

נפרט וכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

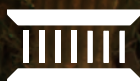
גיליון 6 | דצמבר 2020 • טבת תשפ"א

עורכים

שחר ליפשיץ | טליה פישר | ידידיה צ' שטרן

אלעזר בן לולו | שירה בר־אור מלכיאור | יובל גולדפוס

טפת הכהן־ביק | ליהי יונה | ארז ניך



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 6 | דצמבר 2020 • טבת תשפ"א

עורכים

שחר ליפשיץ | תליה פישר | ידידיה צ' שטרן

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

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

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

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

Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vol. 6
Edited by Shahaar Lifshitz, Talia Fischer, and Yedidia Z. Stern

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

התצלום על העטיפה: Shutterstock

מסת"ב 978-965-519-349-7 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), תשפ"א

נדפס בישראל, 2020

© הזכויות לשירה של אסתר ראב "ברוך שעשני אשה" שייכות למחברת ולאקו"ם

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

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

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 6 | דצמבר 2020 • טבת תשפ"א

דבר העורכים	7
שחר ליפשיץ, תליה פישר, ידידיה צ' שטרן	
תקצירי המאמרים	9
העורכים והמחברים	14
כּי מְצִיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וְדָבָר ה' מֵתַל אֲבִיבִיכּוּ	17
אתנוגרפיה של הקפות שמחת תורה רפורמית אלעזר בן לולו	
למלכה אין בית, למלך אין כתר	41
תפקידה של המטפורה הזוגית בעיצוב ביקורת תיאולוגית-פוליטית במשלי חז"ל שירה בריאור מלכיאור	
את הנעשה אין להשיב	79
ריש לקיש ורבי יוחנן על עבר, עבירות והזכות להישכח יובל גולדפוס	
"גם ציפור מצאה בית"	107
הנפילה למרחב הביתי וכאבי עקרת הבית כדרמה תיאולוגית בשמש שקהלת לא ידע לסיון הרשפי טפת הכהן־ביק	
"משפחות מרובות ילדים"	141
הזמנה לקריאה מזרחית בסוגיית הפרדת ילדים מהוריהם ליה יונה	
על האפיסטמולוגיה של ההתגלות והאונטולוגיה של התורה	201
ארז ניר	
From the Editors	iii
Abstracts	v
Editors and Authors	xi

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 תרבותיות, 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 כן 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 החרפה 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 לעיתים קרובות מדי כ"אחר", דהיינו ביטוי של תרבות זרה המאיימת על יהודיותה של המדינה. אנו סבורים כי נדרשת בחינה ביקורתית של תפיסה זו, וראוי שהיא תיעשה מפרספקטיבה בינתחומית רחבה. תקוותנו היא שמעל דפי כתב העת יסורטטו אפשרויות רבות למהלך פּוֹל כיוון: מצד אחד – בירור יחסה של היהדות לזכויות היסוד הליברליות; ומנגד – בחינה של הזכויות והחובות הייחודיות שמציע עולמה של היהדות ומידת הרלוונטיות שלהן לדורנו, גם לפרטים וגם לכלל, שהוא מדינת הלאום היהודית והדמוקרטית.

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

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

פרופ' ידידיה צ' שטרן

פרופ' טליה פישר

פרופ' שחר ליפשיץ

תקצירי המאמרים

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וּדְבַר ה' מֵתַל אַבְיִי־יִפּוֹ אתנוגרפיה של הקפות שמחת תורה רפורמיות

אלעזר בן לולו

שמחת תורה אינו חג מן התורה או מתקנות חז"ל, אלא מנהג שהתפתח לאורך הדורות וידע שינויים רבים. החג, שנוצר בימי האמוראים בבבל, מציין את סיום המעגל השנתי של קריאת חמשת חומשי התורה ומוכר בעיקר בזכות ההקפות בבית הכנסת והעליות לתורה. בשנים האחרונות הפך שמחת תורה בחלק מקהילות ישראל אחד החגים הבולטים ביותר להמסת החומות המגדריות, עם השתתפות נשים בהקפות המסורתיות. בקהילות היהדות הרפורמית, ביצוע הקפות שוויוניות הוא מחזה שכיח המסמן את המאבק בפטריארכיה.

מתוך הכרה בכוחו של הריקוד בכינון יחסים חברתיים ובשיקוף תהליכים תרבותיים ופוליטיים שונים המאמר מדגים כיצד ביצוע המנהג המסורתי בקהילות הרפורמיות בישראל מובנה כפרקטיקה של סימון דתי, לאומי ומגדרי במרחב הציבורי. בזכות האידיאולוגיה הליברלית של היהדות הרפורמית מאפשרות ההקפות הנכחת זהויות מגדריות ומיניות שהודרו מהשתתפות בפולחן היהודי במהלך הדורות. הריקוד עם התורה יוצר תחושת שייכות למסורת העבר ומאפשר בחינה מחדש של היחס לנשגב. הביצוע מכונן ומשקף את התנועה בין מסורת לחידוש באמצעות זיהוי מקומו של הגוף כסוכן חברתי בעשייה הדתית. בכך מסמנת הקהילה הרפורמית את מקומה בספרה הציבורית כסוכנות דתית נוכחת־קיימת, כזו שבכוחה לערער על יסודותיה הפטריארכליים של המסורת היהודית. נוסף על כך, ביצועו של המנהג המסורתי במרחב העירוני של תל אביב־יפו מאיר הן על מערכת היחסים בין יהדות תוצרת חוץ לבין יהדות תוצרת הארץ והן על היחס לאוכלוסייה הערבית ביפו.

למלכה אין בית, למלך אין כתר **תפקידה של המטפורה הזוגית בעיצוב ביקורת תיאולוגית-פוליטית** **במשלי חז"ל**

שירה בר-אור מלכיאור

במאמר זה נבחן תפקידה של המטפורה הזוגית בעיצוב מסרים ביקורתיים הנסבים על דמות האל ועל עקרונות יסוד במחשבה הדתית בספרות הארץ-ישראלית. השימוש באנלוגיות אנושיות המוכרות מחיי היום-יום רווח במשלי המלך בספרות חז"ל, העוסקים לרוב ביחסיו של המלך (האל) עם בניו, עם נתיניו או עם עבדיו. אולם השימוש במטפורה הזוגית – ובמיוחד במטפורת הגירושין, המעלה את אפשרות הפרדה בין המלך למטרונה ואת רעיון פירוק הברית בין האל לעמו – מעורר סדרת שאלות תיאולוגיות ופנומנולוגיות כבדות משקל. על אחת כמה וכמה כאשר אלו משלים המציגים את המלך ואת פועלו באור שלילי. בשונה מן המשלים האפולוגטיים, שבהם הנחת המוצא קובעת שיבה מחודשת אל הברית, משרטטים המשלים הביקורתיים תמונה מורכבת יותר, המציבה סימן שאלה יותר מאשר מניחה סימני קריאה ברורים. כך גם, בשונה מהמבנה ההיררכי המגדרי המקראי – המשקף תמונה תיאודצייונית שבמסגרתה מדומה האל לבעל אוהב ונאמן הממתין בסבלנות לשובה של אשתו-עמו הבוגדנים – אפשר למצוא במדרש תיאור אחר, המדגיש את חפותה ואת נאמנותה של דמות האישה-ישראל ומציג את דמותו ואת פועלו של האל באור ביקורתי.

טענתי היא שמשלים ביקורתיים אלו, שבהם מדומה האל לסרבן גט או לאדם המעגן את אשתו, מצביעים על קיומו של מנגנון ערכי-מוסרי המופעל בחסות המסגרת הפרשנית. מנגנון זה חושף את פניה הכפולים של הביקורת הדתית, הנסבה הן על ציר היחסים האנכי (אלוהים-אדם/עם) הן על ציר היחסים האופקי (גבר-אישה). ברם מעבר לאתגר שמציבה תופעת המשלים הביקורתיים לשאלת מגבלות השפה האנתרופומורפית ולסוגיית שלמות האל אני מציעה שהשימוש הפיגורטיבי מאתגר במקביל גם את אופני החשיבה על מערך הקטגוריות הנורמטיביות עצמן. פירוקה של המטפורה הזוגית לקטגוריות משפטיות קונקרטיות והשימוש בטרמינולוגיה נורמטיבית הלכתית מוכרת בעיצוב המסר הביקורתי משקפים לא רק את הניסיון לתפוס את היחס הדתי באמצעות תמונות פיגורטיביות מקובלות, אלא אף יותר מכך: הם משקפים את בחירת בעלי המדרש לבטא את הקושי הדתי באמצעות הצבעה מודעת על הפגמים האתיים שבבסיס המבנים החברתיים והנורמטיביים עצמם.

את הנעשה אין להשיב ריש לקיש ורבי יוחנן על עבר, עבירות והזכות להישכח

יובל גולדפוס

אנו רגילים לחשוב על הזמן כעל ציר חד־כיווני שבו העבר קובע את ההווה, הקובע בתורו את העתיד. זכות האדם החשובה ביותר בכל הקשור ליחס בין האדם לעברו היא הזכות להישכח (the right to be forgotten), אחת הזכויות הדיגיטליות החשובות ביותר של המאה העשרים ואחת, המבקשת לאפשר לאדם להתנתק מעברו. אף שזכות זו נדונה כיום בעיקר בהקשר של העולם הדיגיטלי ומרחב הסייבר, אפשר למצוא לה שורשים עמוקים במסורת היהודית בכלל ובאיסור אונאת דברים בפרט. באמצעות עיון פילוסופי־פרשני באיסור זה ובסיפור התלמודי המפורסם על פגישתם של ר' יוחנן וריש לקיש יצביע מאמרי על מורכבות היחסים בין העבר, ההווה והעתיד, במיוחד בכל הנוגע לתפיסת העצמי (self) וליחסים בין היחיד לחברה, ובכך יטיל אור חדש על הזכות להישכח. למאמר כמה שלבים: (1) הצגת הרקע הרעיוני של הזכות להישכח; (2) ניתוח שורשי איסור אונאת דברים; (3) קריאה פרשנית המבקשת לעמוד על שורשיה הרעיוניים של גישת רבי יוחנן וריש לקיש לעניין כוחה של התשובה ומידת יכולתה להשפיע על הקשר בין האדם לעברו; (4) העמקה בגישת ריש לקיש באמצעות חיבור בין גישתו לבין זו של הפילוסוף המודרני ג'ורג' הרברט מיד בנוגע לתפיסת העצמי ולקשר בין העצמי לעברו. לבסוף, המאמר יראה כיצד החיבור בין גישת ריש לקיש לגישת מיד מאפשר קריאה מורכבת ומהפכנית של הרב־כיווניות ושל ההשפעות ההדדיות בין ההווה לעבר, ובכך משמש בסיס איתן לזכות להישכח וכו' פורה להבנת מטרותיה.

"גם ציפור מצאה בית"

הנפילה למרחב הביתי וכאבי עקרת הבית כדרמה תיאולוגית בשמש
שקהלת לא ידע לסיון הרשפי

טפת הכהן־ביק

במאמר זה אני עוסקת בספר "שמש שקהלת לא ידע" מאת סיוון הרשפי ומבקשת לראותו כחלק מתופעה רחבה של התהוות פמיניזם דתי פוסט־ליברלי.

הספר מתאפיין בהיפוכי פרספקטיבות ומוסר את הדרמה של הנשמה הנופלת (או עולה) אל תוך הגוף. אני טוענת שהרשפי חוזרת לבית ממש ולגוף האנושי ומתמודדת עם החומריות הממשית שלהם, ולא רק כסימבול לעולמות העליונים. בעזרת המושג "דירה בתחתונים" נכנסת הדוברת – הנשמה, המיוצגת בדמותה של הציפור המעופפת – אל תוך העולם הזה, בבחינת "גם ציפור מצאה בית". זהו תהליך הפוך מהפרויקט הפמיניסטי, המנסח לרוב כמונחים של "שחרור" והתפשטות מרחבית. הספרות הפמיניסטית מתבססת על agency ואוטונומיה, על

אפשרויות של השלת המגבלות וגילוי העצמי. אולם הדוברת של הר"שפי מתעופפת מבחירה אל תוך הבית, רוצעת את אוזנה, משתעבדת בפתחו ומבקשת ללמוד מחדש את המלאכות הנעשות בו. באופן זה היא מציעה אפשרות תיאולוגית פוסט-ליברלית של דוברת המרוויחה מפירות הפמיניזם, אבל גם מסבכת ומבקרת את הנחות המוצא הליברליות.

"משפחות מרובות ילדים"

הזמנה לקריאה מזרחית בסוגיית הפרדת ילדים מהוריהם

ליה יונה

מערכת הרווחה הישראלית מסמלת בציבוריות הישראלית את אחד ממאפייני המדינה הסוציאלית, את האמונה בהבטחת רמת חיים נאותה בתחומים כגון בריאות, חינוך, דיור, תעסוקה ועוד. למרות זאת, לאורך השנים נמתחה ביקורת על פעילותה של מערכת הרווחה בכלל ועל יחסה להוצאת ילדים ממשמורת הוריהם בפרט. על פי ביקורת זו, גישתה של מערכת הרווחה היא לא אחת מקילה יתר על המידה בהוצאת ילדים ממשמורת הוריהם ובהעברתם למסגרות מדינתיות או לאימוץ. עם זאת, רוב רובה של הביקורת נותרה שקופה מן הבחינה האתנית-גזעית. מאמר זה מבקש להניח את היסודות התיאורטיים שיאפשרו קריאה מזרחית-משפטית של פעילותה המודרנית של מערכת הרווחה ולהאיר את הפוטנציאל של קריאה זו בהענקת פשר והיגיון מארגן לפעילותה בשנים האחרונות.

לשם כך המאמר מסמיך (juxtapose) את הסיפור ההיסטורי והמוגזע של מערכות הרווחה והבריאות בראשית שנות מדינת ישראל אל הביקורת המודרנית, נטולת הצבע, על התנהלות מערכת הרווחה היום. קריאה אינטרדיסציפלינרית זו – המחברת בין שתי מסגרות שיח קרובות שלרוב אינן "מדברות" ביניהן – מאפשרת להאיר מוטיבים חוזרים בהתנהלות מערכת הרווחה המודרנית. הטיעון מוצג דרך שלוש תמות מארגנות: ראשית, הקשר בין השיח הגזעני על האם המזרחית המזניחה לטרמינולוגיה המקצועית העכשווית, המגדירה משפחות מזרחיות ואימהות מזרחיות באופן ספציפי כנעדרות מסוגלות הורית; שנית, קווי הדמיון בין קיומו ההיסטורי של שוק שחור למכירת ילדים, כמו גם פרשת ילדי תימן, המזרח והבלקן, לבין רגולציה המודרנית של דיני האימוץ בישראל; לבסוף, הקשר בין הפרדיגמה האאוגנית שרווחה בקרב גורמי המקצוע בשנים הראשונות לקום המדינה לשיח התועלתני שסביבו מעוצבת לעיתים שאלת טובת הילד. דרך הדיון בשלושת תמות אלו המאמר מבקש להציף את הרקע ההיסטורי המוגזע שבמסגרתו התפתחו מושגי המפתח המקצועיים שלאורם פועלת המערכת ולעודד מחקר עתידי בהשפעות גזעיות על עבודתה כיום.

על האפיסטמולוגיה של ההתגלות והאונטולוגיה של התורה

ארז ניר

המאמר בוחן את נושא התגלותו של האל כמקור ידע במקרא וביהדות, כשאלה פילוסופית הנוגעת לפנומנולוגיה של הידע והידיעה האנושיים. העמדה המוצגת כאן ממשיכה את דרכו של הרב דוד כהן ("הנזיר"), שהציע פרשנות פילוסופית לאפיסטמולוגיה היהודית מתוך הקשר ניאו־קאנטיאני. באופן דומה מפורשים במאמר זה מושגי ההתגלות מתוך עולם המונחים והשאלות של הפילוסופיה הפנומנולוגית של אדמונד הוסרל וממשיכיו. מושגי ההתגלות מקבלים את משמעותם ההכרתית מתוך תשומת הלב לעודפות העקרונית בין האופן אשר בו האדם יודע את המציאות דרך פעולות ההתכוונות של תודעתו לבין ההוויה הממשית של החושנות ושל האדם האחר. ההתגלות היא רגע ממשי בזמן, של התאמה בין מושגי התודעה לבין העודף הממשי של ההוויה, התאמה שהיא המקור לכל ידיעה שהיא, לא רק של ידיעה דתית. המאמר מנסה להוכיח, על בסיס ניתוח פנומנולוגי־אנליטי של ההתגלות במקרא, שאופן גילוי של האל לאדם אינו מצביע על הינתנותו של ידע טרנסצנדנטי ומוחלט דווקא, אלא על סוג מיוחד של ידיעה של ההוויה, כמו סוג מיוחד של תבנית הגיונית. מתוך כך המאמר מציע פרשנות משלימה למושג ה"תורה" כפי שהתפתח בחשיבתם של חז"ל כהוויה בעלת אופי אונטולוגי הקודם להווייתו של ה"עולם" – פרשנות הרואה בתורה את הבנת העולם הייחודית לאותה תורת הכרה הסומכת עצמה על ההתגלות הבלתי־אמצעית של האל. פרשנות פילוסופית כזו למקומה ההכרתי של ההתגלות יכולה לשמש פתח לדיון מחודש בהיבטים ביהדות הנתונים כעובדה דתית נוקשה מתוקף מעמדם כהתגלות אלוהית ועשויה להרחיב את האפשרויות לפרש תכנים אלו בהתאם להווייתנו העכשווית.

העורכים

פרופ' שחר ליפשיץ

עמית בכיר לשעבר במכון הישראלי לדמוקרטיה; ראש המרכז למשפט יהודי ודמוקרטי בפקולטה למשפטים שבאוניברסיטת בראיילן; המייסד ויו"ר משותף של הפורום לשיתוף פעולה בין בית המשפט העליון לאקדמיה המשפטית בישראל. תחומי המחקר העיקריים שלו הם דיני משפחה, דיני חוזים, רב־תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטיה, משפט עברי וזכויות אדם והיהדות. עוסק רבות בניסיונות לשלב בין דיני המשפחה האזרחיים לבין האורתודוקסיה הדתית.

פרופ' טליה פישר

עמיתה בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב ולשעבר סגנית דיקן הפקולטה. מחקריה עוסקים בתיאוריה של המשפט הדיוני ושל דיני הראיות, בניתוח אמפירי של המשפט ובסוגיות של גבולות השוק.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראיילן ולשעבר דיקן הפקולטה. תחומי מומחיותו: דת ומדינה, משפט והלכה, משפט ציבורי ומשפט מסחרי.

המחברים

ד"ר אלעזר בן לולו

אנתרופולוג של הדת והמגדר; מתעניין בחקר הביצוע של טקסים יהודיים בהקשרים מגדריים ומיניים. פוסט־דוקטורנט במרכז כץ למחקרי יהדות מתקדמים באוניברסיטת פנסילבניה, פוסט־דוקטורנט באוניברסיטה הפתוחה ועמית מחקר במרכז עזריאלי ללימודי ישראל שבמכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. את עבודת הדוקטור שלו – "מגדר, תפילה והכרה בקהילות רפורמיות בישראל" – כתב במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. לצד פעילותו המחקרית הוא גם עורך ומגיש בגלי צה"ל תוכניות המוקדשות לחברה ולתרבות בישראל.

ד"ר שירה בר־אור
מלכיאור

מנהלת המדרשה הגבוהה בעין פרת, בוגרת תוכנית רביבים ובעלת תואר ראשון ושני במקרא ובמחשבת ישראל ותואר שלישי במחשבת ישראל מהאוניברסיטה העברית בירושלים. עוסקת באתגרים שהחשיבה הביקורתית מציבה לעקרונות יסוד במחשבה הדתית. עבודת הדוקטור שלה דנה בתופעת הביקורת הדתית ובדרכי צמיחתה ועיצובה בספרות המדרש הארץ־ישראלי.

יובל גולדפוס

דוקטורנט לפילוסופיה ועמית מחקר במרכז פדרמן לסייבר ומשפט באוניברסיטה העברית בירושלים. מרצה ומנחה קבוצות, מנוער ועד בתי אבות. היה חבר בצוות המחקר של המכון הישראלי לדמוקרטיה אשר גיבש הצעת חוק הגנת פרטיות חדש למדינת ישראל (תשע"ט), עבודת הדוקטור שלו עוסקת בקשר שבין פרטיות לתפיסת העצמי (self) ובוחנת סוגיות כמו הזכות להישכח, התופעה של פורנו־נקמה והזכות לפרטיות במשפט הבין־לאומי. שימש חוקר אורח בבית הספר למשפט באוניברסיטת ייל ובאוניברסיטת שיקגו.

ד"ר טפת הכהן-ביק

פוסט־דוקטורנטית במכון הקשרים במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. בעלת תואר ראשון במחשבת ישראל ובספרות עברית ותואר שלישי בספרות עברית מאוניברסיטת בן־גוריון בנגב. עבודת הדוקטור שלה עוסקת בתיאולוגיה ובפואטיקה בשירת פנחס שדה, יונה וולך וזלדה. עוסקת בביקורת החילון, באקו־פואטיקה ובמגדר.

ליהי יונה

דוקטורנטית למשפטים באוניברסיטת קולומביה שבניו יורק, בעלת תואר שני במשפטים מאוניברסיטת קולומביה, תואר ראשון במשפטים ותואר שני בפילוסופיה מאוניברסיטת חיפה. התמחתה במשרד המשפטים תחת המשנה ליועץ המשפטי לממשלה. מחקרה בוחן שאלות של גזע, זהות ושוויון ומתמקד בעיקר בקבוצות שבשוליה של ההכרה המשפטית, כגון מזרחים בישראל ולבנים עניים בארצות הברית. עבודת הדוקטור שלה בוחנת את המגבלות של תפיסת השוויון בחקיקת איסור אפליה לנוכח תלותה בהכרה משפטית אפריורית, את היתרונות והחסרונות הטמונים בחקיקה אוניברסלית, פוסט־זהותנית, ואת הפוטנציאל שלה לקבוצות הנעדרות הכרה משפטית מלאה.

ד"ר ארז ניר

חוקר בתר־דוקטורט במחלקה לחינוך שבאוניברסיטה העברית בירושלים ומנהל את מרכז דיאלוגוס למחקר ולפיתוח של לימוד וחינוך דיאלוגיים בבתי ספר. את עבודת הדוקטור שלו על הפנומנולוגיה של הדמיון כתב במחלקה לפרשנות ולתרבות באוניברסיטת בר־אילן. העבודה עוסקת בשאלות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות הנוגעות להתנסויות דמיוניות וברלוונטיות של ניתוח זה לקיום בעידן וירטואלי ודיגיטלי.

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וְדָבַר ה' מִתּוֹךְ אֲבִיבֵיפוֹ

אתנוגרפיה של הקפות שמחת תורה רכורמיות

אלעזר בן לולו

הקדמה

חגי ישראל הם צוהר לחשיפת הקודים החברתיים והתרבותיים של העם היהודי לדורותיו ושל החברה הישראלית בת זמננו. באפשרותם לסרטט את גבולות ההשתתפות בקהילה היהודית ולקבוע שיח ויחסי גומלין עם "האחר". מאז ומתמיד, טקסים לציון החגים היו אמצעי לקביעת הסדר התרבותי הקהילתי היהודי ולא רק צו דתי (ברגמן, 1960). לחגים משמעות פוליטית לכינון ולהנצחת המטה־נרטיב הלאומי והאתוסים שבהם דבקו יהודים לאורך ההיסטוריה. בימי גלות כמו גם בימי ריבונות שימשו מנהגי החג מנגנון ללכידות חברתית, לכינון תחושת השייכות לעם ולהיבדלות דתית־אתנית מהסביבה החיצונית.

לחקר חגי ישראל חשיבות רבה בהבנת הסוציולוגיה והליטורגיה של העם היהודי, שכן "מועדי ישראל מקפלים בתוכם את תמצית ההוויה של האומה, והם אספקלריה לסגולותיה, להגיגיה על אלוהים ואדם, לייחוליה ועירגונותיה" (אילי, תש"ט: ז). יצחק גרינברג רואה בציון החגים מפת דרכים שסללה את הערכים שעיצבו את העשייה הדתית, בשרשרת הדורות. החגים שימשו תשתית לקביעת הסברים לרציפות הקיום היהודי, לחשיפת מגמות של היבדלות לצד היטמעות, ולניסוח כללים נורמטיביים וצווים אמוניים

(Greenberg, 1998: 17). על כן, חג הוא יום מקודש, "יום שמנתקים אותו מרציפותם של שאר הימים ומציגים אותו לבד. הדבר נעשה על ידי הפקעת היום הזה מרשות הפעילות האנושית הרגילה, עד כמה שדברים אמורים בפעילות הרצונית, המכוננת" (שביד, 1984: 29).

עד אמצע המאה התשע עשרה הלכו והסתעפו גיבושם של מועדי ישראל והריטואלים הקשורים בהם, באמצעות מהלכים פרשניים (חבלין, 2009: 93-94). חגי ישראל ממצבים את העבר כבסיס להבנת ההווה. החג יוצק הצדקה להמשך קיומו של העם ולהתפתחותה הדינמית של המסורת. בשורש המילה "מסורת" מגולם השורש מס"ר לסימון הכרחיותה של דינמיקה בין-אישית. לראיה, במסכת אבות א, א מגולם היסוד החברתי בביצוע ובהנחלת המסורת: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". נוסף על כך, שורשה של המסורת הוא גם בשם התואר מָסור, קרי החזרתיות והעיקשות לקיים פעם אחר פעם אותה פעולה כדי להטמיעה בחיי הקהילה עד שתתקבע לדפוס "טבעי" ומקובל. פעילות המסירה באופן מסור משמרת את העבר כזיכרון חי בהווה, ויש לה השפעה על ארגון החיים כיום. מכאן שהחג הוא תוצר של הבניה חברתית-תרבותית התלויה בכוחו הפרשני והביצועי של היחיד. הביצוע החוזר של המנהגים השונים מדי שנה, על כלל השינויים במבנה החברתי או בזה המשפחתי, מְבנה הפקה של תרבות יהודית מתמשכת.

סוציולוגים ואנתרופולוגים רואים במעגל השנה היהודי מעין ציר תרבותי התורם לכינון הזהות היהודית ולתחושת ההשתייכות לקהילה. לפי האנתרופולוג הרווי גולדברג, ביצוע טקסים ומסורות לציון חגי ישראל, כמו גם טקסי מעגל החיים, מאפשר את העצמת הלכידות האתנו-לאומית, את עיצוב הנרטיב ההיסטורי המשותף ואת שימור הזיכרון הקולקטיבי היהודי (Goldberg, 2003: 4). לא זו בלבד, לחגי ישראל גם תפקיד בכינון מגדרי. במעגל השנה היהודי נשמר מקומן ההיסטורי של נשים בספֶרה הביתית, למשימות בישול וארגון החג (Sered, 1988) או למשימות תפעוליות יותר שאינן נוגעות בקודש. דוגמה נוספת לכך הוא הצו "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ" (שמות יג, ח), המבטיח שהבנים יכירו את תולדות העם בדרך חווייתית, ובכך משמר את האוריינות היהודית בקרב גברים בלבד (פלג, 2018). פרקטיקות דתיות ליברליות עכשוויות מדגימות כיצד החג משמש רשת תמיכה לקידום "אחוות נשים" ולביצוע (פרפורמנס) מגדרי במרחב הדתי (בן לולו, 2018; Ben-Lulu, 2020).

על כן ידגים מאמר זה, העוסק בניתוח אתנוגרפי של הקפות שמחת תורה בקהילות רפורמיות ישראליות, כיצד מבט מגדרי על הביצוע חושף גנאלוגיה של אי-נגישות לאובייקט הקדוש ומצביע על האפליה המובחנת בין גברים לנשים בהיסטוריה היהודית. אני סבור שבכוחו של הריקוד עם התורה לחבר בין רמת המקרו של המבנה החברתי לבין רמת המיקרו של ייצוג זהויות מגדריות שהוקעו מהשתתפות במנהג המסורתי. ההקפות השוויוניות בקהילות הרפורמיות חושפות את מקומה של המסורת כשותפה במימוש

המשימה הפוליטית – שוויון מגדרי – ומציעות את הקהילה הרפורמית כחלופה דתית ליברלית לאורתודוקסיה המשוקעת בחברה הישראלית. נוסף על הממד המגדרי, קיום הקפות במרחב העירוני הפתוח מצביע גם על מערכות היחסים בין הקהילה הרפורמית המקומית לבין קהילות אתנו־לאומיות נוספות, כמו יהדות התפוצות או האוכלוסייה הערבית. כך, בכוחו של הביצוע הטמפורלי לסמן תהליכים פוליטיים עכשוויים המתרחשים גם אחרי שספרי התורה הוכנסו לארון והחג יצא. פענוח הנעשה בקהילות הרפורמיות הנאבקות להכרה שווה בחברה הישראלית יצביע על מגמות עכשוויות בשדה הדתי בפרט ובחברה הישראלית בכלל.¹

נוריאוגרפיה דתית: הפקה של הקפה

במחקר האנתרופולוגי וההיסטורי, הריקוד הוא מרכיב שכיח בביצוע פולחנים וטקסים שבטיים, ואמצעי אומנותי להשגת מטרות חברתיות שונות. הוא כלי ביטוי הן של רגשי כבוד ושמחה הן להתמודדות עם פחדים ועם רעות (Kaeppler, 1959: 4–5; Mitchell, 1978; Ramirez, 1989). הריקוד מסייע בהסתגלות לרעיונות חברתיים של התקופה אשר בה הוא נוצר (Hanna, 1995), וצעדיו מרמזים על יחסי גומלין עם שחקנים נוספים במרחב (רונו, 2011). נוסף על כך, הריקוד תורם לתחושת שחרור גופני, לפורקן, להתעלות ולחירות; הוא מחבר בין הפרט לבין הקהילה ובין הפרט לבין עצמו (Burt, 2000).

בהקשר היהודי, הריקוד נודע עוד מימי המקרא כדרך אומנותית לעבודת האל והיה חלק חשוב מהעשייה הדתית של עם ישראל ושל העמים האחרים שבסביבתו. עדות לכך מופיעה בביטוי "חג לה" – הפועל "לחוג", פירושו לסוב במעגל. המחול מוזכר בתנ"ך, למן מרים הנביאה, שהובילה את הנשים בתופים ובמחולות (שמות טו, כ), ועד ריקוד הנשים על ניצחונם של דוד ושל שאול על הפלישתים (שמואל א יח, ו). אף על פי כן, הוא עוד לא זכה למחקר מקיף במדעי הדתות, ונותר בזירת האומנות בלבד.²

בהקדמה לספרה מציינת רבקה רוסן שהריקוד היהודי ביטא רעיונות של הגירה, היטמעות, זיכרון וכאב עקב מלחמות, וכן זיקה לישראל, ושיקף את פוליטיקת הזהויות המשתנה. הריקוד עשוי לאתגר את יחסי הגומלין בין הפנים לבין החוץ, בין היליד לבין הזר ולבטא את נזילותו של הסדר החברתי (Rossen, 2014: 3). למשל, כשריקוד דתי או אתני ממשיך להתקיים בסתר למרות איומי השליט הוא מבטא מופע של חתרנות

1 למשל, ישנן קהילות דתיות־לאומיות המציעות הקפות שוויוניות, שבהן גם לנשים יש אפשרות לרקוד עם התורה.

2 למשל, בניגוד לחקר המוזיקה היהודית.

כלפי השלטון, ושחרור ממנו. ריקוד עממי, בין ארעי ומתפרץ בין מאורגן ומסוגן, יכול לבטא את השפעת השליט והנשלט גם יחד (Giurchescu, 2001; Franko, 2006: 16). בהקשר של הקפות שמחת תורה, לריקוד ההקפות לא רק שורשים יהודיים³ אלא גם מאפיינים אתניים ודתיים המזוהים עם עמים נוספים. הכיתור את המקדש או את הטוטם הוא ריטואל מוכר בתרבויות המזרח (בהינדואיזם ובבודהיזם) ובאסלאם; כך למשל הקפות החאג' במכה (Greenberg, 1998).

מנהג ההקפות הידוע, שבמהלכו מקיפים את הבמה עם ספרי התורה שבע פעמים, מסמל באופן חגיגי את סיום הקריאה השנתית. בבתי הכנסת ומחוצה להם יוצרים המתפללים מעגלי ריקודים בליווי שירת פסוקי שבח והלל על קבלת התורה. ראשית הופעתן של ההקפות בצפת בימי האר"י, והחל במאה השמונה עשרה התפשט הריטואל בקהילות ישראל. הריקוד עם התורה אפשר ליחיד ולקהילה להביע את רגשותיהם ואת זיקתם הדתית לנשגב, וחזיק את תחושת הלכידות החברתית.

בדיון זה אבקש לזהות באמצעות ניתוח אתנוגרפי של הקפות שמחת תורה רפורמיות פרקטיקות של סימון דתי, לאומי ומגדרי-גופני. נוסף על כך, ביצוע של מנהג החג מחוץ לכותלי הקהילות מאפשר להכיר במרחב העירוני שותף לעשייה דתית, המאתגר גבולות חברתיים סימבוליים שונים, כמו למשל יחסי הכוח בין יחיד לקהילה, בין שמרנות לבין חידוש או בין קהילות שונות השרויות בקונפליקט לאומי מתמשך.

הצגת שדה ושיטת החקור

התנועה הרפורמית היא אחד הזרמים הפעילים ביותר כיום בעולם היהודי. היא פעילה בעיקר בצפון אמריקה, אבל לא רק שם. כיום יש בארץ חמישים קהילות ומיזמים, הפזורים על כל רחביה, מצפון עד דרום, ומאוגדים תחת התנועה ליהדות מתקדמת – ארגון הגג של קהילות ומוסדות היהדות הרפורמית בישראל. היצע השירותים שהקהילות מספקות לחבריהן הוא הרבה מעבר לצריכת פולחן דתי, וכולל פעילויות חינוך, תרבות ופנאי. מלבד קבלות שבת וריטואלים בחגי ישראל מבצעים רבני ורבות התנועה מדי שנה כאלף טקסי חתונה, למעלה משלושת אלפים טקסי בר ובת מצווה, כארבע מאות גיורים וקרוב לאלף

3 במקרא יש להקפה משמעות של כוח המסמן כיבוש צבאי; כך למשל ההקפות שגרמו לנפילת חומות יריחו. בפרק 1 בספר יהושע הוא מצווה על בני ישראל להקיף את יריחו שבע פעמים בסדר מסוים. בני ישראל עושים זאת, וביום השביעי הכוהנים תוקעים בשופרות, העם מריע, והחומות נופלות.

טקסי מעגל חיים נוספים (Feferman, 2018: 5).⁴ נתונים אלו מערערים את תדמיתן האמריקאית של הקהילות הרפורמיות בישראל ואף מפתיעים נוכח המחקר האקדמי הדל על אודותיהן (ליבל'הס, 2016; יוגוף-אורבך, 2017). בניגוד לסטיגמה הציבורית הרווחת, רוב חברי הקהילות מזדהים כישראלים צברים. בסקרים שנעשו בשנים האחרונות נרשמה עלייה בהיקף הקהילות והבאים ובאות בשעריהן.

דיון זה מבוסס על עבודת שדה שנערכה בשנים 2014-2017 בשתי קהילות רפורמיות בתל אביביפו. הראשונה, קהילת דניאל, ממוקמת בלב יפו ופועלת כבר למעלה מעשרים שנה. חברי וחברות הקהילה, תושבי תל אביביפו וערי גוש דן, מקיימים מדי שבת קבלות שבת, תפילות בחגים ופעילות בית מדרש דו־שבועית. רוב הציבור הפוקד את הקהילה הוא נשים מבוגרות ממעמדות ומרקעים שונים. אלו המגיעות לבית המדרש לא בהכרח משתתפות בקבלות השבת, ולהפך. סך הכול, כחמישים איש ואישה חברים בקהילה. הקהילה מקיימת את תפילותיה בחלל מושכר בבית ההארכה משכנות רות דניאל ולא בבית כנסת ציבורי, משום שקהילה זו, כמו יתר הקהילות הרפורמיות בישראל, אינה זכאית למשכן תפילה בתמיכה מוסדית. זהו ביטוי נוסף להפליה שממנה התנועה סובלת.

משנת 2010 עד קיץ 2020 הנהיגה את הקהילה הרבה מירה רו. במהלך השבוע הייתה הרבה מעבירה שיעורי תורה קהילתיים לצד הנחיית קבלות השבת. באמצעות תורת הסוד היא ביקשה להעניק המשגה חדשה למסורת, למגדר ולמציאות הפוליטית בישראל. גישתה מאפיינת את העשייה הקהילתית; לא רק בבית המדרש הקהילתי מוטמע הידע הקבלי, אלא גם באופן שבו מובנים הריטואל והשיח המכונן סביבו על ידי חברי וחברות הקהילה. יתר על כן, חלק מהפרקטיקות אינן מנותקת מהמרחב היפואי, הטעון נרטיבים פוליטיים מתנגשים, וחלקן משותפות עם הקהילה הערבית בַּמקום. פרקטיקות אלו, כמו גם קבלות שבת בסימן דו־קיום, אושפזין יהודי־ערבי ועוד, מתרחשות מחוץ לחדר בבית ההארכה כדי לסמן את המרחב הציבורי כשותף לערעור מגדרי ופוליטי.

הקהילה השנייה שחקרתי הייתה קהילת הלב, הפועלת זה עשור במרכז תל אביב. משכנה אינו מבנה בית כנסת מוכר, אלא אולם במרכז צוקר – מעון יום לגמלאים הממוקם ברחוב רש"י. קהילה זו צמחה בהובלת הרב הרפורמי אור זוהר וביוזמת קבוצת תושבים מקומיים שביקשו להקים קהילה יהודית ליברלית שוויונית במרכז המטרופולין. הקהילה מקיימת דרך קבע קבלות שבת וריטואלים לחגי ישראל. מניין המשתתפים בתפילות נע מדי שבוע בין עשרים לחמישים נפש.⁵ רוב הקהל הוא נשים בנות חמישים ומעלה. המצבה

4 לפי Feferman, 2018, כ־13% מכלל היהודים בישראל מגדירים עצמם רפורמים או קונסרבטיבים.

5 אני מציון את מספר המשתתפים משום שמספר החברים הרשמיים, כלומר אלו המשלמים דמי קהילה, אינו מייצג נאמנה את ההתרחשות הנחקרת עצמה. לא מעט מן התומכים, הנחשבים חברים באופן רשמי, אינם מגיעים לקבלות השבת באופן קבוע ומסתפקים בתמיכה מרוחקת.

האנושית כוללת גם כמה עולים חדשים, ומדי פעם מצטרפים אורחים מחו"ל השוהים בארץ לתקופות קצרות וממושכות. משנתה הדתית-ליברלית של הקהילה מסמנת אותה כאכסניה מושכת בעבור חברי וחברות קהילת הלהט"ב; יחידים, זוגות ומשפחות להט"ביות פוקדים את הקהילה בשבתות ובחגים.

בתקופת מחקרי הונהגה הקהילה בידי הרבה אפרת רותם,⁶ לסבית בויץ,⁷ קווירית⁸ פמיניסטית מוכרת ופעילת זכויות אדם. בעברה עמדה בראש "חוש"ן" (חינוך ושינוי) – ארגון ההסברה של קהילת הלהט"ב בישראל. בפרקטיקות הקהילתיות שהובילה, היא הדגימה כיצד היהדות הרפורמית שותפה להכלת שונות מגדרית ומינית, כגון קבלת שבת גאוה (Ben-Lulu, 2019), קריאה קווירית של מגילת אסתר (בן לולו, 2018), קבלת שבת לציון יום הזיכרון לקהילה הטרנסג'נדרית, ועוד. חלק מהתפילות הועתקו מסידור קהילת שער זהב (Golden Gate) – קהילה רפורמית להט"בית הפועלת בסן פרנסיסקו – ומסידור קהילת בית שמחת תורה בניו יורק (CBST). עם זאת, יש לציין שקהילה זו אינה מוגדרת במפורש כ"רפורמית להט"בית". רק חלק מהפרקטיקות הוקדשו באופן ייעודי ללהט"ב. כמה מהן אף התקיימו במרכז הגאה, המעניק שירותים קהילתיים ללהט"ב העירוני.

עבודת השדה בשתי הקהילות כללה בעיקרה תצפיות משתתפות בקבלות שבת ובטקסי חג, שבמהלכן התנועה בין צופה לבין משתתף הייתה דינמית. נוסף על כך ערכתי ראיונות עומק ושיחות לא פורמליות עם חברי וחברות הקהילות. לא פעם גיליתי עד כמה עבודתו של האתנוגרף בשדה היא ממש מעין "עבודת זהות", כאשר התקשיתי במהלכה להשתחרר מהבניות דתיות שהוטמעו בי היטב. מצאתי בהתבוננות הפנימית, באימוץ גישה רפלקסיבית ובכתיבה אוטו-אתנוגרפית פתרון למשבר הייצוג שחשתי במהלך עבודת השדה (Lewin & Leap, 1996). אפרט על כך בהמשך.

יתר על כן, המחקר האתנוגרפי הוא מחקר מיקרו, כזה הממוקד במקרי בוחן ספציפיים ומבקש להאיר באמצעותם על מגמות רחבות יותר. מאמר זה ממוקד בנעשה בשתי קהילות

6 אני מציין את שמן המלא של הרבות מכיוון שהן אישרו זאת. שמות כל יתר חברי הקהילות נותרו חסויים. השמות הפרטיים המובאים במאמר זה הם שמות בדויים.

7 "בויץ" הוא מונח המקובל בשיח הלהט"בי לתיאור לסבית בעלת פרפורמנס גברי.

8 המונח "קוויר" (Queer) הוא שם כולל ללהט"ב ומשמש לעיתים כינוי להטרנסקסואלים שאינם מזדהים עם הטרנסג'נדריות. "קוויר" הוא ביטוי להצטלבויות ולקשרים מורכבים בין זהויות שונות (לאומיות, מיניות ואינטלקטואליות) ומאפשר את בחינת היחסים בין גבולות חברתיים כגון גזע, מגדר, מעמד, מיניות ודתיות (Gamson, 1995). הוספת הק' ל"להט"ב" מרחיבה את מגוון האפשרויות בעבור אלו שאינם מזדהים אף לא עם אחת מהקטגוריות המוצעות, עד כדי כך שיש הקוראים להשמיט את הלהט"ב ולהשאיר רק את הקוויריות, כקטגוריה כוללת.

בלבד, אבל ראוי לציין שכלל קהילות היהדות הרפורמית בישראל מקיימות הקפות שמחת תורה. אומנם לא כולן מקיימות הקפות שניות במרחב הציבורי, אבל רובן הגדול אכן עושות כך. כל קהילה וקהילה שונה בצביון אנשיה ובאופן שבו היא מבצעת את המנהג. ישנן למשל קהילות המציעות הקפות גם עם ספרי תורה ספרדיים ולא רק אשכנזיים, ולא כל הקהילות מבצעות את פרקטיקת פתיחת הגוויל כפי שאציג בהמשך האתנוגרפיה. השוני באופן שבו הקהילות מבצעות את ההקפה עשוי להעיד על הליטורגיה הרפורמית עצמה, שאינה מעודדת גישה אבסולוטית אחת לעבודה דתית. חרף פלורליזם טקסי זה, המשותף לכלל הקהילות בא לידי ביטוי במיצוב הנשים כמשתתפות שוות בעשייה הדתית.

תל אביבניו ירוק, תל אביבניו

הקהילות הרפורמיות מציננות את מעגל השנה היהודי באמצעות ביצוע טקסים מתחדשים, ומסורתיים יותר. מכיוון שהן דוגלות בהתאמת ההלכה למציאות העכשוויות ובקידוש השוויון המגדרי כערך דתי נחשף אצלן מתח מובנה בין עבר להווה, בין אישי לחברתי-פוליטי, בין שימור לחידוש. מחד גיסא, החגים חוזרים מדי שנה במועדים קבועים ומבטאים מחזוריות קבועה ויציבה; מאידך גיסא הם גם קרקע פורייה לשינוי ולהתחדשות. ככלל, ליהדות הרפורמית יחסי הכלה והדרה מתמשכים עם מסורת ישראל, לרבות חגיה.

למעשה, עוד מראשיתן הוטמעו בקהילות שינויים בתפילה ובפולחן תוך דחיית הלכות וחוקים שאינם תואמים את המודרנה. עקרון האוטונומיה של היחיד לא רק השפיע על האופן שבו מבוצע הריטואל הדתי או מתגבשת האמונה עצמה אלא גם עיצב מחדש את אופני הסוציאליזציה של היהודי, את הבניית גבולות הקהילה ואת קביעת מערכת היחסים עם האחר (Meyer, 1995; Kaplan, 2013). עם השנים הסתמנו בליטורגיה הרפורמית שני כיוונים סותרים בנוגע להלכה: מחד גיסא הסתמנה מגמה של חזרה למסורת תוך התאמת הפולחן למציאות החברתית המשתנה; מאידך גיסא אומצו חידושים גם כשהם סתרו את עקרונות ההלכה (רוזנק, 2014).

במהלך עבודת השדה גיליתי שבכל אחת מהקהילות מתוכנן ומבוצע מנהג ההקפות באופן שונה ושכלל ההתייחסויות אליו מגוונות ולעיתים סותרות. כלל הפרקטיקות הקהילתיות המונהגות בידי הרבות, ובהן ההקפות, חושפות את תפיסותיהן בעניינים דתיים, מגדריים ופוליטיים. בפתחו של טקס ההקפות תשע"ה הדגישה רבת קהילת דניאל בִּיפו, הרבה מירה רו, שהתורה היא מעל לכול, היא המטרה שלשמה נועדה ההתכנסות. עם כיפה סגולה לראשה ומיקרופון בידה היא הציעה להתייחס לתורה כאל בן אדם:

זה לא ריקודים לשם ריקודים. תזכרו שהתאספנו כדי לשמוח בתורה. למה צריך לרקוד עם התורה הזו בכלל? כי היא מקור השמחה שלנו ואנו מאד שמחים שהורידו לנו אותה

מעולמות עליונים למטה [...] תתייחסו אל ספר התורה כמושהו אנושי, קרוב, אינטימי, אנו נתחבק ונהיה עם התורה ונרקוד ונשמח בה.

מדברי הרבה רז משתקפת לא רק תפיסת עולם המכירה בתורה כתשורה שהוענקה לעם ישראל מהנשגב, אלא גם מוצעת התייחסות לריקוד עם התורה עצמה כאילו מדובר ממש בצעדי ריקוד עם בן אנוש. האנשת ספר התורה מתקבלת למראית עין כהגיגית: לתורה מלבוש ותכשיטים משלה, היא מתאכסנת בבית (ארון), אפשר להרימה, לנשקה, יש לה אצבע ושאר אלמנטים ויזואליים אסתטיים, וכשכבר אינה "מתפקדת", היא נקברת באדמה. קריאה ביצועית זו תומכת בתפיסת ספר התורה כסוכן אנושי (Lipshitz, 2013). סימבוליקה זו מנוגדת להנחה המקובלת, שלפיה הדת היהודית מאופיינת באיפוק בביטוייה הגופני. בעצם ההפרדה בין הגוף לנפש מוגדר הגוף כחלק פראי שיש צורך לרסנו ולמשטרו. אבל הוא הכלי שבאמצעותו מתווכת ומתממשת העשייה הדתית עצמה. מכאן שתפקיד הריקוד הוא לשחרר את ספר התורה מקדושתו ולהתיר מפגש ממשי וקרוב עימו. המגע עם התורה הוא סימון פרפורמטיבי להוקרת הקדוש, ולא בהכרח פגיעה בטרנסצנדנטיות שלו. לעומת גישתה זו של הרבה רז הציעה רבת קהילת הלב, הרבה אפרת רותם, פרשנות שונה לריקוד עם התורה. כך סיפרה בריאיון על מקור ההשראה שלה ליצור גשר במקום לעשות הקפה:

לפני שנתיים הייתי בשמחת תורה בקהילת "רוממו" במנהטן. הם התפזרו בכל רחבי בית הכנסת ויצרו גשר שמתחתיו עברו נושאי התורה. זה היה ממש מקסים. באופן כללי, מפני שרוב הקהל שלנו חילוני ומוכך מלרקוד עם התורה, ניסיתי ליצור איזשהו מבנה לכל הקפה, וברגע שיצאנו החוצה, אמרתי שנעשה גשר, נעבור תחתיו, ואז ניסיתי שנתארגן לריקוד במעגל. לדעתי, ברגע שנותנים לאנשים מבנה, קל להם יותר להתמצא בו, להרגיש בנוח ומשחררים יותר, ואז לרקוד, לקחת את ספר התורה וליצור קשרים עם אחרים.

בדבריה מדגישה הרבה רותם את התפקיד החברתי של הריקוד כמכונן אינטראקציה בין אישית בין זרים במרחב פיזי ורעיוני העשוי להיחוות כלא־מוכר ואף כמאיים. היא מבקשת לספק את הביצוע המותאם לחברי הקהילה ואינה חותרת לגייס כוח מיסטי לאובייקט ה"קדוש". לפי הרבה רותם, מנהג ההקפות אינו תומך בהכרח באמונה המסורתית שלפיה התורה ניתנה משמיים במעמד הר סיני. נוסף על כך, ההשראה ממנהטן משקפת ניסיון ליצור דיאלוג פתוח עם רעיונות דתיים המיובאים מעבר לים. העתקת הכוריאוגרפיה תוצרת חוץ מדגימה מגמה רחבה יותר של חדירת נקודת המבט האמריקאית לא רק לתרבות הצריכה הפופולרית אלא גם לביצועו של הפולחן היהודי במרחב האתנו־לאומי. הגשר מסמל את הקשר בין הקהילה הרפורמית התל אביבית לבין הקהילה הרפורמית בצפון אמריקה.



צילום: שלי ספרבר

הקפות שמחת תורה מתבצעות לא רק בתוך בית התפילה, אלא גם מחוצה לו. במוצאי החג נהוג לקיים הקפות שניות שבמסגרתן יוצאים המתפללים עם ספרי התורה אל מחוץ לבית הכנסת בליווי מוזיקה וריקודים. מאחר שמדובר בצאת החג, ישנם מקומות שבהם ההקפות השניות מלוות בשיירת כלי רכב שמהם בוקעים ניגונים חסידיים, ובכירות העיר ישנן הופעות חיות של זמרים ותזמורות. המרחב העירוני הוא האתר לקיומו של מנהג החג, והוא מרכיב אימננטי במבנה הטקסי עצמו. לפיכך, למקום שבו מבוצעות ההקפות משמעות בגילוי יחסי כוח, דומיננטיות, פיקוח ושליטה במרחב? מנהג ההקפות בחוצות העיר, בניגוד לריטואלים קהילתיים אחרים המתרחשים במבנה שבו עורכת הקהילה את טקסיה, הוא הזדמנות לסימון דתי פוליטי פומבי; הצצה ויצירה של מפגש אינטר-סובייקטיבי עם תושבי העיר.

קהילת דניאל ביפו יצאה מהחדר המוקצה לה בבית ההארחה אשר בו היא שוכנת וקיימה הקפות ברחבת הכניסה החיצונית למשכנות רות דניאל. ההקפות בלב שדרות ירושלים ביפו זכו לפרשנות שאינה מנותקת מהפוליטיקה המקומית שבמרחב הבין-דתי, עד כדי כך שהן התפרשו כלא פחות מאשר מופע לאומני (גם אם כלל לא במכוון). הבחירה לקיים את ההקפות בלב יפו, וחתירת האירוע בהמנון הלאומי, נראו לדניאלה – חברת הקהילה ותיקה ותושבת יפו למעלה מארבעים שנה – כהתרסה מיותרת:

לא אהבתי שביקשו להגביר את המוזיקה. לא מבינה למה צריך לנקר עיניים. אנחנו חיים איתם בשלום. אפילו כמה ערביות שאני לומדת איתן באו לרקוד ולשמוח בחגנו.

9 ראו למשל ספרו של אלי ויזל, יהודי הדממה (תרגום: חיים גורי, תל אביב: ידיעות ספרים, 2007), שבו מתואר כיצד מאות סטודנטים יהודים מוסקבאים פרצו במעגלים סוערים בליל שמחת תורה כביטוי לגאווה ביהדותם, שהסתירו מהחוק.

כרמלה, חברת קהילה אחרת, התנגדה לבחירה לשיר את ההמנון והסבירה מדוע בהקפות בשנה שלאחר מכן נשמטה "התקווה" מהמבנה הטקסי:

הקטע עם ההמנון היה לא ברור. מה קשור המנון עכשיו, באנו לטקס יום העצמאות או לשמוח בשמחת תורה? אתה יודע, אנחנו כל כך משתדלות ללכת על ביצים כשאנחנו עושות דברים פה בחוץ ביפו, כמו קבלות שבת בנמל וכל מיני דברים ביחד. צריך להיות רגישים לקטע הזה. השנה לא היה המנון, לא כי ביקשנו, בגלל שעשינו בסוף [את ההקפות] בתוך האכסניה בגלל מזג האוויר הגשום שהיה. אבל אם זה היה בחוץ, אני באופן אישי הייתי הולכת ואומרת למירה בפנים שלא צריך לשיר המנון. אני לא באה לפה לספוג ציונות, אני ציונית. אני באה לקבל תרבות יהודית, למקום שמאפשר לי לרקוד עם התורה ולא רק להסתכל עליה מרחוק.

מדברי חברות הקהילה ניכר שהן מכירות בהשלכות הפוליטיות של ביצוע ההקפות בשדרות ירושלים. חתימת המופע הרפורמי הפומבי בהמנון הלאומי אומנם מסייעת בזיהוי הקהילה הרפורמית כישראלית מן המניין (ולא כשלוחה אמריקאית), אבל בה בעת היא משעתקת ביטויים של כוח ובעלות המופעלים כלפי הציבור הערבי בישראל בזירות ציבוריות שונות, ובייחוד באלו הדתיות. לא מופרכת המחשבה שמופע זה עלול להיות מתורגם בקרב העוברים ושבים כניסיון נוסף לייחוד יפו, ובכך להאפיל על ניסיונותיה של הקהילה ליצור שיח בין־דתי ולקדם עשייה של שכנות טובה. בדרשה שנשאה הרבה רו רגע לפני סוף ההקפה היא עמדה על חשיבות האיחוד בין העמים והגדירה זאת כמשימה דתית ממש:

כולנו כאן יחד. זו תחושה של אחווה ושלום, וכל מי שיוצר פירוד בעולם הולך נגד האלוהים. זה כל הרעיון של אלוהים אחד. גם בעברית, אחד זה מהפועל "לאחד". מי שלא מקבל את זה, מי שרוצה בלעדיות, מחלל שם שמיים ברבים.

לפי האנתרופולוג דניאל מונטרסקו, מערך הייצוגים התרבותיים של יפו ממקם אותה כמרחב שסוע של פחד ותשוקה (מונטרסקו, 2011: 76); ראי לאותה תשוקה של הרבה רו לשלום אזורי ולפחד מפרשנות לא־נכונה של התורה ושל האמונה. אומנם העם היהודי עסק במהלך הדורות בהדגשת נבדלותו וייחודיותו, אולם בעבור הרבה רו, הקפות שמחת תורה הן הזדמנות לקדם את השלום ולקדש את האחוה בין העמים המסוכסכים ולא להצהיר על פירוד ועל מאבק במרחב הקיום המשותף.

קהילת הלב, לעומת זאת, בחרה דווקא לקיים את ההקפות בחצר הצנועה שבכניסה למבנה הקהילתי המושכר, ולא במרכז רוטשילד או דיזינגוף. ביצוע המנהג מתאפשר באמצעות השאלת ספרי תורה מקהילת בית דניאל, שבצפון העיר, משום שבמבנה שבו מתפללת הקהילה אין ארון קודש קבוע עם ספרי תורה. קטי, אחת מחברות הקהילה,

הדגישה שהעובדה שהקהילה מקיימת בכל זאת את מנהג החג המסורתי אף שאין לה ספר משלה מכוננת בקרבה תחושת שייכות לקהילה ולמרחב העירוני:

כמה קל היה לוותר ופשוט לא לעשות הקפות, כי אין לנו תורה. אבל זה כל כך חשוב, שאנחנו עושים את זה. תל אביב לא פחות קדושה מבני ברק, וזה הוכחה שגם פה, בלב תל אביב, למסורת יש מקום. זה אחד הדברים שהכי מחברים אותי לקהילה ולעיר. כי זה קורה בחוץ, זה לא עוד קבלת שבת סגורה שאף אחד לא שומע ולא רואה אותנו. יש מוזיקה, אנחנו רוקדים, שרים, אנשים גם שלא מהקהילה באים. כל מיני משפחות פה בשכונה. זו חוויה שלמה של ביחד.

קטי מכירה בנחיצותו של ספר התורה לביצוע ההקפה. לטענתה, המבוססת על השקפה פוסט-חילונית (שנהב, 2008), ההקפה היא הוכחה לכך שגם בתל אביב יש למסורת היהודית מקום, וביצוע המנהג תורם לשיווק פעילותה של הקהילה הרפורמית. הוא מופע המתרחש מחוץ למבנה שבו מקיימת הקהילה את תפילותיה דרך קבע, כך שעוברי אורח עשויים להתרשם מ"יהדות אחרת", דהיינו יהדות שאינה הגמונית-אורתודוקסית.

סלפי עם התורה

בתגובת נגד למסורת ההלכתית של אי-שוויון מגדרי מציעות הקהילות הרפורמיות ליטורגיה שבבסיסה ניצב ערך השוויון המגדרי. עוד משחר הקמת התנועה הרפורמית הכריזו רבניה הבולטים על ביטול מוחלט של ההפרדה בין המגדרים בפולחן, על הסרת המחיצה בבית הכנסת (Lazerwitz & Tabory, 2001) ועל הוספת לשון נקבית בתפילה ובכינויי האל. קטעים שאינם שוויוניים הושמטו מהסידור, וארבע האימהות ודמויות מקראיות נשיות נוספות שולבו בתפילות השונות. נוסף על כך, נשים הוסמכו לרבנות והחלו ליצור פרקטיקות ייעודיות לציון טקסי מעבר של נשים (מרקס, 2014: 334). ככלל, השתתפותן של נשים בעשייה הדתית-ציבורית והשתלבותן המתפתחת בתפקידי הנהגה מבטאות נישוי (feminization) של הסמכות הרבנית בכללותה (Marx, 2012) ומאתגרות את ההבניות העכשוויות של מנהיגות דתית נשית (Ben-Lulu, 2017).

את אירוע הקפות תשע"ה פתחה רבת קהילת הלב, הרבה רותם, עם קריאה לניפוץ מיתוס שמירת הנגיעה בקדושה. היא ניצבה מול חברי וחברות הקהילה וביקשה להכשיר את המגע:

יש כל מיני אמונות תפלות שאישה טמאה לא יכולה לגעת בספר התורה בגלל שהיא במחזור, אבל זה לא נכון. אף אחד לא יכול לטמא את ספר התורה, מפני שהספר בעצמו מטמא את הידיים [...] התורה גם נותנת לנו רעיונות להתנגד אליהם. צריך להיות ביקורתיים, לחשוב,

להרגיש. התורה אינה קדושה באופן הזה, אלא היא קדושה במקום שאנו מעניקים לה משמעות. מותר לאישה ומותר למי שבמחזור ומותר גם בלי נטילת ידיים.

בדבריה יוצאת הרבה רותם נגד תפיסות דתיות הלכתיות רווחות שלפיהן אסור לנשים להחזיק ספר תורה ולעלות לתורה. היא מציעה לראות בתורה קורפוס להפקת התנגדות ומחאה מגדרית.

לקריאתה זו של הרבה להכשרת הביצוע חשיבות ביחס לאופן שבו מגיבות חברות הקהילה לנעשה. מרים, חברת קהילת הלב, מציינת את שמחת תורה כרגע החשוב ביותר בעבורה מבין הטקסים הקהילתיים לציון חגי ישראל. אחרי שחילקה לכל החפץ והחפצה דגלי שמחת תורה שעל גבם דמויות נשים רוקדות עם התורה, הדגישה בפניי שהריקוד עם התורה גורם לה לחוש שייכת למסורת ושווה בפניה. אולם היא נאלצת לשלם על כך דין וחשבון חברתי:

היה לי חשוב לרקוד עם הספר בשמחת תורה. זה עושה לי חיבור לדת ולאמונה לא ממקום כפייתי, ואני יכולה לעשות את זה כמו כל אחד אחר. אני מרגישה שווה. יש לי מקום פה. אני מתרגשת מזה, הלב שלי דופק. אני מרגישה שהנשמה שלי מתרוממת [...] אם אני אלך פה לבית הכנסת ליד הבית, בקושי אצליח לתת נשיקה לספר. אני חושבת שזה שהאישה שווה לגבר בלשים טלית או להחזיק בספר, זה מאוד מכבד. פה, אין אפליה בין נשים לגברים. קיבלתי תגובות לא פשוטות [...] חברה שלי שאמרה לי "למה את עולה לתורה? אוי ואבוי. מה את, נורמלית?". אמרתי לה: "למה?", היא ענתה: "זה אסור". שאלתי אותה: "איפה זה כתוב? את תחיי את החיים שלך, ואני אחיה את החיים שלי".

האמירה "לא ממקום כפייתי" חושפת את האופן הכוחני שדרכו חוותה מרים את היהדות בעבר. בעבורה, הריקוד עם התורה הוא רגע של שחרור מגדרי התורם להעצמת תחושת השתייכותה לקהילה ולעם ישראל. המגע הפיזי עצמו מבטא הן את החיבור למסורת (Weiss, 2001: 98) והן את החיבור לקהילה. נוסף על כך, העימות והדין ודברים שהתעוררו בינה לבין חברתה חושפים את התנגדותו של הציבור הישראלי לריטואל הרפורמי, שנתפס כפגיעה במסורת.

למשל, בעבור ליאת, חברת קהילת הלב, הריקוד עם התורה הוא פעולה פוליטית להבעת התנגדות להבחנות בינריות בין חילוניות לבין דתיות והתמקמות במרחב:

אם בניו יורק נשים יכולות לרקוד עם התורה, אז למה שבתל אביב לא?! נמאס לי שחושבים שבגלל שאני חילונית אז המסורת פחות חשובה לי. היא חשובה לי בדרך שלי.

בדבריה היא קושרת בין תל אביב לבין ניו יורק בעודה מורדת בחלוקה הדיכוטומית שלפיה זהויות יהודיות בישראל מתארגנות על ציר דו־קוטבי דתי־חילוני. אף שהיא גרה ב"מדינת

תל אביב", המסורת חשובה לה, והיא אינה מתכוונת לוותר עליה. חילוניותה אינה ריקה מתוכן רליגיוזי ולא בהכרח מתעצבת על סמך רעיונות ליברליים או אתאיסטיים הקוראים למחיקת הדת מהמרחב הציבורי, גם אם מדובר ב"עיר ללא הפסקה". דבריה חותרים תחת הנחתו של בן-פורת (2016), ולפיה המאבק האידיאולוגי החילוני מתחלף בהדרגה בבחירות אישיות, לעיתים נטולות אידיאולוגיה וזהות פוליטית.

נילי, חברת קהילת דניאל ביפו, מסבירה עד כמה היה חשוב לה לרקוד עם התורה, ובייחוד מדגישה את המשמעות שהעניקה לפרקטיקת מסירת התורה לנשים אחרות:

זה היה רגע שהרגשתי שייכת לקהילה ולעם שלי. התורה היא של כולנו. ואני בטוחה שאם אימא שלי הייתה רואה אותי עם התורה ביד, היא הייתה מתרגשת כי זה מרגש. יש לי מקום, אני ממשיכה את המסורת, אני חלק מהמסורת. לא מוציאים אותי החוצה ואומרים לי שאני מחוץ לעניינים. אני לוקחת את היהדות לידיים ורוקדת עם התורה שלי. היא גם שלי. היה אפילו קטע שכל פעם לפני שהעברתי את התורה למישהי אחרת, כדי שתרקוד גם, אז זה היה לי קשה כזה. רציתי אותה לעצמי. אז ישר אמרתי לדליה "רגע, תני לי רק לעשות סלפי".



צילום: שלי ספרבר

רצונה של נילי להמשיך את המסורת חושף את כמיהתו של הפרט לחוש חיבור לעבר משותף, המתקיים באמצעות ביצוע של טקס חוזר. הריקוד עם התורה מממש את רצונה לתחושת שייכות תרבותית למסורת אבות ואימהות. נוסף על כך, בקשתה לתיעוד מצולם של ריקוד הסולו שלה עם התורה משקפת לא רק דפוס התמכרות אופנתי לטלפון הנייד, אלא גם מגלמת את התשוקה העצמית של הפרט לתיעוד עצמי ולהנצחת הרגע. ה"סלפי" נעשה ביטוי מובהק לכינון של סובייקטיביזציה גם באמצעות העשייה הדתית בקהילה.

על כן, לעומת הגישה הרואה במגע עם התורה מעשה של הכרה והצהרת שבועה בטרנסצנדנטי (Van Der Toorn, 1997), יש במגעה של נילי

ושל קודמותיה גם ביטוי פוליטי לקביעת מקומו של הסובייקט בסדר החברתי ולמקומה של הקהילה בחייו. זהו מופע המאשר את קיומה ואת נחיצותה של הקהילה כאתר להבטחת קיומה של המסורת דרך ההשתתפות עצמה. רגע מסירת התורה כרוך בוויטור מסוים, ובכך מכונן את הקומוניטיס הקהילתי, עת נוצר מרחב זמני אשר בו כל אחת ואחד זכאים באופן שוויוני לרקוד עם התורה, ההופכת לרשות הרבים והרבות; מעין מוצר נחשק שהיחידה מבקשת לעשות בו סימון נוסף כדי לבטא את מקומה השווה בקהילה ובמסורת ישראל בכלל.

כנר לא שומרת נגינה

ההקפה הרפורמית מתגלה כביטוי גלום של פירוק הלכות הדרה וריחוק על רקע מגדרי. הביצוע מערער על מסורת פטריארכלית ועל תפיסות חברתיות וטקסונומיות של חומריות, גופניות וקדושה. מלבד הריקוד עם התורה, פרקטיקה מרכזית המייחדת את הביצוע בקהילת הלב היא גלילת קלף התורה ופריסתו מבראשית עד דברים. הקלף נפרס בחלל החדר כשהמשתתפים אווזים בו בכפות ידיים חשופות על אף האיסור התלמודי לאחיזה בקלף אלא בחציצת מטפחת.¹⁰ נוסף על כך מספק התלמוד גם הסבר סוציולוגי שלפיו הגנה על קדושת התורה תסייע בשמירה על כבודה של הקהילה ותבטיח את הישרדותה (Isaacs, 2006: 269).¹¹ אם כן, האם המגע הפיזי עצמו פוגם בכוחו המטה-פיזי של האובייקט הקדוש, או דווקא מעצימו?

10 הלכה פסוקה משמו של רב פרנך בשם רב יוחנן (מגילה לב ע"א): "כל האוחז ספר תורה ערום – נקבר ערום". בפשטות נראה לפרש שהכוונה היא למחזיק ספר תורה בלבוש חושפני ולא הולם, שעונשו הוא שהוא ייקבר עירום כפשוטו, ללא תכריכים. מימרה זו מבוססת על דברי רבי יוסי: "וכל המחלל את התורה – גופו מחולל על הבריות" (משנה, אבות ד, ו), היינו הוא נקבר עירום, בביוון ובחילול. אולם הבבלי דוחה הבנה זו ומפרש: "נקבר ערום – בלא מצוות" (מגילה לב ע"א). הכוונה היא למצוות הקריאה בתורה, לגלילתה או לכל מצווה אשר בה עוסק האדם באותה שעה (תוספות וריב"א על אתר). רובם המכריע של מפרשי התלמוד פירשו את המונח "ערום" כמתייחס לספר ולא לאדם האוחז בו, כלומר שלא יאחו אלא בחציצת מטפחת. כך ברש"י, במאירי ובתוספות על אתר, שביקשו לסיים את פירושם למסכת בדבר טוב וכתבו: "אבל אחזו במטפחת – אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד" (משל ג, טז). בעקבותיהם נפסק בטור ובשולחן ערוך כאיסור פשוט: "אסור לאחוז ספר תורה בלא מטפחת" (אורח חיים קמז, א; יורה דעה רפב, ד).

11 ככלל, סוגיית המגע הפיזי של הגוף עם תשמיש הקדושה נדונה בהרחבה במדעי הדתות ובאנתרופולוגיה של הדת. ההכרה במקומו של הגוף בביצוע הפרקסיס הדתי הוגבלה עוד בפרקטיקות נוצריות בימי הביניים והשפיעה על תפיסות דתיות רחבות יותר (Petriano, 2017).



צילום: אלעזר בן לולו

סביר להניח שחברות וחברי הקהילה, שרובם אינם בעלי הביטוס דתי-הלכתי כלל, אינם מודעים לקיומו של איסור הנגיעה בקלף. בשיחה אישית הסבירה לי הרבה רותם את חשיבות המגע:

חשוב לי מאוד כל שנה להפריך את המיתוסים האלו שוב, כדי שאנשים ירגישו שזה שלהם. פשוט משליכים מה"טומאה" של נידה לכך שאסור להיכנס לבית הכנסת או לגעת בתורה. לגבי להיכנס לבית כנסת ולפתוח את הקלף – זה כלל לא נכון, ולגבי לגעת בתורה, ממילא נשים אף פעם לא התקרבו לתורה, כך שגם זה לא רלוונטי לגבינו, ובכל מקרה, אין הלכה כזו. הרבה קהילות רפורמיות עושות את זה. אני אוהבת את זה מאוד, זה מקרב אנשים לתורה. זה מאוד רפורמי.

בדבריה מכירה הרבה בגוף כסוכן דתי-פוליטי שמשמעותו נקבעת על פי יחסי הכוח והידע בחברה (Foucault, 1984; Howson & Inglis, 2001). היא מבקשת לחשוף את הקטגוריה "טומאה" כהבניה חברתית שביקשה להרחיק ולמסטר את הנשים ואת גופן. תפיסתה זו של הרבה ועצם מגעם של חברי וחברות הקהילה בקלף התורה החשוף מערערים לא רק על מסורת ליטורגית העומדת על שימור היחס לחפץ הקדוש והמרחק ממנו, אלא מאתגרים ממש מבחינה אפיסטמולוגית את מושג הקדושה.¹² תפיסת הקדוש היא בגדר הבניה

12 רודולף אוטו ראה בקדושה מושג אלוהי המצוי מעל לתפיסה החושית, רגש שהוא כינה "נומינוזי" (ושאותו חווה, דרך אגב, בתפילת "כל נדרי" בבית הכנסת), ולכן הקדוש מובדל, דהיינו אותו דבר שאי-אפשר לגעת בו, שכן הוא מצוי מעל ומעבר לעולם הגשמי (Otto, 1958). אגב, לא בכדי הפילולוגיה והבלשנות מגויסות למען הסוציולוגיה. בשפה העברית, "לקדש" משמעו "להפריד".

חברתית תרבותית היסטורית, תוצאה שרירותית של יחסי כוח והדרה שקבעו את גבולות ההשתתפות של המגדרים בריטואל הדתי בפרט ובסדר החברתי בכלל. במגע ידיהן מבקשות חברות הקהילה לגעת בקדושה ולחוש בה מקרוב במלוא מערומיה. כך מתארת זאת תמר, חברת קהילה ותיקה:

אני מאד מתחברת לשמחת תורה. השנה לא יכולתי להגיע, וממש ממש התאכזבתי מזה. אני אוהבת את הרגע שפותחים את הספר וכל אחד מחזיק בקצה אחד. בפעם הראשונה שראיתי את זה, פשוט בכיתי מהתרגשות. זה היה כל כך מרגש, מדהים. מדהים. קשה לי להסביר כמה התרגשתי. לראות את הספר ככה פתוח וכולם יחד מחזיקים ורוקדים במעגל זה היה מאד מרגש. ואני אומרת לעצמי, אני החזקתי את הספר תורה ורקדתי איתו. זה היה בשבילי מאוד מאוד מיוחד ולא רגיל. תבין שאני מגיעה ממשפחה מסורתית, זה לא מקובל אצלנו. אבל אני יודעת שאבא שלי זיכרונו לברכה היה שמח בשבילי.

מדבריה ניכרת ההתרגשות מהרגע שבו התורה הוצאה מהארון, הקלף נחשף והותר לה לגעת בו. על אף מודעותה לאיסור ההלכתי,¹³ המגע המשותף אישר בעבורה את "החריגה". גלית, חברת קהילה אחרת, רואה בהפשטת הספר מהלך פוליטי נחוץ להמסת הקדושה האונטולוגית המיוחסת לו. מבחינתה, זהו הרגע שבו האדם והתורה נעשים שווים:

פתיחת הספר והקרבה לדבר הזה שנשגב ועושים לו מלא מקום, ופתאום כולם נוגעים בזה, אני מדברת על זה ואני בהתרגשות. כאילו כל הדבר הזה שעושים ממנו איזה וווואוו אחד גדול ולא נוגעים. ופתאום הכל מתמוסס וכולם פרנדלי (friendly), והילדים נוגעים ועוזרים לפתוח אותו, זה יכול באמת להתקיים רק בקהילה ורק כשאתה באמת מבין שהשד לא כזה נורא. זה לא דבר נשגב שאי אפשר לגעת בו. כל השנים בשמחת תורה כל פעם יצא לנו לעשות את זה. זה חוויה.

פרקטיקה זו מגלמת בתוכה את החיבור הקוסמולוגי למסורת באמצעות המגע עם האובייקט "הקדוש". שחרור התורה מאלמנטים מטה-פיזיים לאו דווקא מכרסם ביחס אל המסורת או מערער על המשך ביצועה, אלא להפך, מאפשר את חידושה. זוהי תעודת הכשר על ביצוע הריטואל ולא על קדושתו האונטולוגית של האובייקט החומרי. גישה זו מערערת על גישה דתית הלכתית שלפיה ראוי שהאובייקט הקדוש יישמר מרוחק גם

13 ספר התורה נעשה לא כשר ברגע שאות נמחקת ממנו או שהוא ניזוק בצורה זו או אחרת. כאמור, מחירו יקר משום שהוא נעשה במלאכת מחשבת, עבודת יד הנמשכת כשנה שלמה. על הפגיעה בכשרותו נגזרו עונשים כבדים. ככלל, הנהיגו כלפיו יחס של כבוד: "לא ירוק אדם כנגד ספר תורה ולא יגלה ערוותו כנגדו" (רמב"ם, הלכות ספר תורה י, י). כמו כן אמרו חכמים: "כל המחלל את התורה – גופו מחולל על הבריות; וכל המכבד את התורה – גופו מכובד על הבריות" (משנה, אבות ד, ו).

במציאות העכשווית, אשר בה הכול ניתן להשגה מיידית. מקרה זה מלמדנו שלמיקומם של אובייקטים חומריים בביצוע הפרקטיקה הדתית תרומה לא פחותה מהבנת טקסטים (Boivin, 2009). נראה שבמובן הפשוט ביותר, המגע בחומר עצמו, בקלף הדק והעדין, בעור הבהמה, שעטף אותה במהלך שנותיה ונעשה טקסט, הוא המאפשר את הקרבה למטה-נרטיבים ולתפיסות כלליות כמו "עם", "מסורת" ו"קדושה". שלא כמו ציור במוזיאון, שמשיכות המכחול מתגלות בו אבל אפשר לראותו בלבד, ובכך לשמר את יוקרת מעמדו. במקרה זה, המגע הוא כינון הקודש. המגע בקלף התורה מחבר בין חברת הקהילה לבין מסורת ישראל ומכונן את כוחה של הקהילה ביצירת מסורת חדשה.

תורה לי, עורה לי, הורה לי; בין תצפית משתתפת לתצפית תחתמקת

במהלך התצפיות שנה אחר שנה תהיתי על מיצובי כאתנוגרף בשדה לאור פריסת קלף התורה והאחיזה בו – מחזה שעורר בי התחמקות ונסיגה. המראה של הפשטת התורה היה רגע טעון רגשית בעבורי, ולכן החלטתי לא להשתתף. חשתי לא נוח לאחוז בקלף החשוף, ברכות ככל שתהא, כך שלפתע נוצר מצב אשר בו הקלף הארוך נפרס בחלל, חברי וחברות הקהילה אוחזים בו בעדינות, מתרגשים ושרים, ואני נותר מחוץ לחגיגה. זה היה הרגע שבו הרגשתי את הניתוק הגדול ביותר ביני לבינם. למעשה, הרגע שבו בחרתי לא להצטרף לפרקטיקה הגדיר את חברי קהילת הלב כ"אחרים", ואותי, כזכוב על הקיר, המחפש את החלון הקרוב ביותר כדי להתרחק מהתקרית הלא-נעימה.

באותם רגעים וגם לאחריהם ניסיתי לברר עם עצמי מדוע עוררה בי הנגיעה בקלף תחושת אי-נוחות. האם מדובר בהכרה שלי בספר כקדוש, כזה שאין נוגעים בו? האם זהו חשש להיות שותף לפירוק מסורת עבר? האם כדי להשתתף בסיטואציה, מחובתי להשתחרר מהתפיסה של התורה כ"קדושה", כספר ייחודי שיש להתייחס אליו ביראת כבוד? או שמא בכלל מדובר בקדושת הרגע, בפחד מאותה בתוליות של מעשה שאליו נחשפתי לראשונה ומהחשש הממשי שספר התורה ייקרע ויינזק?

לשאלות אלו חשיבות רבה לבחינת הרפלקסיביות של החוקר בזמן עבודה שדה, לבחינת מקומו ולפענוח הקשר בין "האחר הנחקר" ל"אני החוקר". בחלוף הזמן הבנתי ש"פשוט" פחדתי לגעת בקדוש עצמו. תודעת איסור הכתה בי, פחד מיד אלוהים ממש. לכאורה, רגישותי הפרטית היא רגישותו החברתית של עם שלם שאימץ במשך הדורות התנהגות מסוימת בנוגע לקדוש.¹⁴ תצפית מתחמקת זו הבהירה לי שבניגוד לרבה רותם ולחברי

14 על רגישותו של היהודי לכבודו ולקדושתו של ספר התורה ועל תפיסת העם את הספר כבעל ערך לאומי-דתי היה ידוע עוד לסורים-יוונים בימי אנטיוכוס אפיפנס ולרומאים בימי אספסינוס

וחברות הקהילה מתברר שאני תופס קדושה במונח אחר לחלוטין, באופן הדורש ריחוק - שמירת נגיעה. זו איננה החלטה ספונטנית; יחסי לקדוש נגזר מהסוציאליזציה היהודית הספרדית שעל ברכיה חונכתי, זו שהציבה גבולות ברורים בין גופי לבין תשמישי קדושה או תשמישי מצווה למיניהם. ראיתי בפרקטיקה המוכרת לי מבית פרקטיקה בלעדית לביצוע כשר של מנהג החג והתקשיתי שלא לראות בפתיחת הספר ובפריסת הקלף מעשה של טומאה וחילול. הסקה זו יצרה אצלי רגשות מבלבלים מתוקף זהותי האנתרופולוגית המבקשת להימנע משיפוטיות ומאתנוצנטריות אל מול נחקריי. אם כן, האם בהתחמקותי נעשיתי שומר הסף של ההלכה היהודית, זה המגדיר את קו הגבול בין חילון לחילול? האם ביקשתי בהימנעותי לשמר דיפרנציאציה דתית-זהותית ביני לבין השדה?

במחשבה ביקורתית יותר, בחירתי להימנע מהשתתפות מלאה מגלה את היותי קורבן למערכת של כוח ומשטור של ידע דתי, שביקשה לרכז את הסמכות בידי דוקטרינה דתית אחת, שהעניקה הכשר לביצוע הריטואל. עם זאת, אין בי רק ביקורת חריפה על הבניה תרבותית מסורתית זו ואיני ממנהר להכריז בשם הליברליזם והנאורות על גישת משפחתי בענייני קדושה כמייצגת תרבות דכאנית, שוביניסטית ופרימיטיבית. אני מכיר בכך שאני משתייך לעדת "מנשקי המזוזות" ו"משתטחי הקברים" ושגם אם אני עושה זאת מתוך אמונה שלמה או מאמץ גישה מיסטית מוצהרת אני מוצא חשיבות גם בהרגל יומי זה, שאישש לבסוף בעבורי את המובן מאליו שעליו חונכתי: "בתורה הקדושה לא נוגעים". נקודה.

החוויה הרפלקסיבית בזמן ההקפה, מעין וידוי אישי-תרבותי, אין בכוחה רק לעמוד על הניתוח התיאורטי בבחינת מקומו של הגוף בעשייה הדתית, אלא ביכולתה גם לספק פתרון מתודולוגי ממשי למצב משברי של האתנוגרף בזמן ההתרחשות בשדה. לאחר שהקלף גולגל בחזרה מ"דברים" ל"בראשית" והתורה שבה לתצורתה המוכרת, לבושה בבגדיה המעוטרים, מצאתי בריקוד את הדרך היצירתית להשכיח את המחשבות הטמאות ולהפוך למשתתף טהור. הבחירה להצטרף למעגל ההקפות ולריקוד עם חברי וחברות הקהילה הייתה לי ברורה מאליה כמי שהריקוד בנשמתו, עד שבשלב מסוים הפכתי מרוקד למרקיד בעצמי. באחת משיחותיי עם רבת הקהילה סיפרתי לה שמגיל שמונה אני רוקד ריקודי עם, עד עצם היום הזה. פתאום, ניגשה אליי והציעה לי באופן ספונטני ללמד ריקוד, הכניסה אותי למרכז המעגל והכריזה עליי כמרקיד עליי כמרקיד עליה.

וטיטוס. כשרצו להתגרות ביהודים שלחו ידם בספר התורה. בימי הבית השני היה לספר התורה תפקיד מרכזי ובלוט בהווי החיים של עם ישראל. לא זו בלבד שהשתמשו בו לקריאה בציבור לעיתים מזומנות, כפי שקבעה ההלכה, אלא במיוחד הוא שימש בתודעת העם סמל לעצמאותו הרוחנית, שעליו גאווותו הלאומית והוא מקור תקווה ועידוד בעת משברים ומלחמות (ביאלר, 1965: 367).

מאותו רגע ואילך נעשו הצעדים לשלי. חשבתי: "עד כמה נכון מבחינה מחקרית שמעתה אהיה אחראי על התוכנית האמנותית בטקס החגיגי?". בסופו של דבר החלטתי לרקוד עם הסיטואציה ולראות בה הזדמנות לרכך את יחסי הכוח ביני לבין חברי וחברות הקהילה, בייחוד עקב תקרית שמירת הנגיעה. ניסיתי לאלתר כמה צעדי הורה פשוטים: מים-מים לימין, סיכול-סיבוב לשמאל. הסברתי בעברית ובאנגלית את הצעדים כדי לאפשר גם לעולים החדשים ולאורחים מחו"ל הזדמנות להצטרף למעגל הרוקדים. לא להשאיר אף אחד בחוץ, גם לא אותי. כך, הריקוד מיקם אותי, בגופי ממש, כשותף מלא למסורת יהודית מתחדשת בלב תל אביב.

דין

לפי הבעל שם טוב, רוקדים במעגל מפני שבעיגול אין פנים ואין אחור, אין ראשית ואין אחרית, כל אחד חוליה בשרשרת וכולם שווים. הקפות שמחת תורה רפורמיות מדגימות את מרכזיותו של ערך השוויון המגדרי כחוליה אימננטית בקיומו של ריטואל החג המסורתי. הריקוד עם התורה מסמן העצמה של הזהות המגדרית שהודרה מהעשייה הדתית במרוצת השנים; מסימון הברית ההיסטורית של העם הנבחר לסימון הזהות המודרת של חברת הקהילה הבוחרת. ביצוע ההקפה, במסגורה הרעיוני השונה בכל קהילה וקהילה ובפרשנויות שהוענקו לה, ממקם את היחיד כמי שניצב במרכז הכובד של המערכת הדתית. זה איננו רק טקס לקדושת ולהוקרת הטרנסצנדנטי, אלא גם מופע לקדושת היחידה החוגגת את זהותה ואת גופה ומכוננת את המסורת כיצירה דינמית המסייעת במאבק לשוויון מגדרי. נוסף על כך, אין מדובר רק בהכרה של העצמי אלא גם בהכרה את האחר, הן הערבי הנוכח במרחב הציבורי הן היהודי הנמצא מעבר לים.

ספר התורה הוא מסמך פוליטי לכינון התנגדות וקריאה ביקורתית של המציאות העכשווית; סוכן חברות לא אנושי שבאמצעותו חוגגות חברות הקהילה את גופן במרחב הטקסי. החיבור מחדש למסורת מופק באמצעות פירוק תפיסות הלכתיות אונטולוגיות וטקסונומיות של קדושה וטומאה וניפוץ המיתוס האסור. ה"קדוש" מתגלה כתוצר גנאולוגי של תפיסות תרבותיות וחברתיות המעצבות ומשקפות נורמות חברתיות תרבותיות שהסדירו בעבר את היחס בין הגוף לבין האובייקט הקדוש ואת היחס בין המגדרים. הקפות המבוצעות ומנהלות בידי נשים, המגע בקלף החשוף ומסירת התורה מיד אל יד מסמנים את הגוף כסוכן משמעותי בביצוע הפרקטיקה. הגוף הוא אתר לכינון התנגדות הן לפטריארכיה הן להלכה – מוסדות שהדירו במשך הדורות נשים מהשתתפות שוויונית בפולחן היהודי. ביצוע מנהג החג דרך השתתפותם של גופים אנושיים שהורחקו מהמגע עם הקדוש והודרו מהעשייה הדתית הדגים כיצד הגוף נעשה שותף לאתגור דפוסים והבניות דתיים. האופן שבו גופם של חברי הקהילה בא במגע עם הקדוש חושף התנגדות למסורת אורתודוקסית

הדוגלת בשמירת נגיעה עם האובייקט ומשטור הגוף. לכן, התמקמות הגוף המודר כשותף חדש לביצוע הריטואל תורמת לבחינת מערכת היחסים של חברי הקהילה עם המסורת, עם האובייקט הקדוש עצמו, עם עצמם ועם הקהילה.

נוסף על כך, גם גופו של האתנוגרף בשדה שותף לבחינת העשייה הקהילתית על כלל המורכבויות שהיא מציבה בפניו. התנועה הרפלקסיבית שחוויתי בעצמי במהלך התצפית נעה מהתחמקות ומשמירת נגיעה מתוך נאמנות למסורת משפחתית עד לכדי השתתפות (הדרכת ריקוד חסידי). כך, באופן אירוני, בטקס ההקפות אומנם נוצר מעגל, המצביע על הלכידות החברתית ועל הקהילתיות המחבכת, אולם בכוחו גם לחשוף סדקים ובקיעים אידיאולוגיים המאירים על הביטוס מתנגש.

הגוף אינו נוכח־נפקד בריטואל, אלא חלק בלתי־נפרד מביצועו. הגוף הרוקד הוא אתר סימבולי החושף הסדרים חברתיים ומוסדות המעגנים ומוסותים את יחסי הכוח בחברה. ההתייחסות לגוף גם כסמל מסייעת לפענוח תכונותיו של סדר חברתי כלשהו "כבואה של מבנה גוף ואת תפיסתו של אותו גוף בהשתקפות של סדר חברתי נתון" (חזן, 2003: 211). בדיון זה הראיתי שהקפות שמחת תורה אכן משקפות מגמה זו. על כן, מניתוח אתנוגרפי זה אפשר להסיק לא רק על מקומו של "הגוף המבצע" אלא גם על מקומו של "הקהילה המבצעת" במרחב הסוציו־פוליטי. הקפות שמחת תורה בקהילות הרפורמית הן ביטוי תרבותי נוסף לקולות המחאה של הפמיניזם היהודי ההולך ומתעצם בזירות שונות. המאבק לשוויון מגדרי אינו מתחיל ונגמר ברשתות החברתית או בהפגנות המוניות בחוצות העיר, אלא גם במרחב הדתי עצמו.

הן המרחב הקהילתי הן המרחב העירוני אינם רק מרחבים גיאוגרפיים שבהם מתקיימת ההקפה הלכה למעשה, אלא גם מרחבים סימבוליים לתיאור המתח המובנה בכינון הגבולות בין העצמי לחברתי. המנהג המוכר, המתבצע בזמן קבוע ובמרחב מוגדר, הוא מופע לסימון האינדיווידואל בקהילה הנוכחית וברצף הדורות; התנסות דתית שאינה ממחרת להתנתק ממסורת העבר כדי לעבוד את הווה. אין זה עוד ריטואל לעבודת הבורא, אלא גם ביטוי לעבודת העצמי, כאשר הפרט הוא הממוקם במרכז המעגל; כשהאחת מבקשת ריקוד סולו, רק להחזיק את התורה ולרקוד עימה באמצע המעגל, והאחרת ממחרת להצטלם "סלפי" לא רק לכבודה של תורה אלא גם לכבודה שלה. בכך נעשה הריקוד עם התורה אספקלריה למיצוב הדת בחיי היחיד בפוסט־מודרנה ולהשתתפותה של הקהילה היהודית במאבקים פוליטיים. בדרך זו מתמקמת הקהילה כפתרון (זמני) למתח בין קהילתיות לאינדיווידואליות, בין קודש לחול, בין גוף לחומר, בין העצמי לאחר.

רשימת המקורות

- אילי, מאיר, תש"ט. "שבועות", בתוך: יהודה אבן-שמואל (עורך), חגים וזמנים: מחזורי קריאה למועדי ישראל, כרך א, תל אביב: גזית, תש"ט, עמ' 363-448.
- ביאלר, יהודה לייב, 1965. "המעיל והתיק של ספר התורה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ב (ד): 369-367.
- בן לולו, אלעזר, 2018. "מקווין אסתר לקוויר אסתר: מקרא מגילת אסתר בקהילה רפורמית תל אביבית", מגמות נג (2): 137-162.
- בן-פורת, גיא, 2016. הלכה למעשה: חילוניו של המרחב הציבורי בישראל, חיפה: פרדס.
- ברגמן, יהודה, 1960. הפולקלור היהודי, ידיעת עם ישראל, אמונותיו, תכונותיו ומנהגיו העממיים, ירושלים: ראובן מס.
- חבלין, רינה, 2009. זמן יהודי-ישראלי: חג ומועד כמפתח לשיח זהות, רעננה: הקיבוץ המאוחד.
- חזן, חיים, 2003. "לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף", סוציולוגיה ישראלית 5 (1), עמ' 219-231.
- יוזוף-אורבר, ניקולא, 2017. התנועה הרפורמית בישראל, תל אביב: רסלינג.
- ליבל-הס, עינת, 2016. "התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/מתקדמת והקונסרבטיבית/מסורתית) בתל-אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)", מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן.
- מונטרסקו, דניאל, 2011. "זהות ללא קהילה, קהילה מחפשת זהות: פוליטיקה מרחבית ביפו", מגמות מז (4-3): 485-517.
- מרקס, דליה, 2014. "התפילה הרפורמיות לדורותיה ולמרכזיה", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פלג, יצחק, 2018. והגדת לבני: החגים כמעצבי זהות ושייכות, תל אביב: רסלינג.
- רוזנק, אבינועם, 2014. "מבוא: היהדות הרפורמית", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, ירושלים: מכון ון ליר.
- רוזן, דן, 2011. ריקודי עם בישראל, ירושלים: כרמל.
- שביד, אליעזר, 1984. ספר מחזור הזמנים: משמעותם של חגי ישראל, תל אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה, 2008. "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", סוציולוגיה ישראלית י (1): 188-161.

Ben-Lulu, Elazar, 2017. "Reform Israeli Female Rabbis Perform Community Leadership," *Journal of Religion and Society* 19: 1-22.

- Ben-Lulu, Elazar, 2019. "Let Us Bless the Twilight': Intersectionality of Traditional Jewish Ritual and Queer Pride in a Reform Congregation in Israel," *Journal of Homosexuality*: 23–46.
- Ben-Lulu, Elazar, 2020. "We Are Already Dried Fruits': Women Celebrating a Tu BiSh'vat Seder in an Israeli Reform Congregation," *Contemporary Jewry* 40: 453–469.
- Boivin, Nicole, 2009. "Grasping the Elusive and Unknowable: Material Culture in Ritual Practice," *Material Religion* 5 (3): 266–287.
- Burt, Ramsay, 2000. "Dance Theory, Sociology, and Aesthetics," *Dance Research Journal* 32 (1): 125–131.
- Feferman, Dan, 2018. *Rising Streams: Reform and Conservative Judaism in Israel*, JPPI (online).
- Foucault, Michel, 1984. *The Foucault Reader* (Paul Rabinow ed.), New York: Pantheon.
- Franko, Mark, 2006. "Dance and the Political: States of Exception," *Dance Research Journal* 38 (1–2): 3–18.
- Gamson, Joshua, 1995. "Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma," *Social Problems* 42 (3): 390–407.
- Giurchescu, Anca, 2001. "The Power of Dance and its Social and Political Uses," *Yearbook for Traditional Music* 33: 109–121.
- Goldberg, Harvey E., 2003. *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*, Oakland, CA: University of California Press.
- Greenberg, Irving, 1998. *The Jewish Way: Living the Holidays*, New York: Simon & Schuster.
- Hanna, Judith Lynne, 1995. "The Power of Dance: Health and Healing," *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 1 (4): 323–331.
- Howson, Alexander, & David Inglis, 2001. "The Body in Sociology: Tensions Inside and Outside Sociological Thought," *The Sociological Review* 49 (3): 297–317.
- Isaacs, Alick, 2006. "Kevod Hatzibbur: Towards a Contextualised History of Women's Role in Torah Reading," *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 12: 261–288.
- Kaeppler, Adrienne L., 1978. "Dance in Anthropological Perspective," *Annual Review of Anthropology* 7 (1): 31–49.
- Kaplan, Dana Evan, 2013. *The New Reform Judaism: Challenges and Reflections*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

- Lazerwitz, Bernard M., & Ephraim Tabory, 2001. "A Religious and Social Profile of Reform Judaism in the United States," in: Dana Kaplan (ed.), *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, New York: Routledge, pp. 19–38.
- Lewin, Ellen, & William Leap (eds.), 1996. *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Lipshitz, Yair, 2013. "Scrolls and Scandals: The Ritual Object as Stage Prop in God of Vengeance," *Theatre Survey* 54 (2): 231–253.
- Marx, Dalia, 2012. "Women Rabbis in Israel," *CCAR Journal*: 182–190.
- Meyer, Michael A., 1995. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Mitchell, James Clyde, 1959. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press.
- Otto, Rudolf, 1958. *The Idea of the Holy*, Oxford: Oxford University Press.
- Petriano, Thomas, 2017. "Engaging Religious Texts," in: Robert DiYanni and Anton Borst (eds.), *Humanities*, vol. 1 (*Critical Reading Across the Curriculum*), Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp.158–172.
- Ramirez, Olga Nájera, 1989. "Social and Political Dimensions of Folkloric Dance: The Binational Dialectic of Residual and Emergent Culture," *Western Folklore* 48 (1): 15–32.
- Rossen, Rebecca, 2014. *Dancing Jewish: Jewish Identity in American Modern and Postmodern Dance*, Oxford: Oxford University Press.
- Sered, Susan, 1988. "The Domestication of Religion: The Spiritual Guardianship of Elderly Jewish Women," *Man* 23 (3): 506–521.
- Toorn, Karel van der, 1997. "The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah," in: Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Peeters, pp. 229–248.
- Weiss, Avraham, 2001. *Women at Prayer: A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*, Hoboken, NJ: Ktav.

למלכה אין בית, למלך אין כתר

תפקידה של המטפורה הזוגית בעיצוב ביקורת תיאולוגית-פוליטית במשלי חז"ל

שירה בראור מלכיאור

יְדִידֵי הַשְּׂכַחַת חֲנוּתָהּ בְּבֵין שְׂדֵי
הָלֵא אֲזוּ בְּאַרְץ לֹא זְרוּעָה וְדַפְתִּיךְ -
וְהָיָה לְךָ דֹדִי, וְהָיָה רְצוֹנָהּ בִּי -
וְלָמָּה מְכַרְתָּנִי צְמִיתוֹת לְמַעְבְּדֵי
וְשַׁעִיר וְהָר פֶּאֶרְן וְסִינִי וְסִין עֲדֵי.
וְאֵיךְ תַּחֲלַק עֲתָה פְּבוּדֵי לְבַלְעֲדֵי.

(רבי יהודה הלוי)

פתיחה

מאמר זה מבקש לעמוד על תפקידה של המטפורה הזוגית בעיצוב מסרים ביקורתיים הנסבים על דמות האל ועל עקרונות יסוד במחשבה הדתית בספרות המדרש הארץ-ישראלי. הסוגה הספרותית שתעמוד במרכז הדיון היא משלי המלך בספרות התנאית והאמוראית, סיפורים אנקדוטליים העוסקים ביחס הדתי, שבהם המלך מגלם את האל, ובר או בת שיחו (ברוב המקרים: האישה, הבן, העבד, הפדגוג או הנתיין) – את עם ישראל. בדיקה של החומר הטקסטואלי המצוי בסוגה של משלי המלך בספרות המדרש מגלה שאחת הדרכים הבולטות להעברת המסר הביקורתי נעשית תוך שימוש במטפורה הזוגית ובאמצעות אימוץ סמלים ומיתוסים מגדריים מובהקים. אשר על כן, עניינו של מאמר זה בניית טקסטואלי של מדגם משלים שבהם משמשת המטפורה של נישואין-גירושין

לתיאור היחס הדתי תוך בחינה של אופני השימוש הפרשניים במטפורה זו. אבקש להצביע על קיומו של מנגנון ערכי־מוסרי המופעל בחסות המסגרת הפרשנית ואשר מעצב את פניה הכפולים של הביקורת הדתית, הנסבה הן על ציר היחסים האנכי (אלוהים-אדם/ עם) הן על ציר היחסים האופקי (גבר-אישה). חיבור זה מצטרף לשורה של מחקרים העוסקים במקומו של השיקול המוסרי והערכי בתהליך הפרשני.¹ אולם בשונה מעבודות המתמקדות בתפקידו של השיקול המוסרי בפיתוח ובעיצוב עולם הפסיקה והנורמה ההלכתית, ענייני כאן בעמידה על אותם הקשרים פרשניים־מוסריים המקופלים בסוגה ספרותית נרטיבית מובחנת, ובתוכה, בשימוש במטפורה הזוגית דווקא. אבקש להראות שהדיון הערכי המקופל בקורפוס זה מקיים יחס מורכב כלפי הנורמה ההלכתית: יש שהוא נשען על הנוהג המשפטי כחלק מהטעון הפרשני־מוסרי ויש שהוא חותר תחת הנורמה ההלכתית ומבטא מודעות ערה לבעיות האתיות המונחות בתשתיתה.

