

# נפרט וכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 8 | דצמבר 2022 • טבת תשפ"ג

עורכים

טליה פישר | דני סטטמן

בן בורשטיין | אלון וישקין | איתי מוריוסף

תהל פרוש | יונתן שמידט



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

# בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 8 | דצמבר 2022 • טבת תשפ"ג

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. 8*  
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 978-965-519-425-8 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"ד), תשפ"ג  
נדפס בישראל, 2022

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

להזמנת ספרים:  
החנות המקוונת: [www.idi.org.il/books](http://www.idi.org.il/books)  
דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
טל': 02-5300800

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

# בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 8 | דצמבר 2022 • טבת תשפ"ג

<b>דבר העורכים</b>	7
טליה פישר   דני סטטמן	
<b>תקצירי המאמרים</b>	9
<b>העורכים והמחברים</b>	14
<b>הקרבה, זכויות וסבל</b>	17
ריבוי משמעויות בקטגוריה המוסרית "נפגעי פעולות האיבה" בישראל בן בורנשטיין	
<b>המנגנונים של פרדוקס השוויון המגדרי</b>	71
אלון וישקין	
<b>תפקיד הגוף במשנתם הלאומית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו הרב צבי יהודה</b>	98
איתי מוריוסף	
<b>שערי צדק ושערי ערך</b>	115
מכניזם של עבודה ב"ספר הגברים" תהל פרוש	
<b>ההגנה על חופש הפעולה בכתיבתו של רבנו תם</b>	139
יונתן שמידט	
<b>From the Editors</b>	iii
<b>Abstracts</b>	v
<b>Editors and Authors</b>	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". התקבלתה 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

## הקרבה, זכויות וסבל

ריבוי משמעויות בקטגוריה המוסרית "נפגעי פעולות האיבה" בישראל

בן בורנשטיין

אף שרק בשנים האחרונות החלו ממשלות וארגונים ברחבי העולם לראות בנפגעי טרור בעיה חברתית מובחנת הראויה לטיפול ציבורי, בישראל התמסדה קטגוריית נפגעים אזרחיים מאלימות פוליטית כבר בשנות החמישים. למרות התפתחותה של ספרות מחקרית ענפה העוסקת במנגנוני הפיצוי והצרכים של נפגעי הטרור בעולם בשנים האחרונות, מעט מאוד נכתב על השורשים החברתיים, המשמעויות וההצדקות של קטגוריה מוסרית זו. מאמר זה מבקש לתרום לידע המחקרי על ההבניה החברתית של נפגעי הטרור באמצעות בחינה גנאלוגית של קטגוריית "נפגעי פעולות האיבה" בישראל, מתוך הדגשת ההקשרים ההיסטוריים והתרבותיים שבהם נוצרה הקטגוריה והתפתחה.

מתוך הישענות על הסוציולוגיה של בעיות חברתיות וקריאה ביקורתית של מחקרים במסורת "הפוליטיקה של הקורבניות" מציע המאמר הרחבה תאורטית של דמות הקורבן העולה מהספרות. באמצעות ניתוח תהליכי החקיקה בכנסת למען הנפגעים מציע המאמר שלוש דמויות קורבן אנליטיות המשקפות את הדמיון הציבורי בישראל בכל הנוגע לנפגעי טרור, שהן תסריטים תרבותיים מובחנים להבנת הסטטוס של הנפגעים. נוסף על כך, המאמר ממקם כל אחד מההגיונות שעליהם נשען כל תסריט בהקשרים חברתיים שונים באמצעות ניתוח ומיפוי ההצדקות שמעניקים הנפגעים עצמם לתמיכה הממשלתית בהם. שלושת ההגיונות הקורבניים שעוצבו על ידי השיח האתנו-לאומי, שיח זכויות האדם

והשיח הסוציאלי מרכיבים את שאני מכנה "קורבניות רב-ממדית" – קטגוריה ממוסדת של קורבנות, המוצדקת באמצעים שונים ומכילה ערכים מרובים ואף סותרים. לבסוף אציע שהמקרה הישראלי של נפגעי פעולות האיבה משקף את העימות הפרשני והמוסרי העמוק בחברה רבת-רבותית המתמודדת עם אלימות פוליטית.

## המנגנונים של כרדוקס השוויון המגדרי

אלון וישקין

פרדוקס השוויון המגדרי מתייחס לשלל ממצאים המראים שהפערים בין גברים לנשים גדולים יותר בחברות שוויוניות יותר. עדויות לפרדוקס מגיעות ממגוון רב של תחומים. הפרדוקס מאתגר את התפיסה המקובלת במדעי החברה, שלפיה הבדלים בין גברים לנשים הם קונסטרוקציה תרבותית. מטרת המאמר היא לסקור את שלל הממצאים המעידים על פרדוקס השוויון המגדרי, ואז לבחון חמישה מנגנונים שהוצעו כדי להסבירו: (א) הטיה של כלי המדידה – ולכן הפרדוקס אינו קיים; (ב) מעבר דורי – השוויון הוא ערך שהדור הצעיר מאמץ, ולחברות שוויוניות יותר כמה מאפיינים דמוגרפיים (קצב ילודה ותוחלת חיים) המפחיתים את ייצוגם היחסי של בני הדור הצעיר; (ג) שימור הבחנה מגדרית – טשטוש ההבדלים המגדריים בתחום אחד יוצר את הצורך להבליט הבדלים מגדריים בתחום אחר; (ד) ביטוי הזהות העצמית – חברות שוויוניות יותר שמות דגש גדול יותר על ביטוי הזהות של העצמי, הכוללת קונסטרוקציות תרבותיות של גבריות ונשיות; (ה) ביטוי תכונות מולדות – תכונות מולדות המבדילות בין גברים לנשים עשויות לבוא לידי ביטוי בחברות שוויוניות ומפותחות יותר. מהניתוח עולה ששום מנגנון אין בו כדי להסביר את כל הממצאים המרכיבים את הפרדוקס, ולכן יש בהכרח יותר ממנגנון אחד היוצר אותו.

## **תפקיד הגוף במשנתם הלאומית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו הרב צבי־יהודה**

איתי מוריוסף

מטרת מאמר זה היא להנהיר את תפיסת הגוף של הראי"ה קוק ושל בנו הרצי"ה, ואת החידוש שהיה בה בהשוואה לתפיסה היהודית הקלסית. הראי"ה והרצי"ה סברו שהציונות היא תנועה לאומית יהודית שנולדה כדי להשיב את העם היהודי לזהותו הדתית המקורית (ולא רק לריבונות בארצו), ולגוף, כך סברו, תפקיד בתהליך השיבה הזה. בתפיסת עולמו של הראי"ה באה לידי ביטוי הפנמה עמוקה של תפיסת העולם הציונית בראשיתה. שיתוף הפעולה שהציע עם התנועה הציונית נשען לא רק על בסיס אינטרסים משותפים (הצלת העם היהודי וכן הלאה) אלא גם על בסיס ערכים והערכה משותפים לשינוי שהיהדות חייבת לעבור – מתפיסה עצמית גלותית לתפיסה עצמית גאולית, מיהודי ישן ליהודי חדש. לכן סבר שחיזוק הגוף יעוררו לחיים וימלאו בחיות, שבשפתו הייתה שוות ערך לקדושה. בעיני הראי"ה, חיות חדורת שליחות משמעה קדושה. הרצי"ה ייצג את הציונות הדתית בשני העשורים שלאחר מלחמת ששת הימים: ציונות דתית חלוצית, פרגמטית, פעילה פוליטית ביישוב שטחי יהודה ושומרון וחדורה בתחושת שליחות לאומית ודתית. אולם כל זאת בחברה ישראלית שהפכה שסועה יותר ויותר (בעקבות מלחמת ששת הימים), מגויסת פחות (בעקבות מלחמת יום הכפורים), ובשליבים ראשונים של פתיחות לתרבות המערבית הליברלית. לכן סבר שחיזוק ערך הצניעות בשילוב עם אותה חלוציות וגבריות יעוררו את האותנטיות היהודית הקדומה ויבדילו אותה מההתנהגות המינית המתירנית הפושה בעולם המערבי. הצניעות החדשה כפי שתפס אותה הרצי"ה – גם אם מבחינה פרקטית לא חרגה מקוד הצניעות המסורתית ואף החמירה בו מבעבר – לא הייתה הסתרה של הגוף אלא העצמתו, כמו סימון זהות (דומה לאדם המתעטף בדגל). כיסוי הגוף אמור, לפי שיטתו, להעצים את נוכחותו הן בתודעתו הפנימית של האדם הן בשדר שהוא מעביר כלפי חוץ.

## שערי צדק ושערי ערך מכניזם של עבודה ב"ספר הגברים"

תהל פרוש

למן תחילת המאה העשרים ואחת, וביתר שאת לאחר פרוץ המחאה החברתית ב-2011, מופיעים בספרות העברית גיבורות וגיבורים חדשים, סובייקטים כלכליים נאו-ליברליים שזהותם העצמית מתבררת בהקשר של עבודה. במאמר זה אני עוקבת אחר סובייקט חדש זה בספרות העברית, כפי שהוא מתגלה ב"ספר הגברים" מאת ננו שבתאי, ומציגה פרדיגמה פרשנית המעוגנת בביקורת הנאו-ליברליזם. הגיבורה של שבתאי חושפת לטענתי את המנגנון העומד בבסיס הסובייקטיביות השקועה בעבודה ובכלכלה. נוסף על כך אני טוענת שהצורה הספרותית שיוצרת שבתאי בספרה מושפעת מצורת העבודה הנאו-ליברלית ושאפשר לקרוא אותה כמבנה ספרותי של תיק מניות. בחלקו הראשון של המאמר אערוך סקירה היסטורית קצרה כדי לבחון את תפיסת העבודה בתרבות הישראלית ואת היחס בין תפיסה זו לספרות הנכתבת כאן; בחלקו השני אבחן כיצד אפשר לקרוא את דמות העובדת דרך מושג ההון האנושי כפי שהומשג בידי מישל פוקו וונדי בראון, וכן דרך הקשר בין רגשות לקפיטליזם המאוחר לפי אווה אילוז. במקביל לכך אראה כיצד פיגורת העובדת פועלת בטקסט עצמו כמשקיעה. כדי לעשות זאת איעזר בניתוחו של מישל פר את הסובייקטיביות תחת ההון הפיננסי ובניתוחו של פרדריק ג'ימסון את תופעת הנגזרות בשוק הפיננסי.

## ההגנה על חופש הפעולה בכתיבתו של רבנו תם

יונתן שמידט

רבנו תם היה אחת הדמויות המרכזיות ביהדות אירופה בימי הביניים. החוקרים שניתחו את כתביו שמו לב שכמעט בכל מקרה שאליו נדרש שכלל קונפליקט בין יחידים לקהילותיהם, הוא פסק לטובת היחידים ובלם ניסיונות להפעלת כפייה ציבורית. מאמר זה מבקש להסביר עובדה זו כחלק ממגמה רחבה יותר בכתיבתו של רבנו תם: הדאגה העקיבה להגנה על חופש הפעולה. באמצעות התחקות זהירה אחר פסקיו ופרשנותיו בנוגע למגוון נושאים וסוגיות תלמודיות, ובעיקר באמצעות הפניית תשומת הלב לאופנים שבהם בחר להתנסח בטיפולו בכל מקרה ומקרה, אפשר להיווכח כיצד השתדל פעם אחר פעם להותיר את יכולת הפעולה ביד בעליה, לסלק מדרכם כל מפריע, ולוודא שכוונתם תוצא אל הפועל במלואה. לפי תפיסה זו, לכל אדם – גבר או אישה – מוקנית תמיד זכות המאפשרת לו להשתמש בדעתו, ברכושו ובגופו באופן חופשי, בלי שיהיה עליו להגביל עצמו בכל דרך שהיא בגלל אינטרסים אחרים. נוסף על כך, מוצע לראות את המגמה המשפטית הזאת כחלק מההקשר התרבותי בן הזמן ומהתנועה המכונה במחקר "הרנסנס של המאה השתים עשרה". חלק חשוב מאותו רנסנס היה ההכרה המחודשת בערכם הלא־מותנה של היחידים ושל ההגנה העקיבה על ביטוי רצונם החופשי ומימושו. מכיוון שרבנו תם השתייך לאתוס שרווח אז מבחינת אופייה של פעילותו האינטלקטואלית – פעילות שהתאפיינה במקוריות ובעצמאות חסרות תקדים – אפשר להניח שגם הדגש המשפטי שלו על שימור חופש הפעולה, דגש שהיו לו מקבילות במערכת המשפט הנוצרית של אותו הזמן, הושפע מאותה רוח תרבותית. לבסוף מוצע להשתמש בפרספקטיבה המוצגת פה כדי לבחון באמצעותה באופן נרחב את שאלת הקשר בין מגמות תרבותיות לתפיסת הזכויות המשפטיות גם בתקופות היסטוריות אחרות ובזמננו אנו.

## העורכים

פרופ' דני סטטמן

הוא 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

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

## המחברים והמחברות

הוא דוקטורנט במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב, מ"מ ראש תמת "אתגר החיים המשותפים" במכון ון ליר וחוקר במרכז מינרווה לשלטון החוק במצבי קיצון. תחומי העניין שלו הם סוציולוגיה תרבותית וסוציולוגיה פוליטית, ומחקריו עוסקים באלימות ובקורבניות, במגוון תרבותי ובתהליכי גלובליזציה.

בן בורנשטיין

הוא חבר סגל בפקולטה למדעי הנתונים וההחלטות בטכניון – מכון טכנולוגי לישראל. בעל תואר שלישי מהמחלקה לפסיכולוגיה באוניברסיטה העברית. חוקר הבדלים בין-תרבותיים בעזרת נתוני עתק.

אלון וישקין

הוא ראש היחידה לכניסה להוראה במכללה האקדמית לחינוך חמדת. כתב את עבודת הדוקטור שלו בנושא "המהפכה המינית בציונות הדתית" בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטת בר-אילן. תחום התמחותו הוא הממשקים שבין דת, חברה, מגדר ומיניות.

איתי מוריוסף

מסיימת לכתוב את עבודת הדוקטור שלה בנושא ניאורליברליזם בספרות עברית חדשה במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. היא בעלת תואר שני בפסיכולוגיה חברתית מאוניברסיטת חיפה, ופסיכולוגיה קלינית מאוניברסיטת תל אביב, והייתה חברת מערכת כתב העת "מכאן".

תהל פרוש

הוא סטודנט לתואר שלישי בתוכנית לפרשנות ולתרבות באוניברסיטת בר-אילן. עבודת הדוקטור שלו עוסקת בהצעת פרשנות פסיכואנליטית לכתובתו הפרשנית וההלכתית של רבנו תם. כמו כן הוא עמל על הוצאת מהדורה מדעית לספר ההלכה האשכנזי הקדמון "מעשה הגאונים".

יונתן שמידט





# הקובה, זכויות וסגל

## ריבוי משמעויות בקטגוריה המוסרית "נפגעי פעולות האיבה" בישראל

בן בורנשטיין

### מבוא

ב־2018 צוין לראשונה יום הזיכרון הבינלאומי לקורבנות הטרור, שנקבע בעקבות החלטת האספה הכללית של האו"ם כמה חודשים קודם לכן (General Assembly Resolution 72/165, 2017). החלטה זו היא נקודת ציון בולטת בתהליך שהואץ לאחר גל הטרור המוסלמי בארצות הברית ובאירופה בתחילת שנות האלפיים, שבמסגרתו זכו נפגעי

---

\* בכתבת המאמר נעזרתי רבות בהערותיהם של ראשי ומשתתפי התוכנית לזכויות אדם והיהדות במכון הישראלי לדמוקרטיה על גרסה מוקדמת של הטקסט, ובמיוחד בהערותיו של פרופ' דני סטטמן על הגרסה הסופית. תודה לכולם. אני מודה גם לניסים מזרחי ולהדס מנדל על הליווי המסור בביצוע המחקר, ולחברי קבוצת המחקר "מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות" של מכון ון ליר בירושלים, שהערותיהם תרמו רבות לפיתוח הרעיונות שבבסיס המאמר. תודה מיוחדת לאירית בלאס, לז'וזה ברונר, למיכאל שלו וליהודה שנהב על הערות מחכימות שסייעו בגיבושו הסופי של המאמר. הפרויקט המחקרי זכה לתמיכה נדיבה של מכון רוט לחקר האנטישמיות והגזענות, והתאפשר בזכות שיתוף הפעולה עם ארגון נפגעי פעולות איבה, שהעניק לי גישה ייחודית לשדה וסיוע ברוחב לב.

הטרור להכרה ברחבי העולם כקבוצה הראויה לתמיכה ציבורית, ומדינות רבות אף החלו להעניק לנפגעים פיצויים וסיוע סוציאלי ייחודי (Lynch and Argomaniz, 2017). אף שבמקביל לעליית קטגוריית הנפגעים בפוליטיקה העולמית התפתח גוף מחקרי העוסק בצורכי נפגעי הטרור, שאלות הנוגעות לעצם היווצרות הקטגוריה ולמשמעויות המוסריות המיוחסות לה נותרו ללא מענה. על מה מבוססת התמיכה הציבורית החדשה בנפגעי הטרור בעולם, ומדוע – על רקע היסטוריה ארוכה של קורבנות אזרחיים מאלימות פוליטית – היא מופיעה דווקא בשנים אלו? את מי מייצג קורבן הטרור המכּנן דרך הקטגוריה הגלובלית החדשה?

מבט על הזירה הישראלית של הטיפול בנפגעי הטרור מרמז על כך שמענה לשאלות אלו מצריך בחינה מעמיקה הרגישה דווקא לניואנסים תרבותיים מקומיים. לעומת הטיפול הממוסד המאוחר למדי בנפגעי הטרור בעולם, מדינת ישראל ייסדה כבר בשנות החמישים של המאה הקודמת מנגנון פיצויים ייחודי ותקדימי למען נפגעים אזרחיים מאלימות פוליטית ומפעילות כוחות אויב באמצעות חקיקת חוק הגמלאות לנפגעי הַסָּפֵר (התשי"ז-1956). החוק נשען על הגיון הרווחה הרפובליקאי שהמדינה נקטה מראשית ימיה (Shalev and Gal, 2018), ושימש מעין הרחבה אזרחית של יחס המדינה לחייליה. ההצדקות הלאומיות לתמיכה הממשלתית באזרחי הספר שנפגעו שונות אומנם מההצדקות הליברליות הניתנות לתמיכה הציבורית כיום בנפגעי הטרור בעולם, אולם חוק זה סימל במובנים רבים את ראשית מערכת היחסים בין המדינה לבין אזרחיה שנפגעו מאלימות פוליטית. מנגנון הפיצויים הישראלי לנפגעי אלימות פוליטית וטרור, שהתמסד עם השנים תחת הקטגוריה של "נפגעי פעולות האיבה", הורחב ועבר תהפוכות רבות שהטעינו אותו במשמעויות שונות ואף סותרות. ישראל היא אפוא מקרה בוחן מעניין לבדיקת המשמעויות החברתיות והפוליטיות של קטגוריית נפגעי הטרור משום שמנגנון הפיצויים הישראלי מאפשר ניתוח גנאלוגי ארוך שנים המתחקה אחר האופן אשר בו צצו שיטות, מוסדות ובעיות עכשוויות מתוך מאבקים או בריתות נשכחים (ראו Garland, 2014).

אם כן, במאמר זה אציג ניתוח דיאכרוני של התפתחות מנגנון הפיצויים ושל השיח הפרלמנטרי בישראל על נפגעי הטרור, כמו גם ניתוח סינכרוני של מנגנוני ההצדקה של נפגעי טרור כיום לתמיכה הממשלתית בהם. המחקר המוצג במאמר כלל שילוב שיטות איסוף וניתוח, בהן ניתוח ארכיוני של דיוני הכנסת על תיקוני החקיקה הנוגעים למנגנון הפיצויים משנת 1956 ועד היום, וכן ניתוח סקר שנערך בשנים 2020–2021 והשתתפו בו כמאתיים וארבעים נפגעי פעולות איבה יהודים בישראל, מרקעים חברתיים מגוונים. בעוד הניתוח הדיאכרוני של החקיקה נועד לחלץ קטגוריות אנליטיות של הצדקות לתמיכה בנפגעים, ממצאי הסקר אפשרו למקם הצדקות אלו בהקשרים חברתיים ותרבותיים שונים ולהמחיש כיצד מהדהד ריבוי ההצדקות

הפרלמנטריות לתמיכה גם את חוויותיהם ואת עמדותיהם המגוונות של הנפגעים עצמם.<sup>1</sup>

בעקבות הניתוח ומתוך הישענות על ספרות תאורטית העוסקת בהבניית קורבניות (ראו Druliolle and Brett, 2018) ועל נקודת המבט של הסוציולוגיה של בעיות חברתיות (Kitsuse and Spector, 1973) מציע המאמר שאת נפגע האיבה העכשווי אפשר להבין דרך שלוש דמויות אנליטיות מובחנות המתקיימות במקביל בדמיון הציבורי על נפגעי הטרור. הקורבן הלאומי מייצג באמצעות הפגיעה הממשית בו את הקולקטיב היהודי המותקף כולו. הצדקת התמיכה הציבורית בנפגעים על פי היגיון קורבני זה נשענת על סולידריות לאומית ועל תגמול של הקולקטיב לאלו שנפגעו בשמו ולמענו; הקורבן האזרחי, לעומתו, משקף היגיון קורבני מאוחר יותר, שהושפע במידה רבה משיח הטרור הגלובלי מאז שנות האלפיים וממסגורה של בעיית הנפגעים האזרחיים במונחים של זכויות אדם. כינונו הציבורי של קורבן הטרור תחת היגיון זה מוצדק על רקע אחריות המדינה לביטחון אזרחיה ולשמירה על זכויותיהם הבסיסיות, דבר שאפשר הרחבה של גבולות הקטגוריה גם לנפגעים אזרחיים מאלימות לאומנית יהודית; לבסוף, הקורבן הטהור הוא מודל חלופי השם דגש על חוויית הסבל ועל צרכיו המיוחדים של הנפגע, על רקע שיח טיפולי ורפואי מחד גיסא ושיח סוציאלי מאידך גיסא. דמות הקורבן הטהור ממקמת את קורבן הטרור כאחר נזקק אל מול מקבלי ההחלטות ומנגנוני הרווחה, ועל אף הישענותה על הגיונות אחרים היא משקפת פעמים רבות טשטוש של האלימות עצמה ושל הנסיבות למצב הקורבני.

הזדהות והכרה ציבורית בנפגעי הטרור משקפות הכרה בעובדה שהנפגעים בפועל מייצגים אוכלוסייה רחבה יותר (Terhoeven, 2018). אולם הכרה ציבורית מתמסדת בהקשרים תרבותיים וחברתיים מקומיים וגלובליים גם יחד, ועל כן השאלה איזו אוכלוסייה מייצגים הנפגעים תלויה בזמן, במקום ובמיקום חברתי. המקרה המקומי של נפגעי פעולות האיבה מייצג את מה שאכנה כאן קורבניות רבי-ממדית, היינו, קטגוריה קורבנית מוגדרת ותחומה המוצדקת באמצעים שונים ומוטענת במשמעויות שונות ולעיתים אף סותרות.

את העמימות הסמנטית המאפיינת את קטגוריית נפגעי פעולות האיבה משקפים, כפי שאראה, גם מאבקים ציבוריים סוערים סביב גבולות הקטגוריה ומשמעויותיה המוסריות,

---

1 המחקר המוצג במאמר זה הוא חלק מפרויקט רחב יותר, שבחן את ההבניה החברתית של קורבניות הטרור בישראל ואת האופן אשר בו יוצרת אלימות פוליטית בחברה מגוונת מופעים פוליטיים וחברתיים שונים. במסגרת המחקר בוצעו גם ראיונות עומק עם נפגעי טרור ועם נציגי החברה האזרחית, ניתוח אמצעי החקיקה למניעת אלימות פוליטית וניתוח שיח תקשורתי ודיגיטלי על הטרור בישראל ועל השלכותיו. חלק מממצאי המחקר הרחב שולבו במאמר במקומות הרלוונטיים.

השבים לתודעה הציבורית ביתר שאת לאחר הופעתם – התכופה מדי – של גלי אלימות מקומיים. את המאבקים הללו אפשר להבין על רקע מתיחות עמוקה בין קבוצות תרבותיות שונות בחברה בישראל ועל רקע אינטגרציה מורכבת בין שיחים המרכיבים את התרבות הפוליטית הישראלית בכלל. תרומה אפשרית נוספת של מאמר זה היא אפוא בהצעת מסגרת אנליטית להבנת המאבק הפרשני המתחולל ברגעים אלו של התמודדות קולקטיבית עם אלימות, המתארת את המתחים הפוליטיים והתרבותיים בחברה בישראל באופן החורג מגבולותיו של הצייר הדיכוטומי המבחין בין ליברליזם אוניברסלי לבין אתנוצנטריות יהודית (ראו Ram, 2013).

## קורבניות והסוציולוגיה של "נשיות חברתיות"

מנקודת מבט סוציולוגית, קורבניות (victimhood) מתוארת לרוב כהליך, כזהות או כקטגוריה חברתית הנושאת נרטיבים של עוול ואלימות (Confino, 2005), והיא פרי מאמץ קולקטיבי מצד שחקנים ומוסדות שונים להגדיר ולכונן קורבנות מסוימים (Jacoby, 2018; Druliolle and Brett, 2015). לקורבנות המוגדרים בתהליך זה מיוחסת לרוב סמכות מוסרית (Greenwood, 2019) קדם-פוליטית (Jeffery and Candea, 2006) שבגינה רואה החברה את עצמה מחויבת להם מעצם הגדרתם. אולם אותה סמכות מוסרית, הנשענת על חפותם מפשע של הקורבנות, מובילה פעמים רבות גם לשימוש ששחקנים פוליטיים עושים בקורבנות ובייצוג הסבל שלהם (Lamott, 2005; Jacoby, 2015). את תרבות הקורבניות כתופעה המשוקעת בזמן ובמקום אפשר להגדיר כתגובה קולקטיבית נפוצה לפעולות המוגדרות כאגרסיביות, שבמסגרתה זוכים הקורבנות בהכרה ציבורית ואילו התוקפים סופגים גינוי והוקעה (Campbell and Manning, 2018). תביעות לקורבניות הן אפוא טענות המושמעות בידי יחידים או קבוצות בדבר הזכות להכרה בסטטוס קורבני מצד החברה, על כל ההשלכות המעשיות והסמליות המשתמעות מכך (Lawther, 2014).

קורבניות היא תופעה חברתית שאפשר להגדיר גם במונחים טמפורליים. הקורבניות במתכונתה האינדיווידואלית, היינו, ההתייחסות החברתית לקורבנות יחידים, ובפרט לקורבנות מלחמה ואלימות, היא תופעה המזוהה עם המודרניות. כבר במהלך המאה התשע עשרה חל שינוי באופן שבו מדינות תפסו וניהלו מלחמות, שבמסגרתן החל תיעוד מסודר של קורבנות המלחמה, ואף ניצנים ראשונים של הוקרת הנופלים בקרבות (Goltermann, 2017). אולם את שורשיה המוסדיים של הקורבניות המודרנית מקובל למקם בראשית המאה העשרים, עם ההבחנה הציבורית הראשונה בוועידות השלום בהאג בין אזרחים ללוחמים (Wieviorka, 2009).

במהלך המאה העשרים, ובמיוחד החל באמצעה, החלה הקורבניות ללוש צורות אורחיות ואישיות יותר. מאז שנות התשעים בפרט החלו ארגוני קורבנות בכל העולם ליטול חלק בזירות פוליטיות מקומיות ובינלאומיות, גם כדי לקדם את זכויותיהם ואת רווחתם של נפגעי אלימות וגם כחלק ממאמצי שלום בסכסוכים (Druliolle and Brett, 2018). יש המשייכים את הופעת הקורבניות האישית במאה האחרונה לדומיננטיות של מושג הטראומה בתרבות המערבית, שצמח מהשיח הרפואי והטיפול והביא לשינוי באופן אשר בו מתייחסות מדינות, מערכות משפט וחברות שלמות בכל העולם לנפגעים בכלל ולנפגעים ממלחמות ומאלימות פוליטית בפרט (ראו Fassin, 2007; Brunner, 2007; Withuis and Mooij, 2010; and Rechtman, 2009). ואכן, הופעת דמות הקורבן בציבוריות הביאה מאז לשינוי מוסדי עמוק וליצירת דו-שיח מתמיד בין מוסדות ציבור לבין סובייקטים בעלי דרישות מוסריות מהחברה על רקע בעיות חברתיות שזכו בהכרה חברתית. במקרים של אלימות פוליטית וטרור נשענת מערכת יחסי הגומלין המודרנית בין היחיד לקולקטיב על ההכרה בכך שהקורבנות בפועל מייצגים את כל חברי הקולקטיב, שהם קורבנות פוטנציאליים (Wimmer, 2002; Terhoeven, 2018).

ככל שזכתה דמות הקורבן בדומיננטיות בפוליטיקה ובתרבות התפתח גם מחקר אינטר-דיסציפלינרי במדעי החברה על הקורבן ועל הקורבניות, משום שאלו עוסקים במידה רבה בקשר בין כוח לסבל אנושי (Jacoby, 2015). בעוד חוקרים, בעיקר מתחום המשפט, עסקו בקורבנות במסגרת הפריזמה של צדק מעברי, עסקו חוקרים ממדעי החברה בקורבניות כתוצר של הבניה חברתית שרעיונותיה עשויים להשתנות בזמנים ובמקומות שונים (Druliolle and Brett, 2018). מחקרים אלו במדעי החברה נוטים להתמקד ב"פוליטיקה של הקורבניות", דהיינו, באופנים שבהם הקורבניות מוגדרת וניצבת לעימות מבחינה פוליטית וחברתית (Jeffery and Candea, 2006), וביחסי ובמאבקי הכוח סביב תהליך הגדרת זהות הקורבנות אגב הדגשת אינטרסים כלכליים, פוליטיים וחברתיים המעורבים בתהליך (Jeffery, 2006; Dunn and Powell-William, 2007; Lawther, 2014; Druliolle, 2015; de Waardt, 2018; Horwitz, 2018). חלק מהמחקר הביקורתי אף מדגיש את הסכנות שבהענקת סטטוס קורבני סמלי או משפטי, ורואה במופעים מסוימים של תביעה למעמד קורבני מהלך אסטרטגי שנועד לכסות על תוקפנות בעבר או בהווה (אמיר, 2012; Williams, 2008). גם בהקשר המחקרי הישראלי נכתב בעבר על קבוצות שונות של נפגעים שפעלו להשגת הכרה ופיצויים מצד המדינה אל מול קבוצות מתחרות, כדי לאתר את התנאים החברתיים, המשפטיים והתרבותיים הפרטיקולריים בחברה נתונה, המאפשרים הכרה ציבורית בקורבניות. כך במקרים של התחרות על ההכללה בשיח השכול הישראלי (לבל, 2012), של פיצויי נפגעי הפשיעה הפלילית (ינאי, 2000) ושל נפגעי אסונות בהיסטוריה הישראלית (מימון-בלאו, 2021).

אף שמחקרים אלו מרימים תרומה חשובה להבנת האופנים שבהם מופיעה הקורבניות בתרבות העכשווית, הם נוטים לשקף באופן מוגבל בלבד את המשמעויות של כל קטגוריה

קורבנית מעבר לדיכטומיה של קורבן ומקרבן או מעבר למשמעות אחידה של הקורבן הראוי להכרה. מחקרים ביקורתיים העוסקים בהבניה חברתית ותרבותית של קורבניות מעורבים בפועל פעמים רבות באשרור או בשינוי היררכיית הקורבנות של השדה הנחקר, או מתעלמים במקרים אחרים ממלוא המשמעויות המגוונות שבהן מטעינים שחקנים מקומיים קטגוריה זו (Ochs, 2006). כדי להיחלץ מתפיסה מצומצמת זו של קורבניות מציעה ג'וליאנה אוקס להתמקד דווקא בעימותים הפנימיים של קורבנות על אופני ההגדרה והפרשנות ולא רק במאבקים על הכרה מצד קבוצות מתחרות. מתוך אימוץ עמדה זו מתמקד המחקר הנוכחי בקטגוריה של נפגעי פעולות האיבה כיחידת הניתוח כדי לחלץ את מלוא המשמעויות שהוטענו בה לאורך השנים ואת הדינמיקה המורכבת סביב גבולותיה.

על רקע הספרות הקיימת של חקר הקורבניות, ומגבלותיה, אציע במאמר זה הבנה של מערכת היחסים בין המדינה לבין נפגעי הטרור, באמצעות הפריזמה הסוציולוגית לניתוח בעיות חברתיות, שהחלה להתמקד מאז שנות השבעים בגישה של הבניה חברתית (Schneider, 1985). לגישות האובייקטיביות לניתוח בעיות חברתיות, הנוכחות עד היום במדעי החברה ומגדירות באופן כללי בעיות חברתיות כתנאים מזיקים ליחיד או לחברה, ישנן שתי מגבלות עיקריות (Best, 2017). הראשונה: הן אינן מכירות בכך שזיהוי כל תנאי כבעיה חברתית הוא באופן בלתי־נמנע סובייקטיבי. ישנם מצבים מזיקים רבים שאינם זוכים להכרה כבעיות חברתיות או הכרתם כבעיה דורשת פעילות מאומצת של שחקנים חברתיים אל מול התנגדויות שונות; השנייה: הגישות האובייקטיביות כושלות בקידום החשיבה התאורטית שלנו על בעיות חברתיות משום שלתנאים הנחשבים בספרות כבעייתיים יש מעט מאוד מן המשותף.

לעומת זאת, נקודת מבט של הגישה ההבנייתית, או הסובייקטיבית, לחקר בעיות חברתיות, אינה מתמקדת בשורשים האובייקטיביים למצבים של סטייה מבנית או נזק לחברה, אלא דווקא בתהליכי הגדרה קולקטיביים שבמסגרתם חברות מכירות כבעיות חברתיות חדשות (Blumer, 1971). בעיות חברתיות, לפי גישה זו, הן תוצר של פעולות קולקטיביות של קבוצות המציגות טענות ותביעות בנוגע לתנאים מסוימים, ותפקידה של הסוציולוגיה של בעיות חברתיות היא לנתח את הופעתן ואת תחזוקן של פעולות אלו (Kitsuse and Spector, 1973). כותבים מאוחרים במסורת זו החלו להתמקד בשנים האחרונות בניתוח המסגורים והמשמעויות של בעיות חברתיות (Best, 2017). מחקרים מסוג זה, הנשענים על הגישה הגופמניאנית, הקושרת בין חוויות של יחידים לבין אינטראקציות ופעולות קולקטיביות (Goffman, 1974; Jameson, 1976), בחנו את אופני המסגור שניתנו לבעיות חברתיות שונות הן בידי התקשורת והתרבות הפופולרית (Berns, 2011; Vliegthart and van Zoonen, 2004) הן בידי יחידים (Drakulich, 2015).

אחת הסיבות שבגינן נקודת מבט תאורטית מעין זו חיונית לניתוח בעיית הקורבנות האזרחיים מאלימות פוליטית היא הופעתה המאוחרת באופן יחסי של דמות קורבן הטרור

בפוליטיקה העולמית בהשוואה להיסטוריה הארוכה של מלחמות ונפגעים אזרחיים מטרור. פער זה מזמין בחינה של תנאי ההיתכנות התרבותיים והחברתיים להופעת קטגוריית נפגעי הטרור ושל המשמעויות שהוטענו בה. תהליכי ויקטימיזציה, היינו, הפיכת סובייקט לקורבן, משוקעים כאמור תמיד בהקשרים פוליטיים, חברתיים ואינטראקציוניים (Holstein and Miller, 1990; Mason, 2007; Jacoby, 2015), ונראה שעלייתה של מה שכונה לאחרונה "תרבות הקורבניות" (Campbell and Manning, 2018) הביאה את מופעי הוויקטימיזציה לקדמת הבמה הציבורית. על רקע תובנה תאורטית זו יש להבין את עלייתו של קורבן הטרור בזירה העולמית – על שלל זכאויותיו הציבוריות – כתוצר של תהליכי הגדרה קולקטיביים ושל מאבקים פוליטיים על הכרה (Terhoeven, 2018), ולא רק כתגובה מוסדית טבעית או קדם-פוליטית (ראו Jeffery and Candea, 2006) להופעתו של מצב חברתי בעייתי חדש.

## **ההבניה החברתית של קורבנות הטרור כקטגוריה מוסרית חדשה בזירה הבינלאומית**

אם כן, בעוד הנצחת קורבנות מלחמה אזרחיים קיימת כבר שנים רבות בעולם המערבי, וביתר שאת מאז מלחמת העולם השנייה וגיבושו של "זיכרון השואה" (Baer and Sznajder, 2016), החלו ארגונים וממשלות ברחבי העולם לשים דגש מיוחד על צורכיהם ורווחתם של קורבנות הטרור, בעיקר לאחר אירועי ה-11 בספטמבר בניו יורק ב-2001 (ראו ינאי, 2007; רימרמן טל-כץ ואברמי, 2007; Stadler, Ben-Ari, and Mesterman, 2007; Lynch and Argomaniz, 2017; Lynch, 2005). תפנית זו בתשומת הלב הציבורי, בעיקר במערב, התרחשה לאחר הופעת התופעה הגלובלית שזכתה לכינוי "הטרור החדש" החל בשנות התשעים (Martin, 2004) ולאחר הופעת קטגוריה חדשה של קורבנות אשר להם תביעות לתמיכה מצד הציבור. בדומה לקטגוריית פשעי השנאה (Mason, 2007), הטרור אינו רק קטגוריה משפטית אלא התעצב בשנים האחרונות גם כקטגוריה מוסרית, כלומר, כזו המקדמת ערכים מוסריים מסוימים כגון זכויות אדם או סולידריות חברתית על פני ערכים אחרים כגון לאומנות ופונדמנטליזם דתי, הנתפסים כתורמים לריסוק המרוקם החברתי. על רקע התביעות המוסריות המוטענות בקטגוריית הטרור נדרש הציבור הרחב לגלות חמלה כלפי הקורבנות וסלידה כלפי מבצעי האלימות (שם).

כך הוכרוזו ימי זיכרון ייעודיים לנפגעי טרור בקנדה (2004) ובאיחוד האירופי (2005), ורק ב-2018 התקיים יום הזיכרון הבינלאומי הראשון של האו"ם, המוקיר ומנציח את זכר נפגעי הטרור בעולם. בהלימה עם מטרות הארגון הבינלאומי ציינה הכרזת האספה הכללית של האו"ם בדצמבר 2017 את הצורך לקדם את המימוש המלא של זכויות האדם ושל החירויות הבסיסיות של נפגעי הטרור באמצעות יום סמלי זה, ולהגן עליהן, מתוך התייחסות לטרור כאל תופעה עכשווית גלובלית ונטולת הקשר פוליטי קונקרטי (General Assembly Resolution 72/165, 2017).

יתר על כן, בעשורים האחרונים הפכו פיצויים כספיים ממשלתיים לקורבנות לאמצעי המרכזי בהתמודדותן של מדינות עם אסונות ונזקים (Barbot and Dodier, 2015) ולעיקרון מרכזי במשפט הנזיקי (Kaplow and Shavell, 2009). בעקבות כך כללה הופעתה של קטגוריית קורבנות הטרור בפוליטיקה העולמית מאז תחילת שנות האלפיים גם קריאות בזירה הגלובלית להפניית תקציבים ציבוריים לתמיכה בנפגעי הטרור, לפיצויים ולשיקומם (Schmid, 2012). כך, בשנת 2002 אימצה לראשונה ועדת השרים של מועצת אירופה הנחיות המציינות במפורש שעל המדינות החברות "לתרום לפיצוי נפגעי הפיגועים שהתרחשו בשטחה" במקרה של היעדר יכולת לפיצוי מלא על בסיס משאבי מבצעי הטרור (Council of Europe, Committee of Ministers, 2002: section XVII). מאוחר יותר אימץ גם האו"ם מדיניות דומה, ועל בסיס החלטה 65/221 של האספה הכללית (General Assembly, 2006) פותחו בארגון כלי מדיניות שונים לשימוש המדינות החברות, שמטרתם עידוד התמיכה הממשלתית בנפגעי הטרור (UN, 2011; 2015). אפשר לייחס התפתחות זו לתפקיד ההולך וגדל מאז שנות האלפיים, הניתן ליחידים, על פני מדינות, בחוק הבינלאומי, ובפרט לדגש שהושם בשנים האחרונות על קורבנות בהקשר של הגנה על זכויות אדם ופיצויים (Carroll and Schulzke, 2013).

ואכן, במדינות רבות בעולם מוענקים כיום לנפגעי הטרור פיצויים ותמיכה ממשלתיים,<sup>2</sup> אולם אלו אינם מסווגים תמיד במסגרת תמיכה ייעודית בנפגעי טרור אלא הם חלק ממנגנוני פיצויים לסוגים רבים של קורבנות פשיעה, כגון נפגעי ונפגעות אלימות מינית, סחר בבני אדם, הזנחת ילדים, ועוד. בגרמניה, לדוגמה, מנגנון הפיצויים לנפגעי הטרור כולל הענקת פיצויים למגוון רחב מאוד של נפגעים ומבוסס על חקיקת פיצויים לנפגעי מלחמה, שהתקבלה ב־1985.<sup>3</sup> בצרפת, הפיצויים לנפגעי טרור מבוססים על קרן מיוחדת מ־1986 לנפגעי פשיעה,<sup>4</sup> ואילו בבריטניה התאפשר הפיצוי הודות לתיקון למנגנון פיצוי קורבנות פשיעה פלילית מ־2012, שעדיין אינו מציין במיוחד נפגעי טרור.<sup>5</sup> גם בארצות הברית, חקיקה מ־1984 אפשרה פיצוי לנפגעי טרור כחלק ממנגנון פיצוי קורבנות פשיעה, אבל קרנות ספציפיות לנפגעי טרור הוקמו רק לאחר 2001.

---

2 לפירוט על מנגנוני התמיכה הממשלתיים של מדינות שונות בנפגעי טרור, ראו אתר האינטרנט של האו"ם, [VICTIMS OF TERRORISM SUPPORT PORTAL](#)

3 "Terror Victims in Germany to Receive Better Compensation," DW (11.8.2019)

4 "Compensation Fund for Victims of Acts of Terrorism and Other Offenses (FGTI)," *Gouvernement français* (14.4.2021)

5 Ministry of Justice, "The Victims of Overseas Terrorism Compensation Scheme 2012," Scheme Laid before Parliament under Section 54(1) of the Crime and Security Act 2010



יצוין שלמרות השורשים האמריקאיים והאירופיים של השיח העולמי על טרור, קטגוריית קורבנות הטרור אינה מוחלטת אך ורק על נפגעי אלימות פוליטית במערב, ונראה שגם נפגעים במזרח התיכון, באסיה ובאפריקה נכללים כעת במסגרת פרשנית זו, לפחות על ידי שחקנים במערב. כך למשל, בפרויקט נרחב של הניו יורק טיימס משנת 2016, שכותרתו "המחיר האנושי של הטרור", תועדו סיפוריהם של 247 קורבנות של פעולות טרור בפקיסטן, בטורקיה, בניגריה, בעיראק ועוד כחלק מתופעת טרור חובקת עולם (Terhoeven, 2018). לטענת ההיסטוריונית הגרמנייה פטרה טרהובן, איומי האסלאם הרדיקלי על המערב חייבו את הליברלים שם לאשרר את עולם הערכים האוניברסלי שלהם באמצעות הדגשת מושג האנושות הגלובלית והשוואת הסטטוס הקורבני של נפגעים מאלימות פוליטית בעולם כולו (שם). במקרים מסוימים נכללים בקטגוריה מוסרית רחבה זו אפילו בני משפחות החברים בארגוני הטרור הנתונים לסכנה על רקע מאמצי המערב למניעת הטרור, מתוך הדגשת הממד האוניברסלי של החוויה הקורבנית.<sup>6</sup>

ואכן, גם במדינות לא מערביות החלו בשנים האחרונות לפתח מנגנונים מוסדיים לטיפול ולתמיכה בנפגעי אלימות, חלקם בקטגוריה הברוקרית החדשה של קורבנות טרור וחלקם במסגרות פרשניות ומשפטיות קודמות. כך למשל, למרות אי-יציבות שלטונית ניכרת קובע חוק עיראקי מ-2009, שתוקן שוב ב-2015, פיצויים ממשלתיים לנפגעים אזרחיים ממלחמות וממעשי טרור במדינה (Ceasefire Centre for Civilian Rights, 2019). אפילו באפגניסטן אפשרה מערכת מסועפת של הליכים משפטיים שהתבססו על אמנות בינלאומיות הענקת פיצויים לנפגעי מלחמות וטרור (Jupp, 2022), בשנים שבין ההתערבות הבינלאומית לבין הקמתו מחדש של ממשל הטליבן (2001–2021). אם כן, נראה שדרך מנגנוני גלובליזציה והסכמים בינלאומיים נוצרה בשנים האחרונות במדינות רבות קטגוריה מוסרית מובחנת של "קורבנות הטרור", המאפיינת במובנים רבים את המסגור הקולקטיבי של האלימות הפוליטית בעידן הנוכחי.<sup>7</sup>

6 ראו דיווח מועצת זכויות האדם של האו"ם משנת 2017, שבו מעלה מומחית מטעמה חששות בנוגע לסוגיית הבנים הכלואים במחנות המעצר של דאע"ש בסוריה: OHCHR | Syria: UN

7 [Expert Urges States to 'Save their Boys' Caught Up in ISIL Prison Attack](#) הצהרה זו רלוונטית עד מועד כתיבת שורות אלו, אשר בו מתחולל משבר בינלאומי ומלחמה תקדימית באירופה בעקבות הפלישה הרוסית לאוקראינה בפברואר 2022. ככל שמשבר זה יתפתח לשינויי עומק פוליטיים גלובליים ייתכנו גם שינויים בשיח ובקטגוריות להגדרת אלימות פוליטית ובדרכי ההתמודדות המקובלות עם נפגעי האלימות.

## העיסוק המחקרי בקורבנות הטרור

במקביל להופעת קטגוריית קורבנות הטרור על במות שונות בעולם החלה בעשורים האחרונים להתפתח ספרות מחקרית ענפה העוסקת בצרכים הייחודיים של נפגעי הטרור בישראל (ינאי, 2007; רימרמן, טל-כץ ואברמי, 2007) ובעולם (Letschert and Ammerlaan, 2009; de Casadevante and Fernández, 2012; Lynch and Lebel, 2017; Argomaniz, 2017; Jupp, 2022) ובמאבקם של נפגעי הטרור להכרה ציבורית (Heath-Kelly and de Mosteyrín, 2021). זאת, לצד ספרות פסיכולוגית ענפה המנסה לתעד את מאפייניהם הייחודיים של נפגעי הטרור ואת השפעותיה המובחנות של הטרור על פגיעות נפשית ורגשית, במיוחד במסגרת הקטגוריה האבחונית של פוסט-טראומה (Finzi-Dottan et al., 2006; Slone, Shur and Gilady, 2016).

לצד זאת, בשנים האחרונות מופיעה ספרות הולכת וגדלה העוסקת בהצדקות נורמטיביות, בניתוח מדיניות ובביקורת אנליטית של מנגנוני פיצויים לנפגעי טרור בעולם. כך למשל תומך המשפטן הבריטי קלייב ווקר בפיצויים לנפגעי הטרור ורואה בהם מכשיר סיוע לתיקון ולשיקום אישי לנפגעים, כלי להבעת סולידריות חברתית לאומית וקוסמופוליטית, ואמצעי להפחתת הנזק הכלכלי של הטרור לאינטרס המדינה (Walker, 2015). המשפטן האמריקאי מתיו דילר ניתח את קרן הפיצויים האמריקאית לנפגעי הפיגוע במגדלי התאומים, וטען שהקרן היא אנומליה משפטית החורגת מכל תפיסת צדק חלוקתי שהתקיימה עד אותו רגע, ומבטאת רגשות של אחדות לאומית לאחר ההתקפה על ארצות הברית (Diller, 2003). אולם דילר מראה שקרן הפיצויים האמריקאית מבוססת על שילוב בין שני עקרונות חלופיים, החוק האזרחי-ניזקי ומערכת הרווחה האמריקאית, וטוען שהעובדה שהקרן מתבססת על עקרונות נורמטיביים שונים היא תוצר טבעי ולגיטימי של התמודדות מדינתית עם בעיות מורכבות, וצורך בפשרה בין מטרות מתחרות.

לצד הספרות המשפטית החלו כותבים ממדעי החברה לעסוק גם בביקורת על מנגנוני הפיצויים הממשלתיים לנפגעי הטרור, מזוויות שונות. אמילי גילברט, למשל, ניתחה את המדיניות של פיצויי נפגעי טרור הנוהגת כעת במערב והצביעה על מגבלות המדינה בכימות הכלכלי של הסבל ושל הפגיעות שנגרמו ממעשי הטרור ועל האינטרסים הכלכליים העומדים בבסיס מנגנוני פיצוי אלו (Gilbert, 2018). היא גם מעלה את השאלה מעוררת המחלוקת בדבר הלגיטימיות של תמיכה ייחודית בקורבנות הטרור על חשבון הזנתם היחסית של קורבנות אלימות אחרים. גם בישראל, ואולי אף ביתר שאת, ישנו הבדל בזכאיות הסוציאליות של נפגעי הטרור בהשוואה לנפגעים בהקשרים אחרים, היוצר עימות חריף על הגדרת גבולות הזכאות ומקורות הצדקתה (Lebel, 2012). הרקע למדיניות התמיכה הייחודית של המדינה בנפגעים צבאיים ואזרחיים במלחמות ובטרור נעוץ בימי עיצובה של מדינת הרווחה הישראלית עם קום המדינה (Shalev and Gal, 2016).

2018). לטענת ג'ון גל ומיכאל שלו, מדיניות הרווחה הישראלית נשענה במידה רבה על המודל האמריקאי, המדגיש אזרחות רפובליקאית, בהשוואה למודל האנגלי, המקדם מדיניות של אזרחות חברתית. מסיבה זו כינה שלו זכויות יתר אלו "תגמולי נאמנות" (Shalev, 2010), שכן הן מייצגות את התמורה שהמדינה מעניקה לקבוצות נבחרות של אזרחים המייצגים ביטוי רעיוני-לאומי למדינה ונאמנים למטרותיה, תפקיד שהמדינה מייעדת לכאורה גם לנפגעי הטרור האזרחיים.

אולם מטרתו של מאמר זה אינה להצדיק או לבקר את מנגנון התמיכה והפיצויים הייחודי לנפגעי הטרור ואף לא לספק מענה יישומי לצרכים הסוציאליים או הרגשיים של הקורבנות. מטרתו היא, כאמור – מתוך הישענות על הגישה ההבנייתית בסוציולוגיה של בעיות חברתיות (Schneider, 1985) – לחלץ את המשמעויות הפרטיקולריות שהוטענו בקטגוריית נפגעי הטרור אגב ניתוח דיאכרוני וסינכרוני של המקרה הישראלי של תמיכה ממשלתית בנפגעי פעולות האיבה. השאלה התאורטית העולה מפרויקט זה, כלומר, מהו המאפיין את התגובות החברתיות השונות לאירועי טרור ואת המסגור של קורבנותיהם, אינה זוכה להתייחסות מספקת בספרות המחקרית. ספרו של הסוציולוג הצרפתי ג'רום טרוק, *Shell Shocked: The Social Response to Terrorist Attacks* (Truc, 2018), מספק מענה תאורטי ראשוני לשאלה זו. טרוק מראה כיצד מעצבים הסטטוס והמסגור הקולקטיבי של אירוע האלימות את תגובות הנפגעים ואת דרישותיהם הציבוריות, וכן מצביע על הבדלים בין התגובות לאירועי הטרור, המבוססים על תפיסות תרבותיות שונות של "האנחנו" הקולקטיבי. כלומר, הבדלים בין הזדהות וסולידריות עם הנפגעים על בסיס אתנו-לאומיות או קבוצתיות משותפת לבין סולידריות דווקא על בסיס הייחודיות האנושית של כל קורבן והפגיעה בזכויות האדם שלו (שם: 135–134).

כיוון תאורטי זה, שאותו מבקש מאמר זה לפתח, מאתגר את ההגדרה האובייקטיבית של מושג הטרור ומתמקד דווקא באופן שבו מגדירים חברות ויחידים את האלימות ואת השלכותיה. במובן זה, המאמר הנוכחי מתכתב עם הספרות הביקורתית של מחקרי הטרור (Sageman, 2017; Smyth, 2007; Morgan, 2009; Holland, 2021). גוף מחקרי זה החל להתפתח בשנות האלפיים לאחר המלחמה העולמית בטרור בהובלת ארצות הברית, כענף של התאוריה הביקורתית הקורא תיגר על האופן שבו מגדיר המערב את מופעי האלימות שזכו לכותרת "טרור" ועל התגובות הפוליטיות אליהם. המחקר הנוכחי חולק אומנם את העניין התאורטי במסגורים חלופיים של אלימות פוליטית עם מסורת זו של מחקרים מהזרם הביקורתי העוסקים בטרור, אולם מבקש לחרוג מהמהלך הפרשני והאפיסטמי של מחקרים אלו, השמים דגש על היבטים אמנציפטוריים של הניתוח (ראו McDonald, 2009), היינו, על חשיפת המשמעות המוסרית האמיתית של האלימות ועל שחרור תודעתי מכוחו של הידע הממוסד עליה. מהלך פרשני זה, שאפשר לסווגו כ"אסכולת החשד" (Ricoeur, 2008), מתבסס על הרמנויטיקה הרואה בטקסט החברתי מעין סיפור כיסוי למניעים ולמשמעויות נסתרים. תחת זאת אבקש במאמר זה לאמץ את מה שניסים

מזרחי מכנה "סוציולוגיה של משמעות" בתוך הפרדיגמה הפרשנית (מזרחי, 2017),<sup>8</sup> המונעת על ידי המוטיבציה לשחזר את המשמעויות המקוריות שנתנו השחקנים השונים לקורבניות הטרור בישראל ולפענח את הטקסט החברתי כהווייתו.

## אינה: המקרה של נפגעי אלימות פוליטית בישראל

"הרי מה מקור הרשע, זה השנאה. והמילה המכובסת של השנאה זה איבה".<sup>9</sup>

בעוד ברוב מדינות העולם, ובפרט במערב, התמסד הטיפול בנפגעי הטרור כבעיה חברתית בעיקר לאחר פיגועי ה-11 בספטמבר (ינאי, 2007; רימרמן, טל-כץ ואברמי, 2007; Lynch and Argomaniz, 2017), המדינה והחברה הישראלית עסקו בסוגיית התמיכה בנפגעי האלימות הפוליטית למן ראשית ימי המדינה. אולם קצב אירועי הטרור בישראל, כמו גם רמת הקטלניות של אירועים אלו, השתנו לאורך השנים (ראו תרשים 1). כך למשל מאופיינת תקופת האינתיפאדה השנייה (2000–2005), ובפרט שנת 2002, במספר בולט של אירועי טרור קטלניים שגבו קורבנות ישראליים רבים. לעומת זאת, בשנים 2008 ו-2014 התנהלו בין ישראל לארגונים פלסטיניים עימותים צבאיים שגבו מספר קטן למדי של קורבנות ישראליים בנפש למרות מספרם הרב של אירועי ירי הטילים על ריכוזי אוכלוסייה בישראל, המוגדרים בדין הבינלאומי כאירועי טרור.<sup>10</sup>

8 בעקבות פול ריקר מצביע מזרחי על עמדה פרשנית של "חשד יתר", המאפיינת לדבריו את רוב המחקרים מן הזרם הביקורתי בסוציולוגיה. לפי ריקר, כאשר אידאולוגיה "מוטענת על הנחות מבניות גוברת פרשנות החשד, וכך גם הנטייה להשטיח את הטקסט מתוך חיפוש אחר עקביות ומתוך התאמה של המצוי לרצוי" (מזרחי, 2017: 79).

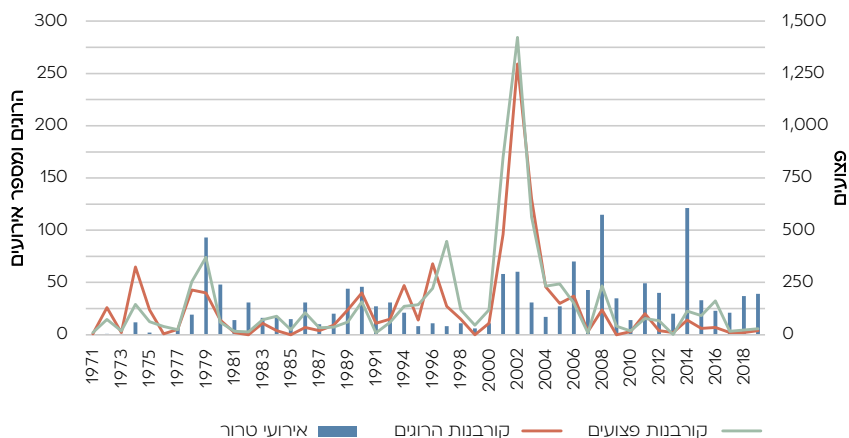
9 מתוך ריאיון עם בכיר במוסד לביטוח לאומי, העוסק בזכויות נפגעי פעולות איבה.

10 בהשוואה למספר הקורבנות האזרחיים הישראליים, מבצעים אלו הביאו דווקא למספר גבוה של קורבנות אזרחיים פלסטיניים ברצועת עזה, מאות הרוגים ב-2008, ואלפים ב-2014, אבל אלו אינם נכללים לרוב במאגרי המידע של אירועי הטרור. הסיבה לכך היא שהתוקף במקרים אלו הוא גורם מדינתי סדיר (צה"ל), בהשוואה לארגונים הפלסטיניים, הלא-סדירים, ואילו הפגיעה באזרחים מהצד הישראלי נתפסת כנוק משני בהשוואה לפגיעה המכוונת כלפי אזרחים מהצד הפלסטיני. עם זאת, סיווג משפטי מסוג זה זוכה לביקורת מצד פעילים וחוקרים ביקורתיים המתנגדים את האופן אשר בו מבודדת קטגוריית הטרור את האלימות מהקשר פוליטי רחב יותר ממופעים אחרים של אלימות (ראו Gunning, 2007).

מובן שמניית מספרם המדויק של האירועים והנפגעים משתנה ממקור למקור ותלוי גם בהגדרות ובשיטות איסוף הנתונים, אבל מובן עוד שאירועי אלימות פוליטית מלווים את המציאות היום-יומית באזור זה שנים רבות, עוד קודם הקמת המדינה הישראלית. בכל הנוגע לאירועי טרור בשטחי מדינת ישראל, בניגוד לאלימות מדינית ממוסדת, עד סיום מלחמת ששת הימים וכיבוש השטחים ב-1967, מספר אירועי הטרור נגד אזרחים בישראל היה נמוך למדי, ומשנות השבעים ואילך החלו להתרחש יותר אירועים בתוך ומחוץ לקו הירוק. בשנות האלפיים חלה עלייה במספר אירועי הטרור שכוונו כלפי אזרחים, ומספר הנפגעים בכל אירוע עלה אף הוא, דבר שחייב היערכות נוספת מצד המדינה לטיפול ממוסד בנפגעים (ינאי, 2007).

### תרשים 1

אירועי טרור ותוצאותיהם בישראל, לפי שנים (1971–2019)



מקור: עיבוד על פי נתוני Global Terrorism Database (LaFree and Dugan, 2007)

קבוצת נפגעי פעולות האיבה המוכרים על ידי הרשות המאשרת, שמנתה לאורך שנות קיום המדינה (1947–2019) 14,307 פצועים ו-2,225 משפחות הרוגים (ראו לוח 1), זכתה להכרה רשמית לראשונה בחוק הגמלאות לנפגעי הקפר (התשי"ז-1956), ומאוחר יותר, בחוק התגמולים לנפגעי פעולות האיבה (התש"ל-1970). עם זאת, גבולותיה של קבוצה זו נמצאים במשא ומתן מתמיד, ולאורך השנים מתנהל מאבק מתמשך על הכללה של אוכלוסיות נפגעים שונות בקטגוריה זו והדרתם ממנה (לבל, 2012). מאבקים אלו, כפי שאראה בהמשך, הם בין היתר תולדה של פערים במשמעויות שמעניקים יחידים וקבוצות שונות לקטגוריה של נפגעי פעולות האיבה.

לוח 1

פעולות איבה ונפגעי איבה שהוכרו בידי הרשות המאשרת (1947–2019)

שנה/שנים	מספר אירועים	סה"כ פצועים	סה"כ הרוגים
1957–1947	229	160	185
1976–1958	444	562	326
1993–1977	769	906	416
1999–1994	687	1758	209
2005–2000	1071	4343	807
2010–2006	780	3417	134
2011	110	319	23
2012	131	610	17
2013	97	121	4
2014	345	1167	31
2015	177	320	26
2016	90	177	18
2017	74	92	10
2018	77	178	12
2019	36	177	7
סה"כ	5117	14,307	2,225

הערה: מספר הנפגעים בפועל גבוה ממספר הנפגעים שאושרו על ידי הרשות. מקור: הנתונים נלקחו מדוח הסקירה השנתית של הביטוח הלאומי לשנת 2019, תגמולים לנפגעי פעולות איבה.

אירועי הטרור, ובפרט התקפות רבות נפגעים מהסוג של פיגועי התאבדות, יוצרים אתגרים ארגוניים ייחודיים לטיפול בקורבנות, שקיבלו בישראל מענים ייחודיים (Perliger and Pedahzur, 2006). אחד מאתגריהם של ארגונים אלו, ובראשם המוסד לביטוח לאומי – הגוף הממשלתי העיקרי האמון על תמיכה וטיפול בנפגעי הטרור – הוא הצורך להיעזר במנגנונים בירוקרטיים מורכבים לצד הצורך והדרישה של הנפגעים עצמם ליחס אישי,

מכיל וגמיש מצד הארגונים (Waldman, Carmeli, and Yitzack Halevi, 2011). מכיוון שאירועי טרור יוצרים כאוס חברתי, ארגונים המתמודדים עם השלכות הטרור הם גם יצרני משמעויות חדשות, כפי שמראים נורית שטדלר, אייל בן-ארי ועינת מסטרמן (Stadler, Ben-Ari and Mesterman, 2005). ואכן, מלבד סוכנויות ממשלתיות ישנם בישראל גם כמה ארגוני חברה אזרחית העוסקים בנפגעי הטרור באופן ישיר ויוצרים ומייצגים משמעויות חברתיות שונות. פעמים רבות, ארגוני החברה האזרחית אף נותנים מענה למעטפת רחבה של נפגעים ומשפחותיהם, כולל אלו שאינם מוכרים כזכאים לתמיכה במסגרת חוק התגמולים לנפגעי פעולות האיבה. ארגונים אלו פועלים בשביל ובשם הנפגעים באופן אקסקלוסיבי או כחלק מטיפול באוכלוסייה רחבה יותר, אם למטרות סיוע אם למטרות ייצוג בסוגיות פוליטיות. ארגונים אלו מבססים את הסולידריות שלהם עם הנפגעים בדרכים שונות, בהתאם למשימה המרכזית שמבקשים לקדם בכל ארגון (ראו לוח 2).<sup>11</sup>

לוח 2

ארגוני ייצוג וסיוע בולטים לנפגעי פעולות איבה בישראל

שם הארגון	אוכלוסייה מיוצגת	מיקוד פעילות	בסיס הסולידריות
ארגון נפגעי פעולות איבה	נפגעי טרור ישראלים	תמיכה וסיוע לנפגעים	אזרחי
משפחה אחת	נפגעי טרור ישראלים	תמיכה וסיוע לנפגעים	אזרחי/לאומי
נט"ל	נפגעי טראומה על רקע לאומני (כולל חיילים)	תמיכה וסיוע לנפגעים	הומניטרי/טיפולי
אלמגור	נפגעי טרור ישראלים	פעילות פוליטית	דתי/לאומי
בוחרים בחיים	נפגעי טרור ישראלים	פעילות פוליטית	דתי/לאומי
פורום המשפחות השכולות	כלל נפגעי הסכסוך הישראלי-פלסטיני	פעילות פוליטית	אזורי/דו-לאומי
זק"א	כלל נפגעי אסונות	טיפול בזירות אסון	הומניטרי/דתי

11 מיפוי השדה הארגוני מבוסס על ניתוח המופעים הדיגיטליים של הארגונים ברשת, על מסמכי החזון שלהם ועל ראיונות עם כמה מנציגי הארגונים.

ההבדלים בין הארגונים השונים הפועלים בשמם של נפגעי האיבה בישראל ולמענם משקפים ממד אחד של המתחים הפנימיים של קורבניות הטרור בישראל (ראו Ochs, 2006), שאציג כעת דרך התמקדות במנגנון התמיכה הממשלתי בנפגעי פעולות האיבה. ההתמקדות במנגנון זה, המייצג את מערכת היחסים בין המדינה לקורבנות הטרור, מאפשרת למפות את משטרי ההצדקה לכינון קורבן הטרור הישראלי ולהציג את דמויות הקורבן המשתקפות דרך הצדקות אלו.

## התמיכה הממשלתית בנפגעי פעולות האיבה: שלושה מודלים קורבניים

בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, ובמיוחד לאחר כינון אמנת ז'נבה ב-1949, שהדגישה את הצורך הבינלאומי להגנה על אזרחים בעתות מלחמה, נוסדו כמה מנגנונים לפיצוי קורבנות המלחמה (Carroll and Schulzke, 2013). מרבית ההסדרים האלו, כמו למשל השילומים של גרמניה המערבית לניצולי פשעי הנאצים או התשלומים של ארצות הבית לאזרחיה היפניים שנכלאו בעת המלחמה, נשענו על היגיון שלפיו על מדינה שפגעה באזרחים במסגרת מלחמתית לפצותם. כלומר, הפיצויים נתפסו כנטילת אחריות במסגרת הסדר העולמי החדש. במקביל נחקקו במדינות המערב עוד קודם לכן חוקי פיצויים לחיילים ולאזרחים שהיו מעורבים במאמץ המלחמתי, שהיו מבוססים על היגיון רפובליקאי, המקדם נאמנות והקרבה, מחד גיסא, ועל היגיון נזיקי, המשקף את האחריות הנזיקית של המדינה כלפי אלו שניזוקו בשמה, מאידך גיסא.

עם ביסוס מדיניות הרווחה הישראלית נאלצה המדינה לבחור מבין המודלים השונים שהיו מקובלים באותן שנים. לפי שלו וגל, בכל הנוגע למלחמות ולמדיניות רווחה ייצגו אז ארצות הברית ובריטניה כיוונים שונים של מדיניות: הראשונה ייצגה מודל של פיצויים ממוקדים לאוכלוסיות מיוחדות, ואילו השנייה ייצגה מודל של אזרחות חברתית ומדיניות רווחה אוניברסלית, שהואצו לאחר מלחמת העולם השנייה (Shalev and Gal, 2018). לאחר מלחמת העצמאות צעדה מדינת ישראל בנתיב האמריקאי ויצרה מנגנוני רווחה ייעודיים לחיילים, לשוטרים ולבסוף לאזרחים נפגעי פעולות אויב, על בסיס היגיון רפובליקאי. כפי ששלו וגל מראים, התשלומים על רקע מלחמתי או צבאי בישראל נדיבים ביותר, ונכון ל-2007 הם כעשירית מכלל תשלומי ההעברה (שם: 13). הטבות הנוגעות למלחמה (לנכי צה"ל ולנפגעי הטרור האזרחיים) נרחבות יותר מהטבותיהם של אזרחים שנפגעו במידה שווה אך בנסיבות אזרחיות, ונראה שעובדה זו אף זוכה להסכמה רחבה בדעת הציבור היהודי בישראל (שם).

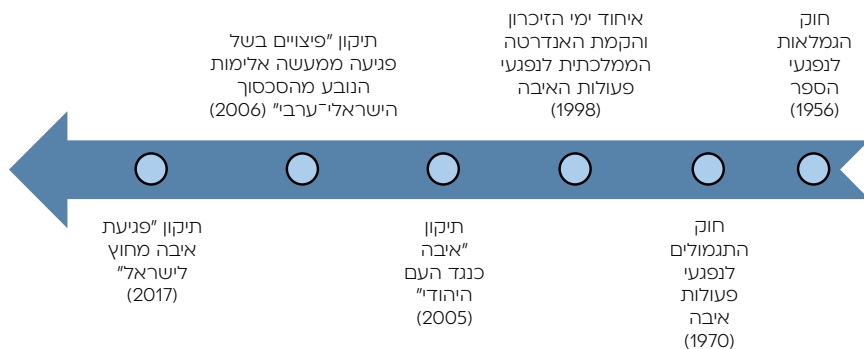
ואכן, בישראל נחקק ב-1956 החוק הראשון שנועד לפצות באופן ממוקד את אזרחי המדינה שנפגעו כתוצאה מפעילות אויב מתמשכת בגבולות המדינה הצעירה (חוק הגמלאות לנפגעי הספר, התשי"ז-1956). על רקע ייחודו בהשוואה למנגנוני פיצויים



קודמים אפשר לראות בחוק זה את הבסיס המשפטי והתרבותי המוקדם ביותר למנגנוני פיצויים עכשוויים לנפגעי טרור בעולם. ראשית, החוק אינו מתייחס למלחמות עבר ולצורך בתיקון עוולות היסטוריות אלא למצב מתמשך של איום; שנית, החוק מרחיב את אוכלוסיית הנפגעים הזכאים לפיצויים הן לאלו שנפגעו מפעולות צבא סדיר הן לאלו שנפגעו מפעולות של כוחות לא סדירים; שלישית, החוק מדגיש את צורכי השיקום האישיים של הנפגעים כבעיה חברתית בוערת, החורגת מבעיית הפגיעה במדינה ובריבונותה; לבסוף, הבדל חשוב נוסף נוגע להענקת הפיצויים לאזרחים שנפגעו, ללא צורך בהוכחת מעורבותם במאמצי הביטחון, בשונה ממנגנונים ותיקים יותר, שפיצו חיילים שנפגעו בקרב או אזרחים שהועסקו בשירות המדינה.<sup>12</sup>

## תרשים 2

### ציר זמן לחקיקת פיצויים והוקרה לנפגעי פעולות האיבה



אולם מובן שהאופן שבו מוסגרה הבעיה החברתית אשר לה ביקש החוק לתת מענה בשנות החמישים אינו דומה לאופן אשר בו ממוסגרת הבעיה החברתית הנוכחית של נפגעי טרור בעולם. אפשר אף לומר שמנגנון הפיצויים לתושבי הספר שנפגעו מפעולות אויב היה הרחבה למנגנון הפיצויים לחיילים. הנפגעים האזרחיים נתפסו כמגיני הקולקטיב והמדינה, ומחויבות המדינה נתפסה כחובה מוסרית כלפי אלו שהגנו על גבולותיה.<sup>13</sup> מסיבה זו

12 דוגמה מוקדמת לכך היא החוק הבריטי מ-1914, Injuries in War (Compensation) Act, שהעניק פיצויים לאזרחים שהועסקו בשירות הצבא או המלך ונפגעו במלחמה.

13 אתגור ראשון לתפיסת "האזרח בחזית" אפשר לזהות בבג"ץ אלון מורה מ-1979 (390/79 דויקאט נ' ממשלת ישראל, פ"ד לד (1)1). במעמד זה טענו בכירי הצבא וראשי גוש אמונים שנוכחות אזרחית יהודית בחזית החדשה שבשטחים הכרחית לצורכי ביטחון, אולם בית המשפט הכריע

הוגבלו הפיזיוניים באותו חוק ליושבי הספר הגאוגרפי בלבד. אולם משום שהיה מדובר באזרחים, ההגיון הסוציאלי בלט גם כן. ב־1970 נחקק חוק התגמולים לנפגעי פעולות האיבה, שהרחיב את אוכלוסיית הזכאים לפיזיוניים לכלל התושבים בישראל שנפגעו ממה שהוגדר לראשונה כ"פעולת איבה". ב־1998, לאחר מאבק ארוך שנים מצד משפחות נפגעי האיבה – שתבעו להיכלל באתוס המלחמתי הישראלי לצד החיילים – אוחדו ימי הזיכרון הממלכתיים לחללי צה"ל ולנפגעי פעולות האיבה. ב־2005 תוקן חוק התגמולים פעם נוספת, והפעם הוגדרה פעולת איבה מחדש גם כפעולה נגד העם היהודי, המתבצעת מחוץ לגבולות המדינה, ובכך סומן נפגע האיבה גם כמי שמי שסבל מאלימות אנטישמית שאינה נוגעת בהכרח למדינה. לעומת זאת, ב־2006 תוקן שוב החוק כך שיכלול גם אלימות פוליטית מצד מפגע יהודי בהגדרת פעולת איבה, תיקון שהביא להכללת נפגעים ערבים מטרור יהודי ברשימת הזכאים לפיזיוניים והרחיב את משמעות קורבן האיבה אל מעבר למשמעות הפרטיקולרית שאפיינה אותו קודם לכן.

אם כן, תיקונים רבים בחוק התגמולים לאורך השנים נשענו על הגיונות שונים ועל תפיסות שונות של קורבן האיבה הישראלי, שקיבלו ביטוי בהחלטות מדיניות ובתיקוני חקיקה שונים הנמצאים במתח זה עם זה (ראו תרשים 2). בחלק זה אציע מיפוי של הגיונות אלו דרך ניתוח מנגנון התמיכה והפיזיוניים לנפגעי הטרור בישראל הן מהצד החקיקתי הן מצד תפיסת הקורבנות עצמם. דמויות הקורבן שאפרט כעת הן קטגוריות אנליטיות שחולצו לראשונה מניתוח דיוני הכנסת במסגרת תהליכי החקיקה, התואמות בקירוב מודלים טיפוסיים של משטרי הצדקות. אומנם, זוהי חלוקה שאינה מתקיימת בשדה באופן גלוי, אך באמצעות ניתוח סטטיסטי של סקר הנפגעים, אמקם את המודלים בהקשר חברתי ותרבותי מקומי.. מובן עם זאת שבפועל, דווקא אינטראקציות בין ההגיונות ודמויות הקורבן השונות הן העומדות מאחורי תפיסותיהם של השחקנים השונים.

## הקורבן הלאומי

הקורבן הלאומי, במובנו כ־sacrifice, כקורבן מרצון או כהתעלות עצמית (ראו הלברטל, 2010), נשען על מסורת יהודית ארוכה של דימויי הקרבה למען מטרה נעלה ולמען הקולקטיב, החל בסיפור המקראי של עקדת יצחק (הקרבה למען האל) ועד למיתוס הציוני של "טוב למות בעד ארצנו" (הקרבה למען המולדת). הפעם הראשונה אשר בה דנה הכנסת במתן זכויות ופיזיוניים לקורבנות אזרחיים של מלחמה וטרור הייתה במסגרת חוק הגמלאות לנפגעי הספר (התשי"ז-1956), שהעניק פיזיוניים לאזרחים תושבי יישובי גבולות המדינה דאז שנפגעו מ"פעולות איבה". שר המשפטים מטעם המפלגה הפרוגרסיבית נימק את

---

שאין לעשות שימוש באזרחים לצורכי ביטחון ושאין בעילת הביטחון הצדקה לתפיסת הקרקעות (ראו אלדר וזרטל, 2004).

