

נפרט ובכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 7 | דצמבר 2021 • טבת תשפ"ב

עורכים

טליה פישר | דני סטטמן

שרגא ביק | אסף דרעי | נועה ישראלי

נטע כהנא | עמוס נוה | רוני פרדמן



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 7 | דצמבר 2021 • טבת תשפ"ב

עורכים

טליה פישר | דני סטטמן

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 טליה פישר ודני סטטמן. התוכנית בוחנת את מערכת היחסים הקיימת, והאפשרית, בין היהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – ובין תורת זכויות האדם. היא פועלת לחשיפת נקודות המתח וההשקה האפשריות בין השתיים ומציעה דרכים להעשרת השיח בין העולמות האינטלקטואליים, החווייתיים והריאליים שהן מייצגות.

Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vol. 7
Edited by Talia Fischer and Daniel Statman

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

התצלום על העטיפה: shutterstock

מסת"ב 978-965-519-400-5 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"ב
נדפס בישראל, 2021

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

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: www.idi.org.il/books
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 5300880-02

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

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 7 | דצמבר 2021 • טבת תשפ"ב

דבר העורכים	7
טליה פישר דני סטטמן	
תקצירי המאמרים	9
העורכים והמחברים	14
לרעות בשדה זרים	17
בין אפולוגטיקה להזדהות במחקר היהודי של הנצרות שרגא ביק	
הגנה עצמית והגדרה עצמית בסכסוך הישראלי-פלסטיני	64
בעקבות פסיקת בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה אסף דרעי	
"הרי זו נאמרה הפְּסָה לישראל"	98
הזכות לכאב, לגעגוע ולעיבוד רגשי של קושי – קריאה בדרשת תנאים במדרש הספרי לספר דברים, פרשת עקב נועה ישראלי	
תיירות התנדבותית ישראלית	129
ביטוי של אזרחות עולמית, או הרחבת טווח האזרחות הישראלית? נטע כהנא	
החובה לפרטיות בעידן המידע	160
עמוס נוה	
טיפול פסיכולוגי בהתאם לעקרונות ולאידאליים של ההשקפה החרדית	187
רועי פרדמן	
From the Editors	iii
Abstracts	v
Editors and Authors	xi

דבר העורכים

למדינת ישראל תעודת זהות כפולה: היא חברה במשפחת האומות הדמוקרטיות, שתרבותן ליברלית ומערבית, ובה בעת היא מדינה יחידה במינה, מדינת הלאום של העם היהודי. השפעתם של שני ההיבטים האלה – האוניברסלי והפרטיקולרי – ניכרת היטב במרחב הציבורי הישראלי על כל רבדיו: החברתי, החינוכי, התרבותי, התקשורתי, הפוליטי והמשפטי. כל אחד ממוקדי הזהות, בפני עצמו, הוא בעל כוח משיכה ויכולת שכנוע משמעותיים לרבים מאזרחי המדינה. לקיום האליפטי, בצלם של שני המוקדים, אקלים של שניות תרבותית, שהוא מאפיין היסוד של החיים הלאומיים של היהודים בדורנו. השניות שבין תרבות המערב לתרבות היהודית המסורתית באה לידי ביטוי, למשל, בהגדרתה החוקתית של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". התקבלותה הרחבה של הגדרה זו בשיח הישראלי מלמדת שהיא קולעת לתחושות הרוב הגדול של אזרחי ישראל היהודים. לדידם, לריבונות הישראלית מחויבות כפולה לשני מוקדי הזהות.

לשניות התרבותית פוטנציאל מורכב: יתרונה הוא שהיא מאפשרת גיוון של מקורות התרבות כך שפרטים וקהילות יכולים לבנות את זהותם מתוך הדיאלוג שבין שני המקורות. הגיוון גם עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מן התרבויות מתוך האתגר שמציבה לה התרבות האחרת. ואולם, למעשה, המתבונן בחברה הישראלית, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות שבגיוון, אלא את הקושי והמתח שבתחרות בין שתי ההצעות התרבותיות. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן כחלופות זהות צרות זו לזו, הנערכות לקראת מלחמת תרבות. העימות מתחולל בחזית רחבה – השפעה רעיונית, כוח פוליטי, תקציבי ממשלה, וכיוצא באלה. המערכה נמשכת,

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

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

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

בפרט ובכלל הוא בראש ובראשונה כתב עת של החוקרים הצעירים בוגרי 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' טליה פישר פרופ' דני סטעמן

תקצירי המאמרים

לרעות בשדה זרים

בין אפולוגטיקה להזדהות במחקר היהודי של הנצרות

שרגא ב'יק

מאמר זה בוחן את פתחי הדבר ואת ההקדמות של חיבורים אקדמיים שכתבו חוקרים יהודים במאה השנים האחרונות על הנצרות. החלק הראשון מתמקד בכמה מהחוקרים הבולטים ביותר בחקר יחסי הנצרות והיהדות: יוסף קלוזנר, דוד פלוסר וישראל יובל. חרף ההבדלים בתוכני מחקריהם מצאו כולם לנכון לפתוח בהקדמה הכוללת התייחסות לנקודת המוצא שלהם כחוקרים יהודים ולשאלת יכולתו של חוקר יהודי לחקור את הנצרות מחקר אוניברסיטאי. שאלת המושקעות וזהותם היהודית אינה מוסתרת אלא להפך, היא משמשת נקודת הפתיחה של הספר, שער שרק דרכו אפשר לקרוא אחר כך את מחקרים האוניברסיטאיים. אבל היא גם מעין התנצלות או הודאה באשמה בנוגע למוגבלותו של הסובייקט החוקר. חלקו השני של מאמר זה מראה כיצד למן תחילת המאה הנוכחית נעלמו הקדמות מסוג זה כמעט לחלוטין. הן הפכו להקדמות אקדמיות "קלסיות" שבהן מפורטות המתודולוגיה של המחקר, תמיכת גופים וידידים וכדומה, אבל אין בהן כל סממן של קונפליקטים זהותיים ושל מושקעות רגשית או אידאולוגית. למעשה, במחקרים האלה, האוניברסיטאיות של החוקר כבר אינה מוטלת בספק, לפחות לכאורה, ולכן איננו מוצאים בהם את ההצהרה הקבועה שליוותה את המחקר היהודי של הנצרות בראשיתו בנוגע לאוניברסיטאיות של המחקר. לצד זאת אדון גם במקרה שנראה יוצא דופן על רקע מגמה זו: הקדמתו של דניאל בווארין לספרו *Border Lines*. טענתי היא שאות השינויים האלה יש להבין על רקע תהליך עמוק של "חילון הנצרות", אבל דווקא בידי יהודים.

הגנה עצמית והגדרה עצמית בסכסוך הישראלי-פלסטיני בעקבות פסיקת בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה

אסף דרעי

בעקבות חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי לצדק משנת 2004 בעניין גדר ההפרדה בוחן מאמר זה את נפקויותיה של הכרזה משפטית בדבר קיומה של זכות להגדרה עצמית לפלסטינים. על פי סברת בית הדין, משמעותה המיידית של זכות זו היא חובה-נוגדת הרובצת על מדינת ישראל לאפשר לאלתר הגדרה עצמית לפלסטינים ולהימנע מכל מעשה העלול לסכלה או לפגוע בה. זוהי תוצאה מרחיקת לכת שנובע ממנה שלא רק גדר ההפרדה היא פרויקט אסור ולא חוקי אלא אף, באופן פוטנציאלי, גם כל מעשה אחר שעושה ישראל בקשר לשטחי 1967, בראש ובראשונה החזקת כוחות ובסיסי צבא בהם, וכן ההתיישבות האזרחית הישראלית שם. ברם המשגה כוללנית זו של הזכות להגדרה עצמית אינה עולה בקנה אחד עם זכויות חשובות אחרות, ובהן זכותה של ישראל להגנה עצמית. ניתוח מדוקדק של מערכת היחסים וההשפעה ההדדית בין הזכות להגדרה עצמית לזכות להגנה עצמית במשפט הבינלאומי מעלה שסברת בית הדין הבינלאומי לצדק בנוגע למהותה של הזכות להגדרה עצמית טומנת בחובה שלל בעיות וסתירות שקשה להיחלץ מהן בכלים המקובלים של המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי. המאמר מבקש אפוא להציע המשגה שונה של הזכות להגדרה עצמית, שלפיה משמעותה מתמצה בעיקר בזכות להיאבק למען הגדרה עצמית בלי שהדבר ייחשב הפרת האיסור הגורף במשפט הבינלאומי על מלחמת מתקפה. המשגה זו מאפשרת לזכות להגדרה עצמית לדור בכפיפה אחת עם הזכות להגנה עצמית בלי שתתרחשנה התנגשות וסתירה ביניהן, ובכך מאפשרת לשמור על זכותם של העמים להיאבק למען הגדרה עצמית בלי לקפח את זכויותיהן של מדינות שאינן סבורות שחלה עליהן חובה לאפשר הגדרה עצמית בתנאים הפוגעים בשלמותן ובזכויותיהן.

"הרי זו נאמרה הַפְּסָה לְיִשְׂרָאֵל"
הזכות לכאב, לגעגוע ולעיבוד רגשי של קושי –
קריאה בדרשת תנאים במדרש הספרי לספר דברים, פרשת עקב

נועה ישראלי

המאמר מציג קריאה בפסקאות הפתיחה של הספרי לפרשת עקב בספר דברים, הדורשות קטע קצר של שלושה פסוקים (דברים יא, י-יב). המדרש קורא פסוקים אלו כיחידה טקסטואלית העוסקת בשבחי ארץ ישראל וביתרונותיה ומרחיב מאוד בדברי אגדה על הארץ הטובה. הטקסט נפתח בהיגד המשמש כותרת: "הרי זו נאמרה הַפְּסָה לְיִשְׂרָאֵל", והדרשן עושה בו שימוש בצורה היחידאית הַפְּסָה (מלשון פיוס). לטענתי, לניסוח זה של הכותרת משמעות תמטית הממסגרת את רצף המדרשים כמהלך פרשני יצירתי הער לצורך לפייס את ישראל במציאות קשה ומורכבת.

לעומת החיבורים הבתר־מקראיים שהתחברו במרחב ההלניסטי וניסו להפוך, בעזרת כלים אלגוריים ואחרים, את הדיון בארץ ישראל למסגרת ספרותית המשמשת לבחינת סוגיות פוליטיות, לניסוח מודלים תאולוגיים ובעיקר לשימת דגש על אפשרויות פרשניות בעלות ממד אוניברסלי וקוסמי רחב, מבקש מדרש הספרי להציע כיוון פרשני אחר. ניכר שהמודל התנאי על מגוון הצעותיו הפרשניות מדגיש דווקא את היסוד הפרטיקולרי, הייחודי לעם ישראל ולמרחבים שבהם הוא שוהה. אלו הופכים לפלטפורמה לתיאורים של מערכת היחסים הקרובה והאינטימית של עם ישראל עם האל.

המדרש עושה זאת באמצעות דרשות המעצבות זיכרון מיתי של הארץ הטובה כמרחב רגשי־פנטסטי של געגוע נוסטלגי, לצד העתקת מוקד הקדושה והשאיפות הדתיות לִישׁוּיֹת אחרות, המשוחררות מכבלי הקרקע ומאפשרות ניידות וגמישות טריטוריאלית, כמו התורה ומושג הצדיקות. מתוך כך נבנה במדרש מרחב יצירתי של זיכרון, נחמה ותקווה, המשמש מודל נרטיבי מפייס, מלכד ויעיל.

תיירות התנדבותית ישראלית

ביטוי של אזרחות עולמית, או הרחבת טווח האזרחות הישראלית?

נטע כהנא

מחקר זה בוחן את חוויית האזרחות הישראלית ואת הפעולה לאורה בעידן הגלובלי דרך מקרה הבוחן של תיירות התנדבותית, שהיא שילוב של התנדבות וחופשה. פרקטיקה זו מזוהה בספרות האקדמית עם ביטוי ופיתוח של אזרחות עולמית, משום שהיא מאפשרת ליחידים לנסות לסייע לאוכלוסיית מוחלשות מעבר לגבולות פיזיים, תרבותיים ופוליטיים. משנת 2007 הוקמו שישה ארגונים המציעים תוכניות תיירות התנדבותית ייעודיות לישראלים. בתוכניות האלה משתקפים שני סנטימנטים אזרחיים שביניהם ישנה כביכול התנגשות. האחד, סנטימנט אוניברסלי קוסמופוליטי (הבא לידי ביטוי בהתנדבות למען האחר הגלובלי), והשני, סנטימנט אתנו-לאומי (המתבטא בהתנדבות המיועדת לישראלים ובעיסוק בתכנים יהודיים). על בסיס ניתוח הצהרות חזון של שני ארגונים ישראליים וראיונות עם אנשי צוות ומתנדבים בהם המחקר מראה כיצד התיירות ההתנדבותית היא הרחבה פיזית של טווח הפעולה האזרחית הישראלית אל מעבר לגבולותיה של מדינת ישראל, ופעולה שדרכה מבטאים יחידים זיקה ושייכות לקולקטיב הישראלי. לפיכך מציע המחקר להבין את התיירות ההתנדבותית בהקשרה הישראלי כביטוי וכפיתוח של אזרחות ישראלית במציאות הגלובלית העכשווית.

החובה לפרטיות בעידן המידע

עמוס נוה

דומה שהאיום הגדול ביותר הנשקף כיום לפרטיותם של בני האדם מגיע מאיסוף המידע עליהם באמצעות תאגידי המידע. ההגנה המשפטית שמציעה הזכות לפרטיות נגד איום זה נראית חלקית ולא מספקת, ולכן יש הטוענים שיש לשנות ולעדכן את הכללים המשפטיים המסדירים את הפרטיות במידע, שאם לא כן תהפוך הפרטיות לנחלת העבר. לעומת זאת, מאמר זה מבקש להציע שיסודה של הבעיה אינו טמון בהסדרים המשפטיים המגינים על הפרטיות כי אם בשיח שבאמצעותו מתייחסת מערכת המשפט הליברלית לפרטיות: שיח הזכויות. כלומר, מקור הקושי בהגנה על הפרטיות בעידן המידע הוא דווקא בדיבור על הפרטיות כזכות. לעומת השיח המשפטי הליברלי על הפרטיות המאמר מציג את האופן שבו מוסדרת הפרטיות במקורות היהדות, ובמיוחד בסוגיית "הזיק ראה" מן התלמוד, שם מופיעה הפרטיות כחובה, לא כזכות. דיון זה במאפייני "חובת הפרטיות" לעומת "הזכות

לפרטיות" מאפשר להאיר מזווית חדשה את הבעיות המודרניות של הפרטיות במידע ולהציע ששיח משפטי המבוסס על חובות עשוי למצוא להן פתרונות פשוטים יותר. נוסף על כך, דיון זה בפרטיות מדגים כיצד משפיע השיח המשפטי עצמו על יכולתה של מערכת משפט מסוימת להתמודד עם בעיות שונות.

טיפול פסיכולוגי בהתאם לעקרונות ולאידאליים של ההשקפה החרדית

רועי פרדמן

מאמר זה עוסק בתפיסות העקרוניות והאידיאליות של החברה החרדית בנוגע ליחס הראוי לטיפול נפשי פסיכולוגי. המאמר מציג שישה קונפליקטים ערכיים הנוצרים בעקבות ההתנגשות בין ההשקפה החרדית לטיפול הפסיכולוגי. בחלקו הראשון מנסה המאמר לטעון בעד צמצום הפערים הקיימים באמצעות טענה המעמידה בליבת הטיפול הפסיכולוגי את מודעותו של היחיד לאופן שבו הוא בוחר את חייו, לצד הנוקשות המאפיינת את חווייתו. בתוך חווייתו של היחיד ישנה מערכת קשרים ענפה בין חווייתו הסובייקטיבית לבין השיח שהוא מנהל עם תרבותו ועם סביבתו. הטיפול מאפשר לאדם להתאים את חווייתו הנפשית לערכים הנהוגים בתרבותו. בחלקו השני מעלה המאמר הצעה לאפשר הפרדה בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית לבין המעטפת התרבותית שלה. בהתאם לכך אטען שתאוריות רבות בפסיכולוגיה המודרנית עשויות לשמש את בני הציבור החרדי מתוך הימנעות מקונפליקט עם ערכיו המרכזיים. במאמר זה נבחרה התאוריה של ויניקוט בגלל יחסה לדת ובזכות היחס הבריא שהיא רוקמת בין האמת הסובייקטיבית לאמת האובייקטיבית. התאוריה של ויניקוט היא תאוריה של התפתחות הקשורה למהותו של טבע האדם, ולפיכך אינה מכוונת להקניית ערכים מסוימים אלא להתפתחות החוויה הפנימית הצריכה להחזיק ולפעול בתוך מציאות מורכבת. אטען שהתאוריה ההתפתחותית של ויניקוט על שלושת שלביה חלה באותו אופן גם על התפתחות דתית ותרבותית נורמטיבית. עם זאת, אין בכוונת מאמר זה להכליל מהתאוריה של ויניקוט על הפסיכולוגיה כולה, ובהחלט ייתכנו הבדלים ניכרים בין הזרמים. המאמר מדגים את אופן השימוש בתאוריה של ויניקוט דרך שיטת חקר מקרה של נער חרדי המתמודד עם שאלות זהות דתיות ואמוניות, ובאמצעותו מודגמות במאמר יישומה של התאוריה הוויניקוטיאנית והתאמתה של התאוריה לטיפול באוכלוסייה החרדית.

העורכים

פרופ' דני סטטמן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה; מנהל התוכנית לזכויות אדם והיהדות במרכז ללאום, דת ומדינה. מומחה לאתיקה, פילוסופיה פוליטית ופילוסופיה של המשפט. בשנים האחרונות הוא עוסק בעיקר בשני תחומים: יחסי דת ומדינה ואתיקה של מלחמות.

פרופ' טליה פישר

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

המחברים והמחברות

פוסט־דוקטורנט בתוכנית ללימודי יהדות באוניברסיטת ייל. בעל תואר שני במדע הדתות ותואר ראשון במשפטים ובמדע הדתות מהאוניברסיטה העברית בירושלים. בעבודת הדוקטור שלו בחוג למדע הדתות באוניברסיטה העברית בחן את היחסים שבין גוף לחוק בספרות היהודית והנוצרית במאות הראשונות לספירה.

שרגא ביק

דוקטורנט בפקולטה למשפטים באוניברסיטת חיפה, מרצה ומנחה קליני בפקולטה למשפטים במכללה למינהל. בוגר תואר שני במשפטים מ־American University בווינגטון הבירה (בהצטיינות) ובעל תואר שני בספרות מאוניברסיטת תל אביב (בהצטיינות יתרה).

אסף דרעי

דוקטורנטית בבית הספר למדעי היהדות באוניברסיטת תל אביב, ובוגרת תואר ראשון ותואר שני בחוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד באוניברסיטת תל אביב. עבודת הדוקטור שלה עוסקת בתמורות במושג "ארץ ישראל" בתקופת התנאים. ניהלה את תוכנית "אופקים" לסטודנטים מצטיינים בלימודי פילוסופיה יהודית והוראה באוניברסיטת תל אביב עד שנה"ל תשפ"ב, מרצה בתוכנית המצטיינים רג"ב בסמינר הקיבוצים, ועמיתה במכון למדיניות העם היהודי בירושלים (JPPI).

נועה ישראלי

נטע כהנא

סוציולוגית תרבותית המתמקדת בסוגיות תאורטיות הקשורות במערכת היחסים שבין היחיד לחברה במודרנה המאוחרת, במוסר, בפנאי ובהתנדבות. פוסט־דוקטורנטית בבית הספר למנהל עסקים באוניברסיטה העברית. את עבודת הדוקטור שלה, "Meeting the Other, Imagining Ourselves: Israeli Volunteer Tourism in the Global Era", כתבה במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית.

עמוס נוה

עורך דין ודוקטורנט במחלקה לפרשנות ותרבות באוניברסיטת בר־אילן. מחקרו עוסק בהיסטוריה התרבותית של הזכות לפרטיות ובשיח המשפטי על הזכות לפרטיות.

רועי פרדמן

פסיכולוג ופילוסוף של החינוך. את עבודת הדוקטור שלו כתב באוניברסיטה העברית, בנושא מחשבת החינוך החרדית. בעל תואר שני בפסיכולוגיה קלינית שיקומית מאוניברסיטת בר־אילן, ותואר שני בפילוסופיה של החינוך מהאוניברסיטה העברית בירושלים. היה עמית בתוכנית שלוחי ציבור במכון מגדל. פסיכולוג במחלקות פסיכיאטריה וגריאטריה בבית חולים שיבא, ועומד בראש מרכז Spirit לאבחון וטיפול פסיכולוגי וחינוכי לבני נוער ומבוגרים. מחקריו מתמקדים במחשבת החינוך החרדי ובהיבטים חינוכיים וחברתיים בתאוריות פסיכואנליטיות. על מחקריו זכה לפרסי הצטיינות, במלגת בנטוביץ ובמלגת השוחרים הקנדיים. ייסד את התוכנית הפסיכו־חינוכית חברתית לנוער בסיכון בציבור החרדי, בשיתוף הג'וינט, מכללת אחיה ומשרד החינוך, ועמד בראשה. מלמד פסיכולוגיה קלינית־שיקומית ופילוסופיה חינוכית באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת אריאל.

לרעות בשדה זרים

בין אפולוגטיקה להזדהות במחקר היהודי של הנצרות

שרגא ביק

הקורא המשכיל, המוצא עניין באגדות חז"ל, בוודאי יתמה מה עניין מצא הכותב דווקא בהשוואת אגדות אלו לכתבי אבות הכנסייה... כלום את כרמו שלו נטר – שכבר מרגיש הוא את עצמו חופשי לרעות בשדה־זרים?

(מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות־הכנסייה, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 7)

פתיח דבר

בגרסה הכמעט סופית של דברים אלו נפתח מאמר זה בחלק הבא, המכונה "פתיחה", שם אני מתאר, כדרכם של מבואות, את המתודולוגיה של המאמר ואת עיקר המהלך. אולם בשלב זה חשבתי שאולי יהיה נכון יותר, במאמר העוסק כל כולו במעין וידויים סובייקטיביים שבהם חושפים המחברים בפתח מחקריהם את המניע למחקר, לא לברוח מייד לדיון אובייקטיבי־מדעי, ולספר – ולו במעט – על הדבר שהביא אותי מלכתחילה לכתוב מאמר זה.

באותו אחר הצוהריים נסעתי עם עמיתה שלי ברכבת החדשה מתל אביב לירושלים ושוחחנו איש על מחקרו של רעהו. בעודי מתאר בפניה את עיסוקי בחקר הנצרות במסגרת הדוקטורט שמנו לב לכך שאישה לבושה בלבוש מסורתי, אשר ישבה לצידנו, מקשיבה לשיחה בקשב רב. בשלב מסוים ביקשה אותה אישה להצטרף לשיחה, ובמבט מתפלא שאלה אותי אם אני – אף שחזוטי הסגירה בבירור את השתייכותי, ולו מבחינה סוציולוגית, ליהדות האורתודוקסית – נוצרי. תשובתי הפשוטה שאני יהודי לא שכנעה אותה, והיא הוסיפה שוב ושוב לנסות לברר אם בכל זאת נולדתי נוצרי והתגיירתי, או יהודי והתנצרת, או שאולי אני חצי יהודי חצי נוצרי. ככל שניסיתי יותר ויותר להסביר לה שאני בסך הכול חוקר נצרות מטעמים אינטלקטואליים בלבד, ממש כפי שמתמטיקאי חוקר מתמטיקה בלי להמיר את דתו, נדמה שהיא רק מתבלבלת יותר. היה זה בפשטות בלתי־נתפס בעינייה שיהודי יתעניין מבחירתו שלו בנצרות בלי שגם יודהה איתה או יימשך אליה באופן כלשהו. כמו במפגשים אחרים בין הטרוויאלי לכאורה, למזעזע, המפגש הקצרצר זה לא נתן לי מנוח. מצד אחד, תגובתה המופתעת והכנה מאוד הייתה חריגה מבחינתי בנוף היום־יומי האקדמי שלי, ששאלות של מושקעות רגשית במחקר זרות לו למדי, אבל גם בסביבה הליברלית הרחבה יותר שלי, שם הנצרות – כך חשתי – איבדה את הממד המאיים שלה, אבל גם את היותה "אפשרות דתית" מתחרה. בת השיח שלי הייתה לא רק מופתעת מהעובדה שיהודי חוקר נצרות, כמובן, אלא גם מכך שאדם יכול לחקור דת בלי שחקירה זו תגיע מנהייה כלשהי אחריה, ואף יותר מכך, בלי שלדת זו תהיה השפעה על תפיסותיו ועל חייו.

אולם יהיה זה נוח וקל מדי להציג את ענייני בשאלה שתיבחן במאמר זה כתולדה של מפגש חד־פעמי ומפתיע ולא כשאלה מהותית וטורדת שרבעה ובעבעה למן תחילת לימודיי באוניברסיטה; שאלה שהייתה לא רק "לא מנומסת" מבחינת בני אדם מסוימים או "לא מעניינת" מבחינת אחרים, אלא אפילו עמדה באופן תת־הכרתי מאחורי בחירתך במקצוע זה ומאחורי העניין שגיליתי דווקא בשאלות מסוימות שאליהן מחקרי פונה. ממילא, עליי להתוודות שמחקר זה, אשר בו אני מתחקה אחר נקודת ההתחלה של מחקרי רבותי האקדמיים – חלקם כאלה שאני עדיין לומד מתורתם באופן אקדמי־ביקורת ואובייקטיבי – הוא למעשה גם התחקות אחר נקודת ההתחלה שלי, במובן הממשי ביותר.

פתיחה

במאמר זה אעסוק בהקדמות, במבואות וב"פתחי הדברים" של חיבורים מחקריים שנעשו על ישו ועל הנצרות בידי חוקרים יהודים בארץ ישראל ובעולם למן ראשית המאה העשרים. אף שמדי פעם יהיו גלישות קטנות לתוככי החיבורים, ככלל, מחקר זה מגביל את עצמו במכוון לאותם מבואות המופיעים בראשית החיבורים, לאותו חלק הקודם

לכאורה לדברים עצמם, לשלב קדם (או בתר)-מחקרי. זהו מרחב לימינלי הנמצא בתוך הספר אבל גם מופרד ממנו בבירור, ובהקשר המחקרי יש לנפרדות זו משמעויות רבות, שבהן אודן בפירוט בהמשך. אפשר להמחישן בקלות באמצעות דוגמה קטנה: בניגוד ליתר חלקי החיבור, ההקדמה לחיבור נטולת הערות שוליים על פי רוב, ולא פעם גם נוספת רק לאחר שלב ה"שיפוט" המדעי, ואינה עוברת את תהליך הביקורת המדעי האקדמי הקלסי. במובן זה, כמו גם במובנים אחרים, ההקדמה היא מעין "שתל", נטע זר במארג הכללי של הספר.

שאלת תפקודן ומשמעותן של הקדמות/מבואות בהשוואה ל"חיבור העיקרי" לא נבחנה באופן מעמיק לאורך רוב ההיסטוריה. אחד הניסיונות הראשונים לבחון את התופעה נעשה בידי מבקר הספרות הצרפתי ז'רז' ז'נט (Genette) בספרו *Paratexts*.¹ ז'נט מגדיר כפרה-טקסט את כל אותן מילים הנלוות לחיבור העיקרי עצמו, כגון כותרות, הקדשות, מבואות, הערות של המוציא לאור, וכדומה. כל אלה מתפקדים, לפי ז'נט, כמעין "מבואה", פתח או סף הניצב בין היצירה עצמה לבין הקהל, בין הפנים לחוץ. ככזה, הם משמשים מעין שער שיש לעבור דרכו כדי להגיע אל הדברים עצמם. למעשה, ללא המבוא(ה) אי-אפשר להגיע אל הטקסט, וזהו הדבר ההופך את הטקסט מאוסף מילים לספר. זו איננה כמונן תופעה הכרחית: כפי שז'נט מציין, בעבר, ימי הביניים למשל, טקסטים יכלו "לשוטט" או לנוע בין קוראים שונים כשהם עדיין בכתב יד, כמוצר הנראה לנו כמעט נא, ללא כותרת ואף ללא שם המחבר, וכדומה.²

המבוא מאפשר לקורא פעמים רבות תשובה על כמה שאלות חשובות שאינן מקבלות בהכרח מענה בחיבור עצמו: היכן ומתי נכתב (כפי שאראה, לא רק באיזו שנה ובאיזה מקום – נתון המופיע במידע הביבליוגרפי של הספר – אלא גם באיזה חודש, בסמיכות לאיזה מאורע או תאריך חשוב בלוח השנה. לא רק שם העיר שבה הספר הודפס מופיע שם, אלא גם הנסיבות שהביאו את המחבר למקום, הסימבוליקה של כתיבת החיבור דווקא במקום זה), מיהו קהל הקוראים המדומיין, מיהו המחבר, כיצד הוא מציג את עצמו ומהי המוטיבציה שלו, מה מניע את כתיבתו. במובן זה, המבוא משמש לא רק אתר שחוצים אלא גם פריט שעל הקורא לקחת איתו לאורך הקריאה. מעין מפה או מילון שצריך לפתוח מפעם לפעם כדי לסדר מחדש את תפיסת המרחב בטקסט. כפי שמצטט ז'נט מתיאורו היפה של מילר:

1 Gerard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, New York: Cambridge University Press, 1987

2 שם, עמ' 3. למעשה, כל טקסט, אפילו טקסט בכתב יד, שאינו מלווה בכל טקסט נוסף מלבד "גוף החיבור", כולל בהכרח גם מה שז'נט יגדיר כפרה-טקסט: הדבר עשוי להתבטא בצורת הכתב, בגודלו, וכדומה, המעניקים לטקסט רובד נוסף, חיצוני (שם).

כאשר דבר מסוים מוגדר כ"פרה" (para) משמעו אינו רק שהוא נמצא משני עבריו של קן הגבול, בין פנים לחוץ, אלא שהוא גם קו הגבול עצמו, המסך המשמש רקמה חדירה המחברת בין פנים לחוץ. הוא הדבר המבלבל בין הפנים לחוץ, המאפשר לחוץ להיכנס ולפנים לצאת, מפריד ומחבר ביניהם.³

כל הדברים האלה, הנכונים בנוגע לחיבורים באופן כללי, נכונים עוד יותר כשאנו מבקשים לבחון חיבורים אקדמיים. החיבור האקדמי מבקש מטבעו לעטות על עצמו אצטלה אובייקטיבית, וממילא, כל השאלות שהזכרתי קודם: מיהו המחבר, מדוע נכתב החיבור, וכדומה, עשויות להיתפס כלא-מתאימות. המחקר מטבעו מבקש להציג עצמו כנטול זהות. המחבר משמש לכאורה ככלי שרת בלבד, נטול היסטוריה או אידאולוגיה משל עצמו. זהו המצג המעניק לחיבור האקדמי את תוקפו, את מדעיותו. לפיכך, המבוא לחיבור האקדמי — הגם שהוא ממלא את הפונקציות הקבועות של מבוא שעליהן עמד ז'נט — טעון מתחים נוספים. אם כל מבוא הוא מעין שילוב של פנים וחוץ, ובעיקר "הדבר המבלבל בין הפנים לחוץ, המאפשר לחוץ להיכנס ולפנים לצאת", כי אז המבוא האקדמי הוא הזירה היחידה אשר בה רשאי הסובייקט המחקרי, על פי כללי השיח, להנכיח את עצמו.⁴ בפשטות אפשר לומר שהמבוא הוא המקום אשר בו יכול הסובייקט המחקר להופיע רגע לפני הצלילה אל מחוזות האובייקטיביות. על כן, במיוחד בהקשר זה זהו גם רגע מסוכן, משום שהוא עלול לערער את המפעל האובייקטיבי העצום שיבוא מייד לאחריו, לגלות ולחשוף שמאחורי המחקר המדעי מסתתר אדם בעל חלומות, שאיפות, רקע היסטורי והיקשרות לאנשים ולמקומות מסוימים המעידים בעצם נוכחותם במבוא לא רק על קיומם "בחוץ" אלא גם על היותם בעלי משמעות לחיבור האקדמי, לחיבור המדעי עצמו, הגם שהם מודדים ממנו, כתובים בשוליו בלבד. מנגד, זהו גם רגע כמעט הכרחי, שכן בהיעדרו, הסובייקט הכותב אכן נמחק ונבלע במחקר המדעי האובייקטיבי. בחלק מהמבואות שאציג להלן אפשר יהיה לראות כיצד המבוא מבטא אולי יותר מכול את זעקתו כביכול של הסובייקט החוקר, המבקש להנכיח — ולו לרגע קט וקצר — את הסובייקטיביות של המחקר שלו במובן העמוק ביותר של המילה. אין פירוש הדבר — כפי

3 שם, עמ' 1, הערה 2 (תרגום זה וכל התרגומים שלהלן, אלא אם כן צוין אחרת, שלי). ז'נט מצטט מתוך J. Hillis Miller, "The Critic as Host," in: Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey Hartman, Hillis Miller, and Jacques Derrida (eds.), *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press, 1979, p. 219

4 זו כמובן אמירה כוללנית, וישנן דיסציפלינות, במיוחד במדעי החברה, שבהן — במיוחד לאחר "משבר הייצוג" — שאלת מקומו של הסובייקט החוקר בתהליך המחקרי והצורך ברפלקסיה על תהליך העבודה מונחים מאוד. עם זאת, ברוב התחומים במדעי הרוח, שאלה זו אינה מקבלת ביטוי גלוי בעבודה המחקרית.

שיודגש שוב ושוב באותן הקדמות – שהמחקר שנעשה אינו מנסה להציג את הדברים כהווייתם מנקודת מבטו של המחבר, אלא רק שאת המחקר הזה עשה אדם בעל עניין, "נוגע בדבר", שכתב את הדברים מתוך "נגיעה אישית" במקום מסוים מאוד ובזמן מסוים מאוד, תוך שהוא מדמיין קוראים מסוימים מאוד, שדבריו עשויים – כך הוא מקווה – להועיל להם אבל גם להכעיס אותם, לרגש אותם, לפגוע בהם, ובעיקר לפגוש אותם. זוהי כאמור זעקתו האחרונה של הסובייקט, אולם אנו, הקוראים, מדלגים בדרך כלל על כל הפרה-טקסטים בפתיחת החיבור וממהרים אל עבר המחקר עצמו. ושוב, אין מדובר בעניין טריוויאלי: מאמרים אינם נפתחים בדרך כלל בהקדמות מן הסוג הזה; זו תופעה השמורה לספרים בלבד. אולם באופן פרדוקסלי, דווקא בספר, בניגוד למאמר, ישנה לקורא האפשרות (אבל לא בהכרח הזכות) לדפדף ולדלג על ה"פתח הדבר" הלא-יעיל ולהתחיל את קריאתו בכל פרק שיבחר. לדעתי, במיוחד באקלים האקדמי הנוכחי, קריאה של ספר מקצה לקצה ממילא הפכה תופעה נדירה למדי.

אולם דומה שישנו מספר מועט של תחומים שבהם קשה להעלים לחלוטין את שאלת הסובייקט המחקרי. אחד מתחומים אלו הוא חקר "הנצרות בראי היהדות" או הפולמוס היהודי-נוצרי, אשר בו, כך נראה, מרחפות מעל למחקר האובייקטיבי כל העת שאלות אישיות, לאומיות ודתיות כבדות משקל, ובעיקר, בעלות היסטוריה ארוכה ומדממת. בדבריי הבאים אתמקד על כן בהקדמות לחיבורים שכתבו חוקרים יהודים למן ראשית המאה העשרים על הנצרות, בעיקר אל מול הקשר יהודי מסוים. אתמקד כאמור אך ורק בחיבורים מחקריים, ולא, למשל, ביצירות ספרותיות או אומנותיות שנכתבו במהלך המאה העשרים. בכל הנוגע לספרות ולאומנות ישנה כבר ספרות לא מועטה אשר בה נבחנה סוגיית הפנייה אל הנצרות והשערוריות שנגרמו לא פעם בעקבות פרסום היצירות. כך בכל הנוגע לסופרים ולמשוררים יוסף חיים ברנר, א"א (אהרן אברהם) קבק, פנחס שדה, יונה וולך ואחרים. עם זאת, חלק מהתובנות של מחקרים אלו בהחלט ישמשו גם אותי כאן. כך למשל, מחקרים שונים הצביעו על העניין המחודש בישו כניסיון לגייסו למאמץ הלאומי היהודי, כניסיון לשוב לשלב יהודי קדם-רבני כחלק מעיצוב זהות יהודית "ארץ-ישראלית שורשית" לא הלכתית, ואף כניסיון להבקיע דרך אל מעבר לשיח החילון הישראלי הדומיננטי בלי לשוב לחיק הדת הגלותית, ליהדות.⁵ כל המניעים האפשריים הללו יעלו באופן כזה או אחר גם בדיוני במחקר האקדמי של ישו והנצרות, אולם חשוב להדגיש גם את ההבדל העמוק בין התחומים: בעוד הספרות והאומנות מעוניינות במהותן ליטול

5 ראו רות קרטון-בלום, "מועקת החילונית: הדיאלוג עם הברית החדשה בספרות הישראלית", דימוי 27 (תשס"ו), עמ' 7–32; נטע שטהל, צלם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית במאה ה-20, תל אביב: רסלינג, 2007; טפת הכהן-ביק, "אני רוצה נהר / נמאס מקדש מעט": תיאולוגיה ופואטיקה בשירת פנחס שדה, יונה וולך וזלדה שניאורסון", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2020.

סמלים מסוימים (היסטוריים או תרבותיים) ולעשות בהם שימוש מחודש כדי לטעון טענה חדשה, שונה, ובכך לשנות את האובייקט באמצעות הענקת מובן סובייקטיבי חדש, המחקר מבקש – לפחות על פי האתוס שלו – לנקות את הפרשנויות ואת התוספות הספרותיות, האומנותיות והתרבותיות, לשוב אל המקור עצמו ולהציגו "כפי שהוא באמת". ממילא (אם כי ישנם גם לא מעט "מבואות" ו"הקדמות המחבר" ליצירות ספרותיות. כך למשל בספריו השונים של דוסטוייבסקי) איננו מצפים למצוא "פתח דבר" ליצירה ספרותית, שמטבעה היא כולה ביטוי סובייקטיבי של המחבר, וההבחנה החדה בין חלק סובייקטיבי לאובייקטיבי, שהיא המעצבת את המבנה של הספר האקדמי, נראית פחות מתאימה שם.

הקדמה: שמואל קרויס וראשית המחקר היהודי על הנצרות

אנחנו מדברים כעלגיי־לשון, בשפת־רפאים [...] אבל לפעמים מזנקת הקדושה מתוך קלון הרפאים של שפתנו.

(גרשם שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", מכאן יד [2014], עמ' 329)

שמואל קרויס, אחד מחוקרי היהדות החשובים במחצית הראשונה של המאה העשרים, פרסם בשנת 1902 את מחקרו החשוב על החיבור "תולדות ישו"⁶, והיה – כהגדרתו של יוסף קלוזנר – "אחד מן המועטים בחכמי ישראל, שלא נרתעו לאחוריהם מחקירת־הנצרות – מקצוע, שהרבה מחכמי ישראל היו מתיראים לנגוע בו מטעמים מובנים".⁷

6 Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin: S. Calvary & Co., 1902. "תולדות ישו" הוא חיבור יהודי המשמש קונטרה־היסטוריה ביקורתית ולעגנית לנרטיב הנוצרי המקובל של חיי ישו, והיה נפוץ בקהילות היהודיות למן ימי הביניים ואולי אף קודם לכן. עקב אופיו הפולמוסי הבוטה והצגתו הפרודית את הנצרות הוא הופץ באופן מוגבל למדי לאורך ימי הביניים (בעל פה או בכתבי יד), ואפף אותו מעטה של סודיות והסתרה מחשש שיגיע לעיני הנוצרים. ממילא, להחלטה לתרגמו לראשונה לשפות אירופיות היו עלולות להיות השלכות כבדות על דימוי היהדות ועל חיי היהודים בארצות אירופה. עוד על החיבור ראו בין היתר אצל Peter Schäfer, Michael Meerson, and Yaacov Deutsch (eds.), *Toledot Yeshu* ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

7 יוסף קלוזנר, "פרופיסור שמואל קרויס ומפעל חייו", בתוך: ספר היובל לפרופיסור שמואל קרויס, ירושלים: ראובן מס, 1936, עמ' xx. היו כמובן הוגים יהודים שונים שכתבו על הנצרות עוד לפניו. במיוחד ראוי להזכיר את אברהם גייגר, מראשי הקהילה הרפורמית בגרמניה, שהיה אולי הראשון

אף שלא מעט ממסקנותיו המחקריות של קרויס בנוגע לחיבור אינן מקובלות עוד על חוקרי "תולדות ישו", הוא עדיין מציין את נקודת הזמן אשר בה החל במידה רבה המחקר היהודי של הנצרות. אולם כשם שקרויס הוא סמל ל"רגע הפריצה" של המחקר היהודי כך הוא מייצג גם, במידה לא פחותה, את היכולת המוגבלת – אם בכלל – של כתיבת מחקר אובייקטיבי שאינו "מוכתם" בזהות דתית, במקרה הזה זהות יהודית,⁸ בראשית המאה העשרים. יונתן מוס ניסה למקם את עבודתו של קרויס על "תולדות ישו" בתוך ההקשר של תקופתו, ובעיקר על רקע ניסיונותיהם של יהודים להשתלב בשיח אקדמי אובייקטיבי לכאורה, שנוצר מתוך דומיננטיות נוצרית-פרוטסטנטית מובהקת בעלת הנחות יסוד תאולוגיות עמוקות, במיוחד בנוגע לנושאים שהיו קשורים ליחסים בין הנצרות/נוצרים ליהדות/יהודים, והמשיך לפעול במסגרתה. כפי שכותב מוס:

בניגוד למרחבים העוינים במהות של אפולוגטיקה ופולמוסיות, נתפסה הפילולוגיה כ"מדע האובייקטיבי" של התקופה. בתחומה של הפילולוגיה יכלו יהודים ונוצרים, חרף מערכות האמונה המתחרות שלהם ונאמנויותיהם השונות לכאורה, להיפגש על המצע המשותף של המחקר. אולם כפי שראינו, המצע לא היה משותף, והמחקר לא היה אובייקטיבי.⁹

קרויס מדגיש כבר בפתח ספרו שהוא אינו כותב אפולוגטיקה כי אם מחקר היסטורי-פילולוגי ביקורתי, אולם קשה שלא לראות בחיבורו, כמו בחיבוריהם של יהודים משכילים אחרים רבים מאותה תקופה, ניסיון יהודי אפולוגטי בתוך סביבה אקדמית-נוצרית אשר בה האמנציפציה חלקית, אם לא כסות חיצונית בלבד.¹⁰ אולם עם זאת, ועל רקע הצהרותיו של

שניסה להציג את ישו כדמות יהודית-רבנית ולהבחין בינו לבין הנצרות. על כך ראו Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago: University of Chicago Press, 1998

8 הגם שזוהי שאלה קרובה מאוד מבחינה תמטית וגם מבחינת עיצובה ההיסטורי, אינני נכנס כאן כלל לשאלת הגדרתה של אותה "זהות יהודית" (האם היא זהות דתית? לאומית? אתנית? האם ישנה הבחנה ברורה בין מונחים אלו? וכן הלאה), ולצורכי מאמר זה די להשאירה, גם אם באופן בעייתי, באופן כוללני ורחב.

9 Yonatan Moss, "I am Not Writing an Apology": Samuel Krauss' *Das Leben Jesu* in Context," in: Daniel Barbu and Yaacov Deutsch (eds.), *The Jewish Life of Jesus (Toledoth Yeshu) in Context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, pp. 317–340. אני מודה מאוד לד"ר יונתן מוס על שאפשר לי לעיין במאמרו קודם פרסומו ועל שיחות מועילות ומלמדות שקיים איתי בנושא.

10 ראו התייחסויותיו של מוס לעניין זה והפניותיו למחקרים רלוונטיים, ובפרט ציטוטו מדבריו של מקס ובר בנוגע להיעדר כל סיכוי ליהודי לקבל משרת הוראה באקדמיה. כפי שהראה מוס,

קרויס עצמו שהוא אינו אפולוגטיקן, ובמיוחד על רקע העובדה שפרסום (נוסף) של הספר "תולדות ישו" אכן עומד לכאורה בניגוד ל"אינטרס היהודי", נמנע מוס במכוון מלהגדיר את קרויס באופן פשטני כאפולוגטיקן.¹¹ תחת זאת העדיף לבחון את כתיבתו במונחים של "תודעה כפולה",¹² דהיינו, כמי שבעת ובעונה אחת מבקש לפעול תחת כובע אובייקטיבי-מחקרי בתוך המרחב האקדמי המדעי הטהור, אבל בה בעת גם תחת כובעו כמחבר יהודי שאינו יכול להיות לא מודע להשלכות ולסכנות כתיבתו ולאפשרויות – ובעיקר להיעדר האפשרויות – העומדות בפניו ובפני צורות התקבלות מחקר בסביבה הרחבה יותר.¹³

- קרויס אף נמנע במקרים מסוימים מלתרגם לגרמנית או מלהסביר מונחים פוגעניים כלפי הנצרות. יתרה מזאת, את המתודולוגיה הכללית של קרויס בחיבורו אפשר להבין כאפולוגטית: בניגוד לחוקרים נוצרים בתקופתו, שביקשו להמעיט בחשיבותו ההיסטורית של "תולדות ישו" וייחסו לו ערך בעיקר כסאטירה לעגנית יהודית מאוחרת, התעקש קרויס על כך שלחיבור ערך היסטורי בכל הנוגע לחשיפת עובדות הנוגעות לישו ולשליחים, ושוהו טקסט המשמר מקורות נוצריים קדומים. ראו Moss (לעיל הערה 9), עמ' 326–331.
- 11 שאלת סיווג מחקרם של חוקרי "חוכמת ישראל" כאפולוגטיקה, על המטען השלילי הנלווה בדרך כלל למונח זה, היא נושא נפרד שאליו לא אכנס כאן. על כך ראו Christian Wiese, "Struggling for Normality: The Apologetics of Wissenschaft des Judentums in Wilhelmine Germany as an Anti-Colonial Intellectual Revolt against the Protestant Construction of Judaism," in: Rainer Liedtke and David Rechter (eds.), *Towards Normality?: Acculturation and Modern German Jewry*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, pp. 77–101. בהקשר זה ידועה ביקורתו החריפה והגורפת של גרשם שלום. ראו גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, חלק א, תל אביב: עם עובד, 1975, עמ' 114–117.
- 12 אף שאת המושג הזה פיתח וויליאם דו־בוז בהקשר של החוויה האפרו-אמריקאית, אני הולך כאן אחר השימוש המושאל שעושה מוס במושג זה בכל הנוגע לחוויותיהם של יהודים במפנה המאה. יתרה מזאת, ייתכן שיש לא רק קשר אנלוגי אלא גם קשר היסטורי ממשי בין הרעיונות של תודעה כפולה שחורה ויהודית, כפי שטען לאחרונה ג'יימס תומס, שהצביע על האופנים שבהם תרמה היחשפותו של דו־בוז לאנטישמיות בעת לימודיו בברלין לגיבוש מחשבתו בנוגע למושג זה. ראו James M. Thomas, "Du Bois, Double Consciousness, and the 'Jewish Question'", *Ethnic and Racial Studies* 43 (8) (2020), pp. 1333–1356.
- 13 לדיון בדמות מרתקת נוספת בהקשר זה ראו דבריו של מתי סילבר בנוגע לרב סטיבן ויז ולדרשתו מעוררת המחלוקת על ישו היהודי בניו יורק בשנת 1925, מתי סילבר, "מבט יהודי על ישו: סטיבן ויז, יוסף קלוזנר והדיון על ישו היהודי בין שתי מלחמות העולם", ציון ע (א) (תשס"ה), עמ' 31–62. בעוד מחקרים קודמים ניסו להציג את עמדתו של ויז כביטוי להשתלבות ולהצלחה היהודית בארצות הברית בשנות העשרים של המאה הקודמת, ואת עמדתו האוהדת של ויז כניסיון ליצור תשתית יהודית-נוצרית משותפת, סילבר מראה כיצד מאחורי התפאורה האמריקאית האופטימית והחוגגת הסתתרה גם אימה גדולה על רקע עלייתם המואצת של כוחות גזעניים ואנטישמיים, בין

עם זאת, לפי מוס אין מדובר רק בתודעה כפולה אלא גם בכפילות מהותית בשפה, או יותר נכון, בשאלת אפשרות התרגום של שפה יהודית (תהא זו עברית, יידיש או ארמית רבנית) לשפה נוצרית (תהא זו גרמנית או כל שפה אירופית מודרנית אחרת). הבעיה לפי הסבר זה אינה נובעת רק מקושי "טכני" הנעוץ ביכולת לתרגם מושגים עבריים לשפות מודרניות לטיניות. זהו גם קושי מהותי ועקרוני יותר, הנוגע לחוסר היכולת לתרגם רעיונות ומסרים יהודיים אל תוך הקשר נוצרי הספוג בתאולוגיית ההחלפה הקלסית ובמסורת ארוכת הימים של עוינות יהודית-נוצרית, באופן שבו היהדות והיהודים "יצאו טוב"¹⁴. את דבריו אלו של מוס אני מבקש לקשור למכתבו הנודע של גרשום שלום לפרנץ רוזנצווייג בנוגע לסכנות הטמונות בחילון השפה העברית.¹⁵ כידוע, שלום התריע במכתבו מפני הרגע אשר בו התוכן התאולוגי העצור בלשון המחולנת יתפרץ החוצה דווקא בשל הניסיון להדחיק כל אותם מטענים דתיים-היסטוריים ולהתכחש להם. על פי שלום, זהו תהליך בלתי-נמנע אשר בו הוא רואה את עצמו שייך לדור הביניים שבין העברית כשפת קודש לשפת חולין וכניצב ברגע ייחודי אשר בו אפשר עוד להבחין בתהליך ה"הדחקה" או ה"ניטרליזציה" של השפה משפה דתית בעלת מסורת ומטען משיחי לשפה מחולנת וחדשה, ועל כן גם כניצב על סף התהום ומחויב להתריע בפני הסכנה. על פי שלום:

שפה מורכבת משמות. עוצמת השפה צרורה בשם, והתהום שלה חתומה בו. לאחר שהשבענו את השמות העתיקים יום אחר יום, שוב אין אנו יכולים להרחיק את כוחותיהם. עוררנו אותם, והם יופיעו, שהרי השבענו אותם בעוצמה רבה מאוד. אמנם, אנחנו מדברים כעלגיים-לשון, בשפת-רפאים. שמות מהלכים כרוחות במשפטינו. פלוני או אלמוני משחק בכתבים או בעיתונים, ומשקר לעצמו ולאזהים, שאין לכך

היתר דרך דמותו של "ישו הארי". על רקע מגמות מדאיות אלה נקראים דבריו של הרב ויזי בידי סילבר באופן הקרוב יותר לניסיונות יהודיים אפולוגטיים קלסיים מן העבר. אולם חשוב להדגיש שסילבר אינו מבטל את הקריאה המקובלת בנוגע לוויזו אלא מראה, אף שהוא אינו עושה שימוש במונח זה, את תודעתו הכפולה של ויזו כמי שמבטא (רצון ל)השתלבות יהודית לצד אימה מתמדת.

14 "This statement may be read as a large-scale claim about cultural translatability within conditions of social and political disparity. No matter how one might try, rabbinic language, when translated into German within a reigning supersessionist Christian context, cannot come off as 'good' (sich nicht gut Moss) übersetzen lassen [לעיל הערה 9], עמ' 334).

15 המכתב נכתב בשנת 1926 אבל נמצא רק בשנת 1985, ומאו זכה לדיונים ולניתוחים נרחבים. ראו בין היתר את המאמרים השונים במכאן יד (2014).

שום משמעות. אבל לפעמים מזנקת הקדושה מתוך קלון הרפאים של שפתנו. הרי – לשמות שמורים החיים שלהם. אלמלא כך – אויה לילדינו, שיהיו מופקרים לריקנות.¹⁶

כפי שמציינת חנה סוקר-שווגר, את המתח שעליו הצביע שלום אפשר למצוא באופן סימבולי גם בתרגומי המכתב הזה מגרמנית לעברית. כך, בעוד בתרגום העברי הראשון משנת 1985 כותרת המכתב היא "יודי על לשוננו", בתרגום משנת 1989 הכותרת היא "הצהרת אמונים לשפה שלנו". שני התרגומים הללו אפשריים אומנם מבחינת המקור בגרמנית, אבל הם מעמידים את המכתב בשתי זוויות כמעט הפוכות. האם מכתב זה הוא הצהרת אמונים, המעלה קונוטציות של ביטחון וודאות, או שמא וידוי וספק?¹⁷ בהמשך לדבריו של מוס קודם לכן בנוגע לכפילות התודעה והלשון במקרה של קרויס, אני מבקש להעלות טענה דומה בנוגע לשאלת יכולת התרגום של הפולמוס היהודי-נוצרי לשפה מדעית-חילונית אובייקטיבית. כאן, בניגוד לשלום, אינני מדבר רק על חילונה של שפה (language) אלא גם על חילון של שיח (discourse). תודעה אחת, תודעתו של החוקר האובייקטיבי – היא זה יהודי (דוגמת קרויס) או נוצרי (דוגמת "עמיתו" של קרויס, אריך בישוף¹⁸) – מבקשת לחלן את השיח היהודי-נוצרי, אבל בה בעת מכירה תודעה אחרת כל הזמן בחוסר האפשרות של תהליך התרגום הזה, מאוימת מפניו ומנסה לטשטש ולשבש את פעולתו. כפי שמציין מוס, קרויס היה מודע לחלוטין לטרנסגרסיביות של פעולת התרגום של השיח היהודי על ישו דרך החיבור "תולדות ישו" (בתרגומו משפות המקור היהודיות לגרמנית, או מ"יהדות" ל"נצרות"), ובדיוק בגלל זה היה מעוניין בחשיפתו אבל גם בהסתרתו. זהו תהליך מתמיד, ואולי בלתי-נמנע, של גילוי וכיסוי. שלום היה כידוע משוכנע בכך ש"האלהים לא ייאלם דום בלשון שבה הוא חוזר ומועלה אלף מונים בתוך חיינו".¹⁹ אבל האם יהיה משפט זה תקף לא רק בנוגע לאלוהים אלא גם בנוגע למי שהוכרז כבנו ואשר נתפס בידי נוצרים ויהודים כאחד, במידה רבה, "כקללת אלוהים" – ישו הנוצרי?

16 גרשם שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", מכאן יד (2014), עמ' 329.

17 חנה סוקר-שווגר, "בפתח הגיליון", מכאן יד (2014), עמ' 8.

18 אריך בישוף (1865–1936) היה חוקר גרמני-פרוטסטנטי שעסק בין היתר במדעי היהדות (תלמוד, קבלה ויידיש) ופרסם בשנת 1895 כתב יד ביידיש של החיבור "תולדות ישו". מחקרו של קרויס נשען במידה רבה על עבודתו של בישוף, וכפי שהראה מוס, קרויס היה כל העת בדיאלוג עם בישוף, שאת הערותיו על גרסה ראשונית יותר הכניס קרויס לתוך הגרסה הסופית של עבודתו. עם זאת, עיסוקו של בישוף ביהדות לא היה נטול מניעים אידאולוגיים. לאורך שנות העשרים והשלשים של המאה הקודמת הוא פרסם שורה של מחקרים אנטישמיים וכתב מעין פירוש לספרו של היטלר מיין קאמפ. ראו Moss (לעיל הערה 9), עמ' 320.

19 שלום (לעיל הערה 16), עמ' 329.

קרויס כתב כאמור את מחקרו בווינה ב־1902, בתקופה אשר בה תהליכי האמנציפציה של היהודים בכלל ושילובם במוסדות אקדמיים בפרט היו חלקיים מאוד, וחוקרים יהודים היו זקוקים – לא רק ברמה הפסיכולוגית אלא גם ברמה המקצועית-כלכלית הצרה והמוחשית ביותר – לתמיכתם ולאישורם של חוקרים נוצרים. לכך יש להוסיף כמובן את הסכנה הרחבה יותר שריחפה כל העת מעל ליהודים כמיעוט שחי בחברה אירופית נוצרית, לא פעם עוינת. במאמר זה אתמקד בחוקרים יהודים שבניגוד לקרויס כתבו לכאורה מתוך הקשר ואקלים תרבותי ופוליטי אחר לחלוטין, בארץ ישראל (תחילה המנדטורית ולאחר מכן במדינת ישראל) ובארצות הברית, כאשר העמדה היהודית כבר מנוסחת כחלק ממהלך רחב יותר של כינון הלאומיות היהודית החדשה והצינונות, וכאשר האיום המיידי מצד הנצרות מוחלש כבר באופן ניכר. עם זאת, אפשר יהיה לראות לדעתי שגם במציאות שונה בתכלית ממצבם ההיסטורי והתרבותי של היהודים לכל אורך שנות הגלות באירופה, אותה "תודעה כפולה" ואותו מתח בין עמדה אוֹבִיִּיקְטִיבִית ואפולוגטית הוסיפו להתקיים. בחלק הראשון אתמקד בכמה מהחוקרים הבולטים ביותר בחקר יחסי הנצרות והיהדות, ובעיקר ביוסף קלוזנר, בדוד פלוסר ובישראל יובל. כפי שאבקש להראות, חרף ההבדלים בתוכני המחקרים הם מצאו כולם לנכון לפתוח בהקדמה הכוללת התייחסות לנקודת המוצא שלהם כחוקרים יהודים ולשאלת יכולתו של חוקר יהודי לבצע מחקר אוֹבִיִּיקְטִיבִי של הנצרות. שאלת המושקעות וזהותם היהודית אינה מוסתרת אלא להפך, היא נקודת הפתיחה של הספר, השער שרק דרכו אפשר לקרוא אחר כך את מחקרים האוֹבִיִּיקְטִיבִי. אבל היא גם מעין התנצלות או הודאה באשמה בנוגע למוגבלותו של הסובייקט החוקר. לאחר מכן אטען שהחל בתחילת המאה הנוכחית נעלמו כמעט לחלוטין הקדמות מסוג זה. הן הפכו להקדמות אקדמיות "קלסיות" שבהן מפורטת המתודולוגיה של המחקר, תמיכת גופים וידידים בו, וכדומה, ואין בהן כל סממן של קונפליקטים זהותיים ושל מושקעות רגשית או אידאולוגית. למעשה, במחקרים אלה, האוֹבִיִּיקְטִיבִיּוּת של החוקר אינה מוטלת עוד בספק, לפחות לכאורה, ולכן איננו מוצאים בהם אותה הצהרה קבועה שליוותה את המחקר היהודי של הנצרות בראשיתו, בנוגע לאוֹבִיִּיקְטִיבִיּוּת של המחקר. לצד זאת אדון במקרה הנראה יוצא דופן על רקע מגמה זו: הקדמתו של דניאל בויארין לספרו *Border Lines* משנת 2004. לאחר מכן אנסה לאפיין את השינויים הללו ולהציע לראותם אותם כחלק מתהליך עמוק של "חילון הנצרות", אבל דווקא בידי יהודים.

חלק א: מחקר יהודי של הנצרות — חיסוף קלזונר עד ישראל יונל

קיבת היהדות לא תוכל לעכל חצי יהודי וחצי נוצרי, או יותר נכון, יהודי רק ממתניו ולמטה.
(אפרים דיינארד, חרב לד' ולישראל, ניו אורלינס: דפוס מוינסטר, 1923, עמ' 152)

המחקר העברי הראשון על ישו החל להיכתב, לפי טענת מחברו, בתקופה הקרובה מאוד לזמן חיבורו של קרויס, דהיינו, סביב מפנה המאות, אולם פורסם כספר בתוך הקשר תרבותי וגאוגרפי שונה לחלוטין.²⁰ כוונתי לחיבורו המפורסם של יוסף קלזונר משנת 1922: "ישו הנוצרי".²¹ בעת פרסום הספר היה כבר קלזונר, שהתגורר אז בשכונת תלפיות בירושלים, אחת הדמויות החשובות והמוכרות בעולם היהודי בכלל ובתנועה הציונית בפרט. עוד בשנת 1903 הוא התמנה במקום אחד העם לעורך כתב העת "השלח" — אולי כתב העת העברי המשפיע והחשוב ביותר באותן שנים, ולאורך כל ראשית המאה העשרים הוא פרסם מאמרים רבים בעניינים אקטואליים שונים והיה מעמודי התווך של המחשבה הציונית הרוויזיוניסטית. במובן זה, חיבורו "ישו הנוצרי" הוא החיבור הראשון על ישו שנכתב מנקודת מוצא ציונית מובהקת, בשפה העברית ובסביבה גאוגרפית, תרבותית וחברתית שונה לחלוטין מזו של יהודי אירופה.²²

20 חלק מפרקי הספר פורסמו קודם לכן כמאמרים בכתב העת "השלח".

21 לסקירה קצרה על עמדתו של קלזונר בנוגע לנצרות, בייחוד על רקע תפיסותיו הלאומיות-ציוניות, ראו David Fox Sandmel, "Joseph Klausner, Israel, and Jesus," *Currents* 31 (6) (2004), pp. 456–464. לתיאור דמותו של קלזונר ולדיון מפורט יותר ראו צבי סדן, *בשר מבשרנו: ישוע מנצרת בהגות הציונית*, ירושלים: כרמל, 2008, עמ' 127–162.

22 בכך הוא נבדל באופן ניכר מחיבורו של קלוד מונטיפיורי על הבשורות הסינופטיות, שפורסם בשנת 1909 והקדים בכך את חיבורו של קלוד מונטיפיורי (Claude Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London: Macmillan, 1909). בהקדמתו של מונטיפיורי אפשר למצוא חלק ניכר מהמאפיינים שבהם אדון במאמר זה. כך למשל, כבר מן הרגע הראשון "סימן" מונטיפיורי את מחקרו כמחקר של יהודי על הנצרות. הוא עשה זאת כדי להדגיש את ייחודיותה של נקודת המבט שלו וכדי לתרץ את הידע המוגבל שלו במחקר הנוצרי על הברית החדשה. במידה מסוימת, ההקדמה מנסה להדגיש שיש כאן מעין "ידע יהודי" על ישו, שיש בו כדי לפצות על היעדר ידע מחקרי. מונטיפיורי מציין שרק באנגליה של ימיו התאפשרו לראשונה התנאים למחקר יהודי כזה, ובתוך כך לא נמנע מלהזכיר במפורש את הסיבות לכך שדיון ענייני בישו לא יכול להיעשות קודם לכן בגין החשש הקיומי המתמיד מהנצרות. העוינות היהודית כלפי הנצרות, הוא כותב, מובנת וטבעית על רקע ההיסטוריה והיחס אשר לו זכו היהודים מצד מאמיניו של ישו. עם זאת, בדומה

קלוזנר כתב חמש הקדמות שונות לחיבור, כל אחת לדרגל הוצאה מחודשת של הספר. כבר עניין זה אינו מובן מאליו, ומלמד על הצורך המתמיד של קלוזנר להגן שוב ושוב על חיבורו, ובמידה לא פחותה מכך גם על עצמו. ריבוי ההקדמות מצביע גם על כך שמבחינת קלוזנר, הקשר בין החיבור למחבר לא ניתק עם צאת הספר לדפוס. כל הקדמה מסמלת את המשך אחיזתו של המחבר, או יותר נכון את קיומה הבלתי-ניתן להפרדה של הזיקה בין הסובייקט וכוונותיו לבין התוכן האובייקטיבי לכאורה הנמסר בחיבור עצמו. ואכן, בהקדמתו ל"ישו הנוצרי" שב קלוזנר והדגיש את האובייקטיביות של החיבור את העובדה שזהו החיבור הראשון הבוחן את הנושא מבחינה מדעית-היסטורית גרידא, לתכלית מחקרית ("כאילו הייתי כותב על סוקראטס, על אפלטון, על מוחמד או על בודהא"), ולא לתכלית תאולוגית או "אנטי-תאולוגית", שלדידו גם היא עמדה תאולוגית, דהיינו, עמדה הבוחנת של תורתו של ישו מזווית דתית כחלק מפולמוס יהודי-נוצרי.²³ נוסף על כך, קלוזנר הדגיש שמטרתו העיקרית אינה להביא להבנה טובה יותר של הנצרות או של שורשי היהודים של ישו אלא דווקא להצביע על ההבדלים בין היהדות לנצרות. יתרה מזאת, קלוזנר הודה – הגם שבעמיתות מסוימת – בתקוותו שלספרו תהיה תועלת גם במישור הלאומי, גם אם התעקש על כך שאין זו מטרתו בכתיבת החיבור:

למחברים האחרים שיידונו להלן, גם מונטיפיורי הדגיש שחרף רקע זה ועל אף היותו יהודי הוא ביקש במחקרו אך ורק להציג את העובדות כהווייתן ולתת להן לדבר בשם עצמן. הוא עצמו נטול אידאולוגיה פרשנית. אולם מבחינה רטורית ולמרות הצהרה זו, מטרתה של ההקדמה לחיבור הייתה להביא את שאלת היחסים בין נוצרים ליהודים לקדמת הדיון, וממילא מונטיפיורי גם הכיר בכך שפרשנותו תיתפס בהכרח כקריאה מוטה. ואכן, עמדתו עוררה ביקורת רבה בקרב חוגים ציוניים, ובפרט אצל אחד העם, שפרסם כשנה לאחר צאת ספרו של מונטיפיורי את מאמרו "על שתי הסעפים" (השלח כג [תר"ע], עמ' 97-111). לפי אחד העם, מספרו של מונטיפיורי נושג "רוח זר כל כך לעצם תכונתה של היהדות, עד שכל מי שעדיין היהדות חיה בלבו אי אפשר שלא יראה כאן כבאספקלריא מאירה, שהכנסת האבנגליון אפשרית היא רק לתוך יהדות שנתרוקנה מרוחה האמתית ולא נשאר ממנה אלא 'גוף' מת" (שם, עמ' 99). עם זאת, אחד העם לא התנגד לאפשרות של מחקר יהודי על ישו ועל הנצרות ואף ראה בכך משימה חשובה. אולם לדבריו, "פירוש יהודי זה צריך שיהיה רחוק מכל כונה של פולימיקא ופרופגנדה לצד זה או זה, ולא יהיה המכוון בו אלא להבין את התורה האבנגלית על בוריה, להגביל בהירות מדעית את תכונתה ויסודותיה ובמה נבדלת היא מן היהדות" (שם). קלוזנר, תלמידו וממשיכו של אחד העם, לקח על עצמו בדיוק את המשימה הפרדוקסלית הזאת: להימנע מפולמוס ומתעמולה אבל להצטייד באידיאולוגיה ברורה שעניינה הבלטת הניגוד בין היהדות לנצרות. ואכן, בניגוד למונטיפיורי, אחד העם לא יצא בגלוי נגד ספרו של קלוזנר, אבל מתח ביקורת על אהדתו הרבה מדי, לטעמו, של קלוזנר לישו (ראו על כך אצל סדן [לעיל הערה 21], עמ' 154).

23 יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו, רמת גן: מסדה, 1969 (מהדורה שישית), עמ' 13.

האלהים שבלבי יודע כי לא נתכוונתי בכל חיבורי זה אלא לשם האמת המדעית. ומאוסר אני, שאמת זו מתאמתת הפעם — כך היא הכרתי הפנימית — אל טובתה של אומתנו וכל קנייניה הרוחניים. כי לא רק את ריח־האדמה, אדמת ארץ־ישראל, מרגיש הקורא בחיבור זה בכל צעד מצעד־רגליו של ישו ובכל דיבור מדברי־פיו, אלא גם כן — עד כמה יש להבדיל בין נצרות ובין תורת־ישו, ועד כמה היהדות ההיסטורית שונה ונבדלת בעיקר־מהותה משתיהן גם יחד.²⁴

כבר מדברים אלה אפשר לחוש את הפרדוקס שמתוכו כתב קלוזנר: מצד אחד, השיבה אל ישו כמי "שריח אדמת ארץ־ישראל" עולה מכל צעד מצעדיו ומכל דיבור מדברי פיו, אבל מצד שני, הרצון לחדד דווקא את הניגוד הגדול בין היהדות לנצרות, במיוחד בתקופה אשר בה עולה האפשרות המעשית של כינון הלאומיות היהודית החדשה לצד התרחבותה של תופעת ההתבוללות (בין המלאה, באמצעות התנצרות ממש, בין באמצעות היטמעות תרבותית וחברתית בלבד) בחברה האירופית הנוצרית. כפי שציין צבי סדן, אף שקלוזנר האמין ביהדותו של ישו, הוא התנגד באופן עקיב לעמדות של יהודים אחרים שסברו שישו היהודי לא היה שונה מיהודי תקופתו, ובכך ביטלו את ייחודיותו המוסרית אבל "הכשירו" את כל עמדותיו, אף אלה העומדות בניגוד ליהדות לשיטתו של קלוזנר. מגמה זו בולטת גם במבוא לספר, שם הוא מסביר שהוא לא בא להראות במה טובה הנצרות מן היהדות וגם לא במה טובה היהדות מן הנצרות, אלא:

אך ורק — במה שונה ונבדלת היהדות מן הנצרות או הנצרות מן היהדות. רק דבר זה הוא תכליתו של הספר הנוכחי, שהשתדלתי לעשותו אוֹבֵיִקְטִיבִי ככל האפשר ומדעי ככל האפשר והתרחקתי בו ממגמות דתיות ולאומיות סובייקטיביות העומדות מחוץ למדע. אם מתוך שינוי והבדל זה תצא זכות הקיום של היהדות מאליה, יהיה זה רִנֵּחַ גדול, שאשמח בו, אבל לא מגמה, שבשבילה הרשיתי לעצמי לנטות מן האמת המדעית או לזייף אותה מתוך קנאה לדת־ישראל או לעם־ישראל. כי לא ללמד סניגוריה על היהדות וקטיגוריה על הנצרות ולהפך אני רוצה בזה, אלא לבאר ולהסביר את הניגוד הגדול.²⁵

לעומת זאת, בהקדמתו למהדורה השישית של החיבור, משנת 1956, נימתו של קלוזנר כבר מפויסת יותר. בהקדמה הזאת, לראשונה, הוא אינו שב ומזכיר את המתקפות שספג ואת הביקורות הנוקבות מכל הצדדים על החיבור, וגם לא את דבר "הייסורים והצער שגרם הספר" (כפי שכתב בהקדמה להוצאה הרביעית). יתרה מזאת, אף שגם את ההקדמה הזאת סיים בחשיבות הבנת ההבדל בין היהדות לנצרות, הפעם מתלווה לדבריו נימה מפויסת

24 שם, עמ' 15.

25 שם, עמ' 18.

ומשיחית יותר: "ויהי רצון, שיהא הספר תרומה להגדלת ההבנה מה בין היהדות לבין הנצרות, ומתוך כך יתקיימו דברי הנביא: 'כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה' אלהינו לעולם ועד' (מִיכָה ד', 5)".²⁶

קלוזנר היה מודע לחלוטין לחדשנות של מפעלו: "הניסיון הראשון לכתוב על ישו היסטוריה בלבד", במנותק משאלות תאולוגיות, וממילא גם לכך "שמרובים יהיו מתנגדי שיטתו של ספר זה מן היהודים ומן הנוצרים כאחד".²⁷ ואכן, הספר זכה לתפוצה רחבה מאוד ותורגם כבר בשנים הראשונות שלאחר הוצאתו לשפות שונות, אבל גם לביקורות נוקבות מאוד, הן מצד יהודים הן מצד נוצרים. מקריאת דבריו של קלוזנר בהקדמתו להוצאה השלישית אפשר להתרשם מעוצמת הרגשות שהספר והתגובות אליו עוררו הן אצל קוראיו הן אצל קלוזנר עצמו: "אכן, לא עלה על דעתי, שלא רק מתנגדים יקומו לספרי, אלא גם שונאים ורודפים אותו ואת מחברו בחמת־נקם".²⁸ ואם את הביקורת הנוצרית צפה קלוזנר מראש, זאת היהודית הפתיעה אותו, וכנראה גם פגעה בו יותר:

אבל שיקומו אנשים עבריים, שיודעים את עבודתי במשך ארבעים שנה לשם כל האומה הישראלית, לשם בנין־ארצה, תחיית־לשונה ופירסום ערכיה הרוחניים — שאנשים עבריים יקומו ויאשימוני ב"חתירה תחת יסודות היהדות", ב"שירי־הילה לישו", ואף בהטפה לנצרות ובקבלת כסף מידי המיסיונרים [...] — דבר כזה לא פיללת.²⁹

ואכן, ספרו של קלוזנר ספג התקפות חריפות במיוחד. כך למשל פרסם אפרים דיינארד בשנת 1923, שנה אחת בלבד לאחר צאת "ישו הנוצרי", חיבור בשם "חרב לד' ולישראל", ה"מוקדש" לד"ר קלוזנער / גשה נא ואמשך בני האתה זה בני עשו (בראשית כ"ז, 28).³⁰ כבר בכך רימו המחבר לטענתו העיקרית בחיבור: בחיבורו חשף קלוזנר את פרצופו האמיתי ואת העובדה שהוא "חצה את הקווים" אל עבר עשיו, אל הנצרות.³¹ קלוזנר,

26 שם, עמ' 7.

27 שם, עמ' 20.

28 שם, עמ' 12.

29 שם, עמ' 12.

30 אפרים דיינארד, **חרב לד' ולישראל**, ניו אורלינס: דפוס מוינסטר, 1923, עמ' 1.

31 שם, עמ' 1. גם בספרו המאוחר יותר, "היער באין דב", הוסיף דיינארד לתקוף את קלוזנר בחריפות: "ספר כזה כתוב בידי סופר יהודי בעברית לא נראה ולא נשמע עוד בכל גבול ישראל למיום צאת בני ישראל מארץ מצרים". מעניין לציין שכשדיינארד תקף את קלוזנר הוא נקט לא פעם לשון לאומית מאוד. כך למשל: "ובכן אחרי אחרי עבור אלף ותשע מאות שנה למנוסתנו, הננו קוראים בקול גדול, הרף! פה הגבול! הבה נצא מן החומה להתראות עם האויב, ונראה יד מי תעוז. אפס אם ימצאו בינינו רכי לב החרדים להתגרות עם האויב יכבדו וישבו בבתם, לבל ימסו לב היוצאים

שהוכנס כבר במבוא לחיבור תחת הכותרת הלא־מחמיאה "מהרסיך ומחריביך", מתואר כמי שלבש "בגדי כומר, חגור חרב עט והצלב בידו לאמר: הנה הבאתי לכם את האלוה בידי, נשקו בר אלהה. הנה אלהיכם!"³² ואשר "נשבע לדגל ישו, נשבע ולא ימיר",³³ וכמי שכמו פאולוס בשעתו "הופיעה עליו רוח הקודש לעזוב את היהדות ולהטיף לבן מרים".³⁴ לפי דיינארד, הכסות המחקרית־אובייקטיבית של החיבור אינה אלא תרמית שנועדה לפתות את צעירי ישראל "לבל יכירו כי מות בו".³⁵ חשוב להדגיש שספרו של דיינארד, שחיבר עוד מספר רב של ספרים פולמוסיים, בין היתר נגד החסידות, והיה בעל לשון חריפה ולא פעם גם לא מבוססת ומוגזמת, אינו מובא כאן כביטוי לביקורת מחקרית אובייקטיבית³⁶ אלא להפך, דווקא כדי להראות עד כמה מחקרו האובייקטיבי לכאורה של קלוזנר נתקל בתגובה רגשית וסובייקטיבית אצל קהל קוראיו. תגובה רגשית זו הופנתה לא רק כלפי טיעוניו האובייקטיביים השונים של קלוזנר אלא גם כלפי טענתו העקרונית לעמדה אובייקטיבית. דיינארד כתב:

למלחמה. גם בטן השטן תבקע ותתפליץ משחוק, בראותו יהודי מלומד ישתמט מוכוח עם כומר נוצרי בעיניי אמונה ודת" (אפרים דיינארד, היער באין דב, ניו אורלינס: דפוס מוינסטר, 1929, נדלה מפרויקט בן יהודה). מבחינת דיינארד, הוגים וחוקרים קלוזנר ממשיכים – ואף מקצינים – את ההתנהגות היהודית המתרפסת בפני הנוצרי החזק ואינם מבינים כי "אחרי עבור אלף ותשע מאות שנה למנוסתנו" השתנו העיתים, והיהודים יוצאים לראשונה "להתראות עם האויב" (שם). דיינארד נקט לאורך החיבור שפה מיליטנטית ולאומית מאוד, אף שבניגוד מובהק וברור לקלוזנר הוא לא כתב מתוך התנועה הציונית, ולמעשה ראה עצמו מעין נציג של הרבנים החרדים. יש מקום לביורר ולדיון מעמיקים יותר בתפיסתו הלאומית של דיינארד.

32 דיינארד, חרב (לעיל הערה 30), עמ' 3.

33 שם, עמ' 5.

34 שם, עמ' 11.

35 שם, עמ' 3.

36 רוב טענותיו של דיינארד מופרכות לחלוטין ומוגזמות, וקשה להאמין שהוא עצמו האמין בהן. כך למשל טענתו שקלוזנר כתב את ספרו כדי לזכות במשרת בישוף בלונדון (שם, עמ' 15), או שכאשר כתב על ספרו שיש לקבל את אישורו לפני תרגום הספר לשפות זרות למעשה הזמין את האגודות הנוצריות המייסונריות לקבל את רשותו לתרגם ולהפיץ את הספר בקרב יהודי התפוצות (שם, עמ' 16). הביקורת המחקרית העיקרית של דיינארד נוגעת לטענתו, שעליה חזר פעמים אינספור, שכלל לא הייתה מעולם דמות היסטורית בשם ישוע. לדבריו, טענה זו מקובלת בקרב חוקרי נצרות רבים, והתעלמותו של קלוזנר משקילת אפשרות זו חושפת את עמדתו הנוצרית המשוחדת ואת שקריות טענותיו המחקריות. דיינארד גם הקפיד ללעוג שוב ושוב לקלוזנר על הצהרתו שטרח על כתיבת הספר במשך כעשרים וחמש שנה.

איש כזה, חובתו הראשונה הייתה, להודיע בגלוי כי איננו יהודי, ולא כאשר כתב בערמה בהקדמתו, כי הוא רק אביעקטיבי, כעומד מן הצד, מרחוק, ואיננו נוטה לשום צד. ר"ל [רחמנא ליעלן] אף לא לצד היהדות. ולוא שמר את הבטחתו זאת גם אז הלא חדל מהיות יהודי, למצער בכל משך ימי כתיבת ספרו. והוא, לפי דבריו משך של עשרים וחמש שנה.³⁷

ושׁוּב בִּהַמְשָׁךְ:

וכי איש יהודי אשר נולד, חנך ולמד תורת ישראל, ועל ישראל פרנסתו, יוכל להיות אביעקטיבי (שלא להטות לאחד הצדדים) בדברו אודות הנצרות והיהדות. השמעו אזניו מה שדבר בפיו? או האם חשב כי לגמולי מחלב ידבר, ואיש לא ישאלהו אם יהודי הוא באמת? אם לא לב אבן לו? אם לא מכר את נשמתו? היתכן, סופר עברי אשר ראה עני עמו ברוסיא. כל המון הצרות והתלאות אשר עברו על ישראל בימינו אלה. גורות, הריגות, שחיתות וכל מצרי שאול אשר החרידו את כל התבל כלה. סופר אשר ראה עוללי טפוחים נפוצים אל הסלע, אמות רחמניות נשחטות כבני צאן, בנות ציון עדינות נענות ורטושות בידי חֵיתו טרף מאמיני "תורת ישו" [...] והכל בידי מאמיני "תורת האהבה", וסופר עברי מתפאר כי הוא כותב על דבר הנצרות ברוח שוקטה ולב מתנה מבלי לנטות לאיזה צד? היאומן כי יסופר? ולוא גם ליבו לב אבן, היתכן?³⁸

בתת־פרק בשם "אביעקטיב" תקף דיינארד את יומרתו של קלוזנר לאובייקטיביות, שאותה ראה כחוצפה ("כשופט רמים יאמר לשפוט על שתי הדתות כשופט צדק אף כי איש משתי הדתות בא אליו לבקש משפט"), כסכלות תמימה ("לחשוב כי יתכן לכל בן דת, תהיה איזו דת שתהיה, להיות אביעקטיוו בוֹיְכוּחִים") וכשקר. כאדם המבקש באותות ובמופתים "סמיי־מחקריים" לשדך בין היהדות לנצרות על ידי המצאת "כתבי יחוס" המקשרים בחזרה את הגויים ואת ישראל למוצאם המשפחתי המשותף.³⁹

גם אהרון קמינקא, דמות חשובה ומוכרת במרחב האינטלקטואלי והתרבותי של אותה תקופה, ביקר בחריפות את הספר כבר עם צאתו לאור בשנת 1922. את ביקורתו, בדומה לזו של דיינארד, פתח קמינקא בשאלה אם מחקר היסטורי יכול להיות אובייקטיבי. מדבריו עולה מאלה התהיה אם עמדתו החיובית של קלוזנר כלפי ישו – דווקא בהינתן העובדה שמחקר היסטורי הוא במידה מסוימת סובייקטיבי – אינה מלמדת על חציית קווים מבחינת השתייכותו הלאומית של קלוזנר עצמו. טענה מעין זו עומדת בבסיס טענותיו ההיסטוריות של קמינקא עצמו בנוגע לישו. לפי קמינקא, מכיוון שישו הפגין בסיפורי

37 שם, עמ' 6.

38 שם, עמ' 14.

39 שם, עמ' 7-9.

הבשורות עמדה עוינת כלפי ישראל וחכמיהם, מאיליו ברור שהוא כלל לא השתייך לעם ישראל, שכן "הוא קצת כנגד הטבע, שיהיה אדם בעל לב ונפש מבני אברהם יצחק ויעקב מתנכר כל כך לעמו בשעת פורענות ויסורים קשים ומדבר ביהירות נפרזה כל כך נגד חכמי ישראל".⁴⁰ הנהגות שיצר קמינקא בין שאלות של הזדהות ולאומיות ברורה, ואף אם אינו כותב כן במפורש, היא משליכה גם על שאלת הזדהותו של קלוזנר: האם היא עם ישו ועם הנוצרים, או עם היהודים? גם אם היה קמינקא מוכן לקבל במידה מסוימת מאוד מחקר היסטורי על ישו בידי חוקרים עבריים וכל זמן שהדבר נעשה כחלק ממחקר רחב יותר על יהדות בית שני, הוא התקשה לקבל את ה"אבטוסוגסטיה הבלתי־טבעית [...] מצד סופרים עבריים, הפושטים יד לקבל נדבה מן החוץ מצד אלה אשר כל הונם המוסרי שאול מאתנו".⁴¹ כפי שמדגיש שם קמינקא, הבעיה כפולה: היא גם מנוגדת אל "הצד הלאומי", אבל גם "מצד בקשת האמת", דהיינו, עמדתו של קלוזנר שגויה גם מבחינת המחקר האובייקטיבי.⁴²

בספר אחר ומאוחר יותר שלו, "מישו עד פאולוס" שיצא לאור בשנת 1931, אפשר להבחין בנימה מעט שונה בדבריו של קלוזנר. בחיבור זה, עוד יותר מבחיבור על ישו, קושר קלוזנר בהקדמתו בין אירועי העבר וההווה, שהם מאורעות תרפ"ט (שבגינם הושמד כתב היד של אותו החיבור שעליו עמל קלוזנר, לדבריו, במשך עשרים ושתיים שנה), ובעיקר זמן "הגזירות, הרציחות, וההסתות בגרמניה ובאיטליה".⁴³ אל מול הטענה האפשרית שבזמנים קשים כאלה אין כל מקום למחקר היסטורי רחוק שכזה עונה קלוזנר שאת כל האירועים הנוכחיים יש להבין אך ורק על רקע העובדה כי "היהודים לא שמעו לקולו של פאולוס ולא עזבו את תורתם המיוחדת ביחד עם לאומיותם המיוחדת".⁴⁴ התשובה לשאלה "מפני־מה לא נעשו היהודים לא־יהודים"⁴⁵ בימיו של פאולוס עודנה אקטואלית גם בזמן הזה, בעיצומן של רדיפות ורציחות, ובזכות מחקרו היסטורי אף מקווה קלוזנר שתגדל ההבנה שנכון היה לעם ישראל להחזיק באמונתו ובלאומיותו הן בימיו של פאולוס הן בימים קשים אלו. על כן, אף שהספר "עוסק בפרובלימה מדעית טהורה [...] אין זה

40 אהרן קמינקא, "תורת חכמי ישראל והאגדה הנוצרית", כתבי בקרת היסטורית: מאמרים נבחרים מאת ד"ר אהרן קמינקא, ניו יורק: ספרים, תש"ד, עמ' 175. מאמר זה פורסם במקור בשנת 1922 בכתב העת "התורן".

41 שם, עמ' 191.

42 שם. עוד על דמותו ועל ביקורתו של קמינקא, כמו גם ביקורות נוספות, ראו אצל סדן (לעיל הערה 21), עמ' 154–156.

43 יוסף קלוזנר, מישו עד פאולוס, תל אביב: מדע, 1939, עמ' vii.

44 שם, עמ' viii.

45 שם.

חיסרון בספר, אם ביחד עם זה הוא גם משיב תשובה על שאלת חיים בוערת".⁴⁶ אולם בעוד בחיבורו הקודם הדגיש קלוזנר שליהדותו אין כל משמעות מבחינת האובייקטיביות המחקרית, כאן ניסוחו שונה במעט:

שהרי טבעי הוא הדבר, שנקודת המבט שלי בתור יהודי על היחסים הללו שונה היא מזו של החוקרים הנוצריים שעסקו בנצרות הקדומה; ובכן גם המסקנות שלי שונות הן משלהם ממילא. והרי זהו עיקר גדול במחקר: להקיף את הפרובלמה המדעית מכל צדדיה, מפני שרק בדרך זו אנו מתקרבים אל האמת.⁴⁷

כאן, במקום יומרה למחקר אובייקטיבי, עיוור לזהות ולשייכות לאומית-דתית, מרמז קלוזנר לתפיסה יותר "רב-תרבותית" של מחקר, אשר בו דווקא באמצעות הקפת הנושא מכל צדדיו, דהיינו, מזוהיות ומנאמנויות דתיות ולאומיות שונות, אפשר יהיה לקבל תמונה עשירה ומורכבת יותר של החקירה ההיסטורית. ואכן, מחקרו של קלוזנר על פאולוס, כפי שהוא מצהיר כבר בהקדמה לחיבור – ובמובן הזה ההקדמה אכן משמשת מעין מפה לחיבור כולו – פונה אל ההווה לא פחות מאשר אל העבר, והמשמעויות האקטואליות ברורות למדי. לפי קלוזנר, הצלחתו הגדולה של פאולוס לעומת כישלונו של ישו כמבשר נובעת בראש ובראשונה מההבדל בין יהודי ארץ ישראל ליהודי התפוצות. חוסנם של האחרונים, שאליהם פנה פאולוס, היה בלאו הכי חלש, וממילא יכלו לספוג בקלות רבה יותר את תורתו של פאולוס ולהיטמע דרכה בגויים. היו אלו יהודים תלושים ממקורם, שדיברו לועזית, ששמותיהם היו לועזיים ושיצירתם לא הייתה "יצירה תרבותית מקורית וחיה של עם יושב על אדמתו ההיסטורית". כל אותם "חוסר השתרשות בקרקע המולדת והעדר של לשון לאומית מיוחדת",⁴⁸ שאליהם נלוותה תלישות כלכלית שבאה לידי ביטוי במעבר מחקלאות למסחר, הם שהביאו לקלות אשר בה אפשר היה לעבור "מן היהדות אל הנצרות הפאולינית".⁴⁹ בקצרה, אלמלא אותם מתבוללים קדומים, אותם יהודי תפוצות תלושים "שלא חיו, ואפשר, אף לא יכלו לחיות, בגולה חיים עבריים שלמים",⁵⁰ לא הייתה מצליחה מעולם להתבסס תורת-שליחותו של פאולוס. קשה להתעלם במקרה זה מהאנלוגיה למצב היהודי בימיו של קלוזנר, וממילא עולה גם המסקנה ההפוכה: בעת שיושב עם ישראל בחזרה בארצו וחי "חיים עבריים מלאים", בטלה מאליה הסכנה

46 שם.
47 שם, עמ' vii.
48 שם, עמ' 18.
49 שם, עמ' 23.
50 שם, עמ' 28.

מהנצרות הפאולינית ואפשר לנסות לשוב אל התורה המוסרית, בה"א הידיעה, של ישו, כל זמן שהיא מלווה – לצד תביעתה המוסרית העליונה – גם בתודעה לאומית חזקה.

אחרי קלוזנר, הדמות הבולטת והמוכרת ביותר עד ימינו במחקר היהודי על ישו היא דוד פלוסר. פלוסר נולד בפראג ב־1917, שם גדל וזכה בהכשרתו בלימודים קלסיים. הוא עלה ארצה ב־1939, והתמנה ב־1962 למרצה למדע הדתות באוניברסיטה העברית. לאורך חייו נודע פלוסר כדמות אקסצנטרית למדי, במיוחד בהשוואה לאמות המידה האקדמיות הרגילות. מפעם לפעם אף עוררו הרצאותיו בפני קהל נוצרי, שחרגו לעיתים מההיסטורי אל התאולוגי, תגובות נסערות.⁵¹ פלוסר מזוהה במידה רבה כאחד מאבות חקר הנצרות בישראל, ורבים מחוקרי הנצרות כיום נמנים עם תלמידיו וממשיכים במידה לא מועטה את דרכו המחקרית. מעניין לציין שלמרות הפופולריות הרבה אשר לה זכה בישראל ובמדינות שונות באירופה, בעיקר בארצות דוברות גרמנית, בארצות הברית כמעט לא זכה מחקרו להתייחסות, והתקבלותו שם מועטה למדי. כפי שמציין ג'ון גייג'ר, במובן זה, גורלו של פלוסר דומה לזה של חוקרי נצרות יהודים רבים אחרים, שמחקריהם על ישו זכו להתעלמות מצד חוקרים נוצרים.

ב־1968 התפרסם לראשונה ספרו של פלוסר, "ישו", בגרמנית, ובשנים שלאחר תורגם לשפות רבות נוספות, אבל לא לעברית. בשנת 1997 יצא תרגום חדש לאנגלית, אבל הפעם בצירוף תוספות, תיקונים ושינויים רבים שערך פלוסר בספר, דבר שיצר מעין ספר חדש, שהתבסס על הגרסה הישנה ונשא אותו שם. רק בשנת 2009 יצא הספר לראשונה בעברית – תשע שנים לאחר מותו של פלוסר בגיל 83.

בהקדמתו למהדורה האנגלית משנת 1997, המופיעה גם בתחילת התרגום העברי משנת 2009, כתב פלוסר בין היתר על המניעים שהביאוהו לחקר הנצרות כמו גם על חלק מהגורמים ומהנסיבות ההיסטוריות שהשפיעו על תפיסתו בנוגע לישו ולנצרות ועיצבו אותה. כמו קלוזנר לפניו לא ניסה פלוסר לטשטש את עובדת היותו חוקר יהודי. הוא היה מודע לחלוטין לאפשרות שיהדותו עלולה לעורר התנגדות לטענותיו המחקריות בקרב קוראים מסוימים: "אי אלו חוגים נוצריים שמרניים ביותר"⁵². אולם כאמור, פלוסר לא התנצל על יהדותו או טשטש אותה אלא דווקא סבר שהיא עשויה לאפשר מבט מדויק יותר מבחינה היסטורית, בהסתמך על היכרותו העמוקה עם הזרמים היהודיים של סוף תקופת הבית השני. עם זאת, פלוסר הדגיש שהיותו חוקר יהודי הכותב גם מתוך "ידע יהודי" אינו הופך את מחקרו ל"מחקר יהודי", דהיינו, למחקר המשוך ליהודים, המדבר בשמם או כפוף לאיזשהו קולקטיב יהודי או זהות יהודית:

John G. Gager, "Scholarship as Moral Vision: David Flusser on Jesus, Paul, and the Birth of Christianity," *JQR* 95 (1) (2005), p. 67

52 דוד פלוסר, ישו, ירושלים: מאגנס, תשס"ט, עמ' 10.

לא כתבתי את הספר הזה כדי לתאר את ישו מ"נקודת המבט היהודית". למעשה, אני מונע בראש ובראשונה על ידי עניין מחקרי ללמוד ככל יכולתי על ישו, אך עם זאת, בהיותי יהודי דתי ולא נוצרי, אני עצמאי ואינני כפוף לשום כנסייה. אני מודה בכך שאישית אני מזדהה עם השקפת עולמו היהודית, המוסרית והפוליטית של ישו, ומאמין שלתוכן תורתו ולגישה שאימץ היה תמיד הפוטנציאל לשנות את עולמנו ולמנוע את חלקם הגדול של הרשע והסבל.⁵³

פלוסר מנסה כאן לאחוז בחבל משני קצותיו: מצד אחד הוא אינו מסתיר את חיבורו האישי למושא מחקר ואת העניין האקטואלי שהוא מוצא בהשקפותיו – היהודיות – של ישו, ומצד שני הוא מתעקש על כך שהמניע העיקרי לכתיבה הוא עניין מחקרי. מייד לאחר פסקה זו ממשיך פלוסר ומתאר את מפגשיו הראשוניים עם הנצרות כילד וכסטודנט צעיר בצ'כיה. בניגוד גמור לנרטיב היהודי המקובל, דוגמת זה שהוזכר קודם לכן בקצרה בדבריו של דיינארד, מתאר פלוסר מציאות כמעט אידיאלית של יחסי יהודים-נוצרים, ממש עד תחילת מלחמת העולם השנייה:

בגלל האוירה ההומאנית בצ'כוסלובקיה באותו הזמן, לא התנסיתי בשום גילוי של עוינות נוצרית כלפי מוצאי היהודי. מעולם לא שמעתי האשמה כלשהי ב"רצח האל" שכוונה כלפי עמי. כסטודנט באוניברסיטת פראג התוודעתי ליוזף פרל (Josef Perl), כומר וחבר ב"איחוד האחים הבודהיים" [...]. הדגש החזק ששמעו כומר זה וחבריו על משנתו של ישו ועל קהילת המאמינים הקדומה בירושלים עורר בי עניין בריא וחיובי בישו, ואף השפיע על הבנתי את האמונה היהודית שלי עצמי.⁵⁴

לקראת סוף דבריו מסכם פלוסר את תכלית מחקרו רב-השנים במשפט אחד, ישיר וברור: "שאיפתי היא בפשטות לשמש שופר למשנתו של ישו בימינו".⁵⁵ המילה "שופר" יכולה, וכך היא אכן משמשת לא פעם, להתפרש רק כדימוי לשאיפתו של פלוסר להביא או להעביר את דבריו של ישו. אולם דומה שקשה להתעלם בקונטקסט זה מההקשר המשיחי הברור הנלווה לשופר. התקיעה בשופר, כידוע, היא אחד הסימנים המלווים את העידן המשיחי המתעורר. פלוסר, הקורא את ישו מתוך הקשרו היהודי, לא יכול לא להיות מודע להקשר היהודי של היות שופר למשנתו של ישו, המשיח היהודי הצלוב והדהוי.

למהדורה העברית צורף גם תרגום של הקדמה משנת 2001 (לרגל ההדפסה השלישית של המהדורה המחודשת) מאת אחד מתלמידי הקרובים של פלוסר, ד"ר סטיבן נוטלי,

53 שם, עמ' 10-11.

54 שם, עמ' 11.

55 שם (ההדגשה שלי).

שהיה אמון על ההוצאה המחודשת של הספר בשנת 1997. בדבריו, לצד ציון הצורך והתועלת במהדורה החדשה ולאחר עמידה בקצרה על דרכו המחקרית של פלוסר, עובר נוטלי לתאר את יחסו המיוחד של פלוסר למושא מחקרו, ישו. לפי נוטלי, כאשר פלוסר קורא את ישו "הוא אינו פועל כהיסטוריון מרוחק, אלא כאיש אמונה הרואה במחקרו רלוונטיות לאתגרים המורכבים של דורו".⁵⁶ אמת, נוטלי מציין שזו הייתה גישתו של פלוסר גם כשקרא "פילוסופים יוניים, [ו] תיאולוגים ימי ביניים",⁵⁷ אולם ישו הוא הדמות ההיסטוריות היחידה הנקבת בשם. יתרה מזאת, נוטלי ממשיך ומביא שתי דוגמאות ממקרים שאירעו, "מעשה רב", שבהם הומחש האופן שבו תפס פלוסר את הרלוונטיות של משנתו של ישו במצבים שונים. לפי נוטלי, במקרים אלו היה פלוסר תוהה, כדרכם של נוצרים רבים, "מה היה ישו אומר על כך".⁵⁸ חשוב להדגיש שבועד המקרה הראשון נוגע לסוגיה מוסרית קלסית: היכולת לא לנטור לקולגה אלא "לאהוב את אויבך", המקרה השני כבר שזור באופן עמוק ביסודות הלאומיות היהודית ובפוליטיקה המזרח תיכונית והעולמית. לפי נוטלי, כאשר ניגש יום אחד לביתו של פלוסר בימים המתוחים שלפני מלחמת המפרץ, עת "היו רחובותיה של ירושלים ריקים בציפיה לפרוץ המלחמה",

מיד כשפתח את הדלת החל פלוסר להרהר בקול: "ימים מעניינים עוברים עלינו. מה היה ישו אומר על כך? בוא נברר". וללא כל הסבר נוסף הוביל אותי לפתוח את הברית החדשה בקטע על "שתי החרבות" (לוקס כב, 35-38). הוא התחיל להסביר את דבריו של ישו [...] פלוסר הבהיר את האיוון העדין אצל ישו בין פציפזם – ההימנעות מעימות – לבין הזכות להגנה עצמית.⁵⁹

כפי שמסיים נוטלי, הדבר המרשים אצל פלוסר לא היו (רק) תובנותיו בנוגע לישו, "אלא השכנוע הפנימי שלו שהלימוד של דברי ישו עשוי להביא לשינוי בהתנהגותנו".⁶⁰ בהמשך לדבריו של פלוסר עצמו בסוף הקדמתו למהדורה החדשה באנגלית מסיים גם נוטלי את דבריו בתקוותו שתרומתו לספר חיזקה "את רצונו של פרופ' פלוסר שהביוגרפיה הזו 'תשמש שופר למסר של ישו בימינו'".⁶¹

מייד לאחר שתי הקדמות אלו מובאת הקדמה נוספת, "הקדמה למהדורה העברית" משנת 2009, שכתבו שניים מתלמידיו של פלוסר, ד"ר סרג' רוזר מהאוניברסיטה העברית

56 שם, עמ' 15.

57 שם.

58 שם, עמ' 16.

59 שם.

60 שם.

61 שם (ההדגשה שלי).

ופרופ' אריה קופסקי מאוניברסיטת חיפה, שניהם חוקרי נצרות מרכזיים. הקדמתם, הארוכה באופן ניכר מההקדמות הקודמות, מספקת פרטים חשובים ומרכזיים בנוגע לדרכו המחקרית של פלוסר ומסייעת למקם את פלוסר החוקר בעולם המחקר הרחב יותר על ראשית הנצרות, ובעיקר על רקע שאלת מקורותיה היהודיים של הנצרות. אך זאת יודגש, היא מובאת כשאלה מחקרית-היסטורית. בניגוד להקדמות הקודמות, בהקדמה זו – המוגדרת כאמור בספר כ"הקדמה למהדורה העברית", דהיינו, כשער שדרכו צריכים קוראי הספר העברים להיכנס אל תוך החיבור – אין כל אזכור של שאלת עמדתו האישית של פלוסר לישו ולנצרות במנותק מדרכו המחקרית, או דיון בה. יחסו של פלוסר לנצרות או לישו והאופן שבו תפס את שני אלה כבעלי רלוונטיות לחיים במדינת ישראל בולטים בהיעדרם, בוודאי בהשוואה לנוכחותם הרבה בשתי ההקדמות הקודמות. אפשר היה לחשוב שמחברי ההקדמה לא היו ערים לחוסר זה או סברו שנקודה זו זכתה כבר להתייחסות בהקדמות של פלוסר ושל נוטלי, ומכל מקום, שאין בהתעלמות מסוגיה זו משום מעשה מכונן. אולם משפט הסיום של הקדמתם מתפקד כאינטר-טקסט ברור למשפטו הישיר והפרובוקטיבי של פלוסר, שהודהד כזכור גם בידי נוטלי. לאחר הדיון הארוך בשיטתו המחקרית של פלוסר כותבים רוזר וקופסקי: "לבסוף, אנחנו מקווים שעלה בידינו להביא בפני הקוראים תרגום בהיר וקולח שישמש שופר נאה לדבריו של דוד פלוסר".⁶² אין כל ספק בכך שמשפט זה אינו אלא מעין מדרש למשפטו-תקוותו של פלוסר (ונוטלי) "לשמש שופר למסר של ישו". אולם הפעם, בהקדמה המכוונת אל הקורא העברי, ניטל העוקץ המשיחי לחלוטין. השופר אינו אלא שופר, והקול הנשמע דרכו שוב אינו קולו של ישו אלא קולו הנאה של החוקר דוד פלוסר.

הקדמה מפורטת הרבה יותר כתב פלוסר בעברית לספרו "יהדות ומקורות הנצרות" משנת 1979.⁶³ "פתח דבר" זה, שהוא ארוך למדי (15 עמודים), נקרא "הנצרות בעיני היהודי". מקריאתו קשה להכריע למי בדיוק מתכוון פלוסר במילה "יהודי". האם ליהודי כשם תואר כללי, גנרי, לא מסוים? היהודי האידיאלי? היהודי כאב-טיפוס היסטורי? או שמא הכוונה היא דווקא ליהודי קונקרטי מאוד, דהיינו דוד פלוסר עצמו? במילים אחרות, האם מדובר כאן במסה היסטורית-תאולוגית, או בוידוי אישי אוטוביוגרפי? יתרה מזאת, בין כך בין אחרת, קשה להגדיר את טיבו של פתח הדבר המפורט והארוך הזה. האם זהו חלק אינטגרלי מהמחקר? האם סמכותו של פלוסר כחוקר יהדות ונצרות מלומד וקפדן צריכה לחול באופן שווה גם על דברים אלו? אבקש להניח לרגע שאלות אלה בצד ולפנות לתוכן הדברים.

62 שם, עמ' 27 (ההדגשה שלי).

63 דוד פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל אביב: ספרית פועלים, 1979.

את העמודים הראשונים של פתח הדבר מקדיש פלוסר לדיון ארוך בשאלת ההבדל "בין מושג האמונה ביהדות ובנצרות". לפי פלוסר, "מקורו של מושג האמונה בנצרות הוא המושג היהודי של האמונה, אך חלו בה שינויי מבנה אחרי זמנו של ישו, שמושג האמונה אצלו היה זהה עם המושג היהודי". ביהדות, טוען פלוסר, האמונה לעולם אינה סיבה לישועה. אומנם יש שכר לאמונה, אבל היא תמיד רק חלק ממערכת רחבה יותר של ציווים וחובות. בעיקר, ביהדות אין כל דרישה לאמונה. בניגוד לכך, פאולוס, ולא ישו – אשר "תפישה כזאת היתה בוודאי מעוררת בו חלחלה" – הוא שהחדיר לנצרות את התפיסה שיש הכרח להאמין ושאמונה זו היא התנאי היחיד וההכרחי לישועה. כך יצרה הנצרות הפאולינית, וביתר שאת, הנצרות הפרוטסטנטית – בעקבות לותר – מושג אמונה מבהיל ומלא פחדים שבמקום לעזור לאדם "הפך לשוט של איום, חוויה טראומטית שקשה להשתחרר ממנה".⁶⁴ בהמשך לכך, פלוסר אינו מהסס לתאר את האמונה הנוצרית במושגים פסיכולוגיים חריפים: "לא אהסס לומר כי באמונה מסוג זה יש משום סכנת פסיכوزה; ודווקא היסוד הטראומטי של אמונה מסוג זה מעניק למאמין 'בטחון', הנראה לנו אמנם ככוזב, ולא בריא מבחינה נפשית".⁶⁵

יתרה מזאת, מושג האמונה הנוצרי אף גובר על השאיפה להרחבת הדעת, וכך נוצר דווקא בנצרות מתח בין אמונה להשכלה, בניגוד ליהודי, אשר "אוהב לימוד, וזה שייך אצלו לקטגוריה הדתית", ואשר "תוך כדי לימוד אינו מהרהר כלל בישועתו". בניגוד ל"יהודי", "הנוצרי" אדיש להיסטוריה, אשר אין בה כדי להוסיף תרומה אישית לאמונתו ולישועתו, ואף כאשר הוא מתעניין במקורותיה היהודיים של הנצרות הוא עושה זאת מסיבות אלה בלבד.⁶⁶ כבר מדברים אלה ניתנת התחושה שכאשר "היהודי", או פלוסר למשל, עוסק בנצרות, הוא אינו עושה זאת מתוך מניע צר של דאגה לישועתו אלא משום שבמהותו הוא יצור אוהב דעת ולימוד, שכן "כל דבר שאנו [קרי, היהודים] לומדים באמת, אינו דין שיצמצם את תחומי האמונה, ואדרבה, יכול אף להרחיב את גבולותיה".⁶⁷

את הדיכוטומיה בין היהדות לנצרות (כתוצר פאוליני-לותרני) סביב מושג האמונה קושר פלוסר גם להבחנה בנוגע לתפיסת ההיסטוריה. מבחינת "היהודי", טוען פלוסר, יש חשיבות מסוימת לאירועים היסטוריים דוגמת ברית בין הבתרים או מעמד הר סיני, אבל אין זה כלל רלוונטי לדבר על "כוח מושיע" המתקיים באמונה באותם אירועים. לא האמונה ביציאת מצרים הושיעה את ישראל, אלא יציאת מצרים עצמה. לעומת זאת, מבחינת "הנוצרי", האמונה באירועים הללו היא הדבר העיקרי (אפילו כאשר ההיסטוריות של

64 שם, עמ' 15.

65 שם, עמ' 17.

66 שם.

67 שם, עמ' 15.

האירוע מוטלת בספק, אם לא נשללת לחלוטין), ובה טמון הכוח להושיע. למעשה, בעוד היהודי מעוניין בהיסטוריה ובמשמעותה המוסרית והרוחנית, הנוצרי ממוקד באמונה, וכך מוציא את האירוע ההיסטורי מהקשרו הקונקרטי והממשי והופך אותו למיתוס כללי, לדוגמה. לא ישו האיש – כיהודים רבים אחרים – מת על הצלב ובכך כיפר על חטאיו שלו, אלא ישו כבן האלוהים מת, וכיפר בכך על האנושות כולה: "לענייננו חשוב יותר כי מות־כפרה של ישו אינו עובדה אלא רעיון".⁶⁸ במובן זה, הנצרות נטלה אירוע או אירועים היסטוריים שהתרחשו ליהודי מסוים, ומוטיבים יהודיים מסוימים, אבל הרכיבה אותם מחדש כ"סיפור מעשה", כמיתוס וכרעיונות שיש להאמין בהם באופן הדומה "לדתות המסתורין של התקופה בה נוצרה והתפשטה הנצרות". הרכבה מחדש זו עמדה בניגוד לאופן שבו פעל "ישו ההיסטורי" ולמבנה היסוד של "היהודי", ועל כן "אין להשתומם איפוא שרוב הנוצרים־היהודים לא קיבלו את סיפור המעשה, אלא היו מעוניינים יותר בישו בתור חכם, ואולי נביא יהודי. את סיפור המעשה בשלימותו קיבלו ופיתחו דווקא הנוצרים הגויים שהיו מורגלים בדרך חשיבה זו ממורשתם הלא יהודית".⁶⁹ קשה לא לראות באותם נוצרים־יהודים, דהיינו, תלמידיו הראשונים של ישו במאה הראשונה לספירה, בבואה של פלוסר עצמו, שאותו כאמור ייתכן שיש לראות כבבואה או כמייצג של "היהודי" המעוניין יותר "בישו בתור חכם, ואולי נביא יהודי", ולא בכל סיפור המעשה על מיתתו הרצונית בגלל פשעי האנושות, היותו בן האלוהים, תחיתו מן המתים, שיבתו השנייה וכן הלאה, כל אותן תפיסות נוצריות־פגניות שפלוסר החוקר (אבל גם "היהודי") יוכיח במהלך החיבור, בהמשך לחיבורי האחרים, שלא התקיימו מעולם ושבוודאי אף ישו עצמו, לו היה שומע על אחת מהן, "הייתה בוודאי מעוררת בו חלחלה".

צורך זה של פלוסר לבדל בין יהדות המאה הראשונה, וישו כחלק ממנה, לבין פאולוס וממשיכיו הנוצרים ודתות המסתורין הפגניות של אותה עת, מביא אותו לנקוט טרמינולוגיה פסיכולוגית חריפה עוד יותר:

נחזור ונאמר: סיפור המעשה הנוצרי, אשר האמונה בו מושיעה את המאמין, פונה אל אותו הרובד המכונה "דת אנימיסטית"; והוא מצוי ובלוט בתגובות נפשיות של ילדים קטנים. סיפור־המעשה של בן־אלהים, ישות אנושית ועל־טבעית גם יחד, אשר – לפי אמת־המידה הפסיכולוגית הזאת – במותו ובתחייתו מתגבר על מחלות וסבל ואשר המזדהים עם מותו ותחייתו ניתן להם לגבור על מצוקות וסבל – הם מוטיוויים אופייניים לרובד נפשי זה.⁷⁰

68 שם, עמ' 21.

69 שם, עמ' 23.

70 שם, עמ' 23.

קשה להניח שפלוסר לא היה מודע לרדיקליות שבטענתו, שכן הנצרות – משלביה הראשוניים עד להופעות מתוחכמות יותר בתוך השיח האנתרופולוגי המדעי לכאורה של ראשית המאה העשרים – הציגה את היהדות (לעיתים עם דתות נוספות, ביחוד בשיח האנתרופולוגי, ובמקום גבוה יותר או פחות⁷¹) כשלב התפתחותי בדרך אל הנצרות, ועד לימינו זהו אחד ממאפייניה של התפיסה האינקלוסיבית⁷² הנוצרית. ואילו פלוסר, בעזרת השמורה רק ליהודי הכותב את מחקריו בעברית במדינה יהודית עצמאית, הופך לחלוטין את הפרדיגמה ומציג את הנצרות כשלב אינפנטילי, פסיכטי כמעט.

מעט לאחר מכן, ולקראת סוף דבריו בפתח הדבר, פונה פלוסר להצדיק באופן ממוקד יותר את הצורך בחיבורו זה. לצד העניין של "הקורא הישראלי בהבנה רבה יותר"⁷³ (באופן המרפרר לתכונתו הכללית של היהודי, כזכור, להרחבת דעת שאינה מצמצמת את תחומי האמונה, "ואדרבה, יכול[ה] אף להרחיב את גבולותיה"), מוצא פלוסר לנכון להזהיר את קוראיו מפני "נוצרים הטוענים מתוך התחסדות" שיחס הנצרות ליהדות היה "משגה שיש להצטער עליו"⁷⁴ אבל אינם מוכנים להכיר בכך שיחסה השלילי של הנצרות הוא חלק אינטגרלי של הנצרות, אבל בעיקר דווקא מפני "הסתערות של חוגים נוצריים מסוימים בארץ, וכנראה גם בחוץ לארץ, על היהודים והיהדות, הפעם לאו דווקא לשם התקפה על היהדות, אלא לשם משיכת היהודים לנצרות".⁷⁵ בפרט מציין פלוסר "עובדה שאינה ידועה לרבים" בנוגע ליהודים אשר "קודם להשתרשות הציונות, במאה הקודמת" עברו לנצרות תוך שהתעקשו לשמר את השתייכותם לעם ישראל. פלוסר עצמו אמביוולנטי בנוגע לאופן שבו הוא מכנה אותם ("יהודים שעברו לנצרות", "יהודים", "יהודים בעלי הדת הנוצרית", "יהודים נוצריים" ו"יהודים משיחיים" – כל זאת בפסקה אחת!), וכך גם בנוגע לשיפוטו אותם. ברובד הראשוני הוא מודאג מכך שתופעה זו נתרמת, ולו באופן לא מכוון, ממגמת "החיפוש אחר השורשים היהודיים של הנצרות", שהוא כמובן ממוביליה ומנציגייה המובהקים, אבל עוד יותר מכך שהיהודים החילוניים, "כשהם בורים־ונבערים בענייני היהדות", עשויים לתפוס אותם יהודים משיחיים, במיוחד כשהם מזדהים עם ישראל ועם

71 כפי שבה לידי ביטוי למשל בעבודתו של האנתרופולוג הבריטי אדוורד טיילור: Edward B.

Tylor, *Primitive Culture*, London: J. Murray, 1891

72 "אינקלוסיבי" כאן במובן ה"כולע" של המילה, דהיינו, כגישה פילוסופית המוכנה להכיר בתוקף של אמונות שונות כל זמן שהן ניתנות להכלה במסגרת הדתית הגבוהה והחולשת מעל, של הנצרות. תפיסה אינקלוסיבית של הדת איננה פלורליסטית, במובן זה שהיא אינה מעניקה ערך שווה, אבל גם איננה אקסקלוסיבית, במובן זה שהיא מוכנה להכיר, גם אם במדרג היררכי ברור, בערכן של אמונות אחרות.

73 פלוסר (לעיל הערה 63), עמ' 25.

74 שם, עמ' 24.

75 שם, עמ' 25.

הציונות, כיהודים ככל היהודים, וכתוצאה מכך, הסכנה הנשקפת מאותם יהודים משיחיים מרובה עוד יותר.⁷⁶

אולם במה שונים למעשה אותם "יהודים נוצריים" מודרנים, שפלוסר מגנה ומזהיר מפניהם, מאותם "הנוצרים היהודים [...] ש] היו מעוניינים יותר בישו בתור חכם, ואולי נביא יהודי", אשר פלוסר עצמו, כך נראה, דווקא אינו מהסס להזדהות עימו? פלוסר מספק את התשובה לכך על רקע הבחנתו העיקרית ב"פתח הדבר" בנוגע לטיב האמונה היהודית והנוצרית. בנוגע ליהודים-נוצרים המודרנים הוא כותב:

האם אותם היהודים "המשיחיים" למיניהם אינם מאמינים באותו "סיפור המעשה" עליו דיברנו, לפחות באופן חלקי? האם החוויה הפסיכולוגית של אמונה בישו בן האלוהים המת והמכפר על העוונות [...] – האם לא היא שגרמה להצטרפותם של אנשים אלה לזרם זה? האם הם נעשו "משיחיים" אך-ורק משום אמונתו (היהודית) של ישו או שמא הם דוגלים באמונה-בישו, אמונה שישו עצמו התנגד לה?⁷⁷ [...] נראה שהכוונה לכך שהם מאמינים בו – באותה "אמונה" שנסתברה לנו כמעשה סלף – של היהדות, ושל אמונת ישו עצמו.⁷⁸

אותם יהודים-משיחיים, מתברר, הם מתחריו של פלוסר עצמו: כמותו, הם מבקשים לעמוד על שורשיה היהודיים של הנצרות, ובמידה זו או אחרת אף דוחים חלק מתאולוגיית ההחלפה וחלק מדבריו החמורים של פאולוס בנוגע למצוות. כמו פלוסר מבקשים גם הם להציג את אמונתו היהודית של ישו וממנה שואבים את כוחם ואת קסמם, ודווקא בשל כך – מודה פלוסר – עלול כוח המשיכה שלהם "להיות גדול, כדי סכנה".⁷⁹ בנקודה זו מביא פלוסר את האגדה המפורסמת על יהודי פלוני שחלם על מטמון הטמון מתחת לגשר בפראג, וכאשר הגיע לשם התברר לו מפי איש המשמר הגוי שתהה לפשר מעשיו שגם הוא חלם חלום על מטמון הטמון בביתו של איש פלוני – הוא ביתו של אותו יהודי. המסר של הסיפור מבחינת פלוסר, פשוט: "היש צורך לפרש ולשוב-להטעים: המטמון נמצא בתוך ביתנו. האוצר, הטמון כביכול ביהדות 'משופרת', נמצא ביהדות המקורית. ולא נותר לנו אלא להתמודד עם אתגר חדש".⁸⁰ גם אם האגדה פשוטה, פרשנותו של פלוסר נותרת אניגמטית מעט: מהי היהדות המשופרת? האם על רקע דבריו קודם לכן הוא מתכוון

76 ראו שם, עמ' 25–26.

77 השוו לדבריו בהמשך החיבור: "ישו לא ביקש אמונה בו. הוא התנגד באופן מוחלט לפולחן אישיות" (שם, עמ' 452).

78 שם, עמ' 26.

79 שם.

80 שם, עמ' 27.

לאותם יהודים משיחיים? או אולי לנצרות כ"ישראל החדשה"? ומהי היהדות המקורית? האם כוונתו ליהודי בית שני? ליהדותו של ישו ותלמידיו היהודים-נוצרים המקוריים? או שמא ליהדות (האורתודוקסית? בוודאי לא החילונית) של ימיו?

את דבריו מסיים פלוסר במה שנראה כנימה מפויסת מעט יותר: "רצוי לנסות להבין את הנצרות. אך צריך ללמוד את משמעותה של תורת ישראל. הכל מסכימים – אף הנוצרים עצמם – שיש בשתיהן משמעות חשובה, בשורה גדולה, וכוחה גדול". אך מייד הוא שב לקביעותיו קודם לכן בדבר מקורה של הנצרות (הפאולינית) "ברבדים התנאיים שבנפש האדם, שהם קדומים אפילו מן האליליות הקלאסית". תורת ישראל, לפי פלוסר, בהיותה "דורשת הרמוניה של הכוחות הנפשיים באדם" מוכנה לקבל את קיומם של "כוחות ודחפים אלמנטאריים שבנפש", אבל היא גם דורשת מהאדם "להשתחרר מכבלי האמונות הקלות וממושגי האליליות" אל עבר "מוסר, חכמה ומעשים". טענתי היא שפלוסר ראה בעצמו שליח של אותה "תורת ישראל", ושכל תכלית מחקרו הייתה לשחרר את הנצרות "מכבלי האמונות הקלות", דהיינו, מתפיסת האמונה הנוצרית, ולהוליכה בחזרה אל מקורה היהודי, שם נמצא העיקר "במוסר, חכמה ומעשים"⁸¹, כפי שישו ההיסטורי עצמו האמין, חשב ועשה. כך שלושה דרכו המחקרית של פלוסר באופן מלא בדרכו הרוחנית-דתית ובתפיסתו העצמית: יש לנקות את סיפור המעשה הנוצרי ולשוב לשורשיה היהודיים והגבוהים של הנצרות. בשורות האחרונות של ספרו כתב פלוסר, בפרק שהוא מעין רשימה ממוספרת של עיקרי אמונה/מחקר, דברים אלה במפורש כמש:

נה. הנצרות יכולה להיות שוב מושכת לגבי ההמונים בתנאי שהיא נוצרית. רק כך תוכל לשגשג – בהיותה מושרשת בהיסטוריה. התנ"ך הוא ספר רב עניין יותר מעבודות התיאולוגים על "האל המת".

נו. נצרות ויהדות ניתן לראותן להלכה כאמונה אחת.

נז. הנצרות מקיימת בתוך עצמה אפשרות חדשה, אם היא מוכנה לא רק לטהר את עצמה מנטיות אנטי יהודיות, אלא גם לבדוק בביקורתיות את מסורתה, למן תחילתה; ומה לה להיבהל מבדיקה מחודשת של הברית החדשה?⁸²

בדברים אלו, כמו במקומות נוספים קודם לכן, מתמזגים היבטים שונים ממחשבתו של פלוסר: התנגדותו לתאולוגיה נוצרית המבטלת את ההיסטוריות של הברית החדשה לחלוטין (ונשענת על יסוד האמונה בלבד), חילון הנצרות, השיח התאולוגי המופשט על מות האל, ועוד. המפעל המחקרי של פלוסר אינו אלא קריאת כיוון, עזרה לא צפויה מצד

81 שם (כל הציטוטים בפסקה זו מופיעים שם).

82 שם, עמ' 455.

היהדות,⁸³ בתיווכו של רפורמטור או נביא יהודי מלומד, אותו "שופר למשנתו של ישו בימינו", כדי שהנצרות תוכל לחדש ולטהר את עצמה ולשוב למסרים האותנטיים של ישו ההיסטורי, והיהודי. מנקודת מבט זו, "נצרות ויהדות ניתן לראותן להלכה כאמונה אחת", וישו היהודי עשוי "לא להפריד בין יהודים אלא לאחדם".⁸⁴

ג'ון גייג'ר, במאמר המוקדש כולו לאופן שבו תפס פלוסר את דמותם של ישו ופאולוס, טוען שאף שהבחנה בין ישו כדמות יהודית "לגיטימית" לבין הנצרות מופיעה אצל מחברים רבים החל באמצע המאה התשע עשרה, אצל פלוסר אנו נתקלים בתיאור האוהב והמאמץ ביותר של ישו בידי יהודי. בשל כך, טוען גייג'ר, פלוסר כמו מוכרח לייצר לישו תשליל, דמות אחרת, שתייצג בדמותה את האנטי-יהודיות של הנצרות, ואותה הוא מוצא בדמותו של פאולוס. באופן זה, אימוצו של ישו והצגתו כמעט כיהודי האולטימטיבי מחייבים לבדלו באופן ברור מפאולוס ומהנצרות.⁸⁵ מבחינת גייג'ר, אימוץ זה הכרחי בשל המסגרת היהודית-אורתודוקסית הברורה שבתוכה התנהל פלוסר. יצחק לאור, לעומת זאת, הדגיש דווקא את המניע הלאומי-ציוני של האימוץ והבידול האלו:

פלוסר אומר כי אין אף אישיות מתקופת בית שני שיש לנו כל-כך הרבה מידע היסטורי עליה. הנה המפתח להשתוקקות הישראלית אל ישו. אין זו ההשתוקקות לציורים המוזהבים של הביזנטים ולא אל ציורי ימי הביניים ולא אל הקומדיה האלוהית ולא אל ה"מתיאוס פאסיון" מאת באך (אף כי המשכיל הממוצע אצלנו משתוקק מאוד להיות בן בית במערב). התשוקה הלאומית אל ישו היא התשוקה אל היהודים של ימי בית שני, אל החיים ה"ידועים לכל". היינו כאן. כולם יודעים.⁸⁶

דבריו של לאור משלימים במידה רבה את אלו של גייג'ר. בעיקר הם מראים באופן נוסף עד כמה היה מפעלו המחקרי של פלוסר קשור במהודק לתפיסתו העצמית ולאמונות שעיימן הזדהה ושאותן ביקש לקדם. כפי שטוען גייג'ר, כל מפעלו המחקרי של פלוסר יוצא מנקודת ההנחה שהמחקר אינו יכול, ואינו צריך, להיות אובייקטיבי במובן זה שהחוקר אינו מעוניין או מעורב במושא מחקר. ישו של פלוסר הוא אפוא במידה רבה מאוד ישו של פלוסר, דהיינו, ישנם יחסי שייכות ברורים וגלויים. וגייג'ר עצמו, כחוקר יהדות ונצרות הצעיר מפלוסר בדור אחד, בוחר באופן גלוי בגישתו של פלוסר, לא בהכרח זו המחקרית,

83 שם, סעיף נח.

84 שם, עמ' 455.

85 Gager (לעיל הערה 51), עמ' 67.

86 יצחק לאור, "הוא שלנו, הוא מכאן", הארץ ספרים, 28.8.2009.

אלא בעיקר בחובתו של החוקר לנקוט עמדה מוסרית והזדהות מוסרית כלשהי עם מושאי מחקריו.⁸⁷

מעניין לציין שבשנת 1988 יצא ספרו של פלוסר *Judaism and the Origins of Christianity*, אשר חרף הדמיון בשם והחפיפה בחלק מהמאמרים אינו רק מהדורה אנגלית של ספרו "יהדות ומקורות הנצרות". בגרסה האנגלית מופיעים לא מעט מן המאמרים שבכרך העברי, אבל חלקם, עם תוספות ועם עיבודים ניכרים, וכן נוספו מאמרים רבים. עם זאת, מעניין לראות ש"פתח הדבר" של החיבור העברי אינו מופיע בחיבור באנגלית, כמו גם הפרק "יחסי היהדות והנצרות בעבר ובהווה", שהוא פרק הסיום של החיבור העברי.⁸⁸ תחת זאת מופיעה הקדמה אקדמית "קלסית", שהיא מעין שער "ענייני" מ"מעוף הציפור" למחקר כולו, אשר בה שב פלוסר ומדגיש את חשיבותו – המחקרית – של חקר הנצרות לאור מקורותיה היהודיים. אולם גם כאן, בעמוד האחרון של ההקדמה נדרש פלוסר בכל זאת לשאלת העמדה שממנה הוא כותב, וחוזר על המנטרה הקבועה: "נקודת המוצא של מחקר זה איננה בשום אופן אפולוגטית".⁸⁹ פלוסר מכיר באפשרות הבלתי-נמנעת כמעט שכל מחקר שנעשה בידי יהודי בנוגע לישו ייתפס כאפולוגטי, אבל שב ומדגיש לקוראיו שאין לכתובתו כל מניע יהודי-אפולוגטי שכזה.

פלוסר וקלוזנר הם אולי הדוגמאות הבולטות ביותר למגמת המושקעות הרגשית במושא המחקר ולמתח המתמיד בין היומרה למחקר אובייקטיבי לבין העניין והרצון המפורשים לעשות שימוש אקטואלי במחקרם. עם זאת, אפשר למצוא ביטויים דומים לכך כמעט בכל החיבורים שחיברו יהודים בנושאים אלו במחצית השנייה של המאה העשרים. כך למשל, בספרו של יעקב כ"ץ, "בין יהודים לגויים" משנת 1961, מופיעה הקדמה קצרה מאוד, באורך פסקה אחת בלבד, אשר בה מכריז-מתוודה המחבר שספר בעל שם כזה, "על כורחו מכריז על עצמו, כי אין הוא נטול מגע עם ההווה [...] שורשי הבעיות של ההווה מגיעים למרחקי העבר, ויחסי יהודים וגויים אף בימינו אינם ניתנים להבין בלי לדעת גלגוליהם הראשונים. ההיסטוריון רשאי להאמין, כי בהרחיקו את הקורא מן ההווה אין הוא מנתקו ממנו ואין הוא אלא מכין לו עמדת תצפית שממנה נוח לו למבט להקיף

87 בהקשר זה מסיים גייג'ר את מאמרו בתקווה שגם דמותו של פאולוס כמייסד האנטי-יהודי של הנצרות תתהפך, ובכך ייפול העמוד השני שעליו נשענת העוינות היהודית-נוצרית. תקווה זו, כפי שידוע לכל המכיר את מפעלו המחקרי של גייג'ר, היא בדיוק הדבר שהוא מנסה להגשים באופן מחקרי-אובייקטיבי במחקריו הרבים לאורך השנים.

88 אם כי הפרק האחרון התפרסם כמאמר באנגלית. ראו David Flusser, "Theses on the Emergence of Christianity," *Immanuel* 5 (1975), pp. 74–84

89 David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: Magnes Press, 1988, p. xxviii

את המקום אשר אנו עומדים בו". תחת דברים אלו, כאן כמו אצל אחרים, מופיע תיארוך שאינו מציין זמן אובייקטיבי בלבד: "ירושלים, האוניברסיטה העברית, ערב יום כיפור, תשכ"א".⁹⁰

בדומה לכך, גם יעקב ניוזנר, מחוקרי היהדות הבולטים והפוריים ביותר, נקט באופן גלוי שפה אישית יותר. כך לקראת סוף ההקדמה לחיבורו משנת 1987, העוסק ביהדות ובנצרות במאה הרביעית, לאחר סקירה קצרה של מקומו של חיבור זה.⁹¹ ראשית טורח ניוזנר, כמו קודמיו, להבהיר שהוא אינו כותב תאולוגיה אלא היסטוריה, ולפיכך מעניינות אותו עובדות בלבד. אולם הוא מודה:

המניע המקורי שלי בפניה אל עבר מקורות אלו ולא אחרים, או לאורח חיים אחר במקום לאורח חיים מחקרי, הייתה תאולוגית. אני מוקיר את המקורות הללו, וזוהי הסיבה שאני מלקט ומציג באהבה כה רבים מהם בנספחים [...], שכן אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד.⁹²

על כן, גם אם המחקר מנסה להיות אובייקטיבי, העניין, המניע, סובייקטיבי, ובמקרה של ניוזנר הוא נועד בראש ובראשונה להגשים את שאיפתו שלו להרוויח את הידע, להיות ראוי לו. ניוזנר מבחין בכך בינו, כסובייקט מודרני, לבין תקופות מוקדמות יותר: מבחינת הסובייקט המודרני, הידע – כל ידע – אינו מועבר בירושה אגבית, מאיליה, מהורה לבן, אלא יש צורך להרוויח ולרכוש אותו, להפוך אותו לשלך. זהו לדבריו המעבר "מהמוכנות מאליה למודעות עצמית" (from self-evidence to self-consciousness).⁹³ באופן ההולם את העיקרון העיקרי הניצב בבסיס מאמר זה בנוגע לחשיבות ולפונקציה של

90 יעקב כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים: מוסד ביאליק, 1961, עמ' 8. הנטייה הפשוטה היא לדלג מעל ציוני זמן כאלה או לכל הפחות לראותם כמספקי מידע טכני, תיאור זמן סתמי ותו לא. עם זאת, נראה בעיני בפשטות שיעקב כ"ץ לא באמת היה ישוב אל שולחנו בערב היום הקדוש וטרח באותם רגעים על סיום כתיבת ספרו, וכך גם לא יתר החוקרים שסיימו את ההקדמה לספרם בערב חג הפסח, בערב ראש השנה או בחנוכה. משמעותו העיקרית של תיאור הזמן במסגרת הלוח הליטורגי (גם אם היה זה באמת התאריך הממשי) חורגת מן הזמן הארצי-מחקרי ושולחת את הקורא לעבר זמן אחר, הרווי במטען היסטורי-דתי-לאומי.

91 Jacob Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago: University of Chicago Press, 1987

92 שם, עמ' xii.

93 שם, עמ' xiii. בכך מצטרף כמובן ניוזנר לשיח בנוגע לחילון התודעה, שהיה דומיננטי בתקופת חיבור הספר, כפי שבא הדבר לידי ביטוי בעיקר בתאוריה של הסוציולוג פיטר ברגר.

הפרה-טקסט ממשיך ניוזנר ומבחינן בין האופן שבו פועל חיבורו שלו בהשוואה לחיבורים קדם-מודרניים:

זהו, אחרי הכול, מה שאנו עושים כאשר אנו חותמים את שמנו על ספרינו במקום לדבר בשם של המסורת וכתבי הקודש, כפי שעשו התאולוגים הנוצרים [...] או במקום לדבר באופן קולקטיבי ואנונימי כפי שעשו חז"ל [...]. אנו מאשרים את המקום שבו אנו נמצאים ואת מה אנו: להיות עצמנו, ללא בושה, ללא חרטה, ילדים של מאה אומללה אך מאתגרת. זמננו, של שינוי רדיקלי, דומה יותר למאה הרביעית מאשר, כך סבורני, כל זמן אחר שבין תקופות אלו. זהו המסר של ספר זה.⁹⁴

מבחינת ניוזנר, המחקר המודרני חייב, בניגוד לעבר, להיות מלווה ב"שם המחבר", אולם כאן לא בהקשר הפוקיאני הביקורתי של המושג אלא בדיוק כדי ליצור הזדהות ושייכות בין הידע למחבר. כאשר המחקר מבוצע מנקודת מוצא זו, כי אז ברירת המחל, האפשרות היחידה, היא שלחקר העבר תהיה משמעות בראש ובראשונה בעבור ההווה. לאחר מכן הוא ממשיך וטוען שבעידן הפוסט-שואתי, היהדות והנצרות קרובות זו לזו כפי שלא היו מאז נפרדו דרכיהן במאה הרביעית. לראשונה מאז, אין מדובר עוד ביחסי עימות המתנהלים במבנה ברור של כפיפות יהודית ועליונות נוצרית, אלא אולי בתחילתו, כך מקווה ניוזנר, של דיאלוג בין שווים. את דבריו הוא מסיים בתפילה הבאה:

איש לא ידע מדוע דווקא ברגע הזה, ודווקא בדרך האימה הזאת, הביא אותנו האל אל סיפו של איחוי. אולי זוהי טובה שהייתה גנוזה עד לרגע שבו בזמן היותנו אבלים על טרגדיה שאין לתארה במילים נאחד שורות לא לנוכח אושוויץ או גולגולתא אלא לפני סיני. שם, בנקרת הצור, נמצא מסתור נוכח ההווה. שם נשמע, לאחר רעש גדול, קול דממה. וזהו.

ערב ראש השנה התשמ"ז.⁹⁵

מעניין להזכיר כאן גם את מחקרו של חיים כהן. כהן, שכיהן כיועץ המשפטי לממשלה ולאחר מכן כשופט בבית המשפט העליון, פרסם בשנת 1968 את ספרו "משפטו ומותו של ישו הנוצרי".⁹⁶ כפי שכתב כהן באוטוביוגרפיה שלו, עניינו הראשוני בנושא התעורר בעקבות פניות רבות אל בית המשפט העליון מצד כמרים פרוטסטנטים מארצות שונות, עוד בשנת 1948, בבקשה לערוך לישו משפט חוזר. הטענה החוזרת הייתה שחידוש בית

94 שם, עמ' xiii.

95 שם.

96 חיים כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי, תל אביב: דביר, 2012.

המשפט העברי במדינה היהודית מחייב "לתקן את המעוות שעיוותה קודמתו המיידית, הסנהדרין, לפני 1,900 שנה"⁹⁷. לפי עדותו של כהן, "הנשיא [של בית המשפט העליון, משה זמורה] אמר לי שכינס את השופטים והם החליטו – כמובן – שאין להם סמכות להיזקק לעתירות אלה"⁹⁸. כלומר, הבקשות נדחו מן הטעם הפרוצדורלי הפשוט של היעדר סמכות. הדבר המרתק הוא שבמובן מסוים השופטים בכל זאת התכנסו והחליטו (והרי אפשר היה לסלק את העתירות על הסף, ללא כל דיון כזה, כפי שנהוג בנוגע לכל עתירה שברור מאיליה שאינה עומדת בכללי סדרי הדין הנוהגים). התפאורה של התכנסות השופטים והרגע של העלאת השאלה בפניהם כאפשרות, ולו תאורטית, כבר אוגרת בתוכה רגע היסטורי ודרמטי, מעין אפשרות של חזרה במנהרת הזמן וביטול, באבחה אחת, של 1,900 שנות היסטוריה עקובה מדם. כהן הופקד על דחיית הבקשות, אולם את ההליך המשפטי הרגיל, שנדחה מטעמים פרוצדורליים, החליף בכתיבת הספר אשר הוא מעין ערכאה של אדם אחד – שופט בית המשפט העליון – אשר מכוח סמכותו זו (אומנם לא סמכות חוקית, אבל בוודאי סמכות המקרינה על דמות המחבר) עורך משפט חוזר אובייקטיבי לישו. כפי שמעיד כהן, עיסוקו בנושא שימש עילה לכמה מקרובי משפחתו האורתודוקסים לנתק עימו כל קשר: "הם התייחסו אלי כאילו כבר התנצרת"⁹⁹. כקודמיו הדגיש גם כהן את עמדת המוצא האובייקטיבית שלו: הוא היה מוכן להכריע שהיהודים אשמים במותו של ישו או להפך – הכול בהתאם למסקנות החקירה הביקורתית. כמותם הוא הדגיש שאין זה חיבור אפולוגטי: "העובדה שהיהודים והסנהדרין עמדו במרכז התעניינותי לא גרעה מהחלטתי הנחושה לאובייקטיביות גמורה ולעשיית משפט צדק". כמו קלוזנר ופלוסר גם כהן למד אגב עיסוקו במשפטו של ישו "להעריך ולכבד את תורת המוסר המיוחדת לישו", ואף שתורה זו ראויה הייתה "להיכלל ולהיטמע בתורות שבעל פה שלנו". כמותם סבר שאלמלא פאולוס "לא הייתה קמה – או צריכה לקום – דת חדשה ליד היהדות"¹⁰⁰. נוסף על כך, כהן לא הסתיר את הרלוונטיות של תוצאות מחקרו ההיסטורי. כפי שהדגיש במעין אפילוג לחיבור, אין מדובר "בהיסטוריה אקדמית", אלא בהיסטוריה "החיה ופועלת הלכה למעשה בקרבנו עד היום הזה", היסטוריה שהעיסוק בה הוא בבחינת "חובה קדושה, בחינת 'לא תעמוד על דם רעך'". כמובן זה, כהן היה מודע לחלוטין לאחריות ולמטען ההיסטורי הנורא הרובצים על כתפיו, ועם זאת המשיך וטען לאובייקטיביות גמורה ובו לכל הניסיונות האפולוגטיים להצדיק את היהודים של זמנו של ישו. בניגוד לדורות עברו היה הוא עצמו שופט בלתי-תלוי, במדינת ישראל, שמצבו שונה מזה של יהודי בין גויים.

97 שם, עמ' i.

98 שם.

99 שם, עמ' ii.

100 שם, עמ' vii.

ממילא, לטענתו, דחיית ההאשמות כלפי היהודים לא נבעה אצלו מפחד ומאפולוגטיקה אלא פשוט "בשל היותן מוטעות, ומטעות, ומכשילות את בעליהן".¹⁰¹

ההקדמה האחרונה שאני מבקש להזכיר בחלק זה היא זו של ישראל יובל בספרו "שני גויים בבטנך".¹⁰² יובל ביקש במוצהר למקם את הספר בהקשר היסטורי-אקטואלי: לדבריו, הספר נולד מטיול כמעט אגבי שערך עם בני משפחתו כששהה בגרמניה לצורך מחקרו. למרגלות הבזיליקה הרומית העצומה בעיר טריר הקריא לבני משפחתו את תיאור ההתרחשויות במקום בשנת 1096, בימי מסעי הצלב. אז, לפי המתואר בכרוניקה העברית של שלמה בן שמשון, השליכו הורים את ילדיהם מן המגדל כדי למנוע את התנצרותם. כפי שכותב יובל:

זה היה מקרה נדיר, שבו נפגשו מקצועי כהיסטוריון ותפקידי כאב. השאלה שהאב שבי הפנה אל ההיסטוריון שבי היתה חדה: מה יכול להניע אדם שפוי בדעתו להשליך את ילדיו ולהורגם במוות כה אכזרי? בוודאי לא הייתי הראשון שהעלה שאלה זו, אבל אפשר שאני ההיסטוריון העברי הישראלי הראשון שקרא לילדיו את הכרוניקה של תנ"ו למרגלות הבזיליקה של טריר. המפגש עם האתר הבלתי אמצעי, עם אתר ההתרחשות ההיסטורית בחברת קורבנותיו חסרי האונים, הילדים, עורר בי תחושות חזקות, שטקסטים לבדם אינם מצליחים תמיד לעורר.¹⁰³

בדברים אלו קושר יובל בין עמידתו לצד ילדיו למרגלות הבזיליקה לבין רגע עמידתם-הפלתם של הילדים מידי הוריהם מראש הבזיליקה כתשע מאות שנה קודם לכן. הניגוד בין התקופות בולט: בין האימה של מסעי הצלב, העוינות הנוצרית והיעדר הברירה של ההורים וילדיהם, לבין הפסטורליות של השוטטות ברחובות העיר המודרנית והנעימה, טיול אחד מני רבים. עם זאת, תחושת ההזדהות המפתיעה והסימבוליקה של יובל כהיסטוריון ישראלי פורצות אל תוך התיאור בלי שמאורעות קרובים הרבה יותר, אלה של שנות השואה, ייכנסו אל תוך הנרטיב. לדעתי, ניסוחו של יובל כאן עמום מעט ומכוון – האם תכנן מראש להגיע לבזיליקה הזאת עם ילדיו? האם רק במקרה נחה בתיקו הכרוניקה של תנ"ו? העבר הממשי כמו מתפרץ בהפתעה אל תוך המחקר האקדמי ההיסטורי שיובל, כנציג של דור חדש של חוקרים שכבר נולד וגדל במדינת ישראל, סבר שאפשר לבחון באופן אובייקטיבי ונטול מטענים היסטוריים. עניין זה בולט עוד יותר בהמשך ההקדמה, שם מתאר יובל את התגובות שהתעוררו בעקבות מאמרו שהתפרסם רק שנה אחת לאחר אותו טיול, בשנת 1993, בכתב העת "ציון". כפי שכותב יובל:

101 שם, עמ' 232–233.

102 ישראל יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב: עלמא, 2000.

103 שם, עמ' 11.

בתור בן לדור שנוולד לאחר תום הפולמוס הנוצרי-היהודי [...] סברתי לתומי, שאין שום דבר פוגע בהשוואה זו, שהרי ההיסטוריה היא גם רצף של אשליה אופטיות ושל דימויים דמיוניים [...]. מה שנועד מלכתחילה להיות עוד מאמר מחקרי ואזוטרי, הידוע רק ליודעי ח"ן, הפך בתוך זמן קצר לזירת התכתשות רבת משתתפים [...]. הגהה כי כן, מצאתי את עצמי נוגע בלא משיים בעצבים חשופים וכואבים.¹⁰⁴

גם כאן מתוארת התפרצות הרגשות אל תוך הדיון ההיסטורי ה"מחקרי ואזוטרי" כמאורע מפתיע, במיוחד "לאחר תום הפולמוס הנוצרי-היהודי". במובן זה, יובל נמצא לדעתי – וכך גם הקדמתו לחיבור – בשלב מעבר בין התקופה המוקדמת של קלוזנר ופלוסר לזו שתגיע אחריו. יובל, כבני דורו וכחוקרים שיבואו בדור שאחריי, אומנם חי בתודעה של תום הפולמוס ושל אפשרות לכתוב מחקר היסטורי אזוטרי (במילותיו שלו), לא כואב ורגיש, על רצח ילדים יהודים (ונוצרים). אבל אל תודעה זו, שכבר נמצאת מעבר לאפולוגטיקה, מעבר לצורך לטעון לאובייקטיביות, מתפרצים בהפתעה זרמים עמוקים של רגישות היסטורית. במידה מסוימת, אירוע הטיול בטריר למרגלות הבזיליקה היה רק קדימון, מעין רמז וסימן, לדרמה שתתחולל עם תחילת פרסום מחקרו של יובל בשנה שלאחר מכן. גם כאן אי-אפשר להתעלם מפרה-טקסטים נוספים הנלווים להקדמה, המסתיימת בהקדשת הספר לזכר סבתו, סבו ודודו של יובל, שנרצחו שלושתם בידי הנאצים בדרכס מווינה לארץ ישראל בעיצומה של מלחמת העולם השנייה. כפי שכותב יובל: "דיוקנם וגורלם עמדו לנגדי לכל אורך כתיבת הספר".¹⁰⁵ במובן זה, ואם קוראים את ההקדמה כחלק אינטגרלי מהספר וכמפתח לחיבור כולו, דהיינו, אם לוקחים את דבריו של יובל במשפט זה ברצינות, קשה לא לשוב לאותו טיול אגבי ברחובות טריר או לטענת יובל בכל הנוגע להיותו בן לדור "שנוולד לאחר תום הפולמוס הנוצרי-היהודי". חשוב לי כאן להדגיש: אינני מנסה כמובן לערער על אמירותיו אלו של יובל (המשקפות את תודעת הכותב שלו), אלא דווקא לקבלן במלוא הרצינות ולראות בהן – על כל המורכבות הטמונה בהן – ביטוי עמוק לאותה תודעה כפולה ומתמשכת שבתוכה מתנהל המחקר היהודי על הנצרות כפי שטען מוס עוד בנוגע לחיבורו של קרויס משנת 1902.

אף שישנם כמובן חיבורים נוספים של חוקרים יהודים מהתקופה שעד תחילת המאה העשרים ואחת, אני סבור שדי בדוגמאות שהבאתי עד כה כדי להבחין בכמה דפוסים המשותפים – חרף ההבדלים בזמן ובטענות הספציפיות העולות מכל חיבור – לכל המחברים היהודים העוסקים ביחסי היהדות והנצרות.¹⁰⁶ ניסיתי להראות שאצל כולם

104 שם, עמ' 12.

105 שם, עמ' 15.

106 לדוגמאות נוספות ראו למשל מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות-הכנסייה, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 7. בספרו של ג'רמי כהן, כעיוור במראה: היהודי בתפיסה הנוצרית

ישנו ניסיון ברור להציג את המחקר כאובייקטיבי, אבל גם שההתעקשות הזאת והצורך לטעון זאת אינם מובנים מאליהם, וכפי שאראה בחלק הבא, הם ייעלמו בהמשך. מעבר לכך, ביקשתי להראות כיצד בכל המחקרים הללו נתקלת אותה אובייקטיביות שוב ושוב בסובייקט ובהיסטוריה שלו, הקרובה והרחוקה, האישית והלאומית, שהיא ההיסטוריה של היחסים המורכבים והמדממים בין הנצרות ליהדות. לחדירה של הסובייקטיביות עשויות להיות הופעות שונות, התלויות בהקשר ההיסטורי ובביוגרפיה של כל מחבר: אלו יכולים להיות נימה אפולוגטית או וידוי על משיכה למושא המחקר, כמו אצל פלוסר, או כל הנכחה אחרת של הסובייקט החוקר, המכיר בגלוי בהיותו משוקע רגשית חרף ניסיונו הכן להציג מחקר אובייקטיבי. חשיפה זו מתרחשת בפרה־טקסטים המלווים את החיבור, בפתח הדבר, בהקדמה ובהקדשה, המשמשים כלי לשבירת המעטה האובייקטיבי של המחקר הנמצא בגוף החיבור, ומתנקזת אליהם.

חלק ב: מחקר לא מזדהה — היעלמות שאלת הזהות היהודית

בניגוד למגמה שתיארתי עד כה, בתחילת המאה הנוכחית חל שינוי דרמטי באופן שבו נכתבות ההקדמות לחיבורים בנושאים יהודיים־נוצריים. היסוד הווידויי שכה אפיין את התקופה הקודמת הולך ונעלם, וההקדמות הופכות זהות למודל האקדמי המקובל, דהיינו, הצגה אובייקטיבית של המחקר בלי להידרש לשאלת מקומו של המחבר בנוגע למחקר, להיסטוריה הרגשית הנלווית לחקר הנושא שנבחר לחקירה או לציפיות או לתגובות

בימי הביניים, ירושלים, מרכז זלמן שזר, 2002, שיצא לראשונה באנגלית בשנת 1999, מוצב המחקר גם כן בהקשר אישי מסוים, גם אם האלמנטים הרגשיים שם מעט סמויים יותר. כהן פותח את המבוא לספר בתיאור חווייתו כמרצה אורח בסמינר פרוטסטנטי בארצות הברית, שם הרגיש כמי שממלא פונקציה של "יהודי בקרבנו", דהיינו, כמי שהיה "פחות היסטוריון ויותר שחקן על בימה תאולוגית שהוצבה זמן רב לפני בואי לשם" (שם, עמ' 9). לפי כהן, ספרו עוסק בדיוק "בבימה הזאת ובשחקניה". את המבוא הוא מסיים באמירה שהדמות הסימבולית של היהודי הימי בינימי שהוא בוחן בספרו מוסיפה להתקיים בכנסיות בימינו אלה (שם, עמ' 22). כמו כן, בשנת 1984 יצא חיבור שסקר באופן שיטתי ומעמיק את "הגישה היהודית" במחקר לישו. ראו Donald Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids MI: Academia Books, 1984. מלבד התועלת המחקרית שבחיבור זה, ההקדמה לחיבור — אף שכתבו מחבר נוצרי — משמשת דוגמה נוספת לטענתי בחלק זה. בדומה למחקר היהודי, גם כאן מצהיר המחבר במפורש על השתייכותו הדתית (נצרות אוונגלית) ועל כך שהוא אינו יכול להיות ניטרלי או אובייקטיבי, אבל כך גם מושא מחקר: החוקרים היהודים שאת מחקרם הוא מבקר בספרו.

נמעני הספר – יהודים ונוצרים כאחד.¹⁰⁷ כך למשל הקדיש יצחק בנימיני חיבור נרחב לבחינת יחסו של פאולוס לחוק היהודי, מן הזווית הפסיכואנליטית. בחיבור זה, שהוא ללא ספק יוצא דופן מבחינה מתודולוגית במסורת של מחקר הברית החדשה, דן בנימיני בין היתר במשמעויות התאולוגיות והפוליטיות של רעיונותיו של פאולוס. אולם דווקא על רקע נקודת המוצא הפוסט-סטרוקטורליסטית המוצהרת של המחבר והתנגדותו למחקר ההיסטורי הפוזיטיביסטי והאובייקטיבי לכאורה של הנצרות והיהדות בולטת עוד יותר העובדה שחיבורו נעדר כמעט כל התייחסות להקשר הממשי של יחסי יהודים-נוצרים ולהיסטוריה הממשית של היהדות והנצרות. הקדמתו של בנימיני לחיבור (תחת הכותרת "דברי פתיחה") נעדרת כל מרכיב אפולוגטי כלפי קהל הקוראים, למעט כלפי הקהל האקדמי-ביקורתי, בנוגע לבחירתו המתודולוגית, אבל לא בנוגע לעצם העיסוק בנצרות או לשאלת עמדתו האישית וזיקתו למושא המחקר כיהודי. כך, אף שספרו עוסק בין היתר בשאלת הזהות בין יהדותו של מחבר (פאולוס, לוינס, דרידה) לתוכן החיבור.¹⁰⁸ דוגמה מעניינת נוספת, רק לשם המחשת הנקודה, היא חיבורו של דוד מלכיאל, "הפולמוס היהודי-נוצרי ערב העת החדשה".¹⁰⁹ במבוא לספר מציין מלכיאל שמושא מחקרו, הספר "אשם תלוי" מאת יהושע סגרי מסקנדיאנו, משול לחיזור: "כשם שחיזור נחת בעולמנו בלי הקשר, ואפשר לתהות על קנקנו אך ורק על פי מאפייניו [...] כך גם הספר הזה 'נחת' בעולמנו כשהוא תלוש מסביבתו התרבותית. ואין זו תופעה ייחודית: אפשר למנות עשרות חיבורים מאת יהודים איטלקים בני תקופתו של סגרי [...] שהקורא המודרני לא ימצא בהם נקודת אחיזה תרבותית".¹¹⁰ מטפורת החיזור של מלכיאל כלפי חיבורו של סגרי ניתנת ליישום גם כלפי ספרו של מלכיאל עצמו. גם כאן מובא החיבור ללא כל הקשר תרבותי, והפרה-טקסט שלו חושף רק את עובדת יצירתו בהקשר אקדמי (פרופסורים, מוציא לאור, מרכזי מחקר), אבל לא היסטורי-חברתי. הדברים נכונים גם בנוגע לספרו של עדיאל שרמר על היהדות והנצרות. אף ששרמר מציב בהקדמתו לספר את מחקרו באופן ברור כנגד מה שהוא רואה כנטיית המחקר לקרוא את ספרות חז"ל על רקע הספרות הנוצרית וכך "לנצר" (christianize) את ספרות חז"ל ולבצע בה קריאות קולוניאליסטיות – ביקורת חריפה למדי ועמוסה מטען אידאולוגי (או "קונטרה-אידאולוגי") – מלבד ההתמקמות האקדמית ושלמי התודה למוסדות ולקרובים אין שרמר חושף בהקדמה כל

107 מטבע הדברים לא יכולתי לבחון במסגרת זו את כל החיבורים בנושא, שמספרם עצום. עם זאת, אבחן מספר מייצג רב למדי של חיבורים שנבחרו באופן אקראי למדי, בהתאם לזמינות הספרים במדפי הספריות השונות.

108 יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, תל אביב: רסלינג, 2007.

109 דוד מלכיאל, הפולמוס היהודי-נוצרי ערב העת החדשה, ירושלים: מרכז דינור, 2004.

110 שם, עמ' 10.

מניע אישי-ביוגרפי או אידאולוגי ואינו מוצא לנכון להצדיק את העיסוק בנושא מלבד הרצון להעמיד היסטוריה מדויקת יותר של ספרות חז"ל.¹¹¹ כאמור, תופעה זו בולטת כמעט בכל החיבורים שנכתבו בנושאים אלו בעשרים השנים האחרונות.¹¹²

Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in* 111

Late Antiquity, New York: Oxford University Press, 2010, p. x

112 ראו למשל אביעד קליינברג, רגל החזיר של האח ג'ינפרי: סיפורי הקדושים משנים את העולם,

תל אביב: זמורה ביתן, 2000; דוד רוקח, יוסטינוס מרטיר: דיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים:

מאגנס, 2004. רוקח מצהיר שחיבור זה הוא ראשון בסדרה מתוכננת של תרגומי חיבורים אנטי-

יהודיים אשר "שופכים אור על שורשי האנטישמיות הנוצרית". עם זאת, הקדמתו לחיבור נעדרת

כל התייחסות אישית לנושא; יהושע אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, תל אביב:

הקיבוץ המאוחד, 2006; יאיר זקוביץ וסרג' רוזר, בראשית היה הדבר: שמונה שיחות על הבשורה

הרביעית, ירושלים: מאגנס, 2014; יהודית וייס, משיח נוצרייקבלי ברנסנס: גיום פוסטל וספר

הזוהר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2016; בר בלינצקי ויובל רויטמן (עורכים), מערת האוצרות:

אנתולוגיה לספרות סורית משלהי העת העתיקה, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2018; דוד

ברזיס, חז"ל והשיח הסמוי עם הנצרות, ירושלים: כרמל, 2018; אריה קופסקי וסרג' רוזר, האמונה

הנוצרית הקדומה: אתגרים, תמורות, פולמוסים, תל אביב: אידרא, 2018; כרמה בן-יוחנן, נזיד

עדישים: תפיסות הדדיות של נוצרים ויהודים בעידן הפיוס, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב,

Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on* ;2020

Christian Pilgrimage in Late Antiquity, Berkeley: University of California

Press, 2005; Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky, *The Monastic*

School of Gaza, Leiden: Brill, 2006; Serge Ruzer and Aryeh Kofsky, *Syriac*

Idiosyncrasies: Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature, Leiden:

Brill, 2010; Michal Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature*

and the Babylonian Talmud, New York: Cambridge University Press, 2013;

Yonatan Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority*

in Late Antiquity, Oakland: University of California Press, 2016; Yifat

Monnickendam, *Jewish Law and Early Christian Identity: Betrothal, Marriage,*

and Infidelity in the Writings of Ephrem the Syrian, New York: Cambridge

University Press, 2020. גם הקדמתו של מוס מתמקדת במרחב האקדמי והאישי שאפשר

את היווצרות המחקר ותרם לו. עם זאת, בסוף דבריו הוא "מסגיר" בכל אופן שני עניינים החורגים

ממסגרת התודות המקובלת. ראשית, הוא מקדיש את החיבור, העוסק במידה ניכרת בדמויות

ובסוגיות הנוגעות לספרות הנוצרית-סורית בשלהי העת העתיקה, לנוצרים האמיצים שנרדפו

בעת כתיבת הספר ונרצחו בסוריה ובעיראק כחלק מהתפשטות ארגון המדינה האסלאמית; שנית,

לאחר סיום ההקדמה הוא מוסיף, בעברית, את המילה שמבחינת הרוב המוחלט של קוראי הספר

משמשת סימן נטול משמעות: תושלבע, שמשמעה "תם ונשלם, שבח לאל בורא עולם". כאמור,

מבחינת הרוב המוחלט של הקוראים זהו רצף נטול משמעות של אותיות, אולם בהשחלת ראשי

על ספרו של פאו פיגרס, "הרוח והכלה",¹¹³ כתב יצחק לאור: "אני מניח שהביקוש לספר הזה, הרואה אור כבר במהדורה מחודשת, מעיד על מגמה – הנצרות מעסיקה את הישראלים".¹¹⁴ אולם האומנם דומה העיסוק הישראלי בנצרות במאה העשרים ואחת לעיסוקם של קלוזנר, של פלוסר ושל אחרים במאה העשרים? בציטוט שהובא קודם מרשימתו של לאור על ספרו של פלוסר, "ישו", עולה הבחנתו בין "השתוקקות לצירורים המוזהבים של הביזנטיים" או "אלה" מתיאוס פאסיון מאת באך", דהיינו, לתרבות הנוצרית-אירופית, לבין ההשתוקקות ליהודי וליהדות בית שני דרך דמותו של ישו. למעשה, בין שני מסלולי השתוקקות אלה שורר מתח רב: באחד, ההשתוקקות היא לנוצרי כביטוי לעצמי היהודי הקדום, כנתיב שיבה ליהדות שורשית קדם-גלותית וכאמצעי לביסוס ולכינון הלאומיות היהודית החדשה; בשני, ההשתוקקות היא דווקא לשיבה לאותו מרחב תרבותי נוצרי-גלותי קדם-לאומי-צינוני. לא אל מצוקי מדבר יהודה, כי אם אל הקתדרלות הגדולות של אירופה. אף ששני מסלולי תשוקה אלו יכולים להתקיים, ואף התקיימו, במקביל, אפשר בכל זאת לומר שלכל מסלול דומיננטיות שונה בתקופת זמן מסוימת. לטענתי, בתקופת הזמן הנוכחית, דהיינו, בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת, וכחלק מתהליכי פוסט-לאומיות רחבים יותר, גם ההשתוקקות לנצרות היא יותר ביטוי של התשוקה לאירופה מאשר לבית שני. אולי כלל אין צורך להציג את המחקר הנוכחי במונחים של תשוקה החורגים מהתשוקה לידע באשר הוא ובמנותק לחלוטין משאלות זהות ולאום. כלומר, ייתכן דווקא שאין מדובר כאן בלאומיות או בפוסט-לאומיות – שבהמשך לדבריו של קלוזנר מציבים ממילא את שאלת זהותו של המחבר במרכז – אלא בפנייה אל עבר מחקר המציג את עצמו ומבקש שייכנסו לתוכו מנקודת מבט ניטרלית, נטולת הקשר ואקטואליה פוליטית. אדגיש: זוהי בקשתם המשתמעת של אותם מחברים, אבל באותה עת גם ציפיותו של קהל הקוראים, שגם הוא כמותם אינו מעוניין בהכרח ב"סיפור היהודי". ממילא, כתוצאה מכך אין העיסוק בנצרות מלווה עוד בהעצמת שאלת מקורותיה היהודיים של הנצרות או בשאלת הלגיטימציה של חוקר יהודי לעסוק בדמותו

תיבות אלו בסוף ההקדמה הוא כמו מצפין (והרי המשפט מובא במתכוון באופן כמעט סתום, כצופן או ככתב חידה כמעט בלתי-אפשרי לפענוח בעבור הקורא, בוודאי הנוצרי) את המשמעות הנוספת, היותרת, הגלומה מבחינתו בחיבור, ואת התודה הנוספת – זו לבורא עולם – אשר אינו זוכה להכרה המגיעה לו בשרשרת התודות המקובלת. יתרה מזאת, התודה לאל, כמו תודות לאנשים אחרים, אינה רק מבטאת את הכרת התודה של מוס אלא גם משמשת אמצעי זיהוי ושייכות: בדיוק כפי שהודיה לפרופסורים חשובים מבטאת לא רק הכרת תודה אלא גם מיקום ושייכות, מעין חסות אקדמית בפתח החיבור, כך גם בנוגע לאל, שמעתה נחה גם חסותו על החיבור, אשר המחבר – גם אם בהיחבא – משייך עצמו וחיבורו אליו.

113 פאו פיגרס, הרוח והכלה: שישה פרקים על הנצרות הקדומה, ירושלים: אקדמון, 2014.

114 יצחק לאור, "תעתוע הגבולות של ארץ ישראל", הארץ ספרים, 31.1.2014.

של ישו, אלא דווקא בניסיון לטשטש, או לפחות לא להביא לקדמת הבמה, את זהותו היהודית של המחבר ואת הקונפליקט ההיסטורי-לאומי-דתי שמתוכו הוא כותב. ישנו כאן מעבר אל דמות של מחבר-חוקר אוניברסלי נטול השתייכות הכותב מתוך עמדה "מדעית" ו"אובייקטיבית", ומתוך עניין מדעי טהור. אולם יודגש: בניגוד לעבר, כעת כבר אין כל צורך או עניין להדגיש את האובייקטיביות הזאת, שכלל אינה מוזכרת, בהיעדר "בעיה" שעליה נדרש הכותב להשיב.

מלבד שינוי מסלול התשוקה אני מבקש להציע הסבר נוסף להיעלמות "הבעיה", הנוגע לחילון הנצרות במחקר העברי. אנו רגילים בדרך כלל לחשוב על יחסי התאמה בין חילון לבין הדת המחולנת, כלומר, אנו מניחים למשל שיהודים "מחלנים" את היהדות ואילו את הנצרות מחלנים נוצרים, וכן הלאה (כמובן, את "הדת" כקטגוריה אוניברסלית מחלנים בני אדם). אולם לעיתים, אני מבקש לטעון, אפשר לחלן גם דת אחרת, שאינה דתך ושמלכתחילה לא האמנת בה. כיצד אפשר לחלן דת אחרת, דת שאינך מאמין בה? לעיתים, גם היעדר אמונה בדת אחרת מניח את קיומה של אותה דת כאיום, כעבודה זרה, כחלופה דתית, כיריב הטוען טענות שלהן השלכות מסכנות ומאיימות שיש להתגונן מפניהן, טענות המתקיימות במישור הדתי, דהיינו, כחלק מדיאלוג או מפולמוס בין-דתי. בהקשר הנוצרי, האיום היה רב-ממדי: הן בהיבט התאולוגי (קבלת האמונה בישו) הן בהיבט החברתי (אם באמצעות התבוללות במרחב התרבותי-הנוצרי אם באמצעות המרת דת). המסמן המובהק של ההכרה בכך הוא ניסיונות המיסיון והמאבק בו, ובעיקר החשש המתמיד של יהודים מפניו, שהוסיפו לפעום בקרב יהודים גם לאחר עזיבת היבשת הישנה והקמת מדינת ישראל (מדי פעם מוסיפים לבצבץ חששות כאלה, שדווקא נדירותם וההפתעה מעצם קיומם מלמדים על אובדן החשש). אולם בישראליות החדשה, הנצרות שוב איננה איום, והיא משמשת – לראשונה בהיסטוריה המשותפת של היהדות והנצרות – מושא חקירה ניטרלי, אובייקט מחקר שהמגע המחקרי איתו יכול להיעשות באמצעים האקדמיים הרגילים.¹¹⁵ הנצרות אינה מסוכנת מבחינת היהודי (ושוב – בעבור המחבר ובעבור הקורא המדומיין כאחד) משום שהיא מחולנת ומועברת לתחומי ההיסטוריה והתרבות. כך, כפילות התודעה של שפת המחקר העברי בנוגע לנצרות, שהייתה כה דומיננטית לאורך מאה שנות מחקר, הולכת ונחלשת ואף נעלמת, והמילים, שפת המחקר, מצביעות בדיוק על מה שהן מבקשות לומר; אין עומק תאולוגי נסתר ומסוכן החבו

115 ישנן כמובן מגמות רחבות יותר התורמות בוודאי גם הן את תרומתן, כגון העידוד ההולך וגובר באקדמיה לפרסומים באנגלית דווקא, ועל נושאים אוניברסליים; תהליכי פוסט-ציונות ופוסט-לאומיות, גלובליזציה של הידע ושל השיח האקדמי, ועוד. אולם תהליכים אלה רלוונטיים לכל מדעי הרוח ואין בהם כדי להסביר את המאפיינים המיוחדים של השינויים שעליהם אני מבקש לעמוד בנוגע לחקר הנצרות.

מאחוריהן. כאן אני מבקש לשוב לרגע לדבריו של שלום על חילון השפה. שלום, ובכך דמה מבחינה ביוגרפית לקלוזנר ולפלוסר, ראה עצמו שייך ל"דור המעבר" בין היהדות המסורתית לחדשה, ובמקרה של קרויס, קלוזנר, פלוסר, כהן ואחרים – בין הפולמוס היהודי-נוצרי המסורתי לחקר הנצרות המודרני. בשלב הביניים הזה, כפילותה המסוכנת של השפה, השפה המחקרית-חילונית עצמה, עדיין בולטת ומטילה את אימתה. האם אכן בדור החוקרים הבא, הדור הצעיר "ששוב אין לו שפה אחרת" מלבד השפה האובייקטיבית והמחולנת של היהדות-נצרות, צפויה השפה כפי שחזה שלום להתקומם נגד דובריה? או שמא מסוגל החילון בסופו של דבר דווקא להביא גם לחילונה של השפה,¹¹⁶ והעיסוק היהודי בישו ובנצרות אכן נעשה וייעשה באופן אובייקטיבי ומשוחרר מכבלי העבר?

חשוב לי להדגיש: אינני מבקש בדבריי להיות שיפוטי כלפי אף לא אחת מהמגמות. חילון שפת המחקר היהודי על הנצרות איננה דבר שלילי. בסופו של דבר, זו בדיוק הייתה תקוותם של כל חוקרי הנצרות היהודים משחר המחקר היהודי, עוד בימי חכמת ישראל. כולם טענו כאמור לאובייקטיביות. עם זאת, להצלחת תהליך זה חייבים להיות גם מחירים ומשמעויות חברתיים ותאולוגיים עמוקים, שמן הראוי לכל הפחות לתת עליהם את הדעת ואולי גם את הלב – גם אם, וטוב שכך, המתח והסכנה המיידית שהיו טמונים בפולמוס היהודי-נוצרי פחתו בצורה ניכרת, וכבר אין דרישה לתת עליהן את הנפש.

חלק ג: מהיעדר זהות לזהות הינדידת – דניאל בויארין ושאלת היהדות-נצרות

תוצר מחקרי, כמו מעשה אומנות, אינו יצירה של מחבר, אלא תוצר תרבות.

(Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley: University of California Press, 1995, p. x)

בניגוד למגמה בשני העשורים האחרונים, שתוארה לעיל, אפשר לזהות בקרב חוקרים ממוצא יהודי בצפון אמריקה תופעה הפוכה, אשר בה ההקדמות לחיבורים על הנצרות כוללות מעין התוודות או "יצאיה מהארון". בעצם החשיפה מצהירים חוקרים אלו גם על שבירת הדבר שכללי השיח אוסרים לאומרו במפורש, בין שהוא השיח היהודי בין השיח

116 זו הייתה עמדתו של ברוך קורצווייל, שהתנגד לתפיסת השפה הרומנטית של שלום. לפי קורצווייל, בהיעדר עומק ותוכן דתי לשפה, עצם השימוש במילים השאובות מהמקורות אינו מלמד כלל על חיבור אל העבר הדתי, והשבר חד ומוחלט. על סוגיה זו ראו עוד אצל הכהן-ביק (לעיל הערה 5).

האקדמי. כך למשל מתארת אדל ריינהרץ ברגישות כיצד בעבר, בשם האובייקטיביות המדעית אשר היא שאפשרה לה לפעול כחוקרת בתוך שדה מחקרי (אך גם אנושי) נוצרי, היא חשה מחויבת להסתיר את זהותה היהודית ולהתכחש לרגשות שהתעוררו בה למקרא טקסטים נוצריים. למעשה, כפי שהיא מעידה על עצמה, מחקרה האובייקטיבי נטול ההזדהות תבע ממנה גם את נטילת זהותה שלה. הקדמתה, המנוסחת בשפה וידיית וכיציאה מארון, מתפקדת על כן במודע כנתיב מילוט מאותה התכחשות עצמית תחת מעטה האובייקטיביות המחקרית בניסיון להציל את הסובייקטיביות של החוקר היהודי.¹¹⁷ כך גם בספרה של איימי-ג'יל לוויין, שם היא מפרטת באופן נהדר ונוגע ללב את הביוגרפיה האישית שלה כיהודייה החיה בין מרחבים יהודיים ונוצריים. ההקדמה מתפקדת כהצהרת כוונות שנועדה לתת ביטוי לסובייקט (היהודי) החוקר.¹¹⁸

הדוגמה הבולטת ביותר לתופעה זו היא ספרו של דניאל בוירין, *Border Lines*, משנת 2004.¹¹⁹ במבוא לספרו מציג בוירין את העיסוק היהודי בנצרות מתוך עולם המושגים של התאוריה הקווירית, באופן המבטא דווקא את הזהות ההיברידיית של בוירין עצמו. כלומר, בוירין, בדומה למגמה הראשונה שהזכרתי בחלקו הראשון של המאמר, מצהיר בבירור על העניין האישי שיש לו בנצרות תוך שהוא מתוודה על המאמץ, שלדבריו הוא כבר אינו מסוגל להמשיך בו עוד אם הוא מבקש לשמור על אותנטיות, להסתיר ולהחביא את מעורבותו הרגשית תחת מעטה של אובייקטיביות טהורה. כבר הכותרת של פתח הדבר: "לתחקר את אהבתי" (*Interrogate My Love*), מכניסה את הקורא אל תוך עולם מושגים של חקירה ויודי, ואכן, מייד בהתחלה מופיעה ההתוודות: "מאז שאני יכול לזכור הייתי מאוהב בביטויים מסוימים של הנצרות".¹²⁰ זוהי התאהבות אישית בשל עניין אישי, אבל גם חלק ממחלה כללית יותר, החורגת מהסובייקט הספציפי: "נראה שנגזר על יהודים מסוימים, על ידי הגורל, פסיכולוגיה או היסטוריה פרטית, להימשך לנצרות".¹²¹ אולם אהבה זו אינה אהבה פשוטה, שכן הנצרות שבוירין אוהב אינה בהכרח אותה נצרות שאוהבים ידידי הנוצרים, ובעיקר, זוהי אותה נצרות שניהלה לאורך ההיסטוריה יחסים מדממים עם היהדות, שאליה, כך מתוודה בוירין, הוא קשור בקשרים ליבידיים חזקים

Adele Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York, Continuum, 2005, pp. 11–16. ריינהרץ כותבת: "בהחלט

הגיעה השעה 'לצאת מהארון' כיהודייה" (שם, עמ' 13).

Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, San Francisco: Harper Collins, 2006, p. 5

Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Cristianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004

120 שם, עמ' ix.

121 שם.

אף יותר. בהמשך ההקדמה מתוודה בויראין גם על המצב הסבוך שבו הוא נמצא, בין אהבה לאחת (יהדות) ותשוקה לאחרת (נצרות), ועל ההכרח שהיה לו – כאשר ההקשר הלהטבי – ברור לחלוטין – “לצאת מהארון”.¹²² לפי דבריו, בניגוד לספרים אחרים שלו, דווקא ספר זה, שכל עניינו בחינת שאלת הבניית הזהות היהודית-נוצרית, פשוט סירב להסתיים. בהיעדר הזדהות מצד המחבר לא יכול החיבור האקדמי על הזהות בשלהי העת העתיקה להיכתב כהלכה. כפי שמסביר בויראין בהקדמה, בהתאם לדרכו המחקרית הכללית, בשלהי העת העתיקה היו היהדות והנצרות עסוקות בתהליך של כינון זהויות וגבולות ברורים, שכלל ממילא מאבק בכל גווני הביניים: הכופרים והמינים, שהוצגו באור שלילי ומפלצתי. בהקשר זה הוא מתוודה:

אני מדבר כאן, לפיכך, בעבור המפלצות. אולם מדוע? איזו זכות יש לי לעשות זאת? אינני ככלות הכול מוגדר כמין (heretic), הן מנקודת המבט של האורתודוקסיה הנוצרית הן מזו של האורתודוקסיה היהודית. אינני נוצרי מתייחד וגם לא יהודי-נוצרי, עם כל המשיכה שלי לנצרות ולנוצרים. אינני בוחר בשום דרך שהיא להיות יהודי משיחי, יהודי בעבור ישו או כל דבר אחר ממין זה, אלא למעשה להיות בפשטות יהודי בהתאם לבשר ובהתאם לרוח [...]. עליי להבין באיזו דרך קוראת אותי אליה הפוזיציה של המפלצת, של המין, כדי שאגלה את משמעות עבודתי בעבורי. אני חושב שאני קורא את הנתונים מנקודת המבט של ההיברידים, המינים, לא משום שאני מבקש להחיות את המודליות הדתית שלהם, בין שנקרא לכך יהדות-נצרות בין שנמצא לכך שם אחר, אלא משום שיש איזו משמעות אחרת שבמסגרתה הפוזיציה של “המפלצות” הללו קרובה מספיק לזו שלי שהיא מזמנת אותי אליה, להזדהות איתה, כמקומי שלי.¹²³

ה“מינות” של בויראין, מיקומו בשוליים של האורתודוקסיה, נובעת קודם כול – בהתאם לדבריו שלו – מעמדותיו הפוליטיות בנוגע למדיניותה של מדינת ישראל, שהביאה לטענתו לכך שגם בקהילתו שלו הוא אינו רצוי.¹²⁴ אולם מינות זו באה לידי ביטוי גם בעמדתו האקדמית של בויראין, המתוודה בחיבור מאוחר יותר שלו על היעדר השתייכותו לשום דיסציפלינה אקדמית ברורה (היסטוריה? ספרות? תלמוד?), ועל כך שהוא “ממשיך לעוף כמו דבורה, להתבלבל ולהתרוצץ בין הדיסציפלינות השונות”.¹²⁵ ההתאהבות הזאת

122 הדימוי כאן מתאים במיוחד, גם אם רק בתרגום המושג לעברית. הארון כאן יכול לתפקד במובנו המקובל, כארון סגור, אבל גם כארון ספרים. כך, היציאה הלהטבית מהארון מתחברת עם היציאה הוידויית מתוך דפי הספר הדוממים.

123 שם, עמ' xii (ההדגשה במקור).

124 שם, עמ' xiii.

125 Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, p. xii

במין היהודי-נוצרי, בטרנס-זהות הלאומית-דתית, כרוכה כאמור בדבריו של בויארין בקשר הדוק עם מושג ההיברידיות והתאוריה הקווירית. קשה להתעלם מהאלמנטים הדתיים והקיומיים של מפעלו המחקרי של בויארין – זוהי "הקריאה" שלו – וכאן מספקת העברית כפילות שאינה קיימת במקור האנגלי אבל מתאימה לדעתי בהחלט – הקריאה הטקסטואלית-פילולוגית של בויארין החוקר אינה אלא ההתגשמות בבשר של קריאה אחרת, בעלת אלמנט תאולוגי מובהק, קריאה אליו, אשר בה הוא גם קורא את עצמו.

אין ספק בכך שגם את וידויו האישי של בויארין, כמו גם את עניינם האישי של פלוסר ושל קלוזנר לפניו, צריך לראות בעיקר כביטוי למגמות תרבותיות רחבות הרבה יותר של כינון זהות. כך למשל, במאמר שפורסם שבע שנים לפני ספרו של בויארין כבר הציעה סוזנה השל שבתוך ההקשר של המחקר היהודי-נוצרי מתפקד ישו כמלך/מלכת דראג. כטרנסוסטיט (cross-dresser) האולטימטיבי המערער באופן מהותי על האפשרות לכונן זהות יהודית או נוצרית מובחנת. כמו מלכת הדראג מופיע(ה) ישו לעיתים כיהודי(יה) או כנוצרי(יה) האולטימטיבי(ת), אבל תוך כדי כך נשקפת מתחת לדמותו כל העת האפשרות ההפוכה והידיעה שהוא יכול לפשוט וללבוש את בגדיו כרצונו ולחצות בין ה"מגדרים" האובייקטיביים לכאורה והמנוגדים זה לזה. כפי שמסכמת השל:

הקרוס-דרסר (cross-dresser) הוא בעת ובעונה אחת מסמן וזה שמסמן את היעד הקביעות של הסימון. הוא מצביע לכיוון עצמו, או אולי לקראת המקום שבו הוא אינו. ישו מערער גם הוא את ההגדרה העצמית של היהדות ושל הנצרות כאחת, בהצביעו על כך שהראשונה אינה יכולה להוסיף ולאחוז בהגמוניה שלה על המונותאיזם ועל התנ"ך בעוד השנייה ממציאה באופן נצחי טענות בלתי-ניתנות להגנה בנוגע למקורותיה שלה. כיהודי וכנוצרי הראשון, אולם לא-יהודי ולא-נוצרי, ישו הוא הטרנסוסטיט התאולוגי האולטימטיבי.¹²⁶

אם ישו הוא המסמן המובהק של הזהות ההיברידי, מתבקש שהוא יהפוך מושא השתוקקות לחוקרים ולקוראים הנמצאים בדיוק במרחב הלימינלי הזה. אם קודם לכן חיפש המחקר הציוני דמויות יהודיות משיחיות אלטרנטיביות כמו ישו או שבת צבי כדי ליצור היסטוריה חלופית ומודל חלופי ליהדות האורתודוקסית המסורתית, כעת הגיבור החדש הוא המין (במובן של heretic), לא מלך היהודים או הנוצרים, אלא זה הנמצא בשוליים, בין שני המרחבים; זה המערער עליהם, מטשטשם, ועל כן גם אינו מובן על ידם ואף נרדף ומסולק מקרבם. בהקדמתו מציג בויארין את עצמו באופן מובהק כסובייקט

Susannah Heschel, "Jesus as a Theological Transvestite," in: Miriam Peskowitz 126 and Laura Levitt (eds.), *Judaism Since Gender*, New York: Routledge, 1997, p. 194

חוקר בעל זהות היברידיית חסרת גבולות מובחנים, או כזו המתעקשת ומשתוקקת לנוע בין הגדרות וזהויות ולבחון את האופן שבו נוצרים גבולות מובחנים אלו על ידי אלה שהכוח הפוליטי בידיהם, וגם כמי שסובל בעצמו באופן ממשי מדחיקתו אל השוליים הקהילתיים אם לא מחוצה להם. כאן, בניגוד למגמה הראשונה, אין "זהות" במובן הצר, אולם ברור שאי-אפשר לדבר על היעדר זהות או על היעדר הזדהות, ואף להפך: השיח, בהתאם לשיח הזהויות הפוסט-מודרני ולכיווני החשיבה של התאוריה הקווירית, דווקא מלא עד להתפקע בשאלת הזהות, בעיצובה ובפירוקה, ובמשחק המענג ומלא התשוקה הכרוך במעברים בין הזהויות המדומות. זוהי תופעה המקיימת קשרים ברורים עם המגמה הראשונה שהצגתי, שכן המחקר אינו מוצג עוד כעניין מדעי-אובייקטיבי גרידא, ושאלות של זהות והזדהות פורצות את המעטה המחקרי הטהור, ועם זאת ישנם גם קשרים ברורים למגמה השנייה. בשתייהן שוב אין זהות יהודית או נוצרית ברורה ומובחנת שמתוכה ולאזניה נכתב המחקר. למעשה, שתי הגישות הללו מתאימות לחזון הפאוליני: "ואין עוד יהודי ולא יוני [...]. אין זכר ולא נקבה" (אל הגלטים ג, 28) – אחת כביטוי ליברלי קלסי של עיוורון זהותי-מגדרי, ואחרת כסיסמה קווירית המקדמת זהות היברידיית. אלו לכאורה שתי תופעות שונות מאוד, הפוכות למדי, ועם זאת גם בעלות דמיון מסוים. אולם בסופו של דבר, וזו הנקודה העיקרית מבחינתי כאן, בויריין משיב במודע ובמוצהר את הסובייקט היהודי אל המחקר היהודי-נוצרי, ובמובן זה, הקדמתו בולטת בזרותה אל מול המגמה האחרת, הדומיננטית יותר, של טשטוש שאלת הזהות היהודית-נוצרית במחקר, או התעלמות ממנה, למן תחילת המאה הנוכחית.

הנרות סיכום

במאמר זה ביקשתי להתחקות אחר האופן שבו מציגים חוקרים יהודים – למן ראשית המאה העשרים עד ימינו – את מחקרם ואת עצמם בהקדמותיהם לחיבורים אקדמיים העוסקים ב"יהדות-נצרות". ניסיתי להראות שכבר משלביו המוקדמים ביותר של מחקר זה ועד סוף המאה העשרים סבבו כמעט כל ההקדמות סביב שאלת הלגיטימציה של חוקר יהודי לעסוק בנושא ובניסיון לטעון לאובייקטיביות מחקרית, שממילא הנכיחה את הספק, המנקר במוחו של המחבר אבל גם של קהל הקוראים המדומיין. לאחר מכן הצעתי שלמן ראשית המאה העשרים ואחת אפשר להבחין בהיעלמותם של מוטיבים וידויים אלו ובהיעלמות השיח על שאלת האובייקטיביות או על המטענים הרגשיים, ההיסטוריים והתאולוגיים העשויים להיות חלק ממחקר של יהודים על הנצרות. עם זאת הצגתי גם מגמה שלישית, שבאה לידי ביטוי בהקדמתו של דניאל בויריין, אשר דווקא על רקע הציפייה לשיח ניטרלי ונקי מעירוב אישי ומהזדהות בין החוקר למחקר, ובפרט הציפייה לא להכניס את הזהות האישית לתוך העיסוק ביהדות-נצרות, מתאר את וידויו כיציאה מן הארון, כהתפרצות של רגש פרוורטי ומאיים שהיה חבוי ומודחק תחת המעטה האקדמי

והאובייקטיבי. עם זאת, התפרצות הזהות וההזדהות בשלב זה שוב אינה דומה באופן מלא לאשר התרחש בשלב הראשון. כאן, ישו והנצרות עודם מעוררים הזדהות ויש להם משמעות מבחינת המחבר כיהודי, אולם כעת אין זה ישו המלך-המשיח וגם לא ישו מלך היהודים, אלא יותר ישו (והנצרות-יהדות כולה) מלך-הדראג, מסמן קוירי המאפשר את משחק הזהויות היהודי-נוצרי ומקעקע את היכולת להעמיד קטגוריה (זהותית, מחקרית) ברורה של יהדות-נצרות.

אגב סקירת וניתוח מגמות וחיבורים אלה עלו כמה שאלות כבדות משקל: האם יכולים יהודים לבצע מחקר אובייקטיבי של הנצרות? יתרה מזאת – האם השאיפה לאובייקטיביות, אפילו אם היא אפשרית, ראויה או רצויה? האם חוקר יהודי אמור, כלשונו החריפה של דיינארד, להיות לא-יהודי במהלך מחקרו על יהדות-נצרות? שאלות אלה חורגות כמובן מתחום הדיון כאן ורלוונטיות לכל מחקר באשר הוא. עם זאת, סבורני שלא בכדי עורר המקרה הספציפי של חקר היהדות-נצרות אי-נחת רבה במיוחד – כפי שאפשר היה להיווכח מהמאמץ האפולוגטי הרב העולה מההקדמות השונות. אי-נחת זו מעניינת במיוחד כשמדובר במחקר שנעשה בארץ ישראל בתוך אטמוספירה חילונית-מדעית ובמרחב אשר בו לנצרות ולנוצרים השפעה ונוכחות מוגבלות למדי, בוודאי בהשוואה לתקופות מוקדמות יותר. היא מלמדת על קיומה העקשני של תודעה יהודית המתקשה לגשת למושא המחקר שלה – חקר הנצרות – במנותק מן העול הכבד של ההיסטוריה המורכבת של יחסי נוצרים-יהודים. לאורך המאמר לא התיימתי לענות על כל השאלות הללו אלא בעיקר להציפן ולעמוד על ההתפתחויות השיחיות. שאיפתי העיקרית הייתה להיות מסוגל בדרך זו לתהות לפחות על שאלת מקומו של הסובייקט היהודי במחקרו האובייקטיבי על הנצרות. במידה מסוימת, כפי שכבר כתבתי, השאיפה להיות מעבר לאפולוגטיקה ולא להזדקק אפילו לטיעון לאובייקטיביות הייתה תקוותם ושאיפתם של החוקרים שהנכחו באמצעות האפולוגטיקה שלהם עצמם את זהותם היהודית הברורה כמחברים, ולפיכך, היעלמות האפולוגטיקה היא כמובן סוג של סיפור הצלחה.

לפני סיום אני מעוניין להציע שבאופן הממד הווידוי-אפולוגטי בהקדמות טמון גם חיסרון מסוים. בניגוד לגרשם שלום, לא אשתמש כאן במונחים אפוקליפטיים כמו הר געש, תהום, עיוורון וסכנה, ועם זאת, במידה מסוימת אני מבקש לתהות על הבעייתיות העלולה לנבוע מחילון השיח היהודי-נוצרי. בניגוד לחילון השפה העברית ושמות האל שהושבע בשפה זו יום-יום, כאן אין מדובר רק בשפה אלא גם בשיח, ולא רק באלוהים של דת אחת אלא גם באלוהים וב"קללת אלוהים", דהיינו, בעבור מי ששתי דתות תופסים כאלוהים או כתשלילו, אבל תמיד במונחים של קודש וכפירה. כפי שהראו בוירין ואחרים, היהדות והנצרות חבות את קיומן המתמשך האחת לשנייה, וכל אחת מהן מתקיימת במידה מסוימת כתוצאת ומתוך השיח היהודי-נוצרי המתמיד על תהליכי האישור והשלילה הכרוכים בו. על כן, מזווית מסוימת זו, שיח היהדות-נצרות קיים רק כל זמן שמדובר בשתי דתות המתקפות זו את זו. תוקפה של הנצרות נובע במידה לא מבוטלת

מהאיום המתמיד שהיא מטילה על היהדות ועל היהודי (איום שהיה כמוֹבן היסטורי־ממשי ותאולוגי, אבל גם קטגוריאלי), וסילוק אלמנט זה מזהותו של החוקר כרוך גם בהסתלקות מושא המחקר: הנצרות. כפי שכבר קבע אוגוסטינוס, קיומה של הנצרות תלוי בכך שיופנה אליה מבט מצד היהודי, ששימורו הכרחי לעצם קיומה של הנצרות.¹²⁷ כפי שכותב ג'רמי כהן בהקדמה לספרו על היהודי הסימבולי, ישנו דבר מטריד מאוד בכך שחוקר יהודי בעידן הפוסט־מודרני והמחולן הנוכחי עדיין חש שהוא משחק בפוזיציה מוגדרת של "החוקר היהודי" כשהוא בקרב קבוצת חוקרים נוצרים.¹²⁸ אין כל ספק בנוגע לכך, ובמיוחד על רקע המטען הנוראי שנושא עימו מושג היהודי הסימבולי. אולם באותה עת טמונה בעייתיות לא פחותה בריקון מתח זה, בהדחתו ובניסיון לסרטט חוקר שקוף (שדיינארד כנה: "לא־יהודי"), בין היתר גם על רקע השלילה ההיסטורית ארוכת השנים את הקול היהודי.

על כן, לצד היתרונות הברורים שבהתפתחות המחקר האובייקטיבי של הנצרות אני תוהה אם אין מקום לחשש מסוים מפני ההשלכות האפשריות – על היהדות ועל היהודים כמו גם על הנצרות ועל הנוצרים – מהוצאת הסממנים הזהותיים ממחקר היהדות־נצרות, אם הוצאה כזו כלל אפשרית. בנוגע לחילון העברית הזהיר שלום שמסתרות באופק אך ורק שתי אפשרויות, ששתיהן בעייתיות: ריקנות או שיבת המודחק; כניעה או אובדן. האם אלה האפשרויות היחידות העומדות בפני השיח המחולן של חקר הנצרות בידי יהודים? האם אפשר בכלל "לחלן" את השיח הזה? האם כדאי לעשות זאת? כאמור, אינני קורא לכינונו מחדש של מחקר אפולוגטי, אבל עם זאת אני מציע לחשוב מחדש על אפשרות הנכחתו של הסובייקט (היהודי) החוקר באופן שלא יהפוך את המחקר מוטה או מגויס אלא מעורר הזדהות ועניין. באופן פרדוקסלי, אם אשוב כעת לסיפור שבו פתחתי את המאמר, דווקא הצופה מן החוץ ברכבת היא שהתרעמה־התפלאה על אובדן העוקץ האפוקליפטי־דתי של הנצרות, דווקא מנקודת מוצא הכופרת באמיתותה. ובאמת, עליי להתוודות. שיקרתי. חקר הנצרות מבחינתי אינו שווה ערך לחקר המתמטיקה.

127 על חשיבות שימור היהודי כעד אצל אוגוסטינוס ראו בין היתר אצל כהן (לעיל הערה 106).

עמ' 27–65.

128 שם, עמ' 9.

הגנה עצמית והגדרה עצמית בסכסוך הישראלי-פלסטיני

בעקבות פסיקת בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת
גדר ההפרדה

אסף דרעי

מבוא

חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי לצדק, שניתנה ב־2004 בעניין הקמת גדר ההפרדה בידי מדינת ישראל,¹ הייתה נקודת ציון משפטית יוצאת דופן בסכסוך הפוליטי-צבאי ארוך השנים בין ישראל לפלסטינים. למשפט שמור תפקיד מרכזי כזירה במאבק הלאומי בין שני העמים, לצד הזירות הצבאית, הדיפלומטית-מדינית, התקשורתית ואחרות: מדינת ישראל מפעילה את משפטה המקומי כלפי פלסטינים וכלפי התארגנויות פלסטיניות מאז ראשית ימי המדינה, וכן את מערכת המשפט הצבאית בשטחי 1967.² בעשורים האחרונים

1 Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory opinion, 2004 I.C.J. 43 (July 9) (להלן: "חוות הדעת המייעצת בעניין גדר ההפרדה").

2 במאמר זה אתיחס לשטחים שהוציא צה"ל ביוני 1967 מידי מדינות ערב בכינוי זה. בחרתי בו כביטוי ניטרלי ונוח העוקף את המחלוקת הפוליטית-משפטית בדבר היות השטחים "כבושים",

מוגשות תביעות אזרחיות של ישראלים נגד גופים פלסטיניים, בישראל ובארצות הברית, ומנגד מנסים הפלסטינים ותומכיהם את כוחם מפעם לפעם בהגשת תלונות נגד ישראל ונגד בכירים בהנהגתה המדינית והפוליטית, בעיקר בבתי משפט באירופה.³ ובכל זאת, פסיקתו של בית הדין הבינלאומי לצדק היא מאורע משפטי יוצא דופן הן משום שזו הפעם הראשונה שבה עוסק טריבונל בינלאומי חשוב באופן ישיר ובהרחבה בהיבט מרכזי של הסכסוך הישראלי-פלסטיני הן בשל השלכותיה מרחיקות הלכת של פסיקתו, שיעמדו במוקד מאמר זה. קביעתו המשפטית של בית הדין בנוגע לזכות הפלסטינים להגדרה עצמית אינה נעצרת בגבולות גדר ההפרדה: בית הדין קבע שאת הזכות להגדרה עצמית של הפלסטינים יש לפרש כנושאת עימה חובה-נוגדת הרובצת על ישראל באופן המחייב אותה לכבד את זכותם של הפלסטינים ולאפשר את מימושה, ולהימנע מכל מעשה שיש בו משום פגיעה או סיכול של זכות זו. משמעות הדבר היא שלא רק גדר ההפרדה אינה חוקית אלא אף מעשים ופרויקטים אחרים של ישראל, בראש ובראשונה מפעל ההתיישבות האזרחית בשטחי 1967. ואכן, על היקש זה מבוסס במידה רבה ההליך התלוי ועומד בימים אלה נגד ישראל בבית הדין הפלילי הבינלאומי בעקבות בקשת התובעת של בית הדין לקבוע את סמכותו לשפוט, בין היתר, בנוגע לחוקיות או אי-חוקיות ההתנחלויות הישראליות בשטחי 1967.⁴

מדינת ישראל סירבה להכיר בסמכותו של בית הדין הבינלאומי לצדק ולכן לא הגישה לו טיעון משפטי מסודר, ומשום כך קיים בית הדין דיון בטענות שלמיטב הבנתו הן עיקרי העמדה הישראלית בסוגיה המשפטית שלפניו, בראש ובראשונה הזכות להגנה עצמית. ואכן, המוטיבציה העיקרית של ישראל לבניית גדר ההפרדה הייתה התגוננות מפני המתקפה הפלסטינית המזוינת נגדה, במיוחד כפי שבאה לידי ביטוי באינתיפאדה השנייה, שפרצה באוקטובר 2000. ישראל נמנעה כאמור מהגשת עמדה משפטית סדורה לבית הדין, אבל בכל זאת הגישה טיעון מצומצם, שהתמקד בעיקר בתיאור מתקפות הטרור

³ "משוחררים" או בעלי מעמד מדיני-משפטי אחר. עשיתי זאת לא משום שיש רע בעמדה פוליטית בעבודה אקדמית או בכלל, אלא משום שאני משוכנע בכך ששימוש במונח טעון מבחינה פוליטית במאמר הנוכחי יפגע בדיון האקדמי ובהירות הטענות והמסקנות.

³ כמו כן יש לציין שמפעם לפעם אף מגישים פלסטינים תביעות פיצויים בבתי המשפט הישראליים, אם כי הללו נתקלות על פי רוב במחסום המשפטי החוסם תביעה בגין מעשי מלחמה, כפי שהמחישו לאחרונה פסיקת בית המשפט העליון בעניינו של הרופא עז א-דין אבו אלעיש, שהגיש תביעת נזיקין נגד המדינה בגין האירוע הטרגי שבו נהרגו שלוש בנותיו מפגז טנק שנחת על ביתו בעזה, ראו ע"א 220/19 עזבון אבו אלעיש נ' משרד הבטחון (נבו) 24.11.2021.

⁴ ההתפתחות האחרונה לפי שעה בפרשה משפטית זו היא קבלת בקשתה של התובעת בידי בית הדין הבינלאומי הפלילי, אשר קבע בין היתר שסמכות השיפוט שלו משתרעת על שטחי 1967. Situation in the State of Palestine, Pre-trial, No. ICC-01/18 (Feb. 5, 2021) ראו

הפלסטיניות ותוצאותיהן הנוראות. בכך כמדומה העלתה ישראל באופן משתמע טענת הגנה עצמית כטענה נוגדת מטעמה לטענתם העיקרית של הפלסטינים בבית הדין, שנשענה כאמור על זכותם להגדרה עצמית. הנה כי כן ניצבו זו מול זו בבית הדין הבינלאומי לצדק טענות נוגדות שנשענו על שתי זכויות מוכרות ומבוססות במשפט הבינלאומי: הזכות להגדרה עצמית מצד הפלסטינים, והזכות להגנה עצמית מצד ישראל. על פני הדברים נראה שהתייצבותן של שתי זכויות חשובות אלה משני צידי המתרס אינה ייחודית לסכסוך הישראלי-פלסטיני. באופן פוטנציאלי, בכל מקום שבו פרוץ סכסוך הגדרה עצמית, אשר בו עם מתקומם ומבקש להקים מסגרת מדינית עצמאית על אפה ועל חמתה של מדינה השולטת באותה עת בטריטוריה, עומדת לרשותו האפשרות לטעון לקיומה של זכות להגדרה עצמית. בדומה לכך, עם פרוץ עימות מזוין בין המורדים לבין המדינה עומדת למדינה האפשרות לנקוט צעדים אלימים לדיכוי המרד תוך שימוש בטענת הגנה עצמית.

באופן תמוה למדי, ישנו פער של ממש בין הטיפול שהעניק בית הדין הבינלאומי לצדק לטענת הזכות להגדרה עצמית לבין זה אשר לו זכתה טענת ההגנה העצמית אף שאלו שתי זכויות יסודיות ומבוססות היטב במשפט הבינלאומי. בעוד הזכות להגדרה עצמית של הפלסטינים הוכרה בידי בית הדין כזכות בעלת מעמד רם ונישא, הטומנת בחובה אף חובה-נוגדת הרובצת על צדדים אחרים לכבדה ולהימנע מלסכלה, את טענת ישראל לזכות להגנה עצמית פטר בית הדין בלא כלום, בנימוקים רעועים למדי, שספגו ביקורת נרחבת הן מצד מלומדי המשפט הבינלאומי הן מצד שופטי המיעוט של בית הדין עצמו. קביעתו של בית הדין שישראל אינה רשאית כלל לטעון להגנה עצמית כלפי ארגונים חמושים לא מדינתיים הפועלים מתוך שטח שבשליטתה הייתה מעין טענת סף שמנעה עימות ישיר והכרעה לגופו של עניין בין שתי הזכויות החשובות המתנגשות. מעניין להיווכח שלא רק בית הדין העדיף לדחוק הצידה את טענת ההגנה העצמית ולהימנע מדיון ישיר ומעמיק בה בהקשר של הסכסוך הישראלי-פלסטיני. כך נהגו גם הפלסטינים בעמדתם בפני בית הדין, כאשר ניסו לשוות למאבקם המזוין בישראל אופי ספורדי ולא-מאורגן כדי להימנע מהתמודדות עקרונית עם בעיית הזכות להגנה עצמית של ישראל מפני קמפיין מזוין מאורגן וארוך שנים המופנה כלפיה. מעניין לא פחות להיווכח שגם בית המשפט העליון הישראלי מעדיף לחמוק מדיון ישיר ומעמיק בזכותה של ישראל להגנה עצמית אף כי הנחת המוצא שלו היא של ישראל שמורה זכות זו. למותר לציין שזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית אינה זוכה להתייחסות כלשהי בפסיקת בית המשפט העליון הישראלי, שבחר בשתיקה רועמת בנושא גם כאשר נדרש להתמודד באופן ישיר עם חוות דעתו של בית הדין הבינלאומי לצדק בעניין גדר הפרדה, שהעמידה כאמור במרכזה את זכות הפלסטינים להגדרה עצמית.

במאמר זה אבקש להחזיר למרכז הבמה את הזכות להגנה עצמית, שנדחקה הצידה בידי כל הגורמים המעורבים בהתרחשות המשפטית החשובה שאירעה בשנת 2004, ושהשלכותיה מהדהדות ומשפיעות עד היום. אני סבור שאי-אפשר להימנע מביורר

יסודי בשאלת זכותה של ישראל להגנה עצמית והיקף התפרשותה, ובפרט השלכותיה על היקף התפרשות זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית. הדיון במאמר יצביע על כך שאין מדובר בדיכטומיה פשוטה, בשתי זכויות רבות-עוצמה העומדות זו מול זו ויש לאזן ביניהן בהתאם לנסיבות בכל מקרה ומקרה. היחסים המשפטיים בין שתי הזכויות מורכבים הרבה יותר מכך. מבחינות מסוימות אכן יש ביניהן ניגוד שנראה שיש ליישבו, אולם מבחינות אחרות נראה שהן עולות בקנה אחד ואף נובעות זו מתוך זו. המסקנה המתקבלת מניתוח מערכת היחסים המורכבת בין שתי זכויות חשובות אלו היא שבניגוד לקביעת בית הדין הבינלאומי לצדק, זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית אינה נושאת עימה מניה וביה חובה-נוגדת הרובצת על ישראל, לכבדה ולהימנע מפעולות העלולות לפגוע בה במימושה או לסכלו. זכותה של ישראל להגנה עצמית מתקיימת לצד זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית, ואין פתרון משפטי להתנגשות ביניהן ואף לא איזון שאפשר לערוך ביניהן באמצעות טריבונל בינלאומי אובייקטיבי, למצער, לא בכלים המקובלים של המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי.

א. חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה

בשנת 2004 פרסם בית הדין הבינלאומי לצדק חוות דעת בעניין גדר ההפרדה שהקימה ישראל בינה לבין הפלסטינים תושבי שטחי 1967, פרויקט שבנייתו הואצה מאוד בעקבות אירועי האינתיפאדה השנייה, שפרצה באוקטובר 2000. בית הדין הבינלאומי לצדק נדרש בפסיקתו לדיון בזכות הפלסטינים להגדרה עצמית מזה, ובזכותה של מדינת ישראל להגנה עצמית מזה. בית הדין קיבל באופן גורף את העמדה הפלסטינית וקבע שיש לפלסטינים זכות להגדרה עצמית המבוססת היטב בדין הבינלאומי, והוסיף וקבע שגדר ההפרדה פוגעת בזכות זו ומעכבת את מימושה.⁵ בית הדין הזכיר שהזכות להגדרה עצמית הוכרה כנורמה יסודית חשובה (peremptory norm) של המשפט הבינלאומי, העשויה אף לדחות מפניה זכויות אחרות ולגבור עליהן, ושהזכות להגדרה עצמית הוכרה ככזאת המחייבת כלפי כולי עלמא (erga omnes), לרבות צדדים שלישיים. משמעות הדבר היא שלצד הזכות ישנה גם חובה-נוגדת המוטלת על כל מדינה אשר לה נגיעה בדבר, להימנע מכל מעשה העלול לחבל בזכות או במימושה. משמעות הפסיקה ברורה: זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית טומנת בחובה בהכרח חובה-נוגדת (duty) הרובצת על ישראל, לכבד זכות זו ולא לעשות דבר העלול להפריע למימושה. מאחר שבפני בית הדין הוצגה באופן ספציפי שאלת בניית גדר ההפרדה בחן בית הדין פעולה זו של ישראל (ולא פעולות אחרות, כגון החזקת מוצבים וחילות בשטחי 1967 או התיישבות ישראלית אורחית בהם), וקבע שמכיוון שהראיות

5 חוות הדעת המייעצת בעניין גדר ההפרדה, לעיל ה"ש 1, בעמ' 67-68.

שהוצגו בפניו מצביעות על כך שפעולה זו פוגעת במימוש זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית, היא אינה חוקית.

שאלה משפטית נוספת שבית הדין נדרש לדון בה, מטבעו של הנושא שבפניו, היא שאלת זכותה של ישראל להגנה עצמית מפני המאבק המזוין הפלסטיני נגדה. מדינת ישראל סירבה להכיר בסמכותו של בית הדין לדון בעניין, וטענה בין היתר שהדיון בפניו הוא דיון אדברסרי אשר בו ישראל היא מעין נתבעת, על אף המסווה הפרוצדורלי של קבלת חוות דעת מייעצת. נוכח עמדה עקרונית זו נמנעה ישראל מפרישת טענותיה המשפטיות בנושא, ובין היתר גם בעניין זכותה להגנה עצמית.⁶ בהיעדר כתב טענות מטעם ישראל שאב בית הדין את עיקרי עמדתה של ישראל ממסמכים אחרים שהובאו בפניו, כגון דוח של מזכ"ל האו"ם, שאזכר את טענתה של ישראל שבניית גדר ההפרדה עולה בקנה אחד עם סעיף 51 למגילת האו"ם ועם זכותה האינהרנטית להגנה עצמית, וכן תואמת את החלטות 1368 (2001) ו-1373 (2001) של מועצת הביטחון של האו"ם,⁷ ההחלטות שניתנו בעקבות מתקפת הטרור על ארצות הברית ב-11 בספטמבר 2001. בית הדין ערך אפוא ניתוח משפטי לטענות אלה וקבע שאין לישראל זכות להעלות טענת הגנה עצמית מפני הפלסטינים, משתי סיבות: האחת, לשיטתו, סעיף 51 למגילת האו"ם מכיר בזכות להגנה עצמית רק במקרה של התקפה מצד מדינה אחת על אחרת; שנית, באשר להחלטות מועצת הביטחון של האו"ם שהתקבלו בעקבות מתקפות הטרור של אל-קאעידה על ארצות הברית בספטמבר 2001, הן נוגעות למתקפות טרור שבאו מחוץ לשטח שבשליטת המדינה, בעוד ההתקפות על ישראל מגיעות משטח הנתון לשליטתה.

קביעותיו של בית הדין וההנמקות שעליהן התבססו ספגו ביקורת קשה מצד מומחים בכירים למשפט בינלאומי, ושלושה מחברי המותב אף הסתייגו מהן בדעות המיעוט שכתבו. המבקרים העלו כמה טענות הנראות מבוססות היטב ושאפשר לסכמן כך: מלשונן של סעיף 51 למגילת האו"ם אי-אפשר ללמוד שהוא מתייחס אך ורק למתקפה מצד מדינה; החלטות מועצת הביטחון של האו"ם מתייחסות לזכות הטבועה של מדינות להגנה עצמית גם נגד ארגוני טרור ואינן מוציאות מכלל אפשרות הגנה עצמית כלפי ארגונים הפועלים משטח שבשליטת המדינה המותקפת; הפרקטיקה הנוהגת של המדינות – מקור חשוב של המשפט הבינלאומי – מאפשרת פעולות הגנה עצמית נגד ארגונים לא מדינתיים; לבסוף, בדומה לעמדת בית המשפט העליון הישראלי בפרשת מראעבה, שתידון להלן, פסיקת בית הדין הבינלאומי מותירה את המדינות משוללות הגנה וחשופות למתקפות מצד

6 כדי לא לפגוע בתוקף טענת היעדר הסמכות העקרונית הסתפקה מדינת ישראל בהגשת תגובה מפורטת שהתמקדה בפגיעה הטרור של האינתיפאדה השנייה ובסיפורי קורבנותיהם, ללא טיעון משפטי סדור.

7 חוות הדעת המייעצת בעניין גדר ההפרדה, לעיל ה"ש 1, בעמ' 62.

ארגונים לא מדינתיים ללא יכולת להגיב בהתאם, ומשום כך היא פשוט אינה מציאותית.⁸ השופטת רוזלין היגינס הסתייגה, בדעת המיעוט שכתבה, מעמדת הרוב בנושא זכותה של ישראל להגנה עצמית, ותתהה כיצד זה זוכה "פלסטיין" למעמד של מעין-מדינה המאפשר לה להעלות את טיעוניה בפני בית הדין וליתרונות נוספים הנובעים מהמשפט הבינלאומי, אבל לצורך הדיון בטענת ההגנה העצמית היא אינה נחשבת מדינה או מעין-מדינה, באופן המונע מישראל לטעון להגנה עצמית מפניה.⁹ השופט תומס בורגנטל, אשר בדעת המיעוט שכתב חלק על עמדת הרוב בנושא ההגנה העצמית, אף הבחין במפורש בהתנגשות בינה לבין סוגיית ההגדרה העצמית.¹⁰ שופטי המיעוט שהסתייגו מטיפולו של בית הדין בנושא ההגנה העצמית ביקרו גם את קביעותיו בנושא ההגדרה העצמית. הם אף העירו על היעדרו של ההקשר ההיסטורי-פוליטי הרחב הנחוץ לדיון, שבחינתו מעלה שגדר ההפרדה היא מקרה מבודד שקשה לייחס לו השפעה כה מכרעת על הזכות להגדרה עצמית, בין היתר על רקע כישלונם של הפלסטינים להעניק מענה לדרישתה הלגיטימית של ישראל לביטחון מפני פעילות טרור.

עם זאת, מעניין לציין שאיש מבין שופטי המיעוט או מבין המלומדים שהעבירו את חוות דעתו של בית הדין תחת שבט ביקורתם – ובמקרים רבים לא חסכו ביקורת חריפה עליה – לא חלק על התזה של בית הדין בעניין זכות ההגדרה העצמית של הפלסטינים ומשמעותה המשפטית בנוגע לישראל, דהיינו, קיומה של חובה-נוגדת הצמודה בהכרח לזכות, ואשר משמעותה היא שישראל חייבת לכבד את זכות הפלסטינים להגדרה עצמית ולהימנע ממעשים שיש בהם פגיעה בזכות זו או סיכולה. הפועל היוצא של קביעה משפטית זו מרחיק לכת הרבה מעבר לסוגיה המבודדת של גדר ההפרדה: לכאורה, אם אכן חייבת ישראל לאפשר לפלסטינים לממש את זכותם להגדרה עצמית ולהימנע מכל מעשה שיש בו כדי לפגוע במימושה או לסכלה, כל הפרקטיקות שנוקטת ישראל בנוגע לפלסטינים מאז 1967 עשויות להיחשב לא חוקיות. לא רק ההתיישבות האזרחית של ישראלים בשטחי 1967 (ההתנחלויות) אלא גם החזקת עמדות צבאיות, החל במחסומי דרכים וכלה בבסיסים צבאיים, ואפשר להרחיב טענה זו באופן כללי גם לעצם המשך הכיבוש הצבאי של שטחי 1967. טענות נגד אפשריות, כגון היתר הכללי במשפט הבינלאומי ההומניטרי למעצמה כובשת להקים ולקיים שלטון צבאי על שטח שנתפס במלחמה, לא יסייעו בידי ישראל במקרה כזה, שכן בית הדין הדגיש היטב, כאמור, את עובדת היותה של הזכות להגדרה

8 לסיכום ממצה של הביקורת על פסיקת בית הדין ראו דוד קרצמר "הזכות הטבועה להגנה עצמית ומידתיות במסגרת Jus ad Bellum ועסקים יז 543, 557-558 (2014).