בעוד מרבית המחקרים העוסקים בז'אנר של משלי המלך בספרות חז"ל מתמקדים בהיבטים היסטוריים או ספרותיים של המשל,² מאמר זה מבקש לאתגר את הדיון באמצעות הוספת ממד הנוגע לבחינת דמותו של האל תוך עמידה על ההקשרים הפוליטיים, הערכיים והנורמטיביים המצויים במשלי הביקורת.³ בחירת בעלי המדרש לדמות את היחס

* הכותרת שואבת משירה של לאה גולדברג "משירי ארץ אהבתי" (לאה גולדברג, ברק בבקר, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ו, עמ' 199).

1 ראו למשל אבי שגיא ודניאל סטטמן, דת ומוסר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג; אבי שגיא, בין דת למוסר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ח; משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים: מאגנס, תשס"ד; אבשלום וסטרייך, זכויות, הלכה והאדם שביניהן, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב.

2 רוב המחקרים שעסקו במשלי המלך בספרות המדרש הפנו את וקטור ההשוואה לדמותו של הקיסר ולמנהג הרומי. כך ביקשו לפענח את המשל לאור הקשר היסטורי־קונקרטי. ראו למשל טוביה גוטמן, המשל בתקופת התנאים, ירושלים: אביר יעקב, תש"ט; דוד גוסטב פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל אביב: ספרית פועלים, תשל"ט, עמ' 150-202; עפרה מאיר, הסיפור הדרשני כבראשית רבה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ז; דוד שטרן, המשל במדרש: סיפור ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה. מישור בחינה אחר אפשר למצוא במחקריו של יונה פרנקל, שראה במשל יחידה מבודדת שיש לבחון בהקשר ספרותי סגור. ראו יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים: יד לתלמוד ומסדה, תשנ"א, עמ' 372-393; Ignaz Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau: Schlesische Verlagsanstalt, 1903

3 ספרו של שטרן, המשל במדרש (לעיל הערה 2), הוא בסיס חשוב לחקר המשל בכלל ולחקר משלי התלונה בפרט. ברם דיונו במשלי התלונה קצר ותמציתי ומתייחס בעיקר לאמצעים הספרותיים המעצבים את המשלים. לדוגמאות לעבודות שבהן נעשה ניסיון להרחיב את הדיון הספרותי להקשרים תיאולוגיים והיסטוריים ראו למשל גלית חזן־ירוקם, רקמת חיים: היצירה העממית

הדתי בין האל לישראל במטפורות מוגדרות הלקוחות ממגוון של קטגוריות נורמטיביות מוכרות מעולםם מבטאת בראש ובראשונה ניסיון לעשות קונקרטיזציה וסימבוליזציה של החוויה הדתית. ברם כשמדובר במטפורות בעלות קונוטציה שלילית מובהקת, כגון דימוי האל לסרבן גט או לבעל המעגן את אשתו, מעורר מערך ההסמלה הדתי סדרת שאלות תיאוסופיות מרתקות, בהן: כיצד תיתכן במסגרת מחשבה דתית תפיסת אל הפועל באופן לא מוסרי ומה השתמעויותיה של תפיסה דתית זו. סוגיה זו תידון בעקיפין במאמר⁴ שעיקר עניינו בשאלה הפנומנולוגית והערכית העולה ממשלי הביקורת: מהי התודעה הדתית המתגלה מהבחירה הפרשנית בתיאור מערך יחסים שכזה והאם עיגונו של המסר הביקורתי בתוך הקשר הלכתי-נורמטיבי והשימוש החריף באתרופומורפיזם ממוגדר יכולים ללמד על מודעותם של בעלי המדרש למצוקות חברתיות בוערות?

בפתח הדברים יוקדש הדין לסקירה קצרה של האופן שבו מתפקדת המטפורה הזוגית, ובפרט מטפורת הגירושין, בהקשרים תיאולוגיים, היסטוריים ונורמטיביים בספרות

בספרות חז"ל, תל אביב: עם עובד, תשנ"ו; יהושע לוינסון, "אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות", **תרביץ** סח (תשנ"ט), עמ' 61-86; משה הלברטל, "אינטימיות ופרוטוקול", בתוך: אברהם (רמי) ריינר, משה אידל, משה הלברטל, יוסף הקר, אפרים קנרפוגל ואלחנן ריינר (עורכים): **תאישמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י"מ תאישמע**, כרך א, אלון שבות: תבונת תשע"ב, עמ' 319-343. חזן-רוקם (שם), עמ' 125) עומדת על הביקורת המופנית כלפי דמות האל בהקשרים מגדריים; לוינסון (שם) עומד על ההקשרים הפוליטיים של השימוש בכוח והתנגדות לכוח ועל הפולמוס הבין-דתי המתקיים בחסות המשל; הלברטל (שם) עומד על האופן שבו החריגות הנורמטיביות מ"הפרוטוקול הקיסרי" מבטאות יחסי קרבה ואינטימיות בין האל לישראל.

4 הניסיון ליצור פילוסופיה דתית המנוסחת בטיעונים פרופוזיציונליים על חוסר שלמותו של האל (ראו למשל מנחם פיש, **ברית עימות: קווים לפולמוס המחויבות הדתית בספרות חז"ל**, רמת גן: בראילן, תשע"ט; Dov Weiss, *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017, pp. 114-119) מעלה קושי מתודולוגי מהותי, שכן המרה ישירה ולא זהירה של ביטויי הביקורת המשולבים בקונטקסט ספרותי-פרשני מסוים לאונטולוגיה תיאוסופית שיטתית יש בה כדי להחטיא את אופיו הייחודי של השיח התיאולוגי החז"לי, הנמנע מכניעה לתבניות תיאוסופיות חדות, ויותר משמבטא טענה מטפיזית על אי-שלמותה המוסרית של האלוהות עשוי לגלם מבע פנומנולוגי-דתי ייחודי של האדם הניצב נוכח הספק. אין עוררין על כך שהביקורת הנמתחת על דמות האל מושתתת על קטגוריות חשיבה מוסריות. אולם למיטב הבנתי, קטגוריות אלו, יותר משהן עוסקות בתפיסה תיאולוגית-פילוסופית שיטתית פותחות הן צוהר להבנת תפיסה דתית רחבה יותר, שכניסתה אל השדה התיאולוגי מתבצעת דרך הפריזמה של הניסיון האנושי והממד האימננטי של החיים הדתיים. להרחבת טיעון זה ראו שירה בראור מלכיאור, "ביקורת דתית במדרש הארץ-ישראלי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ף.

חז"ל. בחלקו הארי מציע המאמר ניתוח טקסטואלי-פרשני של מדגם משלי מלך ומטרונה תוך סיווג המקורות לשלושה סוגים של ביקורת דתית. אראה שבחסות הכלי הרטורי וההרמנויטי של המשל הזוגי מיטשטשת דמותו האפית של המלך-האל, ושהמהלך הפרשני הקושר בין המערכות הסמיוטיות – הקונקרטיות והאבסטרקטיות – מזמן הצצה לדפוס החשיבה ולהנחות המוצא הערכיות והמוסריות של בעלי המדרש בתחומי היחס הדתי ובתחום היחס החברתי והמגדרי. הטיעון המרכזי במאמר גורס שמעבר לאתגר שמציבה תופעת המשלים הביקורתיים לשאלת מגבלות השפה האנתרופומורפית ולסוגיית שלמות האל מאתגר השימוש הפיגורטיבי במקביל גם את אופני החשיבה על מערך הקטגוריות הנורמטיביות עצמן. החומר ההלכתי המשוקע במשל התיאולוגי מסייע אפוא להבנת עומקה של המטפורה האנושית והקשרה הקונקרטי והתרבותי, ויחד עם זאת מלמד על קיומה של ביקורת פנים-תרבותית המופנית בחסות האגדה כלפי נורמות וקודים אתיים המובנים במערך ההלכתי.

המטפורה הזוגית

השימוש במטפורת הזוגית לתיאור היחס הדתי בין האל לישראל מצוי כבר במקרא – בעיקר בספרות הנבואה.⁵ ירמיה מתאר את מסע ישראל במדבר כתקופה נוסטלגית של התאהבות ראשונית: "לְכַתֵּב אֲחֵרִי בְּמִדְבַּר בְּאַרְץ לֹא זְרוּעָה" (ירמיה ב, ב). הושע נדרש להינשא לאשת זוננים כדי להפנים על בשרו את המשבר הדתי שבעזיבת ישראל את דרכי האל. כך מדומה גם הפנייה לעבודת אלילים והפרת הברית מצד ישראל לזנות, לפריצות ואף לנימפומניה.⁶ חוקרים הצביעו על מרכזיותה של המטפורה הזוגית והמינית להבנת יחסי הברית בין האל לעמו במקרא. הם זיהו בשפה הפיגורטיבית ובשימוש באנלוגיות אנושיות קרובות וקונקרטיות את הניסיון לאפיין את היחס הדתי באמצעות יסודות אתיים אימננטיים.⁷

5 ראו למשל יחזקאל טז, ח; מלאכי ב, יד; משלי ב, יז.

6 ראו למשל ירמיה ב; יחזקאל טז; הושע, פרקים א-ב.

7 משה הלברטל ואבישי מרגלית (Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp 10–13) מצביעים על תפקידה המרכזי של מטפורת הנישואין (root metaphor), ודלית רום-שילוני (בספרה - אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנ"כית, ירושלים: מאגנס, תשס"ט) אפיינה את המטפורה המשפחתית כמטפורה משנית בספרות הנבואה, הנלווית לעיתים למטפורה המדינית המרכזית (האל כמלך). בבחינתה את נבואות ירמיה ויחזקאל טוענת רום-שילוני שברוב המקרים אפשר לזהות "שימוש מודע ומובהן במערכות המטפוריות, אך לעתים מתוך מניעים ספרותיים או תמטיים הם מערבים את היסודות המטפוריים" (שם, עמ' 375). כך למשל היא מוצאת הבחנה ברורה בנבואות ירמיה

כך למשל הראו משה הלברטל ואבישי מרגלית שהבחירה במטפורה הנישואין והבגידה הזוגית לתיאור חטא עבודת האלילים מבוססת על תפיסת הברית, שיסודותיה בערכי בלעדיות ונאמנות העם לאלוהיו.⁸ בעבודתם הצביעו על ההנחות האתיות המגולמות בתיאור האנתרופומורפי של האל כצד במערכת הזוגית ועל התפיסה הכפולה של חטא הבגידה, שאפשר לתאר כמצב תודעת־רוחני לצד פעולה פולחנית ממשית.⁹

מעמדו של מוסד הנישואין בספרות חז"ל נדון בהרחבה בכמה מחקרים העוסקים בהקשרים משפטיים, היסטוריים וחברתיים.¹⁰ ברם בחינה מקיפה של מטפורה הנישואין כביטוי ליחס הדתי בדרשות חז"ל עוד לא נעשתה.¹¹ בדומה לאנלוגיות אנתרופומורפיות דתיות אחרות העוסקות במערכות יחסים אנושיות (מלך ונתיניו/עבדיו; מלך וילדיו), גם המטפורה הזוגית מבוססת על יחסים היררכיים מובנים שבהם האל מגלם את הדמות הסמכותית. אולם ייחודה על פני יתר הדימויים האנתרופומורפיים שבארסנל המדרשי נוגע ליסוד הדינמי והמשתנה של המערך הזוגי, המתבטא במגוון צורות, שלבים וקטגוריות נורמטיביות המקופלות בה, בהן: אירוסין, נישואין, פרדה, גירושין, אלמנות ועוד. דינמיות זו נגזרת מיסוד הבחירה וההדדיות המייחד את המטפורה הזוגית,¹² השונה מהמטפורה

-
- בין השימוש במטפורה המדינית כחלק ממגמה מתונה המזהה בחטא נקודת משבר זמנית לבין מטפורת הנישואין, המשמשת להצגת עמדה רדיקלית המזהה באל את הגורם האחראי לחורבן.
- 8 Halbertal and Margalit, לעיל הערה 7.
- 9 הבחנה דומה מציעה רום־שילוני (לעיל הערה 7, עמ' 143), המבדילה בין החטא התודעתי לחטא המעשי המתבצע במסגרת הפולחנית.
- 10 יקותיאל יעקב נויבאר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשנ"ד; עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד; ישי רוזן־צבי, "אפילו מצא אחרת נווה ממנה": מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאית", JSIJ 3 (2004), עמ' 1-11; Vered Noam, "Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah," *Journal of Jewish Studies* 56 (2005), pp. 206–223; Ayelet Hoffmann-Libson, "Grounds for Divorce as Values in Rabbinic Law," *Oxford Journal of Law and Religion* 5 (2016), pp. 510–531.
- 11 שטרן (לעיל הערה 2, עמ' 127) טוען שהמטפורה הזוגית, ובתוכה תמת הבגידה, תופסת מקום נרחב במשלים בכלל ובמשלי התלונה בפרט, ומגלמת את "אחד הנושאים המסובכים והקשים ביותר שהמשל משמש למסירתו". עם זאת הוא אינו נרתם לבחון את מערך הרעיונות הגלומים בתמה זו, ועיקר עניינו בבחינה מתודית ותפקודית של מאפייניו הרטוריים וההרמנויטיים של המשל.
- 12 ראו דבריו של דוד הרטמן:
- כיון שיחס הברית הינו יחס של אהבה, ביטוי הנאות אינו במטאפורת המלכות אלא במטאפורת מקראית אחרת: בוו של איש ואשתו. נישואין הינם הזמנה לרקום יחס קירבה ואינטימיות, שאינו מבטא את עצמיותו של אף אחד משני השותפים.
- (דוד הרטמן, מסיני לציון: חידושה של ברית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג, עמ' 17)

ההורית, המניחה שהורות היא נקודת אלי-חזור ומבוססת במידה רבה על היעדר בחירה של ההורה בילדו המסוים, ולהפך.¹³

ברם אליה וקוץ בה: לצד יסוד הבחירה וההדדיות אפשר למצוא הן בספרות המקראית הן בספרות המדרש מודעות למבנה ההיררכי והלא-שוויוני שבמערך הזוגי. בחלק מהמקורות שיוצגו להלן אפשר להצביע על מפנה פרשני נועז החושף את הקושי האתי הגלום במעתק של התבניות האנושיות לספרה התיאולוגית – קושי הנוגע לאופייה ההיררכי המגדרי ולעיתים החד-צדדי של הברית. שכן בעוד הכניסה לברית הנישואין האנושית דורשת על פי ההלכה היהודית גילוי של בחירה, רצון עצמי והסכמה של שני בני הזוג, הבחירה בנוגע לסימו של הקשר נתונה בעיקר בידי האיש. השימוש באנלוגיה האנושית הזוגית לתיאור היחס הדתי, ובמיוחד במטפורת הפרדה והגירושין, מעוררת אפוא סדרת שאלות אקוטיות, בהן: עד כמה לקחו בעלי המדרש ברצינות את מטפורת הגירושין בהקשר השיח התיאולוגי? מה גבולות השימוש במטפורה הלקוחה מהשדה הנורמטיבי-תרבותי, ומה ההשתמעויות העולות משימוש זה בשדה התיאולוגי? האם מדובר בשימוש רטורי, שתכליתו מתן ביטוי לתחושת המרחק והפירוד הזמני בין האל לעם, או שמא מדובר בתפיסה רדיקלית יותר המבקשת להעתיק את האפשרות המוכרת כפרוצדורה משפטית לגיימית במסגרת המערך האנושי אל מערך היחסים הדתי?

נישואין וגירושין: הקשר נורמטיבי-היסטורי

כדי לעמוד על תפקידה של מטפורת הגירושין בתיאור היחס הדתי במדרש יש לבחון תחילה את המערך הנורמטיבי של מוסד הגירושין במסורת חז"ל. ההלכה נשענת ביסודה על חוק השילוחין המקראי (דברים כד, א-ד), הקובע שפירוק הנישואין מתבצע באמצעות מסירת גט כריתות של האיש לאשתו. ראובן ירון הראה שהליך מסירת הגט מגלם שלב התפתחותי מאוחר, אשר לו קדמו עזיבה פיזית של האיש או האישה והכרזה רשמית (*formula contraria*) על הפסקת הנישואין, במעמד ציבורי.¹⁴ בניגוד לטענת ירון, שהרעיון של "ספר כריתות" אומץ במקרא על בסיס השפעה מסופוטמית, טוען אלכסנדר

13 הד לתפיסה הטוטלית של ההורות מקופל במונח העברי המודרני "הורה שכול", הורה שנותר הורה גם במצבי אובדן. אף שזהו מונח לשוני חדש, דומני שהממד הטוטלי שבמושג "הורות" תקף גם בתפיסות קדומות.

14 ראובן ירון מחלק בין שני שלבי משנה של הכרות השילוחין: כזו המתבצעת בחוג משפחתי מצומצם וכזו המתרחשת בורה ציבורית כשער העיר וכדומה. ראו Reuven Yaron, "On Divorce in Old Testament Times," *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* 4 (1957), pp.

רופא שמדובר בחידוש של המקרא על רקע חוקי המזרח הקדום.¹⁵ הוא מראה שספר כריתות הוא מסמך כתוב אשר בו מנומקים עולות האישה שבגינה היא מגורשת, ומטרתו היא הגנה על האישה ומניעת מצב של גירושין שרירותיים.¹⁶ מדברים אלו עולה שהחוק המקראי המגלם את השלב הסופי של הגירושין הפורמליים הכתובים גילה מודעות ליחסי הכוח הלא-מאוזנים בין האיש לאשתו ולאור כך ביסס את הצידוק לגירושין על תפיסת אשמה מובהקת.

בתלמוד הופכת כתיבת מסמך הגירושין שהבעל מעביר לאשתו להליך הרשמי הבלעדי. ברם אין היא כוללת מפרט האשמות כי אם הודעה רשמית על רצון הבעל בגירושין.¹⁷ הניסיון להגן על האישה המגורשת, מבחינה כלכלית, מתבטא בהלכה התלמודית המחייבת את הבעל בהוצאות האמורות בכתובה, למעט מקרים מסוימים שבהם האישה יוצאת בלא כתובה.¹⁸ אין זה מענייני כאן להידרש לפרטי הלכות גירושין בספרות חז"ל, ברם בפתח הדיון בתמה זו במשלי המלך חשוב להדגיש שהמגמה הפטריארכלית והלא-שוויונית הטבועה בהליך הגירושין המקראי נמשכת במידה רבה בנורמה התלמודית. הדברים אמורים הן בנוגע לאפשרות הבחירה בגירושין לאור קביעת המשנה ש"האשה יוצאת לרצונה ושלא מרצונה, והאיש מוציא אלא לרצונו" (יבמות יד, א) הן בנוגע לאופן ביצוע הגירושין: הבעל יוזם את כתיבת ומסירת הגט ואחראי לכך בעוד על האישה לקבל באופן פסיבי וכנוע את הגט כמו את גזרת הבעל.¹⁹ למעט מקרים בודדים שבהם יכולה האישה ליזום את גירושה

15 לדעת רופא, "ספר כריתות" המופיע בדברים כד א, ג ייחודי (*unicum*) לחוק המקראי. הוא מצביע באופן דומה על הסעיף בהמשך החוק, האוסר על שיבת גרושה שנישאה לאחר, אל בעלה הראשון, אשר "אין דומה לו בשיטות משפט אחרות בוודאי במזרח העתיק". ראו אלכסנדר רופא, "גירושין במקרא ומשמעותו של 'ספר כריתות'", *תרביץ עח (ד) (תשס"ט)*, עמ' 437-446 (הציטוט מעמ' 443).

16 רופא טוען שהדבר שנועד בתחילה להגן על האישה הפך אות קלון שהקשה על נישואיה המחודשים. ראו גם John Paterson, "Divorce and Desertion in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature* 51 (2) (1931), pp. 161-164

17 רופא (לעיל הערה 15, עמ' 442) מראה שאין מקבילה בתרבויות המזרח הקדום לטקס גירושין באמצעות גט כתוב, למעט עדויות מאוחרות מאמצע האלף השני לפנה"ס במצרים.

18 ראו אלימלך וסטרייך, *תמורות במעמד האישה במשפט העברי, ירושלים: מאגנס, תשס"ב*, עמ' 31-34.

19 הד למציאות אחרת של גירושין, ביוזמת האישה, אפשר למצוא בסיפור של יוסף בן מתתיהו על שלום אחות הורדוס, ששלחה מכתב גירושין לבעלה. ראו יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות היהודים*, תרגום: אלכסנדר שור, ירושלים: מוסד ביאליק ומסדה, ת"ש-תש"ו, עמ' 249-250. כמו כן ראו הדיון בפפירוס צאלים, בנוסחו ובהשתמעויותיו, ובמיוחד דברי שרמר וביקורתו על הצעות קודמות שהועלו, אצל עדיאל שרמר, "פפירוס צאלים 13", *ציון סד (תשנ"ח)*, עמ' 377-390; Shamma Friedman, "The Jewish Bill of Divorce from Masada Onwards," *Halakhah in Light of Epigraphy* (2011), pp. 175-183

מבעלה באמצעות העלאת טיעון בדבר עילה לגיטימית,²⁰ דומה שההלכה הרבנית משמרת מערך כוחות היררכי וחד-צדדי שבמסגרתו זכות הבעל לגרש כמעט בלתי-מוגבלת בעוד האישה נדרשת לספק הוכחה מוצקה וראויה על פי אמות מידה אובייקטיביות הנקבעות ומאפשרות בבית הדין. הבדל אקוטי זה בא לידי ביטוי בדברי רבי עקיבא במשנת גיטין ט, י: "אפילו מצא אחרת נ[א]ווה ממנה", המגלמים מגמה של גירושין ללא אשמה, אשר בשונה מעמדות בית שמאי ובית הלל על אתר מעמידים את לגיטימיות הגירושין על רצונו השרירותי של הבעל.²¹ על קיומה של מגמה אחרת מעיד הנוהג המתואר במשנה נדרים יא, יב:

בראשונה היו אומרים: שלוש נשים יוצאות ונטולות כתובה – האומרת "טמאה אני לך", "שמים ביני לביןך" ו"נטולה אני מן היהודים". חזרו ואמרו שלא תהא אשה נותנת את עיניה באחר ומקלקלה על בעלה, אלא האומרת "טמאה אני לך" תביא ראיה לדבריה; "שמים ביני לביןך" יעשו דרך בקשה; ו"נטולה אני מן היהודים" יפר על חלקו ותהא נטולה על היהודים.²²

משנה זו חושפת מסורת הלכתית קדומה שלפני ביטולה בידי חכמים ("חזרו ואמרו") הכירה בשלוש נסיבות לגיטימיות לדרישת גירושין מצד האישה.²³ הנימוק המוצע בתקנת

20 ראו למשל משנה, כתובות ז, ז; בבלי, כתובות סג ע"א; יבמות סה ע"ב. וראו הבחנתו של וסטרריך (לעיל הערה 18, עמ' 48-50, 53-54) בין עילות אובייקטיביות, הנוגעות לאובדן שפיות או לתפקוד פיזיולוגי, לבין עילות סובייקטיביות, הנגזרות מדפוס פעולה והתנהגות. עוד ראו על כך יחזקאל דוד, "גירושין ביוזמת האישה על פי תעודות מן הגניזה הקהירית ומקורות אחרים", סיני קמג (תשס"ט), עמ' לד-נח; יחזקאל מרגלית, "חופש חוים בידי משפחה: בין תלמוד בבלי ובין תלמוד ירושלמי", מחקרי משפט כה (תש"ע), עמ' 834-841; Hoffmann-Libson, לעיל הערה 10, עמ' 516-525.

21 רוזן-צבי (לעיל הערה 10, עמ' 8-10) הראה שעמדת רבי עקיבא במשנת גיטין מקצינה את שיטת בית הלל בכך שהיא מבטלת את מוסד העילות לגירושין. בכך ניצבת שיטת רבי עקיבא חלוקה על שיטת רבי יוחנן בן נורי, המרחיבה את שיטת בית שמאי וגורסת שעילה מספקת לגירושין כוללת שורה של התנהגויות של פריצות ולא רק את מעשה הניאוף עצמו. על קרבת עמדת בית שמאי להלכה הכיתתית בקומראן ולעמדת ישו בבשורות ראו שם, עמ' 3-4; Noam, לעיל הערה 10, עמ' 219-220. וראו הפניותיה למחקרים נוספים.

22 כ"י קאופמן A50.

23 רוב הפרשנים זיהו רשימה משולשת זו כנוגעת למקרים שבהם האישה אסורה על בעלה. ראו כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ב, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 347; Hoffmann-Libson, לעיל הערה 10, עמ' 515-516, והפניותיה שם, הערה 24. יהודה ברנס מדגיש ששימורה של המשנה הראשונה לא נועד לתיעוד היסטורי בלבד, אלא מצביע על "היסוד

חכמים לביטול המסורת הקדומה, "שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר", הוא מקבילה ניגודית להיתר הגירושין שמציע רבי עקיבא ("אפילו מצא אחרת נווה ממנה"), שלפיו הבעל רשאי לגרש את אשתו על פי רצונו וללא צורך להצדיק את הגירושין בעילה התלויה באשתו או ביחסים ביניהם ("מצא בה ערות דבר"). כך, אל מול רצונו החופשי והשרירותי של הבעל מחויבת האישה התובעת את גירושיה להביא הוכחה בת קיימא המוכרת כעילה לגיטימית.

כפי שמראה אילת הופמן-ליבזון,²⁴ בשונה מהמגמה המשתקפת בהלכה התנאית, במסורת האמוראית הארץ-ישראלית ניכרת מגמה מקילה יותר, הכוללת טשטוש יסוד האשמה כעילה לגירושין, והרחבה של המקרים שבהם יכולה האישה לדרוש גירושין. את הרקע להתפתחות משפטית זו תולים חוקרים בהשפעה התרבותית של הנוהג הרומי, שביסס החל במאה השנייה לספירה את הליך הגירושין על הסכמה הדדית של בני הזוג.²⁵ השינוי התרבותי במוסד הנישואין בחברה הרומית הביא למעבר ממבנה משפחתי מורחב למבנה משפחתי גרעיני ולתמורה בתפיסת הנישואין מקשר חוץ-פורמלי לקשר האמון על שותפות בין שני סובייקטים.²⁶ כפי שהראה עדיאל שרמר, הדים לשינויים אלה, אף אם צנועים בהיקפם, ניכרים במקורות יהודיים בני התקופה.²⁷ הצבעה על התפתחות היסטורית-תרבותית זו חשובה להבנת תמונת העולם, שהושפעה הן מהמסורת המקראית

הקדום בהלכה, שגם אם נדחה למעשה, עדיין יש לו קיום בתודעה וגם בצירופי מקרים מעשיים" (יהודה ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ג, עמ' 311).

24 Hoffmann-Libson, לעיל הערה 10, עמ' 510-531.

25 *The Commentaries of Gaius*, trans. John Thomas Abdy and Bryan Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 1870, pp. 48-49; Jerome Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, London: Routledge, 1943, p. 96; Susan Treggiari, *Roman Marriage*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 435-446; idem, "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It," in: Beryl Rawson (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 31; Margaret Williams, "The Jewish Family in Judaea," in: Michael George (ed.), *The Roman Family in the Empire Rome, Italy and Beyond*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 175-176.

26 Treggiari, *Roman Marriage*, לעיל הערה 25, עמ' 229-261.

27 שרמר (לעיל הערה 10, עמ' 302-305, 333-338) מצביע על ההתפתחות ההלכתית במעבר של לשון המשנה משפת הקניין לשפת הקידושין, בעיצוב הכתובה ככתב התייבוב של הבעל לאשתו (ולא לאביה) ובעצם הסטת כובד המשקל משלב האירוסין לשלב הנישואין. כמו כן הוא עומד על השינוי במעמד האישה-האם בעקבות עליית קרנו של התא המשפחתי הגרעיני. לטענתו, אפשר להצביע על השינוי בחברה היהודית כבר בתחילת המאה השנייה לספירה (שם, עמ' 342).

והתנאית הן מהנורמות שנהגו בסביבה הרומית בארץ־ישראל במאות בשלישית עד החמישית.

עם זאת, כבמקומות אחרים שבהם משתקפים יחסי נומוס־נרטיב מורכבים, דומה שהביקורת הדתית המוצגת במשלים הזוגיים מקיימת יחס אמביוולנטי בנוגע לנורמה ההלכתית בסוגיית הגירושין. כפי שאראה, יש שהשימוש בחומרים ההלכתיים נעשה מתוך מגמה לאשש את הביקורת, ויש שהנורמה ההלכתית הופכת מושא הביקורת עצמה, באופן החושף את מודעותם של בעלי המדרש ליסודות הבעייתיים שבתשתית המבנה הנורמטיבי הפטריארכלי.²⁸ אינני טוענת שחידושם של בעלי המדרש הארץ־ישראלי נוגע לשימוש בסמלים מגדריים. כפי שצינתי לעיל, ספרות הנבואה המקראית רוויה בשימוש במטפורה הזוגית בתיאור מערכת היחסים הדתית בין האל לעמו על תנודותיה וטלטלותיה. אולם נראה שבעוד במקרא משקף המבנה ההיררכי־המגדרי תמונה תיאודצינית, שבמסגרתה מדומה האל לבעל אוהב ונאמן המחכה בציפייה לאשתו־עמו הבוגדניים, עיקר חידושו של המפנה התיאולוגי במדרש מתבטא במיצובן מחדש של הדמויות ובאופייה של ההצדקה הניתנת לפעולותיהן.

משלי הגירוש

המשלים בספרות התנאית והאמוראית העוסקים ביחסים הזוגיים של המלך ואשתו מסרטטים תמונה דינמית של קשר זוגי הנע על ציר של נישואין־פרדה־שיבה.²⁹ רוב משלי הפרדה שייכים לטופוס האפולוגטי, שבמסגרתו מתואר המלך ככועס על אשתו או על בנו

28 לדיון בשאלת מודעותם של חכמים בתהליך הפרשני להפעלת שיקול ערכי מוסרי ראו הלברטל, לעיל הערה 1, עמ' 173-181. הלברטל מתייחס לשאלת המודעות תוך בחינת היחס בין המשפטי למוסרי ותוך השוואה לתיאוריות הרמנויטיות מודרניות העוסקות בסוגיית מעמדו של הקורא או הפרשן נוכח הטקסט. במסגרת בחינת החומרים ההלכתיים מצביע הלברטל על פעילות פרשנית ישירה ומרומזת הנחשפת באמצעות שימוש בטרמינולוגיה ייחודית למדרשי ההלכה ותוך שימוש בנוסחאות מפורשות שמהן משתמעת הפעלת הטעון המוסרי בעיצובן של מהפכות משפטיות. הטקסט האגדי של המשל עשוי לשמש מקרה מבחן חשוב לחשיפת האופנים שבהם משתקפת המודעות הביקורתית של בעלי המדרש. בשונה מהמונחים השגורים במדרשי ההלכה, בחומרים האגדיים נמצא כלים ספרותיים אחרים (כגון עיצוב הדמויות ושימוש באירוניה ובאינטר־טקסטואליות), שבאמצעותם אפשר לדון בשאלת הכוונה או המודעות הפרשנית.

29 ממיפוי ראשוני שערכתי, בספרות התנאית ישנם למעלה מעשרה משלי זוגות. ראו למשל ספרא, מילואים א, ב (מג, ד); ספרי, במדבר קלא (מהדורת כהנא, עמ' נג); ספרי, דברים לו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 68); ספרי, דברים מג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 102).

("משל למלך שכעס על..."), מחליט לגרשם או להענישם ("הוציאוה/ מחוץ לפלטיין") ובסופו של דבר מתחייב להשיב את המגורש/ת.³⁰ חשוב לציין שברוב משלי הגירוש בספרות התנאית והאמוראית ישנה השמטה אסטרטגית של סיבת זעמו של המלך. זאת ועוד, גם במקומות הבודדים שבהם מתואר חטאה של האישה-המטרונה בולט חוסר הסימטריה וההלימה בין ממדי החטא לחומרת הענישה.

לדעת דוד שטרן, היות המלך הגיבור המרכזי של המשל, והדמות בעלת האישיות המובהקת בעלילה, אינו עולה בקנה אחד עם פיתוח רחב של יתר הדמויות, הנתרות לדבריו דמויות שוליות אשר "להן מעט עומק רגשי או פסיכולוגי".³¹ לדבריו, עיקר עניינו של המשל בהלכי רוחו, מחשבותיו, רגשותיו, רצונו ופועלו של המלך. ברם בדיקה של משלי הביקורת מעלה תמונה אחרת. בולט בהם פיתוחן של הדמויות המוחות והמלינות, המתוארות כדמויות אקטיביות, יוזמות, נועזות ומחוכמות. זאת ועוד, הקונפליקט שעימו נדרשים המלך והקוראים להתמודד במהלך העלילה נגזר באופן ישיר מכך שהדמות המוחה מביאה את טענתה אל שולחן הדיונים. בשונה ממשלי כעס אחרים, שבהם הדמות הנחותה מבחינה היררכית מתוארת כדמות כנועה, צייתנית, מרצה ונטולת רצון עצמי,³² במשלי הביקורת, כעסו של המלך יפורש לעיתים כשרירותי ולא הגון, והמסר הדתי בדבר תיקון ואיחוי הברית מובן בזכות פועלה של דמות משנית לצד המלך. דוגמה מובהקת למהלך אפולוגטי אפשר למצוא במשל המובא בספרי, במדבר קלא, המופיע ברצף דרשות שעניינן גישור בין כתובים סותרים:

30 בעוד במשלים התנאיים מדובר במלך ובאשתו, במשלים האמוראיים מכונה האישה "מטרונה". המטרונה היא האישה הרומית (ראו Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish-Palestinian* (Aramaic, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1992, pp. 303). אישה זו מתפקדת במדרש הארץ-ישראלי, ובמיוחד בז'אנר המשלים, כאשת המלך, בניגוד להוראתה של "מטרוניתא" בתלמוד הבבלי, שם היא מתפקדת כאישה רומית פתיינית וקנטרנית. על דמות המטרוניתא בבבלי ראו רות קלדרון, "מושגים קבועים בסיפורת האגדה בתלמוד הבבלי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 121, הערה 236. בהקשר זה ראו גם את דיונו המחודש של אניס סטרונג בקטגוריית המטרונה הרומית ואת האופן שבו הוא מבקש לאתגר את ההבחנה המקובלת בין המטרונה לפרוצה (*meretrix*): Anise K. Strong, *Prostitutes and Matrons in the Roman World*, New York: Cambridge University Press, 2016

31 שטרן, לעיל הערה 2, עמ' 93.
32 ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי (בשלח) ג (מהדורת הורוביץ, עמ' 98); מכילתא דרשב"י יד, טו (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 58); ספרי, במדבר פו (מהדורת כהנא, עמ' 216); קלא (שם, עמ' נג); ספרי, דברים מג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 102), מה; מכילתא, דברים יא (מהדורת הופמן, עמ' 29).

כיוצא בו אתה אומר: "כי אתם לא עמי" (הושע א, ט), ואומר: "והיה מספר בני ישראל" (הושע ב, א) וגו'. וכי מה ענין זה לזה? משל למלך שכעס על אשתו. שלח אחר סופר ליבוא ולכתוב לה גיטה. עד שלא בא הסופר נתרצה המלך לאשתו. אמר המלך: אפשר שיוצא סופר זה מיכן חלוק? אלא אמר לו: בא כתוב שאני כופל לה כתובתה. לכך נאמר "אתם לא עמי", "והיה מספר" וגו'.³³

דרשת הספרי עוסקת במישור הפרשני בקושי הטקסטואלי העולה עקב סתירה וניגוד בכתובים. הפסוק הראשון, "אַתֶּם לֹא עַמִּי", מגלם מגמה של התנתקות, בעוד הפסוק השני, "וְהָיָה מִסְפֵּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", מבטא מגמה של המשכיות הקשר תוך הצהרה מפורשת, המופיעה בסוף אותו פסוק: "וְהָיָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם, יֹאמְרוּ לָהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". בדרשה, הקושי בין הכתובים מתיישב בעזרת מוטיב שיכון הכעס והתרצות המלך. ברם דומה שמעבר לקושי הטקסטואלי מדגיש המשל קושי מסדר אחר, החושף את הפחד מפני גזרת גירושין טוטלית, בדומה לזו המשתמעת מההכרזה "כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי וְאַנְכִי לֹא אֶהְיֶה לְכֶם" בסיומו של פרק א בהושע. יישובו של קושי תיאולוגי זה וריכוכו של המסר החרף מתבצע בדרשה באמצעות נבואת הנחמה בפתח הפרק השני בהושע שהובאה לעיל: "וְהָיָה מִסְפֵּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" וכו', ובאמצעות סיפור השבת האישה והכפלת כתובתה. תבנית זו של "נישואין-פרדה-נישואין מחודשים ומשודרגים" חוזרת על עצמה ברוב משלי הכעס.³⁴ אולם יש לתת את הדעת למגמה נוספת המוסווית במשל בין השיטין ונוגעת לתפיסת התועלת הצומחת מכעסו של האל. התנועה המעגלית הגורסת את אלמנט הפיוס מצדיקה במידה רבה את כעסו של המלך בשל ההנחה שבסופו של דבר יביא הכעס לא רק לשיבה מחודשת אלא גם להשבחת התנאים. כך, כעסו השרירותי, החפז והלא-מנומק של המלך מעוגן בהקשר תועלתני המספק לו ארגון ופשר.

בניגוד למגמה המבקשת להתמודד עם הכעס האלוהי באמצעות מסגורו ככעס זמני שעתידי לחלוף, במשלי הביקורת עוטה שלב השיבה ערפל לצד הדגשת חפותה ונאמנותה של המטרונה. במשלים שיוצגו להלן אזהה מגמה ביקורתית המבטאת מפנה פרשני ורעיוני בתפיסת דמותו של המלך-האל ובתפיסת הדיספוזיציה הדתית של האדם נוכח מציאות הסבל והעוול. בשונה ממיצובן ההיררכי, המובחן והתיאודציוני של דמויות הגבר (האל) והאישה (ישראל) במקרא, אפשר להבחין במשל בטשטוש הקטגוריות הבינריות תוך סרטוט פועלו של המלך-האל באור בעייתי ותוך הגברת האמפתיה עם דמות המטרונה-ישראל, המתעוררת לחיים ומגלמת נאמנות לצד תביעה ומחאה. המקורות יוצגו באמצעות

33 כ"י וטיקן 32.

34 תבנית זו אף תואמת במידה רבה את זו המצויה במשלים העוסקים ביחסי המלך ובנו, אשר גם בהם, בשל מעמדו הלא-מותר של הבן מובטחת שיבתו לאביו אחרי שלב ההתפייסות. ראו שימוש בפסוקים אלו מהושע בסוגיה העוסקת במעמדו של ישראל כבני האל בקידושין לו ע"א.

מבנה מדורג בן שלושה שלבים: (1) השלב הטרינספורמטיבי, שבמסגרתו הופכת הדמות הנשית מכנועה לתובעת בעקבות כוונת הגירוש; (2) השלב הביקורתי-הרמוז, אשר בו מועברים יסודות המחאה וההתנגדות באופנים מעודנים ותוך שימוש במטפורות של פרדה ממושכת; (3) שלב הביקורת החריפה, שבמסגרתו נעשה שימוש במטפורות זוגיות נועזות של פרדה טוטלית, המדגישות את מידת חומרתה של החריגה הנורמטיבית והאתית.³⁵

שלושה שלבים של ביקורת

השלב הטרינספורמטיבי

דוגמה למשל מן הסוג הראשון, אשר בו הדמות שלצד המלך הופכת מכנועה ופסיבית לסובייקט בעל רצון עצמי, אפשר למצוא בדרשת ריש לקיש בפסיקתא דרב כהנא, אנכי אנכי, ה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 306-307):

ד"א [דבר אחר]: "אנכי אנכי הוא מנחמכם" (ישעיהו נא, יב) – ר' אבון בשם ריש לקיש: [משל] למלך שכעס על מטרונא, וטרדה והוציאה מבית פלטין שלו. לאחר ימים ביקש להחזירה. אמרה: יכפול כתובתי ואחר כך הוא מחזירני. כך אמר הקב"ה לישראל: בניי, בסיני אמרתי לכם פעם אחת: "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב), ובירושלם לעתיד לבא אני אומר לכם שני פעמים: "אנכי אנכי הוא מנחמכם".

בשונה ממשל הספרי שנדון לעיל, אשר בו מתוארת אשת המלך כנעדרת כל סממן של סובייקט מגיב ובעל רצון עצמי, ובשונה ממשלי כעס אחרים, שבהם מודגש ניסיון ריצוי האישה את בעלה, במשל שלפנינו מציבה המטרונה תנאי ברור קודם חזרתה לקשר: היא דורשת מהמלך שינוי בסדרי המחויבות. חידוש הברית או הכפלת הכתובה נועדו להקשיח את הסנקציות החלות במקרה של הפרת הברית. בדרשה מקבילה של רבי סימון, המופיעה בפתיחת מדרש פסיקתא דרב כהנא, מציגה המטרונה דרישה דומה: "יחדש לי דבר, ואחר

35 חשוב להעיר שבשימושי במושג "שלבים" איני מתכוונת להצביע בהכרח על מגמה התפתחותית-היסטורית או כרונולוגית, אלא להצביע על ציר התפתחותי הנוגע לעיצוב הדמות הספרותית. בשונה מהמודל המשולש של ון גנפ (Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, London) (and New York: Routledge, 2004, pp. 11-53), הגורס שטקס המעבר מתרחש בשלושה שלבים, הכוללים ניתוק, הימצאות בתחום שוליים והתחברות מחדש, במשלי הגירוש, השלב האחרון מיטשטש, ודומה שחזרתה של המטרונה לארמון הוא שלב לא הכרחי. עם זאת, מיצובה של המטרונה בתחום השוליים יוצר במידה רבה את היסוד לחשיבה ולשפה ביקורתית דתית, שבחזרתה לשדה הנורמטיבי-עקרוני עשויה להביא לעיצובו מחדש של הסדר הנורמטיבי המקובל.

כך מחזירני³⁶. במשלים אלו משתקפים ניצני העמדה הביקורתית המרומזת אשר בה המטרונה מתנגדת לאופן התנהלות המלך ומבקשת להסדיר ולווסת את עתידה באמצעות תנאי חוזה מחודשים.

עם זאת, יש לתת את הדעת לכך שהביקורת העדינה המקופלת במשל נעדרת בחלק של הנמשל, המתייחס ברובד הפרשני להבטחת האל הנגזרת מהכפלת המילה "אנכי" בנבואת הנחמה. הנמשל פוסח על שלבי הכעס והענישה ומשמיט אף את החלק של תביעת ישראל. מוקדו ברעיון הברית הכפולה ובקישור ההבטחה בסיני להבטחת הגאולה העתידית. הנמשל מרכז במידה רבה את המסר הביקורתי המשתמע מהמשל, ותנועת הנחמה מתוארת כהבטחה ואינה נגזרת של מאמץ או תביעה אנושיים. עולה אפוא שבדרשת ריש לקיש שלפנינו, בדומה לדרשת הספרי, אפשרות הפרדה הטוטלית ומימוש הגירושין מתמסמסת אל מול תפיסת ברית נישואין נצחית.

ביקורת רמוזה ובחירה במטפורת העגונה

בשלב השני של משלי הביקורת מאופיינת הפרדה בין המלך למטרונה כשלב ארוך של חוסר ודאות. דוגמה לשלב זה אפשר למצוא במשל המובא בשם רבי יוחנן במדרש איכה רבה ג, כא (מהדורת בובר, עמ' 132):

רבי אבא בר כהנא בשם רבי יוחנן אמר: [משל] למלך שנשא מטרונה וכתב לה כתובה מרובה, ואמר לה: כך וכך חופות אני עושה לך, כך וכך ארגוונות אני נותן לך. הניחה המלך והלך לו למדינת הים ואיחר לשם. נכנסו שכנותיה אצלה והיו מקניטות אותה ואומרות לה: הניחך המלך והלך לו למדינת הים ושוב אינו חוזר אליך. והיתה בוכה ומתאנחת, וכיון שנכנסה לתוך ביתה, פותחת ומוציאה כתובתה וקוראת, ורואה שכתובתה כך וכך חופות אני עושה לך וכך ארגוונות טובות אני נותן לך. מיד היתה מתחממת.³⁷ לימים בא המלך. אמר לה: בתי, אני תמה איך המתנת לי כל אותן השנים". אמרה לו: "אדוני המלך, אלמלא כתובה מרובה שכתבת לי, כבר אבדוני שכנותי". כך אומות העולם מונין את ישראל ואומרין להם: "אלהיכם הסתיר פניו מכם וסילק שכינתו מכם, עוד אינו חוזר אליכם", והם בוכים ומתאנחים. וכיון שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין בתורה ומוציאין שכתוב "ופניתי אליכם והפריתי אתכם [...] ונתתי משכני בתוכם [...] והתהלכתי בתוכם" (ויקרא כו, ט-יב), והן מתנחמין. למחר, כשיבא קץ הגאולה, אומר להם הב"ה [הברוך הוא] לישראל: "בני, תמה אני מכם היאך המתנתם לי כל אותן

36 פסיקתא דרב כהנא, ויהי ביום כלות, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 1). ראו גם שיר השירים רבה ה, א, א (מהדורת דונסקי, עמ' קכו).

37 במקבילה שבפסיקתא דרב כהנא אנכי אנכי, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 305-306) הגרסה היא "ומתנחמת". להתייחסות להבדלים בין הגרסאות ראו בהמשך הדיון.

השנים", והן אומרים לפניו: "רבונו של עולם, אילולא תורתך שנתת לנו, כבר אבדונו האומות". לכך נאמר: "זאת אשיב אל לבי" (איכה ג, כא).³⁸

המשל שמביא רבי יוחנן נוגע לסוגיית הסתר הפנים ולשאלת מצבו הלא־גאול של ישראל ההיסטורי, ואפשר לחלקו לשלושה: (א) הפתיחה בנישואי המלך והמטרונה, היוצרים מסגרת של מחויבות זוגית באמצעות הבטחת הכתובה; (ב) עיקר העלילה, אשר בו נפרס מסע ייסוריה ובדידותה של המטרונה בזמן היעדרותו של המלך; (ג) חתימה בשיבה המנחמת של המלך. לעומת המשל, הנמשל נמנע מלתאר את שלב התחייבות האל ונטישתו, ופותח בדיאלוג בין אומות העולם לישראל.

אלן מינץ ביקש להעמיד את יסודות הנחמה של הסיפור על בסיס זיהוי התורה כדברי האל הגלויים, המלווים את ישראל בימי הגלות.³⁹ לדידו, הפסוק החותם את הנמשל, "זאת אָשִׁיב", מלמד על כינונה של תפנית רעיונית־דתית אשר בה מוסט ייאשו של העם לתקווה גאולית, באמצעות קריאת התורה הכתובה. ברם כפי שהראה שטרן, כוחו של הספר נובע מיכולתו לקיים לצד מסר של נחמה ושבח גם מסר של ביקורת.⁴⁰ שטרן מצביע על שתי קריאות מקבילות של הסיפור, המתמזגות לדידו באופן הרמוניסטי לכדי תוצר משותף של "שבח רטורי וביקורת על האלוהות".⁴¹ אצמד בעקבותיו ואטען שזיהוי המסר הביקורתי אינו פרי קריאה פרשנית חתרנית כי אם חלק בלתי־נפרד מהטקסט עצמו.⁴² אעשה זאת באמצעות הצבעה על הפערים החריפים בין המשל לנמשל, על תפקידן של אומות העולם בהעלאת האפשרות המודחקת ועל הזיקות האינטר־טקסטואליות בין המשל למקורות המקראיים וההלכתיים שאליהם הוא מתייחס.

המשל פותח בנישואי המטרונה והמלך ובהתחייבותו של זה האחרון להעניק לאשתו הטרייה טובין מרובים. בין שמדובר בכתובה במובנה החז"לי, כרשימת חובות האיש לאשתו, ובין שמדובר בדמי מוהר הניתנים לכלה בזמן הנישואין – בדומה לנוהג המקראי – פתיחה זו יוצרת באופן מכונן ציפייה לחיי נישואין תקינים ומלאי רווחה ונקשרת להבטחת הברית הנזכרת בהמשך בנמשל.⁴³ המעבר החד משמחת הנישואין בחלק הראשון לעזיבתו

38 כ"י מינכן 229.

39 אלן מינץ, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג, עמ' 74-76.

40 שטרן, לעיל הערה 2, עמ' 64.

41 שם, עמ' 66.

42 בניגוד לשטרן, אינני סבורה שהמסר של הסיפור מתמזג בהכרח לתוצר הרמוניסטי ושאפשר לקיים את שתי הקריאות בנפרד כחלק מבחירה מכוונת של בעל המשל לקיים במקביל מסר דו־משמעי.

43 לדעת ניסן רובין, שטר הכתובה מוסד באופן פורמלי במהלך המאה הראשונה לספירה (ראו ניסן רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ד,

הממושכת של המלך בחלק השני יוצר עמימות מכוונת, המכוונת במקביל שתי אפשרויות של משמוע: לפי קריאה אחת, עזיבת המלך נועדה לבחון את נאמנותה של המטרונה, הבוחרת להמתין לשובו של המלך חרף קולות הקטרוג והפיתוי של הסביבה – המצביעים על המציאות כעדות ניצחת לנטישת המלך. התרחקותו של המלך חיונית, לפי קריאה זו, לפיתוחה של המטרונה לכדי דמות מופתית העומדת במבחן הנאמנות הזוגית. כך גם מובנת הבטחתו המרובה של המלך בשטר הכתובה כעדות לכוונתו לשוב אליה.⁴⁴ המשל, לפי קו פרשני זה, אינו רק קישוט רטורי לנמשל, אלא יש לו תפקיד פרשני בנוגע אליו. העלילה המעגלית, הפותחת בהצהרת המלך ומסתיימת באיחוד מחדש של בני הזוג, מכוונת במידה רבה את תפקידו ההרמנויטי של המשל בנוגע למסר הגאולה העתידית בנמשל.⁴⁵

קריאה שנייה תגרוס שבחסות המשל מועברת ביקורת סמויה על דמותו ופועלו של המלך האל. בשונה מהקריאה ההרמוניסטית, המבקשת לגשר על הפערים, נשענת הקריאה הביקורתית בראש ובראשונה על הבדל בולט בין המשל לנמשל. בעוד במשל, המלך מתפקד במקביל כדמות נוכחת-נעדרת, בנמשל, עיקר הביקורת מופנה כלפי היעדרותו המתמשכת של המלך, הגוררת בהכרח מצב של סבל ומצוקה. כפי שציין מינץ, לפער בין תפיסת הזמן במשל ובנמשל תפקיד חשוב בהבנת המדרש.⁴⁶ כך, חוסר ההלימה בין התסריט המעגלי שבמשל – המסתיים בהשבת הסדר אל כנו – לבין התסריט השבור והלא-גאול שבנמשל מחדד את תפקידו של הנמשל בערעור האופטימיזם התמים של המשל.⁴⁷ בעוד המשל מתאר נרטיב של משבר שהתחרש בעבר ובא על פתרונו עוסק הנמשל בהתרחשות קיומית הנמתחת בין זמן ההווה המתמשך לעתיד לא ידוע ("למחר"), הכולל שלב המתנה ארוך ומייסר אשר בו מוחרפת המועקה לאור ההבנה ש"עם ישראל הנטוש לא יוכל להימלט ממצבו זה כל עוד ההיסטוריה נמשכת".⁴⁸

הבדל חשוב נוסף בין המשל לנמשל נוגע למוטיב עזיבת המלך. כפי שהערתי לעיל, בשונה מהמשל, העוסק בעלילה אנושית קונקרטיית אשר בה מתואר המלך הנוסע למחוזות

עמ' 129). שרמר (לעיל הערה 10, עמ' 326, הערה 18) מצביע על ההבדל בין המוהר לכתובה כנוגע לתמורה בתפיסת הנישואין במאות הראשונות לספירה, כאשר מהתחייבות כלכלית של החתן כלפי אבי הכלה (מוהר) מופנית התחייבות הבעל כלפי אשתו (כתובה).
 44 אפשר לראות בהבטחותיו המרובות של המלך בתחילת הסיפור ביטוי לנוהג של "תוספת כתובה" או ביטוי לכוונתו להישאר בברית הנישואין.
 45 ראו פרנקל (לעיל הערה 2, עמ' 329) על יחסי משל-נמשל.
 46 מינץ, לעיל הערה 39, עמ' 75.
 47 בהתייחס לדברי שטרן (לעיל הערה 2, עמ' 65) שיש בכוחה של הקריאה השנייה (הביקורתית) "לערער על האופטימיזם התמים של הקריאה הראשונה".
 48 מינץ, לעיל הערה 39, עמ' 75.

רחוקים, נמנע הנמשל – העוסק במעתק ליחס הדתי בין האל לישראל – מפתיעה מפורשת של תיאור עזיבת האל. ברם על אף קיומו של מוטיב חזרת המלך במשל, דומני שהבחירה הלשונית בנוסחה "והלך למדינת הים" לתיאור עזיבת המלך מגלמת עמדה ביקורתית מכוונת הנשענת על דיון הלכתי מוכר. מדינת הים היא שם כולל למקום מרוחק שההליכה אליו מעוררת חוסר ודאות בנוגע לגורלו של הנוסע כמו גם בנוגע לגורל הנותרים מאחור. החל בספרות התנאית ואילך אנו מוצאים דיון נורמטיבי מפורט על מקרה של הליכת הבעל למדינת הים. עיון במקורות ההלכתיים הארץ־ישראליים העוסקים במקרים אלו מלמד על כך שמדובר במציאות בעייתית, ולעיתים אף לא ראויה, בעיקר עקב השלכותיה על נישואי הזוג.⁴⁹ כך, הקטגוריה של "ההולך למדינת הים" מופיעה בכמה מקומות לצד רשימה של בעלי מעמד נחות או פגום.⁵⁰ המשנה בפרק עשירי במסכת יבמות קובעת שאישה שבעלה הלך למדינת הים ונישאה אחרי שהתבשרה על מותו אינה יכולה לשוב אליו אם חזר, ודינה להיות מגורשת משני בעליה – הראשון והשני.⁵¹ הקושי המרכזי העולה נוכח משנה זו נוגע לשאלת גורלה של האישה, שמעמדה כאישה נשואה, מגורשת או אלמנה מצוי בספק מתמיד.⁵² היעלמותו של הבעל ממקמת את האישה במצב לימינלי, אשר בו גם בשורת גירושין או אלמנות אינה מגלמת ודאות מוחלטת.⁵³ ניסיון להתמודד עם קושי זה אפשר למצוא בכמה מדרשי הלכה הלומדים מהכתובים את אפשרות שיבת האישה לבעלה הראשון במקרה שבו חזר ממדינת הים, מתוך הנחה שהוא מעולם לא גירשה.⁵⁴

בחזרה למשל, דומני שהבחירה במטפורה האישה העגונה בתיאור היחס הדתי אינה מובנת מאליה. לא זו אף זו, נראה שהשימוש במטפורה זו הוא פרי חידושו של המדרש

49 ראו למשל משנה, יבמות י, א; כתובות ט, ח; תוספתא, יבמות ו, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 51). ראו גם שמה יהודה פרידמן, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים: מוסד בביאליק, תשע"ג, עמ' 455-477.

50 הקטגוריה של "ההולך למדינת הים" נכללה ברשימה עם הזקן, החולה, החבוש בבית האסורים, השוטה, החירש והבורח. ראו למשל תוספתא, יבמות ו, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 51); ח, ו (שם, עמ' 72); סוטה ה, ו (שם, עמ' 657); ירושלמי, כתובות ה, ג, כט ע"ד.

51 משנה, יבמות י, א.

52 שאלה זו עולה במפורש בירושלמי, יבמות י, א, י ע"ג.

53 ברנדס עומד על סידורה של משנת גיטין וטוען שעיקר עניינה של המסכת בסיטואציות החורגות מהסדר. כך הוא מתאר את הימצאות הבעל במדינת הים כמציאות של פירוד יזום מצד הבעל, ושליחת הגט מגלמת פעולה פורמלית לסיום הקשר. לטענתו, עיקר דאגתה של המשנה נוגע למצב שבו הבעל שב ומערער על תוקפו של הגט ששלח (ראו יהודה ברנדס, "כריתות: פתיחת דמסכת גיטין", אקדמות כג [תשס"ט], עמ' 147-160).

54 ראו ספרא אמור א, יא; ספרי דברים רע (פינקלשטיין, עמ' 291), שם מוצגת עמדה הלכתית מנוגדת.

האמוראי ואינו מתרחש בספרות התנאית. משלי מלך שבהם מדומה האל למי "שהלך למדינת הים" מופיעים רק מהספרות האמוראית ואילך,⁵⁵ וייתכן שהמשל שלפנינו מגלם את אחת המסורות הקדומות של בחירה מטפורית זו.⁵⁶ מעבר לחידוש התפקודי במטפורת האישה העגונה, ניכר שלפנינו מטפורה המשקפת הלך מחשבה דתי נועז ורבי-עוצמה. דימוי האל לבעל ההולך למדינת הים ונוטש במידה רבה את אשתו במצב של חוסר ודאות מעורר את שאלת גבולות השימוש באנלוגיה האנתרופומורפית, ובמידה רבה מחזק את האפשרות המודחקת בדבר נטישת האל, המיוצגת בפי השכנות. טענת השכנות-האומות "עוד אינו חוזר אליכם" מגלמת במידה רבה פולמוס בין-דתי בשאלת בחירת ישראל, אולם בד בבד משקפת קול פנים-יהודי המעלה את החשש והדאגה מפני אפשרות הפסקת הברית. בגרסת המקבילה בפסיקתא דרב כהנא מתואר המלך כמי ש"שהא שם שנים הרבה", בעוד בגרסת איכה רבה מופיעה הטיה שיפוטית אף יותר: "ואיחר לשם". נוסף על כך, דברי המלך למטרונה: "תמה אני ממך היאך המתנת לי כל אותן שנים", חושפים את הנחת המוצא הבעייתית של המלך, שלפיה אין המטרונה נדרשת לחכות לו או אינה כשירה ונאמנה דיה להמתין לשובו.

לציר הזמן תפקיד חשוב אפוא בהבנת הסיפור. עזיבת המלך לזמן ארוך וממושך הופכת את מבחן האמונים למסע ייסורים נעדר הצדקה. נוסף על כך, על בסיס האנלוגיה למקורות ההלכתיים אפשר להציע שהפצרת השכנות נשענת על רקע הסיפור, המתפרס על פני שנים רבות, ואפשר שהיא מייצגת את הבשורה על אלמנותה או על גירושיה של האישה. אפשרות נוספת הגלומה בתפיסת זמן הסיפור היא זיהוי הדיאלוג בין השכנות למטרונה כשיחה המתקיימת בשלבי האירוסין. לאור קריאה זו, הלשון "קידש" בגרסת איכה רבה נסבה על טקס האירוסין, שעל פי נוהג הסימפון מתנה את נישואי בני הזוג בקיום ההסכם במועד הנקוב. כך אפשר להבין את הבטחותיו של המלך לחופות כהצהרה המתרחשת בשלב של טרום-נישואין.⁵⁷ איחורו של המלך משמש לדעת השכנות עילה משפטית לגיטימית לביטול ההסכם.⁵⁸

55 ראו למשל שמות רבה טו, לא; דברים רבה, ואתחנן לו.

56 משל נוסף על מלך ההולך למדינת הים, והפעם מותר את בנותיו, מופיע בפסיקתא דרב כהנא ויהי בשלח, ו (מהדורת מנדלבוים, עמ' 181). גם במשל זה עומדות הבנות בהצלחה במבחן בעוד הסביבה מלינה עליהן שהן סרחו. ההבדל המרכזי בין שני המשלים נוגע הן לסוג מערכת היחסים (אב-בנות, בעל-אישה) הן לאופייה הקורבני של המטרונה לעומת דמויותיהן האקטיביות והיוזמות של בנות המלך.

57 וראו אשר גולאק, "סימפון באירוסין לפי התלמוד הירושלמי", תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 126-133.

58 רובין (לעיל הערה 43, עמ' 141) מדגים באמצעות נוסח הסימפון בירושלמי, קידושין ג א, סג ע"ג את ההתחייבות המותנית בזמן של האיש לארוסתו. הוא מצביע על תפקודו הכפול של הסימפון, שטר ההתחייבות, כ"תנאי תולה" (*conditio suspensiva*), המעמיד את מעשה הקידושין בקיום

כך או כך, האפשרות המודחקת שמעלות השכנות משקפת במידה רבה את הקונפליקט שאיתו מתמודדת המטרונה. תפקידן של השכנות בהעלאת האפשרות המודחקת פותחת צוהר להתחבטות הפנימית-קיומית של המטרונה ולחלופות הפרשניות המתקיימות במקביל בנוגע לנסיבות הקשר הזוגי. בשונה מגרסת איכה רבה, אשר בה מתוארות השכנות כדמויות מקניטות, בגרסת פסיקתא דרב כהנא אפשר לראות בדרבונן של השכנות לנישואין שניים ובהזמנתן להיטמעות תרבותית ניסיון לתיקון העיוות החברתי שאליו המטרונה נקלעה.⁵⁹

לפער האסטרטגי בין המשל לנמשל ולתפקידן של השכנות-האומות בעיצוב קול ביקורתי על עזיבת המלך והותרת המטרונה בעגינותה יש להוסיף את תפקיד הכתובים המצוטטים בנמשל. הפסוק שממנו שואבת המטרונה את נחמתה בתקופת בדידותה: "וּפְנֵינִי אֲלִיכֶם וְהַפְרִיתִי אֶתְכֶם וְהַרְבִּיתִי אֶתְכֶם וְהִקִּימֹתִי אֶת פְּרִיִּי אֶתְכֶם" (ויקרא כו, ט), יכול להתפרש על פי הקריאה ההרמוניסטית כתעודת ביטוח למימוש הבטחת הברית. קריאה פרשנית מסוג זה מחדדת את המסר הדתי, שלפיו ההתחייבות הכתובה שחור על גבי לבן היא הראויה לעצב את התודעה הדתית, ולא ההתנסות הריאלית. אולם שתילת הפסוק בתוך סיפור על נטישת האל חושפת בקריאה שנייה מידה רבה של אירוניה. הפסוק מתאר מערכת יחסים שיש בה פנייה ישירה, פריון ורבייה. המילה "אתכם" חוזרת בפסוק שלוש פעמים, ועם המילה "אליכם" שבפסוק היא מבטאת יחסי הדדיות ושותפות. בשונה מההבטחה המקראית, במדרש, היעדרותו הממושכת של המלך ופעולתו החד-צדדית אינן מאפשרות קיום משפחתי של פריון במובן המילולי, אף לא הקמת ברית נורמטיבית או ערכית הדורשת קיומם של קשר ושותפות בין שני צדדים.

זאת ועוד, עיון ביחידה הטקסטואלית אשר בה ממוקם הפסוק (ויקרא כו, ג-יב) מחדד את הפער בין התפיסה המקראית בדבר השכר המובטח לישראל בגין שמירת המצוות וביצוע רצון האל לבין מצבה המיוסר של המטרונה במשל. הצבת תמונת המראה המקראית הניגודית (שכר ישיר למקימי המצוות) יש בה כדי להחריף את הפער הרעיוני המתקיים במדרש בין ההבטחה למציאות, בין הראוי למצוי. אל מול העמדה המחויבת של האל "ופניתי אליכם" בכתוב, משתקפת במשל מציאות של הסתר פנים ("אלוהיכם הסתיר פניו מכם") חרף כשירותם ונאמנותם של ישראל. מהלך פרשני דומה אפשר לזהות בנוגע

התנאי, וכ"תנאי מבטל" (*conditio resolutive*), המעמיד את מעשה הקידושין כתקף באופן מיידי, אבל עלול להיות מופקע בגין הפרה של ההסכם.

59 שרמר דן בדרשת "זה אלי ואנוהו" במכילתא וטוען בעקבות סטיבן פראד שאפשרות ההצטרפות לאומות מגלמת פנטזיה של חכמים. ראו Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*, New York: Oxford University Press, 2010, p. 41

למילה "ברית" ולאופן תפקודה בפסוקים ובמשל.⁶⁰ בניגוד לדיכוטומיה התיאודציאנית בויקרא כו, המבחינה בין האל זוכר הברית לבין ישראל מפירי הברית,⁶¹ במדרש מתהפכות היוצרות כאשר ישראל מתוארים כנושאי וזוכרי הברית.

אימוץ הפולמוס הרעיוני וההלכתי העולה עקב שאלת מעמדה של האישה שבעלה הלך למדינת הים בתוך השיח התיאולוגי המדרשי בעקבות החורבן עשוי ללמד על מודעותם של בעלי המדרש לעיוות המוסרי שביסוד היחסים ההיררכיים המאפשרים את עגינותה ואת מצוקתה של האישה ישראל. בבסיס הביקורת הדתית מקופלת ביקורת תרבותית חברתית, ושזירתן יחד מתבטאת בכך שהנמשל ער לבעייתיות האיסימטרית שבתביעה לבלעדיות חדיצדדית וטוטלית.

החרפת הביקורת ושימוש במטפורת הגירושין

בשלב השלישי מועצמת הביקורת הדתית באמצעות הרחבת רעיון הפרדה, תוך שימוש במטפורת הגירושין. במוקד הביקורת עולה הטיעון בדבר חריגתו של המלך האל ממחויבותו הנורמטיבית והאתית תוך הותרת אשתו ישראל במצב בלתי אפשי. יש שהביקורת העולה במסגרת טיעון ישיר של המטרונה, ויש שהיא מרומזת באמצעות הבחירה הפרשנית בארסנל מטפוריזוגי מורחב, אשר בו מדומה ישראל לא רק לאישה עגונה אלא אף לאישה אלמנה ומסורבת גט. אראה שהשימוש בקטגוריות הנורמטיביות המוכרות מהשדה ההלכתי מבטא ניסיון רפלקסיבי של בעלי המדרש לדון במטפורת הגירושין ובאופני צידוקה – ניסיון החושף את מודעותם לבעייתיות האתית המובנית ביחסי התלות המגדריים.

בחלק זה יוצגו שלושה מקורות העוסקים בהפרת המלך את הנורמה האתית המקובלת ובשאלת מעמדה וזהותה של המטרונה. אם במשל רבי יוחנן שנדון לעיל מדומה המטרונה לאישה עגונה שבעלה הלך למקום רחוק לזמן לא ידוע, בשני המשלים הבאים היא מדומה לאישה נשואה הנתונה לחסדי מלך הנוהג בה בעריצות ובשרירותיות.

עילה לגירושין

(1) "שמעו כי נאנחה אני, אין מנחם לי" (איכה א, כא) [...] – ורבנין פתרינן קרייא באומות העולם. את מוצא, כיון שגרמו העונות ונכנסו גוים לירושלים, גזרו שבכל מקום שיהו ישראל בורחים יהו מסגירים אותם. בקשו לברוח לדרום ולא הניחו להם: "כה אמר

60 המילה "ברית" מוזכרת בויקרא כו שמונה פעמים, עובדה מעניינת נוכח היעדרותה מספר ויקרא כולו. בפרק זה ניכרת חזרה לטרמינולוגיה ולסמלי הברית של ספר שמות, דבר העשוי ללמד על שילובו של נרטיב הבחירה והקרבה בין האל לישראל בתוך נרטיב הקדושה של ספר ויקרא.

61 ראו ויקרא כו, פסוקים ט, טו, מד, מה.

ה': על שלשה פשעי עזה ועל ארבעה לא אשיבנו" (עמוס א, ו); בקשו לברוח למזרח ולא הניחו להם: "כה אמר ה': על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנו" (שם, ג); בקשו לברוח לצפון ולא הניחו להם: "כה אמר ה': על שלשה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו" (שם, ט); בקשו לברוח למערב ולא הניחו להם: "משא בַּעֲרָב" (ישעיה כא, יג). אמר להם הקב"ה: אגישתון אפיכון [הקשיתם פניכם]. אמרו לפניו: רבון העולמים, ולא אתה ששיתנה?

(2) מושלו משל למה הדבר דומה? למלך שנשא למטרונא והיה מצוה אותה ואומר לה: אל תשיחי עם שכינותיך ולא תשאילי להן ולא תשאלי מהן. פעם אחת הקניטה אותו, וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו והיתה מחזרת על בתי שכנותיה ולא היתה אחת מקבלת אותה. אמר לה המלך: הא אגישת אפיך! אמרה לו: אדני המלך, ולא אתה הוא שששית? לא כך היית מצוה עלי ואומר לי: אל תשיחי עם שכינותיך ואל תשאילי להן ולא תשאלי מהן? אילו שאילית מנהיגין או אשאילית להן, הידא מינהיגין הוות מחמי' [ת] יתי עביר בגו ביתה ולא הוות מקבלה יתי גבה? הווי "כי אתה עשית" (איכה א, כא).⁶²

כך אמרו לפני הקב"ה: רבון העולמים, ולא אתה הוא שששית? ולא כך הכתבתה לנו בתורה: "לא תתחתן בס, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך" (דברים ז, ג)? אילו נסיבניגין מינהיגין או אנסיבניגין להיגין, הידא מינהיגין הוות מחמא ברא או ברתא קאים על תרעיה ולא הוה מקבל יתיה?⁶³ הוי "כי אתה עשית".

(פסיקתא דרב כהנא אנכי אנכי, ב [מהדורת מנדלבוים, עמ' 302-303])

דרשת חכמים (1) והמשל הנסמך לה (2-3) מתארים את מצוקת ישראל בזמן החורבן, המדומים למטרונה גלמודה המבודדת מאישה ומשכנותיה. הדרשה נסבה על הפסוק "שָׁמְעוּ פִּי נְאֻחָה אֲנִי, אֵינִן מְנַחֵם לִי. כָּל אִיבֵי שָׁמְעוּ רַעְתִּי שָׁשׂוּ פִּי אֶתְּהָ עֲשִׂיתָ, הִבֵּאתָ יוֹם קָרָאתָ וְיָהִי כְמוֹנִי" (איכה א, כא), המתאר את שמחתם לאיד של אויבי ציון על חורבנה. ברם בעוד המילים "פִּי אֶתְּהָ עֲשִׂיתָ" משמשות בפסוק כתיאור מצב או סיבה (מקור החורבן), במשל הן מתפקדות כהאשמה המופנית כלפי האל. המהלך הפרשני המתקיים בחסות המשל מאפשר לקרוא את תחילת הפסוק לאור סופו. מצוקת ישראל ובידודו המדיני ("אֵינִן מְנַחֵם לִי") מתפרשים כתוצאה של התנהלות לא ראויה מצד האל ("פִּי אֶתְּהָ עֲשִׂיתָ"). בדרשת חכמים (1) הקודמת למשל נקשרת שמחתן לאיד של האומות באיכה לנרטיב ההיסטורי של הסגרת ורדיפת ישראל בנבואות עמוס וישעיה,⁶⁴ ודומה שהן הדרשה הן המשל עוסקים במצבם חסר ההגנה של ישראל.

62 תרגום שלי: אילו שאלתי מהן או הייתי משאילה להן, איזו מהן הייתה רואה אותי עוברת בתוך ביתה ולא הייתה מקבלת אותי אצלה?

63 תרגום שלי: אילו נשאנו מהן או השאנו להן, איזו מהן הייתה רואה בן או בת עומד על פתחה ולא הייתה מקבלת אותו?

64 עמוס א ו, ט; ישעיה כא, יג.

במקבילה באיכה רבה א, כא (מהדורת בובר, עמ' 93-94) מובא המשל בכמה הבדלים, שהמרכזי בהם נוגע להשמטת אזכור חטא ישראל.⁶⁵ ברם דומה שבשתי הגרסאות, הסיפור מבוסס על פערים מובנים ועל השמטות בכל הנוגע להקשרו של הסכסוך בין בני הזוג ולהתניית המלך.⁶⁶ כך למשל, לא ברור למה המלך אוסר על המטרונה קשרי שכנות ולמה הוא נוקט צעד כה חריף של גירוש, וכן לא ברורה טענתו כלפיה לאחר גירושה. הצייר העיקרי שעל גביו בנוי הטיעון המאשים של המטרונה: "אתה עשית", תלוי אפוא בהבנה שהתנאי שהציב לה המלך הוא תנאי לא ראוי מבחינה נורמטיבית.⁶⁷ ואכן, הוראת המלך "אל תשיחי עם חברותיך ולא תשאילי להן ולא תשאלי מהן" עומדת בניגוד להלכה התנאית המשתקפת בברייתא בכתובות עב ע"א:

המדיר את אשתו שלא תשאל ושלא תשאיל נפה וכברה ריחיים ותנור, ושלא תארוג בגדים נאים לבניה – יוצא ויתן כתובתה, מפני שמיאיה שם רע בשכנותיה. וכן היא שנדרה שלא תשאל ולא תשאיל נפה וכברה ריחיים ותנור – תצא שלא בכתובה, מפני שמיאיתו שם רע בשכנותיו.⁶⁸

מברייתא זו עולה שהבידול החברתי שעליו מצווה המלך במשל מגלם הפרה נורמטיבית הלכתית, הפרה שהיא עילה לגירושין ("יוצא ויתן כתובתה"). הנימוק "מפני שמיאיה שם רע בשכנותיה" מפנה את תשומת הלב לחשיבותה של התדמית החברתית ולמידת חיוניותו של ההקשר הסוציולוגי שבמסגרתו מתקיים התא הזוגי.⁶⁹ כך עולה שיחסה של

65 המקבילה באיכה רבה א, נו (על פי כ"י מינכן 229) כוללת כמה הבדלים. ברמת הצורנית, סידור החומרים שונה. בגרסת איכה רבה חסר החלק המתווך בין הדרשה למשל ("א" להם הקב"ה הא אגישתון אפ] , [אמרו לפניו רבון העולמים לא אתה הוא שעשיתה"). מצד התוכן, דומה שהגרסה בפסיקתא דרב כהנא מורחבת יותר ומספקת הסבר סיבתי שלפיו הסכסוך בין בני הזוג הוא על רקע חטא המטרונה ("פעם אחת הקניטה אותו"), המקביל לתיאור חלקו וחטאו ישראל בחורבן בדרשה המקדימה ("את מוצא כיון שגרמו עוונות ונכנסו גוים לירושלם"). לעומת זאת, בגרסה התמציתית באיכה רבה נעדר הסבר לכעסו של המלך ולשילוחי המטרונה כמו גם לחורבן עצמו.

66 ראו למשל סדרת השאלות שמעלה דוד שטרן (לעיל הערה 2, עמ' 83-84) בדיונו בפערים ובהשמטות בסיפור המשל.

67 בשונה מניסיונו של פרנקל לפענח את המשל בתוך הקשרו הספרותי הפנימי כחלק מפתיסתו את המשל כיחידה ספרותית סגורה שפרטי עלילתה מובנים מתוכה. ראו על כך פרנקל, לעיל הערה 2, עמ' 332-334.

68 כ"י סנט פטרסבורג 187. מסורת זו מובאת בסוגיית הבבלי בדברי רב כהנא שם, תוך השמטת החלק "ושלא תארוג בגדם נאים לבניה".

69 הביטוי "שם רע בשכנותיה" מופיע בברייתא העוסקת בסוגיית משכון אלמנה ענייה בסנהדרין כא ע"א: "רבי שמעון אומר: אלמנה עשירה - ממשכנין אותה; ענייה - אין ממשכנין אותה, שאם אתה

הסביבה ודעתן של השכנות מכוננים במידה רבה את זהותו ואת גורלו של הבית – דבר המשתקף בהחלת האיסור ההלכתי בברייתא על האיש ועל האישה גם יחד. המשל מתייחס לעיקרון הנורמטיבי ההלכתי כאשר הוא מסרטט באופן סיפורי מוחשי את הסכנה הקיומית הניצבת בפני המטרונה: היא יכולה להישמע לבעלה ולהיותו במצב ממולכד נטול סיוע חברתי, או לקיים קשרי שכנות ולהסתכן בגירושין.

תיאור המלך האל כמי שמפר את ההלכה המקובלת מעלה את השאלה כיצד יש להבין את הבחירה בדימוי זה של האל. מה אפשר לומר על העתקתו של רעיון זה מהסיפור האנושי הקונקרטי לדיון התיאולוגי? ודוק, שאלה עקרונית זו מחריפה עקב הפער הקונטקסטואלי בין המשל, אשר בו מגלמת ההתניה של המלך הפרה נורמטיבית, לבין הנמשל, אשר בו משרתת ההתניה את הנורמה הנורמטיבית של איסור נישואי תערובת.⁷⁰ כך, בעוד המשל מצדד במטרונה ונרתם להגנתה מפני פקודתו הלא-חוקית של המלך, בנמשל אין האל מתואר כמי שחותר תחת הנורמה אלא כמי שמגלם באמצעות מצוותיו (איסור נישואי תערובת) את התכלית של מניעת עבודה זרה.

בניסיון ליישב מבוכה הרמנויטית זו נקט יונה פרנקל מגמה אפולוגטית וביקש לפרש את המשל לאור הנמשל. לטענתו, מטרתו הדידקטית של הסיפור היא להדגיש "עד כמה עם ישראל אינו מבין, לא את מקומו כעם סגולה ולא את מטרת החורבן והגלות".⁷¹ לעומתו טען דוד שטרן ש"מעשה ההרמנויטיקה של התרגום שבין הסיפור לנמשל הוא כאן מסובך יותר ורב-משמעי יותר", והתמקד בהסברו בעמידה על הפער בתפיסת מעמדו של חוק ההיבדלות המקראי.⁷² ברם ייתכן שעניינו של בעל המדרש אינו בהקטנת דמותו של עם ישראל אף לא בשאלת הציות או ההתנגדות לחוק ההיבדלות כי אם באפיון עמודי התווך של הברית, או אם תרצו, של החוק עצמו. המשל מתאר מצב אשר בו הציות בדבר ההיבדלות התרבותית מגיע עד אבסורד כאשר לישראל אין מרחב בטוח להתגדר בו. אם תכלית איסור נישואי התערובת היא שימור ישראל מהיטמעות חברתית-תרבותית, אזי הביקורת הנחשפת בחסות המשל חריפה עוד יותר משום שהיא גורסת באופן פרדוקסלי שדווקא קיום האיסור מביא לכליה. חיזוק לקריאה זו אפשר למצוא בדברי המלך

ממשכנה אתה חייב להחזיר לה, ואתה משאיה שם רע בשכנותיה" (כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג).
 ראו גם מקבילה בבבא מציעא קטו ע"א. לשיטת רבי שמעון, האיסור למשכן אלמנה ענייה נובע מחשש להיווצרות רושם בציבור שמדובר בקשר הכולל ניצול מיני שלה. חיוב הממשכן להשיב לענייה את חפציה עלול להביא את השכנות לרנן על עיסוקיה של האלמנה הנוקת.

70 שמות לד, יב-טז; דברים ז, ג-ד.

71 פרנקל, לעיל הערה 2, עמ' 335.

72 שטרן, לעיל הערה 2, עמ' 85.

למטרונה: "אגישתון אפיכון".⁷³ עזות הפנים של המטרונה במשל נסבה לכאורה על הפרת צו המלך. מה שנתפס במשל כשבירה של קודים אתיים פנים־משפחתיים (דרישת המלך מאשתו) מתברר בנמשל כהפרה בתחום הדת והפולחן. כך, ההליכה אל השכנות מזוהה בנמשל כבגידה רוחנית וממשית גם יחד. אולם בדיקה של הביטוי "אקישת אפיך" במשלי מלך נוספים מגלה שזהו מונח הנקשר למקרים של האשמת שווא, המתפוגגת בעקבות הביקורת המופנית מצד המטרונה. כך לדוגמה במשל המובא בשם רבי לוי באיכה רבה ג, א (מהדורת בובר, עמ' 122-123):

רבי יהושע דסינין בשם רבי לוי אמ' [ר]: "אני הגבר" (איכה ג, א) – אנא הוא דילפנא ייסורין, אהני עלי מה דאהני לך [אני הוא למוד הייסורים, טוב לי מה שטוב לך]. משל למלך שכעס על מטרונה ודחפה והוציאה חוץ לפלטיין. הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד. נמצא המלך עובר ורואה אותה. אמ' [ר]: לה: אקישת אפיך [הקשית פנייך]. אמרה לו: אדני המלך, כך יפה וכך נאה וכך ראוי לי, שלא קבלה אותך אשה אחרת אלא אני. אמ' [ר]: לה: אני הוא שפסלתי כל הנשים בעבורך. אמרה לו: אם כן, למה נכנסת למבוי פלוני ולחצר פלוני ולמקום פלוני? לא בשביל פלונית ולא קבלה אותך? כך אמר הב"ה [הברוך הוא] לישראל: אקישתו אפיכון. אמרו לפניו: רבונו של עולם, כך יפה לנו וכך מנאה לנו וכך הגון לנו, שלא קבלה אומה אחרת את תורתך אלא אני. אמר להם: אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם. אמרו לו: אם כן, למה החזרת תורתך על האומות ולא קבלוה?

בלי להיכנס לניתוח מעמיק של המשל,⁷⁴ נקל לזהות שבשני המשלים מדובר במסגרת נרטיבית מקבילה: המלך כועס על המטרונה ומגרשה, המטרונה מתייצבת כנגדו, המלך טוען "אקישת אפיך", והמטרונה משיבה בטיעון נגדי אשר בו ביקורת על התנהלות

73 Sokoloff (לעיל הערה 30, עמ' 509) מתרגם: acted insolently. באופן דומה מתרגמים אפרים א' אורבך (בספרו - חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ח, עמ' 474) ואברהם הולץ (בספרו - בעולם המחשבה של חז"ל, תל אביב: ספרית פועלים ובית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ח, עמ' 111) את המושג "עזות פנים" כמושג שערכו שלילי.

74 המשל נסמך לדרשת רבי לוי הנסבה על הפסוק "אֲנִי הַגִּבּוֹר רָאָה עֵינֵי בְּשָׁבֶט עֲבָרְתוּ" (איכה ג, א). הן הפסוק הן הדרשה עוסקים בעמדתו הסבילה של האדם המתייסר, המצדיק את דינו. מינץ (לעיל הערה 39, עמ' 36-42) הצביע על המפנה התוכני והצורני המתרחש בפרק ג באיכה, המתבטא במעבר המגדרי מדמות של דוברת לדמות של דובר ומקינה ל"חשיבה תאולוגית" (שם, עמ' 36). כך הראה שלצד מגמה של צידוק האל בתחילת הפרק מופיעה לקראת סופו מגמה של צידוק העצמי והכרזה על האל כאויב אכזרי הנתבע למשפט צדק. בעקבות מינץ קושר שטרן (לעיל הערה 2, עמ' 130-132) את הביקורת הדתית במשל להמשך פרק ג ומצביע על האופן שבו מפרש המשל מחדש את הפסוק ומכין את הקרקע לתלונה של סוף פרק ג. לניתוח מעמיק של המשל ולהתייחסות לגלגולה של המסורת על ניסיון מסירת התורה לאומות ראו יוסף היינמן, אגדות

המלך. בשונה מהטופוס האפולוגטי של משלי הכעס, שבהם המטרונה מפייסת את המלך, מתרפסת בפניו ומרצה אותו, במשלים שלפנינו ניתנת זכות המילה האחרונה למטרונה, המתנגדת למלך ונאבקת על גורלה. במשל באיכה רבה ג, א מתוארת המטרונה כדמות אקטיבית ומתוחכמת הבוחרת במסתור אחר העמוד כדי שהמלך ייתקל בה במבטו.⁷⁵ היא מבינה שהיא אינה יכולה להתייצב בריש גליה מול המלך, ועם זאת מסרבת להיכנע לגזרת הפרדה. מיצובה הפיזי והנפשי במרחב לימינלי בין נסתר לנגלה, בין רחוק לקרוב, מגלם במידה רבה את הטשטוש בזהותה של המטרונה, המגורשת ואינה מגורשת בה בעת.⁷⁶ הדבר מתבטא גם בניגוד הלשוני המכוון בין תיאור המטרונה כמי ש"צמצמה פניה" לבין תלונתו של המלך על עזות הפנים: "אקישת אפיך". כי מה שנתפס במבט ראשון כביטוי לחוצפה או למרידה מתברר לאור תשובתה של המטרונה כביטוי לנאמנות. צמצום הפנים מתברר כאפשרות היחידה שיש בידיה לראות את פני המלך. עולה אפוא שהביטוי "אקישת אפיך" מתפקד בשני המשלים באופן דומה. מכתב אישום המופנה בתחילה כלפי ישראל הוא מועתק בחזרה בטרוניה כלפי האל. סבלה ומצוקתה הלא־מוצדקים של המטרונה מבטאים במידה רבה את נושא שני המשלים, והאנלוגיה הניגודית הנבנית במהלכם – המשווה בין נאמנותה ודבקותה של המטרונה לבין חוסר התמדתה והתנהלותו השרירותית של המלך – מכשירה את הקרקע לתלונה המופנית כלפי האל. בעוד הטיעון המקטרג של המטרונה במשל נשען על החובה הנורמטיבית הנוהגת בין בני הזוג, התלונה בנמשל עוברת לשדה אתיקומי שבמסגרתו מתפרשת הרחקת ישראל כגורם מכריע בחוסר יציבות הברית הדתית. בדומה למשל העגונה, המתאר את הליכת המלך למדינת הים, גם במשלים שלפנינו מעלות השכנות־האומות את האפשרות המודחקת בדבר התערות חברתית־תרבותית – אפשרות שאינה נפסלת מיסודה נוכח תיאור אדישותו של המלך למצוקת אשתו. דומה שהקושי לסרטט אנלוגיה ישירה בין המשל לנמשל וקיומם של

ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים: כתר, תשל"ד, עמ' 156-162; אורבך, לעיל הערה 73, עמ' 470-473.

75 ראו פתיחה דומה במשל בגרסת שיר השירים ו, יא (כ" וטיקן 76):

"הסבי עיניך" (שיר השירים ו, ה) - ר' עזריה בשם ר' יהודה בר' סימון: [משל] למלך שכעס על מטרונה ודחפה והוציאה מפלטין שלו בחוץ. מה עשתה? הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד, חוץ לפלטין. לכשעבר המלך, אמר המלך: העבירוה מנגד פני, שאיני יכול לסבול.

76 מושג הלימינליות של טרנר (ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, תרגום: נעם רחמילביץ', תל אביב: רסלינג, תשס"ט, עמ' 88) יש בו כדי לסייע בהבנת תפקידה של המטרונה כדמות העוברת שינוי עקב מיצובה הגיאוגרפי והמנטלי המחודש ובמידה רבה קרובה ל"ישות הלימינלית" המתחילה, הכנועה, צייתנית ונטול ערך משל עצמה אולם הופכת דרך הקומיוניטיס (communitas) לדמות המאתגרת את המבנה החברתי ההיררכי הפטריארכלי והדתי.

פערים אסטרטגיים בתוך הסיפור עצמו מסייעים במיקוד הדרמה הגדולה סביב גורלה נעדר המפלט של המטרונה.

במשלים שנדונו לעיל, לא ברור מהו מעמדה של המטרונה המגורשת מפלטין המלך: האם מדובר בוויכוח שסופו בפיוס ובשיבה מחודשת, או שמא בפירוק הקשר הזוגי? דומני ששאלות אלו עומדות בבסיס רוב משלי הביקורת העוסקים ביחסי המלך והמטרונה, ובאופן ישיר יותר, במשלי הגירושין הבאים.

מטפורת האלמנה, שומרת היבם ומסורבת הגט

(1) "היתה כאלמנה" (איכה א, א) – "היתה אלמנה" אין כת' [יב] כאן, אלא "כאלמנה", כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור עליה. "דרך קשתו אויב" אין כת' [יב] כאן, אלא "כאויב" (איכה ב, ד). "היה ה' אויב" אין כת' [יב] כאן, אלא "כאויב";

(2) ד"א [דבר אחר]: "היתה כאלמנה" – ר' חמא בר עוקבא ורבנן. ר' חמא בר עוקבא אמ' [ר]: [משל] לשומרת יבם שתובעת מזונותיה ולא היתה תובעת כתובתה. ורבנין אמרין: [משל] למלך שכעס על מטרונה וכתב לה גיטא ועמד וחספו ממנה, וכל זמן שהיתה מבקשת להינשא לאחר היה אומר לה: היכן גיטיך? וכל זמן שהיתה תובעת מזונותיה היה אומר לה: ולא כבר גרשתיך? [כך] כל זמן שישראל מבקשין לעבוד ע"ז [עבודה זרה] או' [מר] להם הב"ה [הברוך הוא]: "אי זה ספר כריתות אמכם" (ישעיהו נ, א). וכל זמן שמבקשין ליעשות להם נסים כבתחלה, או' [מר] להם הב"ה [הברוך הוא]: כבר גרשתי אתכם. המד"א [הני מילי דאמרינן (זהו שנאמר)] (ירמיהו ג, ח): "שלחתיך ואתן את ספר כריתותיה אליה".

(איכה רבה א, נו [מהדורת בובר, עמ' 46])⁷⁷

ביחידה מדרשית זו, המופיעה באיכה רבה א, ג ועוסקת בשאלת מעמדם המעורער של ישראל, נעשה שימוש בארבע מטפורות זוגיות, שבהן מדומים ישראל לאלמנה, לעגונה, לשומרת יבם ולמסורבת גט. לדימוי המקראי "הִיְתָה כְּאֵלְמָנָה" (איכה א, א) מוצעות במדרש שלוש חלופות פרשניות המבקשות ליישב את הקושי התיאולוגי העולה מהבחירה במטפורת האלמנות.

הדרשה הפותחת (1), המדמה את ישראל לאישה עגונה, מובאת בשם רב במקבילותיה בבבלי, המפרש את כ"ף הדימוי באופן המדגיש את אופייה המרוכך של המטפורה הנועות ("לברכה").⁷⁸ כך מתגלה המוטיבציה הפרשנית להגביל את כוחה של המטפורה ולהותירה

77 כ"י מינכן 229.

78 ראו תענית כ ע"א; סנהדרין קד ע"א: "כאלמנה" – אמ' [ר] רב יהודה אמ' [ר] רב: לברכה כאלמנה, ולא אלמנה ממש, אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה" (כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג).

כביטוי רטורי הנעדר יסוד אונטולוגי או מטפיזי. אליבא דרב, דימוי האלמנות מגלם את בדידותם של העיר והעם – ביטוי לחוויית הפירוד והמרחק של ישראל עקב החורבן והגלות. כך, דימוי האלמנות – המעלה לרגע קל את רעיון מות האל – הופך בדרשת רב למצב של עגינות זמנית.

בחלקה השני (2) של היחידה המדרשית מוצגות שתי חלופות למטפורת האלמנות במסגרת מחלוקת פרשנית בין רבי חמא בר עוקבא לחכמים. בדומה לדרשת רב, גם בדרשת רבי חמא מציינת מטפורת האלמנות מצב זמני של המתנת ישראל לחידוש הברית. ברם לדעת רבי חמא אין מדובר במצב של עגינות גרידא אלא במצב של שומרת יבם, אשר בו ממתינה האלמנה להינשא לקרובו של בעלה המנוח. בשלב ביניים זה היא נזקקת לתנאי מחיה אלמנטריים (מוזונות) אולם אינה יוצאת ממסגרת המחויבות המשפחתית-הזוגית. בהיותה שומרת יבם היא ממוקמת בשלב לימינלי, שכן היא משוחררת ומחויבת בעת ובעונה אחת. יש לתת את הדעת לכינונה של העמדה התיאולוגית הרדיקלית המשתמעת ממטפורת שומרת היבם, המורכבת מדימוי של מוות ולאחריו מעין תחייה של האל והברית.⁷⁹ עם זאת, דומה שהיסוד התיאולוגי המשותף למטפורות העגונה ושומרת היבם נוגע להבנה שמדובר במשבר זמני שפתרונו קרוב. בדומה למשלי הביקורת מן הסוג השני, גם דרשות אלו מעוצבות על ידי אתוס של המתנה נאמנה של המטרונה לשוב המלך.

באופן שונה מפרשים חכמים את מטפורת האלמנות וגורסים שמדובר בקטגוריה מסדר אחר: סרבנות או הכחשת גט. המשל המובא בדברי חכמים מדמה את האל לבעל זועם המתעלל באשתו באמצעות הפיכתה לנטולת מעמד וזהות ברורים. מכיוון שתהליך מסירת הגט עוד לא הושלם, שכן הגט אומנם נכתב, אבל מצוי בידי המלך, כבולה המטרונה לרצונו השרירותי של המלך, המשלח ואוחז בו בזמן. הבחירה במטפורה זו מלמדת על סוג אחר של ביקורת דתית-חברתית, המופנית לא רק כלפי המבנה ההיררכי והלא-שוויוני של

79 בשונה ממטפורת האלמנות או שומרת היבם, המקפלות בחובן את הרעיון של מות האל – גם אם במרומז – איננו מוצאים בספרות המדרש מקבילה דומה בשימוש דומה באנלוגיה ההורית. דימוי היתמות המופיע באיכה: "יתומים היינו אין [יֵאִין] אָב, אֲמֵתֵינוּ פְּאֵלְמוֹת" (ה, ג), נדרש במסורת מדרשית אחת בלבד (איכה רבה ה, ג [מהדורת בובר, עמ' 155]) ומקבילותיה (המובאת בשם רבי לוי, ובה נתפסת קריאת היתמות כתלונת שווא של ישראל ("אמ'ר] להם הב'ה [הברוך הוא] לישראל: אתם אמרתם לפני יתומים היינו ואין אב? חייכם אף הגואל שאני עתיד להעמיד מכם במדי לא יהיה לו אב ואם. הה"ד [הדא הוא דכתיב (זהו שכתוב): 'ויהיה אמן את הדסה היא אסתר בת דודו כי אין לה אב ואם' [אסתר ב, ז])." אולם בפיוט הקדום לשבתות הפורענות והנחמה אנו מוצאים שימוש בכתוב מאיכה במסגרת ז'אנר המזכיר את הדימוי בקינה המקראית. ראו למשל פיוט יני: "קראתם בנים ואתה למו אב, יתומים היינו אין אב, רעיתם בביטחה כצאן, נתתם לטיבחה (כמו) צאן" (בתוך פיוט "אזכירה ימים עם ימים", שורות 39-42, כ"י אוקספורד), וראו שימוש דומה בפיוט הקליר לשבתות הפורענות.

המערך הזוגי אלא גם כלפי אופיו השרירותי ונעדר הפיקוח וההסדרה של מערך זה. בשונה ממטפורת שומרת היבם, המבוססת על מערך של הסדרה ודאגה כלכלית לרווחת האלמנה, במשל מסורבת הגט נתונה המטרונה לחסדיו של המלך, המתנכר לה מכול וכול.

המשותף לשלש הקטגוריות הנורמטיביות המוצעות ביחידה הפרשנית הוא אפיון האישה כמי שחיה בגפה, כמי שאינה מממשת חיי זוגיות. אולם בשונה מהדימוי המקראי של האלמנה, שבעלה מת, המטפורות המדרשיות מחדדות שבדידותה של האישה נעוצה בבחירתו או במעשהו של הבעל. עיקרון זה מגיע לשיאו בדרשת חכמים אשר בה כ"ף הדימוי ("כאלמנה") לא נועדה לרכך את השימוש המטפורי (בדומה לשתי הדרשות הקודמות) אלא להחריפו באמצעות הדגשת מצוקתה המיותרת של המטרונה, הכבולה לבעלה החי והקרוב. בשונה משלש המטפורות הפותחות המוזכרות ביחידה המדרשית (אלמנה, עגונה ושומרת יבם) מגלמת המטפורה האחרונה של סרבנות והכחשת הגט עמדה שיפוטית מובהקת הגורסת ביקורת חריפה כלפי דמות האל, הנוהג בתוקפנות מכוונת ולא־מוצדקת. ברובד המשל, החיבול בתהליך הגירושין (באמצעות הכחשתו או סירוב לו) גורר עימו סטטוס משפטי וזהותי פגיע ולא מבורר של האישה־ישראל, שכן בהיעדר הגט היא נחשבת אישה נשואה, אולם מזונותיה אינם ניתנים לה. זאת ועוד, דומה שהביקורת הנועזת הנמתחת על דמות המלך במשל חכמים נמשכת והולכת אף במעבר לנמשל, כאשר מעמדם הלא־מבורר ובלתי־נסבל של ישראל נתמך בשתי נבואות העוסקות בשאלה זו באמצעות מטפורת הגירושין.

נבואת ישעיה: "כֹּה אָמַר ה': אֵי זֶה סֵפֶר פְּרִיטוֹת אֲמֹכֶם אֲשֶׁר שְׁלַחְתִּיהָ אוֹ מִי מְנוֹשֵׁי אֲשֶׁר מִכְרִיתִי אֶתְכֶם לוֹ? הֲנִן בְּעוֹנֵיכֶם נִמְפְּרֶתְכֶם וּבִפְשָׁעֵיכֶם שְׁלַחָה אֲמֹכֶם" (ג, א) מובאת בדרשת חכמים כחיזוק לטענה שלפיה האל מעולם לא גירש את עמו.⁸⁰ שילוחי האם (נטולי הגט) מתוארים בנבואה כפרדה זמנית ומנומקים בחטאי הבנים. לעומת זאת, נבואת ירמיה "וְאָרָא פִּי עַל כָּל אֲדוֹת אֲשֶׁר נֶאֱפָה מְשָׁבָה יִשְׂרָאֵל שְׁלַחְתִּיהָ וְאָתַן אֶת סֵפֶר פְּרִיטוֹתֶיהָ אֵלֶיהָ" (ג, ח) משמשת בדרשה לתיאור תהליך הגירושין הפורמלי של מסירת ספר כריתות לישראל.⁸¹ הצבת שתי הנבואות בנמשל במסגרת הסדר טיעונים הנוגעים לתפיסת היתכנות הברית בין האל לעמו מחדדת הבדל חשוב הקשור לאלמנט האשמה ולאופן שבו מתפקדת העילה והצדקתה בתהליך פירוק הברית. בעוד בישעיה מתוארים הגירושין כתוצאה של חטאי הבנים ("וּבִפְשָׁעֵיכֶם שְׁלַחָה אֲמֹכֶם"), בירמיה מדובר בחטא זנוניה של האישה עצמה. שני

80 רופא (לעיל הערה 15, עמ' 443, הערה 31) מראה שהביטוי "אי זה" משמעו מילת השאלה "היכן", בדומה לתפקודה במלכים א יג, יב ובדברי הימים ב יח, כג.

81 לדעת רופא (שם, עמ' 444), בשתי הנבואות מדובר במטפורה של נישואין ממשיים. נבואת ישעיה מתארת תהליך גירושין מוקדם ללא מסמך כתוב. לדידו, שליחת האם לא באשמתה עקב חטאי הבנים בנבואת ישעיה היא אילויה לסיפור גירוש הגר וישמעאל בבראשית.

אתוסים מקראיים אלו, של אשמת ישראל וחפות ישראל, משמשים גם יחד במטפורת הגירושין בדרשת חכמים, המתוארת כמוצדקת וכלא־מוצדקת בעת ובעונה אחת.

מסורת קרובה וקדומה יותר, המתייחסת לשאלת קיומה של עילה לגיטימית להפסקת הברית הדתית, מופיעה בספרי דברים, שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 329-330). דרשת הספרי בנויה כדו־שיח בין כנסת ישראל לאל, אשר בו מעלה כנסת ישראל שישה נימוקים המצביעים על ההכרח בפירוק הברית. בטיעונה השישי והאחרון גורסת כנסת ישראל:

רבשע [ריבוננו של עולם], כבר כתבת: "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר" (ירמיה ג, א). אומר לה: כלום הכתבתי לך אלא איש? והלא כבר נאמר: "כי אל אנכי ולא איש" (הושע יא, ט). וכי גרושים אתם לי בית ישראל? והלא כבר נאמר: "כה אמר ה': איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה, או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו" (ישעיה נ, א).⁸²

הפסוק המצוטט בספרי: "לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד? הלוא חנוף תחנף הארץ והיא נאפת ונית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'" (ירמיה ג, א), מוצג על ידי כנסת ישראל כטיעון משפטי המבוסס על החוק המובא בדברים כד ואוסר שיבה של בני זוג במקרה שבו האישה הייתה עם גבר אחר לאחר הפרדה.⁸³ ההליכה אחר אלוהים אחרים, המשולה לבגידה מינית, אינה מאפשרת על פי הרציונל המשפטי לשוב אל הברית. תשובתו של האל בספרי כוללת יסוד נורמטיבי השולל, לאור נבואת ישעיה, את הנחת המוצא שמדובר בגירושין ("וכי גרושים אתם לי?") לצד יסוד אונטולוגי השולל את עצם הניסיון לטעון כנגד האל טענות המבוססות על שפה ועל מונחים אנושיים ("כי אל אנכי ולא איש"). גם בדרשת הספרי וגם בדרשת חכמים באיכה רבה מובאת נבואת ישעיה נ, א להכחשת אפשרות הגירושין בין האל לעמו – נבואה המגלמת במידה רבה טיעון אפולוגטי שמטרתו אישוש עקרון נצחיות הברית בין האל

82 כ"י וטיקן 32. בחלקו הקודם של הוויכוח בדרשת הספרי נושאת שאלת ההיתכנות של ביטול הברית אופי משפטי ומתנהלת בחסות הכתובים. כנסת ישראל מבקשת לבסס את ששת טיעוניה תוך הצגת עדויות ממשיות הנוגעות לחטאיה ולקלקולה. היא מזכירה שמות, מקומות ועדים ישירים היכולים להעיד על בוגדותה אולם נתקלת במענה חוסם המתבסס על שינוי מהותני של מושגים ושפה.

83 דברים כד, א-ה. עדות לביסוסו של החוק המקראי בהגות היהודית במאה הראשונה אפשר למצוא בדברי יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 19, עמ' 204): "ואם תענה תחת האיש הזה [השני שנישאה לו] או שימות, והראשון ירצה לשוב ולקחת אותה לאשה, אין לתת לה לשוב אליו". גם פילון גורס שהמחזיר גרושתו אחרי שהייתה לאיש אחר - דין השניים מיתה (פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ג (בעריכת סוזן דניאל־נטף, יהושע עמיר ומארן ניהוף), ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ט, עמ' 30).

לישראל.⁸⁴ בשתי הדרשות מביא טיעון זה לשחיקת מטפורת הגירושין השרירותיים. בדרשת חכמים באיכה רבה מובאת נבואת ירמיה המחזקת את יסוד אשמת ישראל, ואילו בדרשת הספרי נשללת האפשרות האנתרופומורפית מיסודה באמצעות נבואת הושע.

עם זאת, דומני שכוחם של שני מדרשים אלו בפולמוס הפנימי המתקיים בהם, אשר בו שאלת היתכנות הגירושין וצידוקם המוסרי נותרת בעינה. הדבר נעשה באמצעות הצגת החלופה הנדחית, העולה בתקדים הנורמטיבי האוסר את השיבה הזוגית (ירמיה ג), ובעיקר, באמצעות הביקורת העולה בנבואת ישעיה נ, הגורסת שילוחין לא מוצדקים. הבחירה במטפורת הכחשת/סרבנות הגט – מהדימויים החריפים והנועזים שהשפה האנתרופומורפית יכולה לשאת – מגלמת אפוא תהייה דתית עמוקה נוכח מציאות החורבן והסבל ומאתגרת דפוסים מקובלים במחשבה הדתית.⁸⁵

84 דוגמה לחיזוק הקריאה האפולוגטית של המדרש "היתה כאלמנה" באיכה רבה אפשר למצוא בניתוחו של שטרן, לעיל הערה 2, עמ' 99-100. קריאה פרשנית זו מבוססת במידה רבה על הנרטיב התיאודציוני המקראי בשירת האזינו, שלפיו שיבת ישראל החוטא אל הברית עם האל תתרחש בשלב גאולה עתידי. ברם דומני שהבחירה בפירוש האפולוגטי מחמיצה את הדרמה הפרשנית, החותרת תחת האתוס המקראי של שירת האזינו ותחת צידוק האוטומטי של האל בכך שהיא מגלמת התנגדות ליסוד הכפייה שבברית. עניינן של שתי הדרשות בסובייקטיביותה של דמותה של כנסת ישראל/המטרונה, והשמעת קולה ורצונה לא פחות מאשר הצגת המענה התיאודציוני הגורס את תיקופה ואת נצחיותה של הברית.

85 Halbertal and Margalit (לעיל הערה 7, עמ' 32-33) הראו כיצד בירמיה ג נשחקת המטפורה הזוגית ומוחלפת במטפורה ההורית, הגורסת את שיבת הבנים השובבים. רום-שילוני (לעיל הערה 7, עמ' 363) מצביעה על המעבר מהמטפורה הזוגית למטפורה המדינית בניסיונות שיקום הברית המחודשת בנבואות הנחמה בירמיה. דוגמה מאלפת למיזוג מטפורי במדרש אפשר למצוא במשל שמביא רבי חמא בשם רבי חנינא בבראשית רבה וירא, נו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 608-609) על סיפור העקדה:

ר' לוי בשם ר' חמא בר' חנינא: אמר לו, השבע לי שלא תנסני עוד מעתה. [משל] למלך שהיה נשאי למטרונה. ילדה ממנו בן ראשון - וגרשה; שיני - וגרשה; שלישי - וגרשה. כיון שילדה בן עשירי, נתכנסו כולם ואמרו לו: השבע לנו שלא תגרש אימנו עוד. כך, כיון שנתנסה אברהם ניסיון עשירי, אמר לו: הישבע לי שלא תנסני עוד (כ"י וטיקן 30).

ייחודו של המשל שלפנינו נוגע לחיבור המטפורי המתרחש בייצוג המטרונה על ידי בניה בתביעת אביהם. בשונה מהמשלים שהוצגו לעיל, המתווכים בין האישה למלך הם עשרת בניה, שמעמדם הלא-מותנה מאפשר להם להתייצב ולמחות נגד אביהם על התנהלותו חסרת האחיות. סיפור העקדה, המוכר בספרות המדרש כניסיון העשירי אשר בו התנסה אברהם, הופך במשל הביקורתית לאירוע מכריע בתולדות החוויה הדתית, שבעקבותיו נדרש האל לחדול מהעמדת אברהם בהתנסות נוספת. בשונה ממעמדה התלוש והחלש של המטרונה, מעמדם של הבנים כיורשיו החוקיים של המלך מקנה להם את האפשרות לעתור כנגדו. המשל מדגים באופן מובהק את שחיקתה של המטפורה הזוגית ואת היחלצותה באמצעות המטפורה ההורית.

ביקורת דתית-חברתית

מאמר זה הוקדש לבחינת משלי חז"ל העוסקים בשאלת הסתר הפנים באמצעות מטפורת הפרדה הזוגית. טיעונו העיקרי הוא שבחסות המשל התיאולוגי הזוגי, העוסק ביחסים הממוגדרים של ישראל ואלוהים, נחשף ניסיון לערער על הצידוק הערכי העומד בבסיס התשתית ההיררכית והחד־צדדית של מערך היחסים – האנכי והאופקי גם יחד. המוטיב של הרחקת המטרונה או עזיבת המלך חוזר בכל אחד מהמקורות שנדונו ומעלה את השאלה האקוטית: כיצד יש לפרש התרחקות זו ומהי התודעה הדתית המגולמת בה. בשונה מהמשלים האפולוגטיים, שבהם הנחת המוצא קובעת שיבה מחודשת אל הברית, מסרטטים המשלים הביקורתיים תמונה מורכבת יותר, המציבה סימן שאלה יותר משהיא מניחה סימני קריאה ברורים.

המקורות שנדונו במאמר מלמדים שעניינו של המשל הביקורתי בהבלטת מצוקת ישראל וחפותו, ועל כן הוא חורג מהתיאור המקובל של דמות המלך-האל בהדגישו את אופיו השרירותי של הכעס האלוהי, באפיון ההתנהלות האלוהית כנטולת הצדקה ובתיאור דמות האל כחורגת מהנורמה האתית המקובלת. כפי שהראיתי, מאפיין חשוב של משלי הביקורת נוגע לפיתוחה ולהעמקתה של הדמות המוחה נגד המלך. כך, בשונה מהטופוס המרכזי במשלי המלך – שבמסגרתו מזוהה המלך כגיבור הסיפור – במשלי הביקורת דווקא דמות הקרבן היא הדמות המורכבת המתגלה בגבורתה באמצעות דבקותה, נאמנותה ובאמצעות התרסותה והתנגדותה. בחינת הדמויות הפועלות בעלילה חושפת שתפקיד חשוב נודע לדמות השכנות, המשמשות חלופה למסגרת המחויבות הדתית אולם בד בבד משמשות שופר להשמעת הקול הביקורתי. באמצעות הבאת ראיות הלקוחות מהשדה הנורמטיבי-הלכתי ותוך שימוש באירוניה ובזיקות אינטר-טקסטואליות מתגלות דמויות השכנות כמייצגות לא רק קול חיצוני ומקניט המושמע במסגרת פולמוס בין-דתי, אלא מייצגות אף את קולו הפנימי והמתלבט – ולעתים המודחק – של בעל המדרש או של סביבתו בכל הנוגע לחוויית הפירוד והמרחק הדתי המיוצגים במושגי החורבן והגלות.

השימוש באנלוגיות הנטולות מהמרחב המשפחתי הזוגי חושף מארג שלם של הנחות יסוד, תפיסות אתיות ומערך ציפיות המושלכים על אופיו של היחס הדתי. בבסיסה נקשרת הביקורת לתחושת האכזבה מפועלו של המלך-האל ומחריגתו מהמוסכמה האתית הנוהגת. בכך טומנת הביקורת בחובה את ההנחה של בעלי המדרש בדבר שיתופן של אינטואיציות מוסריות בין האל לקהילה הנורמטיבית שעימה הוא מכוון יחסי ברית. בהקשר זה יכולה לסייע הבחנתו של אבישי מרגלית⁸⁶ בין האתי למוסרי, להבנת הקושי

Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, pp. 7–8

התיאולוגי העולה במשלים נוכח ערבוב הקטגוריות הנורמטיביות, ובמיוחד אלו הנשענות על מעגל המשפחה. מרגלית מבדיל בין "אתיקה", המשמשת כמושג "עבה" ונוגעת ליחס של האדם לזולת המצוי במעגלים קרובים של קשרי משפחה וחברות – המבוססים על זיכרון ועל עבר משותף המכוננים יחסי דאגה ואכפתיות – לבין "מוסריות", המשמשת כמושג "רזה" ומגלמת את היחס המוסרי האלמנטרי לאדם הרחוק או הזר.⁸⁷ לפי חלוקה זו, הרף האתי והנורמטיבי המצופה מהאדם ביחסו לנמעני המעגל הקרוב (יחס אתי עבה) שונה מתנאי הסף המוסריים המצופה ממנו ביחסו לאדם מן הרחוב. אפשר לומר שאחד ממאפייני הביקורת הדתית הנסבה על דמות המלך־האל נוגע למעתק המתרחש מתחום האתיקה לתחום המוסריות. קרי, הקושי הדתי נובע מהפער בין הציפייה מהאל ליחס אמפתי ומיטיב לבין ההתנסות במה שנחווה כיחס רווי מרחק וניכור. דומני שמתח זה מופיע בפתח שירו של רבי יהודה הלוי "יְדִידִי, הַשְּׂכַחְתָּ חֲנוּתָךְ בְּבִין שְׂדֵי? וְלָמָּה מְכַרְתָּנִי צְמִיתוֹת לְמַעַבְדֵי?", המוצג בתחילת המאמר. משבר האמון מסומל בשירו של רבי יהודה הלוי במעבר הדרמטי בין יחסי אהבה, אינטימיות ודאגה לבין יחסים אינסטרומנטליים של שעבוד וחוסר כבוד. בעוד במשלים אחרים בספרות חז"ל יכולה להתפס חריגת המלך מ"הפרוטוקול" הקיסרי כביטוי ליחסי קרבה ואינטימיות בין האל לעמו,⁸⁸ נראה שבמשלי הביקורת, החריגה הנורמטיבית של המלך היא ביטוי להפרה אתית עבה, ולעיתים אף לחריגה מוסרית מהסוג הבסיסי והאלמנטרי. בדומה לנרטיב של פרקים ב-ג במגילת איכה, במשלי הביקורת, עומקם של הסבל והבדידות מתחוויר נוכח הפיכת הדמות הקרובה והמיטיבה לדמות מנוכרת של אויב אכזר.

העמדת הציפייה והאכזבה במוקד הביקורת הדתית המופנית כלפי האל מחדדת את תפקידה של המטפורה האנושית הזוגית בעיצוב עמדה ביקורתית שאינה מנוסחת או מטופלת במסגרת דיון תיאוסופי שיטתי אלא דרך הפריזומה של תודעה דתית־קיומית המציבה סימני שאלה נוקבים ומצביעה על הסדקים בתמונת העולם הדתית. אל מול עקרונות חשיבה דוגמטיים בדבר קיומם של סדר, הבטחה וברית נצחית ובת קיימא ניצבת החוויה האנושית של הסתגר פנים, כאוס והיעדר סדר, שביטויה הספרותי־רעיוני בתיאור

87 מרגלית (שם, עמ' 34-35) מכנה את מעגל נמנעי האתיקה near and dear וטוען שהדאגה (care) לאדם הקרוב מבוססת במידה רבה על קיומם של זיכרון ועבר משותפים, בשונה מהיחס המוסרי "הניטרלי" אל האדם באשר הוא אדם, זה הלא־מוכר. לדעת מרגלית, בעוד המוסר (היחס לרחוק) נע על ציר של כבוד והשפלה, האתיקה (היחס לקרוב) נעה על ציר אחר, הנוגע למושגי הנאמנות והבגידה.

88 על תופעה ספרותית־רעיונית זו של חריגת המלך מהפרוטוקול הקיסרי כביטוי ליחסי קרבה ראו הלברטל, לעיל הערה 3.

ישראל כמי שנושא כפל זהויות: מגורשים ולא־מגורשים בו בזמן.⁸⁹ ההתייצבות בעמדה לימינלית זו מגלמת ניסיון לאחוז את החבל בשני קצותיו, שכן היא מאפשרת ערעור מסוים על המבנה והסדר הקיימים אולם אינה קוראת לפרקם מן היסוד. יותר משהיא מגלמת ניסיון לעקור או לפצח את חידת הסתר הפנים מגלמת עמדה זו תהייה קיומית.

ההפכות פרשניות בהתהוותן?

אפשר שטענה זו נכונה לא רק בנוגע לביקורת הדתית העולה במשלים אלא גם בנוגע לביקורת החברתית המרומזת ומקופלת בהם. שכן אין עניינה של הביקורת בפירוק המבנה הפטריארכלי מיסודו. בכל המשלים, אלוהים מדומה לגבר בעל הכוח והסמכות בעוד ישראל מדומים לאישה, הנתונה במידה רבה לחסדיו. הדבר נכון גם בנוגע לקטגוריות הנורמטיביות (סרבנות גט, עגינות) המושתתות על מצבי דיכוי והפעלת כוח של הממסד הגברי. במילים אחרות: הניסיון לכפות על מקורות עתיקים ועל חשיבה מסורתית את הגל השלישי של הפמיניזם אינו צולח במקרה המבחן של המשלים התיאולוגיים הזוגיים.

עם זאת, קשה להתעלם מהמיצוב המגדרי המחודש המתבצע בחסות המשלים, מיצוב החושף את קיומו של קול מחאה וערעור שיסודותיו בטקסט עצמו ואשר נשען על אופני צידוק פנים־תרבותיים. בהמשך למבנים המגדריים בספרות המקרא, גם בספרות המדרש משתמרים הסממנים הפטריארכליים וההיררכיים. אולם הסקנדל הפרשני העולה מהמשלים הביקורתיים מצביע על חלופה אופוזיציונית דרמטית ומטיל אלומת אור על שאלת הצידוק המוסרי שבבסיס מבנים אלו. כך, לצד מסורת עתיקה ואיתנה המסרטטת תמונה תיאודציונית המדמה את האל לבעל אוהב ונאמן הממתין באורך רוח לשוב אשתו הבוגדנית מציג המדרש תפנית עלילתית אשר בה התכונות המיוחסות לישראל־האישה במקרא (נטישה, חוסר עקיבות ואי־יציבות) מועברות לדמות המלך־האל. לאור זאת הצעתי שפירוקה של המטפורה הזוגית לקטגוריות משפטיות קונקרטיות והשימוש בטרמינולוגיה נורמטיבית הלכתית מוכרת לעיצוב המסר הביקורתי משקפים לא רק את

89 ראו מקבילה בתנחומא משפטים, יא, שם מושמת השאלה בפי ירמיה, הפונה אל האל:

רבנונו של עולם, המאס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך? מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא? משל למלך שמכה את אשתו. אמר לו שושבינו: אם לגרשה אתה מבקש, הכה אותה עד שתמות. ואם דעתך לחזור עליה, למה תדקדק בהכאתה? (כ"י קיימברידג' 1212).

בתשובת האל בהמשך מדרש תנחומא ("אפילו פלטרין שלי חרב איני מגרשה") מובא הפסוק מישעיה נ לתיומכין בסירובו לרעיון של גירושי ישראל. המסורת האמביוולנטית המופיעה בספרי ברים ובאיכה רבה נמשכת גם בתנחומא, בתיאור המלך המכה את אשתו אולם מסרב לגרשה.

הניסיון לתפוס את היחס הדתי באמצעות תמונות פיגורטיביות מקובלות אלא אף יותר מכך: הם משקפים את בחירת בעלי המדרש לבטא את הקושי הדתי באמצעות הצבעה מודעת על הפגמים האתיים העומדים בבסיס המבנים החברתיים והנורמטיביים עצמם. כך, הניסיון הגלוי לעורר אמפתיה עם דמות הקורבן הנשית מחדד את הפגמים האינהרנטיים המשוקעים בנורמה המאפשרת את מצבי המלכוד של הנשים העגונות מסורבות הגט, ושמה אף את אלו של הנשים המגורשות בלי לבחור בכך.

עולה אפוא שמעבר לאתגר שמציבה תופעת המשלים הביקורתיים על שאלת מגבלות השפה האנתרופומורפית ועל סוגיית שלמות האל מאתגר השימוש הפיגורטיבי במקביל גם את אופני החשיבה על מערך הקטגוריות הנורמטיביות עצמן. במידה רבה משקף מפנה נרטיבי זה מודעות חברתית של בעלי המדרש, הנדרשים "לחשוב אישה" במסגרת מיצובם בצד הנשי של האנלוגיה הזוגית.⁹⁰ כך, לצד ההסבר ההיסטורי המצביע על ההשפעה התרבותית־רומית על ההלכה היהודית אפשר להציע הסבר פנים־תרבותי הנקשר לתודעה דתית־חברתית־ביקורתית.⁹¹ אפשר שטענה זו היא פרי קריאה חתרנית המבקשת לרתום

90 דומה שהמיצוב המגדרי של ישראל כאישה מאפשר בחסות המשל להאיר את צדקתה של המטרונה כפיגורה קונקרטי ואבסטרקטית גם יחד. בעשורים האחרונים מוקדשת כתיבה פמיניסטית ענפה לדיון באופן שבו נעשה שימוש בשפה הפיגורטיבית והאנתרופומורפית הגברית ובתפקידה בעיצוב המחשבה הדתית הנוצרית והיהודית. ראו למשל Judith Plaskow, "The Right Question is Theological," in: Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York: Schocken, 1983, pp. 223–233; Daphne Hampson, "The Challenge of Feminism for Christianity," *Theology* 88 (1985), pp. 341–450; Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston: Beacon Press, 1994, p. 164. אחת מדרכי הפתרון למצוקה המגדרית שמעלה Hampson (שם), עמ' 346) הוא נטרול השיוך המגדרי והאנתרופומורפי של האל הגברי עם המודל הדתי המופתי והימנעות ממנו. דומני שבמשלי המלך הזוגיים הביקורתיים בא לידי ביטוי מהלך אמביוולנטי אשר בו מצליחים בעלי המדרש לאחוז בשני קצות החבל ולכונן במקביל שתי היפותוזות גם יחד: מסורתית ומהפכנית. דמותו של האל נותרת עם מאפייניה הגבריים הפטריארכליים אולם מוארת באופן ביקורתי וחושפת את מודעותם של בעלי המדרש לבעייתיות המעוגנת ביחסי הכוחות המגדריים. לצד מודעות לעוולות ולכשלים המוסריים המתאפשרים במסגרת המערך ההלכתי, השימוש בשפה ובקודים פנים־תרבותיים מלמד על נדבך חשוב נוסף, הנוגע לכינון הסובייקט הנשי.

91 אין זה מעניינו של מאמר זה לעסוק בדיני הגירושין בתקופה האמוראית, אולם ייתכן שניצני המגמה ההלכתית המקילה, המכירה ביוזמת האישה בדרישת הגירושין אף ללא עילה אובייקטיבית וללא תפיסת אשמה, ניכרים במקביל בקורפוס האגדי הרעיוני שלפנינו. השערה זו מאירה על יחסי נומוס־נרטיב הפוכים, אולם זוקקת פיתוח והעמקה. על המגמה המקילה המשתקפת בספרות האמוראית ואילך, בין היתר בדן מורדת ובטענת "מאיס עלי" או "שנאה", ראו אבשלום ווסטרין,

את הטקסט לשיח אידיאולוגי ומגמתי. ברם דומני שהקריאות שהוצעו לעיל אינן תוצר של קריאה חתרנית נטולת הקשר טקסטואלי אלא פרי חשיפת רבדים ספרותיים ורעיוניים המצויים בבסיס המקורות עצמם.⁹² הקריאה הפרשנית שהוצגה במאמר מגלה שהביקורת הנמתחת בטקסט מופנית ברובד אחד כלפי נמענו הנרטיבי, האל, אולם מתייחסת במקביל לנמענים הממשיים – קהל שומעי ופרשני הטקסט – שבאמצעות לבטיהם מעוררים ומווסתים בו בזמן את קולות הביקורת.

מהדיאלוגים הפולמיים המופיעים במשלים, ובמיוחד במשל האחרון – העוסק במקרה של סירוב או הכחשת גט – אפשר לחלץ שתי היפותזות שונות למודל הקשר הזוגי: האחת מזהה קשר זה כחווה בעל אפשרות יציאה, והשנייה מזהה בו ברית נצחית. את מודל הברית הנצחית במסורת המקראית והמדרשית מייצגת דמות הגבר־האל, בעוד המודל החוזי מיוצג בידי דמות האישה־ ישראל (או שכנותיה). כאמור, מורכבותו של המשל התיאולוגי הביקורתי נובעת בעיקרה מהזיקה הנוצרת בין מערכת היחסים האנכית־דתית (אלוהים-אדם) למערכת היחסים האופקית־נורמטיבית (גבר-אישה). בחסות המשל מועלית האפשרות של המודל החוזי ההלכתי במסגרת מערך היחסים הדתיים. ברם התייחסות לשאלת זיהוי נמעני הפולמוס עשויה להאיר פן חשוב בהבנת תפקידו של השיח הביקורתי, שכן במקרים שבהם מועלית אנלוגיית הגירושין במסגרת ויכוח הפונה חוצה, היא נשללת על הסף. הפולמוס היהודי־נוצרי בשאלת מעמדה של הברית הישנה עשוי לחדד עד כמה מורכבת העמדה המוצגת במשלים הזוגיים. שהרי העמדה היהודית החוזרת ונשנית בוויכוחים אלו דבקה במודל הברית הנצחית וגורסת שמאורעות החורבן והגלות מבטאים משבר זמני, אבל בשום אופן אינם מגלמים את נטישת הברית. לעומת זאת, במחלוקת היהודית־נוצרית בשאלת מעמדה הנורמטיבי של הברית הזוגית הארצית מאומץ מודל הפוך: בעוד הנצרות שללה בראשיתה את אפשרות הגירושין בין בני זוג, חכמי המשנה והתלמוד עיצבו מערך הלכתי מדוקדק המכיר באפשרות של הליך הגירושין. השוואה אנקדוטלית זו מדגישה שכל זמן שמדובר בשיח פנים־יהודי, המודל החוזי מאומץ

⁹² "עלייתה ושחיקתה של עילת המורדת", שנתון המשפט העברי כא (תש"ס) עמ' 123-147; הנ"ל, הזכות לגירושין: גירושין ללא אשם במסורת היהודית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, Hoffmann-Libson, 2014; לעיל הערה 10.

טענתי היא שהמסר הביקורתי והחתרני מצוי בבסיס הטקסט ואינו תוצר של קריאה פרשנית חתרנית נטולת ביסוס. להבחנה בין טקסט חתרני לקריאה חתרנית ראו הצעתה של אורלי לובין (אורלי לובין, "אשה קוראת אשה", תיאוריה וביקורת 3 [1993], עמ' 65-77). לובין מבחינה בין "טקסט חתרני", המקפל בתוכו יסודות המנוגדים למסר או לרעיון המרכזי שבו ("טקסט המעמיד פני הגמון"), לבין "קריאה חתרנית", המעמידה במוקד הפרשני את הקורא כסובייקט שביכולתו לגרום לטקסט במהלך תהליך הקריאה להיקרא "נגד עצמו". המהלך הפרשני שהוצג לעיל התמקד בהפניית הזרקור לסימנים הטבועים בטקסט עצמו, המרמזים על היותו טקסט ביקורתי.

בשני המישורים גם יחד. אולם כאשר הוויכוח מופנה כלפי חוץ נערכת הפרדה ברורה בין המישורים: המודל החוזי מאפיין את המערך הזוגי הקונקרטי, ואילו מודל הברית הנצחית מאפיין את המערך הדתי.

לסיום אבקש לצעוד צעד נוסף ולהעלות כמה מחשבות בדבר הזיקות הרעיוניות העשויות להירקם בין פולמוס הגירושין העולה במדרש הארץ־ישראלי למודלים רעיוניים הקשורים למוסד זה גם כיום.

פולמוס הגירושין כפי שהוא עולה במדרש הארץ־ישראלי מגלם אפוא ניסיון לאחוז בחבל משני קצותיו ולסרטט תמונה אמביוולנטית בנוגע לרעיון הקשר הזוגי. הדים לפניו הכפולים של פולמוס הגירושין אפשר למצוא גם בימינו בעימות הרעיוני בין תפיסות משפטיות וחברתיות המשמשות כיום בשיח על מעמד הגירושין במדינת ישראל. שני המודלים שנדונו לעיל – נישואין כחווה ונישואין כברית נצחית – מוצגים לרוב כחלופות קצה: המודל החוזי המוכר מהדין האזרחי מיוצג על ידי תפיסות ליברליות־חילוניות (כמו למשל גירושין לפי דרישה [divorce on demand] וגירושין ביוזמה חד־צדדית ללא אשמה [unilateral no-fault divorce]), ואילו מודל הברית הנצחית מזוהה עם חשיבה דתית־מסורתית (חשיבה נוצרית קתולית או יהודית־הלכתית). האחת מאפשרת הפסקת הקשר הזוגי מרצון, ואילו השנייה אינה מכירה באפשרות כזו, או לחלופין מציבה תנאים לא־שוויוניים המפלים את האישה המבקשת להפסיק את נישואיה.

ברם דומני שהצגה דיכוטומית זו מחטיאה את מורכבותה של הסוגיה הן לאור הפעילות המשפטית ההלכתית המתרחשת בעשור האחרון בבתי הדין הרבניים, שבמסגרתה נעשים ניסיונות הולכים וגוברים למצוא פתרונות פנים־הלכתיים לגירושין ללא אשמה,⁹³ הן משום שהצגה דיכוטומית זו מטשטשת את המחלוקת העקרונית בשאלת מעמד מוסד הנישואין והדרכים להגנתו. המשל האחרון שנדון, המתאר אישה הדורשת את שחרורה מכבלי הנישואין, מציג יכוח מורכב בשתי שאלות אקוטיות הניצבות גם כיום בלב הסדר הציבורי: שאלת הלגיטימיות של גירושין ביוזמה חד־צדדית ושאלת המחירים המגדריים העולים לעיתים תכופות עקב מקרי גירושין מסוג זה.⁹⁴ דומני שבכוחו של משל זה לאתגר מחד גיסא מערכות נורמטיביות מסורתיות המאפשרות את כבילתן של נשים במוסד הנישואין,

93 למשל, השימוש בטענת "מאיס עלי" כנימוק וכעילה לגיטימיים לקידום גירושין ביוזמת האישה או שימוש בטיעונים הנוגעים ל"מות הנישואין". ראו על כך שי זילברברג ועמיחי רדזינר, "תחייתה של עילת מות הנישואין: שיטת רבינו ירוחם בבית הדין הרבני", משפטים מט (תשע"ט), עמ' 113-168; אלימלך וסטרין ועמיחי רדזינר, "מהפכנות ושמרנות בפסיקת בית הדין הרבני: על אכיפת גירושין בטענת מאיס עלי", עיוני משפט 42 (תש"ף), עמ' 1-56 (מקוון).

94 שחר ליפשיץ, "ברצוני להתגרש ומיד: על ההסדרה האזרחית של הגירושים", עיוני משפט כח (תשס"ה), עמ' 671-772.

ומאידך גיסא לאתגר תפיסות אינדיווידואליות וליברליות המעודדות גירושין לפי דרישה ואינן נדרשות למחיר האישי והכלכלי שנתבע לשאת הצד "החלש" (במקרים רבים: נשים וילדים). כוחם וייחודם של טקסטים עתיקים אלו נובעים אפוא מאופיים הביקורתי, שיותר משמבקש לפרק מן היסוד דפוסי מחשבה או תבניות נורמטיביות מקובלות חותר לקיים שיח של בחינה מתמדת של אותם דפוסים ותבניות.

את הנעשה אין להשיב

ריש לקיש ורבי יוחנן על עבר, עבירות והזכות להישכח

יובל גולדפוס

תבוא

את הנעשה אין להשיב. האומנם? אנו רגילים לחשוב על היחס בין העבר, ההווה והעתיד כיחס של תנועה חד־כיוונית אשר בו העבר קובע את ההווה, וההווה בתורו קובע את העתיד. אבל האם היחסים באמת פשוטים וחד־כיווניים כל כך? במאמר זה אטען שהיחסים בין העבר להווה וכיווני השפעה ביניהם אינה כה פשוטים כפי שנדמה במבט ראשון, במיוחד בכל הנוגע ליחסים בין בני אדם.

יתרה מכך, במאה העשרים ואחת, בחברה ההיפּר־מקושרת אשר בה אנו חיים, עם עליית טכנולוגיות של כריית ביג־דטה ובינה מלאכותית וכאשר כמות המידע הנאספת ונשמרת על אודותינו הולכת וגדלה מדי רגע, דעתי היא שחובה עלינו להבין מורכבות זו של היחס בין עבר, הווה ועתיד ולהיות רגישים לה יותר.

במישור החברתי־מוסרי, אחת הדוגמאות המובהקות ביותר למורכבות יחסים אלה באה לידי ביטוי בסוגיה של "הזכות להישכח" (the right to be forgotten). זכות זו, שעלתה לכותרות בשנים האחרונות סביב סוגיה משפטית שהגיעה לדיון בבית הדין הגבוה לצדק של האיחוד האירופי, נוגעת לשאלה אם יש לאפשר לאדם להתנתק מעברו ולמחוק או להגביל גישה למידע היסטורי. סוגיה זו אומנם מוצאת ביטוי מחדש בטכנולוגיות של ימינו, אבל השיקולים והערכים העומדים בבסיסה אינם חדשים כלל. במסורת היהודית,

לדוגמה, ישנו עיסוק בשאלה זו כבר מימי קדם, ואני מאמין שעיון בו יכול להעשיר את הדיון המודרני בנושא ולהאירו באור חדש. באופן ספציפי, המושג החז"לי של "אונאת דברים" רלוונטי במיוחד לנושא, וכך גם אחד הסיפורים התלמודיים המוכרים והמרתקים ביותר – המפגש בין רבי יוחנן לריש לקיש בנהר הירדן. לכן אבחן במאמר זה את שורשי הסוגיה של אונאת דברים ואציע ניתוח פילוסופי-פרשני חדש לסיפור המפגש בין שתי דמויות אלה. במיוחד אעמוד על תפיסתו של ריש לקיש את מורכבות היחסים בין עבר להווה ואטען שלשיטתו, ההווה יכול להשפיע על העבר, או לכל הפחות על האופן שבו אנו תופסים את העבר. לשם כך אסתייע לא רק במקורות יהודיים מוקדמים אלא גם בהגותו של פילוסוף מודרני, ג'ורג' הרברט מיד. באמצעות החיבור בין הגותו של מיד לתפיסותיו של ריש לקיש אראה שלזכות להישכח שורשים רעיוניים וערכיים מוצקים ועמוקים גם אם הם מאתגרים מאוד את תפיסותינו השגורות ואת האופן שבו אנו רגילים לחשוב על היחס בין העבר, ההווה והעתיד.

המאמר יפתח בהסבר קצר על הזכות להישכח; לאחר מכן אפנה למסורת היהודית ואנתח את המשנה העוסקת באיסור אונאת דברים; בשלב הבא אנתח את שורש האיסור ואעמוד על הצדקות אפשריות לו; מכאן אעבור לקריאה פילוסופית בסיפור על רבי יוחנן וריש לקיש; לבסוף אצביע על האופן אשר בו משתלבת הגותו של מיד ויכולה לשמש בסיס פילוסופי לתפיסת ריש לקיש, ומכאן, שגם לזכות להישכח.

הזכות להישכח: הקדמה קצרה

הזכות להישכח, או בשמה הלועזי the right to be forgotten, עלתה לדיון בשנים האחרונות סביב השאלה אם יש לכבד בקשה של אדם להסיר, או לכל הפחות להגביל, גישה למידע היסטורי על אודותיו. הרעיון שמאחורי הזכות הוא שמשעבר זמן יש לאפשר לאירועים שהתרחשו בעבר להישכח כך שלא ישפיעו על האדם בהווה. מנגד עומדים כמובן שיקולים הנוגעים לחופש הביטוי ולזכות הציבור לדעת.

אומנם זכות זו נדונה כיום בעיקר בהקשר לטכנולוגיות דיגיטליות ולנגישות הרחבה למידע דרך רשת האינטרנט, אבל ישנן דוגמאות לה גם קודם עידן האינטרנט. לדוגמה, ביטוי מובהק של זכות זו נוגע לשיקום אסירים ולמחיקת רישום פלילי. במדינות רבות ישנן תקנות המגבילות ומסדירות את הרישום הפלילי של אדם שעבר עבירה וריצה את עונשו, מתוך מטרה לשקם את העבריינים ולעזור להם להשתלב שוב בחברה.

במסורת היהודית, ואף בחוק הישראלי המודרני, הסוגיה העיקרית הנדונה בהקשר זה היא "תקנת השבים"¹, ושמו של החוק הישראלי בנושא משקף עובדה זו: "חוק המרשם הפלילי ותקנת השבים, התשמ"א-1981". סוגיה מוכרת נוספת מספרות חז"ל הנוגעת בנושא היא זו של "אונאת דברים", העוסקת בין היתר באיסור להזכיר לחוזרים בתשובה או לילדי גרים את עברם או את עבר הוריהם. להלן אציג ניתוח מעמיק יותר של סוגיה זו ושל ההצדקות שביסודה.

אונאת דברים

בפרק הרביעי של מסכת בבא מציעא אנו מוצאים את המשנה הבאה:

כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים.
לא יאמר לו: בכמה חפץ זה, והוא אינו רוצה ליקח.
אם היה בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים.
אם הוא בן גרים, לא יאמר לו: זכור מעשה אבותיך, שנאמר (שמות כב, כ): "וגר לא תונה
ולא תלחצנו" (משנה, בבא מציעא ד, י).

כלומר, ישנם שלושה איסורים הנכללים באונאת דברים: (א) לשאול מה מחירו של חפץ אם השואל אינו מתכוון לקנותו; (ב) להזכיר לבעלי תשובה את עברם (כלומר, את התקופה שבה היו עבריינים); (ג) להזכיר לבני גרים את עברם של הוריהם (כלומר, את התקופה שבה היו גויים).

השאלה הראשונה ששואל התלמוד על אתר נוגעת למקור האיסור על אונאת דברים ומתייחסת לשני איסורי האונאה המופיעים בספר ויקרא:

(יד) וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ – אַל תֹּנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו.
(יז) וְלֹא תֹנוּ אִישׁ אֶת עַמִּיתוֹ וְיִרְאֶת מְאֹלְהֶיךָ, כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כה, פסוקים יד, יז).

על פניו נראה שהמקרא אינו אוסר במפורש אונאה בדברים. למרות זאת, חכמים כדרכם דרשו את החזרה על האיסור להונות איש את עמיתו/אחיו ולמדו מכאן שמדובר בשני איסורים נפרדים: איסור על אונאה בממון (פסוק יד) ואיסור על אונאה בדברים (פסוק יז).

1 לדיון מעמיק ומקיף בתקנת השבים ראו נחום רקובר, תקנת השבים: מעמדו של עבריין שריצה את עונו, ירושלים: ספריית המשפט העברי – משרד המשפטים ומורשת המשפט בישראל, 2007.

יתרה מזו, רבי יוחנן מוסיף ואומר (בשם רשב"י) שאונאת דברים חמורה מאונאת ממון: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: גדול אונאת דברים מאונאת ממון, שזה נאמר בו 'ויראת מאלהיך' וזה לא נאמר בו 'ויראת מאלהיך' " (בבא מציעא נח ע"ב). מקבילה מוקדמת יותר של טענה זו מופיעה כבר בתוספתא: "כשם שאונאה במקח כך אונאה בדברים. ועוד מרובה אונאת דברים מאונאת ממון. באונאת ממון אומר 'אל תונו איש את אחיו', ובאונאת דברים הוא אומר 'ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך' – ויראת ממני שפוקד על אלו" (תוספתא, בבא מציעא ג, כה). כלומר, האזהרה הקוראת לירוא את אלוהים הנסמכת לפסוק שממנו נלמד איסור אונאת דברים מעניקה משנה תוקף לזו האחרונה.

אחרי שעמדתי על מקורו של איסור אונאת דברים אחזור לתוכן האיסור עצמו. נראה שאפשר לחלק אותו לשניים: שאלת המחיר, ועברו של אדם. להלן אתמקד בחלק השני, הכולל את שני האיסורים האחרונים במשנה: האיסור להזכיר לבעלי תשובה את עברם העברייני, ולבני גרים, את העבר הלא-יהודי של הוריהם.

במבט ראשון נדמה ששני האיסורים הללו כמעט זהים, אבל חשוב לשים לב להבדלים ביניהם. שניהם נוגעים לשני צדדים שונים בעברו של אדם: הצד האחד הוא פעולותיו שלו, והצד האחר הוא הסביבה אשר בה נולד. הראשון הוא סך כל פעולות האדם עד רגע זה, היינו, כל שאירע לו מרגע לידתו; השני נוגע להוריו, למשפחתו, למוצאו, למעמדו הסוציאלי-אקונומי ולתרבותו, שהם ההקשר שלתוכו נולד כל אדם. אפשר אולי לטעון שהשני אינו עברו של האדם עצמו כי אם עברם של האנשים שחיו לפניו, אבל אני אבקש לטעון אחרת. איננו נולדים בוואקום חברתי, בחלל ריק אשר בו ניתן לנו חופש מוחלט לעצב את חיינו כאוות נפשנו. במילותיו המפורסמות של ג'ון דון: "שום אדם אינו אי, שלם כשלעצמו; כל אדם הוא חלק ארץ, פיסה מן היבשת"². ההקשר החברתי והתנאים שלתוכם אנו נולדים הם חלק בלתי-נפרד מסיפור חיינו, ולכן מוצדקת ההנחה שהם חלק מעברנו.

דומה אפוא שהמשנה רואה גם היא את עברו של האדם באופן רחב, הכולל לא רק את פעולותיו אלא גם את הוריו ואת החברה שלתוכה נולד. מתוך כך היא אוסרת על הזכרת כל אחד משני היבטים של עברו של אדם מרגע שהוא בחר לשנות את מסלול חייו ולצעוד בדרך אחרת מזו של עברו.

2 התרגום שלי. המקור (באנגלית של המאה ה-17):

No man is an Iland, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent,
a part of the maine.

(John Donne, *Devotions Upon Emergent Occasions* [John Sparrow ed.], Cambridge: Cambridge University Press, 1923, p. 98)

למדנו מהו טבע האיסור התנאי על הזכרת עברו של אדם, אבל לא נדרשנו לשאלה בסיסית ביותר: מהו הצידוק הרעיוני לאיסור? מדוע בעצם אסור להזכיר לחוזרת בתשובה או לגר את עברם?

הצדקות

אפשר להעלות כמה טיעונים להצדקת איסור זה. ראשית, אפשר לטעון שעצם העלאת זיכרון מהעבר היא פגיעה באדם ושהאיסור נועד למנוע את הכאב, את העלבון ואת הפגיעה האישית הנגרמים ממעשה שכזה. אחרי הכול, אם מזכירים לאדם את חולשתו, את עבירותיו הקודמות או את עובדת היותו בן גרים, סביר להניח שהוא יחוש בושה ופגיעה; שנית, הזכרה כזאת עלולה לגרום לו חרדה ולחץ ולהיות מכשול בדרך שהוא לקח על עצמו. אם מזכירים למישהי את חסרונותיה ואת כישלונותיה ובכך מעמתים אותה עימם, סביר שיקשה עליה להאמין בעצמה וביכולתה להשתנות ולהשאיר את כל אלו מאחוריה.

מעניין לציין שהרעיון שאסור להזכיר לחוזר בתשובה את עברו מופיע כבר בספר בן סירא, הקדום הרבה מן התוספתא: "אל תכלים איש שב מפשע. זכר כי כלנו חייבים"³. בן סירא מוסיף הצדקה לאיסור להזכיר לאדם את עברו: "זכר כי כולנו חייבים". במילים אחרות, אל לנו להזכיר לאדם את עברו, שכן איש מאיתנו אינו צדיק, ולכולנו עבירות בעברנו. דומה שהצידוק שמציג בן סירא לאיסור זה יכול להתפרש לשני פנים: האחד מתבסס על סימפתיה, והשני, על שוויון. מצד השוויון נוכל לומר שכולנו חייבים – לכולנו שלדים בארון – ועל כן, מה לנו כי נלין על אחר? צד זה מזכיר את הפתגם המוכר: "הפוסל, במומו פוסל". מצד הסימפתיה אפשר לומר שבן סירא מבקש לעורר בנו את התחושה שגם לנו עבירות בעברנו ולא היינו רוצים שמישהו יזכיר אותן. ההצדקה מצד הסימפתיה דומה מאוד לצידוק הראשון דלעיל, הנוגע לפגיעה באדם. לעומת זאת, את ההצדקה של בן סירא מצד השוויון אפשר לפרש כמציעה צידוק שלישי, נוסף על שני הצידוקים דלעיל. אפשר לפרש הצדקה זו כטוענת שהסיבה לאיסור היא שאין לנו זכות להזכיר לאדם דבר מה שגם אנו חטאנו בו.

על כל פנים, ניכר שהאמוראים מאמצים בעיקר את הצידוק הראשון, והמשך הדיון התלמודי בסוגיה עובר באופן טבעי לדיון בחומרת העבירה של הלבנת פני אדם ברבים. לדוגמה: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חברו ברבים", ובהמשך, "ואמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב

3 ספר בן סירא, פרק 8, פסוק 5. כתב יד A III Recto: 12–13. התעתיק מכתב היד נעשה בידי מרטין אבג ומופיע באתר *The Book of Ben Sira*.

חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים" (בבא מציעא נח ע"ב-נט ע"א). דוגמה נוספת לעמדה זו אפשר למצוא במסכת סוטה: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה תיקנו תפלה בלחש? שלא לבייש את עוברי עבירה" (סוטה לב ע"ב). כלומר, הזכרת חטאי העבר של אדם גורמת בושה והלבנת פנים, ולכן אסורה.

הצידוק השני דלעיל אינו נדון בסוגיה בהקשר זה, אם כי הרצינונל שלו דומה למדי לסוגיה אחרת, הלוא היא תקנת השבים. למעשה, הדיון התלמודי בתקנת השבים נסב באופן בלעדי סביב הרעיון שיש להקל על המבקש לחזור בתשובה לעשות כן (כך גם מבין אותו רבנו גרשם, המונה זה לצד זה את הצידוק של אונאת דברים ואת הצידוק של עזרה לחזור בתשובה, אבל בכל זאת מפריד ביניהם).⁴

אני מבקש להציע הצדקה נוספת לאיסור זה, הקשורה לתפיסת העצמי של מיד. לטענתי, ההצדקה לאיסור נובעת מהעובדה שכשאנו מזכירים לאדם את עברו אנו כופים על ההווה שלו להיות מוכתב על ידי אותו עבר. יתרה מכך, אנו כופים עליו עצמי השונה מהעצמי שהוא מבקש לכוון ולהחזיק. אם דנה הייתה בעברה האקריית, אבל אחרי זמן החליטה לשנות את דרכיה וביקשה להתחיל חיים חדשים כרופאה, אם יגיע מישהו ויזכיר לה את עברה ואת העבירות שביצעה הוא יכפה עליה בכך עצמי שונה מאוד מהעצמי החדש שבנתה ואימצה בהתמדה ובמאמצים רבים. אם נדמיין לעצמנו סיטואציה כזו ניווכח מייד שזוהי פעולה כוחנית ואלימה המקשה מאוד על הנפגע להתמודד עימה ולהתאושש ממנה.

רבי יוחנן וריש לקיש

לפני שארחיב בנוגע להצדקה זו אעשיר את הדיון באמצעות ניתוח פילוסופי של סיפור תלמודי מוכר המופיע בהמשך מסכת בבא מציעא, כמה פרקים אחרי סוגיית אונאת דברים:

יומא חד הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא. חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה. אמר ליה: חילך לאורייתא.

4 בעניין כוהן שהשתמד ועשה תשובה, אם רשאי הוא לשוב ולשאת כפיים ולקרוא ראשון בתורה כותב רבנו גרשם: "[...] ואם תאמר לא יעלה לדוכן ולא יקרא בתורה תחילה, אין לך אונאה גדולה מזו. ועוד, נמצא אתה מרפה את ידיהם של בעלי תשובה" (שלמה אידלברג, תשובות רבנו גרשם מאור הגולה [כונסו מתוך כתבי יד וספרי ראשונים בצירוף מבוא, הערות וביאורים, ניו יורק: שיבה אוניברסיטה, תשט"ז], סימן ד).

אמר ליה: שופרך לנשי.

א"ל: אי הדרת בך, יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי.

קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה ולא מצי הדר.

אקרייה ואתנייה, ושוויה גברא רבא.

יומא חד הוּו מפלגי בי מדרשא: הסיף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר,

מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אמר:

משיצרפם בכבשן. ריש לקיש אמר: משיצחצחן במים.

אמר ליה: לסטאה בלסטיותיה ידע.

אמר ליה: ומאי אהנת לך? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי. אמר ליה: אהנאי לך

דאקרבינך תחת כנפי השכינה.

חלש דעתיה דרבי יוחנן. חלש ריש לקיש.

אתאי אחתיה, קא בכיא. אמרה ליה: עשה בשביל בני! אמר לה: "עזבה יתומיך אני

אחיה" (ירמיה מט, יא). עשה בשביל אלמנותי! אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו"

(שם). נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא.

אמרו רבנן: מאן ליזיל ליתביה לדעתיה? ניזיל רבי אלעזר בן פדת, דמחדדין שמעתתיה.

אזל, יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן, אמר ליה תניא דמסייעא לך.

אמר: את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע

קושייתא ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת

תניא דמסייע לך? אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?

הוה קא אזיל וקרע מאניה וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא? היכא את בר לקישא?

והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה].

בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה (בבא מציעא פד ע"א).

[יום אחד שחה רבי יוחנן בירדן.]

ראה אותו ריש לקיש וקפץ לירדן אחריו.

אמר לו [ר' יוחנן ריש לקיש]: כוחך לתורה.

אמר לו: יופייך לנשים.

אמר לו: אם תחזור בך אתן לך את אחותי, שיפה ממני.

קיבל עליו. ביקש לחזור וליטול את בגדיו ולא יכול לחזור.

לימדו מקרא ומשנה ועשאו אדם גדול.

יום אחד היו חלוקים בבית המדרש: הסיף והסכין והפגיון והרומח ומגל היד ומגל הקציר,

מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן. ומאימתי גמר מלאכתן? רבי יוחנן אמר:

משיצרפם בכבשן. ריש לקיש אמר: משיצחצחם במים.

אמר לו [ר' יוחנן ריש לקיש]: שודד, בשודו מבין.

אמר לו: ובמה הועלת לך? שם רבי קראו לי, כאן רבי קראו לי. אמר לו: הועלתי לך

שקרבתך תחת כנפי השכינה.

חלשה דעתו של [נעלב] רבי יוחנן. חלש [חלה] ריש לקיש.

באה אחותו, בכתה. אמרה לו: עשה בשביל בני! אמר לה: "עזבה יתומיך, אני אֶחְיֶיה".

עשה בשביל אלמנותי! אמר לה: "ואלמנתֶיך עלי תבטחו". נחה נפשו של [מת] רבי שמעון בן לקיש והיה מצטער רבי יוחנן אחריו הרבה. אמרו חכמים: מי ילך ליישב את דעתו? ילך רבי אלעזר בן פדת, שמחודדות שמועותיו. הלך, ישב לפניו. כל מה שאמר רבי יוחנן, אמר לו: תניא [ברייתא] מסייעת לך. אמר: אתה כמו בן לקיש? בן לקיש, כשהייתי אומר דבר היה מקשה עליי עשרים וארבע קושיות והייתי משיב לו עשרים וארבעה תירוצים, וממילא רווחה השמועה. ואתה אמרת תניא מסייעת לך? כלום איני יודע שיפה אמרתי?! היה הולך וקורע בגדיו ובוכה ואמר: היכן אתה בן לקיש? היכן אתה בן לקיש? והיה צווח עד שנטלה דעתו ממנו. ביקשו חכמים רחמים עליו ונחה נפשו [מת].

סיפור דרמטי זה, המתחיל בתקווה ובהבטחה ומסתיים בכאב ובאבל, נוגע בנושאים רבים ומגוונים: חברות, תשובה, ויכוח, אבל, חרטה ועוד.⁵ יותר מכול, ואף שהוא מופיע דפים רבים אחריה, אני מאמין שהוא נוגע לאיסור המופיע במשנה לא להזכיר לחוזרים בתשובה את עברם ומבקש להראות את ההשלכות הנוראיות העלולות להתרחש כתוצאה מהפרת האיסור. לדעתי, כדי להבין את הסיפור לעומקו עלינו לחקור את גיבוריו ואת מעשיהם, ובמיוחד את גישתם לתהליך התשובה. יתרה מכך, אראה שאין זה מקרה שגיבורי סיפורנו הם לא אחרים מאשר רבי יוחנן וריש לקיש.

רבי יוחנן בר נפחא, מגדולי האמוראים בארץ ישראל, שהיה מפורסם בופיו,⁶ היה רגיש מאוד לכבודו. רגישותו הרבה ותוצאותיה ההרסניות מוכרת לנו ממקורות אחרים. יש מי שיאמרו אולי שהיה רגיש מדי. כך לדוגמה, בסיפור המערב את רבי יוחנן, את ריש לקיש ואת רב כהנא, תחושת הפגיעה של רבי יוחנן מביאה לתוצאה קטלנית. לפי הסיפור, אחרי שריש לקיש הציג את רב כהנא בפני רבי יוחנן הוא בחן את ידיעותיו ואת יכולותיו. בשלב כלשהו, בחושבו (בטעות, כפי שמתברר בהמשך) שרב כהנא מלגלג עליו נפגע רבי יוחנן (חלשה דעתו, בדיוק כמו בסיפורנו), וכתוצאה מכך רב כהנא מת.⁷

5 לסיפור זה נכתבו פרשנויות רבות ושונות. ראו לדוגמה יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981, עמ' 74-78; דניאל בויראין, הבשר שברוח: שיה המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 216-220; רות קלדרון, השוק. הבית. הלב. אגדות תלמודיות, ירושלים: כתר, 2001; אדמיאל קוסמן, מסכת גברים – רב הקצב ועוד סיפורים: על גבריות, אהבה ואותנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי, ירושלים: כתר, 2002, עמ' 34-51; שולמית ולר, צער ומצוקה בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 30-34, 57-60.

6 בבא מציעא פד ע"א; ברכות כ ע"א.

7 בבא קמא קיז ע"א. סיפור נוסף, מאוחר הרבה יותר, אשר בו גורמת קפדנותו של רבי יוחנן למוות, אפשר למצוא בפסיקתא רבתי, לב, ענייה סוערה (מהדורת איש שלום).

ריש לקיש אף הוא אינו בחירה מקרית בסיפורנו. ממקורות אחרים אנו למדים על כוח הרב ועל כך שהיה שודד וגלדיאטור בתקופות שונות בחייו.⁸ לפיכך, אותו שודד שהפך לרב הוא הארכיטיפ המושלם של בעל תשובה. כפי שאנו רואים מסיפורו ומדוגמאות רבות נוספות, היותו תלמיד של רבי יוחנן לא הפכה אותו לשופר שלו אלא להפך, לדמות החלוקה עליו בסוגיות רבות. כך גם בנוגע לתפיסת התשובה שלו, שהיא לב סיפורנו. דוגמה מצוינת להבדלים בין גישות השניים אפשר למצוא בסוגיה המופיעה במסכת יומא:

אמר ר' יוחנן: גדולה תשובה, שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר: "לאמר הן ישראלי איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד? הלא חנוף תחנף הארץ ההיא! ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'" (ירמיהו ג, א).
 [...] אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזוונות נעשות לו כשגגות, שנאמר: "שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך" (הושע יד, ב). [...] והאמר ריש לקיש (יחזקאל לג, יט): גדולה תשובה, שזוונות נעשות לו כזכיות, שנאמר: "ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם, הוא יחיה!" (יומא פו ע"ב).

דברים אלה מופיעים בתוך רצף של אמירות אחרות של חכמים הנפתחות כולן בלשון "גדולה תשובה ש...". על פניו נראה שהן באות לשבח את התשובה ולהלל את גדולתה, אבל אם נבחן אותן יותר ביתר עיון נגלה שמסתתרות מאחוריהן תפיסות שונות למדי על כוחה ועל משמעותה של התשובה.

ר' יוחנן משבח את התשובה ומסביר שכוחה גדול כדי כך שהיא דוחה מצוות לא תעשה שבתורה. הוא מביא כדוגמה לכך את הצווי שלפיו "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרת אשר הטמאה" (דברים כד, ד), כלומר אם איש מגרש את אשתו הוא לא יוכל לשוב לקחת אותה לו לאישה שנית אם נישאה לאחר בינתיים. הפסוק שהוא מצטט מירמיהו מראה שהאל מוכן להפר עיקרון זה, ואף ששילח מעליו את עם ישראל לאחר שחטאו וזנו אחרי אלוהים אחרים, בעקבות התשובה הוא מוכן לקבל אותם בחזרה אליו.

ריש לקיש, לעומתו, מהלל ומדגים את כוחה של התשובה באופן אחר. הוא אינו מצביע על כך שהיא דוחה מצווה אלא על כך שהיא משנה את האופן אשר בו מתייחסים ותופסים את החטאים שעשה האדם שחזר כעת בתשובה.

ההבדל בין שתי הגישות דרסטי כאשר בוחנים את כוחה של התשובה בכל אחת מהן. אין זה מקרה, אני מציע, שרבי יוחנן בחר לתאר את כוחה של התשובה באמצעות הדוגמה של אישה שגורשה ושבה. מה כוחה של התשובה על פי רבי יוחנן? בפשטות אפשר לומר

8 גיטין מז ע"א; בבא מציעא פד ע"א; פרקי דרבי אליעזר (היגר), מג.

שכוחה הוא ביכולתה לבטל איסור, היינו, לגבור על מצוות לא תעשה המונעת מאיש להשיב אליו את אשתו לאחר שגירשה והייתה לאחר, ולכאורה, מהאל לקבל בחזרה את עם ישראל שבגד בו. אבל מהו היחס המובע כאן בין התשובה לבין חטאי הבגידה? אני טוען שרבי יוחנן בחר בדוגמה זו דווקא מכיוון שהוא למד ממנה שהתשובה שעשה עם ישראל אינה מוחקת או מטשטשת את החטא ואת הבגידה אלא האל מוכן לקבל בחזרה אל חיקו את העם למרות הבגידה. כלומר, חטאי העבר אינם מודחקים או מתבטלים, אלא רחמיו של האל על ישראל גורמים לכך שהוא יקבלם למרות חטאייהם. רבי יוחנן נוקט אפוא גישה שלפיה העבר אינו בר שינוי או שיש לשכוח או אפילו להתייחס אליו באופן שונה, אלא יש לקבלו כפי שהוא אבל להוסיף למשוואה גם את השינוי שעובר האדם, או העם במקרה זה. לעומת זאת, גישתו של ריש לקיש שונה ורדיקלית. הוא טוען שכוחה של התשובה אינו בכך שהיא גורמת לאל לרחם על החוטאים ולקבלם אליו למרות מעשייהם בעבר אלא בכך שהיא גורמת לאל להתייחס לעבר עצמו באופן שונה לחלוטין – היא מכוננת מעין טרנספורמציה של העבר. כך, אומר ריש לקיש, משחזר אדם בתשובה, עבירותיו משתנות ונעשות כשגגות ואפילו כזכויות. כלומר, העבירות עצמן הופכות כעין משהו אחר. כיצד ייתכן דבר שכזה? התשובה לכך, אני מציע, נמצאת בדברי הנביא יחזקאל שמהם מצטט ריש לקיש. פסוקים אלה חוזרים כמעט מילה במילה בפרק יח של הספר ביתר פירוט, ועל כן אצטטם:

(כ) הנִפְשׁ הַחַטָּאת, היא תְּמוּת. בֵּן לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן הָאָב, וְאָב לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן הַבֵּן. צְדָקָת הַצְּדִיק עֲלִיו תְּהִי, וְרִשְׁעַת הָרָשָׁע עֲלִיו תְּהִי. (כא) וְהָרָשָׁע כִּי יִשׁוּב מִכָּל חַטָּאתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה וְשָׁמַר אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וְצְדָקָה – חִיָּה יְחִיָּה לֹא יָמוּת. (כב) כָּל פֶּשַׁעֵי אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזְכְּרוּ לוֹ. בְּצְדָקָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה – יְחִיָּה. (כג) הַחַפֵּץ אַחֲפֵץ מוֹת רָשָׁע נְאֻם אֲדֹנָי ה' הֲלוֹא בְּשׁוּבוֹ מִדְּרָכָיו וְחִיָּה. (כד) וּבְשׁוּב צְדִיק מִצְדָּקָתוֹ וְעָשָׂה עוֹל, כָּל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וְחִי, כָּל צְדָקָתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזְכְּרֶנָּה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מַעַל, וּבַחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת. (כה) וְאִמְרַתֶּם: לֹא יִתְּנֵן דָּרֶךְ אֲדֹנָי! שְׁמַעוּ נָא בֵּית יִשְׂרָאֵל: הַדְּרָכִי לֹא יִתְּנֵן? הֲלֹא דְרָכֵיכֶם לֹא יִתְּנֵנוּ! (כו) בְּשׁוּב צְדִיק מִצְדָּקָתוֹ וְעָשָׂה עוֹל, וּמַת עֲלֵיהֶם. בְּעוֹלוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה יָמוּת. (כז) וּבְשׁוּב רָשָׁע מִרִשְׁעוֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה וַיַּעַשׂ מִשְׁפָּט וְצְדָקָה – הוּא אֵת נִפְשׁוֹ יְחִיָּה. (כח) וַיִּרְאֶה וַיִּשָּׁב מִכָּל פֶּשַׁעֵי אֲשֶׁר עָשָׂה – חַיֵּו יְחִיָּה לֹא יָמוּת. (כט) וְאִמְרוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל: לֹא יִתְּנֵן דָּרֶךְ אֲדֹנָי! הַדְּרָכִי לֹא יִתְּנֵנוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל? הֲלֹא דְרָכֵיכֶם לֹא יִתְּנֵנוּ! (ל) לֵכֵן אִישׁ כְּדָרְכָיו אֲשַׁפֵּט אֶתְכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי ה'. שׁוּבוּ וְהִשְׁיבוּ מִכָּל פֶּשַׁעֵיכֶם, וְלֹא יְהִי לְכֶם לְמַכְשׁוֹל עוֹן. (לא) הֲשִׁלִּיכוּ מַעֲלֵיכֶם אֵת כָּל פֶּשַׁעֵיכֶם אֲשֶׁר פָּשַׁעְתֶּם בָּם וַעֲשׂוּ לְכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה, וְלָמָּה תָּמוּתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל? (לב) כִּי לֹא אַחֲפֵץ בְּמוֹת הַמָּת נְאֻם אֲדֹנָי ה', וְהִשְׁיבוּ וְחִיֵּו.

פסוקים אלה קושרים יחדיו הן את המשנה שהבאתי לעיל הן את קביעתו של ריש לקיש בדבר כוחה המתקן של התשובה. בנייתו המשנה שהוצג לעיל עמדתי על ההבדלים ועל הדמיון בין האיסורים להזכיר לחוזרים בתשובה ולבני גרים את עברם. כפי שאפשר לראות

בפסוקים מיחזקאל, שני היבטי העבר המופיעים במשנה באים לידי ביטוי גם כאן. כך, אומר האלוהים, הן העבר שלתוכו נולד האדם (פסוק כ) הן העבר של פעולותיו (פסוק כא) נמחקים כאשר הוא משנה את דרכיו ועושה תשובה. בהמשך מציין האל במפורש שמשעשה האדם שינוי בדרך חייו, עברו לא יובא עוד בחשבון ביחסו של האל אליו: אם היה צדיק והרשיע, "כָּל צְדִיקְתֵּיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזְכְּרֶנָּה" (פסוק כד), ואם חוטא והפך צדיק, "כָּל פְּשָׁעֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזְכְּרוּ לְךָ" (פסוק כה).

אפשר לראות כמובן כיצד קביעתו של ריש לקיש על כוחה של התשובה נובעת מדבריו של אלוהים ליחזקאל. התשובה כפי שהיא משתקפת בדברי האלוהים היא תהליך של שינוי דרסטי וטוטלי של האדם, וכך מבין אותה ריש לקיש. אבל איך זה שמי שחטא ועשה רע לא יקבל את עונשו גם אם שב אחר כך מחטאיו ושינה את דרכיו? מנגד, אם אדם היה צדיק ועשה טוב, אבל לאחר מכן שינה את דרכיו, כיצד ייתכן שלא ייזכרו לטובתו כל מעשיו הטובים? שהרי מה שהיה היה, וכיצד ייתכן שהאל מתעלם מכל שאירע בעבר ושופט את האדם רק על פי ההווה שלו? האל מבין כמובן ש"ההיגיון הבריא" של בני האדם סותר אפשרות כזאת. למרות זאת, לא פעם אחת אלא פעמיים, במרחק פסוקים בודדים, בלשון מושחזת ובסרקוזם עמוק, חוזר האל על אותה שאלה רטורית ועל אותה קביעה נחרצת: "הַדְרִכִּי לֹא יִתְּכֶנּוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל? הֲלֹא דְרִכֵּיכֶם לֹא יִתְּנֶנּוּ!" (פסוקים כה, כט).⁹ באופן חד וחלק מבהיר האל לישראל שההיגיון האנושי שלנו מוטעה ושכאשר מתנגשות תפיסות האדם והאל, האדם הוא שצריך להתקפל ולשנות את תפיסותיו. דבר האלוהים כי "אִישׁ כְּדַרְכֵּי וְאִשְׁפֹּט אֶתְּכֶם" מתפרש כקביעה שהשיפוט האלוהי מתקיים בהווה,¹⁰ ושאל אדם שינה את דרכיו, האל לא יזכור עוד את עברו.

לדעת, מכאן אפשר להבין את תפיסתו של ריש לקיש על כוחה של תשובה ולומר שהיא מעין פרשנות לגישת האל המתוארת לעיל. למה הכוונה באמירה שפשעיו (או צדקותיו) של אדם לא ייזכרו לו? תשובה לכך אפשר למצוא בגישתו של ריש לקיש. לדידו, מששב בתשובה, עבירותיו של האדם נעשות לו כשגגות, ואפילו כזכויות. כלומר, העבירות עצמן אינן נתפסות עוד כעבירות. היחס אליהן משתנה, והן נתפסות באופן אחר. אפשר לחדד את העניין בהצבת גישת ריש לקיש אל מול גישת רבי יוחנן. על פי רבי יוחנן, מי שהיה בעבר עבריין ושב בתשובה הוא בהווה "עבריין לשעבר" או "עבריין שחזר בתשובה". לעומת זאת, על פי ריש לקיש, אדם כזה אינו עוד עבריין כלל. עברו אינו נזכר

9 מקבילות בתוכן ובלשון אפשר למצוא במקומות נוספים במקרא. לדוגמה: "יַעֲזֹב רָשָׁע דְרָכָו וְאִישׁ אֲנֹן מִחֲשַׁבְתֵּי וַיֵּשֶׁב אֵל ה' וַיִּרְחַמְהוּ, וְאֵל אֱלֹהֵינוּ כִּי יִרְבֶּה לְסִלּוֹת. כִּי לֹא מִחֲשַׁבְתֵּי מִחֲשַׁבְתֵּיכֶם וְלֹא דְרִכֵּיכֶם דְרִכִּי, נְאֻם ה'. כִּי גְבַהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גְבַהוּ דְרִכֵּי מִדְרִכֵּיכֶם וּמִחֲשַׁבְתֵּי מִמִּחֲשַׁבְתֵּיכֶם" (ישעיהו נה, ז-ט).

10 אפשר אולי לומר שמדובר במעין הווה מתמשך.

עוד, ומששינה את דרכיו הוא אינו "עבריין לשעבר" כי אם "צדיק בהווה". כלומר, נקודת המבט שלנו נטועה בהווה ובו בלבד. ההווה הוא הזמן אשר בו נשפט האדם, ומכאן שהוא יכול לעבור שינויים רדיקליים המשנים את האופן שבו נתפס עברו.

דוגמה נוספת למחלוקת העקרונית בין רבי יוחנן לריש לקיש בעניין השפעת ההווה והאפשרות של שינוי רדיקלי בתפיסת האדם אפשר למצוא גם בסוגיה של גרים שהתגיירו לאחר שכבר היו להם ילדים (יבמות סב ע"א). רבי יוחנן, הסובר לשיטתו שהעבר אינו בר שינוי ושאי־אפשר להתעלם ממנו או לשכוח אותו, טוען שאם לגר היו ילדים הוא פטור ממצוות פריה ורבייה, שכן הוא כבר קיים אותה, ובנו הבא שיולד לו לאחר הגיור אינו נחשב בכור גם לעניין נחלה. לעומתו טוען ריש לקיש שגם אם היו לו ילדים קודם לכן, אחרי שהתגייר חייב הגר במצוות פרו ורבו, ובנו הראשון לאחר הגיור ייחשב בכור לעניין נחלה כיוון ש"גר שנתגייר קטן שנולד דמי" (שם). כלומר, לשיטת ריש לקיש, משהתגייר האדם הוא הפך לאדם חדש, משול לתינוק שזה עתה נולד. לא זו בלבד שהוא התנתק מעברו במעשה זה אלא שהותירו מאחוריו באופן הרדיקלי ביותר: הוא כאילו לא התקיים.

כך, נראה לי, אפשר להבין גם את אמירתו ש"אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה" (ברכות סג ע"ב). ריש לקיש סבור שאפשר לומר שמי שבחר בתורה, בין שחזר בתשובה בין שהתגייר בין שהקדיש לה את חייו, ממש "המית" עצמו עליה, על התורה. כלומר, בפעולה זו של האדם מת מי שהיה לפני כן ונולד אדם חדש.

שינוי כזה יכול להתרחש לא רק מרע לטוב אלא גם בכיוון ההפוך, אם אדם שעשה בעבר טוב משנה את דרכיו לרעה. כך מצאנו אצל יחזקאל לעיל, המתאר את המשפט בהווה, בניתוק מזיכרון העבר, הן לגבי החוטא ששב הן לגבי הצדיק שסרח ופשע. כך גם אפשר להבין את דרשתו של ריש לקיש באותה סוגיה דלעיל על ילדי גרים, כשמוזכרת החלטתו של משה לשבר את הלוחות:

ומה פסח, שהוא אחד משש מאות ושלוש עשרה מצות, אמרה תורה "כל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יב, מג), התורה כולה וישראל מומרים על אחת כמה וכמה! והסכימה דעתו לדעת המקום, דכתיב: "אשר שברת" (שמות לד, א), ואמר ריש לקיש: אמר ליה הקב"ה למשה "יישר כחך ששברת!" (יבמות סב ע"א).

ריש לקיש טוען שהקדוש ברוך הסכים עם שבירת הלוחות בידי משה ותמך בה כשירד זה האחרון מהר סיני וראה את העם סוגד לעגל הזהב, מכיוון שבמעשה זה עברו ישראל שינוי. כלומר, בחטא העגל שינוי ישראל את מי שהיו והפכו "בני נכר" או אף גרועים מכך, ועל כן לא היו ראויים עוד לקבל את התורה.

בהקשר זה אפשר למצוא ביטוי נוסף לתפיסת ריש לקיש, בדבריו על הסתירה בין שני תיאורים שונים של החיות במרכבה, המופיעים בספר יחזקאל:

כתוב אחד אומר: "ודמות פניהם פני אדם, ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאול לארבעתן ופני נשר לארבעתן" (יחזקאל א, י), וכתוב: "וארבעה פנים לאחד. פני האחד פני הכרוב, ופני השני פני אדם, והשלישי פני אריה, והרביעי פני נשר" (שם י, יד), ואילו שור לא קא חשיב! אמר ריש לקיש: יחזקאל ביקש עליו רחמים והפכו לכרוב. אמר לפניו: רבוננו של עולם, קטיגור יעשה סניגור? (חגיגה יג ע"ב).

בתיאור אחד של המרכבה מונה יחזקאל פני אדם, פני אריה, פני שור ופני נשר. לעומת זאת, בתיאור אחר הוא מונה פני כרוב, פני אדם, פני אריה ופני נשר. ומקשים, כיצד ייתכן שבמקום אחד נמנה כרוב בין החיות ובמקום אחר, שור? תשובתו של ריש לקיש היא שיחזקאל פנה לאל וביקש רחמים על השור, שכן מאז חטא העגל הוא נחשב קטגור על ישראל. השאלה הרטורית ששם ריש לקיש בפי יחזקאל היא: "וכי קטיגור יעשה סניגור?!". כלומר, לשיטת ריש לקיש, קטגור אינו יכול להיעשות סגור. אבל מה כוונתו? ברור שמי שמשבח את התשובה אינו מתכוון לומר שמה שהיה דבר אחד אינו יכול להשתנות לדבר אחר! התשובה היא שבהמשך לגישתו במקורות האחרים שהוזכרו לעיל סובר ריש לקיש שקטגור אינו יכול להישאר קטגור ובה בעת להפוך לסגור. במילים אחרות, כדי להפוך מדבר אחד לאחר חייב הדבר הראשון להתבטל ו"למות" כדי שיווצר ממנו ובמקומו הדבר השני, החדש. התהליך הוא של שינוי גמור, אפילו החלפה, כמו במקרה זה. כלומר, רחמי האל שאליהם פנה יחזקאל מתבטאים לא בהשארת מה שהיה על כנו וקבלתו בהווה עם מה שהיה בעבר אלא מעלימים את העבר ומחליפים אותו בדבר מה חדש. כך הופך השור לכרוב.

תפיסתו הרדיקלית והחדשנית של ריש לקיש את היחס המורכב בין העבר, ההווה והעתיד, והשפעת ההווה על שיפוט העבר, באה לידי ביטוי במקור נוסף. בדבריו בנוגע להתניה שהתנה הקב"ה עם הבריאה אומר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א, לא)? ה' יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין; ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו" (שבת פח ע"א). ריש לקיש סובר שאלוהים התנה את קיום כל העולם, כבר מראשיתו, באירוע שיקרה בעתיד – קבלת התורה על ידי ישראל. לשיטתו, אם ישראל לא היו מקבלים את התורה היה האל מחזיר את העולם לקדמותו ומוחק את כל מעשיו. אין כאן התניה בנוגע להמשך קיום העולם, היינו, לעתיד בלבד, אלא התניה הניתנת בלשון הווה כבר ברגע הבריאה ("אתם מתקיימין" ולא "אתם ממשיכין להתקיים" או "אתם תתקיימו"). כלומר, זוהי התניה מתמשכת המציבה את העבר ביחס של תלות בעתידו, או בהווה של רגע ההכרעה של בני ישראל. בעבור האל, היחס בין העבר, ההווה והעתיד אינו חד-כיווני ופשוט כפי שבני האדם סוברים. כך, לדידו של ריש לקיש, הרגע שבו ניצבו ישראל בפני השאלה אם לקבל עליהם את התורה, וענו ואמרו "נעשה ונשמע", היה רגע בהווה שהשפעתו הכריעה הן על העבר הן על העתיד.

משביארתי את ההבדל בין גישת רבי יוחנן לגישת ריש לקיש, ובעיקר את תפיסתו הרדיקלית של זה האחרון, אשוב לנתח את הסיפור המובא לעיל.

זהו סיפור על שני גיבורים ועל שני ימים, הנפתחים שניהם בביטוי "יומא חד". יום של פגישה ויום של פרדה, יום של לידה ויום של מוות. חלקו הראשון של הסיפור מתאר את פגישתן של שתי הדמויות בנהר הירדן. אנו עדים לדיאלוג ביניהם. כל אחד מהם משבח את האחר: רבי יוחנן קורא ואומר לריש לקיש שכוחו יאה לתורה, כלומר הוא צריך להתכוונן אל בית המדרש, בעוד ריש לקיש משבח את רבי יוחנן על יופיו באומרו שהוא יאה לנשים.¹¹ על כך משיב רבי יוחנן ואומר שאחותו אף יפה ממנו ושאם יאות ריש לקיש לחזור בו ולעזוב את חייו הנוכחיים (כשודד), רבי יוחנן ישיא לו את אחותו. משקיבל זאת ריש לקיש על עצמו, היינו, משחלטי לעשות תשובה ולחזור בו מדרכיו, ביקש להביא את בגדיו מהגדה שממנה בא אבל לא יכול לשוב אליה ("לא מצי הדר"). רוב הפרשנים, החל ברש"י וכלה בפרשנים המודרניים, מסבירים שהסיבה שבגינה לא הצליח ריש לקיש לשוב ולהביא את בגדיו היא שתש כוחו ברגע שקיבל על עצמו עול תורה ומצוות.¹² ודאי הוא שישנה סמליות בחוסר היכולת של ריש לקיש לחזור לבגדים שלבש קודם לכן, אבל לטענתי היא אינה קשורה לכוח פיזי. לא מסופר לנו שכוחו תש, אלא בפשטות שהוא לא יכול לחזור. הסיבה לכך נובעת לדעתי בדיוק מגישתו של ריש לקיש ליכולת השינוי של האדם. כאמור לעיל, לדידו של ריש לקיש, כאשר אדם עובר שינוי כמו חזרה בתשובה או גיור הוא נולד מחדש, ומי שהיה קודם לכן אינו קיים עוד. עבר ומת.

זה אולי המקום לעמוד על השורש המשותף ל"עבר" ו"עבירה": "עב"ר, שמשמעו לחצות, ללכת. דומה שהמשותף הוא המשמעות של תנועה ממצב מסוים לאחר. כך, העבירה היא חצייה של צו/איסור מסוים, בעוד העבר הוא מצב העניינים שהיה קודם ואיננו עוד.¹³ משקיבל ריש לקיש על עצמו לחזור בתשובה שוב אינו יכול לחזור לקחת את הבגדים שלבש קודם לכן, מכיוון שלדידו חזרה כזו אינה אפשרית: האדם שהיה לפני כן מת ("אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה"), והבגדים אינם עוד בגדיו שלו אלא של אדם אחר, שאיננו עוד. חיזוק לתפיסה זו אפשר למצוא בתוספת המופיעה בחלק מכתבי היד של התלמוד (כ"י המבורג ופירנצה), שלפיה קודם שנכנס למים נעץ ריש

11 בחלק מכתבי היד נכתב שריש לקיש חשב את רבי יוחנן לאישה ועל כן קפץ אחריו לירדן, ומכאן שאפשר לפרש את דבריו בנוגע ליופיו של רבי יוחנן גם באופן ציני, אבל אין הדבר רלוונטי לדיון זה.

12 כך מופיע אצל רש"י על אתר ("ד"ה "ולא מצי"); וכן בספריהם של פרנקל, בווארין, קוסמן, ולר (ארבעתם בהערה 5 לעיל).

13 מקרה דומה אפשר למצוא גם באנגלית, במילים *trespass* ו-*past*, המגיעות מן הלטינית *passare*, שמשמעה "לעבור, ללכת, לחלוף" (ובמקור, מ-*passus*, שמשמעה "צעד").

לקיש את הרומח שלו בירדן וקפץ לצידו השני של הנהר לעבר רבי יוחנן. תיאור זה נותן משנה תוקף סימבולי לפרשנות דלעיל. ראשית, נעיצת הרומח באדמה והשארנו מאחוריו מסמלת את העובדה שריש לקיש נטש והותיר מאחוריו את נשקו ואת זהותו כשודד; שנית, הקפיצה וחציית הירדן מסמלות את המעבר לזהות חדשה ואחרת – ריש לקיש החוזר בתשובה.

חוסר היכולת לחזור לבגדיו גורם לכך שריש לקיש מתחיל את חייו החדשים עירום כביום היוולדו. בכך הוא מקיים בגופו ממש את הדימוי שייחס בעצמו לעיל לשינוי שעובר הגר: "כקטן שנולד דמי". אם כן, חלקו הראשון של הסיפור, היום הראשון, הוא יום הלידה – לידתו מחדש של ריש לקיש. בעקבות שינוי זה נוטל אותו רבי יוחנן תחת חסותו, הופכו לתלמידו ומלמדו מקרא ומשנה עד שריש לקיש הופך "אדם גדול", היינו, חכם גדול בתורה.

ממקורות אחרים אנו לומדים שריש לקיש הפך תלמיד־חבר ויד ימינו של רבי יוחנן, ושהלה התייחס אליו בכבוד רב ואף כשווה לו.¹⁴ נאמר עליו ש"הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה" (סנהדרין כד ע"א), ובשלב מסוים אף מעיד רבי יוחנן שהוא עצמו אינו יכול ללמוד בלי ריש לקיש לצידו, שכן הדבר שקול לניסיון למחוא כפיים עם יד אחת בלבד.¹⁵ חיזוק לכך מגיע כמוכן מדברי רבי יוחנן בסוף הסיפור דלעיל.

אם יום הלידה מסתיים באיחוד ובחיבור בין השניים, חלקו השני של הסיפור, יום המוות, נפתח באופן סמלי בפירוד ובמחלוקת ביניהם. שוב אנו עדים לדיאלוג בין שתי הדמויות. מסופר לנו שנתגלעה מחלוקת בבית המדרש בשאלת טומאתם וטהרתם של כלי תער שונים. הוסכם שכלים אלה יכולים להיטמא או להיטהר רק מרגע שנסתיימה מלאכת ייצורם, והמחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש נסבה סביב השאלה מהו שלב זה, כלומר אימתי מסתיימת מלאכת הכנתם. רבי יוחנן אומר שגמר מלאכתם הוא לאחר שצירפו אותם, היינו, בצאתם מן הכבשן. ריש לקיש, לעומתו, טוען שלא בכך נגמרת מלאכתם אלא ישנו שלב אחד נוסף: הטבלתם במים. בתגובה לכך מטיח בו רבי יוחנן: "שודד מבין בענייני שוד", בהתייחס לעברו של ריש לקיש בכל אותן שנים קודם פגישתם בירדן. ריש לקיש, שנפגע קשה מדברי רבו, חברו וגיסו מוחה כנגדו ושואל שאלה רטורית: "אם כן, במה הועלת לי?", שכן כפי שקוראים לי עכשיו רבי, כך בדיוק קראו והתייחסו אליי רעיי השודדים בעברי. הדיאלוג השני בין הגיבורים מסתיים בתשובתו של רבי יוחנן שהוא בכל זאת הועיל לריש לקיש בכך שקירבו תחת כנפי השכינה. הדממה שלאחר הוויכוח כבדה ומבשרת רע, ואכן מסופר לנו שכתוצאה מהוויכוח "חלשה דעתו" של רבי יוחנן, שמשמעה חולשה נפשית, היינו, פגיעה ועלבון, וש"חלש" ריש לקיש, שמשמעה חולשה פיזית, היינו, חולי.

14 לדוגמה, בבא קמא ק"ז ע"א; כתובות נד ע"א; ועוד רבות דוגמאות הן בבבלי הן בירושלמי.

15 ירושלמי, סנהדרין ב א, ט ע"ב.

בדומה לסיפור הפגישה במי הירדן גם הדיון בבית המדרש מכיל רבדים נוספים מעבר למשמעותו הפשוטה. הדיון נפתח ברמזו המטרים הנוגע לעצם הסוגיה שעליה נסבה המחלוקת – כלי תער. אין זה מקרה שדווקא הדיון בכלי תער הוא המביא למחלוקת הקטלנית כל כך למשתתפיה. מעבר להיותם כלים העלולים לגרום פגיעה ומוות, כלים אלה גם מזכירים את עברו של ריש לקיש, ובפרט את כלי התער שהותיר מאחוריו כשפגש את רבי יוחנן אי אז במי הירדן.

יתרה מכך, גם עמדתו של ריש לקיש בוויכוח בבית המדרש מרמזת על תפיסותיו דלעיל. בעוד רבי יוחנן סובר שכלי הנשק מוכנים ברגע שהם יוצאים מהכבשן, ריש לקיש מזכיר לו שהפעולה האחרונה בתהליך, אשר בה הופכים את חומר הגלם לכלי המוגמר, היא פעולה של רחצה במים, בדומה לאותה רחצה בירדן. כלומר, בעבור ריש לקיש הדיון הוא מטפורה לו עצמו – השודד המשול לכלי תער. כך, נדמה שהוא טוען שהוא הפך למי שהוא רק לאחר הרחצה במים. אפילו הפעולה עצמה סימבולית: רבי יוחנן סובר שהכלי מוכן כפי שיצא מן הכבשן, אבל ריש לקיש מבהיר לו שההבדל בין חומר הגלם למוצר המוגמר הוא הבדל גדול הרבה יותר: הטבילה במים (חיסום) היא פעולה של טרנספורמציה המשנה את צבעו, את חומו ואת חוזקו של הכלי והופכת אותו מאדום, לזהט וגמיש לכחול, קר ויציב – פעולה של שינוי דרסטי. רק משהוא מצטנן ונשטף כך במים מקבל הכלי את צורתו המגובשת והסופית, וכך גם תפס ריש לקיש את עצמו ואת טבילתו במי הירדן באותו יום רחוק.

נשאלת השאלה מדוע דווקא מחלוקת זו היא שגרמה לרבי יוחנן להזכיר לחברו ותלמידו את עברו. קשה לענות על שאלה זו, ותשובות רבות ניתנו לה. אני מציע שבהמשך למקורות דלעיל, המעידים על רגישותו הקיצונית של רבי יוחנן לכבודו, כך גם בסיפורנו. אבל ממה הוא נפגע? ראשית, ייתכן שהוא נפגע מעצם העובדה שהוא נתפס בטעות, שכן ברור שריש לקיש צדק בקביעתו שסיום מלאכת הכנת כלי תער אינו בהוצאתם מן הכבשן אלא בטבילתם במים – בפעולת החיסום. מעבר לכך, ייתכן שהתשובה מצויה לא בעברו של ריש לקיש אלא דווקא בעברו של רבי יוחנן עצמו. רבי יוחנן ידוע בשמו "בר נפחא", כלומר בן הנפח, שפירושו הפשוט הוא שאביו היה נפח.¹⁶ אומנם רבי יוחנן נולד יתום, אבל היותו בן נפח יש בו כדי להסביר את החשיבות שייחס לידע שלו בסוגיה שנדונה בבית המדרש, העוסקת ככלות הכול בעבודתו של חרש המתכת, הנפח. משערער ריש לקיש על ידע זה של רבי יוחנן ערער מוצדק ונכון, ייתכן מאוד שנגע בנקודה רגישה אצל בן הנפח, רבי יוחנן, שנתפס בטעות יסודית כזאת ולכן הגיב בצורה כה חריפה ולא מאופקת.

16 כך משתמע מדבריו של ריש לקיש בסנהדרין צו ע"א וכך גם מספר רש"י על אתר, שקיבל ממורו (ד"ה "טבא מליה דר' יצחק נפחא מדבר נפחא").

בין שתשובה זו משכנעת בין שלא, ברור שתגובתו של רבי יוחנן הייתה חמורה ומוגזמת, ודומה שרגישותו הרבה עיוורה אותו לחומרת מעשיו שלו. כפי שהראיתי לעיל בנוגע לדמותו של ריש לקיש אפשר להיווכח כאן שדמותו של רבי יוחנן אינה מקרית בסיפור. למעשה, אם נחזור למקורות שהוצגו מוקדם יותר במאמר נראה עד כמה חמור עיוורונו. רבי יוחנן הוא שהסביר שתפילת הלחש תוקנה כדי לא לבייש את העבריינים כך שייאלצו להזכיר את חטאיהם בקול; הוא שטען שעדיף לו לאדם לבוא על ספק אשת איש מלהלבין את פני חברו ברבים; הוא ולא אחר ציטט את הקביעה החמורה כל כך: "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים" (בבא מציעא נט ע"א). דווקא רבי יוחנן עיוור כל כך לעובדה שהוא עצמו עבר על שני איסורים בפעולה אחת כשהזכיר לחזור בתשובה את עברו והלבין את פניו ברבים.

לאור ההסברים דלעיל על תפיסתו של ריש לקיש את כוח התשובה ומתוקף כך גם את עצמו לאור השפעתה עליו אפשר רק לתאר את ההלם ואת מפח הנפש שחוהו בעקבות דברי רבי יוחנן. ריש לקיש מגלה שצללי העבר שבים לרודפו, וקרוב לוודאי שהוא חש נבגד ואבוד, שכן המכה ניחתה עליו מהכיוון האחרון שממנו היה מצפה שהיא תבוא – רבו וחברו. היא מגיעה מהאדם שבאותו יום רחוק הוא הוא שעזר לו לנטוש את חייו הקודמים והביאו לעולמה של תורה. בכך, אמירתו הארסית של רבי יוחנן פוגעת היישר במטרה, בעומק ליבו של האדם שחשב שהצליח להותיר את עברו מאחור.

תגובתו לפגיעה האנושה שפגע בו רבי יוחנן, גם היא בעלת משמעות מיוחדת. לא בכדי עונה לו ריש לקיש בשאלה הרטורית "במה הועלת לי?! שם קראו לי 'רבי' וכאן קראו לי 'רבי'". דומה שהוא פונה לרבי יוחנן ואומר: "אם אתה, רבי וחברי, האדם שגרם לי להיוולד מחדש, שהוביל אותי, שלימדני, שהכניסני לביתו והפך אותי חלק ממשפחתו, אם אתה אינך רואה שאינני מי שהייתי, אם אחרי כל השנים האלה אתה עדיין חושב שאני אותו שודד שפגשת בירדן, אם אינך רואה שאינני עוד אותו אדם, שאני אדם אחר, רוקנת ומחקת את האדם שמולך, את מי שהפכתי להיות. אם כך אתה רואה אותי, מה המשמעות של האדם שאני היום, של כל מה שעברתי מאז ושל מי שהפכתי להיות? במה הועלת לי? הרי גם שם, כמו כאן, קראו לי 'רבי'".

דומה שרבי יוחנן אינו מצליח לראות ולהבין את ריש לקיש ואת הפגיעה האנושה שפגע בו. במקום להבין את דבריו של ריש לקיש ואת המקום שממנו הם נובעים בוחר רבי יוחנן, המקפיד על כבודו, לפרש אמירה זו כעלבון כלפיו ועונה לו: "הועלתי לך בכך שקירבתי אותך תחת כנפי השכינה", כאומר: "ראה איזו טובה עשיתי לך". זוהי תשובה השמה במרכז את פועלו של רבי יוחנן ומבקשת להדגיש את מקומו ואת זכותו, אבל היא רק מדגישה ביתר שאת את קפדנותו ואת עיוורונו.

כאמור לעיל, בסיפור תלמודי אחר נזכר מקרה דומה אשר בו נפגע רבי יוחנן בשל מה שנדמה לו באופן מוטעה כפגיעה בכבודו, וכתוצאה מהקפדתו מת האדם שרבי יוחנן סבר שפגע בו, רב כהנא. בהמשך אותו סיפור מועמד רבי יוחנן על טעותו ונענש בהשפלת

כבודו כשהוא ניגש למערה אשר בה נטמן רב כהנא, ונתקל בנחש השומר עליה. רבי יוחנן פונה לנחש ואומר לו: "פתח פיך ויכנס הרב אצל התלמיד", אבל הנחש אינו פותח לו. אומר לו רבי יוחנן: "פתח פיך ויכנס חבר אצל חבר", אבל הנחש מסרב לפתוח. לבסוף מועמד רבי יוחנן על מידת טעותו בהערכת עצמו וכבודו, שכן רק כשהוא פונה לנחש ואומר: "פתח פיך ויכנס התלמיד אצל הרב" מסכים הנחש לפתוח לו.¹⁷

בסיפורנו שלנו אנו נתקלים שוב במקרה אשר בו קפדנותו של רבי יוחנן על כבודו והצער שנגרם לו בעקבות זאת גורמים לפגיעה קטלנית אצל מי שהוא תופס כגורם הפגיעה. למרות זאת, בשונה מהמקרה של רב כהנא, בסיפורנו ישנו שלב ביניים בין תחושת הפגיעה של רבי יוחנן לבין תוצאותיה הרות הגורל, שכן לא מסופר לנו שריש לקיש מת מייד לאחר שנפגע רבי יוחנן, אלא שהוא נחלש, היינו, חלה. אפשר היה לצפות שרבי יוחנן ילמד ויסיק מטעותו ומקפדנותו היתרה והנמהרת במקרה של רב כהנא ואולי ישנה את דרכיו, בייחוד במקרה הנוגע לאדם כה קרוב אליו. כאמור, בסיפורנו ניתנת לרבי יוחנן הזדמנות לעשות בדיוק זאת – לבצע רפלקציה עצמית ולהרהר במה שאירע ולבחון אם תחושת הפגיעה שלו והנוק שהיא טומנת בחובה לאחרים מוצדקים.

כאן נכנסת לתמונה אחותו, אותה אישה שהציע רבי יוחנן לריש לקיש אם יחזור בתשובה, הפונה אל אחיה בתחנון שיעשה משהו בעבור ילדיה, אחייניו, שלא ייוותרו ללא אב, או בעבורה, שלא תתאלמן. רבי יוחנן מצידו, לא זו בלבד שאינו חס עליה או על אחייניו אלא עונה לה ביובש בציטוט פסוק: "עֲזְבָה יְתִמִּיָּה, אֲנִי אֶחְיֶיהָ, וְאֶלְמָנְתֶּיהָ עָלִי תִבְטָחוּ" (ירמיה מט, יא). מלבד העובדה שלא ברור לגמרי אם רבי יוחנן מבטיח כאן שהוא בעצמו ידאג לה ולילדיה או מעודד אותה לבטוח באל שידאג להם, ישנו פה רובד עמוק יותר. לדעתי, ייתכן מאוד שרבי יוחנן בחר פסוק זה לא במקרה אלא בשל הקשרו הרחב יותר:

לְאָדוּם כַּה אָמַר ה' צְבָאוֹת: הֲאֵין עוֹד חֲכֵמָה בְּתִימָן? אֲבָדָה עֵצָה מִבְּנִים, נִסְרָחָה חֲכָמָתָם? נִסּוּ הִפְנוּ הָעַמִּיקוֹ לְשִׁבְתָּ יִשְׁבֵי דָדָן, כִּי אִיד עֲשׂוּ הַבְּאֵתִי עָלָיו עַת פִּקְדֹתַי. אִם בְּצָרִים בָּאוּ לָךְ, לֹא יִשְׂאָרוּ עוֹלָלוֹת. אִם גָּנְבִים בְּלִילָה, הִשְׁחִיתוּ דָיִם. כִּי אֲנִי חֲשַׁפְתִּי אֶת עֲשׂוֹ, גְּלִיתִי אֶת מִסְתָּרָיו, וְנִחַפְּהָ לֹא יוּכַל. שְׂדֵד זָרְעוּ וְאֶחָיו וְשִׁכְנָיו וְאִינָנוּ. עֲזְבָה יְתִמִּיָּה, אֲנִי אֶחְיֶיהָ, וְאֶלְמָנְתֶּיהָ עָלִי תִבְטָחוּ. כִּי כַה אָמַר ה': הִנֵּה אֲנִשְׁר אֵין מִשְׁפָּטָם לְשִׁתוֹת הַכּוֹס שְׁתוּ יִשְׁתוּ, וְאֶתָּה הוּא נִקָּה תִנָּקָה לֹא תִנָּקָה, כִּי שְׁתָּה תִשְׁתָּה. כִּי בִי נִשְׁפַּעְתִּי נְאֻם ה': כִּי לְשִׁמָּה, לְחִרְפָּה, לְחֹרֵב וְלִקְלָלָה תִהְיֶיהָ בְּצָרָה, וְכָל עַרְיָה תִהְיֶינָה לְחֹרְבוֹת עוֹלָם (ירמיה מט, ז-יג).

אנו רואים שבהקשרן המקורי, המילים שבחר רבי יוחנן הן חלק מנבואה אשר בה פונה האל לעשיו ולבני אדום, ואנו למדים שהיתומים והאלמנות שעליהם מדבר הפסוק הם יתומיו

17 בבא קמא ק"ז ע"א-ע"ב.

ואלמנותיו של אדום. אם כן, רבי יוחנן משווה כאן בין משפחת אחותו לבין עשוי ובני אדום.¹⁸ השוואה זו מקבלת משנה תוקף מהפסוקים האחרים. האל פונה אל העם הקשור בקשרי דם ומשפחה לישראל ומלין על כך ש"אֲבֹדָה עֲצָה מִבְּנִים, נִסְרְחָה חֲכָמָתָם". אפשר להבין שרבי יוחנן רומז בכך לריש לקיש, גיסו. יתרה מכך, בהמשך נאמר: "אֲנִי חֲשַׁפְתִּי אֶת עֵשׂוֹ, גְלִיתִי אֶת מְסַתְרָיו וְנִחַבְתִּי לֹא יוֹכֵל". בעוד ריש לקיש ביקש להשאיר את עברו כשודד מאחוריו, רבי יוחנן נדמה כטוען שהוא לא יאפשר זאת. אפשר גם להבין חשיפה זו לא בהקשר של עברו של ריש לקיש אלא בכך שרבי יוחנן מתכוון לומר שמרגע שריש לקיש סרח, רבי יוחנן, בדומה לאל, לא יאפשר לו לחמוק מעונש אלא יחשוף את העבירה שביצע ויענישו. בין כך ובין כך, אומר רבי יוחנן, אחותו אינה צריכה לדאוג כיוון שהאל, שאליו נראה שהוא מדמה כאן את עצמו, ידאג לה ולילדיה.

למרות ההזדהות שניתנה לו לרפלקציה ולחזור בו מקפדנותו, רבי יוחנן אינו חס על אחותו, על אחייניו או על חברו ותלמידו. בהמשך לעיוורונו כלפי מעשיו שלו ובהמשך לסתירה בין אמרותיו למעשיו, רבי יוחנן, האדם המונה את "הדן את חברו לכף זכות" עם "ששה דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא" (שבת קכז ע"א), דן את חברו לכף חובה. כתוצאה מכך מת ריש לקיש.

דרך נוספת להבין את חוליו ומותו של ריש לקיש אינה נוגעת רק לפגיעה שחש רבי יוחנן אלא גם לתפיסה של ריש לקיש את עצמו. כאמור, ריש לקיש ראה עצמו כאדם חדש, אחר, שנולד באותה טבילה במי הירדן. הוא הותיר מאחוריו את נשקו ואת האדם שהיה ו"המית עצמו", כלומר את מי שהיה, על ובעבור התורה. דבריו של רבי יוחנן וחוסר יכולתו לראות את ריש לקיש ואת השלכות מילותיו עליו ערערו את ריש לקיש עד היסוד. הוא מצא עצמו במצב בלתי־אפשרי: מחד, האדם שהיה, אותו שודד, אינו עוד; מנגד, התלמיד חכם שהפך להיות נגדע גם הוא בעקבות דבריו של רבי יוחנן. בכוח אמירתו שמת רבי יוחנן את הקרקע תחת רגלי ריש לקיש, ולמעשה נטל ממנו את חייו החדשים. לריש לקיש לא נותרו חיים אפשריים שיוכל להמשיך לחיות. האדם שהיה, מת, וכעת האדם החדש שהפך להיות מת גם הוא. לא פלא אפוא שזה מה שקרה לו.

אפשר לומר שבסיפורנו התרחש היפוך תפקידים. אם בחלק הראשון הפך ריש לקיש משודד לתלמיד חכם, רבי יוחנן מבצע מהלך הפוך – הוא הופך מתלמיד חכם לשודד, הנוטל מתלמידו בכוח את תפיסתו העצמית ואת חייו החדשים. לעיל הזכרתי שתי משמעויות הנגזרות מהשורש עב"ר – מעבר (תנועה ממצב אחד לאחר) ועבירה (חציית קו אדום, הפרת איסור). בסיפורנו אפשר למצוא דוגמאות לשתי המשמעויות. בחלק הראשון באה לידי ביטוי משמעותו הראשונה של השורש, במעבר ובתנועה של ריש לקיש ממצב אחד לאחר; לעומת זאת, בחלק השני באה לידי ביטוי משמעותו השנייה של השורש כאשר

18 האח אשר הוא אומנם בן משפחה, אבל יותר מכורח מאשר מרצון. כך לפחות לפי תפיסת חז"ל.

רבי יוחנן חוצה קו אסור ומבצע את העבירה של הזכרת עברו של חוזר בתשובה והלבנת פניו ברבים.

אבל סיפורנו לא תם. מסופר לנו שלאחר מות ריש לקיש נפל אבל כבד על רבי יוחנן. בראותם את צערו מתלבטים החכמים את מי לשלוח לנחמו ובחרים ברבי אלעזר בן פדת. ההצדקה לכך אירונית להפליא. הם בוחרים בו מכיוון "דמחדין שמעתתיה [שמחודדות הלכותיו]" , כאילו לא נגרם עד כה די נזק מדברים הקשורים לחדות להבים. רבי יוחנן אינו מתנחם אלא מבקר את רבי אלעזר בן פדת על כך שהוא מסכים עם כל דבריו. רבי יוחנן מתלונן בקול שרבי אלעזר אינו דומה לריש לקיש, שהרי ריש לקיש היה שואל ומקשה עשרים וארבע קושיות על כל דבר ודבר שרבי יוחנן אמר, ורבי יוחנן היה משיב עשרים וארבע תשובות לכל הקושיות, "וממילא רווחא שמעתא". היינו, רק מתוך דין ודברים זה הלכה והתבהרה ההלכה.

האירוניה בבחירת חכמים לשלוח את אלעזר בן פדת אינה מתמצה בעובדה שכישוריו מתוארים במושגים של חדות אלא גם באופן שבו מובנת חדות זו. מתברר שחדותו אינה מתבטאת ביכולתו להתדיין ולברר את ההלכה אלא במשמעות המילולית של "שמעתתיה", היינו, בחדות שמועותיו, או ליתר דיוק, חדות שמיעתו. יוצא אפוא שהחכם המתואר כחד אינו חד כלל במובן שמחפש רבי יוחנן, בעוד ריש לקיש, שזנח את כלי התער שלו הוא דווקא בעל החדות שרבי יוחנן מבקש.

יתרה מזו, באופן המזכיר שוב את סיפור רב כהנא מועמד רבי יוחנן על טעותו בנוגע לתפיסתו העצמית את כבודו וחשיבותו. בדומה לסיפור רב כהנא, גם כאן תזכורת זו אינה באה ממקור חיצוני כי אם נשמעת בקולו שלו עצמו. בסיפור השני מבין רבי יוחנן את מקומו כאשר הוא עצמו נאלץ לומר ש"כנס התלמיד אצל הרב". בסיפורנו הרמז דק יותר, אך אולי מושחז אף יותר. כאמור, רבי יוחנן מתלונן על רבי אלעזר, וכאן חשוב לציין ששוב נראה שהוא אינו מודע לפגיעה שדבריו גורמים לבן שיחו על כך שהוא אינו יכול לשמש תחליף לריש לקיש, שכן במקום להקשות עליו קושיות הוא רק מסכים עם כל דבריו. הוא ממשיך ומבהיר שצורת דיון ולימוד זו של קושיות ופירוניהן היא שהובילה לבידור ההלכה. אבל כאן יש לדייק בדבריו: "וממילא רווחא שמעתא". כלומר, בידור ההלכה היה אומנם תוצאה של דין ודברים אלה, אבל – וכאן מונח העוקץ – ההלכה מתרווחת ממילא. רבי יוחנן אומר בקולו שלו, ואולי מבין תוך כדי האמירה, שההלכה אינה נובעת מסמכותו כמורה או ממעמדו כרב וכראש בית המדרש ושהיא אינה נשענת על חכם זה או אחר בדווקא. היא מתבררת ממילא, מאליה. תלמידי החכמים, ורבי יוחנן ביניהם, הם הכלי שדרכו באה לידי ביטוי ההלכה ובידורה, אבל היא מתגלה להם, מופיעה ומתרווחת מאליה. בלשון פילוסופית יותר אפשר לומר שתלמידי חכמים הם אולי תנאי הכרחי, אבל לא מספיק, לבידורה ולכינונה של ההלכה.

בכך לא מסיים רבי יוחנן את מסעו. סופו הטרגי של אחד מגדולי אמוראי ארץ ישראל מגיע רק לאחר שמסופר לנו כיצד הוא קורע את בגדיו ומקונן "היכן אתה בן לקיש, היכן

אתה בן לקיש" עד שניטלת ממנו דעתו. לבסוף, עדים למצבו העגום של רבי יוחנן, מבקשים חכמים רחמים עליו והוא מת.

סופו של רבי יוחנן, יום מותו, סמלי לא פחות משאר חלקי סיפורנו וסוגר את המעגל שהחל בחלקו הראשון של הסיפור, יום הלידה (מחדש) של ריש לקיש. לעיל ראינו שהעובדה שריש לקיש לא יכול לחזור להביא את בגדיו מסמלת בין היתר את לידתו מחדש, המקבלת משנה תוקף בעובדה שבכך הוא מתחיל את חייו החדשים עירום כביום היוולדו. כאן, בסוף הסיפור, אנו רואים כיצד רבי יוחנן קורע את בגדיו מעליו ומסתובב עירום. ייתכן, אך אני לא בטוח – מהתיאור עולה שנטרפה עליו דעתו ולכן אני חושב שקריעת הבגדים בהחלט יכולה להיות כזו המקבילה לעירום, או קרוב לכך, ולא רק קרע סמלי של אבלות, מה גם שמדובר במעין פעולה מתמשכת – "היה הולך וקורע בגדיו". אני כן חושב שהמניע לקריעה בהחלט יכול להיות אבלות, אך זה לא אומר שהקריעה עצמה אכן הייתה סמלית. ממקור אחר אנו למדים שרבי יוחנן היה רגיש מאוד לבגדיו וקרא להם "מכבדיי", ואף קבע ש"כל תלמיד חכם שנמצא רב על בגדו חייב מיתה" (שבת קיד ע"א). לא זו בלבד שרבי יוחנן היה קפדן ורגיש לכבודו באופן כללי, אלא יחס משקל וכבוד רב לבגדיו בפרט. אם ריש לקיש התחיל את חייו החדשים עירום כביום היוולדו, רבי יוחנן מסיים את חייו בעירום – השפלה מיוחדת למי שהיה כה רגיש לכבודו, ובמיוחד זה הקושר באופן כה מובהק בין בגדיו לכבודו. יתרה מכך, האדם הקורע את הבגדים אינו אחר מאשר הוא עצמו. רבי יוחנן – המשווה בין בגדיו לכבודו – קורע מעל עצמו את בגדיו ובכך את כבודו. אולם השפלתו אינה מתמצה רק בכך. מי שדיבר אל אחותו בקרירות שכזו ואטם את ליבו לתחנוניה על המשפחה של האיש אשר לו רבי יוחנן עצמו נתנה, כאילו אינו מוטרד מכך שריש לקיש יאבד את חייו עקב קפדנותו, מסיים את חייו בצווחות המעידות בריש גלי על תלותו באותו אדם. אבל אפילו בכך לא נגמר עונשו של רבי יוחנן. השפלתו מגיעה לשיאה בכך שדעתו ניטלת ממנו. גם פה נוקט המספר לשון סמלית: "והוה קא צ[ו]ח עד דשף דעתיה [מיניה]". בהמשך למוטיב החוזר של כלי התער, דעתו של רבי יוחנן לא סתם ניטלת ממנו אלא משויפת ממנו. עד כמה שמצאתי, זהו ביטוי יחידאי אצל חז"ל. אלמלא מקרא כתוב אי־אפשר לאומרו, אבל אולי ביטוי זה רומז לתוספתא כלים, אשר בה נכתב ש"הסייף והסכין שהעלו חלודה – טהורים. שפן והשחיון – חזרו לטומאתן ראשונה"¹⁹. בדומה לסוגיה אשר בה דנו בבית המדרש, התוספתא מסבירה שכלי נשק כמו סיף וסכין שהחלידו הופכים טהורים שכן איבדו את יכולתם לשמש ככלים, ורק לאחר שיופם והשחזתם הם חוזרים שוב לשמש ככלים. כך, נרמז כאן, גם דעתו של רבי יוחנן משויפת ממנו כאילו הייתה חלודה שיש להסיר כדי להשיבו למצבו התקין והראשוני. מכאן עולה שבשונה מהכלים, "גמר מלאכתו" של רבי

יוחנן אינו סוף ההכנה שלו אלא במשמעותו המילולית – סוף מלאכתו עלי אדמות. האירוניה וההשפלה של רבי יוחנן מגיעות אפוא לשיאן בכך שהוא מסיים את חייו עירום וללא דעת, כלומר באותו אופן שבו החל ריש לקיש את חייו החדשים,²⁰ שאותם העניק לו – אבל גם לקח ממנו – רבו וחברו.

אפשר אף לומר שעונשו של רבי יוחנן מתכתב עם פרשנותו לפסוקים מירמיה שהבאתי לעיל. בעוד רבי יוחנן התייחס לפסוק אשר בו מבטיח האל שהוא ידאג לאלמנות וליתומים של אדום ורומז בכך לביקורתו על ריש לקיש, אפשר לקרוא את הפסוק הבא מייד לאחריו כהופך את הפרשנות על פיה ומפנה אותה כנגד רבי יוחנן עצמו: "כִּי כֹה אָמַר ה': הֲנֵה אֲשֶׁר אֵין מְשַׁפֵּטִים לְשִׁתּוֹת, הַכּוֹס שֶׁתּוֹ יִשְׁתּוּ וְאַתָּה הוּא נִקָּה תִנְקָה?! לֹא תִנְקָה, כִּי שְׁתֵּה תִשְׁתֶּה" (ירמיה מט, יב). במילים אחרות, האל אומר לרבי יוחנן: "אתה מדמה בנפשך שמי שלא היו אמורים להיפגע דווקא נפגעו (כלומר, ריש לקיש, שמת בגללך), אבל אתה תצא נקי?! הלוא גם אתה תשתה מכוס התרעלה שמזגת לאחרים". רק לאחר כל זאת, עדים למצבו העגום של רבי יוחנן, מבקשים חכמים רחמים על האדם שבעצמו לא הפגין רחמים כלפי חברו-תלמידו וכלפי משפחתו, והוא מת.

ריש לקיש, ג'ורג' הרברט מיד והזכות להישבח

אחרי שהעמקתי בסיפור ובתפיסות המשתקפות בו אחזור להצדקה שהצעתי לעיל, בנוגע לאיסור להזכיר לאדם את עברו. כאמור, העליתי כמה הצדקות אפשריות לאיסור, ששתי העיקריות בהן היו: (1) החשש לפגוע באדם ולהעליבו; (2) החשש שמא האדם יתייאש מיכולתו לעבור שינוי. הצעתי הצדקה נוספת לאיסור, הקשורה לתפיסת העצמי של האדם.

טענתי לעיל שכשאנו מזכירים לאדם את עברו, אנו כופים על ההווה שלו להיות מוכתב על ידו. כדי להבהיר טענה זו אפנה להגותו של הפילוסוף והסוציולוג ג'ורג' הרברט מיד (1863-1931), מאבות הפרגמטיזם האמריקאי. מיד, שהושפע מוויליאם ג'יימס, פיתח תיאורית עצמי (self) מורכבת ומעניינת. לא זה המקום לבחון את שיטתו לעומק, ואסתפק בנקודה חשובה ויסודית העומדת בשורשה.

על פי מיד, העצמי שלנו הוא תמיד עצמי חברתי (social self). לדידו, לעצמי אין קיום אפירורי. איננו נולדים איתו. הוא מתפתח בנו באופן הדרגתי כתוצאה מאינטראקציה עם

²⁰ עירום וללא דעת, שכן רבי יוחנן היה צריך להעניק לו בגדים חדשים וכן ללמדו דעת: "אקרייה ואתנייה".

"עצמיים" (selves) אחרים. תפיסת העצמי העולה מתהליך של רפלקציה היא התבוננות על עצמנו מבחוץ ובגוף שלישי, כאובייקטים. בתהליך דיאלקטי מתמיד אנו מפנימים את האופן שבו הסביבה החברתית רואה אותנו ומגיבים לכך, ורק דרך תהליך מתמשך זה אנו מפתחים ומבינים את העצמי שלנו. למרות זאת, הוא מדגיש, ההבנה שהעצמי הוא תוצר של אינטראקציה חברתית אינה מבטלת בשום אופן את ייחודיותו של האדם. אף שלכל העצמיים מקור חברתי משותף, לכל אינדיווידואל בתוך רשת הקשרים החברתיים ישנו עצמי ייחודי ומובחן.²¹

מעניין לציין שהמילה העברית "פנים" מזכירה במידה מסוימת את גישתו של מיד. מקור המילה הוא "פן", שמשמעו צד, או הצד הפונה לעבר דבר מה. למרות זאת, באופן מפתיע, מילה זו נתונה בריבוי. למעשה, נראה שזהו האיבר היחיד הנתון רק בלשון רבים אבל מתייחס לאובייקט יחיד. לדעתי יש בכך רמז לרעיון שפניו של אדם מכילים צדדים רבים ושונים. בניגוד לאובייקטים אחרים הנראים דומים בעיני כל מתבונן, הפנים נתפסים באופן שונה בידי כל אדם. אין מדובר כאן בטענה אונטולוגית אלא אפיסטמית. אם כל עצמי מתכונן מתוך אינטראקציה עם עצמי אחר שכל אדם נתפס באופן שונה בידי כל אדם אחר, ורעיון זה משתקף בלשון הריבוי של המילה "פנים". אף שמבחינה פיזית זהו אובייקט אחד הנתפס בעינו של כל אדם באופן דומה, בתודעת כל אחד מהצופים נתפס האדם ההוא באופן שונה.

חשוב להבהיר שמיד אינו טוען שכל ניסיון חושי שלנו מתווך על ידי עצמי חברתי כלשהו. טענתו היא שניסיון כזה אינו מגיע לכדי "עצמי". איננו נתקלים בעצמי באמצעות חושינו אלא באמצעות תהליך פנימי, היינו, רפלקציה. מודעות עצמית מובחנת מחוויות "פנימיות" אחרות או מהתנסויות חושיות. תהליך רפלקטיבי זה של מודעות עצמית הוא הניצב בלב התיאוריה של מיד על הכינון החברתי של העצמי. אבל מה לתפיסת עצמי זו ולדיונו? התשובה טמונה בגישתו של מיד לא רק לתפיסת העצמי אלא גם לתפיסת הזמן. על פי מיד, הזמן היחיד אשר לו קיום אמיתי הוא ההווה. אנו נוטים לחשוב על הזמן כעל ציר חד-כיווני וש"מה שהיה היה". אנו סוברים שהעבר קבוע, אבל העתיד עדיין פתוח ודינמי. מיד טוען לעומת זאת שהבנה כזאת נכונה לא רק בנוגע לעתיד אלא גם בנוגע לעבר. לדידו, העבר, כמו העתיד, משוער בלבד ואינו בעל קיום עצמאי בנפרד מן ההווה, אלא נטוע בו ויוצא מתוכו.²² אף שאירועי העבר אומנם התרחשו, אין לנו כל גישה אליהם. גישתנו לעבר מתבצעת רק באמצעות הזיכרון, המתקיים בהווה הדינמי שלנו. לדוגמה,

George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago, 1962 [1934], pp. 135, 200–201

George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present*, (Arthur E. Murphy ed.), London: Open Court, 1932, pp. 1, 12, 32

בראותי גשר כלשהו, ייתכן שיעלה בי זיכרון אהוב של יום אביבי בחופשה משפחתית, אשר בו חציתי את הגשר מחזיק בידה של אימי. אם אגלה, לעומת זאת, שנים אחר כך, שהסיבה שבעטייה חציתי את הגשר עם אימי באותו יום לא הייתה קשורה לחופשה אלא לכך שנאלצנו להימלט מחבורה שביקשה לשדוד אותנו, סביר להניח שהדבר ישפיע על זיכרוני את המאורע. מכיוון שהעבר עולה בתגובה לדינמיות של ההווה, העבר עצמו מאבד את קביעותו ואת נצחיותו. לכן, על פי מיד, העבר – עד כמה שאנו יכולים לגשת אליו – נתון לשינוי לא פחות מן העתיד: "אני מציע שהמקרה היחידי אשר בו יש לנו תפיסה בניסיונו הוא האחיזה בעבר ובהווה יחדיו כאפשרויות – שהרי העבר במהותו נתון לשינוי באותה מידה כמו העתיד, והינו, לכן, רק אפשרות".²³

מכיוון שההווה משתנה כל הזמן, ומכיוון שאנו ניגשים לעבר רק דרך ההווה שלנו, יוצא שעברנו משתנה עם ההווה יחד. כלומר, מכיוון שאני היום שונה משהייתי לפני עשור, שנה, או אפילו אתמול, ומכיוון שכל גישה שלי לעבר היא דרך מי שאני בהווה – כולל המחשבות, התובנות, הרגשות, הניסיון והידע שיש לי היום – הרי שהעבר שלי משתנה עם ההווה שלי. תפיסה זו, השמה דגש על ההווה ועל הפלסטיות של העבר הנגזרת ממנו, תואמת את דבריו של אלוהים ליחזקאל ומוצאת את ביטוייה בטענתו של ריש לקיש על כוחה הטרנספורמטיבי של התשובה.

מבחינת ריש לקיש, קשה לדמיין מכה קשה מזו שהנחית עליו מורו, רבו וחברו. מה שעשה רבי יוחנן לא התמצה רק בהזכרת עברו של ריש לקיש. מתוך כך הוא התייחס אליו כאילו הוא אותו אדם שהיה קודם שעשה תשובה. תפיסתו העצמית של ריש לקיש, כפי שהראיתי, הייתה שונה בתכלית. מבחינתו, עברו של אדם אינו חקוק באבן. בניסוחו הנפלא של מיד: "ההיסטוריה היא פרשנות העבר במונחי ההווה בה במידה שהיא פרשנות ההווה במונחי העבר".²⁴

23 התרגום וההדגשה שלי. במקור:

I submit that the only instance we have of prehension in experience is this holding together of future and past as possibilities — for all pasts are as essentially subject to revision as the futures, and are, therefore, only possibilities.

George Herbert Mead, "The Objective Reality of Perspectives," in: Edgar S. Brightman (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York: Longmans and Green, 1926, pp. 75–85 [repr. in: Filipe Carreira da Silva (ed.), *G. H. Mead: A Reader*, London: Routledge, 2011, p. 20]

24 התרגום שלי. במקור:

History is the interpretation of the past in terms of the present as truly as it is the interpretation of the present in terms of the past.

אם נחיל את תובנתו של מיד בנוגע לעבר על ריש לקיש נוכל לומר שגם זה האחרון ראה בעבר דבר הנתון לשינוי כתוצאה מן ההווה. ריש לקיש הבין שאי־אפשר לחזור אל העבר אלא מתוך ההווה. כשטען שבכוחה של התשובה לשנות את האופן שבו נתפס עברו של אדם, עלינו להניח שהוא הסיק מסקנה זו גם בנוגע לחייו שלו. למעשה, אם נחזור ליחזקאל נוכל למצוא שזו דרישתו המפורשת של אלוהים: "הֲשִׁיכוּ מַעֲלֵיכֶם אֶת כָּל פְּשָׁעֵיכֶם אֲשֶׁר פָּשַׁעְתֶּם בָּם וַעֲשׂוּ לָכֶם לֵב תְּדַשׁ וְרוּחַ תְּדַשָּׁה" (יחזקאל יח, לא). ריש לקיש אימץ רעיון זה לליבו. הוא ראה עצמו כאדם שונה, אחר, לא רק בהווה אלא גם בעבר. באמצעו עצמי חדש הוא האמין שהוא אדם חדש בעל לב חדש ורוח חדשה, ומתוך כך, אף עבר חדש. זו בדיוק הסיבה שבגינה לא יכול לחזור לגדה השנייה של הירדן או להמשיך לחיות אחרי שרבי יוחנן ערער על לידתו מחדש בעקבות חזרתו בתשובה. העובדה שרבו וחברו, האדם שפתח לו את הדרך החדשה, הוא שהכחיש כל זאת בהזכירו את העבר שריש לקיש חשב שאינו עוד, הייתה מבחינתו מהלומת מוות.

זה אולי המקום להוסיף הערה בנוגע ללשון "אונאת דברים". בעברית של ימינו אנו בדרך כלל אנו תופסים את המושג "אונאה" כמתייחס לתרמית. אבל כיצד קשורה אונאת דברים לתרמית? התשובה העולה מדיון זה היא שאם אדם מזכיר לחברו את עברו – שכאמור לעיל, כבר אינו קיים כשהיה אלא משתנה בעקבות שינוי ההווה – הוא מבצע בכך מעין תרמית ומצג שווא כאילו העבר עומד עדיין בעינו.²⁵

תפיסת העצמי של מיד יכולה להסביר לנו גם מדוע מהלומה זו הייתה כה קטלנית. יתרה מכך, לא רק בסיפורנו בפרט אלא בסוגיית אונאת דברים בכלל אפשר לראות המחשה לתפיסת העצמי החברתי של מיד. כאמור, מיד הסביר שהעצמי אינו מתכונן באופן אטומיסטי, במין ריק, נפרד מן העולם ותלוי רק ברפלקציה על דרך הקוגניטו הקרטזיאני. תחת זאת הוא טען שהעצמי נוצר מתוך אינטראקציה עם אחרים ומתוך הבנת האופן שבו אנו נתפסים בידי אחרים ומשתלבים בעולם שסביבנו. כך, תפיסת העצמי של החוזר בתשובה או של הגר אינה תלויה אך רק ברצונו שלו או בהתבוננותו הפנימית אלא מושפעת ומתכוננת מההקשרים החברתיים שלו. זוהי ההצדקה שביקשתי להציע לאונאת

מתוך "A Pragmatic Theory of Truth", George Herbert Mead, בתוך: da Silva (לעיל הערה 23), עמ' 164.

25 אני מודה מקרב לב לפרופ' ידידיה שטרן על שהאיר את עיניי בעניין זה. נוסף על כך ראו את ניתוחו המאלף של אברהם אהוביה, המראה שהמובן המקורי של "אונאה" אינו תרמית אלא בעיקר שעבוד ודיכוי. ראו אברהם אהוביה, "מה היא 'הונאה'?", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו יח (1972), עמ' 51-57. יש לציין שהדיון במאמרי, ובמיוחד הפרשנות שהצעת לסיפור ר' יוחנן וריש לקיש, יכולים לשמש לפירוש "אונאה" לא רק כתרמית אלא גם, ואולי אף ביתר שאת, כשעבוד ודיכוי.

דברים: אסור לנו להזכיר לאדם את עברו, מכיוון שבעשותנו זאת אנו כופים עליו עצמי השונה מהעצמי שאימץ לעצמו בעבודה הקשה של שינוי דרכו. ריש לקיש אומנם תפס עצמו כאדם שנולד מחדש, אבל בדבריו של רבי יוחנן היה הכוח לנפץ את תפיסת העצמי שלו – מכה שהביאה למוות ולסוף הטרגי של סיפורנו.

מתוך כל זאת אפשר למצוא בסיס להבנת השורשים הפילוסופיים של הזכות להישכח. בניסוח תמציתי אני מציע להבין את הזכות להישכח כזכותו של אדם לשמור על הפרדה בין העצמי שלו בהווה לבין העצמי שלו בעבר, בין מי שהיה למי שהוא כעת. זוהי התפיסה העומדת מאחורי איסור אונאת דברים וזוהי התפיסה אשר בה החזיק ריש לקיש, ולדעתי, כך גם אפשר להבין את דרישת האל מעם ישראל בספר יחזקאל.

אבל האם אנו באמת רוצים למחוק או לשכוח לגמרי את שקרה? הרי המעשים שביצע האדם בעבר, בהכרח הביאו לתוצאות המעצבות את ההווה. גם אם נקבל את הרעיון שהאדם עובר שינוי בהווה ואינו עוד מי שהיה, מה בנוגע למעשי העבר ולתוצאותיהם בהווה?

ראשית, עלינו לעמוד על אופי הטענה שהופיעה בדיון זה עד כה – היא אינה אונטולוגית אלא אפיסטמית. כאמור לעיל, מיד אינו טוען שהעבר משתנה מבחינה אונטולוגית, אלא שאין לנו כל נגישות לאותו עבר אונטולוגי, וכתוצאה מכך, בעבורנו העבר הוא אך ורק אפשרות, דבר שאנו ניגשים אליו באופן אפיסטמי דרך ההווה. אפשר להבין את גישת ריש לקיש באופן זה. ריש לקיש אומר שמשחזר אדם בתשובה, חטאיו נעשים לו כשגגות/זכויות. כלומר, אין כאן טענה לשינוי אונטולוגי כי אם שינוי בהבנה ובהתייחסות אליהם. באופן דומה אפשר להבין את תפיסת האל בספר יחזקאל. האל אינו טוען שמעשיו של האדם בעבר מתבטלים, אלא שהם לא ייזכרו עוד. הוא מפציר בעם ישראל שישליכו מעליהם את פשעי העבר ויעשו להם לב חדש ורוח חדשה. בכך מדגים האל בדיוק כיצד נקודת המבט של ההווה משפיעה וקובעת את היחס לאירועי העבר.

דרך נוספת להבין את השינוי שעובר האדם, אבל לשמר את המעשים שעשה, היא בכך שנאמר כי איסור אונאת דברים אינו נוגע למעשים עצמם אלא לאדם שביצע אותם. במילים אחרות, אפשר להבין זאת כהפרדה בין האדם לבין המעשים שעשה. לטענתי, הדבר שהחברה נדרשת אליו באיסור אונאת דברים ובעקבות הזכות להישכח אינו למחוק את המעשים עצמם ולהשכיח את קיומם אלא למחוק את החיבור בין האדם שביצע אותם מעשים לבין המעשים. זהו שינוי בשייך, בייחוס. לדוגמה, ברמה הפרקטית המודרנית אפשר להציע שלא יימחק סיפור על פשע שבוצע אלא יימחק רק שם האדם שביצע אותו. אונאת דברים (והזכות להישכח הנגזרת ממנה) אינה נוגעת למעשים אלא לאדם. אין איסור להזכיר את המעשים, אלא להזכיר אותם לאדם ספציפי, לייחסם. זהו איסור הנובע מההבנה שכדי לאפשר לבני אדם עתיד פתוח ויכולת להשתנות אנו חייבים לאפשר להם להתנתק מכבלי העבר. הדרך לעשות זאת היא דרך התמקדות באדם ולא במעשה, ובהווה במקום בעבר.

טיכום

מאמר זה הציג רק פן אחד הנוגע ליחסים המורכבים בין העבר, ההווה והעתיד של האדם בחברה, אבל לא נדרש לסוגיות רבות אחרות הנובעות מהם. למותר לציין שאפשר להעלות שאלות רבות על עצם רעיון זה של הזכות להישכח והניתוק בין האדם לעברו. לא נדרשתי בדיוני לשאלות כגון כיצד אפשר לדעת אם האדם אכן עבר שינוי אמיתי ואינו רק מעמיד פנים; מה בנוגע לאנשים שנפגעו כתוצאה ממעשי האדם בעבר; האם כל המעשים שווים וראויים להישכח באותה מידה או שישנם מעשים חמורים כדי כך שאין זה ראוי למחוק את זכרם. שאלות אלה ועוד רבות אחרות דורשות עיון ודיון מעמיקים ויסודיים.

הראיתי אפוא כיצד אפשר לראות בתפיסתו של ריש לקיש עמדה חזקה בעד הזכות להישכח כפי שאני מציע להבינה, היינו כזכותו של אדם לשמור על הפרדה בין העצמי שלו בהווה לבין העצמי שלו בעבר. אין ספק בכך שהסיפור של ריש לקיש ורבי יוחנן מייצג מקרה אחד בלבד בסוגיה המורכבת של הזכות להישכח, אבל אני מאמין שאפשר ללמוד ממנו רבות.

כאמור לעיל, ודאי הוא שהזכות להישכח אינה זכות מוחלטת ועליה להיות מאוזנת מול שיקולים רבים אחרים כגון חופש הביטוי, טובת הציבור, ועוד. למרות זאת אני מאמין שישנה פה – בשילוב בין ריש לקיש, הנביא יחזקאל וג'ורג' הרברט מיד – קריאה חדשה ושונה, המאתגרת את מוסכמותינו בנוגע ליחס לעבר ובנוגע למידה אשר בה אנו יכולים, ואולי צריכים, לאפשר לאנשים להותיר את עברם מאחור ולהשתנות. אחרי הכול, האין זה הסיפור שאנו מספרים לעצמנו?

”גם ציפור חצאה בית”

הנפילה למרחב הביתי וכאבי עקרת הבית
כדומה תיאולוגית בשמש שקהלת לא ידע לסיון הר־שפי

טפת הכהן־ביק

הקדמה

דברי קהלת בן דוד, מלך בירושלם: תבל תבלים אמר קהלת, תבל תבלים תבל תבל. מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש. דור הלך ודור בא, והארץ לעולם עמדת. ונרח השמש ובא השמש, ואל מקומו שואף, זורח הוא שם. הולך אל דרום וסובב אל צפון. סובב סבב הולך הרוח ועל סביבתיו שב הרוח [...] מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה, ואין כל חדש תחת השמש (קהלת א, א-ט).

כל המעשים הנעשים תחת השמש, כולם הבל ואין כל חדש תחת השמש, ובכל זאת, שם ספרה של סיון הר־שפי הוא: שמש שקהלת לא ידע.

ישנה, קובעת המשוררת, שמש שקהלת לא ידע: שמש שעל אודותיה יסופר בספר השירה הזה. זוהי כותרת המתנסחת כקביעה כמעט מדעית, כמו מסרטט מחדש מערך אסטרונומי. השדה הסמנטי של ”קביעות מדעיות” מופיע בספר באופנים שונים, כמו השירים המכונים ”תגלית”: ”אשת חלל”, ”מגדיר ציפורים” ועוד.

בארבע המילים הללו: "שמש שקהלת לא ידע", מתרחשים כמה דברים: ראשית, זוהי קביעה פולמוסית המנוסחת בניגוד לסמכות המלך החכם מכולם, שטען: "רְאִיתִי אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ" ו"וְאֵין כָּל חֶדֶשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ". כך גם זהו ספר המונח כ"חידוש בעולם", כמושהו המתרחש כעת, זריחה של שמש חדשה, ולפיכך צריך להיות מובן עכשיו, בזמננו. בהתאם, ספר שירה זה מתמקם כשייך ל"ספרות החוכמה", כלומר ככזה שיש בו ידיעות. כאן יש להדגיש: אלו ידיעות, לא תחושות, קביעות או השערות, ונדב בלבד, השימוש במילה "ידע" הוא שימוש שהוא תמיד גם מיני: יש פה שמש שקהלת לא ידע ואני יודעת, טוענת המשוררת – בשני המובנים. ידיעה, יש לומר, היא מומנט אפיסטמולוגי, והשאלה מה גורם לה, כיצד אפשר לדעת, לגעת, להשיג, היא שאלה המרחפת מעל לספר. כמוכן, מעל לכול, הקשר של האישה בה"א הידיעה עם עץ הדעת – ידיעת טוב ורע. כל אלו, דרמטיים ככל שיהיו, הם המטענים הסמנטיים של כותרת הספר.

במאמר זה אני עוסקת בספר אחד של סיון הר־שפי, אולם מבקשת לראותו כחלק מתופעה רחבה של התהוותו של פמיניזם דתי פוסט־ליברלי. אנסה להבין את המהלך החושני־גופני שהספר יוצר ואת החזרה אל הגוף האנושי ואל הבית, ואשאל אם הספר פמיניסטי ובאיזה אופן. אקדים שתי הקדמות לקריאה הצמודה בשירים: (1) אפתח בהקדמה כללית על הספר תוך הצבעה על המהלך האסתטי של היפוכי הכיוונים והפרספקטיבות שהוא יוצר ובאיזה אופן הם קשורים למהלך התיאולוגי שלו; (2) אדון בכלליות במשמעותו של הדיון המרחבי בתוך החשיבה הפמיניסטית, ובתוך כך, במשמעותה של המטפורה החב"דית של "דירה בתחתונים". בחלק זה גם אבהיר את מקומה של "כתיבה נשית" ושל הגוף כמונחים משלימים למושג הבית, וגם את ההתייחסות לכתיבה כזאת בהגותו של הרב שג"ר. אחרי ההקדמות אפתח בנקודת המוצא של הספר: סרטוט וקטור התשוקה כלפי מעלה. אחרי מתיחת התשוקה כלפי שמיא אעקוב אחר השינוי בכיוון המבט כלפי הגוף ואחר הכתיבה על ההינתנות בבשר. לבסוף אבקש לחשוב על משמעותו הפמיניסטית של המהלך.

נפילה אל המדרגה העליונה

הספר מתאפיין בשינויי פרספקטיבות ובטריפת הכיוונים. כך, לחלקו השני קוראים "נפילה אל המדרגה העליונה". זוהי קביעה פרדוקסלית המזכירה תענועי ראייה של מדרגות.¹ אין זה ברור היכן הן עולות והיכן יורדות, איפה נופלים ואיפה עולים. בהתאם

1 ראו ציורו של מאוריץ קורגליס אָפֶר, "עולים ויורדים". וראו במפורש בשיר "חלום", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 24.

לכך, טון הדיבור המאפיין את השירים הללו מתאר את הבלתי־מסתבר בעזרת רטוריקה כמו־הגיגנית ולימודית.

בחלקו הראשון של הספר מתוארת הדרמה של הנשמה הנאלצת לרדת אל הגוף ואל העולם הגשמי. בניגוד לחלוקה האפלטונית, אשר בה האישה מייצגת את הגוף והגבר את הנפש, ובניגוד להיררכיה המערבית שנבעה מחלוקה זו והעמידה את הנפש ואת הגבר כעליונים,² כאן דמות הדוברת האישה היא האתר המשותף אשר בו נאבקים שני המרכיבים הללו ובו מתרחשת דרמת חיבור הגוף והנפש. כלומר, היא עצמה דמות כפולה, וההרחקה הכרוכה בפיצול בין אישה לגבר כבר אינה משרתת אותה. לכן, השיחה הנשית כביכול על אפשרות ההימצאות בבית ועל ההינתנות בעולם הזה ובגוף הופכת להיות שיחה אנושית המבקשת לחשוב על גברים ונשים כאחד – בעלי הגוף הכפופים לחומר, אם רצונם בכך אם לאו. כך, שיחה זו אינה שולית, והיא מפקיעה את הדיבור המגדרי ממקומו השולי. חמוטל צמיר מצביעה על ההחמצה הכרוכה במשוואה שלפיה מגדר = נשים, משוואה השֶׁבָּה ומשחזרת דווקא את השוליות הנשית. כך גם לא אחת שבה ביקורת הספרות הפמיניסטית ומזהה את הנשים ואת יצירתן עם הפרטי, עם האישי, עם הפרטיקולרי ועם השולי.³ אולם בשמש שקהלת לא ידע, ההתמודדות עם המצב הנשי היא בסופו של דבר דימוי למצבו של האדם. היא כאמור שאלה אפיסטמולוגית – כיצד אפשר לדעת – והיא מצטרפת בכך לשיחה פילוסופית ארוכת שנים. כך במילותיה של סימון דה־בובואר:

מרגע שבו התקיימו בני האדם ומרגע שבו החלו לחיות, חש כל אחד מהם בדו־משמעות טרגית זו של מצבם; מרגע שבו התקיימו הפילוסופים ומרגע שבו החלו לחשוב, הם ניסו ברובם להסוות אותה. הם התאמצו לצמצם את הרוח לכדי חומר או לספח את החומר אל הרוח או לערבב ביניהם בקרבו של יסוד יחיד; אלה אשר קיבלו את הדואליזם ייסדו היררכיה בין הגוף והנפש אשר אפשרה להתייחס אל החלק של העצמי שלא ניתן להציל כאל זניח. הם הכחישו את המוות בין אם על ידי שילובו בחיים ובין אם על ידי הבטחת חיי אלמוות לאדם; או יתרה מזאת, הם הכחישו את החיים בהתייחסם אליהם כאל מסך של אשליה אשר מתחתיו מסתתרת אמת הנירוונה. כמו כן, המוסר שהציעו לחסידיהם ציית תמיד לאותה המטרה: ביטול הדו־משמעות על ידי התחמקות מהעולם החושי או על ידי שקיעה בו, על ידי השגת חיי נצח או על ידי הסתגרות ברגע הטהור.⁴

2 רוני הלפרן, גוף בלא נחת: ספרות הנשים הישראלית 1985-2005, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 9-11.

3 חמוטל צמיר, ביאליק בעל גוף: תשוקה, ציונות, שירה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2019, עמ' 46.

4 סימון דה בובואר, לקראת מוסר של דו־משמעות, תרגום: קרן שמש, תל אביב: רסלינג, 2011, עמ' 21.

דהיבובואר טוענת שדויהמשמעות הטבועה בקיום, היות האדם "קנה־סוף" חושב, חיה ואדם, שייך לטבע אבל גם רפלקסיבי וחרד ממנו, כל אלו נענו על ידי הפילוסופיה בתנועה של טשטוש או הדחקה. מנקודת המבט הזאת, ספרה של הר־שפי מבקש לפענח את היותנו בגוף, בעולם ובטבע. דומה שהאישה, על תנאי הקיום הייחודיים שלה ובייחוד במצבי הקיצון של הריון ולידה, מזמנת למשוררת בספר שירה זה את ההזדמנות לדבר על מצבו של האדם.

דרמת הנפילה לגוף נמסרת כאמור בחלק הנקרא "נפילה אל המדרגה העליונה", הפותח בציטוט מניגון חב"די המתאר את דרמת הנפילה לגוף:

הנְשָׁמָה יוֹרְדֵת לְתוֹךְ הַגּוֹף
וַי צוֹעֵקֶת וַי וַי
יְיָדָה זֶה צוֹרֵךְ עֲלֶיהָ
עַד שֶׁפֶל זֶה הוּא פְּדָאִי.⁵

ה"וי" מתחרזו בחריזה מינימלית עם ה"כדאי" ומסמל בתמצות את התהליך של הספר: האנחה של הירידה – אנחה שהיא צעקה ממש – צריכה להתחלף ב"עד שֶׁפֶל זֶה הוּא פְּדָאִי". אולם זו איננה המרה מושלמת, וה"כדאי" ספוג עוד באנחת ה"וי" המהדהדת בו. במילים "עד שכל זה" מתנקז הסיפור השלם: כאב הנפילה לגשמיות, המתהפך תוך כדי הספר תוך בירור אפשרויותיו, למהלך "כדאי" – לירידה שאפשר לתרגם לעלייה. יתרה מזו, כאמור, הציטוט הזה, המתאר ירידה, מונח תחת הכותרת "נפילה אל המדרגה העליונה" ולכן אין זו קבלה שלמה של נרטיב הנפילה לתחתונים אלא גם היפוך שלו, באופן שהירידה עצמה תובן כעלייה, ולהפך.

הציטוט מניגון חב"די דווקא, מכוון אותנו למחשבה החסידית בכלל ולחב"דית בפרט, והיפוכי ההיררכיות שמחדשת חסידות חב"ד מבהירים ומאירים חלקים רבים מהספר. על פי ר' שניאור זלמן מלאדי (רש"ז; נפטר ב־1812), הגשמי שהופיע דווקא באמצעות תהליך של נפילה (במיוחד נפילת ושבירת הכלים) הוא בדרגה גבוהה מהאלוהות המגיעה ומתגלה בהדרגה. רש"ז מתרחק אף מהתפיסה הקלסית של "איסוף ניצוצות" ומחדש ביחסו לגשמיות, כפי שטוען נחום גרינוולד. כך דווקא הריחוק של הגשמי מהאלוהות דורש מהאלוהות להתגלות בו בחזקה רבה יותר, בחינת "יש מאין", ולא בהדרגה ובהאצלה. לפיכך, באופן אבסורדי יש בו אלוהות רבה וישירה יותר.

5 סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 9.

יסוד זה ממש שגור בתורת חב"ד כהנחה רווחת ביותר, ובעצם יש שם תמצית השיטה המהפכנית ההופכת את קערת הרוחניות על פיה בבחינת "יציבא בארעא וגירא בשמיה שמיא", דהיינו שדוקא התחתון הגשמי יש בתוכו רוחניות עצומה שאין ברוחניות מצד עצמה!⁶

אולם לא רק היפוכי היררכיות וחשיבות ישנם בבסיס הספר, אלא גם מאמץ מרחבי של שינוי נקודת המבט. זוהי "תגלית" ממש, ככותרת השיר ("תגלית"), המתארת את השינוי שעוברת הדוברת: "פֶּעַם הָעוֹלָם הָיָה פְּדוּר / הַיּוֹם הוּא שְׁלֶחֶן. // פֶּעַם הָיִיתִי בּוֹעֵטֶת בּוֹ / רְחוּק / מִבְּקֻשֶׁת לְמִסֵּר / לְאַחַר // הַיּוֹם אֲנִי יוֹשֶׁבֶת לְצִדּוֹ / מִנִּיחָה רֵאשִׁי עָלָיו הֶרֶף קִרְבָּה / וַיֵּשׁ בּוֹ יֵשֶׁר / לֹא לְבִטָּל אֶת פְּאֵבִי / וַיֵּשׁ בּוֹ נְחֻמָּה".⁷ בעיטת העולם וההתרחקות ממנו מומרות בהנחת הראש עליו, עתה יש בו נחמה.

שינוי נקודת המבט מומחש באופן הממשי ביותר בשיר הנקרא "הפוך", המכנס לתוכו את המהלך המרחבי ההיפוכי של הספר:

צָב הַפּוֹךְ,
קְעָרָה לְצַעַר הָעוֹלָם.
אֲנִי נֹצֵבֶת מֵעָלָיו
נִרְפָּנֶת
הוֹפְכֶת
וּמְמַשִּׁיכָה לְלֶכֶת
רְגְלֵי בּוֹטְשׁוֹת בְּאֲדָמָה הַכֹּחֶלָה
וְרֵאשֵׁי בְּרִקְיעַ הַחַיִּים,
הֶרְגוּב.⁸

בשיר הקצר והתמציתי הזה, שכמו מתאר באופן בנלי כמה פעולות: ניצבת, נרכנת, הופכת וממשיכה ללכת, מתרחשים יחסים של אנלוגיה והמרה בין הצב לדוברת. הצב הפוך. הדוברת הופכת אותו, אבל כשהיא ממשיכה ללכת מתברר שהיא "נדבקה" בבעיה שלו.

6 נחום גרינוואלד, "דירה בתחוננים" כמושג וכתורה עיונית: הבנת תורת 'דירה בתחוננים' במשנת חב"ד לאור מקורות, מקבילות והשוואות", בתוך: הנ"ל (עורך), רבינו אדמו"ר הזקן רבי שניאור זלמן מליאדי: פרקי חקר, בירורים בהיווצרות והתהוות משנת חב"ד, מאמרים על דרכו וחיינו, תולדות תלמידיו ועוד. יוצא לאור לרגל מאתיים שנה מהסתלקותו תקע"ג-תשע"ג, ליקווד: מכון הרב, תשע"ה, עמ' תקלג.

7 "תגלית", סיון הר"שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 81.

8 "הפוך", סיון הר"שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 40.

פתאום היא ההפוכה: רגליה בוטשות באדמה הכחולה, כלומר בשמיים, וראשה ברקיע החום, כלומר באדמה. חוסר האונים של הצב דבק בה, והתיאור "ממשיכה ללכת" קורס לתוך עצמו משום שהצפייה באותה קערת צער העולם שינתה את סדר הדברים. לאחר מכן אי־אפשר יותר ללכת כרגיל; הרגליים אינן מוצאות קרקע להלך עליה.

הסיטואציה העומדת בלב השיר היא הסיטואציה הטרגית אשר בה לצב ההפוך אין אפשרות להשיע את עצמו, וללא עזרה חיצונית הוא עלול לסיים את חייו "בוטש ברקיע" בלי אחיזה בדבר. באופן הזה, ובזכות היחסים האנלוגיים הנבנים בשיר – מובנת הסיטואציה ההיפוכית של הדוברת, שראשה בקרקע ורגליה בשמיים, כגזרת מוות איומה (שהיא בדיוק הפוכה מהתיאור האידיאלי של הצדיק, הדומה לסולם – רגליו בקרקע וראשו בשמיים). גזרת המוות הזאת קרובה, שהרי הצב מתהפך באופן אקראי, בקלות, בדיוק כמו הוויזואליה בשיר – שמיים וארץ אינם עוד במקומם.

היפוכים ושינויי פרספקטיבה הם אפוא המפתח הוויזואלי שאיתו יש לגשת לקריאת השירים, והרגליים הבוטשות בשמיים – האדמה הכחולה – ממשיכות לבטא את חוסר האונים של הדוברת, המבקשת להפך בחזרה את עולמה.

מרחביות, בית ופמיניזם ו"דירה בתחתונים" בתורת רש"ז

אשה משוחררת – מושג שונה לחלוטין משחרור האשה! הראשון מסמל את כל סוגי המעדנים שנועדו לחמם את ליבותיהם (שלא להזכיר חלקים אחרים) של הרדיקאלים שבגברים. השני מסמל את עבודת־הבית. הראשון מביא עמו מין ללא־נישואין, מין לפני נישואין, הסדרי משק־בית נוחים ("שמע, אני גר עם החתיכה הזאת") ושביעות־רצון מן ההכרה שאינך גבר הרוצה ב"סחבה" במקום אישה [...]. מאידך גיסא קיים שחרור האשה – ועבודת הבית.⁹

ברשימתה השנונה מתארת פט מיינרדי עד כמה עבודות הבית נוטות ליפול על כתפיה של האישה ועד כמה היא, וגם הגבר, הפנימו את ה"כישרון הטבעי" של נשים לעבודות הבית. ברשימה היא מתארת את אופני ההתחמקות של הגבר התופס עצמו כגבר שוויוני מעבודות הבית ומהלכוך הכרוך בהן.

9 פט מיינרדי, "הפוליטיקה של עבודת הבית", בתוך: רנה שלף, שרה סיקס ושלומית קאופמן (עורכות), אשה, נשים, נשיות: קובץ תרגומים, תל אביב: התנועה הפמיניסטית בישראל, 1975, עמ' 144.

לעומת רשימה זו, המזהירה מפני השעבוד השואב, מבקשת הר־שפי לשוב אל המרחב הביתי ואל העולם הזה ולצמצם את אפשרויות התעופה ואת שחרורה של הדוברת. מהלך זה שונה מהמהלך של הספרות הפמיניסטית הליברלית, שהעמידה פרויקט ששורטט באופנים מרחביים והתאפיין ביציאת האישה מביתה. חנה סקרה מתארת את מרכזיותה של ה"מפה" בדיון הפמיניסטי:

יציאתה מן הטופוגרפיה של החללים הסגורים אל מרחב העולם, איפשרה את עצמאותה הכלכלית, ושיחררה אותה מהפוזיציה המסורתית של פסיביות ושל תלות. הרחבת המרחב הקיומי, האיצה את תהליך המעבר שלה מן השוליים אל המרכז של העשייה, היצירה וההשקעה במכלול המגזרים של הפעילות הפוליטית והציבורית.¹⁰

סקרה משתמשת במחקרה במונחים "חסימה" ו"מרחביות" תוך זיקה בין המרחב הפיזי והנפשי, ובאופן שבו צמדי הניגודים בית־עולם ופנים־חוץ תואמים את אפשרויות ההתפתחות של הדמויות ואת גבולות המעוף שהן חשות. סקרה מזכירה את דרישתן של מרגרט היג'ונט ושל ג'ון טמפלטון ליצירת "קרטוגרפיות חדשות" שיתפקדו כ"מפות פמיניסטיות", מתוך הכרה בכך שהגבולות הפיזיים ששורטטו לנשים בעבר קשורים בהכרח לחופש הביטוי ולאפשרויות הפעולה שלהן.¹¹ הסרטוט המרחבי הזה אינו נפרד מסוגיית המשימות המוטלות על נשים. וירג'יניה וולף כורכת ב"חדר משלך" את סוגיית המרחב בסוגיות כלכליות ומתארת כיצד אותן משימות קטנות וטרחניות מוטלות על נשים ואינן מאפשרות להן להתפנות ללמידה, לקריאה או לכתביה. החסך כפול מבחינה מרחבית: "קודם־כל, לא היתה כלל אפשרות שיהיה לה חדר משלה, קל־יחומר חדר שקט או חדר אטום־לרעש, אלא אם כן היו הוריה מופלגים בעושרם או אצילים עד מאוד, וכך ממש עד לראשיתה של המאה התשע־עשרה."¹² במקביל אין לה גם אפשרות לצאת מהבית להרפתקאות רחוקות, והיא נותרת מצומצמת במרחב הביתי (ללא פרטיות, בחדר האורחים) ללא יכולת להתגונן מהפרעותיו ומהמשימות

10 חנה סקרה, "זהות נשית והשתקפותה בהיבטים תימטיים ובהיבטים פואטיים של חסימה ושל מרחביות: יצירותיהן של רות אלמוג, דורית אבוש ואורלי קסטל בלום", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 3.

11 שם, עמ' 4; Margaret R. Higonnet, "New Cartographies, an Introduction," in: Margaret R. Higonnet and Joan Templeton (eds.), *Reconfigured Spheres: Feminist Explorations of Literary Space*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1994, pp. 1–19. ראו גם ניתוחה המרחבי של נופר רסקש במאמרה "כל התכלית כולה: מרחב אישי, מגדרי ולאומי בבעל ואשה", בתוך: יגאל שוורץ, שי צור ונופר רסקס (עורכים), *מקוננת במכנסים נמרי: אמנות הסיפור של צרויה שלו*, באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2017, עמ' 101–127.

12 וירג'יניה וולף, *חדר משלך*, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שוקן, תשמ"א, עמ' 61.

הכרוכות בו: "תנו לה חדר משלה וחמש־מאות בשנה, הניחו לה לומר את אשר עם לבה [...] ובאחד הימים תכתוב ספר טוב יותר"¹³.

בטי פרידן תיארה את סינדרום עקרת הבית באמריקה בשנות החמישים. פרידן כתבה בתקופה אשר בה נשים כבר הורשו ללמוד כגברים, זכו בהשכלה, ואף יכלו לכאורה להיות מועסקות כגברים. ובכל זאת, בשנים אלו חזרו נשות ארצות הברית בהמוניהן ומרצונן לתפקיד עקרת הבית.

מעצבי פנים תיכננו מטבחים ובהם ציורי קיר ממוזאיקה ותמונות מקוריות, משום שהמטבחים הפכו שוב למרכז חיי האשה. התפירה הביתית הפכה לתעשייה עתירה רווחים. נשים רבות כלל לא עזבו את בתיהן, אלא למטרת קניות, הסעת הילדים ומפגשים חברתיים לצד בעליהן.¹⁴

למרות השגשוג הנשי והילודה הרבה, פסיכיאטרים דיווחו על דיכאון ועייפות קיצונית שנפוצו בקרב הנשים הללו. תופעה זו זכתה להתייחסות בעיתונים תוך תמיהה רבה: מדוע נהרו אותן נשים שזכו ל"הגשמת נשיותן" ולתנאי חיים טובים בהמוניהן לספת הפסיכיאטר ונטלו תרופות רבות? פרידן כותבת שלבסוף, למרות אותה "תעלומת הדיכאון של עקרות הבית", אי־אפשר היה "להתעלם מן הקול הנשמע בקרב הנשים, האומר: 'אני רוצה עוד משהו, בנוסף לבעלי, לילדי ולביתי'".¹⁵

לפיכך, ודווקא על רקע הכתיבה הפמיניסטית הזאת והמהלכים הדרמטיים שנעשו כדי לחלץ את האישה מהבית, חזרתה של ה־ר־שפי למרחב הביתי דורשת הבהרה. הבהרה זו נחוצה עוד יותר אם מבקשים להבינה באופן שונה מבתפיסות דתיות־נשיות המבקשות באופן אפולוגטי לנסוך משמעות תיאולוגית על העבודות הביתיות הפיזיות המוטלות על האישה ומרוממות את המצוות המוטלות עליה, דוגמת הדלקת הנר, נידה והפרשת חלה.¹⁶

13 שם, עמ' 106.

14 בטי פרידן, "הבעיה שאין לה שם", בתוך: ללמוד פמיניזם: מקראה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 52.

15 שם, עמ' 61.

16 תמר רוס (ארמון התורה ממעל לה, תל אביב: עם עובד, 2007, עמ' 99) מסכמת את התפיסות הללו. אני אדגיש שהר־שפי אינה מתעסקת במפורט בעבודות הבית, מלבד אולי בשיר "רכיבים": "עֲשֶׂרָה קִבְּיִן זְרִיזוֹת נִטְלוּ אֲמוֹתַי / וְאֲנִי רַפְּת יָדַיִם" (סיון הר־שפי, "רכיבים", שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 30). כלומר, זה אינו ספר שירה המתעסק בסמרטוטים ובלכלוכים, אבל יש בו סמיכות בין שירים העוסקים בגוף, באימהות, בעולם הזה, בצמצום המרחב ובהיפוך הכיווניות. הרצף והקישורים הללו אינם מחייבים, והספרות הפמיניסטית התייחסה לכל

מירב מידן כבר נדרשה למורכבות הזאת בכתיבתה של הר־שפי, וטענה שהבית מתפקד בשירתה כמטונימיה לאישה הנמצאת בו ומזוהה איתו. אולם לפי מידן, "האשה אינה מזוהה בשירים עם מרכיבי הבית כפי שהם עולים מתפיסות פטריארכליות מסורתיות (למשל, אצל הר־שפי אין התייחסות לעבודות הבית כתפקידה של האישה). "הבית" המופיע בשירים הוא בהגדרתו "מקום המפגש והאיחוד של הגבר והאשה"¹⁷. מידן מדגישה שהר־שפי אינה מתרכזת בעבודת הבית אלא בבית כמקומו של האיחוד בין בני הזוג כשיקוף לזיווג העליון. זהו המשך של ראיית הבית כקודש הקודשים, וכדברי משה אידל: "דומה כאילו התפקיד הדתי של הכרובים מועבר לזוגות בני אנוש"¹⁸. כלומר, לטענת מידן, הר־שפי מבטאת שיבה ל"בית", אבל לא כזו המשכפלת עמדה נשית כנועה, אלא שיבה תוך עיבוד מחודש והענקת משמעות תיאולוגית למרחב הביתי, משמעות המנסחת מחודש הן את חשיבותו של הגוף הנשי הן את חשיבות המפגש בין הגבר לאישה.

אף שאני מסכימה עם טענתה, במאמר זה אני מבקשת לטעון טענה שונה, וייתכן שהשוני נעוץ בכך ששמש שקהלת לא ידע מאוחר לעבודת המחקר שלה. ברצוני לטעון שהר־שפי חוזרת דווקא לבית ממש ומתמודדת עם החומריות הממשית שלו ולא רק כסימבול לעולמות העליונים. בתוך המסורת של המחשבה הפמיניסטית, המתאפיינת כאמור בסרטוט של כיווניות מהבית חוצה ומהעיסוק היום־יומי אל העיסוק העיוני, בספרה של הר־שפי יש היפוכי כיווניות הטורפים את הקלפים הללו: לא זו בלבד שכלל לא ברור מה גבוה ומה נמוך, ותמונת העולם נמסרת ממגוון פרספקטיבות, עיקרו של הסיפור שהר־שפי מנסחת נעוץ בכך שהמאבק טמון בהצלחה להיכנס לתוך הבית.

מהלך זה מצטרף באופן חלקי בלבד לכתובה הפמיניסטית ששבה להתייחס לעבודות הבית: אן רומינס, לדוגמה, מנתחת בספרה "עלילת הבית" (*The Home Plot*) יצירות ספרות המתארות בדקדקנות ריטואלית את שגרת היום־יום הביתית. הפניית הזרקור אל הקולות הביתיים הללו מהפכת את ההיררכיות הראשוניות בין "מה שנחשב" לבין מה שאמור להישאר בצללים, על המשמעויות הפוליטיות והכלכליות של ההיררכיות הללו. המהלך הזה מחלץ את עבודות הבית משקיפותן ומהטריוויאליות שלהן ואף מערער את החלוקה בין הספרה הביתית לציבורית. הוא גם דורש דין וחשבון על המתרחש במרחב הפרטי מתוך הבנה שלהפרדה זו יש מחיר, ושבתורה מתקנת, גם הספרה הביתית דורשת

אחד מהנושאים הללו באופן מפורט ורחב בפני עצמו. אולם בכל זאת, בשל היפוכי הכיוונים והמחשבה המרחבית ביקשתי להציבה ליד סרטוטי מרחב פמיניסטיים מרכזיים.

17 מירב מידן, "גוף האשה בשירתן של 'תלמידות חכמים': ניכוס פוליטי של טקסטים קאנוניים", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשע"א, עמ' 173.

18 שם, עמ' 181. מצוטט מתוך משה אידל, "דימויים ומעשים מיניים בקבלה", זמנים 42 (1992), עמ' 33.

את תיקונה.¹⁹ אולם יש להדגיש שעלילת הבית נכתבה, כפי שגם מעידה הכותבת, מתוך מסורת של נשים הבקאות בעבודה הביתית ומתוך רצון לתת להן את הכבוד שהן לא זכו לו מעולם. לעומת זאת, ספרה של הר־שפי – המנסה להפנות גם הוא את הזרקור אל המרחב הביתי – נכתב מתוך עמדה שלומיאלית, אשר בה הדוברת מתקשה לחזור אל הבית, ומקומה הטבעי הוא דווקא בעולמות העליונים. השלומיאליות שלה מתבטאת בניכור הפשוט שהיא חשה כלפי "המטבח" כפי שזו באה לידי ביטוי בשיר "רכיבים": "עֲשָׂרָה קִבּוּיִן זְרִיזוֹת נִטְלוּ אִמּוֹתַי / וְאֲנִי רִפְתִּי יָדַיִם".²⁰ מאבקה אינו על מציאת "חדר משלך" – משום שזו, כך נדמה, האפשרות הטבעית שלה – אלא על האפשרות של חזרה למטבח אף על פי שזה אינו מקומה הטבעי. לפיכך, הר־שפי כותבת מתוך עמדה שהיא "פוסט־פמיניסטית" במובן ההיסטורי הליניארי, משום שהיא מדברת כבר מתוך העמדה הפריבילגית של מה שהמהפכה הפמיניסטית אִפשרה (רכישת השכלה, קריאה וכתביה).²¹ לפיכך, חזרתה לרכיבי המטבח – שכאמור, בניגוד למידן, אני רוצה להדגיש גם את צידה הפיזי – אינה רק לבית כמשקף את האיחוד בעליונים, אלא גם התמודדות עם המתרחש לאחר המהפכה הפמיניסטית ולאחר היציאה מהבית. בהינתן שאת אישה בת מזל, פחות או יותר, ונולדת לתוך המהפכה הפמיניסטית, כיצד אפשר בכל זאת לחשוב את השיבה לחומר ולגוף הממשיים וכיצד אפשר לדבר את הבעיות המתעוררות ברגע ההיסטורי הזה? אני טוענת שהר־שפי מבקשת לחשוב באופן תיאולוגי ופואטי על משמעות ההינתנות בגוף, ובכך מרחיבה את שאלותיה ומצטרפת למחשבה נשית על גוף וחומר.

טענתה של מידן בנוגע למשמעותו הסימבולית של הבית בשירתה של הר־שפי מובנת דרך התפיסה הקבלית, אשר בה המקובל אומנם חי למטה בתחתונים ושם פועל במציאותו

Ann Romines, *The Home Plot: Women, Writing & Domestic Ritual*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1992, p. 293. על עבודות הבית ראו מאמרה המרתק

של רונה ברייר־גארב, "עבודות שקופות", *מפתח* 15 (2020), עמ' 51-72.

19 "רכיבים", סיון הר־שפי, *שמש שקהלת לא ידע*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 30.

20 המושג פוסט־פמיניזם מושמש לעמדות מגוונות וגם סותרות: יש המשתמשים בו לתאר עמדות המתנגדות לפמיניזם, אבל יש המשתמשים בו לתאר עמדות המדברות מתוך נקודת הזמן אשר בה מהלכים פמיניסטיים מסוימים הושלמו. לכן יש להבהיר באיזה אופן משתמשים בו. ראו Angela

McRobbie, "Post-Feminism and Popular Culture," *Feminist Media Studies* 4 (3) (2004), pp. 255-264. במאמר זה מציעה הכותבת להסתכל במושג באופן מורכב יותר מאשר

רק כ"באקלאש" (backlash) (שם, עמ' 254). ראו גם מאמרה של שרה גמבל, שם היא מציגה את

השימושים השונים הנעשים במושג פוסט־פמיניזם: כאלו המציגים התנגדות לפמיניזם, אבל גם

כאלו המבקשים להציע מחשבה פמיניסטית פוסט־מודרנית, Sarah Gamble, "Postfeminism,"

in: idem (ed.), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, London and New York: Routledge, 2001, pp. 36-45

הגופנית, אבל כל כוונתו ופעולתו מכוונות ומתרחשות בעולם האצילות דוקא.²² אולם בניגוד לטענתה, בספר הזה מבקשת הר־שפי ללכת בעקבות חידושו של רש"ז, המתבטא במושג "דירה בתחתונים" – מושג כה טעון מטפורית, בוודאי מתוך הפרספקטיבה של מחשבה על הבית. המושג "דירה בתחתונים" מבקש להעניק פשר לחובת עשיית המצוות הגשמיות ולענות על חידת ירידת הנשמה לגוף העכור,²³ וחידושו של רש"ז בנוגע לשאלות אלו הוא המרתן ממעמדן כשיקוף של העליונים לבחינת "עיקר":

תורת דירה בתחתונים באה לטעון שעיקר גילוי האלוקות (וההדגשה היא על גילוי אלוקות) של המצוות אינו הרגשת אפיסת הישות המוחלטת בלבד, אינו התעלות רוחנית; משמעות של מצוות לימוד התורה אינה היבט הרגשת כליון הגשמי כשלעצמו, אלא דוקא הדיבור והעשייה הגשמיים היא הכוונה, ואכן דוקא שם אנו אומרים שגילוי אלוקותו האמתי השלם של הקב"ה אינו בכלל בעולמות העליונים הרוחניים המלאכיים – ששם גילוי אלוקות הוא גלוי ובהיר ושקוף, אלא דוקא בתחתונים בגשמי בארצי רצה לשרות ולהתגלות בכל עוצמת ההתגלות שלו.²⁴

תפיסה זו התגלגלה לאמירה המפורסמת של רש"ז שהשפיעה על כל חסידות חב"ד: "שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".²⁵

כדי להבהיר את המהלך ההיפוכי הזה, הספר של הר־שפי אינו מדלג על ראשיתו, ומתאר קודם כול את המשיכה העזה לעולמות העליונים ורק אחר כך את מהלך גילוי של הגשמי. זאת אומרת, כדי שהספר ייחלץ מההיסטוריה הנשית הביתית הוא פותח במשיכה הטבעית לעולמות העליונים: זו נקודת המוצא המרחבית.

כלומר, אני טוענת שהתהליך המרחבי והפמיניסטי של הר־שפי מובן דרך הניסוח של גרינוולד את מה שהוא תופס כחידושה של חב"ד לעומת תפיסות קבליות מוקדמות יותר. אולם בכל זאת אין בכך לפתור את כל המורכבות: ההצטלבות הייחודית בין תפיסות

22 גרינוואלד, לעיל הערה 6, עמ' תקיא.

23 שם, עמ' תקטז.

24 שם, עמ' תקכו.

25 "כי באמת עיקר כוונתו ית' [ברך] שיהי' [ה] דירה בתחתונים דוקא, כמארז"ל נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים כו', ושיהיה נגלה לעין כל בשר ושיהיה הגילוי למטה כמו למעלה, ואדרבה ביתר שאת, ויתרון אור הבא מן החשך דוקא כו'. כי באמת כל שהוא מדרגה היותר גבוה מאד מתגלה בדבר היותר תחתון דוקא ביתר שאת" (רבי שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי תורה, שלח, לו ע"א). לכתובה נוספת על "דירה בתחתונים", בהגותו של הרבי מלובביץ', שיהי האדמו"ר האחרון של חב"ד ופיתח את תפיסתו של רש"ז, ראו אלון דהן, "דירה בתחתונים": משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו. כן ראו רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים: מוסד ביאליק, 1992, עמ' 44-47.

דתיות – על העוינות הייחודית וההיסטורית של תנועות פמיניסטיות כלפי הדת – לבין ניסוחים של חזרה לבית דורשת התבוננות נוספת, ואינה יכולה להיפטר ללא מעקב מדוקדק אחר התנועה המתרחשת בשירים.

כפי שאפשר לראות בשיר "מקור השניות", כבר בכותרת ובאופן מפורש מתמודדת הדוברת עם יחסי גוף-נפש וממקמת את דרמת הדוברת ברגע החיבור ביניהם. ידועה טענתו של בויארין בספרו "הבשר שברוח" על העמדה של חז"ל כמחייבת את הגוף:

עם התעצמות האיום שאיימו אותן מגמות אפלטוניות שנפוצו בקרב היהדות ההלניסטית על השלמות הקונקרטי של העם היהודי כקיבוץ נפרד, איום שהגיע לשיאו בנצרות שלאחר פאולוס, נטו חז"ל יותר ויותר לדחות תפיסות דואליסטיות של יחסי גוף ונפש. דחיה זו – שאבות הכנסייה ראו בה התפלשות בבשר – הפכה לסימן ההיכר של יהדות חז"ל כצורה תרבותית נבדלת.²⁶

אולם מעבר לטענתו של בויארין ולשאלה אם היהדות הדגישה את הגוף או את הנפש, איחדה או פיצלה ביניהם, טענתו היא חלק מה"מפנה הגופני" המתרחש במשקפיים המחקריים שלנו, אף יותר ככל הנראה מאשר במושא המחקר.²⁷ כלומר, כדי להבין את המהלך שעושה הר"שפי יש לראותה על רקע "סדר השיח" של זמנה שלה, ובמובנים רבים, זמנו של החיבור של בויארין (1999) חשוב יותר לענייננו מאשר טענתו ההיסטורית. "משקפי המפנה הגופני" נוסחו כבר מן הרגע הראשון, יש להדגיש, גם באופן מגדרי, והחזרה לגוף סומנה גם כהיפוך ההיררכיות בין הנשי לגברי ובין הגוף לנפש וטריפת הקלפים ביניהם.²⁸ המפנה הגופני בא לידי ביטוי גם בשדה הסוציולוגי, אשר בו אפשר להבחין בשינויים משמעותיים המתרחשים בתוך החברה הדתית-לאומית, ושהר"שפי אף שותפה להם, בין שאר כמלמדת במרכז "עבודה שבגוף".²⁹

26 דניאל בויארין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד*, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 63.

27 ענבר רווח טענה ש"העיסוק המחקרי בגוף היהודי מתרבה בעשור האחרון. מגמה זו זכתה לכינוי 'המפנה הגופני' ואף עוררה פולמוסים אקדמיים לא מעטים" (ענבר רווח, *בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בחז"ל*, תל אביב: רסלינג, 2012, עמ' 22). בהקשר זה ראו גם תשובתה החשובה של שרלוט פונרוברט: Charlotte Elisheva Fonrobert, "On Carnal Israel and the Consequences: Talmudic Studies since Foucault," *JQR* 95 (2005), pp. 462–469.

השונות של המפנה הגופני במדעי היהדות, ולדיין בביקורות שונות שהופנו כלפיו - בפרט בכל הנוגע לקישור בין גופניות לנשיות - ראו "The Corporeal Turn," Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *JQR* 95 (3) (2005), pp. 447–461.

28 בויארין, *לעיל הערה 26*, עמ' 18.

29 כך מן האתר שלהם (עבודה שבגוף: לחבר את הגוף אל הרוח):

מהי עבודה שבגוף? עבודה שבגוף פועלת בירושלים משנת תש"ע [...] עבודה שבגוף קמה וממשיכה לצמוח במטרה להוביל שיח הוליסטי יהודי השוזר יחד עבודת גוף, נפש ורוח

הגוף והבית אנלוגיים זה לזה: כתיבת הגוף, ולא רק כתיבת הבית, עמדה במוקד כתיבה פמיניסטית, ואף במוקד המחשבה על מקומו של היהודי ומקומו של המצוות בהשוואה לנצרות, כפי שאפשר לראות אצל בויארין. הלן סיקסו כותבת: "בכתיבת עצמה, תשוב האשה אל גוף זה שהופקע ממנה, שהפכוה לזר מטריד",³⁰ וגם: "ככל שלגבר מזומנות יותר הצלחות חברתיות, התעלות, כך הנשים הן יותר גוף".³¹ החזרה לגוף היא אפוא חלק ממה שכונה "כתיבה נשית" וחלק מהניסיון לחתור תחת החלוקה של גוף ורוח ולפרוע את ההיררכיות ביניהם. היררכיות אלו הוטמעו בחשיבה המערבית הליברלית והשפיעו גם על השיח על ה"גוף החילוני" המופשט, כמו גם על השיח ה"רוחני" (רליגיוזי), המבקש דתיות המנותקת מסממנים גופניים וקונקרטיים.³² לפיכך, החזרה לגוף דרך מונחים תיאולוגיים והלכתיים היא שיבה לגוף הנשי כמו גם לגוף הדתי המצווה, ורתיעה משיח רוחני מחד גיסא או חילוני מאידך גיסא, המוחק אותו.

לצד הגוף ולצד ההקשר המגדרי של המפנה, פריחתו של "חקר השכינה" והכתיבה המרובה על מעמדה של הבחינה הנקבית באלוהות ומשמעויותיה המגדריות³³ דלונטיות גם הן לשירתה של הרי־שפי. שפרה אסולין טוענת שבקובץ שיריה "תהלים ליום רעש" "כותבת סיון הרי־שפי את השכינה מבפנים, מדובבת אותה בגוף ראשון, נוגעת בלב השושנה [...] ועבורנו, נשים כגברים, לראשונה פוצה אותה 'נשיות עולמית', כלשונו של צייטלין, את פיה ומשמיעה דרכה את קולה היא, בגוף ראשון".³⁴

לצד "עליית השכינה" במחקר, במרחב הדתי־הסוציולוגי של הרי־שפי יש ניסוחים הכורכים את הגאולה ב"עליית הנקבה".³⁵ הרב שג"ר מביא במאמרו המתייחס לחובת תלמוד תורה לנשים את טענתו של הרבי מלובביץ' שכיום, כאשר נשים לומדות ממילא מקצועות "חילוניים", עולה הצורך ללמדן תורה. אולם הרב שג"ר מראה שהאילוץ המעשי

יהודית־ישראלית. שאיפתנו להנכיח את הגוף בשדות הרוח ואת הרוח בשדה הגוף תוך העמקה ברבדים השונים בזהותנו וטשטוש הגבולות ביניהם.

30 הלן סיקסו, "צחוקה של המדוזה", תרגום: מיכל הראל, בתוך: דלית באום, דלילה אמיר, רונב בראיר־גארב, יפה ברלוביץ, דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי וסילביה פוגל־ביז'אווי (עורכים), ללמוד פמיניזם: מקראה, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 139.

31 שם, עמ' 146.

32 ראו עידו הררי, "רוח הזכויות: הגוף כבעיה בשיח זכויות האדם האוניברסליות", בפרט ובכלל 3 (2017), עמ' 101.

33 על המאמרים הרבים העוסקים בשכינה ראו דניאל אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניוּת נשית של האלוהות, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 2.

34 שפרה אסולין, "אשה כותבת שכינה כותבת אשה", משיב הרוח 33 (תשע"א), עמ' 30.

35 באופן קצת גס אני ממסגרת כאן את הרי־שפי כחלק מהחוג השג"ריסטי.

הופך למהלך של "לכתחילה", שכן הרבי מלובביץ' כורך את הדיון בגאולה הקשורה בהתעלות המלכות (והנשיות) בציטוט הזה:

הרי התוצאה בפועל ממש (תהיה הסיבה אשר תהיה) היא לטובה [...] כיון שבסוף הגלות מודגשת יותר ההכנה לזמן הגאולה [...] וי"ל [ויש לומר] שכיון שלעתיד לבוא תתגלה המעלה ד"אשת חיל עטרת בעלה" נקבה תסובב גבר" לכן החידוש וההוספה בלימוד התורה בדורות האחרונים הוא בהדגשה יתירה בנוגע לנשים.³⁶

הרב שג"ר מנסח בעקבות הרבי מלובביץ' את עידן לימוד התורה הנשי כעידן אוטופי ומשתמש ב"שיח נשי" כפי שהוא מנסח אצל לוס איריגארי:

אבקש להראות שהלמדנות הישיבתית המודרנית, זו המכונה "למדנות בריסקאית", משקפת שיח "גברי" מובהק, ובה בעת אגיע למסקנה פרדוקסלית למדי שלפי תיאורים אלה ניתן להגדיר את השיח המקורי של הגמרא כשיח... "נשי". מכאן תיגזר המסקנה שדווקא החזרה ללימוד גמרא מקורי היא חזרה לשיח "נשי".³⁷

וכן:

הגמרא הדוברת בשפה שהיום תוגדר כ"נשית". היקש כגון "מדמיא מילתא למילתא", למשל, איננו היקש לוגי מופתי. אין כאן תפיסה מהותנית, אלא נימוק הנמצא ברטוריקה עצמה בצירוף דיבור אמוציונלי [...] עוצמת השכנוע נובעת לא פעם ממקום אחר.³⁸

הרב שג"ר אף טוען שעל נשים להביא עימן "קול נשי" ולא לחקות את דרכי הלימוד הגברי, משום שאלו הגיעו בלאו הכי למבוי סתום: "לא פעם הופכים הקולות הלמדניים והדרשניים הישיבתיים לקולות קבעוניים, לתורה של 'זורטים' חסרת-רלוונטיות וחסרת-מעוף". הוא טוען שאם המצב קשה כל כך בלימוד התורה של הגברים, "קל וחומר שיש להצטער על המאמץ הנשי לחקות קול זה [...] קיים סיכוי רב לכך שלמצער, הנשים תגאלנה את התורה, ותחלצנה אותה מהמצר שבו היא שרויה".³⁹

הר"שפי, כחלק מהשיחה שבה היא נמצאת, אינה מחקה את "המפה הפמיניסטית" שהציע הפמיניזם הליברלי אלא מבקשת חזרה מחודשת אל הגוף ואל המרחב הביתי.

36 הרב מנחם מענדל שניאורסון, **ספר השיחות תש"נ**, חלק ב, ניו יורק: הוצאת ספרים קה"ת, עמ' 457. מצוטט אצל הרב שג"ר, "רואים את הקולות: למדנות ישיבתית ו'קול נשי' בלימוד תורה", **מסכת ה' (2006)**, עמ' 52.

37 שם, עמ' 59.

38 שם, עמ' 66.

39 שם.

כלומר, הספר מציע מהלך של אובדן החירות המרחבית ושל התכנסות ביתית, בחינת "גם ציפור מצאה בית", וציפור השכינה הנוודת מאבדת את כנפיה במהלך הספר הזה.

בוא וראה. נשמה זו יש לה כנפיים והיא שטה ברקיעים עליונים, בעולם החירות. טסה מרקיע זה לרקיע זה, הולכת ויורדת עד שקרבה לארץ. כאשר קרבה, מראות פליאה מראים לה. מראות שאין כמותם בעולם אחר אלא בארץ בלבד. והיא נמשכת אחר מראות עיניה, ונמשכת והולכת עד שניצבת על גג בית אחד, כציפור זו. וכל כמה שירדה, כנפיה נחלשות ומתמעטות. כעת שניצבת כאן, ידעה בעצמה שאם מוסיפה היא לירד למטה מעשרה טפחים אלו, אין לה כוח לשוב ולעלות. רוח ממללת בכנפיה ורגליה כבדות, לפיכך כתוב עליה רגליה יורדות מוות. קול נמשך ויוצא מן הארץ, קם ועולה לפניו, קול שירת אדם. מה ראתה, מה שמעה, ירדה מטה לארץ, ובאה בפנים הבית בעקבות הקול, ואבד כוח כנפיה, ונשכתחה ממנה חוכמת התעופה, או מתחילים חייה.⁴⁰

הציפור, סמל ספרותי רווח לשירה ולמשוררים, מסמלת בספר את המהלך הכפול של כתיבה ותיאולוגיה. ציפור זו – סמל לנשמה – היא גם סמל לאישה הכותבת. אולם כפי שטענתי, היכולת לספר את הסיפור הספציפי הזה כאשר נקודת המוצא וברירת המחדל היא "המצב המעופף" – נקודת מוצא שהיא הפוכה לזו שבה הייתה שרויה האישה במהלך ההיסטוריה – היא חידושו הפמיניסטי של הספר. זהו ספר שנכתב, לפיכך, מעמדה של כוח. מעמדה של דוברת שהמרחב הביתי והגוף אינם נקודת המשיכה המיידית שלה, אלא זירה שעליה להתאמץ להשיגה. העמדה הזאת מנוסחת באמצעות הנפילה (שהיא עלייה) לגוף ובאמצעות הסיפור התיאולוגי והמיתי שהיא מציעה.

לכן כאמור, כדי להבין את האופן הספציפי שבו חוזרת הדוברת אל הבית יש להיחלץ לרגע מהכלים המרחביים שמציע הפמיניזם הליברלי. כך, במידה רבה זהו ספר שיכול להיות מובן דרך משקפיים "פוסט־ליברליים": זו אינה עמדה המבטלת את הפמיניזם הליברלי, אלא ניגשת אליו מעמדה ביקורתית. כלומר, לא זו בלבד שהיא אינה מאמצת את המפות הפמיניסטיות, היא גם מבקשת להיחלץ מה"גוף החילוני" ולחשוב על מקומה של האישה דרך הנחות המוצא התרבותיות שהיא מדברת מתוכן. בכך יוצרת הר־שפי סובייקט אחר, והאייג'נְסי (agency) של הדוברת מובן דווקא דרך השעבוד לגוף ולבית ודרך השפה התיאולוגית שהספר מזמן.

לשם הבנת הציפור המעופפת אל תוך הבית ומאבדת בכך את כנפיה (ונוכרת בהן רק בסוף הספר דרך בְּתָה בקטע יפהפה⁴¹) אני מבקשת לצעוד בעקבות סאבא מחמוד, המנתחת את ההיסטוריה התרבותית של המונח "סוכנות" (agency) – מונח המיוסד על תפיסות

40 "חלום ותרגומו א", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 6. הקטע מופיע גם בארמית וגם בתרגום לעברית שהבאתי.

41 שם, עמ' 91.

ליברליות מערביות וניצב בבסיסה של החשיבה הפמיניסטית. "סוכנות" היא האפשרות למקם את ההתנגדות למסורת ולשליטה הגברית, אולם כפי שמסבירה מחמוד, במושג ישנה הנחה בדבר האוניברסליות של התשוקה להיות חופשייה מכבלים וממבנים משעבדים. זאת אומרת, הוא מניח רצון לחופש ולאוטונומיה, המרכזיים במחשבה הליברלית, ומתעלם מההבדלים בחשיבותו של ה"חופש" בין חברה לחברה. התשוקה לחופש מרכזית אולי בחשיבה הליברלית, אבל איננה תנאי הכרחי לכינונו של הסובייקט בחברות אחרות.⁴²

אף שאת הר־שפי, העוסקת בספר זה בגוף, בנשיות ובאימהות אפשר היה לקרוא גם דרך הפרספקטיבה של "פמיניזם תרבותי" או "מהותני", אני מבקשת לבחון אותה דרך הפרספקטיבה הזאת של מחמוד, כלומר דרך הפרספקטיבה הפוסט־ליברלית. בחירה זו מסתמכת על האופן שבו היא קושרת את "עבודת האימהות"⁴³ בבחירת השעבוד ובערעור על הנחות המוצא של הסוכנות הליברלית. בהמשך לכך אני גם מבחינה בין פמיניזם דתי ליברלי – המאמץ את הנחות המוצא הליברליות ומתעסק בעיקר בשאלות של שוויון⁴⁴ – לפמיניזם דתי פוסט־ליברלי. כלומר, בעוד המאבקים הדתיים־פמיניסטיים הושפעו בעיקר מהתנועות הפמיניסטיות המערביות והתעסקו בעיקר בשאלות של שוויון במצוות,⁴⁵ אני מבקשת לסרטט פה תנועה אחרת, שגם היא פמיניסטית, כפי שאנסה לטעון ולשכנע, אבל השיחה שהיא מסרטטת שונה וסוטה במפורש מהשיחה הקודמת.

שחש שקהללת לא ידני: סרטוט וקטור התשוקה כלפי חעלה

בשיר "אשת חלל" נבחנת כיוונית המשיכה כלפי מעלה לקראת סוף השיר, במילים "חבל טבור מגוף המעבורת את מאריכה".⁴⁶ זהו חבל המחזיק את הנמענת של השיר קשורה

42 במחקריה על תנועות נשים אסלאמיות במצרים מעלה סאבא מחמוד את המורכבות של ניתוח פמיניסטי של השינויים הללו. ראו Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16 (2) (2001), pp. 202–236

43 על עבודת האימהות נכתב לא מעט, מזוויות שונות. ראו ספרה החשוב והמשפיע של אדריאן ריץ, *ילוד אשה*, תל אביב: עם עובד, 1989; אריאלה פרידמן, "אימהות בראי התיאוריה", *דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר*, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007, עמ' 189–242; ננסי צ'ודורו, "שיעתוק האימהות: פסיכואנליזה והסוציולוגיה של המיגדר", *דרכים לחשיבה פמיניסטית: מקראה*, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007, עמ' 86–176.

44 Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981

45 לסקירה של התפתחות הפמיניזם הדתי בישראל ראו רוס, לעיל הערה 16, עמ' 75–82.

46 את הביטוי "וקטור התשוקה" שבתת־הכותרת טבע יגאל שוורץ (הידעת את הארץ שם הלימון

למעבורת, כלומר הוא סיכוייה היחיד לשוב לכדור הארץ. חבל הטבור הזה הוא רק אחד מסט החיצים הנשלחים בספר מהארץ לשמיים, מהשמיים לארץ, מהגוף לנשמה. החבל הוא חבל טבור, כלומר חבל המאפשר לשוב אל "גוף המעבורת" – אל הגוף – אל הארץ.

אשת חלל

הָאֵרִיכִי בְּאֶחָד

אֵשֶׁת חָלָל מְרַחֶפֶת בְּדָד

אֵשֶׁת סוּדוֹ

כּוֹכְבִים נִדְלָקִים וְכָבִים

רְחוּק מְפָנִינִים

סוֹבְבִים

שָׁגַר אֶלְפִיָּהּ

מִשְׁגֶּרֶת

אֶל הַחָלָל הַפְּתוּחַ

כְּמוֹ אֶל הַקֶּדֶשׁ הַחֲתוּם

בְּבִגְדֵי לָבָן

בְּחֹשֶׁף הָרֶךְ

בְּהִסְתַּלְקוּת הָעוֹלָמוֹת

עֲלָמָה נֶעְלָמָה

חָבַל טַבּוּר מִגּוּף הַמַּעְבְּרָת אֶת מְאֲרִיכָה

כַּח הַמְשִׁיכָה הַיְחִיד:

וְאֵהֶבֶת.⁴⁷

פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, אור יהודה: דביר, 2007). הוא נראה לי מתאים פה גם בשל הדגש של הר־שפי, כמו זה של שוורץ, על סרטוט המרחב. 47 "אשת חלל", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 14.

זמן הסיפר של השיר הוא הזמן הארוך הנפרש באמירת שמע ישראל בין ההכרזה "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" למילים "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך". הזמן הארוך הזה קשור לאפשרות ההארכה באחד – הארכה המתוארת כאן כהליך של שיטוט בחלל, של אובדן הכיוון ושל הסכנה של אי-החזרה. זוהי התאחדות עם האחד – במונחים של חקר המיסטיקה, "יוניו מיסטיקה" – המאפשר פתיחה של זמן אחר, המשמש מצע למתרחש בשיר. השיר נסגר בווקטור נגדי המחזיר את הנמענת: "פח המשיכה היחיד: / ואהבת", באופן שבו גופי המילים מחזירים אותה למציאות, לגוף המעבורת, לזמן התפילה. כוח המשיכה, הכוח הפיזיקלי שכדור הארץ מפעיל, מתגלה ככוח פנימי, כוח בעל משמעות קיומית.

השיר כולו הוא שיר מדרשי המתכתב עם ההלכה להאריך ב"אחד" בעת קריאת שמע, וגם עם המדרש הידוע על רבי עקיבא שהאריך ב"אחד" לפני מותו: "היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד" (ברכות סא ע"ב). באופן זה, באופן אנלוגי, הארכת הדוברת ב"אחד" מעמידה את השיר כולו מחוץ לזמן ולמקום וכמו מציבה אותה בסכנת חיים. מתברר אפוא שהחיים אכן בסכנה בעת ההארכה באחד, והדוברת נמשכת לסכנה זו, אילולא אותו חבל טבור הקושר אותה.

הכותרת "אשת חלל" היא כמובן התכתבות הנעשית מתוך פגימה בביטוי "אשת חלל". כך, במקום האישה הנמרצת והחרוצה משיר ההלל מופיעה האישה בשירה של הר"שפי כמתהלכת "הליכת עצלנות" כאנשי החלל, שצעדיהם מרחפים וחסרי כיוון (כאמור, "ואני רפת ידים" אומרת הדוברת בשיר אחר). במקום ה"שלל" שמביאה אשת החלל, הדוברת היא "אשת חלל מרחפת בדד". אלוזיה נוספת לאשת חלל היא בבית "כוכבים גדלקים וכבים / רחוק מפנינים / סוככים / שגר אלפיך", המשתמש בהשוואה המתארת עד כמה זו אישה נדירה ויקרה: "אשת חלל מי ימצא ורחק מפנינים מכרה" (משלי לא, י).

בית זה מתאר את ההתרחקות מהעולם: הכוכבים גדלקים וכבים, ו"שגר אלפיך" נעשים רחוקים מפנינים. שגר אלפיך הוא כינוי המופיע בדברים ז, יב: "והיה עקב תשמעו את המושפטים האלה ושמרתם ועשיתם אתם, ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך, ואהבה וברכה והרבה וברך פרי בטנה ופרי אדמתה, דגנה ותירשך ויצהרה, שגר אלפיך ועשתרות צאנה על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך". רש"י מבאר: "שגר אלפיך – ולדי בקרך, שהנקבה משגרת ממעיה": כלומר, המילים "שגר אלפיך" בפסוק מתארות את ולדות הבקר, ונקראים "שגר" משום שהנקבה משגרת אותם מבטנה. אולם בשיר, אלו "שגר אלפיך", זאת אומרת, צאצאי הנמענת, המושווית דרך הבחירה בביטוי המקראי לנקבת הבקר. הצאצאים הללו מתרחקים כפנינים רחוקות בתהליך ההמראה המתרחש בשיר.

הביטוי "שגר אלפיך" מכניס שדה סמנטי של לידה ומטרים בכך את חבל הטבור שהוזכר לעיל, ויופיע בהמשך השיר. לכן ה"משגרת" המופיעה מייד אחר כך אינה מובנת רק

כ"נשלחת" אלא ממש כנולדת. כך על פי ההקשר המקראי ועל פי רש"י. אולם ה"מְשַׁגֶּרֶת" אינה רק שייכת לשדה הסמנטי של הלידה, אלא קשורה בטבורה גם לאופני התפילה כפי שהיא ידועה לנו מתפילתו המפורסמת של רבי חנינא בן דוסא:

המתפלל וטעה – סימן רע לו. ואם שליה צבור הוא – סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו. אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר: זה חי וזה מת. אמרו לו: מנין אתה יודע? אמר להם: אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו, יודע אני שהוא מטורף (משנה, ברכות ה, ה).

תפילתו של רבי חנינא מובאת כמודל לתפילה אידיאלית אשר בה יש קשר ישיר של דיבור בין המתפלל לאל. הסימן של רבי חנינא בן דוסא הוא: אם שגורה תפילתו בפיו הוא יודע שהיא התקבלה, ואם לא, הוא יודע שדינו של החולה נגזר לרעה. לכאורה נראית המילה "שגורה" כממשיכה את דברי התנא קמא, שקבע: "המתפלל וטעה – סימן רע לו", וכך, "שגורה" תהיה מובנת כרגילה או כמתארת את ידיעת התפילה על פה. אולם הקושי בהבנה זו הוא שאם משמעותה היחידה של המילה "שגורה" היא היעדר טעויות בתפילה, ביטחוננו של רבי חנינא בן דוסא אינו מובן כלל, שהרי כך צריכה התפילה להיאמר תמיד. אולם שלמה נאה הראה שבכתבי היד של המשנה, הנוסח אינו "שגורה" אלא "שְׁגֵרָה", ושיש לפרשה במשמעות של נביעה ושטף. "המצב שאליו שואף המתפלל הוא מצב שבו התפילה ניגרת ושוטפת מאליה מתוך פיו".⁴⁸ הבחירה במילה זו מדגישה את אופייה הפסיבי של תפילת רבי חנינא בן דוסא, שהיא מעין נבואה השורה על המתפלל.

לכן המילה "מְשַׁגֶּרֶת", העומדת לבדה בשורה, מתארת את תפילתה המוצלחת של הנמענת, שהיא פסיבית לחלוטין כחומר ביד היוצר, ותפילתה מבטאת קשר ישיר עם האל. נוסף על כך, שלושת השדות הסמנטיים של השיר מתארגנים בה: היא משוגרת כחללית, כוולד היוצא ממעי אימו וכתפילה ישירה לאל.

בבית הבא מתרחשת ההתמוססות הסופית של העולמות המתרחקים: "בַּחֲשֵׁךְ הָרָף / בְּהִסְתַּלְקוֹת הָעוֹלָמוֹת / עֲלָמָה נְעֻלָּמָה". המילה "נְעֻלָּמָה" היא מילה יחידאית, המופיעה בנחום ג, יא כחלק מהנבואה על חורבן נינוה: "גַּם אֶת תְּשֻׁכְרֵי תְּהִי נְעֻלָּמָה, גַּם אֶת תְּבֻקְשֵׁי מְעוֹז מְאוֹיֵב". בדעת מקרא מפורשת המילה כך: "תהי נסתרת ולא תראי, לאמר, לא תתקיימי עוד". הפרשן מוסיף: "ונקט הנביא לשון נעלמה שיש לה גם משמעות של חוזק. ורצה הנביא לומר כמשנה הוראה בלעג: את נינוה הנעלמה, החזקה, האלימה, תהי נעלמה

48 שלמה נאה, " 'בורא ניב שפתיים': פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 190.

ותשמדיי".⁴⁹ השימוש בנבואה קשה זו בנוגע לעצמי של הדוברת והחיבור הסמנטי הנוצר בין עלמה להיעלמות, כל אלו מטעינים את הדבקות המתוארת במטען נוסף של אסון, אבל גם של חוזק. ייתכן שיש כאן דמיון למדרש המנמק מדוע היה צורך לקרוא ליוכבד להיניק את משה: " 'ותלך העלמה' (שמות ב, ח) – למה קראה הכתוב עלמה? אמר ר' אלעזר: שהלכה בזריות. ר' שמואל אמר: שהעלימה את דבריה" (שמות רבה א, כה [מהדורת שניאן, עמ' 81]). המדרש מתבסס על הקרבה הלשונית בין "עלמה" ל"היעלמות" – בין נשיות להסתלקות העולמות. נוסף על אלו מהדהדת האפשרות הארמית, אשר בה צירוף זה, בכתוב אחר, מובן כהיעלמות העולמות ("עלמא" ולא "עלמה"), וכך יוצר צירוף זה תקבולת עם הסתלקות העולמות שבשורה הקודמת, ויש לו אפקט חזרתי (בהסתלקות העולמות / עלמה נעלמה).

רק חבל הטבור "מציל" את השיר ואת העלמה שכמעט נעלמה, ואת העולמות המתרחקים ונעלמים, ומחזיר אותנו ל"פַחַּ הַמְּשִׁיכָה הַיְחִיד: / וְאַהֲבָתָּה". גוף התפילה ומילותיה – בעיבוד לצורה לשונית נשית הממירה את "וְאַהֲבָתָּה" ל"וְאַהֲבָתָּה" – הם המושכים את הנמענת בחזרה מהחלל אל השיר ומאפשרים לחתום אותו, רק לאחר שהקורא רגוע: הנמענת לא תרחף בחלל.

בשיר זה, הדרמה של "אשת חיל" שרגליה נטועות בקרקע מומרת ב"אשת חלל" שראשה בשמיים ורגליה נאחזות בקושי באדמה. אילולא חבל הטבור וכוח המשיכה היחיד – המתגלה כ"וְאַהֲבָתָּה", שמשמעותו תתבהר עוד בהמשך הספר – סביר להניח ש"אשת החלל" הייתה מרחפת אי שם ואובדת. לסיום הקריאה בשיר זה אני רוצה להציע גם, בקצרה, שהרשפי מתכתבת כאן עם שירה הידוע של זלדה (ולהרשפי יש התכתבויות רבות איתה), המתאר בדיוק תהליך כזה, על דרך השלילה: "לֹא אֶרְחַף בְּחַלָּל / מְשַׁלַּחַת רֶסֶן / פֶּן יִבְלַע עֵנָן / אֶת הַפֶּסֶס הַדְּקִיק שֶׁבְּלִבִּי / שֶׁמְפָרֵיד בֵּין טוֹב לְרָע. / אֵין לִי קִיּוֹם / בְּלִי הַבְּרָקִים וְהַקּוֹלוֹת שֶׁשֶׁמְעֵתִי בְּסִינִי". אולם בעוד זלדה אינה מעוניינת לרחף בחלל, הרשפי קוראת לנמענת "אשת חלל" ומעודדת אותה להאריך באחד. נוסף על כך, מבחינת זלדה, החוק שניתן בסניי הוא הוא אפשרות הקיום שלה, בעוד אצל הרשפי, כוח המשיכה השומר עליה לבסוף מהתמוססות הוא "וְאַהֲבָתָּה".⁵⁰

49 דעת מקרא לספר נחום (מפורש בידי מנחם בולה), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ד, עמ' כג.
50 כדי להבין את העמדה הפמיניסטית של הרשפי כדאי גם להשוות אותה לזלדה. שלומית נעים נאור מבקשת לבדוק דרכי התמודדות שונות במפגש עם האל אצל שלוש משוררות דתיות: זלדה מחד גיסא, ונעמה שקד וסיון הרשפי מאידך גיסא. היא כותבת:

האופן שבו כל משוררת בוחרת להתמודד עם הגילוי האלוהי קשור לתפיסת הגוף שלה ולראייתו כנוכח או כנעדר מול האל. קיימות זיקות רבות בין זלדה לשקד והרשפי,

לסיכום חלק זה אוסיף דוגמה אחרונה: הקו המשורטט כלפי מעלה ממשיך לאפיין את קווי המתאר של הספר, הפעם כחץ, בשיר הנקרא "לכי לך" ומתכתב כמובן עם הציור "לך לך", המדרבן את תחילת התנועה של אברהם:

הַשְּׁבִיל הַלְבָן עוֹלָה מִתּוֹכִי
כָּלֵל לֹא מָתוֹן,
דְּחוּף פָּרִץ
שְׁלוּחַ פָּחוּץ מְאָרֶץ
לְשָׁמַיִם.⁵¹

אם כך, ה"מפה" הטבעית – זו המוצגת כבריית המחדל של הדוברת בספר – היא חץ השלוח מארץ לשמיים, חץ השולח את הדוברת לשיטוט בעולמות העליונים. לפיכך, המאבק הטופוגרפי של הדוברת הוא מאמץ ההישארות בעולם הזה.

"גזעו המתעבה": שינוי כיוון החבט כלפי חטה"

השינוי בכיוון מתרחש בשיר "מלאך העץ"⁵², התוהה על רצונו של העץ להיות מלאך, על הצמחתו את הצמרת ככנפיים לשמיים ועל שכחת שורשיו: "לָמָּה רָצָה הָעֵץ לְהִיטוּת מְלָאךְ /

אך בעוד שהראשונה מתמודדת עם העמידה מול האל בעזרת מנגנון של היטמעות או היעלמות, שתי האחרונות בוחרות בדרכים אחרות.

(שלומית נעים־נאור, "מהיעלמות לריקוד: הגוף בשירה העברית המתחדשת", דעות 43 [2009])

בפרק על זלדה בעבודת הדוקטור שלי אני מצטטת משיר של הר־שפי שפורסם בגיליון מחווה של כתב העת משיב הרוח לזלדה. שירה של הר־שפי עונה תשובה נחרצת לסוג המהלך של זלדה: "אֵינֶנִּי רוֹצֶה לְהִיטוּת בְּתֵּ מְלָךְ / בְּתֵּ אֹרֶר בְּמִגְדָּל שֶׁל אֶבֶן". הדוברת מסרבת להסתפק בהיותה בת מלך אם גזר דינה הוא להישאר במגדל של אבן. הבית האחרון מגיב למהלך שהצגתי, ובשונה מזלדה מבקש להציג פנים שאין בהם סוד; זהות אשר בה הפנים יוצא החוצה ומציג את עצמו כפי שהוא (אם כי העמדה של הר־שפי כלפי הסוד והגילוי מורכבת יותר). נראה שזהו מהלך המצביע בדיוק על הטכניקה של דמות הדוברת של זלדה, אבל גם מסרבת לה. הר־שפי מתמודדת עם אותה "אם ספרותית" ומבצרת את מעמדה כיוצרת שונה, בעלת עמדה אחרת (טפת הכהן־ביק, "אֵנִי רוֹצֶה נְהַר / נְמָאָס מְקֻדָּשׁ מְעֵט": תיאולוגיה ופואטיקה בשירת פנחס שדה, יונה וולך וזלדה שניאורסון", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2020, עמ' 226).

51 "לכי לך", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 26.

52 "מלאך העץ", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 27.

לָמָּה צִמַח צְמַרְתְּ כְּפּוֹלָה כְּכַנְפֵּים / וְלִשְׁמִים שְׂאֵף // לָמָּה רָצָה הָעֵץ לְהִיּוֹת מְלֶאֶךְ, לָמָּה / נִסְתָּרוּ מִמֶּנּוּ שְׂרָשָׁיו / וְנִשְׁכַּחוּ מִמֶּנּוּ שְׁכֵנָיו אֲשֶׁר סָבִיב שְׁתּוֹ עָלָיו.⁵³

תוך כדי השיר מתרחש תהליך חושני אשר בו העץ מגלה את החומריות ואת הטקסטורה של גזעו. תהליך ההיכרות עם הגוף וההשלמה איתו מתואר גם כנימוק לשינוי הכיווניות: מן המבט של הצמרת כלפי השמיים הוא עובר להביט בשורשיו ובגזעו. מניסיון להצמיח "צְמַרְתְּ כְּפּוֹלָה כְּכַנְפֵּים" הוא עובר להביט באדמה המתהדקת סביב רגליו.

אך לָמָּה נִמְלַךְ הָעֵץ בְּדַעְתּוֹ,

מְעַט מְעַט הִסְפִּין עִם גְּזַעוֹ הַמְתַּעֲבָה,

הַמְתַּקְלָף, וְהַשְׂרָף.

אֵינוֹ מְלֶאֶךְ.

הִסְפִּין עִם חֲטָרָיו וּפְרוֹתָיו

עִם צְמַרְמֶרְתְּ מִגַּע הַקְּטִיפָה

וְלִטְיַפַת עֲצִים בְּעֲצָבָיו

אם צֵלוֹ נִכְרַךְ בְּעֵקֶבָיו וְנִכְבַּל,

אם מִתְהַדְקֶת הָאֲדָמָה סָבִיב רִגְלָיו, מַה בְּכָךְ

וּמַה גַּם אִם יֹאמֵר לוֹ הַמְלֶאֶךְ

גְּדֹל

השיר מנוסח מתחילתו כשאלה: "אך לָמָּה?", שהתשובה עליה עדיין לא לגמרי ברורה. כלומר, זהו שינוי המתרחש לפני התודעה, לפני ההסבר. הוא מוצג כתופעה המעוררת איזו תמיהה. לאט לאט מגלה העץ את גזעו העבה, המתקלף. זהו גוף של עץ, גוף ממשי ומזדקן. במקום שָׂרָף, במשמעות של מלאך, העץ מגלה את טבעו המלוכלך, הדביק והחומרי: "שָׂרָף". בסופו של השיר, הצל נכרך בעקביו ונכבל, והאדמה מתהדקת סביב רגליו: זהו תהליך שאליו מגיבה הדוברת במילים "מַה בְּכָךְ", ומתואר כתהליך טבעי ורצוי, אך מנוגד למגמה הראשונית והאינטואיטיבית של העץ. התהליך הזה אף מנוגד למלאך המדבר אל העץ בסוף השיר ואומר לו "גְּדֹל".

53 הביטוי "סביב שתו עליו" מתכתב עם שירה של זלדה "שבת וחול", המתאר את הקושי של הדוברת לצאת ממצב של שבתלעבר החול ואת מבטו הזר של הזולת המצמצם אותה. זלדה שניאורסון, שירי זלדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985, עמ' 30.

הצל מתואר כמה שגורם להפניית המבט כלפי מטה וכמה שמבטא את האנושיות, אבל הוא גם הצל האפלטוני של המערה, הופעה מסדר שני, חיקוי. הוא זה המעיד על חיות ועל אנושיות, אבל גם תמיד מסמל את היותו רחוק מן המקור.

השינוי הזה הולך ומתפתח, והשיר הבא, הנקרא לא בכדי "בחירה", פותח בהכרזה:

מְשַׁעֲמֶמֶת עֲצָמִי לְמוֹת

בְּמַחְשָׁבוֹת מְלֵאוֹת בּוֹ

לְעוֹלָם הַזֶּה

מוֹטֵב אֲצַמִּיד אֲנִי

לְגַעִית הַבְּהֵמוֹת

מִתְפַּקֵּעַת מַחִיּוֹת,

וְלֹא לְשִׁירַת מְלֵאכִים שְׁמִימִית

מְפִיצָה אֹר יְקָרוֹת

וְקִפְאוֹן.

מוֹטֵב אֲרַצֵּעַ אֲזָנִי

לְגוֹפִי הַזֶּה

הַמְתַּאֲמֵץ לֹמֵר - - 54

הבית הראשון פותח בהכרזה הדרמטית על השעמום. אולם זה, מתברר, אינו תוצאה של "סינדרום עקרת הבית"⁵⁵ אלא דווקא נובע מההתנתקות מהגוף ומהעולם הזה. לאחר מכן, בבית השני מתוארים שני עולמות ווקאליים שהדוברת בוחרת ביניהם: מחד גיסא יש געיית בהמות, שאינה שירה, אבל מתפקעת מחיות, ומאידך גיסא עומדת שירת המלאכים השמימית. שירה זו אומנם שירה היא והיא מפיצה אור יקרות, אבל גם, לאחר הפסיחה, היא מפיצה "קפאון". הבית השלישי מפתח צעד נוסף בפרדוקס, ומתגלה בו תהליך של עבדות מרצון המתבטאת ברציעת האוזן, שכבר במקרא מסמלת צעד מעורר שאלות של הישארות בעבדות מרצון: "וְאִם אָמַרְתָּ יֹאמֵר הָעֶבֶד: אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי, אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי, לֹא אֲצַא חֲפְזִי, וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלַת אוֹ אֶל הַמְזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אֲזָנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעַלְמִים" (שמות כא, ה-1).

54 "בחירה", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 28.

55 ראו פרידן, לעיל הערה 14.

רציעת האוון נעשית במצב אשר בו למרות קביעת התורה שעל העבד העברי לצאת בשנת השמיטה לחופשי הוא בכל זאת בוחר להישאר בבית האדון. רש"י על אתר מפרש:

"ורצע אדניו את אזנו במרצע" – [...] ומה ראה און להרצע מכל שאר אברים שבגוף? [...] און ששמעה על הר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה), והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע. ר"ש היה דורש מקרא זה [...] מה נשתנו דלת ומזווה מכל כלים שבבית? אמר הקב"ה: דלת ומזווה – שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי "כי לי בני ישראל עבדים", עבדי הם, ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע בפניהם.

שתי שאלות עולות ברש"י: הראשונה היא מדוע דווקא האוון היא הנרצעת, והשנייה, מדוע דווקא על מזוזת הבית. שתי התשובות עונות על אותה תמיהה. הראשונה: האוון היא ששמעה בהר סיני שבני ישראל עבדים לקב"ה, ולכן היא הנענשת כשהעבד בוחר להמשיך את שעבודו לבשר ודם; השנייה: המזווה היא שבזכותה דילג הקב"ה על ביתם של בני ישראל במכת בכורות ובזכותה הם זכו לצאת לחירות. כלומר, שתי התשובות מעלות את אבסורד הבחירה בשעבוד על פני הבחירה בשחרור שהקב"ה מזכה בו את בני ישראל.

דרך אבסורד השעבוד הולכת ומזקקת המשוררת את מה שבעבורה הוא שחרור ושעבוד. לשיר היא קוראת "בחירה" אף שהוא נגמר ברציעת האוון, וכך היא מנסחת את השעבוד כתהליך שהוא אינו נשי או גברי אלא מאפיין את אופני ההיקשרות בגוף ובעולם הזה. כלומר, היא טוענת: זוהי דרמה תיאולוגית. לא הדוברת נעה בשיר, אלא האוון: האוון כסינקדוכה לדוברת נעה בין געיית הפרות, המסמלת את עסקי העולם הזה, לבין שירת המלאכים, ומתמקמת בסוף באתר הרציעה, על סף הבית, כאקט המסמל אולי את כניסתה לעד לתוך המרחב הביתי ואת ההשתעבדות לו. נוסף על מזוזת הבית מגלה השיר: הרציעה והשעבוד הם לגוף, והצמדת האוון היא הניסיון להקשיב לסיפורו של זה, "הַמְתַּאֲמֵץ לומר" – "התאמצות זו אינה נושאת פרי בשיר הזה, הנגמר בשתיקה, אבל נראה שהספר כולו הוא פרי המאמץ להטות אוון לגוף, לרציעה ולבית הסוגר על הדוברת ומקרקה.

הרטוריקה של השיר "שכחה" ממחישה יותר מכול את הסיפור שמנסה הדוברת לספר. דרך הליטוטס היא מציגה את ה"הָאָא אמינא", ולחלופין, את סיפורה שלה.

לא שְׁכַחְתִּי אֶת הָרוּחַ,
לא אֶת הָאוֹר,
אֶת הַשְּׁקוּף וְהַדֶּק.
שְׁכַחְתִּי אֶת הָעֵבֶה, הַשּׁוֹרֵף,
הַצּוֹרֵחַ,
שְׁכַחְתִּי אֶת רֵיחַ תּוֹכוֹ שֶׁל הַגּוֹף.

בְּפָנַיִם הָאֲבֹן, הִיָּה כְּלֶכֶךְ אֲבֹן
לְפָנַיִם מְאֲבֵן.

הַמְלָה נָהַר הַתְּפוּגָה, כְּשֶׁנִּכְנַסְתִּי
פַּעַם אַחַת וַיִּחַדָּה.

בְּמָקוֹם שֶׁסָּטַר הַמְלֶאֶךָ,
בֵּין הָאֵף לְשִׁפְתַיִם
בֵּין הַנְּשִׁימָה לְדַבּוּר
כְּמוֹ בֵּין אֶרֶץ לְשָׁמַיִם,
שֶׁם כָּל הָעוֹלָם כָּלוֹ
גָּשָׁר צָר מְאֹד.⁵⁶

בבסיס השיר עומדות שתי אגדות חשובות וידועות: הראשונה היא אגדת "ארבעה נכנסו לפרדס", המופיעה בבית השני והשלישי; השנייה היא הסטירה שנותן המלאך לילוד לפני שהוא יוצא מהבטן כדי שישכח את התורה שלמד. לאגדה הזאת מתייחסת הדוברת במפורש בבית האחרון, אבל היא מופיעה כבר בבית הראשון, המתאר את כישלונה של הסטירה: הדוברת, המשתמשת כאמור ברטוריקת הליטוטס, טוענת שהיא לא שכחה את הרוח, את האור, את השקוף והדק, כלומר את הידע הרוחני, אלא דווקא את "ריח תוכו של הגוף" ואת השהייה בתוך גוף האם. לכן הכותרת "שכחה" אינה מה שמצופה ואינה מתארת את שכחת התורה והידע הרוחני, כפי שמתואר במדרש (להלן), אלא מתארת את שכחת הגוף, את מה שעבה ושורף. כלומר, המאבק של הדוברת מתברר כמאבק על חזרה לגוף (האימהי, הנשי). המושגים גוף / עבה אל מול דק / שקוף / רוח הם מושגים אפלטוניים המשויכים גם לחלוקה של גבר ואישה, אבל היא רואה עצמה כמי שקרובה יותר באופן

56 "שכחה", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 31.

טבעי לחלקים הדקים מאשר לאלו העבים ומתארת את הרבדים הללו של הקיום כרחוקים יותר מהישג ידה.

אני מבקשת להדגיש בסוגריים שלחלוקה האריסטוטלית בין חומר לצורה השפעה על החלוקה המגדרית האוניברסלית כמובן, אבל בוודאי גם על השיח הדתי, גם זה העכשווי, כפי שאפשר לראות בדוגמה המובהקת שמביאים יקר אנגלנדר ואבי שגיא בספרם "גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש":

המהר"ל מפראג מגדיר את האישה במקומות רבים מאוד כ"חומרית"! בחלוקתו מציין המהר"ל את האיש כ"צורה" ואת האישה כ"חומר", המקבל עליו את הצורה: "ומפני שהאיש הוא יותר ראוי לברית וחיבור עם השם יתברך מאשר האישה שהיא חומרית, ואין המדרגה כל כך של הנקבה כמו הזכר ולפיכך מצטווה אדם תחילה לפי שמדרגתו קרוב אל השם יתברך".⁵⁷

כאמור, השיר של ה־רשפי מתכתב עם שני מדרשים מוכרים. הראשון הוא המדרש על סטירת המלאך בעת היציאה מן הרחם:

למה הולד דומה במעי אמו? לפנקס שמקופל ומונח [...] ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים, שנאמר: "מי יתנני כירחי קדם, כימי אלוה ישמרני" (איוב כט, ב), ואיזהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים? הוי אומר אלו ירחי לידה. ומלמדן אותו כל התורה כולה, שנאמר: "זיורני ויאמר לי: יתמך דברי לך, שמור מצותי וחיה" (משלי ד, ד), ואומר: "בסוד אלוה עלי אהלי" (שם כט, ד) [...] וכיון שבא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית ד, ז): "לפתח חטאת רובץ" (נדה ל ע"ב).

המדרש מתאר את ירחי הלידה כגן עדן של לימוד תורה וסודות, אולם התענוג הזה מסתיים ברגע שבא היילוד לאוויר העולם. הקריאה הראשונית תצביע על רגע אוניברסלי וא־מגדרי המתאר את היציאה לעולם כיציאה לעבר החטא הממתין לאדם, אולם אפשר גם להצביע על ההיבט המגדרי, שכן "לפתח חטאת רובץ". החטא רובץ בפתח הנשי, והמפגש איתו מלווה בשכחה מיידית של הסוד הרוחני. המדרש הזה מעצב את ימי הישיבה ברחם כמחוז של תשוקה, אבל זו מתנסחת כתשוקה לרוח, ואילו המשוררת מעבדת אותו וטוענת שהלמידה ברחם שונה משטוען המדרש, והשכחה איננה של הסודות הרוחניים אלא דווקא של "יריח תוכו של הגוף".

57 יחזקאל פרנקל, "אישה קדושה", מצוטט אצל יקר אנגלנדר ואבי שגיא, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים: מכון הרטמן, תשע"ג, עמ' 126. ראו גם רוס, לעיל הערה 16, עמ' 67; וכן שם, עמ' 91, בהקשר של הרב קוק.

הבתים השני והשלישי נראים לכאורה כשייכים ל"ארבעה נכנסו בפרדס". בגרסה המופיעה בבבלי חגיגה, ר' עקיבא מנחה את הנכנסים: "אל תאמרו מים מים".

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן – בן עזאי ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר (תהלים קא, ז): "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (חגיגה יד ע"ב).

כלומר, אבני השיש עלולות להידמות למים, ור' עקיבא מזהירם לא ליפול באשליה הזאת, ולהבין שהן אבני שיש ממש. הדוברת גם היא, כמו ר' עקיבא, מבקשת להתעכב על החומריות והממשות של הדברים ולא להיכנע לאשלייתיות ולשקריות: "בפְּנֵי־הָאֲבָן, הִיָּה כְּלֶכֶךְ אֲבָן / לְפָנִים מְאֲבָן". כלומר, ב"לפני ולפנים" – כינויו של קודש הקודשים בלשון חז"ל – היה "כלכך אבן".

אף ששני הבתים הללו מתייחסים למסכת חגיגה, מיקומם בין שני בתים המתייחסים למדרש מאפשר גם לקרוא את "בפנים האבן" כהמשך של "ריח תוכו של הגוף", וכך שוב, השיטוט בפרדס וידיעת ה"סודות" מתבררים כסודות הגוף (הממשי, החומרי, שהוא אבן ולא מים) ולא כידע רוחני. באופן זה יוצרת הר"שפי סדרה של המרות היררכיות: הפרדס אינו ידע קבלי אלא ריח הגוף, והגוף הוא חומר ממשי – "אבן" "כלכך אבן" – ולא נהר.⁵⁸

הדברים וההיותות בנשר

בתחילת שמש שקהלת לא ידע ובסופו ממוקמים שני שירים המתעסקים עם ברכת "שעשני כרצונו", כך שהספר עצמו מתרחש בין שני הרגעים הללו. ברכת "שעשני כרצונו" היא ברכה שאומרות נשים בבוקר במקום הגרסה הגברית "ברוך אתה ה' אלוֹקֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם שְׁלֹא עֲשֵׂנִי אִשָּׁה". ברכה זו זכתה, בצדק, להיות מרכזו של דיון פמיניסטי שתקף הן את המקבילה הגברית הן את הניסוח הנשי, ובסידורים שהועתקו במיוחד לנשים, כבר מן המאה החמש עשרה, אפשר למצוא ניסוחים שונים, כגון: "ברוך שעשני אשה", או אפילו "ברוך שעשני אשה ולא איש".⁵⁹

58 המילה נהר גם היא רומזת לידע קבלי. על כך ראו בפירוט בספרה של מלילה הלנר אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב: עם עובד, תשס"ה.

59 יואל ה' קאהן, "ברוך שעשני אשה: ברכת השחר של נשים", בתוך: דוד יואל אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות: מהתנ"ך ועד ימינו, תל אביב: משכל, 1999, עמ' 121-128. ראו גם רוס, לעיל הערה 16, עמ' 91.

ההתייחסות הראשונה לברכה מופיעה בשיר השלישי בספר, תחת החלק הנקרא "פרולוג", וממוקם כחלק מההקדמות, עוד לפני הכניסה (הפרולוג מייצר השתהות, כמה הקדמות המעכבות את פתיחת הספר).

בין המראות / תפילה לגשם

וּלְמַחֲרַת בְּקִשְׁתִּי שִׁירְדוּ הַשָּׁמַיִם אֶל תּוֹךְ הַמְּרָאוֹת
 וַעֲנֵנוּ הַשְּׁכֵמָה בְּאַתֵּר בְּנִיָּה עֲשֵׂה מְקוֹם לְהוֹעֵד בּוֹ,
 טַל רַחֲמִים זָלַג עַל פְּגוּמֵי חֲשׂוּפִים
 יְכַלְתִּי לְצַחֵק בְּמֵאֲחָר עַל פְּגַעֵי הָאֶתְמוֹל.
 בְּקִשְׁתִּי יוֹתֵר, שִׁירְדוּ הַשָּׁמַיִם אֶל תּוֹךְ הַמְּרָאוֹת,
 שִׁיְהִיו הַדְּבָרִים קוֹרְנִים כְּפִשׁוּטָם
 שְׁנַתְקַע כַּף חֲמָה וַיַּעֲיִמָּה, הַדְּבָרִים וְאֲנִי
 בְּבִרְיַת שְׂמֵחָה
 שְׁעֵשְׂנִי.
 הָרְצוֹן לְקַבֵּל אֶל תּוֹךְ לֵב הַחֶסֶד עֲשֵׂה בִּי סְלִיחָה,
 כֹּל מְגֻרַעַת הֵיטָה כְּלִי קַבּוּל לְזִרְזוּף הָאוֹר.
 הָרְצוֹן לְתֵת זֶרַח בְּגִבְעוֹלַיִם הֵיטָה, הַתְּמַתֵּחַ בְּפִרְחֵים
 הַצְּמִיחַ בִּי אֶלֶף יָדַיִם.
 וּכְמוֹ אַחֲרֵי הַגֶּשֶׁם, הָיוּ הַפֶּל שְׂבָרֵי רְאֵי מְזַדְדֵּרִים
 וְרְאֵי פְּנִידָה מוֹל רְאֵי פְּנֵי וְרְבוֹא הַתְּכַלֵּת
 מִשְׁתַּקְפֶּת רְצוּא וְשׁוּב, רְצוּא וְשׁוּב
 בֵּין עֵינַיִם.⁶⁰

המילה "שעשני", המתכתבת עם מילות הברכה "ברוך [...] שעשני כרצונו", נמצאת במרכז השיר: לפניה יש שמונה שורות, ואחריה שמונה. מבחינה גרפית היא אף ממוקמת באופן בולט בהיותה יחידה בשורה, מעין נקודת מגוז והתכנסות של השיר. נראה שעל רקע התמות העולות בספר, הברכה "שעשני" אינה מבקשת להתמודד ולהביע השלמה עם ההינתנות בעולם כאישה אלא עם עצם ההינתנות בעולם בבשר (שהוא גם מסמל אישה, אבל גם קיום אנושי באופן כללי). כלומר, הדוברת מתפללת שתוכל לשמוח על "שעשני" ומבקשת להתמודד עם רגע ההיווצרות בגוף. כך גם, יש להדגיש, היא מבקשת לנקוט רטוריקה סמכותית ולספר סיפור כללי ואוניברסלי על הבריאה, סיפור שאינו מתאר נשים

60 "בין המראות / תפילה לגשם", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 8.

בלבד. כך, העובדה שגברים אינם מברכים על עשייתם אלא רק על שלא נתנום בגוף אישה מובנת כאן כהחמצה שלהם על אי־ההשלמה עם ההיעשות בגוף.

השיר נקרא "תפילה לגשם", והקריאה בו מגלה שזו אינה תפילה למטר אלא לגשם כמובן של גשמיות, ושהשיר כולו מבקש "שִׁירְדוּ הַשָּׁמַיִם אֶל תוֹךְ הַמְּרָאוֹת, / שִׁיְהִי הַדְּבָרִים קוֹרְנִים כְּפִשׁוּטִים". כלומר, הדוברת מבקשת קשר הדוק יותר בין החפצים שסביבה, בין המראות הנגלים לבין השמיים הנותנים להם חיות. בבקשה זו יש גם ניסוח מחודש של הנבואה: כפי שקרנו פניו של משה והוא אף ראה את הקב"ה במראה ישיר, "פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ וּמְרָאָה וְלֹא בְחֵידַת וּתְמִנַת ה' יִבִּיט" (במדבר יב, ח), כך מבקשת הדוברת שהעצמים סביבה ישקפו בבהירות רבה יותר את השמיים שמעליהם. כלומר, הבקשה היא שהשמיים ירדו אל המראות, ולא לראות את השמיים. פרק נוסף המהדהד בשיר הוא יחזקאל א (שם מקורו של הביטוי הקבלי "רצוא ושוב" המופיע בסוף השיר). הנבואה בפרק נפתחת במילים "נִפְתַּחוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶרְאָה מְרָאוֹת אֱלֹהִים". כלומר, הנבואה הזאת היא מעין פתיחה של השמיים. לעומת זאת, הדוברת בשיר אינה מבקשת לעלות השמימה או לזכות בהצצה לעליונים, אלא "שִׁירְדוּ הַשָּׁמַיִם אֶל תוֹךְ הַמְּרָאוֹת", ושההתגלות תהיה דרך העצמים היום־יומיים, דרך אתר הבנייה והפגומים שבתחילת השיר.

הניסוח "שִׁנְתַקַּע פֶּה חֲמָה וּנְעִימָה, הַדְּבָרִים וְאֲנִי / בְּבְרִית שְׁמֹחָה" מתכתב עם הברית הקשה (והמפורסמת לקוראי השירה העברית) הנכרתת בין הדוברת של דליה הרץ לדברים בשיר "דברים": "בְּמִקְרָה גִעַתִּי אֶל הַדְּבָרִים שֶׁהִגִּיעוּ אֵלַי. / הִלְכְנוּ. אֲנִי וְהַדְּבָרִים עַל הַטִּילַת. / הַשֵּׁתֶעֱמַמְנוּ. / אֲזוּ נִפְגַּשְׁנוּ הַדְּבָרִים וְאֲנִי // הִינּוּ שׁוֹנִים. / אֲבָל הַדְּבָרִים לְמֹדוֹ אוֹתִי / שִׁישׁ הִרְבָּה דְּבָרִים כְּלִיָּךְ / שֶׁצָּרִיךְ לְמִצּוֹא בְּנֵי־בְרִית / וְלִכְרַת, הִרְבָּה לְכַרַת אֶתּוֹ / וְלִהְפָּרַת [...]".⁶¹ בשירה של הרץ, כריתת הברית עם הדברים מלווה בכריתת הדוברת. זאת ועוד, הדוברת של הרץ מצביעה על המטען העודף של המילה "ברית" בעברית כך שהיא כרוכה תמיד באסוציאציה של הסרת העורלה ושל ברית דמים.

זוהי פגישה סתמית הנובעת משעמום ומתוארת בטון נטול פתוס (הרטוריקה של הרץ מובעת במילים "בְּמִקְרָה גִעַתִּי אֶל הַדְּבָרִים שֶׁהִגִּיעוּ אֵלַי"), אבל בה בעת מתארת את הפיכת הדוברת למשוררת ולנושאת ה"לוגוס", כפי שטוענת חמוטל צמיר:

השורה הראשונה, המעגלית־לכאורה, נראית כווריאציה על שורות הפתיחה של הבשורה עלי־פי יוחנן: "בראשית היה הדבר, והדבר היה אצל האלהים, והדבר היה האלהים". הדוברת מקבלת כאן, במרומז אבל באופן שאין להכחישו, זהות נבואית־משיחית של מי שנבחרה לשאת את דבר־האל, להביע בשורה, אולי אפילו לגאול.⁶²

61 דליה הרץ, מרגוט: שירים, ירושלים: עכשיו, 1985, עמ' 26.

62 חמוטל צמיר, בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות החמישים והששים, ירושלים: כתר, 2006, עמ' 281.

רגע משיחת המשוררת (שממשיך גם אצל וולך בספר "דברים"⁶³) מתגלה כדרמה של עיצוב היחס לדברים, כלומר כשאלה של ייצוג, ולדרמה הזאת יש היסטוריה פואטית המתגלגלת ומשתנה בין הזרמים השונים: כך למשל, טיבו של ה"דבר" – האובייקט – בשירה אקספרסיוניסטית שונה מטיבו בשירה אימפרסיוניסטית/אימג'יסטית. אבידב ליפסקר כותב על "הופעת הדבריות" בגרמניה בראשית שנות העשרים:

הנטורליזם החדש הזה ביקש להעמיד מחדש את "האובייקט", את "הדבר" (*das Sach*), כמושא להסתכלות מדייטיבית מרוכות במעשה האמנות. הדבריות החדשה הייתה אפוא צורה חדשה של תשומת-לב אל הסביבה ואל עולם התופעות. בדיבור עליה אפשר לראות ביטוי הממשיך את המחשבה על מושג האינטנסיביות, שביססה לעצמה מקום במחשבה הפילוסופית הגרמנית, הפנומנולוגית שבמפנה המאה [...] זו אותה שפה הוסרליאנית חדשה שמרטין היידגר הצמיד לה את קריאת הכיוון "אל הדברים עצמם".⁶⁴

דבריו של ליפסקר מבהירים את הרגע הפואטי הספציפי של ראשית המאה העשרים, את הקשר של אצ"ג לשיח הזה ואת האופן שבו שיח זה משתתף ביצירת שפה המאפשרת את הספר "ישות וזמן" של היידגר, שנדפס ב־1927. נראה לי ששאלת הדבריות הזאת מתגלגלת לפתחה של מרגוט, העונה לה בטון משועמם ואירוני (אבל גם דרמטי, בכריכתה את הברית במות העצמי), ואחר כך לפתחה של וולך, המדגישה את האופי המיסטי-חזוני-נוצרי של ה"דבר" המתגלה בבשר. בגלגול הנוכחי, בגרסתה של הרישפי, מבקשת הדוברת שהדברים יופיעו במלוא הווייתם תוך הקרנת עצמותם האלוהית, ושהברית הכרותה תהיה תקיעת כף חמה ונעימה שאינה כרוכה ב"עונש הכרת" או בהקזת דם הברית הנרמזים בשירה של הרץ. הברית עם הדברים מתנקזת למילה "שעשני", המתגלה כצירו המרכזי של השיר, וההתעסקות עם הדברים היא בדיוק ההתעסקות שבה דן הספר: זוהי חזרה פואטית, ובה בעת תיאולוגית, ל"הפציות".

שיר נוסף המתכתב עם ברכת "שעשני" הוא השיר "מקור השניות", המופיע בסוף הספר ומתמודד, כבר בכותרתו, עם סוגיות של דואליזם ושל יחסי גוף ורוח. השיר הזה, כמעט אחרון בספר, מתפקד כמעין ברכת סיכום של הספר, וחוזר להתייחסות לברכה שבתחילתו.⁶⁵

63 שם, עמ' 284.

64 אבידב ליפסקר, שיר אדום שיר כחול: שבע מסות על שירת אורי צבי גרינברג ושתיים על שירת אלזה לסקר־שילר, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תש"ע, עמ' 69.

65 השיר מתכתב גם עם שירה של אסתר ראב: "ברוך שְעֵשְׂנִי אֲשֶׁה - / שְׁאֲנִי אֲדַמָּה וְאָדָם, / וְצִלְעֵ רִפְּהָ; / בְּרוּךְ שְׁעֵשִׂיתָנִי / עֲגוּלִים עֲגוּלִים - / פְּגִלְגְּלֵי מְזֻלּוֹת / וְעֲגוּלֵי פְרוֹת - / שְׁנַתְתָּ לִּי בְּשַׁר חַי / פּוֹרְחַ, /

מקור השניות

ברוך שעשני כְּלָאִים
אֵשָׁה וְצִפּוֹר
פָּסֶל וְאֵין

ברוך שעשני פְּעָמִים
פַּעַם בְּחֵלוֹם
וּפְעָם בְּאֵמֶת

שְׁאֵנִי בְּכֶלֶא וּבְדָרוֹר
שְׁנוֹלְדָתִי וּפְנֵי לְמַעְלָה
וּפְנֵי לְמִטָּה

ברוך הַמָּקוֹם שֶׁ
שָׁלִי וְשָׁלָא

ברוך שְׁצַרְפְּנֵי
פְּסוֹת פְּסוֹת
בְּמִקְוֹר

יְהִי הוּא
מְקוֹרֵי
בְּרוּךְ.⁶⁶

וְעֵשִׂיתִנִי כְּצִמְחַת הַשָּׂדֶה - / נוֹשֵׂא פְּרִי; / שְׁקָרְעֵי עֲנָנֶיךָ, / מַחְלִיקִים כְּמִשִּׁי / עַל פְּנֵי וִירְכִי; / וְאֵנִי
גְדוֹלָה / וּמְבַקֶּשֶׁת לְהִיּוֹת יְלֵדָה, / בּוֹכִיָּה מִצָּעַר, / וְצוֹחֶקֶת, וְשָׂרָה בְּקוֹל, / דִּק מִן הַדֶּק - / כְּצָרְצָר
זַעִיר / בְּמִקְהֶלֶת כְּרוּבִיךָ / הַנִּעְלָה - / קִטְנָה שְׁבִקְטָנוֹת - / אֵנִי מִשְׁחֶקֶת / לְרַגְלֶיךָ - / בּוֹרְאִי!
(אסתר ראב, "שירת אשה", כל השירים, תל אביב: זמורה ביתן, תשנ"ד, עמ' 197 [כל הזכויות
שמורות למחברת ולאקו"ם]).

66 "מקור השניות", סיון הר־שפי, שמש שקהלת לא ידע, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 92.

בבית הראשון, "ברוך שעשני אשה" מומר ב"ברוך שֶׁעֲשֵׂנִי כְּלָאִים / אִשָּׁה וְצִפּוֹר", באופן שהדרמה – כפי שהיא מסכמת את הספר – היא אכן הדרמה המרחבית של ירידה מן השמיים (ציפור) לקרקע (אישה). זהו קיום חורק, קיום שקשה לו להתיישב יחד. הוא אסור מבחינה הלכתית (כלאיים), אבל מיוחס לרצונו של האל, ולכן מתאימה לו ברכת ההשלמה עם רצונו. המקור הופך את האל ואת הדוברת לתמונות מראה אחד של השני: הוא מצרף אותה במקורו כציפור, אבל גם כאם המביאה אותה לעולם, וגם היא בעלת מקור – היא מקור לילדים נוספים אבל גם בעלת האיבר "מקור". הכפילות הזאת, המלווה את השיר, מתבססת על כפל המשמעות של המילה מקור, שחוץ מהכינוי לפה של הציפור משמשת גם ככינוי לרחם.⁶⁷

בריאת האדם מנוסחת כך תחת חטא אלוהי, כלאיים – עליונים ותחתונים, גוף ונפש. חטא זה מבשיל בסוף הספר עד כדי האפשרות לברך עליו בלשון שלמה "ברוך שעשני". השיר שומר על המבנה הבינרי של הכלאיים ושל הפעמיים (שאף נחרזים חריזה לא מדויקת עם האֵין) ומפרט כמה זוגות מנוגדים: חלום ובאמת, כלא ודרור (המתחרז בחריזה מינימלית לציפור). זוג נוסף המאפיין את ההתמודדות המרחבית ואת הכיווניות של המבט בספר הוא הזוג "שְׁנֹלְדָתִי וּפְנֵי לְמַעְלָה / וּפְנֵי לְמַטָּה"⁶⁸ – ממש כפי שמתרחש בשיר "מלאך העץ" (ראו לעיל). כלומר, שיר זה, כמסכם את "עקרון החיבור של הספר", מתאר את שני כיווני החץ – למעלה ולמטה: שני כיווני תשוקה המעצבים את הדוברת ומכוננים אותה כ"אישה-ציפור", מעופפת אבל גם שקועה בקרקע. הקיום הזה אינו קל ואינו רומנטי. הוא נותר פיסות פיסות. הוא מצורף, תפור ופגום.

67 כבר בתנ"ך, איברי הרבייה מכונים כך: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשָּׁכַב אֶת אִשָּׁה דְּנֹה וְגָלָה אֶת עֲרֹוֹתָהּ, אֶת מְקַרְהָ הָעֵרָה וְהוּא גִלְתָּהּ אֶת מְקוֹר דְּמִיָּהּ, וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקִּרְבַּ עַמָּם" (ויקרא כ, ח). ראו למשל כתובות ז ע"ב: "אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא, מנין לברכת חתנים בעשרה? [...] 'במקהלות ברכו אלהים ה', ממקור ישראל' (תהלים סח, כז) [ללמדנו שבמקהלות = בקהל, שהוא לפחות עשרה אנשים, מברכים את ה', כאשר יש ברכה הנוגעת ב"מקור ישראל" – בביאה שתוליד ילדים בישראל]. [...] היה ר"מ [רבי מאיר] אומר: מנין שאפילו עוברים שבמעיי אמן אמרו שירה על הים? שנאמר: 'במקהלות ברכו אלהים, ה' ממקור ישראל' " (ההדגשה שלי. הביאור בסוגריים, על פי פירוש הרב שטיינזולץ).

68 משפט זה מחבר גם את הגבר ואת האישה. ישנה מסורת חז"לית שלפיה הגבר נולד ופניו למטה, ואילו האישה, פניה למעלה. ראו סוטה יא ע"ב: "אם בן הוא והמתן אותו" (שמות א, טז) – א"ר [אמר רב] חנינא: סימן גדול מסר להן, בן – פניו למטה; בת – פניה למעלה"; נידה לא ע"א: "מאי שנא חבלי נקבה מרובין משל זכר? זה בא כדרך תשמישו וזה בא כדרך תשמישו; זו הופכת פניה וזה אין הופך פניו"; בראשית רבה יז, ח (תיאודור-אלבק, עמ' 158): "שאלו את רבי יהושע: מפני מה האישי יוצא פניו למטה ואשה יוצאת פניה למעלה? אמר להם: האישי מביט למקום ברייתו, ואשה מבטת למקום ברייתה".

לסיכום, אבהיר שבעזרת המושג "דירה בתחתונים" נכנסת הדוברת, הנשמה המיוצגת בדמותה של הציפור המעופפת, אל תוך העולם הזה, בבחינת "גם ציפור מצאה בית". זהו תהליך הפוך מהפרויקט הפמיניסטי, המנוסח לרוב במונחים של "שחרור" והתפשטות מרחבית. הספרות הפמיניסטית מתבססת על agency ואוטונומיה, על אפשרויות של השלת המגבלות וגילוי העצמי, כפי שלימדה סבא מחמוד.⁶⁹ אולם הדוברת של הר־שפי מתעופפת מבחירה אל תוך הבית ומבקשת ללמוד מחדש את המלאכות הנעשות בו. כפי שכותבת צמיר על הביקורת הפמיניסטית:

לעתים קרובות יותר היא מתגלמת בדפוסי הפרשנות עצמם ובהנחות־היסוד שלהם: למשל, בעצם העובדה שביקורת זו מתמקדת כמעט אך ורק בסוגיות של זהות/ סובייקטיביות ושל תהליכי אינדיבידואציה, תוך שהיא מניחה כמובן מאליו שהנשים (היוצרות/הדמויות) שואפות ל"שחרור", ושנשיות מדוכאת היא נשיות מסולפת, ש"מאחוריה" מתחבאת איזו נשיות אותנטית שהיא משוחררת, עצמאית, חיונית וחזקה.⁷⁰

היכולת לספר את הסיפור הספציפי הזה כאשר נקודת המוצא וברירת המחדל היא "המצב המעופף" – נקודת מוצא ההפוכה מזו שבה הייתה שרויה האישה במהלך ההיסטוריה – היא חידושו הפמיניסטי של הספר. זהו ספר שנכתב, לפיכך, מעמדה של כוח ושל סמכות מיסטית.

ולא זו בלבד אלא שנראה לי שכתובה כזו, המנסחת את "עבודות הבית" דרך השמעת סיפורה של הנשמה ודרך השפה התיאולוגית, מפקיעה את "עבודות הבית" ממקומן הנשי והשולי ומזמינה גם קוראים גברים להשתתף בשיחה הנערכת על משמעותו של הבית ועל ההקרבה הנדרשת בעבורו ובעבור ההימצאות בעולם.

טענתי שהתהליך המרחבי והפמיניסטי של הר־שפי מובן דרך המושג "דירה בתחתונים". אני רוצה לשאול לבסוף אם החזרה למושגים חסידיים דרך היפוך המפות הפמיניסטיות אינה בפשטות נסיגה מהפרויקט הפמיניסטי הליברלי.

במהלך המאמר הצעתי שהר־שפי כותבת מעמדה "פוסט־פמיניסטית" במשמעות הזמנית, כלומר כותבת כמי שכבר הרויחה מהנחות היסוד של המהפכה הפמיניסטית, הפנימה אותן וכותבת מתוכן, אבל דווקא מעמדת כוח זו גם מבקרת אותן ובוחרת אילו אפשרויות השיח הפמיניסטי הקלסי מונע או מגביל. חשוב לי להדגיש שאין מדובר

69 ראו Mahmood, לעיל הערה 42.

70 חמוטל צמיר, שירת התשוקה הציונית: לקראת היסטוריה ספרותית מגדרית פוסט־חילונית (בהכנה).

בפוסט־פמיניזם "נסוג", כזה המואשם לא פעם כ"באקלאש" (backlash) ומעודד חזרה לערכים מסורתיים קדם־פמיניסטיים.⁷¹ בניגוד לכך אני מבקשת להציב את הר־שפי כמדברת מעמדה פוסט־ליברלית, כלומר מביעה מורכבות ומסבכת את ההנחות הליברליות הקלסיות אבל לא נסוגה מהן.⁷²

כך אני מבקשת לקרוא את שירתה של הר־שפי לא רק כדיון ספרותי אלא גם כמייצגת פמיניזם דתי מסוג מסוים – פמיניזם שאינו עוד פמיניזם דתי־ליברלי אלא "פמיניזם דתי פוסט־ליברלי".⁷³ במאמר זה נתונה חשיבות מסוימת גם ל"שם המחבר" של הר־שפי,⁷⁴ וביקשתי לקרוא אותה כתוצר של חברה וכמעצבת חברה גם יחד.

כהמשך לדברים האחרונים אני מבקשת להוסיף שבשנים האחרונות, כחלק מכתובה ניאוו־שמרנית, יש דיון ענף על חשיבותם של ערכי המשפחה. למרות העבודה המשמעותית הנעשית בכתובה זו ולמרות המענה שטומנת בחובה האהבה והסולידריות המשפחתית מפני הניכור הקפיטליסטי, הסכנה לנשים ברורה, שהרי ברור מי ישלם את המחיר של אותה חזרה לערכי המשפחה (כמו גם נושאים אחרים, כגון היחס לצורות משפחתיות אחרות שאינן עולות בקנה אחד עם העמדה השמרנית). בעיניי, פתרון אפשרי לאי־הנוחות הזאת, וכמהלך פמיניסטי המסוגל להגיב לתנופת הכתיבה הזאת, הוא יצירת כתיבה משותפת לשני המינים ובתוך כך דיבור על גברים ועל קשרם לערכי המשפחה: מהי מחויבותם, מה הרגשות והמורכבויות הכרוכים בתפקידים המשפחתיים. במובן זה, ואף שהר־שפי היא דוברת אישה, סוג המחשבה שהיא מציעה בספר זה יכול לאפשר סוג כזה של חשיבה לבעלי הגוף – נשים וגברים כאחד.

71 ראו לעיל הערה 21.

72 כפי שטוענת ג'ודית ביר, על אף ביקורות פמיניסטיות משמעותיות שהועברו על הליברליזם והצביעו על האופנים השונים שבהם הליברליזם היה, ועודנו, במהותו בעייתי בעבור נשים, וגם עד כמה הוא ספוג הנחות מוצא אנתרופולוגיות שאינן תואמות את חוויית החיים של נשים – ביר בכל זאת מציעה שלפמיניזם אויבים גדולים מהליברליזם, ועל כן היא מבקשת להציע עמדה פוסט־ליברלית שאינה מבטלת את הליברליזם אלא רואה בו תיאוריה דינמית הנתונה לתיקונים ולביקורת. ראו Judith A. Baer, *Feminist Post-Liberalism*, Philadelphia: Temple University Press, 2020, pp. 1–16

73 אוריה מבורך נשאה הרצאה שבה הציעה הגדרה לזרם זה. אני מקווה שהרצאה זו תצא גם בדפוס. מבורך היא אחת הדוברות של זרם זה, והמאמר הנוכחי מצטרף לדבריה ולזרם שהיא מייצגת, גם אם שניוניים מסוימים. כלומר, מטבע הדברים אני, מבורך או הר־שפי איננו כותבות מתוך עמדה זהה, אבל בכל זאת נדמה לי שאפשר להניח את העמדות הללו במשבצת משותפת.

74 אני מתכוונת לאופן שבו התייחס מישל פוקו לשם המחבר. ראו מישל פוקו, מהו המחבר, תרגום: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005.

"משפחות מרובות ילדים"

הזמנה לקריאה מזרחית בסוגיית הפרדת ילדים מהוריהם

ליה יונה

הדיון התקיים יום אחרי ועדת ההחלטה שבה הודיעו לה כי בניה יוצאים להשמה חוץ-ביתית. היא הגיעה אליו מבולבלת ונסערת. "את לבד, מול הפקידת סעד, ואין לי אף אחד. היא אומרת את הדברים שלה, אומרת כל מיני שקרים, ילדים מוזנחים, ילדים ככה וילדים ככה [...] היא הציגה את הדברים ביני ובין הגרוש שלי הרבה יותר חריפים וקשים על מנת להוציא את הילדים [...] וכשאני באתי ואמרתי לא נכון, זה שקר, אני רוצה את הילדים, אני מסוגלת להחזיק את הילדים שלי והכל, כאילו ממש יעני לא הסתכלו עלי, כאילו אני קיר. גם השופט לא שמע. אף אחד לא הסתכל עלי". קורין מספרת שבתום הדיון, כששמעה את ההחלטה להעביר את בניה למשמורת שירותי הרווחה, היא פתחה בריצת אמוק לעבר הכביש הראשי, בכוונה לזרוק את עצמה מתחת לגלגלי משאית חולפת. המשאית לא פגעה בה, והיא המשיכה בריצה לעבר מגדל וניסתה לטפס עליו. עוברי אורח עצרו אותה. לדבריה, בדיונים הבאים בהארכת צו ההשמה, הצטרף נסיון ההתאבדות לטענות בדבר היעדר כשירותה לגדל את ילדיה.

(טל חסין "אמא טובה, אמא רעה: הוצאת קטינים ממשמורת הוריהם מכוח ס' 2(2) ו-2(6) לחוק הנוער [טיפול והשגחה] תש"ך-1960" [עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך במשפטים, אוניברסיטת תל אביב – הפקולטה למשפטים, 2011])

חבוא

מערכת הרווחה הישראלית מסמלת בציבוריות הישראלית את אחד ממאפייני המדינה הסוציאלית, זו שאינה משאירה איש מאחור. התפיסה העומדת בבסיס אידיאולוגיית

מדיניות הרווחה הישראלית היא שראוי להשקיע משאבים ציבוריים להבטחת רמת חיים נאותה בתחומי הבריאות, החינוך, הדיור, התעסוקה והטיפול הסוציאלי.¹ מאמר זה מבקש להאיר פן שונה בהתנהלותה של מערכת הרווחה הישראלית, כזה האמון דווקא על שעתוק מבנים היררכיים ולא על צמצומם. באופן ממוקד מפנה מאמר זה את הזרקור לעבר התנהלות מערכת הרווחה בכל הנוגע להוצאת ילדים ממשמורת הוריהם.

הצורך בהפרדת ילדים מהוריהם מפעם לפעם ברור, אבל עם זאת ראוי שיובהר. לא מעט ילדים גדלים במשפחות שבהן התעללות, אלימות והשפלה הן עניין שבשגרה. כפי שהדגישה כתיבה פמיניסטית כבר מימיה הראשונים, עמדה שלפיה על המדינה לעצור בדלת הבית ולהימנע מהתערבות מפקירה לא אחת את הפרטים המוחלשים במבנה המשפחתי לאלימות בספירה הביתית.² בהתאם לכך, הצורך של מדינות להתערב בתא המשפחתי כדי להגן על ילדים הסובלים בו ראוי ואף הכרחי.

בו בזמן, כפי שהודגש בזרמים פמיניסטיים מאוחרים יותר, המדינה – שממנה מצופה להתערב – אינה ישות שקופה מבחינה אתנית (או מגדרית).³ למדינה, כמו גם למערכות הרווחה באופן ספציפי, יש צבע, וכתוצאה מכך, פעולותיה לעיתים אינן "ניטרליות" או אובייקטיביות. כתיבה זו ביקשה להציף את המורכבות שבפנייה למוסדות המדינה לסיוע לקבוצות המודרות מהמודל ההגמוני, בהן נשים, מיעוטים גזעיים ואתניים, אנשים בעלי מוגבלויות, אנשים מקהילת הלהט"ב ועוד.

בהקשר הישראלי, בשנים האחרונות התחדדה ההכרה באפשרות שפעולת מערכות הרווחה בכל הנוגע להוצאת ילדים ממשמורת הוריהם חוטאת בהטיות אתניות וגזעיות.⁴ בולט בהקשר זה מחקרם של גיא אנוש וטלי באיר-טופילסקי, שבחן לאחרונה סוגיה זו

-
- 1 אברהם דורון מדינת הרווחה בעידן של תמורות (1985).
 - 2 ראו למשל Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* 25 (1987). על המתח בין תפיסת המדינה הליברלית למבנה המשפחה הפטריארכלי ראו יוסף א' דוד המשפחה והפוליטי: על השתייכות ואחריות בחברה ליברלית (2012).
 - 3 בהקשר הגזעי ראו Dorothy Roberts, *Shattered Bonds: The Color of Child Welfare* (2002). בהקשר המגדרי ראו Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995).
 - 4 Guy Enosh & Tali Bayer-Topilsky, *Reasoning and Bias: Heuristics in Safety Assessment and Placement Decisions for Children at Risk*, 45 Br. J. Soc. Work 1771 (2015) (להלן: "אנוש 2014"); Guy Enosh, Hani Nouman, & Chana Schneck, *Child's Religiosity, Ethnic Origin, and Gender: A Randomized Experimental Examination of Risk Assessment and Placement Decisions in Cases of Ambiguous Risk to Children from Low SES Families*, 29 Res. Soc. Work Pract. 766 (2019) (להלן: "אנוש 2019").

באופן אמפירי ומצא שבמקרי סיכון בינוני, עובדות סוציאליות ייטו להוציא ילדים ממוצא מזרחי מהבית בשיעור כפול בהשוואה לילדים ממוצא אשכנזי.⁵

בהמשך למחקר פורץ דרך זה, מטרתו המרכזית של המאמר הנוכחי היא לבסס את התשתית הרעיונית לנחיצותה של קריאה מזרחית בפעילות מערכת הרווחה. הגם שבשנים האחרונות, הכתיבה בדבר ליקוייה של מערכת הרווחה בכל הנוגע להוצאת ילדים ממשמורת הוריהם רבה, אין בנמצא די כתיבה על ליקויים אלו מפרספקטיבה מזרחית, והביקורת המודרנית על סוגיית הוצאת הילדים ממשמורת הוריהם שקופה ברובה מהבחינה הגזעית.⁶ עובדה זו נכונה ביתר שאת בנוגע לכתיבה המשפטית על אודות סוגיה זו.

מאמר זה מבקש לפיכך להציע רקע תיאורטי הכרחי שיאפשר את הקריאה המזרחית בפעילותה המודרנית של מערכת הרווחה, יאיר את הפוטנציאל של קריאה כזאת בהענקת פשר והיגיון מארגן לפעילותה בשנים האחרונות ויצדיק מחקר עתידי בנושא.

לשם כך יסמך (juxtapose) מאמר זה את הסיפור ההיסטורי והמוגזע של מערכות הרווחה והבריאות בראשית שנות מדינת ישראל לביקורת המודרנית, נטולת הצבע, על התנהלות מערכת הרווחה היום. קריאה אינטרדיסציפלינרית זו, המחברת בין שתי מסגרות שיח קרובות שאינן "מדברות" ביניהן, מאפשרת להאיר תמות חוזרות בהתנהלות מערכת הרווחה המודרנית, וכן להציף אלמנטים נוספים שעוד לא זכו לביקורת.

בהתאם לכך ינוע המאמר הלוך ושוב בין שלוש פעימות זמן: הראשונה (מן הפן הכרונולוגי) היא זו של ראשית המאה עד שנות החמישים – תקופה שאופיינה בשיח גזעי ישיר ומפורש בנוגע למשפחות ולאימהות מזרחיות; השנייה היא זו של שנות השישים

5 אנוש 2014, בעמ' 1779. שיעור זה נמצא גם אחרי שנטרלו משתנים כגון מעמד. שם, בעמ' 1782.

6 לעובדה זו כמה חריגים בולטים. בין היתר, מאמרה החשוב של אסתר הרצוג בקובץ המאמרים שיצא לאחרונה בנוגע לפרשת ילדי תימן מותח קווים ישירים בין פרשה זו לבין התנהלות מערכת הרווחה כיום. ראו אסתר הרצוג "הפקעת הורות: מפרשת ילדי תימן ועד היום" ילדים של הלב 163 (טובה גמליאל ונתן שיפריס עורכים, 2019); וכן עבודתה של טל חסין, "אמא טובה, אמא רעה: הוצאת קטינים ממשמורת הוריהם מכוח ס' (2)2 ו' (2)6 לחוק הנוער (טיפול והשגחה) תש"ך-1960" (עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך במשפטים, אוניברסיטת תל אביב – הפקולטה למשפטים, 2011). הבחירה להשתמש בטרמינולוגיה של גזע בדין במזרחיות נובעת מהרצון לחתור תחת ההבחנות בין אתניות לגזע כמו גם תחת "טבעיותו" של זה האחרון. לביקורת על ההבחנה בין גזע לאתניות ראו Andreas Wimmer, *The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory*, 113 *Am. J. Sociol.* 970, 974-975 (2008). Ian Haney López, *White by Law 10th Anniversary Edition: The Legal Construction of Race* (2006).

בהתאם לכך אשתמש במאמר זה במונחים "גזע" ו"אתניות" לסירוגין.

עד השמונים, אשר בה החל להתחלף השיח הגזעני בשיח מקצועי וניטרלי מבחינה גזעית. בשנים אלו גם הלך והתבסס המערך הרגולטורי הרלוונטי לימינו אנו; הפעימה השלישית היא זו של מערכת הרווחה המודרנית, המשתקפת הן מביקורת עכשווית על התנהלות מערכת הרווחה הן מפסקי דין מהעשורים האחרונים, המספקים גם הם הצצה לחוליי המערכת. תנועת מטוטלת זו, תכליתה להדגיש את המחבר בין שלוש פעימות זמן אלו כדי לספר את סיפורה של מערכת הרווחה באופן הוליסטי. ההתחקות אחר דיוני הכנסת בתקופה שבין שנות השישים לשנות השמונים (פעימת הזמן השנייה) מאפשרת להקים גשרים בין הדיון ההיסטורי הגזעני במפורש לדיון המודרני והשקוף במערכת הרווחה.⁷ דיונים אלו מאפשרים הצצה להקשר החברתי שממנו צמחו דברי החקיקה המסדירים את התנהלות המערכת ולהציף את התמות שנותרו רלוונטיות גם אחרי שהדיון הגזעני הישיר שאפיין את שנות המדינה הראשונות הוחלף בשיח מקצועי, מקודד ואובייקטיבי.

באופן שאינו בהכרח טריוויאלי, הטיעון שלעיל יוצג באופן א־כרונולוגי. החלק הראשון יניח את היסודות לטיעון ויפתח דווקא בנקודת הזמן של ההווה. אתחיל בתיאור המבנה הרגולטורי המאפשר הפרדת ילדים מהוריהם והוצאתם מהבית, ולאחר מכן אציג את הביקורות הקיימות בנוגע להתנהלות מערכת הרווחה המודרנית; בחלק השני אגש לטיעון שבלב המאמר. לפיו, הסבר או ביקורת על מערכת הרווחה שאינם מביאים בחשבון את ממדיה האתניים והגזעיים מתקשים לספר סיפור קוהרנטי על המערכת. לפיכך אסרטט בקווים ראשוניים את הפוטנציאל האפיסטמי שבהפנמת הגישה המזרחית למשפט לתוך הדיון המודרני על מערכת הרווחה. חלק זה יחזור בזמן לפעימות הזמן הראשונה והשנייה ויתחקה אחר היווצרות שני מושגי המפתח שלאורם פועלת המערכת בבואה להכריע בשאלת ההוצאה מהבית: שאלת המסוגלות ההורית ועקרון טובת הילד. תנועת המטוטלת מהווה לעבר ובחזרה תחשוף את ההגיונות הגזעיים והאורייתליסטיים שתרמו להיווצרותם של מושגים אלו. הטיעון יוצג דרך שלוש תמות מארגנות: (1) שאלת ההזנחה והמסוגלות ההורית, שבמסגרתה אמתח קווי דמיון בין השיח הגזעני על האם המזרחית המזניחה לבין הטרמינולוגיה המקצועית סביב היעדר מסוגלות הורית של משפחות מזרחיות, ואימהות מזרחיות במיוחד; (2) סוגיית האימוץ ו"שוק הילדים", שבמסגרתה אמתח קווי דמיון בין המציאות ההיסטורית של שוק שחור למכירת ילדים כמו גם העבר המשותק של פרשת ילדי תימן, מזרח ובלקן לרגולציה המודרנית של דיני האימוץ בישראל,

7 לאורך המאמר אעשה שימוש בשני שמות תואר קרובים שאינם זהים: "גזעני" ו"גזעני". למען הבהירות אעמוד כאן על ההבחנה ביניהם. בתיאור דיון או סדר כ"גזעני", כוונתי היא לסוג שיח הקשור לגזע ומתייחס לשאלות הקשורות לגזע או פועל לכינונו של סדר המבוסס על חלוקה לגזעים (שיח המכוון את ההבחנה בין מזרחים לאשכנזים, למשל); להבדיל, תיאור של דיון או שיח כ"גזעני" מאפיין שיח זה כנשען על תפיסות בדבר היררכיה בין הגזעים השונים, המתאפשרת בין היתר כתוצאה של שיח או דיון גזעי מקדים, ומתכתב עימה.

המושפעת גם היא לעיתים משאלות של היצע וביקוש; (3) השאלה האאווגנית והמתח בין מוסר דאונטולוגי למוסר תועלתני, שבמסגרתה אמתח קווי דמיון בין הגיונות אאווגניים גזעניים לשיח התועלתני שעיצב את שאלת טובת הילד בקרב הגורמים המקצועיים.

הבחירה במבנה האי־כרונולוגי נועדה לזרות אור על דינמיקה קריטית בגישה הביקורתית המזרחית: העבודה מול מנגנונים שקופים של הכחשה והדחקה. הבחירה לפתוח את המאמר דווקא בהווה מבקשת להציף את המציאות שעמיה מתמודדים כיום הורים מזרחים הנמצאים בעימות עם שירותי הרווחה: מציאות אשר בה כל אזכור להיבטים אתניים או גזעיים בעבודתה של מערכת זו מודחק ומוכחש בהתאם לטאבו הכללי על הדיון במזרחיות בחברה הישראלית. בהתאם לכך ניצבים הורים מזרחים מול מציאות חלקית ועמוסת חורים, חסרי כלים בסיסיים לנתח בעזרתם את שהם מתמודדים עימו. הבחירה במבנה האי־כרונולוגי היוצא מן ההווה לעבר העבר ובחזרה מבקשת לזרות אור על הפגם ההכרתי שבהתעלמות מהאפשרות שגזע ואתניות הם מאפיינים קריטיים להבנת מערכת הרווחה המודרנית. התקווה היא שמבנה זה של המאמר יצליח להעביר את הקוראת במעט מהחוויה הפנומנולוגית של התמודדות עם אפיסטמולוגיה חלקית ומשובשת. לפיכך, המסך מורם בפתח המאמר על תמונה שבבסיסה היא חלקית, והפאזל כולו מורכב לאט לכל אורכו.

קודם שאתחיל אבקש להבהיר נקודה חשובה: התנהלותה הבעייתית של מערכת הרווחה אינה מכוונת אך ורק כלפי משפחות מזרחיות, ובהחלט נחוצים דיונים מקבילים על הטיות נוספות בהתנהלות המערכת, למשל, כלפי קבוצות אתניות או גזעיות שונות (הקבוצה האתיופית או עולי ברית המועצות לשעבר). אולם לכל אחת מקבוצות אלו הגיונות גזעיים אחרים, הדורשים תשומת לב ייחודית. כך למשל, פוטנציאל ההיטמעות (assimilation) של מזרחים שונה מזה של אתיופים ומזה של יוצאי ברית המועצות. גם שאלת הכחשת עצם קיומה של הפליה משתנה מקבוצה לקבוצה. הבדלים אלו מצדיקים טיפול תיאורטי ייחודי בכל אחת מהקבוצות. מאמר זה מבקש להתחקות באופן בלעדי אחר התגבשותם של הגיונות גזעיים ואוריינטליסטיים בנוגע למשפחות מזרחיות ואחר הרלוונטיות של הגיונות אלו למערכת הרווחה המודרנית. כפי שאציין בהמשך, עובדה זו אינה מאיינת בעבור קבוצות אחרות והגיונות אחרים את חשיבות הדיון שיפתח להלן.

הנחת היסודות: תיאור המצב הקיים והביקורת המודרנית על שידותי הרווחה

המערך הרגולטורי של הוצאת ילדים ממשמורת הוריהם

סוגיית הוצאת ילדים ממשמורת הוריהם בידי שירותי הרווחה חולשת מן הבחינה החוקית על צומת סואן של חקיקה, תקנות, תקנוני עבודה סוציאלית והנחיות פנימיות המוצאות

בידי המשרדים השונים. בבסיסה ניצבת התפיסה העקרונית שלפיה המסגרת הנורמטיבית המסדירה את יחסי הורים-ילדים היא זו של אפוטרופוסות, מסגרת הנושאת בחובה את חובתם של ההורים לילדיהם, ובעת ובעונה אחת את סמכותה ואת תפקידה של המדינה כגורם המפקח על יחסים אלו.⁸

שני עורקי התחבורה המרכזיים בצומת זה הם חוק הנוער (טיפול והשגחה),⁹ שתכליתו להסדיר את הטיפול בילדים המוגדרים בידי החוק כ"נוקקים" ולהתיר לרשויות המדינה את ההתערבות בתא המשפחתי לשם הבטחת שלומם הגופני והנפשי, וחוק האימוץ, המסדיר את תהליכי האימוץ בישראל¹⁰ גם במקרים שבהם ילד מוגדר כ"בריאימוץ" למרות התנגדות הוריו לכך.

סעיף 2 לחוק הנוער, שנחקק בשנת 1960, מגדיר שבעה קריטריונים חליפיים שלאורם אפשר לקבוע שקטין הוא נזקק,¹¹ קביעה המתירה לפקיד הסעד לפנות לבית המשפט בבקשה להוציאו ממשמורת האחראים לו:

1. לא נמצא אחראי עליו;
2. האחראי על הקטין אינו מסוגל לטפל בו או להשגיח עליו או מזניח את הטיפול בו או את ההשגחה עליו;
3. הוא עשה מעשה שהוא עבירה פלילית ולא הובא בפלילים;
4. הוא נמצא משוטט, פושט יד או רוכל בניגוד לחוק עבודת הנוער, תשי"ג-1953;

8 בלהה כהנא חבות של הורים בנוזיקין כלפי ילדיהם: וסוגיות בנוזיקין בהקשר לקטינים וצדדים שלישיים 26 (2008). כן ראו דוד, לעיל ה"ש 2, בעמ' 51. דוד מוסיף הקשר חשוב להבנת מוסד המשפחה תחת המדינה הליברלית, שני מוסדות הנמצאים לדעתו במתח אינהרנטי. הוא עומד על התפיסות המדינתיות הפטרנליסטיות המכוננות את מוסד המשפחה כסמכות זמנית ומתנות ומאפשרות התערבות מדינתית רחבה לנעשה בה, שם, בעמ' 34. נוסף על כך הוא מראה כיצד בית המשפט נטל לעצמו את הסמכות הפטרנליסטית בנוגע למשפחות בהקשרים הספציפיים של דיני האימוץ: "אחריות המדינה בדינים אלה מתנסחת במטבע לשון המזהה אותה, ואת בית המשפט כמייצגה, כבעלי סמכות ואחריות אבהית כלפי הפרט. כך לדוגמה השופט מנחם אלון מצדיק את התערבות המדינה בעניינים פנים-משפחתיים במונחים ליברליים באמצעות פיתוח דימויו של בית המשפט כנושא ראשון באחריות אבהית כלפי ילדים" (שם, בעמ' 53). דוד עומד אגב כך על השימוש שעושה השופט אלון במימרה התלמודית "בית דין אביהם של יתומים" ומעתיקו גם להקשרים שבהם הילדים אינם יתומים כלל, כדי לאפשר לבית המשפט להתעלות מעל אחריות ההורים גם כשאלו בחיים (שם, בעמ' 53-55).

9 חוק הנוער (טיפול והשגחה), תש"ך-1960, ס"ח 52.

10 חוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981, ס"ח 293.

11 קטין מוגדר בחוק כמי שעוד לא מלאו לו שמונה עשרה שנה.

5. הוא נתון להשפעה רעה או חי במקום המשמש דרך קבע מקום עבירה;
6. שלומו הגופני או הנפשי נפגע או עלול להיפגע מכל סיבה אחרת;
7. הוא נולד כשהוא סובל מתסמונת חסר בסם (סינדרום גמילה).

סעיף 11 לחוק מסמיך את פקיד הסעד לנקוט אמצעי חירום אם הוא סבור שהקטין הוא נזקק שנשקפת לו סכנה דחופה או זקוק לטיפול שאינו סובל דיחוי. במצב דברים זה רשאי הפקיד "לנקוט בכל האמצעים הדרושים לדעתו למניעת אותה סכנה או למתן אותו טיפול אף ללא הסכמת האחראי על הקטין".¹² במסגרת "האמצעים הדרושים" אפשר אף להוציא את הילד מרשות האחראי לו עד שבוע ימים ללא אישור בית המשפט, ולאחר מכן נדרש אישור זה.

חוק אימוץ ילדים שנחקק מחדש בשנת 1981¹³ מקדיש גם הוא כמה סעיפים למקרים שבהם האימוץ נעשה ללא הסכמת ההורים. סעיף 13 מאפשר לבית המשפט להכריז על ילד כ"בר אימוץ" וקובע גם הוא שורה של קריטריונים שבעקבותיהם אפשר להכריז על ילד ככזה שיכול אחר לאמצו. החשובים לענייננו הם סעיפים קטנים (4)-(8):

- (4) ההורה הפקיר את הילד או נמנע, ללא סיבה סבירה, מלקיים במשך ששה חדשים רצופים קשר אישי אתו;
- (5) ההורה נמנע, ללא סיבה סבירה, מלקיים במשך ששה חדשים רצופים את חובותיו כלפי הילד, כולם או עיקרם;
- (6) הילד היה מוחזק מחוץ לבית הורוהו במשך ששה חדשים שתחילתם בטרם מלאו לו שש שנים וההורה סירב, ללא הצדקה, לקבלו לביתו;
- (7) ההורה אינו מסוגל לדאוג לילדו כראוי בשל התנהגותו או מצבו, ואין סיכוי שהתנהגותו או מצבו ישתנו בעתיד הנראה לעין על אף עזרה כלכלית וטיפולית סבירה כמקובל ברשויות הסעד לשיקומו;
- (8) הסירוב לתת את ההסכמה בא ממניע בלתי־מוסרי או למטרה בלתי־חוקית.

12 ס' 11 לחוק הנוער, לעיל ה"ש 9.

13 החוק החליף את חוק האימוץ הקודם, שהיה בתוקף למן שנת 1960. ההסדר הרלוונטי בחוק האימוץ המקורי קבע את העילות הבאות כמאפשרות הכרזה על אימוץ למרות התנגדות ההורים:

- (1) ההורה הפקיר את המאומץ או נמנע דרך קבע מלמלא חובותיו כלפיו; (2) ההורה אינו יכול להביע דעתו או שאין אפשרות סבירה לברר דעתו; (3) סירובו של ההורה להסכים לאימוץ בא מתוך מניעים בלתי־מוסריים או למטרה בלתי־חוקית.

ראו חוק אימוץ ילדים, התש"ך-1960, ס"ח 78. כפי שאפשר לראות, בחוק הקיים נוספו עילות ונקבע הסדר צופה פני עתיד בכל הנוגע להפקרת או הזנחת הילד.

סעיף 13(7) – חשוב להבהיר כבר עתה – הוא הסעיף המתירני ביותר בכל הנוגע להוצאת ילדים מבתייהם. הדרמה המרכזית בו, שמאמר זה יעסוק בה בהמשך, מתחוללת במלוא עוצמתה במילה "כראוי", המאפשרת פתח לכניסתן של שאלות מורכבות ורחבות על מסוגלות הורית ועל רמת גידול ראויה. לא בכדי קבעה ועדת גרוס (ועדה שהוקמה כדי לבחון את יישומו של חוק האימוץ) שסעיף זה "מעלה את הדילמות הקשות ביותר והוא גם הסעיף בו נעשה שימוש ברוב המקרים של הכרות ילד ככראוי".¹⁴ הלכה למעשה, הגם שחוק הנוער הוא החוק שיועד במקור להיות החוק המרכזי המסדיר את סוגיית הוצאת ילדים מחזקת הוריהם, מתירנותו של סעיף 13(7) הפכה אותו לסעיף המרכזי המשמש בקשות להוצאת ילדים מבתייהם.¹⁵

סעיף 12(ג) לחוק אימוץ ילדים קובע גם הוא – בדומה לחוק הנוער – הסדר חירומי המאפשר מהלך עניינים מזורז. בהתאם לסעיף זה, אם ראה עובד סוציאלי שהדבר "מוצדק כדי למנוע נזק לילד" הוא רשאי למסור אותו "לכל מי שמסכים לקבלו לביתו" (לרבות אלו המעוניינים לאמץ את הילד) אף בלא שניתנה לו הסכמת ההורים או אישור בית משפט, שנדרש להינתן רק בדיעבד, בתוך ארבע עשר יום מיום הוצאת הילד. אישור זה, מבהיר החוק, יכול שיינתן במעמד צד אחד, כלומר בדיון המתנהל בין פקיד הסעד לשופט בלבד, ללא נוכחות הורי הילד.¹⁶

אחד המרכיבים המשמעותיים ששוכללו לתוך חוק האימוץ בנוסחו הנוכחי (החוק נחקק מחדש בשנת 1981, כאמור) הוא קביעת ברירת המחדל של אימוץ סגור.¹⁷ אימוץ סגור הוא כזה אשר בו אין להורים המולידים זכות לדעת את זהות ההורים המאמצים, קל וחומר לבוא עימם במגע או בקשר. בהתאם לכך, כתוצאה מהאימוץ ניתק הקשר בינם לבין הילד לחלוטין. לעיתים הקטין אף מקבל תעודת לידה חדשה שעליה מתנוססים

14 הוועדה לבחינת אימוץ ילדים התשמ"א-1981 והליכי אימוץ ילדים בישראל, בראשות כב' השופט (בדימוס) יהושע גרוס דו"ח הועדה 79 (2016).

15 שם, בעמ' 59: "מסיבות שונות התפתחה בשנים האחרונות מציאות בה בתי המשפט לנוער ממנים מומחים לבחינת המסוגלות ההורית של הורי הילד אף שזו אינה העילה הרלוונטית להליכים לפי חוק הנוער".

16 ס' 12(ג)2 לחוק אימוץ ילדים, לעיל ה"ש 10. להשלמת מפת החקיקה הרלוונטית ראוי לציין גם את ס' 9 לחוק הסעד (סדרי דין בענייני קטינים, חולי נפש ונעדרים), תשט"ו-1955, ס"ח 126; חוק אומנה לילדים, תשע"ו-2016, ס"ח 586; חוק העונשין (תיקון מס' 26), התש"ן-1989 (פגיעה בקטינים וחסרי ישע), ס"ח 10; החוק למניעת אלימות במשפחה, התשנ"א-1991, ס"ח 138, וכן את תקנות העבודה הסוציאלית המצוי במשרד העבודה והרווחה.

17 נוסחו החדש של החוק הסיר את החובה לבחון את האפשרות לצמצם את תוצאות האימוץ, שהייתה בנוסח הקודם של החוק. עוד על העמדה הקובעת שהכלל בישראל הוא של אימוץ סגור ראו ע"א 635/95 פלוני נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד מט(2) 383 (1995).

שמות ההורים המאמצים כהוריו המולידים.¹⁸ כפי שמציינת מילי מאסס, אחת הכותבות המרכזיות בתחום, זהו אימוץ המבכר את המיתוס של "התחלה חדשה" של הילד המאומץ עם הוריו המאמצים ומבטא את השאיפה "לפצות ילדים על הגורל שהמר להם באמצעות הגדרה מחודשת של שיוכם המשפחתי".¹⁹

שני גופים עיקריים מרכזים את הטיפול בשאלות הוצאת ילדים מהבתים: השירות למען הילד וועדות החלטה, ועקב חשיבותם לדיון, ראוי להקדיש כמה מילים לפעילותם. השירות למען הילד – גוף הפועל תחת משרד הרווחה ופקידת האימוץ הראשית – הוא הכתובת הבלעדית הן למי שגלגח מהם ילד בהתאם לחוק האימוץ הן למועמדים לאמץ.²⁰ עקרון האימוץ הסגור מעניק לשירות למען הילד גישה בלעדית לידע בתוך משולש ההורים המולידים, ההורים המאמצים והילד, ואנשיו הם היחידים הרשאים לבוא במגע חופשי עם שלוש צלעותיו.²¹ השירות למען הילד הוא גם היוזם את הפנייה לבית המשפט בבקשה להכריז על ילד ככריאימוץ, והוא גם הבודק ובוחר את המועמדים לאמץ, באמצעות בדיקות פסיכולוגיות וראיונות אישיים וקבוצתיים.²²

גוף נוסף בעל חשיבות קריטית בהכרעה באשר להוצאת ילדים ממשמורת הוריהם הוא מערך ועדות ההחלטה, או בשמן הרשמי, "הוועדות לתכנון טיפול והערכה במשרד הרווחה".²³ ועדות אלו, הפועלות במשך שנים רבות, זכו להסמכה בחוק רק בשנת 2016.²⁴ חוק האומנה העניק להן סמכות לקבל החלטות בתחום השמה החוץ-ביתית של ילדים (היינו, העברה למשפחות אומנה או למסגרות חוץ-ביתיות אחרות), וכן להמליץ על פתיחה בתהליכי אימוץ.²⁵ ועדות ההחלטה מתכנסות במקרים שבהם הובא לידיעת שירותי הרווחה שילד מסוים נמצא בסיכון או אם הוריו אינם יכולים לטפל בו כראוי. על פי הנוהג שהשתרש עוד קודם שעוגנו סמכויות הוועדות בחקיקה, כל אימת שנגשלת השמה חוץ-ביתית, ועדת ההחלטה מתכנסת כדי להכריע בנוגע לאופי המסגרת אשר בה יושם הילד ולדרך הטיפול. בוועדה יושבים כמה עובדים סוציאליים וכן נציגי שירותי החינוך והטיפול

-
- 18 מילי מאסס בשם טובת הילד: אובדן וסבל בהליכי האימוץ 16 (2010).
- 19 מילי מאסס "על התערבות המדינה בקשר שבין ילדים להוריהם: המקרה של אימוץ כפוי בשל היעדר 'מסוגלות הורית'" מאזני משפט ד 593, 589 (2005).
- 20 מילי מאסס ועדי אופיר "דאגה, השגחה והפקרה: על אימוץ כפוי וסגור" עיוני משפט כט(2) 257, 260-261 (2006).
- 21 מאסס, לעיל ה"ש 19, בעמ' 590.
- 22 מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 261.
- 23 ראדה חסייסי "ייצוג משפטי להורים בהליכי הוצאת ילדים ממשמורתם" 3 (מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2016).
- 24 חוק אומנה לילדים, לעיל ה"ש 16.
- 25 ס' 31 לחוק אומנה לילדים, שם.

בקהילה. לעיתים, אבל לא תמיד, מוזמן אליה ההורה כדי שיוכל להביע דעתו בנוגע לרושם שהתקבל על אודותיו.

משהוחלט להוציא ילד ממשמורת הוריו למסגרת משפחתית חלופית אפשר להוציא לאחת משתי מסגרות משפחתיות חלופיות: משפחת אומנה או משפחה המבקשת לאמץ אותו.²⁶ שני מוסדות אלו מבוססים על רציונלים מובחנים. מוסד האימוץ, כפי שהגדירו השופט שניאור זלמן חשין, סב סביב יצירתו של "יחס הורה וילד בין בני אדם שיחס זה אינו קיים ביניהם בדרך הטבע".²⁷ יצירת יחס זה כרוכה בניתוקו של קשר אחר – הקשר שבין ההורה הביולוגי לילד. "בד בבד עם היווצר קרבה זו נפסקים היחסים הטבעיים שהיו קיימים קודם לכן בין הילד לבין הוריו הטבעיים, ובדרך מלאכותית נוצרים קשרים חדשים בינו לבין אנשים זרים".²⁸ לעומת מסגרת האימוץ, מסגרת האומנה מוגדרת בתקנון העובדים הסוציאליים כ"מסגרת טיפולית שמטרתה לספק לילדים מגיל לידה עד הגיעם לבגרות בית חם ואוירה משפחתית טיפולית".²⁹ בניגוד למוסד האימוץ, מוסד האומנה אינו שעון על הצורך ליצור הפרדה בין ההורים הביולוגיים לילד, ומבוסס בין היתר על הצורך לשמר קשר זה.³⁰ בהתאם לכך, ומכיוון שמסגרת האומנה נתפסת לפחות על פניה כמסגרת זמנית שתכליתה הענקת שירותי רווחה ולא החלפת ההורים הביולוגיים, זכאית משפחת האומנה להחזר על ההוצאות הכרוכות בגידול הילד.³¹ התעריף בגין אחזקת ילד באומנה עומד על כ־2,000 ש"ח בחודש במקרה של ילד בריא, והסכום עולה ככל שלילד בעיות בריאותיות הגוררות הוצאות נוספות. הסכום שמוציא משרד הרווחה על מימון האומנה הוא כ־133 מיליון ש"ח בשנה.³²

26 חשוב להבהיר שלצד מסגרות משפחתיות חלופיות, ילד שהוצא ממשמורת הוריו יכול להיות מושם במקביל גם בפנימיה, במרכז חירום, בהוסטל וכדומה. ראו משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים "ילדים הזקוקים לסידור חוץ ביתי" אתר משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים.

27 שניאור זלמן חשין ילדי אימוצים 41 (התשט"ו).

28 שם.

29 הוראה 8.2 לתקנון עובדים סוציאליים, ס' 1.2.

30 עו"ד ירון אונגר ועו"ד דינה צדוק "מאומנה לאימוץ: רקע תאורטי וסקירה משווה" 4 (מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2016).

31 ראו הוראה 2.8 לתע"ס, סעיפים 15, 16, 17, 19.

32 תקציב השירות לילד ולנוער במשרד הרווחה עמד בשנת 2015 על כמיליארד וחצי ש"ח. כ־53% מהתקציב (כ־768 מיליון ש"ח) הועברו למימון הטיפול במסגרות חוץ-ביתיות. מתוך סכום זה, כ־133 מיליון ש"ח הועברו למימון תחום האומנה, ושאר הסכום הועבר למימון פנימיות. התעריף בגין אחזקת ילד באומנה מועבר ישירות ממוסד הרווחה למשפחות האומנה, ועומד על סכום של 2,000 ש"ח בחודש במקרה של ילד. סכום זה גבוה יותר ככל שלילד בעיות בריאותיות. התעריף

עוד יש לציין שחרף ההיגיון המנחה, שלפיו מסגרת האומנה אינה מבוססת על ניתוק הקשר בין ההורים לילדיהם, תפיסה זו מוחרגת לעיתים תחת ההסדר החוקי של "אומנה חסויה", אשר בה פרטי משפחת האומנה נותרים חסויים.³³ יתרה מזאת, הגם שהתפיסה השלטת בבתי המשפט כמו גם בשירותי הרווחה היא שמסגרות של אימוץ עדיפות ככלל על מסגרות אומנה,³⁴ וחרף ההבדלים הפנימיים בין שני מוסדות אלו, בשנים האחרונות גדלים המאמצים להקל את המעבר בין המסלולים ולאפשר למשפחות אומנה לאמץ את הילדים ששהו בחזקתן. נוכח מגמה זו, ובשל הרצון להקל על משפחות אומנה בהליכי האימוץ הפך המודל של אומנה חסויה אף הוא נפוץ. במחקר שנערך בשנת 2014 נמצא ש-54% מהילדים במשפחות אומנה היו באומנה חסויה, וברוב המקרים, הסיבה לכך הייתה הרצון לאפשר למשפחות האומנה לאמץ את הילדים בהמשך.³⁵

תיאור הביקורת על המערכת

הכתיבה בכל הנוגע להתנהלות שירותי הרווחה ועיצוב ההסדר החוקי הרלוונטי הציפה לאורך השנים לא מעט בעיות מבניות. כך, מבקרים טוענים שההסדר החוקי מתיירני מדי כלפי הוצאת ילדים מבתיהם והעברתם להשמה חוץ-ביתית. הביקורות שיוצגו להלן מעלות תמונה קשה, אולם מצב הדברים המצטייר סתום באותו אופן שהוא מקומם עקב חלקיותו של ההסבר להתנהלות שירותי הרווחה.

אחת הכותבות המרכזיות בתחום – אולי המרכזית בהן – היא מילי מאסס, עובדת סוציאלית בהכשרתה, שפרסמה בשורת מאמרים וספרים ביקורת נוקבת על התנהלות השירות למען הילד. עקב מרכזיותה של מאסס בכתיבה על הסוגיה וכן נוכח הזמנתו של מאמר זה "לבקר את הביקורת" בנוגע למערכת הרווחה המודרנית אתעכב בהרחבה יחסית על לוז טענותיה ואשזור אותן בביקורות נוספות שהושמעו על התנהלות השירות מכותבים אחרים, כמו גם מבתי המשפט.

ליד המועבר לפנימיות שיקומיות הוא כ-4,100 ש"ח לחודש. ראו אילנית בר "מסגרות רווחת חוץ ביתיות לילדים ונוער: אופן התקצוב ותמחור עלויות" (מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 2017). לדיון באינטרסים הכלכליים המעורבים בפעילות מנגנוני הרווחה השונים ראו להלן ה"ש 159.

33 ס' 34 לחוק אומנה לילדים, לעיל ה"ש 16.

34 אונגר וצדוק, לעיל ה"ש 30, בעמ' 6. כן ראו ע"א 5946/93 פלונימ נ' היועץ המשפטי לממשלה (פורסם בנבו, 10.02.94). ישנם כמובן מצבים שבהם חזקה זו מתהפכת ובתי משפט מגיעים למסקנה שמסגרת של אומנה עדיפה על מסגרת חלופית של אימוץ. ראו אונגר וצדוק, שם.

35 רחל סבו־לאל, ברכי בן סימון וצ'סלב קונסטנטינוב הילדים בגיל הרך במשפחות האומנה: מאפיינים ותהליכי התערבות (2014) VI-V. חשוב לציין שמחקר זה נערך קודם חקיקת חוק האומנה, כשנושא האומנה החסויה הוסדר מכוח צווים שיפטיים. ראו אונגר וצדוק, לעיל ה"ש 30, בעמ' 8.

אדן ביקורת מרכזי של של מאסס נוגע לפתולוגיזציה ולמדיקליזציה של ההורים הביולוגיים.³⁶ לטענתה, השירות למען הילד מגדיר את ההורים המולידים ככאלו שמסוגלותם ההורית לוקה בחסר באופן פתולוגי. מסוגלות הורית, תחת פרדיגמה זו, היא ביטוי למבנה אישיותי (כזה שישנו או נעדר בהורים באופן אפריורי), ולפיכך היא יכולה להיבחן באמצעות מבחני אישיות המתחקים אחר סטייה מהורות "נורמטיבית".

כחלק מהפרדיגמה הפתולוגית, מבהירה מאסס, מתעקשים אנשי השירות למען הילד להבנות ולפרש את התנהלות ההורים מחוץ להקשר הרחב שבתוכו היא מעוצבת, כגון הקשיים שעמם הם נאלצים להתמודד בניסיון לגדל את ילדיהם ולשרוד את קשיי היום-יום.³⁷ יתרה מזאת, לא פעם מעוצב ההקשר הרלוונטי בידי אנשי השירות למען הילד עצמם. כזכור, ילד שהוצא מביתו במסגרת צו חירום מועבר למסגרת חוץ-ביתית או לאלו העשויים להפוך להוריו המאמצים, לתקופה של כשבועיים לפחות, שבמהלכה אין להוריו המולידים כל גישה אליו, ידע על מקום הימצאו או יכולת ליצור עימו קשר. תקופה זו עשויה להתארך לעיתים לכמה חודשים. לא אחת, רק כעבור כמה חודשים של נתק מוחלט תאורגן גגישה של כשעה במשרדי השירות למען הילד בין ההורה לילד, אשר בה ינכחו כמה פקידות סעד כדי לתעד את התנהלות ההורה ולבחון את כשירותו לגדל את הילד. לפגישות הללו, מציינת מאסס, מגיעים ההורים – לרוב מדובר באימהות – לא פעם במצב נפשי לא פשוט, בעמדה מוחלשת של מי שאימהותן עומדת למבחן בידי אותן עובדות סוציאליות שלקחו ממנה את הילד, ועל רקע חודשים ארוכים שבהם לא היו בקשר עימו. עוד חשוב לציין שהילדים עצמם אינם יודעים לרוב את סיבת הניתוק ולא פעם מפנים את האשמה בכך אל ההורים ש"נטשו" אותם. אולם על אף העובדה שההקשר הדרמטי אשר בו מתנהלות הפגישות במשרדי השירות ודאי מעצב את המפגש בין האם לילד, לא פעם מיוחס הריחוק או היעדר האינטימיות המאוחר ונצפה בפגישות הללו לחוסר יכולתה האישית של האם לגדל את ילדיה, ומוצא את דרכו לדוחות המוגשים לבית המשפט.

מקרה ספציפי שמציינת מאסס מציף את הבעייתיות (ואולי אף – המניפולטיביות) שבניתוק התנהלות ההורה מההקשר שבתוכו היא מעוצבת.³⁸ דניאל היה תינוק בן שבעה חודשים שהוצא מחזקת הוריו למשפחה אומנת חסויה.³⁹ להורים לא הייתה יכולת ליצור

36 מאסס אינה משתמשת במונחים אלו, אולם דומה שהם עולים באופן ישיר מכתבייתה. לשם הנוחות בלבד קטלגתי את עיקרי טיעונה של מאסס על פי תמות מארגנות.

37 מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 41 ואילך.

38 הגם שמאסס אינה מציינת על פי רוב את מוצא המשפחות שאת עניינן היא סוקרת בכתביה, עיון בפסק הדין נשוא הסיפור מלמד לפחות על זהות האב, יליד גאנה. ראו ת"א (ירושלים) 34/97 היועץ המשפטי לממשלה נ' פלונית, תק"מ 99(2), 121 (11.05.1999).

39 אמצ 34/97 הי"מ נ' פלונית, תק"מ 99(2) 121 (1999).

קשר עם הילד, ופגישותיהם עם התינוק נערכו במשרדי השירות למען הילד לשם בחינת מסוגלותם ההורית.⁴⁰ במהלך פגישות אלו ציינו ההורים בפני פקידות השירות למען הילד שהילד מפתח אפתיות ופיגור התפתחותי: בעת הביקורים הוא היה סביל לגמרי, לא הושיט ידיו לצעצועים שהוגשו לו ולא עקב אחריהם במבטו. עוד ראו ההורים שבפדחתו הייתה קרחת שיכלה להצביע על שעות של שכיבה על הגב ללא ניע. תלונותיהם לא נבדקו. חודשים לאחר מכן התגלה שבמהלך שהותו אצל המשפחה האומנת נשפכו על התינוק מים רותחים שגרמו לו כוויות קשות שהצריכו השתלת עור בכתפו. למרות זאת, דניאל נותר בטיפולה של משפחת האומנה. כשהגיע האב לאחד הביקורים בעקבות הניתוח הוא ביקש להתבונן בפציעה שנגרמה לבנו והוריד את התחבושת. משראה את הכווייה הזדעזע והחל להשתולל, לצעוק ולאיים על פקידות השירות עקב הנזק שנגרם לבנו בחזקת משפחת האומנה. בתצהיר שהגיש לבית המשפט על התקרית הוא ציין:

הגעתי כהרגלי לבקר את בני ובפעם הראשונה מאז שחרורו מבית החולים הייתה לי הזדמנות להביט בצלקת הכווייה שעל כתפו. פשוט נחרדתי! מאז שחרורו הם השתדלו להסתיר את הצלקת שהייתה מכוסה עם תחבושות. אני רציתי לראות איך יצא הניתוח, הורדתי את חולצתו והבטתי בה, פשוט נורא! מחירי! התעצבנתי, אני חושב שזה טבעי בהתחשב בנסיבות, הרמתי את קולי וצעקתי על פקידת האימוץ "האם זה מה שנקרא לדעת מה הכי טוב לילד?". היא ענתה שהיא יודעת שהצלקת מכוערת ויצאה מהחדר.⁴¹

בעקבות השתוללות זעם זו נשללה מהאב זכותו להיפגש עם הילד, בתואנה שהוא אליים ומסוכן.

הגם שסיפור זה מתאר מקרה קצה בהתנהלות משפחת האומנה כלפי הילד שנמסר לחזקתה, יש בו כדי ללמד, ראשית, על גורל חלק מהילדים המגיעים למשפחות אומנה. באופן אירוני, לא אחת, התנהגות שהייתה מוציאה ילד מחזקת הוריו זוכה להתעלמות כשהיא מתרחשת במשפחות אומנה או בפנימיות שאליהן מוצאים הילדים.⁴² ייתכן שהדבר

40 מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 290-291. הסיפור מופיע בשינוי פרטים גם בספרה של מאסס, לעיל ה"ש 18, עמ' 34-35.

41 מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 290-291.

42 ראו מקרה נוסף המובא שם, בעמ' 291-292. חשוב לציין ששפיכת המים הרוותחים על התינוק לא הביאה לפתיחת חקירה או להוצאת הילד מחזקת משפחת האומנה. מעניין להשוות מקרה זה לתיק אמ"צ 49/15 תיק"מש (ב"ש), אשר בו הוצא צו חירום עקב התנהלות דומה.

נובע, בין היתר, מהיעדר פיקוח מספק על פנימיות או על משפחות אומנה, כעולה מדוח מבקר המדינה.⁴³

מעבר לכך, מקרה זה מלמד על הבעייתיות המובנית שבפתולוגיזציה של התנהלות ההורים במנותק מההקשר שהוביל להתנהלות זו.⁴⁴ כך, זעם הנובע מדאגה לגורל הילד ממוסגר במנותק מההקשר כאלומות וכסכנה לגורל הילד. ציפיית אנשי השירות למען הילד מהאב מתגלה כבלתי־אפשרית. אפתיות בנוגע לנזק שנגרם לילד, יכול שתעיד על הורות בעייתית ולא רגישה, בעוד זעזוע עשוי להעיד על מסוכנות ועל אגרסיביות. סיפור זה מעיד על האופן שבו, לטענת מאסס, "השירות למען הילד מעמיד בפני ההורים מבחנים שאינם מוצבים בדרך כלל בפני הורים ורק מעטים יכולים לעמוד בהם".⁴⁵

לצד הפתולוגיזציה של ההורים המולידים עומדת מאסס על המיתולוגיזציה של רעיון ההורות. ההורות מדומיינת בעיני עובדי השירות למען הילד כמוכחה את עצמה רק באמות מידה מיתיות, שבמסגרתן על ההורה לעמוד בפני כל הקשיים שהשירות למען הילד מציב לו. עליו להגיע לפגישות בערים מרוחקות המצריכות נסיעה של שעות ארוכות, כאשר איחורים גוררים לא פעם את ביטול הפגישות.⁴⁶ עליו לנהל את קשיי חייו בלא שיובאו לידי ביטוי ביחס בינו לבין הילד, להפגין חום כלפי הילד גם כשה מפגין כלפיו כעס וטינה, בין היתר עקב המציאות המורכבת ששניהם הושמו בה, ולשמור על איפוק גם נוכח התנהלות בעייתית של פקידות הסעד. מתוך סך הציפיות הגבוה והמורכב נולדת דמות ההורה המיתולוגי, הממוסגר כהורה ה"נורמטיבי" היחידי האפשרי: זה שיילחם על ילדו נוכח כל האתגרים והמכשולים המוצבים בפניו בלי לאבד את שלוותו, ויתעלה מעל מציאות חייו והכשלים האינהרנטיים שבציפיות ממנו כדי לקבל את ילדו בחזרה. לא אחת, מי שנופל מדמות זו ממוסגר כנעדר מסוגלות הורית, כא־נורמטיבי, כמי שאינו ראוי לגדל את ילדיו. ביקורת נוספת, מבנית, שמעלה מאסס, נוגעת לתפקיד הכפול שממלא השירות למען הילד. כזכור, השירות אחראי גם על קביעות בנוגע למסוגלותם ההורית של הורים

43 מבקר המדינה דוח ביקורת שנתי 2017 ב67 754 ואילך (2017). בדוח נמצא שלא מתקיימים הליכי פיקוח מספקים על פנימיות, וגם כשנמצאים ליקויים הם אינם מתוקנים ואין מעקב הולם בהקשר זה.

44 עוד על כך ראו מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 30-35.

45 שם, בעמ' 136.

46 אחת הדוגמאות המייצגות בהקשר הזה היא של אימא שאיחרה לפגישה שנקבעה במשרדי השירות מכיוון שהמונית שלקחה נקלעה לתאונת דרכים. פקידות הסעד סירבו לקבוע לה פגישה חלופית או לאפשר את קיום הפגישה במועד מאוחר יותר, והזמינו אותה לחכות לפגישה הבאה, שעתידה הייתה להתרחש בחודש שלאחר מכן. עוד התגלה שהילד עצמו, שהמתין לפגישה, לא עודכן בנוגע לסיבת ביטול הפגישה, באופן שעלול היה להביאו לחשוב שאימו פשוט מיאנה להגיע, שם, בעמ' 39.

שילדיהם מועמדים לאימוץ וגם על מיון הורים המבקשים לאמץ. מבנה דואלי זה מביא לכך שעובדי ועובדות השירות פוגשים במסגרתם עבודתם בשני "סוגים" של הורים. מן הצד האחד ניצבות המשפחות הנורמטיביות, המשכילות והמבוססות המעוניינות לאמץ. ההסדר החוקי בנוגע לזכאות לאימוץ עיצב משפחות אלו כמופת של נורמטיביות. חוק אימוץ ילדים מגדיר בתנאים לכשירות המאמץ, שאימוץ ייעשה רק על ידי זוג הטרוסקסואלי נשוי,⁴⁷ ובאתר משרד הרווחה מובאים קריטריונים נוספים, בהם שתיים עשרה שנות לימוד והאפשרות לספק לילד המאומץ חדר משלו (המעידה בעצמה על מצב סוציו־אקונומי מסוים).⁴⁸ מנגד באות עובדות השירות במגע עם אלו הממוצבים וממוצבות כתמונת הראי של זוגות נורמטיביים אלו. מדובר במשפחות הנמצאות לא אחת בקשר מקדים עם שירותי הרווחה.⁴⁹ משפחות אלו, לרוב "מתאפיינות ברמה סוציו־אקונומית נמוכה וסובלות ממחולשות ומהדרה חברתית, תרבותית, שפתית וכלכלית".⁵⁰ מערך דואלי זה מציב את מערך השירות למען הילד במצב של ניגוד עניינים מובנה ומזמין השוואה בין המשפחות כמו גם את השאלה העשויה להתעורר בעקבותיה: "היכן עדיף לילד לגדול?". שאלות מסוג זה יוצרות פוטנציאל להטיה לטובת המשפחות המבקשות לאמץ.⁵¹ הגם שפער זה בין המשפחות הביולוגיות לאלו המבקשות לאמץ זורה מעט אור על התנהלותם הבעייתית

47 ס' 3 לחוק אימוץ ילדים, לעיל ה"ש 10. לביקורת על הממדים ההטרונורמטיביים של חוק האימוץ ראו צבי טריגר ומילי מאסס "לקראת הצבת הילד במשפחתו במוקד סוגיית האימוץ: מפנה חיוני להרחבת האימוץ להורים להט"בים" זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית 437 (עינב מורנגשטרן, יניב לושינסקי ואלון הראשל עורכים, 2016). כפי שמציינים מאסס ואופיר: "כדי לקיים את האימוץ יש צורך בפירוקה של משפחה אחת מן הצד האחד של המתנס ובתקניותה של משפחה מצידו האחר" (מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 277-278). כן ראו צילי דגן וטליה פישר "על שווים ושווים יותר: הרגולציה של האימוץ" מסדירים רגולציה: משפט ומדיניות 93, 108-109 (ישי בלנק, דוד לוי־פאור ורועי קרייטנר עורכים, 2016).

48 אתר משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים. עוד על כך ראו דגן ופישר, לעיל ה"ש 47, בעמ' 111-114.

49 לא אחת, כך עולה מראש שאלת המסוגלות ההורית ונפתח תיק בשירות למען הילד. דרך נוספת שבה משפחות "עולות על הרדאר" של שירותי הרווחה, שעלתה בשיחה עם עו"ד משכית בנדל מהאגודה לזכויות האזרח מיום 27 באוגוסט 2018, היא דוח והערכה סוציאלית שעוברת משפחה הפונה לקבל דיור ציבורי ונדרשת לעבור מיון בידי חברות פרטיות הבוחנות משפחות לדיור ציבורי בעבור המדינה.

50 מתגובת האגף לסיוע משפטי לפניית מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 15 ביוני 2016, המצוטטת אצל ראדה חסייסי, לעיל ה"ש 23, בעמ' 13.

51 ראו מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 178. משה זכי עוסק גם הוא בפוטנציאל ההטיות של העובדים הסוציאליים. ראו משה זכי "מחשבות על המסוגלות ההורית" רפואה ומשפט 20, 95 (1999). עוד מציינת מאסס שמכיוון שעובדי השירות מוסמכים לעסוק אך ורק בסוגיות של ילדים

של שירותי הרווחה, עדיין אין בו כדי להסביר את הסיבה להטיה האמורה כמו גם את דרכי התעצבותם של הסטנדרטים המקצועיים שלאורם אלו עובדים. בשאלות אלו ייגעו החלקים הבאים, כאמור.

פוטנציאל ההטיה של השרות למען הילד לטובת ההורים המאמצים מועצם, כך נטען, בשל הכוח והשליטה הרבים הנתונים בידו.⁵² אלו באים לידי ביטוי בקביעת מועדי המפגשים בין ההורים המולידים לילד, בבחירת המשפחה המאמצת ובמידור בתוך משולש האימוץ.⁵³ ברירת המחל, שלפיה האימוץ "סגור", מובילה למשטר של סודיות המעניק הלכה למעשה כוח בלעדי לשירות בכל הנוגע לנגישות אל הילד ולידע שנמסר לו על הוריו המולידים.⁵⁴ כפי שמאסס מבהירה, הגם ששמירה על סודיות רלוונטית במקרים שבהם הילד מורחק מהוריו עקב סיכון וכוונות זדון שלהם כלפיו, השמירה על מעטה הסודיות בכלל המקרים – המבוססים ברובם על הוצאה עקב היעדר מסוגלות הורית, למשל, בגין מצב כלכלי – מכוננת וממסגרת גם הורים שאינם מסוכנים כלל ככאלו המסוכנים לילד.⁵⁵ כדי להתמודד עם הטיה זו ועם הפיתוי לבחון באופן השוואתי היכן עדיף לו לילד שיגדל הבהירו בתי המשפט לא אחת שלהכרזה על ילד ככרי-אימוץ יש להגיע בתהליך דו-שלבי. בשלב הראשון יש לבחון את התנהלות ההורים על רקע העילות שבס' 13(ג) לחוק, שהשכיחה בהן היא כאמור עילת היעדר המסוגלות ההורית.⁵⁶ בשלב זה, הבהירו בתי המשפט, טובתו של הילד כלל אינה נבחנת.⁵⁷ רק במצב שבו נמצא שההורה עומד באחת העילות המנויות בסעיף באופן המצדיק שלילת הקשר בינו לבין הילד נבחנת השאלה אם טובת הילד מצדיקה הכרזה עליו ככרי-אימוץ.⁵⁸ עם זאת, העובדה שלוחות הזמנים

המיועדים לאימוץ, הם עצמם תלויים בקיומם של ילדים כאלו, באופן המייצר "תלות של הארגון בהמשך קיומו של נושא זה" (מאסס, לעיל ה"ש 19, בעמ' 610).

52 על כך ראו גם הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 172.

53 כוח זה נשמר, כפי שמראה מאסס, גם במקרים שבהם נקבע שהאימוץ יהיה פתוח. ראו מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 242.

54 ראו שתי דוגמאות המובאות אצל מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 302-303.

55 מאסס, לעיל ה"ש 19, בעמ' 596.

56 רע"א 669/00 פלונית נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד נד(3) 196 (2000).

57 ראו גם רע"א 4896/15 פלוני ופלונית ההורים האומנים נ' היועץ המשפטי לממשלה, בפס' יד לחוות דעתו של השופט רובינשטיין (נמצא בנבו, 06.10.2015).

58 דנ"א 1892/11 היועץ המשפטי לממשלה נ' פלונית, פ"ד סד(3) 356 (2011). ראו גם רע"א 669/00, לעיל ה"ש 56, בעמ' 209. על מקומו המוגבל של עקרון טובת הילד בהחלטות אגב ההכרזה על ילד ככרי-אימוץ אפשר ללמוד גם באמצעות השוואה בין הסדר זה לקביעה בנוגע להסדרי משמורת. בכל הנוגע לסכסוכי משמורת, טובת הילד נחשבת עקרון על ושיקול סופי ומכריע. ראו ע"א 209/54 שטיינר נ' היועץ"ש, פ"ד ט 241, 242 (1955), וכן סעיף 25 לחוק האפוטרופסות, תשכ"ב-1962,

של הוצאת הילד ממשמורת הוריו והעברתו למשפחת אומנה העשויה להפוך למשפחה המאמצת מתנהלים זה בצמוד לזה מקשה על הפרדה הרמטית בין שני השלבים.

הגם שחוק אימוץ ילדים יוצר לכאורה הבחנה בין צו החירום המוצא בידי פקידות הסעד עקב סכנה לבין ההכרזה על ילד כ"בר־אימוץ" (קביעה נורמטיבית שבסמכות בתי המשפט), ההסדר החוקי מאפשר לפקיד האימוץ להעביר את הילד כבר בחסות צו החירום למשפחה המבקשת לאמצו. הסדר זה מאפשר יצירת מציאות שגם לבתי המשפט קשה להתמודד עימה. לא אחת מתנהל הדיון בשאלת היות הילד "בר־אימוץ" לאחר חודשים רבים שבהם שהה אצל המשפחה המאמצת והיה בקשר חלקי ומוגבל עם הוריו המולידים. לא פעם, עד למועד הדיון הוא כבר מפגין רגשי חיבה ואינטימיות למשפחה המאמצת, לצד דחייה, ניכור וריחוק מהוריו המולידים – מצג עובדתי המחזק את ההנחה שטובתו מחייבת את השארתו אצל המשפחה המאמצת. בכך מתבטא ממד נוסף של הכוח שניתן לשירות למען הילד. כוח טמפורלי לעצב את לוחות וסדר הזמנים באופן המקשה את החזרת הגלגל לאחור.

מצב דברים זה ספג ביקורות קשות מבתי המשפט, שהביעו את מורת רוחם מכך שפעם אחר פעם מעצבים אנשי השירות למען הילד את המציאות באופן המבטל את האפשרות להתערבות משפטית משמעותית. כך למשל, בע"א 166/81 פלוני נ' היועץ המשפטי לממשלה מציין בית המשפט:

בינתיים נמסרה ד. לידי משפחה אומנת לקראת אימוצה ושם, כאמור בתסקיר, נקלטה יפה, והשאלה, הקשה תמיד להכרעה, היא אם יש לבחור בניתוקה ממסגרת משפחתה הטבעית – ולו גם המסגרת הרחבה אצל אחותה – או בניתוקה מהמשפחה האומנת שבחיקה מצאה בית חם לראשונה בחייה [...] אך משנוצרה העובדה, וגם אם בדרך פסולה, מהווה היא גורם שאין לדעתי, כל אפשרות להתעלם ממנו [...] צר לי שמסירתה של ד. למשפחה אומנת חרצה למעשה את עתידה, מבלי שנתאפשר לדרגת הערעור לבחון תחילה את סיכויי קליטתה על ידי א. ובעלה.⁵⁹

ס"ח 120, הקובע שכאשר ההורים לא הגיעו להסכמה ביניהם, על השופט להתחשב בטובת הקטין כדי להכריע בין הצדדים (בכפוף לחזקת הגיל הרך). עוד על עקרון טובת הילד כעקרון על בסכסוכי משמורת ראו ישראל צבי גילת דיני משפחה: יחסי הורים וילדים – מזונות, יחסי מזון, משמורת וחינוך 34-35 (2000). בעוד בסכסוכי משמורת, טובת הילד היא עקרון על ושיקול סופי ומכריע, בכל הנוגע להוצאת ילדים מבתיים, טובת הילד היא שיקול אחד מתוך כלל השיקולים, וכזה המתעורר כאמור רק אחרי שהתקבלה הכרעה בנוגע להיעדר מסוגלות הורית. על ההבדלים בין עקרון טובת הילד בהקשרי משמורת לעקרון טובת הילד בהקשרים של הוצאת ילדים ממשמורת הוריהם לאומנה או לאימוץ ראו כהנא, לעיל ה"ש 8, בעמ' 38-42, 75-80.

59 ע"א 166/81 פלוני נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד לו(4) 329, 321 (1982). ראו גם ע"א 138/85 פלונית נגד היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד לט(3) 636, 631 (1985):

בתיק נוסף, משנת 2002, מתח בית המשפט לענייני משפחה בראשון לציון ביקורת יוצאת דופן בחריפותה על התנהלות השירות למען הילד, שהתאפיינה במוטיבציה מוגברת להוצאת קטינה לאימוץ גם חרף האפשרות שהיא תועבר לחזקת סבתה:⁶⁰

בנסיבות המפורטות בפרוטוקול אני לא מוצא לנכון ליתן אישור להשאיר את הקטינה בבית המשפחה "המארכת" המאמצת לאור העובדה שההעברה נעשתה באופן בלתי ראוי בניגוד לחוק וכמו כן הבקשה הוגשה באופן מניפולטיבי תוך הטעיה, רמיה, והונאה של בית המשפט [...]. הצגת המשפחה כמשפחה "מארכת" כאשר האמת היא שהיא משפחה אשר בכוונתה לאמץ את הקטינה הנו מעשה חמור של הטעיה והונאה של בית המשפט. העברת הקטינה מבלי שהדבר הובא לידיעת בית המשפט מראש וללא קבלת אישור בית המשפט, כאשר פקידת הסעד, גב' גליטמן, יודעת שתלויה ועומדת בקשה לקבלת אישור להעברת הקטינה למשפחה למטרת אמוץ ונקבע מועד לדיון בבקשה הנו מעשה שלא יעשה [...] לא מקובל עלי שיעשה מחטף של העברת הקטינה למשפחה למטרת אמוץ באופן לא חוקי ותקין.⁶¹

אחת הדרכים שבאמצעותה החזירו בתי המשפט לידיהם את השליטה הטמפורלית בהכרעות על הליכי האימוץ הייתה בעיצוב ההלכתי של משמעות הזמן שחלף. בבע"מ 7204/10 פלונית נ' היועץ המשפטי לממשלה קבע בית המשפט העליון שההכרזה על ילד כבר אימוץ הייתה מוטעית נוכח שינוי דרמטי במצבה של האם ובמסוגלותה ההורית. שינוי זה, טען בית המשפט, יש בו כדי ללמוד על סיכוייה לגדל את ילדיה בעתיד ולהטיל ספק בקביעה המוקדמת ששללה את מסוגלותה ההורית.⁶² בדנ"א 1892/11 היועץ המשפטי לממשלה נ' פלונית לקח בית המשפט העליון עמדה זו צעד אחד קדימה וקבע שבית

אמרנו, כי אין דעתנו נוחה מהעברת הקטינה למשפחה העומדת לאמצה. כבר התרענו על כך חוזר והתרע, כי עם כל ההערכה לרצונם הטוב של העובדים הסוציאליים לסייע בידי הקטינים, ההכרעה בדבר עתידם של אלה, שבעניינים קיימים הליכי אימוץ, מסורה בידי בתי המשפט, שהם אביהם של יתומים ועל פיהם יישק דבר [...] רשמנו לפנינו את הודעתו של ד"ר י' בן-אור, כי לאחרונה סוכם והחלט על ידי היועץ המשפטי לממשלה והפרקליטות, כי כל עוד תלוי ועומד ערעור על החלטה בעניין הכרזה כבר אימוץ, לא תיעשה כל פעולה שהיא על ידי העובדים הסוציאליים, שיש בה כדי לקבוע עובדות ולשנות מצבו של הקטין.

60 אימוץ (ראשון לציון) 67/02 הקטינה נ' היועץ המשפטי לממשלה (פורסם בתקדין, 01.05.2003).

61 שם.

62 בע"מ 7204/10 פלונית נ' היועץ המשפטי לממשלה (פורסם בנבו, 09.08.2010). כזכור, במסגרת סעיף המסוגלות ההורית (ס' 13 [7]) נדרשת קביעה שלא זו בלבד שההורה חסר בהווה את היכולת לגדל את ילדיו, אלא שגם אין סיכוי "שהתנהגותו או מצבו ישתנו בעתיד הנראה לעין על אף עזרה כלכלית וטיפולית סבירה כמקובל ברשויות הסעד לשיקומו" בעתיד.

המשפט לערעור לא רק רשאי להתייחס לשינוי ולהתפתחות שנטען שחלו בכל הנוגע למסוגלות ההורית, אלא מחובתו לעשות כן. בהתאם לכך נקבע שעל ערכאת הערעור לבחון לצד השאלה בדבר טובת הילד אם עילת חוסר המסוגלות ההורית מתקיימת בהווה, לא רק אם התקיימה בעבר.⁶³

אולם חרף כלים טמפורליים אלו, תיקים מהעת האחרונה מלמדים על כך ששירותי הרווחה עדיין מנצלים את הכוח הרב המסור בידיהם כדי להטות את הכף לטובת ההורים המאמצים. בתיק מ'2015 מתח השופט דניאל טפרברג ביקורת חריפה על מנגנוני הרווחה.⁶⁴ בשל חשיבות דבריו אביא מהם בהרחבה. כך נכתב בפסק הדין:

[...] לא מצאתי שום הצעה לעזרה או סיוע שרשויות הרווחה הציעו לאלמוני כדי שיוכל לקבל אליו את הקטינה לאחר לידתה, זולת הצעה למסור אותה לאומנה. אין בתיק ראיות להצעה ולמתן בפועל של יד עוזרת, נאמנה, תומכת ומחזקת מצד שירותי הרווחה כמצופה.

העדר הצעה למתן עזרה כדי שאלמוני יוכל לגדלה, ואי מתן עזרה בפועל זועקים, בייחוד על רקע העזרה הרבה וההזדמנויות החוזרות שקיבלה פלוגית לגבי בנה [...], ועל רקע העזרה שהוצעה וניתנה למשפחת האומנה.⁶⁵

ובהמשך:

עולה חשש של ממש, כי הקטינה "סומנה" כמיועדת לאימוץ. [...] נער הייתי וגם זקנית ולא זכור לבית משפט זה שטיפל במקרה כזה שבו ההתרשמות היא, למרבה הצער, של שימוש לרעה בכח שלטוני ופגיעה בזכויות יסוד הן של אלמוני והן של הקטינה [...]. אפשר לסכם ולומר שמלכתחילה סיכוי אלמוני אצל שירותי הרווחה לא היו מזהירים. למרבה הצער, במקרה דנן, באו שירותי הרווחה לכלל מסקנה כי גורל אחד ויחיד יהא – שהיא תימסר לאימוץ – והיה בהתנהלותם כדי לתרום משלהם להתרחשויות ולנסיבות

63 דנ"א 1892/11 היועץ המשפטי לממשלה נ' פלוגית, פ"ד סד (3) 356 (2011). פסיקות אלו משנות כיוון מוקדם יותר של בתי המשפט. ראו למשל את בע"מ 377/05 פלוגית ופלוגית ההורים המיועדים לאימוץ הקטין נ' ההורים הביולוגיים, פ"ד ס (1) 124 (2005), אשר בו הותיר בית המשפט את ההכרזה על ילד כבר-אימוץ על כנה הגם שהתברר שההכרזה מקורה בטעות. עוד על המתח בין בתי המשפט לפקידים ולפקידות סעד בהקשר של הוצאת ילדים ממשמורת הוריהם ראו הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 179.

64 אימוץ (י"ם) 22/13 היועץ המשפטי לממשלה (משרד הרווחה) נ' פלוגית (פורסם בנוב, 06.05.2015).

65 שם, בעמ' 57.

עליהן מושתתת הבקשה ושבאו בפני בית משפט זה, כמעט עד כדי כבילת ידי בית המשפט והצבתו בפני עובדה מוגמרת.⁶⁶

ביקורת מרכזית אחרונה המועלית בקשר למערכת הרווחה המודרנית נוגעת לכשלים שבהתנהלות ועדות ההחלטה, ובאופן ספציפי, להיעדר הייצוג של הורים בוועדות אלו. כזכור, בוועדות מוכרע לא אחת מסלול הטיפול המומלץ על ידי מנגנוני הרווחה, ובאופן ספציפי נדונות שאלות היקף המסוגלות ההורית של הורים והאם להוציא את הילדים מחזקתם. נכון להיום, עורכי דין מטעם ההורים רשאים לשבת בדיוני הוועדה אבל אסור להם לטעון בהם בשל העובדה שמשרד הרווחה מגדיר את ועדות ההחלטה כתהליך "טיפולי".⁶⁷ בשנת 2002 פורסם דוח ועדת גילת לקביעת סמכותן ודרכי התנהלותן של ועדות ההחלטה, אשר בו הומלץ על הקצאת משאבים לצורך סיוע, ליווי וייצוג של הורים בדיוני ועדות החלטה.⁶⁸ ביקורת דומה הובעה גם בדוח מבקר המדינה משנת 2012 ובדוח ועדה נוספת שהוקמה לדון במדיניות משרד הרווחה בנושא הוצאת ילדים, משנת 2014.⁶⁹ מדוחות הוועדות הללו עלתה תמונה שלפיה ההורים אינם מקבלים הכנה הולמת לדיונים וחלק מהדיונים מתקיימים בהיעדרם, ובעוד הורים בעלי אמצעים הגיעו לוועדות ההחלטה

66 שם, בעמ' 60-62.

67 בג"ץ 4044/16 באגודה לזכויות האזרח בישראל נ' משרד הרווחה והשירותים החברתיים (פורסם בנבו, 20.09.2018). ראו גם מכתב מהיועצת המשפטית של משרד הרווחה לשר הרווחה, משנת 2005:

אין מניעה כי הורה יביא "משתתף" מטעמו שהוא עו"ד במקצועו, אולם יש להבהיר הן לעו"ד והן להורה כי מדובר בהליך טיפולי שבו נוכחים ההורים, ולא בהליך משפטי. לעו"ד אין זכות לטעון טיעונים משפטיים או לנהל חקירה, תפקידו לשמש רק כמסייע להורים, ולא כמישהו במקומם.

ראו פס' 104 בעתירה למתן צו על תנאי בג"ץ 4044/16 האגודה לזכויות האזרח בישראל נ' משרד הרווחה והשירותים החברתיים.

68 ועדת גילת לבחינת מדיניות שילוב הילדים במסגרות חוץ-ביתיות והסדרי הראייה ובחינה תפקודן של ועדות ההחלטה, בראשות ד"ר ישראל צבי גילת, דו"ח הוועדה (2002). הוועדה הוקמה בעקבות לחץ ציבורי בידי שר הרווחה דאז שלמה בניזרי. הוועדה, בראשותו של ד"ר ישראל צבי גילת, לא התמקדה ספציפית בייצוג על ידי עורך דין אלא בייצוג על ידי כל אדם שהמשפחה או הקטין ראו לנכון שייצגם בהליך. ד"ר גילת אף פרסם כמה שנים לאחר מכן מאמר בכתב העת מאזני משפט, אשר בו פירט עוד בנוגע לביקורתו על תנהלות הוועדות. ראו ישראל גילת "על הכשל המשפטי המובנה באבחון 'טובת הילד' " מאזני משפט ה 403 (2006).

69 מבקר המדינה דו"ח שנתי 63א - לשנת 2012 ולחשבונית שנת הכספים 2011-1371-1409 (2012); הוועדה לבחינת מדיניות המשרד בנושא הוצאה של ילדים למסגרות חוץ-ביתיות ונושא הסדרי ראייה דו"ח ביניים (2014).

בלוויית ייצוג, משפחות קשות יום לא זכו לכך. אולם על אף הדוחות הללו עומד משרד הרווחה על דעתו שהשתתפות עורכי הדין ראוי שתוגבל לפגישת ההכנה הנעשית עם ההורים לקראת הוועדה בלבד.⁷⁰

עתירה שהגישה לאחרונה האגודה לזכויות האזרח נגד דרך התנהלות הוועדות, המגובה בתצהירים שנאספו בעילום שם מעובדות סוציאליות ומהורים שנכחו בהן, מאפשרת הצצה למציאות הקשה והדרמטית שבה מתנהלות הוועדות הללו. כך למשל תיארה אחת העובדות הסוציאליות שהשתתפו בהן:

[...] ההורים נמצאים במצב מאד קשה בוועדות. מגיעים כמעט תמיד לבד, בלי תמיכה, אף אחד לא ממש רואה אותם [...] גורמי הטיפול אינם מדברים איתם אלא עליהם, ואז בדרך כלל במהלך הדיון הם פשוט משתתקים, או להפך, הם יכולים להתפרץ ולהיות במקום של מגננה.⁷¹

עובדת סוציאלית נוספת ציינה:

הן [האימהות] מרגישות שם נורא. הן לבד מול שולחן שלם של אנשים שרובם זרים להן. בדרך כלל הן נראות מאוד מכונסות וחלשות. זה מעמד מאד קשה. במצבים כאלה אני לא יודעת אם הייתי יכולה לנהוג ברציונליות, אם הייתי מסוגלת לדבר לעניין, לשרת את האינטרסים שלי.⁷²

גם אסתר הרצוג מפרטת במאמר מאלף מהעת האחרונה על ניסיונה האישי כמלווה של אימהות בוועדות החלטה ועל האווירה הקשה השוררת בהן:

השתתפתי בכמה ישיבות של ועדות החלטה, ובכל פעם נדהמתי מההתייצבות הכוחנית והמאיימת של "סוללת מומחים", חברות וחברי הוועדה, שמנו תמיד יותר מעשרה, מול ה"לקוח", שבכל המקרים האלה היה אם חדי-הורית דלת משאבים. כמי שהשתתפה בכמה ישיבות כאלו, לשם תמיכה באם שעניינה נדון בוועדה, חויתי תחושה של חוסר אונים מול העוצמה שבאחדות ה"מקצוענים", וממידת העוינות שהוקרנה כלפי האם.⁷³

70 תשובת משרד הרווחה לפניית מרכז המידע והמחקר של הכנסת כפי שהובאה אצל ראדה חסיסי, לעיל ה"ש 23.

71 פס' 35 לתצהיר "שרה" בעתירה למתן צו על תנאי בבג"ץ 4044/16 האגודה לזכויות האזרח בישראל נ' משרד הרווחה והשירותים החברתיים.

72 פ' 17 לתצהיר "הודיה", שם.

73 הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 174-175.

עתירת האגודה לזכויות האזרח נדחתה לאחרונה משום שמישרד הרווחה עובד בימים אלו על תזכיר חוק המתעתד להסדיר את סוגיית עבודת ועדות ההחלטה באופן מקיף יותר. אולם הביקורת והתמונה העולות מעדויות העובדים הסוציאליים עודן רלוונטיות ועדיין לא באו כדי פתרון.

העולה מכל האמור הוא שאופן התנהלות שירותי הרווחה בכלל, והשירות למען הילד וועדות ההחלטה בפרט, לוקה בחסר, בלשון המעטה. כן נראה שהתנהלות מנגנונים אלו ספגה ביקורת חריפה לאורך השנים בין כותלי האקדמיה, במשרד מבקר המדינה, בדיוני ועדות הכנסת ובארגוני החברה האזרחית.

אולם על אף ביקורת נרחבת זו, ההתייחסות להיבטים האתניים/גזעיים של תופעת הוצאת הילדים מהבתים כמעט נעדרה לחלוטין מהדיון האקדמי.⁷⁴ ככל שכותבים ביקשו להציף ממצאים סוציולוגיים של התופעה התמקד הדיון כמעט תמיד במוחלשות המעמדית המאפיינת את המשפחות שמהן מוצאים ילדים, כשזו עומתה עם מצבן הכלכלי של המשפחות המבקשות לאמץ.⁷⁵ אולם הסבר חלקי זה מותיר סימני שאלה רבים. בחלק הבא אבקש להפנות זרקור אל זווית נעלמה זו ולהראות כיצד בחינת התנהלות שירותי הרווחה דרך משקפיים אתניים-גזעיים, ובאופן ספציפי, מתוך הגישה המזרחית למשפט,⁷⁶ מאירה אספקטים שעוד לא נדונו בדיון הביקורתי על שירותי הרווחה, ומטעינה מערכת

74 להוציא כמה אמירות אגב שמעולם לא התגבשו לניתוח רחב. בספרה מציינת בקצרה מאסס את פרשת ילדי תימן, אולם לא כפרשה החולקת מקור אידיאולוגי משותף עם התנהלות מערכת הרווחה אלא רק כ"דוגמה מובהקת לחלוחלה של עמדה חברתית סמויה להבניה מדעית-לכאורה של הההורות" (מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 274). בהתאם לכך היא מציינת בהערת אגב במאמרה "התערבות המדינה" כי "קשה להימנע מן המחשבה שהלכידות המוצגת במאמר זה מושפעת מנורמה חבויה שהחברה בישראל מעוניינת בקידומה, כלומר העדפת הורים מסוימים על פני ההורים המולידים" (מאסס, לעיל ה"ש 19, בעמ' 611-612). ישנם חריגים לכך כאמור, ראו לעיל ה"ש 6.

75 מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 278.

76 הגישה המזרחית למשפט היא גישה מחקרית מתהווה המבקשת לשים במוקד הבחינה המשפטית את המיקומיות (positionality) של הקבוצה המזרחית בישראל וכן לבחון מנקודת מבט מזרחית דיסציפליניות משפטיות ומבנים משפטיים וחברתיים. אחת הכותבות המרכזיות בזרם זה היא יפעת ביטון. ראו למשל הנ"ל "מזרחים במשפט ה'אין' כ'יש", משפטים מא 450 (2012); הנ"ל "על טיבה וטובה של הפליה: המזרחים בישראל בין הגלוי לנסתר" מעשי משפט ד 75 (2011). עוד יש לציין את קלריס חרבון, מהראשונות שכתבו על פמיניזם מזרחי במשפט. ראו בהקשר זה, בין היתר, קלריס חרבון "השתכנות מתקנת: סיפורן של נשים המתקנות עוול היסטורי" עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם 413 (דפנה ברק-ארז ואח' עורכות, 2007). יש לציין בהקשר זה גם את קארין כרמית יפת. ראו למשל הנ"ל "מזרחיות, מגדר ומשפט: על אורחות אימהית ואימהות מזרחית בדיני ההפליה" עיוני משפט מא 689 (2019); וכן את עידו קטרי. ראו למשל Ido

שעל פניה נראית משוללת היגיון בהיגיון ובסדר מסוג אחר – היגיון גזעני-אוריינטליסטי. כפי שצינתי בפתח המאמר, תכליתו של מהלך זה אינה "להוכיח" את קיומה של גזענות במערכת הרווחה אלא לייצר את התנאים התיאורטיים לצורך דיון וחקר עומק של הסוגיה.

חיפוש אחר היגיון: אפיסטמולוגיה מזרחית של מערכת הרווחה

אפשר, כתרגיל מחשבתי, לדמיין את הכותרת הבאה בעיתון: "אדם שישב על ספסל נעצר אתמול על ידי שוטרי משטרת תל אביב". אין ספק שכותרת כזו בפני עצמה תיקרא כמוזרה או מוטעית, וככל הנראה תיראה סתומה ומשוללת היגיון. אולם הוספת הנתון שמדובר באדם ממוצא אתיופי, למשל,⁷⁷ תהפוך אותה מכותרת סתומה ולא ברורה לסיפור בעל מבנה פנימי (על מעצר גזעני) – סיפור שיש בו קוהרנטיות והיגיון.

בספרו המכונה *The Racial Contract* כותב הפילוסוף צ'רס מילס שהדרישה לקוגניציה "אובייקטיבית", עיוורת צבעים, בתוך מציאות המונעת ומוכתבת על ידי גזע, יוצרת מחויבות אפיסטמית לדעת וללמוד את העולם באופן שגוי. מחויבות אפיסטמית זו לא לדעת גזע היא "החווה הגזעני". כך, בעניינים הקשורים לגזע, ההסכמה החברתית לא לדבר על כך דוחפת דווקא לכיוון של אפיסטמולוגיה הפוכה: אפיסטמולוגיה של בערות.⁷⁸ ניל גוטנדה מסמן גם הוא את הכשל הקוגניטיבי הטמון באפיסטמולוגיה המחזיקה באידיאולוגיה של עיוורון צבעים (כלומר, המכריעה מראש לא לבחון שאלות של גזע/אתניות) ואת התפקיד שאפיסטמולוגיה זו ממלאת בשעתוק המצב הקיים:

אי הכרה היא מונח המצוי בסתירה עצמית מכיוון שאי-אפשר לא לחשוב על נושא קודם שחשבת עליו לפחות מעט [...] אי-הכרה מטפחת את ההכחשה השיטתית של היררכיה גזעית וכן את ההדחקה הפסיכולוגית של הכרתו של אדם באותה היררכיה, ובכך מאפשרת לה להימשך.⁷⁹

Katri, *The Banishment of Isaac: Racial Signifiers of Gender Performance*, 68 (1)

TORONTO L. J. 118 (2018)

77 סצנה כזו תועדה בסרטה של גל גבאי, "החשוד המיידני". הגם שהסרט עצמו אינו זמין לצפייה במרשתת, אפשר לצפות בכתבה עליו בערוץ כאן, המופיעה ביוטיוב.

CHARLES MILLS, *THE RACIAL CONTRACT* 18 (1997) 78

Neil Gotanda, *A Critique of "Our Constitution Is Color-Blind,"* 44 *STANFORD LAW* 79
REV. 1-68, 17-8 (1991). (התרגום שלי).

התחקות אחר הביקורת על מערכת הרווחה בכל הנוגע להוצאת ילדים מהבית מסרטטת גיאוגרפיה אפיסטמית כזו, המהדהדת את הכותרת הסתומה שהצעתי כתרגיל מחשבתי. כיצד אפשר להסביר למשל דינמיקה שלפיה הפיקוח על ילדים שהוצאו מביתם רופף כל כך, אל מול הבחינה המדוקדקת של תנאי המחיה שלהם אצל המשפחות המולידות? כיצד אפשר להסביר את היחס המורכב בין המציאות הכלכלית הכרוכה באופן הדוק לשאלת המסוגלות ההורית לבין תקציבי הענק המוקדשים – במקום לסיוע להורים אלו לשמור את ילדיהם בחזקתם – דווקא לתקצוב מערך האומנה והפנימיות?⁸⁰ מה מסביר את יחס המערכת להורים המולידים, יחס שבתי המשפט נאלצים לגנות פעם אחר פעם? ומדוע שירותי הרווחה – שחרטו על דגלם סיוע לאוכלוסיות מוחלשות ועניות – דווקא הם הגורם המכשיל אוכלוסיות אלו ומאיים עליהן?

מערכת הרווחה המשתקפת משלל הביקורות נראית אכזרית באופן משולל היגיון, או לחלופין, כזו הניתנת להסבר חלקי בלבד דרך מסמני זהות "לגיטימיים" כגון מעמד. בהקשר המזרחי, כפי שהראתה יפעת ביטון, דינמיקה זו של אפיסטמולוגיה של בערות בולטת במיוחד.⁸¹ הגרסה המקומית של אידיאולוגיית עיוורון הצבעים – אידיאולוגיית כור ההיתוך – כוננה לדעת ביטון "דינמיקה של הכחשה": גישה חברתית ומשפטית השוללת את הלגיטימציה של הזהות המזרחית כמרכיב אפיסטמי רלוונטי בידיעת המציאות החברתית בישראל. במילותיה:

שיטת המשפט הישראלית אימצה את הרעיון הסוציו-פוליטי של "כור ההיתוך", המקדם עיקרון של מדינה אחת לכל היהודים, דרך עיצוב מערכת החוקים שלה. מכניזם אתנוקרטטי זה הציע רטוריקה משפטית כוללת-כל, מאחדת, הנשענת על הדמיון שביהודיות המשמש מכנה משותף בין הקבוצות האתניות השונות.⁸²

בהתאם לכך, הניסיון להבין מרחבים המכוננים על ידי גזענות ולדבר עליהם (ביטון התמקדה ספציפית בפסיקות על רקע הפליה במוצרים ובשירותים) בלי לדבר על גזע או להכיר בו הביא ליצירת תורת משפט מבולבלת ולא עקיבה, לעיתים שותקת לגמרי.⁸³

80 ראו טקסט והפניות לעיל ה"ש 32.

81 ביטון "מזרחים במשפט", לעיל ה"ש 76, בעמ' 457.

82 ש.ם.

83 למשל, ביטון מראה כיצד –

חוסר היכולת לזהות עילה ברורה הביא באחד המקרים שופט לידי קביעה כי התובע ואשתו הופלו בעצם אי-הכנסתם למסעדה שאליה הגיעו לאחר שהזמינו בה מקום מראש, וזאת אף על פי שאפשר למצוא בפסק הדין רמזים ברורים שהשופט מזהה את עילת ההפליה כמוצאם המזרחי של התובעים. לכאורה נקט השופט פתרון פשוט ואלגנטי, הנמנע

מספר קטן של מחקרים מהעשור האחרון, שבחנו את האופן שבו מתפקדת מזרחיות בהקשרים של הוצאת ילדים מהבתים, החלו לזרות אור על המערכת, אור הטוען לתוך פעילותה הגיונות גזעיים מארגנים. מחקרים אלו הפרו, אגב כך, את "החווה הגזעי", המחייב קוגניציה אדישה לשאלות של מוצא, גזע ואתניות.

אחד המחקרים הבודדים שבחנו את המפה האתנית-גזעית של זהויות המשפחות שמהן מוצאים ילדים מעלה תמונה בעלת מאפיינים אתנו-גזעיים ברורים. כך, בדגימה ובניתוח של תשעים ושניים מקרים של ילדים שהוגדרו כנמצאים בסיכון נמצא שב-68.7% מהמקרים, שני ההורים היו ממוצא מזרחי, וב-16.2% נוספים, אחד ההורים היה ממוצא מזרחי. רק ב-7.1% מהמקרים היו המשפחות ממוצא אשכנזי.⁸⁴

בשנת 2014 פרסמו גיא אנוש וטלי באיר-טופילסקי מחקר שביקש לבדוק הטיות בקרב עובדות סוציאליות העובדות עם משפחות וילדים בסיכון.⁸⁵ המחקר בחן את אופן ההכרעה של מאה וחמש עובדות סוציאליות במקרי מבחן היפותטיים. הן קיבלו ערכות שבהן שמונה מקרים ספציפיים והתבקשו להעריך את מידת הסיכון בכל אחד מהם, והאם היו ממליצות על הוצאת הילד מהבית. המקרים עצמם כללו קריטריונים משתנים בכל הנוגע למידת הסיכון האובייקטיבי העולה ממקרי המבחן, המעמד הסוציו-אקונומי של המשפחה⁸⁶ ומוצאם האתני של ההורים (אשכנזי/מזרחי).⁸⁷ המחקר מצא שבמקרי סיכון בינוניים, ילדים ממוצא מזרחי הוגדרו על ידי העובדות הסוציאליות כמצויים בסיכון רב יותר מאשר ילדים ממוצא אשכנזי. נוסף על כך נמצא שבנוגע להחלטה על הוצאה מהבית המליצו העובדות הסוציאליות להוציא ילדים ממוצא מזרחי בשיעור כפול מזה של ילדים

לחלוטין משאלות של זיהוי זהותם של התובעים, אשר בכתב תביעתם טענו כי הופלו על רקע מוצאם המזרחי. אלא שהנמקה זו לא עמדה כמובן במבחן הביקורת, ובערעור שהוגש לבית המשפט המחוזי קבע זה כי יש לבטל את פסק דינו של בית המשפט לתביעות קטנות, באשר זה לא פירט מהו היסוד שעליו הופלו התובעים, קביעה הנדרשת לפי תנאי סעיף 3(א) לחוק איסור הפליה.

(שם, בעמ' 491)

84 בלהה דודון-ערד "איכות החיים של ילדים בסיכון שהוחלט להשאירם בבית בהשוואה לילדים שהוחלט להוציאם מהבית" חברה ורווחה ל, 397, 405 (2010). יש לציין שחרף אזכור נתון זה במסגרת אפיון משפחות הילדים בסיכון, המאמר עצמו אינו מתייחס אליו שוב בדיון ובמסקנות העולות מהמחקרים.

85 93.4% מהנבדקים היו נשים. ראו אנוש 2014, לעיל ה"ש 4, בעמ' 1775.

86 דבר זה הוגדר באמצעות קריטריונים כמו הכנסה, משלח היד של ההורים ותנאי הדיור של המשפחה (שם, בעמ' 1776).

87 באמצעות מתן שמות משפחה טיפוסיים כגון אבוטבול למשפחה ממוצא מזרחי ורוזנברג למשפחה ממוצא אשכנזי (שם).

ממוצא אשכנזי גם כאשר בודדו נתון זה ממשתנים כמו מצב סוציו-אקונומי.⁸⁸ במילים אחרות, גם במצבים שבהם מידת הסיכון והמעמד הסוציו-אקונומי של המשפחה היו זהים, עובדות סוציאליות המליצו על הוצאה מהבית בשיעורים גבוהים יותר כאשר שמות המשפחה של ההורים היו מזרחיים.

מחקר נוסף, משנת 2019, שנערך במתודולוגיה דומה על ידי גיא אנוש, חני נוימן וחנה שנק, התמקד באופן בלעדי במקרי סיכון בינוניים (לאחר שנמצא שאלו המקרים שבהם מידת ההטיה היא הגבוהה ביותר) ובחן את מערך קבלת ההחלטות של מאה ועשרים עובדות סוציאליות.⁸⁹ גם במחקר זה נמצא שהערכת הסיכון של ילדים ממוצא מזרחי הייתה גבוהה מהערכת הסיכון המקבילה לילדים ממוצא אשכנזי (ההטיה הגבוהה ביותר שנמצאה מבין המשתנים השונים, שכללו שייכות לזרם אולטרה-אורתודוקסי ומגדר) – הערכת סיכון שהשפיעה בתורה על ההכרעה האם להשאיר את הילד בבית או להוציאו ממנו.⁹⁰

מחקרים אלו, המראים שהמרכיב האתנו-גזעי אינו שולי לסיפור של מערכת הרווחה בישראל אלא מרכיב מרכזי מכוון בה, קוראים לניסוח מחודש של הביקורת על מערכת הרווחה, כזה המביא בחשבון את ממדיה האתניים והגזעיים. הנתונים העולים ממחקרים אלו מזמנים תיאוריזציה ואפיסטמולוגיה של מערכת הרווחה דרך העדשה והגישה המזרחית למשפט. לניתוח כזה פוטנציאל להסביר את מערכת הרווחה כנטועה בתוך הקשר חברתי והיסטורי רחב שבמסגרתו הגיונות גזעיים ואוריינטליסטיים מצאו ביטוי במשטר האימוץ והרווחה במדינת ישראל. בחינת ההקשר ההיסטורי הרחב "צובעת" תמות שעלו בביקורת הקיימת בנוגע למערכת הרווחה, וכן מצליחה להכיר באלמנטים בעייתיים במערכת שנפלו בין כיסאות הביקורת עיוורת הצבעים.

הגם שניתוח מלא ומקיף של מערכת הרווחה מתוך הפריזמה האתנית והמזרחית חורג מגבולות מאמר קצר זה, אבקש להצביע על כמה תמות רלוונטיות באופן ראשוני ולסרטטן בקווים גסים באופן שיש לקוות שיוזמין מחקר נרחב יותר בנושא ויחדד את נחיצותו.

האם המזניחה: נחיתותן המוסרית של משפחות מזרחיות

התגבשותו של שיח מקצועי גזעני

מבט היסטורי אל שורשי מערך הרווחה הישראלי המודרני מעלה את הדינמיקות הגזעניות שאפיינו את מוסדות הרווחה בתקופת המנדט ובשנותיה הראשונות של מדינת ישראל.

88 שם, בעמ' 1782.

89 גם במחקר זה רוב הנבדקים היו נשים (82%). אנוש 2019, לעיל ה"ש 4, בעמ' 769.

90 בסולם של 1-5, ההטיה לעבר הערכת סיכון גבוהה יותר לילדים ממוצא מזרחי נמצאה גבוה 0.19 (שם, בעמ' 770).

ההליכה ההיסטורית מהעבר ואל הווה מדגימה כיצד מסגרות שיחניות ששורשיהן נטועים בשיח גזעני ואוריינטליסטי במובהק מוצגות כיום כאובייקטיביות וכנטולות צבע. בהתאם למסגרות אלו, משפחות מזרחיות בכלל ואימהות מזרחיות בפרט ובמיוחד, מוסגרו באופן היסטורי על ידי המוסדות הרפואיים ומוסדות הרווחה כנחותות מהבחינה המוסרית וכבעלות יכולת מוגבלת לגדל את ילדיהן.⁹¹

דפנה הירש מדגימה בספרה "באנו הנה להביא את המערב" – המתמקד בפרקטיקות של הנחלת היגינה במהלך תקופת המנדט כטכנולוגיה של הגזעה ועליונות – את הקישור המורכב שנעשה בתקופה זו בין היגינה, שנכרכה ונקשרה במוסריות ובחיי משפחה תקינים, לבין מעמד ומוצא אתני/גזעי.⁹² כך למשל היא מראה כיצד בכתבה מקצועית רפואית מאותן שנים על המודל ההיגיני נקשרו דירות צפופות שלא אפשרו שינה בחדרים נפרדים (ואפיינו בעיקר מעמדות נמוכים ממוצא מזרחי) עם חוסר היגינה, השחתה מוסרית ועבריינות נוער.⁹³

אחת הזירות המרכזיות שדרכן הפכה ההגינה לאלמנט ממגזע הייתה התחנות לאם ולילד של רשת הדסה. עיקר עבודתן של תחנות אלו היה חינוכן של אימהות לדפוס התנהגות היגיניים בטיפול בילדיהן.⁹⁴ הירש מחדדת כי "במיוחד בהקשרים קולוניאליים תרם השיח הרפואי – למרות טענתו לחסד, לאוניברסליות ולקדמה – לחיזוקן של ההיררכיות הגזעיות באמצעות הסטיגמה שהטילו על הפרקטיקה המקומית ועל דמותה

91 על צומת הדיכויים המצטלב של גזע ומגדר ראו Kimberlé Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, 43 STANFORD LAW REV. 1241 (1991)

92 דפנה הירש באנו הנה להביא את המערב: הנחלת הגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט (2014). המודל ההיגיני הפך למסמן של שיח על מזרח ומערב, שיח אשר בו המערב מכונן כנקי, נאור ומתקדם, והמזרח למולו נברא כמלוכלך ופרימיטיבי, "שם קוד לכל מה שאינו היגיני". בכתבי עת רבים שהוקדשו לדיון בסטנדרטים היגיניים, טוענת הירש, "אירופה ואמריקה מופיעות כישויות הומוגניות שבהן הידע ההיגיני הוא נחלת כולם". קביעה זו מנגידה עצמה למזרח, שאותו צריך לחנך להיגינה, לניקיון, לסדר ולמוסר (שם, בעמ' 190).

93 שם, בעמ' 253. קביעה זו יש להבין על רקע המציאות בשטח, אשר בה הצפיפות לחדר הייתה גדולה בשנים אלו אצל מזרחים עניים בכ-30% מזו שנמצאה אצל אשכנזים באותה קבוצת הכנסה (שם, בעמ' 249).

94 חינוך האימהות לטיפול בילדיהן היה חלק מתהליך המדיקליזציה של האימהות, ששורשיו נטועים במאה התשע עשרה ושבמסגרתו הפכו ההיריון, הלידה והטיפול בילדים מושא להתערבות הממסד הרפואי (שם, בעמ' 368).

של האם הילידית, שתוארה בדרך כלל כמי שמזניחה את ילדיה"⁹⁵. בהקשר המקומי, מהלך החינוך – והפיקוח – נעשה הן בתחנות עצמן הן בביקורי בית אצל המשפחות שהיו תחת פיקוח התחנה.⁹⁶ לאחיות בהדסה, שהיו אשכנזיות ברובן המכריע,⁹⁷ היה תפקיד בפיקוח היום-יומי ובתרבות המשפחות המזרחיות והאימהות המזרחיות – שנתפסו בעיני הגורמים המקצועיים כלא-כשירות לגדל את ילדיהן – באמצעות השימוש בשם הקוד "אימהות מזניחות".⁹⁸ "תכונות כמו ריבוי ילדים, צפיפות, אדישות ובייחוד 'חוסר ידע בהיגיינה מודרנית ותזונה' היו תכונות שבשיח הרפואי ההיגייני זוהו דרך קבע עם האוכלוסייה המזרחית. אמהות מזרחיות הוצגו בשיח הרפואי לא רק כמי שמזניחות את ילדיהן, אלא גם כמי שאינן מכירות בצורך בטיפול הולם".⁹⁹

כמו הירש גם תמי רזי הדגימה באמצעות מחקר היסטורי את הקישור המובהק שנעשה בתקופת המנדט בין מזרחיות להזנחה הורית. בחינת השיח שהתנהל בשנים אלו סביב הבעיה המתהווה של "ילדים עזובים", שהחלו להיראות במרחבים הציבוריים של הערים בשנות השלושים והארבעים, מראה כיצד גם הוא גויס ליצירת הקבלה בין עזובה למזרחיות, גם כשזו לא התחייבה מהנתונים בשטח. הילדים המזרחים ששוטטו ברחובות (חלקם כלל לא היו עזובים)¹⁰⁰ היו עוד לפני קום המדינה נושא עיסוק מרכזי במסד הסוציאלי המתהווה.¹⁰¹ יתרה מזאת, הגם שבשנים אלו רק מיעוט מהילדים "העזובים" בתל אביב, למשל, היו ממוצא מזרחי, מראה רזי כיצד העזובה קושרה באופן ישיר לעליות

95 שם, בעמ' 379. ראו גם כתיבתה של דורותי רוברטס בנוגע למערכת הרווחה האמריקאית ולמיתוס הפופולרי המציג נשים שחורות ככאלו שאינן כשירות להביא ילדים: "Three prominent images of Black mothers cast them as pathological: the careless Black mother, the matriarch, and the welfare queen" (ROBERTS), לעיל ה"ש 3, בעמ' 60-61). בהשאלה, אפשר לראות כיצד שלוש תמות אלו מצאו את דרכן גם לדיון באימהות מזרחיות. כפי שעולה מכתבתן של הירש, שרון, רזי ומאסס, דימויים של האם המזרחית כמזניחה, כמניפולטיבית או כדומיננטית, רווחים ביחסם של מנגנוני הרווחה לנשים אלו.

96 הירש, לעיל ה"ש 92, בעמ' 372-376.

97 שם, בעמ' 292. ראו גם שם, בעמ' 315: "לציון יום הולדתה השישים של ברטה לנדסמן כתבה האחות טמיר כי האחיות נרתעו בתחילה מן העבודה בקרב 'בני עדות המזרח השונות, המרוודות והירודות בחומר וברוח' – "ציטוט המבהיר גם הוא את הפרופיל האתני של האחיות.

98 שם, בעמ' 380-381.

99 שם.

100 ראו תמי רזי ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית 155 (2009). תודה לנעמה קטיעי על חידוד זה.

101 שושנה פרסיץ, ראש המחלקה לטיפול בילד והמחלקה לחינוך ותרבות, הבהירה במכתב למחלקה הסוציאלי של ועד הקהילה ביפו מיום 8 במאי 1935 כי "רוב הילדים הפושעים והעזובים הנחשלים הם בעי עדות המזרחיות" (שם, בעמ' 57).

המזרחיות.¹⁰² המציאות אשר בה ילדים נמצאו משוטטים ברחובות ומסתבכים בפשיעת רחוב הוסברה כתולדה של ריבוי הילדים במשפחות ממוצא מזרחי, ונומקה בין היתר בשל "החשיפה הפתאומית למנהגים אירופיים מודרניים [...] לה השפעה מבלבלת בפרט על הילד המזרחי, שגדל עד כה בעולם המוגן של המשפחה ובית הספר הדתי".¹⁰³ העובדות הסוציאליות שביקרו בבתי משפחות הילדים ה"עזובים" הניחו שהמשפחות המזרחיות בחרו לגור בצפיפות ובעוני, ובעצם בחירה זו הזניחו את ילדיהן. עמדה זו הוסברה בין היתר כתולדה של ההחלטה להביא לעולם ילדים רבים, שנראתה כסימן מובהק לאחריות ההורים להזנחת ילדיהם כמו גם לנחשלותם התרבותית.¹⁰⁴ הפתרון של גורמי הרווחה לבעיית העזובה היה "סידור הילדים" במוסדות.¹⁰⁵ כפי שמציינת רזי, אחד המרכיבים הבולטים בדיון במשפחה ה"מזניחה" היה השיפוט המוסרי של ההורים, ובאופן ספציפי, של האימהות המזרחיות. התמקדות זו "עמעמה את מוראותיה של המציאות החברתית והכלכלית לטובת דיון מוסרי או פסיכולוגי בנזקים שהסבו ההורים לילדיהם".¹⁰⁶

במאמר מהעת האחרונה עומדות דפנה הירש וסמדר שרון בהרחבה על האופן שבו הובנו אימהות מזרחיות כלקויות מטבען, החל בתקופת המנדט ועבור לתקופה שאחרי קום

102 רזי, לעיל ה"ש 100, בעמ' 57. שיעורם הנמוך של ילדים ממוצא מזרחי בקרב הילדים ה"עזובים" הוא כפי הנראה עדות גם לשיעורם הנמוך באוכלוסייה באותן שנים.

103 ישראל רוקח, סגן ראש עיריית תל אביב, במכתב לקציני המבחן הראשי של הממשלה משנת 1934, מובא שם, בעמ' 45.

104 שם, בעמ' 63.

105 שם, בעמ' 102-103.

106 שם, בעמ' 94. פנינה מוצפיי-הלר מבקרת גם היא נטייה דומה בטקסטים היסטוריים המתארים את הצלקת שנגרמה לאימהות מזרחיות עקב ההסתגלות לחיים המודרניים כסיבה לחוסר מסוגלותן וכשירותן. כתיבה זו התעלמה לחלוטין מהקשר הקליטה המשפילה שאלו עברו – הסבר פחות פתולוגי למציאות הקשה שאפיינה את אורחות חייהן:

These immigrant women, claimed the writers, exhibited dramatic "psychological scars" caused by the fact that they had not adjusted to "modern life" when "left almost to their own devices...". Modern life on the margins of Israeli society of the 1950s may, indeed, have caused psychological scars — not because of the assumed "traditional mind" of these Iraqi or Kurdish women but because of the humiliation and dehumanization these women experienced in the hands of those who sought to "save" them and their children.

(Pnina Motzafi-Haller, *Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel*, 26[3] SIGNS 697, 703 [2001] [online])

המדינה.¹⁰⁷ במסגרת זו הן מראות בין היתר את הסטנדרטים השונים לבחינת האימהות של נשים אשכנזיות, שגם כשלא עקבו אחר כללי ההיגיינה נחשבו עדיין כבעלות הפוטנציאל לאימהות טובה, בעוד אימהות מזרחיות נתפסו לא ראויות ולקויות באופן אינהרנטי "גם כאשר הפגינו דפוסים שלכאורה סומנו כראויים".¹⁰⁸ כך לדוגמה, יציאת אימהות ממוצא אירופי, ובאופן ספציפי נשות ההתיישבות העובדת, לעבודה מחוץ לבית נתפסה כמבטאת אקטיביות והוגדה ל"בטלה" המזרחית.¹⁰⁹ אולם בה בעת, כאשר אימהות מזרחיות יצאו לעבוד מחוץ לבית קושרה פרקטיקה זו בעיני בעלי המקצוע להזנחה שסובלים הילדים שנתרו בבית. כך, בכתבה בעיתון דבר הפועלת מ'1949 האשימה עליזה שידלובסקי את האימהות התימניות על שהן מזניחות את ילדיהן בכך שהן יוצאות לעבודה "מתוך להיטות אחרי פרוטה נוספת" ומותירות את הטיפול בתינוקות לאחיהם הגדולים.¹¹⁰

ממחקרים היסטוריים אלו עולה שעוד קודם קום המדינה ועובר להקמתה הלכו והתבססו בקרב גורמי המקצוע הרלוונטיים קישורים סטריאוטיפיים וגזעניים במובהק בין מזרחיות, מוסר והזנחה הורית. הטיות ברורות אלו, גם כשלא תאמו את המציאות העובדתית, קנו אחיזה ברורה במערך השיחני סביב משפחות ממוצא מזרחי וביססו את ההצדקה העקרונית לניתוק ילדים ממוצא מזרחי מהוריהם.

107 דפנה הירש וסמדר שרון "אימהות מזניחות": הבניית האימהות של נשים מזרחיות בתקופת המנדט ובראשית שנות המדינה" 253 ילדים של הלב (טובה גמליאל ונתן שיפריס עורכים, 2019). הירש ושרון מציינות כי -

לאחר קום המדינה, מעגל האנשים והגופים שהיו מעורבים בקליטה ובחינוך של העולים מארצות ערב והאסלאם התרחב, וכלל לצד מוסדות רפואיים גם משרדי ממשלה, מחלקות של הסוכנות, ההסתדרות ותנועות ההתיישבות; אך התפיסות וההנחות שהתגבשו בתקופת המנדט נותרו דומות ואף התרחבו והתפשטו גם בקרב הציבור הרחב. השיח על ההורות הלקויה של אימהות מזרחיות ועל הסכנה הבריאותית, הגופנית והנפשית שהיוו עבור ילדיהן היה משותף לאנשי המערכות הרפואית והסוציאלית, לפקידים ולפוליטיקאים שעסקו בקליטת העולים ולאנשים מן השורה מבין הוותיקים, שהשתתפו בתהליכי הקליטה. הוא התבטא בערוצים פומביים כמו כתבות בעיתונות ובכתבי-עת ובתכתובות פנימיות.

(שם, בעמ' 254-255)

108 שם, בעמ' 255.

109 שם, בעמ' 266. הן מצטטות בקטע זה מדברים שנשא ד"ר בנו גרינפלדר בפני הוועד הלאומי בשנת 1939.

110 עליזה שידלובסקי "צללים ואורות בשיכונני עולים" דבר הפועלת 11, 329 (1949). מובא אצל הירש ושרון, לעיל ה"ש 107, בעמ' 275.

קשר ישיר בין מוצא מזרחי להזנחה הורית אפיין את העמדה המקצועית של הממסד גם בעומק שנות השישים. מאמר שכתבה אסתר גושן-גוטשטיין, פסיכולוגית קלינית מהדסה, במגזין הבריטי *New Society* ב-1966, שכותרתו "Pregnancy — East and West", בחן את ההבדל בגישות להיריון בין נשים ממוצא "אוריינטלי" לבין נשים מערביות בישראל. המחקר "הראה" שהנשים האוריינטליות, בניגוד למערביות, אינן מעוניינות בילד כתכלית בפני עצמה אלא מבקשות להביא ילדים כדרך לפצות עצמן על חוסר תשומת הלב של בעליהן. עוד מצא המחקר שנשים אוריינטליות מאופיינות באנוכיות ובנרקסיזם ושהן מרוכזות בעיקר בעצמן.¹¹¹ בהמשך לגושן-גוטשטיין, גל של כתיבה מחקרית בשנות השישים והשבעים הזהיר גם הוא מהפיגור התרבותי של ילדים מזרחיים על ידי משפחותיהן. מומחים לחינוך ולטיפול בילדים הבהירו שאחד הגורמים הגורמים לילדים מסוימים להיות "טעוני טיפוח" הוא הסביבה המשפחתית הפרימיטיבית אשר בה הם גדלים. פרופ' שמעון זקס, מהדמויות הבולטות בתחום החינוך המיוחד העוסק בילדים טעוני טיפוח, כתב בראשית שנות השבעים כי –

הסיבה לצורה זו של הפרעה בפעולת האינטליגנציה נעוצה בתפקודים סוציאליים ורוחניים של הסביבה. הכוונה כאן לחוסר אהבת אם מספקת, טיפול מועט ובייחוד דלות תרבותית של ההורים, עוני ופרימיטיביות, המקפחים כמובן את הכשרים שיש לתרגל, לאמן ובעיקר להרחיב במגעים סוציאליים פוריים.¹¹²

כותבים נוספים קישרו גם הם בין "תרבויות פרימיטיביות" לחוסר התפתחות חינוכית:

בתרבויות "פרימיטיביות" הגורם המחליש את ההתייחסות הפרסונאלית מצד ההורים היא הסמכות המוחלטת של המסורת. החיים במערכת סגורה של אמונות, ערכים חד-משמעיים ודפוסי-התנהגות קבועים מגבילים את אפשרויות ההתפתחות של האני האינדיבידואלי, ובמקומו מתהווה אצל היחיד השתייכות לאני קולקטיבי אשר לגביו חש עצמו היחיד כאובייקט [...] הקשר בין חולשת האני לבין תרבות העוני ותרבויות "פרימיטיביות" הוא תוצאה של איכות היחס של ההורים אל הילד.¹¹³

עופר קצ'רגין, שסקר את ההטיות האתניות בשיח המאוחר יותר על ילדים עם מוגבלויות למידה, מציין שאחד ממאפייני הכתיבה המקצועית הוא השימוש במילות קוד שתכליתן

111 Esther Goshen-Gottstein, *Pregnancy – East and West*, 204 *NEW SOCIETY* 299 (1966)

112 שמעון זקס "על קשיי חינוך כאתגר למחנך" החינוך – רבעון לדברי פדגוגיה ופסיכולוגיה אפריל 302, 304 (1971).

113 הינדה אייגר הוראה משקמת לתלמידים טעוני טיפוח 53 (1975).

ליצור – ולהצפין – קונוטציות אתניות ברורות הן בכתיבה על "ההורה הטוב", שסומן כאשכנזי, הן בכתיבה על "ההורה הרע", שמוסגר כהורה המזרחי.¹¹⁴ כך, "ילדים טעוני טיפוח" היה קידוד לילדים ממוצא מזרחי, ואלו הונגדו ל"ילדים בעלי לקויות למידה" – קידוד לילדים ממוצא אשכנזי.¹¹⁵

מהאמור עולה שהשיח המקצועי והחברתי שהתנהל בעשורים הראשונים של מדינת ישראל כרך באופן הדוק בין תמות כגון עזובה, חוסר מסוגלות, הזנחה הורית ועבריינות נוער לבין משפחות ואימהות מזרחיות, שנתפסו כנחותות מבחינה תרבותית ומוסרית. על רקע שיח זה אפשר להבין את חקיקת שני החוקים המרכזיים המסדירים את סוגיית הוצאת הילדים מהבתים, ובראשם חוק הנוער, שנחקק בשנת 1960, וחוק אימוץ ילדים, שנוסח המקורי נחקק גם הוא באותה שנה, וגרסה מתוקנת שלו חוקקה כאמור בשנת 1981.

חלחול השיח המקצועי למערך הרגולטורי

עיון בהיסטוריה החקיקתית של חוק הנוער מעלה שלתמה החוקית של "קטין נזקק" היו מאפיינים אתניים מובהקים, הגם שבשלב זה קודד חלק ממאפיינים אלו באמצעות מילים מתווכות כגון "שבר תרבותי" וההנגדה בין נוער "מקופח" ל"בני טובים". אעמוד כאן בקצרה על הדיון שהתנהל בין כותלי הכנסת סביב חקיקת חוק הנוער וחוק האימוץ. דיון זה יש בו כדי ללמד על השתרשות המסגור ההיסטורי של משפחות מזרחיות כנחותות מבחינה מוסרית במארג החקיקתי המסדיר את עבודת מערכת הרווחה עד היום.¹¹⁶

114 "אינדקס המסמנים הרגשיים משרטט אמנם, על פניו, את דמותו הראויה של 'כל הורה' אוניברסלי, ואולם הוא נסמך למעשה על המערך הרגשי והפרקטי של קבוצה חברתית נבדלת מבחינה מעמדית, תרבותית ולשונית [...] רוב הכותבים נטו לטשטש ולמחוק אפיונים מעמדיים, חברתיים ותרבותיים של המשפחות אותן הם תיארו. טשטוש ומחיקה אלו הסתייעו באתיקה הדיסציפלינרית שחייבה שמירה על האנונימיות של המאזכרים בספרים, בפרסומים ובדוחות [...] ניתן לעמוד על הגבולות המעמדיים והתרבותיים של מושאי הכתיבה, אך מתוך הערות ואזכורים אגביים ולקוניים הנוגעים לתחום העיסוק, איזור המגורים או תרבות הפנאי של משפחה זו או אחרת" (עופר קצ'רגין "על ההורה ה'טוב' ועל ההורה ה'אחר': 'האחר' (othering) והדרה בשיח מומחים לקשיי למידה" דברים 6, 77, 92-93 (2013)).

115 שם.

116 לאורך הדיון מבהירים חברי הכנסת שחשוב לציין שגם "בני טובים" יכולים להיות עבריינים, אף שהדיון חוזר ומתכנס לשאלת הנוער "המקופח" (כפי שהדגיש חבר הכנסת משה סנה: "אם נודה על האמת, כי הבעיה היא מיסודה בעיה כלכלית-סוציאלית. אמנם, השאלה היא גם שאלה תרבותית-אידיאולוגית; הרי ישנם גם עבריינים צעירים מבין הנקראים 'בני טובים'. אבל הם בשולי התופעה" (ד"כ 28, 248 [התש"ך]). ההנגדה בין בני טובים לנוער מקופח מהדהדת את ההבחנה שעליה עמד קצ'רגין, בין ילדים טעוני טיפוח לילדים בעלי לקויות למידה. חבר הכנסת משה קול ערך הבחנה דומה בדבריו במהלך הקריאה הראשונה בחוק, בין "הנוער שלא חסר לו

בדיון לקראת הקריאה הראשונה בחוק הנוער הציג שר הסעד יוסף בורג את חוק הנוער בפני הכנסת:

ברור לנו שבכמה משפחות ומספרן מרובה למדי המעבר מתרבות אחרת, המעבר מאקלים סוציאלי אחר למדינה שלנו, גרם לזעזועים קשים שהילד נופל קרבן להם. הדיסאינטגרציה של המשפחה, של החברה, מעבר לסוגי מגורים חדשים, לסוגי פרנסה חדשים, לחוסר פרנסה שלפעמים גם הוא מסוג חדש, אי יציבות כלכלית, מתיחות בין העדות כל אלה הם גורמים שמטילים עול נוסף שלא כל ילד ולא כל משפחה יכולים לעמוד בו [...] ביחוד בחברה שלנו, שיש בה שכבות שכבות מבחינת הזיקה הדתית, הזיקה העדתית, מבחינת השינויים במקצוע כל זה מביא ליצירת אותו הטיפוס שבספרות קוראים לו marginal man – אישיות שולית, איש העומד בשולי החברה ועדיין לא מצא את מקומו.¹¹⁷

דבריו של בורג מהדהדים את עמדת שירותי הרווחה באותן שנים, שנטתה לפתולוגיזציה אינדיווידואלית של ההורות של "קבוצות השוליים", ניתקה את התנהגותן מההקשר שבמסגרתו הן עוצבו והסבירה את האתגרים שעמדו בפני קהילות המהגרים ככאלו הנובעים מ"פערי תרבות" ולא מתנאי קליטה בעייתיים שהובילו משפחות רבות למצב כלכלי קשה.

עמדה דומה הביעה גם חברת הכנסת רחל צברי ממפלגת מפא"י, שתמכה בחקיקה המוצעת:

[...] חשיבותה של הצעת החוק היא גם בכך, שהיא מנסה לתת תשובה לבעיה שקיבלה ממדים רחבים בחברתנו. המפגש של קיבוצי הגלויות השונים במדינה גרם אף לזעזוע אושיות משפחות רבות ולערעור היציבות הנפשית של בני המשפחה ובתוכם הילדים. משפחות כאלה אינן משמשות עוד תאי חינוך בריאים לילד ואינן מסוגלות למנוע

דבר "מלבד אידיאלים חברתיים וציוניים לבין הנוער אשר "החברה לא הזדהתה עמו והוא אינו מזדהה עימה". על אלו אמר (שם, בעמ' 264):

קיים אצלנו גם משבר על רקע בין־עדתי. הוא אינו כה חמור אצלנו כמו בהצגה הנפלאה "ווסט סייד סטורי" המוצגת בניו־יורק, שאולי אחדים מאיתנו ראו אותה, הצגה המבליטה באופן קיצוני ביותר את הטרגיות של הבעיות הבין־עדתיות הקיימות בניו־יורק. אבל גם אצלנו קיימת בעיית המשבר בקרב הנוער על רקע של יחסים בין־עדתיים וחוסר אמון של הנוער לגבי אלה שהם מייצגים כלפיו את המדינה, כלפי אלה שהוא רואה בהם את המדינה.

117 שם, בעמ' 248-249.

תופעות סטיות בהתנהגותו. אף בהתנהגותם של מבוגרים במשפחות כאלה מופיעות סטיות המסכנות את שלומם של בני המשפחה, את סביבתם ואף את עצמם.¹¹⁸

הגם שבדבריהם הכירו בורג וצברי בטראומה שנגרמה לקהילות העולים כתוצאה מהעלייה, לפי שניהם, הקשיים הייחודיים נגרמו למשפחות המזרחיות כתוצאה מתרבותם הנתונה. הם הגדירו את המשפחה המזרחית כבעלת לקות קבועה ויציבה בכל הנוגע ליכולתה לגדל את ילדיה שלה, שאינה ניתנת לשינוי.

חריגים בדין שהתנהל היו חבר הכנסת בנימין ארדיטי מתנועת החירות וחבר הכנסת משה סנה מממ"י, שמחו נגד החוק והניתוק שנעשה בו בין המציאות החברתית המכוננת משפחות מסוימות כ"מזניחות" לבין המסגור הפתולוגי שלהן ככאלה. בדברי הביקורת שהשמיע התמקד חבר הכנסת ארדיטי בין היתר בסעיף שהכתיר קטין כנוזק (וכזכור, כזכה שאפשר להוציאו ממשמורת הוריו) על רקע רוכלות או פשיטת יד (ס' 2[4] לחוק הנוער), וקרא בנאום דרמטי:

כלום יעזוב נער את בית הוריו אם התנאים האובייקטיביים לא יכריחוהו לכך? כלום אפשר להניח שאין רצונו של נער לחיות בבית או במחסה קבוע? כלום אפשר לחשוב שהוא נעשה לפושט יד או לרוכל שלא כדין או למוכר עיתונים, מכיוון שהדבר גורם לו תענוג? כלום מעשיהם של הקטינים האלה הם תוצאה של קלות ראש? האם יכול משהו לשפוט ילד בן 12-14 שנה, בן למשפחה מטופלת בילדים, הרואה יום חרפת הרעב של אחיו הקטינים, הרואה את אביו מחוסר עבודה קבוע, הרואה את אמו הנלאה מתוך דאגות מרובות לאין סוף, והמחליט בסופו של דבר לעזוב את בית הספר וליהפך לפושט יד או לרוכל שלא כדין, כדי להביא הביתה כמה אגורות לחם? ואם יכניסו את הילד הזה למוסד, לפי החוק המוצע, הרי אין אנו מענישים אותו אלא את אחיו הקטנים הזקוקים לחם. הם קרבנות. תנו עבודה קבועה לראש המשפחה, וילדיו לא ייאצו להיות רוכלים שלא כדין; חסלו את הברונים במעברות; חסלו את המעברות, חסלו את פרברי העוני, ואז הנוער לא יעזוב את בית הוריו; הגדילו את התמיכות למשפחות מטופלות בילדים, ואז ייווצרו תנאים לביקור סדיר בבית הספר; שנו את התנאים הסוציאליים, ואז יפחת עד למינימום מספר הקטינים אשר סטו מהדרך הנכונה.¹¹⁹

חבר הכנסת סנה הדגיש גם הוא כי -

התופעה הכללית היא שילדים מפסיקים לימודיהם בבית הספר מכתה ה' ומעלה - לא מפני שההורים מזניחים את הילדים, אלא מפני שהם מוכרחים לגייס אותם לעבודה כדי

118 שם, בעמ' 251-252.

119 שם, בעמ' 250-251.

להגיע לתקציב המינימלי של קיום המשפחה [...] ואלה יכולים להיות הורים אוהבים ומסורים, וזה יכול לקרות במשפחה בה שוררים יחסים תקינים בין ההורים והילדים.¹²⁰

אולם קריאותיהם, שהציפו כבר אז את בעייתיותו של ההסדר המוצע, נותרו ללא מענה.

היעלמותה (לכאורה) של הגזענות מהשיח על הזנחה ומסוגלות הורית

גארי פלר, אחד הכותבים הבולטים הנמנים עם גישת הגזע הביקורתי בארצות הברית, מציין שאחד ממאפייני התפיסה הליברלית על גזע היה קידומו של המעבר ממודעות לגזע לשיח ניטרלי מבחינה גזעית, מעבר שהוא מקביל לתנועה מהמיתוס אל הנאורות.¹²¹ פלר ממחיש תהליך זה של התכחשות לגזע דרך בחינת המאבק הליברלי בארצות הברית נגד סגרגציה ובעד אינטגרציה גזעית במערכת החינוך האמריקאית, מאבק שנוסח ברטוריקה ליברלית שלפיה יש להתעלם ממאפיינים כגון גזע כדי להגיע לשוויון חברתי. מאבק למען אינטגרציה חינוכית, טוען פלר, ממחיש את מגבלותיה של העמדה הליברלית – עיוורת הצבעים – בשינוי רדיקלי של נורמות ממסדיות. המאבק לא ערער על הנורמות של המוסדות החינוכיים שעוצבו בתקופה הסגרגטיבית, נורמות שהגדירו בין היתר כיצד נקבעו קריטריונים של יכולות וכשרון (merit), ואפילו לא ערער על הצוות המקצועי שעבד במוסדות הללו בעידן הסגרגציה הגזעית. שימור המערכת, הנורמות והסטנדרטים המקצועיים העניק הלכה למעשה לגיטימציה והצדקה למערכות קיימות של מעמד, פריבילגיה וגזענות. יתרה מזאת, היעדר אתגורן של הנורמות המקצועיות שנוצרו בעידן גזעני מובהק דחק את מי שביקשו לקדם שוויון תחת המערכות הקיימות, לאפולוגטיקה טמפורלית של העדפה מתקנת. כלומר, ההיצמדות לעמדה נורמטיבית ואפיסטמית המתעלמת מגזע לצד קבלה ללא עוררין של הנורמות, הסטנדרטים ודמויות המפתח שפרחו בעידן גזעני הובילה את המאבק הגזעי הליברלי להסתפק בחריגות מהנורמה, שהוצדקו בכך שהן זמניות, לפנים משורת הדין.¹²²

עבודתו של פלר על המאבק האינטגרטיבי בחינוך מתגלה כרלוונטית ביותר להקשר המאמר הנוכחי. בחינת השיח על הזנחה והיעדר מסוגלות הורית מדגימה כיצד נשמרו התמות והסטנדרטים המקצועיים שאפיינו את השיח הגזעני של השנים הראשונות למדינה גם בעידן שביכר שיח ניטרלי מבחינה גזעית. הגם שהשיח הגזעני המפורש

120 שם, בעמ' 269.

GARY PELLER, CRITICAL RACE CONSCIOUSNESS: RECONSIDERING AMERICAN IDEOLOGIES OF RACIAL JUSTICE 7–8 (2011)

122 שם, בעמ' 14–15.

נעלם – הן מהנרטיב של גורמי הרווחה המקצועיים הן מהביקורת עליהם – המסגרות השיחניות שנולדו ממצואות גזענית וממבט אוריינטלי ומנמך על המשפחות ועל האימהות המזרחיות נותרו כמעט ללא שינוי.

כך, נראה שהפתולוגיזציה ההיסטורית של המשפחות המזרחיות – זו שניתקה את התנהלות ההורים מההקשר שעיצב אותה (הקשר שהמדינה עצמה היא אחד הגורמים לו) – מאפיינת את עמדתם המקצועית של גורמי הטיפול גם כיום.¹²³ כזכור, כפי שטוענת מאסס, אחד ממאפייני מערכת הרווחה המודרנית הוא ניתוק ההורים מההקשר החברתי שבמסגרתו מוכרעת שאלת מסוגלותם ההורית, כמו גם הגדרת הקושי להתמודד עם תנאים חברתיים שאינם מיטיבים ככשל פתולוגי ואינדיווידואלי. אולם הדיון בשאלת הפתולוגיזציה בשיח הביקורתי המודרני על התנהלות מערכת הרווחה מתנהל במנותק כמעט לחלוטין משאלות של גזע וגזענות ומההקשר ההיסטורי שבמסגרתו עוצב השיח שכוון משפחות מזרחיות כנעדרות מסוגלות הורית באופן פתולוגי ואינהרנטי.

בדומה לכך, תמת ההזנחה, ששימשה את הגורמים המקצועיים כמילת קוד בדיון בפגמים האינהרנטיים של משפחות הילדים "טעוני הטיפוח", גם היא עודנה התמה המרכזית בפעילות מנגנוני הרווחה בכל הנוגע להוצאת ילדים מבתיהם. מחקרים רבים שנעשו על מערכת הרווחה כיום מדגישים שהזנחה היא העילה השכיחה ביותר להתכנסות ועדות החלטה ולהוצאת ילדים מהבתים (אלימות או התעללות של ההורים, למשל, הן גורם שכיח הרבה פחות).¹²⁴ כפי שמציינת דורותי רוברטס, מושגים רחבים ועמומים כגון "הזנחה" מזמינים הטיות גזעיות בהכרעות על הוצאת ילדים מבתיהם: "שלא כמו התעללות בילדים, שאפשר לפחות לבסס באמצעות ראיות גופניות, ההגדרה העמומה של הזנחה חשופה מאוד להערכות מוטות של נזק המבוססות על גזע או מעמד ההורים, או על הבדלים תרבותיים בגידול ילדים".¹²⁵

גם בהקשר זה, רוב הביקורת על מנגנוני הרווחה העכשוויים מדגישה את המניפולטיביות שבאמצעותה אפשר להבנות את האם ככזו המוכרזת כ"אדישה" או כ"מוזניחה" אבל נמנעת

123 "יש לראות את] האימוץ כפרקטיקה שלטונית שנפגשים בה שלושה מערכים שלטוניים: המשפטי, הממשמע והדמוגרפי. השילוב בין שלושת המערכים האלה מאפשר לקבוע את ההורים כפגומים, כאנשים הלוקים בהפרעה תפקודית חסרת תקנה – העדר מסוגלות הורית" (מאסס ואופיר, לעיל ה"ש 20, בעמ' 263).

124 חגית כצנלסון "איכות חייהם של ילדים בסיכון שהוצאו מן הבית לעומת ילדים בסיכון שהושארו בביתם, על פי הערכת העובדים הסוציאליים ועל פי הערכת הורי הילדים" 48 (עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך בעבודה סוציאלית, אוניברסיטת תל אביב – בית הספר לעבודה סוציאלית, 2007).
125 ROBERTS, לעיל ה"ש 3, בעמ' 55 (התרגום שלי). על עמימות המושג "מסוגלות הורית" ראו הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 183-185.

ממיקום פרקטיקות כאלו בהקשר היסטורי־גזעי רחב – הקשר שעיצב את האופן שבו גורמי המקצוע "מדמיינים" הזנחה מהי. כך, מאסס מתארת למשל בספרה מקרים שבהם אימהות תוארו כאדישות או כמזניחות למרות מאבקייהן הבלתי־פוסקים לשמור את ילדיהן בחזקתן.¹²⁶ עמדה דומה ביטא גם בית המשפט באחד מתיקי האימוץ. לאחר שהשמיע ביקורת על השירות למען הילד על שקבע את ביקורי האם באופן המקשה עליה לעמוד בתנאיהם ציין השופט: "נקל לשער כי נושא הביקורים הפך להיות כלי ביד השרות למען הילד להשגת המטרה האמורה. אם ההוא אינו מגיע נטען נגדו כי הוא מזניח את הקטין ואינו מגלה עניין בו".¹²⁷

ייתכן ששימור תמת ההזנחה הניטרלית לכאורה חרף העובדה שהתוכן שניצק לתוכה בשנים הראשונות לקום המדינה היה גזעני במפורש מאפשר לנרטיבים הגזעניים שמסגרו אימהות מזרחיות כמזניחות וילדים מזרחים כמוזנחים להמשיך לכוון את מערך קבלת ההחלטות של גורמי הרווחה.¹²⁸

דוגמה נוספת לתמה שנולדה מהקשר גזעני ונשמרה עד היום היא תמת המשפחות מרובות הילדים. כפי שמראים המחקרים ההיסטוריים, משפחות מרובות ילדים נדמו למערכות הרווחה בשנים הראשונות למדינה ואף קודם לכן כנשאיות של מחלות, צפיפות, מצוקה, הזנחה ופרימיטיביות.¹²⁹ מאמצי חקיקה של שנות החמישים הוקדשו באופן ספציפי לריסון הילודה במשפחות מזרחיות.¹³⁰ למותר לציין שהגם שייתכן קשר אפשרי בין ריבוי ילדים למצב כלכלי, עצם היות משפחה "מרובת ילדים" אין בו כדי לנבא את איכות החיים של הילדים הגדלים בה, לטוב או לרע. אולם בחינת מערכת הרווחה המודרנית מעלה שנושא ריבוי הילדים עודנו מקושר לחוסר תנאים הולמים לגידול ילדים. כך, מחקר שערכה חגית כצנלסון ב־2007 מעלה שגם כיום מעריכים עובדים סוציאליים את איכות החיים של ילדים כפועל יוצא של מספר הילדים במשפחה.¹³¹ יצירת קישור בין מספר הילדים במשפחה לבין רמת איכות החיים של הילדים הגדלים בה בקרב אלו האמונים על הערכה מקצועית של שאלות אלו, אפשר לשער, מהדהדת את הסטיגמטיזציה אשר לה זכו משפחות מזרחיות בשנותיה הראשונות של המדינה. אולם בעוד בשנים ראשונות אלו, הסטיגמה הגזעית הייתה מפורשת וגלויה, וקישרה בין משפחות מרובות ילדים לפרימיטיביות תרבותית

126 ראו למשל מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 22.

127 ת"א (ירושלים) 22/98 היועץ המשפטי לממשלה נגד פלוני, תק"מ 32 (2) 98 (1998).

128 עוד על כך ראו הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 188 ("האשמת האמהות [וההורים בכלל] בחוסר מסוגלות הורית נשמעת כגרסה עדכנית להאשמת עולי תימן בשנות ה־50 בהורות לקויה").

129 ראו רוז, לעיל ה"ש 100, בעמ' 63; הירש, לעיל ה"ש 92, בעמ' 380–381; יפת, לעיל ה"ש 76.

130 ש.ס.

131 כצנלסון, לעיל ה"ש 124, בעמ' 36.

המאפיינת את עדות המזרח, הדיון במשפחות מרובות ילדים בעשורים המאוחרים יותר התנתק מהקשרים גזעיים מפורשים ונותר ניטרלי ושקוף מהבחינה הזאת. ללא המבט ההיסטורי העומד על הממדים האתניים המובהקים שגיבשו את השיח במשפחות ברוכות ילדים וללא הגישה המזרחית המתחקה אחר הקשרים היסטוריים ואתניים אלו נותר המיקוד במשפחות ברוכות ילדים סתום ונטול פשר.

נתון נוסף שמצאה כנצלסון כמשפיע על הערכת איכות החיים של ילדים בידי עובדים סוציאליים הוא מידת שיתוף הפעולה של ההורים עם שירותי הרווחה.¹³² בפשטות, עובדים סוציאליים מעריכים שמידת איכות החיים של ילדים שהורים משתפים פעולה עם מערכת הרווחה גבוהה יותר. עובדה זו מעניינת, שכן היא מלמדת על מרחבי ההטיה בתהליך קבלת ההחלטות של העובדים הסוציאליים. על פניו, הקשר בין מידת שיתוף הפעולה של ההורה עם מערכת המבקשת להוציא ממנו את ילדו לרמת איכות החיים של הילד אינו ברור. אולם גם בהקשר זה, הבנה של הקונטקסט ההיסטורי שכרך את השיפוט המוסרי כלפי אימהות עם ההערכה המקצועית בנוגע להתפתחות ילדיהן מאפשרת לנטוע היגיון בממצא זה. להעניק לו פשר. תצהירים שהוגשו במסגרת עתירת האגודה לזכויות האזרח מאפשרים הצצה לאופן שבו נעשה חיבור זה בשטח. אחת העובדות הסוציאליות מציינת בנוגע להתנהלות ועדות ההחלטה:

שיתוף ההורים מאד תלוי במי הוא ההורה. אני חושבת שהורה חזק שאומר מה שהוא רוצה והוא בעל כושר ביטוי טוב יקבל יותר מקום. בכנות, אם אני סבבה עם ההורה הזה והוא לא מאיים עליי והוא דואג לבת שלו והוא רוצה מהבת שלו מה שאני רוצה, אז מעולה, אני אתן לו את הבמה. אבל מנגד, אפילו ברמת הפנייה אליו, אם זה הורה שמעצבן אותנו, שלא בא לי לשמוע מה שיש לו להגיד, אז כנראה שאני לא אתן לו כל כך את זה. זה לא אמור להיות ככה, אבל זה מה שקורה.¹³³

עובדת סוציאלית אחרת מעידה: "במרבית המקרים אין הכנה של ההורים לוועדה. לפעמים, כשיש קשר טוב עם עו"ם המשפחה, היא מזמינה את ההורה ועוברת איתו על הדוח, אבל לרוב זה לא קורה".¹³⁴

היכולת של הורים ליצור אהדה, סימפתיה והזדהות אצל העובדות הסוציאליות משליכה באופן ישיר על סיכוייהם להשאיר את ילדיהם בחזקתם. היא משליכה על מידת ההכנה של ההורים לקראת ועדות ההחלטה, וכן על זכותם להשמיע את טיעוניהם במעמד

132 ש.ם.

133 עתירת האגודה לזכויות האזרח, לעיל ה"ש 67, בפס' 28 לתצהיר "לימור" (הציטוט מופיע גם בס' 65 לעתירה).

134 פס' 29 לתצהיר של "הודיה", ש.ם.

קשה זה, שבו מוכרע אפיק הטיפול בילד. גמישות פרוצדורלית זו, בדומה למושגים עמומים כגון הזנחה, "מזמינה" גם היא הטיות גזעניות של הגורמים המקצועיים.

המסגור ההיסטורי של משפחות מזרחיות מרובות ילדים כמזניחות והאשמתן במצוקה שאליה נקלעו (לעיתים עקב מחדלי המדינה) מאפשרים קריאה ביקורתית במודלים המקצועיים ובפרקטיקות היום-יומיות של מערכת הרווחה של היום. קריאה כזו של מערכת הרווחה הנוכחית מתוך הפריזמה ההיסטורית שכרכה מוצא אתני במסוגלות הורית מבקשת להתחיל לפרום את המצג האובייקטיבי שתוויות "מקצועיות" זוכות לו, וממקמת אותו כחוליה בשרשרת ארוכה של פרקטיקות הגזעה של אימהות מזרחיות.

בחלק זה עמדתי על הדי גזענות בשיח המקצועי בשאלות של הזנחה ומסוגלות הורית. בחלק הבא אציע למקם את המתח בין ההורים המאמצים להורים הביולוגיים על רקע של היסטוריה מוגזעת של העברת ילדים מזרחים למשפחות אשכנזיות. בכך אעבור מהדיון בחוק הנוער לעורק התחבורה המרכזי השני – חוק האימוץ.

"שוק שחור לאימוץ ילדים"

במקביל לדיונים בחוק הנוער התקיימו בכנסת דיונים סביב חוק האימוץ (בנוסחו משנת 1960), שהחלו כבר בשנת 1959. תכליתו של החוק המוצע הייתה להסדיר שאלות הנוגעות לאימוץ, בין אימוץ בהסכמת ההורים בין בהיעדר הסכמה. הדיונים שהתקיימו בכנסת אגב החוק חושפים טפח נוסף, טרגי במיוחד, שנכח ברקע הדיונים על הוצאת ילדים לאימוץ בניגוד להסכמת הוריהם – הפיל שבחדר.

בדיון בהצעת חוק האימוץ, שהתקיים בינואר 1959, ציינה חברת הכנסת שרה כפרי ממפא"י, אגב הצורך להסדיר את החוק בנוגע לאימוצים, ש"כידוע, קיים שוק שחור לאימוץ ילדים. משיגים אותם באופן פרטי תמורת כסף, לעתים כסף רב. והוא הגרוע ביותר. אין נוהגים במקרה זה במבחנים מוקדמים. יש וסוחטים כספים ללא דאגה מיוחדת לגורל הילד".¹³⁵ על כך הוסיפה חברת הכנסת אמה תלמי ממפלגת מפ"ם:

ודווקא כאן החוק משווה ואינו מגלה באיזו דרך הגיע הילד למשפחה. לגבי הילד המאומץ רצוי לאמר זאת, במפורש או במרומז, אבל צריך להגיד כיצד מצאה או קיבלה או קנתה או פיתתה המשפחה ילד, אם לא ניתן לה על ידי הטבע. בעולם כולו וגם בארצנו עולה הביקוש על ההיצע. עד כמה שמוזר הדבר, הרי גם בגרוע שבעולמות ובנורא שבמשטרים יש שפע אהבה בלב האנשים, והיא מחפשת לה נושא. וגם פה, כמו בכל המקרים, כאשר אינה באה על סיפוקה איננה בוררת בדרכים כדי להשיגו. ומנצלים זאת מתווכים, ספרסים, ונוצר שוק שחור לילדים לפי התנאים של ביקוש גדול והיצע קטן, כמו בכל

יריד. לכן אסור שהחוק יתעלם משלב השלבים של האימוץ, אסור שלא יודיע באיזו דרך הגיע כאן הילד למשפחה. ייתכן שמן הראוי כי נחליט שתהיה סמכות מיוחדת או רשות מיוחדת לצורך זה.¹³⁶

בדיון שהתקיים כשנה אחר כך עמד גם חבר הכנסת נחום ניר רפאלקס ממפלגת אחדות העבודה-פועלי ציון – יו"ר ועדת השירותים הציבוריים – על המציאות החברתית שברקע חוק האימוץ, מציאות אשר בה ביקש בין היתר חוק האימוץ להילחם: "מדובר בעושים מזה עסק. ואנחנו יודעים שהיו מקרים שאנשים נסעו למעברות לקנות ילדים, והיו מתווכים! את זאת לאפשר?"¹³⁷.

התבטאויות אלו של חברי כנסת מתייחסות בין היתר, כך נראה, לפרשת היעלמותם של ילדים מבין עולי תימן, המזרח והבלקן בשנותיה הראשונות של המדינה. חרף הקביעות של שלוש ועדות שונות שהכחישו פרקטיקה זו של נטילת ילדים מחזקת הוריהם,¹³⁸ פעילות של השנים האחרונות, בעיקר של עמותת עמר"ם, העלתה עדויות התומכות בחשד שהייתה פרקטיקה נרחבת שבמסגרתה נעלמו אלפי ילדים אם לא יותר.¹³⁹

אולם חרף התנערותם העקרונית של חברי הכנסת השונים מפרקטיקות של סחר בילדים או חטיפתם עדיין הייתה ביניהם הסכמה שמגמת האימוץ היא "ליצור משפחה לילד המקופח".¹⁴⁰ בכך מיקם הדיון את הילדים המיועדים לאימוץ שוב בהקשר אתני ספציפי והמשיך את המסורת הגזענית שראתה בילדים המזרחים דווקא ילדים "עזובים" שיש להציל באמצעות הוצאתם מביתם.

הירש ושרון עומדות על הקשר הגורדי בין דימוי "האם המזניחה", שנקשר באימהות המזרחיות, לצורך לנתק ילדים מהוריהם. כך למשל הן מראות כיצד בכתבה בעל המשמר מיום 27 במרץ 1951 טוען הכותב שהפתרון לתנאי החיים הירודים במעברות היא העברת הילדים המתגוררים שם "לבתיים ולמוסדות מתאימים", ושיש "להוציא ילדים מהמעברות

136 שם, בעמ' 933.

137 ד"כ 29, 2152 (התש"ך).

138 ועדת בהלול-מינקובסקי, ועדת שלגי (ועדות בירור) וועדת כהן-קדמי (שהוגדרה כוועדת חקירה). לביקורת על עבודת ועדת כהן-קדמי ראו בועז סנג'רו "באין חשד אין חקירה אמיתית: דוח ועדת החקירה הממלכתית בעניין פרשת היעלמותם של ילדים מבין עולי תימן" תיאוריה וביקורת 21 (2002).

139 באתר עמותת עמר"ם מרוכזות מעל שבע מאות עדויות. כן ראו נתן שיפריס וטובה גמליאל ילדים של הלב (2019); תמר קפלנסקי "שאלתי את האחיות: למה לוקחים את התינוקות" ידיעות אחרונות – 7 ימים 03.10.2018. לעיון נוסף ראו שלומי חתוכה "פרשת ילדי תימן: מסע בעקבות הטרגדיה של המאומצים" העוקץ 04.10.2013.

140 ד"כ 25, לעיל ה"ש 135, בעמ' 936.

בשיטתיות (ההדגשה במקור).¹⁴¹ הירש ושרון מותחות קו שיחני וקונספטואלי בין פרויקטים לאומיים כגון "מפעל קורת-גג", שבמסגרתו הועברו ילדים מהמעברות למשפחות בערים, בקיבוצים ובמושבות למשך חודשי החורף, לפרקטיקות כגון "מסירה מזדמנת לאימוץ" של ילדים ממוצא מזרחי.¹⁴² בבסיס פרקטיקות אלו עמדה תפיסת עומק שטובת הילדים היא מחוץ למשפחותיהם הביולוגיות. כפי שציינה ועדת החקירה הממלכתית כאשר דנה בפרקטיקת "המסירה המזדמנת לאימוץ":

בבסיס היווצרותה של האפשרות האמורה, עומד ניתוק הקשר בין התינוקות למשפחותיהם, כאשר בבסיס ממושג, עומדת אמונת הדרג המקומי שהחזיק בתינוקות, כי מסירתם למשפחות אחרות הינו הפתרון הטוב ביותר עבורם באותן נסיבות.¹⁴³

בחקיקת חוק האימוץ בנוסחו החדש, בשנת 1981, ביקשו המחוקקים להקל עוד יותר את תהליכי האימוץ והוצאת ילדים מהבתים חרף התנגדות הוריהם. כך הבהיר יו"ר ועדת חוקה שהביא את החוק לקראת ההצבעה עליו בקריאות השנייה והשלישית: "מטרת החוק המוצע באחת היא: הקלת תהליכי הוצאת הילד מן המוסד אל המשפחה המאמצת והחשתם של תהליכים שכיום הם מסורבלים, ממושכים עד כדי החטאת המטרה שהיא, כאמור, הצלת הילד כאשר הדבר עדיין בגדר האפשרי".¹⁴⁴

כפי שמציינת מאסס, החוק החדש העניק כוח משמעותי יותר לשירות למען הילד והיטה את הכף לעבר ברירת המחדל של אימוצים סגורים וסודיים.¹⁴⁵ בחוק האימוץ

141 פ"א "עם סיום מפעל קורת-גג" על המשמר 27.03.1951.

142 עוד מתארות הירש ושרון את הקושי שחוו המשפחות המארחות בפרדה מהילדים:

במקרים רבים המשפחות שאירחו את הילדים התקשו להיפרד מהם – הן לא הגיעו לתחנות שאליהן היו אמורות להחזירם והיה צריך להזכיר להן וללחוץ עליהן לעשות זאת, ואף לפנות אליהן באמצעות הרדיו והעיתונות. כמה ממשפחות אלו אף הביעו רצון לאמץ את הילדים [...] בכתבה שבה מקרים כאלו מכונים 'קשיים' (במרכאות) בקריצה הומוריסטית, ומסתיימת במשפט "מי יתן וירבו 'הקשיים' מסוג זה!"

(הירש ושרון, לעיל ה"ש 107, בעמ' 288)

143 ועדת החקירה הממלכתית בעניין פרשת היעלמותם של ילדים מבין עולי תימן בשנים 1948-1954 דו"ח הועדה 313 (2001).

144 ד"כ התשמ"א 2782. גם בקריאה הראשונה ציין שר המשפטים משה נסים, שהציג את החוק: "משום הוראות החוק המצריכות את הסכמת ההורים לאימוץ, נוצרו קשיים בהעברת ילדים אלה לבתי מאמצים, וככל שהילד גדל והתבגר, כן נעשה קשה יותר למצוא למענו סידור מתאים ואנושי אשר ישמש תחליף להורים הטבעיים" (ראו ד"כ התשמ"א 2512).

145 מאסס, לעיל ה"ש 19.

החדש הוסרה האפשרות "לצמצם את תוצאות האימוץ" בדרך של שמירה על קשר עם ההורים המולידים, והאפשרות שניתנה בעבר לילדים מאומצים לפתוח את תיקי האימוץ שלהם הפכה כעת תלויה בשיקול דעתו של פקיד הסעד. במקביל להקלה על פעולתם של מנגנוני הרווחה, ובדומה לדיונים בחוק הנוער, מאפיין נוסף של הדיונים סביב החוק החדש היה "ניקיון" של השיח ממאפיינים עדתיים. הגם שתיבות לשוניות ששימשו בעבר מסמנות אתניות, כגון "ילדים עזובים", נותרו חלק נוכח בשיח,¹⁴⁶ את מקום הדיון האתני הישיר תפס דיון במעמד, וההנגדה היחידה שהוצגה כעת הייתה זו שבין "בתים עשירים" ל"בתים עניים".

עם זאת, רמזים ללחץ הכבד "לספק" ילדים לאימוץ נמצאו גם בדיון זה. כך ציינה חברת הכנסת אסתר הרליץ מהמערך:

יש אולי להוסיף כי מספר הילדים בני־אימוץ בעת הזאת הולך וקטן ואפשר לומר כי הביקוש עולה על ההיצע, כלומר יש יותר משפחות המוכנות לאמץ ילדים ממספר הילדים המועמדים לאימוץ. מספר הילדים הנולדים מחוץ לנישואין פוחת והולך גם בישראל. קיימות בארץ משפחות רבות חשוכות ילדים הרוצות ומוכנות לקחת אליהן ילד ולגדל אותו באווירה ביתית חמה וחינוכית. במצב זה, אם אפשר למסור להם ילד לאימוץ, יהיה זה טוב גם לילד וגם למאמצים.¹⁴⁷

גם שולמית אלוני העידה בפתח דבריה שסוגיית האימוץ מתנהלת בתוך הקשר רחב של לחצים מסוג זה:

אנחנו עדים לתופעה מאוד מעניינת [...] יש לחץ עצום של משפחות המחכות לאימוץ ילדים. בדרך כלל האנשים העובדים בתחום זה נתונים ללחץ ועושים כל מאמץ להגדיל את מספר הילדים המאומצים.

146 כך סיים שר המשפטים משה נסים את נאומו המציג את החוק החדש:

חברי הכנסת הנכבדים, אישורם של תיקוני החוק המוצעים בפניכם עשוי לפתור באופן משמעותי כך אני מקווה את בעייתם הכאובה של ילדים עזובים רבים, אפשר אלפי ילדים, בעיקר ילדים רכים בשנים שניתן עדיין לתקן את העוול שהיה נחלתם ולאפשר להם לממש את זכותם הטבעית לגדול כבני אדם בריאים בנפשם ובגופם, לטובתם שלהם ולטובת החברה כולה.

(ד"כ התשמ"א, לעיל ה"ש 144, בעמ' 2513)

147 שם, בעמ' 2515.

ובהמשך:

[...] העובדים הממונים על החוק, אולי בעקבות הלחץ למצוא ילדים "כשרים" לאמהות יהודיות, מפריזים קצת בלחץ של הוצאת ילדים מרשות הורים.¹⁴⁸

התבטאויות אלו מעידות על הדרמה שהתחוללה ברקע הכסות המקצועית של פעילות גורמי הרווחה ומאפשרות למצוא קווים מקבילים בין התייחסויות ל"שוק השחור" (והמוגזע) שהתנהל בשנות החמישים והשישים לגלגולו המאוחר כ"סד הלחצים" שבו נתונים עובדי השירות למען הילד למצוא ילדים פנויים לאימוץ.

במאמר מאיר עיניים עומדות צילי דגן וטליה פישר על קווי הדמיון בין סוגיית הסדרת האימוץ בישראל לשוק חופשי של סחר בילדים.¹⁴⁹ כך, הן מראות שאלמנטים אינהרנטיים למערך הרגולטורי של סוגיית האימוץ בישראל חשופים גם הם לביקורות בנוגע לסחר בילדים. הן מראות שרגולציית האימוץ בישראל כרוכה באופן הדוק בשאלות "שוקיות" של היצע וביקוש: רגולציה זו משקפת לעיתים במישרין את "העדפות השוק" ומשכפלת את תנאי הרקע הלא-שווייוניים בו, ומייצרת הלכה למעשה היררכיה מוטה ושמרנית בין סוגי משפחות לסוגי ילדים.¹⁵⁰

הרצוג מותחת במאמרה קו ישיר ומפורש בין פרשת היעלמות ילדי תימן, המזרח והבלקן להתנהלות מערכת הרווחה כיום.¹⁵¹ כפי שהיא מציינת, דינמיקות אלו יש להבין לא רק על הרקע המוגזע של פרשת היעלמות ילדי תימן, המזרח והבלקן, אלא ככאלו המאפיינות מערכות רווחה מוגזעות גם בתחומים גיאוגרפיים אחרים. דורות רוברטס, שכתבה על מערכת הרווחה בהקשר האמריקאי, מסרטטת גם היא את הקשר בין הצורך העולה בילדים פנויים לאימוץ, להקלה בתהליכי הוצאת ילדים שחורים ממשמורת הוריהם:

148 שם, בעמ' 2516-2517. יש להבהיר שאת הביקורת שביטאה אלוני כלפי לחצים אלו היא השמיעה כחלק מהעמדה שביקשה להתיר אימוץ ילדים שאינם יהודים כדרך להגדיל את "מכסות" הילדים הפנויים. מההקשר אפשר להבין שדבריה כווננו בנוגע לאפשרות לאמץ ילדי פליטים מוויאטנם.

149 דגן ופישר, לעיל ה"ש 47. הן עורכות הקבלה זו כדי לעמוד על האלמנטים המסחריים האינהרנטיים בכל מהלך רגולטורי בהקשר של אימוץ.

150 שם, בעמ' 111-113.

151 "נראה כי את סוגיית הפקעת חזקת הורים על צאצאיהם מאז פרשת ילדי תימן ועד היום ניתן לתאר במונחים ביורוקרטיים. ביורוקרטיית הרווחה, כמו מערכות שלטון אחרות, התבססה והתעצמה, היא צברה כוח רב במהלך השנים באמצעות בניית היררכיה נוקשה ושליטה ריכוזית במשאבים, ריבוי חוקים, הרחבת מערך המוסדות ועוד [...] למרות ההבדל בעוצמה הביורוקרטית בין תקופת קום המדינה לימינו, תינוקות וילדים נלקחו מהוריהם בעזרת כוח השלטון. ההבדל העיקרי נעוץ במראית עין. המערכת הביורוקרטית המפותחת בימינו מאפשרת לעשות את אותם מעשי עוול בחסות החוק והמשפט ובקבלת לגיטימציה ציבורית" (הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 182-183).

מדיניות האימוץ הלכה, היסטורית, יד ביד עם הדרישה לילדים מאומצים, ושירתה את האינטרסים של מבוגרים שחיפשו לאמץ, יותר מאשר את האינטרסים של ילדים שנוקקו לבתים יציבים. לאומנה ולאימוץ יש קשר לסוגיות של היצע וביקוש [...] הביקוש ההולך וגובר לילדים גדולים יותר, משעה שתינוקות הפכו לנדירים, סייע לכינונה של מדיניות ששחררה ילדים לאימוץ על ידי שלילת זכויות הוריות במהירות.¹⁵²

רוברטס מסבירה דינמיקה זו כתולדה של הקשר המוגזע שבתוכו פועלת פרקטיקת ההוצאה של ילדים מהבתים. כך לטענתה, בהקשר האמריקאי, פרקטיקות של "שוק ילדים" המתנהל על פי צורכי היצע וביקוש, שומה עליהן להיות מוכנות כשאריות של מסורות גזעיות מתקופת העבדות, אשר בה ילדי עבדים נמכרו בנפרד מהוריהם.¹⁵³

הגם שההקשר הישראלי שונה באופן דרמטי, קשה להימלט מקווי הדמיון לאקט מכירת הילדים (ומהחששות הכבדים העולים עקב העובדה שמכירות אלו נעשו לא בידיעת ההורים או בהסכמתם).¹⁵⁴ בדומה לכך ותוך שינויים המתחייבים מההבדל בין ההקשרים אציע שאת המציאות הנוכחית, אשר בה שאלות של היצע וביקוש מעצבות את התנהלות מערכת הרווחה, אפשר להבין כנובעת מהקשר ממוגזע של מכירת והעלמת ילדים בשנים הראשונות למדינה. תחת הקשר מוגזע זה נשזר לא אחת הצורך "ליצור משפחה לילד המקופח"¹⁵⁵ בצורך להיענות לביקוש הגובר בילדים פנויים לאימוץ.

כזכור, כלפי מערכת הרווחה הישראלית המודרנית נשמעות טענות על הטיה מובנית לטובת ההורים המאמצים. מאסס מביאה בספרה מקרה אשר בו התנהל ריב עז בין אנשי השירות למען הילד לאנשי מחלקת הרווחה במקום מגוריה של האם. מחלקת הרווחה העירונית הציעה תוכנית ליצירת רשת ביטחון לאם כדי שזו תוכל לקבל בחזרה את הילדה לידיה, תוכנית שאנשי השירות למען הילד התנגדו לה בחריפות. מנהלת מחלקת הרווחה אף העידה בבית המשפט על דיון שהתקיים בוועדה שאליה הובא המקרה כדי ליישב את המחלוקת בין הגופים: "הדיון היה סוער, היה בטונדה גבוהה מאוד [...] שמעתי הערה שאם יהיו תוכניות כאלה בקהילה אז יקטן מספר הילדים לאימוץ והדבר יפגע במשפחות המבקשות לאמץ".¹⁵⁶

במקרה אחר, אשר בו מתח בית המשפט ביקורת חריפה על התנהלות השירות למען הילד, ציין השופט בהחלטתו:

152 Roberts, לעיל ה"ש 3, בעמ' 166 (התרגום שלי).

153 שם, בעמ' 233.

154 אגב הדיון לעיל בפרשת ילדי תימן, המזרח והבלקן.

155 ראו לעיל ה"ש 140.

156 מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 36.

לא נעלמת מעיני גם האפשרות שהמניעים של פקידי הסעד על-פי חוק האימוץ מושפעים, אפילו בתת מודע, מהרשימה הארוכה של משפחות הממתנות לאימוץ לעומת מספר מועט של ילדים שנמסרים על-ידי הוריהם מרצון לאימוץ.¹⁵⁷

עוד ראוי לחזור בהקשר זה אל דבריו של השופט טפרברג מ-2015, שלפיהם עולה חשש שהקטינה במקרה שבפניו "סומנה" כמיועדת לאימוץ במנותק משאלת מסוגלתם של הוריה לטפל בה.¹⁵⁸

הבנה של ההקשרים הגזעיים – הגלובליים וההיסטוריים – של "שוק שחור" של ילדים, לרוב מקבוצות אתניות מוחלשות, הכרחית לאיתור מסכת הלחצים הזאת בפעילות עובדי השירות למען הילד כיום. בצדק מציינת מאסס שאחד הגורמים המבניים המובילים לסד לחצים אלו הוא האופי הדואלי של השירות למען הילד. אולם זהו רק חלק מהתמונה. המודעות לגזע כמרכיב מרכזי שהקל את ניתוקם של ילדים מהוריהם באופן כפוי (בשנים עברו) ובאופן ממוסד (כיום) מאפשרת להבין את הגיונות המערכת באופן מעמיק יותר.¹⁵⁹ מודעות זו מאפשרת בין היתר להעניק את תחילתו של הסבר למה שעלול להיראות בתחילה כאנומליות של המערכת: מניפולציות ושקרים של אנשי השירות להצדקת הוצאת הילדים מהבתים, וכן השקעה כספית

157 שם, בעמ' 155.

158 אימוץ, לעיל ה"ש 64.

159 בהקשר זה טוענת הרצוג במפורש כי –

רשויות המדינה מפעילות את סמכויותיהן ומנגנוני האכיפה שבידיהן להעברת תינוקות וילדים מחזקת הורים מוחלשים לחזקתן ומהן לקבוצות בעלות מעמד איתן יותר, ולמוסדות רווחה בחסותן [...] באמצעות התינוקות, שרשויות המדינה מעבירות מחזקת הורים מוחלשים לחזקת הורים מאמצים מבוססים יותר, הן מספקות להורים המאמצים משאב נדיר.

(הרצוג, לעיל ה"ש 6, בעמ' 163)

הרצוג אף מוסיפה נדבך שלא נדון במאמר זה: האלמנט השוקי הכרוך באינטרסים הכלכליים של מוסדות הרווחה עצמם:

הילדים ובני הנוער שהרשויות מעבירות למוסדות הרווחה תורמים לפיתוח מרחב תעסוקתי הולך וגדל של המגזר המקצועי-טיפולי. בעזרת מסגרות חוץ-ביתיות מתרבות שהקימה המדינה לאורך השנים, הלך וגדל מעגל ספקי שירותים ואנשי טיפול למיניהם, אף הם מקרב מעמד הביניים שעליו מושתת השלטון.

(שם, בעמ' 164)

עוד על כך ראו ורד סלונים-נבו ויצחק לנדר "האם טובת הילד יכולה להתקיים בנפרד מטובת המשפחה? מחשבות והמלצות לשינוי" חברה ורווחה כד(4) 401, 404 (2004) ("המאבק הוא לא רק על תפיסות טיפוליות אלא גם על משאבים ותקציבים"). בכתבה מצולמת מבפואר 2016 בתוכנית "פנים אמיתיות" עם אמנון לוי ציין מנכ"ל משרד הרווחה לשעבר, מר יוסי סילמן, בנוגע לטענה על אינטרסים כלכליים של מוסדות האומנה וההשמה החוץ-ביתית ש"יש קונפליקט בין האינטרס הכלכלי לאינטרס המקצועי [...] יש פה גם לובי כלכלי, אותם מוסדות מפעילים לובי, זה הרבה כסף". ראו "פנים אמיתיות: זעקת ילדי הרווחה", ערוץ 10, 21.02.2016 (החל בדקה 10:40).

אדירה בתחזוק מערך המוסדות החוץ-ביתיים, משפחות האומנה והאימוץ – השקעה העומדת בניגוד למצוקה הכלכלית המובילה לסיווג משפחות כ"מזניחות".

מהיגיון אאוני למוסר תועלתני

ביום 30 בדצמבר 1955 פרסם נתן אלתרמן במדורו "הטור השביעי" בעיתון דבר טור שכותרתו "ריצתו של העולה דנינו", שביקר את הסלקציה שהונהגה בעליות יהודי מרוקו. עקב אורכו אביא חלקים נבחרים ממנו:

"דבר" לפני שבויע, פתבה פֶרְסֵם
בשֶׁבַח שְׁלוּחֵינוּ. אֵלֶּה הַמְּמַנִּים לְבָרֵךְ
וּלְמַיֵּן, בְּשֵׁם שִׁיבַת־צִיּוֹן וּבְשֵׁם -
חֶקֶה, אֶת מְשֻׁפְּחוֹת גּוֹלֵת מְרוֹק בְּתוֹר.
[...]

"בכרטיס האישי של דוד דנינו נכתב שאינו מסוגל לעבודה גופנית. לרופא נאמר שהוא צולע במקצת... הרופא מבקש מדנינו לרוץ מספר צעדים אנה ואנה. דנינו מבין שלפניו מבחן של חיים ומוות. הוא מנתר במרץ רב מן הדרוש ומשתדל להוכיח שמייטיב הוא ללכת ולרוץ. הוא חוזר ועומד מול הרופא ובעיניו מבט אילם. הרופא סבור שהפגם בדנינו אינו פוסלו [...]"¹⁶⁰
[...]

כֵּן, קִטַּע שְׁפֹזָה גַם הוּא בַּל יַעֲדֵר.
גַם הוּא בַּל יִשְׁכַּח. דָּף אֶלֶם וְאֶשֶׁם.
דָּף בְּזִיּוֹנוֹ שֶׁל אָב אֲשֶׁר נָתַר, נָתַר
וְרֵץ, וְתִינּוֹקֵי רֹאִים דּוֹמֵם.
[...]

רוץ, רוץ, עֲבָדֵי דְנִינּוֹ... עֲזֹרָה אֲנִי...
רוץ, רוץ וְאֵל תַּחַת. פִּי אֶכְסֶה מוֹמָה.
אֲבַל לֹא אֶכְסֶה עֲלִבּוֹן תַּחֲתֵית עֲמִי
אֲשֶׁר זִיּוֹה נּוֹצֵץ בְּדַמְעָה.¹⁶¹

160 מתוך כתבה של שליח עיתון "הארץ" שבתי טבת, שנשלח מטעם העיתון בשנת 1955 למרוקו ותיאר באחת הכתבות כיצד קבע ועד הקהילה במקנס מי זכאי לעלייה.

161 "ריצתו של העולה דנינו", מתוך: נתן אלתרמן, הטור השביעי: שירי העת והעיתון, בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2016, כרך חמישי, עמ' 106-108. אני מודה לרחל כורזים על שהביאה שיר זה לתשומת ליבי.

החשש משינוי אופייה התרבותי של המדינה עקב העליות המזרחיות הרבות הוביל את ההנהגה הציונית עם קום המדינה להנהיג תקנות סלקציה שמנעו ויזות עליה מעולים שלא נראו "בריאים דיים",¹⁶² וכן עודדו "החזרת" חולים כרוניים לחו"ל.¹⁶³ ביטוי מובהק לרצון להגביל עליית עולים חולים אפשר למצוא בחוק השבות, המחריג את מי ש"עלול לסכן את בריאות הציבור" מהזכות לעלות לישראל.¹⁶⁴

הארגון הרפואי שהיה אמון, בין היתר, על בדיקות בריאותם של המבקשים לעלות כמו גם על הטיפול הרפואיים שניתנו למהגרים לישראל נקרא Organisatia Sanitaria Eugenica (OSE), ארגון רפואי יהודי שהוקם במקורו ברוסיה עקב הצורך לטפל במחלות שנחשבו אופייניות ליהודים.¹⁶⁵ רופאיו התמקדו בעיקר ברפואת ילדים, ומרכיב מרכזי בפעילותם עיצבה – כפי שמעיד שמו של הארגון – תפיסתם האאוגנית.¹⁶⁶ האידיאולוגיה האאוגנית, שהייתה נפוצה ומקובלת בקרב ביולוגים ורופאים של ראשית המאה העשרים, נשענה על התפיסה שלפיה הבדלים מנטליים, מוסריים וגופניים בין פרטים או גזעים עוברים בתורשה. בהתאם לכך סברו מדענים אאוגנים שאפשר לשפר את איכותם התורשתית של בני האדם באמצעות עידוד הכשירים בהם להתרבות.¹⁶⁷ נוסף על כך, על פי זרמים מסוימים של האידיאולוגיה האאוגנית, קרבה פיזית בין גזעים שונים מובילה בהכרח לניווט גזעי וחברתי.¹⁶⁸

התנועה הציונית נשענה בראשיתה על תפיסות אאוגניות אלו והושפעה מהן רבות. הציונות הוגדרה כתנועה שתפקידה לעודד את הרגנרציה של יהודי אירופה – שנתפסו כנשיים וחולניים – באמצעות יציאה מהגטו והגירה לפלשתינה.¹⁶⁹ סטולר-ליס עומדת על הדיון האאוגני שהשתרש ביישוב היהודי בתקופת המנדט סביב האידיאלים של השבחת העם היהודי. כך למשל, בספרי הדרכה להורים הובהר שעל בני זוג לבחון קודם נישואיהם

162 בני נוריאלי "חייבים להציל את הילדים: ארגון OSE ויהודי צפון אפריקה" הציונות והאימפריות 269, 270 (יהודה שנהב עורך, 2015). ראו גם תום שגב 1949: הישראליים הראשונים 145 (2001).

163 רזי, לעיל ה"ש 100, בעמ' 38.

164 ס' 2(ב)2 לחוק השבות, תש"ז-1950, ס"ח 159.

165 נוריאלי, לעיל ה"ש 161, בעמ' 278. הארגון החל לפעול בצפון אפריקה ב-1947, כשנתיים לפני שהגיעו לאזור פקידי הגירה ורופאים ישראלים (שם, בעמ' 269).

166 שם. את התיאוריה הזאת הגה הממציא הבריטי פרנסיס גלטון. ראו הירש, לעיל ה"ש 92, בעמ' 60.

167 שם.

168 עמדה זו אפיינה את האאוגניקה המארכיאנית, שראתה בניווט הגזעי פונקציה של תנאים סביבתיים, להבדיל מהדטרמיניזם הביולוגי שאפיין את האאוגניקה המנדליאנית. ראו נוריאלי, לעיל ה"ש 162, בעמ' 279.

169 הירש, לעיל ה"ש 92, בעמ' 119.

אם הם "ראויים ורשאים להוליד בנים".¹⁷⁰ במאמר משנת 1934, שפרסם ד"ר יוסף מאיר – מי שכהן כראש קופת החולים הכללית במשך כשלושה עשורים – נכתב כי "בשבילנו יש ל'אויגניקה' בכלל, ולשמירה מהעברת מחלות תורשתיות בפרט, ערך עוד יותר גדול מליתר העמים!".¹⁷¹

העמדה האאוגנית עיצבה בהתאם גם את רגעי המפגש בין ההנהגה הציונית לעולי המזרח. במאמר נוסף שפרסם ד"ר מאיר בתחילת שנות החמישים הוא כרך באופן ישיר את הרעיון של השבחת העם היהודי עם הגיונות גזעניים מובהקים: "אין לנו עניין בילד העשירי ואפילו לא בשביעי במשפחות העניות יוצאות המזרח [...] במציאות כיום יש להתפלל תכופות לילד שני במשפחה הנמנית עם האינטליגנציה".¹⁷²

הצורך בהשבחת הגזע היהודי נכרך, בהקשר הישראלי, באידיאולוגיית כור ההיתוך שנקט בן-גוריון. מטרתו הייתה להתגבר על האתגרים שהציב "החומר האנושי הירוד" שהביאו עימן, בין היתר, העליות המזרחיות, לשם יצירת זהות לאומית ישראלית חדשה.¹⁷³

בהתאם לכך, כפי שמציין נוריאלי, היחס הרפואי ליהודי צפון אפריקה, בחסות ארגון OSE, הורכב משתי הנחות עיקריות: "האחת, שדור המבוגרים, להבדיל מילדיהם, אינו מסוגל להיחלץ מאותה סביבה פתולוגית שגולמה באופן פרמננטי בגופם, והאחרת, שהגוף היהודי הצפון-אפריקני שונה מהגוף היהודי האירופי. לפיכך, היכולת של דור הילדים להתנתק מהסביבה הייתה תלויה בעיקר בניתוק מהוריהם ובטכנולוגיות רפואיות".¹⁷⁴

ההורים נתפסו כגורם הסיכון המרכזי לבריאותם ילדיהם. עדות מאלפת ובוטה של אחד מרופאי OSE בג'רבה מספקת הצצה להיגיון שהנחה את הגורמים המקצועיים במפגשם עם קהילות העולים:

170 שחלב סטולר-ליס "כך אגדל תינוק ציוני: הבניית התינוק והאם הארץ-ישראלים באמצעות ספרי הדרכה להורים" עיונים בתקומת ישראל 13, 277, 284 (2003).

171 שם, בעמ' 284, ציטוט שמביאה סטולר-ליס מתוך יוסף מאיר "מי רשאי להוליד בנים: הערות לשיפור הגזע 'אויגניקה' האם והילד א, 3-4 (1934).

172 סטולר-ליס, שם, בעמ' 284-285, ציטוט שמביאה סטולר-ליס מתוך יוסף מאיר "הגברת הילודה או רבוי הילדים" איתנים ה, 3-4 (1952). עוד על הסדרת הלידות ועל הניסיון לצמצם את הילודה בקרב עולי המזרח ראו יאלי השש "כמה ילדים זה שמחה? מין, מעמד ועדה במדיניות הילודה בישראל 1974-1962" (עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח, אוניברסיטת חיפה – הפקולטה למדעי הרוח, 2004); יפת, לעיל ה"ש 76.

173 נדב דוידוביץ ושפרה שוורץ "הגירה, בריאות וכור ההיתוך הישראלי" עיונים בתקומת ישראל 13, 181, 184-185 (2003).

174 נוריאלי, לעיל ה"ש 162, בעמ' 274.

אנחנו ב־OSE חשבנו בתחילה שעבודתנו תישא בעיקר אופי רפואי. אבל עתה אנו משוכנעים שמאבק חברתי אמיתי בתוך היחידה המשפחתית עצמה חשוב עוד יותר. מובן שהאספסוף הזה, על עוינותו המרירה לכל שינוי בעשרים המאות האחרונות, יביע עוינות גם כלפי ארגון שמעז להציע דרכים לגידול ילדים השונות מאלו שהוכרו בימי שלטון נבוכדנצר. אנחנו חייבים לגרום להם להבין שצורת גידול הילדים שלהם כמוה כמעט כרצח [...] כמעט בלתי אפשרי להתמודד עם המבוגרים. בארץ זו, שהפטריארכיה התנ"כית עדיין מתקיימת בה, אי אפשר לסכל את רצונן של הסבתות.¹⁷⁵

מתוך עמדה זו הגיעו רופאי הארגון למסקנה שיש להציל את דור הילדים "שיש להם תקנה" ולהבחין בינם לבין ההורים, שנראו כמי שהם "בעלי גוף שאין לו תקנה".¹⁷⁶ הצורך בהפרדת הילדים מהוריהם נתפס כחלק מהאינטרס של השבחת הגזע היהודי וחיזוק החוסן הלאומי, ונכרך בצורך להציל את הילדים מגורל של ניוון ודגנרציה.

תפיסה זו, המפרידה באופן קונספטואלי בין ההורים לילדיהם, הועתקה בשנים הבאות לתוך תחומי מדינת ישראל והובילה לקידום מדיניות שהרחיבה את ההפרדה גם אל המרחב הממשי. החל בשנת 1948 הרחיב ארגון OSE את פעילותו בארץ בהקמת שמונה בתי מרפא ושלוש עשרה מרפאות.¹⁷⁷ המבט הרפואי בישראל הועתק בהתאם לקשר בין הורים לילדיהם, ובאופן ספציפי, לאימהות המזרחיות ולמגע הפיזי שלהם בילדים, שזוהה כפתולוגי וכמעביר מחלות.¹⁷⁸

גם כאן מספק ההקשר ההיסטורי רקע הכרחי להבנת התנהלות מערכת הרווחה כיום. מאסס מאתרת הדים לתפיסה הטיפולית האאווגנית בפעילותה של מערכת הרווחה, אולם הביקורת שהיא משמיעה – הממעטת להביא בחשבון את המאפיינים האתניים והגזעיים

175 שם, בעמ' 284. את האירוניה הטמונה בסתירה שבסיפא אותיר לקוראות המיומנות בפענוח.

176 שם, בעמ' 286.

177 מוסדות לשהייה מתמשכת של חולים, דוגמת חולי שחפת, נקראו אז "בתי מרפא". מרפאות היו מקומות שבהם חולים נבדקו ושוחררו לרוב לביתם.

178 בין היתר התמקדו הרופאים בפטריית הגזזת, שהועברה לטענתם לילדים באמצעות הידיים של האימהות המזרחיות (שם, בעמ' 293-294). ביטוי בולט אחר לעמדה האאווגנית בנוגע לקהילות המזרחיות בישראל מציגה קארין כרמית יפת. באמצעות היסטוריוזיה של משטר ההפלות בישראל היא מראה כיצד עיצבה הגישה הניאו-מלתסיאנית את משטר ההפלות הישראלי. גישה זו, המוגדרת כהתפתחות מרוככת של תורות אווגניות, כרכה בין ריבוי הילודה לריבוי העוני ותמכה בפקיח על הילודה ככלי להבטחת מודרניזציה, התייעלות וצמיחה במדינות העולם השלישי. יפת מראה כיצד חלחלה עמדה זו לעיצוב הרגולטורי של משטר ההפלות בישראל, שהתמקד בין היתר בצמצום ובריסון הילודה בקרב נשים ממוצא אסייתי ואפריקאי כדרך להעלאת הרמה התרבותית של מדינת ישראל וכביטוי ל"ענין המדינה בטיב אורחי בעתיד", בלשון הוועדה לבעיות ילודה (ועדת בקי), שפעולה בשנים 1962-1966. ראו השש, לעיל ה"ש 172; יפת, לעיל ה"ש 76.

של פרקטיקות הפרדת ילדים מהוריהם – מביאה אותה לעיגון פרקטיקה זו בנרטיבים תנכיים. כך היא כותבת:

מכל הפירושים לסיפור נדודי בני ישראל במדבר במשך 40 שנה אימצה הציגונות את הפירוש לפיו את הארץ יכבוש רק דור שנולד בן חורין, ועל דור העבדים נגזר למות במדבר. פירוש זה שירת את האדרת האידיאולוגיה של היישוב, שלווה בהפחתה בערכה של המסורת הגלותית והשפיעה רבות על המגמות ששלטו באותה עת במחשבה החינוכית ובמדיניות קליטת העלייה. כדי להגשים את האתוס הזה היה צורך לרופף את זיקתם של ילדים להוריהם.¹⁷⁹

אולם הסבר זה, הגם שייטכן שהדים לו מצויים ברקע פעילותה של מערכת הרווחה, חוטא לטעמי להקשר רלוונטי הרבה יותר. כך למשל, אין בו כדי להסביר אילו קשרי ילדים להוריהם ביקשה המערכת לרופף ואילו לא. אין בו גם כדי להסביר את ההזדהות הרבה של השירות למען הילד עם ההורים המאמצים לעומת היעדר הזדהות דומה עם הוריהם הביולוגיים של הילדים המועמדים לאימוץ. "צביעה" של נרטיב דור המדבר, היינו קריאה של המתח הבין-דורי באמצעות הגישה המזרחית למשפט, המאתרת את שיירי האידיאולוגיה האאוגנית במערכת הרווחה המודרנית, מספקת נרטיב מקיף וישיר יותר, המסוגל לטעת היגיון גם במקומות שלולא היא נותרים כאמור סתומים.

כך למשל, העמדה האאוגנית שלפיה "קרבה פיזית בין גזעים שונים" מביאה בין היתר לניווט גזעי ולדגנרציה¹⁸⁰ מסוגלת להסביר באופן מדויק יותר את החרדה המערכתית מ"התרועעות" של מזרחים עם ערבים ואת הקישור שנעשה בין קרבה זו ליצירת הצדקה להפרדת ילדים מהוריהם החל בקום המדינה ועד ימינו.

רזי מראה כיצד בשנים הראשונות לקום המדינה, "הצל הכבד ביותר על דפוסי המגורים של משפחות מזרחיות היה עצם מגוריהם ב'סביבה ערבית'. צל זה סתם למעשה את הגולל על האפשרות להציל ילדים עזובים אלה כל עוד ימשיכו לחיות עם משפחותיהם בשכונות הגבול"¹⁸¹. הקרבה לערבים וההתרועעות עימם נקשרה לשלל סכנות בריאותיות ומוסריות שלכולן תוצאה אחת – הידרדרות לפשיעה ולעזובה. לא אחת די היה לאזכר באופן כללי את סכנת המגורים לצד ערבים כמאפיין סוציאלי בעייתי, ללא כל נימוק נוסף.¹⁸²

179 מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 117.

180 נוריאל, לעיל ה"ש 162, בעמ' 279.

181 רזי, לעיל ה"ש 100, בעמ' 64.

182 שם, בעמ' 64.

נתון זה מאפשר להבין את המאבק על "הצלת הילדים" של שנות הארבעים כמאבק בראש ובראשונה על איכות והשבחת הגזע היהודי באמצעות הרחקת ילדים ממשפחותיהם ומבתיהם. המיקום (positionality) המזרחי מתגלה בהקשרים אלו במלוא אופיו הלימינלי, בתווך שבין הערביות ליהודיות. במסגרת זו, כפי שהדגיש שנהב, ביקשה הציונות לעקר מהמזרחים את ערביותם ולקרנם לחלקים היהודיים שבהם, שדומיינו כמנוגדים מבחינת אתנית לערביות.¹⁸³ כך, עבודת ההצלה של הגורמים הסוציאליים נתפסה כאפשרית עד לגבול (הפיזי והמטריאלי) של הערבי.

גם במערכת הרווחה של היום, התרועעות עם ערבים היא סיבה (המעידה על עצמה) לערעור על המסוגלות ההורית, גם בעיני מאסס עצמה. כך, באחד ממקרי המבחן שהיא מביאה היא שוטחת את סיפורה של דלית, אם שגורמי הרווחה הטילו ספק מסוגלותה ההורית. כך מציגה מאסס את המקרה:

אורח חייה של דלית לאחר שהוצאה ממסגרת המוסד מבטא היטב את כישלונן של רשויות המדינה בהגנה עליה. שיטוטה של דלית ברחובות והתרועעות עם בני מיעוטים נבעו לא רק מהיותה חסרת בית, פשוטו כמשמעו, אלא גם מהרגשת התלישות שלה. בהיותה בת מעט יותר מ־17 שנה הרתה לבחור ערבי.¹⁸⁴

העובדה שדלית "מתרועעת" צוינה לרעתה לא רק אצל מאסס אלא גם אצל גורמי הרווחה. בתסקיר שהגיש השירות למען הילד לבית המשפט לענייני משפחה על תקופה אשר בה בילתה דלית במעון לנערות עבריינות צוין: "[...] אופיינה בבריחות רבות ובבעיות התנהגות קשות של אי עמידה בכללי המסגרת, חוסר מוטיבציה לשיקום [...] הזמנת בני מיעוטים למעון ואיומים על נערות".¹⁸⁵ גם בהמשך סקירת המקרה מקבלת מאסס ללא עוררין את הקישור בין התרועעות עם ערבים לחוסר המסוגלות ההורית של דלית, כמו גם לפתולוגיזציה שלה. בתארה שיחה שקיימה דלית עם משפחת האומנה אשר לה ניתנה משמורת על בתה כותבת מאסס:

האמפאתיה שגילו ההורים האומנים כששמעו על נסיבות לידתה של טל התחלפה בתדהמה כשדלית סיפרה להם שהתחתנה והתאסלמה [...] "מדוע בכל פעם הקשר הוא עם ערבי?", שאלו. "יהודי לא היה נותן לי מה שהוא נותן לי", ענתה דלית והוסיפה

183 ראו יהודה שנהב היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות 66 (2003). כן ראו, Gil Z. Hochberg, *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination* (2007)

184 מאסס, לעיל ה"ש 18, בעמ' 124.

185 שם, בעמ' 124.

שהיא עצמה מאומצת. המשמעות הייתה ברורה וכואבת: בעיניה, היא איננה טובה מספיק להשתייך לכלל ולחבור ליהודי.¹⁸⁶

החרדה האוחזת במערכת, כולל באחת ממבקרתייה החריפות ביותר, כאשר אימהות מסוגה של דלית מעזות לחצות את הקווים ולהביא ילדים עם ערבים, אינה יכולה להיות מוסכרת אך ורק באמצעות הפרדיגמה של "דור המדבר". תחת זאת, אבקש לטעון, יש להבין חרדה זו על רקע המתח האאוגני שבלב מערכת הרווחה – רקע אשר בו השבחת הגזע היהודי היא אינטרס חשוב במידה שווה להצלת ילדים מהסיכון שמציבים להם הוריהם, בין היתר מכיוון שהשניים הולכים יד ביד.

המושג "טובת הילד" תחת פרדיגמה זו הוא אתר אשר בו טובת המדינה וטובת הילד מתמזגות זו בזו, כשטובת ההורה, כמו גם הבחינה האמיתית של מסוגלותו לגדל את ילדיו, נסוגה מפני אינטרס משותף זה.

כשם שהשפה הגזעית המפורשת עברה סובלימציה בשיח המשפטי והמקצועי והוחלפה במושגים מקודדים בעלי חזות אובייקטיבית, אבקש להציע את האפשרות שלפיה ההיגיון האאוגני המפורש הוחלף במערכת הרווחה בניסוח מסוים של מוסר תועלתני בחסות המושג "טובת הילד". המוסר התועלתני, שמקורותיו בשיח האאוגני, כרך את טובת הילד עם טובת המדינה ועם פרדיגמה של מיצוי והשבחת היכולות של האינדיווידואל כמטרת העל של מערכות הרווחה.

קודם שאבהיר נקודה זו אבקש לחדד סוגיה מקדימה. כזכור, בית המשפט העליון קבע מודל דו-שלבי להכרעה בסוגיית הוצאת ילדים ממשמורת הוריהם. בשלב הראשון נבחנת המסוגלות ההורית של הורי הקטין כשאלה העומדת בפני עצמה. בשלב השני, ולאחר שהוכרע שההורה נעדר מסוגלות הורית כזאת, נבחנת טובת הילד.¹⁸⁷ חשוב לעמוד על המתח בין עקרון טובת הילד לשאלת המסוגלות ההורית. על פניו, שני מושגים אלו – המרכזיים בסוגיית הוצאת הילדים מבתייהם – נראים כשני עקרונות משלימים: ילד שהוריו אינם מסוגלים לגדלו, טובתו היא לגדול מחוץ לבית. אבל מבט שני מגלה ששני עקרונות אלו מייצגים שתי תפיסות מוסר מתחרות – מוסר דאונטולוגי ומוסר תועלתני. מיקוד שאלת הוצאת הילד מהבית במסוגלות ההורית, או לחלופין, בעקרון טובת הילד, מנתב ומעצב את ההכרעה בהתאם לכך באופנים שונים לגמרי.

בהפשטה אפשר לומר שהמיקוד בשאלת המסוגלות ההורית מאפיין את המוסר הדאונטולוגי. תפיסה זו ממקדת את מרכז הכובד של השאלה המשפטית במעשה ההורי ובשאלת המסוגלות ההורית כקריטריון המרכזי המצדיק הוצאת ילד מחזקת הוריו. בהתאם

186 שם, בעמ' 160.

187 ראו דיון לעיל בעמ' 156.

לתפיסה זו, רק המעשה הלא-מוסרי של ההורה (הזנחת הילד) מצדיק הפרה של זכותו הטבעית לגדל את ילדיו ואת ניתוק הקשר ביניהם.

שאלת טובת הילד, לעומת זאת, מייצגת תפיסת מוסר תועלתני משום שהיא ממקדת את הדיון בשאלת התועלת שתצמח לילד בכל אחד מהבתים (בית הוריו המולידים לעומת בית ההורים המאמצים הפוטנציאליים). כזכור, לא אחת מתגלגלת השאלה המשפטית על הכרות הילד כ"ברי-אימוץ" לפתחו של בית המשפט אחרי שהילד המדובר בילה כמה חודשים בבית המשפחה המבקשת לאמצו.

כאמור, בתי המשפט השונים הקפידו לעמוד בפיתוי שמציב עקרון טובת הילד והדגישו לאורך השנים את חשיבות ההתמקדות בשאלת המסוגלות ההורית כביטוי לעקרון האוטונומיה המשפחתית והזכות להורות.¹⁸⁸ כפי שציינו בתי המשפט לא אחת, וציניתי גם אני בפתח מאמר זה, הכפפת השאלה המשפטית כולה לעקרון טובת הילד פותחת פתח למדרון חלקלק מסוכן המתיר הוצאת ילדים מהבית והעברתם למשפחות אחרות בכסות ההנחה שעדיף לילדים לגדול במשפחות אחרות.¹⁸⁹ מעניין לשוב ולהזכיר גם בהקשר זה שגם ועדת החקירה בעניינם של ילדי תימן, המזרחה והבלקן, שהכחישה פרקטיקה נרחבת של העלמת ילדים, דיווחה על פרקטיקה של "מסירה מזדמנת לאימוץ" שנבעה מ"אמונת הדרג המקומי שהחזיק בתינוקות, כי מסירתם למשפחות אחרות הינו הפתרון הטוב ביותר עבורם באותן נסיבות".¹⁹⁰

עקב חשש זה ממדרון חלקלק קבע בית המשפט את שיטת הבחינה הדו-שלבית, שבהתאם לה ראוי שייבחנו שאלות הנוגעות לטובת הילד רק אחרי שנקבעה עילת אימוץ דוגמת היעדר המסוגלות ההורית.

אולם חרף קביעות אלו מלמדות עדויות העולות מבין השורות בנוגע להתנהלות מערכת הרווחה והשירות לזמן הילד ששאלות של "טובת הילד" מכוננות לא אחת את השיקול המכריע בהכרעת המנגנונים המקצועיים.

188 דנ"א 1892/11, לעיל ה"ש 58.

189 ראו למשל את דברי השופט א' ויתקון:

מעולם לא גרסנו שהורים "גרועים" אינם ראויים לגדל את ילדיהם או שהמדינה רשאית לשלול מהם את הזכות הזאת ולמסור את בניהם, "לטובתם", להורים אחרים, טובים מהם [...] כולנו יודעים, לאן הלך מחשבה כזה עלול להובילנו. מכאן שעלינו לגשת לפתרון הבעיות הללו מתוך נטיה לשמור על שלמות המשפחה.

(ע"א 680/77 פלוגנית נ' עיריית תל-אביב-יפו, פ"ד לב [3] 393, 399 [1978])

190 ראו ועדת החקירה הממלכתית בעניין פרשת היעלמותם של ילדים מבין עולי תימן בשנים 1954-1954, דין וחשבון הוועדה 303 (2001); יפת, לעיל ה"ש 76.

כך למשל, בתיק אימוץ מ-2015 אשר בו דנתי לעיל¹⁹¹ ביקש משרד הרווחה מבית המשפט שהוא יפרש בהרחבה את עקרון טובת הילד כך שיאפשר הותרת ילדה בחזקת משפחת האומנה גם אם ייקבע שלאביה מסוגלות הורית לגדלה. לנימוק עמדנו זו טען משרד הרווחה שעל בית המשפט לטשטש את המודל הדו־שליבי ולהכיר ב"טובת הקטינה" כעקרון העל, המעצב גם את שאלת המסוגלות ההורית. בסיכומים לבית המשפט ציין משרד הרווחה:

במקרה שבפנינו, מצבה של הקטינה וטובתה אין מקומם בשלב המשנה השני של הכרזת קטין כבר אימוץ, אלא בבסיס עילת חוסר המסוגלות ההורית. יש מקום במקרה מורכב זה, ליתן פרשנות מרחיבה לעילת האימוץ הקבועה בסעיף 13(א)(7) כפי שפרשו בעבר סעיפים אחרים מחוק האימוץ.¹⁹²

בית המשפט דחה את הטענה, והקדיש חלק נכבד מפסק הדין לביקורת חריפה על התנהלות גורמי הרווחה בנוגע למשפחתה הביולוגית של הילדה.¹⁹³

מקרה נוסף שאפשר למצוא בו ביטוי לאופן שבו לטובת הילד מקום מכריע בשיקול דעתם של הגורמים המקצועיים הוא דנ"א 1892/11. בפסק הדין מפרט בית המשפט העליון את עמדת מכון שלם, האמון על עריכת תסקירי עבודה סוציאלית בעבור בתי המשפט:

בבית הילדים הביעו הערכה להורים המיועדים לאימוץ, שעיינו נפגשה הילדה וכן חלקו שבחים לאם, על יכולתה לתת לקטינה לגיטימציה לפתח קשרים גם עם המיועדים לאימוץ. בדיווח זה נמסר עוד כי הקטינה שבה להביע תקווה לחזור לאמה וכי לקטינה יש יכולות בלתי רגילות מבחינה אינטלקטואלית ורגשית וכי סביבה מתאימה תאפשר לה למצות אותן בצורה מיטבית.¹⁹⁴

באותו דיון הדגישה באת כוח העותר (היועץ המשפטי לממשלה) כי "מדובר אמנם במכלול גבולי ואולם [...] המומחים שעסקו בתיק זה קבעו כי הקטינה זקוקה להורות 'מעל הממוצע' וכי טובתה של הקטינה תהיה בהשלמת הליך האימוץ והעברתה להורים המיועדים לאמץ".¹⁹⁵

191 אימוץ (י"ם) 22/13, לעיל ה"ש 64.

192 שם, בעמ' 36 לפסק הדין.

193 שם, בעמ' 55-63.

194 דנ"א 1892/11, לעיל ה"ש 58, בעמ' 12 (ההדגשה שלי).

195 שם, בעמ' 17 (ההדגשה שלי).

הערות אלו של באת כוח היועץ המשפטי לממשלה ושל מכון שלם מלמדות על כך שלא אחת, גורמי הרווחה והמדינה אינם בוחנים את שאלת המסוגלות ההורית באופן עצמאי. יכולותיה החריגות של הקטינה במקרה זה לא יחסו לאימה ולחינוך שהצליחה להעניק לה אלא נתפסו כפוטנציאל חבוי שילך ויישחק ככל שתיוותר הקטינה בחזקת אימה הביולוגית. העמדה שלפיה הקטינה זקוקה להורות "מעל הממוצע" יש בה כדי להדהד אותם הגיונות אאוגניים שכוננו את עמדת גורמי הטיפול והרווחה בקום המדינה ושלפיהם הדרך היחידה "להציל את הילדים" ולאפשר להם לממש את מלוא הפוטנציאל שלהם היא להרחיקם מהוריהם, המסמלים סטגנציה ודגנרציה. מיקוד ההכרעה ביכולותיה של הקטינה ובסביבה שתאפשר לה למצותן באופן מיטבי למרות התבטאויותיה שלה, שלפיהן היא מקווה לחזור לחזקת אימה, מהדהד גם הוא את התפיסה האאוגנית, שלפיה תפקיד המדינה הוא לעודד ולקדם את השבחת הגזע האנושי, ובמילים אחרות: מיצוי הפוטנציאל הגלום בילד כערך המצוי מעבר לאושרו, לרצונותיו או לאוטונומיה של הוריו. דוגמה נוספת לדינמיקה שסביב עקרון טובת הילד עולה מאחד הראיונות שערכה טל חסין עם אימהות שילדיהן הוצאו מחזקתן. כך מציינת דינה, אם ממוצא תימני שילדיה נולדו לאבות לא יהודים:¹⁹⁶

עשו לי בדיקות פסיכולוגיות וקראו לי לבוא לקחת את הדו"ח. כבר עשיתי שם בדיקה בעבר, בפעם ההיא הוחלט שם שאני לא אמא מזיקה. צריכה עזרה, הדרכה, עזרה בהתארגנות, אבל לא מזיקה [...] הפעם הכניסו אותי לחדר התחילו לדבר איתי, אמרו שהתוצאות לא טובות, שאולי עדיף לוותר על הילדים לאימוץ. "תשמעו", אמרתי להם, "סוף סוף אני לא חיה עם אבא שלהם, יכולה לגדל [את הילדים] בשקט. במקום שתעזרו, תתמכו, תעודדו, אתם משכנעים אותי לוותר עליהם?", ואני שומעת לאימוץ וזה פחד אלוהים, כי אני יודעת שהם יכולים לעשות מה שהם רוצים [...] אמרתי להם "תשמעו, תחזירו לי את הילדים. אני אקח את הילדה לפסיכולוג, שתינו נעבור טיפולים". אמרו לי "לא. אם היא תהיה באימוץ אולי היא תגדל להיות מהנדסת, וגם הילד, הילד אולי יהיה רופא [...] ייצא מהם משהו". אמרתי "אבל זה לא הפירות שלי, זה לא ההשקעה שלי, אני אשמח בשבילם שיצא מהם משהו גדול אבל זה שאני לא נתתי להם ולא הובלתי אותם זה לא שווה". אמרתי לפסיכולוג וחזרתי עוד פעם ועוד פעם שאני יכולה לגדל בשקט ושלווה ואז אמרו שאני חוזרת על המלים שלי, וחוזרת וחוזרת ולא מוכנה להקשיב.¹⁹⁷

196 חסין, לעיל ה"ש 6, בעמ' 71.

197 שם, בעמ' 130.

ההקשר ההיסטורי שתיארתי לעיל הכרחי כדי להבין את הדינמיקה שדינה מתארת. תפיסות אאווגניות שהיו מקובלות בראשית המאה הקודמת עיצבו את האתוס המדינתי ככזה האמון על הצעדת הגזע האנושי "קדימה" ועל הפקת ה"מיטב" מהאינדיווידואל ככלי להשבחת הגזע. נוסף על כך, תפיסות אלו עיגנו את הפרדיגמה שלפיה טובת הילדים בהקשר הקבוצה המזרחית היא בראש ובראשונה שירחיקו אותם מהסביבה שבה נולדו. הקשר זה מאפשר להבין את עמדת שירותי הרווחה בנוגע לילדיה של דינה. תחת הפרדיגמה הזאת, בחירתה של דינה להתעקש לשמור את ילדיה בחזקתה נתפסת כאנוכית, ומהדהדת בו בזמן גם את המודלים שהתעקשו על נחיתותן המוסרית של אימהות מזרחיות, שנתפסו כאנוכיות. פרדיגמה זו אפשרה ככל הנראה גם את "פרקטיקת האימוץ המזדמנת" שתיארה ועדת כהן-קדמי ואפשרה מעשים חמורים בחסות עקרון "טובת הילד".

האופן שבו מסיגות שאלות תועלתניות על טובת הילדים את השאלה הדאוטולוגית פעם אחר פעם אינו מקרי. למרות ניסיונם של בתי המשפט לחדד את ההבחנה בין השלבים, האופן שבו נכרך היעדר מסוגלות הורית מבחינה היסטורית עם הורות ועם אימהות מזרחית, קל וחומר כשזו מצטלבת עם מעמד כלכלי נמוך, חותר תחת חומת ההפרדה שבין השלבים. בהתאם לכך, מהאמור לעיל עולה האפשרות שהמסגור ההיסטורי של משפחות מזרחיות כחסרות כשירות לגדל את ילדיהן עיצב את הדילמה הטיפולית כל כולה במרחב תועלתני אשר בו טובת הילד (הסובייקטיבית והאוובייקטיבית) זוכה למעמד מכריע.

סיכום

ניסו לשכנע אותי לתת את הילדה שתלך לפנימייה. אמרו לי שזה עזרה. אומרים לי שאני לא אמא טובה ואני לא בסדר ושאינ לי כוחות ושאיני לא זה ולא זה [...] ושאיני מזניחה, ושאיני צריכה שיקחו את כל הילדים ממני ושזה יעזור לי [...] משפטיים אותי מה זה משפט שדה. ככה. אפס עושים ממני, שלא מגיע לי לגדל ילדים [...] ואני בוכה [...] ושוכבת על הרצפה ובוכה [...] ומתחננת רק אל תקחו את הילדים שלי.¹⁹⁸

שני מושגי היסוד בהתנהלותה של מערכת הרווחה המודרנית: שאלת המסגלות ההורית ועקרון טובת הילד, מתגלים באמצעות הניתוח ההיסטורי כמונחים הספוגים קונוטציות אתניות-גזעיות שנולדו מהקשר גזעני והשתמרו במערכת הרווחה המודרנית תחת כסות אוובייקטיבית, מקצועית וניטרלית. במאמר זה טענתי שביקורת משמעותית נגד המערכת

198 עדותה של "מרים", שם, בעמ' 131.

חייבת להתחיל בראש ובראשונה בהסרת המעטה הניטרלי מההגיונות המכוננים את המערכת ובחשיפת הממדים האתניים והגזעיים שבבסיסה. האמור לעיל לא התיימר "להוכיח" גזענות במערכת הרווחה המודרנית או לקבוע מסמרות בשאלת מידת ההשפעה של הטיות גזעיות (אינדיווידואליות ושיטתיות) על עבודת המערכת. תחת זאת ביקש מאמר זה ליצור הזמנה לשיחה: להציב ולהפגיש כמה אתרים דיסציפלינריים ורעיוניים כדי להאיר נקודות דמיון, אנלוגיות וקשרים שיעידו על חשיבותו של מחקר מעמיק יותר בנושא.

למחקר כזה, חשוב להבהיר, אין משקל רק ככל האמור באימהות ובמשפחות ממוצא מזרחי. הפוטנציאל שמציעה הגישה המזרחית למשפט אינו מסתכם בחשיפת הטיות אתניות הנטועות במפגש בין אינדיווידואלים ממוצא שונה או בין האם המזרחית למערכת הרווחה. חשיפת הגיונות אתניים וגזעיים בעבודת המערכת מאפשרת להראות כיצד יצרו אידיאולוגיות אוריינטליסטיות וגזעניות מערכי הצדקה למדינה ולשירותי הרווחה, שצבעו פעולות דכאניות וא־מוסריות בצבעים של הצלה, צדק וקדמה. לא מן הנמנע שמרגע שנוצרו מערכי הצדקה אלו הם העתיקו עצמם גם להתנהלות מערכת הרווחה כלפי אוכלוסיות מוחלשות אחרות, כפי שמלמד המפגש בין מערכת הרווחה לנשים ממוצא אתיופי, לעולות ברית המועצות ולנשים ממוצא אשכנזי בנות המעמד הכלכלי הנמוך.¹⁹⁹

בדומה לכך ומחוץ לפרדיגמות הגזעית והמעמדית, אפשר שהגישה המזרחית תאיר גם דינמיקות אחרות של גופי הרווחה בנוגע למי שכוונו בדומה כקהילות לא מתקדמות ונחותות מבחינה מוסרית, תבונית או הגיינית. כך למשל עומד יוסף דוד על האופן שבו מצאה המדינה הליברלית המודרנית את עצמה בהתנגשות עם תפיסת המשפחה בקהילות דתיות כאשר ערכים כגון דת ומסורת דולדלו במדינה החילונית המודרנית.²⁰⁰ אין אפוא פלא בכך שכבר מראשית שנות היישוב, האוכלוסייה שנתפסה כקהל היעד החשוב ביותר לעבודה חינוכית הגיינית מלבד האוכלוסייה המזרחית הייתה הקהילה האורתודוקסית.²⁰¹ אף שמאמר זה לא עסק בהצטלבויות המורכבות בין חילון לגזע ובין תפיסות של קדמה

199 ראו למשל נעמי מיי-עמי "מסמך רקע בנושא: הוצאת ילדי עולים מן הבית בידי שירותי הרווחה" (מרכז המחקר והמידע של הכנסת, מוגש לוועדת העלייה, הקליטה והתפוצות, 2005). לביקורת על ההיבטים הקומוניקטיביים של שוק האימוץ ולהקשר הספציפי של מעמד הפחות של ילדים ממוצא אתיופי בשוק הילדים המועמדים לאימוץ ראו דגן ופישר, לעיל ה"ש 47, בעמ' 111-113.

200 דוד, לעיל ה"ש 2, בעמ' 103.

201 הירש ושרון מראות כיצד כבר בשנות השלושים, רוב תחנות טיפת חלב היו באזורים שאוכלוסייתן מזרחית או אורתודוקסית. הן מציינות שעל פי תפיסתה של האחות לנדסמן, מי שהקימה וניהלה את רשת התחנות של טיפת חלב של הדסה, "העבודה ההיגיינית הייתה נחוצה במיוחד בקרב אותן קבוצות 'שנוקקות לה ביותר', שבהן היה מצוי 'החומר הגרוע ביותר ואלמנט בלתי-אינטליגנטי

ונאורות לדחיית אורח החיים של קהילות דתיות ומסורתיות, ניתוח הצטלבויות אלו גם הוא ראוי שייעשה מתוך הבנת עומק של רגעי המפגש של מערכת זו עם העליות המזרחיות ועם הנרטיבים שנולדו מתוך רגעים אלו.

גארי פלר הראה כזכור כיצד ההימנעות מהכרה בגזע במאבק לאינטגרציה חינוכית דחקה את השחורים לעבר שיח אפולוגטי וטמפורלי של העדפה מתקנת. בחסות שיח זה הובנה הדרישה להעדפה מתקנת כבקשה לחרוג מהסדר הרגיל של הדברים ולהעניק זכויות "יתר" לשחורים, לפני משורת הדין, בזמן משורת הדין עצמה – היינו, הסדר הרגיל של הדברים – הייתה עדיין ספוגה בגזענות. בדומה לכך, הביקורת על מערכת הרווחה, הנמנעת מלהציף את האלמנטים הגזעיים שבה, מצמצמת את עצמה לסד דרישות שאינו מסוגל לאתגר את האידיאולוגיה המכוננת את מערכת הרווחה מן היסוד. בהיעדר היכולת להמשיג את הביקורת במילים הדרושות לה, כל שנותר לאימהות העומדות בפני ועדות ההחלטה הוא להיזרק על הרצפה ולבקש רחמים, את החסד שלפנים משורת הדין, כפי שמלמד הציטוט של מרים שבפתח סיכום זה.

לבסוף, בו בזמן שהפרספקטיבה המזרחית חיונית להבנה מעמיקה ורחבה יותר של תופעת הפרדת הילדים מהוריהם, מערכת הרווחה מתגלה בדיון זה כחיונית להבנה מעמיקה של הסיפור המזרחי בישראל ומיקומו בסיפור הלאומי הרחב.

המזרחיות, כקטגוריה לימינלית הנוטעה בין ה"אנחנו" ל"הם", מתגלה דרך סיפור הוצאת הילדים מהבתים במלוא אופייה הטראגי. כך, מושלכות על המשפחה המזרחית הציפיות הלאומיות ל"השבחת הגזע היהודי" ול"הצלת הילדים", ובמקביל מושלך עליהן גם המבט הלאומי האוריינטלי, זה המאפשר את הדמוניזציה של האימהות המזרחיות כפונקציה של אחרותן.

קודם שאסיים אקדיש משפט קצר למבנהו הלא-שגרתי של המאמר, הנע באופן א-כרונולוגי בין מרחבי זמן שונים ובתנועות מטוטלת מהעבר אל ההווה ובחזרה. כפי שצינתי בפתח המאמר, לבד מהרצון להקים גשרים בין ההווה לעבר באמצעות התנועה קדימה ואחורה ביקשה תנועת מטוטלת זו לשרת תכלית נוספת. במסגרת בחינת הרלוונטיות של הגישה המזרחית לביקורת מערכת הרווחה המודרנית ניסיתי גם לכתוב את "האין"²⁰². כפי שמצינתי יפעת ביטון, אחד המאפיינים הבולטים בהפליית מזרחים בישראל הוא היעדרו של שיח גזעי מפורש והכחשת קיומה של הפליה נגד קבוצה זו. כפועל יוצא של דינמיקה זו של הכחשה נאלצים לרוב מזרחים ומזרחיות לנסח את העוול כלפיהם דרך מה שאינו, דרך החסר, המוכחש ומושתק. בניסוח המאמר הנע מההווה אחורה ביקשתי להתחקות

של הורים', כדבריה". הירש ושרון, לעיל ה"ש 107, בעמ' 268-269. על הטיית מערכת הרווחה

כיום נגד משפחות מהזרם האולטרה-אורתודוקסי ראו אנוש 2019, לעיל ה"ש 4.

202 בפרפרזה על מאמרה הידוע של יפעת ביטון "מזרחים במשפט ה'אין' כ'יש'", לעיל ה"ש 76.

אחר פעולת ההבנה הקטועה והמשובשת של מזרחים ומזרחיות רבים, הנאלצים לא אחת להשלים את חתיכות הפאזל אחרי שהוא כבר הורכב ברובו, כמו גם להתעקש על העובדה שחסרות בו חתיכות מלכתחילה. ברוח החוויה המורכבת הזאת של רכישת ידע חיקה מאמר זה במידת מה את תהליך הפירוק וההרכבה המאפיין את עבודת ההכרה המזרחית וחתר תחת השאיפה לספר את הסיפור המזרחי כסיפור קוהרנטי, כרונולוגי והרמוני. אם יצר מבנה זה דיסהרמוניה מסוימת בעבור הקוראות, אין לי אלא לקוות שדווקא חוויה זו של צרימה היה בה כדי לזרות מעט אור על האפיסטמולוגיה ועל הפנומנולוגיה המזרחית.

על האפיסטמולוגיה של ההתגלות והאונטולוגיה של התורה

ארז ניר

חבוא

אם נרצה נוכל לאפיין את ההתנגשות בין זכויות האדם לבין היהדות כהתנגשות מתודית בין שתי דרכי חשיבה שונות, שהן שתי דרכים להסיק ולהכריע מה ראוי מבחינה נורמטיבית: חשיבה רציונלית והכללה אוניברסלית מצד אחד, לעומת אמונה בהתגלות ובתכניה הקונקרטיים והקונטינגנטיים מצד אחר. הווקטור המניע את הדאגה המוסרית האוניברסלית מבוסס על האוטונומיה של החשיבה הרציונלית ועל אפשרות ההכללה שלה, וכנגד זה אנו מוצאים ביהדות וקטור הטרונומי הפוך, המבסס וחוזר ומבסס כל ידע על התגלות אלוקית.¹

1 ריב"ל אמר: 'עליהם', ועליהם; 'כל', ככל; 'דברים', הדברים – מקרא, משנה, תלמוד ואגדה, אפי' [לן] מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני. מה טעם? 'יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא' (על פי קהלת א, י) וגו', משיבו חבירו ואומר לו: 'כבר היה לעולמים' (שם) (ירושלמי, פאה ב, ו, יז ע"א); "ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב 'אתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם' (שמות כד, יב)?

באופן רחב אפשר אולי לומר שהתכנים של ההתגלות ההטרונומית היהודית קרובים ברוחם לאופי ההומניסטי של החשיבה הליברלית, אבל ישנן נקודות משמעותיות שבהן שתי הדרכים נפרדות, ונקודות אלו בדיוק – במתח בין מוסר הנובע מאמון בחשיבה האנושית לבין זה הנסמך על התגלות – נחשפת התהום האפיסטמולוגית המפרידה ביניהן. בנקודות אלה (מעמד האישה, יחס שוויוני למי שאינם יהודים, חילול שבת ציבורי ועוד) נוצרים מעין אטימות וניתוק שבהם הדיון אינו יכול להתקדם משום שאין לשתי דרכים אלו מתודה משותפת. במקרים אלו, לעיתים אין אפשרות לגשר בין העקרונות הרציונליים הנגזרים מהאוטונומיה של החשיבה לבין התכנים המוחלטים הנתונים לסמכות ההטרונומית של ההתגלות, או אפילו להכניסם למרחב אפיסטמי אחד. אני כותב כאן תהום "אפיסטמולוגית", אבל יהיה מי שיטען שהמחלוקת איננה אפיסטמולוגית אלא אמונית־דתית בלבד. דומה שהיהודי המאמין אינו מציב חלופה פילוסופית אפיסטמולוגית המעדיפה את ההתגלות על החשיבה אלא קודמת לכל חשיבה באופן עקרוני, ואינו יכול ליצור שיחה פילוסופית אותנטית עם מי שחוקר את ההווה באופן רציונלי ואוטונומי. הביקורת הסמויה הנמתחת על החושב היהודי היא שהוא אינו חושב עד תום אלא משליך בצעדו הראשון את מחשבתו על ההתגלות האלוהית, וממילא יוצר חוסר תקשורת בסיסי, הגובל באלימות, עם מי שאינו מאמין בהתגלות הקונקרטיה והקונטינגנטית שעליה הוא נסמך.

במאמר זה אבקש להצטרף לקו פרשני של היהדות המזהה ב"התגלות" היהודית ובאמונה היהודית ב"תורה" עקרונות אפיסטמולוגיים מורכבים המציגים חלופה לעמדות אחרות של הבנת ערכו ומעמדו של הידע האנושי. כיוון זה מתנגד להבנת התגלותו של האל לאדם כמומנט אנטי־רציונלי החורג מכל אפיסטמה, הבנה המבססת בהגדרה מוסר הטרונומי שאינו מאפשר דיאלוג משמעותי עם מי שאינו מקבל סמכות הטרונומית זו. בניגוד לכך אפשר להבין את הבחירה בהתגלות האל כבסיסו של כל ידע כטענה אפיסטמולוגית־אוטולוגית כשלעצמה, שאינה סותרת את החשיבה האנושית אלא מנסה להעניק לה בסיס וצידוק שונים מאלו המקובלים כיום. עמדה כזאת, השבה לדון בערכו של הידע ותוקפו ולא רק בסמכות המוחלטת של מי שציווה אותה, יכולה ליצור מעין ריכוך דיאלוגי של מומנט הטרונומי נוקשה זה של התגלות, שאינו קודם לכל שיחה אנושית אלא מתנהל כטיעון רציונלי למדי על טיבו של הידע במסגרת השיחה הזאת.

במאמר זה אני מבקש להמשיך את דרכו של הרב דוד כהן, תלמידו ועורך ספריו של הרב אברהם יצחק קוק, המכונה גם "הנזיר", שהציע פרשנות פילוסופית של האפיסטמולוגיה היהודית. הנזיר ביקש למצוא בהיגיון העברי תשובות אפיסטמולוגיות רלוונטיות לבעיות

'לחות' – אלו עשרת הדברות; 'תורה' – זה מקרא; 'המצוה' – זו משנה; 'אשר כתבת' – אלו נביאים וכתובים; 'להורותם' – זה תלמוד. מלמד שכולם נתנו למשה מסיני" (ברכות ה"א).

שהטרידו את הפילוסופיה הקאנטיאנית ששלטה בכיפה בתקופתו. במאמר זה, לאחר הצגת עבודתו של הנזיר אציע פרשנות פילוסופית דומה לפנומנולוגיה של ההתגלות ושל התורה במקרא כתשובה וכחלופה לשאלות פילוסופיות ואקטואליות העולות כיום בנוגע לתוקפו ולמעמדו של כל ידע, מתוך שיח עם הבעיות הקשורות לחקירה הפנומנולוגית של הידע ושל החשיבה. אני מבקש לזהות ב"התגלות" וב"תורה" מושגים שהם בעלי משמעות לא רק במרחב הדתי אלא מושגים רוויי משמעות פילוסופית המספקים הצדקה לתוקפו של הידע האנושי. פרשנויות מסוג כזה, המבקשות ליצור פילוסופיזציה והנהרה פילוסופית של תחומי דעת שאינם מתבטאים באופן פילוסופי מפורש, הן בהגדרתן בינתחומיות ומורכבות, וערכן המרכזי אינו בעובדתיות המדעית החד-משמעית שלהן אלא יותר בביצוע בפועל של "מיזוג אופקים" היסטורי, כלשונו של גדאמר,² בין מחשבות מן העבר, הרחוקות מאיתנו באופקיהן הסתומות, לבין אופקי השפה והחשיבה הנוכחיים שבהם אנו ספוגים.

את האינטואיציה הראשונית הזאת, שלפיה המרכזיות של ההתגלות באמונה היהודית אינה עמדה של כניעה הטרונומית בלבד אלא עמדה אפיסטמית-ביקורתית כלפי הידע עצמו, אנו מוצאים במפורש הרבה לפני הנזיר. רבי יהודה הלוי הציג את המתח הזה בין העדפת ההתגלות לבין חשיבה אוטונומית ומכלילה כמאפיין עקרוני של החשיבה היהודית בנוגע לדרכים אחרות של חשיבה, בחלקו הראשון של ספרו "הכוזרי". הספר מביא את סיפורו של מלך כוזר המחפש אמת דתית חדשה שתפתור את מצוקותיו, ולשם כך מזמין אליו פילוסוף, חכם נוצרי, חכם מוסלמי וחכם יהודי. יהודה הלוי מתאר התנגשות בין החכם היהודי (המכונה "החבר") לבין מלך כוזר, המתרחשת בתחילת שיחתם ונובעת מאופיים הקונטינגנטי והלא-אוניברסלי של טיעונו של החכם היהודי, השונים מהטיעונים האוניברסליים יותר ששם הלוי בפיות הפילוסוף, הנוצרי והמוסלמי:

אמר לו החבר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם, יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען אחר אשר העבירם את הים והירדן ובמופתים גדולים ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול טוב לשומרה, וענש קשה ממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.

אמר הכוזרי: מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו ובמי שבראך והטריפך והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת ובעבורה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדק ובחכמתו.

Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Bloomsbury, 2014 2

אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד מופת ומהם מה שיספיקו בם ומהם שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

אמר הכוזרי: רואה אני את דבריך, היהודי, טוב מפתחתו, ואני רוצה עתה שאוסיף לדבר עמך.

אמר החבר: אבל פתיחת דברי היא המופת, ועוד כי היא הראיה, אין צריך עמה לא ראיה ולא מופת...

וכן פתחתי לך מלך הכוזר כאשר שאלתני על אמונתי, השיבותיך מה שאני חייב בו וחיבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כך הקבלה הנמשכת שהיא כמראה העיון.³

בראשיתו של הדיון הארוך בין הכוזרי לחבר, שהיא דרכו המתודית להציג בפני הקורא את עקרונות היהדות, מנגיד יהודה הלוי בין היהדות לבין דתות "הקשיות מנהגיות" שהדבר המצדיק ומבסס אותן הוא העיון השכלי. לעומת עמדות הנגזרות מחשיבה, הלוי מאפיין את היהדות כדת שההתגלות עומדת בבסיסה. אבל מה שמעניין כאן הוא העובדה שהעדפה זו של ההתגלות אינה נובעת מאמונה או ממחויבות להתרחשות קונטינגנטית אלא מבוססת דווקא על טיעונים רציונליים ועל עיון: "היא הַרְאָיָה, אֵין צָרִיךְ עִמָּה לֹא רְאָיָה וְלֹא מוֹפֵת". העדפת היהדות את ההתגלות מוצגת בידי החבר כמתבססת על מקור גבוה יותר של ידע ובהירות שכלית ולא דווקא ככניעה הטרונומית לסמכות. העדפת ההתגלות, יסודה בביקורת עקרונית על אפשרות העיון האוטונומי של האדם ועל מעמדו של הידע הנגזר ממנו. ביקורת על הרלטיביזם הגנוז באופן עקרוני בחשיבה הפילוסופית האוטונומית, ביקורת המהדהדת קדימה ביקורות מודרניות ופוסט-מודרניות של הידע ("וְאִם תִּשְׁאַל הַפִּילוֹסוֹפִים עָלֶיהָ אֵינְךָ מוֹצֵא אוֹתָם מְסֻפָּיִם עַל מַעֲשֵׂה אֶחָד וְלֹא עַל דַּעַת אֶחָת"). את מעמדה של ההתגלות אין יהודה הלוי מציג כוויתור של האדם על חשיבתו ועל שיפוטו אלא דווקא כהעדפה של עיקרון ביקורתי יותר כלפי החשיבה באמצעות העדפה אפיסטמית של מה שניתן בהירות של מראה עיניים בהתגלות על פני סברות אנושיות מתחלפות.

תיאור מפורסם נוסף של האופי האפיסטמי של ההתגלות כדרך שכלית לדעת את המציאות מופיע אצל הוגה מרכזי נוסף של ימי הביניים: הרמב"ם. בהקדמה לספרו "מורה נבוכים" הוא מתאר את הדרך אשר בה מתרחשת ההבנה הפילוסופית האמיתית את הקיום, ובתיאור זה הוא מזהה לחלוטין בין ההבנה השכלית לבין ההתגלות:

3 כוזרי, תרגום ר"י אבן תיבון, מאמר ראשון, יא-כה.

אל תחשוב שהסודות הגדולים האלה ידועים עד תכליתם וסופם לאחד מאתנו. לא; אלא שפעמים האמת מבהיקה לנו עד שאנו חושבים אותה לאור יום. אחרי כן החומרים וההרגלים חוזרים ומסתירים אותה עד שאנו חוזרים להיות בלילה אפל, קרוב למה שהיינו בתחילה. משולים אנו אפוא למי שהברק מבריק לו מדי פעם בלילה אפל מאוד. יש בינינו מי שהברק מבריק לו פעם אחר פעם עד שהוא כביכול תמיד בתוך אור שאינו פוסק, כך שהלילה הופך לו ליום. זו היא דרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו: "ואתה פה עמוד עמדי" (דברים ה, כז), ונאמר עליו "כי קרן עור פניו" (שמות לד, כט). ויש ביניהם מי שהברק לו הברק פעם אחת בכל לילו. זאת היא דרגת מי שנאמר עליהם: "ויתנבאו ולא יספו" (במדבר יא, כה). יש מי שיש (לו) הפסקות רבות או מועטות בין ברק לברק.⁴

השגת המציאות על פי הרמב"ם היא התרחשות של הברקה, התגלות של אמת שאינה מגיעה מפעולת החשיבה הרגילה. כך הוא מוצא קו ישר בין הבנתו השכלית שלו לבין השגתו של גדול הנביאים, שאינן מובחנות זו מזו אלא בתדירות התרחשותן. דברים אלו של ריה"ל ורמב"ם – שני ההוגים המרכזיים של המחשבה היהודית בימי הביניים – ממקמים את הפרשנויות הפילוסופיות לאפיסטמולוגיה של ההתגלות כשייכות לאינטואיציה יסודית של הזרם המרכזי של החשיבה היהודית. אינטואיציה שאינה מוכנה לקבל את הסתירה לכאורה המתגלה בין האמונה בהתגלות לבין הקוהרנטיות והאפשרות של החשיבה האנושית. הפרשנויות שיוצגו להלן מבקשות לעשות אקספליקציה פילוסופית ראויה של האינטואיציה הזאת בדיוק.

בראשית המאמר אציג את פרשנותו האפיסטמולוגית של הרב הנזיר לחשיבה היהודית ואת יחסה לפילוסופיה של קאנט. לאחר מכן אציג את התפתחותה של החשיבה הפנומנולוגית על הפילוסופיה ואת מה שאכנה "תודעת העודפות", המובילה אל האפיסטמולוגיה של ההתגלות. בחלקו השני של המאמר אציג ניתוח פנומנולוגי של תופעת ההתגלות במקרא ומתוך כך אטען שהיא משקפת את התפיסה הפנומנולוגית שהוצגה בחלק הראשון.

האפיסטמולוגיה היהודית של הרב הנזיר

הרב הנזיר, שהיה תלמיד חכם אורתודוקסי ובעל דוקטורט בפילוסופיה מהאוניברסיטה של באזל, השקיע את זמנו בניסיון למצוא גשר בין ההכשרה המערבית שלו לבין עולם התורה והאמונה שאליו השתייך. פתרונו מתרכז בעיון אפיסטמולוגי מחודש בתבנית החשיבה היהודית כדי למצוא בה לוגיקה מסוג אחר, המתחרה בהיגיון המערבי והמודרני. כתיבתו

4 רמב"ם, מורה נבוכים, הקדמה (מהדורת שוורץ, כרך א, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2002, עמ' 12).

של הנזיר לא קיבלה את התהודה הראויה לה, אולי משום שהוא ניצב על התפר בין פילוסוף להוגה דתי ונטה מעט אל העבר הדתי של קו תפר זה, ולפיכך נחקר אך רק בידי חוקרים מתחומי מחשבת ישראל. אבל יומרתו הייתה להציע פילוסופיה יהודית במובנה המקורי ולא הגות דתית בלבד,⁵ ובמילה "פילוסופיה" כוונתי לעמדת יסוד רפלקטיבית על טיבה של המציאות ועל אפשרותנו לדעת אותה. עמדה כזו, ראוי שתבחן כעמדה פילוסופית הצריכה לנבוע מהפנומנולוגיה של החשיבה היהודית, אבל גם ליצור תפיסה פילוסופית קוהרנטית המעניקה חלופה משמעותית לאדם החושב בעת הזאת.

ההקשר המובהק של הפילוסופיה של הנזיר הוא הפילוסופיה הקאנטיאנית והניאו-קאנטיאנית, תורת ההכרה המאפיינת אסכולה זו והבעיות שהיא מותירה פתוחות. הפילוסופיה של עמנואל קאנט נולדה מתוך התמודדות עם ביקורותיו הספקניות של דוד יום על תוקפן של הקטגוריות של החשיבה בנוגע לניסיון הממשי והאמפירי שלנו. קאנט הצביע על אופיו הסינתטי של הניסיון שלנו, שמתחילתו בנוי מסינתזה של שכל וחושים; ללא חשיבה, הניסיון עיוור, וללא חושניות הוא ריק. מה שאנו תופסים כניסיון בעולם אינו התרשמות בלבד מהדברים "כשהם לעצמם" אלא סינתזה מורכבת בין הנתונים החושיים שאנו מקבלים מהדברים לבין צורות ההסתכלות של התודעה וקטגוריות החשיבה שלה. החלל והזמן הם על פי קאנט צורות הסתכלות אפריוריות של התודעה הקודמות לכל ניסיון, מעין קופסאות שהתודעה מכניסה אליהן את הנתונים החושיים. גם קטגוריות החשיבה השונות שאנו מפעילים כלפי הניסיון, דוגמת סיבתיות, עצם ומקרה, תכליתיות וכדומה, כלולות באופן אפריורי באופייה הטרנסצנדנטלי של התודעה, ואין לנו אפשרות לפגוש את מה שמצוי מחוץ לקטגוריות הללו. על כן, מה שאנו מבינים כעולם אשר בו אנו מתנסים אינו אלא סינתזה שתודעתנו יוצרת עם מה שנתון לה, סינתזה שממילא אינה מספקת לנו את הדברים כשהם לעצמם אלא רקאת האופן המסוים אשר בו הם מופיעים בפני תודעתנו דרך צורות ההסתכלות וקטגוריות החשיבה שלה.⁶

אחת הבעיות המרכזיות שנותרות פתוחות לאחר הפילוסופיה של קאנט היא היחס והזיקה בין התנסותנו בדברים לבין הדברים כשהם לעצמם שנותרו מחוץ להשגת ניסיונו. האם אנו נדונים להסתפקות בחוסר ידיעה של המציאות שסביבנו, שאינה פוגשת אלא את סינתזות התופעות שלה, או שמא ישנה איזושהי נוכחות או זיקה של התודעה אל

5 "פילוסופיה יהודית משמעה הרכבה, הרכבת מחשבה עברית בצורה יוונית, בדרך ישרה, או האמצעות העמים שהפילוסופיה הסתגלה אליהם וקבלה את צורתם" (דוד כהן, קול הנבואה: ההגיון העברי השמעי, ירושלים: נזר דוד, תש"ל, עמ' יב).

6 עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטיין, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד.

מה שמעבר לתפיסתה הישירה בעולם התופעות? מתוך השאלה הזאת התפתחה האפיסטמולוגיה היהודית של הרב הנזיר.

הכרה של שמיעה והכרה של ראייה

בהשראת הרמן כהן, שמצא ביהדות פתרון פילוסופי למגבלות תורת המוסר של קאנט,⁷ ביקש הנזיר להציע פתרון יהודי לבעיות האפיסטמולוגיות של תורת ההכרה שלו. הוא ביקש לסרטט יחס אחר בין עולם התופעות המופיע בפני הכרתנו לבין הדברים כשהם לעצמם. עולם התופעות אינו סינתזה סטטית של השכל והחושניות אלא הוא רצוף תנועה – הן תנועת המחשבה הנובעת של האדם הן שטף החיים החושני. התופעות שאנו פוגשים הן שפע הנובע מהדברים כשהם לעצמם, מהקיום המוחלט, וזורם אל התודעה הנעה לקראתם. התנועה הזאת מגלה את אופיו של עולם התופעות כמעבר בלבד, כהתגלות של משהו שמעבר לו, המורה בכל עת על הדבר כשהוא לעצמו במקורו. הרב הנזיר ביקש לאפיין את האפיסטמולוגיה המיוחדת של החשיבה העברית באמצעות המטפורות של הראייה והשמיעה.⁸ את הנטייה לראות בעולם התופעות קיום עצמאי הוא זיהה כאפיסטמולוגיה חזותית, ואילו את האפשרות להתנסות בעולם התופעות כגילוי וכמעבר אל הנסתר שמעבר לו כינה אפיסטמולוגיה שמעית. טענתו היא שהלך הרוח האפיסטמי המאפיין את החשיבה המערבית, החל ביסודותיה בחשיבה היוונית, הוא של חשיבה חזותית או עיונית, ואילו את תבנית ההיגיון העברי הוא זיהה כ"שמעית".

הנזיר הציע פנומנולוגיה מפורטת ורחבה של הכתיבה הפילוסופית היהודית לדורותיה וחילץ ממנה את "תבניתה היסודית". בתבנית זו הוא התכוון לעמדה הלא־רפלקטיבית המאפיינת את חשיבתם הקולקטיבית של עם או קבוצה, ותבנית זו היא היסוד המהותי יותר, הנשמר לאורך שנים ושינויים. בגילוי מאפיינים יציבים אלו, החסינים לזמן ולתמורותיו, מתגלה למעשה הגניוס היסודי של אותה תרבות ויחסה למציאות הסובבת אותה.⁹ בפנומנולוגיה שעשה זיהה הנזיר ארבעה מאפיינים עקרוניים המשותפים לכתיבה הפילוסופית היהודית דווקא: (1) היותה נסמכת לרוב על פסוקים והופעתה כפרשנות; (2) חיבור ואיחוד מבניים של היגיון ומוסר, הלכה ואגדה, שהנזיר כינה "התבנית התורנית"; (3) יחסה המיוחד אל השפה כמרחב מטפיזי ומכונן ולא ככלי ייצוג בלבד; (4) התבנית

7 הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי וויסלבסקי, ערכו והוסיפו הערות: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך, פרקי מבוא וחתומה: סיני אוקו ויוסף בן־שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ב.

8 כהן (לעיל הערה 5), עמ' לז-מג. רעיון זה ממשיך ומפותח לאורך חציו הראשון של הספר, עד עמ' קלב.

9 שם, עמ' יג.

המשלית המיוחדת לחשיבה העברית, המרבה להשתמש במשלים ובדימויים. את כל המאפיינים הללו זיהה הנזיר כשייכים לתבנית השמעית המיוחדת של היהדות, החושבת על המציאות דרך מטפורת השמיעה ולא דרך מטפורת הראייה.¹⁰

את המשמעות המטפיזית המיוחדת שמצא הרב הנזיר במטפורה של החשיבה כשמיעה ולא כראייה אפשר להסביר באמצעות המאפיין האחרון של תבנית הפילוסופיה היהודית שהוצג כעת – התבנית המשלית של התורה. תבנית זו מתאפיינת בכך שהחשיבה העברית מרבה להציג את תכניה בדרך עקיפה של משל, שאינו מביע באופן ישיר ומפורש את דברו אלא באמצעות מעבר בלבד: במשל, על השומע לעבור דרך המשל, ומבעדו להבין את הנמשל שעליו הוא מורה באופן נסתר. מאפיין זה מהותי בעיני הנזיר וקשור לעמדתה היסודית של החשיבה היהודית, שאינה סבורה שהמציאות נתונה לתודעה באופן בלתי־אמצעי בידי החושים. הנזיר, שהושפע ממחשבתו של הרמן כהן, זיהה בהיגיון העברי מעין יסוד קאנטיאני המכיר מקדם בחוסר אפשרותה של התודעה לדעת את הדברים כשהם לעצמם אלא רק את תופעותיהם. הלוגיקה השמעית מציגה בפנינו את עולם התופעות כולו כביטוי וכמעבר בלבד אל קיומם העצמי והלא־נודע של הדברים עצמם.

את חוסר האפשרות לדעת את האל זיהה הרב הנזיר עם חוסר אפשרות זו בדיוק לדעת את המציאות עצמה.¹¹ כך גם סבר שטיעוניו היסודיים של קאנט בנוגע לחוסר האפשרות לדעת את העצם כשהוא לעצמו יסודם כבר בפילוסופיה הערבית היהודית הספרדית, ובעיקר זו של רבי סעדיה גאון בספרו "האמונות והדעות", ור' יהודה הלוי בספרו "הכוזרי". בעובדת יסוד זו של חוסר האפשרות לדעת את המציאות כשלעצמה ראה הנזיר את ציר היסוד של החשיבה העברית, שממנה צמחה גם העדיפות של מטפורת השמיעה. בשמיעה איננו יודעים את מושא שמיעתנו באופן בלתי־אמצעי אלא באופן אמצעי בלבד. כשאני שומע את חברי הדובר אליי, או לצורך עניין זה גם שומע ציפור מחוץ לחלוני, אין חברי או הציפור נתונים לי באופן ישיר ובלתי־אמצעי כלל. מוטל עליי לגלות את נוכחותם הנעלמה באמצעות הצלילים או המילים שהם מעבירים אליי. דרך הצליל או המשפט ניתן לי משהו מהדובר אליי, אבל לא הוא עצמו, הנותר מעורפל ולא מוגדר כל עוד אינו נראה.

הראייה, לעומת זאת, מספקת תמיד את מושא באופן גלוי וישיר, כאילו המושא שקוף לחלוטין וניתן לידיעה, וכשאני רואה משהו בעיניי ניטעת בי התחושה שהוא אכן נתון לי במלואו. הראייה משלה אותנו בהירותה כאילו אנו אכן תופסים את מה שישנו, ודווקא בכך מסתירה מאיתנו את אפשרותנו האמיתית לדעת את מה שאכן קיים שאינו זהה עם תפיסתנו הישירה.¹² הבנת אופייה הלא־נודע־באופן־ישיר של המציאות, הוזה

10 שם, עמ' יא-לד.

11 שם, עמ' קז-קח.

12 שם, עמ' מז-סח.

וקשור באופיו הלא־נודע של האל היהודי, הביאה את העברים לפרדיגמה המעדיפה תמיד להקשיב לאשר נתון לה כמעבר למסתתר בַּישותו במקום לעסוק בהגדרה ובתפיסה החיצונית המאפיינים את הראייה. כך מראה הנזיר שאמונת היסוד היהודית מאפשרת לקרוא לאל בשם, ואף לשמוע את דברו, אבל אוסרת באיסור חמור את האפשרות לציירו או ללכודו בצלם. כאן ניכר האופי השונה באופן מהותי של השמיעה, המגיעה אל מושאה בדרך מעבר בלבד ומוותרת את העצם חופשי מידיעתנו, לעומת הראייה, המגדירה אותו בצלם או באידיאה צפויה וידועה במלואה.

אופי זה של עולם התופעות כהתגלות וכפנייה משלית ומתווכת של הדברים כשלעצמם אל האדם הופכת לפרשנות חדשה של הנזיר לתווך זה של עולם התופעות. הנזיר מוסיף כאן יסוד ויטליסטי שאימץ מהגותו של מורו הראי"ה קוק וכינה החיות העולמית.¹³ החיות עולמית משקפת על פי הנזיר את מרחב ההתגלות האלוהי הנפרד מ"עצמותו" של האל – אשר בו מתגלמת ההתגלות החיה שלו – הנוכח בעולמו של המתנסה בו כהתגלות וכמעבר בלבד אל העצם עצמו. עולם התופעות אינו מובן על פי התפיסה העברית כתווך אשר בו מאבדים הדברים את עצמיותם ומתגלים רק בסיתזה שלהם עם התודעה, אלא כהתגלות חיה של הדברים עצמם, הפונים בחיותם לתודעת האדם ומבקשים להתגלות אליו באופן אמצעי. אפשרותה של השמיעה והתגלותו המשלית של העצם בתנועה המתמדת שלו אל האדם המתנסה מתממשות בדיוק במרחב חי ורוחש זה של המציאות, אשר הוא התווך השוקק והמתגלה שדרכו אנו שומעים את נוכחותו של העצם האלוקי – הוא הדבר כשהוא לעצמו של קאנט.

את אשר אפשר להבין כהתגלות הטרונומית של אל מצווה טרנסצנדנטי מבין הנזיר כאופן מסוים של הכרה של המציאות, כזו שאינה מסתפקת בתופעות הנתונות לה אלא רואה בהן מעין מעבר ומשל שדרכם אנו שומעים את הדברים כשהם לעצמם. אין היהודי מגיע לראייה של הדברים כשהם לעצמם – דבר הנמנע מהאדם באופן עקרוני ומתבטא באמונה בטרנסצנדנטיות של האל – אלא מתוך ההסתפקות במה שמופיע וחי הוא מצליח לשמוע את חוקיותם הנסתרת של הדברים כשלעצמם. הנזיר מפרש את החשיבה היהודית ואת תפיסת ההתגלות היהודית כעמדה לוגית־אפיסטמית שביסודה תפיסה ביקורתית מצומצמת ומובנית המוליכה אל אפשרויות חדשות של אופטימיות אפיסטמית. זוהי מעין תורת הכרה ביקורתית־מאמינה,¹⁴ המגבילה באופן ביקורתי את האמונה בנראה אבל רואה בנראה זה באופן מאמין מעבר ומשל שמהם נשמעים חוקי עולם הלא־נודע. הצמצום הקאנטיאני של הידיעה לתחום התופעות הוא האינטואיציה הביקורתית הראשונית של

13 שם, עמ' קכח-קכט.

14 המזכירה בכך גם את מטרותיו המקוריות של קאנט עצמו "לבטל את הידיעה על מנת לפנות מקום לאמונה". ראו קאנט (לעיל הערה 6), עמ' 21.

העבריות על פי הנזיר, והאפשרות של הדברים כשלעצמם להתגלות מבעד לתופעות אלה בדרך השמיעה היא הפתרון האופטימי לפילוסופיה הקאנטיאנית, המשיבה לתודעה מגע עקיף אך חי עם הדברים כשהם לעצמם.

אסקור מעט את התפתחות הבעיה של תוקפו של הידע האנושי בחשיבה של המאה העשרים כרקע לדיון המחודש בתורת ההכרה היהודית שאני מציע. איני חושב שתורת ההכרה של ההתגלות שאציע סותרת את זו של הנזיר או חולקת עליה, אדרבה, אף שהיא מתמודדת עם שאלות שונות בשפה שונה בהתאם למרחב דיון אחר, יש בה יסוד עקרוני דומה. אמשך את המגמה הזאת של ביקורתיות-מאמינה – שיסודה כפי שהצגתי עוד בימי הביניים אצל יהודה הלוי – שהיא הבנה של תורת ההכרה היהודית כמתחילה מעמדה ביקורתית כלפי תוקפו של הידע האנושי הדוגמטי, ואת תפיסת ההתגלות היהודית כאפשרות לבסס ידע מסוג אחר ומשמעותי יותר שאינו כלוא ומוגבל בתוקפו לעולם הסינתזות של התודעה בלבד.

הפילוסופיה של ההתכוונות

הפילוסופיה של קאנט ביססה את העמדה הביקורתית כלפי הידע, ולמעשה הפכה לנקודת אל-יחזור שאינה מאפשרת יותר הבנה דוגמטית ותמימה של הידע האנושי כתפיסה ישירה או כשיקוף ישיר של המצוי. האפיסטמולוגיה של הרב הנזיר מתנהלת בתוך דיון זה, שעדיין מוטרד מהאפשרות או אי-האפשרות של התודעה לדעת את המציאות עצמה. במאה העשרים הונחה כבר העמדה הקאנטיאנית הזאת כהנחת יסוד, והדיון הפילוסופי עבר מדיון בעצם אפשרותה של הידיעה אל משמעותה וערכה של הידיעה האנושית הסינתטית כהתרחשות שאינה מספקת את הדברים כשלעצמם.

אפשר לאפיין באופן גס את הגישות המאפיינות את השיח הפילוסופי במאה העשרים בנוגע לשאלת הידע והמשמעות כארבעה נתיבים. הנתיב הראשון הוא החקירה הלוגית של המשמעות בתוך עצמה ובנוגע לעצמה מתוך התעלמות יחסית משאלות מטפיזיות – גישה השולטת בורם המרכזי של הפילוסופיה העכשווית, המכונה אנליטית, שראשיתה אצל פרגה, ראסל, ויטגנשטיין ואחרים; נתיב שני הוא הגישה החברתית, המאפיינת את הידע והמשמעות כהתרחשות חברתית של מאבקי מעמדות ויחסי כוח, שראשיתה אצל מארקס; נתיב שלישי הוא הגישה הפסיכואנליטית, מיסודו של פרויד, המבינה את הידע והמשמעות כתוצר וכאמצעי איזון של מתח פסיכולוגי בין הדחפים לצורך לרסנם; הגישה הרביעית, שאליה אני מבקש להיכנס לעומק, היא הגישה הפנומנולוגית אל הידע והמשמעות, שראשיתה אצל אדמונד הוסרל. גישה זו מתרכזת בידע ובמשמעות כהתרחשויות ממשיות בפני עצמן שיש להתבונן בהן מצד התרחשותן החיה ולא רק מצד ערכן ותוקפן הלוגי והעקרוני. הכיוון הפנומנולוגי מנסה להתבונן בתודעה כהתרחשות

חיה, כמו־פסיכולוגית, אבל מתוך ההבנה הפילוסופית שהחשיבה, אף שהיא מתרחשת בפועל בתודעה כהתרחשות פסיכולוגית, לעולם חורגת מהיותה התרחשות פנימית בלבד, ובעצם מהותה פונה "החוצה" אל מעבר להתרחשותה הסובייקטיבית. לכל כיוון פילוסופי יתרונותיו וכוחותיו בהתאם לאופן המיקוד שלו, אבל החשיבה הפנומנולוגית מתאפיינת בכך שהיא ממשיכה גם את "הלך הרוח המטפיזי" של הפילוסופיה שאינו פוסק מלחקור את מקורותיה של המשמעות¹⁵ ומתקיים תדיר בנקודת המפגש בין הקיום למחשבה.

ראשיתו של כיוון מחשבה זה הוא אצל פרנץ ברנטנו, שביקש לחדש את הפילוסופיה כפסיכולוגיה אמפירית.¹⁶ אחרי שקאנט צמצם את מקומה של המטפיזיקה לניתוח הנחות היסוד של התודעה עצמה ביקש ברנטנו לחדש את הפילוסופיה ואת העיסוק במטפיזי דרך האוטונומיה של הפסיכולוגיה, המכילה בתוכה את התופעות המנטליות כהתרחשויות ממשיות לא פחות מהתופעות הפיזיות. מתוך כך ביקש לייצר פילוסופיה של המשמעות כהתרחשות פסיכולוגית של התודעה האנושית, שבהתבוננות רפלקטיבית אפשר לחשוף את מבניה. אדמונד הוסרל היה תלמידו של ברנטנו בפילוסופיה, אבל הגיע מרקע של לימודי מתמטיקה. הוסרל ניסה להמשיך ולפתח את גישתו הפסיכולוגיסטית של ברנטאנו ולהציע פרשנות פסיכולוגית של הלוגיקה והמתמטיקה. בניסיונותיו אלה גילה את חוסר היכולת העקרונית לעשות ללוגיקה רדוקציה לפסיכולוגיה בלבד.¹⁷ טענתו היא שאי־אפשר לגזור את משמעות הישויות הלוגיות והמתמטיות אך ורק מתוך היווצרותן והצגתן הממשיות בתודעה באופן פסיכולוגי בלי לאבד את משמעויותיהן האינהרנטיות כאוניברסליות. הלוגיקה אינה עוסקת בדרך ובאופן שבהם מוצגים דברים בפני התודעה, אלא בחוקיות האידיאלית וההכרחית של היחסים בין הדברים, חוקיות המאבדת את כל משמעותה כשהיא מובנת אך ורק כתופעה פסיכולוגית המאפיינת את אופן התנהלות מחשבתו של האדם. המושאים הלוגיים נתונים לתודעה באופן מסוים, אבל הינתנותם היא כזו החורגת מהתנסות זו עצמה, שהרי המושאים הלוגיים חורגים מתחום ההתנסות בהם בעצם טיבם כאוניברסליים. חריגה זו מתאפשרת על פי הוסרל בעקבות האופי המתכוון (intentionality) של התודעה, היינו אופייה של המחשבה להיות תמיד עם פניה החוצה

15 לעומת החשיבה האנליטית־לוגית, המתעלמת משאלת מקורה של המשמעות ותוחמת עצמה במבנה הלוגי שלה ובחשיבה החברתית או הפסיכואנליטית היודעות מראש מהו מקורה של המשמעות – מקור שהוא חיצוני לה והופך אותה ניתנת לרדוקציה.

16 Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (ed. Oskar Kraus, trans. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister), London: Routledge, 1995

17 Edmund Husserl, *Logical Investigations* (edited with a new introduction by Dermot Moran, trans. John N. Findlay), London: Routledge, 2001

אל עבר אובייקט. עובדה זו מגלה לנו את יחידת המעבר בין ההתרחשות הפסיכולוגית הממשית של החשיבה לבין המומנט העקרוני והמופשט שלה.

אופיים האוניברסלי של האובייקטים הלוגיים אינו מאפשר הבנה פסיכולוגית בלבד של החשיבה האנושית, שאף שהיא מופיעה כהתרחשות חיה בתודעה היא פונה תמיד אל מעבר לעצמה, אל אובייקט שאליו היא מתכוונת. בכך מראה הוסרל את התרחשות המעבר בין הסובייקט לאובייקט, בין התודעה למושאיה, כמתרחשת לא במעבר הממשי בין המתרחש בראשו של האדם לבין המתרחש מחוצה לו אלא בתוך פעולה אחת של התודעה אשר בה היא יוצאת מעצמה ופונה החוצה אל המושא שלה באקט של הבנה. באופי המתכוון של התודעה מתגלה החריגה של התודעה מעצמה לא כקפיצה אל מעבר לקיים בתוך התודעה כסינתזה שרק מייצגת את הדבר כשהוא לעצמו, אלא כפעולה אחת שבתוך עצמה גם פונה למושא שלה וגם מבינה ומארגנת אותו כאחד.

הוסרל החליף את תפיסת הסינתזה הפסיבית של קאנט בהבנה אקטיבית יותר של התודעה, שאינה נותרת בתוך עצמה באופן פסיבי ומאפשרת רק למה שמתאים לצורות ההסתכלות ולקטגוריות שלה להיכנס. המשמעות והמהות של הדברים הן ביטוי של פעולות ההתכוונות השונות של התודעה כלפי מה שניתן לה, ובתוך פעולת ההתכוונות עצמה מופיע האובייקט כמושא ההבנה (apprehension) ההופך את מה שאנו מתנסים בו לבעל משמעות. בתפיסה החושית, ההתכוונות היא פנייתה של התודעה אל מה שניתן לה באופן ישיר – נתונים חושיים – ואילו במחשבה ישנה פעולת התכוונות ריקה שאינה פונה לדבר, אבל ההבנה היא תמיד פעולה של התודעה ועל כן המושא מבטא הבנה ראשונית טרנסצנדנטלית של המושאים. ההבנה טרנסצנדנטלית משום שהיא אינה משקפת את מהותו של מה שניתן אלא את ההבנה המוקדמת המונחת באופן טרנסצנדנטלי בתודעה. מה שאנו מכנים "עולם" הוא המארג המורכב של ההתכוונות השונות שלנו ויחסי הגומלין ביניהן. כך, על פי הוסרל, כדי להבין את מהותו של העולם או את מהותם של דברים אל לנו לחקור את הופעתם הממשית מחוצה לנו אלא את אפשרותנו לשכוח ולהשהות לרגע את קיומם הממשי של הדברים, ולהתבונן דווקא באופן שבו הם נתונים לתודעתנו ולאופן שבו אנו מתכוונים אליהם.

הוסרל טוען שאנו מבינים דבר כאמיתי כאשר הכוונה שלנו אליו עוברת מילוי אינטואיטיבי, כפי שמתרחש בתפיסה חושית. לדוגמה: ההבדל בין לחשוב על אריה לבין לראותו. בשני המקרים, האובייקט ההתכוונותי ("נואמה" בלשונו של הוסרל) זהה: אריה, אבל בחשיבה הוא מופיע באופן ריק, כהתכוונות פעילה חסרת מילוי אינטואיטיבי, ואילו בתפיסה החושית הוא מופיעה כממולא בתוכן החושי האינטואיטיבי שלפנינו. על פי הוסרל, התוכן שאליו פונה התודעה בתפיסה החושית, התוכן שהיא מבינה ואשר בו היא רואה את האובייקט ההתכוונותי שלה, אינו בדיוק נתונים חושיים המסופקים לה מבחוץ. גם נתונים אלה הם עצמם סוג מסוים של תודעה ולא תוכן המסופק מבחוץ באופן טרנסצנדנטי. זוהי

תודעה של זמן פנימי.¹⁸ הזמן הפנימי הוא רצף הנתונים החושיים הראשוני והלא-מאורגן שעל פי הוסרל הוא התוכן האינטואיטיבי הראשוני שאליו אנו מודעים ושאליו מופנית ההתכוונות של תודעתנו. הזמן הפנימי אינו הוויה טרנסצנדנטית, אלא הוא בעצמו סוג מסוים של תודעה שיש לו ראשוניות אינטואיטיבית של "ניתן כמקור" על שאר התודעות שלנו, והוא נוכח כקרקע הראשית של כל התנסות. מתוך כך מגיע הוסרל לעמדה של אידיאליזם טרנסצנדנטי, שעל פיו כל מה שנתון לאדם נתון כתודעה שלו עצמו, ואין לנו צורך להניח את קיומו של עולם חיצוני כלשהו לתודעה האנושית המתנסה. הגיוון הרב והשפע החי שאנו פוגשים בחיינו אינו מכריח אותנו לזהות מציאות כלשהי "בפני עצמה", המתקיימת מעבר לכוונה ולתודעה שלנו אותה. העושר הזה ניתן לגילוי באותו אופן אם נתעלם מיישותם הריאלית של הדברים ונתמקד בהופעתם הטרנסצנדנטלית בפני תודעתנו. ההתכוונות שלנו כוללת לא רק את מה שאנו פונים אליו באופן מודע ומפורש אלא גם את כל מה שמופיע בשדה ההתנסות שלנו כרקע או כאפשרות וכאופק של מה שנוכח בפנינו. כל אלו הם סוגים אחרים של התכוונות שעדיין אינם מצביעים על נוכחות התנסותית החורגת מההתכוונות שלנו אליה.

הפנומנולוגיה של הוסרל מתמסרת לאופייה הטרנסצנדנטי של הפילוסופיה הקאנטיאנית אבל מעבירה אותה לשדה ממשי של פעולה והתרחשות הכולל את כל תוכני התודעה במקום להיות רק תנאי לוגי עקרוני לאופן הופעת הדברים. היא גם מאפשרת לחקור את היסודות האינטואיטיביים והספציפיים הנתונים להתכוונות, יסודות המחליפים כעת את החושניות העיוורת והטרנסצנדנטית של קאנט, המוליכה בחזרה לדבר כשלעצמו. הוסרל מגלה את כל עושרו של הקיום בתוך התודעה עצמה. הכול ניתן לתודעתנו ובתודעתנו ומעוצב מתוך הבנתה הפעילה, והקשב העדין למה שנוכח ומופיע בה הוא השער לידיעה "יסודית" יותר. כך נפטר הוסרל מהשיתוק שיצר קאנט בנוגע למציאות כשהיא לעצמה ואף להכריז על הפילוסופיה שלו כ"חזרה לדברים עצמם". אבל חזרה זו אינה כאמור חריגה מגבולות התודעה אל הדברים הטרנסצנדנטיים אלא להפך, השלמה שלמה עם אופיו התודעתי של הקיום, שאינו חורג מעצמו לעולם. מתוך מערך הכוונות המורכב שלה מכוונת התודעה לעצמה עולם שרק מובן כטרנסצנדנטי, אבל בפועל זקוק בדיוק להתעלמות מוחלטת מטרנסצנדנטיות זו כדי להיות מובן.

Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. Fred Kersten, Dordrecht: Kluwer, 1998 18

הפנומנולוגיה של העודף

הוסרל הביא אותנו להבנה חדשה של המשמעות כחיי הכוונה של התודעה, ובהשפעתו של דקרט מצא בחיי התודעה את הקרקע הממשית ביותר של ההוויה הנתונה לנו.¹⁹ פנומנולוגים שהופיעו אחרי הוסרל ניסו להיחלץ מהכלא האפיסטמי החדש שאליה הכניסה אותם תורת ההתכוונות של שלו וניסו למצוא מחדש מקום לנוכחותה של ההוויה כשלעצמה, הממשות, ולברר את זיקתה לאותה פעולת התכוונות מארגנת של התודעה. ההתעקשות על מרכזיותה של הישות בחיי התודעה, אותו קיום שהונח לחלוטין בסוגריים בתורתו של הוסרל, הולידה את זרם החשיבה המכונה "אקזיסטנציאליזם". אתייחס כעת לשני הוגים ספציפיים שהצביעו על תופעה מרכזית בנוגע לשאלת היחס בין ההתכוונות לממשות: שאלת העודפות. הפנומנולוגים שהופיעו לאחר הוסרל הדגישו את מה שאכנה כאן ממד העודפות של ההתנסות הממשית החורגת אל מעבר לפעולות ההתכוונות של התודעה. "עודף", כלומר נוכחות שאינה יכולה להיכלל בכוונתי בלבד ואף על פי כן אליה בדיוק מופנית התכוונותי, ולא זו בלבד אלא שהיא אינה יכולה להגיע לזהות שלמה של האובייקט שלה אם היא מתעלמת ממנו. העודפות היא מעין נוכחות חיה של הדבר "כשהוא לעצמו" לא משום שאנו יכולים לצאת מתודעתנו ולתפוס אותו אלא משום שעל פי העיון הפנומנולוגי אנו מגלים שהוא מתחילה חודר אל חיינו הממשיים וממלא אותם מעבר ליכולתנו לארגנו עד תום במסגרת התכוונותנו. מוריס מרלו פונטי מצא את העודפות הממשית שמעבר לכוונתנו בהעמקתו בפנומנולוגיה של התפיסה החושית, ועמנואל לוינס מצא את העודפות העקרונית במורכבות שבהתכוונות אל הזולת.

מרלו-פונטי והעודפות של התפיסה החושית

טענתו של מוריס מרלו-פונטי היא שבתפיסה החושית איננו "מגלים דברים על אודות העולם", משום שהעולם עצמו הוא תוצר של מהלך זה של תפיסה חושית, ולא מעין ישות טרנסצנדנטית הקודמת לה.²⁰ ביקורת זו נשמעת כמופנית בעיקר לפוזיטיביזם הנטורליסטי, המניח את ישותם האובייקטיבית של הישעים החומריים כקודמת לכל תודעה או מחשבה. ביקורת דומה לזו הושמעה כבר בידי הוסרל כלפי הפוזיטיביזם לפני מרלו פונטי, אבל היא הופנתה בידי מרלו פונטי לא פחות כלפי עמדות אידיאליסטיות כמו זו של הוסרל עצמו. אף שאיננו מתנסים בתפיסה החושית באובייקטים טרנסצנדנטיים אין זה אומר שאנו מתנסים בתודעתנו שלנו בלבד. בתפיסה החושית אנו יוצרים בלתי-

19 אדמונד הוסרל, *הגיונות קארטזיאניים: מבוא לפנומנולוגיה*, תרגום ומבוא: אברהם צבי בראון, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 7-12.

20 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge & Paul, 1962

אמצעית לממשות המקיפה אותנו באופן שאינו מתחיל כמפגש מאורגן וברור אלא דווקא כגיטוי וכחיפוש המבקש להבהיר את עצמו. הדבר שאנו מכנים "העולם", והאובייקטים השונים שאנו מוצאים בו, הם כבר תוצאה מכוונת ומשולבת בהכרעות רבות של התודעה, וכל זמן שאנו מבינים את התפיסה החושית כידיעת דברים על אודות העולם כי אז אנו מחמיצים את אופייה הקונקרטי המהותי של ההתנסות החושית, שהיא מפגש עם שדה פנומנלי-התנסותי הקודם לארגון ההתכוונותי שלנו אותו.

איננו יכולים לראות את העולם או אובייקטים, משום שפעולת ההתכוונות אשר בה אנו רואים כבר מבחינה בין אובייקט לסובייקט, בין האופי המהותי המיוחד של המתבונן לבין הדבר הנתפס כשונה ממנו באופן מהותי, והבחנה זו מתפוררת בתוך הפנומנולוגיה של התפיסה החושית. העין הרואה היא תמיד גם נראית, והיד הנוגעת תמיד גם ננגעת באותה מידה. איננו חשים את העולם מבחוץ כמו מבעד לחלון של צוללת, כפי שרוצה מחשבתו של דקרט להציג לנו, אלא אנו מתנסים בו מבפנים כחלק ממשי ממנו וכבשר משרו. ההתנסות החושית תמיד ממוקמת ביחס מסוים אל מה שהיא מתנסה בו מבחינת המרחב ורואה אותו מזווית מסוימת הנמצאת בתוך השדה החושי ולא מחוצה לו. כאשר יד אחת שלי נוגעת בחברתה אני חש את ממשותה של הפרספציה משני הכיוונים, כחש וכמוחש כאחד, וזהו תמיד אופייה של התפיסה החושית ומקומו המיוחד של הגוף החי בתוכה.

החלוקה בין הסובייקט לאובייקט מתרחשת בפעולת ההתכוונות של התודעה המנסה לפענח את התנסותה הישירה ולארגנה לכלל אובייקט הארוג בתוך מארג האובייקטים ו"העולם", והיא נקודת הסיום המכוונת של התפיסה החושית ולא ראשיתה. מרלו פונטי סובר שאותו עולם אובייקטים שהוא תוצר של התכוונות תודעתנו והמסקנה של תפיסתנו החושית עובר מעין היפוך לאחר כינונו. כאשר אנו מבינים מה אנו רואים ונותנים לו שם ומזהים בו מהות אנו משוכנעים שמהות אובייקטיבית זו שהופיעה מתוך חיפושנו שלנו קדמה לתהליך התפיסה וכיוונה אותו מתחילה. האופי הכינוני והמגשש של התפיסה מוסתר וכמו מוכחש, ובמקומו מונח כעת האובייקט כסיבה וכמקור למהלך התפיסתי ולא כתוצר שלו.

מתוך פנומנולוגיה זו של התפיסה החושית זורח ועולה הממד הפנומנלי שלה, הקודם לכל ארגון הנוכח בזיקה האפקטיבית והחיה של הגוף אל הדברים שסביבו. זיקות חיות אלו מאורגנות לכלל מכלול של "עולם" העומד מול סובייקט בתהליכי ההתכוונות, אבל ההתכוונות אינה ממצה אותם ואינה תופסת אותם כהווייתם באופן מלא. הזיקה החיה הגופנית שבבשר²¹ מגלה את העודפות העצומה הניתנת לנו במפגש החושי החי עם

Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, 21 ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968, pp. 8–9, 123–124

הממשות, שהולך ומתכנס לארגון "עולמי" של אובייקטים ויחסים מתוך ההתכוונות. הווייתה הגופנית החיה של התפיסה החושית, שבליבה הראשית והגופני נעלמת החלוקה בין האובייקט לסובייקט, היא הוויה ממשית ואפקטיבית של עודפות התנסותית על עולם המשמעות הניתן בהתכוונות.

עמנואל לוינס והעודפות של ה"אחר"

עמנואל לוינס התעמק בפנומנולוגיה של ההתכוונות אל הזולת, נושא שהוסרל עצמו חקר בהרחבה ואף מצא בו בעייתיות עקרונית שעימתה את תפיסת הפנומנולוגיה וההתכוונות שלו,²² ויש מקום לדון אם הוא אכן הצליח בפתרונו. כשאנו מתרכזים בתופעה זו של התכוונות כיסודו של כל ידע, עלינו להתרכז לחלוטין באני הטרנסצנדנטלי של היחיד שאליו מתגלות התופעות ושתודעתו היא המכוונת אליהן. משמעותם של המושאים נתונה בתוך התכוונותי אליהם, ואני נדרש לפירוק מה שניתן לי ולמהלכי הפרשנות ההתכוונותית שלי עליו כדי לגלות את מהותו. אבל ישנו דבר אחד שאינו יכול להופיע באמת בתוך שדה ההתנסות הטרנסצנדנטלי – נוכחותו של האדם האחר, שבדיקו כמוני מכוון אף הוא את עולמו דרך התכוונות. האדם האחר, הזולת, נוכח בתוך שדה ההתנסות שלי, אבל לא כפי שהוא, אלא כאובייקט הניתן בהתכוונות לבד. שהרי כיצד יכול להינתן לי בתוך שדה ההתנסות שלי עצמו, אשר בו אני היסוד המכוון והטרנסצנדנטלי, מישהו אחר המכוון גם הוא את העולם דרך התכוונותו? כדי להכיר באחר, דומה שעליי לחרוג מהסגירות הסוליפיסיסטית שאליה אני מתכנס בחשיבה הפנומנולוגית-התכוונותית. הוסרל מבקש לפתור זאת בעיקר באמצעות אפשרות האנלוגיה והדמיון אשר בה, באמצעות גופו החי של הזולת ניתנת לי בדרך אנלוגית, באמצעות הדמיון שאני מוצא בין גופו החי לגופי החי שלי, נוכחותו הסובייקטיבית הממשית של הזולת הדומה לשלי.

בנקודה זו נכנס לוינס וסובר שהסבר זה של הוסרל רחוק מלפתור ולהכיל את מלוא ההתנגשות בין נוכחותו של הזולת לבין היותי המרכז המכוון בהתכוונות של העולם אשר בו אני מתנסה.²³ על פי לוינס, נוכחותו של הזולת היא תמיד הוויה שבהגדרתה אינה ניתנת למיצוי בכוונה שלנו אליו, ו"אחרותו" של האחר כמי שמתכוון באופן נפרד אליי לחלוטין, אל העולם, אינה יכולה אף פעם להופיע בתוך שדה הכוונה שלי, והיא חריגה עקרונית, וקודמת לכל התכוונות שלי. לוינס התעמק בפנומנולוגיה של פניו של הזולת, שמצד אחד נתונים לחלוטין לחסדי בהיותם נתונים בתוך עולמי שלי הנובע מהתכוונותי שלי, ומכאן מופיעים כ"נתונים לחסדי". אבל אותם פנים המתגלים כחלש הנתון לחסדי מופיעים

22 ראו הוסרל (לעיל הערה 19), עמ' 97-161.

23 Emmanuel Levinas, *Time and the Other, and Additional Essays*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987, pp. 74-79

באותו אופן גם מעליי כמצווים אותי להכיר בנוכחות החיה שמאחוריהם, ובכך פוקדים עליי "לא תרצח". הפנייה לזולת על פי לוינס היא בדיוק הפנייה שאינה מתרחשת בתוך ההתכוונות בלבד אלא קודמת לה באופן עקרוני כתנאי לכך שההתכוונות שלי אכן פונה לממשי ואינה ננעלת בכלאה הסוליפיסטי.

לוינס מזהה בפנייה זו אל האחר את התנועה היסודית והראשונית של הסובייקטיביות שהיא גם יסודה של ההתכוונות עצמה, הפנייה הפנימית של התודעה בראשיתה היסודית אל הטרנסצנדנטי.²⁴ העובדה שפעולות ההתכוונות שלנו פונות אל המציאות ומצליחות לחרוג במשהו אל מעבר לפעולה זו עצמה קשורה לכך שהתודעה פונה ביסודה אל האחר ממנה באופן מוחלט כצו מוסרי הנובע מפניו של הזולת להכיר בנוכחותו. האחר מתגלה אליי בפניו ופוקד עליי להכיר בו, ומכאן כל התכוונות שלי אליו אומנם מזהה בו מאפיינים ספציפיים ואובייקטיביים, אבל לעולם אינה יכולה למצות עד תום את נוכחותו הסובייקטיבית החיה והמתכוונת לעצמה. האחר, על אף אופיו הטרנסצנדנטי, אינו מתמקם מחוץ לחיי אלא דווקא חודר אותם מראשיתם ולכל אורכם. האדם האחר נוכח כישות מרכזית בחיי, אבל ככזאת המכילה ביסודה גם שלילה וטרנסצנדנטיות, ועם זאת היא גורם מרכזי בשדה התנסות ההתכוונותי שלי. עירוב זה בולט יותר בקשרים האינטימיים עם האחר כמו הארוטיקה וההורות, שבהם האחר הוא נוכחות מרכזית בחיי האינטימיים ביותר ועם זאת שומר לחלוטין על אחרותו המוחלטת שאינה ניתנת למיצוי בכוונתי.²⁵ "אחרות" זו, המתגלה לתודעה כחורגת מכל כוונה אפשרית שלה, מופיעה גם בתודעת הזמן על פי לוינס בנוכחותו המתחדשת והפתוחה של העתיד, המפשר בכל רגע את ההווה מישותו הוזהה עם עצמו. העתיד באפשרויותיו החופשיות מנכיח את ה"אחר" בהווייתו האישית והאינטימית ביותר של האדם כנוכחות שאינה יכולה להתמצות בהתכוונות שלנו אליה. לוינס מגלה לנו שיחס רציני לנוכחותו של האחר והאחרות בחיינו חושף עודפות הנוכחות תמיד ומבססת את המשמעות מעבר לכל פעולות ההתכוונות שלנו. עודפות זו אינה מקרית אלא עקרונית, ויש בהכרה בה אף הכרעה מוסרית המוכנה לקבל את עודף האחרות הזו, הקודם לכל מבנה התכוונתי שתודעתי תוכל ליצור או להבין.

מרלו־פונטי ולוינס חושפים את המורכבות המתקיימת בתהליך הפנומנולוגי החי של יצירת המשמעות באמצעות ההתכוונות. אומנם האדם פוגש את הווייתו דרך תודעתו בלבד ובתיווכה של התכוונותו המארגנת, אבל התכוונות זו לא באמת ממצה את כל מה שניתן לאדם. באופן חי וממשי, התודעה מוצאת את עצמה בנוכחותו החיה של עודף התנסותי שאינו יכול באמת להיות מוכל במבנה ההתכוונותי שלו כלפי המציאות. הגודש החי של הויקה החושית של הגוף לסביבתו ונוכחותו הקונקרטית של האדם האחר חורגים בעצם

24 עמנואל לוינס, הומניזם של האדם האחר, תרגום: סמדר בוסתן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד.

25 ראו שם, עמ' 81-95.

טיבם מכוחה של ההתכוונות לארגן דברים לכלל אובייקטים. אבל הבעייתיות שמעלות תופעות אלו של עודפות גם מורכבות יותר בעצמן. שהרי כשאנו מבינים שאיננו יכולים "לתפוס" באמת את הדברים שאנו מתכוונים אליהם – מציאותו הממשית של העולם החושי, נוכחותו של האדם האחר – אותן כוונות שאנו תופסים שאינן מצליחות לייצג את העודף מאבדות את משמעותן משום שערך האמת של פעולת התכוונות כלשהי היא בדיוק בהתמלאות שלו על ידי תוכן חושי. ההתכוונות פונה אל מה שניתן לה ומנסה להכיר בו את האובייקט, אבל הוראתו הממשית של האובייקט ההתכוונותי היא תמיד הנוכחות האינטואיטיבית החיה של מה שנמצא. אין משמעות לאובייקט שנולד רק ככוונה שלי אם אני יודע מתחילה שהוא אינו מצליח באמת להנכיח בפניי את מה שנוכח. אם הוא מותר עודף עקרוני של הווייה ממשית לא ניתנת לרדוקציה מעבר לכוונה שלו. למעשה, תופעה זו של העודף כאילו מחזירה אותנו לבעיית הדברים "כשהם לעצמם" אצל קאנט באופן חדש וקונקרטי ולא באופן מופשט. מה שאני תופס ומארגן ככוונתי אינו הדברים כשהם לעצמם, לא מסיבות לוגיות המזהות את טביעות אצבעותיי שלי בדברים הנתפסים, אלא משום שאני מזהה נוכחות חיה ואפקטיבית על תודעתי, שאינה יכולה להיות מאורגנת באובייקטים באמצעות ההתכוונות. ההווייה החושית הפנומנולית הנוכחת בזיקתה האפקטיבית לגופי מעבר לכל כוונה, ונוכחותו של הזולת – שאף שאינה נתפסת לחלוטין היא פועלת עליי באופן אפקטיבי וחי – אינן הווייה תיאורטית של דברים כשהם לעצמם, היכולים להתקיים או לא, אלא הווייה חיה ונוכחת החורגת מכל התכוונות וסינתזה.

הוסרל צייר לנו את מכלול הידע והמשמעות האנושיים כביטוי של ההתכוונות האנושית אל ההווייה וכהבנה של ההתכוונות זהה להבנת הידע האפשרית. אבל ידע זה מתגלה כולו כקונסטרוקט המתקיים בתוך עצמו ומאבד את כוחו אל מול הפגישה החיה עם הממשי, המציג בפניו עודפות עקרונית. הבעיה בווריאציה הפנומנולוגית שלה חדלה להיות בעיה לוגית מופשטת כמו המתח הקאנטיאני והופכת להיות בעיה דחופה וממשית: כיצד יכול אני לחשוב על אודות הדברים, כיצד יכול אני לנהוג בפועל בחיי כאשר כל הידע שניתן לי מוגבל לפעולות תודעתי שבאופן חי אני תופס כמה הן רחוקות מייצוג נאמן של מה שמוכח כישנו? כאן לא יעזרו לנו צידוקים לוגיים המותירים אותנו עם "עולמנו שלנו" שהוא גם העולם היחיד שביכולתנו לתפוס, שהרי אנו יודעים כבר שעיקר מה שנוכח בעולם זה "שלנו" – ישים חומריים ובני אדם – חורג מהבנתנו אותנו בעודפות עקרונית. כאן יש מקום לשאול אם אנו זקוקים רק לצידוק חדש של הידע או אולי לידע מסוג אחר שאינו עסוק בתוכני ההתכוונות אלא דווקא ביכולתם לעזור לנו לפגוש את מה שמעבר להם. האם נוכל לצייר תפיסה אחרת של ידע, שאינה קרועה בין חיפוש הקוהרנטיות שבהתכוונות, הבאה תמיד על חשבון הנאמנות לממשי ולעודף שבו?

הפנומנולוגיה של ההתגלות

העודף של הממשי מכריח אותנו להגיע להבנה אחרת של מהי אמת, או מהו ידע, מלבד מבני התכוונות של התודעה העוברים מילוי. גם אם האובייקטים שאני מזהה בדברים דרך ההתכוונות שלי מתמלאים ומקבלים אישור אינטואיטיבי שבניסיון, זה אינו מספיק, שהרי רק האובייקט ההתכוונותי מתמלא, אבל הנוכחות הממשית נותרת עודפת הרבה מעבר לו. אדגים זאת בנוגע לאדם האחר. אני חושב על חברי פייר ומעלה אותו במחשבתי בלי שהוא נמצא בפניי, והרי הוא עכשיו רק אובייקט התכוונותי שלי. כעת הוא נכנס לחדר, ואותה התכוונות ריקה התמלאה בנוכחותו החושית, והמחשבה על קיומו קיבלה תיקוף של מציאות ואמת. אבל האם המחשבה שלי עליו, שכעת התמלאה ואושרה כאמיתית, אכן משקפת איזושהי אמת? הרי פייר שבמחשבתי אינו קשור באופן ממשי בשום מובן לפייר האמיתי, החי הנוכח באחרותו, ונוכחות זו אינה המילוי של המחשבה על אודותיו, אלא עודף ממשי הנוכח מולי בפניו. אם אחשוב שנוכחותו החיה היא רק מילוי ואישור של התכוונותי אליו אחמיץ בפועל את הווייתו. אני אלך לדרכי עם מה שאחשוב שהוא ידע על אודותיו, אבל בפועל לא יהיה זה אלא כוונתי שמראש, שהתמלאה. הדבר שאני זקוק לו כדי לתקף את התכוונותי אל העודף אינו רק מילוי של הכוונה שלי, אלא התגלות של העודף דרכה. התגלות זו של העודף דרך ההתכוונות היא מומנט של התאמה, ולא של אחיזה או תפיסה. לוינס מצביע על פניו של הזולת כהתגלות מסוג זה בדיוק. אינני יכול לתפוס אותם בכוונתי במלאות, אבל התכוונות מורכבת זו, החורגת מעצמה, מאפשרת לזולת להתגלות.

את העודף איני יכול לתפוס בכוונתי, אבל מכיוון שכל כוונתי מופנית אליו, הוא יכול להתגלות אליי מתוך כוונה זו. המעבר ממילוי להתגלות מכיר באקטיביות הנמצאת בעודף החי הנוכח מולי ולא רק באקטיביות של תודעתי. אותו עודף ממשי של אחרות וחושנות אינו יכול להיות נתפס על ידי כוונתי, אבל הוא יכול להתגלות אליי מתוכה. מרלו פונטי טוען שבתפיסה החושית איננו מארגנים בהתכוונותנו באופן מנותק את החומר החושי הניתן לנו, אלא זוהי המציאות העודפת הלא־נודעת של הדברים המוליכה אותנו למפגש עימם. הדברים מתגלים אלינו מתוך אותה עודפות גדושה שלהם, והרגע שבו התכוונותנו נמצאת בהתאמה עם מה שהיא מתנסה, אותו רגע של סינתזה אשר בו מופיע הדבר הממשי כאובייקט נתפס, ודרכו זורחת גם עודפותו הפנומנלית, הוא בסיסה של התפיסה. באותו רגע ראשוני של התגלותו החיה של הדבר בתפיסה הראשונית נוטה המחשבה הרפלקטיבית שלנו להתרחק ממנו ולתפוס את האובייקט הנתפס במחשבה כדבר אשר בו אנו מתנסים, וחדלה להכיר בו רק פענוח של הממשות. האובייקט, שאינו אלא כוונתנו שלנו ובהגדרה הוא ריק מכל עודפותו הממשית, הופך להיות מחשבה המחליפה את העודף הממשי וממילא מסתירה אותו. הפער הזה בין הופעתו החיה והשופעת של הדבר בהתגלותו לבין אופיו המופשט והדל של מושא המחשבה שרק "מתמלא" הוא הפער

בין הידע ההתכוונותי, המתעלם מהעודף, לזה הפונה אליו ומאפשר לו להתגלות. באותו אופן, הידיעה האובייקטיבית שיש לי מהזולת כ"דבר", ידיעה שיכולה להתמלא ולאשר את עצמה באמצעות נוכחותו הממשית, שונה בתכלית מההתכוונות שלי אל פניו כמביעים עודף בלתי־נתפס, וכך, אותה נוכחות ממשית שלו מתגלה אליי גם אם אינה נתפסת.

באופן פילוסופי חמור נוכל לומר שלמעשה רק רגעים אלו של התגלות, שבהם יש התאמה בין ההתכוונות שלנו לבין העודף של הממשי, הם בסיס ראוי להכרה של אמת כלשהי. לא משנה מה נתפוס בתודעתנו המתכוונת ואיזו קוהרנטיות נמצא בין מושגינו, עדיין החיים ישנם מעבר לזה, באחרותם הממשית. לכן מציג לוינס את הפנייה אל האחר – על אף אופייה האינסופי – כבסיס של כל משמעות אפשרית. ללא וקטור זה של פנייה אל אחרות, השוללת את הקוהרנטיות הפנימית של המחשבה עם עצמה, נסגרות כל התכוונותינו בכלא סוליפיסטי שאינו מעניק לנו את הממשות. אבל האחר אינו יכול כאמור להתמלא כאובייקט, ולכן כיוון זה מוליך בסופו אל התגלותו אליי.

העודף יכול להתמקם אל מול כוונתי בשלוש דרכים שונות: תודעת היום־יום, הטראומה וההתגלות. תודעת היום־יום משתדלת להתעלם מהעודפות ככל יכולתה, משום שזו בעצם הווייתה שוללת את מבנה ההתכוונות המעניק פשר לחייה ומעשייה ומאיימת עליו. התודעה הרגילה מבינה את העולם ואת המציאות דרך כוונתה אליי, והגילוי של חוסר המיציוי היסודי בין האובייקטים יצירי הכוונה לבין הממשויות המקיפות אותנו בפועל הוא בעיקר מקור לחרדה. נוכחותו הממשית של העודף מופיעה בתודעת היום־יום כבעיה שצריך לפתור באמצעות התכוונות נוספת, המתגלגלת אל האובססיה, המנסה למצוא לה איזושהו אובייקט מתאים, או לחלופין, לנסות להדחיקה מהתודעה (שהיא גם סוג של התכוונות כמוכן). תודעת היום־יום מזהה בעודף את כל מה שמאיים על יציבותה ומונע ממנה לשלוט סוף סוף כראוי בחייה.

אבל ישנם מקרים שבהם העודפות חודרת אל חיי התודעה בעל כורחה, והיא נפגשת איתה בעל כורחה על אף אי־התאמתה למבני ההתכוונות שלה. זהו המצב המאפיין את הטראומה.²⁶ בטרואומה נחשפת התודעה לגודש חושי או למפגש עם האחר שאינו מתחשב במבני ההתכוונות שלה ומותאם להם. הגודש הממשי של האירוע הטראומטי תוקף את התודעה באופן מעורר חרדה. העודפות של הממשות המאיימת על תודעת היום־יום חודרת בהווייתה שאינה־ניתנת־יותר־להכחשה, ומבנה ההתכוונות כולו קורס ומאבד את משמעותו. אבל טראומה איננה התגלות, משום שהעודף אינו מתגלה בה בשום מובן אלא נותר מכוסה כשהיה, ואותו כיסוי המתכחש להתכוונות משתלט כעת על כל התודעה. עם על זאת, כפי שאראה בהמשך, הקו המפריד בין ההתגלות לטראומה יכול להיות דק

26 יוחאי עתריה, "טראומה – חור שחור בלב התרבות: המעבר מיחיד לחברה", מארג: כתב עת ישראלי לפסיכואנליזה ה (2014), עמ' 239-270.

ומתעתע, וכאשר הטראומה מובנת כהתגלות נקרא האדם לגבור עליה ולהתעלם מערך האמת שלה.

ההתגלות שונה מתודעת היום-יום ושונה גם מהטראומה בכך שהעודף אינו נוכח בה כזר וכמנוגד לכוונה, אלא כמתאים לה ומשלים אותה. ישנם רגעים שבהם ישנה התאמה ברורה בין כוונותינו, מחשבותינו, הסיפורים שאנו מספרים על הקיום, לבין החוויה המלאה ביותר שלנו אותו. התאמה זו אינה התאמה לוגית, אשר בה האובייקטים של מחשבתנו אכן מייצגים נאמנה את מה שמצוי, אלא התאמה שבפועל, המתרחשת בין התכוונותנו כהתרחשות קונקרטיה לבין העודף של הממשות כהוויה קונקרטית לא פחות. אין אנו עסוקים באותו רגע דווקא במחשבותינו ובתוקפן, אלא אלה נעשים דווקא שקופים ותואמים את ההוויה הזורחת דרכם. אם נתעקש "לתפוס" את ההתגלות, היא מייד תיעלם בעודף הכוונה המכסה ומסתירה את העודף הממשי, וזוהי בדיוק עידונה של הכוונה שאינה רואה עצמה כמקור אלא כפנייה אל עודף זה, המאפשרת את ההתגלות. בניגוד לטראומה, המנכיחה את העודף מתוך סתירה עם הכוונה, ההתגלות מתגלה בהתאמה אליה אבל גולשת הרבה מעבר לה.

במובן זה אצטרך לומר שכל התגלות במובן הפילוסופי ביותר שעליו דיברתי עד כה היא תמיד התגלות של אלוהים. המובן הפילוסופי הישיר של האמונה באל אצל דקרט, שפינוזה, לייבניץ, ברקלי ועוד רבים אחרים היא האמונה בהתאמה בין המחשבה לממשות. העודף הוא הנוכחות המאיימת על התאמה זו, אבל העודף הוא בדיוק הדבר שאליו התודעה מבקשת להתאים. בטראומה מופיע העודף ככאוס חסר פשר שאינו ניתן לארגון בעל משמעות, ואילו בהתגלות הוא מופיע כנענה להתכוונות ושוכן בה. כל התגלות כזאת של התאמה, התאמה שאינה מתקיימת בין האובייקטים של התודעה לבין עצמם אלא בין מבנה ההתכוונות כולו לעודף הממשי הנוכח בחיותו, משיבה לתודעה את האמון ביכולתה להתכוון אל הממשות ולמצוא בה משמעות. היא מגלה את אלוהים כהוויית הקיום של ההתאמה הזאת בין המחשבה לממשות, ובאותו רגע מקבל הידע הנתון לה ערך אמת מסדר אחר. כך מזהה לוינס גם הוא את התגלותו של האחר אליי דרך פניו עם התגלותו של האל. מרטין בובר,²⁷ שכתב בשוליה של החשיבה הפנומנולוגית, הבין באופן דומה את רעיון ההתגלות ותיאר בפירוט את ההבדל בין יחס להוויה, המבוסס על התכוונות בלבד, ליחס הנפתח אל הנוכחות החיה והמתגלה. את היחס ההתכוונתי אל הדברים ואל הזולת, המנסה ללכוד אותם כאובייקטים בלבד, מכנה בובר יחס אני-לזו. ביחסים אלו אין אנו פונים אל הדברים או אל בני האדם כנוכחות חיה המלאה עודפות אלא מסתגרים במבני ההתכוונות הניתנים לידיעה שלנו, ובכך מפנים את גבנו לממשותם. לעומת זאת, בובר מציע את

27 מרטין בובר, "אני ואתה", בתוך: מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד.

הפנומנולוגיה של הדו־שיח, אשר בה ישנה התגלות של האחר או של הדברים ביחסים של אני־ואתה. ביחסים אלו, התודעה אינה אחוזה בהתכוונות שלה אלא פונה אל מעבר לעצמה, אל הנוכחות החיה, העודפת וחסרת ההגדרה של ה"אתה". ה"אתה" שונה מה"לז" בכך שהוא אינו נודע לי כאובייקט סגור, אלא אני מכיר בנוכחותו הנובעת בעודפותה בדיוק כמו זו של ה"אני".

פנומנולוגיה זו של התגלות שאנו מוצאים אצל לוינס, מרלו פונטי ובובר מציעה חלופה עקרונית לביסוס המשמעות על רגעי ההתאמה העמוקים יותר בין הכוונה לממשות, ואינה מסתפקת בוודאות מושגית או במילוי של מושאים. היא מבקשת להישאר על נקודת הסף אשר בה המחשבה האנושית מכירה בה את גבולותיה, ומתוך כך נמצאת בהמתנה ובבקשה דרוכה להתאמה למה שמעבר לעצמה ולסדריה. אל האחר, אל הממשי, אל ה"אתה", אל העודפות החורגת מכל כוונה. אני מציע כאן שעמדה זו היא המאפיינת את תפיסת ההתגלות היהודית, שיסודה במקרא, ומתוך כך מציע גם לראות בהתגלותו של אלוהים במקרא התרחשות אפיסטמית המאפשרת את אמונו של האדם באפשרותו לפגוש את ההווה באמצעות כוונתו. כעת אעבור לחלקו השני של המאמר, אשר בו אנסה להוכיח ולהציג זאת מתוך המקורות היהודיים.

פנומנולוגיה של תפיסת ההתגלות המקראית

הדרך שבה אלך תעבור בעיון פנומנולוגי ומושגי בעקרונות היסוד התשתיתיים והמובנים מאליהם של אמונת המקרא ומחשבת חז"ל, והם מקומה של ההתגלות וסמכותה של התורה. דרך ניתוח זה אראה שמושגים אלה אינם חייבים להתפרש בדרכם הרגילה, הנוטה למיסטיפיקציה, אלא משקפים ביסודם אותה תפיסה אפיסטמולוגית הרואה בהתגלות סוג מסוים של ידיעה והתנסות במציאות. התנסות שהמקרא והמסורת היהודית, כפי שהראיתי אצל רבי יהודה הלוי, מבינים כמקור מהימן יותר של ידיעה מאשר החשיבה האנושית.

מהי משמעותה הפילוסופית של התגלותו של האל? הדיבור האלוהי אל האדם מופיע במקרא כתופעה ממשית המתרחשת באופנים מסוימים ומובילה בסופו של דבר לתוכן המחייב של ה"תורה". אפשר להציג שתי אפשרויות שונות להבנה המושגית של מונח זה של "התגלות": (1) הבנה אונטית של ההתגלות, החורגת מכל ידיעה ונתונה כ"ידע מוחלט"; (2) הבנה אפיסטמולוגית של ההתגלות כסוג מיוחד של ידיעה.

(1) האפשרות הראשונה היא להבין את ההתגלות כגבולה של האפיסטמולוגיה וכמייצגת של מעין "ידע מוחלט" הניתן לאדם, ולכן ההתגלות מעניקה לאדם את התוכן שאליו הוא אינו יכול להגיע בגבולות מחשבתו. התוכן הניתן בהתגלות מקבל את מעמדו

המיוחד מתוך כך שהוא אינו תוצר של חשיבה אנושית כזו או אחרת אלא של מקור ידע גבוה מידיעה זו. מתוקף סמכות מיוחדת זו יכולה ההתגלות לטעון להעדפה על פני כל שיקול רציונלי מעצם העובדה שהיא מגיעה מסדר אחר של ודאות. בכך מתגלה תוכן ההתגלות כמעין אונטיות חסרת אפיסטמה, היינו כתוכן הניתן מעבר ליכולת העיכול של החשיבה האנושית, וכך הוא נוכחות מכוח עצמה. עמדה זו תציג את ההתגלות לא כסוג מסוים של פעילות אנושית או של חשיבה או תפיסה אלא בדיוק כחריגה מכל אלה, כדבר שלעולם לא יוכל להיות כלול בהן. תוכן מסוג כזה, הניתן בהתגלות, הוא מעין חומר "אנטי-הפּרתי" המפקיע את ידיעת המציאות מידי האדם. זהו רגע "אנטי טהור" שכולו מרוכז בתוכנו, הזוכה למעמד טרנסצנדנטי שאינו כפוף לשיקולים אפיסטמיים כלשהם. תפיסה כזו רואה בהתגלות תוכן טהור, אשר בו מה שחורג בעצמו מאפשרות הידיעה ניתן באופן החורג בעצמו מכל ידיעה.²⁸

(2) כנגד הבנה כזו אפשר להציג הבנה אחרת של ההתגלות – לא כתוכן מסוג מיוחד ובעל מעמד מיוחד, אלא דווקא כצורה מיוחדת של הכרה, שהיא בעלת אופי אפיסטמולוגי דווקא. כאשר האל "מדבר עם האדם", זוהי התרחשות קונקרטיה המתחוללת בתודעתו של השומע באופן כזה או אחר. הנביא "השומע את דברי האל" חווה חוויה מסוג מסוים ומכיר את המציאות באופן מסוים, שהוא מבין כהתגלותו של האל. במובן זה, ידיעת ה"התגלות" היא סוג מסוים של התרחשות אפיסטמית, וכך גם סוג מסוים של הכרה והתכוונות. אכן סביר שלתוכן הניתן בהתגלות יהיה מעמד מיוחד, אבל אין זה מונע מאיתנו להבין את הדיבור עם האל כסוג מיוחד של ידיעה אנושית המרחיבה את הגבול הרגיל של האפיסטמולוגיה ולא דווקא מתקיימת מחוץ לתחומה. אם נאמר שההתגלות היא סוג מיוחד של ידיעה, אזי לא פחות משתגדיר את תוכן ההתגלות כבעל מעמד מיוחד היא גם תראה באפשרות "לחוות התגלות", להתנבא, אופן ידיעה מיוחד של המציאות.

אם אנו מבינים את ההתגלות כרגע של תוכן מיוחד החורג מגבולות הדיון השכלי (1), הרי שההתגלות היא במהותה מומנט חוץ-פילוסופי. אבל אם אנו מבינים אותה כדרך מסוימת של תפיסת המציאות שסביבנו (2), אזי עמדה כזו יכולה לשמש חלופה ועמדה בתוך הדיון הפילוסופי עצמו. מהי הפנומנולוגיה שתאפיין תפיסה "אפיסטמית" של התגלות לעומת תפיסה "אונטית" שלה? לתפיסת התגלות המרוכזת בתוכן יהיו מאפיינים מיוחדים, ואילו לתפיסת התגלות כסוג של הכרה יהיו מאפיינים אחרים.

טענתי בחלק זה של המאמר היא שמפנומנולוגיה כללית של מאפייני ההתגלות במקרא נוכל לראות שהיא מתאימה לפרשנות השנייה של ההתגלות שהצעתי, היינו לפרשנות האפיסטמית של ההתגלות כצורה מיוחדת של ידיעה ולא כסוג מיוחד של תוכן. מאפיינים

28 דומה שאפשר לאפיין את עמדתו התיאולוגית של ישעיהו ליבוביץ' בנוגע לאמונה ולמצווה בהבנה זו של ההתגלות.

פנומנולוגיים אלו של ההתגלות במקרא מחולקים לשלוש תופעות שונות, המוכיחות את אופייה האפיסטמי דווקא של ההתגלות היהודית: (1) ההפרדה בין ההתגלות לתורה; (2) אופיו המשתנה והסותר של תוכן ההתגלות; (3) האופי הדיאלוגי של ההתגלות, וההתגלות כביטוי טראומתי. מאפיינים אלו עשויים להתפרש ואף נוטים להתפרש כמאפיינים אנתרופומורפיים.

(1) לפי התפיסה אשר בה מהותה של ההתגלות קשורה לתוכנה כמקור אונטי עליון, התגלות אשר בה התוכן הוא המהות, ליבה של ההתגלות היא התורה שהיא מגלה. אבל דווקא בנקודה זו טורח המקרא לספר לנו סיפור שונה בתכלית. הוא מחלק את ייסוד הדת העברית בין שתי דמויות נפרדות: אברהם – אבי ההתגלות; משה – אבי התורה. תיאור זה אינו מובן מאליו כלל אף שהורגלנו בו, שהרי במבנה הקלסי יותר של ייסוד דת ישנה דמות מרכזית אחת הזוכה להתגלות ולתורה. כך אצל בודהה, אצל ישו ואצל מוחמד. התיאור היהודי המפוצל, לעומת זאת, מפריד בין ההתגלות לבין התורה. אנו מוצאים את אברהם כדמות הזוכה להתגלות האל בלי שהוא זוכה לתורה או לדת משמעותית כלשהיא כתוצאה מהתגלות זו. ההתגלות אצל האבות נוגעת לחייהם הפרטיים, לעתידם ולמעשיהם הקונקרטיים, אבל מעט נוגעת התגלות זו לתורה שעל פיה עליהם לנהוג באופן כללי ועקרוני יותר.

התורה, לעומת זאת, מופיעה במקרא כמעלה גבוהה יותר של התגלות. סוג גבוה יותר שלה, הנוגע לא רק לזמן הופעתה אלא יש לו משמעות רחבה יותר, שכאילו "נהדפת" קדימה אל העתיד ומקבלת אופי פוזיטיבי יותר ומחייב יותר מההתגלות אשר לה זכו האבות. בספר שמות מופיע דיון מפורש בהתעצמות זו של ההתגלות עם בואו של משה והשינוי המהותי שהיא יוצרת במהותה של ההתגלות: "וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֵל יִצְחָק וְאֵל יַעֲקֹב בְּאֵיל שֵׁדִי, וְשָׂמִי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם" (שמות ו, ג). כשמפרידים באופן כזה בין ההתגלות לתורה, נותר לתהות מהי משמעותה של התגלותו של האל כשמחסרים ממנה את תוכנה. בהפרדה שלבית וטמפורלית זו בין התגלותו של האל לאדם לבין נתינת התורה מוצגת ממילא ההתגלות כמנותקת משאלת התוכן המיוחד שהיא מביאה עימה.

(2) המאפיין השני של ההתגלות המקראית קשור לכך שדברו של האל אינו תוכן קבוע ומחייב אלא דווקא התגלות זמנית והפכפכה. אם במבנה התוכני-אונטי של התגלויות האל, ההתגלות מספקת תמיד מידע אמיתי ומחייב, בספר בראשית, האל מתגלה לאדם באופן משתנה ומתהפך. הוא אומר לאברהם ללכת לארץ כנען ומבטיח לו לרשתה,²⁹ ואז אומר לו שעל בניו לגלות לארץ לא להם.³⁰ הוא מבטיח לו זרע רב ואז מצווה עליו לשמוע

29 בראשית יב.

30 בראשית טו, יג.

בקול שרה ולשלח את אחד משני בניו, ישמעאל.³¹ הוא מצווה על אברהם לעקוד את בנו יצחק, וברגע האמת מצווה אותו לחדול ולא לעקוד אותו.³² האזן המורגלת בתיאור זה של התגלות דינמית של האל קהה כבר לייחודיותה של התופעה. אם נחזור לחיים הקונקרטיים שההתגלות מתארת ולסיטואציה החיה אשר בה היא מתרחשת נוכל לרוב להבין את הייחוד שבעמדה זו. אדם הזוכה להתגלות הוא אדם שחש שהאל נגלה אליו ואמר לו דבר מה, ואך טבעי הוא שיראה בכך אמת דתית בעלת תוקף כללי. והנה המקרא שולל באופן יסודי את האפשרות שכל התגלות של האל מביאה עימה אמת נצחית. האל מתגלה בשעה שהוא מתגלה, והאדם העברי אינו רואה תמיד בהתגלות תוכן טרנסצנדנטי מוחלט, אלא פנייה ישירה המתרחשת בהווה.

נדמיין לעצמינו את בני ישראל במדבר, שוהים שם ארבעים שנה משום שכך ציווה האל. מדוע אינם הולכים לארץ ועוזבים את המדבר? משום שזוהי מצוותו של האל שהתגלתה אליהם, ולמעשה, זוהי דתם. והנה יעברו ארבעים שנה ותהה זו מצוותו של אותו אל לנטוש את חיי המדבר ולהיכנס לארץ ישראל, ומעתה זוהי דתם.³³ כה רגילים אנו כקוראי התנ"ך להבנה דינמית זו של ההתגלות, שאין אנו מתפלאים על אופייה הסותר והמשוחרר מכל תוכן ספציפי. זהו למעשה חידושו הראשון של המקרא באופי המיוחד אשר בו הוא מבין את התגלותו של האל: האלוהים אומר לעיתים קרובות דברים שונים, ומבנה זה מציג דרישה מרומזת לאדם להיות קשוב לאופייה המשתנה של ההתגלות. חשוב שוב להפריד בין התגלותו של האל לאדם במקרא לבין תוכן ההתגלות עצמה, המכונה "תורה". לתורה כמקור תוכן המצטבר לכדי אמת מחייבת אתייחס בהמשך.

(3) אבל ישנם מאפיינים חריפים עוד יותר, המעידים על כך שלהתגלות במקרא אין אופי אונטולוגי אלא היא משקפת סוג של יחס וידיעה. תופעה מעניינת במיוחד היא המקומות שבהם ישנה התגלות של האל המתבררת כטעות או כתוכן שאינו נכון דווקא. המקרא יכול לתאר לנו דיבור של האל לאדם, הניתן לו כהתגלות, אבל בהמשך הסיפור מובא שהניסיון המוטל על האדם הוא דווקא לא להקשיב לקולה של התגלות זו, ולהתנגד לה. דוגמה מובהקת לכך היא הדיון שמנהל משה עם האל לאחר חטא העגל, אשר בו

31 בראשית, פרק כא.

32 בראשית, פרק כב.

33 אומנם המקרא עצמו מציג את האירועים האלו במחבר: בני ישראל היו אמורים להיכנס לארץ, מרדו, נענשו בכך שמריתם הצליחה והם נותרו במדבר, ואחרי זמן, כשכלה העונש וכלה הדור שסירב, נכנסו בניו. אבל זהו מבט מלמעלה על התהליך כולו, הכולל כבר את שלל ההתגלויות השונות לכדי סיפור שלם ובעל משמעות. בהמשך המאמר אאפיין סוג כזה של "איסוף" התגלויות לרצף שלם של הבנה כמשמעותו של הביטוי "תורה". בשלב זה, אני מבקש להוציא לאור את המשמעויות הסמויות בפשט התיאור המקראי של התגלותו של אלוהים אל האדם.

האל מבקש להשמיד את עם ישראל, להשאיר את משה לבדו ולהעמיד ממנו עם חדש.³⁴ משה מתנגד לדבר האל ומשכנע אותו לחזור בו, ואף מצליח בכך, ודומה שהמקרא משבח את משה על התנגדות זו. איזו משמעות יש להתגלות דבר האל כתוכן מטה-תבוני הגובר על התבונה אם באותה עת מצופה מהאדם לגבור עליו? פה אנו מגלים את ההתגלות גם כדיאלוג אשר בו לתבונה האנושית מקום מובהק לבטא את עצמה בתהליך אפיסטמי משמעותי.

דוגמה מורכבת עוד יותר, המייצגת את הבעייתיות האפשרית של תוכן ההתגלות, אפשר למצוא בדברי האל לקין. אחרי שקין רוצח את הבל אחיו והאל מוכיחו על כך ומגרשו מעל האדמה, קין פונה לאל ואומר לו שבמצב זה של גלות טוטלית, "וְהָיָה כָּל מִצְאֵי הַרְגָנִי" (בראשית ד, יד). על כך עונה לו האל: "[...] לָכֵן כָּל הָרֵג קַיִן – שְׁבַעֲתַיִם יָקָם" (שם, טו), היינו הנקמה בכל מי שיפגע בקין תהיה פי שבעה מפגיעתו שלו. מהי משמעות דברו זה של האל לקין? האם האל עצמו ערב לנקום את מותו של קין פי שבעה, או שמא בניו של קין שעוד לא נולדו מצווים לנקום את מותו? האם זהו אכן ציווי מוסרי שדווקא מי שהורג את קין, שהוא בעצמו רוצח, ראוי שינקמו בו פי שבעה? בהמשך הפרשה אפשר להיווכח שאמירה זו של האל אינה משקפת התגלות של אמת עמוקה אלא דווקא ההפך. המקרא שם בפי למך, מצאצאי קין, את האמירה הבאה: "שָׁמַעַן קוֹלֵי נְשֵׁי לְמֶךָ, הַאֲזִינָה אִמְרָתִי, פִּי אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפִצְעֵי וְיֵלֵד לְחִבְרָתִי. פִּי שְׁבַעֲתַיִם יָקָם קַיִן, וְלֶמֶךְ – שְׁבַעֲתַיִם יִשְׁבַּעַה" (שם, כג-כד). כאן מתואר למך כמעצים את נקמתו של קין אביו פי כמה וכמה (קין ינקום פי שבעה, ולמך – פי שבעים ושבעה), כדי כך שהוא מאיים על נשיו שלו באלימות נקמנית: הוא יהרוג איש בשל פצע, וילד, בשל חבורה. אפשר לראות שהמקרא אינו רואה בחיוב כלל ועיקר התפתחות נקמנית זו של שושלת קין, המתדרדרת אל תהום הישרדותי אכזרי. כיצד אפוא היא שמה דווקא בפי האל משפט זה כהתגלות? אפשר לראות שאותו קול "טועה" של האל מופיע במקרא בהקשרים טראומטיים מובהקים הקשורים בחטא חמור, במוות ובחרדת קיום. אירועים אלה מביאים איתם את ההתגלות של העודפות, אבל באופן המתעתע בכוונת האדם ולא תואם ומעצים אותה.

לסיכום חלק זה אפשר לומר שאם התגלותו של האל עומדת בבסיס האמונה היהודית ותפיסת המציאות שלה, בהתבוננות במהותה של התגלות זו של דבר האל איננו מגלים שהיא מעניקה לנו תוכן מסוים או עקיב, אלא דווקא דרך מסוימת לדעת את המציאות. ההתגלות במקרא אינה מופיעה כתוכן חדיפעמי החותך את ההיסטוריה כפי שאפשר להתרשם בטעות אם מערבים בין ההתגלות לבין התורה, שבינן טרחה התורה להפריד בקפידה. ההתגלות על פי המקרא היא תהליך המתחיל הרבה קודם מתן תורה ונמשך הרבה אחריה, ויותר משהוא צופן בחובו תוכן הוא משקף את דרכו של הגיבור הדתי

המקראי להבין את מציאותו. על בסיס זה אני טוען שסביר ומתבקש לראות את תפיסת ההתגלות היהודית לא כאנטי־פילוסופית אלא כפילוסופיה של התגלות, הסוברת שהדרך הנכונה ביותר לדעת את המציאות הנתונה לנו עוברת דרך הקטגוריה של ההתגלות.

ההתגלות כעמדה אפיסטמית בחיתום המקראי

אני מאפיין אפוא את האפיסטמולוגיה המקראית של ההתגלות בהתאם לפילוסופיית ההתגלות שהוצגה לעיל. כוונתי היא שבבסיסה של האפיסטמולוגיה המקראית עומד הספק ביכולתן של התבונה או התודעה האנושית לייצג את המציאות ולדעת אותה כפי שהיא. תורת הכרה זו מבקשת לבסס את הידע ואת המשמעות לא על תוצריה השונים של ההתכוונות האנושית אלא על התגלותה הבלתי־אמצעית של ההתאמה שלה לעודף הישות.

אם נבחן את תוכנה של ההתגלות מצד הופעתה לראשונה אצל אברהם נוכל לאפיין גם את תכניה, ובתכנים אלו נוכל לגלות מחדש את מהותה של התבנית האפיסטמית הזאת. נוכל לזהות את תוכן דברו של האל לאברהם, החוזר על עצמו באופן עקיב, ועיקרו הוא להרפות מהמבנים התרבותיים שבהם הוא אחוז ושבים הוא אוחז, ומכל יומרתו לדעת דבר מזה. הדבר מתחיל בציווי של האל לאברהם לעזוב את מולדתו ואת בית אביו, עובר דרך הציווי לשלח את ישמעאל בנו, וכלה בציווי להקריב את בנו האהוב יצחק. בהתגלותו של האל לאברהם נדרש זה האחרון לוותר על ידיעתו ועל הבנתו, ודווקא כך יוכל לרשת את הארץ. התורה מספרת לנו שההתגלות הנקייה של האל לאדם תובעת ממנו דבר אחד: ויתור על הקטגוריות כולן. זהו המאפיין התוכני המרכזי של דמותו של אברהם והתגלות האל אליו כארכיטיפ של התגלות האל בראשוניותה.

זהו הדבר שאנו מוצאים גם כשאנו מתבוננים בהתגלות הגדולה והמשלימה של משה. מופיעים בה ארכיטיפים ומיתוסים הנושאים משמעות דומה. כאן משתמש המקרא במיתוס של ההתגלות הגדולה המתרחשת ביציאת מצרים, אשר בה העם יוצא למדבר. כאן מייצגת מצרים את התרבות המאורגנת, הצופה במציאות דרך קטגוריות מסודרות ועקיבות. מצרים, הניזונה מהיאור, שאינה תלויה בהתגלות החיה והמתחדשת של הגשם, מייצגת את ביטחונה של האדם בסדר ובחוקיות שהוא מוצא. התגלותו הגדולה של האל מתרחשת מתוך התגברות על חוקי הטבע, בסיפור עשר המכות וקריעת ים סוף, ובכך מתגברת ההתגלות גם על קטגוריות החשיבה בדרך החוצה מהשעבוד לתמונת העולם המצרית. גם המשכה של ההתגלות במעמד הר סיני היא דווקא במדבר – גם הוא מוטיב המייצג את הניתוק מהסדר וממבני ההתכוונות האנושיים ואת המפגש עם המציאות העירומה וחסרת התרבות.

לכן אני טוען שנוכחותה של ההתגלות ביסוד החשיבה היהודית איננה "התאבדות פילוסופית" כפי שהיה מכנה זאת אלבר קאמי³⁵ – קפיצה אל הלא־נודע של האמונה כדי לחמוק מהניסיון להבין ולדעת את החיים בקונקרטיות שלהם – אלא דווקא עמדה פילוסופית מפותחת הטוענת טענות אפיסטמולוגיות אימפליציטיות על טיבה של הידיעה האנושית, אפשרותה וגבולותיה. תורת ההכרה היהודית מקורה באי־ידיעה ובקידושה. אי־ידיעה זו משקפת את הבנתו של האדם שאין ביכולתן של מחשבתו וכוונתו להיות ראשית אמיתית לידיעתו את המציאות. הידיעה המקראית דורשת להתמסר להתגלות לא כתוכן מסוים, אלא כעמדה עקרונית המעדיפה את המתגלה לתודעה באופן פסיבי בלי שהיא מארגנת אותו ויודעת מראש את מקומו.

אפשר למצוא רמז לעמדה הפילוסופית הזאת, המכירה בצורך להגביל את ההתכוונות ואת המחשבה האנושית, גם במיתוס המרכזי של המקרא בסיפור עץ הדעת והגירוש מגן עדן.³⁶ המקרא מתאר שני עצים בתוך הגן: עץ החיים, ועץ הדעת טוב ורע. האל מצווה על האדם לא לאכול מעץ הדעת ומתיר לו לאכול מעץ החיים, ואילו האדם חוטא ואוכל מעץ הדעת וכך נחסמת בפניו הדרך לעץ החיים. בהתבסס על הקריאה שהצגתי עד כה של האפיסטמה של ההתגלות במקרא אפשר להעניק פירוש גם לסיפור זה, בדרך דומה. המקרא מציג שני שבילי ידיעה אפיסטמיים בפני האדם: עץ החיים ועץ הדעת. עץ החיים מייצג את הנוכחות החיה והעודפת של הממשות אשר בה מתגלה המציאות בעירומה החי בפני האדם באופן בלתי־אמצעי הקודם לחשיבה ולכוונה, ואילו עץ הדעת, בהתאם לשמו האלגורי, מייצג את התבונה ואת התודעה, ואת כוחן המחלק המארגן. האדם מצווה לאכול מעץ החיים, וכך לפגוש את חייו בדרך עירומה, חיה ובלתי־אמצעית כהתגלות, אבל יותר מכך הוא מצווה להיזהר מהיענות יתר לאותה תמונת עולם קטגורית המתרחשת בעץ הדעת טוב ורע. האדם בוחר להפנות עורף לחיי ההתגלות הגוברים על התכוונות היתר ובוחר להעניק נפח עודף דווקא לארגון רפלקטיבי של חייו באמצעות האכילה מעץ הדעת, ובכך לשקוע בלבושים רבים המסתירים את אשר ישנו בממשות. זהו על פי המקרא סיפור יסוד להבנת מצבו העגום של האדם בעולם, המרמז על מגמת ההתגלות והתורה ככוח שתכליתו לרפא משבר זה. כך אפשר למצוא קו אפיסטמולוגי עקיב של המקרא, המבקש לתעדף את ידיעת המציאות דרך התגלותה החיה והבלתי־אמצעית בגוף ראשון על פני ייצוגיה השונים ופעולות ההתכוונות של התודעה.

ההתגלות במקרא היא דרך ידיעתו של האדם את המציאות דווקא, כאשר הוא מכיר באי־ידיעתו הבסיסית אותה, וכך ממתין להתגלותה של המציאות אליו. פנומנולוגיה זו

35 אלבר קאמי, המיתוס של סייזיפוס: מסה על האבסורד, תרגום: צבי ארד, תל אביב: עם עובד, 1978, עמ' 35-53.

36 בראשית ב, ו-ג.

תאפיין את רגעי ההתגלות של האל כרגעים שבהם צומחת אצל האדם ודאות שבהתנסות החיה שאינה כבולה להתכוונות המושאית ולקטגוריות החשיבה. ההתגלות היא הרגע אשר בו יודע האדם ש"כך הוא הדבר" – ידיעה שאינה מתרחשת כהבנה מתמטית כלשהי אלא בוודאות שבהתגלותה של המציאות עצמה. חיים אלה של התגלות אינם מתגבשים מייד לכדי תורה וידיעה של העולם והמציאות או משמעות מסודרת כלשהי. אצל האבות, דרך זו של ידיעה משקפת מעין פסיביות יסודית והרפיה מאחיזה. הרפיה זו מתגלה באפיון אברהם ויצחק כמי שמאפשרים למנהיגים המקומיים לקחת את נשותיהם,³⁷ באפיון יצחק כמוותר על הבארות שחפר, לפלישתים,³⁸ ובאפיון יעקב כמאפשר ללבן לרמותו ולהחליף את משכורתו עשרת מונים.³⁹ פסיביות זו, ואחיזה רפויה זו במציאות, המאפיינת אותה, חושפות עמדה פילוסופית המאפשרת למציאות ומזמינה אותה להתגלות במקום לכפות עליה את תבניות החשיבה של התודעה. עמדה כזו אינה חייבת לסתור את אפשרותה של הידיעה, אלא לסייג ולומר שהידיעה אינה צומחת ומתפתחת מתוך תמונת עולם שהיא יוצרת לעצמה פנימה אלא מתוך התמסרותה למה שנגלה בפניה.

ה"תורה" כעמדה אונטולוגית

אם תפיסת ההתגלות היהודית מציגה את רגישותה של היהדות לעודף החי הפתוח, לשטף שבהתגלותם של הדברים מתוך עצמם, אזי התורה היא האפשרות של עמדה אפיסטמולוגית רדיקלית זו לכונן תמונת עולם. ההתגלות, כפי שהראיתי, היא ההתמסרות למה שמופיע בפני האדם באופן בלתי-אמצעי בחייו על אף הסתירות והניגודים שבהתגלויות אלו ועל אף המורכבות שהן כוללות. אבל איך אפשר ליצור תפיסת עולם כלשהי מתוך ראייה אפיסטמולוגית מפוררת שכזו? בהתבוננות במקרא אנו רואים שהמספר אומנם מתאר לנו התגלויות שונות וסותרות של האל, אבל זהו בדיוק תפקידו של האדם, לאפשר לאירועים בודדים אלו של התגלות להצטבר לכלל יחידה בעלת משמעות. האדם לומד את ההתגלות שניתנה לו לא מתוך ניתוח מופשט שלה, אלא מתוך אפשרותו למצוא את הקו המחבר והמלמד בין ההתגלויות הסותרות שניתנו לו. אין האדם יודע בוודאות אלא את שהתגלה אליו באופן חי. ידיעתו הכללית נוצרת מהפשר המצטבר שהוא מוצא בהתגלויות אלו. כך מקבלים חייו של אברהם משמעות וכיוון של מסע ההבטחה והברית כפשר למכלול ההתגלויות המשתנות שהוא חווה בחייו. בשום שלב לא נוצרת תמונה כללית של אופיו

37 בראשית, פרקים יב, כו.

38 בראשית, פרק כו.

39 בראשית, פרק כט.

של הקיום והיקום. האדם עומד מול המציאות הנובעת, וידיעתו אותה ממשיכה להיות אותה הצטברות של האופן שבו היא מתגלה בפניו. האפיסטמולוגיה של ההתגלות מתנגדת להתמכרות למבנה התכונות מסוים המתרחק מהמגע החי עם העודפות הלא-נודעת, ומזמינה את האדם לשוב לפגוש את מה שישנו בהתגלותו. אבל כיצד עוברת ידיעה חיה זו, האחוזה ברגע ומתנגדת לבנייה של מארגים מופשטים, להבנה אונטית כלשהי של מה שישנו? מהו המעבר הזה שעוברת ההתגלות כשהיא הופכת לתורה? כדי לענות על שאלה זו, אשתהה מעט בפנומנולוגיה של התורה כאובייקט מובחן כפי הוא מכונן בעיקר החל בכתיבתם של חז"ל, כיצד ההתגלות הרגעית של מה שישנו בממשות הוגע מקבלת לעיתים משמעות החורגת מזמנה והופכת להיות אמת כללית יותר.

אם ננסה לחזור אל תפיסת ההתגלות האונטית ולזהות בתורה תוכן מובחן שניתן בהתגלות בידי האל ניווכח במהרה שתיאור זה אינו מתאים לאופן תפקודו של אובייקט מתעתע זה במחשבה היהודית. ראשית, המילה "תורה" כמייצגת של הקנון היהודי המחייב אינה מוגבלת במושגה לחמשת חומשי התורה אלא כוללת טווח רחב הרבה יותר. חז"ל מצווים את האדם ש"לעולם ישלש שנותיו: שלישי במקרא, שלישי במשנה ושלישי בתלמוד" (קידושין ל ע"ב). כך עולה שלימוד התורה אינו מוגבל למה שאנו מכנים תורה שבכתב בלבד. פנומנולוגיה של מושג התורה כפי שמשמשים בו בעולם היהודי תגלה שאי אפשר לתחום מושג זה על פי תוכנו הקונקרטי כמתייחס לקורפוס מסוים ומוגדר של טקסטים בלבד. המושג "תורה" כולל טקסטים רבים ומגוונים ואינו יכול להיות תחום באופן מוגדר לספרים מסוימים. התורה נשארת לעולם מושג פתוח בעיקרו, המתייחס לקורפוס מסוים של טקסטים, אבל כזה שלא ברורה תחמתו. כיצד אפוא עלינו לחשוב על אובייקט זה? הוא אינו תוכן מסוים ומובהק כמו הקוראן או הברית החדשה, אלא מייצג את מכלול המסורה היהודית, הנתפסת כולה כבעלת תוקף מסוים של התגלות. ההתגלות שוב אינה מתבררת כתוכן מסוים וסגור, אלא כהלך רוח כללי השורה על הטקסטים היהודיים ומאחד אותם למסגרת אחת. אי אפשר להפריד בין רעיון התורה כמושג מופשט לבין הטקסטים הקונקרטיים שאליהם הוא מתייחס, אבל גם אי אפשר לזהות ביניהם באופן מוחלט. דימוי יפה לפתיחות מהותית זו של מרחב התורה ניסחו חז"ל במסכת חגיגה: "מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים" (חגיגה ג ע"ב).

מאפיין נוסף וחשוב לחקירה פילוסופית זו, הקשור למושג התורה כפי שמשמשים בו חז"ל, הוא האופי המטפיזי והאונטולוגי שהוא מקבל מעבר להיותו דבר האל וציוויו. כמה מימרות של חז"ל מצביעות על כך שתפקידה של התורה אינו רק לגלות לאדם את דבר האל ומצוותו, אלא יש לה גם תפקיד מכונן בבריאת העולם: "תניא: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הם: תורה ותשובה וגן עדן וגיהנום וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח. תורה, דכתיב (משלי ח, כב): 'ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז'" (פסחים נד ע"א).

מימרה זו מציגה את התורה כמעין אובייקט מופשט שנכח והתקיים קודם בריאת העולם, וודאי גם קודם שהתורה התגלתה כתוכן מסוים. כאן אי־אפשר להתעלם מההפשטה שהתורה עוברת מתכניה הקונקרטיים ומכך שהיא מוצגת כמעין מטה־אובייקט המתקיים לעצמו ובעל משמעות אונטולוגית מיוחדת. מימרה נוספת מקצינה עמדה זו ומציגה את התורה כיסוד מכונן ומרכזי באופיו האונטולוגי של העולם:

רבי אושעיה פתח: "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל) [...] – אמון, אומן. התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו, אלא דיפתראות ופינקסות יש לו, לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשין. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם. והתורה א' [מרה] "בראשית ברא אלהים" (בראשית א, א), ואין ראשית אלא תורה, היך מה דאת אמר "ה' קנני ראשית דרכו".

(בראשית רבה א, א [מהדורת תאודור־אלבק, עמ' 1-2])

מדרש זה אומנם אינו מדרש פילוסופי, אבל הוא בהחלט ממקם את התורה כבעלת משקל אונטולוגי הנוגע לאופי ולמהות קיומו של העולם. מתבצעת בו התמרה של התורה מתוכן ספציפי (משום שתוכן כזה יכול להתקיים רק אחרי הבריאה) להיותה אופן מסוים של תפיסת המציאות וטיבה. אני טוען אפוא שאם ההתגלות היא היסוד לקוטב האפיסטמולוגי של היהדות כעמדת הבסיס שדרכה יכול אדם לגעת במה שישנו, אזי התורה היא היסוד האונטולוגי של המציאות, המשלים דרך מיוחדת זו להכרת הדברים. כיצד אפשר להבין את התורה כעמדה אונטולוגית המתארת ומכוננת את מה שישנו ולא כתוכן מסוים בלבד? לשם כך יש לחזור אל הבעייתיות העמוקה שיוצרת האפיסטמולוגיה של ההתגלות. עמדה זו מניחה ספק יסודי באפשרותה של התודעה לדעת את מה שישנו דרך התכוונותה בלבד, ולכן שולחת את התודעה פעם אחר פעם לגלות את התגלותה של המציאות באופן חי. איזה תוקף אפשר לתת למילים ולמשמעות מתוך תמונת עולם שכזו? איזה תוקף אפשר לתת למושגינו אחרי שאנו מבינים שהם אינם אלא תוצר של תהליכי כינון ופרשנות של התודעה עצמה? איזו משמעות יש למילים ולמושגים שאיבדו את כוחם לייצג מעבר למשחק שפה?

לטענתי, תפיסת המציאות כתורה היא חלופה פילוסופית ראויה לענות על שאלות אלו בדיוק. מתוך החיות השוטפת של ההתגלות המקראית מכוננים חז"ל אונטולוגיה של תורה אשר בה מעמדה של האמת נוצר מתוך היותה תורה דווקא. משמעותה של המילה "תורה" היא למעשה "הוראה", והיא מציגה את התוכן לא כייצוג של מה שישנו אלא כהוראה הניתנת לשומע אותה. ההתגלות אינה מתקפת את הכוונה אלא מכוונת אותה. התורה היא פריה של ההתגלות, התוכן המצטבר שלה ותוקפה כמכוננת את המציאות והאמת. נגזר מכך שמי שמקבל את ההתגלות מעביר אותה הלאה לבאים אחריו. עולה אפוא שתוקפם של מושגינו אינו מגיע מהם עצמם או מיחס מסוים בינם לבין הדברים,

אלא מיכולת ההתגלות של המציאות לחרוג מממד הזמן הרגיל שלה אל עבר העתיד. התורה היא נכונותו של החי בהווה לקבל את ההתגלות הנמסרת לו מן העבר.

ישנה כאן אינטואיציה פילוסופית עמוקה בנוגע לטיבה של ידיעתנו את העולם. מדוע העץ שאני רואה בחלוני הוא אכן עץ? על כך עונה האונטולוגיה של ה"תורה" שה"עץ" הוא תוצר של שיח מצטבר בן אלפי שנים על ההתגלות המיוחדת הזאת של המציאות, ורק דרך השיחה הממשית הזאת והעברתה התגבש העץ וניתן לי כעת כאובייקט מוגדר וידוע. אין תוקף עצמי לחיבור בין העץ למושגו. ההצטברות הממשית של ההתגלות והעברתה הן הנותנות לי את העץ כאובייקט שאני יכול לדעת. הדבר ההופך את מושגינו בעלי תוקף אינו אלא העובדה שקיבלנו אותם כדרך הנכונה אשר בה עלינו לפנות למציאות ולארגנה. חיי ההתגלות המצטברים של בני האדם יוצרים התכוונות מדויקת יותר, אשר בה הולכת וגוברת התאמתה של הכוונה אל עודף הממשות. ארגון זה אינו נכון באופן מטפיזי כלשהו אלא הוא תוצר של הוראה זו, המתקיימת באופן ממשי מדור לדור. האפיסטמולוגיה של ההתגלות מכריחה את האדם לשוב אל מה שישנו ומתגלה בכאן ובעכשיו של המציאות, ואילו האונטולוגיה של התורה מאפשרת את הצטברותה הפורייה של ההתגלות ליחידות של משמעות. לתופעה זו אנו עדים במעבר מהתגלותו של אברהם לתורת משה. התגלות האל לדאבות כדרך הילוכם הייחודית מצטברת והולכת עד יציאת מצרים לכדי תמונת עולם נרטיבית המעניקה משמעות ופשר לאופן התנהלותו של האדם בעולם.

תורת משה היא התגלות גדולה אשר לה משמעות היסטורית, אבל כזו שאינה מנותקת ותלושה מכל מה שקדם לה. היא המסקנה והתוצר של תהליך ארוך שתחילתו בברית בין הבתרים, בהבטחה לאברהם "יִדְעַ תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה יִרְעָךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדוּם וְעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי, וְאַחֲרַי כֵּן יֵצְאוּ בְּרַכְשׁ גְּדוֹל" (בראשית טו, יג-יד). ההתגלות והתורה אינן צריכות אפוא להיות מובנות כחריגה מיסטית מידיעתו הרגילה של האדם את העולם, אלא כקריאת כיוון לידיעה אחרת של האדם את המציאות זו, ידיעה ויטליסטית ששורשה בעץ החיים ולא ידיעה קטגורית ששורשה בעץ הדעת. כך מוצגת התורה בידי חז"ל לא רק כתוכן קונקרטי הנגזר מהתגלות האל אלא גם כתבנית היסודית אשר בה נברא העולם. התורה היא התבנית הפילוסופית אשר בה מקבל העולם את ממשותו. לא כצירוף ודאי של ידיעות ומושגים, אלא כנאמנות שותפה ויוצרת בתהליך התגלותה החיה של המציאות והוראתה של התגלות זו מדור לדור.

אפשר אף להמשיך ולאפיין את האונטולוגיה של ה"תורה" כמבינה את המציאות לא על ציר המקום אלא על ציר הזמן. המציאות איננה תוכן כלשהו הניתן להבנה באופן סינכרוני וכולל, ואין לנו אפשרות אמיתית לדעת את כל מה שישנו במציאות עכשיו. כל הבנה סינכרונית מלאה וכוללת של המציאות אינה אלא התמכרותה של התודעה למבני ההתכוונות המאורגנים שלה. המקום הוא מושג רחב מדי שאינו נתון לידיעתנו, ומושלך באופן טבעי על ידי חכמים על האל. כך אנו מגיעים לכינויו של האל כ"מקום". המציאות מתגלה לאדם לא באפשרותו להקיף את המקום, אלא ביכולתו להקשיב לאורך הזמן הממשי

במה שהמציאות מגלה לו ומתגלה לפניו. הכוליות של המשמעות אינה מתרחשת מתוך ההכללה המרחבית אלא מתוך המשכה הטמפורלית והעברתה המצטברת והמתנהרת לעצמה בתהליך זה.

סוג כזה של אונטולוגיה ייצור בתוכו היררכיה של ידע לא לפי ערך האמת שלו כי אם לפי ערך ה"תורה" שבתו. מהו הערך התורני שבתוכו? התשובה תהיה קשורה לשאלה עד כמה התוכן מודע להיותו תורה שיסודה בהתגלות, ובניגוד לכך, עד כמה תוכן זה מסתיר עובדה זו ומנסה להציג עצמו כייצוג ממשי של המציאות. הידע המתחזה לייצוג ממשי, היינו הידע המרחבי הניתן בהתכוונות, הוא הידע בעל האופי האלילי, המארגן את המציאות סביבו לישויות אונטולוגיות נפרדות המתגוששות במרחב המדומה. כנגדו, תפיסת העולם של ההתגלות מבקשת את ההתאמה אל הממשות ולא את ההתאמה העצמית, התאמה שהיא עצמה גילוייה של אחדותה המהותית של המציאות המתגלה באחדותו של האל הבורא ומנהיג, והיותה כולה שטף אחד המתגלה לאדם לאורך זמן. כך, התורה היא הידע הנוצר בתוך ציר הזמן העובר בשטף זה, ודרכו גם מקבל את משמעותו. למעשה, עמדה פילוסופית כזו תסבור שכל אמת מקבלת את תוקפה אך ורק מאופי התורה שבה, בהיותה עוברת כהוראה בין־דורית בציר ההיסטוריה הממשית ובהיותה משקפת התגלות אותנטית של המציאות. אבל ידע מסוג זה חייב להיות מודע לעצמו, למקורו ולתוקפו, ולעצב את עצמו כשמבטו מכוון אל ציר הזמן העתידי שאליו הוא מכוון את עצמו. כך מכונים אנשי הרוח היהודים במקרא "נביאים" – ביטוי המשקף בעיקר את הקשר העמוק של מחשבתם אל העתיד, ומתוך כך מקבלת תורתם את תוקפה בהיותה הוראה המתרחשת בזמן הממשי ופונה לפעול בו ועליו. גם הכינוי "חכם", שחז"ל ייחסו לעצמם, מקושר לתכונה מיוחדת זו של ראיית הנולד.⁴⁰

למעשה, ההתגלות והתורה כמומנטים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים של החשיבה היהודית אינן מקיימות ביניהן רק יחס משלים, אלא גם יחס שיש בו מתח וניגוד. העמדה האפיסטמית של ההתגלות חותרת תמיד אל הנוכחות הממשית והקשובה להווה, המאפשרת לו להתגלות בקולו הממשי המתגלה בזמן הממשי של העכשיו. לעומתה, האונטולוגיה המצטברת של התורה מביאה עימה תמיד את המחויבות להתגלויות העבר, המתקשות לעיתים לפנות מקום של כבוד להתגלות החיה המתרחשת בהווה. מתחים ותנודות ביחס בין שני מוטיבים פילוסופיים אלו של היהדות אפשר לזהות במעבר מהנבואה

40 "איזהו חכם? הרואה את הנולד" (תמיד לב ע"א). חשוב לציין שמימרה זו עצמה מופיעה בהקשר שאינו רחוק מענייננו, כחלק מדיון בין אלכסנדר מוקדון ל"זקני הנגב". דיון זה מתקשר באופן בלתי־נמנע לפולמוס בין המחשבה היהודית החז"לית לבין החשיבה הפילוסופית היוונית, המיוצגת בידי אלכסנדר מוקדון, ועל כן, למאפיינו המיוחד של החכם כמי שבקי בהבנת הזמן משמעות מיוחדת מצד ההיבטים הפילוסופיים המרומזים של מחשבת חז"ל.

אל החוכמה. הנביא הוא מייצגו המובהק של קוטב ההתגלות החיה, המבקש להכיר את המציאות בהתגלותה הממשית. החכם, לעומתו, חש אחריות משמעותית יותר דווקא ל"בריאתו של עולם" המתרחשת בתורה ובאופייה המחייב את ההווה להתגלויות העבר. את ההתגלות שבהווה יצמצם החכם לתהליכי פרשנות בלבד. את העדפתם המסוימת של חז"ל למרחב האונטולוגי של התורה על חשבון ההתגלות אנו מוצאים בדיוק בכך שהם סוברים ש"חכם עדיף מנביא" (בבא בתרא יב ע"א), וכן בסיפור המפורסם על תנורו של עכנאי ומחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים, אשר בה חוקי ההכרעה והפרשנות של התורה גוברים על ההתגלות החיה המתרחשת אל מולם.⁴¹ כנגד העדפה זו של חז"ל את התורה ניצבת לעולם כאיזון, התקווה המשיחית היסודית להתחדשות הנבואה, המבקשת תמיד את הגברתו ואת חידושו של הקוטב האפיסטמי של ההתגלות.

סיכום

במאמר זה הצעתי פרשנות פילוסופית לאפיסטמולוגיית ההתגלות המקראית ולאונטולוגיית התורה של חז"ל כמתמודדות עם הבעיות העולות מהפנומנולוגיה של הידיעה האנושית. הצגתי ראשי פרקים בלבד להבנה אפיסטמולוגית של תפיסת ההתגלות היהודית באופן קוהרנטי כזה שהיא יכולה לשמש חלופה רציונלית וראויה לתפיסות הפילוסופיות הקיימות בנוגע לאפשרות לדעת את המציאות סביבנו. עמדה פילוסופית אימפליציטית זו של היהדות, לא זו בלבד שאינה נופלת מעמדות אפיסטמולוגיות אחרות, אלא אף מתאימה לעמדות פילוסופיות ביקורתיות ועדכניות למדי, ויש בכוחה להציע אופקי מחשבה לחלק מהשאלות הנגזרות מהפילוסופיה הפוסט־מודרנית. ההתגלות היא דרכו של האדם להיפתח אל מעבר למבני ההתכוונות שלו, אל גודש העודפות המאפיינת את התפיסה החושנית ואת החיים עם האחר. דרך זו היא בקשת ההתגלות עצמה מתוך הכרת העודפות ומגבלות ההתכוונות, והערך המיוחד הניתן לה בשימורה ובהצטברותה כתורה. תיאור זה בא להוציא קודם כול מתפיסת ההתגלות כשבירה וכחריגה של האפשרות האנושית לדעת את המציאות וכפרויקט אנטי־פילוסופי ואנטי־רציונלי בבסיסו. כמו כן אפיינתי את מושג ה"תורה", בעיקר במחשבת חז"ל, כחורגת הרבה מהבנתה כתוכן הקונקרטי של התגלות האל בלבד אל הבנתה כתבנית פילוסופית־אונטולוגית עקרונית הרואה את תוקפם של מושגינו מתוך העברתם מדור לדור בציר הטמפורלי הקונקרטי. העברה זו היא המקור הביקורתי להבנתנו את ה"עולם" כסך הקוהרנטי של גילוייה המצטבר של המציאות.

41 בבא מציעא נט ע"ב.

תמונה אפיסטמולוגית־אונטולוגית זו של המחשבה היהודית יש בה כדי להציע הסבר נוסף למורכבות הדיאלקטית שאנו מוצאים במסורת היהודית, הנעה בין המחויבות החזקה לעבר ולהתגלויות העבר לבין אפשרותו של החידוש בהלכה, דרישת הפוסקים הרחק ממשוטים ותופעות רבות נוספות הנותנות מקום לחידוש ולפרשנות. החושב היהודי, לעולם אינו עומד מול עולם רחב שהוא מנסה לתפוס ברשת מושגיו, אלא מול המציאות המתגלה לאדם הנוכח בגוף ראשון בזמן הממשי. מחויבותו הראשונה היא לאחדותה של התגלות טמפורלית זו, וניסיונו המתמיד הוא למצוא את החוט והקו המקשר המאפשר להתגלויות השונות להצטבר ולהתאחד לכלל ממשות. כך, כל אדם יהודי חש מחויבות עצומה לכל ההתגלויות של קודמיו, שהרי התגלויות אלו הן הממשות היחידה הנתונה לו כהקשר מעבר להתנסות הפנומנלית והשוטפת שהוא עובר בכאן ובעכשיו. התגלויות העבר ודרכי חיבורן ופרשנותן הן התורה המרכיבה את מציאותו, והן העולם היחידי שהוא יכול להרכיב ולדעת. עם כל זאת אין האדם רק מקבל את תורת ההתגלויות של קודמיו אלא הוא שותף חי האחראי לקשב הממשי להתגלות המציאות אליו כאן ועכשיו, ומשימת ההבנה היהודית נעה בציר שבין הקשב להתגלות ההווה, החוברת לשרשרת המצטברת של משמעותן של התגלויות העבר. פילוסופיה יהודית סמויה זו עסוקה כל העת בתפירתו הקונקרטי של הזמן והתגלויותיו לאחדות מתמשכת אחת, בניגוד לניסיונות המדע והחשיבה האנושית להעניק תמונה רחבת היקף של המציאות כמקום הניתן לידיעה ולארגון.

אפשר לחזור כעת לשאלות השעה הנוגעות ליהדות ולזכויות האדם. אם אנו מתארים את ההתנגשות בין היהדות לזכויות האדם כהתנגשות בין ההתגלות הדתית לבין החשיבה האנושית הרציונלית, אנו מבטלים מראש את אפשרות האינטגרציה ביניהן. החשיבה היהודית מעדיפה את ההתגלות הנמסרת לאורך ההיסטוריה על פני הוודאות האנושית הסינכרונית בזמן מסוים, וטעמיה הפילוסופיים עימה. הנטייה לראות בהתגלות היהודית יסוד לא רציונלי שסופו להתכופף בפני השכל הישר או ההבנה הרציונלית של המציאות הולכת ומתרחקת מאפשרותה של היהדות להתחדש. אין זה השכל הרציונלי המביא את החידוש היהודי, וההתגלות, המעכבת אותו, אלא בדיוק ההפך: הדבר שהיהודים מבינים כחשיבה וכחוכמה הוא התורה, המבטאת דווקא את ההצטברות המחייבת כאונטולוגיה של התגלויות העבר, ואילו באפיסטמולוגיה של ההתגלות מתאפשרת הנוכחות החיה והמתחדשת אל מול ההווה של עכשיו.

על כן, ייתכן שזהו הכיוון שבו עלינו לצעוד כדי לחבר את החשיבה היהודית לצורכי השעה: הבנה של זכויות האדם כהתגלות. המאבק הפילוסופי העיקש לתקף ולהצדיק את המוחלטות האוניברסליות של זכויות האדם מסתיר את הרקע ההיסטורי הקונקרטי להתגבשותן – מלחמת העולם השנייה. האם האינטואיציה של הרגישות לזכויות האדם נובעת רק מחשיבה רציונלית ועקיבה, או שמא דווקא מהתגלות היסטורית ממשית המציבה בפני כל אדם את הסכנה שבמחיקת הזולת? האם נוכל לחשוב על ההתעוררות לשוויון הזכויות לנשים לא כעיקרון רציונלי מוחלט אלא שוב כהתגלות המופיעה בפנינו

באופן בלתי־אמצעי? המאמץ שמשקיעים יהודים דתיים רבים למצוא אינטגרציה בין המרחבים הללו ולהצליח לשלב את הרגישות הזאת לזכויות אדם בתוך היהדות יכול להעיד על כך. אפשר לומר שהם מתעקשים על הרציונליות שלהם בלבד, אבל לא נראה שדבר זה מטריד אותם כשהם מנענעים לולב בסוכות או מכאיבים קשות לילדיהם בברית מילה. לטענתי, הרגישות לצלם אלוהים שבאדם הופיעה כהתגלות חיה בדורות האחרונים, ולכן זוהי רגישות שגם אנשים רבים שאינם מחויבים לחשיבתם הרציונלית בלבד מתקשים להתכחש לה.

הבנה זו של זכויות האדם כהתגלות מכניסה את היהדות לשיחה בתוך עצמה, אבל שיחה זו משנה גם את השיח הפילוסופי על זכויות ודורשת ממנו להתגמש. כאשר אנו מבינים את זכויות האדם כהתגלות, אין זה מחייב אותנו עדיין לכל מבנה ההתכוונות המורכב שהתקבל סביבו בתרבות המערבית. ההתגלות היא מומנט ממשי המחייב אותנו לחזור אליה ולמצוא מה העקרונות המדויקים שהתגלו לנו ומהי התוספת. הבנה התגלותית כזו יכולה לרתום את היהדות על כוחה הפרשני והדרשני לייצור ההתאמה הנדרשת ולשזירתה ברצף הטמפורלי של התורה. אבל מהלך כזה עשוי, ואף צפוי, להביא להבנה מחודשת ושוונה בתכלית של דרכי היישום של אינטואיציה קדושה זו.

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2020 | Vol. 6

Edited by
Shahar Lifshitz | Talia Fischer | Yedidia Z. Stern

Text Editor: Yehushua Greenberg
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: Shutterstock

ISBN 978-965-519-349-7

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 © 2020 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

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; on the other hand, an examination of the particular rights and obligations of Judaism and their contemporary relevance for individuals and for the collective, i.e., the Jewish and 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. Talia Fischer Prof. Shahar Lifshitz Prof. Yedidia Z. Stern

Abstracts

For out of Zion shall come forth the Law, and the Word of the Lord—from Tel Aviv–Yafo **The Ethnography of Reform Simhat Torah Hakkafot**

Elazar Ben-Lulu

The festival of *Simhat Torah* (the Rejoicing of the Law) is not prescribed in either the Bible or Talmud. It is, instead, a custom that developed over the centuries and has seen many changes. It first emerged in the time of the *amora'im* in Babylonia as the day that marks the completion of the annual cycle of Sabbath readings of the Torah and is known mainly for the processional circuits of the synagogue and dancing with the Torah scrolls (*hakkafot*) and the calling to the Torah (*aliyot*) of all the worshipers present. In recent years, some congregations have made *Simhat Torah* the most prominent festival for removing the gender barriers and allowed *hakkafot* by women. In Reform congregations, egalitarian *hakkafot*, with men and women in the same line of worshipers, are a common sight, a manifestation of the battle against the patriarchy.

In recognition of the power of dancing to construct social relations and reflect various social and political processes, the article demonstrates how the implementation of the custom by Reform congregations in Israel is constructed as a practice of religious, national, and gender marking in the public space. Thanks to the liberal ideology of Reform Judaism, the *hakkafot* bring to the fore gender and sexual identities that had been excluded from participation in Jewish rites over the generations. Dancing with the Torah creates a sense of connection to the tradition of the past and permits a re-examination of the relationship to the “sacred.” The dancing constitutes and reflects the movement and the tension between tradition and innovation by identifying the role of the body as a social agent in religious practice. In this way, the Reform Movement

marks its place in the public sphere as a present religious agency with the power to challenge the patriarchal foundations of Jewish tradition. In addition, the translation of the traditional ritual to the urban space of Tel Aviv–Yafo illuminates the relations between Judaism imported from abroad and Judaism native to Israel as well as the attitude towards the Arab residents of the city.

The Queen has no Home, the King has no Crown: The Role of the Marital Metaphor in Shaping Theological- Political Criticism in Talmudic Allegories

Shira Baror Melchior

The article examines the role of the marital metaphor in parables in the Israeli midrashic literature that are critical of the deity and of fundamental principles of religious thought. Familiar analogies from daily life are often employed in the royal allegories by the talmudic sages, which deal with the relationship between the king (God) and his sons, his subjects, or his servants. But use of the marital metaphor—and especially divorce, which raises the possibility of the king's separation from his lady and the dissolution of the covenant between God and His people—triggers a series of weighty theological and phenomenological questions. This applies with even greater force when the parable depicts the king and his action in a negative light. Unlike apologetic allegories that start from the assumption that the covenant will be restored, the critical allegories paint a more complex picture and raise more questions than they answer. And unlike the biblical gender hierarchy, which reflects a theodicean picture in which God is compared to a loving and faithful husband who waits patiently for his unfaithful wife-people to repent and return, the midrash offers another portrait that emphasizes the wife-Israel's innocence and faithfulness and is critical of the God figure and his actions.

My argument is that these critical allegories, in which God is presented as a man who refuses to divorce his wife and leaves her chained, indicate the existence of an ethical mechanism that operates under the cover of the exegetical framework. This mechanism lays bare the two faces of the religious criticism—both the vertical axis (God-to-human beings/nation) and the horizontal axis (man-woman). Beyond the challenge that the phenomenon of critical allegories poses to the question of the limits of anthropomorphic language and the issue of the deity's perfection, I suggest that the figurative use also challenges the set of normative categories themselves. The breakdown of the marital metaphor into concrete legal categories and the use of familiar

normative halakhic terminology to express the critical message not only reflects the attempt to capture the religious attitude in acceptable figurative scenes; even more so, they reflect the sages choice to express the religious problem by means of conscious reference to the ethical flaws underlying the normative social structures themselves.

What's Done is Done. Or is it?!

Resh Lakish and R. Johanan on the Past, the Present, and the Right to be Forgotten

Yuval Goldfus

We are accustomed to thinking of time as a unidirectional flow, in which the past determines the present, which in turn determines the future. However, in the hyper-connected society of the early twenty-first century, and with the rise of big data and machine learning, the relation between past and present, with its implications for our future, is more complex than ever. Currently, the most important right affecting the relationship between individuals and their past is the right to be forgotten. Even though this right is discussed today mainly in the context of the digital and online universe, it can be shown to have deep roots in Jewish tradition in general and in the prohibition of “wronging another person by words” (*ona'at devarim*) in particular. Through a philosophical and exegetical study of this prohibition and of the well-known talmudic story of the encounter between R. Johanan and Resh Lakish, the article points to the complexity of the relationship of past, present, and future, especially with regard to one's conception of self and the relationship between the individual and society. In this way it illuminates novel aspects of the right to be forgotten. The article proceeds by several stages. (1) the conceptual background of the right to be forgotten; (2) an analysis of the roots of the prohibition of *ona'at devarim*; (3) a hermeneutical reading that probes the conceptual roots of the two sages' attitudes to the power of repentance and its ability to influence the link between individuals and their past; (4) a deeper look at Resh Lakish's understanding of repentance by joining it to the thought of the American philosopher George Herbert Mead, with regard to the concept of the self and the link between the self and a person's past. Finally, the article shows how the linkage of Resh Lakish and Mead permits a complex and revolutionary reading of the multidirectionality and reciprocal influences of present and past, and thus serves as a basis for the right to be forgotten and a fruitful start for understanding its goals.

**“Even the Sparrow has found a Home” (Ps. 84:4)
The Fall into the Domestic Space and the Pains of the
Housewife as a Theological Drama in Sivan Har-Shefi’s *Sun
which Kohelet Knew Not***

Tafat Hacoheh-Bick

The article deals with Sivan Har-Shefi’s *Sun which Kohelet Knew Not*, which it sees it as part of the broader phenomenon of emerging post-liberal religious feminism.

The book is marked by inversions of perspective and depicts the drama of the falling (or rising) of the soul into the body. I maintain that Har-Shefi is returning to the house and human body and dealing with their concrete material nature, and not only as a symbol of the upper worlds. By means of the concept of “a house in the lower depths” the speaker—the soul, represented by a flying bird—enters this world, replicating the psalmist’s “sparrow that has found a home.” This inverts the feminist project, which is generally phrased in terms of “liberation” and spatial expansion. Feminist literature is based on agency and autonomy, on the possibility of sloughing off limits and uncovering one’s self. But Har-Shefi’s speaker chooses to fly into the house, inserts a slave-ring in her earlobe, and seeks to relearn the labors of the household drudge. In this way she proposes a post-liberal theological possibility of a speaker who profits from the fruits of feminism but also criticizes and challenges the liberal axioms.

**“Large Families”: An Invitation for a Mizrahi Reading
into the Separation of Children from their Parents**

Lihi Yona

In the public’s eye, the Israeli welfare system symbolizes the socialist state, which is responsible for guaranteeing a decent standard of living to all in every domain, including healthcare, education, housing, and employment. Nevertheless, over the years there has been criticism of the system’s actions in general and of its approach to depriving parents of custody of their children in particular. The critics allege that the system is frequently too quick to remove children from their parents’ care and place them in institutions or with adoptive families. But almost all of the criticism ignores ethnic and racial factors. The article attempts to lay theoretical foundations for a Mizrahi

legal reading of the modern operation of the welfare system and to illuminate this reading's potential to explain its organizing logic of recent years.

To this end, the article juxtaposes the racialized history of the welfare and healthcare systems in the early days of Israel with the modern criticism, oblivious to color, of its operation today. This interdisciplinary reading, which links two related fields of discourse that do not traditionally intersect, makes it possible to shed light on repeated motifs in the operation of the modern welfare system. The argument is presented through three organizing themes: first, the link between the racist discourse regarding the neglectful Mizrahi mother and the contemporary professional terminology that defines Mizrahi families and specifically Mizrahi mothers as deficient in parental capacity; second, the lines of similarity between the historical existence of a black market for children and the Yemenite, Mizrahi and Blakan children affair, on the one hand, and modern adoption law in Israel, on the other; and finally, the link between the eugenic paradigm that prevailed among professionals in the early years of the state and the utilitarian discourse that is sometimes at the heart of the question of what is best for the child. By considering these three themes, the article brings to the surface the racist historical background that spawned the key professional concepts that guide the system and encourages future research into the racialized impact of its work today.

On the Epistemology of Revelation and the Ontology of the Torah

Erez Nir

The article examines Divine Revelation as the source of knowledge in the Bible and in Judaism as a philosophical question associated with the phenomenology of human knowledge and cognition. The position presented here continues the path of Rabbi David Cohen (the Nazir), who proposed a philosophical interpretation of Jewish epistemology from a neo-Kantian perspective. In a similar fashion, the article interprets the concepts of revelation using the universe of terms and questions posed by Husserl and his followers. Revelation acquires its necessary meaning from attention to the fundamental superfluity of the way in which human beings come to know reality through intentional activities of the mind and the actual reality of the apperception and other people. Revelation is a concrete moment in time, a correspondence between the concepts of mind and the concrete superfluity

of being, a correspondence that is the source of all knowledge, and not only of religious knowledge. The article endeavors to demonstrate, through a phenomenological analysis of revelation in the Bible, that the manner in which God appears to human beings does not point to the possibility of absolute transcendent knowledge, but of a special form of knowledge of being, such as a special form of a logical paradigm. The article then proposes a complementary interpretation of the concept of “Torah” as it developed in the thought of the talmudic sages, as a reality with an ontological character that preceded the “world”—an interpretation that sees the Torah as understanding the special world of that theory of cognition that bases itself on the immediate revelation of the deity. Such a philosophical reading of the cognitive role of revelation can serve as an opening for a new discourse of aspects of Judaism that are taken as rigid religious facts by virtue of their status as divine revelation and can expand the possibility of understanding such content in keeping with our own contemporary reality.

Editors

Prof. Talia Fischer

Prof. Talia Fischer is a senior fellow of the Israel Democracy Institute and a professor (and former assistant dean) at the Tel Aviv University Law School. Her research focuses on the theory of legal procedure and the laws of evidence, on empirical analysis of the law, and on the limits of the market.

Prof. Shahar Lifshitz

Prof. Shahar Lifshitz is the director of the Center for Jewish and Democratic Law at the Bar-Ilan University Law School. He is the founder and cochair of the Forum for Cooperation between the Supreme Court and Israeli Legal Academia and a former senior fellow of the Israel Democracy Institute. His main research fields are family law, contract law, multiculturalism in a Jewish and democratic state, *mishpat ivri*, and human rights and Judaism. He is deeply involved in attempts to integrate civil family law with Jewish religious Orthodoxy.

Prof. Yedidia Z. Stern

Prof. Yedidia Z. Stern is a senior fellow of the Israel Democracy Institute and a professor and former dean of the Bar-Ilan University Law School. His specialties are religion and state, law and halakhah, public law, and commercial law.

Authors

Dr. Elazar Ben-Lulu

Studies the anthropology of religion and gender and researches the performance of Jewish rituals in gender and sexual contexts. He is a postdoctoral fellow at the Katz Center for Advanced Judaic Studies at the University of Pennsylvania, a postdoctoral fellow of the Open University, and a research fellow of the Azriel Center for Israel Studies at the Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel and Zionism at Ben-Gurion University of the Negev. His dissertation, "Gender, Prayer, and Recognition in Reform Congregations in Israel," was written in the Department of Sociology and Anthropology at Ben-Gurion University. In addition to his research activities he is an editor and presenter of a series of programs on Israeli sociology and anthropology broadcast on IDF Radio.

Dr. Shira Baror Melchior

The director of the midrasha at Ein Prat. A graduate of the Revivim program, she holds a B.A. and M.A. in Bible and Jewish thought and a doctorate in Jewish thought, all from the Hebrew University of Jerusalem. She deals with the challenges that critical thinking poses to fundamental principles of religious thought. Her dissertation addressed the phenomenon of religious criticism and its growth and form in the midrashic literature of Eretz Israel.

Yuval Goldfus

A doctoral candidate and research fellow at the Federmann Cyber Security Center. He serves as a lecturer in comparative philosophy in various programs and for diverse audiences, ranging from teenagers to senior citizens. He also works as a senior software engineer for an Israeli startup. He was a member of the research team at the Israel Democracy Institute that drew up a proposal for a new Privacy Protection Law for Israel (2019). His dissertation deals with the link between privacy and the conception of self and examines issues such as the right to be forgotten, revenge porn, and the right to privacy in international law. He has been a visiting researcher at the Yale Law School and at the University of Chicago.

Dr. Tafat Hacohen-Bick

A postdoctoral fellow at the Heksherim Research Institute for Jewish and Israeli Literature and Culture at Ben-Gurion University of the Negev. She holds a B.A. in Jewish thought and Hebrew literature and a doctorate in Hebrew literature from Ben-Gurion University of the Negev. Her dissertation dealt with theology and poetics in the work of Pinhas Sadeh, Yona Wallach, and Zelda. Her current work focuses on criticism of secularization, eco-poetics, and gender.

Lihi Yona

A doctoral candidate in law at Columbia University in New York City. She holds an LL.M. from Columbia University and an LL.B. and MA in philosophy from the University of Haifa. She interned with the Israel Ministry of Justice under the deputy attorney general. Her research deals with issues of race, identity, and equality and focuses on marginal groups in legal recognition, such as the Mizrahim in Israel and poor whites in the United States. Her dissertation looks at the limits of the concept of equality in antidiscrimination law, given its dependence on a priori legal recognition, the advantages and disadvantages of universal post-identity legislation, and its potential for groups that lack full legal recognition.

Dr. Erez Nir

A postdoctoral researcher in the Department of Education at the Hebrew University of Jerusalem and director of the Dialogos Center for the Study and Development of Dialogic Learning and Education in Schools. He wrote his dissertation, on the phenomenology of imagination, in the Department of Hermeneutics and Culture at Bar-Ilan University. His work deals with ontological and epistemological questions related to imaginary experiences and the relevance of this analysis for life in the virtual universe and digital age.



בפרט וגנל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
דצמבר 2020

מסת"ב: 7-349-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001249 3
דאנאקוד 450-1249



המכון הישראלי
לדמוקרטיה