יוזמתו לחוקק את החוק בכך שהוא מבקש להביע "רגשי ההערצה אשר העם כולו רוחש לכל אותם האנשים והנשים אשר מחרפים נפשם יומם ולילה בעמדם ביישוביהם על משמרת גבולות המדינה [...]". עם קבלת החוק המוצע, נעשה צדק לאלה שאנו דורשים מהם לסכן את עצמם" (דברי הכנסת, 1956.10.9: 33). היה קונסנזוס נרחב בעת הצגת הצעת החוק. רוב סיעות הבית התייחסו לקורבנות הספר כאל שליחי המדינה והציבור הנושאים בתפקיד הרואי, בדומה לחיילי צה"ל. בכך הדגישה הכנסת את ממד השליחות של התושבים המייצגים את הציבור כולו בגבולות מתוך השתתפות פעילה במאבק הלאומי.

לאחר מלחמת ששת הימים, ביוני 1967, הוזזו בפועל גבולותיה של המדינה והשתנתה כל התמונה הגאופוליטית. חברי הכנסת מצאו אפוא לנכון לחוקק חוק פיצויים חדש שישקף את המציאות החדשה, חוק התגמולים לנפגעי פעולות איבה (התש"ל-1970). כך הסביר זאת ח"כ יוסף אלמוגי ממפא"י: "עתה נתרחה חזית זו לחלקי ארץ נוספים ואף התפשטה אל מעבר לגבולות המדינה" (דברי הכנסת, 1969.12.23: 285). מטרת החקיקה החדשה תוארה במונחים של סולידריות לאומית ("כולנו בחזית") עקב האיום הביטחוני המתמיד והמשתנה ("הארץ כולה הפכה לספר"). יצוין שתחושת הסולידריות הלאומית כוונה לקולקטיב היהודי ההיסטורי ולא דווקא לזהות האזרחית של הנפגעים, דבר המודגש במילותיו של ח"כ עוזי פיינרמן ממפא"י: "האמירה העתיקה 'כל ישראל ערבים זה לזה' לובשת ופושטת צורות שונות בדורות השונים, לפי הצרכים והאתגרים הניצבים לפני ישראל" (דברי הכנסת, 1969.12.23: 286). יצוין שאף שהחזית המלחמתית התרחבה כביכול לכל שטחי הארץ, נפגעי הטרור במסגרת פרשנית זו עדיין הוגדרו כמעין מעורבים פעילים במאבק ובאתגרים הלאומיים.

השינויים שהביא עימו החוק החדש כללו הרחבה של שטח הפגיעה המקנה זכאות לפיצויים לקורבנות, שכלל כעת פגיעות מחוץ לשטחי המדינה; הרחבת אוכלוסיות הזכאות, הכוללות תיירים ותושבים ארעיים; העלאת סכום הגמלאות והשוואתו לתגמולי נכי צה"ל; הרחבת ההגדרה של פעולת האיבה; פירוט והגדרה של כלי הנשק שבאמצעותם יכולה להתבצע פעולת איבה; הקמת רשות ממשלתית הכפופה לשר הביטחון, אשר לה הסמכות להגדרת אירוע כפעולת איבה. היו בשינויים אלו גם ניצנים של דימויי קורבן חלופיים לדימוי הלאומי, כפי שאראה בהמשך, והצדקות להענקת פיצויים, החורגות מההיגיון האתנוצנטרי ומשלבות את הגיון מדינת הרווחה הפרוגרסיבית. עם זאת, ניכר שבשלב זה, המוקד של החקיקה היה עדיין אתנו-לאומי. פעולת האיבה מוגדרת בלשון החוק "כפעולה של כוחות סדירים ולא סדירים של מדינה או ארגון עוינים לישראל, או סיוע לאחד מאלה". באותם ימים חפף במידה רבה ההיגיון האזרחי-רפובליקאי, היינו, זה המתגמל אזרחים לפי מידת תרומתם לקולקטיב, את ההיגיון האתנו-לאומי משום שהראשון נועד בעיקר להעניק לגיטימציה לשני (ראו פלד ושפיר, 2001). כלומר, ההצדקה לפיצוי הקורבן ניתנה על רקע העוינות כלפי המדינה, שייצגה בשלב זה בעיקר את הקולקטיב היהודי, כפי שגם עולה מהשוואת זכויות קורבנות הטרור לזכויות נכי צה"ל.

השוואת קורבנות הטרור האזרחי לחיילי צה"ל היא סוגיה מורכבת שליוותה את החקיקה עוד מימיה הראשונים. ב־1970 הושווה אומנם סכום הגמלה החודשית לסכומים שמעניק משרד הביטחון לחיילים, אבל לאורך השנים התווספו לנפגעי פעולות האיבה זכויות שהיו בעבר אך ורק מנת חלקם של נכי צה"ל ומשפחות חללי צה"ל. שיאו של העימות בין ייצוגי הסבל של נפגעי הטרור לבין אלו של חיילי צה"ל בא לידי ביטוי במאבק המתמשך להנצחת חללי הטרור במסגרת יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל. החל ב־1994 נעשו כמה ניסיונות חקיקה למיסוד הנצחת נפגעי הטרור, וברוב המקרים מנעו נציגי משפחות החיילים את המיזוג בין מפעלי ההנצחה. בניסיון חקיקה נוסף ב־1997 ביטא יוזם החקיקה, ח"כ חנן פורת, את רצון משפחות נפגעי הטרור "שתהיה הכרה של מדינת ישראל ושל החברה בישראל בכך שזה לא ענין פרטי־אישי של אדם שנפל באקראי אלא שהוא נפל במערכה הכוללת על תקומת המדינה ועל קיומה" (פרוטוקול ישיבה 71, ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה־14, 1.4.1997). לבקשה זו ענתה נציגת ארגון אלמנות ויתומי צה"ל: "איפה המלחמה בדיזנגוף מול המלחמה בשדה הקרב? [...] גם לא מערבבים אבל באבל" (שם).

בפועל הכריעה החלטת ממשלה ב־1998 בעד הנצחת נפגעי פעולות האיבה במסגרת יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, אך מתוך הקפדה על הפרדה בין האוכלוסיות הן מבחינת הטקסים הממשלתיים והן מבחינת אתרי ההנצחה בהר הרצל.<sup>14</sup> עד היום מעוררת סוגיה זו מתחים בקרב אוכלוסיית נפגעי הטרור, המבקשים השוואת זכויות ומלינים בין השאר על הטיפול בהם במסגרת המוסד לביטוח לאומי ולא במסגרת משרד הביטחון, היוקרתי יותר (ראו לבל, 2012).<sup>15</sup>

מובן עם זאת שגם המאבק הפנימי לייצוג הנצחה שווה בין אזרחים לחיילים מתנהל במסגרת שיח לאומי אשר בו מועלית רק שאלת ההיררכיה של השכול הלאומי (שם). בנוגע לייצוג פלסטינים נפגעי טרור יהודי, דוגמת נרצחי ברוך גולדשטיין, ענה ח"כ פורת בדיון הראשוני על ההנצחה ב־1994: "אני לא חושב שאותן משפחות [פלסטיניות] ירצו להיכלל בקטגוריה הזאת, אנחנו עוסקים באזרחי ישראל" (פרוטוקול ישיבה 71, ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה־14, 1.4.1997). גם בסוגיה המתוחה של הנצחת הנער הפלסטיני מוחמד אבו ח'דיר התנגדו גורמים רבים להוספת שמו לקיר זיכרון האיבה הישראלי, כפי שנומק בטור דעה באתר "מידה": "הוא לא באותו 'צד של הגדר' כמו נפגעי הטרור הפלסטיני.

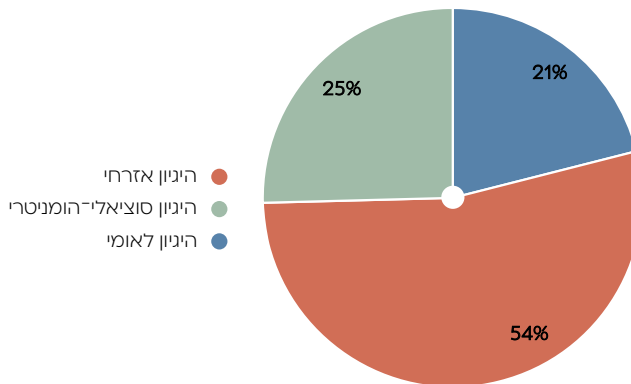
14 מצב עניינים זה מלווה במשא ומתן ובמאבק מתמשכים. ראו למשל עתירתו לבג"ץ של ארגון נפגעי פעולות האיבה נגד הדרת נפגעי הטרור מהיכל הזיכרון לחללי מערכות ישראל בהר הרצל (בג"ץ 3017/12 ארגון נפגעי פעולות איבה הארגון הייצוגי נ' ראש הממשלה ואח', 4.2.2013).

15 כפי שעלה באופן בולט גם מראיונות שקיימתי עם נפגעי טרור, הפוגשים את מקביליהם החיילים כמוסדות שיקומיים משותפים אבל אינם זכאים למלוא הזכויות שלהן זכאים החיילים.

הוא נמצא מעבר לגדר, וצריך להיות מונצח על ידי הרשות הפלסטינית או גורמים ערבים אחרים" (גרשוני, 2015). דוגמה קיצונית לעמדה דומה, שלא התקבלה בחקיקה, היא זו של ח"כ אריה אלדד מהאיחוד הלאומי, שבדיון בחוק מ-2003 ביקש להחיל את הגדרת האיבה באופן אוטומטי על קורבנות לפי זיהוי אתנו-לאומי גם במקרים שבהם המשטרה הגדירה את הרקע לאירוע כפלילי. לדבריו, "בהחלט ייתכן שאילו היה מדובר בסכסוך בין שני אנשים שאיננו טעון במטען של המלחמה שבה אנחנו שרויים היום [...] זה לא היה נגמר באלימות או במעשה רצח. לכן נדמה לי שפה צריך להגדיר טוב יותר מי הוא נפגע איבה" (דברי הכנסת, 16.12.2003: 57).

### תרשים 3

הגיונות הנפגעים להצדקת התמיכה המיוחדת של המדינה בנפגעי פעולות האיבה  
(n=185)



הרחבה ניכרת נוספת של הגדרת קורבן האיבה הישראלי, הממקמת אותה בגבולות האתנו-לאומיים, התרחשה בתיקון לחוק, שהתקבל ב-2005 (תיקון מס' 22) ביוזמת ח"כ משה גפני מסייעת יהדות התורה. לפי תיקון זה, אירוע אלים ייחשב כפעולת איבה לצורכי הענקת פיצויים גם אם הוא בוצע נגד העם היהודי ולא דווקא בהקשר של מדינת ישראל.<sup>16</sup> הגדרה זו מכניסה למנגנון הפיצויים גם אירועי אנטישמיות המתרחשים בעולם, שבהם נפגעו

16 רלוונטית לעניין זה החלטת הפרלמנט הצרפתי בדצמבר 2019 להשוות בחוק בין אנטישמיות לבין אנטי-ציונות. ראו ["French Parliament Adopts Controversial Law Linking Anti-Semitism and Anti-Zionism," rfi \(4.12.2019\).](#)

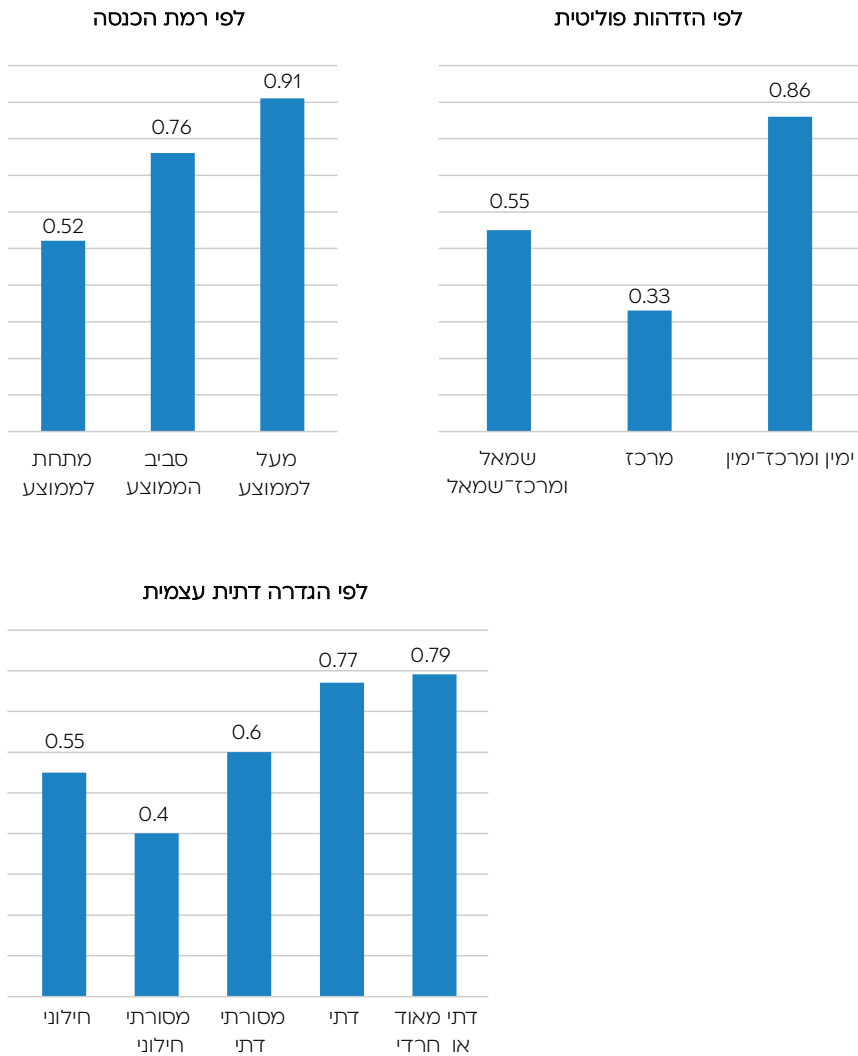
תושבים ישראלים, ללא צורך בהוכחת עוינות כלפי המדינה. הרקע לחקיקה, כפי שהוסבר בדיוני הכנסת, היה אירועי אינתיפאדת אל-אקצא באוקטובר 2000, שבעקבותיהם הייתה עלייה במספר האירועים האנטישמיים ברחבי העולם.<sup>17</sup> ח"כ אברהם רביץ מסיעת יהדות התורה הציג אומנם את ההצעה כהרחבה "מהתכלית המקורית שלשמה הותקן החוק" (דברי הכנסת, 2005.6.22: 62), אבל נראה שהרחבה זו מצמצמת למעשה מבחינה נרטיבית את המשמעות של קורבניות איבה, שכן היא ממסגרת באופן רשמי את האיבה כפעולה נגד מדינת ישראל ונגד העם היהודי בלבד. בתגובה לכך טען ח"כ טלב אלסאנע ממפלגת רע"ם לאפליה, ודרש שהחוק יכלול "כל קורבן של פעולה על רקע גזעני, ערבי ויהודי כאחד" (שם: 63), הצעה שנדחתה על הסף באותו הליך.

כפי שעולה מדוגמאות אלו, הקול הדומיננטי בעיצוב קטגוריית נפגעי פעולות האיבה ממסגר קטגוריה זו כמיועדת לנציגי העם היהודי והמדינה, שנפגעו על רקע זהותם היהודית והישראלית, שהן במידה רבה זהויות חופפות מבחינת רבים מהנפגעים היהודים. אם כן, במודל של הקורבניות הלאומית, קורבן הטרור מייצג את כל האומה או הקבוצה האתנו-לאומית, ונתפס כתורם להן באופן פעיל. אולם בסקר שנערך בקרב נפגעי טרור יהודים, אשר בו נשאלו הנפגעים מדוע מבחינתם המדינה מחויבת אליהם באופן מיוחד כנפגעי פעולות איבה, ציינו רק 21% מהמשיבים (n=185) הצדקות הנשענות באופן בולט על ההיגיון הלאומי כסיבה עיקרת לתמיכת המדינה בהם.

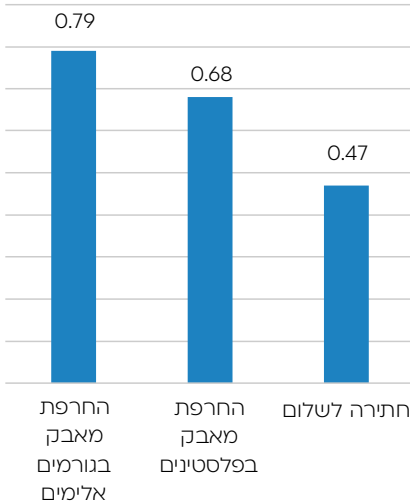
17 ראו Mayer, 2007 על העלייה באירועי האנטישמיות בצרפת בעקבות האינתיפאדה השנייה, ו-Scham, 2015 על הדינמיקה שבין יהודי העולם בתקופה זו עם מדינת ישראל לבין העלייה באירועים אנטישמיים, בעיקר באירופה.

#### תרשים 4

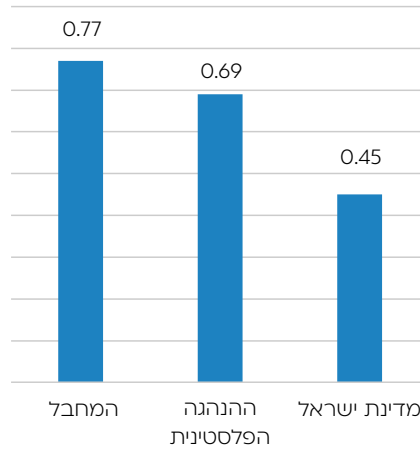
תמיכה בהיגיון הלאומי להצדקת תמיכת המדינה בנפגעי פעולות האיבה, לפי משתנים דמוגרפיים ועמדות (3-0)



למאבק בטרור  
פִּי עֲמֵדוֹת בְּנוּע



עיקרית על האירוע  
פִּי הַטְּלַת אַחֲרִיּוֹת



דוגמה להיגיון הלאומי של התמיכה הייתה בחירה בתשובה הסגורה שהוצעה: "בגלל ההקרבה שלי כלפי המדינה". באפשרות למענה פתוח השיבו רבים תשובות המדגישות את עקרון הסולידריות הקולקטיבית, כגון: "כי נפגעת בגלל שאני יהודי"; "זה כמו חייל במלחמה". משיב אחד פירט: "כיוון שמדובר על מערכה ארוכה על קיום המדינה, הוא [הפיגוע] לא פרסונלי, אז יש ערבות הדדית כלפי המשימה הזו, שכולם לוקחים חלק במשימה הזו". תשובות מסוג זה קודדו אף הן תחת ההיגיון הלאומי של הקורבניות, ובוצעה שורה של ניתוחים כדי לחלץ משתנים המסבירים תמיכה בהיגיון זה.<sup>18</sup>

את השונות בתמיכה בהיגיון הקורבני-לאומי אפשר להסביר באמצעות משתנה רמת הדתיות: משיבים חרדיים ודתיים נוקטים יותר היגיון זה כדי להצדיק את תמיכת המדינה בהם. מעניין לציין שאף שההגדרה הדתית נמצאת במתאם גבוה עם ההגדרה הפוליטית של הנפגעים (דתיות עם נטייה לימין), נראה שהקשר בין הזדהות פוליטית לבין תמיכה בהיגיון הלאומי אינו לינארי: משיבים הן מהשמאל נטו יותר לתמוך בהיגיון הלאומי, בהשוואה למשיבים מהמרכז. מבחינת ההיבט המעמדי נראה שדווקא נפגעים בעלי רמת

18 כלל תשובות המשיבים, הפתוחות והסגורות, קודדו לכדי יצירת שלושה הגיונות קורבניים מובחנים. לכל היגיון קורבני נוצר אינדקס אשר בו ציון אפשרי מ-0 עד 3, המסמל רמות שונות של הסכמה עם כל היגיון. בוצעו מבחני קורלציה ורגרסיות לינאריות כדי לאתר משתנים מסבירים, ולאחר מכן בוצעו מבחני T-test כדי להשוות בין קבוצות שונות של משיבים.



הכנסה גבוהה נוקטים יותר את ההיגיון הלאומי בהשוואה לבעלי הכנסה ממוצעת ומטה. אפשר לפרש זאת על בסיס ההנחה שבעלי ההכנסה הגבוהה אינם זקוקים לסיוע כספי לצורכי הקיום היום-יומי, ולכן נדרשים להעניק משמעות שונה לתמיכה בהם.

גם כשבוחנים קשרים בין הצדקת הקורבן הלאומי לבין משתנים אחרים הנוגעים למסגור אירוע הטרור ולעמדות פוליטיות נראה שהאפיון של הנוקטים הצדקה זו אינו עולה בהכרח בקנה אחד עם אתנו-לאומיות. משיבים אלו כן נוטים יותר להטיל את האחריות לאירוע על המחבל עצמו, כמו גם על ההנהגה הפלסטינית, בהשוואה לאחריותה של המדינה לכך. בהתאמה, משיבים הנוקטים את ההיגיון הלאומי להצדקת הפיצויים נוקטים גם יותר את הדעה שכדי לעצור את הטרור, על המדינה להחריף את המאבק בגורמים האלימים, בהשוואה לדרכי פעולה אחרות כגון חתירה לשלום או החרפת המאבק עם הפלסטינים. (ראו תרשים 4).

## הקורבן האזרחי

מודל קורבני אחר, שאינו מניח בחירה או אקטיביות אלא חפות מפשע ופגיעה בזכויות, הוא הקורבן האזרחי במונחו כ־victim. השימוש במושג האזרחות במודל קורבני זה מכונן לתפיסה ליברלית של אזרחות, המניחה את אופייה האינדיווידואלי, השווה והפומבי של האזרחות, המשמשת בפועל מקבץ של זכויות שנועד להגן על תחומו של כל פרט, ושעל שמירתן אחריות המדינה (פלד ושפיר, 2001). זהו מודל המדגיש את אפיונו של קורבן הטרור החף מפשע כנשא של זכויות, אולם כפי שאראה, אין מדובר עדיין באחריות אוניברסלית של המדינה לכל צורכי האזרח הפגוע, אלא בטיפול ייחודי בנסיבות פוליטיות קונקרטיות. המודל הקורבני האזרחי גם אינו חופף את משטר הרווחה הליברלי כהגדרתו של גוסטה אספינג-אנדרסן, המדגיש את חשיבות השוק החופשי ואת התערבות המדינה במקרים חריגים בלבד (Esping-Andersen, 1990). לעומת זאת, מדובר בהרחבה אזרחית של המודל הקורבני הלאומי, שכן קורבן הטרור לפי מודל זה אינו מוצמד לחברות בקבוצה אתנו-לאומית אחת, ופעולת האיבה אינה מוגדרת אך ורק כנגד הקולקטיב האתנו-לאומי היהודי.

כבר ב־1970 נראו ניצנים של ההיגיון האזרחי-ליברלי בחקיקת הפיצויים למען הנפגעים כאשר הורחבה זכות הפיצויים גם לתיירים ולתושבים ארעיים, על רקע אחריות המדינה להגן על כלל הנוכחים בשטחה הריבוני. אולם רק שנים מאוחר יותר, בתחילת שנות האלפיים ולאחר התפתחות השיח העולמי על נפגעי טרור, הורחבה הזכאות לתמיכה מיוחדת לא רק לאוכלוסיות אזרחיות שונות אלא גם לנפגעים ממעשי איבה מצד תוקפים שונים, ובכללם מבצעי טרור יהודים.

תוקף חוקי לקורבניות האזרחית ניתן אומנם רק עם תיקון חקיקה משנת 2006, שעליו יורחב בהמשך, אולם בדיוני הכנסת הושמעו גם קודם לכן מסגורים דומים, שלא הצליחו לעורר אמפתיה רחבה עקב נחיתותם הסמלית ברפרטואר התרבותי של אותם ימים, או

נתקלו בהתנגדות מצד מקדמי הקורבניות הלאומית. לדוגמה, בדיון מ־1987 בתיקון לחוק (תיקון מס' 8) עלתה פרשת הירצחו של אמיל גרינצוויג במהלך הפגנת שלום עכשיו על ידי האזרח יונה אברושמי. ח"כ חיים רמון ממפלגת העבודה, שהתייחס לפצועים מאותה הפגנה, הציג לראשונה במסגרת זו את הבעייתיות שבסיווג האיבה לתוקפנות ערבית בלבד: "ברגע שאנחנו לא מכירים בהם כנפגעי פעולות איבה, אנחנו אומרים – רק אם ערבי זורק רימון בטוח שזו הייתה פעולת איבה. אם שני הבחורים האלה היו הולכים בהפגנה וטרוריסט ערבי היה זורק רימון, הם היו חלק מהחוק. אבל מכיוון שזרק את הרימון יהודי, הם אינם זכאים. זה אבסורד שהדעת אינה סובלת אותו" (דברי הכנסת, 3.11.1987: עמ' 276).

באופן דומה דרש ב־1997 ח"כ טלב אלסאנע, מסייעת מד"ע, להרחיב את הגדרת האיבה באופן אוניברסלי במסגרת דיון בתיקון לחוק, והתמקד באופי הפוליטי של האלימות: "צריך להתייחס למהות העבירה, למהות המעשה. אם המעשה בוצע נגד אדם באופן מקרי אך ורק בגלל היותו יהודי או ערבי, יש להכיר בו כנפגע פעולות איבה" (דברי הכנסת, 3.2.1997: 13). חברי הכנסת היהודים הלינו אז על ההשוואה בין טרור יהודי לערבי. בהם היה גם ח"כ ראובן ריבלין מהליכוד, שביקש לבצע הבחנה בין "פעולות הטרור של יחידים אשר פעלו בשטח מדינת ישראל כלפי אנשים מהעם הערבי", כלומר, מסגור של אלימות פרטית המבוצעת בידי יהודים, לבין "פעולות טרור שנעשו על-ידי אנשים מסיבות אידיאולוגיות" (שם: 21), שאותן ייחס לאלימות פלסטינית.

דוגמה אחרת מאותה שנה מצביעה על אופיו הפסיבי של קורבן הטרור בגרסתו האזרחית, על חפותו מפשע ועל שלילת הקשרו הקולקטיבי של האירוע. ח"כ יעל דיין ממפלגת העבודה הבחינה בין קורבן טרור לחייל צה"ל בדיון בהשוואת ההנצחה מ־1997: "לאף נפגע פעולת איבה לא הייתה כוונה לתת את נפשו כקורבן, הם לא רצו ולא הגיע להם. מי שרצח אותם לא היה חייל האויב אלא היה רוצח נפשע" (פרוטוקול ישיבה 71, ועדת החוקה, חוק ומשפט, הכנסת ה־14, 1.4.1997). תפיסה זו של קורבניות טרור, המנתקת את התוקף מהקשרו הפוליטי והקולקטיבי, מדגישה את חוסר מעורבותו של קורבן האיבה, ובכך גם את תפקידו הסמלי כמייצג כל אדם מן השורה.

אולם כאמור, למרות ביטויים מוקדמים אלו, ואף שפעולות טרור מאורגנות הנשענות על אתוס יהודי החלו כבר בראשית המאה העשרים (Pedahzur and Perliger, 2009), מנגנון הפיצויים לנפגעי טרור יהודי נכנס לתוקף בחקיקה רק ב־2006. אומנם תיקון חקיקה זה, שהיה מהפכני מבחינת קטגוריית נפגעי פעולות האיבה, הגיע לאחר שנים של התלקחות האינתיפאדה השנייה, שגבתה קורבנות יהודים רבים, אבל היו אלו גם השנים של אירועי הטרור הגדולים במערב, שבהן התפתח "שיח הטרור" החדש ועימו תשומת הלב החדשה לנפגעי הטרור (ינאי, 2007). נראה אפוא שבאופן מעניין, הפיכת קורבנות הטרור לקטגוריה מוסרית בעולם המערבי כתגובה לטרור המוסלמי השפיעה על האופן שבו מוסגרו ונתפסו מחדש נפגעי הטרור בישראל, אופן שאפשר מעתה גם תמיכה בנפגעי

טרור ערבים שנפגעו מאלימות יהודית. נקודת המפנה התרחשה לאחר אירוע ירי שבוצע בידי אזרח יהודי אל עבר אזרחים ערבים ששהו באוטובוס בשפרעם, אשר בו נהרגו ארבעה בני אדם. אומנם מוסדות המדינה תפסו עדיין את נפגע האיבה האידיאלי במונחים יהודיים, אבל תהליכי האוניברסליזציה של הטרור בתרבות העולמית אפשרו להביט באלימות חוצת קבוצות. כך, למרות מקרים קודמים של אירועי טרור יהודים כנגד ערבים, בתיאור נקודת המפנה בחקיקה על ידי בכיר במוסד לביטוח לאומי<sup>19</sup> נאמר כי "הפיגוע בשפרעם בעצם לימד אותנו שיש גם אלימות מהצד שלנו כלפי ערבים".

אם כן, חוק פיצויים בשל פגיעה ממעשה אלימות הנובע מהסכסוך הישראלי-ערבי (תיקוני חקיקה), התשס"ו-2006, קבע שפגיעת איבה תוגדר בחוק התגמולים כ"פגיעה ממעשה אלימות, שמטרתו העיקרית פגיעה באדם בשל השתייכות למוצא לאומי-אתני, ובלבד שהוא נובע מהסכסוך הישראלי-ערבי". הגדרה זו מקרבת את פעולת האיבה להגדרות דומות לפשע שנאה בארץ ובעולם, עם הגבלה לקטגוריה חברתית אחת (אתנו-לאומיות) ולנסיבות פוליטיות קונקרטיות (הסכסוך הישראלי-ערבי). אם בעבר הוגדרה פגיעת האיבה המעניקה זכויות פיצוי לפי מבצעה העוינים את המדינה או את העם היהודי, כעת ההתמקדות היא בקורבן האזרחי החשוף לאלימות אתנית בהקשר של הסכסוך המקומי. כלומר, בדומה לפשע השנאה, פעולת האיבה לפי סעיף זה מוגדרת לפי הפגיעה באזרח החף מפשע על בסיס אפיונו החברתי, ומטרת התיקון הייתה הכללת נפגעים המשתייכים למיעוט חברתי ופוליטי מתוך פוליטיזציה של האלימות (ראו Jenness, 2001). אולם במקביל מציין התיקון במפורש את ההקשר ההיסטורי והפוליטי של האלימות ובכך נמנע מדה-פוליטיזציה שלו, בשונה ממסגרת פשעי השנאה, המטשטשת במידה רבה סכסוכים או מאבקים פוליטיים.<sup>20</sup>

ואכן, לאחר שנים של שיח לאומי ששלט בחקיקה למען נפגעי פעולות האיבה הוצדקה החקיקה החדשה ב-2006 במונחים אזרחיים ואוניברסליים למדי, הן במובן של הנפגעים הן במובן של הפעולה האלימה, שמוסגרת כעת יותר מאי פעם תחת הכותרת טרור. כך, בדיון בהצעת החוק בקריאה ראשונה בכנסת הבהירה שרת המשפטים ציפי לבני ממפלגת קדימה כי "מדינת ישראל מחויבת לאזרחיה כולם אשר נפגעים מטרור" (דברי הכנסת, 2005.11.23: 28), וח"כ רן כהן ממפלגת מרצ תמך אף הוא בחוק, שלפיו "לא יהיה הבדל בין דם לדם, בין אדם לאדם באשר הוא נפגע מטרור" (שם: 38). נראה שחברי הכנסת הליברלים ביקשו להשלים, בתמיכת רוב סיעות הבית, את תהליך האוניברסליזציה של

19 במסגרת ריאיון רקע למחקר זה.

20 ראו למשל את מאמצי הדה-פוליטיזציה המבוצעים בידי השלטונות בסין (Fu, 2014) או בספרד (Bernat and Whyte, 2020) באמצעות שימוש במסגרת המשפטית של פשעי שנאה, להפלת מתנגדי משטר.

הטרור ולהכליל במושג האיבה פעולות של תוקפנות כלפי כל אדם, מקבוצת הלאום הדומיננטית או מקבוצת מיעוט.

לצד תמיכה רחבה למדי נרשמו התנגדויות מצד חברי הכנסת מהסיעות הערביות ומסיעת מרצ, שהלינו על העיתוי המאוחר של החקיקה, על אי-הכללתו רטרואקטיבית ועל כך שאינו כולל פיצוי לקורבנות גזענות כללית שאינה בהכרח על רקע הסכסוך. חברי הכנסת הערבים תמכו אומנם בתיקון החדש, אבל מחו על הופעתו הפתאומית, המסמנת את אירועי הטרור היהודי כתופעה חדשה. כפי שביטא זאת ח"כ עסאם מח'ול מחד"ש-תע"ל, שביקש להכיל את החוק החדש באופן רטרואקטיבי: "אני חושב שמישהו צריך לקום ולבקש סליחה מהקורבנות של העבר" (שם: 39). עדות נוספת למפנה הסמנטי בשיח על פעולות האיבה, שאינו קשור באופן מובהק להיקף הפעולות האלימות בפועל, אפשר למצוא בדבריו של ח"כ חיים אורון ממפלגת מרצ-יחד, שהעיד כך: "אני עצמי הגשתי הצעת חוק דומה לפני שבע או שמונה שנים. כאשר הצעת החוק הזאת הובאה לפני פורום במשרד המשפטים, אחת העובדות הבכירות במשרד המשפטים דאו [...] אמרה שחוק כזה יכול להציע רק אדם שאין לו רגש יהודי. ואני שמח שחוק כזה – שאגב, היה ראוי שייחקק כבר לפני הרבה שנים – מובא" (שם: 31).

הדוגמה המאוחרת ביותר לאוניברסליזציה של קורבנות הטרור והרחבת מעגל קורבניות האיבה היא התיקון לחוק ב-2017, שקבע שגם מי שנפגע במדינה זרה בפיגוע שלא כוון נגד מדינת ישראל או העם היהודי באופן ישיר יהיה זכאי לפיצויים. הרקע לתיקון היה גל אירועי הטרור המוסלמי באירופה, שבמסגרתו נפצעו ונהרגו אזרחים ישראלים יהודים וערבים. במסגרת הדיונים לתיקון הוצג הטרור כתופעה חובקת עולם המאיימת על הסדר החברתי הכללי במדינות המערב, וקורבנותיו תוארו במונחים של חוסר אונים, חוסר מזל ושרירותיות. כפי שהסביר יוזם החוק ח"כ חיים ילין מסייעת יש עתיד:

בשנה האחרונה כולנו ראינו איך הטרור פורץ גבולות ויבשות, ואף מדינה בעולם לא חסינה בפניו. [...] טרוריסטים שסוגדים לרצח לא תמיד מבחינים בין יהודים, ישראלים, זרים ועוד, אלא רוצים לרצוח כמה שיותר, בלי הבחנה. אזרחי מדינתנו שלרוע מזלם נקלעים לפיגועים שכאלה חוזרים לארץ עם צלקות, ועלינו ללוות אותם לאורך כל המסע חזרה לשגרה. [...] נסיבות אלו ירצו את מחסומי ההבחנה בין מקום הפיגוע וכוונת המחבל, ויאפשרו הכרה לאלו שלא שפר מזלם (דברי הכנסת, 2017.7.3: 66).

באותו דיון הוגשה הצעת חוק מקבילה בעלת כוונות דומות, שמוזגה בשלב הוועדות לתיקון חקיקה אחיד. ח"כ יוסי יונה, מהמחנה הציוני, מיוזמי ההצעה השנייה, הסביר באותו דיון כי "זה חוק שמבטא את אחריותה של המדינה לאזרחיה גם כאשר הם שוהים מחוץ לגבולות המדינה" (שם: 72). ח"כ נחמן שי, אף הוא מהמחנה הציוני, הרחיב בדבריו לא רק את

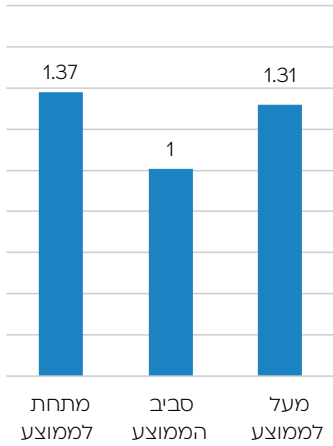
אחריות המדינה לאזרחיה שנפגעו מחוץ לגבולותיה אלא גם מיקם את המדינה הישראלית כחלק ממנגנון בינלאומי של מאבק בטרור: "המאבק בטרור, כמו שכולם יודעים, הוא גלובלי, כשם שהטרור הוא גלובלי" (שם: 72). מובן אפוא שמדובר בהרחבת מושג נפגעי האיבה להגדרה כללית ואוניברסלית החורגת מההקשר המקומי ההיסטורי של הסכסוך הלאומי. כלומר, לעומת הקורבן הלאומי, המייצג את הקולקטיב היהודי-ישראלי, הנמצא באיום מתמיד על רקע המלחמות המתמשכות והרבות נגד העם היהודי, מעלה שיח הטרור החדש על נס קורבן אוניברסלי המייצג אזרחים חפים מפשע באשר הם, הנתונים לאיום מובחן מצד הטרור העולמי.

כאמור, לפי סקר שנערך בשנת 2020 (ראו תרשים 3), ההצדקה האזרחית היא הבולטת מבין ההצדקות שבהן מחזיקים הנפגעים. כלומר, רוב נפגעי פעולות האיבה רואים בתמיכה בהם, לפני הכול, תוצר של אחריות המדינה לביטחונם ולהגנה על זכויותיהם כאזרחים. תחת היגיון זה במסגרת סקר הנפגעים, אשר בו נשאלו המשיבים מדוע המדינה מחויבת אליהם באופן מיוחד כנפגעי פעולות איבה, הוכללו תשובות שהדגישו את אופיו האזרחי של הנפגע ואת מובחנותו מהמדינה ומענייניה כאדם פרטי ולא מעורב בסכסוך. כך למשל: "בגלל כישלונה של המדינה להגן עלי כאזרח מאלימות", "כי אני לא הייתי המטרה אלא המדינה", "זו לא הייתה אשמתי בכלל, זו המדינה והעסקים שלה", ו"אנחנו אזרחים, לא כמו חיילים, לא חושבים על מלחמה, בסך הכול נסענו הביתה".

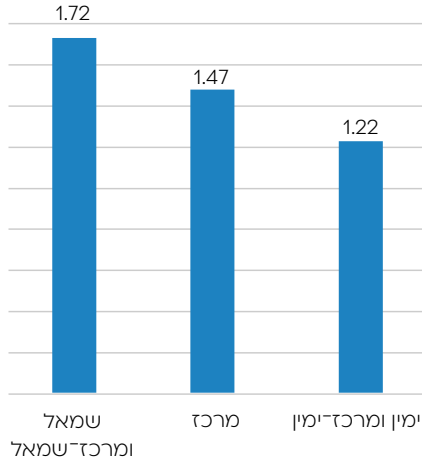
תרשים 5

תמיכה בהיגיון האזרחי להצדקת תמיכת המדינה בנפגעי פעולות האיבה, לפי משתנים דמוגרפיים ועמדות (0-3)

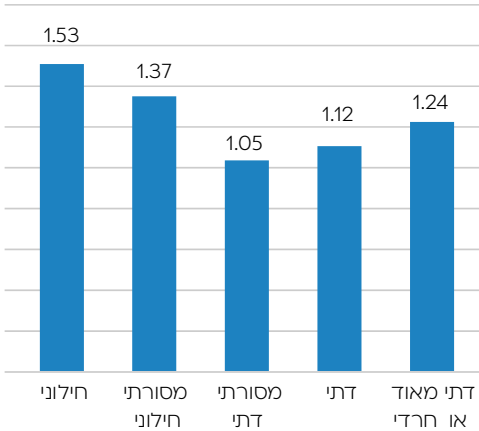
לפי רמת הכנסה

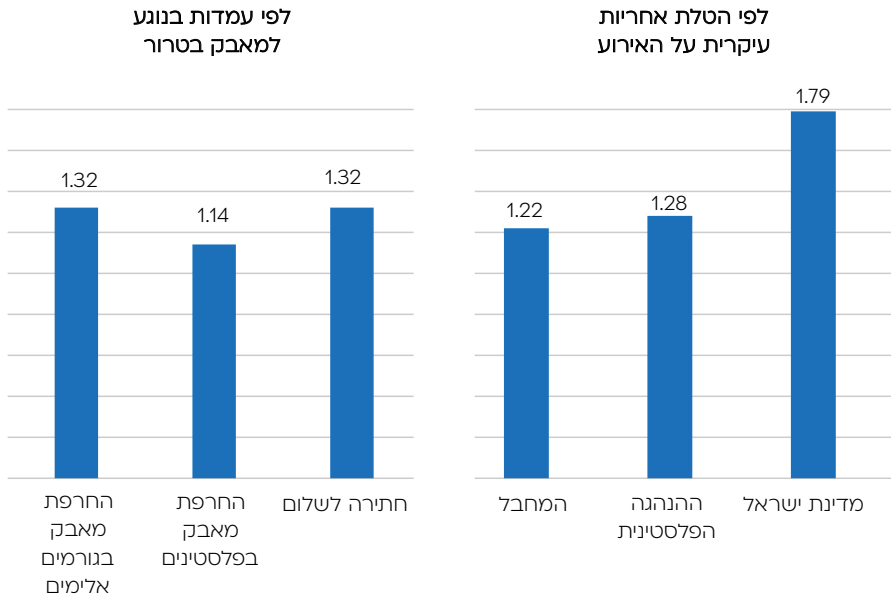


לפי הזדהות פוליטית



לפי הגדרה דתית עצמית





נראה שהנוקטים הצדקה זו נוטים יותר להזדהות פוליטית שמאלית, אבל מבחינה דתית, המגמה אינה לינארית וההבדלים אינם מובהקים. כמו כן, מעניין לראות שהקשר בין רמת ההכנסה לבין נקיטת היגיון אזרחי לפיצויים אינו לינארי. דווקא בעלי ההכנסה הנמוכה והגבוהה, כמעט באופן שווה, נוקטים את ההיגיון האזרחי, יותר מבעלי ההכנסה הממוצעת. לעומת הנוקטים את ההיגיון הלאומי של התמיכה נראה שאלו המטילים את האחריות לאירוע הטרור על המדינה דווקא, נוקטים יותר מאחרים את ההיגיון הקורבני האזרחי (ראו תרשים 5). אין הכוונה לומר שרוב הנפגעים הנוקטים את ההיגיון האזרחי מטילים את האחריות לאירוע על המדינה, אלא שבבסיס ההצדקה האזרחית לתמיכת המדינה המיוחדת בנפגעי הטרור ניצבת התפיסה שהמדינה היא האחראית העיקרית לביטחון ולשלום האזרחים, ושהסובייקט האזרחי, בהכרח נפרד מסוגיות של ביטחון ומלחמה.

## הקורבן הטהור

המודל הקורבני השלישי מתכתב עם המרכיב החברתי של האזרחות על פי ניסוחו של תומס המפרי מרשל, שלפיו המדינה ומוסדותיה – ובפרט מערכת הרווחה – אחראים לרווחתו של כל אזרח באופן שווה כך שיחיה בהתאם לסטנדרט החיים הנתון בחברה נתונה (Marshall, 1950). מודל קורבני זה נבדל מבחינה קונספטואלית משני המודלים הקודמים: הקורבן הלאומי והקורבן האזרחי. בעוד מאבקי ההצדקה של דמויות הקורבן הקודמות התמקדו בהכללת או בהדרת אוכלוסיות מסוימות ממעגל הקורבניות, מאבקו של הקורבן הטהור מתמקד בהרחבת זכויותיו אגב הדגשת צורכי הנפגע וסבלו, וטשטוש

הנסיבות שהובילו למצבו או לשיוכו החברתי והפוליטי. אולם כפי שאראה בהמשך, ההצדקה הסוציאלית לתמיכת המדינה בנפגעי הטרור אינה מנותקת מההקשר הלאומי, המשמש מעין "מובן מאליו" תרבותי בשיח זה. מודל זה עשוי להיות בר השוואה למודלים הקורבניים המקבילים משום שהוא משמש כלי רטורי להענקת משמעות ופשר לאלימות ומוצב ברקע כמה מהדרישות המוסריות במצב של קורבניות.

דמות "קורבן טהור", או לעיתים "קורבן אידיאלי" נזכרת בספרות כמבטאת פסיביות והיעדר סוכנות (Unnever, 2005; Ireland and Monaghan, 2006; Duggan, 2018), ועל כן, חרף האמפתיה שהיא מעוררת כמייצגת אדם כחף מפשע, היא נמצאת בעימות עם ערכים תרבותיים דומיננטיים של מאבק (Dunn, 2004). הקורבן הטהור מוגדר גם לפי אחרותו המוחלטת אל מול בעלי הכוח ומקבלי ההחלטות. בניגוד לקורבן הלאומי, המייצג את הקולקטיב הלאומי, ובניגוד לקורבן האזרחי, המייצג את כלל הקהילה האזרחית הנורמטיבית, הקורבן הטהור אינו מייצג אלא את אוכלוסיית הנזקקים שסבלם נצפה ממרחק.<sup>21</sup> במובן זה, הקורבן הטהור הוא גם אמצעי מובהק לדה-פוליטיזציה של האירוע והנסיבות.

דמות הקורבן הטהור באה לידי ביטוי ברוב תיקוני החוק מאז ראשיתו (שלושים ושישה תיקונים), שעיקרם הרחבת הזכויות לצורכי רווחה של נפגעי הטרור, ובהן: הוצאות קבורה, זכויות אלמנות ויתומים, ועדות לקביעת אחוזי נכות ותנאי פרישה. ברוב התביעות הללו לתיקוני החוק לא מוזכרות הנסיבות לפציעתו או למותו של הקורבן אלא מודגשים צרכיו וצורכי משפחתו, ואחריות מדינת הרווחה לאזרחיה הנזקקים לסיוע. ביטוי מרכזי נוסף נמצא בזיקה בין הטיפול הממשלתי בנפגעי הטרור לבין טיפול בקורבנות נוספים הזקוקים לסיוע, בניגוד לטיפול המובחן בחיילי צה"ל ובבני משפחותיהם. את שורשיה הסוציאליים של דמות קורבן זו אפשר למצוא למשל בהליכים הפרוצדורליים בכנסת: טיפול בנפגעי הקורבן בשנות החמישים בוצע במסגרת הטיפול בנפגעי העבודה, וגובה הפיצויים הושווה; שר העבודה הוא שיוזם את חוק התגמולים החדש ב-1970, וועדת העבודה בכנסת היא שעמלה על ניסוחי החוק החדש. נוסף על כך, המוסד לביטוח לאומי, הגוף הממשלתי האחראי למתן סיוע סוציאלי לכל אזרח שמצבו מצריך זאת, הוא הגוף שנבחר להיות אמון על הטיפול בנפגעי הטרור, ובכך ממוסגרים נפגעי הטרור – לרוב למורת רוחם – כחלק מלקוחותיה של מדיניות הרווחה. כאמור, דמות קורבן זו נשענה פעמים רבות על דמויות הקורבן האחרות ושולבה בהיגיון שלהן. כך אפשר למצוא דוגמה לאינטגרציה של ההיגיון

21 תיאור זה מתכתב עם דמות "המתבונן הטהור" בסבל מרוחק כפי שניסח אותה הסוציולוג הצרפתי לוק בולטנסקי. המתבונן הטהור הוא זה הצופה בסובייקט הסובל כאחר אולטימטיבי, ללא חיבור ומעורבות באירוע וללא תחושת מחויבות קודמת כלפי המצב (Boltanski, 1999).



הסוציאלי עם ההיגיון הלאומי בדברי ההסבר של ח"כ שוש אלמוזלינו (המערך) בקריאות השנייה והשלישית של החוק החדש ב-1970:

הצעת החוק שהובאה בקריאה הראשונה הייתה מושתתת על הצמדה לעקרונות הקיימים בחוק הביטוח הלאומי ובעיקר לאלה הקיימים בענף נפגעי העבודה. זה עורר תגובות גם מצד גורמים ציבוריים שונים מחוץ למסגרת הכנסת [...]. בהצעת החוק שמביאה ועדת העבודה השתלבו למעשה שני עקרונות יסוד: (א) שישראל היא מדינת סעד שאימצה לעצמה עקרונות מדיניות רווחה המטילים על המדינה אחריות להבטיח קיום כלכלי לאזרחיה, במיוחד בשעות מצוקה של הפרט; (ב) ביטוי לסולידריות לאומית של כל רובדי החברה הישראלית, שיש להקפיד לא רק על שוויון בקורבן הדמים, אלא גם על הגשמת העיקרון הגורס "כל ישראל ערבים זה לזה" (דברי הכנסת, 22.7.1970: 2613).

כאמור, במסגרת שיח הרווחה מתמקדים לעיתים קרובות טיעונים בעד הרחבת זכויות הנפגעים אך ורק בתנאי חייו ובקשייו של הנפגע ולא ברקע להכללתו במעגל הקורבנות. רטוריקה מסוג זה תואמת את מסגור הסבל שאנתרופולוגים רפואיים ייחסו למושג הטרואומה, המעצב את האלימות כבעיה פרטית, א-פוליטית, הממוקמת בנפשו של היחיד (Kleinman, 1995; Young, 1997; Das, 2006).<sup>22</sup> בדמות קורבן זו, הבולטת דווקא בשיח האקדמי והמדעי, מתוארים אירועי הטרור במסגרת של טרגדיות כלליות, אסונות טבע ושלל ביטויים ניטרליים. דוגמא פרדיגמטית לכך אפשר למצוא במאמרו של אורי ינאי, חוקר ישראלי בכיר המתמחה בנפגעי טרור, המפרט את האתגרים בטיפול בנפגעי טרור על הרקע התאורטי של טיפול שירותי הרווחה בעולם במצבי אסון וחירום כגון תאונות דרכים, אסונות טבע וכו' (ינאי, 2007: 13). גם במאמר סקירה מרכזי של תגובות חברתיות לאירועי טרור נשענים הכותבים על ספרות מחקרית של אסונות, שכן לידם, "מתקפת טרור מוצלחת היא אירוע טראומטי מבחינת הקהילה המושפעת, וישנם קווי דמיון בתגובה, בין שהסיבה טבעית בין שזוהו פועלו של שחקן מרושע" (Spilerman and Stecklov, 2009: 170).<sup>23</sup> כמוכן, ישנה ספרות פסיכולוגית ענפה העוסקת בתגובות פוסט-טראומטיות לאירועי טרור, ובפרט בשדה הישראלי (ראו Finzi-Dottan et al., 2006; Slone, Shur, and Gilady, 2016), הנוטה להתמקד בממד החווייתי והרגשי של האלימות על חשבון התמקדות בממד הפוליטי.

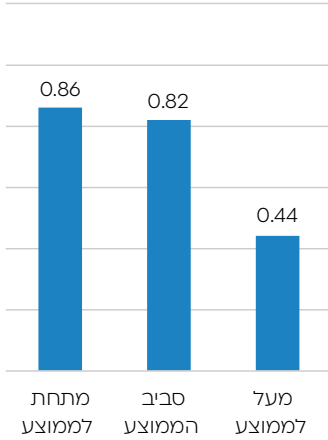
22 בהקשר הישראלי של שיח הטרואומה ונפגעי הטרור ראו ספרה של קרן פרידמן-פלג (2014) ואת מאמרה של ז'וזה ברונר וגליה פלוטקין-עמרמי (Brunner and Plotkin-Amrami, 2021), הדנים באופיו הא-פוליטי של מושג הטרואומה ובמתחים שהוא יוצר בהקשרים מקומיים ולאומיים.

23 הטקסט המקורי הוא באנגלית. התרגום שלי.

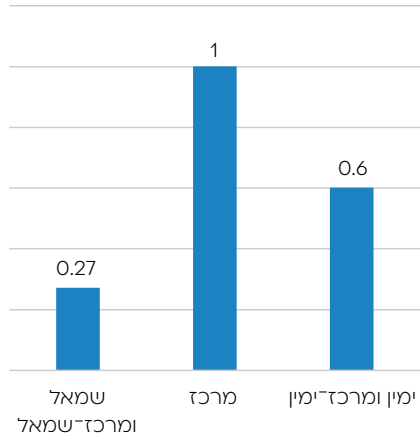
6 תרשים

תמיכה בהיגיון הסוציאלי (הקורבן הטהור) להצדקת תמיכת המדינה בנפגעי פעולות האיבה, לפי משתנים דמוגרפיים ומשתני עמדות (0-3)

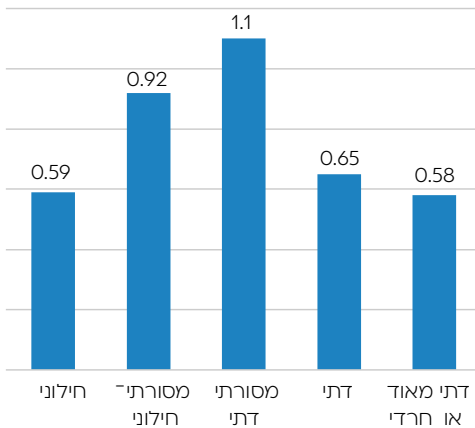
לפי רמת הכנסה

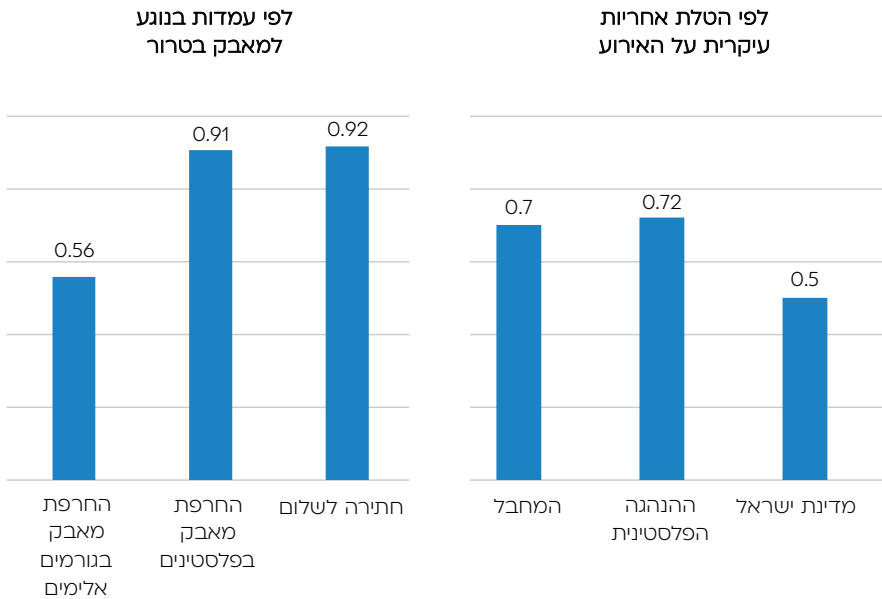


לפי הזדהות פוליטית



לפי הגדרה דתית עצמית





אם כן, למרות חפיפה מושגית בין דמות קורבן זו לבין הדמויות האחרות, ואף שדיון ברווחת הקורבן מונע פעמים רבות ממודל ההצדקות הלאומי או האזרחי, נראה שזהו מקרה מובחן של דמיון ציבורי בנוגע לקורבן הטרור, אשר בו מודגשת הנזקקות, האחרות וחפותו מפשע, שעה שאופי האיום והנסיבות לסבלו מטושטשים. בעוד נפגעי הפשיעה עונים להגדרת האיבה לפי ההיגיון האזרחי (אזרחים חפים מפשע) ולפי ההיגיון הסוציאלי (זקוקים לסעד), האלימות שממנה נפגעו אינה נכללת בנרטיב של הסכסוך הלאומי. הכישלון החקיקתי לכלול את נפגעי הטרור הפלילי במנגנון הפיצויים מסמן אפוא את גבולות מושג האיבה המקומי בהקשר המצומצם של אלימות המוגדרת בהכרח על ידי ההיבט הלאומי, האזרחי והחברתי גם יחד.

בבחינת נקיטת ההיגיון הסוציאלי להצדקת מגנון התמיכה הממשלתי בנפגעי האיבה בקרב הנפגעים עצמם, נראה שמערכת הצדקה זו מאפיינת יותר מכול נפגעים מהמרכז – הפוליטי והדתי. היגיון זה, שכלל בסקר הצדקות כגון "[המדינה מחויבת אליי באופן מיוחד] בגלל הצרכים שלי", "[...] כי אני סובל כל החיים", "[...] כי נפגע כוח ההשתכרות שלי" ו"[...] כי טרור זה חוויה קשה יותר", מדגיש כאמור את צורכי הנפגע ואת חוויותיו על חשבון ההקשר החברתי, הפוליטי או ההיסטורי של מצבו. אף שבתהליכי החקיקה ניצב ההיגיון הסוציאלי פעמים רבות לצד ההיגיון הלאומי, והאחד תמך באחר, נראה שההתפלגות הדמוגרפית של הנוקטים היגיון זה (המדגיש ערכים של סבל והתמודדות אישית) עומדת דווקא כתמונת ראי לנוקטים את ההיגיון הלאומי (המדגיש ערכים של הקרבה והשתייכות קולקטיבית). מלבד אפיון הנוקטים היגיון זה כמסורתיים

וכבעלי נטיית מרכז פוליטי, נראה גם שמשנתה רמת ההכנסה הוא גורם משפיע, והיגיון זה בלט יותר אצל בעלי ההכנסה הממוצעת והנמוכה. גם במקרה זה, נתון זה עומד בהיפוך למצב בקרב נוקטי ההיגיון הלאומי, המאופיינים בהכנסה גבוה דווקא.

בכל הנוגע לפתרון רצוי להפסקת הטרור, אלו התומכים בהחרפת המאבק בגורמים האלימים ובארגוני הטרור בהשוואה ליתר הפתרונות נוקטים פחות את ההיגיון הסוציאלי, ושוב באופן הפוך לנוקטים את ההיגיון הלאומי. אולם בדומה להיגיון הלאומי, אלו המטילים את האחריות לאירוע על המחבל ועל ההנהגה הפלסטינית נוקטים יותר גם את ההיגיון הסוציאלי בהשוואה למטילים אחריות על מדינת ישראל בהיגיון האזרחי.

## סיכום

במאמר זה הוצג תהליך היווצרותה של קטגוריה קורבנית ייחודית: "נפגעי פעולות האיבה", שהיא המקבילה המקומית לקטגוריה הגלובלית של קורבנות טרור. באמצעות ניתוח דיאכרוני של תהליך חקיקת הפיצויים לקורבנות האזרחיים של האלימות הפוליטית בישראל לצד ניתוח סינכרוני של מערך ההצדקות שנוקטים נפגעים מרקע שונה לתמיכה המיוחדת בהם מצד המדינה הוצגו הגיונות חלופיים למערך הפיצויים. הגיונות אלו מייצגים – כפי שהצעתי – דמויות קורבן שונות המבטאות מתח תרבותי, חברתי ואידאולוגי בקורבניות הטרור המקומית. כפי שהראיתי, את היווצרות הקטגוריה המקומית של נפגעי פעולות איבה אין להבין רק כהתפתחות היסטורית לינארית שבמסגרתה התחלפו משמעויות לאורך השנים, אלא גם כקטגוריה מוסרית דחוסה במשמעויות המתקיימות באופן סינכרוני זו לצד זו, באופן המהדהד ערכים תרבותיים חלופיים (ראו Dunn, 2004).

בשנות החמישים נחקק בישראל חוק תקדימי בהשוואה למה שנהג אז בעולם, שקבע פיצויים לאזרחים השוהים בגבולות הארץ לצורך מגורים או תעסוקה ונפגעו מפעולות אויב. מבוננים רבים, חוק זה הוא הרחבה של ההיגיון הרפובליקאי שעליו נשענו מנגנוני פיצויים קודמים לחיילים ולמשרתי המדינה שנפגעו בעת מילוי תפקידם. המחוקק הישראלי, כביטוי להלך הרוח הממסדי הציוני באותן שנים, ראה באזרחים יושבי הגבולות (ספר) שליחים של המדינה ושל העם, ואף הדגיש את חלקם הפעיל בהגנה ובשמירה על הגבולות. הפיצויים נתפסו אפוא כמכשיר בירוקרטי להכרת תודה ציבורית וקולקטיבית. כפי שצינו לאחרונה אודי לבל וצליל בן-גל, את מאמצי הנפגעים השונים להכרה במסגרת קטגוריית נפגעי פעולות האיבה אין לראות כמאבקים על בסיס כלכלי בלבד אלא גם כביטוי לצורך של הנפגעים לצקת משמעות קולקטיבית לסבל ולאובדן שהם חוו (Lebel and Ben-Gal, 2021). לימים הובילו מאבקים אלו להרחבת מנגנון הפיצויים, שינויים להרחבת וכו' בד בבד עם הטענות במשמעויות נרטיביות נוספות.

ואכן, דמות הקורבן הלאומי כיחיד המקריב למען הכלל, המבוססת על היגיון אתנורי-לאומי ורפובליקאי (פלד ושפיר, 2001; Shalev and Gal, 2018), בלטה בחקיקה באופן היסטורי בכל השנים, והייתה זו שהניעה מלכתחילה את התמיכה בנפגעי הספר. אולם באופן מעניין, היגיון זה, שלפיו הפיצויים הם ביטוי לסולידריות לאומית עם נציגי הקולקטיב היהודי שבשמו נפגעו, נמצא שולי כיום למדי בקרב הנפגעים עצמם, מקבלי התמיכה. ייתכן שפער זה נובע מהתרחבותו בשנים האחרונות של השיח הגלובלי על נפגעי הטרור (Terhoeven, 2018), שבמסגרתו נתפסת תמיכה ציבורית בנפגעים יותר כמונחים של מאבק אוניברסלי בטרור המכרסם במרקם החברתי הנורמטיבי, ופחות כמונחים של סולידריות לאומית. אלו שבכל זאת נשענים על היגיון זה בהצדקת הפיצויים נוטים להיות מזוהים יותר עם אידאולוגיות פוליטיות (ימין ושמאל), והם בעלי הכנסה גבוהה מהממוצע. כמו כן, הם נוטים לתמוך יותר בהחרפת המאבק בטרור מאשר בחתירה לשלום, על מנת להפסיק את האלימות.

מנגד, מה שכונה כאן הקורבן האזרחי מייצג סובייקט קורבני נבדל, המזוהה עם אוכלוסייה אזרחית כללית ונורמטיבית. מבחינת אלו הנוקטים היגיון האזרחי לפיצויים, אירוע האלימות אשר בו נפגעו הוא באחריותה העיקרית של המדינה, שתפקידה הוא להגן על ביטחונם ועל זכויותיהם. מערכת היחסים המכוננת את הקורבן הלאומי היא מערכת היחסים שבין העם היהודי לאויביו, ואילו מערכת היחסים המכוננת את הקורבן האזרחי היא זו שבין האזרחים הלא-מעורבים לבין המדינה, המתווכת את המפגש עם הגורמים האלימים. מודל קורבני זה, המהדהד את הקטגוריה הגלובלית של נפגעי טרור (Terhoeven, 2018), החל לקבל ביטוי בולט בחקיקה החל בשנות האלפיים. בסקר הנפגעים שנערך בשנים 2020–2021, ההיגיון האזרחי היה גם זה שבלט בקרב הנפגעים מקבלי התמיכה, שראו במדינה אחראית לפצותם במקרה של נזק או של פגיעה בזכויותיהם הבסיסיות כתוצאה ממדיניותה. את ההבדל בין המודלים הקורבניים אפשר להשוות בקירוב להבחנה שערך רוברט הורביץ בין קורבניות ממוקדת לאום לבין קורבניות קבוצתית (Horwitz, 2018). הראשונה נשענת על רעיון הייצוג של הקורבן את האומה כולה, והייתה בין היתר הבסיס להופעת הלאומיות במאה התשע עשרה, ואילו השנייה נשענת על הכרה בשוויון הזכויות ומשמשת נדבך חשוב בתרבות האמריקאית מאז תנועת זכויות האזרח בשנות השישים.<sup>24</sup>

24 להשוואה זו בין המודלים הקורבניים יש להוסיף את ההסתייגות החשובה, שהקורבניות הקבוצתית של הורביץ מדישה את הזהות האתנית, המגדרית או הדתית של הקורבן, ואילו הקורבניות האזרחית כפי שנוסחה במאמר זה מדישה דווקא את הממד האוניברסלי של הקורבן ושל האלימות.

לוח 3

מאפיינים אנליטיים של שלוש דמויות קורבן האיבה

אוכלוסיות קשורות נוספות	דימוי קורבני	מוקד המודל	מודל קורבני
חיילים, משרתי מדינה ויהודי התפוצות	ייצוג פעיל של הקולקטיב הלאומי-יהודי	היחסים הקולקטיביים וזהותו הלאומית של הקורבן	הקורבן הלאומי
אזרחים נורמטיביים שנפגעו ממדיניות ומסכסוכים פוליטיים	ייצוג פסיבי ושרירותי של כלל האוכלוסייה האזרחית, חפות מפשע	איום הטרור והפגיעה בזכויות האדם של האזרח הלא-מעורב	הקורבן האזרחי
סובייקטים סובלים ובעלי צרכים מיוחדים	אחרות, פסיביות ונזקקות	צורכי הקורבן הנזקק וסבלו	הקורבן הטהור

משתנים דמוגרפיים מסבירים	הצדקת הפיצוי על ידי הנפגעים	הצדקת הפיצוי על ידי המחוקק	ביטויי מאבק בחקיקה
הכנסה גבוהה מהממוצע, בעלי אידאולוגיה פוליטית (נטייה לימין), נטייה לדתיות	קישור האזרח עם המדינה ומטרותיה, שותפות במאבק וערבות הדדית	תגמול על הקרבה למען הקולקטיב הלאומי ובשמו	הגנה כנגד אויבי המדינה או העם היהודי
הכנסה גבוהה או נמוכה מהממוצע, נטייה לשמאל הפוליטי, נטייה לחילוניות	בידול האזרח מהמדינה ועיסוקיה, כישלון המדינה בהגנה ובניהול הסכסוך	פיצוי כנגד אחריות המדינה לביטחון התושבים	הגנה כנגד טרור גלובלי או אלימות אתנו-לאומית
הכנסה ממוצעת ומטה, הזדהות פוליטית כמרכז, זהות דתית מסורתית	סבל מיוחד, מיסוי לטובת מדיניות רווחה ופגיעה בכושר ההשתכרות	צרכים מיוחדים ואחריות המדינה לביטחון סוציאלי	הרחבת זכויות סוציאליות

בהשוואה לשני המודלים הקורבניים הקודמים, הקורבן הטהור – הנשען על היגיון סוציאלי והומניטרי המדגיש ערכים של אמפתיה אל מול הסבל האנושי – אינו מצדיק תמיכה מיוחדת בנפגעי הטרור. לכאורה, מודל קורבני זה משקף מדיניות רווחה של אזרחות חברתית (Shalev and Gal, 2018), ועל כן מבכר הענקת תמיכה לפי מבחני צורך של היחיד על פני עקרונות חיצוניים כגון צדק חלוקתי, הבטחות היסטוריות או תרומה לקהילה (ראו Kaplow and Shavell, 2009), אולם כפי שעולה מניתוח החקיקה, היגיון זה של הענקת פיצויים מיוחדים לנפגעי הטרור משוקע תמיד בהיגיון חלופי נוסף, לאומי או אזרחי, המשמש הצדקה להבחנת נפגע הטרור מיתר בעלי הצרכים המיוחדים. ובכל זאת, מודל זה הוא מקרה מובחן של דמיון ציבורי בנוגע לקורבן הטרור, אשר בו מודגשת הנוקשות, האחרות והחפות מפשע לצד טשטוש ההקשר הפוליטי וההיסטורי של הסבל. במובנים רבים, דמות הקורבן הטהור מהדהדת דימויים מקבילים של קורבנות בספרות, כמו הקורבן האידיאלי (Bouris, 2007) או הקורבן הטוב (da Waardt, 2013), המדגישים היעדר סוכנות ואג'נדה פוליטית מוגבלת. זאת, לצד עליית שיח הטרואומה כמכונן מרכזי של קורבניות מאז מלחמת העולם השנייה, ובמיוחד בעשורים האחרונים, וכמדגיש כאב אוניברסלי ואנושי (Fassin and Rechtman, 2009; Withuis and Mooij, 2010).

למעשה, היגיון זה בלט בחקיקת הפיצויים כבר מראשית היווצרות הקטגוריה בשנות החמישים, כאשר בהשוואה להחיליים הובלטו בדיוני הכנסת ההיבטים האזרחיים של הנפגעים, צורכי השיקום והרווחה שלהם ואובדן יכולת ההשתכרות שלהם. למרות זיקה היסטורית בין הקורבן הטהור לבין הקורבן הלאומי, אלו הנוקטים היגיון זה להצדקת הפיצויים הם מעין תמונת ראי דמוגרפית של אלו הנוקטים את ההיגיון הלאומי. כך, הנוקטים את ההיגיון הסוציאלי להענקת הפיצויים נוטים להיות מהמרכז הפוליטי, בעלי זהות דתית מסורתית והכנסה ממוצעת ומטה. בשונה מהנפגעים הנוקטים את ההיגיון האזרחי להצדקת התמיכה בהם, נפגעי הקורבן הטהור אינם נוטים להטיל את האחריות לאירוע הטרור דווקא על המדינה, בשל הדה-פוליטיזציה המאפיינת מודל קורבני זה.

## דין

כפי שתואר לעיל, בשנים שמאז תחילת המאה העשרים ואחת החלה להינתן תשומת לב יתרה לנפגעי טרור בעולם. על רקע המאבק הגלובלי בבעיית הטרור הפך הצורך לתמוך בנפגעים ולדאוג לרווחתם לבעיה חברתית גלובלית ומוכרת (Lynch and Argomaniz, 2017). מיסוד של מנגנוני פיצוי ושיקום לקורבנות הוא כשלעצמו מרכיב המעודד את ההבחנות בין הקורבנות לבין האוכלוסייה הכללית ואת פיתוחה של זהות קורבנית (Nussio, et al., 2015), ומכאן משקלם החברתי והתרבותי של מנגנוני הפיצוי. אולם בהישענות על הגישה ההבנייתית של הבעיות החברתיות (Best, 2017) נראה שהפיכת נפגעי הטרור



לעניין ציבורי במדינות המערב ובזירה הגלובלית התאפשרה רק בתנאים תרבותיים מסוימים, לאחר הטענת קטגוריית הנפגעים בערכים של זכויות אדם, טראומה וסבל אוניברסלי. כפי שהציעה פטרה טרהובן, הצורך של חברות ליברליות במערב שהותקפו על ידי האסלאם הרדיקלי לאשרר את מערכת ערכיהן ואת התוקף האוניברסלי שלהן הביא אותן למסגר את נפגעי הטרור כנציגים של האנושות הגלובלית (Terhoeven, 2018).

קורבנות הטרור, ממשיכה טרהובן, נוצרים ומובנים בתהליך קולקטיבי של הגדרתם כקבוצה קורבנית, וההכרה בהם היא הכרה בעובדה שהם מייצגים ציבור רחב יותר (שם: 4). אולם בהתאם לניתוח שהוצע כאן, התשובה לשאלה איזו אוכלוסייה בדיוק מייצגים הנפגעים ברמה הסמלית ואיזו קטגוריה של אירועים מיוצגת על ידי אירועי הטרור פתוחה לפרשנויות וממוקמת פוליטית וחברתית (ראו Truc, 2018). בשונה מתהליך ההכרה בנפגעי הטרור בעולם, בישראל טופלו הנפגעים האזרחיים כבעיה חברתית הראויה לתמיכת הציבור כבר בשנות החמישים, אולם ההצדקות והלגיטימציה לקטגוריה חברתית זו של נפגעים נשענו בעיקר על השיח הלאומי. תהליך מיסודה של הקטגוריה העולמית של נפגעי הטרור, כך נראה, השפיע בתורו על השיח הישראלי, שהחל לקבל בשנות האלפיים ממד אזרחי ואוניברסלי יותר.

המחקר הנוכחי מדגיש אפוא את חשיבות הרגישות לניואנסים תרבותיים מקומיים בהחלת קטגוריות ומושגים תאורטיים על זירה מקומית מתוך בחינת הדיאלקטיקה בין הזירות השונות. כך למשל, בשונה מהמקרה הישראלי מראה ג'רום טרוק כיצד הובילו אירועי הטרור באירופה בין היתר לגילויי סולידריות על רקע תחושת שותפות גורל אורבנית, כמו במקרים של לונדון, פריז ומדריד (Truc, 2018). ובעוד במערב התמסדה קטגוריה של קורבנות הטרור שנשענה על שיח זכויות האדם מחד גיסא, ועל המאבק הגלובלי בטרור האסלאמי, מאידך גיסא, לקטגוריה המקומית של נפגעי פעולות האיבה שורשים היסטוריים ארוכים יותר, והיא מוצדקת באמצעים אחרים. אפשר לראות ביחסים בין הקטגוריות יחסי תרגום מודולרי, אימוץ חלקי של שיח הזכויות בשדה המקומי אגב הבחנה בין הנורמות לבין הערכים שעליהם הן נשענות (Mizrachi, 2014), או תוצר של תהליך הטמעה של שיח הזכויות לתוך השפה העממית המקומית (Levitt and Marry, 2009). אולם נראה שתהליך ההשפעה התרבותי בין ישראל לבין מדינות אחרות במערב בהקשר זה הוא לכל הפחות דו-כיווני.

הספרות המחקרית העוסקת בהבניה חברתית של קטגוריות קורבניות נוטה לעסוק במאבקי כוח על הכרה ועל אינטרסים כלכליים בין קבוצות לחץ שונות, ובתוך כך מצטיירות קטגוריות קורבניות כיחידות בעלות הומוגניות סמנטית. היינו, הסטטוס הקורבני מתואר באופן בינארי כמושא להשגה, והמאבק החברתי מתנהל על עצם ההכרה בסטטוס זה (Jeffery and Candea, 2006; Druliolle, 2015). גם הספרות מהתחום של פסיכולוגיה חברתית ופוליטית, העוסקת באופן אשר בו משפיעה קורבניות על יחסים בין קבוצות (Halperin and Bar-Tal, 2011; Vollhardt and Bilali, 2015), נוטה לרוב להתמקד

בקורבניות כקטגוריה אנליטית וקוגניטיבית חד-ממדית המדגישה תחושה סובייקטיבית של עוול שנעשה בידי הקבוצה היריבה. לעומת זאת, בחינת ההבניה החברתית של קטגוריית נפגעי פעולות האיבה בישראל כמקרה מובחן של קטגוריית נפגעי טרור מגלה שהיא דחוסה במשמעויות מקומיות שונות ומשמשת מקרה של מה שאפשר לכנותו קורבניות רב-ממדית.

