מחנך 28). עניין אחר שהוסגה בו הנורמטיביות החרדית הוא שיתוף פעולה דיסקרטי (אך לא פומבי) עם רשויות החוק. בכל המקרים הללו נראה שאנשי החינוך סברו

Frederick Mark Gedicks, "Public Life and Hostility to Religion," *Virginia Law Review* 78 (1992), p. 671 (לעיל הערה 5).

ההבחנה מזכירה מאוד את ההבחנה התלמודית בין צנעה לפרהסיה, אבל מחנכים ספורים בלבד הזכירו אותה במפורש.

בפרשת ההיריון שהוצגה לפני המרואיינים הציעה מועצת החינוך הממלכת־דתי הצעה ברוח דומה, והיא אף הוזכרה לחיוב בבית הדין לעבודה. גם המחנכים העלו את הפתרון לא פעם בעצמם. שני מחנכים בפרט (12, 15) העלו את האפשרות ודחו אותה, בטענה שאיננה מעשית.

מחנך אחד או שניים השתמשו גם בביטוי הלועזי don't ask, don't tell, השגור מאז תחילת שנות האלפיים בארצות הברית בעקבות מעבר של תקנות שאפשרו להומוסקסואלים ולסביות לשרת בצבא האמריקני כל עוד הם נמנעים מהחצנה ציבורית של נטייתם המינית. ראו Gregory M. Herek, Jared B. Jobe, & Ralph M. Carney, *Out in Force: Sexual Orientation and the Military*, Chicago: University of Chicago Press, 1996

שהתנהגויות מסוימות נסבלות ברשות הפרט, הרחק מעין הציבור, אבל אינן לגיטימיות בפרהסייה הדתית. תופעת ההסגה הבהירה שהסוגיה המכרעת מבחינת אנשי החינוך אינה מידת קיום המצוות כשלעצמה. הפרת הנורמות הייתה עניין שאפשר להשלים עימו ולגלות כלפיו סובלנות. הדגש היה על מראית עין של קיום הנורמות בציבור. הרציונל להסגת הנורמטיביות הדתית מרשות הפרט מוסבר היטב בדבריו של מחנך 8, מנהל בית ספר בחינוך הממלכתי-דתית:

אחת הבעיות בחינוך דתי היא שהוא קובע סטנדרטים מאוד לא גמישים ותובע אותם מהחברים בקהילה הדתית. ומצד שני, אנחנו יודעים שאף אחד לא עומד בסטנדרטים המקסימליים של הדרישות הדתיות. ואז כל הזמן נמצאים במתח בין מה שכתוב לבין החוק ובין המציאות כפי שהיא... ויש מסגרות דתיות, אני חושב, שלא מוכנים להתפשר או להכיר בסתירה האימננטית הזו. ואז אומרים – אנחנו עושים מה שכתוב. ואם לא אז תעוף מכאן... יש תפיסת עולם ליברלית הפוכה שכל אחד יכול לעשות מה שהוא רוצה כל עוד הוא לא פוגע באחר. ואין סטנדרטים, ודאי לא אלוהיים; ודאי שהחברה לא יכולה לכפות סטנדרטים מיניים.

ואני נמצא בפשרה בין התפיסות. החוק האלוהי מחייב אותנו, אני אומר. ומצד שני אני מאוד ער לכך שאנשים לעולם לא יממשו את מה שנמצא בחוק, כי אנשים הם רק אנשים והם תמיד חוטאים. ולכן אני מנסה למצוא פשרה בין שני הקצוות האלה, ולכן הפשרה שאני קבעתי כאן היא שיש הבדל בין ההתנהגות בצנעה ובפרהסייה. אני רוצה שאנשים ירגישו חופשיים לשוחח על הכשלים, אפשר לקרוא לזה, האנושיים שלהם, ועל הבעיות וחוסר המושלמות שלהם, ומצד שני אני מנסה לשמור על המסגרת כדתית אורתודוקסית, וממילא אני לא רוצה שינופפו בקשיים אלה.

מחנך 8 הציע כלל דומה ל"אל תשאל, אל תספר"<sup>63</sup>, שאני קוראת לו "ספר למנהל, אל תספר לתלמידים" (או, בקיצור: "ספר, אל תספר"). בדומה ל"אל תשאל, אל תספר", גם "ספר, אל תספר" מגביל את הביטוי הפומבי של התנהגויות שנחשבות פסולות או שנויות במחלוקת. עם זאת, "ספר, אל תספר" גם מגמיש את האיסור על פומביות: יחידים (תלמידים ומורים כאחד) רשאים להיחשף לפני הממונים או האחראים עליהם, והמחנכים צריכים להשיב במתן עצה ותמיכה – קרי, היחידים אינם מנועים באופן גורף מלחשוף את זהותם ולחלוק בלבטיהם וקשייהם. נהפוך הוא: "ספר, אל תספר" נועד לאפשר למורים ולתלמידים להט"בים או למורות הרות רווקות לגשת למנהלים מבלי לחשוש מנידוי.<sup>64</sup>

63 ראו לעיל הערה 62.

64 ראוי לציין כי אף שמחנכים רבים הציעו פתרונות דומים ל"ספר, אל תספר" הם נקטו עמדות מגוונות בקשר לרכיב "אל תשאל". היו שתמכו באיסור לשאול (11, 15); אחרים סברו שצריך להרשות לבית הספר לשאול (3, 4, 7, 8). היו מרואיינים (8, 11, 12) שהציגו הבחנה נוספת

”ספר, אל תספר” יוצר אפוא איים של פרטיות בתוך הזירה הציבורית, ובכך מאפשר ומעודד תקשורת פרטית בהקשרים של עימותים נורמטיביים. מנגנון זה מגביל את תחולת הנורמטיביות הדתית, שנתרת מגולמת באיסור ”לספר” לתלמידים.<sup>65</sup>

לשתי צורות ההסגה – על בסיס תפקיד ועל בסיס מרחב – יש כמה יסודות משותפים. בראש ובראשונה, שתיהן פועלות באמצעות צמצום הנורמטיביות הדתית והחלתה באופן מוגבל בהיקפו. ההסגה מתירה אפוא את העימות בין משפט לדת על ידי הקצאת טריטוריה מסוימת לכל אחד מהם שעליה חולשות הנורמות של אותו צד בעימות. פשרה טריטוריאלית זו ממתנת את העימות באזורים ש”פונו” מתיבעות דתיות, והיא מתאפשרת מכיוון שאלה אזורים שוליים יותר בהוויה הדתית, והמרכז נותר בלב סדר העדיפויות. בד בבד, הנכונות להסגת הדת מאזורים מסוימים אינן משמעה נכונות להכפפת הדת למשפט. הדרישה להסגתה והפנמה של נורמות, התנהגויות וזהויות שהמחוקק ביקש להגן עליהן – גם במרחב הציבורי – משקפת עמידה על עליונות הדת והיפוך התפיסה הניטרלית ביחס למרחב הפרטי והציבורי. היפוך זה מקשה לאמוד את האפקט הכולל של ההסגה. אם בית המשפט והמחוקק יקבלו את התביעה הצרה יותר לריבונות דתית הממוקדת בזירות דתיות שיש להן מאפיינים קהילתיים-ציבוריים, ההסגה תוכל אולי לצמצם את ממדי העימות. אבל אם שאלת הריבונות תיוותר במחלוקת – אם בתי המשפט יתקשו, למשל, לעמוד על שלטון החוק ככול, גם במרחבים שמנהיגים דתיים רואים כמרחבים דתיים-ציבוריים, כי אז אפשר להניח שהחוכך יימשך, ולו בעוצמה מוגבלת.

---

בקשר להומוסקסואלים, וטענו שמורים הומוסקסואלים שאינם פעילים מבחינה מינית יכולים אפילו להיחשף לפני תלמידיהם ולשתף אותם במחשבות ובתחושות. ”הוא יכול לבוא ולהגיד לו הנטייה המינית שלי, אבל אני שומר על ההלכה עד הסוף”, אמר מחנך 12. אנשי חינוך שהציגו הבחנה כזו אפילו טענו כי מורים הומוסקסואלים שאינם פעילים מבחינה מינית יכולים לשמש מודל טוב לחיקוי, משום שהם ”מתמודדים” עם האתגר מבלי לעבור על ההלכה במימוש היצרים המיניים והרומנטיים שלהם. במקרים כאלה אין הם נדרשים להסתיר את זהותם המינית בזירה הציבורית.

65 בדומה, במחקר על מחנכות דתיות פמיניסטיות בישראל ובארצות הברית והדילמות שלהן תיארה מורה קתולית שיחה שבה אמר לה הבישוף שלה: ”אנחנו יכולים לנהל [פה בינינו] את הוויכוח הכי גדול שהיה לך בחיים. אבל כשאנחנו יוצאים החוצה זה חייב להיות 'כן המפקד'... אנחנו חייבים להציג חזית מאוחדת. אנחנו מלמדים את מה שהכנסייה שלנו מלמדת”. החוקרת טובה הרטמן הלברטל מפרשת את דברי הבישוף כמי שפותחים פתח למחלוקת פרטית, תוך כדי התעקשות על מראית עין פומבית של הסכמה. ”הוא לא רצה להשתיק אותה כאישה יחידה”, היא כותבת, ”אלא רק כמורה לנערות קתוליות”. ראו Hartman Halbertal (לעיל הערה 24), עמ' 114.



## ג. ריסון

המנגנון השלישי ששימש להתמודדות עם תודעת העימות, בצד הגדרה מחדש והסגה, הוא ריסון. בניגוד למנגנון ההסגה, שיושם בנורמות דתיות, מנגנון הריסון יוחד לנורמות משפטיות. ריסון משמעו תביעה או שאיפה להגביל את תחולתו של משפט המדינה, והמעבר מהסגה לריסון משקף משחק כוחות מעניין. כאשר המחנכים דנו בהסגה הם דיברו כרגולטורים שאוכפים את הנורמות הדתיות במוסדותיהם. לעומת זאת, כאשר הם דנו בריסון הם דיברו כנמעני החוק וכמי שכפופים לו. מי שכפוף לנורמה מצוי בעמדה חלשה יותר, מן הסתם, ממי שאמון על אכיפתה של נורמה. מעמדה זו המנהיגים הדתיים יכלו לקרוא לשינוי ואף לתבוע אותו, אך לא ליישם את השינוי בעצמם. בהתאם, בהשוואה להסגה, ריסון נראה כניסיון מוגבל יותר להתמודדות עם העימות: על פי רוב המנהיגים לא קראו להסגת הנורמות המשפטיות כי אם למיתן צורות האכיפה של נורמות אלו בעימותים בין דת למשפט.

אנשי החינוך העלו שני סוגים של תביעות לרסן את המשפט: האחד, לרסן את בתי המשפט בהטלת סנקציות משפטיות; האחר, לרסן את גופי האכיפה באמצעות הדרישה שייועצו באנשי דת.

### (1) ריסון הסמכות להטיל סנקציות

כאשר בתי משפט מכריעים בסכסוכים, תכופות הם עומדים בפני בחירה: הם יכולים לחייב את הצדדים למלא את חובתם לפי החוק, או להחליף את הביצוע בפיצוי כספי. ביצוע בעין דורש ממפרי החוק לממש את חובתם המשפטית כלשוונה. לעומת זאת הטלת פיצוי כספי דורשת מן המפרים לשלם את ערכו הכלכלי של הנוקש שגרמו. כלכלנים של המשפט נוטים לראות את שתי הסנקציות הללו כמקבילות מבחינה פונקציונלית וטוענים כי יש להעדיף פיצויים, אשר לטענתם משמרים טוב יותר את חירות הפרט לעומת הכפייה הגלומה בביצוע בעין.<sup>66</sup>

אינטואיציה דומה הביעו מחנכים דתיים, שטענו כי בתי המשפט צריכים להגביל את החלטותיהם לפיצויים כספיים בלבד, במקום לדרוש מהמוסדות הדתיים למלא את חובתם על פי חוק,<sup>67</sup> בטענה שמדובר ב"כפייה".<sup>68</sup> "לא בית המשפט הוא המגרש שצריך לטפל בזה", אמר מחנך 12 בתגובה לשאלה אם בית המשפט צריך לחייב בית ספר מפלה לאמץ מדיניות קבלה שוויונית. ברוח דומה, מחנכת 1 דחתה את האפשרות להחזיר את המורה

Richard A. Posner, *Economic Analysis of Law*, Boston: Little, Brown and Company, 1973

67 ראינויות 2, 11, 16, 23, 24, 26, 28, 32, 33, 34, 38, 40.

68 ראינויות 2, 38.

שהרתה מחוץ לנישואים למשרתה: "אני לא הייתי מפטרת אותה אבל היא כבר לא יכולה להשתלב שם". אף שמחנכת 1 הביעה תרעומת על הפיטורים, היא הסתייגה מן האפשרות שבית המשפט יורה לבטלם ולהשיב את המורה למשרתה.

בה בעת, רבים מאנשי החינוך היו מוכנים לשלם פיצויים כספיים, גם אם סברו שבית הספר צדק בפעולותיו (והייתי אומר לך, כמנהל בית ספר – הייתי מפטר, והייתי משלם לה פיצויים", מחנך 18). העניין בלט במיוחד בפרשת ההיריון, שבה דווקא המחנכים שהביעו התנגדות חריפה לאופן שבו יושם החוק לשוויון הזדמנויות בעבודה בנסיבות המקרה הביעו נכונות לשלם פיצויים על הפרתו.<sup>69</sup> "כיוון שהמהלך היה תקין עקרונית, את הקביעה של הפיטורים שלא כדין לא הייתי מחייב", אמר מחנך 16 בתשובה לשאלה אם היה משנה משהו בהחלטה. אבל אשר לפיצויים (נאנח, חושב): "פיצויים זה משהו שהוא גבולי. יכול להיות שיש פה עוגמת נפש...". כאשר נשאל אם מעשה יכול להיות תקין עקרונית, ובה בעת להניב תביעה צודקת לפיצויים, הוא אמר: "כן, כן, יכול להיות, יש מצבים כאלה". היו מחנכים שאף הציעו לשלם למורה יותר מכפי שנדרש לפי חוק: "לתת לה עוד שנה אחת משכורת" (19), "לתת לה ריבית דריבית" (21), או "אפילו הייתי נותן פיצויים יותר גבוהים" (15).

המצרף שנוצר משתי העמדות מצביע על דפוס מאלף: אנשי חינוך שתמכו בחוק לכתחילה התנגדו לאכיפתו על המוסד הדתי לאחר מעשה (כמו מחנכת 1, הם התנגדו לביטול ההפרדה העדתית או להשבת המורה למשרתה אף שהתנגדו מלכתחילה לאפליה או לפיטורים), בעוד שמחנכים שהתנגדו לחוק הסכימו לשלם פיצויים אף מעבר לנדרש לפי החוק. מה מסביר דפוס זה?

ביסוד הדרישה לריסון עומדים שלושה טיעונים קשורים. הראשון הוא שבתי משפט צריכים להימנע מכפייה משום שהיא עלולה לעורר תגובת-נגד, תרעומת, סיכול המטרות המשפטיות ונסיגה בתהליכי שינוי פנימיים.<sup>70</sup> חשש זה אפיין בעיקר את מי שהיו מעוניינים בהשתנות החברה הדתית. עם כל ביקורתם כלפי גורמי הכוח המסורתיים בחברה הדתית הם פקפקו ביכולתו של המשפט לקדם שינוי חברתי. שינוי, כך טענו, יבוא רק מבפנים.<sup>71</sup> מחנכת 11 הסבירה: "להכריח את בית הספר להעסיק [מורה שהוא הומוסקסואל מוצהר] זה עוול מסוכן". בתשובה לשאלה "למי?" ענתה המחנכת:

69 ראיונות 2, 16.

70 ראיונות 11, 12, 15, 23, 24, 32, 36.

71 ראיונות 11, 12, 15, 23, 24, 28, 32, 33. ראו גם את הדתיות הפמיניסטיות אצל Hartman Halbertal (לעיל הערה 24), שאף הן קיוו לחולל שינוי מבפנים.

לקהילה ההומוסקסואלית העתידית. זו שאלת המדרון החלקלק. כך מתפתחות דעות קדומות על ההומוסקסואלים ויתעורר זעם וטינה כלפי ההומוסקסואלים... אני מדברת גם מהמקום הנשי כי אני כאישה כל הזמן חווה הפליות מההקשר הנשי [הדתי] ואני חד-משמעית מעדיפה את התהליך העדין והלא מלחמתי. אם אני אי פעם רוצה שתהיה אישה שהיא רב, אני רוצה שהציבור יקבל אותה כרבה, ולא שבית המשפט ישים אותה עליהם.

סיבה שנייה לרצון להימנע מכפייה היא ההנחה שהיא אינה יעילה בקידום ציות לחוק. למשל, בפרשת ההיריון היו אנשי חינוך שסברו שהשבת המורה לעבודה לא תפתור דבר, משום ש"אף אחד לא רוצה לעבוד במקום עבודה שבו יהיה מנודה" (1, ובנוסף דומה 3, 5). מחנכת 1 הסבירה: "אם [המנהל, המורים וההורים] לא מקבלים אותה אז היא לא יכולה להשתלב". מסיבות דומות סברו המרואיינים גם שלא היה טעם במעצר קולקטיבי של ההורים בפרשת עמנואל (בגין ביזיון בית המשפט).<sup>72</sup> "הסנקציה של כלא... היא סנקציה... לא אפקטיבית במקרה הזה", הסביר מחנך 38, רב וראש ישיבה חרדית, "אני מאמין שאילו היו עושים סנקציה של קנס ממוני זה הרבה הרבה יותר אפקטיבי, כי כלא זה סך הכול נכנס לכלא, אני נהיה גיבור ציבורי".

לדברי ראש הישיבה, סנקציה כספית היא דרך עדיפה להשיג ציות ארוך טווח: "אני יודע שסנקציות כלכליות בטווח הקצר זה לא עוזר, הרי אפשר למצוא את התורם המשוגע [שיממן אותך, אבל] בטווח הארוך [זה] בדרך כלל עובד". לדבריו, בית הספר המפלה בפרשת עמנואל נאלץ להיסגר כעבור שנה או שנתיים, מכיוון שאיבד את המימון הציבורי ולא היה מסוגל להתקיים מתרומות. "באופן כללי, למגר תופעות בלתי רצויות זה דרך הכיס ולא דרך שום דבר אחר", סיכם.

הסיבה השלישית לשאיפה להסתפקות בסנקציות כלכליות קשורה במאפיינים הייחודיים של כסף בשדה נורמטיבי. מחנך 18, איש חינוך דתי-לאומי ומבקר חריף של בית המשפט, הסביר שפיצויים הם בסך הכול תוצאה טבעית של התנהגות: "סנקציות כלכליות... זה לא עונש, זו תוצאה. כלומר זו תוצאה של זה שאתם פועלים במשהו שמנוגד למדינה". מחנך 16 אף הוא ביקש להפריד בין תשלום פיצויים לבין קנייה (פשוטה כמשמעה) של פטור מדרישות החוק. "מה זאת אומרת לקבל [את החלטה של בית המשפט]? לקבל במובן שהוא חתם על צ'ק הפיצויים או הסכים להחלטה? זה [שהוא חתם] לא אומר שהוא הסכים. הוא מחויב לתת את התשלום הנויקי. אבל זה לא אומר שהוא קיבל את הדעה שלהם. שבינינו, זה מה שיותר חשוב לי". בדברים אלו ניכרת העמדה שתשלום אינו מבטא לגיטימציה או קבלת הדין ושלסנקציות הכלכליות אין משקל נורמטיבי.

72 ראינויות 2, 25, 32, 38.

הבעיה היחידה בתפיסה זו, בעיני המחזיקים בה, היא חותם האי־חוקיות שבית המשפט מדביק לסנקציה הכלכלית.<sup>73</sup> סרבנים דתיים היו מוכנים לשלם "מחיר" על החלטותיהם, אבל לא רצו שבית המשפט ידביק להם תווית של מפרי חוק. בדבריהם הם ביטאו שאיפה שבית המשפט ירסן את עצמו לא רק בבחירת הסנקציה, אלא גם בקביעותו הנורמטיביות. "את הקביעה של הפיטורים שלא כדין לא הייתי מחייב" אמר מחנך 16. מחנך 19 אמר: "אם [בית המשפט] היה [את] אותו קנס מתרגם כפיצויים, ואומר שהוא לא פוסק קנס כי הוא מבין שהאנשים האלה לא פעלו מתוך כוונה רעה, אז עוצמת הפגיעה [בקהילה הדתית] הייתה הרבה־הרבה יותר קטנה".

הרצון לראות בסנקציות כלכליות לא עונש, ואפילו לא עמדה נורמטיבית, חושף ממד חשוב בתודעת העימות הדתית. הסרבנים הדתיים, למרות העימות שלהם עם החוק (ואולי בגללו) רצו לחוש כאזרחים טובים לא רק של הקהילה הדתית, אלא גם של הקהילה האזרחית. הם היו מוכנים לשלם פיצויים כדי לזכות במעמד זה, אבל ביקשו אישור נוסף – או לפחות לא דחייה מפורשת – מבית המשפט. באופן דומה ניתן להסביר גם את הדפוס שהסתמן אצל מחנכים דתיים שתמכו בחוק והזדהו עימו, אבל התנגדו ליישומו ככתבו וכלשונו במקרים של עימות עם הדת. מעמדם בקהילה האזרחית אושר לכאורה מעצם קבלתם את החוק, אבל מעמדם בקהילה הדתית עלול היה להתערער אילו תמכו בכפיית החוק על בני קהילתם. על כן הם דחו את רעיון הביצוע בעין וקראו לתהליכי שינוי "מעודנים" יותר. יוצא שרבים מקרב המחנכים הדתיים, הן מהתומכים בחוק הן מהמתנגדים לו, תמכו אפוא בריסון שיפוטי.

## (2) ריסון של שיקול הדעת המינהלי

עימותים בין דת למשפט מתעוררים לא רק בבתי המשפט, אלא גם עם גורמים מינהליים, לרבות המשטרה ורשויות הרווחה, המיישמים ואוכפים את החוק ונתקלים לא פעם בחיכוך עם קהילות דתיות. המחנכים, ובפרט החרדים שבהם, העידו על דפוס פעולה החותר לריסון הרשויות בעת יישום החוק בקהילות הדתיות, ובמיוחד על התייעצויות בין רשויות האכיפה ובין רבנים.

"יש את החוק, יש את הכללים, ויש מערכות שהתפתחו בסביבת החוק – אני קורא לזה – של לא מעט רגישות תרבותית", הסביר מחנך 28, מנהל רשת חינוך חרדית. "היום, גם בירושלים וגם בבני ברק, כל קצינות ביקור הסדיר – קב"סיות, מה שנקרא – לציידן יושבת מערכת רבנית. לציידן, אני מדגיש, לא במקומן". המערכת הרבנית שתיאר המנהל לא החליפה את עובדות הרווחה, אולם בפעולתה היא ריסנה את יכולתן לפתוח בחקירה

במקרים של אלימות במשפחה והכפיפה את שיקול הדעת שלהן להתייעצות מוקדמת עם רבנים. מנהל ברשת חינוך חרדית גדולה תיאר את התהליך:

[המנהל] מדווח [למחלקת הרווחה], במקביל הדיווח הזה עובר אליי, ואני מדווח לממונה [ב]משרד החינוך, שגם שם הפלטפורמה מאוד ברורה לנו היום. זה נבנה עם הזמן. שיש חובת הדיווח, בדיווח זה מקובל. זה לא מייד ירוץ לסיפור של חקירה. זה יבוא לוועדת בדיקה של רבנים, קודם כול צוות רבנים [יבחן את הנושא]... [קצינת הביקור הסדיר] תקבל שיקול דעת. בכל מקרה שיקול דעת, אם לדווח למשטרה – כן או לא. תמיד זה חלק משיקול דעת, מתייעצים עם צוות הרבנים.

אף שמדובר בהתפתחות חדשה יחסית, ריסון של שיקול הדעת המשפטי באמצעות התייעצות עם רבנים כבר הניב ציות מוגבר לחוק. היום, כפי שמתאר מחנך 28, ישנה "אמירה חד-משמעית: עברייני צריך להיות מטופל במסגרת החוק. יש הבנה טובה היום יותר במערכת שהעברייני הזה הוא מסוכן לקהילה". מחנך 33 תיאר התנסות דומה עם ועדת הרבנים כאמצעי יעיל להפחתת העימות ולחיזוק הציות הכללי לחוק:

[זה] הראה לקהילה שגם הלשכה יודעת לטפל. זה עורר הרבה אמון וכולם התגמשו. הרב התגמש על הרצון להשאיר הכול בפנים; מנהלת הלשכה התגמשה בכך שנתנה לרב זכות וטו, ועובדים סוציאליים נכנסו [לבית משפחה מטופלת] רק בהסכמתו; כולם התגמשו. להגיד לך שזה היה ממש לפי החוק היבש? אני לא בטוח. זה לא צודק אבל זה יצא חכם.

סרטוט מחדש של גבולות שלטון החוק באמצעות ריסון שיקול הדעת של גורמי האכיפה מפחית את העימות בין הדת למשפט במספר חזיתות. ראשית, מנקודת המבט המשפטית הוא מטפח אמון בחוק, מבטיח שיתוף פעולה של קהילות דתיות ומעודד ציות לחוק. רבנים יכולים לעיתים להציע לרשויות הרווחה אפשרויות שאינן קיימות באופן שגרתי בארגז הכלים שלהן, למשל שיקום בקהילה (אפשרות שציין מחנך 33). עובדי רווחה ואנשי משטרה שחוברים לרבנים מקומיים יכולים לשפר כך את סיכוייהם לממש את המטרות שלשמן הם פועלים.<sup>74</sup>

מנקודת המבט הדתית, כאשר סוכני משפט חוברים לרבנים שני תהליכים מתרחשים: הרבנים זוכים להכרה בסמכותם בקהילה ולאישור חיצוני, וכוחם גדל; המשפט זוכה להכרה

74 Michael Lipsky, *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Service* (30th annual edition), New York: Russell Sage Foundation, 2010; Tom R. Tyler & Yuen J. Huo, *Trust in the Law: Encouraging Public Cooperation with the Police and Courts*, V, New York: Russell Sage Foundation, 2002

ולאישור מצד הרבנים ובני הקהילה שדעתם של הרבנים חשובה להם. התוצאה מועילה לרבנים ועונה גם על צורכיהם של רבים מבני הקהילה. הבדלנות והמנהגים הייחודיים בקהילות החרדיות מקשים על פנייה אל הרשויות ופוגעים באפשרות להשתמש בשירותים ציבוריים.<sup>75</sup> אבל כאשר רבנים מעורבים יותר בהליכים מינהליים, חרדים מן השורה חשים שמותר להם להתקשר למשטרה ולגשת לשירותי הרווחה. מחנכת 20 תיארה את המשקל הגדול של "דעת תורה" בחייה:

לי יש רב שאני צמודה אליו ואני הולכת לפי כל אשר יאמר לי, גם בחינוך עצמו. יש לי המון שאלות בנושא של חינוך: האם להכניס תוכנית מסוימת שיכולה אולי להעכיר את שם המוסד, אני כל שאלה שאלתי, כל שאלה. ידעתי שיש לי כתפיים רחבות, אבל יש מישהו שיש לו כתפיים קצת יותר רחבות ויכול לקבל את ההחלטות הגורליות האלה.

המונח "דעת תורה" מתייחס בחברה החרדית להסתמכות על רבנים, ואוזכר על ידי מחנכים חרדים לרוב בצמוד לאזכור המצווה לעשות "כל אשר ירוך". מחנך 40 הסביר כיצד רתם את סמכותם הבלתי מעורערת של הרבנים להקמת ועדה שתכריע בתביעות על אפליה עדתית בבתי הספר: "אתה כאזרח בא לבית הדין לשאול שאלות הכי קשות בשאלות של דיני נפשות וממונות. אתה סומך עליהם? אז אתה תסמוך עליהם להחליט אם הילדה בת שלוש מתאימה לילדה שלך או לא מתאימה. ואם אתה לא סומך עליהם אז אל תהיה פה". כאשר רשויות משפטיות מרסנות את שיקול דעתן ופונות לשמוע רבנים ואולי אף לאפשר להם לשנות את החלטתן, הן מוסרות משהו מכוון לרבנים, אבל גם רותמות לשירותן את כוחם של הרבנים. לעסקת החליפין הזאת יש יתרונות מסוימים, אבל גלומות בה גם סכנות מובהקות. במקרים מסוימים מסירת הסמכות לידי רבנים – ולו באופן זמני – עלולה לעכב הכרעות גורליות ולגרום נזק נוסף, במיוחד בדיני נפשות. האינטרסים של קורבנות, שעשויים לראות את הדברים אחרת מן הרבנים, עלולים להיפגע. נוסף על כך, כאשר מי שאמון על החוק מכופף את החוק, הוא מסתכן בסופו של דבר בהפרתו. מחנך 33 תיאר מקרה שבו שכנע את המשטרה לוותר על דיווח במקרה של חרדי מבני קהילתו שנתפס ברכב עם אישה בזנות:

אני חושב גם בדיעבד היום שזה היה הפתרון הטוב, וקציני המשטרה שיתפו איתי פעולה למרות שהם בעצמם עברו בכך על החוק. בקהילה החרדית יש הרבה העלמת עין [מצד המשטרה] וזה דבר טוב גם אם זה לא שוויוני מספיק בחוק. החוק לא מספיק רגיש כלפי הסטיגמות בחברה החרדית.

סיפור זה ממחיש כי כאשר סוכני המשפט מרסנים את שיקול דעתם עד לנקודה שבה הוא מוכפף לשיקול הדעת הדתי, שלטון החוק עצמו משתנה. מה שמתחיל בריסון עלול ליהפך לנסיגה של שלטון החוק מקהילות דתיות. נראה אפוא שריסון והסגה הם למעשה חלק מרצף אחד של פעולות המסרטטות את גבולות הריבונות של דת ומשפט בעימותים ביניהם. מחקרים עתידיים יוכלו לבחון את הנסיבות שבהן ריסון עשוי ליהפך להסגה (ואולי גם להפך) וכיצד מעברים אלו משפיעים על תודעת העימות של מקבלי ההחלטות.

## סיכום החמצאים

מאמר זה התמקד באפיון הדרכים שבהן אנשי חינוך בחברה הדתית העכשווית בישראל מנווטים את העימות בין דת למשפט בתודעתם ובמעשיהם. ראינו את עומק העלו כי המחנכים מצויים בצומת נורמטיבי שלא אחת גולש לעימות ישיר בין דת למשפט וכי התמודדותם עם עימות זה מורכבת. השיח המשפטי והציבורי בהתנגשות בין המשפט לדת נוטה להניח שהמאמינים רואים התנגשויות כאלה בצבעי שחור ולבן, ומתמסרים אליהן בלהט דתי. במציאות התמונה מתבררת כשונה מאוד. מחנכים דתיים המשתייכים לקבוצות דתיות שונות ומחזיקים בעמדות אידיאולוגיות מגוונות ביחס למשפט ניסו להתרחק מהעימות. עם זאת, הם גם לא נטו לציית לחוק בלא שאלות. במקום סירוב או ציות לחוק, המחנכים עסקו בסרטוט מחדש של הגבולות בין המשפט לדת, במטרה לשכך את המתח ביניהם או למנוע אותו כליל. ההתמודדות של אנשי החינוך מתרחשת בחלקה במישור הקוגניטיבי, שבו חתרו המחנכים למצוא הרמוניה ותאימות בין המערכות המתחרות. אף שהם הכירו בעימות בין דת למשפט וחוו אותו ככזה הם גם שאפו להגדיר אותו, לפחות ברובד מסוים, כעימות שאינו מחויב המציאות. לעיתים תכופות הם ביקשו להגדיר את העימות מחדש ככזה שאינו מערב את הדת, או את המשפט, אלא גורם שלישי, עקרוני פחות.

במישור המעשי, אנשי החינוך פעלו לתיחום מחדש של תחולת הנורמות הדתיות והמשפטיות במקרי העימות. כבעלי סמכות דתית הם הסיגו באופן עקיב את תחולת הנורמות הדתיות וככפופים לסמכות משפטית הם חתרו לריסון ואף להסגה של הנורמות המשפטיות. לוח 3 חותם את הדיון בממצאים האמפיריים ומסכם את שכיחות השימוש במדגם הנוכחי בשלוש הדרכים לסרטוט מחדש של הגבולות הנורמטיביים בין משפט לדת. כאמור, דרכי פעולה אלו חזרו על עצמן באופן עקיב לאורך המדגם ולרוחבו, בקרב מחנכים במגוון של קהילות ומוסדות שאינם קשורים זה לזה. דפוס זה מעלה את הסברה שאף שכל מנהיג נראה כאילו הוא מתמודד עם העימות באופן עצמאי ובדרכו שלו, דרכי התמודדות משקפות היבטים מערכתיים, או ארגו כלים משותף, שיכולים לשמש נקודת ייחוס כללית לדרכים לפתרון העימות במקרים רבים. במילים אחרות, הגדרה מחדש,

הסגה וריסון מסתמנים כדרכי פעולה גנריות וגמישות שבכוון למתן וליישב עימותים נורמטיביים באופן כללי יותר.

לוח 3. שיטות שכיחות לסרטוט מחדש של הגבולות בין משפט לדת

שיטת הסרטוט מחדש	מושא הסרטוט מחדש	שכיחות
הגדרה מחדש	דת	44% (18/41)
	משפט	22% (9/41)
הסגה	מבוססת־זירה	46% (19/41)
	מבוססת־תפקיד	39% (16/41)
ריסון	סמכות ענישה	34% (14/41)
	שיקול דעת מינהלי	27% (11/41)

הערה: המספרים אינם מסתכמים ב־100% משום שיש מרואיינים שפעלו בשיטות אחדות.

יש להעיר כי במאמר זה איני עוסקת כלל בהערכה נורמטיבית של הדרכים לסרטוט מחדש של הגבולות בין משפט לדת שעלו מראיונות העומק. זו משימה לבריור נפרד, הצפוי לדרוש הן מידע אמפירי נוסף על ההשלכות של יישום כל אחת מהשיטות האלה – לטווח קצר וארוך – בקשת של מקרים, הן דיון משפטי ותאורטי מעמיק בהשלכות האמורות ובשיקולים הנורמטיביים הצריכים לעניין. על מנת להמחיש את הצורך בדיון מסוג זה ובהעמקת החקר בתודעת העימות ובדרכים לשיכוכו ברצוני להשלים כעת את המהלך האמפירי באמצעות המחשה של כוח ההסבר של המודל שפותח כאן בעימות השונה בכל רכיבו מהמקרים שנדונו עד כה – פרשת דייוויס, שעימה פתחתי את המאמר. הניתוח להלן יבהיר את כוחו של המודל שהצעתי במאמר לניתוח עימותים בין דת למשפט ואת התוצאות המעשיות הגלומות בו. טווח התוצאות ממחיש את הצורך בהעמקת המחקר של תודעת העימות, הן במישור האמפירי והן במישור הנורמטיבי.

## בחזרה לדייוויס: סרטוט מחדש של גבולות נורמטיביים בין סירוב לציית

אחרי חמישה ימי מאסר שבה קים דייוויס ללשכתה, עומדת בסירובה לחתום על תעודות נישואים של בני זוג מאותו מין. אבל דברים השתנו בהיעדרה. ראשית, סגניה מילאו את מקומה. "אני לא ממש רוצה לעשות את זה, אבל אני אציית לחוק" אמרה אחת הסגניות.



"אני בת של מטיף, וזה הדבר הכי קשה שעשיתי בחיים".<sup>76</sup> בתחילת הפרשה הצטרפו סגניה של דייוויס אליה בהפרת החוק, אבל בעת מאסרה הם החלו להנפיק רישיונות נישואים (כולם פרט לסגן אחד – בנה של דייוויס).<sup>77</sup>

שינוי שני נקשר בצורתו של רישיון הנישואים שהונפק בלשכתה של דייוויס. כעת, במקום שיישא את שמה של דייוויס ותוארה, נכתב בו "לפי צו בית משפט פדרלי". דייוויס אמרה לתקשורת על שופט בית המשפט המחוזי דייוויד באנינג שהוא "רמז בשבוע שעבר שיסכים לקבל רישיון נישואים בנוסח שונה, אף על פי שלא היה משוכנע בתוקפו". "גם לי יש ספק גדול בשאלה אם רישיונות שיופקו בתנאים אלו יהיו תקפים".<sup>78</sup> אלא שצו בית המשפט לא גילה כל פקפוק. הוא קבע כי הסגנים הסכימו – בשבועה – להנפיק את הרישיונות ושהעותרים לא הטילו ספק בתוקפם של הרישיונות החדשים, והורה לדייוויס שלא להפריע למאמציהם, ישירות או בעקיפין.<sup>79</sup> מאוחר יותר הבהירה דייוויס שאינה חולקת על תוקף הרישיונות ובכך הסירה את המכשול האחרון מפני סיום העימות.

דייוויס היא מקרה מבחן מעניין, מאחר שהיא שונה במובנים אחדים מרבים מהמקרים שנדונו במאמר זה. ראשית, בניגוד למרבית המחנכים הדתיים שהתראינו למחקר הנוכחי – דייוויס היא סרבנית נחושה שלא רק התנגדה לחוק אלא גם נקטה עמדה פומבית עקיבה של סירוב ציות ואף ישבה בגין עמדה זו בכלא. שנית, דייוויס אינה אשת חינוך או מנהיגה דתית, ובמקרה שלה העימות לא היה קשור באחריות דתית רשמית. שלישית, מבחינה דתית, תרבותית וגאוגרפית סיפורה של דייוויס התרחש הרחק מההקשר התרבותי והמשפטי של ישראל. בכל זאת, ואולי דווקא משום כך, הפשרה שהושגה בפרשת דייוויס מסייעת להמחיש ולהדגים את מאפייני המפתח של המודל שפותח במאמר. על כן, בחלק אחרון זה איישם את המודל על הפרשה ואראה כיצד אפילו מקרה המערב התנגדות דתית נוקשה ומפורשת מקפל רבדים של תודעת עימות שאינה מתמצה אך ורק בסירוב לחוק. יתר על כן, בחינת פרטי הפרשה לפי המודל תגלה כי אבני הבניין של הפתרון שהושג בפרשה הן הגדרה מחדש, הסגה וריסון. הניתוח של מקרה דייוויס באמצעות המודל מאיר אפוא את הפרשה באור חדש, מקיף ועמוק יותר, ומספק תובנות רוחב באשר לרלוונטיות הרחבה של שלוש השיטות למיתון העימות בין דת למשפט.

רכיב ראשון של הפרשה שהושגה הוא מאמצי ההגדרה מחדש שהשקיעה דייוויס לאחר שחרורה מהכלא. לא היו אלה מאמצים קוגניטיביים או רטוריים בלבד – היו להם

76 Blinder & Lewin (לעיל הערה 1).

77 שם.

78 Mariano Castillo & Kevin Conlon, "Kim Davis Stands Ground, but Same-Sex Couple Get Marriage License," *CNN*, September 14, 2015

79 *Miller v. Davis*, 0:15-cv-00044-DLB, doc. 89 (ED Ky, September 8, 2015)

השלכות מעשיות לחלוטין. דייוויס שינתה את הנוסח של רישיון הנישואים בשתי דרכים משמעותיות. ראשית, היא הסירה ממנו את חתימתה, ובכך הצליחה לכאורה להימנע מלתת יד לכינונם של נישואים חד־מיניים. אולם דייוויס לא הסתפקה בכך. היא הגדירה מחדש את עצם הפעולה של מתן רישיון לנישואים חד־מיניים, בכותבה כי הרישיון מונפק לפי צו בית משפט (במקום לפי סמכותה החוקית כפקידת ציבור). העברת האחריות לבית המשפט אפשרה לה לדבוק בעמדתה שהתנהלותה הייתה חוקית, "מוגנת לפי התיקון הראשון [לחוקת ארצות הברית], חוקת קנטקי וחוק חופש הדת של קנטקי". על כן, בדומה למחנכים הדתיים במחקרי שהביעו התנגדות למשפט וביקשו להגדיר את העימות מחדש כנובע מבתי המשפט ולא מהמשפט עצמו, דייוויס השתמשה בבית המשפט כמנגנון הרחקה שאפשר לה להאשים בעימות ישות אחרת שאיננה החוק. ואולם, גם דייוויס, כמו המתנגדים בישראל, למרות התנגדותה, ביקשה להימנע מסימונה כפורעת חוק והדגישה שהשופט "היה מוכן לקבל" את הפתרון שלה. כך אפשר להבין גם את טענתה שהרישיונות ששונו עלולים להיות חסרי תוקף. טענה זו העמידה אותה במקום דומה למקומם של אותם מחנכים בישראל שהבחינו בין "המשפט האמיתי" לבין יישומו השגוי בידי בית המשפט.

דרך החשיבה של דייוויס ממחישה את עוצמתן של שיטות הגדרה מחדש בקידום פתרונות מעשיים לעימות. הגדרה מחדש של העימות – במה מדובר, על מה הוויכוח – לא רק אפשרה לדייוויס להשקיט את העימות בתודעתה (באמצעות הסיפור שיכלה לספר לעצמה) אלא גם אפשרה את סיום העימות בפועל באמצעות מתן כלים לניסוח הרישיון באופן שיעלה בקנה אחד עם מצפונה ועם מגבלות החוק.

רכיב שני ומכריע בפשרה של דייוויס קשור בהסגה, וגם הוא הושג במתווה דומה מאוד לזה שנגקט על ידי אנשי החינוך הדתיים במחקר. דייוויס הואשמה בביזיון בית המשפט משום שסירבה להנפיק רישיונות נישואים, אם בעצמה ואם על ידי הסגנים שלה. במילים אחרות, קודם למאסרה דייוויס אכפה את אמונותיה גם על סגניה לתפקיד. לעומת זאת, אחרי שחרורה דייוויס הסכימה שלא למנוע מן הסגנים להנפיק רישיונות לזוגות חד־מיניים. הסלמת העימות, שבאה לידי ביטוי במאסרה, עודדה אותה לאמץ הסגה מבוססת־תפקיד: "כפו עליי למצוא פתרון שיישב בין צו המצפון שלי לצו של השופט באינג", אמרה לעיתונאים מחוץ לבית המשפט. "אני אוהבת את הסגנים שלי ושונאת לחשוב שהם נלכדו כאן באמצע. אם מישהו מהם מרגיש שהוא חייב להנפיק רישיון בלתי מוסמך כדי שלא יושלך לכלא, אני מבינה את הבחירה הקשה שעומדת בפניהם ולא אנקוט נגדם אמצעים כלשהם".

במעשה זה סרטטה דייוויס מחדש את גבולות התחולה של החובה הדתית שהאמינה בה – להימנע ממתן תוקף לנישואים חד־מיניים – כך שלא יקיפו את סגניה. למעשה דייוויס פטרה את הסגנים מן הדרישה לציית לאמונותיה, ובכך סללה את הדרך לפתרון העימות. הסגת הנורמות הדתיות מהסגנים אנלוגית למנגנון ההסגה המופעל על תלמידים. דייוויס ראתה את עצמה כסוכנת של נורמטיביות דתית, בדומה לאיש חינוך

דתי, אך הייתה מוכנה לצמצם את ההתנגשות בין אמונתה לבין החוק באמצעות הסגת הנורמטיביות הדתית ממיי שנתפסו ככפופים לה. חשוב לציין שלא דייוויס עצמה יזמה את הפשרה. היה זה, כך נראה, רעיון של בית המשפט, ואולי של הסגנים. נתון זה מלמד כי הסגה אינה חייבת לעלות מהסרבן הדתי וכי גורמים משפטיים יכולים ליזום אותה במידה לא מבוטלת של הצלחה. יתר על כן, נראה שבמצבים מסוימים הנכונות להשלים עם הסגת הנורמות הדתיות יכולה להיווצר רק בקשר לאכיפה בעין של החוק או אחריה. הרי דייוויס נאותה רק לאחר כליאתה להשלים עם האפשרות שסגניה יספקו רישיונות נישואים לזוגות חד-מיניים. עם זאת, גם במצב זה, שדייוויס כבר קיבלה על עצמה באופן פומבי ומפורש התחייבות לסרב לחוק, סרטוט גבולות הנורמטיביות הדתיות מחדש אפשר לה למצוא מוצא מהעימות. הגדרת העימות מחדש והיכולת לעמוד על קרקע דתית "ריבונית" צרה יותר סיימו את העימות לא רק עבור דייוויס, אלא גם באופן שהשביע את רצונם של הזוגות הגאים, בית המשפט ורשויות המדינה (על אף הצהרותיה של דייוויס לזמן מה).<sup>80</sup>

דרך החשיבה והפעולה של דייוויס ממחישה את האפשרויות המגוונות הטמונות בתיחום העימות באמצעות הסגת הנורמות הדתיות מקטגוריות מסוימות של בעלי תפקידים ומרחבים (ציבורי מול פרטי) ומעוררת שאלות מרתקות למחקר עתידי. למשל, באילו מצבים הסגה תאומץ באופן עצמאי ורצוני ובאילו תאומץ רק לאחר כפייה ודחיקת הסרבן לפינה? האם יש שוני בתוצאות בין הסגה בכפייה ובין הסגה מרצון? האם יש שוני בתוצאות לטווח ארוך של הסגה בכפייה והסגה מרצון?

הרכיב השלישי של פשרת דייוויס, הנוכח בה באופן מרומז יותר, הוא ריסון. דייוויס חתרה לריסון מצד רשויות החוק, כאשר עתרה שוב ושוב להתחשבות באמונתה – תחילה לבית המשפט ואחר כך לבית המחוקקים של קנטקי. כשהגיעו הדברים לכדי ביזיון בית המשפט אפשר החוק הפדרלי לבית המשפט להטיל על דייוויס קנס, מאסר, או שניהם גם יחד (18 USC 401). העותרים ביקשו לקנוס את דייוויס ולא לאסור אותה; אבל השופט סבר כי אין להחליף את המאסר בקנס. אחד החששות המפורשים שציין השופט בהקשר זה היה שקנסות לא יביאו לציות מאחר שאחרים יגייסו כספים לתשלום הקנס בשמה של דייוויס. חששות אלו מתקשרים לדיון במאמר בחלק שעסק בריסון ומתכתבים עם חלק מאמירות המחנכים לגבי השפעתן של סנקציות כלכליות בטווח הקצר. סוגיה זו מעוררת שאלה מעניינת: אילו בחרו בתי המשפט לרסן את כוחם הכופה

Michael Muskal, "Kentucky Clerk Kim Davis Allows Office to Issue 80 'Unauthorized' Marriage License," *The Los Angeles Times*, September 14, 2015

על ידי הטלת סנקציות כספיות במקום כפיית ציות, האם היה הדבר פותר את העימות או מעצים אותו?

לפחות במה שנוגע להחלפת הביצוע בעין בסנקציות כלכליות, יש סיבות טובות לחשוד שריסון לא היה פותר את הקונפליקט. מחקרים אמפיריים בהקשרים שונים מצאו ראיות לכך שסנקציות כלכליות מביאות לא פעם לתוצאה הפוכה: הן שוחקות את מעמדן של הנורמות באמצעות הפיכתן ל"עסקאות" מן השורה.<sup>81</sup> במחקר ניסויי שבחן את ההשלכות של ביצוע בעין בהשוואה לפיצוי כספי במדגם רחב ממדים של אוכלוסייה דתית בארצות הברית מצאתי כי סרבנים דתיים אינם שווים נפש כלפי המרה זו. אומנם, הם רואים את שני סוגי התוצאות המשפטיות כלגיטימיים, אולם נטייתם להפר את החוק בשנית במקרים דומים עולה באופן משמעותי ומובהק כאשר הם לומדים שתוצאת החלטתם היא פיצוי כספי לעומת ביצוע בעין, אפילו כאשר מדובר בסכומי כסף גבוהים מאוד.<sup>82</sup> דפוס זה מעלה את החשש שריסון כוחו הכופה של המשפט עשוי להביא להעצמת העימות והתרחבותו בטווח הארוך. חשש זה עולה באופן ישיר מנטייתם של הסרבנים הדתיים לראות בתשלום כמעין מחיר להפרה, להבדיל מאיסור נורמטיבי ("זה לא עונש, זו תוצאה"). במקרים אלו אי-ציית עלול ליהפך למטבע עובר לסוחר, וההשפעה השלילית של הריסון השיפוטי תעלה על יתרונותיו.

ואולם, קנסות כספיים אינם הדרך היחידה לרסן את כוחו הכופה של המשפט. אומנם השופט באנינג אסר את דייוויס עד שתסכים לציית לחוק, אבל גם שחרר אותה אחרי חמישה ימים, מבלי שניסה שוב לכפות עליה ציות. בית המשפט הטיל את נטל הציות על אחרים – הסגנים של דייוויס – ובכך פטר אותה, הלכה למעשה, מן הצורך להנפיק את רישיונות הנישואים בעצמה. צורה מאוחרת זו של ריסון כלפי דייוויס מעלה שורה של שאלות מעניינות בדבר היחס שבין היעדר ריסון לכתחילה ובין תוצאותיו של ריסון בדיעבד. מי מהשניים הוביל לשיכוך העימות – הריסון או היעדרו? מאחר שנראה כי דייוויס סירבה לקבל פתרון לפני מאסרה אבל יישמה פתרון כלשהו אחריו, דומה כי דווקא היעדר הריסון מילא תפקיד מכריע בתוצאה. למעשה, פעולות ההגדרה מחדש וההסגה

Uri Gneezy & Aldo Rustichini, "A Fine Is a Price", *Journal of Legal Studies* 81 29 (2000), p. 1; Uri Gneezy, Stephan Meier, & Pedro Rey-Biel, "When and Why Incentives (Don't) Work to Modify Behavior", *The Journal of Economic Perspectives* 25 (2011), p. 191; Samuel Bowles & Sandra Polania-Reyes, "Economic Incentives and Social Preferences: Substitutes or Complements?" *Journal of Economic Literature* 50 (2012), p. 368

Netta Barak-Corren, "Does Antidiscrimination Law Influence Religious 82 Behavior? An Empirical Examination," *Hastings Law Journal* 67 (2016), p. 957

של דייוויס באו בעקבות כפייה, והדבר מעלה שאלות עמוקות בעניין תפקידה של כפייה (ואולי ענישה) – ולו קצרה וזמנית – בקידום פשרה (המקרה של דייוויס מזכיר במובן זה את פרשת עמנואל, שבה הושגה פשרה רק אחרי שההורים שסירבו לשלוח את בנותיהן ללמוד עם תלמידות ספרדיות נאסרו בשל ביזיון בית המשפט). לעיתים קרובות כפייה מעוררת ביקורת עזה. המקרה של דייוויס מסב את תשומת הלב לדינמיקה שבין היעדר ריסון ובין ריסון בשלבים שונים של העימות, ולמרחב שדינמיקה זו מצמיחה מתוכה. בפרשת דייוויס בית המשפט ניאות בסופו של דבר להעניק לה את האפשרות של אי־ציות במרחב מצומצם, ונראה כי ריסון זה מילא תפקיד חשוב בפשרה הסופית, בצד התפקיד שמילא האי־ריסון הראשוני.

ניתוח הפשרה שהושגה בעימות של דייוויס מראה כי אבני הבניין של הפתרון היו הגדרה מחדש, הסגה וריסון, וכי מושגים אלו דינמיים, גמישים ורחבים מכפי שאפשר לשער במבט ראשון. רכיבים אלו אפשרו לדייוויס לסרטט מחדש את גבולות התחולה של מחויבויותיה המשפטיות והדתיות ואפשרו לה, בעיני רוחה, למלא בסופו של דבר את שתי המחויבויות בגרסאות מצומצמות יותר. הגדרה מחדש, הסגה וריסון אפשרו את פתרון העימות על אף השלב המתקדם והאינטנסיבי שהיה מצוי בו, שכלל סרבנות פומבית ומאסר. מקרה זה ממחיש אפוא את כוחו המעשי של סרטוט מחדש של גבולות נורמטיביים בשלבים שונים בחיי העימות – החל בשלב הפנימי והראשוני, שבו סרטוט זה מאפשר למקבל ההחלטות להימנע מכניסה לעימות, וכלה בשלב המתקדם, של עימות "חי", שבו סרטוט מחדש מספק למקבל ההחלטות גשר לצאת מהעימות.

הגדרה מחדש, הסגה וריסון מילאו תפקיד ניכר הן בהתנהלותה של דייוויס, הן בהשגתה של פשרה בין המשפט לדת ברמה מוסדית וכללית. גם בית המשפט נשען, גם אם לא במפורש, על יסודות אלו בגיבוש פתרון יציב לזוגות שנפגעו מסרבנותה של דייוויס ולסגניה, שחויבו לפעול לפי מחויבויות דתיות שלא חלקו באותה עוצמה. ניתוח הדינמיקה בין בית המשפט, דייוויס וסגניה מרחיב את נקודת המבט הפנימית של המחנכים הדתיים על הגדרה מחדש, הסגה וריסון. הוא מראה כי כלים אלו אינם מוגבלים בשימוש למקבל ההחלטות הדתי בלבד, כשם שמלאכת התיחום והסרטוט מחדש של תחולת המשפט או הדת אינה מצויה רק בצד הדתי בעימות. מתברר שכלים אלו צומחים באופן עצמאי בשטח, נרקמים לפרקטיקות מוסדיות כלליות, ואף מוחלים מלמעלה למטה, בדיאלוג ואף מסתבר ככפייה. בכל האופנים הללו יש ביכולתם למתן את העימות בין משפט לדת. המאפיין הבולט של פשרת דייוויס (ככל פשרה אמיתית) הוא שהתביעות של שני הצדדים לא נענו במלואן. דייוויס הורשתה להישאר בתפקידה מבלי לאשר נישואים חד־מיניים, אבל לא הצליחה לכפות את אמונותיה כמדיניות ציבורית של המשרד שעמדה בראשו. מנגד, לזוגות הגאים הותר להינשא במחוז רואן, אבל הם לא קיבלו רישיון זהה בנוסחו לרישיון של זוגות הטרוסקסואלים. בצד הבדלים אלו, האינטרסים המהותיים ביותר של כל הצדדים נשמרו, ואיזון הושג. פשרת דייוויס – כמו רבות אחרות שנדונו במאמר

זה בהקשר של קבלת הומוסקסואלים ואימהות יחידניות, תוכניות ליבה ושלל סוגיות אחרות – מזמינה מחוקקים, בתי משפט ועורכי דין, כמו גם סרבנים דתיים, לחשוב באופן יצירתי על המשאבים העומדים לרשותם לצורך הפחתת עוצמתו של העימות בין משפט לדת ולהעריך את המשמעויות הנורמטיביות של הגדרה מחדש, הסגה וריסון בקידום פשרות בעימות שכיח ועוצמתי זה.

# עקירה חן המשנה

## מורכבות ההלכה והשינויים בה בעיני חכמי התלמוד הירושלמי

חנן מזא"ה

### פתח דבר

ההלכה היהודית בכל היבטיה היא שחקן מרכזי במערכת המתחים הסבוכה במדינת ישראל בין הדת למדינה, בין המסורת לליברליזם ובין היהודי לדמוקרטי. מצב זה מאתגר את ההלכה לא פחות משהוא מאתגר את הכוחות העומדים מולה. במציאות הישראלית פוסק ההלכה והמערכת ההלכתית הכוללת צריכים להתמודד עם התפתחויות ריאליות וערכיות ייחודיות ועם מצב שבו רוב הציבור אינו שותף לתפיסת עולמם וליסודות המייצבים אותה. אריאל רוזן-צבי עסק הרבה במתח זה בנוגע לדיני משפחה בישראל וניסח אותו כך:

במצב זה נוצרת התנגשות היוצרת פערים בין הדין למציאות; בין הנורמות הדתיות הנוהגות לבין השקפת העולם העומדת מאחריהן; בין התפיסה של בית־הדין [...] לבין אורחות החיים של רוב הציבור, נורמות ההתנהגות המקובלות עליו והשקפת העולם המלווה אותו.<sup>1</sup>

---

1 אריאל רוזן-צבי, "בתי הדין הרבניים, ההלכה והציבור: גשר צר מאד", משפט וממשל 3 (1995), עמ' 178.

רוזן-צבי היטיב לתאר במחקריו כיצד הציבור הדתי בישראל בכלל והממסד הרבני בפרט נוטים למגננה, להתכנסות בהלך רוח של "שמירת חומות" והקפאה של מנגנוני הגמישות ההלכתית, הקיימים במערכת מימים ימימה. תפיסה דוגמטית זו של ההלכה היהודית, המעצימה ממילא את העימות עם תפיסת העולם, סולם הערכים ומערכת הנורמות הליברליים החילוניים, היא בלא ספק הדומיננטית בשיח הציבורי בישראל וכל המשתתפים בו מאמצים אותה. מבחינה זו דומה שאף ששורה ארוכה של מחקרים, מהם בידי גדולים וידועים, סרטטו זה מכבר תמונה כזאת, עוד יש צורך בהמשך התיאור והחשיפה של מנגנוני השינוי והמורכבות בקורפוס ההלכתי, שיוצרו בכל הדורות עמדו מול אתגרים ומתחים חברתיים, גם אם לא במסגרת מדינה ריבונית. במאמר זה אבקש להציג התמודדויות של חכמים עם אילוצי מציאות ומורכבות חברתית בתקופת חז"ל, ורפלקציה רבנית יוצאת דופן ביחס להן, כפי שהללו משתקפים בסוגיות התלמוד הירושלמי במסכת שביעית. אבקש להראות שהעקרונות המתגלים בסוגיות אלו יכולים ללמד על האופן שבו חכמים תופסים את המערכת ההלכתית גם מחוץ לתחום זה ולעורר השראה אצל פוסקים ופרשנים גם בימינו.

## א. טיבן של הלכות שביעית כזירה הלכתית וחברתית

חלק בלתי מבוטל מהלכות סדר זרעים, שעניינו הסדרה של החובות ההלכתיות בתחום החקלאות כבד המשקל בארץ ישראל, קשור בהגדרה של הקולקטיב וגבולותיו. בולט במיוחד בעניין זה תחום הלכות שביעית, העמוס כבר מראשיתו מורכבות ומתחים חברתיים, וכמה מהם יעמדו ברקע הסוגיות שיידונו להלן. ראשית, הלכות שביעית מכילות התייחסויות רבות ליהודים אדוקים פחות, הזוכים למגוון כינויים, והמערכת ההלכתית מבקשת להבנות את היחס אליהם בשנת השמיטה.<sup>2</sup> למשל, ר' מאיר קובע שמותר להוציא בשנת שמיטה

2 ראו מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשבתא – כי תשא, א (מהדורת הורוביץ-רבין), עמ' 343, המונה את "השמיטין והיובלות" עם גופי ההלכות "שלא נתנו ישראל נפשן עליהן", ולפיכך "לא נתקיימו בידן". וראו Adiel Schremer, "The Religious Orientation of non-Rabbis in Second-Century Palestine: A Rabbinic Perspective," in: Zeev Weiss, Oded Irshai, Jodi Magness, & Seth Schwartz (eds.), *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2010, p. 334. מלבד הלכות שביעית בולטים שני תחומי הלכה אחרים – דמאי וטהרות – שהמערכת ההלכתית מתמודדת בהם מיסודה עם קיומן של קבוצות מגוונות ושונות זו מזו באוכלוסייה היהודית. לתמונה כללית של תחומים אלו ראו רות אלסטר, **הבטים דתיים וחברתיים של הלכות דמאי בספרות חז"ל**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע; יאיר פורסטנברג,



זבל אשר יכול לשמש לזיבול אסור של שדות רק "משיפסקו עוברי עבירה"<sup>3</sup>. בהקשר אחר המשנה דנה אם מותר להשאיל ליהודי או למכור לו כלים למרות החשש שישתמש בהם בשביעית, כגון בפרק ה משנה ט: "משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחיים ותנור. אבל לא תבור ולא תטחן עימה". הדבר אמור לא רק בעניין סיוע ממשי אלא אף ביחס לביטוי סולידריות בסיסית, המתבטאת בשאלה אם מותר לשאול בשלום יהודי העובד את שדהו בשביעית או לעודדו.<sup>4</sup>

מכיוון אחר הדיונים בתחום השביעית מצביעים על מתח מתמיד בין הממסד הרבני לציבור הרחב בדמות תקנות ושינויים בהלכה והפולמוסים סביב שינויים אלו.<sup>5</sup> בירושלמי מוסבר היתר להשתמש בשדה שנזרע שלא כדין משום "שלא גזרו אלא על הגדר שהוא יכול לעמוד בו", כלומר מתוך התחשבות הלכתית ביכולת העמידה של הציבור.<sup>6</sup> בסיפור

טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים: מאגנס, תשע"ו.

3 משנה, שביעית ג, א. כפי שמוסבר בסוגיית הירושלמי על משנה זו, החשש בה הוא מפני מראית עין של עבודה חקלאית. וראו גם משנה, שביעית ד, א, שבה מתואר שינוי הלכתי ממשי בשל ריבוי "עוברי עבירה". יש לציין שבכמה מנוסחי המשנה הללו נקראים "עובדי עבודה", אך יש להעדיף את הנוסח ב'ר'. ראו משנת ארץ-ישראל, סדר זרעים ה: מסכת שביעית (מהדורת ספראי, תל אביב תשס"ח), עמ' 82; משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי היד של המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים (מהדורת ניסן זק"ש, ב, ירושלים תשל"ה), עמ' כא; וכן Schremer (לעיל הערה 2), עמ' 334 הערה 61.

4 משנה, שביעית ג, ג (וגם שם, ה, ט), וכן בסוגיית הירושלמי על משנה זו. ראו ספראי, משנת שביעית (לעיל הערה 3), עמ' 124-126.

5 הסוגיה ההלכתית הידועה ביותר בתחום זה ושדובר בה רבות היא מנגנון "פרוזבול" ושלבי התפתחותו, הקשור בשמיטת כספים. ואולם, כפי שידגש להלן, מתחים אלו משתקפים בכמה היבטים של הלכות שמיטת קרקעות, הנדונה במאמר זה.

6 שביעית ד, ב (28/190). הצדקה דומה למדי נמצאת בתוספתא, שביעית ג, יא: "שלא גזרו אלא עד מקום שהן יכולין לזרוע". שם היא יכולה להתפרש בשני אופנים, כפי שמעיר שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, סדר זרעים, חלק ב, ניו יורק; מכון מאיר לרבניובין ע"י בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשט"ו, עמ' 518. הלכה זו בתוספתא מובאת בצד שתי הלכות מתחומים אחרים שבהם נקבע סייג לגזרה "שלא גזרו אלא עד מקום שיכולין לגזור", "שלא גזרו אלא גדר שיכול לעמוד". עובדה זו מחזקת את הבנת הסיוג גם בתחום השביעית על רקע התחשבות ביכולת העמידה של הציבור. ההלכות הללו נראות כקיבוץ גולמי של וריאציות לכלל המפותח בתלמוד הבבלי ובספרות הרבנית המאוחרת: "אין גוזרים גזירה על הציבור שאין יכול לעמוד בה". ראו מנחם מסינה, "אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 447-453; אלי כהן, "אין גוזרים גזירה על הציבור וכו': מגמות הכלל", משלב לא (תשנ"ז), עמ' 7-16.

קצר בירושלמי מצוטט רבי יהודה הנשיא בעת שהוא מקל בדינו של אדם החשוד על פירות שביעית: "ומה יעביד עליבא ובגין חייו הוא עבד" (תרגום: ומה יעשה המסכן, והרי בעבור חייו הוא עושה).<sup>7</sup> הסיפור משקף אף הוא אמפתיה רבנית לקשייהם של חקלאים פשוטים. כפי שנסקף בכמה מחקרים, שורה של היתרים בהלכות שביעית מיוחסת לשושלת הנשיאות, ובייחוד לדמותו המרכזית של ר' יהודה הנשיא: התרת ירקות מייד במוצאי שביעית, הבאת פירות לייבוש וכבישה ("יבשת וכבשת") מחוץ לארץ והוצאת כמה חבלי ארץ מתחומיה האסורים של ארץ ישראל.<sup>8</sup> היתרים אלו מוסברים בדרך כלל על רקע הכבדת העול הכלכלי של מצוות שביעית, שאינו קל בלאו הכי, עם משבר האימפריה הרומית במאה השלישית והחרפת המיסוי על מעמד החקלאים.<sup>9</sup> דוד גולינקין סיכם את התמונה הכללית כך:

- 7 תענית ג, א (11/719).
- 8 שמואל ספראי, "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני – ב", תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 26–37; זאב ספראי, גבולות ושלטון בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ם, עמ' 157–159; יהודה פליקס, "תחומי איסור ספחים ותקנות רבי לגבי שביעית", בתוך: שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר היוכל לכבוד רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, א, ירושלים וניו יורק: מוסד הרב קוק וישיבה יוניברסיטי, תשמ"ד, עמ' שסט-ת; עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ-ישראל ובבל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 232; אהרן אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו, עמ' 58–90; דוד לוין, "רבי יהודה הנשיא ותחומי ערים בארץ-ישראל: עיון ספרותי-היסטורי", קתדרה 138 (תשע"א), עמ' 7–42; אייל בן-אליהו, בין גבולות: תחומי ארץ-ישראל בתודעה היהודית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ד, עמ' 250–254. במקור אחד בירושלמי (דמאי א, ג [17/118]). מקבילה בתענית ג, א – ראו להלן) מתואר ניסיון של ר' יהודה הנשיא "להתיר את השמיטה" ("מישרי שמיטתא"), אך לא ברור מהו ההיתר המדובר.
- 9 אין בכוונתי להיכנס כאן לייחוס ההיסטורי של היתרים אלו לרבי יהודה הנשיא עצמו (ולדעתי יש טעם לפקפק בו) ולמגמות המיוחסות להם במחקר. אעיר רק שבכל מקום שיש במקורות תיאור של הקשר התקנה הוא מורה על תגובה הלכתית לתופעה חברתית או על צורך ציבורי. למשל, בהיתרי הערים בתוספתא, אהלות יח, טו-יח, מתואר היתר קיסריה במציאות של מצוקת מזון, ובשורה אחרת "שהיו הכל נכנסים לתוכה"; כן היתר אשקלון מותר על פי תקדים של פעילות מסחרית בה; לר' ינאי מיוחס היתר לחרוש בשביעית בתנאים מסוימים, המתואר בירושלמי במפורש: "בראשונה כשהיתה המלכות אונסת" (ירושלמי, שביעית ד, ב [39/189] = סנהדרין ג, ג [35/1281]). ראו יהודה פליקס, "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא (סנ' כו ע"א)", סיני עג (תשל"ג), עמ' 235–249; אהרן עמית, "האסטו" ואגיסטון: על תרומת העיון המשווה בבבלי ובירושלמי ללקסיקוגרפיה התלמודית", לשוננו עב (תש"ע), עמ' 135–136; ספראי, משנת שביעית (לעיל הערה 3), עמ' 116–121.

אחרוני התנאים והאמוראים הקלו מאד באיסור שביעית. הם צמצמו את גבוליה, ביטלו חלק מאיסוריה, סלחו לחשודיה, ורבי אף רצה לבטלה כליל – כנראה משום שראו כמה קיומה מעיק על העם.<sup>10</sup>

איזו אמינות היסטורית יש לייחס לתמונה זו, ובאיזו מידה השפיעו ההלכות או ההיתרים על החקלאים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד? קשה לדעת. היסטוריונים של התקופה חלוקים בהערכת מקומם של חכמים בחברה היהודית הכללית, ובכלל זאת מרכזיותן של הלכות חז"ל כמערכת נורמטיבית.<sup>11</sup> אין בכוונתי להכריע בשאלה כבדת משקל זו במאמר זה, כשם שאין בכוונתי לדייק בדמותו ההיסטורית של ר' יהודה הנשיא ולהעריך את מעמדו של מוסד הנשיאות. מכל מקום, המקורות מציינים בפנינו את התמונה כפי שהיא בעיני חכמים, וזו כשלעצמה חשובה להדגשה. הללו מציגים את המתח בין מערכת הלכות שביעית ובין האוכלוסייה היהודית הסובבת ומייחדים מקום נכבד למנגנוני ההתגמשות מצד הממסד הרבני, ובמרכזו מוסד הנשיאות, בהקלה על קשייה של אוכלוסייה זו.

- 10 דוד גולינקין (עורך), "תשובה בענין שנת השמיטה", תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל, א, ירושלים: התנועה ליהדות מסורתית בישראל, תשמ"ו, עמ' 41. יש להעיר שבציווי המקראי גופו בדבר שנת השמיטה נשקפת מודעות חריגה של המחוקק לעול השנה השביעית, ואף ביטוי של הלך מחשבתו של האדם הפרטי. הדבר אמור הן בנוגע לשמיטת קרקע (ויקרא כה, כ: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו") הן בנוגע לשמיטת כספים (דברים טו, ט: "השֹׁמֵר לֶךָ פֶּן יִהְיֶה דְבַר עִם לְבַבְךָ בְּלִיעַל לְאֹמֵר קִרְבָּה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה"), אף שהמענה הניתן להלך מחשבה זה בשני המקרים שונה למדי.
- 11 ראו למשל ישראל ל' לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד: היבטים היסטוריים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ו, עמ' 9–22; Schremer (לעיל הערה 2); עדיאל שרמר, "עולמם של החכמים בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה: תורה, יוקרה ומעמד ציבורי", בתוך: מנחם כהנא, נעם ורד, מנחם קיסטר ודוד רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ח, עמ' 553–582. וראו גם Shaye J.D. Cohen, "The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century," in: Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992, pp. 169–173; Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, pp. 353–402; Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001, pp. 76–103; Robert Brody, "Rabbinic and non-Rabbinic Jews in the Mishna and Tosefta," in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick, & Christine Hayes (eds.), *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 275–291

יש להדגיש כי בתוך תמונה זו מתוארים במקורות גם התנגדות להיתרי השביעית ומאבקי סמכות בעניינם בתוך הקהילה הרבנית עצמה. חכמים, בהם פנחס בן יאיר ור' ישמעאל בר' יוסי, מתנגדים במפורש להיתרים נקודתיים של ר' יהודה הנשיא, ומן המקורות מתגלה עמדה רבנית שהתנגדה להקלות אלו על הציבור לנוכח הנסיבות.<sup>12</sup> אחד המתחים נקשר במקורות לשאלת התוקף של השביעית בימים שלאחר חורבן הבית, ובאופן רחב יותר בסמכותם של חכמים לשנות מן ההלכה הנוהגת. בירושלמי מתואר דיאלוג של רבי יהודה הנשיא עם מתנגדים לאחד ההיתרים:

ר' התיר ליקח ירק במוצאי שביעית, והיו הכל מליזין עליו. אמ' להן: בואו ונדיין, כת' "וכתת נחש הנחושת", וכי לא עמד צדיק ממשה ועד חזקיהו להעבירו? אלא אותה עטרה הניח לו הקב"ה להתעטר בה – ואנן העטרה הזאת הניח הקב"ה לנו להתעטר בה.<sup>13</sup>

במקור זה ר' יהודה הנשיא משווה את איסור לקיחת הירק לנחש הנחושת, שעליו מסופר בתיאור פועליו של חזקיהו במקרא (מלכים ב יח, ד): "וכתת נחש הנחושת אשר עשה מִשָּׁה, כִּי עַד הַיָּמִים הַהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְרִים לוֹ". אף שהיה מקום לסלקו עוד מימי משה רבנו והתיר הקב"ה את הזכות לסילוק המפגע הדתי לידי של חזקיהו, וטוב שלא נמנע חזקיהו מלסלקו בשל התבטלותו כלפי הדורות הקודמים. לפי האנלוגיה, המפגע הדתי בימיו של ר' יהודה הנשיא הוא האיסור על לקיחת הירק,<sup>14</sup> ומתוך תשובתו אפשר להסיק מהו הלעז שהגיב לו: באיזו סמכות העז להתיר את מה שלא התירו צדיקים שעמדו לפניו.<sup>15</sup>

12 תוספתא, אהלות יח, יח; ירושלמי, דמאי א, ג. וראו מאיר, רבי יהודה הנשיא (לעיל הערה 8), עמ' 145–149. בסוגיה חשובה בירושלמי, תענית ג, א (ראו לעיל הערה 8), מועמדות גישותיהם המנוגדות במפורש על יסוד מידת ההתחשבות הראויה של החכמים בציבור החשודים על השביעית.

13 ירושלמי, דמאי ב, א (38/121). המשפט האחרון נשמט בכ"י לידן מחמת הדומות והושלם ביד המגיהים בבית הדפוס בוונציה, כנראה על בסיס הנוסח המלא יותר בכ"י וטיקן 133. ראו גם לזין, יהודה הנשיא (לעיל הערה 8), עמ' 18–19 הערה 38.

14 על האפשרויות להבנת התקנה ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 542. בן-אליהו (לעיל הערה 8), עמ' 250 הערה 48) מעיר על המקבילה בבבלי, חולין ו ע"ב, שבה נקשרה התנצחות זו להיתר בית שאן, ולא להיתר הירק. מכל מקום, בסיפור בירושלמי אין סיבה לפקפק בכך שמדובר באותו היתר במשנת שביעית ו, ד.

15 התנגדות דומה אפשר למצוא להיתר אשקלון בידי ר' יהודה הנשיא מן המעשרות ומטומאת ארץ העמים. ראו תוספתא, אהלות יח, יח, לעומת גרסת ירושלמי, שביעית ו, א (4/198); שאול ליברמן, תוספתא ראשונים: פירוש מייסד על כתבי יד התוספתא וספרי ראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים ישנים, ג, ירושלים: במברגר את וואהרמן, תרצ"ט, עמ' 160–161. וראו גם בן-אליהו (לעיל הערה 8), עמ' 251 הערה 54; ספרא, מצוות שביעית (לעיל הערה 8), עמ' 26–28.

מכיוון אחר, בכמה מקורות אמוראיים הקלות בהלכות שביעית נקשרות עם העמדה שהתוקף של חיובי שביעית בימים שלאחר החורבן הוא רק "דרבנן". עמדה זו מיוחסת אף היא לרבי יהודה הנשיא.<sup>16</sup>

כל המקורות הנזכרים כאן מדגימים את המורכבות של תחום השביעית ואת מערכת המתחים הפנימיים המתקזים אליו בחברה הרבנית וביחסה אל החברה הסובבת. קולות שונים נשמעים אל מול האתגרים שמציבים המציאות החברתית-כלכלית המשתנה והגיוון בהקפדה ההלכתית באוכלוסייה היהודית בארץ ישראל: באיזו מידה יש לשנות את ההלכה המקובלת, ומתוקף איזו סמכות אפשר לשנות מדורות החכמים שקדמו. בחלקים הבאים אבקש להפנות את המבט אל שתי סוגיות בתלמוד הירושלמי במסכת שביעית – זו הפותחת את המסכת, וזו המסיימת את החלק העוסק בשמיטת הקרקע. שתי הסוגיות שונות מאוד זו מזו בנושא ובסגנון: האחת בנויה ממשא-ומתן הלכתי בנוגע לחרישה ערב שביעית, והשנייה מורכבת מרצף סיפורים קצרים ביחס לפירות שביעית. עם זאת, בשתייהן מתגלה רפלקציה יוצאת דופן של חכמים בעניין המורכבות המתוארת של תחום השביעית, הממסגרת את המסכת התלמודית ומאפשרת העמקה של המבט אל האופן שבו נתפסה המערכת ההלכתית בעיניהם.

## ב. סוגיית החתימה: החוטא הנשכר

### המשנה

את העיון נפתח בניתוח הסוגיה המסיימת, בירושלמי, שביעית ט, ט. מבחינה עניינית סוגיה זו חותמת את חלק התלמוד העוסק בשמיטת קרקעות, שכן הפרק האחרון במסכת – פרק י – עוסק אך ורק בשמיטת כספים.<sup>17</sup> במשנה שהסוגיה מוסבת עליה מובאות שתי הלכות נפרדות:<sup>18</sup>

- (1) מי שהיו לו פירות שביעית שנפלו לו לירושה או שניתנו לו מתנה, ר' אליעזר אומר: ינתנו לאוכליהם. וחכמי או': אין החוטא נישכר, אלא ימכרו לאכליהם ודמיהם יתחלקו לכל אדם.
- (2) האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה.

16 ראו את המקורות שאסף ספראי שם, עמ' 35–36.

17 ישראל רוזנסון, "סיסרא בשביעית – מצוות שביעית: הקרקע והזיכרון", שיח שדה 6 (תש"ע), עמ' 18.

18 הנוסח על פי כ"י קאופמן (בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50), בלא הבדלים משמעותיים בשאר עדי הנוסח. ראו זק"ש, משנת זרעים (לעיל הערה 3), עמ' פח–פט.

חלקה הראשון של המשנה דן בפיתרון הראוי לפירות שביעית – פירות האסורים בשימוש, שהגיעו לרשות אדם במקרה – ומציג מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים.<sup>19</sup> כפי שאפשר לראות, המחלוקת אינה לגבי עצם הטיפול בפירות, שכן לפי שתי הדעות פירות אלו צריכים להימסר "לאוכליהם", כלומר ליהודים שאינם מקפידים על ההלכה ואינם נמנעים מאכילת פירות שביעית.<sup>20</sup> פרט זה כשלעצמו מפתיע למדי מכמה בחינות ביחס למקומם הרגיל של יהודים בלתי הלכתיים בתמונת ההלכה התנאית. ראשית, ההוראה במקרה זה לתת את הפירות האסורים לעתידיים לאכול אותם עומדת בניגוד חריף לאחריות על קבוצות היהודים הבלתי הלכתיים המוטלת בדרך כלל על נמעני ההלכה.<sup>21</sup> באופן מופשט יותר אפשר לומר כי עצם ההתייחסות לנוכחותם של יהודים בלתי הלכתיים במרחב כפתרון לבעיה הלכתית עבור נמעני ההלכה חריגה, שכן בדרך כלל הם מוצגים כבעיה או איום שהמערכת ההלכתית מתמודדת איתם.<sup>22</sup>

המחלוקת במשנה מצטמצמת אפוא לתמורה שיש לבקש עבור הפירות, ובנקודה זו מתגלה הבדל עקרוני בין חכמים ובין ר' אליעזר. לדעת חכמים יש לתת את הפירות לאוכלי שביעית, בלא כל תמורה. פתרון זה מאפשר היפטרות אלגנטית מן המפגע ההלכתי – הפירות האסורים – ומגלה אדישות מוחלטת כלפי אוכלי שביעית. לעומת זאת ר' אליעזר

19 הפרשנים, מן האמוראים בתלמוד, התלבטו בפירוש מהות הפירות המתוארים כאן כ"פירות שביעית". ראו ספראי, משנת שביעית (לעיל הערה 3), עמ' 317–318; יהודה פליקס, תלמוד ירושלמי מסכת שביעית, ב, ירושלים: צור-אות, תשמ"ו, עמ' 280. יש לציין שאף במשנה הקודמת נדונו "פירות שביעית" בעת שמגיעה שעת הביעור שלהם והדרכים להיפטר מהם. סביר אפוא להבין משנה זו כהמשך לדיון שם, ולפיכך את הדיון בפירות שביעית לאחר זמן ביעורם. זאת בדומה להקשר במשנה, פסחים ד, ב. מכל מקום, מן הדיון ברור שמדובר בפירות שאסורים באכילה בעת שהגיעו לרשות נמען ההלכה, ונראה שהפתרון החריג המוצע בו הוא שהביא את ר' יוחנן לפירוש הדחוק בסוגיית הירושלמי (ראו ספראי, משנת שביעית [לעיל הערה 3]).

20 בשתי הלכות בספרות התנאית יש התייחסות לקטגוריה "אוכלי שביעית", שתיהן בתוספתא דמאי (ג, יז; ד, כט) בהקשר של גבולות חברתיים. פליקס, כשיטתו בכמה מקומות, מבקש לקשור מונח זה עם איסור ספיחים ונדחק בפירוש משנה זו. ראו יהודה פליקס, "מהותו וגולגוליו של איסור ספיחים בשביעית", סיני ד (תשמ"ב), עמ' קנח–קסב.

21 עיקרון זה הוא רכיב בעצם הגדרתם של מעגלי ההקפדה בתחום הטהרות והמעשרות (ראו משנה, דמאי ב, ג–ב) והנחת יסוד הכרחית להבנת הלכות רבות בתחומים אלו. ראו למשל משנה, דמאי ג, ב–ג; מעשרות ה, ג; תוספתא, שביעית ד, ה; ו, כ.

22 מקרה יוצא דופן אחר אפשר למצוא בברייתא בירושלמי, תרומות ה, א (17/235); בניגוד לתוספתא, תרומות ו, ג (וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 6], עמ' 379–380). במקרה אחר בירושלמי, דמאי ג, א (50/125), אמוראים מבקשים למצוא בכוון חשוד על השביעית מוצא לחלה הניתנת מתבואת שביעית. ואולם, אין בשני מקרים אלו בתלמוד הירושלמי לערער על חריגות המקרה הנדון כאן במשנה.

מוטרד מן העובדה "שיצא חוטא נשכר", כלומר מתמריץ כלכלי לאי־שמירת הלכה.<sup>23</sup> עיקרון הלכתי זה נדיר בספרות התנאית, ולפיכך קשה לאפיינו במובהק, אך נראה בהחלט שהוא מבטא תפיסה מסוימת של אחריות הלכתית כלפי יהודים בקבוצות אחרות. רוצה לומר: אף שגם ר' אליעזר מורה לתת לאוכלי שביעית את הפירות האסורים במקרה זה, הרי הוא לכל הפחות מוטרד מן המסר החינוכי ארוך הטווח הניתן בפתרון זה ומן האופן שבו יהודי אוכל שביעית אולי יושפע מן המדיניות ההלכתית. לפיכך ר' אליעזר סובר שיש לדרוש מאוכלי השביעית תשלום עבור הפירות האסורים – פתרון היוצר בעיית־משנה לבעל הפירות: הלה מקבל כסף "מלוכלך" עבור פירות אסורים, שאסור לו ליהנות ממנו, והוא צריך להיות מחולק "לכל אדם".<sup>24</sup>

חלקה השני של המשנה פונה לכאורה לעניין אחר: "האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה". אומנם הלכה זו מזכירה "עיסת שביעית" – בצק שהוכן מדגנים שגדלו בשביעית – אולם בפשט הדברים אין סיבה להניח שעיסה זו אסורה. כפי שפירש הרמב"ם היטב, עניינה של הלכה זו הוא בסך הכול בקביעה שתבואת שביעית (מותרת, שנאספה מן ההפקר או כדומה) חייבת בהפרשת חלה, ודין הימנעות מהפרשה זו מיתה, ככל תבואה שלא הופרשה ממנה חלה.<sup>25</sup> לפי הבנה זו הלכה זו נראית כהערה צדדית בסיום המסכת, שאינה מתקשרת באופן ענייני או טקסטואלי להלכות שלפניה. ואולם, כפי שאבקש להראות בהמשך הדברים, נוכחותה כאן משפיעה על עיצוב החתימה של הסוגיה בירושלמי.

## סוגיית הירושלמי

הדיון במשנה זו בירושלמי – כדיונים רבים בירושלמי – קצר ורצוף קשיים. הוא פותח במחלוקת אמוראים בהבנת המקרה שמדובר בו בחלק המשנה הראשון ובטיב אותם "פירות שביעית" שיש להיפטר מהם. ואולם, ענייננו יהיה בהמשך, שבו משורשרים חמישה סיפורים חידתיים (ממוספרים להלן 1–5 לפי סדר הופעתם) שהקשר ביניהם אינו ברור. הסיפור הראשון הוא מסורת על פסיקת הלכה של ר' יסא, אמורא בן הדור השלישי:

23 ולא בעיה מוסרית מופשטת, כפי שהיה אפשר להבינה. ראו משנה, חלה ב, ז. עיקרון זה מורחב ומובא בתלמוד הבבלי בהקשרים מגוונים.

24 פתרון זה אף הוא מעורפל והפרשנים התלבטו בו. לדעתי הפירוש הסביר, בהמשך להבנת הדיון לעיל, הוא כמעין ביעור פירות שביעית: חלוקתם במנות קטנות. כדרך שאפשר להבין את המטבע החוזר במשניות פרק ז: "יש להן שביעית ולדמיהן שביעית. יש להן ביעור ולדמיהן ביעור". תיאור של בעיית דמי השביעית נמצא בפירוש הרמב"ם למשנה ט, א.

25 משנה, חלה א, ט. כך מובנת משנה זו במובהק בציטוט שלה בספרי, במדבר קי (מהדורת מנחם כהנא, ד, ירושלים תשע"ה), עמ' 295. וראו את הדרשות הסמוכות בפרשה ופירושי כהנא שם.

1. אמ' ר' ביבי: הורי ר' יסא<sup>26</sup> באילין קונדסיא<sup>27</sup> שילכו מעותיהן לים-המלח. תרגום: אמר ר' ביבי: הורה ר' יסא בקונרסין הללו שילכו מעותיהן לים המלח.

במקרה זה, המובא לפנינו באופן לקוני ונטול הקשר, החכם מכריע מהו האופן שבו יש להיפטר מכסף ("מעותיהן") שניתן עבור פירות אסורים ("אילין קונרסיא"). טיב האיסור איננו מפורש,<sup>28</sup> וההוראה היא להוליך את הכסף לים המלח – איסור הנאה קיצוני, הבא לרוב בהקשר של איסורי עבודה זרה או קדשים,<sup>29</sup> והוא מנוגד לטיפול שהוצע במשנה – "יתחלקו לכל אדם". הסיפור הבא מנוסח אף הוא באופן לקוני, ומביא שאלה ותשובה של אמוראים מאוחרים יותר, בני הדור החמישי:

2. ר' מנא שאל לר' חזקיה: מהו מייבלא<sup>30</sup> בפוניין<sup>31</sup> לאשקלון? אמ' ליה: אסור. תרגום: ר' מנא שאל את ר' חזקיה: האם מותר להוביל כפניות (= תפרחות תמרים) לאשקלון? אמר לו: אסור.

גם הדיון במקרה זה אינו מספק הקשר ופרטים, והוא כנראה נסב סביב איסור הוצאת פירות שביעית מארץ ישראל.<sup>32</sup> כפירושו הסביר של יהודה פליקס, השאלה היא אם מותר להעביר תפרחות תמרים המועברות תדיר ממקום למשנהו לשם האבקה מלאכותית של מטעי תמרים, לנוכח הספק אם הללו נחשבים פירות.<sup>33</sup> האיסור הנדון במקרה זה שונה

26 בכ"י וטיקן 133 "אסא".

27 בכ"י וטיקן 133 "קנרסיה". הון המדובר הוא כנראה קנרס (κύναρως), הוא הארטישוק. ראו תוספתא, שביעית ב, יב; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6). יהודה פליקס, הצומח והחי במשנה, ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ג, עמ' 141.

28 פליקס כדרכו מפרש שהאיסור הוא איסור ספיחין. אכן, בברייתא הקנרס מוזכר בצד הלוחף (ראו לעיל הערה 27) ובירושלמי, שביעית ט, א (31/209), כפירות רב-שנתיים שיש ייחוד בדיניהם. ראו פליקס, ירושלמי, שביעית (לעיל הערה 19), עמ' 229. כפי שפליקס רומז שם, סביר לפרש את ההוראה כאן לנוכח האיסור הייחודי שיש בדיני זון זה, המתיישב עם אזכור סוג הפירות כרכיב מהותי בסיפור, ולא כפרט בלתי רלוונטי לאיסורי שביעית כלליים יותר, כדרך שפירשו מקצת מן הפרשנים.

29 ראו חנן אשל ובעז זיסו, "הערה על הביטוי 'וליכם לים-המלח' המתועד בספרות חז"ל", מחקרי יהודה ושומרון יב (תשס"ג), עמ' 91–96.

30 בכ"י וטיקן 133 "מיכלניה", כנראה בשל שיבוש ב'כ'.

31 בכ"י וטיקן 133 "כפוניין". כנ"ל.

32 משנה, שביעית ו, ה.

33 פליקס, ירושלמי שביעית (לעיל הערה 19), עמ' 285. על שאלת מעמדם של כפניות כפירות ראו משנה, עוקצין ג, ז; ליברמן, תוספת ראשונים (לעיל הערה 15), ד, עמ' 187; ספראי, מצוות



אפוא מן הנדון בסיפור הראשון ומן הנדון במשנה, ואין כאן זכר לדמים הניתנים עבור הפירות. כך נותר החוט המקשר בין הסיפורים רופף למדי – דיון במעמד מינים ייחודיים של פירות באיסורי שביעית מגוונים ושרשורם מן המשנה הנדונה נותר בערפולו. מכל מקום, חשוב לציין שבשני המקרים החכמים פוסקים לאיסור. הסיפור השלישי מפורט ומפותח יותר מקודמיו:

3. ר' חזקיה הוה קאים<sup>34</sup> בשוקא דקיסרין, חמא חד טעיני<sup>35</sup> עלל מן איסורא,<sup>36</sup> הפך אפוי<sup>37</sup> דלא מיחמיניה הני פרק.<sup>38</sup> כל כך למה?<sup>39</sup> כדי שיעשה<sup>40</sup> מקומו הוכיח. שמע ר' יעקב בר

- שביעית (לעיל הערה 8), עמ' 28 הערה 140א. בניגוד לפירוש רש"ס, וכפי שהעיר פליקס, לא נראה שבמקרה זה משתקף ספק באשר למעמדה של אשקלון כעיר מחוץ לתחומי ארץ ישראל בענייני שביעית. וראו שם.
- 34 בכ"י וטיקן 133 "קרים".
- 35 בכ"י וטיקן 133 "טעון".
- 36 בכ"י וטיקן 133 "אסור".
- 37 בכ"י וטיקן 133 "אסור" – נראה שיבוש.
- 38 צירוף זה מסופק למדי. בכ"י לידן, ובעקבותיו בדפוס ונציה של הירושלמי, נכתב "תני פרק", שפירושו השכיח במובן חזרה – "שב ופרק". ראו Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1992, p. 451, ערך פר"ק. בכ"י וטיקן 133 "הנופרק", במילה אחת שקשה למצוא לה פשו. ואולם, גם בכ"י לידן נראה שחלו במילה זו ידיים. במהדורת האקדמיה ללשון העברית נקראת כ' קודמת שנמחקה ותוקנה ל-פ' במילה "פרק", אף שאינה ניכרת בצילומים שבידי מכ"י לידן. לעומת זאת באות ת' בריש המילה "תני" אני מזהה ה' קודמת, שתוקנה ל-ת', שלא זוהתה במהדורת האקדמיה. הנוסח בכ"י לידן קודם התיקון – "הני פרק" – דומה אפוא מאוד לנוסח הנמצא בכ"י וטיקן – "הנופרק", ואין סיבה טכנית להעדיף את התיקון. גם מבחינת מהלך הסיפור אין סיבה לשער פריקה חוזרת. זאב וולף רבינוביץ מציע להגיה "עד דפרק", המתאים היטב למהלך הסיפור (זאב וולף רבינוביץ, *שערי תורת ארץ-ישראל: כולל פירושים, הערות והגהות על הירושלמי*, ירושלים: יצחק רבינוביץ, ת"ש, עמ' 77). וראו הערה אצל גדליה אלון, "שערי תורת ארץ-ישראל (ביקורת)", *תרביץ יב (ת"ש)*, עמ' 95. אלא שפירושו (בהשראת פירוש הרדב"ז) אינו סביר. אולי אפשר להציע ש"הני/ו" הוא שיבוש גרפי של "חני/ו", ואולי יש קשר למילה "חנות" או ל"חנוני", שאותם לא רצה חזקיה לראות פורקים. ואולם, השחזור הסביר ביותר בעיניי, בלא הגהה, הוא שלפנינו הרכבה פונטית של "הן הו פרק" = "הנו פרק" שמשמעה "היכן הוא פורק". החיסרון בהצעה זו היא הכפילות בכינוי הגוף "מיחמיניה [...] הו", ועוד צריך עיון. תודתי ליעקב מאיר שדן עימי בדברים וסייע בליבונם.
- 39 בכ"י וטיקן 133 חסר "למה".
- 40 בכ"י וטיקן 133 "שתעשה". נראה שיש להגיה כאן "שלא יעשה", כפי שמציע בעל "גליון אפרים" בפירושו.

אחא ואמ': אמה<sup>41</sup> דהן ילדת בר.

תרגום: ר' חזקיה היה עומד בשוק של קיסריה, ראה מטען אחד נכנס מן האיסור, הפך פניו שלא יראנו היכן הוא פורק. כל כך למה? שלא יעשה מקומו הוכיח. שמע ר' יעקב בר אחא ואמר: "אימא של זה ילדה בן!".

סיפור זה, שגיבורו כבסיפור הקודם הוא ר' חזקיה, עוסק כנראה גם הוא בהעברת פירות בשנת שביעית מתחומי ארץ ישראל לאחת מערי החוף ההלניסטיות המותרות – במקרה זה לקיסריה.<sup>42</sup> ר' חזקיה מגיב למטען המגיע כנראה מתוך תחומי ארץ ישראל לשוק בקיסריה, בוחר להעלים עיניו במכוון כדי שלא לפגוע בחזקת ההיתר של החנויות בעיר,<sup>43</sup> וזוכה בשל כך לשבח גדול מפי ר' יעקב בר אחא.<sup>44</sup>

את מקומו של הסיפור ברצף הסיפורים אפשר מחד גיסא לקשור לקודמו – בשל דמותו של ר' חזקיה והמוטיב הכללי של העברות תבואה.<sup>45</sup> מאידך גיסא, בולט שמוקדו הענייני של סיפור זה, אף שהוא עוסק בסיטואציה הלכתית אחרת לגמרי, דומה למוקד של המשנה העומדת ביסוד הסוגיה: מדיניות רבנית כלפי עוברי עברה, ויותר מכך, אי-מניעה של הגעת פירות איסור לידם של יהודים אחרים. בתחום זה ר' חזקיה מקל, בדומה למגמתה הכללית של המשנה ובניגוד להחמרה שהציג במקרה הקודם, והקלה זו מועלית על נס. דילמה דומה עומדת גם בהבנת ההקשר של הסיפור הבא ברצף:

41 בכ"י וטיקן 133 חסר. כנראה נשמט בשל הכפילות "אמר אמה".

42 על היתר קיסריה ראו למשל זאב ספראי, "היתר תחום קיסריה מהמצוות התלויות בארץ", סיני צו (תשמ"ה), עמ' רז-רכח; Ephrat Habas, "The Halachic Status of Caesarea as Reflected in the Talmudic Literature," in: Avner Raban & Kenneth G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima*, Leiden: E.J. Brill, 1996, pp. 454–468. וראו גם ההפניות לעיל, הערה 8.

43 כך יש לפרש את הביטוי "יעשה הוכיח", ולא כפי שפירשו מקצת מן הפרשנים כתוכחת אנשי מקומו של ר' חזקיה. הביטוי והדילמה ההלכתית נטועים היטב בתחום ספקות חזקה של מעשרות וטהרות. ראו ירושלמי, תרומות ד, ח (32/233); תרומות ז, ה (39/243); תרומות ז, ז (12/244); שקלים ח, ב (2/632); וכן המסורות על אודות הסירקי – עליה מסופר "שנעשה אותו יום הוכיח לכל הימים" בדמאי ב, א (35/120) ומקבילות.

44 על ביטוי הערכה זה ומופעיו ראו את פירושו הקולע של בעל "עלי תמר" כאן. סיפור תנאי על כניסה של פירות לשוק ופסיקת ר' עקיבא בעניינה נמצא בתוספתא, דמאי ד, יג.

45 זאת אף שבסיפור 2 נראה שההקשר הוא איסור הוצאת פירות שביעית לחוץ לארץ (מן הפנים אל החוץ), ואילו בסיפור 3 ההקשר הוא החשש בקניית פירות בקיסריה שהגיעו מן הארץ (מן החוץ אל הפנים). נוסף על כך, הקשרו של סיפור 2 אינו ברור, וייתכן שהוא מובא רק אגב הבאת סיפור 1, העוסק במכירת פירות אסורים.

4. ר' יהושע בן לוי הוה מפקד לתלמידיה: לא תיזבון לי ירק<sup>46</sup> אלא מן גינתא<sup>47</sup> דסיסרא. קם עמיה זכור לטוב. אמ' ליה: איזיל<sup>48</sup> אמור לרבך: לית הדא גינתא דסיסרא! דיהודיי הוות וקטלה<sup>49</sup> ונסבה מיניה. אין בעיתה מחמרא על נפשך — אשתויי לחברך. תרגום: ר' יהושע בן לוי היה מצווה על תלמידו: "לא תקנו לי ירק אלא מן הגינה של סיסרא". פגש אותו זכור לטוב. אמר לו: "לך אמור לרבך: 'אין זו הגינה של סיסרא! של יהודי הייתה, והרגו ולקחה ממנו. אם רוצה אתה להחמיר על עצמך — השתווה לחברך!'".

סיפור זה זכה לכמה ניתוחים במחקר,<sup>50</sup> ואף אני מתכוון לדון בו במקום אחר. לפי דעתי הרקע לסיפור הוא שינוי ביחס ההלכתי אל בעלות גויים על קרקעות בארץ ישראל בתקופת התלמוד והופעת עמדה הפוסרת ממצוות התלויות בארץ קרקעות בבעלות גויים בתוך גבולות ארץ ישראל.<sup>51</sup> בהקשר זה מסופר על נוהגו המחמיר של ר' יהושע בן לוי, שביקש לקנות ירקות אך ורק בשדה מסוים, שאותו החשיב כשדה שמעולם לא היה בידי יהודים, ומשום כך מותר בשביעית. אליהו הנביא מתגלה לתלמידו, מגלה לו שאף שדה זה השתייך בעבר ליהודי, ונוזף בו על ניסיון ההחמרה המיותר שלו.<sup>52</sup> לפי אליהו ר' יהושע בן לוי היה צריך לקבל את הנוהג הרווח ולקנות ירקות משדות גויים בלא קשר להיסטוריה שלהם.<sup>53</sup>

46 בכ"י וטיקן 133 נוסף כאן "מעטטה". שמא שיבוש של "מגינתא".

47 בכ"י וטיקן 133 "מאן נגחא". ייתכן שיבוש של "מן גינתא".

48 בכ"י וטיקן 133 "אול".

49 בכ"י וטיקן 133 מדולג מכאן עד "שמיטתא" בסיפור הבא.

50 ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 313; הנ"ל, "לכתובת ההלכית מעמק בית שאן", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 55 והערה 7 שם; יעקב חיים חרל"פ, ארץ ישראל במשנתם של תנאים ואמוראים, ירושלים: יד הרב נסים, תשס"ד, עמ' 190–193; ספראי, מצוות שביעית (לעיל הערה 8), עמ' 30–31; פליקס, תחומי איסור ספיחים (לעיל הערה 8), עמ' שפד–שפו; רוזנסון (לעיל הערה 17).

51 דיון ממצה בכך נמצא אצל שמואל ספראי וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל, סדר זרעים, ג: דמאי, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, עמ' 147–157.

52 הביטוי "אשתוי לחברך", שמשמעותו "אל תתרומם מחברך", משמש נזיפה על יוהרה גם בירושלמי, שבת א, ג (13/370), כפי שמעירים ספר ניר וגיליוני הש"ס בפירושיהם על אתר. במקבילה במסכת דמאי (ראו להלן) שובש קלות הביטוי מבחינה גרפית — "אשתרי לחברך", ושיבוש זה גרר פירושים שונים. וראו גם רבינוביץ (לעיל הערה 38), עמ' 602; שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו: פירוש מיוסד על כתבי-יד של הירושלמי וספרי רבותינו הראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים עתיקים, ירושלים: [חמו"ל], תשס"ח, עמ' 33.

53 הסיפור מופיע גם בירושלמי, דמאי ב, א (42/121), וגם שם הקשרו אינו ברור. ספראי מפרש שמעשה זה מתרחש בקיסרין לאחר היתר רבי, ומסופר בהקשר זה — לאור הסיפור הקודם (מצוות שביעית [לעיל הערה 8], עמ' 30–31). בדמאי הוא מופיע לאחר היתרו של רבי בבית שאן. כנגד

הסיפור נושא אופי אגדי מובהק, כפי שהדגיש ישראל רוזנסון, והוא בעל מסר מטה-הלכתי. הוא מעמיד ביקורת בוטה כלפי ר' יהושע בן לוי, אמורא ארץ-ישראלי מרכזי, כמייצג של מעמד החכמים במציאות בימיהם: אל להם לחכמים לנטות אחר חומרות מיותרות בהלכות שביעית, ולא להתיימר לתור אחר רבדים קודמים – עליהם להישיר מבט אל המציאות הכלכלית-חברתית העומדת בפניהם ולהשלים עם השינויים ההלכתיים המתאימים לה. גם במקרה זה לא ברור מהו הקשרו הענייני של הסיפור ברצף הסוגיה, ובסטנדרטים של סוגיה תלמודית לא מצאתי הצדקה מספקת להבאתו.<sup>54</sup> ממילא עולה החשד שהוא מובא במסגרת מגמת הסוגיה לעודד הקלות הלכתיות בתחום השביעית. לפי אפשרות זו, הרצף כולל צמד סיפורים על התנהגות חכמים – האחד במאמץ שלא להחמיר והשני במאמץ להחמיר – אשר זוכים לתגובה מגורם חיצוני: ר' חזקיה המקל זוכה לתשבחות מפי חכם אחר, ואילו ר' יהושע בן לוי המחמיר ננוף בידי אליהו הנביא.<sup>55</sup> שניהם כאחד משתלבים במסר הלכתי לחכמים – להעלים עין היכן שאפשר ו"להשתוות לחבריהם".

הסיפור האחרון ברצף יוצא דופן ומעורר כיווני מחשבה נוספים באשר לעריכתה של הסוגיה:

---

זאת, אפשר להציע שהסיפור מתרחש באשקלון, המוזכרת בסיפור 2 בסוגייתנו, והרקע הוא אי-קבלת היתר של רבי המתואר בתוספתא אהלות – שגם שם יש המתנגדים לו לעניין שביעית. אפשרות זו מתאימה יותר למוצאו הדרומי של ריב"ל, המצוטט בדיונים דרומיים בסוגיה בשביעית ו, א (המוסכת על אותה תוספתא באהלות). ואולם, בסופו של עניין נראה שהצדק עם רוזנסון, הטוען שהיעדר ציון המקום בסיפור הוא חלק מאופיו האגדי הכללי. על משמעותו של ייחוס השדה בסיפור לדמותו של סיסרא ראו רוזנסון (לעיל הערה 17).

54 ראו את ניסיונו המפותל של ספר ניר, המודע היטב לבעיית ההקשר. פליקס (ירושלמי שביעית [לעיל הערה 19]), עמ' 285–286 פירש גם סיפור זה, כדרכו בכל מקום ולגבי כל הסיפורים ברצף, בהקשר של איסור ספיחים. ספראי (מצוות שביעית [לעיל הערה 8]) הניח שגם הוא, כמו הסיפור שלפניו, מתרחש בקיסריה, אך אין לכך בסיס בסיפור עצמו. השאלה ההלכתית העומדת במוקד סיפור זה – הקריטריונים לחיוב קרקעות – קשורה ברמה העקרונית לשאלה שבמוקד הסיפור הקודם על הפירות המגיעים מן האיסור. מאידך גיסא, השאלה כאן אינה שאלה של תנועת סחורה, ולא של גבולות הארץ ומעמד הערים, אלא על עצם המעמד של שדות הגויים. והשוו פירוש ליברמן בתוך לכתובת ההלכית (לעיל הערה 50). יש לציין שהסיפור עוסק בירקות ששיווקם מקומי ולא בערוצי מסחר בין-עירוניים.

55 קשר מאולץ לטעמי מצא רוזנסון (לעיל הערה 17), עמ' 20.

5. חד בר נש הוה חשיד על שמיטתא, אמ' לאיתתיה: "אפקין חלתה". אמרה ליה: "ההוא גברא"<sup>56</sup> חשיד על שמיטתא<sup>57</sup> ואת אמר 'אפקון'<sup>58</sup> חלה!?! אמ' לה: "חלה מדבר<sup>59</sup> תורה, שביעית מדרבן גמליאל וחבריו".

תרגום: אדם אחד היה חשוד על השמיטה. אמר לאשתו: "הפרישי חלה". אמרה לו: "אותו האיש חשוד על השמיטה ואתה אומר 'הפרישי חלה!?!'. אמר לה: "חלה מדבר תורה, שביעית מדרבן גמליאל וחבריו".

סיפור זה, החותם את הסוגיה ואת עיקרה של מסכת שביעית כאמור, מתייחד בכך שכולו מתרחש במרחב בלתי רבני. גיבור הסיפור הוא אלמוני החשוד על השביעית, והעלילה והדיאלוג שבתוכה מתרחשים בתוך ביתו. פרטים אלו כשלעצמם מעידים על אופיו האגדי של הסיפור (כיצד יודעים חכמי התלמוד על שיחתם של בני הזוג?),<sup>60</sup> ומחזקים את האפשרות שהוא מיועד להעברת מסר. הסיפור מבטא השתקפות בתוך השתקפות, כלומר את האופן שבו חכמים משווים בנפשם שדבריהם נתפסים בקבוצה הנגדית באוכלוסייה היהודית, ובהקשר זה מעניין מיקודו הרגיש של הסיפור. מחד גיסא, החשוד מכנה את הממסד הרבני "רבן גמליאל וחבריו", ביטוי המשקף את זרותו לממסד זה. מאידך גיסא, אפשר לראות שאשתו מכנה אותו "חשוד על השמיטה", ביטוי רבני מובהק אשר משקף נקודת מבט של יהודי שומר שביעית כלפי יהודי אחר שמידת הקפדתו אינה ברורה.<sup>61</sup> נוסף לכך מגלים שניהם – בעיקר החשוד אך גם אשתו – רגישות לרבדיה של המערכת ההלכתית. חוסר ההקפדה בביתם – כמייצג של הציבור הבלתי רבני – אינו נובע מבורות או עצלות, אלא הוא תולדה של הכרעה הלכתית מושכלת.

בתוך תמונה זו ראוי לשים לב לאופן שבו דמותה של האישה מאירה את הדמות הראשית – החשוד – ולניגוד בין טענותיהם. האישה מציגה תמונה הלכתית מונוליטית, שבה אין היגיון בהקפדה סלקטיבית: היא מגחכת על שאיפתו של בעלה להקפיד על הלכות חלה, ובעצם רוצה לוותר על הפרשה מן העיסה ועל המחיר הכרוך בה. תשובתו של החשוד מצביעה על מורכבות המערכת ההלכתית ועל ההיררכיה המובנית בה: תחום

56 בכ"י וטיקן 133 נראה "גוביא". אולי שיבוש של "גוברא".

57 בכ"י וטיקן 133 "שמיטתיה".

58 בכ"י וטיקן 133 "אפקיה".

59 בכ"י וטיקן 133 "מדברי".

60 כפי שהעיר רמב"ן בהסתמך על חושיו המחודדים בהזכירו סיפור זה בפירושו לתורה, ויקרא כה, ז.

61 כינוי זה מתאים במשפט האקספוזיציה של הסיפור "חד בר נש הוה חשיד על שמיטתא", אך מפתיע בתוך דבריה של האישה, שאפשר לצפות שתכנה את בעלה "אוכל שביעית", "לא מקפיד על השביעית" או כיו"ב. הגדרת חשד אופיינית למי שאינו מכיר את הדמות שלפניו ואת מידת ההקפדה שלה.

השביעית נתפס כהחמרה מיותרת של הממסד הרבני ומוסד הנשיאות,<sup>62</sup> אך אין הדבר שומט את הקרקע תחת המערכת כולה. דיאלוג זה כפי שהוא מעוצב בסיפור בידי חכמים מחדד את המסר. מנקודת מבט רבנית, הוויתור על השביעית מציל את ההקפדה בתחומי הלכה אחרים בציבור הרחב.

כאשר בוחנים את הקשר הסיפור ביחס למשנה ולנוכח הסיפורים שלפניו נראה שמוקדו דרמטי. מצד אחד הסיפור מתאר מקרה שבו מופרשת חלה מתוך עיסת שביעית, שהוא בדיוק המקרה המתואר בסופה של המשנה: "האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה". מבחינה זו נראה שהסיפור וההקפדה היתרה של החשוד על מצווה זו אינם חלק מן הרצף הקודם, אלא הם חלק חדש, המוסב על סופה של המשנה. מן הצד השני, מיקודו של הסיפור בציבור חשודי השביעית ועניינו בחומרות השביעית קושרים אותו למוקד הדיון בחלקה הראשון של המשנה ובסיפורים 3 ו-4 שנותחו לעיל.<sup>63</sup> סביר אפוא לדעתי שסיפור זה מבוסס על הבנה חלופית לקריאה שהוצעה לעיל של המשנה וכורך את שני חלקיה יחדיו. רוצה לומר, לפי הבנה זו "עיסת השביעית" המוזכרת בחלק השני היא עיסה של פירות אסורים, והיא דוגמה ל"פירות השביעית" שהוזכרו בחלק הראשון. שורה זו במשנה פונה אל מי שאוכל פירות אסורים, כלומר אל אותם "אוכלי שביעית" מן החלק הראשון, ומנסה לדרבן אותם לכל הפחות להפריש חלה. הבנה זו של המשנה מספקת מצע המתאים בדיוק לצמיחתו של סיפור 5 ולשילובו בסוגיה, אך יש לשוב ולהדגיש את חריגותה. עצם ההתייחסות ליהודים בלתי הלכתיים בחלק המשנה הראשון כפתרון, ולא כבעיה, חריג למדי. ואולם, לפי הבנת הירושלמי החלק השני כולל פנייה יחידאית, למיטב ידיעתי, בכל הספרות התנאית אל יהודים בלתי הלכתיים.

לסיכום, הסוגיה האחרונה בפרק תשיעי של מסכת שביעית נחתמת ברצף של חמישה סיפורים, שקשה למצוא לשזירתם הסבר קולע, הן בבחינת הקשר בינם לבין עצמם הן בקשר אל המשנה הנדונה.<sup>64</sup> בהיעדר הסבר אחר, הצעתי להבין את שרשורם של הסיפורים

62 כך יש להבין את המשפט "שביעית מדרבן גמליאל וחבריו", ולא כפירוש רש"ס, הקושר זאת להיתר מבית דינו של רבן גמליאל ולהיתר שני פרקים הראשונים. על כך ראו להלן.

63 פליקס מבקש לטעון שהחשוד כאן חשוד על ספיחים ושמקור זה מוכיח שתקנת ספיחים היא מימי רבן גמליאל דיבנה (פליקס, מהות איסור ספיחים [לעיל הערה 20], עמ' קנו-קנז).

64 סיפורים 1 ו-2, מסורות פסיקה קצרות ונטולות הקשר, עשויים להיות קשורים בכך שהם בוחנים סוגים גבוליים של פירות, גם אם מהיבטים שונים לחלוטין. סיפור 1 קשור למשנה המדוברת בכך שהוא מתאר טיפול בדמי מכירה של פירות אסורים. ייתכן לפיכך ששני הסיפורים הללו הובאו כיחידה אחת בשל הקשר של הראשון לעניין, אך הלקוניות של שני הסיפורים מקשה על ההכרעה. סיפור 3 עשוי להיות קשור לסיפור 2 בכך שבשניהם מופיע ר' חזקיה, ושניהם עוסקים במציאות של תבואה מובלת אל ערי החוף. יש סיכוי אפוא שהוא הובא כנספח לסיפור 2, שהוא עצמו הובא כנספח לסיפור 1. סיפור 5, אשר אינו קשור בפרטיו אף לאחד מן הקודמים, עשוי להיות מוסב על

על פי ההקשר הרעיוני שלהם – החריג בדרך כלל באופן יצירת סוגיות תלמודיות. רצף הסיפורים 3–5 כולל סיפורים מפותחים העוסקים כולם בשאלות של מדיניות רבנית סביב הלכות שביעית, היחס לציבור הרחב ומחיריהם. שזירתם של סיפורים אלו יחד, ובייחוד של סיפור 4, נראית כמו פעולת עריכה. הללו נקשרים אל אחת המשניות הבולטות בספרות התנאית בכלל, ובמסכת בפרט, שעניינה יחס סובלני של חכמים אל הציבור היהודי הבלתי רבני הסובב אותם, והעלמת עין מכך שפירות אסורים ניתנים לאוכלי שביעית. במקרה או שלא במקרה, משנה זו ניצבת בסיומה של מסכת שביעית החקלאית, ורצף הסיפורים חותם את החלק התלמודי וממסגר את כלל הדיונים ההלכתיים במסכת.<sup>65</sup> לומדיה נקראים להימנע מהחמרות מיותרות בתחום השביעית, להתחשב במציאות החברתית-כלכלית, להעלים עין מפרטים כשיש צורך בכך, ובאופן זה לשמור על יחסו המורכב של הציבור הרחב אל ממסד הרבנות וההלכה.

## סוגיית הפתיחה: שני פרקים הראשונים

### החומרים התנאיים: האיסור וביטולו

הסוגיה השנייה שברצוני לבחון היא סוגיית הפתיחה של מסכת שביעית, והיא שונה מאוד מן הראשונה. בניגוד לראשונה, שהורכבה מסיפורי מעשה של חכמים ועסקה בנוגעם

65 החלק הבא במשנה או על הבנה כוללת של שני חלקיה. הבעיה מתמצה אפוא בסיפור 4, על אודות ר' יהושע בן לוי ואליהו, אשר אינו קשור בפרטיו אף לאחד מן האחרים, ולא למשנה. המחקר בדבר מידת העריכה ואופני העריכה של התלמוד הירושלמי – הן ברמת הסוגיה הן ברמת הפרק – עוד ראוי להעמקה והרחבה. חלק נכבד מן המחקר עד כה בתחום זה התמקד בעריכה ושיבוץ של קטעי אגדה. ראו לייב מוסקוביץ, "לחקר הגופים הזרים האגדיים בירושלמי", *תרביץ* סד (תשנ"ה), עמ' 237–258; הנ"ל, "לדרכי שילובן של האגדות בירושלמי – בירורים ראשוניים", *אסופות יא (תשנ"ח)*, עמ' קצז–רט; עפרה מאיר, "מה בין איסור צלמים לשעת מותם של חכמים? לשאלת שיקולי העריכה של סוגיה בירושלמי", בתוך: אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), *מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 15–36; מנחם כץ, "חטיבת סוגיות בירושלמי: מגמות עריכה ומשמעותן", בתוך: אהרן עמית (עורך), *מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 69–86; יפה זלכה, "מגמות עריכה כמספרות את הסיפור הבלתי כתוב: עיון בהלכה ובאגדה בסוגיה אחת בירושלמי", דרך אגדה יב (תשע"ג), עמ' 145–159; Catherine Hezser, *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin*, Tubingen: Mohr, 1993.

הפרטי של חכמים במקרים קונקרטיים, בנויה השנייה ממשא-ומתן הלכתי ונוגעת בשאלת סמכותו של הממסד הרבני ומוסד הנשיאות ביחס לעבר. מתוך ניתוחה אבקש לבדוק כיצד חכמי התלמוד הירושלמי תופסים את ההקלות מרחיקות הלכת בתחום השביעית על האוכלוסייה בנסיבות המשתנות ואת הפער בין ההלכה הנוהגת בימיהם להלכה המתועדת בקנון הבלתי מעורער בימיהם – המשנה.

תחילה יש לדון בכמה מקורות תנאיים העומדים בבסיס הסוגיה. באופן כללי, תחילת מסכת שביעית – הן במשנה הן בתוספתא – מתמקדת באיסורי עבודת האדמה בחודשים הקודמים לשנת השמיטה. מלאכות אלו (בייחוד חרישה), אף שהן מתבצעות בשנה השישית, נחשבות למלאכות הכנה לגידולי השנה השביעית ולפיכך אסורות. המשנה מפרידה לעניין זה בין "שדה אילן" – שדה לגידול עצי פרי, ובין "שדה הלבן" – שדה לגידולי תבואה. בנוגע לשדה האילן המשנה קובעת בשביעית א, א:

עד אמתי חורשין שדה האילן ערב שביעית? בית שמי אומ': כל זמן שהוא יפה לפרי. בית הלל אומ': עד העצרת. וקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו.

מלאכת החריש אסורה לפיכך מחג השבועות ("עצרת" בלשון חכמים) או בסמוך לו, כלומר כארבעה חודשים לפני תחילת השנה השביעית. בעניין שדה תבואה ניתן זמן אחר, אף הוא שנוי במחלוקת במשנה, שביעית ב, א:

עד אימתי חורשין בשדה הלבן ערב שביעית? עד שתיכלה הלחה, כל זמן שבני אדן חורשין ליטע במקשאות ובמדלעות.  
א' ר' שמעון: נתתה תורת כל אחד ואחד בידו! אלא בשדה הלבן – עד הפסח, ובשדה האילן – עד העצרת.

בסוג זה של שדות זמן האיסור מוקדם לסביבות פסח – זמן החרישה הסביר שעוד אפשר לתלות בצורך הגידולים האחרונים של השנה השישית. איסור זה על עבודה מקדימה, אשר בלשון חכמים נקרא גם "איסור שני פרקים הראשונים", הוא עיקרון יסודי למדי בהלכות שביעית במשנה ובתוספתא.<sup>66</sup> בפרקיה הראשונים של המסכת שזורים דיונים הלכתיים מפותחים בנוגע לאיסורים אלו, כגון הקריטריון להבחנה בין שדה אילן לשדה לבן, סוגי המלאכות האסורות וכיוצא באלו.

66 יש מה להרהר במשמעותו של כינוי זה. התואר "ראשונים" מובן בדרך כלל בהתחשב בכך שמדובר בפרקי זמן (פסח עד ראש השנה; עצרת עד ראש השנה) לפני תחילת שנת השביעית, אך ייתכן שיש להבינו לפי ביטול האיסור שיידון להלן, כלומר "קדמונים" – שאינם תקפים עוד.



הפירוט והפיתוח ההלכתי של איסור שני פרקים הראשונים, כמו בתחומים רבים אחרים בספרות חז"ל, עומדים כנגד היעדר כל זכר מקראי בקטעים הדנים בשביעית. בכמה מקורות תנאיים נלמד איסור זה מן הפסוק המעורפל בשמות לד, כא: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחַרְיֵשׁ וּבִקְצִיר תִּשְׁבֹּת". הפסוק הזה מובן בהקשר של איסורי שביעית דווקא, ולא איסורי יום השבת. כך במשנה, שביעית א, ד: 67

שנ' "בחריש ובקציר תשבת". אין צורך לומר חריש וקציר שלישביעית, אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית, וקציר שלישביעית שהוא יוצא עם מוצאי שביעית.

לימוד זה מפרש את הצימוד "בְּחַרְיֵשׁ וּבִקְצִיר" כפעולה מתמשכת של עיבוד השדות, שחלקה האחד מתקיים בשנת השביעית, ולפיכך היא אסורה. כך נמצא עוגן מקראי לאיסור חרישה בערב שביעית המכין את גידולי הקרקע של שנת השביעית. אומנם לימוד זה מאולץ מעט ומוציא את המקרא מפשוטו, ובהחלט מעיד על השאיפה הפרשנית למצוא סימוכין לתחום הלכתי מפותח זה, אך קשה לומר שהוא מעוות את הפסוקים באופן חריג בתמונת המדרשים התנאיים. כאמור, הוא מופיע באופן דומה בכמה מקורות תנאיים. בצד לימוד זה נמצאת בשני התלמודים גם מסורת הקשורה באחד מפרטי ההלכות בתחום זה המגדירה את מקורו "הלכה למשה מסיני" או "דברי נביאים". 68 קדמות זו מיוחסת ל"עשר נטיעות" – היתר לחרוש בשדה שניטעו בו למעלה מעשרה אילנות צעירים שעלולים להיפגע מן ההזנחה. היות שההיתר הנקודתי קדום, הרי עצם האיסור נתפס כעתיק ממנו. בסיכומי של עניין, איסור שני פרקים הראשונים הוא מוסד הלכתי מפותח הכולל דיונים נרחבים לאורך דורות התנאים במשנה ובתוספתא החל במחלוקת בית הלל ובית שמאי, נקשר בלימוד מפסוק מקראי, ואחד מפרטיו נקשר בפי חכמים במסורת עתיקה.

על תמונה זו מתקופת התנאים נוסף משפט חידתי אחד חשוב ביותר בהלכה הראשונה בתוספתא של המסכת: "רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהא מותרין בעבודת הארץ עד ראש שנה". משפט כללי זה מעיד לכאורה על תקנת פטור כללי מאיסור עבודת האדמה לפני שביעית, ובעצם על עקירה מוחלטת של איסור שני פרקים הראשונים. חוקרים העירו בצדק שהערה זו עומדת בניגוד גמור לעיסוק ההלכתי המפותח באיסור זה בחומר התנאי, ולפיכך – אם לראות בה עדות אותנטית – היא משקפת שלב מאוחר יותר. בהתאם לכך,

67 על המקבילות במדרשי התנאים לדרשה זו ראו ספרא, משנת שביעית (לעיל הערה 3), עמ' 40-41.

68 שמואל ספראי, "הלכה למשה מסיני", בתוך: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א, ירושלים: מאגנס, תש"ץ, עמ' 26-27; משה בנוביץ, לולב וערבה והחליל: סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד בבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשע"ג, עמ' 124-126.

סביר שרבן גמליאל הנזכר בה ובית דינו מכוונים לרבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא, ולא לאחד מבני השושלת המוקדמים יותר בשם זה.<sup>69</sup> משפט לקוני זה אינו מספק מידע באשר לרקע ההיתר, אך הוא מתואר כמהלך סמכותי של בית הנשיא. חוקרים שדנו בו, בהם זאב ספראי ודניאל שפרבר, קשרו אותו להיתרים אחרים בתחום הלכות שביעית המתוארים בספרות חז"ל והמיוחסים לרבי יהודה הנשיא וסביבתו שהוזכרו לעיל.<sup>70</sup> הקישור נראה סביר ביותר, ולפיו נראה שהיתר זה מביא לשיא את דינמיקת ההקלות ההלכתיות בתגובה לשינויים במבנה החברתי-חקלאי ובמקום החיים ביישוב היהודי בארץ ישראל תחת השלטון הרומי. לפי תיאור זה נסיבות חברתיות-כלכליות אלו הביאו לעקירה מוחלטת של תחום הלכתי רחב ומבוסס.

### סוגיית הירושלמי: הסמכות להתיר איסור

מתוך התשתית הטקסטואלית הרחבה המתוארת נבנית סוגיית הירושלמי על המשנה הראשונה, שממוקדת גם היא במישרין בשאלת המקור והביטול של איסור עבודת האדמה לפנות שביעית, בייחוד בשאלת סמכות החקיקה וההיתר ההלכתי. בתחום זה היא מציגה מחלוקת מעניינת בין אמוראי התלמוד הירושלמי ומכילה כמה כיווני מחשבה יוצאי דופן. כיוונים אלו טרם זכו לתשומת הלב הראויה, ואתם אבקש לנתח כעת. הסוגיה פותחת במדרש על הפסוק ללימוד איסור שני פרקים הראשונים מן המקרא, בווריאציה מלאה יותר של המדרש שהובא לעיל ממשנה א, ד, ואינו מוסיף לדינונו כאן. נראה שהמדרש

69 ספראי, מצוות שביעית (לעיל הערה 8), עמ' 38; ספראי, משנת שביעית (לעיל הערה 3), עמ' 6; "מבוא למסכת שביעית", ששה סדרי משנה: סדר זרעים (מהדורת חנוך אלבק, תל אביב, תשי"ט), עמ' 133; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 482-483; פליקס, ירושלמי שביעית (לעיל הערה 19), א, עמ' 22; הנ"ל, "תוספת שביעית בשדה האילן", בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח ט (תשל"ב), עמ' 219-220. על הערות במקורות תנאיים בדבר דמויות נשיאים ו"בית דינו" ראו משנה, עבודה זרה ב, ו; תוספתא, עבודה זרה ד, יא; ירושלמי, שבת א, ד (ומקבילה בבבלי, גיטין עו ע"א); ירושלמי, שביעית ח, ו. וראו גם זכריה פרנקל, דרכי המשנה: התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, ורשה: משה י"ל ציילינגולד, תרפ"ג, עמ' 226-228; יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה, ירושלים: מאגנס, 1957, עמ' 223-226; דוד רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 166-174; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), סדר נשים, עמ' 881.

70 Daniel Sperber, *Roman Palestine, 200-400: The Land, Crisis and Change in Agrarian Society as Reflected in Rabbinic Sources*, Ramat Gan: Bar Ilan University, 1978, p. 91. על הקלות הלכתיות נוספות בעניין חרישה בשביעית ראו יצחק ד' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 262-272.

מובא בפתיחת הפרק, בדומה למדרש במשנה, כדי להציע מקור מקראי לאיסור שני פרקים הראשונים, שכאמור עומד בבסיס תחילת המסכת. לאחר דרשה זו עוברת הסוגיה למשא-ומתן בכמה שלבים, ומוקדו הוא היתרו של איסור זה. אביא תחילה את סיומו של חלק זה, אשר שב לשאלת המקור המקראי, בשם ר' יונתן:

ר' אחא<sup>71</sup> בשם ר' יונתן: בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו. בשעה שאסרו למקרא סמכו:<sup>72</sup> "בחריש ובקציר תשבות", בחריש<sup>73</sup> שקצירו אסור. ואיזה זה? זה חריש שלערב<sup>74</sup> שביעית שהוא נכנס לשביעית. ובקציר שחרישו אסור, ואיזה זה? זה קציר<sup>75</sup> שלשביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית. ובשעה שהתירו למקרא סמכו: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך". מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה.

ר' יונתן מסתמך על הלימוד במשנה ומוסיף לו נדבך. הוא מעמיד דרשה נגדית המבססת את ההיתר – אין לה מקבילה במקורות אחרים והיא מבוססת כנראה על אותו פסוק בשמות לד, כא.<sup>76</sup> מתוך אנלוגיה לזמני השבת היא מסיקה שפעולות חקלאיות מותרות עד לכניסת שנת השמיטה ממש.<sup>77</sup> ניכר שר' יונתן מנסה לבסס את סמכותו של ההיתר בדומה לסמכות האיסור – בכל שלב מצאו החכמים לימוד מן הפסוק שניתן להסתמך

71 בכ"י וטיקן 133 חסר "ר' אחא".

72 המילים "בשעה שאסרו למקרא סמכו" הושמטו בכ"י וטיקן 133, כנראה מחמת הדומות.

73 "ובקציר תשבות בחריש" הושמטו בכ"י וטיקן 133 מחמת הדומות (חריש).

74 בכ"י וטיקן 133 "חריש חריש" – נראה שיבוש.

75 בכ"י וטיקן 133 שוב "חריש" כאן. נראה כמו נוסח עקיב, ולא שיבוש.

76 הפסוק המצוטט בדרשה הנגדית כפי שהוא לפנינו הוא ציווי השבת בעשרת הדיברות: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך". ייתכן שיש כאן גזרה שווה וחסר הפסוק של שביעית, או לחלופין לימוד פנימי בין תחילת הפסוק לסימו אצלנו והשלמה מוטעית.

77 על תוספת שבת גופה ראו יצחק ד' גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב: דביר, תשכ"ח, עמ' 167–170; ורד נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתית", מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 59–60; Aharon Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley: University of California Press, 2009, pp. 74–75. האנלוגיה מתעלמת מכך שבדרשה המקורית מודגש שהסיבה לאיסור הפעולות החקלאיות היא שהשפעתן מתמשכת לתוך שנת השביעית. מבחינה זו דומה המצב יותר לפעולות המתחילות בערב שבת, שאכן זוכות לדיון די נרחב במסכת שבת. ראו שמואל יוסף ולד, "מפני שהניית שבת עליו": עיונים במוצאם ובגלגוליהם של דיני 'כירה', שבת פ"ג, סידרא יט (תשס"ד), עמ' 47–75.

עליו. תהליך זה פותח כמובן פתח לתהליכים בעתיד שיסתמכו על דרשות אחרות, ובאופן כללי ממסמס במובן מה את קונפליקט הסמכות, שכן כל השלבים יונקים מאותו מקור – דרשה מן המקרא.

פתיחת הסוגיה וסיומה ממוקדים שניהם בשאלת הסימוכין מן המקרא, והחלק שביניהם פונה לעיסוק ישיר במתח הסמכות הפנים-חז"לי, בין דורות החכמים במקרה זה, ולהתמודדות עם האתגר ששינוי הלכתי בוטה ומתועד כגון זה מעמיד עבור מערכת הלכתית סמכותית. חלק זה נפתח בדיון משם ר' יוחנן המוצג כמהלך דיאלקטי של שאלות ותשובות. אביא תחילה את הקטע ברציפות, מחולק לשורות, ולאחר מכן אבהיר את מהלכו ואת התאוריה ההלכתית המשתקפת בו:

- 1 ואם כן למה נאמר: "חורשין עד ראש השנה"?
- 2 ר' קרוספי בשם ר' יוחנן: רבן גמליאל<sup>78</sup> ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים.
- 3 ר' יוחנן בעי: לא כן תנינן: "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין" [משנה עדיות א, ה]?
- 4 ר' קרוספי בשם ר' יוחנן: שאם בקשו לחרוש יחרשו.
- 5 ויעקרו אותן מן המשנה?!
- 6 ר' קרוספי בשם ר' יוחנן: שאם בקשו לחזור יחזורו.<sup>79</sup>

כפי שהעיר שאול ליברמן, רצף דיאלקטי זה צריך להיות מובן כמהלך שלם המצוטט משמו של ר' יוחנן בפי ר' קרוספי.<sup>80</sup> הוא פותח בהצגת מסורת עלומה (שורה 1) שלפיה "חורשין עד ראש השנה", אותה ר' יוחנן משייך להיתר סמכותי של רבן גמליאל ובית דינו, שביטל את איסור שני פרקים הראשונים מעיקרו (שורה 2), בדומה למסורת מן התוספתא שהובאה לעיל.<sup>81</sup> מהלך זה נראה כמו הפרדה כרונולוגית בין המקורות ושיוכם

78 בכ"י וטיקן 133: "רבן גמליאל הנשיא".

79 בכ"י וטיקן 133 גם כאן "לחרוש יחרשו". כנראה אשגרה מלעיל.

80 קרוספי=קריספא, כפי שמעיר חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב: דביר, תשמ"ז, עמ' 263. ראו ליברמן, הירושלמי כפשוטו (לעיל הערה 52), עמ' 51, אף שיש לפקפק במקומה של שאלת הפתיחה האנונימית בשורה 1. זו מציגה לכאורה סתירה בין תמונת איסור שני פרקים הראשונים במשנה ובין ציטוט אחר – "חורשין עד ראש השנה". ציטוט זה איננו לפנינו בשום מקור אחר, ודברי ר' יוחנן וכל הדיאלוג העוקב יכולים להיות מובנים גם בלא השאלה המקדימה מפי הדובר האנונימי. זאת אף שלשון פתיחה זו מציגה אותו באופן מובהק למדי כציטוט – הן במינוח "למה נאמר", הן בניסוחו הנורמטיבי – "חורשין עד ראש השנה".

81 דברי ר' יוחנן מנוסחים באופן שונה מעט מן השורה שהובאה לעיל בתוספתא: "רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהא מותרין בעבודת הארץ עד ראש שנה", והרושם הוא שלא הייתה לפניו

לשכבות שונות בהתפתחות ההלכה – מוצא שאינו בלתי נפוץ בספרות התלמוד לפתרון סתירות בין מקורות הלכתיים. ואולם, התיאור הכרונולוגי הפותר את הסתירה בתוך הגוף ההלכתי מעורר שאלות בתחום הסמכות בין דורות החכמים, כפי שעולה מקושייתו הבאה של ר' יוחנן בשורה 3. הקושיה מבוססת על משנה ידועה בעדויות א, ה, המציגה את אחד העקרונות החשובים בתמונת הסמכות הרבנית בספרות חז"ל:

שאינ בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במיניין, במינין אבל לא בחכמה – אינו יכול לבטל את דברו, עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין.

כפי שיתברר, משנה זו מהותית להבנת הסוגיה, והיא מעמידה שני תנאים מחמירים לביטול תקנה מרובד קודם בהלכה. תנאים אלו – בייחוד הראשון, "שיהא גדול ממנו בחכמה" – נראים כבלתי ניתנים לקיום ומעמידים מסגרת שמרנית מובהקת שאינה מתירה ביטול ישיר של החומר הקדום, אף שמשתמרת בהם אפשרות תאורטית לכך. בהקשר הנוכחי, עיקרון זה מתנגש עם המסורת על ביטול איסור פרקים הראשונים בידי רבן גמליאל ובית דינו.

התשובה המובאת משם ר' יוחנן לסתירה זו בשורה 4 חידתית מעט, ומציגה תמונה יוצאת דופן של המערכת ההלכתית: "שאם בקשו לחרוש יחרושו". בפשטות נראה שכוונת הדברים היא שהאיסור ההלכתי כלל מראש אפשרות לביטולו בידי חכמים בעתיד, ובמובן זה אין תקנת בית הדין המאוחר חורגת מסמכותה ואינה מבטלת את קודמתה.<sup>82</sup>

הברייתא כפי שהיא לפנינו בתוספתא. על דוגמאות מעין זאת ראו זכריה פרנקל, *מבוא הירושלמי*, ירושלים: [חמו"ל], תשכ"ז, עמ' כד–כו; אפשטיין (לעיל הערה 69), עמ' 250–255; בנימין קצופן, *היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 294.

82 תשובה זו מופיעה גם בסוגיית שביעית א, ו, גם שם מפי ר' יוחנן, לשאלה דומה בעניין אחד מן הפרטים הנוגעים באיסור שני פרקים הראשונים, ומעוררת מחשבה באשר לקשר בין הסוגיות ולעריכתן. המשנה שם קובעת שמותר לחרוש עד ראש השנה שדה שבו מצויות עשר נטיעות צעירות בשל רגישותן, היתר שלפי אחת המסורות ניתן כהלכה למשה מסיני. ראו לעיל הערה 68. בעניין זה מובא בירושלמי (10/181). ומקבילה בסוכה ד, א [24 / 649]: "ר' חייא בר אבא בעא קומי ר' יוחנן ועכשיו למה הן חורשין בזקינות? אמ' ליה: בשעה שניתנה הל' כך ניתנה – שאם בקשו לחרוש יחרושו". על אף הדמיון הכללי במסורת בדבר האיסור הקדמון הכולל אפשרות לבטלו, המשפט שם מצדיק נוהג של חרישה עד ראש השנה ("ועכשיו למה חורשין"), ולא פסיקה סמכותית של בית דין מאוחר ("למה נאמר חורשין עד ר"ה": "רבן גמליאל ובית דינו התיירו"). נראה שהקשר זה הולם טוב יותר את לשון המשפט, המתאר עבודה חקלאית נוהגת ("יחרושו") ולא חקיקה רבנית, וכן המשפט מתאים יותר כסיומו של משפט ("לכך ניתנה הלכה") ולא כמשפט

מהלך זה מעמיד פתרון לבעיית הסמכות בין רובדי ההלכה, בשונה מפתרון החזרה אל המקרא בשם ר' יונתן שהוצג לעיל, אך מנקודת המבט הכללית של סמכות ההלכה פתרון זה כרוך במחיר לא טריוויאלי, וחשוב להדגישו: לסעיף ההגבלה שר' יוחנן משחזר ברובד הקדום ("שאם יבקשו לחרוש יחרשו") אין זכר במקורות הרלוונטיים, והוא יוצר אותו יש מאין. שחזור מעיין זה מותיר ממילא את הלומד עם אפשרות תמידית שהאיסורים שלפניו כוללים אפשרות ביטול שאינה נראית. במילים אחרות, לפי התמונה המתקבלת, האיסור של בית דין מאוחר לבטל את תקנתו של בית דין קדום נשמר, אך ניתנת הרשות לכל פרשן מאוחר לשחזר פסקאות הגבלה בלתי כתובות שמאפשרות את ביטולה.

### שלוש גישות לבעיית הטקסט המת

את מוקד הדיון של מהלכי הסוגיה שנדונו עד כה אפשר לכרוך סביב בעיית סמכות השינוי של חכמים לעומת חכמים שקדמו להם.<sup>83</sup> הדיון בכך כשלעצמו אינו מפתיע, ועיסוק באתגר היסודי של שינוי בסמכות ההלכה ובמעמדה אפשר למצוא לא מעט בספרות חז"ל. ואולם, מנקודה זו בסוגיה התלמוד הירושלמי פונה להיבט אחר של בעיית השינוי ההלכתי, ולמיטב ידיעתי היבט זה לא זכה לדיון ישיר בהקשר אחר בספרות חז"ל: הפער בין הטקסט ההלכתי הקנוני ובין ההלכה הנוהגת בפועל. חלק זה נפתח בשאלה קצרה (שורה 5 בטבלה לעיל): "ויעקרו אותן מן המשנה!?" – כלומר, בהצעה למחיקת ההלכות הקשורות באיסור שני פרקים הראשונים – פרק וחצי ממסכת שביעית – מן המשנה, לנוכח ביטולו בידי רבן גמליאל ובית דינו.<sup>84</sup> המשנה, אולי הטקסט ההלכתי במעמד הקנוני הגבוה ביותר

---

עצמאי. הללו מעלים את החשד ששורה זו בסוגיה שלפנינו בנויה על פי ציטוט מוכר של ר' יוחנן בהקשר ההוא, וממילא מצטרפת לחשד הכללי בדבר המלאכותיות של המהלך הדיאלקטי הרצוף, כאמור לעיל בהערה 80. יש להעיר שלמהלך בסוגיה זו נמצאת מקבילה חשובה בתלמוד הבבלי, מועד קטן ג ע"ב – ד ע"א. החומרים בסוגיה זו, אשר עושים רושם ארץ-ישראלי, בנויים למעשה על שלד הכולל את השאלות והתשובות שנסקרו עד כה, ומעורר מחשבה אף הוא באשר ליחס בין החיבורים, ואין כאן עניינו. מכל מקום, לשון התשובה המקבילה לשורה דנן שם הולמת יותר חקיקה רבנית (הנוסח לפי כ"י קולומביה): "אמ' ליה ר' זירא לר' אבהו, ואמרי לה ר' שמעון לר' יוחנן: 'רבן גמליאל ובית דינו? והיכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל?! והא תאנן: 'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמניין?!' אשתומם כשעה חדא אמ' ליה: 'אימור כך התנו – כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל'". ראו בנובין (לעיל הערה 68), עמ' 133–134.

83 זהו אף מוקד הדיון הבלעדי במקבילה בתלמוד הבבלי. ראו לעיל הערה 82.

84 המילה "אותן" מכוונת כנראה לשני פרקים הראשונים. הצירוף "לעקור מן המשנה" יחידאי, ואינו דומה ל"לעקור מן התורה", שמשמעו ביטול מצווה ועיקרון הלכתי במובן הרחב, ולא מחיקתם הטקסטואלית מן הקורפוס. לדעתי אין להבין כך את הביטוי במקרה זה, שכן כאן ברי שהעיקרון

מאז ומעולם, זכתה כבר בתקופת האמוראים הראשונים ליחס כמעט מקודש, על כלליה ופרטיה.<sup>85</sup> היא ודאי זרועה תחומי הלכה, גדולים וקטנים, שאינם נוהגים למעשה, והמודעות לכך משתקפת במקורות תנאיים ואמוראיים כאחד. ואולם, שאלה רדיקלית זו והתשובות שיבואו בעקבותיה מניחות – לכל הפחות באופן היפותטי – שביטולו של תחום הלכתי בידי הממסד הרבני בתקופה שלאחר חתימת המשנה היה אמור להביא למחיקה של חלק זה מן הטקסט. לפי תפיסה זו הקנון ההלכתי אמור באופן עקרוני לעמוד ביחס חד-ערכי להלכה הנוהגת במציאות, ופער ביניהם זוקק הצדקה.

לשאלת הפתיחה מובאות בתלמוד שלוש תשובות מפי שלושה מן האמוראים המרכזיים בתלמוד הירושלמי, לפי סדר כרונולוגי: ר' יוחנן, ר' יונה ור' מנא בנו. כל אחת מן התשובות מעמידה מודל ייחודי ביחס לקנון ההלכתי ומבטאת גישה שונה בעניין בעיית הפער שבין הקנון להלכה הנוהגת. התשובה הראשונה מובאת בסוגיה כחתימת הדיון הדיאלקטי משמו של ר' יוחנן (שורה 6 בטבלה): "שאם בקשו לחזור יחזור". לפי תשובה זו הימצאותן של ההלכות בעניין איסור שני פרקים הראשונים מוצדקת בשל האפשרות שבעתיד יוחזר איסור זה לתוקפו, באופן הממשיך את הקו שהוצג משמו קודם לכן. כלומר, בשלב ראשון נתקנה החמרה הלכתית אשר כללה תנאי המאפשר את ביטולה בעתיד, בשלב שני הוכנס תנאי זה לתוקף והחמרה בוטלה, אך הקורפוס ההלכתי נותר על כנו, למקרה שתוחזר בעתיד.<sup>86</sup>

ההלכתי כבר נעקר, והשאלה – כפי שיתברר גם מן התשובות בהמשך – היא לגבי המשך קיומה בקורפוס (מאמץ אוראלי בלתי מבוטל, שאין להקל בו ראש).

85 ראו למשל יהודה ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתמייחים לתנאים וספרותם, עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 344–348; ירון זילברשטיין, דרכיהן והתהוותן של סוגיות הירושלמי הדנות במשנה במסכת סנהדרין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה. וראו גם Alan J. Avery-Peck, "Yerushalmi's Commentary to Mishnah Terumot: From Theology to Legal Code", *Approaches to Ancient Judaism* 4 (1984), pp. 113–136; Martin S. Jaffee, "The Mishnah in Talmudic Exegesis: Observations on Tractate Maaserot of the Talmud Yerushalmi," *Approaches to Ancient Judaism* 4 (1984), pp. 137–157; Hayim Lapin, "Institutionalization, Amoraim, and Yerushalmi 'Sebi'it," in: Peter Schafer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, pp. 161–182

86 תקדים בודד בספרות התנאית לרעיון מסוג זה מצאתי במשנה, מעשר שני ה, ב (הנוסח על פי כ"י קאופמן): "משרבו הפירות היתקיננו שיהא ניפדה סמוך לחומה. ותנאיי היה הדבר: אמתיי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה. ר' יוסה או': משחרב בית המקדש היה התנאיי הזה, ותנאיי: אמתיי שיבנה בית המקדש יחזור הדבר לכמות שהיה". כפי המשתמע, הוויכוח בין ר' יוסה לתנא קמא במקרה זה הוא על הקריטריון שבעקבותיו התנאי ההלכתי משתנה. נראה שר' יוסה מסתייג מן

שחזור רב-רובדי זה מפי ר' יוחנן, שאין צריך לומר שאין לו רמז במקורות התנאים, מעמיד מודל דיאלקטי של סמכות בית הדין: מצד אחד סמכותו של בית הדין נשמרת לאורך הדרך כולה, והשינוי ההלכתי – להחמרה או להקלה – מבוסס תמיד על אפשרות שהוצבה בשלב קודם, ובשום שלב מן השלבים אין התנגשות בין פסיקת בית הדין המאוחר לפסיקת המוקדם לו; מן הצד האחר תמונה זו מציירת גמישות הלכתית – כל רובד הלכתי מכיר בזמניותו ובשינוי ההלכתי שייתכן שיידרש בעתיד, ומותיר את הגוף ההלכתי גמיש דיו לשם ההתאמות שתידרשנה. ואולם, חשוב להדגיש את הציור המורכב על פי מודל זה של הקנון הטקסטואלי ומעמדו. המשנה, כך מצטייר, נכתבת עם פסקאות בסוגריים, ובית הדין בכל דור מכריע אם לקרוא את הטקסט המוסגר: ירצו – ידלגו ויחרשו, לא ירצו – יקראו ויאסרו חרישה. מכל מקום, הטקסט כולו בעל פוטנציאל מימוש, וכך אין פער אמיתי בינו ובין ההלכה הנוהגת.

על מודל זה, המובא משמו של ר' יוחנן, מגיב ר' יונה, בן הדור הרביעי של אמוראי ארץ ישראל:

התיב ר' יונה: הרי פרשת מילואין, הרי פרשת דור המבול, הרי אינן עתידין לחזור – מעתה יעקרו אותן מן המשנה?!  
אלא כדי להודיעך! וכא כדי להודיעך!<sup>87</sup>

ר' יונה פותח בשאלה על השלב האחרון במודל המורכב שהציע ר' יוחנן, שלפיו ההלכות שאינן תקפות ממשיכות להישנות בקורפוס הקנוני רק בשל האפשרות שבעתיד יוחזר האיסור לתוקפו. ר' יונה מקשה על כך משני מקרים שכוונתם מעורפלת: "פרשת מילואין" ו"פרשת דור המבול", ש"אינן עתידין לחזור". נראה שהוא מתכוון לשני ציוויים מקראיים: פרטי הבנייה של תיבת נח (בראשית ו, טו-טז) ופרטי עבודת המשכן ומשיחת הכוהנים בחנוכת המשכן (שמות מ, א-טו) – שני ציוויים חד-פעמיים מובהקים, שבהגדרתם אינם יכולים לחזור, ואף על פי כן אינם נעקרים מן הקורפוס.<sup>88</sup> לאור דוגמאות כאלה אי-אפשר

הרעיון שההלכה משתנה רק בשל ריבוי הפירות ורצון חכמים, ולפיכך מציע לתלות את השינוי בקיומו של המקדש. ראו מאיר בן-שחר, היסטוריה מקראית ובתר מקראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 42. מכל מקום, גם לפי דעת תנא קמא במקרה זה אין מדובר במחיקה של הלכה קודמת מן הקורפוס. 87 בכ"י וטיקן 133 "ובה זה להודיעך".

88 בדבר המבול ניתנה הבטחה אלוהית שלא יחזור, וחנוכת המשכן היא אירוע ראשוני שאינו יכול להתרחש שנית. בנוסח תהייתו שלפנינו מתייחס גם הוא אל המשנה: "מעתה יעקרו אותן מן המשנה!?", ולפי פירושו מדובר בפרשות מקראיות. קשה למצוא משניות העונות לתיאור זה (ראו את מאמציהם היצירתיים של הפרשנים על אתר בתוך "גליוני הש"ס", פירוש הגר"ח



לצייר את המערכת ההלכתית כמערכת שבכל סעיפיה יש פוטנציאל מימוש עתידי, וברי שהגוף ההלכתי כולל "נמקים" — איברים שהיו פעילים ואינם עוד. לפיכך ר' יונה מסתפק בהסבר פשטני יותר להימצאות ההלכות הבטלות: "כדי להודיעך", כלומר, כשריד היסטורי הראוי לידיעה וללימוד כשלעצמו. מקורותיה הקנוניים של היהדות, המשנה כמו המקרא, מכילים גם חלקים היסטוריים שאין להם השלכה מעשית או פוטנציאל למימוש, והללו דורשים לימוד ושימור לא פחות מן ההלכות הנוהגות.

המודל השלישי והמהפכני בתגובה לבעיה הנדונה מוצע מפי ר' מנא, בנו של ר' יונה, והוא החותם את הדיון בסוגיה:

אמ' ר' מנא: כיי דתנינן תמן: שאם יאמר אדם כך אני מקובל יאמרו לו כדברי איש פל' שמעת [משנה, עדיות א, ו]. וכן שאם יאמר אדם:<sup>89</sup> שמעתי שאסור לחרוש עד ראש השנה, יאמרו לו: באיסור שני פרקים הראשונים שמעת.

המודל שר' מנא מציע, כפי שהוא מציין במפורש, מבוסס על משנה בעדויות, כפי שינותח להלן. טענתו הכללית במקרה דנן היא שההלכה הקדומה נשמרת בקנון דווקא כדי לשמר את העדות על דחייתה: "שאם יאמר אדם: שמעתי שאסור לחרוש עד ראש השנה, יאמרו לו: באיסור שני פרקים הראשונים שמעת". בכך ר' מנא משלים היפוך הדרגתי מן המודל הראשון שהוצג. ראשית הוצע בשם ר' יוחנן שההלכות הבטלות בקנון נשנות משום שהן נושאות פוטנציאל מימוש עתידי; בשלב שני כבר ר' יונה בפוטנציאל המימוש שלהן והצדיק את קיומן כשריד היסטורי "כדי להודיעך"; כעת קובע ר' מנא, האחרון בשרשרת, שהללו נמצאות בקנון דווקא כדי למנוע מימוש בעתיד.

## משנת עדויות ובעיית המחלוקת

כאמור, ר' מנא בדבריו מתבסס במפורש על מקור מפרק א במשנת עדויות, מתוך מחלוקת שכבר צוטטה לעיל בדברי ר' יוחנן, אשר עוסקת בתופעת המחלוקת בהלכה החז"לית. כפי שאבקש להראות, משנה זו חשובה במיוחד להבנת המתרחש בסוגיה

קנייבסקי ומהדורת יהודה פליקס), וכן: "פרשה" מכוונת בפשטות לקטע מקראי. בכיוון זה מגיה הגר"א "יעקרו אותן מן המקרא". כמו כן יש לציין את נוסח הרמב"ן: "יעקרו אותן" (ותו לא, בלא תיאור הקורפוס הנדון). האנלוגיה לפי פירוש זה חורקת מעט — השוואת ציוויים מקראיים לעומת הלכות במשנה — אך לא נראה שיש ממנו מנוס. וראו, David Weiss-Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, p. 150 note 10

89 בכ"י וטיקן 133 הושמט הקטע מן המילה "איש" בשורה הקודמת עד לכאן (נראה שמחמת הדומות בין "שמעת" ל"שמעתי").

הנדונה כאן, ולפיכך אביאה במלואה (עדויות א, ה-ו, הקטעים המצוטטים בסוגייתנו מודגשים):

ה. ולמה מזכירין את דברי יחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו.  
שאינן בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במיניין, במינין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דברו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין.  
ו. אמר ר' יהודה: אם כן למה מזכירין את דברי היחיד בין המרובין לבטלן? שאם יאמר אדם: כך אני מקובל, יאמרו לו: מדברי איש פל' שמעתה.

כפי שהדגיש משה הלברטל, בקטע ידוע זה מוצגת רפלקציה רבנית נדירה של פרדוקס הסמכות והמחלוקת בבסיס מאפייניה היסודיים של ספרות חז"ל. לפי הדעה הראשונה דעת המיעוט נשמרת בקנון כדי לאפשר לבית דין עתידי להסתמך עליה ולהפוך את ההכרעה הקודמת. לפי הדעה השנייה, המיוחסת לר' יהודה, היא נשמרת רק כדי להבטיח את דחייתה. לפי המודל הראשון המערכת אינקלוסיבית ומשמרת את פוטנציאל השינוי הלכתי, ולפי המודל השני היא אקסקלוסיבית ושואפת לעקר פוטנציאל זה.<sup>90</sup>

כפי שהוצג לעיל, באחד מן השלבים ציטט ר' יוחנן את סיומה של משנה ה: "שאינן בית דין יכול לבטל את דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמיניין". כלל זה כשלעצמו מופיע במשנה עדויות רק כהערה מוסגרת בתוך הדעה הראשונה, כדי להסביר את התשתית ההיררכית שבתוכה יש צורך בדעת היחיד כדי להפוך את הפסיקה הקודמת, והוא הובא בפי ר' יוחנן במסגרת ההתלבטות בשאלת סמכות בית דינו של רבן גמליאל להתיר את איסור שני פרקים הראשונים.

ואולם, לאור האנלוגיה שר' מנא מציע בהמשך מתחדד דמיון למשנת עדויות גם בהיבט השני במודל של ר' יוחנן, הנוגע בבעיית הטקסט המת. רוצה לומר, הרעיון מפי ר' יוחנן שהמשנה משמרת את איסור שני פרקים הראשונים רק בשל האפשרות שבית דין מאוחר יבחר להשיב את תוקפו מקביל בדיוק לרעיון במשנת עדויות שדעת מיעוט נשמרת במשנה "שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו". כפי שזיקה תאורתית חזקה זו מעידה, ההקבלה למשנת עדויות עשירה יותר משנדמה במבט ראשון. ר' יוחנן מאמץ את הדגם הראשון, אף שאינו מצטט אותו במפורש, ולפיו המערכת ההלכתית

---

Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, 90  
David גם Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, pp. 50-54  
Weiss-Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic  
Exegesis*, New York: Oxford University Press, 1991, pp. 163-167

משמרת את האפשרות שנדחתה כאפשרות רדומה שאפשר להחיותה בשעה שיש צורך. ר' מנא לעומתו מאמץ את דעת ר' יהודה, שהמערכת ההלכתית שומרת את זכר האפשרות שנדחתה על מנת לוודא שמתה ולא תצוץ שוב.

אמור מעתה, בדיון האמוראי באיסור פרקים הראשונים במסכת שביעית מתגלה אדפטציה של המחלוקת התנאית במסכת עדויות בעניין הזכרת דעת היחיד בין המרובין. החכמים, בבואם לדון בבעיית הלכות שבוטלו ובמעמדו של הקנן הכתוב, פונים לחומרים המצויים בידם הקשורים בתופעה דומה – המחלוקת בהלכה החז"לית, המקפלת אף היא בתוכה את המתח בין מעמדו של הקנן כטקסט נורמטיבי ובין המורכבות בין רכיביו. ההצדקות לקיומן של דעות בלתי נוהגות בקנן מאומצות ומשמשות כהצדקה לקיומן של הלכות בלתי נוהגות. אלא שלדעתי השאלה בדבר הלכות שבוטלו רחבה יותר, בשני היבטים חשובים. ראשית, מחלוקות במשנה – חשובות ככל שתהיינה – נוגעות ברוב מוחלט של המקרים בהיבטים נקודתיים בתוך תחום הלכתי. המחיקה המוצעת של תחום הלכתי שלם – על פרטיו וכלליו, לרבות המחלוקות המצויות בו – משול לעקירה מוחלטת של זרוע לעומת קציצת ציפורן.

חשוב מכך לדעתי הוא המעבר הדיאכרוני שחל באדפטציה זו המוצעת. דעת היחיד, שבעניין מחיקתה המשנה בעדויות מתלבטת, מוצגת בצד עמדתם של החכמים החולקים עליה: "למה מזכירין את דברי היחיד בין המרובין?". לעומת זאת ההלכות הראויות למחיקה בדיון הנוכחי הן הלכות שביטלו חכמים מאוחרים יותר, ובלא כל עדות בטקסט. במצב זה לומד המשנה אינו יכול לזהות את הטקסט שבוטל או שעתיד להתבטל בעתיד בלא ידע נוסף, והקורפוס ההלכתי כולו מאבד מתקפותו. לאור שני היבטים אלו האפשרות למחיקת ההלכות שבוטלו מובנת כשאלה יסודית יותר, וההצדקות להשאתן הן רכיב משמעותי יותר בהגדרת סמכות הקורפוס בעיני לומדיו.

מתוך מבט רחב זה, ובתוך ההקשר של התמורות הכלכליות והחברתיות בימי האמוראים, יש להבין את דעות האמוראים בעניין ההיתרים ההלכתיים יוצאי הדופן בתחום השביעית. לדעת ר' יוחנן ההלכה בקנן היא גוף ידע רדום בעל פוטנציאל מימוש עתידי, ולפיכך בעל ערך מעשי תאורטי. לדעת ר' יונה זהו גוף ידע חסר ערך מעשי, זיכרון לימים קדומים, ובעל ערך היסטורי-אינטלקטואלי כבמקרא. לדעת ר' מנא, המאוחר בשלושת החכמים ובעל המילה האחרונה בסוגיה, ההלכה בקנן היא עדות נצח לביטולה, עדות המונעת כל אפשרות לקיומה בעתיד. מסורת ההלכה היהודית כוללת רכיבים שחלקם בהיסטוריה היהודית תם, ושומה על היהדות הרבנית להמשיך ולהזכיר זאת לעצמה.

אם כן, נקודת המוצא שבה פותחת סוגיית שביעית א, א, היא מסורת ביטולו של איסור שני פרקים הראשונים בידי רבן גמליאל ובית דינו. לפיכך פלחי הטקסט במשנה הפותחים את המסכת, ובהתאם לכך בסוגיות שעליהן בתלמוד, נותרו לא רלוונטיים. פער מסוג זה מעמיד אתגר כנגד יומרות הסמכות של המערכת ההלכתית של חכמים,

ובייחוד עבור מעמדה הקנוני של המשנה בעיני האמוראים. ואולם, במקום לפנות לאפיק האופייני בספרות חז"ל – פרשנות מרכת ומסמוס הפערים בין רובדי ההלכה – פונה סוגיה חריגה זו לטיפול חזיתי בפער ובקונפליקט הסמכות שהוא מעורר. הדיון בסוגיה נוגע בשתי בעיות יסוד במקרה של שינוי בהלכה. הראשונה, המוכרת היטב ממקורות אחרים בספרות חז"ל ובתחום השביעית בפרט, נוגעת בסמכות חכמים בדור אחד לשנות את ההלכה מדורות קודמים. הבעיה השנייה היא הפער בין הטקסט הקנוני ובין ההלכה הנוהגת.

לעומת הדיון השכיח בבעיה הראשונה, חריג ביותר הדיון הישיר בבעיה השנייה. בדיון מפורט שלושה מחכמי הירושלמי המרכזיים מציעים הצדקות להמשך שינון של הלכות שאינן תקפות עוד, ומאמצים בין השאר עקרונות המובאים במשנת עדויות בהתמודדות עם אתגר דומה ביחס לסמכות ההלכה – תופעת המחלוקת. בתוך כך הם מבטאים את האופן שבו הם תופסים את המשנה כקנון נורמטיבי ומעמידים מודלים שונים בתכלית.

מהותן של שאלות יסוד אלו אינה מיוחדת להלכות שביעית, ובהתאם לכך הדיון בסוגיה אינו נוגע באופן ישיר בפרטי המשנה שלכאורה היא מתייחסת אליה. שיבוצו של דיון חריג זה בפתיחת התלמוד על המשנה הראשונה מעמיד אותו כסוגיית מבוא לפרקים העוסקים באיסור שני פרקים הראשונים, ובאופן רחב יותר כשער למסכת שביעית ולשינויי ההלכה הדרסטיים המתחוללים בה.<sup>91</sup>

## סיכום: הלכה – בין עבר להווה

סוגיות הירושלמי שנותחו במאמר זה פותחות צוהר למציאות יוצאת דופן שהתמודדו איתה אמוראי ארץ ישראל בתחום השביעית – זירה של שינויים כלכליים חברתיים ופוליטיים משמעותיים. התמונה העולה מהן חושפת דינמיקה מורכבת בין הממסד ההלכתי ובין מעגלי החברה המגוונים הסובבים אותו, ומתגלים בה יסודות חשובים וייחודיים בתחום המדיניות ההלכתית והמשגתה. בדיון הפתיחה בעניין איסור שני פרקים הראשונים מוצגים כלים המאפשרים שינויים מרחיקי לכת כדי שהשינויים הללו לא יתנגשו עם יומרות הסמכות היסודיות של המערכת ההלכתית. לעומת זאת, בסוגיית החתימה של

---

91 הערות על עריכת הירושלמי ראו לעיל, בהערה 65. למיטב ידיעתי לא נחקרה התופעה של סוגיות הפתיחה בירושלמי כפי שהיא נחקרה בתלמוד הבבלי. ראו למשל עוזיאל פוקס, "עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא", סידרא כג (תשס"ח), עמ' 83–105. וראו הפניותיו שם, עמ' 94–95.

פרק תשיעי נשזרים סיפורים המצדדים בהעלמת עין הלכתית ונטישת חומרות מיותרות לשם הקלה על האוכלוסייה.

הסוגיות שונות מאוד בסגנון, וכל אחת פונה למתח יסודי אחר בתחום השביעית. ואולם, בשתייהן ניכרת רפלקציה רבנית יוצאת דופן ביחס למערכת ההלכתית ואתגריה. החכמים בסוגיות ועורכיהן, כפי שמתגלה, אינם מנסים לטשטש את נקודות החיכוך של ההלכה – לא בין ההלכה היבשה למציאות המורכבת ולא בין ההלכה הכתובה להלכה הנוהגת בזמנים מאוחרים – ואינם מתיימרים להציג את ההלכה כגוף מונוליטי חצוב בסלע. במהלכיהם הטקסטואליים – בסיפורת, בפרשנות ובתאוריה משפטית – משתקפות מודעות והיישרת מבט אל מורכבות הזירה שבה פועלים "רבן גמליאל וחבריו" ואל אתגריה, וכן מתגלה מבט מפוקח על השינויים בהלכה באינטראקציה עם הגורמים הסובבים. הללו שוקעו בשתי הסוגיות העשירות שנותחו כאן, ושובצו בנקודות השיא בפתירת המסכת וסיומה, כמו כדי למסגר את המתרחש בין דפיה ולסייע ללומדיה להבין כראוי את השינויים המתחוללים בה.

# סמכותו ותפקידו של המחבר היחיד בהגות היהודית

## הרמב"ם כמקרה בוחן

עומר מיכאליס

### א. מנא

ברקע מאמר זה ניצבת תפנית מרחיקת לכת שאירעה בתרבות היהודית בימי הביניים וחצתה את גבולות הסוגה וענפי היצירה השונים, והיא הולדת המחבר היחיד, הכותב בגוף ראשון והמזהיר כי יצירתו חתומה בחותמו הייחודי. בשונה מן הספרות התלמודית ואוצרות המדרש של שלהי העת העתיקה, אשר נוצרו ונחתמו בעיקרן כיצירות קולקטיביות, בימי הביניים החלו להיכתב יצירות בסוגות אשר היחיד היה מרכזן המכונן, ובהן: המונוגרפיה ההלכתית, ובפרט היצירות שנכתבו על ידי אומני הסוגה הגאונים, ר' סעדיה גאון ור' שמואל בן חפני גאון; שירת החול האישית, שמופת לה ימצא ביצירותיהם של ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי ור' משה אבן עזרא; יצירה ענפה בסוגת מונוגרף הסוד היהודי, שראש וראשון לה הוא מורה הנבוכים לר' משה בן מימון, אשר חולל תנועה ענפה של כתיבה בסוגה זו בעקבותיו. תופעה זו זכתה לשגשוג בימי הביניים – עד כדי כך שכבר בפתחה של המאה הארבע-עשרה אפשר היה למצוא עשרות רבות של חיבורים שנכתבו על ידי מחברים יחידים – ולא רק זאת, אלא היא תרמה תרומה מכרעת לעיצוב המחודש של היהדות, על היבטיה התאולוגיים, הקוסמולוגיים, המשפטיים והפואטיים.

הופעתו של המחבר היחיד איננה רק שינוי צורני-סגנוני בתרבות היהודית, או מפנה בחלוקה בין היחיד לבין הרבים. שינוי זה, משקנה אחיזה ביהדות, אפשר ליחיד אופני מבע אשר לא עמדו לרשותו בעבר והעניק לאינדיווידואל אפשרות להתערב במרקם

התרבותי של עיתו. עבור החוקר, ההתחקות אחר הפצעת המחבר היחיד מאפשרת זיהוי וניתוח של תהליכים שבהם מגעו של היחיד חולל בתרבות זמנו שינוי של ממש. שאלה ראשונה במעלה באשר לכל מחבר היא מהו השינוי אשר הציג. שאלות אחרות הן אילו ערכים ביקש לקדם, ולאילו תמורה, אם בכלל, כיוון. לסוגיות אלו הוקדשו תועפות מחקרים, אשר בחנו את טיב השינוי ועיינו בסדר היום התרבותי אשר הציגו הוגים בימי הביניים. במאמר זה אבקש להסיט את מוקד המחקר: תחת האפשרות לבחון את תוכנו של השינוי, אפנה לבחון את אופניו – אבקש לעיין באופן שניסח מחבר יחיד את עצם התייצבותו כמחבר יחיד ולנתח את מערך הצדקותיו ואת מענהו לשאלת הסמכות העומדת לרשותו לחבר את חיבוריו. המחבר היחיד אשר אתמקד בו הוא ר' משה בן מימון (רמב"ם).

מנקודת המבט של ראשית המאה העשרים ואחת, כ־800 שנים לאחר היכתבם של מורה הנבוכים ומשנה תורה, ניכר כי בקנון היהודי אין מחבר יחיד שהותיר חותם, במובן יוקרה תרבותית ומשקע אידיאולוגי, עז מן הרמב"ם. חיבוריו היו לאבן יסוד בתולדות הספר היהודי, יש להם תפקיד מכונן בתרבות הלימוד היהודית, ושמו צבר הון תרבותי אשר אין שני לו. בתהליך שהחל כבר בימי חייו, והושלם דורות אחדים לאחר מותו, הוכרו חיבוריו כקלסיקות תרבותיות ונשאו תפקיד מעצב, שלפניהם היה שמור רק לחיבורים מן העת העתיקה ושלחיה.<sup>1</sup>

בעלי הלכה, פילוסופים ומקובלים ברחבי העולם היהודי – מנחם המאירי,<sup>2</sup> אברהם אבולעפיה,<sup>3</sup>

1 לדיון נרחב על כך ראו יצחק טברסקי, "לדמותו של הרמב"ם: מסה על מעמדו הייחודי בתולדות ישראל", אסופות י (תשנ"ח), עמ' ט-לה. כן ראו דיון עדכני אצל James A. Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 1–13

2 עליו ראו משה הלברטל, *בין תורה לחכמה: ר' מנחם המאירי ובעלי הלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים: מאגנס, תש"ס*; יעקב בלידשטיין, "על הלגיטימיות של פולחן נכרי אצל הרמב"ם והמאירי", דעת 61 (תשס"ז), עמ' 41–42; James T. Robinson, "We Drink Only from the Master's Water": Maimonides and Maimonidean in Southern France, 1200–1306," *Studia Rosenthaliana* 40 (2007–2008), pp. 27–60

3 עליו ראו משה אידל, "על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה", בתוך: בנימין בראון, מנחם לורברבוים, אבינועם רוזנק וידידיה צ' שטרן (עורכים), *על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב*, עמ' 371–458; Elliot Wolfson, *R. Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles: Cherub, 2000, pp. 2–9, 41–54; Moshe Idel, *Secrets and Pearls: On Abraham Abulafia's Esotericism*, Berlin: De Gruyter, 2019

יוסף קארו<sup>4</sup> ושלמה מיימון<sup>5</sup>, אם למנות אך אחדים – מצאו בחיבורי הרמב"ם מודל, ובדמותו מופת למחבר ודמות אשר בסמכותה תשווה לגדולי האומה. יתרה מזאת, עיון במשנה תורה ובמורה הנבוכים מגלה כי הרמב"ם עצמו צפה פני עתיד זה וביקש באמצעות חיבוריו לזכות בסמכות השווה לסמכות של חיבוריה המכוננים של היהדות, ואפשר אף לסמכות העולה עליהם.<sup>6</sup>

בהינתן עוצמתם של חיבורי הרמב"ם והתפקיד התרבותי שמילאו במשך דורות נדמה כי שאלת סמכותם מתבקשת מאליה. ואולם, ניסיון לבחון את מעמד הרמב"ם כמחבר ואת תפיסת המחבר שלו דומה במידת מה, אם להידרש לדימוי אשר נקט אחד מבכירי חוקרי דנטה בעת הזאת, לניסיון להישיר מבט אל השמש.<sup>7</sup> האור מסמא את העין כשמישירים מבט אל מקורו. קשה להבין את אופי פעולתם של החיבורים ביחס לשאלה הנדונה, את סוד כוחם ואת המהלכים אשר נקט הרמב"ם בעיצובם כאשר ניגשים לכל אחד מהם

4 עליו ראו ישראל יעקב דינסטאג, "ליחס מרן [ר"י קארו] אל משנת הרמב"ם", סיני נט (תשכ"ו), עמ' 54-75; יצחק טברסקי, "הרב ר' יוסף קארו בעל הש"ע", אסופות ג (תשמ"ט), עמ' רמה-רסב; Mor Altshuler, "Rabbi Joseph Karo and Sixteenth-Century Messianic Maimonideanism," in: James T. Robinson (ed.), *The Cultures of Maimonideanism*, Leiden: Brill, 2009, pp. 191-210. עוד נעזרתי בעבודת הדוקטור של תרצה קלמן, אשר בעת האחרונה הושלמה כתיבתה, ואני מודה לה על שניאותה לחלוק עימי מידיעותיה.

5 עליו ראו גדעון פרוידנטל, "שלמה מיימון קורא משה בן מימון: על השמות הרב משמעיים", תרביץ עב (ד) (תשס"ג), עמ' 581-613; הנ"ל, "פרשנות כשיטת התפלספות", דעת 53 (תשס"ד), עמ' 125-130; Yossef Schwartz, "Causa Materialis: Solomon Maimon," in: Gideon Freudenthal (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments*, Berlin: Springer, 2003, pp. 125-143; Gideon Freudenthal, "Salomon Maimon: The Maimonides of Enlightenment?," in: Gorge K. Hasselhoff & Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides: His Religious, Scientific, and Philosophical "Wirkungsgeschichte" in Different Cultural Contexts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, pp. 347-362; Abraham P. Socher, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy and Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 85-92

6 ראו דברי טברסקי: "היסוד להשוואה ולהערכה [של הרמב"ם] אינו תקופת הגאונים, אלא תקופת התלמוד. הרמב"ם מתנשא לכל ראש ונקלט בחבורתם של חז"ל" (טברסקי, לדמותו של הרמב"ם [לעיל הערה 1], עמ' יג. וראו שם, עמ' יז-יח).

7 Albert Russell Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 4



בנפרד. במילים אחרות, דווקא משום שנדמה כי הרמב"ם וחיבוריו היו כביכול מאז מעולם בעלי סמכות כה נרחבת, כל אחד בתחומו, דבר מה עקרוני נשאל לגביהם רק מעט. באופן מסקרן יצירות הרמב"ם הן אפוא המשוכה הגבוהה ביותר העומדת בפני הבנה נאותה של שאלת סמכות, משום שסמכותו המוחלטת של הרמב"ם מצטיירת בהם כברורה מאליה, ובכך מסווה את הדינמיקה הסבוכה והקונפליקטואלית הכרוכה בשאיפתו, כמחבר יחיד, לסמכות, ובעצם קנייתה.

שאלת מעמדו של הרמב"ם מתחדדת בפרט כאשר מעיינים בה מבעד לפריזמה של ימי הביניים, שעל פיה גישתו של היחיד לסמכות כרוכה בלא הפרד בזיקה שבין לבין מקור טרנס־פרסונלי וטרנס־היסטורי המאציל על דבריו מכוחו, מעניק להם את הלגיטימציה והופכם למחייבים. בהקשר זה קיים פער של ממש בין תפיסת המחבר בימי הביניים, אשר קיומה תלוי בזיקתה למקור אימפרסונלי, לבין תפיסות מודרניות, שחוזקו על ידי מגמות רומנטיות, ולפיהן כוחו של המחבר שאוב בעיקר מאישיותו החד־פעמית וממעין היצירתיות הנובע ממנו ומהתנסותו.<sup>8</sup> הדגש בימי הביניים, לעומת הדגש המודרני, הושם על הכפפתו של המחבר האינדיווידואל, במידות משתנות שנקבעו על פי הזירות התרבותיות השונות, למקור הטרנס־היסטורי. אף אם יוחסה סמכות לאישים מסוימים – למשל משה, יהודה הנשיא או הרמב"ם – היה זה מתוך הדגשת היחס בין קיומם הכפוף לאמות המידה האנושיות, כלומר סופיות ומוגבלות אנושית, לבין אמיתות שאינן מוגבלות לזמן ולמקום כלשהם, ואשר חורגות מקיומו החולף של האדם. במילים אחרות, כדי לזכות לסמכות ולכוח המצווה של דיבור סמכותי היה על חיבוריו של הרמב"ם לפלס דרך מן ההיסטוריות והסובייקטיביות, הממד השרירותי של רגע הופעתם, ולהיות למחייבים מעבר לשעת כתיבתם.

הקשר של היחיד למקור הטרנומי בא לידי ביטוי גם בטרמינולוגיה בזירה התרבותית היהודית־אסלאמית, אשר אליה נדרשו מחברים בתארים את פעולתם שלהם או את פעולתם של מחברים אחרים. כאן נגלה פער במונחים בין עולם המחשבה היהודי־אסלאמי ובין המרחב דובר הלטינית. בפרט בולט היעדר מקבילה למונח הלטיני *auctor*, מונח אשר מטעים את היות המחבר מרכז מכוון של חיבורו.<sup>9</sup> בלשון העברית של ימי הביניים שימש

8 ראו למשל Jonathan Culler, *Theory of the Lyric*, Cambridge: Harvard University Press, 2015, pp. 92–109. כן ראו את הערכותיהם הסכמיות יותר של רולאן בארת ומישל פוקו הנסקרות להלן.

9 ראו Ernest Robert Curtius, *European Literature in the Latin Middle Ages*, Willard R. Trask (trans.), Princeton: Princeton University Press, 1953, pp. 48–54. עוד ראו רשימה ביבליוגרפית ענפה אצל Alastair J. Minnis & A. Brian Scott (eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100–c.1375: The*

השורש חב"ד בעיקר להורות על כינוס יחד של גורמים אשר הביאם המחבר יחדיו, למשל בשימושו הידוע של הרמב"ם מן האיגרת לפנחס הדיין: "דרך החיבור להזכיר הדברים הנכונים בלבד, בלא קושיא ובלא פרוק ובלא שום ראייה בעולם".<sup>10</sup> הדגש בשימוש זה אינו על הפעילות היוצרת שבצימודם של מקורות יחדיו, אלא להפך, בהכפפתו של המחבר ובהיסמכותו על מקור סמכותי אחר. כמו כן שימשו השורשים ספ"ד ופר"ש להצביע על פעולות המשועבדות, לפחות על הסף, למקור אשר הוא אמת המידה שעל פיה יישפטו. תלות זו מובהקת בתפקיד הסופר, המקביל ל־*scriptor* הלטיני, שתפקידו העתקה בלא תוספת ובלא שינוי, אך נכונה גם למפרש, אשר לדברי הרמב"ם מאריך על הכתוב בטקסט המתפרש על מנת להבהיר את מה שטעון בו הבהרה.<sup>11</sup> עם זאת, תפקיד המפרש מעלה ספקות בעניין כפיפותה של הפעילות האמורה. ראשית, כמובן, עולה השאלה מה ומי קובע מה טעון הבהרה בטקסט, כלומר מה קורא לפירוש, וכן מהם גבולותיו של הפירוש ומה תוחם אותם. שאלות דומות עולות בעניין תפקידו של המחבר, ובפרט הכוח הגלום בהעמדת מבנה סינתטי אשר מציע ארגון מחודש לחומרים, או מעבר בין מדיום למדיום (למשל השינוי בין אוראליות לכתב והשלכותיו). בניסיון להשיב על שאלות אלו נראה כיצד הרמב"ם פועל בתווך שבין כפיפות לבין עצמאות. על עניין מקביל אפשר להצביע הן בספרות שנכתבה על ידי מחברים יהודים בלשון הערבית-יהודית הן בספרות האסלאמית הכתובה ערבית.<sup>12</sup> המונח השכיח ביותר בספרות זו לציון מחבר הוא מוֹאֵף, צורת הבינוני של השורש אָלַף, שמשמעו הבאה יחדיו, איסוף או איחוד. המונח השני, אשר שימושו בין מחברים יהודים נדיר, הוא מוֹסַף, שמשמעו ממיין או מסווג. כפי שאפשר להבחין,

---

*Commentary Tradition*, Oxford: Clarendon Press, 1988  
 של שאלת המחבר בתרבות היהודית במרחב האסלאמי למונח הלטיני *auctor*. ראו למשל Adam Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 56–57

10 איגרות הרמב"ם (מהדורת שילת), ב, עמ' תמ-תמא.  
 11 על ארבע הסיבות לפירוש בהקדמת הרמב"ם לפרקי אבוקראט [היפוקרטס], במקורם הערבי ובתרגום לעברית ולגרמנית, ראו Moritz Steinschneider, "Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentarilber die Aphorismen des Hippocrates," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 48 (1894), pp. 218–234  
 עוד ראו הפניה לאיגרת בתוך איגרות (לעיל הערה 10), עמ' תמ-תמא, ובפרט דבריו: "דרך הפירוש להזכיר הדברים הנכונים ודברים אחרים אותן, והקושיות על כל דבר, והפרוק, והראיה שזה דבר אמת וזה שקר, או שזה הדבר ראוי וזה הדבר אינו ראוי".

12 לדיון קצר המניח ראשי פרקים לסוגיית המחבר בספרות האסלאמית ראו Andreas Görke, "Authorship in the Sira Literature," in: Lale Behzadi & Jaakko Hämeen-Anttila (eds.), *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, Bamberg: Universität Bamberg, 2015, pp. 64–68

אף כאן הדגש איננו נטילת הסמכות ליצירת דבר מה חדש אלא תצורות שונות של ארגון. מונח אחר, אשר נטבע בספרות הקראית, הוא מִדְּוֹן, כינויו של המביא הסמכותי אל הכתב, ועל ייחודו אעמוד בהמשך דבריי. תפקידים אחרים ביצירת טקסט ובמסירתו היו נתונים בידי נאסִיחַ וְ-וִרָאִי, המעתיק או הסופר (במקרים רבים המונח וְ-וִרָאִי קשור בהיבטים המטריאליים יותר של העשייה<sup>13</sup>). כמו כן, הן בספרות הערבית והן בספרות הערבית-יהודית נודעו חיבורים פרשניים אשר נקראו "שרח" (شرح) בצירוף שם החיבור המתפרש בהם.<sup>14</sup> על אף רטוריקת הכפיפות וההצהרה על מרותו של המקור ההטרונומי יש לציין כי שני מאפיינים אשר אפשר למצוא בחיבורים השונים מערערים על הכניעות המשתקפת במונחים. האחד הוא תודעת הגדולה של אחדים מן המחברים וההכרה בערכם העצמי – עניין זה משותף למחברי חיבורים בערבית ובערבית-יהודית ומתגלה באופן תדיר בחיבוריהם של אלעזאלי, אלפאראבי ואבן סינא, כמו גם בחיבוריהם של הרמב"ם, רס"ג ואחרים;<sup>15</sup> האחר הוא מקרים רבים של אינטר-פרפנציאליות והתייחסויות של מחברים אלו לערכם של אלו.<sup>16</sup>

שני מתווכים חשובים בין היחיד המופיע בזירת ההיסטוריה לבין המעמד הטרנס-היסטורי היו המוסד וגוף הידע. למשל, בית הדין, הישיבה ותפקיד ראש הישיבה או ראש

13 למשל כינויו של עזרא הסופר "עזרא אלורק" בחיבורו של אבן חזאם האנדלוסי, *الفصل في الملل والأهواء والنحل*, א, עמ' 117. כן ראו שימושו של הרמב"ם ב"אלנסאך" בפירושו המשנה, מסכת זבים, פרק רביעי (מהדורת קאפח), עמ' תרעח.

14 במקרים רבים המונחים בלשון הערבית או הערבית-יהודית אינם מצביעים על פעולתו של המחבר אלא מתמקדים בקיומו של חיבור. כך, בערבית-יהודית המונח "צאחב", שמשמעו בעל או אדון של חיבור כלשהו, משמש לציון מחברו. וראו למשל שימושו של הרמב"ם בתארים "צאחב הלכות גדולות" או "צאחב כתאב אלשראיע" בתוך ספר המצוות (מהדורת קאפח), מקור: עמ' ה, כה, נה; תרגום: עמ' ה, נג. המונח "כתאב" אינו מורה בהכרח על ספר אלא עשוי להצביע על כל ממצא בכתב, גם מסמכים אשר נוצרו לשימושו הפרטי של מחברם.

15 לדיון חשוב בהיבט זה ראו Dimitri Gutas, "The Author as Pioneering Genius: Graeco-Arabic Philosophical Autobiographies and the Paradigmatic Ego", *Concepts of Authorship* (לעיל הערה 12), עמ' 53–56. לדיון בהערכה העצמית של הרמב"ם ראו למשל טברסקי, לדמותו של הרמב"ם (לעיל הערה 1), עמ' כא–כב; משה הלברטל, הרמב"ם (סדרת גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 9–11, 170–172, 242–243. שאלת תודעתו העצמית של רס"ג נדונה אך מעט במחקר. וראו דברים אחדים אצל יחמיאל ברודי, רב סעדיה גאון (סדרת גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ז, עמ' 30–31, 41–42, 171–172, והפניות לכתבי רס"ג שם.

16 בהקשר זה ראו Gutas, *Author as Pioneer* (לעיל הערה 15), עמ' 53.

הגולה היו פונקציות מתווכות אשר האצילו על היחיד מכוחו של המקור.<sup>17</sup> כמו כן, גופי ידע אשר הועברו במסורת במסגרת מעגלים אקסקלוסיביים, כסתרי התורה בחוגים שונים, אפשרו ליחיד אשר קיבלם להשיג גישה ולהימצא בזיקה למקור האימפרסונלי. במובן זה היה הרמב"ם בעמדת נחיתות. שני חיבוריו ושני תחומי השיח אשר בזיקה אליהם הם נכתבו – ההלכה במשנה תורה וסתרי תורה במורה הנבוכים – צמצמו מאוד את טווח האפשרויות שהיה זמין לו. הגם שהיה הרמב"ם יעד לשאלות הלכתיות שהפנו אליו בני קהילות ופרשן מוסמך של המקורות ההלכתיים, ההלכה בימיו איבדה את הצנטרליזם החלקי שעדיין אפיין אותה בימי הגאונים, והוא לא היה יורשו של כוח מוסדי. בסתרי תורה הרמב"ם לא השתייך למעגל של יורשי מסורת דורות של סוד, כלומר הוא לא לקח חלק בחוג פריווילגי ביחס לידע זה, והיה עליו ליצור באופן עצמאי את מעמדו.<sup>18</sup>

על אף הגדרות הסמכות ואופני מיסודה, ועל אף כפיפותו העקרונית של המחבר לקנון יציב, המצטרפים למגמות שמרניות בתרבות ימי הביניים, בכל זאת במרחב האסלאמי במאה השתים-עשרה העניקה התרבות היהודית למחברים בני התקופה תמריץ ואמצעים כדי לפנות להגדרות הסמכות באופן יצירתי ולעצבן מחדש. זוהי נקודת המוצא של מאמר זה. התייצבותו של הרמב"ם בזירה הכפולה של השיח ההלכתי ושל סתרי התורה הביאה לשינויים מהותיים באופיים של תחומי השיח. בפרט אפשר הרמב"ם פתיחת אפיקים חדשים של שותפות והתערבות בתחומי השיח האמורים.

אפנה למיפוי של מוקדים תמטיים, של אמצעים רטוריים ושל פרקטיקות אשר אליהן נדרש הרמב"ם בכתביו, בפרט בפירושו למשנה, במשנה תורה ובמורה הנבוכים, על מנת להצביע על האופנים שבהם עיצב את תפקיד המחבר ועל הרשות שהעניק לעצמו למלא תפקיד זה. כמו כן אתחקה אחר המשאבים הלשוניים והמושגיים אשר עמדו לרשותו בבקשו ליטול את הסמכות לחבר את חיבוריו ולקנות להם סמכות בקרב קוראיהם.

17 לדיון תאורטי בדבר היחס בין המקור ההטרונומי למחבר ראו Ascoli (לעיל הערה 7), עמ' 7-6, 20-21. לדיון בפונקציות המתווכות בימי הגאונים ראו Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven: Yale University Press, 1998, pp. 54-82

18 לדיון בסוד כידע סגור בחוג הרמב"ן ראו Moshe Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition on 'This,'" in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 58-59. להרחבה תאורטית על דיון זה ראו Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Jackie Feldman (trans.), Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 78-92

## ג. תפקיד המחבר: הינטיים תאורטיים

במוקדו של השיח המחקרי על המחבר בשדה התאורטי עמדו שני מאמרי יסוד בתחום, ניתוחם והמענה עליהם. האחד הוא מאמרו הקצר אך רב ההשפעה של רולאן בארת, "מות המחבר", אשר ראה אור בשנת 1968,<sup>19</sup> והשני הוא מאמרו של מישל פוקו, "מהו מחבר?", אשר נכתב בשנה שלאחר מכן.<sup>20</sup> שני המאמרים מעניקים תשתית תאורטית ומציבים סדרה של שאלות רבות ערך לניסיון לעמוד על הייחודי והמסוים במקרה של הרמב"ם. ראשית, בארת במאמרו קושר בין שאלת המחבר, יוצרו של טקסט, לבין שאלת הסמכות באמצעות העמדת סכמה היסטורית או מתווה לבירור היסטורי. לדבריו, אשר זכו לפיתוחים מרובים בדורות שלאחר הופעת מאמרו, נולד המחבר המודרני עם עליית ההומניזם ודעיכת התרבות התאוצנטרית במהלך המאה השש-עשרה. היסוד לעלייתו, סבר בארת, אף בלי להידרש לניתוח היסטורי, היה בהעמדת האנלוגיה הרנסנסית בין האדם היוצר לבין כוחו היוצר של האל. לדבריו, הבנת המחבר על פי הדפוס הזה עיצבה במשך מאות שנים את אופי התקבלותו של טקסט ואת טיב המשמוע שזכה לו בקהל קוראיו. המחבר ובעיקר כוונתו נתפסו כסמכות העליונה של הטקסט וכתב העיקרי של משמעותו. הטקסט נולד מכור כוונתו של מחברו ושבו אליו כדי לזכות למוכן. לדברי בארת, הערעור האנוש על הנחות היסוד של ההומניזם במהלך המאה העשרים הביא לרגע מכריע בדמות מחבר זו ובישר את גוויעתה. את בשורת מותו של המחבר ראה בארת באור חיובי, כבשורה של שחרור מסד שכבל את הטקסט במשך דורות רבים. תחת הניסיון המתמיד להשיב את הטקסט למחברו, ראה בארת את האפשרות שהטקסט יהיה מדיום פתוח, זירה למשחק חופשי, אין-סופי, של משמוע, אשר אינו תלוי עוד במקורו של הטקסט אלא ביעד שאליז יישא אותו קוראו. מות המחבר מבשר אם כן את עלייתו של אדון חדש לטקסט, הוא הקורא.

לעניינו של מאמרי זה חשובה הזיקה שזוקק בארת בין המחבר לבין הקורא, וזאת משני טעמים. ראשית, בשל הדגש על היחסים הדיאלקטיים בין המחבר לקוראיו העתידיים, ושנית, בשל העמידה על חירותו של הקורא לנתב את משמעות הטקסט אשר הוא נדרש אליו. לכל הפחות יאיר עבורנו מאמרו של בארת באור חדש את האופן שבו הייתה תלויה חתירתו של הרמב"ם לסמכות ביחסי מחבר-קורא. כמו כן, המאמר יסייע בידינו לעמוד על האופנים שבהם פילס הרמב"ם כקורא את דרכו למעמדו כמחבר. בהקשר זה חשובה גם

19 במקור: Roland Barthes, "La mort de l'auteur," in: *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, pp. 63–69 (בעברית: רולאן בארת, *מות המחבר*, מישל פוקו, מהו מחבר?

[תרגום: דרור משעני עריכה מדעית: אלי שיינפלד], תל אביב: רסלינג, תשס"ה, עמ' 7–18).

20 למקור הצרפתי ראו Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?," *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63 (3) (1969), pp. 73–104. תרגום עברי ראה אור

אצל בארת ופוקו (לעיל הערה 19), עמ' 19–77.

האנלוגיה שבארת מציג בין הקורא כסובייקט לבין הסובייקט הפוליטי.<sup>21</sup> הקורא, כמו גם הסובייקט הפוליטי, מוצגים אצל בארת כמצויים במשא-ומתן מתמיד עם מערך ממשמע הכופה עליהם ציית.

למאמרו של בארת מצטרף מאמרו של פוקו "מהו מחבר". תרומתו העיקרית של החיבור "מהו מחבר" מאת פוקו למאמרי זה מצויה בטענה שהמחבר ואופני מתן המשמעות לטקסט אינם דבר מה אחדותי אלא השתנו ומשתנים בהתאם לנסיבות היסטוריות ותרבותיות. לדברי פוקו, תפקיד המחבר מעוצב על ידי מערך ציפיות תרבותי ועל ידי מוסדות בני זמנו, אשר תוחמים מראש את אפשרויותיו ומעניקים פשר לתוצריו. דבר ידוע הוא שעבור פוקו יש לראות במחבר "פונקציית שיח", ואותה הוא מאפיין כך:

(1) הפונקציה "מחבר" קשורה למערכת המשפטית והמוסדית אשר מקיפה, מגדירה ומנסחת את עולם השיח; (2) היא אינה פועלת באופן אחיד ובאותה הצורה על כל השיחים בכל התקופות ובכל הציוויליזציה; (3) היא אינה מוגדרת באמצעות ייחוס ספונטני של שיח למי שייצר אותו, אלא באמצעות סדרה של פעולות ספציפיות ומורכבות; (4) היא אינה מצביעה באופן פשוט על אדם ממשי, אלא יכולה לאפשר את נוכחותם הברזמנית של כמה וכמה סוגי אגו, של כמה עמדות-סובייקט, שקבוצות שונות של אנשים יכולות לאייש.<sup>22</sup>

הפריזמה התאורטית של מאמרו של פוקו מאפשרת לנו להתבונן על האופן שבו פונקציית המחבר הקרויה "הרמב"ם", על כל ייחודה, היא תולדה של תרבות הסמכות של ימי הביניים ומשקפת את מוסדותיה. יתרה מזאת, פוקו מספק בידינו קריאת כיוון חשובה בהצביעו על הנחיצות להתחקות אחר הזירות ההיסטוריות אשר באורן עוצבה תפיסת המחבר של הרמב"ם, ועל הדינמיקה ההיסטורית אשר אפשרה לרמב"ם למלא תפקיד מכריע בהשתנות שיח הסמכות בעולם היהודי בימי הביניים.

עם זאת, מאמרי זה חורג מגישתו של פוקו בכמה היבטים. האחד הוא בניסיון לפרוש את ריעתו של מקרה בודד והאופן שבו ניתן לשפוך עליו אור על ידי עיון בתרבות תקופתו ובמוסדותיה. ההצגה הסוציו-היסטורית נתפרת במאמר זה למקרה המסוים, ולא להפך. נוסף על כך, מאמר זה לא רק מציג את הרמב"ם כנגזרת של השדה התרבותי והאידיאולוגי של תקופתו ומקומו, כלומר כנתין של שדה השיח, או שדות השיח, אלא גם מתחקה אחר נתיבי התייצבותו בשדות השיח לאורך יצירתו. עצם ההעמדה של גוף יצירתו של מחבר בודד כפריזמה למחקר כשלעצמה חורגת מגישתו של פוקו, ולמעשה משתייכת

21 ראו Ascoli (לעיל הערה 7), עמ' 24.

22 בארת ופוקו (לעיל הערה 19), עמ' 46.

לפרדיגמה אשר הוא מבקש להתנער ממנה. בכל זאת אני מוצא בכך ערך, מאחר שעצם עיסוקו של הרמב"ם במחבר ובתפקידו מעניק לנו חרך הצצה מרתק לזירה הימי-ביניימית, כלומר לאחד האתרים בנוף ההיסטוריוגרפי הנרחב שהצביע עליו פוקו. זאת ועוד, הרמב"ם לא רק מאיר לנו את תפיסותיו שלו, אלא מכתביו משתקפות אפשרויות שונות להמשגת תפקיד המחבר בזמנו. נוסף על כך, הרמב"ם הוא לטעמי מקרה ייחודי של הותרת משקע היסטורי משמעותי על ידי מחבר יחיד.

דבר אחרון: על אף האופן שבו ביקשו בארת ואחריו פוקו לדחוק את כוונת המחבר ממוקד העיון הטקסטואלי, אבקש להשיב לכוונה את ערכה כרכיב מכוון בניתוח הטקסט המיימוני. אומנם, כוונת הרמב"ם ודאי שאינה ממצה את השימוש שזכו לו חיבוריו,<sup>23</sup> אך לדעתי היא ציר חשוב להבנת התייצבות התרבותית והיא מאירה על המשא-ומתן המתמיד בין האופן שבו הרמב"ם יורש משמעות מקודמיו לבין האופן שבו הוא מעצבה בעצמו. הרמב"ם אינו רק משכפל או מגלם מקרה פרטי של דפוסי הסמכות בימיו, ואף אינו כבול באופן הרמטי לאפשרויותיו של מחבר בתרבות בת זמנו, אלא הוא מצוי במשא-ומתן מתמיד וביקורתי עם דפוסים אלו, ואף מעצבם מחדש.

## ג. מדן אלמחנה ותפקיד המחבר בפירוש הרמב"ם למשנה

במבט ראשון אפשר להניח כי אך מעט ניתן ללמוד מפירושו של הרמב"ם למשנה על תפקיד המחבר ביצירתו. זאת משום שפירוש המשנה כטקסט היה בימי חייו של הרמב"ם חיבור "פתוח", בלשונו של משה הלברטל. אף שהחיבור ממוסגר משני קצותיו בהקדמה ובחתימה ושתוכו הוא פירוש על המשנה כולה – מאפיינים המקנים לו מראית עין של חיבור מהודק – רבים השינויים שהכניס הרמב"ם בטקסט במהלך השנים, גם הרבה לאחר שחתם את החיבור בפעם הראשונה בשנת 1168. הרמב"ם הוסיף לעבד את הפירוש ולשנותו, ולהתלבט בשאלות משניות ועיקריות בו.<sup>24</sup> בניסיון להתחקות אחר תפיסת הרמב"ם כמחבר, ראשית כול המעיין בפירוש המשנה נדרש להפריד בין שכבותיו, וספק אם אפשר לאתר גישה אחדותית שנקט הרמב"ם, ואולי מוטב לדבר במקרה זה על תפיסות

23 ראו למשל Elliot Wolfson, "Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah", בתוך: Hasselhoff & Fraisse (לעיל הערה 5), עמ' 209–237.

24 ראו יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשס"א, עמ' 16–17; הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 86–88; שמואל שטרן, "פירוש המשנה בכתב ידו של הרמב"ם", תרביץ כג (תשי"ד), עמ' 72–88; שמואל שטרן ודוד סלימאן ששון, "על טופס פירוש המשנה בעצם כתב-ידו של הרמב"ם", תרביץ כט (תש"ך), עמ' 261–267.

מחבר שונות שאוחו להן יחדיו. יתרה מזאת, אף שבהקדמת פירושו למשנה, ובפרט בשיר הפתיחה, אחדים מדבריו עניינם מעשה המחבר, הארטיקולציה הניתנת לעניין זה מועטה למדי, ומעמידה את הרמב"ם בתפקיד מובהק של מפרש פירוש רץ, בעוד עיקר ההקדמה מוקדש להבנת הרמב"ם את טיב המשנה כחיבור.<sup>25</sup>

מזווית ראייה אחרת פירוש המשנה פותח צוהר ייחודי להבנת פונקציית המחבר בשיח ההלכתי כפי שהרמב"ם מבנה אותה. היא מתבהרת על ידי הסבת המבט מן הרמב"ם כמחבר הפירוש אל האופן שבו עיצב הרמב"ם את תפקידו של יהודה הנשיא כמחברו של החיבור המתפרש, כלומר כמחבר של המשנה, ובלשון הערבית-יהודית שכתב בה הרמב"ם, "מִדּוֹן אֶלְמִשְׁנָה".<sup>26</sup>

על מנת להבין את עיצוב דמותו של יהודה הנשיא על ידי הרמב"ם יש להתעכב על עצם המונח הערבי, שכפי שראינו לעיל חריג, לעומת המונחים השגורים לתיאור תפקיד המחבר במרחב התרבות היהודי-אסלאמי. מניין אפוא צמח המושג? התחקות אחר המושג ומקורו תוליך את המעיין הישר לזירה הטעונה מאוד של הוויכוח הער, שהתנהל מימיהם של הגאונים עם הוגים קראיים, על מקומה של תורה שבעל פה וסמכותה ביחס למעמדה של התורה שבכתב, ובפרט לנוכח טענות מחוגים אסלאמיים שתורת היהודים, הן בכתב והן בעל פה, היא תורה נחותה, שחותמה האנושי ניכר בה הרבה יותר מהחותם האלוהי הראוי לכתבי הקודש.<sup>27</sup>

מהו האתגר הקראי שניצב בפני הרמב"ם? תגובתם של הקראים לטענת המוסלמים על נחיתות כתבי הקודש היהודיים מחוכמת למדי — זניחה והפקרה של זירה אחת, התורה

25 על מעמד המשנה בפירוש המשנה ועל הסיבות שבעטיין הרמב"ם מכריע בעניין זה ראו טברסקי, מבוא (לעיל הערה 24), עמ' 7–11; הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 85–118. עצם הצבת המשנה כמושא לפירוש רץ היא חידוש מיימוני, כפי שמצביע הלברטל במחקרו שם.

26 ראו פירוש המשנה, הקדמה למשנה (מהדורת קאפח), עמ' נ, נג, נה; סדר נזיקין (עמ' מב); וכן שימוש במונח "מדון" בלא הסומך המידוע "אלמשנה" שם, הקדמה למשנה (עמ' מט); סדר נשים (עמ' רעז); הקדמה למסכת אבות (עמ' שעב).

27 ראו Mordechai Z. Cohen, *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of his Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden: Brill, 2011, pp. 243–247; Meira Polliack, "The Karaite Inversion of 'Written' and 'Oral' Torah in Relation to the Islamic Arch-Models of Qur'an and Hadith," *Jewish Studies Quarterly* 22 (3) (2015), pp. 253–253; Meira Polliack, "Deconstructing the Dual Torah," in: Mordechai Z. Cohen & Adele Berlin (eds.), *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 114–116, 120–122. עמ' 65–67.



שבעל פה, והעצמת הזירה האחרת, התורה שבכתב, והסתת המאבק לזירה זו בלבד. הטענה הקראית כללה, בלשון מאמר עדכני של מאירה פוליאק, "דקונסטרוקציה" של טענת שתי התורות כתורות מקודשות מסיני והעמדת גישה חלופית.<sup>28</sup> גישה זו זיהתה פיצול במקום שהתרבות היהודית במקורותיה התלמודיים ובחוגי הגאונים ביקשה להדגיש את האחדות. במקום שתי תורות שניתנו מ"רעה אחד", כלשון ספר קהלת, ומהוות שני נדבכים הכרחיים ללכידותה של התורה, טענו הקראים כי אכן יש תורה הכוללת סילוף (תחריף), היא התורה שבעל פה. לדברי הקראים, לעומת התורה שבעל פה, התורה שבכתב מהימנה, והיא שמרה על מהימנותה זו הן בזכות המדיום שנמסרה בו מלכתחילה, הוא הכתב, הן בזכות מעלת מחבריה, ובראש ובראשונה משה. על ידי נטישת הטענה בדבר סמכותה של התורה שבעל פה ביקשו הקראים להעמיד את המקרא כמקור התגלות יחיד, שעליו בלבד יהדותם נשענת.<sup>29</sup> יתרה מזאת, על ידי נטישת התורה שבעל פה הקראים פטרו את עצמם מהתמודדות עם חידה אשר ניתנו עליה תשובות שונות מאז ימי הגאונים, ועניינה המעתק מן המסירה שבעל פה ומן המיקוד במדיום האוראלי אל היות התורה שבעל פה נתונה בכתב ומתקיימת כחלק מתרבות הכתב במרחב היהודי-אסלאמי.<sup>30</sup>

אחד האמצעים העיקריים לעיצוב מהימנותה של התורה שבכתב היה טביעת המונח הקראי "מדון", אשר היה חידוש תאורטי בתקופתם.<sup>31</sup> המונח חלש על מנעד של משמעויות,

28 ראו Polliack, Deconstructing (לעיל הערה 27).

29 שם, עמ' 122–126.

30 ראו למשל הלעגתו של סלמון בן ירוחם הקראי, המאתר את עקב אכילס של הרבניים בנקודה זו של מעתק של תורה שבעל פה אל הכתב: "צור נתן שתי תורות כאמרתכם / אחת בכתב ואחת בפיהם / אם הוא כדבריהם / נמצא שקר ומרדות במעשיכם. / קדוש נתן לכם תורת פה / עדי תהיו אומרים אותה בפה / כי כן היה בחכמתו צווי יפה / למה חקקתם אותה בכתב מיופה. / רחום אם חפץ לכתבה / אז ביד משה היה כותבה" (מלחמות אדוני, שער א [מהדורת דודוון]).

31 לדיונים עדכניים במונח "מדון" במופעו הקראי ראו אוריאל סימון, ארבע גישות לספר תהלים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1982, עמ' 67–95; חגי בן-שמאי, "על 'מדון', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-היהודית", בתוך: יוסף הקר, ב"ז קדר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ע, עמ' 73–110. וראו גם Meira Polliack, "Karaitic Conception of the Biblical Narrator (*Mudawwin*)," in: Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, I, Leiden: Brill, 2005, pp. 350–373; Meira Polliack, "The 'Voice' of the Narrator and the 'Voice' of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet ben 'Eli," in: Chaim Cohen, Victor Avigdor Hurowitz, Avi M. Hurvitz, Yochanan Muffs, Baruch J. Schwartz, & Jeffrey H. Tigay (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature and Postbiblical Judaism Presented to*

נע בין תפקיד המחבר לתפקיד העורך או המסדר, ופעמים אף התקשר לתפקיד המוסר, ומונח זה העיד, כפי שהראו מחקריהם של אוריאל סימון וחגי בן-שמאי, על מעמדו החרגי והיחיד במינו של מי שזכה לו.<sup>32</sup> אף שהשורש הערבי *دون* על הטיוטו והמונח הערבי *تدوين* מצויים בספרות החדית' למכביר, ובפרט בעניין הבאת מסורות החדית' אל הכתב, שם העצם "מדון" אינו מוכר מספרות זו, ואף לא מן הספרות הפרשנית על הקוראן. הוא זכה לדיון ראשוני בכתביו של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני הקראי,<sup>33</sup> ובהם יוחס למשה, וזכה לפיתוחים חשובים בפירושי יפת בן עלי למקרא, ובפרט בהקדמתו לספר בראשית.<sup>34</sup> ייחודו של המדון כפול. ראשית, המדון נתפס כמי שהעניק ליצירה את אחדותה ולכידותה ומנע את התפרדותה לרכיבים השונים. הוא היה אמון על הולכת הקורא על פי סדר מסוים לאורכה של היצירה, כמו גם על ההכרעה מה למסור ומתי. במובן זה, אף אם המדון אינו היוצר של יחידות התוכן הנארגות לכדי טקסט, הוא בפירוש נתפס

---

*Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, II, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008, pp. 891–916; Miriam Goldstein, *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem: The Judeo-Arabic Pentateuch Commentary of Yusuf ibn Nuh and Abu al-Faraj Harun*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011, pp. 119–138; Marzena Zawawska, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18)*, Leiden: Brill, 2012, Polliack, *Inversion*; (לעיל הערה 27) Polliack, *Deconstructing* גם pp. 27–57 (לעיל הערה 27). פוליאק במחקריה המוקדמים יותר הדגישה את תפקודו הדו-מוקדי של המדון – המשמש הן מחוץ לגבולותיו של הטקסט כעורכו, והן כדמות השתולה בטקסט המקראי. על פי גישה זו המדון הוא האחראי לפערים בטקסט המקראי, כחלק מהבניית המתח בטקסט המקראי והתרתו. מרונה זוונווסקה אימצה דגש ספרותי זה. דגש זה, אף אם תואם את גישת יפת בן עלי לתפקיד המדון, אינו עולה בקנה אחד עם גישתו של אלקרקסאני, וממילא נפקד מגישת הרמב"ם בעיצובו את תפקידו של מדון אלמשנה.

32 ראו סימון (לעיל הערה 31), עמ' 88–93; בן-שמאי, מדון (לעיל הערה 31), עמ' 81–83. סימון וביתר שאת בן-שמאי מייחסים חשיבות יתרה למונח "השראה", המתורגם מן המונח "אלהאם", שמכוחה פועל המדון. עם זאת, יש לומר שעצם המילה "אלהאם" משמשת בהוראות שונות במקורות היהודיים בימי הביניים ואיננה משתייכת בהכרח לטיפולוגיה נבואית. וראו למשל רס"ג, אמונות ודעות, מאמר רביעי (מהדורת קאפח), עמ' קסו.

33 הוא מביאו, כפי שמצביע בן-שמאי, לא כדעתו שלו, אלא בשם פרשנים אחרים. וראו בן-שמאי, מדון (לעיל הערה 31), עמ' 81.

34 ראו יפת בן עלי אלבצרי, פירוש בראשית, (כתבי היד בערבית-יהודית באוספי פירקוביץ', סדרה בעריכת חגי בן-שמאי שגית בוטבול, אפרת בטאט, שרה סטרומזה ודוד סקליר), ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תש"ס. עוד ראו פרשנותה של זוונווסקה על המדון בפירוש בראשית של יפת בתוך Zawawska (לעיל הערה 31), עמ' 140–151.

אצל ההוגים הקראים כסמכות לאופי של מסירתן ועיצובן לכדי מכלול ייחודי, כלומר לצבינה של היצירה כטקסט. במילים אחרות, המדון היה אחראי על חד-פעמיותו של הטקסט ועל היותו בלתי ניתן לחיקוי. אופיו זה של הטקסט מבדיל אותו מן המסורות האוראליות הנתונות להתהוות מתמדת בתהליך מסירתן ומתאפיינות בגמישות הנוסח. יתרה מזאת, המדון, בפרט כאשר הוא מזוהה עם משה (כך אצל אלקרקסאני), מאציל על הטקסט המקראי מחד-פעמיותו והוא רכיב חשוב בהבניית סמכותו.<sup>35</sup> הטקסט מגלם לא רק מעתק מן המקור האלוהי אל האנושי, אלא גם נתב אשר באמצעותו משתייר ייחודו של מנהיג באומה. חשוב אפוא לעמוד על האופן שבו המונח הייחודי אוגד יחד שלושה רכיבים: המקור האלוהי, המתווך האנושי יחיד הסגולה, והטקסט החתום בחותם החד-פעמי של מחברו. שלושתם יחד יוצרים תלכיד המעניק לטקסט המקראי את סמכותו. סמכות זו נשמרת על ידי קהילה המקבלת על עצמה את נוסח הטקסט כמחייב ומעבירה אותו כלשונו.

אלקרקסאני מציג את חיבוריה המכוננים של התורה שבעל פה – המשנה והתלמוד – כנעדרי התכונות אשר הביאו להסמכתו של המקרא. לדבריו:

יש לומר להם [=לרבניים]: המוסלמים דורשים מאיתנו להוכיח את מהימנות נבואת משה עליו השלום [...] [על כך אנו משיבים] שדברי נביאנו [משה] נערכו בספר [מודנה פי כיתאב] שנמסר באומה כולו ואין מחלוקת על עניין זה. [...] כל אשר תשאל יוכל להשיבך בתואם עם החיבור הכתוב, בלא יתר או חסר. [...] [אשר לתורה שבעל פה:] מאחר שהיא לא נכתבה, ואינה נסמכת על עדות כתובה, אפשר שנוסף לה או נגרע ממנה [...] ואפשר שרובה אבד או נשתכח [...], ובוה בטלה טענתך על מסירתה. ואם יאמרו הם "הלוא נאסף הכול במשנה ובתלמוד בכתב?" אכן – אך לא נכתבו הדברים בימי הנביאים ולא הועברו על ידי האומה בכללה, אלא המשנה נכתבה כמאתיים שנים לאחר הנבואה.<sup>36</sup>

35 ראו העיקרון הראשון מ-37 העקרונות הפרשניים במבוא של אלקרקסאני לתורה (בתרגום בן-שמאי):

חייבים אנו לדעת שנביאנו ואדונו משה עליו השלום הוא אשר ערך [דון] את התורה מראש בראשית עד סופה. הוא אשר מסר אלינו את כל סיפורי הקורות שבה, מבריאת העולם עד מותו, שהרי נאמר "ויכתב משה את התורה הזאת". מטעם זה נקראה על שמו במספר מקומות, ונאמר שהיא תורתו, שהרי הוא אומר "כי ככתוב בספר תורת משה", וכן אמר ה' "זכרו תורת משה עבדי" [בן-שמאי, מדון (לעיל הערה 31), עמ' 76].

למקור הערבי ראו, Hartwig Hirschfeld, *Qirqisani Studies*, London: Jew's College, 1918, p. 43

36 אלקרקסאני, כיתאב אל-אנואר, חלק ב, פרק יג, סעיפים 10-11, עמ' 119-120 (התרגום שלי). וראו מובאה מורחבת ודין אצל Polliack, *Deconstructing* (לעיל הערה 27), עמ' 127-128.

לדברי אלקרקסאני יש תכלית כפולה: הם מיועדים הן לחזק את מעמדו של המקרא כמסורת מהימנה הן לדחוק את המשנה (והתלמוד), על ידי הצבת המשנה כמטרה אידיאלית לביקורת המוסלמית. כפי שהצביעה פוליאק, לשם כך נסמך אלקרקסאני על ההבחנה, השאולה מספרות החדית', בין מסורת "איתנה", המבוססת על מקור יחיד, לבין מסורת "רפה", שהיא דיאכרונית לא רק באופן מסירתה אלא אף במוצאה ותלויה במקורות רבים.<sup>37</sup> מסורת של תורה שבעל פה היא תולדה של מאות שנים של התהוות, ולכל הפחות של דרדור והשחתה בהשוואה למקור, כפי שמעידות עליה המחלוקות, המובאות כבר בשכבתה הקדומה יותר – המשנה. זאת לעומת המקרא, שנולד כיצירה יחידה במינה ונשמר כך לאורך הדורות.

הרמב"ם משיב לטענותיהם של הקראים בכמה חזיתות, אחדות מהן זכו לדיון נאות במחקר.<sup>38</sup> מוקד אחד למענהו הוא האופן שבו תיאר בחיבוריו את אופייה של תורה שבעל פה ככלל.<sup>39</sup> לדברי יעקב בלידשטיין, פשר הצירוף "תורה שבעל פה" אינו גוף ידע או מערך סגור של תכנים – בראש ובראשונה הצירוף מצביע על תבנית מוסדית האחראית לשימור לכידותה של המערכת הפרשנית-הלכתית. לדבריו "המסורת [...] אינה נשענת על מקורם של תכניה, אלא על התהליכים המלווים את מסירתה ויצירתה, ועל זיקתם של האחראים לה לסמכות המכוננת את המערכת כולה".<sup>40</sup> במוקד אחר, המשיק למוקד זה, דן מרדכי כהן – הוא מצביע על עמדה יסודית של הרמב"ם, שעל פיה כדי שיהיה המקרא מחייב הוא מצריך בהכרח פירוש אשר יבאר את פרטיהם של הכללים המוצגים בו.<sup>41</sup> לדברי הרמב"ם, עצם אי-הסתמכותם של הקראים על מסורת פרשנית איתנה, שנוצרה מתוך דיון על פי כללים נורמטיביים מחייבים וזכתה להסכמה קהילתית רחבה, מעמידה אותם בעמדת נחיתות. כנגד הטענה הקראית שהמקרא הוא המקור הנאמן היחיד ושהמסורת הרבנית שרירותית היא ותלויה באישים פחותים אשר פירשו את המקרא על פי רצונם, הרמב"ם מעמיד טענה הפוכה: על פי גישתו, הפירוש הקראי הוא השרירותי, ובאין מסורת סמכותית הוא תלוי בפרשן בודד, הניצב מול "שערי הפירוש" הפרוצים. פירושיהם השונים של הקראים מביאים בהכרח לאובדן לכידותו של המדיום ההלכתי ולדלדול בכוחו המחייב, כלומר המצווה, של המקור.

37 ראו Polliack, Inversion (לעיל הערה 27), עמ' 277–279.

38 ראו דניאל לסקר, "השפעת הקראות על הרמב"ם", ספונות ה (תשנ"א), עמ' 145–161; Gerald J. Blidstein, "The 'Other' in Maimonidean Law," *Jewish History* 18 (2–3) (2004), pp. 173–195; וראו ההפניות שם.

39 יעקב בלידשטיין, "מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם", דעת 16 (תשמ"ו), בפרט עמ' 13–15.

40 שם, עמ' 19.

41 Cohen, *Opening the Gates* (לעיל הערה 27), עמ' 258, xvi.

המענה המיימוני לאתגר הקראי הוא נדבך חשוב בבניית דמותה של התורה שבעל פה ובהצגת סמכותה בחיבוריו. חוקרים עמדו על אופיו של מענה זה. עם זאת, עד כה המחקר לא פנה לעיין בשאלת טיבה של המשנה כחיבור כתוב ובתפקידו של יהודה הנשיא בעיצובו. בפרט, עד כה אימוצו של הרמב"ם את המונח "מדון" והעתקתו מן השדה המקראי אל המשנה לא זכו לכל דיון במחקר.

הצגת יהודה הנשיא כ"מדון אלמשה" היא עניין חוזר בהקדמת הרמב"ם למשנה. הכינוי מופיע שלוש פעמים ביחידה החותמת את הקדמת פירוש המשנה, וגם באחדים מסדרי המשנה. הצגה זו כשלעצמה איננה שגורה בתרבות היהודית בת זמנו ואינה חלק מן האופן שבו מחברים קודמים, בהם יהודה הלוי<sup>42</sup> ור' סעדיה גאון,<sup>43</sup> רואים את יהודה הנשיא ותפקידו.<sup>44</sup> במילים אחרות, בעצם הצגתו של הרמב"ם את יהודה הנשיא כמדון יש מן החדש, ואין מדובר כאן בשימוש שגור שזכה לציטוט אצל הרמב"ם כמשיח על פי תומו. יש לשאול, אם כן, לשם מה נדרש הרמב"ם לכינוי זה. ראשית נשים לב לברור מאליו, והוא שהרמב"ם מאמץ בכינוי "מדון" או "אלמדון" מטבע תרבותי קראי, אך השימוש שלו בו זר לחלוטין לרוח הקראית. המדון עתה אינו עוד משה, כפי שהיה בכתבי אלקרקסאני, אלא יהודה הנשיא. בעצם המעתק הרמב"ם יוצר לא רק פער או הבדל, אלא גם מערך של זיקות

42 ראו יהודה הלוי, ספר המענה והראיה על אודות הדת המושפלה [ספר הכוזרי], מאמר ג, סעיף ז (מהדורת בנעט), עמ' 141.

43 סעדיה גאון מזכיר את ר' יהודה הנשיא, אך אינו מטעים את היותו מחברה היחיד של המשנה. תחת זאת, הדגש בדבריו הוא על בני דורו של ר' יהודה הנשיא ועל מעשיהם, המוצגים בלשון רבים: "וג'ל רבינו הקדוש וזעם אן אלסבב אלד' אחוג'הם אן ידנוהא הו אן למא פאתוהם אלאנביא ושאהדו אנפסהם מבררין תכופו עלי אלמנקול אן ינסא ואמנו עלי אלמכתוב פג'מעו ג'מיע מעאניה' ולמחפוט'ה' ואת'בתוה ואסמוה משנה". סעדיה גאון, ספר הגלוי (מהדורת הרכבי), עמ' קצד. וממילא ההבחנה של רס"ג שם בין יהודה ודורו לבין הדורות האחרים, אשר אף אותם מכנה רס"ג "אלמדונין", לשון רבים, אינה ברורה די צורכה: "אן אלאבא אבתדו בתדוין אלמשנה מן ארבעין סנה' כ'לת מן [בנא] אלבית אלת'אני ועלי מאיה' וכ'מסין סנה' בעד כראב' אלבית וד'לך כ'מס מאיה' ועשר סנין וכאנו אלמדונין להא אחד עשר ג'ילא".

44 החיבור היחיד אשר איתרתי מחוץ לכתבי הרמב"ם שבו מופיע הצירוף "מדון אלמשנה" בקשר ליהודה הנשיא הוא חיבורו הבר-מיימוני של סעד בן מנסור אבן כמונה על ההבדלים שבין הרבניים לקראיים. אבן כמונה מציג את העמדה הרבנית:

ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה ואתצל אלנקל מנהם מן ואחד אלי ואחד ומן ג'מאעה אלי ג'מאעה חתי אנתהי אלי רבי והו רבנו הקדוש ואסמה רבי יהודה הנשיא מע ג'מאעה כתירה כאנו מעאצריה והם אכ'ר רואה אלמשנה אלמסמין תנאין וליס בעדהם אלא אלאמוראים והם אהל אלתלמוד ורבנו הקדוש הו מדון אלמשנה.

ובשינוי התעתיק: Hartwig Hirschfeld, *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters*: with a Glossary, London: K. Paul Trench Trübner, 1892, p. 70

ורצפים בין משה על ייחודו לבין ר' יהודה הנשיא. אכן, כשם שהרמב"ם בפירושו המשנה מעצב את דמותו של משה כמי שמתקיים על הציר שבין לבלר, בעמדה סבילה, לבין מחוקק,<sup>45</sup> כך גם ר' יהודה מוצג מחד גיסא כאוסף או מקבץ, כלומר תלוי בשפע הטרונומי, ומאידך גיסא יוצרו של ספר חוקים, "כתאב פקה".<sup>46</sup>

חשוב מכך, בעצם העמדת יהודה הנשיא כ"מדון אלמשה" הרמב"ם יוצר מפנה ביחס למשנה, ולכל הפחות מוקד חדש לדיון בה. עתה אין היא רק מפעל קיבוצי רבי-דורי, אשר נעצר, כבמעין תחנת ביניים, בכינוס המשנה (ושוב, לאחר מכן, בכינוס התלמוד). תחת זאת הרמב"ם מציג את המשנה כמי שתלויה ביהודה הנשיא כמרכזה המכונן, המעניק לה את הסדר ומעמידה על יסודותיה המארגנים. יתרה מזאת, בשל חשיבותה של הסברא, לימוד הדינים על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, ואופייה של תורה שבעל פה שהיא הולכת ומצטברת, יהודה הנשיא משמש בתפקיד מפתח של מיצוי הריבוי ועיצובו לכדי מערך לכיד.<sup>47</sup> כמובן הרמב"ם לא נטש כליל את המבנה הקיבוצי של מסירת תורה שבעל פה, וכל מעשהו בהקדמה תלוי במודל זה, אולם תפיסת המשנה שלו מעניקה לחיבור כפל פנים: המשנה היא גם מפעל נצבר של פירושי התורה שניתנה בסיני ושל פרטי מצוותיה, וגם חיבור החתום בחותמו הייחודי של מחברה, אשר מעניק לצביר ההלכות את צביון המיוחד, ולחיבור את איכותו הסגולית. לדברי הרמב"ם, איכות זו אינה שולית או סתמית אלא היא אשר הופכת את החיבור הזה לעיקר ואת שאר החיבורים בני זמנו, הכוללים אף הם שמועות ודברי קבלה, לטפלים ביחס אליו.<sup>48</sup>

45 לניסוח המובהק ביותר לעמדה זו עיינו פירוש המשנה, סנהדרין, פרק חלק (מהדורת קאפח), עמ' רמד:

ואלקאעדה אלת'אמנה הי תורה מן השמים. וד'לך באן יעתקד אן ג'מיע הד'ה אלתורה אלמוג'ודה באידינא יומנא הד'ה הי אלתורה אלמנולה עלי משה, ואנהא כלהא מפי הגבורה אעני אנהא וצלת לה כלהא מן קבל אלה אלוצול אלד'י יסמיה עלי סביל אלמג'או כלאם, ולא יעלם כיפיה' ד'לך אלוצול אלא הו עליה אלסלאם, אלד'י וצל אליה, ואנה במנולה נאסך' ימלי עליה והו ינסך' ויכתב ג'מיעהא תוארכ'הא ואכ'בארהא ושראיעהא וכד'א סמי מחוקק.

46 פירוש המשנה, מנחות, פרק ד (מהדורת קאפח), עמ' קכב.

47 על הצטברותה של ההלכה על פי הרמב"ם ראו הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 94, 109-113.

48 כדבריו המפורשים בהקדמה למשנה, סדר זרעים, עמ' לד: "לכן לם תג' הד'ה אלבריות כלהא בעד'ובה' כלאם אלמשה ולא באתקאן מעאניהא ואיג'או לפט'הא, פלד'לך ג'עלת הי אלאצל אעני אלמשנה, וג'מיע תלך אלתואליף תאבעה להא, והי אלמעט'מה ענד אלג'מהור". כאן יש לשים לב כי הרמב"ם, בהתייחסו לסידור המשנה כנעלה, למשל, על הספרי או הספרא, מבכר למעשה, אף אם באופן מרומז, את סדר המשנה על סדר המקרא, אשר החיבורים הנזכרים הולכים בעקבותיו.

יתרה מזאת, הרמב"ם בהקדמתו למשנה מקדיש דפים רבים לאיכות המייחדת את המשנה והנחשבת בעיניו לדורשת עיון כדי לעמוד על טיבה, היא האיכות הטקסונומית, "אתקאן מעאניאה", כלומר אופי סידורה וחלוקתה לסדרים ולמסכתות. עצם המיקוד בטקסונומיה מאפשר כבר כאן, בפירושו המשנה, עיון במופע ראשון של עיקרון אשר ילווה את הרמב"ם הן ביצירת המשנה תורה על פי מפתח שהגה בעצמו,<sup>49</sup> הן במיון המצוות על פי המערך הטלאולוגי בחלקו השלישי של מורה הנבוכים.<sup>50</sup>

העיון בסידורו של יהודה הנשיא נעשה, באופן עקיב, על ידי שימוש בגוף שלישי יחיד ובפעלים המוטים על ידי הגוף השלישי ושבים כולם ליהודה הנשיא.<sup>51</sup> כלומר, מעשה האומן הטקסונומי של המשנה מיוחס בהקדמה באופן מפורש ליהודה הנשיא, ולא למקור הטרונומי אחר אשר המחבר נשען עליו בסידורו. גם במקרה זה, אפוא, מודגש טיבה הכפול של המשנה: בעוד ההלכות הבודדות מגוונות במקורותיהן (פירוט ייחודי שניתן בסיני למצוותיה של התורה, פירוש מקובל על פי אמת המידה הנורמטיבית של י"ג מידות או סברא המצויה במחלוקת), גופי ההלכות וסדר מופען נהפכים לשיקוף עמוק של הרציונל שטבע יהודה הנשיא ולגילום של ייחודו. לדברי הרמב"ם, עיקר יצירתו של יהודה הנשיא איננו הכרעה בסוגיה הלכתית בדידה, אלא ארגון פנימי של יחידותיה על פי תפיסה מושגית של התפקיד שכל אחד מגופי ההלכות ממלא.<sup>52</sup> מבחינתו של הרמב"ם, מבטים

49 על עקרון הסידור במשנה תורה ראו טברסקי, מבוא (לעיל הערה 24), פרק ד; חיים סולוביץ'יק, "הרהורים על מיונו של הרמב"ם במשנה תורה: בעיות אמיתיות ומדומות", *Maimonidean Studies* 4 (2000), עמ' קז-קטו; David Gillis, *Reading Maimonides Mishneh Torah*, London: Littman, 2015, pp. 65–77. פולמוס מחקרי מתנהל בעת הזאת על גבי דפי כתב העת חקירה. וראו Lawrence Kaplan, "Further Reflections on Classification of Mishneh Torah: Real Answers to Real Problems," *Hakirah* 19 (2015), pp. 29–70; David Gillis, "Mishneh Torah's Structure and Its Meaning: A Response to Prof. Lawrence Kaplan," *Hakirah* 21 (2016), pp. 41–52; Lawrence Kaplan, "Mishneh Torah's Structure and its Meaning: A Counter-Response to David Gillis," *Hakirah* 21 (2016), pp. 53–61.

50 ראו למשל Josef Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*, Albany, NY: SUNY Press, 1998, pp. 1–14, 67–86. וראו ההפניות שם.

51 הטון במשפטים אלו מעניק ליהודה הנשיא, פסקה אחר פסקה, את מלוא הסמכות לחולל את מעשהו, למשל: "וכשחשב לחבר חיבור זה [...] ראה שצריך לחלקו [...] ולכן חלקו לשישה חלקים [...] וחלק הדברים בסדר זרעים [...] פתח תחילה בברכות", וכן הלאה. פירושו המשנה, הקדמה למשנה (מהדורת קאפח), עמ' כג-לג.

52 למשל, מסכת אבות המופיעה מייד לאחר מסכת סנהדרין, ומהווה נדבך אתי המצטרף להצגת מערכת המשפט המוסדית.

שוניים על המשנה יגלו איכויות שונות שלה. בעוד מבט על ההלכה האחת כיחידת הבסיס של המשנה יגלה את כפיפותו של יהודה הנשיא למסורת ולטיבה הקיבוצי של ההלכה, שינוי בנקודת המבט ומיקוד בפרק, במסכת או בסדר יחשוף את ייחודו של מחברה, החורג מכל יחד.

שני היבטים אלו גם יחד מהווים את המענה לערעור הקראי על תוקפה של התורה שבעל פה ועל סמכותה. מחד גיסא, הרמב"ם שולל את הנחות היסוד הקראיות באשר למקור התוקף של המסורת, שאינו עוד תוכן ההתגלות בלבד, התלוי ברגע הולדת ייחודי, אלא מצוי בעיקר במסורת כמערך מוסדי. מאידך גיסא, ובמענה להעצמה הקראית של דמותו של משה כמחבר המקרא, הרמב"ם מעמיד בבואה תרבותית לדמותו של מדון אלמקרא, והוא יהודה הנשיא – מדון אלמשנה.

ראינו, אם כן, כיצד הרמב"ם מקצה תפקיד ייחודי למחבר המשנה בעיצובו של הטקסט המשנאי, ויותר מכך, כיצד הוא מקצה תחום שלם, והוא מבנה החוק כמערכת המאורגנת על פי עקרונות שהם חלק מתשתית המשמעות שלה, ומפקידו בידי של יהודה הנשיא. כמובן זה פירושו המשנה של הרמב"ם, על אף תפקידו הנסוג של הרמב"ם כמפרש ותו לא, מצפין במנגנוניו את כניסתו הרת המשמעות של המחבר, בדמותו של ר' יהודה.

במעשהו זה הרמב"ם מפלס את הדרך לתפנית במעמדו שלו, מפרשן למחבר. תפנית זו טרם מתרחשת בפירוש המשנה, אך היא תתרחש במשנה תורה, ובאופן אחר, אשר ידובר בו להלן, במורה הנבוכים. הכיצד? כאן יש לשים לב לשני מאפיינים יסודיים של המהלך המיימוני. ראשית, בתפיסת הרמב"ם בפירושו למשנה תפקיד המחבר איננו נסמך על מקור אלוהי הנקשר למחבר יחיד ובלעדי, המשקף ביחידאיותו את יחידות האל באופן המותיר לכל הבאים אחריו את תפקיד המוסרים ותו לא. תחת זאת מציב הרמב"ם את המחבר בסימן של ריבוי אפשרי. משה הוא לא המחבר היחיד, אפוא, אלא גם יהודה הנשיא, ואחריו, כפי שנאמר בדברים אחדים בפירוש המשנה, רב אשי, מחבר התלמוד הבבלי, אשר "נט'אמה ועט'ם פאידתה" (= סדרו וגודל תועלתו) מעידים עליו "די רוח אלהין קדישין ביה".<sup>53</sup> אומנם דמות המחבר נקשרת בגדולה, אך אינה מתמצית ביחידות. מרגע שנפרצת מסגרת היחידות הלא-נחדרת של המחבר, מתאפשרת כניסתו של מחבר אחר, שטרם נודע, אל הזירה.

שנית, בעצם השתהותו של הרמב"ם על עקרונות סידורה של המשנה הוא שותף בהולדתו של תחום דיסקורסיבי, טקסונומיה, הממסגר את החוק ומסווג אותו מתוך

53 פירוש המשנה, הקדמה למשנה (מהדורת קאפח), עמ' מו. יושם אל לב כי דווקא הסדר, ולא התכנים, הוא המעיד כי רוח אלוהים מפעמת בחיבור.



התבוננות בעקרונותיו.<sup>54</sup> אומנם הטקסונומיה איננה מתערבת בתחומה של ההלכה הבודדת, כלומר אינה מחוקקת ברמת הפסיקה, אך היא בהחלט "מחוקקת" את תנאי הגישה אל ההלכה הבודדת, ומעצבת את שער החוק, מסגרת המשמעות היסודית אשר ההלכה מופיעה בה. כמובן, הלכות סווגו כבר טרם זמנו של הרמב"ם, אך המאמץ המוקדש לעיון בעקרון הסיווג הוא חידוש. יתרה מזאת, בשונה מן הפסיקה, אשר לדברי הרמב"ם גדורה בגדרי המסורת וכפופה למנגנוני בקרה וסמכות אשר מעניקים לה את תוקפה, ארגונו הכולי של החוק הוא תוֹך פתוח יותר, יצירה אנושית אשר מועמדת על מישור משמעות המזמן אליו את המחבר.<sup>55</sup>

בהתקת מוקד פעילותו של המחבר מן הפסיקה אל הארגון הרמב"ם ממקם אותו בתוֹך אשר מתאפייין בהפחתת החיכוך עם המסורת, ששדה פעולתה הוא המצווה הבודדת, ולכל היותר התפרטות המצווה לסעיפיה.<sup>56</sup> פעולת הסידור כוללת פרדוקס מעניין: מחד גיסא היא מאפשרת את הפעולה הרת המשמעות של עיצוב תחומיה של ההלכה, ולמעשה על ידי עיצוב זה את הבניית המגמות המבארות את תכליותיה; מאידך גיסא, פעולתו של המחבר כאילו מתרחשת מאחורי הקלעים של הזירה התוססת של הפסיקה. המחבר פועל בעיצוב החוק תוך כדי שהוא נסוג כל העת מהפגנת נוכחותו ומהנכחת התערבותו.

## ז. משנה תורה — חשבד וסמכותו של המחבר

במעבר מפירוש המשנה לחיבור משנה תורה הרמב"ם צועד צעד לפנים. כאן אין הוא מקבל עוד את דרך המשנה בסידורן של ההלכות,<sup>57</sup> ואף לא את ריבוי המחלוקות אשר נותרו בה

54 הבנת היבטיה היצירתיים של מלאכת הטקסונומיה עדיין בראשיתה בכל הנוגע למפעלי קיבוץ ההלכה בספרות היהודית. לעיון תאורטי מתחום תורת המשפט ראו Emily Sherwin, "Legal Taxonomy," *Legal Theory* 15 (1) (2009), pp. 24–25; Hanoch Dagan, "Doctrinal Categories, Legal Realism, and the Rule of Law," *University of Pennsylvania Law Review* 163 (2015), pp. 1889–1917

55 על ההיבטים ההרמנויטיים של בחירת יחידת הארגון של הטקסט המשפטי ראו Ralf Poscher, "The Hermeneutical Character of Legal Construction," in: Simone Glanert & Fabien Girard (eds.), *Law's Hermeneutics: Other Investigations*, London: Routledge, 2016, p. 17

56 בניסוחו הממצה של הלברטל: "הרי שמצוה היא קטגוריה מארגנת של פרטי ההלכה שמסביבה" (הלברטל, הרמב"ם [לעיל הערה 15], עמ' 99). ארגון ההלכה סביב יחידת היסוד של המצווה הוא חידוש מיימוני כשלעצמו.

57 באיגרת לפנחס הדיין הרמב"ם כותב על הסדר של משנה תורה: "שאיני מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה" (איגרות [לעיל הערה 10], עמ' תמד). וראו דברי טברסקי: "המשנה שימשה

לא פתורות.<sup>58</sup> תחת זאת מבקש הרמב"ם ליצור ספר חוקים מקיף אשר בכליותו יחלוש על ההלכה מקצה עד קצה, ויעניק ביד המעיין הכרעה חד־משמעית בכל סוגיה הנדונה בו. חיבורו זה של הרמב"ם מתייחד בארגון ההלכה ובסיווגה על פי מפתח חסר תקדים, הכולל גם יצירה של תחומי הלכה חדשים בתכלית.<sup>59</sup> יתרה מזאת, הרמב"ם כלל בחיבורו, תחת קורת גג אחת, את כל תחומי הדעת של העת העתיקה, ובהם פיזיקה, מטפיזיקה, תאולוגיה, אסכטולוגיה, אסטרונומיה, רפואה, "כפי שהם באים לידי ביטוי מבחינת האינטרסים של ההלכה", בלשונו של ישראל תא־שמע,<sup>60</sup> כלומר על ידי שילובם בתפקידים מגוונים, החל בהנחת התשתית, המשך במסגור, וכלה בנייתו בדיון בסוגיה ההלכתית הנדונה.<sup>61</sup>

את חיבור משנה תורה תיאר הרמב"ם בנסיבות שונות בשתי צורות המוציאות זו את זו. על עניין זה עמד הלברטל באופן מאיר עיניים.<sup>62</sup> מחד גיסא, הרמב"ם באיגרתו לפנחס הדיין מאלכסנדריה מאריך בדברים על כך שמשנה תורה איננו אלא ייצוג של ההלכה, אשר נוצר על מנת לאפשר למעיין להתמצא בים הספרות התלמודית ולחלץ ממנה את הלוח ההלכתי המחייב. תיאור זה מציג את המשנה תורה כעזר ביד הלומד אשר יש בו אורך הרוח הדרוש לעיון בספרות התלמודית, או כזיקוק של ההלכה עבור אדם שקצרה ידו ואינו יכול לעיין במקורות עצמם. הרמב"ם מצטדק לפני פנחס הדיין, וכותב לו את הדברים הבאים: "וכי אני צויתי או עלתה על לבי שאשרף כל הספרים שנעשו לפני מפני חבורי? והלא

אב־טיפוס ל'משנה תורה' מכל הבחינות, חוץ מבחינת שיטת המיון" (טברסקי, מבוא [לעיל הערה 24], עמ' 183). על אף הדיקו בסיפא, טברסקי מחטיא ברישא של דבריו, וראו חריגות נוספות מאב־טיפוס המשנה אצל הלברטל, הרמב"ם [לעיל הערה 15], עמ' 152–153. על היחס בין סידור המשנה לסידור משנה תורה בהרחבה ראו Joseph Tabory, "The Structure of Mishneh Torah," in: Carlos Fraenkel (ed.), *Traditions of Maimonideanism*, Leiden: Brill, 2009, pp. 51–71.

58 הלברטל, הרמב"ם [לעיל הערה 15], עמ' 152.

59 ראו למשל את קיבוץ ההלכות, היוצר יחדיו את הלכות יסודי התורה, הלכות תשובה והלכות תלמוד תורה.

60 ישראל תא־שמע, *כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים*, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, עמ' 318.

61 בלשונו של טברסקי: "הרמב"ם הורה לנו כי הלימוד צריך להיות כלי־כולל [...] כל מקצועות הידע (התורה וההחכמה) כפי שהם עולים מכל מקורות הידע" (טברסקי, לדמותו של הרמב"ם [לעיל הערה 1], עמ' כג). וראו דברי הרמב"ם עצמו במשפט החותם את הלכות קידוש החודש: "הרי ביארנו [...] כדי שיהיה הכל ידוע למבינים ולא יחסרו דרך מדרכי התורה ולא ישוטטו לבקש אחריה בספרים אחרים. דרוש מעל ספר ה' וקראו, אחת מהנה לא נעדרה".

62 הלברטל, הרמב"ם [לעיל הערה 15], עמ' 159–161.

בפרוש אמרתי בתחלת חבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קצר הרוח, למי שאינו יכול לירד לעמק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר.<sup>63</sup>

מאידך גיסא, כפי שמראה הלברטל, עיון באיגרות אשר שלח הרמב"ם לחוג תלמידיו מגלה פנים אחרים במשנה תורה. על פי גישה זו משנה תורה נועד להיות תחליף לספרות ההלכתית שקדמה לו, ולמעשה לייתרה ולדוחקה מפני הסמכות אשר תוענק לו.<sup>64</sup> על פי קריאה זו, ריבוי המחלוקות המאפיינ את הספרות התלמודית ומערך ההצדקות לפסיקה אינם דבר יקר ערך כשלעצמו – עיקרה של ההלכה במסקנתה המעשית, והיא ניתנת לחילוף על ידי הפרשן.

לשון ההקדמה של משנה תורה, כדברי הלברטל, "אינה מספקת תשובה חד משמעית" לשאלה איזו מן הקריאות הרמב"ם מקדם בדברי הפתיחה לחיבור, וזאת על אף הצלילות המאפיינת את לשונו של הרמב"ם על פי רוב.<sup>65</sup> יתרה מזאת, שתי האפשרויות הללו, על אף האופוזיציה הבינרית ביניהן, כמו מתלכדות ומתגלמות זו בפעימתה של זו במהלך קריאת ההקדמה. הקורא בהקדמה ניצב אפוא מול אפקט רטורי של דו-משמעות, העולה בקנה אחד עם מגמת הברזומניות אשר הצבעתי עליה בעניין פירוש המשנה. המחבר המיימוני בה בעת מתייצב באורח נועז בשדה אשר הוא פועל בו, אך עושה זאת בהסתר פנים, ולכל הפחות מתוך נסיגה, המעטה של תפקידו והכפפתו למבני המסורת ולתכניה.

מה אפשר לרמב"ם ליטול לעצמו את תפקיד המחבר אשר בפירוש המשנה הניח לרבי יהודה הנשיא? כדי להשיב על שאלה זו יש לעמוד על רכיב חדש אשר מצטרף אל הדיון בהקדמה למשנה תורה, ונעדר מפירוש המשנה, והוא הולדת המחבר ממשבר המסורת.<sup>66</sup> מוטיב המשבר, אשר ימלא תפקיד מרכזי גם במורה הנבוכים בעניין מסורת הסוד, ממלא במשנה תורה פונקציה כפולה. ראשית, על פי הרמב"ם הוא היסוד לכתובת החיבור על ידי המחבר, כפעולה הננקטת בשעת חירום. שנית, הרמב"ם מבקש להכשיר את החיבור ההלכתי ולקנות לו לגיטימציה בקהל ישראל על בסיס המשבר.

כדי לעמוד על הדינמיקה של הופעת המחבר בעת משבר יש להתעכב על פעולתה השגורה של המסורת כפי שהרמב"ם מתארה, כמו גם על הסיכון המתמיד שהיא מצויה בו.

63 איגרות (לעיל הערה 10), עמ' תלט.

64 ראו למשל את דברי הרמב"ם על המשנה תורה לתלמידו יוסף: "יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו, וינח וזולתו בלא ספק" (שם, עמ' שב). ודבריו הנודעים מחתימת הקדמת תורה: "לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה וידוע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".

65 הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 166.

66 על עניין זה אני עומד בהרחבה במאמרי "שעת חירום הלכתית: על נוכחותו המובלעת ועל השתמעותו של ההיגד 'עת לעשות' בהקדמה למשנה תורה לרמב"ם" (בהכנה).

עניין זה בא לידי ביטוי כבר בפתח ההקדמה, בהצגת שלשלת המסירה והעברת הסמכות הרציפה כדרך להבטחת קיומה של ההלכה. הרמב"ם מקדיש מקום נרחב לשרשרת המסירה ולקורותיה, הנפרשות ממתן התורה "על פירושיה" למשה בסיני ועד לימיו של הרמב"ם – "זמן זה", כלשונו. לדברי הרמב"ם, הרצף נפתח במשה, שמסר את פירושה של התורה, כלומר את המרקם ההלכתי הנדרש מן הפסוקים, לאלעזר ולפנחס ולהושע ולבית דין של שבעים זקנים. מהללו נמשכת המסירה. כך נפתחים הדברים:

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפרושן נתנו [...] והמצווה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצווה. ומצווה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. [...] והמצווה שהיא פירוש התורה לא כתבה [...] אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה [...] וזקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפנחס. ושמואל קיבל מעלי ובית דינו. ודוד קיבל משמואל ובית דינו.<sup>67</sup>

הרבה יש לומר על טיבה של השרשרת כפי שהרמב"ם מביאה, וביחוד על בחירותיו הלא שגרתיות בנמעניה של תורה שבעל פה, המהווים את רצף המסירה והקבלה, על השחקנים החדשים ברצף,<sup>68</sup> וכן על האופן הנצבר שבו נדרשים הדינים מן התורה שבכתב,<sup>69</sup> אולם במסגרת זו אבקש להתעכב על היבט אחד שלה. בשונה באופן מהותי מן הרצף המובא במסכת אבות, הרמב"ם מציג את שרשרת המסירה לא רק כדי להעיד על מהימנותה של התורה שבעל פה, אלא כדי להנכיח את הסיכון המתמיד שהיא מצויה בו. על ידי הכנסת הסיכון כיסוד מהותי לשרשרת, הרמב"ם משנה כליל את טיבה ככלי רטורי, שכן תחת האפשרות להיות גורם מייצב, המאפשר את שרשרתה של תורה שבעל פה לאחור עד למקורה לסיני, הרמב"ם מגלה את רפיפותה היסודית בכל דור ודור. על מנת לשמר את ערכה, על הקהילה לצלוח את משא העברתה המהימנה ואת שימור לכידותה – משימה שאין כל ערובה שיעמוד בה.<sup>70</sup>

67 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' א.

68 הרמב"ם נוקט כמה אינטרפולציות רבות משמעות בשרשרת המסירה, למשל בשילובם של פנחס ואליהו הקנאים, וכן אחדים מן החכמים. בהקשר זה ראו השגות הראב"ד על שרשרת המסירה בתוך משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' א-ב. כן ראו דיון בחלק מן הנמנים בשרשרת בתוך Salo W. Baron, "The Historical Outlook of Maimonides," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1934–1935), pp. 96–101

69 דיון עדכני בהקשר זה ראו אצל הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 95–97.

70 לדוגמה אחרת, בתר-מיימונית, של שימוש מעין זה בשרשרת המסירה ראו שמואל אבן תיבון, ספר נפש האדם: פירוש קהלת (מהדורת רובינסון), עמ' 19–21. וראו גם את הסקירות של תולדות הספרות הרבנית בחיבורים שהשפעת הרמב"ם עליהם מובהקת: ספר מצוות גדול לר'

את הסיכון הראשון לרצף, ואת המעשה הננקט על מנת להתמודד עימו, הרמב"ם מתאר במפורש בימיו של יהודה הנשיא. המחבר והמשבר כרוכים כאן זה בזה בלא הפרד, שכן לעומת הרצף המוצג ללא רבב עד לימיו של יהודה הנשיא, שאיננו רק מִכְנַס המשנה אלא מחברו של ספר המשנה, רגע הופעתו של יהודה הנשיא מוצג כשעת משבר של תורה שבעל פה:

רבנו הקדוש חיבר משנה [...] ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח דבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות.<sup>71</sup>

על פי דין־וחשבון זה, רצף המסירה איננו מתרחש באופן בלתי מופרע בהיסטוריה, אלא הוא נתון במלחמות העיתים, ולפתע מתברר כי הוא כל העת מצוי תחת איום קריעתה של השרשרת. על מנת שיתמיד הרצף לנוכח האיום נתבע יהודה הנשיא להתייצב כמחבר, ליזום ולהוציא אל הפועל את המשנה. בדרך דיאלקטית, אם כן, המשבר איננו רק מצב מדורדר, אלא הוא אשר מעניק את הנסיבות הייחודיות להופעתו של המחבר בשדה ההלכתי. ואכן, לפי הנרטיב המיימוני מעשהו של יהודה הנשיא מציל את המסורת מן הפיזור, ובמשתמע, מתהליך ההתפוררות שאליו יוליך פיזורם של ישראל. לדברי הרמב"ם מעשהו של ר' יהודה משיב את הרצף על כנו ומאפשר את המשכה של השרשרת, כאילו לא הופרעה כלל:

וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמדו המשנה ברבים. ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו. שמעון וגמליאל בניו. ורבי אפס [...] כל אלו החכמים הנזכרים אלו הם גדולי הדורות.<sup>72</sup>

יתר על כן, שימורה של תורה שבעל פה איננו רק שימור תכניה של התורה, כלומר המצוות כפי שנתפרשו בסיני וכפי שנדרשו על ידי כל דור "במדות שהתורה נדרשת בהן", אלא הוא כרוך בשימורה של תורה שבעל פה כמוסד המגולם בסמכותו של בית הדין ובתחולתם

משה מקוצי, בית הבחירה לר' מנחם המאירי, צדה לדרך לר' מנחם בן זרח וספר הבתים לר' דוד בן שמואל הכוכבי.

71 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ב. פרדיגמה רבת עוצמה זו הוסיפה לעצב את דמיונם ההלכתי של בעלי הלכה משעת חיבור המשנה תורה ואילך, והיא מופיעה בחיבורים הלכתיים רבים מספור.

72 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ב.

של דיניו על כלל ישראל.<sup>73</sup> בתיאורו של הרמב"ם בית הדין היה יסוד המתמיד בזמן וציר הסמכות של הקהילה שאפשר להתגבר על פיזורן של הקהילות. בהיבט זה הרמב"ם חורג ממופעים אחרים של שלשלת הקבלה, ובפרט מן המופע הקנוני במשנה אבות, אשר בו לא נזכר בית הדין כלל. אל תוך רצף המסירה, לדבריו כבר מימי משה, הרמב"ם שואב את מוסד בית הדין. עד כמה מרכזי מוסד בית הדין לרצף ההלכה הנמסר מפי הרמב"ם אפשר ללמוד מייחוסו כבר לחוליית המסירה הראשונה, שבה נלמדת תורה שבעל פה כולה מפי משה "בבית דינו לשבעים זקנים". על חשיבותו מעידה אף שכיחותו של המונח "בית דין" – זהו הצירוף השכיח ביותר בהקדמה, הוא מופיע כחמישים פעמים, ונזכר בכל חוליה וחוליה עד לימיו של הלל; מהלל ועד יהודה הנשיא נזכר לפי העיקרון: "בכל דור ודור, ראש בית דין או נביא שיהיה באותו הדור, כותב לעצמו זיכרון בשמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה ברבים".<sup>74</sup> אף לאחר מכן הצירוף מופיע, בימי כינוס התלמודים. עליהם נאמר: "וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור הגמרא".<sup>75</sup> עיתם של התלמודים מצויה בפתחו של איום נוסף על הרצף:

ואחר בית דינו של רב אשי שחבר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ולאיים הרחוקים ורבת קטטה בעולם ונתמעט תלמוד תורה ולא נתכנסו ישראל לתלמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה.<sup>76</sup>

אכן, משבר ימי התלמוד איננו רק החשש מפני הינתקות השרשרת בשל התמעטות התלמידים, אלא הוא מעיד על איום שטיבו אחר, והוא פיזורן של ההלכה משום פיצולו של בית דין, כמוסד החל על כלל ישראל, לבתי דין מרובים, ובלשונו: "כל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושובש הדרכים".<sup>77</sup> מציאות עגומה זו מתוארת בפי הרמב"ם במילים הקשות "והיות בית דין של אותה המדינה יחידים

73 על מיסוד בית הדין הגדול ומעמדו בהלכה ראשונה בהלכות ממרים, "בית דין הגדול שבירושלם הם עיקר תורה שבע"פ, והם עמודי ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל", ראו יעקב בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 16–18, 29–27.

74 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ב.

75 שם, עמ' ג.

76 שם.

77 שם. על פי בבלי, עבודה זרה לו ע"א.

ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא.<sup>78</sup> בדברים הללו הרמב"ם מרמז, ראשית, על טיב מפעלו של רב אשי, על נחיצותו ועל שינוי טיבה של הסמכות שרציפותה של תורה שבעל פה מתגלמת בה, שכן את מקומו של בית הדין שבטל מחליף עתה לא קונסנזוס בין בתי דין שבכל מדינה ומדינה, אלא מה שקרוי בפי הרמב"ם הסכמתה של הקהילה, "כל ישראל", והסמכתה את החיבור.<sup>79</sup> החוט המשולש – שקשר בין בית הדין, המחבר והקהילה – ניתק, והותיר את המחבר לבדו לנוכח הקהילה, הנדרשת לקבל את מעשהו כמחייב. שינוי זה מובלע בנרטיב המיימוני על ידי הסבה ושינוי של זהות הגורם המאשר את תכניה של ההלכה בכל דור:

ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור, בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלוש עשרה מידות והסכימו עליהן בית דין הגדול. [...] ודנו בהן בית דין הגדול של אותו הדור במידות שהתורה נדרשת בהן, ופסקו אותן הזקנים, וגמרו שהדין כך הוא [...] ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. [...] הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה, איש מפי איש עד משה.<sup>80</sup>

היעלמו של בית הדין הגדול היווה עידן חדש בתולדות ההלכה. האתגר הניצב בפני התורה שבעל פה באובדן בית הדין והאיום חסר התקדים עליה מלמדים על חשרת העתיד הצפוי לה לאחר כינוס התלמודים. עתיד זה מגולם לדבריו של הרמב"ם בימיהם של הגאונים, שכן למרות סגולתם, ייחודם בחוכמה והעובדה "שהוציאו לאור תעלומותיו [של התלמוד] וביארו ענייניו", נפער פער בינם לבין הקהילה, והם דור ראשון לפיצול.<sup>81</sup> בשונה מן התלמוד, שאף שכונס בימים שבטל בית דין הגדול מישראל "הסכימו עליהם כל ישראל", ימיהם

78 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ג.

79 לניתוח מבנה הסמכות של קבלת הקהילה ראו הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 170-171.

80 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' א-ד. ההדגשה שלי.

81 על אף האמור בהקדמתו בעניין המעמד הלא קנוני של פסיקת הגאונים, יחסו של הרמב"ם אליה מורכב, וראו Robert Brody, "Maimonides' Attitude towards the Halakhic Innovations of the Geonim," in: Ira Robinson, Lawrence Kaplan, & Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990, pp. 183-208; מאיר חבצלת, הרמב"ם והגאונים, ירושלים: סורא, תשכ"ז; הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 154-159.

של הגאונים הם ימים של ביזור.<sup>82</sup> לשונו של הרמב"ם נעה בין הכרה במאמץ האדירים של שימור התורה בימי גלויות לבין רמיזה על קוצר ידם של הגאונים בשימור לכידותה של ההלכה ובהצללת כוליותה מפני האיום. פרשנותם של הגאונים, אף שהשיבה ל"אנשי כל עיר ועיר" שהקשו בשאלותיהם, לא צפתה נכונה פני עתיד ולא הכינה את הקרקע לימיו של הרמב"ם, שאת עיתו הוא מתאר במילים הבאות:

ובזמן הזה תכפו צרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבנינו נסתרה. לפיכך אותן הפירושין והתשובות וההלכות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר.<sup>83</sup>

אף עיתו של הרמב"ם, כשעת כינוס התלמודים וכימי רבי יהודה הנשיא, היא עת איום על המשכיותה של תורה שבעל פה. לדברי הרמב"ם משבר זה תובע את היענותו והתייצבותו כמחבר, ועתה לא כדי להשיב לבית הדין את סמכותו אלא כדי להעמיד חיבור שיוכל לשאת את מלוא כובד הסמכות שהייתה שמורה למוסד בית הדין:

ומפני זה נערת חצני אני משה בן מיימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ובלא פירוק. [...] כללו של דבר כדי

82 בדברו על ימיהם של הגאונים אין הרמב"ם דן בטיבה של פסיקתם אלא הוא עומד על הפער בעולמם בתשתית שעליה נוסדה הפסיקה מלכתחילה, והיא הלשון. לדברי הרמב"ם: וכל אלו הגאונים [...] למדו דרך התלמוד והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו [...] ועוד שהוא בלשון ארמי מעורב עם לשונות אחרות. לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל בשנער בעת שחובר התלמוד. אבל בשאר המקומות וכן בשנער בימי הגאונים אין אדם מכיר אותה לשון עד שמלמדים אותו" (משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ד).  
אובדן אחדות הלשון הוא עדות למשבר בלכידותה של הקהילה. בהקשר זה, על לשון והסכמיות בגישת הרמב"ם ראו Josef Stern, "Maimonides on Language and the Science of Language," in: Robert Cohen & Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 2000, pp. 173–226. יתר על כן, מעקב אחר ההיסטוריה של התקבלותו של הרמב"ם מגלה כי אכן הבינוהו וקיבלוהו הדורות כמי שגשר גשר בין ימי רב אשי לבין ימיו, וככזה ייתר את מקומם של הגאונים ברצף ההלכה. וראו טברסקי, לדמותו של הרמב"ם (לעיל הערה 1), עמ' יא–יב. ודברו: "היסוד להשוואה ולהערכה [של המשנה תורה] אינו תקופת הגאונים, אלא תקופת התלמוד. הרמב"ם מתנשא לכל ראש ונקלט בחבורתם של חז"ל" (שם, עמ' יג).

83 משנה תורה, הקדמת הרמב"ם, עמ' ד.



שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.<sup>84</sup>

בדברי הרמב"ם מועצם תפקידו של המחבר לממדים חסרי תקדים על ידי משבר ההלכה. לא רק זאת, אלא שהמשבר עצמו מבקש להיות היסוד שעל פיו יוסמך החיבור על ידי הקהילה, ומחברה יוכר כסמכות ההלכתית אשר בכוחה לערוך את המעבר אשר הוא מצהיר עליו, מסמכותו של בית הדין לסמכות הקוד ההלכתי. לומר זאת אחרת, הנרטיב שהרמב"ם פורש בהקדמתו אינו רק מיועד להסביר את כתיבת חיבורו ואת הגחתו כמחבר, אלא הוא עוסק, לא פחות מכך, בציפייה לעבר העתיד ובניסיון לעצבו. דברי ההקדמה מתייחסים באופן מורכב לעתידו האפשרי של החיבור, ובהידרשם לתמת המשבר הם מבקשים להיות חלק בהבאת העתיד הנחוץ לשם התקבלות החיבור.

המחבר נוטל לעצמו את הסמכות להכריז לפני קהלו על שעת החירום של ההלכה על ידי הולכת דפוסי הסמכות ההלכתיים השגורים לגבולם: "בזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה שעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה". מן הגבול הזה הרמב"ם מבקש את רשות הדיבור. בשונה מסמכותו של דורש ההלכה על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, או מפסיקתו של בית דין שהוא נציגו של הקהילה, היונקים שניהם מהסכמה שניתנה מראש, דבריו של הרמב"ם, בתווך הנפער בין ראשיתה של ההקדמה לחיבור לבין סופה, הופכים את שאלת הסמכות לזירה פתוחה, וחיבורו כולו מנהל עליה מאבק. דברו של הרמב"ם, הרואה "לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור", עד כדי "שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם",<sup>85</sup> נאמר משטח הפקר שסולקה ממנו הסמכות משום המשבר שהוא מצהיר עליו. קולו של המחבר בוקע אפוא בנסיבות ייחודיות שבהן התערער השיח ההלכתי כגוף לכיד. ואולם, הרמב"ם איננו משתהה בשטח הפקר שהקדמתו יצרה אלא הוא מבקש לבטלו על ידי הסמכות שניתנת לחיבורו בעתיד, כלומר על ידי כך שיוכר מעשה המחבר, הקוד ההלכתי, כמעשה ההולם את שעת החירום שהכריז עליה. דבריו בעת ובעונה אחת יונקים מן המשבר את הסמכות לחיבורו וכן מבקשים בעצם החיבור להתגבר על המשבר. הרמב"ם בתום דבריו כמו מצהיר: ההקדמה שזה עתה קראתם היא הצעד הראשון בהתגברות על משבר ההלכה שהוצהר עליו, חריגה

84 שם.

85 שם.

מן הנתיב ההיסטורי שבו ההלכה צועדת לאובדנה, התמודדות נועזת עם ערעור יציבותה של ההלכה בשעת גלותם של ישראל.

ההקדמה למשנה תורה מתפקדת אם כן כמנגנון הסמכתו של מחברה ומציגה את הדרמה אשר מאפשרת את הופעתו של המחבר הסמכותי בשיח אשר אמור באופן עקרוני להדירו. הרמב"ם על מנת להסמיך את עצמו נוקט עיצוב מחודש (לעומת פירוש המשנה) של התייצבותו של יהודה הנשיא במסורת ההלכתית, כמעין אבטיפוס של מחבר אשר משיב למשברה של ההלכה בנקיטת צעד חסר תקדים. הצהרתו של הרמב"ם על משבר חריף בשיח ההלכתי מבקשת להעמידו בעמדה אשר תתיר לו סמכות חד-פעמית לארגן מחדש את ההלכה, לדחוק את פסיקת הגאונים כרובד הלכתי מחייב,<sup>86</sup> לברור את ההלכה המחייבת משלל המקורות העומדים לרשותו, ומעל לכל אלה, ליצור, מעשה ידי אדם יחיד, סדר הלכתי יציב, חד-משמעי וכולל אשר יארגן את מלוא החיים היהודיים. מאידך גיסא, הכרזתו רוויה בסיכון, והוא מופקר לחלוטין לקהל קוראיו. רק הזמן – כלומר הקהילה לאורך ימים, אם יקבלו את ההצהרה בעניין משבר הסמכות כהולם את השעה שבה נכתבו הדברים, שעה שתמיד כבר חלפה – יכריע אם אכן יזכה המחבר בסמכות אשר הוא חותר אליה, וממילא יעצב את השיח ההלכתי באופן מחודש, או יידחק לשוליו של השיח ההלכתי ויידחה ניסיונו הנועז.

## ה. המחבר ותולדות הסוד בתרבות היהודית: הרמב"ם במורה הנבוכים

מורה הנבוכים נכתב במרחב שיח שונה מחיבוריו האחרים של הרמב"ם, והוא המרחב הטוען של הסוד בתרבות היהודית, או כפי שנתכנה בלשון ההיכלות והגמרא, וכן על ידי הרמב"ם עצמו, "סתרי תורה".<sup>87</sup> מאליה עולה השאלה מה בין החיבור ההלכתי, המיועד לכל ישראל ומבקש לו תפוצה רחבה כפי האפשר, לחיבור הנכתב כמעין איגרת מתמשכת לתלמיד, יוסף בן יהודה, דן בסדרה של שאלות תאולוגיות יסודיות ומצהיר על עצמו שהוא חיבור שלא יפוענח על ידי הקורא המצוי אלא רק על ידי קוראים מיומנים וחדים הבחנה. כפי שאבקש להראות, עיון בחיבור מנקודת המבט של שאלת המחבר יגלה קשר עמוק ועקרוני

86 ראו Brody, Maimonides' Attitude (לעיל הערה 81); הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 154–159. יש לציין כי ממילא בהקדמה למשנה תורה הרמב"ם דן בחיבורי הגאונים כנכתבים מתוך השיקול הלימודי-תועלתני של הקלת מאמץ הגישה לתלמוד על ידי "מי שאינו יכול לירד לעומקו". וראו טברסקי, מבוא (לעיל הערה 24), עמ' 187–188 והערות שם.

87 ראו למשל בבלי, פסחים קי"ט ע"א; היכלות רבתי, פרק כא, הלכה ב. בדברי הרמב"ם ראו למשל מו"נ א, לג: "ולד'לך תתסמי סודות וסתרי תורה"; מו"נ א, לה: "והי אלסודות אלתי תד'כר דאימא פי כתב אלאנביא ופי כלאם לאחכמים ז"ל", ובעשרות מופעים אחרים.

במעשה הרמב"ם בין משנה תורה למורה הנבוכים. כמו במשנה תורה, גם במורה הנבוכים העמיד הרמב"ם לפני קוראיו יצירה אשר הצהירה על עצמה מלכתחילה כחריגה מבחינת המרחב הקנוני בעת כתיבתה. מורה הנבוכים, כמשנה תורה, מתח את המסורת אשר הצהיר כי הוא משתייך אליה, מסורת הסוד במקרה הזה, אל מעבר לאופקים שהותוו לשיח הסוד בימיו של הרמב"ם. מורה הנבוכים, "חיבור זה" (הד"ה אלמקאלה), בלשון הקדמת הרמב"ם, נדרש לסתרי תורה "שלא נכתב עליהם ספר באומה בימי הגלות האלה"<sup>88</sup>. ואלם, על אף החריגה, אבקש להראות כיצד מורה הנבוכים תבע לעצמו מעמד ביניים של חריגה הנותרת בגבולה של המסורת, על ידי שינוי המסורת עצמה.

יתרה מזאת, כדי לבצע את השינוי ביחס לסוד נדרש הרמב"ם במורה הנבוכים, כמו במשנה תורה, למהלך מורכב הנשען אף הוא על הצהרה על משבר המסורת ועל האמצעי החריג שיש לנקוט בשעת משבר. מהלך זה מיועד לעצב עבור הקורא את התנאים שבהם יובן החיבור ואת התושבת התרבותית שיונח בה, והוא כולל שלושה נדבכים. האחד הוא עיסוק בקנון, כלומר דיון בשאלה מה כלל השיח האזוטרי בעולם היהודי בשעת חיבור מורה הנבוכים. בזירה זו הרמב"ם טוען כי לאורך הגלות התרוקן תחום הסוד מתוכן והשתכחה שכבת הידע הנעלה של סתרי תורה, שמבנה שימורה טרם השתכחות הסודות היה מסירה מבוקרת וזהירה בעל פה וכלל גם איסור כתיבה. נדבך שני כרוך בשאלת שיקומו האפשרי של הסוד ומצוי בזיקה ישירה לטענה על אובדן הסוד. לדברי הרמב"ם, מאובדן הסוד נגזרת לא רק התאבלות מתמשכת על מה שהיה ואינו עוד. תחת זאת הוא מציג את האפשרות המפליאה לשיקום של גוף הידע הזה, או למצער של רוב רובו. את משא שיקום הסודות הרמב"ם מניח על כתפיו של יחיד הסגולה. למעשה, מוטב לומר כי הרמב"ם בחיבורו מעצב את שיקום הסוד כמשימה שהיא בת ביצוע על ידי היחיד. העצמה זו של היחיד ביחס לסוד מותירה שאלה פתוחה, והיא מה יעלה בגורל הסודות שהציל היחיד. המענה שהעניק הרמב"ם לשאלה זו נגזר משני הנדבכים הקודמים, וסולל את הדרך לאפשרות הופעתו של היחיד כמחבר בשיח הסוד היהודי. בשל האובדן שכבר אירע, ובשל הרגע הייחודי של שיקום הסודות, הכרוך בהפצעת האינדיווידואל החד-פעמי על בימת ההיסטוריה, על היחיד ליטול את האחריות לשנות את דפוס מסירת הסודות כדי להימנע מאובדן נוסף בעתיד ולהפיצם בחיבור מעשה ידיו. כאן מצוי הדגש האחרון במהלכו של הרמב"ם, הכולל שינוי במרקם הדיסקורסיבי של הסוד – מעתק מאוראליות לטקסטואליות ושחרור המחבר מאיסור הכתיבה המסורתית. אומנם, המעתק ממסירה בעל פה להבאה בכתב משמר רכיב יסודי של הסתרה, אשר בא לידי ביטוי במתודה האזוטרית שנקט הרמב"ם במורה הנבוכים, והיא כוללת כתיבה מרובדת, רמיזות ושימוש במתח הרטורי הנבנה על

88 מו"נ, פתיחה (מהדורת שורץ), עמ' 20.

ידי הסתירה, עניין שעמד עליו במפורש בהקדמתו, וזכה לעיון רב במחקר.<sup>89</sup> בכתיבה של מורה הנבוכים ביקש הרמב"ם לא רק להוציא את סתרי התורה מכיסוים, אלא לשמר בעצם תנועת הגילוי גם תנועה הופכית של נסיגה והסוואה, כפי שמשתמע מפיגורת המפתח של מורה הנבוכים, הלקוחה מספר משלי (כה, יא) ובאה להאיר על טיבו של המשל כסוגה: "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו".<sup>90</sup> ואולם, על אף שימור זה של בקרת הידע, הרמב"ם מכיר בכך שמעשהו לא רק משכפל את מתודת ההסתרה הנקוטה במסירה בעל פה על ידי יצירת מקבילה במסירה בכתב – מעשהו כרוך כמובן גם בהסרת חסם יסודי על ידי הבאת סתרי תורה אל הכתב, ובאובדן בקרה עקרוני הכרוך במדיום הכתיבה. עניין זה בא לידי ביטוי באופנים שונים: בראש ובראשונה הבהרתו של הרמב"ם שמדובר בדבר עבירה הנעברת בנסיבות הייחודיות של כתיבת החיבור, כפי שיובהר בהמשך, וגם דברי הרמב"ם על הממד האפקטיבי, היראה המרובה מאוד ("כת'רא ג'דא") הכרוכה בפנייה למעשה החיבור,<sup>91</sup> אזהרותיו המרובות, הכרוכות אף בהשבעת הקורא שישתמש בידע בזהירות,<sup>92</sup> וההכרה בכך שרבים מפרקיו ירתיעו את קוראיהם העתידיים.

## 1. אובדן הסודות

תיאור מסורת הסוד שהרמב"ם מוריש לקוראי חיבורו מבהיל בעוצמתו. נקרא בדבריו המפורשים בהקדמה לחלקו השלישי של מורה הנבוכים, בתרגום שורץ ובמקורם הערבי:

89 למקבץ ביבליוגרפי מייצגראו Wolfson, Kabbalist and Prophet (לעיל הערה 3), עמ' 39 הערה 94, עמ' 38–52. וראו גם Daniel Davies, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 15–27; Josef Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge: Harvard University Press, 2013, pp. 45–50. וראו גם יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית": על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עיון מחודש, "תריבץ סט (ב) (תש"ס), עמ' 235–237; הלברטל, הרמב"ם (לעיל הערה 15), עמ' 235–244. וראו גם Moshe Halbertal, "Concealment and Revelation," *Journal of Religion in Europe* 2 (2009), pp. 316–317; James A. Diamond, "Forging a New Righteous Nation: Maimonides' Midrashic Interweave of Verse and Text," in: Aaron W. Hughes & Elliot R. Wolfson (eds.), *New Directions in Jewish Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 286–325.

90 ראו Stern, *Matter and Form* (לעיל הערה 89), עמ' 18–63, ובפרט עמ' 26–28, 36–37.

91 "ואללה תעאלי יעלם, אני לם אזל אסתהיב כת'רא ג'דא וצ'ע אלאשיא אלתי אריד וצ'עהא פי הד'ה אלמקאלה" (מו"נ, וצ'יה' הד'ה אלמקאלה).

92 "ואנא אחלף באללה תעאלי לכל מן קרא מקאלתי הד'ה אן לא ישרח מנהא ולא כלמה ואחדה ולא יבין לגירה מנהא אלא מא הו בין משרוח פי כלאם מן תקדמני מן עלמא שריעתנא אלמשהר" (שם).

כבר הבהרנו כמה פעמים שעיקר המטרה בספר זה הוא להבהיר מה שאפשר להבהיר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה בהתאם למי שלמענו חובר הספר הזה. הבהרנו שדברים אלה הם מכלל סתרי תורה, והרי אתה יודע ש(החכמים) ז"ל גינו את המגלה סתרי תורה. הם ז"ל הבהירו ששכרו של המסתיר סתרי תורה הברורים ומחזירים לבעלי-העיון גדול מאוד. הם אמרו בסוף פסחים בדבר משמעות דבריו כי ליושבים לפני ה' יהיה סתרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק<sup>93</sup> לאמור: למכסה דברים שגילן עתיק יומיא. ומאי ניהו? סתרי תורה. הן אפוא את מידתו של מה שהדריכו אליו אם אתה מן המבינים. הם הבהירו את עמקותו של מעשה מרכבה ואת זרותו לדעת ההמון. התברר שנאסר באיסור תורה על מי שניחן בהבנתו ללמד ולהסביר אפילו את המידה אשר התבארה לו אלא בעל-פה ליחיד המתואר. וגם לו אין לציין אלא ראשי פרקים. זאת היא הסיבה לכך שידיעת דברים אלה נקטעה מן האומה כליל עד שלא נמצא ממנה לא מועט ולא הרבה. ראוי היה שכך ייעשה לה, כי היא עברה תמיד מפה לאוזן ולא נכתבה מעולם בספר.

קד בינא מראת אן מעט'ס אלגרץ' כאן פי הד'ה אלמקאלה תבין מא ימכן תביינה מן מעשה בראשית ומעשה מרכבה בחסב אלד'י אלפת לה הד'ה אלמקאלה וקד בינא אן הד'ה אלאשיא מן ג'מלה' סתרי תורה, וקד עלמת אנכארה ז"ל עלי מן יכשף סתרי תורה. וקד בינא ז"ל אן אג'ר אלד'י יכ'פי סתרי תורה אלתי הי בינה ואצ'חה לאהל אלנט'ר עט'ס ג'דא קאלוא פי אכ'ר פסחים פי מעני קולה כי ליושבים לפני ה' י"י יהיה סתרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק, קאלוא למכסה דברים שגלן עתיק יומיא ומאי ניהו סתרי תורה, פאפהם קדר מא ארשדוא אליה אן כנת ממן יפהם. וקד בינא גמוץ' מעשה מרכבה וגראבתה ען אד'האן אלג'מהור, ותבין אן ולו אלקדר אלד'י יתבין מנה למן פתח עליה בפמה קד מנע מנעא שרעיא מן תעלימה ותפהימה אלא שפאהא ללואחד אלמוצוף ולא יד'כר לה איצ'א אלא ראשי פרקים. והד'א הו אלסבב פי אנקטאע עלם ד'לך מן אלמלה ג'מלה, חתי לא יוג'ד מנה קליל ולא כת'יר וחק לה אן יפעל בה הכד'א, לאנה לם יברח מנתקלא מן צדר אלי צדר ולם יוצ'ע קט פי כתאב.<sup>94</sup>

במוקד דבריי אני רוצה להציב את הדברים החותמים את הציטוט – ידיעת "דברים אלה", כלומר סתרי תורה, "נקטעה מן האומה כליל עד שלא נמצא ממנה לא מועט ולא הרבה" – מתוך הסבת שימת הלב למילה בערבית "אנקטאע", אליה אידרש בהמשך דבריי. טענה זו של הרמב"ם בעניין הרובד האזוטרי של התורה חריגה מאוד. אומנם ידוע לנו מגרסאות

93 לעיון מאיר עיניים בפסוק במקורו ראו Ronnie Goldstein, "A Neo-Babylonian Administrative Term in Isaiah 23:18," *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 18 (2012), pp. 239–247

94 העברית מתוך מהדורת שורץ, הקדמה לחלק ג. הערבית, בשינוי התעתיק, מתוך מהדורת מונק, עמ' 297–298.

אחדות המצויות כבר בדברי הגמרא כי קיים רובד ידע שמעולם לא התגלה,<sup>95</sup> וכן ידועה לנו קינתם של בני דורות אחדים על אובדן החלקי של מסורות,<sup>96</sup> אולם טענה גורפת – בדבר גוף ידע שלם שהיה ברשותה של האומה, ולו ברשות חכמיה, הועבר מדור לדור, נשתכח ולא נודעו עקבותיו, ואף עקבת השכחתו נמחתה – הינה חידוש מיימוני מרחיק לכת. יש לשים לב: הרמב"ם אינו טוען רק כי רובד זה של החוכמה, או הסוד, אבד מן האומה, אלא הוא טוען במשתמע טענה קיצונית יותר, והיא שכל חיבור המתיימר ליטול חלק בסוד הוא, לכל היותר, זיוף או מעשה הונאה. מה שאפשר את התמשכות מסירת הידע השגוי האמור הוא שכחת האובדן וכיסויו במסורות כוזבות.<sup>97</sup> על ידי תמונת העבר שהציג הרמב"ם הוא ביקש למחות באחת את מעמדו של גוף ידע שלם, הכולל חיבורים שנתפרשו מזה דורות – ואף על ידי דמויות חשובות וסמכותיות בעולם היהודי – שיעור קומה וספר יצירה,<sup>98</sup> וכן ספרות ההיכלות והחיבורים הקרויים בעצם השמות "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". יותר מכך, הרמב"ם מעניק לתיאורו הרדיקלי נימה של המובן מאליו ושל הבלתי נמנע. לדבריו שכחת הסוד היא פועל יוצא של דרך מסירתו בהינתן תנאי הקיום היהודיים, ובמילותיו: "חק לה אן יפעל בה הכד'א". חלק מאופי הסוד העובר בעל פה הוא אפוא אובדנו. כפי שיתברר להלן, הרמב"ם ביקש באמצעות תיאור זה לקנות את הלגיטימציה לשנות את דפוס המסירה של הסוד ולהביא למפנה הטקסטואלי ביחס לידע האזוטרי.

95 ראו דברי ר' יצחק, המצויים במחלוקת במופעם התלמודי "מפני מה לא נתגלו טעמי תורה". היחס בין טעמי תורה לבין סתרי תורה והיחס בין הללו לבין הקורפוס הספרותי בימי הביניים הן בטעמי המצוות, בפרט במופעיו הקבליים או הטרומ-קבליים, זוקק עיון נפרד.

96 עניין זה נוכח כבר בספרות התנאית – למשל בתוספתא, עדויות א, א: "כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואינו מוצא שנא' 'הנה ימים באים נאם יי והשלחתי רעב בארץ' וגו' לבקש את דבר יי ולא ימצאו' דבר יי זו נבואה, דבר יי זה הקץ" – ונמשך אל עומק ימי הביניים.

97 טענה מיימונית זו עוררה תרעומת אצל הרמב"ן וחוגו – אף שהסכימו לדברי הרמב"ם על אובדן חלקי של המסורות, בכל זאת התעקשו על היותם בעלי מסורת חלקית. וראו דבריו הממצים בתוך תורת ה' תמימה: "וכל אלה הדברים וכיוצא בהם חכמות ישנות אמתיות הן ומקובלות ביד מקבלי התורה וכשאבדנו אבדו החכמות עמנו ונשאר זכרם בשבוש ביד מועטים ובאו הפילוסופים והכחישום" (כתבי הרמב"ן [מהדורת שעוועל], א, עמ' 162). וראו Idel, No Kabbalistic Tradition (לעיל הערה 18), עמ' 61–63.

98 ספר יצירה הוא דוגמה מאלפת לעניין זה, הן משום ריבוי פירושו וזהות מפרשיו (ר' סעדיה גאון, הרמב"ן, דונש אבן תמים, וכן פירושים רבים מן המרחב האשכנזי והפרובנסלי) והן משום שילובו בהגותם של ר' שלמה אבן גבירול ור' יהודה הלוי ובשירתם, אם להביא אך מעט מן המרובה, והנחת היסוד הגלומה בכל הללו באשר לקנוניות של חיבור זה ולהשתייכותו הבלתי מוטלת בספק לאוצר החיבורים היהודיים. על החיבור שיעור קומה ראו להלן.

האומנם סבר הרמב"ם כי אבדו הסודות מישראל בלא שיור? עיון בדבריו על החיבור שיעור קומה, אחד מן החיבורים שלאורך מאות רבות של שנים שמר על מעמדו כחיבור האוצר בחובו סודות הנוגעים לאלוהות, עשוי לחשוף טפח מן המורכבות שבעמדתו של הרמב"ם ולאפשר לנו לעיין במניעיו.<sup>99</sup>

בפירוש המשנה לרמב"ם, וליתר דיוק בגרסתו הראשונית של פירוש המשנה, בטרם הכניס בה הרמב"ם את תיקוניו, הוא מעיד על רצונו להקדיש דיון מפורט לחיבור שיעור קומה. בעיצומו של פירוש פרק חלק במסכת סנהדרין בהידרשו אל הפסוק "פה אל פה אדבר בו" הרמב"ם כותב בעניין הדיוק בפסוק (להלן התרגום לעברית והערבית):

[וש] צריך לבאר תחלה מציאות המלאכים ושינוי מעלותיהם לפני הבורא, וכן ביאור הנפש וכל כוחותיה ויתרחב ההקף עד שנגיע לדבר על הצורות שהזכירו הנביאים לבורא ולמלאכיו ויתגלגל בתוך הדברים שיעור קומה ועניינו.

[1] אן יבין קבל וג'וד אלמלאיכה ואכ'תלאף רתבהא מן אלבארי, ואן תבין אלנפס וג'מיע קואהא, ותתסע אלדאירה אלי אלכלאם פי אלצור אלתי ד'כרהא אלנביא לאלבארי ולאלמלאיכה, וינדרג' פי ד'לך שיעור קומה וענינו.<sup>100</sup>

קאפח מוסיף על תרגומו הערה שקבעה במידה רבה את סדר היום המחקרי לדיון בפסקה האמורה,<sup>101</sup> והיא שאת המילים החותמות את הפסקה המצוטטת – "וינדרג' פי ד'לך שיעור קומה וענינו" – מחק רבינו עד שלא השאיר להן שום רושם מה שלא עשה כן לשום טעות אחרת, משל כאילו אינו רוצה שיזכר שבצעירותו דימה שאפשר להכשיר ספר

99 לדיון עדכני בשיעור קומה ובסוגיית המסירה בספרות הקבלית ראו Moshe Idel, "In a Whisper": On Transmission of 'Shi'ur Qomah' and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism," *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 47 (3) (2011), pp. 443–488. על חשיבותו של שיעור קומה לחטיבת האדרות בזוהר ראו שפרה אסולין, **הפרשנות המיסטית לשיר השירים בספר הזהר ורקעה**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, פרק ג. וראו ההפניות שם, עמ' 99 הערה 2.

100 פירוש המשנה, סדר נויקין (מהדורת קאפח), עמ' ריג.

101 ראו רפאל ישפה, "הרמב"ם ושיעור קומה", בתוך: משה אידל, דבורה דימנט ושלום רוזנברג (עורכים), **מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד, עמ' 195–209; Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Jewish Mysticism*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 54, 181, 281

זה".<sup>102</sup> ואכן, הרמב"ם באחת מתשובותיו, בשאלת מעמדו של שיעור קומה, ממשיך את שהחל במחיקת הכתוב מפירוש המשנה, ומשיב לשואלו במילים החריפות:

לא חשבתי מעולם, שהוא מחיבורי החכמים ז"ל, וחלילה להם שזה יהיה מהם. ואין הוא אלא חיבור אחד הדרשנין היונים ותו לא. וסוף דבר למחוק זה הספר ולכרות זכר עניינו [הוא] מצוה רבה [במקור הערבי: ובאלג'מלה תעפיה ד'לך אלמכתוב וקטע ד'כר מענאה מצוה רבה]. "ושם אלהים אחרים לא תזכירו וכו'" והרי מי שיש לו קומה הוא אלוהים אחרים בלא ספק. וכתב משה.<sup>103</sup>

הפער בין שני הטקסטים המצוטטים מעניק חרך הצצה נדיר, דווקא משום עקבת השינוי המצויה בהם, לאופי טיפולו של הרמב"ם במסורת הסוד שקדמה לו, ולמעשה לדה-קנוניזציה שביקש לערוך לחיבורים שנחשבו בעיני הוגים וחוגים בני תקופתו לבעלי תוקף ומעמד. ואולם, עוד בטרם אפנה לניסיון לבאר את פשר הפער אבקש לדייק בסוגיות אחדות שיסייעו במאמץ הביאור. ראשית, דבריו של קאפח כי "דימה [הרמב"ם] שאפשר להכשיר ספר זה" קולעים אף לדעתי. אחת מן האפשרויות שעמדו בפני הרמב"ם, אפשרות שבחר בה במובהק ביחסו למשלי הנבואה, וליתר דיוק בהציגו את דברי הנבואה כמשלים, הייתה לפרש את דברי שיעור קומה פירוש אלגורי שיעניק פשר חדש לאמור בו וירחיק את הכתוב מן המגמה האנתרופומורפית המובהקת המצויה בו. בנקודה זו יש להדגיש את מה שלימד לוק בריסון בספריו על מקומו של המיתוס ומעמדו מן העת העתיקה ועד לימי הביניים, והוא שפירוש אלגורי אינו רק משנה את פשר הכתוב, אלא בה בעת, באופן דיאלקטי, אף משמר את מעמדו של הכתוב כטקסט הראוי לפירוש, וככזה אוצר בכוח, ועל אף לשונו השנויה במחלוקת, אמיתות הגנוזות בו.<sup>104</sup> במילים אחרות, פירוש אלגורי כרוך לא רק בהסבה ובשינוי משמעות, אלא הוא גם משמש לשימור ולהצלה של טקסטים ולהגנה עליהם מפני ביקורת שעלולה להיות מוטחת בהם ושאפשר שתוביל לזניחתם. כוונתו הראשונית של הרמב"ם הייתה, ככל הנראה, לשלב בדיונו בשיעור קומה תמהיל של שינוי ושימור, כחלק מיחס חיובי עקרוני לחיבור המשתקף בגרסה הקדומה יותר של

102 פירוש המשנה, סדר נזיקין (מהדורת קאפח), עמ' ריג הערה 42. תרגום המילה "וינדרג" אצל קאפח "ויתגלגל" איננו מובן מאליו כלל. ואפשר לתרגם גם "ויובא", ברוח דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, חולין, פרק ז (מהדורת קאפח), עמ' ריב: "ואג'על באלך מן הד'א אלאצל אלכביר אלמנדרג' פי הד'ה אלמשנה". קאפח תרגמו: "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה".

103 רמב"ם, תשובות, א, תשובה קיז.

104 Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004,



פירוש המשנה. ואולם, כפי שתשובתו של הרמב"ם מעידה, ויותר מכך מעידה מחיקתה של השורה האמורה, בתקופה מאוחרת יותר של כתיבתו השתנתה כוונתו וכבר לא ביקש לשמר דבר משיעור קומה, וודאי שלא להכשירו ולאפשר את שרידותו, אלא דווקא למוחקו, או בלשון שהוא נקט בתשובתו, לקוטעו מן המסורת. בשונה מהאפשרות של הכשרה, הדורשת את הפירוש האלגורי, הקטיעה דורשת מתודה רטורית אחרת, והיא דה-קנוניזציה והשכחה.

כאן חשוב לענייננו השימוש של הרמב"ם בתשובתו בשורש הערבי קט"ע, כאן בהטיה "וקטע", המתורגמת אצל בלאו בשם הפועל החזק אך ההולם "להכרית". הצבעתי לעיל על האופן שהשורש משמש במילה "אנקטאע" כמילת מפתח בנרטיב אובדן הסודות מישראל הנפרש במורה הנבוכים. מתשובתו כאן אנו למדים כי במקביל לטענתו של הרמב"ם על קטיעה ואובדן של "החכמות הרבות שהיו בעדתינו", קטיעה שמקורה מן החוץ, מאורך הזמן, מפיוזור הגלות ומאופייה הייחודי של המסירה בעל פה, הוא מבקש ליטול חלק פעיל בקטיעה, כלומר בהכרתה, של מה שנתפס כמובהק כחיבור יקר ערך אשר לא רק התיימר להיות בעל חשיבות מכרעת בשימור הסוד בישראל, אלא כך נתפס לאורך הדורות.

מיה מגמתו של הרמב"ם בהדחת שיעור קומה? תשובה חשובה נתן משה אידל במאמרו "סתרי עריות בהגות הרמב"ם"<sup>105</sup> לטענתו, הדחת החיבור שיעור קומה היא חלק ממהלך רחב יותר שנקט הרמב"ם, והוא קרוי בפיו "צמצום היקף ספרות הסוד היהודית העתיקה"<sup>106</sup>. במה דברים אמורים? ראשית, אידל עמד באופן החשוב לעניינינו על טיב הדפוס הרטורי בפעולת הרמב"ם, שלדבריו בחר "להתעלם ביודעין מחיבורים המשתייכים למסורת הסוד היהודית כפי שנמסרו בספרות המיסטית"<sup>107</sup>. תחת האפשרות להתעמת באופן מפורש עם החיבורים הללו בחר הרמב"ם "התנגדות על דרך השתיקה". לדברי אידל, ייעודו של המהלך הוא צמצום הנושאים שעל סדר היום המסורתי של ספרות הסוד היהודית.<sup>108</sup> אידל פתח את האפשרות להבין את הדחתו של שיעור קומה כחלק ממהלך נרחב יותר הנוגע לכלל יחסו של הרמב"ם לספרות הסוד שקדמה לו, ואל דברי

Moshe Idel, "Sitre 'Arayot In Maimonides' Thought," in: Shlomo Pines & Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1986, pp. 79–91

106 שם, עמ' 85 (התרגום שלי). בהקשר זה ראו גם Elliot R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany, NY: State University of New York Press, 1995, pp. 163–164 note 36

107 Idel, *Sitre 'Arayot* (לעיל הערה 105), עמ' 86.

108 שם, עמ' 89. על המנעד התמטי של הסוד היהודי הנכלל תחת הכותרת "מעשה מרכבה" ראו Gad Freudenthal, "Maimonides on the Scope of Metaphysics alias Ma'aseh Merkavah: The Evolution of his Views," in: Carlos del Valle, Santiago García-

הללו אני מבקש להצטרף מתוך שינוי הדגש: במקום לדבר על צמצום ההיקף והגבלה תמטית של ספרות הסוד אני מבקש לטעון כי מהלכו של הרמב"ם רדיקלי יותר, וכרוך בניסיון לרוקן כליל מתוכן את תחום הסוד כפי שעוצב לפניו, או לכל הפחות לרוקן את המחויבות הנורמטיבית לגוף הידע הזה, וזאת כמהלך רטורי מתחום הפוליטיקה של הידע, שנועד להכשיר את מורה הנבוכים מבחינה תרבותית. מחיקתו של הרמב"ם איננה מתמצית בשורה המחוקה מפירוש המשנה שלו, אלא היא עקבה של מעשה נועז הרבה יותר, והוא הכרתת החיבורים ששרדו עד ימיו ונחשבו כנתבים לגיטימיים של מסורת הסוד היהודית. במילים אחרות, שיעור קומה יכול לשמשנו כמטונימיה לחיבורים רבים שהיו חלק ממה שנתפס אצל בני זמנו של הרמב"ם כרובד הסוד של התרבות היהודית, וכולם, ככל שהיה הרמב"ם מודע להם, זכו אצלו להדחקה ודחיקה. על מנת לבטל את החינוך התמטי והטיעוני בין מורה הנבוכים לבין החיבורים שהרכיבו בעיני בני תקופתו את ספרות הסוד היהודית נקט הרמב"ם מהלך רדיקלי של ריקון תחום הסוד מתוכן וביקש לעצב בעצמו את הזירה הקנונית שבה יופיע חיבורו.

## 2. שיקום הסוד בידי היחיד

על יסודות הנרטיב של אובדן הסודות הרמב"ם מציב טענה מרחיקת לכת נוספת. לדבריו, המצב שנקלעה אליו מסורת הסוד איננו בבחינת מעוות לא יוכל לתקון. תחת זאת, אפשר לשקם את הסודות ולהשיב את סתרי התורה מן הנשייה. לא רק זאת אלא ששיקום הידע הוא משימה בת ביצוע על ידי היחיד, ואין הוא מחייב מאמץ כיתתי נוסח יבנה, או לחלופין נוסח דפוס החבורה הזוהרית.<sup>109</sup> במורה הנבוכים הנכיח והעצים הרמב"ם את אפשרות ייחודו של היחיד ואת תפקיד המפתח שייחוד זה משמש בכל מופע עתידי, לשיטתו, של הסוד בתרבות היהודית.

Jalón, & Juan Pedro Monferrer (eds.), *Maimónides y su época*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007, pp. 221–230

109 ראו דברי ר' משה די לאון בספר הרימון (מהדורת וולפסון), עמ' 392: "ותופסי התורה היו מתחבאים בדבריהם [...] ועל סיבה זו נשתכחה התורה הרבה מישראל, עד אשר העיר השם ית' רוח אחרת ולקחו בני האדם עצה טובה לשוב אחר דעת הבורא ית' האמתי והבינו דברים בדברי רז"ל בהתעוררות מעט שהתעוררו" (מובאים אצל יהודה ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר?", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח [תשמ"ט], עמ' 8). כן ראו דברי ליבס על כינוס חברותו של רשב"י כנגד השתכחות התורה במאמרו "המשיח של הזוהר", בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ב, עמ' 92–94. לפנומנולוגיה של החבורה הזוהרית ראו מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב: עם עובד, תשס"ה. על הזיקה בין החבורה הזוהרית לכינוס חכמים בכרם ביבנה ראו פתיחת אדרא רבא.

כיצד ישוקם אפוא הסוד? לדברי הרמב"ם המפתח לגילויים של סתרי התורה האבודים מצוי בשיבה ליסוד שחשפם מלכתחילה, והוא העיון השכלי.<sup>110</sup> כבר בהקדמתו לפירוש המשנה הרמב"ם מייחס משנה חשיבות להשגתו כיסוד משמעותי בבניין הידע ומצביע על התפקיד החיוני השמור לשכל. לדבריו:

וכאשר עברו הדורות עד זמנינו נהגנו כפי שמצאנו קודמינו, לחקור ולדרוש ולהשתדל כפי יכלתינו להשיג מה שנקוה שיועילנו לפני ה'. ואספתי מה שנודמן לידי מהגהות אבי [...] וגם מה שנראה לי אני מן הפירושים כפי חולשת יכלתי ומה שהשגתי מן הלמודים. פלמא אתהי אלזמאן אלינא קמנא עלי מא וג'דנא מן סבק מן אלבחת' ואלטלב ואלאג'תהאד חסב אלמקדרה פי אכתסאב כל מא נרג'ו אלאנתפאע בה ענד אלה. פג'מעת מא סקט אלי מן תעאלק ואלדי [...] ומא ט'הר לי אנא איצ'א מן תפאסיר חסב צ'עף טאקתנא ומא לחקנאה מן אלעלם.<sup>111</sup>

כאן מתגלה דמיון מעניין בין דברי הרמב"ם על גילויי שלו לבין רגע המופיע במשנה תורה, בראשית הלכות עבודה זרה, אשר בו הרמב"ם פורש את תולדות האלילות ואת הולדת ההכרה באלוהים האחד.<sup>112</sup> בפרק זה הרמב"ם מתאר מקרה שבו הושגה ידיעת האל יש מאין באמצעות התבונה, בלא ירושה ובלא התגלות, והוא מקרהו של אברהם. לדברי הרמב"ם

110 עניין זה תקף גם בתורת הידע המושג בנבואה, שהעיון השכלי משמש לה יסוד מוסד. וראו במובהק מו"נ ב, לח: "ינבגי אן לא ילתפת למן לם תכמל קותה אלנאטקה ולא חצל עלי גאיה' אלכמאל אלנט'רי, פאן ד'לך אלחאצל עלי אלכמאל אלנט'רי הו אלד'י ימכן אן ידרך מעלומאת אכ'רי ענד פיץ' אלעקל אלאלאהי עליה, והו אלד'י הו נבי באלחקיקה". המתווה הרעיוני של עליונות השכל על הכתוב ועל המסור בסמכותה של המסורת (תקליד) הונח ראשית, אף כי בהבדלים שאין זה המקום להאריך בהם, על ידי בחיאת אבן פקודה בחיבורו חובות הלבבות א, ג: "אן כל מן אמכנה אלבחת' ען הד'א אלמעני ומא שאכלה מן אלמעקולאת בטריק אלקיאס אלעקלי פילזמה אלבחת' ען ד'לך חסב אדראכה וקוה' תמיזוה" (מהדורת קאפח), עמ' נ. וראו דיון קצר בתוך טברסקי, מבוא (לעיל הערה 24), עמ' 288; וכן דיון עדכני אצל בנימין אברהמוב, "חובת העיון השכלי לפי בחיית אבן פקודה", עיונים בתרבות הערבית-היהודית: דברי הוועידה הארבע עשרה של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (בעריכת יורם ארדר, חגי בן שמאי, אהרן דותן ומרדכי עקיבא פרידמן), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ד, עמ' 71-80. וראו בפרט טענתו של אברהמוב: "בראש שלוש האמצעים לידיעת הדת [...] עומד השכל הנקי מפגם (אלעקול אלסלימה' מן אלפאח), לאחר מכן ניצבת התורה [...] וסוגרת את הרשימה המסורת המועברת מן הראשונים ואשר מקורה בנביאים" (שם, עמ' 72). כן ראו הערכים הלוקסיקליים "ידע" ו"דיעה" בתוך דוד צבי בנעט, "לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם", תרביץ ג (1) (תרצ"ה), עמ' 265.

111 פירוש המשנה, הקדמה למשנה (מהדורת קאפח), עמ' מז.

112 משנה תורה, הלכות עבודה זרה, פרק א.

בתארו את אברהם: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה [...] ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים [...] והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה וידע שיש שם אלוה אחד". בעיצומו של דבר השבח על אברהם הרמב"ם מבליע, בצירוף "ומבין עד שהשיג [...] מתבוננתו", מעין פשר חדש לצירוף המסורתי "חכם ומבין מדעתו"<sup>113</sup>, ושותל חידוש אנליטי על אפשרויותיה של ההשגה האנושית. על פי פירוש זה החכם אינו נמדד באופן שהוא מבין דבר מה הנמסר לו ברמיזה, אלא באופן שהוא משיג מתבוננתו שלו, כנגד כל מה שנמסר לו על ידי אחרים. על פי תיאור זה כוחו של יחיד הסגולה אינו בהיותו ממשיך דרך האמון על שימורה של מסורת אוטורית על ידי תמהיל של גילוי וכיסוי אלא ביחידנות מופלגת ובחריגה מדורו השוגה.

לאור הדברים הללו נעיין ברפלקציה של הרמב"ם על הדרך שבה רכש הוא את הידע אשר הועלה על הכתב במורה הנבוכים. הדברים מובאים בעיצומה של הצגת התלבטותו באשר לעצם ההעלאה על הכתב וחשיפה של הידע התובע זהירות מופלגת במסירתו. להלן דבריו בשלמותם:

איזו תחבולה יש בידי להסב את תשומת־הלב אל מה שאולי התגלה, התברר והתחוויר לי ללא ספק כמה שהבינותי מזאת? הימנעות מלכתוב דבר ממה שהתגלה לי, כך שהדברים יאבדו עם אובדני שאין מנוס ממנו — נראית בעיני קיפוח גדול של זכותך וזכות כל נבון וכגזלת זכות ממי שהיא מגיעה לו, או קנאה בירוש על ירושתו. כל אחת משתי אלה תכונה מגונה. אולם כבר הוזכר שיש איסור תורה לומר את הדברים במפורש. נוסף לכך הדעת נותנת זאת. יתר על כן, מה שנודע לי מזאת נודע לי באינטואיציה והשערה. לא באה לי בו התגלות אלוהית שתלמדני שכך היתה כוונת הדברים, ואת אשר אני מאמין באשר לזאת לא קיבלתי מפי מורה; אלא הורוני כתובי הספרים הנבואיים ודברי החכמים יחד עם הנחות עיוניות שהיו לי שהדבר הוא כך בלי ספק. אך אפשר שהעניין שונה והכוונה היא לדבר אחר.

ואד'א כאן הד'א הכד'א פכיף לי חילה פי אלתנביה עלי מא עסאה אן ט'הר ותבין לי ואתצ'ח בלא שך ענדי פי מא פהמתה מן ד'לך אמא תרכי אן אצ'ע שיא ממא ט'הר לי

113 ראו משנה, חגיגה ב, א. וראו גם הדיון אצל אפרים אלימלך אורבך, *מעולמם של חכמים*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 487 והערות שם; David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, NY: American Oriental Society, 1980, pp. 11–12 על פירוש ברוח זו אצל הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ב, יב, ראו שרה קליין־ברסלבי, *שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 53, 57, 60. לדיון עדכני בשימוש בצירוף בחוגי מקובלים בימי הביניים ראו Elliot R. Wolfson, "The Anonymous Chapters of the Elderly Masters of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle," *Kabbalah* 19 (2009), pp. 152–154, 159–172

חתי יכון תלאפה בתלאפי אלד' לא בד מנה פאני ראית ד'לך גבנא עט'ימא פי חקך וחקך כל מתחיר וכאנה גצב אלחק למסתחקה או חסד אלוארת' עלי ארת'ה וכלא האד'ין כ'לק מד'מום. ואמא אלתמצריח בד'לך פקד תקדם מא פיה מן אלנהי אלשרעי מצ'אפא למא יקתצ'יה אלראי מצ'אפא אלי כוני אוצ'א פי מא וקע לי מן ד'לך ד'א חדס ותכ'מין ולא אתאני בה וחי אלאהי יעלמני אן אלמאר הכד'א קצד בה ולא תלקנת מא אעתקדה פי ד'לך ען מעלם בל דלתני אלנצוץ מן אלכתב אלנבויה וכלאם אלחכמים מע מא ענדי מן מקדמאת נט'ריה אן אלמאר הכד'א בלא שך, וימכן אן יכון אלמאר בכ'לאפה ויכון אלמקצו הו שי אכ'ר.<sup>114</sup>

ראשית אעיין באופי הידע הנרכש, בטרם אפנה לומר דבר מה על הכרעתו של הרמב"ם לחשוף בכל זאת, על אף האיסור, את הידע שהשיג. אומנם, מחוור בפסקה כי תפיסתו של הרמב"ם את רגע הגחתו בתולדותיה של הדתיות היהודית שונה במפורש מן האופן שבו הוא תופס את מקרהו של אברהם. כפי שהוא מדגיש, לפניו עומדים כבר "כתובי הספרים הנבואיים ודברי החכמים". ואולם, כפי שהטעים בהקדמתו לספר, ולכל אורכו, החיבורים הללו אינם מעניקים ידע השקוף למעיין בהם אלא מתאפיינים באטימות, הן משום הצפנתו של הידע בכל האמור למשה (וכן, בשינוי הדגש, לדברי חכמים) והן משום שלשית הרמב"ם הנבואה היא מעשה הנעשה בשיתוף הכוח המדמה, שהתיווך באמצעותו כרוך מלכתחילה בהטיה אפשרית של הידע וזוקק פירוש. העיון בכתבים מחייב אפוא את המעיין למאמץ פיענוח, ואין בו כל ערובה להשגתו של ידע, או אף להתקרבות אל האמת. לא רק שהידע אינו חשוף וגלוי בחיבורים שהרמב"ם מכוון אליהם, אלא שאי-הבנה של טיבם עלולה להופכם לסכר אטום החוסם כליל את ההשגה. עניין זה, כשמתווספת אליו שכחת הסודות מישראל, כלומר אובדן האפשרות שמסורת הסוד תהיה בקר של העיון ושבאמצעותה תאושרר השגתו של החכם, הוא ההסבר להבנתו של הרמב"ם את רגע הופעתו כרגע נוסף של גדולה מעין-אברהמית, כלומר גדולתו של היחיד המעיין והמשיג. אף הרמב"ם, לדבריו, לא זכה בידע בהתגלות, ולא בירושה בא לו, אלא ב"אינטואיציה והשערה" (חדס ותכ'מין),<sup>115</sup> ועל ידי "הנחות עיוניות" (מקדמאת נט'ריה).

114 העברית מתוך מהדורת שורץ, הקדמה לחלק ג, ב, עמ' 427. הערבית, בשינוי התעתיק, מתוך מהדורת מונק, עמ' 297-298.

115 על טיב הידרשותו של הרמב"ם למונח "חדס" וכן על התרגום הנאות למונח זה ניטשה מחלוקת במחקר, וראו הערת שורץ במו"נ ב, כב, והפניות ביבליוגרפיות לראשי המדברים שם, ובפרט למחקרה המקיף של עמירה ערן, "תפישת ה'חדס' אצל הרמב"ם וריה"ל", טורא ד (1996), עמ' 117-146. וראו גם: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (second, revised and enlarged edition, including an inventory of Avicenna's authentic works), Leiden: Brill, 2014 (1988), pp. 179-200

כאן יש לשים לב ללשון המשותפת שהרמב"ם נקט בתארו את רכישת הידע אצלו ואצל אריסטו, "ראש הפילוסופים"<sup>116</sup> בכל האמור לנעשה מגלגל הירח ומעלה, כלומר בידע המטפיזי. אף אריסטו, כרמב"ם, לא ירש ידע זה בירושה, ולא זכה לנבואה, אלא דיונו מקורו ב"אינטואיציה והשערה"<sup>117</sup>. זוהי גם הסיבה לתמהיל המרתק בדברי הרמב"ם בין הכרה בגדולה לבין הצנעת הלכת, המגולמת בדברים החותמים את הפסקה המצוטטת לעיל: "אך אפשר שהעניין שונה והכוונה היא לדבר אחר", שכן אין כל ערובה, מבחינת הרמב"ם, שלא יארע לו מה שאירע לאריסטו, אשר נקט את המתודה העיונית המשותפת לו ולרמב"ם, ואשר בדבריו נפלו "קלקולים" [...] והפצת רעות"<sup>118</sup>. ואולם, על אף אפשרות הטעות, היחיד נותר, בהינתן אובדן מסורת הסוד, הנתב היחיד להצלחה האפשרית. מורה הנבוכים מעמיד תבנית שבה מומחש המעבר בין האוניברסליות והאימפרסונליות של הידע התבוני לבין היחיד המתעלה למרום ההשגה, כחדירתו של שפע אל תוך מרחב ההשגה המתקיים לרוב רק בכוח באדם.

התעלותו של אדם וגילוי הסוד המחודש על ידי היחיד אינם מבשרים כשלעצמם את השבת המסורת על כנה. תחת זאת, לדברי הרמב"ם שיקום הסוד מחייב תפנית חדה בדפוס קיומו, פותח את הפתח לכתיבתו של מורה הנבוכים, ומבשר עידן של התרת איסור הכתיבה בתרבות הסוד היהודית.

### 3. הולדת המחבר ממצב החירום

כפי שראינו, הרמב"ם מעניק בידי היחיד אפשרות להציל את הסוד מן השכחה ולמלא את החלל העצום שנפער בעצם הטענה שנשתכח הסוד מישראל. במובן זה הרמב"ם התיק את מוקדו של הסוד היהודי מן המסורת והרצף, והסב אותו על האדם היחיד. ואולם, זהו אינו סופו של המהלך, שכן הרמב"ם ביקש לצרף אליו רכיב נוסף. על מנת להציל את הסוד מאובדן ושכחה בעתיד, היחיד אשר נגלו לו הסודות נדרש עתה לכותבם. זוהי הכרזה שחשיבותה רדיקלית: הכרזה על האדם האחד, היחיד, או מוטב היחיד במינו, כמרכז מכונן של היצירה האזוטורית, של ה"חיבור" המכיל ידע הקרוי "סתרי תורה", כלומר, של טקסט העומד ברום היררכיית הידע היהודי.

אם כן, המחבר נעשה לאפשרי מתוך שעת החירום של הסוד. מסורת הסוד, שבה הועברו תכנים ממורה לתלמיד "בלחישתה", בלשונה של הגמרא המצוטטת גם על ידי

116 מו"נ א, ה.

117 מו"נ ב, כב (מהדורת שורץ), עמ' 334 הערה 30.

118 מו"נ ב, כב.

הרמב"ם, אינה יכולה עוד לשמש כמדיום שבו יועברו הסודות, והיא היא סיבת אובדנם.<sup>119</sup> על יסוד משבר הסוד הרמב"ם מסמיך את היחיד לגלות את הסוג ולהביאו אל הכתב. כך אני מבין את דברי הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים:

האל יתעלה יודע שתמיד יראתי מאוד מאוד מלכתוב את הדברים שברצוני לכתוב בספר זה, מכיוון שהם דברי סתר שלא נכתב עליהם ספר באומה בימי הגלות האלה, אשר מה שנכתב בהם נמצא בידינו וכיצד אחדש אני חידוש ואכתוב עליהם? אלא שהסתמכתי על שתי הנחות: האחת מה שאמרו על מעין עניין זה: עת לעשות לה'. השנייה מה שאמרו: וכל מעשיך יהיו לשם שמים. על שתי הנחות האלה הסתמכתי במה שכתבתי בחלק מפרקי הספר הזה.

ואללה תעאלי יעלם אני לם אזל אסתהיב כת'ירא ג'דא וצ'ע אלאשיא אלתי אריך וצ'עהא פי הד'ה אלמקאלה לאנהא אמור מסתורה לם יוצ'ע פיהא קט כתאב פי אלמלה פי הד'ה אלזמאן אלגלות אלתי ענדנא מא אלף פיהא פכיף אבתדע אנא בדעה ואצ'ע פיהא. לכני

119 אף שדברים אחדים על מוטיב הלחישה מצויים כבר בתלמוד הבבלי על "זה שראוי למסור לו דברי תורה שניתנו בלחש" (בבלי, חגיגה יד ע"ב) כחלק ממדרש על פסוק מספר ישעיהו, שבו נעניין בהמשך, העניין מבוסס באופן מובהק יותר בקטע מקובץ המדרשים בראשית רבה: ר' שמעון בן יהוצדק שאלה לר' שמואל בר נח. א[מר] לו מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה. מאיכן נבראת האורה? א[מר] לו מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשלמה והבהיק זין הדרו מסוף העו[לם] ועד סופו. אמרה לו בלחישה. א[מר] לו מקרא מלא הוא [עו"ט] אור כשלמה" [תהילים קד, ב], ואת אמרת לי בלחיש[ה]. אתמהא. א[מר] לו כשם ששמעתי בלחישה כך אמרתה לך בלחיש[ה] [בראשית רבה, פרשה ג, פסקה ד, כ"י וטיקן ביבליותקה אפוסטוליקה 60].

על תמיהתו של ר' שמואל מדוע ר' שמעון בן יהוצדק מוסר לו בלחישה, כלומר מתוך זהירות, את מה שנאמר, לכאורה, באופן מפורש וגלוי בפסוק מתהילים, ר' שמעון משיב תשובה מורכבת. אף אם הרעיון עצמו עשוי להילמד מן הפסוק, כפי שר' שמעון מצהיר, עליו להיאמר בכל זאת "בלחישה", כלומר, לא להימסר בפומבי, אם לא נתקבל כך על ידו. הלחישה מגלה במקרה זה לא את מקור הידע, ואף איננה כרוכה באינטימיות בין תלמיד לרבו, כפי שמעיד אופי המפגש, אלא היא מלמדת על אופן המסירה של תכנים מסוימים, שאף שהם מצויים בזיקה מובהקת לפסוקיה של התורה, כלומר לטקסט הכתוב, בכל זאת הם משתייכים לשכבה אחרת מן הרובד הגלוי. שכבה זו שומרת הן על זיקה למקור, שאחרת לא היה תמה ר' שמואל כלל, והן על מרחק מה ממנו, שאחרת לא היה טעם במענהו של ר' שמעון בן יהוצדק. מרחק זה מובע בטון, בהשקט הקול, ובכך מייצר מפנה ממסירה שהדגש בה הוא על הממד הסינכרוני, כלומר על ריבוי הנמענים הבור-זמניים של דברים הנאמרים בפומבי, למסירה שעיקרה דיאכרוני, כלומר הכרוכה בהעברת ידע באופן מבוקר לאורך זמן ובשמירת גבולותיו. בניגוד לדברים הנאמרים בקול רם, ששמעם עשוי להגיע למרחק, ודאי שבדברים הנכתבים שאין לצפות את גלגוליהם הדבר הנאמר בלחישה משמר את רכיב הבקרה על הנמען ומאפשר מסירה אך ורק למי שהמוען מחשיב כראוי לכך.

אעתמדת עלי מקדמתין אלואחדה קולהם פי נט'יר הד'א אלמעני עת לעשות לה' וכו' ואלת'אניה קולהם וכל מעשיך יהיו לשם שמים פעלי האתין אלמקדמתין אעתמדת פימא וצ'עת פי בעץ' פצול הד'ה אלמקאלה.<sup>120</sup>

על אף האיסור העקרוני לכתוב סתרי תורה הרמב"ם רומז כי העת מחייבת אותו להפר את האיסור על ידי העמדת שתי ה"הנחות": "עת לעשות לה'" ו"כל מעשיך יהיו לשם שמים". מה גלום בהנחות הללו? ראשית, אף שהרמב"ם מצטט פסוק מקראי, "עת לעשות לה'", ואמירה ממסכת אבות, "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", ההקשר של דבריו אינו נטוע בהקשר המקורי של האמירות – בשני המקרים ההקשר מצוי בדרשות חז"ליות אחרות, שעליהן הרמב"ם רומז בפועל "קולהם", "אמרו". שנית, עיקרן של ה"הנחות" שנסמך עליהן הרמב"ם איננו נאמר בהן במפורש, והוא מסתתר תחת האמירות המצוטטות במהלך מורכב של כיוסי. באשר להנחתו הראשונה של הרמב"ם, יש לצטט את הפסוק במלואו, ולא רק את חציו המובא, "עת לעשות לה'", שכן בהמשכו מובאות המילים הטעונות "הפרו תורתך", אשר מופיעות במדרש בלשון ציווי, כהוראה להפרת התורה.<sup>121</sup> אף ההנחה השנייה כוללת את מוטיב ההפרה. לשם עמידה על עניין זה יש להביא את דברי הרמב"ם מפירושו על מסכת אבות (בתרגום שילת):

ואמרו [הנביאים] "בכל דרכיך דעהו", ופרשו החכמים ואמרו: "ואפילו בדבר עבירה" כלומר: שתשים לפועל ההוא תכלית כלפי האמת, אפילו היתה בו עברה בצד מן הצדדים. וכבר כללו החכמים עליהם השלום זה הענין כולו בקצר שבאמרים,<sup>122</sup> והקיפו הענין הקפה שלמה עד מאוד [...] והוא אמרם בציוויהם: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". וקאל בכל דרכיך דעהו, ושרחו אלחכמים וקאלוא ואפילו בדבר עבירה, יעני אן תג'על לד'לך אלפעל גאיה נחו אלחק ואן כאן פיה תעדי מן ג'הה מן אלג'האת. וקד אג'מלוא אלחכמים עליהם אלסאלם הד'א אלמעני כלה באוג'ז מא יכול מן אללפט', ואחאטוא באלמעני אחאטה כאמלה ג'דא ג'דא [...] והוק ולהם פי וצאיאהם פי הד'ה אלמסכתא וכל מעשיך יהיו לשם שמים.<sup>123</sup>

120 העברית מתוך מהדורת שורץ, חלק א, פתיחה, עמ' 20. הערבית, בשינוי התעתיק, מתוך מהדורת מונק, עמ' 10–11.

121 לחקירה גנאלוגית על פעולת ההיגד ראו מאמרי "עת לעשות", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית (בהכנה).

122 תרגום רשא"ת: "במלים מועטות".

123 הרמב"ם, הקדמה למסכת אבות, הפרק החמישי. העברית מתוך הקדמות הרמב"ם (מהדורת שילת), עמ' רמד. הערבית גם היא משם, עמ' שפז–שפח.



הן ההנחה הראשונה והן ההנחה השנייה עניינן אפוא עבירה הנעשית לא לשם עבירה, אלא כדי היפוכה. יותר מכך, הרמב"ם בצטטו את האמרות הללו נוטל לעצמו את הסמכות להצהיר כי משבר הסוד מחייבו להחיל את העיקרון המגולם באמירות, המתיר את איסור הכתיבה. מעשה זה רווי סיכון, שכן בעצם הצהרתו הוא מודיע על כוונתו לכתוב את מה שניתן להיכתב רק בחלל דיסקורסיבי שממנו נסוגה התורה, "תורתך", והותר איסורה. כתיבתו של החיבור נתפסת אצל הרמב"ם כהיפוך היוצרות של כללי ההסתר של תרבות הסוד היהודית. המחבר אינו רק מי שנכנס לתחום השמור של הסוד, אלא יותר מכך, הוא חורג מהגבולות של האיסור וההיתר ונכנס אל התחום הפרוץ לרווחה של העבירה, תחום אשר בחותמו חתומה היצירה כולה. זוהי אולי האמירה הנועזת ביותר, והפרדוקסלית ביותר, של הרמב"ם על תפקידו של המחבר. על ידי הדרמטיזציה של אובדן הסוד ושיקומו הרמב"ם מעניק לחיבור את הרשות לפלוש אל מרחב הסוד בפעולה טרנסגרסיבית, אשר מוצגת כהצלחתו של הסוד מאובדן. מהלך זה משלים אפוא את ריקון תחום הסוד מתכניו, כמעין תהליך דו-שלבי: בשלב הראשון עוצב מרחב הסוד כחלל חסר חיכוך ומשולל תכנים, רגיסטר פרוץ של ידע, ובשלב השני התמלא חלל זה במלוא תוכני מורה הנבוכים במנעד הסוגיות הנרחב אשר הוא נדרש אליהן – השפה הדתית ומגבלותיה, מעמדה של הבריאה, טיבה של ההשגחה האלוהית, טעמיו של החוק האלוהי ותכליותיו, האפשרות להשגת השלמות האנושית. הצבת נושאים אלו במוקד של שיח הסוד היהודי אינה כשלעצמה עניין מסורתי, אף שכמה מהם נרמזים כבר במקורות קדומים, והיא חלק מסדר היום החדש שהרמב"ם מעצב לסוד היהודי בחיבורו – סדר התלוי בהצלחתו של הרמב"ם בניסיון לקנות לחיבור מורה הנבוכים אחיזה בשיח הסוד כולו ולאפשר לתכניו להשתרר על פני שיח זה מקצה עד קצה.

## סוף דבר: היחיד והמסורת

מאמר זה הציג את גישת הרמב"ם לתפקיד המחבר בשלושה מחיבוריו: פירוש המשנה, משנה תורה ומורה הנבוכים. ראשית כול, הדיון גילה הבדל בהבנת הרמב"ם את תפקיד המחבר בשני ענפי הידע: ההלכה מחד גיסא, וסתרי תורה מאידך גיסא. בשדה ההלכה, עיקר תפקידו של המחבר מבחינתו של הרמב"ם אינו בתחום התכנים ההלכתיים אלא בארגון הידע. כאן הרמב"ם סבור כי הטקסונומיה ההלכתית איננה משנית לקיומה של ההלכה, אלא היא רכיב מהותי בה ועניין מכריע להישרדותה. בכל הנוגע לסתרי תורה, לדידו של הרמב"ם תפקידו של המחבר כפול. היבט אחד שלו תוכני לחלוטין וכרוך בשיקום ידע שאבד במהלך ההיסטוריה היהודית. בהקשר זה עיקר המלאכה היא הפעלה נאותה של כוח השכל של היחיד והוצאתו אל הפועל. היבט אחר של תפקיד המחבר, אשר נדון הרבה במחקרים קודמים על הרמב"ם, ולא הודגש במאמר זה, הוא אומנות מסירת הידע אשר שיקם המחבר. בהקשר זה עיקר אומנותו של המחבר צורני וכרוך במיצוי שלל תחבולות

ספרותיות המיועדות להעמדת חיבור הפונה בעת ובעונה אחת אל קהלים שונים. לשיטת הרמב"ם מרחב הפעולה שניתן ליחיד בתחומם של סתרי תורה עצום – בכוחו לחשוף את האמיתות והסודות של הדת ושל ההוויה, והוא אמון על גילויים במינונים משתנים לנמענים שונים.

מלבד ההבדל בתפקיד המחבר בין שתי מסורות הידע האמורות הציג המאמר אף רכיב משותף הנוגע בתפקיד המחבר, והוא התייצבותו בשעת משבר של המסורת והתגייסותו להצילה באמצעות חיבור מעשה ידיו. עניין זה יש לו משמעות בהבנת תפקידו של המחבר ביחס למסורת לפי הרמב"ם. על פי גישת הרמב"ם, המחבר איננו רק חוליה בשלשלת המסורת, או גורם פעיל במנגנונים אשר נקבעו טרם היותו או התערבותו. תחת זאת, הוא מקבל אחריות כלפי המסורת בכליותה, ואף משנה את דרכי פעולתה השגורות. היחיד איננו רק חלק ב"שלם" המסורתי, אלא הוא נקרא לנקוט עמדה ביחס לשלם זה, ואף לתקנו כפי כוחו בשעה שהוא מזהה כי המסורת נקלעה לשעת משבר. למותר לציין כי עצם זיהוי המשבר וניתוח תנאים כלשהם כעונים להגדרה של "משבר המסורת" הם עניין הכרוך בשיפוט, ואינם מצב אובייקטיבי.

בנקודה זו עולה השאלה אם ראה הרמב"ם את תפקיד המחבר כפתוח בפני כל יחיד, או שמא סבר כי הכניסה לתפקיד המחבר נועדה רק לו, ומשנכנס בה היא עתידה להיסגר. לנבכי תודעתו של הרמב"ם בסוגיה זו אין בידינו המפתחות, אולם יש בידינו לעיין ברפלקציה הנדירה שלו בכתביו על תפקיד המחבר. על פי ניסוחיו אשר עיינו בהם לאורך המאמר תפיסת המחבר שלו איננה מתמצית באישיותו בלבד. כפי שראינו, בשדה ההלכה העמיד הרמב"ם את עצמו כממשיך דרכו של מחבר אחר, הוא ר' יהודה הנשיא, אשר התייצב להצלת הידע ההלכתי בשעת משברה הקדום. אשר לתחום סתרי התורה, העיד על עצמו הרמב"ם כי אין הוא נמען של התגלות אלוהית וכי את התכנים הבין מדעתו ולא למדם ממורה. במילים אחרות, לדידו הגישה אל הידע כרוכה באופן מהותי בשכל האדם, וכזו היא עומדת באופן עקרוני לרשות כל אדם אם ידע להוציא אל הפועל, ובלשונו בהקשר אחר: "מונח ועומד ומוכן לכל".

# נשים, גברים ואלוהים בסיפורי הנביאה

## מחלוקת תאולוגית בין מקורות התורה

אריאל סרילוי

### א. "נולנו יודעים שהתורה חוסרת שני תיאורים של נריאת האדם"

הקריאות התאולוגיות, הפילוסופיות, הפסיכולוגיות והפוליטיות של המקרא נוטות בדרך כלל להתעלם מן השיטות והממצאים של חקר המקרא המודרני. חקר המקרא, או בשמו הרווח "ביקורת המקרא", נתפס כעיסוק נוקדני בפרטים הטכניים של התהוות הטקסט. רבים מהמבקשים לעסוק בהגות המקראית ובמהותם של הכתובים נמנעים מהסתמכות על המחקר הפילולוגי-היסטורי וסבורים שלתחום מחקר זה אין כל תרומה למאמצייהם.<sup>1</sup>

סיפורי הבריאה שבתורה הם דוגמה חריגה לנכונותם של מלומדים שאינם חוקרי מקרא להכיר בקיומם של שני דיווחים סותרים על אותו אירוע עצמו. דוגמה מובהקת לכך היא הניתוח שהציע הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק (1903–1993), מנהיג יהודי אורתודוקסי חשוב בארצות הברית, לסיפורים אלו במסתו "איש האמונה הבודד". כך הסביר את גישתו:

---

1 הדוגמאות רבות, אך מטרת המאמר אינה להתפלמס עם חיבור כזה או אחר אלא להציע חלופה לנוהג המקובל באמצעות ניסיון להדגים את התועלת העשויה לצמוח מהתייחסות למחקר הביקורתי.

כולנו יודעים שהתורה מוסרת שני תיאורים של בריאת האדם. כן ידועה לנו התיאוריה שהועלתה על-ידי מבקרי המקרא אשר מייחסת את שני התיאורים לשני מסורות ומקורות שונים. ודאי, הואיל ואנו מקבלים ללא סייג את האחדות והשלמות והאופי האלוהי של המקרא, אנו דוחים את ההשערה הזאת המיוסדת, כמו תיאוריות רבות אחרות של בקורת המקרא, על אמות-מידה ספרותיות שהומצאו על-ידי האדם המודרני והמתעלמות לחלוטין מן החווייה והתודעה הסגולית-האנושית המשתקפת בסיפור המקראי. אמת, שני התיאורים של בריאת האדם שונים במידה מרובה. אי-התאמה זו לא נתגלתה על-ידי מבקרי המקרא. הדבר היה ידוע לחז"ל. ברם, התשובה לכך אינה שניות המסורת כביכול, אלא שניות האדם; לא הסתירה המדומה של שתי מהדורות אלא הסתירה האמיתית בטבע האדם. שני התיאורים עוסקים בשני "אדם", שני אנשים, שני אבות האנושות, שני טיפוסים, שני נציגים של האנושות, ואין פלא שהם אינם זהים.<sup>2</sup>

מדברי סולוביצ'יק משתמע כי הוא אינו רואה בסיפורי הבריאה היגדים מדעיים על אודות דרך היווצרותו של העולם אלא דין וחשבון פילוסופי על השאלה מהו האדם. ממילא אין הוא מוטרד, לטענתו, מן העובדה שהתורה כוללת שתי תשובות שונות לשאלה הזאת. הכרה זו משמשת לו נקודת מוצא לקריאת כל אחד מהסיפורים בפני עצמו, מתוך הנחה שהם אינם משלימים זה את זה אלא מנוגדים זה לזה.

אף על פי שסולוביצ'יק טען כי "הדבר היה ידוע לחז"ל", המקורות שהוא מציין (בהערות השוליים לחיבורו) כוללים לכל היותר התמודדות עם סתירות מקומיות בין הסיפורים, באמצעות גישה הרמונית המנסה להחזיק בשני היגדים סותרים בעת ובעונה אחת.<sup>3</sup> התפיסה שמדובר בשני סיפורים שלמים המתארים אירוע אחד בשתי דרכים שונות נעדרת מהם.<sup>4</sup> יתרה מזו, אילו מקורה של הכרה זו היה בדברי חז"ל לא היה לסולוביצ'יק כל צורך להציג אותה ולנמק אותה, ולא היה לו צורך להתעמת עם מבקרי המקרא, שהם המקור האמיתי להכרה זו. ההבהרה ש"אנו דוחים" את "התיאוריה שהועלתה על-ידי מבקרי המקרא" נחוצה דווקא משום שסולוביצ'יק אימץ באופן חלקי את גישתם, דבר שאינו מקובל בציבור שהשתייך אליו ופנה אליו.

2 יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' 13.

3 שם, הערה 2.

4 הטענה שביקורת המקרא אינה מחדשת דבר לעומת המסורת היא טקטיקה ידועה להתמודדות דתית עם ביקורת המקרא. כותרת מאמרו של הרב יהודה ברנדס מביעה את הטענה הזאת באופן קולע. ראו יהודה ברנדס, "חז"ל כמבקרי מקרא", בתוך: יהודה ברנדס, טובה גנול וחיותה דויטש (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין ומחקר המקרא, ירושלים: בית מורשה, תשע"ה, עמ' 176-210. לגישה אחרת ראו מנחם הרן, "פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית במחקר המקרא", בתוך: הנ"ל, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים: מאגנס, תשס"ט, עמ' 533-551.

כאמור, אימוץ זה הוא פעולה חריגה. "איש האמונה הבודד" הכשיר את הלבבות האורתודוקסיים לקריאתם של שני סיפורי הבריאה בנפרד, אך הדבר לא שימש תקדים לעיסוק דומה בטקסטים אחרים: הכפילות והסתירות שבין סיפורי הבריאה נתפסו כמקרה ייחודי, ואת כל שאר התורה המשיכו לקרוא בדרך הרגילה, המסורתית וההרמונית. ואולם, כשמביטים באופן ביקורתי על התורה כולה מתברר שסיפורי הבריאה אינם מקרה ייחודי. כשם שהתורה כוללת שני סיפורי בריאה, כך היא כוללת שני סיפורי מבול, שני סיפורים על הגירת אברהם ממסופוטמיה לארץ כנען, שלושה סיפורים על בשורת אלוהים לאברהם על הולדת בנו, שני סיפורים על יציאת יעקב מבית הוריו לבית לבן, ועוד. הסיפור המרכזי בתורה, על השמעת החוקים האלוהיים לעם ישראל, מופיע בתורה בשלוש או ארבע גרסאות שונות מאוד זו מזו, מה שיצר סתירות רבות לא רק בתוכן הסיפורי של התורה אלא גם בתוכן המשפטי שלה.<sup>5</sup>

5 הרב מרדכי ברויאר טען שמבחינה תאולוגית אין הבדל בין סיפורי הבריאה לבין מקרים אחרים של כפילויות וסתירות בתורה. באחד ממאמריו הוא תיאר ויכוח שהיה לו עם נחמה ליבוביץ בנושא הזה:

האם באמת את חושבת, שאין שום סתירה בין פרק א' לפרק ב' שבספר בראשית? ועל כך השיבה: לא, זה כבר דבר אחר. שהרי הרב סולוביצ'יק כבר גילה שהתורה ציירה לנו את דמותו של האדם הראשון בשני ציורים: אדם first ואדם second. כאן בוודאי יש סתירה. זוהי תגובה אופיינית ביותר לנחמה, שיראתה הייתה קודמת לחכמתה. אם יבואו כל חכמי עולם ויזכירו לה שיש סתירות בתורה, היא לא תאבה להם ולא תשמע להם, שהרי סופם להביא לידי כפירה בעיקר. אולם היא תקבל בלא היסוס את הדברים האלה, אם יצאו מפי הרב סולוביצ'יק; שהרי דבריו בוודאי לא יביאו לידי כפירה. אולם מה שנחמה לא הבינה הוא, שהאשנב הקטן הזה שהרב סולוביצ'יק פתח כאן לביקורת המקרא כבר פתח את השער לביקורת המקרא בכל התורה כולה. שהרי הדור העשירי של אדם first היה נוח, וגם הדור העשירי של אדם second היה נוח; ומכאן, שכבר יש לנו גם נוח first וגם נוח second. והואיל וכל אחד מאלה עבר את מוראות המבול, כבר יש לנו גם מבול first וגם מבול second. ובאותה שיטה כבר אפשר להוכיח, שיש גם אברהם first ואברהם second; זה עלה לארץ בעלייה first, וזה – בעלייה second. וכן הלאה בכל ספר התורה. וכך כבר יכולים אנחנו ללכת לבטח בכל שבילי ביקורת המקרא. את הדברים האלה שמרתי בלבי ולא אמרתי לה. ואילו אמרתי לה, לא הייתה מקבלת אותם. שהרי הרב סולוביצ'יק לא הסיק את המסקנה הזאת משיטתו, ולפיכך גם היא לא תקבל אותה. ראו הרב מרדכי ברויאר, "יחסה של נחמה ליבוביץ אל מדע המקרא", בתוך: יוסף עופר (עורך), "שיטת הבחינות" של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות: תבונות, תשס"ה, עמ' 188–189.

הרב ברויאר צדק באבחנתו כי סמכותו של הרב סולוביצ'יק אפשרה ליהודים אורתודוקסים לקבל את הסתירה בין סיפורי הבריאה אך לא מעבר לזה. אשר לרב ברויאר עצמו, הוא אימץ את

חקר המקרא הביקורתי אינו מתמקד רק בהצגת הסתירות אלא גם מציע להן הסבר. לפי ההסבר המרכזי, הידוע בכינוי "השערת התעודות", התורה הורכבה מארבע תעודות שונות – ארבע יצירות טקסטואליות עצמאיות שנשזרו זו בזו. לפי הסבר זה התורה אינה כוללת השקפה אחת ויחידה, או תיאור אחד ויחיד של תולדות ישראל – אבל גם אין היא כוללת אין-ספור השקפות ותיאורים. סיפור בריאה אחד מוביל אל סיפור מבול אחד, המוביל אל סיפור אחד על הגירת אברהם, וסיפור בריאה שני מוביל אל סיפור מבול שני, המוביל אל סיפור שני על אותה הגירה. ההבחנה בין המקורות וזיהוי הרצף שבין סיפור לסיפור הם מפתח לחשיפתם של סיפורים שלמים, רצופים, בעלי לכידות לשונית, עלילתית ורעיונית.<sup>6</sup>

להכרה זו יש משמעות רבה עבור העוסקים במקרא בכלל ובסיפורי הבריאה בפרט. המשמעות הכללית היא שהתורה אינה מביעה השקפה אחת כמעט בשום נושא, כשם

---

המסקנות הספרותיות של השערת התעודות אך לא את המסקנות ההיסטוריות שלה: לשיטתו, אומנם יש חוטי סיפור שונים לאורך התורה ומן הראוי להפריד ביניהם, להתחקות אחר כל אחד מהם ולתאר כל אחד מהם בפני עצמו, אלא שכל חוטי הסיפור, מילה במילה, הם דברי האל והם מבטאים היבטים שונים של האלוהות ("בחינות"). להרחבה ראו בקובץ המאמרים הנזכר. מאמרי זה מבוסס על גישה שונה, הגישה הביקורתית הקלאסית, ולפיה כל אחד מחוטי הסיפור הוא אכן מקור או תעודה – יצירה טקסטואלית עצמאית המבטאת את האמונות והדעות של חוג רעיוני מסוים שפעל בעם ישראל (או בעם היהודי) בתקופת המקרא. מכל מקום, נראה ששיטתו של הרב ברויאר נותרה כיום כמעט בלא ממשכים.

6 במחצית השנייה של המאה העשרים התערער מעמדה של השערת התעודות והוצעו מודלים חלופיים לחיבור התורה. לדיון עדכני ולתיאור מצב המחקר ראו את המאמרים בשני הקבצים האלה: Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid, & Baruch J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011; Jan C. Gertz, Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni, & Konrad Schmid (eds.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. המאמר הנוכחי מבוסס על הגישה המכונה במחקר "נאו-דוקומנטרית". גישה זו מציעה גרסה מחודשת ומשוכללת של השערת התעודות, שיש בה כדי לתקן את הכשלים שהיו בהשערה הקלאסית ובמחקרים רבים שבאו בעקבותיה. לתיאור שיטתי של הגישה ראו ברוך יעקב שורץ, "התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה", בתוך: צפורה שלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים**, א, ירושלים: יד בן-צבי, תשע"א, עמ' 161–226; Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven: Yale University, 2012. מן הראוי לציין שאל מול השערת התעודות אין היום מודל חלופי אחר המוסכם על קבוצה גדולה של חוקרים, ולמעשה אין כיום קונסנזוס בחקר המקרא באשר לחיבור התורה.

שהתלמוד הבבלי אינו עושה זאת; ואין טעם לחפש אחר "הפילוסופיה של המקרא", כשם שאין טעם לנסח את "הפילוסופיה היהודית המודרנית". בכל המקרים הללו יש להבחין בין הוגים וזרמי מחשבה שונים ולעמוד על המאפיינים הייחודיים של כל אחד מהם. אפשר לראות את מקורות התורה – הספר היהויסטי (ס"י, J), הספר האלוהיסטי (ס"א, E), ספר הכהנים (ס"כ, P) והספר המשנה-תורתי (ס"ד, D) – כיצירות נפרדות של הוגים דתיים המייצגים חוגים רעיוניים שונים שהתקיימו בעם ישראל בתקופת המקרא, יצירות המבטאות השקפות מגוונות בסוגיות הקלאסיות שמחשבת ישראל מתמודדת עימן בכל הדורות: תפיסת האלוהות, המצוות וטעמיהן, הבריאה, בחירת ישראל, ההשגחה והגמול, ההתגלות והנבואה, ועוד. גם שאלות חדשות המופנות כלפי הטקסטים המסורתיים, כגון מהן התפיסות הפוליטיות, הפילוסופיות או המגדריות המשתקפות בהם, מוטב להפנות לא כלפי התורה כמכלול אלא כלפי כל אחד מהטקסטים הכלולים בה בפני עצמו.<sup>7</sup>

משמעותה של השערת התעודות בניתוח סיפורי הבריאה היא שלא די בהשוואה נקודתית של תיאור בריאת האדם בבראשית א עם התיאור בבראשית ב, וגם לא די בפירושם כמביעים שני היבטים של המצב האנושי. כל אחד מהסיפורים אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא חלק מטקסט שלם, וכדי להבין אותו כראוי יש להתחשב גם בהמשכו של הטקסט.

במאמר זה אבקש להדגים באמצעות השוואה בין שני התיאורים של יצירת האדם את הדרך שבה ההבחנה בין מקורות התורה עשויה לשמש בסיס לדיננים עכשוויים בהגות המקראית. כמו רבות ורבים שקדמו לי אבקש לשאול כיצד מוצג היחס בין נשים לגברים בכל אחד מהסיפורים.<sup>8</sup> שאלה זו אינה חדשה, אך אנסה להציע לה תשובה חדשה. המפתח

7 לדוגמה של ניתוח סיפור מורכב בתורה, הבחנה בין שני המקורות השזורים בו ודין ברעיונות המובעים בכל אחד מהמקורות בפני עצמו ראו ברוך יעקב שורץ, "סיפורי המבול שבתורה ושאלת נקודת המוצא של ההיסטוריה", בתוך: משה בר-אשר, נילי ואזנה, עמנואל טוב ודלית רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 139–145. בנימין זומר דן בכמה מקומות באפשרות הדתית לראות במקורות התורה את תחילתה של התורה שבעל פה, או מה שכונה למעלה "מחשבת ישראל". ראו למשל Benjamin D. Sommer, "The Bible as Torah: How J, E, P and D Can Teach Us about God," in: Leonard Kaplan & Ken Koltun-Fridman (eds.), *Imagining the Jewish God*, Lanham: Lexington Books, 2016, pp. 83–102

8 הספרות על סיפורי הבריאה אין-סופית. לסקירת ספרות ביקורתית של קריאות פמיניסטיות בסיפורי הבריאה שבתורה ראו אילנה פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, מיכל אלפון (מתרגמת), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 17–34. לקריאה של פרדס, שאומנם מסתמכת על השערת התעודות, אם כי באופן שונה מהמוצע במאמר הנוכחי, ראו שם, עמ' 35–49.

לתשובה שתוצע להלן הוא הצורך לבחון את ההשקפה הרחבה יותר העולה מכל אחד מהסיפורים, ולמעשה מכל אחד מהמקורות שהסיפורים משתייכים אליהם.

אנסה לשכנע את הקוראים בשתי טענות מרכזיות. הטענה הראשונה היא שההבדל בין שני הסיפורים אינו מתמצה בתיאור בריאת האישה. זמן היווצרות האישה, הייעוד שנקבע לה ודרך היצירה שלה נגזרים באופן ישיר מזמן ההיווצרות, הייעוד ודרך היצירה של המין האנושי באופן כללי, וכל אלה נגזרים משתי תפיסות שונות של היחסים בין האל לבין האנושות. במילים אחרות, ההבדל בין הסיפורים הוא בראש ובראשונה הבדל תאולוגי. הטענה השנייה היא שאף אחד מהסיפורים אינו משקף תפיסה של שוויון בין גברים לנשים, והחיפוש אחר הסיפור הפמיניסטי יותר מבין שניהם הוא במידה רבה אנכרוניסטי. לעומת זאת, כל אחד מהסיפורים מציג באופן מסוים את תכלית הקשר בין גברים לנשים, לאור התפיסה שלו את המין האנושי בכלל ואת טיב הזיקה שבין האנושות לבין האל שיצר אותה.

כדי לבחון כל אחד מהסיפורים בהקשרו, כלומר בתוך המקור שהסיפור הוא חלק ממנו, אפתח בסקירה קצרה של ההבחנה המקובלת במחקר בין שני המקורות שפרקים א–יא בחומש בראשית מורכבים מהם: מקור P – ספר הכהנים, להלן ס"כ; ומקור J – הספר היהוויסטי, להלן ס"י.<sup>9</sup>

## ג. ח"שני תיאורים של בריאת האדם" לס"כ וס"י

סיפור הבריאה הראשון שבתורה מסתיים באמצע פסוק ד בפרק ב, במילים המסכמות "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" – אז מתחיל סיפור נוסף המתאר גם הוא את בריאת העולם.<sup>10</sup> העולם לא נברא פעמיים, ולכן זוהי כפילות; ובדרך כלל כשיש כפילות יש

9 את החלוקה הבסיסית בין שני המקורות אפשר למצוא בפירושים המדעיים הקלאסיים לתורה. ראו למשל John Skinner, *Genesis (The International Critical Commentary)*, Edinburgh: Clark, 1994 [1910], pp. 1–239

10 הפועל "ברא" מופיע בסיפור הראשון בלבד, והמשפט "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (ב, ד) חותם את הסיפור בלשון דומה (אינקלוזיון) למילים הפותחות "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (א, א). משום כך רבים רואים את בראשית ב, ד, כמשפט החתימה של הסיפור הראשון, ונראה שהצדק עימם. ראו למשל Ephraim Avigdor Speiser, *Genesis* (Anchor Bible), Garden City: Doubleday, 1964, pp. 5–8 שהנוסחה "אלה תולדות" באה בכל המקרים האחרים בתורה כנוסחת פתיחה ולא כנוסחת סיכום, ומשום כך הם סבורים כי מילים אלו הן הפתיחה של הסיפור השני ולא סיכומו של הראשון. ראו למשל Nahum M. Sarna, *Genesis (The JPS Torah Commentary)*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989, pp. 16–17 גישה שלישית רואה במילים הללו תוספת



גם סתירות, כי כל סיפור מתאר באופן אחר את האירוע. אכן, בין הסיפורים יש סתירות ידועות, והסתירה בין תיאורי בריאת האישה היא אולי המפורסמת ביותר.

סיפור הבריאה השני פותח במילים "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים", אך היכן הוא מסתיים? הבה נבדוק: פרק ג הוא בוודאי המשך של פרק ב, שכן, בדיוק כמוהו הוא עוסק באדם וחוה (ולא סתם בזכר ונקבה, כמו פרק א), והם מצויים בגן עדן, והאיסור על האכילה מעץ הדעת טוב ורע, המניע את העלילה, מצוי באמצע פרק ב. פרק ד הוא המשכו של פרק ג, שהרי גם שם מדובר על האדם וחוה ועל עבודת האדמה, והדיאלוג בין האל לקין דומה להפליא לדיאלוג בין האל לאדם בפרק הקודם.

אך כשמגיעים לפרק ה, לפתע אנו בסיפור אחר: "זה ספר תולדות אדם", מכריז הכתוב, ומזכיר כיצד הזכר והנקבה האנושיים נבראו בצלם אלוהים – בדיוק כפי שסופר בפרק א. לאחר מכן מתוארים צאצאיו של אדם, והפלא ופלא, אנו קוראים כאן כי בנו הבכור של אדם הוא שת – שעל הולדתו כבר סופר לכאורה כמה פסוקים לפני כן! – ואילו קין והבל אינם נזכרים שם כלל. מתברר שזהו המשכו המקורי של סיפור הבריאה הראשון, שאינו כולל את גן עדן ואינו כולל את קין והבל.

בהמשך תיאור השושלת נאמר שאחד מצאצאיו של שת הוא למך, אביו של נח, לאחר שבפרק הקודם, פרק ד, הופיעה שושלת יוחסין אחרת, וממנה עלה שלמך הוא דווקא צאצא של קין – אבל כאמור, לפי פרק ה מעולם לא היה אדם בשם קין. למך ושת אינם הדמויות היחידות המופיעות בשני הסיפורים, והדמיון בין בני הדורות הראשונים המנויים בפרק ד לבין המצוינים בפרק ה אינו יכול להיות מקרי. בשניהם מופיעים – לא כולם באותו מקום ברשימה – שת (ד, כה; ה, ג), אנוש (ד, כו; ה, ו), חנוך (ד, יז; ה, יח) ולמך (ד, יח; ה, כה), וגם השמות הנבדלים דומים מאוד: קין (ד, א) וקין (ה, ט), עירד (ד, יח) וירד (ה, טו), מחויאל (ד, יח) ומהללאל (ה, טז), מתושאל (ד, יח) ומתושלח (ה, כא). אנו מבינים שיש כאן שני חוטים סיפוריים שנשזרו זה בזה, וכל אחד הולך לשיטתו ואינו מתייחס לאחר כלל.

בפרקים ו-ט קורה דבר שונה: שני החוטים נשזרים זה בזה, הפעם לא סיפור אחר סיפור, כמו בתיאורי הבריאה, אלא סיפור בתוך סיפור, פסקה מכאן ופסקה מכאן, ושוב פסקה מכאן ופסקה מכאן. וכמובן, בין שני הסיפורים יש גם סתירות, למשל בשאלה כמה זמן נמשך המבול או כמה פרטים מכל מין נדרש נח להכניס לתיבה.<sup>11</sup> בפרק י נמנים העמים

של עורך שביקש כביכול לגשר בין הסיפורים. ראו למשל Gordon J. Wenham, *Genesis* (Word Biblical Commentary), Waco: Word Books, 1987, p. 49 (ושם גם סקירה של הגישות האחרות).

11 לפירוט ראו שורץ, סיפורי המבול (לעיל הערה 7).

שהחלו להיווצר לאחר המבול, וזהו כנראה עוד שילוב בין שני החוטים,<sup>12</sup> ובפרק יא מופיע סיפור מגדל בבל, שסימנים רבים – בכמה מהם נדון להלן – מראים שהוא המשכו של סיפור הבריאה השני.

שני חוטי הסיפור הללו אינם נקטעים לאחר פיזור העמים בעולם אלא נמשכים אל תולדות עם ישראל, החל באברם-אברהם. לפי החוט הראשון החליט תרח, אביו של אברם, להגר לכנען, אלא שהוא מת בדרך ולאחר מותו החליט הבן להמשיך במסע שאביו החל בו (יא, לא-לב; יב, ד-ה); ואילו לפי חוט העלילה השני אברם הוא שעזב את מולדתו ונסע אל עבר ארץ לא ידועה בעקבות ציווי אלוהי (יב, א-ד, ו ואילך). וכך נמשכים הסיפורים על אברהם, יצחק, יעקב ויוסף, על יציאת מצרים וההתגלות בהר סיני ותלאות המדבר עד למות משה. בשלב מוקדם יחסית, באמצע סיפורי אברהם, מצטרף אליהם חוט סיפורי שלישי, והחוט האחרון, הכולל את נאומי משה לפני מותו, מופיע כמעט בשלמותו לקראת סוף העלילה – לפני תיאורי מותו של משה.<sup>13</sup>

החוט הסיפורי הנפתח בסיפור הבריאה הראשון מוליך אל הקמת המשכן וכלולות בו הוראות מפורטות לגבי המשכן וכליו, הקורבנות, הטומאה והטהרה. לכן שיער המחקר שהוא חובר על ידי כוהנים, והוא מכונה המקור הכוהני (P, ס"כ). החוט השני מכונה במחקר המקור היהויסטי (J, ס"י), משום שלפי מקור זה שמו המפורש של אלוהי ישראל, י-ה-ו-ה, היה ידוע מתחילת האנושות, ולכן שם זה מופיע לכל אורך המקור, החל בסיפורי הבריאה (ראו למשל בראשית ב, ד; ד, א) – זאת בניגוד למקור האלוהיסטי (E, ס"א) ואף למקור הכוהני, המספרים ששמו הפרטי של האל התגלה רק בימי משה (שמות ג, יג-טז; ו, ב-ג). המקור המשנה-תורתי (D, ס"ד) אינו מספר על תקופת האבות ולכן אין בו הכרעה בשאלה זו. כעת, מתוך ארבעת מקורות התורה אתמקד בשני המקורות שפרקים א-יא, כולל תיאורי הבריאה, מורכבים מהם – ס"כ וס"י.

## ג. ס"כ: צלם אלוהים וייעודו של החין האנושי

כפי שראינו, סיפור הבריאה הראשון, השייך למקור הכוהני, מתחיל בבראשית א, א, ומסתיים בבראשית ב, ד. קטע זה מכונה על ידי הכתוב עצמו "תולדות השמים והארץ". מיד אחריו מתחיל "ספר תולדות אדם" (ה, א), הנפתח בחזרה תמציתית על תיאור בריאת האדם (ה, א-ב) וממשיך בגניאלוגיה של האנושות מאדם עד נח (ה, ג-לב).<sup>14</sup> המקור

12 ראו בפירושים הנזכרים לעיל בהערה 10 ובשאר הפירושים הביקורתיים.

13 ראו שורץ, התורה (לעיל הערה 6); Baden (לעיל הערה 6).

14 התוכן והסגנון של בראשית ה, כט, מעידים כי הוא שייך לס"י ולא לס"כ. ראו למשל Skinner (לעיל הערה 9), עמ' 41.

הכוהני כולל סיפור מבול, שנשזור במעשה עריכה בסיפור המבול של ס"י (פרקים ו-ט\*)<sup>15</sup>, והוא הדין באשר ללוח העמים (פרק י\*) ולגניאלוגיה המובילה אל אברם (יא, י-לב\*).

## 1. טרום-בריאה ומטרת הבריאה

כדי לעמוד על טיבה של בריאת העולם ועל מטרתה לפי ס"כ כדאי להתבונן באקספוזיציה של הסיפור:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְבָהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי אֹר וַיְהי אֹר. (א, א-ג)

כפי שפירש כבר רש"י על אתר, פסוקים אלו אינם מתארים את תחילתו של מעשה הבריאה עצמו אלא את הרקע שקדם לו. המילה "בְּרֵאשִׁית" היא צורת סמיכות – "בתחילת" – ושיעור הכתוב הוא: בתחילת בריאת השמיים והארץ (כלומר, העולם) על ידי אלוהים, כשהארץ הייתה תוהו ובוהו והיה חושך על פני תהום ורוח אלוהים הייתה מרחפת על פני המים – אז אמר אלוהים "יהי אור", ונהיה אור.<sup>16</sup>

מתיאור זה עולה כי אלוהים לא יצר יש מאין את המציאות כולה: עוד לפני שעשה דבר כלשהו הייתה הארץ קיימת, אלא שהיא הייתה מכוסה במים והכול היה חושך. זוהי "הבעיה" שאלוהים נדרש להתמודד איתה – העולם היה במצב כאוטי, אפל, שלא יכולים לצמוח בו חיים. משום כך הפעולה הראשונה שלו הייתה להאיר את העולם, ועיקר המאמץ שלו בסיפור מוקדש להטלת סדר במציאות, הפרדה בין גורמים, והוצאת חדש ומועיל מתוך הישן והמבולגן. ביום השני הוא מפנה מקום בתוך המים ומפריד "בין המים אשר מתחת לַרְקִיעַ וּבין המים אשר מעַל לַרְקִיעַ" (א, ז), וביום השלישי נקווים המים ומתגלה היבשה – היבשה שהייתה שם תמיד. בהמשך נוצרים הצמחים, המאורות ובעלי החיים – רובם נובעים מן האדמה והמים עצמם; וביום השישי נברא האדם. נמצא שהאדם נברא בסיפור זה לאחר שכבר נוצר סדר בעולם, ובריאתו לא באה לתקן את הכאוס ששרר בעולם במצב הטרומ-בראשית. לשם מה אפוא נברא האדם?

## 2. ייעודו של המין האנושי ודמיונו לאלוהים

בריאת האדם נועדה לשרת מטרה אחרת, והיא מובעת בכתובים באופן מפורש למדי:

15 סימון קטע מקראי בכוכבית (למשל, בראשית ו-ט\*) מציין שהקטע מורכב משני מקורות או יותר, ורק חלקים מסוימים בקטע שייכים למקור הנדון.

16 פירוש זה, המופיע כאמור אצל רש"י, מקובל במחקר. ראו למשל Speiser (לעיל הערה 10), עמ' 13-8, המזכיר גם את הדמיון לפתיחת סיפור הבריאה הבבלי "אנומה אליש".

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּת הַיָּם וּבַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבִהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ וְרָדוּ בְּדִגְתַּת הַיָּם וּבַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֹמְשֵׁת עַל הָאָרֶץ. (א, כו–כח)

תיאור זה כולל שלושה רכיבים עיקריים, שכפי שניווכח להלן – אינם מאפיינים את בריאת האדם בסיפור של ס"י: האדם נברא בצלם אלוהים; הוא נברא זכר ונקבה; והוא זוכה לברכת פריון מהאל. מה הקשר בין שלושת הרכיבים הללו?

לפי דברי האל יש צורך ביצור שיהיה בן דמותו: יצור שמסיבה שאינה מצוינת בכתוב קרוי "אדם". יצור זה ישלוט בכל שאר היצורים, וכך, באופן עקיף, ישלוט האל בבריאה כולה. כפי שהועלה במחקר, צֶלֶם פירושו פֶּסֶל, והיות האדם בצלם אלוהים פירושו שהאדם דומה לאלוהים בצורתו הוויוואלית; הוא נראה כפי שאלוהים נראה.<sup>17</sup> אך הצלם אינו רק מזכיר את האל אלא גם נוטל בו חלק. כשם שצלמי האלים במזרח הקדום נושאים בתוכם את נוכחות האלים עצמם, כך כל אדם נושא בתוכו את נוכחות האל, מעין שלוחה או התגלמות של האל עלי אדמות.<sup>18</sup>

כדי שהמין האנושי יוכל להגשים את ייעודו – למלא את העולם בנוכחות אלוהית ולשלוט בעולם מכוחו של האל – עליו להתרבות, ולשם כך עליו לכלול זכרים ונקבות. אך אין בכך די, שכן כדי שבני האדם יתרבו בהיקף עצום ויוכלו לשלוט בעולם הם זקוקים לברכה אלוהית. הפריון הוא אומנם ברכה למין האנושי, אך הפריון האנושי, כמו גם עצם קיומו של המין האנושי, משרת צורך אלוהי. הטקסט אינו אומר דבר על זיקה רגשית או מינית בין נשים לגברים; המוקד הוא הפריון, ולשם כך יש צורך בגברים ובנשים. אפשר להסיק מכאן שלפי ס"כ המטרה של יצירת האישה היא פריון; אך יש להחיל את המסקנה הזאת גם על יצירת הגבר.

בריאת האדם בצלם אלוהים מופיעה בשני מקומות נוספים בהמשך ס"כ. בשניהם אפשר לראות את הזיקה בין צלמו האלוהי של האדם לבין ייעודו להתרבות ולמלא את הארץ. קטע אחד הוא פתיחת הגניאלוגיה האנושית, שבמקור הכוהני, לפי המשוער, הופיעה מייד לאחר סיפור הבריאה, כלומר כך:

17 ראו מאיר גרובר, "בצלם אלהים" – מהו?, בתוך: צפורה טלשירי, שמיר יונה ודניאל סיון (עורכים), תשורה לשמואל: מחקרים בעולם המקרא, באר שבע וירושלים: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומוסד ביאליק, תשס"א, עמ' 81–87.

18 על תפיסה זו ראו בהרחבה יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, תשס"ד, עמ' 89–101, ולאורך הספר.

וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּו שַׁבַּת מְכַל מְלֹאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם.  
 זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכַר וַנִּקְבְּהָ בְרָאָם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם. וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֹּלְד בְּדַמּוֹתָו כְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת. וַיְהִי יְמֵי אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאָת שָׁנָה וַיֹּלְד בָּנִים וּבָנוֹת. (ב, ג-ד; ה, א-ד).

”סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם” הוּא אַפּוֹא הַפְּרִשָׁה הַשְּׁנִייה בַּס”כ, לְאַחַר הַפְּרִשָׁה הָרֵאשׁוֹנָה, שֶׁהוֹקְדֶשָׁה ל”תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ”. הוּא פּוֹתַח בַּחזֵרָה קְצֵרָה עַל תִּיאוֹר הַבְּרִיאָה בְּשֵׁל תִּיאוֹר הַשַּׁבַּת הַמְּפִרִיד בֵּינֵיהֶם. לְאַחַר שֶׁהוּא מוֹכִיר כִּי הָאָדָם נִבְרָא ”בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים” הוּא מְסַפֵּר שֶׁאָדָם הָרֵאשׁוֹן הוֹלִיד אֶת בְּנוֹ ”בְּדַמּוֹתָו כְּצַלְמוֹ”, כְּשֶׁם שֶׁאֱלֹהִים בְּרָא אֶת הָאָדָם. מִן הָרְאוּי לְהוֹזִיךְ כִּי לִפִּי ס”כ, הָאָדָם מְעוֹלָם לֹא הוֹנַח בְּגַן עֵדֶן, וּמְעוֹלָם לֹא חָטָא וְגוֹרֵשׁ מִשָּׁם, וּמְעוֹלָם לֹא הָיוּ אֲנָשִׁים שֶׁשְׁמוֹתֵיהֶם קִין וְהָבֵל שֶׁאֶחָד מֵהֶם רָצַח אֶת הָאֲחֵר. הָאִירּוּעַ הָרֵאשׁוֹן שֶׁקָּרָה בְּעוֹלָם לְאַחַר שֶׁנִּבְרָא, אִו לִפְחוֹת הָאִירּוּעַ הָרֵאשׁוֹן שִׁישׁ לִס”כ עֵינַיִן לִסְפֵר עֲלָיו, הוּא שֶׁהָאָדָם הַחֵל לְהִגְשִׁים אֶת יִיעוּדוֹ — לְהַתְּרַבּוֹת. וְהוּאִיל וְהָאָדָם הָרֵאשׁוֹן נִבְרָא בְּצַלְמוֹ וּבְדַמּוֹתוֹ שֶׁל אֱלֹהִים וְהוֹלִיד אֶת בְּנוֹ בְּצַלְמוֹ וּבְדַמּוֹתוֹ שֶׁלוֹ, הָרִי שֶׁגַם בְּנוֹ שֶׁל הָאָדָם, וְלִמְעַשָּׂה כָּל בְּנֵי הָאָדָם מִכָּאֵן וְאֵילָךְ אִף הֵם טְבוּעִים בְּדַמּוֹתוֹ שֶׁל אֱלֹהִים. הַבְּרַכָּה הָאֱלֹהִית הַחֵלָה לְהַתְּגַשֵּׁם: צִלְמֵי אֱלֹהִים הַחֵלוּ לְהַתְּרַבּוֹת.

הַפְּעַם הַבָּאָה שֶׁצִּלְמֵי אֱלֹהִים נִזְכָּר הֵיא לְאַחַר הַמְּבוּל, שֶׁם חוֹזֵר הָאֵל עַל בְּרַכְתּוֹ ”פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ” (ט, א). בְּהַמְשָׁךְ הַקָּטַע נִזְכָּרַת הַעוֹבְדָה שֶׁהָאָדָם נִבְרָא בְּצַלְמוֹ שֶׁל אֱלֹהִים. הַהִקְשֵׁר הַיִּשִּׁיר שֶׁל אֲזִכּוֹר זֶה הוּא נִימוּק לְאִיסוֹר לְהַרוּג בְּנֵי אָדָם. לְעֵינַיִנֵינוּ חֲשׁוּבָה הַעוֹבְדָה שֶׁבְּרַכְתָּ אֱלֹהִים לְאַנּוּשׁוֹת לְפָרוֹת וּלְרַבּוֹת מִתְּחַדְּשֵׁת לְאַחַר הַמְּבוּל, וְשֶׁהִיא בָּאָה, שׁוֹב, סְמוּךְ לְאֲזִכּוֹר הַבְּרִיאָה בְּצִלְמֵי. הַרְכִּיב הַנּוֹסֵף שֶׁל הַבְּרַכָּה וְשֶׁל הַגְּשֵׁמַת הַיִּיעוּד הָאֲנוּשִׁי הוּא שֶׁבְּנֵי הָאָדָם יִתְפַּזְרוּ בְּרַחְבֵי הָעוֹלָם וְכִךְ יִמְלֵאוּ אֹתוֹ בְּנוֹכְחוֹת אֱלֹהִית, וְתַהֲלִיךְ זֶה מִתּוֹאֵר בַּחֲלָקִים הַכּוֹהֲנִיִּים שֶׁל הַגְּנִיאֲלוּגִיָּה בְּפָרָק י, הַנְּחַתְּמִים בְּמִשְׁפַּט ”אֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת בְּנֵי נֹחַ לְתוֹלְדוֹתֵם בְּגוֹיֵיהֶם וּמֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בְּאָרֶץ אַחַר הַמְּבוּל” (י, לב). לֹא הִיא צוּרֵךְ בְּהַתְּעַרְבּוֹת אֱלֹהִית יִשִּׁירָה כְּדִי לְהַפְּיֵץ אֶת בְּנֵי הָאָדָם בְּעוֹלָם, אֲלֵא תְּפוצַתֶם הִיִּתָּה תּוֹצֵאָה טְבַעִית שֶׁל הַתְּרַבּוֹת. הַמִּיָּן הָאֲנוּשִׁי זָכָה בְּבְרַכְתּוֹ שֶׁל אֱלֹהִים, וְכִךְ הַתְּרַבָּה, הַתְּפַצֵּל לְמִשְׁפְּחוֹת וְלַעֲמִים וּנְפוּץ בְּעוֹלָם, בְּדִיוּק כְּשֶׁם שֶׁאֱלֹהִים תִּכְנֵן.

### 3. הוֹרַת הַמִּילָה ”אָדָם” וְהִיעָדֵר שְׁמוֹת נָשִׁים בַּס”כ

מִהַדִּיּוֹן עַד כֹּה עָלָה שֶׁלִּפִּי ס”כ הַמִּיָּן הָאֲנוּשִׁי כּוֹלוֹ נִבְרָא בְּצִלְמֵי אֱלֹהִים וַיִּיעוּדוֹ הַמְּקוֹרִי הוּא לְפָרוֹת וּלְרַבּוֹת וּלְמֵלֵא אֶת הָאָרֶץ, וְלִשְׁלוֹט בְּעוֹלָם מִכּוּחוֹ שֶׁל הָאֵל: בְּנֵי הָאָדָם נִבְרָאוּ בְּצַלְמוֹ וְעַל כֵּן הֵם מֵיִיצְגִים אֹתוֹ וְנוֹשְׂאִים בְּתוֹכָם מִשְׁהוֹ מְנוֹכְחוֹתוֹ. בִּיעוּד זֶה יֵשׁ תְּפִקִּיד שׁוּוֹה לְנָשִׁים וּלְגַבְרִים. בְּעוֹלָם שֶׁל ס”כ אִי־אִפְשֵׁר לְדַמִּיָּן בְּרִיאָה רֵאשׁוֹנִית בְּלֹא נָשִׁים, מִשׁוּם שֶׁבְּרִיאָה כּוֹ לֹא הִיִּתָּה מִשְׁרַתָּת אֶת מִטְרַתָּה. לְמַעֲשָׂה ס”כ אִינוּ מִתְּעַנִּיָּן בְּדַמוּיּוֹתֵיהֶם שֶׁל

הגבר והאישה הראשונים אלא במין האנושי בכלל. ואכן, הקטגוריה "אדם" כוללת אצלו את הנשים והגברים גם יחד:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. (א, כו)  
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם. (ה, ב)

העובדה ששני המינים יחד מכונים "אדם" מתפרשת לעיתים כביטוי לתפיסה שוויונית, אך יש לציין שלמילה זו יש הוראה נוספת. היא משמשת כשמו הפרטי של הגבר הראשון, כפי שעולה מן הגניאלוגיה של ראשית האנושות בס"כ:<sup>19</sup>

וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֻּלְּד בְּדְמוּתוֹ בְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת. וַיְהִיו יְמֵי אָדָם אַחֲרֵי הוּלְדוֹ אֶת שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאָת שָׁנָה וַיֻּלְּד בָּנִים וּבָנוֹת. וַיְהִיו כָּל יְמֵי אָדָם אֲשֶׁר חֵי תִשָּׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמָת. (ה, ג-ה)

בעוד לגבר הראשון יש שם פרטי, לאישה הראשונה לא רק שאין שם אלא אין היא מוזכרת כלל בס"כ, והגברים הם ש"מולידים" את צאצאיהם. האישה הראשונה שקיומה נזכר בס"כ היא אשת נח, בדברי אלוהים אליו: "ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך" (ו, יח), והאישה הראשונה הנזכרת בשמה היא שרי (יא, לא). בסיפורי הבריאה וראשית האנושות בס"כ אין אף לא שם אחד של אישה.

## ד. ס"י: לא טוב היות האדם כאלוהים?

### 1. טרום-בריאה ומטרת הבריאה

בדומה לס"כ גם סיפור הבריאה של ס"י נפתח בפסוקית זמן המתארת את המצב ששרר בעולם לפני שהאל החל לפעול בו. אך המצב המתואר שונה:

בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם. וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵינָן לְעַבְדָּ אֶת הָאֱדָמָה. וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאֶרֶץ וְהִשָּׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֱדָמָה. (ב, ד-ו)

19 לפי HALOT, I, p. 14 ההוראה הנפוצה של המילה "אדם" היא המין האנושי כקולקטיב, והמילה "אדם" כשם פרטי מופיעה בבראשית ד, כה; ה, א, ג-ה. על "לאדם" בבראשית ב, כב; ג, יז, כא (ס"י) ראו להלן, סעיף 3ד.

כזכור, הבעיה שהאל התמודד עימה בס"כ הייתה הכאוס שאפף את המציאות: הארץ הייתה מכוסה מים והכול היה חשוך, ולכן אלוהים האיר תחילה את הארץ ואז סידר את גורמי הטבע, הבדיל ביניהם, הציב אותם במקומותיהם והצמיח מתוכם צמחים ובעלי חיים. בס"כ לא זו הבעיה. המצב הטרום-בראשיתי בס"כ הוא היעדר צמחים בשל היעדר גשם, אך האדמה קיימת (ואינה מכוסה במים) וממתינה לאדם שיבוא כדי "לעבד את האדמה". בהתאם למצב זה, בס"כ האדם אינו האחרון להיברא אלא הראשון להיברא, בשל נחיצותו, ומייד לאחר יצירת האדם אפשר להוסיף את הצמחים:

וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בָּאָפִי נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.  
וַיִּטֶּע ה' אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר. וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה  
כָּל עֵץ נֹחֵמַד לְמִרְאֵה וְטוֹב לְמֵאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הֶגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע. (ב, ז-ט)

האדם נועד לעבוד את האדמה, וגם בהיעדר הנוסחה האטיולוגית "על כן קרא שמו", בצדק ראו הפרשנים בתיאור זה גם הסבר לשם "אדם".<sup>20</sup> האדם לא נוצר בצלמו של אלוהים, ולעובדה זו חשיבות מכרעת להמשך סיפורי ראשית האנושות בס"כ, כפי שנראה להלן. בטרם ניגש לשאלה מדוע וכיצד נוצרה האישה בסיפור זה מן הראוי לשאול: מדוע וכיצד לא נבראה האישה מלכתחילה? כמו בס"כ, נראה שהתשובה קשורה לייעודו של המין האנושי. בס"כ תפקידו של המין האנושי הוא לשלוט במציאות מכוחו של אלוהים, ומשום כך נברא המין האנושי כשהוא כולל זכרים ונקבות, והוא נברא בצלם אלוהים והתברך בפרייה ורבייה. לעומת זאת תפקידו של המין האנושי בס"כ הוא לעבוד את האדמה, ונראה שהמחבר סבר שלשם מטרה זו בלבד אין צורך בנשים. ליתר דיוק, גם אין צורך בגברים, ברבים, אלא יש צורך בגבר אחד בלבד.

בנקודה זו כדאי להעיר הערה כללית על שני סיפורי הבריאה. שני הסיפורים היו חייבים להוביל למצב שבו בסופו של דבר קיימים נשים וגברים רבים, מהסיבה הפשוטה שזוהי המציאות המוכרת לכותבים ולקוראים: יש בעולם נשים וגברים רבים. סיפור שהיה מסתיים בקיומו של מין אחד בלבד לא היה סיפור בריאה אלא מדע בדיוני. השאלה היא רק באיזה אופן יתאר כל אחד מהסיפורים את המקור לקיומן של התופעות המוכרות לקוראים בהווה, ואופן התיאור מלמד על הייעוד והחשיבות שהסיפור מעניק לכל אחת מהתופעות. ואולם, דרך התיאור מושפעת לא רק מהבנת התופעות כשלעצמן, שכן שני הסיפורים מבוססים על ההנחה שהאל הוא המקור לתופעות — על כן דרך התיאור מושפעת מתפיסת האל. ההבדל בין האל הבורא בס"כ ובס"כ בולט לעין. מעשה הבריאה בס"כ מתוכנן למופת,

20 ראו למשל בראשית רבה ז, ד (מהדורת תיאודור-אלבק), עמ' 156: "לי נאה להקרות אדם, שנבראתי מן האדמה".

נפרש על פני שישה ימים, ובסוף כל שלב מכריז אלוהים "כי טוב". לעומת זאת בס"י מתנהלת הבריאה בדרך של ניסוי וטעייה. כל אחד מהסיפורים מבוסס על תפיסה כללית של אישיותו של האל או טבעו. על כן, אף על פי שכאשר המחבר ניגש לכתוב את סיפור הבריאה הוא והקוראים יודעים שבסופו של דבר תיווצרנה נשים – שהרי יש נשים בעולם – התאולוגיה של ס"י מאפשרת לו לתאר את האל יוצר מלכתחילה עולם שחסר בו רכיב הכרחי של המציאות, ולתאר את האל כמגלה בעצמו את חסרונו של רכיב זה.<sup>21</sup>

## 2. תיאור יצירת האישה

לפי ס"י האל יצר תחילה גבר אחד בלבד משום שתכליתו הייתה לעבוד את האדמה. מדוע אם כן נוצרה האישה? כך מסופר:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חֵיט הַשְּׂדֵה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרֵאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חֵיט הַשְּׂדֵה וְלָאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרַדְמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצְלָעֵתוֹ וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחְתְּנָהּ. וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיָּבֵאָהּ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עָצַם מַעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת. עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד. (ב, יח–כד)

הכתוב אינו מסביר מדוע "לא טוב היות האדם לבדו", ונראה שהוא מניח כי הקוראים יבינו זאת בעצמם. עם זאת, הדבר אינו ברור מספיק כדי שאלוהים יחשוב עליו מלכתחילה. האישה אינה משרתת אינטרס אלוהי כמו בס"כ אלא את האינטרס של הגבר, אך גם הגבר בס"י אינו משרתת אינטרס אלוהי באופן ישיר, בשונה מהמתואר בס"כ.

הפגת הבדידות של הגבר משמשת כאן כהסבר לא רק ליצירת האישה אלא גם ליצירת בעלי החיים. לכתחילה, כך נראה, היה די באדם אחד בלבד, ליתר דיוק גבר אחד, שיעבוד את האדמה וישמור על הגן שנטע אלוהים. אלא שבדידותו של עובד האדמה אינה טובה בעיני האל ומשום כך הוא מחליט לעשות לו "עזר כנגדו". כפי שהראה רענן אייכלר, המילה "עזר" אינה נושאת במקרא משמעות של עבד, משרת או שוליה, אלא דווקא של מושיע, וברוב ההיקריות שלה במקרא היא מתייחסת לאלוהים. מכאן שעצם הביטוי "עזר כנגדו" אינו מלמד על נחיתות של האישה לעומת הגבר.<sup>22</sup> אומנם, גם אם האישה נועדה

21 על דמותו האנושית של האל בס"י ראו למשל שורץ, התורה (לעיל הערה 6), עמ' 201.

22 רענן אייכלר, "כנגדו: מסר השוויון המיני של סיפור גן עדן בתורה", בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם 2 (תשע"ז), עמ' 17–32.



להושיע את הגבר מבדידותו ולא להיות שפחתו – אין בכך כדי לבטל את העובדה שהגבר הוא שנברא תחילה וכל שאר היצורים החיים נבראו למענו.

מכל מקום, אם בס"כ הנשים נחוצות (והגברים נחוצים) משום שהמין האנושי חייב להתרבות, ויצירת המין האנושי מלווה בברכת פריזון, הרי שבסיפור הבריאה של ס"י אין לפריזון כל תפקיד – הוא מגיע רק לאחר סיפור גן עדן, וגם אז נראה שלמחבר אין עניין מיוחד לדון בו. ובעוד בס"כ אין כל תיאור של מערכת היחסים בין נשים לגברים, בס"י נראה שזהו מוקד הסיפור. הגבר והאישה הראשונים משמשים מודל לזוג נשוי, כפי שעולה מן ההיגד האטיולוגי בסופו של הסיפור, "עַל כֵּן יֵעֹזב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (ב, כד). היגד זה אינו מתייחס לזוג הראשון עצמו, שכן לאדם הראשון לא היו אב ואם. צורת "יקטל" ("יעזב") וצורת "וקטל" ("ודבק") משמשות כאן לציון הווה הרגלי או פעולה חוזרת:<sup>23</sup> בגלל מה שסופר כעת על הגבר והאישה הראשונים, אנשים רבים – לא בזמן התרחשות הסיפור אלא בזמן שקוראי הסיפור חיים בו – נוהגים לעזוב את הוריהם ולדבוק בנשיהם, שכן האישה נלקחה מהאיש והיא בשר מבשרו, והם מבקשים להיות שוב לבשר אחד.

### 3. הוראת המילה "אדם" ושמות הנשים בס"י

ראינו שבס"כ השם "אדם" מציין את המין האנושי כולו, גברים ונשים – ובלשון הכתוב "זָכָר וּנְקֵבָה" (ה, ב), וכן הוא משמש שם פרטי לגבר הראשון: "וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה" (ה, ג). בשל העובדה הראשונה מן השתיים יש הסבורים כי ס"כ מבטא תפיסה שוויונית יותר, ואילו ס"י מבטא כביכול את התפיסה שאדם פירושו גבר ושהאישה שייכת לקטגוריה שונה. ואולם עיון בכתובים מוביל למסקנה כמעט הפוכה. ראשית, שם העצם הקיבוצי "האדם" מציין את האנושות כולה, נשים וגברים – לא רק בס"כ אלא גם בס"י. כך נאמר בסיפור המבול של ס"י:

וַיֵּרָא ה' כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל יֶצֶר מַחְשַׁבַת לִבּוֹ רָע כָּל הַיּוֹם. וַיִּנְחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לִבּוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם. (ו, ה-ז)

בפסוקים אלו מופיעה המילה "אדם" ארבע פעמים. ברור שאין מדובר באדם ספציפי, וגם לא בגברים לבדם, אלא באנושות כולה. "האדם" בהקשר זה פירושו האנושות.<sup>24</sup>

23 להסבר ודוגמאות ראו Russell T. Fuller & Kyoungwon Choi, *Invitation to Biblical Hebrew Syntax*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2017, p. 30

24 ראו לעיל הערה 19.

ומה באשר לסיפור הבריאה של ס"י? שלא כמו בס"כ, בס"י הגבר הראשון אינו מכונה "אדם" אלא "האדם". למשל:

וַיִּצַו ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל [...] וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֵייתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ [...] וַיִּבְרָא אֱלֹהִים לְרֵאשִׁית מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ. (ב, טו–יט)

אומנם, לכאורה יש גם מקרים שבהם הוא מכונה "אדם" בלא יידוע:

וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלַעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עוֹד כִּנְגֹדוֹ. (ב, כ)  
וּלְאָדָם אָמַר כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךָ בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. (ג, יז)

אלא שהסתירה קיימת רק אם מתחשבים בניקוד של מילית היחס "ל". מסורת הניקוד מבוססת על קריאה של הטקסט בהקשרו הקונוי, והמנקדים, שהיו מודעים לכך ש"אדם" משמש בהמשך הטקסט כשמו של הגבר הראשון, ניקדו את מילית היחס באופן המתאים כשנתקלו במילה "לאדם". אולם לנוכח העובדה שבכל מקום בס"י שהניקוד אינו מכריע בו כתוב "האדם" ולא "אדם", נראה שאם עלינו לנקד את הסיפור של ס"י לבדו הניקוד הנכון הוא "לְאָדָם".<sup>25</sup>

אם כן, לגבר הראשון בס"י אין שם פרטי – הוא פשוט "האדם". הסיבה לכך היא כנראה שבאותה שעה הוא הפרט היחיד בעולם המשתייך למין האנושי, ולכן אין לו צורך בשם. שם פרטי נועד להבדיל את נושא השם מפרטים אחרים.<sup>26</sup> כאשר פרט חדש מצטרף –

25 בבראשית ד, כה, נאמר: "וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחַר תַּחַת הַבַּל כִּי הִרְגוּ קַיִן". בפסוק זה יש רכיבים הנראים ככהוניים – "אדם" כשם פרטי ו"אלהים" ככינוי לאל – אך הוא משתלב בעלילה של ס"י, שאך ורק בה אירע סיפור קין והבל. גם מיקומו, בסוף הגניאלוגיה של צאצאי קין, אינו בהכרח המיקום המתבקש. משום כך הועלתה האפשרות שהוא תוספת של העורך. על כך ראו Risa Levitt-Kohn, "Whom Did Cain Raise? Redaction and J's Primeval History," in: Richard Elliott Friedman & William H.C. Propp (eds.), *Le-David Maskil: A Birthday Tribute for David Noel Freedman*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004, pp. 39–46

26 הדבר נכון גם לשמות האל: בתרבות שיש בה אלים רבים כל אל זקוק לשם פרטי, כולל אלוהי ישראל, ולעומת זאת בתרבות מונותאיסטית אפשר לכוונת את האל האחד "האל" או "אלוהים" ונוצרת זהות בין הקטגוריה לבין השם הפרטי.

האישה הראשונה – הגבר הראשון קורא לה "אשה" – כי מאיש לקחה זאת" (ב, כג), ומעניין שבפסוק זה נבחרה דווקא המילה "איש" ולא המילה "אדם". אומנם הדבר נובע מהצורך לספק אטימולוגיה למילה "אישה" (שהרי העובדה שיצור זה נקרא בעברית "אישה" קדמה לחיבור הסיפור, והמחבר לא היה יכול להמציא מילה אחרת), אך הוא גם מבטא את העובדה שהמילה "אדם" מציינת בהמשך הסיפור את שני המינים גם יחד. לשון אחר, המילה "איש" מתפקדת בהקשר זה כמו המילה "גבר" בזמננו, בעוד המילה "אדם" מציינת כל פרט של המין האנושי.<sup>27</sup>

בהמשך יש פעולה נוספת של מתן שם לאישה על ידי הגבר: "ויקרא האדם שם אשתו חנה כי הוא היתה אם כל חי" (ג, כ). יש הבדל בין השמות: "אישה" הוא שם עצם כללי לכל פרט אנושי ממין נקבה, ואילו "חנה" הוא שמה הפרטי של "אשתו" של האדם הראשון. מכיוון ש"אישה" הוא שם עצם כללי אפשר לומר על האישה הראשונה שהיא "אשתו" של "האדם", והיא זקוקה גם לשם פרטי. היותה "אשתו" הוא הוכחה נוספת לכך שהזוג האנושי הראשון בס"י מתואר כזוג נשוי.

נמצא שבס"כ "אדם" הוא שמו הפרטי של הגבר הראשון. האישה הראשונה בתולדות האנושות הזוכה לשם פרטי היא שרה אימנו, והראשונה הזוכה לציין כלשהו היא אשת נח. לעומת זאת בס"י לגבר הראשון אין שם פרטי והוא מכונה "האדם", ואילו לאשתו יש שם פרטי. פעולת הלידה מיוחסת בס"כ לגברים, ואילו בס"י היא מיוחסת לחוה, אומנם לאחר שהאדם ידעה, ומתוך ציון חלקו של האל בדבר: "והאדם ידע את חנה אשתו ותר ותרלד את קין ותרמך קניתי איש את ה'" (ד, א), כלומר: יצרתי איש עם ה'. גם בהמשך הגניאלוגיה בס"י מוזכר תפקידן של הנשים כיוולדות, וכמה משמותיהן מצוינים:

וידע קין את אשתו ותר ותרלד את חנוך ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר קשם בנו חנוך. ויולד לחנוך את עירד ויעירד ילד את מחויאל ומחויאל ילד את מתושאל ומתושאל ילד את למך. ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה. ותרלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה. ושם אחיו יבל הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב. וצלח הוא ילדה את תובל קין לטש כל חרש נחשת וברזל ואחות תובל קין נעמה. (ד, יז–כב)

קשה להכחיש שתפקידיהן של הנשים בקטע נופלים מתפקידי הגברים, ומתמצים בלידת הילדים, אם כי זה גם תפקידם של חלק מהגברים. מכל מקום, מקומן של הנשים כאן בולט בהשוואה לגניאלוגיה של ס"כ, שכאמור נעדרת נשים באופן גורף.

27 באופן כללי המילה "איש" מציינת במקרא לעיתים גברים בלבד ולעיתים גברים ונשים כאחד. ראו HALOT, I, pp. 43–44

#### 4. האם האישה בס"י אינה בצלם אלוהים?

לפי ס"כ המין האנושי, נשים וגברים, נברא בצלם אלוהים. היות שבס"י האישה נבראה לאחר הגבר, לעיתים עולה השאלה אם היא נבראה בצלם אלוהים. יש לכך השלכות גם על מעמדה התאולוגי של האישה וגם על אפיונו המגדרי של האל. לדוגמה, במחקר עלתה הטענה שהעובדה שלפי ס"כ הזכר והנקבה נבראו שניהם בצלם אלוהים מלמדת שהאל עצמו כולל רכיבים זכריים ונקביים.<sup>28</sup>

מהי הזיקה בין האישה לאל לפי ס"י? עיון במחזור הסיפורים של ס"י מן הבריאה ועד מגדל בבל מלמד שגם בס"י האלוהיות של האישה זהה לזו של הגבר, אך זיקתו של המין האנושי לאלוהים מעוצבת באופן שונה מכפי שהיא מעוצבת בס"כ, הן מבחינת הזמן והדרך שבה נוצרת הזיקה והן מבחינת סוג הדמיון בין האדם לאלוהים. כזכור, בס"י האדם נוצר כדי לעבוד את האדמה, והוא נוצר מן האדמה. הוא לא נועד לייצג את האל והוא לא נברא בצלמו, וכך גם האישה. בעוד בס"כ הדמיון בין האדם לאלוהים היה בלב התכנון האלוהי לברוא את האדם ונועד לשרת את האינטרס האלוהי – בס"י האדם כלל לא נברא בצלם אלוהים, ויתרה מזו, החשש הגדול של האל לאורך הסיפורים הללו היה הדבר הזה עצמו: האפשרות שהאדם יעשה דומה לו.

חשש זה מובע בפעם הראשונה במפורש בדברי הנחש לאישה, המסבירים את הסיבה לאיסור על אכילה מעץ הדעת טוב ורע. האל הזהיר כי כאשר יאכלו מהעץ ימותו, אך הנחש טוען: "כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (ג, ה). כפי שהסביר ישראל קנוהל, ידיעת טוב ורע קשורה בשיפוט המוסרי ונחשבת לתכונה אלוהית.<sup>29</sup> למשל, מסופר כי שלמה ביקש מהאל שיעניק לו יכולת שיפוט: "וְנִתְּתָה לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֶת עַמְּךָ לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע" (מלכים א ג, ט). בקשתו נענית בחיוב, והסיפור המופיע מייד לאחר מכן, על משפט שלמה בין שתי הנשים, ממחיש את חוכמתו כשופט. הסיפור מסתיים בכך שהעם מבחין ביכולת השיפוט המרשימה של שלמה: "וַיִּשְׁמְעוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶת הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר שִׁפֵּט הַמֶּלֶךְ וַיֵּרְאוּ מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ כִּי רָאוּ כִּי חֲכָמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" (מלכים א ג, כח). נמצא שידיעת טוב ורע קשורה בשיפוט מוסרי ושהיא נחשבת לחוכמה אלוהית.

28 ישראל קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 27. ספרות נוספת ראו שם, הערה 14.

29 שם, עמ' 29–34. לדעת קנוהל ידיעת טוב ורע קשורה גם ביכולת מינית. ואולם, אף על פי שאפשר למצוא לכך רמזים בסיפור גן עדן, נראה שמדברי ברזילי – "בְּנֵן שְׂמָנִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם הָאֵדַע בֵּין טוֹב לְרָע אִם טֵעַם עַבְדְּךָ אֶת אֲשֶׁר אָכַל וְאֶת אֲשֶׁר אֲשַׁתָּה אִם אֲשַׁמַּע עוֹד בְּקוֹל שָׂרִים וְשָׂרוֹת וְלִמָּה יִהְיֶה עַבְדְּךָ עוֹד לְמִשְׁא אֶל אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב יט, לו) – קשה להסיק בביורור כי ידיעת טוב ורע קשורה למיניות.

ואולם, בעוד האל ראה בעין יפה את בקשתו של שלמה להידמות לו בכוח השיפוט, הוא ביקש למנוע מהאדם הראשון ומאשתו לרכוש את היכולת הזאת, כפי שהבין הנחש. לאחר שהזוג הראשון אוכל מעץ הדעת טוב ורע אלוהים אומר: "הן האדם הנה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (ג, כב). נראה שלפי התכנון המקורי האדם הראשון היה עשוי לחיות לנצח (זו סיבה נוספת לכך שהוא לא היה זקוק לאישה, אם כי, כפי שראינו, בס"י האישה לא נוצרה בשל הצורך בפריון). אך אם האדם יהיה חכם כמו אלוהים וגם נצחי כמוהו, הוא יהיה דומה מדי לאלוהים. הואיל והאדם כבר רכש תכונה אלוהית אחת האל מחליט למנוע ממנו לרכוש תכונה אלוהית נוספת: הוא מגרש אותו מגן עדן וחוסם את דרכו לעץ החיים.

התמה של ניסיונות האדם להידמות לאל וניסיונותיו של האל למנוע זאת נמשכת לאורך סיפורי ראשית האנושות בס"י.<sup>30</sup> הניסיון לחצות את הגבול בין האנושי לאלוהי מתרחש גם מן הצד האלוהי כאשר בני האלוהים לוקחים להם מבנות האדם (ו, א-ד), וגם את הניסיון הזה אלוהים מבקש להגביל. ניסיון נוסף מן הצד האנושי נעשה בסיפור מגדל בבל (יא, א-ט), שם בני האדם ניסו להשיג תכונה אלוהית אחרת: היותו אחד. בני האדם הבינו שלא יוכלו לגבור על המוות, אולם החוכמה שכבר רכשו לימדה אותם כי אם יתאחדו יוכלו להגיע השמימה ולעשות להם שם. החשש שאלוהים מביע בסיפור זה דומה לחשש שהביע בסיפור גן עדן:

וַיֹּאמֶר ה'	וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים
הֲנִי עִם אֶחָד מִמְּנוֹ	הֲנִי הָאָדָם הַזֶּה כְּאֶחָד מִמְּנוֹ
וְנָה חֶחֶלֶם לַעֲשׂוֹת	לְדַעַת טוֹב וָרָע
וְעַתָּה לֹא יִבְצֵר מֵהֶם	וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים
כֹּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת. (יא, ו)	וְאָכַל וַחַי לְעֵלָם. (ג, כב)

הפתרון שהאל מוצא לבעיה הוא הפצת בני האדם ברחבי העולם כך שלא יוכלו להתאחד. כאן מתגלה הדמיון בין ס"י לס"כ, וגם הניגוד החד ביניהם. גם ס"י וגם ס"כ מסיימים את מחזור סיפורי ראשית האנושות בתיאור של בני האדם מתפצלים לקבוצות אתניות שונות המתפזרות במקומות שונים. זהו סיום מתבקש מפני שזוהי המציאות — בני האדם מחולקים לקבוצות שונות, מדברים שפות שונות ומתגוררים במקומות שונים, וכל סיפור על בריאה וראשית האנושות צריך להסביר זאת. מעבר לעובדה בסיסית ואוניברסלית זו יש גם מכנה משותף תאולוגי לשני המקורות: שניהם קושרים את תפוצת בני האדם בעולם להיותם דומים לאלוהים. ואולם, הקשר בין תפוצת האנושות לבין זיקתה לאלוהים

30 קנוהל (לעיל הערה 28), עמ' 28-39.

שונה מאוד בין שני המקורות. בס"כ המטרה הראשונית של בריאת האדם הייתה ליצור יצור דומה לאלוהים כדי שִׁפּוֹץ בעולם. דמיון האדם לאלוהים הוא התכנון המקורי, והוא האינטרס האלוהי, ותפוצת האדם בעולם היא הגשמת הברכה ממעשה הבריאה "פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלָאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבָשׁוּהָ" (א, כח). לעומת זאת בס"י דמיון האדם לאלוהים בא ביוזמתו של האדם וכנגד רצונו של האל. דמיון זה אינו ויזואלי אלא הוא קשור בכוח השיפוט המוסרי. היות שהאדם הצליח להיעשות דומה לאל, האל נאלץ לפזר אותו בעולם ובכך לפגוע בכוחו.

נמצא שגם בס"י האישה דומה לאלוהים בדיוק כמו הגבר, מה גם שהאישה היא הראשונה לאכול מעץ הדעת טוב רע ולהיעשות דומה לאלוהים, והיא שהובילה את הגבר למעשה זה. מן הראוי לציין שס"י מציג את ההידמות לאל כתוצאה של חטא – אך לא כעונש. נראה שבכך הוא רומז שההידמות לאל טובה לאדם גם אם אינה רצויה בעיני האל עצמו. זאת בניגוד למאפיינים של החיים האנושיים שס"י תיאר במפורש כעונש, ובהם הלידה בכאב ושליטת הגברים בנשים.

המחשבה שבס"כ האישה והגבר שווים במעמדם לפני האל ואילו בס"י רק הגבר נוצר בצלמו של אלוהים נובעת משילוב בין קריאה הרמונית של הסיפורים לבין קריאתם בנפרד. קריאה קוהרנטית בס"י בלא הנחות היסוד של ס"כ מראה שמלכתחילה לא הגבר ולא האישה נועדו להיות דומים לאל, אך בסופו של דבר נעשו שניהם במידה שווה דומים לו (ודווקא ביוזמת האישה).

## ה. אחרית דבר: ס"י ונרמכת הנישואים

דומה שלאור הדיון עד כה אי־אפשר להצביע על אחד מן המקורות ס"כ וס"י כמציג תפיסה שוויונית יותר מן האחר. אין להפריד את תיאור בריאת האישה בכל אחד מהמקורות מהאופן שבו המקור מציג את בריאת המין האנושי בכלל, מהתפקיד שהוא מייעד לאדם ומהזיקה שהוא מבקש לעצב בין האל לבין האנושות. התוצאה היא שתי דרכים שונות להתבונן בקשר בין נשים לגברים: עבור ס"כ ייעודו של הקשר הוא פריון, ואין הוא אומר דבר על היחס בין האישה לגבר כשלעצמו, ואילו בס"י מודגשת הצלת האדם (ולמצער, הגבר) מן הבדידות, הגבר והאישה הראשונים מוצגים כזוג נשוי, והפריון הוא תוצאת לוואי מאוחרת.

המתח בין שני ההיבטים הללו של הנישואים – העמדת צאצאים לעומת דבקות והתאחדות – עמד לדיון גם ביהדות התלמודית.<sup>31</sup> אין כאן המקום לתאר את ההיסטוריה

31 לדיון נרחב ראו עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ד, עמ' 299–320.

של תפיסת הנישואים לאורך הדורות, אך אפשר להדגים בקצרה את שני ההיבטים הללו דרך ברכות הנישואים. כפי שהראה יאיר לורברבוים, הברכות הראשונות מדגישות את היבט הפריין וקושרות אותו לבריאת האדם בצלם אלוהים:

מאי מברך? אמר רב יהודה: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהכל ברא לכבודו, ויוצר האדם, ואשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם.<sup>32</sup>

ברכות אלו מבטאות את תפיסת ס"כ באשר ליחסים בין האל לאנושות ולתפקיד הנישואים. נאמר כי האל ברא הכול "לכבודו", ובכלל זה את האדם. האדם נוצר "בצלם דמות תבניתו" של האל, והאל "התקין לו ממנו" – דהיינו: התקין לעצמו מן האדם – "בנין עדי עד", כלומר המשכיות נצחית. לפי הפרשנות המקובלת המשפט "התקין לו ממנו בנין עדי עד" מכוון ליצירת האישה מצלעו של האדם. לפי פירוש זה, התיבה "לו" והתיבה "ממנו" מוסבות שתייהן על "האדם", דהיינו הגבר. לורברבוים הציע כי התיבה "לו" מורה על האל עצמו, והצעתו משכנעת ומסבירה את הקשר בין שני חלקי הברכה.<sup>33</sup> אולם הוא עדיין מחזיק בדעה שהביטוי "בנין עדי עד" מכוון לאישה, ולטעמי אין הכרח בכך. אפשר לפרש את הברכה כולה על דרך סיפור הבריאה של ס"כ: "האדם" הוא האנושות כולה, והאל התקין לעצמו מן האנושות המשכיות נצחית וריבוי נצחי של יצורים בצלמו.

הברכות האחרונות מדגישות את ההיבט של הקשר בין בני הזוג, ומתוכן הברכה החמישית מתאימה במיוחד לעלילה ולתפיסה המוצגות בס"י:

שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה.

הלשונות "שמחה" ו"אהבה" אינן מופיעות בסיפור הבריאה של ס"י, אך דומה שהניסוח הולם את הזיקה העמוקה בין בני הזוג ואת הפגת הבדידות המתוארות בס"י. בברכה זו אין אזכור לבריאת האדם בצלם אלוהים, האמורה בס"כ, אלא להימצאות האדם בגן עדן, המופיעה בס"י, ובצדק, שכן התפיסה שמהות הנישואים היא שבני הזוג ייקשרו זה לזה וישמחו זה בזה אינה קשורה לאמונה שהאדם נברא בצלם אלוהים.

32 בבלי, כתובות ז ע"ב – ח ע"א. הנוסח לפי המובא אצל לורברבוים (לעיל הערה 18), עמ' 405.

לשינויי נוסח ראו שם, הערות 61–65.

33 שם, עמ' 405–413.

אינני טוען שמחברי ברכות הנישואים הבחינו בין שני סיפורי הבריאה, כפי שנעשה במחקר המודרני, או ניתחו את התפיסה התאולוגית המשתקפת בכל אחד מהם. טענתי היא אחרת, ויש לה שני רבדים: ראשית, ההבדל בין שני ההיבטים בולט גם לעיניהם של קוראים מסורתיים, ואפילו בלי להתכוון לכך הברכה המתרכזת בפיריון כוללת רכיבים מהסיפור של ס"כ בעוד הברכה המתמקדת בקשר הזוגי מבוססת על ס"י; שנית, לס"כ וס"י, כטקסטים של שני מחברים שונים, המייצגים זרמי מחשבה שונים בעם ישראל העתיק, הייתה המשכיות במחשבה היהודית הבתר־מקראית – גם אם החכמים שהחזיקו בגישות השונות לא זיהו את עצמם עם מקור מסוים בתורה. בניתוח זה יש כדי להדגים את האפשרות לראות בהבחנה בין מקורות התורה לא מלאכה טכנית של שחזור התהוות הטקסט גרידא אלא בסיס להתחקות אחר תפיסות תאולוגיות קוהרנטיות, מגובשות ושונות זו מזו, שלכל אחת מהן יש השלכות על תפיסת האדם וייעודו, וכל אחת מהן השפיעה גם על בני הדורות הבאים.



# חֲקוּם לְמוֹת בּוֹ

## בין המרחב המוסדי למרחב הביתי של המוות בישראל

אדם רצון

המעבר מאמי לגוויה חיה נעשה סופי. העולם הצטמצם לממדי חדרה: בחולפי דרך פריס במונית, שוב לא ראיתי אלא תפאורה שבה נעים ניצבים. חיי האמיתיים התחוללו לצדה. (דה־בובואר, 2008: 85)

המרחב שבו מתגוששים החיים והמוות, בו מגיח המוות מהשום־מקום ומהאין־זמן, מתואר לרוב בתרבות המערבית המודרנית כמרחב לחימה, כזירת קרב. את המטפורה הנמצאת בבסיסם של רבים מתיאורי המיתות המודרניות אפשר לנסח בפשטות: "מוות הוא תבוסה במלחמה". די בקריאת ידיעות על מותם של אנשי ציבור בעיתונות הישראלית כדי להעיד על שכחותה של מטפורת המלחמה, אך גם בעדויות שאספתי מפי אנשים בשלבי חייהם האחרונים ומפי יקיריהם אפשר למצוא לא מעט "סיפורי מלחמה" כאלה, למשל בתיאור של אחותו של דוד (שם בדוי) – אשר בו ובסיפורו אדון מעט בהמשך המאמר – את מות אביהם: "אצל אבא שלי, בלילה האחרון זאת הייתה מלחמת עולם על כל נשימה, התעקשות על כל נשימה ומלחמה, והמרחב בין הנשימות הולך ומתארך, ואבא שלי בלילה האחרון הוא הזיע כמו משוגע, על כל נשימה הוא נטף זיעה [...] כי הוא התעקש לנשום ולא ידענו בכלל מה להגיד לו".<sup>1</sup> לא פלא שבעידן המודרני הרווי בתיאורי

---

1 כל האנשים שתועדו במחקרי יובאו לאורך המאמר בשם בדוי.

מוות כאלו אנו נוטים להדיר ולהשתיק את המוות. ואולם, מאמר זה עניינו לא בהדרה הרווחת בשיח על המוות, אלא בהשבת המוות אל המרחב הקרוב והאינטימי ביותר, אל הבית.

המחקר המדעי של המוות והאבלות, ובתוכו גם חקירת מצבם של הנוטים למוות, נקרא "טנטולוגיה" (מלשון טנטוס, אל המוות במיתולוגיה היוונית).<sup>2</sup> דיסציפלינה זו היא מעצם טבעה אינטר־דיסציפלינרית, בהיותה חקירה של המוות מתוך תפיסה הוליסטית העוסקת בתחומים רבים ושונים, שבמידה רבה שואפים לפוגג את הטאבו שהטילה החברה המערבית בסוף המאה התשע־עשרה על המוות.

כבר באמצע המאה העשרים, בין השאר בעקבות מלחמת העולם השנייה והתבססותם של דברי הוגים אקזיסטנציאליסטים במרכז השיח התרבותי, החל תוקפו של הטאבו הזה להתפוגג. הרמן פייפל היה מהחלוצים אשר הסירו את האיסור על העיסוק במוות בשנות החמישים של המאה הקודמת,<sup>3</sup> ובעקבותיו קמה תנועת ההוספיס והחלה להתפתח הרפואה הפליאטיבית, התומכת.<sup>4</sup> שינויים אלו הביאו להתפתחות ענף מחקר השואף להבין טוב יותר את עולמם של הנוטים למוות ואת סביבתם.<sup>5</sup> אליזבת קובלר־רוס (1926–2004), פסיכיאטרית שווייצית־אמריקנית, הייתה מראשוני החוקרים שתיארו את תגובותיהם של הנוטים למוות למותם הקרב, ובספרה *On Death and Dying* (שתורגם לעברית בכותרת "לחיות עם המוות") משנת 1969 פיתחה את מודל שלבי האבל, שלפיו יש חמישה שלבים של הנוטה למוות בהתמודדותו עם המוות – הכחשה, כעס, מיקוח, דיכאון וקבלה – לעיתים באופן חלקי או בסדר אחר.<sup>6</sup>

כשלושה עשורים לאחר ספרה הראשון הוציאה קובלר־רוס את ספרה "המוות חשוב לחיים", ובו דנה, בין היתר, בעבודה הרוחנית הפנימית לאורך החיים כמקילה את ההתמודדות וההשלמה עם המוות.<sup>7</sup> בעקבות גישה זו מתפתח בארץ בשנים האחרונות תחום הליווי הרוחני. תחום זה החל לפעול בעשורים האחרונים בארצות הברית במטרה לאפשר לחולה לבטא את רגשותיו ומחשבותיו ומתוך כך למצוא נחמה ואף לאפשר צמיחה

2 שנון־קליין, 2013. ארגון הטנטולוגיה העולמי מרכז, בין היתר, מחקרים בתחומים שונים הקשורים למוות ולטיפול בנוטים למוות ומפרסם את ממצאיהם במגזינים, דוגמת: *Omega: Journal of*

*Death and Dying; Journal of Loss and Trauma; Death Studies*

Feifel, 1959 3

על מערך הטיפול הפליאטיבי בארץ ראו בנטור, רוניצקי ושנור, 2005. 4

גוואנדה, 2017. 5

קובלר־רוס, 1978; 1969; Kubler-Ross, 1969 6

קובלר־רוס, 2002: 116–118. 7

לקראת סוף החיים.<sup>8</sup> חוקרים אחרים מחפשים משתנים נוספים שבכוחם לנבא התמודדות טובה יותר עם המוות, כגון תחושת הסיפוק וההגשמה בחיים,<sup>9</sup> או תפיסת משמעות החיים.<sup>10</sup> מחקרים אחרים מתמקדים בהסתגלות של בני המשפחה למחלה סופנית, תהליכי האבל שהם חווים (לפני האובדן וכתוצאה ממנו) והשפעתם על התמודדותו של החולה.<sup>11</sup> מאמר זה מבוסס בעיקרו על מחקר מקיף שערכתי בשנים 2014–2017, ובו הצעתי קריאה פרשנית-תרבותית ביצירות ספרותיות כתובות ובסיפורת אישית-תיעודית של נוטים למות ושל בני משפחתם.<sup>12</sup> תכליתו של המאמר לתאר את הפנומנולוגיה של המיתה והמוות באמצעות עיון בחומרים ספרותיים, מתוך דגש מיוחד על ההיבטים המרחביים שלהם. בהתאם למתודולוגיה שגיבשתי אני מציע קריאות שונות בדיבור ובטקסטים לנוכח המוות, המבקשות לקרוא בזמנית את החומרים התיעודיים אל מול טקסטים הגותיים וספרותיים. החומרים התיעודיים מבוססים ברובם על שיחות תיעוד שערכתי וכן על ראיונות, מכתבים ויצירות אוטוביוגרפיות.

השילוב בין חומרים שקיימים בכתובים מודפסים או קנוניים לבין חומרים שתיעדתי בעבודת השטח יסודי לצורך גיבוש הקורפוס שמחקרי הכולל מבוסס עליו, וכחלק ממנו גם המאמר הנוכחי. המחקר מבוסס ברובו על ממצאים מעבודת שטח מקיפה במשך כארבע שנים, שבמהלכן התנדבתי וחקרתי ב"צבר רפואה". "צבר רפואה" היא חברה המציעה מערך אשפוז בית הכולל מחלקות אשפוז אחדות, בהן גם מחלקת הוספיס בית, שמספקת טיפול פליאטיבי, תומך, לחולים במחלות מסכנות חיים הנמצאים בשלב סופני של מחלתם. במסגרת עבודת השדה נפגשתי עם כשלושים מטופלים לסדרת מפגשים שנעה בין מפגש בודד לבין עשרות מפגשים, לפי מצבו של כל חולה. מתוך מי שנפגשתי עימם תיעדתי עשרים אנשים לצורך המחקר, ובמרבית המקרים בצד תיעוד פגישותי עימם תיעדתי גם את בני משפחתם שליוו אותם ולאחר מכן התאבלו על לכתם. מלבד פגישותי עם האנשים הנוטים למות ועם בני משפחתם, נפגשתי גם עם הצוותים (הרפואיים, הסייעותיים והסוציאליים) המטפלים בהם, השתתפתי בימי הלימוד של צוותי ההוספיס ולקחתי חלק בקבוצת מתנדבים שבה שיתפנו בחוויות וברגשות שעלו בנו כתוצאה מהמפגש עם האנשים הנוטים למות ובני משפחתם. מפגשים אלו הם נדבך מרכזי בבניית הקורפוס של המחקר. הם גם חלק מהאתוס הדיאלוגי של המחקר, שלפיו למידה עמוקה ומשמעותית מתרחשת תוך כדי מפגש עם האחר – במיוחד אחר אנושי – וכתוצאה ממנו.

8 על שירותי התמיכה הרוחנית בארץ ראו בנטור ורזניצקי, 2009.

9 Hinton, 1975

10 להשאן, 2000: 181–218; Jim et al., 2006

11 כהן, 2012; Ellershaw & Ward, 2003; Baider, Cooper, & Kaplan De-Nour, 1996

12 רצון, 2018.

מעצם העובדה שמחקרי מתנהל ברובו בתוך המרחב הביתי, המוות במאמר הזה נתפס לא רק כמושא להדרה והרחקה, אלא גם כשיבה הביתה, ולכן במאמר זה אבחן כיצד המרחב הממשי של הבית משנה את המרחב הסימבולי של המוות המתחולל בו, ולהפך. כחלק מסרטוט המרחב הממשי והסימבולי של המוות אדון בתיפוסות שונות הנוגעות במרחב ומקום ובסוגיות שיש להן זיקה לעיצוב המרחב, לרבות: יחסי שליטה וכוח, ממסד, שיח ושפה, היחס אל הגוף הגוסס הממשי והיבטים מגדריים של עיצוב המרחב הביתי. במילים אחרות, אנסה לבחון את האזורים של הדרה בתוך המגמה הכללית הקוראת להשיב את הנוטה למות לחיק המשפחה, ולחלופין לראות את אותם אזורים של קבלה ושיח על המוות אל מול הדרתו מהחברה. באופן כזה המוות נהפך ממרחב שאיננו קיים, ועל כן הניסיון לתארו נועד לכישלון, למרחב שקיומו מושקת וחסר, אך אפשר למלאו על ידי דיבובו.

על מנת להיטיב להבין את המשמעות של השבת המוות אל הבית ואל חיק המשפחה אבקש לשוב אל שיחתי עם אחותו של דוד ולהתבונן כעת בתיאור "מוות מפואר" של אחיה בביתו, השונה לחלוטין מ"מלחמת עולם" (כך במילותיה) שאפיינה את מות אביהם:

אני קוראת למוות שלו [...] מוות מפואר, אה... אני הייתי אצלו בוקר לפני שהוא מת, עוד לפני שהביאו לו את המיטה, הוא ישב על הכורסה הזאתי שלו שכבר לא התאימה לו, וכל הזמן היה לו לא נוח, את זה אני מכירה כי הייתי אצל איזו חברה, משהו בגוף, זה כבר אין לך מקום שאתה יכול להרגיש בו נוח, גם במיטה כבר לא מרגישים נוח, כי אני הייתי ליד חברה עם מיטה... וכל הזמן הוא אמר "איי, אתה יכולה להחזיק אותי פה, את יכולה להזיז אותי מפה", כאילו שינוי תנוחה יעשה לו יותר נוח. ועמדתי מולו, הוא על הכורסה, והוא אמר לי איך להחזיק אותו בשביל לנסות להזיז אותו, אז הוא אמר לי "תחזיקי לי פה את היד", כאילו מתחת לזה, ביד השנייה הוא נתן לי יד, זאת אומרת החזקתי יד אחת ככה מתחת לזה, בניסיון להזיז אותו מהתנוחה בה הוא ישב, שזה היה בלתי אפשרי בגלל שהוא היה גורא-גורא כבד, בגלל שהוא היה מלא נוזלים, ולא הצלחתי, והוא התעצבן ולראשונה בחיי שמעתי אותו אומר "כוס אמוכ" – הוא בחיים לא אמר את זה, זה היה גורא מוזר, זה אפילו הצחיק אותי – ואז הוא הבין שזה לא ילך, וכבר ראיתי שהוא מיואש מהניסיון, מצד שני הוא לא שחרר לי את היד השנייה, אז יצא שעמדתי ככה [מדגימה בסרבול את מנח גופה] וחשבתי שאני אמות ואני לא אשחרר בעצמי, אז נשארתי לעמוד ככה כמה דקות, והרגשתי שעוד רגע שלי נשבר ולא זזתי, ואז עשיתי איזה מין תנועה כזאת, התיישבתי על מסעד הכורסה הזאת, הייתי גורא סמוכה אליו ועשיתי לו ככה ואמרתי לו מה שאבא שלי אמר לאימא שלי לפני שהיא מתה, כי שאלתי אותו מה דיברת איתה, הוא אמר לה "אל תפחדי", וכיוון שאבא שלי היה בשבילנו החכם מכל אדם, אז עשיתי לו ככה ואמרתי לו "דוד, אל תפחד" והוא עשה לי "לא מפחד".

תיאורה של אחותו של דוד הוא כקפסולה המכילה בתוכה כמה מן המאפיינים של מה שהיא מכנה "מוות מפואר" ושל מה שאני זיהיתי במחקרי בלא מעט מהנרטיבים שאני

דן בהם לאורך המאמר. ראשית, הקרבה והאינטימיות בין הנוטה למות למטפלו – ייתכן שאחות בבית חולים הייתה יכולה להזיז את דוד באופן שהיה מקל על כאביו, אבל הייתה חסרה בה האהבה וההמלה של אחות ביולוגית כלפי אחיה הגוסס. שנית, השיח על המוות וסביב המוות בסוף הקטע המצוטט מתאפשר כאן בזכות הקרבה הזאת. שלישי, הרצון לפוגג את הפחד מפני המוות אפילו ברגעים של תסכול וכאב מובלט כאן. מאפיין רביעי שבולט כאן הוא הניסיון של דוד לשלוט בסביבה ולתפעל אותה, וכמובן כעסו כאשר ניסיון השליטה נכשל אל מול המוות. לבסוף, מעניינת במיוחד עצירת הזמן, הן דרך האטת הריתמוס הפנימי של דבריה הן דרך תוכן הדברים, שכמו מדמה את אותן דקות אחדות לנצח של חיים ומוות. ההווה הנצחי הזה בא לידי ביטוי באותו רגע ממושך שנראה כי לא יסתיים לעולם, אשר האחות מבטאת לאחר שחזור מדויק של מנה גופה ושל אחיזתה את אחיה במילים: "חשבתי שאני אמות ואני לא אשחרר בעצמי, אז נשארתי לעמוד ככה כמה דקות". ב"כמה דקות" הללו אצורים אהבת האחים (אשר הייתה מורשתו של אביהם והייתה למורשת גם של האח הגוסס), חיים של משפחה שלמה ומות אחיה המחכה בפתח. בשלבים די מוקדמים של ניסיוני לגבש טרמינולוגיה שתאפשר לי לדון בנרטיבים המובאים לאורך מחקרי שאלתי את המונח "מוות מפואר" מדברי אחותו של דוד כדי לתאר את המוות הביתי שאני דן בו. ניסיון זה נחל אכזבה, בין השאר כי "מוות מפואר" מתקשר אסוציאטיבית למוות הרואי בשדה הקרב הרבה יותר מאשר לתהליכים של גסיסה, ניוון ודעיכה המאפיינים את הנוטים למות. מסיבה זו ייתכן שנתקשה להבחין במוותו המפואר של אדם זקן המתייסר מכאבים בכורסתו ומת בייסוריו. ואולם, אפשר שדווקא אחותו של דוד מצליחה ללכוד ב"מוות מפואר" דבר מה שאחוזו היטב בתודעה היהודית הקולקטיבית, ותובנותיו רלוונטיות מאוד לתמורות שחלות בעשורים האחרונים ביחס אל המוות כשם שהן מאתגרות מאוד את הפרשנויות האינטואיטיביות שלנו לכינוי זה. בשל עובדה זו אני מבקש תחילה להציע קריאה בסיפור מותו של יעקב אבינו בספר בראשית, כנקודת מוצא לדיוני בהשבת המוות אל המרחב הביתי בתרבות הישראלית והיהודית.

## א. הסיפור של חות יעקב כמוות של גוף קונקרטי במרחב המחשי והמשפחתי

המוות הראשון המתואר במקרא בפרוטרוט (על כל שלביו, למן הגסיסה ועד מעמד הקבורה) הוא מותו של יעקב, בספר בראשית (מז, כט – נ, כא). עד אליו המוות של דמויות מקראיות מתואר בקצרה, בנוסחים מסוג "זיאסף אל אבותיו" או "וישכב עם אבותיו", לרוב כמוות מזקנה, או בלא ציון הסיבה לו. בשרשראות היוחסין הוא מוזכר כ"צלע רביעית" בסיכום חייו של אדם – בצד אירוע הלידה, מספר שנות חייו ופירוט צאצאיו, ובלא הזכרת אירועי חיים אחרים. למרות ההתייחסות אליו כאל חלק מהחיים, נראה שלמוות תמיד היו השלכות רגשיות על קרובי המת (למשל: יצחק ממאן להתנחם על מות אימו במשך שנה, ויעקב מתאבל על בנו יוסף ימים רבים כאות לצער), אלא שהמספר המקראי, כדרכו לאו

דווקא ביחס למוות, בוחר לרוב שלא להתעכב על כך. הפער בין הסתננותן של תגובות רגשיות ופסיכולוגיות לסיפור המקראי לבין נטייתו של המספר להשתיקן או להמעט בתיאורן עשוי לגלות את יחסה של התרבות היהודית הקדומה אל המוות כאל עניין שגור, אשר נתפס כחלק חשוב בחיים (שכן הוא נזכר ברשימות הגנאלוגיות של ספר בראשית), אך לא דווקא חשוב מבחינה נרטיבית (שכן אירועי המוות לרוב אינם מיוצגים בסיפור או שהם זוכים לייצוג מצומצם בלבד). יחזקאל קויפמן מנמק את השתקת המוות והיחס אליו במקרא, לרבות הנימוסים הקשורים במתים והאמונה בהישארות הנפש וגורלה, בכך שתחומה של הדת היהודית המקראית הוא תחומם של החיים, ואילו המוות איננו ממלא בה מקום מרכזי.<sup>13</sup>

בשונה מההתעכבות המעטה ככלל על תיאורי המיתה והמוות בתורה, סיפור מותו של יעקב מתואר באריכות והוא הנושא המרכזי של פרשת "ויחי", הקרובה לסיום ספר בראשית (מפרק מז, פסוק כח, עד סוף ספר בראשית). יעקב נוטה למות במיטתו, לצידו בנו יוסף עם שאר בניו ושני נכדיו – אפרים ומנשה, כמתואר בהמשך הסיפור. סיפור מותו מוצג כאן קודם כול כאירוע משפחתי: יעקב נפרד מיוסף ובניו ובהמשך מכל ילדיו, עד אשר הוא נפטר ו"נאסף אל עמיו", היינו אל אבותיו ואל אשתו לאה. כפי שמציין קויפמן, הקשר בין המתים לחיים קשור במידה רבה לשאיפת האדם המקראי להביא ילדים, אשר תפקידם להקים בבוא היום את שם אביהם המת על נחלתו.<sup>14</sup> נוכחותם הבולטת של בני יעקב בתיאור מיתתו היא בלא ספק דרכו של המחבר המקראי להדגיש קשר זה, אולי גם כדי לספק מקור נחמה לקוראים. גם תנועת ההיאספות המודגשת בסיפור כורכת אל תוך המוות את השושלת הבין-דורית, ובמיוחד את הקשר שאף המוות אינו מסוגל לנתקו, הלוא הוא הקשר בין בן לאב: יעקב נאסף אל עמיו, ובנו יוסף (הנזכר 19 פעמים בפרק נ) הוא שנבחר לאסוף את אביו (כאחד ממדרשי שמותיו) אל אבותיו.<sup>15</sup> כמו כן, בחירתו לכלול את פסוקים טו–כא בפרק נ כחלק מסיפור מות יעקב קשורה בתפיסתי את קשרי האחים הנזכרים בהם כחלק מסיפור מות האב. עוד קודם לכן נאספים האחים סביב אביהם, ובהיאספותם הם שותפים בסרטוט המרחב של המוות: האב הנוטה למות נמצא

13 קויפמן, תשי"ד: 544–556. ראוי לציין שקויפמן דן ביחס למת ולעולם המתים ולא ביחס אל הנוטה למות.

14 שם: 547–548. חשיבות הצאצאים בהתמודדות עם המוות במקרא נדונה גם אצל כסלו, 2012: 39–37.

15 מוטיב ההיאספות נמצא באחד ממדרשי שמותיו של יוסף, לפי הכתוב בבראשית ל, כג–כד: "וַתְּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אֲסֹף אֶלֵּהֶם אֵת חַרְפְּתִי: וַתִּקְרָא אֵת שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יֹסֵף ה' לִי בֵּן אַחֵר". הדגמה למקום קבורה המוטלת על האב, הדגשת ההיאספות אל האבות והטלת חובת הקבורה על הבן מדגישות את הפטריארכליות של החברה הישראלית העתיקה. על כך ראו ברקאי, 1994: 102.

במרכז המעגל ובניו נקבצים סביבו. תיאור זה מדגיש שהמוות הוא מאורע משפחתי ומציג את הקשר בין אב לבנו כקשר בין המתים לחיים.<sup>16</sup>

מתוך הנכחת המרחב הממשי שבו מתרחשת המיתה – ובמיוחד הנכחת המיטה והגוף – נראה שההיבטים הפיזיים של המוות חשובים למספר המקראי. שלוש פעמים מוזכרת בסיפור המילה "מיטה", וכך היא משמשת נקודת מרכז במרחב – מעין זירה, בימה או מזבח, וסביבה ועליה נעות הדמויות.<sup>17</sup> אם לנסות לתאר את התנועה במרחב שבו מתרחש הסיפור נוכל לדמיין במרכז ההתרחשות את יעקב במיטתו עובר ממצב ישיבה להשתחוות, חזרה לישיבה, ולבסוף לשכיבה, ומסביבו נקבצים, כאמור, כל ילדיו ושני נכדיו. הגוף – לרבות איבריו, תנועתו ומחוותיו – נמצא אף הוא במרכזו של הסיפור. גופו הנוטה למות של יעקב אינו נעלם מהטקסט. נוכחות בו ידיו המברכות את נכדיו, רגליו הנאספות אל המיטה, הפנים הרטובים מדמעות בנו, העיניים ש"כבדו מזוקן", הפה המנשק, הירך (שהיא על פי מפרשים אחדים לשון נקייה לאיבר המין כאזכור לברית) וכן המחוות ותנועותיו של הגוף. הגוף הפיזי ממלא את הסיפור בהופעותיו, אלא שהוא נראה בריא וחזק מתמיד (פרט להיחלשות הראייה), שכן יעקב זו ונע על מיטתו וסביב לה.

מחד גיסא המוות נראה כעניין גופני (וקשור לתפיסת המוות ככליית גופו של האדם),<sup>18</sup> אך מאידך גיסא הגוף הנוטה למות אינו נשחת בשל הגסיסה. אין זה גוף מיוסר, או לא־מתפקד וכאוב – נהפוך הוא, זהו גוף נוכח מאוד שנע ביוזמתו במרחב ולבסוף נאסף בשליטה רבה אל המיטה ומת. תנועת ההיאספות, לבד מחשיבותה להדגשת השובות הבין־דורית, מזכירה לקורא שלפני הכול, כאמור, מה שמוטל לפנינו הוא גוף מת, הנאסף באופן ממשי, תחילה על מיטתו ובשלב השני בקבורתו, ורק כרובד נוסף של הנרטיב

16 ברקאי (שם: 110–113) טוען ש"אמנם נוהגים לפרש את השורש אס"ף במשמעות של ליקוט או צירוף של פרטים שונים למכלול אחד", אך למעשה נכון יותר לפרשו במשמעות "להכניס פנימה [...] אל תוך מקום מסוים". ואולם כאן, מצירוף מדרש שמו של יוסף והתנועה המרחבית שמייצרת ההיאספות, הפירוש הראשון נראה נכון יותר. במקרה זה מודגשת המשמעות של צירוף בני המשפחה לשרשרת בין־דורית אחת, שנוכחת הן בתודעתם הרוחנית של האב וילדיו הן במרחב חייהם הממשי.

17 הסיפור המקראי על מות יעקב חף מהטענת משמעויות פלאיות או רוחניות בטקסט, אך אלו נוספו מאוחר יותר, למשל בפירושו של רש"י ל"על ראש המיטה" (בראשית מז, לא) בעקבות חז"ל: "הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". בספר הזוהר (ויחי, שלג, עמ' קה; תתה, עמ' רנח) מפורשת המיטה כיסוד נקי (שכינה או מלכות). כך נקודת הציון במרחב שכל הגופים האחרים נמצאים בזיקה אליה – המיטה – מוטענת בספרות היהודית המאוחרת במשמעויות סימבוליות של השכינה.

18 לורברבוים, 2004: 17 הערה 13, 192–193 הערה 81.

נטענת היאספותו גם במשמעות מטפורית (בביטוי "נאסף אל עמיו")<sup>19</sup>. ברמה הסימבולית יש בתנועת ההיאספות גם משום סגירת מעגל עם תנועת ההיוולדות, שכן הוולד מקופל ומכווץ בבטן אימו, והוא מתפרש עם לידתו ובמהלך כל חייו. בכך אפשר לראות את ניצניה של מטפורת הלידה הנכרכת במוות.

אם כן, הגוף עצמו (ולא רק ההיאספות המטפורית של האבות) נתפס בסיפור כמוקד להבטחת קשרי המשפחה הבין־דוריים, שכן הסיפור נפתח בבקשת יעקב מיוסף בבראשית מז, כט: "שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי", ומסתיים בהיאספותו של יעקב הממשית והסימבולית (בראשית מט, לג: "וַיֵּאָסֶף רַגְלָיו אֶל הַמֶּטֶה; וַיָּגֹעַ, וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּיוֹ") ובנפילתו של יוסף על פניו, נשיקתו לגופו המת וסידורי הטיפול בגופה וקבורתה (כמתואר בבראשית נ). הדגש שניתן לגוף בסיפור מהדהד תפיסות המדגישות את חשיבותו של היסוד הגופני בספרות המקראית והבתר־מקראית, לדוגמה: יאיר לורברבוים מציג תפיסה, העולה מן המקרא וגם ממגמות בחז"ל, המזהה את מושג צלם אלוהים במידה רבה עם היסוד הפיזי־תבניתי באדם, כלומר עם גופו. בתפיסה זו אין ניסיון להמעיט בערכם של היסודות הנפשיים באדם, אלא, כפי שמבהיר לורברבוים כבר במבוא לספרו, להדגיש את התלכדותם של הגוף, הנפש ושאר הרכיבים של האישיות באדם הממשי. האדם הממשי (הגוף הפיזי) הוא שנברא בצלם, הוא נולד, חי ועובר מן העולם, ולכן מותו, כמו חייו, ראויים לתיאור במסגרת הופעותיו השונות במרחב הממשי. הדגשת היסוד הגופני באדם ובצלם אלוהים שבו עומדת גם ביסוד תפיסתם של חז"ל, כפי שטוען דניאל בויראין בספרו "הבשר שברוח": "יהדות חז"ל ייחסה לגוף משמעות, שבתרבויות האחרות ייחסו אותה לנפש. כלומר, אצל חז"ל הוגדר היצור האנושי כגוף – שמחיה אותו, כמובן, נשמה – ואילו אצל

19 ברמה הממשית, היאספות המת אל אבותיו קשורה לנוהג לקבור את המתים בכוכי קבורה בחלקה משפחתית, ולאחר שנה לאסוף את עצמותיהם לתוך "מאספה" שהכילה את העצמות של בני המשפחה. את הכינוי "מאספה" הציע ברקאי, אולם לאחר הבחנתו האטימולוגית שהובאה לעיל בהערה 16, קבע בעצמו שהצעתו "בטעות יסודה" (ברקאי, 1994: 113). ברמה הסימבולית, פנינה גלפז־פלר (תשס"ג: 336), למשל, מתארת את ההיאספות אל האבות כעדות לכך שהאב הקדמון ממשיך להיות "ציר ומשען למשפחתו גם לאחר מותו", כהמחשה לרציפות הדורות וכביטוי המשקף "תפיסה על הקשר בין המתים לחיים". חשוב לציין שלמרות קריאתה הסימבולית במושג ההיאספות היא עמלה במאמרה על טיהור סיפור מותו של יעקב מתפיסות מיתיות שעשויות לדבוק בו, במיוחד בשל אזכור החניטה. לדיון נוסף על כך ראו שופק, תש"ע: 84–93. אביגדור ויקטור הורוויץ (תש"ס: 138) טען שלביטוי "שכב עם אבותיו" כלשונו אכן יש היבט מטפורי סימבולי המעיד על אמונה בשאול, אך הוא הציע לפרש את הביטוי במשמעות "הושָׁב עם אבותיו", וכך להשיבו אל הוראתו הממשית.



היהודים ההלניסטיים (כמו פילון) והנוצרים [...] כמו פאולוס), מהותו של היצור האנושי היא נשמה השוכנת בגוף.<sup>20</sup>

לסיכום הקריאה במות יעקב, סיפור מותו הוא קודם כול סיפור מותו של אב, וככזה הוא מעוצב בזיקה לבניו הנוכחים במעמד פטירתו ומבורכים על ידו. במאמר זה אגזור מסיפור מותו את מחשבת עיצוב המרחב הממשי והחברתי (משפחתי) של המוות. כמו כן, לאורך המאמר אדון בהרחבה בגוף ובמרכזיותו בסיפורי המוות, היבט שכאמור לעיל קיבל ביטוי מרכזי בסיפור מותו של יעקב המקראי.

במעבר חד מהסיפור המקראי חזרה למות דוד שהצגתי בקצרה לעיל, דגם המיתה שמוצע בסיפור המקראי יכול להציע פרשנות אפשרית למותו "המפואר" של דוד על כורסתו כשהוא מוקף בני משפחתו. ואולם, למרות ההתמקדות במרחב ובגוף הממשיים ברצוני להעיר עוד אי אלו הערות על חמקמקותו של הממשי, או ליתר דיוק: על אי-מסוגלותנו לתפסו.

חביבה פדיה מחילה בספרה "מרחב ומקום" את הבחנותיו של ז'אק לקאן על הממשי, הסימבולי והמדומיין גם על סוגיות של תפיסת המרחב ומוסיפה על שלושת המושגים הללו את המציאות או מרחב המציאות.<sup>21</sup> בקריאות שאציע במאמר זה אדרש במיוחד לשני המרחבים הראשונים – הממשי והסימבולי – לכן אפתח בתיאורם. המרחב הממשי הוא לכאורה הגאוגרפיה עצמה, הטופוגרפיה, כולל הגופים (או העצמים) שמאכלסים אותה, אך בלא האדם המפרש אותם (או מתוך השהיה של תודעת האדם המפרש את המרחבים הללו או חי בתוכם). זהו מרחב קדם-לשוני, ולכן למרות היותו מוחשי הוא מצליח לחמוק מכל הניסיונות לתארו. על מנת לתאר את הממשי משתמשת פדיה בדימוי הבא: "תחום התנאים הפיסיים והחומריים של מקום וגוף במובן הישיר והחומרי ביותר, ככל שאפשר לדבר על מקום כשם שמדברים על גוף החולה המוטל כרגע על המיטה, במנותק כביכול מתפיסה, או פרספציה".<sup>22</sup> המרחב הסימבולי, לעומתו, מתממש באופן שאנחנו (כסובייקט או קבוצה) מסמילים את המרחב, "מלבישים" אותו בתיאורים ובסימבוליקה שלו – זוהי למעשה הכנסת המרחב לתוך השפה. במידה רבה, כפי שאפשר לראות בציטוט לעיל, גם הניסיון לתאר את הממשי מעיד על חמקמקותו ועל אי-יכולתו להיות מיוצג בשפה בלי "לבושיו" הסימבוליים.

20 בויארין, 2001: 15.

21 פדיה, 2011, מרחב.

22 שם: 22. באחת משיחותינו סיפרה לי פדיה שהספר "מרחב ומקום" נכתב בעת שליוותה את אימה אל מותה, שהתגוררה בתקופת מחלתה בחדר הסמוך לחדר עבודתה בביתה. לנוכח כך מעניין השימוש של פדיה בדימוי "גוף החולה".

בעיוני בנרטיבים התיעודיים להלן אראה כיצד בעידן המודרני המרחב הממשי של המוות הוא לכאורה (ורק לכאורה) המרחב הגאוגרפי-טופוגרפי שבו נתון הנוטה למוות, אך לאמיתו של דבר המרחב הממשי מורה דווקא על מה שחומק לעד מהגאוגרפיה של המוות.<sup>23</sup> במילותיו של סלבי ז'יז'ק: אפשר לדבר על הממשי כעל מה "שהוא אפוא בעת ובעונה אחת הדבר שאין אפשרות לגשת אליו ישירות וגם המכשול המונע את הגישה הישירה הזאת; הדבר החומק מתפישתנו וגם המסך המסלף הגורם לנו להחמיץ את הדבר."<sup>24</sup> שניות זו ביחס לממשי תתבהר לאורך הקריאות להלן, וכפי שניווכח מייד, ככל שאנסה לחזור אל הממשי על מנת לאתרו ולתארו, כך ימשיך המרחב הממשי של המוות להישמט ולחמוק מתפיסתי וייותר כאותו הדבר הבלתי מושג שנמצא מעבר למה שאפשר לראות או לקרוא בטקסט.

## ב. "אתה רואה מה הולך": על היות-בנית בספרו של בעז נוימן ונשיחתי עם דוד

ב"להיות-בעולם", ספרו האחרון של ההיסטוריון בעז נוימן, שהלך לעולמו בגיל 44 ממחלת הסרטן, המחבר דוחה מעליו את ההגדרה המילונית הרואה בבית "דירה, מעון, בנן לגור בו", ומחפש את משמעויותיו הקיומיות בעזרת הפנומנולוגיה של מרטין היידגר וקורפוס נרחב של עדויות, כגון מכתבים, קטעי יומן וכיוצא באלו.<sup>25</sup> השאלה המעניינת את נוימן לאורך מרבית עמודי השער הראשון בספרו היא: מהו אותו הבית שהוא מקום שבו האדם "מרגיש בבית"? נוימן פורץ את ד' אמותיו של הבית "המילוני" ומחפש את "האין-סופיות של הבית", לדבריו. בעשותו כך, ודרך העדויות הרבות שאסף, הבית מתמלא, למשל, במאפיינים של קדושה ("כמו מקדש"), מתארת פרנצ'סקה הרוזנת הגרמנייה לבית רבנטלו את ביתה; "גן עדן עלי האדמות", אומר הארכיטקט אלכסנדר קוך; המורה היינריך צימרמן

23 תפיסת הממשי של לקאן במובן הגאוגרפי-מוחשי היא פרשנות אפשרית לדבריו, אם כי לאורך הגותו הוא שומר על עמימות מסוימת ביחס לממשי. מצד אחד, הממשי הוא החומר הגולמי, הוא האב הביולוגי, הזרע האבהי, הפין הפיזי – כל אלה בניגוד לתפקודיהם הסמליים והדמיוניים. מצד אחר, הממשי הוא גם מה שחומק מהסמלי ומהדמיוני, חומק מהרציונליות, הוא "הבלתי אפשרי". במאמר זה אני מנסה לצאת מנקודת מוצא התופסת את הממשי רק במובנו הראשון, אך עד מהרה יסתבר שהבנת הממשי אינה יכולה להסתפק רק במובן זה, אלא היא נתונה לעמימות הלקאניאנית, ולכן נגזר עליה שתישאר מחוץ להבנתנו ולתפיסתנו. ראו אוונס, 2005: 157–159.

24 ז'יז'ק, 2004: 89.

25 נוימן, 2014. לא פחות מהדהוד הגותו של היידגר, תפיסת המרחב הביתי כקשור אל המצב הקיומי של היות-בעולם מהדהדת גם את הפנומנולוגיה של עמנואל לוינס, המזהה את הבית כ"התחלה" ו"תנאי" לפעילותו של האדם בעולם. לדבריו: "האדם נמצא בעולם כאילו בא אליו מתוך שטח פרטי, מתוך 'אצל עצמו' שאליו הוא יכול לסגת בכל רגע נתון" (לוינס, 2010: 122).

טוען ש"בית אינו יכול להתקיים בלי האל השוכן במרומים המשמש לו קורת גג".<sup>26</sup> המרחב הביתי נמלא באיכויות של אינטימיות וחום (מול הקור שבחוץ), של תנועה אנושית ושל "שקט ועוצמה", במילותיה של הסופרת מוניקה הוניוס. באחת משהיותיה מחוץ לבית אף כתבה הוניוס שהיא מתגעגעת "לפרחים שלי, לתמונות שלי, לשקט שלי, לנוחות שלי, לקרני השמש שלי".<sup>27</sup> בכך הבית נהיה גם למרחב המתווך את הטבע לאדם הדר בו והופך גם אותו לקניינו. הוא כל עולמו של הדייר והוא נשאר מחוץ לעולם הריאלי – כמו שאפשר לשמוע בהרהוריו של יוזף גבלס, המתאר את הבית כ"פלא של רוגע ושלוה" וכ"קסם מתוק".<sup>28</sup> הבית הוא גם החזרה אל הרחם, הוא השיבה אל עצמי, ויותר מכל דבר אחר – הוא מקיים שקיפות מלאה עם האדם, כפי שכותב אדולף לוס, האדריכל של "בנה ביתך": "אי אפשר וגם אין זה ראוי להפריד בין הבית לאדם השוכן בו. [...] אדם הוא ביתו, והבית מקבל על עצמו את אופן הקיום של האדם המתגורר בו".<sup>29</sup>

אף שבראשית המאה הקודמת תיאר האדריכל הרמן בר את הבית כ"הסתגרות המכוננת 'פנים' לעומת 'חוץ'",<sup>30</sup> הבית נתפס לאורך הספר יותר כמרחב שהוא גם פנים וגם חוץ, שכן אפשר להצטרף בו לילדים במסעותיהם הרחוקים באמצע הסלון או לחוות הרפתקאות מרגשות מכורסת הקריאה. נוסף לאלה, דווקא במקום הסגור הזה "מופיעה הכמיהה אל העולם, אל האוויר ואל האור. כמיהה הפורצת את חומותיו של הבית בדמות קריעת חלונות כלפי חוץ כמו היו עיניים המבקשות לראות או פה המבקש לנשום".<sup>31</sup> ההיות כפנים-ובחוץ בו זמנית, ראשיתו כבר בבית הראשון, ברחם: העובר "שוהה בתוכו כמובן. אולם בעת ובעונה אחת הוא מחוצה לו, מחובר אליו, מבחוץ, דרך חבל הטבור".<sup>32</sup>

אם נחבר את כל המאפיינים הללו מתוך ספרו של נוימן, ובעיקר את שתי האיכויות שעוברות כחוט השני לאורך כל הספר – הזהות בין הבית לאדם המתגורר בו והמתח המתקיים בבית בין הפנים לחוץ – אפשר להתחיל להבין את המאורע המרחבי שמתחולל עם ההעתקה (או ליתר דיוק: ההשבה) של המוות ממרחב בית החולים הממסדי אל הספירה הביתית.<sup>33</sup> אין מדובר רק בשינוי אווירה, או בחזרה אל הסדינים המוכרים, אלא

26 נוימן, 2014: 38, 48, 52.

27 שם: 38.

28 שם: 45.

29 שם: 53.

30 שם: 46-47.

31 שם: 49-50.

32 שם: 57.

33 המוות הממסדי המנוכר והברוטלי בתרבות המערבית המודרנית מתואר למשל אצל נולנד, תשנ"ו; Aries, 1981; Bauman, 1992. בספרות התיעודית ובהקשר הישראלי מעניינים במיוחד מאמרים ומסות כדוגמת כהנוב, 1978: 225-226; אילוז, 2015. עוד ראו דיוני במסותיהן בתוך

במאורע שיש לו משמעויות קיומיות מרחיקות לכת, הן בהיבטים טופוגרפיים של המרחב הן בהיבטים נפשיים שלו. למות בבית, אם כך, משמעו למות במרחב שהוא גם פנים וגם חוץ, מבחינה נפשית וטופוגרפית כאחד. מנגד, למות בבית חולים נחוה לרוב כמוות בריק נפשי וטופוגרפי, במרחב שאין בו האינטימיות והחום של ה"תוף" וריגושן של הממלכות הרחוקות שמחכות שם בחוץ (או, כאמור, שנשארו בבית). בטרם אמשך לתאר את השינוי המרחבי כתוצאה מהשבת המוות אל הבית ברצוני להדגיש שאין לראות בדבריי כאן אמירה נורמטיבית אלא ניסיון לתאר את הדרמה המרחבית שמתחוללת עם המעבר לטיפולים ביתיים. ייתכן מאוד שעבור אנשים מסוימים הן הסגירות והן הפתיחות של הבית יכולות להוות איום ושהשהייה בתוך מרחב שהוא השתקפות של הנפש יכול להיות מפחיד מאוד. ייתכן גם שעבורם הריק שתיארתי והביטחון שמשרה עליהם קרבתם של הצוות הרפואי מהווים חוף מבטחים. אלא שכרגע אני מעוניין יותר בתיאור המעבר אל הבית, שהוא גם חלק ממגמה של השבת אנשים עם בעיות אחרות לחברה ולקהילה,<sup>34</sup> ולצורך כך ברצוני להביא קטע מתוך שיחתי עם דוד.

דוד נולד בשנת 1938 (בן 75 במותו) בארץ ישראל למשפחה יוצאת פולין, חובש כיפה ("דתי לייט" להגדרתו), נשוי ואב לשלושה ילדים. נפגשתי איתו פעם אחת בכיתו כשבוע וחצי לפני מותו. בסוף חייו הוא החליט לבנות בביתו מרפסת מוקפת חלונות המשקיפים להרים שממול. דלת הזזה שקופה הפרידה בין הבית ובין המרפסת, ובה ישב דוד ולמד כיצד למות (כך לדבריו):

אמרתי לה [לאשתי] "תראי, למות זקן, אה... צעיר אני לא אמות כבר, אפילו אם הסרטן ירצה, זקן... צעיר אני כבר לא אמות, אני בן שבעים וארבע, תחילת שבעים וארבע, ממשוה צריך למות, צריך למות. אנחנו צריכים לחשוב איך אני מגיע למוות", בהיגיון אמרתי: "את מכירה אותי, אני חמישה אחוז לב תשעים וחמישה אחוז היגיון. איך אני עובר את הזמן הזה הכי טוב שאפשר. פשוט הכי טוב שאפשר". אני לא מתהולל, אני אף פעם לא הייתי איש בָּרים, אני חושב שאף פעם לא הייתי בחיי בָּר פעם אחת, אבל להעביר את הזמן נכון. אתה רואה את הדבר הזה? [מצביע על המרפסת השקופה שהוא יושב בה] זה נבנה, למשל, לכבוד זה. שאני ידעתי שבסוף אני לא אצא החוצה, כבר לא יהיה לי כוח, אני אצטרך להיות בכל זאת ב... מה, להיות בסלון? איזה טעם יש לזה? אז בנו לי את זה. אני... עשר שעות של הערות שלי אני פה, אתה רואה מה הולך [מצביע על הנוף הנשקף]. דברים המתקרבים לאיכות חיים מהסוג הזה.

רצון, 2018. לתיאורים דומים של דמויות ציבוריות המתארות את חוויית המיתה במרחב הממסדי ראו גם אדלסון, 2012; הורביץ, 2015.

34 מגמה זו ניכרת גם ב"צבר רפואה", אשר בצד שירותי ההוספיס הביתי מספקת מערך מגוון של אשפוז בבית, הכולל מחלקות "שיקום בבית", "פנימית בבית" ואחרות.

בהיגיון חף משיקולים רגשיים כמעט לחלוטין דוד חושב: "איך אני עובר את הזמן הזה [היינו את זמן המיתה] הכי טוב שאפשר". אפשר היה לחשוב שדוד ידבר על שאיפות שעליו להגשים, על אנשים שהיה רוצה עוד לפגוש, על עבודה רוחנית שעליו להשלים, או על בחירות הקשורות בטיפול הרפואי בו, אבל במקום כל אלו דוד מדבר על עיצוב המרחב. מחד גיסא הוא שולל את האפשרות של היציאה החוצה – "אף פעם לא הייתי איש פְּרִים" – ומאידך גיסא הוא גם שולל את ההסתגרות בפנים, בסלון ביתו: "מה, להיות בסלון? איזה טעם יש לזה?". במקום שְׁנֵי אלו הוא בונה "לכבוד" מותו מרפסת שקופה, ומבעד לה נשקף נוף ההרים הסובבים את ביתו. במרפסת הזאת שוחחנו שנינו, בה חי דוד את שארית חייו, בה נפגשה כל המשפחה לארוחות שבת, בה הוא למד למות, ובה בסופו של דבר גם מת. במרפסת הזאת, על קו התפר שבין פנים לחוץ, דוד אפשר לעצמו ככל האפשר לחוות איכות חיים על סף המוות.

דבריו של כריסטיאן מורגנשטיין המובאים בספרו של נוימן יכולים להסביר את כוחה של הישיבה מול החלונות הגדולים: "נפלאה יותר מהמראה הרגילה והפשוטה שאדם מתבונן בה ורואה את עצמו היא המראה השקופה בדמות חלון הבית הפתוח לתמונת הנוף, שמשתקפים בה בעת ובעונה אחת הנוף שבחוץ וכל מה שנמצא בחדר".<sup>35</sup> דוד ידע ששם, במרפסת שבנה, יוכל לראות ולחוות את עצמו ואת העולם, יוכל לחוש את ליבו של העולם פועם בליבו ובביתו וגם לצאת מעצמו ומביתו לרחבי העולם.<sup>36</sup> הוא ידע ששם הוא יוכל להיות בעולם, ובפשטות: שם יוכל להיות. ולכשילמד להיות, אז ידע למות. זה כל מה שרצה לעצמו בסוף חייו – ללמוד איך למות, ובהמשך לכך גם ללמד איך למות. המרחב החברתי שיצר לעצמו דוד לצורך כך היה בנוי מעגלים-מעגלים, שבמרכזם נמצא הוא. מסביבו חגים במעגלים קרובים, והוא צופה בהם, לומד להכיר אותם לקראת פרדתו מהם, ומבקש למסור להם את אשר למד על הדרך שבה ראוי להיפרד מן החיים.

ארגון מרחבי זה והיחסים הנהוגים בו קיבלו ביטוי מיוחד בפרק התהילים שביקש דוד שיקראו בטקס הלווייתו, ובו כתוב: "אֲשֶׁתְּךָ, כְּגִפְנֵי פְרִיָה, כְּגִפְנֵי בֵיתְךָ; כְּגִיף כְּשֶׁתְּלֵי יִתִּים סְבִיב לְשֶׁלְחָנְךָ" (תהילים קכח, ג). דוד, שנמצא בירכתי הבית רוב היום, במרפסת שבנה במיוחד לצורך כך, נמצא גם במרכז שולחנו (הממוקם אף הוא, כאמור, במרפסת) וכל בני משפחתו מסובין סביבו. המרחב שבנה הפוך לגמרי מרעיון הפנאופטיקון הפוקויאני, שבמידה רבה לפיו מעוצבות מחלקות האשפוז הממסדיות. במרחב שעיצב דוד אין מגדל פיקוח שצופה בו ומשגיח על פעולותיו. נהפוך הוא: במרחב המפואר שלו הוא נמצא במרכז, צופה בעצמו, בבני משפחתו ובנוף הנשקף ממרפסתו, לומד ומלמד, חי ולבסוף גם מת.

35 נוימן, 2014: 40.

36 על הקשר בין הבית לנפש, ובמיוחד בין חלונות הבית לנפש, ועל משמעותם הפיזית והנפשית של משחקי אור וצל, של פתיחות וסגירות ראו מטרי, 2005: 32-40.

## ג. מחשבה ביתית ומחשבה מביינת על החוות

בספר "על המקום" האנתרופולוג והמשורר זלי גורביץ' קורא את "רובינזון קרוזו", ספרו של דניאל דפו, "כמעשה מקום – בניית בית על אי בודד".<sup>37</sup> במונחיו של גורביץ', גיבור ספרו של דפו עובר מ"המקום" (בית אביו) דרך "הלא-מקום" (לב האוקיינוס) אל "מקום-אחר" או "כל-מקום-שאינו-המקום" (כהגדרת "המקום-האחר"),<sup>38</sup> ואותו הוא מצליח חלקית להפוך עם הזמן ל"מקום", ל"מערת בית, המשחזרת על האי את בית-אביו ואת הציוויליזציה ממנה בא".<sup>39</sup> בהתאם למהלך עלילתי זה גורביץ' מנסח בספרו שני הלכי מחשבה, או תודעות מרחביות, שאותם הוא מכנה "מחשבה עולמית" ו"מחשבה אֵית".<sup>40</sup>

בדומה לדגם שהציע גורביץ' בספרו אני מבקש לסרטט בחלק זה של המאמר שתי תודעות מרחביות אפשריות בחייהם של נוטים למות: מחשבה מביינת ומחשבה בֵּיתית. תחילה אדון במחשבה המביינת, אך כנקודת מוצא לדיון אני מבקש להדגיש כי השימוש שלי בחלוקות בינריות אינו נובע מעמדה סטרוקטורליסטית קשיחה, המבקשת לארגן כך את העולם, אלא הוא ב-זמנית מתאר את הניגודים הבינריים (שלתפיסתי קיימים בעולם) ומרכז ניגודים אלו באמצעות הופעותיהם המגוונות, המטשטשות את ההבדלים ביניהם.

### 1. "האחיות האלה יודעות מה שהן עושות": בית החולים כאתר של ביטחון בשיחותיי עם שמשון

עם שמשון נפגשתי חמש פעמים בחודש האחרון לחייו. שמשון היה ימאי כל חייו, בן 79 במותו, נשוי ואב לשני ילדים. הוא התמודד עם מחלת הסרטן בשנות חייו האחרונות, מטופל לסירוגין בבית החולים רמב"ם בחיפה עד לחודשי חייו האחרונים ובביתו על ידי אשתו וילדיו. שמשון דבק בחייו עד לרגעיו האחרונים, כפי שעולה משיחותיי עימו וגם משיחתי עם אשתו לאחר מותו. הוא אהב את ביתו וסמך על אשתו בכל הנוגע לטיפול בו, ובכל זאת, בין פגישתנו הראשונה לשנייה התעקש להגיע לבית החולים, אף שאשתו לא מצאה בכך טעם והתנגדה לכך. בפתיחת מפגשנו השני שאלתי אותו מה הביא אותו לבית החולים.

37 גורביץ', 2007: 20.

38 שם: 30. את המונחים שגורביץ' משתמש בהם בפרק זה הוא ביסס עם גדעון ארן במאמרם המשותף "על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית". נדפס במקור בכתב העת "אלפיים", לאחר מכן באנגלית בכתב העת *Studies in Contemporary Jewry*, וגם בפתח ספרו של גורביץ'.

39 גורביץ', 2007: 20.

40 שם: 141–144.

**שמשון:** לבית החולים? הייתי צריך לעבור אתמול טיפול כימותרפי. עכשיו לפני כל טיפול עושים ספירת דם, אם ספירת הדם מתאימה — אתה מקבל טיפול. אם לא, אתה לא מקבל. אז עשו לי ספירת דם והספירת דם דווקא הייתה בסדר, אבל יש גם בדיקת דם כללית ומצאו ששני פרמטרים לא בסדר, הקריאטינין [שמלמד על] הפעולה של הכליות, ואחר כך האשלגן, שאם הוא גבוה יש חשש לאירוע לבבי. אז בשני הדברים האלה טיפלו. אמרו ישר לאשפו אותי, אתמול והיום, טיפלו בי, אם זה ישתפר, אנחנו נראה מחר. מחר עושים אולטרה סאונד לכליות ונראה.

**אדם:** וזו לא הייתה אופציה ללכת הביתה, או שהעדפת להישאר פה?

**שמשון:** כן, כי בבית חולים יש את האפשרויות הטובות ביותר.

שמשון, בניגוד לשיח האופייני לו בביתו (במהלך פגישתנו הראשונה, ולאחר שחרורו מבית החולים גם בשתי פגישותינו האחרונות), מתאר באוזניי את מצבו בשיח רפואי מאוד ומשתמש בידע ובמונחים הרפואיים שצבר בנוגע למחלתו. בדבריו הוא מבטא את מצב בריאותו הקשה, אך למרות זאת יש בהם הרבה תקווה. הטיפול, שהוא כל כך ציפה לו, כרוך בשיפור של "שני פרמטרים לא בסדר", והוא מרגיש שהסיכוי שהם ישתפרו עולה כשהוא בבית החולים.

מהמשך שיחתנו השנייה עולה שמשון מביין שמצבו סופני, או בלשונו: "חסר סיכוי", אך למרות זאת הוא נאחז בתקווה שההימצאות בבית החולים מציעה לו. במהלך השיחה התחיל הפצע בידו לדמם, ואחות מייד ניגשה לחבוש אותו. מעט אחר כך הדימום נעצר:

**שמשון:** טוב, אני חושב שזה בסדר. האחיות האלה יודעות מה שהן עושות.

**אדם:** כן... נראה שאתה מבסוט מהטיפול בך...

**שמשון:** כן, מה יש לי... מה, אני יכול להביע דעה? אני [מביין] ברפואה?

**אדם:** בסדר, אנחנו הישראלים רגילים להביע דעה גם בלי להבין [צוחקים]. יפה שאתה סומך עליהם.

**שמשון:** כן, אני חושב שהם עושים עבודת קודש.

**אדם:** והטיפול של [מרפאות] "צבר" שמגיעים אליך הביתה?

**שמשון:** זה חדש, אני עוד לא מכיר אותם.

נראה מדבריו של שמשון שהוא מרגיש בבית החולים בטוח יותר מאשר בבית, עטוף יותר מבחינה מקצועית, על ידי אחיות ש"יודעות מה שהן עושות" ורופאים, ויחד הם "עושים עבודת קודש". לדבריו של נוימן הקדושה מאפיינת את המרחב הביתי, אך עבור שמשון המשמשים בקודש הם צוות הרופאים והאחיות — הם יודעים את מלאכתם, הם בעלי הדעה וההבנה המקצועית, הם "האחראים שלנו", כפי שהוא מגדיר בהמשך שיחתנו.

שמשון אמר: "אני את שלי עשיתי, אני כבר צעיר לא אמות. זהו. אבל מה? צריך להשתדל לחיות כמה שיותר בשביל הילדים, הנכדים, המשפחה, החברים". ידיעת מותו הצפוי — שבפגישה הבאה שלנו הוא יבטא באופן חד וברור יותר במילים "חייתי

מספיק. זהו." – אינה מקהה כהוא זה את דבקותו בחיים, שהיא לדבריו גם המסר החינוכי שעליו להעביר הלאה לבני משפחתו וחבריו. הדבקות הזאת אפשרית בזכות התקווה, והאשפוז בבית החולים מעורר ומחיה אותה. הבית נתפס אצלו כמרחב "הוספיסי", המלווה את האדם למותו, ואילו בית החולים נתפס אצלו כמרחב המציע טיפול נגד המוות.

המחשבה המביינת ביחס למוות תופסת את היציאה מהבית אל בית החולים כמעבר אל מרחב המסוגל "להשתלט" על המוות הפראי ולבייתו. במונחיהם של גורביץ' וארן אפשר לומר שמדובר במעבר מ"המקום", כלומר מהבית, שאינו יכול עוד לקיים את ההבטחה (הטמונה בו כמעט מעצם הגדרתו) להכיל את האדם הדר בו ולהגן עליו, אל "מקום-אחר", שבו מסופקים לו הטיפול והמוגנות עד המוות, ושעל כן אט-אט מתפרק מאחרותו ונהיה ל"מקום" האפשרי היחיד.<sup>41</sup> נוסף על כך, אצל שמשון, כמו אצל רבים מחולי הסרטן, בית החולים נתפס כמקום שבו מקבלים טיפול כלשהו בניסיון להביא לנסיגה במחלה, ולעומת זאת המעבר לבית כרוך בויתור על התקווה לריפוי. כך, בעוד מבחינה חברתית ותרבותית המוות בבית החולים מתגלם בפראיותו, בשל ריבוי המטפלים והמכשירים הרפואיים, לפעמים עבור הנוטים למות מרחב בית החולים מצליח לקיים (אפילו רק למראית עין) את ההבטחות שהבית מפר. לכן כאמור, מבחינתם דווקא המוות בבית החולים – ולא בבית – מבוית.

## 2. לקדש את בית החולים (ים): בית החולים כאתר של קדושה בבלוג של יורם קניוק

עמדה דומה אפשר למצוא גם בבלוג שכתב הסופר והפובליציסט יורם קניוק לפני מותו. קניוק, שבבלוג שלו הרבה לבקר את מדינת ישראל, ובין היתר טען שם שמערכת הרפואה הציבורית בישראל היא מהגרועות בעולם המערבי וש"היחס בישראל לחולים וזקנים הוא מחפיר", מצא אף הוא במרחב הזה דווקא, בבית החולים, את יסוד הקדושה. למשל, בדבריו מתאריך 1 באפריל 2013: "נשארתי באיכילוב. מה שהם מצליחים לעשות בתנאים הממלכתיים – כתקוותו הלא מוגשמת של בן גוריון – לא יעשה המשיח גם אם הוא באמת כבר בא ומחפש להתגלות ובער[ו] שניים אין מקום לסיפורו כי הוא לא יודע מי הוריו ואף אחד לא אנס אותו ולא היה לו סרטן ולא נדרס על ידי טרקטור בקריית הממשלה".<sup>42</sup> מלאכתן של האחיות העובדות, לדבריו, בתנאים מחפירים, איננה רק "עבודת קודש", כלשונו של שמשון, אלא היא מתעלה אפילו על מלאכתו של המשיח. בכך, בצד

41 קטגוריות אלו משמשות נקודת מוצא גם אצל פדיה, 2011, הליכה: 29.

42 קניוק, 2013. בבלוג המחלה שכתב הביע קניוק מודעות לשגיאות ההקלדה, לטעויות הניסוח ולפיסוק החלקי, והתנגד לעריכתם. לאור התנגדותו המוצהרת אימנע אף אני מעריכת דבריו.



ביקורתו על מערכת הרפואה ועל מדינת ישראל, שהתרחקה מאוד מחזונו של דוד בן גוריון מייסדה, דימה קניוק את ימיו במחלקה לימות המשיח.

כמה ימים לאחר פרסום הפוסט הזה, בתאריך 5 באפריל 2013, שוב הציג קניוק את שהייתו בבית החולים בתיאורים של פאר, מלכות, יוקרה וקדושה:

כאמור לכל היודעים זה מספר שנים אני מבקר בפלטין העצוב של המחלקה ההמטולוגית במקדש איכילוב. אני מוכרח לומר שאף פעם לא באתי לשם בגלל האוכל. את הבישול לומדים באונברסיטה מיוחדת לאיך לא לבשל אבל זה מה יש. וכולם מחכים למוות או לנסים. מנהלות את הארמון את הפלטין ההמטולוגיה שלוש נשים. הן יפות. הן טובות. הן מלאכיות משוללות כנפיים אולי כי אין מקום שם לכנפיים.

הן מזכירות לי שעון העולה שלושה מיליון דולר שקונים גברים עשירים כדי לקבל את מה שאני מקבל משעון שקניתי לפני שנתיים ב־86 שקל ברחוב אלנבי. השעון השוויצרי שאת שמו שכחתי, ויש כמה, אפילו בשלושה מיליון אבל אני לא מומחה לשעונים, בסך הכול נגיד שניים וחצי מיליון דולר נמצאת שם מבחנה זעירה המוצנעת ואחרי מאה שנה אם השעון יחדל לפעול, וזה עלול לקרות הרי במעבדת המפעל בשווייץ יחליפו את המבחנה הקודמת בחדשה הנחבאת והשעון יפעל עוד מאה שנים. אצלי בשעון ה־86 שקל אין מבחנות.

שלושת נשות פלטין האונקולגיה אינן באמת שעון, הן נשים נאות ושמן אורנה, יעל, ואלה. אם הן שעון אזי הן שעון של עשרה מיליון.

עובדות קשה. יחידאיות בתבונתן ויודעות מה שאף רופא לא יידע גם בעוד מאה שנים עם או בלי מבחנה. הן זזות כמו זיקיות, מחפשות. קולטות. נוהגות בהגינות. מקבלות תלונות של חסרי סבלנות. נראות כמכונה זה של שלוש נשים יפות, בבית יש להן ילדים, בעלים, בפלטין הנכזב הזה שבו המוות מחבק מלמעלה ומרמה וקורץ יש לשלוש הגרציות מקום של כבוד.

הן מרוויחות מה שיש עתיד וחבריו מוציאות ליום על ריהוט חדש לחדר הנכדים שעדיין לא נולדו להם.

איש בארץ הזאת אינו יודע עליהן אלא אם כן הוא פוקד את המקום. מקבלים שם כימו. דם. מה לא. נחוץ למהר. לנתק. לחבר. הכול נוזל בסיוע נשים יפות וסבלניות ויש לנעול פצע ולפתוח ולהציל. כשהן רעבות הן פוערות את פיהן כדי שאיזה חצי סנדוויץ' ינשור לתוך פיהן. בשביל לשתות כוס מים הן צריכות לתכנן שעה של תנועות מבוקרות. נראות לי כמני שהיה נשוי לפני שישים שנה לרקדנית כמו בלט אנושי; מוסיקה בלי כלי נגינה מול אנשים כועסים החושבים על כך למה דווקא הם חלו ולמה דווקא הם סובלים. שלושת נערות הפלא עושות מלאכתן קודש בשביל קהל עסוק בכאבו ופחדיו.

משהו דומה מתרחש במיון באיכילוב. שם הסערה תוססת יותר ונראית כמו האימא של השעון השוויצרי. נערות רופאות, רופאים צעירים, אחיות, סניטריות רצים מחולה לחולה ובדרך נופלים וקמים. מרפאים ביד אחת וחובשים ביד שנייה. אין רגע של רוגע. הרעש נמש מגימוס קולני. קוראים להם. הם צריכים לחשוב מהר. לרוץ, בוכים שם. מייילים. דם זולג.

בתיאור של מרחב בית החולים וצוותיו המסורים קניוק מפרזו בשימוש בלשון ציורית הכוללת גודש רב של דימויים ומטפורות. המרחב הטופוגרפי של בית החולים נמשל אצלו לפלטיין, לארמון ולמקדש, ואילו המרחב האנושי מאוכלס באחיות, וכיאה למי שגר ומנהל היכלים שכאלו הן מתוארות כ"מלאכיות משוללות כנפיים", "יחידאיות בתבונתן" וביופיין, "שלוש גרציות" ו"נערות הפלא עושות מלאכתן קודש". קניוק מפליא לתארן, מצד אחד, כדמויות קונקרטריות, אנושיות מאוד, בעלות בעלים וילדים, עם שמות פרטיים – אורנה, יעל ואלה (ובפוסט מ-8 במאי 2013 הוא תיאר "שלוש גרציות" אחרות, אף אותן בשמות פרטיים: "באה אורלי ובאה מירנדה ובאה שרה ולקחו אותי לספירת דם. [...] שלוש הגרציות של ההמטולוגיה מכינות אותי"). מצד אחר הוא מתארן כדמויות שמיימיות, מלאכיות, שאופן פעולתן דומה ל"בלט אנושי" או ל"מוסיקה בלי כלי נגינה", ובכך הן מופקעות מהמציאות הקשורה למרחב ולזמן.

מעל לכל אלו, הדימוי המרכזי בקטע זה הוא דימוי השעון השווייצרי בשווי שלוש (או עשרה) מיליון דולר – דימוי שמצליח להתיך לתוכו את המוחשי והפלאי, את האדם והמכונה. אי-אפשר שלא להעלות על הדעת את הסצנה המפורסמת מסרטו של צ'רלי צ'פלין "זמנים מודרניים", שבו העובד בפס הייצור נהיה לחלק מן המכונה, עד שניטלות ממנו תכונותיו האנושיות והוא נהפך לאדם-מכונה, שלעיתים כל מה שהוא מסוגל לו הוא לבצע את פעולת ההברגה ולעיתים הוא נהפך בעצמו לבורג ועובר בינות לגלגלי השיניים של המכונה. גם להפסקות לעשיית צרכים אינו זכאי, לכן הוא מחתים כרטיס בכל פעם שהוא יוצא לעשות את צרכיו, ואף את ארוחותיו מנסים לייעל באמצעים טכנולוגיים מיוחדים לכך. התיאור הסאטירי של צ'פלין מאומץ אצל קניוק – בעצמו סאטיריקן מפורסם – אלא שבמקום ברגים ופס ייצור יש כאן שעון שווייצרי יקר ערך. כמו אצל צ'פלין, גם אצל קניוק מדובר במרחב של אדם-מכונה, מרחב פעולה של "מכונה זוה של שלוש נשים יפות". הן משרטטות את המרחב במרוצתן הבלתי פוסקת: "למהר. לנתק. לחבר. הכול נוזל בסיוע נשים יפות וסבלניות ויש לנעול פצע ולפתוח ולהציל". גם אצל קניוק הפסקות האוכל והשתייה שלהן אינן מובנות מאליהן, ותיאור אכילתן מזכיר מאוד את הסצנה בסרטו של צ'פלין, שבו הפה נפער ואוכל "נושר" לתוך הפה ממכונה המיועדת לכך. בעוברו לתאר את חדר המיון ההמולה מתפתחת ל"סערה תוססת", וכל אנשי הצוות מסרטטים את המרחב בתנועותיהם המהירות: רצים מחולה לחולה, נופלים וקמים, מרפאים וחובשים. אלא שבשונה מאצל צ'פלין, אצל קניוק כל ה"סערה" המכנית הזאת מוגבהת לעולמות שמיימיים של מלאכים ושל קדושה באמצעות מטפורות מעולמה הנשגב של האומנות – במיוחד הבלט והמוזיקה הפלאית – כמו גם שימוש בשפה פיוטית, המקובלת יותר בעולמה של השירה, ובטח לא ביומן מסוג זה, כמו למשל: "אין רגע של רוגע" או "הרעש נמס מנימוס קולני". קניוק, אם כן, תיאר את בית החולים כמרחב לא אנושי – תת-אנושי ועל-אנושי בעת ובעונה אחת – שהחולים בו יכולים "לחכות למוות או לנסים" בידיעה שהכול מתקתק כמו "שעון שווייצרי". במרחב הזה "המוות מחבק

מלמעלה ומרמה וקורץ", ובכל מקרה מבוית, או לכל הפחות מנוהל במיומנות, בידי נשות הפלטין.

### 3. לתחמן את המוות במרחב הציבורי: סיפורו של מרדכי

מישל דה סרטו, בקטע מפורסם מתוך ספרו "המצאת היומיום", מתאר את המרחב העירוני כמאופיין ומוגדר על ידי הצעדות בעיר:

אם אמנם סדר מרחבי מארגן מכלול של אפשרויות (למשל על ידי כיכר שניתן לנוע בה) ושל איסורים (למשל על ידי קיר המונע את ההתקדמות), הרי שהצועד מנכיח כמה מהם. בדרך זו הוא גורם להם להיות ולהיראות, אך בד בבד הוא מתיק אותם וממציא אחרים, [...] הצועד הופך כל מסמן מרחבי לדבר אחר. ואם מצד אחד הוא אינו מפעיל אלא רק אחדות מהאפשרויות שנקבעו על-ידי הסדר הבנוי (הוא פונה לכאן ולא לשם), הרי מצד אחר הוא מגדיל את מספר ההיתרים (כשהוא יוצר, למשל, קיצורי דרך או מעקפים) ואת מספר האיסורים (כשהוא אוסר על עצמו, למשל, דרכים הנחשבות חוקיות או הכרחיות).<sup>43</sup>

עבור דה סרטו ההליכה בעיר הכרחית לשם היכרות אינטימית עם המרחב, באותו אופן שעבור קניוק הכרחית תנועת האחיות. כפי שאפשר לראות בדבריו של דה סרטו, המרחב העירוני נפרש כמכלול של אפשרויות ואיסורים, אבל הוא מסורטט וממומש באופן סופי רק על ידי הצועד, המנכיח כמה מהם וממציא אחרים במקומם או בצידם. המפגש של האדם הפרטי עם המרחב הציבורי תוחם ומבנה מחדש את המרחב, לכן גם מימוש הסופי של המרחב בבית החולים תלוי בתנועתם של אנשי הצוות, אך לא פחות מכך בתנועת החולים. מרדכי – גבר בן 73 במותו, תושב מושב בדרום הארץ, חילוני, נשוי ואב לשישה ילדים – טופל רוב הזמן בביתו על ידי אשתו וצוותי ההוספיס של "צבר רפואה". למרות זאת, אחת לשבועיים היה נוסע לבית החולים כדי לקבל טיפול כימי או ביולוגי, בתקווה להביא לנסיגה במחלה. באחת משיחותיי איתו ועם רחל אשתו יחד היא התלוננה על הקור המקפיא בבית החולים:

מרדכי: הם דואגים שיהיה קור חזק כי אז החיידקים נעלמים, עכשיו הם דואגים לבריאות, הם דואגים לבריאות, אבל בינתיים – הבן אדם ימות לפני הבריאות. [כולנו צוחקים] רחל: תשמע, בדרך כלל לא אוהבים מה שהוא עושה, אבל שותקים. כי הוא נכנס, תור אין תור, הוא נכנס, מתיישב על כורסה ו...

מרדכי: לא מעניין אותי כלום, אני לא מחכה בחוץ. הכורסאות שמה מקרש, מבד כזה אלסטי, לא נעים לשבת עליו, אז אני נכנס ישיר פנימה לכורסאות האלה שמתקפלות, שנפתחות, נכנס, מתיישב. "מה נכנסת?" [צועקים עליי], אמרתי "יש פה מקום, נכנסתי, מה? סתם אלה יעמדו פה ריקים, ואנחנו בחוץ נהרסים". אומר לי "ששש... שלא כולם ייכנסו, אין לנו עוד כורסאות", "טוב, אני אהיה בשקט, יאללה". אני יושב בשקט, מה אכפת לי.

רחל: אתמול הגענו לשמה מאוד מוקדם, זה [מצביעה על מרדכי] נכנס... מהצד... היה הכול סגור עם מפתחות, והוא [אמר לי] "בואי בואי בואי".

מרדכי: "אני מכיר דרך מסביב, בואי ניכנס פנימה" [אמרתי לה]. עוד האחיות לא באו, עוד אף אחד לא הגיע למחלקה, אנחנו ישבנו בפנים מהצד הפנימי, ישבנו בפנים, חיכיתי, אמרתי לה "אל תצאי החוצה שידעו שאנחנו פה, זה לא נעים. אני יושב פה, אני יושב פה, את רוצה לצאת, תצאי מהדלת הזאתי בשקט וזהו". אני נכנסתי פנימה, התיישבתי וזהו. הכיסאות שמה [בחוץ] שוברים את הגב, איי אפשר לשבת. מצאנו דרך להתגבר גם על זה.

שלא כמו בתיאוריהם של קניוק ושל שמשון, כאן בית החולים איננו מקום נעים, ומרדכי אינו מציג אותו ברוב פאר וקדושה. מרדכי בא לטיפולי יום לבית החולים, אינו נשאר ללון שם – מקבל את הטיפול שהוא צריך וחוזר לביתו. המקום מתואר באופן פונקציונלי מאוד ומאופיין דווקא בקור שעשוי להמית את האדם עם החיידקים יחד ובחוסר נוחות משווע. אפשר לשמוע בדבריו של מרדכי את הסידור המרחבי, הכללים וניהול היחסים הסביבתיים – "האסטרטגיה", במונחיו של דה סרטו – ומנגד את תגובתו של מרדכי לכל אלו במטרה להיטיב את מצבו בתוך המערכת. במונחים של דה סרטו, תגובתו מכוננת "טקטיקות" והן נתונות בתוך עולם הזמן לאסטרטגיה, שהיא קטגוריה מרחבית טהורה וממומשות באמצעות "פרקטיקות", שמוגדרות אצל דה סרטו כאומנות העשייה, ובמיוחד באמצעות הפרקטיקה המכונה "תחמוץ": "בהיותו נתון ליותר ויותר אילוצים מצד מסגרות עצומות אלה, ומגלה בהן פחות ופחות עניין, היחיד מתנתק מבלי שיהיה מסוגל לחרוג, ולא נותר לו אלא להתל בהן, לתחמן, למצוא בכרך הגדול האלקטרו־טכני והממוחשב את 'אמנות' הציידים או הכפריים של פעם".<sup>44</sup>

אצל קניוק האחיות יוצרות את המרחב האלקטרו־טכני ומהתלות בו בתנועתן "כמו זיקיות" – הן האחראיות על סרטוט המרחב וקביעת ממד הזמן בתוכו, על האסטרטגיה והפרקטיקה, ומשום כך פעולתן מתוארת כשעון שוויצרי יוקרתי, ואפילו "האימא של השעון השוויצרי". המילים "האימא של" הן כמובן לשון היפרבולית המעצימה את כל מה שמוכל בדימוי השעון, אך לאור תיאורו של קניוק ראוי לפרשן גם באורח מילולי, המוסיף

למלאכתן הפלאית גם ממד של אימהות והכלה. כך או כך, כמעט לאורך כל הפוסטים של קניוק בבלוג שכתב לפני מותו אין הוא משתתף בסרטוט ומימוש של המרחב (למעט אולי בעצם סבילותו): "אינני יכול לזוז. מובילים אותי בכיסא גלגלים". הוא רק יושב ומתבונן בזמן: "מציץ באיין ורוצה לדעת איך למות בהכרה מלאה" (מתוך בלוג מתאריך 1 באפריל 2013).

לעומת קניוק, אצל מרדכי יש הפרדה מוחלטת בין צוות בית החולים, שמסדר את המרחב ומנהל את היחסים בתוכו – מי נכנס לפני מי? מהן שעות הפתיחה? למי נועדו הכיסאות הנוחים ולמי הפחות נוחים? – לבין מרדכי, הנתון לאילוצי המסגרת הזאת ונאלץ להתל בה ולתחמון אותה. התחמון של מרדכי ניכר כמובן בהתגנבות פנימה מהדלת האחורית ובכניסה לחדר הטיפולים שלא בתורו, אבל הוא מועצם בתוך הטקסט על ידי מוטיב הלחישה החוזר לאורך הקטע, למשל בהסכם הלא פורמלי בינו לבין איש הצוות: "ששש... שלא כולם ייכנסו, אין לנו עוד כורסאות", טוב, אני אהיה בשקט, יאללה'. אני יושב בשקט". גם באפיזודה השנייה אפשר ממש לשמוע את לחישתו של מרדכי לאשתו – "בואי בואי" – כלחישת צייד מיומן שאינו רוצה להעיר את הטרף מרבצו, ובהמשך את הסתודדותו עם אשתו: "אל תצאי החוצה ש[לא] ידעו שאנחנו פה, [...] את רוצה לצאת, תצאי מהדלת הזאתי בשקט וזהו". "זה לא נעים" אומר מרדכי לאשתו בהסתודדותו עימה, אך למרות זאת מנקודת מבטו הוא נתון במרחב שבו האפשרויות מוגבלות והאיסורים והאילוצים מרובים, ועל כן הוא נאלץ למצוא "דרך להתגבר גם על זה"<sup>45</sup>.

#### 4. "איך בנאדם חדש נולד": מחשבה ביתית ואלביתית בסיפון של ציפורה ורבקה

בדיוני במעבר אל המיתה בבית, ועימה אל המחשבה הביתית ביחס למיתה ולמוות (לעומת המחשבה המבייתת, שבה דנתי עד כה), ראשית עליי לאפיין את הפעולות המרחביות המגדירות "בית". ואולם, השאלה מהן הפעולות המגדירות את המרחב הביתי איננה כה פשוטה, שכן בניגוד למרחב העירוני, שהוא ציבורי וחיצוני, ולכן יכול לשאת אפיון כוללני ואחיד של עיר באשר היא, המרחב הביתי הוא פרטי ופנימי, ולכן מסרב לקבל על עצמו אפיון אחיד מן החוץ. המרחב הביתי צריך להיות מוגדר כאוסף של פעולות ותנועות במרחב, השונה מבית לבית ומאפיין כל בית בהתאם לפעולות ולתנועות הנהוגות בו. פעולות ותנועות בתוך המרחב הביתי כוללות: ארוחות משפחתיות, צפייה משותפת

45 במקום אחר (רצון, 2018: 216–218) אני מראה את האופן שבו המערכת הרפואית (גם מחוץ למרחב בית החולים הממשי) מעודדת אותו ואף כופה עליו לתחמן אותה על מנת שיוכל לרכוש לו תרופות שאינן בסל הבריאות.

בתוכניות טלוויזיה, מאבק על שליטה בשלט הרחוק וקביעת הערוץ, ריבים משפחתיים סביב שולחן האוכל, שינה, קריאה, רחצה באמבטיה (חוויה רחמית מאוד) וכיוצא באלו. בתקופת הטיפול הביתי בן משפחה הנוטה למות המרחב הביתי מוגדר גם בהתאם ליחסים, לתנועות ולמפגשים בין בני הבית: האם הנוטה למות נמצא לרוב לבדו בשעה שמטפלו העיקריים דואגים מסביב לכל צרכיו? האם הוא שווה לרוב במרכז הבית או בחדרו? האם מטפלו העיקריים או שאר סובביו נמצאים עימו בקשר ובדיאלוג או רק דואגים לו "מאחורי גבו" – אם כתוצאה של ריבוי המשימות שיש לבצע ואם כמנגנון הגנה שמביא לחוסר יכולתם להיות בקרבתו?

לעיתים התשובות לשאלות אלו אינן הולמות זו את זו, וכך במחשבה הביתית ביחס למוות מתמזגים לא אחת הביתי והאלביתי, המאויים, כפי שהגדיר פרויד במאמרו הנושא שם זה.<sup>46</sup> האלביתי הוא "תחושת הזרות השורה בתוך האינטימי עצמו, הצמרמורת ואי-הנוחות במפגש עם הביתי שהוא בה בעת מסתורי וכמוס, מאיים ומפתה".<sup>47</sup> דוגמה לחוויית המאויים במרחב הביתי אפשר למצוא בספרו של עודד מנדה-לוי, "על קצה המקום", בפרק "לקרוא את החדר האטום: שירה במלחמת המפרץ". בפרק זה דן המחבר במעבר מהמקלט לחדר האטום בזמן מלחמה כאקט שכרוכה בו גם הכנסת המודחק והאסור אל תוך הבית, הכנסה שמביאה עימה "לעלייתן הביתה של פוביות 'תת-קרקעיות' בסיסיות, קמאיות כמעט, ולהצפה ולזיהום של המגורים ומרחב החיים היומיומי בחדרות מודחקות".<sup>48</sup> הצפת החדרה כשלעצמה איננה זהה לחוויית האלביתי, אלא הפיכת המוכר והביתי לזר ומאיים היא-היא החוויה שהיטיב פרויד לתארה במסתו.

בעוד המחשבה המביינתת ביחס למוות נעה על הציר שבין ניכור וקור (תרתי משמע, כפי שהראיתי בשיחתי עם מרדכי רחל) לבין ניהול מופתי (ואף פלאי או מלאכי, אצל קניוק) המתקתק כמו "שעון שוויצרי", המחשבה הביתית ביחס למוות נעה בין שימור התחושה הביתית (על כל המשתמע ממנה, כפי שאראה בסעיף ד) לבין הופעתו של האלביתי, שבו ארצה לדון בקצרה כעת, דרך שיחותיי עם ציפורה ובתה רבקה. ציפורה – אלמנה ממוצא רומני, אם לשניים, תושבת ערד, בת 81 בזמן פגישותינו – התחילה לספר את סיפורה במילים אלה:

טוב, בוא נתחיל איתי היות ואני שייכת לסיפור... המ... אדם, נולדתי ברומניה בין שתי מלחמות – מלחמת העולם הראשונה והשנייה, בזמן שרומניה השתחררה ממלחמה אחת והיו כמה שנים של פרוספריטי, של שמחה, ושל מסחר, כאשר גם היהודים נהנו

46 פרויד, 2012.

47 בנימיני, 2012: 7-8.

48 מנדה-לוי, 2011: 106.

מהכול. נולדתי ב־15.2.1933, זאת אומרת שאני בגיל 18 הפוך. [שנינו צוחקים] הבנת אותי? טוב שאתה צוחק, יש לך צחוק נהדר.

כבר מתחילת שיחתנו הראשונה אפשר לשמוע מאפיינים רבים שיתחדדו בהמשך שיחותינו. ראשית, ציפורה מבקשת באמצעות שיחתנו למקם את עצמה בתוך סיפור חייה ועל כן מדגישה: "בוא נתחיל איתי היות ואני שייכת לסיפור", אבל עם שתי הסתייגויות. הראשונה, זהו לא סיפור של איש אחד, אלא ציפורה מרגישה שהיא שייכת לסיפור כללי יותר של תקופה מכרעת, "בין שתי מלחמות עולם", וכפי שיתגלה בהמשך זהו סיפור רבי־עלילות ורבי־משתתפים, לרבות משתתף חדש בסיפור – הנוכח מולה, כלומר אני. בכך אדון מייד. ההסתייגות השנייה המובלעת בדבריה היא שהיא מעוניינת לספר לי את סיפור חייה – לא את סיפור מחלתה ומותה הקרב – ובמיוחד למסור לי דרך סיפורה את סיפור חוויותיה מתקופת השואה, שכן היבט זה משמעותי מאוד בקביעת זהותה, כפי שאפשר לשמוע בהמשך דבריה: "זה אני אה... ניצולת הנאצים". שנית, כבר בדברים אלו אפשר לשמוע את נטייתה להעביר דרך סיפורה את מסריה על שמחה והתמקדות בטוב, בצעירותה, וכפי שיתגלה בהמשך – בילדיה. שלישי, וכהמשך למאפיין הקודם, אפשר לזהות כאן את הנימה ההומוריסטית כבר ממשפט הפתיחה המחויך ובהמשך מהאופן שבו הציגה את גילה. לבסוף, מאפיין שהתחדד מאוד לאורך השיחה הוא הדיאלוג איתי, אולי כביטוי לאופייה הדיאלוגי, ליכולת שלה לבוא בקשר הדדי עם הזולת, לא כמכשיר להשגת מבוקשה (לתייעוד סיפורה במקרה זה) אלא כבן שיח לכל דבר ועניין.

כך פתחה ציפורה במונולוג שתחילתו בתקופת ילדותה ברומניה וסופו במעבר לערד, עיר מגוריה בהווה. מבחינתה, בנקודה זו תם ונשלם סיפורה:

אם אני יוצאת היום לסופר, כל אלה שקיבלתי קטנים הן קופאיות: "ציפורה מה נשמע? איך העניינים?" אם אני יוצאת לרחוב: "אימא, אימא". וזה הסיפוק שלי בחיים – לתת, לתת ולקבל. מה אגיד לך? סוף סיפור! למענך, אדם, שתצליח ותלמד שבחיים לא צריך מרה שחורה, צריך פשוט להשתדל לתת מעצמך, להיות חזק, ולהאמין בעצמך.

שוב בולטים כאן אותם המאפיינים, ובמיוחד ההתמקדות במסרים של שמחה וטוב, הדיאלוג ("למענך, אדם, שתצליח ותלמד") ותחימת הסיפור באופן כזה שהמחלה והמוות נשארים מחוצה לו. במידה רבה זוהי שיחה שמבטאת את גבולות השיח על המוות, ולו הדבר היה תלוי בציפורה כאן באמת היא הייתה מסתיימת. לאחר מכן סיפרה לי ציפורה שבשנים האחרונות הייתה כותבת מכתבים למערכת העיתון המקומי ושבעת האחרונה כינסו ילדיה את כל המכתבים שפורסמו לספר. היא הורתה לי היכן הוא נמצא ואני הלכתי לקחתו ועיינתי בין דפיו. תוך כדי עלעול משכתי אותה מעט בשאלותיי וביקשתי ממנה שתספר לי בקצרה גם על חייה בהווה:

**ציפורה:** לפני שלושה חודשים. ומאז אני נלחמת עם טחנות רוח אבל בתקווה שאני אצליח. עוזר לי מאוד ההוספיס, כי קודם לקחתי כדור שהפיל אותי על הפנים שנתנו לי ב... אה... מחלקת אשפוז יום של אונקולוגית, לא אספר על זה. זה גמר אותי. אז הגעתי להוספיס, הם נהדרים, משהו לא רגיל. וזהו. מה אגיד לך. עכשיו לאט-לאט אני נרקבת... אסור לי להיות לבד אז באה פלורית [עובדת זרה המטפלת בה בביתה], והיא איתי יום ולילה והיא משהו מיוחד. ספיישל. זהו. מה אני אוסיף לך?

**אדם:** תגידי, איזה מחשבות או רגשות עולים לך בתקופה הזאת של החיים עכשיו?  
**ציפורה:** מה אני אגיד לך? כל המחשבות פתוחות לפניך, אין לי מחשבות על דברים רעים, קח את העיתונות אם אתה רוצה. זה ה[גיליונות ה]אחרונים. יש עוד אחד שם, אתה תמצא...

**אדם:** יש לך איזה תקווה לעתיד? סיפרת לי הרבה על העבר. מעניין אותי קצת מה, איך את מתייחסת לעתיד שלך, עכשיו? קצת מחשבות שלך לעתיד או... תקוות לעתיד אולי פחדים...

**ציפורה:** מי יכול לנבא את העתיד? מי יכול? מקווים לטוב, זה הכול, מספיק. אני חושבת שנתתי לך את התמצית של רוב הדברים שקרו בחיי, ואני לא שומעת, אז אני שייכת לניצולי הנאצים. גם בעלי, זה ברור היה. הכול הלך לו שם – אימא, אחים, סבים, הכול. נשאר בודד. טוב, זהו. לא רוצה לדבר יותר. תסתכל, זה בדפים הראשונים. פוליאקוב ציפורה.

הפעם ציפורה הבהירה שאינה מעוניינת להמשיך בשיחה. שוב סיימה בעובדת היותה "שייכת לניצולי הנאצים" וחתמה את דבריה בשמה המלא (כאן הוחלף בשם בדוי). נוסף על כך, היא כמו מכבה את חושיה: "אני לא שומעת", "לא רוצה לדבר יותר", לא מסתכלת אל ארון הספרים כמו קודם לכן כדי להדריך אותי למצוא את הגיליון הנוסף אלא סומכת עליי שאסתפק בחוש הראייה שלי ולא אודקק לעזרתה ("יש עוד אחד שם, אתה תמצא..."). אם זו אכן שיחה שמבטאת את גבולות השיח שלה על המוות, אין ספק שהחלק האחרון של השיחה עבר מבחינתה את הגבול, אך למרות זאת היא חזרה לעצמה בשעת הפרדה ואמרה לי: "תצליח. ותהיה מישהו! אל תישאר במקום, תלך תמיד קדימה, באומץ!".

על הטיפול במחלקה האונקולוגית בבית החולים ציפורה אינה מוכנה לדבר. לשם אין היא מעוניינת לחזור. לעומת זאת הטיפול בבית נהדר, לדבריה, בזכות צוות ההוספיס שמטפל בה, העובדת הזרה – שאיתה "יום ולילה והיא משהו מיוחד. ספיישל" – וכפי שהיא מרבה לציין לאורך כל שיחותינו, גם בזכות בתה רבקה. על מעורבותה של בתה תאמר ציפורה בפגישתנו הבאה לאוזניי ולאוזניה: "היא מנהלת כוח אדם, לאלף איש. ומאז שלא טוב לי, מהעבודה ישר היא באה אליי. היא פה ה... " ורבקה קוטעת את דבריה: "אני הדיקטטור". שתייהן יחד, במיוחד בשל פחדיה של רבקה ממות אימה ומתפקידה כאחראית על הליווי שלה אל מותה, מנסות בכל דרך אפשרית לסלק את המוות מהשיח, וככל שאפשר גם להוציאו החוצה ממרחב הבית. כמוכן, למרות רצונן, את זה לא יכלו ציפורה



ורבקה לעשות, וכך המחשבה הביתית ביחס למוות נהפכה בהדרגה לחוויה אלביתית. בשיחתנו השלישית אמרה לי רבקה:

זה מאוד קשה, כי אני... אני יודעת שאין לי הרבה זמן איתה עוד, וההידרדרות היא מהירה [...] ואני מאוד בלחץ, אני בלחץ קודם כול מהקטע ש... שזה יקרה, כאילו... אני פה. הראשונה שתהיה פה זאת אני. ו... אני לא רופאה ולא אחות, אני פוחדת שיהיו מצבים כאלה אקוטיים שאני לא... כאילו כמה ש... זאת אימא שלי, זה... זה אחרת שאתה מטפל מקצועי לבין שאתה... בין אתה שאתה... לא יודעת, הרגשות שלך עובדים יותר מה... למרות שאני מאוד יודעת לעשות ניתוק טכני, אבל לא יודעת, מי מכין אותך לכאלה דברים. אין הכנות ל... לדבר הנוראי הזה.

לעומת "השעון השוויצרי" שקניוק דיבר עליו, שביטא בעת ובעונה אחת את הזמן המתקתק שאינו נגמר לעולם ואת המרחב המכני-אנושי, שמצד אחד מנהל את המוות במקצועיות כמו מכונה משומנת היטב ומצד אחר שומר על אנושיותו, כאן מובלע בחווייתיה של רבקה שעון חול. שעון החול המובלע בדבריה איננו שעון שוויצרי, שגם אם משהו מתקלקל בו, כמו שכתב קניוק, "במעבדת המפעל בשווייץ יחליפו את המבחנה הקודמת בחדשה בו, [...] והשעון יפעל עוד מאה שנים". אצל קניוק דימוי השעון מכתוב את קצב המציאות בדיוקנות ובמיומנות מצד אחד ונותן ביטוי לשאיפת הנצחיות מצד אחר. לעומת זאת השעון של רבקה קוצב זמן שהולך ונגמר ומסמל מרחב שבו המוות אינו "מנוהל" (ודאי שלא במיומנות), אלא הוא כמו משתחל פנימה דרך מעבר צר בלי שאפשר להאט את קצבו עד שייטמו גרגירי החול. דווקא כאן, בתוך ביתה של ציפורה, היכן שילדיה ונכדיה נהגו לבוא לישון בשבתות על מזרנים בסלון (כפי שרבקה נזכרת באחת משיחותינו), מתגלה המוות בפראותו, בטבעיותו, בלי שיהיה אפשר לבייתו או לתרבתו. "אין הכנות ל... לדבר הנוראי הזה", כך מרגישה רבקה. להרגשה זו נלוות תחושות קשות של לחץ, חרדה והיסוס, כפי שאפשר לשמוע הן בתוכן הדברים הן באופן אמירתם.

כשמונה חודשים לאחר פטירת אימה נפגשתי שוב עם רבקה, הפעם בבית קפה בערד, והיא שחזרה באוזניי את האיום שחשה לנוכח מות אימה בבית: "אני לא יכולתי לראות... אני לא יכולתי לסבול את זה, אמרתי לעצמי אני הולכת למות גם כן, היא מתה ואני לידה מתה. צריך לטפל בה, אני נותנת לה עוד מורפיום ועוד מורפיום וזה לא הולך...". אפשר ממש לשמוע בדבריה של רבקה שחזור של חווייתיה הרגשיות, של אותו אלביתי שפלש אליהן הביתה שמונה חודשים קודם לכן. אבל בצד זה צריך לזכור שמדובר ב"תחושת הזרות השורה בתוך האינטימי", אם להשתמש במילותיו של יצחק בנימיני, ולכן בצד המוות הפראי שחודר אל תוך הבית ישנה האינטימיות שאינה מוכחדת או מתבטלת בחוויית המאום. האלביתי איננו חוויה המתעוררת מחוץ לבית, אלא בתוכו (כאן במובן המילולי של המילה "בית", אבל כמובן הוא עשוי להתעורר בתוך מרחב מוכר, לאו דווקא בתוך הבית), ובאמת רבקה בהמשך תיאורה עד לרגע השיא של דבריה – עד למות

אימה – מתארת בצד הפחדים והחרדות גם את כל מה שהביתי, המוכר והאהוב כוללים: הליטופים, ביקורי הנכדים, הפרדות, הבכיות המשותפות, חזרות אחורה בזמן אל זיכרונות מבית אימא. למרות כל אלו, רבקה אומרת: "[כ] שזה מגיע לקצה זה די דומה במובן זה או אחר":

הוא נתן לאימא שלי כל כך הרבה מורפיום, אז בלב שלי כבר ידעתי שאני צריכה להתחיל להיפרד, אז כל הזמן ליטפתי אותה, ישבתי בכיתי, אבל היא, היא ראתה אותי כמה ימים לפני, שאלה אותי מה יהיה, אמרתי לה עוד כמה... אנחנו מנצחים. מנצחים, אני רואה כבר שהיא לא רצתה לאכול, כבר אי-אפשר היה להאכיל אותה, הרי הפה שלה נסגר, הגוף שלה נהיה כולו מלא, סליחה על התיאורים, בועות, כבר לא היה ניקוז של נוזלים מהגוף, הגוף כבר בעבע כלפי חוץ והעור כבר היה רווי אז הוא הוציא... הבנתי שאנחנו... מה... אני לא ילדה קטנה, ליוויתי גם את אבא שלי בהרבה מאוד ניתוחים וצרות, אז אני מכירה קצת את התהליכים. כל אחד זה תהליך שונה אבל שזה מגיע לקצה זה די דומה במובן זה או אחר.

המיתה המתוארת כאן היא תהליך הכרוך במעבר מן התרבות אל הטבע הפראי ובהתפוררותו של הגוף המזדקן, חולה, גוסס ולבסוף מת בשארית בשרו ובאפס כוחותיו.<sup>49</sup> בין שאדם מאמץ מחשבה ביתית או מבייתת, מרחב כזה או אחר, מתיאורה של רבקה עולה שכשמגיעים "לקצה" מתגלה המוות בכיעורו ובגועלו. לקראת השעה שלוש נרדמה רבקה ובארבע וחצי קמה לקול נהמותיה של אימה: "אני מתחילה לשמוע 'מממ' 'מממ', מישוהו שסובל נוראות, זה הרג אותי, [...] הלכתי כמו אריה בכלוב בבית". הסבל הנורא של האם וחוסר האונים של הבת האמורה לטפל בה הפכו את המרחב הביתי לכלוב שבו כלואים חיה פצועה ואריה עצבני זה בצד זה.

לרבקה לא היה נעים להעיר את אנשי הצוות של ההוספיס והיא ניסתה להרגיע את אימה ולשכך את כאביה עם מורפיום ואוקסיקוד, אך ללא הצלחה. "חשבתי שאני חוטפת חום", אמרה רבקה, שעברה את הלילה לבדה עם אימה הגוססת. בבוקר הגיע אחיה מארצות הברית ולא האמין עד כמה הידרדר מצבה של אימו. רבקה אמרה לו שאף שאימם אינה מגיבה, היא בוודאי מסוגלת לשמוע אותם (כי "מה אכפת לי, שיהיה לו גם שמח") והציעה להביא את מכשיר השמיעה של אימם. רבקה ואחיה יצאו מהחדר כדי להביא את מכשיר השמיעה וכשחזרו, מספרת לי רבקה:

49 בהקשר של היציאה מגבולות התרבות מעניינת הטענה של חיים חזן: "הגוף הנגוף [...] עלול לאבד את השליטה בעצמו ולהפוך לפרא, דהיינו לחצות את גבולות התרבות ולהתערטל ממנה" (חזן, תש"ע: 26). על הקשר בין המוות לגוף ראו Shilling, 1993: 175–197.

אנחנו נכנסים ומה קורה? אני הפחדנית הכי גדולה שפחדתי פחד מוות שאני אמות שאימא שלי הולכת לעולמה. איך שאני נכנסת היה לה מלא-מלא ליחה, הייתה רוויה בליחה שהיא לא יכלה להוציא, סליחה, הוציאה אותה החוצה, שמה את הראש שלה בצד, ובשנייה נפל עליה רוגע שאי-אפשר להסביר אותו, הייתה עם הילה סביבה, ויפה כאילו היא נולדה, פנים חלקות, ורודות, כאילו בת שמונה-עשרה. אמרתי: יש השגחה עליונה, אין ספק! אם היה לי ספק – יש השגחה עליונה. בחיי, זה כאילו אתה רואה כאילו בן אדם מחליף פאזה, אומנם כאילו הגוף שלו מת, אבל כאילו נותנים לך סימן איך בן אדם חדש נולד, ואי-אפשר לתאר את ה... את ה... וכאילו מה שיצא לי... רחל [האחות] הייתה לידי, אמרתי לה "רחל ראית את אימא שלי איזה יפה היא". זה מה שיצא לי מפה, הייתי בשוק, כאילו, היא תמיד הייתה אישה נורא יפה, היא יפה מבפנים ויפה מבחוץ אבל [...] זה כאילו לא להאמין, לא קמט, לא, לא... לא... לא יודעת, לא תם על הפנים, לא... unbelievable.

עם כניסתם של רבקה ואחיה לחדר תחושת האלביתי מעוררת החרדה מופיעה הפעם בדמות "מלא-מלא ליחה" שהאם כנראה ירקה מפיה רגע לפני שמתה. רבקה מרגישה שוב צורך להתנצל, הפעם בגלל הכיעור והגועל שבתמונה המבחיילה – המפלצתית כמעט – העולה מצירוף שני תיאוריה האחרונים: אישה נפוחה מנוזלים שעורה מבעבע יורקת מפיה "מלא-מלא ליחה". אלא שהאישה הזאת היא אימה. על כן זהו שיאו של האלביתי – המוכר ביותר נהפך באחת לזר, דחוי ומאיים.<sup>50</sup>

בדיוק ברגע האלביתי הזה קורה דבר בלתי צפוי. רבקה, שפחדה "פחד מוות", לא באופן מטפורי אלא באמת חשבה לעצמה עד אותו הרגע "אני הולכת למות גם כן, היא מתה ואני לידה מתה", חווה "בשנייה" רגע של התגלות. כהרף עין הסיפור על מוות פראי שאי-אפשר לביית נהפך לסיפור על מוות ביתי ועל "השגחה עליונה" (אף שרבקה ואימה חילוניות בתפיסתן). בבת אחת ובלא שום הכנה מראש תחושת האלביתי נעלמת כבמטה קסם והשיח האנטי-אפיפני המוקצן מתחלף בשיח אפיפני אפוף הילה, המחבר בין עולמות וזמנים ובין מוות ללידה מחדש.<sup>51</sup>

ברגע אחד סיפור האימה שסיפרה לי רבקה מתפתח לסיפור על חסד רב ועל יופי, על לידה מחדש של האם, ובמידה מסוימת שלה עצמה. כבר אצל חז"ל שעת המוות נמשלה לאחת לשעת הלידה, באמצעות מאמרים רבים המחברים בין שני המועדים הללו. כמאמר קהלת רבה (שככל הנראה חובר בארץ ישראל במאה השביעית או השמינית): "אשריו

50 תיאור "הרגע שלפני" מבליט את הבזוי והדוחה, שכן "הגופה [...] היא הבזות בשיאה. היא המוות שמוהם את החיים. בזוי. היא דחוי, שאין נפרדים ממנו, שאין מתגוננים מפניו כמפני אובייקט.

מוזרות דמיונית ואיום ממשי, היא קוראת לנו, וסופה לבלוענו" (קריסטבה, 2005: 9).

51 על הקשר בין לידה למוות ראו בר-לבב, תשנ"ז: 109-111.

לאדם ששעת מיתתו כשעת לְתוֹ<sup>52</sup>. גם מוטיב האור והלידה מחדש בתיאור מותה של ציפורה יונק מעולם הדימויים של המוות בתרבות היהודית הקדומה (שמונגשת היום גם דרך ספרי הסברה, רוחניות וניו־אייג') הרבה יותר משהוא נקשר אל תפיסת המוות בתרבות המערבית. על כן המוות היפה, המתואר כאן ממש בסופה של הגסיסה המכוערת, הוא במידה רבה גשר בין אורו הקדום של המוות בעת העתיקה לבין אפלתו בעידן המודרני. בשיחותיי עם בני משפחה לאחר מות יקיריהם נתקלתי פעמים רבות בגשר הזה ובמעבר מהמאומים למופלא.<sup>53</sup> סיבה אפשרית לכך אפשר למצוא בדיון של מנדה־לוי על מלחמת המפרץ, שלפיו הכנסת המאומים, המזוהים והמודחק אל הבית מתרחשת בד בבד עם כניסה אל הבית, שהיא בסופו של דבר "התכנסות פנימה [ו] התמקדות ב'אני'<sup>54</sup>, או כפי שהוא כותב בהמשך: "חגיגה מתוקה של קרבה"<sup>55</sup>. כך הבית מצליח פעמים רבות להפוך (בבת אחת או בהדרגה) את האלביתי שהתעורר בו שוב לביתי ומוכר.

## ד. המוות במרחב הביתי

כפי שהראיתי לעיל, נוימן מתאר את הבית כמרחב שהוא בין פנים לחוץ (או גם פנים וגם חוץ) ושמשתקפות בו נפשו של האדם ואישיותו. משום כך תהליך המיתה בסביבה הביתית מצליח לשמר אצל האדם רכיבי זהות רבים עד לרגע המוות. לא אחת הדרת המוות והחבאתו במחלקות המיועדות לכך בבתי חולים מדירה את הנוטה למות מסביבתו הטבעית ומחביאה את רכיבי זהותו בין סבך צוותים ומכשירים רפואיים. במובן זה פעמים רבות השבת המוות אל חיק המשפחה מעניקה לנוטה למות את האפשרות לזולת עצמי (selfobject) הנמצא עימו – מולו ולצידו – ובו משתקפים פניו ואישיותו. בהשתקפות זו משתמרת זהותו. המצב הקיומי של היות זולת עצמי הוא ביטוי מרכזי בתיאוריו של קוהוט, שמשמעו "נציגות חיצונית של האדם [בדמות אובייקט / אדם אחר] שהשקיע בו את האנרגיה הנרקסיסטית שלו" וכעת האחר "איננו עוד ישות כשלעצמה ולעצמה, אלא מי שהוֹן כעצמיות זולתו"<sup>56</sup>. קוהוט דן במשמעות של הזולת עצמי לחייו של התינוק, אך לא פחות מזה, לענייננו, גם לחייו של הנוטה למות: "אחד התנאים לשימורו של עצמי לכיד,

52 מדרש רבה, קהלת (ג, ב, עמ' קנד).

53 כך, למשל, בשיחתי עם בנותיה של סונייה – תושבת שדרות, נשואה ואם לשתי בנות, אף היא ממוצא רומני – אחת הבנות סיפרה לי בתארה את מות אימה בחדרה שהיא "הקאה מהפה ומהאף צואה כי היה לה חסימת מעיים", "היא נפטרה זה היה 11 בבוקר, פתחה זוג עיניים, אמרתי 'היא מסתכלת על השמש'". בבת אחת אור השמש כיסה על האימה.

54 מנדה־לוי, 2011: 106.

55 שם: 119.

56 קולקה, 1984: 26. וראו שם: 60 ההערה, 251–269.

כאשר מיישהו ניצב בפני המוות, הוא נוכחותם הממשית או לפחות המדומיינת בקיומם של זולתיעצמי הנענים באמפתיה".<sup>57</sup> בהשראת דיונו של נוימן בבית כהשתקפות דמותו של האדם הדר בו אפשר לחשוב על הבית עצמו כזולתעצמי וכנושא את דמותו.

## 1. האדם אינו אלא תבנית נוף ביתו

טובה – חילונית, ילידת 1954 – היגרה בגיל שנתיים עם משפחה מפולין וכיום תושבת מושב בדרום.<sup>58</sup> אני נפגש איתה במשך כשנתיים. טובה היא מורה במקצועה, נשואה ואם לשני ילדים. כשפגשתי לראשונה הגדירה את מצבה "נמוך מים המלח", בעיקר בשל התמודדותה עם תחושות של בדידות וניכור שחוותה מהאנשים שסובבים אותה. לאחר זמן קצר ספרה לי שבילדותה הוציאה לה אימה ספר שבו כונסו שיריה, לכן הצעתי לה שתחזור לכתוב, ובמהלך חודשים רבים לאחר מכן הצעתי לה תרגילי כתיבה, וטובה תמיד שמחה לכתוב בהשראתם. עם הזמן מצבה הבריאותי התייצב מעט וכתוצאה מכך התחושות הקשות שהעלתה בראשית היכרותנו התמתנו ופינו מקום לטווח רחב של רגשות, שאותם היא ביטאה בשיחותינו ובשיריה. את השירים כינסנו לספר והוא יצא לאור בהוצאה פרטית. בשיר "פרחי בד" מופיע הבית כ"אובייקט להשלכות נפשיות" שהיא מטעינה במשאלותיה, בכמהותיה ובנטייות ליבה.<sup>59</sup> שיר זה הוא פרי של תרגיל התבוננות שהצעתי לה בפרויקט הכתיבה המשותף שלנו. היה זה תרגיל הכתיבה הראשון, ובו ביקשתי ממנה לבחור חפץ כלשהו ולתארו בשיר באופן הקונקרטי ביותר ועם כמה שפחות התייחסות אל האני הכותב.

[פרחי בד]<sup>60</sup>

רוֹעֵשֶׁת גּוֹעֵשֶׁת הַפְּנֵה שְׁלִי.

רְגֵשׁוֹת מִתְעַרְבִּים בְּמִצִּיאוֹת

בְּכַד הַבְּרֹזֶל הַצִּוּק

אֶלְמוֹתֵי

פְּרָחֵי בֵד

נִצְחִיִּים מְנַסִּים

לְהַתְּפַלֵּם עַל מְקוֹמָם

בְּחִלּוֹל הַפְּנֵה

57 שם: 77.

58 מאז נכתבו שורות אלו נפטרה טובה בביתה והותירה אחריה בעל ושני ילדים.

59 ראו מטרי, 2005: 66.

60 מתוך קליפות, מאת פנינה ליפשיץ סיוון, עורך שותף: אדם רצון.

על השיבותם

ואין צודק

ואין מנצח

רק הצופה

מן הצד

מביטה לעתים

נסערת

שותקת לרב

מנסה להבין

מה מתרחש בה

מה בהם.

כך נראה השיר בגרסתו הסופית, לאחר עריכה משותפת שלנו, שבה ניסינו לשמור, בין השאר, על ההיבט המרחבי של שירה הן מבחינת יחסה למרחב הביתי הן מבחינת היחס בין המרחב הביתי למרחב הנפשי הן מבחינת המרחב הגרפי של השיר.

המרחב הביתי בשיר, או "הפינה שלי", כמו שהוא מכונה כבר בשורת הפתיחה, רועש וגועש. כבר משורה זו מובן שאי־אפשר לדון במרחב הביתי בלי הקשר בינו לבין המרחב הנפשי, שכאמור לפי הנחיותיי לא היה צריך לקבל ביטוי מפורש בשיר. למרות ההנחיה, ניכר שטובה התקשטה להעלים את המרחב הנפשי שלה מהשיר, אך מצאה דרך לתת לו ביטוי באמצעות האנשת המרחב הביתי, השלכת רגשותיה עליו וערבול מרחבי המייצר עולם שירי שבו אי־אפשר להבחין לחלוטין מי מהם – היא או ביתה – הוא המרגיש והחושב, או במילות השיר: "מה מתרחש בה / מה בהם". הזהות בינה לבין ביתה הולכת יד ביד עם תפיסת הבית של נוימן, המזהה את השיבה הביתה כשיבה "אל עצמי" ואת הבית כ"מתאפייין בשלל תכונותיו של האדם המתגורר בו",<sup>61</sup> "הוא תמונת מראה של האדם השוכן בו".<sup>62</sup> נוסף על כך, סערת הרגשות בתוך הכד היצוק, המתח בין המלאכותי לנצחי מצד אחד והזיהוי בין שניהם מצד אחר, הניסיון למצוא לעצמם מרחב קיום, הבלבול בין הצופה

61 נוימן, 2014: 39.

62 שם: 49.

לנצפה, בין המרגיש למתעד הרגשות – כל אלה מעידים על כך שטובה חשה הזדהות מוחלטת כמעט עם הבית. השורה "רועשת גועשת הפינה שלי" מתפרשת בטעות אצל הקורא, כמעט בלי משים, כאילו הייתה הדוברת עצמה רועשת גועשת בפינה שלה (ולא "רועשת גועשת הפינה"). פרשנות זו מתחזקת במהלך הקריאה ולאור ההבנה שהדוברת עצמה מודעת לבלבול הזה.

בשיחתנו בעקבות כתיבת השיר שאלתי את טובה מדוע בחרה דווקא בפרחי הבד, והיא נימקה את בחירתה באוזניי בכמה הסברים. הראשון היה צבעוניותם של הפרחים. טובה, שבעצמה צבעונית מאוד בלושה ובעיצוב ביתה, בחרה אם כן בפרחים משום שהם צבעוניים כמותה. נוסף על כך, הסבירה, הפרחים הם קישוט, "הם רק צעצוע בבית", כמו בשירו של אברהם חלפי על התוכי יוסי, וככאלו הם "נולדו להנעים פטפוטים". לעיתים אף נדמה לה שאורחים באים הביתה בשבילם ולא בשבילה, ובכך "הפוך-על-הפוך" היא מדמה את עצמה לפרחי הבד, שכן היא נהפכת בעצמה לקישוט כמותם, והם נהפכים למוקד המשיכה העיקרי בבית. לבסוף, אמרה לי טובה, כשהיא מתקרבת אל הכד היצוק ומקמטת את הפרחים בידה, שהפרחים ניתנים לקימוט אבל תמיד חוזרים לצורתם המקורית – מלאכותיותם היא הסיבה לנצחיותם ולשרידותם. בכך כמו העידה גם על עצמה שהיא מקווה אולי לשרידותה ולנצחיותה (כלומר, להחלמתה), על אף, ואולי מפני, שאיבדה את חיותה.

הזיהוי הזה בין הבית ותכולתו לבין טובה ומרחבי נפשה קשור אולי גם לעיצוב הגרפי של המרחב השירי. על המרחב הגרפי של הטקסט והקשר בינו לבין המרחב הפיזי של העולם כתב מנדה-לוי בספרו "על קצה המקום", בציטוט דבריו של ז'ורז' פרק:

מהו מקומו של המרחב? [ז'ורז' פרק פותח בְּפתיבה על הדף כפעולה מרחבית. דבר זה, למעשה, אינו מקרי, הוא ספוג היטב בלשון. אנחנו מדברים על "מבנה של טקסט", "בית בשיר", "טור", "עמוד". ואכן, פרק ממזג את הלשון הארכיטקטונית בפעולת הכתיבה: "אני כותב: אני משרטט מילים על דף"; "הטקסט מתהווה, מתגשם, מתמקם, מתאבן [...]"; ומה ברור יותר מאשר: "אני כותב: אני שוכן בדף הנייר שלי". אכן, הכתיבה היא סוג מסוים של קונפיגורציה מרחבית [...]. מובן שפרק מתכוון לשני רבדים שונים, באותם סימנים המשחירים את החלל הבתול של דף הנייר שלו בגודל התקני של 623.7 סמ"ר. הוא מדבר על המרחב הגרפי של הטקסט, [...] אבל פרק מדבר גם על המרחב הפיזי של העולם המיוצג בטקסט.<sup>63</sup>

כמשתמע מדבריה של טובה בפגישותינו ובהתכתבויותינו, המרחב השירי הוא במידה רבה הרחבה של מרחב התמודדותה עם המוות. כמו מרבית שירה, גם את השיר הזה היא כתבה

63 מנדה-לוי, 2011: 18. כל המובאות מתוך פרק, 1998.

על דף פוליו שורות, אלא שכאן טורי השיר לא היו כתובים בבתים מסודרים, אלא כמו מונחים ואפילו זרוקים בחלל הדף. שבירת הבתים השיריים היא אולי תוצאה של הבלבול בין מה שמתחולל בביתה לבין מה שמתחולל בה, ומכיוון אחר היא אולי תוצאה היותה שוכנת בעת ובעונה אחת בביתה המוכר ו"בדף הנייר", כמילותיו של פרק. אם כך, עלינו להבין את המרחב הגרפי של השיר לא כמעבר בין "בתים" שיריים, אלא כשיטוט בבית מגוריה וכמעבר בין חדרים, שנתפסים לפתע כאסופת חללים פונקציונליים, רב-פונקציונליים וא-פונקציונליים, בלשונו של פרק, וכפי שסיכם מנדה-לוי: "בדרך זו מתרחשת הזרה של המרחב המוכר, איזו אי-התאמה פיזית ומנטלית שכמו מגרה את 'עצבי המרחב' שלנו לקראת התבוננויות חדשות ורעננות ביחס לסביבה ולחיים"<sup>64</sup> ובמקרה של טובה גם ביחס למוות. האי-התאמה הפיזית והמנטלית שדיבר עליה מנדה-לוי היא בעת ובעונה אחת גם חפיפה בין הממד הפיזי למנטלי בכלל, ובמקרה של טובה בפרט.

אפשר גם שמרחב הדף נותן ביטוי לתחושת האחריות של טובה, לריק שאל מולו היא ניצבת, בדומה למרחב הדף הלבן בשירי הקץ של אמיר גלבווע, כפי שאפשר לראות בניתוחו של יוסף מילמן את השיר "אני הולך ונעלם" שכתב גלבווע:<sup>65</sup>

השיר "אני הולך ונעלם" מצטמצם באזכור "תהום רבה" ותו לא, אזכור שאחריו לא בא כלום (אף לא נקודה שתסמן את גמר האמירה), זולת מרחב הדף הריק הנפרש כעין מימוש חזותי של חלל האחריות. חלל הדף הריק, הבלתי מתוחם, כרמז לאי-סוף, חותם באופן זה או אחר רבים משירי הקץ של גלבווע.<sup>66</sup>

אם לחשוב על מרחב הדף הריק כעל "חלל האחרית", או הסוף, ובו בזמן כעל רמז לאי-סוף, אזי מתחזקת הסברה שהמתח בין חייהם המלאכותיים של הפרחים לנצחיותם הוא השתקפות של המתח בין תחושת הסוף לשאיפת האי-סוף שלה עצמה. הדיאלוג בין כל אלו והחוויות של מוכלות, הזדהות והשתקפות, שהיא זוכה להן מפרחי הבד שמלווים אותה מזה שנים ב"פינה" שלה, מתאפשרים בזכות היותה במרחב הביתי ומיתרגמים באמצעות הפואטיקה הוויזואלית של השיר גם לעיצוב המרחב הגרפי של השיר. גם אלחי סלומון תיאר את המעבר מהמילים אל מרחב הדף הלבן בשירת דן פגיס כמעבר "אל השתיקה הגדולה" (בשירו "ניסוי מבוך"), וכן את הדף כמקום אחר, לא מודע, שנותר מחוץ לשפה (בשירו "פגישות") או כ"מקום המוות" (בשירו "סוף השאלון" ו"טיוטת הסכם לשילומים").<sup>67</sup> בהתאם לכך, בצד תחושת המוכלות שהבית מקנה לטובה עלינו לראות

64 מנדה-לוי, 2011: 20.

65 גלבווע, 1987: 56.

66 מילמן, תשנ"ט: 150.

67 סלומון, 2013: 51-57.



במרחבי הדף הלבן ובמרווחיו בשיר שלה את אימת המוות העוטפת — ספק במודע ספק לא — את ההתפלמסות על מקומה "בחלל הפינה".

כאמור, במידה רבה המרחב הביתי מהפך את המרחב הממושטר של בית החולים. במקום עמדת אחיות הממוקמת במרכז המחלקה ומפקחת באמצעות קשר עין, טלוויזיות במעגל סגור ונורות התראה על חולים השוכבים בשולי המרחב (ובמסדרון), לא אחת הנוטים למות בביתם ממוקמים בעמדות מרכזיות המפקחות על הנעשה סביבם. ביטוי להצבת הנוטה למות המטופל בביתו במרכז הסידור המרחבי אפשר לשמוע בשיחתו עם בנו של יחיא — מיישוב בדרום, נשוי, ממוצא מרוקאי, אב לשישה ילדים, בן 76 במותו — שליוויתי בחודשי חייו האחרונים. לאחר מותו סיפר לי בנו בדמעות על ימיו האחרונים של אביו:

ערב ראש השנה היינו איתו אני ואשתי והילדים, ורצינו... והוא לא אכל והוא לא שתה במשך כל השבוע, אני והבן שלי הרמנו אותו מהמיטה, הוא כבר נשאר... הוא היה מקל, לא נשאר ממנו כלום. הרמנו אותו לשולחן, ואמרתי לו "אבא אתה הולך לקדש" אז הוא אמר לי "בסדר", הוא קידש, אני עזרתי לו, אחרי זה אמרתי לו "טוב, אתה תברך על כל הברכות: על התפוח, על התמר, ועל ה...". הוא אמר לי "בסדר". הוא לקח מכל דבר חתיכה, ואחרי זה אמרתי לו "ניטול ידיים", הוא אמר לי "בסדר". "נברך על הלחם", הוא לקח את הלחם, אחרי זה הוא אמר לי "אבי, אני מצטער", הוא אמר "אבי תיקח אותי למיטה, מספיק". לקחנו אותו למיטה, הוא גמר את כל הלחם, אמרתי לו "אבא, להביא לך עוד משהו?", הוא אמר לי "מה אתה משוגע? אתה יודע אכלתי הרבה", כי הוא אכל מכל דבר קצת, ואת הלחם שהוא בירך, זה אחרי שבוע שהוא לא אכל כלום, הוא היה מקיא. וזה היה כאילו, הסוף. למחרת בבוקר [...] הבאתי את הרב, תקע לו בשופר, ועשינו קידוש, והבאתי לו לטעום מהקידוש, ובערב עוד פעם עשינו ברכות, אבל הוא כבר לא יכל לקום לשולחן, אמרו לי לא להפריע לו. וזה כבר היה הסוף, ו... יום שישי בערב זה היה... אמרתי לו "אבא אני הולך לבית כנסת", הוא אמר לי "טוב", אמרתי לו "אתה מרשה לי?", הוא אמר לי "כן, לך לבית כנסת". חזרתי מבית כנסת, אני באתי לקדש, ופתאום הוא התחיל לאבד... עמדתי לידו, גיסי אמר לי "אבי בוא תראה", אתה יודע עמדתי בסלון והוא עמד בחדר, מרחק של מטר, באתי לראות ואז ראיתי את הנשימות האחרונות, הספקתי להגיד קריאת שמע, ונפרדנו ממנו והרב בדיוק תקע לפני כן, היה והלך, חמש דקות לפני, [...] וזהו, וזה מה שהיה, פשוט אבא ידע שזה הסוף.

יחיא, כמו האב במזמור שבחר דוד לטקס הלווייתו (תהילים קכח), ככל יכולתו עד רגעיו האחרונים ניצב בראש שולחן החג, ובני משפחתו סביבו. המרחב המשפחתי, הכולל את הכבוד אל האב במשפחה המסורתית, והמרחב הדתי, על שלל רכיביו הרוחניים, ההלכתיים, המסורתיים והקהילתיים, נשמרו בתוך ביתו של יחיא עד לרגעיו האחרונים. היחלשותו של יחיא ניכרת מאוד בתשובותיו, ובמיוחד בחזרתו על המילים "בסדר" ו"טוב", שמבטאות

הן את הרצון להיענות לבנו ולשמר עבורו את המסורת הנהוגה בבית הן את התחושה ש"מספיק" ואת הנכונות לעזוב את מנהגי חייו ולהתכונן למותו.

## 2. "לא הייתי מולו [...] אבל הייתי שמה": doing ו־being בסיפור של איציק ואביו הגוסס

פעמים רבות במוות בתוך הבית, לעומת מוות בבית חולים, לא רק הנוטה למות, אלא התא המשפחתי כיחידה שלמה, ממשטר, ואינו ממושטר. לפעמים באמת הנוטה למות מצליח לשמור על יסוד של שליטה עד סמוך מאוד למותו ולעיתים אחד מבני המשפחה תופס את המקום הזה ומפקח על הטיפול. כך או כך, על פי רוב גם הפיקוח של בן משפחה יהיה שונה מאוד מפיקוח של אחראי מחלקה בבית החולים, ובהתאם לכך משתנה גם המקום השמור לנוטה למות בתוך המרחב. עניין זה היה בולט מאוד בביקורי אצל אהרון – אב לבן אחד, יליד צ'ילה, עסק בהוראת היסטוריה ובשלל תפקידים אקדמיים וחינוכיים בארץ ובגולה, תושב גבעתיים, גרוש, בן 82 במותו. בשיחתי היחידה עימו ימים ספורים לפני מותו ארצה להתמקד בעמודים הבאים. בשיחה זו רכיבי הזהות שבאו לידי ביטוי ברור ביותר הם פעילותו הציונית ומחלת העיניים הקשה שלקה בה כשהיה ילד קטן וליותה אותו כל חייו.

לביטו של אהרון הגעתי כפי שקבעתי עם בנו בשעת צוהריים מוקדמת. את הדלת פתח לי העובד הזר המתגורר בביתו ומטפל בו. אהרון ישן באותה השעה במיטת בית חולים שהושאלה מעמותת "יד שרה" והוצבה במרכז הסלון. תחילה ישבתי לצידו והתבוננתי בו, בציור שהיה תלוי מול מיטתו (ובו כיסא ועציץ המטילים את צילם השחור על רצפת החדר) ובתעודות הרבות שעל הקיר המעידות על פעילותו במפלגת הליכוד. אהרון ישן שינה עמוקה כל אותו הזמן, ולכן, בהתייעצות עם בנו איציק, עזבתי את ביתו. לפנות ערב הזמין אותי איציק לבוא שוב לשוחח עם אביו, ואכן הגעתי לבית אביו שוב לקראת שבע בערב. שוחחנו כשעתיים, ולקראת השעה תשע אהרון נראה עייף ולא ממוקד. נפרדתי ממנו, בשעה שבנו ומטפלו סייעו לו לקראת שינה. סיכמנו שאחזור למוחרת כדי להמשיך בשיחה. לצערי למוחרת היום אהרון כבר לא היה מסוגל לדבר.

בדיעבד הסתבר לי משיחותיי עם בנו ועם האחות המטפלת בו שפגשתי את אהרון בדיוק בזמן שהתחילה הידרדרותו הקוגניטיבית. לכן לא היה ממוקד. חוסר המיקוד בא לידי ביטוי בכלבול מרחבי וטמפורלי שהביא לידי כך שלא היה אפשר לקבוע בביטוי אם הוא מבין שהוא נמצא בגבעתיים ומספר על תקופת ילדותו באמריקה הלטינית או שהוא באמת חש כמי שנמצא "שם ואז". למשל, כשניסיתי לסיים את השיחה, כדי שלא להכביד על אהרון, עודדו אותי הן בנו הן הוא עצמו להמשיך בשיחתנו:

איציק: זה בסדר, זה מעולה שהוא מדבר...

אהרון: זה בסדר, זה החיים שלי!

**איציק:** אבל אבא אולי תספר לו קצת... הוא שאל אותך שאלה מאוד עמוקה ולא ענית לו – איך אתה חושב שהחיים שלך הכינו אותך להתמודד עם המצב שלך היום במחלה? **אהרון:** תשמע, קודם כול, לא הכינו אותי. גם לא חשבתי שיכינו אותי. העסק הזה לא ככה, כל העסק הזה נפל לי טיפות-טיפות. כי תראה, השוק הראשון היה ששמו לי משקפיים, ובהתחלה דווקא היה לי קשה, כי עם המשקפיים לא ראיתי באופן ישיר, ראיתי כאילו שזה ירידה, עד שהתרגלתי. לאחר מכן כשכבר התרגלתי אני צריך להשוות את מה שאני יודע עם מה שיש לי, למשל, אני צריך להתמודד עם מפות, עד שאני לומד את המפות יותר טוב מכל תלמיד אחר. [...] ואז אני מקדיש זמן רב אל כל מה שזה בעיות של עשיית מפה, על השינויים. לאחר מכן, שאלה פילוסופית: מה מקומי בעולם?

כאן אפשר לראות את התערבותו של איציק – הבן – על מנת לחדד את שאלתי ולנסות למקד את אביו ב"כאן ועכשיו" של חייו ובמחלתו הנוכחית. לרגע היה אפשר לחשוב שהפעם הניסיון צלח, כאשר אביו ענה לו "תשמע, קודם כול, לא הכינו אותי. [...] כל העסק הזה נפל לי טיפות-טיפות", אבל אז שוב הסתבר שאהרון נמצא ב"שם ואז" ושהוא מדבר – לפחות ברובד הגלוי – על מחלת העיניים והתמודדותו איתה כשהיה ילד, ואולי רק באופן סמוי גם על מחלת הסרטן ועל המוות הנופל "טיפות-טיפות".

אפשר שהחזרה אל מחלת העיניים היא דרך עקיפה, גם אם לא מודעת, להשיב לבנו ולי על שאלותינו. אם להשהות מעט את ניתוח דבריו כנובעים רק מדעיתו הקוגניטיבית, אפשר למצוא בהם שתי תשובות לשאלת בנו. הראשונה היא שהתמודדותו עם מחלת העיניים, בילדותו, ולאחר מכן גם בבגרותו, במשך כל חייו, אכן הכינה אותו לקראת התמודדותו עם מחלת הסרטן (קריאה זו של דבריו כאן נתמכת מקריאת דבריו במקומות אחרים בשיחתנו). תשובה שנייה לשאלת בנו אפשר לאתר בדבריו של אהרון אם ננסה להבין את הדיבור על ההתמודדות עם מחלת העיניים לא רק כגורם שבכוחו להסביר את התמודדותו הנוכחית, ולא רק כתוצאה של רפיון הקוגניציה – אלא גם כדרך עקיפה לדבר על ההתמודדות עם הסרטן תוך כדי הקבלה בין שתי המחלות (או ההתמודדויות). אם נקבל את ההתבוננות הזאת בדבריו עלינו לפרש את ההתמודדות של אהרון עם הסרטן כתהליך הדרגתי מצד אחד ("נפל לי טיפות-טיפות") ומצד אחר כהתמודדות עם משהו פתאומי שניחת עליו בלי הכנה מוקדמת (כמו מבול, אם להשתמש במטפורת המחלה כמטר, שנמצאת בדבריו של אהרון). בצד מטפורת המחלה כמטר (או אולי שוב שעון חול), הנחשפת בדימוי הטיפות הנופלות, דרך הדיבור על מחלת העיניים כ"עסק" ש"נפל" עליו, אפשר לאתר עוד מטפורה מרכזית, שיש בכוחה להסביר את התמודדותו של אדם עם מחלה מאיימת חיים ועם ידיעת מותו.

המחלה כעסק שצריך לנהל היא עוד מטפורה שמונחת בבסיס הדברים כאן ובנרטיבים רבים של נוטים למות. מטפורה זו נשמעת, למשל, בדבריו של יוג'ין או'קלי, יושב ראש ומנהל כללי של חברת רואי חשבון מובילה בעולם. בספרו האוטוביוגרפי "המרדף אחר אור היום" תיאר את התמודדותו עם מחלת הסרטן ועם מותו הצפוי, ושם כתב: "המוות

הוא עבודה קשה. סגירת הקצוות. הניירת, העניינים המשפטיים. הדברים שהם משעממים ומעצבנים בחיים כשהחיים מתנהלים כסדרם.<sup>68</sup> רעיון המוות כעבודה קשה עמוסת מטלות לביצוע ועניינים לטיפול מתחזק כאן בזכות רצף ההיגדים הקצרים, שבחלקם אינם מנוסחים כמשפטים תקינים מבחינה תחבירית, ונראה שהוא מסייע לאו'קלי לתפוס את המוות כהמשך ישיר של חייו כאיש עסקים. גם מבעד לדבריה של ענת גוב, מחזאית ופובליציסטית ישראלית, בריאיון איתה לפני מותה היא ממליצה לנוטים למוות כמותה "לנהל את העניינים", ובכך חושפת את מטפורת המחלה כעסק שצריך לנהל.<sup>69</sup> לדבריה, שניים מהעניינים שצריך לנהל בעסק הזה שנקרא מוות הם: "איך למות, למשל, למות בבית ולא בבית חולים, [ו] כמה זמן למשוך את הגסיסה". כלומר, תיחום המרחב והזמן הוא חלק מעבודתם הקשה של נוטים למוות, לפעמים באופן מודע ולפעמים באופן לא מודע, לעיתים ישירות על ידיהם ולעיתים על ידי אדם קרוב שסמכותם הואצלה לו.

במקרה של אהרון, בנו היחיד איציק הוא שניהל את עסק המוות של אביו. כבר מקטע השיחה שהבאתי לעיל אפשר לראות את התפקיד שנטל בנו כשהצעתי לסיים את השיחה ואילו הוא הציע שנמשיך למרות השעה המאוחרת (היה אז אחרי השעה שמונה בערב של חודש נובמבר חשוך) בטענה "זה בסדר, זה מעולה שהוא מדבר". באותה השעה איציק ישב ליד שולחנו בצד מיטת אביו בסלון ביתו, ונוסף על מעורבותו בשיחתנו וחיידוד שאלותיי (כפי שאפשר לראות לעיל) גם ניהל את עסקיו משולחן משרדו המאולתר. בין עסקיו הרבים קיים איציק שיחות עסקים אחדות בטלפון (לרוב הגיב עליהן אביו בעצירת שטף דיבורו או בהערה, שנמסכו בה כעסו וההומור המיוחד שלו, כמו למשל: "טוב, אני לא יכול ככה, אני נורא מצטער, אמרתי לך: עם תחת אחד אני הולך על סוס אחד"), ובמקביל לכך ארגן את שגרת יומו של אביו וניתב את ביקורי קרוביו כדי להבטיח את פעילותו של אביו ומעורבותו החברתית בתקופת מחלתו. המצב המתמשך של הגסיסה הצריך ניהול שגרת חיים חדשה.

נפגשתי עם איציק כחודש לאחר מותו של אהרון, בעודו ממשיך לנהל את עסק פטירתו של אביו והנצחתו:

אדם: לפני שנתחיל אני חייב להגיד לך שמההתרשמות שלי — אני לא בטוח שראיתי כזו מסירות ומחויבות לתהליך הליווי... זה היה נראה כאילו יש לך עבודה חדשה, עסק לנהל, יש עמדה ליד אבא ואתה צריך לדאוג מי יהיה איתו בבוקר ומי יהיה בצוהריים ומתי זה יכול להגיע ומתי זה יכול להגיע ולתאם את הכול. זה היה פשוט כמו "מבצע אבא".

68 או'קלי, 2007: 51.

69 קנלר, 2012.

**איציק:** תראה, קודם כול אתה אה... אני חושב אה... זה מאוד מרגש עדיין, אתה רואה, העיניים שלי מלוחחות עכשיו. אה... קודם כול אני בן אדם מאוד פרקטי ומבצעי, אז צריך לעשות משהו אז אני דואג להפיק את זה ולקמבץ את זה בצורה היותר מהירה. חוץ מזה אבא שלי היה אדם מאוד מיוחד והיה לי קשר מאוד מיוחד איתו. הוא היה טיפוס, ז'תומרת אה... והיה לי ברור ש... ואני גם הבן היחיד, [...] וברגע שאני הבנתי שהוא בסוף דרכו הבנתי שצריך לשנות את כל סדרי העדיפויות למרות שאני הייתי נורא לחוץ בעבודה, ואני בדיוק התכוננתי לרוץ מרתון, לרוץ מרתון טבריה, שרצתי אותו ביום שישי האחרון, אז הייתי באמצע אימונים אבל הפסקתי קצת את האימונים, אתה יודע זה לא... עזבתי את הכול ושיניתי את סדר העדיפויות וכמעט עברתי לגור אצלו בעצם. פיזית ישנתי כמה פעמים על המיטה שאתה ישבת שמה, וכמה פעמים הייתי מגיע בבוקר ונשאר איתו עד הערב. המ... ומהבחינה הזאתי אני מרגיש שעשיתי עבודה טובה, ז'תומרת אה... גם בקטע של ההנצחה שלו וגם... כי אני חושב שאם הוא היה רואה, ז'תומרת אם הוא היה באיזושהי צורה רואה את הפרדה שהייתה לו, אתה יודע יש לפעמים חוויות חוץ-גופיות כאלה, אני לא יודע אם הם קיימים גם אחרי המוות אבל אני חושב שהוא היה מאוד שבע רצון, הפרדה שהייתה ממנו, לא רק בזמן שהוא חי, גם ההלוויה הייתה מאוד מכובדת. אני לא יודע אם אתה יכול לראות באתר, את ההספד שלי, את ההספד של הבת שלי, היו הספדים, היו עוד הספדים, אבל רק את ההספד שלי ואת ההספד של הבת שלי שמנו, בסוף היו איזה מאתיים איש, וכולם עמדו ושרו את שיר בית"ר, זה היה קטע מחשמל, אתה תראה את זה.

הבחירה למות בבית — בין של הנוטה למות ובין של המטפל העיקרי שמקבל על עצמו את התפקיד של מנהל עסקי הטיפול בו — היא קודם כול ניסיון לעצב את מרחב המיתה והמוות. כאמור, במוות בבית חולים עמדת ניהול המחלקה נמצאת במרכז החלל, הנוטים למות מוסתרים בחדרים או שכובים על המיטות מסביב, ואחראי המשמרת מפקח עליהם. בניגוד לכך, בביתו של אהרון עיצב בנו את המרחב כך שבמרכז הסלון ניצבה מיטתו ואילו בנו ניהל את יומו לצידו. במרחב הזה המנהל של "עסק המוות" הוא בנו של הנוטה למות, וככזה הוא גם שוכב לישון לצידו, שוהה עימו אף מעבר לשעות משמרתו, בוכה לעיתים, כפי שהעיד על עצמו בשיחתנו לאחר מות אביו, אבל גם במייל ששלח אליי לאחר פגישתנו: "השעה כעת 03:00 בבוקר ואני יושב לידו ומקליד את המייל הזה, לפי קשיי הנשימה שלו, יש לי תחושה שהוא ייפרד מאיתנו בשעות הקרובות. [...] הוא מעולם לא חשש מהמוות ולכן גם הפרידה שלו מאיתנו (למרות שאני דומע כשאני כותב לך שורות אלו) היא טבעית ושלווה". במרחב הזה זכה אהרון לליווי האמפתי ביותר שאפשר לצפות לו, מטופל במסירות על ידי בנו והעובד הזר שנשכר על מנת לסעוד אותו בתקופת מחלתו. במרחב הביתי, המוכר והנוח של אהרון לא היה הבדל בין "עסקי המוות" שהתנהלו שם ל"עסקי האהבה" של בן לאביו ושל אב לבנו.

איציק תפס את הטיפול באביו כעסק, "מבצע", כפי שאפשר לשמוע בשפתו, למשל באומרו את המילים: "פרקטי ומבצעי", "אני דואג להפיק את זה ולקמבץ את זה בצורה

היותר מהירה", "צריך לשנות את כל סדרי העדיפויות" ו"עשיתי עבודה טובה". זה עסק, שסופו בסידורי ההנצחה ותחילתו בסידור מרחב המיתה של אביו, כפי שאמר לי איציק בהמשך שיחתנו:

אתה יודע שהוא היה בבית חולים אז הבנו שצריך להביא אותו הביתה או אפשרות למוסד או לבית, היה ברור שזה לבית, אז ישר טיק־טק תקתקתי לקחתי שיפוצניק שיצבע את הבית את השירותים וזה, הבאנו את המיטה הבאתי את "יד שרה" שיביאו כל מיני עוד מתקנים יתקנו את הזה, שמגנו הכול הכנו חמ"ל בבית, הבאתי בלונים וזה, והיה לו את הטלוויזיה שהוא היה שומע ערוץ 99, את הכנסת שהוא כל הזמן זה... ושמגנו אופרות וזה, ובגדול אני חושב שהיה לו נוח להיפרד ככה מהחיים, הוא נפרד בסדר גמור.

בתיאור של עיצוב המרחב אפשר לשמוע – כחודש לאחר פטירת אביו – את הזדרזותו, את העשייה המהירה מתוך תחושה של הזמן הקצוב. עניין זה בא לידי ביטוי מיוחד במילים "טיק־טק תקתקתי" המהדהדות במצלולן את קצב תקתוקי השעון ומחדדות את תחושת הדחיפות. גם דימוי החמ"ל (חדר מלחמה) תורם לאווירת הבהילות ולתחושה של עמידה לפני רגע הרה גורל, אלא שזוהי מלחמה רחוקה מאוד מהמלחמה המעצבת לרוב את המרחב הסימבולי של המוות בעידן המודרני. אין זו מלחמה נואשת שנועדה למגר את המוות ומשום כך נידונה לכישלון, אלא זוהי מלחמה על שמירת כבודו של האב ועל זכותו למות במרחב מוכר, אמפתי ונוח ככל האפשר.

בצד הבהילות שהייתה כרוכה בעיצוב המרחב – ואולי בזכותה – הקטע המצוטט מסתיים בקורטוב של נינוחות, ונימה זו התחזקה בדבריו של איציק: "אני הרגשתי שמעבר לתחושות העוצמתיות הרגשיות שהיו, זה היה תהליך מרתק מבחינה אבולוציונית – לראות איך בן אדם מתכרכם לתוך עצמו ובעצם עוזב את החיים". ניכר מאוד בדברים אלו שהמוות במרחב הביתי מצד אחד מאפשר את היציאה ההזייתית־משהו החוצה: "הוא התחיל לדבר בצרפתית באנגלית ושהוא רוזן ושהוא כאילו פיראט... זה היה מצחיק כאילו לצלול לתוך התת־מודע [של אבא]". ומצד אחר הוא מאפשר את ההתכנסות הכי אינטימית פנימה, של אדם הנאסף אל תוך עצמו עד שלבסוף נעלם בתוך עצמו ונאסף אל עמיו. המילים "מתכרכם לתוך עצמו" הן ביטוי מרגש לעומק התבוננותו של הבן באביו, כשהוא מבין שהשינויים החיצוניים (כמו שינוי בגון העור) הם סימן ועדות לתהליכים פנימיים שלו לנוכח המוות.

בשלב מסוים בשיחתי עם איציק, כשהרגשתי בטוח בקשר שנוצר בינינו בזמן מפגשנו הקצר, שאלתי אותו על רגע המוות הביולוגי של אביו:

**אדם:** בא לך לחזור לפרדה ממש, לפרדה הזו מהחיים, אתה היית שם?  
**איציק:** בדקה הזו שהוא עזב את החיים? בטח. מה שקרה שהוא כבר איבד את ההכרה איזה יומיים־שלושה והיינו בטוחים שזה כל רגע קורה ולא הבנתי מה קורה, ואמרת

לאחות ב"צבר": "תשמעי משהו לא בסדר, כי אמרת לי שזה עניין של שעות וזה לא קורה, אני מקווה שהוא לא סובל או משהו". ועבר עוד יום ועוד יום ואז אמרתי לה... אה... עכשיו הוא איבד את ההכרה והתחיל לצאת לו איזה הפרשות, אז כל הזמן ניקינו לו, ואחרי זה התחלפנו, אז בארי [העובד הזר שטיפל באהרון] ישב לידו, אני ממש טיילתי כל הזמן עם הווידאו, יש לי וידאו על חצובה ואני ישבתי כאן, אם אתה זוכר את הספה, וטיפלתי בכל ה... הוא שכב בעצם פה באמצע, בארי ישב פה ואני ישבתי פה וממש חצי מטר ממנו התעסקתי בכל החומרים, ובגלל שהתעסקתי הדבקתי את כל התמונות אז היה לי לכלוך בידיים, אז קמתי לשטוף ידיים במטבח, ואז הוא אומר לי, בארי, "בוא מהר בוא מהר, ואז באתי איך שהוא הפסיק לנשום".

**אדם:** ואו. איך אתה מבין את זה בדיוק כש...?

**איציק:** כן ממש, הוא... יצא לו הפרשה, הוא הפסיק לנשום ואז יצאה לו הפרשה מגעילה כזו. אז ניגבנו את זה, זה היה קטע מאוד רגשי מאוד עצוב, גם בארי מאוד בכה וגם אני... ובמקרה האחות מ"צבר" הגיעה אחרי עשרים דקות, תיאמנו וזה... כן... ואז פתאום אתה יודע שמה שאמור היה לקרות, מה שציפית שיקרה קרה, אבל פתאום זה קורה וזה קטע מאוד עוצמתי, ו... למרות שאני כאילו בן אדם פרקטי כמו שאמרתי לך וצריך ישר לתקתק הלוויה וכל זה, לא נתתי לעצמי ללכת לשם, אני הייתי עם הדברים הייתי... למרות שהיה צריך עכשיו להזמין אמבולנס וחברה קדישא וכל זה... זה... זהו. מהבחינה הזאתי זה היה באמת כאילו לא הייתי מולו שהוא איבד את ההכרה, שהוא נפטר, אבל הייתי שמה.

עניין הלכלוך מאוד בולט בקטע המובא כאן (כמו גם בתיאורים של הבנות של ציפורה וסוניה לעיל) והוא כורך יחד את תחושת הסלידה מפני המוות, שבאה אולי לידי ביטוי סימבולי בשטיפת הידיים, ואת מסירות טיפולם של איציק ובארי. דווקא ניגוב אותה "הפרשה מגעילה" שסימנה את רגע המוות מתואר כאן אצל איציק כ"קטע מאוד רגשי מאוד עצוב", צימוד שיכול להתאפשר בסבירות גבוהה במרחב שבו האוהב הקרוב הוא המטפל ומנגב הפרשות (בדומה להורה המנגב את הפרשות של בנו, אלא שכאן הבן הוא המנגב את הפרשות אביו). הצימוד הזה, בין יתר הדברים שדנתי בהם, הופך את מות האב בתודעתו של איציק ל"עוצמתי", כפי שציין כמה פעמים לאורך שיחתנו.

הדינמיקה שנחשפת בשורות האחרונות של דברי איציק היא מעבר מעשייה (doing) להוויה — היות (being). זה לא הרגע היחיד שמעבר זה מתבטא בסיפורו של איציק, אבל זה בהחלט הרגע שמקבל את תשומת הלב המרבית בדבריו. בתחילת תשובתו לשאלתי איציק עוד לכוד בתקתוקו של השעון: "יומיים-שלושה [...] ועבר עוד יום ועוד יום". ההמתנה למות האב מתוארת כהמתנה דרוכה הקשובה להתחלפות השעות והימים; המתנה מלאת עשייה: "כל הזמן ניקינו לו", "טיילתי כל הזמן עם הווידאו", "התעסקתי בכל החומרים", "הדבקתי את כל התמונות". אהרון "שכב בעצם פה באמצע" הסלון בשעה שבנו ומטפלו חגים מסביבו ועסוקים בטיפול בו ובתיעוד מותו. בתוך כל המולת העשייה תיאר איציק רגע אחד שבו עזב את החדר, וכמו בלא מעט סיפורים ששמעתי מפי משפחות הנוטים

למות, באותו רגע בדיוק נשם אביו את נשימתו האחרונה. המוות, כך מסתבר מעיון בלא מעט סיפורים, מחכה לפעמים שיפנו לו מקום כדי שיוכל להגיע.<sup>70</sup>

בסיפורו של איציק, אחרי התקיעות המרחבית בחדרו של האב, שהייתה מלווה הן בעשייה ופעלתנות ניכרות (כיאה לאופיו של איציק, לפי עדותו על עצמו) הן בהתארכות הגסיסה של האב הרבה מעבר למשוער, תזווה אחת במרחב משנה את הלך העניינים או מאיצה אותו: "קמתי לשטוף ידיים במטבח". רגע היציאה למטבח הוא גם רגע המוות, ואחריו ניכרת עוד הדריכות הטמפורלית בדבריו של בארי: "בוא מהר בוא מהר". אז, באותו הרגע, בניגוד גמור לאופיו הפרקטי של איציק, העשייה נפסקת ומפנה את מקומה להוויה ולהשתהות עם האב: "אני הייתי עם הדברים הייתי". החזרה על המילה "הייתי" – כשמסביבה כל הפעולות שנדחו לזמן מאוחר יותר: "לתקתק הלוויה וכל זה", "להזמין אמבולנס וחברה קדישא" – כאילו עוצרת את הזמן מחדש בשעת ההיגוד. סיפור כתוב ודבור הוא תמיד פעולה ליניארית, ובכל זאת איציק כמו עצר שוב את הזמן בפואטיקה הייחודית שלו, שנעה בין לעשות (doing) ובין להיות (being), בין תקתוק השעון ותקתוק המשימות לעצירתם. בחתימת הקטע המצוטט חזר איציק למצב ההוויה שהיה נתון בו עם פטירת אביו – "הייתי שמה" – כלומר, גם "הייתי שמה", בבית אבי, בזמן שנפטר, וגם "הייתי שמה" – כל כולי במרחב ההוויה הנפשי, שהוא תיאר כרגשי, עצוב ועוצמתי כאחד, ובמרחב הקשר האינטימי, ה"מאוד מיוחד", לדבריו, עם אביו.

## ה. טיכום

מתוך קטעי הסיפורת התיעודית שדנתי בהם במאמר זה ובהתאם לסיפור המקראי על מות יעקב, המוות מצטייר קודם כול כעניין קונקרטי של גוף נתון בתוך מרחב. הבית, כמו הארץ במאמרו של גורביץ' וארן, הוא מקום "קטן", במובן של "לוקליות" או של מקום כלשהו במציאות, והוא מקום "גדול", המתואר בלשונם כ"מקום שמעבר למקומות".<sup>71</sup> במונחים לקאניאניים אפשר לדבר על ב־זמניות של הבית כמרחב ממשי, שעל אף חמיקתו מהמשגה ומהנכחה בשפה הוא נתון בתוך המציאות, וכמרחב סימבולי ומדומיין, הקושר את הבית למערכות יחסים וכללים הקובעים את מרחביו ולמכלול הפנטזיות הכרוכות בו. כפי שאפשר לקרוא מבין השיטין של המאמר הזה, לא תמיד כל אלה ממומשים או

70 על התופעה הזאת סיפרה מיכאלה ברקוביץ', מנהלת ההוספיס האונקולוגי בתל השומר, בריאיון עימה בכתבה בעיתון "כלכליסט". שם ציינה: "יש חולים שרק מחכים שתצאי לפיפי או שתסובבי לרגע את הגב ואז יוצאת הנשמה". בחור ניר, 2013. כאמור, תופעות דומות מצאתי גם אני בשיחות עם בני משפחה לאחר מות יקיריהם.

71 גורביץ', 2007: 20.



נתפסים באופן אחיד במחשבת המרחב של הנוטים למות ושל בני משפחתם. לכן גילומו של המרחב הביתי משתנה מתיאור לתיאור.

מכיוון אחר, לעיתים בתיאורי הבית מודגשת תפיסתו כמערה, כ־home שהוא "צורה אימהית ביסודה", כרחם שאפשר להצטנף בו או כקן שאפשר להתכנס בו פנימה ולעופף ממנו החוצה כשרוצים – כל אלה לפי תפיסת הבית של גסטון באשור, שבה דן גורביץ' ובהשראתה תיאור את ביתו של רובינזון קרוזו בספרו. בצד זה, תיאורים אחרים מבליטים את הבית כמבנה, house, שהוא "אבהי באופיו", כמערכת של כללים, כארגז או משאית המעמיסה, פורקת ומעבירה רהיטים ממקום למקום, מחדר לחדר – כל אלה לפי תפיסת הבית של ז'ורז' פרק, שאף בה דן גורביץ' בספרו.<sup>72</sup> זיהוי שתי המחשבות על הבית אצל גורביץ' כמדגדגות ביסודן משכנע מאוד במיוחד לנוכח ההבדלים הרבים בין תיעוד שיחותיי עם אהרון ואיציק לבין תיעוד שיחותיי עם ציפורה ורבקה, אשר על אף תחושת המאויים שליוותה את חוויותיה של רבקה, אין ספק שמחשבת המרחב והבית המהדהדים מתוך דבריה מעידים על זיקה לבית במובן שבאשור דיבר עליו, זיקה שנחשפה ברגע המוות עם ניצחון הביתי על האלביתי.

דברים אלו חושפים עניין נוסף, הבולט מאוד בדרך שאני דן בעיצוב המרחב אצל נוטים למות כאן ובמחקרי הכולל – מקומה של המטפורה בתיאורי ההתמודדות עם המחלה והמוות. לאורך המאמר הדגשתי את השימוש הרב במטפורות מחלה ומוות – למן המטפורה השחוקה של המחלה כמלחמה, דרך מטפורות השעון השווייצרי ושעון החול, הבית כקן/רחם מזה וכארגז/משאית מזה והבית כמטפורה למרחב נפשי, המוות כעסק או עבודה קשה וכיוצא באלו. לא פחות מכך הדגשתי את החשיבות הרבה של המטפורה כגשר בין המרחב המוחשי למרחב הנפשי. גישתי בעניין זה רחוקה מאוד מהתפיסה של סוזן סונטג המובעת בספרה "המחלה כמטאפורה", שהשימוש במטפורות בתיאור מחלה מחליש את יכולת העמידות של הנפש בהתמודדות עימה.<sup>73</sup> לאורך המאמר ניסיתי להראות שהשימוש במטפורות לא רק שאיננו מחליש, אלא הוא מחזק את יכולת העמידות הנפשית ואת האפשרות להציע לנפש מובן ופשר למתחולל מחוץ לה. זאת ועוד, הניסיון לתאר את הממשי קשור תמיד בזיקותיו של האדם המתאר לסביבה, ולכן מהול תמיד בארגון הסימבולי של המרחב הפיזי והנפשי, קל וחומר כאשר מדובר בסיפורי מחלה. לטענת הסוציולוג ארתור פרנק, אנשים המספרים סיפורי מחלה למדו בעברם מטפורות ומבנים מקובלים של נרטיב דרך חברים ובני משפחה, תרבות פופולרית או אפילו שיחות שלהם עם רופא המשפחה בשעה שהיו חולים והתבקשו לתאר את הרגשתם, ולכן גם כשיספרו

72 שם: 147–149. בהקשר זה ראו גם את יישומן של תפיסות מרחביות אלו ואחרות בדיוני על תפיסת הבית בסיפורי חיייהן של שתי אחיות יוצאות מצרים בתוך רצון, 2012: 28–54.

73 סונטג, 1980.

על מחלה בעתיד הם יתאימו את סיפוריהם לציפיות החברתיות, וכחלק מזה ישתמשו במטפורות שרכשו.<sup>74</sup>

אומנם סיפורי המוות שנדונו במאמר נטועים בתרבות הישראלית, אך המרחב הסימבולי שלהם מתעשר בכחינה של זיקתם לתרבות היהודית. הישראליות – הן הדתית הן המסורתית הן החילונית – קשורה בטבורה אל שורשיה היהודיים לא פחות משהיא יונקת מקשריה עם התרבות המערבית. עניין זה בא לידי ביטוי מיוחד בנסותנו לאתר את אותו יסוד "מפואר" שמצאה אחותו של דוד במותו של אחיה, אבל גם מבלי להידרש לסוגיה זו היה אפשר לראות את שלל הזיקות לתרבות היהודית לאורך המאמר – למן ההכנה למוות, דרך רגע המוות עצמו ועד ל"רגע שאחרי". הדבר קיבל ביטוי למשל בעיצוב מרחב המיתה של דוד – הן המרחב המשפחתי הבנוי ממעגלים קונצנטיים סביבו (המהדהד את מרחב המיתה של יעקב) הן הדגש הגופני בסיפור מותו (ואף יותר מכך בסיפור מותם של מספרים אחרים לאורך המאמר) ותיאור אחיזתה של האחות מתחת לבית שחיו (המהדהדת את ידו של יוסף מתחת לירך אביו). נוסף על כך, הקשר בין לידה למוות, שמתחיל לבצבץ בסיפור על מות יעקב ומתפתח בספרות היהודית המאוחרת יותר, הופיע אף הוא, למשל, בתיאורה של רבקה את מות אימה. גם המעברים מהפראי לפלאי ומלכלוך לאור מהדהדים תפיסות על השכינה הנוכחת בשעת המיתה.

במאמר זה אני מציע מסגרת רעיונית ראשונית בלבד השואפת לקרוא נרטיבים ישראליים עכשוויים על מוות באורם של טקסטים קנוניים בסיפורת ובהגות יהודית, ויש להמשיך לפתח כיוון זה במאמרים נוספים. בין היתר, כדאי לחקור שאלה שלא נדונה כאן בהרחבה אך הדהדה מבין השיטין: האם התרבות הישראלית, שבחלקה ויתרה על ה"תסריטים" שמציעות לה הלכות אבלות ועל ספרות ההדרכה למתים ולחיים שהתפתחה בקרב יהודים באירופה בתקופת הרנסנס, ניסתה לייצר כללים ותסריטים חלופיים ולאמץ (מתוך התאמות למציאות החילונית) את ההתוויות הקיימות במקורותיה? אם היא אכן ניסתה לאמץ התוויות קיימות או לייצר להן חלופות, האם הצליחה בכך? אם לא ניסתה, באיזה אופן היעדר תסריטים וטקסים משפיע על ההתמודדות עם המוות?<sup>75</sup> כאן שאלות אלו עולות בין היתר מהשוואת סיפור מיתתו של יחיא, הרצוף טקסים הלכתיים (אם כי

Frank, 1997: 3 74

75 "בתוך כמה רגעים נשאבנו לעולם של מצוקה לא מוכרת, ללא כל הכנה, ללא כללי התנהגות, ללא תסריט כתוב" (אילוז, 2015). רענן שקד מספר בטורו שלאחר מות אביו החורג כתב למכריו שאין צורך שיבואו לנחמו, אך משלא באו הוא החל להבין את חשיבות הטקס. גם אצלו ניכר המתח בין הצורך בתסריט לבין דחיית "התסריט היהודי", אך בסופו של דבר הוא מאמץ את אשר דחה בתחילה (שקד, 2015). ובעניין זה ראו אברמוביץ', 1993; בר-לבב, תשנ"ז.

בקטע שהבאתי במאמר זה, לאו דווקא כאלו הקשורים למוות), למיתתו של אהרון, שאת היעדרם של הטקסים בסיפור של בנו מחליף המתח בין doing ל-being בדבריו.

עניין אחרון שנדון כאן בהרחבה (אם כי הוא ראוי להרחבה ופיתוח) הוא הפער שבין המרחב הביתי, על שלל המשמעויות הגלומות בו (home ו-house), שכאמור לא תמיד מצליחות להתממש, לבין מרחב בית החולים, שעשוי לביית את המוות ולנהלו ביד רמה ומקצועית, ובכל זאת הוא עשוי להתממש רק כבית במובן של מבנה (כלומר house) ושל מערכת של כללים המתקתקת כמו "שעון שוויצרי". נראה שלמרות קולות מרכזיים בתנועת ההוספיס והרפואה הפליאטיבית, הקוראים להשבת המוות לחיק הבית והמשפחה, עבור לא מעט נוטים למות המיתה בבית החולים, דווקא בשל הסיודר המרחבי המארגן ומביית את המוות שם, מתאימה ומשרה ביטחון רב יותר. דוד, שלקראת מותו גילה את החשיבות של קשרי המשפחה ואת ערכם של בני משפחתו וייחודם, לא היה יכול לוותר על הקן שבנו הוא ורעייתו ועל החום שמערת הבית (home) מציעה לו. לעומתו קניוק הסתפק בחום שקרן מנשות הפלטיין שניהלו את המחלקה ההמטולוגית באיכילוב, ודווקא מבנה הבית (house), שבית החולים היה מסוגל לספק לו יותר מכל בית אחר, היה דרוש לו בסוף חייו.

כנראה אין מרחב מסוים שבו ראוי ונכון למות, אך כחלק מההתכוננות למוות שאלת עיצובו של מרחב ההולם את אישיותו של האדם וצרכיו מכרעת ליכולתנו לשפר את איכות חייו של אדם על סף מותו.

## רשימת המקורות

מדרש רבה המבואר: ספר קהלת (מהדורת מכון המדרש המבואר, ירושלים תשנ"ג).

ספר הזהר (מהדורת אילנה ויואב עצמון, ניו יורק ולוס אנג'לס 2004).

אברמוביץ', הנרי חנוך, 1993. "הלוויה בירושלים: נקודת מבט אנתרופולוגית", בתוך: רות מלקינסון, שמשון רובין ואליעזר ויצטום (עורכים), אובדן ושכול בחברה הישראלית, ירושלים: כנה ומשרד הביטחון: 181-196.

אדלסון, דניאל, 2012. "אביו של דני רופ מת באיכילוב: 'יכול היה לחיות היום'", אתר ynet.

אוונס, דילן, 2005. מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, דבי אילון (מתרגמת), תל אביב: רסלינג.

או'קלי, יוג'ין, 2007. המרדף אחר אור היום: כיצד מותי המתקרב שינה את חיי, ענבל שגיב (מתרגמת), תל אביב: מטר.

אילוז, אווה, 2015. "קיצור תולדות חוסר האנושיות: ביקור בבית חולים ישראלי", אתר הארץ.

בויראין, דניאל, 2001. הבשר שברוח: שיח המניית בתלמוד, תל אביב: עם עובד.

בחור ניר, דיאנה, 2013. "מר מוות, מכר ותיק", אתר כלכליסט.

- בנטור, נטע, ושירלי רוניצקי, 2009. תמיכה רוחנית בישראל: הערכת התכניות שמומנו על-ידי הפדרציה היהודית של ניויורק, ירושלים: מאיירס-ג'וינט-ברוקדייל – המרכז לחקר הזיקנה.
- בנטור, נטע, שירלי רוניצקי, ויצחק שנור, 2005. שירותים פליאטיביים ושירותי הוספיס בישראל, ירושלים: מאיירס-ג'וינט-ברוקדייל – המרכז לחקר הזיקנה.
- בנימיני, יצחק, 2012. "הקדמה לאלבית", בתוך: זיגמונד פרויד, האלביתי, תל אביב: רסלינג, עמ' 7-13.
- בר-לבב, אבריאל, תשנ"ז. תפיסת המוות בספר החיים לרבי שמעון פרנקפורט, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ברקאי, גבריאל, 1994. "קברים וקבורה ביהודה בתקופת המקרא", בתוך: איתמר זינגר (עורך), קברים ונוהגי קבורה בארץ-ישראל בעת העתיקה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 96-164.
- גוואנדה, אטול, 2017. להיות בן תמותה: הרפואה ומה שחשוב בסוף החיים, עתליה זילבר (מתרגמת), תל אביב: עם עובד.
- גורביץ', זלי, 2007. על המקום, תל אביב: עם עובד.
- גלבוץ, אמיר, 1987. שירים, ב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גלפולפר, פנינה, תשס"ג. "תיאור מות יעקב – קשיים ופתרונות", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו 48 (ד): 335-344.
- דה-בובואר, סימון, 2008. מוות רך מאוד, מיכה פרנקל (מתרגם), ירושלים: כתר.
- דה סרטו, מישל, 1997. "המצאת היוםיום", אריאלה אזולאי (מתרגמת), תיאוריה וביקורת 10: 15-24.
- דה סרטו, מישל, 2011. המצאת היוםיום, אבנר להב (מתרגם), תל אביב: רסלינג.
- הורביץ, ורד, 2015. "הטיפול שאבי, אלי הורביץ, קיבל היה גרוע בכל הרמות", אתר גלובס.
- הורוויץ, אביגדור ויקטור, תש"ס. "הקבורה והאבל במקרא", בית מקרא ב: 121-145.
- ז'ז'ק, סלבי, 2004. הסובייקט שאמור להאמין: הנצרות בין פרברסיה לחתרנות, דבי אילון (מתרגמת), תל אביב: רסלינג.
- חזן, חיים, תש"ע. "אנתרופולוג על המאדים: הזמנה למבוי הסתום של חקר הזיקנה", גרונטולוגיה לו (1): 23-35.
- כהן, שחר, 2012. משמעות החיים עם המוות עבור בנות זוג לחולי סרטן, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- כהנוב, ז'קלין, 1978. "למות מיתה מודרנית", בתוך: אהרן אמיר (עורך), ממזרח שמש, תל אביב: יריב, עמ' 225-270.
- כסלו, איתמר, 2012. "קהלת והתמודדותו עם המוות לאור התפישות במקרא ובספרות המזרח הקדום", בית מקרא: כתביעת לחקר המקרא ועולמו נו (ב): 28-51.
- לה-שאן, לורנס, 2000. סרטן כנקודת מפנה, מיכל קרייטלר (מתרגמת), תל אביב: אלטרנטיבות.
- לוינס, עמנואל, 2010. כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות, רמה איילון (מתרגמת), ירושלים: מאגנס.
- לורברבוים, יאיר, 2004. צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן.

- מטרי, יעקב, 2005. **בית לנפש: החיפוש אחר העצמי האמיתי והמרחב הנפשי**, בן שמן: מודן.
- מילמן, יוסף, תשנ"ט. "מדמיין בוהה ושותק": חזיון הריק בשירתו המאוחרת של אמיר גלבע", מחקרי ירושלים בספרות עברית יז: 145–166.
- מנדה-לוי, עודד, 2011. **על קצה המקום: צדדים במרחב ובטקסט הספרותי**, תל אביב: רסלינג.
- נוימן, בעז, 2014. **להיות-בעולם**, תל אביב: עם עובד.
- נולנד, שרוין, תשנ"ו. **איך אנחנו מתים: הרהורים על הפרק האחרון של החיים**, עתליה זילבר (מתרגמת), תל אביב: עם עובד.
- סונטג, סוזן, 1980. **המחלה כמטאפורה**, יהודה לנדא (מתרגם), תל אביב: עם עובד.
- סלומון, אלחי, 2013. **השיר במרחב: עיונים חדשים בהגדרת השירה ובטיפוגרפיה של השירה** — הדגמה בשירת פאול צלאן ודן פגיס, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פדיה, חביבה, 2011. **הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל**, תל אביב: רסלינג.
- פדיה, חביבה, 2011. **מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרויד, זיגמונד, 2012. **האלבית, רות גינזבורג** (מתרגמת), תל אביב: רסלינג, 2012.
- פרק, ז'רז', 1998. **חלל וכו': מבחר כתבים**, דן דאור ואוולין עמר (מתרגמים), תל אביב: בבל.
- קובלר-רוס, אליזבת, 1978. **לחיות עם המוות**, כרמית גיא (מתרגמת), תל אביב: צ'ריקובר.
- קובלר-רוס, אליזבת, 2002. **המוות חשוב לחיים: החיים, המוות והחיים שלאחר המוות**, ירדן בר-כוכבא (מתרגמת), ירושלים: כתר.
- קויפמן, יחזקאל, תשי"ד. **תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף תקופת בית שני**, ירושלים: מוסד ביאליק.
- קולקה, רענן, 1984. "בין טרגיות לחמלה", בתוך: היינץ קוהוט, **כיצד מרפאת האנליזה?**, אלדד אידן (מתרגם), תל אביב: עם עובד, עמ' 13–52.
- קניוק, יורם, 2013. **בלוג**, אתר [blogspot](http://blogspot).
- קנר, אריק, 2012. "ענת גוב. המילים האחרונות", אתר ידיעות אחרונות.
- קריסטבה, ז'ליה, 2005. **כוחות האימה: מסה על הבזות**, נועם ברוך (מתרגם), תל אביב: רסלינג.
- רצון, אדם, 2012. **רשומון משפחתי: קריאה השואתית בסיפורי חיים של זקני משפחה אחת ממצרים**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- רצון, אדם, 2018. **נוטים לחיות: היבטים דיאלוגיים בסיפורת אישית של נוטים למוות**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- שופק, נילי, תש"ע. "מנהגי לוויה וקבורה בסיפור יוסף", **בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו** נה: 84–93.
- שנון-קליין, הניה, 2013. "מהי טנטולוגיה?", בתוך: הניה שנון-קליין, **שולמית קרייטלר ומיכל קרייטלר** (עורכות), **טנטולוגיה: מדעי האובדן, השכול והאבל** — נושאים נבחרים, חיפה: פרדס, עמ' 11–20.
- שקד, רענן, 2015. "שבעה בעקבות אחד", אתר ידיעות אחרונות.

- Aries, Philippe, 1981. *The Hour of Our Death*, Helen Weaver (trans.), New York: Oxford University Press.
- Baider, Lea, Cary L. Cooper, & Atara Kaplan De-Nour (eds.), 1996. *Cancer and the Family*, Chichester: John Wiley & Sons.
- Bauman, Zygmunt, 1992. *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*, Cambridge: Polity Press.
- Ellershaw, John, & Chris Ward, 2003. "Care of the Dying Patient: The Last Hours or Days of Life," *British Medical Journal* 326: 30–34.
- Feifel, Herman, 1959. *The Meaning of Death*, New York: McGraw-Hill.
- Frank, Arthur W., 1997. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hinton, John, 1975. "The Influence of Previous Personality on Reactions to Having Terminal Cancer," *Omega* 6: 95–111.
- Jim, Heather S., Susan A. Richardson, Deanna M. Golden-Kreutz, & Barbara L. Andersen, 2006. "Strategies Used in Coping with a Cancer Diagnosis Predict Meaning in Life for Survivors," *Health Psychology* 25 (6): 753–761.
- Kubler-Ross, Elizabeth, 1969. *On Death and Dying*, New York: Macmillan.
- Shilling, Chris, 1993. *The Body and Social Theory*, Thousand Oaks, CA: Sage.

# נחלצים מן הקופסה

## פעילי זכויות אדם במסעם אל מעבר לגבולות החזון האקטיביסטי

כנרת שדה

### הקדמה

ראשיתו של מאמר זה במצב עניינים אירוני: חרף מרכזיותו של שיח זכויות האדם בפוליטיקה ובאקטיביזם בני ימינו, אין הוא מצליח ליצור תהודה בקרב קהילות רחבות שבחייהן היה יכול ליצור הבדל של ממש (Bauer et al., 2000). מצב עניינים זה נדון, בין השאר, באמצעות הרעיון של "קופסת זכויות האדם" (human rights box). שם: 1) — אוסף הנסיבות ההיסטוריות והמבניות שמאפשרות לשיח זכויות האדם לקנות אחיזה בקרב קבוצות אליטה אך לא להביא לשיפור במצבה של האוכלוסייה הכללית, או

\* אני מבקשת להודות למלאגי התוכנית זכויות אדם והיהדות ולראשיה על הערותיהם המועילות לגרסאות המוקדמות של המאמר, לפרופ' ניסים מזרחי על הליווי ועל ההערות המחכימות, לדנה אלכסנדר, אירית בלס, כרמה בן יוחנן, בניהו טבילה, עומר מיכאליס, גילי רעי ואילון שוורץ על שקראו והגיבו. תודתי נתונה גם למשתתפי קבוצת מסורת זכויות אדם שאפשרו לי להשתתף במפגשים ולעבד את חומרי המפגשים לכדי מחקר אקדמי. המאמר נכתב בסיוע מלגת נשיא המדינה לחדשנות ומצוינות מדעית שהקצתה ועדת העיובנות ובתמיכת המכון לחקר החברה והכלכלה ע"ש דוד הורוביץ שבאוניברסיטת תל אביב.

לזכות בתמיכתה.<sup>1</sup> בעשורים האחרונים זכו הנסיבות המרכיבות את קופסת זכויות האדם לתשומת לב מחקרית באנתרופולוגיה של זכויות האדם, והתמונה העולה מן המחקר כפולה: ראשית, אין מדובר רק בנסיבות היסטוריות או מבניות, אלא גם תרבותיות וקוסמולוגיות; שנית, התמודדות איתן באופן שיאפשר לפעילים ברחבי העולם להיחלץ מן הקופסה היא אתגר של ממש.

ואולם, נקודת המוצא של מאמר זה היא שישנו מרכיב נוסף הממלא תפקיד בהיווצרותה של קופסת זכויות האדם, מרכיב שטרם זכה לתשומת לב של ממש במחקר הקיים, והוא המרכיב של החזון האקטיביסטי.<sup>2</sup> ב"חזון אקטיביסטי" כוונתי היא לתפיסה הקוגניטיבית והמוסרית של הפעילים באשר לסדר המוסרי-חברתי ולפעולה האקטיביסטית הנגזרת ממנו. במסגרת תפיסה זו נדרשים הפעילים להפיץ את מסר הזכויות בקרב האוכלוסייה המקומית ולעמול לשינוי המציאות שבה היא חיה, וכל זאת מבלי שהמפגש עם התרבות המקומית יחייב אותם להפנות מבט פנימה, אל מסר זכויות האדם עצמו, או להשתתף בתהליכים של למידה תרבותית והשתנות, לפחות לא מן הסוג המעמיק. במילים אחרות, זהו חזון המבוסס על הנגדה בין מי שמפיצים את המסר למי שמצופים לקולטו, בין מי שמבקשים לשחרר למי שמצופים להשתחרר ובין מי שאמורים להביא שינוי למי שאמורים להשתנות. כך מתבהר ייחודו של המקרה הנדון כאן: סיפור מסעם של פעילי זכויות אדם בישראל שביקשו להיחלץ מתוך קופסת זכויות האדם, תוך כדי כך שהם חורגים מגבולות החזון האקטיביסטי. מתוך עמדה המתייחסת ברצינות אל עולמה ואל תרבותה של האוכלוסייה המקומית בחרו הפעילים להיפגש עם מתנגדיהם ולקיים עימם דיאלוג. מטרתו של מפגש זה לא הייתה הפצה של מסר זכויות האדם או מיפוי עמדותיה של האוכלוסייה המקומית כהכנה להפצתו, אלא היכרות ולמידה תרבותית, שיהוו את הבסיס לרפלקציה ולחשיבה מחודשת של הפעילים עצמם.

תהליכים אלו של למידה והשתנות התרחשו כחלק מהקמתה של קבוצת מסורת וזכויות אדם – קבוצת דיאלוג שפעלה בחברה האזרחית בישראל משנת 2012 עד לראשית שנת 2015 – ובמסגרתה נפגשו פעילי זכויות אדם מהאגודה לזכויות האזרח בישראל – ארגון זכויות האדם הוותיק והגדול ביותר בחברה האזרחית בישראל – עם אנשי חינוך חרדים מזרחים, המזוהים ברובם עם תנועת ש"ס ועם רשת החינוך שלה, בני יוסף מעיין החינוך התורני בארץ ישראל. חרף בריתות פוליטיות שנכרתו לאורך השנים בין מפלגת ש"ס

1 בעוד שרעיון "קופסת זכויות האדם" מתייחס הן להיעדר היכולת של שיח זכויות האדם לשפר את מצבה של האוכלוסייה הכללית והן לקושי שלו לזכות בתמיכתה, מאמר זה יתמקד בסוגיית התמיכה בלבד.

2 חריג מחקרו של ניסים מזרחי על ארגוני זכויות האדם בישראל (מזרחי, 2011), והוא יידון בהרחבה בהמשך.



לבין השמאל הישראלי, נתפסה ש"ס על ידי השמאל כתופעה מאתגרת ומאיימת כאחת.<sup>3</sup> בדיוק בשל כך, המפגש בין פעילי זכויות האדם לבין נציגיה של הקבוצה החרדית-מזרחית היה מפגש יוצא דופן, שראשיתו בחיבור בין בעיה לרעיון. הבעיה: מעמדם המתערער של ארגוני זכויות האדם בישראל והצטמקותה של קופסת זכויות האדם הישראלית. הרעיון: מחשבה מחודשת על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל. ארחיב מעט על כל אחד מהם.

לאורך העשורים האחרונים הציבור בישראל היה עד לחדירה העוצמתית של שפת זכויות האדם לשיח המקומי, חדירה אשר לוותה בהצלחות לא מבוטלות. ואולם, בשנים האחרונות ארגוני זכויות האדם בישראל נתונים במתקפה, במסגרתה הם מוצגים תדיר כאיום ביטחוני וקיומי על הקולקטיב הלאומי היהודי (Gordon, 2014; Kemp & Kfir, 2016). מתקפה זו, המחלחלת לשיח המקומי, זוכה עם השנים לתמיכה הולכת וגוברת בקרב הציבור היהודי בישראל. משמעות הדבר היא שקופסת זכויות האדם מצטמצמת יותר ויותר, ונותרת נחלתה הכמעט בלעדית של קבוצה חברתית אחת – האליטה האשכנזית, המשכילה, ולרוב גם החילונית; ואילו קבוצות אחרות – עולים מברית המועצות, דתיים-לאומיים, חרדים ומזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך – אינן נמנות עם תומכיהם של הארגונים, ובמקרים רבים אף מתנגדות להם.<sup>4</sup>

לנוכח מציאות זו החליטו הפעילים שבהם יעסוק מאמר זה לעשות מעשה – להקים קבוצת דיאלוג עם מי שמשנות התשעים של המאה העשרים היו מנהיגיה הדתיים ונציגיה הפוליטיים של אחת מקבוצות המתנגדים להם – הקבוצה המזרחית המסורתית.<sup>5</sup> הקבוצה המזרחית המסורתית היא קבוצה חברתית גדולה וותיקה בחברה היהודית בישראל, קבוצה אשר אינה מתאפיינת באידיאולוגיה ימנית סדורה או באורתודוקסיה דתית חמורה (שעשויות היו להקשות עליה לאמץ את שיח זכויות האדם), ומעמדה החברתי-כלכלי הנמוך הופך אותה לאוכלוסיית מטרה של הארגונים (מזרחי, 2011). עם זאת, חבריה אינם נמנים עם מעגל התומכים של ארגוני זכויות האדם, ולא אחת אף מתנגדים להם בעוז. אם כן, הפעילים בחרו להיפגש עם אליטה חרדית-מזרחית שקיוו שתפתח להם צוהר לעולמה

3 עדות מוחשית לאיום הגלום בתנועת ש"ס בעיני השמאל הליברלי בישראל אפשר למצוא בהשוואותיה התדירות לתנועה המהפכנית באירן ולתנועת חמאס הפלסטינית (רם, 2006), וכן בקריאה הידועה ערב הרכבת הקואליציה בראשות מפלגת העבודה בשנת 1999: "רק לא ש"ס!".

4 תמונת מצב זו מתייחסת לציבור היהודי בישראל. המצב של שיח זכויות האדם בציבור הערבי בישראל הוא עניין לדיון נפרד – חשוב כשלעצמו – אך מאמר זה לא יוכל להידרש אליו.

5 על התעצבות המנהיגות הדתית והפוליטית של ש"ס בציבור המזרחי המסורתי משנות התשעים של המאה העשרים, כמו גם על תהליכי התרחקותה ממנו לאורך שנות האלפיים, וביתר שאת מאז מותו של הרב עובדיה יוסף בשנת 2013, ראו אטינגר וליאון, 2018.

של הקבוצה המזרחית המסורתית. ואולם, מה שהוביל אותם למפגש הזה היה לא רק מציאות מטרידה, אלא גם רעיון, שראשיתו במחקר שנערך בקרב פעילים בארגוני זכויות אדם בישראל (שם).

במחקרו ביקש ניסים מזרחי להציע התבוננות מחודשת – החורגת מן "הדקדוק הליברלי של הסוציולוגיה הביקורתית" (שם: 60) – על הקושי של ארגוני זכויות האדם בישראל להגיע לקהלים רחבים בציבוריות הישראלית (בדגש על מזרחים מסורתיים מרקע חברתי-כלכלי נמוך). התמונה שעלתה מן המחקר הייתה של מציאות חברתית שסועה המתאפיינת במגוון עמוק (deep diversity. Galston, 1995: 518), כלומר מציאות שבה מקורם של ההבדלים בין הקבוצות החברתיות טמון בקיומן של תשובות שונות בתכלית לשאלות יסודיות, כמו: מהם החיים הטובים? מהם מקורות הסמכות המוסרית? ומהי הזיקה הרצויה בין היחיד, החברה והקוסמוס? (Mizrachi, 2014)<sup>6</sup> מנקודת מבט זו פירש מזרחי את התנגדותם של מזרחים מסורתיים למסר זכויות האדם ולמבשריו כעמדה שאינה רק תולדה של עוול היסטורי או אי-צדק מבניים (כפי שנהגה הסוציולוגיה הביקורתית לפרשה), אלא כעמדה הנובעת מעולם משמעות תקף כשלעצמו, הנבדל מעולם המשמעות הליברלי, ובמסגרתו מסר זכויות האדם אינו פתרון, אלא בעיה, ואפילו "איום זהותי חמור" (מזרחי, 2011: 51). לנוכח כך הציע מזרחי לפעילים לנסות להתמודד עם ההתנגדות אליהם באמצעות יצירת מרחבים לחשיבה ולעשייה דיאלוגיות, מרחבים שבהם יוכלו ללמוד על עולמות המשמעות של מתנגדיהם, לעמוד על הרכיבים במסר זכויות האדם שמהווים מבחינת המתנגדים איום ולייצר גשרים שיאפשרו לתווך בין עולמות המשמעות הנבדלים. רעיונות אלו הם שהביאו את הפעילים לצאת למסע של היכרות ולמידה – מסע שמבקש לפרוץ את קופסת זכויות האדם הישראלית.

במאמר אעקוב אחר מסעם של הפעילים, כשהשאלות שינחו אותי הן: ראשית, מה היו דיספוזיציות הפעולה והפרקטיקות שנולדו מתוך המסע? שנית, מה היו השלכותיו על חזונם כפעילי זכויות אדם?

הטענה שלי היא שלחריגה מגבולותיו של החזון הקוגניטיבי והמוסרי של הפעילים היו כמה השלכות. ראשית, היא הייתה כרוכה בהיווצרות של דיספוזיציות פעולה

6 כדי להבהיר את ההבדל בין מגוון עמוק לשטחי ויליאם גלסטון מבקש מהקורא לדמיין שתי עמדות ביחס לצריכת מזון: לפי האחת צריכת מזון אמורה להיות מונחת על ידי טעם אישי ובחירה בלבד; לפי השנייה צריכת מזון צריכה לבטא את טובו של האל ולהיות מוסדרת על ידי החוק הדתי. לדידו, חברה שבה ההבדלים בצריכת מזון – רבים ככל שיהיו – יתבססו על העמדה הראשונה בלבד תהיה מגוונת פחות (או באופן עמוק פחות) מחברה שבה ההבדלים יתבססו על אימוץ של שתי העמדות (Galston, 1995: 521–522).

אקטיביסטית חדשה, אותה בחרתי לכנות "פוליטיקה של כפילות מתמדת".<sup>7</sup> דיספוזיציה זו מתאפיינת במחויבות אידיאולוגית לזכויות האדם מצד אחד וברפלקציה עצמית בצד פתיחות ואמפתיה לעולמות משמעות אחרים ולמחזיקים בהם מצד אחר. שנית, היציאה של הפעילים אל מחוץ לקופסה אפשרה לבני שיחם – אנשי החינוך החרדים המזרחים – להיעזר בפרקטיקה של תרגום שטרם זכתה לתשומת לב בספרות המחקר, ותכליתה יצירת תנאי פתיחה לדיאלוג יסודי בין שונים. בחרתי לכנות פרקטיקה זו "תרגום מוכוון דיאלוג". שלישיית, היציאה מן הקופסה אפשרה לפעילים לסרטט בעקבות המסע חזון אקטיביסטי הדדי וארוך טווח של שותפות.

המאמר יתחלק לארבעה חלקים: בחלק הראשון תוצג ספרות המחקר העוסקת בגבולות החברתיים והתרבותיים של שיח זכויות האדם; בחלק השני יוצגו המקרה הישראלי והרקע להקמת קבוצת מסורת וזכויות אדם; בחלק השלישי אציע ניתוח של הממצאים; החלק הרביעי והאחרון יוקדש לדיון באקטיביזם של זכויות אדם החורג מגבולות החזון האקטיביסטי, וכן בחיבור בין אקטיביזם לבין סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המבקשות להרחיב את גבולות הביקורת של מדעי החברה הביקורתיים עצמם.

## קופסת זכויות האדם

באוור ואחרים (Bauer et al., 2000) ממשיגים את תמונת המצב המורכבת הנוגעת לשיח זכויות האדם תחת הרעיון של קופסת זכויות האדם – אוסף הנסיבות ההיסטוריות והמבניות שמאפשרות לשיח זכויות האדם לקנות לו אחיזה בקרב קבוצות אליטה אך לא להביא לשיפור במצבה של האוכלוסייה הכללית, או לזכות בתמיכה.<sup>8</sup> בין הנסיבות שמרכיבות את קופסת זכויות האדם מתואר, למשל, משקל היתר שניתן לארגונים בינלאומיים בקביעת סדר היום האקטיביסטי על פני הסתמכות על ארגונים מקומיים המכירים מקרוב את האוכלוסייה המקומית ויכולים להתאים אותו לצרכיה (Cox, 2000). מנגד נטען כי דווקא הארגונים המקומיים הם שמהווים בעיה בהיותם קהילה פרופסיונלית, המתאפיינת במוכוונות פנימה אל חברי הקהילה האחרים, והחוצה אל התורמים הבינלאומיים, אך לא אל הציבור הרחב שעל זכויותיו הם אמורים להגן (Odinkalu, 2000). גם שפת זכויות האדם מתוארת ככזו שהפכה לשפת מומחים –

7 ב"דיספוזיציות פעולה" כוונתי היא לתשתית התודעתית שקודמת לפעולה, מאפשרת אותה ומנחה, או מטה, יחידים לפעול באופן אחד ולא אחר.

8 עוד על החשיבות של לגיטימציה ציבורית רחבה לארגוני זכויות האדם, וכן ממצאים אופטימיים יחסית באשר לתמיכה הציבורית בשיח זכויות האדם ובארגוני זכויות האדם בדרום הגלובלי, בצד הצעות לצעדים שיאפשרו להעמיק ולהרחיב תמיכה זו, ראו Ron et al., 2017.

אקסקלוסיבית, טכנית ולגליסטית – וככזאת אינה מהדהדת את המאבקים היומיומיים של אנשים מן השורה ואינה מאפשרת להם להזדהות עימה (Cox, 2000). אף הניסיון של הארגונים לדבוק בשיח ניטרלי מבחינה פוליטית מוצג ככזה שאינו מאפשר להם לנקוט עמדה ברגעים מכריעים (Petrova, 2000), ובמקרים אחרים נטען כי דיכוי מצד המשטר ותעמולת-נגד מצד גורמים בחברה האזרחית מקשים על הארגונים לפעול למען האוכלוסייה המקומית ולזכות באמונה (Hassan, 2000).

תיאור מלא ועשיר יותר של הנסיבות המבניות וההיסטוריות המרכיבות את קופסת זכויות האדם אפשר למצוא במסגרת האנתרופולוגיה של זכויות האדם. דניאל גולדשטיין, למשל, מתאר כיצד בבוליביה חוסר ביטחון פיזי וכלכלי חמור (שמקורו בתהליכי נאור-ליברליזציה שהתרחשו במדינה) הביא למצב שבו שיח זכויות האדם – שבמקור נועד להגן על עניי בוליביה מפני השלטונות – נתפס בעיניהם של תושבי שכונות העוני כשיח שפועל למען הפושעים ומאיים על הזכות שלהם עצמם לביטחון (Goldstein, 2007). לעומת זאת לורי אלן מתארת עמדה רווחת בציבור הפלסטיני, עמדה צינית בעיקרה, כלפי מה שהיא מכנה "תעשיית זכויות האדם" (Allen, 2013: 4). לפי אלן, מקורה של עמדה זו הוא בראש ובראשונה בפער המתמשך בין שגשוגם של ארגוני זכויות האדם (ובמידה רבה גם של הממשל הפלסטיני, המחובר לרשת הבינלאומית של זכויות האדם) לבין חוסר יכולתם לשפר את המצב החברתי והפוליטי של הפלסטינים ולהגן על זכויותיהם.

נוסף על כך, פרשנות ותרגום לקויים של מסר זכויות האדם, החורגים מן הפרשנות המקובלת, המתקדמת, או המיטבית שלו, מתוארים כמה שמקשה על האוכלוסייה המקומית לאמץ אותו אל חיקה. כך, למשל, הארי אנגלונד (Englund, 2006) מתאר כיצד פעילי זכויות אדם במלאווי פעלו לקידום ולהטמעה של שיח א-פוליטי לכאורה ונאור-ליברלי למעשה של זכויות אדם שהתמקד בחירויות פוליטיות ואזרחיות על חשבונן של זכויות כלכליות וחברתיות. שיח זה, טוען אנגלונד, לא אפשר לאוכלוסייה הענייה במלאווי להדהד באמצעותו את מצוקותיה היומיומיות או לאתגר את האי-שוויון המבני וההיסטורי שעומד בבסיסן, ועל כן גם לא אפשר לפעילים לזכות באמונה (ראו גם Wilson, 2001).

ההנחה המשותפת לכלל ההסברים שניתנו עד כה היא שלו הנסיבות ההיסטוריות, המבניות והפוליטיות שארגוני זכויות האדם פועלים בהן היו משתנות, או לחלופין לו היו הפעילים מקדמים מסר שלם ומתוקן של זכויות אדם, שיח הזכויות היה יכול לקנות לו אחיזה בקרב האוכלוסייה המקומית. במילים אחרות, כלל ההסברים הללו מניחים כי הבעיה אינה נעוצה – לפחות לא בעיקרה – בהבדלים תרבותיים או קוסמולוגיים, ולא הם מעכבים את האוכלוסייה המקומית מלהזדהות עם מסר זכויות האדם, בייחוד כשמדובר בגרסאותיו המתוקנות ביותר.

ואולם, כפי שמעידה סוגיית התרגום של שיח זכויות האדם להקשרים מקומיים, שזכתה אף היא לתשומת לב במחקר האנתרופולוגי, גם היבטים תרבותיים וקוסמולוגיים ממלאים תפקיד בהיווצרות קופסת זכויות האדם.<sup>10</sup> תרגום (Tsing, 2005), תרגום מודולרי vernacularization. Merry, 2006; Levitt) או תרגום לניב המקומי (Mizrachi, 2014) או תרגום לניב המקומי (Mizrachi, 2014) הם המשגות שונות של תהליך שבמסגרתו שיח זכויות האדם מתנתק מהסביבות המקומיות שנוצר בהן ומהגר לסביבות מקומיות חדשות, בהן הוא מנוכס, מאומץ ומוטמע אל תוך המוסדות, השפה, הסמלים, הנרטיבים, הדימויים, התאוריות ולעיתים אף מערכות ההצדקה המקומיים – כל זאת באופן שאמור לסייע לו להיפך לבעל משמעות עבור האוכלוסייה המקומית ולהניע שינוי בסביבתו החדשה. בהמשך לכך, פעולת התרגום אינה חלקה אלא מתרחשת מתוך "חינוך" עם התרבות המקומית, וכנזאת מחייבת מידה כזאת או אחרת של שינוי ב"חבילות האקטיביסטיות" המקוריות (Tsing, 2005: 227).

ניסים מזרחי, למשל, מתאר כיצד אימאמים בישראל, שהשתתפו בפרויקט של ארגון הג'וינט לקידום המצב והמעמד של בעלי מוגבלויות בחברה הערבית בישראל, נעזרו בתרגום כדי לקדם את היחס לבעלי מוגבלויות בקהילותיהם ברוח ההכשרה שרכשו (Mizrachi, 2014). בעזרת אסטרטגיה מפצלת (decoupling strategy), המבחינה בין נורמות התנהגות (norms of conduct) לבין מערכות ההצדקה שבבסיסן (underlying justification), ביקשו האימאמים לערער על הנורמות הקיימות ביחס לבעלי מוגבלויות בחברה הערבית בישראל ולקדם שינוי חברתי בקהילותיהם, תוך כדי הסתמכות על מערכת ההצדקות הדתית-מוסלמית, החורגת ממערכת ההצדקות הליברלית שנחשפו אליה בהכשרתם, ואף נמצאת בסתירה לה. דוגמה אחרת אפשר למצוא במטבחי מזון שכונתיים בלימה, שם נשים מקומיות יצרו שיח מחודש של זכויות נשים שהתבסס על דיאלוג עם התרבות ועם המסורות האנדיות (Mujica & Meza, 2009), שיח אשר ביקש להציב חלופה קהילתנית לתפיסות האינדיווידואליסטיות שהציעו ארגוני זכויות האדם המקומיים לאותן נשים.

אם כן, נראה כי התרגום יכול לסייע לפעילי זכויות אדם ברחבי העולם להיחלץ מחומותיה התרבותיות של קופסת זכויות האדם ולהטמיע את שיח הזכויות בתרבות המקומית. ואולם, כפי שעולה מן המחקר, במקרים רבים הפעילים בוחרים בתרגום שמתמקד במעטפת התרבותית (במוסדות, בשפה, בסמלים, בדימויים ובנרטיבים

10 בהכנסת ההיבטים התרבותיים אל תוך הדיון אינני מתכוונת לגלוש אל עבר מהותנות תרבותית הרואה בתרבות המקומית מקשה אחת, יציבה וחובקת כול. נהפוך הוא – וכפי שאראה מייד – ברי כי תרבות נתונה לשינויים ולמשא-ומתן, כי היא פועלת באופנים שונים בהקשרים שונים, ואינה קשיחה או אחידה.

המקומיים) באופן שאינו מחייב שינוי של ממש בהנחות היסוד של שיח הזכויות עצמו (ראו למשל Merry & Stern 2005; Chua, 2015), אפילו במחיר של השגת לגיטימציה חברתית מצומצמת (Merry, 2006). כפי שעולה מן הספרות, יש לכך סיבות אחדות: ראשית, אומנם פרקטיקות ורעיונות של זכויות אדם צריכים להדהד את התרבות המקומית כדי שיאומצו, אולם הדהוד גדול מדי עלול לחבל במעמדם האוניברסלי, שמנקודת המבט של הפעילים בו טמון הקסם של שיח הזכויות והוא שמעניק למאבקהם לגיטימציה ואופי טרנסצנדנטי (Levitt & Merry, 2009); שנית, לדידם של הפעילים הסתמכות על אידיאולוגיות וטקטיקות שאפתניות, החורגות מן הנהוג בתרבות המקומית, אומנם מקשה עליהם לייצר התלהבות בקרב האוכלוסייה המקומית או לזכות בתמיכתה, אך היא נחוצה כדי להציב תביעות שיתאגרו באופן דרמטי את המציאות הקיימת (שם)<sup>11</sup>; שלישית, לנגד עיני הפעילים ניצבת לא רק שאלת תמיכתה של האוכלוסייה המקומית, אלא גם – ולפעמים בעיקר – שאלת תמיכתם של התורמים הבינלאומיים שלהם, שניסוח של שיח הזכויות בשפה המקומית אינו תואם בהכרח את שאיפתם להירתם לפעילות טרנס-לאומית לקידום זכויות אדם (Merry, 2006).

ואולם, אין להניח מכך כי הבחירה של הפעילים להימנע מאסטרטגיות פעולה נרחבות שיאפשרו להם להיחלץ מתוך קופסת זכויות האדם מתקבלת בהכרח בכובד ראש או מתוך רגישות תרבותית עמוקה. למעשה, נדמה כי לא פעם המצב הפוך בתכלית. הארי אנגלונד, למשל, מתאר כיצד פעילי זכויות אדם מקומיים במלאווי לא התעניינו כלל במידה שבה התכנים שביקשו להנחיל לאוכלוסייה המקומית הדהדו את חוויות החיים של קהל היעד שלהם, אפילו כאשר קהל היעד גילה אמביוולנטיות וחוסר סבלנות כלפי המסרים שהועברו לו (Englund, 2006). לא רק זאת, אלא שבמקום אחר הוא מתאר כיצד השליטה החלקית בלבד של הפעילים בשפה המקומית אינה מאפשרת להם אפילו להיחשף לתפיסת עולמה של מרבית מהאוכלוסייה המקומית שאת מצוקותיה הם מבקשים לפתור (Englund, 2011). שרה מנדלסון ותיאודור גרבר מציגים תמונת מציאות דומה של פעילי זכויות אדם מקומיים ברוסיה, המשווקים, לטענתם, ב"תרבות אקטיביסטית" אידיאליסטית, מוכוונת פנימה וטהרנית, המונעת מהם להתעניין בעמדותיו של הציבור הרחב או לנסות להגדיל את מעגל התומכים שלהם (Mendelson & Gerber, 2007). לנוכח מחקרים אלו נראה כי עצם הנכונות של פעילים להתמודד ברצינות עם עולמה של האוכלוסייה המקומית, נכונות החשובה כל כך לשם היחלצותם מגבולותיה התרבותיים של קופסת זכויות האדם, מוטלת בספק.

11 עוד על המחירים הכרוכים בבחירה של פעילים ב"פוליטיקה של תהודה" (politics of resonance) ראו Kemp & Kfir, 2016.

מתוך כך מתבהר ייחודו של חקר המקרה הנוכחי – סיפורם של פעילי זכויות אדם בישראל שנכונותם להתמודד ברצינות עם עולמה של הקהילה המקומית הביאה אותם לצאת למסע אל מחוץ לקופסת זכויות האדם, מסע החורג מגבולות החוץ האקטיביסטי. חריגה זו באה לידי ביטוי במפגש של הפעילים עם מתנגדיהם, מפגש שלא נועד להפצת מסר זכויות האדם אלא בראש ובראשונה ליצירת מרחב להפניית מבט פנימה וללימוד תרבותי של הפעילים עצמם.

## השדה

אומנם, מבחינות מסוימות ניתן לספר את סיפורו של שיח זכויות האדם בישראל כסיפור הצלחה: החדירה של שפת זכויות האדם לשיח הציבורי בישראל (Gordon & Berkovitch, 2007), הייסוד של עשרות עמותות וארגוני זכויות אדם שנחלו הצלחות במאבקייהם המשפטיים והציבוריים (זיו ושמיר, 2000) ו"המהפכה החוקתית" שהתחוללה כחלק מחקיקתם של שני חוקי היסוד המגינים על זכויות האדם והעניקה להן מעמד "חוקתי על-חוקי" (ברק, 2004: 3) הם כמה מן המרכיבים בסיפור ההצלחה הזו. ואולם, בצד ההצלחה של שיח זכויות האדם בישראל, היכולת של ארגוני זכויות האדם לשים קץ להפרות של זכויות אדם, ובייחוד של מי שנמצאים מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי – פלסטינים החיים בשטחים הכבושים, פלסטינים אזרחי ישראל, מבקשי מקלט, מהגרי עבודה ואחרים – אינה נראית באופן. לא רק זאת, אלא שבשנים האחרונות נראה כי קופסת זכויות האדם הישראלית הולכת ומצטמצמת. ביטוי לכך אפשר למצוא, למשל, בסקרי דעת קהל, המעידים על תמיכה פוחתת של הציבור היהודי בארגוני זכויות האדם.<sup>12</sup> הסבר לירידה הזאת אפשר למצוא במידה רבה במה שניב גורדון מכנה "תהליכי הסקיריטיזציה" (securitization processes. Gordon, 2014) שמתחוללים בשנים האחרונות בישראל, ובמסגרתם גורמים נאו-קונסרבטיביים באקדמיה, בחברה האזרחית ובמשל פועלים כדי להבנות מחדש את ארגוני זכויות האדם כאיום לאומי – ביטחוני וקיומי – שיש לטפל בו באופן חריג ולהגביל את פעולתו, למשל באמצעות חקיקה.<sup>13</sup> לנוכח התהליכים הללו ארגוני זכויות האדם נזקקים לבסיס תמיכה רחב ככל האפשר

12 בשנת 2003 זכו ארגוני זכויות האדם לתמיכה של 57% מהציבור היהודי בישראל (Gordon, 2014), בשנת 2011 זכו הארגונים לתמיכה של 41%, ובשנת 2016 ירדה התמיכה בהם ל-31% בלבד (Scheidlin, 2016). ממצאים דומים אפשר למצוא בסקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה. ראו הרמן ואח', 2016.

13 על הפיכתם של הארגונים לאיום ביטחוני בהקשר של סוגיית מהגרי העבודה ראו, Kemp & Kfir, 2016.

שיסייע להם לעמוד איתנים אל מול מערך הלחצים שמופעל עליהם. ואולם, נראה כי במערכה על דעת הקהל דווקא ידם של הגורמים הנאו־קונסרבטיביים על העליונה. כך קופסת זכויות האדם הישראלית מצטמצמת עוד ונותרת נחלתה הכמעט בלעדית של קבוצה חברתית אחת – האליטה האשכנזית המשכילה, ולרוב גם החילונית, שחבריה הם דור שני ושלישי של האליטה המייסדת של המדינה, או בעלי דמיון דמוגרפי מובהק לאותה קבוצה (מזרחי, 2011).

כפי שכבר תואר במחקר, עם נפילת ההגמוניה של תנועת העבודה הגיע שלטונה הפוליטי של אליטה זו אל קיצו והותיר אחריו חברה שסועה, נעדרת מרכז ומרובת תרבויות, המצויות במאבק – ואף במלחמת תרבות – זו עם זו (קימרלינג, 2004; פלד ושפיר, 2005; מאוטנר, 2008). נראה כי כמו שדה התקשורת, שדה התרבות, שדה האקדמיה ושדה המשפט – ארבעה שדות שבשונה מהשדה הפוליטי נותרו בשליטתה של אותה אליטה חילונית ליברלית (מאוטנר, 2008) – גם שדה זכויות האדם נהפך לאתר של מאבק חברתי, וקבוצות אחרות – עולים מברית המועצות, דתיים לאומיים, חרדים, מזרחים מרקע חברתי־כלכלי נמוך – אינן נמנות עם תומכיהם של הארגונים, ובמקרים רבים אף מתנגדות להם. מציאות מבנית זו הניעה את הפעילים לצאת לפעולה אל מחוץ לקופסה, אך לא היה בה די. דרוש היה גם רעיון שיתווה להם את הדרך.

כאמור, רעיון זה מקורו במחקרו של מזרחי, שבו הוא בוחן את האופן שבו פעילי זכויות אדם בישראל מבינים את ההתנגדות אליהם, או כפי שהוא מכנה זאת: את ה"פער שבין האוניברסליות של מסר זכויות האדם [...] לבין הפרטיקולריות החברתית של מבשריו ושל מתנגדיו" (מזרחי, 2011: 51). על בסיס קבוצות מיקוד שערך עם פעילים העובדים בשניים מארגוני זכויות האדם המובילים בישראל מצא מזרחי שלושה ממצאים עיקריים. ראשית, הפעילים מודעים לבסיס הלגיטימציה המצטמצם שלהם ולסכנות הטמונות בכך, אך אינם רואים אפשרות ממשית להרחיב אותו אל מעבר לשוליים של הקבוצה האשכנזית המשכילה ולרוב החילונית שאליה משתייכים מרבית הפעילים ותומכיהם. לא זו אף זו, אין הם מציבים מטרה זו על סדר היום שלהם. שנית, הפעילים מתקשים לתת פשר להתנגדות שמופנית אליהם, בעיקר כאשר מדובר בקבוצה של מזרחים מסורתיים מרקע חברתי־כלכלי נמוך – קבוצה חברתית גדולה וותיקה בישראל שאינה מתאפיינת באידיאולוגיה ימנית סדורה או באורתודוקסיה דתית חמורה (שיש בהן כדי להקשות עליה לאמץ את שיח זכויות האדם), ומעמדה החברתי־כלכלי הנמוך הופך אותה לאוכלוסיית מטרה של הארגונים. שלישית, חרף ההתנגדות אליהם וחרף הקושי שלהם להעניק לה פשר, הפעילים אינם נוקטים מהלך רפלקטיבי של הפניית מבט פנימה – כלפי מסר זכויות האדם עצמו.

מזרחי מפרש את ההתנהלות של הפעילים באמצעות המטפורה של "הגן שבתוך הג'ונגל", שטבעה מרגרט קנובן ומוצגת בספרו של טלאל אסד "כינון החילוניות". לטענתו, ארגוני זכויות האדם בישראל מתנהלים כגן מואר השואף להפיץ מאורו על הג'ונגל – העולם הלא־ליברלי שמקיף אותו ומאיים לפלוש לתוך גבולותיו – ולהביא



לגאולתו. שאיפה זו מביאה את הגן למאבק בלתי פוסק עם הג'ונגל, במסגרתו אנשי הגן אינם מאבדים מאמונתם בצדקת דרכם ולא עוצרים לרגע כדי להפנות את מבטם פנימה, לתוך הגן. להפך, אמונתם אינה מתערערת. לטענת מזרחי, עמידתם האיתנה של אנשי הגן לנוכח התנגדות הג'ונגל מבוססת על מה שאסד מכנה "הפוליטיקה של הוודאות" – ביטחון בלתי מעורער בצדק הליברלי ובמסר זכויות האדם, ששותפים לו לא רק ארגוני זכויות האדם בישראל אלא גם מדעני החברה הישראלים. האחרונים, טוען מזרחי, ממש כמו עמיתיהם האמריקנים, נעו לאורך העשורים האחרונים שמאלה (Burawoy, 2005), כשהם מאמצים עמדה ליברלית, מבעדה הם מתקשים לראות בכל עמדה אחרת עמדה לגיטימית העומדת בפני עצמה. הדבר נכון במיוחד כשמדובר באוכלוסיות מוחלשות (כמו האוכלוסייה של מזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך). או אז עמדה לא ליברלית נתפסת כסוג של תודעה כוזבת, שהיא עדות לאי-צדק מבני או לעוול היסטורי, ולא כעמדה תקפה כשלעצמה.<sup>14</sup> בהמשך לכך, ההנחה בשיח הסוציולוגי – כמו גם בקרב פעילי זכויות האדם – היא שהמפתח לתיקון חברתי טמון בהיגיון האוניברסלי של שוויון וצדק חברתי. ואולם, לפי מזרחי, עבור קבוצות רבות בחברה בישראל, ובהן הקבוצה המזרחית המסורתית, הפוליטיקה האוניברסלית אינה פתרון, אלא בעיה – ואפילו איום זהותי חמור. הסיבה לכך היא שקבוצות אלו נתונות בתוך רשתות חברתיות ובתוך עולמות משמעות הנבדלים מהרשת החברתית ועולם המשמעות הליברליים. בעולמות המשמעות הללו שיח ליברלי אינו משאב, אלא גורם המאיים על הנחות היסוד של עולם המשמעות. במילים אחרות, מזרחי מתאר את המציאות החברתית בישראל כמציאות המתאפיינת במגוון עמוק, מציאות שבה ההבדלים בין הקבוצות אינם ניתנים לביטול בקלות.<sup>15</sup> מהסיבה הזאת מזרחי מציע לפעילים לנסות להתמודד עם ההתנגדות אליהם על ידי יצירת מרחבים לחשיבה ועשייה דיאלוגיות, מרחבים שבהם יוכלו ללמוד על עולמות המשמעות של מתנגדיהם, לעמוד על הרכיבים במסר זכויות האדם שמהווים מבחינת המתנגדים איום ולייצר גשרים שיאפשרו לתווך בין עולמות המשמעות הנבדלים.

פרוגנוזה זו חורגת במידה רבה מן הפרוגנוזה הרווחת בשיח האקדמי על ארגוני זכויות האדם בישראל, שבמסגרתו ניסיונות מטעם הארגונים להתאים את מסר זכויות האדם לתפיסות ולרגישויות המקומיות זוכים לביקורת ונתפסים ככניעה לשיח הלאומי היהודי ההגמוני, כהפנמה בלתי מודעת שלו (Golan & Orr, 2012; Orr & Golan, 2014), ולכל הפחות כמי שמונעים מהארגונים לאתגר את המרחב הפוליטי העומד לרשותם

14 לביקורת מקיפה יותר על עמדת הסוציולוגיה הביקורתית ראו מזרחי, 2017.

15 ההנחה בדבר מגוון עמוק אינה שוללת את קיומם של יחסי כוח, אי-שוויון, אפליה ודיכוי, אך בשונה מתאוריות ביקורתיות אין היא רואה בהם הסבר המבטל את חלקם של היבטים תרבותיים-קוסמולוגיים בהבדלים בין הקבוצות.

(Kemp & Kfir, 2016). במקום זאת הארגונים נתבעים לשמור על נאמנותם למסר זכויות האדם, לקהל היעד ולעמיתיהם הפלסטינים, להיות פוליטיים יותר ו"לדבר אמת בפני הכוח" (Orr & Golan, 2014: 85). וראו גם: (Golan & Orr, 2012; Gordon, 2014). אם כן, הדיאגנוזה והפרוגנוזה של מזרחי הן קול אחד, ואפילו חריג, במרחב האקדמי-אקטיביסטי של ישראל בת זמננו. ואולם, קול זה הוא שהניע את הפעילים לצאת לפעולה.

## קבוצת מסורת זכויות אדם

בעקבות מחקרו של מזרחי (או חבר הנהלה באגודה לזכויות האזרח) החליטו פעילים באגודה לזכויות האזרח בישראל לפתוח בדיאלוג עם מתנגדיהם. קבוצת היעד הראשונית שבחרו הפעילים הייתה הקבוצה שבה התמקד מאמרו של מזרחי – מזרחים מסורתיים מרקע חברתי-כלכלי נמוך – ועל מלאכת הניהול של המפגשים הופקד מכוון שחרית – יוצרים מחנה משותף, ארגון המבקש "ליצור שותפות חברתית חדשה בין כל חלקי החברה הישראלית".<sup>16</sup> לצוות המייסד של המפגשים מהאגודה לזכויות האזרח ומשחרית היה ברור שכדי לייצר דיאלוג פורה נדרשת קבוצת אליטה, שתוכל מצד אחד להשתוות לאנשי האגודה – כולם משכילים ובעלי הון תרבותי גבוה – ומצד אחר לבטא באופן מהימן לפחות כמה מהעמדות והדעות הרווחות בציבור המזרחי-מסורתי שמגיע מרקע חברתי-כלכלי נמוך. הבחירה בחרדים מזרחים המזוהים עם ש"ס לא איחרה לבוא.

ש"ס (או בשמה הרשמי "התאחדות הספרדים העולמית שומרי תורה") היא תנועה חברתית ומפלגה פוליטית שצמחה בציבוריות ובפוליטיקה הישראלית משנות השמונים של המאה העשרים. אף על פי שהנהגתה הרוחנית והפוליטית מורכבת מדמויות חרדיות מזרחיות, לאורך השנים – ובייחוד במהלך שנות התשעים – הצליחה ש"ס לסחוף אחריה קהלים רחבים של מזרחים מסורתיים מרקע חברתי-כלכלי נמוך, עד כדי כך שבשנת 1999 זכתה ב-17 מנדטים, ובפעם השנייה בהיסטוריה שלה הייתה למפלגה השלישית בגודלה בישראל. ואולם, בעוד שבעיני הציבור המזרחי המסורתי בישראל הייתה ש"ס לאורך שנים בית פוליטי ורוחני (ליאון, 2009; אטינגר וליאון, 2018), בעיני הציבור החילוני בישראל ש"ס היא תופעה רחוקה ומאיימת, ולא בכדי, שהרי מדובר בשתי קבוצות נפרדות שהמסגרות החברתיות, דפוסי הצריכה, סגנונות החיים והמערכות המוסדיות והסוציו-פוליטיות שמלוות את חייהן שונים מאוד. גם התפיסות שלהן את כללי המשחק החברתיים שונות בתכלית (קימרלינג, 2004): בעוד הציבור החילוני בישראל שואף לעצב את ישראל כחברה חילונית, מערבית ודמוקרטית, ש"ס מאתגרת את השאיפה הזאת (הלמן ולוי, 2001; רם, 2006; אטינגר וליאון, 2018).

16 עוד עליהם ראו באתר של מכון שחרית.

בדיוק עם האיום ש"ש" מייצגת ביקשו הפעילים להיפגש. המפגשים החלו בקיץ 2012, כשבחדר בלטו נוכחותם המוגברת של נציגים ממחנה זכויות האדם וייצוגה החסר של הקבוצה החרדית.<sup>17</sup> מהמפגש השלישי, בחורף 2013, הצטמצמה והתייצבה קבוצת המשתתפים מטעם מחנה הזכויות, ואילו קבוצת החרדים המזרחים זכתה לייצוג של ממש. מצד אנשי הזכויות המשתתפים היו כולם אנשי צוות והנהלה מהאגודה לזכויות האזרח,<sup>18</sup> ומן הצד החרדי-מזרחי המשתתפים היו כולם אנשי חינוך, רובם מזוהים עם רשת החינוך של ש"ס – בני יוסף מעיין החינוך התורני בארץ ישראל. שתי הקבוצות היו של משכילים בני המעמד הבינוני.<sup>19</sup> במפגש השלישי הצטרפתי גם אני אל הקבוצה בתפקיד מתעדת, צופה משתתפת, האמונה על כתיבת דוח ושליחתו לצוות המוביל של המפגשים בסיומו של כל מפגש. העמדה שלי כמתעדת, שעם הזמן נהייתה מובנת מאליה עבור כלל המשתתפים, אפשרה לי לאחוז בעט ובבלוק הכתיבה דרך קבע ולתעד בדייקנות את המתרחש. נוסף לחומרים שהפקתי מן התצפיות ריכזתי אצלי גם חומרים כתובים (התכתבויות דוא"ל, מאמרי דעה וכו') שיצרו חברי הקבוצה לאורך שנות פעילותה ואחריה. כל אלה משמשים אותי כעת בניתוח הממצאים.

## נחלצים מן הקופסה

ניתוח הממצאים יתחלק לארבעה: החלק הראשון יעסוק בדיספוזיציות הפעולה המחודשת שנוצרה אצל הפעילים; החלק השני יעסוק בצעדים הראשונים של קבוצת מסורת וזכויות

17 בצד הנציגים החרדים המזרחים הוזמנו להשתתף במפגשים גם פעילים ואנשי ציבור מזרחים מסורתיים שבעשייתם מנסחים ומקדמים את המסורתיות כזהות דתית, חברתית ופוליטית, המאתגרת את השיח הליברלי בישראל, ובכלל זה את השיח המזרחי הביקורתי (בוזגלו, 2008; ידגר, 2012). אחד מן התפקידים שיועדו לקבוצה זו היה תיווך בין אנשי זכויות האדם לבין אנשי החינוך. בפועל, תפקידה המתווך התייתר, ורק שניים מחבריה המשיכו להשתתף בקביעות במפגשים.

18 הנציגים מקרב חברי ההנהלה של האגודה לזכויות האזרח היו כולם אנשי אקדמיה ששאלת גבולותיו החברתיים של השיח הליברלי בישראל העסיקה אותם לאורך השנים במחקריהם כמו גם בפעילותם האקטיביסטית.

19 רבים מן החרדים שהשתתפו במפגשים השתייכו לאליטה חדשה ההולכת ונרקמת בחרדיות בת זמננו. אליטה זו, שאפשר לכנותה "אזרחית" (אינבנוים וכהנר, 2017), "בירוקרטית" או "פרופסיונלית", שונה למדי הן מן האליטה הדתית והן מן האליטה הפוליטית, שהנהיגו (ועודן מנהיגות) את החרדיות הישראלית עד היום, והיא מתאפיינת, בין השאר, בניסיון לדיאלוג עם הציבוריות הישראלית המגוונת ובמאמצים לפרוץ דרכים חדשות עבור החברה החרדית בתוך שבין מסורתיות למודרניות.

אדם, שבהם יצרו המשתתפים מרחב לדיאלוג בתנאי מחלוקת; החלק השלישי יעסוק בפרקטיקה של תרגום שצמחה מתוך המפגשים; ואילו החלק הרביעי והאחרון יעסוק בחזון אקטיביסטי של שותפות שצמח בעקבותיהם.

## מחוץ למרחב הוודאות

בספטמבר 2016, כשנה וחצי לאחר המפגש המסכם של קבוצת מסורת וזכויות אדם, פרסמה א', פעילת זכויות אדם שהשתתפה במפגשים, מאמר דעה המבוסס על חוויית ההשתתפות שלה בהם.<sup>20</sup> המאמר נפתח בתיאור קצר של הכותבת ושל עבודתה ארוכת השנים:

אני פעילת זכויות אדם במקצועי, פעילה למען השלום ונגד הכיבוש, ומחויבת לערכים הללו מאז שאני זוכרת את עצמי. כל השנים הללו עמיתי ואני פעלנו כדי לשנות את המציאות בישראל על ידי הסרת הלוט מעיני החברה הישראלית, תוך כדי חשיפת העוולות וההפרות של הכיבוש, האפליה כנגד המוחלשים בחברה [...] וההשלכות הנובעות מן הפערים הכלכליים והחברתיים הנוראים בין מרכז לפרפריה. אבל יש לוט שממנו אנחנו מתעלמים: זה שמכסה את עינינו שלנו. הלוט המכסה את עינינו עשוי שתי שכבות. הראשונה היא חוסר היכולת לראות את מה שניבט אלינו מן הראי: רובנו יהודים, לבנים, אשכנזים, חילונים. אנחנו האליטה הפריוילגית: ישראל נבנתה בדמותנו ורק בדמותנו [...]. השכבה השנייה [...] היא העיוורון שלנו לתוקף שיש לנקודות מבט שונות משלנו, נקודות מבט ששורשיהן נעוצים עמוק בעולמות הצדקה שלעיתים הפוכים משלנו – לא ליברליים, לא שמאלניים, לא חילוניים.<sup>21</sup>

בפתיחה הקצרה הזאת א' מתארת שתי תמונות שונות למדי. באחת היא וחבריה גלויי העיניים מסירים את הלוט מעיניו של הציבור היהודי בישראל, ובאחרת עיניהם שלהם מכוסות. התמונה הראשונה ליוותה אותה לאורך שנים, ואילו התמונה השנייה חדשה, ואולם נראה שהיא חזקה ומדויקת לא פחות מהראשונה, ומחייבת אותה לעדכן, ואפילו לשנות, את האקטיביזם שלה. השינוי, כפי שהיא מתארת אותו, הוא דו-שלבי:

עליי לעמוד מול הראי, ולהכיר בפריוילגיות הרבות שמגיעות עם עורי הלבן ועיניי הכחולות, ולהבין שהמשמעות של הפריוילגיות הללו היא כוח [...]. עלינו גם להכיר

20 ככלל, פרטיהם המזהים של המשתתפים הוסוו ושמותיהם האמיתיים הוחלפו באותיות שהוצמדו לכל דמות לפי סדר הופעתה במאמר. במקרים שבהם הפרטים אינם מוסווים הרי זה באישור המשתתפים.

21 התרגום שלי. למאמר המלא ראו Re'i, 2016.

בעמדות האורותודוקסיות של עצמנו [...] יש לנו כשרות משלנו (להיות צמחוני/ טבעוני, לא לקנות מוצרים המיוצרים או מגודלים בהתנחלויות); יש לנו הפרקטיקות שלנו (ללכת למחאה השנתית/שבועית נגד הכיבוש); יש לנו כל מיני כללי התנהגות ושפה תקינה פוליטית, ואנחנו שופטים כל כך בקלות כל אחד שאינו נענה להם. בדיוק כמו כל קבוצה אחרת.

עלינו גם לפעול באופן יזום כדי לראות ולשמוע את הקולות ואת ההצדקות של מי שאינם כמונו: מזרחים, דתיים, חרדים, ימנים, ערבים, יהודים אתיופים, יהודים דוברי רוסית. עלינו להקשיב, מבלי לנסות לשכנע או להמיר, אך גם מבלי להתפשר על הערכים ועל האידיאולוגיה שלנו.

בפשטות ובכנות א' מתארת את שלביו הראשונים של המסע שלה ושל חבריה אל מחוץ לקופסת זכויות האדם הישראלית, מסע הכרוך בחריגה מגבולות החזון האקטיביסטי. ראשיתו בתמונה הביקורתית שניבטה אל הפעילים בעקבות מחקרו של מזרחי והובילה אותם למצב של תודעה כפולה – ישנה (הסרת הלוט) וחדשה (היותם מכוסים עיניים). השלב השני הוא הפנמת התודעה החדשה וניסוחה בהתאם לעולם המושגים והדימויים שלה ושל חבריה (לא "גן וג'ונגל" אלא "הסרת הלוט", "אורתודוקסיה" וכו'). השלב השלישי הוא החלטה להשתנות, כשהשתנות כרוכה בעשייה חברתית מחוץ לגבולות החזון האקטיביסטי הקודם ומתוך דיספוזיציית פעולה מחודשת.<sup>22</sup>

אכן, הדיספוזיצייה שעולה מתוך דבריה שונה למדי מדיספוזיציית הפעולה שתיאר מזרחי ומזו שתיארה א' בראשית המאמר – לא עוד ניסיונות חד-כיווניים ואנכיים ל"גיגון" (gardening), ל"הארה" (enlightening) או להמרה, שבבסיסם "פוליטיקה של ודאות".<sup>23</sup> במקום זאת יש כאן קריאה לרפלקטיביות ולדיאלוג, שמבטאת את מה שאבקש לכנות "פוליטיקה של כפילות מתמדת". פוליטיקה זו מקבלת את ביטויה הבהיר ביותר במשפט האחרון, שבו א' מזמינה את עצמה ואת חבריה להיפגש עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית – לא כדי לשנותן, אלא כדי להקשיב להן, מבלי להתפשר על הערכים ועל האידיאולוגיה שלהם. ואולם, העמדה הכפולה מלווה את הטקסט כולו – א' מצהירה על עצמה בפתח הטקסט כמחויבת לפעולה למען זכויות אדם, שלום וסיום הכיבוש, ומנגד היא מחויבת גם להכיר במשוקעות ההיסטורית והסוציולוגית של העמדה הזאת, באליטיסטיות ובפריבילגיות שלה, בפרטיקולריות שלה וביחסיות החברתית שלה ("בדיוק כמו כל קבוצה אחרת"). לא רק זאת – היא מחויבת להכיר בתוקף שיש לעמדות אחרות, לא לבטל אותן,

22 אף שהדברים נכתבו בדיעבד הם משקפים במידה רבה את הדיספוזיצייה של הפעילים בזמן אמת. גם המחשבה של הפעילים על עצמם כעל אורתודוקסים קדמה למפגשים ואינה תוצר שלהם.

23 עוד על הוויתור על עמדת הוודאות והשלכותיו האפשריות ראו אלכסנדר, 2016.

להיות פתוחה וקשובה למי שאוחזים בהן, להיות אמפתית לכאב ולכעס שלהם, אך בה בעת לא לוותר על עמדתה שלה.

עמדה זו של כפילות, המבוססת על מחויבות אידיאולוגית לזכויות האדם מצד אחד ועל רפלקציה עצמית בצד פתיחות ואמפתיה לעולמות משמעות אחרים ולנשאייהם מצד אחר, נשמרה אצל הפעילים לאורך המסע כולו. ברי כי זוהי עמדה שמעלה שאלות, כמו: מהן הנחות העבודה שלה (בין שהן מבוססות על הרעיון של מגוון עמוק בין שלא)? מה הגבולות והמגבלות שלה (למשל, האם ישנם תנאים שבהם לא יהיה נכון לאחוז בה)? מהן ההשתמעויות האקטיביסטיות שלה (למשל, כיצד אפשר לשמר את העמדה הרפלקטיבית תוך כדי פעולה לקידום זכויות האדם, והאם וכיצד אפשר לייצר לכידות ארגונית במצב של כפילות מתמדת המערערת על עמדת הוודאות)?<sup>24</sup> על פניו נראה כי בעמדה הכפולה מגולמים לפחות שני יתרונות: האחד הוא שהיא מבקשת להתמודד מתוך רגישות תרבותית עם התנגדותה של האוכלוסייה המקומית לשיח זכויות האדם; האחר, שהיא נמנעת מפטרונות, הן במובן שאינה מבקשת "להאיר" את האחר והן במובן שאין היא מוותרת על האפשרות להציג לפניו את האמת שמנחה אותי. זהו דיון ראשוני בלבד בפוליטיקה של הכפילות המתמדת, והוא קורא לעיון מעמיק יותר – תאורטי ואקטיביסטי כאחד. ואולם, לעת עתה אסתפק בו ואפנה להתחקות אחר המרחב האקטיביסטי שפתחה עמדה זו בפני הפעילים ובני שיחם ואחר האופן שבו היא התפתחה לכדי חזון אקטיביסטי של שותפות.

## יוצרים מרחב לדיאלוג

השנה הראשונה של מפגשי הקבוצה הוקדשה ליצירה הדרגתית וזהירה של מרחב חברתי לדיאלוג. הדבר התבטא קודם כול במרחב הממשי, הפיזי, שבו התקיימו המפגשים. בעוד שהמפגשים הראשונים נערכו במרחב ניטרלי של מוסד חינוכי בהרי ירושלים, החל במפגש הרביעי נפגשו המשתתפים בסביבותיהם הטבעיות. משמעות הדבר הייתה שכל מפגש היה כרוך בהגעה של כמחצית מהמשתתפים למרחב שהוא אקסטרטוריאלני עבורם – מרחב שלא רק שלא היו בו מעולם, אלא שלא דמיינו את עצמם מגיעים אליו. במפגש הרביעי הגיעו הפעילים אל המרכז של רשת מעיין החינוך התורני – אותו מקום ידוע לשמצה בציבוריות החילונית, הן משום שמתקבלות בו ההחלטות שסופן לייצר תלמידים בורים (בעיניים חילוניות) ששמעם של הישגיהם הנמוכים במבחנים הארציים הגיע למרחוק, והן בשל השערוריות הכלכליות שנקשרו לאורך השנים בשמה של הרשת וזכו לסיקור בכלי התקשורת. גם ההגעה של המשתתפים החרדים אל משרדי האגודה לזכויות האזרח בתל אביב – אותו מרחב "כופר", שמתוכו פועלים "הבוגדים" ו"עוכרי ישראל" למען

האויב, ושבמסדרונותיהם מתקבלים בברכה מהגרי עבודה, מבקשי מקלט וערבים, אך כף רגלם של גבר או אישה חרדים כמעט שלא דרכה בהם – לא הייתה מהלך פשוט. בהמשך לכך, כל חריגה מן המרחב הפיזי הבטוח שבו שהתה הקבוצה – דהיינו כל סיור, כל עלייה במעלית, כל הליכה לשירותים – טמנה בחובה אפשרות למגע ולמפגש לא צפוי ומאתגר עם "האחר".

ואולם, ההתנסות במרחב טמנה בחובה גם הזדמנויות להיכרות וללמידה. למשל, הקירות מלאי הצבע והיצירה של המרכזייה הפדגוגית של מעיין החינוך התורני חשפו בפני הקבוצה לא רק את העושר והמגוון של תוכניות הלימודים שהופקו במקום, אלא גם את התפקיד החברתי של מרבית אנשי החינוך שהשתתפו במפגשים כמתווכים ומתורגמנים, שמתוקף עשייתם החינוכית מסוגלים לחצות גבולות שמפרידים בין רעיונות וגישות (Levitt & Merry, 2009) ולתרגם רעיונות מרשת משמעות אחת לאחרת (Mizrachi, 2014). מנגד, המרחב של משרדי האגודה – שהתחדש לכבוד אנשי החינוך במזווה שנקבעה בטקס משעשע של מי שאינם מורגלים במלאכה, ושבאופן חריג הוזמן אליו כיבוד בכשרות מהודרת – המחיש את נכונותם של הפעילים לכבד את אורחות חייהם של עמיתיהם ולהיות קשובים לצורכיהם התרבותיים. זאת ועוד, המפגש עם מגוון אנשי צוות מהאגודה חשף בפני אנשי החינוך החרדים את מחויבותם האמיצה של הפעילים להגן על זכויותיהם של החלשים באשר הם – האסירים, חסרי הבית, מי שחורגים מהנורמות החברתיות וכו' – והפיג את חששותיהם שבעשייתם של הפעילים קיים ממד שמבקש "לעשות דווקא".

ואולם, ההתנסות הייתה לא רק במרחב אלא גם בשיח. לאורך המפגשים התנסו המשתתפים בדיאלוג. למשל, הם התבקשו לשוחח על חוויות – אופטימיות ומקוממות – שחוו בעקבות הבחירות לכנסת התשע עשרה; הם הוזמנו למפות נושאים שהם חלוקים בהם ולשוחח עליהם בקבוצות קטנות; הם גם שוחחו על סוגיות אקטואליות – גיוס גברים חרדים לצבא ומותו של הרב עובדיה יוסף – וחשפו דילמות שמטרידות אותם, כחלק מהעשייה – החינוכית והאקטיביסטית – שלהם. כל שיחה הייתה כרוכה במפגש, בחשיפה, בהזמנה לדיאלוג ובקבלת ביקורת. כל שיחה הייתה מהלך של ניסוי וטעייה – ניסיון לקבוע את כללי המשחק תוך כדי תנועה. בהתאם לכך, כל התנהגות לא זהירה טמנה בחובה פוטנציאל למבוכה, וכל חריגה פתאומית מן הגבולות שהציב הצד השני הולידה תגובת-נגד. לכן נדרשו זמן ומאמץ חברתי משותף כדי ליצור ולבסס את המרחב החברתי של המפגשים, מרחב שבו כל צד ירגיש בטוח, ושב כלל המשתתפים יהיו נכונים לייצר דיאלוג שלא יתחמק ממריבות ושייגע בכל מה שמפחיד, כואב, מסוכן ומורכב, על אף האפשרות המתמדת והמדוברת לפרוש מן התהליך. הדיאלוג שיעסוק בו החלק הבא, דיאלוג שבמרכזו סוגיית מבקשי המקלט, היה הפעם הראשונה שבה צללה הקבוצה יחדיו לדיאלוג שכזה.

## דיאלוג באזורי מחלוקת

הדיון במבקשי המקלט התנהל במתכונת של בית מדרש, והובילו אותו א' והרב ב'.<sup>25</sup> כידוע, סוגיית מבקשי המקלט היא סוגיה שנויה במחלוקת בציבור הישראלי, ובעטייה מוטחת בפני הפעילים ביקורת חריפה מימין, ובמיוחד מקרב מזרחים מרקע חברתי-כלכלי נמוך, שלא אחת מתגוררים בשוליים החברתיים של הערים הגדולות וביישובי הפריפריה של ישראל, ועקב כך מוצאים את עצמם דרים בשכנות למבקשי המקלט, או בלשון רבים מהם: "המסתננים". במסגרת בית המדרש התחלקנו לקבוצות קטנות, והוטלה עלינו המשימה לקרוא יחדיו בטקסטים שנשלחו אלינו מבעוד מועד ולשוחח עליהם בחברותא. הטקסט האחד היה טקסט "ציבורי", כלומר טקסט המיועד לעיניו של הציבור הרחב שנכתב על ידי אחד מאנשי הצוות של האגודה לזכויות האזרח. כותרתו: "דברים שאומרים לנו על מבקשי מקלט". הטקסט השני היה טקסט יהודי-הלכתי שהכין הרב ב', ובו "מוסגרה", או "מוסגרה מחדש" (Levitt & Merry, 2009), הסוגיה של מבקשי המקלט באמצעות שימוש במקורות יהודיים: ראשית הוצגו בו מבקשי המקלט כ"עבדים נמלטים", לאחר מכן כ"גויים" ו"עובדי עבודה זרה", ולבסוף כ"עבד כנעני" או "גר תושב" – חמש קטגוריות של "זרים", מי שאינם חלק מן הקולקטיב היהודי.

### להכיר, למקם ולשתף

בקבוצה שהשתתפתי בה היינו ארבעה: הרב ג', איש חינוך חרדי מזרחי ממרכז הארץ; ד', חברת הנהלה באגודה לזכויות האזרח; ו', פעילה בשחרית, ואני. הקבוצה בחרה בי לקרוא בקול את הטקסט ההלכתי, ואני פצחתי בהקראה של החלק הראשון שעסק בסוגיה של עבד נמלט. הטקסט נפתח בציטוט של שני פסוקים מספר דברים: "לא תסגיר עֶבֶד אֶל אֲדָנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיךָ מֵעַם אֲדָנָיו. עִמָּךְ יֵשֶׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנְנוּ" (דברים כג, טז–יז). בהמשך לפסוקים הללו, שמורים לעם ישראל לאפשר לעבד נמלט להישאר חופשי, ואף מצווים על ישראל לדאוג לרווחתו ולא להסב לו רע, הובאו שלושה טקסטים מספרות חז"ל שעניינם פרשנות הטקסט המקראי. הינה הראשון שבהם:

25 בית מדרש הוא מוסד יהודי עתיק יומין ללימוד תורה, ואולם מסוף שנות השמונים של המאה העשרים נוסדו בישראל עשרות בתי מדרש מסוג חדש, המכונים על פי רוב "פלורליסטיים" ומיועדים ללימוד של יהודים חילונים או של יהודים חילונים ודתיים גם יחד (שגיב ולומסקי-פדר, 2007; שלג, 2010). בית המדרש של קבוצת מסורת וזכויות אדם אימץ לא מעט ממאפייניו של בית המדרש הפלורליסטי.



אין מושיבין 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 (מסכת גרים, פרק ג, הלכה ד).

קראתי לפני כולם בזריזות את הטקסט, נזכרת בשיעורי התנ"ך בבית הספר. בעודי מקריאה ביקשה ממני ד', שעברית אינה שפת האם שלה, לעצור מדי פעם כדי שכולנו, בעיקר בעזרתו של הרב ג', נפרש יחדיו את הטקסט ונעמוד קודם כול על פשוטו. הבקשה של ד' להשתהות כדי להנהיר, ולמעשה לתרגם, את הטקסט העברי הקדום לעברית העכשווית הייתה תגובה ישירה לתרגום הראשוני שערך הרב ב' בטקסט ההלכתי כשמסגר מחדש את סוגיית מבקשי המקלט בשפה מקומית-יהודית.<sup>26</sup> משימת התרגום לעברית בת ימינו התגלתה כפשוטה יחסית, בייחוד לרב ג', בוגר ישיבה ליטאית אשכנזית במרכז הארץ. גם המשימה שקיבלנו – לבחון את הטקסט ההלכתי ביחס לכאן ולעכשיו בישראל – לא הייתה מסובכת. צלחנו בקלות את המעבר מעבד נמלט למבקשי המקלט של היום, אנשים שלא אחת נמלטים משירות צבאי כפוי בתנאי עבדות. אז, כשחיוך דק של אירוניה נסוך על שפתותינו, שוחחנו על נוהל "גדרה-חדרה" שבוטל – נוהל שאפשר למבקשי המקלט לגור אך ורק מצפון לעיר חדרה או מדרום לעיר גדרה, כלומר רק בצפון הארץ או בדרומה אך לא במרכזה, ובמילים אחרות באזורים החלשים יותר, שמלכתחילה קשה יותר למצוא בהם פרנסה. דיברנו גם על הרחובות הסמוכים לתחנה המרכזית של תל אביב – החלק הדרומי, העני והמוזנח ביותר של העיר – העמוסים פליטים לעיפה, ולעומתם העמדנו את התביעה שהופיעה במקור החז"לי שלא להושיב את העבד הנמלט ב"ספר" או ב"נוה רע", "אלא בנוה יפה, באמצע ארץ ישראל, במקום שאומנותו יוצאה, שנאמר עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך".

אבל זה היה החלק הקל. החלק הקשה יותר היה להבין כיצד כל הציוויים הללו יכולים להתקיים ביחס לעבדים שנמלטים לארץ ישראל, כאשר – כפי שלימד אותנו מקור אחר שהופיע בטקסט ההלכתי שערך הרב ב' (בבלי, גיטין מה, דף א ע"ב-ע"ד) – באותה העת ממש העבדות בארץ ישראל ובקהילות היהודיות בגולה הייתה לא רק שרירה וקיימת, כי אם גם מותרת. הסבר אחד למה שנראה לנו כסתירה היה אפשר למצוא בטקסט אחר שהובא לפנינו (ספר החינוך, מצווה תקסח). לפי טקסט זה, עצם הכניסה של העבד הנמלט אל תוך גבולותיה של ארץ ישראל – הארץ שבחר האל לעמו – היא שמחייבת את עם ישראל לשחררו, והטעם למצווה, כפי שמציגו הטקסט, הוא להזכיר לעם ישראל את

26 על החשיבות שיש להתבטאות בשפה דתית בסוגיות פוליטיות עבור אזרחים דתיים מצד אחד, ומנגד על הנחיצות שיש לתרגום של שיח דתי לשפה חילונית לשם יצירת דיאלוג הוגן בין דתיים לחילונים בספרה הציבורית (ועל המאמץ והנכונות הדרושים מצידם של שני הצדדים לשם הצלחה בתרגום ובדיאלוג אלו) ראו Habermas, 2006.

כבוד הארץ שהוא יושב עליה, ועל ידי כך לקבע בלבבו את יראת האל (שהבטיח ונתן לו את הארץ) ולאפשר לו לזכות בחסדיו. אם כן, לפי הטקסט האחרון – חרף ההיבטים ההומניסטיים במצוות העבד הנמלט, שהרי ברור שטוב לאדם להיות בן חורין מלהיות עבד, אין חלופה כלל-אנושית (כלומר, אין היא מתקיימת בכל מצב), ואין תכליתה לייצר אחווה כלל-אנושית, כי אם לחזק את עם ישראל באמונתו ולהיטיב עימו.<sup>27</sup> אם כן, מצווה זו לא רק שאין לה חלות אוניברסלית, אלא שמניעה אינם אוניברסליסטיים, כי אם פנים-קהילתיים ופרטיקולריסטיים למדי – קידום טובתו של העם היהודי. מבחינות אלו המסגור ההלכתי של עבד נמלט שונה מן הפוליטיקה האוניברסלית המאפיינת את שיח זכויות האדם.

מבט על הניסיון הראשון של הרב ב' לתרגם את סוגיית מבקשי המקלט לתוך השיח ההלכתי היהודי מעלה את הדמיון בינו לבין התרגום המודולרי של האימאמים לשיח המוגבלויות (Mizrachi, 2014). בדומה למקרה של האימאמים, גם כאן אימוצה של נורמת התנהגות המקובלת בשיח זכויות האדם – במקרה זה סיוע למבקשי המקלט – אל תוך עולם משמעות חדש – במקרה זה עולם משמעות יהודי – היה כרוך ברתמתה אל מערכת הצדקות שהנחותיה שונות בתכלית. אומנם, מדובר במערכת הצדקות שמאפשרת פעולה למען האחר הסובל, אך פעולה זו נעשית מתוך אדיקות פרטיקולריסטית, והסיוע לאחר מצוי רק בשוליה. עם זאת, האימאמים תרגמו את הטקסט כחלק מן הניסיון לקדם את שיח זכויות האדם בקהילותיהם, ואילו תכלית התרגום שהציג הרב ב' הייתה שונה למדי, שכן הוא לא ביקש לקדם או להפיץ את שיח זכויות האדם על ידי מסגורו בשפתו של השיח המקומי. להפך, מטרתו הייתה לייצר תנאי פתיחה לדיאלוג יסודי בין שונים על ידי סימון של אזורי ההשקה וההבדל בין שתי מערכות הצדקה שונות. זו הסיבה שהרב ב' לא הסתפק בהבאת הטקסט המקראי ה"סובלני" אלא בחר לעבות את הטקסט שיצר במגוון טקסטים הלכתיים, נוחים פחות לתרגום, והם שאפשרו לנו, היושבים בחדר, להציף את ההבדלים במערכות ההצדקה שמבנות את הדיספוזיציות המוסריות שלנו.<sup>28</sup>

את התרגום שהציג הרב ב' אכנה כאן "תרגום מוכוון דיאלוג". תרגום זה אפשר לנו, המשתתפים, להכיר את עולמות המשמעות של בני שיחנו ולמקם את עולמות

27 אפשר לטעון, כפי שמקובל במדעי היהדות, כי הסיבה שהטקסט המקראי והטקסט התלמודי אינם מדברים בקול אחד היא שהם נכתבו בתקופות שונות ובהשפעת מערכות הלכתיות נבדלות. אף שלגישה זו סימוכין מדעיים רבים היא רחוקה למדי מהאופן שבו היהדות ההלכתית מבינה את עצמה, והניסיונות של בעל ספר החינוך ושל אחרים ליישב את הסתירה מעידים על כך. על כל פנים, הדיון במסגרת המפגש לא נדד למחוזות פרשניים מסוג זה ועל כן לא אתעכב עליהם כאן.

28 על הפוטנציאל הגלום בטקסט המקראי לצורך תרגום של שיח זכויות האדם לשפה המקומית אפשר ללמוד מתוך עצומה שבה יצאו מרצים באקדמיה הישראלית ב"קריאה לממשלת ישראל לא לגרש פליטים". הכותרת של העצומה הייתה "לא תסגיר עבד אל אדוניו", ובגוף הטקסט צוטט המקור המקראי בשלמותו (הארץ, 26.1.2018: 5).

המשמעות שלנו האחד ביחס לאחר. ואולם, תכליתו הדיאלוגית בלטה במיוחד בחלק השני של המסמך שהכין הרב ב', שבו מוסגרו מבקשי המקלט כ"גויים", או כ"עובדי עבודה זרה". מסגור זה הביא אל שולחן הדיונים כמה מן האמירות האסובלניות ביותר שיש ביהדות ביחס לאחר הלא יהודי, ובהן האיסור להציל ממוות עובדי עבודה זרה, האיסור לרפאם, למכור להם בתים בארץ ישראל, לדבר בשבחם, לשאול בשלומם ועוד ועוד.<sup>29</sup> השיתוף של הרב ב' בטקסטים הללו, הצורמים כל כך לאוזן הליברלית ונראים מנקודת מבטה "בעייתיים", אפשר לנו להציף את הפערים, ההבדלים והרקע התרבותי השונה שמתוכו מגיעים לשיחה המשתתפים החרדים המזרחים ופעילי זכויות האדם. אם כן, לא הפצה של שיח זכויות האדם עמדה בבסיס התרגום שהציג הרב ב', כי אם ניסיון לייצר דיאלוג – דיאלוג המאפשר להכיר את עולמות המשמעות של בני השיח, למקם את עולמות המשמעות שלהם האחד ביחס לאחר, לשתף במורכבות של עולם המשמעות, וגם – כפי שנראה עתה – להציב בפני בני השיח מראה ביקורתית.

### להציב מראה ביקורתית

יותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואף על פי שהדין כך, מידת חסידות ודרכי החכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכלו ומכל משקהו. [...] וכן לא יבוזהו, לא ביד ולא בדברים: לעבדות מסרן הכתוב, לא לבושה. ולא ירבה עליו צעקה וכעס, אלא ידבר עימו בנחת, וישמע טענותיו. [...] הלוא בבטן, עושני עשהו; ויכוננו, ברחם אחד (הרמב"ם, משנה תורה, הלכות עבדים ט, הלכה ח).

טקסט זה סוגר את המסמך שהכין הרב ב', והוא ראשיתו של מהלך להצבת מראה ביקורתית בפני הפעילים. על פניו הטקסט נראה סובלני למדי, כזה היכול לשרת בקלות תרגום המבקש לנסח רעיונות של זכויות אדם בשפה מקומית. ואכן, בשונה מן הטקסטים הראשונים שדנו בהם, טקסט זה שכתב הרמב"ם מציג באור חיובי את האפשרות לנהוג בעבד הכנעני באופן רחום וצודק שלא בהתבסס על היגיון פרטיקולריסטי. נראה כי בליבו עומדת ההכרה באוניברסליות של בני האדם. הכרה זו באה לידי ביטוי בציטוט מספר איוב – "הלא בבטן עשני עשהו ויכוננו ברחם אחד" (איוב לא, טו) – המדגיש את המקור האנושי המשותף, רחם האם, של כל בני האדם, ברואי של האל. על פניו נראה שטקסט זה מציע עמדה יהודית סובלנית שאינה מתנגשת עם עמדתם של פעילי זכויות האדם.

29 השאלה מי נכללים היום בקטגוריה "עובדי עבודה זרה" (שיוחסה במקור לעובדי אלילים) נתונה במחלוקות הלכתיות והשקפתיות ממושכות בעולם האורתודוקסי כולו. הניסיון לראות בקטגוריה של עובדי עבודה זרה רלוונטיות לנוצרים ולמוסלמים בני ימינו הוא בלא ספק חלק ממגמות רדיקליות ביהדות האורתודוקסית, מגמות שהרב ב' בחר להביא אל שולחן הדיונים.

ואולם, ההבדלים בין הדיספוזיציה המוסרית המקופלת בו לבין הדיספוזיציה המוסרית של הפעילים הם שהביאו את הרב ב' לבחור בו. כדי לעמוד על ההיגיון הביקורתי שהנחה את הרב ב' יש לפנות לטקסט אחר, הטקסט שביקש הרב ב' להגיב לו – הטקסט שהביאו הפעילים אל השיחה.

כאמור, הטקסט שהביאו הפעילים היה טקסט מהאינטרנט שכותרתו "דברים שאומרים לנו על מבקשי מקלט", וכותרת המשנה שלו: "הם לא פליטים, הם באו לעבוד"; 'תושבי דרום ת"א ואילת סובלים'; 'מה אתם מציעים?' – שאלות ותשובות על מבקשי מקלט". על אף ההבטחה בכותרת המשנה לפורמט של שאלות ותשובות, שזיכתה אותו בכינוי "שו"ת", כמעט שלא נשאלו בטקסט שאלות. במקומן היה אוסף של אמירות רווחות בציבור הישראלי בעניין מבקשי המקלט ותגובות אפשריות להן. להלן קטעים מתוכו:

**"הם עצמם אומרים שהם באו לעבוד"**

השאלה היחידה שמבקשי המקלט מאריתריאה ומסודן נשאלים על ידי רשות ההגירה עם בואם לישראל היא "למה באתם?". רבים משיבים לכך, שהגיעו לעבוד. ואולם, כך לא מבררים האם אנשים זכאים למקלט. [...]

**"ישראל אינה צריכה לדאוג לכל מסכני העולם"**

נכון, אבל ישראל צריכה לשאת בחלקה בנטל. [...] ישראל אינה שונה ממדינות רבות אחרות. היא מדינה חזקה, בעלת מוסדות איתנים, ובכוחה להתמודד עם שיעור מבקשי המקלט הבאים אליה. [...]

**"יש גבול כמה פליטים אפשר לקלוט"**

אמנת הפליטים אינה קובעת מכסה של פליטים, שמעליה מדינה רשאית להחליט שהיא אינה קולטת עוד. [...] שום מכסה אינה יכולה להתגבר על הכלל, האוסר על החזרת אנשים אל מקום בו נשקפת להם סכנה (פלר, 2102).

אומנם טקסט זה הוגדר במהלך הדיון במליאה כ"שו"ת", אבל הקריאה בו מבהירה – כפי שגם העיד ז' מהאגודה תוך כדי שיחה – שאין הוא כזה כלל וכלל, שהרי שו"ת בעברית אינו רק קיצור של "שאלות ותשובות" אלא הוא גם סוגה ספרותית-הלכתית, שבה אדם שמתלבט כיצד לנהוג פונה אל גורם הלכתי כדי להיוועץ בו. ואילו בטקסט הזה אין כל התלבטות. להפך, יש בו ביטחון מלא של כל הדוברים – אנשי זכויות האדם ומתנגדיהם. לכן הכותרת הראשית מתאימה לו כל כך – "דברים שאומרים לנו על מבקשי מקלט". כלומר, ישנם "אנחנו", קהילה מדומיינת וצודקת, ומולה האחרים שמטיחים בנו האשמות. מה נשיב להם? זה האתגר שהטקסט מבקש להתמודד עימו. ואולם, מי הם אותם אחרים ומדוע הם מתנגדים להעניק מקלט לפליטים? מן הטקסט עולה שהאחרים, שאפשר להגדירם מתוך הטקסט אך ורק כ"לא אנחנו", מתנגדים מטעמים שונים. על פניו מדובר בשנאת זרים, בבורות, באטימות לב, ואולי אף בדאגה כלכלית (שאינה מוצדקת). טעמים אחרים, כשאלת יהדותה של המדינה – סוגיה שעלתה במהלך הדיון בבית המדרש כשאלה

בה"א הידיעה שטורדת את מנוחתם של אנשי החינוך — אינם מקבלים בו ביטוי. אם כן, זהו טקסט שאינו מבקש להתמודד עם דילמה ואף לא לייצר שיחה של ממש עם האחר, אלא הוא בעיקרו טקסט אידיאולוגי של קבוצה הבטוחה בצדקת דרכה ובמוסריותה. יתרה מכך, מדובר בטקסט שמפנה שוב ושוב אצבע מאשימה לממשלה ולמדינה אבל אינו מדבר כלל על החברה, ובווייתור שלו על שיחה עם ה"אחר" מפקיר לחלוטין את האפשרות לייצר שינוי חברתי שלא דרך פנייה ישירה למנגנוני המדינה.

לנוכח הטקסט הזה ביקש הרב ב' לייצר שיחה, על ידי הצגת עמדה קוהרנטית ומורכבת שאי-אפשר להתעלם ממנה או לבטל אותה באמירות סמכותיות, כגון "כך לא מבררים האם אנשים זכאים למקלט", "נכון, אבל ישראל צריכה לשאת בחלקה בנטל", "שום מכסה אינה יכולה להתגבר על הכלל האוסר על החזרת אנשים אל מקום בו נשקפת להם סכנה". ומרגע שנוצרה שיחה הוחזר המבט אל הפעילים, והוא היה נוקב. הינה קטע קצר מתוך מכתב ארוך וגדוש ששלח הרב ב' לכלל חברי הקבוצה בעקבות המפגש, ובו הוא מסביר את הקושי שלו עם העמדה המוסרית המקופלת בטקסט שהביאו הפעילים:

שלום חברים, [...]

ברשותכם, מהאוטובוס בדרך ירושלימה, כמה הערות נוספות [...]:

אנחנו משתמשים במילה "מוסר" לתאר את המוטיבציה של האגודה בנייר שלה ואת זו של הרמב"ם בהלכות של "מידת הרחמים והצדקה" שלו בזמן שאין הם שייכים כלל לאותו התחום. המוסר של האגודה [...] הוא מוסר נורמטיבי — כולם צריכים להחזיק בו כאילו היה החוק. [...] מכאן התביעה האורתודוקסית, כמו ש[ד] אמר, להתנהגות אחידה מצד הכל. [...] לעומת זאת, המוסר שבשולי ההלכות ברמב"ם מגיע לאחר החוק, כקומה שנייה, כתביעה לפעולה, אמנם, ולא רק כהצעה, אבל אין זה החוק. [...] ההלכה [...] משרטטת את תחומי של החוק [...], ואחר כך באה מידת החסידות. כל מה שהחוק לא מכסה. הנה בדוגמת עבד כנעני — מותר להשתעבד בו, אבל זה לא ראוי.

הרב ב' מבחין במכתבו בין הדיספוזיציה המוסרית של חבריו כאנשי זכויות אדם לבין הדיספוזיציה המוסרית שלו כאדם יהודי דתי. לטענתו, עבור אנשי האגודה המוסרי ביותר צריך לחייב את הכול — ועל כן הוא "החוק". לעומת זאת, עבורו כאדם יהודי קיים פער בין המוסר לבין החוק: ההלכה מבחינתו היא הבסיס, ואילו המוסר הוא "קומה שנייה" המונחת מעליה בדמות "מידת החסידות", דהיינו בדמות אדיקות יתרה ומעשים טובים לפנים משורת הדין, כלומר מעבר לחוק ובאופן שאינו מחייב את הכלל. אפשר לקרוא את ביקורתו, המבוססת על הטקסט העוסק בעבד הכנעני שעזמו פתחנו את החלק הזה, כביקורת משפטית המציעה אבחנות באשר ליחסים בין חוק למוסר במשפט היהודי (ההלכה) ובמשפט הבינלאומי (שיח זכויות האדם). ואולם, מה שיידון כאן הוא הממדים הסוציולוגיים של הביקורת שלו.

כפי שעולה מדבריו של הרב ב', היהדות, בשונה משיח זכויות האדם שהפעילים מקיימים, מאפשרת להבחין בין מי שמקבלים על עצמם את "מידת החסידות", החסידים, לבין כלל העם, ובהתאם לכך היא מציעה תפיסת עולם שמוסריותה מדרגית וקשובה לצרכיו של הציבור הרחב וליכולותיו. על פניו, התמונה החברתית היהודית המשתקפת מדבריו היא תמונה של כנסייה (Weber, 1978) – קהילת מאמינים אוניברסלית המיועדת לכול ומאפשרת ליחידים טהרנים ואידיאליסטיים להשתלב בתוך קהילה יהודית רחבה ולהימנע מכיתות.<sup>30</sup> לנוכח תמונה זו הפעילים – על "התרבות האקטיביסטית" (Mendelson & Gerber, 2007) האידיאליסטית, הטהרנית, הבדלנית והאליטיסטית שלהם, ועל חוסר העניין שלהם ביצירת שיחה עם הציבור הרחב – נדמים כיתתיים בהחלט.<sup>31</sup> רעיון זה הדהד גם בדבריו של ז' מהאגודה, שבדיון בבית המדרש טען כי מתוך ההשוואה בין הטקסטים שוב מתגלה האגודה כאורתודוקסית. ברי כי התמונה החברתית היהודית העולה ממכתבו של הרב ב' אינה חפה מביקורת, לפחות בהצגת החרדיות בת זמננו, אולם לא במהימנותה בהצגת היהדות טמון כוחה, כי אם ביכולתה להפנות מראה ביקורתית כלפי הפעילים, בעודה מבלבלת את היוצרות וחושפת לפנייהם את הכיתותיות, או בלשונם את ה"אורתודוקסיות", שלהם עצמם.<sup>32</sup>

והרי מהמצב הכיתתי ביקשו הפעילים להיחלץ באמצעות המפגשים, והד להשלכות של הניסיון הזה אפשר למצוא בסוף מכתבו של הרב ב'. מייד לאחר שסיים להפנות את חיצו הביקורת שלו כלפי הפעילים ולהצביע על הסתגרנות ועל חוסר רצונם להיפתח אל מי שאינם מקבלים על עצמם את עמדתם המוסרית הוא כותב:

אבל הדיון הזה של "מסורת וזכויות אדם" מוכיח, כנראה, שאני טועה. כי הנה, האגודה משוחחת ביושר על זה [על עמדתה המוסרית ועל הקושי להנחילה], וגם "אנחנו", אולי, מוכנים לשים את ערכי היסוד שלנו לדיון למרות אי הנוחות שהם מעוררים (האיסור להשכיר בתים ושדות לנכרים, למשל) [...]. שלכן מגיעה תודה גדולה למארגני הקבוצה על עצם קיום המפגש והשיחה בו והאפשרות להשתתף בו.

30 עוד על הטיפוס האידיאלי של החסיד ועל אופיו האנטי-כיתתי ראו שלום, 1975.  
 31 אם מקבלים את ההיגיון של ובר, אזי ארגוני זכויות האדם נבדלים מן הכת בניסיון שלהם להחיל את שיח זכויות האדם על הכלל – ניסיון שהוא טעות יסודית מנקודת מבטו של ובר, שכן הוא מחייב את הכת להתפשר ומסכן את יכולתה לשמור על אופייה הטהרני.  
 32 על מאפייניה הכיתתיים של החרדיות האשכנזית בישראל, כמו גם על מאפייניה הכנסייתיים של תנועת ש"ס בראשית דרכה, ראו פיישר ובקרמן, 2001. על הקושי של ש"ס לשמר את דמותה הכנסייתית לאורך שנות האלפיים וביתר שאת לאחר מותו של הרב עובדיה יוסף ראו אטינגר וליאון, 2018.

אם כן, המכתב מסתיים בנימה מפויסת. על אף הכעס שהטקסט שהביאו הפעילים עורר בו, המפגש והשיחה האמיצה עימם ייצרו אצל הרב ב' אמון מחודש בהם. תחושה דומה של אמון עולה גם ממכתב התשובה שכתבה לו ח' מן האגודה, ובו היא מסבירה:

כשיש אמון, אז אפשר לנהל דיון על מחלוקות, תוך כדי שיודעים שגם אם לא מגיעים להסכמה, כל צד מכיר בשני כמוסרי וערכי. זה סוג האמון שנדמה לי שנוצר אצלנו בקבוצה, וזה נכס נדיר ואדיר. [...] האפשרות של ניהול השיחה הזאת – המכבדת, המכילה, המכירה בלגיטימיות של האחר, המסתיימת לפעמים במחלוקת ולפעמים בהסכמות – היא בשורה עצומה שנותנת הרבה מאוד תקווה.

כפי שכבר ראינו, האמון ההדדי שהצביעה עליו ח' לא נוצר בן לילה. נהפוך הוא – הוא תוצר של תהליך איטי של היכרות ולמידה הדדית והוא שאפשר למשתתפים לקיים שיחה נוקבת שבמרכזה סוגיה אקטואלית בוערת ושנויה במחלוקת. שיחה כזו לא יכלה להיווצר מבלי ששני הצדדים יביאו את עולמם אל תוך החדר. בעוד שעבור הפעילים הבאת עולמם הייתה משימה פשוטה יחסית, הרב ב' נדרש לתרגם את הסוגיה האקטואלית (במקרה הזה של מבקשי המקלט) לשפה שמבנה את עולמו, שפה מקומית – יהודית-הלכתית. מרגע שהביא את עולמו אל תוך החדר יכלו הפעילים לשוחח איתו – להכיר אותו, להקשיב לביקורת שלו, להיווכח שהוא שותף כן, אכפתי ואמפתי, וגם להוכיח לו את נכונותם שלהם להיות שותפים אמיתיים. כך התחזק האמון שעל בנייתו עמלו המשתתפים לאורך המפגשים והביא עימו תקווה. תקווה זו אינה מובנת מאליה עבור הפעילים, שכן הייאוש והבידוד היו נחלתם בשנים האחרונות (Golan & Orr, 2012). לכן התקווה מבטאת אולי יותר מכול את השינוי בסובייקטיביות שחוללו המפגשים – שינוי שהתרחש לא רק בקרב לקוחותיהם של פעילי זכויות האדם, כפי שמציעות הן הספרות על התרגום המודולרי והן הספרות על התרגום לניב המקומי, כי אם גם בקרב הפעילים עצמם. ואולם, תהליך ממש של שינוי כרוך בהשלכותיו על הסובייקטיביות של הפעילים כפעילים, דהיינו על אופקי העשייה שלהם כפעילי זכויות אדם. בכך יעסוק החלק הבא, האחרון בפרק הממצאים, ובו יוצג חזון של שותפות שצמח מתוך המפגשים.

## חזון של שותפות

אשוב אל מאמר הדעה שכתבה א' בעקבות המפגשים. כפי שראינו, במאמר היא מציעה לשמאל היהודי בישראל לאמץ דיספוזיציית פעולה אקטיביסטית, אותה בחרתי לכנות "פוליטיקה של כפילות מתמדת", המבוססת על מחויבות אידיאולוגית מצד אחד ועל רפלקציה עצמית, פתיחות ואמפתיה לעולמות משמעות אחרים ולמחזיקים בהם מצד אחר. פוליטיקה זו הובילה את הפעילים לפתוח בדיאלוג עם אנשי החינוך החרדים מזרחים, והדיאלוג היתרגם, כפי שנראה מייד, לחזון של שותפות. א' מתארת אותו כשהיא מציעה לשמאל היהודי בישראל את ההצעה הבאה:

לקחת חלק בשינוי חברתי מתוך גישה צנועה יותר, לא להיות המנהיגים היחידים, ולהיות מסוגלים להצטרף למטרות שמזוהות וממוסגרות על ידי אחרים, שעשויים להיות שונים מאיתנו. ברגע שנשחרר את אחיותנו ייווצר מרחב לניסוח חזונות אחרים שנובעים מעולמות הצדקה שונים למדי. בתהליך הזה אל לנו להיות מאוימים מן העובדה שיש מי שעבורם כבוד בא לפני שוויון, ומסורת ומשפחה הם ערכים חשובים יותר מאוניברסליות ומחילוניות. חרף ההבדלים הללו אנחנו עדיין יכולים לשתף פעולה ולמצוא ערכים וטוב משותפים, הנחוצים כדי לייצר את השינויים הדרושים על מנת להפוך את המקום הזה לטוב יותר.<sup>33</sup>

א' מציעה לשמאל היהודי בישראל לפעול לשינוי חברתי מתוך עמדה צנועה יותר, של שותפות. עמדה זו שונה בתכלית השינוי מן העמדה הכיתתית – המתבדלת והטהרנית – של הפעילים, כפי שניבטה מן הביקורת שהוצגה קודם לכן, אך גם מן הטענות בספרות האנתרופולוגית בדבר חששם של פעילים מתרגום של שיח הזכויות לשפה המקומית, תרגום שיפגע באוניברסליות של שיח הזכויות וביכולתו להביא שינוי (Levitt & Merry, 2009). א' אינה חוששת. להפך, יש לה ביטחון בשותפיה, והיא מאמינה שלמרות המחלוקות ביניהם יש ביכולתם להגיע להסכמות ולמצוא טוב משותף, ומתוך כך לפעול יחדיו לקידום שינוי חברתי ראוי. כפי שראינו, ביטחון זה לא נוצר בן לילה, אלא בעבודה איטית וזהירה של בניית אמון, ששיאה ביכולתם המתמשכת של המשתתפים בקבוצה לקיים דיאלוג פורה על נושאים בוערים ושנויים במחלוקת. אם כן, א' מציעה חזון אופקי של פעולה לשינוי חברתי מתוך שותפות, חזון החורג הן מן הטהרנות והבדלנות של הכת והן מן האינקלוסיביות של הכנסייה, אך גם מן הפטרנליזם של מיסיון היוצא למסעות חוצים יבשות להפצת הברורה, כשפרקטיקה של תרגום לניב המקומי (vernacularization) היא כלי מרכזי בארגו הכלים שלו (Robert, 2009).<sup>34</sup> זהו גם חזון של שותפות ארוכת טווח שאינה מסתכמת ביצירת שיתופי פעולה אד-הוק בין גורמים שונים המבקשים לקדם יחדיו שינוי נקודתי (Tsing, 2005). מהבחינה הזאת זהו חזון המבקש להתאים את עצמו למציאות מתמשכת של מגוון עמוק, מציאות שבה ניצחונם של ארגוני זכויות האדם, או לכל הפחות מעמדם ההגמוני, רחוק מלהיות מובטח. חזון זה, על השאלות שעולות ביחס אליו, יידון בחלק הבא, הסוגר את המאמר.

33 למאמר המלא ראו Re'i, 2016.

34 לניסיון אחר לחשוב על אופקי ההשפעה של שיח זכויות האדם מתוך השוואתו לנצרות ראו Moyn, 2015: 169–181.



## סיכום

מאמר זה דן במסעם של פעילי זכויות אדם בישראל אל מחוץ לקופסת זכויות האדם, תוך כדי חריגתם מגבולות החזון האקטיביסטי. ראשיתו של המסע בבעיה – הצטמקות מרחב הלגיטימציה של ארגוני זכויות האדם בישראל – וברעיון שהציב בפני הפעילים מראה ביקורתית באשר לניסיונותיהם הממושכים לקדם שינוי חברתי בישראל ופתח בפניהם אופק חדש לעשייה חברתית במציאות תרבותית המתאפיינת במגוון עמוק. התנאים המבניים והרעיוניים הללו הם שהובילו את הפעילים לצאת אל המסע, והם שהביאו להיווצרותה של דיספוזיציה פעולה אקטיביסטית, אותה בחרתי לכנות "פוליטיקה של כפילות מתמדת". דיספוזיציה זו, טענתי, מבוססת על מחויבות אידיאולוגית למסר זכויות האדם מצד אחד ועל רפלקציה עצמית בצד פתיחות ואמפתיה לעולמות משמעות אחרים ולמחזיקים בהם מצד אחר. עוד טענתי כי דיספוזיציה זו ליוותה את הפעילים לאורך המפגשים של קבוצת מסורת וזכויות אדם, קבוצת דיאלוג שבמסגרתה נפגשו לשיחה עם אנשי חינוך חרדים מזרחים המזוהים ברובם עם תנועת ש"ס ועם רשת החינוך שלה.

טענתי כי מתוך מאמץ חברתי משותף יצרו משתתפי הקבוצה מרחב חברתי לדיאלוג בתנאי מחלוקת, ומתוך התבוננות באחד מן הדיאלוגים שקיימו איתרתי פרקטיקה ששימשה את אנשי החינוך החרדים בהבאת עולמם אל השיחה. כפי שראינו, פרקטיקה זו, המבוססת על מתודה של "מסגור" או "מסגור מחדש", דומה מבחינות מסוימות לפרקטיקות של תרגום שכבר נדונו במחקר העוסק בזכויות האדם. ואולם, תכליתה – יצירת תנאי פתיחה לדיאלוג יסודי בין שונים – שונה מפרקטיקות אחרות של תרגום, שנועדו בעיקרן לייבא את שיח זכויות האדם להקשרים מקומיים. לאורך המאמר הצגתי את המרכיבים המאפיינים את מה שכיניתי "התרגום מוכוון הדיאלוג", ובכלל זה היכרות עם עולמות המשמעות הנבדלים, מיקום של עולמות המשמעות זה ביחס לזה, שיתוף ברכיבי משמעות קשים לעיכול והצבת מראה ביקורתית. הראיתי כיצד בעזרת התרגום שיקפו המשתתפים החרדים בפני עמיתיהם את דמותם הכיתתית – האליטיסטית והמתבדלת, אותה עמדה שמתוכה ביקשו הפעילים להיחלץ. עוד הראיתי כיצד הרכיבים הביקורתיים בתרגום מוכוון הדיאלוג אפשרו למשתתפים להעמיק את האמון שלהם זה בזה ולחזק את ביטחונם ביחסים החדשים שנרקמו ביניהם. תהליכים אלה הולידו תחושות של תקווה בקרב הפעילים ואפשרו להם לסרטט חזון אקטיביסטי של שותפות הדדית וארוכת טווח.

תרגום לניב המקומי לעומת תרגום מוכוון דיאלוג

תרגום לניב המקומי	תרגום מוכוון דיאלוג
<b>מתודה</b> מסגור מחדש של שיח זכויות האדם על ידי שימוש בשפה המקומית.	מסגור מחדש של סוגיה הנדונה בשיח זכויות האדם על ידי שימוש בשפה המקומית.
<b>מטרה</b> הפצה והטמעה של שיח זכויות האדם בהקשרים מקומיים.	יצירת תנאי פתיחה לדיאלוג בין שונים. התרגום לשפה המקומית אפשר: א. להכיר את עולמות המשמעות של המשתתפים. ב. למקם את עולמות המשמעות האחד ביחס לאחר. ג. לשתף ברכיבים קשים או בעייתיים בעולם המשמעות. ד. להציב מראה ביקורתית.
<b>השלכות מקוות</b> שינוי בסובייקטיביות של האוכלוסייה המקומית לטובת תמיכה בשיח זכויות האדם ואימוצו.	שינוי בסובייקטיביות של כלל המשתתפים בדיאלוג.

כמובן, חזון זה, כפי שהוצג כאן, הוא לא יותר מקריאת כיוון לחיפוש אחר מודל חלופי לפעולה פוליטית-חברתית. ככזה הוא מזמן דיון ומחשבה יסודיים, הן על הנחותיו שלו והן על דרכו של אקטיביזם בכלל, ושל אקטיביזם של זכויות אדם בפרט, בזמן הזה. למשל, הוא מעלה שאלות בעניין גורלה של השותפות האקטיביסטית במצבים שאינם מאפשרים להגיע להסכמות או למצוא טוב משותף. מנגד, הוא מעלה שאלות מעשיות – ארגוניות ואחרות – בדבר האופנים שבהם כדאי, אפשר וראוי להטמיעו בחברה האזרחית בת ימינו. למשל, האם על השותפות להתקיים בתוך הארגון פנימה או מחוצה לו? כיצד להטמיע את המבט התרבותי הרפלקטיבי בפעילות הארגונית מבלי לפגוע בלהט העשייה וביעילותה? מה יעלה בגורלה של שפת זכויות האדם בפרויקטים משותפים שכאלה, וכיצד אימוץ של שפה אחרת – אם יתרחש – ישפיע על זהותו של הארגון ולכידותו? (אלכסנדר, 2015)

ואולם, חשוב להבהיר כי חזון זה אינו מוצג כאן בבחינת "סוף טוב", שכן בפועל הוא לא זכה להתממש במסגרת הארגונית של האגודה לזכויות האזרח, בין השאר בשל שינויים ארגוניים שהתחוללו בה והעלו אל פני השטח התנגדויות מצד חברי צוות (שלא השתתפו באופן פעיל במפגשים) לניסיון להטמיעו. לא רק זאת, אלא שבחלוף הזמן לא ברור אם כל אנשי הצוות שהשתתפו במפגשים אף מחזיקים בו. דברים אלו מעלים, כמובן, תהיות על מידת האפקטיביות של התהליך, על מרחב ההשתנות שעומד בפני ארגוני זכויות אדם

בישראל ועל האפיקים הרעיוניים, כמו גם הארגוניים, שבהם ניתן לפעול ליצירתו של מרחב שכזה. ואולם, הסתייגויות אלו אינן מבטלות את חשיבותו של המקרה שהוצג כאן, קודם כול בכך שהוא מסרטט אופק לאקטיביזם המבקש להיחלץ מהגבולות הקוגניטיביים והמוסריים של החזון האקטיביסטי. ככזה המקרה הנוכחי מזמין אותנו לתור אחר פעולות נוספות לקידומן של זכויות אדם החורגות לא רק מן הכיתתיות או המיסיונריות, אלא גם מגבולותיו הפרופסיונליים של השדה האקטיביסטי (מה שתדה סקוצ'פול מכנה "staff-driven advocacy associations" [Skocpol, 1999: 500]). כמו כן, מדובר במקרה המזמין אותנו לתור אחר התנאים העומדים בבסיסם של חיבורים אפשריים נוספים בין אקדמיה, המבקשת לחרוג מגבולות הביקורת של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה הביקורתיות, לבין ארגוני חברה אזרחית המבקשים לקדם זכויות אדם וסדר יום ליברלי במציאות תרבותית מורכבת, שבה יכולתם לזכות ללגיטימציה ציבורית רחבה נראית רחוקה מתמיד.

## רשימת המקורות

- אטינגר, יאיר, ונסים ליאון, 2018. באין רועה: ש"ס וההנהגה החרדית-מזרחית אחרי עידן הרב עובדיה יוסף, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- איבנבוים, רחלי, ולי כהנר (עורכות), 2017. מנהיגות אזרחית בקהילה החרדית (חוברת יום עיון), ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- אלכסנדר, דנה, 2015. הטמעת הביקורת על זכויות אדם בבית פנימה: האם וכיצד ניתן להטמיע חשיבה ביקורתית על שיח זכויות האדם בתוך ארגון זכויות אדם פעיל?, תל אביב: מרכז מינרבה לזכויות אדם, אוניברסיטת תל אביב.
- אלכסנדר, דנה, 2016. "זכויות אדם: אין כאן נאורים או חשוכים", העוקץ.
- בוזגלו, מאיר, 2008. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים: כתר.
- ברק, אהרן, 2004. "המהפכה החוקתית – בת מצווה", משפט ועסקים 1: 3–58.
- הלמן, שרה, ואנדרה לוי, 2001. "ש"ס בעיתונות הישראלית", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות, תל אביב: משכל, עמ' 390–424.
- הרמן, תמר, אלה הלר, חנן כהן, דנה בובליל, ופאדי עומר, 2016. מדד הדמוקרטיה הישראלית 2016, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- זיו, נטע, ורונון שמיר, 2000. "בנה ביתך: פוליטיקה גדולה ופוליטיקה קטנה במאבק נגד אפליה בקרקע", תיאוריה וביקורת 16: 45–66.
- ידגר, יעקב, 2012. מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ליאון, נסים, 2009. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

- מאוטנר, מנחם, 2008. משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת, תל אביב ושדרות: עם עובד, אוניברסיטת תל אביב והמכללה האקדמית ספיר.
- מזרחי, ניסים, 2011. "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל", מעשי משפט: כתב עת למשפט ותיקון חברתי ד: 51-74.
- מזרחי, ניסים, 2017. "הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", מגמות: רבעון למדעי ההתנהגות 51 (2): 69-114.
- פישר, שלמה, וצבי בקרמן, 2001. "כנסייה' או 'כת'", בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות, תל אביב: משכל: 321-342.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2005. מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- פלר, עודד, 2012. "דברים שאומרים לנו על מבקשי מקלט", אתר האגודה לזכויות האזרח בישראל.
- קימרלינג, ברוך, 2004. מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, תל אביב: עם עובד.
- רם, חגי, 2006. לקרוא איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר, 2007. "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים", סוציולוגיה ישראלית: כתבי-עת לחקר החברה הישראלית ח (2): 269-299.
- שלג, יאיר, 2010. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלום, גרשם, 1975. "שלושה טיפוסים של יראת-שמים יהודית", בתוך: דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, תל אביב: עם עובד, עמ' 541-556.

Allen, Lori, 2013. *The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Bauer, Joanne, Chidi Anselm Odinkalu, Larry Cox, Carlos Basombrío, Dimitrina Petrova, Bahey El Din Hassan, & Loretta J. Ross, 2000. "Introduction," *Human Rights Dialogue* 2 (1):1-3.

Burawoy, Michael, 2005. "For Public Sociology," *American Sociological Review* 70 (1): 4-28

Chua, Lynette J., 2015. "The Vernacular Mobilization of Human Rights in Myanmar's Sexual Orientation and Gender Identity Movement," *Law & Society Review* 49 (2): 299-332.

Cox, Larry, 2000. "Reflections on Human Rights at Century's End," *Human Rights Dialogue* 2 (1): 5-6.

- Englund, Harri, 2006. *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Englund, Harri, 2011. *Human Rights and African Airwaves: Mediating Equality on the Chichewa Radio*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Galston, William A., 1995. "Two Concepts of Liberalism," *Ethics* 105 (3): 516–534.
- Golan, Daphna, & Zvika Orr, 2012. "Translating Human Rights of the 'Enemy': The Case of Israeli NGOs Defending Palestinian Rights," *Law & Society Review* 46 (4): 781–814.
- Goldstein, Daniel M., 2007. "Human Rights as Culprit, Human Rights as Victim: Rights and Security in the State of Exception," in: Mark Goodale & Sally Engle Merry (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, pp. 49–77.
- Goodale, Mark, 2015. "Human Rights, Anthropology of," in: James D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 2, Oxford: Elsevier, pp. 360–366.
- Gordon, Neve, 2014. "Human Rights as a Security Threat: Lawfare and the Campaign against Human Rights NGOs," *Law & Society Review* 48 (2): 311–344.
- Gordon, Neve, & Nitza Berkovitch, 2007. "Human Rights Discourse in Domestic Settings: How Does It Emerge?," *Political Studies* 55 (1): 243–266
- Habermas, Jürgen, 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.
- Hassan, Bahey El-Din, 2000. "The Credibility Crisis of International Human Rights in the Arab World," *Human Rights Dialogue* 2 (1): 9–10.
- Kemp, Adriana, & Nelly Kfir, 2016. "Mobilizing Migrant Workers' Rights in 'Non-Immigration' Countries: The Politics of Resonance and Migrants' Rights Activism in Israel and Singapore," *Law & Society Review* 50 (1): 82–116.
- Levitt, Peggy, & Sally Merry, 2009. "Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States," *Global Networks* 9 (4): 441–461.
- Mendelson, Sarah E., & Theodore P. Gerber, 2007. "Activist Culture and Transnational Diffusion: Social Marketing and Human Rights Groups in Russia," *Post-Soviet Affairs* 23 (1): 50–75.
- Merry, Sally Engle, 2006. "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle," *American Anthropologist* 108 (1): 38–51.

- Merry, Sally Engle, & Rachel Stern, 2005. "The Female Inheritance Movement in Hong Kong: Theorizing the Local/Global Interface," *Current Anthropology* 46 (3): 387–409.
- Mizrachi, Nissim, 2014. "Translating Disability in a Muslim Community: A Case of Modular Translation," *Culture, Medicine, and Psychiatry* 38 (1): 133–159.
- Moyn, Samuel, 2015. *Christian Human Rights*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Mujica, Rosa Alayza, & Mercedes Crisistomo Meza, 2009. "Women's Rights in Peru: Insights from Two Organizations," *Global Networks* 9 (4): 485–506.
- Odinkalu, Chidi Anselm, 2000. "Why More Africans Don't Use Human Rights Language," *Human Rights Dialogue* 2 (1): 3–4.
- Orr, Zvika, & Daphna Golan, 2014. "Human Rights NGOs in Israel: Collective Memory and Denial," *The International Journal of Human Rights* 18 (1): 68–93.
- Petrova, Dimitrina, 2000. "Human Rights in the Aftermath of Kosovo," *Human Rights Dialogue* 2 (1): 7–8.
- Re'i, Gili, 2016. "A New Vision for the Secular Left: How Do We Need to Change Ourselves in Order to Change Reality in Israel," *Jewish Journal*, September 12.
- Robert, Dana L., 2009. *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ron, James, Shannon Golden, David Crow, & Archana Pandya, 2017. *Taking Root: Human Rights and Public Opinion in the Global South*, New York: Oxford University Press.
- Scheidlin, Dahlia, 2016. "Human Rights and Public Opinion in Israel: Anger vs. Pragmatism," *Open Democracy*, October 26.
- Skocpol, Theda, 1999. "Advocates without Members: The Recent Transformation of American Civic Life," in: Theda Skocpol & Moriss P. Fiorina (eds.), *Civic Engagement in American Democracy*, Washington DC: Brookings Institution Press, pp. 461–509.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weber, Max, 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Berkeley, CA: University of California Press.
- Wilson, Richard, 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge: Cambridge University Press.

# בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2018 | Vol. 4

**Edited by**

Hanoch Dagan | Shahr Lifshitz | Yedidia Z. Stern

Text Editor: Noa Shalitin  
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio  
Typesetting: Ronit Gilad, Jerusalem  
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: shutterstock

ISBN 978-965-519-232-2

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2018 by the Israel Democracy Institute (RA)  
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute  
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602  
Tel: (972)-2-5300-888  
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:  
Online Book Store: <http://en.idi.org.il/publications>  
E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
Tel: (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

The views expressed here do not necessarily reflect those of the Israel Democracy Institute.  
All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.



# From the Editors

The State of Israel has a dual identity. On the one hand, it is a member of the family of democratic nations with a liberal and Western culture, while on the other hand, it is a unique country that serves as the nation state of the Jewish people. The influence of these two aspects—the universal and the particular—is evident in all aspects of Israel’s public sphere: social, educational, cultural, media, political, and legal. Each of these foci of identity is very powerful and can exert significant influence on many of Israel’s citizens; together, they create a climate of cultural diversity that is a hallmark of Jewish national life in our times.

The duality of Western culture and traditional Jewish culture finds expression, for example, in Israel’s constitutional definition as a “Jewish and democratic state.” The broad acceptance of this definition in Israeli discourse indicates that it reflects the feelings of the great majority of Israel’s Jewish citizens accurately. For them, Israeli sovereignty has an obligation to both these foci of identity.

Cultural duality has complex potential. On the positive side, it allows a variety of cultural sources to exist, and the dialogue between them can inform and enrich the ways in which individuals and communities construct their identity. Duality can also contribute to the growth and development of each culture, due to the challenge posed by its counterpart. In practice, however, any observer of contemporary Israeli society will note the difficulty and tension inherent in the competition between the two cultural identities, which overshadows the positive potential of the duality. Proponents of these two identities present them as conflicting alternatives, opponents in a culture war that is waged in many arenas: ideological influence, political power, government budgets, and more. This conflict has been going on, with changes of emphasis and style, since the beginning of the Zionist revolution. Yet it appears that in our time it has intensified, with Israel’s transition from consensual democracy to democracy in crisis.

Against this background, **Judaism, Sovereignty and Human Rights** seeks to establish a scholarly arena for discussing the interaction between the particular aspects of Judaism—whether seen as a nationality, religion, or culture—and the universal aspects of liberal culture, and especially the commitment to human rights. It aims to explore this interaction both at the level of the individual, who is the subject of human rights, and at the level of the Jewish and democratic nation state.

It should be noted that a significant share of the Israeli public views the Universal Declaration of Human Rights with suspicion. These rights are often seen as “alien,” as an expression of a foreign culture that threatens the state’s Jewishness. We believe that a critical examination of this approach is warranted, and should ideally be conducted from a broad, interdisciplinary perspective. We hope that this journal will be a springboard for attempts at a bidirectional undertaking: on the one hand, an exploration of Judaism’s approach to basic liberal rights, while on the other, an examination of the particular rights and obligations of Judaism, and their contemporary relevance for individuals and for the collective, i.e., the Jewish democratic nation state.

**Judaism, Sovereignty and Human Rights** is first and foremost a journal of the young scholars who have completed the prestigious three-year fellowship program at the heart of the Israel Democracy Institute’s Human Rights and Judaism program, which we, the editors of this journal, co-direct. This program is part of an effort to develop a new field of intellectual inquiry and create an elite cadre of young scholars who will shape Israel as a Jewish and democratic state. Interdisciplinary and multidisciplinary in nature, the journal will enable this group of leading scholars, who have expertise in a variety of disciplines and hail from all of Israel’s universities, to share the fruits of their academic labors at the start of their academic careers in Israel.

We envision this journal as a platform that will establish the study of the interaction between Judaism, sovereignty, and human rights as a deep and diverse field of knowledge. We will do our best to ensure that it fosters original ideas and thought, in order to enrich future generations of Jews and inform the most important Jewish undertaking of our times: the State of Israel.

Prof. Hanoch Dagan   Prof. Shahar Lifshitz   Prof. Yedidia Z. Stern

# Abstracts

## **The Space between Dissent and Compliance in Conflicts between Religion and the Law**

Netta Barak-Corren

Human history is replete with conflicts between religion and the law. The present article exposes and defines key elements of the dynamics of these conflicts by empirically investigating the ways in which educators in religious communities tackle, reduce, and resolve conflicts with the law. Three main dynamics emerge: First, frequently seek to harmonize law and religion by redefining the conflict around different themes, arguing that “true religion” raises no conflict with the law or that “real law” has been misinterpreted by the courts. Second, leaders withdraw religious normativity from conflict zones through nuanced distinctions of sphere and role. Third, religious leaders seek to restrain the reach of legal norms by constraining and reshaping state power. By highlighting the personal and institutional dimensions of conflict reduction and demonstrating the broader explanatory power of the theory, this article contributes to our understanding of one of the most severe and stubborn forms of friction in Israel today.

## **Uprooting from the Mishnah The Complexity of Halakhah and Its Modification as Seen by the Sages of the Jerusalem Talmud**

Hanan Mazeh

This article looks at how the talmudic sages addressed the halakhic complexities of the sabbatical year, as reflected in Tractate *Shevi'it* of the Jerusalem Talmud. As is evident from the classic texts, this was a dynamic halakhic area in the time of the sages as a result of social, economic, and

political changes under Roman rule and in face of an ongoing difficulty in observing sabbatical year prohibitions. The article looks at two central issues in this context from the perspective of the halakhic system in two talmudic passages. In the opening passage of Tractate *Shevi'it* sages debate over the conceptualization of the drastic halakhic changes of their time and the change they present to the authority of halakhah, both with regard to previous generations' authority and with regard to the intolerable gulf between the canonic halakhah and that being practiced, and surprising models are proposed. In the second passage, which concludes the agricultural section of the tractate, we find a series of stories that reflect sensitivity to the complex dialectical relationship between the rabbinic establishment and non-rabbinic Jews around them, which frequently includes turning a blind halakhic eye to what the latter do. Taken together, the two passages frame the developments throughout the pages of this tractate and the halakhic discourse in this arena and reveal outstanding and nuanced self-reflection by the rabbis regarding the challenges to the halakhic system and its role in a changing world.

## **The Authority and Role of the Individual Author in Jewish Thought**

### **Maimonides as a Test Case**

Omer Michaelis

In the background of this article is a far-reaching change of direction that took place in Jewish culture in the Middle Ages, one that transcended the boundaries of literary genres and branches—the emergence of the individual author. Unlike the talmudic and midrashic literature of late antiquity, which were created and edited chiefly as collective works, the Middle Ages saw the first appearance of genres created by an individual, including the halakhic monograph, non-liturgical poetry, and the extensive literature of Jewish mysticism. This phenomenon flourished in the Middle Ages and made a decisive contribution to a reshaping of Judaism, including its theological, cosmological, legal, and poetic aspects.

The individual author's appearance on stage permitted individual modes of expression that had not been available in the past and made it possible for individuals to intervene in the contemporary cultural fabric. The article looks at how Maimonides formulated his activity as an individual author and analyzes the array of justifications he presented and his answer to the question of the authority he possessed to write his works.

## **Women, Men, and God in the Creation Stories**

### **A Theological Debate between the Sources of the Pentateuch**

Ariel Seri-Levi

The two creation stories in the Pentateuch (Torah) are a rare example of the willingness of scholars who are not academic biblical scholars to acknowledge the existence of different texts within the Pentateuch that express different worldviews. In fact, these stories are only short sections within long literary sources, each of which has its own narrative and conceptual unity.

The article applies the methods and findings of biblical criticism in order to consider philosophical questions. It asks about the relative standing of women and men in the creation stories and expands the canvas to the two sources to which the stories belong—the Priestly source (P) and the Yahwist source (J). It asks: what is the vocation of human beings? What is their status vis-à-vis the deity? Is humanity similar to God, and in what way? At what stage were women created, and why? These questions are addressed as presented by each of the documents separately—not on the basis of separate chapters on the one hand and not according to “the Bible” or “the Book of Genesis” on the other, but according to two comprehensive but distinct texts that express worldviews that were prevalent among the Israelites in the biblical period.

It turns out that none of the sources is more egalitarian than the other; Each of the sources focuses on a particular aspect of the relationship between women and men, and each of them tells the story of the creation of women and men from its particular theological perspective. In the conclusion, the marriage benedictions are shown to exemplify how each of these views was reflected in post-biblical Judaism.

## **A Place to Die**

### **Between the Institutional and Home Spaces of Death in Israel**

Adam Ratzon

In this article I propose a cultural and exegetical reading of individual stories of the dying and their families, most of which I collected as part of my work as a researcher and volunteer in the home hospice unit of Sabar Health. The idea is to describe the phenomenology of death and dying by examining literary

materials, with a special emphasis on their spatial aspects. In keeping with the methodology I developed I propose readings of statements and texts in the face of death, which in recent years has again been taking place at home, under the impact of the hospice movement and the currents that call for bolstering the healthcare services provided in the home and the community.

Based on my readings of various narratives of the dying and their families, I propose seeing death as an event centered on a body that exists in real space and that is described by means of private metaphors, cultural concepts, and social circles that surround the dying person, which together expose symbolic and imaginary layers. A study of these layers uncovers explicit and implicit links between contemporary Israeli narratives by dying persons not only with the western Christian literature about death, but also with canonic Jewish texts, both literary and nonfictional, because I believe that we need to continue to study both the Jewish roots of the attitude towards death in Israel as well as the secular milieu. With regard to the institutional and home spaces of death, nothing in the narratives I studied seems to indicate that one of them is superior to the other. It seems nevertheless that it is very important the choice and design of the space of dying and death, so that its characteristics suit the dying person's needs, personality, and social and familial situation.

## **Israeli Out-of-the-Box Activism**

### **Human Rights Activists Transcending the Boundaries of Vision**

Kineret Sadeh

This article presents the story of Israeli human rights activists who worked to break free of the “human rights box”—that array of circumstances that enables the human rights discourse to be prevalent among elites but not among the general population. While previous literature has emphasized the structural, historical, and cultural conditions of the human rights box, this article focuses on another element of this box—that which I call *the activist moral and cognitive vision*. By this, I refer to an outlook of the social-moral order based on presupposed opposition between the activists and the local population. This concept emerged out of the case study presented here—a dialogue group established by Israeli human rights activists who decided to tackle the human rights box by transcending the limits of their vision. They did this through encounters with their ideological opponents – Ultra-Orthodox Mizrahi educators – not in order to spread the word, but as a way

to learn and get to know the Other, and create a space for introspection and new thinking. I elaborate on a practice of translation that arose out of those meetings—*dialogue-oriented translation*—and on a new activist vision of long-term partnership that followed it. These findings facilitate a discussion of human rights activism that transcends the boundaries of vision, as well as possible connections linking civil society with sociology and anthropology, which seek to expand the boundaries of critical social sciences.

# Editors

Prof. Hanoch Dagan

Prof. Hanoch Dagan is a Senior Fellow at the Israel Democracy Institute. He is the Stewart and Judy Colton Professor of Legal Innovation and Theory at Tel Aviv University's Faculty of Law and the Director of The Edmond J. Safra Center for Ethics at Tel Aviv University. Prof. Dagan has served as dean of the law faculty, and was the founding director of its Zvi Meitar Center for Advanced Legal Studies. His areas of expertise include jurisprudence, property law, contract law, and private law theory.

Prof. Shahr Lifshitz

Prof. Shahr Lifshitz is a Senior Fellow at the Israel Democracy Institute and the dean of the Faculty of Law at Bar-Ilan University. He is the founder and co-chair of the Forum for Cooperation between the Israeli Supreme Court and Israeli Legal Academia, and a former president of the Israel Association for Private Law. His main areas of research include family law, contract law, Jewish law, and human rights and Judaism. He is very involved in efforts to create a bridge between civil family law and Orthodox Judaism.

Prof. Yedidia Z. Stern

Prof. Yedidia Stern is Vice President of Research at the Israel Democracy Institute and heads the Institute's Center for Religion, Nation and State. He is a professor at Bar-Ilan University's Faculty of Law, and has served as dean of the faculty. His areas of expertise include religion and state, Jewish law, public law, and commercial law.



# Authors

- Dr. Netta Barak-Corren      Lecturer, Faculty of Law, the Hebrew University of Jerusalem. Holds a bachelor degree in law and cognitive science from the Hebrew University and a doctorate in law (SJD) from Harvard University. Her research applies methods from psychology, behavioral economics, and the study of decision-making to investigate the intersection between law and society, with a particular focus on tensions between law and religion and conflicts between norms derived from different sources.
- Hanan Mazeh      Doctoral student in Jewish History at Ben-Gurion University of the Negev. His dissertation is about halakhic developments in tractate *Demai* of the Jerusalem Talmud.
- Dr. Omer Michaelis      A David Hartman research fellow at the Shalom Hartman Institute. His doctoral dissertation, written at Tel Aviv University, addressed the role of crisis discourse in medieval Jewish thought. He was a fellow of the Max Planck Institute for the History of Science in Berlin and the Centre for Hebrew and Jewish Studies at the University of Oxford. He studies transitions in Jewish thought and philosophy in the Islamicate world of the Middle Ages in light of parallel processes in Islamic culture. His current research project addresses the role of forgetting in shaping Jewish thought in the Middle Ages.

- Ariel Seri-Levi                      A post-doctoral fellow in the Bible Department at Bar-Ilan University, lecturer in the Bible Department at the David Yellin Academic College of Education, and a research fellow of the Shalom Hartman Institute. His doctoral dissertation, which is written at the Hebrew University of Jerusalem, deals with divine anger its appeasement in the Pentateuch and its sources.
- Dr. Adam Ratzon                      A scholar of documentary and folk literature; lecturer and group facilitator on learning and teaching skills; teaching fellow in the Department of Hebrew Literature at Ben-Gurion University of the Negev. He is currently working on his first collection of poetry (forthcoming from Yedioth Books).
- Kineret Sadeh                      A PhD candidate in the Department of Sociology and Anthropology and a doctoral fellow of the Edmond J. Safra Center for Ethics at Tel Aviv University. A graduate of the Adi Lautman Interdisciplinary Program for Outstanding Students and winner of the President of the State of Israel Scholarship for Scientific Excellence and Innovation for the year 2017. Her main fields of interest are the sociology of religion and secularism, anthropology of liberalism, and Ultra-Orthodox society in Israel.



# בפרט ובכלל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח  
דצמבר 2018

מסת"ב: 2-232-519-965-978

[www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)



0 4500001195 3  
דאנאקוד 450-1195



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה