

בפרט ובכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 3 | דצמבר 2017 • טבת תשע"ח

עורכים

חנוך דגן | שחר ליכשיץ | ידידיה צ' שטרן

כרמה בן יוחנן • שלמה ברודי • עמית גבריהו • עידו הררי
ליאה טרגין־זלר • בנימין שוורץ



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 3 | דצמבר 2017 • טבת תשע"ח

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 התכנית לזכויות אדם והיהדות בראשות הפרופסורים חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן. התכנית 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. 3
Edited by Hanoach Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: מיכאלה קלי
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו דוב אברמסון
ביצוע גרפי: נדב שטכמן פולישוק
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: Rostislav Glinsky / shutterstock

מסת"ב 978-965-519-211-7 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"ח

נדפס בישראל, 2017

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

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

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

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 3 | דצמבר 2017 • טבת תשע"ח

דבר העורכים	7
חנוך דגן, שחר ליפשיץ, ידידיה צ' שטרן	
תקצירי המאמרים	9
העורכים והמחברים	13
החופש לבוז	17
שנאת נצרות ביהדות האורתודוקסית בעידן הסובלנות הבינ־דתית קרמה בן יוחנן	
חוק החמץ לא יכול להשיג מטרות דתיות	37
בעלות על חמץ כעֵבֶרֶת החזקה שלמה ברודי	
"ושניהם שווים"	54
על פרשנות כיוצרת ערכים בספרות היהודית העתיקה עמית גבריהו	
רוח הזכויות	87
הגוף כבעיה בשיח זכויות האדם האוניברסליות עידו הררי	
"תביאו שישה, תביאו שבעה, תביאו שמונה ילדים"	113
על מפגשים יום־ומימים בין סמכות רבנית לחירות אישית ליאה טרגין־זלר	
דמוקרטיה ויהדות בהתנהגותו ובהגותו של ח"י רות	139
בנימין שוורץ	
From the Editors	iii
Abstracts	v
Editors and Authors	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 החרیפה 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 היהדות 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 התכנית "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 בתולין 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 ליכשיץ

פרופ' חנוך דגן

תקצירי המאמרים

החופש לבוז

שנאת נצרות ביהדות האורתודוקסית בעידן הסובלנות הבינ־דתית

כרמה בן יוחנן

אחד המאפיינים המובנים מאליהם של תפיסת העולם הליברלית הוא סובלנות בין־דתית. הנחת המוצא היא שתהליכי מודרניזציה וליברליזציה במוסדות שמרניים פותרים יריבויות ישנות ומעודדים אחווה, פיוס ופתיחות לאחר. במאמר זה אני מבקשת להעמיד הנחה זו למבחן באמצעות דיון ביחס הרבני־האורתודוקסי בן העשורים האחרונים לנצרות. לטענתי, תהליך החילון, התחזקות הליברליזם במערב והקמת מדינת ישראל עוררו מחדש שיח אנטי־נוצרי בקרב היהדות האורתודוקסית ודחקו מסורות רבניות מתונות יותר אל השוליים.

כדי להצדיק את דחיית הספרות הרבנית הסובלנית של העת החדשה לטובת עמדה תקיפה כלפי הנצרות, רבנים ותלמידי חכמים מבחינים בין עמדות רבניות המביעות עוינות כלפי הנצרות, שאותן הם מזהים כ"אותנטיות", לבין עמדות מתונות יותר, המזוהות כתוצר של צנזורה נוצרית או של צנזורה עצמית מפחד הנוצרים. במפתיע, המתודה ההיסטורית־ספרותית המשמשת רבנים בני זמננו – כדי לשחרר את המסורת מהשפעה נוצרית וכדי לכונן זהות יהודית עצמאית ו"תקיפה" – היא אותה מתודה ששימשה את יהדות ההשכלה המתחלנת של העת החדשה כדי להשתחרר מאחיזתה של הסמכות הרבנית; אותה מתודה שנדחתה בתוקף בחוגים אורתודוקסיים ואולטרה־אורתודוקסיים משום שהיא מפרקת את המסורת למקטעים ויוצרת ספקות באשר לסמכותה.

חוק החמץ לא יכול להשיג מטרות דתיות בעלות על חמץ כעברת החזקה

שלמה ברודי

חוק חג המצות ("חוק חמץ") הוא חוק שנוי במחלוקת. יש הטוענים שהחוק מאפשר לאוכלוסייה רחבה שמירה על מצוות החג ושסמליות החוק חשובה למדינה יהודית; המתנגדים לחוק טוענים שהוא מבטא כפייה דתית פסולה ושכפועל אין בו כדי למנוע מכירת חמץ. המאמר מציג את העמדה שהחוק ממילא אינו יכול להשיג מטרות דתיות בגלל אופי האיסור ההלכתי על החזקת חמץ. זאת, משום שהאיסור ההלכתי שייך לקטגוריה משפטית מודרנית של עברות החזקה, שהיא קטגוריה בעייתית בתאוריה של המשפט הפלילי. כמו כן, החוק אינו כלי יעיל למניעה של החזקת חמץ, במיוחד משום שמדובר בתקופת תחולה קצרה של שבוע ומשום שחלק ניכר מהאוכלוסייה אינו מעוניין באיסור ואינו מכיר בלגיטימציה שלו.

"ושניהם שווים"

על פרשנות כיצרת ערכים בספרות היהודית העתיקה

עמית גבריהו

יש פערים רבים בין הפירוש הראשוני או הפשוט של הכתוב בתורה לבין האופן שבו פירשו אותו חז"ל במדרשי ההלכה, במשנה ובתלמודים. חוקרים רבים נטו לראות פערים אלה כתוצאה משימוש של חז"ל בערכים חיצוניים למקרא וכפייתם עליו. לעתים, אך לא תמיד, יש בפרדיגמה זו כדי להסביר את הפערים האמורים. במאמר זה אני מבקש להתמקד בסוגיה אחת – דיני החבלות ובמרכוזם הדין "עין תחת עין" – ולהראות באמצעותה כי החכמים היו מודעים לפער בין דברי התורה לאופן שבו פירשו אותם: הם מצאו בתורה עמדה ערכית ופרשנית כללית שלפיה המשפט צריך להיות שווה בכול – והתאמצו ליישם עמדה זו בכל אחד מפרטי הדינים שבתורה. עיון היסטורי משווה של הדיונים באשר ליישום הראוי של דין "עין תחת עין" מראה כי לשיטת קריאה זו יש שורשים עתיקים, אך דווקא בקרב קבוצות שהחכמים לא הזדהו עמן. אימוץ של שיטת קריאה זו בספרות חז"ל משמעותו הרחבה ניכרת של האופק הפרשני של דרישת התורה. בכוחה של שיטה זו להצדיק את הפערים המשמעותיים בין דין התורה לדין החכמים, מתוך הקריאה בתורה גופה ולא באמצעות ייבוא של ערכים חיצוניים לה.

רוח הזכויות

הגוף כבעיה בשיח זכויות האדם האוניברסליות

עידו הררי

במאמר אני מבקש להפנות את תשומת הלב להיבט ה"רוחני" בשיח זכויות האדם האוניברסלי העכשווי, ובמיוחד בהצהרה הבינלאומית בדבר זכויות האדם (Universal Declaration of Human Rights) של האומות המאוחדות מדצמבר 1948. לטענתי, על אף היומרה האוניברסלית של שיח הזכויות העכשווי – ושוא עקב היומרה האוניברסלית של שיח זה – הוא רווי הנחות מוצא תאולוגיות-נוצריות שמעמידות את הרוח, ולא את הגוף, כמישור של האנושי וכמצע לשוויון הערך של כל בני האדם, שהוא תנאי לזכויות. אני מבקש להתחקות אחר שורשיה של גישה זו במחשבה הנוצרית מאז פאולוס, דרך ימי הביניים והעת החדשה, תוך התמקדות בחילוננו של המושג הגרמני Geist במאות התשע עשרה והעשרים ובתפקידו בשיח סביב זכויות היהודים ומקומם בחברה הגרמנית בת הזמן. בחינה של רעיון ה"רוח", בגלגולו במושג Geist, מאפשרת לעמוד על האופן שבו הניגוד הנוצרי בין רוח מחד גיסא לבין גוף או חוק מאידך גיסא המשיך להוות קטגוריה משפיעה בשיח האזרחי המודרני באירופה, כשמיקומם של היהודים על הסקאלה שבין רוח לגוף נתון לבחינה מתמדת. בהמשך אבקש להראות שגם המחשבה שביססה את ניסוח הכרזת האו"ם מ-1948 רוויה הנחות מוצא נוצריות-רוחניות גלויות וסמויות, ושהנחות אלה עיצבו את הגישה המערבית לשאלת הזכויות. בסיום המאמר אעלה שאלות באשר לאופן שבו שורשי הנוצריים של שיח הזכויות המערבי משפיעים על היחס לביטויים דתיים חומריים וגופניים בימינו בכלל, ובפרט על היחס לאסלאם וליהדות תחת הנחות המוצא של שיח זה.

"תביאו שישה, תביאו שבעה, תביאו שמונה ילדים" על מפגשים יום-יומיים בין סמכות רבנית לחירות אישית

ליאה טרגין-זלר

מאמר זה מציג ניתוח עשיר של תפקיד הייעוץ הרבני בתהליכים לקבלת החלטות אינטימיות של זוגות אורתודוקסיים בישראל. אתנוגרפיה זו, הכוללת ראיונות, תצפיות וניתוח טקסטים, מספקת תיאור מורכב של האופנים שבהם זוגות חיים עם פסקים אישיים – על הספקות, המחלוקות והביקורת הנלווים לפסיקה הלכתית בנושאי פריון בישראל בת ימינו. ממצאי המחקר מעלים כי ייעוץ רבני משמש פרקטיקה רבת-עוצמה עבור זוגות אורתודוקסיים בישראל, הנמצאים בתהליך כאוב של משא ומתן עם נורמות הפריון הגבוה הנהוגות בקהילותיהם. אתנוגרפיה זו בוחנת את ההשפעה של מפגשים אישיים עם דמויות רבניות ואת האופן שבו הם מסדרים מחדש את דפוסי המגדר והכוח

המובנים בהם. מתוך הניתוח של ממצאים אלה, מחקר זה מציע לראות בבקשת ייעוץ רבני פרויקט התורם בה בעת לכינון "עצמי מוסרי" כמו גם ליצירת סדר חברתי ממוגדר ואיסימטרי, ופותח אפשרויות חשיבה חדשות על הניגוד הבינארי (המדומיין) בין קבלת סמכות לבין עצמאות מוסרית.

דמוקרטיה ויהדות בהתנהגותו ובהגותו של ח"י רות

בנימין שוורץ

השיח הציבורי במדינת ישראל מניח כי יש סתירה בין שני רכיבי יסוד בזהותה: היהדות והדמוקרטיה. ניתוח ההתנהגות וההגות של פרופ' חיים יהודה רות, מייסד המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, יסייע לחשוב מחדש על הנחות המוצא המקובלות שלפיהן דמוקרטיה עיקרה הגנה על זכויות אדם והיהדות מצביה לפניה מכשול. עיון זה יתחלק לשלוש שאלות. השאלה הראשונה היא מדוע פרש ח"י רות מהאוניברסיטה העברית? רות עצמו יצר ערפל בכל הנוגע לסיבת ירידתו מן הארץ. חלק מהתשובה טמון בקונפליקט הפנימי העז שחוהה רות בשל זהותו הייחודית כאנגלי וכיהודי בארץ ישראל המנדטורית; חלק אחר טמון אולי במאמר שפרסם על אפלטון, ובו רמזים לאכזבה העמוקה שהסבה לו מדינת ישראל כסיבה לפרישתו מן האוניברסיטה. השאלה השנייה עוסקת בתפיסת הדמוקרטיה של רות. נדמה כי רות אימץ עמדה שמרנית מובהקת: לדעתו אין פתרון פילוסופי לסתירה שבין חופש לשעבוד בחיים הפוליטיים; הפתרון טמון בניסיון הפוליטי המעשי. לכן, על פי רות, הדמוקרטיה אינה משטר אידאלי: המיעוט יכול להיחפך לרוב על ידי שכנוע, ומכאן שהלב הפועם של הדמוקרטיה הוא האזרח האחראי. מכאן נובעת השאלה השלישית – מיהו האזרח האחראי? שאלה זו מוליכה אל האתיקה היהודית של רות, החוברת אל הפילוסופיה הפוליטית שלו ליצירת אידאל חינוכי משותף: חובת האדם אינה רק לגלות אחריות אלא גם לאמץ "רגש של אחריות" כלפי האחר; לא כתוצאה מאהבת עצמו אלא מאהבת האל.

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 בראיילן; 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 בראיילן ולשעבר דיקן הפקולטה. תחומי מומחיותו: דת ומדינה, משפט והלכה, משפט ציבורי ומשפט מסחרי.

המחברים

ד"ר כרמה בן יוחנן

בוגרת התכנית הבינ-תחומית לתלמידים מצטיינים ע"ש עדי לאוטמן ובעלת תואר שני מן התכנית למדעי הדתות ותואר דוקטור מביה"ס להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ באוניברסיטת תל אביב. הייתה עמיתת פולברייט לפוסט-דוקטורט במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת קליפורניה, ברקלי, וכיום עמיתה באקדמיית פולונסקי שבמכון ון ליר בירושלים. תחומי העניין שלה הם היסטוריה אינטלקטואלית אירופית בעת החדשה המאוחרת, יחסי יהודים ונוצרים והגות דתית בת זמננו.

הרב שלמה ברודי

דוקטורנט בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראילן. בעל תואר ראשון במדעי היהדות מאוניברסיטת הרווארד ותואר שני במחשבת ישראל מהאוניברסיטה העברית בירושלים. למד בישיבת הר עציון והוסמך לרבנות על ידי הרבנות הראשית לישראל, שימש עשר שנים ר"מ בישיבת הכותל, בעל טור בג'רוזלם פוסט ועומד בראש תכניות מטעם "קרן תקווה". תחומי המחקר שלו הם ניתוח תורת-משפטי של ההלכה וחקר ספרות ההלכה.

עמית גבריהו

בוגר ומוסמך האוניברסיטה העברית בירושלים בתלמוד והלכה ובוגר החוג ללימודים קלאסיים. מסיים בימים אלה את עבודת הדוקטור שלו באוניברסיטה העברית בנושא דיני הריבית בספרות חז"ל. היה מלגאי בתכנית הדוקטורנטים המצטיינים של בית ספר מגדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח באוניברסיטה העברית ומלגאי ות"ת-רוטנשטרייך. לימד באוניברסיטה העברית בירושלים, באוניברסיטה הגרגוריאנית האפיפיורית ברומא, במכון שכטר למדעי היהדות, במכון דרישה ובישיבת הדר. מחקריו עוסקים בספרות ההלכה של חז"ל, ובעיקר בספרות התנאים, וכן בהלכה במדרש המאוחר ובהקשר המשפטי והכלכלי של ספרות חז"ל.

עידו הררי

דוקטורנט במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובעל תואר ראשון ושני מהחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. במהלך לימודיו היה עמית בתכנית המחקר הבינלאומית לחקר התרבות וההיסטוריה של היהודים במרחב דובר הגרמנית מטעם מכון ליאו בק בלונדון, בתכנית הקיץ של ה־Institute for Critical Social Inquiry בניו סקול בניו יורק, ובמרכז I-CORE "דעת המקום" באוניברסיטה העברית בירושלים. לימד במכללת עלמא בתל אביב. עבודת הדוקטור שלו בוחנת תהליכי אורתודוקסיה של יהודים שאינם שומרי מצוות במרחב התרבות הגרמני בתחילת המאה העשרים.

ליאה טרגין-זלר

פוסט־דוקטורנטית במכון וולף לחקר היחסים בין שלוש הדתות המונותאיסטיות שבאוניברסיטת קיימברידג'. בעלת תואר ראשון ושני מהמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה חברתית באוניברסיטה העברית בירושלים, שם הגישה לאחרונה את עבודת הדוקטור שלה בנושא תכנון משפחה ושימוש באמצעי מניעה בחברה האורתודוקסית בישראל. מחקרה מתמקדים בחקר החיבור שבין מגדר, סמכות, אתיקה ודת.

בנימין שוורץ

דוקטורנט במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים ועמית מחקר בפורום קהלת למדיניות. הדיסרטציה שלו מתמקדת ברעיונות חברתיים ופוליטיים הטמונים במשפט הפרטי בספרות חז"ל. בעבודתו זו הוא מבקש לשלב שתי דיסציפלינות: היסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית וחקר התלמוד. תחומי העניין העיקריים שלו כוללים בין השאר את ההיסטוריה של רעיונות הדמוקרטיה וזכויות האדם, וכן הקשר שבין משפט ופילוסופיה פוליטית.

החופש לבוז

שנאת נצרות ביהדות האורתודוקסית בעידן הסובלנות הבינ־דתית

כרמה בן יוחנן

תבוא

אחד המאפיינים המובנים מאליהם של תפיסת העולם הליברלית הוא סובלנות בין־דתית. בתרבות החורת על דגלה את חופש האמונה והמחשבה ואת הפרדת הדת מן המדינה, המסורות הדתיות הגדולות שוב אינן עוינות זו את זו אלא חיות זו בצד זו בשלווה; לפעמים הן אפילו מקיימות ביניהן דיאלוג בלי שקהילה דתית אחת מאיימת על החירות של רעותה. הדוגמה המובהקת ביותר לכך היא תהליך הפיוס בין הכנסייה הקתולית לעם היהודי, שנבע במידה רבה מהמפנה הליברלי במערב בכלל ובכנסייה הקתולית בפרט.

הכנסייה הקתולית מילאה תפקיד מרכזי בגיבוש של תורת זכויות האדם בתקופה שבין שתי מלחמות העולם,¹ ואחרי מלחמת העולם השנייה כבר היה ברור שהיא דוגלת

1 ראו Giuliana Chamedes, *The Vatican and the Making of the Atlantic Order, 1920–1960*, PhD dissertation, Columbia University, 2013

בדמוקרטיה ליברלית כצורת שלטון מועדפת.² בוועידת הוותיקן השנייה (1962-1965) הרחיקה הכנסייה לכת אף יותר והעמידה רבות מהדוקטרינות המסורתיות שלה לעדכון (aggiornamento) ברוח הליברליזם. אחד העדכונים החשובים ביותר היה פיתוח סובלנות וכבוד כלפי דתות אחרות בכלל וכלפי היהדות בפרט. בוועידה זו התנערה הכנסייה מן הדוקטרינות האנטייהודיות העתיקות והושיטה לעם היהודי יד לשלום.³ לכאורה הייתה זו הוכחה חותכת לכך שתהליכי מודרניזציה וליברליזציה במוסדות שמרניים מעודדים אחווה, פיוס ופתיחות לאחר.

עם התמעטות השנאה כלפי היהודים, נראה היה כי הבשילו התנאים להפיכת הפולמוס היהודי-נוצרי לנחלת העבר.⁴ היה זה כמעט מובן מאליה שהיהדות תשיב באותו מטבע ותיטוש גם היא את עוינותה כלפי הנצרות. אחרי הכול, הקהילה היהודית שוב אינה צריכה להגן על עצמה מפני רדיפות והצקות כנסייתיות או מפני לחצים כבדים להמרת דת. ליהודים יש מדינה משלהם, המחויבת גם היא לערכי הנאורות המערביים, והם אינם תלויים עוד בעולם הנוצרי. בארצות-הברית יש חופש דת נרחב וליהדות יש מקום של כבוד. בעקבות שינויים מרחיקי לכת אלה, לכאורה אמורה הייתה האיבה הנושנה לחלוף מן העולם.

במאמר זה אני מבקשת להעמיד הנחה זו למבחן באמצעות דיון ביחס הרבני-האורתודוקסי בן העשורים האחרונים לנצרות. כיצד השפיעו תהליך החילון, הקמת מדינת ישראל והליברליזם על יחסה של האורתודוקסיה היהודית לנצרות?

2 Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015

3 Giovanni Miccoli, "Two על גיבוש מסמך הוועידה בעניין יחס הכנסייה הקתולית ליהדות ראו Sensitive Issues: Religious Freedom and The Jews," in: Giuseppe Alberigo (ed.), *The History of Vatican II*, Vol. 4: *Church as Communion: Third Period and Intersession, September 1964–September 1965*, Maryknoll, NY: Orbis; Louvain: Peeters, 2003, pp. 95–193. על המהפכות של ועידת הוותיקן השנייה בכלל ראו John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008

4 ראו דוגמה מובהקת להנחה זו אצל ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב: עלמא – עם עובד, תש"ס, עמ' 34-35: "לפולמוס הנוצרי-יהודי, שהחל לפני אלף ותשע מאות שנה, נודעת בימינו אחרית מפויסת [...] דורנו הוא דור ראשון של מחקר הרשאי ומסוגל לדון בפולמוס הנוצרי-יהודי מתוך ריחוק מסוים. הספר הזה הוא אפוא תוצר של עידן פוסט פולמוסי, ועובדה זו מקלה על מי שמקש היום להכריז ברבים דברים שבעבר מקובל היה ללוחשם בחדרי חדרים או שנודעו לצנועים בלבד."

המחקר היחידי שהוקדש עד כה ליחס של היהדות הרבנית בת־זמננו לנצרות הוא מחקרן של אביעד הכהן "נצרות בעיניים רבניות בעת החדשה", שפורסם בשנת 2004.⁵ הכהן מזהה את העידן המודרני, המחויב לערכי הליברליזם, עם הפחתת הקנאות הדתית והתפתחות הסובלנות. על פי תפיסה זו, המגמה הסובלנית ביהדות האורתודוקסית אמורה הייתה להתחזק עם התחזקות הליברליזם. הכהן תוהה:

האמנם השגת עצמאות מדינית יהודית ומתן אפשרות לחופש ביטוי ממשי ללא מוראה של "מלכות זרה" או הצנוורה הנוצרית, הביאו לשינוי ב"שפה" ההלכתית ביחס לנצרות, הן בסגנון והן בתוכן? האם חכם ההלכה בן ימינו ממשיך לשאת בכליו את זכר הרדיפות הנוצריות שמן ההיסטוריה, הקרובה והרחוקה, או שמא נושא הוא את המבט כלפי ההווה והעתיד, שבהם הפיוס והסובלנות בין הדתות תופסים מקום גדול יותר?⁶

בהמשך המאמר הכהן משיב על שאלות אלה בשלילה. לטענתו, בעיני מרבית הפוסקים בני־זמננו הנצרות עדיין נתפסת כעבודה זרה "על כל המשתמע מכך" – "לעניין האיסור להתקרב למאמיניה והחובה לשרשה מן העולם".⁷ יתרה מזו: גישה זו אינה מוגבלת לעדה אורתודוקסית אחת אלא היא חוצה מגורים: ספרדים ואשכנזים, ציונים ולא ציונים, שמרנים ומתונים. גישה זו אף אינה מוגבלת לאזור גאוגרפי והיא רווחת בישראל, בארצות־הברית ואף באירופה. העוינות היהודית כלפי הנצרות אינה נחלת העבר ועודה נוכחת ומורגשת. הכהן טוען כי למרות השינויים מרחיקי הלכת שעברה בעשורים האחרונים, ביחסה לנצרות דבקה היהדות הרבנית בתפיסה מחמירה ומיושנת: "גם הקמת מדינת ישראל והשתתף משטרה על ערכים דמוקרטיים בצד ערכים יהודיים לא הביאו לשינוי של ממש ביחסם של חכמי ההלכה לנצרות ולמאמיניה".⁸ מדוע? כיצד ייתכן שבכל הנוגע לנצרות, היהדות הרבנית מסרבת לסור ימין ושמאל ממה שהורו רבותיה, בניגוד מובהק לרוח הזמן? מדבריו של הכהן משתמע כי במקום לשאת "את המבט כלפי ההווה והעתיד", החתומים בחותם הסובלנות, האורתודוקסיה בוחרת להישאר בעבר ולדבוק בחשדנותה הישנה כלפי הנצרות ומאמיניה.

5 אביעד הכהן, "נצרות בעיניים רבניות בעת החדשה: מהרב קוק ועד הרב עובדיה יוסף", מחניים 15 (תשס"ד), עמ' 89-124.
6 שם, עמ' 90.
7 שם, עמ' 123.
8 שם.

כמו הכהן, גם אני סבורה כי הנצרות נתפסת על ידי מרבית הפוסקים בני זמננו כעבודה זרה; עם זאת, אני מבקשת לערער על הקישור שעשה הכהן בין "עוינות" לבין קיבעון והיצמדות לעבר ובין "סובלנות" לבין קדמה. להלן אטען כי הקו ההלכתי הרווח כיום, הרואה בנצרות עבודה זרה, מבטא שינוי מובהק ביחס של היהדות הרבנית לנצרות, הניזון דווקא מהאירועים שלדעת הכהן היו אמורים לעודד גישה סובלנית יותר.

ספרו הקלאסי של יעקב כ"ץ "בין יהודים לגויים" מלמד כי בעת החדשה נקטו הרבנים באירופה גישות סובלניות כלפי הנצרות ומאמיניה ברמה המעשית ובזו העקרונית גם יחד. אם בימי הביניים פיתחו חכמי ההלכה באשכנז מגוון של הצדקות ותירוצים הלכתיים שיוציאו את הנוצרים מגדר עובדי עבודה זרה בפועל, ויאפשרו ליהודים לקיים עמם קשרים כלכליים, אזי בעת החדשה הרחיבו הרבנים באירופה את ההצדקות והתירוצים הללו לכדי עמדות עקרוניות הרואות בנצרות דת מונותאיסטית (גם אם נחותה), שאין בה חטא עבור מאמינים גויים (אף שהיא אסורה על יהודים).⁹ הספרות הרבנית בעת החדשה רוויה אמירות המבטאות סובלנות כלפי הנצרות והבחנה מובהקת בין מאמיניה לבין עובדי העבודה הזרה שבתנ"ך ובתלמוד. לאחרונה הראה משה מילר כי גם היווצרות האורתודוקסיה בסוף המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה לא שינתה מהותית את היחס המתון לנוצרים ולנצרות, אף שהקהילה האורתודוקסית הקפידה ביתר שאת להתבדל מתרבות הרוב הסובבת אותה.¹⁰ רק במחצית השנייה של המאה העשרים החל יחס זה להיפך לשלילי ועוין יותר.¹¹

9 דנתי באריכות בפסקי ההלכה העוסקים במעמד הנצרות בעבודת הדוקטור שלי – נצרות בראי המחשבה היהודית-אורתודוקסית ויהדות בראי התיאולוגיה הקתולית בעשורים האחרונים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2016.

10 יעקב כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 133-144, 159-167. ראו גם הנ"ל, "שלושה משפטים אפולוגטיים בגלגוליהם", ציון כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 171-184. על הגישות ההלכתיות לנצרות ראו גם: Louis Jacobs, "Attitudes towards Christianity in the Halakhah," in: Z'ev W. Falk (ed.), *Gevuroth Haromah: Jewish Studies Offered at the Eightieth Birthday of Rabbi Moses Cyrus Weiler*, Jerusalem: Mesharim, 1987, pp. xvii-xxx

11 Moshe Miller, *Rabbi Samson Raphael Hirsch and Nineteenth-Century German Orthodoxy on Judaism's Attitude toward Non-Jews*, PhD dissertation, Yeshiva University, 2014

12 יוסף שלמון, לעומת זאת, תולה את ההחמרה ביחס לנצרות בעליית האורתודוקסיה. ראו Yosef Salmon, "Christians and Christianity in Halachic Literature from the End of the Eighteenth Century to the Middle of the Nineteenth Century," *Modern Judaism* 33 (2) (2013), pp. 125-147

לפיכך הנטייה הרבנית שזוהה הכהן – יחס שלילי כלפי הנצרות – אינה משקפת שקיעה בעבר ורצון להתבדל עקב חשש להשפעות נוצריות וחילוניות; ההפך הוא הנכון: פוסקים ותלמידי חכמים עכשוויים מגיבים בכירור לחופש החדש ממורא הנוצרים, ומשתמשים בזכויותיהם ובחירויותיהם החדשות כדי לבטא עמדות אנטי־נוצריות תקיפות בהרבה מאלו של הדורות הקודמים, שהיו עסוקים – אולי אף ביתר שאת – בהגבחה הגדרות.¹³ במקרים רבים, הדיון בן־זמננו בנצרות אינו משקף מגמות של התבדלות מהמרחב החילוני אלא להפך: הוא כרוך דווקא באימוץ נורמות, השקפות וערכים ליברליים ומודרניים, לעתים באופן אינסטרומנטלי ונקודתי ולעתים ברמה העקרונית. לטענתי, העוינות כלפי הנצרות היא פועל יוצא של מחשבה רבנית מחודשת על הזהות היהודית, שבמשך דורות רבים התקבעה בעמדת נחיתות כלפי העולם הנוצרי. המחשבה הרבנית המחודשת אינה מבטאת רק – ואפילו לא בעיקר – תנועה הגנתית של הסתגרות מפני העולם החילוני, אלא תנועה התקפית של התרחבות, של הנכחה עצמית, של אימוץ חירויות וזכויות חדשות ושל ניסיון "לנרמל" את עם ישראל במצבו החדש, שבו כבר אין צורך לחשוש מפני הנוצרים.

כאמור, הכהן כבר סקר את הספרות ההלכתית בת זמננו והראה שיש בה נטייה ברורה לעמדתו ההלכתית של הרמב"ם, שראה בנצרות עבודה זרה לכל דבר ועניין.¹⁴ הבחירה הבלעדית בעמדת הרמב"ם כלפי הנצרות מחייבת את הרבנים לתרץ את דחיית העמדות ההלכתיות האחרות, שיחסן לנצרות מתון יותר – עמדות שלחלקן לפחות היה בעבר מעמד מרכזי בקהילות ישראל. אם צדק הרמב"ם לכל אורך הדרך – כיצד אפשר להתמודד עם רעיון "השיתוף" של בעלי התוספות (המתיר את האמונה הנוצרית לגויים ואוסר אותה על יהודים),¹⁵ או עם "גויים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם" של רבנו

13 על האינטרס המשותף של יהודים ונוצרים להבדיל את הקהילה היהודית מסביבתה הנוצרית ראו דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ב, עמ' 48-77. סורוצקין טוען כי בתהליך המודרניזציה של אירופה ביקשו הנוצרים למיין את החברה המערבית מיון קפדני, ובתוך כך הבדילו את היהודים כגורם זר שאינו נוח להתמיין. לטענתו, העולם הרבני עצמו סיגל לעצמו מגמות דומות ואימץ את הבידול היהודי כעיקרון. האורתודוקסיה התהוותה אפוא בתוך יחסי גומלין הדוקים עם התפתחות האנטישמיות באירופה של העת החדשה המוקדמת.

14 ראו רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים ט, ד; וכן פירוש המשנה, עבודה זרה א, ג.

15 הגדרת הנוצרים כמאמיני "שיתוף" – דהיינו אמונה באל ובישות נוספת בעת ובעונה אחת – הייתה אחת ההצדקות ההלכתיות החשובות לקיום יחסים כלכליים עם נוצרים בימי הביניים. המשפט "אין בני נח מוזהרים על השיתוף" נכנס לראשונה לשיח ההלכתי על ידי בעלי התוספות, בהיתר שנתנו ליהודי להשביע נוצרי לצורך מניעת הפסדים כספיים במשא ומתן (ראו תוספות על סנהדרין סג, ב; בכורות ב, ב; רבינו ירוחם בן משולם, ספר תולדות אדם וחוה [ירושלים: יאיר נתיב, תשס"ט],

גרשום (בעקבות התלמוד) ¹⁶? איך מתמודדים עם ה"אומות הגדורות בדרכי הדתות" של מנחם המאירי? ¹⁷ ומה לגבי המודעות הפותחות את ספרי ההלכה ומכריזות שהביטויים הפוגעניים על גויים אינם מכוונים לנוצרים בני הזמן אלא לשבעת העממים שבתורה? כיצד מסבירים את הרבנים האורתודוקסים בגרמניה, שחלקו כבוד למלכות הנוצרים והכירו בהם כמייחדים?

מאמר זה מוקדש להצדקות שבאמצעותן רבנים ותלמידי חכמים דוחים את הספרות הסובלנית של העת החדשה לטובת עמדה תקיפה, המתחייבת לכאורה ממצבם הפוליטי והתרבותי המשתנה של היהודים. אטען כי אימוץ מובהק של שיטה היסטוריוציסטית כזו של מדעי היהדות מאפשר לתלמידי חכמים להבחין בין קולה ה"אותנטי" והנצחי של המסורת, המייצג קו תקיף כלפי הנצרות, לבין גישות סובלניות יותר, הנתפסות כתגובה אפולוגטית, נסיבתית, אך בלתי־נמנעת ללחץ של מלכות אדום על המיעוט היהודי החי בקרבה. אבקש להראות כי מתודה ביקורתית מודרנית, שנדחתה על ידי חוגים נרחבים באורתודוקסיה ובאולטרה־אורתודוקסיה כמאיימת על הזהות היהודית המסורתית – משום שהיא "מפרקת" את המסורת לשכבות ולמקטעים ויוצרת ספקנות שיטתית באשר לטענות האמת שלה ולהתפתחותה ההיסטורית – מתודה ביקורתית מודרנית זו

נתיב יז, ה). אחד הטעמים שניתנו להיתר היה שאמונת השיתוף אינה עברה על שבע מצוות בני נח ובכללן איסור עבודה זרה. הפוסקים בימי הביניים הגבילו היתר זה לקבלת שבועה בלבד, אך בעת החדשה הרחיב הרמ"א את ההיתר והחיל אותו על אינטראקציות נוספות בין יהודים לנוצרים. בהמשך נהפך ההיתר מפתרון הלכתי לבעיות ספציפיות לטענה עקרונית בדבר אמונת הנוצרים, שלפיה השיתוף הוא אמונה לגיטימית עבור גויים אף שעבור יהודים – החייבים באמונת ייחוד טהורה – הוא עבודה זרה. הבחנה זו אמנם לא התקבלה על ידי כלל הפוסקים, אך היא אפשרה להיתר מגוון רחב של קשרים בין יהודים לנוצרים וסיפקה בסיס רעיוני לסובלנות דתית בפועל.

16 גרשום בן יהודה, תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, סי' כא (בעריכת שלמה אידלברג, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, תשט"ז), עמ' 75.

17 מנחם המאירי נקט גישה חריגה בקרב חכמי ימי הביניים בסובלנותה לנצרות. הוא הבחין הבחנה עקרונית בין הנוצרים והמוסלמים לבין עובדי עבודה זרה שבתלמוד באמצעות הגדרתם כ"אומות הגדורות בדרכי הדתות והנימוסים". המאירי לא התייחס בהגדרתו לעבודתם הדתית של הנוצרים אלא למעמדם המוסרי, שלדעתו הפך אותם לראויים לקטגוריה הלכתית משלהם, שונה מזו של עובדי עבודה זרה בעלי המידות המושחתות. עבודתו ההלכתית של המאירי אבדה לתקופה ממושכת והוא לא התקבל כסמכות הלכתית מרכזית. עם זאת, כפי שאראה להלן, יש לה תפקיד בפולמוסים על מעמדה של הנצרות היום. ראו מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת בבא קמא (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז), עמ' 320. ראו גם שם, עמ' 122. על סובלנות דתית במשנתו של המאירי ראו יעקב בלידשטיין, "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", ציון נא (ב) (תשמ"ו), עמ' 153-166; משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים: מאגנס, 2000, עמ' 89-98.

זוכה לעדנה בכל הנוגע לדיון הרבני בנצרות. בנקודה זו, רבנים ותלמידי חכמים בני זמננו דווקא מרבים לאמץ את המתודה ההיסטורית־ביקורתית כדי לבנות באמצעותה זהות יהודית "מזוקקת", שאינה מעורבת בסיגי הסימביוזה היהודית־נוצרית ובהשפעה העמוקה שהייתה לה על עיצוב הספרות הרבנית לאורך הדורות.

ניקוי הספרות היהודית מהשפעת הנצרות

הספרות הרבנית בת זמננו נהנית מחירות חסרת תקדים. מדינת ישראל היא מרכז תורני עצום, המאפשר לימוד תורה בהיקף אדיר כמו גם חופש יצירתי לפרש, לפסוק הלכה ולפתח את המסורת. גם קהילות בארצות־הברית ובאירופה נהנות מחופש דת המאפשר להן לנהל את מפעליהן הספרותיים ללא התערבות. הצנזורים הנוצרים שהעבירו את הספרות היהודית תחת עיניהם הקפדניות כבר אינם, והעלבונות שהתלמוד מטיח בישו ובאמו כבר אינם עילה לפעילות אנטי־יהודית. כל אחד רשאי לכתוב ולומר ככל העולה על רוחו כל עוד אינו מסית לפגוע בפועל בקהילה דתית אחרת. חופשייה מהנטל שהעיב עליה במשך מאות שנים, הקהילה הרבנית פונה לחשוב ולהתמודד עם עברה, שהושפע עמוקות מהקונפליקט עם הנצרות.

רבנים בני זמננו סבורים כי השחרור העכשווי ממורא הנצרות מאפשר למסורת היהודית לשוב לאיתנה ולבטא את עצמה ביטוי אותנטי, בדרך שלא הייתה אפשרית בדורות קודמים. רבים מהם טוענים, בין במפורש ובין במשתמע, כי עמדותיהם של פוסקי הדורות הקודמים היו בבחינת אילוץ ולא היו נאמנות לדעה האמתית של ההלכה. לסטייה כזו מהאמת הבלתי־משתנה ייתכנו שתי סיבות: האחת היא אי־ידיעת האמת והאחרת היא עיוות מכוון של ההלכה מפחד הנוצרים. כפי שאראה להלן, רבנים עכשוויים אינם פוסלים על הסף אף אחת מהסיבות הללו.

כך, לדוגמה, כתב הרב יוסף פנחסי, רב ואב"ד קרית ספר ומודיעין עילית, בספר ההשקפה שלו "יפה תואר":

והנה בספרים שהודפסו לפני כמאה שנה לערך בהקדמותיהם כתבו רובם דברי התנצלות שאין הגויים האמורים בספרם והעכו"ם [עובדי כוכבים ומזלות] המוזכרים בהם לנוצרים יר"ה [ירוש הודם] שבמדינתם, וכן מאמרי חז"ל בגנות הגויים התכוונו לעובדי כוכבים ומזלות ולא לנצרות. ויש לברר אם כתבו זאת מיראתם ומחשש הצנזורה או שאמת הייתה בפיהם וכן הייתה דעתם.¹⁸

18 יוסף פנחסי, יפה תואר, סי' א (מודיעין עילית, תשמ"ז), עמ' כב.

פנחסי מעלה אפוא את האפשרות שהגישה החיובית במסורת היהודית כלפי הנצרות לא הייתה אותנטית. לדידו, פוסקים מאוחרים שהחילו על הנוצרים את היתר השיתוף, והבחינו אותם מעובדי עבודה זרה הקדמונים, עשו זאת משום שלא הכירו את דבריו הלא מצונזרים של הרמב"ם:¹⁹

אולם לעניות דעתי, כל האחרונים הנ"ל לא שזפתם עינם הבדולח בדברי הרמב"ם הלא מצונזר שמפורש, שנוצרים הם עובדי עבודה זרה [...], והדברים הושמטו מחמת הצנזור בכל הדפוסים, או שובשו מחמת הצנזורה, המקור לקוח מפירושו בערבית שעדיין יד הצנזור לא שלטה בו [...]. ובדפוסים שלנו הושמט ואין הבנה בדברים והקשה לקודם, ובפשטות דבריו משמע, שלא רק ליהודים הם חשובים כעובדי ע"ז [עבודה זרה], אלא שמצד עצמם לכל שינויי כיתותיהם כולם עובדי ע"ז, ודו"ק [דייק ונמצא קל].²⁰

לפי פנחסי, הצנזורה – או הפחד מפניה – הייתה הסיבה המקורית להשמטת הקטעים האנטי-נוצריים מהספרות הרבנית ולזהירות בכבוד הנוצרים, כלומר השיבוש החל מתוך מודעות מלאה של הרבנים, שנאלצו להסכיך לתהליך זה על כורחם. בשלב מאוחר יותר התחלף השיבוש המודע בכורות, שכן במרוצת הדורות כבר לא הייתה לפוסקים גישה לקטעים שנשמטו או לנוסחים ששובשו, ו"כל האחרונים [...] לא שזפתם עינם הבדולח בדברי הרמב"ם הלא מצונזר". דברים דומים חוזרים בספרות הרבנית שוב ושוב.²¹ הרב דוד אביטן הסביר כי המסורת האשכנזית המקלה נובעת מחוסר היכרות עם דברי הרמב"ם הלא מצונזרים;²² גם הרב משה שטרנבוך (ראב"ד העדה החרדית בירושלים) תולה את ההבחנה בין עובדי עבודה זרה הקדמונים לבין הנוצרים שבזמננו בשיבושי הצנזורה.

19 הפסקאות שבהן הרמב"ם מתייחס לנצרות ומגדיר אותה כעבודה זרה הושמטו מכתביו על ידי הצנזורה. היום מרבית ההוצאות לאור של כתבי הרמב"ם משחזרות את הקטעים המושמטים.

20 פנחסי (לעיל הערה 18), עמ' כז-כח.

21 הרצי"ה קוק לא חסך שבטו אפילו ממהדורת רמב"ם לעם, שהכניסה את הקטעים הלא מצונזרים על הנצרות, משום שבהערת שוליים הסתייג העורך מדברי הרמב"ם שלפיהם הסנהדרין הרגו את ישו. לדבריו, אביו הכניס תיקונים בנוסח הרמב"ם שלו כדי לשחזר את המקור. צבי יהודה קוק, יהדות ונצרות, בעריכת שלמה אבינר, בית אל: ספריית חוה, תשס"א, עמ' 28-29.

22 כך כתב נגד פסק הלכה יוצא דופן של הרב שלום משאש, שהוציא את הנוצרים מגדר עובדי עבודה זרה על סמך עקרון השיתוף: "מה שכתב [הרב משאש] שאין הנוצרים עובדי ע"ז אלא בשיתוף, נסתר ממה שכתב הרמב"ם בפירושו המשנה (הוצאת הר"י קפאח נר"ו, ודפוס וילנא נשמט). וז"ל [וזו לשונו]: ידע שזו האומה הנוצרית וכו' כולם עובדי עבודה זרה [...] ונוהגין עמהן בכל התורה כדרך שנוהגין עם עובדי ע"ז [...]. (ויתכן שהרבנים שהזכיר שם לא ראו דברים אלו כי הושמטו מהדפוסים שהיו בימיהם)". ראו דוד אביטן, "בענין עזרה לנוצרים בבנין הכנסיה שלהם" (סי' קלד), אור תורה שנו (תשנ"ז), עמ' תתקלב-תתקלג.

לדבריו, קריאה של דברי הרמב"ם הלא מצונזרים מעלה כי "אין לך ע"ז כמותו" ו"אין אלוהי הגויים יותר ממנו".²³ ההבחנה בין הזמנים נעשתה מאימת הנוצרים: "אם כי נמצא כתוב בהרבה פוסקים שהכוונה תמיד לעובדי ע"ז ולא לאומות שבתוכנינו, נכתב כן מתוך פחד מהצנזור, אבל הקבלה בידינו שע"ז שלהם הכי גרוע ומסוכן".²⁴ מנחם המאירי עומד לבחינה מדוקדקת במיוחד: "אם באו הדברים מטעם הצנזורה או שהמחבר בעצמו חשש משום איבה או שכן דעת המחבר לפי האמת".²⁵ להוציא מקרים יוצאי דופן,²⁶ ההנחה היא שהמאירי נאלץ להתאים את עצמו לנסיבות²⁷ כדי שלא "לחטוף סטירת לחי מהכפפה של הפריץ המקומי [...] ובאותם הימים הכפפות לא היו מעורר אלא מברזל".²⁸ חכמי אשכנז נאנקו תחת מגפה של אדום ורק חכמי המזרח – כך נטען – ביטאו את עמדתה האמיתית של המסורת ביחס לעולם הנוצרי (אף שבדורות קודמים גם חכמי המזרח החזיקו בדעות סובלניות בהרבה מדעות הרבנים כיום כלפי הנצרות).²⁹ במה שנוגע ליחסים עם הנוצרים, הרבנים לא מהססים לשער כי חכמי אשכנז שגו בהבנת המסורת ואפילו כי סילפו אותה במכוון, כדי לרצות את הצנזור.

החשיבה ההיסטורית הזו מעמידה לשירותה מתודה היסטוריציסטית דומה לזו של מדעי היהדות: הרבנים תוקפים את האותנטיות של הטקסטים באמצעות הצבתם בהקשרים היסטוריים היוצרים רלטיביזציה. הם מזהים קולות ומחברים בתוך הספרות הרבנית, עוסקים במוטיבציות הפוליטיות והחברתיות שלהם, ובאמצעות מעשים אלה של קונטקסטואליזציה –

23 משה שטרנבוך, *תשובות והנהגות*, ג, סי' שיז (ירושלים, תשנ"ז), עמ' שנא.

24 שם, עמ' שנב.

25 דוד בן צבי משה קאהן, *העקוב למישור: תיקוני טעויות לש"ס הוצאת ווילנא עם הקדמה מקיפה על צנזורה וטעויות הדפוס*, ניו יורק: Rabbi Jacob Joseph School Press, תשנ"ג, עמ' לד.

26 הרב פנחס זביחי כתב שאפשר דווקא לסמוך על דברי המאירי, משום שבמשך מאות שנים הם היו גנוזים ויד הצנזורה לא נגעה בהם. ראו שו"ת עטרת פז א ג, חושן משפט סי' יב, ירושלים: תפארת ישראל ועטרת שרה, תשס"א, עמ' תקס.

27 ראו מאמרו של הרב דוד צבי הילמן, "לשונות המאירי שנכתבו לתשובת המינים", *צפונות א* (א) (תשמ"ט), עמ' סה-עב.

28 מתוך ריאיון שקיימתי עם אליהו זייני, רב הטכניון וישיבת אור וישועה, חיפה, 22 בפברואר 2012.

29 לעמדה הגורסת כי ספרות חכמי המזרח מוחזקת כמהימנה במה שנוגע לדין בנצרות ראו יעקב ירוחם ורשנר, *סדר יעקב על מסכת עבודה זרה וענייניה*, ב, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע (מהדורה שלישית), עמ' 645. עוד על חיבור זה בהמשך. לעמדות מתונות של חכמי המזרח ביחס לנצרות ראו, למשל, יוסף משאש, שו"ת מים חיים ב, יורה דעה סי' קח, ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ה, עמ' קצח; רחמים יוסף פראנקו, שו"ת שערי רחמים א, סי' ה, ירושלים: מכון הכתב, תש"ע, עמ' 55; יהודה אסאד, *תשובות מהרי"א*, יורה דעה סי' קע, למברג, תרל"ג, עמ' נה.

אף מערערים על סמכותם.³⁰ באופן פרדוקסלי, דווקא החיפוש אחר אמת יציבה, אותנטית וטהורה של המסורת היהודית הוא שעומד ביסוד האימוץ שרבנים אולטרה־אורתודוקסים מאמצים את מדע היהדות, לכאורה שנוא נפשה של האולטרה־אורתודוקסיה. לפחות במה שנוגע להתנערות מן הנצרות, הספרות החרדית משתמשת בדיסציפלינה ההיסטוריוציסטית כדי לעשות רלטיביזציה לתפיסות סובלניות כלפי נוצרים וכדי לבסס את עמדתה כיהדות "נקייה" ממגע המזהם של מלכות אדום.

מדע היהדות שימש את הפרויקט הציוני כדי לבנות זהות יהודית חדשה. בזמן שהעולם החרדי התנגד לשימוש במדע היהדות, הוצאות לאור ציוניות־דתיות (כמו מוסד הרב קוק) החלו בפרויקט ההתקנה של ספרות יהודית־תורנית "מדעית" ועצמאית, שתסמן את תחיית העם היהודי בארצו. עם זאת, בכל הנוגע לדיון בנצרות, נראה כי השימוש שעשתה הציונות במדע היהדות זלג גם אל העולם החרדי. כך, למשל, התגלגל פרויקט התנ"ך ה"יהודי" של אליהו קורן, מייסד הוצאת קורן ירושלים,³¹ לחומש על פי המסורה של הרב אליעזר פוזן, תלמיד חכם מהקהילה החרדית בלונדון: פוזן הוציא לאור עריכה מחודשת של החומש, שהסירה ממנו את חלוקת הפרקים הנוצרית "אשר יסודו ושרשו מהעכו"ם".³² החומש של פוזן מלווה בהקדמה היסטורית מפורטת על תולדותיה של חלוקת הפרקים הנוצרית בחומש היהודי – מהפולמוס היהודי בימי הביניים, דרך תולדות הדפוס העברי ועד העת החדשה המאוחרת. לדבריו, החלוקה הנוצרית חדרה עמוק לתוך המסורת היהודית משום שבתי הדפוס נשלטו תמיד על ידי הצנזורה הנוצרית (לעתים קרובות בניהולם של

30 על המתודה ההיסטוריוציסטית ומדעי היהדות ראו שחר פלד, *מגרסת הזהויות, חיפה: פרדס, תשס"ז*.

31 קורן היה מדפיס התנ"ך הלאומי בה"א הידיעה במדינת ישראל. כדברי אברהם מאיר הברמן: "עם קוממיות ישראל זכינו גם להרמת קרן הספר העברי" (ראו "המקרא ודפוסיו", בתוך: **כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים: מה שראוי לדעת על דפוס התנ"ך**, ירושלים: קורן, תשס"ב-תשס"ג). כך כתב קורן עצמו על מפעלו: "תנ"ך קורן הוא התנ"ך הראשון שהובא לדפוס, אשר בו נעשתה העבודה כולה, למן ציור האות העברית ועד להשלמת הספר, בידי יהודים וירושלים. הופעת ספר התנ"ך הזה [...] הביאה את ראש הממשלה דאז, דוד בן גוריון, להכריז [...] "נגולה חרפה מישראל". ראו אליהו קורן, *הרעיון וההגשמה: הדפסת ספר התנ"ך – המהדורה היהודית הראשונה*, ירושלים: הוצאת קורן, תשנ"א, עמ' 9. אחת הבעיות שביקש קורן לפתור באמצעות התנ"ך ה"יהודי" הייתה להוציא מידי הנוצרים, שהיו אלה שטיפלו בו מאז המצאת הדפוס. נוסף על העסקת מדפיסים ומגיהים יהודים ביקש קורן לחלק את התנ"ך על פי החלוקה העברית לפרשיות תחת החלוקה הנוצרית ל"קפיטלים". ראו אליהו קורן, "התנ"ך בהוצאת קורן ירושלים", בתוך: **כי מציון תצא תורה (לעיל בהערה זו)**.

32 אליעזר פוזן, "הקדמה", *חמשה חומשי תורה מחולק על פי המסורה* (לונדון וירושלים: פלדהיים, מהדורת תשמ"ט), עמ' א.

מומרים מן היהדות), וזו הטביעה את חותמה על כל החומשים שנדפסו. הרב פוזן ציין כי הצנזורה על הספרות הרבנית נמשכה עד מלחמת העולם הראשונה, "וכך הפכה החלוקה לחלק בלתי נפרד מן החומשים שלנו, ר"ל [רחמנא לצלן], ובזה התקיים בנו [...]": 'ידו פרש צר על כל מחמדיה כי ראתה גוים באו מקדשה' [איכה א, י]".³³ לדבריו, החלוקה הנוצרית לפרקים איננה תמימה אלא נובעת ממחשבה רעה ומכוונה "מעוקלת", מלאה "זדון וכפירה בדברים הנוגעים ליסודות הדת"; כוונתם של ה"הרשעים והנכרים הארורים" הייתה "להחליש את אמונתנו בבוראנו",³⁴ למשוך את עם ישראל ללמוד "ממעשיו הרעים והמכוערים" של העכו"ם, "להרע ולדחות פירושם של חז"ל, או לתחוב שיטתם המקולקלת בתורתנו הקדושה", לעורר בעם ישראל "טרונא [...] כלפי מעלה" וכו'.³⁵ הנזק שהסבה החלוקה הנוצרית הוא עצום: "אין צורך להאריך ולתאר את גודל צער השכינה מדי יום ביומו, והפגיעה הנוראה בעולמות העליונות, כאשר הוגי בתורתנו הקדושה, לומדים מתוך ספרים ספוגים ובלועים ברמזי כפירה באמונתנו ובהכחשה על הקדוש והיקר לנו".³⁶ בשל כל אלה ביקש הרב פוזן להשיב את מסורת הדפסת התנ"ך לאחור ולהתקין את "מספור הפסוקים כפי החלוקה המקובלת לנו מדורי דורות ע"פ מסורת חז"ל כהלכה למשה מסיני".³⁷ חלוקת התנ"ך המקובלת זה מאות שנים נתפסת על ידי פוזן כ"חיצונית" ליהדות וכזו שראוי להתנער ממנה. אף שפוזן עצמו אינו ציוני, קשה שלא לראות בכך הד מסוים לשלילת הגלות בציונות, הן מבחינת רוח הפרויקט הן מבחינת ביצועו.

גם התלמוד ומפרשיו זוכים בעת האחרונה לתיקונים מצד תלמידי חכמים חרדים, שאינם מהססים לנקוט מתודות מדעיות כדי לתקן את מה שנתפס בעיניהם כהתרפסות לפני רשויות הנוצרים.³⁸ מהדורת התלמוד שמעוררת את ההתקפות החריפות ביותר היא דווקא מהדורת דפוס וילנא – זו הרווחת ביותר עד היום בעולם הישיבות. תלמוד וילנא נחשב למסורתי, אך מאחר שהמסורת עצמה חשודה בהפגמת הצנזורה, באופן פרדוקסלי דווקא מעשי הטלאה חדשים (הנובעים מהשוואת נוסחים עתיקים וכדומה) נחשבים נאמנים יותר למסורת מהטקסטים ששימשו את המסורת עצמה.

33 אליעזר פוזן, "הקדמה", חומש כפ"י המסורה: בראשית (לונדון: פוזן, מהדורת תשע"ב), עמ' ג.

34 שם, עמ' ה-ו.

35 שם, עמ' ט.

36 שם, עמ' י.

37 שם, עמ' יד.

38 הראשון שנטל על עצמו את תיקון התלמוד והחזרת חסרונותיו היה נתן נטע רבינוביץ', מחבר דקדוקי סופרים, ירושלים: אגוד מחברים, תשמ"ט. היום בולט חיבורו של הרב דוד בן צבי משה קאהן, העקוב למישור (לעיל הערה 25).

לדוגמה, במסכת בבא קמא, פרק רביעי דף לח ע"א, מובאים דברי השיטה מקובצת³⁹ על סוגיית שור של ישראל שנגח שור של נכרי ("כנעני" בדפוס וילנא). מדובר בסוגיה רגישה מבחינת היחסים בין יהודים לגויים, משום שהיא פותרת מעונש יהודי ששורו נגח בשור של נכרי אך קונסת נכרי ששורו נגח בשור של יהודי, דהיינו: מבטאת הטיה ברורה לטובת היהודי. דברי השיטה מקובצת בדפוס וילנא מרככים את הדברים הקשים הללו באמצעות הפניה למאירי, כמו גם באמצעות הבחנה בין גויים שבזמנם לבין שבעה העממים שבתנ"ך:

[...] כל שמקיימין שבע מצוות דינם אצלנו כדיננו אצלם. ומעתה אין צריך לומר באומות הגדורות בדרכי הדתות ונימוסים (מאירי ז"ל) [...] כלומר ראה שאכזרים ולב רע להם וחשודים על כל שהן מצווין משבע מצוות וכ"ש [וכל שכן] שאינן מצרים בצרת אחיהם לפיכך קנסם וכתוב כדי שישמרו שווריהן וכ"ז [כל זה] לא דברו אלא על ז' אומות דכתב בהו לא תחי' [ה] כל נשמה כו' (ה"ר יהונתן [מלוניל] ז"ל).

במהדורה שפרסמה ההוצאה לאור החרדית שבתי פרנקל נמחקו ביטויי הסובלנות הללו ותחתיהם הכניסו העורכים את דברי החתם סופר, המטילים ספק באותנטיות של המאירי:

בדפוס וילנא נדפסו כאן ובעמ' הקודם קטעים אחדים מאימת הצנזורה, ומחקנום. (והגדילו לעשות בהעתיקים לשון ר"י [רבי יהונתן] מלוניל בהשמטת התיבות "לתשובת המינים נוכל להשיב". גם כל מש"כ [מה שכתב] המאירי בענינים אלה אינו אלא לתשובת המינים, וכמ"ש [כמו שכתב] החת"ס בשו"ת עטרת חכמים ל"ברוך טעם" סי' [מן] יד, וז"ל [זו לשונו]: "...בס' [פר] אסיפת זקנים, הפסק בשם המאירי מצווה למחקו, כי לא יצא מפי קדשו..."⁴⁰).

עורכי מהדורת פרנקל הכריעו אפוא כי המאירי אינו מבטא את עמדתה ה"אותנטית" של היהדות וכי יש למחוק את ה"אומות הגדורות" שלו מהספרות הרבנית (תוך אזכור העובדה שנעשתה מחיקה). לדברי העורכים, המאירי כתב מה שכתב מאימת הצנזורה; גם הרב יהונתן מלוניל הבחין את הנוצרים משבעת העממים שבתלמוד כפעולה רטורית שנועדה להפיס את דעתם של הנוצרים.⁴¹ העורכים מתייחסים אפוא לשאלות כגון מה היו הנסיבות

39 מאת הרב בצלאל אשכנזי (1520-1594 בקירוב, פעל בארץ ישראל). נקרא גם "אסיפת זקנים".

40 הציטוט מופיע אצל ר' ברוך תאומים פרענקיל, שו"ת עטרת חכמים (ניו יורק: ישראל זאב, תשכ"ג), חושן משפט יד.

41 הרב דוד צבי הילמן אף ממליץ למדפיסים של פירושי המאירי לתלמוד להוסיף את האזהרה הזו מפני החתם סופר בכל מקום ומקום שמופיעות בו התייחסויותיו הסובלניות לגויים, כדי למנוע אי-הבנות: "לע"ד [לעניות דעת] ראוי למדפיסי ספרי המאירי לשים ציון אצל כל אחד מלשונות

ההיסטוריות לפסיקת החכמים, לאיזה קהל הפנו את דבריהם ואיזו תכלית שירת פסק ההלכה – וכך בוחנים את מידת האותנטיות של דבריהם ואת נאמנותם לאמת ההלכתית. על פי רוב, העמדה שנחשבת לאותנטית יותר היא זו המביעה תקיפות גדולה יותר כלפי הגויים בכלל והנוצרים בפרט, והעמדות הסובלניות נחשבות למותנות בנסיבות ולתוצאה של לחץ נוצרי.⁴²

מגמות אלו מתבטאות באופן המובהק והחריף ביותר בספר "סדר יעקב על מסכת עבודה זרה וענייניה" של הרב יעקב ירוחם ורשנר, תלמיד חכם מציריך, שפורסם לראשונה בשנת תשמ"ח (1987-1988). לדברי הרב ורשנר, הוא בחר לכתוב דווקא בנושא זה כדי לספק ללומדי התורה שירות חיוני ודחוף. לטענתו, מסכת עבודה זרה "היא הגרועה ביותר בשיבושי הצענזור" מכל מסכתות התלמוד⁴³ משום ש"מדברים [בה] אודות הגויים וע"ז,

המאירי הללו ולכתוב בשולי הדף את דברי מרן החתם סופר הנ"ל". ראו הילמן (לעיל הערה 27), עמ' עב. הרב דוד בליך (ראש ישיבה בסמינר התאולוגי ע"ש רבי יצחק אלחנן, ישיבה יוניברסיטי) טוען גם הוא כי מאירי כתב כשעיניו אל הצנזור, לפחות חלקית, כפי שנגזר מהערת החתם סופר. ראו David Bleich, "Divine Unity in Maimonides, the Tosafists and Me'iri," in: Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, 1992, pp. 242–251. ראו גם את דבריו של הרב שמואל לוינזון על הסוגיה ב"שור של ישראל שנגח שור של נוכרי", פורטל הדף היומי, שם הוא מגולל את תולדות הצנזורה של הסוגיה ואת התחבולות שנקטו חכמים "כדי לסכור פיהם של הגויים", בלשונו. גם הרב לוינזון סבור שהמאירי כתב את שכתב מאימת הנוצרים, אך הניח שקוראיו היהודים יבינו את כוונתו.

42 אל מול האשמת הפוסקים "הסובלניים" בחוסר אותנטיות, הרבנים המעטים שתומכים בדיאלוג הבין־דתי משמיעים מפעם לפעם עמדות הפוכות. כך, למשל, בריאיון שקיימתי עם הרב דוד רוזן, יועץ הרבנות הראשית ליחסים עם נוצרים (ירושלים, 13 בפברואר 2012), הוא העלה את ההשערה שאילו היה הרמב"ם מכיר את הנוצרים מקרוב לא היה רואה בהם עובדי עבודה זרה. הרב שאר ישוב הכהן ז"ל, אף הוא ממובילי הוועידה הביטורלית של הרבנות הראשית והוותיקן, העלה את ההשערה שהרצ"ה קוק דיבר בגנות הנצרות כדי להגן על אביו מפני ההכפשות שהוטחו בו בעקבות התייחסותו החיובית לישו, דהיינו: ייחס לו "אפולוגטיקה שלילית" (הריאיון התקיים בחיפה, 21 בפברואר 2012). מובן שהראי"ה קוק עצמו החזיק בדעה שלילית מאוד כלפי הנצרות, כפי שהרחבתי במקום אחר. ראו Karma Ben Johanan, "Wreaking Judgment on Mount Esau: Christianity in R. Kook's Thought," *Jewish Quarterly Review* 106 (1) (2016), pp. 76–100

43 יעקב ירוחם ורשנר, סדר יעקב על מסכת עבודה זרה וענייניה א, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ה, עמ' 8 (מהדורה שנייה). ורשנר אף העלה את האפשרות שהמסכת נקראה במקור בשם "גויים" ולא "עבודה זרה", אך לבסוף פסל אפשרות זו.

על כן פחדו מהם [מהנוצרים] והוצרכו להשמיט הרבה דברים".⁴⁴ לפי ורשנר, הצנזורה במסכת עבודה זרה היא כבדה עד כדי כך שהטקסט עוות לבלי הכר; למעשה, רובם המוחלט של תלמידי החכמים לומדים עד היום מתלמודים מצנזורים כגון דפוס וילנא, שהוא לדבריו הגרוע מכולם בעניינים אלו.⁴⁵

בדומה לאופן שבו תפס פוזן את הפרויקט שלו, הרב ורשנר ראה את הסרת הצנזורה מעל הספרות הרבנית כ"חוב קדוש",⁴⁶ כלומר העניק לה חשיבות דתית ראשונה במעלה. לדידו, ראוי להתענות על עיוות התלמוד אפילו יותר מאשר על תרגום התורה ליוונית, משום שאז לא חדרה השפעה זרה לתוך התורה פנימה כפי שאירע עם השימוש בטקסטים שעברו צנזורה. לטענתו, החשיבות של החזרת הטקסטים המושמטים ותיקון הנוסחים המעוותים היא גדולה עד כדי כך שמי שלמד מסכת עבודה זרה מהדפוסים המשובשים נחשב כאילו מעולם לא סיים את המסכת ושמחתו על גמר הלימוד הייתה לשווא.⁴⁷ לדברי ורשנר, "גירסת הצנזורה אינה גירסה כלל אלא צלם שהועמד בהיכל,⁴⁸ אשר אין ליישבה ולדונה לכף זכות, אלא יש להוציאה במהירות היותר אפשרי".⁴⁹

בעבר נתפסה ההיסטוריוזציה של הספרות היהודית כאיום על שלמותה ועל קדושתה. כעת, אותו תהליך שהיה אסור במאבק אל מול ההשכלה ומדעי היהדות – הניסיון לשחזר את אופיו ה"המקורי" של התלמוד – נחשב לעבודת קודש. המתודה המדעית אינה רעה אפוא כשלעצמה, אלא תלויה בהקשר: אם היא משמשת לפירוק היהדות ולחילונה היא אסורה, אך אם היא משמשת לטיהור היהדות ולשחרורה מלפיתת הנצרות היא רצויה. משולש הכוחות – יהדות, נצרות וחילון – מארגן את יחסי הכוחות מחדש ומערער את הגבולות המובנים מאליהם בין זהות אולטרה-אורתודוקסית לזהות נאורה ומודרנית. אף אם בנושאים אחרים הנאמנות ל"אמת" ההיסטורית כלל איננה נתפסת כערך בעיני כותבים חרדים, הנוטים לעשות בספרות הרבנית כבשלהם,⁵⁰ במה שנוגע לנצרות הם מפגינים

44 יעקב ירוחם ורשנר, סדר יעקב א, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע (מהדורה רביעית), עמ' 11.

45 יעקב ירוחם ורשנר, סדר יעקב ב, ירושלים: [חמו"ל], תש"ע (מהדורה רביעית), עמ' 634. גם תלמודי Artscroll הפופולריים משתמשים בגרסה המצנזורת.

46 שם, עמ' 642.

47 ראו שם, עמ' 636-639.

48 משנה, תענית ד, 1.

49 ורשנר, סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 636-637.

50 מארק שפירא מראה כי בכל הנוגע למגוון נושאים רגישים אחרים כותבים רבניים מצנזורים בעצמם וביד רחבה כותבים רבניים בני דורות קודמים, והם רחוקים מלחתור לחשיפת האמת ההיסטורית.

ראו Marc Shapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2015

אדהה לערכי התרבות החילונית ולמתודות שלה. מורשת ההשכלה נהפכת לגיטימית כשאפשר להשתמש בה להבחנת המסורת מהקול הנוצרי הזר.

באמצעות עבודה ממושכת ומדוקדקת של השוואת נוסחים שחזר הר' יעקב ורשנר חלקים גדולים ממסכת עבודה זרה שלא נגעה בהם יד הצנזורה, כמו גם מסורות נרחבות אחרות בענייני עבודה זרה.⁵¹ במהלך זה של ניקוי הספרות הרבנית עורר ורשנר מתרדמתה מסורת רבנית ענפה של עוינות כלפי הנצרות. הוא מביא בספרו את המקורות התלמודיים על הנצרות ואת המסורת העממית המבוססת עליהם – ממנהגי ניטל נאכט (ליל חג המולד) ועד לגרסאות החיבור האנטי־נוצרי "תולדות ישו";⁵² הוא משחזר את טענותיהם של הפולמוסנים היהודים בימי הביניים, החל בביקורת הברית החדשה (שהוא מעיד על עצמו כי נמנע מלקרוא אותה ישירות בשל האיסור "מן התורה")⁵³ וכלה ברשימה ארוכה של שמות גנאי לקודשי הנצרות, המובאת בספר ניצחון לרבנו יום טוב מילהאוזן;⁵⁴ הוא מביא מדרשים, מכתבים וקטעים ליטורגיים שחוזים את חורבנה הסופי של הנצרות בעתיד המשיחי; הוא משחזר סיפורים עממיים (כגון על רוחו הרדופה של ישו המופיעה

51 ורשנר הולך בעקבות רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ (1835-1888), שהוציא לאור את סדרת הספרים דקדוקי סופרים (לעיל הערה 38) המשווה בין גרסאות של הספרות הרבנית. הוא אף מצטט באריכות את מחקריו של הרב רבינוביץ' על ההיסטוריה של הצנזורה המופיעים בסדרה. ורשנר מבקש להשלים את מה שחסר בעבודת השחזור של הרב רבינוביץ' – תיקון ש"ס וילנא – שטרם ראה אור בזמן שרבינוביץ' עבד על דקדוקי סופרים. ראו סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 639-643. בסקירתו ההיסטורית הציג ורשנר מעין כללים לשיפוט מידת האותנטיות של הספרות הרבנית על פי הזמן והאזור שבהם נכתבה. כפי שציניתי לעיל, תת־פרק ארוך מוקדש לטענה שהמאירי כתב את מה שכתב מפני אימת הנוצרים ולכן אין להסתמך על דעתו. לדברי ורשנר (שם, 630-639), המאירי (1249-1315) חי אחרי שרפת התלמוד (פריז, 1242) וכתב את חיבוריו בתקופה קשה מאוד מבחינת לחצם של הנוצרים – ובאחד המקומות המועדים ביותר ללחץ זה. לפיכך אין לראות בדבריו על הנצרות את דעתו האותנטית אלא פועל יוצא מהמצב הקיומי הקשה של זמנו.

52 ורשנר מציע מיון של החלקים ב"תולדות ישו" המהימנים מבחינה היסטורית. לדבריו, הגרסה היהודית להיסטוריה של ישו מהימנה יותר מגרסאותיהן של אומות העולם משום ש"הוא היה מבני עמינו, אנחנו יודעים את האמת, והוא המבואר בגמרא שהיה איש כזה, ושכישף, והיה מלעיג על דברי חכמים, ובתולדותיו מבואר שעשה מופתים, אך בכישוף וללא כח הקדושה, והיה מזרע דוד המלך". ורשנר, סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 394. על מנהגי הקהילה היהודית בליל חג המולד ראו Marc Shapiro, "Torah Study on Christmas Eve," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (2) (1999), pp. 319-353

53 לקוראן, לעומת זאת, ורשנר מפנה פעמים מספר.

54 הוא אף מוסיף לרשימה כמה מונחים שלדעתו חסרים בה, כמו קלונה – כבודה, כנסייה – טומאה וכו'.

כשהיא מרוחה בצואה,⁵⁵ או על תלמידו של רבנו תם שדבקה בו צחנה נצחית משום שצחק על עונשו של ישו כשהוריד אותו רבנו תם מן השמים⁵⁶; הוא משחזר סדרה ארוכה של אטימולוגיות מבזות לשמו של ישו ולשמותיהם של קודשי הנצרות;⁵⁷ הוא מדגיש את חשיבות הלעג לנצרות משום המצווה "ואבדתם את שמם";⁵⁸ הוא מתפלל לסילוקן המהיר של "תועבות" הנצרות והאסלאם מירושלים עיר הקודש וכן הלאה. הרב ורשנר מודע לפוטנציאל הקשה – ואפילו המסוכן – הטמון בפרויקט שלו, ואף על פי כן נראה לו כי העת מתאימה למפעל כגון זה:

וא"כ [אם כן] עתה שכבר אמונת הנוצרים בבחינת נופל, וכמוש"כ באוה"ח הק' [וכמו שכתוב באור החיים הקדוש]⁵⁹ "כי לא צורנו צורם",⁶⁰ וז"ל [וזו לשוננו]: "כי התוקף של ישראל אינו כתוקפם של האומות, שאין לך ע"ז שתהיה ימים רבים, בסוד 'ועד ארגיעה לשון שקר'⁶¹ [...]". ועל כן נקוה אשר החילותה לנפול, לא תוכל כי אם נפול תיפול כולה, וגם מהם [מהנוצרים] בעצמם כבר כותבים נגד דתם, א"כ [אם כן] אפשר לתקן הספרים ובאופן צנוע ומחוכם, ודי למבין וכדלהלן, כי עדיין יש תועים אחריה לרוב, וייתכן אפי' [לו] שתתחזק ח"ו [חס ושלים] אמונתם עוד [...].⁶²

ורשנר מתאר תהליך הדרגתי של היחלשות הדת הנוצרית, שבגינה אפשר להתיר בזהירות את הרסן ולהשיב את החלקים המצונזרים לתוך הספרות הרבנית – אותם קטעים המבטאים את שנאת היהדות לעולם הגויי ולעבודה זרה בכלל ולזו הנוצרית בפרט.⁶³ ניכר

55 ורשנר מפנה לר' חיים ויטאל, ספר החזיונות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד) עמ' לח. הסיפור מהדהד את הקביעה התלמודית ש ישו נידון בצואה ורתחת (בבלי, גיטין נו ע"א).

56 ורשנר מפנה למאיר עיני ישראל כרך ד, בני ברק: מערכת מאיר עיני ישראל, תשס"א, עמ' שעח (על החפץ חיים).

57 למשל נצ"ר מלשון נידון בצואה ורתחת (ורשנר מפנה לדרשת חתם סופר ג [ירושלים תשנ"ט] ד' קיא); נוצרי משום שנוצר בזיווג של איש ואישה "ככל האנשים בעולם"; יש"ו דהיינו יימח שמו וזכרו; יש"ו בגימטריה – "ערום" כנחש, "כי נחש וישו לאבד העולם נתכוונו"; ישו ולא ישוע משום "שלא הושיע גם את עצמו"; ישו"ע אותיות עשי"ו, משום שהוא גלגול לעשיו; מריה מלשון מרה, "כי המר לי ד' מאוד"; שתי וערב (הכינוי המסורתי לצלב) על שהפריש ישו מעם ישראל את פסולת הערב ירב שנתערב בהם בשל הגרים המרובים בתקופת מרדכי ואסתר וכן הלאה. ורשנר, סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 399-401, 407.

58 שם, עמ' 619. "ואבדתם את שמם" מפורש על ידי רש"י: "לכנות להם שם גנאי".

59 מתייחס לאור החיים על התורה ב (ירושלים: ספרי אור החיים, תשנ"ג), עמ' 541.

60 דברים לב, לא.

61 משלי יב, יט.

62 סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 642.

63 ורשנר סבור כמובן שנצרות היא עבודה זרה. ראו שם, עמ' 474.

כי הוא עצמו מתלבט עד כמה רחוק אפשר ללכת ובאיזו מידה עדיין יש להישמר מפני עינם הפקוחה של הגויים: "[...] אסור להשלוח את עצמנו, שלא חסר שונאי ישראל לא בא"י ולא בחו"ל המחפשים להבאיש ריחנו". אדרבה, "שנאת ישראל מתגברת מיום ליום, [...] מהר סיני שירדה שנהא לעולם, והלכה עשיו שונא ליעקב, היום כמאז ותמיד [...]".⁶⁴

כיצד אפשר אפוא לסלק את עיוותי הצנזורה מהספרות הרבנית בלי לעורר את איבת העמים? "על כן צריך אמתלא בצידו, ולהתבונן בדבר היטב, שלא יצא ח"ו [חס ושלום] מכשול תחת ידו, ולא יסכנו ח"ו נפש אחת מישראל".⁶⁵ ורשנר מציע תחבולות מספר להתמודדות עם הבעיה: ראשית, פרסום החיבור בכתב רש"י נועד להגן על הספר מפני קוראים שאינם מתוך עולם הישיבות; שנית, טשטוש עקבות. במה שנוגע להלכות, למשל, ורשנר נוקט שפה מרומזת ולא אומר חדי־משמעות במה דברים אמורים: "אבל בינים הנוהגים האידנא 'בעכו"ם' דידן, אף שכתבתי הדבר שיהא מובן נזהרתי לכותבו ברמיזה, וע"פ רוב השתמשתי גם במילה 'עכו"ם' וכיו"ב, כי מי יודע למי יגיע הספר ואכמ"ל [אין כאן המקום להאריך]";⁶⁶ שלישית, פרסום מודעה עם דברי התנצלות מסורתיים בעמוד הראשון של הספר,⁶⁷ כולל הבהרה שכל מה שכתוב על "עכו"ם" בספר נוגע אך ורק לעמים הקדמונים "אשר לא נגה עליהם אור אמונת הבורא ואחדותו" ולא ל"עמים אשר אנחנו חוסים בצלם הגדורים בדתות".⁶⁸

המודעה אכן מתנוססת בראש המהדורה הראשונה של הספר אבל במהדורות הבאות סילק אותה הרב ורשנר. לדבריו, ההבחנה בין העמים הקדמונים לבין הגויים בזמן הזה הטעתה את הציבור ולמעשה חתרה תחת מטרת הפרויקט. "ח"ו בעת הצורך" – כלומר, אם ייפול הספר לידיים הלא נכונות – אפשר יהיה להציג לקוראים [הגויים] את המהדורה הראשונה, "וזה הדרך הנכון, להיות אמתלא מוכנה לדבר".⁶⁸ אם כן, ורשנר נוקט מדיניות מוזרה של הודאה בכך שהוא מטשטש את עקבותיו, אולי בהנחה שהמהדורות המאוחרות לא תגענה לידי גויים יודעי ספר.

הדיאלוג הפנימי הזה בסדר יעקב מדגים היטב את הדינמיקה המאפיינת את ניסוח העמדה הרבנית כלפי הנצרות בעשורים האחרונים. המחבר החרדי מעוניין לשמור אמונים למסורת היהודית לדורותיה, אך הנאמנות למסורת שהוא מציע מדלגת – בשם העבר

64 שם, עמ' 643.

65 שם, עמ' 34.

66 לדברי ורשנר, אף כי לא נוהגים עוד להדפיס מודעות אפולוגטיות כאלה, הוא בחר להדפיס את המודעה משום שספרו "עוסק במיוחד בענייני ע"ו והצענזור", כלומר נוגע בתכנים רגישים במיוחד. ראו שם, עמ' 641.

67 סדר יעקב א, ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ח (מהדורה ראשונה).

68 סדר יעקב ב (לעיל הערה 45), עמ' 638.

הרחוק – על מאות רבות של שנות העבר הקרוב יותר, שהן מבחינתו לא מסורת אלא פסאודו־מסורת. ורשנר מתאמץ לסלק הצדה את כל ביטויי הסובלנות כלפי הנצרות – מההתנצלות שבראש החיבור, דרך ההלכות המתונות שאותן הוא מבטל כפועל יוצא של אימת הנוצרים, ועד לביטויים ששינתה הצנזורה לפני מאות שנים ונהפכו לחלק בלתי־נפרד מהספרות הרבנית. התנצלויותיו על ביטול העמדה המתנצלת כלפי הנצרות חוזרות שוב ושוב לכל אורך החיבור. האם הגיע הזמן להיפטר מהפחד מפני הנצרות ולבטא את עמדתה התקיפה של היהדות? ורשנר מתלבט. מצד אחד "אמונת הנוצרים בבחינת נופל"; מהצד האחר "והלכה עשוי שונא ליעקב, היום כמאז ותמיד". בסופו של דבר הכריע הרב ורשנר כמרבית הפוסקים בני זמננו: בשלה העת לבטא את שנאתה של היהדות כלפי הנצרות, שנאה שהיא חלק בלתי־נפרד מהזהות היהודית האוטנטית. בחירה זו מהווה פרדה מיותר משלוש מאות שנה של התייחסויות מתונות יחסית כלפי הנצרות, וחזרה הדרגתית למסורות קדומות יותר, מהעת העתיקה ועד ימי הביניים, המבטאות עוינות עמוקה כלפיה.

סיכום

האומנם העוינות כלפי הנצרות אותנטית יותר ואילו המסורות הסובלניות הן אפולוגטיות? קשה להשיב על כך תשובה חדי־משמעית. עם זאת, אי־אפשר שלא להבחין כי העוינות כלפי הנצרות אכן נוכחת במסורת היהודית באופן רציף ובעוצמה רבה, כפי שהראו חוקרים בולטים בעשורים האחרונים.⁶⁹ חורבנה של אדום היה מושא תשוקותיהם של פייטנים בימי הביניים ושל מקובלים בעת החדשה כתקוות ישועה מרכזית לתרבות היהודית. הקול התקיף הזה כלפי הנצרות מלווה את היהדות הרבנית מאז ראשיתה ולא דעך עד היום. בתקופה שהיה הקול הזה מורגש פחות הופעל על היהודים לחץ אדיר מצד תרבות הרוב הנוצרית, ואין שום ספק שחשש האיבה היה מוחשי ורבי־השפעה בעיצוב הספרות הרבנית. במילים אחרות: לתלמידי חכמים בני דורנו יש על מה לסמוך. עם זאת, אי־אפשר להתייחס לקולות האחרים כאל שכבה מלאכותית בלבד, שהמתינה יותר משלוש מאות שנה שיסירו אותה מעל פני היהדות. אמנון רו־קרקוצקין טען שהצנזורה נהפכה לחלק מהתרבות הרבנית באיטליה, ורבים הזדהו עם הרעיון לנקות את הספרות היהודית מביטויי העוינות – לא כצורך שעה אלא כנושא בעל חשיבות ערכית.⁷⁰ גם לפי משה מילר הצורך

69 ראו בייחוד עבודתו של ישראל יעקב יובל (לעיל הערה 4).

70 אמנון רו־קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש־עשרה, ירושלים: מאגנס, תשס"ה.

לבטא סובלנות כלפי נוצרים ניכר מאוד בספרות הרבנית בעת החדשה המאוחרת, ולעתים קרובות הוא חורג בהרבה מהמינימום הנדרש כדי להפיס את דעתו של הצנזור.⁷¹ במילים אחרות: הירידה ברמת העוינות כלפי הנצרות לא הייתה אך ורק תוצאה של מאמץ רטורי אלא חלק מהתמורות הוזהותיות שעברו על הקהילה היהודית במרוצת הזמן.

במאה העשרים – לאחר השואה, כשנותרו באירופה מעט מאוד יהודים, כשהליברליזם התבסס במערב ומדינת ישראל הוקמה – השתנתה האינטראקציה היהודית־נוצרית לבלתי הכר. הקרבה הפיזית והתלות בין שתי הקהילות הדתיות פחתו במידה ניכרת, ולזיקות ביניהן – עוינות או סובלניות – כבר אין השלכות מרחיקות לכת על חייהן כבעבר. כיום התרבות החילונית, ולא הנצרות, היא "האחר המשמעותי" של היהדות הרבנית. התרבות החילונית היא שמחייבת את ההנהגה האורתודוקסית ליחס מורכב ואמביוולנטי (כפי שפעם חייבה אותה הנצרות), והנצרות כבר לא נתפסת כשחקן שפגיעתו הפוטנציאלית רעה. עם זאת, לנצרות נותרה חשיבות סימבולית עמוקה בעיני יהודים רבים גם כיום, דווקא משום שצמיחת הוזהות היהודית במערב קשורה בעבותות להקשר שבו צמחה – כמיעוט בתוך רוב נוצרי. במרחב זה, שבו נוכחותה של הנצרות קלושה ומצומצמת, זיכרון החיים תחת עולה של מלכות אדום נהפך לסמל. קולות של מובחנות, של מאבק ושל עוינות כלפי הנצרות הולכים ונתפסים כמהימנים יותר משום שהם עולים בקנה אחד עם מצבה של היהדות הרבנית כיום ומחזקים את דימוי היהדות כאנטיתזה נחרצת לנצרות. הסימביוזה והדו־קיום שאפיינו את החיים היהודיים במשך מאות שנים נדחים כהפרה זמנית ומקרית של היהדות האוטנטית, זו שהתקיימה מאז ומעולם לבדה, ללא צורך להתחשב באחרים. עתה, כשיד ישראל מתחזקת, אפשר לשוב ולחשוף את גם את הרכיבים הפחות מסבירי פנים של היהדות, ללא הכחל והסרק האפולוגטיים שכיסו אותה בעבר.

באופן פרדוקסלי, המתודה הספרותית שרבנים בני זמננו נוקטים כדי לשחרר את המסורת מההשפעה הנוצרית ולכונן זהות יהודית עצמאית ו"תקיפה", היא בדיוק אותה מתודה ששימשה את יהדות ההשכלה המתחלנת של העת החדשה כדי להשתחרר מאחיזתה של הסמכות הרבנית. ההצבעה ה"מדעית" והאובייקטיבית (לכאורה) על חוסר הקוהרנטיות של המסורת, ועל היותה משוקעת בתנאים היסטוריים מסוימים ובני חלוף, מסייעת גם במקרה שלפנינו – כמו במקרה החילוני, הרחק מקרקע הגידול "המשכילית" שהצמיחה אותה (בהשפעה נוצרית) – להתנערות (סלקטיבית) מהמסורת בשם ה"אמת" ההיסטורית. עמדת ההתבוננות של רבני זמננו על הסיפור היהודי־נוצרי מעידה אפוא היטב על התנאים ההיסטוריים שלהם עצמם, המושפעים ישירות מהמבט המודרני, ה"חילוני" והביקורתי על העבר, מבט המסיר מהמסורת את קסמה הנצחי ומפרק אותה לפרודות

71 על היקפן ועומקן של הגישות הסובלניות כלפי גויים בכלל ובגרמניה בפרט בעת החדשה המאוחרת ראו עבודת הדוקטור של משה מילר – Miller (לעיל הערה 11).

המותנות מהותית בזמן. כאמור, אף אם במרבית ההקשרים התבוננות כזו על ההיסטוריה נתפסת כמאיימת על סמכותה של המסורת (כמו גם על זו של הרבנים עצמם), ביחס לנצרות היא נתפסת כמשחררת.

מעניין לציין כי ההיפתחות למתודה ההיסטורית הביקורתית הייתה זרז שאין להפריז בחשיבותו לשינוי ביחס הכנסייה הקתולית כלפי היהדות. מתן חשיבות להקשר ההיסטורי שבו צמחה המסורת הדתית הוא שאפשר לכנסייה לגלות את עומק הקשר שלה ליהדות הבית השני מצד אחד, ומהצד האחר – לעקור את ההיבטים האנטי־יהודיים במסורתה באמצעות הגדרתם כתלויי הקשר וקונטינגנטיים. המתודות של "מדעי" ההיסטוריה והדתות (המאפיינות במובהק את התרבות הליברלית, המבחינה בין האובייקטיביות התבונית החילונית לבין הסובייקטיביות הדתית) משרתות אפוא תהליכי זהות סותרים לחלוטין. הן עשויות ליצור ספקות, ביקורת עצמית וסובלנות־בין־דתית – אך גם להגביר קולות של עוינות ומובחנות. בין שהקהילה הדתית מאמצת אותן בגלוי (כמו במקרה הקתולי) ובין שהיא מתנערת מהן במוצהר ומשתמשת בהן באופן לא מפורש (כמו במקרה של המחברים היהודים־אורתודוקסים שנדונו במאמר זה), הן ודאי נוכחות באופן שבו קהילות דתיות מודרניות מתבוננות על עברן הקדם־מודרני.

מאמר זה אינו מעמיד למשפט את הכותבים האורתודוקסים על חוסר הסובלנות שלהם כלפי הנצרות, ואף לא טוען שהם מנצלים באופן ציני את החירויות הליברליות ואת שיטות הקריאה והניתוח האקדמיות. היחסים בין נוצרים ליהודים, בין דת למדע ובין מסורת לקדמה מעולם לא היו קוהרנטיים, והם צומחים ומשתנים מתוך בחירה סלקטיבית של נרטיבים סותרים, של אימוץ ודחייה, של מבטים הדדיים מכוננים. תפיסת העולם והתרבות הליברלית אכן שחררה במידה רבה את יהודי המערב מלחץ הנצרות, והשחרור הזה כולל – לכל הפחות ברמה הספרותית – גם את החופש לשנוא, לבוז, לכתוב את ההיסטוריה מחדש ולבטא את הצדדים האפלים שדוכאו מפנים ומחוץ במשך דורות רבים. לא מדובר על איום ממשי כלפי הדת הנוצרית וקודשיה אלא בשיח סגור המתקיים בקהילה האורתודוקסית פנימה, ומגדיר לעצמו מחדש את גבולות הזהות היהודית ואת יחסיה עם העולם הסובב אותה. אין זה ניצול שמרני וחשוך של תפיסת העולם הליברלית אלא פעילות דתית לגיטימית המצייתת לכללי המשחק, לעתים מתוך הזדהות של ממש. זהו אפוא ביטוי מובהק למודרניזציה ולחירות מחשבה וביטוי, אף אם אינו הולם את חזון האחוה הליברלי.

חוק החמץ לא יכול להשיג מטרות דתיות

בעלות על חמץ כעברת החזקה

שלמה ברודי

הקדמה

בשנת 1986 חוקקה הכנסת את חוק חג המצות (איסורי חמץ), התשמ"ו-1986, הידוע כחוק החמץ. סעיף 1 לחוק קובע:

מצהרי יום י"ד בניסן עד עשרים דקות אחרי שקיעת החמה של יום כ"א בניסן, לא יציג בעל עסק בפומבי מוצר חמץ למכירה או לצריכה; לענין זה, "מוצר חמץ" – (1) לחם; (2) לחמניה; (3) פיתה; (4) כל מוצרי קמח חמץ אחרים.

סעיף 2 לחוק קובע סייגים לאיסור, שנועדו לאפשר מכירה של מוצרי חמץ באזורים שבהם רוב האוכלוסייה אינה יהודית:

2. סייג לאיסור

הוראות סעיף 1 לא יחולו -

- (1) בתחומו של ישוב שבו מרבית התושבים או מרבית חברי מועצת הרשות המקומית אינם יהודים;
- (2) בתחומו של ישוב אחר - בחלקיו שבהם מרבית התושבים אינם יהודים או שבהם מרבית בתי־העסק אינם של יהודים;
- (3) בתחומו של ישוב שיתופי שבו בתי־העסק מיועדים לצרכי תושביו של המקום בלבד.

התומכים בחוק רואים בו ביטוי ליהדות במרחב הציבורי; המבקרים רואים בו ביטוי לכפייה דתית וככזה - חוק לא לגיטימי במדינה דמוקרטית.¹ נוסף על כך הם טוענים שהחוק אינו יעיל משום שאין אפשרות לאכוף אותו, במיוחד בעידן המאפשר רכישת מזון זמינה וקלה באמצעות האינטרנט.² בפועל החוק אכן לא נאכף משום שהחוק ממנה את שר הפנים לאחראי על האכיפה, ומסיבות פוליטיות שרי פנים אינם מעוניינים לאכוף את החוק. הדבר נכון במיוחד מאז שנת 2008, שבה פסק בית המשפט כי החוק אינו אוסר על מכירת חמץ בתוך חנויות - אלא אם החמץ מוצע למכירה מחוצה להן.³ אם כן, בפועל איבד החוק מתוקפו. מצב זה הביא מחד גיסא לקריאות לביטול החוק, ומאידך גיסא - לקריאות לאכיפתו. היו שהציעו עמדת ביניים של שמירה על הסטטוס קוו, כלומר אכיפה לעתים נדירות.

במאמר זה אטען כי החוק הוא בעייתי. אניח בצד את השאלות על דמוקרטיה, חירות וחופש מדת ואטען רק לעניין אחד: מדובר בניסיון כושל למנוע החזקה - וזו מתודה שקשה להגן עליה מזווית תורת־משפטית. גם מבחינה דתית אין תועלת רבה בחוק, משום שאין בו כדי לצמצם את כמות העברות הדתיות בחג הפסח. ההגנה היחידה על החוק

- 1 עיינו למשל במסמך - הלל סומר, דולב קידר, יניב רוזנאי ונעמה אבולעפיה, **חופש הדת וחופש מדת** (מוגש לוועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת), המרכז הבינתחומי הרצליה, 2005.
- 2 חנן גרינווד, "איסור על מכירת חמץ? אין אזכור למכירת מזון באינטרנט בחוק המצות", **אתר כיפה**, 4.3.2014. אציין את תגובת רבנות הראשית שהופיעה בסוף הכתבה: "פסיקת בית המשפט קבעה בעבר כי מקום ציבורי לעניין חוק המצות הוא האזור הנגלה כלפי חוץ בחנות בלבד, אך החריגה מהחוק את החלק הפנימי של החנויות. יובהר כי מפקחי היחידה לאכיפת חוק איסור הונאה בכשרות נסמכים לאכוף חוק זה בלבד ולא את חוק חג המצות". במילים אחרות: אין לנו מה לעשות.
- 3 ת"פ (ירושלים) 4726/07 **מדינת ישראל נ' טרמינל** (3.4.2008). לאחר פרסום פסק הדין של השופטת תמר בראשר צבן, מבית המשפט לעניינים מקומיים בירושלים, הציע ח"כ מאיר פרוש הצעת חוק פרטית לאסור על מכירת חמץ בתוך חנויות (פ/3715/17). ההצעה לא נחקקה אך היא זמינה לעיון ב**אתר הכנסת**. להצעה נוספת שהונחה על שולחן הכנסת ה-18 ביום 11.11.2013, על ידי חברי הכנסת יעקב מרגי ואברהם מיכאלי, ראו ב**אתר על משמר הכנסת**.

נובעת ממשמעותו הסימבולית במדינה יהודית. במאמר זה אבחן אם יש לסימבוליות הזו משמעות ואם אין לומר שבפועל השיג החוק מטרה הפוכה מזו שביקש.

דיון זה מחייב הבנה של אופי האיסור ההלכתי על בעלות על חמץ במשך חג הפסח. אטען כי האיסור ההלכתי שייך לקטגוריה המשפטית המודרנית של עברות החזקה, שהיא קטגוריה ידועה בתאוריה של המשפט הפלילי. הבנה זו תסייע להסביר את המורכבויות ההלכתיות והמשפטיות בהלכה היהודית האוסרת בעלות על חמץ בחג הפסח, והיא תסייע גם להסביר את הקושי הכרוך בהלכות חמץ גם עבור יהודים המקפידים בדרך כלל על מצוות, קלה כחמורה. אסכם את המאמר בשתי מסקנות: הראשונה היא ששימוש בחקיקה להשגת מטרה דתית הוא בעייתי מאוד; השנייה היא שהערך הסימבולי של החוק מוטל בספק גדול.

א. הגדרת האיסור "בל יראה ובל ימצא"

לפי ההבנה המקובלת בין פוסקי ההלכה היהודית, התורה מצווה שני ציוויים האוסרים על בעלות על חמץ בפסח. האיסור הכפול⁴ נלמד מהפסוקים האלו:

שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמְצָא בְּבֵיתְכֶם: כִּי פְּלִיאֵיִל מִחֻמָּצֹת וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֹת
יִשְׂרָאֵל בְּגֵר, וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.⁵

מִצּוֹת יֵאָכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ חֻמֶּץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ.⁶

על בסיס הקריאה הפשוטה של הטקסט הובן שהפסוקים האלה כוללים איסור על אכילת חמץ וציווי על השבתת חמץ. על פני הדברים נראה כי התורה שואפת לכך שכל החמץ יושמד לפני חג הפסח ושלא יהיה חמץ בבתים וברכוש של יהודים. במידה מסוימת התורה מתייחסת לחמץ בפסח כמו שהיא מתייחסת לעבודה זרה, כלומר יש להשמידו. כך נאמר על איסור עבודה זרה בספר דברים:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ לֹא תִחַמְדוּ כֶסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלִקְחֹתָ לָּךְ פֶּן תִּנְקֹשׁ בּוֹ כִּי
תֹעֲבֹב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא. וְלֹא תָבִיא תֹעֲבָה אֶל בֵּיתְךָ וְהָיִיתָ חֶרֶם כְּמֹהוּ שֶׁקֹּץ תִּשְׂקָצְנוּ
וְתַעֲבֹב תִּתְעַבְּנוּ כִּי חֶרֶם הוּא.⁷

4 ראו הערך "בל יראה ובל ימצא", אנציקלופדיה תלמודית ג, עמ' 310-318; הרב יוסף באבד, מנחת חינוך, מצוות יא, כ.

5 שמות יב, יט.

6 שמות יג, ז.

7 דברים ז, כה-כו.

הרב מנחם מנדל כשר ציין כי יש דמיון רב בין ההלכות הנוגעות לעבודה זרה לבין ההלכות הנוגעות לחמץ: איסור להחזיק, איסור ליהנות, אפשר לבטל אותם בדיבור ועוד הלכות דומות.⁸ בירושלמי יש אמירה המקשרת בין חמץ לתאוה לעבודה זרה.⁹ הקשר בין חמץ לעבודה זרה מוזכר בזוהר ונדון על ידי הרמב"ם במורה נבוכים, וגם בתקופה המודרנית התייחסו אליו רבנים ואנשי אקדמיה.¹⁰

בניגוד לציפיותינו, ההלכה לא דורשת השמדה מוחלטת של חמץ. אמנם אסור שיהיה חמץ בבעלותו של יהודי, אבל גדרי האיסור נתונים במחלוקת. מה הדין אם החמץ ניתן לגוי? מה הדין אם החמץ נמצא ברשותך – לדוגמה: בשדה מרוחק מבייתך – אבל לא מוחזק על ידי יהודי? מה הדין של חמץ השייך להקדש? שאלות אלו נדונו בתלמוד והמסקנה של דיונים אלה היא מערכת כללים סבוכה למדי. מכל מקום, יש אפשרות להימצאות חמץ בקרב קהילה יהודית במשך חג פסח וייתכן מצב שיהודי יראה, או שיימצא ברשותו חמץ בפסח, ועדיין הוא לא יעבור על האיסור. הביטוי המובהק של אפשרות זו הוא הכלל שלפיו אדם עובר על איסור "בל יראה ובל ימצא" אם הוא מחזיק בחמץ שלו, אבל הוא אינו עובר על האיסור אם החמץ הוא של הקדש או של גוי.¹¹

-
- 8 ראו מנחם מנדל כשר, תורה שלימה יט (פרשת משפטים) נספח כ, עמ' 300-302. למקורות עיקריים עיינו בבלי פסחים כא, ע"א, פסחים כז, ע"ב, ומכילתא דר' ישמעאל בו, פסחא ח; הרב יהודה ברנדס, מדע תורתך: מסכת פסחים, שיעור ו, אתר השפע.
- 9 ירושלמי, עבודה זרה א, א.
- 10 מורה נבוכים ג, מו; זוהר ב, עמק קפב; הרב מאיר שמחה כהן, משך חכמה שמות כג, טו; הרב צבי אלימלך שפירא, בני יששכר: ניסן, עמ' תטו-תטז; הרב יואל בן נון, "חמץ ומצה בפסח, שבועות וקרבת הלחם", מגדים יג (אדר תשנ"א); Nahum Sarna, *Exploring Exodus*; The Heritage of Biblical Israel, New York: Schocken Books, 1986, pp. 89-91; William H. C. Propp, *Exodus 1-18 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, New York: Yale University Press, 1998, pp. 433-434. למבט אחר עיינו Baruch A. Levine, *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989, p. 12; ובעיקר Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, New York: Yale University Press, 1991, pp. 188-190.
- 11 בבלי פסחים ה, ע"ב. היו בעדה הקראית שמתחו ביקורת על הלכה זו ואף יצאו במיוחד נגד התופעה של מכירת חמץ לגוי וקנייתו לאחר הפסח; ראו אהרן בן אליהו מניקומדיה, ספר המצוות הגדול גן עדן, רמלה: המועצה העליונה ליהודים הקראים בישראל, תשע"ז, עמ' 45, טורים 3-4. גם אם נתעלם מביקורת הקראים, אין ספק שתופעה זו מעלה שאלות רבות על ההתפתחות של הלכות אלה. גם הכותים לא קיבלו את כל ההלכות של חז"ל. עיינו ירושלמי פסחים א, א. הם נהגו להסיר כל חמץ מן הבית אבל התירו להשאיר חמץ בחצר.

חוקרי התלמוד יצחק גילת¹² ודוד הנשקה¹³ טענו כי בתקופה קדומה יותר בספרות התלמודית היו דמויות רבניות שדגלו בגישות מחמירות יותר בנוגע לאיסור חמץ. גילת טען כי בתקופות קדומות הורו חכמים לשרוף את כל החמץ ולא אפשרו ליהודי למכור חמץ לגוי לפני פסח (מכירה רגילה) מחשש שהחמץ לא ייאכל לפני החג. לדבריו, הסייג היחיד לאיסור היה היעדר אפשרות מעשית לשרוף את החמץ; רק בתקופת תלמודית מאוחרת יותר פיתחו פרשנים פרשנויות מקלות יותר ובהן האפשרות להחזיק חמץ בבעלות גוי בחג פסח.¹⁴ על פי הנשקה, היתר זה רק אפשר לגוי להחזיק את החמץ שלו ברשות יהודי, אבל לא היה בו כדי להתיר ליהודי להחזיק חמץ בבעלות של גוי, ורק בתקופה תלמודית מאוחרת יותר הותר ליהודי להחזיק חמץ בבעלותו של גוי – והבעלות נהייתה לקריטריון הקובע.¹⁵

בלי להיכנס לפרטים ולדיוק של הניתוח ההיסטורי, אני סבור כי מנקודת מבט תורתית משפטית נראה כי חכמים התקשו להגדיר את האיסורים הקשורים לחמץ כעברות החזקה. הם הבינו שאסור לאדם להחזיק חמץ בבעלותו – אבל גם טענו שאין חובה להשמיד את כל החמץ שבעולם או שבאזור. לאחר קביעה זו התלבטו חכמי ההלכה ודנו במשך הדורות אילו צורות החזקה מותרות ואילו אסורות; דיונים אלה נמשכו לתוך ימי הביניים וגם אחריהם. להלן אצביע על דיונים דומים במערכות משפט, ובין אנשי משפט, בנוגע לעברות החזקה: אטען כי תפיסה של "בל יראה ובל ימצא" כעברת החזקה עשויה לסייע בהבנת ההתפתחויות והדיונים שדנו באיסורים אלו בהלכה. לשם כך, אתחיל בסקירה של ספרות משפטית הדנה בעברות החזקה ואשתמש בתאוריות משפטיות לצורך ניתוח אנליטי של הדיונים ההלכתיים.

1. עברות החזקה

עברת החזקה היא עברה פלילית שנוצרה על ידי חוק ואוסרת על החזקה של חפץ מסוים. בדרך כלל מדובר על חפצים הקשורים בכלי נשק, בסמים, בנפצים וכו',¹⁶ כלומר בחפצים שיש בהם כדי לסייע להתנהגות פסולה בעבר או בעתיד. החזקה של חפצים גנובים או

12 יצחק גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א, עמ' 135-140.

13 דוד הנשקה, "חמץ של אחרים: פרק בתולדות ההלכה", תעודה 16-17 (תשס"א), עמ' 155-202.

14 גילת (לעיל הערה 12).

15 הנשקה (לעיל הערה 13).

16 Markus Dirk Dubber, "The Possession Paradigm: The Special Part and the Police Power Model of the Criminal Process," in: R. A. Duff and Stuart P. Green (eds.), *Defining Crimes: Essays on the Special Part of the Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 96-97

החזקה בתמונות פורנוגרפיות של ילדים עשויה להצביע על התנהגות פסולה בעבר כמו גנבה או התעללות בילדים, ואילו החזקה של כלים המסייעים לגנוב או של כלי נשק עשויה להצביע על התנהגות פסולה בעתיד.¹⁷ במקרים מסוימים – כמו החזקה של סמים קשים – החזקה עצמה נתפסת כמסוכנת, ובמקרים אחרים החזקה אינה בעייתית כשלעצמה אך יש חשש שמא ייפול החפץ – כמו מספרי תיל – לידיים לא נכונות.¹⁸

במדינות מערביות רבות החוק לא דורש בעלות חוקית או החזקה פיזית של אדם בחפץ (actual possession) כדי להפליל אותו, אלא מייחס אחריות לאדם השולט בחפץ אף בהיעדר בעלות חוקית או החזקה פיזית בו. לפעמים יטיל החוק אחריות (constructive possession) על קבוצת בני אדם אף שרק אחד מהם מחזיק בפועל בחפץ האסור.¹⁹

עברות החזקה שנויות במחלוקת מתמדת בין אנשי תורת המשפט. המתנגדים לעברות החזקה טוענים בעיקר שלא מתקיים בהן החלק העיקרי בעברה – *actus reus* – היסוד העובדתי או הפיזי של המעשה האסור. יסוד זה כולל את כל הרכיבים שאינם קשורים ליסוד הנפשי – התנהגותו של האדם, נסיבות האירוע ותוצאותיו. אם כן, לפי הטענה עברות החזקה הן בעייתיות משום שאין בהן הגדרה של מעשה, הואיל והעברה היא עצם החזקה.²⁰

Andrew Ashworth, "The Unfairness of Risk-Based Possession Offences," 17 *Criminal Law and Philosophy* 5 (2011), p. 239

George Fletcher, *Rethinking Criminal Law*, Boston: Little Brown, 1978, p. 201 18

עיינו בהגדרה של Cornell University Law School Legal Information Institute ל-"constructive possession", המופיעה באתר הפקולטה (www.law.cornell.edu): 19

"The legal possession of an object, even if it was not in a person's direct physical control [...] Generally, for a court to find that a person had constructive possession of an object, the person must have had knowledge of the object, and as well as the ability to control it" *Black's Law Dictionary*. מציע הגדרה אחרת: "Having control of an item but not having actual possession of it. The item may not yet be delivered or paid for" Charles H. Whitebread and Ronald Stevens, "Constructive Possession in Narcotics Cases: To Have and Have Not," *Virginia Law Review* 58 (5) (May 1972), pp. 751–775 20

Markus D. Dubber, "Policing Possession: The War on Crime and the End of Criminal Law," *The Journal of Law and Criminology* 91 (4) (Summer 2001) pp. 829–996

P. R. Glazebrook, "Situational Possession." עיינו מסוים. על אדם אחריות בגין היותו במצב מסוים. עיינו *Liability*, in: idem (ed.), *Reshaping the Criminal Law*, London: Stevens, 1978

בהתחשב בכך שאכן יש עברות החזקה ועברות סטטוס, היו שטענו כי היסוד העובדתי אינו מתקיים בפועל כמשפט האנגלו-אמריקני. אחרים טענו שיסוד זה הוא אכן חלק נדרש אבל הוא מופר

המתנגדים לעברות החזקה אף טוענים שהן גורמות עוול: למעשה הן "יוצרות" כמות גדולה של עברות ומביאות להפלת יתר של התנהגות לא מזיקה.²¹ טענה רווחת נוספת היא שעברות החזקה הן כלי בידי המשטרה והפרקליטות להפלייל אנשים כשאין בידיהן די ראיות. מרקוס דובר, למשל, הזהיר כי עברות החזקה הן הכלים העיקריים של "שלטון המשטרה" במלחמתו בפשע והן פוגעות פגיעה אנושה בלגיטימציה של המשפט הפלילי.²² לטענתו, ייתכן שעברות החזקה נחקקו במטרה לתפוס פושעים, אבל תוצאתן בפועל היא קריטריון שאינו מחייב ביצוע של פשע בפועל, מצב המאפשר לקנאי אכיפה בגופי השלטון לנצל את החוק.

התומכים בעברות החזקה עונים לכל אלה בשתיים: ראשית, החזקה היא "מעשה"; שנית, עברות החזקה מוגדרות על ידי רכיב של שליטה.

את הגישה הראשונה אימצו גלנוויל וויליאמס²³ ומייקל מור.²⁴ לדידם החזקה נחשבת למעשה משום שהמחזיק היה צריך לעשות מעשה כדי להשיג את החפץ או כדי להחליט שלא להיפטר ממנו; כלומר, העברה אינה החזקה עצמה אלא המעשים או ההחלטות שאפשרו אותה.

את הגישה השנייה מייצג דגלאס הוסק, הטוען שיש להחליף את היסוד העובדתי ביסוד של שליטה: כדי להפלייל אדם יש להוכיח כי הוא שלט בעניין מסוים אף אם לא ביצע את המעשה הבעייתי. גישה זו מסייעת להפלייל מחדלים מחד גיסא, ומאידך גיסא היא מונעת הפללה במצבים שבהם לא הייתה לאדם שליטה בעניין מסוים.²⁵

קושי נוסף הכרוך בעברות החזקה הוא שאלת האשמה: כיצד אפשר להטיל על אדם אחריות פלילית בגין בעלות גרדא? התומכים בעברות החזקה טוענים שהן חיוניות כדי לתפוס פושעים ולמנוע פושעים, משום שאין למשטרה אפשרות לתפוס אדם בעת ביצוע

לפעמים. עיינו Michael S. Moore, *Act and Crime: The Philosophy of Action and Its Implications for Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 1–14

21 Douglas Husak, *Overcriminalization: The Limits of the Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 33–54

22 Dubber (לעיל הערה 20).

23 Glanville Williams, *Criminal Law: The General Part*, London: Stevens, 1961, p. 8 (2nd edition)

24 Moore (לעיל הערה 20), בעמ' 21.

25 Douglas Husak, "Rethinking the Act Requirement," *Cardozo Law Review* 28 (6) (2007), pp. 2437–2460; idem, "Does Criminal Liability Require an Act?" in: Antony Duff (ed.), *Philosophy and the Criminal Law: Principle and Critique*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 60–100

הפשע. כמו כן, במקרים מסוימים – כמו פורנוגרפיה של קטינים או החזקת כלי נשק – אפשר לטעון שעצם ההחזקה מסוכנת בגלל ניצול ילדים או שימוש בכלי נשק ולכן די בעצם ההחזקה כדי להפלייל.²⁶ עם זאת, החזקה במספרי תיל – העשויים לשמש כלי פריצה – אינה מצביעה בהכרח על ביצוע פשע בעבר.

לפי ג'ורג פלטשר אפשר להצדיק עברות החזקה באמצעות הגישה הפוזיטיביסטית,²⁷ אבל גישה זו הופכת את המשפט הפלילי למערכת רגולטורית במקום שימש משכונם לענישה בגין מעשים לא מוסריים או זדוניים.²⁸

למרות הביקורת הרבה על עברות החזקה, הן עדיין חלק ממערכת החוקים במדינות רבות בעולם ורבים סבורים שיש מקום להפלייל על בסיס גישה פוזיטיביסטית.²⁹

סוגיה מרכזית אחרת המעסיקה מחוקקים ואקדמאים נוגעת למדיניות האכיפה הראויה במקרי החזקה שבהם ברור כי לא הייתה למחזיק מחשבה פלילית (כלומר, יסוד נפשי). כך, לדוגמה, האם שומר במוזיאון אחראי בגין החזקה של כלי נשק מסוימים? ומה דינו של אדם שקיבל חפץ מעין זה בירושה? עברות החזקה רבות מאפשרות הפללה גם בהיעדר יסוד נפשי או כוונה פלילית ("strict liability"),³⁰ מצב המקשה מאוד על הנאשם להוכיח חפות. במקרים מובהקים ברור שאין להפלייל, למשל: כשהניחו סמים ליד אדם ישן, כשאדם מחזיק חומר מסוים בלי מודעות לאופיו, או במקרה של שותפות כשאחד השותפים אינו שולט על החפץ. בפסיקה הישראלית נדונו ארבע דוגמאות טובות למקרים מובהקים מעין אלה:³¹

(1) הנאשם קיבל סמים מחבר שלו בדואר, אבל בפועל לא החזיק בסמים כי היה בחו"ל וביקש מחבר אחר שיזייף את חתימתו בדואר.³²

26 Fletcher (לעיל הערה 18), בעמ' 201.

27 במילים של פלטשר (שם): "If the law is well defined and the individual has fair warning of conduct that this is punishable, there is no substantive objection that the individual can make against his falling under the sovereign's power to punish"

28 שם, בעמ' 204.

29 Brennar M. Fissel, "Abstract Risk and the Politics of Eינוו השיטות עיינוו", *American Criminal Law Review* 51 (Summer 2014), pp. 9–15

30 Dennis J. Baker, *Textbook of Criminal Law*, London: Sweet & Maxwell, 2012, pp. 1267–1295 (3rd edition)

31 גבריאל הלוי, "החזקה בדיני עונשין", *קריית המשפט ז (תשס"ח)*, עמ' 22–165; ש"ז פלר, "טבען של עברות החזקה", *המשפט יד (תשע"א)*, עמ' 219–232.

32 ע"פ 250/84 הוכשטט נ' מ"י, פ"ד מ(1) 813.

- (2) אדם הואשם בהחזקת כלי נשק לא חוקי שנמצא בתיק שגנב.³³
- (3) שוטרים מצאו סמים בחדר מלון ששהו בו שלושה בני אדם. אחד מהם טען כי הוא שרכש אותם והכניס אותם לחדר. האם האחרים אשמים?³⁴
- (4) שוטרים נכנסו לשטחו של אדם בזמן אירוע חברתי ומצאו כלי נשק מתחת למכל מים. סרט שצולם מראה כי אורחים רבים שנכחו במקום ידעו על כלי הנשק ואף עזרו לאותו אדם להחביאו מתחת למכל.³⁵ מה דינם?
- מקרים אלה מדגישים את המורכבות הכרוכה בפועל בעברות החזקה, גם אם יש להן הצדקה תאורטית.

ג. התכלית של איסור החזקת חמץ: רגולציה או ביטור?

כעת נפנה להעריך את התפתחות ההלכות בנוגע לאיסור "בל יראה ובל ימצא". כאשר ביקשו חכמים לקבוע את גדרי האיסור הם נדרשו להתמודד עם שאלות דומות מאוד לאלו שהוזכרו לעיל בהקשר של עברות החזקה: בשני המקרים מדובר בעברות שגבולותיהן עמומים. התורה דורשת להשמיד את החמץ – מצוות "תשביתו"; מאידך גיסא היא מצווה לא לראות ולא למצוא את החמץ בבית ובגבול – "בל יראה ובל ימצא". מה היחס בין שני הציוויים? האם ה"בית" וה"גבול" הם הרחבה או הגבלה של מצוות ההשבתה? האם הם הסטנדרט הבסיסי? ברור שהתורה אוסרת על קיום חמץ בסביבה בחג הפסח, אבל מה משמעות האיסור הלכה למעשה?

ראשית התמודדו חז"ל עם תכלית האיסור: האם תכליתו להשמיד את כל החמץ בעולם בפסח? תכלית כזו הייתה מחייבת למנוע גם מגויים להחזיק בחמץ בדומה לאיסור עבודה זרה,³⁶ וחז"ל דחו את האפשרות הזו, כפי שאפשר לראות בתוספתא:

33 ע"פ 509/79 לויזה נ' מ"י, פ"ד לד (2) 505.

34 ע"פ 1478/91 רובבשי נ' מ"י, פ"ד מו (1) 829.

35 ע"פ 8416/09 מ"י נ' הרבוב (9.6.2010).

36 עיינו למשל אפרים א' אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, 1988, עמ' 125-179; נעם זוהר, "עבודה זרה וביטולה", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 63-77; ישי רוזן-צבי, "אבד תאבדון את כל המקומות", ראשית 1 (2009), עמ' 91-116. עיינו גם Gerald Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-42 (1973-1974), pp. 1-44

בראשונה היו אומרים אין מוכרין חמץ לנכרי ואין נותנין לו במתנה אלא כדי שיאכלנו עד שלא תגיע שעת הביעור, עד שבא ר' עקיבא ולמד שמוכרין ונותנין מתנה אף בשעת הביעור. אמר ר' יוסה אילו דברי בית שמיי ואלו דברי בית הלל הכריע ר' עקיבא לסייע דברי בית הלל.³⁷

כמו שעולה מהתוספתא, תחילה אסור היה למכור לגוי – או לתת לו במתנה – חמץ לפני חג הפסח, אלא אם כן יש סבירות גבוהה שהחמץ ייאכל טרם החג. שיטה זו מיוחסת לבית שמאי, שהבינו כי תכלית האיסור היא לבער חמץ מן העולם.³⁸ במשך הזמן התקבלה הלכה כבית הלל, בעקבות ר' עקיבא שסבר כי מותר למכור חמץ לגוי אפילו בשעת חובת הבערה. אם כן, חייבים להיפטר מחמץ של יהודי, אבל אם היהודי מעביר את הבעלות על החמץ לגוי – האיסור אינו תקף; במילים אחרות: האיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא רגולציה החלה רק על חמץ של יהודים ואינה מבקשת לבער אותו מן העולם.

ייתכנו כמה סיבות לבחירה זו של חז"ל. ייתכן שהנוסח של מצוות "תשביתו" רומז על חיוב לשרוף את החמץ, אבל המלה היא דו־משמעית וייתכן שהיא רומזת לכך שיש להיפטר מהבעלות על חמץ.³⁹ ייתכן שבית הלל חשבו שלא סביר להשמיד את כל החמץ בעולם מאחר שמדובר באיסור זמני, הרלוונטי לשבעה ימים בלבד. אולי בחלוף הזמן התעמעם הקשר בין עבודה זרה לבין איסור החמץ והחמץ כבר לא נתפס כעניין מאוס רוחנית. כך או אחרת התקבל שתכלית הציווי היא להימנע מאכילת חמץ,⁴⁰ ואם החמץ שייך לגוי – אין טעם לשרוף אותו; כמו כן, השמדת כל החמץ באזור מסוים היא משימה קשה מבחינה מעשית.

תהא הסיבה אשר תהא, בפועל הוגדרו גבולות האיסור: אין להשאיר חמץ בבעלות של יהודי. כעת נותרה שאלה אחרת הנוגעת לתכלית האיסור: האם תכליתו אך ורק לסלק חמץ משטח שיהודי חי בו – או אולי משטח שבבעלות יהודית?

חז"ל הבחינו בין ההגדרה של "יראה" לזו של "ימצא", ואף דנו במקום שבו אסור לו לחמץ להימצא (בית או גבול). לפי יהודה ברנדס, קריאה פשוטה של הטקסט מעלה שיש

37 תוספתא פסחים א, ז (מהדורת ליברמן).

38 רש"י פסחים, כא, ד"ה "ולאו"; מאירי פסחים, כא, ד"ה "ומוכרח"; חסדי דוד על תוספתא פסחים א, ז. ראו שמא יהודה פרידמן, **תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 138.

39 ראו פרידמן, **שם**, בעמ' 348-351. לדיון דומה בעניין "השבתת" עבודה זרה עיינו Amit Gvaryahu, "A New Reading of the Three Dialogues in Mishnah Avodah Zarah," *Jewish Studies Quarterly* 19 (2012) pp. 207-229, fn. 50

40 ר' יוסף ענגיל, לקח טוב, כלל ח; ר' חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד, כללים מערכת א, כלל קכא; פאת שדה, כלל לו.

לבער את החמץ מכל הבתים היהודיים כך שלא יימצא בהם כלל, כלומר ראייה ומציאה, אבל אפשר היה למצוא אותו באזורים יהודיים אחרים – כל עוד אי־אפשר היה לראותו.⁴¹ חז"ל לא קיבלו הבחנה זו משום שהיא הייתה יוצרת מקרים סבוכים כמו מערות, שיחים, אזורים נפרדים בתוך שטח החצר וכו'.⁴² לכן, מסיבות פרגמטיות, הם השוו בין שטח שאי־אפשר לראות בו חמץ לבין שטח שאי־אפשר למצוא בו חמץ. כך, ייתכנו שתי הבנות לאיסור חמץ, המשקפות מודלים דומים לאלה של עברות החזקה. המודל הראשון מופיע במכילתא דר' ישמעאל ואוסר על חמץ שנמצא בשליטת היהודי וברשותו:

בבתיכם למה נא' לפי שנ' בכל גבולך שומע אני כמשמעו ת"ל בבתיכם מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו.⁴³

לפי המכילתא, אדם עובר על האיסור רק אם החמץ נמצא ברשותו והוא שולט עליו (יכול לבערו). אם החמץ נמצא ברשותו של גוי או נמצא מתחת לערמת אבנים (כלומר, אי־אפשר להגיע אליו כדי לשרוף אותו) – היהודי לא יעבור על האיסור. מאכן, שהעברה על האיסור אינה כרוכה בבעלות משפטית:⁴⁴ די בכך שהחמץ נופל לרשותו של יהודי והוא יכול לבערו. הגישה השנייה, המחייבת בעלות משפטית כדי לעבור על האיסור, מופיעה בתלמוד הבבלי, שם ניתן הדגש למלה "לך":

תנו רבנן: שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם מה תלמוד לומר? והלא כבר נאמר לא יראה לך שאר [ולא יראה לך חמץ] בכל גבלך. לפי שנאמר לא יראה לך שאר – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

לפי גישת הבבלי, האיסור תקף רק אם ליהודי יש בעלות על החמץ. אם החמץ הוא בבעלותו של גוי⁴⁵ או הקדש, האיסור לא חל. הבבלי דחה את הקריטריונים של המכילתא – רשות ושליטה – וכך בעצם הורם הרף הדרוש כדי לעבור על האיסור. עמדת הבבלי הייתה

41 יהודה ברנדס, מדע תורתך: פסחים, שיעור ו, אתר השפע.

42 בבלי, פסחים ה ע"ב. בעניין השוואה למעשה בין "שאר" ל"חמץ" עיינו גם בבלי ביצה ז, ע"ב, והדיון באנציקלופדיה תלמודית טז, עמ' 57-106.

43 מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת פא, מסכתא דפסחא, פרשה 10.

44 ההבדל בין המכילתא והבבלי, המודגש במאמר של הנשקה, כבר צוין בכתבי ר' נפתלי צבי יהודה ברלין. עיינו עמק שאלה, ספר שאליות דרב אחאי, חלק ב, שאליתא צח, והעמק דבר, שמות יב, יט.

45 חיים לוין, מחקרים במכילתא ובמשנה פסחים ובבא קמא, תל אביב: דביר, 1987, עמ' 76-101.

לעמדה המקובלת בין חכמי ההלכה במשך הדורות (אף שפוסקים מסוימים שקלו גם את עמדת המכילתא).⁴⁶

לפי הניתוח שלעיל על עברות החזקה, אפשר לראות שמבחינת התוצאה עזרו ההתפתחויות שחלו בהלכה לעניין "בל יראה ובל ימצא" למתן את הבעייתיות בעברת החזקה, גם אם לא זו הייתה כוונת חז"ל. אילו נדרשו היהודים להשמיד את כל החמץ כולו, כולל זה שאינו בבעלותם, אפשר היה לעבור על האיסור בקלות רבה. למעשה, השינויים צמצמו את ההיקף הפוטנציאלי של האיסורים והפכו אותם לאובייקטיביים יותר. מודל הבעלות של הבבלי הוא מודל קל יותר להגדרה מהמודל של המכילתא, המחייב שליטה ורשות.

עדיין יש צורך בתיאור והגדרה מפורטים יותר של האיסורים "בל יראה" ו"בל ימצא". כמו בעברות החזקה, שאלות רבות מתעוררות במקרים מעורפלים וכשיש כמה בעלויות על חפץ. חלק מהמקרים הסבוכים נדונו בתלמוד וחלק נדונו על ידי פוסקי ההלכה בימי הביניים. נוסף על כך, בעקבות השפעת המכילתא והרצון בהרמוניה בין המקורות, דנו חכמים רבים בימי הביניים בשאלה אם היסודות "שליטה ורשות" עדיין רלוונטיים להגדרת האיסור. בהסתכלות לאחור היו אלה דיונים הכרחיים, משום ש"בל יראה ובל ימצא" מגדירים עברת החזקה. כמו שציינתי, עברות החזקה מעלות שאלות מסובכות הדורשות ליבון והבהרה כדי להימנע מהגדרות לא מוצדקות.

1. חבות החזקת חמץ: חמץ של גוי המופקד אצל יהודי

התלמוד שואל שאלה חשובה מאוד: האם חמץ של גוי המופקד אצל יהודי במשך חג הפסח יוצר עברה על האיסור? מחד גיסא אין ליהודי בעלות על החמץ ומאידך גיסא הופקד החמץ בידיעתו. שאלה זו היא שאלה קלאסית לגבי עברות החזקה, ממש כמו במקרה של סמים שחבר מסתיר בבית חברו בידיעתו של האחרון. תשובת התלמוד היא שעצם ההימצאות של חמץ של גוי אינה עברה על האיסור, אך אם יקבל היהודי אחריות כספית על החמץ – די בכך כדי לעבור על האיסור, מאחר שהחמץ נחשב למוחזק בידו. לפי התלמוד, גם לפי השיטות הקובעות שפקיד לא נחשב לבעלים במקרה סתמי, לגבי איסור "בל יראה ובל ימצא" די בכך כדי לעבור על האיסור. במילים אחרות: עצם הכנסת החמץ לרשותו של יהודי אינה מקימה עברה, אבל די בקבלת אחריות של היהודי על החמץ כדי

46 למה בחרו חז"ל לדרוש קריטריון של בעלות להקמת האיסור? גילת (לעיל הערה 12, עמ' 140, הערה 21) משער – בעקבות אמירה של אפרים אורבך – שהדבר היה נחוץ מסיבות חברתיות כלכליות, משום שליהודים היו מגעים עם האוכלוסייה הנוכרית בתקופה התנאית. הנשקה (לעיל הערה 13, עמ' 202, הערה 143) דחה הסבר זה, משום שלדעתו השינוי בהלכה התרחש מאוחר יותר.

להקים עברה.⁴⁷ אם כן, לאיסור "בל יראה ובל ימצא" יש נסיבות מחמירות בהשוואה לדיני ממונות.

כמו שציינתי קודם, יש מחלוקת משפטנים אם אפשר להטיל אחריות על אדם בהיעדר כוונה לבצע פשע ("strict liability"). מחלוקת זו מתקיימת גם בתוך ההלכה. הרמב"ם פסק שגם בנסיבות שבהן גוי הכניס חמץ לרשותו של יהודי וכפה עליו להיות אחראי לחמץ זה, ייחשב היהודי למי שעבר על האיסור "בל יראה ובל ימצא" – גם אם לא הייתה לו כוונה לעבור עברה וגם אם לא היה מעוניין בחמץ.⁴⁸ נראה כי פסיקת הרמב"ם מבוססת על אגדה תלמודית על אודות בני מחוזא, שבה הפקידו חיילים גויים חמץ בבתי יהודים. האמורא רבא הורה היהודים להוציא את החמץ מבתם, משום שאם הם אחראים על חמץ זה – יהיה עליהם לשלם אם ייגנב מהם או יאבד. משמעות הדברים היא שאם יש אחריות כספית (אפילו בכפייה) – יש גם איסור על החזקת חמץ.⁴⁹ גם הרב יוסף קארו אימץ עמדה זו.⁵⁰

מאידך גיסא, הרבה מחכמי ימי הביניים התנגדו לעמדת הרמב"ם. הם סברו שאדם עובר על האיסור רק אם קיבל על עצמו את האחריות מרצונו החופשי. הראב"ד פירש את הסיפור של בני מחוזא כך שאילו רצו היהודים, היה ביכולתם להחזיר את החמץ לחיילים הגויים לפני פסח.⁵¹ המאירי הציע הסבר מרתק;⁵² לטענתו היו בני מחוזא מחויבים על פי חוק לספק אוכל לחיילים, והחמץ נחשב בבעלות היהודים אפילו שהיה מיועד לחיילים וממילא היה עליהם להיפטר מהחמץ לפני פסח. אם כן, לפי המאירי יש להבחין בין שני סוגים של כפייה: כפייה פיזית או איום – וכפייה הנובעת מציות לחוק. במקרה האחרון, יהודי יעבור על איסור "בל יראה ובל ימצא" אפילו אם החזקת החמץ אינה משקפת את רצונו.⁵³ בכך, למעשה, אימץ המאירי עמדה דומה לתפיסה הפוזיטיביסטית שהציע ג'ורג' פלטשר לגבי עברות החזקה: אם החוק (האיסור) ידוע ומפורסם – מי שאינו מציית לו ייחשב כמי שהפר אותו.

היו פוסקים שחיפשו מנגנונים שיקלו על אדם שיש לו אחריות כספית על חמץ להיפטר מהאיסור "בל יראה ובל ימצא". המאירי, לדוגמה, הציע שאדם יכול להוציא את

47 אשר למידת האחריות הנדרשת עיינו במאירי, פסחים ה, ד"ה "ויש מי".

48 רמב"ם משנה תורה, חמץ ומצה ד, ד.

49 בבלי פסחים ה, ע"ב.

50 שולחן ערוך, אורח חיים תמ, א.

51 לעיל הערה 48.

52 בית הבחירה פסחים ה, ד"ה "קבלת".

53 שערי ציון תמ, כב.

החמץ מביתו במשך חג הפסח ולהחזיר אותו לאחר סיום החג.⁵⁴ אף שהצעתו של המאירי לא התקבלה על ידי רוב הפוסקים, היו פוסקים שהתלבטו אם אדם יכול לבטל חמץ בלבו כדי למנוע עברה על האיסורים.⁵⁵ פוסקים רבים התנגדו לאפשרות זו של ביטול "חמץ שיש לו עליו אחריות", משום שכדי לבטל חמץ דרושה בעלות משפטית מלאה ולא די בזיקה שתטיל על אדם אחריות בגין "בל יראה ובל ימצא". פוסקים אחרים טענו שאם די באחריות על חמץ כדי להטיל על אדם אחריות כאמור, חייבת להיות אפשרות לביטול החמץ.⁵⁶ אם כן, פוסקי ההלכה התחבטו באשר לגבולות הקטגוריה של חמץ המקיים עברה משום שהם הבינו את המורכבות שבהטלת אחריות משפטית על אדם בגין החזקת חמץ שאינו בבעלותו המשפטית. בדומה לעברות החזקה, האיסור על החזקת חמץ יצר דילמות משפטיות סבוכות וניסיונות למצוא להן פתרונות הלכתיים.

2. האם יש להעניש אדם בגין עברת "בל יראה ובל ימצא"?

כאמור, משפטנים התחבטו רבות בשאלה איך אפשר להעניש אדם בגין עברת החזקה אם הוא לא נקט כל פעולה. שאלה זו מופיעה גם אצל פוסקי ההלכה, בין השאר בהקשר של "בל יראה ובל ימצא": איך אפשר להלקות אדם בגין עברת "בל יראה ובל ימצא" כשעמדת רוב הפוסקים היא שלא מלקים אדם אם עבר עברה בלי לנקוט כל מעשה?⁵⁷ כך, לפי התוספתא, אם אדם מזייר אצלו חמץ במשך הפסח הוא לא עובר עברה משום שלא נעשה מעשה;⁵⁸ הרמב"ם⁵⁹ והרב יהונתן אייבשיץ⁶⁰ טענו שהסיבה לכך שלא מלקים בגין עברות כאלו היא שהנזק שנגרם בגינם אינו משמעותי. הסבר זה מזכיר כמוכן את העמדה שלא ראוי להעניש אדם בגין עברת החזקה משום שהוא לא עשה מעשה בעייתית.⁶¹ הסוגיה של איסור שאין בו מעשה היא סוגיה רחבה ואין בכוונתי לדון בה במאמר זה, אך ברור שהיא מעלה שאלות דומות לאלה שהעליתי בנוגע לעברות החזקה.

54 בית הבחירה פסחים ה, ע"ב, ד"ה "קבלת".

55 לעניין ביטול חמץ עיינו הערך "ביטול", אנציקלופדיה תלמודית ג, עמ' 83-86; ומאמרו של ר' דוד ביגמן, "השבתת חמץ: ביטול בלב או ביעור באש?" מעגלים 4 (תשס"ה), עמ' 10-26.

56 משנה ברורה, אורח חיים תמ, ה; שערי ציון תמ, יב.

57 בבלי תמורה ג, ע"א, ד ע"ב; מכות טז, ע"א; שבועות כא, ע"א.

58 תוספתא מכות ד, ה.

59 מורה נבוכים חלק ג, מא.

60 תומים, חושן משפט לד, א.

61 חשוב לציין שלפי הרמב"ם אדם הקונה חמץ בחג הפסח אכן עובר עברה וחייב מלקות, ואדם המחזיק בחמץ שברשותו במשך חג הפסח חייב מכת מרדות, כלומר עונש מדרבנן. ראו משנה תורה, חמץ ומצה א, ג; חידושי הריטב"א, כתובות מה, ד"ה "לוקה". בעניין מכת מרדות ראו משנה תורה, סנהדרין כו, ה; רב יוסף בן מאיר תומים, שושנת העמקים, כלל ט, עמ' 61-63.

3. חמץ כמקור לבלבול

לאחר שהראיתי כי ההלכות הקשורות לבעלות על חמץ – "בל יראה ובל ימצא" – הן בעצם עברות החזקה, אפשר לדון בשאלת האכיפה של עברות כאלה. נדגים. נניח כי שלטון נקלע למצב שבו רבים מהאזרחים סובלים מבעיה בריאותית של עודף משקל, מה שגורם להתייקרות של פרמיית הביטוח הרפואי ושל הטיפולים הרפואיים. בניסיון לטפל בבעיה אסר השלטון על החזקת מוצרים המכילים סוכר במשך שבוע אחד באביב; כמו כן אסר השלטון בשבוע זה על מכירה של מוצרים המכילים סוכר בחנויות (מוצרים המכילים תחליפי סוכר מותרים בהחזקה ובמכירה). נניח שרוב האזרחים תומכים בחוקים החדשים וחושבים שזו דרך טובה לטיפול בבעיה.

ספק אם ניסיון שלטוני זה היה נוחל הצלחה. הכאוס שיווצר בעקבות החוק יהיה אדיר וכמוהו ההתלבטויות שילוו את הניסיון ליישמו: אילו מוצרים חובה לזרוק ואילו מוצרים מותר להשאיר? מה הקריטריונים המדויקים ל"מוצר המכיל סוכר"? מה כמות הסוכר המרבית המותרת – שהרי אם מדובר בכמות זניחה ובטלה אין צורך להיפטר מהמוצר למרות הקביעה בחוק? האם באותו שבוע מותר למכור את המוצרים לאנשים שאינם אזרחי המדינה כגון תיירים? ועוד כהנה וכהנה שאלות והתלבטויות. השלטון, כמובן, יצטרך למצוא דרך לאכוף את איסור המכירה בחנויות, במסעדות וכו'.

כדרך של אנלוגיות ומטאפורות, גם כוחה של אנלוגיה זו מוגבל. התמונה שציירת מוכרת למי שמכיר את האווירה בקהילות אורתודוקסיות לקראת פסח: גם מי שמקפיד על קלה כבחמורה מתקשה לנקות את כל הבית ולהיפטר מכל החמץ. אחת הסיבות לכך היא שבתוך שבעה ימים החמץ יהיה מותר שוב; סיבה אחרת נובעת מהדיונים הרבים בשאלות מה נחשב לחמץ או למצה; סיבה שלישית היא קיומם של מנהגים רבים ושונים לעדות ולזרמים שונים.

ד. החטרה של חוק חג המצות: דתית או סימבולית?

מאחר שגם בלי החוק יש לא מעט בלבול והתלבטויות בשאלת החמץ, ייתכן שמטרת החוק היא דתית: לעזור לאזרחים שלא לעבור על איסור "בל יראה ובל ימצא". במידה מסוימת החוק מסייע לשומרי הלכות הפסח בכך שהוא מקשה עליהם להיכשל בקניית מוצר המכיל חמץ. הדבר נכון במיוחד באזורים שבהם הקונים דורשים מהחנויות להפריד בין מוצרים כשרים לפסח לבין מוצרים שאין להם הכשר כזה, כדי למנוע רכישת חמץ בטעות. עם זאת, סביר שבאזורים אלה החנויות ייעתרו לדרישות הצרכנים לא מכוח החוק אלא בגלל כוחות השוק – בקשת הצרכנים. כך, למשל, קורה בחוץ לארץ: בחנויות של יהודים או בחנויות שאוכלוסייה יהודית גדולה קונה בהם יש הפרדה בין מוצרי חמץ למוצרים הכשרים לפסח.

מאידך גיסא, רוב האזורים המאוכלסים בישראל כוללים אוכלוסיות חילוניות גדולות שאין להן עניין לשמור את כל הלכות "בל יראה ובל ימצא", אם בכלל. לא ברור איך חוק החמץ יכול לאכוף ביעילות את איסור "בל יראה ובל ימצא" על האוכלוסייה החילונית: גם אם תיאסר לחלוטין מכירת חמץ בחנויות (גם בפרהסיה וגם בצנעא), עדיין כל אורח יכול להחזיק חמץ במטבח הפרטי. עם החוק או בלעדיו, מי שמעוניין לשמור על האיסור יעשה זאת ומי שלא מעוניין בכך ימצא דרך לעקוף את מגבלות החוק. נוסף על כך, הניסיון שנעשה בשנים האחרונות – לשנות את החוק כך שיאסור למכור חמץ גם בתוך החנות – לא ישיג מטרה דתית. ככל שמדובר בניסיון לכפייה דתית, החוק אינו יעיל: אין בו כדי למנוע בעלות של אדם על חמץ, ונוסף על כך הוא יוצר התנגדות חריפה מצד אוכלוסיות שאין להן עניין בשמירת האיסור. חוק שאינו מצליח לאכוף איסור החזקה ומעורר רגשות שליליים כלפי הדת – האם אפשר לומר שיש בו כדי להשיג מטרה דתית?

יש הטוענים שמטרת החוק אינה דתית ושהוא נועד לדאוג לכך שהציבור הישראלי כולו יכבד את שומרי האיסור ולא יפגע ברגשותיהם. טענה זו נשמעה על ידי משרד הפנים בשנת 2008 במהלך דיון בבית המשפט:

זוהי אפוא תכליתו של חוק החמץ – מניעת הצגת חמץ בפרהסיה, במרחב הציבורי, כדי למנוע פגיעה ברגשות הציבור.⁶²

משרד הפנים טען שהחוק רק מונע מכירת חמץ ברחוב או את הצגתו בחלון החנות – כלומר בפומבי – אבל בתוך החנות מותר למכור חמץ.⁶³ עוד טען משרד הפנים כי חוק החמץ הוא חוק לגיטימי במדינה דמוקרטית:

[חקיקה זו] מאפשרת שמירה על הצביון של הפרהסיה במדינת ישראל, כמדינה יהודית, בחג הפסח, אך זאת ללא פגיעה מעבר לנדרש בזכותו של הפרט לחופש העיסוק ולחופש מדת. בכך ניתן איוון הולם לערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית.⁶⁴

הטענה סבירה: החוק בעצם נועד ליצור אוירה יהודית ברחוב, כלומר לחזק את האופי היהודי של המרחב הציבורי – אולם האם חוק הוא אכן הכלי המיטבי להשיג מטרה זו? כשני-שלישים מהציבור היהודי בישראל אינם צורכים חמץ בפסח. הכלי החזק ביותר ליצירת מרחב ציבורי יהודי הוא תרבות, והשפעה תרבותית מושגת בצורה המיטבית

62 חוזר מנכ"ל משרד הפנים 3/2008 (15 באפריל 2008), אתר משרד הפנים.

63 ש.ם.

64 ש.ם.

באמצעות חינוך בלתי-פורמלי ונורמות תרבותיות ומסורתיות – אבל לא באמצעות חקיקה. מצב של מאבק חקיקתי על נורמה דתית אינו יעיל ואינו טוב, לא ליהדות וגם לא לדיון תרבותי החיוני בדמוקרטיה ליברלית השואפת לשמור על חופש הפולחן וחופש מדת. במילים של ידידיה שטרן:

אמנם במשפט ההלכה אין פסול דמוקרטי פורמלי: חוק החזיר או חוק החמץ התקבלו ברוב הנדרש, בתוך שמירה על כללי המשחק הדמוקרטיים. אולם ברור שחוקים אלו דוחפים את הדמוקרטיה הישראלית אל עברו של משבר מהותי. להערכתי, חלק לא מבוטל מהמתח בין דת למדינה ובין דתיים לחילונים הוא תולדה של הניסיונות המוצלחים והכושלים להטמעת ההלכה. ההטמעה שימשה גורם מסובב למאבק התרבותי שמנהלים הדתיים בחילונים בישראל. היא (וגורמים אחרים) הפכה את הזירה המשפטית לזירה המרכזית שבה הדת מנסה לבצר את מעמדה בחברה הישראלית. תחת שהחברה הישראלית תברר את ערכיה ותגדיר את זהותה באמצעות דיאלוג פתוח בשוק הרעיונות, היא נגררה, שלא בטובתה, לשיח זכויות משפטי בין דתיים לחילונים.⁶⁵

תאורטיקנים ואקדמאים ימשיכו כמובן לדון בחשיבות הסימבולית של החוק, אבל מעבר לשאלה התאורטית אם החוק יעיל וצודק במדינה דמוקרטית, מדובר בחוק בעייתי מהוויית היהודית ההלכתית. כפי שהראיתי, איסור "בל יראה ובל ימצא" הוא עברת החזקה. הניסיון למנוע מכירת חמץ רק לזמן קצר נדון לכישלון הן משום שמדובר בתקופה קצרה של שבוע והן משום שחלק ניכר מהאוכלוסייה אינו מעוניין לשמור את האיסור. החוק לא ישיג מטרות דתיות, ועצם הניסיון להשיג מטרה דתית באמצעות חקיקה אינו תורם לשלטון החוק ועלול לפגוע באופי היהודי והדמוקרטי של המדינה.

65 ידידיה צ' שטרן, הקדמה: "מה יהודי במשפט הישראלי", בתוך: אביעזר רביצקי וידידיה צ' שטרן (עורכים), דברים ושברי דברים: על יהדותה של מדינה דמוקרטית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2007, עמ' 25.

"ושניהם שווים"

על פרשנות כיוצרת ערכים בספרות היהודית העתיקה

עמית גבריהו

מבוא

להלכה – פנים זועפות, לאגדה – פנים שוחקות. זו קפדנית, מחמרת, קשה כברזל – מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים. זו גוזרת גזרה ואינה נותנתה לשעורים: הן שלה הן ולאן שלה לאו; וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם: הן ולאן ורפה בידה. זו – קלפה, גוף, מעשה; וזו – תוך, נשמה, כוונה (ביאליק, תרצ"ח).

במילים אלה פתח ח"ן ביאליק את מאמרו "הלכה ואגדה". אף כי את שאר המאמר העביר בטשטוש ההבדלים הללו ובפירוק הדיכוטומיה בין ההלכה לבין האגדה, "אבק אמת" כלשונו נותר בהם. אבק אמת זה מקורו בראשוני הנוצרים: קשיות ההלכה כברזל היא הד

* מאמר זה הוא עיבוד של פרק ד לעבודת המוסמך שלי (גבריהו, תשע"ב), שכתבתי בהנחייתו של מורי פרופ' מנחם כהנא. תודתי לו על ההנחיה אז והיום. כל הציטוטים מספרות חז"ל הם מכתבי היד הטובים שלהם על פי אתר "מאגרים", אלא אם כן צוין אחרת. התרגומים מהספרות היוונית והלטינית הם שלי.

של טרטוליאנוס, שקשר את התורה ואת "הברית הישנה" עם "חֲרֵב נֶקְמֶת נֶקֶם בְּרִית" (ויקרא כו, כה).¹ הקישור של ההלכה אל הקליפה, הגוף והמעשה – והנגדתה לתוך, לנשמה ולכוונה – הם הד לאנטיתזה מרכזית בתאולוגיה הפאולינית.² ביאליק הציג את החכמים כסוכנים המרכזיים בפירוק הדיכוטומיה בין ההלכה לבין האגדה או בין האות לבין הרוח:

תורת הפה והלב לא בטלה באמת אף רגע אחד, ואוירה החי והמתנועע היה שף ומפעפע כל שעה בכתב להחיותו, להרחיבו או לצמצמו, ופעמים גם לבטלו, לשעה או לדורות, הכל לפי הצרכים או גם לפי הדעות והאמונות המתחדשים. לא רק "משה כתב ויחזקאל בטל", אלא גם איזה "דניאל חייטא" לא חש מלפגוע פגיעה עזה מאוד ב"לאו" חמור שבתורה ומלצפות בלב לבטלו לעתיד לבוא. הפרוצסים של היתוך וגיבוש בהלכה ואגדה נראים בעליל בייחוד בעתים של "מהפכות" ומתן חוקים חדשים והם גלויים וידועים לכל. ההלכה הישנה שנפסלה יורדת אז שוב אל מצרף הלב ונתכת לאגדה – כיוצא בה או לאו כיוצא בה – וזו חזרת משם כשהיא צרופה ובאה לדפוס המחשבה והמעשה, מקום שהיא מתגבשת שם שוב להלכה, אבל בדמות מתוקנת או מחודשת.

בעקבות ביאליק צעדו חוקרי חז"ל. בניסיון לנקות את התורה מאשמת הקשיות כברזל, הצביעו חוקרים על החכמים כרפורמטורים ששינו את חוקי התורה כדי להתאימם למוסר הראוי.³ הביטוי השלם והמתוחכם ביותר למגמה זו נוסח בספרו של משה הלברטל. הלברטל הצביע על מקרים שבהם השתמשו חז"ל ב"ערכים" חיצוניים לכתוב (הלברטל מכנה אותם "שיקולים מוסריים") כדי לפרש לאורם את דברי התורה באופן החורג מהקריאה שהוא מכנה "קריאה סבירה בטקסט".⁴ החכמים פירשו את החוק המקראי בהתאם לערכיהם ודובבו אותו בשפתם כדי להקהות את הברזל הקשה של חוק התורה.

1 טרטוליאנוס, נגד היהודים ג, 8. טרטוליאנוס עצמו, במקום אחר, מצדיק את דין "עין תחת עין" וטוען כי הוא מגביל את תחושות הנקמה ומכין את הדרך לברית החדשה: טרטוליאנוס, נגד מרקיון ד, 16.

2 הניסוח העיקרי של תורה זו מופיע באיגרת השנייה אל הקורינתים, פרק ג, ובמיוחד בפסוק 6 המפורסם: "וְהוּא [ישו] הַכְשִׁיר אֶתְנוּ לְמִשְׁרְתֵי בְרִית חֲדָשָׁה לֹא שֶׁל הָאוֹתִיּוֹת אֲלָא שֶׁל הַרְוּחַ פִּי הָאוֹת תְּמִית וְהַרְוּחַ יְחִיָּה". הביטוי "ברית חדשה" הוא כידוע הפניה לירמיהו לא, לא, שם מובטחת לישראל ברית טובה יותר מזו שבסיני, שבמהלכה תינתן התורה (החדשה?): "בְּקֶרְבָּם וְעַל לִפְסֵם אֶכְתְּבֶנָּה" (לב). ראו Dunn, 1998: 147–150; וכן הדיון במקבילה, ברומים ז, אצל Jewett, 2007: 438–439.

3 לסיכום הספרות הענפה העוסקת ב"עין תחת עין" בפרשנות היהודית והנוצרית הקדומה ראו Davis, 2005.

4 על התאוריה הפרשנית של הלברטל ראו בעיקר בפרק האחרון בספרו – "השיקול הערכי בפרשנות והצידוק ההרמוניטי" (הלברטל, תשנ"ז: 168–203). לא כאן המקום לביקורת פרטנית

במאמר זה אבחן דוגמה אחת של הפער בין הדין המקראי כפי שמבינים אותו חוקרי המקרא לבין האופן שבו התפרש בעת העתיקה. אראה כי במקרה זה חלק מהפרשנים העתיקים ראו את עצמם והציגו את עצמם לא כיוצרי הלכה, אלא כקוראים המחפשים בספר גם עקרונות ליישום הראוי של פרטי הלכות. העקרונות והערכים מופיעים אפוא בתורה, ובקריאה זהירה אפשר לאתרם וליישם. ככל הנראה, פרדיגמה זו החלה את דרכה מחוץ לחוגי הפרושים והחכמים. בדוגמה שלהלן פרדיגמה זו משמשת אצל פילון האלכסנדרוני כמו גם במסורת המיוחסת ל"ביתוסין", אך בסופו של דבר היא אומצה גם בחוגי התנאים המאוחרים והיא מבטאת ניצחון מסוים של העיון בספר על פני "מסורת האבות" של הפרושים (ראו Schremer, 2001).⁵

פרדיגמה זו דומה, אך אינה זהה, לאופן הקריאה שהלברטל מכנה "מודל הכוונה". מודל זה -

מאפשר שיקולים מוסריים בפרשנות, אבל הפרשן אינו מגייס אותם ממערכת מוסרית חיצונית לטקסט אותו מפרש [...] במובן זה הוא אנטי פורמליסטי. יש לפרשן מרחב פרשני דווקא משום שקיימים בטקסט ערכים סותרים המובלעים בו. אולם מרחב פרשני זה מצטמצם רק לאותם ערכים שהוא יכול להצדיקם כקיימים בהתגלות עצמה (הלברטל, תשנ"ז: 181-182).⁶

הקוראים הקדומים שאת יצירתם אבחן אינם סבורים שיש להם מרחב פרשני להכריע בין "ערכים סותרים" המובלעים בטקסט; להפך: הם עומדים אל מול הכתובים ומחפשים בהם מפתחות פרשניים בדמות ערכים כלליים, שאותם יוכלו להפעיל על פרטי הלכות שמשמעותם הכללית סתומה.

על הפרטים שבהם ספר זה עוסק. אדגיש כי הלברטל מטשטש את הגבולות בין פרשנות למקרא הנובעת משיקולים מוסריים לבין יציאה, בשם הכתוב בתורה, נגד הרחבת ההלכה, ושוב משיקולים מוסריים. ראו למשל שם: 169. הוא גם ממהר להעניק משמעות מוסרית בלעדית לקביעות שאינן עוסקות במפורש במוסר, כגון זו שפרשת בן סורר ומורה ופרשת עיר הנידחת ניתנו "לדרוש ולקבל שכר בלבד" (שם: 171).

5 עקרונות על המובאים מסיפורי התורה מופיעים, למשל, בברית דמשק. זהו חיבור מן המאה הראשונה לפני הספירה שנמצא בקומראן בין מגילות מדבר יהודה, ואף התגלגל לגניזת קהיר בשני עותקים. בעל החיבור מבקר את מתנגדיו "בוני החיץ", בין היתר על כך ש"הם ניתפשים בשתיים בזנות לקחת שתי נשים בחייהם. ויסוד הבריה זכר ונקבה ברא אותם [בראשית א, כז] ובאי התבה שנים שנים באו אל התבה [בראשית ז, ט]" (ברית דמשק, מהדורת קימרון, שורות 110-112).

6 הלברטל סבור כי המדרש אינו נוקט עמדה כזאת משום שהוא "עושה שימוש בשיקולים חיצוניים מבלי להצדיקם כפנימיים".

א. עין תחת עין, שן תחת שן

פשוטו של הכתוב "עין תחת עין" (שמות כא, כד, ויקרא כד כ), כמו גם של המשך הפסק בויקרא "פֶּאֶשֶׁר יִתֵּן מִום בְּאָדָם פֶּן יִנְתֵּן בו", הוא שיש לעשות בגופו של החובל כפי שעשה בזה של הנחבל.⁷ בפרשנות המקרא הקדומה שררה מחלוקת לגבי האופן שיש ליישם דין זה: האם אכן יש לפגוע בחובל כפי שפגע בנחבל או שהחובל יכול לפצות את הנחבל באופן אחר? לשון אחר: האם יש להבין את הדין "עין תחת עין" כמציין את הפיצוי היחיד האפשרי לחבלה או שמא יש בצדו או במקומו אפיק פיצוי ממוני? בצד מחלוקת מעשית זו הייתה גם מחלוקת תאורטית: מהו העיקרון המשפטי המנחה ליישום של דין זה? אילו שיקולים ערכיים יש לשקול בבואנו להעניש את החובל?

תכליתיה של הענישה הן מגוונות. במקורות התורה מצינו ענישה הרתעתית, ענישה שהיא נקמה, וגם פיצוי.⁸ אך בעולמם של חכמים הייתה לענישה תכלית אחת מרכזית, והיא הבאת כפרה לנענש. כפי שהתחדש בספרות הבית השני, החטא עבור החכמים הוא "חוב" שנוצר בחשבוננו השמימי של אדם.⁹ העונש נועד למלא את החוב הזה, אם בכסף, אם בייסורים, אם במחיר הגבוה ביותר, הלא הוא המוות.

כפי שהבחין ויליאם מילר, בכל החברות האנושיות שקיימו את דין "עין תחת עין" פעל בצדו מנגנון של פיצוי כספי ותשלום (Miller, 2006: 24–27, 48–54). בעקבות דוד דאובה קבע מילר שההבדל בין "עין תחת עין ממון" ל"עין תחת עין ממש" אינו הבדל מוסרי אלא כלכלי: סוג המטבע שבעזרתו משלמים על פגיעה באחר ומחירה של הפגיעה.¹⁰ הקביעה שאפשר לשלם על חבלות בכסף אינה אפוא ביטול של דין עין תחת עין, אלא פשוט המרת המטבע שבו משלמים על פגיעות בגוף (שם: 31–45, 180–188). מילר מביא דוגמאות

7 טענה זו נתקלה בהתנגדויות הן בפרשנות המסורתית הן בפרשנות החדשה. לפרשנות המסורתית ראו מבחר פירושים בשם רס"ג אצל רצהבי, תשנ"ח: קטו-קטז, במיוחד ויכוחו עם "בן זוטא" בעמ' קטו (ראו עליו אלוני, תשל"ו). ראשונים מאוחרים יותר (כרש"י) לא ראו צורך לומר שזהו פשט המקראות אלא הפנו את הקורא לחז"ל. במאות הי"ח-י"ט ניכרת מגמה חוזרת של עיגון "עין תחת עין ממון" בפשט הפסוקים. ראו למשל בביאור למנדלסון על שמות כא, כד: 54–55 (והשוו לביאור על ויקרא כד, כ). למחקר המקרא החדש ראו Daube, 1947; וכן Jackson, 2006: 193–194. ראו גם את הפירוש המחודש של Schmid, 2014, שלפיו החוק המקראי גוזר תשלומי ממון, אך הוא מציג אותם כתשלום על העין ממש ולא כתשלום קנס כנהוג בקובצי הדינים של המזרח הקדום. זהו פירוש קשה שאינו מתאים לפשוטם של הכתובים, אך הוא עשוי להסביר את השיטה ש"עין תחת עין – ממון".

8 כמה דוגמאות: להרתעה ראו דברים יג, יז, יג, יט, כ; כא, כא. לנקמה ראו שמות כא, כ; ויקרא כו, כה; במדבר לא, ב. לפיצוי רווח בספר הברית לנזקי ממון ראו שמות כא, לו; כב, ב; כב, ה; כב, יג.

9 לרעיון זה ראו Anderson, 2009, ועוד להלן.

10 להלן בהערה 45.

ממערכות משפט רבות, בעבר ובהווה, שמאפשרות שימוש בבני אדם כאמצעי לתשלום חובות (שם: 32-33; השווו גם O'Malley, 2012). ערכם של חלקי הגוף משתקף, לדעתו, גם במערכת הקרבנות – מן האמורים ועד הערלה שעליה כורתים ברית; ולבסוף, ביכולתם להוביל להסכמי כופר-איברים נוחים יותר לנחבל (Miller, 2006: 36-57). לא נראה כי עונשי הגוף עוררו חוסר נחת מוסרי אצל בני התקופה, אלא אם כן היו לא פרופורציונליים לחטא.¹¹

אמיל דורקהיים שיער כי חברות מלוכדות וסמכותניות נוטות לעונשים חמורים יותר וחברות מבוזרות נוטות לענישה מסוגים אחרים.¹² שיטת דורקהיים קיבלה חיזוק היסטורי חשוב מהגילוי של חוקי אור-נאמה השומריים (2100 לפנה"ס), הקדומים בכמה מאות שנים מחוקי חמורבי (1750 לפנה"ס). חוקי חמורבי גוזרים "עין תחת עין", כמו המקרא,¹³ אך חוקי אור-נאמה קובעים תשלומים על נזקי גוף, וכך גם חוקי אשנונה, הקדומים גם הם מחוקי חמורבי (ראו עליהם Yaron, 1988: 20, 262-263). ברקע הפרשנות הקדומה לדין "עין תחת עין" ויחס החכמים אליו עמד גם דין החבלות הרומי הקדום. דין זה, שהיה חקוק בשנים עשר הלוחות (Johnson, Robinson Coleman-Norton, and) (5-4 ח) (Card Bourne, 1961: 11), קובע כי אם אדם ישבור לחברו איבר, והם לא יגיעו לפשרה – *talio esto*, כלומר "היא [עונש] מידה-כנגד-מידה" בגופו של החובל. בגין חבלה שאין בה שבירת איבר, שנים עשר הלוחות קובעים עונש של עשרים וחמשה איסורים.¹⁴ דין זה בטל כבר בתקופת הרפובליקה והוחלף בתשלומי ממון על פי שומה של בית המשפט (Zimmermann, 1996: 1050-1062). השאלה אם טוב שכך נעשה נותרה חיה: הפילוסוף והבלשן בן המאה השנייה אולוס גליוס (Aulus Gellius), (Keulen, 2009: 170-174), (234-235), בספרו "לילות אטיים" (כ I, 19-23), מביא שיחה ספרותית על דין זה בין הפילוסוף פבורינוס (Favorinus) למשפטן סקסטוס קאייליוס (Sextus Caecilius).¹⁵ פבורינוס טוען ששנים עשר הלוחות הם "לא ברורים ונוקשים (durissima) ומאידיך גיסא מקלים מדי ורכים מדי, ואינם מתפרשים בשום אופן בדומה למה שכתוב".¹⁶ לעומתו,

-
- 11 ראו למשל טיטוס ליוויס, *למן יסוד העיר א*, 28, 10-11 (תרגום עברי דבורצקי, 1972: 56). מובן שאין להמעיט גם מן הדרישות החוזרות ונשנות למחילה ומתינות, החל בתוקידידס, תולדות מלחמת פלופונס ד, 19 (תרגום עברי הלוי, 1959: 185), ועד לסטואיקנים והנוצרים הראשונים; ראו Thorsteinsson, 2010: 166-174.
- 12 Durkheim, 1969 (למקור ראו – "Deux lois le l'évolution pénale", *Anee sociologique* – 4 [1900]: 65-96). לביקורת על שיטתו של דורקהיים ראו Shakolsky-Sheleff, 1975.
- 13 לחוקים גופם ראו מלול, תש"ע. על הדין ראו Diamond, 1957.
- 14 במקור: As, שהוא מטבע נחושת. ראו עמית, תשס"ב, עמ' 204.
- 15 הדיון מוצג כמתרחש ככל הנראה בימיו של אנטונינוס פיוס, כלומר בשנים 138-161 לספירה. ראו Rolfe, 1967: 407.
- 16 על פי Rolfe, שם. הטענה האחרונה מעניינת ורומזת ששופטים ניסו לפרש את דיני שנים עשר הלוחות שלא כפשוטם כדי להגיע לתוצאות הראויות בעיניהם.

קאיקיליוס סבור שהחוקים העתיקים הם טובים יותר, והעובדה שהם כבר אינם תקפים אינה נוקפת לזכותו של העם הרומי אלא דווקא לרעתו. האחרון ניצח בדין.¹⁷

הפילוסוף טוען שדין "עין תחת עין" הוא "מר" (acerbi) ובלתי־אפשרי ליישום: אי־אפשר לשבור איבר בדיוק באותו אופן וגם אי־אפשר להשיב מידה־כנגד־מידה למי שחבל ברעהו בשוגג.¹⁸ על הטענות הללו ענה קאיקיליוס: "העשרה"¹⁹ ביקשו לצמצם בעזרת [הדין הזה] את האלימות כגון ההכאה והפציעה, וחשבו שיש לרסן את בני האדם בעזרת פחד העונש.²⁰ הוא ממשיך וקובע שאין כלל "מרירות" בהשבת גמול לרשע: בעיני המשפטן אמנם דין "עין תחת עין" הוא חמור אך שכרו בצדו, והוא גם מאפשר לנחבל לקבל כסף תמורת איבריו האבודים.²¹ אובדן האיבר הוא אפוא גם עונש על הסירוב להתפשר (Bauman, 1996: 145–149).²²

ענישה חמורה לא נתפסה ברומא כלא תואמת את ה"אנושיות" הרומית – *humanitas* (Bauman, 2000: 70). לעומתה, חוסר שוויוניות וחריגה מלשון החוק נראו לרומים כסימן ל"רוח קשה" (*atrocitas animi*) בענישה. ענישה שקולה ומדודה – עין תחת עין – אינה נכללת ב"חומרה" זו (שם: 71–76).²³ בני אדם חובלים זה בזה בכל העולם, והדילמות המעשיות שקוראי המקרא נתקלו בהן לא היו שונות מאלו שבמסופוטמיה או ברומא. לאור כל זאת סביר להניח כי דין "עין תחת עין" עורר חוסר נחת מסוים בקרב יהודים באימפריה הרומית הקדומה. חוסר נחת זה ודאי מילא תפקיד בקביעת ההעדפות הפרשניות של יהודים בעת העתיקה. מתבונן מבחוץ יכול וצריך לזהות את אותם זרמים

17 על דמותו של פבורינוס בספרו של אולוס גליוס ראו Beall, 2001.
 18 השוו לדבריו של יוספוס פלביוס להלן, הקורא למי שמסרב לקבל כסף בעד חבלה "מר מאד".
 19 Decimviri, כלומר המחוקקים שחוקקו את שנים עשר הלוחות. ראו "Decimvirates, First and Second," *The Oxford Classical Dictionary*.
 20 השוו לנאומו של דידוטוס המובא בתוקידידס, תולדות מלחמת פלופונס ג, 45.3 (תרגום עברי הלוי, 1959: 153–154), המתאר מהלך דומה.
 21 דין קרוב, הנדון אף הוא אצל גליוס (שם), הוא תשלום 25 איסרים על חבלה שאין בה שבירת אבר (*iniuria*). סכום זה נשחק בעקבות אינפלציה עד שנהפך לבדיחה: "לוקיוס וראטיוס היה אדם רשע מאוד [...] והיה נוהג לשעשע את עצמו בהכאת בני חורין בפניהם בירו הפתוחה. אחריו היה הולך עבדו נושא כיס מלא איסרים; כאשר היה מכה אדם, מיד היה נותן לו 25 איסרים כפי שקבוע בשנים עשר הלוחות". מסופר כי בעקבות המקרה החליטו הפראטורים שהחוק בטל והחליפו אותו בשומה. השוו לסיפור חנן בישא בבבלי (בבא קמא לו, ע"א, בכורות נ, ע"ב; "גנב מפורסם היה", בבלי בבא קמא קטו, ע"א).
 22 המאה השנייה הייתה תקופה של חידוש חוקתי נרחב ברומא, שנבע מהחלפת המשטר הרפובליקני במשטר האימפריאלי ומייסוד מוסדות משפטיים חדשים כתחליף למוסדות הרפובליקניים.
 23 כמו כן, באומן מזהה גם הימנעות מהשחתת הגוף כ־*humanitas*. לורברבוים הציע שגם אצל חז"ל פעלו שיקולים כאלה בעיצוב דין "עין תחת עין ממון", אך הוא הוא מודה שהשיקולים הללו אינם נחשפים בשום שלב בדיונים הרבניים. לורברבוים, תשס"ד: 378–381.

רעיוניים גם בספרות היהודית הקדומה; אך ניסיון להבין את התפיסה העצמית של פרשני המקרא הקדומים צריך להתבסס בעיקר על האופן שבו הם מציגים את עצמם.

ענייני כאן הוא באופני הקריאה והפרשנות שאפשרו שתי תגובות לחוסר הנחת הזה: מחד גיסא, אפולוגטיקה והגנה על הדין "עין תחת עין ממש", ומאידך גיסא, קריאת הדין "עין תחת עין" כמכוון לתשלומי ממון. בהינתן שדין "עין תחת עין ממש" לא תאם את הנהוג בסביבה הקרובה של יהודי העת העתיקה, מה היו התגובות הפרשניות וההלכתיות אליו?

1. יוספוס

יוספוס פלביוס, בספרו "קדמוניות היהודים", מתאר את דין החבלות כפי שהיה ידוע לו:

1. החובל (πηρώσας) יסבול את אותו הדבר (ὁμοία), וייחסר בדיוק את מה ששלל מחברו.
2. אלא אם כן ירצה הנחבל לקחת כסף. כי החוק עשה את הסובל בעל הסמכות (κύριον) להעריך את הסבל שנגרם לו (συνβεβηκὸς πάθος), אם אינו רוצה להיות מר מאד (יוספוס, "קדמוניות היהודים" ד, 280).²⁴

לדין זה שני סעיפים. לפי הסעיף הראשון, הדין הבסיסי הוא שהנחבל מפסיד "בדיוק את מה ששלל מחברו" ושהוא יסבול בשווה למה שעשה. דין זה הוא חזרה על דין התורה: "כאשר עשה כן יעשה לו [...] כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד, יט-כ). לפי הסעיף השני, הנחבל רשאי לקחת תשלום תחת המום. תשלום זה נעשה על פי דרישתו של הנחבל, המקבל רשות להעריך את הסבל שנגרם לו. זו האפשרות המועדפת על יוספוס וכך עושים כל מי שאינם "מרים מאד".²⁵ אין ראיות קונקרטיות לאופן הביצוע של דין זה בחברה היהודית העתיקה (השוו Falk, 1978: 165), אך הואיל ויוספוס אומר את דבריו ללא נימה פולמוסית, אפשר לשער שדעתו היא הקרובה ביותר לאופן שבו התנהלו הדברים בעולם האמיתי. כמו בכל החברות האחרות שנהג בהן דין "עין תחת עין", ניתנה לקרבן בררה בין "ממון" לבין "ממש", והוא היה יכול לקבוע כמה כסף הוא מוכן לקבל תמורת הסכמתו לוותר על איבר מגופו של התוקף. כפי שנראה, הן ספרות חז"ל המחייבת תשלומי "ממון" מוסדרים על פי שומה, והן אחרים המחייבים "ממש" (לפחות במקרים מסוימים) ושוללים מהנחבל את הזכות לבחור את עונשו של החובל, הם סטייה מן הנורמה הזו (השוו לרגב, תשס"ה: 117-118).

לתשלומי החבלה יש אפוא שני מאפיינים: ראשית, הם ניתנים על פי בקשתו של הנחבל וברשותו. הנחבל רשאי שלא לקחת כסף ולדרוש את ביצוע הדין "עין תחת עין"

24 על פי תרגום שליט (1994), בשינויים קלים.

25 Πικροτερος, כלומר "מרים מאד". השוו לדבריו של פבורינוס לעיל (acerbi).

כלשונו; שנית, גובה התשלום תלוי בלעדית בדרישת הנחבל, הרשאי לדרוש כל סכום תמורת הימנעותו מלקיחת האיבר.

היכן החוק "עשה את הסובל בעל הסמכות להעריך את הסבל שנגרם לו"? היו שפנו אל החוק הרומי (Belkin, 1940: 99; Cohen, 1944: 412–413); אחרים הציעו – בעקבות הסכוליון למגילת תענית, שיידון להלן – כי מדובר בחלק מ"מסורת האבות" שיוספוס מזכיר במקומות שונים בחיבוריו – מטען תרבותי ונורמטיבי שהיה מקובל על הפרושים ולא על קבוצות אחרות בזמן הבית (רוזנטל, תשנ"ג: 453–454, הערות 15, 19; נעם, תשס"ד: 210–211).²⁶ עם זאת, "החוק" אצל יוספוס הוא התורה, וסביר כי יוספוס קרא את דין הכופר האמור בשור שנגח אדם (שמות כא, ל) כקשור בדיני החבלות (רגב, תשס"ה: 100, הערה 7; Gallant, 1988). הצעה זו נתמכת בעובדה שיוספוס אינו מזכיר את דין הכופר בקשר לשור שהרג אדם, כלומר הוא סבור שהדין "אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו" עוסק בחבלות בלבד. אכן, לתשלום שתיאר יוספוס יש מאפיינים ברורים של כופר: הוא נתון לרצונו הבלעדי של מקבל הכופר והוא נועד למנוע פגיעה ממשית בגופו של המשלם. הנחבל מחזיק את גופו של החובל כערוכה עד לקבלת פיצוי שיספק אותו בגין הפגיעה.

לגישה זו יתרונות וחסרונות. מחד גיסא, היא מציבה רף ענישה גבוה ומאיימת על החובלים בגופם של אחרים. היא מאפשרת להימנע מהעונש (ומהטלת מום בחבר יצרני בקהילה) תמורת פיצוי הולם לנחבל. לבסוף, היא נותנת לנחבל גמישות לבחור את הסעד הרצוי לו (Miller, 2006). מאידך גיסא, היא נותנת יתרון מובנה לבעלי הממון על פני חסרי הממון, והיא מעניקה לכל נחבל כוח רב מאוד על גופו של החובל, עד כדי סחיטה באיומים. השתמרו שתי ביקורות על שיטה זו, הקשורות לתקופת בית שני, ושתייהן מצביעות על חוסר השוויון שבחוק הזה.

ב. תרבות הנגד של פילון ו"הבנייתוטים"

1. פילון

בספרו "על החוקים לפרטיהם" (ג, 181–182) כתב פילון:

מישהו עלול לבקר, בצדק, את המחוקקים הקובעים עונשים שהם בלתי־שווים (ἀνόμοια) לפשעים אשר נעשו. קנסות כספיים על תקיפה, או על פציעה וחבלה – אובדן־זכויות

26 לדיון בשיטות שנקטו חוקרים כדי לשייך את הדעות בפרשה זו לכתות בית שני ראו נעם, תשס"ד: 210–214, וכן ורמן ושמש, תשע"א: 429–430. על "מסורת האבות" ראו בין היתר, Baumgarten, 1987; Cohen, 2013; Zellentin, 2013.

(ἀτιμία), או לרוצחים במזיד – גירוש מעבר להרים, וגם גלות נצחית או מאסר על גניבה. שהרי חוסר ההתאמה וחוסר השוויון (ἀνώμαλον καὶ ἄνισον) אויב הם למדינה הקנאית לאמת.

והחוק שלנו מורה לשוויון (ισότητος). הוא מצווה להשיב לפושעים את אותו הדבר (ὁμοία) שעשו. מממונם אם פשעו בממון עמיתם, ומגופם אם אל הגופים חטאו, לפי החלק או האיבר או החוש [שנפגע]. ואם יקשרו קשר אפילו עד [לקיחת] הנפש, הוא מצווה לנקום בנפש. שהרי, להשית לדבר תמורה שאינה שווה לו כלל ונפרדת מן הקטיגוריה שלו (ἀπληρημένα εἶδεν) הוא הפרת החוקים ולא שמירתם.²⁷

פילון משתמש בדין התורה "עין תחת עין" כדי להתפלמס עם חוקים של ערים אחרות, המשיתים קנסות בגין תקיפה, אבדן זכויות בגין פציעה וגירוש בגין רצח. החוקים הללו אינם ראויים ל"מדינה הקנאית לאמת", שכן יש בהם חוסר התאמה וחוסר שוויון. לעומתם, התורה סבורה שיש להטיל עונשים המתאימים לפשעים: על פגיעות בממון יש לפגוע בממון ועל פגיעות בגוף יש לפגוע בגוף (השוו (Aptowitzer, 1924: 77; Belkin, 1940: 101)). "חוסר ההתאמה וחוסר השוויון אויב הם למדינה הקנאית לאמת", קבע פילון.²⁸ הנימה הפולמוסית שלו חריפה ותקיפה, וקריאה פשוטה של דבריו מעלה כי הוא יוצא נגד החוקים בכמה ערים הלניסטיות במרחב הים תיכוני דובר היוונית, אולי אף באלכסנדריה עצמה (Aptowitzer, 1924: 76–77) [הסבור שפילון התבלבל ומצטט את חוקי מצרים במקום חוקי התורה]; (Goodenough, 1929: 137; Colson, 1937: 640). מקומו של הפולמוס – דווקא בדין זה – מעלה את האפשרות שפילון מתפלמס גם עם יהודים אחרים, הנוקטים שיטה שלפי דין תורה הקרבן יכול לבחור לקבל כופר תמורת ויתור על דין "עין תחת עין" (השוו (Finkelstein, 1962: 736)).

פילון ויוספוס משתמשים באותה מילה יוונית כדי לציין את דין "עין תחת עין": ὁμοίος – "זהה" או "שווה".²⁹ המונח אינו מופיע בתרגום השבעים כאן, אך הוא מתרגם הרבה היקרויות של "כמו": כך למשל "מי כמוך באלים ה'" (שמות טו, יא) מתורגם: "מי שווה לך באלים, אדני".³⁰ ἰσοτεία, המשמש את פילון בצד ὁμοίος, הוא מונח

27 התרגום שלי. נעזרתי במהדורה ובתרגום לאנגלית של Colson, 1937 ובתרגום לעברית של דניאל־נטף, תש"ס.

28 על השוויון אצל פילון ראו להלן; על הרעיונות הפוליטיים של פילון ראו Barraclough, 1984.

29 ὁμοίος משמש אצל הרודוטוס ומחברים מאוחרים יותר לציון עונש או נקמה "מידה כנגד מידה". Liddell, 1996: 1224–1225.

30 השוו את הפראפרוזות על תהלים לה, י, בברכת השיר: "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך – מי ידמה לך ומי ישווה לך ומי יערך לך", לאמר "מי כמוך" = "מי ישווה לך". כן ראו תרגום השבעים, ישעיהו מ, יח: "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו", שבפשוטו מכון לכך שלא ניתן לצייר או

פוליטי המציין את שוויון הזכויות של כל האזרחים בעיר ואת ההגינות של החוקים שהם כפופים להם.³¹

חשיבות השוויון האזרחי במסורת הפילוסופית היוונית ידועה, אך פילון לא טוען שמשום חשיבות זו עליו לייבא את השוויון אל התורה. הוא טוען את ההפך: התורה מורה את חשיבות השוויון ועל כן היא נעלה מכל החוקים של המדינות האחרות.³² לא רק שהיא מורה "עין תחת עין שן תחת שן", אלא שיש בה הנחיה כללית שלא להשית עונשים בלתי שווים כלל.

2. סכוליון א למגילת תענית

טענה דומה בדבר מקומו של השוויון בדיני החבלות מובאת בהקשר פולמוסי בפירוש לחיבור ארמי קדום בשם מגילת תענית, הקרוי במחקר "סכוליון א".³³ המגילה היא רשימת תאריכים שבהם אין לצום או להתענות, ולכל תאריך מוצמד הסבר קצר ועמום על מהות היום. שני הסכוליה למגילה מנסים לתת פשר להסברים הללו, ופעמים רבות הם קושרים אותם לפולמוסים כיתתיים מתקופת הבית:

בעשרה בתמוז בטילת ואעדיאת את ספר גזירתא [...]

- דבר אחר, [ספר]³⁴ גזירתא, שהיו בייתוסין או' עין תחת עין שן תחת שן – הפיל שן חבירו יפיל שינו סימא עין חבירו יסמא את עינו ושניהן שוין.
- אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם – וכתתי ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם – שימה בפייהם – אלו הלכות (מגילת תענית וסכוליון א, י' תמוז [מהדורת נעם]: 76-77).

לפסל את דמותו של האל שפניו אינם נראים, מתורגם בשבעים בפעלים ושמות מן הגזע ὁμοιος, כלומר לפעולה האינטלקטואלית של השוואה.

31 לסקירה של מופעי המונח בברית החדשה ולדיון נרחב בהקשר האינטלקטואלי שלהם בעולם היווני-רומי, ובמיוחד אצל פילון, ראו Spicq, 1994: 223–229.

32 ראו Niehoff, 2001: 137–158; וכן איגרת אריסטאס, 144–171; והמבוא של אנדרסון למקבים ד (Anderson, 2010: 358).

33 מגילת תענית היא חיבור ארמי, כנראה מחוגי הפרושים בזמן הבית. לחיבור זה נלווה פירוש המכונה במחקר "סכוליון" ומצוטט כבר בתלמודים, כלומר היה קיים במאה הרביעית לכל המאוחר. כפי שהראתה ורד נעם, לסכוליון יש שני ענפי מסירה, הקרויים על שם כתבי היד שבהם נמצאו: אוקספורד (א) ופארמה (פ). ראו נעם, תשס"ד: 22–27. גוף המגילה בציטוט להלן מופיע באותיות מודגשות. הקשר של "דבר אחר" לעיקר המועד ("בעשרה בתמוז בטילת ואעדיאת את ספר גזירתא") וכן להסבר שבא לפניו ("שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר") עמום מאוד. השוו רונטל, תשנ"ג: 454, הערה 19.

34 ההוספה על פי מהדורת נעם.

מקור זה שימש במשך רוב שנותיו של המחקר נקודת המוצא המרכזית לדיון בשאלת "עין תחת עין" (לסקירה ראו נעם, תשס"ד: 212, הערה 52), על אף הפקפוקים בדבר מהימנותו (זוסמן, תש"ן: 58, הערה 185; נעם, תשס"ד: 211, הערות 39-41). הסכוליון נתפס כמגלה הן את עמדתם של הפרושים והן את זו של חז"ל בשאלה, והוא הוצג כמסמך היסטורי המשמר זיכרונות מזמן הבית, ועל כן כמקור האמין ביותר להבנת הקריאה של "עין תחת עין" כמחייב או מאפשר תשלומי ממון (רגב, תשס"ה: 98-104, 116-118, 235-237). גם דברי ר' אליעזר, שיידונו להלן, סייעו לגיבוש התפיסה שדין "עין תחת עין" היה נתון בימי הבית עצמם במחלוקת בין פרושים לצדוקים, ושההלכה של חז"ל היא השיקוף האמין ביותר לתורתם של הפרושים בסוגיה זו (ראו למשל הלבני, תשנ"ג: שיג-שטו; Halivni, 1991: 85-88).

ורד נעם מסכמת את מצב המחקר בנוגע למקור זה:

המסורת [...] של סכוליון א, המשמיעה את פרשנותם של הבייתוסים בשלושה עניינים (עין תחת עין, ופרשו השמלה, וירקה בפניו) על פי פשטם של כתובים, ולא על פי "הלכות", משמשת יתד מרכזית להשקפה הרווחת במחקר בדבר יחסי מקרא והלכה כיסוד המחלוקת בין צדוקים ופרושים. ידיעה זו מצטרפת היטב אל אבחנתו המפורסמת של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג 297) בין "החוקים הכתובים" (νόμιμα τὰ γεγραμμένα) המחייבים לבדם לשיטת הצדוקים, לבין מה שבא מ"קבלת האבות" (ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων) שבפי הפרושים (נעם, תשס"ד: 210-211).³⁵

המקורות האחרים שבידינו לא מקשרים את הקריאה של "עין תחת עין" כמאפשרת גם תשלומי ממון ל"מסורת האבות" או ל"דברי סופרים" (אורבך, תשי"ח; ורמן ושמשי, תשע"א: 169-175). כמו כן, אין עדויות אחרות להיותו של עניין זה שנוי במחלוקת כיתתית בימי הבית.³⁶ יוספוס כאמור מביא אותו ללא סיוג ואף מייחס את הדין לתורה. הלכה זו מבוססת על פירוש מסוים לדברי התורה, בניגוד להלכות אחרות של הפרושים שאינן קשורות בכתוב זה או אחר, וקל יותר לייחס אותן ל"הלכה".

בצד ההסתייגות הזו בולטות שתי נקודות דמיון בין דברי הבייתוסים בסכוליון לבין פילון. הראשונה היא שההקשר הפולמוסי מודגש אצל שניהם: אצל פילון הפולמוס הוא נגד חוקים בעייתיים של ערים יווניות ובסכוליון הפולמוס הוא נגד ה"הלכות" של החכמים. נקודת הדמיון השנייה היא – כפי שכבר הבחין קיסטר – טענת השוויון (ראו קיסטר, תשנ"ט:

35 ראו רוזנטל, תשנ"ג: 453-454, הערות 15, 19. לדיון בשיטות החוקרים השונות לשיח הדעות השונות בפרשה זו לכתות בית שני ראו נעם, תשס"ד: 210-214; וכן ורמן ושמשי, תשע"א: 429-430.

36 השוו לעדות קדומה על נושא קרוב: חובת תשלומי נזיקין על עבדים במשנת ידים ד, ז. נושא זה אכן שנוי במחלוקת בין צדוקים לפרושים, והחוק הנוהג בסביבה היה קרוב לשיטתם של הראשונים דווקא. ראו אלבק, תשי"ט: 609; אורבך, תשכ"א: 158-162; פורסטנברג, תשע"ב: 291-293.

332, הערה 69; השו"ג גם גייגר, תרכ"ב: 128). שני המקורות משקפים הלך רוח פולמוסי: הקריאה בתורה מותירה אותם נבוכים אל מול הדין הנוהג, והם מצביעים על הכתוב שבתורה כדי לבסס את טענתם. אכן, הדים מסוימים העולים ממסורת הסכוליון עושים רושם של פרטים היסטוריים אמינים. השימוש בתורה ובפירושה ה"נכונים" ככלים בפולמוס הוא דרכן של הקבוצות הכהניות שהתנגדו לפרושים. החכמים במסורת הסכוליון אינם משיבים לטענות נגדם בציטוט של הפירוש הנכון או המוסמך לתורה, אלא בהצבעה על מקור סמכות נוסף בצד התורה הכתובה, הלוא הן ההלכות. לדידם, הציטוטים הרלוונטיים היחידים מן התורה הם אלה הרומזים על קיומה של סמכות זו. החכמים אינם חולקים על כך שקריאה נכונה של הדין בתורה מדגישה את השוויון הבסיסי שאמור להיות בין החובל לבין הנחבל (השו"ג 2013: 186), אך הם מצביעים על מקור סמכות נוסף, המאפשר תשלומי ממון. סביר כי לדידם של החכמים בסכוליון אין טעם לנסות לבסס את דין "עין תחת עין ממון" באמצעות פירוש נאות לכתובים שיוכיח שכך יש לבצע את הדין, ודי לעשות זאת באמצעות ביסוס סמכותן של "ההלכות".³⁷

הן אצל פילון והן בפי הבייתוסים בסכוליון המאמץ הפולמוסי והפרשני העיקרי מושקע בביסוס ובקידום של דין "עין תחת עין ממש", ובערך השוויון בענישה שהוא מייצג. מאמץ זה מורה על כך שההלכה המקובלת הייתה שונה מהקריאה הראשונית של הפסוק, בדומה למה שראינו אצל יוספוס. הן יוספוס הן החכמים של הסכוליון מקבלים את הלכתם כנתונה: את המאמץ הפולמוסי החכמים בסכוליון משקיעים בביסוס סמכותה של ההלכה באופן כללי. השיבה אל הספר הניבה אפוא לא רק תוצאה הלכתית שונה מהמקובל, אלא גם תפיסה ערכית שלפיה התורה מבכרת את ערך השוויון. ערך זה אינו משתקף בהלכה המקובלת וגם לא נעשה ניסיון לבסס אותו או להתפלמס כנגדו.

ג. חירושים לחכמים

אלה המקורות שבידינו מתקופת הבית או המציגים את עצמם כאילו הם מתקופת הבית. עתה אבקש להראות כיצד המורשת ההלכתית וההגותית של המקורות הללו התקבלה בקרב התנאים בני המאה השנייה.

התנאים נהגו להציג את עצמם כיורשי הפרושים: כל המקורות שאפשר לייחס לקבוצות פרושיות השתמרו בספרות חז"ל.³⁸ עם זאת, אין רציפות בין התנאים לבין הפרושים (ראו Cohen, 1984). ההבדלים הבולטים ביניהם נעוצים בתרבות הסכולסטית של הראשונים

37 הדרשות המיוחסות לחכמים בסכוליון אכן מורות על פער שאין צורך לגשר עליו בין התורה לבין ההלכות.

38 כך קובץ "קובלים צדוקים" במשנת ידים (פורסטנברג, תשע"ב) ובתוספתא המקבילה; מגילת תענית והמסורת הפרשנית עליה (נעם, תשס"ד); הסיפור ביניי המלך בבבלי קידושין (Noam and Ilan, 2014).

לעומת זו של האחרונים: התנאים עסקו בדרישת הלכות מן התורה, בניגוד למה ששרד בידינו מן הפרושים. קובצי ההלכות המפותחות והמסודרות – כאילו נועדו לכתיבה בספר (ראו ליברמן, תשמ"ד) – שונות מאוד מההלכות הקצרות המיוחסות לחכמי הפרושים האחרונים (או לראשוני התנאים), המקובצות לפי שם המוסר במשנת עדיות ובמשנת אבות. תועדו גם הבדלים חשובים בפרטי ההלכות בין שתי הקבוצות.³⁹

רוב החכמים קיבלו את ההלכה שעונושו של החובל בחברו הוא תשלום ממון. על פניה, הלכה זו הולכת בעקבות השיטה המיוחסת ל"חכמים" בסכוליון וגם בעקבות יוספוס. עם זאת, בהלכת התנאים תשלום זה אינו אפשרות התלויה ברצונו של הנחבל אלא חובה.⁴⁰ על פי המשנה (בבא קמא ה, א), התשלום בגין חבלה נמדד באמצעות שומת הנחבל כעבד ובדיקה מה שווי השוק של עבד עם האיבר ובלעדיו. ככל הנראה, חובה זו קשורה למגמה כללית בהלכה של חכמים, המשווה את המידות ומונעת מבעלי הדין שיקול דעת בקשר לביצוע הדין. היא אף קשורה במאמץ של התנאים לסווג הלכות לתחומים ולקבוע לכל תחום גדרים משותפים. הסיווג של כל הדינים ל"דיני ממונות" ו"דיני נפשות" גרם לכך שדין "עין תחת עין ממש" נהפך לחסר סיווג כי הוא אינו בממון או בנפש (השוו לטענה ההפוכה של Balberg, 2013: 182–183). הפיכת אפשרות התשלום לחובה סיווגה את דיני החבלות כענף של דיני הממונות, ואכן אנו שונים במשנת סנהדרין (א, א): "גזילות וחבלות – בשלושה".

בסוף תקופת בית שני נהפך הלימוד של ספר התורה לפעולה מרכזית ומקודשת בחוגי החכמים, שראו את עצמם כאליטה של לומדים. עדיאל שרמר הציע כי מהלך זה נבע מהשיבה אל הספר של קבוצות פונדמנטליסטיות ובהן כת מדבר יהודה (Schremer, 2001). הצרכים הפולמוסיים של "מסורת האבות" נגד אלה שהכריזו על עצמם שהם שבים "אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק" יצרו את קבוצת החכמים (ברית דמשק, טו, שורה 170).⁴¹ בניגוד לקבוצה שהסכוליון קורא לה "חכמים", החכמים של תקופת התנאים שינו את צורת הלימוד שלהם ועמה את ההלכה שלהם.

בחינה של מדרשי ההלכה לפסוקי "עין תחת עין" בויקרא ובשמות מגלה שתי קבוצות מובחנות של דרשות. שתי הקבוצות הללו מבוססות על עיון טקסטואלי ופילולוגי בתורה, ושתיהן מקבלות את הדין "עין תחת עין ממון" כחובה ולא כרשות. אולם, בעוד האחת מבססת את דין "עין תחת עין ממון" באמצעות השוואה לתחומים הלכתיים שונים, האחרת מבססת דין זה באמצעות טענה עקרונית שלפיה ערך השוויון הכתוב בתורה ממומש באמצעות תשלומי ממון. ככל הנראה, הדרשות של הקבוצה הראשונה קדומות מאלה של הקבוצה האחרונה. זוהי עדות מעניינת להפנמה תנאית של צורת לימוד שראשיתה אצל

39 עיקר המאמץ בעשורים האחרונים הושקע בדיני הטהרה. ראו נעם, תש"ע; פורסטנברג, תשע"ה.

40 יוצא דופן בולט הוא ר' אליעזר, המהדהד את שיטתו של יוספוס, בשינויים חשובים; ראו עלין להלן.

41 כלומר, מפורש לפרטי פרטים. ראו רוזנטל, תשנ"ג: 451, הערה 12.

פילון ואולי אצל ה"ביתוסים": איתור בכתוב של עיקרון או ערך המרמז כיצד לפרש הלכה מסוימת או אף את התורה כולה.

ד. "עין תחת עין מחון": אנלוגיה הלכתית

שתי הדרשות שלהלן מצוטטות מחיבורים תנאיים שונים שאפשר לייחס את זמן עריכתם לראשית המאה השלישית. הספרא הוא מדרש על ספר ויקרא המיוחס לבית מדרשו של ר' עקיבא; המכילתא דר' ישמעאל היא מדרש על ספר שמות המיוחס לבית מדרשו של תנא זה.

מכילתא דר', נזיקין ח (עמ' 277)	ספרא אמור, פרק כ, הל' ז, קד ע"ד
עין תחת עין [ויקרא כד, כ] – ממון. אתה אומר ממון או אינו אלא ממש.	ואיש כי יתן מום בעמיתו [ויקרא כד, יט] – [...] יכול אפילו סימה את עינו סימה את עינו יקטע את ידו שבר את רגלו ישבר את רגלו.
היה רבי ישמעאל אומר הרי הוא אומר מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת [ויקרא כד, כא] – הקיש נזקי בהמה לנזקי אדם ונזקי אדם לנזקי בהמה.	מכה בהמה [מכה אדם] [ויקרא כד, כא] – תל' [לו'] מכה בהמה בתשלומים. אף מכה אדם [בתשלומים]. אם נפשך לומר ⁴²
מה נזקי בהמה בתשלומי' אף נזקי אדם בתשלומין. ר' יצחק או' הרי הוא או' אם כופר יושת עליו וגו' [שמות כא, ל] – והרי דברים קל וחומר. מה אם במקום שענש מיתה לא ענש אלא ממון. וכאן שלא ענש מיתה. דין הוא שלא נענש אלא ממון.	לא תקחו כופר לנפש רוצח [במדבר לה, לא] – [לרוצח אין את נוטל] כופר נוטל אתה לאיברים כופר.

42 "נפשך" כאן פירושו "רוצה אתה". ראו נאה, תשמ"ט: 340. המונח מציג דרשה סתמית נוספת המחזקת בדרך אחרת את ההלכה שנדרשה לפני כן. פעם אחת (צו לח, ע"ג) המונח מציג

שני החיבורים מציעים שתי דרשות לביסוס ההלכה ש"עין תחת עין" אינו אלא תשלומים תחת העין. הראשונה מבוססת על ההיקש הגלום בין מכה אדם למכה בהמה בויקרא כד, כא; השנייה מתבססת על השוואה מסוימת בין דין "עין תחת עין" לבין דין הכופר, המוזכר בכמה מקומות בתורה.

1. דרשת "מכה אדם ומכה בהמה"

המכילתא פותחת את דרשתה בקביעה: "עין תחת עין – ממון"⁴³. על קביעה זו היא שואלת: "אתה אומר ממון או אינו אלא עין ממש"⁴⁴. בספרא אין קביעה כזו, אך השאלה דומה בתוכנה לשאלה הקצרה של המכילתא. שתי הדרשות משיבות בהסתמך על היקש הגלום בויקרא כד, כא: "מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת". מטרת הדרשה היא לשלול את הקריאה "עין תחת עין ממש", ושתי הדרשות מנסות לעגן בכתוב את ההלכה "ממון" בלא לפרש מילים בפסוק באופן שונה.⁴⁵ עיקרו של הפתרון בספרא ובמכילתא הוא קריאת ויקרא כד, כא, כעוסק בידיני נזיקין. הקשר זה נובע מההשוואה לדין המכה (=הורג) בהמה, שהוא בתשלומין ("ישלמנה"), לדין מכה (=חובל ב)אדם, שאף הוא בתשלומין – אף כי כתוב בו במפורש "יומת"⁴⁶. מסקנת הדרשות נבדלת במילה אחת בין החיבורים. בספרא: "מה מכה בהמה [...]" אף מכה אדם, בלשון הכתוב; ואילו במכילתא: "מה נזקי בהמה [...]" אף נזקי אדם. ר' ישמעאל מתרגם את המונח המקראי "מכה" למונח הרבני "נזיקין" והספרא אינו עושה כן. תרגום זה מטשטש את הקושי בקריאת המילה "מכה" בפסוק פעם אחת במשמעות "הריגה" ופעם אחרת במשמעות "חבלה".

אלטרנטיבה לדרשה של חכם נקובי-שם. בדרך כלל הוא מציע אלטרנטיבה לדרשה שנלמדת באנלוגיה: קל וחומר (אמור צד ע"ג; צה ע"א; צט ע"ב), היקש (אמור קד ע"ד) או סברה (אחרי פא, ע"ב). ייתכן שהמונח הוא הצעת חיזוק לדרשה שאינה "חזקה" דיה לעמוד ברשות עצמה.

43 קביעה זו דומה לקביעות נוספות שעלו באותה פרשה (עמ' 276): "ענוש יענש – ממון" ו"נפש תחת נפש – ממון". שתי הקביעות האחרות נתמכו בדרשות "הרי את דן", ובשני המקרים דין זה הוא גזירה שווה. הדרשות של ר' ישמעאל ור' יצחק כאן חורגות ממבנה זה בכך שהן אינן מציגות גזירה שווה אלא משתמשות בלימודים מסוג אחר.

44 על "ממש" במובן זה ראו נאה, תשמ"ט: 334.

45 בניגוד לדרשות בבבלי, בבא קמא פג ע"ב-פד ע"א, שבהן "אין תחת אלא ממון", "אין נתינה אלא ממון". השוו Daube, 1947: 114, 116, 121.

46 הדרשות אינן מתייחסות לשאלת המשמעות של "יומת" זה, וכאן מילה זו משבשת את ההיקש לחלוטין. ראו כבר בבבלי, בבא קמא פג, ע"ב: "הי מכה. אילימא מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת. ההוא בקטלא כת" (=כתובות לה ע"א; ע"פ ה, קודם הגהה).

בספרא הדרשה הזו מחוברת לחברתה בעזרת המונח "ואם נפשך לומר": מונח זה ייחודי לספרא ומופיע בו שמונה פעמים.⁴⁷ "הוא מקביל לגמרי למונח הבבלי 'ואי בעית אימא'" (נאה, תשמ"ט: 340). מאידך גיסא, שתי הדרשות במכילתא מובאות בשם תנאים שונים.

2. השוואת דין החובל לדין שור נגח

במכילתא, ר' יצחק לומד מדין שור שהרג אדם – "השור יִסְקַל וְגַם בְּעֵלְיוֹ יוֹמֵת" (שמות כא, כט) – לדין אדם שחובל באדם (ויקרא כד, כא). בדין הראשון הכתוב ממשיך (שמות כא, ל): "אִם כֹּפֵר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָּן נִפְשׁוֹ", ומכאן קל וחומר: "במקום שענש מיתה ["יומת"] לא ענש אלא ממון ["אם כופר יושת עליו – ונתן"]. כאן – שלא ענש מיתה [אלא רק "עין תחת עין"] דין הוא שלא נענש אלא ממון"⁴⁸?

ר' יצחק קורא את "אם כופר יושת עליו" כחובה ולא כרשות, כאילו כתוב "וגם בעליו יומת" – [כי] אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו.⁴⁹ המילה יומת אינה מתפרשת באופן אחר: הוא נקרא "ענש מיתה". חידושו של הדרשן הוא שעונש מיתה זה אינו מתבצע אלא חובה להחליפו בממון. ר' יצחק טוען שבאותו אופן גם דין "עין תחת עין" אמור להיות מומר בממון. דרשה זו מבוססת ככל הנראה על כך שבשני הפסוקים כתוב "יומת",⁵⁰ אך קישור זה אינו מפורש בה.

הדרשה בספרא עוסקת אף היא בכופר. היא דורשת את במדבר לה 31: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנִפְשׁוֹ רֵצַח אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת", וקובעת שהסיפא של הפסוק "לנפש רוצח" הוא סיוג לרישא "ולא תקחו כופר". מכאן הדרשן קובע: "נוטל את לאיברים כופר". בשתי המכילות מופיעה דרשה הקושרת קשר נוסף בין דין דמי ולדות (שמות כא 22-23) לבין דין שור נגח (שמות כא 28-32). בפרשת דמי ולדות נאמר: "עֲנוּשׁ יַעֲנֵשׁ פְּאֵשׁ יוֹשֵׁת עָלָיו בְּעַל הָאֲשֶׁה וְנָתַן בְּפָלְאִים" (שם, 22), ובפרשת השור הנגח נאמר: "אִם כֹּפֵר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָּן נִפְשׁוֹ כָּל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו" (שם, 30). הלשון הסבילה של הפסוק האחרון והמחסור בנושא מפורש יצרו, למשל, את הדרשה הבאה:

47 צו לה, ע"א; לח, ע"ג; זבים עז, ע"ד; אחרי פא, ע"ב; אמור צד, ג; צה, ע"א; צט, ע"ב; קד, ע"ד.
 48 על כופר במקרא ראו הסקירה והספרות אצל Jackson, 2006: 133–138.
 49 לקריאה של "אם" כחובה ולא כרשות השוו דרשת ר' ישמעאל במכילתא דר"י: "כל אם ואם שבתורה רשות חוץ מזה ועוד שניים" (בחדש יא: 243=כספא יט: 315). ראו עוד אפשרויות, תשט"ו: 534–535.
 50 על הצורה המיוחדת "יומת" והעיסוק בה במדרשי ההלכה ראו שמש, תשס"ג: 166–177. תמוה שמש בחר שלא לעסוק בהיקרות השלישית של הצורה "יומת" בויקרא כד, יט.

רבי אומר.⁵¹ ונתת נפש תחת נפש – ממון. אתה או' ממון או אינו אלא מיתה. הרי את דן. נאמרה כאן השתה ונאמרה להלן השתה. מה השתה האמור להלן ממון אף כאן ממון.⁵²

קשר זה קרוב מאוד לקשר שבין דין נזקי הגוף – "עין תחת עין", המופיעה בשמות כב, כד-כה, כחלק מפרשת דמי ולדות – לבין פרשת השור הנגח.

ייתכן שדרשת הספרא ודרשת המכילתא הן גלגולים מאוחרים של דרשה קדומה, שלא שרדה, שקישרה בין "מכה אדם יומת" לבין "השור יסקל וגם בעליו יומת". הדי הדרשה נמצאים בקישורים שבין פרשת דמי ולדות לבין פרשת השור הנסקל מחד גיסא, ובין דין הכופר לבין דין החובל מאידך גיסא. העובדה שמקור ההלכה מטושטש והדרשה ה"מקורית" אולי ניתנת לשחזור אך אינה נמצאת לפנינו, עשויה להעיד על קדמותה של הדרשה, המנצנצת באופנים שונים במדרשי הלכה משני הבתים. ייתכן שבדרשה קדומה זו, כפי ש"יומת" בדין השור הנסקל מאפשר אך לא מחייב את תשלום הכופר, כך גם "יומת" בדין מכה אדם נקרא כמאפשר אך לא מחייב את תשלום הכופר. לפי זה, הדיה של דרשה זו השתמרו אצל יוספוס.

שתי הדרשות הללו אינן עוסקות בבירור העקרונות הערכיים או המשפטיים שבבסיס הקריאה של "עין תחת עין" כמחייבת תשלומי ממון. קריאה זו מונחת ביסוד הדרשות, והן מבססות אותה באמצעות אנלוגיה לתחומים הלכתיים קרובים: נזקי בהמה ושור שהורג אדם.

3. רבי אליעזר

שיטה ייחודית בקריאת דין "עין תחת עין" בתורה שרדה לנו בדרשה המיוחסת לר' אליעזר במכילתא דר"י (נזיקין ח, עמ' 277):⁵³

ר' אליעזר או' עין תחת עין – שומע אני בין מתכוין בין שאינו מתכוין אינו משלם אלא ממון. והרי הכתוב מוציא המתכוון לעשות בו מום שאינו משלם אלא ממש. תלמוד לומר [=שנאמר] כאשר יתן מום באדם – עד שיתכון לעשות בו מום.

51 בחלק מכתבי היד, בטעות "דבר אחר". הדברים מובאים בשם רבי גם בבבלי, חגיגה יא, ע"א; סנהדרין עט, ע"א.

52 מכילתא דר"י, נזיקין ח, עמ' 276, שורה 16. השוו גם מכילתא דרשב"י, עמ' 181, שורה 9 ואילך; וראו עליו אליאס ברילבב, תשס"ז: 230-232; וכן מכילתא דרשב"י, עמ' 182, שורה 13.

53 כפי שהראיתי בעקבות חוקרים אחרים (גבריהו, תשע"ב: סעיף א. 5) דבריו שם משובשים, וחדר אליהם גוף זר מן המדרש דבי ר' ישמעאל לספר ויקרא. שליפה של הגוף הזר הזה מותירה בפי ר' אליעזר את הדרשה כפי שהיא מובאת בפנים.

דין "עין תחת עין" מופיע פעמיים בתורה: פעם אחת בשמות כא, כב-כה, ופעם אחת בויקרא כד, יט. כפילות זו דורשת פתרון, ור' אליעזר מציע שכל היקרות של הדין עוסקת במקרה אחר: "עין תחת עין" שבספר שמות, העוסק במקרה שאשה נפגעת כתוצאה מריב בין אנשים, הוא דינו של מי ש"אינו מתכוון" לחבול והוא מחייב תשלומי ממון. הפרשה בספר ויקרא עוסקת בפגיעה בזדון ו"הכתוב מוציא המתכוין לעשות בו מום, שאינו משלם אלא ממש"⁵⁴. ר' אליעזר סבור שהפרשה בספר ויקרא קובעת שהמתכוון להטיל מום בחברו אמור לסבול בגופו: "כאשר עשה כן יעשה לו"; "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו". מי שאינו מתכוון להטיל מום, כמו בספר שמות, אמור לשלם ממון בדומה לתשלום הניתן לבעל האשה שיצאו ילדיה.⁵⁵

קריאה זו של דרשת ר' אליעזר מהדהדת את דבריו של יוספוס: גם כאן עומדות לפני החובל שתי אפשרויות: תשלום או עונש גופני, אלא שאצל ר' אליעזר האפשרויות הללו אינן נתונות לבחירת הצדדים אלא לעובדות. בדומה למגמה של שאר החכמים בדין "עין תחת עין", ר' אליעזר קובע כללים נוקשים ליישום כל אחת מהאפשרויות: מי שחבל במזיד ייענש "ממש", בכל חומרת הדין, ומי שחבל בשוגג ייענש בממון. ר' אליעזר אף אינו מעגן את הלכתו בעקרונות או בערכים.

בספרות חז"ל ר' אליעזר מוצג כשמרן⁵⁶ וכמקורב לבית שמאי.⁵⁷ במחקר התגלה כי עמדותיו ההלכתיות דומות פעמים רבות לעמדות כיתתיות או לא־רבניות אחרות,⁵⁸ אך בענייני דרשת ר' אליעזר במכילתא דר"י מצביעה על שילוב מעניין של שמרנות ומקוריות: שמירה על שתי האפשרויות לקריאת דין "עין תחת עין", כמו אצל יוספוס, והעמדתם כתגובות משפטיות לתנאים חיצוניים, כמו בהלכת החכמים. דרשת ר' אליעזר גם מאפשרת מבט לתולדות הטקסונומיה של דיני החבלות. בהלכת חז"ל אין הבחנה בין "שוגג" לבין "מזיד" בנוקי אדם, חוץ מאשר במקרה של רוצח, המפורש בתורה. "אדם מועד לעולם: בין שוגג בין מזיד" קובעת המשנה (בבא קמא ב, ו), אך ר' אליעזר מציע שיש הבדל בין שוגג למזיד גם בחבלות. הצעה זו היא הד לסיווג של דיני החבלות כחלק מדיני הרוצח ולא כחלק מדיני הממונות. גם הדרשות הקושרות את הקריאה "עין תחת

54 פשר דבריו של ר' אליעזר ברור, אך לא המשמעות המילולית המדויקת שלהם.
 55 הבחנה דומה בין הפרשות משתקפת גם במקומות אחרים, אם כי על דרך השלילה. השוו מכילתא דרשב"י, עמ' 176, שורה 1; תירושי־בקר, תשע"ב: 859.
 56 ראו למשל תוספתא, יבמות ג, א; תוספתא סוכה א, ט (=בבלי סוכה כז, ע"ב).
 57 "ר' אליעזר שמותי הוא". למקורות ודיון ראו גילת, תשכ"ח: 309-316. לפירושו של הכינוי שמותי וזיקתו לבית שמאי ראו שם: 309, הערות 1-2.
 58 ראו שם: 7-35. פרק זה זקוק לעדכון לאור התקדמות מחקר ההלכה הקדומה בחצי המאה מאז פרסום ספרו של גילת, בעיקר במחקר המגילות הגנוזות.

עין ממון" לדין הכופר, בספרא ובמכילתא דר"י, הן עדות לסיווג מעין זה. זהו סיווג קדום: הן בתורה והן אצל יוספוס ופילון דיני החבלות מסווגים כחלק מדיני הרוצח ולא כחלק מדיני הנזיקין.

כל המקורות הללו מעגנים בכתובים את ההלכה של החכמים, שלפיה יש לשלם תשלום ממון על פגיעות בגוף, ושיקול דעתו של הנחבל אינו ממלא תפקיד בקביעה של גובה התשלום הזה או בקבלתו. אך הם אינם מצביעים על עיקרון מארגן או על ערך כללי המנחה הלכה זו.

ה. פרשנות נכלי ערבי

לעומת הדרשות הקודמות, הדרשה הבאה חוזרת אל השוויון כעיקרון המארגן את דיני החבלות שבתורה. במקורות הקשורים לתקופת הבית הצדיק השוויון את הקריאה "עין תחת עין ממש", ואילו כאן השוויון משמש להצדיק את הקריאה המקובלת על החכמים "עין תחת עין ממון".⁵⁹ במקור הופיעה הדרשה במכילתא דרשב"י, המדרש התנאי לשמות מבית מדרשו של ר' עקיבא. היא שרדה רק בציטוט בפירושו של החכם הקראי ישועה בן יהודה לספר שמות ובמקבילה בתלמוד הבבלי.

59 עד לאחרונה לא הייתה ידועה דרשה תנאית מקורית המצביעה על הקשר בין עקרון השוויון לבין דין "עין תחת עין": תירוש־בקר (תשע"ב) פרסמה בספרה שתי דרשות לשמות כא, כד, שמקורן ככל הנראה במכילתא דרשב"י, מדרש ההלכה לספר שמות מבית מדרשו של ר' עקיבא, שהופיע אצל ישועה בן יהודה. תירוש־בקר מפנה את הקורא אל מדרש הגדול, מהדורת מרגליות, תעט-תפ. ברם, במקום זה מדרש הגדול מצטט את הבבלי (בבא קמא פג ע"ב-פד ע"א): משולבים בו דברי משה ומתן בארמית, מונחי הצעה כגון "תניא" ודברי אמוראים כלשונם. אף כי ההפניה של תירוש־בקר מוטעית, זיהוי הדרשה אינו מוטעה ונראה שהיא אכן ממכילתא דרשב"י.

בבלי, בבא קמא פג ע"ב-פד ע"א	ישועה בן יהודה לשמות כא, כד ⁶⁰
תניא.	ודהב אלאולון פי אלמומים אלי אלקיאם פי מקאבלתהא במאל וורד פי קול בעצ'הם מא יג'רי מג'רי עלה או דלאלה עלי דלך. ודאך קולהם: ⁶¹
ר' דוסתאי בן יהודה אומ'.	ר' דוסתאי בן יהודה אומר.
עין תחת עין. ממון. אתה או' ממון או אינו אלא עין ממש. אמרת. הרי שהיתה עינו של זה גדולה ועינו של זה קטנה. היאך אני קורא "עין תחת עין".	היו שנים. אחד עינו גדולה [ואחד עינו קטנה] ⁶² ואחד ידו ארוכה ואחד ידו קצרה תם קאל בעד שי אכתרתה ⁶³ נמצא משלם יתיר על מה שהזיק.
והתורה אמרה. "משפט אחד יהיה לכם". משפט שוה לכולכם. [...]	נאמר משפט אחד יהיה לכם. דבר ששוה בכל *הוי* אומר זה ממון.
תניא. ר' שמעון בן יוחאי או'. עין תחת עין. ממון. אתה או' ממון או אינו אלא עין ממש. אמרת.	וקאל ⁶⁴ רב' שמעון.
הרי שהיה סומא וסימא. קטע וקטע. חגר וחגר. היאך אני קורא עין תחת עין.	היה סומא וסימו את עינו היאך סומן את עינו. היה קוטע וקטעו את ידו היאך קוטעין את ידו.
והתורה אמרה. משפט אחד יהיה לכם. משפט השוה בכולם.	נאמר משפט אחד יהיה לכם. דבר ששוה בכל *הוי* ⁶⁵ אומר זה ממון.

60 תירושי־בקר, תשע"ב: 860-862. המובאה מועתקת מהגרסה הכתובה באותיות עבריות. אין חילופים משמעותיים בין הגרסאות. מילים בערבית מודפסות באותיות קטנות. תודתי לידידי נרי אריאל ומשה יגור על תרגום הערבית.

61 "והלכו הראשונים במידה אל הכסף [כלומר הראשונים הבינו, בדרשותיהם, שמדובר בממון], ובא בדברי מקצתם מקרה המוסב עליו או ההוראה על כך. ואלו דבריהם:"

62 "התוספת נרשמה בדיו בהירה יותר" (תירושי־בקר, תשע"ב: 860, הערה 1); היא מתועדת גם בגרסה בכתב הערבי.

63 "נאמר לאחר מכן עניין תקצירו": נראה כי ישועה משמיט כאן דבר־מה, אך לא ברור מה.

64 "ואמר". נראה כי המילה "אומר" הושמטה בעותק שלפני יהודה, כנהוג לעתים בכתבי יד טובים של ספרות חז"ל, ולכן הוסיף את המילה "קאל" (אמר) בערבית.

65 בכתבי היד: "דבר ששוה בכל חי אומר זה ממון" (פעמיים). ביטוי זה קשה, ונראה שיש לגרוס: "דבר ששוה בכל, *הוי* אומר זה ממון". טעות גרפית זו הייתה כבר בכתב היד שממנו העתיק

בשתי המקבילות ר' דוסתאי בן יהודה מופיע לפני ר' שמעון, ועיקר הטענה של כל אחד מהתנאים מבוסס על הפסוק "משפט אחד יהיה לכם" (ויקרא כד, כב), המופיע בשתי הגרסאות של הדרשות. מאידך גיסא, המקבילות שונות בפרטים רבים: בסגנון המשא ומתן, בשמות החכמים ובמינוח.⁶⁶ נוסף על כך, הדוגמה של ר' דוסתאי בן יהודה מפורטת יותר בברייתא ואינה עוסקת רק בעין. סופם של דברי ר' דוסתאי בן יהודה אינו מתמקד בפסוק "עין תחת עין" (המיותר למעשה) אלא בטענה המשפטית "נמצא משלם יתיר על מה שהזיק", הסותרת את הדין "משפט אחד יהיה לכם". טענה זו מתמקדת בשווי האיבר שניזוק, ועל פיה ר' דוסתאי בן יהודה טוען כי מאחר שאיבריו של כל אדם הם בעלי ערך כספי שונה בשוק העבדים, דין "עין תחת עין ממש" אינו שוויוני ואינו מיישם את "משפט אחד יהיה לכם" – ועל כן חייבים לשלם ממון, שהוא "דבר השווה בכל". בניגוד לדרשות המכילתא דר"י והספרא, ר' שמעון ור' דוסתאי אינם טוענים טענות פרשניות או יוצרים אנלוגיות הלכתיות, אלא מציגים עיקרון שלאורו יש לקרוא את הפסוק. עיקרון זה גופו נלמד מן הכתוב: "נאמר משפט אחד יהיה לכם – דבר ששוה בכל, הוי אומר זה ממון".

כפי שראינו, דין "עין תחת עין" ועקרון השוויון נחשבו קרובים זה לזה כבר במקורות הקדומים הנוקטים את שיטת "עין תחת עין ממש". החידוש בדרשה זו נובע מכך שהיא משתמשת באותו עיקרון כדי לבסס את הדין ההפוך: "עין תחת עין ממון". דין זה התקבל כאמור כמעט ללא עוררין בחוגי החכמים, והוא נחשב אצלם לקריאה הנכונה של הפסוק. עם זאת, בדברי ר' שמעון ור' דוסתאי מהדהד עדיין הצימוד בין דין החבלות בויקרא כד, יט-כא, לבין ההוראה של הפסוק העוקב "משפט אחד יהיה לכם". כפי שרמז קיסטר, סביר שהקריאה "משפט אחד יהיה לכם" – דבר השווה בכל" היא גם הקריאה המבססת את עקרון השוויון החוזר אצל פילון ואצל הבייתוסים.⁶⁷

לפנינו אפוא מסורת פרשנית הקוראת את פרשת החבלות כולה לאור הפסוק החגיגי המסכם שלה – "משפט אחד יהיה לכם". אין כאן ייבוא של ערך ידוע "מבחוץ" כדי לפרש פסוק, אלא שימוש בכלים פרשניים כדי לחלץ מן הכתובים לא רק פרטי הלכות אלא גם

ישועה, שכן גם בערבית מתועתק כל חאי (=בכל חאי) במילים נפרדות (אין נקודות דיאקריטיות בכתב היד).

66 "היאך אני קורא" אינו מתועד במדרשי ההלכה, אבל מתועד בברייתא "דבי ר' ישמעאל", בבבלי, יבמות פז, ע"א, כתובות מט, ע"א. ברייתא זו דומה מאוד לספרי זוטא, עמ' 327, אך שם המונח אינו מופיע. המונח הקרוב – "קורא אני (עליו)" – הוא מונח הבא לאחר הלכה הנגזרת מן הפסוק כדי להציע את הפסוק שממנו נגזרת ההלכה. משמעותו: "ההלכה היא היא הביטוי של האמור בפסוק". זהו מונח נדיר, המופיע בכל מדרשי ההלכה שבידינו 18 פעמים, בעיקר בספרי דברים (11 היקרויות). שאר ההיקרויות הן במכילתא דר"י (3), בס"ז (1) ובספרא (3). המונח אינו מתועד במכילתא דרשב"י שבידינו.

67 ראו לעיל.

עקרונות וערכים מנחים. בדברי ר' דוסתי ור' שמעון, "עין תחת עין ממש" אינו ישום ראוי לכתוב משום שהוא אינו יכול ליצור "משפט אחד – דבר ששוה בכל", כדרישת הכתוב הבא. ר' שמעון ור' דוסתי מסכימים עם פילון ועם הדעה המיוחסת לבייתוסים בסכוליון, שהדין צריך להיות "שוה"; המחלוקת שלהם אינה אלא באופן הטוב ביותר ליצור דין שווה – האם במזון או באברי גוף.

אפשר היה לתאר את המחלוקת הזו כניסיון פשרה של ר' שמעון ור' דוסתי: שיקול השוויון המפורש בכתוב צריך להתיישב עם ההלכה המקובלת על החכמים ש"עין תחת עין – מזון". דרשה זו דומה אפוא לדרשות קדומות אחרות שחכמים מנכסים לעצמם תוך התאמתן להלכה המקובלת עליהם (ראו קיסטר, תשנ"ט: 333-335). אכן, אפשר להטיל ספק בקביעה התמוהה שהמזון הוא "דבר השווה בכל", שהרי אין דבר המבדיל בין בני אדם יותר מאשר פערי מעמד, הכנסה ורכוש (השוו 187: Balberg, 2013); אך בעיון נוסף, דברי ר' דוסתי ור' שמעון משמעותיים: המזון או האפשרות להתחייב במזון אינם תלויים במצב הגופני של האדם או ביכולותיו הפיזיות. כל אחד יכול לכתוב שטר חוב ולקבל על עצמו התחייבות כספית. כפי שהראתה לזלי קירק, הכסף הטבוע – המאפשר לכל אדם להחזיק בכיסו מתכות יקרות באופן חוקי – מערער אוליגרכיות ישנות במידה ניכרת (Kurke, 1999). גם אם המטבעות עצמם אינם די רווחים בשוק, הם מאפשרים ומתווכים מהפך כלכלי ומחשבתני המאפשר הערכה ושומה של כל דבר – אף של איברי גוף – על פי אמת מידה כלכלית ידועה. בספרות חז"ל, מטבעות הכסף הטבועים הם המדד המרכזי והאמיתי לערך, וערכם אינו משתנה לעולם.⁶⁸ הכסף "שוה בכל" גם במובן שהוא יכול להעריך נכונה את ערכו של כל איבר ואיבר בגופו של כל אדם, וגם את הגוף כולו "לדמיו".⁶⁹ ההעברה של נזקי גוף לתחום הניזקין מאפשרת לבית הדין להעריך בכסף את הפגיעה ולהשית על הפוגע תשלום ראוי – לא פחות ולא יותר ממה שפגע בחברו. רק בסופו של התהליך הזה שני התנאים יכולים לומר שתשלומי המזון הם "דבר השווה בכל": שוויון בגובה הפיצוי על פי ערכו של האדם בשוק העבדים,⁷⁰ שוויון באופן הפיצוי לכל אדם בלי להתחשב במצבו הגופני ושוויון בכך שאמצעי התשלום – מטבעות הכסף הטבועים – הם זמינים ונגישים להחזקה ולהוצאה לכל אדם במידה שווה (השוו 187-188: Balberg, 2013).

בדרשה התנאית, עקרון השוויון בתשלומי החבלות נגזר מן הכתוב. זהו שוויון מוגבל שנועד לעניין משפטי אחד. כפי שאנו למדים מן המשנה, ביצועו הראוי מותנה בקיומו של

68 לכן הרפורמות המוניטריות של ראשית המאה השלישית, שבהן עברה האימפריה למטבעות זהב, הטרידו מאוד את האמוראים. ראו 69-84: Sperber, 1991.

69 ואכן החכמים משתמשים באופן הערכה כזה גם בהקדשת איברים לדמיהם, בניגוד לתשלומים הקבועים המגויים בויקרא כז. ראו 172-181: Balberg, 2013.

70 כך במשנת בבא קמא ח, א. השוו O'Malley, 2012 להיפוך היחסים בין גופים של עבדים לערך הכסף.

שוק עבדים מתפקד, כלומר בכך שיש קבוצה של בני אדם מדרגה שנייה או אפילו שלישית שאינם "שווים". השוויון שהכתוב נקרא כמצביע עליו הוא אינסטרומנטלי למימוש הדין "עין תחת עין", ואינו מובן כעיקרון פוליטי מכוון. עם זאת, הפוטנציאל לשימוש בו ככזה התקיים קודם לחכמים: פילון משתמש באופן זה בשוויון (ισοτή). במקומות רבים בחיבוריו על החוקים הוא מצביע על המצוות כמקדמות את השוויון האזרחי ואת שלום העיר והקהילה.⁷¹ "על החוקים לפרטיהם" גופו מסתיים בשיר הלל לשוויון, "אם הצדק", המכוון לא רק את הקהילה האזרחית הנכונה אלא את הקוסמוס כולו.⁷²

בדוגמה שבחנתי כאן הערך אינו משמש כלי לביקורת על תוכנו של הכתוב. הוא אינו משקף את עולמם של הקוראים המיובא אל העולם של הטקסט, אלא הוא משום ניסיון לקרוא את הטקסט באופן הממצה והמדויק ביותר כדי לבקר בעזרתו את עולמם שלהם. נראה שזה האופן שבו השיח התנאי על אודות דיני החבלות עשוי להועיל גם לנו, קוראיו המאוחרים: כאמצעי לבקר את האופן שבו אנו ממשטרים את האלימות בחברה שלנו ומענישים את מי שמחולל אותה. האם מאסר הוא אכן העונש הטוב ביותר בגין כל עברת אלימות? האם השוויון האזרחי שאנו טוענים שקיים במערכת הפוליטית שלנו מנחה גם את היחס של אותה מערכת אל הפשיעה והפושעים? האם הענישה מאפשרת לנו עונש לשוב למעמדו האזרחי הקודם – או שהיא מעבירה אותו למעמד אזרחי נחות יותר לשארית חייו? קוראי המקרא הקדומים לא היו שואלים את השאלות האלה, אך האופן שבו הם ניסו להשתמש בתורה ככלי לבקר ולהעריך את החוקים שנהגו סביבם ואת ההלכה המקובלת בידם עשוי לאפשר לבני זמננו לשאול אותן באופן מבוסס ושקול יותר.

71 ראו "על עשרת הדיברות" 162 (על השמיטה), "על החוקים" א, 121 (על התרומה, והחשיבות שבשימור מעמד הכוהנים הראוי לו), "על החוקים" ב, 34 (הקדשת ערך, השווה בכל אדם, על פי ויקרא כז); "על החוקים" ב, 68 (מצוות השבת מקדמת במידה מסוימת את המודעות לשוויון בין בני חורין לעבדים); "על החוקים" ב, 190 (על השימוש בשופר, כלי המלחמה, כדי לזכור את השלום האזרחי והשוויון), "על החוקים" ב, 204 (מדוע הרגלים חלים במועדי השוויון?); "על החוקים" ד, 74 (על המצוה שלא לשאת פני דל); "על החוקים" ד, 165-169 (על מצוות המלך, "לבלתי רום לבבו מאחיו", דברים יז, כ); "על החוקים" ד, 187 (על האיסור "לא תלך רגל בעמך", כנוסח השבעים לויקרא יט, טז).

72 "על החוקים" ד, 230-238.

1. שתי נקודות נוספות להשוואה

לפני סיום אבקש לעמוד בקצרה על שני תחומים הקרובים לדיני החבלות, שגם בהם ניכר כי חז"ל שינו במידה ניכרת את ההלכה. התחום הראשון הוא מיתות בית דין. חז"ל השקיעו מאמץ אינטלקטואלי ניכר בעיצובן מחדש של מיתות בית הדין לעומת הכתובים בתורה – הן באופני ההמתה והן בדיני הראיות הנדרשות. אהרן שמש עמד על התפתחותה של המערכת החדשה ומנחם כהנא הציע כי ידו של רבי הייתה בהוספת מיתת חנק לרשימת מיתות בית דין (שמש, תשס"ג; כהנא, תשע"ב). מיתה זו, "מיתה יפה", שומרת על שלמות הגוף. משה הלברטל ויאיר לורברבוים התאמצו לעגן את השינויים הללו במערכת ערכים חיצונית לתורה או למצער מחוץ לשיח ההלכתי (הלברטל, תשנ"ז; לורברבוים, תשס"ד), אך בשנים האחרונות קמו עוררין על קריאה זו של ההתפתחות. בת' ברקוביץ ודבורה שטיינמן שללו את ההסברים הללו לטובת הסברים מסוגים אחרים: ברקוביץ עמדה על התחרות בין החכמים לבין השלטון הרומי וטענה שחז"ל ניסו ליצור מערכת משפטית מתחרה, צודקת ומדויקת יותר (Berkowitz, 2006: 7–11). שטיינמן, באמצעות ניתוח של דרשות החכמים על מיתות בית דין, הראתה שמערכת זו כוננה בעיקר לדמות מיתה בידי שמים (ראו Steinmetz, 2008: 1–19). במקום לפנות למערכות חיצוניות ומתחרות, שטיינמן וברקוביץ פונות אל הדרשות שכונו אותה כדי להסביר את המערכת.

התחום השני נוגע לעונש נוסף המופיע בתורה הדומה לכריתת איברים, וכוון בפגיעה בגוף שאינה מובילה למוות: המלקות.⁷³ אין סימנים לכך שחז"ל התנגדו לכאב שעונש זה מסב. הם לא שינו או המעיטו את מספר המלקות ולא העלו במידה קיצונית את רף ההוכחה להטלה של עונש מלקות.⁷⁴ למעשה, הם הרחיבו מאוד את רשימת החטאים המחייבים מלקות בכך שקבעו כי כל חיבי כריתות לוקים ונפטרים מעונש הכרת (שמש, תשנ"ד: פרק ט). המזנה (מכות ג, יג) קובעת שעל המכה להכות "בכל כחו", ואף כי בתלמוד (בבלי, מכות כג, ע"א) מובאת ברייתא בשם חכמים שלפיה החזנים, הממונים על ההלקאה, צריכים להיות "חסירי כח"⁷⁵ – עדיין אין בכך התנגדות עקרונית לכאב הנובע מהמלקות. נוסף על כך, ההגבלות המוטלות על מלקות מדאורייתא אינן מוטלות על מלקות מרדות, כלומר מלקות מדרבנן (שם: פרק ב). חז"ל אף קבעו במפורש כי מטרת המלקות היא

73 ראו עליו בהרחבה שמש, תשנ"ד (השתמשתי במהדורה אלקטרונית שהמחבר חלק עמי בטובו; ההפניות הן למספרי פרקים וסעיפים).

74 המסורת על "ארבעים חסר אחת" מובאת כבר אצל יוספוס, קדמוניות ד, 21. האמורא אביי סבר שמדובר בחידוש של החכמים: בבלי, מכות כב, ע"ב.

75 בכתב היד התימני (יד הרב הרצוג 1) "בדיינים", אך בדפוס ובכתב יד מינכן 95 – "חזנים".

ה"קלון", והוא זה שמכפר על העוון שבעטיו נתחייב אדם במלקות (שם: פרק א, סעיף, ה-ו, ונספח ז).⁷⁶

משני התחומים הללו עולה כי החכמים לא התנגדו עקרונית לפגיעה בגוף ולגרימת כאב. אפשר לשער, כפי שעשה לורברבוים, שהם נרתעו מכריתת איברי גוף כעונש משום תפיסת הגוף האנושי כ"צלם אלוהים". אפשר אף לשער שיש קשר בין רתיעתם מפגיעה בגוף לבית תפיסת הגמול והתחייה שלהם. כל אלו נותרים בגדר השערות בלבד משום שהחכמים לא פירשו אותם בשום מקום.

ז. סיכום

לא חז"ל הם שחידשו את המעבר מדין המקרא "עין תחת עין" לתשלומי ממון; קדמו להם אחרים שהציעו את האפשרות לשלם כופר במקום לממש את דין "עין תחת עין". שימור אפשרות זו ועידוד השימוש בה היה יכול לצמצם את הפגיעות הגופניות למינימום, ולהותיר על כנם את דברי התורה כמשמעם. צמצום השימוש בדין "עין תחת עין", כפי שנעשה במיתות בית הדין, יכול היה להשיג אף הוא את אותה מטרה.⁷⁷ החידוש של החכמים הוא החיוב לשלם בממון בגין פגיעות גופניות, כלומר ההחלטה להפוך את דין "עין תחת עין" לדין מדיני הנזיקין על כל המשתמע מכך. בשנים עשר הלוחות, וכן אצל יוספוס, על החובל והנחבל להגיע לפשרה ובה החובל יכול לדרוש סכומים גבוהים מאוד.⁷⁸ לעומת זאת, על פי הדין הרבני, אבריו של הנחבל מוערכים רק על פי שוויים בשוק העבדים. כך מתבטל התפקיד של אברי הגוף כ"מטבע" בשוק הנזיקין, והפגיעה בגוף ניתנת לשומת כסף. התוצאה הכלכלית המרכזית של מהלך זה הוא ירידה בעלות החבלות, משום ששוק העבדים ישום את האיברים בעלות נמוכה בהרבה מאשר האדם שמגופו הם יילקחו.⁷⁹ אין

76 שמש מראה שהמקרא מנסה להימנע מקלונו של הנאשם – לא רק בניגוד לחוקי המזרח הקדום, אלא גם בניגוד לקריאות של יוספוס ופילון בפרשה. על אף טענתו של שמש (נספח ז) שאין הדבר כן, אני סבור שבספרות חז"ל הקלון מובן כרכיב המרכזי של העונש.

77 השוו דברי ר' אליעזר לעיל, המגביל את דין "ממש" רק למתכוון, וכן דברי פילון לעיל, המסייג את דין "ממש", "בהיות כל שאר הדברים שווים".

78 לטענת מילר (Miller, 2006: 46–57), כך גם בכל מערכות החוק שיש בהם "עין תחת עין ממש". מצב דומה נוצר בתקופת הגאונים בעקבות פסק התלמוד (בבא קמא פד, ע"ב) שאין לדון דיני חבלות בבבל. ראו ברודי, תשמ"ז.

79 השוו לספרו של מייקל אומאלי העוסק ביחסים בין מטבע יציב ומפוקח לבין שוק העבדים במאה הי"ח-י"ט בארצות הברית ובבריטניה (O'Malley, 2012). אומאלי מראה כיצד היעדר מטבע יציב ומוסדר בארצות הברית גרם לגופים של עבדים ממוצא אפריקני להיפך להיות ה"מטבע"

לדעת אם החכמים התכוונו לתוצאה זו או אפילו אם היו מודעים לה. אבל היא רומזת שלא שיקולים מוסריים הנחו את החכמים בקביעת ההלכה "עין תחת עין ממון".

השיקול העקרוני המפורש היחיד המוזכר בפרשנות הקדומה לדיני החבלות הוא עקרון השוויון, העולה מתוך קריאה של הפסוק "משפט אחד יהיה לכם". עיקרון זה שימש דווקא את הצד שהתנגד לאפשרות להמיר את העונש הגופני בכסף, משום שהמרה זו משבשת את השוויון שהעונש אמור ליצור בין החובל לנחבל. הניכוס-מחדש של השיקול הזה מפורש בדבריהם של ר' דוסתי ור' שמעון במכילתא דרשב"י. לפיהם, דוקא הממון הוא "דבר השוה בכל". זו דוגמה אחת לניסיון לאתר שיקולי-על עקרוניים באמצעות עיון זהיר בכתוב וליישם לאורם דינים פרטיים.

הדוגמה שבחנתי מציעה שכבר בתקופת הבית הופיעו בטקסטים יהודיים מגוונים שני אופנים שבהם אפשר היה לעיין בחוקי התורה ולעמוד על פרטיהם. הראשון הוא השוואה להלכות אחרות הידועות ממקומות אחרים בתורה. השוואה זו עשויה להיות בין הלכות והיא עשויה להיות גם בין פסוקים. האנלוגיות המשכנעות ביותר הן אלה המבוססות על שני הגורמים יחד. כפי שראינו אצל יוספוס, האנלוגיה אינה תמיד מפורשת, אך עיון זהיר מאפשר לעתים לגלות את שרידיה בספרות קדומה לאור קיומה בספרות מאוחרת יותר. הממד שנעדר מן האנלוגיה ההלכתית הוא העיקרון או הערך, ואין בו כמעט צורך. ההשוואה בין פרטי הלכות נועדה ליצור באמצעות נורמות שונות ומגוונות מערכת חוק אחת שאפשר להסביר את פרטיה על פי יחסיהם לפרטים אחרים.⁸⁰ האופן השני, המבוטא באופן החזק ביותר בכתביו של פילון, הוא להצביע על העקרונות העומדים ביסודם של החוקים ועל פיהם לפרש את החוקים הללו ולהורות על דרכי הביצוע של פרטיהם. בדוגמה שבחנתי במאמר זה לא נתפסו העקרונות הללו כמיובאים מחוץ לתורה אלא כמגולמים בה (ראו Runia 1986: 499, 505–519). כך, החשיפה של העקרונות העומדים ביסוד המצווה באה יד ביד עם קריאה זהירה ודווקנית של פסוקי התורה עצמם.

טיב הקריאה הזו שונה מקריאה התרה אחר אנלוגיות, ענייניות או מילוליות. מטבעה זו קריאה המבקשת לאתר פסוקים או ביטויים שאפשר ללמוד מהם עקרונות מופשטים. זו גם קריאה מקומית יותר, המחפשת לכל חוק את הערך המעגן אותו ואת פרטיו. תוצריה

של הדרום האמריקני. עבדים נהפכו לאמת המידה העליונה לערך והם גם היו מאגר ההון המרכזי של בעליהם, אפילו יותר מקרקע. בניגוד לאימפריה הבריטית, שהייתה יכולה לקנות את כל העבדים בכסף ולשחררם, העבדים האמריקניים היו בעצמם כסף ואי-אפשר היה לקנות אותם. 80 רוזן-צבי [בדפוס], מסביר כך את ייחוד המשנה; ראו גם הלברטל, 2013. כמעט את כל המקרים המנויים אצל הלברטל (תשנ"ז) אפשר להסביר גם באופן זה. מה שהלברטל מזהה כ"שיקול ערכי" הוא לרוב הצבעה על הייחודיות של דין מסוים וניסיון לכלול אותו במסגרות ההלכתיות המקובלות.

של קריאה מעין זו – אך לצערנו לא העוגנים הטקסטואליים שלה – מופיעים בספריו של פילון "על החוקים לפרטיהם", המסודרים על פי עשרת הדברות.⁸¹ הדוגמה שלנו היא מקום אחד שבו השיקול הטקסטואלי שהניע את פילון נרמז במסורת המיוחסת לתקופת הבית ומפורש במדרש תנאי. חיפוש שיטתי ומדוקדק בפילון ובמדרשי ההלכה, ואולי דווקא במאחרים שבהם, עשוי להניב התאמות נוספות כאלה.

החיפוש אחר הערכים המעגנים את החוקים, ביצוע החוקים והרחבתם על פי הערכים הללו הם חלק מהמגמה של שיבה אל הספר שהייתה משותפת לקבוצות שונות ומגוונות בתקופת הבית השני. בספר מגולמים הערכים הטובים כולם, ועיון מדוקדק בו אמור לגלות כיצד יש להחיל ערכים אלה ואחרים בביצוע חוקים. שימוש מושכל בספר מאפשר לבקר נורמות משפטיות נוהגות ולבסס תרבות משפטית טובה יותר. חלק מהתהליך שבמסגרתו נהפכו "פרושים" ל"חכמים" היה אפוא אימוץ התובנה הזו וניצולה כדי לבסס את הלכות הפרושים.

81 על דרכי הפרשנות של פילון בספריו על החוקים ועל יחסם לפרשנות ההומרית ראו Niehoff, 2011.

מקורות

- אורבך, אפרים א', תשי"ח. "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", ארץ־ישראל: מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה ה: 189-205.
- _____, תשכ"א. "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", ציון ג-ד: 141-189.
- אלבק, חנוך, תשי"ט. סדר נשים: מפורש פירוש חדש עם מבואות, הוספות והשלמות, ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק ודביר.
- אלוני, נחמיה, תשל"ז. "בן זוטא הוא בן עטא הקראי", תרביץ מה: 76-88.
- אליאס בר־לב, ליאורה, תשס"ז. המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: בין יצירה ערוכה לעריכה יצירתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- אפשטיין, יעקב נחום, תשט"ז. מבואות לספרות התנאים, ירושלים: מאגנס.
- ביאליק, חיים נחמן, תרצ"ח. "הלכה ואגדה", בתוך: כל כתבי חיים נחמן ביאליק, תל אביב: דביר.
- ברודי, ירחמיאל, תשמ"ז. "דיני חבלות בבבל בתקופת הגאונים", בתוך: שרה יפת (עורכת), מחקרים במקרא ובתלמוד: הרצאות ימי העיון ביובל הששים של המכון למדעי היהדות, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, עמ' 87-97.
- גבריהו, עמית, תשע"ב. דיני החבלות בתורת התנאים, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- גייגר, אברהם, תרכ"ב. "על דבר איזה מחלוקות אשר בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת", החלוץ 1: 13-30.
- גילת, יצחק ד, תשכ"ח. משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בריאילן.
- דבורצקי, שרה, 1972 (מתרגמת). טיטוס ליוויוס: תולדות רומא, ירושלים: מוסד ביאליק.
- דניאל־נטף, סוזן (עורכת), תש"ס. פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך ג, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית למדעים.
- הלבני, דוד, תשנ"ג. מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד, מסכת בבא קמא, ירושלים: מאגנס.
- הלברטל, משה, תשנ"ז. מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה, ירושלים: מאגנס.
- _____, 2013. "תולדות ההלכה והופעת ההלכה", דיני ישראל כט: 1-23.
- הלוי, א"א, 1959 (מתרגם). תוקידידס: תולדות מלחמת פילופוניס, ירושלים: מוסד ביאליק ומערכות.
- רומן, כנה, ואהרן שמש, תשע"א. לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים: מוסד ביאליק.
- זוסמן, יעקב, תש"ן. "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט: 11-76.

כהנא, מנחם, תשע"ב. "לשאלת ייחודה של המכילתא דרשב"י בחלקיה ההלכתיים", בתוך: אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הברטל, יוסף הקר ואפרים קרנפוגל (עורכים), תא"שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא"שמע, אלון-שבות: תבונות, עמ' 501-523.

לורברבוים, יאיר, תשס"ד. צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן.

ליברמן, שאול, תשמ"ד. "פרסומה של המשנה", בתוך: יונית ויונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מוסד ביאליק (מהדורה שנייה).

מלול, מאיר, תש"ע. קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה: פרדס.

נאה, שלמה, תשמ"ט. לשון התנאים שבספרא ע"פ כ"י וטיקאן 66, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

נעם, ורד, תשס"ד. מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם (בצירוף מהדורה ביקורתית), ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

——, תש"ע. מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

עמית, דוד, תשס"ב. תולדות הקיסרות הרומית, ירושלים: מאגנס.

פורסטנברג, יאיר, תשע"ב. "קובלין אנו עליכם פרושים": לעיצובה של תמונת העולם הפרושית במשנה", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, עמ' 283-311.

——, תשע"ה. טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים: מאגנס. קיסטר, מנחם, תשנ"ט. "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרביץ סח: 317-372.

רגב, איל, תשס"ה. הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים: יד יצחק בן צבי.

רוזנטל, אברהם, תשנ"ג. "תורה שעל פה ותורה מסיני: הלכה ומעשה", בתוך: משה בראשר ודוד רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב, ירושלים: מאגנס, עמ' 448-489.

רוזן-צבי, ישי [בדפוס]. "מבוא למשנה", בתוך: מנחם כהנא ואח' (עורכים), ספרות חז"ל: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד בן-צבי.

רצהבי, יהודה, תשנ"ח. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים: מוסד הרב קוק.

שליט, אברהם (מתרגם), 1994. יוספוס: קדמוניות היהודים, ירושלים: מוסד ביאליק.

שמש, אהרן, תשנ"ד. עונש המלקות במקורות התנאיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל.

——, תשס"ג. עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס.

תירוש-בקר, עפרה, תשע"ב. גנזי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק.

Anderson, Gary, 2009. *Sin: A History*, New Haven, CT: Yale University Press.

Anderson, Hugh, 2010. "4 Maccabees," in: James H. Charlesworth and George W. MacRae (eds.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Peabody, MA: Hendrickson.

- Aptowitzer, Victor, 1924. "Observations on the Criminal Law of the Jews," *The Jewish Quarterly Reivew* 15: 55–118.
- Balberg, Mira, 2013. "Pricing Persons: Consecration, Compensation, and Individuality in the Mishnah," *Jewish Quarterly Review* 103 (2): 169–195.
- Barracrough, Ray, 1984. "Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism," in: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase (Hrsg.), *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, II, Vol. 21.1., Berlin: De Gruyter, pp. 417–553.
- Bauman, Alan, 1996. *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London and New York: Routledge.
- , 2000. *Human Rights in Ancient Rome*, London: Routledge.
- Baumgarten, Albert I., 1987. "The Pharisaic Paradosis," *The Harvard Theological Review* 80 (1) (January): 63–77.
- Beall, Stephen M., 2001. "Homo Fandi Dulcissimus: The Role of Favorinus in the 'Attic Nights' of Aulus Gellius," *The American Journal of Philology* 122 (1): 87–106.
- Belkin, Samuel, 1940. *Philo and the Oral Law: the Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berkowitz, Beth, 2006. *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, New York: Oxford University Press.
- , 2009. "The Limits of 'Their Laws': Ancient Rabbinic Controversies about Jewishness (and Non-Jewishness)," *Jewish Quarterly Review* 99 (1): 121–157.
- Cohen, Boaz, 1944. "The Relationship of Jewish to Roman Law (Continued)," *The Jewish Quarterly Review* 34 (4): 409–424.
- Cohen, Shaye J. D., 1984. "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism," *Hebrew Union College Annual* 55: pp. 27–53.
- , 2013. "Antipodal Texts: B. Eruvin 21b–22a and Mark 7: 1–23 on the Tradition of the Elders and the Commandment of God," in: Ra'anan S. Boustan, Annette Yoshiko Reed, Reimund Leicht, Giuseppe Veltri, and Klaus Hermann (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 965–983.
- Colson, F. H. 1937. *Philo: The Special Laws*, vol. 2., Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Daube, David, 1947. "Lex Talionis," in: *Studies in Biblical Law*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102–153.

- Davis, James F., 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew* 5.38–42, London and New York: Continuum.
- Diamond, Arthur S., 1957. "An Eye for an Eye," *Iraq* 19 (2): 151–155.
- Dunn, James D. G., 1998. *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Durkheim, Emile., 1969. "Two Laws of Penal Evolution" (trans. William Jeffrey, Jr.), *University of Cincinnati Law Review* 2: 38–60.
- Falk, Ze'ev W., 1978. *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, Leiden: Brill.
- Finkelstein, Louis, 1962. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, Philadelphia, PA: JPS.
- Gallant, Robert H., 1988. *Josephus' Exposition of Biblical Law: An Internal Analysis*, PhD dissertation, Yale University.
- Goodenough, Erwin Ramsdell., 1929. *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews Under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Halivni, David Weiss, 1991. *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jackson, Bernard, 2006. *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16*, Oxford: Oxford University Press.
- Jewett, Robert, 2007. *Romans: A Commentary* (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, MN: Fortress.
- Johnson, Allan Chester, Paul Robinson Coleman-Norton, and Frank Card Bourne, 1961. *Ancient Roman Statutes: A Translation with Introduction and Commentary*, Austin: University of Texas Press.
- Keulen, Wytse Heller, 2009. *Gellius the Satirist: Roman Cultural Authority in Attic Nights*, Leiden: Brill.
- Kurke, Leslie, 1999. *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Liddell, Henry George, 1996. *A Greek-English Lexicon* (Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott; revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars; with a revised supplement), Oxford: Clarendon.
- Miller, William Ian., 2006. *An Eye for an Eye*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Niehoff, Maren, 2001. *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- , 2011. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Noam, Vered, and Tal Ilan, 2014. "The Story of King Jannaeus (b. Qiddusin 66a): A Pharisaic Reply to Sectarian Polemic," *Harvard Theological Review* 107 (1) (January): 31–58.
- The Oxford Classical Dictionary*, 2012. Oxford: Oxford University Press (4th edition).
- O'Malley, Michael, 2012. *Face Value: The Entwined Histories of Money and Race in America*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rolfe, John C., 1967. *The Attic Nights of Aulus Gellius*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Runia, David T., 1986. *Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato*, Leiden: Brill.
- Schmid, Konrad., 2014. "The Monetization and Demonetization of the Human Body: The Case of Compensatory Payments for Bodily Injuries and Homicide in Ancient Near Eastern and Ancient Israelite Law Books," in: Jurgen Von Hand, Michael Welker, and Michael Welker (eds.), *Money as God?: The Monetisation of the Market and Its Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 259–282.
- Schremer, Adiel, 2001. " '[T]He[y] Did Not Read in the Sealed Book': Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism," in: David M. Goodblatt, Daniel R. Schwartz, and Avital Pinnick (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill, pp. 105–126.
- Shakolsky-Sheleff, Leon, 1975. "From Restitutive Law to Repressive Law: Durkheim's *The Division of Labor in Society Re-Visited*," *European Journal of Sociology* 16 (1): 16–45.
- Sperber, Daniel, 1991. *Roman Palestine, 200–400, Money and Prices*, Ramat Gan: Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture, Bar-Ilan University (2nd edition with Supplement).
- Spicq, Ceslas, 1994. *Theological Lexicon of the New Testament*, trans. James D. Ernest, Peabody, MA: Hendrickson.
- Steinmetz, Devora, 2008. *Punishment and Freedom: The Rabbinic Construction of Criminal Law*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Thorsteinsson, Runar M., 2010. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Yaron, Reuven, 1988. *The Laws of Eshnunna*, Leiden: Brill.

- Zellentin, Holger M., 2013. "Jesus and the Tradition of the Elders: Originalism and Traditionalism in Early Judaeon Legal Theory," in: Eduard Iricinschi, Lance Jenott, Nicola Denzey Lewis, and Philippa Townsend (eds.), *Beyond the Gnostic Gospels : Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 379–403.
- Zimmermann, Reinhard, 1996. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

רוח הזכויות

הגוף כבעיה בשיח זכויות האדם האוניברסליות

עידו הררי

תבוא

בשיח הבינלאומי על זכויות האדם, גוף האדם נתפס בדרך כלל כבעיה. אין מקום שבו ניכרות יותר מגבלות הקביעה "כל בני האדם נוצרו שווים" מאשר בגופינו, שאינם שווים במבנה, במגדר, בגון עור ובאין ספור הבדלים גדולים או קטנים אחרים, מולדים או נרכשים. המאה העשרים הייתה עדה לתוצאות הנוראות של תורות גזע מודרניות, אבל תוצאות אלה – המציבות את הגוף הן כאתר שבו ההבדל ממוקם והן כדבר שעליו יש לשמור מפני אותו הבדל – היו הגורם העיקרי לחיבור המסמך המוכר היום בעברית בשם "ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם", ובשמו האנגלי *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR). נאמר זאת אחרת: בשורש השיח העכשווי על זכויות האדם הונח ההכרח להתגבר על המכשול שמהווים גופיהם הממשיים של בני אדם שונים; להצליח להתעלות מעל לגופים הללו אל מישור של "רוח של אחווה" (כלשון הסעיף הראשון בהכרזת האו"ם), רוח המבוססת על התכונות המשותפות לכול של "תבונה ומצפון".¹

1 לפי נוסח ההכרזה בעברית. ראו הנוסח המלא באתר הספרייה הווירטואלית של מט"ח.

אמנם היישומים הפרקטיים של רעיון זכויות האדם קשובים לאפליה המבוססת על הבדלים גופניים, אבל ברוב המקרים היחס לאפליה מסוג זה הוא כאל רעה שמקורה בחוסר היכולת להכיר באחדות האוניברסלית של האדם, או של האנושות – אחדות מופשטת ורוחנית, הממוקמת על מישור שאכן נח על גבי פיגומים מטאפיזיים (בפרפרזה על דבריו של ג'רמי בנתהאם), ושפעמים רבות מוצב כניגוד להבדלים המונכחים בגוף הפיזי.

בדברים הבאים ברצוני להתייחס לכמה מהאספקטים של הנחות המוצא האוניברסליות והרוחניות שבתשתית שיח זכויות האדם המודרני, ולסרטט כמה מהשלכותיהן. בבואי לעשות זאת איעזר במה שבתחום לימודי היהדות זכה לכינוי "המפנה הגופני" (corporeal turn).² במסגרת גישה זו תשומת הלב מופנית לתפקידו ולמקומו של הגוף הפיזי בהבנת המחשבה, המעשה והחיים היהודיים בהקשרם ההיסטורי והאינטלקטואלי. גישה זו תושלם על ידי ההנחה שבהיסטוריה של השיח הדתי והתרבותי במערב, הגוף היהודי – בדברותו בקודקס חוקים נוקשה יותר או פחות, במאפייניו הגופניים הממשיים והמדומיינים,³ ובמובנים מסוימים גם בעצם חומריותו⁴ – נתפס כמעין "שארית" העומדת בדרכה של האחדות האנושית הרוחנית המוצעת על ידי הדוקטרינה הנוצרית-פאולינית האוניברסלית.⁵ לטענתי, דוקטרינה זו – בהשפעת רעיון *askesis* היווני – מיקמה את הגוף כמכשול המפריע למימוש המלא של החיים הדתיים ולמעשה למימושם של "חיים" במובן המלא של המלה.⁶ אם כן, הגוף היהודי מהווה בעיה לא רק בהיותו יהודי אלא גם בהיותו גוף.⁷

-
- 2 ראו Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "The Corporeal Turn," *The Jewish Quarterly Review* 95 (3) (Summer 2005), pp. 447–461
 - 3 סנדר גילמן, הגוף היהודי ואיברים בולטים אחרים: מבחר מאמרים, תרגום: גיא אלגת, תל אביב-יפו: רסלינג, 2015; Howard Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany: State University of New York Press, 1992
 - 4 ראו למשל Gil Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity*, New York: Columbia University Press, 2014
 - 5 ראו Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1999
 - 6 בכל זה אין כדי לומר שהגוף לא נדון בשיח הנוצרי. במסורת המבוססת מחד גיסא על רעיון האינקרנציה ומאידך גיסא על קדימות הרוח, הגוף הוא תמיד עניין שיש להתמודד עמו. ראו למשל Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York: Columbia University Press, 1995
 - 7 הגוף היהודי כבעיה מתואר באופן הממצה ביותר אצל אליזה סלאבט Eliza Slavet, *Racial Fever: Freud and the Jewish Question*, New York: Fordham University Press, (2009), pp. 178–179, הנסמכת על דבריו של הווארד איילברג-שוורץ (Eilberg-Schwartz):

אטען כי לרעיונות אלה יש ביטוי והיסטוריה ספציפיים במה שנהוג לכנות "מרחב התרבות הגרמני". אמנם מרחב זה לא נמנה בדרך כלל כאחד המבשרים של רעיון זכויות האדם האוניברסליות, ובכל זאת, בצד העובדה שהיהודים שחיו במרחב זה זכו לאמנציפציה מלאה בתחילת השליש האחרון של המאה התשע עשרה (1867 באימפריה האוסטרו-הונגרית, ועד 1871 בכל המדינות הגרמניות בהנהגת פרוסיה), הרי מאז מלחמות נפוליאון נדון בו רעיון הזכויות בשיח ער ובמונחים מודרניים. עם זאת, בשיח הגרמני, הקשר שבין הענקת הזכויות וההתגברות על הגוף קיבל תפנית ייחודית, שהגישה אליה נקנית בצורה הטובה ביותר באמצעות בחינה של המושג הגרמני Geist ובמיוחד של ההשלכות הפוליטיות שלו.

לאחר דיון בתפקיד של מושג זה בוויכוח סביב מקומם של היהודים בהקשר של מושג ה"אדם", אפנה לבחינת הקשר שבין הבנות מודרניות משתנות של הגוף לבין שיח הזכויות הנובע מהן. בהמשך אפנה לדון בהיבטים בשיח הזכויות כפי שהתפתח בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, ובמיוחד בהצהרת זכויות האדם האוניברסלית של האו"ם. לסיכום הדברים אציג כמה מחשבות כלליות באשר למשמעויות האפשריות של הנושאים שנדונו במאמר בנוגע לרעיון הזכויות האוניברסליות ולהשפעתו של רעיון זה על שאלות פוליטיות ודתיות עכשוויות. מאחר ששיח זכויות האדם האוניברסלי נתפס לעתים קרובות כמרפא לרבות מהעוולות הנובעות מגישות פוליטיות פרטיקולריסטיות,⁸ הצגת היסודות הפרטיקולריסטיים של שיח זה עצמו עשויה להפוך את ההסתמכות עליו למיידית פחות, וכן – ואולי חשוב יותר – להצביע על כיווני מחשבה שונים.

* * *

כדי לפענח את ההיגיון של שיח זכויות האדם האוניברסלי, הכרחי לעמוד על הקשר שבין ה"אוניברסלי" הנוצרי ל"אוניברסלי" המודרני. ומאחר שברעיון זכויות האדם ה"זכויות"

לאורך ההיסטוריה, "גופים יהודיים" היו "ארורים כפליים". מצד אחד, יהודים היו "לקויים מבחינה גופנית" [inadequately embodied] – מתוארים כגברים חלשים או נשיים עם אברי מין קצרים או מקוצרים, המתעניינים יתר על המידה בעניינים "נשיים" דוגמת ספרים, לימוד ומשפחה. מצד שני, הם נתפסו כגופניים מדי [overly embodied]: מתוארים כנשים גרוטסקיות, שעירות ובעלות ריח רע; וכמשוקעים מדי בבשר: דבקים בריטואלים גופניים דוגמת מילה, טבילה במקווה והגדרות גניאולוגיות (להבדיל מרוחניות) של הקהילה.

(כל התרגומים במאמר זה הם של המחבר, אלא אם כן צוין אחרת.)

8 ראו למשל אורי רם (שובו של מרטין בובר: המחשבה הלאומית והחברתית בישראל מבובר עד הבוריאנים החדשים, תל אביב-יפו: רסלינג, 2015, עמ' 235), החותם את ספרו במילים: "הסוציולוגיה הדרושה בישראל כיום איננה זו של הזויות פרטיקולאריות, ואף לא זו של מודרניזציה אינסטרומנטלית, אלא זו של זכויות אוניברסליות".

נסמכות ל"אדם", עלינו לפנות קודם כל אל שאלת האדם. הדברים נכונים ביתר שאת אם נזכור שביסוד האירועים שקדמו לחיבורה של הצהרת זכויות האדם האוניברסלית לא עמדה שאלה של שלילת זכויות מסוגים מסוימים של בני אדם, אלא הבנה מסוימת ואקסקלוסיבית של מושג האדם.

אם כן, זו נקודת הפתיחה של דיוננו – שאלת גבולותיו של גדר ה"אדם". ואף על פי שחלק הארי של הדיון יוקדש להקשר המודרני-במובהק של המפגש הגרמני-יהודי במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, אי-אפשר להתחילו שם. במפגש זה אנחנו מוצאים את המשכיו וגלגוליו של שיח עתיק בהרבה, שיח העוסק בגבולות ההשתייכות של הנצרות מראשיתה.

הקשרים שבין שתי שאלות נבדלות אלה נדונו על ידי דניס קימבר בואל (Kimber Buell).⁹ במאמרה, קימבר בואל מבקשת לערער שתי הנחות נפוצות: "שלנצרות המוקדמת אין קשר לשיחים מאוחרים יותר על אודות שוני אנושי ושמזוהים כגזעניים, ושגזע וגזענות בהכרח דוחים רעיונות לגבי אפשרות-לשינוי".¹⁰ כלומר, לטענת קימבר בואל חשיבה גזעית ואפשרות הקונברסיה אינן בהכרח מוציאות זו את זו, לא בעת העתיקה ואף לא בזמננו. הפוטנציאל הגזעני של האוניברסליזם הנוצרי המוקדם טמון, לפיכך, "בטענות כי השתייכות הנוצרית היא בד בבד השתייכות לעמו של האל והביטוי המלא של האנושיות. שילוב טענות זה מעלה את רוח הרפאים של ההשתנות כהכרח (אם אדם יכול להשתנות, הוא חייב להשתנות)".¹¹

שאלת החשיבה הגזעית בנצרות המוקדמת קשורה לפיכך קשר הדוק לשאלת הקונברסיה: האפשרות הפנימית לעבור קונברסיה מוצבת כתנאי הסף של האנושיות. מכאן אנו מגיעים לקונברסיה עצמה – תהליך שינוי שבשיח הנוצרי מנסח מלכתחילה במונחים מתחום הרוח. בצד ההבחנה המוכרת בין "ישראל שברוח" לבין "ישראל שבכשר" (הבחנה שפאולוס לא ערך במפורש), נוכל למצוא כברית החדשה מקרים רבים שבהם הקונברסיה מתרחשת באמצעות רוח הקודש הנחה על המאמין, כפי שניכר למשל בדבריו של פאולוס באיגרת אל הגלטים (6,8): "כִּי הַנֶּרְעַב בְּבִשְׂרוֹ יִקְצַר כְּלִיּוֹן מִבְּשָׂרוֹ, וְהַנֶּרְעַב בְּרוּחַ יִקְצַר מִן־הַרוּחַ חַיִּי עוֹלָם".¹² הרעיון של "ישראל שברוח" כקבוצה או קהילה מופיע במפורש במאה

9 Denise Kimber Buell, "Early Christian Universalism and Modern forms of Racism," in: Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac, and Joseph Ziegler (eds.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 109–131

10 Kimber Buell, שם, עמ' 113.

11 שם, שם (ההדגשה במקור).

12 וראו גם מעשי השליחים 10, 44-47: "וּפְטֹרוֹס עוֹדְנוּ מְדַבֵּר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ צָלְחָה עַל כָּל־הַשְּׂמֵעִים אֶת־הַדְּבָרִים: וְהַמְאֲמִינִים הַמּוֹלִיִּם אֲשֶׁר בָּאוּ אֶת־פְּטֹרוֹס תָּמְהוּ כִּי־מִתְנַת רוּחַ הַקֹּדֶשׁ

השנייה, בכתביו של יוסטינוס מרטיר, בקביעתו שלפיה "אנחנו הננו גזע ישראל האמתי, הרוחני, ויהודה ויעקב ויצחק ואברהם, אשר בעודו ערל העיד האל על אמונתו ובירך אותו, וקראו אב המון גויים, אנחנו שכריסטוס הנצלב הזה קרבנו לאל"¹³. מה שעולה מניסוחו של יוסטינוס הוא בדיוק האופן שבו הרוח לוקחת חלק ביצירתו של גזע חדש (כתרגומו של רוקח למונח היווני *genos*), או בניסוחה של קימבר בואל: "יוסטינוס ממסגר את טיעונו [...] באמצעות הבחנה בין מוצא מהבשר לבין מוצא מהרוח; האחרון איננו מטאפורי עבור יוסטינוס, אלא הוא תולדה של טרנספורמציה שלשיטתו כל בני האנוש מסוגלים לה, ושעליה להתרחש דרך אמונה המגולמת בריטואל ובאתיקה"¹⁴.

מתוך דיונה של קימבר בואל יש להדגיש שתי נקודות מרכזיות: הראשונה, כפי שניכר בדבריו של יוסטינוס, היא שלרוח יש יכולת ליצור הבחנות ממשיות בין גופים; גופם של אלה שקיבלו את הרוח נתפס כשונה מגופם של אלה שלא קיבלו אותה. הנקודה השנייה היא שקבלה זו של הרוח (והטרנספורמציה שבעקבותיה) מבוססת על יכולת אוניברסלית, הזמינה לכל בני האדם – ולפיכך אלה שאינם מקבלים את רוח הקודש הם, לכל הפחות, ספק־אנושיים. את שתי הנקודות הללו, בשינויים המתחייבים, נוכל לזהות שוב לאורך ימי הביניים והלאה, אל דיונים מודרניים לגבי הבדלים גזעיים, דתיים וגופניים.

* * *

במחקר מרתק על תפיסות של קונברסיה בנצרות האירופית בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה, ג'ונתן בווארין דן בעניינים הקרובים במובנים רבים לדיונה של קימבר בואל, תוך הרחבה של טווח הדיון ההיסטורי. אחד הנושאים העיקריים הנדונים בספרו הוא השאלה כיצד תפיסות הקונברסיה בנות הזמן מתייחסות לשלושה סוגים של "אחרים": יהודים, מוסלמים ותושבי המקוריים של "העולם החדש". בלי ליצור חפיפה בין שלושת סוגי האחרות, בווארין מסביר:

מעבר לשאלת הנצרות־גדא, ועם זאת לחלוטין משתמעת משאלה זו – ובמיוחד בהתייחס להרכב הממשי והפוטנציאלי של הקהילה הנוצרית וכן לגבולותיה הממשיים והרצויים – עומדת השאלה של גבולות האנושיות [...]. עניין זה היה נושא לדאגה ניכרת ומפורשת במחשבה הנוצרית האירופית בימי הביניים. הפיתוי לסמן לא־נוצרים כלא־

נְשַׁפְּכָה גַם עַל־הַגּוֹיִם: כִּי שָׁמְעוּ אֹתָם מִמְּלָלִים בְּלִשְׁנוֹת וּמְגִדְלִים אֶת־הָאֱלֹהִים: וַיַּעַן פְּטְרוֹס וַיֹּאמֶר הַיּוֹכֵל אֵיךְ לְמַנַּע אֶת־הַגּוֹיִם מִטָּבֵל אֶת־אֵלֶּה אֲשֶׁר קִבְּלוּ אֶת־רוּחַ הַקֹּדֶשׁ גַּם־הֵם כָּמוֹנוֹ (כל המובאות מהברית החדשה במאמר זה הן מתרגום דעליטש).

13 יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, תרגום: דוד רוקח, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 69.

14 Kimber Buell (לעיל הערה 9), עמ' 118.

אנושיים זכה לעתים להיענות, אבל לא תמיד – בין השאר משום שהיענות לו העמידה בסכנה את הפרויקט של הבאת כל הנשמות אל תוך מסגרת הכנסייה. אין ספק שטבעם, האנושי או לא, של יהודים ואינדיאנים, היה נושא שזכה להתייחסות תרבותית במסגרות של פולמוס, התבוננות וייצוג.¹⁵

זה הקשר הדיון שבו מסב בויארין את תשומת הלב של הקורא לכתביו של פטרוס ונרביליס, אב המנזר של קלוני שבצרפת במאה השנים עשרה. אצל פטרוס אנו נתקלים בקו מחשבה דומה לזה שפיתח יוסטינוס: היכולת להכיר באמיתות הבשורה הנוצרית מקושרת בכתביו להיותו של הסובייקט בעל תבונה, והימצאותה של זו האחרונה נהפכת כעת לתנאי הסף של האנושיות:

בכל הנוגע ליהודים, המסקנה ההגיונית של הטענה שלפיה די בתבונה אנושית כדי להבין את האמת הנוצרית, נוסחה על ידי פטרוס ונרביליס, שהסיק "כי אם כל אדם חונן מטבעו ביכולות המנטליות להכיר באמיתותה של הנצרות, והיהודים לא הכירו באמת הזו, אזי היהודים בוודאי אינם אנושיים".¹⁶

פטרוס התקדם צעד נוסף בכיוון מחשבה זה, תוך גזירת אנושיותם המוטלת בספק של היהודים מקריאתם החומרית – כלומר הלא־רוחנית – בכתובים. כך הוא מצמיד את גופניותם הכמו־חייתית אל נאמנותם ל"אות של החוק".¹⁷ בדברים הנוגעים לעניינים רבים החשובים לדיונו, בויארין מצביע על כך ש"פטרוס ונרביליס [...] גוזר את בהמיותם של היהודים מתוך פירושיהם ה'בשריים' יתר על המידה לכתבי הקודש. כבר מאז פאולוס נקשר הדגש ביהדות על ריטואל ופרקטיקה תרבותית אל הליטרליות־כביכול של פרשנות המקרא היהודית, אולם ההתעקשות שדבקו של היהודים בבשר מעידה על אופיים החייתי מבטאת סוג של איבה שלא נוכל לאתר אצל פאולוס".¹⁸ בטיעונו של פטרוס ונרביליס נשמעים הדי קביעתו של פאולוס כי "הוא הַכְשִׁיר אֶתְנוּ לְמִשְׁרָתִי בְּרִית חֲדָשָׁה, לֹא שְׁלֵי־הָאוֹתוֹת אֶלָּא שְׁלֵי הָרוּחַ, כִּי הָאוֹת תְּמִית וְהָרוּחַ יְחַיֶּה",¹⁹ כמו גם של ביאורו של אוגוסטינוס כי "כלתו האמיתית של המשיח [הכנסייה] מבינה מה מהווה את ההבדל בין האות לבין הרוח, המכונים גם חוק וחסד; ובשרתה את האל לא עוד בעתיקותה של האות

Jonathan Boyarin, *The Unconverted Self: Jews, Indians, and the Identity of Christian Europe*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, p. 15

16 Boyarin, שם, עמ' 74.

17 ראו בעניין זה דיונו של Cohen (לעיל הערה 5).

18 Boyarin (לעיל הערה 15), עמ' 74.

19 השנייה אל הקוריאנטים ג, 6.

אלא בחדישותה של הרוח, איננה נמצאת עוד תחת החוק אלא תחת החסד".²⁰ עם זאת, בהדגישו את האופי הבשרי של האות ושל החוק – אכן בשריות שבניגודה לרוח דוחפת את אלה הנאמנים לה אל מעבר לגבולות האנושי – פטרוס ונרבילים מבצע התערבות תאולוגית שתותיר את חותמה על המאות שיבואו, כמו גם על התפתחות המושג המודרני של זכויות אדם.

* * *

דיונו של בויארין בספרו מוביל אותנו עד למאה השש עשרה, המאה שקדמו לה גילוי "העולם החדש" על ידי אירופה וגירוש היהודים והמוסלמים מחצי האי האיברי. אחד האירועים המרכזיים במאה זו היה הרפורמציה הפרוטסטנטית, ובעקבותיה ההתפוררות של הנצרות הקתולית במרכז ובמערב אירופה. התפוררות זו מאופיינת בפיצולים דתיים, ולא פחות מכך בקריסת המרחב התאולוגי והחברתי שהפריד עד אז בין לשון דבר־האל לבין לשונם של נמעניו – קריסה שבאה לידי ביטוי בתרגום כתבי הקודש מעברית ומיוונית לשפות הוורנקולריות (תוך עקיפת הוולגטה הלטינית). החשוב והמשפיע שבתרגומים אלה הוא ללא ספק הביבליה של מרטין לותר, תרגומו הגרמני לכתבי הקודש שנדפס ב־1534. מעבר לחשיבות הדתית של טקסט זה – וליתר דיוק: בד בבד עם חשיבות זו – מיוחסת לביבליה של לותר הנחת היסודות למה שנהפך להיות לשפה הגרמנית המודרנית, ולפיכך, השפעה לשונית ותרבותית שאפשר לעקוב אחר סימניה בהיסטוריה ובמחשבה הגרמנית מאז ועד היום.

אחת הדרכים הנוחות ביותר לעמוד על ההשפעה המתמשכת של תרגומו של לותר היא הגותו של הפילוסוף הגרמני המודרני המשפיע ביותר (בצד קאנט) – גאורג וילהלם פרידריך הגל. בהעירו כי אין זה צירוף מקרים שמחולל המהפכה הפרוטסטנטית היה אדם העוטה את "היושר, הזוכה לכבוד והערכה רבי שנים, של העם הגרמני [...], [עם] שנועד לבצע מהפכה זו מתוך הפשטות והאמת הכנה של לבו",²¹ כתב הגל:

לותר דחה את הסמכות והעמיד במקומה את כתבי הקודש ואת עדותה של הרוח האנושית. יש לייחס חשיבות עליונה לעובדה שכתבי הקודש נהפכו לבסיס של הכנסייה הנוצרית: מעתה ואילך כל אחד זכאי לשאוב מהם הדרכה לעצמו ולכוון את מצפונו בהתאם להם [...] תרגומו של לותר לכתבי הקודש נעשה לבעל ערך בלתי ניתן לחישוב

20 אוגוסטינוס, *Contra Faustum* 15.8; מצוטט אצל Cohen, (לעיל הערה 5), מהדורת Kindle, סימנים 577-572.

21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001, p. 433

עבור העם הגרמני. הוא העניק להם ספר לאומי [a People's Book], שבדוגמתו לא תוכל להתפאר אף אומה בעולם הקתולי.²²

לענייננו, הערכתו של הגל את חשיבות הביבליה של לותר חשובה משני היבטים לפחות. ראשית, הגל הדגיש את הקשר שבין הרפורמציה (והתרגום כחלק ממנה) לבין הרוח הספציפית של האומה הגרמנית: הנצרות התפתחה לשלב גבוה יותר, והתפתחות זו ספוגה לבלי הפרד ב"ישר" ו"בפשטות והאמת הכנה של לבו" של העם הגרמני. נקודה זו, שאותה יש להבין גם בהקשר הכללי של הפרויקט האינטלקטואלי המפורסם ביותר של הגל, "הפנומנולוגיה של הרוח", מתבהרת ביתר שאת בהמשך הטקסט:

הפנימיות הטהורה של האומה הגרמנית הייתה המצע הראוי לשחרורה של הרוח; בניגוד לכך, האומות הרומאניות שימרו במלוא עומק נשמתן – בהכרתן הרוחנית – את עקרון הדיס־הרמוניה: [אומות אלה] הן תוצאת ההיתוך בין דם רומי לדם גרמני, והן עדיין משמרות את ההטרוגניות הנובעת מכך.²³

בלי להתעלם מהיסודות הגזעניים של דברים אלה, ההיבט הנוסף בדברי הגל החשוב לענייננו הוא אוצר המילים המשמש אותו, המחבר בין תרגומו של לותר לביבליה לבין הלשון שמכוננת את השיח התרבותי והפוליטי בגרמנית עד למלחמת העולם השנייה – ובמיוחד מקומו של מושג ה"רוח" (Geist) בשיח זה.

הרעיון של *pneuma* ("רוח" ביוונית) הוא מושג יסוד בהבנה ובביטוי העצמיים של הנצרות מאז ראשיתה. לותר תרגם את ה"רוח" ל-Geist, וכך תרם תרומה מהותית לביסוס ההשלכות הדתיות והתרבותיות של המונח הגרמני. כך, "רוח אלוהים" (בראשית א, ב) תורגמה ל-"der Geist Gottes"; "וְרוּחַ יְהוָה יָרָדָה אֶתְּךָ בְּקֶרְבְּכֶם" (יחזקאל לו, כו) תורגם "einen neuen Geist in euch geben"; והפסוק שצוטט לעיל מהאיגרת אל הגלטים (8,6) תורגם "wer aber auf den Geist sät, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten". עם זאת, היה זה דרך טקסטים וחיבורים תאולוגיים, פילוסופיים ופוליטיים – פעמים רבות תוך שילוב בין אלמנטים אלה, בחיבורים שכתבי הגל הם מייצגים מובהקים שלהם – שהמונח Geist זכה לחשיבות ולהשפעה המקיפים הנודעים לו בגרמנית המודרנית. יודגש כי חשיבות זו אינה מוגבלת להוראת המונח העברי "רוח" או המונח האנגלי "spirit", שכן המונח Geist בגרמנית הוא בעל שדה סמנטי רחב בהרבה הכולל גם את המקבילה הגרמנית ל-mind, "אינטלקט" ולעתים אף "תבונה". לפיכך, ההתלבטויות של אנשי הכמורה הצרפתים והספרדים שנזכרו לעיל, לגבי הקשר שבין מידת הרציונליות

22 Hegel, שם, עמ' 436.

23 שם, עמ' 439.

של הסובייקט לבין מידת הגישה הנודעת לו אל תחום ה"רוח" הנוצרי (בין שהסובייקט הוא יהודי, מוסלמי או מתושביו המקוריים של "העולם החדש") – התלבטויות אלה מגולמות במונח Geist הפרוסט־הגליאני באופן שאנשי המאה החמש עשרה עדיין לא יכלו לשער. בטרם נמשיך ברצוני לפנות פעם נוספת לאחד מניסוחיו של הגל, כדי להבין טוב יותר את האופן שבו הפרוטסטנטיות (הגרמנית) הוצבה כמישור האוניברסלי שאליו הועלתה כעת הרוח ושאליו כולם יכולים וצריכים לשאוף:

הלב – החלק הרגשי של טבעו הרוחני של האדם – מוכר כחלק שיכול וצריך לבוא לידי הכרת האמת; ותכונה סובייקטיבית זו היא רכושה המשותף של האנושות כולה. על כל אדם לקיים את עבודת ההתאמה בנשמתו שלו – על הרוח הסובייקטיבית לקבל את רוח האמת אל תוכה ולתת לה שם משכן. כך אותה פנימיות של הנשמה הנוגעת לדת עצמה, והחירות בתוך הכנסייה, מובטחות שתיהן.²⁴

* * *

הקשרים שבין שיח הזכויות הפוליטיות המתהווה לבין האופן שבו שיח זה נגע ליהודים במרחב התרבות הגרמני נדונו רבות. הגל, אף שראה הבדלים עמוקים בין תפקידן של קבוצות לאומיות וגזעיות שונות בהתפתחותה של הרוח,²⁵ תמך בהכללה ללא תנאי של היהודים במסגרת החברה האזרחית (ואגב כך ממילא במסגרת החברה האנושית): "חלק מהחינוך, מחשיבה כתודעה של האינדיווידואל בצורתה כאוניברסליות, הוא שאני נתפס כאדם במונח האוניברסלי, שבו כולם זהים. אדם נחשב ככזה מכיוון שהוא אדם, לא מכיוון שהוא יהודי, קתולי, פרוטסטנטי, גרמני, איטלקי וכו'".²⁶

בעקבות הגל דנו ברונו באואר וקרל מרקס באופנים שבהם אותה עמדה אוניברסלית יכולה לבוא לידי מימוש בפועל, וכל אחד מהם הגיע למסקנה משלו.²⁷ בדמיון מסוים לעמדתו של הרוזן דה קלרמון־טונר (Clermont-Tonnerre) בדיונים על האמנציפציה של

24 שם, עמ' 435.

25 וכך גם ב"פילוסופיה של הזכויות" שלו; ראו Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Allen W. Wood (ed.), trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, sec. 341–360.

26 Hegel (לעיל הערה 21), סעיף 209.

27 בתמצות עמדותיהם של באואר ומרקס, שיובא להלן, פסחתי על כמה טיעונים, פישטתי אחרים וציינתי רק את הנקודות החשובות ביותר לדין במאמר זה. לתיאור מקיף בהרבה של הוויכוח, בכלל זה הקשרו הרחב, ראו Yoav Peled, "From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation," *History of Political Thought* XIII (3) (Autumn 1992), pp. 463–485.

היהודים בצרפת המהפכנית, כחמישים שנה קודם לכן, טען באואר שבשל אופי היהדות עצמה, היהודים כיהודים לעולם לא יוכלו להיטמע במדינה האירופית ולכן לא יושג דבר בהענקת זכויות פוליטיות ליהודים; רק בויתור על היהדות (באואר האנטי-דתי לא טען למען המרת דת) יוכלו היהודים, כבני אדם, להשתמש בזכויות האזרח שיוענקו להם. מרקס – בלי לוותר על רטוריקה אנטי-יהודית דומה – טען כי שורש הבעיה נמצא לא ביהודים וביהדות אלא בחברה ובדת. לפיכך, שחרור פוליטי לא יוכל להיות שחרור אמיתי כל עוד הדת, כאופן של דיכוי, פועלת בחברה.²⁸

ההנחה המשותפת לבאואר ולמרקס היא קיום של קבוצת השתייכות אנושית אוניברסלית, אף שכעת קבוצת השתייכות זו לא הייתה הנצרות אלא סוג מסוים של מרחב פוליטי רציני. מה שניצב כעת על כף המאזניים, לכל הפחות במפורש, לא היה הצלת נשמות באמצעות קונברסיה אלא ביצורה של חברה אזרחית נאורה, חברה שכינונה היה תלוי בחלוקה שוויונית של זכויות פוליטיות. כך כתבה בעניין זה חנה ארנדט:

האדם נהפך לחשוב יותר מן האמת, שעברה רלטיביזציה לטובת "השווי האנושי". שווי אנושי זה מתגלה בסובלנות. השלטון האוניברסלי של התבונה הוא השלטון האוניברסלי של מה שהוא אנושי [human] והומאני [humane]. [...] הנאורות הגרמנית [...] לא סתם איבדה את האמת כהתגלות דתית, אלא האבדן הזה מופיע כדבר מה חיובי: גילוי של האנושי בטירתו.²⁹

בתנועה זו של השיח, בצד השאיפה לזהות את מיקומם של היהודים ביחס לחברה ולאנושות, הועתקו אל מסגרת הדיון החדשה גם החשיבות והמרכזיות של המונח Geist. מאחר ש-Geist מציין לא רק "רוח" אלא גם "mind" ו"אופי" אינטלקטואלי, בקלות

28 במילותיו של מרקס: "היהודים (כמו הנוצרים) זכו לאמנציפציה פוליטית מלאה בכמה מדינות. הן היהודים והן הנוצרים רחוקים ממצב של שחרור אנושי. לפיכך חייב להיות הבדל בין אמנציפציה פוליטית לאנושית"; מצוטט אצל Peled, שם, עמ' 463.

29 ראו: Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," [1932], in: Jerome Kahn and Ron H. Feldman (eds.), *Hannah Arendt: The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, pp. 3–18, 4. ראו גם את הבחנתו של אמנון רזי קרקוצקין ש"בהקשר של עליית הנאורות והלאומיות [...] הקונברסיה הצפויה של היהודים הוחלפה כביכול (אך למעשה נוסחה מחדש) בשאיפה להביא להתחדשותם האזרחית-תרבותית". Amnon Raz-Krakotzkin, "Secularism, the Christian Ambivalence Toward the Jews, and the Notion of Exile," in: Ari Joskowitz and Ethan B. Katz (eds.), *Secularism in Question: Jews and Judaism in Modern Times*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 276–298, p. 286

אפשר היה להמשיך לחשוב במסגרתו גם משהחל הדיון להתנהל במושגים מחולנים. יותר מכך: בהינתן מרכזיותו של המונח בשיח התרבותי והפוליטי הגרמני בכלל, שום דיון באינטגרציה אפשרית של היהודים בחברה הגרמנית לא יכול היה להיות שלם בלעדיו. מאחר שהדחף הדתי של הדיון מעולם לא נעלם לחלוטין, מילא כעת המושג Geist תפקיד מרכזי אפילו יותר בשיח הפוליטי והתרבותי בגרמנית.

בהינתן כל זאת, לא נופתע לגלות שגם יהודים עשו שימוש נרחב במושג Geist בבואם לדון במקומם במסגרת החברה והתרבות הגרמנית. סטיבן אשהיים (Aschheim) הצביע על כך שבהקשר של הנאורות, "עיסוק־היתר [preoccupation] הגרמני הכללי ב־Geist גויס לניקוי היהדות מסממנים של לאומיות ולהצגתה כנשגבת באמצעות ביטויים דתיים 'טהורים'".³⁰ עניין זה היה חלק מפרויקט שאחד ממקדמיו הבולטים היה מרטין בובר, שהצדיק את התעניינותו בחסידות המזרח־אירופית במונחים של ניסיון להחיות מחדש את החברה היהודית־גרמנית המתדלדלת באמצעות "רוח העם" (Volksgeist) של יהודי מזרח אירופה (Ostjuden). בצורה שאינה רחוקה מאוד מהשיח הפאוליני והתפתחותיותו המאוחרות, הציב בובר את Geist כמישור גבוה יותר של זהות דתית (וכעת גם תרבותית).³¹ אל בובר, אם כן, אפשר להתייחס כאל מקרה מושלם של הפנמת השיח הגרמני־נוצרי על אודות יהודים בפרט ותרבות בכלל. עניין זה מודגם בטקסט פרי עטו העוסק בדיוק באותה נקודת זמן היסטורית שבה התהווה השיח הפאוליני. תוך שהוא קושר כתרם לדחף המשיחי שפעל ביהדות בימי בית שני, כתב בובר: "לפיכך אנו רואים שבשתי התנועות המשיחיות הגדולות שהתהוו בשיאה של תקופת הפרושים – ישו ה'רוחני' [geistlichen] ובר כוכבא ה'ארצי' [weltlichen] – היו היוזמים והמפיצים העיקריים שני פרושים, פאולוס ועקיבא".³² מעבר לקבלה הברורה של הדיכוטומיה "רוחני־ארצי" (כשהיהודים תופסים את המקום ה"ארצי"), בטקסט זה בובר מבקש לטעון שככל שהדברים נוגעים למהות הרוחנית־משיחית, לא היה למעשה הבדל בין היהודים ה"פרושים" לבין מאמיני ישו (שבשלב זה מוקדם לכנותם נוצרים): מובן כי טענה זו נועדה להשליך גם על היהודים והנוצרים שבימיו של בובר.

* * *

30 ראו Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison: University of Wisconsin Press, 1982, p. 16

31 ראו למשל אצל Aschheim, שם, עמ' 132: "בובר היה מוקד משיכה בדיוק כיוון שהציע חזון יהודי רוחני מטהר מהריוטאל ומהמחויבות הדתיים־אורתודוקסיים. לפרקים היו קוראיו הנלהבים יותר, כמו מרגרט ווסמן, מבלבלים בין בובר האיש לבין בשורתו. בובר הצעיר, כך כתבה, נתפס 'לא כאדם אלא כרוח טהורה'".

32 Martin Buber, "Pharisäertum," *Der Jude* 9 (1) (1925), pp. 123–131, p. 129

בובר הוא רק דוגמה מייצגת אחת לדרכים שבהן נעשה שימוש במושג Geist במרחב השיח החופף של יהודים ונוצרים גרמנים. אף שאפשר לדון בדוגמאות רבות נוספות, כעת ברצוני לבחון את תפקידו הספציפי של המושג בהקשר לשאלת האסימילציה של היהודים. ב־1912 ראה אור במינכן ספר בשם *Judentaufen*³³; בתרגום מילולי: "טבילת היהודים". את הספר ערך ארתור לנדסברגר (Artur Landsberger), יהודי מברלין שימיר את דתו לפרוטסטנטיות כעבור כעשר שנים. הספר הוא למעשה אסופה של יותר מעשרים מאמרים שנכתבו כתשובות לשלוש שאלות זהות שהציג לנדסברגר לכותבים: האם אפשר לפתור את "הבעיה היהודית" בגרמניה בדרך של אסימילציה מוחלטת באמצעות טבילה לנצרות, האם אפשר לעשות זאת דרך הגירה לפלשתינה באמצעות התנועה הציונית, ומה ההשלכות האפשריות של מצב שבו אף אחד מהפתרונות הללו אינו מיושם.

אסופה זו נהגתה במידה רבה בהשפעת הספר "היהודים והקפיטליזם המודרני" שכתב הסוציולוג ורנר זומברט (Sombart)³⁴ וראה אור כשנה קודם לכן. בספר זה פרש זומברט את השקפתו שלפיה "הקפיטליזם המודרני איננו יותר או פחות מאשר ביטוייה של הרוח [Geist] היהודית"³⁵, רוח הנוטה תמיד לכיוון הרווח החומרי והרוח הגרמנית ניצבת אל מולה כניגודה. בספר זה דבק זומברט בדרך כלל בסגנון כתיבה "מדעי" ניטרלי, אך בחיבור מאוחר יותר שלו, שראה אור לאחר עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, המאבק בין הרוח הגרמנית לזו היהודית מנוסח בחריפות רבה בהרבה. במאמר שנכתב בעצם ימי מלחמת העולם השנייה ניסח זאת אברם האריס [Harris]:

ב"סוציאליזם גרמני" [*Deutscher Sozialismus*], שראה אור ב־1934, הצהיר זומברט כי "רוח חדשה" מתחילה לשלוט באנושות. רוח זו מסמנת את סיומו של "העידן הכלכלי" – עידן הקפיטליזם והסוציאליזם הפרולטרי – שערכיו מטריאליסטיים, אגואיסטיים ונעדרי־אל. הסדר המגלם את "הרוח החדשה" הוא הסוציאליזם הגרמני.³⁶

33 Artur Landsberger (ed.), *Judentaufen*, Munich: G. Müller, 1912

34 עד כדי כך שהמו"ל של *Judentaufen* הדפיס את שמו של זומברט על כריכת הספר כמחבר. תשובותיו של זומברט לשלוש השאלות אכן מופיעות בפתיחת הספר, מיד לאחר הקדמתו של העורך לנדסברגר.

35 Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, trans. M. Epstein, Ontario: Batoche Books, 2001, p. 30. מן העניין להזכיר כי זומברט הוא שטבע לראשונה (ב־1902) את הביטוי "רוח הקפיטליזם", שבו השתמש מאוחר יותר מקס ובר בחיבורו המפורסם הקושר בין רוח זו לבין הפרוטסטנטיות.

36 Abram L. Harris, "Sombart and German (National) Socialism," *Journal of Political Economy* 50 (6) (December 1942), pp. 805–835, 808–809

עם זאת – ונקודה זו חשובה גם עבור דיונונו כאן – זומברט לא זיהה באופן מוחלט את הרוח היהודית והגרמנית עם (בהתאמה) יהודים וגרמנים:

כפי שמסביר זומברט, "רוח עם" [Volksgeist] בעיקרה איננה עניין של גזע במובן הביולוגי או של אומה כיחידה פוליטית. היא מורכבת ממאפיינים מטפיזיים. בעוד שמאפיינים אלה בולטים יותר בקרב אנשים בעלי אותו מטען תורשתי ביולוגי או היסטוריה פוליטית, אפשר למצוא אותם גם בקרב אנשים בעלי מוצא גזעי או ניסיון פוליטי שונים [...] היות בעל רוח יהודית איננה בעיקרה עניין של לידה להורים יהודים או גידול בהתאם לעקרונות הדת העברית.³⁷

הרעיון העולה מדברים אלה קרוב במובנים רבים לרעיון אפשרות ההשתנות כמאפיין גזעי של הנצרות המוקדמת, שנדון אצל קימבר בואל. הפנייה למושג *geist* מאפשרת לזומברט להימנע מגזענות ביולוגית נוקשה ועדיין לשמור על המאפיינים המובהקים המבחינים בין "גרמניות" ל"יהודיות".

בהתחשב השקפותיו של זומברט, לא נופתע לראות שבמאמרו ב-*Judentaufen* הוא לא טען בזכות טבילה גורפת של יהודים לנצרות. לטענתו, קונברסיה חיצונית ופורמלית היא חסרת השפעה ביחס לרוח (למעשה, היא במידה רבה מזכירה את הריטואלים היהודיים החיצוניים), ואף יוצרת סיכון להפצת הרוח היהודית בקרב העם הגרמני. עם זאת, במאמר אחר בספר *Judentaufen* מאת התאולוג הפרוטסטנטי פרידריך ניברגאל (Niebergall), נמצא הסתייגות מרעיון הטבילה הגורפת מנקודת מוצא שונה מאוד מזו של זומברט. בדומה לזומברט, גם ניברגאל אינו מעוניין בטקסים חיצוניים ללא שינוי פנימי נלווה, אבל זאת רק משום שהוא סבור כי שינוי פנימי כזה בקרב היהודים הוא אכן אפשרי:

קונברסיה תלויה לא רק בשכנוע כי ישו הוא המשיח, אלא גם באימוץ גישתו אל החיים ואל העולם, [גישה] שהיא רוחנית לפני ולפנים [...] אבל אם אדם אכן מאמץ גישה זו, פעמים רבות השינוי ניכר גם מבחינה חיצונית ובצורה ברורה מאוד. מי לא מכיר יהודים שכמעט שאין להבחין עוד ביהודי שבהם, שכן הם רכשו ארשת שהיא רוחנית מבפנים ומבחוץ, ואכן רוחנית במובן הנוצרי-גרמני? אם הכוח של הרוח להשפיע על החומר מציין את מהותו של הנס, אזי נסים רבים עוד יתרחשו כאן, גם אם לאט.³⁸

משמעות השקפתו של ניברגאל היא הפרדה מוחלטת בין טבילה לקונברסיה, כאשר רק האחרונה היא בעלת משמעות אמיתית מבחינה רוחנית. הנקודה החשובה יותר לדיונונו היא

37 Harris, שם, עמ' 812-813.

38 *Judentaufen* (לעיל הערה 33), עמ' 99-100.

שהספיריטואליזציה מובנת לא רק במונחים דתיים אלא גם במונחים לאומיים-תרבותיים. לפי ניברגאל, המשמעות של היות גרמני היא היות נוצרי, ושל שתיהן גם יחד – היות רוחני. במאמרו נדרש ניברגאל לנס הטרנס-סובסטנציה הנוצרי כדי לעורר תקווה שלפיה כפי שבטקס המיסה הדתי חומר עובר שינוי נסי באמצעות רוח הקודש, כך יקרה גם בנוגע ל"חומר" הלא-רוחני שהוא גופם של היהודים. הנס, כך ניברגאל, יכול להיות רדיקלי עד כדי כך שהוא משנה גם את הופעתו החיצונית של היהודי.

פחות מעשור לאחר הופעת *Judentaufen* ראה אור בווינה ספר שכתב ארתור טרביטש (Treibitsch) בשם *Geist und Judentum*³⁹ – "רוח ויהדות". טרביטש, בעצמו יליד משפחה יהודית, ביקש לקדם בספרו את הטענה שלפיה מה שמאיים על אירופה איננו הרוח היהודית אלא ההיעדר המוחלט של רוח בקרב היהודים (*ungeist*, כלשונו). לא הייתה זו טענה מקורית; היה זה אך סיכוב נוסף בדיונים באשר לאנושיותם המוטלת-בספק של היהודים, שדוגמתם ראינו גם בימי הביניים. ההבדל העיקרי מאותם דיונים נושנים היה שכעת נעטפו הטענות האלו באצטלה שכבר לא הייתה דתית אלא לאומית וגזעית. בחיבורו הביא טרביטש לגבהים חדשים את "הפולמוס הרוחני" נגד היהודים, ברטוריקה המשלבת בין שני טיעונים קרובים אך נפרדים שהיו נפוצים בשיח האנטי-יהודי של זמנו: זה שהתייחס לרוח הפגומה (שעליה אפשר או אי-אפשר להתגבר, תלוי בכותב) וזה שהתייחס לגופניות העודפת.

אצל טרביטש, אם כן, אנחנו מוצאים את שני הטיעונים הללו בנקודה שבה הם נפגשים: המאפיין המובהק של הזהות הגופנית-גזעית היהודית הוא היעדר הרוח שבה. במובנים רבים אפיון זה דומה לצורות הגזענות הנוצריות המוקדמות המתוארות אצל קימבר בואל: בתמונה הנפרשת במאמרה, העובדה שאדם (או קבוצה) אינם עוברים את הטרנספורמציה הרוחנית שהציע ישו (או פאולוס), היא עצמה סימן לכך שהם אינם יכולים לעבור את הטרנספורמציה הזו. תמונת הראי של שני סוגי השיח הללו נמצאת בדבריו של ניברגאל, הכותב על יהודים שנעשו רוחניים "במובן הנוצרי-גרמני".

כך, באמצעות הקריאה העוקבת בזומברט, בניברגאל ובטרביטש, אפשר להבחין בין קו המחשבה הגזעי או גזעני, שבו הבעיה ממוקמת בגוף שאינו ניתן לשינוי, לבין "קו המחשבה הרוחני", שבו הבעיה ממוקמת בגוף כגוף. לפי קו מחשבה זה, היהודי (או כל "אחר" אחר) איננו כלוא בגופו, והוא יכול – באמצעות קונברסיה – להתעלות מעליו אל

Arthur Trebitsch, *Geist und Judentum*, Vienna and Leipzig: Verlag Ed. Strache, 1919. טרביטש חזר על טענותיו כעבור שנתיים בספר בשם "רוח גרמני – או יהדות!", והפעם גם הציע הצעות מעשיות לפתרון הבעיה היהודית. ראו Arthur Trebitsch, *Deutscher Geist – oder Judentum!*, Berlin, Vienna and Leipzig: Untaios Verlag, 1921

תחום הרוח. לטענתי, שיח זכויות האדם עומד בניגוד לקו המחשבה הראשון, ובמובנים רבים מבוסס על זה האחרון.

* * *

כדי להיטיב להבין את הקשר הבעייתי שבין תפיסת האנושות במונחים רוחניים מצד אחד לבין גופיהם הממשיים של בני האנוש מהצד האחר, נפנה כעת לבחינת השינויים שעבר מושג הגוף עצמו עם עליית החילון. צ'רלס הירשקינד (Hirschkind), בניסיון לפרוש תמונה של "הגוף החילוני", טען כי אחד ממאפייניו העיקריים הוא רתיעה מגופניות בכלל. תוך התייחסות לדבריו של ביל קונלי (Connolly) כתב הירשקינד:

ייתכן שהאלמנט הנוגע ביותר בקרביים [visceral] של שיחים חילוניים [על אודות הגוף] הוא דחייתם את הקרביים. פילוסופיות פוליטיות קנטיאניות ונאו־קאנטיאניות מפחיתות בערכן של צורות חיים המעניקות קדימות להיבטים החושיים שלהן, עמדה המבטיחה את האפשרות להסדיר את מקומה של הדת בחיים הציבוריים במובן זה שהדת נתפסת כמעניקה קדימות למשלב החושי והחושי.⁴⁰

מיקום השיח החילוני על אודות הגוף על רצף אחד עם הפילוסופיה הגרמנית המודרנית, ובאופן ספציפי עם קאנט, מסייע גם להדגים את ההמשכיות שבין המחשבה החילונית לבין טענות דתיות "רוחניות" שקדמו לה בהקשר של המחשבה הגרמנית והאירופית בכלל. כפי שציינה אליזה סלאבט (Slavet) (וכפי שראינו בדיונונו בבובר), אחת האסטרטגיות שנקטו יהודים אירופים בתקופה שלאחר מהפכת הנאורות כדי להימלט מסימונם כשקועים בגופניות לקויה, הייתה "ניסיונות להגדיר מחדש את היהדות כרוחנית [geistig] שבדתות, בהתאם לקווי המחשבה הקאנטיאנים".⁴¹ הגל, ב"פילוסופיה של ההיסטוריה", הציג את הרפורמציה הפרוטסטנטית במונחים שאינם רחוקים מתפיסת הדת שהציג קאנט מעט לפניו:

הדבר שאותו דוקטרינה זו [הפרוטסטנטית] תובעת איננו ההכרה באל כבאובייקט חושי, ואפילו לא כדברימה העולה על הדעת בלבד ואינו ממשי ונוכח, אלא כמציאות שאיננה חושית. ביטול זה של החיצוניות תובע את בנייתן־מחדש של הדוקטרינות כולן, ואת הרפורמה של כל האמונות הטפלות שאליהן תעתה בלי הרף הכנסייה ושבהן הושחתו

Charles Hirschkind, "Is There a Secular Body?," *Cultural Anthropology* 26 (4) 40 (2011), pp. 633–647, 636

41 ראו את דיונה של Slavet (לעיל הערה 7), עמ' 179; וכן ראו Eliberg-Schwartz (לעיל הערה 3), עמ' 5–6.

חייה הרוחניים. שינוי זה משפיע במיוחד על הדוקטרינה של המעשים [works]; שכן המעשים כוללים את אותם דברים שאפשר לבצע בכל מצב מנטלי – לא בהכרח באמונה, בנפשו של האדם, אלא כמעשים חיצוניים בלבד המוכתבים על ידי סמכות.⁴²

כנגד נטייה פרוטסטנטית-חילונית מעין זו טען הירשקינד בזכות החשיבות הפוליטית של הפנייה מחודשת של תשומת הלב למסורות דתיות הקשורות בפרקטיקה גופנית: "ערכן של מסורות דתיות עבור מחשבה פוליטית כיום טמון בדיוק במשאבים שמסורות כאלה מציעות לחשיבה על תרומתן של התנסויות מוחשות [affective experiences] לעיצוב פרקטיקות של שיפוט ותבונה פוליטיים".⁴³ בדומה, אפשר לראות כיצד מסגרת החשיבה החילונית ממשיכה את קו המחשבה הנוצרי הרוחני, בין השאר על ידי העדפת ה"תבונה" על פני החושי או הפיזי.

כדי להיטיב להבין את הקשר שבין עניינים אלו לבין שאלת זכויות האדם נוכל להיעזר בתמונה שפרשה לין האנט (Hunt) במחקרה, העוסק בתנאים האינטלקטואליים והפוליטיים שבהם צמח מושג זכויות האדם המודרני מהמאה השמונה עשרה ועד המאה העשרים. בהתייחסה לרקע שהוביל לחיבור של כמה מהמסמכים המכוננים של זכויות האדם (בהם החוקה ומגילת הזכויות האמריקניות, הצהרת זכויות האדם והאזרח הצרפתית וההכרזה האוניברסלית בדבר זכויות האדם של האו"ם) טענה האנט שהצהרות אלה כרוכות לבלי הפרד בהתפתחותן של מודעות ומשמעת גדלות והולכות ביחס לגוף:

במשך פרק זמן ארוך של כמה מאות שנים החלו בני אדם להרחיק את עצמם מהרשתות הקהילתיות ונעשו במידה גדלה והולכת סוכנים עצמאיים, מבחינה חוקית ופסיכולוגית גם יחד. יחס גדל והולך של כבוד לשלמות גופנית, וקווי גבול ברורים יותר בין גופים אינדיבידואליים, התהוו על ידי הרף ההולך ומחמיר של בושש לגבי פעולות של הגוף [bodily functions] ורגישות גוברת לנימוס וגינונים גופניים. עם הזמן אנשים החלו לישון לבד במיטה, או רק עם בן או בת הזוג. הם השתמשו בכלים כדי לאכול והחלו להתייחס בגועל להתנהגויות שבעבר היו מקובלות, כגון השלכת מזון על הרצפה או ניגוב הפרשות גופניות בבגדים.⁴⁴

לפי האנט, בהתבסס על רגישויות משתנות אלה הלכה והתפתחה רתיעה גוברת והולכת מפרקטיקות של עינויים עד כדי איסורם הפורמלי (גם אם לא ביטולם המעשי) בארצות אירופיות רבות בסוף המאה השמונה עשרה ותחילת המאה התשע עשרה:

42 Hegel (לעיל הערה 21), עמ' 433-434.

43 Hirschkind (לעיל הערה 40), עמ' 636.

44 Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, New York: W.W. Norton & Co., 2007, pp. 29-30

הן עינויים כחלק מההליך המשפטי והן צורות קיצוניות של ענישה גופנית הפכו לבלתי קבילים. כל השינויים הללו [שנזכרו לעיל] תרמו לגיבוש תחושת נפרדות ושליטה עצמית של גופים אינדיווידואליים, לצד האפשרות לחוש אמפטיה כלפי אחרים. המושגים של שלמות גופנית ועצמיות אמפאטית [...] הם בעלי היסטוריות שאינן שונות מאלו של זכויות האדם, אליהן הם קשורים באופן כל כך אינטימי.⁴⁵

עם זאת, את הקשר שבין ההשקפות המשתנות ביחס לעינויים לבין הרגישויות החילוניות החדשות ביחס לגוף אפשר לתאר גם מזווית אחרת, המאירה את סוג הסובייקט האנושי המצטייר באמצעות הקשר הזה. תיאור מסוג זה נוכל למצוא אצל טלאל אסד, בספר שראה אור כמה שנים לפני זה של האנט והטרים את כיוון החקירה שלה. אסד שואל: "מדוע לא הוקיעו הבריות את הכאב המיותר קודם לכן? מדוע טחו עיניהן מלראות את האמת עד לתקופת הנאורות?"⁴⁶ כבסיס לתשובתו הצביע אסד על תפיסה שהלכה וקנתה אחיזה במודרנה, שלפיה כאב וסבל אינם ניתנים להשוואה. בהתבסס על ג'רמי בנתהאם טען אסד כי הרגישויות הסובייקטיביסטיות הגוברות הדגישו את הטבע האינדיווידואליסטי של ההתנסות בכאב, ועל ידי כך ניתקו את הכאב מהזירה הפוליטית שאותה כולם חולקים:

זהו רעיון קריטי לפירוש הניתן בעידן המודרני ל"יחס אכזרי, בלתי אנושי ומשפיל"⁴⁷ בהקשר חוצה תרבויות, [...] שכן ראיית ההתנסויות בסבל כניתנות להשוואה היא המביאה לכך ששיבה בכלא למשך שנים רבות (לרבות שהייה בבידוד) נחשבת לענישה "הומנית", ואילו הצלפות ומלקות נחשבות לענישה "בלתי הומנית".⁴⁸

עם זאת, לפי אסד, האיסור על עינויים בשום אופן לא היה אוניברסלי; לפחות לזמן מה הוא חפף פחות או יותר את גבולותיה של האנושות המתורבתת (כלומר האירופית). בעוד שהשיח הקולוניאלי השקיע מאמצים רבים לשרש פרקטיקות מקומיות הנוגעות לגוף שנתפסו כמשולמים לתהליך התרבות של החברות הלא-אירופיות, השלטון הקולוניאלי לא נרתע מפרקטיקות של כפייה וענישה גופנית בחברות אלה. במילותיו של אסד:

אני מבקש לומר כי לא סבלם של הילידים הוא שעמד בראש ובראשונה לנגד עיניהם של השליטים האירופאים במאמציהם להוציא את המנהגים שאותם ראו כאכזריים אל מחוץ

45 Hunt, שם, עמ' 30.

46 טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות, תרגום: זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 153.

47 ראו סעיף 5 ב"הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" (לעיל הערה 1): "לא יהיה אדם נתון לעינויים, ולא ליחס או לעונש אכזריים, בלתי אנושיים או משפילים".

48 אסד (לעיל הערה 46), עמ' 154.

לחוק, אלא תשוקתם לכפות על האוכלוסייה הכפופה להם את מה שנחשב בעיניהם לאמת המידה לצדק ולאנושיות של בני תרבות – כלומר, תשוקתם ליצור סובייקטים אנושיים חדשים. השיח של הרפורמטורים הקולוניאליים לא היה עשוי אפוא לתת את דעתו לסבלם של הנתינים שאולצו, באיומי ענישה, לנטוש נהגים מסורתיים – נהגים שהוקעו עתה כ"נוגדים את הצדק והמוסר" או כ"סותרים את המוסריות הטבעית ואת האנושיות" או אף כ"נחשלים וילדותיים". אדרבה, כפי שאמר לורד קרומר בעניין מצוקתו של מעמד האיכרים במצרים עקב הרפורמות המשפטיות שהנהיג השלטון הבריטי: "בעת כינון הציוויליזציה נופלים קרבנות, למרבה הצער". רק אחדות מבין צורות הסבל שהביא עמו תהליך הלמידה להיות "אדם אנושי בתכלית" נתפסו כעלבון לאנושות, ולפיכך כצורות שיש להימנע מהן. צורות אלה הובחנו מצורות הסבל ההכרחיות למימושה של אנושיות האדם – כלומר, כאב ההולם את תכליתו.⁴⁹

מדינו של אסד אפשר ללמוד שאותן אסטרטגיות שעליהן הצביעה האנט – אסטרטגיות שגויסו באירופה לשמירת זכויותיהם ושלמותם הגופנית של בני אנוש – שימשו בהקשר הקולוניאלי כדי "להאניש" סובייקטים קולוניאליים, בד בבד עם הכרתת פרקטיקות גופניות שנתפסו כמסכות נזק לתהליך ההאנשה. בהקשר זה אפשר לומר שכאשר אירופאים בני זמננו מנסים להניא יהודים ומוסלמים מפרקטיקות דוגמת מילה, שחיטה בהתאם לחוקי ההלכה או השריעה או כיסוי הראש או הפנים, עניינם העיקרי איננו דווקא בסובייקטים של הפרקטיקות האלה אלא בפרויקט כללי של הרחבת תחום "האנושות המתורבתת". במילים פשוטות, מדובר בדרך להפוך את היהודים והמוסלמים לאנושיים יותר.

* * *

מקובל להניח כי מלחמת העולם השנייה ותוצאותיה הובילו לעיצוב מחודש של רגישויות פוליטיות ומוסריות מרכזיות ביחס לאנושי. אחת מתוצאותיו המובהקות של עיצוב מחודש זה הייתה הכרזת זכויות האדם של האו"ם. אבל בעולם שלאחר מלחמת העולם השנייה, ובעקבות האסון שאילו הוביל השיח הגזעני-גזעני שקדם לה, נדמה שהגוף נהפך למשהו שיש להשתדל להימנע ממנו. טביעותיה של הימנעות זו ניכרים גם בשיח זכויות האדם. הקושי של שיח זה לתת מקום לא לחופש דת – מושג "רוחני" למדי – אלא לביטויים של דת המחייבת פרקטיקות גופניות של המשתייכים אליה, הוא תוצאה ישירה של אותה הימנעות. את הפנייה אל הרוח כאל מרפא לרעות של המאה העשרים אפשר לזהות כבר בשנים שקדמו למלחמת העולם השנייה, ובאופן ברור בשתי אנציקליקות עוקבות שפרסם האפיפיור פיוס האחד עשר בחודש מרץ של שנת 1937: *Mit Brennender Sorge* האנטי-נאצית, ומיד אחריה *Divini redemptoris* האנטי-קומוניסטית. כפי שציין סמואל

49 אסד (לעיל הערה 46), עמ' 156-157 (בשינוי תרגום קל).

מוין (Moyn), "היה זה [...] ברגע גילויין של שתי אידאולוגיות פוליטיות קיצוניות, שלתפיסתה של הכנסייה לא הותרו מקום לנצרות, או אז גילתה הכנסייה את ריבונותה על ה'אנושי'⁵⁰. בעיני הכנסייה, הלגיטימציה לריבונות זו הייתה מעוגנת בעובדה שה'אנושי' האוניברסלי הוגדר במונחים מתחום הרוח, באופן שבו־זמנית שלל את – והתעלה מעל – המישור החומרי שעליו התבססו שתי האידאולוגיות היריבות. האנציקליקה האנטי־נאצית פורסמה במקור בגרמנית (ובכך סומנה כמיועדת קודם כול למאמינים החיים בתחומי הרייך הגרמני) ובנימה מתונה למדי (שהשתמע ממנה כי אם לא תיהפך אידאולוגיית הלאום והגזע למושא פולחן אלילי, אפשר יהיה למצוא בגרמניה מודוס ויונדי בין הכנסייה למדינה). לעומת זאת, פנייתו של המנשר האנטי־קומוניסטי הייתה אוניברסלית (הוא פורסם בלטינית) ושוללנית באופן חדי־משמעי. מנשר זה פותח בהנחות היסוד הנוצריות־אוניברסליות⁵¹ ובהמשכו הוא פונה להבהיר את הסכנה המגולמת בקומוניזם:

לפי הדוקטרינה [הקומוניסטית] יש בעולם מציאות אחת בלבד – חומר, הכוחות העיוורים המתפתחים לצמח, חיה ואדם. אפילו החברה האנושית איננה אלא תופעה וצורה של החומר, המתפתח באופן דומה. [...] ברור שבדוקטרינה כזו אין מקום לרעיון האל; אין כל הבדל בין חומר לבין רוח, בין נשמה לבין גוף.⁵²

אלו הם הקשרי הדיון שבהם מתבצעת הפנייה לרעיון של זכויות האדם, הן ב־*Mit Brennender Sorge*⁵³ והן ב־*Divini redemptoris*.⁵⁴ טקסטים אפיפיוריים אלה הם נקודת מוצא שממנה, כפי שתיאר מוין בפירוט, הולכת ונפרשת ההאדרה של זכויות האדם בשיח הנוצרי של שנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת.

50 Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, § 1035 (Kindle edition)

51 "במליאת הזמן הופיע המושיע המצופה כדי לכונן ציוויליזציה אוניברסלית חדשה, הציוויליזציה הנוצרית" (*divini redemptoris*, סעיף 1, על פי התרגום האנגלי כפי שהוא מופיע באתר הוותיקן).

52 *divini redemptoris*, שם, סעיף 9.

53 ראו למשל שם, סעיף 21: "בארצכם, אחים נכבדים, עולים קולות והופכים למקהלה הדוחקת באנשים לעזוב את הכנסייה [...]. אמצעי הפחדה סמויים וגלויים, איומים בפגיעה כלכלית ואזרחית, מכבידים על נאמנותם של מעמדות מסוימים של בעלי תפקידים קתולים, לחץ המפר כל זכות וכבוד אנושיים".

54 ראו שם, סעיף 33: "הדוקטרינה הקתולית מעניקה למדינה את הכבוד והסמכות של מגינה עירנית וצופה־פני־עתידי של אותן זכויות אנושיות ואלוהיות שעליהן מתעקשים לעיתים כה קרובות כתבי הקודש ואבות הכנסייה".

יש דוגמאות רבות לפריחה של שיח זכויות האדם בעבודותיהם של הוגים נוצרים בני הזמן, אך הדמות המרכזית במיסודו של שיח זכויות האדם הנוצרי הוא ללא ספק התאולוג והפילוסוף הצרפתי-יקתולי ז'ק מאריטן (Maritain). מאריטן ידוע במיוחד כמי שארגן את ועידת אונסק"ו בעניין "הערות ופרשנויות" לרעיון זכויות האדם,⁵⁵ ועידה שהתכנסה בד בבד עם עבודתה של ועדת האו"ם שגיבשה את נוסח ההכרזה UDHR ב־1948. תרומתו העיקרית לפיתוח זכויות האדם כמושג נוצרי – המעוגן ברוח ותומך בה – ואוניברסלי, טמונה במאמר שפרסם לראשונה ב־1942 תחת הכותרת *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle* ("זכויות האדם והחוק הטבעי"). בבסיס עבודתו בהקשר זה עומדת השאיפה להבנות את הסובייקט של הזכויות – ואגב כך את מושג "האדם" בכלל – במונחים שונים מאלה שבהם נדון עד כה, כשבמרכז הדיון מוצב המושג human person או "פרסונליזם". מושג זה, המבוסס במחשבה התומיסטית-סכולסטית, זכה לתשומת לב בחוגים קתוליים בעשורים הראשונים של המאה העשרים ובמיוחד במסגרת הקבוצה הפריזאית שהתגבשה סביב כתב העת *Esprit* ("רוח") ושמריטאן היה חלק ממנה.⁵⁶ בפתח דיונו, הסביר מריטאן בפירוט את משמעות המושג:

כאשר אנו אומרים שאדם הוא אישיות [person], כוונתנו שהוא יותר מחלקיק של חומר בלבד [...] הוא קיים לא רק באופן פיזי; יש בו קיום עשיר ונעלה יותר; יש בו קיום-על רוחני באמצעות הידע שלו ובאמצעות אהבה. [...] המשמעות של דברים אלו, במונחים פילוסופיים, היא שבבשר-ודם של האדם חיה נשמה שהיא רוח ושהיא בעלת ערך גדול יותר מאשר היקום הפיזי כולו [...] הרוח היא שנמצאת בשורש של האישיות.⁵⁷

55 *Human Rights: Comments and Interpretations (a symposium edited by* ראו UNESCO; with an introduction by Jacques Maritain), Paris: UNESCO, July 1948

56 על המושג "פרסונליזם" ראו Thomas D. Williams, L.C., "What is Thomistic Personalism?" *Alpha Omega* VII (2) (2004), pp. 163–197
John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930–1950*, Toronto: University of Toronto Press, 1981. מטרתו המוצהרת של עמנואל מונייר (Mounier), מייסד *Esprit*, הייתה לא פחות ממהפכה רוחנית-הומניסטית נגד המטריאליזם, הן בגרסתו המרקסיסטית והן בגרסתו הבורגנית, כמתואר אצל Williams, שם, עמ' 169:

במאמרו הפרוגרמטי [...] שהופיע בגיליון הראשון של *Esprit*, העלה מונייר את הצורך לנתק בין העולם הרוחני לבין העולם הריאקציונרי. המהפכה האמיתית עתידה להיות יצירתו של הומניזם חדש, שבו האידאל הבורגני של "היות-של" [having] יפנה את מקומו ל"היות" [being] נוצרי, היות-עם אחרים.

57 Jacques Maritain, "Christianity and Democracy" and "The Rights of Man and Natural Law," trans. Doris C. Anson, San Francisco: Ignatius Press, 2011, p. 66

מוין עומד על כך כי "מריטאן – כאילו לא דחתה התנועה התומיסטית את רעיון הזכויות המודרני פה־אחד ובמשך שנים – טוען כי רעיון זה משתמע [מתוך רעיון הפרסונליזם התומיסטי], ולמעשה כי רק דרך אחד משני רעיונות אלה אפשר להצדיק את רעהו באופן סביר ומתקבל על הדעת". דרך עבודתו של מריטאן, "הטענה כי רק החזון הנוצרי הממקם את הזכויות האישיות בתוך המסגרת של הטוב הכללי מספק תאוריה משכנעת של זכויות"⁵⁸ לא זו בלבד שנהפכה מקובלת, אלא באופנים רבים – ומעורבותו של מריטאן בניסוח ההכרזה UDHR אינה הפחותה שבהם – נמצאת ביסוד שיח הזכויות האדם כולו בשנים שאחרי מלחמת העולם השנייה.

במסגרת מאמר זה אין מקום לדיון מעמיק במערכת היחסים המורכבת שבמסורת המחשבה המערבית בין "החוק הטבעי" לבין חוק התורה ("החוק הישן", במונחים תומיסטיים); אולם בכל זאת חשוב לעמוד על כך שכאשר זיהה מריטאן בין החוק הטבעי לבין זכויות אדם הוא יצק אל מושג הזכויות את מערכת היחסים המורכבת הזו. כך, כאשר תיאר מריטאן את המשטר המדיני האידיאלי, שבו יבואו זכויות האדם לידי ביטוי כ"נוצרות מעצם הרוח המפעמת בהן" – משטר שכולם, נוצרים ולא־נוצרים, ימצאו בו את מקומם "מהרגע שבו יכירו, כל אחד בדרכו, בערכים האנושים שלימדה אותנו הבשורה הנוצרית, בכבוד ובזכויות של האישיות [person], [...] בחוק אהבת האחים ובקדושת החוק הטבעי"⁵⁹ – בריבון הוא הניח את היסודות למבנה פוליטי שבו כל צורה של חוק פוזיטיבי (וללא קשר לטענות הנאמנים לו בדבר מקורו האלוהי) שאיננו מתיישב עם "חוק אהבת האחים וקדושת החוק הטבעי" עומד בסכנה למצוא את עצמו מנוגד לזכויות האדם האוניברסליות.

בנקודה זו, טרם סיום, ברצוני לבחון היבטים מסוימים בהכרזה האוניברסלית בדבר זכויות האדם של האו"ם. בתיאורים רבים הדוחים את הטענות בדבר ההטיה ה"מערבית" של מסמך זה מוזכר התפקיד המרכזי שמילא שארל חביב מאליק (Malik), השגריר הלבנוני לאו"ם ולארצות הברית בסוף שנות הארבעים ותחילת שנות החמישים, בוועדה שחיברה את נוסח ההכרזה.⁶⁰ כנציג של מדינה ערבית מאזור "לא מערבי" של העולם, העובדה שהייתה למאליק השפעה כה רבה על העיצוב והניסוח של הטקסט מוצגת כראיה לכך שאין בסיס היסטורי אמיתי לטענות מעין אלה. לעומת זאת, בחינת תרומתו הממשית של מאליק מצביעה על ההפך הגמור: כנוצרי אדוק, שנולד יווני־אורתודוקסי ועבר קונברסיה לקתוליות (ובדומה למריטאן, הושפע מאוד מרעיון הפרסונליזם), מאליק היה אחד התורמים הראשיים לנימה הנוצרית של רבים מהניסוחים והדגשים בהכרזת האו"ם.

58 Moyn (לעיל הערה 50), סימנים 1140-1145 (ההדגשה שלי).

59 Maritain (לעיל הערה 57), עמ' 80.

60 ראו למשל Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House, 2001

לינדה לינדקוויסט (Lindkvist) הקדישה מאמר לבחינת פעילותו של מאליק בהקשר זה. רוב המאמר מוקדש לדיונים שקדמו לניסוח סעיף 18 בהכרזת זכויות האדם האוניברסליות (שאליו נפנה מיד), אולם לינדקוויסט פותחת בזיהוי השפעתו על סעיף 1 בהכרזה בכלל, ובפרט על ההצהרה שלפיה "כל בני אדם [...] חוננו בתבונה ובמצפון, לפיכך חובה עליהם לנהוג איש ברעהו ברוח של אחווה". לינדקוויסט כותבת כי הכללת אפיונים ספציפיים אלה של האנושי הייתה תוצאה ישירה מהתערבותו של מאליק, שלא עברה ללא התנגדות. ולדימיר קורצקי (Koretsky), הנציג הסובייטי בדיונים, "הזהיר מפני הסכנות הכרוכות בבחירת מאפיין אחד או שניים כבסיס לחברות במשפחת האדם". לדעתו, "הטקסט כפי שנכתב יוצר את הרושם שמצפון ויכולות תבוניות הם דרישות מקדימות לחברות במשפחת האדם, ולפיכך כל מי שלא ניחן במאפיינים אלה לא זכאי שינהגו בו ברוח של אחווה".⁶¹ אם נזכור את התלבטויותיהם של הוגים נוצרים דוגמת פטרוס ונרביליס בימי הביניים ובראשית המודרנה באשר לגבולות האנושי מצד אחד, ואת החיבור בין "mind ל־spirit כמושג Geist הגרמני מהצד האחר, הסתייגויותיו של קורצקי לא נראות חסרות בסיס. מאליק לא ויתר, שכן לתפיסתו "על הסעיף הראשון של ההכרזה בדבר זכויות האדם לבטא את אותם מאפיינים של בני האדם המבחינים אותם מחיות, דהיינו תבונה ומצפון"⁶² – ונוסח הסעיף נותר ללא שינוי.

מעורבותו של מאליק בניסוח סעיף 18 בהכרזה הונעה על ידי הנחות מוצא דומות. בטרם נפנה לבחון אותה ראוי לעיין בסעיף עצמו:

כל אדם זכאי לחירות המחשבה, המצפון והדת; חירות זו כוללת את הזכות להמיר את דתו או את אמונתו ולתת ביטוי לדתו או לאמונתו – לבדו או בצירוף, ברשות היחיד או ברשות הרבים, דרך הוראה, נוהג, פולחן ושמירת מצוות.⁶³

כפי שהראו הן מוין והן לינדקוויסט, הדגש בנוסח הסעיף על "חירות המחשבה, המצפון והדת" קשור קודם כל לדיכוי הנצרות בכרית המועצות ובשאר העולם הקומוניסטי. מאליק לא היה יחידי בדאגתו לעניין זה, אולם בשונה מחבריו לוועדה המנסחת של ההכרזה, דרך חשיבתו – כמו גם הזיווג שיצר בין "דת" לבין "מצפון" – שיקפו את הנחות היסוד

Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 297 61

Morsink, שם, עמ' 298. 62

"ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" (לעיל הערה 1). על הנוסח העברי יש להעיר כי המונח המתורגם "שמירת מצוות" הוא כבר מוטה-תרבותית לשפת היעד: הנוסח האנגלי גורס "teaching, practice, worship and observance". 63

הנוצריות של תפיסת עולמו הכוללת. כך כתבה לינדקוויסט, מתוך ציטוטים מספרו *Man in the Struggle for Peace*

חששו של מאליק מפני "הדיקטטורה של ההמונים" ו"הדת השקרית" של הקומוניזם היו היבטים מכריעים במתן לגיטימציה לבשורת החירות הדתית שהדגישה את הממדים הפנימיים והרוחניים של הדתיות. ממדים רוחניים אלה של הקיום האנושי – ממדים של "אמת, וחיים, ואהבה" – היו [לשיטתו של מאליק] הממדים ששלל הקומוניזם.⁶⁴

עם זאת, אף ש"הקומוניזם שימש כדבק החיוני במערכה להפיכת חירות דתית לערך בינלאומי",⁶⁵ היו למאליק גם מניעים אחרים, אולי חשובים יותר, בבואו לנסח את סעיף 18. מניעים אלה מפורשים במאמר שפרסם בכתב עת אמריקני ב־1948, בחודשים שבהם הושלם ניסוח הכרזת הזכויות של האו"ם. במאמר זה עסק מאליק במה שכינה "המשבר הרוחני" של המזרח הקרוב:

הדת [במזרח הקרוב] איבדה בחלקה הגדול את משמעותה האוטנטית; זו התאדתה לכלל קוואיטיקה, תוך הפיכת תביעותיה לקשות פחות ומטלותיה למייגעות פחות; הדגש בה עבר מאמונה ופנימיות אל טקסים ופולחנים [...] ערש לידתה של הדת איננו דתי עוד, חוץ מאשר באופן חיצוני; צאצאיהם של אלו שהוענקו להם העול והחזיון האלוהיים כבר כמעט אינם מכירים את שמו הקדוש של האל. הלהט הדתי השמי המקורי שלנו, מתוסכל בעומקו מהתרוששותו העצמית, מבקש לעצמו פורקן בתמונת תשליל של צרות אופקים ופנאטיות, ובכיתתיות מלאת זדון ועוינות.⁶⁶

מזין התבסס על טקסטים כגון זה כשקבע כי בלבו של מאליק "קיננה תקווה לקונברסיה לנצרות של כל אגן הים התיכון".⁶⁷ אין סיבה מיוחדת לשלול קביעה זו (ולינדקוויסט אכן מאתרת מוטיבציה דומה בעובדה שהביטוי המפורש היחיד לחירות דתית המופיע בסעיף 18 הוא "הזכות [של אדם] להמיר את דתו או את אמונתו"), אולם מה שנוכל לומר בוודאות על בסיס הקטע שצוטט לעיל הוא שהייתה למאליק הבנה ספציפית מאוד של מושג הדת. בהנגדה של "אמונה ופנימיות" עם "טקסים ופולחנים" תוך העדפה ברורה

Linde Lindkvist, "The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration of Human Rights," *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 4 (3) (Winter 2013), pp. 429–447, 437

65 Moyn (לעיל הערה 50), סימן 2044.

66 Lindkvist אצל (לעיל הערה 64), עמ' 437.

67 Moyn (לעיל הערה 50), סימן 2041.

של הראשונות, בצד גינוי "הלהט הדתי השמי" ככזה שבא לידי ביטוי בדרכים "חיצוניות" ולא אותנטיות, אנו ניצבים למעשה לפני קריאה של דתות לא מערביות (על הדעת עולה קודם כל אסלאם, ואולי גם יהדות ונצרות לא-מערבית) דרך פריזמה הכוללת כמעט את כל האלמנטים של המסורת הנוצרית-מערבית שנדונו לעיל במאמר. אם כן, לא רק הקומוניזם איים על ה"ממדים הרוחניים של הקיום האנושי" בעיני מנסחי הכרזת הזכויות של האו"ם: המסורות הדתיות הלא-מערביות נתפסו כאיום משמעותי לא פחות.

* * *

מה ההשלכות הממשיות של העניינים שנדונו במאמר זה על ההבנה והפרקטיקה העכשוויות של זכויות האדם? הירידה הדרמטית בנוכחותה ובהשפעתה של הנצרות הממוסדת במערב אירופה בעשורים האחרונים, בצד עלייה דרמטית לא פחות בתפוצתן של זכויות האדם כעניין פוליטי גלובלי מרכזי, הביאו את מוין למסקנה שלפיה "אין כל סיבה [...] לחשוב שמורשת נוצרית סודית רודפת רבים מההיבטים של שיחי זכויות האדם [כיום]".⁶⁸ מכיוון אחר הסתמך ג'פלין (Flynn), באופן מעט אנכרוניסטי, על ההיסטוריה המורכבת של היחסים בין הנצרות במערב לבין רעיון החירות הדתית, כדי להגיע למסקנות דומות. לטענתו, אף שכיום יש קרבה בין זכויות האדם לבין עקרונות נוצריים, קרבה זו היא התפתחות היסטורית קונטינגנטית ואינה מעידה על קרבה מהותית.⁶⁹ בניגוד לקריאות אלה, ברצוני לטעון כי השיח הרווח של זכויות האדם, הלשון ואוצר המילים של המסמכים המעצבים שלו, והנחות היסוד המטפיזיות המושרשות היטב הן במסמכים אלה והן במחשבה המערבית ככלל – כל אלה מצביעים על המשכיות, ולא על פער, בין ההיסטוריה הנוצרית המתועדת היטב של זכויות האדם לבין ההווה המערבי-מחולן שלהן.

מתן תשומת לב לזרם המעמקים הרוחני בשיח זכויות האדם יכולה לסייע בהבנת ההשפעות של ההטיה הנוצרית המושרשת בו, שכן מאז ימיה הראשונים עוצבה הלשון הרוחנית לתמוך בנצרות האירופית אל מול יריב חומרי ואנטי-רוחני. לפיכך, תוך הסתכנות בהכללה פשטנית-משהו, דומני שאפשר לומר כי עד מלחמת העולם השנייה גולם תפקידו של יריב זה על ידי היהודים (אף שגם מוסלמים הואשמו לא אחת בגופניות יתרה). לאחר המלחמה, כששיח אנטישמי כבר לא היה קביל כחלק מפוליטיקה גלובלית לגיטימית, הוחלפה היהדות בקומוניזם. עם ההתפוררות של ברית המועצות ושל הגוש המזרחי, כשהקומוניזם כבר לא היווה איום, נתפס מקומו של היריב האנטי-רוחני על ידי האוכלוסייה המוסלמית הגדלה של אירופה.

68 Moyn (לעיל הערה 50), סימן 2347.

69 ראו Jeffery Flynn, *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, New York and London: Routledge, 2014, pp. 17–18

ניתוח זה עשוי להתבהר אם נחשוב, למשל, על מקרים "קיצוניים" כמו הפרקטיקה השיעית של פגיעה גופנית עצמית במהלך יום העשוראא. אם נבין את הכרות האו"ם כקנה מידה להערכת הלגיטימיות של פרקטיקות אנושיות, איזו הערכה יקבלו מקרים כאלה? כוונתי איננה רק להיבט הפורמלי של השאלה – כלומר: האם יש לאפשר פרקטיקות מסוג זה בעולם "מתורבת", מהי דרגת הסובלנות שבה יש להתייחס אליהן; כוונתי לאופן שבו ההכרזה, כמסמך "אוניברסלי", מכתיבה את המבט שדרכו פרקטיקות מסוג זה נבחנות מלכתחילה – באופן שאינו שונה מאוד מזה העולה מדיונים עכשוויים באירופה לגבי הפרקטיקות היהודיות והמוסלמיות של מילה⁷⁰ ושל שחיטה לפי כללי ההלכה/שריעה,⁷¹ דיונים שהשראתם באופי האוניברסליסטי של השיח הפאוליני והמשכיו במחשבה הנוצרית המערבית. אינני טוען ששיח זכויות האדם האוניברסלי יתבע בהכרח את ביטולן של פרקטיקות כגון אלה, אולם אני חושב שלא יהיה זה בלתי סביר, במסגרת הנחות היסוד של שיח זה, לטעון למען ביטולן.

שיח הזכויות האוניברסלי, אם כן, מבטיח שלמות גופנית באופן שבמקרים רבים אינו מאפשר ייצוג ממשי של גופים ממשיים; אינו מתיר סטייה ממושג הגוף החילוני המופשט – גוף שלא מעורב בפרקטיקות גופניות עקרות ולא משתנה בעקבותיהן. גישה לא־מנוסחת זו ביחס לגוף תהיה חשדנית הרבה יותר כלפי גופים לא־אירופיים (הן "דתיים" והן "חילוניים"). בהקשר זה לא נופתע למצוא hoodie בצד בורקיני או חיג'אב כאיום על הגוף המופשט, הרוחני והאוניברסלי ששיח זכויות האדם מניח ומפיץ.⁷² בהמשך לכך, בעייתית לא פחות היא הדרך שבה שיח זכויות האדם פעמים רבות חסר את הכלים לתת דין, חשבון וסעד במקרים של אפליה גזעית שאיננה מוכרת על ידי החוק. אם "רוח החוקים" של זכויות האדם היא אכן רוחנית, אזי הגופני יישאר פעמים רבות נסתר מעיניהן. אפשר לומר, לפיכך, שפרויקט זכויות האדם האוניברסליות – כפי שנוסח והתעצב בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה – לא נהגה בדמות הפרויקטים האוניברסליסטיים הנוצריים ולא שאב השראה מהם או מלשונם; במובנים רבים הוא היה פשוט שלב נוסף

70 Lena Salaymeh, "Comparing Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence," *Critical Analysis of Law* 2 (1) (2015), pp. 153–172

71 Shai Lavi, "Unequal Rites: Jews, Muslims and the History of Ritual Slaughter in Germany," in: Jose Brunner and Shai Lavi (eds.), *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte: Juden und Muslime in Deutschland — Recht, Religion, Identität*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2009, pp. 164–184

72 ראו למשל את החקיקה המוצעת במדינת אוקלהומה לאסור על חבישת קפוצ'ון (hoodie) במרחב הציבורי: Mark Hansen, "Oklahoma Lawmakers Considering Ban on Wearing Hoodies in Public," *ABA Journal*, January 8, 2015

בהתפתחות של פרויקטים אלה. הנימות האוונגליות של שיח זה הולכות יד ביד עם הדגש הרוחני של עקרון החירות הדתית בהכרזת האו"ם, כולל ההשתדלות המיוחדת להבנות את החירות הזו במונחים שאינם פוגעים בפרויקטים אוונגליים נוצריים גלובליים ממשיים. במשקפיה של תפיסה זו לא יקשה עלינו לראות את פרויקט ההפצה של שיח זכויות האדם והעקרונות המנחים אותו, באזורים (גאוגרפיים וחברתיים) לא־נוצריים ולא־מערביים, פרויקט קונברסיה במובן הנוצרי הפשוט. אלה גם המאפיינים שהופכים את פרויקט ההפצה הזה ללא מוצלח במידה רבה.

העניין שאלי עולינו להיות קשובים, בבואנו לבחון את השפעתו של שיח זכויות האדם על יישומי הפרקטיים של הרעיון, איננו לגזע, לצבע או להבדל גופני כמצב א־פריורי אלא כמשתנה מרכזי – לעתים בעל חשיבות עליונה – ליישומים אלה בהקשרים ממשיים וקונטינגנטיים. הלא־אוניברסלי של זכויות האדם הוא הלא־רוחני, בהיקריותו הרבות והשונות מאוד זו מזו: במחויבות דתית או חברתית המקבלת תוקף דרך ציות למערכת חוקים או מצוות שאיננה נתמכת על ידי "החוק הטבעי"; בשוני פיזי שמערכות חוקים אלו תובעות, המסומן בבשר או בבגד; או במושג מופשט של אנושיות שאלי סובייקט הזכויות עדיין לא הותאם. אף על פי שבשיח של ימינו – בשונה מימיהם של מאריטן, מאליק ושאר השליחים של זכויות האדם הנוצריות – בדרך כלל הגוף ולא הנשמה הוא שתובע הצלה, בכל זאת ההנחות המקדימות ביחס לגוף, לרוח ולקשרים ביניהם – פעמים רבות כהמשך ישיר לאלה שהנחו את השליחים הללו – יכולות להביא לכישלון של השליחות עוד לפני שהחלה. אם נוכל למצוא לשון פוליטית שאיננה נזקקת למושגים רוחניים־אוניברסליים – אם אפשר יהיה לנתק את הפוליטיקה של הזכויות מניסיון להביא לקונברסיה של הסובייקט הפוליטי – הסיכויים של הזכויות עצמן עשויים להיות טובים יותר.

"תביאו שישה, תביאו שבעה, תביאו שמונה ילדים"

על מפגשים יום-יומיים בין סמכות רבנית לחירות אישית

ליאה טרגין-זלר

הקדמה

אני מבקרת את רחל¹ בביתה בפרברי ירושלים. היא מורה באחד הסמינרים היוקרתיים של בית יעקב ואני מתרגשת לקראת הפגישה עמה. אני מקישה בדלתה ומתבוננת במדבקות שעליה. על אחת מהן עוד אפשר לזהות את הכיתוב: "בבית זה נשמרים מלשון הרע". הדלת נפתחת בשקט. רחל מתפללת ומסמנת בידיה שאחכה בסלון. אני מזיזה הצדה את ערמת הכביסה ומתיישבת בשקט על הספה הבלויה, מעבירה את הזמן בהתבוננות בספרייה הענקית שמולי. אחרי כמה דקות רחל חוזרת לחדר בחיוך מבויש. "זה בסדר שאבשל בזמן שנדבר?". "ודאי", אני מחייכת ומצטרפת אליה. אנחנו מתחילות לחתוך ירקות ורחל מספרת לי איך התגשם חלומה כשהתחתנה עם תלמיד חכם. "הכול קרה כל כך מהר, אני בקושי זוכרת את השנים האלה... נכנסתי מיד להיריון. ילדתי ילד אחרי ילד, בן אחרי בן. אחריהם הגיעה גם בת, סוף סוף. שמחתי כל כך. עכשיו יש לי מישהי

1 כל שמות המשתתפים בראיונות המוזכרים במאמר זה הם בדויים.

שעוזרת לי", היא אומרת בחיוך. הסיפור של רחל מתקדם. ההריונות קשים לה. היא עוצרת. אני בטוחה שעכשיו היא תספר איך החליטה שזהו, מספיק – אבל היא מפתיחה אותי: "אני מתלבטת אם להביא לעולם עוד ילד". בגיל 41, עם אחד עשר ילדים... הייתי בטוחה שהיא שבעה מהיריון ולידה. היא ממשיכה: "כל כך קשה לי. אני מלמדת בבית הספר וגם מוסרת שיעורים פרטיים לנשים. אני נלחמת להחזיק את משק הבית, לדאוג לילדים וגם ללמד. אני לא בטוחה למי אני אמורה לתת את הכוחות שלי – למשפחה שלי או לתלמידות שלי? אני לא בטוחה. נראה לי שאתייעץ עם הרב שלי בקרוב". "בקרוב?" אני שואלת אותה. "אני צריכה שיחליט במקומי", היא מחייכת, "אבל אני אחליט מתי לשאול אותו. תביני, אני צריכה להיות מוכנה לקבל את דעתו".

רישומי עבודת שדה, אפריל 2015

סוגיות הנוגעות לסמכות בכלל ולסמכות דתית בפרט חוזרות שוב ושוב לשיח הציבורי. חוקרים, מעצבי מדיניות ופעילי זכויות אדם רואים ב"סמכות דתית" ביטוי נרדף לכוח ודיכוי, ולכן על פי רוב היא נתפסת כמדאיגה, לא מוסרית ואף מסוכנת. סוגיית הסמכות קיבלה תשומת לב מחקרית רבה בקרב פילוסופים ומשפטנים (ברא"ז, 2016; Arendt, 1956; Raz, 1986), אך מחקרים מעטים בלבד עסקו בה במסגרת מדעי החברה (Weber, 1958; Agrama, 2010; Clarke, 2012). מקס ובר פרץ את הדרך ביצירת שלושה טיפוסים אידאליים של סמכות דתית, וסיפק כלי אנליטי עשיר לבחינת האופנים שבהם מנהיגים מבססים את סמכותם ומעניקים לה תוקף לגיטימי באמצעות כריזמה, חוק או מסורת. עם זאת, ספרות המחקר עדיין חסרה ניתוח עשיר המתמקד בסוגיית הסמכות מהפרספקטיבה של המאמינים עצמם. הרישום הקצר שבפתח הדברים מייצג את אחד ממפגשי הראשונים עם תפיסת הסמכות היהודית-רבנית כפי שבאה לידי ביטוי בעבודת שדה שערכתי בישראל בשנים 2012-2016.

כאשר התעמקתי בחקר הקשר בין פריון לדת גיליתי עד מהרה שהייעוץ הדתי הוא מרכזי בחוויה של יהודים אורתודוקסים בישראל. כאשר התבוננתי בקשר הרבוגני שבין קבלת החלטות בנושאים אינטימיים לבין התייעצות עם רב, גיליתי שמדובר במקרה מבחן מרתק לבחינת התפקידים של ליווי והדרכה רבנית בתהליכי קבלת החלטות. יהודים אורתודוקסים מבקשים הדרכה באספקטים רבים של החיים, בין בשיחות פנים אל פנים ובין בשאלות אנונימיות באינטרנט. האם בני זוג צעירים שאך נישאו צריכים להביא לעולם ילד מיד או קודם לסיים את לימודיהם? האם בני זוג יכולים לעשות הפסקה לאחר שהולידו את שלושת ילדיהם הראשונים? אלו אמצעי מניעה כשרים לשימוש? ועוד: לאיזה בית ספר כדאי לשלוח את הבן? האם לקבל הצעת עבודה חדשה? לאיזה מפלגה כדאי להצביע בבחירות הקרובות?

שאלתי את עצמי שוב ושוב: איך אנשים מסוגלים להפקיד החלטות כבדות משקל כגון אלה בידי אחרים (ידענים, חכמים וצדיקים ככל שיהיו)? כאנתרופולוגית נדרשת

להשיב על השאלה "כיצד אנשים הגיוניים החיים באותו עולם שגם הסקפטיים חיים בו" (Luhrmann, 2012: xvi)² מסגלים לעצמם פרקטיקות שהחילונים הסקפטיים יזהו כבעייתיות (אם לא למעלה מזה)?

במאמר זה אני מציעה ניתוח של תפקיד הסמכות הרבנית בתהליכים לקבלת החלטות אינטימיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל.³ כמקרה מבחן בחרתי בהחלטות בתחום הפריזון, כדי לחקור את האופנים שבהם חברי קהילות דתיות מתמודדים עם תפקידה האפשרי או הרצוי של הסמכות הדתית בחייהם, על הספקות, המחלוקות והביקורת הנלווים לפסיקה ההלכתית בנושאים אלה. אני מסתמכת רבות על הצעתו של חוסיין עלי אגראמה לראות בבקשת הפתווה (fatwa) פרויקט משותף לכינון "עצמי מוסרי" (Agrama, 2010); עם זאת, אטען כי במפעל מחקרי זה על החוקרים לתת את דעתם גם על תצורות מקומיות של כוח שפרויקטים אלה יוצרים. ממצאי המחקר מלמדים כי דווקא ההיבטים המוסריים והחינוכיים של הייעוץ הדתי הם התורמים ליצירת סדר חברתי ממוגדר וא־סימטרי. כמו כן, המחקר מבקש להפנות את המבט לתפקידן של נשים מלומדות בשדה זה. בשנים האחרונות נהפכו נשים למדניות לכוח חברתי ויצירתי במגזר האורתודוקסי תוך שהן קוראות בכתבים הקנוניים קריאה אישית, משום שאת האפשרויות הגלומות בהם הן חוו על בשרן. באופן פרדוקסלי, השימוש שלהן בידיעת ההלכה היהודית להכוונת מתייעצים לרבנים המתאימים נמצא מעצים את הפנייה הציבורית להדרכה דתית.

א. חידות וסמכות דתית: הזמנה לקריאה מחדש

אסד, בטלר, מחמוד ובראון, בספרם *Is Critique Secular?* (Asad et al., 2009), מתארים כיצד נוצרו תפיסות מסוימות של חילוניות ושל זהות חילונית "מערבית" בתהליך של "הנגדה לעומת אחר מדומיין". בתהליך זה, העצמי החילוני (ליברלי, דמוקרטי, סובלני וביקורתי) נוצר על בסיס ניגוד בינארי בין חילוניות־רציונליות־ביקורתיות־מערב מצד אחד לבין דת־א־רציונליות־פונדמנטליזם־אסלאם־מזרח מהצד האחר. כמה מחקרים

2 כל התרגומים במאמר הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

3 במאמר זה המושג "אורתודוקסים" מתייחס למרואיינים מהקהילה החרדית הליטאית, מהציונות הדתית (דתיים מודרניים) ומקהילות חרד־ליות. כפי שאסביר בחלק המתודולוגי, במהלך עבודת השדה הופתעתי לגלות בתצפיות, בכנסים ובשיעורים נוכחות ממגוון רחב של קהילות אורתודוקסיות. לפיכך, בשונה מהנטייה המחקרית לבחון כל קהילה בנפרד, ממצאי מחקר זה כוללים זוגות אורתודוקסיים ממגוון זרמים והניתוח מתייחס לדגש ולהבדלים ביניהן. ראו גם ליאון, 2009; אנגלנדר ושגיא, 2013; זיכרמן וכהנר, 2012.

מרתקים הציגו לפרק את הדיכוטומיות הללו במגוון תחומים ומחבריהם קראו לקהילת המחקר לערער על דיכוטומיות דומות. לאחרונה הציגו אגרמה וקלארק לאתגר את הדיכוטומיה הרווחת בין חירות לסמכות וכך עוררו עניין מחודש בתחום הוותיק.⁴ אגרמה, למשל, מעביר ביקורת על חוקרים שדנו בסמכות הדתית במונחים משפטיים בלבד ומציע לראות בביקוש הפתווה סוג של "טכנולוגיה של העצמי",⁵ החיונית לעיצוב "עצמי מוסרי" מוסלמי. בהשראת מישל פוקו הוא דוחק בחוקרים לחשוב מחדש על סמכות דתית ומשתמש בממצאיו כדי להאיר כמה הנחות יסוד המרכיבות את הניגוד הבינארי (המדומיין) בין קבלת סמכות לבין עצמאות מוסרית. לפי ביקורתו, המסורת והסמכות נתפסות כמשול לעיצוב "עצמי מוסרי", שכן "הפנייה לסמכות והכניעה לה הן בהכרח אנטי־אתיות וחוטאות לעצמאות האמתית" (Asad et al., 2009: 2). על בסיס ממצאים אתנוגרפיים שאסף בתצפיות במועצת הפתווה אז'זהר בקהיר, אגרמה מתמקד באחריות המשותפת הנוצרת בין מבקש הפתווה לבין המופתי כדי להצביע על הבעיה בדיכוטומיה המוכרת בין הסמכות מחד גיסא לבין העצמאות המוסרית מאידך גיסא. הוא מסב את תשומת הלב של החוקרים לבלבול ולא־ודאות המאפיינים הן את המופתי והן את מבקש העצה, ומצביע על תפקידו של המופתי בתהליך המשותף לשניהם – מדריך למציאת הדרך להיות "מוסלמי ראוי".

על אף התועלת שבפירוק הדיכוטומיה בין סמכות דתית לחירות אינדיבידואלית, לטענתי מחקרו של אגרמה מאפשר תמונה חלקית בלבד. לא זו בלבד שמתקבלת ממנו תמונה חלקית של הייעוץ הדתי, אלא שנוצרת תמונה הרמונית (מדי) של חי המאמין. יתרה מזו: ההתמקדות בפגישת הייעוץ במועצת הפתווה בלבד מאפשרת רק ניתוח חלקי של המשא ומתן המעמיק הנלווה לפגישה חד־פעמית זו. שאלות רבות מתעוררות עקב התמקדות זו: איזו דרך מובילה אדם מסוים לבקש פסיקה דתית? האם יש למאמין חלופות – ואם כן, לאילו מהן יפנה המאמין לפני או אחרי פגישת הייעוץ עם הסמכות הדתית? האם הפנייה לסמכות דתית היא מובנת מאליה או שמא נלווה אליה מאבק?

4 אף על פי שסמכות דתית הייתה רכיב מרכזי בתאוריית הדת והשינוי של מקס ובר, תחום זה נותר זנוח יחסית.

5 פוקו מבחין בין "קודים מוסריים", המכונים סוגים של כוח וידע, לבין "אתיקה", פעילות אקטיבית שהיא מרכזית לצורת חיים מסוימת. על פי פוקו, אתיקה היא סוג של כוח המאפשר ליחידים להשתנות – בעצמם או בעזרת אחרים – ולהיפך לסובייקטים ראויים בשיח מוסרי מסוים. לפי פוקו, האפשרות לעיצוב עצמי מוסרי מבוססת על ארבעה תנאים: (1) חלק באישיות הפרט דורש טיפוח מוסרי; (2) הפרט ניהן בסוג מסוים של סמכות מוסרית; (3) יש סוגים של "טכנולוגיות של העצמי", כלומר פרקטיקות שבאמצעותן אנשים לומדים להיות מוסריים; (4) יש מודלים או אנשים שמאמץ הטכניקות של עיצוב העצמי המוסרי שואף להידמות אליהם (Foucault, 1997).

האם יש חברים באותה קהילה דתית שבחרו שלא להתייעץ עם הסמכות הדתית בהתמודדותם עם שאלות דומות? גם בניתוח הנתונים חסרות סוגיות הקשורות למאפיינים הספציפיים – הן של המנהיג הדתי והן של מבקש הפסק. האם פגישת הייעוץ מתנהלת באותו אופן עבור נשים וגברים? מה תפקידם של הגיל והמעמד החברתי? לבסוף, ניתוחו של אגרמה מתייחס לסוגיות של זמניות ושינוי באופן מוגבל למדי. מאחר שניתוחו מסתיים במעמד הפסיקה, לא ידוע מה קורה לאחר מכן. איזה סוג של "עצמי" מתקיים אחרי תהליך מורכב זה של קבלת החלטות משותפת? מה ההשלכות וההשפעות הרגשיות של קבלת החלטות מסוג זה? כיצד מתפרש הפסק הדתי לאורך זמן ולנוכח שינויי הנסיבות בחיי האדם?

בעקבות ביקורת על מחקרים שהציגו תמונות נורמטיביות והרמוניות של חיי הדת, קמו לאחרונה חוקרים המבקשים להתמקד בנושאים שטרם נחקרו: "התמודדות, אמביוולנטיות, אי ציות וכשל גם הם נחוצים לחקר הדת בחיי היום יום" (Osella and Soares, 2010: 11). אגב התמקדות במאבקי היום־יום חוקרים מדגימים כיצד חברי קבוצות דתיות מטילים ספק בנורמות, באידאולוגיות ובפרקטיקות המקובלות בקהילותיהם.⁶ אשר לשאלה "האם הביקורת חילונית?", אני מבקשת לטעון שניתוח של חיי המאמין חייב לכלול ביקורת וספק.

במאמר זה אמנם אסתמך על תובנותיו של אגרמה, שהתמקד בבקשת הפתווה כפריקט משותף של כינון "עצמי מוסרי"; ברם אעביר את הדגש מתמונה אידאולוגית והרמונית להתמודדויות היום־יומיות של חברי קהילות דתיות (Stadler, 2009; Navaro- Yashin, 2012). בעקבות הצעתו של מורגן קלארק (Clarke, 2012) – לשפוך אור על תהליכי הלגיטימציה הכרוכים במתן פתווה – אני בוחנת את ההשפעה, ואת הסידור מחדש, של דפוסי מגדר וכוח המובנים במפגש עם פסקים אישיים.

מחקר אתנוגרפי שביצעתי בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל בשנים 2012-2016 מעלה כי תחום הפיריון נתון בתהליך של חשיבה מחדש, אידאולוגי ומעשי כאחד. מאז קום המדינה הועמד גופן של נשים ישראליות תחת לחץ להקים משפחות גדולות, בטענה שהאוכלוסייה היהודית חייבת לצמוח כדי להבטיח רוב יהודי,⁷ אולם גורמים חברתיים

6 אל־אורי, 2006; גודמן, 2013; Marsden, 2005; Stadler, 2009; Osella and Soares, 2010; Deeb and Harb, 2013; Schielke, 2015

7 מצוות פרו ורבו כאידאל דתי מושרשת עמוק בסיפורי התנ"ך. אף שהמצווה "פרו ורבו ומלאו את הארץ" הובנתה בדרכים מדרכים שונות בהיסטוריה היהודית, אידאל דתי זה היה חלק ממישימה קהילתית להישרדות יהודית בגולה, אידאל שהתעצם לאחר טראומת השואה (Kahn, 2000; Sered, 2000). עם קום המדינה נוספה לתערובת מישימה נוספת: על האוכלוסייה היהודית בישראל להתרחב למען הבטחת רוב יהודי אל מול המגזר הערבי (Berkovitch, 1997).

וכלכליים תרמו לביקורת על אידאולוגיה ציונית בתר־שואתית זו. ממצאיי מעלים כי יהודים אורתודוקסים עוברים כעת תהליך כאוב של משא ומתן עם נורמות הפיריון הגבוהות הנהוגות בקהילותיהם.⁸ בתהליך זה התגלה הייעוץ הדתי כפרקטיקה רבת עוצמה עבור זוגות אורתודוקסיים. מאחר שתהליך זה מלווה ברגשות שליליים דוגמת תסכול, אשמה וכישלון, אדגיש את הצדדים הרגשיים המעורבים בייעוץ הרבני. אספק הסבר מורכב של ההתמודדות, של הספקות ושל המחלוקות הנלווים לפסיקה הלכתית בנושאי פיריון בישראל של ימינו.⁹ תוך הדגשת האופנים שבהם יהודים אורתודוקסים מתמודדים עם פסקים אישיים, אנתח גם את הדרכים שבהן זוגות אורתודוקסיים מלבנים ומבקרים את הייעוץ הדתי. ראשית, עלינו להבין כיצד נהפך הייעוץ הדתי למרכזי כל כך בגיבוש ה"עצמי המוסרי" של יהודים בישראל.

1. פניה המשתנים של הסמכות הרבנית

מסקירת מקורות על סמכות רבנית בטקסטים יהודיים עתיקים עולה כי תפקיד הרב השתנה במשך הדורות וקיבל כמה וכמה משמעויות. אף על פי שההלכה היהודית עוסקת בפירוש כמעט בכל תחומי החיים, יש מחלוקת באשר לתפקיד הרצוי, האפשרי או הנדרש של תפקיד הרב בתחומים אלו. סוגיה מורכבת זו נוגעת הן לתחום השאלה שהרב נשאל והן למעמד של פסק הלכה. דיון זה אינו מתיימר למצות את המחלוקת המתמשכת הזו;¹⁰ עם זאת, להלן אסרטט בקווים כלליים את ההיסטוריה הספציפית (והפוליטית) שהובילה את ההדרכה הרבנית אל לב חיי היהודים האורתודוקסים בישראל בת ימינו.

על פי נתוני הלמ"ס לשנת 2016, יהודים אורתודוקסים הם היום כ־19% מאוכלוסיית ישראל (למ"ס, 2016). הפרקטיקות הדתיות של הקהילות האורתודוקסיות מכוונות על פי התנ"ך וכן על פי גוף הידע העצום של הספרות הרבנית, הפרשנות ופסקי ההלכה. על פי בנימין בראון (Brown, 2014), בתחילת המאה העשרים, בעקבות פירושים מקוריים למונח "דעת תורה", ניתן דגש לסמכותם של רבנים בולטים במיוחד. אחד ממקדמי הרעיון היה רבי ישראל מאיר הכהן ("החפץ חיים") שטען כי התורה מספקת תשובה מעשית לכל תחומי החיים. עם מיסוד רעיון זה נוסדה אגודת ישראל, המאגדת את המנהיגים הדתיים,

8 בשנים 1979-2009 ילדו הנשים האורתודוקסיות 4-7 ילדים (חליחל, 2011; Okun, 2013).
 9 ניתוח היסטורי של טקסטים יהודיים העוסקים בפיריון מראה כי נורמות הילודה אינן אחידות וכי הן השתנו במשך השנים. מגוון זה של טקסטים יוצר עמימות כמו גם מרחב לפירושים רבים של ההלכה היהודית בנושאי פיריון ואמצעי מניעה. על פי רוב הדעות, על זוג יהודי להביא לעולם שני ילדים; אמצעי מניעה מותרים בהתאם לאופן שימוש מסוים: בעידן המודרני גלולות נגד הייריון נחשבות לשיטה המועדפת (Irshai, 2012).

10 ראו ספראי ושגיא, 1997; אנגלנדר ושגיא, 2013; Sperber, 2017; Irshai, 2014.

מייצגת את דעת התורה ומסמיכה את הרבנים להכריע במחלוקות. אגודה זו החלה להנפיק פסקי הלכה ללא הסברים – מדיניות חסרת תקדים ברבנות היהודית. חידוש חרדי זה עלה בד בבד עם אחת המחלוקות הגדולות ביותר, שאף פילגה את הקהילה הדתית הליטאית באותו זמן – הקשר לציונות.¹¹ על רקע קריאת הציונים החילונים לרבנים שלא להתערב בעניינים פוליטיים, החליטו הרבנים החרדים לגייס את הלגיטימיות המתעצמת שלהם כדי לצאת חוצץ נגד האידאולוגיה הציונית. התפתחות זו אף הגבירה את טווח ההשפעה הרבנית, שכעת יכולה להסתמך על "דעת התורה" או על "תפיסת העולם התורנית". ברצף האירועים של השואה והקמת מדינת ישראל הומרה ההנהגה הדתית של היהדות החרדית להנהגה דתית שכבר הקיפה את כל תחומי החיים ופסקיה נשאו סמכות רוחנית ומחייבת. חיים סולובייצ'ק תיאר כיצד השתרשו רעיונות אלה במגזרים יהודיים אחרים ובהם הציונות הדתית:¹² עקב האובדן של דור שלם בשואה, כאשר ההורים אינם עוד בחיים כדי להעביר את המנהגים לבניהם, התרחקו היהודים מלמידת הדת דרך חיקוי ופנו אל יהדות המבוססת על טקסטים. לתהליך זה היו השלכות רבות, ובהן תפנית בצביונו של התפקוד הדתי, החמרה דתית והשפעה עצומה על החינוך הדתי שכן "דתיות שעיקרה בטקסטים היא דתיות הנלמדת בבתי הספר" (Soloveitchik, 1994: 87). הדבר אף הגביר את השפעתם של המורים והרבנים: "הטקסט הוא עכשיו הערובה להוראה, משום שהמילה הכתובה היא הן המקור הן אבן הבוחן לאותנטיות הדתית" (שם, בעמ' 94).

על אף ההשפעה העצומה שנודעה לדגם זה של סמכות דתית-מוסרית חובקת-כול על היהודים האורתודוקסים בישראל, אידאל זה עומד כעת למבחן מכמה סיבות. ראשית, כמה מהמנהיגים המקובלים והמבוססים של היהדות הדתית נפטרו בשנים האחרונות והותירו מאבקים על ההנהגה העתידית (קפלן ושטדלר, 2009). משהלכו הרב שך והרב עובדיה יוסף לעולמם, הן הליטאים והן הספרדים נותרו עם מנהיגות מבולבלת ועם סמכות רבנית מבוזזת. שנית, עם קום מדינת ישראל חלה עלייה ניכרת בתלמידי הישיבות וגברים רבים הגיעו להישגי למדנות מרשימים (Heilman, 1992; Stadler, 2009). נוסף על כך, מאגרי מידע מקוונים והדיגיטציה הנרחבת של טקסטים יהודיים יצרו דמוקרטיזציה של

11 באמצע המאה העשרים היו זרמים חרדיים שהתנגדו בריש גלי להקמת מדינה יהודית. עם כינונה של הציונות החילונית ראו בה היהודים החרדים איום על הדת היהודית ועל קיום מצוותיה. הם גם האמינו בתוקף שאסור ליהודים להחיל מחדש ריבונות בארץ ישראל ושחייבים לחכות לפעולה אלוהית. בהתאם לאידאולוגיה של המתנה פסיבית לאלוהים שיביא את ימות המשיח, הרוב הגדול של החרדים דחו (לפחות בפומבי) את הציונות, את החילוניות ואת כל הדגמים הפעילים האחרים. רעיונות אלה מנוגדים לקבוצות של ציונים דתיים שאימצו את הציונות, תמכו בה ולעתים אף קידשו אותה (Aran, 1991).

12 תהליכים אלה התפתחו בדרך אחרת בקרב יהודים מזרחים, שזהותם הדתית עוצבה על ידי אירועים אחרים.

ידע המאפשרת גישה לטקסטים ותרגומים שלא היו זמינים ונגישים בעבר. פורומים באינטרנט מאפשרים לבני קהילות דתיות להציג כל שאלה שברצונם לשאול לפני מערך שלם של רבנים (אנגלנדר ושגיא, 2013). כל אלה, בצד טשטוש הגבולות הגאוגרפיים של הקהילות הדתיות (כהנר, 2009; זיכרמן וכהנר, 2012), תורמים לאפשרות לנוע בין קהילות, פרקטיקות, נורמות וסגנונות רבניים.

אתגר נוסף הניצב לפני הידע והסמכות הרבניים קשור קשר הדוק למודיפיקציה בתפקיד הנשים היהודיות: ממצאי המחקרים על הקבוצות הדתיות מעלים כי נשים בכל העולם דורשות את זכותן לגשת לטקסטים דתיים,¹³ וכך גם במקרה היהודי. בין מתוך השראה פמיניסטית ובין מתוך ביקורת על הפמיניזם, בקהילות הדתיות והחרדיות הושגה התקדמות ניכרת בחינוך לבנות (אל-אור, 1994; קפלן ושותדלר, 2009; Taragin-Zeller, 2014). בעקבות גל של חינוך והשכלה גבוהה לנשים דתיות, אלה לא רק לומדות תורה אלא גם מצטרפות להנחלת היהדות הדתית, לפירושה ולהמשכתה. בחמש עשרה השנים האחרונות גדל מספר הנשים הדתיות שהתמחו בתחום הלמדנות ונוצרו מקצועות חדשים כגון טוענות רבניות,¹⁴ מדריכות כלות, יועצות הלכה ובודקות טהרה (Avishai, 2008a). ככל שתופעת הנשים הלמדניות מתפתחת, החלו יהודים אורתודוקסים רבים – בעיקר נשים – להטיל ספק בקשר האוטומטי בין רבנים (גברים) לבין פסיקה הלכתית. מחקרים חדשים מדגישים את הדרכים היצירתיות שמנהיגים דתיים נוקטים כדי לשקם את סמכותם נוכח אתגרים אלה. יקיר אנגלנדר ואבי שגיא מתארים כיצד רבנים משנים את תפקידם מלמדנים למנהיגים דתיים, תוך כינון יחסים מוסריים וחינוכיים אינדיבידואליים עם חברי קהילותיהם (אנגלנדר ושגיא, 2013). רונית עיר-שי הדגימה כיצד רבנים יוצרים קשר מיוחד עם חברים מוסוימים בקהילתם על ידי פסיקה הלכתית פרטית השונה מהפסיקה הציבורית המחמירה יותר (Irshai, 2014). אף שפסקים אלה יוצרים דימוי ציבורי בעייתי של ההלכה היהודית, הם מאפשרים לרבנים להגן על מעמדם ולהתחמק מביקורת מתוך הקהילה ומחוצה לה. אסטרטגיה זו מהדהדת את תובנתה של ציפי עברי, שלפיה הרבנים משתתפים ב"תחרות סוערת עם רבנים אחרים" בעודם מנסים להבטיח את מעמדם בתחומי התמחות רבניים דומים (Ivry, 2010). עם זאת, בעוד החוקרים מדגישים את דרכי המאבק של מנהיגים דתיים בדרך לאיזון בין פרשנות מסורתית להלכה לבין שמירת

13 אל-אור, 1994; ; Taragin-Zeller, 2014; Mahmood, 2005; Abu-Lughod, 1986; 1998; 2015.

14 התכנית ליועצות הלכה היא התכנית האורתודוקסית היהודית הראשונה להכשרת נשים כמומחיות בתחום. התכנית משלבת הכשרה בהלכה היהודית בצד ידע פסיכולוגי ורפואי על פוריות ועל גוף האישה. בקו החירום של התכנית (שיחת חינוך) ובאתר האינטרנט מתקבלות מדי יום אלפי שאלות מנשים יהודיות מכל רחבי העולם.

הרלוונטיות והלגיטימיות שלהם בעיני קהילותיהם, ספרות המחקר חסרה את הדרכים שבהן חברי הקהילות הדתיות עצמם מנווטים בתוך עולם חדש ורבגוני זה.

מאמר זה מתמקד באספקט מסוים בחיי היהודים האורתודוקסים – קבלת החלטות בתחום הפרייון – כדי לפרק ולבחון את הדרכים שבהן יהודים אורתודוקסים פונים לסמכות הרבנית וגם מבקרים אותה. אף שתופעה זו ניתנת לבחינה בנסיבות רבגוניות, תחום הפרייון הוא כר פורה במיוחד למחקר בשל כמה סיבות. ראשית, ניתוח היסטורי של הטקסטים היהודיים בנושאי פרייון מעלה כי נורמות הפוריות אינן אחידות והן קיבלו פירושים רבים במשך הדורות (Irshai, 2012). כך נוצרה עמימות ועמה כר נרחב לפירוש ההלכה היהודית, דבר המדגיש את הבחירה הרבנית האישית.¹⁵ שנית, אחד הקשיים המרכזיים הכרוכים בפנייה לסמכות רבנית הוא שהרבנים הם גברים והפונים הם בני שני המינים. כתוצאה מכך סוגיית הפרייון היא מקרה מבחן אידאלי לשאלה איך גברים ונשים כאחת מגיעים לייעוץ רבני. כפי שנזכר לעיל, ממצאי מחקר זה מלמדים כי זוגות דתיים נתונים כעת בתהליך של משא ומתן עם אידאולוגיית הפרייון ועם נורמות ופרקטיקות בעולמם. ניתוח תפקידה של הסמכות הרבנית במשא ומתן זה מאפשר לקבל תמונה רבגונית של דרכי ההתלבטות וההתמודדות של זוגות כאמור – אם ואיך לפנות לסמכות רבנית בעולמם המשתנה.

פרויקט מחקרי זה מסתמך על ההיפותזה של פוקו שלפיה מסורת היא במידה מסוימת מבנה דיסקורסיבי המקשר בין העבר להווה: המסורת היא שדה של אמירות ופרקטיקות המסרטטות את הגבולות של מה שאפשר להגיד או לעשות (Foucault, 1980). טלאל אסד המשיך תובנה פוקויאנית זו והדגיש את החשיבות החברתית של דיון בטקסטים קנוניים לכינון הקשר בין העבר להווה. על פי אסד, פרקטיקות דיסקורסיביות המשלבות רפלקסיה על העבר מחברות בין ההווה לבין העתיד ביצירת ידע, אמונות ופרקטיקות; במילים אחרות: פעולות אלה בונות מעין גשר בין שלושת ממדי הזמן בנקודה מסוימת בהיסטוריה (Asad, 1986). מחקרי זה מתבסס על התובנות של פוקו ואסד בעזרת כמה שאלות: כיצד זוגות אורתודוקסיים מבנים את תחום הסמכות הרבנית ביחס להחלטות אינטימיות? אילו טכנולוגיות של העצמי באות לידי ביטוי תוך שבני זוג באים במשא ומתן עם דמויות דתיות בנוגע לנורמות המקובלות בעולמן? אילו צורות חדשות של ידע ופרקטיקה נשזרות בשיח זה? ולבסוף – האם צורות אלה של ידע ופרקטיקה עשויות לחתור תחת צורות מקומיות של כוח וסמכות?

15 המקורות היהודיים על פרייון רבים ומגוונים, ואין אידאל אחד של "פרייון יהודי". מקורות קנוניים רבים משמשים להבניית אידאלים ופרקטיקות סותרות על ידי מחנכים וקבוצות שונות.

2. מתודולוגיה

כדי להבין את יחסם של יהודים אורתודוקסים לתפקיד הסמכות הדתית בתהליכי קבלת החלטות אינטימיות בוצע מחקר אתנוגרפי מרובה-אתרים (Multi-site Ethnography) שכלל עבודת שדה, ראיונות וניתוח טקסטים (Marcus, 1995). בשנים 2012-2016 סקרת יותר מחמישים מפגשים, כנסים ושיעורים קהילתיים בנושאי פיריון ומשפחה.¹⁶ בתצפיות אלו הופעתי לגלות נוכחות של זוגות, ובעיקר נשים, שהגיעו ממגוון קהילות, בעיקר מהציונות הדתית, מקהילות חרד"ליות ומקבוצות חרדיות-ליטאיות בבקשם מידע ומקום לחשוב בו מחדש על האידיאלים והנורמות המקובלים בעולמם.¹⁷ בהתאם לקונפיגורציה זו, ערכתי שלושים ראיונות מקיפים ומוכּנים למחצה עם זוגות אורתודוקסיים בגילים 25-45,¹⁸ מכל הקשת הסוציו-אקונומית ומכל הקשת הדתית שסורטטה לעיל.¹⁹ הראיונות, רובם ככולם, נערכו בבית הזוג (אף על פי שכמה מהזוגות העדיפו להיפגש בבית קפה סמוך) ונמשכו בין שעה לשעתיים. הריאיון נפתח בשאלות רקע כלליות, ולאחר מכן ביקשתי מכל מרואיין ומרואיינת לשתף אותי בסיפור של הקמת המשפחה. חלק מהשאלות הוכנו מראש, אולם כל המרואיינים נשאלו גם שאלות המשך שנועדו להבין לעומק את הפרקטיקות האישיות שלהם. מאחר שהתעניינתי במיוחד בתפקיד החינוך הדתי והייעוץ הרבני בנרטיבים של בניית המשפחה, ביקשתי מהמרואיינים לפרט ולהרחיב כשמצבים אלה עלו בסיפוריהם. באמצעים אלה נוצר ריאיון גמיש ולא

16 רוב השיעורים נועדו לנשים או לזוגות. בשל ההפרדה בין המינים לא הצלחתי להשתתף בהרצאות לגברים בלבד (נדירות ככל שהיו).

17 מחקר זה מאמץ את תובנות החוקרים שיש להתייחס לקהילות האורתודוקסים כספקטרום של קהילות (אנגלנדר ושגיא, 2013; 2012; Novis-Deutsch and Engelberg) החולקות "פרקטיקה אורתודוקסית הנובעת ממחויבות משותפת להלכה" (שם, עמ' 7), ראו גם ליאון, 2009; אנגלנדר ושגיא, 2013, זיכרמן וכהנר, 2012). ובכל זאת, כאשר יש שוני משמעותי בין קבוצות ציינתי זאת. לא כללתי במחקר זה קהילות חסידיות משום שהם לא הגיעו למרחבים משותפים אלו.

18 בזמן איסוף הנתונים למחקר שאלו אותי עמיתיי כיצד הצלחתי למצוא זוגות שהסכימו לדון בנושאים אינטימיים כל כך, ועוד יותר מכך, גברים אורתודוקסים, ובמיוחד חרדים, שיהיו פתוחים לשיחה עם חוקרת שהיא אישה. להפתעתי, גיליתי שתכנון המשפחה הוא חלק חשוב בחייהם של הזוגות, גם אם רק לעתים נדירות הם זוכים לזמן או למסגרת המאפשרים לחשוב על הנושא. העובדה שאמצעי מניעה הם בגדר טאבו דווקא פעלה לטובתי, משום שהזוגות נפתחו וסיפרו את סיפוריהם לאישה וזה שלא ייתקלו בה בעתיד. במקרים שבהם הגברים היו נבוכים מכדי לדון בנושאים אלה עם חוקרת, הצלחתי בדרך כלל למצוא מראיין שיחליף את מקומי.

19 ברם המשמעות היא שממצאיי מוגבלים לאנשים שבאו לשיעורים ולחבריהם. כך או כך, ניסיתי להקפיד על כך שהמגדגם שלי יהיה רבגוני ככל האפשר, אך הממצאים אינם משקפים את הקהילות האלה במלוא מורכבותן.

פורמלי שאפשר לנשאלים לתאר את חוויותיהם האישיות במילותיהם הם. נוסף על כך קיימתי עשרה ראיונות עם רבנים המתמחים בתחום הפיריון וההלכה היהודית. כמו כן, עקב הגידול בתחום יועצות ההלכה (Avishai, 2008b), ראייתי עשר יועצות הלכה – נשים המשמשות כתובת נשית לשאלות של פיריון. תרומתן הרחיבה את טווח המחקר שלי וסייעה לי לזהות תמורות בתחום תכנון המשפחה, בעיקר במונחי סמכות. לבסוף, מאז שנות השמונים של המאה העשרים התפרסמו ספרי הדרכה יהודיים רבים באשר לנישואים בקבוצות הדתיות השונות (Novis-Deutsch and Engelberg, 2012). על פי נתוני המכירות והמלצות הזוגות, ניתחתי 15 רבי מכר הכוללים הדרכה בתחום הפיריון ובתכנון המשפחה. התמחיתי במקבץ זה של ספרים בצד מדריכים, חוברות ומאמרים שמצאתי בחנויות ספרים, בכנסים, בעיתונות וכדומה על המשפחה היהודית, על פיריון ועל תכנון המשפחה. ההקלטות של ראיונות אלה ושל מפגשים אחרים בתחום תומללו כלשונם ונותחו הן על בסיס פרטני והן על בסיס השוואתי. טקסטים אלה נותחו בהתאם לשיטה של קורבין וטראוס – תאוריה מעוגנת בשדה (Corbin and Strauss, 1990).

אני מושפעת עמוקות מהטיעון של יעל נברו שלפיו "אנשים מסוימים יכולים לגשת במחקרם רק לחללים ולתמות מסוימים" (Navaro-Yashin, 2012). כיהודייה דתייה זכיתי לגישה לתחום חיים שהוא כמעט בבחינת טאבו. בחיפוש אחר אירועים משמעותיים בחיי הזוגות הרגשתי בכל ריאיון שהזוגות גילו לי באינטימיות את סודותיהם הכמוסים ביותר. תקוותי הכנה היא שאצליח לחלוק עם הקוראים את הרגשות העדינים שהובעו בפניי באותה רמה של טקט ועומק שנקטו מרואייני.

1. לחיות עם פֶּסֶק

הנתונים שבידיי חושפים את הדרכים הרבות של זוגות לבוא במשא ומתן עם דמויות רבניות. כפי שנראה, חלק מהזוגות פונים לייעוץ רבני בלב שלם ואילו אחרים מבטלים את הפנייה לרב מכול וכול. רוב הזוגות שראיינתי נמצאים בתווך שבין קצוות דיכוטומיים אלה: הם מחפשים דרכים להתיעץ עם הרב ועדיין להתחשב בלבטיהם האישיים. אחד הדברים הבולטים שעלו בנייתוח היה השינויים החלים ברעיונות ובפרקטיקות האלה במהלך החיים של בני הזוג. כדי ללכוד את אלמנט השינוי בחרתי להתמקד בסיפור אחד, כדי לאפשר תיאור עשיר ומורכב במיוחד.

נפגשתי עם איילת ושימי בביתם ביום שישי אחר הצהריים. שימי (בן 32), יועץ חינוכי בבית ספר מקומי, ואיילת (29), גרפיקאית עצמאית, מתגוררים בהתנחלות דתית בצפון הארץ. בכניסה לביתם עיניי נחות על חלות יפהפיות עבודת יד המתקררות על השיש. על הכיריים עומד סיר גדול של מרק עוף מתבשל, ובאוויר עדיין עומד ריח של חומרי ניקוי. אני מתרשמת מכך שעל אף השעה המוקדמת הכול כבר מוכן לשבת. שימי ואיילת מציעים

לי תה ומכוונים אותי לסלון, שם ניצב שולחן קטן ערוך עם פלחי אבטיח וקנקן מים. הם מתיישרים על הספה ואני מתיישבת בנוחות מולם, על כורסת נדנדה כחולה, מזכירה לעצמי שלא להתנדנד יותר מדי. אני שואלת את בני הזוג איך נפגשו. שימי מספר במהירות שהוא היה בשנתו הרביעית בישיבה, עייף מדייטים עקרים. לאחר שהתלונן על כך באוזני זוג חברים, נשואים טריים, הבטיחה האישה לעזור והציעה לו לצאת עם אחת מחברותיה – איילת. זמן קצר קודם לכן סיימה איילת שירות לאומי ועדיין לא התחילה לצאת לפגישות רציניות עם גברים. איילת לא התכוונה להתחתן ולהקים משפחה עד שתתקרב לסיום התואר, אבל הייתה פתוחה לאפשרות לפגוש את שימי. אחרי הפגישה הראשונה היא הייתה מופתעת כמה טוב הסתדרו הדברים: "ידענו שנתחתן אחרי שהכרנו חודש אחד בלבד, וחודשיים אחר כך התארסנו רשמית. כעבור עוד שלושה חודשים התחתנו".

אני שואלת את בני הזוג אם הם דנו בנושא הילדים לפני החתונה. איילת עונה במהירות: "לפני שהתארסנו שאלתי את שימי על אמצעי מניעה. הייתי צעירה ולא הייתי בטוחה". שימי מחייך ומוסיף בבדיחות, "אני רציתי 12 ילדים והיא אמרה שהיא רוצה שלושה". איילת צוחקת: "אמרת לי שלא תהיה בעיה – אתה תלד שישה ואני שישה".

הם צוחקים ואז איילת מרצינה: "לא ממש רציתי שלושה. באתי ממשפחה של שבעה וידעתי אז ששבעה זה לא בשבילי. למעשה אני זוכרת באמת את השיחה הזאת. באחת הפעמים שנפגשנו ישבנו בגן השושנים. דיברנו על מניעה ועל מה כדאי שנעשה".

שימי אומר: "אני רציתי ילדים. לא ממש רציתי לחכות אבל איילת לא הייתה בטוחה. בזמן ההכנות לחתונה בדיוק התפרסם הספר החדש "אישי-אישה"²⁰ ובו היה כתוב שיש דעות שונות ושצריך להתייעץ על זה עם רב. חשבתי שזה רעיון טוב, אז הלכנו לרב שלי".

איילת לוקחת את המושכות: "אז הלכנו להתייעץ עם הרב מירון, ראש הישיבה של שימי". היא מחכה. שקט משתרר לכמה שניות. היא שואפת אוויר ואומרת שוב: "הלכנו לדבר עם הרב מירון. והוא אמר לא".

במהלך המחקר למדתי שזוגות אורתודוקסים רבים מטילים ספק בנורמות הפריון הנהוגות בקהילותיהם. חוסר הוודאות התברר כרגש עז השורר בקרב הזוגות שהתוודעת אליהם. רוב הזוגות החלו לפקפק בנורמות הילודה הגבוהות רק לאחר שנהפכו להורים; חלקם, כמו איילת, חוו ספקות אף לפני כן.²¹ קשה לשתף אחרים בספקות הללו, משום שיש קשר של שתיקה בכל מה שנוגע למיניות (אל-אור, 2010; Taragin-Zeller, 2014; Stadler and Taragin-Zeller, 2017), ומשום שחינוך לתכנון המשפחה הוא נדיר בכל קשת

20 ספרו של הרב אלישיב קנוהל, אישי-אישה זכו שכניה ביניהם, נהפך בינתיים לספר הפופולרי ביותר לזוגות אורתודוקסיים, ואלה מעיינים בו כמדריך וכהכנה לחתונתם (קנוהל, תשס"ג).

21 תופעה זו נפוצה יותר בקרב דתיים מודרניים אבל מתפשטת גם בקהילות חרדיות.

הציבור האורתודוקסי. כאשר זוגות אורתודוקסיים מתכוננים לנישואין הם לומדים – עם מדריכת כלות או עם מדריך חתנים²² – שהילודה היא חלק מרכזי בהקמת משפחה, משימה שעליהם לקחת על עצמם מיד בתחילת הנישואין. יתרה מזו: החינוך הממסדי – באמצעות הדרכת כלות, הרצאות וספרי הדרכה (כמו הספר שהזכיר שימי “איש־אשה”) – ממוקד בהבניית הפריון כתחום חיים המצריך ייעוץ רבני פרטי.²³ מדריכת כלות אחת סיפרה לי: “קורסי הכנה לכלות הם הזדמנות ייחודית ללמד שלהלכה היהודית יש מה להגיד על חדר השינה”. שוב ושוב נתקלתי בפרדוקס: אף על פי שיש עוד ועוד קורסים, ספרי הדרכה ושיעורים על הקמת משפחה, זוגות רבים מבקשים ייעוץ פרטני מדמויות רבניות. בזמן שזוגות מתלבטים וחושבים מחדש על נורמות הפריון, הייעוץ הדתי משמש מקום בטוח לדיון ולוויכוח על “ההחלטה הנכונה”. יתר על כן: הבניית הפריון ואמצעי המניעה כתחום בהלכה היהודית אף מאפשר מקום שבו אפשר להתחיל לדבר על נושאי טאבו. לכן הם הלכו לשאול את הרב של שימי. אף על פי ש“לא” היא מלה פשוטה (ורבת עוצמה), איילת ושימי הבינו אחרת את הפסיקה הרבנית הזו.

איילת: הלכנו לדבר עם הרב מירון. ו... הוא אמר לא. בהתחלה הוא הקשיב לנו. הוא רצה לשמוע למה חשבנו שכדאי למנוע הריון. הוא רצה לוודא שהכול בסדר. ואחר כך הוא הסביר למה הוא חושב שזוג צריך להביא את הילד הראשון ורק אחר כך הוא אמר שכדאי לשקול הפסקה. הוא אמר שנוכל לחכות אחרי שנביא לעולם את הילד הראשון. הוא דיבר על זה כעל מתנה. [...] הוא אמר ש...

שימי: אני הייתי מספר את אותו סיפור בנימה שונה. זה לא התחיל ב“לא”. זה התחיל מזה שהוא הקשיב לנו. הוא רצה להבין למה. מה השיקולים שלנו. אני לא זוכר את זה כפסק.²⁴ אני לא זוכר שהוא אמר שאסור לנו. אני זוכר שהוא אמר “זו דעתו. ואתם תחליטו”.

איילת: כן, אבל רוח הדברים שלו הייתה שזה לא נכון!

שימי: כן. הוא היה מאוד ספציפי לגבי למה לא לדחות את הילד הראשון ונתן סיבות שונות. אבל הוא רצה להקשיב. ואז אמר שאחרי הילד הראשון אפשר לחכות שנתיים בין ילד לילד.

22 בישראל כל אישה הנישאת ברבנות (בין שהיא חילונית או דתית) חייבת ללמוד אצל מדריכת כלות. שיעורים אלה כוללים בדרך כלל את חוקי הנידה, חינוך מיני והכנה רגשית לנישואין.

23 מדריכות כלות הן סוכנות מובהקות של סוציאליזציה ראשונית בדגם זה. הן משמשות מקור מידע לנשים צעירות שמעולם לא דיברו, ולעתים מעולם אפילו לא שמעו, על נושאים אלה קודם לכן.

24 כפי שאדון בכך בהמשך, שימי משתמש במילה פסק כדי להסביר שעמדת הרב לא הייתה בגדר פסק סופי ומחייב.

איילת: לא, הוא אמר את זה רק אחרי הסיפור עם נועם.

שימי: ככה אני זוכר את זה (הם מתחילים לצחוק). אבל לאיילת יש בדרך כלל זיכרון יותר טוב משלי (הם צוחקים שוב). אני זוכר שהוא הקשיב. אמר את דעתו. זה גם לי להרגיש שזה פתוח ושנוכל להמשיך לדון בזה בעתיד.

איילת: אני הייתי כל כך צעירה. נכנסתי לנישואין האלה מהר. אני כל כך שמחה שזה עבר במהירות ואף פעם לא הייתי צריכה לצאת שנים בחיפוש אינסופי אחרי חתן. אבל רציתי לייצב את הנישואין כמה חודשים לפני שנביא ילדים. כשהלכנו לרב, הרגשתי – בגלל הצורה שהוא דיבר על זה – שאין באמת אופציה אחרת. אפילו אם הוא לא אומר שאני חייבת, אנחנו חייבים בתור זוג צעיר שיחיה בקהילה שלו, כי זה מה שמצופה מאתנו. למרות שלא נגיד את זה במפורש, זה נאמר בין השורות. האמת שבמקרה הזה זה כן נאמר במפורש. זה מה שאתה אמור לעשות. וזה מה שעשינו. אז התחתנו. וחודש אחר כך הייתי בהיריון. זה היה ממש קשה בהתחלה. ממש־ממש. הייתי בהלם מוחלט. הייתי בטוחה שהחיים שלי נגמרו. ישבתי ובכיתי ימים שלמים. ימים על ימים. זה היה נורא. רק התחתנתי. אני לא יודעת שום דבר. אין לי מושג מה אני רוצה לעשות בחיים. ואני הולכת להיות אימא (שואפת שאיפה עמוקה). שימי לא ידע מה לעשות איתי. הוא היה כל כך מבולבל שהוא אפילו הציע שאני אעשה הפלה.

שימי: מה!? אני לא ממש זוכר. אבל אני ממש לא חושב שהצעת...

איילת: אמרת בצחוק אבל ניסית להבין. "אז מה שאת רוצה זה הפלה?" לא ממש חשבת על זה. ברור שלא דיברנו על זה.

שימי: וואו. אני ממש לא זוכר. אולי אני בהכחשה. אני זוכר שהייתי מאוד מופתע מהתגובה שלך. הייתי במטבח בקרוון. אמרת לי וישבת והתחלת לבכות. אני ממש זוכר את זה. הייתי כל כך מופתע. הרי דיברנו על זה, התייעצנו עם הרב מירון והגענו להחלטה...

איילת: כן. אנחנו הגענו להחלטה.

במהלך הראיונות הבנתי מהר מאוד שההיוועצות ברב הייתה מפגש שבני הזוג חווים בצורה שונה. שלושה אנשים ישבו בחדר אחד אבל כל אחד מספר סיפור אחר. מפגשים אלה יצרו דפוס מסוים ומוטה מגדרית המתאפיין באסימטריה מבנית. ראשית, יש פער בידע המוקדם ובהיכרות של הרב עם בני הזוג: הרב מכיר את שימי היטב, אך סביר להניח שזו הפעם הראשונה שהוא פוגש את כלתו. הרב עשוי לדעת ששימי יצא לפגישות למטרת נישואין במשך תקופה ושכעת הוא שמח ונרגש שמצא בת זוג והוא נלהב להביא איתה ילדים לעולם. אנחנו לא בטוחים מה הרב יודע על איילת: הוא עשוי לחשוב שהיא

נראית מודאגת אך תתגבר על האי־שקט הטרום־אימהי שלה; אולי הוא אינו מבין את עומק האי־וודאות שלה, והיא עשויה להרגיש נבוכה מכדי לשתפו; יתר על כן: אולי היא אינה יודעת כיצד ומה לשתף. לזוגות צעירים יש מעט מאוד מידע על אמצעי מניעה והם עדיין מחפשים שפה לדבר בה על כך. אסימטריה נוספת עולה מהדרכים שבהן בני הזוג מבינים ומפרשים את משמעות הפסק. לימוד התלמוד וספרות ההלכה נוסד ונבנה כתחום גברי ורק לאחרונה החלו נשים להשתתף בו. שימי למד את הטקסטים הקנוניים כל חייו, והוא גם למד עם הרב המסוים שבו התייעצו והוא רגיל לגישתו ולדרכי מחשבתו על ההלכה היהודית. בני הזוג אינם שותפים שווים במפגש זה כלל וכלל. ההיבטים המגדריים הטבועים במצב ברורים למדי ומשתקפים בטיעונים של בני הזוג; ברם בני הזוג עצמם לא תמיד מודעים לכך. כפי שהדגימה השיחה לעיל, כאשר הזוגות מנסים לתאר את המפגש הם נתקלים בקושי – וזה קושי שהם נאלצו להתמודד אתו שוב ושוב. הקושי הזה אינו ייחודי לאיילת ולשימי: זוגות רבים מעניקים פירושים שונים למפגש עם הרב. להבנתי, הדבר נובע מהעובדה שכל אחד מהם חווה מפגש אחר. אולי זו הסיבה לכך ששימי היה מופתע מתגובתה של איילת כשבישרה לו שהיא בהיריון. איילת הבינה את המפגש עם הרב כפסק, כלומר כפסיקה הלכתית מחייבת, ואילו שימי התייחס למפגש יותר כאל דעה. כך או כך, הם קיבלו החלטה על בסיס מפגש כפול־פירושים זה. שמא רק שימי הוא שקיבל החלטה? איילת סרקסטית לגבי ההחלטה הזו, שהייתה שותפה לה חלקית בלבד.

כעת משזיהינו את האסימטריה הטבועה במפגש עם הרב, נושא חיוני נוסף עולה לדיון. בעת כתיבת המאמר, תמורות כלכליות, רעיונות של אינדיבידואליזם וצמיחה אישית, והאקורבטיקה התמידית בין עבודה למשפחה האיצו בזוגות לחשוב מחדש על מודל הילודה הגבוהה. בלב המחלוקת שוררת ההבנה שהחלטות הקשורות לאמצעי מניעה ותכנון המשפחה הם גם משא ומתן על מושגים חברתיים חשובים כגון נשיות, גבריות, הורות, גוף ובית. על רקע חוסר הוודאות, זוגות אורתודוקסיים מביאים את המחלוקות הללו אל הרב. הרב בתורו מקשיב להם, וכפי שהודגם לעיל משתדל להבין מה באמת מטריד אותם. אחד הרבנים שראיינתי מסביר: "הדבר החשוב ביותר הוא לקבל מהם היסטוריה נכונה. אז אני מקשיב, אני מקשיב באמת ובזהירות ושואל על הכול". אחרי קבלת המידע ינסה הרב לעזור, על פי מה שהוא מאמין שיהיה הטוב ביותר עבור בני הזוג; אבל כדי לקבל את ההחלטה הוא יסתמך על מקורות קנוניים ועל הנחיות נהוגות. בדיון ההלכתי על פיריון ותכנון משפחה יש מערכת שלמה של היבטים אישיים שיש להביא בחשבון, כגון בריאות גופנית ונפשית, עניינים כלכליים וטובת הילד (למשל: שולחן ערוך, אבן העזר א, ח). לרב יש חירות רבה להחליט אילו מהגורמים הוא רואה לנכון לכלול בשיקוליו. לכן גם יש ממד מוסרי־חיוכי משמעותי בחיוני במפגש כזה. לעתים קרובות ינסה הרב לעזור לזוגות להישאר על המסלול למשפחות גדולות. הטשטוש בין עזרה ללחץ חברתי הוא תחום אפור. ליתר דיוק, אם בני הזוג נחושים בדעתם שהם רוצים אמצעי מניעה מסיבה

"מקובלת", בדרך כלל יאשר הרב את החלטתם, בעיקר אם יש חשש שאחרת הדבר יוביל לגירושין.²⁵

זוגות רבים אינם כה בטוחים בעצמם; יתר על כן: מאחר שהנורמה היא להביא לעולם ילד בשנה הראשונה לנישואין, זוגות רבים המבקשים לצאת ממסלול זה מצטיירים כאילו נכשלו באחת ממשימותיהם החשובות ביותר, במיוחד האישה. כך, זוגות שמחליטים לסטות מהנתיב חווים תסכול עמוק ואשמה. יתרה מזו: ככל שהתקדם המחקר הבנתי שכדי להשיג היתר לאמצעי מניעה היו הזוגות צריכים להציג (perform) סיפור של כישלון – להציג לפני הרב ולפני הסביבה את האופן שבו כישלונותיהם מונעים מהם להיות הורים טובים. יש גם סיבות "מקובלות" או "לא מקובלות" לשימוש באמצעי מניעה, כך שכדי לזכות בפסיקה רחומה הזוגות חייבים להציג כישלון בתחומים מסוימים בחייהם. סיבות אלה אינן ברורות מאליהן בכל המקרים והן עשויות להשתנות מרב אחד למשנהו. למשל, רוב הרבנים מתייחסים לשיקולים כלכליים כגורם לא מקובל בעליל. רב אחד שראיינתי סיפר בגאווה: "שיקולים כלכליים באים בחשבון אך ורק אם יש לזוג מכתב מארגון פעמונים"²⁶ שלא יוכלו לעמוד בזה כלכלית" (מתוך ריאיון שנערך בירושלים, אוגוסט 2015). שיקולים אחרים אינם כה פשוטים. יש רבנים המודאגים במיוחד מנושאי בריאות הנפש ואחרים רגישים יותר למגבלות גופניות. שיקולים הנובעים מהשכלה גבוהה ומקידום מקצועי, בעיקר לנשים, הם חלק מתחום אפור: חלק מהרבנים תמכו בגינו באמצעי מניעה ואחרים התנגדו בעוז. הזוגות לא תמיד יודעים מראש אילו גורמים יישאו חן בעיני הרב המסוים שאליו פנו. חשוב מכך: לא כל זוג רוצה להציג כישלון לפני סמכות רבנית, בעיקר אם בני הזוג מעוניינים לחיות בקהילתו.

במהלך מחקר השדה נתקלתי בכמה אסטרטגיות להתמודדות עם מצב מורכב זה. הזוגות רצו להתייעץ עם רב ולהביא אליו את התלבטויותיהם כדי שיעזור להם לקבל את ההחלטה "הנכונה" ו"הראויה" בתקופה של אי-ודאות, אך הם גם רצו לוודא שיובאו בחשבון הגורמים האישיים שלהם. שוב ושוב הייתי עדה לדרכים יצירתיות שזוגות למדו ופיתחו – מתי ועם מי להתייעץ. נוסף על כך, בחלק מהמקרים שבהם הפסק שניתן לבני הזוג לא התקבל אצלם בעין יפה, הם המשיכו לחפש חוות דעת נוספות עד שהגיעו להחלטה הנכונה. אחרים שמעו על תופעה זו והחליטו שלא להתייעץ עם רב כלל. שלמה, דתי ואב לשלושה המתגורר בחיפה, סיפר מדוע נמנע מהתייעצות:

25 בדומה, אף על פי שרבנים מעדיפים להימנע מנתינת היתר לשימוש באמצעי מניעה לפני לידת הילד הראשון, לפעמים הם יתירו זאת שמא זוגות שאינם מעוניינים בילדים יעדיפו לדחות את הנישואין ואז יש חשש שיתפתו לקיום יחסי מיין לפני החתונה.

26 פעמונים היא עמותה המסייעת למשפחות עם קשיים כלכליים בתכנון צעדיהן הכלכליים.

כשהילדים גדלים הם הופכים לבני אדם עם צרכים. [...] ואנחנו פשוט עסוקים מדי. אנחנו בקושי נושמים. ידעתי שאני לא רוצה לחזור לרב. עשיתי מחקר מאז והבנתי שאני יכול לקבל תשובה שונה מכל רב שאלך אליו. אז למה לטרוח בכלל?

לעומתו, יש זוגות הנוהגים להתייעץ עם רב בלב שלם; הם אפילו משקיעים מאמץ לשמירת הרלוונטיות של הפסיקה ההלכתית גם כשהחיים מציבים קשיים לקיום הפסק שקיבלו. שרה, עקרת בית חרדית מיישוב קטן בדרום ואם לשמונה, סיפרה:

אחרי ארבעה ילדים בארבע וחצי שנים הרגשתי שאני הולכת להתפרק. פיזית לא נשאר לי כוח. הלכנו לרב ושאלנו אם מותר לעשות הפסקה. הוא אמר לי ללכת ולשאול רופא, ומה שיגיד הרופא, זה יהיה הפסק שלי. הלכתי לרופא ואת יודעת מה הוא אמר לי? הוא אמר: "ארבעה ילדים בארבע וחצי שנים? את יכולה לדמיין מה הגוף שלך עבר? את חייבת לחכות שלוש שנים עד הילד הבא!" "חייבת", שאלתי? "חייבת!" הלכתי הביתה שמחה מאוד באותו יום. אבל את יודעת מה, אחרי חצי שנה הרגשתי דחף עמוק להביא עוד ילד. אז נכנסתי להיריון. אחרי כמה שבועות הייתה לי הפלה טבעית. זה היה משמים. הבנתי שכשהרופא אמר לי שלוש שנים זה באמת היה פסק (הלכתי). ואני לא הקשבתי. אז חיכיתי ואחרי שלוש שנים הבאתי תינוק נוסף. תינוק בריא לאימא בריאה.

שרה (ומשה), כמו זוגות רבים שראיינתי, נכנסו להורות במהירות ובשלב מסוים החלו לתהות באשר לשימוש באמצעי מניעה. אחרי ארבע לידות ברצף החלה שרה להתלבט בנוגע לסטנדרט הילודה הגבוה. הסמכות הראשונה שהיא פונה אליה היא רב, וסמכות זו מפנה אותה לממסד אחר – הממסד הרפואי. מעניין שהיא מפרשת את ההפלה שחוותה כתוצאה של אי־ציות לרב שלה. היא בחרה בפירוש יצירתי לפסק; הרב הפך את הייעוץ הרפואי למקודש ועל כן נתן ביד הרופא סמכות מחייבת. דרך חוויית האבדן היא פירשה מחדש את פסיקת הרב באופן שמגדיר מחדש ומחזק את כניעותה בפני הסמכות הרבנית ואת ציותה לסמכות הרפואית.

יש זוגות הבוחרים להתעלם מפסיקה רבנית כשהם מרגישים שאין ביכולתם להתמודד עם הפסק שקיבלו. חווה, אם חרד־לית לשבעה ילדים מירושלים, סיפקה תיאור קשה למקרה כזה:

אחרי שנולדו לנו שלושה בנים, התחלנו לשאול. זאת הייתה הפעם הראשונה. לא שאלנו לפני שהתחתנו [...] זה עבר כל כך מהר. הבאנו שלושה בנים ובגלל שלא מילאנו את מצוות פרו ורבו הלכנו לשאול. התשובות היו, בואו נגיד... לא מספקות. כלומר, לא קיבלנו היתר. בשלב זה החלטנו לשפוט בעצמנו. היה גבול לכוח שלנו. התעמקנו בזה והבנו שאחרי שיש לך ילד אחד, כבר מילאת את רוב המצווה.

משהבינו חווה ובעלה שאין להם כוחות לציית לפסק הרבני, הם החליטו להחליט בעצמם. הם חקרו בעצמם את הטקסטים הקנוניים ומצאו דעה המתירה שימוש באמצעי מניעה אחרי שלושה בנים. מדובר בהחלטה גדולה, משום שהיא מתעלמת מהפסק שכבר ניתן להם.

במהלך עבודת השדה הבנתי, כאמור, שזוגות רבים השתמשו באסטרטגיות יצירתיות כדי לוודא שלא ימצאו את עצמם מתמודדים עם פסק שלא יוכלו לעמוד בו. על רקע זה צמח מקצוע חדש – יועצות הלכה – שהעוסקות בו משקיעות מאמצים רבים כדי להימנע ממצבים כאלה. יועצות הלכה הן נשים ש"הוסמכו לשמש מקור מידע לנשים עם שאלות הנוגעות לטהרת המשפחה"²⁷. אמנם המטרה העיקרית של מקצוע זה היא להתגבר על המבוכה הכרוכה בדיון בסוגיות אינטימיות עם רבנים שהם גברים, אך ממצאיי מראים כי למעשה היועצות מתפקדות כמתווכות המנחות את הזוגות לרב המתאים. רבקה, יועצת הלכה מגוש עציון, הסבירה לי את משימתן של היועצות:

מה שאני באמת מנסה לעשות כשאני משוחחת איתן זה להקשיב כמו פסיכולוגית [...] מה באמת מטריד אותך? האם יש לך בעיות של דימוי עצמי נמוך? האם חסר לך ביטחון בעצמך או שיש בקשר הזוגי בעיית תקשורת אמתית? [...] לאחר מכן אני ממליצה להן בחום לפנות לרב. את יודעת, אני יכולה כבר לומר לך – "אם זה עניין של קטטה (קונפליקט בנישואין) – תקבלי היתר לחצי שנה,²⁸ או לשנה מהרב אהרן [...], אם את מרגישה שהגוף שלך לא מסוגל להתמודד עם זה לכי לרב זלמן והוא ייתן לך היתר. אבל עדיף שתלכי לרב שימשיך להיות הסמכות ההלכתית שלך לכל החיים [...] יהיו לך שאלות, אולי כל מיני שאלות רפואיות, ובשביל זה אני רוצה שתלכי למישהו שיש לו כתפיים רחבות".

אחרי שהיועצת מבינה את המצב הנידון, היא כורכת ידע ומונחים השאובים מהטקסטים הדתיים עם היכרות מעמיקה עם רבנים כדי לכוון את הזוג לרב שיתאים ככל האפשר לנסיבותיהם.

בהצעתי לראות במפגשים אלה "מצגים" (performances) אני מסתמכת על מושג הפרפורמטיביות (performativity) של ג'ודית באטלר (Butler, 1990). ניתוח הדראג (drag) כפעולה חתרנית החושפת את המבנה שבו נוצר המגדר מהווה השראה לאופנים שבהם

27 מתוך אתר האינטרנט של נשמת. כפי שתואר לעיל, יועצת הלכה הוא מקצוע חדש שנוצר על ידי הרבנית הנקין, ראש מדרשת נשמת, לפני כ-15 שנה. התכנית הראשונה פתחה אפשרות חלוצית לנשים למדניות ואפשרה להן לשמש כתובת עבור נשים בתחומי טהרת המשפחה.

28 אף על פי של"אמצעי מניעה מוגבלים בזמן", כפי שאני מכנה זאת, אין בסיס במקורות הקנוניים העוסקים באמצעי מניעה, מדיניות זו נהפכת לדרך נפוצה שבה הרב מגדיר גבולות בזמן לזוגות הבאים להתיעץ.

אפשר לאתגר נורמות. השימוש במסגרת תאורטית זו מדגיש את התצורות התרבותיות הספציפיות של הורות יהודית-ישראלית הגמונית. אני מציעה לראות את הצגת הכישלון כפעולה חברתית העלולה לגרום לבלבול של אידאלים משפחתיים. אולם, אף שמצג זה הוא מצג אותנטי הנוצר עקב תערובת של מאבק ואשמה (Halberstam, 2011), זוגות אלה אינם מנסים לחתור תחת הנורמות של משפחה גדולה; להפך: באמצעות הצגת כישלון הם דווקא מכוונים ומחזקים את חשיבות ההורות וההצלחה בה. יתר על כן, מהנתונים שאספתי עולה כי ההצלחה במצגים אלה נשענת על הון תרבותי וחברתי. אם כן, המצג משמש את הריבוד חברתי בתוך הקהילות הדתיות ומעצים אותו. אם נמשיך את הניתוח במסגרת דימוי זה, הכוונת התנועה בידי נשים למדניות משמשת קביים סמליים, המאפשרים לאלה החסרים את הידע להצליח במצג. המרחב הלימינלי של למדניות המצוידות בידע רב אך בסמכות מעטה מאוד הופך אותן למועמדות מושלמות לחזרה גנרלית לפני הפגישה עם הרב.

לעתים חוויות החיים מאלצות זוגות ללכת בדרכים כואבות, המלמדות אותם שלא להתיעץ עם רבנים. נתבונן בהמשך הסיפור של איילת ושימי:

איילת: הדברים השתנו ואני נרגעתי. הבנתי שהחיים שלי לא נגמרו. עדיין יכולתי ללכת לאוניברסיטה. הכול השתפר, הייתי בסדר. נהניתי להיות בהיריון. זה היה בסדר גמור. ואז נועם נולדה.

היא שואפת שאיפה עמוקה, נושפת את האוויר וממשיכה:

את מבינה, ההיריון היה בסדר אבל הלידה לא. אחרי שנועם נולדה שמו אותה באינקובטור ואמרו לי לנוח. אחרי שעה הרופא העיר אותי לשאול אם יש לנו היסטוריה של מומי לב במשפחה.

שימי קוטע את דבריה: "איזה יום נפלא לשמוע חדשות רעות מהרופא, נכון?"

הולדת ילדה חולה הייתה מסע ייסורים של ממש לבני הזוג. הם עברו את שלבי האבל, הבכי וההאשמה. אחרי חודשיים נועם באה הביתה והם החליטו לעשות ככל יכולתם למען התינוקת.

איילת לוקחת נשימה עמוקה.

איילת: אתה רוצה להמשיך?

שימי: את תמשיכי.

איילת: זה היה מאוד אינטנסיבי. הבית שלנו נהפך למרפאת פיזיותרפיה. זה מה שעשינו כל השנה. היינו אתה 24 שעות ביממה. קיבלנו הרבה תמיכה מהמשפחות שלנו. היינו אופטימיים והשקענו את הכול. אבל היינו גם מאוד ראליסטיים. ידענו מה כל האפשרויות, כולל המקרה הגרוע ביותר, שבאמת קרה בסוף.

שימי לא היה בבית ואני רציתי ללכת לישון. הלכתי לחדר של נועם לכסות אותה בשמיכה. הרגשתי שהידיים שלה קרות. אז כיסיתי אותה בשמיכה. היה חשוך. אחרי עשר דקות באתי לבדוק והיא הייתה עדיין קרה. יש שנייה כזו שכאילו נדלק לך האור ואת כבר יודעת מה את עומדת לראות. צרחתי כל כך חזק שהשכן קרא לאמבולנס. התקשרתי לשימי, ניסיתי להחיות אותה. לא נשאר שום דבר לעשות. הבית התמלא אנשים ואני זוכרת שישבתי על הספה. וידעתי שהיא מתה. שימי אמר שכדאי שנאמר תהילים ואני זוכרת שצרחתי עליו. בשלב זה כולם יצאו ולקחו את נועם איתם. הם לקחו אותה ואנחנו נשארנו לגמרי לבד.

הסיפור של שימי ואיילת לא קל לעיכול. לא היה קל לשמוע אותו. במהלך המחקר ישבתי עם זוגות רבים ומעולם לא ידעתי מראש אילו קלפים חילקו להם החיים. הסיפור של שימי ואיילת היה סיפור עדין, ייחודי ושובר לב. הוא נשאר אתי זמן רב. למעשה, למדתי שלרבים מהזוגות השפעת המפגש עם הרב והשלכותיו נמשכו זמן רב. נדהמתי מהאינטנסיביות של ההשפעות הללו והייתי סקרנית לגלות את האסטרטגיות השונות שזוגות נקטו, בחלוף הזמן, כדי למצוא היגיון במפגשים ובפסקים שקיבלו. הולדתה ומוותה של ילדה חולה שלחו את איילת ושימי לנתיב ייסורים, ודחפו אותם לחשוב מחדש על תהליך זה של קבלת החלטות. זמן רב לאחר שיחתנו תהיתי מה יכולים בני הזוג לחשוב על פסיקה רבנית שהובילה אותם לטרגדיה כזו. איך מרגישים כשמשתפים אחרים במשקלה הרה האסון של החלטה כזו? האם ימשיכו להתייעץ עם הרב הזה או עם רבנים בכלל, או שמא יש בכוחה של הטרגדיה לקרוע קרע בסוג זה של אחריות משותפת?

במקרה של איילת אכן נוצר קרע.

איילת: באותו לילה כולם עזבו ונשארו רק אנחנו. הם לקחו אותה ונשארו לבד. באותו לילה הפסקתי לקחת גלולות. אני לא יודעת מאיפה זה בא. נראה לי שרציתי להיאחז בחיים. אבל היה שינוי עמוק. כשהבאנו את נועם בהחלטה משותפת הרגשתי שעשיתי את מה שמצפים ממני – מעכשיו והלאה זו הייתה החלטה שלי בלבד. מאז אני לא שואלת אף אחד. קיבלתי את ההחלטה בזמן הזה [...]

אני זוכרת חברה שגרה קרוב... כל כך קרוב שיכולתי לשמוע אותה מקיאה כשהיא הייתה בהיריון. היא הלכה לרב והוא נתן לה שלושה חודשים. ואני כעסתי כל כך. אני זוכרת שזה הרגיז אותי. איך רב יכול לומר לאישה צעירה שעברה היריון כל כך קשה להיכנס שוב להיריון תוך שלושה חודשים? היא הייתה כל כך רזה. היא נראתה רע. כעסתי כל כך. הרב מתכוון גם לטפל בתינוק שייוולד לאימא הממוטטת? מה הקטע? אני חושבת שזו גם הייתה הפעם הראשונה ששמעתי על רבנים שנותנים זמנים ספציפיים. זה שיגע אותי.

איילת החליטה להיכנס להיריון מיד אחרי הטראומה, אבל היא החליטה לעשות זאת בדרכה שלה. מאותו יום, החליטה, היא לא תתייעץ עם אף אחד. תמורה זו מגלה שלמרות שאיילת למדה להתנהל עם הייעוץ הרבני: הסטטוס שלו לא נשמר בכל מחיר. הכעס והביקורת הביאו את איילת לבקר את המודל של שיתוף אחריות על ידי ייעוץ רבני.²⁹ בשלב זה של הריאיון שמתי לב ששימי השתק לגמרי. שאלתי אותו אם הוא רוצה לשתף אותי במחשבותיו. לאט-לאט הוא סיפר כמה קשה היה לו.

שימי: אחרי שנועם נפטרה [...] אני חושב שהמעגל הצטמצם והצטמצם. זה התחיל עם הרחקת הרבנים והיום אפילו אני לא חלק מקבלת ההחלטות הזאת. כן, זה הגוף שלה, אבל מה אני אמור לעשות כשאני רוצה עוד ילד והיא לא?

היה לו קשה שהנושא נהפך לשאלה שאיילת מחליטה בה לבד. הטראומה גרמה לאיילת להתנכר לייעוץ רבני, אבל שימי נשאר בקשר קרוב עם הרב שלו, שהמשיך לתמוך בו בקשיים שהערימו לפנייהם החיים. הסיפור של איילת הסתיים בשימת קץ לייעוץ הרבני בחייה, אך שימי חושף כי האחריות המשותפת יוצרת קשר שבו הרב נוכח בחייו כשהוא זקוק לו. זהו קשר מיוחד שהדריך אותו דווקא בקושי הזה; יתרה מזו: שיתוף האחריות עם הרב נתן לו קול בקבלת ההחלטה הזו, אך כעת קולו אבד. "אני מבין שהיא משלמת את המחיר על הבאת ילדים לעולם, אבל זה שאין לי שום מקום בהחלטה נראה לי כמו הדרת גברים! לא?" איילת מחייכת אליו בהסכמה.

29 במהלך עבודת השדה שמעתי זוגות, ומחנכים דתיים, מותחים ביקורת על הכוח של הממסד הרבני בתחום הפריון. אחד הקולות הבולטים של הביקורת הזאת הוא קולה של הרבנית מלכה פייטרקובסקי. אף שלמדנים אורתודוקסיים מסכימים עם עמדתה ובאופן פרטי פועלים בהתאם לה, פייטרקובסקי פרסמה את הרעיונות הללו בספרה מהלכת בדרכה: אתגרי החיים במבט הלכתי-ערכי (פייטרקובסקי, 2014), שעורר מחלוקת סוערת.

ג. רבנים עם (או בלי) כתפיים רחבות

חנה ארנדט טוענת שבזמנים המודרניים יש בלבול עמוק בין חירות לסמכות (Arendt, 1956). היא מסבירה איך הנחות יסוד המאפיינות את המחשבה הליברלית יצרו דיכוטומיה שאינה ניתנת לגישור בין השתיים. כך, כאשר מבקשים לצרף את הרעיון שחופש מחייב חירות אישית ואת הרעיון שחירות נובעת מהשראה עצמית (בלבד) – כל ציות מרצון נהפך לפרדוקס. בעקבות קו מחשבה זה, כל סוגי הסמכות נדמים פרדוקסליים ונתפסים כניגוד מוחלט לחירות אמיתית. הבנות מסוג זה תרמו לדגם דיכוטומי של חירות לעומת סמכות בשיח המחקרי ובשיח הציבורי כאחד. בשונה מהוגים ליברלים, המתגאים במאבק ער נגד כל צורה של כוח או סמכות, פוקו השקיע מאמץ רב בניסיון להראות צורות אחרות של כוח ששיח זה של חירות רווי בהם. לטענתו, ההישמרות הערנית מפני כוח נהפכה בעצמה לצורה של כוח. יתרה מזו: כוח זה חזק יותר מקודמו בשל היותו מרומוז ומושרש בתהליכי האינדיבידואליזציה עצמם. פוקו מציע להשתמש בהצגות חלופיות של העצמי כדי לסרב לצורות בלתי נראות אלה של אינדיבידואליזציה. בהשראת עבודתו המאוחרת של פוקו, ה"מפנה האתי" באנתרופולוגיה הוביל לאחרונה חוקרים לחשוב על ייעוץ דתי כעל פרויקט מוסרי, מעין טכנולוגיה משותפת של כינון "עצמי מוסרי" (Agrama, 2010; Clarke, 2012). ממצאי מחקרי המדהדים תובנות אלה. בדומה לממצאים של אגרמה וקלארק, הראיתי את מגוון הדרכים שבהן רבנים לוקחים חלק ומשתתפים בהחלטות אינטימיות של בני זוג דתיים. במצבים של אייודאות, עבור זוגות רבים פנייה לדמות רבנית היא מרחב "כשר" ולגיטימי לדון בו בקשייהם האינטימיים ביותר. עם זאת, במאמר זה ביקשתי להראות כיצד – עם הניסיון לראות ביעוץ רבני טכנולוגיה משותפת של כינון "עצמי מוסרי" – יש חשיבות רבה בהדגשת התפקיד של מנהיגים דתיים כשופטים חברתיים. כפי שטענתי, ניתוח שאינו מתייחס לממד זה תורם לתמונה שטחית והרמונית מדי של חיי הדת. כפי שראינו, בלב המחלוקת נמצאת ההבנה שאמצעי מניעה ותכנון המשפחה הם תהליך של משא ומתן כואב על מושגים חברתיים חשובים כגון נשיות, גבריות, הורות, גוף ובית. מאחר שהטקסטים הקנוניים מציעים מגוון של דעות, לדמות הרבנית ניתנת מידה רבה של בחירה בנוגע לשילוב האפשרי בין רעיונות עכשוויים של גבר ואשה "ראויים" לבין המסורת הפרשנית הלכתית. בעקבות אגרמה אני מציעה לראות את הייעוץ הרבני כתהליך של כינון עצמי מוסרי, שבאמצעותו יהודים אדוקים מקדמים את העצמי המוסרי שלהם. במילים אחרות, מצב חלופי זה של כינון העצמי מתחיל, נשמר ומתקדם בנתיב שהוגדר מראש לעבר המטרה של עצמי יהודי אידיאלי. עם זאת, שלא כבממצאיו של אגרמה, ממצאי מחקרי מראים כי ה"נתיב" המוביל לכינון עצמי יהודי-מוסרי נתון למשא ומתן מתמשך. אתנוגרפיה זו חושפת תמונה מורכבת שבה הן חברי הקהילה הדתית והן דמויות רבניות רוקדים ריקוד טנגו זהיר, תוך שהזוגות לומדים להציג כישלון המאפשר לרב לפסוק באופן שיאפשר לחברי קהילתם לקבל את הפסק ואת סמכות הרב.

יתרה מזו: הנרטיבים של הזוגות מדגימים כיצד הפסקים ממשיכים לאתגר לאורך זמן. על פי הנתונים שאספתי, אירועי החיים עלולים לקרוא תיגר על פסיקות קודמות. לניסיונות טראומטיים כמו מוות של ילד או הפלה יש השפעה עזה במיוחד, אולם להשפעה זו יש נתיבים שונים זה מזה. בחלק מהמקרים היא תחזק את סמכות הרב ובחלק מהמקרים היא תיצור שבר בלתי ניתן לגישור בקשר עמו.

ההסבר שהצעתי לדרכים שבהן זוגות לומדים או משנים את דעתם בנוגע לסמכות הרבנית מעלה שאלות רבות באשר לדרגת הסמכות שפסקים אלה למעשה מגלמים. לטענתי, מחקר על סמכות דתית חייב להתיחס לשאלות של זמניות וכן לתת מקום לביקורת ולספקות של חברי הקהילה הדתית עצמם. ההתייחסות לאלה אפשרה לאתנוגרפיה הזאת לפתוח אפשרויות חדשות למחשבה על הדרכים שבהן תפיסת הסמכות משתנה בחייהם של יהודים אורתודוקסים. כפי שתיארתי בראשית המאמר, סוגיות הנוגעות לסמכות בכלל ולסמכות דתית בפרט מולידות מחלוקות סוערות חדשות לבקרים. מאמר זה הדגים כיצד סמכות דתית אינה רק שיח תאורטי השייך למחוזות אינטלקטואליים; היא עניין שחברי קהילות דתיות מתחבטים בו בחיי היום-יום שלהם. לעתים הדרכה רבנית היא בדיוק מה שהם צריכים ולעתים – ההפך המוחלט. אין זו תמונה בשחור ולבן; היא משתנה מאדם לאדם, מזוג לזוג ומעת לעת. מתוך שימת לב לפנים הרבגוניים והמשתנים של הסמכות הרבנית, הבנה זו מאפשרת לחשוב מחדש על סמכות ועל ניגודה המדומיין – חירות.

מקורות

- אל-אור, תמר, 1994. משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות, תל אביב: עם עובד.
- _____, 2006. מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, תל אביב: עם עובד.
- _____, 2010. "החורף של הרעולות: כיסוי וגילוי ב-2007/8", תיאוריה וביקורת 37: 1-33.
- אנגלנדר, יקיר, ואבי שגיא, 2013. גוף ומיניות בשיח הציוני-דתית החדש, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- ברא"ז, דן, 2016. "טיעון מוסרי נגד סמכות מוחלטת של התורה", בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם 2: 79-101.
- גודמן, יהודה, 2013. גלות הכלים השבורים: חרדים בצל השיגעון, תל אביב וחיפה: אוניברסיטת חיפה וידיעות.
- זיכרמן, חיים, ולי כהנר, 2012. חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה
- חליחל, אחמד, 2011. "פריון של נשים יהודיות ומוסלמיות בישראל לפי מידת הדתיות שלהן בשנים 1979-2009", הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה של מדינת ישראל (סדרת ניירות עבודה מספר 60 של הלמ"ס).

- כהנר, לי, 2009. התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
- ליאון, נסים, 2009. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: מכון בן-צבי.
- למ"ס (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה), 2016. השנתון הסטטיסטי לישראל.
- ספראי, זאב, ואבי שגיא, 1997. בין סמכות לאוטונומיה: במסורת ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פיוטרקובסקי, מלכה, 2014. מהלכת בדרכה: אתגרי החיים במבט הלכתי-ערכי, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- קנוהל, אלישיב, תשס"ג. איש ואשה זכו שכינה ביניהם: פרקי הדרכה לחתן ולכלה, עין צורים: מכון שילובים, ישיבת הקיבוץ הדתי עין צורים.
- קפלן, קימי, ונורית שטדלר, 2009. מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

Abu-Lughod, Lila, 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.

———, 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Agrama, Hussein Ali, 2010. "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the *Fatwa*," *American Ethnologist* 37 (1): 2–18.

Aran, Gideon, 1991. "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 265–344.

Arendt, Hannah, 1956. "Authority in the Twentieth Century," *The Review of Politics* 18 (4): 403–417.

Asad, Talal, 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, CA: Doreen B. Townsend Center for the Humanities.

Avishai, Orit, 2008a. " 'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency," *Gender & Society* 22 (4): 409–433.

———, 2008b. "Halakhic Niddah Consultants and the Orthodox Women's Movement in Israel," *Journal of Modern Jewish Studies* 7 (2): 195–216.

Berkovitch, Nitza, 1997. "Motherhood as a National Mission: The Construction of Womanhood in the Legal Discourse in Israel," *Women's Studies International Forum* 20 (5–6): 605–619.

- Brown, Benjamin, 2014. "Jewish Political Theology: The Doctrine of Daat Torah," *Harvard Theological Review* 107 (3): 255–289.
- Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Clarke, Morgan, 2012. "The Judge as Tragic Hero: Judicial Ethics in Lebanon's Shari'a Courts," *American Ethnologist* 39 (1): 106–121.
- Corbin, Juliet, and Anselm Strauss, 1990. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park, CA: Sage.
- Deeb, Lara, and Mona Harb, 2013. *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton: Princeton University Press
- Foucault, Michel, 1997. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," in: Paul Rabinow (ed.), *Essential Works of Foucault*, Vol. 1, New York: New Press, pp. 281–301.
- , 1980. *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. and trans. Colin Gordin, New York: Pantheon Books.
- Halberstam, Jack, 2011. "The Queer Art of Failure," in: idem, *The Queer Art of Failure*, Durham: Duke University Press, pp. 88–121.
- Heilman, Samuel C., 1982. *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New York: Schocken Books, 1992.
- Irshai, Ronit, 2012. *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Waltham, MA: Brandeis University Press.
- , 2014. "Public and Private Rulings in Jewish Law (Halakhah): Flexibility, Concealment and Feminist Jurisprudence," *Journal of Law Religion and the State* 3: 25–50.
- Ivry, Tsipy, 2010. "Kosher Medicine and Medicalized Halacha: An Exploration of Triadic Relations among Israeli Rabbis, Doctors, and Infertility Patients," *American Ethnologist* 37 (4): 662–680.
- Kahn, Susan Martha, 2000. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*, Durham, NC: Duke University Press.
- Luhrmann, Tanya M., 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York: Vintage Books.
- Mahmood, Saba, 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marcus, George E., 1995. "Ethnography in/of The World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

- Marsden, Magnus, 2005. *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Navaro-Yashin, Yael, 2012. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham, NC: Duke University Press.
- Novis-Deutsch, Nurit, and Ari Engelberg, 2012. "Meaning Making under the Sacred Canopy: The Role of Orthodox Jewish Marriage Guidebooks," *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 8: Article 6.
- Okun, Barbara S., 2013. "Fertility and Marriage Behavior in Israel: Diversity, Change and Stability," *Demographic Research* 28: 457–504.
- Osella, Filippo, and Benjamin F. Soares, 2010. *Islam, Politics, Anthropology*, Chicester, U.K.: Wiley-Blackwell.
- Raz, Joseph, 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Schielke, Samuli, 2015. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence Before and After 2011*, Bloomington: Indiana University Press.
- Sered, Susan Starr, 2000. *What Makes Women Sick: Maternity, Modesty and Militarism in Israeli Society*, Hanover and London: Brandeis University Press.
- Soloveitchik, Haym, 1994. "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28 (4): 64–130.
- Sperber, Daniel, 2017. *The Importance of the Community Rabbi: Leading with Compassionate Halachah*, Jerusalem: Urim.
- Stadler, Nurit, 2009. *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender and Resistance in the Ultra-Orthodox World*, New York: New York University Press.
- Stadler, Nurit, and Lea Taragin-Zeller, 2017. "Like a Snake in Paradise: Fundamentalism, Gender and Taboo in the Haredi Community," *Archives Des Sciences Sociales Des Religions* 177: 133–156.
- Taragin-Zeller, Lea, 2014. "Modesty for Heaven's Sake: Authority and Creativity among Female Ultra-Orthodox Teenagers in Israel," *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 26: 75–96.
- , 2015. "Between Beauty and Modesty: Reinterpreting Female Piety in the Israeli Haredi Community," in: Sylvia Barack Fishman (ed.), *Love, Marriage, and Jewish Families Today: Paradoxes of the Gender Revolution*, Waltham, MA: Brandeis University Press, 2015.
- Weber, Max, 1958. "The Three Types of Legitimate Rule," *Berkeley Publications in Society and Institutions* 4 (1): 1–11.

דמוקרטיה ויהדות בהתנהגותו ובהגותו של ח"י רות

בנימין שוורץ

הקדמה

השיח הפוליטי הישראלי בן זמננו מניח בדרך כלל שבמדינת ישראל יש מתח מובנה בין ההיבטים הדמוקרטי והליברלי לבין ההיבט היהודי. בזירה האקדמית מקובלת ההבנה שהפער בין יהדות לדמוקרטיה מקביל לפער שבין פרטיקולריזם לאוניברסליזם.¹ ברם, פרספקטיבה זו אינה היחידה שאפשר להעלות על הדעת. כך, למשל, אפשר לטעון שהיהדות היא בעלת היומרה להשקפה אוניברסלית ואילו הדמוקרטיה, במובנה המקורי, צומחת מן הדמוס – העם – ועל כן היא פרטיקולרית מטבעה. אפשר אפילו להציע שעקרון זכויות האדם נובע ומתקיים – לא רק למעשה אלא גם בתאוריה – אך ורק בתוך הקשר תרבותי ספציפי.²

* ראשיתו של המחקר על הגותו של חיים יהודה רות במאמר שחיברתי עם חברי הטוב אדוארד ברודסקי: Benjamin Schvarcz and Edward Brodsky, "Love, Freedom and Bondage in the Writings of Leon Roth," *The University of Toronto Journal of Jewish Thought* 3 (2012), pp. 1–20

1 חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן, "דבר העורכים", בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם (2015), עמ' 7.

2 ביטוי לטענה זו אפשר למצוא בטקסטים של אדמונד ברק, ג'רמי בנת'הם וקרל מרקס, שקובצו על ידי ג'רמי וולדרון לספר אחד ומייצגים ביקורות על זכויות אדם משלוש נקודות מבט: שמרנית,

כמו כן, ההנחה שהיהדות איננה מקדמת רעיונות של זכויות אדם אלא מציבה מכשול לפני ההגנה עליהן אף היא אינה מובנת מאליה.³ תקצר היריעה מלדון בכל אחת מטענות אלה ואחרות המרעננות את השיח על אודות היחס בין רכיבי היסוד של המשטר הישראלי.

המאמר שלפנינו מבקש לנתח את הפילוסופיה הפוליטית והמוסרית של פרופסור חיים יהודה רות כחלק מהשאיפה לחשוב מחדש על היחסים שבין היסוד היהודי ליסוד הדמוקרטי של ישראל.

הבה נסקור בקיצור רב את פועלו של האיש. ח"י רות (ששמו בתצורה זו מרכיב את המילה "חירות"), ובאנגלית Leon Roth, נולד בלונדון בשנת 1896. בשנת 1915 החל את לימודיו באוקספורד והתבלט במחקריו בתחומי הפילוסופיה והיהדות.⁴ הוא החל ללמד באוניברסיטת מנצ'סטר בשנת 1923, ובשנת 1928 הגיע לאוניברסיטה העברית כדי להקים את המחלקה לפילוסופיה. ב-23 השנים שלאחר מכן כיהן רות במגוון תפקידים ובהם ראש המחלקה לפילוסופיה, רקטור האוניברסיטה ודיקן הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית. בשנת 1953 פרש רות מן האוניברסיטה, שב לאנגליה והמשיך לכתוב ולהרצות. רות נפטר בפתאומיות בשנת 1963 במהלך ביקור בניו זילנד.⁵ סיבת ירידתו מן הארץ נותרה תעלומה לא פתורה; כמה הצעות לפתרונה הועלו על הכתב והן יידונו להלן.⁶

ליברלית וסוציאליסטית. Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, New York: Routledge, 2015. בהקשר הזה מעניינת טענתו של סמואל מוין שרעיון זכויות האדם הדומיננטי כל כך בשיח המערבי בן זמננו הוא מאוחר הרבה יותר ממה שנוטים לחשוב ונובע מתרבות המערב מאמצע שנות השבעים של המאה העשרים. Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2012

3 אריק נלסון, למשל, טוען כי לא החילון הביא לעליית המחשבה הפוליטית האירופית המודרנית ובכללה רעיון זכויות האדם, אלא המפגש של הוגים נוצרים מן המאות השש עשרה והשבע עשרה עם טקסטים יהודיים עתיקים והשאיפה לכונן חוקה שסורטטה על ידי אלוהים. Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011

Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London: Penguin Books, 2015

4 Jan Katzew, *Leon Roth — His Life and Thought: The Place of Jewish Ethics in Jewish Education*, PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2010

5 צבי אדר (עורך), "דברי הקדמה", בתוך: חיים יהודה רות, *הדת וערכי האדם*, ירושלים: מאגנס, תשל"ג. גבריאל ג'וזף רות, בנו של ח"י רות, סיפר לי כי לרות היו שלושה אחים. ארבעת האחים סבלו מהתקף לב בגיל 67. ריאיון של המחבר עם גבריאל רות, וושינגטון, 25 בנובמבר 2012.

6 זאב הרוי, "הפרדוקס הדתי-מדיני על פי חיים יהודה רות", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), *דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005, עמ' 366-357, ובמיוחד עמ' 360-358.

בשנותיו באוניברסיטה העברית הוביל רות מפעל פורץ דרך בתרגום עברי ראשון לטקסטים מן ההיסטוריה של הפילוסופיה המערבית. בהנהגתו נהפך המפעל הזה לפעילות המרכזית של המחלקה לפילוסופיה.⁷ כבר בשנת 1930 קובצו טקסטים בעברית שהספיקו לקורס שלם על ההיסטוריה של התפתחות הרעיונות המודרניים. הקורס כלל טקסטים מלאים של דקארט, לייבניץ, רוסו, קאנט, פיכטה, מיל וברנטנו, וחלקי ספרים מאת לוק, ברקלי ויום.⁸ נוסף על כך תרגם רות עצמו, מיוונית לעברית, את הספרים הראשון והאחד עשר מן המטפיזיקה לאריסטו, את הספרים הראשון והשני מן הפוליטיקה לאריסטו, וכן את הספרים הראשון והשני מן האתיקה הניקומאכית. סטודנטים ישראלים ממשיכים עד היום ללמוד פילוסופיה מתרגומיו החלוציים ואף להסתייע בכתביו על אודות ההיסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית המערבית. כך נמשכת עד עצם היום הזה השפעתו של רות על לימוד הפילוסופיה במדינת ישראל.⁹

על אף הישגיו המרשימים של רות נדמה כי תורתו נשכחה. שאיפתו להשפיע על החברה בישראל לאור ערכים יהודיים ודמוקרטיים כמעט אינה מוזכרת. ההנחה המקובלת היא שרעיונותיו לא זכו לעדנה בחברה הישראלית מפני שקיומה של מדינת ישראל, לרבות הלאומיות היהודית, לא תאמו את תפיסתו.¹⁰ עזיבתו את ישראל וחזרתו לאנגליה מוצגים כסימן המובהק לאי-התאמה זו.

במאמר זה אבקש להתחיל מהסוף. בחלק הראשון של המאמר נדון בשאלה המסקרנת מכול – מדוע ירד חיים יהודה רות מהארץ ושב לאנגליה לאחר שהשקיע את כל מרצו, מיטב כישוריו ומיטב שנותיו למען האוניברסיטה העברית, למען השפה העברית ולמען הלאומיות היהודית בארץ ישראל? מדוע פיזר רות במכוון ערפל סביב סיבת פרישתו מן האוניברסיטה? אין אני מבקש לעסוק בשאלה חשובה זו בשל הנטייה הפסולה להציף בחייהם הפרטיים של בני אדם; חשיבותה נובעת מהצורך להבין את הגות הפילוסוף לאור התנהגותו ולהפך. נוסף על הניתוח ההיסטורי אעלה טענה מקורית בדבר רמזים שמסר רות לקורא הזהיר, במאמר שכתב על אפלטון, על אודות סיבת פרישתו מהאוניברסיטה ועזיבתו את הארץ. חלק זה יתרום להבנה שרות אכן רצה שירידתו מן הארץ תהיה בגדר תעלומה לא פתורה.

7 Neve Gordon and Gabriel G. H. Motzkin, "Between Universalism and Particularism: The Origins of the Philosophy Department at Hebrew University and the Zionist Project," *Jewish Social Studies* 9 (2) (2003), p. 109

8 Gordon and Motzkin, שם, עמ' 110.

9 חיים יהודה רות, מורה דרך בפילוסופיה היוונית, ירושלים: ראובן מס, 1939; חיים יהודה רות, מורה דרך בפילוסופיה החדשה, ירושלים: ראובן מס, 1941; חיים יהודה רות, מורה דרך בתורת המדינה, ירושלים: ראובן מס, 1947.

10 Gordon and Motzkin (לעיל הערה 7), עמ' 116.

החלק השני של המאמר ידון בשאלה מהי הדמוקרטיה בהגותו של רות. באמצעות שאלה זו נצלול לבחינת היסודות של התאוריה הפוליטית של רות, המתמקדת במשטר הדמוקרטי. נעמוד על תפיסתו את ההיסטוריה הפוליטית בעולם המערבי ובעיקר באנגליה, על יחסו לתרבות האנגלית, על שמרנותו בתאוריה ובפרקטיקה של הפוליטיקה, על מקומן של זכויות אדם בדמוקרטיה, על הדרכים להתנגד לעריצות במסגרת הדמוקרטיה ועל ההכרח לטפח את מידת האזרח הטוב. אטען כי לפי רות המתח שבין חופש לשעבוד מתקיים בפוליטיקה באופן מתמיד והכרחי. לדעתו ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית המערבית מתמקדת במתח הזה ומבקשת להעניק לו פתרון תאורטי – אולם לדעתו פתרון תאורטי כזה אינו בנמצא, וכל שנותר הוא להתבסס על הניסיון המעשי המצטבר, על התפתחות הדרגתית תוך הישענות על המסורת, על פעילות חופשית של אזרחים אחראיים ועל הפעילות הפרלמנטרית של נציגיהם.

חלקו השלישי של המאמר ידון בהגדרת האזרח הטוב לשיטתו של רות. לשם כך נסרטט את עיקרי התפיסה המוסרית הנובעת מן היהדות ונבחן כיצד שתי השפות של רות – הפוליטית מצד אחד והמוסרית-יהודית מצד שני – חוברות ליצירת אידאל חינוכי משותף. בואת נבקש להדגים כיצד צריכה היהדות לתרום לשיפור ערכו של האזרח ולשגשוג הדמוקרטיה.

שלושת חלקי המאמר יוצרים תמונה שבה המחויבות הבלתי-מתפשרת של רות למוסר בפוליטיקה אינה כרוכה בתפיסה של ניגוד בין יהדות לליברליזם. לתפיסתו, אין להניח שיהדות משמעה פרטיקולריות כשם שאין להניח שדמוקרטיה משמעה אוניברסליות. למעשה, אוניברסליות ופרטיקולריות הן נטיות שונות המתקיימות הן בתחומה של הדמוקרטיה והן בתחומה של היהדות. תמונה זו כוללת גישה שמרנית לבחינה היסטורית של מסורות פרטיקולריות הן של העם היהודי והן של העם האנגלי. מהאנגלים הפיק רות את הניסיון הפוליטי המעשי המצטבר, ומהיהדות – תורת מוסר שלמה שיש לחנך לאורה.

א. מדוע פרש ח"י רות מהאוניברסיטה העברית וידד מישראל?

בבואנו לעסוק בהגותו של ח"י רות עלינו להבין, ולכל הפחות לנסות להבין, את אישיותו הייחודית על רקע התקופות שבהן חי בארץ – היישוב בארץ ישראל תחת שלטון המנדט הבריטי והקמת מדינת ישראל. נתחיל מהסוף. המעשה המטלטל והדרמטי ביותר שנקט רות בחייו הוא ככל הנראה עזיבתו את האוניברסיטה העברית ואת הארץ וחזרתו לאנגליה. ירידה מישראל – של אדם שהשקיע את כל אונו במשך חצי יובל בתחייה הלאומית של העם היהודי במולדתו ההיסטורית – היא צעד משמעותי ומיוחד מאוד. מדובר באקט המשקף את אישיותו של רות כשם שהוא משקף את הפילוסופיה הפוליטית שלו, את התפיסה המוסרית שלו ואת תפיסתו את היהדות. על כן אני מציע לבחון את הגותו ופועלו

של רות לאור החלטתו לרדת מן הארץ. נראה כי יש טעם אינטלקטואלי, ולא רק ביוגרפי אנקדוטלי, לנסות לברר כבר בתחילת המאמר את הרציונל של פרישתו מהפרויקטים הציבוריים שהוביל ושאליהם התמסר במשך כ-25 שנה.

ראשית, אי-אפשר להבין את האיש רות אם לא מביאים בחשבון שני מאפיינים בולטים בדרכו: (א) רות היה מסור למפעל התחייה הלאומית של העם היהודי במולדתו ההיסטורית; (ב) רות היה אנגלי, ובכך היה שונה מחבריו באוניברסיטה העברית שבאו מן היבשת האירופית. העיד על כך פרופ' שמואל הוגו ברגמן ששימש לצדו מורה בחוג לפילוסופיה.¹¹ כיצד יכול אדם לשלב בין מחויבויותיו כבריטי מסור וכיהודי נאמן בתקופת המנדט הבריטי בארץ ישראל? ודאי אין זו משימה פשוטה, ונראה כי היא אתגרה את רות והסבה לו דילמות עקרוניות לא פשוטות, כפי שאסביר להלן.

רות סבר שיש להביא ליחסים קרובים וטובים בין אנגליה והאנגלים לבין היישוב. הוא חשב שהיהודים בארץ ישראל יכולים ללמוד רבות מן האנגלים. עמדה זו בולטת במיוחד בספרו "שבעה פרקים על אנגליה ודרכי הדימוקרטיה האנגלית" משנת 1945. בהקדמה הסביר כי מטרת הספר כפולה: (1) "להבין את אפים והלך מחשבתם של האנגלים"; (2) "לציין כמה מדרכיהם שמהן נוכל ללמוד".¹² הספר נועד ללמד שעיקרון החירות הפוליטית טבוע בתרבות האנגלית, שהמשטר שבו החירות מתקיימת הוא הדמוקרטי, שהדמוקרטיה היא ביוורית ולא ריכוזית, שהדמוקרטיה משלבת בתוכה חירות פרט בצד משמעת לאומית, שחירות הפרט היא יסוד בחינוך בריא לבני הנוער, שחשוב ללמוד אנגלית ועוד.

התרבות האנגלית באותה עת לא שימשה עבור רות מגדלור מרוחק שיש להפיק ממנו את המיטב: אנגליה הייתה – ושלטה – בארץ ישראל. עדות להלך המחשבה הזה ניכרת בדברי רות: "לא נתברר עדיין עד מתי יהיה גורלנו קשור בגורל האנגלים. אך בין אם יהיה לדורות ובין אם לא, ברור כי מאומה זו יש ללמוד הרבה".¹³ שני המשפטים הללו פותחים צוהר אל האופן שבו תפס רות את המציאות הפוליטית של זמנו: העתיד הפוליטי אינו ידוע, אך ההווה ידוע; האנגלים שולטים בארץ ויש ללמוד מהם. עם זאת ביקש רות לשכנע גם את אלו הסבורים שהאנגלים צפויים לעזוב בקרוב כי יש טעם ללמוד מהם ומתרבותם. במיוחד מצא רות טעם ללמוד מן האנגלים משום שלא היה מרוצה מהחיים הציבוריים

11 שמואל הוגו ברגמן, "לדמותו של פרופ' ח. י. רות", הארץ, 11.4.1963: [רות] הביא את המסורת האנגלית של החיים האקדמיים [...] בזמן שכמעט כל המורים באו מן היבשת האירופית, ובמיוחד מגרמניה".

12 חיים יהודה רות, **שבעה פרקים על אנגליה ודרכי הדימוקרטיה האנגלית**, תל אביב: יבנה, 1945, עמ' 7.

13 שם.

בארץ: "הטפוס שלפיו יצרנו את חיינו הצבוריים בדור האחרון אינו מן המובחר, ובא הזמן לפנות אל דוגמה ממין אחר שממנה נוכל להבנות בנין בריא יותר".¹⁴ בצד האפשרות שהישוב עלול להיות קשור עם האנגלים למשך זמן רב ("לדורות" כלשונו), הוא הכיר גם באפשרות וברצון העז להקים מדינה יהודית ועל כן, הדגיש, יש צורך מיוחד בהכרת הפוליטיקה האנגלית: "במיוחד חשוב בזמן זה, בשעת הקריאה למדינה עברית, ללמוד מדינה מהי".¹⁵

בהמשך המאמר אחזור לבחינת הבנתו של רות את עקרונות המשטר הדמוקרטי; כעת אסתפק בבחינת האנגליות שבו, העולה מספר זה. קריאת הספר מעלה ללא ספק את התובנה שרות מלא ברגש של אהבה לאנגליה, לתרבות האנגלית ואפילו לפרטים הקטנים ביותר בחיי האנגלי שהוא מתאר בערגה. כך, למשל, הוא מסביר כי אם "רצונך לקנות את לבו של אנגלי, דרוש בשלום שושניו".¹⁶ על ידי הצגה של כמה מושגים בסיסיים בתרבות האנגלית – *commonsense, sport, week-end, hobby, home, club, gentleman*, כגון *crank, humour* – "מושגים שהם טפוסיים כל כך בשביל האנגלים עד שלא מצאו תרגום בשום לשון", הוא מבקש להעביר לקורא את רוח החירות המפעמת בכל המושגים הללו.¹⁷ הביוגרפיה המשפחתית של רות יכולה לסייע להבין את מקור החיבה שלו לאנגליה. לאביו, ג'וזף רות, שהיגר מפולין לאנגליה בשנת 1885, ניתנה אפשרות לפתוח עסק משגשג. ג'וזף רות שלח את בניו למוסדות חינוך מהמעולים שבאנגליה. גבריאל, נכדו של ג'וזף רות ובנו של ח"י רות, הסביר לי כי די בעובדה זו כדי להבהיר את מידת ההערכה הגדולה שרכש ח"י רות לארץ זו.¹⁸

בטקסט שבו נראה כי רות מרמז לנעשה בארץ הוא מספר על יאן סמאטס (*Smuts*), שנהפך מאויב שנלחם נגד אנגליה בדרום אפריקה לאוהב אנגליה, ואף שימש חבר בקבינט של צ'רצ'יל. נראה כי רות גייס דוגמה זו כדי לרמוז על אפשרות של שיפור היחסים בין האנגלים למתנגדיהם בארץ. כיצד הצליחו האנגלים להפוך את סמאטס להיות חלק מהם? "[האנגלים] שובים את שוביהם. הם יודעים שלא יד המלה אלא יד החיים על העליונה, והם מכירים בדרישות החיים ונכנעים להם". אולי בכך ביטא רות את שאיפתו שהאנגלים יכירו בדרישות ובצרכים המעשיים של היישוב ומתוך כך יתאפשרו יחסים טובים בין הצדדים. בניגוד לאלו שטענו באוזניו כי כוחה של אנגליה הוא נחלת העבר, הוא טען: "אדרבא, אני רואה אותה וגבולותיה הולכים ומתרחבים. מה שהיתה פעם ארץ קטנטונת נעשית, כידוע,

14 שם, עמ' 7-8.

15 שם, עמ' 8.

16 שם, עמ' 11.

17 שם, עמ' 17.

18 גבריאל רות, תכתובת עם מחבר המאמר בדואר האלקטרוני, 22 ביוני 2017.

מרכזה של אימפריה גדולה¹⁹. קשה לחלוק על כך שעבור רות אין זה ניתוח פוליטי גרדא אלא ביטוי לפטריוטיות האנגלית העמוקה שלו. הוא הוסיף וציין כי אמנם הביטוי "אימפריה" אינו תואם את רוח התקופה, אך יש ביטוי חדש: Commonwealth of Nations. באמצעות ביטוי זה הוא שב לרמוז לעניינים האקטואליים שבארץ ישראל: "המושבות אינן קניני אנגליה אלא שותפים בני חורין – free partners. הם בני חורין להשאיר ובני חורין לצאת"; ובאשר לביקורת האנטי-אנגלית קבע: "האימפיריאליזם האנגלי שמרבים כל כך לגנותו, נותן את החופש שרומסים אותו יריביו"²⁰. אם כן, קל לראות כיצד ראה רות את עצמו בין האנגלים – דהיינו: האימפריה האנגלית – ובין מתנגדיה המקומיים בארץ ישראל כמו גם במקומות אחרים. הוא ייחס לאנגלים כוח תרבותי שבאמצעותו הם מפתים את יריביהם, ומכיוון שבספרו זה ביקש ללמד את בני הארץ על אודות התרבות האנגלית, סביר מאוד לשער שראה עצמו כגשר שנועד לחבר בין האנגלים למתנגדיהם הציוניים בפלשתינה.²¹

לפני שנים מספר ערכתי בושינגטון ריאיון עם תלמידו של ח"י רות, פרופ' מרדכי רושוואלד, שלימד את תולדות הרעיון המדיני בשנים 1951-1955 במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית (שבראשה עמד פרופ' בנימין אקצין), "ואני חושב שפרופסור רות המליץ עליי [לקבל את המשרה]" אמר לי רושוואלד; בין תלמידיו מאותן שנים מנה רושוואלד את שלמה אבינרי ואמנון רובינשטיין.²²

במאמר שכתב על רות, שאותו כינה "מורה-פילוסוף", הדגיש רושוואלד כי רות היה "בראש ובראשונה אנגלי, או מה שאנו מכנים היום בריטי [...]" [לתלמידיו] היה נראה מאוד אנגלי [...] היה מטפח את אנגליותו ומתענג בהצגתו אותה [...] היה מתלבש בסגנון

19 רות, *שבעה פרקים (לעיל הערה 12)*, עמ' 25.

20 שם, עמ' 25-26.

21 על התפיסה המיוחדת של רות את ארץ ישראל תחת השלטון הבריטי כתב מי שהיה תלמידו, ובהמשך פרופסור בחוג לפילוסופיה, נתן רוטנשטרייך: "העובדה כי ארץ ישראל היתה לא רק בהשפעת השלטון האנגלי אלא גם של התרבות האנגלית או למיצער של הלשון האנגלית, נתפרשה לו לרות כשעת כושר וכרקע לשתול שתילים של אוכספורד בנופה של ירושלים". נתן רוטנשטרייך, "חיים יהודה רות", דבר, 24.5.1963, עמ' 5.

22 עדות להמלצה של רות על רושוואלד מצאתי בתיק האישי של רושוואלד בארכיון האוניברסיטה העברית בירושלים, בפתק שכתב רות למזכיר האקדמי של האוניברסיטה: "אני מכיר את המועמד וממליץ עליו [...]". מאחר שראיינתי את מרדכי רושוואלד ואף סעדתי עמו ועם גבריאל רות, בנו של ח"י רות, בביתם של נכדתו של ח"י רות דיאנה ובעלה הארולד פורצ'טגוט-רות בארצות הברית – הופתעתי לקרוא במאמר משנת 2003 כי רושוואלד נפטר בגיל צעיר מאוד. ואולם למעשה, רושוואלד נפטר בשנת 2015 בגיל 93. Gordon and Motzkin (לעיל הערה 7), עמ' 106. ראו גם Mordecai Roshwald, "Leon Roth: A Philosopher-Teacher," *Modern Age* 48 (2006), pp. 337-346

אנגלי מוקפד. הוא היה דובר עברית בדיקציה ומקצב של אנגלי משכיל. אכן, למדתי חלק מן הדיקציה שלי באנגלית על ידי האזנה להרצאותיו בעברית.²³
במהלך שיחתנו סיפר רושוואלד:

דיברתי [עם רות] ושאלתי אותו מדוע הוא עוזב את הארץ. אז הוא אמר בדרך טיפוסית לו [...] אני חושב שנתן [...] לכל מיני אנשים, תשובה אחרת. אני יודע לפחות על שניים. עלי ועל עוד מיישהו. לי הוא אמר: אחרי שיושבים עשרים שנה ומשהו במקום אחד – צריך לפנות את המקום לדם חדש [...] פרופ' [ארנסט עקיבא] סימון סיפר לי שפעם הוא ופרופ' רות הלכו יחד. אמר סימון לרות: אני יודע מדוע אתה עוזב את האוניברסיטה. רות אמר: נו, תגיד לי! המשיך סימון: מפני שיותר קל להיות זר בנכר מאשר זר בתוך עמך. השיב לו רות: יכול להיות שאתה צודק.²⁴

רות בחר שלא להציב סימן קריאה ברור באשר לסיבת עזיבתו. כפי שסיפר רושוואלד – לכל אחד נתן רות מענה או קצה חוט אחר. נדמה לי שרות בחר במכוון להשאיר את הדבר לוט בערפל. הוא הודיע על כוונתו לפרוש תוך כדי ישיבה בעניינים אקדמיים בפתק שהעביר לברגמן ובו נכתב, על פי עדותו של האחרון, בערך כך: "החלטתי לפרוש מן ההוראה באוניברסיטה. שהרי מה שיכולתי לתת נתתי, ואין אני רוצה לחזור על עצמי לאין סוף. חייב האדם, כל עוד כוחו אתו, לשנות את עבודתו".²⁵ במכתב של רות לנשיא האוניברסיטה העברית משנת 1951 הוא הדגיש:

מה שיכולתי לתת, נתתי, והריני כלי ריק [בין] צללי העבר [...] רעיון ההשתחררות המוקדמת [...] לא היה חדש אצלי, והיה נושא לשיחות ביני ובין ד"ר מגנס ז"ל ואחרים לפני כמה שנים [...] אני מדגיש זאת לאור שמועות שונות לפי מה שמוסרים לי רווחות בחוצות ירושלים. לשמועות אלה אין אני אחראי. במיוחד אני קובע שלא מסרתי כלום לעתונות ולא נתתי ראיונות לעתונאים [...] ואין אני יוצא בכעס או כהפגנה [...] ²⁶.

23 שם, עמ' 340 (ההדגשה במקור).

24 מרדכי רושוואלד, בריאיון עם המחבר, וושינגטון, 22 בנובמבר 2012. גרסה של סיפור זה מופיעה אצל אדוארד אולנדורף, in: Leon Roth, *Is There a Jewish Philosophy?* London: Vallentine Mitchel & Co., 1999, p. xv ושם השיב רות לסימון: "אתה צודק". בהיעדר אפשרות להוכיח איזו גרסה היסטורית מדויקת יותר, אין לי אלא לטעון כי הגרסה של רושוואלד מתאימה יותר לדברים שהעלה רות על הכתב, כפי שאציג בפסקה הבאה.

25 ברגמן (לעיל הערה 11).

26 מכתב של ח"י רות לנשיא האוניברסיטה, 8 במאי 1951, גנזך האוניברסיטה העברית בירושלים, תיק ח"י רות.

כפי שהעיד עליו תלמידו משה שטרנברג, כמו גם רושוואלד במאמרו הנזכר לעיל, רות היה "תלמידו המובהק של אפלטון" ועודד את תלמידיו לשאול שאלות ולחשוב דרך השאלות. הוא לא ראה את תפקידו העיקרי במתן תשובות אלא בהעלאת השאלה, וביקש "להביא את תלמידו לידי כך שיהיו שואלים כהלכה".²⁷ בהתאם לרוח פילוסופית זו נדמה שרות ביקש לעורר שאלות, יותר מאשר תשובות, בקרב כל מי שיבקש לפתור את חידת ירידתו מישראל. תלמיד נוסף של רות כתב: "כמורה למופת ביקש רות יותר מכול לעורר למחשבה, הן על ידי דבריו שבעל פה והן על ידי דבריו שבכתב".²⁸ ויש להוסיף: הן על ידי מעשים שעשה והן על ידי דברים שלא אמר.

ביטוי לסוגיית זהותו הייחודית של רות כאנגלייהודי, החי ופועל תחת שלטון המנדט הבריטי בארץ ישראל עלה במלוא עוצמתו בריאיון שקיימתי עם בנו גבריאל רות. במהלך שיחתנו הקפיד האחרון להדגיש את חוסר הנחת העמוק של אביו ושלו עצמו בדבר היחס של המנהיגות הפוליטית הישראלית לאוכלוסייה הערבית. לקראת סוף שיחתנו, שנמשכה כשעה ועשרים דקות, שאלתי את גבריאל: "האם יכול להיות שאבין עזב את האוניברסיטה העברית בשל יחסים עכורים בינו לבין אנשי אקדמיה אחרים?" תשובתו הייתה חדה: "לא. לא. לא. לא. הוא עזב בגלל הקונפליקט בין הבריטים והישראלים [...] המאבק בין הבריטים ליהודים גרם לו צער רב מכיוון שהיו לו חברים בשני המחנות".²⁹ בתשובתו זו ניתן מלוא כובד המשקל לקונפליקט הפנימי של רות בין זהותו כאנגלי וכיהודי ולא לשאלת תפקודה המוסרי של מדינת ישראל.

חזרה לריאיון עם רושוואלד. שאלתי אותו: "מדוע [רות] צריך היה להרגיש זר בתוך עמו?" רושוואלד השיב:

כנראה שהיו חיכוכים, שהייתה ביקורת, שחשבו שמה הוא יותר קרוב לעמדה האנגלית או משהו כזה. אין לי כל מושג [...] היו חשדנים קצת. הוא מאוד התנהג כמו בריטי. או לפחות כך היה נראה לתושבי ישראל, שהוא עוד בריטי, כן? אפשר לומר: יותר בריטי מהבריטים. כל הנוסח שלו, הנהגה. הלבוש. הביטחון העצמי [...] אני הכרתי אישה אחת. היא הייתה אמנם מאוד אקסצנטרית [...] אבל היא אמרה שהוא בוודאי בשירות הביון הבריטי, אבל במקום מאוד מאוד גבוה [...] היה לפעמים הולך מהר הצופים לרחביה ברגל [...] לא נתנו בו אמון מלא מפני ש [...] רות היה אדם בולט בכל התנהגותו [...] ³⁰

27 משה שטרנברג, "לדמותו", בתוך: הדת וערכי האדם (לעיל הערה 5), עמ' ט"ו.

28 אדר (לעיל הערה 5), עמ' ז.

29 ריאיון עם גבריאל רות (לעיל הערה 5).

30 שם. אציין כי בשל התבטאות בארצות הברית שנתפסה כאנטי-ציונית ומסכנת את המפעל הציוני, ספג רות ביקורת קשה מאוד הן בארצות הברית והן בישראל. ראו Katzew (לעיל הערה 4),

בתשובתו זו התקשה רושוואלד לשים את האצבע על גורם קונקרטי שהביא לחשדנות כלפי רות. אין אנו יכולים לבחון את ההאשמה החמורה שהביא מפי אותה אשה אקסצנטרית, ונראה שרושוואלד עצמו לא ייחס לה כל משקל; אך מעניין שהוא חשב שיש בה כדי לשקף משהו מהתחושות כלפי רות בישראל. אם כן, בהתאם לניתוח שהצעתי על אודות יחסו של רות לאנגלים, כפי שהוא עולה מספרו – רות אכן עמד בארץ בתווך שבין הציונים לאנגלים. הייתה זו עמדה ביקורתית שתאמה מאוד את אישיותו, אך היא כלל לא הייתה נוחה. נדגים עמדה ביקורתית זו כלפי שני הצדדים.

מצד אחד ביטא רות ביקורת מפורשת וחריפה מאוד על החברה הישראלית מנקודת מבט אנגלית. כך, למשל, בחליפת מכתבים על תנועת הנוער "הצופים": "הצופיות [...] תנועה אנגלו-סכסית והיא משקפת אידיאלים אנגלו-סכסיים [...] אך כאן? מי מבין את האידיאלים האלה?"³¹ ועוד: "תנועות הנוער מה סופן? השלטון הנאצי. 'נוער היטלר' סופו הטבעי אנשי היטלר [...] אם סופן של תנועות הנוער וה'מנהיגים' שלהן הוא מה שאנו רואים שם, מוטב שלא ייבראו כאן. אני אומר: מה שאנו רואים שם. הייתי יכול לומר: מה שמתחילים לראות כאן."³² יש כאן ביטוי חריף מאוד לביקורת של רות על התרבות הפוליטית בארץ. לדבריו אמנם כולם מדברים בעד דמוקרטיה וחירות האדם, "אך אוי לאדם שמעז לחשוב או לעשות אחרת ממה שרמזו להם מנהיגים [...]".³³ אם כן, רות ביקש לעודד וללמד את יושבי הארץ חברה חופשית מהי, מנקודת מבט של האנגלי.

מן הצד השני, בהרצאה על הדרך הנכונה להוראת השפה האנגלית בבתי הספר, נתן רות ביטוי לתפיסה הלאומית שלו: "אין אנו עוסקים בלמודים אלה [של שפת האנגלית] כדי להיות אנגלים [...] הרינו יהודים, וחזרנו לארץ אבותינו כדי לבנות מחדש את חיינו היהודיים [...] האנגלית מהווה בשבילנו לשון משנה, לשון זרה."³⁴ אמנם מדובר במהלך רטורי של רות, שנועד בסופו של דבר לחזק את לימודי האנגלית בבתי הספר על חשבון לימוד שפות אחרות; אף על פי כן יש כאן מוטיבים של החייאת הלאומיות היהודית בארץ ישראל והדגשה שהאנגלית זרה לנו – ומשפט זה אינו מובן מאליו כשהדובר הוא ח"י רות. רות אף העלה על הכתב ביקורת על המנדט הבריטי לאחר הקמת המדינה. בספר על רעיונות יסוד בדמוקרטיה הוא מספר על פגישה שהשתתף בה "בין מושל המחוז לבין שליחי אגודה מסוימת חשובה". לקראת סיום הפגישה שאל המושל: "מדוע אומרים שאין

עמ' 352-360. בעניין הליכתו ברגל מסר לי בנו גבריאל כי אביו היה נוהג ללכת להר הצופים ברגל ולחזור באוטובוס. תכתובת עם גבריאל רות (לעיל הערה 18).

31 רות, **שבעה פרקים (לעיל הערה 12)**, עמ' 65.

32 **שם**, עמ' 67.

33 **שם**, עמ' 68.

34 **שם**, עמ' 73-74.

הממשלה דמוקרטית? הלא מוכן אני לקבל אתכם תמיד?". רות מונה שם חמישה טעמים מדוע לא היה השלטון האנגלי בארץ דמוקרטי וחותרם בתשובה שהשיבו למושל שליחי האגודה: "אפשר שהשיטה שלפיה אתה נוהג טובה היא ומועילה, אך אינה בשום פנים (כמו שאתה סבור) דימוקרטית".³⁵ במילים אחרות, רות אמר למושל האנגלי כי השלטון האנגלי בפלשתינה סובל מפגם מוסרי משמעותי.

כמעט כל מי שהוגה בח"י רות מבקש להתייחס לחידת עזיבתו את הארץ. את התמיהה ביטא תלמידו משה שטרנברג באומרו: "היה בכך מן הטראגי שאדם כמותו, שמסר את כוחו לעבודה בארץ, העשיר את ספרותנו [...] גילה כי משהו מונע ממנו להזדהות עמנו ועם הארץ הזאת הזדהות מלאה, עד שקם ועקר מתוכנו. מה עילה לעקירה זו – לא גילה".³⁶ זאב הרוי ויונה קציו הביעו גם הם את תמיהתם באשר לסיבת ירידתו.³⁷ אחת הנקודות החשובות המוזכרות בהקשר הזה היא העובדה שאנשים נוספים התנגדו לאופי הפוליטי שהתעצב במדינת ישראל הצעירה ואף על פי כן לא עזבו אותה. ייתכן שהקונפליקט הייחודי שחש רות בין זהותו האנגלית לזו היהודית הוא שהקשה עליו ביותר.³⁸

בדברי הספד שנשא לאחר מותו של רות קבע שמואל הוגו ברגמן כי "הציונות איבדה בן נאמן אשר מתוך נאמנותו לרעיון היהדות שלו, ומתוך הכאב הצורב על שהציונות בהתממשותה במדינה לא התאימה לדמות שהוא נשא בלבו, עזב את הארץ ונעשה ל'יורד', ולפי האמת נעשה יהודי נודד, אחרי שהוציא, בכאבים עצומים, את שרשי נשמתו מקרקע המולדת".³⁹ אם כן, לדבריו ירד רות מהארץ בשל הביקורת המוסרית שלו על התנהלותה של מדינת ישראל הצעירה. לקראת סוף דבריו הדגיש ברגמן: "בעת המצור על ירושלים מילא רות תפקידים חשובים ואחראים. אולם מאורעות אחדים קשים שקרו במלחמת העצמאות השאירו בלבו פצעים שלא הגלידו כל חייו".⁴⁰ גם בהודעה הרשמית של האוניברסיטה העברית, שיצאה לאחר מותו, נאמר כי רות תרם את חלקו המלא בחובות ההגנה על ירושלים בעת מלחמת העצמאות; אולם עם הקמת המדינה הוא לא

35 חיים יהודה רות, שלטון העם על ידי העם: רעיונות יסוד בדמוקרטיה, תל אביב: יבנה, תש"ט, עמ' 13-12.

36 שטרנברג (לעיל הערה 27), עמ' כ"ב.

37 הרוי (לעיל הערה 6), עמ' 359-360; Katzew (לעיל הערה 4), עמ' 87.

38 Ullendroff (לעיל הערה 24), עמ' xv. אמנם לספר חשוב זה אין עורך, אך אפשר לשער כי העורך הוא בנו של ח"י רות, גבריאל רות. גבריאל רות טען באוזניי כי סיבות משפחתיות עודדו את אביו לרדת מירושלם; לרות היו באותה עת אימא, שלושה אחים ובן באנגליה, ונוסף על כך, פרשת דיר יאסין העיקה עליו ועל בתו. תכתובת עם גבריאל רות (לעיל הערה 18).

39 ברגמן (לעיל הערה 11).

40 שם.

היה מרוצה מהתפתחויות מסוימות בה ועל כן החליט לעזוב אותה.⁴¹ לדברי אדוארד אולנדורף, אירועים כגון רצח הלורד מוין, הפצצת מלון המלך דוד ורצח הרוזן ברנדוט בירושלים הביאו את רות להכרה שהישוב בארץ פונה לכיוון לא מוסרי. ברגמן הציע כי מה שגרם לפרישה של רות מהאוניברסיטה ולחזרתו לאנגליה היה הזעזוע שלו מפרשת דיר יאסין.⁴² בראשית 1951, כמעט שלוש שנים לאחר כיבוש דיר יאסין, שלח ברגמן מכתב לרקטור האוניברסיטה, ללא ידיעתו של רות, ובו ניסה לברר "האם נעשה מצדנו הכל, כדי למנוע בעד התפטרותו של הח' רות? האם נסינו לבוא אתו בדברים, לברר את סבותיו ולנסות לסלק את הסבות, במדה שהדבר ניתן?".⁴³ עולה משורה זו שאפילו לחברו לצוות ההוראה המצומצם במחלקה לפילוסופיה – במשך יותר משני עשורים! – לא היה ברור מדוע רות עוזב את האוניברסיטה ואת הארץ, ולכן סבר שיש ללבן עמו את הדברים מתוך שאיפה למנוע את "הנוק הרב שייגרם בעולם היהודי וביחוד באנגליה על ידי העובדה שאחד החברים שבנו את האוניברסיטה ועזרו לתת לה את פרצופה הרוחני, פורש ממנה ברגע של משבר קשה העובר עליה", כלשונו.⁴⁴

אכן נעשו מאמצים לשכנע את רות לחזור בו מהחלטתו. פרופ' נתן רוטנשטרייך העיד על עצמו שהיה "אחד מחברי המשלחת שהורכבה מתלמידי רות וממורים צעירים באוניברסיטה באותם הימים שביקרו אצלו, ובקשו להשפיע עליו שלא לפרוש מן האוניברסיטה העברית ושלא לצאת מן הארץ".⁴⁵ מן השיחות הללו הסיק רוטנשטרייך כי סיבת עזיבתו של רות את הארץ היא מורכבת ואינה חד-משמעית, כפי שכתב מיד בהמשך: "דומני שאני זוכר יפה דברים שהוא אמר לנו, והם היו בכיוונים אחדים". במכתב זה העלה רוטנשטרייך ביקורת נגד דברי רפאל לווה (Loewe) שרות ירד מן הארץ בשל ביקורתו על פעולות הממסד הציוני,⁴⁶ וכך כתב: "נכון שהוא התנגד לאלו מעשים שנעשו ערב הקמת

41 Katzew (לעיל הערה 4), עמ' 362; Raphael Loewe (ed.), "Memoir," in: *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism: In Memory of Leon Roth*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966, p. 5

42 ברגמן (לעיל הערה 11); Loewe (לעיל הערה 41), עמ' 8-9.

43 מכתב של שמואל הוגו ברגמן לרקטור האוניברסיטה, 5 בינואר 1951, ארכיון האוניברסיטה העברית בירושלים, תיק ח"י רות.

44 שם. דברו על "משבר" כוונתו כנראה ל"גלות האוניברסיטה" מהר הצופים בעקבות מלחמת העצמאות. ראו יאיר פז, "עולים ויורדים בו": הזיקה הסמלית-פוליטית להר הצופים ולקמפוס האוניברסיטה העברית בתקופת המובלעת 1958-1967, "קתדרה" 163 (2017), עמ' 69-104. הביטוי "האוניברסיטה בגלות" נטבע על ידי אנשי האוניברסיטה; שם, עמ' 88, 94.

45 מכתב של נתן רוטנשטרייך לרפאל לווה, 19 בדצמבר 1966, ארכיון האוניברסיטה העברית בירושלים, תיק ח"י רות.

46 Loewe (לעיל הערה 41).

המדינה ודבר זה אתה מדגיש ובדיוק. אולם זה לא היה הכל: הוא חשש שהארץ עתידה להיות צרה ופרובינציאלית, ויאבד האופי הבין-לאומי שלה. זאת ועוד, הוא הרבה לטעון שהוא נתן לאוניברסיטה כל מה שהיה ביכולתו לתת ועכשיו הגיעה השעה שצעירים ממנו יטפלו בדברים". כבר פגשנו את הטענה האחרונה, אך רוטנשטרייך השתכנע שהיה בה ממש: "מי שהכיר את חיים יהודה רות, ידע יפה שאין הוא אומר בענין זה דברים בעלמא". מעבר לעדויות ההיסטוריות בדבר הסיבות שאולי הניעו את רות לעזוב את הארץ, ומעבר לטענה שהצעתו בדבר מיקומו בין אנגליות ליהודיות ובדבר יחסו הביקורתי כלפי שני הצדדים בפלשתינה, אני רוצה להעלות תובנה חדשה לגבי הצדקה פילוסופית – גם אם מרומזת – של רות עצמו למעשהו.

במאמר שחיבר ככל הנראה בתקופה שבה עזב את הארץ, תחת הכותרת "מדיניות ופוליטיקה בתורת אפלטון", תיאר רות שני סוגי חיים: "המין האחד הוא חיי העסקנות הציבורית, כלומר, החיים הפוליטיים, המין השני חיי העיון הפילוסופי".⁴⁷ רות מזהה שני מודלים אלה בדיאלוגים "מדינה" ו"תיאיטיטוס" של אפלטון וטוען כי האדם המוסרי, "הצדיק", הוא "אדם בודד המנוודה מן הקהל [...] החיים הפוליטיים חיי כוב הם והוא בורח מהם". מסקנתו של רות היא ש"האדם הטוב" מציל את נפשו על ידי בריחה מעסקי הציבור; הוא פורש מעסקי הציבור, כלשון אפלטון, משום ש"לאיש זה אין בעל ברית במלחמה למען הצדק [...] אינו רוצה להיות שותף עמהם ברשתם, וגם אינו עוצר כוח, הוא האחד, לעמוד כנגד כל הפראים ההם; עד שיספיק להועיל למדינה או לידידיו, גם יתקלקל הוא עצמו וגם ייעשה אדם סרק לעצמו ולאחרים".⁴⁸

כאשר חושבים על ההשקעה האדירה של רות – שלא הצטמצם למחקר אקדמי גרדא אלא ראה את עצמו כמחנך המבקש להשפיע על החברה היהודית בארץ – קשה שלא להבחין במחויבותו הציבורית והפוליטית. רוטנשטרייך שמע ממנו כי "אינו מעוניין במדע אלא במשמעות שיש לדברים בשבילנו".⁴⁹ אכן, המחויבות הציבורית ניכרת בכל אחד מעיסוקיו בשנותיו בארץ. על כן, בחזרתו לאנגליה יש לראות לא רק ירידה מן הארץ אלא החלטה עקרונית לפרוש מן החיים הציבוריים ולאמץ חיי עיון א'פוליטיים. ההצדקה לצעד הדרמטי הזה לא ניתנה על ידי רות במפורש אך היא ניתנה כאן, במרומז, בדברי אפלטון. רות פרש מחיי הציבור משום שחש שהחזון שלו למדינה יהודית הפועלת לאור הדרישות המוסריות של היהדות – נכשל. אם היה חושב שבעזרת שותפים לדרך אפשר היה לעצור

47 חיים יהודה רות, "מדיניות ופוליטיקה בתורת אפלטון", בתוך: הדת וערכי האדם (לעיל הערה 5), עמ' 178-179.

48 שם, עמ' 178.

49 רוטנשטרייך (לעיל הערה 21), עמ' 5.

את מה שזיהה כסחף אל כיוון לא ראוי, ולהועיל למדינה הצעירה – היה נשאר לגור בה. משראה שאין אלה פני הדברים, החליט לפחות לשמור על עצמו ועל צדקת דרכו.⁵⁰

אדם החי חיי עיון כבר אינו אזרח של מדינה מסוימת, הסביר רות; "הוא בן מדינה 'אידיאלית', והוא מכיר במרותה של המדינה ההיא בלבד".⁵¹ בהמשך הוא טוען כי לפי אפלטון המנהיגים מטפלים בענייני הציבור, ואילו "אחרי תקופת שירות קצובה הם חוזרים בשמחה לחייהם האמיתיים", דהיינו: לחייהם הפרטיים;⁵² ולפי אריסטו "החיים המדיניים [...] ערכם משני בלבד. החיים העליונים [...] הם חיי העיון".⁵³ מיד מקשה רות על עצמו, שהרי ידועה הקביעה של אריסטו כי מי שחי מחוץ למדינה הוא בהמה או אל, ואם כן – כיצד אפשר להטיף לפרישה מהפוליטיקה? רות משיב כי אף על פי כן "מדגישים ומדגישים גם אפלטון וגם אריסטו שחובת האדם העליונה לנסות להידמות לאל".⁵⁴ עקרון ההידמות לאל הוא עיקרון מאוד חשוב בהגותו של ח"י רות. נרחיב בו בהמשך; לעת עתה נסתפק בהבנה שהוא מצליח באמצעותו, באופן אפולוגטי, להשתחרר מן האידאל הפוליטי ומן הלהט הציבורי והלאומי שהנחו את התנהגותו והגותו במשך כמעט חצי יובל בארץ ישראל.

לפי רות הדיאלוג "גורגיאס" הוא התנצלות של אפלטון על שפרש מן החיים הפוליטיים. בעקבות המוות שנגזר על סוקראטס, אפלטון "יצא מעסקי הציבור ובחר לו – או עומד לבחור לו – דרך אחרת [...] כאן הוא מסביר למתקיפיו למה עשה זאת ומהו זה שדחקו לדרכו החדשה".⁵⁵ אני סבור שיש לקרוא את המשפט הזה פעמיים: פעם אחת כהתייחסות של רות לאפלטון ופעם נוספת כהתייחסות של רות לעצמו. כאן רות מתנצל ומסביר למבקריו מה דחק אותו לפרוש מעסקי הציבור ולצאת לדרכו החדשה: "תפיסתו את החיים אחרת היא. עד שתשתנה איפוא תפיסת החיים המקובלת, איך יוכל הוא להשתתף במלאכת סידור החיים שהיא מלאכת המדינה?".⁵⁶ נדמה שהדברים מדברים בעד עצמם.

50 השוו עם דברי סנקה: "What is required, you see, of any man is that he should be of use to other men — if possible, to many; failing that, to a few; failing that, to those nearest to him; failing that, to himself." John M. Cooper and John F. Procopé (eds. and trans.), *Seneca: Moral and Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 174

51 רות, "מדיניות ופוליטיקה בתורת אפלטון" (לעיל הערה 47), עמ' 180.

52 שם, עמ' 181.

53 שם.

54 שם.

55 שם, עמ' 181.

56 שם.

אוסף ציטוט אחרון המבהיר את עמדת רות בנוגע לפרישתו מהחיים בישראל: "[...] אפלטון מסביר במפורש את פרישתו מחיי הציבור. 'מחובתו של רופא לייעץ לחולה; אך אם החולה מסרב לקבל עצה, יתרחק ממנו הרופא גם כאדם וגם כרופא'. ואפלטון מוסיף 'וכך גם במדינה', ונותן שוב רמז ברור לסיבת הסתלקותו מענייני מדינתו"⁵⁷. בעל אוזן קשובה יראה בדברים אלה רמז.

בפרישתו מחיי הציבור גזר על עצמו רות דין קשה. לאחר מותו של ח"י רות טען הוגו ברגמן כי רות טעה בכך שוויתר על המאבק על פני המדינה. לדעתו שילם רות מחיר אישי כבד מאוד על ירידתו מן הארץ ולמעשה גזר על עצמו חיי נדודים: לדעת ברגמן רות היה דמות טרגית.⁵⁸ אכן, רות גזר על עצמו להתרחק מבני עמו. הוא ידע לקראת מה הוא הולך, כפי שהשיב לחבריו שניסו להניא אותו ממעשהו: "יודע אני שאני חוזר לאנגליה שאינה עוד אנגליה כפי שעזבתי אותה"⁵⁹. אף על פי כן הלך רות בעקבות האידיאלים שבהם האמין. הוא דרש מאתנו לחשוב – ולכשעצמו לרגע לא הפסיק לחשוב. כמו האישים הדגולים ששימשו דוגמה עבורו, ביקש הוא לשמש דוגמה עבורנו. בין שנסכים עם דרכו ובין שלא, מדובר באדם שאי-אפשר להישאר אדיש לדרכו ולפועלו. רות לא ניצל את הירידה מן הארץ כדי להוביל קמפיין נגד ישראל אלא כדי להציל את עצמו מן הקלקול וכדי לגרום לאזרחי ישראל לחשוב.⁶⁰

ב. מהי דמוקרטיה?

עד כה התרשמנו מהמחויבות של האיש רות לאידאלים שבהם האמין הן בפעולותיו הציבוריות בתקופה שבה חי בארץ, והן בפרישתו מחיי הציבור; אולם כיצד הגדיר הפילוסוף רות אידאלים אלה? כדי להשיב על שאלה זו אפנה תחילה לניתוח הבנתו את המשטר הדמוקרטי; בהמשך אבחן את תפיסת היהדות שלו ואשאל מהם היחסים בין שני תחומי הדעת הללו בהגותו של רות?

57 שם, עמ' 183.

58 ברגמן (לעיל הערה 11). גם משה שטרנברג סבר שמדובר באירוע טרגי. שטרנברג (לעיל הערה 27), עמ' כ"ב.

59 רוטנשטרייך (לעיל הערה 21), עמ' 6. זו ודאי גם אינה החלטה קלה לאדם שכתב: "חלילה לנו מן הטיפוס הידוע של אוהב האנושות השונא את משפחתו וסביבתו". רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 70.

60 על דרכו בהוראה – שלא לבטא את עמדתו הפוליטית אלא לעורר את התלמידים לחשוב – ראו Roshwald (לעיל הערה 22), עמ' 342.

הזכרנו לעיל את האופן שבו תיאור רות בערגה ובהערכה עצומה את התרבות האנגלית. לדבריו, העיקרון הראשי של תרבות זו הוא החופש. במאמרו "אנגליה והאנגלים" רות מזהה את החופש כעיקרון השזור לאורך ההיסטוריה הפוליטית של אנגליה: "חוט אחד מאחד את תעודת החירות שהוציאו הברונים מידי המלך יוחנן עם המרד שבו התיוו אנשי קרומוול את ראשו של המלך צ'ארלס".⁶¹ כאן מגיע המשפט העיקרי: "אסור לנגוע בחירותו של האנגלי!".⁶² לדבריו, המהפכה הצרפתית ינקה את רוח החירות מאנגליה, דרך וולטר ומונטסקיה. רות אינו רואה את המהפכות באנגליה כפעולות פוליטיות מחוץ לחוק אלא מאמץ את התזה של ג'ון לוק, המצדיקה מרד במסגרת החוק.⁶³

אין פירושו של דבר שרות תומך ברדיקליזם מהפכני; ההיפך הוא הנכון. האנגליות שהוא מעלה על נס מסמלת לדעתו שילוב של קדמה ומסורת: "האנגלי מתקדם. אך מתקדם על ידי זה שהוא מכניס את הקידמה לתוך המסורת [...] מה שקיבל פעם, קיבל לעולם ועד [...] וכידוע, כל מה שעתידי תלמיד ותיק לחדש, כבר נאמר למשה מסיני".⁶⁴ כך הסביר רות את חשיבות המסורת בתרבות האנגלית וביהדות: הרעיון המשותף לשתיהן הוא שתמיד יש מקום לחידוש – אך עליו להתבצע מתוך המסורת ובתוך המסגרת שהיא מספקת לנו.

חלק מהותי במסורת האנגלית הוא הדתיות, שלדבריו "היא דתיות ממש. אין כאן צביעות ואין כאן אחיזת עיניים ואין כאן ערמומיות. כאן רגש יסודי. האנגלים מטבעם בעלי אמונה; אפילו הכפירה שלהם דתית היא. הם למדו תנ"ך; [...] נהירין להם שבילי הגיאוגרפיה וההיסטוריה של התנ"ך משבילי הגיאוגרפיה וההיסטוריה של אנגליה".⁶⁵ רות מפליג שם עוד ועוד בדבר מרכזיותו של התנ"ך בתרבות האנגלית, אך הוא חש שמסר זה אינו מתקבל בברכה בקרב בני שיחו. התגובה שקיבל מאלה היא: "אנו מבינים היטב: האנגלי שלך הוא סתם ריאקציונר". רות אינו מדבר על ריאקציה כי אם על החשיבות של שימור המסורת, ומתאונן על כך שלא זכה "להוכיח להם שאפשר לאהוב את התנ"ך או את המסורת או הספרות שנכתבה לאו דווקא אתמול, ובכל זאת לא להיות ריאקציונר".⁶⁶ רות תומך בהתקדמות מתוך המסורת. לדעתו אין החברה יכולה – ולא ראוי לה – להינתק

61 רות, **שבעה פרקים (לעיל הערה 12)**, עמ' 19.

62 שם.

63 שם, עמ' 19-20.

64 שם, עמ' 22.

65 שם. רות עצמו היה אדם בעל אמונה יהודית עמוקה, וכך גם הכירו אותו הסובבים אותו. ראו Loewe (**לעיל הערה 41**), עמ' ix; Ullendroff (**לעיל הערה 24**), עמ' xvi; Roshwald (**לעיל הערה 22**), עמ' 344-345.

66 רות, **שבעה פרקים (לעיל הערה 12)**, עמ' 23.

מהעבר שבו היא שקועה: "דווקא ההתקדמות דורשת ביסוס בעבר אם מיועדת היא להתקיים, וכוחו של האנגלי במה שהוא מבין זאת ושומר תמיד על רגלו האחרנית".⁶⁷

הפוליטיקה זקוקה לשמרנות. כך זכתה מפלגת הפועלים, הלייבור, להקים ממשלה באנגליה לראשונה בשנת 1924 "באופן פרלמנטרי" וללא מהפכה: "דם לא נשפך, לא בחוצות קריה ולא בין כתלי הפרלמנט. הטכסים העתיקים נשתמרו: הא' מקדונלד לבש 'צילינדר' ו'פראק' ונסע לארמון ווינדסור כדי ל'נשק את ידיו' של המלך, ואז מינה את הקבינט שלו ונכנס לעבודתו כראש הממשלה".⁶⁸ דרך התיאור הספרותי הזה ביטא רות שאיפה ליציבות פוליטית המיוסדת על כללי משחק קבועים וידועים ועל רעיון השמרנות: "כאן התחוללה מהפכה ממש: הפועלים נכנסו לשלטון בארץ השמרנים. אך נכנסו בדרך שמרנית".⁶⁹ כך שוב הוכיחה אנגליה – שבה ראה את המבצר האחרון של השמרנות⁷⁰ – את יכולתה לבצע מהפכה שקטה בזכות תכונת השמרנות שבה.

בהתאם לגישתו השמרנית לתרבות ולפוליטיקה, אין לרות אשליות אוטופיסטיות; הציפיות שלו מהמבנה הפוליטי צנועות. במאמרו "לביסוס הדמוקרטיה" רות מתייחס לוויכוחים מהעת העתיקה על אודות המשטר הטוב ביותר, שואל "במה התקדמנו מאז?" וגם משיב: "התקדמנו רק בדבר אחד, והוא בהכרה שממשלה 'אידיאלית' אין בעולם. לכל צורת שלטון היתרונות והמגרעות והסכנות שלה".⁷¹ על כן, במקום לעיין ברעיון אידיאלי של משטר פוליטי פנה רות למתודה אחרת של חקירת הפוליטיקה – בחינת יישומם המעשי של רעיונות. במקום לשאול "מהו הרעיון הדמוקרטי" הוא שואל "כיצד יושם הרעיון הדמוקרטי בהיסטוריה". לדידו, ההיסטוריה הדמוקרטית כוללת את אתונה בימי פריקלס, את אנגליה בתקופת קרומוול ולוק, את ארצות הברית שלאחר המהפכה ואת צרפת במהלך המהפכה. כמי שמעריך את המסורת, המתודה ההיסטורית מאפשרת לו להפיק מהעבר את המיטב עבור ההווה והעתיד.

בסדרת הערות על הדמוקרטיה העתיקה התייחס רות לעיקרון שלפיו האזרחים שולטים ונשלטים לפי התור על ידי הגרלה, לישירותה של הדמוקרטיה ההיא ולעיקרון שלפיו יסוד השלטון בהסכם מפורש בין האזרחים.⁷² לטענתו, ז'אן ז'אק רוסו אימץ עקרונות אלה של הדמוקרטיה העתיקה ואף ראה בז'נבה מעין אתונה. לפי רות, לדמוקרטיה שני חסרונות:

67 ש.ם.

68 ש.ם.

69 ש.ם.

70 ש.ם, עמ' 25.

71 ש.ם, עמ' 30.

72 לא אוכל לדון במסגרת זו בפרשנות של רות לטקסטים הקלאסיים או המודרניים; אסתפק בבחינת דרכו שלו.

ראשית, לא כל אזרח מוכשר לנהל את המדינה, ופירושו של דבר שהמושל צריך להיות מומחה ואילו האזרח אינו כזה; שנית, לא כל האזרחים משתתפים בעסקי השלטון ולכן, לדעתו, אין הסכמיות מלאה בין האזרחים: מי שלא השתתף בהצבעה לא הביע הסכמה ולא נטל חלק בעיצוב החוק המוצע. מסיבות אלו, הסביר רות, בעט אפלטון בדמוקרטיה.⁷³

המשטר הפרלמנטרי בן זמננו מבוסס על שתי נקודות מרכזיות: האחת היא האצלת כוח לנציגים המקבילים את ההחלטות עבור העם; והאחרת היא "הזכות של המיעוט לנסות להיות הרוב", שבלעדיה לא היינו יכולים לדבר על הסכמיות בין אזרחי המדינה.⁷⁴ לאופוזיציה יש מקום מרכזי בהגות של רות על הדמוקרטיה: הוא מעלה על נס את הביקורת החופשית של הפרלמנט על הממשלה, המתקיימת גם בעת מלחמה, ולדעתו מעניקה לדמוקרטיה יתרון בשעת מלחמה.⁷⁵

רעיון הנציגות כולל תפיסה שלפיה יש מי שמוכשרים פחות ומי שמוכשרים יותר לנהל את ענייני המדינה: "אין השליח [=הנציג] בא־כוח בלבד [...] הוא נבחר, בחיר, מוכשר יותר".⁷⁶ לעומת זאת, התפיסה שלפיה כל האזרחים שווים מתקיימת בדמוקרטיה העתיקה, שבה כאמור כל האזרחים משתתפים בשלטון. רות מכנה את הגישה הראשונה – דמוקרטיה איכותית, דהיינו: כזו המבחינה בין איכויות של בני אדם שונים בחברה; ואת הגישה השנייה – דמוקרטיה כמותית, דהיינו: זו שאינה מעניקה יחס שונה לבני אדם שונים.

את הדמוקרטיה האמריקנית הגדיר רות כדמוקרטיה כמותית מובהקת, כזו שנובע ממנה "רצון כביר לזכות בחינוך לא בעלי ייחוס בלבד אלא כל אחד ואחד מבני העם [...] [ב]חינוך גבוה לכל".⁷⁷ עם זאת, רות משיג על הזכות של כל אזרח לחינוך גבוה: "אם נותנים חינוך גבוה לכל, אז בהכרח ירד הגובה; ושמא, אם רוצים לעמוד על הגובה, אין לנסות לתת חינוך גבוה לכל?".⁷⁸ לדעתו, יצירת שוויון מלאכותי עלולה לפגוע במצוינות הלימוד.

רות לא רק חשב כך, הוא גם נהג לאור העיקרון שאין להוריד את הדרישות הלימודיות מתוך התחשבות בתלמידים חלשים. ברגמן העיד עליו:

73 רות, **שבעה פרקים (לעיל הערה 12)**, עמ' 31. ראו גם רות, **שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35)**, עמ' 18-22, 25-26.

74 רות, **שבעה פרקים (לעיל הערה 12)**, עמ' 32-33. ראו גם רות, **שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35)**, עמ' 28.

75 רות, **שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35)**, עמ' 28-29. לחשיבות השמירה על ייצוג המיעוט בפרלמנט ראו גם חיים יהודה רות, "שלטון עם הלכה למעשה", בתוך: הנ"ל (עורך), **על חנוך האזרח, ירושלים: מאגנס, 1949**, עמ' 36.

76 **שם**, עמ' 34.

77 **שם**, עמ' 34-35.

78 **שם**, עמ' 35.

קרה לפעמים שלא הבין את מצבו של הסטודנט בימינו, הנאלץ להרוויח את לחמו ואינו יכול לתת את כל זמנו ללימודים. "אין זה ענייננו" אמר [רות] לפעמים לתלמידים או למורים-חברים כשקיימו התייעצויות על ציון הבחינות, בהתחשב עם מצבם הפרטי של התלמידים. "אחריותנו היא רמת הישגיהם של גומרי הלימודים באוניברסיטה"⁷⁹.

אם כן, המצוינות גוברת על השוויון.

לעומת הדמוקרטיה הכמותית האמריקנית העמיד רות את הדמוקרטיה האיכותית האנגלית: "הדמוקרטיה האנגלית מכירה אף היא בחשיבות הזכות לחינוך גבוה. אולם סבורה היא שלא כל אדם ראוי לחינוך גבוה"⁸⁰. לדעתו יש להבחין בין אנשים מוכשרים יותר ופחות, ועל פי זה לקבוע מי ראוי לחינוך גבוה ומי אינו ראוי. כך, הדמוקרטיה האיכותית שרות האמין בה בכל מאודו, היא כזו שמאפשרת לאזרח לטפס מעלה-מעלה במובן זה שפתוח לפניו פתח לפעול ולהוכיח את כישורו ואת יכולותיו.

רות מזהיר מפני הסכנה הנשקפת מהדמוקרטיה הכמותית, הדוגלת בשוויון ואינה מתייחסת לייחודיות של כל אדם: השוויון הכמותי עלול לגרום לטשטוש הייחודיות שבכל אדם ואדם, ומכאן קצרה הדרך לראיית האדם כבורג במכונה ותו לא. הדמוקרטיה האיכותית מתחילה מהתייחסות מיוחדת לכל אדם, לא בגלל שהוא שווה לחברו אלא בגלל שהוא שונה ממנו; היא "אינה משמידה את ההבדלים בין האנשים אלא שומרת עליהם"⁸¹. לטענתו, התוצאה הישירה של הדמוקרטיה הכמותית הקיצונית היא עריצות, וכך ציין בנימה שמרנית מובהקת: "יוכיחו בימינו ה'סוציאליסטים' המפורסמים, ה'עקביים', מוסוליני והיטלר"⁸². ההנחה של רות היא שאם כולנו שווים ואין בינינו הבדלים – אין טעם לברר מה דעתו של כל אזרח, אין דעות שונות ויש דעה אחת נכונה לכולם: "נבחר באחד מהם [...] והוא ימשול". לעומת זאת, גישת הדמוקרטיה האיכותית מוכרחת להתחשב בכל אחת מהדעות השונות, ואין אדם אחד יכול לייצג בני אדם שהם שונים מעצם טבעם. אמנם הטיעון אינו מפותח דיו, אך נראה כי רות חשב היטב על הדברים והציג רק חלק מהדיון בנושא. מכל מקום הוא פרש תובנה פוליטית יסודית: התנגדות לשוויון כמותי ואזהרה מהסכנה הגלומה בו.

אם כן, חופש הפרט, לרבות הייחודיות של כל אדם ואדם, הוא העוגן המרכזי בהגותו של רות. הדבר מוביל גם לקושיה הפילוסופית הגדולה שהוא מעלה על נס: איך אפשר לקיים את חופש הפרט עם קיומו של שלטון? האם אפשר להגביל את חופש הפרט למען קיומו

79 ברגמן (לעיל הערה 11).

80 רות, שבעה פרקים (לעיל הערה 12), עמ' 35.

81 שם, עמ' 37.

82 שם, עמ' 38.

של ממשל וסדר ציבורי? האם חופש פרט מלא אינו פוגע ביכולת השלטון להתקיים?⁸³ רות חזר על שאלה זו בכתביו בכמה מקומות וניסוחים, ונדמה שהגותו כולה סובבת סביבה. במאמר "משמעת לאומית וחופש הפרט" ביטא רות בעיה זו ביתר חדות: "תורת המדינה בצורתה ההיסטורית מקורה בתמיהה ברורה. מצד אחד אין האדם אדם אלא אם כן הוא בן חורין; מצד שני אין האזרח אלא אם כן הוא משועבד לחוקי המדינה".⁸⁴ אם כן, המתח בין חירות ושעבוד טבוע בפוליטיקה: זו תובנה שנוטים לשכוח. הסתירה שבין חירות ושעבוד לא באה לעולם בעקבות המפגש בין דת לפוליטיקה, היא טבועה בפוליטיקה. לפי רות, ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית כולה מנסה להתמודד עם הבעיה הפוליטית הזו של חירות מול שעבוד. המציאות הפוליטית – דהיינו: האדם חי בחברה – כוללת תמיד ובהכרח מתח בין חירותו כאדם לבין שעבודו למסגרת פוליטית, לשלטון, לממשלה, לחוק, לתקנות וכדומה.

על פי רות, לשאלה פילוסופית זו אין תשובה פילוסופית; יש לה רק תשובה מעשית או היסטורית: "העם האנגלי, שהוא סמל הדמוקרטיה המעשית, זכה לאחד את שתי המגמות, החופש והשלטון".⁸⁵ מאחר שאיננו מחפשים תשובה פילוסופית אלא תשובה מעשית, רות חוזר לניתוח התרבות האנגלית ולנבכי הפסיכולוגיה של האנגלי. מה שחשוב אינו הנוסחה התאורטית שפותרת את הבעיה האמורה אלא כיצד מוצאים למעשה את האיזון הנכון והמעשי בין שתי הדרישות – לחופש ולשלטון. האנגלי עושה זאת על ידי השכל הישר (common sense) המפורסם שלו.

הפתרון שהציע תומס הובס לסתירה בין חירות לשעבוד – הטענה שהאזרח מסכים מראש למה שיקבע עבורו השליט והוא עצמו נשאר פסיבי – אינו מקובל על רות.⁸⁶ רצון האדם להיות עבד אינו מתיישב עם הרעיון של חופש הפרט: "משום כך דרש מאז רעיון החופש לא רק רצון טוב כי אם גם רצון פעיל. לא די שיהיה הסכם; לא די שנקבל עלינו עול מלכות".⁸⁷ מבחינת רות, הפעילות המתמשכת של האזרח היא העוגן של הדמוקרטיה: "בזה מהותה המיוחדת של הדמוקרטיה, והיא השלטון הפעיל של העם כולו. הדמוקרטיה מבוססת על פעילותו של האזרח כחבר המדינה בפועל".⁸⁸ כאשר כל אזרח משתתף באופן פעיל בחיים הציבוריים הרי הוא מחוקק את החוקים שהוא נשמע להם.

83 שם, עמ' 39.

84 שם, עמ' 56. במקום אחר הוא שב והדגיש את הבעיה היסודית הזו ואף הביע חוסר נחת מהפתרונות שהוצעו לה הן בעת העתיקה ("אחדות השכל") והן בעת המודרנית ("אחדות הרצון"). ראו רות, מורה דרך בתורת המדינה (לעיל הערה 9), עמ' 60.

85 רות, שבעה פרקים (לעיל הערה 12), עמ' 36.

86 רות, מורה דרך בתורת המדינה (לעיל הערה 9), עמ' 99.

87 רות, שבעה פרקים (לעיל הערה 12), עמ' 56.

88 שם.

אמנם, רוסו לקח עיקרון זה ברצינות רבה ועל כן פסל משטר של נציגים, ואף טען במפורש שהאנגלים חושבים שהם חופשיים ולמעשה הם עבדים מרגע שבחרו את נציגיהם; אולם בצד הערכתו כלפי רוסו, רות אינו מקבל את גישתו הרדיקלית אלא מאמין בניסיון ובמסורת, ולפיהם "הדמוקרטיה הרפרזנטטיבית התקיימה ומקיימת".⁸⁹ אף על פי כן, רות מזהה שהדמוקרטיה נמצאת במצב של חולשה, ושואל כיצד אפשר לבצר את האזרחות הטובה בדמוקרטיה? תשובתו מאמצת את הרעיון היסודי של רוסו באשר להגדלת האחריות האישית של כל יחיד בחברה.⁹⁰ כדי שיחידים אכן יוכלו להפגין אחריות דרושים שלושה תנאים: חופש ביטוי, זכות המיעוט לנסות להיהפך לרוב והזכות לבחור ולשנות את פני הממשלה. אם שלושת אלה מתקיימים, אומר רות, "מותר לכבוש את חופש הפרט בשם המשמעת הלאומית".⁹¹ מדובר בקביעה משמעותית, המלמדת על עיקרי תפיסת הדמוקרטיה שהציג רות במאמרו זה. הדמוקרטיה מיוסדת על פעילותו של האזרח המעורב והמעורה, המבטא דעותיו באופן חופשי, המבקר את השלטון לפי דעתו, היכול להסתפח לעמדת מיעוט ולנסות לשכנע את רעיו האזרחים כדי לגייס תמיכה ולהיהפך לרוב, להשפיע על הנהגת המדינה ולהחליפה בבחירות. האזרח הפסיבי, אומר ההן, הוא המקור לחולשת המדינה;⁹² דווקא האזרח הפעיל והביקורתי הוא הלב הפועם של הדמוקרטיה. החופש שבו הוא נוהג משרת את המדינה; הביקורת על השלטון היא המגנה עליו. זו הדמוקרטיה במיטבה.

כעת אפשר להבין ביתר קלות למה התכוון רות כשפתח את ספרו "שלטון העם על ידי העם: רעיונות יסוד בדמוקרטיה" בקביעה שהדמוקרטיה היא שלטון המתנהל על ידי דיבורים. הסימן המיוחד לדמוקרטיה הוא האופן שבו ענייני הציבור מתנהלים – השימוש של האזרחים "לא בכוח האגרוף, אלא בכוח השכנוע. הדמוקרטיה היא שלטון על ידי דיבורים".⁹³ המלה "פרלמנט" עצמה שמה את הדגש על פעולת הדיבור.⁹⁴ כאשר הוא

89 שם, עמ' 58.

90 ראו גם רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 17.

91 רות, שבעה פרקים (לעיל הערה 12), עמ' 59. ראו גם רות, "שלטון עם הלכה למעשה" (לעיל הערה 75), עמ' 31; רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 26; שם, עמ' 57: "בית הנבחרים [באנגליה] 'דיבורי' ממש. גזרותיו שליטות. יחקוק חוק נגד המוסר, נגד המצפון, נגד השכל הישר – החוק חוק ואין מקום להתנגד לו. לעומת זאת השיטה הפרוידנטית [בארצות הברית] כפופה מראש לחוקה יסודית".

92 רות, שבעה פרקים (לעיל הערה 12), עמ' 60. ראו גם רות, "שלטון עם הלכה למעשה" (לעיל הערה 75), עמ' 41.

93 רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 8, 43. בהמשך הספר הוסיף: "אני מדגיש את המילה 'שכנוע' שהרי בזה (כמו שראינו) החידוש הגדול של הדמוקרטיה". שם, עמ' 73.

94 שם, עמ' 37.

ממלא את תפקידו כהלכה, הפרלמנט משמש לא רק לביורר העניינים הנדונים בו אלא הוא מחנך את המתדיינים בו, כמו גם את האזרחים העוקבים אחר הדיון הפרלמנטרי.⁹⁵ ללא אופוזיציה אין ביקורת, אין דיון ואין פרלמנט.⁹⁶ היכולת לנהל דיון, לנסות לשכנע זה את זה מתוך ההסכמה על כללי משחק – כל אלה הם סימנים לא רק לדמוקרטיה אלא גם לתרבות. אמנם בני האדם פראים מטבעם, אך מטרת המשטר הדמוקרטי היא להפוך אותם לבני תרבות.⁹⁷

כמתנגד עקבי לאשליה של מדינת אוטופית התנגד רות לכינון חוקה כתובה וקבועה שקשה לשנותה. לדעתו "חוקה קבועה צפויה למחלת האוטופיאניות, והיא חזיון השווא של השלמות: אם באים לנסח רעיונות ראשית, מן הסתם שיתארו גן עדן".⁹⁸ הדרך השמרנית שבה האמין רות היא הישענות על הניסיון כדי להתמודד עם צרכים משתנים של החברה, צרכים שחוקה קבועה לא יכולה לחזות מראש. העיקרון של חופש הפרט, כמו גם תחושת האחיות של כל אזרח, פירושה שהאזרח צריך להיות מסוגל ליזום ולהשפיע; חוקה קשיחה תגביל מאוד את החופש והאחריות של האזרח משום שהיא הופכת את האזרח לפסיבי יותר.⁹⁹

אם כך, מה ימנע מן הדמוקרטיה להיהפך למשטר של עריצות?¹⁰⁰ בדמוקרטיה עומדות לרשות האזרח כמה דרכי פעולה למניעת עריצות: ראשית, האזרח יכול להביע את רצונו בבחירות, ופירוש הדבר הוא שנציגו בפרלמנט יודע כי אם לא ינהג כמצופה ממנו על ידי שולחו הוא עלול שלא להיבחר שנית; שנית, האזרח יכול ליזום ארגונים, אספות ופרסומים ולנסות לשכנע את חבריו האזרחים לחבור אליו וליצור שינוי; שלישית, האזרח והממשלה יכולים לתבוע "זה את זה לדין". בית המשפט יקבע מי נוהג על פי החוק – האזרח או הממשלה. רות ביטא את העיקרון המלכד את שלוש הנקודות הללו בדרכו הצלולה והחדה: "התריס הסופי והאמתי נגד משטר של עריצות הוא האזרח עצמו".¹⁰¹

זכויות מבוססות על הסכם; ההסכם מאושר על ידי החוק והוא חל על כל האזרחים. כל עוד זכות אינה מעוגנת בחוק, היא איננה זכות "אלא תביעה בעלמא".¹⁰² מכאן יוצא

95 שם, עמ' 39.

96 שם, עמ' 41.

97 שם, עמ' 11.

98 שם, עמ' 64. במקום אחר התייחס רות להיבט חיובי בספרות אוטופית: רות, מורה דרך בתורת המדינה (לעיל הערה 9), עמ' 120.

99 רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 61-64.

100 שם, עמ' 65.

101 שם, עמ' 70.

102 רות, מורה דרך בתורת המדינה (לעיל הערה 9), עמ' 117.

שוב שהלב הפועם של הדמוקרטיה הוא האזרח הפעיל והאחראי. פעילותו הפוליטית היא היוצרת זכויות, שאפשר לקרוא להן "זכויות" רק משאפשרו על ידי הפרלמנט. אפשר לומר שעמדה זו נשכחה מהשיח הפוליטי והאינטלקטואלי, ולכן אביא את דבריו הצחים של רות בהרחבה:

ספר החוקים הריהו המצפון המאושר של הציבור [...] בארץ שבה לא ניתן החופש להבעת דעות, אי אפשר לדבר על הזכות להבעה חופשית. הרי בארץ ההיא אין זכות כזו, ואי אפשר לטעון להבעה חופשית. אם יתבעו זאת, יש כאן תביעה בלבד [...] בארץ ההיא אפשר רק לתבוע שתוכר זכות [...] החוק רושם את הסכמת הציבור הסופית וקובע את התביעה כזכות. ובכן אין לדבר על זכויות טבעיות במובן הרגיל של המילה, ואין להשלות את עצמנו במילים יפות; עד שיירשם בספר החוקים, אין הזכות אלא תביעה סתם [...] לתינוק בן יומו ידיים ופה ואוזן [...] אך זכויות אינן מצויות בתינוק באיזה מקום שהוא [...] בכל דור מתעוררות תביעות שהן "מועמדות" להיחשב כזכויות, ולכולן ניתן להתקבל או להיפסל [...] אי אפשר אפוא לקבוע פעם לתמיד את זכויות האדם כפי שניסו בעלי ההצהרות. התנאים שבלעדיהם אין חייו של אדם חיים הולכים ומתפרשים, הולכים ומתפתחים, על ידי הניסיון האנושי.¹⁰³

אין פירוש הדברים שרות מתנגד לזכויות, אלא שלדעתו אין לזכויות קיום ללא אישורן הפוליטי. הזכויות הן תוצר של התהליך הדמוקרטי. הפרלמנט – והוא בלבד – יוצר זכויות אדם, בחקיקת חוקים ולא בחקיקת חוקות.

ג. חיהו האזרח הטוב?

למדנו מרות שכדי להתקיים הדמוקרטיה צריכה לחנך את האזרח להיות אזרח טוב; בלעדיו אין לה קיום. כיצד נוזה את האזרח הטוב – ומיהו האזרח הטוב? לדעת רות, "סימנו הראשוני של האזרח הטוב הוא, כפי שראינו, רגש האחוריות. את ענייני הציבור הוא רואה כענייניו והוא נושא את חלקו בסידורם. אינו משליך יתו על אחרים [...] ואף אינו עושה לפי פקודה בלבד".¹⁰⁴ אם כן, האזרח הטוב הוא אדם שאינו פועל בתחום הציבורי רק משום שהוא דואג לטובת עצמו, אלא הוא נושא עמו רגש של אחריות לעסקי הציבור; הוא חושב

103 שם, עמ' 117-119 (ההדגשות שלי). במקום אחר הביא רות את הטענה (בשם Thomas Babington Macaulay) הגורסת כי במהפכה המהוללת טמון הרעיון בדבר "מציאותן של זכויות אזרחיות יסודיות". רות, "שלטון עם הלכה למעשה" (לעיל הערה 75), עמ' 31, 39.

104 רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 71.

באופן חופשי ועצמאי על הדרכים להתמודד עם הבעיות, ומובן כי אין הוא יכול לעשות זאת בלי לנסות להבין את הנעשה במרחב הציבורי; הוא צריך להיות משכיל במידה מינימלית כדי להבין את הסוגיות שעל הפרק; עליו לשקול את הנושא הנדון ולעצב עמדה; הוא צריך להיות ערני, מעודכן וסקרן כדי למלא את תפקידו האזרחי כיאות; עליו להיות גם סבלן.¹⁰⁵ כיצד נטפח את רגש האחריות האזרחית? מדוע ירצה אדם לעסוק בענייני הציבור ולא ישקע בענייניו הפרטיים? ואף אם יחליט להכניס את ראשו לפוליטיקה – מדוע יעשה זאת מתוך מוטיבציה לחשוב על צורכי הציבור ולא יסתפק בסיפוק צרכיו שלו? כדי להשיב על שאלות אלו מנקודת מבטו של ח"י רות יש לפנות לכתבתו על היהדות ועל האתיקה שלה. אינני מתיימר לפרוש להלן את כל התאוריה האתית של רות, אלא אך לדלות ממנה התייחסות לשאלה שלפנינו.

במאמרו "האלילות" טען רות כי ההבדל המרכזי שבין יוונות ויהדות טמון ביחס שבין מוסר לדת: "לפי היוונות הדת היא חלק המוסר; לפי היהדות המוסר הוא חלק הדת".¹⁰⁶ לפי רות, ביהדות האמונה באלוהים היא הבסיס שממנו נובע כל המוסר ואילו ביוונות הדת נובעת מן המוסר. על פי רות, בעולם המודרני העמדה שלפיה הדת מבוססת על המוסר היא שיטתו של עמנואל קאנט, אולם רות אינו מקבל עמדה זו: אם המוסר הוא הבסיס לרעיון האלוהים, לשם מה אנו זקוקים לאלוהים? – "הלא המוסר ערב לו, ואין הוא ערב למוסר".¹⁰⁷ אולם כיצד, לשיטת רות, נובע כל המוסר מרעיון האלוהים? כפי שכתב צבי אדר, רות אינו שואל אם אפשר להוכיח את קיומו של אלוהים; הוא מניח את קיומו כמובן מאליו, ומבקש לדעת מה המשמעות וההשלכות מקיומו של אלוהים על העולם שלנו.¹⁰⁸ עבור רות, השאלה היסודית היא "מנין לנו שהאל הוא טוב?".¹⁰⁹ האל, בורא שמים וארץ, עומד בנפרד מן העולם ומשקיף עליו מבחוץ; הוא "הצופה שאינו נוגע בדבר", הוא "חסר פניות" והוא הבסיס לכל המוסר כולו: "המוסרי, במהותו, הינו חסר פניות. והוא מופיע במקום שאין משוא פנים [...] רק האלוהים הוא הצופה הישר חסר הפניות".¹¹⁰ לולא אלוהים כי אז אין שום נקודה לבסס עליה עמדה שאינה פרטנית: "רק השקפה כזו על האלוהים, כאל אחד

105 שם.

106 חיים יהודה רות, **האלילות: הרצאה לזכרו של אחד העם**, ירושלים: מאגנס, תרצ"ד, עמ' 8.

107 שם, עמ' 11.

108 אדר (לעיל הערה 5), עמ' ח-ט.

109 חיים יהודה רות, "טובו של האל", בתוך: רות, **הדת וערכי האדם** (לעיל הערה 5), עמ' 5.

110 שם, עמ' 15. ראו גם Leon Roth, *Judaism: A Portrait*, London: Faber and Faber

Limited, 1960, p. 21; idem, "Imitatio Dei and the Idea of Holiness," in: *Is There*

a Jewish Philosophy? (לעיל הערה 24), עמ' 26.

ויחיד, אלוהי הבריאה, היא שיוצרת את המוסר בכוח אותה אחדות, אותה יחידות".¹¹¹ בעוד הפוליתאיזם מאפשר סטנדרטים מוסריים שונים, במונותאיזם יש סטנדרט אחד בלבד. לתפיסה מונותאיסטית יש תוצאה ברורה: "עולם אחד, אנושות אחת, סדר אוניברסלי אחד, נורמה אחת של לוגיקה, סטנדרט יחיד של מוסר; פירושו של דבר שאמת וצדק אינן רק מילים כי אם דרך שהאדם נדרש ללמוד ולקיים".¹¹²

באתיקה היהודית של רות, לאחר ידיעת האל מגיעה אהבת האל (הארוס), שהיא הכוח המניע את ההתפתחות האנושית והיא השאיפה של הבלתי-שלם אל השלמות. האמצעי להתקרב אל השלמות הוא "חיקוי האל", *Imitatio Dei*.¹¹³ אם כן, הדרך שיבור לו האדם היא זו שמבטאת באופן מעשי ויום-יומי את העיקרון של אהבת האל.¹¹⁴ הביטוי הבולט ביותר לאהבת האל בחיים המעשיים הוא אהבת הרע. במאמר שכתב לקראת סוף חייו, שכותרתו "Moralization and Demoralization in Jewish Ethics", ניתח רות מגמות מוסריות מצד אחד והידרדרות מוסרית מצד שני בתוך היהדות עצמה.¹¹⁵ הוא אף מתח ביקורת על כך שלא פעם פרשנים מוסרתיים אינם נותנים דעתם למשמעות המוסרית של הטקסטים העתיקים ביהדות. אביא דיון אחד של רות במאמר זה, שידגים את האופנים שבהם היהדות יכולה לסייע לנו לחשוב על חיים פוליטיים ראויים ועל אופיו של האזרח הטוב.

רות מצטט מספרא ויקרא: 'ר' עקיבא אומר: 'ואהבת לרעך כמוך' זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: 'זה ספר תולדות אדם' – זה כלל גדול מזה".¹¹⁶ רות שואל: מדוע הכלל של בן עזאי גדול יותר? במה הוא גדול יותר? מדוע בחר ר' עקיבא בפסוק ומדוע בחר בן עזאי בפסוק? על מה נסב הוויכוח ביניהם? כדי לתת פשר לכל העניין רות פונה לכישורים הפילולוגיים-טקסטואליים שלו ובונה מחדש את הטקסט תוך כדי התבססות על פירוש הראב"ד לקטע הזה.¹¹⁷ זהו התוצר המוגמר:

-
- 111 רות, "טובו של האל" (לעיל הערה 109), עמ' 17.
- 112 Roth, *Judaism: A Portrait* (לעיל הערה 110), עמ' 22.
- 113 חיים יהודה רות, החינוך וערכי האדם: פרקים בהשתלשלות הרעיון ההומניסטי בחינוך, תל אביב: דביר, 1949, עמ' 37.
- 114 Leon Roth, "Jewish Thought as a Factor in Civilization," in: *Is There a Jewish Philosophy?* (לעיל הערה 24), עמ' 34.
- 115 כותרת המאמר בתרגום לעברית אינה מבטאת את חריפות הביקורת של רות על זרמים מסוימים במוסרת היהודית. Leon Roth, "Moralization and Demoralization in Jewish Ethics," *Judaism XI* (1962), pp. 291–302; ובתרגום לעברית: חיים יהודה רות, "התנועה המוסרית באתיקה היהודית", בתוך: רות, *הדת וערכי האדם* (לעיל הערה 5), עמ' 89–106.
- 116 שם, עמ' 95. אסתפק בהפניות למאמר מכיוון שאין ענייננו בבירור המדרש עצמו אלא בפירוש של רות למדרש.
- 117 שם, עמ' 96–97, ובמיוחד עמ' 97, הערה 9.

ר' עקיבא אומר: "ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה; בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלוהים אדם בדמות אלוהים עשה אותו" זה כלל גדול מזה. מכאן אנו למדים שאין לנו לומר (כפי שהיינו יכולים אילו אהבנו את רענו רק באותה מידה שאנו אוהבים את עצמנו): הואיל והתבזיתי, יתבזה גם חברי כפי שהתבזיתי אני; הואיל וקוללתי יקולל גם חברי כפי שקוללתי אני. ר' תנחומא (חכם מאוחר יותר) אומר: "אם אתה עושה כן, דע את מי אתה מבזה – אתה מבזה את אלוהים אשר בדמותו נעשה האדם".¹¹⁸

אם כן, הטיעון שמלכתחילה נותן ר' עקיבא הוא פשוט: אהבת הרע היא כלל גדול; אולם בן עזאי סבור שיש פגם מסוים בכלל של ר' עקיבא ושיש כלל מעולה ממנו. לשיטת בן עזאי, יחס ההדדיות בין אדם לחברו אמנם יכול להועיל, אך במצב שבו האחד נתבזה – עיקרון ההדדיות אינו מדריך את האדם למנוע מחברו פגיעה דומה. ברור לרות שבן עזאי מחיל על האדם חובה גדולה מזו שמחיל עליו ר' עקיבא: במקום לדבר על חובה מוסרית כלפי החבר, החובה המוסרית חלה כלפי כל אדם. רות טוען כי ר' עקיבא השתכנע מהטיעון של בן עזאי ולכן חזר בו וקבע במשנה כאבות: "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: בצלם אלוהים עשה את האדם".¹¹⁹ זהו ניצחון המגמה האוניברסלית על זו הפרטיקולרית בתוך היהדות, משום שר' עקיבא פונה כעת גם הוא ל"אדם" ולא ל"רע".

אם המוסר נובע מידיעת האל ומאהבתו, ברור מדוע הטיעון של בן עזאי נעלה: הוא גוזר את אהבת האדם ("חביב אדם") ישירות מאהבת האל ("בדמות אלוהים עשה אותו"). שיטת ר' עקיבא המקורית מתמקדת במה שאני אוהב את עצמי – בכך אני נדרש לאהוב את חברי; לעומתה, שיטת בן עזאי אינה מערבת את העצמי. נראה כי עבור רות האפשרות לגזור את המוסר מן העצמי פסולה לחלוטין. האלטרנטיבה שהיהדות מציגה היא שהמוסר נגזר ישירות "מהאלוהים שברא את הכל מבראשית".¹²⁰ אם אדם שחווה סבל כלשהו אינו צריך למנוע סבל זה מחברו – מבחינת רות פירושו של דבר הוא שאין יותר חובה מוסרית לאהבת האדם.

אם אפשר לתרגם את הדברים לשפת הפילוסופיה הפוליטית של רות, אזי שמרגע שהתפרקה המדינה אין אנו חברים בה (במובן זה שאין אנו אזרחים), ואם כך אין אנו מחויבים לאהוב זה את זה. בדיוק נגד עמדה זו נלחם רות כשהוא מדגיש שהדת היא הבסיס

118 Roth, "Moralization and Demoralization in Jewish Ethics" (לעיל הערה 115), עמ' 296. תרגמתי את הקטע הזה על בסיס הנוסח האנגלי של רות, ובהתחשב בתרגום העברי של משה שטרנברג (לעיל הערה 115), עמ' 96.

119 רות, "התנועה המוסרית" (לעיל הערה 115), עמ' 98.

120 רות, האלילות (לעיל הערה 106), עמ' 16.

למוסר ושהמוסר קודם למדינה, ושאם התפרקה המדינה – לא התפורר המוסר.¹²¹ כך, הגישה של בן עזאי תואמת היטב הן את הפילוסופיה הפוליטית של רות והן את גישתו לאתיקה ביהדות: אהבת האדם נובעת מידיעת האל, מאהבת האל ומחיקוי האל. גם ר' תנחומא קושר בין אהבת האדם לאהבת האל באומרו כי פגיעה באדם משמעה פגיעה באל. כך מתחילה להיווצר תמונת השיטה המוסרית של רות, המחייבת את האזרח לא רק לגלות אחריות כלפי הציבור אלא לאמץ לעצמו "רגש של אחריות".¹²² כאשר עוברים לשפה האתית-יהודית של רות, "רגש" פוליטי זה מתורגם לאהבת האדם הנובעת, כאמור, מאהבת האל. רות דורש מן האדם לגלות אחריות ציבורית לפי ארבעה סוגי יחסים: כלפי בני משפחתו, כלפי החברה, כלפי הלאום וכלפי כל העולם: "בן החברה הוא בן המשפחה, בן הלאום הוא בן החברה, בן העולם הוא בן הלאום, שהלך צעד אחד קדימה".¹²³

החובה הציבורית הראשונה של האזרח היא הצבעה בבחירות. כדי להדגים את האחריות הציבורית של האזרח הביא רות מדברי רמב"ם (לפי חז"ל), שעל האדם לראות את העולם כולו כאילו הוא חציו זכאי וחציו חייב. מעשיו של האדם, לרבות הצבעתו בבחירות, צריכים להישקל כאילו העולם כולו ילך לכיוון שאליו האדם מוביל בהתנהגותו ובהצבעתו בקלפי. רות בחר להעביר מסר של אחריות בצורה דרמטית למדי: המעשה הציבורי שלי קובע לאן העולם הולך; "הרעיון הדמוקרטי של האחריות הפוליטית הוא זה ולא אחר".¹²⁴ בעזרת המטאפורה הזו ביקש רות לעורר השראה לאזרחות טובה, לדמוקרטיה משגשגת ולחיים מוסריים במדינת ישראל.

ד. סיכום

ניתחנו את התנהגותו ואת הגותו של ח"י רות, הפילוסוף האנגלי-עברי שעסק בשאלות היסוד של הפוליטיקה, היהדות, התרבות והמוסר. שאלנו מדוע ירד מן הארץ, ובתשובתנו התייחסנו לקונפליקט הפנימי בין זהותו האנגלית לזו היהודית בארץ ישראל ולביקורת שהייתה לו הן כלפי הממסד הציבורי והן כלפי המנדט הבריטי בארץ. ראינו את המחויבות העמוקה שלו לאידאלים ההומניסטיים ולאתיקה שביהדות, והצענו כי בדומה לאפלטון הוא פרש מעסקי הציבור, וכי בערפל שפיזור במכוון סביב המניעים להחלטתו זו רצה לגרום לנו – אזרחי ישראל בכלל ותלמידי האוניברסיטה בפרט – לחשוב ולשאול שאלות עבור עצמנו.

121 רות, שלטון העם על ידי העם (לעיל הערה 35), עמ' 63.

122 שם, עמ' 70.

123 שם.

124 שם, עמ' 32.

עבור אילו אידאלים מסר רות את מיטב כישרונו ומרצו? כדי להשיב על שאלה זו פנינו לבחון את תפיסת הדמוקרטיה שלו מצד אחד ואת תפיסת היהדות שלו מהצד האחר, וגילינו תמונת עולם עשירה שבה הליברליות והיהדות אינן אויבות. חוסר האיזון בין חירות לשעבוד הוא הסכנה הגדולה שעליה הצביע רות. חירות מלאה פירושה אנרכיה כשם ששעבוד מלא פירושו עריצות. מאחר שפתרון פילוסופי לסתירה שבין חירות לשעבוד בחיים הפוליטיים אינו בנמצא, נקט רות חשיבה שמרנית מובהקת בכמה סוגיות עקרוניות, והתמקד בפתרון המעשי לבעיה הפילוסופית האמורה. היהדות, כמו הפוליטיקה, סובלת מתנועות המקדמות את המוסריות שבה מצד אחד ומדרדרות אותה מהצד האחר. על כן הציע רות לקוראיו מסגרת חשיבה שבאמצעותה יוכלו לקדם חיים פוליטיים יהודיים מלאים ומוסריים.

לסיום אדגיש נקודה אחת נוספת שעלינו ללמוד מפרופ' רות: היכולת לפרש טקסטים עתיקים מתוך התמודדות עם השאלות המוסריות הנובעות מהם. זאת יש לעשות לא כאקדמאים מרוחקים ומנותקים המתבוננים מן הצד ולא כאפולוגטיקנים המציירים כל בור שחור בצבעים עליזים, אלא כפרשנים פעילים המחויבים למסורת ולבחינת החוכמה שבה. על הפרשן לראות את עצמו כחלק אינטגרלי מהמסורת. פרשנות המבוססת על "רגש אחריות" של המפרש אינה יכולה להסתפק בניסיון להבין את העבר; היא חייבת לפלס דרך לעיצוב העתיד.

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2017 | Vol. 3

Edited by

Hanoch Dagan | Shahr Lifshitz | Yedidia Z. Stern

Text Editor: Michaela Kelly
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: Rostislav Glinsky / shutterstock

ISBN 978-965-519-211-7

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 © 2016 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
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 Freedom to Disdain

The Orthodox Jewish Hatred of Christianity in the Era of Interfaith Tolerance

Karma Ben Johanan

One of the obvious characteristics of the liberal worldview is interfaith tolerance. The assumption is that processes of modernization and liberalization in conservative institutions dissolve old rivalries and encourage fraternity, reconciliation, and acceptance of the other. In this article I put this assumption to the test through a discussion of the Orthodox rabbinical attitude towards Christianity during the last few decades. I claim that secularization, the strengthening of liberalism in the West, and the establishment of the State of Israel reawakened an anti-Christian discourse within Jewish circles and pushed moderate rabbinical traditions to the margins.

In order to justify the rejection of the tolerant rabbinical literature of early modern times in favor of a rigid stance towards Christianity, rabbis and scholars distinguish between rabbinical positions that express hostility towards Christianity, which they view as “authentic,” and more moderate positions, which they identify as the result of Christian censorship or of self-censorship due to fear of Christians. Surprisingly, the historical and literary method used by modern rabbis to free Jewish tradition from Christian influence and establish an independent and uncompromising Jewish identity is the same method utilized by the secularizing Haskalah to escape the grip of rabbinic authority—and precisely the method that was firmly rejected by Orthodox and Ultraorthodox circles because it decomposes the religious tradition into segments and creates doubts about its authority.

The Hametz Law Cannot Achieve Religious Goals Ownership of Hametz as a Possession Offense

Shlomo Brody

The Passover Law (also known as the Hametz Law), which prohibits the public display of hametz by businesses in places where a majority of the population is Jewish, is controversial. Some claim that the law allows a broad group to observe the holiday precept and that the law's symbolism is important in a Jewish state. Those who oppose the law assert that it constitutes unacceptable religious coercion and in practice does not prevent the sale of hametz. The article posits that the law cannot achieve religious goals in the first place because of the nature of the halakhic prohibition of the possession of hametz. Specifically, the halakhic prohibition falls into the modern statutory category of bans on possession, which is a problematic category in criminal law theory. In addition, the law is not an effective tool to prevent the possession of hametz, especially because it applies for the short period of one week and because a significant sector of the population is not interested in the prohibition and does not acknowledge its legitimacy.

“And Both are Equal” Exegesis as Creating Values in Ancient Jewish Texts

Amit Gvaryahu

There are many gaps between the primary or literal interpretation of Scripture and the way the rabbis interpreted it in midrash, Mishnah, and Talmuds. Some see these gaps as a result of an imposition of external values on the Torah. Sometimes this paradigm can explain these gaps – but not always. In this article I focus on the laws of personal injury, with an “eye for an eye” at their center, and show that the rabbis were aware of the discrepancy between the Torah, which mandates a talionic punishment, and their interpretation of it as pecuniary damages. However, some rabbis read this discrepancy as the result of an ethical norm and general interpretation found in the Torah itself, that the law must apply equally to everyone. It is this principle that they strove to apply to “an eye for an eye.” A comparative historical inquiry into ancient Jewish readings of “an eye for an eye” shows that this hermeneutical method had its roots in groups the rabbis did not identify with. The use of this method can ground the considerable differences between Torah law and rabbinic law in the scriptural text itself, without recourse to outside values, and is thus considerable expansion of the rabbinic hermeneutic toolbox.

The Spirit of Rights

The Body as a Problem in the Discourse of Universal Human Rights

Ido Harari

In this article I call attention to the “spiritual” aspect of the contemporary universal human rights discourse, and especially as found in the Universal Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations in December 1948. I claim that despite the universal pretensions of the modern human rights discourse—and perhaps because of them—it is imbued with Christian theological postulates that see the spirit, and not the body, as the measure of humanity and the substrate of human equality, which is a precondition for such rights. I trace the sources of this attitude in Christian thought starting with Paul, and continuing through the Middle Ages and Modern Era. My focus is on the secularization of the German notion of Geist during the 19th and 20th centuries and its role in the discussion about the rights of Jews and their role in German society of the time. A study of the concept of spirit, in its avatar as Geist, allows us to understand how the Christian contrast between spirit on the one hand and the body or law on the other hand continued to be an influential category in the modern civic discourse in Europe, with the Jews’ place on the scale between the two constantly reexamined. Then I attempt to show that the thinking that underlay the 1948 UN declaration is permeated by explicit and implicit Christian assumptions about the spirit and that these assumptions have shaped the Western approach to the issue of human rights. At the end of the article I ask about the way the Christian roots of the Western human rights discourse influence the attitude towards material and bodily manifestations of religion today, and specifically the attitude towards Islam and Judaism.

“Have Six, Seven, or even Eight Children”

On the Daily Encounters between Rabbinical Authority and Personal Freedom

Lea Taragin-Zeller

As Orthodox Jewish couples in Israel struggle to live up to high-fertility norms rooted in religious and Zionist ideals, religious consultation has emerged as a powerful ethical practice of self-care. This ethnographic study, which includes interviews, observations, and text analysis, examines the ways couples live with rabbinic rulings that impact them directly—the doubts, the

disagreements, and the criticism that accompany halakhic rulings on fertility issues in contemporary Israel. The findings show that consultation with rabbis is an important ethical practice for Orthodox couples in Israel who are in the throes of painful negotiations with their community's expectations that they have many children. The study explores the influence of face-to-face meetings with rabbis and the way they reshape gender roles and their innate power balance. On the basis of these findings, the study proposes that rabbinical consultation be seen as a project that contributes both to the construction of a "moral self" and to the configuration of a strict and asymmetric gendered social order. Through an analysis of the findings, I also propose new ways to think about the (imaginary) binary contradiction between the acceptance of authority and moral independence.

Democracy and Judaism in Leon Roth's Actions and Thought

Benjamin Schvarcz

The public discourse in Israel presumes a contradiction between two fundamental components of its identity: Judaism and democracy. An analysis of the thought and actions of Leon Roth, the first chair of the philosophy department at the Hebrew University, can help us rethink the common assumptions that the essence of democracy is the defense of human rights, while Judaism is considered an obstacle to achieving that goal. The study asks three questions. First: Why did Leon Roth quit his post at the Hebrew University? Roth himself never made his reason for leaving Israel clear. Part of the answer lies in the powerful internal conflict Roth felt as an Englishman and Jew in Mandatory Palestine; another part might be found in an article he published on Plato, which shows signs of deep disappointment with Israel as a motive for resigning from the university. Second: What is democracy? Roth presents a classic conservative position and does not believe a philosophical solution to the contradiction between freedom and bondage in political life is achievable; the solution lies in practical politics. Hence Roth rejects the perception of democracy as an ideal regime; in a democracy, the minority can become the majority through persuasion, and the beating heart of democracy is the responsible citizen. Third: Who is the responsible citizen? With this question we enter into Roth's Jewish ethics, which conjoins his political philosophy to create a common educational ideal: man's duty is not just to show responsibility but also to have a "sense of responsibility" for the Other; not as a result of self-love, but of love of God.

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. Shahar Lifshitz

Prof. Shahar 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. Karma Ben Johanan

Dr. Karma Ben Johanan graduated from the Adi Lautman Interdisciplinary Program for Outstanding Students at Tel Aviv University. She holds a masters from the Comparative Religion Program and a doctorate from the Zvi Yavetz School of History, also at Tel Aviv University. She was a Fulbright fellow at the Department of History, the University of California, Berkeley, and is currently a Polonsky Academy fellow at the Van Leer Jerusalem Institute. Her interests are European intellectual history in the late modern period, Jewish-Christian relations, and contemporary religious thought.

Rabbi Shlomo Brody

Rabbi Shlomo Brody is a doctoral candidate at the Bar-Ilan University Faculty of Law. He holds a bachelor's degree in Jewish studies from Harvard University and a masters in Jewish thought from the Hebrew University of Jerusalem. He studied at Yeshivat Har Etzion and received ordination from the Israeli Chief Rabbinate. He taught at Yeshivat Hakotel for ten years, writes a weekly column in the *Jerusalem Post*, and is a program director for the Tikvah Fund. His fields of research are the analysis of halakhah in the light of legal theory and the study of halakhic literature.

Amit Gvaryahu

Amit Gvaryahu is a doctoral candidate at the Department of Talmud and Halakhah at the Hebrew University of Jerusalem, from which he also holds bachelor's and master's degrees. He has also studied at Oxford and Princeton and has taught at the Hebrew University, the Pontifical Gregorian University in Rome, the Schechter Institute of Jewish Studies, the Drisha Institute for Jewish Education, and Mechon Hadar. His research deals with rabbinic literature and rabbinic law, specifically tannaitic midrash, halakhah in later midrash, and the economic and legal context of rabbinic literature.

Ido Harari

Ido Harari, a doctoral candidate in the Department of Jewish Thought at Ben-Gurion University of the Negev, holds bachelor's and master's degrees in Jewish thought from the Hebrew University. He was a fellow of the program for the Study of the History and Culture of German-speaking Jewry at the Leo Baeck Institute in London, and of the summer program of the Institute for Critical Social Inquiry at the New School in New York, and taught at Alma College in Tel Aviv. His dissertation examines processes of increased religiosity among non-observant Jews in the German *kulturraum* during the first decades of the twentieth century.

Editors and Authors

Lea Taragin-Zeller

Lea Taragin-Zeller is a post-doctoral fellow at the Woolf Institute for the Study of the Relations among the Three Monotheistic Religions at Cambridge University. She holds bachelor's and master's degrees in sociology and social anthropology from the Hebrew University of Jerusalem, where she recently submitted her dissertation on family planning and birth control among Orthodox Jews in Israel. She has taught at the Hebrew University, Midreshet Ein Hanatsiv, and Mechinat Ha'emeq. Her research focuses on the links among gender, authority, ethics, and religion.

Benjamin Schvarcz

Benjamin Schvarcz is a doctoral candidate in the Department of Political Science at the Hebrew University and a research associate at the Kohelet Policy Forum. His dissertation focuses on social and political ideas embedded in ancient rabbinic discussions of private law. This work combines two disciplines: the history of political philosophy and Talmud scholarship. His main research interest includes the history of ideas such as democracy and human rights, and the link between law and political philosophy.

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
דצמבר 2017

מסת"ב: 7-211-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001177 9
דאנאקוד 450-1177

בפרט ובכלל



המכון הישראלי
לדמוקרטיה