9 חוות הדעת המייעצת בעניין גדר ההפרדה, לעיל ה"ש 1, בעמ' 83.

10 שם, בעמ' 109.

עצמית נורמה יסודית של המשפט הבינלאומי, בעלת מעמד מועדף, הדוחה מפניה זכויות אחרות וגוברת עליהן.

אין אלו ספקולציה רחוקה או שעשוע אקדמי גרידא, אלא התרחשות משפטית קריטית בעלת משמעויות הרות גורל, שתוצאותיה ניכרות כעת ובאות לידי ביטוי בהליך משפטי מעשי: לא עוד "חוות דעת מייעצת" שאין סעד אפקטיבי בצידה (כמו ההליך בעניין גדר ההפרדה), אלא עתה ננקט נגד ישראל הליך בעל תוצאות פוטנציאליות מרחיקות לכת בפני בית הדין הבינלאומי הפלילי, הנשען במידה רבה על אותה קונסטרקציה משפטית שלפיה לפלסטינים שמורה זכות משפטית חזקה להגדרה עצמית, שאותה ישראל מסכלת בניגוד לחוק הבינלאומי. ההליך הפלילי ממוקד בנושא הנמצא בלב המחלוקת, בהתיישבות האזרחית הישראלית בשטחי 1967, והטענה המועלית בו במפורש היא שהתיישבות זו על כרעה ועל קרביה אינה חוקית. פירוש הדבר הוא שאם יושלם ההליך הפלילי אפשר יהיה להעמיד לדין כל ישראלי בעל מעמד בכיר שיש או הייתה לו נגיעה במפעל ההתיישבות הישראלי בשטחי 1967.¹¹

הנה כי כן, יש לאחוז את השור בקרניו ולבחון אם אכן נכון המבנה המשפטי שבבסיס חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי בעניין גדר ההפרדה, האם אכן נכונה המסקנה המשפטית שלפיה מזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית – שעל קיומה כשלעצמו קשה לחלוק – נגזרת חובה-נוגדת הרובצת על ישראל לכבדה, חובה המכתימה בתורה באי-חוקיות כל מעשה הפוגע במימוש ההגדרה העצמית הפלסטינית ומסכל אותו הלכה למעשה. במילים אחרות, יש לבדוק אם אין מנוס לישראל אלא להכיר לאלתר במדינה פלסטינית בשטחי 1967, ללא תנאי, ולסלק לאלתר כל מכשול המפריע להקמת מדינה כזאת – נוכחות צבאית כמו גם אזרחית. שאלות אלה קשורות בטבורן לעובדה שאי-אפשר להתעלם ממנה, והיא, שהפלסטינים מנהלים מאבק מזוין מאורגן נגד ישראל מאז הקמתה – ואף לפני כן, נגד היישוב היהודי המאורגן בארץ ישראל – שברור למדי שבמידה רבה ועל פי כוונותיהם של רבים מבין הפלסטינים מכוון לא רק להשגת מטרה זו, כלומר, מדינה פלסטינית בשטחי 1967, אלא אף להשתלטות על כל שטחי ארץ ישראל ההיסטורית ולסילוק ריבונות מדינית ישראלית בכלל. עובדה זו מעוררת מחדש את השאלה המשפטית שבית הדין הבינלאומי מיהר לסלק מעל פניו: הזכות להגנה עצמית של ישראל, ומחייבת לערוך בה דיון מעמיק יותר, בה כשלעצמה, וביתר שאת ביחס בינה לבין הזכות להגדרה עצמית של הפלסטינים.

11 על משמעויותיו החמורות של הליך זה פירטתי בהרחבה במקום אחר. ראו, Assaf Derri, *The ICC's Prosecutor in the Service of Palestinian Lawfare* 27 (1) ISRAEL AFF. 105–120 (2021)

7. עמדת הפלסטינים בפני בית הדין הבינלאומי לצדק

מעניין לבחון תחילה בהקשר זה את עמדתם של הפלסטינים בפני בית הדין הבינלאומי בנושא הזכות להגנה העצמית של ישראל. הפלסטינים לא יכלו כמובן לדעת מראש שפסיקתו של בית הדין בעניין זה תהיה כה לא ממצה, ולכן נדרשו לנושא בהרחבה, מתוך ניסיון לפרק את המוקש הטמון בו מבחינתם. בפני הפלסטינים עמד אתגר קשה: כיצד להתייחס בפני בית הדין למעשיהם שלהם, לפעולותיהם ההתקפיות נגד ישראל, צבאה ואזרחיה. הפלסטינים לא יכלו כמובן להרשות לעצמם להודות בכתב הטענות שלהם בפני בית הדין הבינלאומי בקיומו של מרד מאורגן וארוך שנים, שכן אז היו מסתכנים בכך שטענת ההגנה העצמית של ישראל תמצא אוזן קשבת אצל בית הדין. כדי להפחית את סיכוייה של טענת ההגנה העצמית להתקבל היה עליהם לשוות לפעולותיהם האלימות אופי מינורי וספורדי ככל האפשר, וכך אכן עשו: את הפעולות החמושות של ארגוניהם המזוינים נגד ישראל, אזרחיה וחייליה כינו הפלסטינים בכתב הטענות שהגישו לבית הדין הבינלאומי: individual criminal acts, ואף באופן מפתיע למדי: terrorist attacks.¹² טענת הפלסטינים הייתה – בדומה לעמדת העותרים בפרשת הסיכולים הממוקדים, שתיסקר להלן – שפשעים או מתקפות טרור אלה מקנים לישראל לכל היותר את הזכות להפעיל שיטור ותביעה פלילית נגד המבצעים. למותר לציין שזו טענה מוקשית, בלשון המעטה, נוכח העובדה שפעולות הטרור רחבות ההיקף של האינתיפאדה השנייה בוצעו, גם לפי מקורות פלסטיניים, בעידודה של הנהגת הפלסטינים ובראשה יאסר ערפאת, ולמצער, מתוך ידיעה ושיתוף פעולה של הנהגה הפלסטינית, ומכל מקום, בהשתתפות פעילה של פת"ח¹³ – הארגון השליט באש"ף וברוב שטחי הרשות הפלסטינית – ושל חמאס, שאף הוא ארגון מייצג של הפלסטינים. אי-הנוחות של הפלסטינים בבואם להידרש בפומבי לפעילות הטרור של ארגוניהם המייצגים אינה חדשה. עוד בשנות השמונים של המאה הקודמת ננקטה אפולוגטיקה ממעיטה, מן הסוג שהציגו הפלסטינים בפני בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה, שלפיה פעולות הטרור הן "מעשי הרפתקנות של יחידים", שמהם התנער אש"ף עוד בשנות השבעים.¹⁴

12 Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Written Statement Submitted by Palestine, 2004 I.C.J. 233 (Jan. 29)

13 ראו למשל רשיד ח'אלידי כלוב הברזל: סיפור מאבקים של הפלסטינים למדינה 174 (2010).

14 ראו למשל אדוארד סעידי שאלת פלסטין: מבט אחר על הסכסוך 200 (2020). נראה שסעידי עצמו ידע היטב שאופן זה של הצגת הדברים אינו תואם את המציאות, שאם לא כן קשה להסביר כיצד השתבח כמה עמודים קודם לכן בהישגיו של אש"ף וביכולתו לגייס, לאמן ולחמש אלפי לוחמים וקצינים, שם, בעמ' 188.

הפלסטינים מודעים אפוא לפוטנציאל הנפיץ הטמון בטענת ההגנה העצמית של ישראל לא רק בהקשר הספציפי של גדר ההפרדה אלא אף בהקשר הכללי של השלכותיה של הזכות להגנה עצמית של ישראל על זכותם להגדרה עצמית ובעיית מימושה בפועל. לפיכך עמלו קשות להגיע לתוצאה משפטית של דחיקתה הצידה של טענת ההגנה העצמית וסילוקה בטענות סף שימנעו דיון מעמיק בה לגופה. כפי שתואר לעיל, מבוקשם עלה בידם, אם כי לא מן הנמוקים שהציגו בפני בית הדין אלא על יסוד הנמקה משפטית שונה.

ג. פסיקת בית המשפט העליון הישראלי

מעניינת לא פחות עמדתו של בית המשפט העליון הישראלי בנוגע לזכותה של ישראל להגנה עצמית מפני הפלסטינים – עמדה מפתיעה למדי, שכן אף שהיא נשענת על הכרה עקרונית בקיומה של זכות זו, בכל זאת היא נמנעת מניתוח ומביסוס משפטי מעמיק של הזכות להגנה עצמית, ועוד יותר מכך, מבחינה מעמיקה של היחס בינה לבין זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית.

בפרשת הסיכולים הממוקדים סימנו שני הצדדים,¹⁵ העותרים מזה והמדינה מזה, את סוגיית זכותה של ישראל להגנה עצמית כאחד מסלעי המחלוקת המרכזיים, כסוגיה שעל פי ההכרעה בה עשוי להיחתך גורלה של המחלוקת שנדונה באותה פרשה: החלטתה של ישראל להשתמש בסיכולים ממוקדים נגד פעילי הארגונים המזוינים הפלסטיניים, כלומר, להורגם בהתאם לשיקולים מדיניים ומבצעיים בלי לראות עצמה מחויבת לנסות לעוצרם ולהביאם למשפט. העותרים, שתבעו בעתירתם מבית המשפט לפסול את מדיניות הסיכולים הממוקדים, טענו שלמעצמה כובשת אין זכות לטעון טענת הגנה עצמית נגד אוכלוסייה כבושה מתמרדת, גם לא נגד קבוצות או יחידים בה האוחזים בנשק ומבצעים תקיפות מזוינות נגד חיילי או אזרחי המעצמה הכובשת. לשיטתם, הסיטואציה של הכיבוש מעמידה את המעצמה הכובשת במעמד של ריבון בשטח הכבוש, וככזה, מוקנית לה אך ורק הזכות להשלטת חוק וסדר, דהיינו: שיטור. לפיכך אין למעצמה הכובשת זכות לטעון להגנה עצמית, טענה מתחום דיני המלחמה (המשפט הבינלאומי ההומניטרי – International Humanitarian Law). לעומתם גרסה המדינה בתשובותיה לעתירה שלמדינה יש זכות לנקוט טענת הגנה עצמית ולהסתמך עליה כמשמעותה בסעיף 51 למגילת האומות המאוחדות שעה שהיא נתונה למתקפת טרור מאורגנת, ממש כשם שיש לה זכות להגנה עצמית מפני מעשה תוקפנות מצד מדינה אחרת.

15 בג"ץ 769/02 הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל נ' ממשלת ישראל, פ"ד סב (1) 507 (2006).

והנה, אף ששני הצדדים טענו בפניו בנושא זה בהרחבה וראו בו נושא חיוני להכרעה בחר בית המשפט העליון לחמוק מדיון ומהכרעה בבעיית ההגנה העצמית. לא הייתה זו השמטה מקרית. בית המשפט העליון עקבי בדרך הילוכו בנושא זה: בתיקים בעלי "פרופיל גבוה" הוא נמנע מדיון מעמיק ומהכרעה מנומקת בשאלת ההגנה העצמית. בתיקים פשוטים יותר הוא נוהג לציין אגב אורחא וללא ניתוח מדוקדק, שלסברתו עומדת לישראל הזכות לטעון להגנה עצמית. כך לדוגמה, בפסק־דין עג'ורי¹⁶ ציין בית המשפט באופן לקוני, ללא דיון מעמיק וניתוח של הוראות המשפט הבינלאומי הרלוונטי, שפעולותיה הצבאיות של ישראל נגד הטרור דוגמת מבצע "חומת מגן" נעשות מתוקף זכותה להגנה עצמית. כך גם בפסק הדין בעניין אלמדני,¹⁷ אשר בו ציין בית המשפט שזכותה של ישראל להגנה עצמית מעוגנת בסעיף 51 למגילת האומות המאוחדות, אולם ללא ניתוח מעמיק. בפרשת מראעבה,¹⁸ חרג בית המשפט ממנהגו וייחד דיון לשאלת זכותה של ישראל להגנה עצמית בעקבות קביעת בית הדין הבינלאומי לצדק בחוות דעתו בעניין גדר ההפרדה שלא עומדת לישראל הזכות לטעון להגנה עצמית נגד הפלסטינים משום שההתקפות עליה מגיעות מארגונים לא מדינתיים ומשום הטרור המופעל נגדה אינו בינלאומי אלא מגיע משטחים הנתונים לשליטתה כמעצמה כובשת. בית המשפט העליון ציין בקצרה בפרשת מראעבה שעמדת בית הדין הבינלאומי לצדק "קשה לנו" משום שהיא אינה מתחייבת מלשונו של סעיף 51 למגילת האומות המאוחדות ואינה תואמת את צרכיה של מדינה הנאבדת בטרור.¹⁹ עם זאת, בית המשפט הסתפק בדיון קצר ולא ממצה, ומיהר לציין ש"אין לנו צורך לבחון סוגיה זו לעומקה, שכן מצאנו כי הוראת סעיף 43 לתקנות האג מסמיכה את המפקד הצבאי לנקוט בכל הפעולות הדרושות לשמירה על הביטחון".²⁰ כלומר, בית המשפט בחר לסגת לקרקע הבטוחה של דיני הכיבוש, המעניקים למעצמה הכובשת סמכויות נרחבות לפעול לשמירת הביטחון בשטח הכבוש, ונמנע מלבוסס בבין המשפטי הטובעני של טענת ההגנה העצמית.

16 בג"ץ 7015/02 עג'ורי נ' מפקד כוחות צה"ל בגדה המערבית, פ"ד נו(6) 352, 359 (2002).

17 בג"ץ 3451/02 אלמדני נ' שר הביטחון, פ"ד נו(3) 30 (2002).

18 בג"ץ 7957/04 מראעבה נ' ראש ממשלת ישראל, פ"ד ס(2) 477 (2005).

19 בית המשפט העליון צדק בהשגתו הזוהירה על קביעת בית הדין הבינלאומי לצדק בנושא. הסברה שלפיה המשפט הבינלאומי אוסר פעולות צבאיות של הגנה עצמית נגד ארגונים לא מדינתיים הולכת ומאבדת מתוקפה, ונראה שכיום הדעה המקובלת הפוכה ראו, Monica Hakimi, *Defensive Force against Non-State Actors: The State of Play* 91 MICHIGAN Y.B.INT'L LEG.STUD.d 1, 3 (2015). ראו גם להלן בנוגע להיבטים נוספים של הביקורת על פסק דינו של בית הדין הבינלאומי לצדק.

20 עניין מראעבה, לעיל ה"ש 18, בפס' 23 לפסק הדין של הנשיא ברק.

השוני בין פסק דין מראעבה לפרשות הקודמות נעוץ בכך שפסק דין מראעבה שימש נדבך בוויכוח בעל אופי בינלאומי, בהינתנו כמעין תשובה לחוות דעתו של בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה. לא פחות מן ההתחמקות מדיון בסוגיית ההגנה העצמית מהדהד ובולט היעדר מוחלט של אזכור כלשהו לזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית, שעמדה בלב ליבה של חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי לצדק. אין ספק בכך שזכות הפלסטינים להגדרה עצמית לא נעלמה מעיני בית המשפט העליון, למצער בפרשת מראעבה, אשר בה התייחס והשיב לפסיקת בית הדין הבינלאומי לצדק בעניין גדר ההפרדה, שם עמדה הזכות להגדרה עצמית במרכז חוות הדעת. למרות הרלוונטיות הברורה של זכות זו לדיון, והשלכותיה על זכותה של ישראל להגנה עצמית, בחר בית המשפט העליון לשתוק בעניין זה. אף זו אינה השמטה מקרית כי אם מדיניות משפטית עקיבה של בית המשפט העליון, הנמנע במפגיע מלהעלות את שאלת זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית ולדון בה, ולהביאה במניין שיקוליו בעתירות בעלות האופי הפוליטי המובאות בפניו. הטעם לכך ברור למדי. אעמוד עליו בהמשך מאמר זה בפירוט: בית המשפט העליון הישראלי, כבית משפט מדינתי שהוקם ופועל מכוחו של החוק הישראלי, אינו יכול לכרות את הענף שעליו הוא עצמו יושב, ולדון בטענה החותרת תחת הלגיטימיות של מערכת החוקים אשר לה הוא חב את קיומו.

ד. זכותן של מדינות להגנה עצמית: מקורותיה והצדקתה התאורטית

אשיב אפוא למרכז הדיון את השאלה שנדחקה הצידה באי־נוחות מופגנת הן בידי בית הדין הבינלאומי לצדק הן בידי הפלסטינים הן בידי בית המשפט העליון של ישראל: זכותה של ישראל להגנה עצמית והיקף התפרשותה, ובפרט, היחס בינה לבין זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית. זוהי בעיה קשה משנדמה על פני השטח, ולא בכדי העדיפו לחמוק מדיון בה. הסיבה לכך היא שעד מהרה מתברר שמה שנדמה כנקודת המוצא, כעוגן של הזכות המדינתית להגנה עצמית – סעיף 51 למגילת האומות המאוחדות – למעשה אינו מסייע כלל לקבוע את היקף התפרשותה של הזכות להגנה עצמית ולהבין את היחס בינה לבין הזכות החשובה לא פחות להגדרה עצמית. למעשה, זכות מדינתית להגנה עצמית כלל אינה מובנת מאליה, ונדרשת לעיון ולהצדקה העומדים בפני עצמם, בניגוד לזכות הפרטית להגנה עצמית, שאפשר לומר שההכרה בה מחויבת המציאות ואף אינטואיטיבית. אפתח אפוא את העיון במקור המשפטי המשמש מכנה משותף לכל מי שעסקו בשאלת זכותה של ישראל להגנה עצמית, סעיף 51 למגילת האו"ם:

שום דבר במגילה הנוכחית לא יפגע בזכות הטבעית של הגנה עצמית אינדיווידואלית או קולקטיבית אם מתרחשת התקפה חמושה נגד חברה באו"ם, עד שתנקוט מועצת הביטחון את האמצעים הדרושים לשמירת השלום והביטחון הבינלאומיים. אמצעים

שננקטו בידי חברות באו"ם תוך הפעלת זכות זו של הגנה עצמית ידווחו מייד למועצת הביטחון, ובשום דרך לא ישפיעו על סמכותה ועל אחריותה של מועצת הביטחון, על פי מגילה זו, לנקוט בכל עת אותה פעולה שהיא רואה בה צורך לשמירת או להחזרת השלום והביטחון הבינלאומיים.²¹

דבר חקיקה זה משמש בגופו ובלשונו המחשה טובה לקושי הפוקד את המשפט הפוזיטיבי כשהוא ניצב מול זכות הנראית כזכות טבעית. מחד גיסא הוא נאלץ להכיר כמי שכפאו שד בכך שאין הוא יוצר את הזכות להגנה עצמית אלא רק מכריז עליה ומכיר בתוקפה, באשר היא בבחינת זכות טבועה (inherent right) של המדינה בהיותה מדינה; מאידך גיסא, באותה נשימה הוא מתיימר להטיל עליה מגבלות ממגבלות שונות: לייחודה למדינות שהן חברות באו"ם, לתחום את תחולתה עד שתנקוט מועצת הביטחון פעולה לשמירת השלום והביטחון, ולחייב את המדינה הנוקטת הגנה עצמית לדווח מיידית למועצה על צעדים שנקטה למימוש זכותה להגנה העצמית. וכבר עולות תמיהות והשגות: האם למדינה שאינה חברה באו"ם לא שמורה הזכות להגנה עצמית? חשוב מכך: האם וכיצד יש בפעולה של מועצת הביטחון לשמירת השלום והביטחון הבינלאומיים – תהא משמעותו של מושג זה אשר תהא – לשמש תחליף למימוש האינטרס המסורתי של מדינה שיצאה כדין למלחמה, דהיינו: לחתור לניצחון מכריע על אויבתה, אפילו עד כדי השמדה טוטלית של צבא האויב?²² מאליה עולה אפוא על הדעת התהייה שמא עיגונה של הזכות להגנה

21 U.N. Charter art. 51. "Nothing in the present Charter shall impair the inherent right of individual or collective self-defence if an armed attack occurs against a Member of the United Nations, until the Security Council has taken measures necessary to maintain international peace and security. Measures taken by Members in the exercise of this right of self-defence shall be immediately reported to the Security Council and shall not in any way affect the authority and responsibility of the Security Council under the present Charter to take at any time such action as it deems necessary in order to maintain or restore international peace and security" (התרגום שלי).

22 באופן מסורתי, החתירה לניצחון מכריע הוכרה במשפט הבינלאומי לא רק כמטרה לגיטימית אלא גם כמטרה הלגיטימית היחידה של מדינה במלחמתה. השגת ניצחון מכריע מושגת, כך נקבע, באמצעות החלשת צבא האויב, המושגת בתורה באמצעות נטרול המספר הגדול ביותר האפשרי של חייליו. מעניין לציין מבחינה היסטורית שתפיסה זו עוגנה באמנה בינלאומית שכוונה לאסור את השימוש בנשק הגורם סבל מיותר ללוחמים, כלומר, באמנה הומניטרית מובהקת Declaration Renouncing the Use, in Times of War, of Explosive Projectiles Under 400 Grammes Weight. Saint Petersburg, 29 November/11 December (1868).

עצמית בדין הבינלאומי הפוזיטיבי, יותר משבא להצהיר עליה ולחזקה נועד לבייתה ולא לפה. ניסוחה של מגילת האו"ם כמו מנסה ליצור את הרושם שהזכות להגנה עצמית היא זכות שמתוקף המשפט הפוזיטיבי, ולא זכות טבעית שקדמה לו. יש רגליים לסברה שהדבר נובע מהשאיפה להכפיף את הזכות להגנה עצמית למטרת-העל של ארגון האומות המאוחדות: מניעת מלחמה בין מדינות ושמירה על הסדר העולמי. בהתאם לכך נוהגים לקרוא את האיסור הכללי על שימוש בכוח (כלומר, מלחמה) הקבוע בסעיף 2(4) למגילת האו"ם עם החריג לו: זכותן של המדינות להשתמש בכוח לשם הגנה עצמית.²³

עיגונה של הזכות להגנה עצמית מדינתית במשפט הבינלאומי הפוזיטיבי, בסעיף 51 למגילת האו"ם, אינו סופו של הדיון המבקש להתחקות אחר מקור, הצדקת והיקף התפרשות הזכות, אלא תחילתו. המשפט הבינלאומי הוא מערכת משפט ה"מושלכת" (על משקל המצב האנושי שהיידגר כינה Geworfenheit) אל תוך עולם שיש בו מדינות, והן נתונות לה וכפיות עליה כסובייקטים שעליהם מוטל עליה להחיל את חוקיה בין שתחפוץ בכך בין לאו. משכך, נאלצת היא לכלול בתחומיה עיגון לזכות קיומן, ולזכותן להמשיך את קיומן. פשיטא שאין זה צידוק תאורטי עקרוני לזכות "טבעית" להגנה עצמית למדינות, כזו הקנויה לבני אדם מטבע ברייתם.²⁴ אין אדם רשאי לשאול אדם אחר מהי ההצדקה לקיומן? מדוע לא תניח לי להשמידך? אבל יכול הוא להפנות שאלה זו כלפי מדינה.²⁵

במובן זה, אפשר אף לומר שהזכות להגנה עצמית אינדיווידואלית היא אולי הזכות היחידה הזכאית לטעון במלוא התוקף לתואר זכות טבעית. שמא תמצי לומר שהזכות לחיים אף היא זכות טבעית, וכבר אתה בא לידי ריב עם תומס הובס, שגרס שבמצב הטבעי יש לו לאדם זכות ליטול גם את חיי שכנו.²⁶ כך גם הזכות לחירות, שכדי לצקת לתוכה משמעות דרוש ממילא לגרוס לא רק איסור מקביל, תחיקת-פוזיטיבי, לאסור או לעצור אדם בלא דין, אלא אף מדינה ושוטריה, שעליהם יושת האיסור.²⁷ לא כיוצא

23 קרצמר, לעיל ה"ש 8, בעמ' 551.

24 לדיון מקיף בהבדל העקרוני בין הזכות להגנה עצמית פרטית לבין הזכות להגנה עצמית מדינתית ראו Yuval Shany, *The Analogy's Limits: Defending the Rights of Peoples* 7 J.I.C.J 541 (2009)

25 ההמחשה הטובה ביותר לכך היא מגילת העצמאות, שכל מהותה אפולוגטיקה ארוכה ומסולסלת להצדקת הקמתה וקיומה של המדינה. כמובן, אין ישראל מיוחדת בקיומו של מסמך מכונן מצדיק שכזה.

26 THOMAS HOBBS, *LEVIATHAN OR THE MATTER, FORME AND POWER OF A COMMONWEALTH ECCLESIASTICAL AND CIVIL* 101 (1962)

27 למען האמת, הבחנות אלה אינן ממצות, והזכות להגנה עצמית טומנת בחובה פוטנציאל למורכבות גדולה הרבה יותר, משום שהיא למעשה זכות חוץ-הופלדיאנית. במצב הטבע אין טעם של ממש לדבר על זכות להגנה עצמית, שכן במצב זה ישנה "זכות" לתקוף, לחמוס ולהרוג אף ללא צידוק

בהן הזכות להגנה עצמית, זכותו של אדם שכמו באה עימו לאוויר העולם ונוצקה אל תוך ידי ורגליו, להדוף באלימות מתקפה על גופו.²⁸ ומשבא המחוקק הפוזיטיבי וניסה כדרכו בקודש להכיל אל תוך קורפוס חוקיו את הזכות להגנה עצמית משל הייתה נובעת גם היא כאחיותיה מסמכות הריבון,²⁹ מייד ניכרה מלאכותיות השתל, וגוף החוק הפוזיטיבי עצמו נאבק ככל יכולתו לדחות מקרבו את הנטע הזר, כפי שניכר מפסיקת בית המשפט העליון, שצמצמה וכרסמה בזכות להגנה עצמית, ללא רחם.³⁰ כפי שהכיר בכך ולטר בנימין, מאמציו של המחוקק הפוזיטיבי להכיל ולבלוע אל כרסו את האלימות החותרת אל מטרות "טבעיות" (הקודמות למטרות שמקדם החוק) לעולם אינם שלמים, וההכרה המאולצת של החוק הפוזיטיבי בהכרח להתיר מרחב שתתאפשר בו "אלימות טבעית", לעולם נושאת בחובה פוטנציאל לקריסת החוק.³¹

טוב, המכילה ממילא בתוכה זכות להגיב באלימות על מתקפה. ואילו במצב המדינה יהיה זה מלאכותי לדבר על הזכות להגנה עצמית במונחים הופלדיאניים משום שהיא ממילא תגובה על הפרת זכות וחובה-נוגדת בידי התוקף. מה אפוא הטעם לדרוש מהתוקף למלא אחר חובה-נוגדת הנגזרת מן הזכות להגנה עצמית – להימנע מלהתגונן מפני ההגנה העצמית שנוקט כלפיו הקורבן – כאשר כל העניין נובע מתקיפה לא חוקית שביצע הוא עצמו! יתרה מזאת, נוכח טבעה המיוחד של ההגנה העצמית אף אין זה ברור אם אפשר או מוצדק לדרוש זאת מהתוקף, שהרי ייתכן שננקטת נגדו הגנה עצמית "מופרזת" או הוא אפילו רק חושש מאפשרות כזאת. אפשר שהפתרון המשפטי טמון בהכרה באפשרות של "הגנה עצמית נגד הגנה עצמית" תוך חיוב בדיעבד של התוקף בתוצאות המעשה, בדומה לאפשרות בדיון הפלילי לתבוע לדין שודד באשמת רצח עקב מקרה מוות שאירע במהלך שוד שהסתבך, אפילו אם לא הייתה לו מלכתחילה כוונה לרצוח.

28 Hobbes, לעיל ה"ש 26, בעמ' 103–104.

29 בישראל, ראו ס' 34 לחוק העונשין, התשל"ז-1977.

30 כך למשל, הטוען להגנה עצמית חייב לעמוד בדרישת "הנחיצות", כלומר, להראות שלא עמדו לרשותו חלופות להתגונן, ושבחר בדרך שהביאה לפגיעה המינימלית בתוקף, ראו למשל ע"פ 20/04 קליינר נ' מדינת ישראל, פ"ד נח(6), 80, 90 (2004); בדרישת "המיידיות", כלומר, להראות שההגנה העצמית נדרשה באופן מידי כדי להדוף התקפה ושפעולת ההגנה הסתיימה מייד עם הדיפת המתקפה, ראו שניאור זלמן פלר יסודות בדיני עונשין כרך ב 426–427 (1987); בדרישת "המידיות", התובעת ממנו להוכיח שמעשה ההתגוננות שלו לא גרם נזק גדול מזה שביקש למנוע, כלומר, זה שהתכוון התוקף להסב לו, אם כי בדרישה זו נכון הדיון להקל עם המתגונן ולהתחשב באינטרס שלו יותר מבאינטרס של התוקף. ראו למשל אהרן אנקר הכרה וצורך בדיני עונשין 113–144 (1987).

31 WALTER BENJAMIN, REFLECTIONS: ESSAYS, APHORISMS, AUTOBIOGRAPHICAL WRITINGS 280–281 (1986). הדוגמה המאלפת שמביא בנימין בהקשר זה היא של השביתה הכללית. זהו תחום שבו מתירה המדינה בלית ברירה לקבוצה מאורגנת לנקוט אלימות. כל זמן שהאלימות מכוונת למטרות שהחוק הפוזיטיבי מכיר בהן כ"מטרות חוקיות" (מיקוח עם המעסיק על תנאי העבודה), המדינה מוכנה לסבול זאת. ברם כאשר הפועלים מתארגנים לשביתה מן הסוג

נקודת המוצא היא אפוא שבנוגע לבני אדם הדברים פשוטים: לכל אדם באשר הוא נתונה הזכות המוחלטת להגנה עצמית, ואי־אפשר לשלול אותה ממנו או להתנות עליה לעולם. אפילו הנתין המוסר את זכותו לאלים, למשל, כאשר תליין מוסמך מטעם המדינה מבקש להתין את ראשו מתוקף פסק דין של בית משפט, רשאי הוא להתנגד בכוח לניסיון ליטול ממנו את חייו.³² גם בתוך מסגרת הקשר חברתית שבה החוק אוסר ככלל על אלימות מכל סוג שהוא, מכירים בקיומה של הזכות להגנה עצמית כחריג קבוע של סטרוקטורת היחסים הקבועה שבין האדם לחוק. אכן, קיים דמיון בסיסי בין הזכות להגנה עצמית של בני אדם הקבועה בחוק המדינתי, לבין מקבילתה במשפט הבינלאומי בנוגע למדינות. בשני המבנים קיים איסור עקרוני על אלימות, וכן ישנו חריג קבוע המתיר הגנה עצמית. על כן, אם ברצוננו לבחון מה מקורה של הזכות להגנה עצמית של מדינות, יהיה זה מועיל לברר כיצד פועלת הזכות להגנה עצמית במישור המדינתי. כלומר, לבדוק מה משתנה במערכת היחסים הרגילה בין האדם לחוק בסיטואציה של הגנה עצמית. נקודת המוצא היא שבמצב הרגיל, היחסים הם³³ – ככלל – יחסי כפיפות של קבע: החוק חל על האדם, והאדם חב בציות מתמיד לחוק.

ההגנה העצמית הפרטית בתוך המסגרת של מדינת חוק היא הכרה – מאולצת ונרגנת – של החוק בכוח של מצב־החריג. התקפה אלימה על גופו ועל חייו של אדם מחייבת מענה אלים מידי, ואי־אפשר לתבוע ממנו לקרוא לעזרתו את החוק (להזעיק את המשטרה) ולהמתין. המתרחש באותו פרק זמן קצר הוא למעשה השעיה של החוק הפלילי, שחדל לשעה קלה לחול על המותקף.³⁴ המותקף כמו פוסע לשעה אל מחוץ לחוק,

שבנימין מננה "שביתה כללית מהפכנית" וכיום נהוג לכנותה "שביתה פוליטית", כלומר, שביתה שמטרתה נעות בין השפעה על מדיניות כלכלית של הממשלה לבין חתירה ממש תחת יסודות המשטר, טוענת המדינה שזו אינה "הכוונה" שביסוד זכות השביתה, והיא תוקפת את הפועלים השובתים בכוח אלים.

32 HOBBS, לעיל ה"ש 26, בעמ' 165.

33 מכאן ואילך אשתמש בביטוי זה כניגודו של המונח "מצב־החריג" (state of exception) כנתינת בתאוריה של ג'ורג'ו אגמבן, ראו (GIORGIO AGAMBEN, STATE OF EXCEPTION I (2021), וכן, לפניי, אצל קרל שמיט. ראו CARL SCHMITT, THE CONCEPT OF THE POLITICAL (2007).

34 המונח "השעיית החוק" בתאוריה של מצב־החריג מתייחס לכוח שהוא מעצם טבעו כוח ריבוני, ומשום כך, כזה המופעל בדרך כלל בידי הריבון (קרל שמיט גורס שעצם היכולת להחליט על קיומו של מצב־החריג היא זו המגדירה מיהו הריבון, ראו שם, בעמ' 38–39). החלת הדברים על אדם פרטי הנמצא בסיטואציה של הגנה עצמית נעשית אפוא באופן מטפורי תוך נקיטת הזהירות המתחייבת מכך, המכירה מחד גיסא בהיות אותו אדם מעין "ריבון בזעיר אנפין" בסיטואציה

אל אקס־טריטוריה אשר בה הוא שרוי כמו במצב הטבע, עד לסימונו של האירוע האלים. ודוק, יש להדגיש היטב כבר בשלב זה שרק המותקף יוצא מגדרי החוק, ואילו התוקף האלים פועל בתוך מסגרת החוק, אף על פי ודווקא משום שהוא העבריין!³⁵ התוקף מפר את החוק הפלילי האוסר תקיפה אלימה על גופו של אדם, ובכך מקיים יחס לינארי עם החוק, כלומר, יחס שהחוק הפלילי לא רק צפה אלא אף נחקק במיוחד בשבילו. בביטוי "יחס לינארי" כוונתי שהחוק הפלילי מאפשר לקיים עימו שני סוגים של יחסים, ושניים אלה בלבד: לקיימו או להפר אותו. שניהם הם בבחינת יחס לינארי, יחס שהחוק "מכיר" ויודע כיצד להגיב או לא להגיב עליו. במובן ידוע אפוא, עריכת מתקפה אלימה היא היא קיומו של החוק. כדי להמחיש זאת נדמה את החוק למחזה ואת ההתרחשות האלימה לפרודוקציה תיאטרונית המופעלת על פי המחזה. כל אחד מהמשתתפים בדרמה יודע היטב את תפקידו, ומשחק בדיוק את חלקו במחזה: העבריין מכה את קורבנו, הקורבן מתלונן במשטרה, המשטרה ובית המשפט מענישים את העבריין על פי החוק. ומה אם הקורבן אינו פסיבי אלא מחליט להשיב מלחמה שערה? ובכן, אם נמשיך את האנלוגיה התיאטרונית נוכל לומר שהקורבן־המתגונן כמוהו כשחקן הנוקט אימפרוביזציה בעיצומה של הצגה. הוא חדל לפתע להקריא את השורות שכתב המחזאי בעבורו. השחקנים האחרים קופאים בתדהמה (אולי מתעשתים במהרה ומצטרפים לחגיגה), ואלו מבין הצופים המכירים את המחזה עוצרים את נשימתם בהמתנה דרוכה להתפתחויות.

החוק הפוזיטיבי מתיימר לגדור בתחומיו את מעשי ההגנה העצמית של הקורבן־המתגונן בהיותו באותה אקס־טריטוריה, אולם זו התיימרות ריקה, היפוך יצורות שאין לתת בו אמון. המותקף הנוקט הגנה עצמית אינו עושה כן משום שהחוק מתיר זאת אלא בהתעלם מהחוק (כלומר, מקיים עימו יחס א־לינארי).³⁶ והחוק? הוא בולע את עלבונו ומכיר מראש, בהכנעה, בהשעייתו שלו במצב החירום. התיימרותו לחול על הסיטואציה נעשית תמיד ובהכרח בדיעבד: המשטרה ובית המשפט נדרשים לנתח לאחור את מעשה ההגנה העצמית ולקבוע אם התקיימו או לא התקיימו דרישות הנחיצות והמידתיות בנסיבות העניין. לא לחינם נלווית לדיון זה תחושת אי־נוחות מתמדת של חריצת דין בניגוד למשפטו של הלל הזקן: "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" (משנה, אבות ב, ד).³⁷ אסכם לעת עתה את הדיון בהגנה העצמית הפרטית בכך שהיא מגלמת

המוגבלת של הגנה עצמית, ומאידך גיסא, במגבלות החמורות שיש להציב על האנלוגיה לבל תחרוג מהתפקיד שיועד לה.

35 השוו את ניתוחו של הגל את היחס הישר בין העבריין לבין מעשה העבירה והחוק, גיאורג וילהלם פרידריך הגל פילוסופיה של המשפט 99 (פיני איפרגן עורך, גדי גולדברג מתרגם 2011).

36 כאמור, לא כן העבריין־התוקף, שאינו מתעלם מהחוק אלא מפר אותו, כלומר, פועל נגדו בידועו שהחוק אוסר זאת עליו.

37 המחשה נאה לכך מופיעה בדיונו המלומד של שי עקביא וזנר בשאלה העקרונית אם מגבלת

את הופעתו של מצב־החריג המשעה את החוק, ופותחת מעין בועת מרחב־זמן שבתוכה מתחולל וחל "מצב הטבע" אשר בו אדם נלחם על חייו, פשוטו כמשמעו.³⁸ נשאלת אפוא השאלה כיצד אפשר להעתיק מצב חריג זה מחוויית קיומו של אדם פרטי אל המדינה, ומהו מצב החירום שבו אפשר לומר באופן המדויק ביותר שהמדינה "נלחמת על חייה".

כדי למנוע בלבול מושגי יש לעמוד תחילה על הבדל חשוב בין הגנה עצמית פרטית לבין הגנה עצמית מדינתית. כפי שהראיתי, הגנה עצמית פרטית היא מעשה מובהק של אלימות, אלימות שקשה לערער על צדקתה, בין היתר בשל טווח הזמן הקצר אשר בו היא מבוצעת (מרכיב החירום משחק כאן תפקיד דומיננטי). ברם צידוקה של אלימות נוטה להיחלש ככל שהוא נטוע בעתיד רחוק יותר.³⁹ אדם המותקף אבל בכל זאת יש סיפק בידו לקרוא לעזרתו את המשטרה, נניח, כאשר יש לו אפשרות ריאלית לברוח מהתוקף עד לפינת הרחוב הקרובה, שם ניצב שוטר מקוץ, ובכך לדחות את מיידיות הסכנה, לא יזכה לטענת הגנה עצמית אם היכה את תוקפו. לעומת זאת, הגנה עצמית מדינתית היא לעולם אקט של הפעלת כוח — לא אלימות — מצד המדינה. ואף אם נלווה לה שימוש באלימות, תפקידה של האלימות משני למרכיב הכוח. על פי ההבחנה שהציעה חנה ארנדט, הכוח הוא מאפיין יסודי של קיבוץ רצוני של בני אדם, אינהרנטי להתקבצותו יחד, והלגיטימציה של הכוח שוכנת תמיד בפנייה לעבר, להסכמה הראשונית הזאת.⁴⁰ ברי אפוא שפעולת החירום

הנחיצות המוטלת על ההגנה העצמית טומנת בחובה גם דרישה כלפי המותקף לסגת מפני התוקף קודם שיותר לו לנקוט הגנה עצמית אלימה, ואפילו במחיר של ויתור על כבודו. ראו שי עקביא וזנר "הגנה עצמית, דרישת הנחיצות וחובת הנסיגה בשולי פרשת שי דרומי" מחקרי משפט כז 315 (2011).

38 שאלה מתבקשת מהמשגה זו היא בעיית היקף התפרשותו של "מצב־הטבע" בסיטואציה זו, כלומר, האם הוא חל גם על התוקף, והאם רשאי גם הלה לנהוג כאילו החוק הושעה לגביו, ולהגיב במתקפת נגד אלימה על מתקפת ההגנה העצמית של המותקף. הדין הישראלי משיב על שאלה זו בשלילה, ראו ס' 34 לחוק העונשין לפיו, לתוקף אין זכות להגנה עצמית, שכן ההגנה העצמית מותרת בדין הישראלי במטרה "להדוף תקיפה שלא כדין", ואילו תגובתו האלימה של המותקף הנוקט הגנה עצמית אינה נחשבת תקיפה "שלא כדין" אלא תקיפה חוקית שאין המותקף רשאי להודפה, ראו בועז סג"ר הגנה עצמית במשפט הפלילי 162 (2000). עמדה זו אינה עולה כמובן בקנה אחד עם התאוריה של הובס בנוגע לזכות להגנה עצמית.

39 לניתוח מפורט בעניין זה ראו HANNA ARENDT, *CRISES OF THE REPUBLIC: LYING IN POLITICS; CIVIL DISOBEDIENCE; ON VIOLENCE; THOUGHTS ON POLITICS AND REVOLUTION* 151 (1972)

40 היחס בין הקולקטיב הפוליטי (וביטוי העיקרי בתקופתנו, המדינה) לבין הכוח, מחויב המציאות ומצוי תמיד: מהות המדינה היא שימור מתמיד של הקולקטיב באמצעות הפעלה מתמדת של הכוח, פעולה הכרוכה במאמץ בלתי־פוסק לגיבושה ולהבטחת המשכה של ההסכמה הרחבה שבלעדיה הקולקטיב קורס מאליו. ראו שם, בעמ' 139.

המדינתית המיועדת לשימור ולהגנת המדינה מפני תקיפה חיצונית המאיימת על עצם קיום הקולקטיב, ולמצער, על האפשרות להמשיך לשמר את ההסכמה הרחבה המזינה אותו תדיר – על כל הדמיון החיצוני בינה לבין הגנה עצמית פרטית – היא למעשה ביטוי של עניין שונה בתכלית, של הפעלת הכוח הפוליטי בידי הקולקטיב, ולא אלימות שמטבעה היא אינסטרומנטלית, אינסטינקטיבית. אלימות פרטית לעולם אינה פוליטית, לפי סיווג זה, ועל כן אין היא לעולם בבחינת הפעלתו של כוח. אלימות פרטית אינה מודרכת מתוקפה של הסכמה אנושית קולקטיבית רחבה אשר בעינות שגרה, שאינן מצביי-חירום, צידוק הקיום שלה הוא הבטחת חברה אנושית אשר בה יוכל כל אדם להיות אדם, יצור אנושי, מתוקף היותו חבר בחברה. אלימות מיועדת תמיד להשגת מטרה טקטית קצרת טווח, צודקת או מרושעת, אבל לעולם אינה זהה עם הכוח. מבלי שיהיה בכך למצות את מלוא השלכותיה של ההבחנה הזאת, המסקנה הברורה כבר בשלב זה היא שאלמנט הסמיכות בזמן, הדחיפות, המיידיות, משחק ככל הנראה תפקיד שולי יותר, אם בכלל, בהגנה עצמית מדינתית.⁴¹

המפתח למעבר מזכויות אינדיווידואליות לזכויות קולקטיביות, בהקשר הנדון כאן, טמון במהלך תאורטי מרשים שביצע הובס בדיונו בגבולות ההתנגדות המותרים לפרט כלפי המדינה, הלווייתן. כפי שכבר צוין לעיל, על אף נחרצותו הגורפת בשאלת חובת הציות הרובצת על האזרח כלפי המדינה, בכל זאת הצדיק הובס התנגדות של היחיד לגזר דין מוות, אפילו אם הוטל עליו באופן חוקי בידי המדינה. זו אכן תוצאה בלתי-נמנעת ממעמדה של הזכות האנושית הבלתי-ניתנת להכחדה, לשימור עצמי, שהיא בסיסה והצדקת קיומה של האמנה החברתית ושל המדינה מלכתחילה. מכיוון שכל טעם קיומה של המדינה, מבחינת האזרחים, נעוץ בכך שהיא מבטיחה להגן על חייהם, אי-אפשר לצפות מאזרח לעמוד מאחורי מחויבותו למדינה במקרה הקיצון שבו היא מבקשת ליטול את חייו. ובכן, הובס התיר לנדון למוות להתנגד באלימות לביצוע גזר הדין, ולשם כך אפילו לתקוף באלימות את השוטרים ואת התליין המובילים אותו לגרדום. ברם מתוקף אותה הנמקה התנגד נחרצות להתנגדות או להתערבות לטובת אדם אחר שהוטל עליו גזר

41 הבחנה זו עולה בקנה אחד עם טענתו של פרנסיסקו דה ויטוריה, שבנוגע למדינה אפשר להשלים עם מרכיב של ענישה או של לימוד לקח לאויב תוך כדי הפעלת הגנה עצמית, מה שאין כן בנוגע לאדם פרטי, שעליו הדבר אסור בתכלית, ראו פרנסיסקו דה ויטוריה על האינדיאנים ועל הזכות למלחמה 125–127 (2019). המדינה רשאית לחרוג ממגבלות הנחיצות והמיידיות הקשורות בטבורן במרכיב הזמן משום שמותר לה להביא במניין שיקוליה את המחיר שיש להשית על מדינת אויב שתקפה אותה, את הצורך להרתיע את האויב מפני פעולה דומה בעתיד ואת הצורך להחלישו מבחינה צבאית כדי להפחית את הסיכון לעתיד, הנשקף ממנו. אדם פרטי אינו רשאי לכלול שיקולים מעין אלה במניין שיקוליו כשהוא נוקט הגנה עצמית, שכן הם מסורים כפרורגטיבה למדינת החוק אשר בה הוא חי.

דין מוות, ואסר זאת באופן קטגורי. חבריו של הנדון ובני משפחתו, שעל חייהם שלהם לא רובץ איום, קשורים בעוצמה רבה לחוזה החברתי וחייבים לציית למדינה, ואין בידם נימוק המאפשר להם להשתחרר ממחויבות זו. והנה, למרות זאת, במקרה של חבורה המתאגדת יחדיו להתגונן מפני ניסיון של הריבון לחסל את חבריה מצא הובס שההגנה הקולקטיבית לגיטימית ומוצדקת. במקרה כזה יהיה כל אחד מחברי הקבוצה רשאי להרוג את השוטר או את התליין המוביל את חברו לגרדום אף שלעת עתה לא רובץ איום מידי על חייו שלו. כך, משום שבנסיבות כאלה, ההתגוננות הקולקטיבית היא ככל הנראה הדרך הטובה ביותר מבחינת כל אחד מחברי הקבוצה להגן על עצמו בתנאים הקיימים.⁴² אין זה פתרון אד הוק, אלא מהלך עקיב המשתלב עם פתרונו העקרוני של הובס לבעיה הבסיסית של ייסוד המדינה, מהלך המציע אפילו מרשם לבעיה עתיקת היומין של הקשר בין כוח (אלימות) לבין זכות (חוק), הקשר שישמש לימים בסיס לתאוריה של מצב־החריג: במצב הטבע יש לכל אדם את הזכות לא רק להגן על עצמו אלא גם לשלוט בכל שאר בני האדם. אולם מכיוון שבאופן מעשי זוהי זכות שאינה ניתנת למימוש, היא מצטמצמת לזכות – או להכרח – להקים commonwealth, חבר בני אדם שבראשו ניצב הריבון אשר לו הזכות לשלוט בכולם ולהגן עליהם.⁴³ זוהי הקונסטרוקציה התאורטית המאפשרת את לידתו של "לווייתן" ומבססת את סמכותו ואת אחריותו של הריבון, וכמדומה יש בה אף הצעה לפתרון שאלת זכות השימור שלו, כלומר, הזכות להגנה עצמית מדינית.

המעבר מהזכות הפרטית להגנה עצמית, שהיא כאמור זכות טבעית מובנת מאליה ומבוססת היטב, לזכות המדינית להגנה עצמית, מתבהר אפוא: מקורותיה נטועים בדיוק במפגש בין שתי הזכויות (הפרטיות!) הטבעיות שזיהה הובס במצב הטבע – הזכות להגנה עצמית מזה, והזכות לשלוט באחרים (המותמרת בזכות להקים מדינה ריבונית) מזה. יתרה מכך, בשלב זה מתגלה גם הקשר ההדוק בין הזכות להגנה עצמית מדינית לבין הזכות להגדרה עצמית, והפעם על דרך של נביעה והזנה הדדית, לא על דרך הניגוד. הרי קבוצת המורדים המתארגנת להגנה עצמית קולקטיבית, מה מטרתה בסופו של דבר אם לא הגדרה עצמית?

ה. הגנה עצמית ובעיית השימוש בכוח באמצעות התארגנות להגדרה עצמית

ההיתר להתארגנות־התנגדות קולקטיבית מוליך אותנו בטוחות אל המעבר מהזכות להגנה עצמית אל הזכות להגדרה עצמית, וכבר מתחוור שבמקום שבו נראו בפתח הדברים שתי

42 HOBBS, לעיל ה"ש 26, בעמ' 165.

43 שם, בעמ' 262–263.

זכויות נוגדות וסותרות גרידא מתקיים למעשה קשר תאורטי אמיץ ובל יינתק בין השתיים. עד כה דיברתי בעיקר במונחים דיכוטומיים של פרט-אינדיבידואל מזה וקולקטיב-מדינה מזה, ורק בדברים האחורנים שהבאתי מהובס נרמזו קישור ומעבר אפשרי ביניהם. ובכן, כפי שהראיתי, מעבר כזה, צריך שיעשה באמצעות התארגנות דיסידנטית הנעשית לשם הגנה עצמית קולקטיבית. כלומר, ההתארגנות תקרה ככלל בתוך מסגרת מדינתית קיימת, תמיד מתוך התנגדות לה, ותכופות מתוך תחושת דחיפות וסכנה המצריכות הגנה על חבר או על חברים מהקולקטיב, ומטרתה תהיה יצירת התארגנות חלופית, או במילים אחרות: מרידה מזוינת. תאורטיזציה משפטית של התנגדות מזוינת למדינה היא מלאכה קשה במיוחד. לא לחינם פתח ג'ורג'יו אגמבן את ספרו *State of Exception* בהבחנה בדבר היעדר תאוריה משפטית של מצב-החריג, שאותה הוא מייחס לרתיעתם של מלומדים ושל תאורטיקנים של המשפט מלעסוק במושג זה, הניצב על הגבול שבין הפוליטי והמשפטי, ממש כמו מצבי מלחמת אורחים, התקוממות והתנגדות אלימה לשלטון.⁴⁴

אולי עקב קושי זה פותחו באופן מסורתי קווי דמותה של ההגנה העצמית במשפט הבינלאומי לאחר מלחמת העולם השנייה, מתוך התמקדות במצבי עימות בין מדינות ריבוניות. אבל אי-אפשר היה לדחות הרבה את העיסוק בעימות מזוין בין מדינה לבין ארגון לא מדינתי, עקב התגברות המומנטום האנטי-קולוניאלי החל בשנות החמישים של המאה העשרים. בהקשר זה, האפשרות התאורטית של מרידה קולקטיבית במדינה נזקקה להמשגה משפטית מודרנית במונחי של המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי. כך עלתה השאלה אם יהא זה צודק לראות את העמים הלוחמים לשחרור כנוקטים הגנה עצמית, ומכאן, כפועלים באופן חוקי במלחמתם ואינם מפירים את האיסור על תוקפנות הקבוע בסעיף 2(4) למגילת האו"ם. עוד נדונה השאלה אם מדינה שלישית המתערבת לטובת עמים מדוכאים ופותחת במלחמה נגד הכוח הקולוניאלי מפירה את סעיף 2(4) למגילת האו"ם או שמא יש לראותה כנלחמת ב"מלחמה צודקת".⁴⁵ שאלות אלה עלו על רקע הצורך לפתח את הזכות להגדרה עצמית במשפט הבינלאומי המודרני, שהוכרה כזכות משפטית רק במחצית השנייה של המאה העשרים. מטבע הדברים, ההכרה בזכות להגדרה עצמית חייבה גם הכרה בכורח התכוף בשימוש בכוח כדי לממשה. הבעייתיות הכרוכה בכך ברורה: בעולם המבקש לצמצם ואף למנוע מלחמות, אין זה פשוט לתמוך באופן עקרוני בשימוש באלימות מאורגנת להשגת מטרות פוליטיות, ולהצדיק, ולו יהיו אלה שחרור לאומי והשתחררות מקולוניאליזם או משלטון גזעני. לבעיה חמורה זו הוצעו פתרונות חלקיים. כך למשל הוצע לא לקבוע היתר כללי פוזיטיבי לשימוש בכוח, אבל לצד זאת להכיר בהסדר שלילי, שלפיו השימוש בכוח מצד תנועות שחרור לאומי לא ייתפס כעבירה

44 Agamben, לעיל ה"ש 33.

45 Antonio Casese, *Self Determination of Peoples* 151 (1995)

על האיסור הכללי על תוקפנות המעוגן בסעיף 2(4) למגילת האו"ם.⁴⁶ עם זאת, כדי להעלות את המס ההכרחי לעקרון איסור המלחמה נקבע סייג: ארגוני השחרור יכולים לנקוט אלימות שלא תיחשב לא חוקית אך ורק במקרה שבו המדינה הכובשת מפעילה מידה גבוהה של כוח אלים דכאני כדי למנוע מהעם השואף לחופש את זכותו להגדרה עצמית.⁴⁷ ספק אם יש בכך פתרון, ואולי אף ההפך, חידוד הבעייתיות הקיימת. הרי מובן מאליו שהמדינה הריבונית מפעילה מנגנוני שליטה חזקים וכוחניים. כך פועלת מדינה, ולא זו בלבד שאם תימנע מכך תאבד במהרה, אלא כפי שהראתה חנה ארנדט, הפעלת כוח ניכרת ורצופה בידי המדינה מהותית לעצם היותה מדינה – התארגנות פוליטית קיבוצית. פגם נוסף בפיקציה המשפטית שלפיה מדינה המפעילה כוח לשימור שליטתה תיתפס כמדינה תוקפנית טמון בכך שעצם הפעלתם הרציפה וארוכת השנים של מנגנוני הכוח המדינתיים אינה מאפשרת למורדים לעמוד בדרישות הנחיצות והמיידיות המחמירות המוחלות על הגנה עצמית.⁴⁸

פתרון אחר גרס ששימוש בכוח בידי ארגון שחרור לאומי הוא "ניטרלי" מבחינה משפטית, כלומר, לא מוסדר כלל על ידי המשפט הבינלאומי⁴⁹ ולכן אין זכות לשימוש בכוח כאמור, אבל גם אין איסור על כך במשפט הבינלאומי. הסיבה לכך היא שסכסוך הגדרה עצמית מתרחש בתוך מדינה קיימת בין אותה מדינה לבין קבוצת אוכלוסייה פנימית בתוכה השואפת לעצמאות, ולכן זהו עניין הנחשב פנימי לאותה מדינה, ואינו נלכד ברשתו של המשפט הבינלאומי, שאינו נדרש לעסוק בענייניהן הפנימיים של מדינות. החוק החל על הסכסוך הוא אפוא החוק הפנימי של אותה מדינה. גם זה פתרון בעייתי, בלשון המעטה. מעבר לכך שההוצאה הגורפת של עניינים "פנימיים" מתחום עיסוקו של המשפט הבינלאומי תמוהה כשלעצמה: והלוא המשפט הבינלאומי עוסק בהחלט בעניינים פנימיים. למשל, ביישום נורמות בינלאומיות של זכויות אדם או בפגיעה בהן, וכמובן, במקרים קיצוניים של אפרטהייד, רצח עם וכיוצא באלו. הבעיה העיקרית המתעוררת כתוצאה מפתרון זה היא שנקלעים בדיוק לאותה טאוטולוגיה שממנה ביקשו להימנע.

46 הטיעון הגורס שלפי לשונו חל איסור זה רק על מדינות אינו פתרון של ממש לבעיה, שכן מרד מזוין של תנועת שחרור במדינה כובשת או קולוניאליסטית סווג זה כבר, למרות התנגדות מדינות המערב, שרפתה בהדרגה בשנות השבעים של המאה העשרים, כסכסוך בינלאומי (international armed conflict) ולא כסכסוך פנימי תוך-מדינתי. ראו שם, בעמ' 196.

47 שם, בעמ' 198.

48 בעיה נוספת המתעוררת בהקשר זה היא שאם זכותו של ארגון השחרור נובעת מהזכות להגנה עצמית, אפשר לטעון שלא יכולה לעמוד למדינה זכות "הגנה עצמית נגד הגנה עצמית". ראו לעניין זה לעיל ה"ש 38.

49 JAMES CRAWFORD, THE CREATION OF STATES IN INTERNATIONAL LAW 135–136 (2006)

הרי הדעת אינה נותנת שעצם יישומה של הזכות להגדרה עצמית ייתפס כסותר נורמה חוקית אחרת מניה וביה. ובכך, הקביעה שזהו עניין "פנימי" מביאה בדיוק לתוצאה זו: פשיטא שלפי חוקיה של המדינה הקיימת, המרידה היא מבחינת בגידה והמורדים אינם אלא עבריינים שמעשיהם מצויים בתחומו של הדין הפלילי. על כך יש להוסיף את הנטייה הגוברת במשפט הבינלאומי להגדיר סכסוכי הגדרה עצמית מבחינת המשפט הבינלאומי ההומניטרי כסכסוכים מזוינים בינלאומיים (international armed conflicts) אף שהגדרה זו הייתה שמורה באופן מסורתי לסכסוכים שבהם מעורבות שתי מדינות או יותר.⁵⁰

המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי נקלע בנקודה זו למבוי סתום. הוא מצא עצמו מחויב מכורח המציאות לקבוע את הזכות להגדרה עצמית ולהכיר בקיומה משום שאת מומנט השחרור האנטי־קולוניאלי האדיר של המחצית השנייה של המאה העשרים אי־אפשר היה לעצור או לעכב, במיוחד נוכח תמיכתן הפוליטית של ברית המועצות ומדינות הגוש הסובייטי. והנה, מחד גיסא, ואף שברור היה הקשר ההדוק לזכות להגנה עצמית, קשה היה לבסס עד תום תאוריה משפטית של הגנה עצמית שמכוחה מתחייבת הגדרה עצמית, נוכח מאפייניה המסורתיים של הזכות להגנה עצמית, בעיקר דרישות הנחיצות והמיידיות; אולם מאידך גיסא, בהיעדר ההצדקה של הגנה עצמית מחויב היה המשפט להתמודד עם הצורך להצדיק תוקפנות, דבר שעמד בסתירה חזיתית למומנט החשוב השני של המאה העשרים: התנועה לקראת איסור כללי על מלחמת מתקפה.

1. הזכות להגדרה עצמית מנסה לעמוד על רגליה שלה במנותק מהזכות להגנה עצמית

המבוי הסתום שתואר לעיל מחייב ניסיון לבצע מהלך משפטי תאורטי שונה לאיתור צידוקה של הזכות להגדרה עצמית, בזאת הפעם בלי להידרש לקשר היסודי בינה לבין הזכות להגנה עצמית, שאליה אשוב בהמשך (לאחר שהניסיון הנוסף ייכשל). כאמור, הזכות להגדרה עצמית מעוגנת בהקשר היסטורי־משפטי שהבנתו חיונית לדין הנוכחי. נסיבות לידתה מכריעות להמשך התפתחותה. כבר בפתח הדברים ראוי להדגיש שלמרות המעמד הרם אשר לו זכתה הזכות להגדרה עצמית במהירות חסרת תקדים, בסופו של דבר היא מבחינת חידוש יחסי במשפט הבינלאומי. למעשה, רק מבחינת השנייה של

50 כך למשל קבע בית המשפט העליון בנוגע לסכסוך הישראלי-פלסטיני. להתייחסות מפורטת לכך, ראו עניין הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל, לעיל ה"ש 15.

המאה העשרים הוכרה זכות משפטית להגדרה עצמית של העמים.⁵¹ הכרה זו באה לאחר שבתחילת המאה העשרים, וביתר שאת לאחר מלחמת העולם הראשונה, החל עולה כוחו של עיקרון מדיני של הגדרה עצמית במשפט הבינלאומי.⁵² אף זה חידוש מודרני, תולדה של תהפוכות שאירעו באקלים המשפטי הגלובלי.⁵³ מלחמת העולם הראשונה פירקה אימפריות עתיקות יומין (האוסטרו-הונגרית, העות'מאנית והגרמנית), תקופת בין המלחמות יצרה בעיית פליטים גלובלית שלא נראתה כמותה בעבר, ולאחר מלחמת העולם השנייה צברה התנועה האנטי-קולוניאלית תאוצה אדירה. המציאות כפתה אפוא על המשפט הר כניגית להכיר בקיומה של זכות משפטית להגדרה עצמית קודם שהייתה לו הזדמנות לפתח תאוריה שעל בסיסה תושנת זכות זו.

כיצד אפשר אפוא לבסס ולהצדיק זכות להגדרה עצמית מתוך תורת משפט פוזיטיבית הנשענת על עקרונות ליברליים? במילים אחרות: האם אפשר לגזור זכות להגדרה עצמית מתוך זכויות אינדיווידואליות מוכרות? עיון בתאוריות הזכויות המרכזיות מעלה שהן נוטות לגזור בקלות רבה מדי, כך נראה, זכות קולקטיבית להגדרה עצמית מתוך זכויות אינדיווידואליות של בני קבוצות מיעוט הנמצאים תחת מסגרת ריבונית שאינה נושאת חן בעיניהם, בדרך כלל משום שהיא נשלטת בידי קבוצה אתנית או לאומית שאינה קבוצתם שלהם, או מייצגת או מעדיפה אותה. המקרה הקיצוני היא התפיסה שלפיה הזכות להגדרה עצמית נגזרת מתאוריית ההסכמה, הגורסת שהמדינה לגיטימית בזכות העובדה שאזרחיה הסכימו לריבוניתה עליהם, ומכאן נובע שהזכות להגדרה עצמית היא בעצם מצרף של זכויות אינדיווידואליות, ועל כן די בחפצם של אינדיווידואלים רבים היושבים בטריטוריה אחת להצדיק פרישה פוליטית (secession), שמשמעותה הפשוטה

51 ראו לעניין זה Casseese, לעיל ה"ש 45, ובמיוחד בחלק השני, תחת הכותרת "Self Determination Becomes an International Standard"

52 האירוע הפוליטי שסימן יותר מכול את עלייתו של עידן ההגדרה העצמית היה נאומו של נשיא ארצות הברית וודרו ווילסון בפני הקונגרס ב-9 בינואר 1918, נאום ארבע עשרה הנקודות, אשר בו הודגשה היטב חשיבות רצונם של העמים היושבים בטריטוריות ששוחזרו מידי האימפריות הנופלות של מלחמת העולם הראשונה. במיוחד רלוונטית לענייננו הנקודה השתים עשרה של הנאום, העוסקת במפורש בעמים שהיו תחת שליטת האימפריה העות'מאנית.

53 מן הראוי להדגיש את זינוקה המטאורי של ההגדרה העצמית מעיקרון פוליטי גרידא בתחילת המאה העשרים לכדי זכות משפטית חשובה באמצע המאה העשרים, עד כדי כך שיש המתארים אותה בימינו כגורם המפיה רוח גואלת בפרויקט שהוא המשפט הבינלאומי. ראו Orna Ben-Naftali & Rafi Reznik, *The Astro-Nomos: On International Legal Paradigms and the Legal Status of the West Bank*, 14 WASH. U. GLOBAL STUD. L. REV. 399 (2015)

היא משיכת הסכמתם מהמדינה המקורית והענקתה למדינה אחרת.⁵⁴ טיעון זה מעורר בעיות רבות, ראשית משום שאין זה ברור כלל אם ההסכמה הראשונית היא תמיד ובהכרח כזו הניתנת לביטול. הילוך עקיב בשביל ההיגיון של החוק הפרטי – שנראה שבו פוסעת תאוריית ההסכמה – עשוי לגרום דווקא שההסכמה הראשונית היא ככל הנראה בלתי-חוזרת, שכן תלויות בה זכויות של צדדים שלישיים רבים מדי. זאת ועוד, נשאלת השאלה אם תאוריה זו תכיר במצב אשר בו האינדיווידואלים משכו את הסכמת מהמדינה המקורית אבל לא העניקו אותה למדינה אחרת, בין משום שלא הצליחו להגיע להסכמה בינם לבין עצמם בדבר בחירה במדינה אחרת מסוימת מתוך שתי אפשרויות או יותר בין משום שהם מבקשים במודע לבחור מצב של אי-מתן הסכמה לריבונות של מדינה כלשהי. זוהי בעצם חזרה לבעיית היסוד הנדמית כמערכת את תאוריית ההסכמה: האם רשאים בני אדם לא להעניק כלל את הסכמתם לריבונותה של מדינה מלכתחילה? לכאורה, התשובה צריכה להיות חיובית, משום שאם לא כן ניטל הטעם הליברלי של הבחירה הרצונית שביסוד התאוריה. אבל ספק רב אם זהו המצב הלכה למעשה במשטר העולמי הנוכחי, אשר בו כל העולם מורכב ממדינות ואין לאדם את החירות להתנער ממרותה ומריבונותה של המדינה. מעבר לכך, יש לזכור שנטילת ההסכמה למדינה קיימת בלי להעניקה למדינה אחרת משמעה סיכון לכל חברי הקבוצה להיות מושלכים אל מצב הטבע. לסיכון כזה רשאים חברי הקבוצה שאינם נמנים עם סרבני ההסכמה להתנגד בכוח, בשם הזכות להגנה עצמית.

נקודת המוצא הליברלית, שלפיה מהחירות האינדיווידואלית מתחייבת זכות נגזרת להגדרה עצמית ולפרישה פוליטית שאפשר להתנגד לה אך ורק מטעמים תועלתניים במקרים שבהם הפרישה תגרום נזק חמור שאינו שקול כנגד מימוש הזכות,⁵⁵ לקויה לטעמי בעיקר בכך שהיא מניחה בבלי משים קיומה של זכות אינדיווידואלית לריבונות פוליטית בטריטוריה (המקבילה לזכות לקניין פרטי בטריטוריה אך שונה ממנה) – זכות שכלל ועיקר אינה מובנת מאליה. לשון אחר, אין זה ברור כלל שלא-אינדיווידואל, בנפרד מקבוצה מאורגנת (עם), יכולה להיות זכות כלשהי לריבונות פוליטית, שכן נראה סביר יותר לטעון שהזכות לריבונות פוליטית מתגבשת אך ורק בעבור ועם היווצרו של "לווייתן", כלומר, גוף פוליטי שאינו – או אינו רק – סכום חלקיו.

גרסה מתוחכמת יותר של התפיסה הליברלית מציעים אבישי מרגלית ויוסף רוז, ולפיה בהינתן זכות אינדיווידואלית לאוטונומיה או לחופש הביטוי, אנו מניחים שחברותם של

Christopher H. Wellman, *A Defense of Secession and Political Self Determination* 54
24 PHIL. & PUB. AFF. 142, 152 (1995)

55 שם, ה"ש 54, בעמ' 161.

בני אדם בקבוצות משמעותיות (encompassing groups)⁵⁶ היא היבט חשוב של זהותם, ורווחתם תלויה במתן ביטוי להיבט זה. מכאן שיש לבני האדם זכות לביטוי פומבי של חברותם בקבוצת המיעוט, כלומר, זכות להשתתפות פוליטית. הזכות לשלטון עצמי – שממנה נגזרת במידה רבה הזכות להגדרה עצמית⁵⁷ – נחוצה משום שהיא מאפשרת את הזכות להשתתפות פוליטית.⁵⁸ אולם גם מודל זה אינו נקי מבעיות. בראש ובראשונה, אי אפשר להניח בדיון כזה את קיומן האקסיומטי של זכות לאוטונומיה או לחופש הביטוי. אלו זכויות בנות המשפט הפוזיטיבי, המוענקות – או לא – בידי המדינה ותלויות בה. מסתמא אין המדינה הקיימת מעניקה אותן לבני קבוצת המיעוט, למצער, בכל הנוגע לשאיפתם להגדרה עצמית, ולפיכך מרידתם כוללת את המאבק להשגת זכויות אלה. הטענה שהן נתונות להם לכתחילה היא טאוטולוגיה; שנית, הצגת הטיעון באופן זה מכניסה בדלת האחורית את הטיעון האינסטרומנטלי הפוגם בטהרת המהות האינטרניזית של הזכות להגדרה עצמית: ההגדרה העצמית לפי קונסטרוקט זה אינה מוצדקת מתוכה ובה אלא בשל פונקציה שהיא ממלאה;⁵⁹ לבסוף, גם הנימוק האינסטרומנטלי עומד על כרעיו תרנגולת: קשה לקבל שהזכות להשתתפות פוליטית בחברה ליברלית מותנית בשלטון עצמי. הלוא רוב המדינות הדמוקרטיות מאפשרות לקבוצות מיעוט השתתפות פוליטית משמעותית כדבר מובן מאליה אבל אינן מעלות על דעתן לאפשר להן פרישה מדינית (secession) או הגדרה עצמית פוליטית במובן הרגיל. גם מהיבט מעשי נוסף אין זו הנמקה סבירה, שכן נובע ממנה בהכרח שהזכות להגדרה עצמית נתונה לכל קבוצת מיעוט פוליטית באשר היא, וכאלו ישנן מאות ואלפים.

56 בחרתי לתרגם את המונח encompassing groups, שטבעו מרגלית ורוז, ל"קבוצות משמעותיות", בידיעה שהתרגום רחוק באופן מילולי מהמקור, משום שמצד תוכנו מבטא תרגום זה טוב מכול את כוונתם של מרגלית ורוז כפי שהם מסבירים אותה במאמרם Avishai Margalit & Joseph Raz, *National Self-Determination*, 87 J. PHIL 439 (1990)

57 עניין זה מוקשה אצל מרגלית ורוז, ובשלב מסוים הם דווקא מבחינים בין שני סוגי הזכויות, אם כי ממבנה הטיעון עולה בכל זאת שהיותה של הזכות לשלטון עצמי – החלה על קבוצה הזכאית להיחשב קבוצה משמעותית – היא תנאי מקדים להכרה בזכות להגדרה עצמית. זו האחרונה אומנם נמצאת בסדר שונה, ותלויה בשאלה הדסיוויזיסטית הקלסית של סמכות ריבונית, אבל עם זאת היא מחויבת אליבא דמרגלית ורוז בגידור (hedging) כדי להגן על זכויותיהם של יחידים חברי הקבוצה, של קבוצות (מדינות) אחרות ושל יחידים חברי קבוצות אחרות. ראו שם, בעמ' 455-454.

58 שם, בעמ' 451.

59 מרגלית ורוז מציינים כשל זה בטיעון. בסיכום ביניים של מאמרם הם אף מודים בכך שנראה שאין ערך אינטרניזי לזכות להגדרה עצמית ושאפשר להצדיקה אך ורק מצד הערך האינסטרומנטלי שלה. ראו שם, בעמ' 453.

אולם ישנה בעיה חמורה יותר בשתי תצורות הטיעון הליברלי שהובאו לעיל, והיא מזדקרת כעצם שבורה מברשו כאשר היא ניגפת במכשול הקשה של ההגדרה העצמית. מחד גיסא מניחה תאוריית הזכויות הליברלית זכויות אדם אוניברסליות שאינן תלויות במדינה, אינן חבות לה את קיומן, ולהפך: הן תובעות ממנה במפגיע להגן עליהן לא משום שהן מוצדקות על פיה אלא משום שהיא מוצדקת על פיהן וחבה להן כביכול את קיומה; מאידך גיסא, בהתייחס להגדרה עצמית ולבעיית הפרישה ממדינה קיימת, הזכות האינדיווידואלית שהתאוריה הליברלית מצדיקה, מובילה לתוצאה בלתי-נמנעת של פרגמנטציה של המערכת הפוליטית הבינלאומית לכדי רסיסי מדינות. תוצאה זו הייתה יכולה להיחשב הכרח תאורטי בל יגונה, אולם בפועל אין פני הדברים כך: כריסטופר וולמן מתאר תסריט אימים של התפוררות ארצות הברית לכדי אלפי שברי מדינות, שתגרום בהכרח לפגיעה בזכויות תושבי הטריטוריה המבוזרת.⁶⁰ אלא שתמיכה עקיבה בתאוריית הזכויות הליברלית אינה יכולה להביא לתוצאה של שלילת הזכות האינדיווידואלית להגדרה עצמית בשל כך, שכן קושי ביישום אינו יכול לשלול זכות יסודית מעיקרא. לכל היותר יכולה תאוריה זו לתבוע בקול גדול משברי המדינות לכבד את זכויות האדם של אזרחיהן ושל כל מי שיבוא בשעריהן, ולקוות שישעו לקריאתה.⁶¹

ז. נקודת השבד, וההכרח לבצע מעקף מעבר לתאוריה משפטית פוזיטיביסטית ליברלית

לעיל עמדתי על המהלך התאורטי ששורשיו בהיתר שהציע הובס להתנגדות אלימה מאורגנת, ובלבד שמטרתה הגנה עצמית קולקטיבית של חברי הקבוצה המורדת. הראיתי גם כיצד מבסס קונסטרוקט תאורטי זה קשר לא צפוי בין הגנה עצמית מדינית לבין הגדרה עצמית. אלא שכשביקשתי לברר כיצד מתיישבת תאוריה זו עם הדין הבינלאומי

60 Wellman, לעיל ה"ש 54, בעמ' 156.

61 ואכן, הכשל ניכר במיוחד במסקנה שמסיק וולמן, שלפיה, בהינתן סיטואציה אשר בה המדינה המיועדת (הפורשת) והמדינה המקורית מבוססות דיין ומסוגלות להבטיח משטר פוליטי תקין, קמה זכות לקבוצה הפורשת להגדרה עצמית, וחובה מקבילה של המדינה המקורית לא להתנגד לפרישה ולא למונעה. ראו שם, בעמ' 161-162. בהתאמה, כאשר ישנו ספק בנוגע לכך אין זכות להגדרה עצמית, שם, בעמ' 163. התניית הזכות להגדרה עצמית בעושר ובתרבות דמוקרטית היא כמדומה לא רק בעיה תאורטית אלא גם, ואולי בעיקר, בעיה מעשית: הלוא העמים הזקוקים יותר מכול להגדרה עצמית הם דווקא אלה המבקשים להשתחרר מעולו של משטר עריץ וזר שגם רושש אותם וגם קלע אותם, במניפולציות כאלה ואחרות, לסכסוך פנימי או הביא לעליית כוחן של תנועות לאו דווקא דמוקרטיות בקרבם.

הפוזיטיבי ועם תאוריות ליברליות של זכויות שעל פיהן מעוצב המשפט הבינלאומי בתקופתנו נתקלתי בשני מכשולים הנדמים לא עבירים: האיסור הגורף על מלחמת מתקפה, והיעדר האפשרות לבסס זכות עצמאית להגדרה עצמית העומדת על רגליה שלה, על תאוריות ליברליות של זכויות אינדיווידואליות. קשיים אלו אינם מקריים: הם מסמנים את קצה גבול יכולתה של תאוריה משפטית פוזיטיביסטית-ליברלית להתמודד עם מצבים לימינליים הנמצאים באזור הדמדומים שבין הפוליטי למשפטי, אותם מצבים שעליהם הצביע אגמבן, כאמור, כקשים ביותר לפיצוח ולהמשגה. כדי להתגבר על המכשולים יש להידרש אפוא למקומות שבהם גם התאוריה הליברלית מכירה בכך שתש כוחה להציע פתרונות עקיבים לפי דרכה, ועל כן מסכינה בלית ברירה עם קיומם של חריגים. למזלנו מזומנת לנו מן המוכן הבחנה מעניינת שערכו מרגלית ורוז בהקשר זה, בין הזכות לשלטון עצמי לבין הזכות להגדרה עצמית, שגלומה בה – גם אם באופן משתמע ועקיף – הכרה בצורך לנטוש הנמקה ליברלית מקובלת לטובת מה שנראה כדסיוניזם פשוט.

הזכות לשלטון עצמי מתמצה בעובדה שבנסיבות מסוימות יש להכיר בכך שקבוצה משמעותית תזכה להגדרה כקבוצה פוליטית בטריטוריה מתוחמת משלה, משום שזהו הפתרון הטוב (הצודק) ביותר מבין הפתרונות האפשריים. לעומת זאת, הזכות להגדרה עצמית היא הזכות לקבוע (להחליט) שטריטוריה מסוימת תזכה לשלטון עצמי ללא קשר הכרחי לכך שזהו הפתרון הטוב ביותר, ואפילו לא פתרון טוב סתם. מרגלית ורוז ממהרים אומנם לסייג ולומר שהשימוש בזכות חייב להיעשות מתוך התחשבות בשיקולים המצדיקים שלטון עצמי, ובמיוחד את ההשלכות שעשויות להיות לכינון שלטון עצמי על זרים (others). ברם באותה נשימה הם מדגישים שאם הכריעו חברי הקבוצה לטובת שלטון עצמי, החלטתם מחייבת אף אם לא בוסס כדבעי הטיעון בזכות שלטון עצמי בהתאם לקריטריונים שהציעו.⁶² המעניין ביותר בהבחנה זו הוא שגלום בה מעבר מובהק מהנמקה ליברלית-אינדיווידואלית קלסית (טובת האזרח היא הפתרון הטוב והצודק ביותר) להנמקה הדוחה הצידה את טובת האדם הפרטי בנימוק דסיוניסטי של החלטה ריבונית פוליטית של קיבוץ אנשים (לווייתן!) אפילו אם היא אינה הפתרון המיטבי ליחידים.

נוכח מעבר מפתיע זה יש לחזור ולהיזכר בטענתה של חנה ארנדט בדבר הפנייה המתמדת לעבר כאל מקור של לגיטימציה להתקבצות יחד של בני אדם לכדי קולקטיב פוליטי חדש. הרגע המכונן של ההחלטה הקולקטיבית שבטריטוריה מסוימת יוקם שלטון עצמי של קבוצת בני אדם מוגדרת הוא הרגע בעבר שאליו שבים ופונים בני הקבוצה; הוא המגדיר אותם כקבוצה פוליטית מיוחדת לעצמה. ההחלטה הקולקטיבית המכוננת הזאת מגדירה בבת אחת שני דברים הכרוכים זה בזה לבלי הפרד: עם וחוקה. העם מתכונן סביב עצמו על ידי ההחלטה להיות עם, והחוקה שעליה הוא מכריז היא המסמך המשפטי

62 Margalit & Raz, לעיל ה"ש 56, בעמ' 454.

היוצר יש מאין מערכת חוק שלפיה וסביבה תיכון מדינתו. דווקא היסוד הלא-דמוקרטי, העדיין-לא-חוקי שבהחלטה המכוננת, הוא המעניק לה את עוצמתה: אפילו מרגלית ורז נאלצו להודות בכך שלכל היותר חייבים בני הקולקטיב "להתחשב" באחרים (כלומר, בני המיעוט היושבים בטריטוריה ואינם נמנים עם הקולקטיב), אבל בסופו של יום הם רשאים להתעלם מכך שהחלטה על הגדרה עצמית אינה עולה בקנה אחד עם הטוב (זכויות) של בני המיעוט, ואפילו לא של כל אחד ואחת מבני הקולקטיב עצמו. העובדה שכינון הריבונות החדשה נעשה בניגוד לחוק אינו עומדת לרועץ לבני הקולקטיב מרגע שחצו את הרוביקון: כפי שהראתה חנה ארדנט, לפי שיטתו של קאנט, המהפכה אסורה באיסור חמור, אפילו אם היא מרידה במשטר רודני, והיא תמיד בבחינת פשע שאפשר להטיל בגינו עונש צודק. עם זאת, אם כבר התרחשה מהפכה וכוננה חוקה חדשה, חייב הנתין בציות לריבון החדש שהשתרר בעקבות המהפכה, ואינו רשאי למרוד בו.⁶³

ח. הגנה עצמית והגדרה עצמית בשתי ספרות נפרדות של חשפט

כדי לאתר את הרגע המכונן לפי שעה בחיי העם הפלסטיני בהקשר הדיון הנוכחי, יש לחזור לטיעוניהם של הפלסטינים בפני בית הדין הבינלאומי לצדק בפרשת גדר ההפרדה, והפעם לחלק המקדמי, אשר בו סקרו את גרסתם לרקע ההיסטורי-משפטי הרלוונטי לסכסוך בינם לבין ישראל והיהודים. באופן כמעט אגבי ובלי להתעכב על כך יותר מדי הזכירו הפלסטינים את תוכנית החלוקה של האו"ם ב-1947. על עמדתם בנוגע לתוכנית הם כתבו: "ככזה, העם הפלסטיני דחה את התוכנית".⁶⁴ כך, בפשטות וללא הסתייגות אישרו הפלסטינים בפני בית הדין הבינלאומי שהם קיבלו החלטה קולקטיבית כעם לדחות את תוכנית החלוקה ולצאת למלחמה נגד היהודים. אי-אפשר להפריז בחשיבות הטענה ובניסוחה באופן זה, במיוחד לאור העובדה שהזכות להגדרה עצמית, מעצם טיבה כזכות המוקנית לקולקטיב שעדיין אינו מאוגד במסגרת מדינית אך שואף להתאגד כך, נתפסת כשוכנת בעם ומבוטאת באמצעות הנהגה עממית (באופן יוצא דופן ובניגוד לזכויות קולקטיביות אחרות במשפט הבינלאומי, הנתפסות ככלל, מבחינה אנליטית, כשוכנות במדינה וכבאות לידי ביטוי בממשלת המדינה – הסובייקט המוכר על ידי המשפט הבינלאומי).⁶⁵ משמעות הדבר היא

63 חנה ארדנט הרצאות על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט 78-79 (2010).

64 חוות הדעת המייעצת בעניין גדר ההפרדה, לעיל ה"ש 1, בעמ' 42. הציטוט המקורי הוא: "As such, the Palestinian people rejected the plan"

65 לעניין זה, ראו מסקנתו של ג'יימס קרפורד, שלפיה ישנן שתי הנחות יסוד בוויכוח על "מקום משכנה" (locus) של הריבונות: ראשית, שהריבונות חייבת לשכון במקום כלשהו; שנית, שהריבונות היא אחת ובלתי-ניתנת לחלוקה (indivisible). ראו Crawford, לעיל ה"ש 49,

שהפלסטינים מאשררים באופן רשמי, בחלוף יותר מחמישים שנה, שההחלטה לדחות את תוכנית החלוקה ולצאת למלחמה התקבלה על ידיהם באופן תקין ותקף מבחינה משפטית, כעם, כלומר, כישות שאינה מאוגדת במסגרת מדינית ריבונית. מן הראוי לשים לב לכך שמהותה של ההחלטה שהתקבלה היא לסרב להצעה לתיחום טריטוריאלי שמשמעותו המיידית היא ריבונות. כלומר, הפלסטינים קיבלו ב־1947 החלטה ריבונית לא להיות ריבון, בינתיים.⁶⁶

משמעות הדבר במושגי הדיון הנוכחי היא שהפלסטינים פתחו במאבק להגדרה עצמית ששורשיו נטועים עוד במחצית הראשונה של המאה העשרים, קודם שבא לעולם האיסור הגורף על מלחמת מתקפה, שהציב כפי שהראיתי לעיל מכשול בדרכה של הזכות להגדרה עצמית, שקשה היה לגבור עליו בכלי המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי של תקופתנו. החלטתם הריבונית של הפלסטינים כעם, המחייבת כל אחד ואחת מבני העם הפלסטיני — גם אלה שלא הסכימו לה בזמנו וגם אלה שאינם מסכימים לה בימינו — נותרה בעינה, ועיקרה היה להיות לפי שעה במצב לימינלי, מצב ביניים של אומה חסרת מדינה הנלחמת נגד אומה חסרת מדינה אחרת בניסיון לקבוע עובדות בשטח ולהביא לידי מימוש את הזכות להגדרה עצמית ולייסוד מדינה. הפלסטינים בחרו אפוא לחצות את הרוביקון, למרוד — ואין נפקא מינא בכך שעשו זאת קודם שהייתה מדינה בטריטוריה באותה תקופה — ולנסות לכוון קולקטיב עצמאי ריבוני. תוך כדי המרידה הפלסטינית ומלחמת האזרחים בינם לבין היהודים התרחש מאורע רב־משמעות: הוקמה מדינת ישראל.⁶⁷ מבחינת היהודים התרחש בדיוק אותו מאורע שתיארתי לעיל, אשר בו ישות מדינית חדשה מוקמת ויחד עימה באה לעולם מערכת חוק החלה מכאן ואילך על כל היהודים בישראל כקולקטיב, וכן על הלא־יהודים שנשארו בישראל, זכו באזרחותה ולא השתתפו עוד מבחינה קולקטיבית במאבק המזוין נגדה (אף אם כבודדים היו ביניהם שעשו כן). מבחינת הפלסטינים לא התחולל שום אירוע משפטי מחייב: מערכת החוק שבאה לעולם עם הקמת מדינת ישראל אינה מחייבת

בעמ' 568–569. קרופורד אומנם אינו שבע רצון מהנחות אלה ומתרומתן לבעיה, שלדעתו אינה רבה, אולם לעניינו יש להן בכל זאת חשיבות שכן הן מצביעות על כך שבסיטואציה של טרום מדינה, אשר בה היו הפלסטינים נתונים ב־1947, אפשר בכל זאת לטעון שהייתה אפשרות לקבלת החלטה ריבונית המחייבת את העם הפלסטיני כולו.

66 משפט זה, הנראה בקריאה ראשונה כאוקסימורון, בפועל אינו כזה כלל וכלל. ההחלטה הפלסטינית הריבונית ב־1947 הייתה כפולה: לסרב להצעת החלוקה, ולפתוח במלחמה. הכרזת מלחמה היא לא רק מעשה ריבוני מובהק אלא המעשה הריבוני בה"א הידיעה, מעשה שהכוח לעשותו מצביע על שכינתה של הריבונות בידי מי שקיבל את ההחלטה (ראו לעיל ה"ש 34).

67 כוונת הדברים היא להיבט המשפטי, כמובן, כפי שיובהר מייד. בהיבט המדיני־פוליטי נודעה כמובן להקמת מדינת ישראל משמעות הרת גורל מבחינת הפלסטינים.

אותם, לראייתם, הם אינם כפופים לה והם אף אינם רואים בה מערכת חוק לגיטימית של הטריטוריה אלא להפך, מבחינתם היא התגלמות אי-החוקיות.

השלב הראשון של המלחמה הסתיים אפוא בכך שהיהודים מימשו את זכותם להגדרה עצמית והקימו מדינה ריבונית, ואילו הפלסטינים הוכו שוק על ירך ונחלו תבוסה מוחצת. אלא שהפלסטינים מעולם לא נכנעו, והמלחמה מעולם לא הסתיימה.⁶⁸ כידוע, מעשי האיבה הסתיימו ללא הסכם שלום או הסכם כניעה. נחתמו הסכמי שביתת נשק רק עם הצבאות הערביים הזרים, ואילו בין ישראל לבין הפלסטינים לא נחתם שום הסכם.⁶⁹ זוהי עובדה משפטית שאי-אפשר להפריז בחשיבותה. לא לחינם הודגשה היטב חשיבות חתימתו של הסכם שלום ואף של עריכת טקס לחתימתו, גם במקרים שבהם המנצח הביס לגמרי את המנוצח וביסס את עליונותו הצבאית ללא סייג. חשיבותו של ההסכם טמונה בכך שהוא יוצר הכרה בחוק חדש המכונן ומחליף את זה שנהג לפניו.⁷⁰ סירובם העקיב של הפלסטינים להכיר בלגיטימיות הריבונית הישראלית – כלומר, סירובם להכיר במערכת החוק הישראלית כדין התקף בטריטוריה – עולה בקנה אחד עם התמשכותו של מצב המלחמה. אומנם הפלסטינים קיוו שמצב הביניים של מרידה ומאבק מזוין שעליו החליטו לא יימשך זמן רב אם יצליחו להשיג במהרה את מטרתם: הבסת היישוב היהודי וזכייה בעצמאות וריבוניות בטריטוריה. אולם משנכזבה תקוותם זו הם בחרו במודע לא להיכנע ולא להכיר במצב הדברים שהשתרר בשטח, ותחת זאת להמשיך במצב הביניים המלחמתי לפרק זמן לא קצוב ולא ידוע.

בדונו במצב המשפטי ששרר בימי הביניים בתחום הקרוב למוכר כיום כמשפט בינלאומי ציין קרל שמיט את תדהמתו של פסקל נוכח ההסכמה שכווננה בין שליטי אירופה לקבע את מה שכוונה amity lines: קווי הגבול המבחינים בין העולם האירופי שבו שררו ציוויליזציה וכללי מלחמה ברורים לבין העולם החדש, שבו שרר חופש מוחלט לכבוש, לבוזז ולהרוג. חושו המוסרי של פסקל לא יכול להסכין עם שוויון הנפש של אומות ושל נסיכים נוצרים בפני כינון טריטוריה אשר בה לא תהיה שום הבחנה בין צדק לאי-צדק ולא

68 לעניין התמשכותה של המלחמה מאז 1947 ועד היום ראו Yoram Dinstein, War, Aggression and Self Defense 49, 229–230 (2017).

69 לעניין זה, הסכמי אוסלו אינם משנים את מצב הדברים באופן מהותי, משתי סיבות: ראשית, משום שמלכתחילה היו אלה הסכמי ביניים ששימשו הלכה למעשה הסכמה למשא ומתן ולא חווה סופי מבחינה משפטית; שנית, משום שמכל בחינה מעשית הנוגעת למאבק המזוין הפלסטיני, הסכמי אוסלו לא סיימו את הלחימה, כפי שמוכיחה היטב האינתיפאדה השנייה, שפרצה באוקטובר 2000.

70 BENJAMIN, לעיל ה"ש 31, בעמ' 283.

ישררו חוקי האל.⁷¹ אכן, ברורה רתיעתו של פסקל מההיבט הא-מוסרי של ההסכמה, אולם למען האמת היה בהסכמה זו יותר מאשר ריאל פוליטיק ציני. למעשה, שליטי אירופה החליטו באופן שהיה לא רק מודע ומושכל אלא גם עקיב והגיוני לכונן טריטוריה שאופיינה על דרך הניגוד לאירופה, כלומר, טריטוריה שתהיה לא-אירופה במובן זה שאם באירופה שרר המצב הרגיל, כי אז בעולם החדש שרר מצב חריג של קבע. לא הייתה זו טריטוריה שהתאפיינה בהיעדר חוק או בשלילת החוק (lawlessness), אלא בהשעיה קבועה של החוק. טריטוריה אשר בה ידוע היטב מהו החוק ה"נכון" (שהרי הוא שורר באירופה) ואף על פי כן בוחרים לא לנהוג לפיו אלא להשעותו, כלומר, לקיים מצב של מלחמה מתמדת. זוהי הלכה למעשה גם בחירתם של הפלסטינים. מבחינתם, הטריטוריה שהייתה בעבר תחת המנדט הבריטי, פלשתינה-א"י, היא טריטוריה השרויה במצב לימינלי אשר בו לא חלה שום מערכת חוק תקפה אשר לה הם כפופים. מערכת החוק הישראלית אינה מחייבת אותם ואף אינה מערכת חוק כלל אלא ההפך, היא גילומה של הפרת חוק. היא עצמה לא חוקית, והיא כוננה על יסודות של גזל ושל השתלטות כוחנית על טריטוריה. במובן מסוים, הפלסטינים רואים עצמם כשליט החוקי של הארץ, הנאבק על שלטונו נגד מורד לא חוקי המבקש להדיחו, וכפי שקבע קאנט, הם אינם חייבים להכיר בלגיטימיות שלו, אלא זכותם להיאבק בו ככפושע. העובדה שידו של אותו מורד אלים על העליונה אינה מעלה או מורידה מבחינתם.

ואכן, מכל בחינה רלוונטית מדובר בהשקפה לגיטימית, כלומר, בבחירה באפשרות העומדת לרשותו של עם שניהל מלחמה והובס מבחינה צבאית אבל מסרב להיכנע. כך מנתח הובס את התוצאה המשפטית-מדינית של מלחמה המסתיימת בניצחון ובכיבוש: השליט המנצח משליט את ריבונותו על העם המנוצח (הובס מכנה זאת despotic dominion) ונוצרת מסגרת יחסים הדומה לשלטונו של אדון על משרתו. העם המובס מסכים לחתום על אמנה עם המנצח ולכפוף עצמו לשלטונו כדי להימנע ממכת מוות וכדי להבטיח לעצמו חיים, שלמות הגוף וחירות הגוף. השלטון, הריבונות (dominion), מושג ומכונן אפוא לא מתוקף הכוח האלים שהפעיל המנצח אלא מתוקף האמנה המבוססת על הסכמת המנוצח, הסכמה המחייבת את המנוצח מבחינה חוקית להכפיף עצמו לריבונות המנצח.⁷² מן הראוי להדגיש בנקודה זו שמבחינת הובס, גם הסכמה תחת איום, בנסיבות של כינון ריבונות, היא הסכמה חוקית ותקפה לכל דבר, וכך גם יכול להיווצר commonwealth רגיל, מתוך מצב הטבע וללא קשר למלחמה, והוא מנמק זאת היטב.⁷³ קונסטרוקט זה עשוי לשמש

CARL SCHMITT, THE NOMOS OF THE EARTH IN THE INTERNATIONAL LAW OF THE 71
JUS PUBLICUM EUROPAEUM 95 (2006)

HOBBS, לעיל ה"ש 26, בעמ' 153-154.

שם, בעמ' 151.

הסבר לחשיבות טקס הכניעה וחתירת הסכם השלום המודגש כל כך אצל ולטר בנימין, טקס היוצר שלום מתוך מלחמה ומכונן חוק חדש מחורבות החוק הישן. הובס מציין שהעם המנוצח, המשול למשרת, נבדל מעבד. זה האחרון לא חתם מעולם על הסכם או על אמנה ולא נכנע מרצונו, אלא נתון במאסר או בכבלים וצפוי בכל עת לפגיעה פיזית מצד משגיחו. ודוק, אין זה דומה לאיום בהשמדה שריחף מעל למנוצח ערב כניעתו: היחסים בין האויבים אינם לימינליים אלא מוגדרים היטב: כעת הם במלחמה, וכעת מסתיימת המלחמה והם ביחסי שלום. לעומת זאת, היחסים בין עבד לנוגשו הם יחסים של מצב חריג מתמשך, בדומה לזה שעורר את מורת רוחו של פסקל: אין ביניהם שום אמנה, הנוגש מפעיל כוח מתמשך על העבד, שיסתיים רק עם מות העבד, וזה האחרון עלול בכל רגע נתון להתקומם ולרצוח נפש את אדונו. לא רק עלול – הובס טוען שהעבד רשאי מבחינה חוקית לרצוח את נוגשו או לשבותו כשתיקרה בדרכו ההודמנות. המקבילה המדינית לעבד היא העם המובס והכבוש המסרב להיכנע ולחתום על שלום. בחירתו להמשיך את מצב העימות למרות תבוסתו וחולשתו הצבאית, וסירובו לחתום על אמנה, מונעים את כינונו של חוק חדש. כמוהו כעבד, הוא נתון מבחינה ריאלית לחסדי אדונו, שעלול גם להחליט להשמידו, אבל עם זאת הוא רשאי להמשיך להילחם, ואיש אינו יכול להכריחו להיכנע. כזהו בדיוק מצבם של הפלסטינים: על אף תבוסתם הצבאית המוחצת ב־1948 ותוצאות מלחמת ששת הימים, הנתפסות כתבוסה נוספת שלהם אף שלא נטלו חלק פעיל בלחימה, הם מסרבים להכיר בתבוסתם ולחתום על הסכם כניעה. ודוק, הוויכוח המסורתי בישראל בין השמאל לימין הפוליטיים אינו רלוונטי: המנוצח, לפי הובס, רשאי לכפות את תנאי השלום, ועל כן אין ישראל חייבת להציע לפלסטינים תנאים "טובים" או "הוגנים", יהיו אלה אשר יהיו. הצד המובס אינו רשאי לקבוע את תנאי הסכם הכניעה אלא רשאי לכל היותר לדחותם ולבחור בהמשך מצב העימות: הוא אינו הריבון הפוטנציאלי, ועל כן גם אינו המחוקק. הוא דומה לנתין שהריבון כופה עליו את האמנה החברתית. ואכן, כפי שב־1947 בחרו הפלסטינים לדחות את הצעת החלוקה כך גם בחרו, באמצעות נציגיהם הלגיטימיים – אש"ף ולאחר מכן גם חמאס – להמשיך את העימות המזוין למרות תבוסתם וחולשתם הצבאית.⁷⁴

העמים הניצים, שהמלחמה ביניהם נמשכת, שרויים אפוא עדיין באותו מצב ביניים לימינלי שאליו נקלעו בתחילת הסכסוך, ובהתאם לכך ממשיכים להתהלך בשתי ספרות משפטיות נפרדות שאינן נפגשות. הישראלים מתנהלים על פי מערכת החוק הישראלית,

74 בני מוריס הראה כיצד הפלסטינים על כל פלגיהם הפוליטיים – בין אש"ף, החילוני ברובו, בין חמאס ויתר קבוצות ההתנגדות הדתיות – משמרים בעקיבות את עמדתם העקרונית של אי-הכרה בישראל כמדינה יהודית, אי-קבלת ריבונות שאינה ערבית בפלשתינה ההיסטורית ואי-יתור על עקרון שיבת הפליטים. ראו בני מוריס מדינה אחת, שתי מדינות 81–105 (2012).

אשר בה הם רואים חוק הארץ, החוק היחידי החל ומחייב בטריטוריה, שעל פיו הפלסטינים הנוטלים חלק פעיל במאבק המזוין הם מחבלים, כלומר, עבריינים פלייליים – ולא חיילים! – שאפשר להעמידם לדין ולכלוא אותם. מבחינת הפלסטינים, ישראל היא פולש זר שהשתלט על אדמתם בכוח הזרוע, ומערכת החוק הישראלית אינה חלה עליהם ואינה מחייבת אותם. הנה כי כן, כעת ברור מדוע אין בית המשפט העליון הישראלי יכול להיזקק לדיון בזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית. שלא כמו בית המשפט העליון של קנדה, למשל, שיכול לדון בשום שכל ובנחת בטענת תושבי קוויבק שהם זכאים לפרוש מהמדינה ולממש את זכותם להגדרה עצמית בנפרד ממנה (בלי לטעון כמובן שכפועל יוצא מכך חייבת קנדה לחדול מלהתקיים או שמערכת המשפט שלה אינה חוקית), בית המשפט הישראלי אינו יכול להביא במניין שיקוליו טענה משפטית המתבססת על הכחשה קטגורית של לגיטימיות מערכת החוק שמכוחה הוא עצמו הוקם ופועל.

המדינה המנצחת והעם המפסיד המסרב להיכנע מתנהלים אפוא בשתי ספרות משפטיות נפרדות כפועל יוצא מבחירתו של העם המפסיד לא להיכנע אלא להמשיך במאבקו. כאמור, לפי הובס, המדינה המנצחת זכאית להכתיב את תנאי השלום ואילו המפסיד אינו יכול להתערב בהם, אולם בכל זאת שמורה לו הזכות רבת-העוצמה לסרב להסכים לשלום. זוהי עמדה רבת-עוצמה למרות מעמדו הנחות של אותו עם, שכן כמובן ידוע, המדינה המנצחת נתונה כך באופן פרדוקסלי לחסדי העם המנוצח. כפי שהיטיב בנימין להבחין, המנצח חפץ תמיד בשלום, שכן רק בהסכם שלום יקבל אשרור סופי לניצחונו, ובמובן זה, דווקא העם המנוצח הוא השליט שברצותו יעניק למנצח את מבוקשו וברצותו ימנע זאת ממנו. כל זמן שלא נחתם הסכם שלום אין הסכמה על מערכת חוק משותפת החלה על שני הצדדים, וכל אחד מהם מתנהל על פי חוקו שלו תוך שהוא מתייחס לצד השני לא כאל כפוף לאותה מערכת חוק כמותו (ואולי מפר אותה) אלא כאויב זר שבא מבחוץ. לפיכך, זכותה של ישראל להגנה עצמית עומדת בעינה במלוא עוצמתה, ונועדה להדוף את מתקפתו המזוינת של אויב זר החפץ בהשמדתה, ללא תלות במניעיו המדויקים של האויב או קשר אליהם. באותו אופן, זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית אנלוגית לזכותו של העבד לרצוח את האדון במטפורה של הובס: זכותם להגדרה עצמית פירושה הזכות להמשיך להיאבק ולהילחם בישראל כדי להשיג את מטרתם: השתלטות בכוח על הטריטוריה השייכת להם לראייתם, ולבטל ולהעביר מהעולם את הריבונות הלא-חוקית שכוונה עליה ואת מערכת החוק שבתוקפה אין הם מכירים.

פועל יוצא הכרחי של מצב דברים זה הוא שהקונסטרוקציה המשפטית שעליה מושתתת החלטתו של בית הדין הבינלאומי לצדק שגויה מיסודה. זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית, אף שהיא שרירה וקיימת, אינה זכות (claim-right) הופלדיאנית שנלווית וצמודה לה בהכרח "חובה-נוגדת" (duty) הרובצת על הצד שכנגד. מבנה כזה אפשרי רק כשמדובר בשתי ישויות משפטיות המתנהלות תחת אותה מערכת משפט פוזיטיבית וכפופות להוראותיה. ברם כפי שהראיתי בסקירה לעיל, המשפט הבינלאומי

הפוזיטיבי אינו מסוגל להמשיג, בארגז הכלים העומד לרשותו, את הסיטואציה הלימינלית אשר בה עם מתמרד ופותח במאבק מזוין נגד מדינה שאינה חפצה להעניק לו ריבונות בטריטוריה המצויה בשליטתה האפקטיבית. זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית נובעת מהחלטה ריבונית שהם קיבלו כעם, שמסתמא אינה מחייבת את ישראל מבחינה משפטית, החלטה מן הקטגוריה שעליה הצביעו מרגלית ורוז, כפי שהראיתי לעיל, ושמימושה מבחינה משפטית – כלומר, הענקת תוקף חוקתי – תלויה בהצלחת יישומה בפועל, כפי שגרס קאנט. אומנם, המשפט הבינלאומי הפוזיטיבי מכיר בזכות להגדרה עצמית, אולם משמעותה המעשית של הכרה זו היא שהמשפט הבינלאומי מכיר בזכותו של עם להיאבק להגדרה עצמית, ואין זה דבר של מה בכך במשטר משפטי המקדש את עקרון איסור מלחמת המתקפה. משמעותה של הכרת המשפט הבינלאומי בזכות להגדרה עצמית אינה, ואיננה יכולה להיות, קביעה בדבר חובה-נוגדת הרובצת על ישות מדינית כלשהי מעבר לעם הטוען להגדרה עצמית. כל פרשנות אחרת משמעה שכל עם יהיה רשאי לחוקק באופן חד-צדדי דין שיחייב מדינות אחרות. זו כמובן פרשנות שאין הדעת סובלתה, והיא מנוגדת לעקרון השוויון ואי-השיפוט בין העמים והמדינות במשפט הבינלאומי.

זכותה של ישראל להגנה עצמית מפני המתקפה המזוינת הפלסטינית שרירה וקיימת, ואינה נגרעת כהוא זה כתוצאה מקיומה של זכות להגדרה עצמית לפלסטינים. ישראל אינה חייבת לכבד את זכותם של הפלסטינים להגנה עצמית, ומותר לה לנקוט כל פעולה הכרחית לשיטתה לשם מימוש זכותה להגנה עצמית. חוות הדעת של בית הדין הבינלאומי לצדק שגויה אפוא מבחינה משפטית. פועל יוצא מכך הוא שמהלכים משפטיים אחרים המבוססים על עקרונות דומים, בראש ובראשונה הדיון המתנהל בבית הדין הבינלאומי הפלילי בעניין ישראל ושטחי 1967, אף הם ניצבים על יסודות רעועים מבחינה משפטית, וספק אם יש להם תוקף.

"הרי זו נאמדה הפְּסָה לישדאנל"

הזכות לכאב, לגעגוע ולעיבוד רגשי של קושי –
קריאה בדרשת תנאים במדרש הספרי לספר דברים,
כרשת עקב

נועה ישראלי

הקדמה

בשנת 1867 ביקר בארץ ישראל הסופר מרק טווין. את רשמיו, שפורסמו כטורים בעיתון, כינס בספרו "מסע תענוגות לארץ הקודש". את התרשמותו שלו, סופר אמריקני, מארץ ישראל של המחצית השנייה של המאה התשע עשרה, סיכם כך:

מכל הארצות הנודעות בנופן המכוער, חושבני שזו ראויה לכתר האליפות. הגבעות קירחות ודהוהות וחזותן עלובה. העמקים הם מדבריות מכוערות שבשוליהם צמחייה דלה עטויית עצב ויגון. ים המוות וים הגליל נמים בלב מרחב של גבע ומישור שבו אין מבטך נתקל בשום גוון נעים, בשום עצם מרתק, בשום נוף רך וחזוי בערפל ארגמן, או מנומר בצללי עננים. כל קו הוא גס וכל תו הוא חד, אין פרספקטיבה – המרחק אינו מחולל כאן את קסמיו. זוהי ארץ שממון, חוסר תוחלת ושברון לב [...].

שוממה ומכוערת. וכי למה לא תהא כן? הייתכן כי קיללת שמים תנווה ארץ? ארץ ישראל אינה שייכת עוד לעולם החולין הזה. מקודשת היא לשירה ולמסורת – היא ארץ החלומות.²

תיאורו זה של טוויין עומד בניגוד עמוק לשפע מסורות עתיקות יומין המהללות את טובה ואת פוריותה של ארץ ישראל, ומרבות בשבחיה; למאמצים הכבירים שהשקיעו עמים, דתות ואימפריות בכיבושה, בהקמת מונומנטים, מבני דת ומוסדות שלטון בה; לנרטיבים מפותחים סביב ההיסטוריה שלה ואתריה.

במסורת היהודית ניכרת מוטיבציה לשבח את ארץ הייעוד כנען – ארץ ישראל – כבר במקרא, ולהציגה כארץ טובה, פורייה ומניבה.³ דורות מאוחר יותר אפשר לאתר במקורות התלמודיים תיאורים מפורטים העוסקים בשבחי הארץ.⁴ כך למשל אפשר למצוא בסוגיה ארוכה העוסקת במעלות ארץ ישראל במסכת כתובות בתלמוד הבבלי⁵ תיאורים רבים כאלה, הכוללים גם סיפורים מיתיים אשר להם מאפיינים ניסיים החורגים מן הטבע ומציגים את ארץ ישראל כאתר על-טבעי של טוב ושפע אינסופיים.⁶ סיפורים

- 1 במקור: "Can the curse of the Deity beautify a land?", ככל הנראה רפרור לדברים כט, כו-כו: "ויחר אף ה' בארץ ההוא להביא עליה את כל הקללה הכתובה בספר הזה. ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה".
- 2 מרק טוויין, *מסע תענוגות לארץ הקודש*, תרגום: ארנון בן נחום, ירושלים: אריאל, 1999, עמ' 162-163.
- 3 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible)*, New York: 1991, pp. 59-60
- 4 ראו יעקב (ג'פרי) רובינשטיין, "התמודדות עם מעלות ארץ ישראל: ניתוח סוגיית הבבלי, כתובות קי ע"א-ק"ב ע"ב", בתוך: ישעיהו גפני (עורך), *מרכז ותפוצה: ארץ ישראל בימי בית שני, המשנה והתלמוד*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 159-188.
- 5 כתובות קי ע"א-ק"ב ע"ב.
- 6 ראו למשל שם, ק"א ע"ב-ק"ב ע"א, דרשות של הביטוי המקראי "ארץ זבת חלב ודבש" כריאליה פנטסטית של ארץ שכולה נהרות חלב ודבש עצומים: "דמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק. חזונה להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני וקנטיף דובשא מתאיני, וחלבא טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי. אמר: היינו 'זבת חלב ודבש'. א"ר [אמר רבי] יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין. פעם אחת קדמתי בנשף והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים. אמר ר"ל [ריש לקיש]: לדידי חזי לי 'זבת חלב ודבש' של צפורי, והוי שיתסר מילין אשיתסר מילין. אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי 'זבת חלב ודבש' של כל ארץ ישראל, והויא כמבי מיכסי עד אקרא דתולבנקי – כ"ב פרסי אורכא, ופותיא שיתא פרסי". תרגום: "דמי בר יחזקאל נקלע לבני ברק. ראה אותן עיזים האוכלות תחת התאנים, ונטף דבש מהתאנים, וחלב נטף מהן, והתערבו זה בזה. אמר: זהו 'זבת חלב ודבש'! אמר ר' יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו – שלושה מילין. פעם אחת הקדמתי בנשף [לפנות בוקר].

תלמודיים אלה, כך נראה, יוצאים מן הריאליה, הקונקרטיים או האפשרית, אל עבר ההפלגה הספרותית בעלת המאפיינים המיתיים והפנטסטיים. למרות מאפייניהם האסכטולוגיים של הסיפורים,⁷ ואולי דווקא בגללם, הפכו התיאורים המפליגים בשבחי הארץ למאפייני סוגה של תיאורי הארץ גם בספרות מאוחרת יותר.⁸

את דבריו של טווין על ארץ הקודש מקובל לתלות בסגנונו המושחז ובפער בין מראות ארץ ישראל לאלה של נופי ילדותו רחבי הידיים במדינת מיזורי שבארצות הברית, ובשאר המחוזות והאתרים שבהם ביקר במהלך חייו.⁹ לכך הצטרפו גם הציפיות הגבוהות של חבריו לקבוצת התיירים והצליינים שאליה הצטרף. אלה, כפי שהוא מתאר, הציטידו לקראת המסע בתנ"ך ושאו את ידיעותיהם על ארץ הקודש מכתבי הקודש, ובעיקר מהאופן שבו תוארו נקודות הצייון המרכזיות בחייו ובמותו של ישוע בברית החדשה.¹⁰

מרשמו של טווין אפשר ללמוד על מצבה המוזנח של הארץ באותה עת ועל העזובה ששררה בחלק ניכר מאתריה, אבל גם על שהשכיל להבין היטב שמעמדה של הארץ הופקע זה כבר מן המציאות והפך לכזה המעוגן במסורות, מנוסח בספרות ונשזר בחלומות. לכך תרמו בוודאי תגובות חבריו לקבוצה, אשר על פי תיאוריו שלו, אחזו בהם מדי פעם התרגשות ורוממות רוח נוכח אתר כזה או אחר שהכירו מכתבי הקודש וראו לראשונה באותו מסע.

בעבור הצליינים והתיירים הנוצרים, אז כהיום, חן המקום וההתרגשות מהנוכחות בו קשורים ל"גאוגרפיה הקדושה" הקשורה לסיפור חייו של ישוע (כאן נולד, כאן צעד ונשא את הצלב, כאן נקבר וכן הלאה) וחיי שליחיו, ולסקרנות שעוררו בהם הארץ ואתריה.¹¹ בעבור אלה המחויבים לסיפור היהודי, המצב שונה. בסיפור היהודי נוסחו יתרונותיה של

והלכתי עד קרסוליי בדבש של תאנים. אמר ריש לקיש: אני ראיתי 'זבת חלב ודבש' של ציפורי, והוא שישה עשר מילין על שישה עשר מילין. אמר רבא בר בר חנה: אני ראיתי 'זבת חלב ודבש' של כל ארץ ישראל, והוא כמו [השטח] מבי מיכסי עד מבצר תולבנקי – עשרים ושתיים פרסות אורכו, ורוחבו שש פרסות". ראו שם סיפורים נוספים ברוח זו.

7 ראו רובינשטיין (לעיל הערה 4), עמ' 182–183.

8 ראו למשל ספר הכוזרי, מאמר שני, ט–כג. שם, כב, מופיעים ציטוטים מהסוגיה בכתובות, וכן מקורות נוספים. ראו רובינשטיין (לעיל הערה 4), עמ' 187–188, הערה 76.

9 ראו למשל האופן שבו הוא משווה את הכנרת, "ים הגליל", לאגם טאהו, טווין (לעיל הערה 2), עמ' 82.

10 שם, עמ' 10.

11 ראו אריה גראבוסי, "מן 'הגאוגרפיה הקדושה' ל'כתיבת ארץ ישראל': תמורות בתיאוריה של ארץ ישראל על ידי צליינים במאה ה'ג'", קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה 31 (תשמ"ד), עמ' 43–66; הנ"ל, "זיקה וזרות ביחסם של הצליינים לארץ ישראל בתקופת מסעי צלב", קתדרה: לתולדות ארץ ישראל ויישובה 41 (תשמ"ז), עמ' 38–54.

הארץ המובטחת כבר בספרות המקראית, והתעצבו וגובשו למסורות שונות על ייחודה של הארץ במקורות הבת־מקראיים של תקופת הבית השני. בתוך אלו בולט העיסוק התנאי בארץ ובשבחיה הן כהמשך למסורות הקודמות והמקבילות הן כהתמודדות עימן. הפרשנות התנאית למקורות המקראיים והניסוחים הרבניים שהתעצבו בתקופה זו בנוגע לארץ מלמדים על האופן שבו היא נתפסה בתודעת התנאים, שהיו ערים לתהפוכות הגאון־פוליטיות שהתרחשו סביבם. לצד זאת, בניסוחים אלה באים לידי ביטוי הזרעים שמהם ינבטו ויתפתחו המסורות על מעמדה של הארץ בספרות היהודית בדורות הבאים. נראה שמבחינת המחברים התנאיים תפקדה הארץ כמיתוס פעיל של געגוע, נחמה ותקווה לצד מבט מפוכח ערני וזהיר שלא היה חף ממודעות עצמית. מתוך כך היו המחברים התנאיים וממשיכי דרכם ערים לאפשרות, או שמא אפשר לומר, לזכות, של עצמם ושל הקהילה שייצגו למרחב רגשי הדורש התייחסות, טיפול וריפוי במציאות דתית ופוליטית קשה ומכאיבה. נוסף על כך, מתוך הדיון בזכות על הארץ מתוקף ההבטחה המקראית הקדומה ניצלו התנאים את השיח על שבחי הארץ כדי לטעון לזכותו של העם על הארץ לאור התיאור המקראי של ניכוסה מתושביה הקודמים, מהלך שנראה שהתנאים הוטרדו מאופיו ונדרשו להצדיקו.

את יסודות הסיפור התנאי על הארץ אבקש לפענח מתוך קריאה בפסקאות הפתיחה של מדרש הספרי לפרשת עקב, הדורשות שלושה פסוקים המופיעים בדברים יא: פסוקים י-יב. המדרש קורא את הפסוקים הללו כיחידה טקסטואלית העוסקת בשבחי הארץ וביתרונותיה, הן כשלעצמה הן אל מול ארץ מצרים, המשמשת דוגמה הפוכה להשוואה, ומרחיב מאוד בדברי אגדה על הארץ הטובה. אעשה זאת על בסיס הטענה שלצד המבנה המדרשי, העוקב אחר רצף הפסוקים, אפשר להבחין במדרשים הללו גם במאפיינים אידאיים¹² המעניקים לקובץ המדרשים שלפנינו קומה נוספת של פרשנות, המאפשרת לראות בו יחידה ספרותית המספרת סיפור. הסיפור, על פי קריאה זו, פותח במידת מה במגמותיו ובניסוחיו צוהר אל עולמם של המנסחים ואל התרבות אשר בה נוסח ונוצר. טענה זו נאחזת בהנחה שלפיה בקריאה צמודה, רגישה וערנית של סיפור אפשר למצוא שיקוף של מצב החברה, הכולל את שאיפותיה ואת חרדותיה, את חלומותיה ואת מגבלותיה של קהילה מספרת¹³ באופן שאינו ניכר תמיד בניסוחים ההלכתיים הרשמיים. טענה זו, כך אני סבורה, נתמכת במסגור יחידה ספרותית זו תחת הכותרת "הרי זו נאמרה

12 ראו ישי רוזן־צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאים, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ף, עמ' 358.

13 ראו עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 9. על האפשרות לקרוא את סיפורי חז"ל כספרות עממית אף שהם נכללים בקורפוסים הקנוניים ראו שם, עמ' 10-14.

הַפְסָה לַיִשְׂרָאֵל¹⁴, העושה שימוש בצורת שם הפעולה היחידאית "הַפְסָה". ניסוח זה של הכותרת, המדגיש את הצורך לפייס את ישראל ולהפיס את דעתם החבולה, מבקש – כך אטען – להשתמש בפלטפורמה המדרשית כדי לתת מענה נפשי ורגשי אל מול רגשות של אובדן ושל קושי, מתוך בנייה של מרחב התמודדות טקסטואלי יצירתי המאפשר הקלה, ולו במידת מה, אל מול המציאות הסבוכה.

מתוך כך אנסה לברר אם בדומה לדבריו של מרק טוויין, הארץ הפסיקה, בעבור מנסחיה אלה וממשיכי דרכם המאוחרים להם, להיות ארץ של ממש, ובלשונו, חדלה מלהשתייך לעולם החולין והפכה ארץ שבספרות וארץ חלומות. לצד זאת אבקש לטעון שלניסוחים אלה תפקיד חשוב באופן שבו יובן מושג הארץ מעתה ואילך כבעל תפקיד זהותי עמוק שאינו מתמצה במובניו הממשיים.

א. שנחי הארץ במקרא

בסיפורי האבות שבספר בראשית מבטיח האל לאבות, לצד ההתרבות והפריון, ארץ רחבת ידיים, מאופק עד אופק, שגבולותיה הם גבולות הצעידיה והמבט.¹⁵ בהבטחות למשה בספר שמות נוספים לארץ שבחים, והיא מתוארת כ"טובה ורחבה" (שמות ג, ח) וכ"זבת חלב ודבש" (שם).¹⁶ עיקר העיסוק באיכויותיה של הארץ מופיע בנאומו של משה בספר דברים על סף הכניסה אליה, שם מתוארות מעלותיה בפירוט:

כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה, אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם, עֵינַת וְתֵהֱמוֹת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָרָה. אֶרֶץ חֹטֶה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְסָה וְתֵאֱנָה וְרִמּוֹן, אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדִבְשׁ. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְפָּנָה תֹאכַל בָּהּ לֶחֶם, לֹא תִחָסֵר כֹּל בָּהּ. אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְּרוֹזָל וּמִהַרְרֵיהָ תִּחְצַב נְחֹשֶׁת. וְאֶכְלֶת וְשִׁבְעֶת וּבִרְכַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לְךָ (דברים ח, ז-י).

הארץ מתוארת אפוא כארץ טובה, רוויה מעיינות ונחלים, פורייה ועשירה בתבואה, בפירות ובשמן, ועתירת מחצבים. לצד האוצרות והמשאבים הטבעיים הרבים שבהם ניחנה הארץ הטובה מכיר המקרא בהיותה מיושבת בשבעת עמי כנען ומעובדת על ידיהם;

14 ספרי דברים, עקב, לו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 69).

15 ראו למשל דברי האל לאברהם לאחר הפרדה מלוט: "[...] שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲתָה שָׂם צִפְנָה וְנִגְבָה וְנִקְדְּמָה וְיָמָה, כִּי אֵת כָּל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה רֹאֶה לְךָ אֲתִנְנֶנָּה וְלִזְרַעְךָ עַד עוֹלָם [...] קוֹם הִתְהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה וּלְרַחְבָּהּ כִּי לְךָ אֲתִנְנֶנָּה". וראו גילי וזאננה, כל גבולות ארץ: גבולות הארץ המובטחות במחשבת המקרא על רקע המזרח הקדום, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 57-80.

16 ראו גם שמות יג, ה; לג, ג; ויקרא כ, כד; במדבר טז, יד; דברים ו, ג; יא, ט; כו, ט ובמקורות נוספים.

ארץ שמביבוליה הרבים, על פי ההיגיון המקראי, זכאים בני ישראל הכובשים ליהנות.¹⁷ את הזכות ליהנות מעמל כפיהם של העמים שגורשו מצדיק המקור הכוהני שבספר ויקרא בתכונתה של הארץ להקיא ממנה את מי שאינם מקפידים על העריות וטהרתם נפגמת, כפי שיכול לקרות גם לעם ישראל אם לא ילמדו מניסיונם של הגויים.¹⁸

חשש נוסף ושונה לאובדן הארץ מביע מחבר ספר דברים. לדבריו, טובה יוצא הדופן של הארץ עלול לגרום לכך שמרוב רווחה ועושר ישכח העם את מיטיבו ויפנה עורף לאלוהיו,¹⁹ סכנה אשר את נכונותה ואת התגשמותה מאשר מחבר הפסוקים בספר נחמיה.²⁰ שכחת העם את מקורו האלוהי של הטוב והשפע, המתוארת בפסוקי ספר נחמיה כמרידה, גוררת על פי המתואר במקרא ענישה חמורה: "וְהָיָה אִם שָׁכַח תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִלַּכְתָּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְעַבַדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם, הַעֲדַתִּי בְכֶם הַיּוֹם כִּי אֲבַד תֵּאבְדוּן" (דברים ח, יט).²¹

בפסוקים אלה מציע לפיכך המקרא מודל מייתי ותאולוגי המשלב בין תיאורי הארץ יוצאת הדופן שבספר ויקרא, ארץ אשר לה רגישות חריגה לחטאי עריות, לבין הדגשת התביעה האלוהית שבספר דברים לזיכרון פעיל ולהכרת תודה לאל באופן מתמיד. אל זה מעניק תשורה נדיבה המתבטאת בעושרה של הארץ הטובה ובשפע משאביה, גם אלו

17 ראו דברים ו, י-יא: "וְהָיָה כִּי יִבְיֵאֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב, לְתֵת לָךְ, עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בְנִיתָ וּבְתִים מְלֵאִים כָּל טוֹב אֲשֶׁר לֹא מְלַאתָ וּבֵרַת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חֲצַבְתָּ, כְּרָמִים וְיֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נָטַעְתָּ, וְאִכְלֹתָ וְשָׂבַעְתָּ".

18 ראו ויקרא כ, כב-כד: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וְעִשִּׂיתֶם אִתָּם, וְלֹא תִקְיֵא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מְבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לְשָׁבֹת בָּהּ. וְלֹא תִלְכוּ בְחֻקֵּי הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלַּח מִפְּנֵיכֶם, כִּי אֵת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ, וְאָקַץ בָּם. וְאָמַר לְכֶם: אֵתֶם תִּירְשׁוּ אֶת אֲדָמְתָם וְאֲנִי אֶתְנַנֶּה לְכֶם לְרִשְׁתָּ אֹתָהּ, אָרֶץ זֵבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ". ראו גם Adrian Schenker, "What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?," in: Rolf Rendtorff and Robert A. Kugler (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden: Brill, 2003, pp. 175-176

19 דברים ח, יא-יח: "הַשְּׁמַר לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שָׁמֵר מִצְוֹתַי וּמִשְׁפָּטַי וְחֻקֹּתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם. פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ וּבְתִים טֹבִים תִּבְנֶה וְיִשְׁבַּתָּ, וּבְקִרְךָ וּצְאֲנָךְ יִרְבִּין וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָךְ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ יִרְבֶּה, וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ [...] וְאָמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ: כַּחַי וְעַצְם יְדִי עָשָׂה לִי אֵת הַחֵיִל הַזֶּה". ראו Weinfeld (לעיל הערה 3), עמ' 394-396.

20 נחמיה ט, כה-כו: "וַיִּלְכְּדוּ עָרִים בְּצוּרֹת וְאֲדָמָה שְׁמֹנֶה וַיִּירְשׁוּ בְתִים מְלֵאִים כָּל טוֹב, בְּרוֹת חֲצוּבִים, כְּרָמִים וְיֵיתִים וְעֵץ מֵאֲכָל לֶרֶב, וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ וַיִּשְׁמְיֵנוּ וַיִּתְעַדְנוּ בְּטוֹבְכָךְ הַגָּדוֹל. וַיִּמְרוּ וַיִּמְרְדוּ בְּךָ וַיִּשְׁלַכּוּ אֶת תּוֹרְתְךָ אַחֲרַי גֹּם וְאֵת נְבִיאֶיךָ הַרְגוּ, אֲשֶׁר הֵעִידוּ בָּם לְהִשְׁבֵּכַם אֲלֵיךְ וַיַּעֲשׂוּ נֶאֱצוֹת גְּדוֹלוֹת". ראו Mark J. Boda, *Praying the Tradition: The Origin and Use of Tradition*, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, pp. 149

21 ראו Weinfeld (לעיל הערה 19), עמ' 58-59.

שמקורם בעבודתם הקשה של תושביה הקודמים. בתמורה לכך, כפי שמודגש שוב ושוב בספר דברים, תובע האל הכרה בהטבות הניתנות והודיה מתמדת, תביעה שאי־ציות לה גורר ענישה חמורה של אובדן, אשר על פי המתואר בספר נחמיה משמעו כיבוש חיצוני ושעבוד למלכויות זרות.²² צרות קולקטיביות אלה, של איבוד השליטה על הארץ הטובה, גרמו לעם סבל רב ויביאו לזעקה לאל הרחום, שיחוס על עמו ויושיעם.²³

תיאורים אלה, של נדידת אוכלוסיות בשל תכונתה של הארץ להקיא את יושביה החוטאים, לצד תכונתו של האל לנקום ביושבי הארץ שאינם מכירים תודה למיטיבם, ולהענישם בכיבוש בידי אימפריות זרות ובהגליה, משמשים את הסופרים המקראיים כלי ספרותי וקונסטרוקט נרטיבי. כלי זה מארגן בדיעבד התרחשויות היסטוריות של קטסטרופות לאומיות לצד מסגרות הצדקה מוסריות בדבר הזכות על הטריטוריה הנכבשת, ומעניק להן משמעות תאולוגית רחבה. בתוך מודל זה, כאמור, משתלב תיאור הארץ הנחשקת על שבחיה הרבים כסיבה המרכזית לצורך בהודיה מתמדת לאל ובשעבוד מנטלי ומעשי לו ולחוקיו.

תיאור מקראי אחר מופיע אף הוא בספר דברים, בפרשת עקב, שם מוצג השפע הגלום בארץ ככזה התלוי במשקעים הנשלטים בידי האל, וניתנים כגשמי ברכה רק כאשר העם מתנהג כשורה ומקיים את מצוותיו.²⁴ מודל מותנה זה מוצב אל מול שפע המים שבמצרים, שפע נגיש וקבוע המוצג כמתחרה שיש להתגבר על איכויותיו המוכרות.²⁵ בדומה למודל הקודם גם כאן קושר המקרא את טוב הארץ למערכת הגמול האלוהית, אבל בניגוד למודל הקודם, אשר בו הענישה היא אובדן ריבונות וסבל עקב שכחת האל המיטיב, כאן פוגמת הענישה, המתבטאת בהיעדר גשמים, בפוריות הארץ עצמה. בהתאם לכך, האובדן שיתרחש יהיה נטישה של הארץ, שחדלה להיות פורייה ולספק את צורכי יושביה.²⁶

המקרא מפליג לפיכך בשבחי הארץ כחלק מתיאור יתרונותיה של ארץ הייעוד שאליה נשואות פני העם בדרכם הארוכה במדבר. לצד זאת, תיאור טובה של הארץ רותם את יתרונותיה לנרטיב המשמש חלק מהבניית המודל התאולוגי הנחוץ של מערכת הגמול.²⁷

22 ראו נחמיה ט, כז: "וַתִּתְּנֶם בְּיַד צָרֵיהֶם".

23 שם, כז-לז.

24 דברים יא, יג-יז.

25 שם, י: "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ, לֹא כְאָרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִשָּׁם, אֲשֶׁר תִּזְרְעוּ אֶת זֶרְעוֹךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרַגְלֶךָ כַּגֵּן הַיָּרְק".

26 שם, יז: "וְחָרָה אֶף ה' בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהִאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ, וְאָבַדְתֶּם מֵהָרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר ה' נָתַן לָכֶם".

27 Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of*

ב. שנחי הארץ בספרות הנותר-מקראית

הספרות הבת־מקראית, שהתחברה במרחב ההלניסטי, התאפיינה בתהליכי קליטה ספונטניים מחד גיסא ובאימוץ מכוון מאידך גיסא של התרבות היוונית, מנהגיה ופולחניה.²⁸ כחלק מעולם הידע ההלניסטי ניכסה ספרות זו את דגם המפה האיונית, אשר "הציגה את העולם כדיסקה שטוחה שטבורה בדלפי",²⁹ וכן את מיתוס חלוקת העולם בין שלושה אחים, המופיע באיליאדה כמו גם במיתוס האכדי והבבלי הקדום.³⁰ אלה עובדו מחדש בספרות בת־מקראית זו ותורגמו מבחינה לשונית, תרבותית וגאוגרפית. כך אפשר למצוא בספר היובלים, למשל, תיאורים של מפה איונית שבטבורה הר ציון, הממוקם בנחלת שם, אחד משלושת בני נח, נחלה אשר בה נמצאים שלושת המקומות הקדושים ביותר: גן עדן, הר סיני והר ציון.³¹

לנוכחותה הדומיננטית של העיר ציון מהלכים גם במקרא גופא. אכן, במקורות המקראיים העוסקים בטובה של הארץ, כפי שאפשר לראות היטב בפסוקים שציטטתי לעיל מספר דברים ומהמקבילות, מתבטא טוב זה בפוריותה ובפוטנציאל השופע שלה לספק מים, מזון, משאבים ומותרות לעם היושב בה, ובהבטחה לחיי רווחה, הגלומה בתיאורי שפע אלה. מקורות אלה אינם מתייחסים כלל ליופייה של הארץ או לתיאורי נוף ואתרים המבטאים תחושות התפעלות ופליאה. מכל מקום, תיאורים כאלה, על יופיו של המקום, אפשר למצוא בספרי הנביאים ובספרות המקראית המאוחרת, שהתחברה בתקופת הגלות. אולם אלה נסבים על ירושלים או על ציון דווקא. הדברים מופיעים במסגרת תיאורי יפי העיר, שהיה ואינו עוד,³² או יופייה העתידי לאחר שתיבנה מחדש.³³

Canaan by the Israelites, Berkeley: University of California Press. 1993, pp. 183–221

28 ראו כנה ורמן, *ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2015, עמ' 46, שם מבדילה ורמן בין "תהליך התייוונות" (Hellenization), המתאפיין בקליטה, לעיתים לא מודעת, של התרבות, הדת והלשון היוונית, לבין "תנועת התייוונות" (Hellenism), שהיא "אימוץ מכוון, ציבורי ומודע של מנהגים ופולחנים מהעולם ההלניסטי".

29 שם, עמ' 243.

30 שרגא בר און ויקיר פז, "ארץ האל לבני האל: דברים ל"ב והנחלת ארץ ישראל", *תרביץ* פה (א) (תשע"ח), עמ' 29–63.

31 ורמן (לעיל הערה 28), עמ' 46. וראו שם ח, ח-כא.

32 איכה ב, טו: "הֲזֹאת הָעִיר שִׁיאִמְרוּ כְּלִילַת יָפִי מִשׁוֹשׁ לְכָל הָאָרֶץ". ראו גם תהילים מח, ג: "יָפֵה נוֹף, מִשׁוֹשׁ כָּל הָאָרֶץ".

33 ראו ישעיהו נב, א: "עוֹרֵי עוֹרֵי לְבָשִׁי עֲזָב צִיּוֹן, לְבָשִׁי בְּגָדֵי תַפְאֲרָתָךְ יְרוּשָׁלַם עִיר הַקִּדְשׁ". על תיאור יופייה של ציון ועל משמעויותיו המטפוריות ראו Stephen L. Cook, "The Fecundity of

תיאורים אלה של העיר ירושלים משתלבים במגמת ספרי הנביאים להציבה במרכז הדיון הטריטוריאלי³⁴ ולתאר באופן דומה גם ערים מתחרות, כגון התיאור המפורט והמיתי של יופייה ועושרה הרב של העיר צור ביחזקאל פרק כז.³⁵

תיאורי יופייה של העיר ואיכויותיה מצאו את מקומם בספרות הבתרא-מקראית שהתחברה במרחב ההלניסטי. שילוב מעניין של תיאור מפורט של עיר המקדש לצד תיאורי שפע חקלאי אפשר למצוא בחיבור "איגרת אריסטאס", השייך למרחב זה. בחיבור, המתוארך למחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה,³⁶ מופיע תיאור ארוך ומפורט של העיר וסביבותיה, וחלק ניכר ממנו מוקדש ליופייה הרב ולמקדש המרשים שבה.³⁷ בהמשך הדברים אף חוזר המחבר ומדגיש את מיצובה של העיר במקום הגבוה ביותר כנכס

Fair Zion: Beauty and Fruitfulness as Spiritual Fulfillment," in: Mark J. Boda, Carol J. Dempsey, and LeAnn Snow Flesher (eds.), *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, pp. 77–99

34 Thomas M. Bolin, "The Making of the Holy City: On the Foundations of Jerusalem in the Hebrew Bible," in: Thomas L. Thompson (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, London: Continuum International, 2004, pp. 171–196

35 "כה אמר אדני ה': צור, את אמרת אני כלילת יפי, בלב ימים גבולך בנך כללו יפיך [...]. ראו Inchol Yang, "The Metaphor of Tyre as a Ship in Ezekiel 27: Ezekiel's Resistance against the Neo-Babylonian Empire," *Expository Times* 131 (3) (2019), pp. 105–114, שם נטען שמהלך ספרותי זה, הכולל שימוש במרכיבים מיתיים קדומים, משמש את מחבר ספר יחזקאל לטעון שמרכז העולם אינו בבל אלא יהודה וארץ ישראל.

36 Sylvie Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London: Routledge, 2003, pp. 11, 128–130

37 ראו למשל איגרת אריסטאס, בתוך: **הספרים החיצונים** (מהדורת כהנא, תרצ"ז), כרך ב, תל אביב: הוצאת י' כהנא, תרצ"ז, ספר א, פג–פז, עמ' לח–לט:

ראינו את העיר יושבת בטבור כל ארץ היהודים והיא על הר גבוה ונישא. בראשו בנוי מקדש נהדר ושלוש חומות שגבהן יותר משבעים אמה, והרוחב והאורך מתאימים לבניין הבית, כי הכול נבנה בהדר יופי יתרים. ומדלת השער ואימוצה אל המזוונות וחיוזוק המשקוף נראה ברור כי הוצאת כסף על אלה הייתה בלי חשוך. ומלאכת הפרוכת הייתה דומה בכל לדלת, ויותר מכל בהתנגש הרוח והרוח הייתה נעה בלי הרף בהיות הנשיבה בתוך הקמטים למן התחתית ועד השפה העליונה, והיה המראה נעים מאוד עד שהיה קשה להיפרד ממנו. ובנין המזבח הוא לפי מידת המקום ולפי הקרבנות הנאכלים באש, וכן העליה אליו. ולפי המידה היפה, המקום הזה הוא משופע, והכוהנים המשרתים מכוסים עד הקרסוליים בכתנות שש.

אסטרטגי, ³⁸ את המבנה המדורג שלה על מורדות ההר ואת חומותיה הבצורות. ³⁹ לצד זאת מציין המחבר את מידותיה המצומצמות של העיר, ⁴⁰ ומסביר זאת כדבר הגיוני ונחוץ לשם השגשוג הכלכלי, ואף משווה זאת למצוי באלכסנדריה, המוכרת לו. ⁴¹

כפי שמראה סילבי הוניגמן, ⁴² תיאורים מפורטים אלה של המקדש הירושלמי ושל עיר המקדש וסביבותיה שייכים לסוגה ההלינסטית, המתארת את הפוליס האידיאלית ונוטעת אותה בערים שונות ברחבי האימפריה בהתאם למוצאם של הכותבים. כך מוצגת ירושלים באיגרת אריסטאס כפוליס האידיאלית האמיתית, אשר בה שלטון תיאוקרטי שבראשו כוהן גדול. שלטון כוהני זה מוצג באיגרת כעדיף אף על השלטון בממלכה המצרית, הנשלטת בידי מלך טוב. ⁴³ באופן זה שוזר בעל האיגרת את תמונת הפוליס האידיאלית שבמרכזה המקדש עם צורת השלטון האופטימלית, העולה בערכה על צורות השלטון המתחרות המוכרות. את אלה הוא נוטע במרחב חקלאי שופע אשר תנובתו הרבה תלויה בניהול מושכל של השטחים הגאוגרפיים ושל המשאבים הטבעיים הזמינים, ניהול המוצג אף הוא כמצטיין בראייה רחבה לטווח רחוק, בניגוד למתרחש באלכסנדריה. הטקסט משכיל לשלב גם יכולי תבואה, גפנים, זיתים ותמרים באופן שקשה לא לזהות בו את תיאורי השפע המוכרים מן המקרא. מכל מקום, מהדגשים על ארגון העיר והמרחב אשר בו היא נטועה, על צורת השלטון האופטימלית ועל יתרונם של אלה על פני המתרחש בערים מתחרות, לצד ההבנה שאין לדובר בהכרח היכרות אמיתית עם האתרים שהוא מתאר, נראה שהמוטיבציה העיקרית שלו אינה לשבח את ארץ ישראל. מטרתו היא, כפי שמציינת הוניגמן, לבחון סוגיות פוליטיות באמצעות התיאור הספרותי. ⁴⁴

הדיו של תיאור כגון זה ניכרים גם בחיבור מאוחר יותר, בספר החמישי של "חזיונות הסיבילות", המתוארך לתקופה שלפני מרד בר כוכבא. בחיבור זה, היהודים המבורכים,

38 שם, ק.

39 שם, ק-קד.

40 שם, קה.

41 שם. וראו John R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristaeus, the Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 24–27

42 סילבי הוניגמן, "תיאור יהודה באיגרת אריסטאס, פס' 83–106", בתוך: יובל שחר ואחרים (עורכים), בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת במשנה: ספר זיכרון לאריה כשר, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב, עמ' 55–74; Honigman (לעיל הערה 36), עמ' 23–25.

43 Honigman (לעיל הערה 36), עמ' 73–74.

44 שם, עמ' 74.

המתוארים כ"גזע אלוהים, זרע שחקים"⁴⁵ הם "היושבים סביב עיר האלוהים בטבור הארץ"⁴⁶ גם שם העיר היפה נטועה בארץ, היא "ארץ יהודה המהוננת, עיר יפיפיה נערצה בשירים"⁴⁷, ושוב מושם דגש על פוריותה של הארץ: "רחם נא בורא עולם על הארץ המעונגה הפוריה"⁴⁸. הדברים הללו מלמדים על שימורו של דגם זה במרחב היהודי-הלניסטי גם במאה השנייה לספירה.

עם זאת, לצד שימור מאפיינים תיאוריים אלה של עיר המקדש כפוליס האידיאלית והמרהיבה ניכרים גם ניסיונות להעניק לדגם זה ממד קוסמי ולהפקיעו מהמרחב הטריטוריאלי הספציפי של ארץ ישראל. ניסיון כזה אפשר למצוא אצל יוסף בן מתתיהו, שבניסיונו לאלגוריוזציה של כלי המשכן ובגדי הכהן הגדול ביאר, בדומה לפילון,⁴⁹ את החושן שעל בגדי הכהן הגדול כאבזור הנמצא באמצע הבגד העליון "כנגד הארץ, שגם זו נמצאת בטבור (העולם) ממש"⁵⁰. הארץ מוצגת במקרה זה אל מול האוקיינוס (המסומל באבנט), גרמי השמיים (המסומלים באבני השוהם) ועוד, משמע, כל החלק היבשתי שבתבל ולא ארץ מסוימת בה.⁵¹

פרשנות אלגורית בעלת אוריינטציה אוניברסלית חזקה אפשר למצוא גם אצל פילון, שפעל באלכסנדריה במחצית הראשונה של המאה הראשונה, במרחב הלניסטי מובהק.

45 חזיונות הסיבילות, בתוך: **הספרים החיצוניים** (מהדורת כהנא, תרצ"ז), כרך ב, תל אביב: הוצאת י' כהנא, תרצ"ז, ספר ב, ה, רמט, עמ' תכה.

46 שם, רנ, עמ' תכה.

47 שם, רסג, עמ' תכו.

48 שם, שכח, עמ' תכה. וראו Susannah McBay, "From Kings to Monsters: Jewish Perspectives on the Hellenistic and Roman Empires in Sibylline Oracles 3 and 5," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 51 (2) (2020), pp. 208–230, שם מראה המחברת כיצד רותם המחבר את מערך הדימויים הזה כדי לבנות נרטיב של ניצחון מיתי של האל על רומי.

49 ראו בפרקים "על המקדש" ו"על הכהנים" אצל פילון האלכסנדרוני, על החוקים לפרטיהם, חלק א, בתוך: סוזן דניאל-נטף (עורכת), **פילון האלכסנדרוני: כתבים**, כרך שני, ירושלים: מוסד ביאליק, 1991, עמ' 244–252.

50 יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), **קדמוניות היהודים** (מהדורת שליט), ספר שלישי, סעיף 185, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ד-תשכ"ג, עמ' 92.

51 אכן, ניכר שבתפקידו כהיסטוריון הכיר יוסף היטב במעמדן הקונקרטי של הארץ, של המקדש הירושלמי ושל עיר המקדש ירושלים. ראו Louis H. Feldman, *The Importance of Jerusalem as Viewed by Josephus*, Ramat Gan: Bar-Ilan University, Faculty of Jewish Studies, 1998. אולם נראה שלמרות המוטיבציה ההיסטוריונית הכיר יוסף היטב את המסורות ההלניסטיות הסימבוליות על משמעותה של העיר.

פילון, אשר כפי שהראית⁵² השפיע ככל הנראה על פרשנותו האלגורית של יוסף בן מתתיהו את החושן ואת בגדי הכוהן הגדול, העניק לארץ משמעות אלגורית כחלק ממהלך אלגוריזציה שלם שערך לסיפורי המקרא. אליבא דפילון, תנועת האבות אל הארץ וממנה, ההגירה, משמשת תיאור אלגורי למסעותיה של ה"נפש אוהבת שלמות המידות בחיפושיה אחר האל האמיתי"⁵³. תכליתה של ההגירה היא הארץ המסמלת על פי פירושה האלגורי את השלמות השכלית.⁵⁴ אכן, אפשר לאתר תיאור מסוים של הארץ עצמה ושל איכויותיה בסיפור מסע המרגלים לארץ ישראל כפי שהוא מובא בחיבור "על חיי משה"⁵⁵, אולם גם שם משתמש פילון בתיאור המקראי כתיאור בעל מאפיינים אלגוריים, ובמקרה זה, כחלק מסרטוט דמותו של משה כמנהיג המושלם שהוא גם פילוסוף, איש חכם, ומושלם במידותיו ובדרכי הנהגתו.⁵⁶

עם זאת, למרות סגנונו האלגורי של פילון, שבאמצעותו הוא מעתיק את הטקסטים המקראיים מהקשריהם הפרטיקולריים, מבקש אריה כשר לראות בכתיבתו התייחסות קונקרטיה לארץ ולירושלים, עיר המקדש, שאותה הוא רואה כמטרופוליס שהיא המולדת המקורית והאמיתית של יהודי התפוצות.⁵⁷ בכך הוא קושר אותה למסורת הכתיבה ההלניסטית על ירושלים כחלק מהחשיבה הפוליטית על האומה היהודית בכללותה. כמו

-
- 52 ראו לעיל הערה 49.
- 53 פילון, על אברהם, חלק ראשון, סעיף 68, בתוך: סוזן דניאל-נטף (עורכת), פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך שני, ירושלים: מוסד ביאליק, 1991, עמ' 89.
- 54 פילון האלכסנדרוני, על הגירת אברהם, בתוך: יהושע עמיר ומאיר ניהוף (עורכים) כתבים, כרך חמישי, עמ' 7-53.
- 55 פילון, על חיי משה א, סעיפים 220-238, בתוך: סוזן דניאל-נטף (עורכת), פילון האלכסנדרוני: כתבים, כרך ראשון, ירושלים: מוסד ביאליק, 1986, עמ' 253-255.
- 56 שם, מבוא, עמ' 203. גם אצל פילון נמצא מקום לתחרות עם ארץ מצרים, המבוססת על האמור במקרא כדלעיל, אבל יש להניח שגם משקפת את כתיבתו של פילון, שהשתייך לאצולת הקהילה היהודית באלכסנדריה. את מצרים הוא מתאר כארץ משופעת בתבואה יפת שיבולים, אשר בה הנהר גואה והרוחות ממוזגות. ראו שם, על אברהם, חלק שני, סעיף 92, עמ' 93. בפירושו האלגורי מתמקד פילון במלך מצרים, המסמל את השכל אוהב הגוף, ומתאפיין בהיותו משולח רסן, פרוץ ומעוול. במפגשו של המלך עם אברהם, המייצג את השכל המעולה, ועם שרה, המייצגת את שלמות המידות, הוא מעוניין בשלמות המידות משום שהוא מתאוה לשם טוב בקרב ההמון. ראו שם, סעיפים 99-106, עמ' 94-95.
- 57 אריה כשר, "ירושלים כמטרופוליס בתודעתו הלאומית של פילון", קתדרה 11 (תשל"ט), עמ' 45-56. ראו גם סוזן דניאל-נטף, מבוא לחיבור על השכר והעונש, בתוך: כתבים (לעיל הערה 55), כרך שלישי, עמ' 238-240. לטענת דניאל-נטף, חלק זה של החיבור נועד לקוראים יהודים בלבד. בשל אופיו הלאומי סבר ארווין ר' גודנף שהוא אינו שייך כלל לספר המצוות, וצורף אליו בטעות (ראו שם, עמ' 241).

כן, בדבריו של פילון על מצוות העומר והביכורים הוא מגדיר את הארץ כרחבה, כטובה וכפורייה, ונראה שהוא ממשיך בכך את המסורות המקראיות. עם זאת, בפירושו למצווה זו מדגיש פילון כי "העומר הוא הביכורים, הן של ארצנו והן של הארץ כולה, להודיה על השובע ועל הרווחה, שלהם כמהים אומתנו והמין האנושי כולו".⁵⁸ בכך הופך פילון את הארץ למרכיב ביחסי האל ועמו, המתבטאים בנתינה ובהודיה, שהארץ עצמה אינה תנאי להם אלא היא מופיעה כמרחב אשר בו באים יחסים אלה לידי ביטוי.⁵⁹

מודל נוסף המפקיע את הארץ ממשמעותה הקונקרטי קיים בספרות האפוקליפטית של ימי הבית. אולם בחיבורים אלה לא נעשה שימוש בכלים אלגוריים אלא בהעתקת מרחבי הפעילות של הגיבורים לשמי מרום, שם משורטטים מרחבים מופלאים שבתוכם שזורים סממנים חלקיים של הריאליה הגאוגרפית של ארץ ישראל וירושלים. כך למשל אפשר למצוא ביטוי למסורת העיר הנמצאת בטבור העולם בחלקו הראשון של ספר חנוך (א ספר העירים), אשר אינה מצוינת בשמה, אולם על פי התיאור הגאוגרפי הנלווה לה מזוהה בידי החוקרים כירושלים. תיאור זה כולל הר קדוש המזוהה כהר ציון, הר גבוה ממזרח, המזוהה כהר הזיתים, נחלים המזוהים כנחל השילוח ונחל קדרון, וגיא המזוהה כגיאי בן הינום.⁶⁰

לאחר תיאור מרחב כמו-ירושלמי זה ממשיך המחבר במסעו מזרחה ומתאר אתרים עמוסי עצי פרי ובושם לאורך הציר המזרחי של המרחב המדובר, מההרים בצפון ועד לפאת המזרח, שם שוכן ים סוף. תיאור "הגיאי המקולל" אל מול "הארץ המבורכת" מתאים במידה

58 פילון, על החוקים לפרטיהם ב, סעיף 171, בתוך: כתבים (לעיל הערה 55), כרך שלישי, עמ' 56; שם, סעיף 162, עמ' 54: "עומר זה מובא אל המזבח כביכורים הן של האזור שהאומה זכתה לשבת בו, הן של הארץ כולה, ולכן ביכורים אלה גם מיוחדים לאומה וגם משותפים למען המין האנושי כולו". ראו גם שם, מבוא, עמ' 16.

59 שם, סעיפים 168–170, עמ' 56.

60 חנוך א כו, א-כו, א, בתוך: הספרים החיצוניים (מהדורת כהנא, תרצ"ז), כרך ראשון, תל אביב: הוצאת י' כהנא, תרצ"ז, עמ' מג-מד: "ואלך משם אל טבור הארץ וארא מקם מבורך נטוע ובו עצים ודליות קימות וצצות מתוך עץ כרות. ושם ראיתי הר קדוש ומתחת להר לצד מזרח מים והנחל לצד דרום. וארא לצד מזרח הר אחד גבוה מזה וביניהם גיא עמוק ולא רחב גם בו מים נוולים לעבר ההר. ולמערב משם הר אחר שפל מזה ולא גבוה וגיא מתחתיו ביניהם גיא אחר עמוק ויבש לצד שלושת הקצוות. וכל הגאיות עמוקים ולא רחבים מסלע קשה ועצים אינם נטועים עליהם. ותמהתי על הסלעים ותמהתי על הגאיות תמה הייתי מאוד. ואומר למה הארץ המבורכת הזאת המלאה כולה עצים והגיאי המקולל הזה בתוך". ראו פירושו של כהנא על אתר, עמ' מד; איל בן אליהו, בין גבולות: תחומי ארץ ישראל בתודעה היהודית בימי הבית השני בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2013, עמ' 59; Matthew Black, *The Book of Enoch*; or *I Enoch*, Leiden: Brill, 1985, pp. 171–173

מסוימת לתיאורו של בעל איגרת אריסטאס, שם מצוינת עיר קטנה ומבוצרת הבנויה כל כולה סביב המקדש שבמרכזה, ומצומצמת במכוון כדי לאפשר ניצול מרבי של פוטנציאל הקרקעות הסובבות, לחקלאות. גם כאן נמצאים השפע והפריזון מחוץ לעיר, אולם בניגוד לבעל האיגרת, המשבח את ההיגיון התכנוני של המודל, מתאר המחבר הנוכחי אתר שומם, סלעי וצחיח, גיא מקולל. את בחירתו של מחבר חלק מוקדם זה של ספר חנוך, שנכתב ככל הנראה במאה השלישית לפנה"ס,⁶¹ בקיום חלופי בשמי מרום, המתרחק מן המציאות הקונקרטי, אפשר לפרש כביקורת כלפי העיר הממשית, המקדש ומוסדות ההנהגה שבה, ואולי אף כביטוי של שאיפה לחורבנה. אלה באים לידי ביטוי בתיאורי ההרים השוממים, הערים העזובות והגאיות החרבים, המוכרים מתיאורי החורבן של הנביאים,⁶² כמו גם זיהוי הגאולה עם שפע מים זורמים שיצא מן המקדש, כמתואר בספר יחזקאל.⁶³

הפקעת הארץ מקיומה הקונקרטי, לצד שזירה של מאפיינים מוכרים, אפשר למצוא גם בתיאור תצפית משה על הארץ שבספר קדמוניות המקרא. ספר זה, המתוארך לסוף המאה הראשונה לספירה, ומקורו ככל הנראה בארץ ישראל,⁶⁴ מסתייע במקורות המקראיים, שאותם הוא משכתב באופנים שונים. על פי בטסי הלפרן-אמרו, בעל קדמוניות המקרא מבקש להציע מודל גאולי ריאלי, כזה שיוכל להתגשם, ולכן משמיט את ההבטחות הטריטוריאליזם ומעתיק את הבטחות הגאולה מן הארץ אל האומה.⁶⁵

61 חלקו הראשון של ספר חנוך (פרקים א-לו), המכונה "ספר העירים", מתוארך למאה השלישית לפנה"ס, ונכתב ככל הנראה בידי סופר ארץ-ישראלי. לדיון מפורט בזמן כתיבתו של הספר ובקושי לתארו באופן חד-משמעי בשל ריבוי שלבי העריכה שעבר, ראו אשבל רצון, "תפישת מבנה היקום בספר חנוך", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2012, עמ' 20-21.

62 ראו למשל יחזקאל לו, ד: "לכן הרי ישאל שמעו דבר אדני ה': מה אמר אדני ה' לָהָרִים וְלַגְּבֻעוֹת, לְאֶפְיָקִים וְלַגְּאִיּוֹת וְלַחֲרָבוֹת הַשָּׁמַיִם וְלָעָרִים הַנִּעְזָבוֹת אֲשֶׁר הָיוּ לְבוֹ וְלָעֵג לְשָׂאֲרֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר מִסְבִּיב".

63 יחזקאל מז, א-יא.

64 בן אליהו (לעיל הערה 60), עמ' 126.

65 Betsy Halpern-Amaru, *Rewriting the Bible: Land and Covenant in Post-Biblical Jewish Literature*, Valley Forge PA: Trinity Press International, 1994, p. 93 בעל הקדמוניות משמיט את תצפית אברהם שבבראשית יג, ובשכתובו את תצפית משה שבסוף ספר דברים (לד, א-ד) הוא אינו מפרט את סרטוט הגבולות שבספר דברים, ומתאר את הארץ באופן שונה מאוד: "ויראהו ה' את הארץ ואת כל אשר בה, ויאמר: זאת הארץ אשר אתן לעמי. ויראהו את המקום אשר ממנו מעלים העננים מים להשקות את כל הארץ ואת המקום אשר ממנו מקבל הנהר את מימיו, ואת ארץ מצרים ואת מקום הרקיע אשר ממנו שותה ארץ הקודש לבדה. ויראהו את המקום אשר ממנו ירד המן לעם עד שבילי גן עדן, ויראהו את מידות המקדש ואת מספר הקורבנות ואת האותות אשר בהם יחלו להסתכל בשמים" (קדמוניות המקרא יט, בתוך: הספרים החיצונים [מהדורת הרטום, תשכ"ז], תל אביב: יבנה, תשכ"ז, עמ' 58).

הארץ המתוארת בחיבור נטולת גבולות והיבטים טריטוריאליים, ועיקרה בניית מערכת יחסים יציבה עם האל. הדבר נעשה באמצעות רפרורים לחוזה הגשמים שבספר דברים יא, למתנת המן, למקדש ולקורבנות, המשמשים לתקשורת רציפה עם האל, לאותות השמימיים המפנים את המבט מעלה, ואף לקצהו של גן העדן, אשר בו ראשית הקיום ואחרית הגאולה. בהמשך שוזר המחבר ממד אסכולוגי בתיאור תצפית זו של משה ומוסיף לצפייה את ממד הזמן כחיזיון של עתיד גאולי שיתממש "במקום הקודש אשר הראיתך".⁶⁶ כמו חנוך מתאר בעל הקדמוניות את הארץ כמרחב המשיק לשמיים או נמצא עם השמיים במרחב משותף במסגרת מרחבית ההופכת בסיס לנרטיב גאולי. בכך הוא משלב את תגובתו לחורבן עם הצטרפות לנרטיב האפוקליפטי הסולל את הדרך להעדפת ארץ חלופית בעתיד אסכולוגי טוב.

השלמת המהלך האסכולוגי אשר בו מחליפה ארץ שמימית את הארץ הממשית מתרחש בברית החדשה. שם, באיגרת אל העברים – גם היא מסוף המאה הראשונה – מופיעות "ארץ מושב שמימית", הטובה מארץ המושב הארצית,⁶⁷ ו"ירושלים השמימית".⁶⁸ תיאור מפורט של יופייה של העיר החדשה מופיע גם בחזון יוחנן, המציג את העיר השמימית המרהיבה שתתגלה במלואה ותרד מן השמיים באחרית הימים.⁶⁹

אם כן, בתיאורי הארץ ובשבחיה שבספרות הברית-מקראית שהתחברה במרחב ההלניסטי ניתן דגש לעיר המקדש ירושלים. העיר ממוקמת בטבור העולם ומאופיינת בהתאם לדגם ההלניסטי על פי מודל הפוליס האידיאלית ועדיפה על המתחרה המצרית: אלכסנדריה. שבחיה של העיר מנוסחים לפיכך על פי התאמתם לדגם זה באופן אופטימלי. בספרות האפוקליפטית מועתקות העיר וסביבותיה לשמי מרום כחלק מהביקורת הדתית והפוליטית של המחברים, המגיעה לשיאה באפוקליפסה של יוחנן בברית החדשה. תיאוריו המפליגים את יופייה של העיר השמימית או את המרחב הסובב אותה משרתים את מחאת המחברים אל מול המציאות הקונקרטית של המקדש הירושלמי, שאותה הם מבקרים. נוסף על כך, כשנדרשים המחברים בספרות זו לתיאור הארץ כולה היא זוכה

66 שם יט, יג (מהדורת הרטום, עמ' 59).

67 האיגרת אל העברים יא, 16.

68 שם יב, 22.

69 חזון יוחנן, פרק כא. ראו גם: David Mathewson, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5*, London: Sheffield Academic Press, 2003, chap. 4: "New Jerusalem and New Temple in Revelation 21.9–17," pp. 95–126; Dow Fuller and K. Lois, *Images of Zion: Biblical Antecedents for the New Jerusalem*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010, chap. 4: "The Tradition Fulfilled: Jerusalem/Zion in the Book of Revelation," pp. 181–221

במאפיינים אלגוריים או בגבולות המיטשטשים במהלך קוסמי ואוניברסליסטי המפקיע אותה מההקשר הטריטוריאלי המסוים של ארץ ישראל.

ג. שבחי הארץ בספרות התנאית

במדרש הספרי לספר דברים, פרשת עקב, מופיע התיאור הרצוף המפורט ביותר של שבחי ארץ ישראל בספרות התנאית. במקור זה מופיעה דרשה ארוכה ומפורטת לשלושת הפסוקים המקדימים את פרשת "והיה אם שמוע"⁷⁰ ומשמשים יחידה ספרותית מובחנת כשלעצמה:

פִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה בָּא שְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ, לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יֵצְאתָם מִשָּׁם, אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעָךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כְּגֵן הַיָּרְק. וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתָּם עֲבָרִים שְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ, אֶרֶץ הָרִים וּבְקִעַת, לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מַיִם. אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרְשָׁתָּהּ. תִּמְיֵד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ, מְרִשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה (דברים יא, י-יב).

אף שאין אלו פסוקי הפתיחה של הפרשה, את דרשת הספרי לפרשת עקב בוחר הדרשן לפתוח דווקא בהם. דבריו שם נפתחים במשפט "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה" – הרי זו נאמרה הַפְסָה לִישְׂרָאֵל" (ספרי דברים, עקב, לו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 69–70]).⁷¹ במשפט זה בוחר הדרשן להשתמש בצורה הַפְסָה – צורת שם הפעולה של השורש פ"ו/ס"פ/ו"ס בניין הפעיל – שאינה מופיעה בשום מקור אחר מלבד זה שלפנינו.⁷²

70 דברים יא, יג-כא.

71 כל הציטוטים להלן הם ממהדורה זו.

72 השורש פ"ו/ס"פ/ו"ס במובן זה, של ריצוי והתפייסות, מופיע בצורות שונות במקורות מדרשיים רבים. רוב המופעים הם בניין פעל (לפייס, מפייס וכיוצא באלו. ראו למשל משנה, סנהדרין ב, ג; מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, ב [מהדורת רבין-הורוביץ, עמ' 94], ובמקורות נוספים. ראו גם בצורת שם הפעולה בניין פעל: פיוס, בירושלמי, תענית ב א, סה ע"ב; בבלי, נידה לא ע"ב ובמקורות נוספים), וחלק ניכר גם בניין התפעל (להתפייס, נתפייס וכיוצא באלו. ראו למשל ירושלמי, פאה א א, טז ע"א; בבלי, ברכות לג ע"א ובמקורות נוספים). במקורות ספורים מופיע בניין הפעיל (להפיס, יפיס. ראו למשל ירושלמי, סנהדרין ג ט, כא ע"ג; בבלי, כתובות פז ע"ב ועוד), וישנם מקורות בודדים שבהם מופיעים הבניינים נפעל (ניפוס, ניפוסו. ראו סנהדרין לט ע"א; בראשית רבה צח, יט [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1269]) ופעל (מפויס, מפויסין. ראו ספרי דברים, ראה, נג [עמ' 121]. וראו להלן הערה 115; שמות רבה נא, ד). לשורש אף שתי צורות יחידאיות: צורת שם הפעולה בניין הפעיל – הַפְסָה – בספרי דברים, עקב, לו (עמ' 69), והצורה פייסת (פִּיֶּסָה), בתנחומא ברכה, ד (מהדורת בובר, עמ' 55). אפשר להבחין בכך שבמקורות

אף שצורה זו אינה מופיעה בכל עדי הנוסח,⁷³ נראה שזו גרסת המקור⁷⁴ אשר בה בחר הדרשן למסגר את הדרשות על פסוקים אלה בפרשת עקב כמבטאות פעולה שהוא מגדיר כהפְסָה.

טענתי כאן היא ששם הפעולה הֶפְסָה והמשפט הפותח "הרי זו נאמרה הֶפְסָה לישראל" משמשים את הדרשן ככותרת וכהסבר למהלך הדרשני כולו. ההנחה היא שדרשות אלו התחברו ונוסחו במציאות של מצוקה שהתעורר צורך להנכיחה ולהעניק לה מרחב של התייחסות וטיפול. צורך זה עלה, כך נראה, בשל החשש לטריטוריה שנמצאה בסכנה בהיותה נתונה לחסדיו של שלטון רומי זר ועוין, בשל הדאגה לאוכלוסייה היהודית המקומית, שעליה ריחפה סכנה מתמדת, ומתוך ההבנה שהמסגרת הדתית תכריח מעתה ארגון מחודש שיותאם למציאות המשתנה. כל אלו, כאמור, משוקעים בדרכים שונות במדרשים עצמם, כפי שיפורט להלן, וממוסגרים כטקסט של הֶפְסָה באמצעות הכותרת שבמשפט הפתיחה.

בחיבורו "אבל ומלנכוליה" (1918)⁷⁵ מתייחס זיגמונד פרויד לאבל כהתנהגות נורמלית כאשר הוא מוגבל בזמן, מותאם להתרחשות ומופיע כתגובה לאובדן של אדם אהוב או של אובייקט מופשט שהוצב במקומו, כגון מולדת, חירות או אידיאל.⁷⁶ מלנכוליה, לעומת זאת, מתוארת כמצב מתמשך הוֹפֵך פתולוגי, מרוקן את האני ומתאפיין באיבוד עניין בעולם החיצוני, בהימנעות, בפגיעה בתחושת העצמי ובציפייה לעונש.⁷⁷ עם זאת, גם האבל – כך אפשר ללמוד מכתביו של פרויד – הוא תהליך הנמשך זמן מה, דורש עיבוד

התנאים נעשה שימוש בפועל בבניין פֶעַל (לפייס, ראו לעיל, למעט מקור אחד אשר בו נעשה שימוש בשורש בבניין הפעיל [יפיס. ראו ספרא חובה, יג, ב]), ואילו בצורות הפועל בבניין הפעיל (להפיס), שאליהם שייכת הצורה שלפנינו, נעשה שימוש במדרשים התלמודיים.

73 צורה זו נעדרת מכמה מעדי הנוסח, ותחתיה מופיע: "הרי זאת/זו (ה)פרשה נאמרה" (כ"י מדרש חכמים; כ"י לונדון; כת" ברלין); "הרי זו נאמרה הפרש" (כ"י אוקספורד); "הרי פרשה זו נאמרה" (דפוס ונציה ש"ה). ראו ביאורו של פינקלשטיין לספרי על אתר, עמ' 69.

74 ראו אליעזר אריה הלוי פינקלשטיין, "ללשונם של תנאים", תרביץ כ (1) (תש"ט), עמ' 102–103: "אמנם ברור שהגירסא הפסה עיקרית, כי איך יאמר שפרשה זו נאמרה לישראל בשעה שיצאו ממצרים שהרי הוא ממשנה תורה, שאמרה משה לסוף מ' שנה; ועוד שהג' הפסה מתאשרת על פי כת" רומי, מה"ג וג' הילקוט; ויש לקבל שהמעתיקים שלא הבינו מלה זו כאן החליפו אותה במלה השגורה בפיהם פרשה" (הריווחים במקור). אני מודה לד"ר עמנואל מסטיי על שהפנה את תשומת ליבי למאמר זה.

75 זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה: פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 43–15.

76 שם, עמ' 16.

77 שם, עמ' 17.

תוך־נפשי ומאפשר לאבל לעבד זיכרונות, רגשות וחוויות לכלל ייצוג פנימי של האובדן⁷⁸ כדי שיוכל להתקיים בתוכו בלי שיהפוך פתולוגי. גם במודלים מאוחרים לזה של פרויד נבחנו הקשרים והקרבה בין אובדן המוביל לאבל פתולוגי לבין טראומה,⁷⁹ ואף הצורך במנגנוני עיבוד והכלה כדי להתמודד עם האובדן ולהגיע לארגון מחדש ולהשלמה.⁸⁰

במחקרים שעסקו באבל ואובדן במאה העשרים מופיעה התייחסות למודלים מרובי שלבים ולתהליכים בעלי מבנה נרטיבי המבקש לארגן את רגשות האדם האבל במסגרות המעניקות לאבל מענה ומשמעות.⁸¹ תהליכים אלה, שאינם בהכרח ליניאריים, מאפשרים לאבל התעמתות עם סיפור האובדן, פיתוח מנגנוני הזכרות שבעזרתם יוכל לפתח מערכות יחסים אחרות, ושינוי מטרות חייו במציאות אשר בה מה שאבד אינו נוכח עוד.⁸² אחד הכלים הנפשיים המעורבים בתהליך זה הוא הדמיון, המאפשר הסחת דעת והפוגה במצבי מצוקה מתמשכים.⁸³ באמצעות הדמיון יכול אדם המתמודד עם קושי, עם כאב או עם אובדן לברוא "מציאות פנטסטית" – מרחב של אפשרויות לא מוגבלות המוותר במודע⁸⁴ על הרציונלי ועל הקונקרטי⁸⁵

78 "פרויד עצמו הבין את המשכיות הקשר לזיכרונות הנפטר כדבר טבעי ואף רצוי לצד ולאחר תהליך האבל. גישה זו באה לידי ביטוי בסיום מכתבו לעמית ששכל את ילדו: 'למרות שאנו יודעים שאחרי אובדן מסוג זה האבל האקוטי ישכך, אנו יודעים גם כן שנשאר בלתי מנוחמים ולעולם לא נמצא תחליף. לא משנה מה ימלא את החלל, ואפילו אם הוא יתמלא לחלוטין, אף על פי כן הוא ישאר משהו שונה. ולמעשה, כך זה צריך להיות. זוהי הדרך היחידה להתמיד באהבה, אשר איננו רוצים לנטוש' – מכתב לבינסוונגר, 1929 (פרויד 1961)" (שמשון רובין, "אובדן ושכול: ציוני דרך בתיאוריה, במחקר ובטיפול", בתוך: רות מליקסון, שמשון רובין ואליעזר ויצטום [עורכים], **אובדן ושכול בחברה הישראלית**, ירושלים: כנה, 1993, עמ' 27).

79 ראו דני ברום, רולף קלבר וין ון דה באוט, "אובדן וטראומה: הדומה והשונה", בתוך: מליקסון, רובין ויצטום (לעיל הערה 78), עמ' 39–50.

80 שם, עמ' 44–45.

81 ראו למשל רוברט נימאייר, "ביום האבל: לעבר מודל פעיל של התאבלות", בתוך: הניה שנון קליין, שולמית קרייטלר ומיכל קרייטלר (עורכות), **טנטולוגיה: מדעי האובדן, השכול והאבל: נושאים נבחרים**, חיפה: פרדס, 2013, עמ' 158–135; Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York: Macmillan, 1969

82 ראו נימאייר (לעיל הערה 81), עמ' 152.

83 ראו מולי להד ואיריס שגב, "מציאות פנטסטית כמקום להחלמה במצבי אין מוצא / אובדן", בתוך: קליין, קרייטלר וקרייטלר (לעיל הערה 81), עמ' 161.

84 ובשל כך אין מדובר במצב דיסוציאטיבי פתולוגי. ראו שם, עמ' 166.

85 ראו שם, עמ' 166: "למעשה, 'המציאות הפנטסטית' מאפשרת התנסות שמנית ב'זיתור' של המיספרה שמאל, המתמחה בחשיבה אנליטית, פתרון בעיות, עיבוד שפתי ושליטה ובקרה (להד 2006) כדי לרחף במרחב ה'כאילו', מרחב הדמיון והאפשרויות הבלתי מוגבלות".

כדי לבנות מרחב התמודדות יצירתי המספק הקלה במצבי חיים אשר הפתרונות הלוגיים אינם מספקים להם מענה עוד.⁸⁶

נראה שגם הדרשנים חשו שהישמטותה של הטריטוריה, הארץ, לאחר החורבן, ובעיקר לאחר כישלון מרד בר-כוכבא,⁸⁷ עלולה לעורר תחושות קשות של אובדן ושל קושי,⁸⁸ שיש למסגר מבחינה טקסטואלית ורגשית. מעבר להידרשות ההלכתית הנחוצה בנוגע למצוות התלויות בארץ⁸⁹ ולשאר התמודדויות הנוגעות באופנים שונים למציאות המשתנה נראה שלפנינו טקסט רגיש המכיר בתחושת ההיעדר העמוק עקב אובדן הריבונות והתערערות המרחב הטריטוריאלי, ומעצב מתוך כך מהלך טקסטואלי מורכב. מהלך זה, שייבחן להלן מתוך עיון במדרש הספרי לפרשת עקב, פסקאות לז'–לט,⁹⁰ מעיד, כך נראה, על הכרה בזכותם של הציבור והפרטים שבו להצטער, ובעיקר מאפשר לקבל את הקושי ולעגנו במסגרת מיתית מנחמת המשמרת מרחב של תקווה.

ג. הפלגה בשבחי הארץ לצורך עיצוב זיכרון של געגוע נוסטלגי

בשעה שיצאו ממצרים, שהיו אומרים שמה לא נכנס לארץ יפה כזו, אמר להם המקום: "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים" (דברים יא, י) – מגיד שארץ ישראל משובחת ממנה (ספרי דברים, עקב, לז' [עמ' 69]).

הטקסט המדרשי בספרי לפרשת עקב גדוש היגדים מופלגים בשבחה של ארץ ישראל, שחלקם נראים רחוקים מהמציאות הקונקרטית. הארץ זוכה לשבחים בעיקר בהשוואה לפוריותה ולא־יכוויתיה של הארץ שהטקסט המקראי מציב כמתחרה: מצרים.⁹¹ המתח אל מול יתרונותיה הניכרים של ארץ מצרים, שמקורו כפי שאפשר היטב לראות כבר במקור

86 שם.

87 ראו חנן אשל, "חרבה ביתר ונחרשה העיר": ירושלים, אליה קפיטולינה ומרד בר כוכבא, ארץ ישראל: מחקרים בידעית הארץ ועתיקותיה כח (2007), עמ' 21–28.

88 ראו משנה, תענית ד, ו; בבלי, תענית כו ע"ב; ירושלמי, תענית ד, ה, כב ע"ב; בבלי, ראש השנה יח ע"ב; איכה רבה ב, ד (מהדורת בובר, עמ' 100).

89 ראו אהרן שמש, "כי תבאו אל הארץ": עיון מחודש בפרשת מצוות התלויות בארץ, סדרא טז (2000), עמ' 151–177; מנחם כהנא, "כי תבאו אל הארץ": מחלוקת תנאים ופשרה האקטואלי, תרביץ פא (תשע"ג), עמ' 143–164.

90 הדיון יעסוק בשלוש פסקאות הפתיחה של הפרשה בלבד (בעיקר בפסקאות לז'–לח, ובחלק מפסקה לט), עקב קוצר היריעה ומתוך הצורך להתמקד בנושאי הליבה המפייסים הכלולים בהן. יחידה ספרותית זו נמשכת בפסקה מ, שתידון בהמשך, ואין כאן מקום להאריך.

91 על המתח המדרשי אל מול ארץ מצרים ואל מול התרבות המצרית ראו Rivka Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin: Walter De Gruyter, 2009

המקראי: "לא כארץ מצרים היא", מוצא את דרכו לדיון תנאי המתקיים במרחב הלניסטי, שיש בו אולי עדיין זכר לקהילה היהודית הגדולה שפעלה במאה הראשונה במצרים. כפי שהראיתי לעיל, מתח זה העסיק בשעתו גם את בעל איגרת אריסטאוס, שהשתייך בעצמו לקהילה זו. כאמור, בעל האיגרת סרטט את ירושלים כפוליס האידיאלית בהתאם למסורת ההלניסטית אשר בה ניסח את איגרתו. הדרשן התנאי, לעומתו, פועל ממוטיבציה שונה. את ההנגדה המקראית "לא כארץ מצרים" הוא מציב כפתיח לדיון ערני המבקש לבאר הכיצד ארץ ישראל משובחת ממצרים במגוון דרכים, אשר בהתאם לשיטות הדרשניות הופכת לטענת מוצא שתזכה מכאן ואילך למגוון ביסוסים והוכחות.

בשבח ארץ ישראל הכתוב מדבר, או בשבח ארץ מצרים? תלמוד לומר: "וחרון שבע שנים נבנתה לפני צען מצרים" (במדבר יג, כב). צוען מה היה? מקום מלכות. וכן הוא אומר: "כי היו בצוען שריו וגו'" (ישעיה ל, ד). חרון מה היתה? פסולת של ארץ ישראל, שנאמר: "ממרא קרית הארבע הוא חרון" (בראשית לה, כז). והרי דברים קל וחומר: אם חרון, פסולת ארץ ישראל, הרי היא משובחת בשבח ארץ מצרים ששובחת מכל הארצות, קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל. ואם תאמר: לא מי שבנה את זו בנה את זו? תלמוד לומר: "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען" (בראשית י, 1) – חם, לפי שבנה את זו בנה את זו, איפשר שבנה את הכעור ואחר כך בנה את הנאה? אלא בנה את הנאה ואחר כך בנה את הכעור [משל לאדם שבנה שני טרקלינים, אחד נאה ואחד כעור, אין בונה את הכעור ואחר כך בונה את הנאה, אלא בונה את הנאה ואחר כך בונה את הכעור, שפסולתו של ראשון מכניס בשני]. הא לפי שהיתה חרון משובחת ממנה היא נבנת תחילה. וכן אתה מוצא בדרכי מקום שכל מי שחביב קודם את חבירו (שם [עמ' 69–71]).

המדרש הראשון ביחידה הספרותית מתמודד עם הנוסח המקראי, שנראה כמשבח את יתרוניתה הגאוגרפיים של מצרים דווקא. המדרש, לעומת זאת, טוען טענה בדבר יתרוניתה של ארץ ישראל על מצרים על בסיס עקרון הקדימות ההיסטורית. בלשון הדרשן: "וכן אתה מוצא בדרכי מקום שכל מי שחביב קודם את חבירו". על בסיס הפסוק "וְחָרֹן שְׁבַע שָׁנִים נִבְנְתָה לְפָנֵי צֵעַן מִצְרָיִם" (במדבר יג, כב), שנשלף מפרשת המרגלים בספר במדבר, בונה הדרשן היררכיה בין חרון לצוען. חרון, המוצגת כאן "כפסולת ארץ ישראל", קדמה על פי הפסוק מבמדבר יג לצוען, שהיא "מקום מלכות"⁹². מכך מסיק הדרשן שחברון טובה מצוען וגוזר קל וחומר על הארץ כולה. כדי לחזק את טענת הקדימות טוען הדרשן שאת שתי הערים בנה חם,⁹³ ומטבע הדברים, לטענתו, "בנה את הנאה ואחר כך בנה את הכעור".

92 טענה שהדרשן מנמק בהתבססו על ישעיה ל, ד: "כי היו בצען שָׁרְיוֹ" וגו', פסוק המתייחס בהקשרו המקורי לירידה למצרים כאל חטא, ולהסתמכות על המצרים כאל הבל.

93 בהתבססו על בראשית י, 1: "וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפּוּט וְכַנְעַן".

מהדברים האמורים במדרש ניכר שהמחבר התנאי מבקש להציג את ערי כנען כעדיפות על ערי מצרים על פי עקרון הקדימות בבנייה, לפי ההיגיון של "נאה קודם" ושל "חביב קודם". היגיון זה, על אף חביבותו הנרטיבית, נראה תמוה כהסבר לעדיפותן של ערי כנען, ולו בשל הלוליינות הרבה שנדרשה למחברו כדי להניח את ההנחות לצורך המסקנה, ונראה שאין בו כדי לנמק היטב ובצורה משכנעת ומובהקת את העדפתה היחסית של ארץ ישראל על מצרים.⁹⁴

להוכחה זו, שאינה יציבה דיה כשלעצמה, מצטרפים בהמשך מדרשים נוספים המתאמצים להוכיח את עלינותה של ארץ ישראל על מצרים באמצעים דרשניים ורטוריים שאינם מספיקים כראיות משכנעות לטענת המוצא⁹⁵ אבל נאספים יחדיו לרצף הסברי מצטבר. כך הוא המדרש על דברי סנחריב, אשר בו טוען הדרשן שאמירתו של סנחריב על ארצו שהיא "כארצכם" מעידה על שבחה של ארץ ישראל משום שהיינו מצפים שיגנה את ארץ ישראל בהשוואה לארצו, ולא היא.⁹⁶ כך גם המדרש על התכתשותן של האומות על הר החרמון, על העיר השולית דביר ועל הר נבו כראיה לאיכותה של הארץ,⁹⁷ שבשלה

94 נראה שגם בעיבוד התלמודי של המדרש (כתובות קיב ע"א; סוטה לד ע"ב) לא מצליח הדרשן לייצב את הטענה הרעועה, שהוא מנסה לנמק בסימוכין המתבססים על אדמת הטרשים של חברון, ההופכת אותה מתאימה לקבורת האבות ("ואין לך טרשים בכל ארץ ישראל יותר מחברון, דהו קברי בה שיכבי"), וכן מבאר את השימוש בפועל בנ"ה ("נבנתה") כשם תואר – "מבונה", משמע (על פי הפרשנות המקובלת) – משובחת, ומכאן שהעיר משובחת פי שבעה מצוען באופן כללי, ופי חמש מאות בטרשים.

95 ראו הערת פינקלשטיין על אתר: "ואולי היה חסר בנוסח הספרי של הרמב"ן שהעיר על המאמר שם 'לשון רש"י מדברי אגדה' וכן חסרים כל המאמרים האלה במה וגם בשאר המקורות אין להם קשר עם הקודם להם".

96 "וכן אתה מוצא בסנחריב, כשבא לפתות את ישראל מה אמר להם? (מלכים ב יח, לב) 'עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם' – אל ארץ יפה מארצכם אין כתוב כאן, אלא אל ארץ 'כארצכם', והלא דברים קל וחומר: אם מי שבא לומר שבחה של ארצו לא אמר גנייה של ארץ ישראל, קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל" (ספרי דברים, עקב, לו [עמ' 71]).

97 שם (עמ' 71–72): "הרי הוא אומר (דברים ג, ט): 'צידונים יקראו לחרמון שריון, והאמרי יקראו לו שניר', ובמקום אחר הוא אומר (דברים ד, מח): 'ועד הר שיאון הוא חרמון' – נמצא קרוי ארבעה שמות. וכי מה צורך לבאי העולם לכך? אלא שהיו ארבע מלכיות מתכתשות עלי: זו אומרת יקרא על שמי וזו אומרת יקרא על שמי. והלא דברים קל וחומר: אם פסולת הרי ישראל, ארבע מלכיות מתכתשות עליה, קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל. כיוצא בו אתה אומר (יהושע טו, מט): 'ודנה וקרית סנה היא דביר', ובמקום אחר הוא אומר (שם, טו): 'זשם דביר לפני קרית ספר', נמצאת קרויה שלשה שמות. וכי מה צורך לבאי העולם בכך? אלא שהיו שלש מלכיות מתכתשות עליה: זו אומרת תקרא על שמי וזו אומרת תקרא על שמי. והלא דברים קל וחומר: אם פסולת ערי ארץ ישראל, ארבע מלכיות מתכתשות עליה, קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל. כיוצא בו אתה אומר

חפצות כל האומות בחלק ממנה. את תשוקתן הגלובלית של האומות כולן לקנות חלק בארץ ישראל חותם הדרשן בדרשה על הפסוק "וְאַתֶּן לָךְ אֶרֶץ חֶמְדָּה נְחֻלַּת צְבִי צְבָאוֹת גּוֹיִם" (ירמיה ג, יט) – פסוק המעיד לדבריו על כך ש"כל מלך ושלטון שלא קנה פלטירות וחווילאות בארץ ישראל אומר לא עשיתי כלום" (שם [עמ' 72]).⁹⁸

לאחר סדרת דרשות ציוריות על פירותיה הטובים ועל יכוליה השופעים של הארץ⁹⁹ ממשיך הטקסט לרצף של מדרשים המתמודד עם בעיית המשקעים של ארץ ישראל, בעיקר בהשוואה לשפע המים שבארץ מצרים:

"לא כארץ מצרים היא" (דברים יא, י) – ארץ מצרים שותה מן הנמוך, ארץ ישראל שותה מן הגבוה. ארץ מצרים – נמוך שותה, גבוה אין שותה; ארץ ישראל – נמוך וגבוה שותה. ארץ מצרים – נמוך שותה ואחר כך גבוה; ארץ ישראל – שותה נמוך וגבוה כאחת. ארץ מצרים – גלוי שותה, שאינו גלוי אינו שותה; ארץ ישראל – גלוי ושאינו גלוי שותה. ארץ מצרים – שותה ואחר כך נזרעת; ארץ ישראל – שותה ונזרעת, נזרעת ושותה, שותה בכל יום ונזרעת בכל יום. ארץ מצרים – אם אתה עמל בה בפסל ובקרדום ונותן שנת עינך עליה ואם לאו אין בכך כלום, אבל ארץ ישראל אינה כן, אלא הם ישנים על מטותיהם, והמקום מוריד להם גשמים. משל למלך שהיה מהלך בדרך וראה בן טובים אחד ומסר לו עבד אחד לשמשו. שוב ראה בן טובים אחר, מעודן ומפונק ועסוק בפעולה ומכירו ואת אבותיו. אמר: גזרה שאני עושה בידי ומאכילו. כך כל הארצות נתנו להן שמשין לשמשן. מצרים שותה מן הנילוס, בבל שותה מן הנהרות, אבל ארץ ישראל אינה כן, אלא הם ישנים על מטותיהם, והמקום מוריד להם גשמים. וללמדך שלא כדרכי בשר ודם דרכי מקום: בשר ודם קונה לו עבדים שהם זנים ומפרנסים אותו, אבל מי שאמר והיה העולם קונה לו עבדים שיהא הוא זן ומפרנסם (שם, לח [עמ' 73-74]).

(דברים לב, מט): 'עלה אל הר העברים הזה, הר נבו', ובמקום אחר הוא אומר (שם ג, כז): 'עלה ראש הפסגה', נמצא קרוי שלשה שמות. וכי מה צורך לבאי העולם בכך? אלא שהיו שלש מלכיות מתכתשות עליו: זו אומרת יקרא על שמי וזו אומרת יקרא על שמי. והלא דברים קל וחומר: אם פסולת הרי ארץ ישראל, שלש מלכיות מתכתשות עליו, קל וחומר לשבח ארץ ישראל".

98 ראו שם דרשת ר' יהודה המשווה תשוקה זו לנחלה בארץ ישראל לתשוקה בת זמנם לנחלה ברומי, המעידה על מעמדה הרם של רומי בתקופתם.

99 שם (עמ' 72-73): "ירמיה ג, יט) 'נחלת צבי' – מה צבי זה קל ברגליו מכל בהמה וחיה כך פירות ארץ ישראל קלים לבוא מכל פירות ארצות. דבר אחר: מה צבי זה, כשאתה מפשיטו אין עורו מחזיק את בשרו, כך ארץ ישראל אין מחזקת פירותיה בשעה שישיראל עושים את התורה; מה צבי זה קל לאכל מכל בהמה וחיה, כך פירות ארץ ישראל קלים לאכל מכל הארצות. אי קלים, לא יהו שמנים? תלמוד לומר (שמות ג, ח): 'ארץ זבת חלב ודבש' – שמנים כחלב ומתוקים כדבש".

גם ברצף מדרשים זה משקיע הדרשן מאמץ רב כדי להוכיח שנחיתותה היחסית של ארץ ישראל אל מול מצרים מבחינת זמינות מקורות המים היא למעשה יתרון ושבעצם התלות בגשמים עדיפה, שכן בהשוואה למאמץ הרב של חקלאי מצרים, "ארץ ישראל אינה כן, אלא הם ישנים על מיטותיהם, והמקום מוריד להם גשמים". יתר על כן, הבדל זה במקורות המים יוצר פער מהותי בין מצרים, שמקורות המים שלה טופוגרפיים, לבין ארץ ישראל, שהמים שבה מגיעים ישירות מן האל, ולכן זוכים למשמעות תאולוגית,¹⁰⁰ ובשל כך אף נוגעים בשאלת ההשגחה. גם בהמשך דבריו, בפירושו למתווה הגאוגרפית של הארץ, המתוארת כ"אַרְץ הַרִים וּבְקַעַת" (דברים יא, יא),¹⁰¹ מסביר הדרשן שאין אלו חסרונות

100 ראו Ulmer (לעיל הערה 91), עמ' 56–57. לדבריה, הפער מתבטא היטב בהיעדרו של אל גשם מצרי, והיא מוצאת אפוא עדות לבקיאותם של חכמים בפנתיאון המצרי, הבאה לידי ביטוי בטקסט זה.

101 ראו ספרי דברים, עקב, לט' (עמ' 77–79): "והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה, ארץ הרים ובקעות" — בשבח ארץ ישראל הכתוב מדבר. אתה אומר כן, או בגנות ארץ ישראל הכתוב מדבר, שמוכיח בה הרים?! תלמוד לומר: 'ובקעות' — מה בקעות לשבח אף הרים לשבח. ועוד, שנותן טעם בהר טעם בבקעה, שפירות ההר קלים ופירות הבקעה שמנים. רבי שמעון בן יוחי אומר: כשהיא בקעה עושה בית כור, כשהוא הר הרי הוא עושה בית כור מן הצפון, בית כור מן הדרום, בית כור מן המזרח, בית כור מן המערב, בית כור מלמעלה, ונמצא חמשה מכופלות, שנאמר (יחזקאל ה, ה): 'כה אמר ה' אלהים: זאת ירושלם, בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות', ובמקום אחר קורא אותה 'ארץ'. כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? ארץ שיש בה מיני ארצות הרבה: בית האדמה, בית החולות, בית העפר. דבר אחר: 'ארץ הרים ובקעות' — מגיד שלא שוו טעם פירות הר לטעם פירות בקעה ולא טעם פירות בקעה לטעם פירות הר. אין לי אלא שלא שוו טעם פירות הר לטעם פירות בקעה ולא טעם פירות בקעה לטעם פירות הר, מנין שלא שוו טעם פירות הר זה לטעם פירות הר אחר ולא טעם פירות בקעה זו לטעם פירות בקעה אחרת? תלמוד לומר: 'ארץ הרים ובקעות' — 'הרים', הרים הרבה; 'בקעות', בקעות הרבה. רבי שמעון בן יוחי אומר: שתיים עשרה ארצות נתנו, כנגד שנים עשר שבטי ישראל. ולא שוו טעם פירות שבטו של זה לטעם פירות שבטו של זה, ולא טעם פירות שבטו של זה לטעם פירות שבטו של זה. ואילו הם: 'כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה', 'והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה', ארץ הרים ובקעות', 'ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה' (דברים ח, ז-י), 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה, ארץ נחלי מים', 'ארץ חטה ושעורה', 'ארץ זית שמן ודבש, ארץ אשר לא במסכנות', 'ארץ אשר אבניה ברזל', 'על הארץ הטובה אשר נתן לך' (שמות ג, ח), 'ארץ זבת חלב ודבש' (דברים כו, ט) — הרי שתיים עשרה ארצות נתנו כנגד שנים עשר שבטי ישראל. ולא שוו טעם פירות שבטו של זה לטעם פירות שבטו של זה ולא טעם פירות שבטו של זה לטעם פירות שבטו של זה, תלמוד לומר: 'ארץ הרים ובקעות' — 'הרים', הרים הרבה, 'בקעות', בקעות הרבה. רבי יוסי בן המשולם אומר: מנין אתה אומר שכשם שנותן מטעמים בארץ כך נותן מטעמים בים? תלמוד לומר (בראשית א, ט): 'ולמקוה המים קרא מים' — והלא ים אחד הוא, שנאמר (בראשית א, י): 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום

אלא יתרונות דווקא, המשפיעים על טעמם הטוב והמגוון של הפירות ושל הדגה, וכן על הפוטנציאל המגוון והשופע של מקורות המים.¹⁰²

נראה שהתיאורים המופרזים על טובה של הארץ החביבה, הנחשקת ועתירת הגשמים אינם עומדים בקנה אחד עם מציאות של מרחב שאינו משופע במים – מציאות שהייתה מוכרת בוודאי היטב למחברים הארץ-ישראלים. בשל כך נראה שהמוטיבציה הדרשנית, אשר ודאי אינה להביא תיאור אובייקטיבי של הארץ, היא לספר סיפור על הארץ האהובה, אשר יש תחושה שיתרונותיה וייחודה כבר אינם מובנים מאליהם. אפשר לזהות אפוא במהלך ספרותי זה מעין שלב בתהליך הפרוידיאני שהוצג לעיל, המאפשר לאבל למסגר מחדש באמצעות עיבוד תוך-נפשי את הזיכרונות ואת הרגשות לכדי ייצוג פנימי של האובדן, כמו גם כבריאה של "מציאות פנטסטית" המשמשת בעבורו מרחב יצירתי של הקלה והתגברות. כך נבנה זיכרון הארץ הן כמקום נחשק של טוב ושל שפע פיזי, יותר מזה הממשי, הן כמקום של קרבה נוסטלגית לאל, שנדמה שהתרחק. הכרזת הדרשן בראשית דבריו שהדברים מיועדים להפיס את דעתם של ישראל מלמדת על כך שבאופן אינטואיטיבי מכיר הדרשן בצורך לתת מענה חומל לתגובה רגשית של אבל וגעגוע לאחר האובדנים ההיסטוריים והקושי הקולקטיבי, צורך הבא לידי ביטוי באוסף המדרשים הנוכחי.

2. העתקת המוקד הרגשי מהארץ לתורה ולקבוצה

וכן אתה מוצא בדרכי מקום שכל מי שחביב קודם את חבירו. תורה, לפי שחביבה מכל נבראת קודם לכל, שנאמר (משלי ח, כב): "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז", ואומר (שם, כג): "מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ"; בית המקדש, לפי שחביב מכל נברא לפני כל, שנאמר (ירמיה יז, יב): "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו"; ארץ ישראל, שחביבה מכל, נבראת לפני כל, שנאמר (משלי ח, כו): "עד לא עשה ארץ וחוצות" – "ארץ" אלו שאר ארצות, "חוצות" אלו מדברות, "תבל" זו ארץ ישראל (ספרי דברים, עקב, לז [עמ' 70]).

לצד תיאורים ציוריים אלו, הבונים מרחב מיתי של קבלה והשלמה, מוסיף הדרשן ובונה מסגרת רגשית נוספת שיש בה מענה ונחמה, אשר בה הדגש מועתק מהארץ עצמה אל ישויות אחרות, הנמצאות בתוכה או בסמוך לה, ומעניקות לה תוכן ומשמעות. תחילה, לאחר המדרש אשר בו מציג הדרשן את הטענה ש"חביב קודם" הוא מסביר שכמו ארץ

אחד' – מה תלמוד לומר 'ולמקוה המים קרא ימים'? מגיד שלא שוה טעם דג העולה מעכו לטעם דג העולה מצידון, ולא העולה מצידון לעולה מפמיים".
102 ראו שם (עמ' 79–80), פירוט הדרשן את מגוון מקורות המים: מי גשמים, מי שלוחים, מי שלגים ומי טללים.

ישראל ובית המדרש, שנבראו לפני כול, כך גם התורה נבראה ראשונה. בלשונו: "וכן אתה מוצא בדרכי מקום שכל מי שחביב קודם את חבירו. תורה, לפי שחביבה מכל נבראת קודם לכל, שנאמר (משלי ח, כב): 'ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז', ואומר (שם, כג): 'מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ'". באופן זה מכניס הדרשן לשיח על שבחי הארץ את התורה כנוכחות בעלת מאפיינים משותפים לארץ ולמקדש בקדמותה, בחביבותה ובחינה, ובתוך כך, כזו שקדמה לכולם. רעיון זה זוכה לחיזוק נוסף בהמשך הדברים בדרשת רשב"י על המלה "תבל", שאותה קושר הדרשן לשבח ארץ ישראל בעזרת דרשת הפוסק "משחקת בתבל ארצו" (משלי ח, לא):

רבי שמעון בן יוחי אומר: "תבל" זו ארץ ישראל, שנאמר (משלי ח, לא): "משחקת בתבל ארצו". למה נקרא שמה תבל? שהיא מתובלת בכל, שכל הארצות יש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו, אבל ארץ ישראל אינה חסרה כלום, שנאמר (דברים ח, ט): "לא תחסר כל בה" (שם).

המהלך אשר בו נדרשת המילה "תבל" כ"תיכול" ואשר בו מבקש הדרשן להצביע על יתרונה המובהק של הארץ על פני שאר ארצות משום שהיא "מתובלת בכל" ו"אינה חסרה כלום" מוביל את הדרשן לדרשה נוספת:

דבר אחר: "ארץ" אלו שאר ארצות "וחוצות" אלו מדברות, "תבל" זו ארץ ישראל. למה נקרא שמה "תבל"? על שם תבל שבתוכה. איזהו תבל שבתוכה? זו תורה, שנאמר (איכה ב, ט): "בגוים אין תורה" — מיכן שהתורה בארץ ישראל (שם [עמ' 70–71]).

בדרשה זו, המובאת בלשון "דבר אחר", תולה הדרשן אותו ייחוד, אותו "תבלין" המייחד את הארץ, בתורה. כך, לעומת ההקבלה שנבנתה במדרש הקודם בין הארץ לתורה בשל קדמות שתייהן, כאן יוצר הדרשן היררכיה בין השתיים, אשר בה התורה היא העיקר והיא המעניקה לארץ את ייחודה ואת טובה. שילוב דרשות אלה בקובץ הדרשות הנוכחי חשוב נוכח הברייתא החוזרת במקורות התלמודיים ולאחריהם במקורות מאוחרים יותר, ומונה שם את שבע ה"ישויות הפרה-היסטוריות שנבראו קודם לעולם.¹⁰³ ברייתא זו מונה את התורה ואת בית המקדש כ"ישויות קדמוניות, אולם לא את ארץ ישראל. אפשר לשער שהדרשה הנוכחית — המשווה את מעמדה של ארץ ישראל לישויות המקבילות: התורה ובית המקדש, ומארגנת לאחר מכן מחדש את ההיררכיה שלפיה התורה חשובה יותר משום שהיא שהעניקה לארץ ישראל מלכתחילה את מעמדה — משמשת חוליה מדרשית

103 ראו פסחים נד ע"א; נדרים לט ע"ב ומקבילות: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח".

המעתיקה את המוקד הדתי המקראי הדומיננטי הנטוע בפסוקים אלה בטריטוריה, בארץ, אל הגורמים הניידים: התורה ומושג המקדש השמימי כפי שהוא מופיע במדרשים המאוחרים דלעיל.

גורם נוסף שמוסיף הדרשן כזוה המעניק לארץ תוכן, משמעות וברכה הוא בני העם עצמו, ובעיקר, הצדיקים שבהם. בדברי הדרשן שהוזכרו לעיל, שבהם מוצגת ארץ ישראל כאתר מוצלח מבחינת משאבי מים משום שהאל מוריד בה לבני גשמים בלי שיצטרכו להתאמץ,¹⁰⁴ טווה הדרשן מערכת יחסים מיוחדת בין האל לעמו.¹⁰⁵ כהמשך לדברים הללו מציע הדרשן מהלך פרשני נוסף, אשר בו מתוארת מערכת היחסים בין העם למקום מושבו. דברים אלה מופיעים במדרש כפירוש למילים "אשר יצאתם משם" המופיעות בפסוק המקראי בנוגע לארץ מצרים. את הנוסח המקראי הזה מבאר הדרשן בטקסט מפורט שראשיתו וסופו מנוסחים באותו אופן:

"אשר יצאתם משם" — כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם, ולא עכשיו, שאין ברכה עליה כדרך שהייתם שם (שם, לח [עמ' 75; תחילת הדרשה]; שם [עמ' 77; סוף הדרשה]).

בתחילת דבריו מנסח הדרשן כלל: "בכל מקום שהצדיקים הולכים — ברכה באת לרגלם" (שם [עמ' 75]) — כלל שהוא מביא לו שלל דוגמאות מקראיות המתייחסות לאבות המקראיים ולדמויות מפתח נוספות — יצחק, יעקב, יוסף ודוד.¹⁰⁶ הכלל נתמך במימרת

104 ספרי דברים, עקב, לח (עמ' 73-75).

105 ראו שם (עמ' 74) משל היפוך היחסים בין המלך לעבדו.

106 ראו שם (עמ' 75): "תלמוד לומר: 'אשר יצאתם משם' — כשהייתם שם היתה בשבילכם מתברכת, ולא עכשיו, שאין ברכה עליה כדרך שהייתם אתם שם. וכן אתה מוצא בכל מקום שהצדיקים הולכים — ברכה באת לרגלם. יצחק ירד לגרר — ברכה באת לרגליו, שנאמר (בראשית כו, יב): 'זיורע יצחק [בארץ] ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים, ויברכהו ה'"; ירד יעקב אצל לבן — ברכה באת לרגליו, שנאמר (בראשית ל, כז): 'נחשתי, ויברכני ה' בגללך'; ירד יוסף אצל פוטיפר — ברכה באת לרגליו, שנאמר (שם לט, ה): 'זיברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף'; ירד יעקב אצל פרעה — ברכה באת לרגליו, שנאמר (שם מז, י'): 'זיברך יעקב את פרעה'. במה ברכו? שנמנעו ממנו שני רעב, שנאמר (שם נ, כא): 'זעתה אל תיראו, אנכי אכלכל אתכם' — מה כלכול האמור להלן, בשני רעבון הכתוב מדבר, אף כלכול האמור כאן, בשני רעבון הכתוב מדבר. רבי שמעון בן יוחי אומר: אין זה קדוש השם שדברי צדיקים קיימים בחייהם ובטלים לאחר מיתתם. אמר רבי אלעזר ברבי שמעון: רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה, שזה הוא קדוש השם, שכל זמן שצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם. וכן אתה מוצא בארון האלהים שירד לבית עובד אדום ונתברך בשבילו, שנאמר (שמואל ב, ו, יב): 'זיגד למלך דוד לאמר: ברך ה' את בית עובד אדום ואת כל אשר לו בעבור ארון האלהים' — והלא דברים

ר' אלעזר ברבי שמעון: "רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה, שזה הוא קדוש השם, שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מהעולם" (שם),¹⁰⁷ מימרה הנתמכת בעצמה בהכרזה על הצדיקים ש"בשבילם נברא העולם".¹⁰⁸ בהמשך מפרט הדרשן על אותה ברכה בנוסח דומה, אולם הפעם, את מקום הצדיקים נושאי הברכה תופסים "אבותינו":

אבותינו באו לארץ — באת ברכה לרגלם, שנאמר (דברים ו, יא): "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת". רבי שמעון בן יוחי אומר: והלא בידוע שלא מלאתה, שעכשיו באת לארץ; "ובורות חצובים אשר לא חצבת" — והלא בידוע שלא חצבת, שעכשיו באת לארץ; "כרמים וזיתים אשר לא נטעת" — והלא בידוע שלא נטעת, שעכשיו באת לארץ. מה תלמוד לומר "מלאת", "חצבת", "נטעת"? זכותך היא שגרמה. וכן אתה מוצא שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו אנשי הארץ בונים בתים וחופרים בורות, שיחים ומערות, נוטעים שדות וכרמים וכל עץ מאכל כדי שיבאו אבותינו לארץ וימצאו אותה מלאה ברכה. או לפי שברכה זו עליהם יכול יהו אוכלים ושבעים? תלמוד לומר: "ואכלת ושבעת" — אתה אוכל ושובע, והם מונעים מנשיהם מבניהם ומבנותיהם כדי שיבאו אבותינו לארץ וימצאו אותה מלאה ברכה. זו היא שאמרנו: "אשר יצאתם משם" — כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם, ולא עכשיו, שאין ברכה עליה כדרך שהייתם אתם שם (שם [עמ' 77]).

הדרשה על "אבותינו" הנושאים עימם את הברכה למקום מושבם מנוסחת בלשון "באת ברכה לרגלם", בדומה לדרשה הקודמת, העוסקת בצדיקים, ומלמדת כי "אבותינו" במקרה זה אף הם הצדיקים נושאי הברכה. באופן זה מועתק מוקד הברכה מהמקום אל "אבותינו" ואל הצדיקים אשר בו. תחילת הדרשה וחתמתה — המנוסחות בהמשך למקור המקראי בגוף שני רבים — מרחיבות את נשאות הברכה לעם כולו: "כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם". באופן זה מצליח הטקסט להעתיק כאמור את הברכה מהמרחב אל השוהים בו, בשל צדיקותם, ואף למעלה מזה: הטקסט מחיל את תכונת הצדיקות על העם כולו.¹⁰⁹ כך, לצד העתקת מוקד הברכה מהארץ לתורה, שהיא ה"תבלין" שבה, מוסיף הדרשן ומבהיר

קל וחומר: ומה ארון, שלא נעשה לא לשכר ולא להפסד אלא לשברי לוחות שבו, נתברך בשבילו, קל וחומר לצדיקים, שבעבורם נברא העולם".

107 ראו מקבילה בתוספתא, סוטה י, א-י (מהדורת ליברמן, עמ' 213): "בזמן שהצדיקים באין לעולם, טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם. וכשנפטרו מן העולם, פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם".

108 ספרי דברים, עקב, לח (עמ' 76). וראו ספרי דברים, עקב, מז (עמ' 107).

109 השו"ת ספרי דברים, עקב, מז (עמ' 106-107), שם נשאר הטיעון במסגרת התבנית "מה שמים וארץ/תורה שלא נבראו אלא לכבודם של ישראל [...] קל וחומר לצדיקים שבעבורם נברא

שהברכה מקורה באלו השומרים על התורה ועוסקים בה, הצדיקים, והצדיקים הם למעשה העם כולו, הנושא עימו את הברכה אל כל מרחב שאליו הוא מגיע ואשר בו הוא נמצא.

יתר על כן, נוסח זה של משפט הפתיחה והסיום, החוזר פעמיים וממסגר את הטקסט כולו, מוסיף גם נדבך של מודעות עצמית: "כשהייתם שם היתה מתברכת בשבילכם, ולא עכשיו, שאין ברכה עליה כדרך שהייתם אתם שם" (שם [עמ' 75–77]). הנוסח, החזרה עליו ומיקומו בתחילת הדרשה ובסופה, מעידים על כך שלמרות המלים המפייסות מודע הדרשן היטב לכך שהמצב כרגע, בעת ניסוח הדברים, אינו כבי טוב.¹¹⁰ אכן, לכאורה, מלכתחילה נאמרו הדברים כדרשה על מצרים "אשר יצאתם משם", אולם נראה שהמסגור הכפול הופך אמרה זו למעין כלל שחלותרו אינה מתמצה בפירוש הפסוק בלבד. כך, ברגע קט של רפלקציה נראה שהדרשן ער לכך שבאוסף הדרשות המפליגות בשבחי הארץ ישנם מאפיינים פנטסטיים ושבמצב הנוכחי, עכשיו, "שאין ברכה עליה", יש צורך בטקסט שיש בו מן הַפְּסָה.

טענה זו מובילה את הדרשן לטענה נוספת, בדבר הזכות על הטריטוריה ועל המשאבים שבארץ כגמול על הציות לצו האל, טענה המצדיקה בדיעבד את הקושי המוסרי שבהורשת הארץ, יבוליה ומשאביה, מתושביה הקודמים. ניכר שהדרשן מודע לבעיה המוסרית העולה מכך,¹¹¹ והוא פותר אותה בסיוע דרשת הפסוקים "וְהָיָה כִּי יִבְיָאָה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם, לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב, לֵאמֹר לְךָ, עָרִים גְּדֹלֹת וְטַבַּת אֲשֶׁר לֹא בְנִית וּבָתִּים מְלֵאִים כֹּל טוֹב אֲשֶׁר לֹא מְלֵאת וּבְרַת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חֲצַבְתָּ, כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נִטְעַתָּ, וְאֶכְלֵת וְשָׁבַעְתָּ" (דברים ו, י-יא). פסוקים אלה מבוארים בדרשת הספרי בשם רשב"י באמצעות הטענה "זכותך היא שגרמה", דהיינו, כל השפע שבארץ ישראל, מקורו בזכותם של ישראל, אשר מכוח זכותם זו נהנים מן השפע. יותר מכך, זכות זו של ישראל הייתה לדברי רשב"י מוכרת וידועה ליושבי הארץ, אשר בנו בתים, חפרו בורות, שיחים

העולם". גרסה של הטיעון מופיעה גם בפסקה שלנו בנוגע לארון, אולם היא משמשת חוליה ברצף הטיעוני שנועד לבנות את הכלל שעל פיו העם כולו הוא נשא של הברכה.

110 Ishay Rosen-Zvi, "Can the Homilists Cross the Sea Again? Revelation 110 in Mekilta Shirata," in: George J. Brooke, Hindy Najman, and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Vol. 12 (*Themes in Biblical Narrative*), 2008, Leiden: Brill, p. 241

111 Menahem Kister, "The Fate of the Canaanites and the Despoliation of the Egyptians: Polemics among Jews, Pagans, Christians, and Gnostics – Motifs and Motives," in: Katell Berthelot, Joseph E. David, and Marc Hirshman (eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, New York: Oxford University Press, 2014, pp. 66–111

ומערות, ואף נטעו שדות, כרמים ועצים "כדי שיבואו אבותינו לארץ וימצאו אותה מלאה ברכה". אלה אף מנעו הנאה מכל הטוב הזה מעצמם ומבני משפחתם מאותה סיבה בדיוק, "כדי שיבואו אבותינו לארץ וימצאו אותה מלאה ברכה".¹¹² באופן זה מעגן הדרשן את זכות הקניין של ישראל על הארץ למרות הקושי המוסרי הכרוך בכך, אולם זכות זו אינה מוחלטת, ומותנת בהתנהגותם הצייתנית: "אם אתם עושים רצונו של מקום הרי לכם ארץ כנען, ואם לאו — הרי אתם גולים מעליה. וכן הוא אומר: 'ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה'" (ספרי דברים, עקב, לח [עמ' 77]).

הנה כי כן, בטקסט קצר, דחוס ומודע למציאות מצליח הדרשן לעצב זיכרון מיתי של הארץ הטובה באופן מופרז כמרחב רגשי־פנטסטי של געגוע נוסטלגי ל"ארץ החלומות", וכן להעתיק את מוקד הקדושה והשאיפות הדתיות לישויות אחרות, ובעיקר לתורה, המשוחררת מכבלי הקרקע והופכת אידיאל חלופי לה, שילך ויתפתח מעתה ואילך.¹¹³ זו ממקמת עליונה בהיררכיה מפאת קדימותה, ועיקר חשיבותה בשל היותה המהות, ה"תבלין" המעניק לארץ את יתרונה ואת משמעותה. לכך מוסיף הדרשן את הגדרת הצדיקים, ולמעשה העם כולו, כנשאי הברכה — הגדרה המאפשרת ניידות וגמישות טריטוריאלית ומתוך כך בונה מרחב יצירתי של התמודדות פעילה עם האובדן, שהפך ליתרון ניכר ויציב. את המהלך הוא משלים בהבחנה המצדיקה את ירושת הארץ, השרירותית, כזכות מוסרית, הבחנה שיש בה אומנם איום לישראל, העלולים לסבול מגורל דומה אם לא יצייתו, אבל גם שביב של תקווה בזכות האפשרות להשבת הסדר על כנו אם רק יקפידו לעשות רצונו של מקום כנדרש. כל אלו נארגים יחד לסיפור עשיר של זיכרון, נחמה ותקווה. סיפור זה מאפשר לפרטים ולקבוצה כולה להתמודד עם אובדן הארץ האהובה, לנסח זיכרונות מנחמים ולבנות מערכות יחסים אינטנסיביות חלופיות עם התורה ועם מושג הצדיקות, ההופך מהות משותפת המייצבת את הקשר הרציף עם האל.

112 ראו מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח יג, יז (מהדורת הורוביץ, עמ' 76): "ד"א [דבר אחר]: 'כי קרוב הוא' (שמות יג, יז) — לא הביאן המקום בפישוטן, אלא כיון ששמעו כנעניים שישראל נכנסו, עמדו ושרפו כל הזרעים וקצצו כל האילנות וסתרו את הבנינים וסתמו את המעינות. אמר הקב"ה: לא הבטחתים לאבותיהם שאכניסן לארץ חריבה אלא מלאה כל טוב, שנאמר (דברים ו, יא): 'ובתים מלאים כל טוב'! אלא הריני מקיפן במדבר ארבעים שנה עד שיעמדו כנענים ויתקנו מה שקלקלו". כן ראו מקבילה במכילתא דרשב"י על אתר. ניכר שהמוטיבציה של הספרי, המציגה את נכונות עמי כנען לוותר על קניינם למען העם הכובש, שונה מזו של המכילתות, הגורסות ההפך.

ראו Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015

כפי שהראיתי לעיל, המחברים הבתר־מקראיים האחרים מציעים אף הם מודלים מגוונים של התייחסות למרחב הארץ־ישראלי, ההופך בעבורם מרחב ספרותי גמיש. מחברים אלה מציעים עיבוד ותרגום של מסורות ושל דגמים הלניסטיים מוכרים, העתקה של מוקד הפעילות לחלופות שמימיות ושימוש בניסוחים העוסקים בארץ כבעלי משמעות ספרותית ואלגורית. מהלכים אלה מסייעים למחברים בתר־מקראיים אלו להפוך את הדיון בארץ ישראל למסגרת ספרותית המשמשת לבחינת סוגיות פוליטיות, לנסח מודלים תאולוגיים חדשים ואחרים, ובעיקר, לשים דגש על אפשרויות פרשניות בעלות ממד אוניברסלי וקוסמי רחב.

לעומת המחברים הללו מדגיש המודל התנאי, על מגוון הצעותיו הפרשניות, דווקא את היסוד הפרטיקולרי, הייחודי לעם ישראל. יסוד זה בא לידי ביטוי בתיאור ייחודה וטובה של ארץ ישראל, גם אם זו המדומינת, אל מול החלופות הקרובות, כגון מצרים, באופן שיש בו אולי יסודות המתמודדים עם נרטיבים מתחרים. נוסף על כך, הדרשן הופך את התיאורים הללו על יופייה ועל איכותיה של הארץ בהשוואה לאלו של מצרים לפלטפורמה לתיאורים של מערכת היחסים הקרובה והאינטימית של עם ישראל עם האל. מאפיין זה אף בא לידי ביטוי בהתייחסות למעמדם יוצא הדופן של ישראל, האוחזים ב"תבלין" המעניק לכל מרחב את תכונותיו הטובות: התורה. ישראל הם גם אלה הנושאים עימם את הברכה לכל מקום שאליו יגיעו ומקיימים שם קשר יוצא דופן עם האל, שאינו תלוי בהכרח בטריטוריה הממשית.

נראה שבדרך זו של שבחי המרחב ההופכים לשבחי העם בשל צדיקותו, קרבתו האינטימית לאל ודבקתו בתורה מבקש הדרשן להפיס את דעתם של ישראל. באמצעות סיפור מורכב המודע למציאות ולאתגריה מציע הדרשן לקהילה עיבוד יצירתי של השינויים שהתרחשו ושל הקושי הנלווה להם, כדי לא להגיע למצב הרסני של מלנכוליה קבוצתית,¹¹⁴ ולהצליח לעבד את השינויים ולהכילם בלי להתפרק מבחינה קהילתית ואישית. הוא עושה זאת באמצעות רצף של מדרשים אשר כל אחד מהם מציע חלק קטן מתוך מארג הזיכרון הגדול, ואשר מצטרפים יחדיו למודל נרטיבי מנחם של זיכרון, שהוא ממסגר בביטוי היחידאי הַפְסָה.¹¹⁵

אכן, כדבריו של מרק טווין, ארץ ישראל הנטוית פה כמושג מורכב ואשר אותה מתארים התנאים בדבריהם אלה "אינה שייכת עוד לעולם החולין הזה. מקודשת היא

114 ראו לעיל עמ' 114–115.

115 ראו גם בפסקת הפתיחה של הפרשה הבאה בספרי, פרשת ראה, שם מנסח הדרשן משפט הנראה כמסקנה המאשרת את המוטיבציה הזאת: "אבל ישראל מודים מפויסים שאין חלק יפה כחלקם ולא נחלה נחלתם ולא גורל כגורלם, והם מודים ומשבחים על כך" (ספרי דברים, ראה, נג עמ' 121); [ההדגשה שלי].

לשירה ולמסורת – היא ארץ החלומות". אולם הזכות לשמור על משמעויותיה של הארץ כארץ חלומות היא שאפשרה בעבר, כך מתברר, ואף ממשיכה לאפשר, את המשך קיומה המיתי, הספרותי ומפיס הנפש והדעת לישראל המתגעגעים והמשתוקקים להתנחם בה מעתה ואילך.

תיירות התנדבותית ישראלית

ביטוי של אזרחות עולמית, או הרחבת טווח האזרחות
הישראלית?

נטע כהנא

מבוא

הרעיון של אזרחות עולמית (global citizenship), כלומר הרחבת טווח הפעולה והאחריות האזרחית אל מעבר לגבולות מדינת הלאום, חוזר לדין האקדמי לאור המציאות הגלובלית העכשווית (Bowden, 2003; Butcher, 2017). מציאות זו כוללת זרימה מוגברת ומהירה יותר מבעבר של אנשים, הון ומידע, ומביאה להידוק קשרים (עד כדי תלות) בין יחידות גאוגרפיות ולאומיות מרוחקות. על רקע מציאות זו, רעיונות קוסמופוליטיים שמקורם ביוון העתיקה ובעידן הנאורות זוכים לפרשנות חדשה שלפיה העולם הוא מרחב של אחריות משותפת לכלל האנושות. חיים במרחב זה מחייבים את הפרט לפתח תודעה קוסמופוליטית שעניינה דאגה ל"אחר", וזו בתורה עשויה להוביל לפעולה ישירה למענו (Beck, 2004). מאפייניה הבסיסיים של התיירות ההתנדבותית, פרקטיקה אשר בה יחידים חוצים גבולות פיזיים, תרבותיים ופוליטיים כדי לסייע לאחרים רחוקים במהלך חופשה (Wearing, 2001), הובילו לזיהויה בספרות האקדמית כפרקטיקה המבטאת או מפתחת אזרחות עולמית ותודעה קוסמופוליטית (Lyones at el., 2012; Butcher, 2017; Cheung Judge, 2017; Wearing and Everingham, 2017).

משנת 2007 הוקמו שישה ארגוני תיירות התנדבותית המציעים תוכניות ייעודיות לישראלים (להלן, תיירות התנדבותית ישראלית).¹ התיירות ההתנדבותית הישראלית מאתגרת את הקישור בין תיירות התנדבותית לבין אזרחות עולמית. אומנם התוכניות הללו מתבצעות בעיקר מחוץ לגבולות מדינת ישראל, ומושאי הסיוע המרכזיים שלהן אינם חלק מהקולקטיב היהודי או הישראלי, אבל המתנדבים בהן הם ישראלים. רוב התוכניות ממקמות את ההתנדבות במה שמכונה "הטיול הגדול": שם קוד לטיול ממושך, לרוב לאחר השירות הצבאי, שהוא שלב כמעט חיוני במהלך החיים הנורמטיבי בישראל, בייחוד בקרב יהודים מהמעמד הבינוני-גבוה (Noy, 2004). כמו כן, לצד ההתנדבות עצמה, חלק מהתוכניות כוללות לימוד תכנים יהודיים ופעילות משותפת עם הקהילה היהודית בעדי ההתנדבות. במילים אחרות, בתיירות ההתנדבותית הישראלית משתקפים שני סנטימנטים אזרחיים שיש ביניהם כביכול התנגשות. האחד, סנטימנט אוניברסלי קוסמופוליטי (הבא לידי ביטוי בהתנדבות למען האחר הגלובלי), והשני, סנטימנט אתנו-לאומי (המתבטא בהתנדבות של ישראלים ובעיסוק בתכנים יהודיים).

אני מבקשת לעסוק בהתנגשות המשתקפת בתיירות ההתנדבותית הישראלית על רקע ההתנגשות המכוננת שבהגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. בהגדרה זו באה לידי ביטוי זיקה אתנית פרימורדיאלית ללאום היהודי מצד אחד, ומן הצד השני מתבטאת מחויבות אוניברסלית לשוויון. כלומר, זוהי הגדרה המכילה שתי תפיסות מתנגשות של אזרחות, אתנו-לאומית וליברלית, בהתאמה, המכילות מחויבויות ערכיות שונות הנוטות בשיח אזרחות שונים. התנגשות זו היא מושא ארוך שנים לדיונים ציבוריים, פוליטיים ומשפטיים סוערים בעלי גוון נורמטיבי מובהק (לדוגמה, פלדמן, 1995; גביון, 1998). דיונים חשובים אלו עוסקים בשאלות בדבר הרצוי, הראוי והנדרש. אולם התנגשות זו משליכה גם על החוויה היום-יומית של האזרחות, קרי, ההבנה היום-יומית של מה זה להיות אזרח.

בשני העשורים האחרונים התבססה בחקר האזרחות במדעי החברה ההכרה שאי אפשר לפרש עוד אזרחות אך ורק כסטטוס משפטי המסדיר את מערכת הזכויות והחובות בין הפרט לבין קהילה פוליטית (Eckert, 2011). אזרחות נחווית (lived citizenship) היא כיום פרספקטיבה מרכזית בחקר האזרחות במדעי החברה (Kallio, Wood and Häkli, 2020). פרספקטיבה זו בוחנת את הפנומנולוגיה ואת הפרקטיקה של האזרחות, ולא את ביטוייה הנורמטיביים (Eckert, 2011). כלומר, היא מתייחסת לאזרחות כאתר אשר בו מבצעים בני אדם פעולות אזרחיות (acts of citizenship) מתוקף פרשנותם את זכויותיהם וחובותיהם האזרחיות, את זיקותיהם הקהילתיות ואת מכלול זהויותיהם.

1 אף שאין הערכה של מספר התיירים המתנדבים הישראלים, ניכר שהתופעה צוברת נראות ציבורית (ברמלי, 2014; שטוטלנד, 2019).

מחקר זה יוצא מפרספקטיבה של אזרחות נחוות ובוחר את המשמעויות המוענקות בידי ארגוני התיירות ההתנדבותית הישראלים ובידי המתנדבים לרבדים שונים בפעולת ההתנדבות (למשל, הסיבות והטעמים לחציית גבולות פיזיים ותרבותיים). לבחינה זו שתי מטרות אנליטיות: הראשונה, להציע נקודת מבט נוספת על הקשר בין תיירות התנדבותית לבין פעולות של אזרחות, פרט לקישור לאזרחות עולמית, והשנייה, לדון בחוויה של אזרחות ישראלית בעידן הגלובלי. בהקשר זה, מיקום התיירות ההתנדבותית כחלק מפרקטיקה רחבה וממוסדת של מעבר לבגרות, המתבצעת מעבר לגבולותיה הפיזיים של מדינת ישראל ואשר בה המשתתפים אינם נתונים לכאורה לפיקוח חיצוני מצד החברה, הופך את התיירות ההתנדבותית לאתר מעניין לבחינת סוגיות של זהות אישית וקולקטיבית עכשווית, ושל פעולות אזרחיות הנובעות מהן.

בעזרת ניתוח טקסטואלי של אתרי אינטרנט של ארגוני תיירות התנדבותית ישראלים וראיונות עומק עם אנשי צוות ועם צעירים שהתנדבו בהם אציג במאמר כיצד משמשת פעולה התנדבותית הנערכת מחוץ לגבולותיה הפיזיים של מדינת ישראל לסרטוט גבולות של הקולקטיב, לסוציאליזציה לזהות ישראלית פרטיקולרית ולצבירת ידע תרבותי. על בסיס זה אטען שבמקרה של תיירות התנדבותית ישראלית, הארגונים מציגים את פעולת ההתנדבות כהרחבה פיזית של טווח הפעולה האזרחית וכביטוי של אזרחות ישראלית במציאות הגלובלית העכשווית, ובעבור המתנדבים היא הזדמנות לרכוש ידע קוסמופוליטי בלי לוותר על זיקה לקולקטיב. בחלקים הבאים של המאמר אציג את משטר האזרחות בישראל ואתיחס לחלק מהתמורות שהתחוללו בעקבות תהליך הגלובליזציה בקשר שבין היחיד לקולקטיב. לאחר מכן אציג כמה השערות אפשריות באשר לסנטימנטים האזרחיים שהתיירות ההתנדבותית הישראלית מבטאת או מפתחת. לאחר הצגת החומרים האמפיריים ושיטת הניתוח אפנה לניתוח, ברמת הארגון וברמת הפרט, של התיירות ההתנדבותית ישראלית.

אזרחות בישראל, אזרחות עולמית ותיירות התנדבותית ישראלית

הגדרת מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית מכילה שתי תפיסות מתנגשות של אזרחות, הנתועות בשיחי אזרחות שונים. האחד הוא השיח האתנו-לאומי, המכיל אימפרטיב לבינוי האומה בעבור קבוצת הלאום היהודית, והשני הוא השיח הליברלי, המכיל אימפרטיב אוניברסלי של שוויון. יואב פלד וגרשון שפיר (פלד ושפיר, 2005) טוענים שעד שנות השמונים תוון המתח בין הדרישות הסותרות בידי השיח הרפובליקני, שהיה השיח הדומיננטי מאז תקופת היישוב והעמיד על נס את האימפרטיב החלוץ-ציוני כמעלה אזרחית. אולם משנות השמונים ואילך החלישו ליברליזציה כלכלית לצד השפעות שמקורן בתהליכי הגלובליזציה הכלל-עולמיים את כוחה המוסדי של המדינה והובילו

לירידת מרכזיותו של השיח הרפובליקני בישראל ולהתנגשות ישירה בין השיח הליברלי לבין השיח האתנו-לאומי כפועל יוצא מכך (פלד ושפיר, 2005; רם, 2005). הללו מציעים סיפורים חלופיים לקשר בין היחיד לקולקטיב, ומכאן משליכים על האופנים שבהם נחוות האזרחות בקרב קבוצות חברתיות ומעמדיות שונות.

האתוס האינדיווידואליסטי והרצון למימוש עצמי, הניצבים במרכז השיח הליברלי, תפסו בקרב מעמד הביניים את מקום אתוס הצבר והאוריינטציה הקולקטיביסטית שבלב השיח הרפובליקני (רם, 2005). מחשבה זו ניכרת גם בציפיותיהם של יחידים מהמדינה (Lomsky-Feder and Sasson-Levy, 2014) ובאופי המשא ומתן בינם לבין המדינה בנוגע לחובות אזרחיות (Weiss, 2011). כך למשל מראות עדנה לומסקי-פדר ואורנה ששון-לוי (Lomsky-Feder and Sasson-Levy, 2014) כיצד מתווכת החוויה של השירות הצבאי, שהיא אחת החובות האזרחיות המרכזיות בחברה הישראלית, בעבור נשים ממעמד סוציו-אקונומי בינוני-גבוה דרך ההבטחה הליברלית למימוש עצמי, ולעומת זאת, בעבור נשים מן הפריפריה החברתית כלכלית היא מתווכת דרך ההבטחה הרפובליקנית לחברות בקולקטיב בעקבות מילוי חובה אזרחית. מעבר למפגשים עם מוסדות המדינה ניכרת האוריינטציה האינדיווידואליסטית באימוץ פרקטיקות תרבותיות וצרכניות המזוהות עם התרבות המערבית. הללו מפורשות בספרות כדרך של יחידים לנסות לכונן זהות קוסמופוליטית (Groslik, 2017) דרך הצגת טעם קוסמופוליטי (Regev, 2007) והביטוס גלובלי (Illouz and John, 2003). פרשנויות אלה עולות בקנה אחד עם הטענות שלפיהן קוסמופוליטיות היא נרטיב תרבותי מארגן בעיקר בקרב מעמד הביניים בצפון הגלובלי, ורצון לידע קוסמופוליטי, קרי ידע על תרבותיות אחרות וכן סובלנות וכבוד כלפיהן, כבר אינו תוצר של תהליכי הגלובליזציה אלא הון תרבותי נחשק בפני עצמו (Salazar, 2015).

התיירות ההתנדבותית הישראלית יכולה להתפרש כדוגמה לאימוץ פרקטיקה תרבותית שמקורה אינו בישראל, העולה בקנה אחד עם השיח הליברלי, בידי מעמד הביניים הישראלי. ראשית, הארגונים הישראליים מסמנים את התיירות ההתנדבותית בישראלית כחלק מפרקטיקה חברתית מקובלת של מעבר לבגרות בקרב מעמד הביניים, המאפשרת כינון זהות אישית וצבירת ידע תרבותי (Noy, 2006; Noy and Cohen, 2007; Maoz, 2006); שנית, התיירות ההתנדבותית היא פעולת פנאי הנקשרת במחקר האקדמי לאזרחות עולמית עכשווית ולרגישות קוסמופוליטית על מאפייניה המרחביים והתוכניים. אזרחות עולמית מניחה מחויבות לכלל האנושות, שאינה מוגבלת למרחב טריטוריאלי, ובתיירות התנדבותית, פרטים חוצים גבולות פיזיים, חברתיים ותרבותיים כדי לנסות לסייע לקהילות מוחלשות (Lyons at el., 2008; Butcher, 2017).² כמו כן,

2 יש לציין שלצד מוטיבציות חברתיות כמו הרצון לעזור לאחרים נזקקים, מדווחים תיירים מתנדבים על מוטיבציות אישיות, כמו הרצון לטייל, כמוטיבציות שהובילו אותם להחלטה

ישנן עדויות אמפיריות לכך שארגוני התיירות ההתנדבותית מציגים, משווקים ומצדיקים את עבודתם כתרומה לסוגיות המזוהות כסוגיות ליבה של אזרחות עולמית עכשווית, כמו סכנות אקולוגיות כלל-עולמיות ומחויבות לזכויות אדם ולפיתוח מעבר למדינת הלאום (Bowden, 2003; Davies, 2006). מעבר לכך, ארגוני התיירות ההתנדבותית אף מציגים במפורש את חוויית ההתנדבות בהם כחלק מפיתוח של אזרחות עולמית בקרב המתנדבים (Butcher, 2017; Hermann et al., 2017).

מכאן עולה ההשערה שארגוני התיירות ההתנדבותית הישראלים מספקים פלטפורמה שדרכה יכולים צעירים ישראלים לפעול למען האחר הגלובלי ולהתחבר לעולם שמעבר לישראל, ובכך לכונן את עצמם כסובייקטים אזרחיים בקולקטיב העולמי. את הניסיון לסייע לאחר הגלובלי אפשר לפרש כפעולה הנובעת מהאימפריטיב הליברלי לשוויון וכביטוי נוסף לירידה במרכזיותו של הקולקטיב הישראלי במתן משמעות למעמד הביניים, לצד עליית מוקדי משמעות חלופיים שמקורם אינו בישראל. עם זאת, מכיוון שקהילת המתנדבים מורכבת ברובה מישראלים, ובחלק מהארגונים הישראלים מוקדש זמן להתנדבות בישראל לפני או אחרי ההתנדבות בעולם, עולה השערה נוספת ושנייה במספר. לפי השערה זו, בתיירות ההתנדבותית הישראלית ישנו ניסיון לדמיין קולקטיב ישראלי המשתלב מצד אחד בעולם דרך חבירה למגמות עולמיות, ושומר על ייחוד מקומי ישראלי מהצד האחר. כלומר, דרך התיירות ההתנדבותית מבטאים יחידים אוריינטציה אל עבר הקולקטיב העולמי, אבל היא אינה מחליפה את האוריינטציה ואת המחויבות הרפובליקניות לעבר הקולקטיב הלאומי אלא מתווכת דרכה. כך אפשר לראות את התיירות ההתנדבותית הישראלית כאתר להסדרת היחסים בין הקולקטיב הישראלי לבין הקולקטיב העולמי באמצעות הכרעה בסוגיות כגון למי מסייעים וכיצד.

ההשערה השלישית היא שהתיירות ההתנדבותית מאפשרת לדמיין קולקטיב ישראלי על בסיס אתנו-לאומי יהודי, המחובר למגמות עולמיות דרך המסורת היהודית. השערה זו מבוססת על כך שחלק מתוכניות ההתנדבות בארגונים הישראלים כוללות לימוד תכנים יהודיים ופעילות משותפת עם הקהילה היהודית ביעדי ההתנדבות. מכאן אפשר לראות את התיירות התנדבותית בדומה להשערה הקודמת, כאתר להסדרת היחסים בין הקולקטיב הישראלי לבין ה"אחרים", אלא שלפי השערה זו, הפעולה ההתנדבותית משמשת גם להסדרת היחסים ולסימון גבולות אתנו-לאומיים בתוך הקולקטיב הישראלי. הכנסת

להתנדב (Broad, 2003; Brown, 2005; Sin, 2009). יתרה מזאת, בדיווחים עצמיים רטרוספקטיביים מציגים תיירים מתנדבים כיצד למדו על העולם שבו הם חיים, על המורכבויות שבו ועל תרבויות אחרות, ופיתחו מסוגלות תרבותית, אבל ציינו גם כיצד אפשרו להם הללו ללמוד על עצמם (Simpson, 2004; Conran, 2011; Everingham, 2015).

תכנים יהודיים לפעולת הגתנה מאפשרת לדמיין קולקטיב ישראלי על בסיס אתנו-לאומי ולהדיר הלכה למעשה לא-יהודים מגבולות הקולקטיב הישראלי. כך, דרך הפרקטיקה של דאגה לאחר העולמי מסומן הלכה למעשה האחר המקומי הלא-יהודי.

מחקר זה בוחן את ההשערות הללו דרך חקירת האופנים שבהם מציגים ארגונים ישראליים, משווקים ומצדיקים את פעולת התנדבות בהם, ומבצע בחינה משלימה של חוויית המתנדבים. באופן ספציפי, שאלות המחקר הן: (1) מתוקף אילו זכויות וחובות נעשית פעולת התנדבות לפי הארגונים ולפי המנדבים? (2) אילו הקשרים מרחביים וקהילתיים משתקפים ממנה? (3) מהן הזהויות הנבנות ומכוננות דרכה?

שיטת מחקר

כדי לענות על שאלות המחקר שילבתי בין שתי שיטות מחקר איכותניות: ניתוח תוכן (content analysis) טקסטואלי וראיונות עומק, ובין שתי רמות חקירה: הרמה הארגונית, העוסקת בארגוני התיירות ההתנדבותית, ורמת הסובייקט, העוסקת בתיירים המתנדבים עצמם. שמות הארגונים שונו לבקשתם, ושמות המרואיינים ופרטים מזהים אחרים שונו כדי לשמור על פרטיותם.

הרמה הארגונית

חלק זה מתמקד בארגוני התיירות ההתנדבותית הישראליים, וכולל ניתוח תוכן של אתרי האינטרנט של הארגונים וראיונות מובנים למחצה שקיימתי עם בעלי תפקידים בארגון. התמקדתי בארגוני התיירות ההתנדבותית כחלק ממושאי המחקר, מכמה טעמים. ראשית, במחקר האקדמי על התיירות ההתנדבותית שוררת הסכמה שלארגוני התיירות ההתנדבותית תפקיד מכריע בהשפעה על פעולת ההתנדבות ועל תוצאותיה. הארגונים הם השחקנים הבוחרים את מקומות ההתנדבות ואת האוכלוסיות שאליהן ההתנדבות מכוונת. הם המתווכים בין המתנדבים לבין מושאי הסיוע, בין דרך קשר עם ארגונים מקומיים בין דרך יצירת מסגרת עצמאית של ארגון התיירות ההתנדבותית במקום, ויוצקים תוכן לפעולת ההתנדבות (Ong et al., 2011); שנית, הארגונים עצמם הם שחקנים בזירת התיירות ההתנדבותית ובחברה הישראלית כחלק ממרכזיותם של ארגוני החברה האזרחית בעידן הגלובלי (Boli and Thomas, 1997). ההתארגנויות האזרחיות הפכו לפלטפורמות מרכזיות שדרכן פועלים יחידים במאורגן למען מטרות משותפות (Lichterman and Eliasoph, 2014), כך שעצם הקמת ופעילות הארגונים הן פעולות אזרחיות ממוסדות.

ניתוח תוכן של אתרי אינטרנט הוא שיטת ניתוח מקובלת במחקרים המתמקדים בארגוני התיירות ההתנדבותית (Callanan and Thomas, 2005; Coghlan, 2007; Hermann et al., 2017). לשיטה זו שני יתרונות מרכזיים. ראשית, אתרי האינטרנט פתוחים לכול, כך

שישנה נגישות מלאה לחומרים המופיעים בהם; שנית, אתרים אלו משמשים חלון ראווה לפעילות הארגון ושער מרכזי להצגתה בפני קהל היעד הפוטנציאלי (Coghlan, 2007). האתרים ממלאים תפקיד זה בשל חשיבותו של המרחב הווירטואלי כמקור מידע בעבור תיירים בכלל ובעבור תיירים מתנדבים בפרט (Grimm and Needham, 2012).

משנת 2007 הוקמו כמה ארגונים המציעים תוכניות התנדבות לישראלים. במחקר זה, אני מתמקדת בשני ארגונים בלבד. הראשון הוא "צדק לצלם", הפועל משנת 2007 בכמה יעדים בעולם, שהמרכזי בהם הוא נפאל. הארגון מפעיל כמה תוכניות פיתוח קהילתי, שהקצרה בהן מיועדת למטיילים ונמשכת חודש; הארגון השני הוא "גיבורים מעבר לאופק", הפועל מאז 2013, ונכון לכתיבת שורות אלו מפעיל שבע עשרה תוכניות ברחבי העולם, שאורכן שבועיים, והוא הארגון הישראלי הגדול ביותר מבחינת היקף הפעילות.³ ההחלטה להתמקד דווקא בארגונים אלו נובעת מכמה סיבות. הראשונה היא יציבות הארגונים לאורך זמן. שני הארגונים הם הוותיקים ביותר מקרב ארגוני התיירות ההתנדבותית הישראליים. לעובדה זו חשיבות רבה לאור הדינמיות של החברה האזרחית. כך למשל, חלק מהארגונים שהוקמו מאז 2007 הפסיקו את פעילותם. כמו כן, ותק הארגונים הוא המנבא הטוב ביותר למספר בוגרים רב בהיעדר הערכות מספריות רשמיות; הסיבה השנייה היא שפעילותם של שני הארגונים זכתה לתהודה רבה בתקשורת הכתובה והמשודרת. בשנתיים אחרונות הופיעו כתבות על שני הארגונים בכמה מהבמות המרכזיות ביותר בתקשורת הישראלית, כמו מוסף "שבעה ימים" של ידיעות אחרונות והתוכנית "אולפן שישי" במסגרת חדשות 2; הסיבה השלישית והחשובה מכולן היא הזיהוי העצמי של הארגונים ככאלו העוסקים בתיירות התנדבותית. נקודה זו אקוטית עקב היעדר הגדרה מוסכמת לארגון תיירות התנדבותית. המחקר הקיים מצביע על כך שלא כל הארגונים הפועלים בזירה מגדירים עצמם כמפעילים של תיירות התנדבותית, וכן על כך שישנו מנעד רחב של סוגי ארגונים שתיירות התנדבותית היא לפחות אחד מתחומי עיסוקם, החל בחברות הפועלות למטרות רווח וכלה בארגונים התנדבותיים שלא למטרות רווח (Callanan and Thomas, 2005). שני הארגונים פונים במוצהר לצעירים הנמצאים בטיול, ומשווקים את ההתנדבות בהם כחלק ממנו.

לצד יתרונותיו, לניטוח תוכן שלוש מגבלות. המגבלה הראשונה היא שהבנת תוכן ההצהרות אינה מאפשרת בהכרח את הבנת הרציונל העומד בבסיסן; המגבלה השנייה היא שיתכן שישנו פער בין המתואר באתרים לבין הפרקסיס היומיומי במהלך תקופת התנדבות; המגבלה השלישית נוגעת לפער אפשרי בין הטקסטים באתרים לבין אופן התקבלותם אצל קהל הקוראים. כדי להתמודד עם המגבלה הראשונה קיימתי ראיונות עומק עם שמונה בעלי תפקידים בשני הארגונים, שבהם עמדתי על הרציונל ועל ההנמקות

להצהרות הרשמיות של הארגון. כדי להתמודד עם שתי המגבלות הנוספות ערכתי ראיונות רטרוספקטיביים עם צעירים שהתנדבו במסגרת שני הארגונים.

רמת הפרט

חלק זה מתמקד בתיירים המתנדבים עצמם, ומבוסס על ראיונות עומק רטרוספקטיביים.⁴ הבחירה בעריכת ראיונות קשורה במישרין בשאלות המחקר, ולשם חיבור בין שתי רמות הניתוח. ראיונות עומק הם שיטת מחקר רווחת בעיסוק בשאלות של משמעות בכלל (שקדי, 2003), ומשמשים בפרט דרך מקובלת לבחינה של חוויות בחקר תירות (Noy, 2004) ושל פנומנולוגיה של אזרחות (Lomsky-Feder and Sasson-Levy, 2014). ריאיון הוא אירוע בעל איכויות מופעיות, אשר בו נערכת פעולת ההגדה העצמית של הדובר, ולכן הוא דרך לבירור האופנים שבהם מפרשים הדוברים את המציאות שבה הם פועלים ואת הקשר בין פעילותם לבין המציאות (Noy, 2002). יתר על כן, עריכת הראיונות אחרי שהמתנדבים סיימו את התנדבותם מאפשרת לראות אם וכיצד מתקבלים המסרים שמציגים הארגונים אצל המתנדבים.

הניתוח מבוסס על ארבעים ושמונה ראיונות עם תיירים מתנדבים (עשרים וחמש נשים ועשרים ושלושה גברים) שהתנדבו באחד משני הארגונים. אחד המרואיינים התנדב בשניהם.⁵ בעת קיום הראיונות היו המרואיינים בשנות העשרים לחייהם. ההגעה למרואיינים נעשתה באמצעות דגימת "כדור שלג" (snowball sampling), אשר בה מרואיין אחד מוביל למרואיין אחר (שקדי, 2003). דרך זו חשופה להטיות מחקריות משום שהקשר המוקדם בין המרואיינים עשוי להצביע על היותם חלק מאותה קבוצת סטטוס, ומכאן, בעלי מאפיינים ופרקטיקות חברתיות דומים. כדי לצמצם את ההטיה דגמתי באמצעות כמה דגימות כדור שלג. הראיונות התקיימו בכמה אתרים, והמרואיינים הם שבחרו במיקומם. הראיונות היו מובנים למחצה (שם), כדי לאפשר למרואיינים להעלות תכנים חשובים מבחינתם בלי לוותר על עיסוק בסוגיות רלוונטיות למחקר.

הנתונים, הן ברמת הארגון הן ברמת הפרט, נאספו ונותחו בעזרת תוכנת Maxqda ולפי העקרונות של תאוריה מעוגנת שדה (Charmaz, 2006; Grounded Theory). הניתוח כלל שלושה שלבים: השלב הראשון הוקדש לקידוד פתוח (open coding), ובו חיפשתי אחר נושאים שחזרו על עצמם ובררתי אילו תפיסות באשר לזכויות וחובות משתקפות בהם. אחרי שכבר ביססתי קטגוריות אנליטיות חזרתי לחומרים וביצעתי קידוד ממוקד

4 רשימת המרואיינים במחקר זה מופיעים בנספח 1 (שמות המרואיינים שוננו, וטושטשו סממנים מזהים אחרים).

5 ארבעה מרואיינים (שניים מכל ארגון) המשיכו לעבוד בארגונים לאחר תקופת התנדבות, כרוכי תוכניות התנדבות. הראיונות עימם עסקו גם בחווייתם כמתנדבים וגם בעבודתם בארגון.

(focused coding) שבעזרתו חידדתי את הקטגוריות, איגדתי אותן לתמות וביססתי צירי ניתוח. בשלב האחרון חזרתי לחומרים ובחנתי אותם מחדש לאור התמות והצירים האנליטיים כדי להבין את מערכת היחסים ביניהם ולפתח מערכת הסברית שאציג בחלקים הבאים של הטקסט.

חמצאים: הדמה הארגונית

ניתוח מסמכי החזון של "צדק לצלם" ו"גיבורים מעבר לאופק"⁶, וראיונות עם אנשי צוות בהם, מעלים כמה נקודות דמיון בין הארגונים. ראשית, שניהם מצהירים על כך שהם ארגונים ישראליים ("גיבורים מעבר לאופק" מציג עצמו כ"עמותה ישראלית ציונית", ו"צדק לצלם" מציג עצמו כ"עמותה ישראלית"); שנית, שניהם מפעילים תוכניות התנדבות המיועדות לישראלים ונערכות ברחבי העולם; שלישית, שני הארגונים מציגים את ההתנדבות ככזו המכוונת להתמודדות עם בעיות עכשוויות, דהיינו, שני הארגונים פועלים מתוך אוריינטציות זמן הקשורה להווה. לצד נקודות הדמיון, קריאה צמודה והשוואתית של הטקסטים המופיעים באתרי האינטרנט, נוסף על ניתוח הראיונות, מראים שלכל אחד מהארגונים תפיסה שונה בנוגע למרכיבי הזהות הישראלית, ושהם קושרים באופן נבדל בין הזהות הישראלית על מרכיביה השונים לבין פעולת ההתנדבות, בייחוד כשהם עוסקים בטעם להתנדבות ותכליתה. מכאן ששני הארגונים מציעים פלטפורמות שונות לביטוי ולחוויה של האזרחות הישראלית. כדי לאפיין את הפלטפורמה שמציע כל אחד מהארגונים אתיחס בניתוח להצגת קהילת המתנדבים, לתיאור מושאי הסיוע הישירים של פעולת ההתנדבות ולטעמים להתנדבות.

תיאור המתנדבים: מיהו הישראלי ולמי מיועדת הכלטפורמה?

שני הארגונים מציעים תוכניות התנדבות לכל המחזיק באזרחות ישראלית. אולם מעיון בחלקים מהמסמכים ובחלקים מהראיונות, שבהם ניתן פירוט על דמות המתנדב הרצוי, עולה שתחת הקטגוריה המכילה של ישראליות מעמיד כל אחד מהארגונים קריטריונים פרטיקולריים להתנדבות בו. הקריטריונים הללו מהדהדים שיחי אזרחות שונים, ומדירים קבוצות ויחידים מהקטגוריה של ישראליות. במילים אחרות, כל אחד מהארגונים מציג תשובה אחרת לשאלה מיהו ישראלי.

6 הטקסטים מופיעים באתרי האינטרנט בעברית ובאנגלית. מכיוון שעניינו של חיבור זה הוא תרמילאים ישראלים, נותחו רק הגרסאות בעברית.

באתר של "גיבורים מעבר לאופק" מתוארים המתנדבים כ"משוחררים טריים, קודם היותם אזרחי המדינה", וכ"ישראלים בוגרי צבא". ההתייחסות לשירות הצבאי אינה מתארת רק את שלב החיים שבו נמצאים המתנדבים אלא גם את אחד מתנאי הקבלה להתנדבות בארגון, הוא השירות הצבאי. בכל משלחת ישנם כמה תקנים למקרים מיוחדים. כפי שמספר אבירן אשכנזי, ראש משלחת בארגון: "מי שזכאי או זכאית לריאיון הוא מי שעשה שירות צבאי מלא או שירות צבאי חלקי, שנובע למשל מפציעה. אז הוציאו אותם מהצבא. אז אני לא אמנע ממנו לבוא ולהתנדב. [ו] חברה שעשו שירות לאומי".

קשירת האפשרות להתנדב בשירות הצבאי מעידה על פנייה לקבוצה מובחנת בתוך החברה הישראלית, היא הקבוצה היהודית. שירות צבאי ונסיעה לטיול ממושך בסיומו הן תחנות מרכזיות במהלך החיים הישראלי, המאפיינות בעיקר את הקבוצה היהודית (שאינה חרדית) מבין אזרחי ישראל. מעבר לכך, בקשירה בין תרומה לקהילה הלאומית לבין הזכאות והזכות (לפי אבירן) להתנדבות בארגון יש ביטוי להיגיון רפובליקני של זכויות יתר הנובעות מתרומה נבדלת לקהילה הלאומית. ביטוי נוסף להיגיון רפובליקני הוא החובה להתנדב בארץ קודם היציאה להתנדבות בעולם, במסגרת פרויקט "עניי עירך" שהארגון מפעיל. שם הפרויקט מהדהד את הביטוי התלמודי "עניי עירך קודמין" (בבא מציעא ע"א, ע"א), ביטוי המשמש למתיחת ביקורת על פעולות סיוע ישראליות הנערכות מחוץ לישראל (הבר, תשס"ח). יש בחיוב להתנדבות בארץ תחת הכותרת "עניי עירך" התמודדות עם ביקורת מעין אלה, כמו גם הפנמה של השיח הרפובליקני, המקדש את התרומה לקהילה הלאומית. כמו כן, הדהוד הביטוי מן המקורות מבטא את המשמעות היהודית שהארגון יוצק לפעילות בו ואת האופן שבו הוא מציג את היהדות כחלק אורגני מהזהות הישראלית.

זהותם היהודית של המתנדבים בארגון "צדק לצלם" מוצהרת באופן גלוי וברור. במסמך החזון מתוארים המתנדבים כ"קהילה של ישראלים ויהודים". מהכתוב באתר עולה שהקריטריונים להתנדבות בארגון אינם נעוצים במעשים קודמים של המועמדים אלא באזרחותם הישראלית או במוצאם היהודי. כלומר, המתנדבים בארגון הם אזרחי מדינת ישראל או מי שיכולים מכוח יהדותם להיות כאלה מתוקף חוק השבות (1950). בכך יש הדהוד להגינות אתנו-לאומיים הגוזרים זכויות יתר לפי מוצא אתני. עם זאת, גיא לב, מזכ"ל הארגון, כמו גם אנשי צוות נוספים, הדגישו במהלך הריאיון שהיו מתנדבים לא-יהודים בארגון. גיא אף הוסיף: "אין ולא דוחים אנשים. את פשוט צריכה לדעת שחלק מהעניין זה עיסוק בטקסטים יהודיים, וחלק מהעניין זה לדבר על זהות יהודית. אפשר גם לבחור לא להשתתף בזה, אבל זה חלק מאופי הארגון. בשום צורה אנחנו לא מיסיונריים פנימה או החוצה, אבל זה חלק מהתכנים שעוסקים בהם".

כששאלתי מדוע בוחר הארגון להתמקד דווקא באלמנטים יהודיים ולא באלמנטים ישראלים ענה גיא: "אני חושב שאם הייתי עושה... לתחם את זה כישראליות שפונה החוצה, זה יהיה העמדת פנים שאנחנו כל ישראל אחים, שאין סכסוך ואפשר לצאת החוצה".

כפי שעולה מדבריו של גיא, הדגשת הזהות היהודית בזהות הישראלית אינה באה להדיר לא־יהודים מפעילות הארגון או מחברות בקולקטיב הישראלי. הדגשתה נובעת מההכרה שהתייחסות לזהות ישראלית כזהות הומוגנית משטיחה מורכבויות פנים־ישראליות, והיא נועדה להימנע מלהכחיש ולמסך את השסעים ואת הסכסוכים הפנים־ישראליים ביציאה החוצה. בהקשר זה, בחירתו של גיא להתייחס להטרוגניות של הקולקטיב הישראלי ולקונפליקטים בין חבריו דרך המטפורה של אחאות (siblinghood), מעניינת. אחאות מבוססת על קשרי דם מקדמיים, בדיוק כמו חברות בקולקטיב היהודי. מכיוון שגיא טוען שהקונפליקט אינו בין בני משפחה, אפשר להניח שההערה על יחסים קונפליקטואליים מתייחסת לסכסוך בין יהודים לפלסטינים תוך השמטת מגוון קונפליקטים המתקיימים בקרב הקולקטיב היהודי (מזרחי, 2011). במילים אחרות, לצד זיהוי המורכבות הפנים־ישראליות יש ערפול של מורכבות פנים־יהודית.

בהצגת הקריטריונים להתנדבות מבטאים שני הארגונים את פרשנותם למאפייניה של הזהות הישראלית. מבחינת שני הארגונים, הזהות הישראלית קשורה לזו היהודית, וכל אחד מהם מציג מערכת יחסים שונה מעט בין שתי הזהויות. מבחינת "גיבורים מעבר לאופק", הזהות היהודית היא חלק אורגני מזהות הישראלית, ולעומת זאת, מבחינת "צדק לצלם" מדובר בקשר סינרגטי בין שתי הזהויות. כלומר, שני הארגונים מציעים פלטפורמה ליהודים מישראל (ובמקרה של "צדק לצלם", גם מהעולם) לצאת אל מעבר לגבולותיה הפיזיים של מדינת ישראל ואל מעבר לגבולות הסמליים של הקולקטיב האתנו־לאומי.

מי צריך עזרה ולמה? תיאור יעדי ההתנדבות ומושאי הישירים

שני הארגונים מציעים תוכניות התנדבות עם קהילות מוחלשות בדרום הגלובלי. יעדי ההתנדבות ומושאי מוצגים כנוקקים ומוחלשים, ופעולת ההתנדבות מסומנת כדרך להתמודד עם מצב של נזקקות. בהיעדר מידע נוסף על מושאי הסיוע, הטעם המרכזי לו הוא הצורך ה"עירום" של אותם מקומות ואנשים.

במסמכי החזון של "גיבורים מעבר לאופק" מתוארים מושאי הסיוע הישירים באופן כללי ומינימליסטי כאוכלוסיות "זקוקות" או "מוחלשות", ונמסר שהן נמצאות "במדינות המזרח הרחוק, דרום אמריקה ואפריקה". באופן דומה, גם ההתנדבות מתוארת באופן כללי ותמציתי כ"סיוע" וכ"עשיית טוב" או כ"התנדבות הומניטרית". בשום חלק מהטקסט אין הסבר מה הופך אוכלוסייה לנזקקת או מוחלשת, כיצד מתבצע הסיוע במסגרת ההתנדבות ומדוע יש לסייע לאנשים אלו מלבד היותם נזקקים ומוחלשים.

תיאור כללי ותמציתי של מושאי הסיוע הישירים ויעדיו הפיזיים ניכר גם בראיונות עם אנשי צוות. רון כרמלי, ראש משלחת בארגון, תיאר את מושאי התנדבות כ"אוכלוסיות שצריכות את העזרה הזאת", ואת יעדי ההתנדבות כ"מקומות לא הכי טובים". המרואיינים פירטו על מהלך ההתנדבות יותר מן הכתוב באתר הארגון, אבל גם בראיונות הוצגה הנזקקות כמצב א־היסטורי, ללא מקור ברור, והקשר בין המתנדבים לבין אותן אוכלוסיות

נותר עמום. דן לוי, מקים ומזכ"ל הארגון, לא דחה לחלוטין את הצורך להבין את ההקשר החברתי שבו נוצר מצב של נזקקות, אבל הדגיש שהבנתו אינה תנאי הכרחי לפעולה שמטרתה התמודדות עם תוצאותיו:

יש הרבה מאוד מנגנונים שפועלים... בסיפור הזה בשביל התנדבות. כלומר שמקום הופך לנצרך... אז יש משפחה פה... שרעבה, וישר נעצור ונגיד "בוא נחקור למה הם רעבים". אפשר גם להגיד "חבר'ה, הם רעבים, בואו שנייה נוציא אוכל וניתן להם", ותוך כדי זה נדון גם בשאלה למה הם רעבים, אבל בואו קודם נטפל ברעב. אז זה מה שאני רוצה להגיד... אני מסכים לגמרי [עם] השאלה... אבל מה שצורם לי שזה לא... אין פה באמת שאלה. אנחנו נותנים קודם כול... אני לא אוהב את הדימוי של לתת אוכל, אבל לצורך המשל... אני רוצה קודם כול לתת להם אוכל מחוץ לדלת ותוך כדי גם חשוב מאוד. אני לא חושב שזו שאלה רלוונטית. במידי, צריך לתת למשפחה שרעבה אוכל. אנחנו [לא] מטפלים בחקר, ואנחנו מתעסקים בתוכן של העשרה וערך מוסף לטיול. באמת, אם היו לי שאיפות של לתקן את העולם אז השיחה שלנו הייתה למקום שבו הייתי צריך להסביר לך למה אנחנו הולכים לתקן את העולם. אנחנו לא הולכים לתקן את העולם! אני חושב שלעשייה שלנו יש ערך חינוכי, גם אם קטן, ואנחנו לוקחים את הדבר הקטן הזה, ואם עשינו למישהו קצת יותר טוב, אנחנו שמחים. לנו זה מספיק לעשות טיפה טוב עם הטיפ טיפה יכולת שיש לנו... אנחנו לא תופסים את עצמנו כארגון הומניטרי הרדקור. זאת אומרת, אם אני מבאס אותך אני מצטער, באמת, אנחנו חבורה שרוצים להראות מעורבות.

דרך המשל על המשפחה הרעבה מאיר דן את חוסר התכלית שהוא מוצא בדיון במקורות הבעיה מבחינת אלו הסובלים ממנה, לעומת החשיבות והערך שבפעולה הפרקטית והישירה מולה. הנמשל מדבריו של דן באשר לזכויות ולחובות הוא שישנם מצבים של פגיעה בזכויות, כמו היעדר ביטחון תזונתי של המשפחה במשל, הפוגע בזכותה לרמת חיים נאותה. במקרים כאלו, אין צורך להבין מדוע זכות זו אינה מתקיימת במלואה, אלא לסייע למי שאינו נהנה ממנה. כלומר, זכותה של המשפחה מטיל חובה על אחרים לפעול. דן מתאר את העבודה של "גיבורים מעבר לאופק" כזו הנעשית לאור החובה האמורה בלי להידרש להסבר על מקור הבעיות ואף להגדרתן. באופן מעניין מצהיר דן שהארגון אינו "הומניטרי הרדקור" משום שהוא שואף להיות מעורב בנעשה בעולם בלי לתקנו, אף ששאיפה זו מבטאת את תמצית אתוס ההומניטריות הניטרלית, המקדש את ההתמודדות עם סימפטומים של צורך בלי לגלות מעורבות פוליטית (Hilhorst, 2018).

מושאי הסיוע במסמכי החזון של "צדק לצלם" מוצגים גם הם כקהילות "עניות" ו"מוחלשות", אולם לאחר מכן מופיע פירוט אשר בו הם מוצגים כ"אנשים בעולמנו [ש] אין [להם] מים נקיים, תזונה מספקת, קורת גג, שירותי בריאות בסיסיים או חינוך הולם". חמשת המאפיינים שמונה הארגון מרכיבים תחת סעיף 25 (Article 25) את הזכות לרמת חיים נאותה לפי ההצהרה האוניברסלית לזכויות אדם (The Universal Declaration of Human Rights):

(Human Rights, 1948), וההתנדבות מתוארת כפעולה המבקשת להתמודד עם סוגיות אלו באמצעות "עבודה ארוכת-טווח המסתכלת על הקהילה בשלמותה ומתמודדת עם נושאים מגוונים שמשפיעים עליה, כגון: חינוך, חקלאות, בריאות והעצמת נשים בצורה הוליסטית". כלומר, ההתנדבות מוצגת כהתמודדות עם היעדר זכויות אדם או עם פגיעה בהן, וההתייחסות למושאי ההתנדבות כאנשים החיים ב"עולמנו" מרמזת על מחויבות הנובעת מחברות באותו קולקטיב, כלומר, הבנה שתחת המציאות הגלובלית העכשווית אנו נושאים באחריות לאחרים רחוקים.

גם בראיונות עם אנשי צוות תוארו מושאי הסיוע בהרחבה כזכאים לעזרה מפאת היעדר גישה לתשתיות המאפשרת את מימוש הזכות לרמת חיים נאותה, לצד סיבות פרקטיות שהובילו את הארגון לעבוד דווקא איתם. כך למשל הצהיר גיא לב על שלושה קריטריונים המלווים את הארגון בבחירת היעד: צורך של הקהילה, היכולת הטכנית של הארגון לסייע אל מול הצורך, ונגישות למתנדבים. כששאלתי אותו מה הכוונה ב"צורך", הוא ענה:

בודקים כמה... כמה אדמה יש לאנשים וכמה הם מכניסים מהאדמה הזאת. זאת אומרת, עושים איזה שהיא הערכה רחבה של כמה אנשים מקבלים גישה לשיירותים. כמה הם צריכים למכור את הסחורה שלהם, כמה הם מצליחים להתקיים מהיכולת שלהם לייצר. איזה בעיות חברתיות אנחנו מוצאים שם, בעיות עם אוכלוסיות כאלו. אנחנו נשתדל לעבוד עם מיעוטים אתניים, ונשתדל לעבוד במקומות שאנחנו מוצאים איזה קשיים במוסדות החינוכיים. שוב, פה צריך לחשוב על היחס בין ה"impact לבין ה"need, כי בנפאל אפשר למצוא אזורים שכאילו הצורך הוא אין סופי. אסונות הומניטריים שארגון בסדר גודל שלנו לא יכול לעשות כלום.

שני הארגונים מתארים את הצורך ואת הנזקקות של מושאי הסיוע כגורמים המחייבים התנדבות. כלומר, הם מציגים את ההתנדבות כביטוי לרגישות קוסמופוליטית למצבו של האחר הגלובלי, בדומה לארגוני תיירות התנדבותית עולמיים. דבר זה מוביל לשאלה מדוע מציעים שני הארגונים פלטפורמה ייעודית דווקא ליהודים מישראל.

אזרחות ישראלית במצב הגלובלי העכשווי

שני הארגונים מציגים את פעולת ההתנדבות ככזאת שלצד תרומתה למושאי הסיוע הקונקרטיים תורמת גם לקולקטיב האתנו-לאומי. בכך, ובשונה מארגונים עולמיים, יוצקים הארגונים הישראליים תוכן פרטיקולרי להתנדבות, מציגים את הקשר הראוי בין היחיד לבין הקולקטיב ומבטאים חזון ערכי לעתיד הקולקטיב. במילים אחרות, ההתנדבות מוצגת כפעולה אזרחית שדרכה תורם היחיד לקולקטיב. אולם שני הארגונים נבדלים זה מזה באופי התרומה ובהצדקות לנחיצותה.

בעוד מושאי הסיוע ויעדיהם מתוארים במסמכי החזון של "גיבורים מעבר לאופק" באופן מינימליסטי וכללי, ההתייחסויות לחברת הבית ולמדינת ישראל קונקרטריות הרבה יותר.

מדינת ישראל מתוארת כ"מעצמת הייטק, מדע וחקלאות", שהארגון מבקש להופכה "גם ובעיקר [ל]מעצמה של חסד והתנדבות". חשיבותו של מהלך זה מקבלת הסבר מפורט גם כן: "פעילות החוץ הינה בעלת פוטנציאל הסברתי עצום וכאמור אחת ממטרותיה היא לתמוך את מאמץ ההסברה של צה"ל ומדינת ישראל ולהביא לחיזוק אמון הקהילה הבינלאומית בצה"ל ובמדינה, באמצעות סיקור תקשורתי והפצת תמונות אנושיות מהמשלחת".

בראיונות עם אנשי הצוות עלתה תדיר דעת הקהל העולמית השלילית כעולה שההתנדבות מבקשת להתמודד עימה. כלומר, התנדבותם של הישראלים לסיוע לקהילות מוחלשות בדרום הגלובלי נעשית למען שיפור דעת הקהל העולמית על מדינת ישראל ועל צה"ל. קשירה זו בין טובת הקולקטיב לבין טובת צה"ל מחברת בין האזרחי לבין הביטחוני ומסגרת את ההתנדבות כתרומה לביטחון הלאומי, מסגור שאני מציעה לראות כביטוי נוסף למה שמכנה ברוך קימרלינג (קימרלינג, 1993: 134) "מיליטריזם אזרחי בישראל". לפי קימרלינג, המיליטריזם חדר למגוון תחומי חיים בחברה הישראלית והפך אלמנט מארגן בה, המתעדף את צורכי הביטחון על צרכים אזרחיים, כלכליים וחברתיים אחרים. במקרה של עבודה "גיבורים מעבר לאופק", צורכי הביטחון הלאומי מקבלים עדיפות גבוהה יותר מצורכי האוכלוסייה המקומית, ואולי אפילו מצורכי המתנדבים עצמם. חלוקת העבודה בין הארגון למתנדבים עולה מתוך הצהרת המשימה של הארגון, המתארת כיצד רותם הארגון את "הטיול הגדול" למטרה הלאומית:

עמותת "גיבורים מעבר לאופק" הינה עמותה ישראלית ציונית הפועלת למנף את התשתית העצומה של עשרות אלפי תרמילאים ישראלים בוגרי צבא, המטיילים במדינות העולם השלישי, לטובת התנדבות הומניטארית כחול לבן במדינות אלו כחלק מ"הטיול הגדול".

אבירן אשכנזי, מנהל משלחת בארגון, הציג בריאיון את אותה חלוקת עבודה:

אנחנו [בארגון] יודעים שיש תדמית לא טובה על ישראל בעולם, והמטרה היא ככה... חלק מהמטרות של העמותה זה שאנחנו לוקחים את המתנדבים ועושים דברים טובים בעולם. זה בעצם לשפר את התדמית של בוגרי צה"ל ולהראות את הפנים היפות שלהם בעולם, ובזה צריך להתרכז.

כששאלתי בראיונות אם הפעולה לשיפור דעת הקהל הבינלאומית בכל הנוגע למדינת ישראל ולצה"ל איננה תפקידה של מדינת ישראל הביעו המרואיינים אי-שביעות רצון מאופן פעילותה של המדינה, כפי שניכר בתשובתו של דן לוי, מייסד ומזכ"ל הארגון:

נכון, זה האחריות של מדינת ישראל לעשות... [יש] הרבה דברים שהמדינה לא עושה... גם לא לטפל בחולי סרטן. בשדה האזרחי אתה יכול להגיד שלא מעניין אותך כלום. יכולתי לשלוח מייל למשרד החוץ כשחזרתי לארץ ולכתוב: "מדינת ישראל, שלום! ראיתי אלפי תרמילאים, תעשו עם זה משהו". בפרקטיקה, לא היה קורה עם זה כלום... והיה לי חשוב לעשות עם זה משהו. היה משהו שהפריע לי. אני חושב שמה שיפה בגיבורים מעבר לאופק, ושונה מהרבה עמותות, [הוא ש] לא קמנו כי זהינו מצוקה. 99 אחוז מהעמותות בעולם עובדות בגלל מצוקה מסוימת... יש סרטן, בוא נטפל בזה. יש את זה, אז בוא נגיב. בגיבורים צמחנו כמו סטארט-אפ. לא קמנו כי זיהינו מצוקה, אלא קמנו כי זיהינו פוטנציאל.

בעשורים האחרונים נסוגה מדינת הלאום מחלק מחובותיה המסורתיות כלפי אזרחיה והותירה חלל שממלאים כיום ארגוני חברה אזרחית (בן אליעזר, 2006). החברה האזרחית הפכה זירה מרכזית ליחידים המבקשים לפעול באופן מאורגן לטובת עתיד הקולקטיב (Lichterman and Eliasoph, 2014). בדבריו של דן ישנה השלמה עם נסיגת המדינה מחובותיה, אולם היא אינה מורידה מתחושת החובה האזרחית שלו. להפך, היא גורמת לו לפעול ולהקים ארגון הפועל לצידה. במהלך הריאיון מנה דן שלושה קריטריונים לבחירת יעד: שגרירות ישראלית, בית חב"ד ובית חולים במרחק של עד שעה נסיעה מאתר ההתנדבות.⁷ הקריטריון השלישי הונמק בדאגה ובמחויבות הארגון לשלום המתנדבים; הקריטריון השני הונמק בעזרה הלוגיסטית שבתני חב"ד מספקים, במיוחד סביב נושא האוכל הכשר, שאותו העמותה מספקת משום שהיא משיתה על עצמה קריטריונים ממלכתיים; הקריטריון הראשון הוצג כקריטריון גמיש אך חשוב, שכן שגרירויות ישראל מתווכות לרוב בין הארגון לבין אתרי ההתנדבות.⁸ לפי דן, הארגון מסייע לשגרירויות לחזק את הקשר שלהן עם האוכלוסייה המקומית: "הם [אנשי השגרירות] מגיעים לרוב [לבתי ספר] במסגרת יום המעשים הטובים. מהגעה חד-פעמית לבית ספר... הם אומרים [בבתי הספר]: 'זוכרים שהיינו אצלכם באפריל? אנחנו רוצים להביא לכם התנדבות קבועה', ואנחנו בעצם מגיעים".

בכך שהקריטריונים לבחירת יעדי ההתנדבות עוסקים בצורכי המתנדבים ומדינת ישראל, ויחד עם החלת הארגון על עצמו קריטריונים ממלכתיים, נחשפת תפיסתו העצמית של הארגון כהארכה של מדינת ישראל. כלומר, הארגון פועל למען מדינת ישראל מעבר לגבולותיה הפיזיים. בהצהרתו של דן שהארגון הוקם בגלל פוטנציאל ולא בגלל צורך יש כדי להסביר את היעדר הפירוט בנוגע לבעיות קונקרטיות ביעדי ההתנדבות.

7 מצבם הקונקרטי של מושאי הסיוע הישירים הוזכר רק כאשר דן ציין אוכלוסיות כמו יתומים או בעלי צרכים מיוחדים, שעמם הארגון אינו עובד עקב היעדר ידע מקצועי נדרש.

8 הארגון פועל במדינה אחת אשר בה אין שגרירות ישראלית.

בהקשר זה מעניין לציין שבמהלך ההתנדבות לובשים המתנדבים חולצות שעליהן מודפס דגל מדינת ישראל (שכוננו בראיונות לא פעם "מדים"), וכל משלחת התנדבות קרויה על שם חלל צה"ל. לדוגמה, "צוות דניאל" ו"צוות מתן". הבחירה לציין את שמו הפרטי בלבד של המונצח כשם הצוות, כמו שמות צוותים בסיירות מובחרות בצה"ל הנקראים על שם מפקדיהם, ולבישת ה"מדים" במהלך ההתנדבות, יוצרות הקבלה בין משלחות ההתנדבות לסיירות מובחרות. המתנדבים, שסיימו זה עתה לשרת את המדינה כחיילים, ממשיכים לשרתה, הפעם, כתיירים מתנדבים. במילים אחרות, "גיבורים מעבר לאופק" מספק פלטפורמה לביטוי אזרחות רפובליקנית במציאות הגלובלית העכשווית בכך שהוא מאפשר ליהודים מישראל להמשיך לפעול למען הקולקטיב גם מעבר לגבולותיו הפיזיים והסמליים.

כמו "גיבורים מעבר לאופק", גם "צדק לצלם" מתאר את הצורך של יהודים מישראל להתנדב בדרום הגלובלי על רקע המציאות הגלובלית העכשווית, אבל הנימוקים להתנדבות ולמטרותיה, שונים. בהצהרת החזון של הארגון כתוב כי "זכותו וחובתו של העם היהודי, בנקודה קריטית זו בהיסטוריה, להשתתף ביצירת חזון ובבנייה מחדשת של העולם באמצעות חשיבה, מילים ועשייה, על מנת ליצור עתיד צודק יותר לאנושות כולה". תחילתו של משפט זה: "זכותו וחובתו...", מתכתבת עם מניפסט אחר המצהיר על זכויות העם היהודי, הלווא הוא מגילת העצמאות, הנלמדת במערכת החינוך הישראלית כטקסט מוכון. מגילת העצמאות מצדיקה את הקמת מדינת ישראל כמדינה יהודית במרחב הגאוגרפי הארץ-ישראלי מתוקף זכות קולקטיבית וזיקה היסטורית, אבל גם בהקשר של המציאות הפוליטית הכלל-עולמית, אשר בה עמים שואפים להגדרה עצמית כקהילות פוליטיות בטריטוריות ספציפיות: "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית" (מגילת העצמאות). לפי הצהרת החזון של "צדק לצלם", נטילת חלק פעיל ביצירת עולם צודק לכלל האנושות היא זכותו ואף חובתו של העם היהודי על רקע המציאות הפוליטית העולמית של תחילת המאה העשרים ואחת. הקישור האינטר-טקסטואלי לטקסט קנוני בעל מעמד לגיטימי בחברה היהודית-ציונית מאפשר להציג התחברות למגמות המזוהות עם אזרחות עולמית עכשווית כהתחברות שאינה מאיימת על הזהות הלאומית ועל הזהות היהודית, ואף נובעת מזו האחרונה.

הצגת היהדות כגורם המוביל להתנדבות בדרום הגלובלי הופיעה בצורה ברורה גם במהלך הראיונות. לדוגמה, דוד ורטהיימר, מקים הארגון, הסביר מדוע בחר להקים ארגון התנדבותי ליהודים מישראל ומהעולם, בעקבות טיול משפחתי בתת-היבשת ההודית:

רציתי ליצור מנהיגות של ישראלים ויהודים מהעולם שתחקור מה קורה באמת בעולם. הרגשתי שזה פוגע בי שאנשים חיים כאן, לא רק פה [בישראל], זה יכול להיות בכל מקום, אנשים שחיים בכלכלה גלובלית שבה כל כך הרבה מגיע ממדינות עניות. את

יודעת, קפה, דלק, מכשירי חשמל... ולאנשים אין מושג מהם האתגרים באותם מקומות [מדינות עניות]. זו הייתה המוטיבציה הראשונית שלי [להקמת הארגון].

בדומה לכך תיאר גיא לב, מזכ"ל הארגון, את הסיבות להקמת "צדק לצלם" ואת הסיבות שגרמו לו להצטרף לארגון:

תיירים, תרמילאים אחרי צבא, מסתובבים אבודים. מסתובבים באזור מאוד חשוב ומשמעותי. יש הרבה מה ללמוד שם, ויש לנו כעם [גם] מה לתרום ברגע הזה. של... אתגר של גלובליזציה, של כולם מבולבלים ולא יודעים מה הגבולות של האומות שלהם ועד מאיפה הם צריכים להיות בקשרי מסחר ותיירות ואיפה הם צריכים לתמוך ואיפה... מה הגבולות של אחריות מוסרית, ואולי ליהודים יש מה להגיד בנושא. אז ככה בעצם הכל התחיל. אותי זה פוגש אישית... אני גדלתי בבית חילוני. אף פעם לא הייתי מחובר לשום דבר יהודי, ובצדק לצלם מצאתי את זה. מאוד ריגש אותי שיש יהדות שחושבת בצורה כזאת. זה נתן לי פריימינג אחר לפעולה הזאת של פיתוח.

דבריהם של דוד ושל גיא מציגים באופן ברורה הרבה יותר מאשר מסמכי החזון את השפעות הגלובליזציה כהקשר החברתי שבו נוצר מצב הנזקקות ושבתוכו פועל הארגון. בדבריהם אפשר לראות פרשנות יהודית לרעיונות קוסמופוליטיים שלפיהם הגלובליזציה קושרת בין אנשים בעולם ומצריכה חשיבה מחודשת על סוגיות כמו אחריות, דרך המסורת היהודית. גם מן הכתוב באתר האינטרנט וגם מדברי המרואיינים עולה שפעילות הארגון אינה מסתכמת בסיוע נקודתי ביעד ההתנדבות אלא כוללת העלאת מודעות בקרב המתנדבים לסוגיות כלל-עולמיות ויצירת מרחב פיזי וקונספטואלי בעבור יהודים לרפלקסיה על הנושא, על מקומם בעולם ועל אחריותם בו. אפשר על בסיס דברים אלו להבין את פעילות הארגון כסוציאליזציה של המתנדבים לזהות ישראלית-יהודית קוסמופוליטית.

במסמכי החזון של הארגון מוצגת הזהות היהודית כזהות המחויבת במהותה לערכים ולפעולות המזוהים עם אורחות עולמית, כמו "צדק חברתי, נתינה והגנה על הסביבה". ערכים אלו מוצגים במסמכי החזון כ"ערכי היהדות הבסיסיים". כלומר, לפי הארגון, היהדות מביאה בחשבון את האחר הגלובלי ופועלת למענו מתוקף עולם הערכים היהודי, שהארגון מציג את הפעילות בו כ"תיקון עולם". בשנות השמונים אומץ המושג "תיקון עולם" בידי תנועות יהודיות פרוגרסיביות וליברליות, בעיקר בארצות הברית, כבסיס ללגיטימציה לפעולה פוליטית של יהודים בסוגיות פוליטיות אוניברסליות ובסוגיות יהודיות פרטיקולריות (Rosenthal, 2005). השימוש במושג תורם לארגון לביסוס הלגיטימציה לפעולה יהודית בעולם ומאפשר חיבור רעיוני עם קהילות יהודיות פרוגרסיביות בעולם, חיבור שהארגון שואף שיוביל ל"שיתוף פעולה של יהודים מכל העולם בקידום צדק חברתי וסביבתי בעולם המתפתח". פעולה זו, לפי הארגון, "תעורר את זהותם, תחזק את ישראל ותתרום לקהילות מוחלשות בעולם".

מקריאת מסמך החזון של הארגון לא עולה תמונה ברורה בנוגע לאופן שבו פעולה זו "תחזק את ישראל" או בנוגע לחזון של הארגון בנוגע לעתיד הקולקטיב. במהלך הראיונות הדגישו אנשי הצוות שההתנדבות אמורה לעורר רפלקסיה על החיים בעידן הגלובלי, אבל גם על החיים בתוך ישראל. חן בר, בעבר מדריכה בארגון וכיום אשת צוות במשרדי הארגון בישראל, תיארה באופן קונקרטי כיצד מתורגמות תובנות מההתנדבות למעורבות חברתית בישראל:

המטרה שלנו בסופו של דבר, והיא ברורה ואנחנו אומרים אותה, היא ליצור אנשים שהם יותר מודעים חברתית ואקטיביסטים בארץ, בין אם זה נושאים שאנחנו עוסקים בהם בנפאל ובין אם זה נושאים בארץ. זאת אומרת, שאנשים ירצו לפעול ולעשות שינוי, ולכן אנחנו מדברים על דברים רחבים יותר. לא מדברים רק על נפאל ועל התרבות הנפאלית, אנחנו נדבר על גלובליזציה ואנחנו לא נדבר רק על מה שקורה בנפאל. אני רוצה שאנשים שיצאו מהתנדבות ויטיילו, אני רוצה שהם יחשבו על דברים: לאן הכסף שלי הולך? מה המשמעות של הבקבוקים שאנחנו משאירים מאחור... זה שאלות שחשוב לשאול אותם וזו אחת המטרות של הארגון בבירור. אנחנו מסתכלים על בוגרים שלנו שלקחו דברים מההתנדבות לפעילות חברתית, ואת יודעת, עבודה עם בוגרים אחרים זו בעניינינו אחת המטרות.

בהמשך הריאיון מנתה חן "סיפורי הצלחה" של מעורבות חברתית של בוגרי הארגון בארץ עם תום ההתנדבות. עם זאת, כשנשאלה באופן ממוקד על מטרה מסוימת שיש לארגון או על דמות החברה הרצויה, השיבה: "אנחנו לא אומרים שיש לנו מטרה ספציפית, להיפך. אנחנו רק רוצים לפתוח את המחשבה של להיות אקטיביסט, שיש לך יכולת לשנות את המציאות ולהשפיע".

מניתוח הצהרות החזון ומהראיונות עם אנשי הצוות עולה ששני הארגונים מציעים פלטפורמה לסוציאליזציה של אזרחות ישראלית ולביטוי של האזרחות הזאת במציאות הגלובלית. מבחינת שניהם, הוהות הישראלית הפרטיקולרית משמשת הצדקה ליציאה להתנדבות. עם זאת, כל אחד מהארגונים מציב להתנדבות מטרה שונה, נוסף על סיוע למושאי ההתנדבות הישירים, ובכך מציע קשר אחר בין היחיד לבין הקולקטיב האתנו-לאומי. מטרת "גיבורים מעבר לאופק" היא שיפור דעת הקהל הבינלאומית על ישראל ועל צה"ל. כלומר, תרומה ישירה לקולקטיב, הנעשית מתוך מחויבות אזרחית של חברים וחברות בו, בהתאם לשיח הרפובליקני. חציית הגבולות הפיזיים והקולקטיביים בפעילות הארגון היא פרקטית, ונעשית בהתאם למהלך החיים הישראלי, אשר בו יוצאים צעירים רבים לטיולים ממושכים בעולם. "צדק לצלם" מציג את התרומה לקולקטיב כתרומה עקיפה המתרחשת כפועל יוצא של תהליך רפלקטיבי שעוברים המתנדבים בארגון. "צדק לצלם" מציב פרשנות אתנו-לאומית יהודית לאימפרטיב הקוסמופוליטי שעניינו דאגה לאחר, שלפיה החובה לסייע לאחר הגלובלי מוצגת כחלק מהחובה היהודית. מעניין לציין

ששני הארגונים הוקמו בידי אנשים פרטיים בעקבות טיול פרטי בדרום הגלובלי ושחלק מאנשי הצוות בהם עושים זאת בהתנדבות, כך שאפשר לראות את עצם הקמת שני הארגונים ואת פעילותם כפעולה אזרחית המאפשרת לאחרים המזדהים מבחינה רעיונית עם החזון של הארגון לבצע גם כן פעולה אזרחית. אולם ייתכן שישנו פער בין ההצהרות לבין מימושן, ובין מסרי הארגון להתקבלותם אצל המתנדבים. החלק הבא של המאמר בוחן את ההלימה בין מטרות הארגונים לבין המשמעויות שהעניקו המתנדבים להתנדבותם.

ממצאים: דמת הפרט

ניתוח הראיונות עם מתנדבים משני הארגונים העלה כמה נקודות דמיון בין המתנדבים בשני הארגונים, ובינם לבין תיירים מתנדבים שאינם ישראלים ולבין מטיילים ישראלים שאינם מתנדבים. השוני המרכזי בין מתנדבים בשני הארגונים נקשר לאופי התרומה לקולקטיב האתנו-לאומי – עובדה המצביעה על הזדהותם של המתנדבים עם החזון הארגוני. בחלק זה של המאמר אפרוס את נקודות הדמיון והשוני דרך התייחסות למוטיבציות ולחוויות של התיירים המתנדבים, לטעמים להתנדבות בארגון ישראלי ולתייחסות לתרומת ההתנדבות לקולקטיב אתנו-לאומי.

להכיר ב"אמת": מוטיבציות להתנדבות וחוויות ממנה

כשנשאלו מדוע בחרו להתנדב דחו מרואיינים משני הארגונים חיבור שגור בין התנדבות לבין ביטוי של אלטרואיזם או תחושת חובה מקדמית למושאי הסיוע. תחת זאת הם העלו כמה סיבות הקשורות לרצונות אישיים שהובילו להתנדבות. אחת הסיבות המרכזיות הייתה הרצון ללמוד ולהכיר לעומק את החברה המקומית ואת תרבותה. רצון זה לא ביטא תודעה קוסמופוליטית שהייתה אצלם קודם, אבל גם לא סתר רצון לסייע לאחרים. תחת זאת הוא תואר כחלק מהמוטיבציה הרחבה של המרואיינים לצאת לטיול, שכללה בין היתר רצון בהתנסויות חדשות. כפי שהצהירה יוגית :

אני לא חושבת שהלכתי לזה, ואני חושבת שזה נכון לגבי הרבה אנשים, מתוך איזה רגש אלטרואיסטי מטורף של "וואי, בוא נציל נפאלים", כי זה לא שבוא נהיה עכשיו את החודש וקצת, אז... אני חושבת שמבינים עמוק בפנים שזה לא עד כדי כך מהפכני לעשות. זה נראה לי שרואים את זה כחוויה מעניינת [בטיול] שעל הדרך יש לה ערך חיובי, ומתוך סקרנות לדבר הזה.

מבחינת רבים מהמרואיינים, הרצון להכיר את החברה המקומית לווה בהכרה שמציאות החיים ביעד הטיול שונה מזו המוכרת להם. כך למשל הסבירה אביגיל מדוע בחרה להתנדב:

אני חושבת שהיה בי משהו שמאוד רצה להכיר, היה משהו שנורא רצה... הייתי מאוד מודעת שזו מדינת עולם שלישי, שזה משהו שאני לא מכירה... הייתי גם מאוד מודעת לעצמי ולאהבות שלי ולסקרנות שלי ולזה שבטח מאוד יעניין אותי גם לקחת [חלק] בהתנדבות כזו. שוב, יצא לי הרבה לעבוד בהתנדבות. יצא לחוות. נורא אהבתי את זה. זה גם מאוד חיבר אותי לקהילה, והיה לי ברור שאם זו חוויה שאני מכירה ואוהבת להתחבר אליה, אז היה אולי יהיה מאוד מעניין לעשות את זה במקום שאני לא מכירה. זה גם מאוד הורגש כתיירת שם. אני בטוחה שאת גם הרגשת את זה... שאת מסתובבת ברחוב ואת חיה איזה שגרה של תיירת, והמון דברים שאת לא מכירה ולא מבינה, או אפילו לפעמים מזדעזעת, אין לך באמת זיקה... ובכלל, תיירים נורא מחפשים את הרגעים האוטנטיים האלה! לאכול ארוחת ערב עם משפחה, לישון אצל משפחה או... לשחק בכדור עם ילד. נורא מחפשים את התמונות האוטנטיות. אני חווה עכשיו משהו אוטנטי... שתיירים אחרים לא חווים. יש איזה חיפוש כזה. חשבתי שהתנדבות מאוד תביא את המקום המבין הזה.

מדבריה של יונת, וביתר שאת מדבריה של אביגיל, עולה הרצון לחוות אותנטיות, שהיא אחת המוטיבציות המרכזיות המנחות תיירים מתנדבים ותיירים בכלל (Noy, 2017; Kontogeorgopoulos, 2004). חוויה אותנטית במהלך טיול קשורה למקומות, לאנשים או לאובייקטים הנתפסים כבעלי איכויות אימננטיות המעידות על מקוריותם, ולמגע של התיירים עימם. כמו כן, חוויה אותנטית בתיירות קשורה לאותנטיות קיומית, ומתייחסת למרחבים תיירותיים המאפשרים רפלקסיה וחקירה, שדרכם מתאפשר חיבור לעצמי האמיתי (Wang, 1999). הכמיהה לחוויה האותנטית מתבטאת בדבריה של אביגיל בשלושה ממדים: הממד הראשון הוא השאיפה שההתנדבות תאפשר לה גישה אל מאחורי הקלעים של החברה המארחת; הממד השני הוא ביטוי אותנטי של העצמי האמיתי שלה דרך התייחסות לאהבותיה ולסקרנותה; הממד השלישי מתייחס לתקווה שהיא מביעה, שהמרחב ההתנדבותי יאפשר לה להבין טוב יותר את החברה המקומית. יש לשים לב לכך שהרצון להבין את החברה המארחת לא תואר כעניין אינטלקטואלי גרידא או מתוך תחושת זיקה החורגת מהטיול, אלא כפועל יוצא של תחושת הבלבול הפנימי שעורר בה המפגש עם מציאות החיים השונה בחברה זו. הרצון לחוויה אותנטית קיומית חזר על עצמו בווריאציות שונות אצל מרואיינים משני הארגונים. המפגש הממושך והשהות בתנאים החורגים מהסטנדרטים המערביים תוארו לא פעם באופן דרמטי כמרחבים המזמנים שאלות ורפלקסיה על העצמי ועל המוכר, ויש בהם פוטנציאל טרנספורמטיבי מבחינת הפרט. שלי, שהגדירה את ההתנדבות כ"חוויה בלתי רגילה", סיפרה כיצד עיצבה ההתנדבות את תפיסת עולמה:

קודם כול להבין טיפה יותר צורות חיים אחרות משלי. להבין את היתרון של צורות חיים אחרות. איזו שהיא גישה טיפה אחרת לרכוש שיש לנו ולכל הטכנולוגיה והמשמעות שזה תופס בחיים שלנו. אני חושבת שזה מאוד מכניס לפרופורציה ואז עוזר לך להבין

מה באמת חשוב בחיים ומה הוא רק מעטפת. גם טיפה יותר כזה של לפתוח את עצמך לעולם ולהיות פתוח כלפי אחרים.

דבריה של שלי מייצגים קול דומיננטי שעלה בראיונות, המתאר את התובנות שהתגבשו מההתנדבות כשינוי ברמת הפרט, אבל לא כאג'נדה פוליטית, מוסרית או חברתית רחבה. כלומר, אפשר לראות את חוויית התנדבות כחוויה המפתחת קוסמופוליטיות תרבותית, אבל לא קוסמופוליטיות פוליטית במונחיו של אולף האנרס (Hannerz, 2007). בדומה לשלי הזכירו מרואיינים נוספים שההתנדבות העניקה להם פרפורציות ורצון להיות פתוחים יותר לשונה מהם. הם ביטאו עמדות פוסט-מטריאליסטיות והביעו תודה על גורלם הטוב בלי להעלות שאלות הנוגעות לאחריות חברתית גלובלית. הרצון להכיר את החברה המקומית והכמיהה לחוויה אותנטית כמוטיבציות מקדמיות, כמו גם הצהרות על רכישת ידע תרבותי במהלך ההתנדבות, עולים בקנה אחד עם מחקרים העוסקים במוטיבציות ובחוויות של תיירים מתנדבים (Broad, 2003; Simpson, 2004; Sin, 2009; Conran, 2011). במילים אחרות, תיירים מתנדבים מישראל דומים ברצונותיהם ובחוויותיהם לתיירים מתנדבים שאינם מישראל. הרצון להכיר ולפגוש את האחר הגלובלי הוא חלק מחוויה אישית אשר בה מתרכז הטיול, והתנדבות מאפשרת צבירת ידע קוסמופוליטי. התרכזות זו אינה מפתיעה כשלעצמה, שכן התיירות, והתרמילאות בפרט, נקשרות מראשית המחקר האקדמי לפרק זמן אשר בו ישנה התמקדות בטיפול העצמי (Cohen, 1972). כמו כן חשוב להזכיר שוב שתיירים מתנדבים, לרבות מרואיינים במחקר זה, מגיעים לרוב מרקע חברתי-כלכלי בינוני-גבוה, אשר בו ידע קוסמופוליטי זוכה לערך חברתי גבוה (Salazar, 2015). אולם אם ההתנדבות נעשית בעיקר כחלק מפייתוח העצמי, מדוע בחרו המרואיינים להתנדב דווקא בארגונים ישראליים ובחברת ישראלים אחרים?

להכיר ב"אמת" את האחר עם מי שאני מכיר ב"אמת": הסיבות להתנדבות בארגונים ישראליים

למרות הרצון להכיר את התרבויות המקומיות ביעדי הטיול וללמוד עליהן, רוב המרואיינים הדגישו שהם רצו לעשות זאת בחברת ישראלים נוספים. רצון זה נומק כצורך פרקטי, כפי שהסבירה דפי מדוע רצתה להתנדב בחברת דוברי עברית: "אני לא חושבת שהיה לי כל כך כיף אם הייתי באה להתנדב במקום שלא היו ישראלים, [בגלל] השפה. זה מעמיד אותי באי נוחות". בדומה לכך, כששאלתי את איתן אם היה שוקל התנדבות בארגון לא ישראלי, הוא ענה: "לי כאיתן זה היה קשה לגשת לזה, בגלל האנגלית". מבחינת חלק מהמרואיינים, הצורך להימצא במרחב דובר עברית לא היה רק צורך פרקטי אלא גם חלק מצורך מהותי להיות במרחב מוכר אשר בו העברית אינה רק שפה מדוברת אלא גם שפה תרבותית משותפת. כך למשל הסביר יונתן מדוע בחר, לאחר כמה חודשי טיול, להתנדב דווקא בארגון ישראלי:

רציתי מסגרת לחודש, משהו פחות ארעי. סביבה שהיא יותר דוברת עברית. באיזה שהיא רמה ללכת להתנדב בארגון ישראלי היה בשבילי מאוד בטוח ומאוד בקונטרה לשאר החוויות שהיו לי בטיול. הייתי הרבה בטיול עם אנשים שלא מדברים עברית. הייתי במקומות שכוחי אל... והתנדבות היה מין כזה... ידעתי שהאנשים שאחראים על זה הם אנשים שאני יכול לסמוך עליהם. לי היה במקום כי הגעתי מהעמותה [אחרי שנים של פעילות בה], וזה נתן לי איזה שהוא בסיס רחב, וידעתי שהאנשים שיגיעו לשם... תהיה איתם שפה משותפת. משהו מאוד פשוט.

כמו יונתן, מרואיינים נוספים ציינו את הציפייה למצוא שפה משותפת עם עמיתיהם לתוכנית. ציפייה זו, שלפי עדויות המרואיינים התממשה בפועל, התבססה על היכרותם מוקדמת (דרך חברים או בני משפחה) עם הארגון שבו בחרו להתנדב. אני מציעה להבין את הרצון להתנדב בחברת ישראלים נוספים לאור טענות מרכזיות במחקר האקדמי על תרמילאות ישראלית, שלפיהן למרות המרחק הפיזי מישראל אין התרחקות של המטיילים מהחברה הישראלית, והיא ממשיכה לשמש מוקד התייחסות מרכזי בעבורם (שמחאי, 2000; Maoz, 2007). עדויות אמפיריות מראות שחרף הצהרות בדבר הרצון להכיר תרבויות חדשות, תרמילאים רבים נוסעים מרחק רב מישראל, אבל מבלי לבסוף את חלק הארי של זמנם בחברת תרמילאים ישראלים אחרים, ממעטים ביצירת קשר עם מקומיים ועם מטיילים מלאומים אחרים, ושוהים במובלעות ישראליות ביעדי הטיול (היכל, 2000; שמחאי, 2000). במובלעות אפשר למצוא, פרט לישראלים רבים, גם מאפיינים חומריים מישראל, כגון אוכל, מוזיקה, ספרים בעברית ומוסדות דת יהודיים (Noy, 2006). המובלעות מתפקדות כמרחב "ביתי" ומוכר בתוך המרחב ה"זר". ההימצאות במרחב "ביתי" בלב מרחב "זר" מחזקת הלכה למעשה את הסנטימנט הלאומי הישראלי (היכל, 2000; נוי, 2003). לטענתי, בשונה ממטיילים ישראלים, התיירים המתנדבים הישראלים יוצאים מן המרחב ה"ביתי" של המובלעות אל המרחב ה"זר" של יעדי הטיול. אולם בדומה למטיילים הישראלים הם אינם נפרדים לחלוטין מן המוכר להם, ובוחרים לצאת אל המרחב ה"זר" בחברת ישראלים נוספים, המספקים להם מעטפת "ביתית" ומוכרת המאפשרת את שהות במרחב ה"זר". זאת ועוד, התיירות ההתנדבותית הישראלית – כפי שאראה בחלק הבא של המאמר – אינה רק מפתחת את הסנטימנט הלאומי של המתנדבים אלא גם מעניקה פלטפורמה לביטוי.

תרומה לחברה בישראל: הזדהות או הפנמה של החזון הארגוני

מרואיינים משני הארגונים התייחסו לתרומה שמעניקה ההתנדבות בעולם לחברה בישראל באופן כמעט זהה לאופן שבו הציגו הארגונים שבהם התנדבו תרומה זו. כלומר, אפשר לראות בממצא זה הזדהות עם או הפנמה של המשמעויות שבהן מטענים הארגונים את ההתנדבות במסגרתם. המרואיינים שהתנדבו ב"גיבורים מעבר לאופק" המשיגו את ההתנדבות כתרומה ישירה לחברה בישראל, באמצעות הצגתה כחלק ממאבק בדעת הקהל

העולמית השלילית שיש על מדינת ישראל. ניכר שההזדהות עם מסרי הארגון היא גם זו שהובילה להתנדבות בו מלכתחילה, כמשתקף בדבריו של פז:

אני בכלל חושב שהסברה [זה טוב] באופן כללי, והרבה הסתובבתי בחו"ל, ואתה רואה שלא אוהבים אותנו כל כך. לכן גם רציתי ללכת לגיבורים מעבר לאופק, כי אני חושב שהסברה זה מאוד מאוד חשוב, והם עושים לנו שם טוב בעולם ומציגים אותנו בצורה טובה.

מרואיינים נוספים מהארגון ביטאו סנטימנט דומה לזה של פז, שלפיו, דעת הקהל הבינלאומית השלילית על ישראל מסכנת את עתיד הקולקטיב ומצריכה פעולה, לרבות התנדבות, מצד חברים בקולקטיב. כלומר, הסברה ישראלית בעולם היא ביטוי של אזרחות טובה, ואף הוצגה בידי מרואיינים כחלק מתחושות חובה אזרחית הייחודית לישראלים. עדות לתפיסה זו ניכרת מתשובתו של רן לשאלתי אם אין זה תפקידה של מדינת ישראל לדאוג לשיפור דעת הקהל הבינלאומית:

אני חושב שזה התפקיד של המדינה. אבל יש משהו ב... בחינוך... שאנחנו, אני באופן אישי, אני גאה בלהיות ישראלי. אני מרגיש ישראלי ואני אוהב את... אני מסכים... אני חושב שזה תפקיד של המדינה. ברור. [אבל] זה מה שמייחד אותנו במדינה מהרבה מקומות. יש משהו בכל התהליכים שהעולם עובר עם זה, גלובליזציה ואנשים עוברים ממקום למקום, גם כמובן ישראלים, אני חושב שיש משהו שאנחנו בגלל ה... איך שהגענו והצורה שבה המדינה הזאת הוקמה, כל התהליך שהמדינה עברה, אז יש לך משהו שמאוד רוצה... בוער לך להיות חלק מהנתינה למדינה, לתדמית שלה. התפקיד הוא של המדינה, לא דווקא שלי, אבל יש משהו בי שאני חושב... וואלה.. זה בוער בי גם.

לעומת התרומה הישירה שהציגו המתנדבים ב"גיבורים מעבר לאופק", ובדומה למסרי הארגון, מרואיינים שהתנדבו בארגון "צדק לצלם" הציגו את התרומה של ההתנדבות לחברה בישראל כתרומה עקיפה. התנדבות בעולם נקשרה על ידם למעורבות חברתית עתידית. רבים מהמרואיינים ציינו שהם היו מעורבים מבחינה חברתית בארץ קודם ההתנדבות בחו"ל, אולם הדגישו כיצד היחשפות לקשיים כלל-עולמיים מעניקה השראה להתמודדות עם בעיות חברתיות מקומיות. כפי שטען אופיר:

אני חושב שזו האג'נדה של הארגון... הפיתוח הוא הרבה יותר פיתוח אישי ומנהיגותי לאנשים שעושים את זה מאשר לכפר עצמו. וזה גם מה שקורה לאנשים שחווים חווית כאלה, יש להם רצון, כשהם רואים את הדברים משתנים הם רוצים לחזור ולשנות אצלם בבית.

לצד הפנמת מסרי הארגון העוסקים במעורבות חברתית בישראל ניכר בדברי המרואיינים שאין הפנמה של המסרים היהודיים שבהם שואף הארגון להטעין את ההתנדבות. קרי, הם אינם חשים שהם מתנדבים מכוחה של חובה יהודית לסייע. פעילויות יהודיות שנערכו במהלך ההתנדבות, כמו קבלת שבת או עיסוק בתכנים יהודיים, התקבלו על ידי המרואיינים כחלק אינטגרלי מלוח הזמנים הארגוני ומהחזון הארגוני, שלא עמד בסתירה עם רצונותיהם האישיים, כפי שתוארה תמי: "הרגיש לי שצדק לצלם זה 'אנחנו רוצים לעשות טוב בעולם' ועל הדרך גם ניתן תכנים יהודיים. זה מה שמניע אותנו, ואנחנו רוצים שהמתנדבים שלנו ידעו מה מניע אותנו. ו... זהו. וגם כזה, זה לרוב הסתדר. [אני] רציתי להיות בנפאל". יש לציין שהעיסוק בתכנים יהודיים אינו פעילות חריגה במהלך הטיול הגדול. מטיילים חילונים רבים נוהגים להשתתף בפרקטיקות דתיות כגון קידוש יום שישי וארוחות חג אף שאינם נוהגים לעשות זאת בארץ (שמחאי, 2000). דריה מעוז וצבי בקרמן (Maoz and Bekerman, 2010), שחקרו שהות של מטיילים צעירים בבתי חב"ד בהודו, הצביעו על כך שבעבור המטיילים, הביקור בבתי חב"ד הוא חלק מחיפוש רחב יותר שלהם אחר חוויות רוחניות במהלך הטיול. הכמיהה אחר חוויות רוחניות, ועניין באמונות ופילוסופיות מקומיות במהלך טיול, אינן מייחדות מטיילים ישראלים אלא רווחות בקרב מטיילים בכלל. בעבור מטיילים ישראלים, להתעניינות ברוחניות מתווספת התעניינות ביהדות.

למרות השוני באופי המשגת התרומה לקולקטיב יש לשים לב לכך שמרואיינים משני הארגונים לא הציגו את התרומה לקולקטיב במנותק ממימוש מאוויים אישיים. הווה אומר, גם אם ההתנדבות מוצגת כתרומה לקולקטיב, זו מתווכת דרך הרצון לחוויה ייחודית ומלמדת במהלך הטיול, כאשר הטיול עצמו הוא פרק זמן המוקדש לפיתוח העצמי.

דין: כחה הערות על גבולות האזרחות הישראלית בחצב הגלובלי

מחקר זה בחן את האופנים שבהם מאתגרת התיירות ההתנדבותית הישראלית את הזיהוי בין תיירות התנדבותית לאזרחות עולמית, ודן בחוויה ובפעולה אזרחית ישראלית במצב הגלובלי. באמצעות ניתוח אתרי האינטרנט של ארגוני התיירות ההתנדבותית וראיונות עם אנשי צוות מהארגונים ועם צעירים שהתנדבו בהם מצא המחקר שהאוריינטציה בפעולה התנדבותית לעבר העולם שמחוץ לישראל מתווכת דרך אוריינטציה לעבר הקולקטיב הישראלי. ארגוני התיירות ההתנדבותית הישראליים, בשונה מארגונים לא ישראלים, אינם מקדמים אזרחות עולמית אלא מציעים אדפטציה מרחבית של אזרחות לאומית, המותאמת למציאות החיים הגלובלית. אומנם מצבים של נזקקות, מחסור והיעדר זכויות אדם מוצגים כסוגיות המזכות את מושאי הסיוע בסעד, אולם לפי הארגונים, חובתם של המתנדבים הישראלים אינה טמונה רק בצורך הקונקרטי של מושאי הסיוע אלא בעיקר

בזהות הפרטיקולרית של נותני הסיוע. מבחינת שני הארגונים, הזהות הישראלית כוללת אלמנטים אתנו־לאומיים. כל אחד מהארגונים מציג מערכת יחסים שונה בין האזרחי לבין האתנו־לאומי, ומציע פתרון אחר למתח בין האימפרטיב האתנו־לאומי יהודי לבין האימפרטיב הליברלי.

הפתרון העולה מהפעילות של "גיבורים מעבר לאופק" דומה לפתרון שאפיין את החברה הישראלית עד שנות השמונים: הבלטת אלמנטים רפובליקניים של תרומה לקולקטיב דרך השירות הצבאי, לדוגמה. אלמנטים אלו מאפשרים להציג את הזהות היהודית כחלק אורגני מזהות הישראלית בלי להשתמש בשפה אתנו־לאומית מדידה. ההתנדבות בעולם היא הרחבה של הפעולה האזרחית הרפובליקנית אל מעבר לגבולות מדינת הלאום. תכליתה של ההתנדבות היא שיפור תדמיתה של מדינת ישראל בעולם. במובן זה, הארגון דומה יותר לארגונים התנדבותיים אמריקאיים וסובייטיים שפעלו ברחבי העולם במהלך המלחמה הקרה כדי לקדם אינטרסים פוליטיים של חברת הבית (Butcher, 2003). שלא כמו הארגונים האמריקאיים והסובייטיים, "גיבורים מעבר לאופק" הוא ארגון פרטי שהוקם ללא קשר למוסדות המדינה, אבל נמצא בקשרי עבודה עם מדינת ישראל ורואה עצמו כארגון ממלכתי.

"צדק לצלם" מדגיש אלמנטים אתנו־לאומיים יהודיים בזהות הישראלית אבל מציע וריאציה ליברלית ופלורליסטית שלהם, ומציג אותם כמשלימים לאלמנטים ליברליים. אותם אלמנטים מוצגים גם כסיבה לפעולה אזרחית מעבר לגבולות מדינת ישראל. זאת ועוד, ההתייחסות להתנדבות כאפשרות לתיקון עולם מאפשרת מצד אחד לחבור לחברה הכללית ולמגמות עולמיות, ומצד שני, מאפשרת להבליט את הייחודיות היהודית. אפשר לראות בפעולת הארגון חלק ממגמות רחבות של התחדשות יהודית המתרחשות גם בישראל וגם בתפוצות היהודיות, ומאפשרות הגדרה מחודשת של הזהות היהודית תוך כדי התכתבות עם מגמות תרבותיות עולמיות עכשוויות דוגמת תרבות העידן החדש (Werczberger and Azulay, 2011).

לממצא שלפיו תיירות התנדבותית יכולה להיות מוצגת כביטוי של אזרחות לאומית פרטיקולרית ישנה משמעות בהקשר למחקר הרחב על תיירות התנדבותית, והוא מצביע על החשיבות שבבחינת המשמעויות המקומיות שמקבלת התנדבות בחברת הבית של המתנדבים. בדומה לכל סוג של תיירות, בתיירות התנדבותית יוצאים התיירים המתנדבים לזמן מוגבל מחברת הבית שלהם ועתידיים לשוב אליה. חוויה של אזרחות בתיירות ההתנדבותית קשורה לחוויה של אזרחות לאומית ולהתחברות לעולם שמעבר לקהילה הלאומית, הזוכה למשמעות אחרת בהקשרים לאומיים ספציפיים.

בראיונות עם תיירים מתנדבים לא תוארה ההתנדבות כתוצר של רגש אלטרואיסטי גרידא או כפועל יוצא של אידאולוגיה פוליטית מגובשת בכל הנוגע לאי־השוויון הגלובלי. ההתנדבות הוצגה כנדבך נוסף בחוויית הטויל, שתכליתה להעצים את החוויה התיירותית ולאפשר למתנדבים לצבור ידע קוסמופוליטי. הרצון לפיתוח עצמי והכמיהה לידע

קוסמופוליטי באמצעות ביצוע פרקטיקות תרבותיות וצרכניות מאפיינים צעירים מן המעמד הבינוני בצפון הגלובלי בכלל, ובישראל בפרט (Salazar, 2015; Grosalik, 2017), אולם במקרה של התיירים המתנדבים מישראל, לצד למידה ופיתוח אישי הוצג ביצוע הפרקטיקה גם כתרומה לחברה הישראלית. כך אפשר לראות את ההתנדבות כרצון לחיבור עם העולם שמעבר לישראל בלי לאבד זיקה לקולקטיב האתנו-לאומי.

האוריינטציה האינדיווידואליסטית מחד גיסא, והדגש על הקולקטיב מאידך גיסא, עולים בקנה אחד עם טענות של חוקרי תרמילאות ישראלית, שלפיהן הטיול הוא חוויה אינדיווידואלית מבחינת היחיד, אולם אופי הטיול המתבדל והבועתי של התרמילאים הישראלים מחזק הלכה למעשה את הסנטימנט הלאומי (נוי, 2003; Maoz, 2007). במובן זה, התיירות ההתנדבותית הישראלית דומה לתרמילאות ישראלית רגילה. אולם לטענתי, ארגוני התיירות ההתנדבותית מציעים פרקטיקה מוסדית המאפשרת את חיזוק הסנטימנט הלאומי ואף את ביטויו. הווה אומר, התגברות הסנטימנט הלאומי מתרחשת בתרמילאות הישראלית באופן אורגני, לא מכוון, בעוד חיזוק הסנטימנט הלאומי בתיירות ההתנדבותית נעשה באופן ממוסד. יש מאחוריו כוונה ברורה, והוא אף מוביל לביצוע פעולה אורחית מתוקף הסנטימנט.

ההלימה בין מסרי הארגון לבין המשמעויות שהעניקו המרואיינים לפעולת ההתנדבות, במיוחד סביב התרומה לחברה הישראלית, חושפת את כוחם של הארגונים בהטענת פעולת ההתנדבות כמשמעויות ישראליות לוקליות. לאור זאת, היעדר עיסוק ישיר מצד הארגונים בסוגיות פוליטיות פנים-ישראליות לא קונסנזואליות, לרבות השליטה הממושכת באוכלוסייה אורחית, שרבים מהמתנדבים לקחו בה חלק פעיל קודם ההתנדבות, אפליה על רקע אתני וכדומה, ולצד זה תיאור כללי של מושאי הסיוע בעולם, ולעיתים אף תיאור רומנטי של האחר הרחוק, מעלים שאלות הנוגעות לגבולות הדמיון המוסרי הישראלי, דהיינו, מי הוא האחר שלגיטימי לסייע לו, וכיצד ולשם מה יש לעשות זאת. אלו שאלות שמחקר עתידי יצטרך לבחון.

רשימת המקורות

- בן אליעזר, אורי, 2006. "חברה אורחית", בתוך: אורי רם וניצה ברקוביץ (עורכים), אי/שוויון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, עמ' 173-181.
- ברמלי, דפנה, 2014. "זה הטרנד הכי חם בתיירות עבור הישראלים", אתר גלובס, 26 בדצמבר.
- גביון, רות, 1998. "מדינה יהודית ודמוקרטית: אתגרים וסיכונים", בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוון שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל, תל אביב: רמות, עמ' 213-278.

- הבר, כרמית, תשס"ח. "סיוע הומניטרי בינלאומי ישראלי: שדה פעילות אזרחית בהתהוות", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן.
- היכל, עידית, 2000. "לוקאליות ישראלית נודדת במזרח: חווית 'הטיול במזרח', השפעותיה על תפישת החיים של המטיילים", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- מזרחי, ניסים, 2011. "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל", מעשי משפט ד: 51-74.
- נוי, חיים, 2003. "סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילים ישראליים", סוציולוגיה ישראלית 5 (1): 75-120.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2005. מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- פלדמן, אביגדור, 1995. "המדינה הדמוקרטית מול המדינה היהודית: חלל ללא מקומות, זמן ללא המשכיות", עיוני משפט יט: 717-727.
- קימרינג, ברוך, 1993. "מיליטריזם בחברה הישראלית", תיאוריה וביקורת 4: 123-140.
- רם, אורי, 2005. גלובליזציה של ישראל: מק'ורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים, תל אביב: רסלינג.
- שטוטלנד, אילנה, 2019, "רוצים לעשות משהו אחר: המגמה החדשה בענף התיירות של טיולי משמעות", מעריב, 30 בינואר.
- שמחאי, דלית, 2000. השביל הזה מתחיל כאן, תל אביב: פראג.
- שקדי, אשר, 2003. מילים מנסות לגעת: מחקר איכותני — תיאוריה ויישום, תל אביב: רמות.
- Beck, Ulrich, 2004. "Cosmopolitan Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences," *Global Networks* 4 (2): 131-156.
- Boli, John, and George M. Thomas, 1997. "World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization," *American Sociological Review* 62 (2): 171-190.
- Broad, Sue, 2003. "Living the Thai Life: A Case Study of Volunteer Tourism at the Gibbon Rehabilitation Project, Thailand," *Tourism Recreation Research* 28 (3): 63-72.
- Brown, Sally, 2005. "Travelling with a Purpose: Understanding the Motives and Benefits of Volunteer Vacationers," *Current Issues in Tourism* 8 (6): 479-496.
- Butcher, Jim, 2003. *The Moralization of Tourism Sun, Sand – And Saving the World?* London: Routledge.
- Butcher, Jim, 2017. "Citizenship, Global Citizenship and Volunteer Tourism: A Critical Analysis," *Tourism Recreation Research* 42 (2): 129-138.

- Bowden, Brett, 2003. "The Perils of Global Citizenship," *Citizenship Studies* 7 (3): 349–362.
- Callanan, Michelle, and Sarah Thomas, 2005. "Volunteer Tourism: Niche Tourism," in: Marina Novelli (ed.), *Niche Tourism: Contemporary Issues, Trends and Cases*, Amsterdam: Elsevier, pp. 183–200.
- Charmaz, Kathy, 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*, London: Sage.
- Cheung Judge, Ruth, 2017. "Class and Global Citizenship: Perspectives from Non-Elite Young People's Participation in Volunteer Tourism," *Tourism Recreation Research* 42 (2): 164–175.
- Coghlan, Alexandra, 2007. "Towards an Integrated Image-Based Typology of Volunteer Tourism Organisations," *Journal of Sustainable Tourism* 15 (3): 267–287.
- Cohen, Erik, 1972. "Toward Sociology of International Tourism," *Social Research* 39 (1): 164–182.
- Conran, Mary, 2011. "They Really Love Me!" *Annals of Tourism Research* 38 (4): 1454–1473.
- Davies, Lynn 2006. "Global Citizenship: Abstraction or Framework for Action?" *Educational Review* 58 (1): 5–25.
- Dower, Nigel, 2000. "The Idea of Global Citizenship – A Sympathetic Assessment," *Global Society* 14 (4): 553–567.
- Eckert, Julia, 2011. "Introduction: Subjects of Citizenship," *Citizenship Studies* 15 (3–4): 309–317.
- Everingham, Phoebe, 2015. "Intercultural Exchange and Mutuality in Volunteer Tourism: The Case of Intercambio in Ecuador," *Tourist Studies* 15 (2): 175–190.
- Grimm, Kerry E., and Mark D. Needham, 2012. "Internet Promotional Material and Conservation Volunteer Tourist Motivations: A Case Study of Selecting Organizations and Projects," *Tourism Management Perspectives* 1: 17–27.
- Grosglik, Rafi, 2017. "Citizen-consumer Revisited: The Cultural Meanings of Organic Food Consumption in Israel," *Journal of Consumer Culture* 17 (3): 732–751.
- Hannerz, Ulf, 2007. "Cosmopolitanism," in: David Nugent and Joan Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden MA: Blackwell, pp. 69–85.
- Hermann, Inge, Karin Peters, and Emy Van Trijp, 2017. "Enrich Yourself by Helping Others: A Web Content Analysis of Providers of Gap Year Packages and Activities in the Netherlands," *Tourist Studies* 17 (1): 75–93.

- Hilhorst, Dorothea, 2018. "Classical Humanitarianism and Resilience Humanitarianism: Making Sense of Two Brands of Humanitarian Action," *Journal of International Humanitarian Action* 3 (1): 3–15.
- Illouz, Eva, and Nicholas John, 2003. "Global Habitus, Local Stratification, and Symbolic Struggles Over Identity: The Case of McDonald's Israel," *American Behavioral Scientist* 47 (2): 201–229.
- Kallio, Kirsi Pauliina, Bronwyn Elisabeth Wood, and Jouni Häkli, 2020. "Lived Citizenship: Conceptualising an Emerging Field," *Citizenship Studies* 24 (6): 713–729.
- Kontogeorgopoulos, Nick, 2017. "Finding Oneself while Discovering Others: An Existential Perspective on Volunteer Tourism in Thailand," *Annals of Tourism Research* 65: 1–12.
- Lichterman, Paul, and Nina Eliasoph, 2014. "Civic Action," *American Journal of Sociology* 120 (3): 798–863.
- Lomsky-Feder, Edna, and Orna Sasson-Levy, 2014. "Serving the Army as Secretaries: Intersectionality, Multilevel Contract and Subjective Experience of Citizenship," *British Journal of Sociology* 20: 173–192.
- Lyoness, Kevin, Joanne Hanley, Stephen Wearing, and John Neil, 2012. "Gap Year Volunteer Tourism: Myths of Global Citizenship?" *Annals of Tourism Research* 39 (1): 361–378.
- Maoz, Daria, 2007. "Backpackers' Motivations: The Role of Culture and Nationality," *Annals of Tourism Research* 34 (1): 122–140.
- Maoz, Daria, and Zvi Bekerman, 2010. "Searching for Jewish Answers in Indian Resorts," *Annals of Tourism Research* 37 (2): 423–439.
- Noy, Chaim, 2002. "'You Must Go Trek There': The Persuasive Genre of Narration among Israeli Backpackers," *Narrative Inquiry* 12 (2): 261–290.
- Noy, Chaim, 2004. "Performing Identity: Touristic Narratives of Self-Change," *Text and Performance Quarterly* 24 (2): 115–138.
- Noy, Chaim, 2006. "Israeli Backpacking Since the 1960s: Institutionalization and its Effects," *Tourism Recreation Research* 31 (3): 39–53.
- Noy, Chaim, and Erik Cohen, 2006. "Introduction: Backpacking as a Rite of Passage in Israel," in: Chaim Noy and Erik Cohen (eds.), *Israeli Backpackers and Their Story: A View from Afar*, Albany: State University of New York Press, pp.1–37.

- Ong, Faith, Michael Pearlman, and Leonie Lockstone-Binney, 2011. "An Examination of Not-for-Profit Volunteer Tourism Sending Organisations' Guiding Considerations that Influence Volunteer Tourism Programs," *World Leisure Journal* 53 (4): 296–311.
- Regev, Moti, 2007. "Ethno-National Pop-Rock Music Aesthetic Cosmopolitanism Made from Within," *Cultural Sociology* 1 (3): 317–341.
- Rosenthal, Gilbert S., 2005. "Tikkun ha-Olam: The Metamorphosis of a Concept," *The Journal of Religion* 85 (2): 214–240.
- Salazar, Noel B., 2015. "Becoming Cosmopolitan through Traveling? Some Anthropological Reflections," *The Journal of English Language and Literature* 61 (1): 51–67.
- Simpson, Kate, 2004. "'Doing Development': The Gap Year, Volunteer-Tourists and a Popular Practice of Development," *Journal of International Development*: 681–692 (online).
- Sin, Harng Luh, 2009. "Volunteer Tourism 'Involve me and I Will Learn'?" *Annals of Tourism Research* 36 (3): 480–501.
- Universal Declaration of Human Rights, <https://tinyurl.com/37nj4d7>
- Wang, Ning, 1999. "Rethinking Authenticity in Tourism Experience," *Annals of Tourism Research* 26 (2): 349–370.
- Wearing, Stephen, 2001. *Volunteer Tourism: Experiences that Make a Difference*, Wallingford: CABI International.
- Wearing, Stephen, Tamara Young, and Phoebe Everingham, 2017. "Evaluating Volunteer Tourism: Has it Made a Difference?" *Tourism Recreation Research* 42 (4): 512–521.
- Weiss, Erica, 2011. "The Interrupted Sacrifice: Hegemony and Moral Crisis among Israeli Conscientious Objectors," *American Ethnologist* 38 (3): 576–588.
- Werczberger, Rachel, and Na'ama Azulay, 2011. "The Jewish Renewal Movement in Israeli Secular Society," *Contemporary Jewry* 31 (2): 107–128.

דאינות

תאריך	שם
11.3.2019	אבירן אשכנזי
20.2.2014	אביגיל
11.4.2018	אופיר
3.8.2020	איתן
22.1.2019	גיא לב
28.7.2019	דוד ורטהיימר
1.4.2019	דן לוי
26.10.2018	דפי
11.8.2019	חן בר
30.12.2014	יונית
3.3.2015	יונתן
10.8.2020	פז
28.2.2019	רון כרמלי
7.3.2020	רן
22.5.2018	שלי
6.5.2018	תמי

החובה לפרטיות בעידן המידע

עמוס נוה

מבוא

אין זה סוד שבני האדם עשויים להיבדל זה מזה במידת הקפדתם על פרטיותם, וכן שפרקטיקות של פרטיות משתנות בין חברות ובין תרבויות שונות. כדי להיווכח בכך די להביט בבלבול שחשים תיירים המבקרים בהולנד אל מול מנהגם של ההולנדים לא להתקין וילונות על החלונות השקופים והגדולים של בתיהם, באופן המאפשר לשכנים ולכל עובר אורח להתבונן בשוכני הבית.¹ מנהג זה אומנם אינו שגרתי, אבל זו הנורמה הנוהגת אצל ההולנדים, ודומה שבמסגרת השיח הליברלי נתקשה למצוא מי שיטען שהיא אינה ראויה.

המקורות היהודיים מציגים לעומת זאת עמדה הפוכה: לפי דברי בלעם² (כפי שפורשו בגמרא³), טובו של עם ישראל וחנו בעיני האל באים לידי ביטוי דווקא בכך שבמחנה

1 ההולנדים אף סבורים שזהו המצב הראוי ושיש טעם לפגם בכיסוי חלונות הבית. לדין בנושא ראו Hilje Van Der Horst and Jantine Messing, "It's Not Dutch to Close the Curtains": Visual Struggles on the Threshold between Public and Private in a Multi-Ethnic Dutch Neighborhood, 3 HOME CULTURES 21 (2015)

2 במדבר כד, ה.

3 בבא בתרא ס ע"א.

ישראל אין פתחי האוהלים והבתים מופנים אלה כלפי אלה, ובכך נשמרת מידה של פרטיות והפרדה בין האדם לשכנו ולמרחב הציבורי.

שתי התפיסות הללו בנוגע לפתחי הבית אינן משקפות רק הבדל בנוהג אלא גם הבדל בשיח המשפטי שממנו הן נובעות. בעוד בהולנד (כמו בשאר התרבות המערבית המודרנית) מבוססת הגנת הפרטיות על שיח ליברלי של זכויות, המייחס משמעות רבה לבחירותיו של הפרט, השיח היהודי רואה בפרטיות חובה, ומייחס משמעות לערכה בעבור הקהילה.

בדברים שיובאו להלן אשווה בין התפיסה הליברלית המודרנית של הזכות לפרטיות לבין האופן שבו מופיעה הפרטיות במקורות היהדות, ובמיוחד בסוגיית "היזק ראייה" מן התלמוד. ההבדלים בין שני אופנים אלו להמשגת הפרטיות, אטען, נובעים ביסודם מן השוני בין מערכת משפט ליברלית, המבוססת על שיח של זכויות, לבין מערכת המשפט היהודית, המבוססת על שיח של חובות. בתוך כך אציע שבחינת ההסדרה של הפרטיות ביהדות עשויה לחדד ולהדגים את האופן אשר בו משפיעים שני סוגי השיח הללו: שיח הזכויות ושיח החובות, על יכולתה של מערכת המשפט להתמודד עם בעיות שונות. יתר על כן, אטען שהתבוננות מחודשת זו על הזכות המודרנית לפרטיות מנקודת המבט של הפרטיות היהודית מאירה באור חדש חלק מהבעיות שעיימן מתמודד כיום שיח הפרטיות, ומציעה שאלו לא היו מתעוררות תחת שיח של חובות.

לצורך כך אפתח את הדברים בדיון בשיח המודרני על הזכות לפרטיות ובבעיות שעיימן הוא מתמודד בעידן המידע. בהמשך אבחן את סוגיית "היזק ראייה" מן התלמוד ואת הקשר בינה לבין מושג הפרטיות המודרני. על בסיס ניתוח זה אטען שהאופן שבו מוסדרת הפרטיות במקורות היהודיים יכול להתוות נתיב לפתרון חלק מהבעיות בשיח הפרטיות המודרני, שכן בעיות אלה נובעות מהשימוש בשיח הזכויות.

הזכות לפרטיות ואתגרי עידן המידע

הזכות לפרטיות הופיעה לראשונה בסוף המאה התשע עשרה כתגובה לשינויים הגדולים של המודרנה ולתחושה הגוברת שהקדמה על שלל היבטיה מאיימת לרמוס את עולמו הפרטי והאינטימי של האדם. תחילה התמקד החשש של הוגי הפרטיות בתאגידי העיתונות החדשים, שהחלו מפיצים סיפורים סנסציוניים ומציצניים על חייהם הפרטיים של אנשים מן השורה. בהמשך הצטרפו לאיומים על הפרטיות כוחות השוק והמסחר, שאיימו לנכס באמצעות תעשיית הפרסום את זהותו של האדם ולהופכה לסחורה לשיווק מוצרי צריכה. על אלה התווספו לקראת אמצע המאה זרועות התמנון של המדינה הביורוקרטית, שהציבו – על רקע עליית הטוטליטריזם בעולם – את המדינה כאיום חמור לחופש ולעצמאות של האדם הפרטי.

בתגובה לשינויים התרבותיים המאיימים הללו הופיעה הזכות לפרטיות כעיקרון ליברלי שנועד להציב חומה סביב תחומו הפרטי של האדם ולהגן על עולמו האינטימי מפני רוחות הקדמה המשתוללות. נישאים על גלי הפופולריות הגואה של שיח הזכויות הציעו משפטים שונים את הזכות לפרטיות ככלי משפטי חדש שיש להכיר בו כדי לשמור על החירות ועל האוטונומיה של האדם המודרני. מאבק זה נחל הצלחה לא מבוטלת והביא להכרה בזכות לפרטיות כאבן יסוד בחברה הליברלית והדמוקרטית. במהלך השנים נשמעו כמה ביקורות והתנגדויות לזכות לפרטיות, הן מנקודת מבט פילוסופית הן מנקודת מבט פמיניסטית,⁴ אולם אלה לא פגעו בחשיבות המיוחסת לה, וכיום אפשר לומר שהזכות לפרטיות התקבלה כעקרון יסוד ברוב שיטות המשפט של העולם המערבי.

אולם בעשורים האחרונים, ובעיקר מאז פרוץ התקופה המכונה "עידן המידע", ניצבת הפרטיות אל מול איומים חדשים שלא ידעה כמותם.⁵ התפתחותם של אמצעים חדישים לעיבוד ולשימור מידע דיגיטלי, התפוצה הרחבה של האינטרנט והמחשבים והשימוש הגובר בטלפונים חכמים יצרו עולם חדש אשר בו האיום המרכזי על הפרטיות אינו נשקף עוד מהעיתונות ומתעשיית הפרסום ואף לא מהבירוקרטיה של המדינה הטוטליטרית אלא מתאגידי ענק בינלאומיים שחלק ניכר מהמודל העסקי שלהם מבוסס על איסוף ועיבוד מידע פרטי, ועל שימוש בו.⁶

אל מול שינויים טכנולוגיים ותרבותיים אלו, והתפתחותם של האמצעים החדשים לפגיעה בפרטיות באמצעות איסוף ושימוש במידע פרטי, התעורר הצורך בשידוד מערכות ההגנה על הפרטיות. בהתאם לכך התפתחו בעולם בעשורים האחרונים הסדרים רגולטוריים שונים שתכליתם הגנה על הפרטיות וקביעת קריטריונים לניהול הולם של מידע פרטי.⁷

4 ראו לדוגמה Judith Thomson, *The Right to Privacy*, 4 PHILOSOPHY AND PUBLIC AFFAIRS 295 (1975); Richard A. Posner, *The Right of Privacy*, 12 GEORGIA L. REV. 393 (1977); CATHERINE MACKINNON, TOWARD A FEMINIST THEORY OF THE STATE 191 (1989)

5 חששות מפני השפעתה ההרסנית של חברת המידע על הפרטיות הופיעו כבר בראשית ימי המחשב האישי. ראו לדוגמה Arthur R. Miller, *Personal Privacy in the Computer Age: The Challenge of a New Technology in an Information-Oriented Society*, 67 MICHIGAN LAW REVIEW 1089 (1969)

6 HOSHANA ZUBOFF, *THE AGE OF SURVEILLANCE CAPITALISM* (2019)

7 הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא האסדרה הכללית להגנה על מידע, של האיחוד האירופי Regulation (EU) 2016/679, of the European Parliament and of the (GDPR-ה) Council of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data, and repealing Directive 95/46/EC

אולם הגישה היסודית להגדרת הפרטיות ולעיצוב ההגנה המשפטית עליה נותרה ללא שינוי מהותי מאז שנות השבעים, והיא מבוססת בעיקרה על התפיסה המכונה "פרטיות כשליטה". תפיסה זו של מושג הפרטיות, שיסודה בספרו של אלן וסטין מ-1967, *Privacy and Freedom*,⁸ מתייחסת לפרטיות כאל זכותם של יחידים, של קבוצות או של מוסדות להחליט בעבור עצמם מתי, כיצד ובאיזו מידה יועבר לאחרים מידע על אודותיהם.⁹ גישה זו, שבמרכזה ניצבת הבנת הפרטיות כמבוססת על שליטה במידע, נראית מתאימה במיוחד לעידן המידע, אשר בו האיום המרכזי על הזכות לפרטיות נשקף מתאגידי המידע.¹⁰ על בסיס תפיסה זו של פרטיות כשליטה נקבעו כללים משפטיים המעניקים לכל אדם את הזכות לקבל הזדמנות ראויה להסכים או לסרב לכל איסוף, שימוש או חשיפה של ידע פרטי. לצד כללים אלה נקבעו עקרונות יסוד לשמירה על הזכות לפרטיות במידע, שעיקרם הוא החובה לדרוש "הסכמה מדעת", בהקפדה על "צמידות המטרה" (דהיינו, שימוש במידע רק למטרות שלשמן הותר איסופו), על שקיפות, על אבטחת מידע ועל הבטחת זכותו של מושא המידע לעיין בו ולתקנו.¹¹

-
- 8 ALAN WESTIN, *PRIVACY AND FREEDOM* (1967). לדיון בחשיבות גישתו של וסטין לעיצוב הגנת הפרטיות במידע ראו Chris Jay Hoofnagle & Jennifer M. Urban, *Alan Westin's Privacy Homo Economicus*, 49 WAKE FOREST L. REV. 261 (2014)
- 9 WESTIN, לעיל ה"ש 8, בעמ' 7. את יסודותיה של גישה זו אפשר לזהות כבר בכתיבתו של הפובליציסט האמריקאי אדווין לורנס גודקין, שטען בסוף המאה התשע עשרה, בעקבות הכתיבה העיתונאית הרכילותית בעיתונים, כי "הזכות להחליט כמה מהמידע על מחשבותיו ועל רגשותיו האישיים [של האדם], ועל ההעדפות ועל ההרגלים הפרטיים שלו ושל בני משפחתו יועבר אל הציבור, היא אחת הזכויות הטבעיות של האדם, כמו הזכות להחליט כיצד יאכל או ישתה, מה ילבש ובאיזה אופן יעביר את שעות הפנאי שלו" (התרגום שלי). ראו Edwin Lawrence Godkin, *The Rights of the Citizen IV. To his Own Reputation*, SCRIBNER'S MAGAZINE, July 1890, at 65
- 10 בישראל מוזהה גישה זו עם פרופסור מיכאל בירנהק. בירנהק מדגיש שהשליטה הניתנת לפרט במידע על אודותיו היא בעצם ביטוי לאוטונומיה שלו, ושעליה להתקיים בכל פעולה הקשורה במידע: החל באיסופו הראשוני, עבור בהעברתו לצדדים שלישיים, שמירתו, עיבודו, הצלבתו עם מידע אחר וניתוחו, וכלה בקבלת החלטות על בסיסו (מיכאל בירנהק "הבסיסי העיוני של הזכות לפרטיות" *משפט וממשל* יא 43 [2007]).
- 11 עקרונות יסוד אלה נוסחו בגרסאות שונות במבחר מערכות משפט ורגולציה. GDPR, לעיל ה"ש 7; OECD GUIDELINES ON THE PROTECTION OF PRIVACY AND TRANSBORDER FLOWS OF PERSONAL DATA, C(80)58/FINAL (Sept. 23, 1980); Asia-Pacific Economic Cooperation, Electronic Commerce Steering Group (ECSCG), APEC Privacy Framework (Nov. 2004) FTC Fair Information Practice Principles, March 31

גישת הפרטיות כשליטה, והעקרונות הנגזרים ממנה לאיסוף ולטיפול במידע, עומדים בלב המאמצים הרגולטוריים המתפתחים להבטיח את הזכות לפרטיות אל מול ההתקדמות המהירה של טכנולוגיות המידע. אולם בחינת מצב ההגנה על הזכות לפרטיות בפועל מלמדת שספק רב אם המאמצים הללו נושאים פרי. נראה שבמובנים רבים, בני האדם נהנים היום מפחות פרטיות מאי פעם, עד כי בפי רבים נשמע החשש שההגנה על הזכות לפרטיות בעידן המידע היא מאמץ חסר תוחלת.¹²

אחד הסממנים לכישלון ההגנה על הזכות לפרטיות בעידן המידע הוא התופעה המכונה בספרות "פרדוקס הפרטיות", שלפיה ישנו פער ניכר בין ההצהרות של בני אדם בנוגע לחשיבות הפרטיות בעבורם לבין הפעולות וההחלטות שהם מבצעים בפועל בנוגע לכך.¹³ מחקרים מלמדים על כך שאף שבני אדם מצהירים שהם מייחסים חשיבות רבה לזכותם לפרטיות, פעולותיהם אינן משקפות תפיסה זו, ובפועל נראה שהם מוכנים לוותר על פרטיותם תמורת נזיד עדשים.¹⁴ נוסף על כך, אף שמשטר הפרטיות מחייב את תאגידי המידע להציג למשתמשים הצהרות פרטיות מפורטות ושקופות ולקבל את הסכמתם לאיסוף מידע עליהם ולשימוש בו, בפועל אין המשתמשים קוראים את הצהרות הפרטיות הנשלחות אליהם,¹⁵ ורק בודדים מנצלים את האפשרות לסרב לאיסוף מידע עליהם

(2009). בישראל הוכרו עקרונות אלה בפסק הדין בפרשת איסקוב, ע"ע (ארצי) 90/08 איסקוב נ' מדינת ישראל (נבו 8.2.2011), ובפרק ב לחוק הגנת הפרטיות, התשמ"א-1998.

12 ראו לדוגמה את סקירת ההצהרות השונות על "קץ הפרטיות" בשנים 1990-2012 במאמרם של ג'ון ופיטרס: Nicholas John & Ben Peters, *Why Privacy Keeps Dying: The Trouble with Talk about the End of Privacy*, 20 INFORMATION COMMUNICATION AND SOCIETY 248 (2016)

13 Nina Gerber, Paul Gerber & Melanie Volkamer, Explaining the Privacy Paradox: A Systematic Review of Literature Investigating Privacy Attitude and Behavior, 77 COMPUTERS & SECURITY 226 (2018); Spyros Kokolakis, *Privacy Attitudes and Privacy Behavior: A Review of Current Research on the Privacy Paradox Phenomenon*, 64 COMPUTERS & SECURITY 122 (2017)

14 Alessandro Acquisti & Jens Grossklags, *Privacy and Rationality: A Survey*, in PRIVACY AND TECHNOLOGIES OF IDENTITY 15, 16 (Katherine J. Strandburg & Daniela Stan Raicu eds., 2006)

15 George R. Milne & Mary J. Culnan, *Strategies for Reducing Online Privacy Risks: Why Consumers Read (or Don't Read) Online Privacy Notices*, 18 J. OF INTERACTIVE MARKETING 15, 20-21 (2004); Yannis Bakos, Florencia Marotta-Wurgler & David R. Trossen, *Does Anyone Read the Fine Print? Consumer Attention to Standard-Form Contracts*, 43 JOURNAL OF LEGAL STUDIES 1 (2014); Nili Steinfeld, "I Agree to the Terms and Conditions": (How) Do Users

ולשימוש בו או להגבלתו, או לשינוי הגדרות ברירת המחדל לאיסוף המידע עליהם באתרים שונים גם כשניתנת להם האפשרות לעשות זאת.¹⁶

יתר על כן, יעילותה של ההגנה על הזכות לפרטיות מוטלת בספק לאור ממצאים שונים המעידים על כך שבני אדם מחזיקים עמדות שגויות ומעוותות בנוגע למדיניות הפרטיות של תאגידי המידע שעמם הם באים במגע ונותנים את הסכמתם למסמכי ויתור על פרטיות המוצגים להם, על בסיס מידע חלקי והבנה מעוותת של משמעותם המשפטית.¹⁷ אפשר לטעון שהבעיות הללו נובעות מן העובדה שהסדרי הפרטיות הנהוגים מסובכים מדי וקשים להבנה למי שאינו איש מקצוע. בהתאם לכך נעשו ניסיונות רגולטוריים שונים לפשטם ולהנגישם לקהל הרחב.¹⁸ אולם לצד זאת נטען גם שהסדרי הפרטיות מוכרחים להפוך מסובכים יותר ויותר בגלל מורכבות היכולות לאיסוף ולעיבוד מידע פרטי דיגיטלי, וכן שבכל מקרה ישנן מגבלות קוגניטיביות מובנות, הבאות לידי ביטוי ביתר שאת בהחלטות הנוגעות לפרטיות ומקשות על בני אדם לקבל החלטות רציונליות בנוגע למסירת המידע הפרטי שלהם ולשימוש בו.¹⁹

-
- Read Privacy Policies Online? An Eye-Tracking Experiment*, 55 COMPUTERS IN HUMAN BEHAVIOR 992 (2016)
- Edward J. Janger & Paul M. Schwartz, *The Gramm-Leach-Bliley Act, Information Privacy, and the Limits of Default Rules*, 86 MINN. L. REV. 1219, 1230 (2002); ROBERT H. SLOAN & RICHARD WARNER, UNAUTHORIZED ACCESS: THE CRISIS OF ONLINE PRIVACY AND SECURITY (2014)
- Joseph Turow, Jennifer King, Chris Jay Hoofnagle, Amy Bleakley & Michael Hennessy, *Americans Reject Tailored Advertising and Three Activities That Enable It*, SSRN ELECTRONIC JOURNAL (2009); Joseph Turow, Luren Feldman & Kimberly Meltzer, *Open to Exploitation: America's Shoppers Online and Offline*, A REPORT FROM THE ANNENBERG PUBLIC CENTER OF THE U. OF PENN (2005)
- Ryan Calo, *Against Notice Skepticism in Privacy (and Elsewhere)*, 87 NOTRE DAME L. REV 1027, 1033 (2013)
- Alessandro Acquisti & Jens ;25-26 בעמ' 14, לעיל ה"ש 14, Acquisti & Grossklags Grossklags, *What Can Behavioral Economics Teach Us About Privacy?*, in DIGITAL PRIVACY 363, 369 (Alessandro Acquisti, Stefanos Gritzalis, Costos Lambrinouidakis & Sabrina di Vimercati eds., 2008); Leslie K. John, Alessandro Acquisti & George F. Loewenstein, *Strangers on a Plane: Context-Dependent Willingness to Divulge Sensitive Information*, 37 JOURNAL OF CONSUMER RESEARCH 858 (2009); Laura Brandimarte, Alessandro Acquisti & George

קושי נוסף שעיינו בו מתמודדת הזכות לפרטיות כיום נובע ממאפייני טכנולוגיית המידע ומהאופן שבו היא פוגעת בפרטיות. דניאל סולוב הצביע על כך שהפגיעה בפרטיות בעידן המידע נעשית בידי מגוון כה רב של גורמים שעיינו בהם הפרט במגע, עד שאין כל סיכוי שהוא יוכל לפקח באופן יעיל על השימוש שהם עושים במידע שלו.²⁰ נוסף על כך ישנם גורמים רבים האוספים מידע בלי שהפרט מודע לכך כלל.

לא זו אף זו, מחקרים מראים שגם כאשר בני אדם מודעים לשלל הגורמים האוספים עליהם מידע הם מתקשים להתייחס כראוי להשלכות איסוף מידע זה על הפגיעה בפרטיותם. טכנולוגיות המידע המתקדמות היום, ובעיקר השתכללות יכולות עיבוד המידע (הדבר הנדון לרוב תחת השם big data), מאפשרות לתאגידי המידע להסיק מסקנות מרחיקות לכת על הפרט מצבר רב של פריטי מידע שוליים.²¹ הנובע מכך הוא שגם כאשר המשתמשים מודעים לגורמים העוקבים אחריהם הם אינם מסוגלים לדעת מה המשמעות שעשויה להיות לפיסת מידע מסוימת בתוך הצבר של המידע הנמצא בידי התאגיד, או שיהיה בידי במועד מסוים בעתיד, ולפיכך אינם יכולים להעריך את הפגיעה הצפויה לפרטיותם כתוצאה ממסירת מידע מסוים, ולקבל החלטה ראויה במועד מתן ההסכמה. בעיה זו מצטרפת לקושי המובנה של בני אדם להעריך נזקים עתידיים, ולנטייתם הטבעית להעדיף על פניהם תועלות מיידיות.²² בהתאם לכך, פגיעות בפרטיות, הנגרמות על ידי טכנולוגיות מידע, עשויות להתגבש בעתיד עקב הצטברות מידע, ולפיכך קשה לפרט להיות מודע להן בזמן מתן ההסכמה, או להעריך נכונה את מידת הפגיעה.

דברים אלה מצטרפים יחד לכדי תמונה עגומה למדי של ההגנה על הזכות לפרטיות בעידן המידע: גם אם נאכפים הכללים והעקרונות שנקבעו להגנה על הזכות לפרטיות במידע, ובני אדם מקבלים מידע שקוף ומדויק בנוגע לאיסוף ולשימוש במידע שלהם,

Loewenstein, *Misplaced Confidences: Privacy and the Control Paradox*, 4 Soc.

PSYCHOL. & PERSONALITY SCI. 340 (2013)

Daniel J. Solove, *Introduction: Privacy Self-Management and the Consent* 20

Dilemma, 126 HARV. L. REV. 1880, 1888-9 (2013)

DANIEL J. SOLOVE, *THE DIGITAL* ראו "אפקט הצבירה". 21

PERSON: TECHNOLOGY AND PRIVACY IN THE INFORMATION AGE 44 (2004)

Hichang ;372 בעמ' 19, לעיל ה"ש 19, 22

Cho, Jae-Shin Lee & Siyoung Chung, *Optimistic Bias about Online Privacy*

Risks: Testing the Moderating Effects of Perceived Controllability and Prior

Experience, 26 COMPUTERS IN HUMAN BEHAVIOR 987 (2010); Cory Hallam &

Gianluca Zanella, *Online Self-Disclosure: The Privacy Paradox Explained as a*

Temporally Discounted Balance between Concerns and Rewards, 68 COMPUTERS

IN HUMAN BEHAVIOR 217 (2017)

ניכר שרבים מהם אינם טורחים לעיין בו, וגם כאשר הם עושים זאת הם מתקשים להבין את תוכנו. יתר על כן, גם אם בני אדם קוראים ומבינים את המידע הנמסר להם, ניכר שהחלטותיהם בנוגע למידע הפרטי שלהם מושפעות מהטיות קוגניטיביות ומקושי מובנה להעריך את הנזקים הצפויים להם. לבסוף, גם אם נגרמה פגיעה שלא כדין בזכות לפרטיות, ישנו ספק אם זו תהיה פגיעה המצדיקה בעבור אדם פרטי את עלויות ההליך המשפטי הנדרש כדי לתקנה, או את עלויות האמצעים הטכנולוגיים הנדרשים להתגונן מפניה.

תמונה עגומה זו של מצב הזכות לפרטיות מעוררת שאלות בנוגע לרלוונטיות שלה למאה העשרים ואחת ובנוגע להתאמת ההסדרים המשפטיים המבוססים עליה לאתגרים של עידן המידע. יש שטענו על בסיס זה שהפרטיות היא ערך שאבד עליו הכלח, ושכעת, עם חילופי העיתים והדורות, יש להכיר בכך ש"יש לך אפס פרטיות, תתגבר על זה" (כאמרתו הידועה של סקוט מקנילי, מנכ"ל סאן מיקרוסיסטמס, מ-1999). אולם אם אנו סבורים שהפרטיות היא ערך רצוי וראוי להגנה בחברה המודרנית, כי אז מצבה הנוכחי של ההגנה על הפרטיות במידע דורש התערבות ותיקון.

בדברים שאביא להלן אציע להתבונן בבעיות האלה מזווית חדשה ושונה: הזווית הנשקפת מהסדרת הפרטיות במקורות היהדות. העיון באופן שבו מוסדרת ההגנה על הפרטיות ביהדות עשוי להעיד על כך שחלק ניכר מהבעיות שעיינתי מתמודדת הפרטיות בעידן המידע אינו נובע מירידת קרנה של הפרטיות כי אם מהמבנה של ההגנה עליה באמצעות "הזכות לפרטיות" וגישת הפרטיות כשליטה. תחת זאת אציע שאפשר לחשוב – בעקבות התפיסה היהודית – על הפרטיות כעל חובה ולא כעל זכות, ושגישה זו מתאימה יותר לאתגרים העומדים בפני הפרטיות כיום. למעשה, אטען שההסדרים המגינים על הפרטיות כיום מתקדמים בכל מקרה לכיוון זה ושהרטוריקה של שיח הזכויות מגבילה את השינוי הנדרש.

האם יש פרטיות ניהודת?

עם התבססות הזכות לפרטיות בשיח המשפטי המערבי במאה העשרים ועליית כוחה כעיקרון נורמטיבי מוביל בשיח הליברלי החלו מופיעים גם עיונים במעמדה של הזכות לפרטיות במקורות היהודיים.²³ עיונים אלה הם חלק ממגמה מתפתחת במחקר בתחום של

23 גדעון קלוגמן "על היזק הראיה" עיוני משפט ה 425 (1976); יהודה איזנברג "על חופש המידע וזכויות הפרט" בשדה חמד ג-ד 33 (תשנ"ו); אליהו ליפשיץ "הזכות לפרטיות במשפט העברי ובמשפט המדינה: היזק ראיה וצנעת הפרט", פרשת השבוע 33, 4 (תשס"א); נחום רקובר "ההגנה על צנעת הפרט במשפט העברי" הפרקליט כו 563 (תשס"א); הנ"ל, "על הגנת הפרטיות" 80 פרשת השבוע (תשס"ב); מיכאל ויגודה "צנעת הפרט וחופש הביטוי" פרשת השבוע 129

יהדות וזכויות אדם, המבקשת לזהות ערכים ליברליים מודרניים במקורות היהדות ולגשר על פערי התרבויות והדורות בין שתי המערכות הנורמטיביות.²⁴

כתיבה ממין זה, המבקשת לאתר ביטויים עתיקים למושג מודרני, נושאת בחובה קושי מובנה, שהרי הפרטיות כמושג מובחן אינה מופיעה בתלמוד ובהלכה היהודית. כדי לאתרה במקורות אלה יש לבצע מהלך פרשני המבוסס על זיהוי מהותו של המושג המודרני, ואז על איתור מהות זו בנבכי המקורות אף שהמושג עצמו אינו מופיע בהם. כפי שהראה הנס גאורג גדמר, ההבנה הנוצרת כתוצאה ממהלך פרשני זה נובעת ממיזוג בין רקעו התרבותי של הפרשן (האופק שלו), המבוסס במקרה זה על השיח המודרני הליברלי של הזכות לפרטיות, לבין העולם התרבותי שבו נמצא הטקסט. באמצעות מיזוג אופקים זה מתאפשרת הבנה של הטקסט בד בבד עם יצירת משמעויות חדשות.²⁵ לעניין דגן, אציע שהמשמעויות החדשות הנוצרות במהלך זה עשויות להציע אופק חדש להבנה לא רק של הטקסטים היהודיים אלא גם להבנת שיח הפרטיות המודרני באופן העשוי להציע פתרונות לחלק מהבעיות שעמן הוא מתמודד כיום.

כפי שציין איתמר ורהפטיג, ניתוח טקסטים יהודיים הלכתיים לאור מושגים משפטיים מודרניים מעורר קושי מיוחד משום שבניגוד למשפט המערבי המודרני, ההלכה היא מערכת משפט קזואליסטית שאינה מציעה לרוב כללים משפטיים מופשטים.²⁶ עמדת ההלכה בנוגע לפרטיות עולה אפוא באופן עקיף מדיון שנערך בהלכה בסוגיות שונות. בהתאם לכך עוסקים הכותבים בפרטיות ביהדות באיתור עיסוק בנושא הפרטיות בתוך דיונים מן ההלכה העוסקים בנושאים אחרים, כגון גילוי סודות, גנבת דברים (זכויות יוצרים), סודיות ההליך המשפטי, איסור הכניסה לביתו של אחר, לשון הרע, הליכת רכיל וקריאת מכתבים של הזולת. בנוגע לדיון זה אפשר לשאול אם סוגיות אלה, העוסקות בנושאים המוסדרים

(תשס"ג); נחום רקובר ההגנה על צנעת הפרט (2006); איתמר ורהפטיג צנעת אדם – הזכות לפרטיות לאור ההלכה (2009); Norman Lamm, *The Fourth Amendment, and its Equivalent in the Halakha*, 16 JUDAISM 300 (1967); Emanuel Rackman, *Privacy in Judaism*, 28 MIDSTREAM 7, 31–34 (1983); HAIM H. COHEN, HUMAN RIGHTS IN JEWISH LAW 64–67 (1984); Elliot N. Dorff, *Judaism, Business and Privacy*, 7 BUSINESS ETHICS QUARTERLY 33 (1997)

24 ראו לדוגמה COHEN, לעיל ה"ש 23; HUMAN RIGHTS IN JUDAISM: CULTURAL, RELIGIOUS, AND POLITICAL PERSPECTIVES (Michael J. Broyde & John Witte Jr. eds., 1998); Susan A. Wolfson, *Modern Liberal Rights Theory and Jewish Law*, 9 J. L. & RELIGION 399 (1991–1992)

25 HANS-GEORG GADAMER, TRUTH AND METHOD 302–306 (2nd rev. ed., Joel Weinsheimer and Donald Marshall trans., 1993)

26 ורהפטיג, לעיל ה"ש 23, בעמ' 44.

כיום במסגרת דינים אחרים ולא במסגרת הדוקטרינה של הזכות לפרטיות, אךן ניתנות לקשירה באופן משכנע למושג הפרטיות המודרני. שהרי אפשר לטעון שבהלכה אךן יש חשיבות לשמירה על סודות או למניעת הסגת גבול וכיצא באלו, אולם אלה אינן קשורות לפרטיות, שהיא רעיון מודרני שלא היה קיים בעולם ההלכה. בהתאם לכך ישנו ספק אם ניסיונם של העוסקים בפרטיות ביהדות לבסס את קיומה של הזכות לפרטיות ממקורות היהדות על בסיס סוגיות אלה הוא אךן ניסיון משכנע.

אולם לצד דברים אלו עוסק הדיון בפרטיות במקורות היהדות בנושא נוסף, שדומה שנגיעתו בנושא הפרטיות ישירה יותר, ומנקודת מבט מודרנית קשה להבינו ולפרשו על רקע דוקטרינות משפטיות אחרות. נושא זה הוא "היזק ראייה", שהוא דיון הלכתי בנוק הנגרם לאדם כתוצאה מכך שזולתו צופה בו. כפי שאראה, העוסקים בפרטיות ביהדות מייחדים לנושא זה חלק מרכזי בדיונם. ורהפטיג אף הגדיל וטען שנושא זה הוא "המקור המרכזי להגנה על צנעת הפרט במשפט העברי"²⁷. במאייני הפרטיות היהודית כפי שהיא עולה מהמקורות העוסקים בנושא אעסוק כעת.

היזק הראייה כסוגיה של פרטיות

מקורו של הדיון בנושא היזק הראייה הוא במסכת בבא בתרא בתלמוד הבבלי.²⁸ המשניות שבהן עוסקת הסוגיה נוגעות ליחסים בין שכנים ולנסיבות שבהן מוטלת עליהם חובה ליצור הפרדה כלשהי בין שטחיהם.²⁹ בתוך כך מתעורר דיון בנוגע להבחנה בין סוגי שטחים ובין סוגים שונים של מחיצות מפרידות, וכן נדונה השאלה מי צריך לשאת בעלויות ההפרדה, בהתאם לנסיבות שונות. על בסיס דיון זה ביקשו אמוראי בבל לערוך בגמרא דיון דווקא בשאלה משפטית עקרונית: האם "היזק ראייה שמיה היזק",³⁰ דהיינו, האם ישנו היזק (נוק המוכר במשפט) שנגרם אך ורק על ידי הצצה של אדם אחד לרשות זולתו.

הדיון המוצג בפתח סוגיה זו עוסק בהבחנה בין רשויות שונות: הבית הפרטי, גג הבית, החצר, הגינה (שטח חקלאי לגידול פירות וירקות) והבקעה (שדות תבואה). בנוגע לכל אחת מהן מבקשת הגמרא לקבוע אם תקף לגביה הכלל בדבר היזק ראייה. מדיון זה אפשר

27 שם, בעמ' 113.

28 המושג "היזק ראייה" אינו מופיע במשנה או בתלמוד הירושלמי, וברור שזו המצאה של התלמוד הבבלי. לטענת עוזיאל פוקס, הסוגיה כולה בתלמוד הבבלי נערכה באופן שנועד לעצב את היזק הראייה כעיקרון משפטי ולחברו לדיני נזיקין (אף שמקורו בהלכות שכנים). ראו עוזיאל פוקס "עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא" סידרתא 33, 83 (תשס"ח-2008).

29 ראו משנה, בבא בתרא א, א-ד; ב, ב, ג, ד; ז.

30 בבא בתרא ב ע"ב.

ללמוד מהם גבולותיו של התחום הפרטי כפי שהוא מובן בתלמוד כתחום של הזולת אשר אליו אסור לאדם להביט פן יגרום לו בכך נזק. העולה מהדיון בפרק הראשון במסכת הוא שהבקעה (שטח מישורי) אינה נתפסת כתחום שיכול להתקיים בו היזק ראייה, שהגג הוא שטח שלרוב אין בו היזק ראייה, ושהגינה והחצר, לעומת זאת, הם תחומים שעלול להיגרם בהם היזק ראייה ולפיכך מתקיים בהם הכלל האוסר על כך.³¹ לבסוף עולה מדיון זה המסקנה הכללית ש"היזק ראייה שמיה היזק", דהיינו, זהו נזק ממשי שההלכה מכירה בו. בהמשך המסכת מתנהל גם דיון בנוגע לבית הפרטי ולמקרים שבהם נאסר על אדם לפתוח בקיר ביתו חלון או דלת הפונים לחצר המשותפת או לעבר חלונו או דלתו של שכן.³² בדיון זה אין אומנם התייחסות מפורשת למושג "היזק ראייה", אולם הוא נוגע באופן ישיר לצפייה לתוך הבית הפרטי, ולפיכך דומה שהוא משלים את הדיון המתנהל בתחילת המסכת בנוגע לרשויות השונות הסובבות את הבית. המסקנה העולה מדיון זה היא שכשם שנקבע בראשית המסכת בנוגע לחצר, בוודאי אסורה גם הצפייה אל תוך הבית עצמו (באמצעות חלון הפונה אל חלון או דלת הפונה אל דלת).

הנה כי כן, אפשר לראות שהדיון התלמודי במושג "היזק ראייה" מלמד על קיומו של כלל ברור בגמרא האוסר על צפייה בזולת בנסיבות מסוימות. כלל זה בא לידי ביטוי בכך שהצפייה מוגדרת כנזק אסור, ולפיכך מוטלת על המזיק החובה למנוע אותה. כלל מסוג זה נתפס בצדק בידי החוקרים כמקור מן התלמוד שאפשר למצוא בו יסוד להגנה על הפרטיות בהלכה היהודית.

הופעתו של הכלל בדבר היזק ראייה בתלמוד, במערכת מושגית שאין בה מושג של פרטיות, מעוררת שאלות תאורטיות בדבר מהותו של הנזק.³³ בהתאם לכך ביקשו פרשנים שונים במהלך הדורות להסביר את הקביעה שעצם ההסתכלות (או מתן האפשרות להסתכל) באחר גורמת לו נזק, ולהציע תשובות לשאלה מהי מהותו של ההיזק שבראייה. הסברים אלה מסייעים להבין מה טיבה של הפרטיות כפי שהיא מופיעה במקורות היהדות.

31 לעניין הבקעה ראו משנה, בבא בתרא א, ב. לעניין הגינה ראו שם, וכן בבלי, בבא בתרא ב ע"ב; ד ע"א. בנוגע לגגות ראו בבלי, בבא בתרא ו ע"ב. בנוגע לחצר ראו הדיון הפותח את הפרק, בבלי, בבא בתרא ב ע"א-ע"ב.

32 בבא בתרא נט ע"ב; ס ע"א.

33 שאלה זו רבצה גם לפתחה של הזכות המודרנית לפרטיות. כפי שאפשר לראות, סמיואל וורן ולואיס ברנדייס הקדישו, במאמר שבו הופיעה לראשונה הזכות לפרטיות, תשומת לב רבה לשאלה מהו סוג הנזק שנגרם כתוצאה מהפגיעה בפרטיות, ולהעמדתו אל מול נזקים אחרים שהיו מוכרים זה כבר בידי הנזיקין של המשפט המקובל. ראו Samuel Warren & Louis Brandeis, *The Right to Privacy*, 4 HARV. L. REV. 193, 213 (1890)

הסבר אחד העולה מהמקורות הוא שהכלל בדבר היזק הראייה נועד למנוע פגיעה בצניעות. הסבר זה מבוסס במידה רבה על הניסוח המופיע בגמרא עצמה, החוזר מספר פעמים על הלשון "לאיצטנועי מינך"³⁴ (להצטנע ממך³⁵) כטעם לאיסור המוטל על היזק הראייה. בהתאם לכך, זה גם הטעם שנתנו להיזק הראייה חלק מהראשונים.³⁶ ההתייחסות לאיסור על הפגיעה בפרטיות כאל איסור על פגיעה בצניעות אינה מקרית, ואפשר לראות ביטויים שונים לה גם בהיסטוריה של הזכות המודרנית לפרטיות, שהיו שטענו שההגנה הפטרוארכלית על צניעותן של נשים עוברת בה כחוט השני.³⁷ ייתכן, כפי שטוען ורהפטיג, שקשר זה בין פרטיות לצניעות הוא יסודו של הביטוי "צנעת הפרט" המשמש בעברית המודרנית לתיאור התחום הפרטי.³⁸

אם היזק הראייה הוא אכן אך ביטוי ספציפי לדיני הצניעות ולהשפעתם על יחסי שכנים, יש קושי לראות בו הגנה מן המקורות על הפרטיות. אולם עיון בניסוח שנוקטת הגמרא מלמד שעל אף השימוש בביטוי "לאיצטנועי", הגמרא אינה מתייחסת לצניעות ולפרטיות כשקולות זו לזו, והצניעות מובאת כטעם לאיסור על היזק הראייה רק בהקשר ספציפי, הקרוב יותר להגנה על פרטיות. אבחן בקצרה את הופעת הצניעות בסוגיה בנוגע להיזק הראייה: תחילה מופיעה הצניעות עת נדונה השאלה בדבר היזק הראייה מן הגג אל החצר: "דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג: לדידי קביעא לי תשמישי, לדידך לא קביעא לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקתא ואתית דאצטנע מינך" (יאמר בעל החצר לבעל הגג: שימושי בחצר קבוע, ואילו לך, השימוש בגג אינו קבוע. לכן איני יודע מתי אתה עולה לגגך כדי שאימנע מעשיית דברי צניעות בחצרי; בבא בתרא ב ע"ב). בהמשך מופיעים דברים דומים גם בסוגיה העוסקת בפתיחת חלון או דלת אל עבר חצר שחולקה בין שותפים.³⁹ אחד הטעמים הניתנים בדיון הוא: "עד האידנא בחצר הוה בעינא אצטנועי מינך. השתא, אפילו בבית נמי בעינא אצטנועי מינך" (עד כה הייתי צריך להצטנע ממך רק כשהייתי בחצר ולא כשהייתי בבית, ואילו עכשיו, אפילו כשאתה בבית אצטרך להצטנע

34 ראו בבא בתרא ב ע"ב, נט ע"ב, ס ע"א.

35 רוב תרגומי התלמוד הבבלי במאמר זה מבוססים על מהדורת שוטנשטיין, ניו יורק: ארטסקרול-מסורה, תשס"ט.

36 ראו חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נט ע"א (מהדורת מכון מערבא, ירושלים, תשנ"ג, עמ' פא); חידושי הרמ"ה, יד רמה, בבא בתרא ס ע"א, אות רפ, ד"ה "הרי אמרו": "מיהא שמעינן דבהא איסור נמי איכא משום צניעותא דנשי" (בכל אופן למדים שבאיסור זה יש גם משום צניעות של נשים).

37 Anita Allen & Erin Mack, *How Privacy Got Its Gender*, 10 NORTHERN ILLINOIS U. L. REV. 441 (1990)

38 ורהפטיג, לעיל ה"ש 23, בעמ' 86.

39 בבא בתרא נט ע"ב.

ממך). ביטויים דומים המתייחסים במפורש לצניעות כאל טעם לאיסור המוטל על הראייה מופיעים גם בהמשך הסוגיה, עת נדון הכלל מן המשנה האוסר על פתיחת חלון אל עבר חלוננו של הזולת ("בפיתחא זוטרא מצינא לאצטנועי מינך, בפיתחא רבה לא מצינא לאצטנועי מינך" (בפתח קטן אני יכול להצטנע ממך, בפתח גדול אני יכול להצטנע ממך), ובהמשך: "בחד פיתחא מצינא אצטנועי מינך, בתרי לא מצינא אצטנועי מינך" (בפתח אחד אני יכול להצטנע ממך, בשניים אני יכול להצטנע ממך), וכן: "סוף סוף הא בעית אצטנועי מבני רשות הרבים" (סוף סוף הרי אני צריך להצטנע מבני רשות הרבים; בבא בתרא ס ע"א).

מהדברים הללו עולה שהצניעות אומנם מוזכרת במפורש בתלמוד כטעם לאיסור על הראייה, אולם דומה שהיא אינה משמשת כטעם ישיר לכלל אלא כסוג של טעם מסדר שני. לפי טעם זה, האיסור על הראייה נועד למנוע מהאדם לעשות מעשה (לפתוח פתח או דלת) או מחדל (לא להקים גדר) המביאים להרחבת התחומים שבהם על הזולת להקפיד על צניעות. דהיינו, האיסור על הראייה עוסק בחובה למנוע מצב שבו תחומים שהיו פרטיים, ולפיכך הזולת לא צריך היה להצטנע בהם, יהפכו תחומים ציבוריים שבהם עליו להקפיד על צניעות.

הבנה זו של משמעות היזק הראייה עולה גם מדברי הסמ"ע, שכתב בפירושו לשולחן ערוך כי "הראיה מצד עצמה אין עושה בהן היזק אלא שגורמת היזק, כגון שחברו לא יעשה עסקיו בחצר מכוח שבוש ממנו או שירא שיבוא לו היזק השגת גבול"⁴⁰. דהיינו, הראייה כשלעצמה אינה גורמת נזק אלא בכך שהיא מגבילה את הזולת. עוד יפים לעניין זה דברי רבי איסר זלמן מלצר, שעמד על כך שלבעל החצר, השכן, "זכות על השתמשות [...] ואז יכול להכריח את חברו להתרחק ממנו שלא למנוע תשמישו"⁴¹. כלומר, הזכות המוגנת היא זכות השימוש של השכן ברשותו הפרטית.⁴² באופן דומה קובע רקובר בספרו כי "סוד הכלל בדבר היזק ראייה ברעיון שלא רק שאסור להסתכל לתוך רשות הזולת, אלא אף יש

40 סמ"ע שעה, ד.

41 ר' איסר זלמן מלצר אבן האזל שכנים ב, טז, ד"ה "אכן" (התשל"ח 71).

42 הבנה זו של היזק הראייה דומה להגדרתו של "מטרד ליחיד" בדין הישראלי. לפי סעיף 44 לפקודת הנזיקין [נוסח חדש], מטרד ליחיד מוגדר כהתנהגותו של אדם, ניהול עסק או שימוש במקרקעין "באופן שיש בו הפרעה של ממש לשימוש סביר במקרקעין של אדם אחר או להנאה סבירה מהם, בהתחשב עם מקום וטיבם". הרעיון שלפיו אפשר להתבסס על כלל זה כדי להגן על הזכות לפרטיותו של אדם בביתו נדון בעבר, קודם חקיקת חוק הגנת הפרטיות, בפרשת ע"א 357/73 שוורץ נ' נחום פ"מ לה (2) 320, 325, שם נדחתה אפשרות זו, אולם נקבע כי "ייתכן שבמקרים קיצוניים יתייחס גם פגיעה בפרטיות למטרד".

למנוע את האפשרות לעשות כן, שהרי די בקיומה של אפשרות זו כדי להפריע לאדם לעשות ברשותו כל מה שהוא חפץ".⁴³

הדברים האלה מדגישים את העובדה שלמרות ההתייחסות החוזרת במקורות לנושא הצניעות, נראה שגם בהיבט זה, היזק הראייה הוא כלל העוסק בהסדרת גבולות התחום הפרטי. המבט אל רשותו של השכן עלול לגרום בין השאר גם לפגיעה בצניעותו, אולם הוא אסור בגמרא משום שעצם היתכנותו מגבילה את החירות הנתונה לשכן בתחום הפרטי. בכך דומה הכלל של היזק ראייה להגנה המודרנית על הפרטיות.⁴⁴

תפיסה נוספת המציגה את היזק הראייה ככלל שנועד למנוע בעקיפין נזק אחר היא התפיסה שלפיה האיסור על היזק הראייה נועד למנוע לשון הרע. תפיסה זו מופיעה אצל הרמב"ן, וכעולה מדבריו יש להבין את האיסור על היזק הראייה ככלל שנועד למנוע מהמזיק להיכשל בלשון הרע, שכן "אין אדם יכול לזוהר בכך, לעמוד כל היום בעצימת עיניים. על כרחנו נאמר לו שתום חלונך ואל תחטא תדיר" (חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ג, נט ע"א [מהדורת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג, עמ' פא]). על פי פירוש זה, היזק הראייה הוא כלל שנועד למנוע דיבור לא ראוי של האדם על זולתו ועל שכנו, דיבור שנועד לתוצאה מהסתכלות אל תוך רשותו. דברים אלה מדגימים את העובדה שבמקורות ישנו קישור בין התחום הפרטי והדיבור על אודותיו לבין מידות רעות וביזוי, הן של הפרט הן של השיח הציבורי, והם דומים לדאגות שהטרידו את הוגי הזכות המודרנית לפרטיות שעה שהופיעה לראשונה בסוף המאה התשע עשרה כדי להתמודד עם הכתיבה הרכילות בעיתונים על חייהם הפרטיים של בני האדם.⁴⁵ אולם באופן מעניין ובדומה לדברים שצוינו לעיל בנוגע לצניעות, את הכלל המופיע בגמרא מפרש הרמב"ן ככזה שהדגש בו מושם על מניעת

43 רְקוּבֵר, הַהֲגָנָה עַל צְנֻעַת הַפְּרֵט, לְעֵיל ה"ש 23, בְּעַמ' 276.

44 הרעיון שלפיו אין צורך לצפות בזולת כדי להגביל את חירותו ודי בכך שהוא ידע שהוא עשוי להיות נצפה כדי שיגביל את פעולותיו מזוהה בעידן המודרני עם כלא הפניאופטיקון שהגה ג'רמי בנתהם: בית כלא שבו האסירים כלואים בתא שקוף החשוף באופן פוטנציאלי בכל שעות היממה לעינו הבוחנת של הסוהר בלי שהאסירים יכולים לדעת מתי הם נצפים. ראו Catherine Pease-Watkin, *Jeremy and Samuel Bentham – The Private and the Public*, 5 JOURNAL OF BENTHAM STUDIES 3 (2002). מאוחר יותר פיתח מישל פוקו רעיון זה וראה בו משל למנגנון הפעלת הכוח במדינה המודרנית (מישל פוקו לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר [דניאלה יואל מתרגמת 2015]).

45 מהטקסטים הראשונים שעסקו בזכות לפרטיות בסוף המאה התשע עשרה בולט שהאויב המרכזי שעמד לנגד עיני הכותבים היה התפתחות סוג חדש של רכילות שהופך זה לא כבר באמצעות תאגידי העיתונות ונתפס כמאיים על הסדר הציבורי וכמשחית המידה הטובה. ראו Godkin, לעיל ה"ש 9, בעמ' 66; Warren & Brandeis, לעיל ה"ש 33, בעמ' 195-196.

החטא מהמזיק עצמו, ואשר נועד לסייע לו פן יחטא במבט שאינו צנוע או פן ייכשל בלשון הרע.

טעם נוסף שמציין הרמב"ן כהצדקה לאיסור על היזק הראייה הוא מניעת עין הרע.⁴⁶ תפיסה זו מוזכרת אף בפירוש רש"י לגמרא, כאשר נדונה השאלה אם ישנו היזק ראייה בגינה, ונאמר כי "אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה" (בבא בתרא ב ע"ב). מפרש רש"י: "שלא יזיקנו בעין רעה" (רש"י שם, ד"ה "אסור לאדם"). אם היזק הראייה נועד למנוע עין רעה, הוא מתרחק מתחום הפרטיות ונראה ככלל העוסק ברעיונות נורמטיביים אחרים (המבוססים על אמונה מיסטית בכוחה של הראייה לגרום נזק).⁴⁷ אולם יש להדגיש מנגד שטעם זה מובא בגמרא דווקא כדי לטעון שדינה של גינה שונה מדין חצר, על בסיס הטענה שבנסיבות אלה, הסיבה להקמת המחיצה בין החלקות היא החשש מעין רעה, ולא היזק ראייה. דהיינו, נראה שהאמוראים ראו בעין רעה ובהיזק ראייה כללים המבוססים על טעמים שונים, דבר המחזק את העמדה שהאיסור על היזק הראייה נועד להגן על ערך הפרטיות.

לצד טעמים אלה אפשר להציע גם שהיזק הראייה מבוסס על נזק עצמאי וייחודי שאינו קשור לנזקים אחרים ונגרם אך ורק מהמבט או מהראייה אל עבר התחום הפרטי של הזולת. ורהפטיג מסביר שנוק זה מתייחס ל"הפרת צנעות חייו של אדם" ול"פגיעה בחומת ההגנה הרוחנית שלו", דהיינו, בפרטיותו.⁴⁸ על בסיס הבנה זו של היזק הראייה קובע ורהפטיג כי "מצאנו כאן מקור מן התורה להכרה בזכות לפרטיות. לפי זה נראה לומר כי היזק זה אינו מדיני הגנה על הקניין דווקא, אם כי בדרך-כלל, ובייחוד בימי קדם, החדירה לפרטיות התבטאה בעיקר בהסתכלות לרשותו של הזולת".⁴⁹ הבנה זו של הכלל בדבר היזק הראייה כמבוסס על נזק עצמאי בעל מהות רוחנית תואמת יותר את המחשבה עליו כעל בסיס במקורות להגנה על פרטיות, שהרי גם הזכות לפרטיות ביקשה להציג עצמה מלכתחילה כמבוססת על נזקים עצמאיים וכמצדיקה הכרה בה כעוולה נזיקית נפרדת.⁵⁰ נוסף על כך, אחד ההיבטים הבולטים הנובעים מראשית הדיון המודרני בזכות לפרטיות הוא הניסיון לקשרה לפגיעה רוחנית או רגשית באדם (להבדיל מפגיעה פיזית).⁵¹

46 חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ג, נט ע"א (מהדורת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג, עמ' פא).

47 ראו ורהפטיג, לעיל ה"ש 23, בעמ' 106–113.

48 שם, בעמ' 89.

49 שם, בעמ' 90.

50 וורן וברנדייס עשו במאמרם מאמץ ניכר להבהיר שהזכות לפרטיות עומדת על נזק עצמאי — הפגיעה בפרטיות — ואינה כפופה לנזקים אחרים, כמו נזק לקניין או פגיעה פיזית. ראו Warren & Brandeis, לעיל ה"ש 33, בעמ' 197–206.

51 שם, בעמ' 193, 195.

חיוזוק לתפיסה הרואה בהיזק הראייה נזק ייחודי ועצמאי אפשר למצוא גם בלשון התלמוד, בסוגיה העוסקת בהיזק הראייה בבית. בפתח הדיון מובאת המשנה "לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון", ולאחריה מבארת הגמרא מפני רבי יוחנן את מקורה של המשנה כך: "אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (במדבר כד, ב): 'וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו'. מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה. אמר: ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה" (בבא בתרא ס ע"א). דברים אלה מלמדים על כך שהאמוראים ייחסו להיזק הראייה תוקף אתי-דתי; ההימנעות מפתחת פתחים אל עבר רשותו של השכן היא שהפכה את בני ישראל ראויים להשגחת השכינה עליהם. כלומר, היזק הראייה אינו נתפס כאמצעי למניעת נזק אחר, אלא נוגע באופן ישיר בהגנה על ערך הפרטיות.

חובת הפרטיות במקורות היהדות

הניתוח שנערך לעיל מדגים כיצד, באמצעות הדיון בהיזק הראייה, עוסקת הגמרא בגבולותיו של התחום הפרטי ובשאלה מהו הנזק הנגרם כשאדם נצפה על ידי זולתו בתוך תחומו הפרטי. בהתאם לכך אפשר לראות בסוגיה זו ביטוי לעיסוק יהודי הלכתי בפרטיות, שיסודו כבר בגמרא. אולם לצד הרצון למתוח קו מקשר בין הרעיון המודרני של הזכות לפרטיות לבין המקורות היהודיים חשוב גם לעמוד על ההבדלים בין שני דיונים אלו בפרטיות, ובעיקר על כך שבניגוד לשיח המודרני בפרטיות, הדיון בגמרא אינו עוסק כלל בפרטיות כזכות, ונקודת המבט שלו מבוססת דווקא על תפיסת היזק הראייה כאיסור או כחובה.

כפי שהראיתי, ההגנה על הפרטיות במקורות נעשית על בסיס התפיסה שלפיה המבט אל רשות הפרט של הזולת פסול מבחינה מוסרית (או דתית), ולפיכך יש במניעתו ערך חברתי. כלומר, הפרטיות מופיעה במקורות לאו דווקא כזכותו של הפרט אלא כאינטרס חברתי ראשון במעלה.⁵² תפיסה זו מתבטאת בפירוש שנותנת כאמור הגמרא לדברי בלעם,

52 למותר לציין שגם את הזכות המודרנית לפרטיות אפשר להציג כעיקרון שנועד להגן על אינטרסים חברתיים. כך עמדו כותבים שונים על העובדה שהפרטיות אינה רק עניין אינדיווידואלי, ושהיא נדרשת גם לשם הגנה על חופש ההתאגדות והדת, וכן, שהיא מאפשרת חילופי דעות בחברה דמוקרטית ויצירה נאותה של קשרים חברתיים. וראו Westin, לעיל ה"ש 8, בעמ' 35-36; Priscilla M. Regan, *Legislating Privacy: Technology, Social Values and Public Policy* 212 (1995); Charles D. Raab, *Privacy, Social Values and the Public Interest*, in *Politik und die Regulierung von Information* 46 (A. Busch and J. Hofmann eds., 2012). לצד זאת יש להדגיש שההתייחסות הליברלית

שלפיו הסדרת הפרטיות במחנה ישראל היא המביאה את בלעם לא לקלל את ישראל ומעידה על השגחת השכינה על ישראל.⁵³ יפה לעניין זה פירושו של הרמ"ה לסוגיה זו (המובא להלן בתרגום לעברית):

שאם היה עולה על דעתך שאין כאן אלא זכות משפטית, מהו "ראויין הללו שתשרה עליהן שכינה"? שמשמע שהטעם לכך הוא שאין פתחיהן מכוונים זה כנגד זה. ואם לא היה כן, לא היו ראויים לכך? ואם אין כאן אלא זכות משפטית ותו לא, גם אם היו פתחיהם מכוונים, מדוע לא היו ראויים [שתשרה עליהם שכינה]? אולי מחלו זה לזה? וכי מי שמוחל על הנזק שגורם לו חברו עושה מעשה מגונה?! אלא מאחר שהדבר אסור, אין מחילה יכולה להתירו (יד רמה, בבא בתרא פרק ג, אות רפ, ד"ה "הרי אמרו").⁵⁴

הרמ"ה מדגיש שההגנה מפני היזק הראייה אינה זכות משפטית דיספוזיטיבית גרידא, שכן ביסודו עומדת נורמה מוסרית ברורה. כל המפר את הנורמה המוסרית הזאת לא רק פוגע בחברו אלא אף עושה מעשה אסור ומגונה. דברים דומים עולים מתשובתו של הרשב"א, שעסק בשאלה אם יש מקום להכיר במנהג לא להקפיד על היזק הראייה:

ומכל מקום, אם נהגו שלא להקפיד כלל על היזק ראייה שעל הבתים וחצרות, מנהג בטעות הוא, ואינו מנהג, שאין מחולה ההקפדה אלא בממונות, שאדם רשאי ליתן את שלו או ליזוק בנכסיו, אבל אינו רשאי לפרוק גדרן של ישראל, ושלא לנהוג בצניעות, ובגורם להסתלק שכינה מישראל הוא. דתנן [ששנינו]: "לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין". וגרסינן עלה בגמרא [וגורסים על כך בגמרא]: "מנא הני מילי [מהיכן דברים אלו]? אמר רבי יוחנן: דאמר קרא: "וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו". ומה ראה? ראה שאין פתחיהן מכוונים זה לזה. אמר: ראויין אלו שתשרה שכינה ביניהן" (שו"ת הרשב"א ב, רסח).

גם הרשב"א מדגיש אפוא שהיזק הראייה אינו כלל משפטי מן הסוג המצוי בדיני הממונות, שבהם למנהג או להסכמת הצדדים משמעות מיוחדת, אלא הוא דומה יותר לדיני הצניעות — כלל החל אומנם ביחסים בין אדם לחברו, אולם תוקפו מוסרי־דיני.

בהתאם לדברים אלה ניכר שבניגוד לזכות המודרנית לפרטיות, הדגש המוסרי של היזק הראייה מוטל על המזיק ולא על הניזק. מי שמביט אל רשותו הפרטית של זולתו עושה לפי ההלכה מעשה פסול ומגונה, והדבר אינו מותנה בעמדתו של הנפגע. בהמשך לכך אף ראינו

הנפוצה לזכות לפרטיות רואה בה קודם כול אינטרס של הפרט. התועלות החברתיות המופקות מהזכות לפרטיות הן לרוב רק טעמים אינסטרומנטליים ולא אינטרינזיים להגנה על הפרטיות.

53 בבא בתרא ס ע"א.

54 הציטוט, בתרגומו של רקובר, "על הגנת הפרטיות", לעיל ה"ש 23, בעמ' 3.

שאפשר לפרש את האיסור על היזק הראייה ככלל שנועד למנוע פגיעה בצניעות או לשון הרע, ובהתאם לכך, לפרשו ככלל שנועד לסייע דווקא למזיק באמצעות התוויית כללים והליכים שימנעו ממנו לחטוא במבט אסור, ובכך להפר את חובתו.

לתפיסה זו של הפרטיות כחובה, או כאיסור, ישנה השלכה על הדינים המגינים עליה. אפשר ללמוד על כך מהדיון שנערך בקרב הראשונים סביב השאלה אם אפשר למחול על היזק ראייה (אשר רמז לו אפשר למצוא גם בדברי הרמ"ה לעיל). עניינו של דיון זה הוא בשאלה אם אפשר לטעון שישנו היזק ראייה בנסיבות שבהן הנפגע מחל על הנזק (כלומר, לא התנגד לו או אף הסכים לו במפורש).

לו היה היזק הראייה עניין של זכות משפטית רגילה, ברירת המחלל הייתה שכאשר בעל הזכות לא עמד על זכותו, וקל וחומר כאשר הסכים במודע לפגיעה בה, הוא אינו זכאי לתבוע מהמזיק פיצוי בגין נזקיו.⁵⁵ עמדת הראשונים בעניין זה שונה. כך, היזק הראייה נמנה על פי הרמב"ם עם הנזקים מן הסוג "שאינ דעתו של אדם סובלת", ולפיכך, בניגוד לנזקים אחרים, מבחינתו אי-אפשר להחזיק אדם כאילו מחל על הנזק שנגרם לו כשחלפה תקופה אשר בה לא מחה נגדו.⁵⁶ דהיינו, גם אם חלפה תקופה אשר בה הניזק לא מחה נגד היזק הראייה שנגרם לו, עדיין מחויב המזיק למנוע את הנזק.

אומנם לשיטת הרמב"ם יש אפשרות למחילה על היזק הראייה כאשר זוהי מחילה מפורשת,⁵⁷ אולם אל מול עמדה זו סברו אחרים שאפילו מחילה מפורשת אינה מבטלת את הכלל. כך קבע הרמב"ן "דאפילו מחל הניזק, דודאי אסור לו למזיק [להזיק לו] בראיה ולהסתכל בו לדעת, ואין אדם יכול להיזהר בכך לעמוד כל היום בעצימת עיניו, על כן נאמר לזה: סתום חלונך ואל תחטא תדיר" (חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נט ע"א [מהדורת

55 את היסוד התאורטי לעיקרון משפטי זה אפשר למצוא ב"תאוריית הזכות כבחירה" (Choice Theory of Right) של הארט, שלפיה הזכויות מבוססות על היכולת לשלוט בחירותו של אחר, ולכן הן כוללות בהכרח גם את גם הכוח למחול לאחר על חובותיו כלפי בעל הזכות. הנובע מכך הוא שלשיטת הארט, זכות שאי-אפשר למחול עליה איננה זכות כלל. ראו H. L. A. Hart, *ESSAYS ON BENTHAM: STUDIES IN JURISPRUDENCE AND POLITICAL THEORY* 162–193 (1982).

56 רמב"ם, הלכות שכנים יא, ד. כך נפסק גם בשולחן ערוך, חושן משפט קנד, ח. על פי רבנו תם, אפילו אם נתמכה המחילה במעשה קניין היא אינה יוצרת חזקה. ראו בבא בתרא כג ע"א, תוספות, ד"ה "אין".

57 אצל הרמב"ם אפשר גם למצוא הבחנה בין היזק ראייה בין חצרות, הדורש הקמת גדר (ולגבי אין חזקה), לבין היזק ראייה מן החלון אל עבר החצר, שלגביו יכולה להיווצר חזקה. עמדה דומה נקטו גם הר"י מיגאש והרמ"א, וכך גם נפסק בנושא בשולחן ערוך. ראו רמב"ם, הלכות שכנים ז, ו; חידושי הר"י מיגאש, בבא בתרא ב ע"ב; רמ"א, חושן משפט קנד, ז; שולחן ערוך, חושן משפט קנד, ז-ח.

מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג, עמ' פא]. כך גם על פי הטור, שטען (בעקבות הרמב"ן) שבנוגע להיזק ראייה בחצר "אין בו חזקה [...] ואפילו אם נתן לו רשות לפותחו יכול לומר סבור הייתי לקבל, ואי אפשר לקבל, ואפילו מחל לו על הנזק, כיון דודאי אסור למזיק להזיקו" (טור, חושן משפט קנד, יז). דברים ממין אלה אמר גם הרמ"ה בנוגע להיזק ראייה במקרה של דלת כנגד דלת ("פתח כנגד פתח"), שכן בנסיבות אלה, "אפילו חזקה לא מהני, כיון דבאיסור עשאו" (שם, חושן משפט קנד, ה).⁵⁸ הגדיל הסמ"ע וקבע כי "אפילו כשיש עדים שמחל לו או שנתן לו שטר וקנין על זה לא מהני [אינו עוזר], כיון שיש איסור בדבר".⁵⁹

דהיינו, על פי גישות אלה היזק ראייה הוא נזק שהניזק אינו יכול למחול עליו או להסכים לו. הסיבה לכך היא שבמסגרת חובת הפרטיות היהודית, משקלו המוסרי של הכלל מוטל כאמור על המזיק ולא על הניזק. המזיק הוא שעליו מוטלת החובה לא לגרום היזק ראייה, ולפיכך, לפעולותיו או למחדליו של הניזק אין כוח להתיר את החובה. דברים אלה מלמדים על כך שאומנם אפשר לקרוא בסוגיה זו מן המקורות הגנה קדומה על ערך הפרטיות, אולם זוהי הגנה מסוג שונה מזו המקובלת במשפט המודרני: במקום הגנה על הזכות לפרטיות מטילה ההלכה על האדם את חובת הפרטיות. בדברים שיבואו להלן אדון במשמעותו של הבדל זה ובאופן שבו אפשר לבחון לאורו את הבעיות המודרניות שעימן מתמודדים דיני הפרטיות.

בין הזכות לפרטיות לחובת הפרטיות

היעדר הזכות מהדיון בפרטיות בגמרא, והופעת הפרטיות כחובה דווקא, אינם מקריים כמובן, אלא נובעים מאופי המקורות היהודיים. כפי שטענו זה כבר חוקרים שונים, בניגוד לשיטות המשפט הליברליות, שבלבן מושג הזכות, המשפט העברי הוא שיטת משפט המבוססת על חובות.⁶⁰ כך, בעוד המחשבה הליברלית מציבה ביסודה את הפרט, מייחסת

58 בניגוד לכך סובר הרמ"ה שדווקא כאשר פותחים חלון כנגד חלון תיתכן חזקה.

59 סמ"ע, חושן משפט קנד, י.

60 משה זילברג *כך דרכו של תלמוד* 71–74 (תשכ"ב); חיים הרמן *כהן זכויות אדם במקרא ובתלמוד* פרק א (1988); ורברט קובר "'זכות' מול 'חובה': תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי" *שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית* 139 (יוסף דוד עורך 2006); Moshe Silberg, *Law and Morals in Jewish Jurisprudence*, 75 HARV. L. REV. 306, 312–313 (1961); Abraham Kaplan, *Human Relations and Human Rights in Judaism*, in *THE PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS* 61 (Alan S. Rosenbaum ed., 1980); Daniel J. Elazar, *Obligations and Rights in the Jewish Political Tradition*:

לו זכויות טבעיות ומבקשת להגן עליהן מפני פגיעה בידי החברה, מציבה המחשבה היהודית ביסודה את הקהילה ואת האל, ורואה באדם את הנושא בחובות השונות (או במצוות) כלפי מערכות ההשתייכות הללו.

עלייתו של שיח זכויות האדם כשיח הנורמטיבי המוביל בעולם המערבי הביאה חוקרים שונים לחפש את יסודותיהן של זכויות אלה, או את הביטויים להן, במקורות היהודיים.⁶¹ גם הניסיונות לזהות את ביטוייה של הזכות לפרטיות ביהדות הם חלק ממגמה זו. בתוך המפעל החשוב הזה אפשר לזהות לעיתים גם נטייה לטשטש, בשם הניסיון לקרב בין הליברליזם ליהדות, את ההבדלים ביניהן ולהתייחס להחלפה בין חובה לזכות כאל עניין רטורי של החלפה בין מושגים קורלטיביים. טענה זו מבוססת לרוב על הניתוח המפורסם של וסלי הופלד את הקורלציה בין זכויות לחובות, ניתוח שעמד במרכז דיונים רבים וזכה לביקורת אנליטית.⁶² אולם גם אם נניח שמבחינה אנליטית, זכויות וחובות שקולות תמיד זו לזו בהתאמה חד-חד-ערכית, כמו שני צדדיו של מטבע, לשימוש בהן כאבני היסוד המטפוריות של מערכת המשפט השלכות של ממש על אופני החשיבה האפשריים במסגרת מערכת משפט זו, על הבעיות שעמן היא נדרשת להתמודד ועל האופן אשר בו מיושמים הכללים בפועל.⁶³ כפי שאראה להלן, חובת הפרטיות היהודית יכולה לשמש דוגמה המדגישה את ההבדלים הללו בין מערכות משפט מבוססות שיח זכויות לבין אלו

; *Some Preliminary Observations*, 3 JEWISH POLITICAL STUDIES REV 5 (1991) Wolfson, לעיל ה"ש 24, בעמ' 413-420.

61 לדוגמה ראו כהן, לעיל הערה 60; ויגודה, לעיל ה"ש 23; אוטו אקרט "זכויות אדם כמוסד משפטי: השפעתו על המקרא" שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה הדמוקרטית 27 (יוסף דוד עורך 2006); אבשלום וסטרייך זכויות, הלכה והאדם שביניהן (2012); יהודה ברנדס יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש (2013); DANIEL S. BRESLAUER, JUDAISM AND HUMAN RIGHTS IN CONTEMPORARY THOUGHT: A BIBLIOGRAPHICAL SURVEY (1993); Michael J. Broyde & John Witte Jr. eds. HUMAN RIGHTS IN JUDAISM: CULTURAL, RELIGIOUS AND POLITICAL PERSPECTIVES (1998) Wesley Newcomb Hohfeld, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied* 62 (1913-1914) 16 YALE L.J. *in Judicial Reasoning*. ראו גם תומר שדמי "החובה כקופסה השחורה של שיח הזכויות – או: כיצד יכולים בובר ולוינס לסייע בהתאמת שיח זכויות האדם למאה העשרים ואחת" בפרט ובכלל 1, 126 (2015); David Lyon, *The Correlativity of Rights and Duties*, 4 Noûs 45 (1970)

63 כך לדוגמה הדגים בני פורת ששימוש בשיח של זכויות מעורר ברירה ואיזון בין אינטרסים נוגדים של פרטים נפרדים, ואילו שיח של חובות דורש הכרעה בין כמה חובות החלות על אותו פרט. בין היתר נובע מכך לשיטת פורת שמערכת משפט המבוססת על שיח של זכויות נוטה בהחלטותיה לעבר העדפת התועלת האישית, ואילו מערכת משפט מבוססת חובות נוטה להעדיף את תועלתו של הזולת. ראו Benjamin Porat, *Deciding between Contradicting Norms: Rights-*

המבוססות על שיח החובות. נוסף על כך, חובת הפרטיות היהודית עשויה להדגים כיצד חלק מהבעיות שעיינון מתמודד שיח הפרטיות בעידן המידע נובעות מהמשגת הפרטיות זכזות, ועשויות היו להיפתר ביתר קלות באמצעות שיח מבוסס חובות.

רזברט קובר, שעמד על ההבחנה בין שיח הזכויות הליברלי לבין שיח החובות היהודי, הצביע על כך ששיח הזכויות מבוסס על סיפור מיתי על בני אדם חופשיים, רציונליים ועצמאיים המזותרים מרצונם על חלק מהאוטונומיה שלהם תמורת מידה של ביטחון קולקטיבי.⁶⁴ על פי המיתוס, האמנה החברתית היא תוצאה של בחירה אישית, ולכן היא משנית בחשיבותה לעומת היחיד, שהוא יחידת הבסיס של הסדר החברתי ומקור הלגיטימיות של כל דבר אחר. בהתאם לכך, שיטת משפט המבוססת על שיח הזכויות מייחסת משמעות רבה לפרט, לאוטונומיה שלו ולבחירות שהוא עושה. שיח הזכויות אומנם אינו אדיש לתועלות כלליות, אולם במוקד תשומת הלב שלו מוצב היחיד.

קל לראות כיצד באה תפיסה יסודית זו לידי ביטוי בהסדרה המודרנית של הזכות לפרטיות, לאור התמקדותה במרכיב ההסכמה. כפי שהראיתי לעיל, ההגנה על הזכות לפרטיות במידע מבוססת על הדרישה שתינתן לפרט האפשרות לבחור אם לשתף מידע על אודותיו ולהסכים לשימושים שאפשר יהיה לעשות במידע זה. בפשטות, דיני הפרטיות קובעים שאיסוף ושימוש במידע פרטי בהסכמתו של הנפגע אינם פגיעה בפרטיות,⁶⁵ ובהתאם לכך עוסקים דינים אלה בבחינת ההסכמה שניתנה ובהתוויית עקרונות לשימוש במידע בהתבסס על הסכמה זו.⁶⁶

אולם כפי שהראיתי, השימוש בעקרונות אלה מוביל לתוצאות שאינן משביעות רצון. בפועל מוטל ספק ניכר ביכולתם של בני אדם פרטיים לבחון באופן רציונלי ומודע את הצהרות הפרטיות הנמסרות להם, ולקבל החלטות מושכלות בנוגע להתרת האיסוף והשימוש במידע שלהם. קל לראות שקשיים אלה נובעים מההתמקדות המובנית של הזכות לפרטיות במידע באוטונומיה של הסובייקט נשא הזכות. מנגד, בעיות ממין זה מתעוררות במידה פחותה במשטר המבוסס על חובת הפרטיות דוגמת זה שמצאנו בסוגיית היזק הראייה בגמרא.

Based Law vs. Duty-Based Law and their Social Ramifications, AMERICAN J. OF COMPARATIVE L. (2022)

קובר, לעיל ה"ש 60, בעמ' 140.

ראו לדוגמה ס' 2 לחוק הגנת הפרטיות, התשמ"א-1981.

כאמור לעיל, העקרונות המקובלים, המופיעים בגרסאות שונות במערכות הרגולציה השונות, הם הסכמה מדעת, צמידות המטרה, שקיפות, אבטחת מידע וזכות לעיין במידע ולתקנו. ראו לעיל ה"ש 11.

כפי שהראיתי, האיסור על היזק הראייה אינו עוסק בהסכמת הנפגע, ומטיל על הפוגע חובה להימנע מפגיעה בפרטיות גם אם הנפגע שתק בתגובה לה, ואף (לדעת חלק מהראשונים) אם הסכים לה במפורש. בעוד הזכות מניחה את עצמאותו של בעל הזכות, מייחסת חשיבות להחלטותיו ואף דורשת ממנו פעולה אקטיבית להגנה על זכויותיו, החובה מטילה על הפוגע את האחריות לפעול ולמנוע את הפגיעה, ואינה מייחסת משמעות מיוחדת למעמדו של הנפגע. כך, לו היינו מבקשים להדגים יישום של עיקרון כזה על הפרטיות במידע יכולנו לדמות מצב אשר בו כלל היסוד להגנת הפרטיות במידע לא היה זכותם של המשתמשים לפרטיות במידע כי אם חובתם של תאגידי המידע לא לגרום "היזק ראייה במידע" (באמצעות איסוף מידע פרטי). במצב זה לא היו מתעוררים כלל הקשיים השונים הנוגעים למרכיב ההסכמה (לרבות אלה המבוססים על המגבלות הקוגניטיביות של המשתמשים), שכן חובתם של תאגידי המידע לדאוג לפרטיות המשתמשים לא הייתה תלויה בהסכמת המשתמשים.

לגישת חובת הפרטיות יתרון גם בהתמודדות עם בעיית הנזקים העתידיים המתעוררים בתחום הפרטיות במידע. כפי שהראיתי, בין הנימוקים שהוצגו לעיל לכך שאין חזקה בהיזק ראייה מופיעה גם טענת בעל הטור, שלפיה "ואפילו אם נתן לו רשות לפותחו יכול לומר סבור הייתי לקבל, ואי אפשר לקבל" (טור, חושן משפט קנד, יז). דהיינו, ייתכן שהשכן סבר בטעות שהוא יכול לסבול את הפגיעה בפרטיותו אולם בדיעבד הבין שאינו יכול, ולפיכך אין להתיר חזקה בהיזק ראייה. חשיבה ממין זה מתקבלת ביתר קלות בשיח של חובות, שאינו מייחס מלכתחילה משמעות רבה לדרישת ההסכמה. חשיבה כזו מתאימה יותר גם לנסיבות של עידן המידע, שבהן לעיתים, כאמור, הנזקים מתגבשים במועד מאוחר יותר בלי שאפשר יהיה לצפותם במלואם במועד מתן ההסכמה לאיסוף המידע. הקושי להסתמך על הסכמה בנסיבות אלה, הנובע גם מהנטייה להערכת חסר של נזקים עתידיים, נפתר במשטר של חובת פרטיות, באמצעות ויתור מלא על הצורך בהסכמה.

ההתמודדות עם קושי זה במסגרת גישת הזכות לפרטיות מסובכת יותר ויעילה פחות. היו שטענו שעקב חוסר היכולת לצפות במועד מתן ההסכמה את השימושים העתידיים במידע ואת הנזקים העתידיים העלולים להיגרם לפרטיות יש לדרוש שההסכמה בדיני הפרטיות תהיה הסכמה מתמשכת, דהיינו, כזו המחייבת שכל שימוש עתידי במידע שנמסר ידרוש את קבלת הסכמתו המחודשת של המשתמש.⁶⁷ הצעה זו פותרת את בעיית הנזקים העתידיים באמצעות משטר פרטיות אשר בו השליטה נותרת לכאורה אצל המשתמש, ולצד זאת מוטלת על הפוגע (תאגיד המידע) האחריות לקבל את הסכמתו החוזרת ונשנית

Edgar A. Whitley, *Informational Privacy, Consent and the "Control" of Personal Data*, 14 INFORMATION SECURITY TECHNICAL REPORT 154 (2009) 67

פעם אחר פעם.⁶⁸ הסדרת הזכות לפרטיות במידע באופן זה נדרשת להתמודד עם קשיים טכניים, אולם גם לו אפשר היה ליישמה בפועל היה צורך לתת את הדעת על כך שעקב חוסר היכולת המובנה של המשתמשים לדעת מתי נעשה שינוי באופן האחסון והשימוש במידע שלהם נותרת על תאגידי המידע האחריות להחליט מתי יש לעדכן את המשתמשים ולפעול לקבל את הסכמתם המחודשת. בנסיבות אלה נראה שעל אף הרצון להותיר את השליטה בידי המשתמשים, הלכה למעשה הם נותרים פסיביים, כשלמול זאת מוטלת חובה מפורטת יותר על תאגידי המידע. למעשה, אפשר לטעון שפתרונות אלה נעים בכיוון של הסדרת הפרטיות באמצעות שיח החובות תוך שהם נאחזים בעקרון ההסכמה באופן הנראה מאולץ, מסורבל ולא יעיל.

מאפיין נוסף של מערכות משפט מבוססות זכויות נוגע לעניין פרוצדורלי לכאורה: הצורך של בעל הזכות "לעמוד על זכויותיו".⁶⁹ בניגוד למערכת משפט מבוססת חובות, מערכת משפט מבוססת זכויות דורשת מהפרט לפעול באופן אקטיבי כדי להגן על זכותו, ואלמלא יעשה כן לא יעשה זאת איש בעבורו. בהתאם לכך, במקרים רבים מוביל שיח הזכויות לכך שפרט שלא עמד על זכותו ולא טען נגד הפגיעה בה (או שלא עשה זאת במועד) איבד את זכותו ואינו זכאי לסעד ממערכת המשפט.

חלק מהבעיות שנדונו לעיל בנוגע לזכות לפרטיות נראות כנובעות מדרישה זו שהפרט "יעמוד על זכותו" במועד ויפעל למנוע את הפגיעה בפרטיותו או לתבוע הגנה על זכותו. תנאי נדרש ליישום גישה זו הוא שהפרט מודע לפגיעה בו ואף יכול להעריך את הנזק שנגרם לו בזמן אמת. אולם כפי שהראיתי, הפגיעה בפרטיות בעידן המידע היא כזו שהפרט אינו תמיד מודע אליה ואינו יכול להעריך את מידתה. נוסף על כך, גם כשהוא מודע לפגיעה בו, לעיתים קרובות אלו סוגי פגיעות שבהן הנזק קטן למדי וקשה להערכה, ולכן ספק אם הוא מצדיק הליכים משפטיים נגד גופים עתירי משאבים כמו תאגידי המידע. בנסיבות אלה, נראה שהציפייה שהפרט "יעמוד על זכותו", ציפייה המובנית לתוך שיח הזכויות, עומדת כמכשול בפני ההגנה על פרטיותו.

שיטת משפט המבוססת על תפיסה של חובות, לעומת זאת, מטילה על הפוגע את האחריות לפעול למניעת הפגיעה בלי לצפות לכך שהנפגע יעמוד על זכותו וידרוש זאת. בעניין היזק הראייה, הדברים ניכרים בכך שכזכור גם כשהשכן לא עמד על זכותו ושתק במשך שנים אל מול היזק הראייה שנגרם לו, אין הדבר גורע מחובת המזיק למנוע את היזק הראייה באמצעות הקמת מחיצה (או סתימת חלון וכדומה), באשר כאמור, כפי שקבעו הראשונים, אין מחילה בהיזק ראייה. תפיסה מעין זו, לו הייתה מיושמת במשפט

68 את הרעיון להטיל את החובה לדאוג להבטחת איכות ההסכמה על אוספי המידע העלה מילר כבר ב-1969. ראו Miller, לעיל ה"ש 5, בעמ' 1173.

69 קובר, לעיל ה"ש 60, בעמ' 146.

המודרני, הייתה מחייבת את תאגידי המידע לפעול באופן אקטיבי להבטחת פרטיותם של המשתמשים, גם כאשר הללו אינם מבקשים זאת או אף אינם מודעים לכך שנאסף עליהם מידע. בהתאם לכך אפשר היה לאכוף הפרות של כללי הפרטיות גם בנסיבות שבהן מגבלות מבניות מונעות מבעל הזכות לעמוד על זכותו.

באופן דומה, הגנה על הפרטיות באמצעות שיח החובות עשויה לסייע גם בהתמודדות עם כשלי שוק בנוגע לעלויות ההגנה על הפרטיות. כפי שטענה פרסיליה מ' רייגן,⁷⁰ תפיסת הפרטיות כעניין של זכות אינדיווידואלית עומדת כחסם בפני הצבת אמצעים טכנולוגיים שונים הנדרשים להגנה על הפרטיות בעידן המידע (דוגמת מערכות של עיצוב לפרטיות – privacy by design), משום שעלויותיהם גבוהות לעיתים מכדי להתאים לאדם פרטי המבקש להגן על פרטיותו. רייגן מדגישה שזוהו כשל שוק שיכול להיפתר אם רואים בפרטיות עניין של החברה כולה, הדורש בהתאם לכך מימון ציבורי. תפיסת הפרטיות כחובה אינה מעוררת את הכשל הזה, ומובילה באופן טבעי להשקעת משאבים להגנה על הפרטיות באמצעים טכנולוגיים או למתן תמריצים לתאגידי המידע לעשות כן, במקום שבו הדבר נדרש.

ההגנה על הפרטיות על בסיס חובת הפרטיות מרחיקה במידה רבה את דיני הפרטיות מהמשפט האזרחי הדיספוזיטיבי ומקרבת אותם אל עבר משטרים רגולטוריים קוגנטיים דוגמת אלה החלים בנוגע לבריאות הציבור בתחום המזון או בנוגע לבטיחות בתחבורה או במוצרים שונים. בדינים אלה מובטח הערך החברתי באמצעות הליכי בקרה, אישור ורישוי, שמבצעים מוסדות מקצועיים מוסמכים שהוקמו לצורך כך, ללא כל מעורבות מצד האדם הפרטי. אפשר אומנם לטעון שגם משטרים ממין זה מגינים באופן עקיף על זכויות כלשהן (כך למשל, הרגולציה בתחום בריאות המזון נובעת מ"הזכות לבריאות" של המשתמשים), אולם מובן שבפועל עניינם הוא בהטלת חובות על אלו שעוסקים מאיים לפגוע בערכים מוגנים, ושבהתאם לכך, השימוש בהם נראה טבעי יותר בתוך שיח של חובות. משטרים רגולטוריים מסוג זה מתאימים במיוחד לתחומים הדורשים מומחיות מקצועית והפעלת פיקוח מתמיד, ולפיכך נראה שהם מתאימים גם להתמודדות עם תחום הפרטיות במידע, ההולך והופך סבוך ביותר מבחינה טכנית. אם משתמשים אומנם מעידים על כך שפרטיותם חשובה להם אולם אינם מבינים את האופנים שבהם היא עלולה להיפגע ואינם מחזיקים באמצעים המאפשרים לפקח על הפגיעה בה, ייתכן שעדיף מבחינתם שהאחריות לפרטיותם תוטל על גורמים מקצועיים שהוסמכו לכך.

הבדל נוסף בכל הנוגע להגנת הפרטיות, הנובע מהפערים בין שיח הזכויות לשיח החובות, קשור ליחס לכפיית נורמות מוסריות. כפי שהראיתי, תפיסת הפרטיות כשליטה

Priscilla M. Ragen, *Privacy as a Common Good in the Digital World*, 5 70 INFORMATION, COMMUNICATION & SOCIETY 382 (2002)

היא גישה המבוססת על חשיבה ליברלית המבקשת להימנע מכפיית תפיסת טוב על הפרט, ובהתאם לכך נמנעת מלקבוע מה הם הגבולות הראויים של התחום הפרטי. היא מבכרת להותיר לסובייקט, בעל הזכות, את ההחלטה כמה מידע הוא מבקש לחשוף ובאילו נסיבות. בהתאם לכך יכולה גישה זו להסתפק בהגנה על הפרטיות באמצעות הסדרים צורניים גרידא, הקובעים את אמות המידה שבאמצעותן תיבחן הפגיעה בפרטיות בלי לקבוע באופן פוזיטיבי מהו מידע פרטי ואילו שימושים אפשר לעשות בו.

הגדרה צורנית מעין זו אינה הולמת שיח חובות, שכפי שכבר הראה קובר, אינו יכול מטבעו לסבול עולם ריק ממוסר.⁷¹ כפי שהראיתי, הדיון בהיזוק הראייה מבוסס על התפיסה שלפיה הפגיעה בפרטיות פסולה מבחינה מוסרית (או דתית) ושלשמירה על הפרטיות ערך חברתי חשוב גם ללא קשר להעדפותיהם הספציפיות של הפרטים. בהתאם לכך, המחשבה על הפרטיות המודרנית באמצעות שיח החובות מחייבת בהכרח גם לקבוע באופן ברור יותר מהי מידת הפרטיות הראויה בחברה ולעצב בתוך כך גם את גבולותיה הראויים של התחום הפרטי.

הנה כי כן, אם ניישם גישה זו על תחום הפרטיות במידע נידרש לקבוע באופן פוזיטיבי איזה מידע רשאים תאגידי מידע לאסוף על המשתמשים ובאיזה אופן הם רשאים לאחסנו ולהשתמש בו. כך לשם הדוגמה, משטר המבוסס על חובת פרטיות יכול להתיר איסוף מידע על חיפושים שביצע המשתמש במנועי חיפוש, אולם לאסור איסוף מידע שהקליד בתוך אתרי אינטרנט. משטר המבוסס על הזכות לפרטיות, לעומת זאת, מותיר באופן טבעי את ההכרעה בכל הסוגיות הספציפיות הללו להסכמת הצדדים ולהעדפת הפרט. דומה שישנה הצדקה למשטר כזה משום שאפשר לראות שבפועל יש לאנשים שונים העדפות פרטיות שונות באופן ניכר זה מזה, ושהם מממשים את החירות שניתנה להם לבחור בכל מקרה לגופו אם להסכים למסירת המידע או לסרב לה. כפי שהראיתי, ישנו ספק אם זהו המצב בנוגע לפרטיות במידע, וכן לא נראה שמדובר בתחום אשר בו יש משמעות רבה להבדלי ההעדפות בין משתמשים שונים.

ההתייחסות לפרטיות כאל חובה תוך התעלמות מהעדפות הפרטיות של היחיד עלולה גם לעורר טענות בגין כפייה של תפיסות שמרניות ודכאניות בתחום הפרטיות. ביקורת מסוג זה על דיני הפרטיות, שהשמיעו בעבר הוגות פמיניסטיות, מבוססות ביסודן על הטענה שלפיה ההבחנה בין פרטי לציבורי היא גם הבחנה היררכית, ושבאמצעות קביעת גבולותיו של התחום הפרטי נאכפים גם גבולות השיח הציבורי ומוצבות מגבלות בנוגע לאלו הרשאים להשתתף בו.⁷² נוסף על כך, גישה כזו, כמו שיח החובות בכללותו, חשופה

71 קובר, לעיל ה"ש 60, בעמ' 143-144. ראו גם Wolfson, לעיל ה"ש 24, בעמ' 416.

72 ראו לדוגמה Catharine MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the

לביקורת בגין היותה פטרנליסטית ועקב היותה כופה על הפרט את מידת הפרטיות הנחוצה לו.

ביקורות אלה על הזכות לפרטיות היו חלק מהגורמים לכך שהשיח על הזכות לפרטיות פנה לכיוון של גישת הפרטיות כשליטה, גישה המבוססת על הימנעות מקביעה פוזיטיבית בנוגע להבחנה בין פרטי לציבורי, והותרת השליטה בידי הפרט. גישת חובת הפרטיות, אם תבקש לקבוע נורמות ברורות להבחנה בין מידע פרטי למידע שאינו פרטי, תידרש להתמודד שוב עם ביקורות אלה, אולם ראוי לציין בעניין זה שדומה שעוקצן של ביקורות אלו קהה יותר בנוגע לתחומים כמו פרטיות במידע, הנוגעים מטבעם פחות לקביעת הגבול בין התחום הפרטי לתחום הציבורי במובן שבו עסקה ההגות הפמיניסטית בנושא. נוסף על כך, בניגוד לתחומים אחרים שבהם יכולה להישמע ביקורת בגין פטרנליזם, התערבות ורגולציה בתחום הפרטיות אינה פועלת בניגוד לרצונותיהם המופגנים של הפרטים ולמען טובתם כפי שהיא נתפסת בידי הרגולטור, אלא פועלת בהלימה עם רצונם כפי שהם מביעים אותו בעצמם. כפי שהראיתי לעיל, "פרדוקס הפרטיות" נובע בדיוק מכך שבתחום הפרטיות, יחידים מצהירים על חשיבות הפרטיות בעבורם אולם אינם פועלים להגן עליה בפועל. רגולציה פטרנליסטית המבוססת על חובת הפרטיות מגשימה אפוא את רצונם המופגן של הפרטים ומסייעת בידם להתגבר על הכשלים המונעים מהם להגשימו בעצמם.

סיכום: חפרטיות של זכויות לפרטיות של חובות

עם סיום הדיון אבקש לחזור למאמרו של קובר ולהתעכב על הבדל נוסף בין שיח החובות לשיח הזכויות, שעליו הוא מצביע. לטענתו, שיח החובות נבדל משיח הזכויות גם בסוג המטרות שהוא מיטיב להשיג. שיח הזכויות מצטיין בכך שהוא מציע רטוריקה מהפכנית למאבקים חברתיים, והוא מועיל במיוחד כשהוא נדרש לריסון כוח המופעל נגד היחיד.⁷³ שיח החובות, לעומת זאת, מיטיב להתמודד עם מצבים שבהם העיקרון המוסרי מציג צורך שאין זה ברור על מי מוטלת האחריות לספקו, ומאפשר לפרוט את העיקרון הכללי לפרוטות של מחויבויות, משאבים וחלוקה ברורה של אחריות.⁷⁴

הדיון שנערך בגמרא בנוגע להיזק ראייה יכול להדגים גם טענה זו, באשר בהתבסס על תפיסת הפרטיות כחובה הוא נדרש לקבוע גם כללים ברורים ומפורטים בנוגע

STATE 191 (1989); Ruth Gavison, *Feminism and the Public/Private Distinction*, 45 STAN. L. REV. 1 (1992)

73 קובר, לעיל ה"ש 60, בעמ' 141, 145.

74 שם, בעמ' 145.

לגדרות ולמחיצות השונות שיש להקים כדי למנוע את הפגיעה בפרטיות, ואף לקבוע מה צריכות להיות מידותיהן, מאילו חומרים יש לייצרן ועל מי מוטלת האחריות לבנותן או להורסן. כללים פרטניים כאלה יכולים להתקיים גם תחת גגו של שיח הזכויות, אולם נראה שהשימוש בו לצרכים אלה מאולץ ומסורבל יותר. כך לדוגמה אנו יכולים אומנם לטעון שלאדם זכות לפרטיות במידע, אולם קשה יותר לנסח את הטענה שיש לו זכות לכך שמאגרי המידע של חברת האשראי שלו יעמדו בתקן PCI, או זכות לכך שיבדוק אותם מומחה בעל רישיון לפחות ארבע פעמים בחודש, וכיוצא באלה.

ייתכן שהבדל זה בין שיח הזכויות לשיח החובות מסביר מדוע כעת, אל מול אתגרי הפרטיות של עידן המידע, הולמת את הפרטיות יותר מבעבר המחשבה עליה באמצעות שיח החובות. כך, אפשר לטעון שבעבר היה לשיח הזכויות תפקיד חשוב בכינון ההגנה על הפרטיות ובהכרה בה כערך מוסרי מוביל וראוי להגנה. במסגרת זו שימשה רטוריקת הזכויות כלי בעל משמעות במאבקים אזרחיים ובמאבקים לשוויון זכויות.⁷⁵ הפרטיות כפי שעוצבה במאבקים אלו הופיעה כעיקרון מרסן שנועד להציב מחסומים בפני כוחם העולה של מוסדות שונים שנתפסו כמאיימים על זהותו ועל אורחות חייו של האדם המודרני. ואולם, עם חלוף השנים שינתה הפרטיות את פניה והחלה נתפסת יותר ויותר כצורך בסיסי של האדם בעולם הדיגיטלי, תנאי יסודי המאפשר לו להתנהל בחופשיות ובתחושת ביטחון במגעו עם מערכות המידע השונות המקיפות יותר ויותר מתחומי חייו. עם השינוי הזה התמעט העיסוק בפרטיות בהקשרים חוקתיים ובמאבקים אזרחיים ופינה את מקומו לגיבוש הולך ומסתעף של הסדרים רגולטוריים, להקמת רשויות פיקוח ולהנהגת משטרי עיצוב לפרטיות (privacy by design). הלכה למעשה יש לעמוד על כך שהרוח המפעמת מתחת להסדרים אלה היא רוחה של החובה, ונראה שההתעקשות להסדרים באמצעות הזכות לפרטיות מערימה קשיים על פיתוחם הנדרש של דיני הפרטיות בעידן המידע.

ייתכן, בהתאם לכך, שבנוגע לפרטיות ההבחנה בין שיח הזכויות לשיח החובות היא גם הבחנה היסטורית, ושעתידה של הזכות לפרטיות טמון במחשבה עליה במסגרת שיח החובות. כפי שביקשתי להציע, השראה לעתיד הקרוב הזה אפשר למצוא בהיסטוריה הרחוקה של הפרטיות במקורות היהדות.

75 הזכות לפרטיות שימשה בארצות הברית כדי להתיר את השימוש באמצעי מניעה (Griswold v. Connecticut, 381 U.S. 479 [1965]; Eisenstadt v. Baird, 405 U.S. 438 [1972]) כדי להביא לביטול האיסור על הפלות (Roe v. Wade, 410 U.S. 113 [1973]) וכדי לבטל את חוקי הסדום שאסרו על משכב זכר (Lawrence v. Texas, 539 U.S. 558 [2003]).

טיפול פסיכולוגי בהתאם לעקרונות ולאידיאליים של ההשקפה החרדית

רועי פרדמן

חבוא

מאמר זה עוסק בתפיסה העקרונית והאידיאלית של החברה החרדית בנוגע ליחס הראוי לפסיכולוגיה מודרנית ולטיפול נפשי פסיכולוגי.

מטרותיו של טיפול פסיכולוגי הן, בין השאר, לתת מענה לסימפטומים ולקשיים נפשיים ואישיותיים, לטפל בהתנהגויות לא מסתגלות ולהתמודד עימן. נוסף על כך, טיפול פסיכולוגי נועד להעניק תמיכה וליווי בהתמודדות עם דילמות או עם משברים המלווים בקושי ובכאב. במקרים אחרים הוא מתמקד בתחושות של חוסר מיצוי בחיים, חוסר התפתחות וחוסר צמיחה אישית.

מסקירה ראשונה אפשר להניח שהגדרת סימפטומים וקשיים נפשיים ואישיותיים תלויה בנורמות חברתיות ותרבותיות. בבסיס כל חברה ניצבות קבוצות ערכים שונות הנוגעות לכל שטחי החיים. ערכים אלו כוללים לרוב אידיאלים, עקרונות, מטרות ואמצעים, לצד צורות התנהגות. לעיתים יש לתת-קבוצה ערכים ונורמות ייחודיים משלה. כך, התנהגות העשויה להיחשב נורמלית בחברה אחת עלולה להיחשב פתולוגית

בחברה אחרת.¹ בהתאם לכך סביר להניח שהתפיסה בנוגע להגדרת בריאות נפשית תהיה שונה בחברות שונות. כך, אפשרויות המענה והטיפול הניתנים לקונפליקטים, למשברים ולהתנהגויות הלא-מסתגלות תלויות לכאורה בנורמות תרבותיות וחברתיות. אפשר גם להניח שישנם עקרונות ואמונות שונים בדבר אפשרויות המענה שצריכות להינתן בנוגע לחוסר מיצוי בחיים כמו גם לשאלה מהו טיפול ראוי המסוגל להביא להתפתחות ולצמיחה אישית.

עם זאת, זיגמונד פרויד טען שטיפול פסיכולוגי צריך להיות ניטרלי מבחינה נורמטיבית וערכית. לטענתו, תפקידו של הפסיכולוג מתמצה בכך שהמטפל משמש למטופל מעין מראה ואינו משקף דבר מלבד מה שהמטופל מביא עימו.²

האמונות והערכים הרווחים לכאורה בטיפול הפסיכולוגי לסוגיו גרמו לרבנים ולמובילי דעה בציבור החרדי להתנגד התנגדות נחרצת לפנייה לפסיכולוג, ובמיוחד לפסיכולוגים שאינם שומרי תורה ומצוות. כך למשל כתב הרב אליעזר מנחם מן שך, שהיה מנהיג הציבור החרדי הליטאי בשנות השמונים והתשעים של המאה הקודמת, לבחור שסבל מבעיה נפשית: "אתה צריך טיפול אצל רופא שאינו מדבר בעניינים של ניבול ואיסורים ואף שאינו מומחה כל כך, כי לה' הרפואה [...] כי אצלם אין זה כלום ואין זה איסור ואין זה ביזיון, וה' הוא הרופא חולים".³

גם בספרות ההלכתית אפשר למצוא פסיקה הלכתית האוסרת פנייה לפסיכולוגים שאינם דתיים, בגלל תפיסתם התרבותית והערכית. כך למשל כתב הרב משה פיינשטיין:

בדבר חולי רוח ומחשבות שצריכים לילך לרופאים, פסיכולוגים ופסיכיאטרים, אם רשאים לילך לאלו שהן מינים וכופרים, לע"ד [לעניות דעתי] אין לילך לרופאים כאלו להתרפאות, כי מכיוון שאין הרפואות מסמים המרפאים, אלא מרוב הדיבורים שלהם עם החולה, נודעים מאיזה מחשבות הוא סובל, ומייעצים לו איך להתנהג, שוודאי יש לחוש שמייעצים לפעמים נגד דיני התורה ואף נגד עיקרי הדת ונגד ענייני פרישות וצניעות [...] ולכן יש לחפש אחר רופא שומר תורה, ובאם ליכא [=ואם אין] תנו עמו ויבטיח שלא ידבר עם החולה בענייני אמונה ותורה.⁴

1 חנן מוניץ, "מושג הנורמה בפסיכיאטריה", בתוך: אבנר אליצור, שמואל טיאנו, חנן מוניץ ומיכה ניומן (עורכים), פרקים נבחרים בפסיכיאטריה, תל אביב: דיונון, 2016 (מהדורה שישית), עמ' 101-102.

2 Sigmund Freud, *Recommendations for Physicians Practicing Psychoanalysis: Collected Papers of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press, 1958, vol. 12, p. 331

3 הרב אליעזר מנחם מן שך, *מכתבים ומאמרים*, כרך ג, [חמ"ד]: בהוצאת תלמידי הרב, תשנ"ג, מכתב ע, עמ' סא.

4 הרב משה פיינשטיין, *שו"ת אגרות משה*, יורה דעה ב, [חמ"ד]: [חמו"ל], סימן נו, עמ' עז.

בעוד הרב שך והרב פיינשטיין סברו שהבעיה נעוצה בזהות הפסיכולוג ובשאלה אם הוא שומר תורה ומצוות, רבנים אחרים סברו שאין לפנות כלל לפסיכולוגים בגלל הפער הערכי בין הטיפול הפסיכולוגי, המבוסס לדבריהם על כפירה ועל מינות, לבין האידיאולוגיה והערכים של הציבור החרדי. כך כתב הרב משה שטרנבוך: "הפסיכולוגים רואים כרפואה לעצבים לתת לכל אחד תאוות לבבו למלאותו ולא להגבילו כראוי. רק להציע לו זנות וכל תאוות העולם הזה, ותאוה מביאה עוד תאוה, ואין לדבר סוף. ולא מתרפא ורק מוסיף ומחמיר מצבו [...] הם מוליכים אותם שולל".⁵

הרב שמואל אוירבך, מנהיג הפלג הירושלמי,⁶ כתב בעיתון יתד נאמן: "בעוונותינו הרבים נפרצה נוראה מאוד לקבל ולשמוע כביכול עצות והדרכות מפסיכולוגים וכיוצא בזה, אשר בוודאי שזו עצת השטן רחמנא ליצלן".⁷

למרות התמונה העולה ממכתבי הרבנים נפתחו בשנים האחרונות במגזר החרדי מכוונים רבים לבריאות הנפש. במכוונים אלו אפשר למצוא פסיכולוגים ואנשי מקצוע דתיים או חרדים מתחום בריאות הנפש. ברוב הערים החרדיות נפתחו גם שירותים פסיכולוגים חינוכיים (שפ"ח). כמו כן אפשר למצוא רבנים ועסקנים השולחים את הנועצים בהם לטיפול פסיכולוגי.⁸ נוסף על כך מועברות למורים ולמורות הכשרות מקצועיות שבהן מתקיימים קורסים בפסיכולוגיה התפתחותית וחינוכית. עם זאת, נראה שהציבור החרדי מגלה יחס אמביוולנטי כלפי הטיפול הפסיכולוגי. כך למשל, במוסדות חרדיים רבים אין הנהלת המוסד מאשרת את כניסתם של פסיכולוגים חינוכיים. גם במוסדות מתונים יותר, השירותים הפסיכולוגים מגיעים מהשפ"ח המקומי משום שברובם המכריע של המוסדות אין פסיכולוג רשמי בבית הספר. אפשר גם למצוא עדיין התנגדויות רבות בתוך המגזר לפנייה לטיפול מקצועי פסיכולוגי. נוסף על כך, במקרים רבים נשלחים מתמודדים עם קשיים נפשיים ל"מטפלים" מטעם הרבנים, אנשים שלא עברו הכשרה מקצועית רשמית.

5 הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות ונהגות, א, ירושלים: נתיבות התורה והחסד, תשמ"ו-תשס"ט, חלק א, עמ' תסה.

6 הפלג הירושלמי הוא קבוצת מיעוט שהתפלגה מהציבור הליטאי. מנהיגה הרוחני היה הרב שמואל אוירבך.

7 ראו עוד, שניאור הופמן ונפתלי בר-אילן, "התערבות רבנים בטיפול", בתוך: ברורית לאוב ושניאור הופמן (עורכים), התערבויות חדשניות בפסיכותרפיה, צפת: ספרים, 2007, עמ' 133-142. ראו עוד, שניאור הופמן, "פסיכולוגים ורבנים: 'ילכו שניהם יחדיו' (בראשית כב, 1) או 'היפרד נא מעלי' (בראשית יג, ט)?" א, אתר פסיכולוגיה עברית, 5.11.2008.

8 ראו תמר נוסבאום ורבקה שפיגלמן. "רגישות תרבותית של מטפלים", בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), מהישרדות להתבססות: תמורה בחברה החרדית בישראל ובהקרה, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2012, עמ' 176-195.

בשנות התשעים קמו רבנים שונים מתוך הציבור החרדי, שנחשבו "מבינים בפסיכולוגיה ובחינוך", שאליהם נהג הציבור החרדי לפנות כדי לקבל ייעוץ. רבנים אלו עצמם כתבו נגד הפסיכולוגיה המודרנית, וכתביהם מצוטטים עד עצם היום הזה. לדוגמה, הרב שלמה וולבה (1914–2005), שנחשב בתקופתו "זקן המשגיחים" ואף חיבר ספרים רבים העוסקים בהדרכה לעבודה מוסרית – שבהם מופיעה אוריינטציה עמוקה לפסיכולוגיה המודרנית – התנגד באופן די נחרץ לפנייה לטיפול נפשי מקצועי. כך כתב:

בעבודתי עם הרבים והיחידים, אני רואה יותר ויותר את ההרס שהפסיכולוגיה גורמת לנו [...] כל יום ב' וה' באים אלי בחורים ומתאוננים שאין להם ביטחון עצמי ואני שואל אותם, "איפה זה כתוב בתורה שצריכים ביטחון עצמי, וכי זה דבר טוב. מצאתי רק ביטחון בהשי"ת [בה' יתברך] שהיא הכרחית" [...] הגעתי למסקנה שצריך לדחוק את רגלי הפסיכולוגיה מהציבור שלנו עד כמה שאפשר.⁹

בהתאם לנאמר עד כה יש לשאול אם הפסיכופתולוגיה והטיפול הפסיכולוגי אכן תלויות בערכים ובנורמות תרבותיים. בקוד האתיקה של הסתדרות הפסיכולוגים בישראל נכתב:

פסיכולוגים ישאפו להכיר את העומד ביסוד המניעים, המשאלות והאיויים שלהם לעסוק במקצועם. ביסוד זה עומדת החתירה לגילוי הייחוד של המטופל האמור להיחשף במהלך ההתערבות הפסיכולוגית, ייחוד שמאפשר לו לפעול באופן המטיב בעבורו מבלי לפגוע בעצמו ובאחר. פסיכולוגים חותרים למודעות כלפי עצמם על מכלול אפיוניהם ופועלים למזער באופן מרבי השפעות שליליות של אלה על עבודתם.¹⁰

בהתאם לכך אפשר להעלות שאלה נוספת: האם די במודעות העצמית של המטפל בנוגע לערכיו כדי לשמור על הניטרליות המתבקשת לצורך טיפול פסיכולוגי? כמו כן יש לדון בתאוריות הפסיכולוגיות ובטיפול הנפשי הנגזר מהן ולשאול אם גם הם ניטרליים וא-ערכיים. בהתאם לכך אערוך תחילה דיון קצר, ומטבע הדברים גם לא ממצה, בשאלה אם התאוריות הפסיכולוגיות והטיפולים הפסיכולוגיים הנגזרים מהן ניטרליים מבחינה

9 יאיר הלוי, "הרב שלמה וולבה ומאמצי החייאת המוסר בעולם ה'השקפה' הישיבתית-חרדי", בתוך: קפלן ושטדלר (לעיל הערה 8), עמ' 55–78.

10 הרב שלמה וולבה, אגרות וכתבים, ב, ירושלים: הוועד להוצאת כתבי המשגיח, תשס"ה, עמ' רג-רה.

11 קוד האתיקה המקצועית של הפסיכולוגים בישראל – ינואר 2017, "עיקרון ב – הפסיכולוג כאדם".

ערכית. בהמשך אדון במאפייניה של החברה החרדית ובפערים בין הערכים של טיפול פסיכולוגי לבין ערכי החברה החרדית. לבסוף אבקש לטעון בעד צמצום הפערים ובאפשרות לטפל על פי תאוריות אלו טיפול פסיכולוגי מקצועי גם באוכלוסייה החרדית למרות הפער הערכי.

הערכים ומקומם בתאוריה ובטיפול הפסיכולוגי הנגזר מחננה

פרויד סבר שלכל מטפל ערכים אישיים העלולים להפריע לו בעבודתו הטיפולית. עם זאת, הוא האמין בכך שבעזרת מודעות ומאמץ יכול המטפל להתעלות אל מעבר לערכיו, להיות אובייקטיבי ולאמץ עמדה של ניטרליות ערכית. בעקבות פרויד דרשה האסכולה הפסיכואנליטית מהמטפלים לשמור על עמדה מנותקת ואובייקטיבית כביכול. כך, סברו, תתאפשר גישה ניטרלית פתוחה ומקבלת למציאות העובדתית של המטופל, כמו גם תשומת לב ליחסי ההעברה בתוך הברית הטיפולית.¹² בדומה לפסיכואנליטיקנים הודה גם קרל רוג'רס,¹³ ממייסדי הגישה ההומניסטית, בקיומם ובהשפעתם של ערכים אישיים בטיפול הפסיכולוגי. עם זאת, בגישתו נעשה מאמץ לשמור את הערכים תחת פרספקטיבה אובייקטיבית. רוג'רס סבר שהדרך לטיפול פסיכולוגי מיטיב היא אימוץ עמדה אמפתית לדבריו ולמעשיו של הלקוח (המטופל): באמצעות ניטרליות ערכית יתאפשר לראות את המטופל בצורה אמפתית ומדויקת.

בניגוד לגישות הפסיכואנליטיות וההומניסטיות, שהסכימו להשפעתם של הערכים על הטיפול הפסיכולוגי אבל טענו שהמטפל יוכל להימנע ממנה באמצעות מודעות, הכחישה האסכולה ההתנהגותית מכול וכול את נוכחותם של הערכים בטיפול הפסיכולוגי. בוררוס פרדריק סקינר, ממייסדי הגישה ההתנהגותית, טען שאין זה מעניינו של הטיפול הפסיכולוגי לדון בהתנהגויות כטובות או רעות, כנכונות או לא נכונות, או לסווגן ככאלה. לדעתו, מהות הטיפול הפסיכולוגי היא עבודה התנהגותית. הוא סבר שהעבודה הטיפולית נעשית באמצעות מתן חיזוקים. התנהגות שזכתה בחיזוק תופיע בסבירות גבוהה יותר. בהתאם לכך אין זה משנה איזה ערך ניצב במוקד הטיפול הפסיכולוגי. לדעתו, טיפול פסיכולוגי – על פי הגדרה – אינו קובע את מהותם של ערכים שונים או דן בהם.¹⁴

12 מאיר וינקור, "פסיכואנליזה כדרך טיפול", בתוך: יוסי הטב (עורך), פסיכואנליזה: הלכה ומעשה, תל אביב: דיונון ואוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 307–308, 316–315.

13 Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*, Boston: Houghton-Mifflin, 1951

14 B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York: Alfred A. Knopf, 1972, pp. 113, 150

בחמישים השנה האחרונות נכתבו ביקורות ומאמרים רבים על העמדה הא-ניטרלית המדומה שהפסיכולוגיה מתיימרת להחזיק בה. הביקורות התמקדו בשיפוטיות ובתיוג שבהגדרות הפסיכופתולוגיה, כמו גם בשיפוטיות ובנורמות החברתיות החבויות בתאוריות הפסיכולוגיות. נוסף על כך נמתחה ביקורת רבה על הניטרליות המדומה של הפסיכולוג ועל ערכים המתקיימים באופן לא מודע בתוך הטיפול הפסיכולוגי. אפשר לסווג את הביקורת הנרחבת לחמישה סוגים תוך התמקדות בשני נושאים מרכזיים: (1) ביקורת על שיטת הסיווג והתיוג של הפרעות הנפשיות; (2) ביקורת על הניטרליות המדומה בתאוריות הפסיכולוגיות ובטיפול הנפשי הפסיכולוגי.

ביקורת על הסיווג ועל התיוג של הפרעות נפשיות

1. נמתחה ביקורת נרחבת על המונח האמורפי "הפרעה נפשית". הטענה היא שמונח זה טעון היבטים שיפוטיים, דעות קדומות ונורמות חברתיות ותרבותיות הנוגעים לדת, לגזע ולמין. נוסף על כך עולות טענות שלפיהן בסיווג הפרעה כנגע או כחוסר באיזון כימי, או כרצף של סימפטומים, ישנו חוסר במדדים ובערכים אובייקטיביים ברורים.¹⁵
2. לפי ביקורות אחרות, שיטת הסיווג והתיוג משמשת ככלי דכאני וכוחני בידי הממסד והחברה. לטענתן התיוג מאפשר להטיל סטיגמה על התנהגות לא רצויה מבחינה חברתית או על התנהגות שהחברה מבקשת להימנע ממנה. מביקורות אלו עולה כיצד שונה סיווגן של התנהגויות כאוננות בילדות או כהומוסקסואליות, שנחשבו בעבר פתולוגיות, עם שינוי הנורמות התרבותיות. לטענת המבקרים, הפרעה נפשית היא תווית המשמשת הצדקה לשימוש בכוח ברפואה.¹⁶

Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of* 15
Diagnosis, New York: Basic Books, 1981; Mordecai Menahem Kaplan,
"A Woman's View of DSM-III," *American Psychologist* 38 (1983), pp. 786–792;
Jerome C. Wakefield, "Levels of Explanation in Personality Theory," in: David
M. Buss and N. Cantor (eds.), *Emerging Issues in Personality Psychology*, New
York: Springer, 1989a, pp. 333–346; Jerome C. Wakefield, "Manufacturing
Female Dysfunction: A Reply to Morokoff," *American Psychologist* 44 (1989b),
pp. 75–77

Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 16
Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1963, pp. 5–37; Michel Foucault, *Madness
and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. R. Howard,
New York: Pantheon, 1965, pp. 85–221; R. D. Laing, *The Politics of Experience*,
London: Penguin, 1967, pp. 156–170; Michel Foucault, *History of Sexuality*,
vol. 1, New York: Pantheon, 1978, pp. 15–36

ביקורת על הניטרליות המדומה בתאוריות פסיכולוגיות ובטיפול נפשי פסיכולוגי

1. אחת הביקורות העיקריות היא שהערכים בפסיכולוגיה הם חלק מהליבה של התאוריות הפסיכולוגיות, ועומדים בבסיסה של הפסיכותרפיה. לטענת המבקרים, אין באמת אפשרות אמיתית להשעות או לבטל את הערכים של הוגי התאוריות. נוסף על כך, הבחירה על פי התאוריה במטרות הטיפול, וההתערבויות הטיפוליות שהתאוריה מבקשת לגזור ממנה, מונחות על פי הערכים שהוגי התאוריה ותלמידיהם חולקים במשותף.¹⁷

2. ביקורות אחרות מתמקדות בערכים המוסויים הטמונים בליבת ההליך הטיפולי. לטענת מותחי ביקורות אלו, לכל תרבות באשר היא ישנה אידאולוגיה פנימית המנחה אותה כיצד לחיות את חייה, והפסיכולוגים עצמם הם חלק מכך.¹⁸ לטענתם, לפסיכולוגים, כמו למטפייזיקאים ולמדענים, ישנם עקרונות לצד תפיסות עולם בסיסיות או מטפיזיות. דעותיהם של פסיכותרפיסטים בנוגע לנושאים כמו מה הם החיים הטובים, ואידאילים הנוגעים לטבע האדם והמוסר, קובעים כיצד המטפלים תופסים וממשיגים את הפתולוגיה של הלקוח ואת הטיפול בו.¹⁹

3. ביקורת נוספת מתמקדת בכך שהטיפול הפסיכולוגי גורם באופן מודע או לא מודע למטופלים לאמץ את השקפות העולם של מטפליהם.²⁰ מחקרים שונים אף מראים שהשיפור במצבו הנפשי של המטופל קשור במישרין לשינוי הערכי שעובר המטופל ולאמוץ והטמעת ערכיו של המטפל. נוסף על כך, במחקרים שונים נמצא

Allen Ellis Bergin, "Psychotherapy and Religious Values," *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1) (1980), pp. 95–105; idem, "Values and Religious

Issues in Psychotherapy," *American Psychologist* 46 (1991), pp. 394–403

Don Browning, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Philadelphia: 18
Fortress, 1987, pp. 1–210

William O'Donohue, "The Even Bolder Model: The Clinical Psychologist as 19
Metaphysician-Scientist-Practitioner," *American Psychologist* 44 (1989), pp.

1460–1468; Stanton L. Jones, "A Constructive Relationship for Religion with
the Science and Profession of Psychology: Perhaps the Boldest Model Yet,"

American Psychologist 42 (3) (1994), pp. 184–199

Larry E. Beutler, Thomas G. Arizmendi, Majorie Crago, Stephen Shanfield, 20
and Roberta Hagaman, "The Effects of Value Similarity and Clients' Persuadability on Value Convergence and Psychotherapy Improvement,"

Journal of Social and Clinical Psychology 1 (3) (1983), pp. 231–245

שסיכויי הצלחת הטיפול קשורים למידת ההתאמה הערכית בין המטופל למטפל מלכתחילה.²¹

בהמשך לביקורות אלו טענו חוקרים שונים שהפסיכולוגיה והטיפול הפסיכולוגי הם מפעל מוסרי להקניית ערכים של החברה המודרנית.²² תאוריות פסיכולוגיות וטיפול פסיכולוגי רוויים בערכים אינדיווידואליים שונים כגון אותנטיות, אוטונומיה וגיוס משאבים אישיים.²³ כך נטען שאין צורך לנסות להתגבר על ערכים אלו ושבניגוד לדעות ולערכים אישיים, הנחשבים כבעלי פוטנציאל לפגוע במערכת היחסים הטיפולית, ערכי האינדיווידואליות הם חלק מליבת הפסיכותרפיה, ועליהם להיות גלויים כחלק ממטרות הטיפול. על המטפלים לעודד ולנסח את הערכים האלו למען המטופלים ולסרטט ולנסח בכך מטרות טיפוליות טובות ודרך חיים טובה יותר למטופליהם.²⁴ אלן אליס ברגין מנסחת את הדברים כך:

ערכים הם חלק נרחב ובלתי-נמנע בפסיכותרפיה. כתחום יישומי, הפסיכותרפיה מכוונת למטרות מעשיות המנוסחות במונחים ערכיים [...] לאור זאת יש צורך הכרחי בפילוסופיה של הטבע האנושי, שתנחה את המדדים ותקבע את סדר העדיפויות בנוגע לשינוי.²⁵

לאור דברים אלו סביר להניח שחברות שמרניות או דתיות המתנגדות לערכי האינדיווידואליזם יתקשו לקבל כמה מהנחות היסוד של הפסיכולוגיה המודרנית, דוגמה לכך היא החברה החרדית.

-
- Tim A. Kelly, "The Role of Values in Psychotherapy: A Critical Review of Process and Outcome Effects," *Clinical Psychology Review* 10 (2) (1990), pp. 171–186; Larry. E. Beutler and J. Bergan, "Value Change in Counseling and Psychotherapy: A Search for Scientific Credibility," *Journal of Counseling Psychology* (1991), pp. 16–24
- Philip Cushman, "Psychotherapy as Moral Discourse," *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 13 (2) (1993), pp. 103–113
- Amy Fisher Smith, "From Value Neutrality to Value Inescapability: A Qualitative Inquiry into Values Management in Psychotherapy," Ph.D. Thesis, Brigham Young University, 1999, pp. 149–175
- Perry London, *The Modes and Morals of Psychotherapy*, New York: שם; Hemisphere Publishing Corp., 1986 (2nd ed.)
- Allen Ellis. Bergin, "Psychotherapy and Religious Values," *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1) (1980), p. 97.

החברה החרדית

החברה החרדית היא שם כולל לאוסף קהילות יהודיות דתיות המרכיבות קבוצה אולטרה-שמרנית בעלת קודי התנהגות מחמירים המקדשת את המסורת היהודית הדתית, ואשר החיים בה מושתתים על הקפדה דקדקנית על מצוות.²⁶ בחברה החרדית שלושה זרמים עיקריים: הזרם הליטאי; הזרם החסידי, המתחלק לקבוצות משנה חסידיות, לפי חצרות האדמו"רים;²⁷ ותת-המגזר המזרחי, עדות המזרח.²⁸ למרות השוני בין הקבוצות המרכיבות אותה ישנם כמה מאפיינים בסיסיים המשותפים לכלל החברה החרדית, כמובא במחקריהם של מנחם פרידמן ויוסף שלהב:

1. הקפדה על שמירת ההלכה. הקפדה יתרה על אורח חיים דתי בכל התחומים ואימוץ דפוסים מחמירים של התנהגות דתית.²⁹
2. לימוד תורה כערך מרכזי. לימוד התורה עומד במרכז החיים של כלל החברה החרדית ונובע מגישה אידאולוגית חינוכית. בהתאם לכך, לימודי הקודש במגזר החרדי הם ייעוד עיקרי שכדי להגשימו נגזרת התנהגות ייחודית ופרוצדורלית של הפרטים במגזר, החל בגיל הצעיר וכלה בבגרות.³⁰
3. ערך ההתבדלות הגאוגרפית. חברי הקהילות החרדיות מתגוררים לרוב במעין גטאות גאוגרפיים, בשכונות וביישובים חרדיים המבדילים אותם מהאוכלוסייה הכללית, שבהם נהוגים קודים של התנהגות האמורים לקיים מרחב של אווירה חרדית. על פי התפיסה החרדית, החילוניות באה לידי ביטוי באווירת הרחוב, בשפה,

26 מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תשנ"א, עמ' 8.

27 ראשי תיבות: אדוננו מורנו ורבנו – כינוי למנהיג רוחני של קהילת חסידים, המכונה לעיתים גם "חצר".

28 יוצאי עדות המזרח מכונים גם ספרדים. מקורם בארצות המזרח התיכון וצפון אפריקה. על החלוקה למגזרים במגזר החרדי ראו ידידיה שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ וניר קידר, כשיהדות פוגשת מדינה, תל אביב: משכל – ידיעות אחרונות וספרי חמד, והמכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015, עמ' 82. למרבה הפלא, אצל פרידמן (לעיל הערה 26), עמ' 7, אין התייחסות לציבור עדות המזרח כציבור המאופיין ועומד בפני עצמו.

29 שם, עמ' 13.

30 אף שהנרטיב של לימוד התורה כציר החיים עומד במרכז ייעודה והשקפתה של החברה החרדית הליטאית, ולא של כלל הציבור החרדי, כונתה חברה זו בידי מרבית החוקרים "חברת הלומדים". עם זאת, כפי שנכתב, לימוד התורה עומד במרכז הערכים של כלל החברה החרדית. בעניין זה ראו פרידמן (לעיל הערה 26), עמ' 13.

בתרבות פנאי ובסביבה מתירנית, ונוגדת באופן מהותי את מרחב הקיום החרדי.³¹
 על ערכים אלו אפשר להוסיף את ערך השמרנות:

4. השמרנות ויציאת התוכן בהתאמה לכך. על פי אמנון לוי³² ובנימין בראון,³³ החברה החרדית למדה לקדש את ערך השמרנות הן בלבוש הן באורח החיים. ברחוב החרדי מרבים לצטט שני כללי ברזל נגד שינויים מודרניים: "כל המשנה – ידו על התחתונה", ו"חדש אסור מן התורה". כמו כן, אמצעי הביטוי המקובלים במגזר הכללי: מופעי זמר, טיולים, הצגות, משחקים ואומנות פלסטית, זוכים בלגיטימציה באמצעות יציאת תוכן מסורתית לתוכם.

מאפיינים אלו, אף שיש בנוגע אליהם קונסנזוס כמעט מוחלט בקרב רוב חוקרי החברה החרדית,³⁴ הם חלקים או מרכיבים מתוך מכלול ערכי היוצר ומחולל את התודעה החרדית.³⁵

התודעה החרדית מרוממת את הבדלנות, את השמרנות ואת ההחמרה, ורואה בהן אידיאל נשגב בדרך למימוש תרבותה – החרדיות השורשית והאותנטית. תרבות זו מעניקה לחבר בה זהות, מבדילה אותו מסביבתו ויוצרת לו באמצעות ערכים אלה מעמד מיוחד.³⁶

-
- 31 יוסף שלהב ומנחם פרידמן, התפשטות תוך כדי הסתגרות: הקהילה החרדית בירושלים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1985, עמ' 8–9.
- 32 אמנון לוי, החרדים, ירושלים: כתר, 1989, עמ' 15–16.
- 33 בנימין בראון, מדרין לחברה החרדית: אמונות וזרמים, תל אביב וירושלים: עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה. עמ' 25–32.
- 34 ראו למשל דניאל גוטליב, העוני וההתנהגות בשוק העבודה החרדי, ירושלים: מכון ון ליר, 2007. ראו עוד, קימי קפלן, בסוד השיח החרדי, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2007. לדין מעמיק בנושא ראו משה כהן, סרג'יו דלה־פרגולה, יוסף שלהב, עמירם גונן, מ' יצחקי ואמיר מוסק, תכנית אב למוסדות חינוך, ירושלים: קידום שירותי תכנון בע"מ (ק.ש.ת.), 2007. עם זאת, בראון טוען לקיומם של עשרה עקרונות מרכזיים המאפיינים את היהדות החרדית. נוסף על אלה שמנתי הוא מונה את הערכים הבאים: אמונת חכמים, ירידת הדורות, שמרנות אמונית, שלילת הציונות, חינוך ושיבות, ומהותנות. דיון בערכים נוספים אלו חורג ממטרתו של מחקר זה. ראו בראון (לעיל הערה 33), עמ' 25–32.
- 35 אהוד (אודי) שפיגל, ותלמוד תורה כנגד כולם: חינוך חרדי לבנים בירושלים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2011, עמ' 24–26.
- 36 Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991 pp. 197–264

לדברי אהוד שפיגל,³⁷ התודעה החרדית מבוססת על הוויה אורתודוקסית של כפיפות לכללי ההלכה ולמסורת האבות כפי שהתפתחו לאורך השנים בידי בעלי סמכות הלכתית. תודעה זו משתמרת באמצעות עיסוק מתמיד בטקסטים ושמרנות וחדשנות כלפי טבע האדם וכלפי שינויים שטבע האדם מביא על החברה.

הציבור החרדי רואה בעיצובה של השקפה החרדית כלי מרכזי המשמר את היסודות המרכיבים את התודעה החרדית של המשכיות,³⁸ והשקפה זו היא הבסיס לקיומה.³⁹

37 שפיגל (לעיל הערה 35), עמ' 24–26.

38 נושא ההמשכיות שנוי במחלוקת בקרב חוקרי החרדיות. הגישה המקובלת בספרות שייכת למודל הסוציולוגי-בינרי, שהראשונים לנסחו היו סמט וכץ. ראו משה שרגא סמט ויעקב כץ, **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים: מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, תשס"ה, עמ' 14–32**. ראו גם יעקב כץ, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1957, עמ' 16**; הנ"ל, **לאומיות ויהדות: מסות ומחקרים, ירושלים: הספרייה הציונית, תשל"ט, עמ' 155–166**. לטענתם, החברה החרדית היא חברה שאמונותיה התפתחו כתגובה לתהליכים מודרניים שאירעו בעולם הכללי ועיצבו את תודעתה של החברה ואת תפיסת עולמה. בהתאם לכך, מודל זה מחלק בין מסורת הכוללת אמונה תמימה לבין חברה חרדית מסורתית שהיא חלק מתופעת המודרניזם. רוב חוקרי החברה החרדית אימצו מודל זה ללא ערעור ופקפוק (ראו פרדמן [לעיל הערה 26], עמ' 10, 55). בהתאם לכך, המחלוקת בין החוקרים הנוקטים את הגישה הסוציולוגית מצטמצמת לשאלת הגורם במודרנה שחולל את התגובה החרדית, כלומר, איזה מבין תהליכי המודרנה, שכללו את האמנציפציה, את ההשכלה, את הלאומיות ואת החילון גרם להתחוללות התגובה האולטרה-אורתודוקסית, החברה החרדית. לעומת חוקרים אלו ניצב מספר קטן של חוקרים המציגים גישה אינטגרטיבית יותר: מצד אחד הם מכירים בתרומתה של המודרנה לעיצובה ולהתפתחותה של החברה החרדית, אולם מצד שני הם רואים בחברה החרדית חברה המתפתחת בזיקה ישירה לאידיאות המנחות את החברה היהודית המסורתית, כמו שמרנות, בדלנות ודעת תורה. לדיון מעמיק בנושא ראו אהרן רוו, "החרדים: כתב הגנה", **תכלת** 25 (2006). לדעתם, אפשר למצוא בהגותה של החברה החרדית ממדים תאולוגיים רבים המגלמים תודעת המשכיות, רציפות והתמדה, שלצידם שינויים ומהפכות המבקשים לשמר את עולם ההלכה, המצוות והתורה. התפתחויות בחברה החרדית הושפעו אומנם מהיבטים מודרניים כמו גם מהיבטים כלכליים-חומריים, אבל גם נבנו מתוך אידיאות השוררות בציבור זה, ולאורן. ראו עוד בנושא, אביעזר רביצקי, "מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, 2006, עמ' 8**. ראו עוד, Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28 (summer 1994), p. 127, n. 87. לגישה קיצונית אפילו יותר ראו בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", בתוך: יהודע עמיר (עורך), **דרך הרוח, חלק ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר בירושלים, 2005, עמ' 537–600**. ראו גם אבי שגיא, המציג גישה פרגמטית לנושא, אבי שגיא, "האורתודוקסיה כבעיה", בתוך: שלמון, רביצקי ופרויגר (לעיל הערה זו), עמ' 37–40. ראו למשל הרב משה שטרנבוך, **דע מה שתשיב, ירושלים ויוהנסבורג: הוצאת קהילת מרכז התורה**

במבט ראשון נראה שתפיסתם של החרדים בכל הנוגע למהותה של הנפש ולעבודה הפסיכולוגית הראויה במקרים של בעיות נפשיות שונה באופן מהותי מתפיסתה של הפסיכולוגיה המודרנית. הפערים באים לידי ביטוי בשני היבטים: (1) שוני בהגדרת המושג "נפש": ההשקפה החרדית תופסת מושג זה באופן שונה מכפי שתופס אותו הציבור הכללי; (2) אידאולוגיות ועקרונות מנוגדים: ישנם פערים מהותיים בין העקרונות ותפיסות היסוד של הציבור החרדי בנוגע למהות הטיפול נפשי לבין העקרונות ותפיסות היסוד העומדים בבסיס הטיפולים הפסיכולוגים המודרניים.

במאמר זה אפרט פערים אלו ואבקש לגשר עליהם. לשם כך אטען שתי טענות: ראשית אטען שאף שיש לכאורה פערים בין שתי התפיסות – זו החרדית וזו של הטיפול הפסיכולוגי המודרני – הם קלים יותר ועמוקים פחות מכפי שנראה לעין; שנית, אטען שתאוריות רבות בפסיכולוגיה המודרנית אכן רוויות בבסיסן בהנחות יסוד אינדיווידואליסטיות היוצרות פערים בין התפיסות, אולם במבט מדוקדק אפשר להפריד בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית לבין המעטפת התרבותית שלה. כך אפשר לראות שערכים אלו אינם אינהרנטיים בתאוריות רבות ושאפשר לנכותם בלי שליכת התאוריות תשתנה. בהתאם לכך עשויות תאוריות רבות בפסיכולוגיה המודרנית לשמש את הציבור החרדי בלי להעמידו בקונפליקט עם ערכיו המרכזיים.

את טענתי השנייה אדגים בעזרת שימוש בתאוריה ההתפתחותית של דונלד ו' ויניקוט⁴⁰ בהתייחסות להתפתחות דתית ותרבותית המותאמת לעקרונות ולאידאליים של ההשקפה החרדית. הבחירה בוויניקוט נובעת משתי סיבות מרכזיות: ראשית, התאוריה שלו היא אחת התאוריות המרכזיות בפסיכולוגיה בכלל ובפסיכולוגיה הדינמית בפרט; שנית, רעיון ההסתמכות על האשליה והיציאה ממנה אל העולם כגורם חינוכי התפתחותי בריא וראוי הוא מרכיב מרכזי בהגותו של ויניקוט. אפשר להראות באמצעות השימוש בגישה זו את האופן שבו אפשר להתאים היבטים מסוימים בתאוריות המודרניות לעבודה פסיכולוגית ההולמת עקרונות ואידאליים של ההשקפה החרדית. בבסיס ההגות הפסיכולוגית שפיתח הקדיש ויניקוט מקום לבריאות פסיכולוגית, לאשליה ולדת כמרחב התפתחותי בריא של האדם הראוי. להלן ציטוט קצר מדבריו:

ע"ש הגר"א, תשנ"ז. עמ' 43; הרב ישראל תנחום דרדק, יגל יעקב: מכתבים בדברי תורה, הלכה, השקפה ועניינים שונים. מודיעין עילית: [חמו"ל], תשס"ו 2006, עמ' תה. בהתאם לכך רווחת בספרות החרדית המילה "חינוך" בצמידות למילים "המסור לנו מדורי דורות". לעיתים רבות נוספות לכך הרחבות מפליגות כגון "ממשה רבנו ע"ה" או "מימי התנאים והאמוראים", ועוד. עיקרי התאוריה של ויניקוט מובעים בספרו החשוב, דונלד וודס ויניקוט, עצמי אמיתי, עצמי כוזב, תרגום: אסנת אראל, נעמי בן-חיים, אורה זילברשטיין, מטי נוה וציפורה רמון, תל אביב: עם עובד, 2009. בהמשך איעזר בספרים נוספים פרי עטו.

מקובל להידרש לבחון המציאות ולהבחין הבחנה ברורה בין התפסה (apperception) לבין תפיסה (perception). אני מבקש לטעון כאן לקיומו של מצב ביניים בין אי-יכולתו של התינוק ובין יכולתו הגדלה להכיר ולקבל את המציאות. לפיכך אני חוקר את מהותה של אשליה זו המותרת לתינוק, ובחיי המבוגר היא טבועה באומנות ובדת. יכולים אנו לרחוש כבוד לחוויה האשלייתית, ואם נרצה נוכל להתכנס ולייסד קבוצה על יסוד הדמיון בין חוויותינו האשלייתיות. זהו שורש טבעי להתקבצות בקרב בני האדם.⁴¹

פרויד טען בספרו "משה האיש והדת המונותאיסטית"⁴² שהדת התפתחה בעקבות אירוע שחזר ונשנה בתולדות האדם הקדמון: בני ראש הלהקה הקדמון רצחו את אביהם, אכלו את בשרו ובעלו את נשותיו, ורגש האשמה, שעבר בדרך כלשהי מדור לדור, יצר את מערכת האיסורים על רצח וגילוי עריות. טיעון זה חזר וקיבל תוקף במאמרו "עתידה של אשליה"⁴³, אשר בו התייחס פרויד לדת באופן ענייני כיריבתה ההכרחית של הפסיכואנליזה, שכן שתיהן פונות לאותן מצוקות בנפש האדם: הראשונה, לטעמו, מציעה לאדם אשליות כדי להקל את פחדו מהמוות ומתלאות החיים, שפרויד מכנה "נוריוזה קולקטיבית"; ואילו השנייה מנסה לעזור לו להכיר ככל האפשר את המציאות כהווייתה.

תגובתו של ויניקוט למאמר זה היא שהאב משמש לתינוק ממד אשלייתי המסוגל להיות אובייקט פנימי שלם ראשון בחיי התינוק ולהניע אצלו שאיפה לאינטגרציה.⁴⁴ עמדתו של ויניקוט, בניגוד לזו של פרויד, היא שלאשליה של התינוק, ובכללה הדת, דווקא היכולת ליצור אינטגרציה ושלמות אישית, כלומר, הממד האשלייתי של העולם אינו נוריוזה קולקטיבית המספקת נחמה מסוכנת כי אם כלי התמודדות בריא של האדם. הבחירה בתאורה של ויניקוט נעשתה כאמור בגלל יחסה לדת, ואני סבור שאת המהלך המוצע כאן בנוגע לתאוריה של ויניקוט אפשר לבצע גם בנוגע לתאוריות של פסיכואנליטיקאים אחרים. עם זאת, אין כוונתי לעשות הכללה מוויניקוט לפסיכולוגיה כולה, ובהחלט ייתכנו הבדלים ניכרים בין זרם לזרם.

את טיעוני בדבר התאוריה של ויניקוט אדגים בעזרת ניתוח מקרה שבאמצעותו אראה כיצד מקבלת תרגומה של התאוריה את הפרקסיס שלה במציאות. לבסוף אערוך דיון

41 דונלד וודס ויניקוט, *משחק ומציאות*, תרגום: יוסי מילוא, תל אביב: עם עובד, 1995, עמ' 37.
 42 זיגמונד פרויד, *משה האיש והדת המונותאיסטית*, מבחר כתבים, כרך ז, תרגום: ד"ר רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג, 1978, עמ' 16-156.
 43 זיגמונד פרויד, "עתידה של אשליה", *התרבות והדת*, תרגום: א' קנטור, תל אביב: ספרית פועלים, 2000, עמ' 31-74.
 44 דולנד וודס ויניקוט, *הפסיכולוגיה של השיגעון*, תרגום: יפעת איתן-פרסיקו, תל אביב: עם עובד, 2018, עמ' 277.

קצר ולא ממצה בין הקשר של התאוריה לפרקסיס, שיוכל לשמש פתח לדיון עתידי של תאוריות נוספות באופן התואם את ההשקפה החרדית.

חושג ה"נפש" והשלכותיו בהשקפה החרדית

מושג ה"נפש" מקושר בתודעה החרדית למושגים רוחניים. כך נתפסת העבודה על הנפש, בהתאמה, כעבודה רוחנית ולא כעבודה פסיכולוגית או רפואית. בהתאם לכך, בתפיסה החרדית, בעיות נפשיות הן בעיות רוחניות, ועליהן להיות להיות מטופלות במקומות רוחניים.

ישנן שתי סיבות לכך שמושג הנפש מקושר למושגים רוחניים: ראשית, בכל הכתבים הקנונים הדתיים מקושר מושג הנפש למושגים רוחניים כגון "נשמה" "רוח" ו"לב". בספרי הקודש, מושגים אלו נחשבים רוחניים; שנית, העבודה הנפשית עצמה נתפסת כעבודה רוחנית או מוסרית ולא כעבודה פסיכולוגית. כך למשל מיוצגת המילה "נפש" בפסוקי התנ"ך באמצעות המילה "לב",⁴⁵ ועבודת הלב שייכת לתחום הרוחני. כך גם המשיגו חז"ל בתלמוד את הנפש באמצעות מטבעות לשון הקשורים ללב, דוגמת "כוונת הלב"⁴⁶ או "רחמנא ליבא בעי [ה' מבקש את הלב]".⁴⁷ במחשבת הרמב"ם, ההבדלים בין הנפש הרוחנית לזאת החומרית מעומעמים. כך למשל כתב בהקדמתו למסכת אבות:

כי אתה יודע שתיקון המידות היא רפואת הנפש וכוחותיה. וכמו שהרופא אשר ירפא הגופות צריך שידע תחילה הגוף וירפאהו [...] כן רופא הנפש הרוצה לתקן מידות האדם, צריך שידע הנפש וכוחותיה בכללה וחלקיה, ומה יחלה אותה ומה יבריאה (רמב"ם, הקדמה למסכת אבות, פרק א [מהדורת שילת, עמ' רמט-רן]).

במקום אחר ממפה הרמב"ם את חלקי הנפש באופן שונה מהחלוקה המודרנית המקובלת בין חלקים רוחניים לחומריים. במילה "נפש" הוא מונה אפוא חלקים הנחשבים חומריים, כמו קוגניציה, רגשות ותחושות, לצד חלקים רוחניים יותר, כמו מידות, מוסר וערכים רוחניים.⁴⁸

45 ראו שמות ד, יד; ז, יד; דברים ו, ה.

46 ברכות יג ע"ב.

47 סנהדרין קב ע"א.

48 רמב"ם, שמונה פרקים, פרק א, רמח, חלוקה המבוססת על חלוקתו של אריסטו את הנפש לחלקים הון, המרגיש, המדמה, המתעורר וההוגה. ראו ספר המידות לאריסטו, ספר ב, ג, תרגום: חיים יהודה רות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג.

בספרות המוסר המוקדמת⁴⁹ ננעץ מקורם של הקשיים הנפשיים בליקויים רוחניים. כך למשל, חרדות ופחדים מקושרים לחטאים.⁵⁰ לפי תפיסתו של רבינו בחיי,⁵¹ "דאגה" כשלעצמה היא חטא וירידה ברוחניות, והתרופה לה היא התחזקות במידת הביטחון.⁵² ספרי מוסר אלו נותנים מענה לקשיים שמקורם ב"נפש" כפי שהיא נתפסת על ידיהם כמושג רוחני. בהתאם לכך, למענה לקשיים ולבעיות נפשיות ישנו אופי רוחני. ההבדלים בספרות המוסר בין שני המושגים "נפש" ו"מידות" אינם ברורים דיים.⁵³ באמצע המאה התשע עשרה הקים ר' ישראל מסלנט (1810–1883) את תנועת המוסר.⁵⁴ הייתה זו תנועה רוחנית לתיקון המידות ולהעמקת יראת השמיים וקיום המצוות. היא קראה לעבודה מוסרית על תכונותיו של האדם לא רק כחומר לימודים אינטלקטואלי אלא גם מתוך חוויה רגשית, כדי להפנים מסרים ולתקן את האישיות.⁵⁵ בעקבות פעולתם הנמרצת של תלמידיו⁵⁶

49 ספרות המוסר המוקדמת היא ספרות מוסר שנכתבה קודם הקמת תנועת המוסר בידי ר' ישראל מסלנט. בספרות זו נכללים בין היתר הספרים "מסילת ישרים" מאת הרמח"ל, "שערי תשובה" מאת רבנו יונה מגירונדי ו"חובות הלבבות" מאת רבנו בחיי.

50 ראו רמח"ל, מסילת ישרים, ירושלים: אשכול, תשנ"ד, פרק ט. ראו עוד, אורחות צדיקים, עמ' צו. ראו גם הרב אליהו אליעזר דסלר, **מכתב מאליהו**, כרך ה, בני ברק: ספריית גיטלר, 1997, עמ' 72.

51 רבי בחיי בן יוסף אבן פקודה (1020–1050), הידוע בכינויו רבנו בחיי, היה דיין ופילוסוף יהודי שגדל וחי בעיר סרגוסה שבספרד המוסלמית בתור הזהב של יהדות ספרד. הוא חיבר את הספר "תורת חובות הלבבות".

52 ראו רבנו בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, ירושלים: דפוס איתן ושושני, תרפ"ח, עמ' שיט. ראו עוד, מהר"ל, נתיבות עולם, שער הביטחון, תל אביב, מכון יד מרדכי, תשנ"ז, עמ' ה.

53 בין ספרים אלו אפשר למנות את רבנו סעדיה בן יוסף (רס"ג), ספר הנבחר באמונות ובדעות (האמונות והדעות), ירושלים וניו יורק: סורא, ישיבה אוניברסיטה, תש"ל, ח, כו; רבנו בחיי, חובות הלבבות; רבנו יונה, שערי תשובה; הנ"ל, שערי היראה; רמח"ל, מסילת ישרים, ועוד.

54 על תנועת המוסר ועל ממשיה ראו רועי פרדמן, "מחשבת החינוך החרדית", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2021, עמ' 47–56. ראו עוד, עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד; הרב דב כץ, **תנועת המוסר: תולדותיה אישייה ושיטותיה** כרכים א–ה, ירושלים: פלדהיים, תשנ"ו; עמנואל אטקס ושלמה טיקוצינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא: פרקי זכרונות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו; בנימין בראון, **תנועת המוסר הליטאית: אישים ורעיונות**, בן שמן ותל אביב: מודן ומשרד הביטחון, 2014. שם, עמ' 33–34.

56 לאחר מותו של ר' ישראל המשיכו את הגותו שלושה מתלמידיו המובהקים: ר' יצחק בלור, מי שהיה אחראי על הוצאת כתביו של ר' ישראל; ר' נפתלי אמסטרדם, ששימש כרב עיר בכמה ערים חשובות ולבסוף נטש את משרות הרבנות והתמסר כולו למוסר ולהפצתו; ר' שמחה זיסל זיו, הידוע בכינוי "הסבא מקלם" או הרש"ז. הגישה המוסרית של ר' ישראל התפצלה לאחר מות מייסדה לשלושה זרמים עיקריים: גישת קלם, גישת סלבודקה וגישת נובהרדוק. להרחבה ראו לעיל הערה 54.

של ר' ישראל הוטמעה תנועת המוסר בישיבות הליטאיות, ולימוד המוסר על פי דרכה הפך חלק מסדר יומם של בחורי הישיבות. כך נוצר מצב שבו העבודה הנפשית נתפסת כעבודה רוחנית ונלמדת ומטופלת בעזרת כלי המחשבה שפיתחו הוגי תנועת המוסר. כלים אלו כוללים לרוב התמודדות עם בעיות נפשיות באחת משתי דרכים: באמצעות הגברת האמונה והביטחון באל; באמצעות חיפוש גורמי החולשה הרוחנית העומדים בבסיס הקשיים, ועבודה הכרתית והתנהגותית על גורמים אלו.

אין כוונתי לטעון שהוגי תנועת המוסר, ובעקבותיהם הרבנים כיום, תופסים בהכרח את הנפש ואת בעיותיה רק באופן רוחני. כמו כן אין בכוונתי לטעון שההשקפה החרדית הליטאית על גווניה השונים תופסת בהכרח את העבודה המוסרית ואת העבודה הרוחנית כזהות זו לזו.⁵⁷ טענתי היא שבתודעה החרדית נתפסים הנפש והטיפול בה כנושא רוחני. ההשלכות לכך הן שבדומה לדרך העבודה המקובלת בתיקון המידות, שם הרב או המשגיח⁵⁸ מלמדים את הדרך הראויה לתיקון המידות הלקויות. כך, כאשר ישנה בעיה נפשית, מצופה מהרב לתת את המענה הראוי לטיפול בה. נוסף על כך, הרב מטפל בבעיות נפשיות באמצעות כלים הנלקחים מארגז הכלים של ספרות המוסר ולא מזה של הפסיכולוגיה המודרנית.

גם השפה ההלכתית והתורנית מגדירה את המתמודד עם בעיות נפשיות בהגדרות ובשפה הלכתיות, היוצרות מעין דיכוטומיה בין הפסיכולוגיה המודרנית להלכה. כך למשל, מתמודד נפש מוגדר לעיתים בהגדרה הלכתית של "שוטה". הגדרה זו מטילה על המתמודד נפשית ועל סביבתו הקרובה מערכת של דינים והלכות הנגזרים מכך. אם כן, המתמודד נפשית או משפחתו פונים באופן טבעי לרב ולעולם ההלכה לבקשת מענה לקשייהם. זאת ועוד, בכל הנוגע למעמדו של "שוטה" עולות שאלות שהן בבסיסן דתיות-הלכתיות, אשר לתפיסת הנפש המודרנית אין בהכרח יכולת, רצון או סמכות לתת עליהן מענה.⁵⁹

57 ראו פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 259–267, לדעות הרב דסלר והרב וולבה בנושא.
58 המשגיח בישיבה הוא איש חינוך ופסיכולוג לעת מצוא. הוא אחראי על נפשם של התלמידים ועל מצבם הרוחני.

59 ראו רמב"ם, הלכות עדות ט, י. עוד ראו מ' פרבשטיין, משפטי הדעת: עיונים וברורי הלכה בגדרי הדעת ובהלכות שוטה, ירושלים: מכון שער המשפט, תשנ"ה. ראו במיוחד שם, עמ' קצו–קצז; ר' משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים א, ירושלים: [חמו"ל], תשי"ט, עמ' קכו; שם, אבן העזר א, ירושלים: [חמו"ל], תשל"ג, סימן נו, ד"ה "והנה", עמ' קלט–קמ; ירון זילברשטיין, "מעמדן של מחלות הנפש במשפט העברי: המחלה, החולה, והחברה", עסימדינה-תורה ב (80) (2010), עמ' 79–97. נעשו ניסיונות לגשר בין המונחים ההלכתיים לפסיכולוגיה המודרנית. ראו למשל Seymour Hoffman, *Psychotherapy and the Ultra-Orthodox Community: Issues and Treatment*, New York: Golden Sky, 2015

אידאולוגיה ועקרונות בהשקפה החרדית

יהודה גודמן טוען שישנם שלושה ערכים פסיכו-תרבותיים הניצבים בבסיס התודעה החרדית בנוגע לבריאות הנפש: שליטה, עשייה וציות.⁶⁰ על פי גודמן, ערך השליטה הוא מאפיין תרבותי חרדי התובע מהאדם שליטה מוחלטת על דחפיו, על יצריו ועל רגשותיו. בסיסה של תביעה זו הוא האמונה שערכי התורה אמורים לשלוט בכל מחשבותיו, רגשותיו והתנהגותיו של האדם. כך השתרשה לה תביעה תרבותית הקוראת לניצול כל משאבי הנפש למימוש האידאליים העומדים בליבת ההשקפה החרדית: לימוד התורה וקיום המצוות; ערך העשייה הוא מאפיין תרבותי חרדי שמקורו בעשייה דתית מוקפדת המותאמת להלכה ולחומרות הנהוגות בקהילה. עשייה מוקפדת זו באה לידי ביטוי גם בערכים תרבותיים שאינם בהכרח דתיים. על פי גודמן, ערך העשייה מבוטא באידאלי הקמת המשפחה כתחליף לנישואין או לזוגיות בתרבות הכללית. בתרבות החרדית מצופה מהאדם להתחתן עם אדם מסוים השייך למשפחה מסוימת, ואיתו להקים משפחה בקצב, באופן ובדרך המותאמים לאותה תרבות. במבט רחב יותר, לדברי גודמן, ערך העשייה קשור להיבטים רבים נוספים בחיי האדם החרדי. העשייה קשורה לבחירת מוסד הלימודים שבו האדם ילמד, לבחירת התכנים הלימודיים שיועברו שם, ואף לפרקטיקות דתיות רבות כגון תפילות בזמן ובמניין תוך דגש על סוג בית הכנסת ומיקומו. העשייה אף מחייבת השתתפות בטקסים דתיים וחברתיים כגון שמחת בית השואבה, לוויית וחתונות. עשייה זו אינה תמיד חובה דתית, אבל היא לרוב נורמה תרבותית מחייבת. למעשה, ערך העשייה החרדית מלווה את הפרט בכל היבט בסדר יומו ובכל שלבי התפתחותו; ערך הציות הוא ערך תרבותי חרדי של חובת קונפורמיות וציות למסורת ולגדולי הדור, שדבריהם מכונים "דעת תורה" ונתפסים כמייצגים אותה מסורת תרבותית. גם כאן, במבט רחב יותר אפשר להוסיף שישנה תרבות של ציות לנורמות ולערכים תרבותיים רבים שאף שאינם בגדר חובה דתית הם חלק מרכזי מההווי התרבותי החרדי.

קודם שאפנה לתרגום משמעותם של ערכים אלו והשלכותיהם על ביסוסה ועל התפתחותה של התפיסה החרדית בכל הנוגע לבריאות הנפש אבקש להוסיף על ערכים אלו שלושה ערכים תרבותיים נוספים: ייחודיות, בדלנות ושמרנות. לדעתי, ערכים אלו הם תוספת חשובה להבנת התהוות התודעה והשקפה החרדיות בכל הנוגע לבריאות הנפש.

ערך הייחודיות. הציבור החרדי תופס את עצמו כייחודי באורח חייו ובתרבותו הפנימית. תפיסה זו יוצרת תודעה פנימית של מיוחדות נפשית, אשר היא בתורה תוצר של מאבקים רבים שהחרדים מנהלים בזירה הציבורית לצד אורח חייהם הדתי, המאופיין בקיצוניות

60 יהודה גודמן, גלות הכלים השבורים: חרדים בצל השיגעון, תל אביב וחיפה: ידיעות ספרים ואוניברסיטת חיפה, 2009, עמ' 11-29.

הלכתית ובהווי תרבותי ייחודי. על פי מוטי רגב⁶¹ ישנם שלושה יסודות המשמשים מעין מתכון לכינונה של ייחודיות תרבותית לאומית: קדמוניות, אותנטיות וילידיות. אומנם הציבור החרדי אינו טוען לייחודיות לאומית,⁶² אבל אפשר למצוא מרכיבים רבים של ייחודיות תרבותית המשפיעים על תודעתו הייחודית, מרכיבים דוגמת נרטיב היסטורי, טיפוח פולקלור וטיפוח שפה; נרטיב היסטורי: התפיסה העצמית של החרדים היא שהם מממשים כחברה את התגלמות היהודי האותנטי והשורשי. כך, חלק מרכזי בהשקפה החרדית הוא שדמותו של היהודי החרדי מייצגת את דמות היהודי של התנ"ך באופן רציף וכרונולוגי עד ימינו אנו. לשם הטמעת נרטיב זה מציגות ספרויות המוסר, ההשקפה וההגות טקסטים שונים באופן דידקטי ושיטתי כך שישירות את הנרטיב ההיסטורי בדבר הכרונולוגיה הרציפה של החרדיות; טיפוח פולקלור: אחד מביטויי הייחודיות הוא אומנות תרבותית, שירים ומופעים ייחודיים לצד פולחנים וטקסים. עם טקסים ופולחנים ייחודיים אלו אפשר למנות את הטישים, את החתונות, את הלוויות ואת ספרות ותרבות הפנאי; טיפוח השפה: השפה החרדית עשירה בביטויים מובחנים וייחודיים. כך למשל אפשר להבחין בטרמינולוגיה שונה ומובחנת למונחים שכיחים.⁶³ נוספות גם מילים הכרחיות בדיבור ובכתיבה,⁶⁴ וכן גם תארים רבניים לפני ואחרי הזכרת אדם חשוב במגזר.⁶⁵ ישנם גם מקצועות שונים ייחודיים למגזר היוצרים שפה ייחודית, המובנת לעיתים רק למצוי בהווי התרבותית החרדית.⁶⁶ נוסף על כך, אף שרוב בני הציבור הליטאי מדברים עברית, השפה מאופיינת בעגה לשונית המכונה "לשון הקודש", המתנגנת במקצב שונה מאוד מזה של המגזר הכללי.⁶⁷ ביטויים ומונחים שונים מהידיש ומהארמית מוטמעים בשפה השוטפת במגזר.⁶⁸

תודעת הייחודיות אינה בלעדית לציבור החרדי. אפשר לזהות בכל תת-תרבות אתנית או דתית מאפיינים פסיכולוגיים של תודעת ייחודיות. בספרות הסוציולוגית מתנהלים

61 מוטי רגב, סוציולוגיה של התרבות: מבוא כללי, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2011, עמ' 374-381.

62 החרדים סבורים שהם מייצגים את הלאומיות היהודית האותנטית. ראו לעיל הערה 38.

63 לדוגמה, בציבור החרדי קוראים לספרייה "אוצר ספרים", לחופשה, "בין הזמנים", לבית הספר, "תלמוד תורה", ולשותף, "חברותא".

64 כמו ראשי התיבות בס"ד בתחילת כל טקסט, ו"בעזרת ה'" או "ברוך ה'" בעת שיחה הכוללת תיאור פעולה הנעשית בהווה, נעשתה בעבר או תיעשה בעתיד.

65 כגון רב או אדמו"ר. לעיתים ישנה הוספה בסיומת אזכור האדם, כגון שליט"א או זצ"ל.

66 כמו משגיח כשרות, סופר סת"ם, משגיח, ר"מ או ראש ישיבה.

67 בלשון הקודש, הקמץ הופך לחולם, והחולם מקבל תוספת של האות יו"ד בסוף ההברה. כמו כן, התי"ו הלא-דגושה מבוטאת כסמ"ך.

68 איך וייס, נפקא מינא, ועוד.

ויכוחים ועולות טענות שונות בנוגע לגורמים להתהוות תפיסות לאומיות,⁶⁹ הנכונות ברובן גם בנוגע לתת-תרבויות שאינן לאומיות.⁷⁰ אפשר לראות שאכן ישנם מאפיינים אובייקטיביים ייחודיים בציבור החרדי, המצריכים מענה מובחן בעבורם. במאפיינים אלה אפשר למנות את תוכן של ההפרעות הנפשיות ואת שכחותן, השונות לעיתים במגזר החרדי מבמגזר הכללי.⁷¹ נוסף על כך, אורח החיים של הציבור החרדי כרוך בנומרות תרבותיות שונות, שלהן השפעה ישירה על תפיסת מהותה של הבעיה הנפשית, על הסימפטומים שלה ועל צורת הטיפול בה.⁷² תודעת הייחודיות משליכה גם על תפיסת ערכים שונים ועל מעמדם כחשובים או כפתולוגיים יותר. כך למשל, ערך הציות לחוק

69 רוח אנתוני סמית, האומה בהיסטוריה, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2003. ראו גם טענתו של ארנסט גלנר בספרו *לאומים ולאומיות*, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994. עוד ראו בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום: דוד דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999.

70 ראו למשל רפאל ניר, "מעמדה של הלשון העברית בתהליך התחייה הלאומית", בתוך: זהר שביט (עורכת), *בנייתה של תרבות עברית בארץ ישראל*, כרך א (תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה), ירושלים: מוסד ביאליק, 1999, עמ' 31–39. עוד ראו Nelson J. Moe, *The View from Vesuvius*, Berkeley: University of California Press, 2002. רעיון זה עומד בליבת רעיונו של פייר בורדיה, "ההיבטוס". ראו Pierre Bourdieu, *Outline of Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 72–158. כן ראו רופר טרוור, "המצאת מסורות: המסורת ההררית של סקוטלנד", בתוך: יוסי דהאן והנרי וסרמן (עורכים), *להמציא אומה*, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006, עמ' 53–84.

71 ראו דוד צרפתי, עובדיה עטר-בירן וישראל שטראוס, "סוגיות טיפוליות בפסיכיאטריה במגזר החרדי", *הרפואה: עיתון ההסתדרות הרפואית בישראל* 158 (7) (2019), עמ' 463–467. ראו גם דברי הרב יעקב ישראל קנייבסקי (הסטייפלער), קריינא דאגרתא, א, בני-ברק: א"י קניבסקי, איגרת שע"ו, עמ' נב; יעקב מרדכי גרינוואלד, *עצות והדרכות: מיוסד על מכתבי מרן בעל ה"קהלות יעקב"*, ניו ג'רזי: גוטליב תורה גראפיקס, תשנ"א, עמ' כז; Peter Ludwig Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City NY: Doubleday, 1967; Jonathan Huppert, Jedidiah D. Siev, and Elyssa S. Kushner, "When Religion and OCD Collide: Treating Scrupulosity in Orthodox Jews," *Journal of Clinical Psychology* 63 (2007), pp. 925–929; David Greenberg and Gaby Shefler, "Ultra-Orthodox Rabbinic Responses to Religious Obsessive-Compulsive Disorder," *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 45 (3) (2008), pp. 183–192.

72 ראו למשל במאמר הבא, Yoram Bilu and Eliezer Witztum, "Between Sacred and Medical Realities: Culturally Sensitive Therapy with Jewish Ultra-Orthodox Patients," *Science in Context* 8 (1995), pp. 159–173.

במגזר החרדי נמוך מבמגזר הכללי.⁷³ לעומת זאת, צריכת קנבים בתרבויות שונות היא דבר לגיטימי, ואילו במגזר החרדי מושתות סטיגמות רבות על צריכת קנבים, אפילו לצרכים רפואיים.⁷⁴

ערך הבדלנות. כפי שנכתב לעיל, הציבור החרדי מבדל את עצמו מבחינה גאוגרפית ותרבותית מהציבור הכללי ורואה בכך אידיאל דתי וחברתי. בדלנות זו יוצרת לעיתים פרקטיקה של חשדנות כלפי אנשי מקצוע שאינם משתייכים למגזר החרדי. החשד מופנה לעיתים גם כלפי אנשי מקצוע שהם אומנם חרדים, אבל אינם משתייכים לתת-הקבוצה הספציפית במגזר. הבדלנות החרדית מתייחסת בחשד גם לכל פרקטיקה מקצועית שאינה חוסה תחת הקנונים הדתיים. גם כשהציבור החרדי צורך שירותים שאינם פנים-מגזריים, הוא דורש אישור של הרב או של הפוסק ההלכתי. יש לציין שלעיתים, הדרישה היא שהפוסק הספציפי של אותו תת-מגזר ייתן הכשר לדברים.

ערך השמרנות. שמרנות היא התנגדות לשינוי, לצד הצדקת אמונות ומסורות מקובלות. ערך זה מתחלק במגזר החרדי, על פי בראון,⁷⁵ לשני חלקים: "שמרנות הלכתית" ו"שמרנות אמונית". לחלוקה זו אפשר להוסיף "שמרנות פרקטית". שמרנות הלכתית: החברה החרדית מתנגדת לרפורמות בהלכה ואף לשינויים קלים בחומרות ובמנהגים שונים. אומנם הציבור החרדי ככלל דוגל בחקר ההלכה, אבל התהליך ברובו המכריע הוא חד-כיווני. מטרת הפלפול ההלכתי היא לרוב להחמיר ולסייג את הקיים; שמרנות אמונית: באתוס החרדי נוצרה תפיסה של חינוך לאמונה תמימה, קרי, אמונה ללא הוכחות והסברים, בניגוד לאמונת דעת,⁷⁶ המחייבת את ביסוס האמונה על מקור רציונליסטי או מיסטי.⁷⁷ שמרנות פרקטית: הציבור החרדי דוגל בשמרנות חומרית ורעיונית. ככלל, אורח

73 ראו אריה רטנר, תרבות החוק, מערכת החוק והמשפט בראי החברה הישראלית: מחקר אורך, ירושלים: מרכז שאשא למחקרים אסטרטגים, בית הספר ע"ש פדרמן למדיניות ציבורית ולממשל, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009–2000, עמ' 55–61; חיים זיכרמן, "משפט אחד יהיה לכם: העימות המשולש של החברה החרדית עם מערכת המשפט הישראלית", חיים זיכרמן ויורם מרגליות (עורכים), המשפט והחרדים בישראל, כרך א, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן, 2018, עמ' 37–67.

74 ראו למשל "צריכת קנאביס רפואי בעולם החרדי: כך זה נראה מבפנים", אתר Mako, 18.5.2021.

75 ראו בראון (לעיל הערה 33), עמ' 27–28.

76 על התפתחות מושג האמונה באתוס החרדי ראו בנימין בראון, "שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19", בתוך: משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים: כתר, 2005, עמ' 403–443.

77 בניגוד לאתוס של הנאורות ושל המודרנה, שלפיו נטל הוכחת האמונה מוטל על כתפי המאמין.

החיים של הציבור החרדי הוא אורח חיים שמרני הנוטה לצמצום.⁷⁸ לצד זאת ישנה גם שמרנות אידאולוגית. הציבור החרדי מתנגד לרוב לחידושים מודרניים, גם כאלו שאינם נוגדים אמונות דתיות או תרבותיות.

ששת הערכים האלה יוצרים קונפליקטים ערכיים בין ההשקפה החרדית לבין הפסיכולוגיה המודרנית.

קונפליקטים ערכיים בין ההשקפה החרדית לפסיכולוגיה המודרנית

ערכי הפסיכולוגיה המודרנית מבוססים בחלקם על האינדיווידואליזם: ערכים של הגשמה, של מימוש עצמי ושל אוטונומיה אישית. נוסף על כך, הפסיכולוגיה בגרסתיה הדינמית רואה בנפש תוצר של קונפליקטים והתנגשויות בין רצונות שונים שחשיפתם תביא לידי ביטוי את צורכי האדם ואת רצונותיו, ובכך יינתנו תוקף והכרה לפנטזיות ולמשאלות בחוויה הפנימית, ולעיתים אף במציאות. בניגוד לערכים אלו, ערך השליטה תובע מהאדם החרדי להדחיק את צרכיו ואת יצריו, לשלוט בהם ולא לתת להם ביטוי. הדחקה זו גורמת לעיסוק מועט בגוף וברגשותיו, לעיתים עד כדי התעלמות מהם.⁷⁹

ערך העשייה הוא במידה מסוימת תמונת ראי של ערך השליטה. ערך העשייה הוא ערך הרווי בצווים קולקטיביים-קהילתיים המאפיינים את התרבות החרדית. צווים אלו דורשים נורמות התנהגותיות בכל הנוגע לתכנים לימודיים, לתחומי עיסוק ולפרקטיקות דתיות ומוסריות, המובחנים מאלו הנהוגים בתרבות הכללית. צווים אלו עלולים ליצור קונפליקט עם ערכי הפסיכולוגיה המודרנית, המעמידה את המימוש העצמי, את צורכי הפרט ואת האוטונומיה האישית שלו במוקד הטיפול. כך למשל במקרים של נערה או נער המתקשים עם מוסדות לימודיים, וכן גבר או אישה המבקשים למצוא זוגיות שלא במסגרת שידוך. ערכי השליטה והעשייה מחייבים במקרים אלו צווים התנהגותיים שונים ומנוגדים לערכי החירות, האוטונומיה והמימוש עצמי.

גודמן מונה ערכים נוספים העלולים ליצור קונפליקט: דמוקרטיה, הרחבת המודעות העצמית, אחריות ועצמאות. ערכים אלו משתייכים גם הם לתפיסה האינדיווידואלית ומנוגדים לתפיסה הקולקטיבית-תרבותית.⁸⁰ לטענת גודמן ישנו פער אפיסטמולוגי בין הדת לבין ערכים שביסוד הפסיכולוגיה המודרנית משום שהפסיכולוגיה מדגישה ערכים

78 הצמצום החומרי, מקורו הן במשאבים כספיים דלים הן באימוץ השמרנות החומרית כערך.

79 בעניין זה ראו יוחאי חקק, רותניות מול גשמיות בישיבות הליטאיות, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2005, עמ' 10, 47-48.

80 גודמן (לעיל הערה 60), עמ' 11-29.

אותנטיים עצמאיים, ואילו הדת בכלל והחרדים בפרט מאמצים ערכים הפוכים, כגון קונפורמיות, שליטה עצמית, הקרבה עצמית ומחויבות לחיי משפחה.

בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט הראשון כמתח בין ערכים אינדיווידואליסטיים לבין ערכים קולקטיביים-תרבותיים. הפסיכולוגיה המודרנית מושתתת על ערכים אינדיווידואליסטיים, ובכללם חופש, מימוש עצמי והגשמה עצמית, ואוטונומיה אישית. לעומת זאת, ערכי חברה החרדית וחלק אינהרנטי מזהותה כוללים את חובתו של אדם להיות חלק מקהילה, לשלוט על דחפיו ועל יצריו וליצור עשייה ערכית המושתתת על הנורמות התרבותיות והדתיות של הקהילה.⁸¹

ערך העשייה יוצר קונפליקט נוסף וייחודי: ההשקפה החרדית מצדדת בדעת הרמב"ם ורבנו בחיי בדבר אימוץ עקרונ הבחירה החופשית כערך מוחלט.⁸² באופן מעט פרדוקסלי, בליבת ערך העשייה טמונה ההשקפה החרדית בדבר האמונה בבחירה חופשית מוחלטת, ולפיכך, מעשיו של האדם הם תוצר של בחירתו האישית. כך, חובתו של האדם היא להתגבר על יצריו ועל דחפיו ולבחור ב"טוב". לעומת זאת, על פי הפסיכולוגיה המודרנית, בפרט זו הפסיכואנליטית, ההנחה היא שהדחפים והקונפליקטים של האדם אינם נשלטים. קודם שיעבור האדם עבודת התבוננות אנליטית לא יוכל יכול לבחור את מעשיו באופן חופשי, שכן הכוחות הלא-מודעים שבנפשו ינחו אותו בפעולותיו. בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט השני כמתח בין בחירה חופשית לבין דטרמיניזם פסיכולוגי. כך: הפסיכולוגיה המודרנית מאמינה בכך שכוחות, דחפים ויצרים לא מודעים משפיעים על מעשי האדם. לעומת זאת, ההשקפה החרדית מאמינה בתפיסה של בחירה חופשית מלאה שלפיה אין כל הגבלה לרצונותיו של האדם.⁸³

81 ראו מחקרה של אורית יפה ("היבטים פסיכולוגים של ספרות ילדים חרדית: תפיסות הילד ותפיסות העצמי", מגמות 41 [2-1] [2001], עמ' 19-45) על ספרות ילדים, אשר בו היא טוענת שנושא הפוטנציאל האישי הוא ערך מערבי הטוען לעצמי אידיוצנטרי הממוקד בעצמו, לעומת עצמי הממוקד בתפיסת החברה ובדרך שבה הוא תופס את רצונה. אלא דומה שהקונפליקט המוצג במאמרה דל מעט וחיזור מבחינת השלכותיו המעשיות בהשוואה לעוצמת הקונפליקט המוצג כאן. ראו גם תמר נוסבאום ורבקה שפיגלמן, "רגישות תרבותית של מטפלים", בתוך: קפלן ושטדלר (לעיל הערה 8), עמ' 176-195.

82 הקדמות הרמב"ם למשנה (מהדורת שילת), עמ' רמט-רנ; רמב"ם, מורה נבוכים ג, יז; הנ"ל, הלכות תשובה ה, א-ד. יש עם זאת לציין שהרמב"ם מבחין בין בחירה עיונית, שהיא מוגבלת, לבין בחירה מעשית פרטית. ראו גם רבנו בחיי על התורה, בראשית ב, ט, ירושלים: מוסד הרב קוק, עמ' סז-סח.

83 הרב שלמה וולבה, שנחשב זקן המשגיחים ומעין פסיכולוג במגזר החרדי, כתב שיש להתרחק מהפסיכולוגיה המודרנית משום שהיא ביטלה את רעיון הבחירה החופשית. ראו [ללא ציון שם המחבר], עלי שור, כרך ב, ירושלים: בית המוסר, תשע"ה, עמ' סח, קסט-קע; הרב שלמה וולבה,

ערך הציות יוצר קונפליקט נוסף. ההשקפה החרדית מחייבת הענקת סמכות אבסולוטית לרב ולגדולי התורה.⁸⁴ השלכה ישירה של ערך זה היא ציות לרב בישיבה, לגורמי קהילה שונים ולהורים. זהו ערך מרכזי בתרבות החרדית. בהתאם לכך, מעבר לשאלת האינדיווידואליזם שנדונה קודם לכן, ערך הציות והסמכות עלול ליצור קונפליקט בין ציות לסמכותו של הרב לבין אופיו של הטיפול הנפשי. לרוב, הפסיכולוג מנסה במהלך הטיפול לברר ולארגן את התהליכים הנפשיים, לכבד את המקום של הספק ושל התהליך הנפשי ולאפשר מרחב לתהליכי רפלקציה ומנטליזציה,⁸⁵ ולעיבוד התכנים העולים בטיפול. לעומת זאת, ערך הציות מעודד החלטה חד-ערכית מהירה ללא רצון או יכולת לחקירה עצמית. המתח בין שני הערכים עלול ליצור קונפליקטים רבים. הנה שתי דוגמאות לכך: מטופל שלדעת הרב חובתו להתחתן אולם על פי אבחנתו של הפסיכולוג, הקמת משפחה בשלב טיפולי זה תהיה הרסנית בעבורו; מטופל חרדי המעוניין ללבוש מכנסי ג'ינס או להשתמש בסמרטפון. מבחינת הנורמות התרבותיות החרדיות, על המטופל להיצמד לנורמות החברתיות; מבחינת הטיפול הפסיכולוגי, לעומת זאת, יש להתבונן בצורך של המטופל להתנהג כך ולחשוף את הקונפליקט העומד בבסיס הדברים. הנה דוגמה נוספת, מהותית יותר: אוננות או נטיות הומוסקסואליות. ההלכה וההשקפה החרדית דורשות ריסון ההתנהגות והמאויים המיניים באופן מוחלט, ואילו מבחינת פסיכולוגיה המודרנית אלו תהליכים בריאים ונורמטיביים לגמרי.⁸⁶ גודמן⁸⁷ מציין היבט נוסף, תרבותי באופיו. לטענתו, לטיפול הפסיכולוגי יש נטייה לעסוק באזור הספק, ואילו החרדים מצפים

אגרות וכתבים, חלק שני, ירושלים: [חמו"ל], תשס"ו, מכתב תמד, עמ' רג. על טיפול נפשי בהתאם לגישתו של הרב וולבה ראו פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 125–194, 297–303.

84 ראו דברי הרב אליעזר מנחם מן שך בספרו *אבי עזרי: ביאורים בעניינים שונים לפי סדר הרמב"ם*, חלק א, בני ברק: [חמו"ל], תשנ"ה, הקדמה לסדר נזיקין; בנימין בראון, *לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011, עמ' 11–29; פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 103–104, עמ' 229, הערה 1051.

85 מנטליזציה היא מונח שטבע האנליטיקאי פיטר פונגי בהתייחסו ליכולת האנושית להבין ולפרש את ההתנהגות העצמית. מנטליזציה נצרכת לשם ויסות רגשי תקין, שליטה עצמית וקשרי אינטראקציה מתאימים. להעמקה ראו הספר המקיף והמכונן שכתב עם עמיתיו, Peter Fonagy, G. Gergely, E. J. Jurist, and M. Target, *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*, New York: Other Press, 2002.

86 ראו גבריאלי וויל, נורית מלאך, שוועא כהן, נעמי ספירו וגלעד פישביין, "פסיכולוגיה חינוכית במערכת החינוך החרדית", בתוך: גבריאלי וויל (עורך), *פסיכולוגיה חינוכית בחברה רב תרבותית*, ירושלים: משרד החינוך, המינהל הפדגוגי, השירות הפסיכולוגי ייעוצי, 2008, עמ' 39–56.

87 גודמן (לעיל הערה 60), עמ' 11–29.

לתשובות הדומות לתשובות הלכתיות המוכרות להם: תשובות מעשיות, קונקרטריות ומהירות.⁸⁸

בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט השלישי כמתח בין ערך הציות לסמכות של ההלכה והתרבות לבין פתיחות נפשית לפנטזיות ולמשאלות, המאפיין את הטיפול הפסיכולוגי. לקונפליקט זה שני מוקדים. הראשון: מבחינת אדם חרדי, הסמכות הקובעת בכל אורחות חייו, ובמיוחד בענייני הנפש, היא התורה, ופרשנותה בשאלות אלו מוכרעת בידי בעל סמכות הלכתית-רבנית ולא בידי פסיכולוג; השני: ערכי הציות והסמכות אינם עולים בקנה אחד עם שהייה ומנטליזציה נפשית ואינם מאפשרים חקירת פנטזיות ומשאלות, והשתתות במרחבי הספק.

ערך הייחודית יוצר קונפליקט תרבותי במהותו. כאמור, ערכיו ותרבותו של האדם החרדי מקנים לו תודעה ייחודית שלפיה תפיסת הנפש וההווה הפנימית שלו שונות ומובחנות מתפיסת הנפש וההווה הפנימית של הפסיכולוגיה המודרנית. האדם החרדי אינו מאמין בכך שאדם שאינו חרדי מסוגל להבין את תרבותו ואת אורח חייו. הוא אף מאמין שהמחקר הקיים בפסיכולוגיה בנוגע לטיפול נפשי אינו תקף לנפשו הייחודית.⁸⁹ כפי שכתבתי קודם לכן, ישנם ביטויים ייחודיים בהפרעות הנפשיות השונות, האופייניים למגזר החרדי. ביטויים אלו אינם שונים באופן מהותי מהמקובל בחברה הכללית, והטיפול הפסיכולוגי והתרופתי יעיל כלפי ביטויים אלו באותו אופן,⁹⁰ אולם בתודעה החרדית נתפסים ביטויים אלו כמופע ייחודי ושונה. כך למשל, הפרעת טורדנות כפייתית (OCD) עשויה לקבל אצל אדם חרדי ביטוי בצורה ייחודית המותאמת מבחינה תרבותית. לדוגמה, בריבוי נטילת ידיים, קריאת פסוקים ותפילות כמה פעמים או מחשבות פולשניות על כפירה באל.⁹¹ כיוון שהתכנים המחשבתיים והטקסיים הכפיייתיים הם דתיים באופיים, נוצרת תפיסה כאילו מדובר בקפדנות הלכתית וב"פרומקייט",⁹² ולא במצוקה נפשית. גם כשפונה

88 שם, עמ' 29–37. ראו עוד, מיכל שקד, "ילדים עם אוטיזם: סמכות רבנית מול סמכות רפואית", בתוך: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 57–77.

89 ראו קימי קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים", בתוך: ע' סיוון וקימי קפלן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלבות ללא טמיעה?, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, 2003, עמ' 224–278.

90 ראו Huppert, Siev, and Kushner (לעיל הערה 71).

91 ראו לעיל הערה 71 הפניות למחקרים העוסקים בכך.

92 לדעת פרידמן, המושג "פרומקייט" משקף את האנשים ה"מדקדקים בקלות כבחמורות", שהיא אחת הנורמות העיקריות המאפיינות את החברה החרדית. ראו פרידמן (לעיל הערה 26), עמ' 8. אולם בספרו של הרב יהודה עמיטל, והארץ נתן לבני אדם: פרקי הגות וחינוך (אלון שבות: תבונות, 2018, עמ' 32), המשמעות הכללית של פרומקייט היא תחושת כבדות והקפדה יתרה. בחסידות

אדם הסובל מהפרעת טורדנות כפייתית (OCD) לטיפול, הוא מאמין לרוב שהפסיכולוג לא יוכל להבין את צורכי הנפש שלו. בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט הרביעי כמתח בין תפיסת נפש אוניברסלית לבין תפיסת נפש פרוטוקולרית. בעוד הפסיכולוגיה המודרנית מחזיקה (בעיני עצמה) בתפיסת נפש הרואה את המבנים ואת היסודות שלה כמתאימים לכלל התרבויות, תוך התאמה תרבותית מתבקשת, להשקפה החרדית תודעה של ייחודיות, והיא מחזיקה בתפיסה שנדרש טיפול ייחודי ומותאם מבחינה תרבותית לבני הציבור החרדי.

ערך הבדלנות יוצר אף הוא קונפליקט תרבותי המבליט את חוסר הנחת של האדם החרדי מפנייה לעזרה מקצועית מצד אדם שאינו משתייך לקבוצת הפנים. כפי שנכתב קודם לכן, הבדלנות נועדה במקורה לשמירה על האמונות ועל האידאולוגיה הפנים-חרדיות מפני השפעת התרבות הכללית. בהתאם לכך התפתחה פרקטיקה של חשדנות כלפי כל הגות או טיפול שאינם משתמשים בשפה הפנים-תרבותית או אפילו לא נוצרו בידי אנשים מתוך תרבות זו. על פי קימי קפלן,⁹³ לחרדים יחס אמביוולנטי כלפי המדע והמחקר. בעוד ההשקפה החרדית מקבלת את העיסוק במדע בתחומים שאינם ערכיים, בפרט אם יש להם אוריינטציה מעשית, כמו רפואה או מכניקה, היא מתנגדת למחקרים בתחומים שאינם מעשיים, העלולים ליצור קונפליקטים ערכיים. לטענת קפלן, במקרים רבים אין הציבור החרדי מאמין למחקרים אלו וסבור שהם נגועים באידיאולוגיה שגויה ובהטיות תרבותיות. בנוגע למחקרים בתחום הנפש, קפלן מצביע על מגמה של שינוי ביחסו של הרחוב החרדי, אולם הוא סבור שמגמה זו היא בראשית דרכה. בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט החמישי בין תפיסת הנפש המודרנית, אשר (לכל הפחות) היא לטעמה א-תרבותית, לבין תפיסת הנפש החרדית, אשר היא לטעמה בדלנית, ומקדשת את קבוצת הפנים ואת תוצריה.

ערך השמרנות יוצר קונפליקט מהותי, מארבע סיבות. הראשונה: הטענה הרווחת בציבור החרדי, בשם ערך השמרנות הפרקטית (שמרנות חומרית ורעיונית), היא שהפסיכולוגיה היא למעשה מדע חדש. לטענתם, כשם שבדורות הקודמים לא היה צורך בטיפול נפשי מודרני כך גם כיום; השנייה: השמרנות הפרקטית גורמת להזרת הטיפול הנפשי עקב היותו חריג וחדשני. חריגות זו עלולה לגבות מחיר לא פשוט בכל הנוגע להשתלבותו של הפרט בחברה, דוגמת הצלחתו במציאת שידוך ראוי או קבלתו למוסדות לימוד נחשבים;

ובתנועת המוסר היו שראו את הפרומקייט כאבן יסוד והיו שהסתייגו ממנה מאוד. כך למשל בקוצק ובסלבודקה. המאפיינים השליליים של הפרומקייט הם בדרך כלל "סוד מרע" יותר מ"עשה טוב", וכן קפדנות – בעיקר כלפי אחרים.
93 קפלן (לעיל הערה 89).

השלישית: לפי ההשקפה החרדית אין שום חידוש או חוכמה שאינם כתובים בתורה.⁹⁴ לפיכך, אפשר לתפיסתה לפנות לכתבים הקנוניים ולגדולי התורה הנתפסים כפרשנים המוסמכים של אותם כתבים; הרביעית: כפי שהוסבר קודם לכן, מושג הנפש והפרקטיקה של טיפול נפשי מוכרים לציבור החרדי מתוך הספרות המוסרית וקשורים בתודעתו למושגים רוחניים ולרעיונותיה של תנועות המוסר. משכך, מעדיף ציבור זה שהעבודה הפסיכולוגית תיעשה באמצעות ארגז הכלים של ספרות המוסר ולא באמצעות זו של הפסיכולוגיה המודרנית. חשוב לציין היבט חשוב נוסף: הציבור החרדי מאמין בדוקטרינת "ירידת הדורות", שלפיה האדם המסורתי חוקק על לוח ליבו לא רק את רעיון התורה מן השמיים אלא גם אתוס המכיל את הרעיון שככל שהידע או הטקסט קדומים יותר כך הם נכונים יותר, מדויקים יותר ומכילים יותר, בבחינת מועט המחזיק את המרובה. רעיון זה ממשיך אתוס נוסף, שלפיו אין חדש בחוכמות הגויים ושהכול נגלה כבר למשה בסיני ולחכמים במהלך הדורות, ונכתב או לכל הפחות נרמז בכתבי הקודש.⁹⁵ הפסיכולוגיה המודרנית, לעומת זאת, מאמינה בהתפתחותו של הידע ושל המחקר. בהתאם לכך אפשר לנסח את הקונפליקט השישי כקונפליקט בין ערך החדשנות והקדמה לבין ערך השמרנות וההיקבעות ההגותית.

למרות היקפם של הקונפליקטים ומשמעותם הנרחבת אטען תחילה שהמתח הערכי העולה מהקונפליקטים פחות מכפי שנהוג לחשוב. לאחר מכן אציג את טענתי השנייה, שלפיה ליבת הערכים העומדים במוקד הקונפליקט אינה אינהרנטית, ושאפשר לעשות הפרדה בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית לבין המעטפת התרבותית שלה בלי שליבת התאוריה תשתנה. בהתאם לכך, החשיבה הטיפולית יכולה לשמש את הציבור החרדי בלי שתעמוד בקונפליקט עם ערכיו המרכזיים.

טיפול פסיכולוגי מותאם לערכי תרבות וחרדה

בכמה מקומות מבקרת אווה אילוז⁹⁶ את הערכים הניצבים במרכז הפסיכולוגיה המודרנית, שיצרה לדבריה את הנרטיב של הסבל. לטענתה, השיח הטיפולי סיעע לקדם שוויון בין

94 מקור תפיסה זו הוא תענית ט ע"ב: "יתיב ר' יוחנן וקא מתמה אמר מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא". ראו עוד, יומא לח ע"ב. אולם רעיון זה נאמר שם בנוגע לנושא שונה לחלוטין. שמעתי מבני בראון שאמונה זו החלה ככל הנראה בזמן הגאון מווילנה. ראו בראון (לעיל הערה 84), עמ' 15-16.

95 ראו לעיל הערה 94.

96 אווה אילוז, אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי, תרגום: יורם שדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008; הנ"ל, גאולת הנפש המודרנית: פסיכולוגיה, רגשות ועזרה עצמית, תרגום:

המינים ותקשורת שוויונית יותר בין מעסיקים לעובדים, ואף סייע לאדם לגבש תמונה מורכבת יותר של עצמו. אולם "התרבות הפסיכולוגית" החליפה את הציוויים המוסריים-מסורתיים של כתבי הקודש בציוויים אחרים, מודרניים יותר, כמו מימוש עצמי ואינדיווידואליזם.⁹⁷ לטענתה, ערכים אלו, לא זו בלבד שאינם צווים מוחלטים, אלא גם העקרונות והאידאליים הנגזרים מהם מתנגשים עם ערכי ליבה אחרים. ערכי הפסיכולוגיה מתנגדים לערכים תרבותיים אחרים דוגמת פמיניזם, וסוציאליזם, ומקדמים כוחנות, שליטה ודיכוי.⁹⁸ לטענתה, קשיי האדם מטופלים בטיפול פסיכולוגי אך ורק במסגרת המבט האינדיווידואלי, וללא ראיית עומק חברתית. נוסף על כך, טוענת אילוז, השיח הפסיכולוגי יצר מסחר שהיא מכנה "קפיטליזם רגשי".⁹⁹ הרגשות והשיח הרגשי הופכים למטבע לשון תרבותי ללא ראיית סובייקט אמיתית. בכך, טוענת אילוז, נוצרים שני כשלים: ראשית, הזרה של תופעות היום-יום. מעשי כשל, פליטות פה ושכחה נתפסים כפתולוגיים וכבעלי משמעות כפולה. בהתאמה לכך, גם הדיבור על רגשות מעמיד תפיסה אפיסטמולוגית כאילו יש איזשהו "תקן רגשי" שצריך לעמוד בו. כולנו הופכים להיות "טיפשים היפך-רציונליים";¹⁰⁰ שנית, התרבות הפסיכולוגית חוטאת למה שהיא מתיימרת לעשות, כלומר, לגעת במצוקתו של היחיד. תחת זאת, הטכניקה באה על חשבון האינטואיציה, וההתמצאות הרגשית בעולם שמסביב הולכת ופוחתת. מיומנותנו לדבר על רגשותינו באה על חשבון מיומנותנו לחוש אותם. הפסיכולוגיה משלמת מס שפתיים לערכים של הסובייקט אבל איה פותרת לעומק את הבעיה. התוצאה היא שהיא הופכת את הסבל הנפשי לסחורה חברתית העוברת לסוחר.¹⁰¹ כך היא כותבת:

אם אתם הולכים לטיפול זוגי, ואת מגיעה לפסיכולוג בגישה הכעושה שבן זוגך האנוכי והאדיש אף פעם לא עוזר עם הכביסה, לא רוחץ כלים או מטפל בילדים, יתכן שתשמעי שהגינני המוסרי שלך הוא תגובה לא ראויה לאדישות של בעלך כלפי העבודה הרבה שאת משקיעה בבית, שלמעשה מונעת ממך להשיג שליטה על המצב ולהבין שהוא בסך הכל משחזר דפוסים של תלות מהילדות; או שהכעס שלך הוא תוצאה של הצורך שלך להעניש אותו. בוודאי לא תשמעי מהפסיכולוג שלך על שליטה פטריארכלית כצורה של שליטה חברתית, או על אופיו המוסרי של בן זוגך. ה"נפש" המודרנית היא

איה ברואר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012; הנ"ל, "כך הפסיכולוגיה יכולה להרוס מחאה חברתית", הארץ, 15.6.2012.

97 אילוז, גאולת הנפש (לעיל הערה 97), עמ' 65-70, 89-93, 137-143.

98 שם, עמ' 71-78.

99 שם, עמ' 65-70.

100 שם, עמ' 82-86, 102-109.

101 שם, עמ' 87-89.

ישות שחייבת ללמוד להעריך מצבים ואנשים לא במונחים מוסריים, אלא כתוצאה של "מניעים", "תשוקה לא מודעת", "הדחקה", "דחף", או "אובססיה" – כל אלו מילים כמורמדעיות המרוקנות את המעשים האנושיים ממשמעות מוסרית (זה בולט במיוחד בתחום החינוך, שבו אסור לשפוט ילדים כטובים או כרעים, אלא פשוט כבעלי צרכים מסוימים).¹⁰²

אם נתבונן מבעד לרובד הסוציולוגי של דבריה וביקורתה על התרבות הקפיטליסטית, המקדמת שליטה פטריארכלית, נוכל למצוא דמיון בין טענותיה של אילו לשני הקונפליקטים הראשונים שהצגתי בתחילה, הקונפליקט בין האינדיווידואליזם לבין ערכי התרבות, והקונפליקט בין הבחירה החופשית לבין הדטרמיניזם. ראשית, אילו מערערת על עליונות הערכים האינדיווידואליסטיים דוגמת מימוש עצמי ואוטונומיה אישית על פני ערכי תרבות וחברה. נוסף על כך, במבט מעמיק בטענותיה אפשר למצוא הדהוד לקונפליקט בין בחירה חופשית לבין דטרמיניזם פסיכולוגי. כאמור, הפסיכולוגיה המודרנית מאמינה בכך שכוחות, דחפים ויצרים לא מודעים משפיעים על מעשי האדם. לעומת זאת, על פי ההשקפה החרדית ישנה בחירה חופשית מלאה אשר בה אין כל הגבלה על רצונותיו של האדם. ממבט אחר ושונה מבקרת גם אילו את השיח האוטומטי בפסיכולוגיה המודרנית, שלפיו הכעס הוא תוצר של קונפליקטים חבוים ולא תוצר של מידות ומוסר לקויים. באופן דומה היא קובלת על כך שהפסיכואנליזה יצרה הזרה של תופעות היום-יום ושטטשה את הרצף בין הנורמלי לפתולוגי. לטענתה של אילו, אף שהיא נטענת ממבט סוציולוגי וביקורתי, ישנו מיקוד יתר, אשר לדבריה אינו נכון ואינו מדויק, במניעיו של האדם. מניעים הנתפסים פתולוגיים ולא-מודעים הם לטענת אילו מניעים מודעים, חופשיים ונורמטיביים.

מאמרי תגובה רבים נכתבו על טענותיה של אילו.¹⁰³ טענת הליבה המשותפת לתגובות אלו היא שהפסיכולוגיה המודרנית מחוברת ברוב שיטותיה לרעיון ההגליאני של סינתזה בין הפרט לחברה. הפרט והחברה אינם עומדים כתזה וכאנטי-תזה. הפסיכולוגיה המודרנית מאמינה שהאדם יכול להגשים את חייו בסניגריה עם צורכי החברה. מסקנתו

102 אווה אילו, "כך הפסיכולוגיה יכולה להרוס מחאה חברתית", הארץ, 15.6.2012.
 103 אורי הדר, "פסיכולוגיה ברגל ימין – הערות על 'גאולת הנפש המודרנית: פסיכולוגיה, רגשות עצמית' של אווה אילו", אתר פסיכולוגיה עברית, 31.12.2012; יוסי טריאסט, "התפקיד החברתי של הפסיכואנליזה – ההורים בעקבות ספרה של אווה אילו – גאולת הנפש המודרנית", 24.1.2013; עודד גולדברג, "הפסיכואנליטיקאי כסוציולוג והסוציולוג כפסיכואנליטיקאי", 26.2.2013; שלי רקובר, "האדם בבועה – השפעת תהליכים חברתיים-כלכליים-תרבותיים על המציאות הפסיכולוגית", אתר פסיכולוגיה עברית, 1.10.2013.

של אורי הדר בסוף מאמרו מבטאת במידה רבה את המסקנה של הסינתזה הפסיכולוגית בין צורכי הפרט לצורכי החברה:

בטיפולים הדינאמיים היותר רדיקליים, מומשג העצמי כישות הנוצרת רק מתוך התייחסותו של הפרט לעצמי של מישוהו אחר אין לעצמי משמעות בניתוק מעצמיותם של בני אדם אחרים, שהכרתם בו מכוננת אותו בתור עצמי. העצמי או, יותר נכון, הסובייקט, איננו מהות פנימית אלא ישות שמלכתחילה מכוננת בין הפרט לזולתו ובין הסובייקט לאחר. לטעמי, הביטוי היותר טוב של תלות הדדית זו לא נטוע במושג האובייקט הקלאסי, אם כי הוא נמצא גם בו. כינונו החברתי של העצמי מקבל את הביטוי החזק ביותר בטיפוסו של לאקאן את הלא מודע בתור השיח של האחר. אינני יכול לתת כאן הסבר מלא להגדרה הזו, אלא רק להדגיש שאם כך הם פני הדברים, אם הלא מודע הוא השיח של האחר, אזי הפיכת הלא-מודע למודע – מה שמוגדר בתור מטרת הטיפול האנליטי – כרוכה בהכרתו של הסובייקט בשיח של האחר וקבלתו של השיח האחר הזה בתור חלק ממנו עצמו. ההגשמה העצמית הפסיכואנליטית הינה למעשה תהליך היפתחות לאחרת, לסובייקטיביות שלה ולאחרות שלה. היפתחות זו היא הבסיס היחיד לצמיחה נפשית ולעצמיות.¹⁰⁴

דבריו של הדר משקפים היטב את התאמתה של הפסיכולוגיה על גווניה לחברה בעלת ערכים קולקטיביים-תרבותיים. טענה זו מעמידה בליבת הטיפול הפסיכולוגי את מודעותו של היחיד לאופן שבו הוא בוחר לחיות את חייו, לצד הנוקשות המאפיינת את חווייתו. בתוך החוויה של היחיד ישנה מערכת קשרים ענפה בין חווייתו הסובייקטיבית לבין השיח שהוא מקיים עם תרבותו ועם סביבתו. מטרת הטיפול היא להבין כיצד מאפשר האינדיווידואל מגע סובייקטיבי עם הקשרים החברתיים והתרבותיים. המטרה היא לאפשר לסובייקט להגיע לאינטגרציה עם כל החלקים האובייקטיביים של המציאות, ובהם הערכים התרבותיים והחברתיים.

בהמשך ישיר לדברים אלו אפשר לנסח שבע מטרות מרכזיות העומדות במרכז רוב הטיפולים הפסיכולוגיים. מטרות אלו חושפות את המקום המרכזי שהפסיכולוגיה המודרנית מעניקה למערכת הקשרים הענפה בין חווייתו הסובייקטיבית של הפרט לבין חלקי העצמי הניזונים מתרבותו ומסביבתו: (1) הפיכת אמיתות מוחלטות להשערות – מטרת הטיפול הפסיכולוגי היא להעניק למטופל כלים להגמשת תפיסותיו האקסיומטיות החד-צדדיות והפסקניות; (2) הקשבה לקולות המופנמים – הקשבה למגוון רחב של קולות מופנמים שנוצרו דרך אובייקטים מופנמים. הכוונה היא לייצוג הפנימי של דמויות מוקדמות כגון הורים ובני משפחה אחרים, לצד הקהילה והתרבות. המטרה הטיפולית

משולשת: ראשית, הקשבה לתוכן הקולות המופנמים; שנית, זיהוי קולות מהעבר; שלישית, הזמנת המטופל לקלוט קולות חלופיים מהעבר ומהווה גם יחד, המיטיבים לייצג את מהותו הסובייקטיבית הנוכחית; (3) אינטגרציה של הרגשות – מטרת הטיפול היא לסייע למטופל לקבל בהבנה ובכבוד את הקולות השונים שבו ולהכיר בעובדה שההכרה במגוון הקולות הרגשיים מאפשרת לו לנוע בין קול אחד למשנהו ולקבוע עד כמה ובאיזה הרכב יבחר להפעילם; (4) יצירת נרטיב וארגון של ההתפתחות הרגשית – התרחשויות מעיקות, מביכות ומפחידות, בעיקר בשלבים ההתפתחותיים המוקדמים, מצמיחות דרכי פתרון או התגוננות הנגזרות (במידה רבה) מהדרך שבה המטופל תופס את טיבם, את לחציהם ואת כוחם של אחרים בסביבתו. מטרת הטיפול הפסיכולוגי כפולה: ראשית, לעזור למטופל לברר אם, מתי וכיצד הוא מגיב כיום במתכונת היסטורית שעבר זמנה; שנית, להשוות את תנאי עברו למצבו הריאלי בהווה. הטיפול מתמקד ביכולת של המטופל לבחור לאמץ לעצמו ראייה ותגובה שונות בהתאם לעלות ולתועלת שהוא חושף בטיפול; (5) תרגום לשפת הרגש – מטרת הטיפול היא להמיר מחדש את שפת הרגש המקורית שהותמרה בסימפטום פתולוגי. הטיפול מברר אילו צורך או משאלה מנסה הסימפטום להשיג או מאיזה קונפליקט נפשי אמור הסימפטום למלט את המטופל. באמצעות חשיפת הקונפליקט יכול המטופל לבחור להתעמת עם הקונפליקט, ובכך להרגיע את הסימפטום; (6) משא ומתן תוך-אישי ובין-אישי – מטרת הטיפול היא לחשוף תובנות ולאמץ ראייה אינטגרטיבית יותר בין שחור ללבן, בין הכול ללא כלום. הטיפול מאפשר למטופל ללמוד לזהות מצבים רבים בחייו הפנימיים והחיצוניים שבהם לכאורה אין אופציה אמיתית חלופית. בכך מתרחבת יכולת הבחירה החופשית, המשתנה ממצבי "או-או" למצבי "גם וגם"; (7) חמלה ואהבה עצמית – מטרת הטיפול הפסיכולוגי היא לעמוד על העיקרון הרחב יותר ולהבדיל בין המניעים לבין המוטיבציה שמאחוריהם. חשיפת המוטיבציה הניצבת מאחורי בחירותיו של המטופל, כמו גם של האנשים שסביבו, תעזור למטופל לאמץ בחיבה לא רק את הישגיו שלו אלא גם את מאמציו.¹⁰⁵

הנחות יסוד אלו עומדות בבסיס תאוריות פסיכואנליטיות רבות, וחלק מהן אלו אף מוסכם על הוגי תאוריות התנהגותיות-קוגניטיביות. ניתוח של הנחות יסוד אלו מלמד שהצלחתו של טיפול נפשי פועלת בעיקר דרך בחירתו החופשית של האדם ולא דרך שלילתה. נקודת המוצא הניצבת בבסיס כל שבע הנחות יסוד אלו היא הרצון להגיע להתמקדות ולהתכוונות טיפולית להחזרת השליטה של האדם על חייו באמצעות בחירה בהתנהגויות אדפטיביות יותר למציאות חייו. בהתאם להנחות אלו, הטיפול עושה זאת באמצעות הרחבת יכולת הבחירה, חשיפת המניעים הסמויים והרחבת תפיסת המציאות.

105 על פי רשימתו של אליהו רוזנהיים, בצירוף התאמות ושינויים. ראו אליהו רוזנהיים, **אדם נפגש עם עצמו: פסיכותרפיה – החוויה וההליכה**, תל אביב: שוקן, 1990, עמ' 24–44.

ההיתקעות הנפשית היא החוסמת את היכולת לבחור באופן חופשי. באמצעות זיהוי הרגשות המקוריים ועבודה פסיכולוגית נכונה מתאפשר למטופל להתגמש, לצאת מהקיבעון של חשיבתו ולבחור את חייו באופן חופשי יותר, כפי שהוא רואה לנכון.

חשוב לציין שהערך האינדיווידואליסטי בחלק מרכזי בהגות החרדית המוסרית הוא ערך חיובי רוחני. הרב וולבה ראה בערך האינדיווידואליסטי ערך מרכזי בהגותו.¹⁰⁶ על פי הרב וולבה, העבודה המוסרית צריכה להיות מותאמת לכל אדם בהתאם לאישיותו ולדרכו הייחודית בעבודת האל. הוא אף הורה למחנכים להיות קשובים לצורכי התלמיד, לביטחון העצמי שלו ולצורכיהם הרגשיים של התלמידים במסגרותיהם החינוכיות. הוא שם למטרה חינוכית את השאיפה ליצור מערכת חינוך הטרוגנית המותאמת לשונות בין הלומדים. חזונו העיקרי היה חינוך נערים בעלי יכולת להבין דעות מוסריות והשקפות עולם לגדול כבעלי חשיבה עצמאית מתבוננת וחוקרת. לכן דרש מהמחנך ומההורים לאמץ ערכים מודרניים ופלורליסטיים יותר בנוגע לגידול ילדיהם. חלק מרכזי מהעקרונות ומהאידאליים החינוכיים של הרב וולבה היה פיתוח חשיבה עצמאית באמצעות אנליזה אישית.¹⁰⁷ עם זאת, הרב וולבה היה מעוניין בכך שערכים אלו יהיו מעוגנים במסגרת התרבותית והקהילתית הקיימת. כלומר, על האדם למצוא את האני הייחודי שלו ואת עבודתו הפנימית לאחר אימוץ הקודים החברתיים והתרבותיים ותוך כדי התכתבות עם ערכיה של החברה שבה הוא חי.¹⁰⁸

בכוחם של גורמים שונים אלו לרכך את הניגוד הגדול שתארת קודם לכן בין הנחות היסוד הפסיכולוגיות לבין ערכי החברה החרדית, הגם שאין בהם כדי להעלימו לחלוטין. כך למשל, בנוגע לקונפליקט הראשון, בין ערכים אינדיווידואליסטיים לערכים קולקטיביים, אפשר לומר שהפסיכולוגיה המודרנית אכן מתחשבת בתרבות ובערכי היחיד, אבל עדיין, במידה זו או אחרת היא חותרת למימוש אותנטיות אישית התלויה בצרכיו וברצונו של האדם. נוסף על כך היא מכוונת לערכים של חופש, מימוש והגשמה עצמיים, ואוטונומיה אישית. זאת לעומת ערכי החברה החרדית, הכוללים את חובתו של האדם להיות חלק מהקהילה, לשלוט בדחפיו וביצוריו וליצור עשייה ערכית המושתתת על הנורמות התרבותיות והדתיות של הקהילה. בנוגע לקונפליקט השני, בין ערך הבחירה חופשית לבין דטרמיניזם פסיכולוגי, כפי שנכתב קודם לכן, ליבת הטיפול הפסיכולוגי היא שחרור

106 על הרב שלמה וולבה ראו לעיל. ראו גם פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 40–49.

107 וולבה (לעיל הערה 10), א, עמ' קב–קו; פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 125–194, 297–303.

108 הוגים רבים מתנועת המוסר תמכו בפיתוח האינדיווידואל. אציין כמה מהם: הרב אברהם יצחק בלוך (1890–1941); הרב ירוחם ליבוביץ' (1873–1936); ר' שמחה זיסל זיו, הידוע בכינויו "הסבא מקלם" (1824–1898); הרב נתן צבי פינקל, הידוע בכינויו "הסבא מסלבודקה" (1849–1927). על תנועת המוסר ראו במקורות המובאים לעיל הערה 54.

האדם והחזרת השליטה על חייו באמצעות בחירה. נוסף על כך, הטיפול מכוון לבחירת התנהגויות אדפטיביות יותר למציאות חייו של המטופל. יש לציין עם זאת שפרויד סבר שהאדם לא יגיע לעולם לבחירה חופשית מלאה. לטענתו, לעולם יהיו חלקים לא מודעים שיגרמו לו לבחור בניגוד למודעותו.¹⁰⁹ כך גם בנוגע לקונפליקט השלישי, בין ערכי הציות לבין הפתיחות הנפשית. אומנם המתח בין שני הערכים רוכך מעט, אבל אפשר עדיין לטעון שערכי הציות אינם עולים בקנה אחד עם שהייה ועם מנטליזציה נפשית, ואינם מאפשרים חקירה של פנטזיות ומשאלות, והשתהות במרחבי הספק. בנוגע לקונפליקטים האחרים, המתח נותר כפי שהוא. בניגוד לפסיכולוגיה המודרנית, המאמינה בהתפתחותו של הידע ושל המחקר, מאמינה התרבות החרדית בערכים של שמרנות ושל פיקסציה הגותית לצד ייחודיות תרבותית.

עם זאת, טענתי להלן היא שאף שנראה שישנו ניגוד יסודי וחרף בין שתי העולמות, עדיין אפשר בתאוריות רבות לעשות הפרדה, באמצעות מלאכת תרגום ראויה, בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית לבין המעטפת התרבותית שלה, ובכך לעמוד על קווי הדמיון והשיתוף בין הפסיכולוגיה לתרבות החרדית. אני סבור שבאמצעות טרנספורמציה ומלאכת תרגום ראויה אפשר להשתמש בעקרונות הטיפול של תאוריות פסיכולוגיות רבות בחברה החרדית.

נושא התרגום הוא בעל משמעות: בכל מלאכת תרגום טובה, כפי שטוען מיכאל רוזנק, יש להבחין בין היבטים של שפה להיבטים של ספרות.¹¹⁰ השפה היא תמונת העולם הבסיסית אשר בה נמצאים המרכיבים היסודיים של התרבות. היא מכילה את הפרדיגמה של המחשבה ושל המעשה וכוללת את דרכי הביטוי והמחשבה, נקודות ציון בזמן ובחלל שהן גבולות עולם התרבות שבתוכם מגדיר האדם את עצמו באמצעות השפה. לפי מייקל אוקושוט, לימוד השפה הוא לימוד של דרך חשיבה.¹¹¹ הספרות, לעומת השפה, משמשת בית לעיצובה הריאלי של השפה, ועוזרת לאדם לארגן את חייו ואת ידיעותיו בעבור אלה המחזיקים בשפה. הספרות היא תרבות המשתמשת בשפה לצרכיה שלה. אבינועם רוזנק מרחיב את העיסוק בהבדל בין השפה לספרות ומדמה אותו להבחנה בין תאוריה לפרקסיס. התאוריה היא מערך מופשט של קווי המתאר של כל מערכת שהיא, והפרקסיס הוא התנסות בלתי-אמצעית, פעולה שאינה יכולה להיתרגם למילים. לטענת רוזנק, איש

109 ראו למשל גלעד שרביט, *תרפויטיקה וגאולה: פרויד ושלנינג על החירות*, ירושלים: מאגנס, 2021, עמ' 1-7. ראו גם שם, הערה 10.

110 Michael Rosenak, *Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching*, Providence RI: Berghahn, 1995, pp. 19-25, 30

111 Michael Oakeshott, "The Study of 'Politics' in the University" in: *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen, 1962, pp. 301-331

התאוריה אוחז בידיו את השפה ושולט בכך במערכות המופשטות המגינות על העשייה התרבותית. לעומת זאת, הפרקסיס הוא המקום שבו מתרחשת הספרות, כלומר, המקום שבו מתרחש – באופן מסוים או בצורה מסוימת – התרגום בפועל.¹¹² בהשלכה לספרות הפסיכולוגית, התאוריות הפסיכולוגיות כתובות בצורה ובשיח של שפה ותאוריה, ואילו התרגום הפרקטי שלה בתרבות החרדית מצריך שיח של ספרות ופרקסיס.

עד כה דנתי באופן כללי ביחס בין הפסיכולוגיה לבין התרבות החרדית. אף שאני סבור שטענותיי להלן ניתנות ליישום גם בנוגע לתאוריות פסיכולוגיות נוספות, בדבריי הבאים אתמקד באחת הגישות הנפוצות בפסיכולוגיה: תאוריית יחסי האובייקט של דולנד וודס ויניקוט. על בסיס גישה זו אטען שכל התפתחות דתית נורמטיבית מקיימת את השלבים ההתפתחותיים הנסקרים בתאוריה זו. בחירתי בוויניקוט, כפי שאפשר יהיה לראות, אינה מקרית. היא מתבססת על יחסה האוהד של תאוריה זו לדת ולפיצול בין התפיסה האובייקטיבית לתפיסה הסובייקטיבית אצל האדם כחלק מבריאות הנפש. עם זאת, אני סבור שהיא אינה חריגה ויציאת דופן, ומסקנותיי חורגות מהמסגרת המצומצמת של התאוריה הוויניקוטיאנית. אראה כיצד אפשר לתרגם טיפול המשתמש בשפה ובתאוריה אינדיווידואליות לטיפול בחברה המחזיקה באתוס תרבותי המחויב לערכים ולנורמות קולקטיביים וקהילתיים. הדיון התאורטי ילווה לבסוף בניתוח מקרה, לשם המחשת הפרקסיס של התאוריה.

תאוריית יחסי האובייקט של דולנד ו'ויניקוט

דולנד וודס ויניקוט (1896–1971) היה רופא ילדים שהוסמך כפסיכואנליטיקאי בשנת 1934 במכון לפסיכואנליזה.¹¹³ ויניקוט נחשב במידה רבה אחד מאדריכליה העיקריים של החשיבה הפסיכואנליטית ואחד ההוגים הבולטים בזרם יחסי האובייקט, שהוא אחד משלושת הזרמים שהתפצלו מהתאוריה הפסיכואנליטית הקלאסית לאחר מות מייסדה, זיגמונד פרויד. עיקר עיסוקו היה בטבע האדם ובשאלת הזהות. הוא מצא עניין בשאלות מי אני, איך אני מגלה מי אני ואיך אני יודע שאני הוא אני.

112 אבינועם רוזנק, "עוד דבר על ההבדל והזיקה בין אקדמיה לחינוך דתי: הרהורים לאור מושגי שפה וספרות, תיאוריה ופרקסיס", בתוך: יונתן כהן, אליק איזקס ואלי הולצר (עורכים), שפות וספרויות בחינוך היהודי: מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק, יא (עיונים בחינוך היהודי), תשס"ז, עמ' 47–85.

113 ג'אן אברם, שפתו של ויניקוט, תרגום: אורה זילברשטיין, תל אביב: תולעת ספרים, 2019, עמ' 4.

במבוא לספרו "טבע האדם" כתב ויניקוט: "המשימה היא מחקר טבע האדם. ברגע בו אני מתחיל לכתוב את הספר הזה אני ער לחלוטין לאדירות הממדים של מפעל מעין זה. טבע האדם הוא כמעט כל מה שיש לנו".¹¹⁴

לדעת ויניקוט, טבע האדם אינו שונה במהותו בין אדם לאדם חרף השפעת גורמי התורשה. ישנם מאפיינים רבים שאפשר למצוא בכל התינוקות, הילדים והאנשים, ובכל גיל, וכן קווי דמיון בכל הסוגיות האנושיות.¹¹⁵ אולם ויניקוט מניח שלמרות קיומם של קווי דמיון אלה, "ברגע שהם מתעוררים לחיים הם הופכים להיות שונים זה מזה".¹¹⁶ כלומר, במצב הטבעי הראשוני, כל בני האדם דומים במהותם. כך, עד לשלב שבו הם מתעוררים לחיים ומשתנים. שלב זה, המעורר את הישגיות והופך אותן לטבעיים ייחודיים, הוא על פי ויניקוט המגע הנפשי עם העולם.

על פי ויניקוט, ממשות המגע עם העולם החיצוני והצורה שבה האדם תופס אותו, על כל חלקיו, תלויות בהיאחזות מוחלטת בעולם הפנימי המתהווה. בעולם פנימי זה מתרחשת לדבריו מעין הטבעה של המציאות החיצונית. את תחילת דרכו של האדם בעולם כתינוק מכנה ויניקוט "ראשית תאורטית" – שלב שבו אין חוויה (יש אומנם רישום נפשי של תחושה, אבל אין חוויה), דהיינו, ישנה ראשית אבל היא תאורטית בלבד. על פי ויניקוט, בשלב זה, הנפש נוצרת וזוכרת את הצריבה של התחושות הלא-מאורגנות. זהו הפחד הראשוני האוניברסלי מפני השיגעון, תחושה של כאוס ואימה.¹¹⁷

ראשית תאורטית: התפתחות האשליה

בלידתו אין לתינוק מציאות חיצונית אלא רק חוויה סובייקטיבית מתהווה. אולם חוויה זו הופכת עם הזמן לחוויה אובייקטיבית. כך, בראשית התאורטית, התינוק מוכן לברוא עולם מציאותי באמצעות יצירת אשליה בתוך מציאותו הפנימית, המתרחשת לדעתו בעת הזנתו בידי האם. כאשר התינוק רעב לראשונה בחייו מתפתח בו מין מתח יצרי היוצר אצלו ציפייה למצוא משהו היכן שהוא. הוא אינו יודע כיצד נראית הגשמתה של ציפייה זו, ובדיוק בזמן הנכון מציעה לו האם את שדה. השד הוא דימוי תבניתי שהתינוק יוצר בעולמו הפנימי לקראת הפעמים הבאות שהאם תאכיל אותו. מהמכוונות הרבה של "הראשית התאורטית" נוצר ארגון של אותן חוויות. התוצאה היא שבכל פעם שהתינוק יהיה רעב

114 דולנד וודס ויניקוט, טבע האדם, תרגום: שרה קולקר ועמרי גילן, תל אביב: תולעת ספרים, 2016, עמ' 51.

115 דולנד וודס ויניקוט, חסך ועבריינות, תרגום: רוני חיימוביץ', בעריכת קלייר ויניקוט, ריי שפרד ומדליין דיוויס; עריכה מדעית: שרה קולקר, תל אביב: תולעת ספרים, 2014, עמ' 181–182.

116 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 32.

117 שם, עמ' 37.

תהיה בו מכוונות לבריאת אשליה של שד מספק.¹¹⁸ התינוק, כאמור, אינו ידוע שהשד באמת אינו מספק אותו, ובוודאי אינו מקשר זאת לעלייה שלו במשקל. אולם דחפיו היצריים של התינוק יוצרים בעבורו את האשליה ואת ההלוצינציה (חזיון השווא) שדווקא היא שתספק לתינוק לדעת ויניקוט, באופן פרדוקסלי, את הקשר להבנת המציאות. כך הוא כותב:

תהליך זה דומה בעיני לשני קווים היוצאים מכיוונים הפוכים וצפויים להתקרב זה לזה. אם נוצרת ביניהם חפיפה נוצר רגע של אשליה, קטע של חוויה שהתינוק יכול לתפוס או כהלוצינציה שלו או כדבר השייך למציאות החיצונית.¹¹⁹

כלומר, בזכות החפיפה בין עולם המציאות המותאם בדיוק לצורכי התינוק (השד של האם, המכוון בדיוק לצורכי הרעב של התינוק) הוא מסוגל לתפוס את ההזיה, והזיה זו, לדעת ויניקוט, היא שתבנה לו את המציאות באופן בריא. בהמשך הוא כותב:

בשפה אחרת, התינוק מגיע אל השד כשהוא מרוגש, מוכן ומזומן להזות (כהלוצינציה) דבר מה המתאים להתקפה. באותה רגע מופיעה הפטמה הממשית והוא יכול להרגיש כי זוהי הפטמה שהזה. כך מועשרים רעיונותיו בפרטים ממשיים של מראה, תחושה, ריח, ובפעם הבאה הוא ישתמש בחומר זה בהלוצינציה. כך הוא מתחיל לבנות את היכולת לזמן לעצמו את מה שזמין בפועל.¹²⁰

והוא כותב עוד:

הנקודה היא שבפנטזיה, הדברים קורים ככמטה קסם: לפנטזיה אין בלמים, ואהבה ושנאה מולידות תוצאות מפחידות. למציאות החיצונית יש בלמים ואפשר לחקור אותה ולהכיר אותה; ולמעשה, הפנטזיה נסבלת במלוא עוצמתה רק כשהמציאות החיצונית זוכה להערכה הראויה. לסובייקטיבי ערך עצום, אבל הוא כה מפחיד ומאגי עד שלא ניתן ליהנות ממנו אלא כמקבילה של האובייקטיבי.¹²¹

לפי דברים אלה, לאשליה יש היכולת ליצור את העולם המציאותי. זהו המקום המסייע לאדם להיות מוכן לפעול בתוך המציאות. אותם חומרים של המציאות מאפשרים לפנטזיה ליצור חוויה מגית כמו האשליה שהשד הוא חלק מהתינוק.

118 ויניקוט (לעיל הערה 114), עמ' 143–144.

119 ויניקוט, (לעיל הערה 40), עמ' 56.

120 שם.

121 שם, עמ' 56–57.

ויניקוט סבור שאותו רושם של חוויה פנימית יוצר מגע עם חוויה אובייקטיבית חיצונית דרך האם, המאפשרת תלות מוחלטת הבאה לידי ביטוי בהישענותו המוחלטת של התינוק ובהתאמה מושלמת לצרכיו, כפי שהאם מאפשרת זאת. בחווייתו שלו, התינוק הוא השולט והיוצר את העולם המציאותי. עם הכוונתה ההדרגתית של האם, לא רק בנוגע להאכלה אלא בנוגע לכל הטיפול בו, מתפתחת אצל התינוק התפכחות מהאשליה.

יכולתה של האם להתכוונן למצב של "תלות מוחלטת" בעבור התינוק מאפשרת לו את ההתפכחות מהאשליה. אותו מצב אימהי ראשוני מצריך מהתינוק ומהאם להיות במצב של סימביוזה מוחלטת. כך מתקיימת בין התינוק לבין אימו הוויה של האם כחלק ממנו, הוויה ההופכת בחצי השנה הראשונה של התינוק להוויה אחת של פנים וחוץ שאינה מודעת לעצמה. שלב הסימביוזה קריטי להתפתחותו של האדם, שתתרחש בהמשך. התינוק עושה זאת בתחילה בעזרת תוקפנות, דהיינו, מתייחס "ללא רחם" לאימו. ויניקוט טוען שבתחילה, בשלב התלות המוחלטת, היחס לאובייקט הוא שלב של קדם-אכפתיות. התינוק מבין שרק מהאם הוא יכול לצפות שתסבול את יחסו ללא רחם, גם אם במשחק בלבד. רק איתה הוא יכול להיות במצב כה פטלי של חוסר אינטגרציה. האובייקט הוא חלק מהעצמי, והאני יוצר אותו, אבל גם מסוגל בה בעת להרוס אותו.¹²²

ויניקוט ראה בתלות את היכולת הראשונית להיות (to be). ההוויה של התינוק (being) תוכל להתרחש רק בהינתן תנאים מסוימים המקיימים את התלות. לדעתו, ניהול נכון ומושכל של חוויות מולדות של תהליכים שונים מאפשר לתינוק "לחיות עם", קרי, עם העולם ועם יחסים של האובייקט. במילים אחרות: הדבר ההופך הוויה אחת, שאינה מודעת, לעצמי מפותח החי ופועל בעולם, הוא היכולת להיות באשליה מוחלטת. כך מתהווה ומתפתחת אצל האדם הבחנה בין פנים לחוץ, בין סובייקט לאובייקט. הפער בין העולם הפנימי למציאות החיצונית הוא יציאתו של התינוק מהמצב שבו הוא ממוזג עם האם לתפיסה את האובייקטים כחיצוניים לעצמי.¹²³

מתלות מוחלטת לתלות יחסית

ככל שהתינוק גדל הוא חווה את ההפרדה של חייו הסובייקטיביים מהאם. זהו תהליך פרדה קשה וכואב, אבל הוא מסייע לו לגלות ולהכיר דמות חדשה, אחרת, ניצבת, שונה ממנו. ויניקוט מתאר את ההכרה הזאת כחוויה סובייקטיבית ולא כידיעת עובדה אובייקטיבית, הנובעת הן מפרדת התינוק מהאם הן מפרדת האם ממנו. הנפרדות של התינוק באה לידי ביטוי בכך שהוא מפנה את ראשו מהשד או מאבד עניין בו כשהוא עסוק במשחקיו, וכך אינו

122 שם, עמ' 59.

123 שם, עמ' 180-187.

מאוחד עוד עם אימו בסנכרון מושלם כפי שאירע קודם לכן.¹²⁴ האחרות של האם מהתינוק מתבטאת בכך שהיא אינה קשובה עוד לצרכיו באופן שוויניקוט כינה "שיגעון".¹²⁵ במהלך ההיפרדות מהתהליך הסימביוטי מאפשרת האם לתינוק לעיתים להישאר רעב לכמה רגעים ואינה נענית לכל בכיותיו ומצוקותיו באופן מיידי. במצב זה מגלה התינוק לפתע שיש עולם מחוצה לו, כלומר, יש כאן הפרדה מוחלטת בין אני ללא-אני. ויניקוט מתאר שלב זה, המאפשר את הגילוי ה"אני" המופרד מה"לא-אני", במילים הבאות:

תחילה מופיע אני, אני שנכלל בו "כל השאר הוא לא אני". אז מופיע הנני אני קיים, אני צובר חוויות ומעשיר את עצמי. יש לי יחסי גומלין של השלכה והפנמה עם ה"לא אני", עם העולם הממשי של המציאות המשותפת. הוסיפו על כך מישוהו רואה ומבין אותי כקיים.¹²⁶

ויניקוט מפנה את תשומת הלב לחוויה נוספת המתאפשרת בעקבות ההיפרדות. חוויה אשר בה התינוק לומד שהאובייקטים בעולם שורדים וחיים בצורה אובייקטיבית, באופן שאינו תלוי בו. כלומר, הוא לומד "יחסות לאובייקט" מחוץ לממשות האני הסובייקטיבית שלו. כך נוצרת הפרדת התינוק מהאם.¹²⁷ לדברי ויניקוט, ההבחנה בין פנים לחוץ – בין התינוק לבין האובייקטיבי והממשי – נעשית בעיקר בידי האם, והיא המאפשרת את המעבר הזה מתלות מוחלטת לתלות יחסית.¹²⁸

מרחב פוטנציאלי, אובייקט מעבר והמשחק

המעבר בין הפנים לחוץ מתבצע בהדרגה דרך מרחבי אשליה עדינים, המסייעים להעביר את המשאלות של המציאות הפנימית ויכולים להתקיים במציאות החיצונית. ויניקוט משתמש במגוון מושגים כדי להסביר באיזה שלב נעשה המעבר בין הפנים לחוץ ובין הסובייקט לאובייקט. לטענתו, ישנו מופע סובייקטיבי אשר לו הוא קורא "מרחב פוטנציאלי", המסמן את ביטחונו של התינוק במהימנותה של האם, ובהמשך לכך, במהימנות העולם ובני האדם, מרחב המסוגל להפריד בין "אני" ל"לא-אני". כך הוא מתאר את המעבר הזה:

124 שם.

125 שם, עמ' 194.

126 שם, עמ' 183.

127 שם, עמ' 180-198.

128 שם, עמ' 181.

מיום היוולדו האדם עסוק בשאלת היחס שבין מה שנתפס תפיסה אובייקטיבית ובין מה שנוצר ונהגה באופן סובייקטיבי, ובפתרונה של בעיה זו. אין בריאות לאדם, שלא שולח לדרכו, באופן טוב דיו את האם. תחום הביניים, שאני מתכוון אליו, הוא התחום המוקצה לתינוק, בין יצירתיות ראשונית ובין תפיסה אובייקטיבית המבוססת על בוחן המציאות. תופעות המעבר מייצגות את השלבים הראשונים של השימוש באשליה, שבלעדיה אין משמעות לאדם ברעיון של יחסים עם אובייקט, שהאחרים תופסים אותו כאובייקט חיצוני לו.¹²⁹

הבחנה זו של ההבדל בין האובייקט לסובייקט נעשית באמצעות משחק או סימבול. הסימבולי הוא המקום שבו יכול הסובייקט להתנסות בעולם האובייקט. המשחק מאפשר התנסות של חשיבה, של מילים, של אובייקטים, ומאפשר גם התנסות בהם. למשחק ממד של אשליה הנצרכת לבריאות עולם מתוקן, חווייתי, המתאים עצמו בדיוק לצורכי העצמי.¹³⁰

המשחק של התינוק, כפי שהבאתי לעיל, מתחיל באם, המאפשרת התאמה מושלמת לתינוק בראשית החיים ויצירה של שד המותאם לו. השד של האם, שמבחינת התינוק הוא העולם כולו, נוצר בפנטזיה של התינוק בכל פעם בצורה אחרת. האם, במיוחד בתקופה הראשונית לאחר לידת התינוק, מתאימה את השד לפנטזיה שלו, וכך מותאם האובייקט הסובייקטיבי להיותו מושא אובייקטיבי.¹³¹ כלומר, מתוך יכולתו של התינוק לברוא את השד האובייקטיבי באמצעות החוויה הסובייקטיבית הוא מתחיל לבנות אמון וביטחון בעולם החיצוני ולהכיר בחלקים האובייקטיביים שלו, מגדיר "מהו אני" ו"מהו לא-אני". האם מניחה בשלב זה, בבלי דעת, את היסודות לבריאות הנפשית.¹³² בהתייחס לכך כותב ויניקוט: "מרגע שיש ארגון של 'אני', התינוק מאפשר לאובייקט את התכונה של להיות 'לא אני'".¹³³ כלומר, יכולתו של התינוק להישען על ייצוג האובייקט של האם בתוכו מתאפשר לו על ידי כך שהוא מבין שזה אינו הוא. בשלב הראשון, המתרחש בערך בגיל שנה, משתמש התינוק ב"אובייקט מעבר" לצורך פרדתו מהסימביוזה. אובייקט המעבר

129 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 44.

130 שם, עמ' 35-55.

131 ויניקוט כינה מצב אימהי זה "מושעות אימהית בסיסית". האם מסוגלת להעניק זאת בזכות מצב נפשי מיוחד שבו היא נמצאת בראשית האימהות, שאותו כינה ויניקוט primary maternal preoccupation. זהו מצב של התמסרות מוחלטת, ורגישות ומותאמות מקסימליות לצורכי התינוק תוך איבוד זמני של העצמי. זוהי "מחלה נורמלית". רק אם שהעצמי שלה יציב ובריא יכולה "לחלות" ולהיעלם בעבור תינוקה.

132 דולנד וודס ויניקוט, תינוקות ואימותיהם, תרגום: מרים קראוס, תל אביב: דביר, 1998, עמ' 31-39.

133 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 102.

הוא חפץ כחיתול, שמיכה או מוצץ, שהגם שהוא ממשי, מסמל לתינוק את האם הנעדרת. אובייקט המעבר נמצא באזור הדמדומים שבין הממשי למדומיין. אזור זה נקרא על ידי ויניקוט "תופעות מעבר", ויש לו קיום חיצוני ופנימי בו בזמן. אט אט, ככל שהפרדה נרקמת מוותר התינוק על נוכחות האם הממשית או אובייקט המעבר. כדי שההפרדה אכן תתרחש במלואה יש לשים לב לכך שאסור שהתינוק יהיה שקוע אך ורק באובייקט וישכח את הסובייקט ואת הקשר עימו. אולם במצבו הוא גם אינו מסוגל לשאת את הנפרדות לבדו. לפי ויניקוט, המרחב הפוטנציאלי, קרי, המרחב שהאם מעניקה לתינוק, מאפשר לתינוק באמצעות משחק, סמלים ותרבות,¹³⁴ למתן קושי זה. ויניקוט מתייחס לעולם המשחק של הילד כאל מאפיין המנבא את הבריאות או את הפתולוגיה בחייו גם בשלבם הנוכחי וגם בהמשכם:¹³⁵

בסיווג סדרה של מקרים אפשר להשתמש בסולם הדרגות. בקוטב הנורמלי של הסולם נמצא המשחק, שהוא המחזה פשוטה של חיי העולם הפנימי. בקוטב האבנורמלי של הסולם נמצא משחק הטומן בחובו הכחשה מן העולם הפנימי, ובמקרה הזה הוא תמיד כפייתי, מרוגש, מונע על ידי חרדה ויותר סוחט חושים מאשר שמח.¹³⁶

המשחק בכלל ואובייקט המעבר בפרט, לפי ויניקוט, הוא כלי בידי הילד לוויסות הסובייקט אל מול האובייקט. כך ממלא המשחק אצל התינוק מגוון רחב של פונקציות להתמודדות עם תכונות שונות כגון תוקפנות, חרדה, חויית עצמי, ידידות ואינטגרציה. עוד, לדבריו, המשחק אינו משחרר שנאה ותוקפנות אלא נועד לאפשר לילד לגלות שהן יכולות ואף מותרות לו, להתנסות בדחפים תוקפניים בעודו בסביבה מוכרת. סביבה טובה אמורה להיות מסוגלת לשאת רגשות תוקפניים כל זמן שהם מבוטאים בדרך מקובלת יותר או פחות. באופן דומה יכול המשחק לבטא חרדה של הילד בעוצמה נמוכה, וכשזו מתגברת ומציפה תופיע התגברות של אוננות יתר או חלימה בהקיץ. כאשר הילד רוכש יכולת ויסות מאפשר לו המשחק לפרוק את תסכוליו ואת פחדיו מהאובייקט דרך חוויה סובייקטיבית בעזרת אובייקטים הניתנים להתאמה ברמה הסובייקטיבית, דהיינו, משחקים במציאות האובייקטיבית.

מטרת הטיפול הפסיכואנליטי הוויניקוטיאני היא ליצור מרחב משותף אשר בו לוקחים יחדיו חלק המטפל והמטופל. עבודתו של המטפל היא לאפשר למטופל להשתתף עימו במשחק, ובמידת הצורך אף להביאו להכרה שמותר לו לשחק. בניגוד לטיפול הפרוידיאני

134 שם, עמ' 126.

135 גאן אברם, שפתו של ויניקוט, תרגום: אורה זילברשטיין, תל אביב: תולעת ספרים, 2019, עמ' 242-264.

136 ויניקוט (לעיל הערה 40), עמ' 44-47.

הקלסי, אשר בו יש למטפל ידע מוקדם על התהליך הלא־מודע של המטופל, והוא מכוונו לשם באמצעות פרשנויות ועבודה של חשיפת הרבדים הלא־מודעים, הטיפול הוויניקוטיאני שם דגש על המשחק של המטפל עם המטופל, שכן על פי ויניקוט, משחק מסייע לגדילה, ובהתאם לכך, לבריאות.¹³⁷ משימתו של המטפל היא לאפשר את המרחב אשר בו מסוגלים הילד או המטופל לגלות משהו בעצמם. פירושים אנליטיים, לדעת ויניקוט, אינם יעילים במקרים רבים, ואף מזיקים, שכן כך מתפתח האני הכוזב של המטופל משום שברוב המקרים הוא יהפוך למציית או למתנגד. המשחק מאפשר למטופל להביע את הסובייקטיביות שבו באופן ספונטני, ובכך מתפתח עצמי אמיתי ויצירתי.¹³⁸ במילותיו שלו:

קושי אחד, שכל ילד חווה, הוא הקושי לקשר בין המציאות הסובייקטיבית למציאות המשותפת הניתנת לתפיסה אובייקטיבית. בין ערות לשינה מדלג התינוק מהעולם הנתפס לעולם הנברא פרי בריאתו. בין לבין, יש צורך בתופעות מעבריות מסוגים שונים. בקרקע ניטרלית אתאר חפץ יקר ערך זה על ידי שאומר שמתייחסת אליו הבנה שבשתיקה; איש לא יטען שחפץ אמיתי זה הוא חלק מהעולם או שהתינוק ברא אותו. שני הדברים נכונים: העולם ברא אותו והעולם סיפק אותו. זהו ההמשך של המשימה הראשונית שהאם הרגילה מאפשרת לתינוק ליטול על עצמו. כאשר בדרך של התאמה פעילה ועדינה עד מאוד היא מציעה את עצמה – אולי את שדה – אלפי פעמים ברגע שהתינוק מוכן ליצור משהו דומה לשד שהיא מציעה.¹³⁹

הרעיון על פי ויניקוט הוא אפוא שבזמן שהילד יצר את האובייקט, האובייקט היה קיים כבר מלכתחילה. כך, אותן משמעויות שהילד כיוונו עצמו אליהן בנוגע לאובייקט מתאימות באופן מושלם לאובייקט שאליו הוא התכוונו. התכוונות זו אל האובייקט בתחילת דרכו של הילד יצרה לילד יצירה של עולמו הפנימי, והעניקה לו בו בזמן כיוון מחדש של העולם המציאותי.

במעבר בין אומניפוטנטיות לתלות יחסית, התינוק מרגיש בהכרח מעט חודרנות ונאלץ להגיב. אם טובה דיה תאפשר לפתח מעט false (עצמי כוזב) והרבה true (עצמי אמיתי). מעטפת ה־false מגינה על האני האמיתי בהמשך החיים, והכרחית לתפקוד ולהסתגלות. going on being – כך מכנה ויניקוט את היכולת המתפתחת להיות לבד. בשלב התפתחות זה, האם נמצאת לסיפוק צורכי התינוק ובשאר הזמן מניחה לו להיות לבד, דבר המאפשר לו לחוות את חוסר האינטגרטיביות איתה וללמוד את עצמו. רגעים אלה

137 שם, עמ' 69.

138 שם, עמ' 77.

139 ויניקוט (לעיל הערה 115), עמ' 270.

הכרחיים להתפתחות עצמי אינטגרטיבי ויציב. תפקיד האם הוא ליצור בהדרגה אצל תינוקה את היכולת להיות לבד.¹⁴⁰ היכולת להיות לבד נעשית קודם כול בנוכחות האם, הרגישה לצורכי התינוק. הוא שוכב בעריסה או זוחל בחדר תוך שהוא יודע שהאם נוכחת, ומתוך כך נוצרת הבנתו שגם כשהוא לבד הוא אינו נטוש; יש מישהו איתו. היכולת להיות לבד היא אמת מידה לבריאות נפשית.¹⁴¹

ויניקוט רואה ביכולת להשיג מהות חיצונית לאני מתוך הבנה שהוא קיים אף שאינו נוכח את תחילתה של האמונה, ומקשר לכך את רעיון האלוהות. היכולת לתפוס ולברוא את מרחב האשליה מאפשרת את הסובייקטיביות המלאה שדרכה יוכל התינוק אט אט ליצור חיים של משמעות אישית כפי שהבוגר יעשה זאת בעולם האמונה.¹⁴² כך כותב ויניקוט:

מקובל להידרש לבוחן המציאות ולהבחין הבחנה ברורה בין התפסה (apperception) לבין תפיסה (perception). אני מבקש לטעון כאן לקיומו של מצב ביניים בין אי יכולתו של התינוק ובין יכולתו הגדלה להכיר ולקבל את המציאות. לפיכך אני חוקר את מהותה של אשליה זו המותרת לתינוק, ובחיי המבוגר היא טבועה באומנות ובדת.¹⁴³

השלב השלישי: לקראת עצמאות

לאחר שני השלבים הראשונים של תלות מוחלטת, והיפרדות לעבר תלות יחסית, יכול ומסוגל התינוק להגיע לשלב השלישי, שלב השימוש באובייקט. זהו השלב שבו מגלה התינוק את חוויית השימוש באם. הוא משתמש באם לצרכיו השונים דווקא מתוך עמדת הנפרדות שלו. האם, באופן הבריא, מאפשרת לו את השימוש באובייקט שלה, ובכך מכשירה את התינוק לפתח עמדת נפרדות. מבחינת ויניקוט, הדגש הוא על "להיות". לא על יצירת האני, אלא על גילוי דרך החוויה המשותפת. כך הוא מתאר זאת:

זוהי התחלת הכול והיא הנותנת משמעות למילים פשוטות כמו להיות (being). יכולנו גם להשתמש במילה להתקיים (existing) ולדבר על הקיום ולהפוך אותו לפילוסופיה ולקרוא לכך אקזיסטנציאליזם, אך נוח לנו יותר לפתוח במילים להיות ואחר כך בביטוי אני הוא (הנני, I am). חשיבות הביטוי אני הוא שאין לו שום משמעות זולת אני השרוי בהתחלה יחד עם יצור אנושי אחר שטרם הופרד ממני. משום כך נכון יותר לדבר על

140 ויניקוט (לעיל הערה 40), עמ' 174.

141 שם, עמ' 170-177.

142 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 36-37.

143 שם, עמ' 37.

להיות מאשר להשתמש במילים אני הוא, השייכות לשלב הבא. אי אפשר להגזים כלל בחשיבות הקביעה שלהיות הוא התחלת הכול, ושבלעדי זה אין כל משמעות למושגים עושה ועושים לי.¹⁴⁴

ויניקוט מדגיש כאן את ההבדל בין תפיסתו שלו לבין התפיסה של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. אולם הוא נוקט צעד נוסף, מעבר לגילוי המהותנות האסורה בתאוריות הקיום. לשיטתו, החיים המשותפים מאפשרים את הגדרת ה"להיות" בעולם. כלומר, ה"להיות" צומח על ידי היכולת לחיות בחוויה משותפת עם האחר ולדעת אותו כחוויה סובייקטיבית מתוכו. הדרך היחידה למגע ולידיעה של ממש את העולם החיצוני היא לדעת באופן סובייקטיבי את האובייקט הנתפס כעת כאובייקטיבי. כך הוא מגדיר זאת:

האובייקט הוא סמל איחודם של התינוק והאם, או חלק מן האם. את הסמל הזה אפשר למקם, הוא מצוי במרחב ובזמן, במקום ובשעה שהאם עוברת ממצב בו היא ממוזגת עם התינוק במוחו של הפעוט, אל מצב חלופי, שבו היא נחוות כאובייקט שיש לתפוס אותו ולא להמציאו. השימוש באובייקט מסמל את האיחוד של שני דברים שנפרדו בינתיים, תינוק ואם, בנקודת הזמן והמקום בו חלה ראשית מופרדותם.¹⁴⁵

לדעת ויניקוט, אנשים רבים אינם מצליחים לעשות שימוש תקין באובייקט או לפתח מערכת יחסים תקינה בין סובייקט לאובייקט. לעיתים, אנשים אפילו לא פיתחו סימביוזה בריאה שסיפקה להם כתינוקות את יכולת החוויה הסובייקטיבית. הבריאות תלויה בכך שהאדם חווה פעם באופן תקין את החוויה מרובת השלבים הזאת: סימביוזה, תלות יחסית ולקראת עצמאות. במצבים שבהם לא נעשה שימוש תקין באובייקט, מתחוללת פתולוגיה של העצמי. בתהליך הטיפול הפסיכואנליטי מאפשר המטפל רגרסיה למצב של תלות בתוך יחסי העברה – רגרסיה אשר דרכה חווה המטופל חזרה למצב קדום יותר של תלות יחסית או מוחלטת. הרגרסיה היא אפוא תהליך בריא של הנפש בחזרה למקום הכשל. הרגרסיה מאפשרת למטופל מגעים עם עולמו הנפשי הסובייקטיבי בלי להידרש לעולם האובייקטיבי. הווה אומר, בשלב הראשון, מטרת טיפול פסיכואנליטי כזה היא הפנמה של דמות המטפל כדמות היכולה לדעת באופן סובייקטיבי את האובייקט הנתפס באופן אובייקטיבי. עיקרו של הטיפול, לדברי ויניקוט, מתרחש בעת הגילוי וההפנמה של האחרות מתוך גרעין העצמי הסובייקטיבי.¹⁴⁶

144 ויניקוט (לעיל הערה 132), עמ' 22–23 (ההדגשות במקור).

145 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 115.

146 שם, עמ' 144–145.

האדם הבריא הוא אדם שהצליח ליצור אינטגרציה בין החלקים הסובייקטיביים לחלקים האובייקטיביים. בוגר כזה למד בראשית חייו להשתמש באובייקט החיצוני מתוך הסובייקטיביות, ועל פי הצורך רכש גם ידע להעלימו כשאין לו עוד צורך בו. מכאן נובעת יכולתו לשאת בהדרגה את היעדר האובייקט ואת חוסר השליטה שלו בו, דהיינו, להכיר בנפרדות החיצונית.¹⁴⁷ כאשר ישנה התפתחות תקנית מוטמעים רשמים של האובייקטים שאין עליהם שליטה אל תוך הסובייקט, קרי, אל תוך הפנטזיה הנפשית, והיא בתורה מאפשרת להתייחס לאובייקטים בעולם החיצוני. במצב שאינו בריא, בעיקר בעטיו של חוסר בהטמעה של הפנטזיה, נחווית החוויה הפנימית אף היא כחיצונית, והתוצאה היא שהמטופל מוצף חרדה המותאמת בעוצמתה לעוצמת החסר. בוגר כזה יצטרך כתוצאה מכך להיאטם לעולם החיצוני ולהדוף אותו בהתאם לאופי ולמוקדמות של הפגיעה וחומרתה.¹⁴⁸

אינטגרציה של עצמי: עצמי אמיתי ועצמי כוזב

בציטוט דלהלן מתאר ויניקוט את שיאה של ההתפתחות הבריאה בהשוואה להתפתחות שאינה בריאה:

קיימים עתה שני קווי התפתחות אפשריים: [...] במקרה הראשון התאמת האם היא טובה דיה וכתוצאה מכך התינוק מתחיל להאמין במציאות החיצונית, אשר נראית ומתנהגת כמעשה קסם ואשר פועלת בדרך שאינה מתנגשת עם האומניפוטנציה של התינוק [...]. לעצמי אמיתי יש ספונטניות, וזו השתלבה במאורעות העולם. התינוק יכול עתה ליהנות מהאשליה של יצירה ושליטה אומניפוטנטית, ואז בהדרגה להכיר ביסוד האשלייתי בעובדת המשחק והדמיון. כאן הבסיס לסמל [...] במקרה השני [הלא בריא] [...] יכולת ההתאמה של האם להלוצינציות ולדחפים הספונטניים של התינוק לקויה, לא טובה דיה [...] ניתן לצפות שהתינוק ימות פיזית משום שלא החלה אחיזה ליבידנית באובייקטים חיצוניים, התינוק נשאר מבודד, אך למעשה התינוק נשאר חי באופן כוזב.¹⁴⁹

במילים אלו מתאר ויניקוט שני סוגי עצמי: עצמי כוזב ועצמי אמיתי. עצמי אמיתי נוצר באמצעות התאמת האם לצורכי התינוק והעניקה מתמדת של משמעות לחוויותיו. אלה מאפשרות לילד לרכוש עצמי אמיתי, כזה הכולל היכרות עמוקה עם עצמו וגיבוש וארגון אישיות ייחודית, אותנטית, יצירתית וספונטנית. לעומת זאת, עצמי כוזב נוצר כאשר

147 שם, עמ' 189.

148 ויניקוט (לעיל הערה 44), עמ' 246; הנ"ל (לעיל הערה 40), עמ' 195.

149 ויניקוט (לעיל הערה 40), עמ' 207-208.

יש חוסר יכולת להיות קשוב לצורכי הילד ולפוגשו במקום שבו הוא נמצא. ילד או אדם כזה יתנהג לפי נורמות חברתיות וילמד להגיב בסתגלנות, בריצוי ובכניעה לנורמות או לדרישות החברתיות.

במבט ראשוני אפשר להתרשם שהתאוריה והפרקטיקה הטיפוליות של וויניקוט רוויות ערכים אינדוידואליסטיים דוגמת יצירת "אני אמיתי", "אותנטיות", חתירה לחיים יצירתיים ו"חופש". נוסף על כך, המטרה הטיפולית החוזרת על עצמה בכל השלבים השונים בתאוריה של וויניקוט היא דרישה של התאמה סובייקטיבית למציאות האובייקטיבית ויצירת תחושת מותאמות. כפי שהראיתי בתחילת דבריי, ערכים אלו מתנגשים עם ההשקפה החרדית. אולם במבט מעמיק יותר אפשר להבחין בכך שהתאוריה של וויניקוט יכולה להתאים גם לאדם האוחז בערכים ובתפיסות קולקטיביים. התאוריה של וויניקוט היא תאוריה של התפתחות הקשורה למהותו של טבע האדם. לפיכך, היא אינה מכוונת להקניית ערכים מסוימים אלא להתפתחות החוויה הפנימית הצריכה להחזיק ולפעול בתוך מציאות מורכבת. להמחשת רעיון זה אטען שהתאוריה ההתפתחותית של וויניקוט על שלושת שלביה קיימת באותו אופן גם בעת התפתחות דתית ותרבותית נורמטיבית. התפתחות זו אומנם אינה מתרחשת באותם גילים התואמים את ההתפתחות הנפשית, אבל כן מתרחשת בהתאם לסדר הזמנים של התאוריה: השלב הסימביוטי, שלב התלות יחסית ושלב העצמאות.

התפתחות דתית ותרבותית על פי התאוריה של וויניקוט

הראשית התאורטית של החוויה הדתית והתרבותית היא רושם של חוויה פנימית. תחושה שהיא תאורטית בלבד. "ראשית" זו נוצרת באמצעות רשמים ראשוניים של הדת או של התרבות, המוטמעים בילדות המוקדמת. רשמים ורצפים של תחושות לא מאורגנות העומדות בזיקה לאובייקטים קיימים. האובייקטים בחברה החרדית מורכבים ועשירים. הם כוללים בראש ובראשונה את האם והאב, את המשפחה, את הקהילה ואת התרבות, אבל יותר מכול, התחושות והחוויות בחייו של האדם החרדי מתכוונות כלפי אובייקט מרכזי: "אלוהים". התחושות של החוויה הסובייקטיבית הדתית מתארגנות דרך אובייקטים ממשיים המייצגים את אלוהים. עם אלה אפשר למנות מצוות, פרקטיקות דתיות ונורמות תרבותיות. בראשיתה של החוויה הדתית והתרבותית יוצר הילד סימביוזה עם תרבותו ועם אורח חייו הקהילתיים. אורח חיי הקהילה של היחיד, לצד הפרקטיקות הדתיות והתרבותיות, נוכחים בכל הווייתו הפנימית. גורמים אלו הם עולם ההתכוונות שלו. אלה האובייקטים שעליהם הוא נשען.

בשלב הראשוני של ההתפתחות הדתית התרבותית, שלב הסימביוזה, העולם האובייקטיבי, קרי, העולם הדתי והתרבותי, קיים אך ורק בצורתו הסובייקטיבית. החוויה הדתית והתרבותית הראשית אינה קיימת כמציאות חיצונית אלא היא כדברי וויניקוט סובייקטיביות מתהווה. כפי שהתינוק לעולם לא יוכל בראשית שלבי ההתפתחות לתפוס

את השד המציאותי בלי ליצור אשליה ולברוא את השד בדמיונו כך לא יוכל האדם לתפוס את האל ואת הנורמות הדתיות והתרבותיות. הוא יוכל לעשות זאת רק אם יהיה קודם לכן במרחב אשלייתי אשר בו יוכל ליצור את העולם הדתי והתרבותי בדמיונו. כאמור, החוויה הראשית של הדת ושל ערכי התרבות מבחינה סובייקטיבית מקדימה את הופעת הדת האובייקטיבית. כל טקס דתי הוא חלק מהמגע של התינוק עם הסובייקטיביות הדתית שלו. הסימביוזה המוחלטת של הילד עם אותם מאפייני תרבות, והתלות של אותן דמויות התקשרות בחייו, יוצרות אצלו את החוויה הייחודית של אותם נורמות וערכים. ההתנסות באותם אובייקטיבים סימביוטיים של תרבותו מאפשרת לו חפיפה מושלמת בממד האשליה, והיא זו שתקנה לו בסוף התהליך ממד של מציאות. כך לדוגמה, טקס נטילת הלולב, לבישת הציצית או נשיקת הסידור הם חוויה סובייקטיבית ראשית שהילד מייצר מבחינה סובייקטיבית בתוך המציאות האובייקטיבית. בחוויה הראשית אין מודעות למציאות הקיימת. האובייקטים מתכוונים בהתאם להתפתחות הסובייקטיבית. כך יוצר הילד אט אט את חווייתו התרבותית והדתית מבחינה אובייקטיבית. חוויה זו, שאינה מודעת, מאפשרת בסופו של דבר עצמי בעל תודעה דתית ותרבותית מפותחת.

עם סיום שלב זה חש התינוק התאמה טובה של הסביבה לחוויה. כך מתרחש מיזוג החוויה עם החוויה זו. מיזוג זה מאפשר לתינוק לעבור בהדרגה לשלב השני של ההתפתחות, מתלות מוחלטת לתלות יחסית. בשלב זה, התינוק מכיר במה שהוא "אני". הוא לומד להכיר את עצמו, "אני קיים". בחווייתו הדתית הוא לומד לפתח מודעות דתית בתוך מה שהוא ה"אני". המעבר מתלות מוחלטת לתלות יחסית נעשה באמצעות נפרדות מהתלות המוחלטת בדמויות ההתקשרות. הפרדה היא במהותה תהליך כואב. העולם הסובייקטיבי פוגש את המציאות, וכך התינוק אינו מותאם אליו כנדרש. בשלב זה בתהליך ההתפתחות הנפשית של התינוק, האם מתסכלת אותו בכך שהיא אינה מתאימה את עצמה אליו באופן מושלם. באופן דומה, במהלך התפתחות דתית ותרבותית, התרבות מתסכלת את הילד המתפתח מבחינה דתית. היא מתסכלת אותו משום שהיא אינה נענית לצרכים שהיו עד כה סובייקטיביים באופן מושלם. התרבות מציבה בפניו את הדרישות המציאותיות שאליהן הוא חייב להסתגל ולהתאים את עצמו. המציאות האובייקטיבית יוצרת תחושה של נפרדות. כעת מוטל על הילד לעסוק בפרקטיקות דתיות ותרבותיות מסוימות. הוא אינו יכול לעשות ככל העולה על רוחו. כך למשל הוא אינו יכול לטלטל מוקצה בשבת הנורמה התרבותית קובעת שעליו ללמוד במוסד לימודי שנקבע בעבורו. כך נוצרת לה הבנה שהוא אינו יכול להפעיל את האובייקטים כרצונו. במקביל, הקהילה והתרבות אומנם קשובות לצרכיו, אולם על פי חווייתו הן מופרדות ממנו משום שהן אינן מותאמות לו באופן מושלם. עם תום שלב זה הופכת החוויה הזאת, שאינה מודעת לכוליותה התרבותית והדתית של המציאות האובייקטיבית, לעצמי מפותח החי ופועל בעולם. כדברי ויניקוט, נוצרת אצל הילד יכולת מתהווה ומתפתחת להבחנה בין פנים לחוץ, בין סובייקט לאובייקט, בין העולם הפנימי למציאות החיצונית.

באמצעות "המרחב הפוטנציאלי" לומד הילד להתנסות בסימבול באופן המותאם לו. ויניקוט הניח שמשחק או סימבול יוצרים ממד של אשליה המתאימה ומתהווה לצורכי העצמי. באופן דומה יוצרת ההתנסות בעולם הדתי, החברתי והתרבותי בשביל הילד את היכולת להתאים את מונחי התרבות וההתנסות לסובייקטיביות הדתית והתרבותית שלו. בהתאמה לכך אפשר לומר שככל שחינוכו הדתי והתרבותי של הילד מותאם לטבעו כך הוא מצליח להטמיע את הערכים האובייקטיביים באופן המותאם בעבורו. כך לדוגמה, ילד אשר לו תכונות אינטרוברטיות ייטיב להתאים את חווייתו הדתית לחלקיו הסובייקטיביים המופנמים אם התרבות תנגיש לו את הדת באופן סובייקטיבי. לעומתו, ילד בעל מאפיינים אקסטרורברטיים יצטרך התאמה שונה של אותה מציאות אובייקטיבית בהתאם לחווייתו הסובייקטיבית. ככל שהמציאות תתורגם לחווייתו הסובייקטיבית כך יופנם האובייקט בהתאמה ובאופן טובים יותר. בדומה לתינוק, שהתאמת השד לצרכיו מאפשרת לו את הצמיחה האומניפוטנטית ואת התהוותו כנפרד, כך גם מאפשרת יכולתו של הילד להתאים את החוויה התרבותית לצרכיו ולחווייתו הפנימית ולמזג בסופו של דבר את האובייקט בסובייקט.

בשלב האחרון לקראת עצמאות יכול הילד להפנים את המסר "אני קיים לבד". כלומר, האני יכול לנוע באותם מרחבים דתיים שבחוץ ולהיות איתם בחוויה משותפת. הדבר נעשה באמצעות הפנמה של החלק שהוא שלי לחלק שבא מתוכי. הילד יכול פשוט "להיות". בכך מתפתחת לה חוויה של אני אמיתי. חוויה זו, כפי שאמר ויניקוט, אינה חוויה אקזיסטנציאליסטית, אלא זוהי חוויה של טבע שהפנים את המציאות החיצונית. המציאות הדתית נחווית כעת אצל הילד באופן שהוא אותנטי לטבעו ולהתפתחותו, והופכת חלק מהאני האמיתי שלו.

פתולוגיה התפתחותית דתית או נורמטיבית, ובעקבותיה פתולוגיה נפשית, יכולה לבוא לידי ביטוי בכל אחד משלושת שלבי ההתפתחות. הפתולוגיה יכולה להתרחש בשלב הראשון של ההתפתחות, שלב הסימביוזה: כשל שמקורו בחוסר יכולת של הסביבה ליצור סימביוזה של הילד עם תרבותו ועם אורח חייו הקהילתיים. למשל, ילד שגדל בסביבה שהתקשתה לספק את יכולת החוויה הסובייקטיבית. הכשל יכול להתרחש במגוון מציאויות: הוא יכול להתרחש כאשר הילד חווה סביבה תובענית מדי או לחלופין דלה מדי, שאינה מתאימה לטבעו ול יכולתו להתנסות בחוויה סובייקטיבית. הכשל יכול להתרחש גם כאשר הסביבה אינה מאפשרת לו את שלבי ההתכוונות של המגע הסובייקטיבי עם פרקטיקות דתיות. הסביבה יכולה לצמצם אותן חוויות סובייקטיביות או להעמידן בקונפליקט עם הדרישות המציאותיות והתרבותיות. בטיפול פסיכולוגי, על המטפל לאפשר רגרסיה (נסיגה) לאותם צרכים סובייקטיביים ראשוניים. המטופל משליך על המטפל את חוסר ההתאמה שלו, ובכך מתאפשר מגע עם העולם הסובייקטיבי בלי להידרש לחלק האובייקטיבי. המטפל אינו חייב להיות חרדי או דתי. החוויה היא החשובה, ועל המטפל לאפשרה בכך שייתן למטופל להפנים את דמותו של המטפל. הפנמה זו מאפשרת למטופל מגע עם חלקיו

הסובייקטיביים. המטפל אינו צריך לעמת את חוויותיו של המטופל עם המציאות, אלא לאפשר להשלכה ולהעברה להתרחש. הפתולוגיה עשויה להתרחש גם בשלבים מאוחרים יותר של ההתפתחות; פתולוגיה בשלב השני, מתלות מוחלטת לתלות יחסית, פורצת כאשר הנפרדות אינה מתרחשת באופן הראוי. כשל זה עלול להתרחש כאשר הסימביוזה של הילד עם האובייקט אינה נפסקת. הילד ממשיך לחוות את החוויה הדתית כנובעת מתוך עצמו, אבל אינו מתכוונן לאותם מושאים דתיים או תרבותיים בעולם המציאותי. חוסר הנפרדות עלול להתרחש בעקבות חסך דתי או תרבותי במציאות, כלומר, הנפרדות אינה מתרחשת, בגלל דחיית הביטויים הסובייקטיביים של הילד במציאות. הסיבה יכולה לדחות את ההנכחה הסובייקטיבית בכך שהיא אינה מאפשרת את החקר של הסובייקטיבי עם האובייקטיבי. היא יכולה למנוע מהילד לשאול שאלות, להדירו מהתנסויות שונות או לבטל את חוויותיו הסובייקטיביות. הטיפול יוכל לאפשר לאדם להתנסות בהתאמת ומותאמת באמצעות משחק דמיון או פנטזיה עם ערכים תרבותיים ודתיים. בכך יוכל המטופל לפתח נפרדות מותאמת תוך הישענות נכונה ובטוחה על המטפל; הפתולוגיה יכולה להתרחש בשלב הסופי של ההתפתחות, לקראת עצמאות. בהתפתחות בריאה, הילד אמור לשחק עם החוויות האובייקטיביות והסובייקטיביות באופן חופשי ומותאם. כך, העיבוד של הסובייקט מתגלה באובייקט ולהפך. סביבה שאינה מאפשרת את החופש בין הפנים לחוץ, בין היכולת להטמיע את האובייקט לבין ויתור עליו; אינה מעניקה מקום לפנטזיה ומשחק עימה, יוצרת אצל הילד פתולוגיה. הפתולוגיה מתרחשת עקב חוסר מותאמות בין החוויות הפנימיות לחוויות במציאות. לעיתים מקשות דרישות דתיות או נורמות תרבותיות שאינן נמצאות בהלימה לאופיו של הילד הטמעה של הפנטזיה ויצרות חוויה של חוסר מותאמות. על הטיפול לאפשר לאדם להתנסות בחוויה של מותאמות בין המציאות לבין החוויה הסובייקטיבית שלו. המותאמות מתרחשת בטיפול באמצעות התבוננות בצורכי המטופל וחקר שלהם, בפנטזיה ובמציאות. כך מתאפשרת חוויה סובייקטיבית בתוך ערכים וצווים אובייקטיביים. הצווים החברתיים יהפכו חלק מהאני האמיתי של הילד.

בקטע הבא אביא תיאור מקרה של נער חרדי שהתמודד עם שאלות זהות דתיות ואמוניות. באמצעות תיאור מקרה זה אמחיש את יישום התאוריה הוויניקוטיאנית בהתפתחות הדתית התרבותית ואת התאמתה של התאוריה לטיפול באוכלוסייה החרדית.

תיאור מקרה

דוד בן התשע עשרה הופנה לטיפול בידי הוריו עקב חוסר תפקודו בישיבה. הוא נשר מהישיבה וסירב ללמוד במוסד חלופי. ההורים תיארוהו כבחור בעל כישרונות רבים, המגלה יכולות גבוהות ככול התחומים הקוגניטיביים והדידקטיים. הוא אף למד מתמטיקה ואנגלית בכוחות עצמו וניגן בחליל צד. דוד התאמן בהרמת משקולות ובטיפוח מסת שריר

והשקיע בכך זמן רב. בפגישות עימי הביע דוד שביעות רצון מכך שהוא פעיל גופנית ומהישגיו בתחום. הוא אף קיווה שבעקבות הפעילות הגופנית שהוא עושה, נשים ימשכו אליו. עם זאת, הוא מעולם לא היה באינטראקציה אינטימית. הוריו תיארוהו כבעל ראיית עולם טוטלית המקשה עליו להתגמש עם המציאות. דוד התקשה לנהל מערכת יחסים עם חבריו. יחסיו עימם היו לרוב שטחיים, והוא נטה לעיתים קרובות להתנשא עליהם. התנהגותו איתם הייתה לרוב קיצונית וקוטבית. כך למשל, כשהוא חש פגוע הוא התקשה לסלוח או לגלות גמישות. לעיתים קרובות הוא הרים את קולו בבית, הרבה לריב עם אחיו ועם אחיותיו, ולעיתים אף התנהג באלימות. הוריו תיארו את היחסים בינם לבינו כקרים מאוד. הוא לא הצליח לנהל עימם שיחה כמעט בשום נושא. לדברי ההורים, מאז החלטתו לעזוב את הישיבה החל דוד לשקוע בפנטזיות מיניות בעלות אופי אליים. הוא צפה שעות רבות בסרטי פורנוגרפיה הכוללים סצנות מין אלימות. בעקבות התודעות ההורים לסרטים שדוד צפה בהם הם ערכו עימו שיחה אשר בה שיתפם במחשבותיו ובסרטים שבהם צפה. לדבריהם, מאז אותה שיחה הוא הפסיק לצפות בסרטים פורנוגרפיים. תחת זאת הוא החל לאונן באופן כפייתי. ברוב שעות היום שהה דוד בחדרו. הוא קם מאוחר, שיחק במשך שעות רבות במשחקי מחשב שונים, צפה באינטנסיביות בסרטים, ישן ואכל לסירוגין. למעט אימוני כושר ומעט זמן המושקע בנגינה בחליל, במשך רוב שעות היום לא תפקד.

בפגישות הראשונות עימי אמר דוד שהוא מתקשה לתת אמון באחרים. הוא שיתף איתי את תפיסת עולמו, שלפיה הוא מאמין שהאנשים שסביבו הם אנשים רעים המחכים לגילוי חולשה מצידו, שאותה – כך הוא בטוח – ינצלו לרעתו. באחת הפגישות שאלתי את דוד אם חש כך גם בנוגע לפגישותינו. דוד ענה לי שהדבר תלוי בכסף שהוריו ישלמו לי ובשאלה עד כמה ישתלם לי להיות טוב כלפיו. אף שהדברים לא היו לי פשוטים לשמיעה בחרתי לא לענות לו, ותחת זאת שאלתי אותו אם הוא חושב שהאחרים יכולים לסמוך עליו. דוד ענה לי שהוא לא יודע, אבל זה לא מעניין אותו כי הוא לא חייב כלום לאף אחד. הנרטיבים של חובה, כסף, ושליטה חזרו על עצמם בחודשים הראשונים של הטיפול. כך למשל הוא סיפר לי שיש לו חלום להיות איש עשיר. כך יוכל לגרום לכולם לעשות כרצונו. כששאלתי אותו מה רצונו, הוא ענה: "אני רוצה פשוט שאנשים יעשו מה שאני רוצה". בחודשים הבאים החל דוד באופן הדרגתי להאמין יותר בתהליך הטיפולי ונוצרה בינינו ברית טיפולית טובה יותר. בתקופה זו הוא שיתף אותי במה שכינה "הדילמה של חייו": אם להישאר דתי או לא. בתחילה, השאלה לבשה צורה מופשטת ודיכוטומית מאוד. כך למשל אמר לי: "מה שאני שואל כאן בעצם הוא האם להיות דתי או ללכת להיות חוקר מולקולות באוניברסיטה". משפטים אלו חזרו על עצמם בווריאציות שונות. הדילמה הוצגה לרוב באופן בינארי ומנותקת רגשית. לעיתים קרובות היו הפגישות איתו לביליות וקיצוניות, והובעו בהן כמעט תמיד שאיפות ומשאלות מנוגדות. כך למשל, בפגישות מסוימות הוא הביע את רצונו להתחזק בדת ולשמור על הצביון החרדי שלו. הוא אף הביע את כעסו על

הפגיעה הדתית שגורמים "החרדים החדשים" כלשונו. לעומת זאת, בפגישות אחרות הוא הביע את כמיהתו להיות חילוני ו"להשתחרר מכל החיים המחניקים האלה". הוא גם חלק איטי צרור פנטזיות סותרות ומנוגדות: להיות ראש ישיבה גדול, להיות חוקר צמחים, לקיים יחסי מין עם כמה נשים, להיות על אי בודד. דוד היה חסר מודעות לכך שמשאלותיו מנוגדות זו לזו, ואף הרבה להכחיש את הפנטזיות שלו. במפגשים רבים הייתה האווירה בחדר מתוחה. דוד הרבה להביע כעס על התערבויותי המעטות בטיפול, על לבושי, שאותו חווה כמודרני מדי, על טון וצורת הדיבור שלי ועל אורח חיי. דוד הרבה להשליך עליי את המופעים השונים של זהותו. בלבושי ובהתנהגותי ייצגתי לו את משאלותיו החילוניות. באחת הפגישות הוא אמר לי: "אצלכם החרדים החדשים זה בסדר לא להתפלל?". במפגש אחר הוא אמר: "אני לא יודע איך אפשר להסתכל על זה, או יותר נכון, אני לא יודע איך אתה מסתכל על זה, אבל אני לא מניח תפילין כבר הרבה זמן. בטח רוב האנשים שמגיעים לכאן הם לא כאלה, אבל אני לא בטוח שתבין מה הבעיה בזה". באחת הפגישות הוא אמר לי שהוא לא יודע ממה אהיה יותר שמח, אם הוא ייצא בסוף הטיפול חילוני או דתי. שאלתי אותו אם חשוב לו שאהיה שמח. הוא ענה לי ברוגז רב: "אני לא משלם לך כסף כדי שתהיה שמח". שאלתי אותו מה יגרום לו לשמוח. הוא ענה: "אני אהיה שמח אם אני אדע מה אני רוצה לעשות בחיים. ככה אני אוכל ללכת על זה וגמרנו". במהלך תקופה זו ניהל דוד אורח חיים בודד וסגפני. הוא שהה לבד בחדרו במשך רוב שעות היממה. לעיתים קרא ספרים ולעיתים צפה בסרטים או שיחק במחשב. היה לי חשש רב שהוא שרוי בדיכאון, אבל הוא הכחיש נמרצות את מצב רוחו הירוד. לעיתים הודה בכך שהוא חש דכודן קל, אבל כשניסינו להעמיק בחוויותיו הוא לא הצליח להתחבר לרגשותיו והרבה להכחישם.

בתקופה זו, מטרתי בטיפולי הייתה להתבונן בקצוות השונים של משאלותיו ולחקור אותן. דוד ואני התבוננו יחד בחוויה המבולבלת והכאוטית שאני חש כתוצאה מדבריו. לעיתים דיברנו על חוויותיו הטוטליות ועל הצורך שלו לאמץ הגנות נוקשות המונעות ממנו לחוות את מה שהוא כה חרד מפניו: פחד מנורמות דתיות ותרבותיות שהוא חש מחויב להן. בו בזמן פחד דוד מכך שהוא לא יחוש מחויב לאותן נורמות דתיות ותרבותיות. עם זאת, בשלב זה התקשה דוד להתבונן בריבוי העצמי שלו וליצור חוויה אינטגרטיבית יותר. במהלך הטיפול אף אפשרתי לדוד לכעוס עליי ולתקוף אותי. דרכי הוא הצליח לחוות את הפנטזיות שעליהן לא העז לחשוב. לעיתים העמקנו במשחק במושגים שונים וניסינו לחשוב יחד על ההשלכות של משאלותיו. כך, כשדוד העלה משאלה ללמוד באוניברסיטה או לחלופין ללמוד בחברותא עם ראש הישיבה בישיבה שאותה עזב. ניסינו לחשוב יחד על האפשרויות השונות ולשחק עם מחשבות אלו במרחב הפנימי הסובייקטיבי. אט אט החל דוד לשים לב לרגשות שונים שעלו בחדר: אימה, פחד, דכודן, עצב וחרדה. בשלב זה התמקד הטיפול במתן מרחב בטוח, באפשרות לחקור את הרגשות השונים בלי להתחייב אליהם במציאות.

במפגשים הבאים שיתף אותי דוד במריבות הרבות שניהל עם אימו. רוב המריבות איתה היו סביב נושאים דתיים ותרבותיים. בעוד אני ייצגתי בעבור דוד את הפנטזיות החילוניות, אימו ייצגה את הצד הדתי של עולמו הפנימי. כך לדוגמה הוא נהג לומר לי: "אתה בטח לא תבין אותי, כי לך יש רק מטרה אחת: שאני אהיה חילוני". כך, לצד אמירות אחרות כמו: "אימא רק רוצה שאני אאמין באלוקים, אבל אני לא מאמין בו. אני כועס עליי על כל מה שהוא עשה לי". בפגישה מסוימת הוא סיפר לי שאימו ציינה בפניו שכעס על אלוהים הוא בעצם הודאה בקיומו. משפט זה של אימו הסעיר מאוד את דוד, ובעקבותיו שקל לברוח מהבית. בפגישה אחת, הזכורה לי במיוחד, אמר לי דוד לקראת סיום הפגישה משפט שעליו חזר כמה פעמים בווריאציות שונות: "תשמע, אם אני רוצה להיות חרדי אני לא יכול, כי אני שונא ללמוד. ואם אני רוצה להיות חילוני אני לא יכול, כי אני מאמין". בתגובה אמרתי לו: "דוד, זה באמת נשמע כאילו אין מוצא, כאילו הכול מסובך". דוד התעצבן עליי ואמר: "אם אין מה לעשות, למה שרפת לי את הזמן בטיפול במשך שנה? אמרתי לך: אתה רק רוצה כסף". לא ענית לי, ובמקום זאת אמרתי שאני מבין שהוא מתוסכל מאוד, אבל אני אשמח לפגוש אותו בשבוע הבא. דוד אומנם ענה לי בציניות אופיינית שהכסף הוא הדבר היחיד המעניין אותי, אבל חשתי שחשוב לו לשמוע את המסר שלפיו תחושתו מצביעה על דרך ללא מוצא, אבל אנחנו לא מוותרים, וממשיכים. בפגישות הבאות הגיע דוד רגוע ונינוח יותר, הפסיק לכעוס עליי ונמנע מהערות ציניות. במבט לאחור הבנתי שהתקדמנו התקדמות ניכרת בשני רבדים: ברובד הפשוט יותר, דוד קיבל לגיטימציה לכך שלא לכל בעיה ישנו פתרון מיידי. אפשר לשאת את התסכול, את הזעם ואת התוקפנות. אבל ברובד עמוק יותר הבנתי שאת רצוני שדוד "ישחק" במרחב הפוטנציאלי של חוויותיו לא הצלחתי עד אז ליישם בעצמי. היכולת לשחק שייכת לא רק למטופל אלא גם לי כמטפל.¹⁵⁰ היכולת "לשחק" עזרה לי להכיל את היכולת להתנסות בחוויית החסימה החונקת והדוחפת של דוד ולנסות לשרוד אותה יחד איתו בלי לנסות כל העת לשחררה.

במבט לאחור, פגישה זו הייתה פתח לתקופה חדשה בטיפול. תקופה אשר בה הצליח דוד להביט בקונפליקט במבט מפוכח ואינטגרטיבי יותר. אני חושב שהאי-אינטגרציה הראשונית, או ההתפתחות הרגשית הפרימיטיבית, פינתה את מקומה למבט כאוב אבל אמיתי יותר של אינטגרציה סובייקטיבית בין החלקים השונים של חייו. דוד החל במסע חדש, אשר בו פינתה את היכולת להיות בחוויה קרטזיאנית: "אני שואל, משמע אני קיים". עצם מודעותו לחיפוש התחילה ליצור אצלו תחושה של מודעות לעצמי.

לאחר כמעט שנתיים של טיפול החל דוד ללמוד באקדמיה. הוא סיים את המכינה בהצטיינות, והיה מהמובילים בכיתה. הוא אומנם טען תכופות שהסיבה לכך שהוא לומד

150 ראו ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 79-80.

היא "רק בגלל שאין לי מה לעשות עם הזמן שלי", אבל גם הצליח לשתף אותי בכמה הזדמנויות שהוא מגיע לפגישות איתי "כי זה עוזר לי לעשות סדר עם עצמי". דוד החל אף ללמוד גמרא עם גיסו, וצייץ בהזדמנויות שונות שהדבר גורם לו הנאה. אבל גם את זה הוא הכחיש לעיתים, וטען שהסיבה ללימוד היא כסף שסבו משלם לו על כך. גם בשלב זה הביא דוד לטיפול מופעים שונים של חוויותיו. לעיתים הביע את רצונו להיות חילוני ולעזוב את הדת, ולעיתים הוא הגיע אחוז התלהבות מההספק בלימוד הגמרא. דומה שתפקודו המפוצל אפשר גם סוג של משחק עם המציאות. בשלב זה היו חוויותיו הסובייקטיביות של דוד נגישות לו יותר, והוא הצליח לעיתים להטמיע אותן במציאות. בתקופה זו הוא סיפר לי על הפנטזיות המיניות האלימות ועל התנסותו העצמית בחוויות ארוטיות. חוויות אלו כללו גוונים של יחסים מזוכיסטיים וסדיסטיים באופן משתנה. בפגישות דיברנו על החוויה ההתפתחותית הראשונית של דוד עם הוריו, ובעיקר על חוויותיו עם אביו. אביו היה אדם אלים שהיה מסור מאוד לילדיו מצד אחד, אבל למסירותו התלוותה מצד שני אלימות רבה, פיזית ומילולית. בטיפול הבנו שהמסירות הכמעט מטורפת של אביו הייתה דרכו להשיג שליטה בילדיו. נוקשותו ואלימותו של אביו ושליטתו בכל ההיבטים הדתיים והתרבותיים בחייו יצרו אצל דוד חוסר מגע רגשי סובייקטיבי עם עולמו הדתי והתרבותי. כך לבשו יחסיו עם חבריו ועם הסובב אותו צורה של יחסי כוח ושליטה. הכעס והאלימות והפנטזיות המיניות שלו היו הדרך היחידה שבה הצליח דוד לבטא את הסובייקטיביות שלו. נראה לי שהטיפול אפשר לדוד, אולי לראשונה, לחוות חוויה שונה. ניסיונו להכחיד אותי כסובייקט, התקפי הזעם העלבונות והדוואלוציה שעשה לי בתקופות שונות בטיפול, אפשר לו להתנסות בחוויה של הכחדה ותלישות שלו עם עצמו. כך הצליח לגלות דרכי גם תנועה מרוככת ואינטגרטיבית יותר של אישיותו. העצמי הבריא שלו התחיל ליצור אינטגרציה ביני לבין אימו, בין הדתיות לחילוניות, בין דוד כאובייקט לבין תחושת העצמי שלו, ובין החוויה הסובייקטיבית לאובייקטיבית.

ניתוח וממצאים

דוד הגיע לטיפול עקב כשלים חמורים בהתפתחות הזהותית והדתית. היחס של דמות ההתקשרות הראשונית מנעה ממנו מגע עם חוויות סובייקטיביות בסיסיות. תחושתו של דוד דמתה למה שוויניקוט כינה "איום לגרעין העצמי", ועלולה הייתה להביאו לידי "סכיוזופרניה לטנטית".¹⁵¹ הכשל באינטגרציה הראשונית של דוד היה עמוק ופגוע כדי כך שהיה סיכון אמיתי להתמוטטות נפשית. בתחילת הטיפול היה דוד זקוק לתנועה רגרסיבית. הוא נזקק לחזור לשלב האי-אינטגרציה, שלב אשר בו יכולים המושגים הראשוניים של

151 ויניקוט (לעיל הערה 44), עמ' 180-182.

התרבות להיטען במשמעות ובתוכן סובייקטיביים. באמצעות חשיפת מופעים שונים של זהותו בטיפול הצליח דוד לחוות מחדש את החוויות הסובייקטיביות. תלותו המוחלטת בי כמטפל, שבאה לידי ביטוי בהישענות ובהתנסות סובייקטיבית בדת שלי, בלבושי ובאורח חיי, יצרה התאמה טובה עם הצרכים הסובייקטיביים שנמנעו ממנו. דוד יצר את האופן שבו תפס אותי, ושלט בו. דרכי הוא החל ליצור באופן לא מודע את עולמו המציאותי. הכוונה הדרגתית של רגשותיו ושל התנסותו הסובייקטיבית בחוויות דתיות ותרבותיות יצרו את יכולתו להתפכח מהאשליה. האשליה של דוד הייתה הצורה שבה יצר את נוכחותי. הוא יצר את החילוניות שלי, וכך התאפשר לו לכעוס עליה ולהתנסות בה. במקביל לכך יצר את הדתיות של אימו שדרכה יכול לכעוס על אלוהים ועל הדת, אבל גם להתנסות, אולי לראשונה, בחוויה סובייקטיבית דתית. שלב הסימביוזה ששוחזרה בטיפול היה קריטי להתפתחותו הדתית הסובייקטיבית. ממש כמו תינוק היוצר את השד יצר דוד את דמותי החילונית באשלייתו והפגין כלפיה תוקפנות והרס. הוא התייחס אליי כמו תינוק בשלב הסימביוזה, "ללא רחם". כלומר, לא התקיימתי בטיפול כאובייקט נפרד. וניקוט ראה בתלות את היכולת הראשונית של "להיות" (to be), ואת ההוויה של התינוק (being). באמצעות היצירה הסובייקטיבית של דמותי החילונית וההרס שלי כאובייקט הצליח דוד לסבול את ההוויה שלו ולהיות איתה. תהליכים אלו אפשרו את דוד להיות "לחיות עם", קרי, עם העולם ועם יחסים של אובייקט. יכולתו של דוד להיות באשליה מוחלטת עזרה לו לפתח הבחנה בין פנים לחוץ, בין סובייקט לאובייקט. חוויותו המופנמות הסובייקטיביות הראשיות הייתה שחובות תרבותיות ודתיות כמוהן כהכחדת הסובייקט. כך פיתח ריאקציה כלפי חובותיו הדתיות. הוא חשש, ובצדק יש לומר, שהדת תשלוט על הסובייקטיבית שעוד נותרה בו ותהרוס אותה לחלוטין. האלימות שהפעיל על דמותי יצרה לו תחליף. היא החליפה את יחסי הכוח והשליטה של אביו ושל התנסותו המינית האלימה. יכולתו של דוד להתבונן במשחק של פנים וחוץ באה לידי ביטוי ביכולתו לשחק בחוויות השונות: בחויית חוסר האונים, בחויית האי-אינטגרציה ובאפשרותו של דוד להשליך עליי ועל אימו את חוסר יכולתו לחוש חויית אינטגרציה בסיסית. הצלחתו של הטיפול בשלב זה באה לידי ביטוי בכך שדוד הצליח לנוע על הצירים השונים של חוייתו לעבר חויית עצמי אינטגרטיבית יותר, שאומנם הייתה עדיין מפוצלת, אבל בת שליטה. כך הצליח להחזיק את חלקי העצמי הכוזב ולפעול איתם בעולם האובייקטיבי.

בשלב הבא של הטיפול הוא החל לתפוס את הפער בין העולם הפנימי למציאות החיצונית. דרך הפער הוא החל להפנים מבחינה סובייקטיבית את משמעות פעולותיו האובייקטיביות כמו לימוד באוניברסיטה ולימוד גמרא עם חברותא. בשלב זה החל דוד לשחק. הוא החל להפנים את חוויותיו הסובייקטיביות תוך כדי התנסות באותן חוויות שלמד בתוך המרחב האובייקטיבי המציאותי. בטיפול הצלחנו ליצור יחד מרחב משותף אשר בו נטלנו חלק אני כמטפל והוא כמטופל. באמצעות השתתפותי במשחקו הסובייקטיבי הבנתי שמותר גם לי לשחק, וכך הצלחתי להביא אותו להכרה דומה שנמנעה

ממנו לאורך חייו, אותה הכרה המתירה לו לשחק. יכולתנו לשחק יחד שימשה אותנו בטיפול לשם ויסות הסובייקט אל מול האובייקט. המשחק עזר לו לארגן את החוויות של מה שהוא "לא-אני". כמאמר ויניקוט, "מרגע שיש ארגון של 'אני', התינוק מאפשר לאובייקט את התכונה של להיות 'לא אני'".¹⁵² כלומר, דוד הפסיק להשליך עליי ועל אימו את הדיכוטומיה של מושגיו הדתיים והתחיל להחזיק את נפרדותו בעולם האובייקטיבי. הוא אומנם המשיך לעיתים בתוקפנות ובהכחדה העצמית, אולם לרוב תיעל אותן למקום בריא יותר, למשחק עם המציאות. עולמו האובייקטיבי, שכלל דיכוטומיות בינאריות של תורה אל מול אוניברסיטה, וציניות אל מול כעס, התחלפה בתמונת עולם מורכבת יותר ורב-ממדית, הסופגת ערכים רבים. תפיסה זו של חוויה אינטגרטיבית רב-ממדית יצרה תנועה של התקרבות וקשר. כך נוצר, במונחיו של ויניקוט, "מימוש סמלי"¹⁵³ – של ערכים אובייקטיביים דתיים ותרבותיים דוגמת לימוד גמרא עם חברותא, שייצגו בעבורו את הסביבה המוקדמת ופיצו את הכשל שלה. דבר זה סייע לדוד להבחין בין אני ללא-אני.

בהתאם לכך התמקד הטיפול הוויניקוטיאני שלי בדוד בפיתוח שלושה תחומים: ביכולתו של דוד לבנות את עולמו הסובייקטיבי; ביכולתו להשליך את המשחק הסובייקטיבי על המטפל; בהרחבת יכולתו של דוד לאפשר חוויה אינטגרטיבית יותר. הפנמה זו של מורכבות האובייקט לצרכיו הסובייקטיביים אפשרה התחלה של היכרות עמוקה יותר עם עצמו ותחילתה של גיבוש אישיות ייחודית, אותנטית, יצירתית וספונטנית. בתקופה זו התארגנו מחדש הרגשות העוצמתיים של מיניותו, חוויותיו הדתיות, חוויותיו התרבותיות וחוויותיו הסכיזואידיות "להתחלה של חייו". לחיים שלא כללו עד אז "חוויה ממשית כלשהי".¹⁵⁴

אסכם את סיומו של טיפולי בדוד בצייטוט מדברי ויניקוט, המיטיב לתאר את התארגנות הרגשות העוצמתיים של דוד בתוך תחילתה של חוויית ה"עצמי אמיתי" לראשונה בחייו:

משוררים, נביאים ופילוסופים עסקו תמיד ברעיון של העצמי האמיתי, והבגידה בו נחשבה למעשה שאין להסכים עימו. שייקספיר, אולי משום שלא רצה שיאשימוהו בזחיחות דעת, ליקט כמה אמיתות כאלה, ונתן אותן בפיו של טרחן לא נלאה בשם פולוניוס. והרי עצתו: ועל הכול: היה שלם עם עצמך; והיוצא מזה, כצאת היום מלילה, שלא תוכל להיות כוזב לזולתך ("המלט", בתרגומו של א' שלונסקי). תוכלו לצטט באוזני מכתביו של כל משורר בעל מוניטין, ולהוכיח שנושא זה אהוב על כל מי שרגשותיו עזים. יתרה מזו, תוכלו גם להצביע על כך, שהמחזאות העכשווית

152 ויניקוט (לעיל הערה 41), עמ' 102.

153 ויניקוט (לעיל הערה 40), עמ' 207.

154 שם, עמ' 210.

מרבה לחפש את הגרעין האמיתי בתוך כל מה שהוא מרובע, סנטימנטלי, מצליח או חלקלק.¹⁵⁵

דין

במאמר זה נעשה ניסיון להפריד בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית לבין המעטפת התרבותית שלה. בהתאם לכך טענתי שערכים מרכזיים העומדים בליבת החשיבה הטיפולית, כמו ערכי האינדיווידואליזם, אינם אינהרנטיים למהות הטיפול, ושאפשר לנכות ערכים אלו בלי שליבת התאוריה תשתנה. בהתאם לכך טענתי שתאוריות רבות בפסיכולוגיה המודרנית יכולות לשמש את הציבור החרדי ללא התנגשות עם ערכי המרכזיים.

לשם כך בחרתי בתאוריה הווינקוטאינית עקב יחסה לדת וליחסים הבריאים שהיא רוקמת בין האמת הסובייקטיבית לאובייקטיבית. עם זאת, אין כוונתי לעשות הכללה מהתאוריה של וינקוט על הפסיכולוגיה כולה, ובהחלט ייתכנו הבדלים משמעותיים בין זרם לזרם.

עם זאת, ברצוני לטעון שמאמר זה יכול לשמש פתיחה לדיון עתידי גם בנוגע לאסכולות מרכזיות אחרות בפסיכולוגיה. פתח לדיון ולמחקר המשך בכל הנוגע לדומה ולשונה בין ההשקפה החרדית לפסיכולוגיה המודרנית. לשם כך אציג בקצרה את ארבע האסכולות המרכזיות בפסיכולוגיה תוך דיון קצר ולא ממצה בהן, שימשיך את טענתי בדבר המשותף בין הפסיכולוגיה המודרנית להשקפה החרדית גם בנוגע לתאוריות אחרות.

ארבע אסכולות מרכזיות בטיפול הפסיכולוגי

1. **האסכולה הביולוגית.** אסכולה זו רואה בפעילות הנפשית תוצר של פעילות מוחית אשר לה ביטויים מבניים, גנטיים או ביוכימיים. היא מיוצגת בגישה הרפואית בכלל ובפסיכיאטריה בפרט. גישה זו שמה דגש על הקשר בין הביולוגיה של המוח להפרעות נפשיות, לסוגי אישיות ולמצבים מנטליים שונים.¹⁵⁶

2. **האסכולה ההתנהגותית הקוגניטיבית.** לפי אסכולה זו, פתולוגיה נוצרת עקב אסוציאציות לא מסתגלות, המכוננות אמונות דיספונקציונליות שנרכשו במהלך החיים. העבודה הטיפולית נעשית באמצעות חשיפה והקניה שיטתית של אותן אמונות, שנרכשו

155 דולנד וודס וינקוט, הכול מתחיל בבית: מסות מאת פסיכואנליטיקאי, קליר וינקוט וריי שפרד (עורכים), תרגום: מרים קראוס, תל אביב: דביר, תשנ"ה, עמ' 52 (ההדגשה שלי).

156 אליצור ואח' (לעיל הערה 1), עמ' 695-704, 723-751.

באמצעות התניות, חיזוקים וחיקוי סביבתו הקרובה של האדם. נוסף על שינוי אמונות אלו מבחינה קוגניטיבית יביא הטיפול על פי אסכולה זו את האדם לשינוי מצביו המנטליים וההתנהגותיים.¹⁵⁷ פיתוחים עדכניים של גישה זו, המכונה "הדור השלישי של הגישה התנהגותית-קוגניטיבית", הם גישת הטיפול "מיינדפולנס", המבוססת על מונח בודהיסטי הקרוי "סאטי", שנועד להעניק תשומת לב לחוויה, להביט בה, לתארה ולהשתתף בתהליך הנפשי ללא שיפוטיות. גישות אחרות שמות דגש על סכמות או על תהליכים דיאלקטיים בין קבלה לשינוי.¹⁵⁸

3. האסכולה הפסיכואנליטית. הגישה הפרוידיאנית הקלסית שמה דגש על שלושה מאפיינים עיקריים: (1) תהליכים של קתרזיס או פרקון, הנעשים באמצעות העלאת זיכרונות מודחקים הנחשבים מייצגי חוויה טראומטית נפשית בעלת מטען מהעבר, ושחרורם; (2) חשיבות מרכזית של הלא-מודע לתפקודו הדינמי בחיי הנפש; (3) התפתחות היצרים בגיל הילדות, בפרט אלו המיניים, והשפעתם המרכזית על התפתחותו של האדם.¹⁵⁹

פיתוחים שונים של אסכולה זו מאז פרויד נחלקים לשלוש קבוצות. (1) פסיכולוגיית האני, ששמה דגש מרכזי על נטייתו של האני למסד מנגנוני הגנה כדי להתמודד עם הדחפים העלולים להיות הרסניים. מטרת הטיפול היא פיתוח מנגנוני התמודדות והסתגלות מיטביים להתמודדות עם הקונפליקטים השונים;¹⁶⁰ (2) אסכולת יחסי אובייקט, הטוענת

157 יונתן ד' הפרט, "יסודות הטיפול הקוגניטיבי-התנהגותי", בתוך: צופי מרום, איווה גלבע-שכטמן, נילי מור ויופ מאירס (עורכות), טיפול קוגניטיבי-התנהגותי במבוגרים: עקרונות טיפולים, תל אביב: דיונון, 2011, עמ' 17-32; James Bennett-Levy, Gillian Butler, Melanie Fennell, Ann Hackmann, Marita Mueller, and David Westbrook (eds.), *Oxford Guide to Behavioral Experiments in Cognitive Therapy*, Oxford: Oxford University Press, 2004; Judith Beck and Andrew C. Butler, "Treating Psychotherapists with Cognitive Therapy," in: Jesse D. Geller, John C. Norcross, and David E. Orlinsky (eds.) *The Psychotherapist's Own Psychotherapy*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Aaron Beck, John Rush, Brian Shaw, and Gary Emery, *Cognitive Therapy of Depression*, New York: 1979; Aaron Guilford, Aaron T. Beck, Denise D. Davis, and Arthur Freeman, *Cognitive Therapy of Personality Disorders*, New York: Guilford, 1990

158 מרשה לינהאן, הפרעת אישיות גבולית: מדריך להקניית כישורים, קריית ביאליק: אח, 2006; Benjamin J. Sadock, Virginia A. Sadock, and Pedro Ruiz, *Kaplan and Sadock's Synopsis of Psychiatry, Behavioral Science/Clinical Psychiatry, Indian J Psychiatry* 51 (4) (Oct.-Dec. 2009), p. 331

159 אבנר אליצור, "תיאוריות האישיות", בתוך: אליצור ואח' (לעיל הערה 1), עמ' 52-54.

160 ראו אנה פרויד, האני ומנגנוני ההגנה, תל אביב: דביר, 1977.

שמצבו המנטלי של האדם הוא תוצר ותוצאת עיצוב יחסי הגומלין של הילד עם דמויות ההתקשרות החשובות בחייו;¹⁶¹ (3) הפסיכולוגיה של העצמי על פי היינץ קוהוט שמה דגש על הצורך של האדם מילדותו ב"זולת עצמי", כלומר, תגובות מיוחדות מהסביבה כדי להתפתח וכדי לתחזק את תחושת ההערכה העצמית, המסייעת לו לבנות "עצמי" מלוכד. הילד זקוק לחיזוק מדמויות ההתקשרות שלו כדי להגשים שלוש קבוצות של סיפוקים נרקסיסטיים: צורך במירורינג – הצורך של אדם להרגיש מיוחד, לחוש שמתפעלים ממנו ושרואים אותו כפי שהוא באמת; הצורך באידאליזציה – הצורך להתפעל מאחרים ולהעריצים; הצורך בתאומות – הצורך של האדם בחוויה של תאומות פסיכולוגית עם האחר.¹⁶²

4. הגישה האקזיסטנציאליסטית. גישה זו מדגישה את הקונפליקט של האדם עם קיומו. על פיה, המפגש עם המוות, המשמעות והמימוש העצמי, החופש והבדידות יוצרים חרדה, אבל גם הזדמנות למצוא חופש ומשמעות לקיום. מטרת הטיפול היא לגרום למטופל לחשוב מחוץ לגבולות הזמן על היחסים בין המודע למרחב שסביבו.¹⁶³

מבט קרוב יותר על הערכים העומדים בליבת אסכולות אלו מאפשר חשיבה על הפרדה אפשרית בין הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית בתאוריות אלו לבין המעטפת התרבותית שלה. להלן כמה ערכים המוטמעים בליבת תאוריות שונות ומסוגלים לאפשר דיון עתידי בחיבורים אפשריים נוספים בין תאוריות פסיכולוגיות לאידיאולוגיה החרדית:

1. רעיון האינדיווידואליות והאותנטיות של העצמי הוא יסוד מרכזי משותף לתאוריות פסיכואנליטיות רבות. כפי שהראיתי במאמר זה, רעיון הגרעין הפנימי של החשיבה הטיפולית המודרנית בכל הנוגע לאינדיווידואליות של האדם יכול להיות מותאם גם לאדם המממש את האינדיווידואליות העצמית שלו כלפי האל. כך למשל, את מושג הזולת העצמי של קוהוט, שלפיו העצמי נבנה דרך האחר, אפשר לתרגם בחשיבה החרדית אל עצמי המכוון לאל. אלוהים משמש זולת עצמי שדרכו נבנות ההתפתחות ולכידות העצמי.

כך כותב כהנא על מושג הזולת העצמי של קוהוט המכוון לאובייקט אלוהי במקום לאובייקט חומרי:

161 ראו ס"א מיטשל ומ"ג בלאק, פרויד ומעבר לו: תולדות החשיבה הפסיכואנליטית המודרנית, תל אביב: תולעת ספרים, 2006, עמ' 176–207.

162 Heinz Kohut and Ernest S. Wolf, "The Disorders of the Self and Their Treatment: An Outline," *The International Journal of Psychoanalysis* 59 (4) (1978), pp. 413–425

163 ארווין יאלום, פסיכותרפיה אקזיסטנציאלית, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2011.

במישור הגלוי, האדם מכיר את עצמו כאובייקט אחד מרבים, בעל כוחות דלים וזמן קצוב. אבל במישור אחר, כל אדם חש שיש בו "משהו" עמוק יותר, משמעותי וטוב ממה שנגלה לעין. הפער שבין שני מישורי החוויה יוצר בנו ספק מתמיד: מישהו שמבטו האוהד יהיה ערובה לכך שהמעולה והערכי שבי אינו אשליה. אבל מי יכול להעניק הכרה כזו? רק מי שאני מאמין שבכוחו לראות את התהומות הנסתרים שבתוכי. כשם שאמן זקוק דווקא לאישורם של אמנים אחרים או לפחות "מביני דבר", וכשם שמדען מחפש את אישורם של חוקרים אחרים, כך אני זקוק לאישורו של מי שיש בו נפש עמוקה וערכית. רק אחד כזה יכול להיות לי "זולת עצמי", במובן שעליו דיבר קוהוט.¹⁶⁴

2. קונפליקט הבחירה החופשית לעומת הדטרמיניזם – לפי הגישה האקזיסטנציאליסטית, בבסיס הטיפול הנפשי ניצבת העמדה שהאדם חופשי להתנהג כרצונו ושהוא היחיד היכול ליטול אחריות על גורלו. האסכולה ההתנהגותית הקוגניטיבית, לעומתה, סבורה שההתנהגות מוכתבת בידי גורמים חיצוניים. גם לפי הגישה הפסיכואנליטית, שישנם גורמים המגבילים את בחירתו החופשית של האדם, ההתנהגות נקבעת גם על ידי גורמים פנימיים.

מחקר המשך יוכל לדון בשאלה אם אפשר לאמץ את גישתן של אסכולות אלו ללא קבלת הדטרמיניזם הפסיכולוגי הניצב בליבתן. כך ייתכן למשל שעקרון הדטרמיניזם הפסיכולוגי אינו תנאי הכרחי לאימוץ שאר עקרונותיו של פרויד בכל הנוגע לקתרוזיס, להשפעותיו של הלא-מודע ולהשפעת היצרים שהתפתחו מילדות.¹⁶⁵ גם האסכולה התנהגותית הקוגניטיבית, המאמצת לכאורה את הדטרמיניזם הפסיכולוגי בכל הנוגע להשפעותיה של הסביבה, אינה מתנגדת בהכרח להשקפה החרדית בדבר היכולת להתגבר על הסביבה ולאמץ אמונות אדפטיביות בנוגע למציאות.¹⁶⁶

3. קונפליקט הציות והסמכות עם השהייה והמנטליזציה הנפשית – לפי אנשי הגל השלישי של הגישה ההתנהגותית הקוגניטיבית, חלק מרכזי של הטיפול נעשה על ידי השתוות ומנטליזציה נפשית שמטרתה להעניק תשומת לב לחוויה, להביט בה, לתארה ולהשתתף בתהליך ללא שיפוטיות. למעשה, רוב הגישות קוראות לחקר הכוחות המניעים את הנפש ולעבודה פסיכולוגית בהתאם לכך. מחקר המשך יוכל לדון בגרעין הפנימי של חשיבה זו בלי שזו תחייב את הפן המעשי שלה. כלומר, אפשר לאמץ את התאוריות

164 ברוך כהנא, "רגע לפני שניפול לתהום ימי הביניים", מקור ראשון, מוסף שבת, כ"ה בסיוון תשע"ה. ראו עוד, דוד קיטרון, "פסיכותרפיה ושליחות אתית: סובייקטיביות, אמפתיה ואמונה, שיחות", כתב עת ישראלי לפסיכותרפיה כג (2) (יולי 2009), עמ' 248–254.

165 פתחת בדיון בכך במאמר זה. ישנן גרסאות שונות בנוגע לחירות במשנתו של פרויד ולמידת חשיבותה בתאוריה הכללית שלו. ראו למשל שרביט (לעיל הערה 109), עמ' 7–1.

166 לדוגמה למודל מסוג זה ראו פרדמן (לעיל הערה 54), עמ' 190–121.

הפסיכולוגיות השונות בנוגע להתבוננות הנפשית בעבר ובהווה בלי שהסמכות הביצועית בכל הנוגע לממצאי התבוננות זו תינטל מהרב או מבעל הסמכות התורנית. במילים אחרות, ייתכן שאפשר לקבל את הגרעין הפנימי בכל הנוגע לצורך בחקר הנפש, והמימוש ייעשה בהלימה לסמכות הרב ולדעת התורה.¹⁶⁷

במאמר זה נעשה שימוש בשיטת חקר מקרה. שיטה זו מנתחת באופן מעמיק ומפורט את אישיותו של אדם יחיד, וממנה נגזר אופן הטיפול הנכון והראוי. פרויד עשה שימוש רב בשיטה זו לחיזוק התאוריה הפסיכואנליטית. יש לה שלוש מטרות: (1) חיזוק השערה; (2) תיאור והדגמה של התנהגות אב טיפוסית; (3) תיאור והדגמה של תהליכים הכרוכים בהתפתחות האישיות ובהשפעותיו של טיפול נפשי. שיטה זו עוזרת לעקוב אחר תהליכים מתמשכים לאורך זמן.¹⁶⁸ חרף יתרונותיה והיותה מקובלת בתחום הפסיכולוגיה סובלת שיטה זו מחסרונות לא מועטים. ראשית, הסקה אינדוקטיבית, קרי, הכללה, ממקרה אחד תוך הנחה שהוא מייצג את העיקרון האמור לפעול ככלל, מעוררת קושי רב; שנית, חקר מקרה מבוסס על דיווח לאחר מעשה, כך שאין אפשרות לאמת את הממצאים. אף ששיטה זו מקובלת בתחום הפסיכולוגיה יש להתייחס לחקר מקרה זה בזהירות הנדרשת. מטרתו במאמר זה הייתה להראות את יכולת התאמתה של התאוריה הווינקוטיאנית להשקפה החרדית, אולם נדרש מחקר המשך להוכחת יעילותה.

167 לדוגמה למודל זה ראו שם, עמ' 130, 167-168.

168 Calvin S. Hall and Gardner Lindzey, *Theories of Personality*, New York: John Wiley and Sons, 1978

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2021 | Vol. 7

Edited by

Talia Fischer | Daniel Statman

Text Editor: Yehoshua Greenberg [Hebrew]
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Ronit Gilad, Jerusalem
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: shutterstock

ISBN 978-965-519-400-5

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 © 2021 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 a 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, as a result of 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 a consensual democracy to a 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. Daniel Statman

Abstracts

Pasturing in Other People's Fields: Between Apologetics and Identification in Jewish Scholarship about Christianity

Shraga Bick

The article looks at the prefaces and introductions to academic works about Christianity written by Jewish scholars over the past century. It begins with an examination of three prominent of the relations between Christianity and Judaism: Joseph Klausner, David Flusser, and Israel Yuval. Despite the differences in their research topics, all three thought it appropriate to provide a general introduction about their starting point as Jewish scholars and the question of a Jewish scholar's ability to study Christianity objectively. Their Jewish identity is not concealed; on the contrary, it's their starting point, the only gate through which it becomes possible to read their objective research. But they are also a sort of apology for or confession of the scholar's subjective limitations. The second part of the article shows how, since the start of the current century, introductions of this sort have almost totally disappeared, replaced by classic academic introductions that survey the research methodology, thank supporting institutions and friends, and so on; but nothing in them suggests identity conflicts and an emotional or ideological preoccupation. In fact, the question of the author's objectivity is not raised in these works, at least not on the surface, and we do not find the avowal of objectivity that was formerly standard in Jewish works about Christianity. The article also discusses what seems to be an outlier: Daniel Boyarin's introduction to *Border Lines*. My argument is that these changes should be understood as reflecting a deep process of the "secularization of Christianity" – by Jews.

Self-Defense and Self-Determination in the Israeli-Palestinian Conflict: Comments on the Advisory Opinion by the International Court of Justice on the Separation Fence Case

Assaf Derri

The article examines the practical implications of the advisory opinion issued by the International Court of Justice in 2004, “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory,” and especially the Court’s recognition of the Palestinians’ right to self-determination. The Court’s interpretation of this right entails a corresponding duty by the State of Israel to allow the Palestinians to implement self-determination without delay and to refrain from any action that might frustrate or interfere with realization of Palestinian independence. This interpretation has far-reaching ramifications that go far beyond the legal status of the wall. Inter alia it might be taken as stating that any action taken by Israel with regard to the 1967 territories – such as maintaining military forces or constructing civilian settlements there – is illegitimate, in that it adversely affects the Palestinians’ right to self-determination. This broad conceptualization of the right to self-determination is clearly incompatible with other important rights recognized by international law, including Israel’s right to self-defense. A close analysis of the relations and reciprocal influences between the right to self-determination and the right to self-defense in international law reveals that the Court’s assertion of the right to self-determination is highly problematic and involves contradictions that cannot be easily resolved by means of the standard tools of positive international law. The article therefore suggests an alternative conceptualization of the right to self-determination in which it is essentially the right to fight for self-determination without being held in breach of international law’s sweeping ban on aggression. This approach allows the right to self-determination to coexist with the right to self-defense without their coming into conflict or being mutually exclusive. This interpretation enshrines the right of peoples to wage an armed struggle for self-determination but also respects the well-established right of states to defend themselves and to resist a demand for self-determination that they find injurious to their political and territorial integrity.

“This was said to pacify Israel”: The Right to Pain, Longing, and the Emotional Processing of Difficulties A Reading of a Tannaitic Homily in Sifre Deuteronomy

Noa Israeli

The article proposes a reading of the opening lines of the *Sifre* on Deuteronomy, *Ekev*, which expounds a short three-verse passage (Deut. 11:10–12). The midrash sees these verses as praise for the Land of Israel and its advantages and cites many other verses to prove that it is a very good land. It begins with a phrase that serves as a sort of title: *This was said to pacify Israel*. I believe that this introduction proposes a theme that frames the series of homilies in a creative hermeneutic maneuver that is aware of the need to pacify Israel in a difficult and complex situation.

Unlike the post-biblical works composed in the Hellenistic world, which used allegory and other methods to place the discussion of the Land of Israel in a literary context that examines political issues, proposes theological models, and in particular emphasizes exegetical options with a broad universal and cosmic dimension, here *Sifre* proposes a different hermeneutical direction. It can be seen that the tannaitic format, with its multiple readings, emphasizes instead the particular and unique element of the Jewish people and the spaces in which they live. These become a platform for accounts of the close and intimate relationship between the people Israel and the deity.

The midrash accomplishes this by means of homilies that create a mythical memory of the good land as a fantasized space of nostalgia, while transferring the focus of holiness and religious aspirations to other entities that are free of the chains of solid ground and permit territorial mobility and flexibility, like the Torah and the concept of righteous persons. On this foundation the midrash constructs a creative space of memory, consolation, and hope, which can serve as a pacifying, unifying, and effective narrative model.

Israeli Volunteer Tourism: Expression of World Citizenship or Extension of Israeli Citizenship?

Netta Kahane

This study examines the lived experience of Israeli citizenship in the global era, taking as its case study volunteer tourism. This is a practice of aiding impoverished communities performed by tourists who do volunteer work while on vacation under the auspices of organization that match them with worthy causes. Since 2007, six organizations have been running such programs for Israelis. Most of the organizations focus on Israelis' post-IDF extended trip abroad, which has become a traditional rite of passage among the Jewish upper-middle class. Some authors have found a reinforcement of ethno-national sentiment during this trip, whereas volunteer tourism has often been identified in the academic literature with the expression of world citizenship and a cosmopolitan sensitivity to the global other.

The juxtaposition of Israeli backpacking patterns with the characteristics of volunteer tourism suggests an intersection of two apparently conflicting civic sentiments: the cosmopolitan universal sentiment and the ethno-national one. Using integrated qualitative research methods, the study focuses on this intersection and explores the meaning that the organizations and volunteers attribute to volunteering. The analysis shows how both the organizations and the volunteers frame volunteer tourism as a physical expansion of Israeli civic action beyond the country's borders—a way for individuals to express their bond to and membership in the Israeli collective. Based on these findings, the study proposes understanding Israeli volunteer tourism as an Israeli variation of world citizenship, in which caring for the global other is another means of expressing affiliation to the collective and a physical extension of ethno-national civic action.

The Duty of Privacy in the Information Age

Amos Nave

The greatest threat to human privacy today seems to be posed by the collection of personal data by the data companies. The legal protection against this threat, derived from the right to privacy, is only partial and inadequate. For this reason, some maintain that the legal provisions regulating information privacy should be amended and updated; if they are not, privacy will be a relic of the past. This article counters that the root of the problem is not the legal provisions that protect privacy but the judicial discourse used for its protection—the discourse of rights. That is, the reason it is so difficult to safeguard privacy in the information age is precisely the view of privacy as a right. Rejecting the liberal approach to privacy, the article looks at how privacy is protected in the classic Jewish texts, and especially the talmudic discussion of “damage caused by sight,” which postulates privacy as an obligation and not as a right. The approach via a duty of privacy, as against a right to privacy, illuminates the modern problem of information privacy from a different angle. The article proposes that a legal discourse based on obligations may arrive at simpler solutions. In addition, this discussion of privacy demonstrates how the legal discourse itself affects the ability of legal systems to deal with various problems.

Psychological Treatment that is Compatible with Ultra-Orthodox Principles and Ideals

Roey Fredman

The article addresses the basic views and ideas held by the non-Hassidic (“Lithuanian”) sector of ultra-Orthodox society with regard to psychological treatment. It surveys six ethical conflicts created by the clash between the ultra-Orthodox worldview and psychological treatment. In its first section the article argues that the gaps that exist today can be narrowed by focusing the treatment process on how individuals perceive the manner in which they choose their lives, as against the rigidity of their experiences. Within individuals’ experience there is an intricate network of links between the subjective experience and the dialogue they conduct with their culture and environment. Treatment makes it possible for individuals to adjust their emotional experience to the values of their culture. In the second part, the article proposes a separation between the inner core of therapeutic thought and its cultural envelope. I assert that many theories of modern psychology can be applied to members of the ultra-Orthodox community while avoiding conflict with its key values. Winnicott’s

ideas are chosen here, because of their treatment of religion and the healthy relationship his theory weaves between subjective truth and objective truth. Winnicott's theory is one of development linked to the essence of human nature; accordingly it does not seek to impart certain values but instead to develop the inner experience that can function in a complex reality. I assert that Winnicott's three-stage development theory applies with equal force to normative religious and culture development. The article does not seek to generalize from Winnicott to psychology as a whole, however, and there may certainly be significant differences among the several schools. As a case study in the use of Winnicott's approach, the treatment of an ultra-Orthodox teenager who was wrestling with issues of his religious identity and faith is presented to show how Winnicott's theory can be applied to religious and cultural development and adapted for the treatment of ultra-Orthodox persons.

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. Daniel Statman

Prof. Daniel Statman is a senior fellow of the Israel Democracy Institute, where he directs the program on Human Rights and Judaism at the Center for Religion, Nation and State. His fields of specialization are ethics, political philosophy, and the philosophy of law. In recent years he has focused on two areas: the relations between religion and state and the ethics of war.

Authors

Shraga Bick

Shraga Bick is a post-doctoral fellow in the Jewish Studies program at Yale University. He holds a master's degree in comparative religion and a bachelor's degree in law and comparative religion from the Hebrew University of Jerusalem. His dissertation, written in the Department of Comparative Religion at the Hebrew University, examined the relations between the body and the law in Jewish and Christian literature of the early Common Era.

Assaf Derri

Assaf Derri is a doctoral student in the Faculty of Law at the University of Haifa and a lecturer and clinical mentor in the Law Faculty of the College of Management. He holds an LL.M. (magna cum laude) in law from American University in Washington, D.C. and an M.A. in literature (summa cum laude) from Tel Aviv University.

Noa Israeli

Noa Israeli is a doctoral student in the School of Jewish Studies at Tel Aviv University. She holds a B.A. and M.A. from the Department of Jewish Philosophy and Talmud at Tel Aviv University. Her dissertation looks at changes in the concept of "the Land of Israel" in the tannaitic age. She ran the Ofakim program for outstanding students of Jewish philosophy and education at Tel University until the 2021/22 academic year, is a lecturer in the Regev program for outstanding students at the Kibbutz Teachers' College, and a fellow of the Jewish People Policy Institute in Jerusalem.

- Netta Kahane
- Netta Kahane is a cultural sociologist with an interest in theories of morality, responsibility, and accountability in the late Modern Age. She is a post-doctoral fellow at the School of Business Administration at the Hebrew University of Jerusalem. Her dissertation, "Meeting the Other, Imagining Ourselves: Israeli Volunteer Tourism in the Global Era," was written in the Department of Sociology and Anthropology at the Hebrew University.
- Amos Nave
- Amos Nave is an attorney and doctoral student in the Program for Hermeneutics and Cultural Studies at Bar-Ilan University. His research deals with the cultural history of the right to privacy and the legal discourse about this right.
- Roey Fredman
- Roey Fredman is a psychologist and educational philosopher. His dissertation, written at the Hebrew University, dealt with ultra-Orthodox educational thought. He holds an M.Sc. in rehabilitative clinical psychology from Bar-Ilan University and an M.A. in the philosophy of education from the Hebrew University of Jerusalem. He was a fellow of the Shluhei Tzibur (Public Envoys) program for mid-career Haredi community leaders run jointly by the Hebrew University and the Mandel Leadership Institute. He works as a psychologist in the psychiatry and geriatrics departments at Sheba Hospital and is the director of the Spirit Center for the Psychological and Educational Diagnosis and Treatment of Adolescents and Adults. His research focuses on ultra-Orthodox educational thought and the educational and social aspects of psychoanalytic theories. He has been awarded academic prizes, a Bentwich scholarship, and the Canadian Friends scholarship. He established and

directed the social psycho-educational program for ultra-Orthodox youth at risk, in collaboration with the Joint, Ahiya College, and the Education Ministry. He teaches rehabilitative clinical psychology and educational philosophy at the Hebrew University and Ariel University.



בפרט וגנלל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח
דצמבר 2021 / טבת תשפ"ב
מסת"ב: 5-400-519-965-978

www.idi.org.il



0 4500001275 2
דאנאקוד 450-1275



המכון הישראלי
לדמוקרטיה