בשנים האחרונות מתפתחת ספרות מחקרית הרואה בקורבניות מושג רב-ממדי ומרובה פנים, המוגדר הן בצורה סובייקטיבית הן בצורה אובייקטיבית ומעוצב בהקשרים פוליטיים, תרבותיים וחברתיים פרטיקולריים (Dunn, 2004; Bouris, 2007; Saeed, 2016; Druliolle and Brett, 2018; Horwitz, 2018). הניתוח המוצג במאמר זה מבקש להוסיף נדבך לגוף מחקרי זה ולהציע מודל אנליטי שבאמצעותו אפשר יהיה לנתח מופעים שונים של קורבניות בכלל ושל קורבניות טרור בפרט דרך שלוש דמויות הקורבן (ראו לוח 3). על בסיס הפרדיגמה הפרשנית (מזרחי, 2017) והסוציולוגיה של בעיות חברתיות (Schneider, 1985) אפשרה התמקדות בקטגוריה מובחנת של קורבנות בהקשר מקומי אחד<sup>25</sup> לחלף משמעויות שונות שנטענו בקטגוריה זו בלי לייחס את ההבדלים הפרשניים לשוני בנסיבות ובהקשרים אובייקטיביים.<sup>26</sup> אסטרטגיה מחקרית זו אפשרה להמחיש את ההבדלים בפרשנות ובחויית הקורבניות, המשקפים מתח תרבותי וקוסמולוגי עמוק בין קבוצות שונות בחברה הישראלית מחד גיסא, ומשמישים תוצרים של מנגנוני הרווחה שהתפתחו לאורך השנים מאידך גיסא (ראו Larsen, 2008).<sup>27</sup>

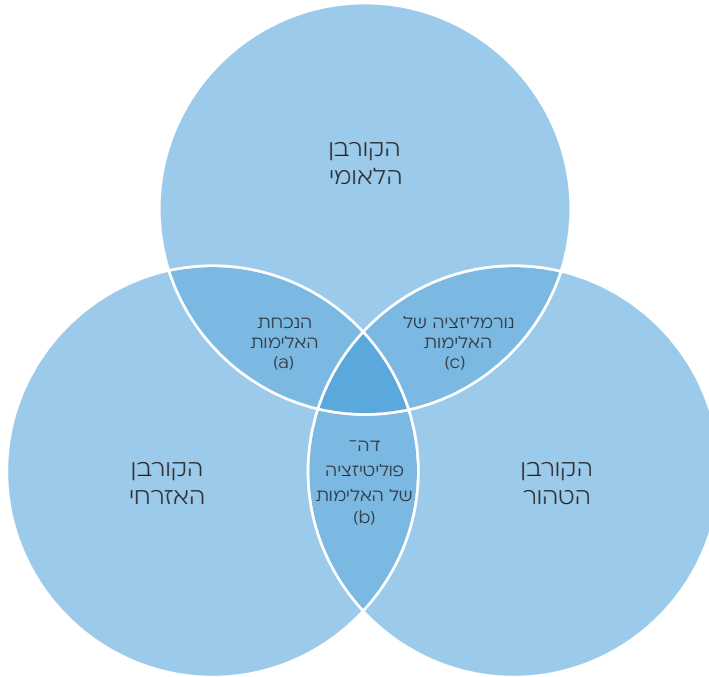
25 דוגמה למסגורים חלופיים של אירועי אלימות זהים אפשר למצוא למשל במקרה של העמימות במשמעויות הקורבניות בסרביה סביב זיכרון הפצצות נאטו בשנות התשעים (Bădescu, 2016), או לחלופין, בשימושים השונים הנעשים ברטוריקת השואה בארצות הברית, בין שימוש היסטורי פרטיקולרי כאירוע רדיפת יהודים בין שימוש מטפורי שנועד לתאר אירועים אקטואליים של רדיפה פוליטית באשר הם (Stein, 1998).

26 בהקשר זה ראו מאמרה של קרול קידרון על ההבדלים במנגנוני ההנצחה והזיכרון של רצח העם בין יהודים-ישראלים לבין קמבודים-קנדים, שאותם היא מייחסת בעיקר להבדלים בקוסמולוגיה בין התרבויות בנוגע למוות, לשתיקה ולהיסטוריה. כל זאת בהשוואה לייחוס המופעים השונים של "מורשת הטראומה" לנסיבות החברתיות והפוליטיות של אירועי העבר (Kidron, 2012).

27 החוקר הדני כריסטיאן אלברכט לרסן מראה שמשטרי רווחה אינם אך ורק תוצר של עמדות ציבוריות אלא הם במידה רבה אלו המכוננים ומעצבים את העמדות בחברה נתונה בנוגע לנוקמים ולנעיים. בהקבלה, אפשר לשער שמדיניות התמיכה בנפגעי האיבה כוננה בין היתר בעצמה את העמדות בנוגע לנפגעים ולייצוגם החברתי.

## תרשים 7

### "קורבניות רב־ממדית": מודלים פרשניים חלופיים בקטגוריית נפגעי פעולות האיבה בישראל



לצד המאמץ להבחין בין המסגרות הפרשניות מצטיירת קטגוריית נפגעי פעולות האיבה בניתוח שהוצג כאן כקטגוריה היברידית ביסודה, המוגדרת דווקא על ידי השילוב בין השיחים שעיצבו אותה: הלאומי, האזרחי והסוציאלי. אף שגבולותיה של הקטגוריה הביורוקרטית והמשפטית דינמיים ומתעצבים בכל הנוגע לתרבות, הכללה של נפגעים במסגרת קטגוריית האיבה מתאפשרת לעת עתה רק באמצעות הדהוד של לפחות שתיים מדמויות הקורבן שהוצגו במסגרת הטיפולוגיה. כלומר, בעוד דמויות הקורבן הובחנו בניתוח זה לצרכים אנליטיים כטיפוסים אידיאליים, מובן שבמציאות הן מקיימות זיקה – גם אם קונפליקטואלית – בין האחת לאחרת ומופיעות במסגרות אינטגרטיביות היוצרות משמעויות חדשות (ראו תרשים 7). כך למשל, על אף מתיחות סמנטית ביניהם, בין הקורבן האזרחי ללאומי משותפת הנכחה של האלימות (a) ושל חובות המדינה והקולקטיב על חשבון התמקדות בצורכי הנפגעים, המאפיינת את הקורבן הטהור. בין הקורבן האזרחי לטהור משותפת התפיסה האוניברסלית בנוגע לקורבן (b), העשויה להיקשר לדה־פוליטיזציה של האלימות ולדחיית הדיון בשורשיה. בין הקורבן הטהור ללאומי, לעומת

זאת, ישנה זיקה מיוחדת על בסיס נורמליזציה והטבעה (naturalization) של מרכזיות הסכסוך בחיים הציבוריים (c), המאפשרות התגייסות סוציאלית מיוחדת למען הקורבן תוך שטוש תפקידה של המדינה במניעת האלימות.

קורבן האיבה הישראלי נמצא אפוא בכמה צמתים סמנטיים ומתקשה להתמייין למסגרת משמעות אחת. מחד גיסא, רב-הממדיות של קטגוריית האיבה מאפשר קונצנזוס ציבורי רחב סביב מעמדם של נפגעי האיבה, על רקע מגוון של מקורות הצדקה שעליהם נשענים הפיצויים. מאידך גיסא, התמיכה המיוחדת המוענקת לנפגעי צה"ל ופעולות האיבה – כעשירית מכל תשלומי ההעברה בישראל – זוכים לתמיכה רחבה בקרב הציבור היהודי (פרידמן ושל, 2010; Shalev and Gal, 2018). אולם לריבוי הפנים של קטגוריית האיבה, ישנו גם השלכות נוספות. דווקא העמימות הסמנטית במקרים של אלימות פוליטית, כפי שמציע גרויה בדסקו במקרה של הפצצות נאט"ו בסרביה, היא זו המאפשרת ומעודדת דיונים ומאבקים ציבוריים על משמעות הזיכרון (Bădescu, 2016). בהתאמה, אפשר להציע שדווקא עקב העמימות הסמנטית המאפיינת את קטגוריית נפגעי פעולות האיבה ממשיכים להתנהל מאבקים ציבוריים סוערים בישראל סביב סוגיות גבולות הקטגוריה,<sup>28</sup> הכללת והדרת נפגעים במסגרת הבירוקרטית<sup>29</sup> והגדרה של משמעות האלימות לסוגיה.<sup>30</sup>

אפשר אפוא לראות בקיום הסינכרוני של המודלים הקורבניים של איבה ביטוי למתח מתמיד המלווה את החברה בישראל, בפרט זו היהודית, בין הנטייה להדגשת הממד הסמלי היהודי לבין השאיפה לקיום תרבות של זכויות אדם ודמוקרטיה. אפשר כמובן להציג ולהמשיג מתח זה בדרכים רבות, אבל לרוב הוא מתואר במונחים דיכוטומיים, בין אתנר-לאומיות מתגוננות לבין ליברליזם אוניברסלי (Ram, 2013) או בין שיחי אזרחות חלופיים (פלד ושפיר, 2001). אולם תיאורים אלו משקפים לרוב תמונת מצב דיכוטומית מדי שאינה הולמת את התרבות ההיברידית בישראל, כפי שאפשר ללמוד משדה זכויות האדם המקומי (Bornstein, 2021) ואף מהניתוח הנוכחי של הקורבניות הישראלית, המשקפת אינטגרציות מורכבות בין שיחי אזרחות שונים. נוסף על כך, תיאורים מסורתיים של המתח בין המרכיב היהודי לזה הליברלי בתרבות הישראלית היהודית מניחים אחידות ברמת המודעות והעניין הפוליטיים של האזרחים. בחינת אופני המסגור של נפגעי הטרור

28 כמו למשל המאבק שהוזכר כאן להכללת נפגעי הטרור הפלילי בקטגוריית נפגעי האיבה.

29 דוגמה בולטת במיוחד לכך היא הכללת מוחמד אבו-ח'דיר, שנרצח בידי אזרחים יהודים, באנדרטת הזיכרון לנפגעי פעולות האיבה ב-2015 והסערה הציבורית שהתעוררה עקב כך. ראו ניר חסון וג'קי חורי, "שמו של הנער מוחמד אבו חדיר יוסר מהאנדרטה בהר הרצל לדרישת משפחתו וארגון נפגעי הטרור", הארץ, 21.4.2015.

30 דוגמה בולטת לעימותים על רקע הגדרת האלימות היא המקרה של הנערה אורי אנסבכר, שנאנסה ונרצחה בידי תושב פלסטיני ב-2019. מקרה זה הציף את הדיון בהגדרתה של אלימות מינית מסוג זה כפעולת איבה. ראו נטעאל בנדל, "פני הרוע", מקור ראשון, כ"ד באדר ב' תשפ"ב.

בישראל על רקע עדויות הולכות וגוברות על מדיקליזציה של השיח על נפגעי הטרור (פרידמן-פלג, 2014; Fassin and Rechtman, 2014; Brunner and Plotkin Amrami, 2021; 2009) מציעה מסגרת פרשנית נוספת שאינה מתמיינת בקלות לאחד הקטבים המקובלים. במופעו האידיאלי ממקם המודל פרשני שכונה כאן הקורבן הטהור את האלימות ואת הקורבנות במרחב א-פוליטי לכאורה ומבטא תרבות צומחת המניחה את הקטבים האידיאולוגיים כמובנים מאליהם או כשוליים בציבוריות הישראלית. כך אפשר להציע שהרב-ממדיות של קורבנית האיבה משקפת רב-ממדיות החורגת מהציר הדיכוטומי הליברלי-לאומי המאפיין תיאורים קודמים של החברה הישראלית.

## רשימת המקורות

- אלדר, עקיבא, ועדית זרטל, 2004. אדוני הארץ: המתנחלים ומדינת ישראל 1967–2004, תל אביב: כנרת זמורה-ביתן דביר.
- אמיר, רות, 2012. הפוליטיקה של הקורבנות: תיקון עוולות היסטוריות בישראל, תל אביב: רסלינג.
- גרשוני, הלל, 2015. "מה למוחמד אבו חדיר וליום הזיכרון?", אתר מידה 21.4.2015.
- הלברטל, משה, 2010. "התעלות עצמית, הקרבה ואלימות", עיון: רבעון פילוסופי נט: 87–94.
- ינאי, אורי, 2000. "טיפול ופיצוי נפגעי פשיעה אלימה בישראל", בתוך: יעקב קופ (עורך), הקצאת משאבים לשירותים חברתיים 2000, ירושלים: מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל.
- ינאי, אורי, 2007. "נפגעי איבה בישראל: אתגרים בהגשת טיפול וסיוע", ביטחון סוציאלי 73: 11–39.
- לב, אודי, 2012. "גבולות הוויקטימיזציה ועיצוב ההיררכיה של השכול: חללי הטרור אל מול דעיכתו ותקומתו של שיח השכול הרפובליקני", תרבות דמוקרטית 14: 153–200.
- מזרחי, ניסים, 2017. "הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", מגמות נא (2): 69–114.
- מיימון-בלאז, עינבל, 2021. אחרי המבול: מנגנוני פיצוי באירועים רבי נפגעים בישראל, ירושלים: סאקר הוצאה לאור, האוניברסיטה העברית והוצאת נבו.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2001. "הסכסוך הישראלי-פלסטיני והחברה האזרחית בישראל", בתוך: יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, עמ' 188–205.
- פרידמן-פלג, קרן, 2014. העם על הספה: הפוליטיקה של הטראומה בישראל, ירושלים: מאגנס.
- רימרמן, אריק, פטריסיה טל-כץ ושירלי אברמי, 2007. ביטחון סוציאלי 73: 41–68.

- Bădescu, Gruia, 2016. "Achieved without Ambiguity?' Memorializing Victimhood in Belgrade after the 1999 NATO Bombing," *Südosteuropa* 64 (4): 500–519.
- Baer, Alejandro, and Natan Sznaider, 2016. *Memory and Forgetting in the Post-Holocaust Era: The Ethics of Never Again*, London: Routledge.
- Barbot, Janine, and Nicolas Dodier, 2015. "Victims' Normative Repertoire of Financial Compensation: The Tainted hGH Case," *Human Studies* 38 (1): 81–96.
- Bernat, Ignasi, and David Whyte, 2020. "Spain Must be Defended: Explaining the Criminalization of Political Dissent in Catalonia," *State Crime Journal* 9 (1): 100–117.
- Berns, Nancy, 2004. *Framing the Victim: Domestic Violence, Media, and Social Problems*, London: Routledge.
- Best, Joel, 2017. *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, London and New York: Routledge.
- Boltanski, Luc, 1999. *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bornstein, Ben, 2021. "Shades of Universality: Variation of Performances in the Glocalised Israeli Human Rights Discourse," *Sociological Perspectives* 64 (3): 411–431.
- Bouris, Erica, 2007. *Complex Political Victims*, Bloomfield: Kumarian Press.
- Blumer, Herbert, 1971. "Social Problems as Collective Behavior," *Social problems* 18 (3): 298–306.
- Brunner, Jose, 2007. "Trauma and Justice: The Moral Grammar of Trauma Discourse from Wilhelmine Germany to Post-Apartheid South Africa," in: Austin Sarat, Nadav Davidovitch, and Michal Alberstein (eds.), *Trauma and Memory: Reading, Healing, and Making Law*, Stanford CA: Stanford University Press, pp. 97–118.
- Brunner, José, and Galia Plotkin Amrami, 2021. "Emotionalising the Israeli–Palestinian Conflict: On the Civil Society Engagements of Israeli Mental Health Professionals in Response to the Palestinian Uprisings," *Emotions and Society* 3 (1): 115–132.
- Campbell, Bradley, and Jason Manning, 2018. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*, Cham: Palgrave Macmillan.

- Carroll, Amanda, and Marcus Schulzke, 2013. "Compensating Civilians during War: A Place for Individuals in International Law," *Democracy and Security* 9 (4): 398–421.
- Ceasefire Centre for Civilian Rights, 2020. *Mosul after the Battle: Reparations for Civilian Harm and the Future of Ninewa*, London: Minority Rights Group International.
- Confino, Alon, 2005. "Remembering the Second World War, 1945–1965: Narratives of Victimhood and Genocide," *Cultural Analysis* 4: 46–75.
- Council of Europe, 2002. *Guidelines of the Committee of Ministers of the Council of Europe on Human Rights and the Fight against Terrorism*, Committee of Ministers.
- Das, Veena, 2006. *Life and Words*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Diller, Matthew, 2003. "Tort and Social Welfare Principles in the Victim Compensation Fund," *DePaul L. Rev.* 53: 719.
- de Casadevante, Romani, and Carlos Fernández, 2012. *International Law of Victims*, Heidelberg and New York: Springer Science & Business Media.
- de Waardt, Mijke, 2013. "Are Peruvian Victims Being Mocked?: Politicization of Victimhood and Victims' Motivations for Reparations," *Human Rights Quarterly*, 35: 830–849.
- de Waardt, Mijke, 2018. "The Politics of Victimhood at the Grassroots Level: Inclusion and Exclusion among Peruvian Victim Organizations," in: Vincent Druliolle and Roddy Brett (eds.), *The Politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Cham: Springer, pp. 133–158.
- Drakulich, Kevin M., 2015. "Explicit and Hidden Racial Bias in the Framing of Social Problems," *Social Problems* 62 (3): 391–418.
- Druliolle, Vincent, 2015. "Recovering Historical Memory: A Struggle against Silence and Forgetting? The Politics of Victimhood in Spain," *International Journal of Transitional Justice* 9 (2): 316–335.
- Druliolle, Vincent, and Roddy Brett, 2018. "Introduction: Understanding the Construction of Victimhood and the Evolving Role of Victims in Transitional Justice and Peacebuilding," in: *The Politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Cham: Springer, pp. 1–22.
- Duggan, Marian, (ed.), 2018. *Revisiting the 'Ideal Victim': Developments in Critical Victimology*, Bristol: Policy Press.

- Dunn, Jennifer L., 2004. "The Politics of Empathy: Social Movements and Victim Repertoires," *Sociological Focus* 37 (3): 235–250.
- Dunn, Jennifer L., and Melissa Powell-Williams, 2007. "‘Everybody Makes Choices’: Victim Advocates and the Social Construction of Battered Women's Victimization and Agency," *Violence Against Women* 13 (10): 977–1001.
- Esping-Andersen, Gosta, 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Fassin, Didier, and Richard Rechtman, 2009. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Finzi-Dottan, Ricky, Rachel Dekel, Tamar Lavi and Tzipi Su'ali, 2006. "Posttraumatic Stress Disorder Reactions among Children with Learning Disabilities Exposed to Terror Attacks," *Comprehensive Psychiatry* 47 (2): 144–151.
- Fu, Hualing, 2014. "Politicized Challenges, Depoliticized Responses: Political Monitoring in China's Transitions," in: Fergal Francis Davis, Nicola McGarrity, and George Williams (eds.), *Surveillance, Counter-Terrorism and Comparative Constitutionalism*, London: Routledge, pp. 310–326.
- Garland, David, 2014. "What is a 'History of the Present'? On Foucault's Genealogies and their Critical Preconditions," *Punishment & Society* 16 (4): 365–384.
- General Assembly, 2006. Resolution 65/221, Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms while Countering Terrorism, A/RES/65/221.
- General Assembly, 2017. Resolution 72/165, International Day of Remembrance of and Tribute to the Victims of Terrorism, A/RES/72/165.
- Gilbert, Emily, 2018. "Victim Compensation for Acts of Terrorism and the Limits of the State," *Critical Studies on Terrorism* 11(2): 199–218.
- Goffman, Erving, 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Goltermann, Svenja, 2017. *Opfer—die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Greenwood, Ashley, 2019. "Authority, Discourse, and the Construction of Victimhood," *Social Identities* 25 (6): 746–758.



- Gunning, Jeroen, 2007. "A Case for Critical Terrorism Studies?" *Government and Opposition* 42 (3): 363–393.
- Halperin, Eran, and Daniel Bar-Tal, 2011. "Socio-psychological Barriers to Peace Making: An Empirical Examination within the Israeli Jewish Society," *Journal of Peace Research* 48 (5): 637–651.
- Heath-Kelly, Charlotte, and Laura Fernández de Mosteyrín, 2021. "The Political Use of Victimhood: Spanish Collective Memory of ETA through the War on Terror Paradigm," *Review of International Studies* 47 (1): 1–18.
- Holland, Jack, 2021. "9/11 and Critical Terrorism Studies: The Emotion, Culture, and Discourse of the 'War on Terror,'" *Critical Studies on Terrorism* 14 (4): 441–444.
- Holstein, James A., and Gale Miller, 1990. "Rethinking Victimization: An Interactional Approach to Victimology," *Symbolic Interaction* 13 (1): 103–122.
- Horwitz, Robert B., 2018. "Politics as Victimhood, Victimhood as Politics," *Journal of Policy History* 30 (3): 552–574.
- Ireland, Jane L., and Rachel Monaghan, 2006. "Behaviours Indicative of Bullying among Young and Juvenile Male Offenders: A Study of Perpetrator and Victim Characteristics," *Aggressive Behavior: Official Journal of the International Society for Research on Aggression* 32 (2): 172–180.
- Jacoby, Tami Amanda, 2015. "A Theory of Victimhood: Politics, Conflict and the Construction of Victim-based Identity," *Millennium* 43 (2): 511–530.
- Jameson, Fredric, 1976. "On Goffman's Frame Analysis," *Theory and Society* 3 (1): 119–133.
- Jeffery, Laura, 2006. "Victims and Patrons: Strategic Alliances and the Anti-politics of Victimhood among Displaced Chagossians and their Supporters," *History and Anthropology* 17 (4): 297–312.
- Jeffery, Laura, and Matei Candea, 2006. "The Politics of Victimhood," *History and Anthropology* 17 (4): 287–296.
- Jenness, Valerie, 2001. "The Hate Crime Canon and Beyond: A Critical Assessment," *Law and Critique* 12 (3): 279–308.

- Jupp, John, 2022. "Strengthening Protection and Support for Victims of Terrorism in Criminal Proceedings in Afghanistan," *Studies in Conflict & Terrorism* 45 (2): 133–152.
- Kaplow, Louis, and Steven Shavell, 2009. *Fairness Versus Welfare*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Kidron, Carol A., 2012. "Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies," *Current Anthropology* 53 (6): 723–754.
- Kitsuse, John I., and Malcolm Spector, 1973. "Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value-judgments, and Social Problems," *Social Problems* 20 (4): 407–419.
- Kleinman, Arthur, 1995. *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, Los Angeles: University of California Press.
- LaFree, Gary, and Laura Dugan, 2007. "Introducing the Global Terrorism Database," *Terrorism and Political Violence* 19 (2): 181–204.
- Lamott, Franziska, 2005. "Trauma as a Political Tool," *Critical Public Health* 15 (3): 219–228.
- Larsen, Christian Albrekt, 2008. "The Institutional Logic of Welfare Attitudes: How Welfare Regimes Influence Public Support," *Comparative Political Studies* 41 (2): 145–168.
- Lawther, Cheryl, 2014. "The Construction and Politicisation of Victimhood," in Orla Lynch and Javier Argomaniz (eds.), *Victims of Terrorism: A Comparative and Interdisciplinary Study*, London: Routledge, pp. 10–30.
- Lebel, Udi, and Tzlil Ben-Gal, 2021. "Yearning for Meaning: Israeli Terror Casualties' Families Community and the National Bereavement Discourse," in: Ofra Mayseless and Pninit Russo-Netzer (eds.), *Finding Meaning: An Existential Quest in Post-Modern Israel*, Oxford: Oxford University Press, pp. 63–92.
- Letschert, Rianne, and Karin Ammerlaan, 2009. "Compensation and Reparation for Victims of Terrorism," in Rianne Letschert, Antony Pemberton and Ines Staiger, *Assisting Victims of Terrorism: Towards a European Standard of Justice*, Dordrecht: Springer, pp. 215–266.
- Levitt, Peggy, and Sally Merry, 2009. "Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India, and the United States," *Global Networks* 9 (4): 441–461.

- Lynch, Orla, and Javier Argomaniz, 2017. "Victims of Terrorism and Political Violence: Identity, Needs, and Service Delivery in Northern Ireland and Great Britain," *Terrorism and Political Violence* 29 (3): 464–482.
- Marshall, Thomas H., 1950. *Citizenship and Social Class*, vol. 11. New York: Cambridge University Press.
- Martin, Gus, 2004. "Sea Change: The Modern Terrorist Environment in Perspective," in: George Ritzer (ed.), *Handbook of Social Problems: A Comparative International Perspective*, Thousand Oaks CA: Sage Publications, pp. 355–367.
- Mason, Gail, 2007. "Hate Crime as a Moral Category: Lessons from the Snowtown Case," *Australian & New Zealand Journal of Criminology* 40 (3): 249–271.
- Mayer, Nonna, 2007. "Transformations in French Anti-Semitism," *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)* 1 (1): 51–60.
- McDonald, Matt, 2009. "Emancipation and Critical Terrorism Studies," in: Richard Jackson, Marie Breen Smyth, and Jeroen Gunning (eds.), *Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda*, Oxford and New York: Routledge, pp. 123–137.
- Mizrachi, Nissim, 2014. "Translating Disability in a Muslim Community: A Case of Modular Translation," *Culture, Medicine, and Psychiatry* 38 (1): 133–159.
- Morgan, Matthew, 2009. "Liberalism and Governmentality in the War on Terror," in: Mariann Vardalos, Guy Kirbi Letts, Herminio Meireles Teixeira, Anas Karzai and Jane Haig, (eds.), *Engaging Terror: A Critical and Interdisciplinary Approach*, Boca Raton FL: Universal-Publishers, pp. 75–92.
- Nussio, Enzo, Angelika Rettberg, and Juan E. Ugarriza, 2015. "Victims, Nonvictims and their Opinions on Transitional Justice: Findings from the Colombian Case," *International Journal of Transitional Justice* 9 (2) (2015): 336–354.
- Ochs, Juliana, 2006. "The Politics of Victimhood and its Internal Exegetes: Terror Victims in Israel," *History and Anthropology* 17 (4): 355–368.
- Pedahzur, Ami, and Arie Perliger, 2009. *Jewish Terrorism in Israel*, New York and Chichester: Columbia University Press.
- Perliger, Arie, and Ami Pedahzur, 2006. "Coping with Suicide Attacks: Lessons from Israel," *Public Money and Management* 26 (5): 281–286.

- Ram, Uri, 2013. *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem*, New York: Routledge.
- Ricoeur, Paul, 2008. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Saeed, Huma, 2016. "Victims and Victimhood: Individuals of Inaction or Active Agents of Change? Reflections on Fieldwork in Afghanistan," *International Journal of Transitional Justice* 10 (1): 168–178.
- Sageman, Marc, 2017. *Misunderstanding Terrorism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schmid, Alex P., 2012. *Strengthening the Role of Victims and Incorporating Victims in Efforts to Counter Violent Extremism and Terrorism*, International Centre for Counter-terrorism (ICCT).
- Scham, Paul, 2015. "Perceptions of Anti-Semitism in the Israeli-Palestinian Conflict," *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics, and Culture* 20/21 (4/1): 114–120.
- Schneider, Joseph W., 1985. "Social Problems Theory: The Constructionist View," *Annual Review of Sociology* 11 (1): 209–229.
- Shalev, Michael, 2010. *"Loyalty Benefits" and the Welfare State*, The Foundation for Law, Justice and Society, The Centre for Socio-Legal Studies, University of Oxford.
- Shalev, Michael, and John Gal, 2018. "Bullets and Benefits in the Israeli Welfare State," in Herbert Obinger, Klaus Petersen and Peter Starke (eds.), *Warfare and Welfare: Military Conflict and Welfare State Development in Western Countries*, Oxford: Oxford University Press, pp. 393–425.
- Slone, Michelle, Lia Shur, and Ayelet Gilady, 2016. "Youth Exposed to Terrorism: The Moderating Role of Ideology," *Current Psychiatry Reports* 18 (5): 1–8.
- Smyth, Marie Breen, 2007. "A Critical Research Agenda for the Study of Political Terror," *European Political Science* 6 (3): 260–267.
- Spilerman, Seymour, and Guy Stecklov, 2009. "Societal Responses to Terrorist Attacks," *Annual Review of Sociology* 35: 167–189.
- Stadler, Nurit, Eyal Ben-Ari, and Einat Mesterman, 2005. "Terror, Aid and Organization: The Haredi Disaster Victim Identification Teams (ZAKA) in Israel," *Anthropological Quarterly* 78 (3): 619–651.

- Stein, Arlene, 1998. "Whose Memories? Whose Victimhood? Contests for the Holocaust Frame in Recent Social Movement Discourse," *Sociological Perspectives* 41 (3): 519–540.
- Terhoeven, Petra, 2018. "Victimhood and Acknowledgement: The Other Side of Terrorism," in: Petra Terhoeven (ed.), *Victimhood and Acknowledgement: The Other Side of Terrorism*, Berlin and Boston: Walter de Gruyter, pp.1–18.
- Truc, G r me, 2018. *Shell Shocked: The Social Response to Terrorist Attacks*, Cambridge: Polity Press.
- Unnever, James D., 2005. "Bullies, Aggressive Victims, and Victims: Are They Distinct Groups?" *Aggressive Behavior: Official Journal of the International Society for Research on Aggression* 31 (2): 153–171.
- United Nations (UN), 2011. *The Criminal Justice Response to Support Victims of Acts of Terrorism*.
- United Nations (UN), 2015. *Good Practices in Supporting Victims of Terrorism within the Criminal Justice Framework*.
- Vliegthart, Rens, and Liesbet Van Zoonen, 2011. "Power to the Frame: Bringing Sociology Back to Frame Analysis," *European Journal of Communication* 26 (2): 101–115.
- Vollhardt, Johanna Ray, and Rezarta Bilali, 2015. "The Role of Inclusive and Exclusive Victim Consciousness in Predicting Intergroup Attitudes: Findings from R. Wanda, B. Urundi, and DRC," *Political Psychology* 36: 489–506.
- Waldman, David A., Abraham Carmeli, and Meyrav Yitzack Halevi, 2011. "Beyond the Red Tape: How Victims of Terrorism Perceive and React to Organizational Responses to their Suffering," *Journal of Organizational Behavior* 32 (7): 938–954.
- Walker, Clive, 2015. "Compensation and Financial Redress for Victims of Terrorism," in: Javier Argomaniz and Orla Lynch (eds), *International Perspectives on Terrorist Victimization*, London: Palgrave Macmillan, pp. 101–123.
- Wieviorka, Michel, 2009. *Violence: A New Approach*, London: Sage.
- Williams, Garrath, 2008. "Dangerous Victims: On Some Political Dangers of Vicarious Claims to Victimhood," *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 9 (2): 77–95.

- Wimmer, Andreas, 2002. *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Withuis, Jolande, and Annet Mooij (eds.), 2010. *The Politics of War Trauma: The Aftermath of World War II in Eleven European Countries*, Amsterdam: Aksant Academic Publishers.
- Young, Allan, 1997. *The Harmony of Illusions*, Princeton NJ: Princeton University Press.

# המנגנונים של פרדוקס השוויון המגדרי

## אלון וישקין

מאמר זה נכתב במסגרת תוכנית על זכויות אדם ויהדות במכון הישראלי לדמוקרטיה. התוכנית מבקשת לחדד את חשיבות ההגנה על זכויות, כולל הזכות לשוויון. אולם ישנם כמה מחקרים המצביעים על דפוס העשוי לאתגר התוויית מדיניות המעודדת שוויון: במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר ישנם גם פערים מגדריים גדולים יותר. נראה אפוא שהרודף אחר שוויון מגדרי, השוויון המגדרי בורח ממנו. הכוונה ב"שוויון מגדרי" היא למדד אגרגטיבי הבוחן את ייצוגן ואת השתתפותן של נשים במגוון תחומים, הכוללים לכלה (כגון אחוז הנשים במעגל התעסוקה), פוליטיקה (כגון אחוז הנשים בבית הנבחרים) וחינוך (כגון אחוז הנשים המסיימות תיכון), כמוגדר על פי המדד הבין-מדינתי לשוויון מגדרי של האו"ם (Gender Inequality Index; United Nations Development Programme, 2020). תופעה מפתיעה זו – עלייה בשוויון המגדרי (בהתאם להגדרה הנזכרת) מנבאת דווקא פערים גדולים יותר בין גברים לנשים – קרויה "פרדוקס השוויון המגדרי". מטרת מאמר זה היא להציג את הפרדוקס ולדון ביתרונות ובחסרונות ההסברים השונים שהוצעו לו. לא אוכל לדון כאן בהשלכות שיש לדיון על התוויית מדיניות בתחום זה.

האם הבדלים מגדריים הם תוצר של תורשה או תוצר של סביבה? על כך נחלקו שני מחנות: אלו מדגישים את הבסיס האבולוציוני של עברנו, שלפיו אפשר לנבא הבדלים מולדים בין גברים לנשים, ואלו מדגישים את ההשפעה המכריעה של הבניות חברתיות ביצירת ההבדלים בין שני המינים. הראשונים סבורים שהבדלים מגדריים הם אוניברסליים משום שהם מולדים, והאחרונים סבורים שההבדלים המגדריים יפחתו ככל שהחברה תיעשה שוויונית יותר, שכן שהם תוצאה של הבניה חברתית המבוססת על אי-שוויון בין המינים. דבר אחד לא העלה שום מחנה על דעתו: ההבדלים בין גברים לנשים יהיו גדולים יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר.

פרדוקס השוויון המגדרי מתבסס על שלל רחב של ממצאים המעידים על כך שהפערים המגדריים גדולים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר. מטרת מאמר זה היא לדון בהסברים שהוצעו לכך. אפתח בסיכום היסטורי קצר של המחלוקות במחקר על אם וכיצד עשויים הבדלים בין גברים לנשים לבוא לידי ביטוי בתרבויות שונות ("יריית פתיחה"). מחלוקת זו התגלעה בין מחנה של פסיכולוגים אבולוציוניים, שלטענתו, ההבדלים המגדריים מולדים ועוברים בתורשה, ולכן יבואו לידי ביטוי בכל תרבות, לבין מחנה הדוגל ב"תאוריית התפקידים החברתיים" (social roles theory), ולטענתו, הבדלים מגדריים נוצרים על ידי החברה ולכן יהיו פחותים בחברות שוויוניות יותר. אתאר כיצד ממצאי פרדוקס השוויון המגדרי סותרים את ההשערות המפורשות של שתי הגישות. לאחר מכן אסקור את שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי. לבסוף אתאר מנגנונים שונים שהוצעו להסבר פרדוקס השוויון המגדרי, ועד כמה מסוגל כל מנגנון להכיל ולהסביר את שלל הממצאים המרכיבים את הפרדוקס.

## יריית הפתיחה

### הרקע

האם יש בסיס תאורטי לתפיסה שלפיה ישנם הבדלים מולדים בין גברים לנשים? תשתית תאורטית לאפשרות כזאת נפרסה על ידי דרווין באמצע המאה התשע עשרה כאשר פיתח את התאוריה של ברירה מינית (Sexual Selection Theory; Darwin, 1859; 1871). דרווין התמקד בחוסר הסימטריה בין זכרים לנקבות בבחירת בן או בת זוג: הזכרים מתחרים בינם לבין עצמם על הנקבה, ולנקבה הזכות לבחור לעצמה אחד מהם. תאוריה זו הורחבה על ידי הביולוג האבולוציוני רוברט טריוורס בתאוריה שלו על השקעה הורית (Parental Investment Theory; Trivers, 1972). לפי טריוורס, המין המשקיע יותר בהעמדת צאצאים יהיה בררני יותר בבחירת בן זוג משום שעלויותיו ברבייה גדולות יותר. אצל בני האדם, הנקבות משקיעות יותר בגידול הילדים, בפרט כשמתייחסים להפריה ולהיריון המתרחשים בגופן, לחוסר האפשרות להעמיד צאצאים נוספים במהלך ההיריון, למספר המוגבל יותר של תאי רבייה (ביציות בהשוואה לזרע), ללידה, להנקה ולהיקשרות הרגשית לתינוק. הזכרים, לעומת זאת, יכולים להפרות כמה נקבות במקביל בלי לשאת בהכרח בשום עלות נוספת. כתוצאה מעלויות הרבייה השונות של הנקבות והזכרים מפתח כל מין העדפה שונה לבן או לבת זוג כדי להעמיד צאצאים בני קיימא. בפרט, נקבות תעדפנה בן זוג אשר לו יכולת ורצון לספק משאבים הקשורים לשגשוגן ולשגשוג צאצאיהן, כגון אוכל ומחסה. לעומת זאת, מכיוון שתהליך ההפריה וההיריון תלוי במצבה הפיזי והבריאותי של הנקבה, זכרים יעדיפו בת זוג אשר לה סממנים המעידים על פוריות וכוללים גיל (הפוריות תלויה בגיל) ומראה (כמנבא פוריות וגיל) (Symons, 1979).



לפי תאוריות אבולוציוניות, העדפות אלה תופנמה בתהליך האבולוציוני ותגרומנה להבדלים מולדים בין זכרים לנקבות. לדוגמה, העדפת הנקבה את הזכר המסוגל לספק משאבים כגון אוכל ומחסה תגדיל את סיכוייה להעמיד צאצאים, ותגדיל גם את סיכוייו של הזכר המסוגל לספק את המשאבים הללו להעמיד צאצאים. צאצאיהם יישאו אפוא הן את הגנים מהאם המשפיעים על העדפתה של בת זוג את בן הזוג המסוגל לספק משאבים, והן את הגנים מהאב המאפשרים לו לכנס משאבים רבים.

מלבד עלויות הרבייה ישנו חוסר סימטריה נוסף בין הזכרים לנקבות בנוגע לתהליך הרבייה: ודאות הורית. נקבה שיוולדת יודעת שהתינוק היוצא מגופה הוא אכן שלה, אולם בן זוגה אינו נהנה מאותה רמת ודאות. ככל שהזכר מבקש ודאות הורית גבוהה יותר – דבר העשוי להתבטא בקנאות לבת זוגו – כך גדל הסיכוי שהוא יצליח להעמיד צאצאים הנושאים את הגנים שלו, ולפיכך זכרים עשויים להעדיף בת זוג פרושה (chaste), ללא ניסיון מיני קודם (Dickemann, 1981).

## ראיות סותרות

אם אכן ישנם הבדלים מולדים בהעדפות של גברים ונשים את בני ובנות זוגם, כי אז הבדלים אלו יבואו לידי ביטוי בתרבויות רבות ומגוונות. השערה זו נבחנה במחקר מקיף בשלושים ושבע תרבויות שונות (Buss, 1989). בכל תרבות התבקשו נשים וגברים לדווח אילו איכויות הם מחפשים בבן או בת הזוג. ההשערה בנוגע להעדפות של נשים איששה – בשלושים ושש תרבויות העדיפו נשים, יותר מגברים, בן זוג אשר לו יכולת פרנסה, ובתרבות אחת לא היה הבדל מובהק. נוסף על כך, בעשרים ושמונה תרבויות העדיפו נשים, יותר מגברים, בן זוג אמביציוזי, ורק בתרבות אחת היה הבדל מובהק לכיוון השני. ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הטענה שהמין אשר לו עלויות רבייה גבוהות – במקרה של בני אדם ושל יונקים אחרים, נקבות – מעדיף בן זוג בעל יכולת לספק משאבים כדי להבטיח את קיומו ואת קיום צאצאיו.

הממצאים תמכו גם בהשערות הנוגעות להעדפות של גברים בכל הנוגע לבנות זוג. בכל אחת משלושים ושבע התרבויות העדיפו גברים, בהשוואה לנשים, בנות זוג צעירות יותר; בשלושים וארבע תרבויות הם העדיפו מראה מושך יותר (בשלוש תרבויות לא היה הבדל מובהק); בעשרים וארבע תרבויות הם העדיפו נקבות ללא ניסיון מיני קודם (בשלוש עשרה תרבויות לא היה הבדל מובהק). הבדלים אלו בהעדפות תואמים את הנתונים על בחירות בפועל: בכל אחת מעשרים ושבע המדינות שנבחנו גברים נישאו לנשים צעירות יותר. ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הטענה שהמין הנושא בעלויות הרבייה הנמוכות יותר – במקרה של בני אדם ושל יונקים אחרים, זכרים – מעדיף בת זוג אשר לה סממנים המעידים על פוריות, וגם עם הטענה שלפיה המין אשר לו ודאות הורית פחותה מעדיף בת זוג אשר לה פחות ניסיון מיני קודם. דפוס הממצאים מעבר לסך המדדים מצייר תמונה

משכנעת: מבין 185 השוואות, 158 היו מובהקות ובכיוון המשוער, ואילו רק אחת הייתה מובהקת בכיוון ההפוך מהמשוער.

מהמחקר עולה אפוא תמיכה מוחצת בגישה האבולוציונית המנבאת הבדלים מולדים בין גברים לנשים בכרירה מינית. אולם אותו מחקר לא בחן כיצד משתנה גודל הפער בין מדינות בהעדפות של גברים ונשים. אפילו כשיש הבדל עקיב בין המינים, בחינת ההבדלים הבינתרבותיים בגודל הפער בין גברים לנשים אינה טריוויאלית משום ששום תרבות לא השיגה שוויון מגדרי מלא. המצדדים בגישה שלפיה הבדלים מגדריים הם תוצר של הבניה חברתית יכולים לטעון שאפשר בהחלט לצפות להבדלים עקיבים בין גברים לנשים, אולם גודל ההבדל הזה יהיה תלוי במידת השוויון המגדרי בכל תרבות. עשור לאחר פרסום המאמר המקורי שבחן הבדלים בין גברים לנשים בהעדפות לבני זוג בשלושים ושבע מדינות התפרסם מחקר שניתח אותם נתונים והגיע למסקנות הפוכות: גברים אכן מעדיפים נשים צעירות יותר, אבל גודל הפער בין גברים לנשים בתרבויות שונות מנובא באופן חזק על ידי מידת השוויון המגדרי בכל מדינה (Eagly and Wood, 1999;  $r = .70$ ). ממצא דומה נמצא בכל הנוגע ליכולת פרנסה: הפער בין נשים לגברים בהעדפת בן או בת הזוג אשר להם יכולת פרנסה, קטן יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. הממצא שלפיו מידת הפער בין הגברים לנשים מנובאת על ידי השוויון המגדרי עולה בקנה אחד עם הגישה שלפיה הבדלים מגדריים אינם מולדים אלא הם תוצר של הבניות חברתיות. לאור ממצאים אלו גיבשו הכותבות השערה מדעית חזקה הנוגעת לתאוריית תפקידים חברתיים (social roles theory) ושלפיה הפערים המגדריים יהיו קטנים יותר בחברות שוויוניות יותר (Eagly and Wood, 1999; Eagly, Wood, and Diekmann, 2000; Eagly, Wood, and Johannesen-Schmitt, 2004; Wood and Eagly, 2012).

## נא פרדוקס השוויון המגדרי ונלנל את כולם

עד כה הצגתי שתי גישות שונות ומנוגדות בכל הנוגע למקור ההבדלים המגדריים בהעדפת בני זוג וכיצד עשויים הבדלים אלו להתבטא בתרבויות שונות. על פי הגישה האבולוציונית, ההבדלים בין גברים לנשים מולדים, ויבואו לידי ביטוי בכל תרבות; לפי תאוריית התפקידים החברתיים, ההבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של החברה (מלבד ההבדלים הביולוגיים הברורים מאליהם, כגון גובה וכוח פיזי), והם יפחתו ככל שהחברה תהיה שוויונית יותר.

בשנים הבאות נערמו ראיות מתחומי מחקר שמעבר להעדפות בני זוג, שמהם עלה באופן עקיב ששוויון מגדרי מנבא פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שוויוניות יותר, כולל תכונות אופי (Costa, Terracciano, and McCrae, 2001; Schmitt et al., 2008), ערכים (Schwartz and Rubel, 2005; Schwartz and Rubel-Lifschitz, 2009) ותדירות

של דיכאון וחרדה (Hopcroft and Bradley, 2007; Hopcroft and McLaughlin, 2012). ממצאים אלו סותרים הן את ניבויי הגישה האבולוציונית והן את ניבויי גישת התפקידים החברתיים. אף שהתומכים בגישה האבולוציונית עשויים לטעון ששוויון מגדרי הוא פרדוקסי ללחצים אקולוגיים (ecological stress) המשפיעים על ביטוי התכונות המולדות (Schmitt, 2015), ממצאי פרדוקס השוויון המגדרי סותרים בכל זאת את הגישה האבולוציונית, משום שמבין שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי, פערים מגדריים רבים אינם קיימים כלל בחברות שוויוניות פחות, ומתחילים להופיע רק בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר, דבר הסותר את הטענה שלפיה הבדלים מגדריים יבואו לידי ביטוי בצורה אוניברסלית בכל חברה. נוסף על כך, תאוריות אבולוציוניות ניבאו הבדלים מגדריים אך ורק בתחומים הקשורים לברייה מינית ולהעמדת צאצאים (Geary, 2021), ואילו בפועל היקף הממצאים של פרדוקס השוויון המגדרי גדול הרבה מתחומים אלו. נוסף על חוסר ההתאמה בין הממצאים המעידים על פרדוקס השוויון המגדרי לבין הגישה האבולוציונית, הממצאים של פרדוקס השוויון המגדרי סותרים במובהק את גישת התפקידים החברתיים: אף שהתומכים בגישה זו נקטו במפורש את ההשערה שלפיה ההבדלים המגדריים יפחתו ככל שהחברה תהיה שוויונית יותר (e.g., Eagly, Wood, and Johannesen-Schmidt, 2004), פרדוקס השוויון המגדרי מראה שבפועל מתרחש ההפך בדיוק.

מצב לא צפוי זה גרם למאמצים ליישוב הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי. מאמצים אלו התמקדו בניסיון להצביע על מנגנון המסוגל להסביר מדוע הפערים המגדריים אכן קטנים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר. לפי מנגנון אחד, שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי הם תוצר של כלי מדידה גרועים. נוסף על כך, כל אחת משתי הגישות לעיל גיבשה הסבר לכך שממצאי הפרדוקס בעצם כן תואמים את הנחות היסוד שלה, וגובשו כמה גישות נוספות מכיוונים שונים. להלן אסקור את שלל העדויות המחקריות על פרדוקס השוויון המגדרי, ומשם אעבור להסברים שהוצעו לו.

## התמצאים

העדויות המחקריות לפרדוקס השוויון המגדרי מגיעות ממגוון רב של תחומים ונושאים, הכוללים תכונות והעדפות, יכולות קוגניטיביות, בחירת תחומי לימוד ומקצוע ובריאות הנפש. להלן אסקור את עיקר הממצאים בכל תחום ונושא.

**תכונות והעדפות.** מידת הפער בין גברים לנשים גדולה יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר במגוון תכונות והעדפות, כוללת תכונות אופי (Costa, Terracciano, and McCrae, 2001; Schmitt et al., 2008; Mac Giolla and Kajonius, 2019), ערכים

(לדוגמה, נשים מאמינות יותר בערכים המשקפים רגישות לזולת, ופער זה גדול יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו Schwartz and Rubel, 2005; Schwartz and Rubel-Lifschitz, 2009), שיפוטיות מוסריים (Atari, Lai, and Dehghani, 2020), חוויות רגשיות (Fischer and Manstead, 2000), מידת השתתפות בשחמט (אחוז השחמטאיות נמוך יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו Vishkin, 2022), אמון (Falk and Hermle, 2018), נטילת סיכונים, סבלנות ואלטרואיזם.

**יכולות קוגניטיביות.** מידת הפער בין גברים לנשים במגוון יכולות קוגניטיביות גדולה יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. אלו כוללות תנועה במרחב (spatial rotation ability); לגברים יכולת גבוהה יותר בתנועה במרחב, ופער זה גדול יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו (Lippa, Collaer, and Peters, 2010), זיכרון מילולי (לנשים יש בתחום זה יכולת גבוהה יותר, והפער גדול יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו (Weber et al., 2014; Asperholm et al., 2019), ויכולות קריאה (אבל לא מתמטיקה. ראו (Guiso et al., 2008).

**בחירת תחומי לימוד ומקצוע.** מידת הפער בין גברים לנשים במגוון היבטים של בחירת מקצוע גדולה יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. אלו כוללים כוונות של תלמידי תיכון ללמוד מתמטיקה (Breda, Jouini et al., 2020), סיום תואר בלימודי מדע, טכנולוגיה, הנדסה ומתמטיקה (STEM); גברים מסיימים יותר תארים בתחומים אלו, ופער זה גדול יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו (Charles and Bradley, 2009; Stoet and Geary, 2018), ויכולת בתחומים המדעים.

**בריאות הנפש.** מידת הפער בין גברים לנשים במגוון אפיונים קליניים וטרומ-קליניים גדולה יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. אלו כוללים את התדירות של לחץ (Högberg, Strandh, and Hagquist, 2020), של חרדה כללית ודיכאון (נשים סובלות יותר מחרדה ומדיכאון ברוב מדינות העולם, ופער זה גדול יותר במדינות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. ראו (Hopcroft and Bradley, 2007; Hopcroft and McLaughlin, 2012), של חרדה ממתמטיקה (Stoet et al., 2016), של הערכה עצמית (Zuckerman, Li, and Hall, 2016), של הצגה עצמית כוזבת (deceptive self-presentation; Kolesnyk, de Jong, and Pieters, 2021), של סיפוק מהחיים (Campbell, Bann, and Patalay, 2021), של אושר, של מצוקה ושל הנאה.

לסיכום, ישנן עדויות מחקריות מגוונות ורבות לכך שהפערים בין גברים לנשים גדולים יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר. בכמה מקרים מעידים החוקרים על עצמם שהם לא ציפו למצוא דפוס זה. הגיוון העצום בממצאים מעיד על כך שאין מדובר בתוכנית מחקרית אחת מסודרת העלולה למצוא ולפרסם אך ורק את הממצאים התומכים בהשערותיה. כעת אידרש לדיון במנגנונים העשויים להסביר את הקשר בין שוויון מגדרי לבין פערים מגדריים גדולים יותר.

## המנגנונים

להלן אסקור חמישה מנגנונים שונים שהוצעו כדי להסביר את פרדוקס השוויון המגדרי. לפי המנגנון הראשון, הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי הם תוצר של כלי מדידה לקויים. חלק מהמנגנונים הנוספים גובשו על ידי התומכים בשתי הגישות שאיתן פתחת: הגישה אבולוציונית ותאוריית התפקידים החברתיים. מנגנונים נוספים מתייחסים להקשר התרבותי או הסוציו-דמוגרפי של תרבויות שבהן ישנו שוויון מגדרי רב יותר. אפרט את טענתו של כל מנגנון, אסכם את ראיותיו ואדון בהיקף ההסברי שלו (explanatory power) בכל הנוגע לשלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי. לבסוף אשווה בין מאפייני המנגנונים השונים.

### מנגנון א: כלי מדידה לקויים

חלק ניכר מהממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי נסמכים על מדדי דירוג סובייקטיביים כגון סולם לייקרט, אשר בו משיבים לשאלות על סולם הנע על רצף, כגון: מה מידת האגרסיביות שלך, מ-1 (כלל לא אגרסיבי) עד 7 (אגרסיבי מאוד). כדי לענות על מדדים אלו נדרשים משיבים להשתמש בסטנדרט כלשהו להשוואה העשוי להשתנות מהקשר להקשר. לדוגמה, מחקר בארצות הברית בחן כיצד בני אדם שופטים מועמדים לבנים ושחורים למשרה (Biernat and Kobryniewicz, 1997). תיאור התפקיד וקורות החיים של המועמדים בשני תנאי הניסוי היו זהים, והתאימו לדרישות התפקיד. ההבדל היחידי היה גזעו של המועמד. כשהשתמשו בדירוג אובייקטיבי יותר שפטו משיבים את המועמד השחור כמתאים פחות לתפקיד בהשוואה למועמד הלבן. אולם כשהשתמשו בדירוג סובייקטיבי יותר שפטו משיבים את המועמד השחור כמתאים יותר בהשוואה למועמד הלבן. לטענת החוקרים, הסיבה לכך היא שבמדד הסובייקטיבי השווה את המועמד השחור לסטריאוטיפ של שחורים (ולכן הוא נראה מוצלח יותר), ואילו את המועמד הלבן השווה לסטריאוטיפ של לבנים (ולכן הוא נראה מוצלח פחות). סטנדרטים להשוואה לצורך מענה על מדדי דירוג סובייקטיביים עשויים להשתנות מאדם לאדם. לדוגמה, אם משיבים נשאלים מה מידת האגרסיביות שלהם בסולם מ-1 (כלל לא אגרסיבי) עד 7 (אגרסיבי מאוד), הם נדרשים להשתמש בסטנדרט פנימי למידת האגרסיביות. שני משיבים עשויים להיות אגרסיביים באותה מידה, אולם אם אחד מהם גדל בסביבה אלימה מאוד, הוא עשוי לדווח שהוא פחות אגרסיבי מהמשיב השני.

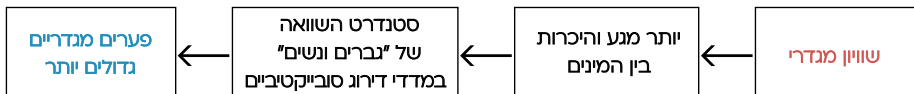
הסטנדרטים של משיבים עשויים גם להשתנות מתרבות לתרבות. בפרט, אנשים נוטים להשוות את עצמם לאחרים שאיתם הם באים במגע. ככל שחברה שהשוויון המגדרי בה נמוך יותר נוטה להגביל יותר את המגע ואת ההיכרות בין גברים לנשים, ייטו גברים באותה חברה להשוות עצמם לגברים, בעוד נשים תיטינה להשוות עצמן לנשים (Guimond, 2008; Wood and Eagly, 2012). מנגד, מכיוון שחברה אשר בה השוויון

המגדרי רב יותר נוטה לאפשר מגע והיכרות בין גברים לנשים, גם גברים וגם נשים ייטו להשוות עצמם לנשים ולגברים כאחד. לשם המחשה אתייחס למקרה אשר בו מתבקשים משיבים מתרבויות שונות לדרג את מידת האגרסיביות שלהם במדד דירוג סובייקטיבי. נוסף על כך, נניח שבפועל גברים אגרסיביים יותר מנשים בתרבויות שונות, ושפער מגדרי זה זהה בתרבויות שונות. גבר המגיע מחברה שהשוויון המגדרי בה מועט יותר ישווה עצמו לגברים אחרים משום שהוא בא במגע בעיקר עם גברים, בעוד גבר המגיע מחברה שהשוויון המגדרי בה רב יותר ישווה עצמו לגברים ולנשים משום שהוא בא במגע עם שני המינים. יוצא אפוא שהגבר המגיע מחברה שהשוויון המגדרי בה פחות ידרג עצמו כאגרסיבי פחות מהגבר המגיע מהחברה שהשוויון המגדרי בה רב יותר. ההפך יקרה אצל נשים משתי החברות: אישה המגיעה מחברה שהשוויון המגדרי בה פחות תשווה עצמה אך ורק לנשים, בעוד אישה המגיעה מחברה שהשוויון המגדרי בה רב תשווה עצמה לגברים ולנשים, ולכן תדרג השנייה את עצמה כאגרסיבית פחות בהשוואה לראשונה. בתרחיש כזה, אף שהנחנו שישנם הבדלים בין גברים לנשים בכל חברה ובאותה מידה, הפערים האמורים יבואו לידי ביטוי אך ורק בחברה אשר בה השוויון המגדרי רב יותר, וזהו בדיוק דפוס התוצאות של פרדוקס השוויון המגדרי (ראו תרשים 1).

הטענה שלפיה סטנדרטים שונים למענה על מדדי דירוג סובייקטיביים הם העומדים מאחורי פרדוקס השוויון המגדרי נתמכת בסדרת מחקרים המראה שאפשר להעצים או להעלים הבדלים בין גברים לנשים באמצעות שינוי מכוון בסטנדרט ההשוואה (Guimond, 2006, 2007, et al.). כאשר ביקשו ממשיבים לענות לשאלות במדדי דירוג סובייקטיבי נמצאו הבדלים בין גברים לנשים. אלו התעצמו כאשר המשיבים התבקשו להשוות עצמם למין השני, ונעלמו כשהם התבקשו להשוות עצמם לבני מינם.

### תרשים 1

תהליך יצירת פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, לפי מנגנון א



## היקף הסברי

מנגנון זה עשוי להסביר מגוון רחב של הדגמות של פרדוקס שוויון מגדרי, כגון בתכונות אופי, בערכים, ברגשות ובשיפוטיות מוסריים. מנגד, הוא אינו מסוגל להסביר הדגמות של פרדוקס השוויון המגדרי שנעשו במדדים אובייקטיביים, הכוללות בחירת תחום לימוד או מקצוע, ומשחק שחמט. לכן נידרש למנגנונים נוספים להסבר פרדוקס השוויון המגדרי.

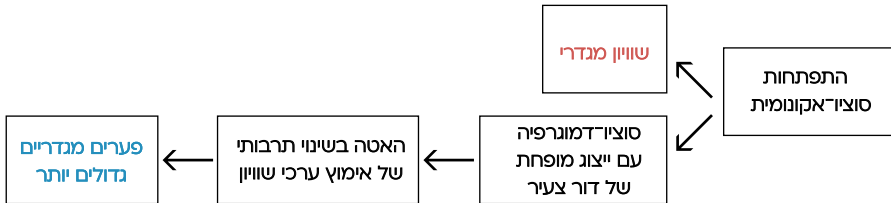
## מנגנון ב: מעבר דורי

לפי תאוריות של שינוי תרבותי, התפתחות סוציו-אקונומית מעודדת אימוץ ערכי שוויון, המתרחש בקצב מהיר יותר בקרב בני הדור הצעיר בהשוואה לבני הדור המבוגר (Inglehart and Norris, 2003; Greenfield, 2016). לדוגמה, בסדרת מחקרים נמצא שבמהלך התפתחות סוציו-אקונומית ניכרת שהתרחשה במגזר הבדואי והערבי בישראל, נערו תמכו בתפקידים מגדריים שוויוניים יותר מאשר אימותיהן וסבתותיהן (Weinstock et al., 2015; Abu Aleon et al., 2019). לפיכך, הנוכחות והייצוג היחסי של בני דורות צעירים יותר עשויים לשחק תפקיד מרכזי בהפחתת אי-השוויון המגדרי. חברות שבהן לקט של מאפיינים סוציו-דמוגרפיים המגדילים את ייצוגם היחסי של צעירים, כגון קצב ילודה גבוה (המגדיל את הייצוג היחסי של הדור הצעיר) ותוחלת חיים נמוכה (המקטינה את הייצוג היחסי של מבוגרים) תהיינה אלו שתפתנה פערים מגדריים בקצב המהיר ביותר, ולא מדינות שהשוויון המגדרי בהן רב יותר. לפי מנגנון זה, פרדוקס השוויון המגדרי הוא תופעת לוואי של הקשר ההדוק בין התפתחות סוציו-אקונומית לבין המאפיינים הסוציו-דמוגרפיים הללו (ראו תרשים 2).

תמיכה מחקרית במנגנון זה מגיעה ממחקר רחב היקף שבחן את פרדוקס השוויון המגדרי בקרב כ-800 אלף שחקני שחמט ממאה ושישים מדינות (Vishkin, 2022). שחמט הוא הקשר אידיאלי לבחינת מנגנון המעבר הדורי של פרדוקס השוויון המגדרי משום שפריסת הגילים של שחקני שחמט רחבה ביותר. ישנם אלופי שחמט מן הגילים שתים עשרה עד שמונים ויותר, ופריסת הגילים בקרב חובבנים גדולה אף יותר. במחקר זה חושב הייצוג של שחקניות שחמט בכל מדינה (בהשוואה לסך השחקנים והשחקניות בכל מדינה), ונמצא שייצוגן היחסי של שחקניות נמוך יותר במדינות שוויוניות יותר – ממצא המשקף את פרדוקס השוויון המגדרי. נוסף על כך, ברוב מוחלט של המדינות, ייצוג השחקניות היה גדול יותר בקרב בני הדור הצעיר יותר, והגיל הממוצע של שחקני השחמט תיווך לחלוטין את הקשר בין שוויון מגדרי לבין הייצוג של שחקניות שחמט. ממחקר זה עולה אפוא תמיכה במנגנון המעבר הדורי: במדינות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, שחקני השחמט מבוגרים יותר, ובקרב שחקנים מבוגרים יותר יש ייצוג נמוך יותר של נשים.

## תרשים 2

תהליך יצירת פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, לפי מנגנון ב



## היקף הסברי

ההיקף ההסברי של מנגנון זה לפרדוקס השוויון המגדרי מוגבל למקרים שבהם הייצוג הנשי בתחומים שבהם רוב גברי עולה לאורך זמן בכל חברה, אבל בקצב שונה מחברה ולחברה. אין מחקרים נוספים מלבד המחקר על שחקני שחמט המציג דפוס כזה, אולם הערך התאורטי של הממצא על שחקני השחמט הוא שאין שום מנגנון אחר של פרדוקס השוויון המגדרי המסוגל להסבירו מלבד המנגנון של מעבר דורי. כפי שאראה בהמשך, משמעות הדבר היא שיש בהכרח יותר ממנגנון אחד העומד מאחורי שלל הממצאים המדגימים את פרדוקס השוויון המגדרי.

## מנגנון ג: שימור הבחנה מגדרית

אם מניחים שההבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות, כי אז עולה ההשערה שככל שהשוויון המגדרי בחברה יהיה רב יותר כך יקטנו הפערים המגדריים בה. השערה זו אומצה על ידי תאוריית הפקידים החברתיים (e.g., Eagly, Wood, and Johannesen-Schmit, 2004). אולם הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי סותרים השערה זו סתירה מוחלטת. האם אפשר להסביר את פרדוקס השוויון המגדרי בלי לזנוח את ההנחה שההבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות?

אפשרות אחת ליישוב הסתירה בין ההנחה שהבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות לבין ממצאי פרדוקס השוויון המגדרי היא הצבעה על תהליך מוטיבציוני: חסך במרכיב מסוים גורם לאנשים לפעול כדי להשיגו (e.g., Heine, Proulx, and Vohs, 2006). אם אי-שוויון מגדרי מספק צורך מוטיבציוני כלשהו, אפשר לצפות שהשוויון המגדרי יפגע באותו צורך ויפעיל את המוטיבציה להשיגו שוב. בפרט, נראה שהבדלים בין קבוצות – במקרה שלנו, בין גברים לנשים – יוצרים חשיבה מהותנית המספקת את הצורך שלנו להשתייך לקבוצה.



חשיבה מהותנית על קבוצות של אנשים – על בסיס אתני, מגדרי, או דתי – מתפתחת בגיל צעיר (Diesendruck, 2020, 2021). חשיבה מהותנית מספקת את הצורך הבסיסי להשתייך (Baumeister and Leary, 1995) באמצעות הבלטת ההבדל בין הקבוצה שאליה העצמי שייך לבין הקבוצה שאליה הוא אינו שייך (Brewer, 1991; Diesendruck, 2021); לפיכך, כאשר הבדלים בין קבוצת הפנים (שאליה העצמי משתייך) לבין קבוצת החוץ (שאליה העצמי אינו משתייך) מיטשטשים, בני אדם פועלים כדי להבליט את ההבדל בין הקבוצות באמצעות חשיבה מהותנית וסטריאוטיפית בנוגע להן. שוויון מגדרי מטשטש על פי הגדרתו הבדלים בין גברים לנשים. לפיכך, לפי מנגנון זה, ככל שהשוויון המגדרי יגדל בתחומים של חינוך, מעורבות בפוליטיקה ומעורבות כלכלית כך יגדל גם הצורך להבליט הבדלים בין גברים לנשים באמצעות חשיבה מהותנית המחזקת סטריאוטיפים מגדריים, וסטריאוטיפים אלו ייצרו פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר (ראו תרשים א3).

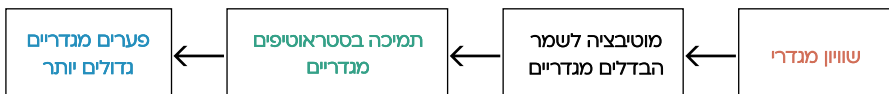
הטענה שלפיה המוטיבציה לשמר הבדלים מגדריים גורמת לחשיבה מהותנית, וחשיבה מהותנית זו יוצרת פערים מגדריים גדולים יותר, נתמכת בכמה מחקרים המראים שישנו קשר בין תמיכה בסטריאוטיפים מגדריים לבין פרדוקס השוויון המגדרי. מחקר אחד שחזר את הממצא של פרדוקס השוויון המגדרי בהתעניינות של נערים ונערות במתמטיקה במדגם שנערך בשישים וארבע מדינות ובקרב 300 אלף משתתפים, ומצא שבמדינות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, הפערים המגדריים בהתעניינות במתמטיקה היו גדולים יותר (Breda et al., 2020). הגורם שניבא את הפער הזה היה מידת התמיכה בסטריאוטיפ המגדרי שלפיו "מתמטיקה זה לבנים". עולה אפוא שתמיכה בסטריאוטיפים מגדריים מסבירה מבחינה סטטיסטית את פרדוקס השוויון המגדרי בהקשר זה, ובהתאם לכך עשויה ליצור פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שוויוניות יותר.

המגבלה של מחקר זה היא שהסטריאוטיפים נמדדו במדדי דירוג סובייקטיביים, וכפי שהראיתי בתיאור של מנגנון א, מדדים אלו בעייתיים במחקרים הבוחנים הבדלים בין גברים לנשים בתרבויות שונות. לפיכך ראוי למצוא תמיכה לרעיון זה באמצעות מדד אובייקטיבי יותר. מחקר אחד הציג חלופה אובייקטיבית יותר למדדים אלו למדידת סטריאוטיפים, והיא התכונות הפונולוגיות של שמות תינוקות: קוליות (voiced) לעומת אל-קוליות (unvoiced) (Vishkin, Slepian, and Galinsky, 2022). כמה פונמות נבדלות במאפיין פונולוגי יחיד זה, כגון זי"ן וסמ"ך, דל"ת ותי"ו, גימ"ל וכ"ף (ראו ויקרא יט, טז, רש"י ד"ה "לא תלך רכיל"). פונמה קולית כוללת רטט בגרון, ומאפיינת בין היתר את ביטוי האותיות זי"ן, דל"ת וגימ"ל. פונמה אל-קולית אינה כוללת רטט בגרון ומאפיינת את ביטוי האותיות סמ"ך, תי"ו וכ"ף. מחקר קודם מצא בסדרה של אחד עשר ניסויים ששמות של תינוקות זכרים נוטים לפתוח בפונמה קולית, יותר מאשר שמות של תינוקות נקבות (Slepian and Galinsky, 2016). נוסף על כך, בתנאי ניסוי ובשמות מומצאים נטו אנשים לייחס שם הפותח בפונמה קולית לבנים, ושם הפותח בפונמה אל-קולית לבנות. ההסבר לקשר

בין פונמה קולית לבנים ופונמה אל-קולית לבנות הוא שפונמה קולית נשמעת מחוספסת יותר, בהתאם לסטריאוטיפים הרווחים בנוגע גברים, ופונמה אל-קולית נשמעת רכה יותר, בהתאם לסטריאוטיפים הרווחים בנוגע לנשים. בהתאם לכך, ההתאמה בין מין לפונמה נמצאה בעיקר בקרב אלו המאמינים שהגברים מחוספסים והנשים רכות. עולה אפוא מהמחקר שישנו מדד אובייקטיבי לסטריאוטיפים מגדריים: המאפיין הפונולוגי (קולי לעומת אל-קולי) של האות הראשונה בשמות תינוקות. אם המנגנון העומד מאחורי פרדוקס השוויון המגדרי הוא הצורך בשימור הבחנה מגדרית, נצפה שבחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, שמות התינוקות הזכרים יהיו קוליים יותר ושמות התינוקות הנקבות יהיו קוליים פחות. מחקר אחד התבסס על השוואה של חמישים מדינות בארצות הברית: במדינות שבהן השוויון המגדרי היה רב יותר, הפערים המגדריים בקוליות היו גדולים יותר בהשוואה למדינות שבהן השוויון המגדרי היה מועט יותר, וממצא זה השתחזר שלוש פעמים בשנים 2017, 2018 ו-2019 (Vishkin et al., 2022). עולה אפוא שישנו קשר חיובי בין שוויון מגדרי לבין סטריאוטיפים מגדריים, בהתאם למנגנון של שימור הבחנה מגדרית. עם זאת, ראוי לציין שהסיבתיות יכולה להיות הפוכה. כלומר, בחברות שבהן פערים מגדריים גדולים יותר נוצרים ומתקבעים סטריאוטיפים מגדריים (ראו תרשים ב3).

### תרשים א3

ללא הוכחה אם סטריאוטיפים מגדריים הם הסיבה או התוצאה לפערים מגדריים, ייתכן שהסדר הפוך, ובהתאם למנגנון ה



### תרשים ב3

ללא הוכחה אם סטריאוטיפים מגדריים הם הסיבה או התוצאה לפערים מגדריים, ייתכן שהסדר הפוך, ובהתאם למנגנון ה



## היקף הסברי

ההיקף הסברי של מנגנון זה לפרדוקס השוויון המגדרי רחב ומסוגל להכיל את שלל הממצאים המרכזיים את פרדוקס השוויון המגדרי, מלבד מקרים שבהם הייצוג היחסי של נשים בתחומים שבהם רוב גברי גדל לאורך זמן, כמתרחש בייצוג נשים בקרב שחקני שחמט (Vishkin, 2022). לפי מנגנון זה, ככל שהשוויון בין גברים לנשים בתחומי החינוך, המעורבות הפוליטית והמעורבות הכלכלית גדל, ביקשו אנשים בחברות אלו דרכים לשמר הבדלים בין המינים בתחומים אחרים באמצעות אימוץ תפיסה מהותנית יותר בנוגע לגברים ולנשים, דבר שהקטין עוד יותר את ייצוג הנשים בתחומים שבהם רוב גברי, או הקטין את ייצוג הגברים בתחומים שבהם יש כבר רוב נשי. מכיוון שהשוויון המגדרי צמח לאורך המאה העשרים (Inglehart and Norris, 2003), ולפי מדדים בינלאומיים (כגון ה־gender inequality index של האו"ם) הוא המשיך לצמוח לאורך המאה העשרים ואחת, מנגנון זה מנבא הפחתה בייצוג הנשי בשחמט במדינות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, אבל בפועל קורה ההפך.

למרות ההיקף הסברי הרחב של מנגנון זה לפרדוקס השוויון המגדרי הוא סובל מבעיה מטה־תאורטית. משמעות המנגנון היא שההנחה שההבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות אינה ניתנת להפרכה. כששוויון מגדרי רב יותר ינבא פערים קטנים יותר בין גברים לנשים יטענו המצדדים בהנחה זו שהדבר תומך בהנחתם שהבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות (e.g., Eagly and Wood, 1999). אבל גם כאשר שוויון מגדרי רב יותר ינבא פערים גדולים יותר בין גברים לנשים יטענו המצדדים בהנחה זו שהדבר תומך בהנחתם שהבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות, אלא שפועל כאן מנגנון מוטיבציוני המבקש לשמר הבדלים מגדריים באמצעות חשיבה מהותנית. יוצא אפוא שההנחה שהבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבנייה חברתית אינה ניתנת להפרכה. הפרכה היא סטנדרט בסיסי להערכת השערה או תאוריה מדעית (Popper, 1934), והיעדרה אינו מעיד בהכרח על נכונותה או על אי־נכונותה של התאוריה, אבל מוציא אותה ממרחב הפעולה של החקר המדעי. כפי שאראה בהמשך, מנגנון זה אינו המנגנון היחידי הסובל מבעיית היעדר יכולת ההפרכה.

## מנגנון ד: ביטוי זהות העצמי

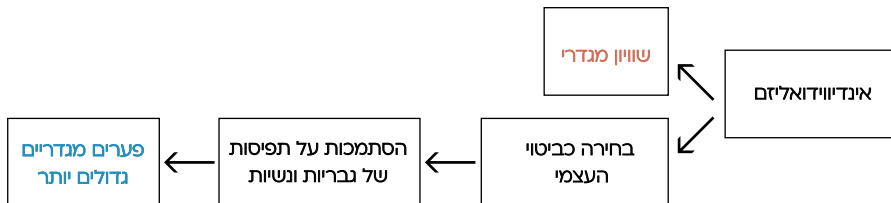
חברות שהשוויון המגדרי בהן רב יותר נוטות להיות יותר אינדיווידואליסטיות. אחד המאפיינים המרכזיים של תרבות אינדיווידואליסטית הוא העיסוק במגוון היבטים של העצמי, כולל גילוי ואישוש זהות העצמי והרצון לבטא את התכונות הייחודיות של הפרט העצמי. בהתאם לכך, בחברה קולקטיביסטית בחירותיהם של בני אדם מבטאות מגוון רחב של שיקולים, כולל ציפיות של אנשים אחרים וחובות של העצמי כלפי אחרים (Riemer, Shavitt, Koo, and Markus, 2014), ואילו הבחירות של בני אדם בחברה אינדיווידואליסטית מבטאות את רצונם הפנימי ואת זהותם האישית.

זהות העצמי אינה נוצרת בחלל הריק, אלא בהקשר ובניגוד לזהויות ולצורות חיים אחרות, ובראשן גבריות ונשיות (Martin and Slepian, 2020). לפיכך, הרצון לבטא ולאשש את זהות העצמי גורם לכך שבחירותיהם של בני אדם בחברה יותר אינדיווידואליסטית הן מגדריות יותר, וייתכן שזו הסיבה לפרדוקס השוויון המגדרי (Soylu Yalcinkaya and Adams, 2020). לשון אחר, בהנחה שזהות גברית וזהות נשית מכילות תכנים שונים (בין בעקבות הבניות חברתיות, בין בגלל הבדלים מולדים), המיקוד של חברות אינדיווידואליסטיות באישוש ובביטוי זהות העצמי, שמגדר הוא אחד המרכיבים המרכזיים בה, יגרום לכך שגברים יבצעו בחירות התואמות יותר את זהותם הגברית, ונשים תבצענה בחירות התואמות יותר את זהותן הנשית (ראו תרשים 4).

תמיכה במנגנון זה מגיעה מסדרת מאמרים הדנה כיצד עשוי מנגנון זה להסביר מדוע נשים נוטות לבחור לא ללמוד את תחומי STEM (Soylu Yalcinkaya and Adams, 2020) ומדגימה את התופעה במחקרים ניסויים (Soylu Yalcinkaya, 2017). בתנאי הניסוי שבו סטודנטים וסטודנטיות התבקשו להתמקד בזהות העצמי, סטודנטיות (נשים) הראו פחות עניין אישי בלימודי STEM, הן בהשוואה לסטודנטים (גברים) באותו תנאי והן בהשוואה לסטודנטיות בתנאי ביקורת.

#### תרשים 4

ההליך יצירת פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר, לפי מנגנון ד



#### היקף הסברי

הפיתוח התאורטי בנוגע למנגנון הזה נעשה בהקשר של פרדוקס השוויון המגדרי בלימודי STEM, אולם ההיקף ההסברי שלו לשלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי רחב יותר. כמו במנגנון ג, הבסיס למנגנון זה הוא סטריאוטיפים מגדריים, אולם מזווית שונה במקצת. הטענה המרכזית במנגנון ג היא שחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר יוצרות יותר סטריאוטיפים מגדריים. לעומת זאת, הטענה המרכזית במנגנון ד היא שחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר נשענות יותר על סטריאוטיפים מגדריים. כך או כך,

משמעות הדבר היא שההיקף ההסברי של מנגנון ד, כמו זה של מנגנון ג, הוא לכל תחום העשוי להיות מוסבר על ידי סטריאוטיפים מגדריים, מלבד מקרים שבהם הייצוג של נשים עולה בכל תחום אבל בקצב שונה בין מדינות, כגון בקרב שחקני שחמט.

### מנגנון ה: ביטוי תכונות מולדות

בהנחה שישנם הבדלים מולדים בין גברים לנשים, באילו חברות הם עשויים לבוא לידי ביטוי? סביר להניח שבחברות חופשיות יותר, בין מבחינת שוויון מגדרי בין מבחינת התפתחות סוציו-אקונומית. מבחינת שוויון מגדרי, בחברה אשר בה יותר שוויון מגדרי ישנם פחות אילוצים של תפקידים מגדריים המכתיבים כיצד צריכים להתנהג כל גבר וכל אישה בלי להתחשב בהכרח בהעדפותיהם המולדות. מבחינת התפתחות סוציו-אקונומית, בחברה מפותחת יותר יש פחות צורך לדאוג לצרכים קיומיים על בסיס יום-יומי, המשותפים לגברים ולנשים, כגון אוכל ומחסה, ולכן יכולים הבדלים מולדים בתחומים אחרים לבוא לידי ביטוי. לפי מנגנון זה, ישנם פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, ואשר מפותחות יותר מבחינה סוציו-אקונומית, משום שהנשים והגברים נהנים מחופש רב יותר לבטא את העדפות ותכונות האופי המולדות שלהם, והם סובלים מפחות אילוצים שידכאו העדפות ותכונות אלו (Schwartz and Rubel, 2005; Schwartz and Rubel-Lifschitz, 2009).

תמיכה מחקרית במנגנון זה מגיעה מהתייחסות לגבי איזה מגדר משתנה יותר כתלות בשוויון מגדרי (Schwartz and Rubel-Lifschitz, 2009). בפרט, רוב הממצאים והמנגנונים של פרדוקס השוויון המגדרי מתייחסים אך ורק לשאלה אם הפער בין גברים לנשים גדל או קטן כתלות בשוויון המגדרי. אולם לפי מנגנון זה אפשר לנבא, על סמך עקרונות של פסיכולוגיה אבולוציונית, באיזה מגדר יתרחש השינוי הגדול ביותר כתלות בשוויון המגדרי. לדוגמה, אפשר לנבא על סמך עקרונות אבולוציוניים שנשים יתמכו בערכים הקשורים לרגישות לזולת. לפיכך, ככל שהשוויון המגדרי מנבא יותר רגישות לזולת יהיה הגידול בתמיכה בערכים אלו חד יותר אצל נשים בהשוואה לגברים. ואכן כך עלה במחקר: הפער בין גברים לנשים בערכים הקשורים לרגישות לזולת לפי מעגלי הערכים של שלום שוורץ (benevolence and universalism; Schwartz, 1992) גדול יותר במדינות שבהן השוויון המגדרי רב יותר. הגורם המסביר פער זה הוא עלייה חדה יותר בתמיכה בערכים אלו בקרב נשים. מעבר למחקר זה, מבין המחקרים העוסקים בפרדוקס השוויון המגדרי, במעטים מהם מדווח אם השינוי בפער גדול יותר אצל גברים, אצל נשים או אצל שניהם באותו אופן, ובדרך כלל אי-אפשר לדלות מידע זה מהמאמרים עצמם במקרים שבהם הוא אינו מופיע במפורש. לכן, אף שמנגנון זה מגבש השערה חזקה בנוגע לשאלה הנדונה, קשה לעת לעת לבחון אותה בספרות הקיימת.

תרשים 5

תהליך יצירת פערים מגדריים גדולים יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר, לפי מנגנון ה



היקף הסברי

בדומה למנגנונים ג, ד, ההיקף ההסברי של מנגנון זה לפרדוקס השוויון המגדרי רחב ומסוגל להכיל את שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי, מלבד מקרים שבהם ייצוגן היחסי של נשים בתחומים שבהם רוב גברי גדל לאורך זמן, כפי שהתרחש בייצוג נשים בקרב שחקני שחמט (Vishkin, 2022). בפרט, לפי מנגנון זה, ככל שהשוויון בין גברים לנשים גדל ואנשים חופשיים יותר לבטא את העדפותיהם ואת תכונותיהם המולדות כך יקטן ייצוג הנשים בתחומים שבהם רוב גברי. מכיוון שהשוויון המגדרי גדל לאורך המאה העשרים (Inglehart and Norris, 2003), מנגנון זה ינבא הפחתה בייצוג נשי בשחמט (אשר בו רוב גברי בכל מדינה) במדינות שבהן השוויון המגדרי רב יותר, אבל בפועל קורה ההפך.

אפשר לבקר את הנחת היסוד במנגנון ה שלנשים יש מרחב בחירה גדול יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי והתפתחות סוציו-אקונומית רבים יותר. מכיוון אחד ישנן ראיות לכך שבחברות אלו חוות נשים מתח גדול יותר בין ערכי החברה המדגישים עצמאות ואוטונומיה לבין סטריאוטיפים הנוגעים לנשים, שלפיהם עליהן להיות אדיבות ורגישות לזולת (Proudfoot and Kay, 2022); מכיוון קצת אחר, חברות המעניקות מרחב בחירה גדול יותר לנשים בין קריירה לאימהות מטילות בפועל מגבלות חמורות יותר על אימהות בהשוואה לחברות המאפשרות פחות לנשים לשאוף לקריירה (Kricheli-Katz, 2012). לפיכך, ההנחה שבבסיס מנגנון זה מצריכה הוכחה.

## מנגנונים: סיכום

כדי לחדד את ההבדלים בין המנגנונים השונים אפשר לאפינםם בשני אופנים: ההיקף ההסברי של כל אחד מהם, ומאפייניו השונים.

### ההיקף ההסברי של כל מנגנון

לוח 1 מציג את הממצאים שכל מנגנון מסוגל להסביר מבין שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי.

לוח 1

#### הממצאים שכל מנגנון מסוגל להסביר

מנגנון א.	מנגנון ב.	מנגנון ג.	מנגנון ד.	מנגנון ה.	ממצאים
כלי מדידה לקויים	מעבר דורי	שימור הבחנה מגדרית	ביטוי זהות העצמי	ביטוי תכונות מולדות	
כן	כן	כן	כן	כן	מדדי דירוג סובייקטיביים
לא	כן	כן	כן	כן	מדדים אובייקטיביים
לא	כן	לא	לא	לא	עלייה לאורך זמן בייצוג של מגדר אחד בתחום שבו יש רוב של המגדר השני
לא	לא	כן	כן	כן	ירידה לאורך זמן בייצוג של מגדר אחד בתחום שבו יש רוב של המגדר השני
כן	כן	כן	כן	לא	ממצאים על תכונות שלא עברו ברירה מינית

למנגנון אחד ישנה יכולת להסביר סוג אחד של ממצא ששום מנגנון אחר אינו מסוגל להסביר: מנגנון ב מסוגל להסביר הדגמות של פרדוקס השוויון המגדרי במקרים שבהם יש עלייה בייצוג של מגדר אחד בכל העולם, אבל בקצב שונה בחברות שונות, כמתרחש בהשתתפות בשחמט. נוסף על כך, ההיקף ההסברי של מנגנון א מוגבל להדגמות של פרדוקס השוויון המגדרי במדדי דירוג סובייקטיביים, אולם גם שאר המנגנונים מסוגלים להסביר ממצאים על מדדי דירוג סובייקטיביים. בתמונה הגדולה אפשר לראות ששום מנגנון אינו מסוגל להסביר את שלל הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי.

## מאפייניו של כל מנגנון

לוח 2 מציג מאפיינים המבדילים בין המנגנונים. להלן אפרט על כל מאפיין.

לוח 2

### מאפייני המנגנונים של פרדוקס השוויון המגדרי

מאפיינים	מנגנון א.	מנגנון ב.	מנגנון ג.	מנגנון ד.	מנגנון ה.
הפרדוקס מתקיים	לא	כן	כן	כן	כן
הנחות בנוגע למקור ההבדלים המגדריים			הבניות חברתיות		מולדות
אפי-פנומנלי		בנוגע לנוכחות בני הדור הצעיר		בנוגע לאינדיווידואליזם	במקביל להתפתחות סוציו-אקונומית
תפיסות מגדריות כסיבה או כתוצאה		תוצאה	סיבה	סיבה	תוצאה
ביטוי או יצירת הבדלים מגדריים		יצירה	יצירה	ביטוי	ביטוי
השערה תלוית מגדר	לא		לא	לא	כן

קיומו של פרדוקס השוויון המגדרי. רק המנגנון הראשון טוען שפרדוקס השוויון המגדרי אינו קיים למעשה ושהממצאים המעידים עליו לכאורה הם תוצר של סטנדרטים שונים המתקבלים במענה למדדי דירוג סובייקטיביים.



הנחות בנוגע למקור ההבדלים המגדריים. מנגנון ג מושתת על ההנחה שהבדלים מגדריים הם תוצר של הבניה חברתית. התומכים במנגנון זה טוענים שיש לבני האדם צורך לשמר הבחנות בין גברים לנשים ושצורך זה הוא היוצר הבדלים מגדריים ומשמרם כשהשוויון המגדרי מטשטשם. מנגד, מנגנון ה מושתת על ההנחה שההבדלים המגדריים מולדים. התומכים במנגנון זה טוענים שבחברה אשר בה שוויון מגדרי רב יותר עשויים הבדלים אלו לבוא יותר לידי ביטוי.

**אפי־פנומנוליות.** לפי שני מנגנונים: ב, ד, פרדוקס השוויון המגדרי הוא אפי־פנומנולי. כלומר, אפשר לייחסו לתופעה המתקיימת לצד השוויון המגדרי ולא כתוצאה ממנו. לפי מנגנון ב, הגורם המניע את תהליך השינוי התרבותי המאפשר את עליית השוויון הוא נוכחותם ופעילותם של בני הדור הצעיר; לפי מנגנון ד, הגורם המניע את ההסתמכות על זהות העצמי ועל תפיסות של נשיות וגבריות הוא תרבות אינדיווידואליסטית. נוסף על כך, מנגנון ה מצביע על תהליך המסוגל לנבוע באותו אופן משוויון מגדרי כמו מהתפתחות סוציו־אקונומית, שכן גם שוויון מגדרי וגם התפתחות סוציו־אקונומית מאפשרים לבני אדם לבטא את תכונותיהם ואת העדפותיהם המולדות.

**תפיסות מגדריים כסיבה או כתוצאה.** לפי מנגנונים ג, ד, קיומם של סטריאוטיפים מגדריים ותפיסות של נשיות וגבריות בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר הם הסיבה המיידית ליצירת פרדוקס השוויון המגדרי, אם כי רק מנגנון ג מחויב לטענה שתפיסות אלו הן תוצר של הבניה חברתית. לעומת זאת, לפי שאר המנגנונים המניחים שהפרדוקס אכן קיים (מנגנונים ב, ה), קיומם של סטריאוטיפים מגדריים בחברות שבהן השוויון המגדרי רב יותר הוא תוצאה של פרדוקס השוויון המגדרי.

**ביטוי או יצירת הבדלים מגדריים.** אף שישנם מאפיינים משותפים למנגנונים ג, ד, שבהם סטריאוטיפים מגדריים הם הסיבה המיידית ליצירת פרדוקס השוויון המגדרי, ישנו מאפיין משותף למנגנונים ד, ה. לפי מנגנונים אלו, עיקר התהליך הוא בתנאים הסביבתיים המעודדים ביטוי תפיסות קיימות (מנגנון ד) או תכונות קיימות (מנגנון ה). ההבדל בין יצירה לביטוי קריטי להבנת הניבויים השונים של המנגנונים בכל הנוגע לאפיק התהליך של כל המנגנון לאורך זמן.

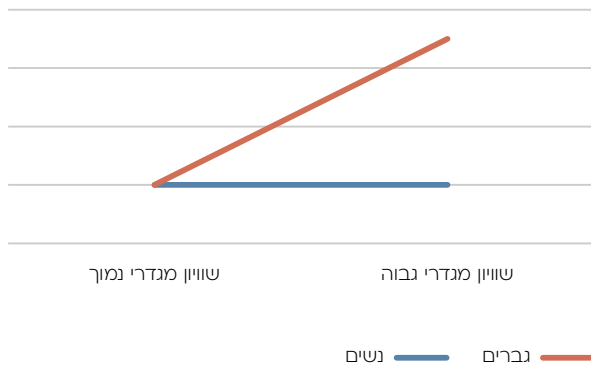
**השערה תלוית מגדר.** פרדוקס השוויון המגדרי מתייחס למידת הפער בין גברים לנשים בחברות שונות בלי להבדיל בין מקרים שבהם גברים משתנים יותר כתלות בשוויון מגדרי (ראו תרשים 6א), נשים משתנות יותר כתלות בשוויון מגדרי (ראו תרשים 6ב) או שניהם שונים כתלות בשוויון מגדרי (ראו תרשים 6ג). חלק מהמנגנונים מצביעים על השערות תלויות מגדר (דהיינו, כמופיע בתרשימים 6א או 6ב). בפרט, ביטוי פערים מגדריים (לפי מנגנון ה) יהיו גדולים יותר בחברות שבהן שוויון מגדרי רב יותר, בתכונות שעברו ברירה מינית באותו מין. לדוגמה, ביטוי אמפתיה ורגישות לזולת – תכונה שעברה ברירה מינית בקרב נשים – ישתנו כתלות בשוויון מגדרי בקרב נשים יותר מאשר בקרב גברים. לעומת זאת, על פי מנגנון א, ההפרדה המגדרית הגורמת לסטנדרטים שונים במענה על מדדי

דירוג סובייקטיביים משפיעה הן על גברים והן על נשים. נוסף על כך, על פי מנגנון ג אפשר לשמר הבחנה מגדרית הן באמצעות יצירת תפיסה מהותנית בנוגע לנשים והן באמצעות יצירת תפיסה מהותנית בנוגע לגברים. לבסוף, על פי מנגנון ד, ביטוי זהות העצמי רלוונטי לזהות של גברים כפי שהוא רלוונטי לזהות של נשים. לפיכך, על פי מנגנון ה אפשר לצפות לדפוס התואם יותר את תרשימים א6 ו-ב6, ואילו על פי מנגנונים א, ג, ד אפשר לצפות לדפוס התואם יותר את תרשימים א6.

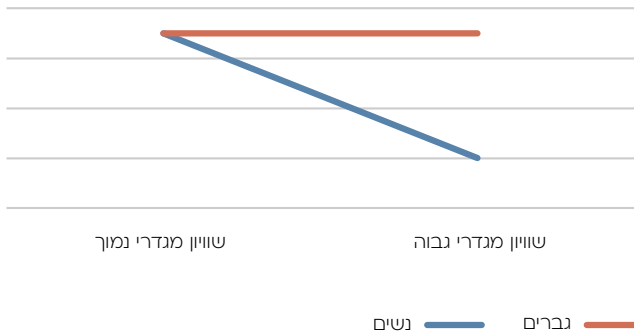
**6 תרשים**

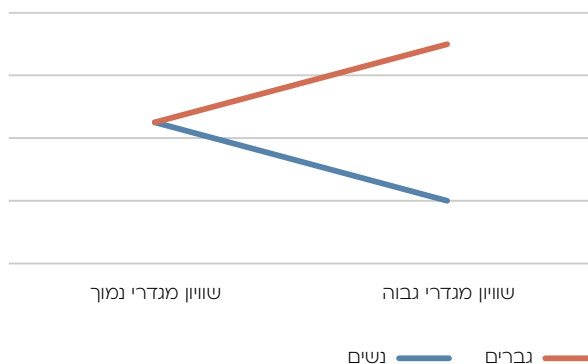
**דפוסים שונים של פערים מגדריים כתלות בשוויון מגדרי, המעידים כולם על פרדוקס השוויון המגדרי**

א6



ב6





## סיכום

הממצאים המרכיבים את פרדוקס השוויון המגדרי מאתגרים גישות תאורטיות שונות במדעי החברה, כולל הגישה שלפיה ההבדלים בין גברים לנשים הם תוצר של הבניות חברתיות והגישה שלפיה הם תוצר של הבדלים מולדים כתוצאה מברירה מינית. מסקירת המגוון הרחב של מנגנונים שהוצעו להסביר את הפרדוקס עולה שאף לא אחד מהם אינו מסוגל להכיל את שלל הממצאים המרכיבים אותו, ושיותר ממנגנון אחד עומד בבסיסו. הדגמות המשך של הפרדוקס ישכילו אפוא לבדוק את דפוסי הממצאים שיש בהם כדי להכריע איזה מנגנון מסביר בצורה הטובה את הממצאים של אותה הדגמה, ולדווח עליהם. לדוגמה, מחקר אורך המסוגל להדגים שסטריאוטיפים מגדריים קודמים ליצירת פערים מגדריים גדולים יותר, ואינם באים בעקבותיו, יתאים יותר למנגנון ג. באמצעות חקירת התנאים המבדילים בין המנגנונים השונים יוכלו מחקרי המשך לחדד את ההבנה איזה מנגנון משפיע על אילו תהליכים.

העיסוק בפערים מגדריים תופס נפח לא מבוטל באקדמיה ובמדיניות. נורבגיה, לדוגמה, חוקקה חוקים המחייבים ייצוג מסוים של נשים בעמדות מפתח. מדינות אחרות בונות תוכניות המעודדות נשים ללמוד טכנולוגיה, הנדסה ומתמטיקה. אולם כדי להתמודד עם פערים מגדריים יש להבין מה מקורם. אם מקורם בתפיסה שיש לבחור תחום לימוד על בסיס הגורם המבטא את הזהות הפנימית (כמו במנגנון ד), כי אז מוקד הפערים המגדריים שאליו יש להתייחס שונה מאוד מאשר אם הם נובעים מהבדלים מולדים (כמו במנגנון ה) או מאפליה. מדיניות השואפת לצמצם פערים מגדריים נדרשת בראש ובראשונה להבין מה מקורם. מחקרים בין-תרבותיים על הבדלים מגדריים, המדגימים פעם אחר פעם את פרדוקס השוויון המגדרי, אינם מסוגלים עדיין לספק תובנה חד-משמעית בנוגע להתוויית מדיניות.

## רשימת המקורות

- Abu Aleon, Turkey, Michael Weinstock, Adriana M. Manago, and Patricia M. Greenfield, 2019. "Social Change and Intergenerational Value Differences in a Bedouin Community in Israel," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 50 (5): 708–727.
- Asperholm, Martin, Sanket Nagar, Serhiy Dekhtyar, and Agneta Herlitz, 2019. "The Magnitude of Sex Differences in Verbal Episodic Memory Increases with Social Progress: Data from 54 Countries Across 40 Years," *PLoS ONE* 14 (4).
- Atari, Mohammad, Mark H. C. Lai, and Morteza Dehghani, 2020. "Sex Differences in Moral Judgements Across 67 Countries," *Proceedings of the Royal Society B*.
- Baumeister, Roy F., and Mark R. Leary, 1995. "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation," *Psychological Bulletin* 117 (3): 497–529.
- Biernat, Monica, and Diane Kobrynowicz, 1997. "Gender- and Race-Based Standards of Competence: Lower Minimum Standards But Higher Ability Standards for Devalued Groups," *Journal of Personality and Social Psychology* 72 (3): 544–557.
- Breda, Thomas, Elyes Jouini, Clotilde Napp, and Georgia Thebault, 2020. "Gender Stereotypes Can Explain the Gender-Equality Paradox," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (49): 31063–31069.
- Brewer, Marilynn B., 1991. "The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time," *Personality and Social Psychology Bulletin* 17: 475–482.
- Buss, David M., 1989. "Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures," *Behavioral and Brain Sciences* 12 (1): 1–14.
- Campbell, Olympia L. K., David Bann, and Praveetha Patalay, 2021. "The Gender Gap in Adolescent Mental Health: A Cross-National Investigation of 566,829 Adolescents Across 73 Countries," *SSM – Population Health*.
- Charles, Maria, and Karen Bradley, 2009. "Indulging Our Gendered Selves? Sex Segregation by Field of Study in 44 Countries," *American Journal of Sociology* 114 (4): 924–976.

- Costa, Paul T. Jr., Antonio Terracciano, and Robert R. McCrae, 2001. "Gender Differences in Personality Traits Across Cultures: Robust and Surprising Findings," *Journal of Personality and Social Psychology* 81 (2): 322–331.
- Darwin, Charles, 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London: Murray.
- Darwin, Charles, 1871. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London: J. Murray.
- Dickemann, Mildred. 1981. "Paternal Confidence and Dowry Competition: A Biocultural Analysis of Purdah," in: R. D. Alexander and D. W. Tinkle (eds), *Natural Selection and Social Behavior*, New York: Chiron Press, pp. 417–438.
- Diesendruck, Gil, 2020. "Why do Children Essentialize Social Groups?" in: *Advances in Child Development and Behavior*, 59: 31–64.
- Diesendruck, Gil, 2021. "A Motivational Perspective on the Development of Social Essentialism," *Current Directions in Psychological Science* 30 (1): 76–81.
- Eagly, Alice H., and Wendy Wood, 1999. "The Origins of Sex Differences in Human Behavior," *American Psychologist* 54: 408–423.
- Eagly, Alice H., Wendy Wood, and Amanda B. Diekmann, 2000. "Social Role Theory of Sex Differences and Similarities: A Current Appraisal," in: T. Eckes and H. M. Trautner (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, Mahwah NJ: Erlbaum, pp. 123–174.
- Eagly, Alice H., Wendy Wood, and Mary C. Johannesen-Schmidt, 2004. "Social Role Theory of Sex Differences and Similarities: Implications for the Partner Preferences of Women and Men," in: A. H. Eagly, A. E. Beall, and R. Sternberg (eds.), *The Psychology of Gender*, New York: Guilford, pp. 269–295 (2nd ed.).
- England, Paula, and Su Li, 2006. "Desegregation Stalled: The Changing Gender Composition of College Majors, 1971–2002" *Gender and Society* 20 (5): 657–677.
- Falk, Armin, and Johannes Hermle, 2018. "Relationship of Gender Differences in Preferences to Economic Development and Gender Equality," *Science* 362 (6412).
- Fischer, Agneta, and Antony S. R. Manstead, 2000. "The Relation Between Gender and Emotion in Different Cultures," in: A. Fischer (ed.), *Gender*

- and Emotion: Social Psychological Perspectives*, London: Cambridge University Press, pp. 71–94.
- Geary, David C., 2015. *Evolution of Vulnerability: Implications for Sex Differences in Health and Development*, San Diego CA: Elsevier Academic Press.
- Geary, David C., 2021. “Now You See Them, and Now You Don’t: An Evolutionarily Informed Model of Environmental Influences on Human Sex Differences,” *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 125: 26–32.
- Greenfield, Patricia M., 2016. “Social Change, Cultural Evolution, and Human Development,” *Current Opinion in Psychology* 8: 84–92.
- Guimond, Serge, 2008. “Psychological Similarities and Differences Between Women and Men Across Cultures,” *Social and Personality Psychology Compass* 1 (2): 494–510.
- Guimond, Serge, Armand Chatard, Delphine Martinot, Richard J. Crisp, and Sandrine Redersdorff (2006). Social Comparison, Self-stereotyping, and Gender Differences in Self-construals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90 (2), 221–242.
- Guimond, Serge, Nyla R. Branscombe, Sophie Brunot, Abraham P. Buunk, Armand Chatard, Michel Désert, Donna M. Garcia, Shamsul Haque, Delphine Martinot, and Vincent Yzerbyt, 2007. “Culture, Gender, and the Self: Variations and Impact of Social Comparison Processes,” *Journal of Personality and Social Psychology*, 92 (6): 1118–1134.
- Guiso, Luigi, Ferdinando Monte, Paulo Sapienza, and Luigi Zingales, 2008. “Differences in Test Scores Correlated with Indicators of Gender Equality,” *Science* 320: 1164–1165.
- Heine, Steven J., Travis Proulx, and Kathleen D. Vohs, 2006. “The Meaning Maintenance Model: On the Coherence of Social Motivations,” *Personality and Social Psychology Review* 10 (2): 88–110.
- Högberg, Bjorn, Mattias Strandh, and Curt Hagquist, 2020. “Gender and Secular Trends in Adolescent Mental Health Over 24 Years – The Role of School-Related Stress,” *Social Science and Medicine* 250.
- Hopcroft, Rosemary L., and Dana B. Bradley, 2007. “The Sex Difference in Depression Across 29 Countries,” *Social Forces* 85 (4): 1483–1507.
- Hopcroft, Rosemary L., and Julie McLaughlin, 2012. “Why is the Sex Gap in Feelings of Depression Wider in High Gender Equity Countries? The

- Effect of Children on the Psychological Well-Being of Men and Women,” *Social Science Research* 41 (3): 501–513.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris, 2003. *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, New York: Cambridge University Press.
- Kolesnyk, Dasha, Martijn G. De Jong, and Rik Pieters, 2021. “Gender Gaps in Deceptive Self-Presentation on Social-Media Platforms Vary With Gender Equality: A Multinational Investigation,” *Psychological Science* 32 (12): 1952–1964.
- Kricheli-Katz, Tamar, 2012. “Choice, Discrimination, and the Motherhood Penalty,” *Law and Society Review* 46 (3): 557–587.
- Lippa, Richard A., Marcia L. Collaer, and Michael Peters, 2010. “Sex Differences in Mental Rotation and Line Angle Judgments Are Positively Associated with Gender Equality and Economic Development Across 53 Nations,” *Archives of Sexual Behavior* 39 (4): 990–997.
- Mac Giolla, Erik, and Petri J. Kajonius, 2019. “Sex Differences in Personality Are Larger in Gender Equal Countries: Replicating and Extending a Surprising Finding,” *International Journal of Psychology* 54 (6): 705–711.
- Markus, Hazel R., and Shinobu Kitayama, 1991. “Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation,” *Psychological Review* 98 (2): 224–253.
- Martin, Ashley E. and Michael L. Slepian, 2020. “The Primacy of Gender: Gendered Cognition Underlies the Big Two Dimensions of Social Cognition,” *Perspectives on Psychological Science*.
- Pickett, Cynthia L., and Marylenn B. Brewer, 2001. “Assimilation and Differentiation Needs as Motivational Determinants of Perceived In-Group and Out-Group Homogeneity,” *Journal of Experimental Social Psychology* 37: 341–348.
- Popper, Karl R., 1934. *Logic of Scientific Discovery*, New York: Basic Books.
- Proudfoot, Devon, and Aaron C. Kay, 2022. “Communal Expectations Conflict with Autonomy Motives: The Western Drive for Autonomy Shapes Women’s Negative Responses to Positive Gender Stereotypes,” *Journal of Personality & Social Psychology*.
- Riemer, Hila S., Sharon Shavitt, Minkyung Koo, and Hazel R. Markus, 2014. “Preferences Don’t Have to Be Personal: Expanding Attitude Theorizing with a Cross-Cultural Perspective,” *Psychological Review* 121 (4): 619–648.

- Schmitt, David P., 2015. "The Evolution of Culturally-Variable Sex Differences: Men and Women Are Not Always Different, but When They Are... It Appears Not to Result from Patriarchy or Sex Role Socialization," in: T. K. Shackelford and R. D. Hansen (eds.), *The evolution of sexuality*, London: Springer, pp. 221–256.
- Schmitt, David P., Anu Realo, Martin Voracek, and Juri Allik, 2008. "Why Can't a Man be More Like a Woman? Sex Differences in Big Five Personality Traits Across 55 Cultures," *Journal of Personality and Social Psychology* 94: 168–182.
- Schwartz, Shalom H., 1992. "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries," *Advances in Experimental Social Psychology* 25: 1–65.
- Schwartz, Shalom H., and Tammy Rubel, 2005. "Sex Differences in Value Priorities: Cross-Cultural and Multimethod Studies," *Journal of Personality and Social Psychology* 89: 1010–1028.
- Schwartz, Shalom H., and Tammy Rubel-Lifschitz, 2009. "Cross-National Variation in the Size of Sex Differences in Values: Effects of Gender Equality," *Journal of Personality and Social Psychology* 97: 171–185.
- Slepian, Michael L., and Adam D. Galinsky, 2016. "The Voiced Pronunciation of Initial Phonemes Predicts the Gender of Names," *Journal of Personality and Social Psychology* 110: 509–527.
- Soylu Yalcinkaya, Nur, 2017. "Express Yourself or Secure Your Future: Constructions of Choice and Gender Gaps in STEM Fields," Unpublished Ph.D, The University of Kansas.
- Soylu Yalcinkaya, Nur, and Glenn Adams, 2020. "A Cultural Psychological Model of Cross-National Variation in Gender Gaps in STEM Participation," *Personality and Social Psychology Review* 24 (4): 345–370.
- Stoet, Gijsbert, and David C. Geary, 2018. "The Gender-Equality Paradox in Science, Technology, Engineering, and Mathematics Education," *Psychological Science* 29 (4): 581–593.
- Stoet, Gijsbert, Drew H. Bailey, Alex M. Moore, and David C. Geary, 2016. "Countries with Higher Levels of Gender Equality Show Larger National Sex Differences in Mathematics Anxiety and Relatively Lower Parental Mathematics Valuation for Girls," *PLoS ONE* 11 (4): e0153857.
- Symons, Donald, 1979. *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford: Oxford University Press.



- Trivers, Robert L., 1972. "Parental Investment and Sexual Selection," in: B. Campbell (ed.), *Sexual Selection and the Descent Ofman*, Chicago: Aldine-Atherton, pp. 136–179.
- United Nations Development Programme, 2020. *Human Development Report 2020: The Next Frontier: Human Development and the Anthropocene*
- Vishkin, Allon, 2022. "Queen's Gambit Declined: The Gender-Equality Paradox in Chess Participation Across 160 Countries," *Psychological Science* 33 (2): 276–284.
- Vishkin, Allon, Michael L. Slepian, and Adam D. Galinsky, 2022. "The Gender-Equality Paradox and Optimal Distinctiveness: More Gender-Equal Societies Have More Gendered Names," *Social Psychological and Personality Science* 12 (2): 490–499.
- Weber, Daniela, Vegard Skirbekk, Inga Freund, and Agneta Herlitz, 2014. "The Changing Face of Cognitive Gender Differences in Europe," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111 (32): 11673–11678.
- Weinstock, Michael, Maysam Ganayiem, Rana Igbaryia, Adriana M. Manago, and Patricia M. Greenfield, 2015. "Societal Change and Values in Arab Communities in Israel: Intergenerational and Rural–Urban Comparisons," *Journal of Cross-Cultural Psychology* 46 (1): 19–38.
- Wilson, Edward O., 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Wood, Wendy, and Alice H. Eagly, 2012. "Biosocial Construction of Sex Differences and Similarities in Behavior," in: James M. Olson and Mark P. Zanna (eds), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 46, San Diego CA: Academic Press, pp. 55–123.
- Zuckerman, Miron, Chen Li, and Judith A. Hall, 2016. "When Men and Women Differ in Self-Esteem and When They Don't: A Meta-Analysis," *Journal of Research in Personality* 64: 34–51.

# תפקיד הגוף במשנתם הלאומית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו הרב צבי יהודה

איתי מוריוסף

“המפנה הגופני במדעי היהדות” הוא כינוי לשינוי מתודולוגי שהתרחש במחקר מדעי היהדות בשנות התשעים של המאה הקודמת. במסגרת המפנה האמור החלה התעניינות מחקרית גוברת והולכת בגוף ובמופעיו השונים. נוסף על כך התגבשה מתודולוגיה שנלקחה בעיקר מלימודי המיניות והמגדר.<sup>1</sup> הספרים הראשונים במדעי היהדות שסימנו מפנה זה היו: סנדר גילמן, “גופם של היהודים” (1991); דוד ביאלה, “ארוס והיהודים”

---

\* המאמר מבוסס על עבודת הדוקטור שלי, שנכתבה בהנחיית פרופ' דב שוורץ. ראו איתי מוריוסף, “שיח המיניות בציונות-הדתית לאור המהפכה המינית בעולם המערבי”, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשפ”ב.

1 התייחסויות מתודולוגיות למחקר יהדות ולגופניות אפשר למצוא במאמרים הבאים: רונית עיר-שי, “בין ניתוח פמיניסטי לניתוח מגדרי בחקר חז”ל ובהלכה המודרנית: הומוסקסואליות והבניית הגבריות כמקרה-מבחן”, דיני ישראל לב (תשע”ח), עמ’ 249–284; Ishay Rosen-Zvi, “The Rise and Fall of Rabbinic Masculinity,” *Jewish Studies, an Internet Journal* 12 Naomi Seidman, “Carnal Knowledge: Sex and Body in Jewish Studies,” *Jewish Social Studies* 1 (1994), pp. 115–141; Charlotte Fonrobert, “On Carnal Israel and the Consequences: Talmudic Studies Since Foucault,” *The Jewish Quarterly Review* 95 (2005), pp. 462–469; Barbara Kirshenblatt-Gimblett, “The Corporeal Turn,” *The Jewish Quarterly Review* 95 (3) (2005), pp 447–461

(1992); הווארד אילברג-שוורץ (עורך), "יהדות ויהודים מנקודת-מבט גופנית" (1992); הנ"ל, "הפאליס של האל" (1994). אולם ספרו של דניאל בויארין, "הבשר שברוח" (1993), הוא ללא ספק היסודי, המתודולוגי והמשפיע בהם.<sup>2</sup> על אלה יש להוסיף את מחקריהם של מיכאל סטלאו, יעקב אלמן וישי רוזן-צבי.<sup>3</sup> כולם (למעט מחקרו של ביאלה) הוקדשו למחקר יהדות חז"ל, והשתמשו כאמור במתודות ובתובנות מתחום לימודי המיניות והמגדר. במחקר הנוכחי אעסוק בשני הוגים מודרניים דווקא, אב ובנו המזוהים עם תפיסת העולם הדתית-לאומית, שבמידה רבה הם אלה שכווננו אותה, בדגש על התפקיד שהעניקו לגוף בתפיסתם הדתית-לאומית (לאו דווקא בהקשר המגדרי).

## לאומיות וגופניות

בין הכותבים הראשונים (אם לא הראשון בהם) שעמדו על הזיקה בין הלאומיות לגופניות (ובאופן ספציפי: מיניות) היה ג'ורג' מוסה (1918–1999), היסטוריון יהודי אמריקאי יליד גרמניה. מוסה הבחין בכך שישנה זיקה בין האידיאולוגיות הלאומיות של המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים באירופה (בעיקר בגרמניה ובאנגליה) לבין עיצוב מסוים

- 
- Sander Gilman, *The Jew's Body*, New York: Routledge, 1991; David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary*, London: University of California Press, 1997; Howard Eilberg-Schwartz, *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany: State University of New York Press, 1992; Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley: University of California Press, 1993
- Michael Satlow, "Wasted Seed: The History of a Rabbinic Idea," *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), pp. 137–175; *ibid*, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta: Brown Judaic Studies, 1995; *ibid*, "Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity," *Journal of Biblical Literature* 116 (3) (1997), pp. 429–454; Yakov Elman, "He in His Cloak and She in Her Cloak: Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia," in: Rivka Ulmer (ed.), *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-text in Rabbinic Judaism*, Lanham MD: University Press of America, 2007, pp. 129–163; Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; *ibid*, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2012

של תפיסת מיניות.<sup>4</sup> הלאומיות שביקשה לעצב אדם מהוגן נתקלה בתשוקות ובהתנהגויות מיניות שהפריעו לכך. לכן ביקשה הלאומיות, באמצעות ההכרה במיניות והדחיקה כאחת, לעצבה באופן שיתאים לתפיסתה ולמטרותיה. "הלאומיות", כתב, "עזרה לשלוט במיניות, ואף סיפקה את האמצעים שאפשרו להטמיע גישות מיניות משתנות ולא לפן לכדי ציות לכללי המהוגנות. נוסף על כך היא לבשה ממד מיני משל עצמה, כאשר הציבה ברבות הזמן סטריאוטיפ של יופי 'נטול תשוקה' כביכול לגברים ולנשים כאחד".<sup>5</sup> כלומר, הלאומיות לא רק משטרה את המיניות אלא גם יצרה אידיאל מיניות משל עצמה: מיניות נטולת תשוקה. בשל העובדה ש"שיכרון מיני מכל סוג שהוא נחשב [בעיני הלאומיות] בלתי־גברי ומנוגד – מעצם מהותו – לסדרי החברה" התאמצה הלאומיות גם למשטר את בני האדם שנחשבו שטופים ביצרם (כגון מאוננים<sup>6</sup> והומוסקסואלים, שנחשבו אויבי החברה) וגם להעמיד תפיסות גוף, מיניות ויופי חלופיות. "הגבריות התפרשה כחופש מתשוקה מינית, כסובלימציה של החושניות והעלאתה על פסים של הנהגת אומה וחברה [...] דמויות קלות תנועה וגמישות, שריריות והרמוניות, הפכו לסמלי הגבריות, האומה והנוער".<sup>7</sup> "האומה הגנה על אידיאל היופי מפני התאוות השפלות של האדם, ועזרה להפוך אותו לסמל של שליטה עצמית וטוהר".<sup>8</sup>

מלבד אידיאל המיניות נטולת התשוקה שביקשה הלאומיות לעצב היא דאגה גם להגדיר לכל אדם את מקומו ואת תפקידו: "לאומיות ומהוגנות קבעו לכולם את מקומם בחיים: לגבר ולאישה, לנורמלי ולחריג, ליליד המקום ולנוכרי; כל בלבול בין הקטגוריות איים לגרום אנדרלמוסיה ואובדן שליטה".<sup>9</sup> מוסה ממחיש קביעה זו באופן מאלף כשהוא מתאר את התפנית שחלה במאה התשע עשרה בנוגע לדמויות ההמפרודיט והאנדרוגינוס: "בחצי הראשון של המאה עוד הועלה האנדרוגינוס על נס בציבור, כסמל של אחדות

4 ג'ורג' לחמן מוסה, לאומיות ומיניות באירופה המודרנית, תרגום: להד לור, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ח.

5 שם, עמ' 28.

6 אוננות נתפסה כסיבה הראשונית לכל אובדן שליטה, ולמעשה לתשוקה חריגה. נטען שהיא משקפת דמיון משולהב מדי המנוגד למתינות הבורגנית, ושהיא גורמת לעצבנות ולאובדן אנרגיה. לא זו בלבד שהאוננות מציגה, לפי תפיסה זו, סטריאוטיפ המנוגד לכל מה שהוא גברי וחזק, או נשי וחסוד, אלא שהיא נחשבה גם למעשה אנטי־חברתי. אנו שומעים שוב ושוב שהמאונן עוסק במעשה תועבה יחידי, הוא אינו אוהב איש, ואדיש לקריאת המשפחה, האומה והאנושות.

(שם, עמ' 29).

7 שם, עמ' 31–32.

8 שם, עמ' 35.

9 שם, עמ' 35.

אנושית. אולם לקראת סוף המאה הפך הדימוי, עם הבלבול שיצר בין התפקידים המיניים, להיות מפלצתי". בסדר החדש עברה גם הנשיות אידיאליזציה, ונשים הפכו שומרות הסדר והמוסר החברתי. הנשים שימשו מופת למידות הטובות. בסדר החברתי הזה, "כוח הוא זכות גברית בלעדית, ואילו על נשים לגלם יופי והתנהגות נאותה". הגבר אקטיבי והאישה פסיבית, ו"האישה כסמל לאומי היתה אחראית [גם] על המשכיותה ונצחיותה של האומה"<sup>10</sup>.

משה סלוחובסקי, שכתב את ההקדמה למהדורה העברית לספרו של מוסה, ציין בה את הדברים הבאים:

חשוב לזכור שבשנת 1982, כשמוסה העלה לראשונה את הרעיונות הללו על הכתב, העיסוק בלאומיות היה מופרד לחלוטין מהעיסוק במיניות. חוקרי הלאומיות לא עסקו כלל בנושאי מגדר, וחוקרות המגדר (תחום מחקר שהיה אז בראשיתו, ושהיו מעורבות בו כמעט רק נשים) לא עסקו בלאומיות או בהבדלים בין חברות לאומיות שונות ובגישתן לסוגיות מגדריות. ההיסטוריה של המיניות וההיסטוריה של הגוף האנושי – שלא לדבר על תת התמחויות כמו ההיסטוריה של הומוסקסואלים ולסביות, *Queer Theory* או ההיסטוריה של הספורט, כתחומי עיסוק אקדמיים לגיטימיים – לא באו עדיין לאוויר העולם.<sup>11</sup>

כיום, הדברים נראים שונים, והגוף נתפס כסיסמוגרף רגיש שאפשר להבין באמצעותו תהליכים תרבותיים מורכבים. הגוף אינו רק "אובייקט של הטבע" כי אם גם "אובייקט של התרבות", כלומר, לא רק חוקי הביולוגיה חלים עליו אלא גם חוקי התרבות והחברה. הגוף נולד, מתבגר, מזדווג, מזדקן ולבסוף מת, אבל גם חש בושה, אשם, מוגבל בנורמות ומיוצג בידי האומנות. לכן, באותו אופן שבו מתעניינים מדעי הטבע בגוף מתעניינים בו גם מדעי הרוח והחברה, ואלו האחרונים מבקשים להבינו כחלק מהתרבות.

החשיבה על התרבות הציונית-דתית באמצעות התבוננות בתפקיד הגוף והמיניות היא דרך חדשה להבנת התרבות הציונית-דתית.<sup>12</sup> היא גם חלק מהגל המחקרי הבוחן תופעות

10 שם, עמ' 36.

11 מוסה (לעיל הערה 6), עמ' 10.

12 ספרם של שגיאה ואנגלנדר הוא ספר חלוצי בנושא. ראו יקיר אנגלנדר ואבי שגיאה, גוף ומיניות: בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"ג. אחריהם הגיעו מחקרים נוספים, של דב שוורץ ואבי שגיאה (לחוד וביחד): דב שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של 'אנגלנדר וא' שגיאה 'גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש'", אקדמות כט (תשע"ד), עמ' 167-198. מאוחר יותר הוא הרחיב מאמר זה לספר, דב שוורץ, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ט, פרק רביעי. ראו גם הנ"ל, "על

תרבותיות באמצעות חקר תפיסות, תפקידים ודימויים של הגוף. דרך התבוננות זו מעשירה את הבנת התרבות הציונית-דתית בעיקר בכך שהיא חושפת את ההשפעה הגדולה שיש לתפיסת הגוף על עיצוב תפיסת העולם האידיאולוגית והתאולוגית, על המעשה ההלכתי ועל המחשבה שמאחורי ההלכה, על המתחים ועל הפתרונות. חשיבה על התרבות הציונית-דתית דרך הגוף והמיניות הפכה קריטית בעשרים-שלושים השנים האחרונות, פשוט משום שגוף ומיניות מעסיקים היום את הציבור יותר מבעבר. אולם האמת היא שמאז ראשית ימי הציונות (הציונות הדתית) היה לגוף תפקיד מרכזי בתפיסתה.

## הערה מתודולוגית

ישנה בחקר הגוף הבחנה מרכזית בין "חווית הגופניות" (being embodied), שפירושה: הדרכים שבהן חווה היחיד את עצמו מתוך גופו,<sup>13</sup> לבין "הבניית הגוף" (embodiment), שפירושה, הדרכים שבהן החברה מבינה ומבנה את הגוף, יוצרת נורמות החלות עליו וגורמת ליחיד להפנימן בגופו.<sup>14</sup> בפרק זה אינני מתכוון להנהיר דבר מ"חווית הגופניות" של היחיד הציוני-דתי (כל המתעניין בכיוון זה צריך לבצע מחקר אמפירי – סוציולוגי או פסיכולוגי – ולא טקסטואלי), אלא את מה שכתבו כמה מנהיגים ציונים-דתיים על הגוף ועל תפקידו, ומתוך כך לנסות ולהבין מה הן לדעת אותם הוגים האמיתות היסודיות בנוגע לגוף: מהי הבעיה שהוא יוצר? איך אפשר "לתקן" את הבעיה או "להתגבר" עליה? מה הן הציפיות הנורמטיביות מהגוף וכיצד אפשר לשנות את התפיסות על אודותיו?

---

מעמדו של הספר בשיח המיניות והגופניות בציונות הדתית", בתוך: דב שוורץ וגילה פריבור (עורכים), *מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ה, עמ' 331–362; אבי שגיא ודב שוורץ, *מראליזם למשיחיות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים*, ירושלים: מאגנס, תשע"ז, פרק שלישי; הנ"ל, "על התמורה בתפיסת הגופניות והמיניות בציונות הדתית, 1948–1982", *ישראל* 25 (תשע"ח), עמ' 197–225.

13 ספרו של מרלו-פונטי, המצוטט רבות בהקשר של חקר הגוף, הוא הדוגמה הראשונה לכיוון חשיבה זה. ראו, Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, trans.: Colin Smith, London and New York: Routledge, 1962

14 Deborah L. Tolman, Christin P. Bowman, and Breanne Fahs, "Sexuality and Embodiment," in: Deborah L. Tolman and Lisa M. Diamond (eds.), *APA Handbook of Sexuality and Psychology*, vol. 1, Washington DC: APA Books, 2014, pp. 759–804

## הראי"ה קוק: הגוף החתמל בשירות האומה

הראי"ה, כמו מנהיגי הציונות החילונים בראשית המאה העשרים, הוטרד מהשאלה כיצד אפשר לגאול תודעה של עם שגופו נמצא בגלות: חלש, פסיבי, לא יצרני וכן הלאה. "בעיית" אותו דור הייתה שהגוף היהודי הגלותי היה מכשול בפני ההתעוררות הציונית, והשאלה הייתה כיצד אפשר לשנות זאת. הפתרון שהתגבש הופיע בדמות חזון "יהדות השרירים", שעיצב נורמות חדשות והציב יעדים, ושהרב קוק נטל בו חלק. השיח המהפכני על "היהודי החדש" בעל "התודעה החדשה" ו"הגוף החדש" היה מקובל מאוד לקראת סוף המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים בקרב מנהיגים, סופרים ואנשי מעשה ציונים.<sup>15</sup> מיכאל גלזמן הראה כיצד באמצעות הספרות שהתפרסמה באותה תקופה "סיפרה לעצמה התרבות העברית את סיפורה במונחי הגוף, והצהירה שוב ושוב על הצורך לכוון גוף יהודי חדש".<sup>16</sup> היצירות השונות עסקו בהנגדת הגוף הגלותי, הפגום והנשי, לגוף הציוני, המתוקן והגברי. טשרניחובסקי כתב בהערצה בשירו "לנוכח פסל אפולו" (1899) על "אַל-נַעַר, נְאָדָר, רַעֲנָן, כְּלִיל-יָפִי. חוֹלֵשׁ עַל שְׁמֵשׁ וּמִסְתָּרֵי-חַיִּים".

15 על "היהודי החדש" ועל חיזוק הגוף בתפיסת הרב קוק ראו דב שורץ, "הציונות הדתית ורעיון האדם החדש", ישראל 16 (תשס"ט), עמ' 143-164; יוני גארב, "עבודת הגוף כעבודת הקדש", דעות 24 (כסלו תשס"ו), עמ' 22-23 (המאמר הוא גרסה עברית של מאמרו באנגלית Jonah Garb, "Rabbi Kook: Working Out as Divine Work," in: Uriel Simri (ed.), *Physical Education and Sport in the Jewish History and Culture*, Netanya: Wingate Institute for Physical Education and Sports, 1977, pp. 7-14; משה גרינברג, "הפולמוס על ההתעמלות", מחניך קדוש (תשע"ז), עמ' 263-285. בחוברת בהוצאת משרד החינוך (האגף לתרבות תורנית) מופיעים שלל מאמרים קצרים אשר להם נגיעה לנושא. ראו: אריה סטריקובסקי (עורך), "על תרבות הגוף ביהדות", דף לתרבות יהודית גליון 272 (תשס"ז). על ההתעמלות כערך ציוני ראו יחיעם שורק, "תרבות הגוף במשנתם של אבות התנועה הציונית", בתוך: חגי חריף וחיים קאופמן (עורכים), תרבות הגוף והספורט בישראל במאה ה-20, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ג, עמ' 10-24; חגי חריף, ציונות של שרירים: תפקידיו הפוליטיים של הספורט הייצוגי ביישוב ובמדינת ישראל 1898-1960, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשע"א; משה צימרמן, דת השרירים: ספורט, לאומיות ויהדות, ירושלים: כרמל תשע"ח. על הביקורת בספרות העברית של התקופה על תפיסת הגוף היהודית-גלותית ראו משה גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ז. על השינוי שיש בתפיסת הארוס בכמה פסקאות שכתב הרב קוק, מוצר שיש לרסן ליצר המסוגל לתדלק את החיים הרוחניים ראו Hanoch Ben-Pazi, "Holiness Streams toward the Future: Sexuality in Rav Kook's Thought," *Nashim 21: Women in the Responsa Literature* 21 (2011), pp. 160-178

16 גלזמן (לעיל הערה 17), עמ' 12-13.

על מפגשו כיהודי עם אותו אל כתב: "באתי עדיך – האם הפרתני? הנני היהודי: ריב לנו לעולמים!". על כמיהתו לשינוי: "אֶכְרַע לְחַיִּים, לְגִבּוֹרָה וְלִיָּפִי. אֶכְרַע לְכָל שְׂכִיטוֹת־הַחֲמָדָה" עקב המציאות של האלוהים היהודי, "אל אֱלֹהֵי כּוֹבְשֵׁי כְנָעַן בְּסוּפָה. וַיֹּאסְרוּהוּ בְרָצוּעוֹת שֶׁל תְּפִילִין".<sup>17</sup> הרצל העמיד במרכז הרומן שלו "אלטלוינד" (1902) את דמותו של פרידריך לבנברג, גבר חלוש ומלנכולי המוצא את תיקונו הנפשי והגופני רק עם עלייתו לארץ. ביאליק קונן בשני שיריו: "על השחיטה" ו"בעיר ההריגה", שנכתבו בעקבות פרעות קישינוב (19 באפריל 1903), על חולשת הקורבנות, במילים הבאות: "וְרֵאִיתָ בְּעֵינֶיךָ אֵיפֹה הָיוּ מִתְחַבְּאִים, אֲחִיךָ, בְּנֵי עַמְּךָ וּבְנֵי בְנֵיהֶם שֶׁל־הַמַּכְבִּים [...] מְנוֹסֵת עֶכְבְּרִים נָסוּ וּמִחֲבָא פִשְׁפְּשִׁים הִתְבָּאוּ".<sup>18</sup> מנדלי מוכר ספרים תיאר ב"מסעות בנימין השלישי" יהודים בטלנים השוגים בחלומות, שנושיתיהם מפרנסות אותם. סדר חברתי זה הוא שהניע את הגיבור, בנימין, לצאת למסע שיאפשר לו לחרוג מעליבות החיים בתחום המושב. אולם כדי להשיג מטרות אלה נדרש בנימין לשינוי פנימי, שהרי "בטבעו היה בנימין, בעל־המסעות שלנו, פחדן משונה. היה מתירא לצאת יחידי בלילה ברחובה של עיר, ולישון יחידי בחדר לא היה רוצה בעד כל הון. יציאה כל־שהיא מחוץ לעיר היתה אצלו בחזקת סכנה, מי יודע מה יארע שם, חלילה. כלב קטן, הקל שבכלבים, היה מטיל עליו אימות־מות".<sup>19</sup>

יחיעם שורק, חגי חריף ומשה צימרמן עסקו באופן ספציפי בספורט ובקשריו לפוליטיקה ולתפיסת העולם הציונית. נהוג לצטט את קריאתו הנרגשת של מכס נורדאו (1849–1923), רופא במקצועו ויד ימינו של הרצל, מעל בימת הנואמים של הקונגרס השני (1898): "להחזיר את יהדות השרירים האבודה", "ליצור שוב יהדות חזקה! כן! ליצור שוב! דברי ימינו מעידים, כי לפנים הייתה קיימת יהדות כזאת [...] היינו בוחרים בחיסון הגוף במקום בהמתתו",<sup>20</sup> וכן: "נחדש את הקשר אל מסורת עתיקת ימים ונהייה שוב גברים עמוקי חזה, דרוכי איברים, עזי מבט".<sup>21</sup> מתברר שרבים מהוגי הציונות באותה תקופה דיברו באותה שפה. ישראל זנגוויל (1864–1926), מנהיג ציוני בריטי, שהיה בעצמו שחקן טניס ושחיין מצטיין, ונחום סוקולוב (1859–1936), מראשי התנועה הציונית העולמית,

17 שאול טשרניחובסקי, "לנכח פסל אפולו", שירי שאול טשרניחובסקי, תל אביב: דביר, תשכ"ח, עמ' כד–כה.

18 חיים נחמן ביאליק, "בעיר ההרגה", תל אביב: דביר, תש"א, עמ' פג.

19 מנדלי מוכר ספרים, מסעות בנימין השלישי, תל אביב: דביר, תש"ז, עמ' סב–סג בולטות רמזותיו העבות של הסופר לדברי התלמוד "לא יצא אדם יחידי בלילה" (ברכות מג ע"ב) ו"כל הדרכים בחזקת סכנה" (ירושלמי, ברכות ד, ד, לד ע"ב). הוא רומז כאן רמז עבה לכך שהתלמוד הוא שגרם ליהודי להפוך לפחדן עלוב.

20 מכס נורדאו, כתבים ציוניים: נאומים ומאמרים, כך ראשון, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשט"ו.

21 שם.



הם רק שניים מהם. המועדון היהודי הראשון במרכז אירופה, "בר כוכבא ברלין", הוקם ב־1898 בעקבות נאומים חוצבי להבות שהושמעו בקונגרס השני. בשליש הראשון של המאה העשרים היו למעלה ממאה אגודות ספורט יהודיות, בהן: שמשון, מכבי, הכוח, בר כוכבא והגיבור, שבשמן טמון משהו מהסיפור היהודי של ראשית הציונות.

אולם מעל לכול חשוב להבין את ההקשר: הציונות ראתה עצמה כתנועה של שיבה – שיבה אל הארץ, אל הריבונות ואל השפה והספרות העברית. לאחר שנות הגלות הארוכות הפציעה מחדש במחצית השנייה של המאה התשע עשרה תודעה יהודית קולקטיבית שסברה שאפשר לשוב ולכונן במאמצים משותפים חיים יהודיים מלאים בארץ ישראל. עם זאת, ראשי הציונות, שהיו מודעים למשימה הכבדה הזאת, היו מוטרדים מהשאלה כיצד אפשר לשנות תודעה של עם שהתעצבה במאות שנות גלות; כיצד אפשר להחליף מאתוס רב שנים של יהדות גלותית ולהחליפו באתוס רענן של יהדות ארץ־ישראלית חדשה; כיצד תוכל יהדות שהתרגלה לחשוב על עצמה כמיעוט חלש ותלותי, שהתרגלה לספוג ולהתגונן ושחלק ניכר מהאנרגיה שלה הופנה לשימור ולהישרדות, לזיום, ליצור ולהשיב מנה אחת אפיים. התשובות שניתנו לכך הפיקו פרויקטים ציוניים שונים, שאנו מכירים כזרמים השונים של הציונות: "ציונות מעשית", "ציונות רוחנית", "ציונות מדינית", "ציונות סוציאליסטית" וכן הלאה. כל זרם שם את הדגש על המרכיב העשוי לדעתו לחולל את השינוי העמוק הנדרש. אולם דומה שמבין התשובות שניתנו לכך עלתה גם תשובה נוספת, מרתקת בפני עצמה: השינוי יתרחש אם – ואך ורק אם – ישתנה יחסו של היהודי לגופו.

הראי"ה קוק היה שותף לשיח הציוני על הגוף. אם בתפיסה היהודית הקלסית צריך היה להשתמש בדרכים דתיות־רוחניות־מוסריות כדי לקדש את הגוף, דרכים שבדרך כלל התישו אותו, הראי"ה סבר שאת תודעת הסובייקט היהודי צריך לשנות מסובייקט חלש וחסר יכולת לזוה הרואה עצמו חזק ובעל מסוגלות, בדרכים חדשות.<sup>22</sup> כעמיתיו החילונים תמך גם הוא בהתעמלות ובחיזוק הגוף. הוא תמך בתנועות נוער מתעמלות ("מכבי", לדוגמה), במשחקי ספורט ובקריאה להכנסת שיעורי התעמלות לבתי הספר ולתלמודי

22 יקיר אנגלנדר הבחין בספרו "הגוף הגברי החרדי־ליטאי" בין שני מודלים של התמודדות עם הגוף בתפיסתם של בעלי המוסר, המשקפים את התפיסה הדתית הקלסית. שני המודלים (שאינני רואה צורך להרחיב בהם כעת) היו שייכים מבחינת הרב קוק ל"סדר הישן", זה המשתמש בדרכים דתיות־רוחניות־מוסריות כדי לקדש את הגוף, ולהן הציע להם חלופה. ראו יקיר אנגלנדר, הגוף הגברי החרדי־ליטאי בספרות המוסר ובסיפורי צדיקים, ירושלים: מאגנס, תשע"ו. אנגלנדר חן גם את תפיסת הגוף בהלכה ואת דימוי הגוף של הצדיק החסידי. ראו הנ"ל, "המתח סביב מעמד גוף הצדיק: עיון בסיפורי בעל האהבת ישראל" מוויז'ניץ, מחקרי ירושלים בספרות עברית כו (תשע"ד), עמ' 103–131; הנ"ל, "הגוף ההלכתי: דרכי עיצוב הגוף ההלכתי ממבט פנומנולוגי", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), הלכה כהתרחשות, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 68–95.

התורה.<sup>23</sup> כך, כאשר הוציא הרב קוק בשנצ'ת"פ (1920) לאור ספרו בשם "אורות: אורות מאופל ואורות התחיה",<sup>24</sup> שהכיל הגיגים פרי עטו ושיקף את רוחו הייחודית, הציתה פיסקה אחת ממאות הפסקאות שכתב, הפסקה על ההתעמלות, פולמוס שהתגלגל לכדי נאצות וגידופים. תולדות הפולמוס אינן מענייני כאן,<sup>25</sup> אולם חשוב לי לנסות להבין באיזו נקודת מתח נגע הרב קוק כשכתב את הפסקה. האם מה ש"הקפיץ" את מבקריו והתסיס את תומכיו היה הלגיטימציה העקיפה שהעניק לאגודות ספורט שחיללו שבת ואימנו במעורב נערים ונערות? או שמא הייתה זו קריאתו להכנסת שינויים במבנה הלימודים הישיבתי הנהוג מקדמת דנא? לדעתי, לא כך אף לא כך. כל אלה היו חלק מהטיעונים שעלו בפולמוס, אבל לא מהות העניין. שורש המתח נגע בעניין יסודי יותר: השינוי שרצה הרב לחולל כשקרא "לקדש את הגוף והבשר" באמצעות התעמלות וגבורה גופנית. "גדולה היא תביעתנו הגופנית", כתב. "גוף בריא אנו צריכים. התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש".<sup>26</sup>

מה הם "בשר קודש" ו"גוף קדוש"? מה פשר המושגים האלה? בשר או גוף הם מושגים מוחשיים: אפשר לגעת בבשר ולחוש את הגוף. קדושה, לעומת זאת, שייכת לעולם מושגים אחר: היא אינה מוחשית. לכן קל אומנם להבין את המשפט "גוף בריא אנו צריכים" או את רצף התיאורים בסוף הפסקה: "תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לווהט זורח על גבי שרירים חזקים", משום גוף חטוב ושרירים חזקים הם תיאורים של דברים מוחשיים. אלו תיאורים של גוף העובר אימונים אינטנסיביים ומגיע למיצוי גבוה של יכולותיו. ברם מהו בדיוק "גוף" או "בשר" קדוש? כיצד יכול דבר מוחשי וטבעי לקבל איכויות לא מוחשיות ולא טבעיות? שלב ראשון בהבנה הוא אפוא להכיר בכך שהרב קוק ניסה לעשות את הבלתי־אפשרי: לקחת את הגוף המוחשי, ובאמצעות פעילות מוחשית וטבעית – אימון גופני – לקדש אותו. כך, בניגוד למקובל במסורת

23 התמקדתי בספורט דווקא, ולא בעבודת האדמה (שגם בה יש כמובן צד המחזק את הגוף), משום שהעבודה הוכרה כערך חשוב בעיקר מצד תרומתה להפרחת הארץ. הספורט הוא במובהק אימון של הגוף לצרכים שאינם תועלתניים אלא אסתטיים ותודעתיים, ומשום כך, אימוצו על ידי הרב קוק הוא חידוש גדול עוד יותר.

24 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות: אורות מאופל ואורות התחיה**, ירושלים: דגל ירושלים, תר"פ.

25 על פרשת ההתקפות של כתב העת הקנאי "בית ועד לחכמים" ראו איתם הנקין, "קובץ בית ועד לחכמים" סאטמר: גלגוליו של כתב עת קנאי על רקע מאבקי הדור, "המעין נד (ג) (תשע"ד), עמ' 86–101.

26 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **שמונה קבצים**, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ט, קובץ ג, פסקה רעג (עמ' תמ).

הדתית הישנה, שהכירה דרך אחת בלבד לקידוש הגוף: שימוש בדרכים דתיות דוגמת עשיית מצוות, התשת הגוף בלימוד תורה, צומות, באימון רוחני-מוסרי וכיוצא באלה.

כיצד אפוא דמייין הרב קוק את המהפכה בנוגע לגוף כאשר יצר את הביטויים שחזיים שאובים מהעולם המוחשי וחזיים השני מאוצר המילים הדתי הלא-מוחשי: "בשר קודש" ו"גוף קדוש"? מבחינת חבריו הציונים החילונים, הפרויקט שנגע לגוף היה ברובד הפיזיולוגי: חיזוק הגוף ואימונו, שאמור היה ליצור גם שינוי תודעתי: מיהודי מתגונן ליהודי יזום, מנשי לגברי, מפגום וחלוש לחסון ועמיד. הפרויקט שלהם נשמע הגיוני ולכן גם אפשרי. אולם כיצד חשב הרב קוק שאימונים והתעמלות יקדשו את הגוף? לדעתי יש להסביר זאת באופן הבא: בתפיסת עולמו המטפיזית של הרב קוק, הגוף והבשר אינם אך ורק חומריים. מהותם חומרית מבחוץ, אבל רוחנית מבפנים: "מובלעים הם בתוך הגוף וכוחותיו הגשמיים והמוגבלים ניצוצי אורה עליונים ונשגבים, מעצם השמים לטוהר",<sup>27</sup> כתב בפנקסו. בפנקס אחר כתב: "בארץ ישראל אפשר להשיג איך שהבשר של הגוף הישראלי הוא קדוש ממש כקדושת הנשמה".<sup>28</sup> בקובץ הסיפורים שסיפר הרצי"ה על אביו: "נפש הראי"ה לשלשה באלול",<sup>29</sup> מסופר על מפגש בין הראי"ה לרב מרדכי אליאשברג (1817–1889), ממייסדי תנועת חבת-ציון, עוד בזמן שהראי"ה כיהן כרב בבויסק. במפגש דנו השניים בשאלות הנוגעות לכלל ישראל ולא רק ישראל. הרב אליאשברג סבר, כך סיפר הרצי"ה, שהלאומיות היא תכונה אוניברסלית במהותה, ולפיכך, פטריטיות ואהבת מולדת אינן ייחודיות לעם היהודי. הייחודי לעם היהודי הוא רובד נוסף, הרובד הדתי. בשל המצוות ושמירתן מחובר היהודי לארץ ישראל וללאומיות גם ברובד הזה. הרב קוק סבר מנגד שהלאומיות במהותה ובעצמותה מלאה תוכן של קדושה, כלומר, פרטיקולרית, ובשל כך נובעות ממנה ההלכות הנוגעות לארץ ישראל. במילים אחרות: בעוד הרב אליאשברג הבחין בין הרובד הלאומי לרובד הדתי, הרב קוק ראה אותם כמאוחדים (גם אם לא זהים). סיפור המחלוקת בין שני הרבנים, אף שנושאו לאומיות, יכול להטיל אור גם על המשפטים שצוטטו לעיל בנוגע לגוף.<sup>30</sup> כשם שבעיני הרב קוק, הלאומיות עצמה מלאה דתיות, כך

27 שם, קובץ א, פסקה תשפו (עמ' ריז).

28 שם, קובץ ג, פסקה חסד (עמ' תסג).

29 הרב צבי יהודה קוק, נפש הראי"ה, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ב, חלק א, אות יא.

30 אף ש"לאומיות" ו"גוף" הם שני מושגים ותופעות שונים, יושם אל לב שהרב קוק השתמש לא מעט לציון העם או האומה במונחים "גוף" או "גווייה", דבר המלמד על זהות סמלית מסוימת שראה בנייהם (לדוגמה: "החכמה העליונה השרויה בישראל, חכמת אלהים, שהגויה המקבלת אורה היא האומה כולה לכל דורותיה [...]"), קוק [לעיל הערה 26], קובץ ד, פסקה נט [עמ' כ]. אציין גם שאחד החידושים התאוסופיים העמוקים של משנתו נמצא בדיוק בנקודה הזאת, משום שבקריאה "גוף" לאומה ביצע הרב קוק העתקה של מושג הגוף (והפרצופים) שבהם השתמשו באיררות שבספר הזוהר ובתורת האר"י בנוגע לאלוקות של האומה, ואין כאן מקום להאריך.

מלא הגוף נשמה וקדושה. הרב קוק לא דימה גוף פיזיולוגי שעליו "מולבשת" נשמה שהיא מעין תוספת חיצונית, אלא הגוף רוי וספוג בנשמה, ולכן גם הקדושה אחודה ואחווה בו. אני מניח שהחיוניות האורגנית של הגוף החי סיפקה לו את התחושה שהחיים, כלומר, הנפש והנשמה, אינם דבר מה הנוסף אל הגוף אלא כלולים ואחודים בו, ומתוך התבוננות בגוף אפשר להבחין בנשמה. הרב קוק המשיג את הגוף באופן שונה מאוד מהמוכר ומהמקובל. אם בתפיסות חומרניות, הגוף הוא מכונה שחיותה אינה אלא למראית עין משום שזהו מנגנון מכני עיוור, בתפיסת הרב קוק, הגוף הוא אורגניזם חי שחיותו היא חלק ממהותו: "ישנם בתוך הרגשת הבשר ניצוצי דמיון", כתב, והוסיף: "ובתוך הדמיון ניצוצי שכל, בתוך השכל ניצוצי רוח הקודש, בתוך רוח הקודש ניצוצי נבואה, בתוך הנבואה ניצוצי אספקלריא מאירה, בתוך אספקלריא מאירה ניצוצי זיהרא עילאה דאדם הראשון, בתוך זיהרא עילאה דאדם הראשון ניצוצי אור החיים של אחר התיקון השלם של כל העולמים".<sup>31</sup> משמעותו של משפט זה היא שהבשר והגוף מלאים גם בחיים וגם ברוחניות ובקדושה. הקדושה אינה תוספת על הגוף אלא היא החיים והחיות המפעפעים מתוך הבשר. תפיסה זו לא הייתה מבחינת הרב קוק תאוריה בלבד. באוקטובר 1926, כשהתרחש חילול שבת במסגרת משחק כדורגל של תנועת "מכבי" בירושלים פירסם הרב קוק את עמדתו הלא-שגרתית בעיתון "דאר היום":

הספורט הוא דבר שבקדושה. התנועה המכבית היא אחת היסודות הכי חשובים בתנועת התחייה שלנו. בספורט יש הרבה עדינות ואצילות נפשית. השקפתי על ההתעמלות התפרסמה זה מכבר ולא שיניתי אותה.<sup>32</sup> יש בה הרבה אידיאליות. עלינו להשיב לעמנו את גבורת יהודה הנחוצה לנו לבנין האומה וארצה. דעה משובשת היא הדעה המתנגדת לספורט. דעה זו אינה מתאימה לחיים ולספורט. הן אנו אומרים "מלך חפץ חיים" ולכן עלינו להלחם נגד המכשולים בדרכנו, לחזק את כוחותינו ולאמצם לבין האומה. אבל מצד שני אסור לנו לחלל את השבת [...] השבת ניתנה לנו לעניינים רוחניים בלבד [...] ישנם ביהדות אנשים גדולים בעלי שאר רוח שיתמכו בכם בכספם כשידעו שהספורט העברי בארץ-ישראל עומד על מדרגה גבוהה וקדושה [...] עליידי כך תאפשרו גם להמון ולנוער החרדי לטפל בגופם להבראת העם הכללית.<sup>33</sup>

האמירה "הספורט הוא דבר שבקדושה" מעידה שוב על כך שהראי"ה היה אכן עקיב בעמדתו התאולוגית והמעשית למרות המחירים הדתיים שעלולים היו לנבוע מכך (כפי

31 קוק (לעיל הערה 26), קובץ 1, פסקה קמו (עמ' רלג).

32 הוא מתייחס לקטע שציטטתי לעיל מתוך ספרו אורות (לעיל הערה 24).

33 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, "על דבר הכדור-רגל בשבת", דאר היום, 8.10.1926, עמ' 4 (ההדגשה שלי). על תגובות הפלג החרדי הקיצוני ראו הנקין (לעיל הערה 25).

שאכן קרה באותם משחקי ספורט בשבת). מבחינתו, יחד עם ההבנה שהגוף אוצר בתוכו קדושה חייב להשתנות גם היחס כלפיו, משום ששינוי זה הוא גם אחת הערובות להצלחת הפרויקט הציוני.

עם זאת, אי־אפשר להתעלם מהעובדה שבנוגע לפעילויות אחרות של הגוף אחז הרב קוק בעמדה הדתית הקלסית. כך למשל, על האכילה כתב: "כשאוכלים לשם תאוה חומרית מתגבר העצבון בסוד אוכלי לחם העצבים. כי הניצוצות, שהיו ראויים לעלות – יורדים"<sup>34</sup>. בכל הנוגע לתחום המיני, אמירותיו אף גובלות בדיכוי הגוף. לדעתו, ימים יבואו והתרבות הכללית תרצה לחקות את התרבות המינית היהודית, אשר בה כמה תקנות וסייגים הגובלים בפרישות.<sup>35</sup> לכן חשוב להיות זהירים כשמבקשים ללמוד מדבריו, וחשוב להיצמד להקשר ולהצדקות שעל בסיסן נאמרו הדברים. הלא מוכרת עמדתו המסויגת בנוגע לאפשרות שנשים תיבחרנה למוסדות הלאומיים. חברי ועד הסתדרות המזרחי, שהכירו את פתיחותו בנושאים שהיו על הפרק, טעו לחשוב שהרב קוק יסכים לבחירת נשים, אולם הוא הפתיע אותם (אם כי כנראה לא את עצמו). שינויים מגדריים אינם מבטאים מגמות רצויות ברוח הלאומיות היהודית, ולכן דחה אותם:<sup>36</sup>

על כן חובתנו הקדושה היא, כי בראשית הצעד לאיזה צביון מדיני חברתי שלנו יהיה ניכר כראוי חותם התום והטוהר התנכ"י הממוזג בחיינו מדורות עולם, וזה יובלט דוקא במה שנמנע מהחדוש האירופי הזר לרוח התנ"ך והמסורת הלאומית הנובעת ממנו, שהוא הסתבכותה של האשה בבחירות ובחיים הצבוריים ההומים ורועשים בהמון. וכדאי הדבר להבליט, שאנו צועדים את צעדי גאולתנו, לא על מנת להיות דוקא תלמידים של התרבות האירופית, שלפחות במה שנוגע למוסר ולטהרת המדות פשטה את הרגל, על דעת כל המבקרים העמוקים שאינם מתפחדים ממראה וגובה קומתה, אלא על מנת להשמיע עוד לעולם כולו את אמרתנו הרעננה הקדושה והבהירה כפי מה שהיא תשאב ממקורנו פנימה.<sup>37</sup>

34 קוק (לעיל הערה 26), קובץ א, פסקה תשלד (עמ' רב).

35 קוק (שם), קובץ ג, פסקה פט (עמ' שצב).

36 הרב קוק היה ערני מאוד והבחין היטב בין מגמות תרבותיות שונות. לדוגמה, בפסקה הבאה: "שלושת הסיעות היותר רשמיות באומה הן: האחת, האורתודוקסית, כמו שרגילים לקראתה, הנושאת את דגל הקודש [...] השניה היא הלאומית החדשה, הלוחמת בעד כל דבר שהנטיה הלאומית שואפת אליה [...] השלישית היא הליברלית, שהיתה נושאת את דגל ההשכלה בעבר הלא־רחוק" (קוק [שם], קובץ ג, פסקה ב, [עמ' שנה]). ערנותו זו הביאה אותו להבחין אילו מהשינויים אימננטיים לרוח הלאומית־דתית כפי שראה אותה ואילו חיצוניים לב, ולכן נכון לדחותם.

37 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מאמרי הראי"ה, ירושלים: הקרן ע"ש גולדה כץ, תשמ"ח, עמ' 190. אני סבור שהשיקול העיקרי והמכריע בסוגיה מבחינת הרב קוק היה השיקול הלאומי: מה אימננטי

לכן נראה לומר כסיכום הולם לעמדתו של הרב קוק בנוגע לגוף שהוא אכן ראה בהתעמלות מרכיב אימננטי בכל הנוגע לשינוי הלאומי הרצוי. אולם בנוגע לאכילה, שנתפסה מבחינתו כביטוי לחיים נהנתניים, וכן בנוגע לתחום המיני והמגדרי, עמדתו הייתה מסויגת ושמרנית לעילא,<sup>38</sup> כמיטב מסורת המהוגנות מבית המדרש של הלאומיות.

## הרצ"ה קוק: טרכי הצניעות כביטוי לחוסן ולזהות לאומית

הגוף החסון והמתעמל כראוי לתואר "קדוש" היה ללא ספק חידוש דרמטי ומרענן של הראי"ה קוק בהשוואה לתפיסת הגוף היהודית הקלסית. מה חשב על כך בנו ומי שהתיימר

לרוח הלאומיות היהודית ומה לא, ולא כפי שסבורים אחרים, שהעיקר היה חששותיו מפני שינויים מגדריים כשלעצמם. לו היה הרב קוק סבור ששינויים במעמד האישה אימננטיים לרוח הלאומית הוא לא היה מהסס להתיר זאת. להרחבה בנושא ראו חגי בועז, "פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים", תיאוריה וביקורת 21 (תשס"ב), עמ' 107-132; חנה ספרן, לא רוצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל, חיפה: פרדס, תשס"ו, עמ' 58. למאמר על השיטות ההלכתיות בנושא ראו אביעד בדנר, "זכות הנשים לבחור ולהיבחר למוסדות ציבור: שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים", נתיבה ב (תשע"ב), עמ' 303-313. ראו גם מנחם פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל – תרע"ח-תרצ"ו, 1918-1936, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ח, פרק שישי; חנה קהת, "נשים – מהותן, יעודן ודרך חינוכן במשנת הרב קוק", אקדמות כב (תשס"ט), עמ' 39-60.

38 ראו דבריו המפורשים בנוגע למה שתלו בו כאילו התיר בשם חיבתו הרבה ליישוב ארץ ישראל ריקודים מעורבים במסגרת בני-עקיבא:

בכל חיבתי לבנין אה"ק [ארץ הקודש] ולתחיית האומה עליה [...] הנני מכריז ומודיע תמיד [...] שעיקר העיקרים שביסוד אורחות הגאולה, בצמיחת ישועתה, הוא קשר הקדושה, הדבקות בהשי"ת, בתוה"ק [בתורה הקדושה] ובכל קדושת ישראל מתחילה ועד סוף [...] וכל מנהגי הקלות, נגד הדין ונגד מנהגים קדושים, שהתחילו להתנהג בהם גם מבני תורה [...] בין שהם מזרחיים [כלומר, שייכים לתנועת המזרחי] בין שהם שייכים לקבוצות אחרות, הכל הוא נגד רוחי ונגד שאיפתי, ואני מוחה נגדם [...] (הראי"ה קוק, בשדה הראי"ה, כפר הרא"ה: [חמו"ל], תשמ"ז, עמ' 577-579).

ראו גם דבריו מתקופה מוקדמת יותר בנוגע לצורך בהפרדה בין המינים: אבל המידה התמידית היא להכיר את הכוחות הטבעיים כחוקות טבעיים מוכרחים, ולדעת שטבעם אין האורה נמשכת מהם. ע"כ [על כן] צריכים הם שמירה תמידית והשפעת אורה ע"י התרבות האורה בשמנה של תורה והרוממות שתשפיע בהכוחות הנפשיים הנמוגים בגוף (הראי"ה קוק, עין אי"ה, ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה, תשנ"ב, שבת כא ע"א, עמ' 59).

להמשיך את דרכו, הרב צבי יהודה?<sup>39</sup> דב שוורץ סבור שהרצי"ה ניסה להקהות את חידושו של אביו ושהוא "ביקש בידועין להמיר את התחייה הגופנית של הפרט בתחייה הלאומית של הכוח והעוצמה".<sup>40</sup> כלומר, אומר שוורץ, בשונה מהראי"ה, שהדגיש את חיזוק הגוף של האדם הפרטי, הדגיש הרצי"ה את חיזוק העוצמה הלאומית. אני מסכים עם הבחנה זו ומבקש להוסיף עליה: לא זו בלבד שהדגש הועבר מהפרט אל האומה אלא אף מחיזוק הגוף באמצעות התעמלות לחיזוק הרוח באמצעות צניעות. הדבר המתקבל הוא אפוא זה: אם אצל הראי"ה, הצניעות הייתה ערך חשוב אבל חלק מהסדר של העולם הדתי הישן, הרצי"ה ראה בה חידוש ייחודי השייך לא רק לסדר הדתי הישן כי אם גם לסדר הפוליטי החדש. השאלה היא מדוע. מה גרם לרצי"ה לשוב ולהדגיש את ערך הצניעות (על חשבון הדגשת הערך של חיזוק הגוף)?

על חשיבותו וייחודיותו של ערך הצניעות דיבר הרצי"ה כבר בראשית שנות החמישים, כלומר, בשלב שבו הציונות הדתית כמעט לא התעסקה בנושא. על אותן שנים כתבו אבי שגיא ודב שוורץ ש"שיה הגופניות והמיניות בציונות הדתית היה מינורי [...] מינוריות זו שיקפה רמה גבוהה של פתיחות וקבלה של נורמות רווחות בחברה הישראלית".<sup>41</sup> אין משמעות הדבר שהייתה הסכמה לאורח החיים המתירני החילוני אלא שהייתה סובלנות גדולה יותר, שכללה גם אימוץ חלקי של נורמות הלבוש החילוניות. בעשור שלאחר מלחמת ששת הימים החלו התבטאויותיו של הרצי"ה בנושא להתגבר, והדגשים הפכו קונקרטיים למדי. לכן חשוב להבחין בין תפיסתו העקרונית של הרצי"ה לבין שעת הכושר שהיא זכתה לה לאחר מלחמת ששת הימים: בתפיסתו העקרונית, הצניעות היא תכונה לאומית-יהודית ייחודית, אבל רק לאחר המלחמות (ששת הימים ויום הכיפורים) בשלו התנאים שבאמצעותם אפשר היה לדעתו להביא אותה תכונה ייחודית לכלל גילוי.

הרצי"ה התייחס לראשונה לנושא בקונטרס קצר בשם "לצניעות ולטהרה בישראל", שנכתב במלאת שלושים לפטירת אימו, באדר תשי"א (1951).<sup>42</sup> באותו קונטרס קישר

39 על חייו ומשנתו של הרצי"ה ראו חגי שטמלר, עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה קוק, ירושלים: בניין התורה, תשע"ו. הספר הוא עיבוד של עבודת הדוקטור שכתב. הוא הודפס בעותקים ספורים עד שנגנז על פי הוראתו הישירה של הרב טאו (מפי המחבר). על החוג הרעיוני שפירש את משנת הראי"ה ראו דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ו; הנ"ל, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט; הנ"ל, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב: עם עובד, תש"ס. על תפיסת הצניעות של הרצי"ה ראו יוסף אחיטוב, "צניעות: בין מיתוס לאתוס". בתוך: אילן נחם (עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל: ספר יובל למלאת עי"ן שנים לטובה אילן, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט, עמ' 224-263.

40 שוורץ, "קיצור תולדות" (לעיל הערה 13), עמ' 189.

41 שגיא ושוורץ, "על התמורה" (לעיל הערה 13), עמ' 197.

42 אפשר למוצאו בקובץ "אור לנתיבת" (הרב צבי יהודה הכהן קוק, "לצניעות ולטהרה בישראל",

הרצי"ה בין צניעות וענווה לכוח. "הענוה", כתב, "אשר בשטחיותה של מדתה הקטנה היא כאילו מזדהה עם חולשת־כח ורפיון מציאות, הנה באמתתה של מדתה הגדולה היא מזדהה דוקא עם הגבורה והעוז".<sup>43</sup> כלומר, הענווה, הנתפסת במבט ראשון כתכונה חיוורת המחלישה את האדם, אם מתבוננים בה במבט עומק היא בעצם תכונה מחזקת. יתרה על כך, היא אינה מחזקת אך ורק את היחיד אלא אף מוסיפה לחוסן הלאומי: "בכל חוסן משמרתה ודקדוק אחריתה [...] היא תגלה את פרצופו השלם, האישי והציבורי, של ישראל הנגאל".<sup>44</sup> במילים אחרות, לצניעות ולענווה ממד של עוצמה הן ברובד האישי הן ברובד החברתי והלאומי. אולם הצניעות תורמת לא רק לחוסן הלאומי הישראלי אלא גם מעצבת את זהותו באופן הייחודי לו ובדרך המבדילה אותו מהתרבות המערבית. יוסף אחיטוב עמד על כך ש"אסכולת מרכז הרב הכניסה מרכיב חדש אל תוך שדה השיקולים ההלכתיים, הבנוי על המושג המיתי מטפיזי של הלאומיות הישראלית ועל שורה של מושגים הקשורים בו, כמו 'הקדושה הישראלית', 'הצניעות הישראלית', 'כנסת ישראל', 'טהרת עם ישראל', 'מקוריות עם ישראל', ומאידך גיסא 'טומאת הגויים' ועוד". הוא הוסיף: "היחיד שאינו נוהג בצניעות הראויה פוגם בקדושה הישראלית. חידוש זה [...] גרר אחריו גם את הכנסת ההבדלים בין ישראל לאומות העולם אל תוך שיח הצניעות".<sup>45</sup>

בשנות השבעים החלו, כפי שכינה זאת שוורץ, "שנות התמורה". בשנים הללו "התעצמו ישיבות ההסדר, שרובן המוחלט הפך את ישיבת 'מרכז הרב' ליישיבה המובילה, ואת העומד בראשה, הרב צבי יהודה קוק, למנהיג רוחני בלתי מעורער [...] בתקופה זו חלה מהפכת (ההחמרה) בצניעות".<sup>46</sup> הרצי"ה, האיש ששלח באותן שנים את תלמידיו למשימה הלאומית של התיישבות ביהודה ושומרון ושראה בהקמת גוש אמונים בתשל"ד (1974) אמצעי שיעור את התודעה הלאומית, סבר שלצניעות תפקיד מרכזי בפרויקט הלאומי החדש. "הצניעות", כתב, "המתגלית גם מדמותו החיצונית של גוף האדם וגם

בתוך: חיים שטיינר ואיסר קלונסקי [עורכים], אור לנתיבתי, ירושלים: המכון ע"ש הרצי"ה, תשמ"ט, עמ' רעו-רעט). הרצי"ה מיעט לכתוב ולפרסם מאמרים פרי עטו. עם זאת, הוא הרבה להעביר שיעורים, שרבים מהם לא היו אלא קריאה צמודה בכתבי אביו. חביב היה עליו במיוחד הספר אורות (לעיל הערה 24), שהוא שערכו.

43 קוק, אור לנתיבתי (לעיל הערה 42), עמ' רעו.

44 שם, עמ' רעט.

45 כבר לחז"ל היו הערות שמהן עולה שיש הבדל בין הגויים ליהודים, אולם הם התייחסו לכך כאל עניין סוציולוגי, כלומר, כך מתנהגת החברה של הגויים. החידוש בדברי הרצי"ה הוא שבעיניו, ההתנהגות הסוציולוגית נובעת ממהותה, מאופייה ומטבעה של כל אומה. לנושא כולו ראו אחיטוב (לעיל הערה 39).

46 שוורץ, "קיצור" (לעיל הערה 14), עמ' 168.



בתלבושת בגדיו [...] הרי היא כמוה כשייכת לתכונת אופיים של ישראל".<sup>47</sup> בתקופה זו עברה הציונות הדתית רנסנס ציבורי ופוליטי בכמה מישורים, ותחושת הלגיטימציה הציונית שלה הלכה והתחזקה. התחושה שהנה הגיעה שעתה ההיסטורית של הציונות הדתית אפשרה לרצי"ה לדרוש את העלאת רף הדתיות בתוך המחנה פנימה. גם התחושה שהציונות הדתית קיבלה בעת הזאת משימה, שליחות לאומית, גם היא תרמה לרגשות שהנה ראוי לה לציונות הדתית שתטהר ותזקק את דתיותה כדי שתהיה ראויה לאותה שליחות היסטורית בעיני הקב"ה ועם ישראל. ההיסטוריה העבירה, כך ראה את הדברים הרצי"ה, את העם היהודי לשלב הבא בגאולה – השלב האידיאלי – ובשלב הזה אי-אפשר להתנהג כמו במציאות של קדם הגאולה. הסטנדרטים הקודמים התאימו אולי לשלב שקדם למלחמת ששת הימים, אבל לא למציאות החדשה. כדי שהיהדות תוכל להתפתח ולהביא עצמה לידי ביטוי אותנטי, על היהודים לנהג בהתאם למהות הישראלית הטבועה בהם, ומהות זו קשורה בטבעם העצמי כאומה צנועה.

ואכן, באותן שנים הרבה הרצי"ה להתבטא בנושאי צניעות, הפרדה בין המינים ומעמד האישה. אפשר למצוא יותר ויותר שיחות ושיעורים מהשנים המדוברות (1968–1978), המופנים לא רק אל תלמידי ישיבת מרכז הרב אלא אל הציבור הדתי-לאומי כולו כמסרים ציבוריים-חינוכיים. הנושאים הללו, שהיו תמיד חשובים בעיני הרצי"ה, קיבלו הקשר חברתי ונעו מהשוליים אל המרכז. "האם כל המורות הולכות בכיסוי ראש?"<sup>48</sup> שאל בתשל"ז (1977) סמוך לפתיחת בית הספר במושב קשת<sup>49</sup> שבגולן. הוא הרבה אז להשתמש במוטיב של "מסירות נפש" הן בנוגע למצוות יישוב ארץ ישראל הן בנוגע לשמירה על צניעות.<sup>50</sup> הוא הדגיש את העיקרון ההלכתי "השווה הכתוב אשה לאיש לכל העונשים שבתורה"<sup>51</sup> ופירשו: "יסוד הכל הוא השוויון [בין גברים לנשים]"<sup>52</sup>. הדגשה זו הייתה חשובה בעיניו משום שלנשים היה תפקיד פעיל ומרכזי ברנסנס של תנועת ההתיישבות ביהודה ושומרון.<sup>53</sup> הוא ביקר בחריפות ומתוך דאגה כנה את ההתנהלות בין המינים בקיבוצים הדתיים. בשיחה בפני חברי קיבוצים ומושבים אמר: "באופן כללי חיבה יתירה

47 קוק, אור לנתיבתי (לעיל הערה 42), עמ' רעו-רעט.

48 הרב שלמה אבינר (עורך), שיחות הרצי"ה: בנין הבית, ירושלים: ספריית בית אל, תשע"ג, עמ' 224.

49 הרצי"ה פירש את השם "קשת" כראשי תיבות של "קדושת שם תפארתו".

50 אבינר (לעיל הערה 44), עמ' 103–112.

51 בבא קמא טו ע"א.

52 שיעור לנשים בסיוון תשל"ח, בתוך: אבינר (לעיל הערה 44), עמ' 95.

53 עם זאת הוא הקפיד להבחין בין המהויות השונות של הגבר והאישה, בחינת שווה אבל שונה ונפרד: שכלי לעומת רגשית, פרטי לעומת כללית, אקטיבי לעומת פסיבית, החוצה לעומת פנימה (שם, עמ' 24–27).

נודעת לישובים הדתיים, לקיבוצים ולמושבים העוסקים בעבודת הקרקע בארץ־ישראל. התאהבות ממש. ויחד עם זאת [...] יש כמה תופעות שאי אפשר לדלג עליהן: הראשונה היא הבריכה המשותפת לגברים ולנשים [...] באמת זו בושה וחפרה".<sup>54</sup> אפשר למצוא אצלו התייחסויות קצרות מאותן שנים, בסגנון שאלה ותשובה במסגרת השיחות שהעביר, למגוון דילמות: בית ספר מעורב, שיעור מעורב, הפרדה בכותל, פעילות נוער מעורבת, טיולים מעורבים, מכנסים לנשים, שירה מעורבת, שירות צבאי ושירות לאומי לבנות.<sup>55</sup>

## סיכום

נראה אפוא שהראי"ה והרצי"ה ייעדו, כל אחד מהם על רקע תקופתו, תפקיד שונה לגוף, וכפועל יוצא, גם ציפייה שונה מהסובייקט (הדתי). הראי"ה קוק, כמו הוגים אחרים בתנועה הציונית, סבר שיש לשנות את תודעת הסובייקט היהודי מסובייקט חלש וחסר יכולת לכוה הרואה בעצמו חזק ובעל מסוגלות. את התפיסה הזאת ניסה הרב קוק לקדם באמצעות תמיכתו בהתעמלות ובחזיון הגוף בתנועות נוער מתעמלות ("מכבי", לדוגמה), במשחקי ספורט ובקריאה להכנסת שיעורי התעמלות לבתי הספר ולתלמודי התורה; הרצי"ה, לעומתו, שביקש להחזיר בתלמידיו תחושת שליחות לאומית־דתית לאור המציאות הגאולתית כפי שראה אותה, הדגיש את הצניעות כמרכיב יהודי־לאומי ייחודי (על חשבון הניסיונות לחקות את התרבות המערבית). כך יצר זיקה בין גאולת הארץ לגאולת הגוף. היבט נוסף החורז את יחסם של שני אישים אלו לגוף הוא הבנה מחודשת (או שמא צריך לומר: הבנה) של המושג "קדושת הגוף". הראי"ה סבר שחזיון הגוף מקדש אותו (בניסוח אחר: מפיק ממנו את קדושתו האימננטית); הרצי"ה הסיט את חידושו של אביו מחזיון הפרט לחזיון הלאום, ולצד הדגשת הכוח הפיזי הדגיש את הצניעות כגורם המקדש ומעצים את האומה. מבחינתו, קדושת הגוף צריכה להתבטא בחזיון ערכי הצניעות משום שזו מחזקת את החוסן ואת הזהות הלאומיים היהודיים, החשובים שבעתיים בעידן אשר בו נדרשת הצניעות הדתית למלא שליחות לאומית.

54 שם, עמ' 41.

55 שם, עמ' 46-59.

# שערי צדק ושערי ערך

## מכניזם של עבודה ב"ספר הגברים"

תהל פרוש

כל עוד לא שבנו אל העבודה עלינו לעמוד כעני  
בפתח – עד אז כל השערים נעולים בפנינו. מי  
שאינו עובד נשאר תמיד בחוץ.

(יעקב פיכמן, 1930)<sup>1</sup>

למון תחילת המאה העשרים ואחת, וביתר שאת לאחר פרוץ המחאה החברתית ב־2011, מופיעים בספרות העברית גיבורות וגיבורים חדשים, סובייקטים כלכליים נאו-ליברליים שזהותם העצמית מתבררת בהקשר של עבודה.<sup>2</sup> הספרים העוסקים בעבודה ובוהות המתגבשת בהקשר של עבודה שונים זה מזה אבל מתנהלים כולם תחת הקפיטליזם המאוחר והישראליות הרוויה בו, ומגיבים לו באמצעות ייצוגים מגוונים כדי להעניק למציאות קול מודע ולא-מודע.<sup>3</sup>

---

1 פסח ליפובצקי, רעיון העבודה בספרות העברית החדשה, תל אביב: במעלה, 1933, עמ' 3.  
2 לרשימה חלקית של יצירות אלו: שמעון אדף, מוקס נוקס, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, 2011; ניר ברעם, צל עולם, תל אביב: עם עובד, 2013; נעה ידלין, בעלת הבית, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, 2013; סלין אסייג, פרקי מכונות, תל אביב: אחוזת בית, 2014; ענת לוין, הארכיברית, תל אביב: אפיק, 2015; אורין מוריס, לרגל עבור מקום אחר, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, 2016, ועוד. יש לציין ששטף ספרים זה לא הוגדר עדיין בביקורת הספרות כספרות עבודה או כספרות נאו-ליברלית.

3 תהל פרוש, "איך מעצב הקפיטליזם את הספרות העברית?", ידיעות אחרונות, 10.12.2021.

במאמר זה אני עוקבת אחר סובייקט חדש זה בספרות העברית כפי שהוא מתגלה ב"ספר הגברים" מאת ננו שבתאי,<sup>4</sup> ומציגה פרדיגמה פרשנית המעוגנת בביקורת הנאו-ליברליזם. אני אטען לפרשנות חדשה של הרומן על רקע הביקורות הרווחות על הספר, המפרשות אותו בעיקר דרך שיח הזהויות המגדרי וביקורת מבנה הכוח המיני.<sup>5</sup>

הגיבורה של שבתאי חושפת לטענתי את המנגנון העומד בבסיס הסובייקטיביות השקועה בעבודה ובכלכלה. כפי שאראה, מנגנון זה שובר את הבינריות המוכרת של יחסי מנצל-מנוצל ובחירה-כפייה, ויוצר קריאה המסוגלת להסביר את פריצת השבירות הללו אל תוך הטקסט. באופן כזה מציג הרומן של שבתאי מערך מורכב של מיקומים במערכות הכוח ומציג שפות שונות לפיענוח צופניהן.

בכך אני מצטרפת לשדה מחקר צעיר בספרות העברית, המתייחס לחלל שנוצר בתאוריית ביקורת הספרות העברית העוסקת בפרשנות יצירות ספרות דרך מסנן הפרויקט הלאומי-ציוני ובאמצעות קטגוריות זהותיות. תחת זאת מציב שדה מחקרי זה את הכלכלה כאירוע הפוליטי שאליו מתייחסות יצירות ספרותיות ישראליות ועורך קריאות המשתמשות בביקורת הקפיטליזם הגלובלי והנאו-ליברליזם. כפיר כהן לוסטיג ועודד ניר מציעים בספריהם *Makers of Worlds, Readers of Signs* ו-*Signatures of Struggle*<sup>6</sup> (בהתאמה) תפיסה נאו-מרקסיסטית כדי לחשוב על הספרות העברית העכשווית, וטוענים להיסטוריוגרפיה חדשה של הספרות שנכתבה בישראל, המעוגנת בגלובליזציה ובהפרטה שעברה המערכת החברתית-כלכלית הישראלית.

שני המחברים מציעים בספריהם את הנאו-ליברליזם כקטגוריה תאורטית במחקר הספרות. ניר טוען שתוצאות הקפיטליזם הנאו-ליברלי נרשמות ונפתרות בדמיון של יצירות ספרותיות בנות התקופה, בעיקר דרך החזרה לעיסוק בשאלות של היסטוריה וזמן.<sup>7</sup> כהן לוסטיג טוען שהספרות העברית עברה משימוש באסתטיקה הטרונומית לשימוש באסתטיקה אוטונומית, ושהעולמות הבדיוניים אינם מיוצרים יותר אלא ניתנים, כך

4 ננו שבתאי, *ספר הגברים*, ירושלים: כתר, 2015.

5 על החלל הביקורתי הזה נכתב בספריהם של עודד ניר וכפיר כהן לוסטיג. לדברי כהן לוסטיג (Kfir Cohen, *Makers of Worlds, Readers of Signs: Israeli and Palestinian Literature of the Global Contemporary*, London: Verso, 2019, p. 44), שיח ביקורת הספרות העברית אינו מכיר בשינוי המבני שהתרחש עם הנאו-ליברליזם, כך ששינויים בנוסח הספרותי משייכים לסופרים עצמם, כהמצאות אינדיווידואליות שאינן קשורות לזרם רחב יותר. ניר (Oded Nir, *Signatures of Struggle: The Figuration of Collectivity in Israeli Fiction*, Albany: SUNY Press, 2018, p. 210) מוסיף על כך שישנו מחסור בכתיבה על רומנים עכשוויים – סימן לקוצר ידה של ביקורת הספרות לאתר התפתחויות ספרותיות חדשות.

6 Nir ו-Cohen (לעיל הערה 5).

7 Nir (לעיל הערה 5), עמ' 7-8, 179.

שהדמויות בספרים מחפשות אחר המקור.<sup>8</sup> במאמר זה אני מוסיפה לשיח את הפיגורה של הסובייקט העובד ומדגימה את המכניזם של הערכות וקידודי שווי העומד בבסיסו ומשמש גם כלי לגיבוש זהות. נוסף על כך אני מראה שהצורה הספרותית שיוצרת שבתאי בספרה מושפעת מצורת העבודה הנאו-ליברלית ושאפשר לקרוא אותו כמבנה ספרותי של תיק מניות.

שבתאי, ילידת 1975, בתו של אהרון שבתאי ואחייניתו של יעקב שבתאי, כתבה מחזה, ספר שירה וספר ילדים לפני שכתבה את "ספר הגברים", שיצא לאור ב-2015. בספר מאתיים עמודים, והוא כולל ארבעים פרקים קצרים מאוד הכתובים בשפה פואטית ומחורזת (רוב) כותרותיהם הן תיאורי מקצוע, כדלהלן: משורר, רוחניק, אמן צעיר, הבן של המגיש, קב"ן, מורה, דלקן, שלושה שחקנים, הרופא המושלם, אמן זקן, פסיכולוג, מורה הדרך, אדריכל, מגיש, הנדל"ניסט אחי הגיטריסט, פסיכיאטר, הנסיך הקטן, במאי, רופא פנימי, מורה ליוגה, לוחם-על, הרוצה להיות סופר, המורה היחיד וחנה סנש.

עיקרו של "ספר הגברים" הוא מסעה מלא הכמיהה והמין של הגיבורה, בת דמותה הספרותית של שבתאי, אל יחסי אהבה שיניבו זוגיות ותינוק, והוא נפתח במניפסט קצר ששמו "גברים כבני אדם", אשר בו מאפיינת שבתאי גברים בין השאר בכך ש"לגברים יש מקצועות [...] יש למשל במחשב אזור כזה שנועד להפגיש בין גברים זכרים לנקבות נשים. אז ליד כל תמונה של גבר כתוב המקצוע שלו: לדוגמה, רוקח. או עורך דין. או קצין נפגעים. אפילו סופר. כל דבר שמרוויחים בו כסף" (עמ' 8).

כל פרק מגולל בפנינו את סיפור יחסיה של הגיבורה עם הגבר נשוא הכותרת, סיפור המסתיים פעם אחר פעם בכישלונה של הגיבורה למצוא מנוחה ומזור ביחסי אהבה ומשפחה. סיפורי הכישלון הללו נערמים זה על זה עד כדי נקודת יציאה, בפרק שבו מחליטה הגיבורה להפסיק את יחסיה עם גברים וללדת תינוק באמצעות תרומה מבנק הזרע. הפרק האחרון בספר הוא סיפור ההיריון והלידה שלה. "ספר הגברים" התקבל בחום על ידי קהל הקוראים, הביקורת והתקשורת, ואף היה מועמד לפרס ספיר. הוא נתפס כספר בעל מאפיינים אוטוביוגרפיים חזקים ויצר הדהוד תרבותי פוליטי שהקדים את תנועת me too, משום שכפי שאטען, הוא חשף את תחום האלימות האפור ביחסי גברים-נשים, שהחוק אינו נוגע בו ואינו יכול לגעת בו. כך למשל, בריאיון שהעניקה שבתאי לעיתון "הארץ" עם צאת ספרה נכתב שעשרות הגברים בספר הם "אודיסיאה אירוטית גיהנומית שכמו אין לה סוף. בהדרגה נוצר אוסף מטריד של חוויות שכמעט כל אשה חווה, היוצר תחושה של רדיפה, אפילו מחנק. מאליהן עולות המחשבות על הפערים הנתונים בין גברים לנשים, על המסרים שנשים מפנימות ועל היכולת לנצל אי-שוויון ולצאת מזה בשלום".<sup>9</sup> גם שבתאי

8 Cohen (לעיל הערה 5), עמ' 209, 289.

9 גילי איזיקוביץ, "כתב האישום שלי נגד גברים", הארץ, 26.11.15. הספר עודד יצירת ספרי גברים

חיזקה בריאיון זה ובאחרים את המסגור הציבורי שהספר קיבל, ואמרה כי "הסיפור של בת דמותי הוא סיפור אחד, אבל הוא דווקא מייצג בעיני ממוצע. הוא לא על אונס, לא על ההטרדות המיניות, אני לא מתעסקת בכריתת דגדגנים בעולם השלישי. הוא על הגבר הרגיל ועל זה אני מדברת. כל בחורה ממוצעת עוברת מסלול הכשרה לפגיעה קשה".<sup>10</sup>

רוב הביקורת התייחסה ל"ספר הגברים" מזווית פרשנית זהותית-מגדרית של יחסי הכוחות בתחום יחסי האהבה והמין בין גברים לנשים, בדומה לזווית שיוצגה בתקשורת. כחלק מעמדה זו טענה ענת עינהר שזהו ספר על העמדה הנשחקת של האישה המתירנית כלפי מאהביה המתחלפים ועל אוזלת ידה אל מול התשוקה הגברית;<sup>11</sup> יפתח אשכנזי טען ש"ספר הגברים" "הוא ספר שמעורר אי נחת גדולה, במיוחד בכל מה שקשור לנשים ולגברים", וש"המעבר מעולמות 'סקס והעיר הגדולה' ליצירה שמעוררת כל כך הרבה מחשבה, הוא הצלחה גדולה מאוד";<sup>12</sup> יונה אשורב כתב כי "האקסיומה 'האישה נותנת, הגבר לוקח', שאותה מציינת שבתאי באחד הקטעים, ושמוציאה את הגבר ידי חובה כאשר ניתן לו — עומדת ברומן הייחודי הזה למבחן";<sup>13</sup> אריק גלסנר כתב כי "הספר מבטא ייאוש מהיחסים בין המינים" וכי "שנאת הגברים שיש בספר של שבתאי היא חלק מרוח התקופה. [...] בין העמדות הרבות המוצדקות הנשמעות נגד כפייה וניצול והטרדה מיניים נשמעות גם עמדות שמבטאות לכל הפחות אי מתן לגיטימיות למיניות גברית (שאינה פוגענית) ולעיתים פשוט שנאת גברים".<sup>14</sup>

עידן צבעוני אבחן כי "הגנו-מספרת נדמית לפרקים כז'וסטין של סאד אשר נאחזת במידה הטובה ובעקרונות המוסר בעודה מוכה, מעונה ונאנסת; קורבן התמיד למעשי התעללות שונים ומשונים כדי הדמיון הטובה על הפיגורה הסאדית",<sup>15</sup> וביטא בכך את נקודת המבט הבינרית של קורבן-פוגע המאפיינת את הכתיבה על המרחב המיני בספר. עם זאת, צבעוני הציע מרחב פרשני נוסף וכתב שייתכן שכפי שסלבו ז'וז'ק ניסח:

תחת אילוסי כלכלת הנפש הניאו-ליברלית-ליברטיאנית — על הסובייקט של הקפיטליזם המאוחר להתענג, בעודו מפקיר את בניו ובנותיו (נעדרי שם אם ואב) לגורל

אצל נשים שקראו בו. ראו למשל "גברים באוטובוסים ובעוד מקומות", הבלוג של שירי שפירא, ספרים באוטובוסים, 14.11.2016.

- 10 שם.
- 11 ענת עינהר, "אורגזמטרון", ידיעות אחרונות, 22.6.2018.
- 12 יפתח אשכנזי, "כל החברה", מאקו, 25.1.16.
- 13 יונה אשורב, "עזרת גברים", ישראל היום, 7.1.2016.
- 14 אריק גלסנר, "על מיניות נשית ויחסי גברים ונשים (מנקודת מבט נשית) בכמה ספרים שראו אור לאחרונה", בלוג מבקר חופשי.
- 15 עידן צבעוני, "התופת של ננו", אתר אודות, 6.7.2017.

מישורי מאושר, נטול כבלים, משוחרר, לטובת יתמות לא־מודעת, מוכחשת, נפשם טובלת במעין השכחה: בנה את עצמך מחדש! ממש את עצמך! תתנסה! תהיה מסופק! עשה מה שתרצה בחיך.<sup>16</sup>

כלומר, צבעוני טוען דרך ז'ז'ק שאפשר לקרוא את הסובייקטים בספר כמעוצבים על ידי ציווי הקפיטליזם המאוחר.

שירה סתיו מציגה גם היא פרשנות מרובדת יותר, וטוענת בצדק שהגיבורה של שבתאי אומדת את הגברים לפי קנה מידה שהיא קובעת, ובכך הופכת את כיוונו של המבט השגור (שלפיו גברים אומדים נשים), ומכאן "הגברים אינם רק, ובפשטות, גברים. הם כמעט תמיד גם נציגים של משהו רחב יותר, שהמספרת רואה", וכי "הולך ומתבהר שהיחסים עמם הם צינור של היוודעות לא רק למין ולמנעד של אפשרויות רגש, אלא גם לעולם ולמציאות". אלא שגם סתיו כמו צבעוני חוזרת לעמדה הבינרית שלפיה הגיבורה "נדפקת" על ידי גברים, המייצגים גם את המערכות במציאות, ושהגיבורה היא אנטייזה לנורמות המסחריות המשוקעות ביחסים, וחווה את האירועים בפסיביות.<sup>17</sup> כך, למרות הוספת הרובד הכלכלי־חברתי, נותרת, פועלת ומוסברת פרשנותם של צבעוני וסתיו בתוך מרחב היחסים המגדרי.

בעמודים הבאים אציג את הפיגורה של העובדת המשקיעה בערך (העצמי) שלה כפי שהיא מתגלה בקריאת הרומן. בשלב הראשון אערוך סקירה היסטורית קצרה כדי לבחון את תפיסת העבודה בתרבות הישראלית ואת היחס בינה לספרות הנכתבת כאן. רקע זה יסייע לי בהצגת השינויים שחלו במפנה המאה העשרים ואחת, בזמן שדור הסופרים שעזמו נמנית שבתאי החל לפרסם את יצירותיו; בשלב השני אערוך קריאה צמודה לספר, ובמיוחד לפרק "האדריכל, חרא", ואבחן כיצד אפשר לקרוא את דמות העובדת דרך מושג ההון האנושי כפי שהומשג בידי מישל פוקו וונדי בראון, וכן דרך הקשר בין רגשות לקפיטליזם המאוחר לפי אווה אילוז. במקביל לכך אראה כיצד פיגורת העובדת פועלת בטקסט עצמו כמשקיעה. כדי לעשות זאת איעזר בניתוחו של מישל פר את הסובייקטיביות תחת ההון הפיננסי ובניתוחו של פרדריק ג'ימסון את תופעת הנגזרות בשוק הפיננסי.

## גלגוליה של עבודה עברית

מיתוס העבודה הוא אחד המיתוסים האנושיים המרכזיים, ומיתוס מכונן של החברה הישראלית. העבודה הפרודוקטיבית הייתה מרכיב מרכזי בשיקומו ובתרבותו של היהודי

16 שם (ההדגשה שלי).

17 שירה סתיו, "גברים, איך אתם נראים", הארץ, 30.12.2015.

הגלותי, בקימומו כאדם ריבוני על טריטוריה שהוא בעליה.<sup>18</sup> מושג כוללני זה הוא עד היום מרכיב מרכזי באידאולוגיה הציונית של שלילת הגולה ובפולמוסים שהיא גוררת. כך למשל במאבק המתמשך של הציונות הליברלית-הבורגנית נגד תלמידי הישיבות.

עד כמה היה רעיון העבודה מושרש? ממש עד כדי רגשות דתיים, כעולה מן הביטוי "דת העבודה", שנטבע בעקבות רעיונותיו של א"ד גורדון.<sup>19</sup> לספרו של פסח ליפובצקי, "רעיון העבודה בספרות העברית החדשה", שנכתב ב-1930, הוסיף הסופר והמבקר יעקב פיכמן הקדמה מושחזת. בין השאר כתב שם ש"יסוד העבודה הוא יסודו של עולם וכבשונו של עולם. עם שאינו עובד אינו ראוי ליצור. מחשבתו ויצירתו – שתייהן פסולות. כל עוד לא שבנו אל העבודה עלינו לעמוד כעני בפתח – עד אז כל השערים נעולים בפנינו. מי שאינו עובד נשאר תמיד בחוץ".<sup>20</sup>

פסח ליפובצקי החרה החזיק אחר הדברים הללו ואחר גדולים כא"ד גורדון: "הנקודה העיקרית האופיינית למהותה הפנימית של תנועת הפועלים העברית בארץ הוא המקום שהעבודה תופסת בחייה ובמחשבתה", כתב, "לא רק כגורם כלכלי או סוציאלי אלא גם כערך מוסרי רוחני בפני עצמו – כערך מהפכני יוצר. העבודה היא הכרח ליהודי, אין דרך לשחרורו האנושי, להיותו שותף שלם ונאמן להבראת האומה וחדוש פני המשטר הקיים אלא בעבודה. שאלת קיומנו הלאומי היא שאלת תגבורת העבודה. אנו פוגשים את רעיון העבודה כצו מוסרי פנימי מבחינת חובת ההגשמה העצמית. אין רעיון העבודה אלא כשהוא הופך לצו העבודה".<sup>21</sup> אלה דברים רליגיוזיים ממש. אפשר למתוח קו בין תיאור העבודה לתיאור האמונה באלוהים, ובצו הדתי הזה נעוץ מיתוס העבודה הישראלי.<sup>22</sup>

והנה, כחצי מאה אחר כך, בגיליון של "עיתון 77" שיצא לכבוד ה-1 במאי 1984, כתבו יונתן שפירא ויגאל עילם על גילוייה של בגידה, או במילים אחרות, על בעיית הסוציאליזם בישראל.<sup>23</sup> הבגידה היא בגידתה של המדינה בעובדים, ותוצאותיה הן מצבה הקפוא של

18 לדין ב"יהודי החדש" ראו אניטה שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב: עם עובד, 1997; מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 181–136.

19 א"ד גורדון, "הסופרים והעובדים", כתבי א.ד. גורדון, ירושלים: הספריה הציונית, 1951, עמ' 306.

20 ליפובצקי (לעיל הערה 1), עמ' 6.

21 שם, עמ' 23.

22 רולאן בארת, מיתולוגיות, תל אביב: בבל, 1998, עמ' 273. המיתוס, כפי שטוען בארת, מעביר אותנו מההיסטוריה אל הטבע, משווה לפעולות האנושיות פשטות של מהויות ומארגן עולם חסר סתירות, ללא דיאלקטיקה. כך נעשו המיתוזה של העבודה העברית והמיסטיקציה שלה ככוח טבע, ככוח אלוהי, כצו מוסרי, מחוץ לכוכב הלכת הפוליטי.

23 יונתן שפירא, "הסוציאליזם החדש נעצר על סיפנו", עיתון 77: לספרות ולתרבות 53 (1984), עמ' 27; יגאל עילם, "ריבונות האדם – מטרת על", שם, עמ' 28.



ישראל מבחינת מצב העבודה. שפירא טוען שבישראל ישנה בעיה מעניינת, שכן מעולם לא נוצר בה מעמד פועלים בעל הכרה. הרעיון היסודי היה שנהפוך לפועלים, אבל זה לא אירע מעולם. לדבריו, ישראל היא ארץ הגירה שקלטה ללא הרף עולים חדשים בזמן שהעולים הוותיקים התברגו בצמרת הפקידות והניהול. כלומר, מי שנעשה פועל, נעשה כזה בתרבות בירוקרטית אשר בה הפכו כולם במרוצת שנים מועטות למדי מפועלים לפקידים. לטענת שפירא, הסובייקטיביות של הבירוקרט שונה לחלוטין מזו של הפועל: עליו להתקדם, להאדיר את מעמדו ואת הכנסתו, ולהתחרות עם כל האחרים.

גם זאב שטרנהל קובע בספרו "בניין אומה או תיקון חברה?"<sup>24</sup> שהסוציאליזם הישראלי קפא. למעשה, מעולם לא היינו שותפים למשבר שעוברות המפלגות הסוציאל-דמוקרטיות בעולם המערבי, הוא טוען, וקובע לבסוף שהסוציאליסטים היהודים האמינו שיש ערך כולל יותר מהלאומיות היהודית, אבל הלאומיות היהודית רוקנה את המאבק המעמדי.<sup>25</sup>

יגאל עילם ממשיך וטוען שתנועת העבודה הצמיחה יותר מכל סקטור אחר את הקפיטליזם בישראל. התפתחות זו הגיעה לממדים קיצוניים: בשם קליטת העלייה ופיזור האוכלוסייה יצרו מקומות עבודה בשכר ובתנאים מחפירים, ובמקביל לכך העניקו הטבות ועידוד מלאכותי לזימים מפוקפקים. במילים אחרות: מה שהתחיל כאידאה פסטורלית הפך לבסוף לקריאה לרצינוליזציה של הקיום הכלכלי ולהצטרפות לאופן הייצור הקפיטליסטי. שנה אחרי פרסום מאמריהם של שפירא ועילם, בשנת 1985, התחוללה נקודת מפנה בהיסטוריה הישראלית. זו הייתה השנה אשר בה החלה המדיניות הנאו-ליברלית<sup>26</sup> לפעול במשק הישראלי: נחקקו חוק יסודות התקציב וחוק ההסדרים, שהעצימו את השפעת משרד האוצר, ואגף התקציבים בתוכו, על ניהול מדיניות התקציב. את ההיגיון המעמדי

24 זאב שטרנהל, בניין אומה או תיקון חברה?, תל אביב: עם עובד, 1995.

25 שם, עמ' 16, 31.

26 לפי דייוויד הרווי (קיצור תולדות הניאו-ליברליזם, ירושלים: מולד, 2015), נאו-ליברליזם הוא בראש ובראשונה תאוריה העוסקת בהתנהלות כלכלית פוליטית, שעיקרה האמונה שהדרך הטובה ביותר לדאוג לרווחתו של האדם היא מתן חירויות יזמיות ליחידים והענקת יד חופשית למיומנויות אינדיווידואליות בתוך מסגרת מוסדית המאופיינת בזכויות קניין פרטיות קשיחות, שווקים חופשיים וסחר חופשי. הרווי מראה שמאז שנות השבעים חלה תפנית לנאו-ליברליזם בכל רחבי העולם, ותופעות הדה-רגולציה – הפרטה ונסיגה של המדינה מתחומים רבים של השירותים החברתיים – נעשתה נפוצה מאוד. הרווי, ובעקבותיו ונדי בראון (Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Cambridge MA: MIT Press, 2015), קובעים שתהליך הנאו-ליברליזציה, האוכף בכוח את עקרונותיו, הביא להרס יצירתית של מבנים חברתיים, אורחות חיים וחשיבה, הולדת והורות, זיקה לאדמה, חלוקת עבודה והרגלים רגשיים.

של "הפרטת כל מה שזו" הסביר אחד מראשי אגף התקציבים בפשטות: "חיסול העבודה המאורגנת בישראל".<sup>27</sup>

הנאו־ליברליזם התגשם בישראל דרך עלייה דרמטית באי־השוויון, העוני וחוסר הביטחון הכלכלי־חברתי של מעמד הביניים ושל המעמדות הנמוכים בישראל. כך למשל, ההכנסה הממוצעת של העשירון העליון גבוהה פי שנים עשר מההכנסה הממוצעת של העשירון התחתון (לעומת פי שמונה בשנות השמונים). הנתונים משקפים התרחבות מעיקה של פערים מעמדיים. המרוויחים הגדולים של העשורים האחרונים הם בעלי ההכנסות הגבוהות ובעלי ההון. חלקו של האחוזון העליון בעוגת ההכנסות הוכפל מרמה של 6%–7% בשנות השבעים לרמה של 12%–14% בשנים האחרונות. מהכנסות על ההון נהנה המאיון העליון כמעט לבדו: 68% מהכנסות אלו הגיעו אליו ב־2007,<sup>28</sup> ומאז, מצב זה רק מחריף והולך.

לידי שנות השבעים והשמונים היו הראשונים שנלחצו בין הפטיש של שוק העבודה לסדן של יוקר המחיה. יכולתם לרכוש דירה, המקנה ביטחון, הלכה ונשחקה, וכך גם שכר עבודתם. כך מצא עצמו דור זה תלוי במימון ובשירותים שסיפקו לו הוריו, ולאחרונה גם יותר ויותר במימון שמציעה לו המערכת הפיננסית, כפי שמלמד הגידול בחובות משקי הבית בשנים האחרונות.<sup>29</sup>

כיצד הגיבה הספרות העברית לתמורות אלו? בביקורת הספרות נהוג לחלק את הספרות העברית לתקופות ספרותיות שונות. בחלוקה גסה, עד שנות החמישים התאפיינה הספרות באתוס ציוני־קולקטיבי ופנתה לקהל הרחב מתוך מחויבות לאומית. רעיון העבודה והעובד העברי היה מרכזי בתקופה זו, וכך הגדירו הסובייקטים הספרותיים של התקופה את עצמם בהיחס לעבודה ולפרויקט הציוני.<sup>30</sup>

המפנה הליברלי שעליו קבלו עילם ושפירא מקביל לספרות "הגל החדש". הגיבורות והגיבורים הספרותיים שעלו אז התאפיינו בשחרור הספרות מעבותות אידאולוגיים ובדחיית נושאים קולקטיביים לאומיים לטובת נושאים אישיים־קיומיים־אוניברסליים.

27 רונן מנדלרן באחרית הדבר לספרו של הרווי (לעיל הערה 26), עמ' 271–291.

28 נתונים אלה לקוחים ממסמכה של ענת לוי, "תיאור וניתוח ממדי העוני והאי־שוויון בישראל ובמדינות המפותחות", מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 17.6.2012.

29 מיכאל שלו, "הרקע הכלכלי למחאה החברתית של קיץ 2011", מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל, דצמבר 2012.

30 לדיון נרחב בספרות העבודה והתקבלותה בשנים אלה ראו חנן חבר ואמיר בנג'י, ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2014, עמ' 37–42.

עם זאת, הם לא זנחו את בעיות הקולקטיב אלא הוסיפו לעסוק בנושאים לאומיים מעמדת האנטי-גיבור.<sup>31</sup>

מאוחר יותר התאפיינה ספרות שנות השמונים והתשעים בייצוגה של מציאות שבורה, מפוררת ולא־קוהרנטית. היא הציבה גיבורים תלושים החשים זרות וסלידה מהקיום הישראלי, מתבוססים בחוסר משמעות ונעים בחלל שבו צפים סמלים ומסמנים ללא רפרנטים בעולם הממשי. הביקורת הספרותית של אותן שנים דיברה על ספרות העוסקת בפירוק אחידות העולם הבדוי וברב־תרבותיות שאפיינו את המפנה הפוסט־מודרני.<sup>32</sup> אפשר לראות שעד תחילת המאה העשרים ואחת, הספרות הדחיקה את הממד הכלכלי־מעמדי־חברתי ושיקפה בכך את תהליך הדה־פוליטיזציה שעברה החברה הישראלית. כפי שטוענים אמיר בנבגי' וחנן חבר: "כשניגשים לחקר הספרות הישראלית אפשר לקבוע כבר מן ההתחלה שלמעט תקופה מוגדרת מסוף שנות ה־40 ועד סוף שנות ה־50 לא ניתנה חשיבות לקטגוריית המעמד בביקורת הספרות העברית. בספרות העברית, כמו בתרבות העברית בכללה, הלאומיות, וליתר דיוק הציונות, היו מכשיר ההמרה הבולט של המעמד".<sup>33</sup>

הקפיטליזם הגלובלי שאליו נכנסה ישראל החל בשנות השמונים הוליד כאמור שטף יצירות שבמרכזן גיבורות וגיבורים שזהותם מתגבשת בהתייחס לעבודה, ובכך החזיר את העיסוק בשאלות כלכליות־פוליטיות שהודחקו מהזירה הפוליטית. השאלה מדוע נוצרה כתיבה כזאת קשורה בסובייקטיביות שהנאו־ליברליזם מכונן. כפי שהפרויקט הלאומי הציוני היה זקוק לפני כמאה שנה לדמות היהודי התלוש ואחר כך סגד ליהודי המתכונן, באמצעות עבודת כפיים, הנאו־ליברליזם הישראלי כפרויקט פוליטי מבקש סובייקטים חדשים המתכוננים באמצעות ספירה כלכלית חדשה. כפי שטוען ג'ייסון ריד, "נאו־ליברליזם הושג לא באמצעות שינוי שיטת הייצור, ארגון מחדש של הייצור וחלוקת

31 גרשון שקד, *גל חדש בספרות העברית*, מרחביה ותל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1971; יגאל שוורץ, *מה שרואים מכאן*, אור יהודה: דביר, 2005, עמ' 195–196. ראו באותו נושא גם את חמוטל צמיר, *בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה העברית בשנות החמישים והשישים*, תל אביב: כתר, 2006, עמ' 42–52; Dan Miron, *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking*, Stanford CA: Stanford University Press, 2010

32 ראו למשל נורית גרץ, *חירבת חיזעה והיום שלמחרת*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר, אוניברסיטת תל אביב, 1983; גדי טאוב, *המרד השפוף*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997; שוורץ (לעיל הערה 31), עמ' 263.

33 אמיר בנבגי' וחנן חבר (עורכים), *ספרות ומעמד*, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, 2015 עמ' 80.

העושר, אלא באמצעות מצב חדש של סובייקטיביות, ייצור חדש של סובייקטיביות".<sup>34</sup>  
 כעת אבדוק כיצד מיוצגת סובייקטיביות כזאת ב"ספר הגברים".

## חסע השווי של הגיבורה

בתחילת "ספר הגברים" מופיע מניפסט סאטירי קצר ששמו "גברים כבני אדם", ובו מאפיינת שבתאי גברים בין השאר בכך ש –

לגברים יש מקצועות. ולחיות אין. פגשתם פעם אווז שהוא רוקח? לא. אבל גבר כן. [...] יש למשל במחשב אזור כזה שנועד להפגיש בין גברים זכרים לנקבות נשים. אז ליד כל תמונה של גבר כתוב המקצוע שלו: לדוגמה, רוקח. או עורך דין. או קצין נפגעים. אפילו סופר. כל דבר שמרוויחים בו כסף.

הכניסה לספר עוברת דרך הכניסה ל"אזור" במחשב, תיאורו של אתר היכרויות, פלטפורמה שבה נשים וגברים מעמידים עצמם בפס ייצור כאובייקטים ליחסים בשוק שיש בו היצע וביקוש, שיש בו מניות מוצלחות וכושלות וקריטריון הצלחה או ניצחון: זוגיות המניבה תינוק. כפי שאומרת הגיבורה לקראת סוף הספר, אחרי שהחליטה ליצור תינוק באמצעות קניית זרע<sup>35</sup> בבנק הזרע, שנכזבה בה הציפייה "לאהבה זוגית, שהיא קלאסית כדי ליצור בה פרי חיים של אהבה" (עמ' 183).

במניפסט זה מעמידה שבתאי לראשונה את העבודה, את הקידוד המעמדי הנלווה לה ואת רשת האומדנים שבהם רווי הספר, ובכך יוצרת לגיבורה שלה עמדה פעילה האומדת ושוקלת את שאלת הערך, ועוסקת בה ללא הרף. אומדנים אלה גולשים ומתפרעים, ונעשים כפעולות דירוג וכימות שווי המתבצעות בכל מפגש ומכוונות לכל כיוון. הגיבורה מפנה אותם אל עצמה ואל הגבר מושא המפגש, הגבר מפנה אותם אליה ואל עצמו וכך הלאה, עד שאפשר לראות בספר כתב אומדני של הערכת שווי או תשקיף חברה בע"מ (ישות משפטית הבאה במקום האדם).

צורתו הגלויה של הספר – הבנוי כאמור מארבעים סיפורים קצרים שכותרתם שם תואר מקצועי וכל אחד מהם הוא סיפור יחסים עם גבר נטול שם שכינויו מבוסס על

34 Jason Read, "A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity," *Foucault Studies* 6 (2009), p. 32 (התרגום שלי).

35 יש לשים לב ליופומיזם "תרומת זרע" ולאוקסימורון שנוצר מהמהלך האמיתי של קניית "תרומת זרע" במציאות. תרומת הזרע מסתירה את האמת הכלכלית ונובעת מהרצון לייצר מצג שווא של יחסים החורגים מהשוק, שאינם ממוסחרים.

מקצועו ("מה שמרוויחים בו כסף") – כשל פורטפוליו מנייתי, והוא גם מבנה העומק שלו. הגיבורה והגברים המוצגים בו מסתובבים כמשקיעים וכמחפשי השקעה, בוחרים ונבחרים. לטענתי, הספר מציג בפנינו את המנגנון הכפייתי אשר בו מסתבכת הסובייקטיביות בנאו-ליברליזם דרך דמות עובדת חדשה העוסקת בהערכה רב-כיוונית אינסופית שאי-אפשר להיגמל ממנה.

כדי להעמיק במנגנון זה אשוב עם מישל פוקו, הטוען שהנאו-ליברליזם יוצר סובייקטיביות חדשה. הוא מראה שהנאו-ליברליזם שובר דיכוטומיות מרקסיסטיות בין עובד לבעל הון בכך שהסובייקט תופס עצמו ונתפס על ידי אחרים כיום של עצמיותו, ומשימתו היא להגדיל את הונו האנושי בכל דרך. השוק החופשי הפיק כך סובייקטים המגיבים אליו ומחויבים אליו – כצרכנים, כמשקיעים וכיזמים.<sup>36</sup> וונדי בראון ממשיכה קו מחשבה זה ומראה שלא נותר דבר מחוץ להישג ידה של המחשבה הנאו-ליברלית וצורות ההערכה שלה. היא טוענת כי "מתקפתו של הנאו-ליברליזם על הדמוקרטיה משפיעה על מערכת החוק, על התרבות הפוליטית ועל הסובייקטים הפוליטיים".<sup>37</sup> בראון אומרת עוד כי "ההומו אקונומיקוס של היום שומר על מאפיינים יזמיים אבל עוצב מחדש ובאופן ניכר כהון אנושי העובר תהליך של פיננסיליזציה. הפרויקט שלו הוא השקעה-עצמית באופן שיקדם את ערכו או ימשוך משקיעים דרך תשומת לב קבועה לדירוג האשראי הממשי או הפיגורטיבי שלו בכל ספרת חיים".<sup>38</sup>

אווה אילו מציגה פן נוסף של ההון האנושי, וטוענת שאהבה ורגשות מעוצבים ומיוצרים באמצעות יחסים ומוסדות הנתונים להיגיון קפיטליסטי. לטענתה, "יחסים הפכו לאובייקט קונגניטיבי המושווה לאחרים ונתון לאומדן של רווח-הפסד [...] לאובייקטים שאפשר לסחור בהם או להחליפם".<sup>39</sup> באופן זה, "אינטימיות ורגשות נעשים אובייקטים שאפשר לאמוד ולחשב, לתפוס בהצהרות כמותיות".<sup>40</sup>

בעמודים הבאים אני ממשיכה את קו המחשבה של אילו ובודקת את הקשר בין יחסים אינטימיים לקפיטליזם. אני מתמקדת בשאלה כיצד פועל הסובייקט המחפש אהבה

Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France*, 36 1978–79, eds. Michel Senellart, François Ewald, and Alessandro Fontana, trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 226

Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, New York: Columbia University 37 Press, 2019, p. 8 (התרגום שלי).

Brown (לעיל הערה 26), עמ' 33–34.

Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge 39 MA: Polity Press, 2007, p. 36 (התרגום שלי).

40 שם, עמ' 32.

ויחסים ברומן של שבתאי כסובייקט עובד, ושואלת כיצד מושפעת מכך צורתו הספרותית של הרומן.

כדי לעשות זאת אקרא קריאה צמודה את הפרק "האדריכל, חרא" ככתב הערכת שווי מתפקע. הקידוד המעמדי הנערך בפרק זה כמו גם בפרקים האחרים מתפרש כרשת צפופה של תשובה לשאלה הדדית סמויה ולא־כתובה בטקסט: מה יש לי (ברשותי)? או מה אני שווה (מה הערך שלי)? הערכות אלה מהדהדות את הדבר אשר לו קרא מישל פר "תיק השקעות של העצמי". אדון בכך בהרחבה בהמשך.

בפרק זה הגיבורה נוחתת בישראל אחרי שלמדה משחק באנגלייה, לימודים שמימנה באמצעות ירושה: "החלטתי לבזבז את שארית ירושתי על דבר מה בונה וחיובי וטסתי ללונדון הקרה להתרחק מכל מה שקרה ועל הדרך להשתתף בסדנה שייקספירית לבמאים צעירים" (עמ' 91). הפרק פותח "בדירה היפה של אשת אבי המנוחה" (עמ' 97), "דירת ה"זמנית המרשימה" (עמ' 98). אין זה מקרי שמקור הדירה מצוין, שכן יש לה תפקיד בפרק, והיא אחת מכמה דירות בספר, שהגיבורה חיה בהן בארעיות מכוח שכירות או מכוח היותה בת משפחה של הבעלים (אביה בדרך כלל) וכסימפטום למצבה השביר (precarious life).<sup>41</sup> הדירה היפה והמרשימה מתחילה את מחול האומדנים ואת כתב הערכת השווי של הגיבורה בפרק זה, והיא ממושיכה לספר שבדירה "קפה לא בוץ אלא ממכונה" (עמ' 98), כשיקוף מנעד מעמדי נוסף.

"ובמסיבת טו באב פגשתי אדריכל בלונדיני" (עמ' 97), מספרת הגיבורה על המפגש הראשון שלה עם הגבר שהוא נושא הפרק. דרך הצגת הגבר לפי מקצועו – "האדריכל" – בפרק זה ובפרקים כולם (עם כינויי הגברים לפי מקצועותיהם השונים בכל פרק), אינה עוברת אף פעם דרך חילופי דברים של שאלה ותשובה גלויים בין הגיבורה לגבר שהגיבורה פוגשת. הגבר מוצג לפני הקוראים כאילו מקצועו הוא תכונה חיצונית ובוולטת, כנתון ביולוגי שאי־אפשר להתעלם ממנו בתיאורו, כמו שיער בלונדיני או אף ארוך. הפיכת העבודה לעובדה ביולוגית, לשם תואר שאין ממנו מנוחה או מוצא, היא קידוד הממקם אותנו בסובייקט החדש הנאו־ליברלי הנושא את עבודתו לכל מקום.

הגיבורה בוחרת באדריכל על פני חברו "הסליזי המצוי", הזוכה בשם תואר מבזה, שבהמשגה הפנימית של הספר הוא המקצוע שלו לא פחות מאדריכל או ממורה.

41 בכך אני מתכוונת למושג הסוציולוגי שחידש גיא סטנדינג, ראו Guy Standing, "The Precariat – The New Dangerous Class," *Amalgam* 6 (6–7) (2014), pp. 115–119. חיבור בין המונח proletariat (פרולטריון, מעמד העובדים) למילה precarious או precarity, המתארת מצב של חוסר ביטחון בעצם הקיום האנושי של סובייקט או קבוצה. הפרקרייט צופן בחובו ממד עכשווי באמצעות ה"סכנה" הנשקפת לו מהסדרים כלכליים ותרבותיים של שוק עבודה רעוע, מהפרטת שירותי רווחה ומעליית הפיננסיליזציה.

ה"מקצוע" סליזי דוחה את הגיבורה, ובבחירה בין סליזי לאדריכל היא בוחרת באדריכל, בפעולה שדרכה היא לכאורה ריבונית, אקטיבית וחופשייה לנוע בין אפשרויות, כמו אותה סובייקטיביות מדומיינת של הנאו-ליברליזם, המשקיעה החופשייה. הבחירה היא חלק מהמנגנון שבו שקועה הגיבורה בספר, ואפשר לומר שבכך היא עובדת.

הם יוצאים מהמסיבה במכוניתו של האדריכל, והיא אומדת "כמה נחמד לצאת פעם עם גבר בלונדיני שנראה כפרסומת לשעון יד" (עמ' 98), כלומר, נחמד לצאת עם מי שיכול לפרסם מוצר יוקרה, ובהתקף, מוצר המשקף את יוקרתו של האדריכל הבלונדיני. האדריכל חותך את שרעפיה "השטחיים" ו"שאל אותי האם אני אמיתית וביקש שלא איעלב אך הוא חש כל הערב כאילו הוא נמצא בנוכחות נערת ליווי עילית, שהיא לא רק חכמה יפה ומפתה אלא גם מיטיבה לקרוא ללא מילים את כל צרכיו הרגשיים והמיניים, וזה עוד לפני שהגענו לזיונים" (שם). המדובר והלא-מדובר בין הגיבורה לאדריכל נושא אופי דומה. כמו הגיבורה גם האדריכל חושף פנטזיה בסיסית של יחסי מסחר, קונה ומוכרת. שכן רק באופציה הצרכנית יש אפשרות לסיפוק כל הצרכים. בכל צורת יחסים אחרת נפער פתח לתסכול. השאלה האם את אמיתית היא הבעת החשש מהפער בין הדימוי הקטלוגי של אישה-מוצר שנועד למלא את כל צרכיו, לבין המציאות.

הגיבורה מתפלאה על השאלה וממלמלת: "אני לא זונה [...] ויש לי פרנסה [...]", ומייד מדווחת לקוראים: "למרות שבקושי הייתה". הגיבורה אינה נעלבת כפי שציפה האדריכל מכך שאומדנו אותה (יפה, חכמה, מפתה) ממצב אותה כמוכרת דימוי וגוף ללקוח. אולם חלקה השני של תשובתה ממחיש שהגיבורה שומעת בעצם את השאלה: האם את עובדת? האם יש לך פרנסה? ולשאלה הזאת היא עונה ומשקרת. בשונה מהגברים, על הגיבורה אי-אפשר לראות במה היא עובדת. בניגוד לגברים, אשר להם מקצועות שמרוויחים בהם כסף או לכל הפחות הגדרה מקצועית והפגישה איתם עוברת דרך הקידוד המעמדי של מקצועם לכל אורך הספר, הגיבורה של שבתאי אינה יודעת כיצד להגדיר עצמה כמונחים הללו. שלוש פעמים לאורך הספר מוזכר שהיא עובדת תמורת שכר: פעם אחת בניקיון משרדים בזמן לימודיה (עמ' 51), פעם כאסיסטנטית של וטרנירים (עמ' 147) ופעם כמטפלת בפגועי נפש (עמ' 135). היא מתוודה על בעיית העבודה שלה מאוחר יותר בספר, כאומדן המצוי בחסר והמכוון אליה עצמה: "חשפתי בפניו את נחיתותי שלי שהתבטאה יותר בקושי הפרנסתי בהיותי נתמכת כילדה על ידי הורים לא יציבים ועבודות טיפוליות בהן הייתי מצטיינת אבל אך ורק למרחקים קצרים [...] ונשארתי לבדי בלי תלוש בלי גרוש רק עם מחשבותיי וכתביי ועמידתי הרועדת והעקומה מול כל גוף מוסדי" (עמ' 170).

אלא שהגיבורה, על אף קשייה בפרנסה ועונייה, נטועה בשושלת משפחתית ישראלית אריסטוקרטית המגדירה את ערכה באופנים אחרים. שאלת ההון הצבור בידי הגיבורה, שאלת השווי העצמי, נענית בסיפור בכמה קווים נרטיביים. בראשון, הגיבורה מספרת על מעמד האומנים שאליו היא גאה להשתייך: ככותבת, כרקדנית שהריקוד נקטע לה באיבו, כתלמידת תיאטרון וכשחקנית תיאטרון שעזבה את המשחק; בשני, היא מציגה

את מכסת המיניות, התשווקה המינית והיופי של הגיבורה, העולה על גדותיה ככוח-על וכחבר פיפיות, כלומר, כוח שצריך ללמוד להשתמש בו (ככל כוח-על); השלישי הוא המשפחה – אביה, דודה וסבה של הגיבורה מעניקים לה הון סימבולי וממשי: ירושה, דירות לגור בהן ושושלת הכוללת היסטוריה מקצועית בעלת ערך ושם משפחה. היא מספרת לגברים שהיא פוגשת על סבה האדריכל, שתכנן את בית החולים שערי צדק ושבזכותו "נקראתי אל הסניף כדי לתת דין וחשבון על מצבו הסופני של החשבון שהתרוקן ונמצא בחריגה, ולמרות עוני התמידי, כנראה בזכות סבי האמיד, הייתי לקוחה במחלקה הפרטית, ולכן נהנתי תמיד מיחס פקיד אישי" – דבר המהלך עליהם קסם. קידוד מעמדי זה נמשך כשהגיבורה מספרת על הירושה שסבה הוריש לה (כפי שהגיבורה אומרת: "וסבי נפטר באותה השנה והוריש לי סכום כסף לא מבוטל כדי שאמשיך את לימודיי ואממש את כל כישרונותי וחלומותיי" [עמ' 85]).

כך שישנו ספר גברים נוסף מאחורי קטלוג הגברים שעליו כותבת שבתאי בגלוי. אף כי הגיבורה מצהירה כי "נזרקתי לעולם שאין בו אב" (עמ' 73), הצהרה המעודדת אותנו לחשוב עליה כצפה חסרת קשר לשרשרת המסמנים של הפטריארכיה, ספר הגברים החבוני סותר את ההצהרה הזאת ומותיר סדק שדרכו מציצים הגברים שאל השושלת שלהם משתייכת המספרת והמעניקים לה שייכות בסדר הפטריארכלי עצמו. זוהי הסיבה לכך שלמרות מצבה החומרי המעורער אין הגיבורה מחפשת פטרון, כלומר, את החילופים הידועים בין מין (אישה) לחסות כלכלית (גבר), אלא אהוב. יתרה על כך, בהיפוך תפקידי הופכת היא עצמה פטרונית של חלק מהגברים, כלומר, משקיעה בהם הון ואון, ממש כפי שקורה מאוחר יותר בפרק "האדריכל, חרא".

יחסיהם של הגיבורה והאדריכל נמשכים, "ובאחד הימים נישאתי אחר כבוד לאחותו הבלונדינית הגדולה שהיתה אשת סודו ומעצבת מצליחה של רהיטים לחדרי ילדים" (עמ' 98), ונמשך גם מחול חילופי האומדנים בניצוח הגיבורה, ההולך ומתפרע: "והיא מיד מילמלה עליי: 'איזה יפה'. והוא ענה שכל כולי זה יופי ויותר מכל התפעל מבקבוקי הבושם והקרמים השונים המסודרים בחדר האמבטיה המרווח המואר בתאורה מיוחדת, שלמעשה לא היה שלי אלא של האשה המתה. ואמר שהכל נראה פה יוקרתי ומעוצב כל כך ועם זאת ביתי ונעים. ולא נותר לי אלא להסכים" (עמ' 98).

לאחר מכן מוזמנת הגיבורה של שבתאי להכיר את שאר משפחתו של האדריכל: "ההצגה נמשכה. והוצגתי בפני משפחתו הענפה שהזכירה את אחת המשפחות מהעיריה הסדרתית טווין פיקס, מין אמריקאים חביבים שאוכלים מאכלים תפלים מקופסאות שימורים ומדברים כל מיני דיבורים שבהם שומעים את המבטא אך לא את המילים ואז האמא קמה יום אחד ודוחפת את ראשה לאח או שהאח פתאום קם וטובח באנשים תמימים או שהאבא החביב מתגלה כמורה למתמטיקה ביום ובלילה פדופיל. וגם אני לבשתי את מסכת הילדה הטובה שממילא תפורה עלי לא רע" (עמ' 99). כפל הלשון הטמון ב"הצגה" הוא גם מעשה ההיכרות שעורך האדריכל בין הגיבורה למשפחתו, אבל גם מעשה התחזות,



משחק; הקוראים עדים למסכת רב־כיוונית של התחזויות, דבר המעיד על קרב האומדנים ועל השיערוך, הדורש סיפור טוב אך לא את האמת, כפי שהמעוניין לעודד השקעה יטוה סיפור מושך.

מחול האומדנים מגיע לשיאו אחרי שהגיבורה מוציאה מהאדריכל הודאה "על היותו בעברו הרחוק מכור למין על כל מיניו וצרכן כפייתי של אתרים של זונות וקוקסינלים. ובעבר הזה אהב להיחדר אך בעיקר בפיו פחות בישבניו וזה עבר ולא שב" (עמ' 100). הצירוף "עבר ולא שב" עומד אל מול חשבון עובר ושב, שם נרשמות כל פעולות ההוצאה וההכנסה, הזכות והחובה. הגיבורה דנה לחובה את האדריכל "ורק אמרתי לו לאדריכל שהכל בסדר, איש הישר בעיניו יעשה, אבל לי זה לא מתאים למעשה. והלכתי לעשות מעשה וארותי את חפציו המעוצבים כולל התחתונים המגוהצים". ואילו האדריכל מנסה לשנות את רוע הגזרה הזאת של היציאה מהקשר־השקעה שעושה הגיבורה בגלל המידע החדש שהביא לקריסת הערך שלו. הוא מנסה לייצב את אומדן הערך שלו: "והאדריכל הלך אחריי בדירה אליה שכפלתי לו זה מכבר מפתח עם מחזיק בצורת לב כחלחל וכל הלילה הוא דיבר על סבי האדריכל ועל הסמליות שבדבר ואז עבר לבכי קולני ונשבע ביקר לו ולי שכל זה עבר ונגמר ואני אשתו לעתיד ואם ילדיו ואם לא אז אין לו עתיד" (עמ' 100).

הגיבורה מחליטה להישאר אחרי שהיא מגייסת כטיעון את התפיסה המערבית־ליברלית על מיניות: "מה הייתי מרגישה אם מישהו היה פוסל אותי רק על רקע מיני? כולנו מתנסים ומדי פעם מותחים את גבולות המעשים" (עמ' 100). ומה שנתפס מבחינת שניהם כפגם בערכו של האדריכל הופך סוד "עד שנדמה שגם אני שמתי את זה במגירה במעמקי התודעה ארוז וחנוק בטול של חתונה" (שם). מסע השיערוך נמשך, "וחבריו גם הם היו כולם מעוצבים ומתוכננים. ראשי אגפי פרסום בערוצים הראשיים ובימאים ומעצבים של מדיה דיגיטליים, סועדים שותים ומציגים חזות נאה ומדברים המון ולא אומרים מאום" (עמ' 101), וגם השיערוך ביחסי המין בין הגיבורה לאדריכל: "נכנסתי לתפקיד המקצוענית, אך הוא התמלא פתאום ביקורת פנימית והעיר לי על אופן החזקת היד, הקצב והכוונה" (שם). הסדקים הללו, סדקי הערך המעורער של כל אחד מהם, מדרבנים את הגיבורה לבלוש במייל של האדריכל, והיא מגלה שהוא "מתכתב עם עשרות נשים להן הוא נותן כל מיני שירותי חינם אדריכליים ושלאחת מהן, הוא כתב שהוא חי עדיין בדירתו שרכש, מה שלא היה אפילו שקר לבן כי מזמן העביר את כל מיטלטליו לדירת האשה המתה ובינתיים השכיר את דירתו ולא הציע לי להשתתף אפילו בחשבונות השוטפים" (עמ' 102). ואילו האדריכל, אחרי שהגיבורה מעמתת אותו עם "תחושת ניצול מבחילה" (עמ' 102), "הפטיר שהוא מאוכזב ממני כי בתחילה חשב שאני בחורה הרבה יותר ויטאלית יצרנית ופעילה אבל אז גילה שאני קמה מאוחר, לא עובדת מספיק ומעשנת יותר מדי" (שם).

כך הופכת פסגת הזוגיות לדרמה כלכלית: האדריכל, מגלה הגיבורה, מעניק שירותי אדריכלות בחינם ומשקר בנוגע למגורים המשותפים, כלומר, כפי שמתעב על כך

הטקסט, משקר בנוגע להסדר הכלכלי הרווחי שמצא לעצמו. האדריכל מגלה שהגיבורה אינה עובדת ויצרנית מספיק. כל אחד מהם ניצב מול תהום אי-הכדאיות של האחר, משקיף בבעתה על השקעה שירדה לטמיון. לאחר ריאליזציה זו עוזב האדריכל את ביתה של הגיבורה, והם נפרדים.

בסוף הפרק, לאחר הפרדה, מספרת הגיבורה כי אימה, "שאכלה כל חייה רק אוכל טבעוני והקפידה להתעמל ולתרגל מיני שיטות של איזון גופני ונפשי, חטפה פתאום בעיצומו של החורף אירוע לבבי ושכבה בבית החולים 'שערי צדק' אותו תכנן אביה, סבי האדריכל" (עמ' 103). הגיבורה נזכרת כיצד גסס סבה בבית החולים שתכנן, וכעס בתוך כך על הכשלים התכנוניים בביצוע תוכניתו "עד שיצאה נשמתו ופרחה גבוה גבוה מעבר לתקרה" (שם). הגיבורה מבקרת את אימה "במחלקת הלב" ש"בשערי צדק", אלא שאין שערי צדק בסיפור הזה ובאחרים, לא בעבורה ולא בעבור אמה. שהרי ההשקעות ששתיהן עשו אמורות להביא תוצאות אחרות לגמרי, תוצאות צודקות, מניבות לב בריא או אהבה ותינוק.

קידודי השווי המציפים את הספר נעשים מעיקים וטורדי מנוחה יותר ויותר ככל שהסיפור נמשך.<sup>42</sup> הם דוחקים לקרוא את "ספר הגברים" כטקסט הנכתב מנקודת מבטה של מי שמשחקת בשוק הפיננסי כמשקיעה וכמחפשת השקעה, ומאכלסת את שתי

42 קידודים נוספים ורבים גודשים את הספר. למשל, בפרק "המשורר": "החיים שלו היו דווקא טובים לא רק בגלל ההורים המפרנסים במעלה גיל ארבעים אלא גם בגלל שידע הכל בכל הנושאים" (עמ' 14); בפרק ששמו "פגשתי פעם רוחניק": "הרוחניק הזה ירש מהוריו מפעל משגשג לגפיים תותבות ולכן היה לו חיבור טוב לקרקע. וזה טוב. בשביל לפרוח ולעוף צריך לדעת קודם לעמוד. להיות נטוע היטב [...] נסענו בג'יפ מרווח ומבושם כמו בעליו הוורדרד והמשופס. ובביתו היו פעמוני רוח ומאובנים והוא לא בזבז זמן על דיבורים" (עמ' 17); בפרק "הבן של המגיש": "כבר ביום הראשון בשבט להבה הכתיר אותי הבן של מגיש החדשות כילדה הכי יפה וחכמה בגודו כולו ובקבוצת הצופים. אלא שלא היינו מאותו המעמד ובעתיד אגיד לו זאת ברצינות מוחלטת. אני באה ממעמד האמנים העניים והוא ממעמד מגישי הטלוויזיה התקשורתיים ומיני הבדרנים, וקיימות אמנם בין הקבוצות אי אלו נקודות השקה אך לא מדובר כאן באהבה" (עמ' 27); בפרק "הנדלניסט אחי הגיטריסט": "היה זה ברור שהוא מעריך ומכמת אותי על פי תכונותיי כאילו אני דירה מוצעת למכירה: חכמה, מצחיקה או לא רגילה בכלל" (עמ' 120); בפרק "לוחם-העל שהיה פעם רופא מושלם": "פגשתי שוב את הרופא המושלם [...] הוא סיפר שמזמן הוא לא מרפא אנשים, לא באופן פרטי ולא בבתי חולים [...] הוא עצמו עסק מספר שנים באבטחת אישים בכירים ואז התגלגל איתם ליבשת השחורה ועכשיו הוא מוכר להם תחמושת בכמות אדירה להגנה על ארצם החרבה ובתמורה הוא מקבל תשואה שבצמוד לה המילה 'נאה' מעליבה" (עמ' 163); בפרק "הרוצה להיות סופר": "בינתיים הוא עסק לפרנסתו בראיית חשבון אצל חברת ענק של מזון מוקפא והיה טרוד כל הזמן בחישובים משעממים בלתי נגמרים שנראו לי לא פתירים ואיכשהו התחברו לקטעי הספרות המשמימים ולחבריו היבשושיים" (עמ' 169), ועוד ועוד.

הפוזיציות ההכרחיות למשחק – של מוכרת וקונה, מפסידה ומרוויחה. במובן זה, פרשנות המתמקדת ביחסי הכוחות המגדריים המיניים ב"ספר הגברים" מסתירה את הפוזיציה הפעילה והאקטיבית של הגיבורה כמעריכת שווי וסיכון שיש לה מה להשקיע.

הדבר נוגע גם לתיאור יחסי המין של הגיבורה, המאכלסת שוב עמדה כפולה: בעלת תשוקה משלה מצד אחד, גדולה ואפילו אגדית, כ"חור" של גברים (עמ' 10), ומצד שני, נתונה לסיפוקם ולריצוים. הכפילות הזאת עשויה להיתפס כעמדה קיומית מערערת, ועם זאת, היא מנתצת פרדיגמות ידועות של שליטה וניצול. כפי שאראה עכשיו, יש בעמדה זו כדי לבנות לנו רשת קואורדינטות חדשה של מנגנון ייצור ערך.

## ההון האנושי כמכונת ערך

"ספר הגברים" משתרע על פני התקופה שבה עלה הנאו-ליברליזם הפיננסי בישראל,<sup>43</sup> משנות התשעים ועד תקופתנו. בזמן הזה אפשרה המדיניות הנאו-ליברלית לשווקים הפיננסיים לאכוף את מסגרת המשמעות שלהם: מצד אחד בוטלו הרגולציות על ההון, עודדו רכישות ממונפות וחשפו מנכ"לים של תאגידים לאיום הדחה בהיעדר ביצועים טובים בשוק המניות; מצד שני, מכיוון שהנחות מס מסיביות לתאגידים אילצו את הממשלות ללוות את הכספים שההכנסות הפיסקליות כבר לא סיפקו, הפכה ההיענות לציפיות שוק האג"ח לכלל הזהב של המדיניות הכלכלית.

הנאו-ליברליזם הפיננסי הביא לקיפאון בשכר העבודה, למשרות זמניות חסרות יציבות ולתוכניות חברתיות מיובשות. בעקבות זאת לא יכול עוד חלק גדול מהאוכלוסייה התלויה בשכר עבודה להשליך יתרו על משכורות, על תנאי עבודה ועל הטבות. כדי לענות על צורכי הקיום נאלצו שכירים להתחיל להשתמש באשראי באופן נרחב יותר ויותר. אותו תהליך שהכפיף תאגידים לבעלי מניות, וממשלות לאומיות לבעלי אגרות חוב, הרחיב אפוא את השפעתם של מוסדות פיננסיים ואת הקריטריונים הספקולטיביים שלהם לדירוג ולהערכה, גם למשקי בית. יוצא אפוא שיישום סדר היום הנאו-ליברלי השליט את המדיניות של הפיננסיליזציה על תאגידים, על מדינות ועל אזרחים, ובה בעת חולל הנדסה חברתית של אדם מסוג חדש.<sup>44</sup>

43 דניאל ממון וזאב רוזנק, *בנק ישראל: כלכלה פוליטית בעידן ניאוליברלי*, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, 2009.

44 Michel Feher, *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative Age*, trans.: Gregory Elliot, New York: Zone Books / MIT Press, 2018

המקצועות של הגברים ב"ספר הגברים", חלקם שכירים חלקם בעלי הון ורכוש חלקם חסרי תעסוקה הנעים כנוודים ומבקשים מקלט, וכך גם הגיבורה ללא ההגדרה המקצועית, פורסים לפנינו מצב חברתי אשר בו המקצוע נעלם ורשת הביטחון החברתית אינה קיימת. לטענת מישל פר, זהו מצב של קיום שביר אשר בו נאלצים בני אדם להסתמך על הערכת משאביהם: נדל"ן, חסכוניות, כישורים וקשרים. אם כל אלה חסרים להם, עליהם לנסות להפוך את גמישותם ואת זמינותם לנכסים בעלי ערך. בכך הופך המקצוע סממן זהות, ואילו העבודה עצמה הופכת לעבודת השקעה וחיפוש אחר השקעה.

פר טוען שבמצב זה, הסובייקט של הנאו-ליברליזם הוא ההון האנושי.<sup>45</sup> לטענתו –

ההון האנושי שלי הוא אני, בהיותי קבוצה של מיומנויות וכשרויות המשתנה בכפוף לכל מה שמושפיע עלי ולכל מה שאני משפיע עליו. בסביבה הנאו-ליברלית, תכליתנו העיקרית איננה להרוויח מהפוטנציאל המצטבר שלנו אלא להעריך את עצמנו ולהקנות לעצמנו ערך ללא הרף – או לפחות למנוע את שחיקת הערך שלנו. שינוי כזה בתכלית הוא הדבר המבדיל בין המצב הנאו-ליברלי למצב הקודם הליברלי: בעוד הסובייקטים התועלתניים שואפים למקסם את הסיפוק שלהם ומקבלים החלטות בהתאם, מקבליהם הנאו-ליברלים טרודים בראש ובראשונה בהשפעות התנהלותם על ההערכה העצמית והערך העצמי שלהם.<sup>46</sup>

לפי פר, הסובייקטים שהנאו-ליברליזם מניח את קיומם ומסמנם כמטרה יכולים להיתפס כמנהלי תיק השקעות של דרכי התנהלות המתייחסות לכל היבט בחייהם.<sup>47</sup> הם שואפים להעריך את עצמם ולשפר את ערכם כך שאפשר יהיה לראות את חייהם כאסטרטגיה מכוונת להערכה עצמית; כל התנהגויותיהם וכל האירועים המשפיעים עליהם (בכל משלב

45 Michel Feher, "Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital,"

*Public Culture* 21 (1) (2009), pp. 21–41

46 שם, עמ' 26–27 (התרגום שלי). כך, חברות המבקשות לשמור על ארון בעלי המניות שלהן, למשל, דואגות יותר לרווחי ההון מאשר לרווחים המסחריים. כך למשל ראו סטארט-אפים מנופחים כמו וויורק, אמזון או אובר את שווי המניות שלהם עולה בזמן שהם סבלו הפסדים מסיביים. בגלל היגיון זה משתמשות רוב חברות ה-S&P 500 בנתח הוגן ממשאביהן כדי לקנות בחזרה את מניותיהן במקום להשקיע במיזמים רווחיים.

47 הערך העודף שמצליחים משקיעים לסנן מתהליך העבודה בשווקים הפיננסיים, בין כדיבינדנד בין כאינטרסים, אינו משקף את ייחודיותם ואת כוחם. הדבר המייחד אותם הוא יכולתם לבחור אילו פרויקטים ראויים למשאבים. במקום הקצאת הכנסה, הקצאת ההון היא הפרורגטיבה והפריווילגיה שלהם. באופן כזה, האתר המיוחס של קונפליקט חברתי, משתנה: הוא עובר משווקים שבהם העבודה הופכת לסחורה (ומתומחרת בהתאם) לשווקים שבהם כל סוגי העשייה והמאמצים הופכים לנכסים, ומדורגים ומוערכים ככאלה.

קיומי) משפיעים בהכרח על מידת הערך העצמי של הסובייקטים. כך, השקעה יכולה להיות מתורגמת להשקעת הון סיכון או להלוואות בריבית סבירה; אבל יכולה גם להיות באז, יוקרה ותמיכה חומרית או רגשית.<sup>48</sup>

אם נסתכל על "ספר הגברים" ככתב הערכת שווי מתפקע, אפשר יהיה למצוא בו טקסט מימטי של ספקולנטים. הגיבורה של שבתאי מתנהלת כמשקיעה בתיק מנייתי. מניויתיה מורכבות מגברים, ובחירותיה כושלות משום שכמו בשוק המניות, קשה לצפות את כושר המימון העתידי של התנהלות מסוימת או של סנטימנט מסוים. הספקולנטית הזאת, המכוונת לבנות תיק שיניב זוגיות ותינוק, משקיעה אומנם במיזמים כושלים ואינה מצליחה להגיע למימוש, אבל גם אינה נעשית חדלת פירעון.

עם זאת, מבנה העומק הספקולנטי של "ספר הגברים" נקבע ונכפה לפי צורתו האפיזודלית. ארבעים הפרקים המייצגים כל אחד מהם גבר הם אוסף גברים לא מחייב, ניתן לשינוי כמותי (האם זה משנה אם יהיו בו ארבעים או חמישים או שלושים?), הצטברות מקרית. מדוע נבחרו ארבעים הגברים האלה ולא אחרים? איננו יודעים. התודעה של הגיבורה אינה מתפתחת מגבר לגבר ואינה עוברת שינוי, אין לקחי עבר ואין עתיד אלא סדרה נמשכת של הימורים על זוגיות ותינוק. שוב ושוב עוברים הקוראים דרך אותו מנגנון אוטומטי של הערכה והשקעה שסופן כישלון. הגיבורה מוליכה את הקוראים מהרוחניק למשורר אל הקב"ן אל הרופא וכך הלאה מתוך עמדת המשקיעה ומחפשת ההשקעה שניחנה בתכונה החשובה ביותר לפעולה זו: "התכונה להתחיל בכל התחלה הכל מהתחלה"

48 פר טוען שאפשר למשול בסובייקטים השואפים להעלות את ערך ההון האנושי שלהם, או ליתר דיוק, להשפיע על האופן שבו הם מושלים בעצמם, בכך שמסיתים אותם לאמץ דרכי התנהלות הנתפסות כתורמות לשיפור הערך ולקבל על עצמם מודלים של הערכה עצמית המשנים את סדרי העדיפויות שלהם ומשפיעים על בחירותיהם האסטרטגיות. כלומר, לפי פר אפשר לערער את המנגנון הנאו-ליברלי. כדי לעשות זאת יש לחשוף את מצבם המוכפף של בני האדם כתיקי השקעה, ואז על אותם בני אדם לנכס מצב זה כדי להיכנס למשחק הדירוג למטרותיהם שלהם. דבר זה התגשם לכאורה בדיון התקשורתי ב"ספר הגברים", שאחריו חרה גם הדיון הספרותי, שלפיו, הספר ייצר מודל הערכה נשי כשהעלה למודעות הציבורית פרקטיקות מיניות ופרקטיקות חיוזר המצויות בתחום האפור מבחינה אתית. אלא שדווקא דיון ציבורי זה, שהתמקד ביחסי הכוח גברים-נשים, מראה שפר שגה. כתאורטיקן של הפילוסופיה ושל הכלכלה הוא מניח שאנחנו סובייקטים מודעים המשתמשים בשפה הכפופה לצרכינו. הרובד הלא-מודע של הספרות – ו"ספר הגברים" הוא דוגמה לכך – מראה לעומת זאת שהשפה משתמשת בנו, ולכן, ובניגוד לפר אני טוענת שאימוץ מנגנון השווי עלול להביא להרס הסובייקטים המשתמשים בו. הגיבורה של שבתאי אומרת: "יש לי התכונה להתחיל בכל התחלה הכל מהתחלה" (עמ' 182). תכונה זו גורמת לה להיות משקיעה טובה, שכן הדבר החשוב בפעולת ההשקעה הוא נקודת הכניסה בהשוואה לאשר יתרחש בעתיד, ובאופן כזה אין לזיכרון משמעות או ערך. אלא שהזיכרון חיוני לחיי יצירה ולחיי הגיבורה של שבתאי.

(עמ' 182), כלומר, היכולת למחוק את העבר ולהתחיל שוב ללא זיכרון, פרק אחר פרק.<sup>49</sup> באופן זה, מנגנון ההשקעה אינו אישי, ולכן נמחקת הסובייקטיביות של הגבר – אוסף התכונות שלו מרצד ונמוג.

המבנה הספקולנטי של "ספר הגברים" מהדהד את מה שהציג פרדריק ג'יימסון במאמרו "האסתטיקה של הסינגולריות".<sup>50</sup> במאמר זה הוא כותב על המפנה הספקולטיבי של הקפיטליזם המאוחר, הנאו-ליברלי, אשר בו מתקיימת הפשטה כלכלית קיצונית חדשה (שהיא הפשטה נוספת על הערך האבסטרקטי של הסחורה כפי שמרקס תיאר), תוצר של הקפיטליזם הפיננסי, אשר בו ערך הוא עניין ספקולטיבי, והסחר הוא בתשואות המבוססות על הון פיקטיבי. על רקע הקפיטליזם המאוחר טוען ג'יימסון שהמרזב כמדיום המספק משמעות גובר על הזמן, ואילו הזמן מצטמצם לכדי הווה וגוף.<sup>51</sup> במאמר זה מעמיק ג'יימסון בשאלה מהו ההווה שאליו מתכנס הזמן בספרות, באומנות ובחיים הכלכליים והחברתיים.

ג'יימסון טוען שההווה הזה בנוי מסדרת אירועים סינגולריים שכדי להמחישם צריך לנתח את תופעת הנגזרות, "המצאה סקנדלית שזכתה לנראות רבה במשבר הכלכלי של 2008 [...] אובייקט כל כך ייחודי ומוזר עד שהוא מבנה פרדיגמטי בפני עצמו".<sup>52</sup> מהי נגזרת? מכשיר פיננסי המשמש להימורי מניות, המספק ביטוח על ערכם של שערי מטבעות שבהם נעשות עסקאות גלובליות.<sup>53</sup> הנגזרת מגלמת את ההטרונגיות בלב

49 במצב הכלכלי, איבוד הזיכרון הוא אובדן ההיסטוריה, ועל כן אובדן היכולת לדעת מה כואב, טוען פרדריק ג'יימסון *Fredric Jameson, The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London and New York: Routledge, 2013, p. 102. חוסר היכולת לדעת מה כואב משתקף ב"ספר הגברים" כשהגיבורה מעידה על "כאב, כרגש מרכזי, בכל מה שקשור ל'היסים' עם 'גברים'". כאב סימפטומטי המרמז על מחלה אולי". אבל היא אינה חוקרת הלאה במחלה, אלא שואלת: "למה זה כאב?" ואז אומרת שאינה יכולה לזהות את "הכאב הספציפי שגרם לי גבר זה או אחר [...] בעצם, הכל, הכל. המעט כבר לא ספציפי" (עמ' 182).

50 Fredric Jameson, "The Aesthetics of Singularity," *New Left Review* 92 (2015), pp. 101–132

51 Fredric Jameson, "The End of Temporality," *Critical Inquiry* 29 (4) (Summer 2003), pp. 695–718; published also in: *ibid, The Ideologies of Theory*, London and New York: Verso 2009. ג'יימסון טוען במאמר זה שבקפיטליזם המאוחר מתקיים שינוי במרחב עצמו, והזמן נעשה כפוף לו.

52 שם, עמ' 117.

53 דוגמה לנגזרת במאמר:

חברה אמריקאית כורתת חוזה לספק עשרה מיליון טלפונים סלולריים עם חברת בת ברזילאית של תאגיד דרום אפריקאי. הארכיטקטורה הפנימית של המכשירים תיבנה על ידי חברה איטלקית-גרמנית, הקיים שלה ייעשה על ידי יצרן מקסיקאי, ורכיבים נוספים

ההומוגניות של הקפיטליזם (של ההון), אומר ג'יימסון, משום שהיא מגלמת סוגי עבודה, זמנים ומרחבים, טכנולוגיות והיסטוריות שכולם שונים זה מזה וביחס זה אל זה. במובן זה, הנגזרות הן מטפורה טובה להווה של הקפיטליזם הפיננסי: הן מייצבות הווה רגעי ובטוח לרגע כשהן קובעות ערך, ועם זאת הן נעלמות ומתחילות שוב ללא זיכרון, הכול מחדש. בכך הן תמיד יחידות ומשמשות מקרה שלא יחזור על עצמו, ואי־אפשר להסיק מהן על העבר או על העתיד. לטענתו, הספרות והאומנות העכשוויות מקיימות כיום את הרצף הסינולרי הזה, אשר בו הצורה מכתובה את התוכן. בסינולריות כזאת, במקום זרם תודעה של רגשות המאחה בעצם קיומו ומעניק משמעות לאירועים מרובים, אנו מקבלים אדם המעיד על זרם של התנסויות.

המטפורה של הנגזרות שמציע ג'יימסון עוזרת לנו לחשוב על מבנה תיק המניות של "ספר הגברים" דרך סינולריות, חד־פעמיות והתנסות, ועם זאת, דרך ההאחזה וההומוגניות. כל פרק בספר צף כאובייקט של התנסות ייחודית העומדת לבדה, דבוקה לאחרות באמצעות גוף הגיבורה, שהפשיטו ממנו את העבר ואת העתיד. הספר חסר נרטיב כרונולוגי, כמו אפשר לערבב את הסיפורים כאילו היו פתקים בכובע ולהוציא בכל פעם אחד. רצף ההתנסויות הללו יוצר בסופו של דבר מנגנון גרוטסקי של הכללה ואחדות תחת מכבש העבודה הספקולטיבית, ההונית: כל הגברים־מניות אינם כשירים, כולם אכזבו לבסוף. בין השיטין, גם הגיבורה מאכזבת את עצמה, שבויה במכונת השקעה לא פוסקת שאינה מניבה מאום.

האחדות מגיעה לשיאה הפרדיגמטי בפרק "הגבר האחרון – לא ספציפי" (עמ' 181). בפרק זה, המנגנון חשוף לחלוטין: זוהי ההשקעה האחרונה לפני תוכנית היציאה מתיק ההשקעות הזה, וגם היא כמו האחרות חסרת תוחלת. כאן, לגבר אין מקצוע מובחן או כינוי אף "שהיה איש מקצוע", וניתן לגבר הלא ספציפי הזה שם, לראשונה בספר: נתן בן זראי. נתינת השם לגבר שאינו ייחודי ושאינו מסמן מפגש ייחודי היא שיא הריקון וההפשטה של הסובייקטיביות, כאילו לכדי השקעה סולידית: "היה נדמה לי כאחד מהם, דומה כל כך לכל השאר שייתכן שהייתי מתבלבלת ולא מזהה אותו אילולא במקרה שהוא היה אתי. [...] היה לו מראה של גבר רגיל וממוצע. הידד לגבר הרגיל! [...] הוא היה גבר רגיל. כזה שהולך לצבא מוציא את הכלבה מוצא אישה ומתחתן איתה" (עמ' 184). שמו של הגבר, נתן בן זרע, מאיר על האינסטרומנטליות שבליבה של ההשקעה הזאת והקודמות לה.

---

גיעו מחברה יפנית. כך שבדוגמה הזאת יש לנו לפחות שישה מטבעות בעלות ערכים שונים, ששערי החליפין שלהם נמצאים בשטף נצחי כפי שמקובל בקפיטליזם הגלובלי היום. הסיכון בתנודתיות לא צפויה בשערי החליפין האלה מגובה בביטוח, הכולל שישה או שבעה חוזי ביטוח שונים, וזאת החבילה כולה היוצרת את המכשיר הפיננסי הזה – הנגזרות (שם; התרגום שלי).

מבנה הרומן כתיק מניות יוצר מרחב חדש של ספרות בעידן הנאו-ליברלי, המאופיינת במבנה פתוח הנתון בהיעשות מתמדת, ללא גבולות ברורים. כל סיפור או פרק אפשר לקרוא בנפרד, כלומר, להיכנס לטקסט בכל רגע, מהתחלה, כפי שאפשר להיכנס לתיק השקעה (ולקרוא על ביצועי המניה, על יתרונות החברה ופגמיה וכיוצא בזה), כשהסיכון מוטל על הקוראים, מהיכן ייכנסו ולאן. במילים אחרות, מבנהו של "ספר הגברים" מכתב את תוכנו.

השתקפותו של מבנה מנייתי זה מופיעה בפרק הלפני אחרון בספר, "המורה היחיד". בפרק זה, הגיבורה מגיעה להחלטה להפוך לאם וניגשת "לבנק הזרע על מנת למצוא לי סוף סוף תורם של ה-Y הנעלם" (עמ' 192). התורם כמובן אינו תורם כי אם מוכר זרע, העושה עסקה שסופה אינו ידוע, כלומר, ספקולנטית, ועם זאת, על בסיס האינפורמציה שאיתה הוא נכנס לעסקה הוא מקבל תמורה. השימוש במילה "תורם" ב"ספר הגברים" כמו גם בשפה השגורה הוא יופומיזם שנועד לרכך את הממד הכלכלי המנוכר של ההפריה הנקנית בכסף במעמד צד אחד. הפנייה לבנק בסופו של דבר, ולא לדרכים חלופיות להרות (כגון הורות משותפת), חשובה להבנת מסגרת המשמעות של הספר ולאופן שבו המשגתו הפנימית, הנעה במרחבים האינטימיים ביותר של היחסים והאהבה והמין ויצירת חיים, חותרת תחתיהם ומדברת במונחים כלכליים של השקעה, אומדן וערך. גיבורת "ספר הגברים" מוצאת את מבוקשה בבנק, דרך ספר גברים נוסף (שלישי): "והוצגו בפניי על ידי הרופא כל מיני מפרטים של גברים ולא חשתי שמפרט אחד יותר מתאים או פחות טכני מהשני, והתלוצצתי כדרכי אבל לבסוף בחרנו יחד אחד שנשמע נחמד" (עמ' 192). המפרטים של הגברים בספר התורמים הפוטנציאליים הם שברי השתקפויות מפרטי הגברים של "ספר הגברים", וכפי שהבחירה במניות השקעה גברים הייתה חסרת משמעות משום שרק פעולת ההשקעה היא החשובה, כך גם כאן, הבחירה בין מוכרי הזרע חסרת משמעות ומעוקרת מכובד המשקל המיוחס לה.

## סיכום

"ספר הגברים" חושף כיצד הגיונו של השוק שולט בחיי הדמויות הנכתבות בספרות בעידן הנאו-ליברלי ומנתב אותן. בכך הוא מציג את ההתנהלות האומדנית של השוק ומנכס אותה בו בזמן. הגיבורה של שבתאי עובדת ללא לאות ויוצרת מערכי שווי והערכה המכווננים אותה כסובייקט עובד מלא ופעיל בתוך מערך הכוחות הנרקם בספר. כך, הגיבורה והגברים שהיא פוגשת מתחלפים בפוזיציות של חולשה וחוזק, ניצול ופגיעות. כל פרק בספר נגמר בכישלון, ללא קשר לספקולציה ולהשקעה הרבה ולתקווה. הגיבורה של שבתאי הורסת את האומדנים של השוק, משום שלפי כל התחזיות שחזו לה – השוורות לאורך כל הספר – היא הייתה אמורה להיות הצלחה מסחררת. כפי שמעידה על כך הגיבורה



עצמה, בכישרונה הייתה טמונה הבטחה גדולה (עמ' 173), וכפי שהיא מעידה: "איך זה קרה, הרי הייתי ילדה כה יפה ומאירה, מלאת ביטחון עצמי שהוטבע בי כבר למן הלידה" (עמ' 191).

כישלון זה, לכונן יחסי אהבה וזוגיות וללדת תינוק, נקרא באופן שונה דרך פרשנות ביקורת הנאו-ליברליזם. הוא אינו דווקא עדות למשבר היחסים בין גברים לנשים או לניצול הכוח הגברי, אלא חושף את המכונה הנאו-ליברלית בקלונה. פרשנות המשתמשת בדגם הספרותי של מבנה תיק השקעות מראה שאף שלפי התבנית היזמית אפשר היה להסביר את הכישלון בכך שהגיבורה אינה משקיעה טובה, שהיא אינה לומדת מהניסיון, הרי שההיגיון הנאו-ליברלי כופה עלינו אינסוף נקודות סיגולריות של הווה מתמשך, המכתיבות את מהלך הסיפור במקום תפיסת זמן של עבר ועתיד. כך, קריאות דרך הדגם הספרותי של תיק מניות מראות כיצד מכתובה הצורה הספרותית את מבנה העומק של הטקסט.<sup>54</sup>

קריאה כזאת לוקחת אותנו מעבר למערכי הזהות המגדריים וניתוח יחסי הכוח ביניהם אל שדה שבו מסתובבות פיגורות רב-ממדיות של משקיעה ומשקיעים וכאלו המחפשים אחר השקעה. כך שבניגוד למה שיכולנו ללמוד מהביקורת המגדרית, כאן הפכה הגיבורה ליצרנית ספקולציות ולפרויקט להשקעה, ובכך חולקת את גורלה עם יתר בני האדם, גברים ונשים כאחד. במילים אחרות, "ספר הגברים" מראה שהנאו-ליברליזם הופך את המגדר כמו גם את המקצוע לסממן זהותי אחד מני רבים, המשמשים באופן שוויוני כמשאבים פוטנציאליים להגדלת ערך.

פיגורה של העובדת הספקולטיבית המשקיעה בערך (העצמי) מצטרפת אפוא לרצף ההיסטורי של פיגורות ספרותיות ויכולה לשמש מפתח עקרוני להבנת הספרות של תקופתנו. דרכה אפשר גם לראות כיצד כישלון ההשקעה החוזר ונשנה הופך לפעולת החירות הלא-מודעת של הגיבורה. זהו המהלך הסמוי של הספר. בכך הוא חושף את

54 בהמשך לעבודה זו אני קוראת יצירות נוספות דרך הדגם הספרותי של תיק מניות. בין היתר אני קוראת את הרומן "לרגל עבור מקום אחר" מאת אורין מוריס (אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, 2016), אשר בו מתקיים מבנה ספקולנטי מוקצן. הספר כולו רווי קולות מספרים ומסוגות ספרותיות וחוקי-ספרותיות. בספר שבו 350 עמודים בסך הכול יש כשמונים וארבעה טקסטים, או שמונים וארבעה פרקים קטנים. הרומן מובנה כתיק מניות שאליו זורקים מגוון של השקעות כדי להניב תשואה. כמו אצל שבתאי גם כאן אפשר להיכנס לטקסט בכל רגע, להצטרף להשקעה ולקרוא אותו ללא ידע קודם וזיכרון. כך גם את הרומן "רכבת שלג" מאת טל יעקוב (מודיעין: הוצאת עורבים, 2019), הנמצא על ציר צורני זה בחלוקת הטקסט לעשרה סיבובים וחלוקות משנה בתוך נרטיב של הווה מתמשך ובהצבת שני גיבורים במקרי הקצה של העבודה: רוצח שכיר וזונה.

המנגנון החלול של האומדנים, של הספקולציות, של פוויציית ההשקעה בערך העצמי ושל חיפושי ההשקעה. הכישלון חושף את האומדנים האלה של חיזוי (של מניות, של מניות בני אדם) כפי שהם באמת: ספקולציות גסות, גולמיות.

# ההגנה על חופש הפעולה בנתיבותו של רבנו תם

יונתן שמידט

## 1. חנוא

רבנו תם היה אחת הדמויות המרכזיות ביהדות האירופית של ימי הביניים. הוא חי ופעל במאה השתים עשרה והעביר את רוב ימיו בכפר הקטן רמרו (Ramerupt) שבצפון צרפת. שם יצר ופיתח את שיטת הלימוד החדשנית שלו, שעיקרה השוואת מקורות מסורתיים ויצירת חלוקות מושגיות דקדקניות ביניהם; שם לימד את תלמידיו שנאספו אליו כמעט מכל רחבי אירופה ושם פסק הלכה בסוגיות אקטואליות שונות שהובאו לפתחו.<sup>1</sup> חשיבותה של דמותו אינה מוגבלת רק לתקופה ההיסטורית ההיא, וקולה מוסיף להישמע באופן קבוע גם בדיונים הלכתיים עכשוויים. משום כך אפשר בהחלט לומר שכתבתו של רבנו תם מעצבת באופנים חשובים, גם אם לא תמיד גלויים, את דמותם של החיים הציבוריים במדינת ישראל של המאה העשרים ואחת.

מכיוון שרבנו תם היה דמות היסטורית כה בולטת, אין זה מפתיע לגלות שהוא משך את תשומת ליבם של חוקרים במדעי היהדות לגווניהם כבר מראשית ימיה של "חכמת ישראל". החוקרים שעסקו בתורתו ניסו בין היתר לשחזר את הקשרים שקיים עם בני תקופתו ולעמוד על אופיים, לבחון ולנתח את שיטת לימודו המיוחדת ואף להתחקות אחר

---

1 החיבור המעודכן ביותר עליו הוא זה של אברהם (רמי) ריינר, רבנו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2021.

דגשים רעיוניים שונים העולים מפסקי ההלכה שלו. אחד הנושאים המרכזיים שהעסיקו את עולם המחקר, ושהשתייך לקטגוריה האחרונה שצוינה כעת, היה יחסו של רבנו תם למתחים בין הפרט לכלל בתקופתו, ובאופן קונקרטי יותר, בין היחידים לבין הקהילה שאליה השתייכו.

המסקנה המשותפת לרבים מהמחקרים שעסקו בסוגיה זו, על אף הניואנסים השונים ביניהם, הייתה שרבנו תם, בניגוד לרוב החכמים שפעלו במקביל לו, חתר ככל יכולתו לשמר באמצעות כתיבתו ההלכתית את האוטונומיה של היחיד ולרסן בהתאם את כוחה של הקהילה. החוקרים שעסקו בכך הראו כיצד סירב בעקיבות לאפשר לקהילה לכפות את יחידיה לנהוג באופן מסוים או לחדול ממנו, כשהוא מקפיד לדרוש את הסכמתו המוקדמת של האדם הפרטי כתנאי הכרחי להטלת סנקציות כלשהן עליו.<sup>2</sup>

סיכם היטב את הדברים נועם זהר במאמר האחרון שהוקדש לסוגיה זו לעת עתה.<sup>3</sup> זהר הראה כיצד היו אומנם מקרים שבהם פסק רבנו תם שטובת האינטרס הציבורי מצדיקה הפעלת כפייה על היחידים – בעיקר במקרים שנגעו ל"מה שנחוץ לביטחונה ולקיומה של הקהילה"<sup>4</sup> – אבל במקביל לכך הוא צמצם והגביל מאוד את חלות היקפו של אינטרס זה. זהר ציין שמניתוח דברי של רבנו תם בסוגיות הרלוונטיות השונות עולה שלשיתו:

[...] חובה דתית ומוסרית אינה זוכה בהכרח להכרה כאינטרס ציבורי. אומנם צורכי הציבור כוללים גם היבטים דתיים, כגון בניית בית הכנסת ורכישת ספר תורה. אולם לא כל מה שאדם מחויב לעשותו כיחיד מיתרגם לחובת-ציות במישור הפוליטי, הכופה עליו להשתתף באופן המסוים למילוי חובה זו שאומץ בידי הרוב. בנקודה זו מתקרבת עמדתו של רבנו תם לגישה הליברטריאנית, המיוצגת במחשבה הפוליטית של המאה ה-20 על ידי הוגים כגון רוברט נוזיק, שהגן בלהט על תפיסה של "מדינה

2 ראו למשל שלום אלבק, "יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו", ציון יט (תשי"ד), עמ' 104–141; יחיאל קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם להלכה ולמעשה", ציון ס (תשנ"ה), עמ' 277–300. לסקירת דוגמאות לעמדות מנוגדות ראו למשל חיים סולובייצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1990; אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים: מאגנס, 2001, עמ' 147–151 (שם מפורטת עמדתו החד-משמעית של רש"י בנושא, ההפוכה מזו של נכדו, רבנו תם). להלן בסיום המאמר אתייחס למשמעות דרכו של רבנו תם לדחות את דברי החכמים שקדמו לו ואת המנהג שרווח בקהילתו, בהסתמך בעיקר על סברתו האישית.

3 ראו נועם זהר, "זכויות הפרט והמיעוט במסורת ההלכתית: מורשתו של רבנו תם", שנתון המשפט העברי כט (תשע"ו–תשע"ח), עמ' 69–92.

4 שם, עמ' 88.

מינימלית". גישה זו שוללת בדרך כלל תשלומי העברה ואינה שותפה לחזון של מדינת הרווחה.<sup>5</sup>

במאמר הנוכחי אצטרף נדבך להסבר זה. אברר אם אכן מה שהניע את רבנו תם במקרים שנדונו בידי החוקרים הללו היה אך ורק הרצון להגן על זכויות היחיד מפני כוחה של הקהילה או שמא היה זה ביטוי יחיד לקונספציה רחבה יותר. באמצעות בחינת דברי רבנו תם בחיבורו המקורי היחידי שהגיע לידינו: "ספר הישר", אטען שעיצוב יחסי הפרט והכלל אצל רבנו תם היה פועל יוצא של עיקרון כללי של הגנה על חופש הפעולה, עיקרון שהנחה את רבנו תם תדיר בפסיקתו ובפרשנויותיו. להלן אראה כיצד הנחה עיקרון זה את התערבויותיו השונות של רבנו תם במגוון מקרים, וכיצד הוא השתדל באופן עקיב להותיר בידי היחידים שנדונו לפניו את מלוא היכולת לממש את רצונם, לאפשר להם להשתמש בשטחם, ברכושם ובגופם, כחפצם, לדאוג לכך שיצליחו לבצע פעולות שונות באופן וולונטרי ואף להתחרט עליהן בעת הצורך, ובה בעת לחסום ניסיונות שונים של הגבלה שהושתו עליהם.

עוד אראה במהלך הדברים שאביא להלן כיצד נגדה מגמה זו את שיטותיהם של פוסקים ואף של מקורות סמכותיים שקדמו לו – שיטות שחלק מהן כבר נסקרו במאמרים שצוינו לעיל – שנראה שהגדירו את יכולת הפעולה הנתונה בידי היחידים כלא יותר מעובדה ראשונית המצטרפת לרשימת נתוני הפתיחה שבראש כל דיון משפטי. אליבא דאותן שיטות, האפשרות לפעול בחופשיות ולממש את הכוח המוחזק בידי השחקנים קודם כניסתם לדיון היא יסוד חשוב שיש להקדיש לו תשומת לב, אבל דינו להידחות בקלות רבה למדי מפני שיקולים רחבים יותר הגוברים עליו. רבנו תם, לעומתם, הגדיל מאוד את משמעותו של חופש הפעולה והפכו לזכות משפטית חזקה שעליה יש להגן כמעט בכל מחיר.

באמצעות השימוש בעיקרון זה להסבר דבריו נוכל להתבונן מחדש במגוון רחב של פסיקות ופרשנויות שיצאו תחת ידו ואשר עד כה נראה שאין כל קשר ביניהן, וכאמור לעיל, נוכל אף למקם מחדש את סוגיית יחסי היחיד והקהילה בשיטתו המשפטית של רבנו תם כאתר נוסף אשר בו יישם את עקרון־העל האפריורי שלו, עיקרון שכפי שאראה לא נבע תמיד באופן פשוט וישיר מתוכן המקורות שבהם עסק.

יש לציין שדברים קרובים להצעה הפרשנית המוצגת כאן כעת בתמצית כבר נכתבו בידי שמואל שילה במאמר שהקדיש לניתוח המגמות בפסיקתו הכלכלית של רבנו תם.<sup>6</sup> שילה ביקש לטעון שרבנו תם אחז בהשקפת עולם קפיטליסטית לעילא והונע מדאגה

5 שם, עמ' 91–92.

6 שמואל שילה, "עידוד המסחר והכלכלה בפסיקת רבנו תם", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תתפב–תתצו.

לתפקודו התקין של השוק. בשל כך טרח לסלק בעקיבות כל מכשול מהשגת מטרה זו. כך למשל כתב שילה בתחילת דבריו:

מחקרנו העלה, שכאשר מתעוררת שאלה בנוגע לחיי המסחר של יהודים, פסיקתו של רבנו תם ברורה ונוטה לכיוון ברור אחד: העדפת האינטרסים העסקיים הרחבים, עידוד חיי המסחר בכלל וגישה laissez faire בפרט. הדברים בולטים במיוחד במקרים של ניגודים בין גישה המביאה לצמצום התחרות המסחרית לבין גישה הגורמת להרחבת פעילות זו. פסיקתו עקיבה וחד-משמעית – לטובת פיתוחם והעשרתם של החיים הכלכליים.<sup>7</sup>

בכמה מקומות במהלך דבריו של שילה נתקל הסברו בקשיים.<sup>8</sup> כמו כן, הוא לא יצר הפרדה בין המקורות שסקר מבחינת קריטריון האותנטיות שלהם ולא דקדק בלשונו של רבנו תם – דבר שיכול לסייע לו לעמוד על דרך חשיבתו של מושא מחקרו – אלא הסתפק בדיון בשורה התחתונה העולה לכאורה מפסיקותיו. מלבד כל אלו, דומה שיש בתזה שהציע שילה עניין חשוב נוסף הדורש הצדקה: הקישור בין התאוריה הכלכלית המוזכרת לבין תקופתו של רבנו תם. אין ספק, כפי ששילה כותב, בכך שהמאה השתים עשרה הייתה תקופה של "פריחה כלכלית והתעוררות מסחרית",<sup>9</sup> אבל האם אכן נהגה באותו זמן גם תפיסת עולם תואמת שהכפיפה את המשפט לעידודם של אלו? אם כן, באיזה אופן היא פעלה והיכן ואיך בדיוק התקיימה? נוסף על כך, האם יכול רבנו תם לבוא עימה במגע ולקבל ממנה השראה? כמובן שיייתכן גם שהיה זה חידוש עצמאי חסר תקדים וחסר הקשר שהקדים את זמנו, אבל נראה שיש מקום לבסס השערה מעין זו בראיות חזקות.<sup>10</sup>

לעומת זאת, אם אתקדם בנתיב החלופי המוצע כאן, וכפי שעוד אראה, אוכל להצביע על יחסים אמיצים בין אופי פעילותו ההלכתית של רבנו תם לסגנונו האינטלקטואלי, ואולי חשוב מכך, גם על קשרים אפשריים בין שתי התופעות הללו לבין הסביבה התרבותית הרחבה שבצידה חי ופעל ושאינה בא במגע. בכל הזירות האלו אפשר אכן למצוא הד לקריאה תקיפה בנוסח laissez faire, דהיינו, "תנו לעשות", שהיקפה חרג הרבה מהתחום

7 שם, עמ' תתפב.

8 כך למושג שם, עמ' תתפד, הערה 11, וכן שם, עמ' תתפו, בנוגע ל"שטר מברחת", אשר בו אפשר רבנו תם פגיעה ביחסי לווח-מלווה והעדיף יחסי מסחר אחרים. אין זה ברור מה ראה להעדיף את האחד על פני השני אם אכן הדאגה לקיומו התקין של עולם המסחר היא שעמדה לנגד עיניו.

9 שם, עמ' תתפב.

10 לתיאור הסותר את הצעתו של שילה ומצביע על החוסר בתאוריה קפיטליסטית במאה השתים עשרה על אף הצמיחה הכלכלית שהתרחשה בה ראו למשל אמירה עופר ויואל מוקיר, כלכלה במבחן הזמן: סוגיות בהיסטוריה כלכלית מהמנור של ימי הביניים ועד המיתון הגדול של 2008, כרך א, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2017, עמ' 80–83.

הכלכלי ונגע בהיבטים רחבים במשפט, בחינוך, באומנות ואף בתודעה העצמית. נוסף על כך, כמסקנה מן הדיון במקרה המבחן הזה אציע בסיום להוסיף ולהרהר באופן שבו משפיע הקשר תרבותי על עיצוב מושגים משפטיים בכלל ועל מושג הזכות בפרט, וכן על השלכותיו של מכניזם זה על הבנתנו את צמיחתה ואת שגשוגה של תפיסת זכויות האדם בזמננו.

## על אופן ביצוע המחקר

אתאר כעת בכמה מילים את האופן שבו יתבצע המחקר דלהלן. כאמור לעיל, במחקר הנוכחי אשען כמעט אך ורק על טקסטים הלקוחים מ"ספר הישר" של רבנו תם. יתרונם של הקטעים המופיעים בחיבור זה על פני קטעים אחרים המיוחסים למחבר נעוץ באותנטיות שלהם. בעוד קטעים המופיעים במקומות אחרים נמסרו על פי רוב בגוף שלישי ועברו במקרים לא מעטים תהליך מסוים של עריכה קודם שעלו על הכתב,<sup>11</sup> חלק הארי של הטקסטים המצוטטים בספר הישר הגיעו אלינו מנוסחים בגוף ראשון ונקיים יותר מהתערבות. משום כך אפשר להתחקות בדיוק רב יותר אחר עמדותיו של רבנו תם באמצעות השימוש בחיבורו, כשהן נקיות משיפורים או מהתאמות שאולי הוסיפו להן חכמים או מעתיקים מאוחרים. נוסף על כך, בעזרת ספר הישר אפשר לעמוד גם על הלך המחשבה של רבנו תם, שהוביל לשורה התחתונה של פירושו ושל פסקי ההלכה שלו, ולהבין כך טוב יותר מה היו הבעיות שהטרידוהו וכיצד ניסה לפעול כדי לפתורן.

מהדורת החיבור אשר בה אעשה שימוש להלן היא המהדורה המודפסת האחרונה, שיצאה לאור בשני חלקים, בעריכתו של הרב דוד דבליצקי.<sup>12</sup> בכל מקום שבו נדרשתי לדקדק בלשונו של רבנו תם בדקתי ליתר ביטחון פעם נוספת בשני כתבי היד של ספר הישר שבידינו: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, מס' 40370, וכ"י ספריית הבודליאנה באוקספורד, אוסף אופנהיים, מס' 50. במקרים שבהם מצאתי שינויים ניכרים הערתי על כך. נוסף על כך, חשוב לדעת שכדי להבין לאשורם את דברי רבנו תם, שנמסרו בדרך כלל

11 ראו אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים: מוסד ביאליק, מהדורה חמישית מורחבת, כרך ראשון, 1986, עמ' 93–100; ישראל מ' תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאות הי"א והי"ב", אשכנז, כרך א (כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים), ירושלים: מוסד ביאליק, 2005, עמ' 21–42; שמחה עמנואל, שבתי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 1–12; שלם יהלום, "מהימנות היסטורית בספרות התוספות", מדעי היהדות 54 (2019), עמ' 187–214.

12 דוד דבליצקי (עורך), ספר הישר לרבינו תם: חלק החידושים, בני ברק: הוצאה עצמית, תש"פ; הנ"ל (עורך), ספר הישר לרבינו תם: חלק התשובות, בני ברק: הוצאה עצמית, תשפ"א. בהפניות שאבאי להלן אציין בדרך כלל רק את מספרי הסימנים בספר. רק כשיובא גם ציטוט מדויק מלשונו של רבנו תם אוסיף את מספר העמוד במהדורה המודפסת.

באופן תמציתי ואף דחוס, יש צורך בהיכרות בסיסית עם המקורות העומדים ביסוד דבריו, מקורות שעליהם הוא על פי רוב רומז בלבד.<sup>13</sup> בהתאם להיררכיה הטקסטואלית שיצר רבנו תם, וכפי שעוד יבואר להלן, המקור העיקרי שאליו נדרש בכתובתו היה התלמוד הבבלי, שאותו הבנה כאוטוריטה הראשית לעולם המסורת היהודי, ורק על גביו צירף בעת הצורך מקורות נוספים, שנועדו לבאר את שהראשון סתם. משום כך נזקקתי להקדים לדבריו של רבנו תם בכל מקרה ומקרה מבוא קצר בהסתמך על דברי התלמוד הרלוונטיים ועל הפרשנות החלופית שניתנה להם קודם התערבותו של רבנו תם. גם במקרים הללו, בכל עת שעלה הצורך בכך לא הסתפקתי בנוסח המופיע במהדורת וילנה אלא הוספתי ובדקתי בכתבי היד המוצגים במאגרי עדי הנוסח המקוונים של המשנה ושל התלמוד הבבלי.<sup>14</sup> גם כאן, בכל פעם שאיתרתי שינויים שנראו לי בעלי משמעות מבחינת הדיון הערתי על כך בגוף הטקסט או בהערות שוליים.

מטרת הבדיקה שערכתי הייתה איתור המקומות שבהם נגעה השאלה שעמדה לפתחו של רבנו תם (בין היתר) באפשרות ההגנה על חופש הפעולה שעמד לרשות הצדדים הנדונים, או באפשרות הפגיעה בו. בכל מקרה שמצאתי בדקתי כיצד התייחס רבנו תם למצב הדברים הזה, לצד מי בחר להתערב ואת טענתו של מי העדיף לדחות, וכן, כיצד פירש – במקומות שבהם עשה זאת – את סיבת התערבותו. את המקרים שאספתי ערכתי סביב חמישה מוקדים מרכזיים: יחסי שכנות, חוב, גירושין, מצבים לימינליים וענייני מצווה. לגבי כל אחד מהם אראה כיצד דאג רבנו תם באופן עקיב לשמר את חופש הפעולה בידי האוחז בו ולמנוע ככל האפשר את הגבלתו בידי אחרים, יהיו מניעיהם אשר יהיו.

## 2. ניתוח המקרים

### 2.1 יחסי שכנות

#### 2.1.1 הרחקת נזק

סימנים תרטו-תרטז בחלק החידושים של ספר הישר מתייחסים לסוגיית התלמוד הבבלי המופיעה בפרק השני של מסכת בבא בתרא (יז ע"ב-יח ע"ב). הנושא הנדון באותה סוגיה הוא ברור חובתו של בעל קרקע להרחיק דבר העלול לגרום נזק מגבולו של שכנו. נחלקו

13 עניין זה בולט במיוחד בחלק העיקרי של ספרו, חלק החידושים, שאותם כתב רבנו תם לעצמו, ופחות בחלק התשובות, אשר בו קיים דיאלוג עם סובייקטים מובחנים ונאלץ משום כך להתאמץ להסביר עצמו ביתר בהירות.

14 לנוסח המשנה השתמשתי במאגרי האקדמיה ללשון העברית, ולנוסח התלמוד השתמשתי במאגרי עדי הנוסח של מכון ליברמן.



בדבר שני אמוראים: לפי שיטת האמורא אביי, בעל קרקע רשאי לחפור בור סמוך לגבולו של חברו אף על פי שעלול לצמוח מכך בהמשך הזמן נזק לשכן. לפי שיטת האמורא רבא אסור לבעל הקרקע לעשות כן, ועליו להתרחק ולחפור בעומק שטחו.

התלמוד מביא כדרכו סדרת קושיות על שתי השיטות ממשניות המופיעות באותו פרק ומנסה להסביר כיצד יתמודד כל אחד מהחכמים עם המקורות הנראים כסותרים את עמדתו. לענייננו חשובה הקושיה המסיימת את הדיון ונשענת על דברי המשנה העשירית של הפרק, שזו לשונה:

מרחיקין את המישרה מן הירק ואת הכרשים מן הבצלים ואת החרדל מן הדבורים. ר' יוסי מתייר בחרדל.

אבאר תחילה את דברי המשנה. החכמים האנונימיים שדבריהם פותחים את המשנה קובעים שאדם צריך להרחיק מירקות שכנו את המשרה שלו, כלומר, מים ששרה בהם דבר מה, וכן, שעליו להרחיק את הכרשה שלו מהבצל, ואת החרדל שלו מהדבורים. לפי דעתם, משרה, כרשה וחרדל עלולים לגרום נזק לירקות, לבצל ולדבורים, בהתאמה.

בניגוד לאותם חכמים סובר רבי יוסי שאין צורך להרחיק את החרדל מן הדבורים. סיבתו לכך היא – לפי ברייתא המובאת בתלמוד (שם, כה ע"ב) – שיכול בעל החרדל לדחות את טענתו של בעל הדבורים ולומר לו שכשם שהחרדל מזיק לדבורים האוכלות אותו כך מזיקות הדבורים לחרדל באכילתן. ומכיוון שמדובר בנוזק הדדי, טוען רבי יוסי, אין יתרון לשום צד מן הצדדים, ומשום כך לא יכול בעל הדבורים לתבוע מבעל החרדל להרחיק את החרדל שלו מן הגבול המשותף. עד כאן הסבר המשנה.

התלמוד המצטט את המשנה בסוגייתנו מסכם את קושייתו וטוען שהיא סותרת לכאורה את שיטת האמורא רבא, שדרש כזכור מבעל הקרקע להרחיק כל נזק פוטנציאלי מגבולו של שכנו.<sup>15</sup> שכן אם רבא צודק, אי־אפשר לדמיין כלל את המקרה שבו מדובר במשנה. הרי לפחות לפי רבי יוסי, גם דבורים וגם חרדל הם דבר שיש בו פוטנציאל לנזק, ואם כן, כיצד ייתכן שאחד מהם כבר היה סמוך לגבול המשותף וכעת בא השכן לסמוך את השני? מנין הגיע ההיתר לפעולתו של הסומך הראשון?

מסביר התלמוד, על פי פירושו של רש"י, שהמשנה עוסקת בכרוניקה מתפתחת בת כמה שלבים. בשלב הראשון ישנו אדם אחד המחזיק לבדו את שני חלקי השדה המצויים כעת במחלוקת ומגדל בהם חרדל; בשלב הבא, אותו אדם מוכר חלק משדהו לאחר, וכך נוצר גבול חדש באמצע השדה, שאליו החרדל סמוך; בשלב השלישי מחליט הקונה

---

15 בשלב זה מבין התלמוד שהבור שעליו נחלקו רבא ואביי משמש רק דוגמה מייצגת לכל דבר הדומה לו.

שרכש את החלק המדובר להעמיד את דבוריו סמוך לגבול החדש. כעת מובן כיצד הגיע החרדל סמוך לגבול באופן מותר, שכן החרדל קדם לגבול, ולא ההפך. כעת ברור גם במה נחלקו חכמי המשנה. שיטת החכמים האנונימיים במשנה – שתבעו זכור מבעל החרדל להסיג את חרדלו – תואמת בעצם את עמדתו של רבא, שלפיה על המזיק הפוטנציאלי להרחיק את רכושו מן הגבול המשותף. לעומת זאת סובר רבי יוסי שאותם חכמים טועים ושהנזק הדדי. משום כך הוא טוען שגם אם היינו מסכימים לעקרון הרחקת המזיק, יש כאן שני מזיקים ולא אחד, ולפיכך אי-אפשר להטיל רק על אחד מהם חובת הרחקה באופן שרירותי.<sup>16</sup> יוצא אפוא שרבא עמד באתגר והצליח להגן על עמדתו אל מול המקור הבעייתי. באמצעות הסבר התלמוד הפכה עמדתו זהה לשיטת החכמים האנונימיים המזכירים במשנה, שהעלמת שמם מלמדת שהם אוחזים בעמדה הקונסנזואלית. עד כאן הסברו של רש"י.

רבנו תם דחה את הדברים האלו והעדיף להסביר את הסוגיה באופן אחר. הוא הסכים אומנם לחלק הראשון של הפירוש והודה שבתחילה אכן ניסה התלמוד לבוא לעזרת רבא, אבל לדעתו, אחרי שאותו ניסיון הוכתר בכישלון הגיע התלמוד למסקנה שיש לתקן את עמדת רבא דווקא, ולא את דרך קריאת המשנה. לפי ההסבר החדש סובר בעצם גם רבא, ממש כמו אב"י, שאין שום דרישה המכוונת כלפי בעל הקרקע, המורה לו לסלק דבר בעל פוטנציאל נזק מהגבול המשותף. המקרה החריג היחידי שבו ישנה לדעת רבא דרישה כזו הוא המקרה הקונקרטי אשר בו נחלק עם אב"י, דהיינו, המקרה של חפירת הבור סמוך לגבול. במקרה זה, ואך ורק בו, כל מכה ומכה הניחתת על האדמה גורמת נזק ישיר לשטח הסמוך, והדבר נחשב כאילו חופר הבור יורה חיצים ומזיק את חברו. או אז סבור רבא שיש מקום להתערב ולהגביל את חופש הפעולה של בעל הקרקע.<sup>17</sup> מסיים רבנו תם ומוסיף שיש לפסוק גם את ההלכה למעשה בהתאם לשיטת רבא המעודכנת, שלפיה, כלשונו: "מותר לסמוך בצד המיצר כל דברים שבעולם".

16 התלמוד מחדד ששיטתו של רבי יוסי רדיקלית יותר ושהוא סובר שבאופן עקרוני לא מוטל על המזיק להרחיק את עצמו לעולם, בדומה לשיטת אב"י.

17 משום כך אין כל בעיה לדמיין את המקרה שבו מדובר במשנה, אשר בו קדמו הדבורים או החרדל ונסמכו לגבול המשותף, ואין עוד צורך להידחק ולדמיין את הכרוניקה שתוארה לעיל. שכן כעת, (אפילו) לשיטת רבא, אם הגבול פנוי, מותר לסמוך אליו כל דבר שאינו גורם נזק ישיר. נוסף על כך, לפי הסבר זה, המחלוקת שבמשנה, בין החכמים האנונימיים לרבי יוסי, נסבה גם היא אך ורק על מקרה יוצא דופן, והשאלה הנשאלת בו היא אם במקרה שבו הניזק תפס את השטח הסמוך לגבול והעמיד בו דבר שעלול להינזק – כמו דבורים – יכול הוא לתבוע משכנו לא לקרב דבר מזיק כמו חרדל. כך, משום שבמקרה כזה נחשבת פעולת המזיק קרובה להיזק ישיר, בדומה לחפירת הבור, שלגביה נחלקו אב"י ורבא.

נשאלת אפוא השאלה מה גרם לרבנו תם להציע את פירושו החלופי. שאלה זו מתחזקת עקב העובדה שזהו פירוש בעייתי שאינו מתיישב בנוחות עם לשון הסוגיה, ואשר כולל (בהכרח) גם תיקון של נוסח התלמוד.<sup>18</sup> והנה, מי שיקרא את דברי רבנו תם כפי שהם מובאים בפירושו התוספות שעל מסכת בבא בתרא (יח ע"ב, ד"ה "וסבר") עלול לחשוב בטעות שהשיקולים היחידים שעמדו לנגד עיניו היו שיקולים הרמנויטיים טהורים. בתחילת דבריהם מנסים חכמי התוספות ליישב את שיטת רש"י שהוזכרה לעיל, ורק אחרי שהם מציגים כמה קושיות שאינן זוכות למענה מספק לדעתם הם פונים לשיטתו של רבנו תם, הניצלת מאותם קשיים. עיון בדבריו של רבנו תם במקורם, המופיעים בספר הישר, מלמד שבמהלך הפרשני עורבו שיקולים נוספים.

בשלושה(!) מקומות במהלך דבריו חוזר רבנו תם על טענה עקרונית הנראית כעומדת ברקע הפירוש שהציע. במקום אחד הוא כותב: "אבל אם קדם האחד והעמיד כל מילי [כל דבר] — זכה,<sup>19</sup> חוץ מבור, דעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ".<sup>20</sup> במקום אחר הוא כותב על פירושו שלו: "וכן ניכרין דברי אמת, דאי לא תימא הכי, אפסדת לארעא

18 פירוש זה כולל תיקון נוסח, שכן רבנו תם מוסיף את המילה "אלא" לפני השלב האחרון בתירוץ. באמצעותה הוא מנסה לסמן שאותו שלב משנה את כיוון ההסבר שניתן עד כה ומתחיל לעסוק בתיקון עמדתו של רבא במקום בהסבר המשנה. אבל גם אם מקבלים את התיקון יוצא שהתלמוד "שכח" להזכיר במפורש את הדבר החשוב ביותר שהוא התכוון להזכיר, והסתפק ברמיזה אגבית לגביו.

19 זו הגרסה בכ"י ירושלים. בכ"י אוקספורד, במקום "זכה" — "דבה" (שבה, כלומר, שנמצא בה) — אבל נראה שזו טעות, שכן שאר המשפטים אינו מובן על פי נוסח זה.

20 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תשפא. יש לציין שביטוי זה שאול מסוגיה המופיעה במסכת בבא קמא (פ ע"א-פב ע"ב), המפרטת את התקנות שתיקן יהושע לעם ישראל בשעת הכניסה לארץ. המשותף לכל התקנות הללו הוא ויתור מועט שנכפה על בעלי רכוש למען תועלת חשובה העשויה לצמוח לרבים באמצעותו. כך לדוגמה מותר ליקוט קוצים ועשבים משדה פרטי, מתוך הנחה שהם אינם דרושים כל כך לבעליהם, אבל עשויים לסייע לזקוק להם להאכלת בהמותיו. זהו עיקרון המהדהד את הכלל התלמודי המפורסם "זה נהנה וזה אינו חסר". ראו עוד בעניין זה נעם סולברג ואריאל ארליך, "ואתה תנחילנה אותם: על הסגת זכויות הבעלות של היחיד", פרשת השבוע ברוח המשפט 330 (תשס"ח). רבנו תם מרחיב כאן כלל בסיסי זה באופן כפול: ראשית, הוא משווה את אפשרות השימוש החופשי בקרקע של אדם יחיד לאינטרס הציבורי שעליו הגנה התקנה המקורית. כך, אם התקנה המקורית נטלה רכוש מבעליו והעבירה אותו לאחרים הופך כעת רבנו תם את הכיוון ומעניק הגנה לבעל הרכוש מכוח אותה תקנה; ההרחבה השנייה שהוא מבצע היא ההתייחסות לטענת הנזק שעלול להיגרם לשכן הסמוך לגבול כעניין זניח שאין להקדיש לו חשיבות. גם בהיבט זה, לולי דבריו של רבנו תם היה אפשר לומר שאינו דומה נזק שולי של ליקוט קוצים, שעליו מחלה התקנה המקורית, לנזק הגדול הרבה יותר העלול לצמוח מקירובו של דבר מסוכן לגבול המשותף. רבנו תם אינו רואה בעיה בהרחבות

דישראל [שאם לא תאמר כך, גרמת הפסד לארץ ישראל]<sup>21</sup>. בסיום דבריו הוא מסכם שוב ואומר: "ופירוש זה מפריש מאיסורא [מונע איסור]. כי לפי פירוש הקונטרס [פירוש רש"י] אין אדם יכול להשתמש בסמוך לחבירו בשום ענין. ועל דא אנא סמיך [ועל זה אני סומך]"<sup>22</sup>.

באמצעות השימוש בנימוקים הללו מודיע לנו רבנו תם שהוא לא היה מוטרד (רק) מן האתגר של מציאת הפירוש הנכון יותר לסוגיה, אלא עסק גם בשאלות עקרוניות יותר. כשבחר לדחות את פירושו של רש"י עשה זאת לא רק בעטיין של קושיות פורמליות כאלו ואחרות, אלא בעיקר משום שפירוש זה היה עלול למנוע מבעלי קרקעות לעשות בשטחם כרצונם, ללא מגבלות.<sup>23</sup> מניעה כגון זו נתפסה אצל רבנו תם כעניין שאי-אפשר להעלותו על הדעת. הגרסה החלופית שאיתר בספרים ישנים<sup>24</sup> והקושיות הפורמליות שצירף לה רק סייעו לחיזוק עמדתו. משום כך החליט להפוך באופן רדיקלי את כיוון הסוגיה ולהעלים ממנה כל זכר לעמדה המגבילה את יכולת השימוש החופשי בשדה, מלבד במקרים חריגים של גרימת נזק ישיר.<sup>25</sup> זוהי דוגמה ראשונה מני רבות לאופן שבו עקרון ההגנה על חופש הפעולה עיצב את פעילותו הפרשנית וההלכתית של רבנו תם.

### 2.1.2 דינא דבר מצרא

דוגמה נוספת להגנת רבנו תם על חופש הפעולה של בעלי קרקע – ובמקרה זה, גם של לקוחותיהם – במסגרת יחסי השכנות אפשר למצוא בהתייחסותו לדין התלמודי המכונה "דינא דבר מצרא". לפי דין זה, המובא במסכת בבא מציעא (קח ע"ב), כשקרקע מועמדת למכירה זוכה המחזיק בשטח הסמוך לה לקדימות ברכישתה. אותו מחזיק הוא המכונה

- אלו, בניגוד להסתייגותו מהרחבות דומות במקרים שבהם אדון להלן, ומסגיר כך בבת אחת את החשיבות הגדולה שהוא מוצא בהגנה על יכולת השימוש החופשית של הבעלים בשטחם הפרטי.
- 21 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תשפא.
- 22 שם, עמ' תשפג.
- 23 בייחוד לאור העובדה שרש"י שייך שיטה זו לרבה, שכמעט תמיד הלכה כמותו במחלקותיו עם אביו (ראו קידושין נב ע"א).
- 24 יש מקום לציין שבמאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, חצי מעדי הנוסח המוצגים לסוגייתנו (ארבעה מתוך שמונה) מכילים גרסה התואמת את זו שהציע רבנו תם. אחד מהם הוא קטע שמקורו בגניזה הקהירית (כ"י קיימברידג' T-S F2 [1] 174).
- 25 דוגמה נוספת להתערבותו של רבנו תם במקרה שבו מעשה של שכן אחד גורם נזק ישיר לשכן אחר אפשר למצוא בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימן צה. באותו סימן דוחה רבנו תם את פסק ההלכה של חכמי פריז, המובא בסימן הקודם, ומאפשר לאדם לבנות באופן חופשי בשטחו גם אם יגרום בכך האפלה בחלונות חברו. מעבר לכל הנימוקים הענייניים מוסיף שם רבנו תם וכותב (שם, עמ' שצג): "ולדבריכם לא הנחתם בית לזרעו של אברהם אבינו בית [כך!] שיהיו בה חלונות לאורה, כי כל אחד יבנה ויאפיל".

בלשון התלמוד "בר מצרא", כלומר, "בן הגבול", והתלמוד מניח שיש לו צורך חשוב דווקא בשדה זה, שכן באמצעות רכישתו יוכל לעבד את כל שטחיו בבת אחת, ואותו צורך מתורגם לזכות. מקור הדין הוא חיוב כללי המופיע בספר דברים (ו, יח), המצווה על עשיית הישר והטוב בעיני ה'. כפי שמסביר רש"י בפירושו לתלמוד (שם, ד"ה "ועשית הישר והטוב"), התלמוד מפנה אותו ציווי אל הרוכש הפוטנציאלי וקורא לו לזוטר על רכישתו, שכן הוא "דבר שאי אתה נחסר כל כך. שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקין".<sup>26</sup>

על גבי בסיס מוסכם זה הוסיפו רוב הפוסקים וקבעו שהוא הדין בכל הנוגע לרכישת בתים. כלומר, יהיה לשכן המתגורר בסמוך לבית מסוים יתרון ברכישתו על פני קונה אחר הבא מרחוק. לעומתם התייצב רבנו תם כמעט לבדו וחסם את הרחבת הדין.<sup>27</sup> כדי להבין את עמדתו לאשורה, גם הפעם לא אסתפק בציטוט השורה התחתונה של פסק ההלכה, ואפנה לעיין בלשונו של רבנו תם ובהנמקה שצירף לשיטתו. לשם כך אתבונן בתשובה קצרה המופיעה בספר הישר (חלק התשובות, סימן לב), אשר בה מסביר רבנו תם מדוע דעתו לא יחול דינא דבר מצרא על בתים.

את דבריו פותח רבנו תם בשתי טענות פורמליות. הראשונה מצביעה על החוסר במקור מוסמך שעליו אפשר לבסס את הרחבת הדין. רבנו תם כותב שהוא ערך בדיקה בספרים והתייעץ עם חכמים אחרים ולא מצא שום אסמכתה שממנה אפשר לגזור את הרחבת הדין משדות לבתים. אדרבה, הוא מוסיף, ניכר מסוגיית התלמוד שהעניין היחיד המעסיק אותה הוא סמיכותן של השדות ואפשרות חרישתן בבת אחת בידי הקונה הפוטנציאלי, הא ותו לא; הטענה הפורמלית השנייה נשענת על הבחנה שרבנו תם עורך בין בתים לשדות. הוא מסביר שמכיוון שאנשים רגילים לקנות ולמכור את שדותיהם אבל אינם נוטים כל כך למכור את בתי מגוריהם, אפשר לומר – אף על פי שאין זה מוכרח כמובן – שבכל הנוגע למכירת בתים, שהיא פעולה נדירה יותר, לא תיקנו חכמים את תקנתם ולא העדיפו את השכן. גם במקרה זה מדובר בטיעון פורמלי בלבד, משום שהוא מחריג את הבתים מן הדין רק מחמת חוסר השכיחות של מכירתם ואינו מציג סיבה חיובית שתנמק מדוע לא יחול אותו דין גם עליהם.

26 בדיון שנערך שם בסוגיה אפשר לראות שדין זה אינו מוסכם לחלוטין ושישנן שלוש שיטות בנוגע אליו: שיטת רב, המכנה את ה"נדחף" חוצפן אבל אינו מרשה לנקוט שום סנקציה נגדו; שיטת רב נחמן, המתיר לנקוט סנקציה רק במקרה של אדם שלישי שתפס קרקע הנמצאת בין נחלות שני אחים או שני שותפים ולא סתם בין שני שכנים; שיטת נהרדעי, הקיצונית ביותר, המאפשרת לנקוט סנקציות גם כלפי מי שתפס קרקע בין שני שכנים. ההלכה נפסקה כשיטה האחרונה.

27 לסיכום עניין זה, כולל עמדותיהם ההלכתיות של חכמי ימי הביניים שחלקו על רבנו תם, ראו "בר מצרא", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד, ירושלים: הוצאת האנציקלופדיה התלמודית, 1984, עמ' קעה-קעז.

ברור למדי, ומן הסתם גם לרבנו תם עצמו, ששני הטעמים האלו אינם מספיקים בפני עצמם. הסיבה הפשוטה לכך היא שאותם נימוקים פורמליים עמדו בוודאי גם מול עיני יתר הפוסקים שקדמו לרבנו תם, ובכל זאת לא ראו בהם סיבה מספקת למניעת הרחבת הדין והחלתו על בתים. יש להניח שאותם פוסקים סברו, וכפי שאכן מסתבר, שאין סיבה לא להפעייל אותו היגיון מוסרי החל על שדות גם על בתים. ההבדלים, הקיימים תמיד בין מקרים שונים, אינם אמורים לעכב את הרחבת גדרי הדין כל זמן שלא נוצרת סתירה בכל הנוגע לעיקרון המוסכם העומד בבסיסו. לפיכך יש מקום לחשוד שנקודת המחלוקת של רבנו תם עם יתר הדעות לא נסבה סביב תקפותם או מופרכותם של הנימוקים הפורמליים שהציג, אלא נוגעת למהותו של דינא דבר מצרא המקורי. כשמעיינים במילים הבאות שכתב רבנו תם במהלך הדיון בנושא, נראה שחשד זה מתאמת: "ועל השדות אנו בישין [מתביישים], ואין לגלגל עליהן בתים, כיון דאיכא לאיפלוגי [כיוון שיש לחלק] [...] והרוצה להוציא מחברו בב"ד [בבית דין]<sup>28</sup> מצרנות, עליו להביא ראיה".<sup>29</sup>

כלומר, בניגוד לאשר היינו עשויים לחשוב, בעייתו העיקרית של רבנו תם נבעה לא מהרחבת חלותו של דינא דבר מצרא אלא מהסתייגות עקרונית שהייתה אצלו כלפי עצם הדין היסודי. הוא כותב שדין זה, אפילו בצורתו הראשונית, אינו מקובל עליו ואף מעורר בו בוששה(!), ומודה למעשה שעקב אותה בוששה קמאית הוא מנסה לעכב כעת את הרחבתו. מהי הסיבה לאותה בוששה? כדי להבין זאת יש לשים לב לפרפרזה שנוקט רבנו תם.

פרפרזה זו שולחת אותנו למשנה הראשונה של הפרק השמיני של מסכת כתובות. הדיון באותה משנה נוגע לנכסים הנמצאים בבעלותה של אישה נשואה: נכסים שהגיעו אליה לאחר נישואיה ואשר לפי הדין, בעלה רשאי לעכב עליה מלמוכרם. במשנה מובאת עמדה נוספת, המבקשת להרחיב את כוחו של הבעל ולהשיתו גם על נכסים נוספים, נכסיה הישנים של אשתו, שלא היו כלולים בתקנה המקורית. על עמדה זו מגיב שם רבן גמליאל בשלילה מוחלטת: "על החדשים אנו בוששים, אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים?". כלומר, דיינו בתקנה הראשונית שתיקנו החכמים הקודמים, ושעליה לצערנו אין בכוחנו לחלוק – תקנה שפגעה בחופש הפעולה של האישה בכל הנוגע לחלק חשוב מנכסיה ואילצה אותה לקבל בעל כורחה שותף בניהולם. אין שום סיבה שנרחיב את התקנה הבעייתית הזאת באופן וולונטרי מעבר לגדריה המקוריים ונחיל את שותפותו של הבעל גם על נכסים שהיו בידי אשתו קודם חתונתה, נכסים שאין לו כעת ואף לא היה לו מעולם שום קשר אליהם.

נראה שזו גם כוונתו של רבנו תם בתשובתו כאן. כל זמן שהיה מדובר בשדות לא התיר לעצמו רבנו תם להתווכח עם דינא דבר מצרא, ממש כרבן גמליאל. מכיוון שדברי

28 זהו הנוסח בכתב היד. המהדיר של מהדורת הדפוס הוסיף כאן מדעתו את המילה "מכח".  
29 ספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), עמ' קיא.

התלמוד, בעלי הסמכות המחייבת, הוכיחו מעל כל ספק שבשדות אכן ישנה תקנת חכמים המחייבת להעדיף את השכן אי־אפשר היה לחלוק על קביעה זו, והייתה חובה לכפות את המוכר ואת הקונה להעביר לרשות אותו שכן את השדה. אולם ברגע שהדיון עבר אל תחום רכישת הבתים ניצל רבנו תם את ההזדמנות ופתח את הדיון מחדש. הוא השתמש בפרצה הפורמלית הזאת שאיתר כדי להכניס לשיח את כל כובד הסתייגותו מהדין המקורי, ומכוחה הטיל על השכן, כפי שאמור היה להיות מלכתחילה, להביא ראיה תומכת לטענת ההפקעה שלו. בעיני רבנו תם אי־אפשר להרחיב בהינף יד דין בעייתי כזה, הפוגע בחופש הפעולה של מוכר השדה ושל לקוחותיו הפוטנציאליים, בשם טענה מוסרית. הטענה המוסרית מספקת אולי זכות, אבל דינה להתבטל בפני הזכות החזקה יותר של ההגנה על החירות.<sup>30</sup>

דינא דבר מצרא ממלא תפקיד מרכזי במקום נוסף בספר הישר. הכוונה היא לסימן תריו בחלק החידושים, העוסק בדברי התלמוד במסכת בבא בתרא (ה ע"א). התלמוד מספר שם על אדם בשם רוניא, שהקדים ורכש קרקע סמוך לשטחו של האמורא רבינא. בתגובה לכך ניסה רבינא להפעיל כלפיו את דינא דבר מצרא ולסלקו, אולם אמורא אחר, בשם רב ספרא, הורה לרבינא לא לנהוג כך, ולהותיר בידי רוניא את הקרקע שרכש. פירש שם רש"י (ד"ה "ארבעה") שהוראתו של רב ספרא התבססה על נימוק בעל אופי מוסרי, שתאם גם במקרה זה את רוחה של התקנה. הוא הסביר שאותו רוניא היה אדם עני, ושלפיכך על רבינא לרחם עליו ולא לסלקו מן הקרקע שרכש אף שלשון החוק היבשה מאפשרת זאת לכאורה.

30 היה לכאורה מקום לומר שהנימוק הפורמלי אשר בו משתמש כאן רבנו תם נובע מהעיקרון התלמודי הידוע בנוגע לכל דין מחודש, שלפיו "אין לך בו אלא חידוש" (ראו למשל בבא קמא עב ע"ב). לפי עיקרון זה, במקרה של דין הדומה במהותו לגזרה שאי־אפשר להסיקה מן ההיגיון, עלינו לצמצמו לגדריו המדויקים ולא להרחיבו מעבר אליהם. מכיוון שהעיסוק במסגרת זו אינו רק בשורה התחתונה היוצאת מדברי רבנו תם אלא גם בסגנון שבו נכתבו דבריו, אפשר לזהות את מוקד דבריו ולהצביע עליו. העובדה שבחר להשתמש בדברי רבן גמליאל, המדבר על הבושה מדברי החכמים הקודמים, ולא ציטט את דברי התלמוד ממסכת בבא קמא, מלמדת אותנו שאין כאן רק תופעה של חוסר הבנה פשוט, המגביל את הרחבת הדיון, אלא הסתייגות עקרונית של ממש. כדאי גם לשים לב למישור נוסף של הדיון, המתנהל כאן מתחת לפני השטח. הציות לדינא דבר מצרא המקורי עמד בניגוד לדעתו ולהבנתו האוטונומית של רבנו תם, והוא נאנס לקבלו בגלל סמכות התלמוד, שאותה לא הרשה לעצמו לעקוף. לפיכך, פעולת השחרור, או ליתר דיוק, פעולת ההגנה על החופש – המתבצעת פה כלפי המוכר והקונה המועדף עליו, הזוכים שניהם להוציא את רצונם אל הפועל ואינם נכפים לוותר עליו מתוך התחשבות באחרים – היא בו בזמן גם פעולת שחרור של רבנו תם עצמו, המבצר באמצעות כתיבתו אתר ליישום מסקנותיה החופשיות של חשיבתו בתחום שהמסורת הותירה פרוץ. להלן אביא דוגמאות נוספות לאופן פעולה זה.

רבנו תם דחה פירוש זה והסביר תחתיו שהדין באותו מקרה נסב על מחלוקת עקרונית בין שני האמוראים, מחלוקת הנוגעת לגדריה המדויקים של התקנה. לפי פירושו, השדה הנדון ניצב סמוך לשטחיהם של רוניא ושל רבינא, דהיינו, על שניהם הוחלו הקריטריונים שאפשרו להפעיל את התקנה לטובתם, אבל רבינא היה סמוך לאותו שדה משלושה צדדים, ואילו רוניא, מצד אחד בלבד. טענתו של רבינא הייתה שמכיוון שהוא יותר סמוך, דהיינו, גם אם לא מבחינת המרחק אלא מבחינת סך השטחים החופפים, יש לו זכות קדימה המאפשרת לו לסלק את רוניא. על כך הגיב רב ספרא ואמר לו שטעות בידו, שכן מטרת דינא דבר מצרא היא כזכור לחסוך מהשכן את העבודה הקשה הצפויה לו אם ייאלץ לרכוש שדה המרוחק מיתר שדותיו. במקרה הזה, מכיוון ששני הצדדים היו סמוכים באופן זהה לשדה הנמכר, לא הייתה שום סיבה להפקיע את הנכס מידי קונהו, רוניא.

על סמך מה שראינו בדיון הקודם נראה שגם כאן נקודת המחלוקת בין רבנו תם לרש"י ברורה. רש"י קרא את הדיון התלמודי כמבטא הרחבה נוספת של חלות דינא דבר מצרא בהתאם לרוחו. הוא הבין – בדומה לפוסקים שהרחיבו את דינא דבר מצרא לבתים – שמטרת התקנה הייתה הרחבה של נקודת המבט, שלילת ההסתפקות בשאלה המצומצמת של הבעלות והכללת היבטים מוסריים בדיון המשפטי. זוהי בעצם משמעות ההוראה "ועשית הישר והטוב" שכוננה את הדין. מפרספקטיבה כזו, סבר רש"י, העניק רב ספרא במקרה הנדון יתרון לרוניא מחמת עניותו.

רבנו תם, לעומת זאת, היה מודאג גם במקרה הזה מהסיפוח הזוחל של הדין הבעייתי, סיפוח שהתאפשר מפירושו של רש"י. משום כך העדיף להסביר שגם רוניא ענה בעצם על הקריטריון היבש של הדין, שכן גם הוא היה שכן ממש כמו רבינא, ורק משום כך הורה רב ספרא להותיר בידיו את השדה. חשוב להדגיש שעובדה זו אינה מצוינת כלל בתיאור המקרה שבתלמוד! לפי פירושו של רבנו תם, גורלו הכלכלי וסיפור חייו של רוניא כלל לא עלו לדיון ולא השפיעו, ולא היה בכוחם להשפיע, על הפסיקה ההלכתית. לולא היה רוניא שכנו של אותו מוכר היה נגזר עליו לאבד את השדה באופן חד-משמעי למרות מצבו הקשה, וכלשון רבנו תם: "מה עניין רחמים אצל דין?!"<sup>31</sup> וכשם שאין להרחיב דין בעייתי זה אל הבתים כך אין להרחיבו כך שיכלול

31 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תשפד. יש לציין שגם במקרה זה הוסיף רבנו תם טענות נגד פירושו של רש"י, אבל הנימוק העקרוני המצוטט כאן – נימוק הפותח את סדרת הקושיות שהעלה רבנו תם, ואשר עומד בפני עצמו – מצביע על כך שהוא שלל את פירושו של רש"י לא רק בשל בעיות הרמנויטיות נקודתיות אלא גם עקב בעיה עקרונית יותר. יש לציין עוד שכשם שהראיתי לעיל – במהלך הדיון בסוגיית הרחקת הנוק – כיצד נוטל רבנו תם עיקרון הלכתי ידוע ("על מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ") וטוענו במשמעויות מרחיבות ולא-מחויבות, כך הוא נוהג גם כאן כשהוא נוטל עיקרון כללי של הפרדת הרחמים והדין במשפט העברי



התחשבות בכוחם של הצדדים. את חופש הפעולה של רבינא ושל מוכר השדה האנונימי אי־אפשר היה להגביל מלבד בסיטואציה המשחזרת במדויק את גדריה המקוריים של התקנה התלמודית.

## 2.2 בעל חוב

### 2.2.1 הסידור לבעל החוב

פרוצדורת הסידור לבעל החוב נדונה בתלמוד במסכת בבא מציעא (ק"ג ע"ב–ק"ד ע"א). משמעות הסידור היא הקלה שאנו מקילים על לווה שאין ביכולתו לפרוע את חובו ונאלץ לפיכך למסור למלווה את חפציו. בסוגיה מובאת מחלוקת בין אלו הסוברים שמסדרים לבעל חוב – דהיינו, יש להשאיר בידי הלווה את הדברים ההכרחיים לקיומו, כגון מיטה ומצע לשכב עליהם, מחצלת של קנים וכל כיוצא בזה – לבין אלו הסוברים שאין מסדרים לבעל חוב, ואשר קובעים שהמלווה יכול ליטול מן הלווה כל אשר יחפוץ כדי להשיב את חובו. רוב פוסקי ההלכה, הן בתקופת הגאונים הן מקרב חכמי ימי הביניים, פסקו כפי העולה מפשוטה של הסוגיה התלמודית, שיש לסדר לבעל חוב.<sup>32</sup> רבנו תם קרא על כך תיגר ולמד את הסוגיה באופן אחר, כמפורט בספר הישר (חלק החידושים, סימן תרב).

את המהלך הפרשני המסועף שביצע רבנו תם באותו סימן אפשר לתמצת ולהגדיר כניסיון עקיב לבידוד בעל העמדה המקילה על הלווה – זה הסובר שמסדרים לבעל חוב – ולהעברת רוב ככל החכמים המופיעים בסוגיה אל הצד השני, המחמיר, הסובר שאין מסדרים. רבנו תם לא הסתפק בכך אלא אף חתר במקביל לבסס את זכותו של המלווה לעשות כמעט ככל העולה על רוחו כדי להשיב את כספו, והתיר לפיכך אף את כניסתו החופשית לבית הלווה לשם עיקול חפציו.<sup>33</sup> רבנו תם הסביר שכל ההגבלות שנראה כאילו

---

ומחילו על תקנת חכמים המבוססת כל כולה על דרישה מוסרית של לפני משורת הדין! לסקירה תמציתית בנוגע למקורותיו ולגדרו של כלל זה להלכה ולמעשה ראו רפאל יעקובי, "לא תשא פני דל": האמנם אין מרחמין בדין", פרשת השבוע ברוח המשפט 460 (תשע"ו). להלן נתוודע לדוגמה הפוכה, המוכיחה שכשרבנו תם ראה לנכון לא הייתה לו כל בעיה לגייס את מידת הרחמים כדי לעגן באמצעותה את פסיקתו המרחיבה.

32 לעמדת חכמי ימי הביניים ראו "גבית מלוה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ה, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1986, עמ' קו–קט. לעמדת הגאונים ראו ירחמיאל ברודי, כרמיאל כהן ויהודה צבי שטמפפר (עורכים), אוצר הגאונים החדש, ירושלים: מרכז מורשת הרב ניסים, תשע"ב, עמ' 332–334.

33 כדאי להעיר שגם בעמדתו בנוגע להסרת כל העכבות המוטלות על המלווה בדרך למימוש חובו ניצב רבנו תם בעמדת מיעוט, כעולה מסקירת השיטות באנציקלופדיה התלמודית (לעיל הערה 32), סעיף "איסור כניסה לבית".

הסוגיה הטילה על פעולותיו של המלווה בדרך לפירעון חובו נאמרו רק בזמן הקמת ההלוואה, כשהמלווה מבקש ליטול משכון באופן זמני למען ביטחונו העתידי. כשמגיעה שעת גביית החוב, והלווה אינו פורע, אין כל סייגים, ובכוחו של המלווה לקחת בחזרה את אשר שייך לו בכל דרך שימצא לנכון.

זוהי דוגמה נוספת לטכניקה של רבנו תם, המשתמש בנימוקים פורמליים להשיב על כנו את הסדר המשפטי התקין בעיניו. שהרי כפי שאפשר לראות, אפילו לשיטתו, הסוגיה התלמודית מעולם לא התירה במפורש למלווה ליטול ללא הגבלה את שווי הלוואתו, אלא נמנעה מלעסוק בכך ועסקה לחלופין בהגבלות שהוטלו עליו בזמן אחר. רבנו תם יוצר כך פעם נוספת מעין פרצה הלכתית והשעיית הדין התלמודי בתחום המעסיק אותו, ומנצל אותן כדי לממש שוב את תפיסתו העקרונית המצדדת בהגנה על חופש הפעולה. אם נשאל את הלשון שבה השתמש הוא עצמו בסוגיית דינא דבר מצרא שסקרתי לעיל נוכל לומר שגם במקרה זה הוא דורש דווקא מהמבקש להגביל את המלווה להביא ראיה לעמדתו.

אינדיקציה נוספת לשיקולים שהניעו את רבנו תם בסוגיה זו – שיקולים עקרוניים ולא הרמנויטיים – אפשר לאתר באופן התמודדותו עם מעשה המופיע באותה סוגיה. התלמוד מספר על היתקלותו של האמורא רבה בר אבוה באליהו הנביא בבית הקברות. האמורא ניצל את ההזדמנות הנדירה ושאל את אליהו: "מהו שיסדרו לבעל חוב?" (בבא מציעא קיד ע"א). על כך השיב לו זה האחרון שיש ללמוד דין זה בגזרה שווה מדיני ערכין.<sup>34</sup> כלומר, כשם שבדיני ערכין מסדרים לחייב ואין נוטלים ממנו בבת אחת את כל רכושו, כך גם לגבי בעל חוב. הפוסקים שחלקו על רבנו תם הסתמכו על סיפור זה, המובא בסוף של הדיון, כמעין מסקנה מסכמת, כדי להכריע באמצעותו את ההלכה לטובת הפרוצדורה של הסידור.<sup>35</sup> אבל רבנו תם העדיף גם במקרה זה לתקן את גרסת התלמוד בהסתמך על גרסה חלופית שמצא לדבריו בחיבור בבלי מאוחר בשם "ספר הלכות גדולות" כדי שהדיון שנערך בין אליהו לחכם התלמודי לא יעסוק בבירור הדין (האם מסדרים לבעל חוב?) אלא בשאלת מקורו בלבד (מנין שמסדרים לבעל חוב?) ורק לשיטת הסובר כך. הוא אומנם צירף להצעתו כמה ראיות, אבל גם מלשונו שלו נראה שהוא היה מודע היטב לכך שגם אם אותה הצעה אפשרית, היא בוודאי אינה מוכרחת.<sup>36</sup> המאמץ הפרשני האינטנסיבי הזה שרבנו

34 זהו דין המתניח לאדם שהקדיש את שווה הערך הכספי שלו עצמו או את שווה הערך הכספי של חברו לשימיים, וחייב עצמו כך בתשלום שווה הערך לבית המקדש.

35 ראו למשל מה שכתב על כך בבית יוסף, חושן משפט צו, לח.

36 מהסיבה הפשוטה שבפתיחת הסוגיה מסתפק התלמוד בשאלת פסק ההלכה בנוגע לסידור לבעל החוב, והוא מנסח את הספק בדיוק באותו אופן. שאלת התלמוד, גם לפי שני עדי הנוסח הקדומים ביותר המופיעים במאגר עדי הנוסח של התלמוד: כתבי היד המבורג 19 ופירצה (Ms. Magl. II.1.8), ולא רק לפיהם, הייתה: "איבעיא להו [הסתפקו חכמי בית המדרש]: מהו שיסדרו לבעל

תם השקיע כדי ליישר את דברי התלמוד לכיוון מסוים, הן את הדעות השונות המוזכרות ונראות באופן פשוט כמכריעות לטובת הפרוצדורה של הסידור הן את סיפור המעשה המוזכר כאן, מצביע על כך שגם בסוגיה זו, פירושו נבע מעמדתו העקרונית, החותרת בעקיבות להגן על חופש הפעולה, ובמקרה זה, של המלווה.<sup>37</sup>

אולם כל זה נכון כמובן רק בכל הנוגע למערכת היחסים הפשוטה בין המלווה ללווה. ביחסים אלו, ידו של המלווה צריכה להיוותר אליבא דרבנו תם משוחררת באופן כמעט מוחלט בבואו לפעול כדי להשיג בחזרה את המגיע לו. מה יהיה הדין כשצד שלישי ייקלע על לא עוול בכפו ליחסים אלו? מה יקרה ללקוחות שקנו חפצים או קרקעות מהלווה בלי להיות מודעים לבעיותיו הכלכליות של זה האחרון? האם גם במקרה כזה יהיה רשאי המלווה ליטול את כספו מהם? שמא במקרה זה יוגבל כוחו משום שמימושו עלול לפגוע ביכולתם של האחרונים לנהל יחסים עסקיים ללא חשש? בדילמה המורכבת הזאת תעסוק הדוגמה הבאה.

חוב? גמר מיכה מיכה מערכין, או לא?“, דהיינו, ממש מילה במילה כגרסת התלמוד שלפנינו בדיון בין אליהו לרבה בר אבוא. התלמוד משתדל בתגובה לברר מהו פסק ההלכה ולא מהו מקור הלימוד. השכפול של נוסח שאלת הפתיחה במעשה החותם של הסוגיה נראה לא מקרי, ובא בסבירות גבוהה לסמן במעין סגירת מעגל כיצד הכריע אליהו הנביא בספקם של חכמי התלמוד. נראה שמשום כך הוסיף רבנו תם משפט קצר אך מכריע לראיות שהציג, שלפיו עדיף לתרץ כפי הצעתו במקום להזדקק לתירוצים דחוקים. כלומר, עדיף לספק תירוצים שיתאימו את סיפור המעשה הבעייתי לקו הכללי המופיע כביכול בתלמוד — רק כביכול, שכן זהו קו כללי שטרטט במאמץ רב רבנו תם עצמו — מאשר לקוראו כפשוטו וליצור סתירה. גם הסתמכותו של רבנו תם על נוסח ספר הלכות גדולות אינה עניין כה פשוט, מכמה סיבות, ובפרט משום שלא נמצא, אפילו לא בידי רבנו תם עצמו, שום גאון שפסק הלכה בהתאם ל”גרסה האבודה” שהוא “שחזר”. ראו עזריאל הילדסהיימר (עורך), **ספר הלכות גדולות**, ירושלים: מקיצי נרדמים, חלק ב, תש”ם, עמ’ 416, המציין לשתי גרסאות שמצא בכתבי היד של החיבור, אחת כדברי רבנו תם ואחת לא כדבריו. בהערות שם הוא מוסיף את עמדת הגאונים הסותרת את קריאתו של רבנו תם וכן את עדות הרמב”ן, שהתאמץ לחפש בזמנו נוסח תלמוד כלשהו שיאשר את דברי רבנו תם, ללא הועיל. ראו עוד, **ספר הלכות גדולות**, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ”ב, עמ’ 496.

רמז נוסף לכך אפשר למצוא באופן שבו בחר רבנו תם לפתוח את דבריו בסימן הנזכר (**ספר הישר**, חלק החידושים [לעיל הערה 12]), עמ’ תשסד): “נראה בעיני שאין מסדרין בבעל חוב, כל שכן בכתובה ומוזנות”, בניגוד לסימנים אחרים, הפותחים בציטוט מדברי הסוגיה. ניכר מכך שעיקר עניינו היה תיקוף פסק ההלכה הזה ולא פרשנות הסוגיה כשלעצמה.

## 2.2.2 תקנת הגאונים בעניין גביית חובות

בספר הישר (חלק החידושים, סימן תקצז) מצטט רבנו תם קטע מאיגרת רב שרירא גאון.<sup>38</sup> בקטע זה מדווח רב שרירא על תקנה שתוקנה בזמנו, זמן תקופת הגאונים, שלפיה רשאי מלווה (או גם אישה הבאה לגבות את כתובתה) ליטול מן החייב אפילו נכסים ניידים – "מטלטלין" בלשון התלמוד – ואפילו מיתומיו, במקרה שבו בעל החוב הלך לעולמו.<sup>39</sup> רבנו תם השתדל להסביר את טעמה ואת אופן פעולתה של תקנה זו, שאותה קיבל בברכה, וכעולה מהמילים הפותחות את דיונו: 'נראה בעיני וכשר הדבר'.<sup>40</sup>

לדעת רבנו תם, הגאונים יצרו בכוונה מנגנון עדין ומתוחכם המאפשר ליהנות משני יתרונות בו בזמן: מצד אחד תיקנו שאדם המתחייב בתשלום כספי, חייב לשעבד עם הקרקע שלו גם את מטלטליו לפירעון אותו תשלום, כלומר, להפנות אותם לתשלום החוב אם אין בידו די כסף. את שעבוד המטלטלין דאגו הגאונים לבצע באופן "חלש" כדי להגן כך על האינטרס של לקוחות החייב. חששם היה שאותם לקוחות עלולים לקנות מטלטלין מן החייב לאחר התחייבותו הממונית, וכך לצאת מופסדים מהפרוצדורה של גביית החוב. לפיכך תיקנו ששעבוד המטלטלין לחוב יתבצע ללא קניין אגב,<sup>41</sup> דהיינו, החייב לא יאמר במפורש שהוא משעבד לחובו את המטלטלין אגב הקרקע, וכך יורע כוחו של גובה החוב כלפי כל הקונים שיבואו אחריו, משום שלא תהיה לו זכות קדימה על פניהם בכל הנוגע לנכסי החייב. דהיינו, אותו גובה יוכל לשלוח את ידו רק במטלטלין חופשיים הנמצאים בידו של החייב ולא מעבר לכך. לולי אותה זהירות שהפגינו הגאונים בתקנתם, מוסיף רבנו תם, היו בני אדם עלולים לאבד את יכולתם לקנות ולמכור בחופשיות בגלל השעבוד האפשרי שהיה אורב ומטיל צל של ספק על כל עסקאותיהם, ואילו כעת נמנע מצב בעיית זה. עד כאן עיקר דבריו.

יש להדגיש שקבלת רבנו תם את תקנת הגאונים ואת המנגנון העומד מאחוריה, לפחות לפי הבנתו, נבעה לא (רק) ממעמד הסמכותי בעולם המסורת היהודי. לעיל הראיתי כיצד לא היסס להשמיע את הסתייגותו מדינא דבר מצרא אף שזהו דין התלמוד, ולקמן אראה כיצד אף הגדיל וביטל את תוקפה של תקנת גאונים אחרת שמצא בעייתית מבחינות שונות. לפיכך נראה לומר שתמיכתו בתקנה הנוכחית נבעה מטעמים ענייניים,

38 ראו בנימין מנשה לויין (עורך), *אגרת רב שרירא גאון*, חיפה: החברה לספרות היהדות, תרפ"א, עמ' 105.

39 בכל הנוגע לשעבוד הקרקעות לחוב, ראו "אחריות", *אנציקלופדיה תלמודית*, כרך א, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1982, עמ' תסג-תסד.

40 *ספר הישר*, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תשנב.

41 להרחבה על גדריו השונים של קניין זה ראו "אגב", *אנציקלופדיה תלמודית*, כרך א (לעיל הערה 39), עמ' קיז-קכה.

ובעיקר, מהסכמתו העקרונית לתפיסה שזיהה כעומדת ביסודה. תקנה זו עלתה בקנה אחד עם החשיבות שרבנו תם ראה בהגנה על חופש הפעולה של הלקוחות – בני אדם מן השורה – בתחומי המשא והמתן העסקי, בלי לקפח יתר על המידה את יכולתו של גובה החוב להשיג בחזרה את המגיע לו. וכשם שביחסי השכנות דאג רבנו תם להגן על זכותו של כל בעל קרקע להשתמש בחופשיות בשטח שבבעלותו בלי להטריד עצמו בדאגות מפני הנזק האפשרי שהוא עלול לגרום לשכנו כך הגן גם בחיי המסחר על זכותם המקבילה של בני האדם להתנהל בחופשיות בתחומי השוק בלי לחשוש שמיקחם, שרכשו ביושר, יינטל לפתע מידם. בעיני רבנו תם נתפסה יכולת הפעולה החופשית כזכות חזקה, ומשום כך הצדיק את תקנת הגאונים ששימרה את מימוש זכות זו "מטעמא של הלכה"<sup>42</sup> ולא כפי ש"דימו רבותינו"<sup>43</sup> שלא הבינו את התקנה ואולי אף הסתייגו ממנה, וקבעו לפיכך שזוהי לכל היותר "הלכתא בלא טעמא"<sup>44</sup>, כלומר, גזרה לא מבוססת שיש לקבלה – אם בכלל – רק מתוך הכרח.

את הפירוש הזה לדברי רבנו תם אין צורך לשער, שכן הוא טרח ופירט פעם אחר פעם מהי לדעתו הנקודה שעליה באה התקנה להגן. כך למשל כתב במהלך דבריו שלולא תקנת הגאונים – באופן שבו הסבירה – "לא יכול אדם למכור שוה פרוטה ולישא וליתן"<sup>45</sup>. במקום נוסף כתב שבזכות אותה תקנה, ובפרט בזכות פירושו התורם לביסוסה, "יכול כל אדם לישא וליתן במטלטלין"<sup>46</sup>. נוסף על כך, בתחילת דבריו, כשדחה פירוש חלופי מרחיב יותר לתקנת הגאונים, כזה שהעניק כוח עודף למלווה על חשבון הלקוחות, כתב שמאותו פירוש מתחרה עולה ש"בטלה תקנת השוק"<sup>47</sup>, כלומר, יכולת המסחר החופשי

42 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תשנב.

43 שם.

44 שם.

45 שם, עמ' תשנג.

46 שם, עמ' תשנה.

47 שם, עמ' תשנב. רבנו תם חזר על ביטוי זה פעם נוספת בהמשך התשובה, מדגים בכך עד כמה היה חשוב בעיניו. זוהי כבר דוגמה שלישית ברציפות לאופן שבו נטל רבנו תם מושג תלמודי והרחיבו מעבר להיקפו המקורי. משמעות המושג "תקנת השוק" היא ביסודה הגנה המוענקת לקונה חפץ גנוב. אותו קונה רשאי להסתפק בייאושם של הבעלים הראשונים מהשבת רכושם, ואינו נדרש להשיב להם את הגנבה שברשותו (להרחבה על השתלשלותה של תקנה זו ממקורותיה עד למשפט בן זמנו ראו ישראל ציגנלאוב, "תקנת השוק: התפתחותה של תקנה ופיתוחו של דין", משפטים לא [4] [תשס"א], עמ' 837–894). רבנו תם הרחיב כאן למעשה את גדריו של מושג זה וקבע שכשם שתקנת השוק מגינה על הרוכש חפץ גנוב כך היא אמורה להגן על הרוכש חפץ שאמור היה להיות משועבד לבעל חוב קודם. הדבר נובע כאמור מהזכות העומדת לרשות בני האדם לנהל את חייהם, וממילא גם את חיי המסחר שלהם, ללא הפרעה. מעניין לציין בהקשר

עלולה להיפגע.<sup>48</sup> מכל אלו עולה בבירור שגם במקרה זה, הצדקתו את תקנת הגאונים נבעה בעיקר מהשתלבותה בתפיסתו העקרונית של רבנו תם בכל הנוגע לחשיבות שימור חופש הפעולה.

### 2.3 ענייני גיטין

ביחסו של רבנו תם לדיני גיטין אפשר למצוא שתי גישות סותרות לכאורה. מצד אחד הוא שלל לחלוטין את האפשרות של כפיית הגט מצד הבעל ודאג לעגן את החלטתו של זה האחרון על פירוק הנישואין כוולונטרית; מצד אחר, לאחר שכבר ניתן הגט הוא הפך את נקודת מבטו מקצה לקצה והפגין דאגה עמוקה כלפי האישה שעלולה להיוותר לכודה בעיגונות, בעיה שפטר כמעט בהינף יד כשעסק בדיני הכפייה. להלן אראה כיצד אפשר להבין טוב יותר באמצעות העיקרון המוצע פה – הדאגה לשימור חופש הפעולה – את העומד ביסוד העמדות השונות. אפרט תחילה את הדברים.

זה את דברי רבנו תם בנוגע לסוגיה אחרת, המופיעים לפנינו בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן קכ. רבנו תם מנסה לפרש שם את עמדת האמורא עולא באופן שיאפשר לייאוש הבעלים מרכושם להעביר חפץ גנוב או גזול לרשות המחזיק בו בלי שיוזקק לביצוע פעולה נוספת בחפץ הגנוב, כגון שינוי מעשה או שינוי שם (להרחבה ראו "יאוש", אנציקלופדיה תלמודית, כרך כא, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1993, עמ' קלו-קסד, שם מפורט גדרו של הייאוש והאופן אשר בו הוא מעביר חפץ בין בעלים שונים. באופן קונקרטי, בנוגע לעמדת עולא ראו שם, עמ' קעז-קצ). הנקודה החשובה לענייננו היא שרבנו תם נקט במסגרת הדיון שניהל שם לשון בוטה וחריפה ביותר, הנראית לעיתים לא מתאימה, כלפי אלו שהעזו לפרש את דברי עולא באופן שונה ומחמיר יותר. הוא כתב למשל: "ויש טועים, פועים גועים[!!!], שתו מי בלועים או מים הרעים" (ספר הישר, חלק החידושים, שם, עמ' קכ). לכאורה אפשר לומר שעיקר קצפו של רבנו תם יצא על הפרשנות השגויה שאיתר אצל בני מחלוקתו, דבר העולה בקנה אחד עם הדברים החריפים הפותחים את ספר הישר (ספר הישר, חלק החידושים, שם, עמ' א-ח) ומכוונים לטועים (ובעיקר למטעים אחרים) בלימודם. אולם מסתבר יותר לומר, לאור הדברים שהבאתי כאן, שרבנו תם חשש גם להשלכה ההלכתית העלולה לעלות מאותו פירוש, דהיינו, לפגיעה במסחר החופשי באמצעות הקשחת התנאים לקניית ומכירת חפצים גנובים, ושמשום כך נזעק לדחות את הפירוש הבעייתי ואת מפרשיו, למן ההתחלה.

48 דברים דומים אפשר למצוא בשתי התבטאויות נוספות של רבנו תם, המופיעות זו לצד זו בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12; סימן לג, סעיף ג; סימן לד, סעיף א). בשני המקרים הללו, שאין כאן מקום להאריך בפרטיהם, טוען רבנו תם טענה עקרונית שלפיה אין לחייב בני אדם בשבועות מיותרות במסגרת יישוב סכסוכים כלכליים – שבועות הננקטות אך ורק "ליתר ביטחון" – משום שהנוק שעלול להיגרם מהפרוצדורה הזאת עולה על התועלת הגלומה בה, עקב פגיעתו ביכולתם של בני אדם ליצור שיתופי פעולה חופשיים אלו עם אלו.

התנגדותו של רבנו תם לכפיית גט מפורטת בשני מקומות בספר הישר. הראשון, בחלק החידושים, והשני, בחלק התשובות. בסימן הרביעי של חלק החידושים, עיקר עבודתו של רבנו תם פרשני, ומתייחס לסוגיית התלמוד במסכת כתובות (סג ע"ב). בסוגיה זו דן התלמוד בדינה של אישה מורדת, דהיינו, אישה שהחליטה לא לקיים את חובתה ההלכתית כלפי בעלה ונמנעה מלקיים עימו יחסי מין.<sup>49</sup> לענייננו אין צורך לעקוב אחר כל סעיפי המהלך הפרשני שרבנו תם ניהל, ואפשר להסתפק בציטוט דבריו במסקנתו. לפי אותה מסקנה, סוגיית התלמוד קובעת שאישה המורדת בבעלה, ובעלה מסכים לגרשה, יכול אותו בעל לשחררה מייד ואין לו צורך להמתין תקופה נוספת.<sup>50</sup> עם זאת, במקרה שבו רק האישה מעוניינת להשתחרר, אבל "לא ירצה הבעל לגרש את אשתו", קובע רבנו תם ש"אין לנו לכופו, אלא יעגנה לעולם".<sup>51</sup>

דברים תמציתיים אלו זוכים לפירוט נוסף במקור השני שנוכר לעיל, בסימן כד בחלק התשובות. המקרה הנדון שם הוא עניינה של אישה שטענה שבעלה נמאס עליה, ומשום כך פנתה לבעלי הסמכות המקומיים בבקשה שיסייעו לה להשתחרר מנישואיה. אותם בעלי סמכות היססו כנראה אם להשתמש בכוחם, ומשום כך פנו להיוועץ ברבני פריז, ובהם גם ברשב"ם, אחיו של רבנו תם. רבנים אלו עודדו את בעלי הסמכות המקומיים לעזור לאישה, וכתבו להם, כפי שהם מצוטטים שם בספר הישר: "והננו מסכימים על ידיכם לכל אשר תעשון, להכריח את האיש בכל צידי הכרחות שתוכלו להכריחו ולכופו עד שיאמר רוצה אני".<sup>52</sup> כלומר, הם התירו לבצע פרוצדורה של כפיית גט אלימה בהסתמך על תקנת גאונים המתירה להכריח את הבעל לגרש את אשתו במקרה כגון זה, ובאופן מיידי.<sup>53</sup>

רבנו תם חלק בתוקף על פסיקה זו ודחה יחד איתה את תקנת הגאונים ששימשה לה מקור. בתחילת דבריו הוא אומנם פותח ומשווה את הרבנים שאיתם יצא להתווכח למלאכים, אבל מוסיף שלמרות גדולתם אין הוא מסוגל לוותר על עמדתו, שכן "יראתי להעמיד עצמי מלחוות דעי".<sup>54</sup> דהיינו, אף שחשש מפגיעה אפשרית בכבודם של הרבנים

49 על מקורו ועל גדריו של שעבוד האישה כלפי בעלה בתחום יחסי האישות על פי ההלכה ראו "בעל", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ד (לעיל הערה 27), עמ' צב-ק.

50 בכך דוחה רבנו תם את דעת מר זוטרא המובאת שם בסוגיה, שלפיה על הבעל להמתין שנה קודם שיגרש את אשתו, בשל דאגה ליציבותו של מוסד הנישואים. זוהי דוגמה נוספת לשלילת הגבלת חופש הפעולה שאמורה הייתה להיות מוטלת על היחיד למען טובת הכלל.

51 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' יח.

52 ספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), עמ' פט.

53 דהיינו, ללא צורך להמתין תקופה נוספת כפי שדורשות חלק מהשיטות בסוגיית התלמוד ממסכת כתובות, שהוזכרה לעיל. ראו הערת המהדיר לספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), עמ' פה, הערה יג, שהפנה למקורות רלוונטיים המרחיבים בנוגע ליסודותיה של תקנה זו.

54 ספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), עמ' פד.

מושאי כתיבתו, חשש עוד יותר מהוויתור על השמעת עמדתו העצמאית.<sup>55</sup> הסיבה העיקרית לדחייתו את עמדת אותם רבנים היא שהגאונים חרגו לדעת רבנו תם מסמכותם במקרה זה, שכן אין ביכולתם "לתקן" את דין התלמוד בעניינים שאינם נוגעים לדיני ממונות, כמו הסוגיה הזאת. משום כך אין להסתמך עליהם, ואין לכפות את הבעל המדובר לתת גט לאשתו.

יש לדייק ולומר שבביטוי "דין התלמוד" כיוון רבנו תם למסקנת הסוגיה של מסכת כתובות אשר בה עסק בחלק החידושים ואשר הוזכרה בקיצור לעיל, סוגיה שממנה משתמע כביכול שהתלמוד חולק על הגאונים ואינו מאפשר כפיית גט. אבל האמת היא שרבנו תם לא הוכיח שעמדת התלמוד שוללת את כפיית הגט אלא רק הסביר שהסוגיה המדוברת עוסקת בעניין אחר. עולה אפוא שגם במקרה דנן השתמש רבנו תם באסטרטגיה הפרשנית שאליה כבר הספקנו להיוודע בשני מקרים נוספים. כלומר, בדומה לאשר התרחש בדיון דינא דבר מצרא ובסוגיית הסידור לבעל החוב דאג רבנו תם גם כאן לכך שמוקד הדיון התלמודי יופנה למקום אחר, וכך הצליח לרוקן את הנושא שבו עסק מהתערבותה של הסמכות הקובעת. כך אפשר שוב לעצמו להשיב על כנו את הסדר שהוא עצמו היה מעוניין בו. לפי אותו סדר, הבעל, אשר לו נתונה הרשות הבלעדית להחליט אם לגרש או לעכב את אשתו, יכול להוסיף ולהשתמש באופן חופשי בכוחו ללא הפרעה. צער האישה וסבלה, גדול ככל שיהא, אינו מצטבר לכדי זכות חזקה המצליחה לגבור על שימור חופש פעולתו של הגבר.<sup>56</sup>

בהמשך לדברים אלו הוסיף רבנו תם ושלל כל סוג של כפייה, אפילו עקיפה, העלולה לגרום לבעל לגרש את אשתו נגד רצונו, והיה מוכן לאפשר במקומה אך ורק פרקטיקה מרוסנת למדי הכוללת התרחקות וולונטרית של בני הקהילה מאותו אדם, פתרון שאכן

55 זהו ביטוי מייצג נוסף לתופעה רחבה בכתיבתו של רבנו תם, דהיינו, האופן שבו החשיב את ביטוייה של עמדתו העצמאית מעל ומעבר לערך הכפיפות לסמכות. מעניין גם לשים לב לדמיון הסמלי בין ביטוי זה למה שהבאתי לעיל בסוגיית יחסי השכנות, שם הגן רבנו תם על יכולת השימוש החופשית בקרקע אל מול החשש של פגיעה פוטנציאלית באחר. להלן, בסיום המאמר, אתייחס למשמעותה של תופעה זו בהקשר שבו אני עוסק.

56 רבנו תם הוסיף וחזק את דבריו באמצעות ציטוט מקורות שונים שבהם התבטאו חכמי התלמוד בחוסר אמון כלפי טענתן של נשים המבקשות להתגרש, משום שחשדו בהן שכוונתן אינה כשרה. הוא ראה בכך אינדיקציה נוספת המלמדת מדוע אין להזדרז ולהקשיב לתחינתה של האישה המדוברת במקרה שבו עסק. חשוב לשים לב לכך שבאופן זה השמיע לנו בעקיפין ובאופן חריג שהוא לא הוטרד כלל מהעדפת טובת הרבים (הטיפול הכללי בתופעת הנשים המבקשות להתחמק ממילוי חובתן) על פני טובת היחיד (האישה המבקשת להשתחרר מבעלה). זהו כבר רמז חשוב לכך שרבנו תם לא ראה את האישה, לפחות בזמן נישואיה, כבעלת חופש פעולה שיש להגן עליו. בכך מוסבר גם מדוע כווננו כל מאמציו להגן על זכויותיו של הבעל, וכפי שיתבאר להלן.



טומן בחובו סוג של לחץ מתון אבל מותיר בידי הבעל הסרבן דרכי מילוט אפשריות. רבנו תם חתם את דבריו במילים החד־משמעיות: "ואם כך יעשו רבותינו נראה דרך הישרה, כי טוב למות אותה בעיגונה"<sup>57</sup> מלהוציא לעז על בניה, שכבר פשט האיסור על ידי המאורעות הנארעות. וצור ישראל יוסיף אומץ ושנים רבות יתירות על העוברות. ולרבותינו שבפריש שלום שלום.<sup>58</sup> אף על פי שכלל בסיום דבריו נימוק נוסף של חשש מפני הוצאת לעז, מעיון מדוקדק בלשונו לאורך התשובה משתמע שלא זה היה הנימוק העיקרי שהניע אותו במקרה זה, ושהוא הוטרד בעיקר מהפגיעה בחופש הפעולה של הבעל.<sup>59</sup>

מדוגמה זו אפשר היה להסיק שבענייני גיטין אחז רבנו תם בעמדה חד־צדדית לטובת הבעל ולרעת האישה, ולשער שבכל מקום שיזדמן לו קונפליקט דומה הוא יכריע לטובת הראשון ולרעת האחרונה. אולם כשעוברים להתבונן בסוגיה מקבילה, שאלת כשרות הגט לאחר נתינתו, מוצאים את רבנו תם מתבטא לפתע בקול שונה.

57 מעניין לציין שבמהדורת הדפוס הישנה של החיבור (ראו שרגא פייש ראזענטהאל [עורך], ספר הישר לרבנו תם: חלק השאלות והתשובות, ברלין: הוצאה עצמית, תרנ"ח, עמ' 42) עידן מעט ניסוח זה, ותחתיו נכתב: "טוב להניח אותה בעיגונה", ככל הנראה מדאגה לכבודו של רבנו תם ומפאת חומרת הדברים. תיקון זה הטעה כמה חוקרים שהלכו בעקבות מהדורה זו וסמכו על נוסחתה, אף שלזכותו של עורך המהדורה הישנה ייאמר שהוא דאג לציין בהערות שוליים את הנוסח המקורי והבעייתי שהופיע (גם לפניו) בכתב היד. מכל מקום, במהדורה החדשה, העניין תוקן.

58 ספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), עמ' צא. יש לשים לב לכך שרבנו תם לא גילה כאן רק אדישות לגורלה של האישה אלא אף חיזק במשתמע את חברי בתי הדין בהחלטה הקשה שציפה מהם לקבל, ובירכסם — בניסוח המזכיר את לשון טקס הכפרות — שבזמן שאותה אישה תצא למיתה ייצאו הם עצמם לחיים טובים וארוכים. לפסיקתו זו, וייתכן מאוד שאף לנימה הנוקבת שבה נמסרה, השלכות חשובות גם לזמננו, וכפי שאפשר להתרשם בין היתר מן המופיע באתר [הקואליציה הבינלאומית לזכויות נשים עגונות](#).

59 ראו ריינר (לעיל הערה 1), עמ' 257–278, ששיער בהסתמך על מקור זה שעמדתו של רבנו תם נבעה מרצונו להיאבק במגפה של ערעורי גיטין שפשטה בתקופתו, ומחששו ששימוש בפרקטיקה של כפיית הגט תאפשר לפקפק בכשרותו ותינתן חומר בידי המבקשים להטיל חשד בכשרותם של אחרים. כאמור, מדקדוק בלשונו של רבנו תם עולה שלא זו הייתה דאגתו העיקרית; את החשש מפני הלעז צידף רק בשולי התשובה ורק כנימוק מצטרף, אשר לו הקדים את המילה "עוד" (ספר הישר, חלק התשובות [לעיל הערה 12], עמ' צ). לא זו בלבד, נראה שאפילו כאן, בחתימת התשובה, הוא טען שיש חשש ללעז רק מכיוון שכבר פשט האיסור על כפיית הגט, דהיינו, האיסור שהוא עצמו קידם, ומשתמע שהתפשטותו של אותו איסור היא העלולה לגרום ללעז, ולא עצם הפרקטיקה של הכפייה. להסבר אחר, המבוסס על קריאה דומה בדברי רבנו תם, ואשר פנה להשפעת ההקשר הקטולי שבתוכו פעל רבנו תם, ראו אלימלך וסטרייך, "עלייתה ושחיקתה של עילת המורדת", שנתון המשפט העברי כא (תשנ"ח–תש"ס), עמ' 123–147.

בעניין זה טיפל רבנו תם בשלושה מקומות, שניים מהם בספר הישר, חלק החידושים (סימנים קמ, תשסו), ואחד שם, חלק התשובות (סימן כה). מעיון משווה בשלושתם נראה לומר שהם נכתבו בהקשר אחד ותוך התייחסות למקרה ספציפי של ערעור על גט, שהתרחש בטרואה (Troyes) שבצפון צרפת. מהרכבת הרמזים המפוזרים בשלושת המקורות יחדיו מסתבר לומר שהיה זה גט שנתן יהודי לשעבר, שהמיר את דתו, לאשתו, שנתרה ביהדותה. לאחר אותה נתינה יצאו עליה עוררין מטעמים, או לכל הפחות בתמיכתם של שני חכמים שהיו גם אחים: רבי יום טוב ורבי אליעזר.<sup>60</sup> עיקרו של הערעור נסב סביב האופן של פרטי כתיבת הגט, ובמיוחד בנוגע לסגנון חתימת העדים ולאופן כתיבת שמו היהודי של האיש ללא הזכרת שמו הנוכרי החדש. רבנו תם יצא בתגובה להגן על כשרות הגט ולתקוף במקביל (כדרכו במקומות רבים לאורך חיבורו) אד-הומינים את החכמים שהעזו לפקפק בו, כשהוא לעיתים מתחנן אליהם, לעיתים מאיים עליהם ולעיתים פשוט דורש מהם לחזור בהם מטענותיהם. הוא אף האשימם בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שהם פועלים מאינטרס אישי עלום כדי לפגוע במשפחה הנדונה.<sup>61</sup> נראה שבשל מקרה זה התעורר רבנו תם לתקן תקנה כללית לא לקבל שום ערר על גט לאחר שניתן, ככל הנראה כדי שהתקלה שעיימה נאלץ הוא עצמו להתמודד לא תחזור על עצמה במקרים נוספים.<sup>62</sup>

גם הפעם יוכל קורא שיסתפק במקורות אלו בלבד בלי להיות מודע למקורות הקודמים שצוינו לעיל ואשר עסקו בדין כפיית הגט להגיע למסקנה שדאגתו לשלומה ולרווחתה של האישה, שעלולה הייתה להיות בעינותה ללא מוצא נראה לעין, היא שהניעה את רבנו תם. כך כתב למשל בתשובה המופיעה בחלק החידושים, פתח סימן תשסו: "צעקת הריבה [כלומר, הנערה] באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר הנערה עגונה. ואתן את ליבי לדרוש ולתור בעניין".<sup>63</sup> הוא הוסיף שם אמירה עקרונית: "לא נכון לעגן בנות ישראל על לא דבר".<sup>64</sup> אבל כשמעלים בזיכרון את התבטאותו ההפוכה לגמרי בנוגע לגורלה של האישה

60 למידע נוסף על שתי דמויות אלו ראו אורבך (לעיל הערה 11), עמ' 120–122.

61 כך כתב למשל לרבי יום טוב בתשובה המופיעה בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימן כה, עמ' צו: "ונראה כי טינא טמונה יש בלבך עליהם".

62 כך כתב בהקדמה לגזרתו, המופיעה בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן קמ, עמ' רכ: "זעוד גזרתי בכינופאי של שוק טרוויש [טרואה] באלה חמורה ובגזירה חמורה שלא יקרא שום בר ישראל ערעור על שום גט אחר נתינתו", והוא כאמור המקום שבו התרחש המעשה דלעיל. נראה לכן לפרש, על דרך ההיגיון של "תערו של אוקהם", את כל התיאור העובדתי הכלול בגזרה ומשמש כנימוק לה כמתייחס לאותו מעשה. בפרט כך משום שאותן האשמות של ערעור מפני אינטרס אישי הפנה רבנו תם במכתביו הישירים לנוגעים בדבר, וכאמור לעיל. ראו ריינר (לעיל הערה 1, עמ' 257–278), שפירש באופן אחר.

63 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תתקעה.

64 שם, עמ' תתקעה.

במקרה של כפיית הגט, שם עגינותה האפשרית כלל לא הטרידה אותו, אפשר להתפלא על הסתירה בין הגישות השונות. שכן מלבד ההבדלים הענייניים, שבהחלט ישנם – הבדלים שאפשר תמיד למצוא בין מקרים שונים ושעשויים היו אולי לשמש נימוק לגישתו המשפטית השונה של רבנו תם בשתי הסוגיות – יש לתת את הדעת גם ללשון שנקט ולאופן, שאותה לשון מסגירה, שבו התבונן בשחקנים השונים שניצבו לפניו ולחשיבות שמצא בהגנה על זכויותיהם. זו התועלת שכבר נזכרה לעיל ואשר צומחת מההתעכבות על אופן התנסחותו של רבנו תם ולא רק על השורה התחתונה העולה מפיסקותיו. האופן הבוטה והחד-משמעי שבו ביטל את מצבה של האישה פעם אחת, והדאגה הגדולה שנגרמה לו בעטיו בפעם אחרת, אמורים לעורר אותנו למחשבה על הסיבה המאפשרת סתירה זו.

לפיכך נראה ששימוש בקו ההסברי המוצע כאן יוכל לסייע במקרה זה. יש לשים לב לנקודת הזמן אשר בה נדרש רבנו תם להתערב בסכסוך בכל מקרה ומקרה. במקרה הראשון, זה של כפיית הגט, אנו ניצבים עדיין בתוך גבולותיה של מערכת הנישואין. כאשר שני הצדדים באים אז לפני רבנו תם, הבעל הוא האוחז באופן בלעדי בכוח השחרור – הכוח שההלכה העניקה לו.<sup>65</sup> משום כך, לפי עקרון שימור חופש הפעולה יש לדאוג לכך שאותו בעל לא יוגבל וגם לא יוכרח להשתמש בכוח המצוי ברשותו. הבעל הוא מתחילה ועד סוף בעל הכוח, ולכן גם בעל הזכות; במקרה השני אנו עומדים כבר מחוץ לנישואין. הגט ניתן והאישה השתחררה, לפחות לפי הבנת רבנו תם. כעת מופנית התקפת המערערים כלפי בעלת הכוח החדשה, שאמורה הייתה להיות מסוגלת להשתמש בו כרצונה. או אז, ולא רגע אחד קודם, "מתעוררת" עובדת עגינותה של האישה ומסכה את תשומת ליבו של רבנו תם. כתוצאה מכך הוא מגייס את כל יכולותיו כפוסק, כפרשן וכפולמוסן כדי להגן על אותו חופש פעולה וכדי להציל את האישה מעגינותה. כך, כאשר מציבים את עקרון-העל הזה של שימור חופש הפעולה כבסיס לפרשנות אפשר להבין מדוע פסק רבנו תם כפי שפסק בכל מקרה ומקרה, ובעיקר, מהו שהכתיב את אופני התייחסותיו השונים.<sup>66</sup>

## 2.4 מצבים לימינליים

המאפיין המשותף החוזר על עצמו בכל שלושת הנושאים שנדונו עד כה: יחסי השכנות, יחסי החוב וענייני הגיטין, היה גבולות הגזרה הקשיחים של הדיון. בכל המקרים שהוצגו

65 ראו "גרושין", אנציקלופדיה תלמודית, כרך 1, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1979, עמ' שנד-שסא.

66 ראו עוד, ספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימנים יג, קא. באותם מקומות הגן רבנו תם באופן דומה על חירותה של קטינה שאביה מת במדינת הים, כלומר, בחוץ לארץ, נגד דעתו של חכם אחר, רבי מנחם מיואני, שרצה לומר שעל אותה קטינה להיות מוחזקת במעמד של ספק קידושין משום שאין ידוע מה בדיוק עשה אביה בעבורה כשהינה במדינה המרוחקת.

לעיל היה ברור עוד קודם תחילת הדיון מיהו השחקן האוחז ביכולת הפעולה, וממילא, אליבא דרבנו תם, גם על מי ועל מה יש להגן. במקרים שיובאו להלן הופכים גבולות אלו מעורפלים, שכן בהם אין זה לגמרי ברור אם ישנה בכלל יכולת פעולה, וגם אם כן, למי בדיוק היא שייכת. דווקא בעטיו של אתגר זה תתחדד עוד יותר נחרצותה של עמדת רבנו תם. אראה כיצד הוא מתח ככל האפשר את תחומי המרחב האוטונומי של השחקנים השונים והגן על זכותם לפעול באופן חופשי ולהוציא את רצונם אל הפועל במלואו גם במצבים לימינליים. כך אפשר יהיה להיווכח מזווית נוספת עד כמה חזקה הייתה בעיני הזכות הקשורה לחופש הפעולה.

#### 2.4.1 כתיבת הרשאה

במסכת בבא קמא (ע"א) מציג התלמוד שתי דעות בעניין האפשרות לכתוב אורכתא (הרשאה) על מיטלטלין. מדובר בפרוצדורה המאפשרת לאדם שנכסיו נמצאים אצל אדם אחר להרשות לגורם שלישי ליטול אותם נכסים בשמו ומכוונו. לפי דעה אחת המובאת שם בסוגיה, אי-אפשר לכתוב כלל אותה הרשאה, משום שהרכוש המדובר אינו נמצא בשליטת הבעלים – המכונה "רשותם" בלשון התלמוד – ולפיכך הם אינם יכולים לבצע את העברת השליטה לאחר. הדעה החולקת קובעת לעומת זאת שהבעלים יכולים לכתוב את ההרשאה, למעט מצב אשר בו המחזיק בפועל ברכוש מכחיש את עובדת בעלותם וטוען שהחפצים שייכים לו. במקרה כזה, ההרשאה נתפסת כמסמך של שקר, ועל מסמך מן הסוג אין בית הדין רשאי לחתום. עד כאן תמצית סוגיית התלמוד.

והנה, מתוך דברים אלו מסתבר לומר שבמקרה שבו האדם המחזיק ברכוש כופר בזיקתם של הבעלים כלפיו, אין כל אפשרות – לכל הדעות! – לכתוב הרשאה. שכן גם לפי הדעה השנייה, המאפשרת בדרך כלל לכתוב הרשאה, אין זה אפשרי במקום שבו ישנה הכחשה את טענת הבעלים. אולם מדברי חכמי ימי הביניים שנדרשו לסוגיה אנו למדים שהיה מנהג לכתוב הרשאה גם במקרה כזה. ואכן, רבים מהם התחבטו בשאלת מקורו של מנהג זה, הסותר לכאורה את דברי התלמוד. היו אף שהגדילו והגדירוהו כמנהג טעות שיש לשרש.<sup>67</sup>

לעומתם התייצב רבנו תם לצד המנהג וטרח להצדיקו. הוא הציע, כמבואר בספר הישר (חלק החידושים, סימן כד), שמנהג זה אכן תואם את דברי התלמוד, אבל בהקשר הרחב. כדי להוכיח זאת אסף הוכחות ממקומות שונים בתלמוד, המצביעים על כך שהחשש לפעולה הנראית כשקר – חשש המתואר אצלנו כעניין בעייתי – הוא חשש שאין להתחשב בו הלכה למעשה. משום כך, ומכיוון שההלכה נפסקה כדעה השנייה שהוזכרה

67 לסיכום השיטות השונות בנושא ראו "הרשאה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך יא, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1965, עמ' כא-כה.

לעיל, המאפשרת לכתוב הרשאה, אפשר לכותבה גם במצב שבו ישנה הכחשה, ובהתאם למנהג הרווח. מהאופן שבו מוצגת העמדה המתירה בסוגיה שלנו נראה שלא זה הדין, וכך גם ממקומות אחרים בתלמוד שבהם מצוטטת אותה עמדה ובדיוק באותה לשון. ממילא היה מקום לומר שבנוגע לכתיבת הרשאה יש טעם מיוחד להימנע מביצוע פעולה הנראית כשקר, מפני חשש לפגיעה במעמדו של בית הדין וכיוצא בזה. למרות כל זאת ביטל רבנו תם את משמעותם של אותם מקורות וקבע שיש לראותם כלא־מחייבים וכמובאים אך ורק כחלק משטף הדין התלמודי, ולא מעבר לכך.<sup>68</sup>

כפי שכבר הראיתי לעיל, וכפי שציינו חוקרים קודמים, רבנו תם לא נמנע מלצאת נגד נוהג בעייתי ואף לבטלו כשמצאו פסול מסיבות כאלה ואחרות, בין היתר אגב סתירת דברי התלמוד.<sup>69</sup> עצם העובדה שבמקרה שלנו בחר רבנו תם לקבל את המנהג הבעייתי ולאמצו על אף הדוחק הפרשני שהוא יצר מלמדת על כך שהוא מצאו כעולה בקנה אחד עם השקפת עולמו הבסיסית. רבנו תם היה מעוניין לבסס גם במקרה זה את יכולתם של הבעלים לפעול בחופשיות כדי להשיג בחזרה את רכושם בלי שיוגבלו. העובדה שאותו רכוש היה נתון במצב סבוך מבחינת הגדרתו המשפטית, והעובדה שבעלותם של הבעלים עליו עמדה בספק, לא היו בעיניו סיבה מספקת להחליש את זכותם העקרונית. משום כך קבע שגם במצב לימינלי זה אין הבעלים מנועים מלמנות אדם אחר ולאפשר לו לפעול במקומם, אפילו על חשבון פגיעה אפשרית ביוקרתו של בית הדין.<sup>70</sup> המנהג הרווח תאם את המגמה העקיבה של הגנה על חופש הפעולה, ומשום כך זכה מצידו של רבנו תם לתיקוף ולאישור נגד כל העוררין.

## 2.4.2 בעניין כספי הנדוניה

בשני מקומות בחלק החידושים של ספר הישר מתייחס רבנו תם לפרטיו של חיוב הנדוניה, דהיינו, לסכום הכסף שמתחייב אבי האישה להעניק לבעלה עם נישואיה. אופייה של

68 ביתר פירוט, כוונתו של רבנו תם היא לכך שהמשפט הפותח את הסוגיה נוסח באופן שלילי, שקבע ש"אין לכתוב הרשאה". כתוצאה מכך הייתה כל אחת מהעמדות שהוצגו בעקבותיו צריכה לעמוד באתגר שהוצב לה ולספק משתנים שיתאימו לנוסחה ויסבירו מהו בדיוק המקרה אשר בו "אין לכתוב הרשאה". רק משום כך גויס על ידי העמדה השנייה החשש מפעולה הנראית כשקר, חשש רחוק, שכאמור אין להתחשב בו בשורה התחתונה.

69 לכמה מקרי מבחן המאשרים מגמה זו ראו למשל ישראל מ' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים: מאגנס, 1999, פרק א (בנוגע להחלשת רבנו תם את דין תוספת שבת, שרווח בזמנו), עמ' 109–124; פרק ו (ביטול המנהג לקרוא בחומשים במקום שבו אין ספר תורה), עמ' 171–181; פרק ט (ביטול המנהג של פיצול סעודת הבוקר של שבת לשתיים), עמ' 201–220.

70 זו פעם נוספת שבה ביכר רבנו תם את יכולת הפעולה החופשית על פני אפשרות של פגיעה פוטנציאלית.

ההתייחסות הראשונה הוא עיוני-פרשני, והיא מופיעה בסימן לד, ואילו אופייה של השנייה פולמוסי, והיא מופיעה בסימן תשפח. כפל העיסוק הזה יסייע גם במקרה זה לעמוד טוב יותר על המוטיבציה שהניעה את רבנו תם ולהבחין כיצד עיצב שוב את קריאתו במקורות ואת פסק ההלכה שלו בהתאם לעקרונות העל של ההגנה על חופש הפעולה.

בסימן לד עוסק רבנו תם בסוגיית התלמוד במסכת כתובות (מז ע"א). בסוגיה זו מובאת מחלוקת בין שני תנאים בנוגע למעמד כספי הנדוניה במקרה שבו האישה מתה קודם שהספיקה להתחתן. לפי התנא האנונימי הראשון (תנא קמא), הכסף שייך לאבי האישה, שהרי המטרה שלשמה ייעדו, בטלה; לפי התנא השני, רבי נתן, הבעל זוכה בכל זאת בכסף. מסביר שם רש"י שמחלוקתם של שני התנאים נוגעת למצב שבו האישה נפטרה בתקופת הביניים שבין אירוסיה לנישואיה, תקופה שנהגה בעבר אבל הצטמצמה כיום לכמה רגעים ספורים כחלק מטקס החתונה.<sup>71</sup> לעומת זאת, מוסיף רש"י, במקרה שבו האישה כבר עברה את התקופה הלימינלית הזאת והפכה נשואה גמורה, יודו כל החכמים שהכסף שייך לחתן. רבנו תם חלק על רש"י והוסיף שלב לימינלי אמורפי האמור להתקיים בין הנישואים לבין "מיימושם". הוא קבע שמחלוקת התנאים נוגעת גם לשלב זה. במילים אחרות, רבנו תם העניק לאב, לפי השיטה שהוא עצמו פסק כמותה להלכה, תקופת זמן נוספת שבה הוא יכול לשמור על כספו ברשותו כל זמן שלא העבירו לידי החתן.

מהעיון בדברי רבנו תם בסימן זה בלבד אפשר היה לקבל את הרושם שמחלוקתו עם רש"י היא מחלוקת פרשנית גרידא, מחלוקת הנובעת מקריאות שונות בסוגיה התלמודית, ללא השפעת שיקולי חוץ נוספים. עם זאת, בעיון דקדקני אפשר כבר בשלב זה לזהות סימנים לאינטרסים אחרים שעשויים היו להשפיע באופן סמוי על קבלת ההחלטות הפרשניות.<sup>72</sup> משום כך, וכדי להשלים את התמונה, אפנה את תשומת הלב לסימן המקביל,

71 על מעמדה של הארוסה ועל המבדיל אותה מאישה נשואה ראו "ארוסה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, 1979, עמ' קפב-קפו.

72 למשל, הנימוק העיקרי לפסק ההלכה של רבנו תם הוא: "והילכתא כרבנן, דפשוטה דשמעתא רבנן כר' אלעזר [והלכה כחכמים, כיוון שפשוטה של השמועה היא שחכמים סבורים כרבי אלעזר]" (ספר הישר, חלק החידושים [לעיל הערה 12], עמ' ס). זה פירוש דבריו: הסוגיה התלמודית ניסתה להצמיד את מחלוקת התנאים בנוגע לנדוניה, שהוזכרה כאן, למחלוקת מקבילה המופיעה במסכת כתובות, במשנה הראשונה של הפרק החמישי. באותה משנה נחלקו חכמים עם רבי אלעזר בן עזריה בנוגע לדינם של כספי הכתובה במקרה של מות האישה לאחר אירוסיה וקודם לנישואיה. חכמים אומרים שהבעל חייב לשלם את כל הכסף שהתחייב לאשתו, לירשיה, ואילו רבי אלעזר בן עזריה קובע שהבעל יכול לשמור ברשותו חלק מהכסף, כלומר, את סכום התחייבות העודפת שקיבל על עצמו מעבר למה שהדין מחייבו, המכונה "תוספת כתובה". הסיבה לכך היא שהבעל לא התכוון להעניק אותה תוספת אלא לאחר הנישואין. האנלוגיה שעורך התלמוד בין שתי המחלוקות היא שרבי נתן, הסובר אצלנו שהאב מאבד את כספי הנדוניה לאחר מות בתו,

המופיע בספר הישר לקראת סוף חלק החידושים (סימן תשפח), ואנסה לברר בעזרתו מה היה הדבר שהטריד את רבנו תם.

בסימן זה נזכרת תקנה שתיקן רבנו תם בעניין הנדוניה, הכוללת שני סעיפים. בסעיף הראשון נקבע שאם האישה מתה בתוך השנה הראשונה לנישואיה חייב הבעל להשיב לאביה את כל כספי הנדוניה שנותרו בידו. רבנו תם נימק סעיף זה כך: "וראינו שיעור שנה לדבר זה ולא יותר, כי אחרי שנתנו נשכח מן הלב מה שנתן, ולא יוסיף עצב עמה"<sup>73</sup>. כלומר, רק אחרי שנה משלים האב עם עובדת הנישואין, ובעיקר עם עובדת המימון שהעניק לבתו, ומוכן לוותר על הכסף שהוציא מכיסו. משמעות הדבר היא חיזוק רציני לכוחו של האב ולשליטתו בכסף, מעל ומעבר להוראת דין התלמוד שהבאתי לעיל. חשוב לשים

---

מסכים עם שיטת חכמים במסכת כתובות, הסבורים שדין הבעל לאבד את כספי הכתובה לאחר מות אשתו העתידית; התנא האנונימי אצלנו, הסבור שהאב יכול לשמור את כספו לאחר מות בתו סובר כרבי אלעזר בן עזריה במסכת כתובות, המותר בידי הבעל את "תוספת הכתובה". התלמוד כדרכו אינו מקבל את ההצעה בקלות בלי להתווכח איתה, ומנסה לקרוא את המחלוקת ממסכת כתובות באופן אינקלוסיבי כך שכל שיטה משתי השיטות במחלוקת שלנו בנוגע לנדוניה תוכל להסתדר עם כל אחת מהשיטות במחלוקת האחרת. עד כאן תמצית דברי הסוגיה. מסקנתו של רבנו תם היא שמכיוון שההצעה הראשונית של התלמוד, דהיינו, ההצעה של יצירת אנלוגיה בין המחלוקות השונות, היא הפשוטה יותר, יש לקבלה ולפסוק על פיה. משום כך, הוא מסיים, מכיוון שאנו יודעים שבמחלוקת בנוגע לכספי הכתובה, ההלכה כשיטת רבי אלעזר בן עזריה, המותר אצל הבעל את תוספת הכתובה, יש לומר שהוא הדין גם בנוגע למחלוקת שלנו, שההלכה היא כשיטת תנא קמא, המותר את כספי הנדוניה ברשות האב לאחר מות בתו. אבל כל המכיר את שיטת רבנו תם בכלל, ואפילו מי שהספיק להתרשם ממנה במסגרת מאמר זה, יכול להבין עד כמה נימוק זה חריג ועומד בסתירה לדרכו הפרשנית הרגילה ולחידוש שהביא לבית המדרש. בניגוד לפרשנים הקודמים לו, שהסתפקו במובן הפשוט יותר של הטקסט וביישו בו רק עם הקונטקסט הישיר שלו (ראו למשל ישראל מ' תא-שמע, *הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, חלק ראשון: 1000–1200*, ירושלים: מאגנס, עמ' 35–55), רבנו תם חתר תמיד ליישר יחד את כל דברי התלמוד אלו עם אלו, גם כאשר הקריאה שהציע נראתה סבוכה הרבה יותר מפרספקטיבה מקומית. משום כך, העדפתו כאן לפתח הקריאה הפשוטה על פני הקריאה המורכבת ללא הוכחה נוספת, וההסתפקות בה כקריטריון לפסיקת ההלכה, אומרת לפחות דרשני. בהקשר זה, יש מקום לציין את דבריהם של רמי ריינר ושל שלם יהלום, שהתייחסו לתקנת הנדוניה והסכימו על כך שיש לחפש את הטעם לדברי רבנו תם בהקשרים רחבים שניצבו מחוץ לגבולות הסוגיה התלמודית. כך, אף שהסברים שכתבו הם, שונים מזה שיוצע כאן להלן. ראו ריינר (לעיל הערה 1), עמ' 242–256, וכן Shalem Yahalom, "The Dowry Return and the Edict of R. Tam in Medieval Europe," *European Journal of Jewish Studies* 12 (2018), pp.136–167

73 ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 2), עמ' א-ה.

לב, כדרכי כאן, גם ללשון שרבנו תם נקט. מכיוון שהוא לא רק פסק לטובת האב אלא אף התחשב באופן מפתיע במצב ה"לב" ובדק מהי תחושתו בנוגע לכספים שהוציא, כך, בניגוד להסתייגותו, שהבאתי לעיל, משילוב הרחמים בדיון, ובניגוד למנהגו הקבוע לאורך ספר הישר לבטל את חשיבותם של "דברים שבלב" ולהתמקד אך ורק בדברים שנעשו או נאמרו בפועל.<sup>74</sup> גם הסעיף השני בתקנה ממשיך מגמה זו. רבנו תם קובע בו שכל כסף המוחזק בידי האב לא יצא ממנו עוד לעולם, אף שהתחייב לתיתו, גם במקרה שבו האישה מתה שנים רבות לאחר נישואיה ואף נולדו לה ילדים.

מדברים אלו עולה במובהק שרבנו תם היה מונע (גם) בסוגיה זו בעיקר מהדאגה העקרונית להגנה על האינטרסים של האב ולשימור כספי הנדוניה בידו, ופחות מהניסיון להיות נאמן למופיע במקורות התלמודיים. כדי להוציא אותה הגנה לפועל הוא הרחיב במדורג את שליטת האב בכספי הנדוניה באופן שאפשר לזה האחרון לשמור על רכושו או אף לקבלו בחזרה הרבה אחרי השלמת הנישואין. נראה שהדברים עולים בקנה אחד עם הגנתו העקיבה של רבנו תם על שימור חופש הפעולה. שהרי בסופו של דבר משמעות שימור זה היא חתירה לכך שכל שחקן במגרש המשפטי יוכל להוציא לפועל את רצונו במלואו ללא עיכובים וללא הגבלות. במקרה שלנו, רצונו של האב היה מורכב משני סעיפים: הוא היה מעוניין לתת את הכסף לזוג הצעיר, והוא ביקש לעשות זאת כדי לסייע בכינון נישואיהם. לו היה הכסף נלקח ממנו קודם אותו כינון, הייתה משתמעת מכך פגיעה במילוי רצונו, ממש כמו במקרה (מדומיין) אשר בו לא הייתה ניתנת לו האפשרות להעניק את הכסף מלכתחילה. כשאנו מתבוננים בסוגיות השונות דרך המשקפיים של ההגנה על זכות המימוש המלא והחופשי של הרצון אנו מבינים שאין למעשה הבדל מהותי בין הפעלת כפייה כפי שהראיתי בסוגיית הגיטין לבין הגבלות על התנהגות כמו למושל בסוגיות יחסי השכנים ויחסי החוב, ובינן לבין חוסר האפשרות לבטל את הפעולה כאשר הרצון שעמד בבסיסה לא הושלם במלואו כמו במקרה שלנו. בכל המקרים הללו מתרחשת פגיעה ממשית באוטונומיה של השחקן הפועל, ובשלושתם התייצב רבנו תם כדי לחסום אותה פגיעה וכדי לוודא שרצונו של השחקן הרלוונטי אכן יוצא אל הפועל במלואו. כל זה נכון אך ורק אם אנו נמצאים בשלב הלימינלי אשר בו הפעולה עוד לא הושלמה. לעומת זאת, במצב שבו אותה פעולה הסתיימה, התנאים משתנים, כפי שאראה מייד בדוגמא הבאה.

### 2.4.3 בענייני חרטה

ההגנה על יכולת הפעולה החופשית באה לידי ביטוי ברמה נוספת, בדיונו של רבנו תם ביכולת החרטה. גם כאן מדובר בהבעת רצונו של אדם בפעולה מסוימת, הבעה המכניסה

74 אני מרחיב על כך בעבודת הדוקטור שלי, העומדת לפני סיום בימים אלו.



אותו לשלב לימינלי העומד בין ביטוי הרצון לבין השלמתו, ורבנו תם מאפשר תמיד למשמיע הרצון לסגת מכוונתו כל זמן שהיא לא הושלמה. בניגוד למקרה הנדונה, כאן אין מדובר במצב אשר בו תנאיו של הרצון המקורי לא הושלמו, אלא בנסיגה חסרת הנמקה מן ההסכמה הקודמת. השחקנים המדוברים מביעים את רצונם בפעולה מסוימת, ואז מתחרטים. אבל למרות הבדל הזה מקפיד רבנו תם להגן על מימוש חופש הפעולה שלהם, המתבטא במקרים הללו פחות ביכולת לפעול, ויותר ביכולת לסגת. לדידו, אדם רשאי לשנות את רצונו כל זמן שהשלכותיו לא התקבעו לתוצאה יציבה. הנה הדוגמאות.

בספר הישר (חלק החידושים, סימן תרס) מתייחס רבנו תם לסוגיית התלמוד במסכת סנהדרין (כד ע"א). סוגיה זו קובעת שמי שעמד בדין, וברשותו זכות מסוימת, כגון הזכות להישפט בפני מומחים מקצועיים דווקא, ולא בפני הדיוטות, אבל הוא בחר משום מה לוותר עליה, הוא רשאי לחזור בו כל זמן שההליך המשפטי המדובר לא הסתיים. רבנו תם מוסיף על כך תנאי, וקובע שאין מדובר רק בויתור אגבי שנעשה כלאחר יד, אלא אפילו בויתור רשמי המתבצע באופן סטנדרטי ועל פי נוסח קבוע בתוך כותלי בית הדין ובפני נציגיו הסמכותיים. גם באופן כזה, טוען רבנו תם, עומדת לרשות המוותר זכות החזרה. מדבריו אלו עולה שההיסרון שבאקט של הויתור הראשוני – חיסרון המאפשר למוותר לחזור בו עד לרגע האחרון – אינו נובע מפגם כלשהו בפרקטיקה, כפי שאפשר היה לחשוב, או מאינדיקציה המצביעה על חוסר גמירות דעת, אלא מתפיסה עקרונית בנוגע למשמעות פעולתו של המוותר. כלומר, גם כשבעל הדין מסכים מתוך מודעות מלאה ומתוך בחירה חופשית לביצוע הליך ברמה נמוכה מזו אשר לה הוא זכאי מאפשר לו רבנו תם לוותר על ויתורו ולתבוע מחדש את ביצועו של הליך משפטי רגיל. הוא מנצל את אופי המצב הלימינלי – המצב התחום בין רגע הסכמת בעל הדין לויתור על זכותו לבין פסק הדין החלוט שניתן על ידי השופטים – ושומר באמצעותו על יכולתו של אדם לפעול בחופשיות כל זמן שהמעשה התלוי בביטוי רצונו לא הושלם. כך, למרות הקושי שפסיקה זו עלולה לגרום לסדרי הדין המתוקנים.<sup>75</sup>

75 ראו ספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), עמ' תתכג, בדברי המהדיר בהערה מה, אשר בה ציין לדברי התוספות (המוזכרים בהמשך גם אצל פוסקים נוספים) שלפיהם בתשובה אחרת חזר בו כביכול רבנו תם מדבריו אלו. הפניה מעורפלת זו מעוררת חשד לניסיון מגמתי להחליש את הפסק הזה, שיש לשער שהקשה את קיומם התקין של סדרי הדין ביצרו פרוצדורה מעורערת ולא יציבה. אדרבה, בדומה לאשר הראיתי בסוגיית כפיית הגט, גם כאן הסכים רבנו תם – כפי שכתב בסיום דבריו – לכך ש"דוחקין וממהרין את הדבר כדי שיפרע קודם שיחזור בו" (ספר הישר, חלק החידושים, שם, עמ' תתכה), אבל לא הסכים לשלול בשום אופן את זכות החזרה. ראו עוד להלן בחלק האחרון של המאמר, שם אראה כיצד גם בבתי הדין הנוצריים בני התקופה הופיע מתח דומה בין הרצון להגן על האוטונומיה של היחיד לבין הניסיון להגן על תפקודם המסודר של הנהלים המשפטיים.

דוגמה דומה נוספת נדונה בסימן קה בחלק החידושים. בסימן זה מתייחס רבנו תם<sup>76</sup> לסוגיית התלמוד במסכת גיטין (ט ע"ב), העוסקת בגוסס שציווה לסובבים אותו להעניק לעבדו שטר שחרור כדי להוציאו לחופשי. רש"י שם (ד"ה "לא יתנו") פירש שמדובר באדם שכבר כתב את שטר השחרור ואף העניקו לאחרים כדי שיזכו בו בשביל העבד, אבל למרות זאת, אם האדון מת לפני שהעבד הספיק לקבל את השטר לידי, דינו של המעשה להתבטל ושל העבד להיותו בשעבודו. רבנו תם דחה את דברי רש"י ואף תיקן את גרסת התלמוד בהתאם לדעתו, ללא סימוכין נוספים מלבד עצם עמדתו.<sup>77</sup> לדידו, בתלמוד מדובר דווקא באדם שרק הכריז באופן מעורפל שבכוונתו לשחרר את עבדו, ונפטר קודם שהספיק לממש את ההכרזה. מכיוון שכך, אנו עדיין בשלב הלימינלי, השלב שבין ההכרזה על הרצון הוולונטרי לבין ביצועו, ומחזירים על כן את העבד למקומו כרכושו של האדון. לעומת זאת, הוסיף רבנו תם, במקרה שבו עסק רש"י, אשר בו האדון לא הסתפק באמירה אלא גם כתב שטר ואף מסרו לאחרים לצורך זכייה בעבור העבד כשליחים, נחצה כבר הגבול הלימינלי ונכנסנו בשעריה של הבעלות החדשה, זו של העבד המשוחרר, על עצמו. ברגע זה הושלם רצונו של האדון, כוח הפעולה חמק מידי ומיד יורשיו, ואין ביכולתנו לעכב עוד את הבעלות החדשה.

אפשר אפוא לראות שבמקרה זה פעל רבנו תם בכיוון אחר מביתר הדוגמאות שהוצגו עד כה, והתערב דווקא כדי להגביל את חופש הפעולה. התערבות זו אינה סותרת את העיקרון המתואר כאן אלא רק מסמנת את גבולותיו. רבנו תם הקפיד באמת לשמר בידי הבעלים את זכות הפעולה החופשית, אבל רק עד לרגע האפשרי האחרון. לפיכך, במקרה שלנו הוא קבע שכל זמן שלא הגענו לסיום התחום הלימינלי יכול אותו אדון ויכולים גם יורשיו למשוך ללא כל בעיה את רצונם ולהותיר את העבד בשעבודו. זכות חופש הפעולה מקנה לאותם בעלים, כמו גם לבעל הדין בסוגיית החרטה, את היכולת לומר דבר ולהתחרט עליו כל זמן שלא התקבעו השלכות אמירותיהם.<sup>78</sup> רבנו תם הותיר בידיהם את מלוא אפשרות הבחירה כיצד לנהוג וגם לא העלה על דעתו להעלות בפניהם דרישה מוסרית

76 יש לציין שיייתכן שסימן זה לא נכתב בידי רבנו תם עצמו אלא בידי תלמיד – דבר המעלה חשד לעריכה מאוחרת, כאמור בהקדמה – עובדה העולה מן החתימה המופיעה בסופו: "ת"ר". ראשי תיבות אלו אינם ברורים. ייתכן שהכוונה היא ל"תלמיד רבנו" או ל"תלמידי רבנו" שכתבו בשמו, וכיוצא בזה.

77 באופן לא חריג ועל אף הסתייגותו הנחרצת בהקדמת החיבור מפרקטיקה זו. אני מתייחס בהרחבה לעניין זה בעבודת הדוקטור שלי, הנכתבת כעת.

78 דוגמה נוספת לכך אפשר למצוא בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימן לג, סעיף ז, שם פסק רבנו תם לטובת אדם ששכר שליח למכור בעבורו חפץ כלשהו, וחזר בו קודם ביצוע המכירה. הוא קבע שאין לשליח שום יכולת טענה כלפי משלחו ושאינו יכול לתבוע אפילו את עמלת המכירה שהייתה צפויה לו מהשכירות.

כלשהי שתעודד אותם להתחשב באחרים או למצער לעמוד בדיבורם.<sup>79</sup> הסייג היחידי שהוא מוכן להטיל על חופש הפעולה הוא במצב אשר בו השתנו במובהק תנאיה של המציאות המשפטית. גם אז הוא ממשיך להגן על חופש הפעולה, אבל של הבעלים החדש ולא של הבעלים הישן. כך במקרה של הערעור על כשרות הגט, כך במקרה של הנדוניה לאחר שבטלו כל התנאים שהאב העמיד כלפי העברת הכספים לבעל וכך גם במקרים שלנו, לאחר שניתן פסק הדין של השופטים ולאחר שהעבד זכה בשחרורו.

79 יש מקום לציין שנקודה זו עולה בקנה אחד עם שיטתו הכללית של רבנו תם. גם במקומות אחרים הוא אינו מטיל כל דרישה, אפילו מוסרית, לויתור כלשהו על הזכויות או על הרכוש המוקנים בדין ליחידים. אציין כאן שתי דוגמאות לכך. הדוגמה הראשונה מופיעה בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן תרמה, שם מסביר רבנו תם שמכיוון שאחים החולקים את ירושת אביהם נחשבים מעין לקוחות, דהיינו, כל אחד מהם קונה כביכול את חלקו שלו מיתר האחים ומוכר להם בחזרה את חלקם, יש להתייחס להגדרה זו באופן מילולי, ולפיכך אין מוטלת חובה מוסרית על איש מהם לאפשר ליתר האחים להשתמש בנכסים שהוא עצמו ירש, לאחר סיום החלוקה. כך, אף אם בחלקו של אחד מן האחים נפלה שדה חיצוני והוא לא שייר לאחיו השני, שבחלקו נפלה שדה פנימי, אפשרות מעבר בשדהו, מכירתו עדיין נחשבת מכירה "בעין יפה", כפי שנוקט רבנו תם לכל אורך הסימן, דהיינו, מכירה נדיבה המעבירה לקונה את כל מה שהיה ראוי לצפות לו. וראו דברי המהדיר לסימן זה (שם, הערה צו), שציין לעמדת התוספות ר"ד, שהסתייג מדברים אלו של רבנו תם. דוגמה נוספת לכך מופיעה בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן קצח. הסימן עוסק בדברי התלמוד במסכת שבת (ד ע"א), המעלה את האפשרות שיהיה מותר לאדם לרדות פת מן התנור בשבת קודם שתהיה מוכנה. בכך יעבור הרודה על איסור קל, והוא יעשה זאת כדי להציל את חברו – אותו אדם שהכניס את הפת לתנור מלכתחילה – שיעבור בגמר האפייה על איסור חמור. על כך מקשה התלמוד כיצד אפשר לומר לאדם אחד לעבור על איסור קל כדי להציל אדם אחר מאיסור חמור. מלשון הסוגיה נראה שהקושיה מתקבלת ושאפשרות ההצלה הזאת נדחית. רבנו תם מקשה על דברי סוגיה זו מסוגיה אחרת במסכת עירובין (לב ע"ב). באותה סוגיה קובע התלמוד שהחכם מעדיף לעבור על איסור קל כדי למנוע אדם פשוט (עם הארץ) מלהיכשל באיסור חמור. לכאורה נראה אפוא שאכן ישנה דרישה מאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את החבר מאיסור חמור, ולא כפי שמשתמע מסוגיית אפיית הפת בשבת. רבנו תם מתרץ את שני המקורות באמצעות יצירת חילוק בין שני סוגים של איסורים. האיסור החמור המצדיק מעבר על איסור קל על ידי החכם במסכת עירובין הוא איסור שנגרם מכוחו של החכם הזה עצמו. במקרה כזה, כשאותו חכם היה זה שגרם לאחר לחטוא באיסור החמור (כלומר, נזק ישר), חלה עליו האחריות לתקן את הנזק שיצר אפילו אם יאלץ לשלם על כך מחיר רוחני. במקרה הראשון, של רדיית הפת מן התנור, מדובר במעשה עבירה המתרחש באופן מנותק לחלוטין מאחריותו של האדם האחר. במקרה כזה קובע התלמוד שאותו אחר נקי לחלוטין מאחריותו ושאינו לדרוש ממנו לעבור אפילו על איסור קל כדי להציל את חברו אפילו מאיסור חמור. גם במקרה זה אפשר אפוא לראות כיצד רבנו תם אינו מוכן לדרוש מאדם אחד להקריב את עולמו הרוחני, ולו במעט, כדי להציל אדם אחר כל זמן שהראשון אינו אחראי לבעיה שאליה נקלע השני.

בכל המקרים הללו בטלה יכולת הפעולה של הבעלים הקודמים, ולפיכך אין טעם להגן על זכותם.

## 2.5 בענייני מצווה

עד כה עסקתי בהגנת רבנו תם על הזכות של חופש הפעולה בהופיעה בתחומים משפטיים אוניברסליים, שאינם מיוחדים בהכרח למערכת המשפט היהודית. בסעיף אחרון זה אעבור ואתבונן ביחסו לסוגיות פרטיקולריות יותר, השייכות במובהק לתחומי המסורת ההלכתית, ואראה כיצד גם במסגרת השדה הזה המשיך רבנו תם לפעול באותו אופן ודאג לשמר בעקיבות את חופש הפעולה בידי השחקנים השונים. להלן יוצגו שתי דוגמאות אופייניות שימחישו את ביטויו של עיקרון זה.

בספר הישר (חלק החידושים, סימן קסג) מתייחס רבנו תם להוראת התלמוד הבבלי במסכת עבודה זרה (ז ע"א), שלפיה מי ששאל חכם שאלה הלכתית וקיבל תשובה מחמירה לא ילך לאחור מכן לחכם אחר כדי לקבל ממנו פסק מקל יותר. רבנו תם הקשה על הוראה זו ממקומות אחרים בתלמוד, שבהם מסופר על בני אדם ששאלו חכמים שונים שאלות בהלכה בזה אחר זה, ואף שאחד מאותם חכמים החמיר והשני הקל לא הופיעה בתלמוד כל הסתייגות מהפרוצדורה. אפשר היה כמובן לומר שאין לגזור מסקנה מעשית מהמקרים הללו ושהם הוזכרו רק כדי להפיק מהם לקחים מוסריים וכל כיוצא בזה, או לחלופין לטעון שהמקורות השונים שייכים למסורות הלכתיות שונות וחלוקים זה על זה, אבל רבנו תם השתדל כרגיל ליישב את כל דברי התלמוד יחד ולא להותיר בהם שארית. לכן הציע להבדיל בין המקורות באמצעות חילוק מושגי שיצר בין החכמים הנשאלים לבין האנשים ששאלו אותם. לפי אותו חילוק, דווקא לחכמים עצמם אסור לסתור זה את דברי זה במקרה שבו הם יודעים שאותה שאלה כבר נשאלה לפני חכם אחר וקיבלה מענה אחר. ייתכן שהסיבה לכך היא מעין השגת גבול שהם עלולים לבצע בהיכנסם לתחום השיפוט של חבריהם.<sup>80</sup> לעומת זאת, על השואלים עצמם לא מוטלת לדעתו שום מגבלה, והם רשאים להמשיך לחפש עד שימצאו את התשובה אשר בה הם חפצים.

הבעיה בכך היא שרבנו תם עצמו כבר ציין שתירוץ זה אינו מתיישב עם כל המקורות הרלוונטיים בתלמוד, שכן ישנו לפחות מקור אחד (עבודה זרה מא ע"א) שממנו משתמע כמעט במפורש שגם לחכמים עצמם אין שום בעיה לסתור זה את דברי זה, ולפיכך גם האופן שבו טיפל במקורות הנוחים יותר כביכול מבחינתו לוקה בבעיות לא פשוטות.<sup>81</sup>

80 זו נקודה שרבנו תם עצמו היה רגיש אליה, כעולה מדברי רבי משולם אליו, המצוטטים בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימן מז, עמ' קצ, סעיף ז. רבי משולם מוחה שם על הגדלת רבנו תם את תחום שיפוטו מעל ומעבר לזה שהתלמוד מאפשר.

81 ראו למשל בדברי המהדיר לסימן שלנו, שהביא בהערותיו את דברי "תוספות רבינו אלחנן" –

המאמץ הפרשני הניכר החורג ובוקע מבין השורות ובכל זאת אינו מצליח להביא מענה שלם לבעיה שעיימה ביקש רבנו תם להתמודד מרמזו לנו שגם הפעם הניע את רבנו תם אינטרס סמוי. דומה שעיקר הבעיה טמון במקור העיקרי שהוא ביקש לתרץ. מקור זה, בסוגיה שהוזכרה בפתיחת הסעיף, קבע בפשטות שאסור לאדם לשאול חכם אחר שאלה הלכתית אחרי שקיבל תשובה מחמירה. פסק זה הגביל את טווח פעולתו של האדם בחיפוש אחר המענה ההלכתי אשר לו היה זקוק. לפיכך, אף שלשון התלמוד הפשוטה, גם בנוסח הדפוס וגם בכתבי היד, מורה שזו אכן כוונת ההוראה, ושמטרתה הייתה להגביל את השואל ולא את הנשאל ("הנשאל לחכם וטימא, לא ישאל לחכם ויטהר. [הנשאל] לחכם ואסר, לא ישאל לחכם ויתיר"), השתדל רבנו תם "ליישר" את הטקסט בהתאם לתפיסתו העקרונית ולהעביר את כובד המשקל של הדיון אל היחסים הפנימיים המתקיימים בין החכמים ואל מניעתם מלהיכנס זה אל תחומו של זה. מכיוון שמדברי התלמוד השתמעה פגיעה ביכולתו של אדם לפעול באופן חופשי, גם אם במסגרת התחום הרוחני, לא הסכים רבנו תם להשלים עימם כפי שהם.

דוגמה נוספת לכך מופיעה בסימן סמוך, סימן קסו בחלק החידושים, אשר בו עוסק רבנו תם בדברי התלמוד במסכת נדה (מה ע"א). התלמוד קובע שם ששלוש נשים מקיימות יחסי מין עם התקן ייעודי למניעת היריון (מוך) כדי למנוע סכנה העלולה לצמח מהתעברותן. רבנו תם מדגיש שאין מדובר באותה סוגיה בהיתר לשימוש בהתקן, אלא בחיוב, מכיוון שלדעתו, כל אישה רשאית תמיד להשתמש במוך בקיום יחסי מין. במילים אחרות, לו היה מדובר רק בהיתר לשימוש, לא היה כל צורך בדברי התלמוד הללו, שכן זוהי פרקטיקה מותרת לחלוטין שאין עימה כל בעיה. ואף על פי שידוע שישנה חובה הלכתית להעמיד צאצאים: "פרו ורבו", כבר קבע התלמוד במקום אחר (יבמות סה ע"ב) שמצווה זו מוטלת אך ורק על גברים. עד כאן תמצית דבריו.

---

אחינו של רבנו תם – על אותה סוגיה במסכת עבודה זרה, שהקשה על דודו משום שדבריו אינם מתיישבים עם פשט לשון התלמוד, וכפי שעוד יתבאר מייד להלן. נוסף על כך, הראיה שמביא רבנו תם ממסכת נדה (כ ע"ב) לדבריו אינה מכרעת. בסוגיה שם מדובר באישה ששאלה שני חכמים שאלה מסוימת בהלכות נידה – הראשון אסר, והשני התיר. התלמוד אכן מתמקד בחכמים ושואל כיצד הפכו זה את דבריו של זה, ולא במעשיה של השואלת. אבל ייתכן בהחלט לומר שהתלמוד כדרכו בחר את הקושיה החזקה יותר והתפלא בעיקר על התנהגותם של בעלי הסמכות ולא על התנהגותה של האישה, ולכן הפנה דווקא אליהם את קושייתו. בכל מקרה, אחרי שהקושיה על אותם חכמים מתורצת כפי שהיא מתורצת, כשהתלמוד כדרכו מסביר מה היו הנסיבות המיוחדות שאפשרו את חריגותו של המקרה המדובר, כבר אין טעם לחזור ולתמוה על התנהגותה של השואלת, שתורצה גם היא באמצעות אותו תירוץ שניתן להתנהגותם של החכמים.

עולה מכאן שרבנו תם הבין שאין לבצע כל השלכה מחיוב הגברים על נשותיהם. הוא לא הסכים להכיר בשום אפשרות של חובה, מצווה או אפילו המלצה מוסרית שתוטל על האישה ותעודד אותה לסייע לבעלה בקיום מצוותו או למצער לעזור לו להימנע מלעבור על איסור השחתת זרעו – איסור החל על יחסי מין המתקיימים ללא אפשרות של כניסה להיריון.<sup>82</sup> גם במקרה זה הוא שמר לאישה את היכולת להשתמש בגופה כרצונה, ולא הסכים להגבילה ולו באופן חלקי מפני הדאגה לגורלו הרוחני של הגבר.<sup>83</sup>

על בסיס הדוגמאות הללו, ובעצם על בסיס כל הדוגמאות שנסקרו עד כה, אפשר בהחלט לזהות מגמה ברורה בפסיקתו ובפרשנותו של רבנו תם, המשמרת באופן עקיב את חופש הפעולה בידי אלו האוחזים בו מלכתחילה, ומאפשרת להם לממש את רצונם במלואו. להלן בסיים המאמר אחזור ואסכם את כולן שוב בתמצית ובמסודר. קודם לכן, דומה שנתרה שאלה חשובה אחת נוספת שיש מקום לברר: האם אפשר לזהות את ההקשר שבו צמחה התפיסה הערכית המובהקת הזאת, או שמא זהו חידוש עצמאי ומקורי לחלוטין שהופיע אצל רבנו תם יש מאין? כדי להשיב על כך אפנה ואתבונן באופייה של התרבות אשר בה חי ופעל רבנו תם ואראה כיצד הובנו בה (תרתי משמע) היחסים שהתקיימו בין עולמם של היחידים לבין העולם הרחב יותר של המסורת והקהילה. כמו כן אנסה לברר היכן היה ממקום רבנו תם בהקשר זה. מתוך כך אציע הסבר שימצב את עמדתו ההלכתית כחלק אינטגרלי מתנועה תרבותית רחבה יותר שהתקיימה בתקופתו.

82 ראו "השחתת זרע", אנציקלופדיה תלמודית, כרך יא (לעיל הערה 67), עמ' קכט–קמא. מעניין להתבונן בהערות המהדיר לסימן שלנו, המזכיר כמה וכמה פוסקים שחשו חוסר נוחות מדבריו של רבנו תם וניסו למצוא בכל זאת דרך להטיל הגבלות כלשהן על האישה.

83 אפשר לציין כאן דוגמה נוספת המתאימה למגמה הזו, שנמסרה רק בשמו של רבנו תם, ולא מפיו באופן ישיר. דוגמה זו נוגעת לדין המכונה "חטיפת מצווה", ומוזכרת בחיבור ההלכתי האשכנזי "אור זרוע" מן המאה השלוש עשרה (חלק א, הלכות כיסוי הדם, סימן שצט). רבנו תם מצוטט שם כמבטל מבחינה מעשית את החובה ההלכתית לשלם עשרה זהובים לאדם שחטפו ממנו ברכה, כלומר, הקדימו ובירכו לפניו ברכה שהוא עצמו עמד לברך (ראו חולין פז ע"ב). כך למשל מדובר שם באדם שמסרו לו ילד כדי לבצע בו ברית מילה, ואחר הקדימו ומל את התינוק בעצמו, או באדם שנקרא לעלות לתורה, וקדם אחר ועלה במקומו. רבנו תם מצוטט שם כטוען טענה עקרונית, מלבד הנימוקים הפורמליים שהוא מציג, שלפיה כולם חייבים לקרוא בתורה, ומשום כך, ההזמנה לאדם מסוים לעלות לתורה ולברך עליה אינה אינדיקציה לזכות יתרה שאותו "נקרא" אוזח בה. אם דיווח זה על עמדתו של רבנו תם מדויק, לפנינו מקרה נוסף שבו הגן רבנו תם על שימור חופש הפעולה הרוחני של האדם. במקרה זה הוא זיהה דווקא את "חוטף" הברכה כמי שפעל ונטל את שהיה שייך לו ברין, דהיינו, היכולת לברך, וממילא הגדיר את האחר שביקש למנוע את החטיפה כמעכב את חברו לא ברשות. יש להוסיף שגם אם הדין לא יצא מפיו או מכתבו של רבנו תם, הוא משמש עדות לאופן שבו נתפסה עמדתו ההלכתית בעיני בני תקופתו, ולשיון פסיקה זו ונימוקיה אליו בהיותה תואמת את שיטתו.

### 3. הניתוח ההקשרי

#### 3.1 בעולם הנוצרי

באמצע המאה האחת עשרה ובמאה שאחריה, אשר בה חי רבנו תם, התחולל במערב אירופה תהליך תרבותי ניכר ורחב היקף שכבר זכה לכינוי המפורסם במחקר: "הרנסנס של המאה השתים עשרה"<sup>84</sup>. תהליך זה היה מורכב, וכלל היבטים רבים ומגוונים. לענייננו חשוב לציין את השינוי שהתחולל במסגרתו בנוגע לתודעתם העצמית של בני האדם. היחידים, שהיו רגילים במשך תקופה ארוכה להיתפס כלא יותר משלוחות חסרות משקל עצמי של קהילות האם שלהם, החלו להתגלות אז מחדש כיצורים נפרדים ובעלי ערך אינטרינזי, והלכו והשתחררו לאיטם מכפיפותם המוחלטת כלפי המסורת. הצגת מנגנון זה של השתחררות כתהליך של פרוטו-חילון במובן המודרני של הביטוי תלקה בהכרח באנכרוניזם. משום כך כדאי לדבר תחת זאת על תנועה תרבותית בת זמנה ומקומה, שפעלה מכוחה של תנופה ריאקציונית, ושלמרות היותה מחויבת באופן בסיסי למסגרת הדתית הנהוגה ולערכיה היסודיים מצאה דרכים יצירתיות שאפשרו לבני האדם להביא לידי ביטוי את ייחודיותם. יותר ויותר מבני התקופה החלו להרהר מחדש על האופן שבו הם נפגשים בחייהם החד-פעמיים עם גוף המסורת היציב, וכן על מה שמתחדש או משתנה אצלם בעקבות מפגש זה. תופעה חדשה זו הטביעה את חותמה, כדרך של מהפכות תרבותיות, בשדות רבים ושונים במקביל, ואת סימניה אפשר לזהות בין היתר בביוגרפיות בנות הזמן,<sup>85</sup> ביצירות אומנות,<sup>86</sup> בצורה שבה התעצב מחדש העולם הדתי מבחינת השאלות של הסמכות

84 Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1927; Robert L. Benson and Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1982; Robert N. Swanson, *The Twelfth Century Renaissance*, Manchester: Manchester University Press, 1999

85 שולמית שחר, גוף ראשון בשני קולות: האוטוביוגרפיות של גיבר מנוז'ן ויהודה הרמן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2003; מכתבי אבלר ואלואיז, תרגמה: שולמית שחר, בני ברק: מפרשים, Jay Rubenstein, *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*, London: Routledge, 2016; Michael Clanchy, "Documenting the Self: Abelard and the Individual in History," *Historical Research* 76 (2003), pp. 293-309

86 ראו למשל מתי מאיר, אמנות ימי הביניים באירופה ובביזנטיון, כרך ב, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2019, עמ' 182-188.

והאחריות האישית,<sup>87</sup> ולבסוף, בשני תחומים החשובים במיוחד לענייננו פה: מוסדות החינוך ומערכת המשפט.

את השינוי שהתחולל באותה עת במוסדות החינוך הגדיר סטפן ייגר (Jaeger) כמעבר מכריזמטיות לאינטלקטואליות.<sup>88</sup> ייגר הראה כיצד בתקופות שקדמו למאה השתים עשרה נתפס האידיאל הפדגוגי כחתיירה מתמדת ואינטנסיבית לעיצוב חיי התלמידים באורם של האתוס והמיתוס הדתיים. בהתאם לכך כללה תוכנית הלימודים של בתי הספר המנוריים – מוסדות החינוך העיקריים באותה עת – מתודות אימון שונות שעיקרן משטור אופיים וגופם של התלמידים כדי לבוראם מחדש כהעתקים בשר ודם של מוריהם ושל המסורת המקודשת שהתגלמה בהם. לעומת זאת, במהלך המאה השתים עשרה החלו להיות נפוצים מוסדות חינוך חלופיים: בתי הספר הקתדרליים, שהיו חופשיים יותר מפיקוח כנסייתי בהשוואה לקודמיהם. בתהליך החינוכי החדשני שהתפתח במוסדות אלו הודגש אצל התלמידים בעיקר פיתוחה של העצמאות האינטלקטואלית, על חשבון האדיקות והחקיינות. הלימוד הפך מכוון כלפי מציאת ההבנה והטעם האישיים בתוכן המקודש שעבר בירושה. אם בתקופה הקודמת נתפס תלמיד שהצליח לשחזר בדיוקנות את התכנים שינק ממוריו כתלמיד מצטיין, במהלך המאה השתים עשרה חל שינוי בפרדיגמה, ולימוד שלא שולב בו כל חידוש הוגדר כבעייתי. כך גם הפכה הפרקטיקה של הוויכוח (disputatio), שיובאה עם מתודות חקירה נוספות מן השדה הפילוסופי, לחלק אינטגרלי מהקוריקולום התאולוגי, מתוך מחשבה שדווקא באמצעותה, ולא דרך ההקשבה השתוקה, אפשר לפתח הבנה עמוקה ובהירה יותר של יסודות האמונה הנוצרית – ספרי הביבליה וחיבורי אבות הכנסייה. גם המילה הכתובה וקריאתה זכו באותו זמן לפריחה ולחשיבות חסרת תקדים, על חשבון ההאזנה ללימוד החי. תופעת הכתיבה הפרשנית לסוגיה התרחבה לאין שיעור, והקיפה – במובן הליטרלי והסימבולי כאחד – את מצבור הטקסטים הקדומים. האוריינטציה הטקסטואלית יצרה הזדמנויות חוזרות לפגישה אינטימיות של כל לומד עם המקורות שבהם עסק ולביצוע שיטתי של עיון ביקורתי במקורות שעליהם הסתמכו המורים בהוראותיהם. בניגוד למקובל עד אז הוצגו כעת המורים כדמויות אנושיות, על יתרונותיהן וחסרונותיהן, ובעיקר כסמכויות מקצועיות שעיקר תפקידן הסתכם בהקניית ידע מתוך ניסיון. הם לא נדרשו עוד לשמש אובייקטים סמיי-אלוהיים המיועדים לחיקוי.<sup>89</sup>

Suzanne Verderber, *The Medieval Fold: Power, Repression and the Emergence of the Individual*, New York: Palgrave Macmillan, 2013 87

Stephen C. Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideas in Medieval Europe 950–1200*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994 88

Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vols., Oxford: Blackwell, 1995–2001; Alex J. Novikoff, *The Medieval Culture of* 89



טעימה מייצגת מהשבר הבין-דורי שנפער בעטייה של מהפכה חינוכית זו אפשר למצוא באוטוביוגרפיה שחיבר אז הפילוסוף והתאולוג בן התקופה פייר אבלר (Abelard).<sup>90</sup> בתיאורו את קורות חייו מלאי המכאובים ייחד קטעים שלמים לביקורת על מתודות הלימוד המיושנות. בין היתר הקדיש קטע שלם לתיאור אחד ממוריו הזקנים, אנסלם, שהיה ראש בית הספר בלאון (Laon). הביטויים הקצרים והקולעים שבהם השתמש מאפשרים לנו לחוש את האופן שבו התבונן בן העת החדשה בשרידיה הקמלים של התקופה הקודמת:

באתי אפוא אל זקן זה ששמו הלך לפניו בשל ניסיונו רב הימים יותר מאשר בשל חכמתו או זיכרונו. אם פנה אליו משהו בשאלה שהציקה לו, חזר ממנו תוהה משהיה. אנסלם היה נפלא בעיני המאזינים, אולם חסר כל ערך עבור המבקשים לשאול. הייתה לו שליטה במילים, אך דבריו היו נעדרי היגיון ומשמעותם עלובה. האש אשר ליבה מילאה את ביתו עשן, אולם לא האירה אותו. כמוהו כעץ שעלוותו עשירה ומרהיבה למרחוק, אך כאשר מתקרבים אליו ובוחנים אותו נמצא שהוא עץ סרק [...] אחד התלמידים שרצה לנסותני, שאלני לדעתי על השיעורים שבכתבי הקודש [...] השיבותי שללימוד כתבי הקודש חשיבות עליונה להכרת הדרך לישועת הנשמה, אולם תמהני על כך שאנשים משכילים אינם מסוגלים להבין את פרשנויותיהם של האבות הקדושים מכתביהם ומהערותיהם ללא עזרת מורה.<sup>91</sup>

בית הספר בלאון היה אחד המקומות המרכזיים ללימודי תאולוגיה בתקופה שקדמה לאבלר,<sup>92</sup> וביקורתו הנוקבת של זה האחרון על סגנון הלימוד שרווח שם ועל דמות המורה שהחזיק בתפקיד הבכיר ביותר בו מבטאת באופן כפול, מבחינה תוכנית וסגנונית, את שינוי הערכים שסימן אבלר. אבלר לא רק מספר על הבעייתיות שאבחן במערכת הישנה אלא גם מדגים, באופן הבוטה שבו בחר להתנסח, כיצד נראה הסגנון האינטלקטואלי החדש שהוא מבכר. זהו סגנון לא כנוע כמובהק, שבעליו תובע להבין כוחות עצמו את הדברים שנדרש לקבל. המורה הזקן היה אולי נפלא לבני הדור הקודם, אלו שהסתפקו בהאזנה ובציות למורה כריזמטי, אבל נתפס כחסר כל ערך בעיני בן הדור החדש, שביקש להביא את כוחותיו האינטלקטואליים במלואם לידי ביטוי.

*Disputation: Pedagogy, Practice and Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 34–133; Cédric Giraud (ed.), *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden and Boston: Brill, 2020

90 לביוגרפיה מקיפה שלו ראו: Michael T. Clanchy, *Abelard: A Medieval Life*, Oxford: Blackwell, 1997

91 *מכתבי אבלר ואלואיו (לעיל הערה 85)*, עמ' 36–37.

92 ראו Southern (לעיל הערה 89), כרך ראשון, עמ' 198–212; כרך שני, עמ' 25–48.

המהפכה החינוכית שתוארה כאן נתנה אותותיה בשלל תחומי הידע שנלמדו באותה עת, ולא פסחה גם על התחום המשפטי. ביטוי מובהק אפשר למצוא בחיבור החשוב ביותר בן הזמן, שהשתייך לדיסציפלינה זו. זהו חיבורו של גרטיאן (Gratian), שהיה כנראה מורה לחוק כנסייתי (קנוני) ורומאי בבולוניה – בירתם האירופית של לימודי החוק והמשפט באותו זמן. חיבור זה התמקד, כשמו (Concordia discordantium canonum), בניסיון ליצור הרמוניה בין חוקים סותרים. ייחודו של החיבור, כפול. ראשית, בכך שייבא לתחום המחקר המשפטי את דרכי המחשבה של הלוגיקה הסכולסטית – הלוגיקה שרווחה בבתי הספר הקתדרליים-תאולוגיים של פריז וסביבותיה, ושעיקרה היה שימוש בטכניקות של חילוקים והבחנות מושגיות כלפי המקורות הסמכותיים כדי ליישב את הסתירות שנמצאו בהם, באופן המזכיר מאוד את דרכו הפרשנית של רבנו תם.<sup>93</sup> נוסף על כך, ובהמשך ישיר למתואר לעיל, הודגשה בו מסירת כלי הניתוח הביקורתיים בידי התלמידים כדי שיוכלו להמשיך להתפתח בעיונם הביקורתי באופן עצמאי גם לאחר תקופת הכשרתם. מאפיין זה עמד בניגוד לסגנונם של קובצי חוקים אחרים שנפוצו במאות הקודמות, קבצים שעסקו בדרך כלל בריכוזם ובסיכומם של המקורות הישנים וחתרו בעיקר להפקת השורה התחתונה והמעשית מהם כדי להורות לקוראים את הדרך הנכונה שהם אמורים לנקוט. בקובץ של גרטיאן, לעומת זאת הועבר – או ליתר דיוק נשמר – מלוא החופש האינטלקטואלי ברשות התלמידים, והמחבר השתדל רק לציידם במתודות חקירה שימושיות שילוו אותם בהמשך דרכם המקצועית. תפוצתו העצומה של הטקסט של גרטיאן, והספרות הפרשנית הענפה שצמחה על גביו והפכה לבסוף לנישה ספרותית העומדת בזכות עצמה, מלמדות יותר מאלף עדים על היותו מבטא נאמן ובו בזמן גם מפתח ומשכלל של הרוח החדשה ששלטה (גם) במרחב המשפטי באותו זמן.<sup>94</sup>

93 על דמיון זה ועל משמעותו נכתבו כבר אינספור מחקרים. לדוגמה מייצגת ראו, José Faur, “The Legal Thinking of the Tosafot: An Historical Approach,” *Dine Yisrael* VI (1975), pp. xliii–lxxii

94 Andreas Winroth, *The Making of Gratian’s Decretum*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Michael H. Hoeflich and Jassone M. Grabher, “The Establishment of Normative Legal Texts: The Beginnings of the Ius Commune,” in: Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington (eds.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, pp. 1–21; Peter Landau, “Gratian and the Decretum Gratiani,” in: *ibid.*, pp. 22–54; James A. Brundage, *The Medieval Origins of the Legal Profession: Canonists, Civilians, and Courts*, Chicago University of Chicago Press, 2008, pp. 1–155

כדרכם של דברים, המהפכה המתוארת כאן לא נעצרה בגבולותיהם של בתי הספר, אלא הותירה את רשמיה גם בהיבטים שונים של הפרוצדורה המשפטית עצמה, בין היתר, בהיבטים קונספטואליים ופרקטיים. מבחינה קונספטואלית הלך והתכונן הסובייקט הפרטי כמוקד המרכזי שסביב האוטונומיה שלו התעצבה המערכת החוקית. עניין זה בא לידי ביטוי למשל במילים הפותחות את הקובץ של גרטיאן:

המין האנושי מצווה בשניים: בחוק (ius) הנקרא טבעי, ובחוק המנהגי (mos). החוק הטבעי – הכלול בחוקי התורה (lex) ובאונגליון – הוא שכל אדם מצווה לעשות לאחר את שהוא רוצה שיעשה לו עצמו, ונאסר לגרום לאחר את אשר לא ירצה שיעשה לו עצמו.<sup>95</sup>

כפי שכבר כתב בריאן טירני (Tierney),<sup>96</sup> מושג החוק הטבעי של גראטיאן – שהוא גם היסודי מבין צמד החוקים שהוא ציין, וכפי שמתבאר שם בהמשך הטקסט – לא נשען על עקרונות מטפיזיים או טרנסצנדנטיים אלא נסמך על הפנומנה של הרצון האנושי, שעל גביה צורפה חובה קטגורית אוניברסלית כפולה שלפיה יש לכבד אותו רצון ולהימנע מלפגוע בו. חוק טבעי זה הוא שעמד גם אליבא דגרטיאן בבסיס הציוויים החשובים ביותר הפזורים לאורך כתבי הקודש – טענה הנתמכת בהמשך הדברים בצייטטה הלקוחה מהבשורות (מתי 7: 12): 'כל מה שתמצו שיעשו לכם בני האדם כן גם אתם עשו להם, כי זאת התורה והנביאים'. גראטיאן הבין את הדברים כפשוטם, בדומה להלל הזקן, וסבר שזהו אכן הכלל הכולל את כל התורה על רגל אחת. רק על גבי בסיס קבוע זה, אשר הוא התשתית החוקית אצל גרטיאן, מתווספת מערכת משנית, מנהגית-קונטינגנטית, המופיעה גם בביבליה ומתפתחת במערכות החוקיות שבאו אחריה ובעקבותיה, מערכת הנדונה בהכרח לשינויים תדירים בכל מקום ובכל תקופה אד-הוק בהתאם לצרכים המתעוררים של הכנסייה, של שליטי המדינות, של האזרחים וכל כיוצא בזה. אבל האינטרסים של כל המערכות הללו אינם יכולים לגבור על הזכות היסודית המתלווה לכבודו של הרצון האנושי. בדברים אלו

95 תרגומי מלטינית על פי הנוסח של המהדורה המקוונת והמתעדכנת של הדקרטום, מתוך הפרויקט המחקרי הבינלאומי בהנחייתו של אנדרס ויינרות'. המהדורה ופרטים עליה מופיעים באתר האינטרנט *Decretum Gratiani*. תרגום לאנגלית (היחידי עד כה) של חלקו הראשון של החיבור אפשר למצוא אצל Augustine Thompson and James Gordley (trans.), *Gratian: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss*, Washington DC: The Catholic University of America, 1993

96 Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans, 2001, pp. 43–77

בא לידי ביטוי המצפן ההומניסטי שהחל לכוון את תפיסת המערכת המשפטית של מערב אירופה באותה תקופה.

בעקבות אותו שינוי קונספטואלי לא איחרה להופיע גם פרקטיקה משפטית תואמת, שהתמקדה בהגנה על רצון הפרט ומנעה ניסיונות שונים להגבלתו. אסתפק בהבאת כמה דוגמאות מייצגות. כך למשל, אחד העיקרים הבולטים שהדריכו את הפסיקות המשפטיות של המאה השתים עשרה היה הדגש על היסוד הוולונטרי בפעולתם של בעלי הדין לטוב או למוטב. עניין זה נגע לסוגיות רחבות, כמו למשל לשאלת האחריות הפלילית, לאופן התיקוף של הסכמים ממוניים וכן כיוצא בזה. אחד הנושאים החשובים בהקשר זה היה הסדרת תחום יחסי האישות, שבדומה לזמננו שלנו היה תחום עיסוקם המרכזי של בתי הדין הדתיים. באותו זמן התחוללה התדרדרות מתמשכת בהקפדה על קיום הטקסים המסורתיים ועל המילוי הדקדקני של פרטי המנהגים המקובלים, ובמקומם הפכה סוגיית הסכמתם החופשית של שני הצדדים על הכניסה לברית המשותפת לנושא מרכזי. הסכמה זו הפכה להיות התנאי העיקרי בהחלטה על מימוש או ביטול חווי נישואין בזמן התהוותם ואף למפרע, ואין צורך לומר עד כמה הייתה חשיבותה אקוטית במציאות דתית-חברתית אשר בה נתפסו הגירושים כחטא בל יכופר. בתחום הממוני, לעומת זאת, לקח להיבט האוטונומי זמן רב יותר להפוך לעיקרון השולט. הסיבה לכך היא שלאורך המאה השתים עשרה, ובאופן המזכיר את מה שכבר דובר בו לעיל בדיון בדברי רבנו תם ובעלי מחלוקתו, היה קונפליקט בבתי המשפט האירופיים בין מגמות סותרות. נוצר מתח בין הניסיון להגן על רצונם ועל כוחם החופשי של בעלי הרכוש מחד גיסא, לבין המאמץ להתחשב בעקרונות החסד הנוצריים המגבילים אותו חופש ומדגישים תחתיו ערכים כמו ויתור ונתינה מאידך גיסא. ככל שחלף הזמן הלכה ההקפדה על אותם עקרונות מסורתיים והתרופפה, עד שבמאה העוקבת תפס המשפט הכנסייתי צד ברור לטובת בעלי הרכוש כל זמן שלא הזיקו ישירות לאחרים, ואף התנגד לכל התערבות שלטונית או קהילתית בחווים שהתכוננו בין בני אדם פרטיים באופן חופשי ועצמאי.<sup>97</sup> לבסוף, גם בסדרי הדין אפשר היה לחוש בהשפעת הרוח התרבותית החדשה כשמושג חזקת החפות של הפרט הלך והתבסס כאחד העקרונות המקודשים ביותר, עיקרון שעליו אי-אפשר היה לערער ללא הוכחות חותכות וחד-משמעיות. בלעדיהן אי-אפשר היה לפגוע בזכויות הנאשם. נטייה זו הגיעה למצב קיצוני שהקשה בסופו של דבר על ניהולם התקין של סדרי הדין והחברה: הקושי

97 ענייני הירושה היו חריג מעניין בהקשר זה, שכן לגביהם הקדימה הכנסייה להכיר כבר במאה האחת עשרה בטובתם של בעלי הרכוש ולהחליש במקביל את כוחה של הקהילה. דבר זה היה מנוגד להוראת החוק הגרמני הקדום, שצידד במס ירושה. ההבדל נבע כנראה מהעובדה שלכנסייה היה אינטרס ישיר בריכוז הנכסים בידי בני משפחה מעטים, משום שכך גדל חלקה שלה בתרומה אשר לה הייתה זכאית מתוך אותה ירושה.

להשיג הוכחות חזקות סייע לרבים מהנאשמים הפוטנציאליים להימלט מדינם. תיקונים ממצעים, כגון המוכנות לקבל עדויות נסיבתיות, נעשו נפוצים אך רק בתקופות מאוחרות יותר, מתוך ניסיון לאזן בין האינטרסים השונים.<sup>98</sup>

דוגמאות אלו, שהובאו כאן בתמציתיות, מלמדות על היקף השפעת הרוח התרבותית הדומיננטית של המאה השתים עשרה הן על בתי הספר הן על בתי המשפט של החברה הנוצרית בת הזמן. רוח זו, שהבליטה כאמור את חשיבות ההגנה על החופש של היחיד, גרמה לשינויים ניכרים בתהליכי החינוך והדין ובלמה את הלחץ שהפעילו גורמים אחרים בעלי עניין, כגון הקהילה, נציגי המסורת או בעלי הסמכות, והכריחה אותם – בדומה ללשונו המפורסמת של קאנט – להתבונן מחדש ביחידים כתכלית העומדת בפני עצמה ולא כאמצעי בלבד. טירני, שהוזכר לעיל, ראה במגמה זו ביטוי לניצניה הראשונים (אבל הפרימיטיביים למדי, יש להודות) של תפיסת זכויות האדם כפי שהיא מוכרת לנו כיום. למרות ההבדלים החשובים המפרידים בין התקופות הוא זיהה כאן סנטימנט משותף שבא לידי ביטוי בהפיכת הפרט לסוכן בעל חשיבות, הדורש התחשבות בעמדותיו וברצונותיו ואשר מסוגל לעכב אחרים המבקשים לרסנו. לדידו, הסעיפים הרבים שעוד ירחיבו ויפתחו בשלבים ההיסטוריים הבאים את הנקודה העקרונית הזאת לא ירוקנו מתוכן את עובדת קיומו של המצע המשותף בין התפיסה היסודית בשתי התקופות.

### 3.2 בחזרה לרבנו תם

כשבוחרים את דרכי לימודו של רבנו תם כפי שהן באות לידי ביטוי בספר הישר אפשר לזהות קווי דמיון ברורים למהפכה התרבותית והאינטלקטואלית בת הזמן. מתוך היכרות עם קשרי המשכילים היהודים וסביבתם באותה תקופה,<sup>99</sup> ובפרט מתוך מודעות לעובדת קשריו שלו עם האליטה בת זמנו,<sup>100</sup> דומה שאין לראות בכך עובדה כה מפתיעה.

James A. Brundage, *Medieval Canon Law*, London and New York: Routledge, 2013, pp. 70–98; John Witte Jr. and Gary S. Hauk (eds.), *Christianity and Family Law: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 134–160; Olivier Descamps and Rafael Domingo (eds.), *Great Christian Jurists in French History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 19–34

Ephraim Kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, Detroit: Wayne State University Press, 2013, pp. 37–110

100 ראו ריינר (לעיל הערה 1), עמ' 399–413.

עצמאותו של רבנו תם באה לידי ביטוי בדרכים מגוונות. אציין כאן שלוש דוגמאות מרכזיות לכך. הדוגמה הראשונה נוגעת למנהגו לחלוק ללא היסוס על בעלי הסמכות הקרובים אליו, כרש"י סבו וכרשב"ם אחיו, שעל תורתם צמח, ואף על בעלי סמכות קדומים יותר וממילא קונסנזואליים יותר, כגון חכמי אשכנז בני המאה האחת עשרה, חכמי ספרד וצפון אפריקה וגאוני בבל. בתופעה זו נפגשנו שוב ושוב גם במאמר זה, כשנוכחנו כיצד דחה רבנו תם את ההוראות ההלכתיות שיצאו מפי אלו שקדמו לו והציג עצמו ככפוף אך ורק לטקסט התלמודי.<sup>101</sup> הדבר לא נעלם מבני תקופתו, ואחד מהם אף כתב לו על כך במפורש, כשהוא מנסה להפוך את החריגות שבהתנהגותו של רבנו תם למעלה. אותו כותב פנה כביכול לרש"י ואמר לו: "מי יגלה עפר מבין עיניך רבינו שלמה? והרי בן בתך חוגר כלי מלחמה לעומתך! ובזאת תשמח נפש צדיק אשר זכה לצאת מחלציו בן כזה. כי אין אדם מתקנא לא בבנו ולא בתלמידו".<sup>102</sup> הייתה זו תופעה חדשנית במובהק משום שבזמן שקדם לרבנו תם לא הייתה רמה כזו של ביקורת חופשית, גם בקרב חכמים שגילו

101 דוגמה לדבר הבאתי לעיל בדיון בדינא דבר מצרא, אשר בו נאלץ רבנו תם להשלים עם דין התלמוד על אף הסתייגותו הברורה ממנו. להרחבה בנוגע להיררכיית המקורות השונים מבחינת שאלת סמכותם, בכתבתו של רבנו תם, ראו ריינר (לעיל הערה 1), עמ' 83–198. מלבד זאת, התייחסות מקיפה ומסודרת לסגנונו של רבנו תם בכלל ולאופן התייחסותו לדמויות רבניות בנות זמנו ולאילו שקדמו לו אפשר יהיה למצוא בעבודת הדוקטור שלי לכשתושלם. לפיכך לא ראיתי לנכון לכפול פה את הדברים. לעת עתה אפשר להסתפק, מעבר לדוגמאות שהובאו במאמר זה, בהפניה להקדמה לחלק החידושים של ספר הישר, אשר בה תוקף רבנו תם בסגנון בוטה במיוחד את הנוהגים להגיה את התלמוד במהלך לימודם, ובהם, במשתמע, גם סבו רש"י ואחיו רשב"ם.

102 קטע זה מופיע בספר הישר, חלק התשובות (לעיל הערה 12), סימן ג, סעיף ב, עמ' יד. רבנו תם מיהר כמובן להתנער מדברי ה"שבח" האלו ולבטלם. חשוב עוד לציין שהמטפורה שנקט כותב זה נראית לא מקרית, ומהדהדת את הפרקטיקות שהיו נפוצות במוסד הוויכוח הסכולסטי בן הזמן, מוסד שהתנהל בקווי דמיון מרובים ללוחמה בין אבירים. גם בנקודה זו הצטיין אבלר, שהוזכר לעיל, שניסה פעם אחר פעם לזווג מעין דו־קרב ציבורי עם הדמויות השמרניות יותר שביקרו אותו ואת דרך הלימוד החדשה שלו, וכפי שכבר הדגים בהרחבה Novikoff (לעיל הערה 89). גם רבנו תם עצמו הזמין במהלך פולמוסו עם רבי משולם – פולמוס המופיע בספר הישר, חלק התשובות, סימנים מג–נ – את יריבו כמה פעמים למעין דו־קרב ציבורי. הוא כתב לו למשל שם, סימן מו, עמ' קפד: "אצא לקראתך עד חצי הדרך, או עד יואני (Joigny) אל אשר תודיעני, ונראה הדבר מי יקום ממני וממך". לעמדה חולקת בעניין זה ראו אורבך (לעיל הערה 11), עמ' 85.

עצמאות יחסית בכתיבתם, ואפילו במקרים הנדירים שבהם יצאו לחלוק על חכמים שקדמו להם.<sup>103</sup>

103 ראו בהקשר זה את דברי התוספות למסכת שבת נא ע"א, ד"ה "אילו", המצטטים את דברי רבנו תם שלפיהם יחס הכפיפות בין רב לתלמידו אינו בגדר חובה קבועה אלא קונטינגנטית, ושהיא תלויה בעיקר במידת החוכמה שיש לכל אחד מהם בפועל. באמת, כפי שהעיר כבר ריינר (לעיל הערה 1), עמ' 51–53, רבנו תם לא הזכיר כמעט בשום הזדמנות את הדמויות הרבניות שמפיהן למד תורה. מנהגו זה מעורר את הרושם של לימוד עצמאי, אולי אף אוטודידקטי, אבל בעיקר מצביע על תפיסה יסודית שאינה מקנה חשיבות רבה לדמויות המלמדות אלא בעיקר לתוכן הנמסר מפיהן. עניין זה מהדהד כמוכן את דבריו של אבלר שצוטטו לעיל. בתקופה שקדמה לרבנו תם, לעומת זאת, הדברים התנהלו באופן שונה במובהק. כבר כתב תא-שמע (לעיל הערה 69), עמ' 45, שאי-אפשר לדבר על אווירה חופשית ודמוקרטית כשדנים בישיבות האשכנזיות של המאה האחת עשרה. אצרך כאן שתי דוגמאות מייצגות המופיעות לפנינו בספר הפרדס, חיבור אשכנזי אקלקטי מהמאה השתים עשרה, שיסייעו לנו להתרשם מסגנון הלימוד האופייני שהתנהל באותם בתי מדרש. ההעתיקה פה היא על פי כ"י גינצבורג 705, המכיל נוסח קדום של חיבור זה. הדוגמה הראשונה מופיעה שם, דף 226א: "סגן לויה רבינו יצחק הלוי זצ"ל השיב לתשובותיו לרב שלום בר' יהודה, על בשר בחלב שהיה נוהג במשהו. ור' מאיר בר' שמואל העיד שכך אמר [ר] לו רבינו יצחק לוי. ולא מתוך הלכה נוהג כך, שהרי בכל מקום לא מצינו בשר בחלב במשהו. אבל רבינו אליעזר הגדול לא למד מסכת עבודה זרה ומשום דלא איפשיט ליה [שלא היה פשוט לו], החמיר עליו במשהו. ומשום כבוד רבו ניהג גם הוא במשהו". בקטע זה מתוארת התנהגותו של רבי יצחק הלוי, רבו של רש"י, בישיבת וורמס באמצע המאה האחת עשרה (עליו ראו אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מראשית יישובם ועד לגזרות תתנ"ו [1096], ירושלים: מאגנס, 2001, עמ' 266–292). לפי העדות המוצגת פה נהג אותו רבי יצחק להחמיר ולאסור תערובת של בשר בחלב אפילו כשמידת המאכל האחד שהתערב באחר הייתה זעירה במיוחד (משהו). אנו מבינים שהוא נהג כך אף שבתלמוד הבבלי אין שום מקור התומך בכך. הסיבה למנהגו הייתה העובדה שרבו בישיבת מיינץ, רבי אליעזר הגדול (עליו ראו שם, עמ' 211–233), החמיר בחומרה זו, ועשה כן משום שלא למד את מסכת עבודה זרה (!) ולא ידע שאין לחומרה זו כל טעם (!!!). התלמיד, שכבר הפך בשלב זה לפוסק הלכה עצמאי ואף למד אותה מסכת, הבין היטב שרבו טעה ואף ידע לזהות את הסיבה לכשל בדעת רבו. למרות זאת החליט להמשיך לנהוג בהתאם לטעות שביצע קודמו. דוגמה נוספת מופיעה באותו כתב יד, דף 228א. שם מסופר על תלמיד שמצא הלכה בספר הלכות גדולות, שלפיה אם אדם חלב בהמה מסוימת ולאחר מכן היא נשחטה ונמצאה טרפה, החלב אסור למפרע באכילה, שכן כעת ידוע שהוא יצא מבהמה אסורה. התלמיד הסיק מכך שייתכן שאין לצרוך חלב כלל, ולכל הפחות, עד שהבהמות הנחלבות נשחטות, שכן רק אז אפשר לדעת בוודאות שהן לא היו טרפות. בהמשך לשאלתו התפתח דיון ער בינו לבין רבו, המצוטט שם בהרחבה. רבו האנונימי השתדל להגן על מנהג מקומו, שאפשר ליהנות ממוצרי חלב ללא כל בעיה. אבל אותו רב לא הסתפק בדיון הענייני אלא העיר שוב ושוב לתלמיד על עצם העובדה שהעז לשאול שאלות ולפקק במנהג הקיים: "וגער בי על שהעמקתי לו בזה". בשלב הבא עבר התלמיד להתקיף את רבו מן הצד השני ושאל:

הדרך השנייה אשר בה באה לידי ביטוי עצמאותו של רבנו תם, ושדוגמאות שהמחישו אותה הוצגו לעיל, הייתה ברשות שהוא נתן לעצמו לבטל מנהגים קדומים כשמצאם סותרים את דברי התלמוד כאשר התנגשו עם צורכי השעה הדחופים, וכל כיוצא בזה. גם במקרה זה, דרכו הייתה שונה באופן בולט מזו של החכמים שלפניו. גם במקרים שבהם החליטו לבטל את הנהגה קיימת עשו זאת במרומו כדי לשמר במקביל את המסגרת הכללית של הנאמנות למנהג אגב תיקון זהיר וחשאי של פרטיה.<sup>104</sup> רבנו תם לא הוטרד מן העניין הזה, הצביע שוב ושוב על מנהגים שנראו פסולים בעיניו ואף הודיע שיש לבטלם ללא כל הסתייגות.<sup>105</sup>

אם אכן יש להקל בכל מקרה בדין החלב, מדוע ישנם בכל זאת מקרים שבהם מחמירים בו משום חשש טרפה? כך הוא מדווח: "ועל דבר זה גער בי למאוד על שהקשיתי לשאול. וכשנרתצה לי אמר לי בחלישה [כך!]: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם. וכשם שקיבלתיה בלחישתה כך אומרינה לך בלחישתה". כלומר, הרב הסכים להודות בחשאי שאכן יש טעם בדברי התלמיד, ושאכן לפי דבריו היה מקום להקל באופן גורף בדין החלב, אבל הוסיף מייד שגם את הבעייתיות שבהחמרה יש להסתיר, ממש כמו את הבעייתיות שבהקלה, מפני החשיבות היסודית שבהגנה על המנהג המקומי (מעניין לציין שבגרסת המעשה הזו המובאת בכתב היד המאוחר יותר של ספר מעשה הגאונים האשכנזי, כ"י ירושלים 6691, דף 4ב, הושמטו כל הגערות המתודולוגיות הללו, אולי משום שנראו מתאימות פחות לאווירה אינטלקטואלית מאוחרת יותר). שתי האנקדוטות הללו מייצגות את האתוס הלימודי שרווח בבתי המדרש האשכנזיים בתקופה שקדמה לזו של רבנו תם, אתוס שקידש את הציות למנהג ולדברי החכמים הקודמים גם כשלא נמצא טעם ענייני שיכול להגן עליהם. גם אם היו ניואנסים בין הדמויות השונות שפעלו באותה תקופה, כדרכו של עולם (ראו למשל גרוסמן, שם, עמ' 416–424), אנו יודעים שאפילו החדשנים ביותר ביניהם לא הגיעו לרמת העצמאות שגילו רבנו תם ובני דורו. ראו למשל שלמה אידלברג (עורך), תשובות רבינו גרשום מאור הגולה, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, 1956, סימן לא, עמ' 97. במקור זה מוצגים דברי רבנו גרשום, שהיה גם לדעת גרוסמן החכם היצירתי והעצמאי ביותר בדורו. כך כתב בנוגע לסתירה שנמצאה בין דברי התלמוד להוראתו של רבו, רבי ליאון: "ועוד, שממכתי על דברי ר' ליאון [...] ואם בתלמוד אינו, ומסברה הוא אומר, אני רואה את דברי ר' ליאון שמסר לי, כי מופלא בדורו היה, ואחרי דבריו לא ישנו". רבנו גרשום קובע כאן באופן חד-משמעי שיש להעדיף את ההוראה שהתקבלה מהרב על פני המסקנה שאפשר להסיק באופן עצמאי מהעיון בטקסט התלמודי. זו הצהרה שאין למצוא כמותה בכתיבתו של רבנו תם.

104 ראו תא-שמע (לעיל הערה 69), עמ' 13–105.

105 ראו בדוגמאות שהביא תא-שמע (שם). ראו גם דבריו של רבנו תם בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן תעא, שם השמיע את עמדתו החדשנית בנוגע להיתר תערוכות חמץ בפסח בניגוד למנהג הנהוג, וכן שם, חלק התשובות, סימן מוח, מקום שבו הוסיף והסביר לרבי משולם שהתיר זאת בעיקר משום שחשב שזהו הצעד הנכון לעשותו ולא מפאת הכרח המקורות. גם על נקודה זו אני מרחיב בעבודת הדוקטור שלי. יש לציין שבכל הנוגע לביטול המנהגים ישנה הסכמה



עניין נוסף ואחרון שיוזכר פה, וייתכן שאף החשוב מכולם, קשור למשקל הניכר שהעניק רבנו תם להבנתו העצמאית הן בלימודו הן בפסיקתו. שהרי אפשר היה לדמיין דרך ביניים שתרשה לעצמה לחלוק על חכמים קודמים ועל מסורות מקובלות מצד אחד אבל תטרח מצד אחר לעגן את שיטתה החדשנית בתקדימים כדי לא לשאת לכבד בנטל האחריות וכדי ליהנות לפחות מגיבוי סמכותי מסוים. אבל אצל רבנו תם אפשר לראות שוב ושוב כיצד המקורות שהוא מזכיר ומצרף לעמדותיו החדשניות לא היו דרושים לו, כדי כך שלפעמים הוא כותב בפירוש, באופן אפולוגטי וכמעט מתנצל, על עצם הצורך בציטוטים.<sup>106</sup> עניין זה, כשהוא מצטרף לשתי הנקודות הקודמות, מדגיש ומבליט כיצד פעל רבנו תם בתחומי העולם האינטלקטואלי כשהוא מוגבל כמעט אך ורק בידי צו תבונתו שלו.

במחקר, אבל ישנה מחלוקת בנוגע למוטיבציה העיקרית שהניעה את רבנו תם לכך. ראו בנושא זה את דברי אורבך (לעיל הערה 11), עמ' 88–93. גם לכך אני מתייחס בעבודת הדוקטור שלי.

106 ראו למשל דברי רבנו תם בספר הישר, חלק החידושים (לעיל הערה 12), סימן תעא, עמ' תרא – סימן שהוזכר בהערה הקודמת. הוא כותב שם כמעט כמתנצל אחרי שהוא מצטט מקורות התומכים בעמדתו: "ואשר הווקקתי לכל אלו ראיות לפי סברתי ופסקתי לפי הנראה, וחברו עלי חבירי כתרנגולין של בית בוקיא. ואחרי כן חיפשתי כל אלה ומצאתי. ולא על פיהן דנתי לכתחילה, כי הדבר פשוט למבינים". דהיינו, הוא מעיד על עצמו שהוא כלל אינו זקוק למקורות התומכים בפסק ההלכה החדשני שלו ושיכול היה להסתפק בהחלט באופן שבו הוא עצמו למד את סוגיות התלמוד הרלוונטיות אלמלא חבריו העקשנים, שנהגו כתרנגולים ולא הסכימו להסתמך על דבריו כשלעצמם (הרפרנס שהוא נוקט מפנה אותנו לסוגיית יבמות פד ע"א [ולפירוש רש"י], שם מספר רבי יהודה הנשיא כיצד לא הצליח ללמוד תורה בנחת במקום החדש שאליו הגיע בגלל התלמידים שבלבלו את דעתו מפני שלא היו רגילים אליו. זו אולי דרכו של רבנו תם להבליט את המתח בין החידוש שבאופן לימודו לבין מה שנהג לפניו, שוב בדומה לאבלר). ראו גם ספר הישר, חלק **התשובות** (לעיל הערה 12), סימן ו, בתשובה שהפנה רבנו תם לאחיו הרשב"ם ואשר בה התיר עבודת גויים בשביל יהודי אפילו בשבת כשמדובר בקבלנות. רבנו תם כתב שם שפירושו המקל לסוגיה תואם את הפירוש המקורי שקיבל רש"י מרבתי, אלא שרש"י שינה אותו משום שלא הצליח להבינו לאשורו. הוא מוסיף ומדגיש שהוא עצמו אינו נשען כלל על סמכותו של פירוש קדום זה ומעיד על עצמו (שם, עמ' לב): "אני מדעתי פירשתי כן ואין בה גמגום". עוד הוא מוסיף ומצטט שם את פסיקתו של רבנו חננאל החולקת על מסקנתו, אולם מודיע נחרצות שהנימוק של פסיקה סותרת זו אינו ברור בעיניו, ומסיים לפיכך כי "עד שיתברר לי טעמו, לא אאסור" (שם, עמ' כט). הוא כתב דברים אלו למרות מעמדו החשוב של רבנו חננאל בעיניו, כפי שאפשר להיווכח כמעט מכל עמוד בספר הישר. ראו עוד, שבת נ ע"א, תוספות ד"ה "ורב אסי", המצטטים את דברי רבנו תם, שלפיהם, אם יש קונפליקט בין כללי הפסיקה התלמודיים הקובעים בכל מקרה של מחלוקת על איזה מן החכמים יש להסתמך לבין קושיה על אחת הדעות, יש להתייחס קודם כול לקושיה, ואם היא אכן חמורה יש לדחות את הדעה הזוכה בדרך כלל ליתרון, ולפסוק את ההלכה כדעה המצליחה לנמק עצמה טוב יותר. זו דוגמה נוספת ליתרון שהעניק רבנו תם להבנתו העצמאית על פני כוחה של המסורת.

מהדוגמאות הללו, שהוצגו כאן בתמצות, אפשר להתרשם שרבנו תם לא פעל בחלל ריק, והיה שייך במידה רבה להקשר הכללי של תקופתו ולרנסנס של המאה השתים עשרה. רבנו תם התבלט בכך על רקע חכמי הדורות שקדמו לו והתייחד ברוח החדשה שהביא עימו לבית המדרש, רוח שמכוחה נוצרה מהפכה פרשנית והלכתית שאותותיה ניכרים עד עצם היום הזה. דווקא משום שהיה קשור לקונטקסט תרבותי והושפע באופן ניכר מהאופנה האינטלקטואלית של תקופתו אפשר להבין כיצד הופיעו במקביל לו, ובמיוחד אחריו, חכמים נוספים<sup>107</sup> ואף בתי מדרש שלמים שפיתחו ואף מיסדו אותה רוח מקורית והפכה לבסיסה של מתודת לימוד קבועה ופופולרית. לכך אפשר להשוות את התקבעות שיטתם של המהפכנים הנוצרים של המאה השתים עשרה באוניברסיטאות שהוקמו במאה שאחריה.<sup>108</sup>

מסתבר אפוא להציע שגם פסקי ההלכה שנאספו והוצגו במאמר זה הושפעו במידה רבה מרוחה של אותה תקופה. לעיל הראיתי שגם בחברה הנוצרית המקבילה לא הוגבל הדגש החדש בנוגע לחשיבות החופש והאוטונומיה של הפרט וההגנה עליהם לארבע אמותיהם של מוסדות הלימוד השונים, אלא הטביע את חותמו גם במרחב המשפטי, כשהוא גורם לשינויים במישור הקונספטואלי והמעשי ומארגן מחדש את היחסים בין השחקנים השונים בשדה. בהתאם לכך אפשר להציע שגם פסיקתו של רבנו תם צעדה באותו כיוון, וייתכן שגם באופן רדיקלי יותר. וכשם שהתאמץ להגן על כוחו שלו בתחומי המרחב הלמדני, תוך שהוא מונע בעקיבות מכוחות אחרים, עוצמתיים וסמכותיים ככל שיהיו, לכופף אותם ואת עמדותיו ולהטותם לכיוונים אחרים מכפי שראה לנכון, מתברר שכך המשיך ופעל גם בתחומי המרחב המשפטי – הוא השתמש באותם משקפיים כדי

107 דוגמאות מייצגות לכך הן למשל רבי משולם מִמְלָא (Melun), שפולמוסו עם רבנו תם הוזכר למעלה (לעיל הערה 102), ושהדאיג אפילו את רבנו תם במידת החופש שנטל לעצמו בפרשנות המקורות ובפסיקות ההלכה שלו; את ר' זרחיה הלוי, גם הוא מפרובנס (עליו ראו ישראל מ' תא" שמע, ר' זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1992); את ר"י הזקן מצרפת הצפונית, תלמידו המובהק של רבנו תם, אשר למרות נטייתו להססנות לא מנע עצמו מלחלוק על רבו כשדבריו לא היו מקובלים עליו (פנחס רוט ואברהם [רמי] ריינר [עורכים], תשובות ר' יצחק בן שמואל מדמפיר [ר"י הזקן], ירושלים: מקיצי נרדמים, 2020, הקדמה, עמ' א-לב); את רבי אפרים מרגנסבורג (Regensburg) שבגרמניה. תיאור עליו ועל דרכו הלימודית אפשר למצוא אצל אורבך (לעיל הערה 11), עמ' 199–207.

108 לסקירה מקיפה וקונטקסטואלית על מפעלם של בעלי התוספות, צאצאיו הרוחניים של רבנו תם, ראו חיבורו של אורבך שהוקדש לנושא (לעיל הערה 11); תא"שמע (לעיל הערה 72), עמ' Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011

להתבונן בסוגיות ההלכתיות והפרשניות שעמדו לפניו והגן פעם אחר פעם על אפשרות מימושו החופשי של כוח הפעולה העומד לרשותם של בני האדם.

## 4. סיכום ומסקנות

במאמר זה נסקרו חמישה תחומים שבהם ניכרת תפיסתו העקרונית של רבנו תם בנוגע לחשיבות ההגנה על חופש הפעולה ונגד הגבלתה בידי אחרים. פתחתי בסוגיות יחסי השכנות והראיתי כיצד התאמץ רבנו תם לאפשר לבעל השדה להשתמש באופן חופשי בכל שטחו ללא כל מגבלה. כל זמן שאותו אדם לא הזיק באופן ישיר לשכנו לא הייתה בעיני רבנו תם כל עילה לצמצם את חופש פעולתו; משם עברתי לעסוק בדינא דבר מצרא והצבעתי על הסתייגותו הגלויה של רבנו תם מדין זה. הסברתי הסתייגות זו כנובעת מהעובדה שאותו דין הוא בעיני רבנו תם הגבלה לא מוצדקת על חופש פעולתם של המוכר ושל הקונה, ומבכר על פניהם את האינטרס של השכן המחזיק בשדה סמוך. רבנו תם לא הרשה לעצמו לחלוק באופן ישיר עליה, בהיותה תקנה תלמודית שאינה שרויה במחלוקת, אבל עשה כל שביכולתו כדי לצמצמה ולהגבילה לתחומיה המדויקים של התקנה המקורית.

בשלב הבא נדרשתי לסוגיית החוב והראיתי כיצד השתדל רבנו תם להגן גם במקרה זה על חופש פעולתם של כל הצדדים המעורבים בנושא. מצד אחד העניק חופש פעולה מלא למלווה בבואו לגבות את הכסף או את שווה הכסף המגיעים לו מן החייב, אבל מצד אחר הגביל אותו חופש כשראה שהוא עלול לפגוע בלקוחות החייב ולסכן את חופש התנהלותם במרחבי השוק. לעומת זאת, החייב עצמו, שרוקן כבר ממילא כמעט לחלוטין מכל יכולת פעולה שהיא, לא זכה לכל הגנה או התייחסות מצד רבנו תם. עניין זה הטרים את הסוגיה הבאה שהבאתי, סוגיית הגיטין. הראיתי שם כיצד התבונן רבנו תם באישה המתגרשת באופן כפול פנים. במקרה הראשון, זה של כפיית הגט, הוא התעלם לחלוטין ממצבה הקשה ומן הגורל הצפוי לה בהיותה נותרת תחת בעלה המאוס עליה, ואילו במקרה השני, זה של כשרות הגט, עשה הכול כדי לסייע לה להישאר חופשייה. הצעתי להתבונן גם בסוגיה זו דרך נקודת המבט של שימור חופש הפעולה. במקרה הראשון, האישה דמתה לחייב ולא הייתה לה שום יכולת פעולה. משום כך לא מצא רבנו תם עילה להתערב ולהגן עליה; במקרה השני, לעומת זאת, שבו היא כבר זכתה בחירותה, התגייס רבנו תם כדי לשמר אותה חירות בידה ואף להילחם, באופן כמעט ליטרלי, בכל מי שביקש לגזול אותה ממנה.

הנושא הבא שאליו נדרשתי היה אופן טיפולו של רבנו תם במצבים משפטיים לימינליים. המקרה הראשון שניתחתי היה זה של כתיבת הרשאה. במקרה זה הראיתי כיצד אפשר רבנו תם לכל בעל רכוש לכתוב הרשאה לצד שלישי על נכסיו המופקדים אצל אחר וכיצד לא שעה לסוגיות התלמוד השונות שמהן משתמעת הגבלה על יכולת פעולה זו. לדידו של רבנו תם, זכות החופש של האדם להעביר את רשותו, או למצער, את כוח

תביעתו, לאחרים, גוברת על כל חשש אחר, ואפילו על פגיעה אפשרית ביוקרתו של בית הדין; המקרה השני שבו עסקתי היה סוגיית הנדוניה, אשר בה הלך רבנו תם והרחיב במדורג את שטחו של התחום הלימינלי כדי להבטיח שרצונו של האב ייעשה ושהוא לא ימצא עצמו מאבד את כספו לחינם. רק כשהפעולה אשר לה התכוון האב הושלמה – דהיינו, נישואי בתו וחתנה – אפשר רבנו תם לבעל לזכות בכסף שהועבר אליו, באופן מוחלט וסופי. לאחר מכן עברתי להתבונן בעניין החרטה. גם שם הראיתי כיצד דאג רבנו תם לשמר את יכולת החזרה של האדם שהצהיר שהוא מעוניין לקבל על עצמו התחייבות משפטית מסוימת באופן וולונטרי במובהק, וכיצד אפשר לאותו אדם לחזור בו, ללא הנמקה נוספת, כל זמן שהתוצאה מאותה הצהרה ראשונית עוד לא התקבעה. גם במצב לימינלי זה היו הזכות לפעול והזכות להתחרט שמורות באופן מלא לבעלים.

הנושא שחתם את חלקו העיקרי של המאמר היה הדיון בענייני המצווה. שם הראיתי כיצד דאגתו של רבנו תם לחופש הפעולה נוכחת גם בתחום הפרטיקולרי הזה, המיוחד לעולם ההלכה היהודי, וכיצד גם שם התאמץ לשמור על חופש הפעולה של השחקנים השונים. במקרה הראשון שסקרתי הראיתי כיצד אפשר רבנו תם לכל אדם לשאול חכמים ככל שרצה שאלה הלכתית שהטרידה אותו, גם אם יגרום בכך לסתירה ולמחלוקת. גם במקרה זה לא התיישבה ההוראה בקלות עם סוגיות התלמוד הרלוונטיות, וכך עלתה שוב חשיבות ההגנה על זכות זו בעיני רבנו תם; במקרה הנוסף הראיתי כיצד אפשר רבנו תם לכל אישה לקיים יחסי מין עם התקן ייעודי למניעת הריון בלי שנדרשה להטריד עצמה בגורלו הרוחני של הגבר ובפגיעה העלולה להיגרם לו. מצוותיו וחוביו של הגבר, חשובים ככל שיהיו, לא נגעו בעיני רבנו תם לעולמה של האישה, והיא הייתה רשאית להמשיך להשתמש בגופה באופן מלא וחופשי.

בסיום הצעתי לראות במגמה זו ביטוי לעצמאות שהפגין רבנו תם בתחום הלמדני, ובהקשר רחב יותר, ביטוי למהפכה התרבותית הכללית שהתרחשה באותו זמן ובאותו אזור, ואשר כונתה במחקר "הרנסנס של המאה השנים עשרה". הקשר שהתקיים באותה מהפכה בין החתירה לאוטונומיה של התלמידים, הן ביחסיהם הבינאישיים הן בסגנון לימודם, לבין המגמות המשפטיות שהופיעו בבתי הדין, מזכיר מאוד את האופי האינטלקטואלי של מהלכיו הפרשניים והפסיקטיים של רבנו תם ואת הכיוון הערכי החוזר ומופיע בהם. לפיכך נראה לומר שהיה קשר בין התופעות המקבילות ושכסופו של דבר, רבנו תם – כמו כל אחד מאיתנו – היה קשור בקשרים עבותים לרקע תקופתו.

נראה עוד לומר שההשלכות העולות מדיון זה חורגות בהיקפן מהתחום המרתק אך צר של המאה השנים עשרה. ייגר, שמחקרו הוזכר לעיל, כתב בספרו שהמעבר שחל באותה עת בין תרבות אינטלקטואלית לתרבות כריזמטית לא היה ייחודי בשום אופן לאותה תקופה, ושהמטוטלת הזאת חוזרת ונעה בין הקצוות השונים שוב ושוב לאורך ההיסטוריה. לדבריו, בכל זמן ובכל חברה אפשר לזהות מתח בין ערכים כאוטונומיה, עצמאות וחופש לבין ערכים חלופיים כנאמנות למסורת והיטמעות בקהילה. בהקשר זה, המאה השנים

עשרה היא פרק מובחן בתהליך מעגלי מתמשך וחוזר על עצמו. בתקופה הזאת, המטוטלת נעה לצד אחד, וההטיה התרבותית שהתרחשה בה גררה בעקבותיה הטיות דומות במגוון תחומים, ובהם התחום המשפטי, כשהיא מותירה בו השלכות משמעותיות.

מעניין יהיה לפיכך להשתמש בפרספקטיבה זו ולהוסיף לבדוק את שאלת קיומם של קשרים דומים בתקופות אחרות בהיסטוריה בין נטיות תרבותיות במובנן הרחב לבין תפיסות משפטיות. האם תרבות הנוטה לכיוון של דגש אינדיווידואלי תבכר תמיד שימוש בשיח של זכויות והגנה עליהן? לחלופין, האם במקרים של נטייה לקהילתנות ולשיבה אל המסורת נוכל למצוא במקביל הגבלה על כוחן של אותן זכויות ואת הבאתם בחשבון או אף את העדפתם של אינטרסים נוספים, רחבים יותר, קבוצתיים ולאומיים? ואולי התמונה מורכבת יותר ותלויה בפעולתם של גורמים אחרים? בין כך ובין כך דומה שמחקר כזה יכול להאיר באור מעניין מחקרים נוספים של תקופות היסטוריות מקבילות ולהשפיע גם על הבנת תקופתנו. הוא יוכל למשל להצטרף לנקודת המבט של מגמות הרווחות בקרב העוסקים במחקר ביקורתי של תחום זכויות האדם<sup>109</sup> ואשר נוטים לראות באותן זכויות מוסד קונטינגנטי הקשור בעיקר לחייהם הקונקרטיים של בני אדם בתוך תרבויות מסוימות וברגעים היסטוריים מובחנים, ולהעשיר אותה. במובן זה יכולה השיחה עם ההיסטוריה לספק, כמו במקרים רבים אחרים, תשתית רחבה יותר לדיונים חשובים המשפיעים בסופו של דבר גם על האופן אשר בו בוחרים בני האדם לנהל ולעצב את חייהם המשותפים.

---

109 ראו למשל ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם", Erica Weiss and Nissim Mizrahi, "A Time ;74–51 עמ' 74–51", (2011), "מעשי משפט ד",  
for Peace: Competing Temporalities in Jewish-Palestinian Peace Initiatives,"  
*HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (3) (2019), pp. 565–578

# בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2022 | Vol. 8

**Edited by**

Talia Fischer | Daniel Statman

# 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

## **Sacrifice, Rights, and Suffering: Multiple Meanings in the Moral Category of Victims of Hostilities in Israel**

Ben Bornstein

Only in recent years have governments and organizations worldwide started to regard victims of terrorism as a distinct societal problem deserving public attention. In Israel, however, the category of civilian victims of political violence became institutionalized as early as the 1950s. Despite extensive research literature on compensation mechanisms and the needs of terror victims worldwide in recent years, very little has been written about the social roots and meanings of this moral category and justifications for it. This article seeks to contribute to the research knowledge about the social construct of terror victims by means of a genealogical examination of the category “victims of hostilities” in Israel, with emphasis on the historical and cultural contexts in which the category was created and evolved.

Drawing on the sociology of social problems and engaging in a critical analysis of studies within the ‘politics of victimhood’ tradition, this paper aims to theoretically expand the conceptualization of victims as portrayed in the existing literature. By analyzing legislative processes in the Knesset on behalf of the victims, the paper presents three analytical images of victims that reflect the Israeli public imagination regarding terror victims and represent distinct cultural scripts for understanding the status of the victims. In addition, the paper positions each of the victim logics in various social contexts by analyzing and mapping the justifications provided by the victims themselves for the government support that they receive. The three victim logics shaped by the ethnonational discourse, the human rights discourse, and the social welfare discourse, constitute what I term *multidimensional*

*victimhood* – an institutionalized category of victims justified in various ways and encompassing multiple contradictory values. Finally, I propose that the Israeli case of victims of hostilities reflects a deep-seated interpretive and moral conflict in a multicultural society that is contending with political violence.

## **Mechanisms of the Gender Equality Paradox**

Allon Vishkin

The gender equality paradox refers to numerous findings which show that differences between men and women are greater in more egalitarian societies. Evidence of the paradox is seen in a wide range of fields. The paradox challenges the standard conception in the social sciences that differences between men and women are a cultural construct. The aim of this paper is to survey the various findings attesting to the gender equality paradox and then to consider five mechanisms that have been suggested to explain it: (1) measurement bias, i.e., the paradox does not exist; (2) generational differences, i.e., equality is a value more likely to be adopted by younger generations, but more egalitarian societies have certain demographic traits (birth rate and life expectancy) that reduce the relative representation of younger generations; (3) conservation of gender distinctions, i.e., the blurring of gender differences in one area creates a need to emphasize gender differences in another area; (4) expression of self-identity, i.e., more egalitarian societies place greater emphasis on expressing one's identity, which includes cultural constructs of masculinity and femininity; (5) expression of inborn traits, i.e., intrinsic differences between men and women may be manifested in more developed, egalitarian societies. The analysis shows that no mechanism can explain all the findings that make up the paradox, and therefore more than one mechanism must be involved.

## **The Human Body in the Nationalist Teachings of Rabbi Avraham Yitzhak Hacohen Kook and His Son Rabbi Zvi Yehuda Kook**

Itai Moryossef

The purpose of this paper is to shed light on how Rabbi Avraham Yitzhak Hacohen Kook and his son Rabbi Zvi Yehuda Kook viewed the human body, and on how innovative their view was compared to classical Jewish ideas. Both rabbis regarded Zionism as a Jewish national movement created to restore the Jewish people to its original religious identity (and not only to sovereignty in its land); the body, they believed, had a role to play in this restoration process. The worldview of Rabbi Avraham Yitzhak Hacohen Kook included a deep internalization of the early Zionist worldview. The collaboration that he proposed with the Zionist movement was based not only on common interests (e.g., rescuing the Jewish people) but also on shared values and a shared assessment of the change that Judaism had to undergo—from a diasporic self-concept to a redemptive self-concept, from the old Jew to the new Jew. Thus he believed that strengthening the body would awaken and revitalize it; he described this revitalization as being equivalent to holiness. According to him, vitality imbued with mission is holiness. Rabbi Zvi Yehuda Kook represented religious Zionism in the two decades following the Six-Day War; this was a pioneering, pragmatic religious Zionism that was politically active in settling Judea and Samaria and was imbued with a sense of a national and religious mission. Meanwhile, however, Israeli society was becoming more and more divided (in the wake of the Six-Day War) and less involved (in the wake of the Yom Kippur War) and was starting to open up to liberal Western culture. He therefore believed that reinforcement of the value of modesty combined with a pioneer spirit and masculinity would re-evoked the ancient Jewish authenticity and distinguish it from the sexual permissiveness spreading through the Western world. The new modesty as perceived by Rabbi Zvi Yehuda—though in practice it did not violate the traditional code of modesty and was even more stringent than it—was not a matter of concealing the body but of empowering it, as a marker of identity (like a person wrapping himself in a flag). Covering the body, he believed, would intensify its presence both in the person's inner consciousness and in the message conveyed outwardly.

## **Gates of Justice and Exchange Rates: Speculative Labor in the Book of Men**

Tahel Frosh

Since the beginning of the 21st century, and especially since the start of the social protest movement in 2011, new protagonists have appeared in Hebrew literature—neoliberal economic subjects whose self-identity becomes clear in the context of work. In this paper I follow this new subject in the Hebrew literature as manifested in Nano Shabtai's *Book of Men* and present an interpretive paradigm anchored in neoliberal criticism. As I see it, Shabtai's protagonist reveals the mechanism underlying the subjectivity inherent in work and economics. Furthermore, I argue that the literary form created by Shabtai in her book is influenced by the neoliberal form of work and that it can be read as the literary structure of a stock portfolio. The first part of the paper is a brief historical survey of the conception of work in Israeli culture and the relationship between this conception and the literature written in Israel; in the second part I examine how we can read the working woman via the concept of human capital as conceptualized by Michel Foucault and Wendy Brown, and through the relationship between emotion and late capitalism according to Eva Illouz. At the same time, I look at how the figure of the working woman acts in the text itself as an investor. To do so, I make use of Michel Feher's analysis of subjectivity in financial capital and Fredric Jameson's analysis of financial derivatives.

## The Defense of Freedom of Action in the Writings of Rabbenu Tam

Yonatan Schmidt

Rabbenu Tam was one of the leading figures in Medieval European Jewry. Scholars who have analyzed his writings have noted that in almost every case involving a conflict between individuals and their communities he ruled in favor of the individuals and blocked attempts at public coercion. This paper seeks to explain this fact as part of a broader trend in Rabbenu Tam's writings: his consistent concern for defending freedom of action. By carefully tracing his rulings and commentary on a range of issues and in various Talmudic passages, and especially by drawing attention to how he chose to express himself in addressing each individual case, we can see how he tried time and again to preserve individuals' ability to act, to remove all obstacles from their path, and to ensure that they could accomplish what they intended in full. According to this concept, every individual—man or woman—always has the right to use his or her opinion, property, and body freely, without having to restrict themselves in any way on account of other interests. Furthermore, it is proposed that this legal orientation should be viewed as part of the cultural context of his times and the movement that scholars have termed “the 12th-century Renaissance.” An important part of that Renaissance was the revived recognition of the unconditional worth of individuals and the consistent defense of their expression and actualization of their free will. Because Rabbenu Tam shared the prevalent ethos of his times, as reflected by the nature of his intellectual activity—activity characterized by unprecedented originality and independence—his emphasis in Jewish law on preserving freedom of action, which had parallels in the Christian legal system of his time, was presumably influenced by that cultural spirit. Finally, it is proposed that the perspective presented here be used for a broader examination of the relationship between cultural trends and conceptions of legal rights in other historical periods as well as today.

# 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

Ben Bornstein

Ben Bornstein is a doctoral student in the Department of Sociology and Anthropology at Tel Aviv University and a researcher at the Jerusalem Institute for Policy Research and the Minerva Center for the Rule of Law under Extreme Conditions. His fields of interest are cultural and political sociology, and his research focuses on violence and victimhood, cultural diversity, and globalization processes.

Allon Vishkin

Allon Vishkin is an assistant professor in the Faculty of Data and Decision Sciences at the Technion–Israel Institute of Technology. He has a Ph.D. in psychology from the Hebrew University and studies cultural differences using big data.

Itai Moryossef

Itai Moryossef heads the Beginning Teachers Unit at Hemdat Hadarom Academic College of Education. He wrote his doctoral dissertation on “the sexual revolution in religious Zionism” in the Department of Jewish Thought at Bar-Ilan University. He specializes in the interfaces between religion, society, gender, and sexuality.

Tahel Frosh

Tahel Frosh is completing her doctoral dissertation on neoliberalism in modern Hebrew literature in the Department of Hebrew Literature at Ben-Gurion University of the Negev. She has master’s degrees in social psychology from the University of Haifa and in clinical psychology from Tel Aviv University, and she was a member of the editorial board of the journal *Mikan*.

## Editors and Authors

Yonatan Schmidt

Yonatan Schmidt is a doctoral student in the Program for Hermeneutics and Cultural Studies at Bar-Ilan University. His doctoral work focuses on proposing a psychoanalytic interpretation of the commentary and halachic writings of Rabbenu Tam. He is also working on a scholarly edition of the early Ashkenazic book of halachah *Ma'aseh ha-Geonim*.



Text Editor: Yehoshua Greenberg  
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio  
Typesetting: Ronit Gilad, Jerusalem  
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: shutterstock

ISBN 978-965-519-425-8

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 © 2023 by the Israel Democracy Institute (RA)  
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute  
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602  
Tel: (972)-2-5300-888  
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:  
Online Book Store: <http://en.idi.org.il/publications>  
E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
Tel: (972)-2-5300-800

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.



# בפרט ובכלל

מחיר מומלץ: 64 ש"ח  
דצמבר 2022 / טבת תשפ"ג  
מסת"ב: 8-425-519-965-978

[www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)



0 4500001259 2  
דאנאקוד 450-1259



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה