

ההדוות חופשיית

21

ל"ה - תנועה חילונית ישראלית ליהדות הומניסטית, חורף 2000

אורה גוט
שולמית אלון
רחל אליאז
מוני ארז
טירה ארז
יערה צמח
עקיב מלך
צפיה מלך
חילי פריד
מיטל קליין
סרנה שנייד
דניאל שנייד

יצאו לאור 2 כרכי "יהדות חופשית"

העורך: יעקב מלכין, עורך ומלביה"ד: אורי בו צבי

בין הכותבים

- יצחק אורפז
- ארי אלון
- שולמית אלוני
- רחל אליאור
- יאירה אמית
- שולמית הראבן
- יהודה באואר
- אברהם בורג
- אלי בר נביא
- יוסף דן
- א.ב. יהושע
- חיים כהן
- בנימין כהן
- ירון לונדון
- יעקב מלכין
- עמוס עוז
- אליעזר שביד
- יגאל תומרקין

בין הנושאים

- אלוהים, חילוניות והומניזם
- פלורליזם בתרבות עם ישראל
- חינוך וחופש מדת ההלכה
- יחסי חילונים ודתיים
- זהות יהודית חילונית
- הקהילה היהודית
- אמנות וספרות
- דת ומדינה
- מדע ודת

יהדות חופשית

כרך ב'
1998-1996



כרך ב'
חוברות
12-7

יהדות חופשית

כרך ג'
2000-1999



כרך ג'
חוברות
18-13



בשער: פסל, מאה 12 לסה"נ, ארץ-ישראל

בגליון זה אנו מפרסמים תמונות של יצירות אמנות המציגות את האמנות היהודית משתי תקופות בתולדותיה: [1] יצירות המציגות אמנות יהודית פלסטית ופיגורטיבית כפי שהיא מתוארת בתנ"ך, [2] יצירות באמנות היהודית מהעידן ההלניסטי.

אני משתמשת במונח "אמנות יהודית", במובן, אמנות שנוצרה על-ידי יהודים או אמנות שמילאה תפקיד בחיי תרבות העם היהודי והיתה להלק ממנה. פסלים, ציורים, מוזאיקות ופרסקות, היו חלק בלתי נפרד מתרבות העם בעידן התנ"ך והעידן ההלניסטי. במשך שנים רווחו דעות מוטעות, שבגלל איסורי יצירת פסל ומסכה כללה האומנות היהודית רק כלי מחשבת ויצירות דקורטיביות, וכי רק במאה ה-19 החלו אמנים יהודים לעצב דמויות אנושיות. למעשה אין דעות אלה עומדות בפני הביקורת ההיסטורית.

בגליון זה כללנו דוגמאות מהיצירות המתוארות בתנ"ך אשר הוצגו במשכן במדבר ובבתי המקדש לה' (כגון העגל והכרובים), ובציודן יצירות אשר בני-ישראל הציגו (בשתי הממלכות) ביישוביהם ומזבחותיהם לאלי העמים השכנים (פסלי עשתורת ובעל).

מהמאה ה-3 לפנה"ס ועד לכיבוש המוסלמי במאה ה-7, אנו מוצאים עדויות ושרידים על הימצאותם של פסלים, ציורים ומוזאיקות בבתי כנסת ובנייני קהילה יהודיים בארץ-ישראל ובתפוצה. מציאותן של יצירות אמנות פיגורטיביות היתה נושא לדיונים בין חכמים, כמובא בתלמוד הירושלמי, ביחס לציורים על קירות ומוזאיקות אשר חכמים לא אסרו עליהם.

בגליון זה כללנו גם דוגמאות של פרסקות מהמאה ה-3, שנתגלו במאה ה-20 בבית כנסת בדורה אירופוס שבציריך, ציורים בהשראת סיפורי התנ"ך המסוגגנים בקומפוזיציות מורכבות ובאופן המספר סיפור רציף.

אקטואליה

4	העורך	תרבות-ישראל מקצוע לימודי חדש
5	רב-שיח	אלוהים והיהודי החילוני - בהשתתפות: רחל אליאור, שולמית אלוני, יובל שטייניץ, ניסים קלדרון
10	יוסי פריצקי	תפיסת הקולקטיב מול תפיסת היחיד
12	אורי בן צבי	ונסנס ביהדות החילונית מוסדות ואירגונים לחינוך יהודי - חילוני

עיונים

15	אריה איסר	סוד הישרדותו של העם היהודי
18	שלום דותן	בעיית האותנטיות
21	י. מילין	אנתולוגיה של תרבות ישראל-הכנס העולמי של הפדרציה החילונית
22	מנוחם קסלר	מהי מטרתם האמיתית של החרדים?
23	אודי מנור	פוסט-מודרניזם כריאקציוניזם
24	מיכל אמדור	"כבד" - על מצוות כיבוד אב ואם, במקרא
26	יעקב מלכין	קריאה בתנ"ך כספרות יפה
31	סבינה שביד	"ציורים משלנו" - איורים לספריו של ביאליק
36	ידידיה יצחקי	איגרת אל החילונים
37	שירה ארצי	בראש גלוי

מערכת:

עורך: יעקב מלכין
 עורך ומלביה"ד: אורי בן צבי
 עורך מדור ספרות: ידידיה יצחקי
 עורכת לשונית: צופיה מלר
 חברי מערכת: גדעון ברודיא, דן מלר, דיצה גושן
 עורכת תדמית ותמונות: פליס פזנר-מלכין

המערכת: ת.ד. 71186, ירושלים 91711
 E-mail: bzuri@netvision.net.il
 עיצוב: איקן מס מדיה

ISSN 0793-1379

"תרבות ישראל" – מקצוע חדש ביהדות

הנזק שבניכור מהתרבות הלאומית

ספרות קלסית של כל תרבות לאומית ממלאת תפקיד מרכזי בחינוכו של איש התרבות, כמו יצירות הספרות שבתנ"ך, המתפקדות בתרבות עם ישראל מזה אלפיים וחמש מאות שנים בקירוב. בגלל התפקיד הייחודי שמלא התנ"ך בתחיית התרבות העברית בארץ ישראל, היתה לספרותו מקום מרכזי בעיצוב תוכנית לימודי היהדות בזרמי החינוך החילוניים לפני קום המדינה (לעומת הישיבות החרדיות בהן הוצאו לימודי התנ"ך מתוכנית הלימודים).

"הספרות והאמנות בתנ"ך – התנ"ך בספרות ובאמנות"

זהו נושא רבת-חומי העשוי להעשיר את לימודי תרבות ישראל וזיקותיה לתרבויות האחרות – החל ממעקב אחרי השפעות התנ"ך על השפה, הפרוזה, השירה, הפזמונאות, המוסיקה, הריקודים ואמנויות התיאטרון וההצגה בישראל – ועד השפעות היצירות התנ"כיות על גדולי המוסיקאים, הציירים והפסלים ביהדות ובתרבויות העמים בימי הביניים, ברנסאנס, ובעידן ההלניסטי ביזנטי.

לימודי תרבות ישראל, באמצעות נושאים כגון אלו, יודעו את הלומדים ל"מפה ההיסטורית של תרבות העם היהודי" על כל עידניה, מרכזי היצירה שלה בהווה ובעבר, העדות ותרבותן, השפות היהודיות, אורחות חיים, ומבחי יצירות המייצגות אותם.. במפה היסטורית זו יתגלו ביטוי הפלורליזם המאפיין את היהדות בכל עידניה, הן בריבוי הזרמים, האמונות והדעות שהתנגשו בה בכל עידן, והן בהכרה כי הריבוי והניגודים מפרים את המחשבה ומניעים את השינויים ותהליכי התמורה ביהדות ("אלו ואלו דברי אלוהים חיים").

חילוניים רבים את התנכרותם ל"יהדות" ולכל הכלול בלימודיה.

תרבות ישראל היא חלק מהיהדות

"תרבות ישראל" היא היהדות שהתפתחה במשך מאה השנים האחרונות בארץ ישראל, בה חי הנער הישראלי (המהווה את רוב הנער היהודי בעולם). תרבות ישראל היא גם תרבות היהדות של עם ישראל, שהתפתחה במשך כשלושת אלפי שנים ומשפיעה על חיי החברה והתרבות שלנו בהווה.

תפקידה של תוכנית הלימודים החדשה היא להפיץ, להעמיק ולהרחיב את מודעות המורים והלומדים בבתי הספר ובמכללות שלנו, לשורשי ומקורות תרבות ההווה-ביהדות ובתרבות העמים בעידן ההשכלה והרנסאנס, בעידן ימי הביניים (בארצות האיסלם והנצרות), בעידן ההלניסטי-ביזנטי בארץ-ישראל, (בתפוצה המערבית והמזרחית), ובעידן התנ"כי בו התחולל תהליך היווצרותו של עם בני ישראל שהתמזג עם "ערב רב" של בני עמים אחרים והתגבש לעם אחד, בעל תודעה לאומית גם בקרב אלה שעזבו את מסגרות הדת היהודית, בימים ההם, כמו בזמן הזה.

מבחי יצירות המייצגים עידנים

מהלך לימודי תרבות המתחיל מתרבות ההווה, המיוצגת במבחר יצירות יהודיות, תנועות, זרמים, בעיות ותופעות בישראל ובתפוצה – עשוי לשנות באופן רדיקלי את תדמית לימודי היהדות בעיני הלומדים והמורים הצעירים. הכרת השפעות הכרוכות של תרבויות העמים על תרבותנו בהווה, כמו בכל עידני העבר, תרחיב דעתם ומודעותם של לומדי תרבות ישראל, ותעודד אותם להכיר את יצירות המופת המייצגות תרבויות אלו.

שינויים מהפכניים אלה בתוכנית לימודי היהדות ישרתו את ציבור המורים והתלמידים החילוניים, החסרים כיום מוטיבציה או הרגשת נגישות ללימודי "היהדות", הממוקדים בעיניהם בלימודי התלמוד בארמית, ובמצוות הלכה שאין הם חיים לפיהם.

ימים אלה נתבשרנו דרך העתונות, בשם דוברי משרד החינוך והתרבות, כי הוחלט במזכירות הפדגוגית, אשר בראשה עומד פרופ. מישל אביטבול, על יצירת מקצוע "תרבות ישראל" לכל התלמידים (וביטול חובת הלימוד של מקצועות "תושב"ע" ו"מחשבת ישראל" כמקצועות נפרדים). זהו אחד הצעדים הממשיים ליישום המלצות ועדת שנהר ולרפורמה חילונית בלימודי היהדות.

מקצוע ביתחומי כולל תושב"ע והברית החדשה

"תרבות ישראל" הוא מטבעו מקצוע ביתחומי הכולל יצירות נבחרות ומייצגות של התרבות החילונית והדתית כאחת, בכל עידני תולדותיה של תרבות עם ישראל. מבחר מיצירות התורה שבעל פה יכלל בה כמובן, בצד יצירות יהודיות כספרות היהודית בשפה היוונית, כולל פילון ופלויוס, טפרים חיצוניים והברית החדשה, אשר נוצרו ביהדות באותו זמן. מבחרים מייצגים של מחשבת ישראל המתפתחת בעם היהודי מאז עידן התנ"ך ועד ימינו, יהיו גם הם לרכיבים בתוכנית הלימודים החדשה. כל לומדי "תרבות ישראל" יוכלו להרחיב ולהעמיק את מודעותם לתרבות היהודית בה הם חיים וזיקותיה לתרבות העולם, ההשפעות שהושפעה היצירה היהודית בכל דור מיצירות המופת בתרבויות העמים, וההשפעה שהיתה לתרבות ישראל על תרבויות העמים באמצעות הדתות המונותאיסטיות – הנצרות והאיסלם.

ההווה כנקודת מוצא

תרבות ישראל בהווה, בעיות הזהות הישראלית והיהודית המתעוררות בקרב הנער הישראלי היהודי חחי בה, היא נקודת מוצא ללימודי תרבותו של העם היהודי בכל הדורות. בעיות ההווה הרלוונטיות לחיי המורים והלומדים, מעניינות את הלומדים החילוניים, אשר רבים מהם מרגישים מנוכרים מ"יהדות" ולימודיה, כיון שהם מזהים אותה עם הדת היהודית בגרסאותיה האורתודוקסיות המיליטנטיות בפוליטיקה הישראלית. נסיונות כפיית חוקי שבת וכשרות ונשואים רבניים על חילוניים, אפליית נשים לפי חוקי הלכה בבתי דין רבניים מטעם המדינה, הגבירו בקרב

אוריאל
אוריאל

אלוהים והיהודי החילוני

רב שיח

בראשית חודש אוקטובר 2000 קיימה מית"ד (מכללה ליהדות כתרבות) רב-שיח שהוקדש לנושא אלוהים והיהודי החילוני.

בארנע השתתפו: פרופ' רחל אליאור, מרצה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. ד"ר יובל שטייניץ, חבר כנסת ומרצה בחוג לפילוסופיה של אוניברסיטת חיפה. גב' שולמית אלוני, חברת כנסת בעבר, כלת פרס ישראל בשנת 1999. ד"ר ניסים קלדרון, מרצה לספרות באוניברסיטת תל-אביב.

הנחה את הדין: עו"ד עמרי קאופמן, חבר הנהלת מית"ד. מערכת יהדות חופשית בחרה להביא את עיקרי דבריה של רחל אליאור, ומעט מדבריהם של שאר המשתתפים בדיון.

אלוהים - הוא סיבת הכל

יובל שטייניץ

כשאנחנו מסתכלים על תולדות האנושות ועל האנשים שהתחילו במידה רבה את הרעיון הגדול של תרבות רציונלית, מדעית, פילוסופית, מערבית, אי אפשר שלא לראות שכל זה התחיל תחת ההנחה, שיש איזה שכל שהוא סיבת הכל, ושכל כזה, כמובן, אינו יכול להיות משהו אחר מלבד אלוהים. אני אומר זאת כדי להבהיר, שהרעיון של אלוהים, של רוח אוניברסלית, של שכל שהוא סיבת הכל, איננו רעיון אנטי-מדעי או אנטי-פילוסופי או אנטי-רציונלי, אלא הוא רעיון יסודי, רעיון מכונן, שאיפשר, בכלל, את החשיבה האינטלקטואלית ואת התפתחות התרבות מאז אפלטון ועד היום.

דתיות וחשיבה מדעית

ישנו רעיון הנפוץ בעת המודרנית, שהדת מנוגדת למדע ולחשיבה הרציונלית. בחוברת האחרונה של "יהדות חופשית" (מס' 20), מצאתי ראיון עם הסופר ס. יזהר, שכותרתו "האי רציונלי הולך אתנו כל הזמן". בהמשך מובא מאמר נוסף של יזהר הקרוי "עוז להיות חילוני", ומשתמע מכך כאילו רציונליזם וחילוניות נמצאים בצד אחד ומיסטיקה ופרימיטיביות או ברבריות, בצד השני.

שני ענקי הרזה הגדולים ביותר שקמו לחברה הישראלית בחמישים שנותיה

אלוהים - שבעים פנים לו

רחל אליאור

אני מבקשת לנסות ולדבר בשבחו של אלוהים מעשה ידי אדם. אקדים ואומר שאינני מדברת כלל על "הקדוש ברוך הוא". על אל בורא שמים וארץ, אינני יודעת ואין לי סמכות לדון בנשגב החורג מגבולות ההשגה האנושית. אני משאירה את זה לנביאים, למשוררים ולהוגי דעות. אני עוסקת בשאלה אחרת. באותה המשמעות שהאדם יוצר כאשר הוא מדבר על אלוהים. באותו המקום שהאדם מנסה לנסח את מותו האדם ביחס לאלוהים. במה דברים אמורים? הבה נחשוב על ראשית הדברים. לא על הזמן שלנו, אלא, נאמר, 4000 שנה לאחור. מוני שהוא, היתה קבוצת אנשים במצרים שהיו עבדים. לדעתם, או לפחות לדעת אחד מהם, נגלה לו אלוהים, ואמר לו דבר שאיש לא שמע לפניו. הוא ניסח תודעה שעניינה המעבר המופלא או המעבר מגבולות שרירותיים של

שעבוד אנושי להבטחה הגלום בבחירות אלוהים. "מעבדים לבני חורין". ועוד דבר: "בכוחו של אדם, הפועל בהשראה אלוהית, להפוך עם של עבדים לבני חורין". ולו רק בגלל הרעיון האחד הזה, הרעיון של החירות, שעומד בתשתית ההיווצרות שלנו כעם, רק בשביל זה היה שווה שיהיה אלוהים ושיהיה מי שיתלה בו את הרעיון, שיש ביכולתו של אדם להפוך את עצמו מעבד לבן חורין. לא היתה אף הברה בעולם העתיק שחשבה, שיתכן לשנות מבנה חברתי מולד או מבנה חברתי נרכש, מלבד החברה היהודית, שהאמינה בכוחה של הבטחה אלוהית להפוך עבדים לבני חורין.

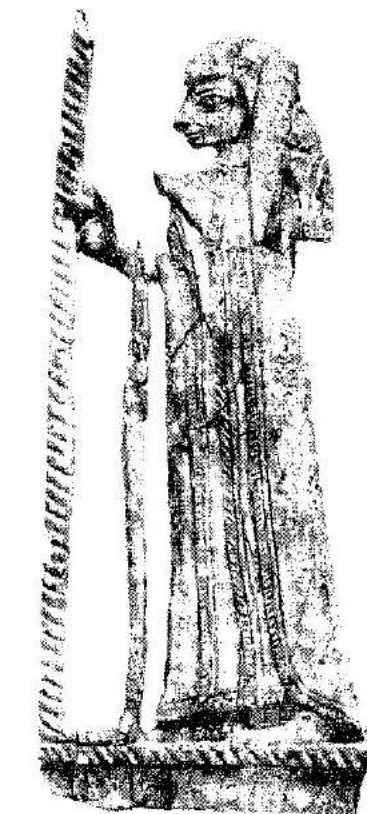


כרוב בעל כנפיים, שנהב, מאה 8-9 לפנה"ס, שומרון

לא צריך להתווכח על השאלה התפלה, האם יש או אין אלוהים, זה לא חשוב בכלל. השאלה היא מה עושה האדם עם הרעיונות שנוסחו כנגלים מסמכות אלוהית, ולמה הוא זקוק בכלל לסמכות אלוהית?

העולם נברא באותיות ומספרים

יתרה מזאת. כשאנחנו מסתכלים בדברים מראשיתם, נאמר, בהתחלת ספר בראשית, אנחנו שואלים את עצמנו מדוע סיפור הבריאה השפיע על כל כך הרבה תרבויות וכל כך הרבה אנשים? התשובה שלי היא: לא משום שהוא מספר לנו על מה שהיה פעם; לא בגלל הריכוזים הדרווינסטים שבו, האם היתה או לא היתה אבולוציה; לא אם העולם נברא בשבעה ימים; כל אלה הן שאלות תפלות. השאלה החשובה היא מה אנחנו, כבני אדם, למדים מהסיפור? מראשית מעשיו של אלוהים אנחנו למדים, שהוא בורא עולם באותו דבר אחד ויחיד שגם אנחנו שותפים בו: באותיות ומספרים, בשפה



אשה מחזיקה מטה, שנהב האלף ה-3 לפנה"ס, מגידו

ודיבור. כלומר, המסר של התרבות היהודית מלפני אלפי שנים הוא, שמעשה הבריאה נעשה בכוחו של דיבור ובכוחו של מספר. כשהאלוהים אומר לפי המסורת היהודית "יהי אור" או ויהי אור. כלומר, מעשה הבריאה הוא מעשה של אמירה, של קריאה, של דיבור, של ניסוח. באותו מקום שבו הופך הכאוס לקוסמוס, התווה ובוהו לבריאה, באותו מקום הדיבור הופך להיות לכלי שהוא נחלה משותפת לאלוהים ולאדם. כאשר המסורת המיסטית רוצה לתת לזה ביטוי ב"ספר היצירה", חיבור מלפני אלפיים שנה, היא אומרת בערך כך: "בשעה שהאל רצה לברוא את עולמו בשלושים ושתיים נתיבות פליאות חוכמה...", למה שלושים ושתיים? עשרים ושתיים אותיות ועשרה מספרים. כלומר, גם אנחנו שותפים, גם לנו יש אותיות ומספרים, גם אנחנו שותפים בספר, ביכולת לספר, ביכולת להעביר מהכוח אל הפועל, מהכאוס אל הקוסמוס, רק בכוח של מילים, מחשבה ושפה.

למה אנחנו אומרים לשון הקודש, מהיכן בא הרעיון הנהדר הזה? וכי מה קדוש בלשון הקודש מלבד זה שמקורה אלוהי? – הרעיון שהיא אינסופית, שבידי האדם ניתן בדיוק אותו הדבר שהוא המהות האלוהית, הרוח, האינסופיות, הבריאה, היצירה. מה זה אלוהי? זה איחוד של כל הערכים שאנחנו רוצים בהם ללא גבול ואף פעם אין לנו מהם יותר מדי. וכי יש מישהו שיגיד שיש יותר מדי צדק, יותר מדי חוכמה, יותר מדי חיים, יותר מדי אינסופיות? לא, אלה דברים שתמיד היינו רוצים עוד ועוד מהם, אבל אין לנו אף פעם מספיק. הרי לעולם אדם יאמר: "אני רוצה יותר חוכמה יותר צדק יותר שלום", כל אלה ערכים שמגדירים את האל במחשבה היהודית.

השאלה אינה האם יש אלוהים, אלא מדוע זקוק האדם לאלוהים?

אפשר להתווכח ולהצטער איך התגלגלו אותם רעיונות של חוכמה ודעת וצדק וחוק ומשפט, למקומות שצר לנו להסתכל בהם, ומצער ומעליב ומשפיל לראות לאן אנחנו מתדרדרים בכוחם. אולם ההתחלה של הרעיונות האלה היתה נפלאה, משום שמי שאמר, "את האמת והשלום אהבו וצדק צדק תרדוף", "וכבד את אביך ואת אמך", אמר דברים שתוקפם לא מתבטל. בין אם זה נאמר ע"י אדם ובין אם אמר זאת אלוהים, אין זה מעלה ואין זה מוריד. זו הפכה להיות למסגרת התייחסות שבני אדם יכלו להציב

הראשונות היו דתיים חובשי כיפה, דתיים אדוקים. הראשון הוא הסופר ש"י עגנון, שקיבל פרס נובל, והיה דרך אגב חוזר בתשובה*, והשני, מורי פרופ' ישעיהו לייבוביץ, שלעניות דעתי היה הוגה דעות ענק, שעוד לא קם שני לו בחברה הישראלית. כל אדם שקצת מתמצא בתולדות ההגות והמדע המודרני יודע, שאת המהפכה המדעית של המאה השבע עשרה, שיצרה את כל המסגרת של החשיבה המדעית והפילוסופית המודרנית, יצרו בראש הראשונה הפילוסוף והמתימטיקאי רנה דקארט והפיזיקאי אייזק ניוטון. שניהם היו נוצרים אדוקים, וכל אדם בר דעת יודע שקדם להם במקצת גלילאו, שניפץ את המדע העתיק, האריסטוטלי, ששלט בימי הביניים, שהיה אף הוא אדם דתי, ושלייבניץ שהמציא את החשבון האינפיניטסימלי, ופיתח את הלוגיקה המודרנית, היה אדם דתי אדוק מאין כמותו, וכך גם פסקל, ואפילו איינשטיין, שלא היה אדם שומר מצוות, הגדיר את עצמו כאדם מאמין. איינשטיין, בניגוד לי למשל, האמין אפילו בהשגחה אלוהית, ואף קישר את האמונה שלו בהשגחה אלוהית לתגליות המדעיות ולפילוסופיה של המדע שלו.

ודאי שיש גם חילונים גמורים שתרמו להגות התרבותית והמדעית תרומה עצומה, במהלך מאתיים השנה האחרונות, ואני לא אתחיל למנות אותם, אבל הרעיון שהדת או שאנשים דתיים, בגלל החשיבה הדתית או משום המחויבות שלהם לרעיון של אלוהים כבודא עולם ושל יוצר סטנדרטים, שעומדים בניגוד לאינטלקטואליזם או לרציונליזם, הוא רעיון הבל שאיננו נכון מבחינה היסטורית, וודאי שאיננו נכון מבחינה פילוסופית.

האדם דומה לאלוהים משום שיש לו רכיב רוחני

מה הוא אם כן, מעמדו של האדם בעולם זה הנשלט על פי חוקי האלוהים? הגישה הפילוסופית המודרנית גורסת, שהאדם נוצר כבעל רוח. זאת אומרת, כבעל יכולת לא רק לחשוב אלא לסטות מהחוקיות האלוהית. החומר כפוף לחוקי הטבע האוניברסליים, כל דבר חומרי כפוף לחלוטין לחוקי הטבע, אבל אם לאדם יש רכיב רוחני, אז מהבחינה הזאת הוא דומה לאלוהים, ויש לו יכולת לסטות מחוקי הטבע, שהם חוקי האלוהים.

הפילוסוף פרידריך ניטשה הראה, שהגישה הנוצרית קובעת, שתפקידו של האדם בעולם הוא להיות עבד נרצע לחוקי האלוהים ולמצוות האלוהים. כזה ראה

"מה זה שבת? שבת זה הרעיון, שאדם צריך להשבית את מה שהוא עוסק בו עבור רעיונות של צדק חברתי, לזכור את העובדה שיש דברים שאתה מחוייב אליהם מעבר להיסחפות המוחלטת שלך בתוך היומיומי. בשביל לשמור שבת אתה לא צריך להיות דתי או חילוני."

לפניהם כאל מקור אור, כאל לפיד, כאל מערכת ערכים יפה, שווה ותקפה לחלוטין, שאי אפשר לערער עליה, לא אז ולא היום. וכי נוכל לומר שאין צורך בצדק? שהשלום אינו ראוי? שאין צורך בדעת, באמת בחירות או בחוכמה? הרי אלה מושגים אנושיים שעוצבו בתור דגם אלוהי. ממש לא חשוב אם זה אל סובסטנציאלי, כלומר אם יש יישות אלוהית או אין. משנה המסורת המושגית, הלשונית, המופקדת בידי אדם שאומרת שיש מערכת שלמה של מושגים וערכים שראוי לשמור, לפרש להבין להרחיב ולהנחיל. לא אנחנו יוצרים את השפה. לא אנחנו יוצרים את הצדק, את הדעת, את השלום ואת החוכמה. אנחנו נוחלים אותם, קושרים אותם בסמכות אלוהית ורוצים להנחיל אותם. מה שקודם לנו ומה שאנו רוצים להנחיל לבאים אחרינו נקשר בעולם של העבר, בדמות האל, במסורת אלוהית, בגילוי אלוהי, בנבואה. לא צריך להתווכח על השאלה התפלה, האם יש או אין אלוהים, זה לא חשוב בכלל. השאלה היא מה עושה האדם עם הרעיונות האלה? עם הרעיונות שנוסחו כנגלים מסמכות אלוהית, ולמה היה צריך סמכות אלוהית? משום שהרעיון של מקוריות או של עצמאות אנושית הוא רעיון מאוד חדש, הוא רעיון בן מאות שנים. לאורך אלפי שנים סמכות נקשרה בהתגלות דתית, והתגלות דתית היתה דבר שאי אפשר להתווכח אתו. חלק מכריע מהרעיונות שנקשרו בהתגלות דתית הם רעיונות ראויים ביותר, רעיונות רבי ערך, רעיונות רבי יופי.

וקדש ותו לא. מאידך, משתמשת הגישה היהודית באלוהים, לא כדי להנמיך את מעמדו של האדם, אלא כדי לתת לו מעמד שיש בו מידה מסוימת של עצמאות, והדבר ניכר היטב בתנ"ך ובתלמוד. למרות שיש מסגרת כללית הניתנת על ידי האלוהים, יש לאדם חופש פעולה ואחריות מוסרית, ואחד מתפקידיו בעולם זה הוא לתקן את מעשיו של אלוהים ואפילו לפעמים, אם צריך, למרוד בו.

לרומם את האדם או להשפילו

אני מבקש להיעזר בהסתכלות המאוד נבונה של ניטשה, על היכולת להשתמש באלוהים ובדת לשתי מטרות מנוגדות לחלוטין. בברית הישנה אלוהים מנוצל כדי להעלות ולזקוף את קומתו של האדם. הרעיון של אל נורא, שכבודו ממלא את העולם, שהוא ראשית הכל, מנוצל כדי לתת כבוד לאדם. האדם המקראי אומר לעצמו: אני אומנם פשפש קטן וחסר אונים, אבל לחיים שלי יש משמעות יותר מאשר לאבן או לבהמה, משום שיש לי קשר לדבר הנשגב, לאלוהים, והקשר הזה מוציא אותי מהמדמנה, מהביצה, של המציאות הפיזיקלית היומיומית חסרת המשמעות, והופך אותי לדבר שיש לו משמעות גם במישור האוניברסלי. לעומת זאת, הברית החדשה לקחה את אותו האלוהים והשתמשה בו למטרה ההפוכה בדיוק. לא כדי לרומם את האדם אלא כדי להשפילו עד עפר. המסר של הברית החדשה, לפי ניטשה הוא, שכיוון שאלוהים הוא כל כך נשגב, על האדם להכיר באפסותו ובחוסר התוחלת של חייו ולהיות בהמת בית צנועה ומצייתת, שאין לה שאיפות, ושאיננה רוצה לגלות ולדעת כי בין כה וכה אלוהים כל כך גדול ואינסופי. אנו רואים כיצד אותו רעיון של אלוהים, שהוא ענק ונשגב ונורא, יכול לשמש במקרה אחד כדי לרומם את האדם ובמקרה האחר להשפילו.

יישיות שהן מעבר לגבולות שלנו. מדוע אנו נדרשים להן?

הואיל ואנחנו בני מוות ומוגבלי יכולת ושוכני עפר, אנחנו רוצים לברוא בחזוננו יישויות שחורגות מעבר לגבולות שלנו, ומה הן יישויות אלו אם לא המדע והאמנות והדת ותפיסת האל? הואיל ואנו מוגבלים מעצם הווייתנו, אנחנו רוצים ונאבקים כל הזמן, לייצור יישויות מעבר לנו שחורגות מאתנו. ישנה הגדרה יפה של האל בספרות ההיכלות, שהתחברה במאות הראשונות אחרי הספירה: שאלו את רבי עקיבא, זה שידע יותר מכל אדם, זה שנקשר בכניסה לפרדס, מה ראית? איך נראה אלוהים? הלא אתה נכנסת לפרדס? ענה להם תשובה שמעטות יפות ממנה: "פניו כדמות הרוח, קלסתרן כדמות נשמה". כלומר לא ראיתי מראה. איש הרי אינו רואה את נשמתו שלו או את רוח זולתו.

זו הכוונה בעיקרון המקראי, המדבר על רוח האדם, רוח מרחפת, רוח אלוהים, רוח יוצרת בדת חורין, לא חשוב איך נקרא לזה. אנחנו מבינים שיש דבר מה שחורג מגבולות החומר, וסביבו אנחנו מעגנים את פני הדברים.

מהי שבת?

ראוי לזכור, שכאשר אנחנו מדברים על שמירת שבת אין זה ויכוח בין מפלגה א' למפלגה ב', וגם לא עלבון על סגירת חנויות של קיבוצים. זה לא נקרא שמירת שבת. מה זה שבת? שבת זה הרעיון שאדם צריך להשבית את מה שהוא עוסק בו עבור רעיונות של צדק



עגל הזהב, עץ עם ציפוי זהב, האלף ה'2 לפנה"ס, גבול ארץ-ישראל

אוטונומיה מאלוהים

שולמית אלון

מאד נהניתי מדבריה של רחל אליאור, אולם אני חייבת להעיר, שבאותו מעמד הר סיני נפלא, שבו ניתנו הדברות של 'לא תרצח' ו'לא תגנוב', היה רצח של אנשים שאמרו על העגל "אלה אלוהיכם ישראל", והתבצע רצח נורא בשמו של אל קנאי וזל נוקם, והיה מנהיג שנהג ביד קשה ובזרוע נטויה כלפי בני קורח ועדתו. כך שהסיפור הוא לא רק תמים ויפה, שיצאנו מעבדות והגענו



לחירות, ושאתנו מדברים עם אלוהים, אלא שיש לו גם צדדים אחרים.

הצורך באמונה באל, הצורך של שימוש באל, היה בתקופה קדומה, כורח חברתי שנבע מן הצורך ליצור בחברה נורמות מסוימות. לכל תקופה יש כורח משלה. אנחנו יודעים שאם האווירון היה מגיע לפני המישים שנה לאיזה שבט מבודד, הם היו בטוחים שזה כוח אלוהי. אנחנו זוכרים שהעולים מתימן, האמינו שככתוב בפסוק "והביא אותם על כנפי נשרים", זהו אותו כוח אלוהי שמביא אותם על כנפי נשרים.

יש דברים שאינני יודעת ואולי גם לעולם לא אבין. מה זה חור שחור? כיצד להסביר את האינסוף? גם אם נגלה ונבין מהו חור שחור וגם אם נגלה את התא הראשון, עדיין תישאר השאלה: איך זה קורה? איש המדע יחפש לכך הסבר, אבל המאמין כלל לא זקוק לכך, כי הרי "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הדקיע, יום ליום יביע אומר, ולילה ללילה יחוזה דעת". מבחינתו הוא אינו זקוק כלל לעדויות שיש אלוהים. נשאלת השאלה, כשאנחנו מדברים על מהות האלוהים, למה אנחנו מתכוונים? האם אנחנו מדברים על מה שאנו חשים בעמדנו לנוכח מפלי הניאגרה או אל מול פריצה של הר געש, או על אלוהים אישי, פרסונלי, מצווה? ה"יהדות" בנוסח של ימינו, זו שהתכנסה בתוך ה"שולחן ערוך", אומרת למאמין כל בוקר "קום התנער כארי לעבודת הבורא". היא אומרת לו איזו נעל יעל קודם ואיזו אתר כך. קובעת לו נוהגים בתשמישי מיטה ומכתיבה לו אפילו תשמישי שירותים. היא רואה את עצמה כ"היהדות". זה נכון ששבעים פנים לתורה, אבל כאשר אנחנו אומרים ששבעים פנים לתורה, אנחנו הרילוניים, מתייחסים למה שנקרא: הנרטיב הרחב של מורשת ישראל, ובנרטיב הרחב הזה אני מוצאת את האוטונומיה מהאל מעצם בריאת האדם.

הטקסט שייך לכולנו

אנחנו זוכרים את הסיפור של בריאת העולם. יש סיפור יפה על זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם ויקרא שמם אדם. זחכמים שאלו, למה ברא אדם אחד ולא ברא כמו את העופות למיניהן ואת הבהמות למיניהן? והשיבו, ללמדך שכל בני האדם הם בניו של אדם הראשון, ואיש לא יכול להגיד: ייחוסי גדול מייחוסך. כלומר יש שוויון. והיו שהרחיקו לכת ואמרו שהעולם נברא למען כל אדם.

למה גורשו אדם וחווה מגן העדן? מפני שהפרו את צו האלוהים? לא. הם גורשו מגן העדן משום שכאשר טעמו מעץ הדעת, נהיו "כאחד ממנו לדעת טוב ורע". האדם

חברתי. לזכור את העובדה שיש דברים שאתה מחוייב להם מעבר להיסחפות המוחלטת שלך בתוך היומיומי. בשביל לשמור שבת אתה לא צריך להיות דתי או חילוני. אתה רק צריך לחשוב שמעבר לי ולמירוץ האינסופי שאני שקוע בו כל היום וכל הזמן, והלא יש לכולנו דברים דחופים וחשובים, אני מתבקש רגע להשבת את מה שאני עוסק בו. לא עבורי, אלא עבור הגר והיתום והאלמנה והעבד ושכיר היום, וכל אלה שפעם אנחנו היינו בצלמם ובדמותם. זה אנחנו, עם עבדים שקבע לעצמו את השבת כהשבתה מעבודה, זכות יסודית של כל יצור אנוש, ואפילו כל יצור חי! כלומר צריך להבין את מקורות הדברים כדי להבין את היופי ואת הצדק והחוכמה שבהם, ולהתרחק מהגילויים המכוערים שלהם.

מהו רעיון אלוהי?

הרעיונות שנקשרו באלוהים הם מיטב הרעיונות של רוח האדם. היסודות של הצדק, של השוויון, של האמת, של המשפט, של הסמכות – כל אותם הדברים שראוי מאוד לחשוב עליהם כעל נחלתו של כל אדם. מה המבתן של רעיון אלוהי? זהו רעיון שיש לו תוקף אינסופי לגבי כל אדם ואדם. כלומר, באותו מקום שאתה יכול לומר: חוכמה, צדק, אמת, דעת, שלום ושוויון – אלה הם רעיונות אלוהיים. ברגע שאתה מנכס רעיון, ואומר שזה רק לקבוצה א' וזה רק לקבוצה ב' מיד אתה יודע שאתה בתחום בעייתי. ברגע שאתה לוקח רעיון ומסתמך עליו בשמו של קול אלוהי לדעת משהו, מיד אתה יודע שאתה שוגה ומטעה, משום שהרעיונות, שבעולם העתיק נקשרו לדמות האלוהית, היו כולם רעיונות של חיוב האדם, של זכות האדם, של חכמת האדם, של זיכרון ונצחיות ודעת וחירות, אלא שכאמור אנחנו באיוולתנו, הפלאנו לעשות ולשבש ולהקטין כל מה שרק אפשר.

אסור לנו להחליף בין הרעיונות הגדולים המעוגנים בברית אלוהים לבין הגילויים הפעוטים של האדם. צריך לזכור שלרעיונות הגדולים אין בעלים. אף אחד לא בעלים של השפה, אף אחד לא בעלים של הקדושה, אף אחד לא בעלים של צדק, ודעת חירות, חוכמה, שוויון, שלום. אלה כולם שמותיו של אלוהים, ואלה הם רעיונות שכולנו זקוקים להם בדיוק באותה מידה. אף אחד לא יגיד שיש יותר מדי שלום ואף אחד לא יאמר שיש יותר מדי שוויון, כל אחד יאמר: אנחנו זקוקים לשלום ושוויון וצדק ואמת ודעת חירות בכמויות בלתי נדלות.



אשה הרה, מאה 6 לפנה"ס, אכזיב

לשם מה בורא האדם את האלוהים?

אף פעם לא היתה תמימות דעים בדבר מהות האל. אף פעם לא היתה תפיסה אחת לגבי השאלה: מה אלוהים מבקש מאתנו. להיפך. כל מאה וכל עשור היו מפרשים חדשים לדמות האל, למה שאלוהים מבקש מאתנו, ואיך אנו אמורים להיענות לו. כלומר, האדם בורא את אלוהים בצלמו ובדמותו כל פעם מחדש. לשם מה הוא צריך את האל? – כדי לזכור תמיד שיש טווח ואופק ומרחב שחורגים מגבולות גופו, שחורגים מגבולות ניסיונו, שחורגים מגבולות קטנותו זמנו ומקומו, קודמים לו וקיימים מעבר לו. לא חשוב אם ישות זו היא אדם או רעיון. זה דבר מופשט, זה רוח אלוהים. זה אותו המקום שבו רוח האדם פוגשת את רוח האלוהים, ורוח האדם דינמית לומדת ומשתנה כשם שרוח אלוהים מרחפת ומשתנה גם היא. באותו מקום של מפגש שבו רוח האדם חוזרת ויוצרת מחדש כל פעם את אלוהים בצלמה ובדמותה, היא רשאית לפרש ולדרוש ולגבש מחדש את המשמעות של הדיבור האלוהי.

אלוהיו של הרמב"ם, שנקרא השכל המעוניינים התמורות שהתחוללו במושג האל יוכחו לדעת שהפועל, איננו אלוהיו של אברהם אבינו, הוא איננו אלוהי הברית כפשוטה. אלוהיו של הגאון מוילנה איננו אלוהים של בעלי ההיכלות. האלוהים של אנשי התלמוד

"צריך לזכור שלרעיונות הגדולים אין בעלים. אף אחד לא בעלים של השפה, אף אחד לא בעלים של הקדושה, אף אחד לא בעלים של צדק, דת, חוכמה, שיויון ושלום. אלה כולם הם שמותיו של אלוהים".

נהיה כאלוהים לדעת טוב ורע. ברגע שהאדם מבחין ויודע בין טוב ורע הוא אחראי למעשיו, ובכך הוא נהיה כאלוהים. האדם הוא אוטונומי. לכל אדם שמורה הזכות לעצמאות, לחירות, לשוויון ולאמונה. חירות אמונה פירושה שאחד מאמין בבורא עולם, שני מאמין בכוחות הטבע ושלישי בקמיעות ובמים קדושים. הבסיס הינו שמשעה שהיה כאחד ממנו לדעת טוב ורע האדם נעשה ראש ליקום, אדון הארץ. הוא נתן את השמות, הכל תחת רגליו.

אלוהים - כבודו במקומו מונח, כנאמר, "אתם עדיי ואני ה' אינכם עדיי אני לא ה'". הזכות להאמין במה שעצום מאתנו, או להתייחס בבהלה או בשמחה או בחיל ורעדה, לאותם הדברים שיש בהם עוצמה של טוב ועוצמה של יופי או עוצמה של רוע. היא נחלתו של כל אחד מאתנו.

כל אחד יעיד על האל שלו, כל אחד יעיד על אמונתו ויבחר לו מתוך אותם שבעים פנים, או כפי שאמרה רחל אליאור, שיכולים להיות גם שבע מאות או שבעת אלפים פנים, מפני שהנרטיב הוא יפה והטקסט הוא יפה והוא שייך לכולם.

על אלוהים - אינני יודע כלום

ניסים קלדרון

אני מוכרח להודות ולהתוודות שעל אלוהים אינני יודע כלום. אין לי מה לומר, לא על אלוהות ולא על אלוהים. זה תחום חוויתי שמעולם לא הייתי שותף בו. אני חייב להוסיף, שזה לא גרם לי להתלבטויות מיוחדות וגם הסקרנות האינטלקטואלית שלי לעיתים רחוקות משכה אותי לכיוון הזה. אין בעולמי דבר כזה. אין זה אומר שאני חושב שחברה יכולה להתקיים בלי אנשים מאמינים ובלתי מאמינים. כפי שאני מביין את ההיסטוריה של המאות האחרונות, זה בלתי אפשרי.

רחל אליאור רואה שבעים פנים לתורה. היא רואה את הפנים המאירות, את האלוהות כנותנת לנו את הטוב. היהדות אכן נתנה לנו ארון ספרים, אולם לצד זה נתנה לנו, מה שהוגדר בפיו של ביאליק, משוש ורקב. היא נתנה לנו גם דברים איומים ונוראים. פרופ' אליאור בוחרת, על פי מסורת עתיקה של חכמת ישראל, להראות רק את המאור שביהדות ובאלוהים, לקחת מאלוהים רק את מה שטוב. אבל מה לעשות אם באותה מסורת עצמה יש את עקדת יצחק ואת עין תחת עין ואל נוקם ונוטר, והרבה מאוד רוע וברוטאליות? אני אינני מוכן לחיות אך ורק בגן העדן שלי. ■

איננו האלוהים של האנשים שכתבו את ספר תנך ואת ספר היצירה. בכל מאה ומאה ההגדרה של האל, התוכן של מהות האלוהות, הרעיונות שהאל מייצג או שהאנשים מייצגים לעומתו, הדרש והפירוש, ההלכה והאגדה והפרשנות, כל הזמן משתנים. זה דינמי לחלוטין, זה חי לחלוטין, וכדי להבטיח שכך יהיה תמיד, יצרה המסורת היהודית שני דגמי מחשבה נפלאים. לאחד קוראים "שבעים פנים לתורה" ולשני קוראים "אינסוף".

אינסוף, משמעו שיש אינסוף ביטויים להוויה האלוהית, כלומר, אי אפשר להגדיר אותה בתור דבר סופי אחד. אפשר לפתוח כל פעם מרחב חדש של משמעות, של זיעה, של תפיסה, ולעגן את זה בדבר מה שמעבר לכך. פעם תקרא לזה מדע ופעם אומונות, פעם סמכות החוק וההשראה, ופעם אחרת הלכה או מצווה. בכל מאה אפשר לקרוא לזה בצורות שונות. אבל צריך לזכור תמיד שהמבחן הוא, שמה שיש בו ערך ותועלת לכלל הוא בעל אופי אלוהי, בעוד שמה שיש בו כוח לרעה הוא בעל אופי אנושי. הרעיון השני, של שבעים פנים לתורה, הוא רעיון שאיש איננו יכול לומר שיש רק נוסח אחד ורק אמת אחת ורק תורה אחת ורק זווית ראייה אחת. בדיקת הליפך: יש אינספור זוויות ראייה, כי שבעים, לצורך זה, זה כמו שבע מאות או שבעת אלפים. ברגע שאתה אומר שיש יותר מאחד, שאין רק פן אחד לתורה, אתה פשוט מצרכים פרגמנטים אבל יש אינספור היבטים אחרים.

מהם אינספור ההיבטים האלה? אינספור הדלתות לרוח האדם להיכנס לתוך הטקסט ולברוא אותו מחדש. לקחת כל משפט וכל מילה ולהפיק בהם חיים חדשים, תובנות חדשות, התמודדויות חדשות, שאלות שמציקות לבני דורנו, הגדרות חדשות של טוב ורע. אלוהים אומר מה טוב ומה רע, אולם זו רק אפשרות אחת. גם אנחנו רשאים לייצר ולהרחיב ולהעמיק את מושגי הטוב והרע על פי התובנות והניסיונות של בני זמננו.

מה תרם אלוהים לרוח האדם?

כעם שחי בגלות אלפיים וחמש מאות שנה - את הגלות צריך למנות מחורבן בית ראשון במאה השישית לפני הספירה - ראוי לזכור שתמיד תלינו את ייבנו באלוהים, וכל פעם יצרנו אותו מחדש ובראנו אותו מחדש. אבל אלמלא היה לנו אותו עוגן של תקווה, של חזון, של חלום, של גאולה, של חירות ששמורה לנו אי שם כרעיון, גם לא היינו זוכים להגשים את זה הלכה למעשה. לכן השאלה איננה אם אני כן או לא מאמין באלוהים. השאלה היא, מה תרם אלוהים לרוח האדם? מה עשתה רוח האדם במשך אלפי שנים בזיקה לרעיון האלוהי? מה מקור הדעת, החוק, הסמכות המשפט והצדק שנקשרו בדמותו של האל, וכמה מרחב של חופש ומחשבה הותירה לנו דרך המחשבה הזאת, שראוי להמשיך ולהרהר בה ולא להתכנר לה או לצאת נגדה או לפסול אותה? יש לדעת, כי אותו מרחב עצום של מחשבה ויצירה ורוח ותרבות ואמונות, שנקשרו כולם לנקודות המוצא של המחשבה הדתית, גם הם נחלתנו ורשותנו וזכותנו, ובלבד שאיש לא יכפה שום דבר, ושהכל יהיה מתוך בחירה וחירות ורצון ודעת, ומכאן הכל פתוח. ■



צלמית בדמות אשה, מאה 7 לפנה"ס. הרובע היהודי בירושלים

הקולקטיב

על תפיסת

מול תפיסת היחיד

יוסי פריצקי

ציני בסייג הדמוקרטי לזכות היחיד לעשות את שליבו חפץ, בתנאי שעשייה זו מוגבלת לכך, שהיחיד אינו פוגע בזולתו פגיעה של ממש. ברור לכולנו שאין אדם רשאי, למשל, לפגוע פגיעה פיזית או להטיל מום באדם אחר מטעמים של אמונה או פולחן דתי. לטענתם – חילול שבת הוא פגיעה של ממש בזולת, כמו גם מכירה בפומבי של בשר חזיר או נישואין אזרחיים. לשון אחרת: נעשה כאן שימוש בלתי הגון בעקרון הדמוקרטי – ליברלי כדי שישמש מסווה וכסות, לכפייה חרדית. פתאים רבים מתוכנו נופלים לבור שחת זו וחבל, כי אין בין העיקרון הנכון והראוי האוסר על פגיעה בזולת לבין כפייה דתית ולא כלום.

במצב דברים שכזה, הדרך היחידה לאפשר חיים ביחד היא העמידה על המשמר של עקרונות המשטר הדמוקרטי-ליברלי ולו מן הסיבה הפשוטה, שרק בחברה דמוקרטית, חופשית, נאורה, ליברלית ופולורליסטית, יכול האדם החרדי לקיים את אורך חייו ופולחנו באין מפריע. לכאורה נראה הדבר תמוה. מה לאדם החילוני – החופשי ולאורח החיים החרדי-אורתודוכסי? התשובה, לדעתי, ברורה ונעוצה בעקרון היסוד של האדם החופשי. האדם החופשי חייב לאפשר לזולתו לקיים אורח חיים שונה לחלוטין מאורח חייו, כל עוד אין באורח חייו או באורח חי הזולת משום פגיעה של ממש. החרדי, כאמור, מצווה שלא לאפשר לזולת לקיים את אורח חייו אם אין הוא דומה או זהה לאורח חייו הוא. כלומר: רק חברה חופשית ודמוקרטית יכולה לקיים בתוכה אורחות חיים שונים ואפילו מנוגדים האחד לשני. רק חברה חופשית ולא תיאוקרטית, המעניקה לגיטימציה והכרה לסוגים שונים של אמונות ודעות – יכולה לאפשר חיים ברו קיום. ■

של בחירה, אלא ההנהגה עוברת, בדרך כלל, מאב לבנו או לקרוב משפחה אחר. משעה שהמנהיג עולה לשלטון – אין אפשרות להיחזקו. הוא מכהן לכל ימי חייו ובמקרים מסוימים – גם לאחר מותו¹.

דו שיח של חרשים

היחיד בחברה הדמוקרטית אינו מבין מדוע היחיד בחברה החרדית מבקש לכפות עליו אורח חיים או אמונה שהם, במקרים רבים, זרים ומנוכרים לו, ושאינו הוא מסכים עמם כלל ועיקר. טענתו כנגד כפייה חרדית זו היא טענה המבוססת על התיאוריה הקלאסית של ההומניזם הליברלי: אני איני אומר לך מה לעשות וכיצד לקיים את אורח חיך ואתה – הנח לי לנפשי. אני לא אומר לך איך לקיים שבת, ואתה אל תגיד לי מה לעשות ביום החופשי שלי. אני איני כופה עליך מנגנון נישואין חילוני ואתה – אל תכפה עלי מנגנון נישואין דתי, וכן הלאה וכן הלאה. ברור שטיעון כזה אינו יכול להתקבל על מי שתפיסת היחיד הליברלית, לא זו בלבד שהיא זרה לו, אלא שהיא מנוגדת ניגוד קוטבי לעמדותיו וערכיו. זאת, משום שכאמור – לשיטתו הקולקטיב ולא היחיד הוא העיקר. אנו מצויים איפוא בדו שיח של חרשים משום שערכי היסוד, האקסיומות, מנוגדים האחד לשני.

אחת מן המחלוקות הקשות המתקיימות היום בין אלה החיים בישראל לפי אורח חיים חופשי – חילוני לבין אלה הבוחרים לחיות לפי אורח חיים דתי – אורתודוכסי, היא סביב שאלת זכות הפרט, היחיד, לעשות מה שיחפוץ בד' אמותיו, כל עוד אין בעשייה או באי עשייה זו משום פגיעה של ממש בזולתו. לשון אחרת: אדם האמון על התפיסה הליברלית-דמוקרטית, אמון על הרעיון של יחיד הזכות לחיות את חייו כפי שלבו חפץ. יתרה מזו, רבים סבורים (וכותב שורות אלה ביניהם) שזכות זו של הפרט היא נשמת אפה של הדמוקרטיה ומבלעדיה אין לה זכות קיום. שיטת המשטר הדמוקרטי מיועדת להגן על זכויות האדם והאזרח, וככל שהמשטר ליברלי והגון יותר, כך הוא מאפשר לזנינו לחיות את חייהם באין מפריע, תוך התערבות מינימלית באורח חייהם. לא זו בלבד, אלא שתפיסת העולם הליברלית מעלה על נס את אלה אשר מרדו במוסכמות, שחו נגד הזרם, עמדו על דעתם בניגוד לדעת הרוב ולעיתים – אף שילמו על דעותיהם בחייהם ממש.

מנגד, התפיסה היהודית – חרדית רואה בקולקטיב היהודי את העיקר. הפרטים אינם אלא חלק מן הקולקטיב, וחשיבותו של היחיד היא ב"קיום מצוות". היחיד מתלבש כיתר הפרטים בקולקטיב. הוא מקיים אורח חיים אחיד וזהה לאורח החיים של יתר

רק בחברה דמוקרטית תכונות

ואורח יבא אדם חרדי לקיים את

אורח חייו ופולחנו באין מפריע

היחידים בקולקטיב בו הוא חי. הוא מקבל על עצמו מרות של המנהיג הדתי של הקולקטיב, כיתר חבריו, אלא שקביעת המנהיגות לא נעשית על ידי תהליך דמוקרטי

ע"ד יוסף פריצקי הוא חבר כנסת

1. כגון: הרבי מלובלין או ר' נחמן מברסלב שאין לחסידיו מנהיג לאחר מותו.

2. כל הפורשים מדרכי הציבור, והם האנשים שמדקו עול צווארם, ואין נכללים בכלל ישראל בעשיית המצוות, אלא הרי הם כבני חורין לעצמם, וכן המומרים והמוסרים והאפיקורסים. כל אלו אין אוננים ואין מתאבלין עליהם, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים, ואכלים ושיתים ושמתים על שאבדו שונאו של מקום, ועליהם הכתוב אימר הלא משנאך ה' אשאנ, ואומר באבדו רשעים רנה (קיצור שולחן ערוך, סימן רא סעיף ד).

3. כל האפיקורסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמורסין, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צורך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל החורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול. (רמב"ם הלכות ממרים פרק ג' הלכה ב').

האם פסקי הלכה מחייבים את כל העם?

צופיה מלר

הויכוחים היגעים הניטשים חדשות לבקרים בין הציבור הדתי-חרדי לבין הציבור החופשי-חילוני בנושאים שונים הנוגעים באורחות חיינו ובתרבותנו, מטים את הדיון מן העיקר לטפל, מפוררים את הנושא החשוב הזה לפירורים, ודנים אותנו, משום כך, לטוב כחול זה סביב זנבו שוב ושוב ושוב, בדרך ללא מוצא. טיעון שמעתיק מילים מפינו, הציבור החילוני, הוא הטיעון של "התחשבות ברגשותיו של הציבור הדתי", לנוכח מה שאנחנו עושים או איננו עושים בפרהסיה שלנו, כולל בשכונותינו החילוניות למהדריק, או בהיכלי התרבות והמתנ"סים שלנו, ולא רק בחגי ישראל ומועדיו, אלא בכל עת, תמיד.

כפיה בדרכי נועם

השאלה אותה עלינו להציב מול טיעון שכזה איננה שאלה של "התחשבות ברגשות הציבור הדתי", כיוון שהתחשבות ברגשות תיתכן רק על בסיס הדדיות. מול רגשותיהם של אנשים בציבור הדתי הנפגעים מהאזנה לקולות נשים, ניצבים רגשותיו של ציבור הנשים, וגם של גברים רבים המזדהים עמו, והנפגעים מעצם פסק ההלכה הקובע כי "קול באישה (ולא, חלילה קולו של גבר) ערווה" ושל רבים הסבורים כי הערווה היא באוזניו של השומע, כשם שפסק ההלכה שקבע כי "שיער באישה ערווה" (ולא שיער זקנו ופאותיו של הגבר) זו ערווה בעיני המתבונן, וכשם שהפסק "אישה - חמת מלא צואה, ופיה מלא דם" (מסכת שבת קנ"ב) אינו אלא ביטוי לחשיבתו המעוותת של מי שרואה מבעד ליופי, לחן ולעדינות המאפיינים את גופה של האישה, רק צואה ודם!

היחס לאישה הוא סימפטומטי לראייה ארכאית צרה, גזענית ושוביניסטית של חברה שבטית-פטריארכלית, המפלגת ומפלחת את החברה האנושית על בסיס גזע, דת, לאום, עדה, "חצר" ומין, ומנסה לכפות על זולתה "בדרכי-נועם" ותוך ניצול ציני של כללי המשחק הדמוקרטיים והפלורליסטיים, את פסיקותיה ואת הלכותיה.

ד"ר צופיה מלר היא מרצה לחינוך בסמינר הקיבוצים

זו אותה תפיסה המפלה בין גזעים - שם, חם ויפת, ובונה סולם היררכי הקובע מי נולד להיות אדון ומי - עבד. זו התפיסה המנציחה שנאה על בסיס לאומי-לאומני גם לעמים שאינם עוד בימינו, כמו העמלקי,

או הגוזרת שמד טוטאל לשבעת עממי כנען ומקבעת גזירה זו בכמה וכמה מתרי"ג מצוותיה. זו התפיסה המצווה לרדוף עד חרמה ולהמית אנשים המאמינים באמונה דתית אחרת, ולהשליט טרור דתי בכל תחומי ארץ-ישראל בעבר: גזעון ההורס את מזבח הבעל, אסא המסיר את הגילולים וכורת את האשרה, אליהו השוחט ארבע מאות וחמישים נביאי הבעל, יאשיהו, ששרף את האשרה, טימא את הבמות, נתץ את המזבחות ואת המצבות, וכדי לטמא את מקומות הפולחן האלה, הוציא עצמות אדם מקבריהם ושרף עליהם, ולבסוף - אף זבח את כהני הבמות עצמם על מזבחותיהם (מלכים ב' / כ"ב 4 - 20), ועוד כהנה וכהנה מעשים הנעשים בידי אלה הנחשבים לממלאי רצון ה' ועושי דברו. זה המודל עליו מסתמכים גם בימינו אלה ה"ברוך גולדשטיינים" למיניהם, או "סתם" משליטי הכפייה הדתית על יהודים ושאנים יהודים בכל חבלי ארץ ישראל.

מה ראוי לרשת ומה ראוי לגנוז?

זו גם התפיסה המבחינה בתוך עם ישראל הבחנה היררכית בין אישה לבין גבר. האישה נחשבת לקניין, ונמנית עם רכושו של הגבר (שמות כ' / 17; דברים י"ז / 16-17; רות ד' / 9-10); ומתירה פוליגמיה לעשירה ולמנהיגיה - בעבר - וביגמיה בהיתר רבני - בהווה! זו התפיסה המאפשרת, על פי חוק, לקיחת נשים כשלל מלחמה (דברים כ"א / 10-14) ואף מתפארת בכך (תהילים מ"ה / 14). או המתירה לבעל קנאי ולחברה העושה זאת בשמו, לסכן חיי אשתו ע"י העמדתה בניסיון המשפיל והמבזה של המים "המאירים" שסופו, לעיתים, מוות (במדבר ה' / 18-22) והמיתרגם בימינו לרצח בפועל של נשים יהודיות בידי בני-זוגן. זו התפיסה המעניקה רשות התרה חד-צדדית של ברית הנישואין ע"י הבעל בשל סיבות של כלום, "אפילו מצא אחרת נאה הימנה" (גטין צ'),



אך אוסרת יזמה כזו מצד האישה כלפי בעלה אפילו בשל סיבה כבדת משקל, כגון שהתעלל בה נפשית או פיסית - כל עוד לא אמר "רוצה אני", ואפילו בית הדין עם כל הסנקציות שיטיל עליו - קצרה ידו מהושיע.

זו התפיסה שאינה מזכה את האישה במעמד עצמאי - לא בענייני רכוש, לא בשירות בקודש, לא במעמד חברתי - ציבורי, ואף לא במעמדה האישי - משפחתי בעבר ובהווה. בעבר - אם לא נמצאו לה בתולים בליל חתונתה - היו סוקלים אותה באבנים (דברים כ"ב 20-21), ואם הרתה "לזנונים", אפילו אלמנה - שורפים אותה באש לפי הנוהג (בראשית

נחש, נחושת, מאה 12 לפנה"ס, ליד מקדש אנשנק

ל"ח/24). דינים ארכאיים אלה אינם נחלת העבר בלבד, אלא גם ההווה מקפח את האישה בדיני אישות, ויעידו על כך אלפי העגונות, פסולי החיתון, ה"ממזרים" ושאר נפגעי החוקה הארכאית הזו.

האם פסקי-הלכה כאלה - מדאורייתא או מדרבנן היינו הך - הם שצריכים להכתיב את אורחות חיינו ואת תרבותנו כאן בישראל של ראשית האלף השלישי לספירה? ומה בדבר פסקי הלכה ארכאיים שאינם מכירים בעובדות ובנתונים שנבדקו והוכחו מדעית? למשל, פסקי הלכה המאפשרים לגבר לגרש את אשתו אם "ילדה לו" רק בנות בלבד, וזאת, תוך התעלמות מוחלטת מכך שהגבר הוא הקובע את מינו של הילוד? או מפסקי הלכה המעניקים לגבר את ה"פריבילגיה" לגרש את אשתו מקץ 10 שנות נישואין שלא

רנסאנס ביהדות

אורי בן צבי

אירגונים, במסגרת סמינר 'הקהל' באפעל. שם, בין אלפי האנשים צצה לה פתאום, קטנה ונמרצת, ביקשה עזרה כדי לבחור בין ים הארועים וההרצאות והדיונים שהוצעו לבאים. "השפע הזה, העושר הזה... זה פשוט לא יאומן", אמרה אחרי שתיארה את חיפושיה המתסכלים מן העבר. "...ואחרי זה אומרים שהיהדות היא לא שלנו..." ספק שאלה ספק קבעה, ורצה כדי להספיק לשמוע דיון שכותרתו: "במה מאמינים יהודים חופשיים?"

ואכן, כל מי שיטול את מדורי הפירסום של העיתונות וישווה בין ההיצע של פעם להיצע של היום, יגלה את השינוי הגדול שתל ביתחו של הציבור החילוני כלפי "היהדות". מדי שבוע מתקיימים עשרות כנסים, במות, הרצאות ואירועים, המיועדים לציבור החילוני, הנערכים ע"י גופים בעלי תפיסת עולם חילונית מובהקת. לצידם, ללא

דינה היא רופאה, אישה חילונית המתגוררת מזה שנים בתל אביב. לפני 10 שנים, בעקבות אירוע משפחתי טראומטי, ביקשה למצוא לעצמה מסגרת בה תוכל ללמוד יהדות. דינה איננה אישה דתית, להיפך, הדת, הרבנים, העיסוק בפולחן הרתיעו אותה. היא חיפשה מסגרת חופשית, נעימה וידידותית, לשבת עם עוד אנשים כמוה, לשמוע הרצאות ולדון בנושאים הקשורים לעבר היהודי, להתפתחות המהשבה ביהדות, ובעיקר, למצוא תשובות שיסייעו לה להגדיר ולהבין את זהותה שלה. היא חיפשה במשך חודשים ולא מצאה. כל מה שהוצע לה היה דתי או במסווה דתי. פגשתי את דינה בחודש שעבר, באירוע מסורתי המפגיש מדי שנה להפנינג המוני בנושאי יהדות, עשרות

הניבו פרי-בטן, תוך התכחשות לעובדה הבסיסית, הידועה היום אם כי לא היתה ידועה בעבר, כשניתנו אותם פסקי הלכה, שיש גם גברים עקרים, ואפשר ש"באשמתם" אין נשותיהם יכולות ללדת? - חכמי הדת היהודית בדורנו אינם מניחים, מסתבר, לעובדות לבלבל אותם ולשנות כהוא זה פסקי הלכה אלה, שאבד עליהם הכלת. ודאי לא בכל מה שנוגע לזכויות היתר שנטלו לעצמם אבות אבות אבותיהם על נשותיהם, אמהותיהם, אחיותיהם או בנותיהם.

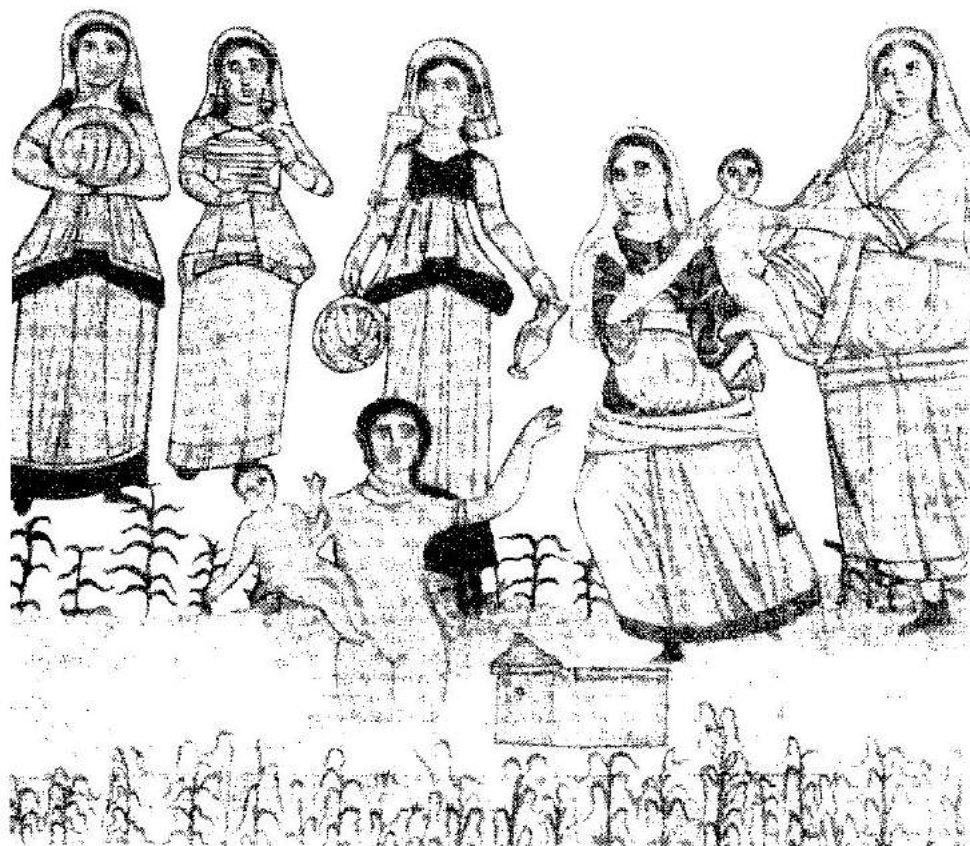
יש פסקי הלכה הראויים לגניזה, גם אם הם קדושים לפטריארכיה הגברית

עד שלא יובן, כי פלגנות, אפליה והתנשאות מעין אלה אינם ראויים עוד בעינינו ולפיכך שאינם מחייבים אותנו - יגזר עלינו להתיש כוחנו במלחמות שווא פסאודו-תרבותיות, ובכך לשחק לידיהם של אלה שרק מרוויחים ממלחמת התשה שכזו.

לאלה הטוענים כי לציוויים כאלה יש ערך היסטורי, באשר כך נהגו אז, בימי קדם, וכי אלה היו הנורמות של העולם העתיק, אך לא עתה, נשיב, כי זו בדיוק הבעיה, שכן איש אינו מוכן גם עתה לשנות כהוא זה מאותם חוקי הלכה, כי אין להם סמכות לכך... כי מידי שמים היא... אף כי יש להם סמכות, לדבריהם, לכפות פסקי הלכה אלה גם עלינו, שאיננו מכירים בהם עוד!

ולא להטוענים כי זוהי "היהדות" ו"אין מה לעשות", תשובתנו הנחרצת צריכה להישמע לא בקול מגמגם ובתהייה במה עוד נרצה את חרדינו ונייהר מפגיעה ברגשותיהם, אלא בנחישות ובקול רם: אנו הננו ירשיה של התרבות היהודית, וכיורשים - אנו נהיה המחליטים, כדברי עמוס עוז, "מה מן הירושה הגדולה הזאת יעמוד בסלון ומה אגנוז במרתף... יש לי זכות ליבא מבחוץ ולשלב בירושותי את הטוב בעיני... זכותי להחליט מה טפל ומה עיקר, מה מרכז ומה שוליים ומה ראוי לגניזה". היהדות שבעים פנים לה, ואין לאורתודוכסיה החרדית כל חזקה ובלעדיות עליה.

אכן, יש פסקי הלכה שראויים לגניזה, גם אם היו "קדושים" לפטריארכיה הגברית בשעתם. זו הבעיה האמיתית במלחמת התרבות שנכפתה עלינו, ובמלחמה, כמו במלחמה, אנו גם צריכים להיות אלה המחליטים על היעדים, על האסטרטגיה ועל הטקטיקה שלה. ■



משיחת משה מן היאור, ציור קיר, מאה 3 לסה"נ, דורא אורפוס

חילונות

יהדות-שאפשר להזדהות עמה? שוטרים, מנהלים ומורים-על קורסים בנושאי יהדות של מית"ר

איציק הוא שוטר. איש גדל גוף, מזוקן, בעל ארשת פנים קשוחה. אם יש לך בעיה עם החוק, לא היית רוצה להיפגש בו. בשנה האחרונה איציק פשט את מדיו, והלך, בין השאר, ללמוד יהדות. את העיסוק באכיפת החוק הוא החליף בלימוד סוגיות של מותר ואסור במסגרת קורס בנושא יהדות ודמוקרטיה. במקום לרדוף פושעים במחלק המוסר הוא למד דילמות מוסריות במקרא. את העימות ברוחב בין חילוניים לדתיים הוא המיר בלימוד על מאה שנות תרבות יהודית חילונית. איציק ושלושים מחברי השוטרים למדו כל זאת במסגרת קורס שנתי בן 140 ש"ל בנושא 'יהדות כתרבות' שיזמה מית"ר. איציק אומר כי התגלה לו עולם חדש. הלימוד בנושאי יהדות כתרבות היה כל כך מעניין עד שהדינאים גלשו גם להפסקות ומעבר לשעות הלימודים, ומה שחשוב יותר, הידע שקיבל עוזר לו להתמודד עם שאלות שמעלים ילדיו בבית... **עמי**, שלמד עימו, הוא בחור דתי. הוא מעיד שגילה שליהודים יש היסטוריה, הוא למד להכיר את הסבל שעבר עליהם בגולה. "פתאום הבנתי את המשמעות המיוחדת של תפילת 'כל נדרי' ביום הכיפורים. ברור לי שבעתיד אתפלל אחרת".

גם **אביב** אומר כי לראשונה נפגש עם היבטים חדשים לגמרי של התרבות היהודית. "גדלתי כיהודי ואני חי כיהודי, אולם כאן (בקורס) לראשונה, נחשפתי להיבטים חדשים לגמרי של התרבות היהודית, להבנת התמודדות האדם המודרני עם ערכיו. נמשכתי למקומות שלא חשבתי שאגיע אליהם ולעולם לא אשכח את מה שלמדתי כאן".

עד הקיץ האחרון, ניהלה **נעמי מעודד**, בית ספר יסודי במרכז תל-אביב. בבית הספר לומדים 250 תלמידים. לפחות חציים באים מבתים בהם מקובלת שמירת מסורת. נעמי היא אישה דעתנית וסקרנית, מסוג המנהלות המחפשות כל הזמן כיצד לעשות את השיגרה למעניינת יותר. היא ניהלה את בית הספר במשך 12 שנים, וחיפשה, לדבריה, דרך חדשה ללמד את מקצועות ההומניסטיקה והיהדות. "הייתה לי תחושה של אי נחת מהמצב הקיים. ראיתי שתוכניות הלימודים הקיימות אינן מדברות אל ליבם של התלמידים והמורים. הציק לי הפער הקיים בין התוכניות הנלמדות בבית הספר לבין העולם היהודי. חיפשתי משהו שיעורר, שיביא לשינוי ערכי, משהו שאני אישית אוכל להזדהות עימו".

לפני 4 שנים, לאחר שערכה סקר נרחב בין גופים וארגונים שונים הפועלים בשוק בתחום לימודי היהדות, פנתה נעמי למית"ר - מכללה ליהדות כתרבות. מאז, במשך 4 שנים עבדו מרצים ומנחים של מית"ר בשיתוף פעולה עם מורי בית הספר על שורה של תוכניות בנושאי חגים, מקרא, משפחה, ציונות וזהות יהודית. כיצד השפיעו הלימודים על המערכת החינוכית הבית ספרית? הנה כמה תגובות של מורות שעברו את התהליך הלימודי.

צילה שריג מעידה שחששה מאד מהגישה החילונית. "באתי מבית דתי שערכיו הושתתו על ערכי מסורת. חששתי שהמפגש יאלץ אותי להתמודד עם ערכים זרים לי. להפתעתי ולשמחתי גיליתי עולם חדש. שהאיר את עיני". **תרצה ועקנין**, אף, היא מורה בעלת רקע דתי אומרת שהיא מבינה שיש דרכים שונות נוספות להבין את התנ"ך, וזה מותר ולגיטימי.

יפה כפיר מעידה שהאספקט החילוני שנלמד מאד מקובל עליה, כיוון ש"הוא רלבנטי לי ולילדי החיים כאן ועכשיו", ואילו **רחל חנוכו** מוסיפה כי "כאדם חילוני הרגשתי תמיד מאד יהודיה, אולם הייתי זקוקה להשתלמות כדי 'לקבל לגיטימציה לנהוג כפי שנראה לי או לעשות בחגים את מה שיפה ומיוחד בעיני".

פירסום, מתקיימים מאות ואולי אלפי מפגשי לימוד בהוגים, בבתים פרטיים, בחברות, כמעט בכל מקום בארץ. לצד תופעות של ניכור והתרחקות, של נהילזם ועכשיוזם, של פוסט מודרניזם ופוסט ג'ורג'יאניזם, ישנם רבים בקרב הציבור החילוני, שבשבילים "יהדות" איננה עוד מושג מגונה, לבטוח אינו משהו ששייך למישהו אחר. הם מגלים סקרנות ומחפשים. יש בהם שנוטלים יוזמה ובוזנים או מצטרפים למסגרות לומדות.

דווקא בשעה שכתלי האוניברסיטאות התרוקנו מתלמידים המתעניינים בנושאי יהדות, קמו להם, בעשר השנים האחרונות, עשרות גופים וארגונים, ששמו להם כמטרה, לקדם את תחום לימודי היהדות בקרב הציבור החילוני. על רקע מציאות בה נתון היה משרד החינוך, לאורך שנים, בידיים דתיות, על רקע ההקצנה הדתית-תרדית המאפיינת חוגים מסויימים בחברה הישראלית ועל רקע, מה שנתפס, כהתרחקותו של הציבור החופשי מזיקה ליהדות, פורחות להן קבוצות וגופים המבקשים לתת מענה לצורך אמיתי של רבים - לברר ולהגדיר במה אנוחנו יהודים ומה טיבה של זהותנו היהודית.

בגופים הפועלים בתחום החינוך ליהדות הומניסטית נקבצו, בשנים האחרונות, עתודות מרשימות של ידע, בקיאות ניסיון, תוכניות, וחשוב מכל, מאגרים אנושיים מעולים של אנשים, יודעי יהדות, בעלי תפיסת עולם מגובשת, המצויידים במצפן וביכולת לתת פירוש מודרני לצפונות העבר ולגלויי ההווה. הם מכירים, ועושים כבתוך שלהם, בגודש התרבותי העצום של התרבות היהודית, מתוך הבנה וראיה בהירה של הקיום היהודי, מבלי להידרש לאפולוגטיקה ומתוך ניסיון אמין ונועז לחבב את היהדות על הצעיר הישראלי. הם מאמינים כי היהדות שייכת לכולנו, כי כל דור ודור מעצב את אופיה וקובע את מאפייניה בדמותו ובצלמו, וכי עיקר המשימה המוטלת עלינו היא למצוא את החיבור הנכון בין התלמיד החילוני לבין עברו ומורשתו וזהותו היהודיים.

התמודדות עם טכסים ואירועי חג ועבודה עם תלמידים בגילאים שונים. במקובץ הם מהווים תופעה חדשה, דבת עוצמה, בחברה הישראלית.

בדפים הסמוכים מפורטת רשימה של ארגונים חילוניים העוסקים בחינוך יהודי. הפעילות בארגונים אלה מצביעה על עשייה מרשימה של הגות, בניית תוכניות, הכשרת מורים, לימוד במסגרת בתי מדרש,



יהדות היא-לא רק דת

מוסדות השכלה ביהדות כתרבות. לא רק דת

מתקדמת, מדעית והומניסטית, וכן, לשינוי חוק החינוך הממלכתי ובמאבק לתקצוב הולם של החינוך הממלכתי-כללי.

מית"ר - מכללה ליהדות כתרבות

הרצוג 21, ירושלים 92387
טלפון: 02-5611820-02, פקס: 02-5611359
דואר אלקטרוני: cpj@netvision.net.il
מית"ר, מכללה ליהדות כתרבות, היא מרכז חינוכי שמטרתו להעמיק את מודעות הציבור לבסיס הפלורליסטי של התרבות היהודית ומורשתה. בעבודתה החינוכית מבקשת המכללה למלא את פערי הידע הקיימים בהכרת המורשת היהודית ותרבותה, ולהציע לימודים בין - תחומיים ביהדות כתרבות.

מית"ר פועלת בכל הארץ במספר ערוצים מקבילים: בבתי ספר - הכנת תוכניות לימודים וביצוע השתלמויות וסמינרים למורים, להורים ולתלמידים. לציבור הרחב - חוגי לימוד לשוחרי יהדות, בתי-מדרש וקורסים שנתיים לעולים. במישור האקדמי - פיתוח מסלולי לימוד בנושא יהדות כתרבות בשיתוף אוניברסיטת חיפה ומכללת אחוה. מית"ר שותפה לפירסום 10 ספרים בנושאי יהדות הומניסטית חילונית.

מליץ - מכונים לחינוך יהודי ציוני

ישי 19, ירושלים 93544
טלפון: 02-6733441-02, פקס: 02-6733447
דואר אלקטרוני: info@melitz.org.il
מליץ יוזמת פעילויות שונות סביב שאלות אקטואליות ועקרונות המעסיקות את החברה הישראלית והעם היהודי במדינת ישראל ובתפוצות. הפעולה החינוכית מיועדת להביא לחיזוק הקשר בין יהודים בישראל ובתפוצות, תוך הגדשת מרכזיותה של התרבות בחיינו וחיזוק ערכי הדמוקרטיה. צוות מליץ מורכב מאנשי חינוך המייצגים קשת תרבותית מגוונת של החברה היהודית בישראל ובעולם, הוא מציע מסגרות חינוכיות מגוונות כגון: סדנאות קצרות, סדנאות תהליכיות, סמינרים, ימי עיון, תוכנית קוריקולאריות, סיורים ומחנות לקיץ.

מעגל טוב - מדנשה

רח' אנטונינוס 5 ירושלים 93303
טלפאקס: 02-6789946
בית מדרש קהילתי - פועל בבית ספר גונן בירושלים כמסגרת קהילתית, בה שותפים תלמידי תיכון, מדריכים בגורים בתנועות השומר הצעיר, צעירים החיים ולומדים בירושלים, מורים והורים.

◀ המשך בעמוד 39

גוונים

ת.ד. 346 שדרות 87013
קיבוץ עירוני המפעיל תוכניות חינוכיות לילדים, נוער ואנשים עם מגבלות בשדרות ובאיזור הדרום.

המדרשה באורנים

אורנים דואר טבעון, קרית טבעון 36006
טלפון: 04-9838753-04, פקס: 04-9830232
דואר אלקטרוני: midrash@macam.ac.il
המדרשה הינה מרכז חינוכי הפועל בקרב הציבור החילוני. במסגרתו פותחו תוכניות שונות המבטאות את השקפת עולמה החינוכית, הרואה ביהדות תרבות חיה ומשתנה ובמקורות, מקור השראה ולא מקור סמכות. המדרשה פועלת ליצירת קשר עם הציבור הדתי הפתוח לשיח תרבותי-רוחני. צוות המחנכים במדרשה פועל במסגרת קהילתית, הלומדת בחברותא ומעצבת חגים וטקסי חיים.

המכללה לתרבות יהודית

ת.ד. 4030, חיפה 31040
טלפון: 04-8235661-04, פקס: 04-8235661
פועלת באיזור חיפה והצפון ומקיימת השתלמויות למורים, לתנועות, נוער, כמו גם הרצאות, בנות דיון, סיורים, שיעורים, מפגשי דתיים - חילוניים ועוד.

המרכז לחינוך יהודי בתפוצות - חיפה

אוניברסיטת חיפה, הר הכרמל, חיפה 31905
טלפון: 04-8249834-04, פקס: 04-8249060
דואר אלקטרוני:

yemina@research.haifa.ac.il

מרכז לחינוך יהודי בתפוצות הפועל כמרכז מחקר של אוניברסיטת חיפה. המרכז עורך כנסים וימי עיון, השתלמויות וסדנאות יצירה באמנות יהודית, למחנכים בישראל ובתפוצות. כמו כן הוא מוציא לאור פרסומים מדעיים וחומרי לימוד, ומקיים קשרים עם קהילות יהודיות בתפוצות, ופעילות קהילתית בנושא פלורליזם ביהדות בישראל.

ח.מ.ה. - רשת לחינוך מדעי הומניסטי

ת.ד. 93415, תל-אביב 61393
טלפון: 03-6353789-03, פקס: 03-5353653
דואר אלקט: hama@barak.online.net
חמה פועלת להצבת החינוך בראש סולם העדיפויות הלאומי ולעיצוב דמותו ברוח

אדם מדרשה לרמוקרטיה ולשלום

יער ירושלים, ת.ד. 3353 ירושלים 91033
טל: 02-6448290-02, פקס: 02-6752932
דואר אלקטרוני:

adam@adamstitute.org.il

מדרשת אדם עוסקת בפיתוח וביישום תוכניות לימודים שמטרתן לקדם את החינוך לדמוקרטיה ולשלום. מקיימת השתלמויות, ימי עיון וסמינרים למגזרי אוכלוסייה שונים.

אלול - בית מדרש

בוסטנאי 8, ת.ד. 8158, ירושלים 91081
טלפון: 02-5619436-02, פקס: 02-5619425
דואר אלקטרוני: elul@netvision.net.il
אלול הוא מרכז לימודי ותרבותי אשר במרכזו בית מדרש, שהוקם ע"י קבוצת ישראלים, חילונים ודתיים, מתוך שאיפה ליצור ברית בין דתיים וחילוניים, ברית שביסודה הלימוד המשותף והכרת האחר. שיטת הלימוד באלול משלבת מסורות לימודיות יהודיות עתיקות עם תובנות וטקסטים חדשים. באלול פועלים בית מדרש כללי, בית-מדרש למורים, סדנאות בנושאים שונים לקבוצות מגוונות, שיעורים וסדנאות לעולים חדשים, וכן מרכז לעיצוב טקסי חיים.

בינה - המרכז לזהות יהודית

סמינר אפעל, רמת אפעל 52960
טלפון: 03-5342513-03, פקס: 03-5346579
דואר אלקטרוני: binatak@inter.net.il
בינה עוסקת בלימוד שאלות של זהות יהודית, תרבות עברית ומחשבת ישראל. היא מציעה לציבור הרחב בתי מדרש העוסקים בלימוד מעמיק בתחומי היהדות והרות, לצד חוגים והרצאות תקופתיים וימי עיון חד - פעמיים. מרכז בינה מקיים גם השתלמויות למורים ופעילויות רבות ומגוונות בבתי ספר.

במדבר - מדרשה במדבר

ת.ד. 380, ירוחם 80500
טלפון: 07-6580150-07, פקס: 07-5690324
בית מדרש הפועל במתנ"ס ירוחם, בשיתוף עם המועצות השכנות. בית המדרש מפגיש יהודים מכל הזרמים והעדות, תושבי ירוחם וחברי קיבוצים ומושבי בנגב, עולים חדשים וותיקים, נשים וגברים הלומדים יחד מקורות יהודיים מהתנ"ך ועד ימינו.

אריה ש. איסר

אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו. ורוממתנו מכל הלשונות. וקידשתנו במצוותיך. וקרבתנו מלכנו לעבודתך. ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת." (תפילת שלש רגלים).
התיזה הבסיסית שלי, לה אני קורא התיזה ה"הולראבולוציונית" היא, שבנוסף להיותנו מודדים את עולמנו לאורך המימדים הבסיסיים של מרחב-זמן, אנחנו מודדים אותו גם לאורך מימד נוסף והוא מימד המידע (או המחשבה ההגיונית).

מהו מימד המידע? התשובה לכך מקופלת בתשובה לשאלה – מהם מימדי מרחב וזמן. ספרים רבים נכתבו על ידי הפילוסופים על השאלה הזו, עד שבאו הפיסיקאים ונתנו את התשובות המעשיות: מרחב זה כל מה שאני מודד בעזרת המטר! זמן זה כל מה שאני מודד בעזרת שעון!
מכאן ההגדרה של מימד המידע: מידע זה כל מה שאני מודד בעזרת מחשב!

טענתי היא, שעד כה התעלמנו ממימד זה, מסיבות אגוצנטריות, כלומר בגלל העובדה ש'האני' נולד עם האינסטינקט, שהוא מהווה את מרכז העולם, שהעולם נוצר עבורו. אינסטינקט זה הוא קיומי וקובע במאבק להישרדות. ככל ש'האני' או הפרט מתפתח או נולד מפותח יותר, הוא רוכש את האינסטינקט הסוציאלי שמכוון אותו לבנות אגודה של פרטים ולראות בה את מרכזו של העולם, ושעבורה



נס קריעת ים סוף, פרט, ציור קיר, מאה 3 לסה"נ, ביה"כ, בדורה אורפוס.

הישרדותו של העם היהודי:

תוצאה של בחירה אלוהית או של ברירה דרוויניסטית?

עצמם מה ההבדל בין הדמות בתמונה לדמות בראי? אין וויכוח שיש שינוי במימדי הזמן והמרחב, גם מרחק הזמן גדל וגם מימדי המרחב תפחו, אך האם אלו הם כל השינויים? מה גדל ונוסף ל'אני' שלהם מאז צולמה התמונה?

א. המודל המוצע

בנוסף למימד המידע אני מציע להוסיף שדה כוח חדש לדיון, והוא שדה האנטרופיה. המשיכה הכללית בשדה זה היא לכיוון התנהו והאי סדר. אולם אם משקיעים אנרגיה ניתן לנוע בכיוון הפוך לנטייה הכללית, כלומר לכיוון הסדר והארגון. המוח האנושי צובר מידע ומארגן אותו. התבונה אינה אלא מידע מסודר. קריאת תזה מדעית אינה שונה מסיוור במרחבי נוף חדש, אך בעוד שסיוור רגיל הוא לאורך מימדי מרחב וזמן, הבנת רעיון חדש הוא סיוור לאורך מימד המידע, שמארגן כתוצאה מתנועה כנגד כוח המשיכה של האנטרופיה (לכן יש צורך להשקיע אנרגיה בחשיבה). שדה האנטרופיה הוא אשר גורם לכך, שכל דבר שאין אנו משקיעים בו מאמץ יתפורר ויתבולל. כל גוף, מהרגע שמת יורקב וייפרק לפרודותיו, וכל מערכת מאורגנת תיהפך לתוהו. הפיסיקה, שעיסוקה מוגבל למימדי מרחב-זמן, אינה מכירה בכוח המשיכה הזה כשדה, אך היא מודעת לאוניברסליות של החוק השני של התרמודינמיקה. כשאני מסתכל, כפיאולוג, על התפתחות עולם החי מנקודת המבט של התיזה הזו, אני רואה שמידת הארגון, כלומר הסדר, הולכת וגדלה. על כן יש להסתכל על האבולוציה כעל המראה נגד שדה המשיכה של האנטרופיה. אך כשם שקיימת תנועה לעבר הקוטב השלילי, המושך את היקום לאי-סדר, אז אנטרופיה מוחלטה, כך קיימת תנועה נגדית. אני טוען שתנועה זו היא תוצאה של מקדמי

הוא מוכן להקריב את קיומו האישי (אלטרואיזם). כך התפתחה האידיאולוגיה של ה"אתה בחרתנו", שהיא אופיינית לכל החברות האנושיות. ככל שמתפתחת התבונה (בהמשך הדברים נגדיר את המושג הזה) משתחרר הפרט מהאינסטינקט האגוצנטרי, והוא לומד לדעת שהעולם אינו בנוי סביבו, אלא שהוא חלק מזערי ממנו, וככל שהוא נעשה נבון יותר, כך הוא מוצא את עצמו מוחץ למרכזו של העולם. כך, שכלל שהתפתח המדע, המבטא את התבונה האנושית, כך השתנתה תפיסת העולם ביחס למקומו של האדם ושל החברה האנושית על כדור הארץ, ושל כדור זה ביחס ליקום. הקושי בתפיסת המידע נובע, כאמור, מהאינסטינקט האגוצנטרי שמקשה עלינו להסכים עם המעבר מהמשפט "אני יודע", למשפט "אני מתקדם על מימד המידע".

בעוד שסיוור רגיל הוא לאורך מימדי מרחב וזמן, הבנת רעיון חדש הוא סיוור לאורך מימד המידע.

אני מודע לעובדה, שתפיסת המידע כמימד לא מיד תתקבל על ידי רבים מהקוראים. לאלו שברשותם מחשב, אני מציע לשאול את עצמם מה נוסף כמותית למחשב עליו הם עובדים היום, ביחס לאותו מחשב ביום שקנו אותו? לאלו שאין ברשותם מחשב אני מציע להוציא מהארון תמונה שצולמה בהיותם תינוקות או ילדים, ותוך שהם מסתכלים בתמונה זו להסתכל גם בראי ולשאול את

במונחים מקובלים במדע האבולוציה אומר, שאני מציע לראות באבולוציה של המין האנושי בכלל ושל העם היהודי בפרט מערכת שמתפתחת לפי החוקים הכלליים של האבולוציה כפי שנוסחו על ידי דארווין, אולם בתוספת של מימד המידע ושדה האנטרופיה, עליהם דובר לעיל. תוספת זו מאפשרת לכלול באבולוציה הביולוגית את האבולוציה התבונתית-ערכית. העיקרון של הישרדות החזק, הופך על ידי זה לעיקרון של הישרדות החזק-נבון. כאשר ברצף זה כלול גם החזק הפיזי, גם התבונה לקיים אותו וגם תבונת החלש לגבור בחכמה על החזק - פיזית אך מטומטם. מערכת הערכים החברתית החכמה היא חלק מתבונה זו.

ג. תקפות המודל לגבי עם-ישראל

לאחר הסבר קצר זה של התיזה שלי, אוכל למקד את התייחסותי לנושא העם היהודי. אתחיל בכך שאומר, שהתפתחות מערכת החוקים המוסריים - קיומיים ועמה התפיסה המופשטת יותר והמוסרית יותר של האל הראשי, שהיה המהות הקובעת בגורלו של כל עם בימים קדם, התחילה אצל העם היהודי בשלב מוקדם יחסית בהיסטוריה האנושית. אוכל לנסח זאת גם כך: עם ישראל היה מהראשונים שתפש את העולם המקיף אותו, כמערכת חוקי מוסר הנובעים מכוח עליון מופשט. מבחינה היסטורית-תרבותית אנחנו יכולים לומר, שהפיכת שבטי ישראל לעם ישראל, התהוותה תוך דרישה להגיע למכנה משותף גבוה יותר, הווה אומר, האמונה באל כללי מופשט וצודק. מנקודת המבט האבולוציונית נוכל לראות בכך

עליה ברמת המורכבות, תוך שימת דגש מיוחד על ההתקדמות לאורך מימד המידע. מסיבה זו, כאשר העם היהודי עבר משברים קיומיים כגון חורבן הבית, הוא וויתר על התפשטות מימד המרחב (טריטוריה) והעביר את מלחמת הישרדות לשדה המימדים זמן-מידע. בקשתו של רבי יוחנן בן זכאי ליבנה וחכמיה היתה צעד מכריע בכיוון זה. מאז אותה בקשה העבירה היהדות את המנהיגות לחכמים ולרבנים. זה הביא לתהליך של ברירה חברתית של שכבת תלמידי החכמים העילויים ולטיפוחם: הקהילה העמידה לרשותם את כל המשאבים הדרושים לקיומם ולימודם; השיאו להם את בנות העשירים וגם מימנו את משרות הרבנים והמתמידים-תלמידי הישיבה, הלומדים תורה לשמה. לתהליך ברירה זה, שנמשך כאלפיים שנה, היו גם תוצאות חיוביות וגם הרוות אסון, אך כאן יקצר המצע מהשתרע בנושא זה.

הנצרות התפתחה מהדת היהודית כמגמה ליישם את עיקרון אל-הצדק והחסד המופשט גם בקרב עמי העולם, אך צעדי ה"פופוליסטיים" של שאול התרסי החזירו אותה לחיק האלילות. המהפכה הפרוטסטנטית העלתה אותה שוב על דרך היהדות, והמהפכה המדעית שבאה בעקבותיה העלתה את עמי אירופה על דרך התבונה. אך מה שקרה באותו זמן ליהדות האורתודוקסית הוא, שהיא הרגישה עצמה מאוימת, והסתגרה בתוך חומות הגיטו הוירטואלי שבנתה סביבה. תופעה זו ידועה בתולדות עולם החי כ-"פוסיליזציה" (התאבנות, פוסיל-מאובן) בתוך גומחה אקולוגית.

האי-אחידות (אי-רגולריות) של התפשטות היקום לאחר המפץ הגדול. אי-אחידות זו בהשפעת שדה הכבידה, הביאה ליצירת הגלקסיות, ואיפשרה את התפתחות מערכת השמש וליצירת התנאים של כדור הארץ, שמאפשרים כלייה ברמת הארגון של המידע לכיוון המידע המסודר האיך-סופי.

אם נבחן את האירועים סביבנו רק במסגרת המימדים מרחב-זמן, הרי האירועים ייראו לנו אקראיים, אולם אם נבחן אותם ברצף מרחב-זמן-מידע ובמסגרת שדה האנטרופיה, נשכיל לעמוד על המיוניות השולטת בעולמנו.

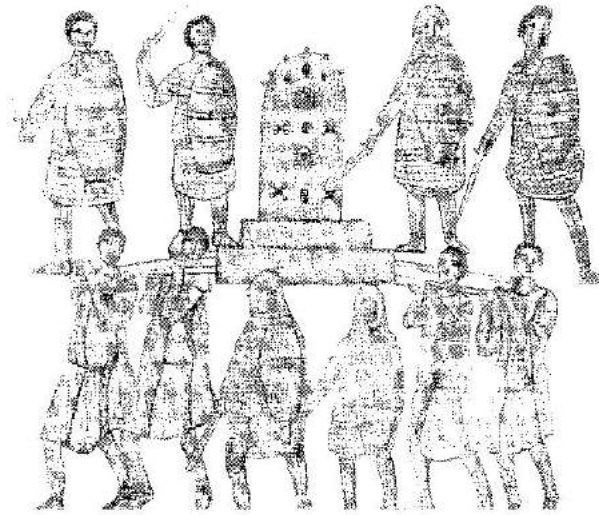
ב. תקפות המודל לגבי מערכות חברתיות

העליה ברמת הסדר תוקפה יפה גם לגבי מערכות חברתיות. גם בהן אנו רואים עליה, אם כי לא מתמדת, אלא בצורה גלית, (ככל תנועה בשדה בהשפעת כוחות מנוגדים). מהפרט לתא המשפחתי, לשבט, ללאום, לחברת העמים.

המפתיע הוא, שאנו מוצאים את עיקרון החברה האנושית הגדולה בנבואת אתרית הימים של ישעיהו. בדרך להתהוות החברה האנושית משמשים חוקי המוסר והצדק החברתי שווי - ערך לחוקים הביורכימיים הקובעים קיומו של אורגניזם. כשם שקיים חוק האנטרופיה לגבי האורגניזם, כלומר, שגוף שאין בו השקעת אנרגיה מתמדת מתנוון וסופו התפוררות, כך גם חברה, שאין משקיעים בה מאמץ פיזי-רוחני, סופה התפוררות. הסיבה לצורך בציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא בצורך להשקעת מאמץ כדי לצאת מהדחף האגואיסטי. עם זאת 'האני'-הפרט הוא אבן היסוד של

החברה, כמו שהגן (כולל צופן הדי.אן.די) הוא אבן היסוד של האורגניזם החי. אי-אפשר להתעלם ממנו בעת הבניה של החברה הגדולה.

כאמור, יש רצף הייררכי להתפתחות החברה האנושית. כל קבוצה היא מערכת קיומית שנוצרה על מנת להבטיח קיומה והתפתחותה של הקבוצה הנמוכה ממנה, כאשר בבסיס המבנה עומד זקיים הפרט-היחיד - האנוש. במילים אחרות, הפרט החושב והמרגיש הוא קוונטת היסוד בכל חברה ובכל תהליך. התפתחות המין האנושי ניתנת להימדד רק על-ידי מדידת ההתפתחות של הקוונטות הללו. מרוש הדבר, שאין כל אפשרות להתעלם מהצורך לתת לפרט האנושי את התנאים הטובים ביותר להתפתחותו, חומרית ורוחנית כאחת. לסיכום, בדגם הרעיוני הכוללני (הוליסטי), שאני מציע, אין הפרדה - לא בין הומר לרוח, לא בין הטבע לאלוהים, לא בין הישות הגשמית לישות הרוחנית, לא בין הפרט לכלל, לא בין מימד המרחב למימד הזמן, ולא בין שניהם למימד המידע. דגם כוללני זה מאפשר לראות בחוקי המוסר החברתי, או הערכים החברתיים החיוביים, מערכת חוקים, שבאה להבטיח את התנועה לעבר הקוטב החיובי בשדה האנטרופיה, הנמדד לאורך צירי מרחב-זמן-מידע. כמו כן הוא מאפשר לראות בחוקים אלו מכשיר, שתפקידו הוא להבטיח את ההרמוניה בין המערכת המוגדרת במסגרת הצירים של הפרט, לבין המערכת הכללית יותר של החברה המשפחתית או הלאומית, ושל זו בתוך המסגרת הכללית של האנושות.



תמישית, ציור קיר, פרט, מאה 3 לסה"נ, בית הכנסת בדורה אורפוס

תפיסת האל, היושב על כיסא רם ונישא ומתלבט ביחס לגורל הפרט והעם ע"י תפילות ותחנונים או ע"י פולחן המתים, שולטת עד היום ביהדות האורתודוקסית, והיא מסימני ההתאבנות שלה.

ד. האם יש לעם היהודי במדינת ישראל מסר כלשהו?

כאמור לעיל, הצעד הראשון של היהדות היה בתפיסה אינטלקטואלית של ההווה האלוהית, כלומר, תפיסתו כהווה מופשטת, לעומת התפיסה הרגשית, צורתית, של כל העמים האחרים. כפי שציינן, היהדות ויתרה בכמה שטחים לתפיסת העולם האלילית, ראשית – בתפיסת האל כ"יחיד" מסויים, שהוא הווה בפני עצמה, המקבלת החלטות ביחס לעתידו של הפרט ושל הכלל. תפיסה זו הולידה את התפיסה השניה, לפיה האל, מקבל החלטות, ניתן להשפעה על ידי מתנות – כלומר קורבנות, ובשלב מאוחר יותר תפילות שבאו במקום הקורבנות. תפיסה זו של אל יושב על כיסא רם ונישא ומחליט ביחס לגורל הפרט והעם, ושל אפשרות השפעה על החלטות אלו בעזרת תפילות ותחנונים, ובמקרים הגרועים גם על ידי פולחן מתים, שלטת עד היום ביהדות האורתודוקסית, והיא מסימני ההתאבנות של יהדות זו.

לדעתי היהדות המתחדשת חייבת לותר על שרידים אלו, ולעלות מדרגה בדרך להבנת ההווה ה"אלוהית", כלומר, הווה שאינה ייחודית בלבד אלא גם כוללנית, ואינה מתבטאת באיזה שהוא "אני רם ונישא", אלא במחות הספוגה בכל "אני-אנושי", הנמצאת בהתפתחות מתמדת מהתהווה האין סופי לסדר המושלם במרחב זמן-מידע. מהות כזו אינה יכולה, כמובן, להיות מושפעת מפולחן, בכל צורה שהיא, ואף לא מבקשות ותחנונים, אולם במהותה היא כוללת גם את חוקי הצדק והמוסר, האישים והחברתיים, שאינם אלא חוקי הקיום של מערכות, שהן המדרגות העולות מהתהווה האין סופי להווה התבונתית האין סופית. במסגרת מושגי היהדות נאמר, שהמצוות של "בין אדם לחברו" כוללות בתוכן גם את המצוות "שבין אדם למקום".

תפקידים של חוקי הצדק הללו הוא, להבטיח הרמוניה של קיום יחד והתפתחות, לא רק בין הפרט לכלל, אלא גם בין כלל העם לכלל העמים. מכאן, שהחזון של ישעיהו בן אמוץ חייב להיות אחד מאושיות הקיום של העם היהודי, אך גם זאת ברוח הריאליזם של היהדות, המתבטא במאמר "הקם להרגך השכם להרגו", ולא בגישה הקיצונית של הנצרות, של הושטת הלחי השניה. זו האחרונה, בגלל אי התחשבותה בחוקי החיים, שימשה פתח לתורת חיים של צביעות. יש על כן לתרגם את חזונו של ישעיהו לקודכס חוקים בינלאומי, שיהווה יסוד ליחסים העתידיים שבין עמים. הצעתי היא, שהמרכז העולמי של תנועת השלום הבינלאומי יהיה בירושלים, אך על כך במאמר אחר.

לסיכום – היהדות היא תוצאה של תהליכי הישרדות דארוויניסטיים במימדי זמן-מידע. הציונית הגיעה למסקנה, שעל מנת להבטיח את הקיום הפיזי יש להוסיף את מימד המרחב. למסקנה מעשית זו שתי סכנות: סכנה אחת היא, שהמאמץ הקיומי יעבור ממימד המידע למימד המרחב בצורה בלעדית. סכנה שניה היא התבוללות ואבדן הזהות הלאומית. מכאן, שההווה הישראלית חייבת להיות יהדות נאורה מתחדשת ללא הפסק, בנויה על מורשת היסודות האוניברסליים, שמבטאים את החתירה לכיוון ההווה התבונתית המושלמת, אך תוך שמירה על ה"צופן הגנטי" התרבותי-רוחני הייחודי לה. ■

תנועת ההשכלה, ולאחר מכן התנועה הציונית חברו, לעומת זאת, לזרם הליברלי.

תוך עליות וירידות (תנועה גלית בשדה האנטרופיה) עשתה החברה המערבית כברת דרך רצינית לעבר בניית הברה מתקדמת ברוח האידיאלים של נבואת ישעיהו, וניתן לדבר היום על תרבות יהודית-נוצרית-ליברלית. החברה החילונית בישראל היא חלק מהתרבות הזו, ונשאלת השאלה האם יש סיבה להמשיך ולהתקיים כעם נפרד, מבחינה תרבותית ולאומית, גם לאחר שהתפתחות החברה המערבית הביאה לידי אימוץ, הלכה למעשה, של הערכים החברתיים-מוסריים יהודיים? מבחינת המודל ההולו-אבולוציוני שהצגתי, השאלה היא האם להסתכל על תרבות המערב כנמצאת בתהליך של התפתחות והתחדשות לכיוון הקוטב החיובי, או שמא צריך להסתכל על תהליך ההתבוללות כתהליך של בליה בכיוון האנטרופיה, כלומר בכיוון הקוטב השלילי.

כאן אנחנו מגיעים לסתירה, לכאורה, במודל הרעיוני שלי. מצד אחד אני טוען שהמודל מצביע על עליה בארגון ובסדר של מערכות גדולות יותר ומצד שני יצירת מערכות גדולות גורמת לטשטוש הייחודיות של מערכות המשנה הקטנות יותר, כלומר לתהליך בליה ועליה ברמת האי-סדר. אולם סתירה זו היא רק לכאורה. כפי שנראה באורגניזם, ההתאגדות של התאים ליצירת אורגניזם גדול אינה אומרת שהם מבטלים את ייחודם. יתר על כן. חלק מהם, שהוא בעל חשיבות מיוחדת לקיום האורגניזם, כגון תאי המוח, ממשיך להתפתח ולהשתכלל כתת-מערכת, ובזה הוא תורם לקיום המערכת או האורגניזם כולו. העיקרון החשוב הוא, שהתפתחות והשתכללות של היחידה ה"עצמאית" נעשית תוך משוּב חיובי עם המערכת הגדולה, כלומר תוך השפעה הדדית, שמביאה לידי התקדמות במעלה שדה הסדר. אם ניקח לדוגמה התפתחות ותפקוד יעיל של האורגניזם האנושי, נראה, שוב, שבעיקרון הוא אינו שונה מהתפתחות ותפקוד יעיל של קבוצת אנשים, אם במפעל חרושית או צוות מדעי. בכל המקרים, ניווכח לדעת שהמצוינות של האורגניזם, של הצוות ושל העם, אינו מושג על ידי ביטול הייחודיות של המרכיב היחיד אלא להיפך – משל השתכללותו ושל הגברת ייחודו, אך זאת תוך תהליך קבוע של משוּב עם המערכת כולה. רק פרטים שאין להם חשיבות לקיום ולהתפתחות המערכת בכללותה עוברים תהליך של התבטלות והעלמות. כאן אנחנו יכולים לראות כיצד המשחק בין שני כיווני שדה האנטרופיה פועל לכאן או לכאן: במקרה השלילי שדה האנטרופיה ימשוך לבליה ולהפרדה לפרטים שאינם שונים האחד מהשני, בעוד שכיוון הסדר ימשוך להתאגדות של הפרטים, כשכל פרט חיוני ממשיך להשתכלל לטובת הסיביבה. כאשר קוטב האנטרופיה גובר נקבל את תופעת החמון, המבולל, בו כל פרט חסר אופי משלו. כאשר קוטב הסדר גובר, נקבל איגוד של אגודות של פרטים, כשכל רמת התאגדות היא בעלת מצוינות ייחודית.

אך גם במקרה של ההתאגדות נקבל מנגנוני שמירה עצמית בכל דרג ודרג, שיתבטאו בהמצאת סמלים, או צופני התנהגות, שיבטיחו מפני חדירה של גופים או פרטים זרים ומסוכנים. במקרה התפתחות של מדינות כתוצאה מתהליך בליה של מהגרים, כמו בארצות הברית, אנחנו עלולים לראות תהליכים כאלו, שיבטאו את מגמת ההתאגדות במישור הכלכלי-מקצועי, ואילו מבחינה לאומית ינסו להגיע לבליה מירבית. במקרה של הפזורה היהודית בארה"ב, הדבר יתבטא בטשטוש הייחודיות הלאומית היהודית. נראה לי שלכיוון זה יש מירב הסיכויים, מאחר שהמנגנון של השמירה על הייחודיות הוא מנגנון שנועד להבטיח את הקיום, ומשעה שהקיום תלוי באינטרסים הכלכליים או המקצועיים, הרי הרגשת הייחוד הלאומי תלך ותיחלש בקרב הקהילה היהודית בארצות הברית בפרט, ובעולם המערבי בכלל.

בעית האותנטיות

האם אותנטיות יכולה להפוך לנורמה אתית ממשית?

שלום דותן

ה

בעולם המודרני והפוסט-מודרני, לא רק "אלוהים מת" כדברי ניטשה, אלא יחד אתו "מתו", כלומר איבדו את תוקפם האטרקטיבי והמחייב, רוב ה"איזמים" – רציאונליזם, ליברליזם, סוציאליזם, קומוניזם ועוד, ואף נאציזם ופשיזם (להבדיל) – שהדריכו במאות ה־19 וה־20 את צעדי האדם החילוני, שלא האמין באלוהים. "פשיטת רגל" זו השאירה את הפרט עירום ועריה, ללא משען וללא מצפן, ואילצו אותו למצוא לבדו את דרכו בחיים הסוערים, בעולם של "תוהו ובוהו לעדי עד", כלשון ניטשה.

רעיון האימננטיות מבית מדרשו של שפינוזה, לפיו אין ולא כלום מעבר לעולם הזה, בו אנו חיים ("אלוהים או הטבע") הינו הבסיס המשותף לכל הוגי האקסיסטנציאליזם והאותנטיות (פרט לקירקגור, כפי שנראה בהמשך). עם כל זה יש הבדלים בתפיסת האותנטיות שלהם, אותם מנתח גולומב בספר שלפנינו.

מהי שיא האותנטיות?

יוצא הדופן ביניהם הוא, כאמור, קירקגור, הרואה דווקא באמונה הלוהטת באלוהים את שיא האותנטיות, אותה מיצג בעיניו אברהם, "אביר האמונה", המוכן להקריב את בן זקניו האהוב במצוות אלוהים. זאת – משם שמעשה זה אישי לחלוטין, מנוגד לכל נורמה חברתית ומוסרית (אברהם מרשה לעצמו לשקר ליצחק) ואף לא ניתן לשום הבנה וקומניקציה אנושית (אברהם מסתירו – לפי המדרש – אף משרה ומנערו המלווים אותו בדרכו לעקדה). הוא עומד על התעלמות גמורה מעניני האדם וערכיו, על "סוספנסיה" (השהייה) מודעת של המוסר, דחייתו הצידה למען התמכרות ללא סייג לאלוהים. ואכן יש בכך, מצד קירקגור, מחאה חריפה נגד המוסר הבורגני-נוצרי הסתמי והרדוד, השורר לדעתו, בחברת עירו קופנהגן (ואף בכל אירופה הנוצרית), המדלדל את האדם וכולם את יכולתו ליהפך לאישיות אותנטית ראויה לשמה. כבר כאן מתיצבת הבעיה החריפה של עצם האותנטיות: האם אין היא – בהעדר כל נורמה מחייבת – הורסת את האדם במקום לבנותו. הרי "סוספנסיה" של המוסר איננה עולה בקנה אחד עם חיי חברה תקינים כלשהם, שבלעדיהם אין האדם יכול להתקיים.

הבעיה היא גלויה לחלוטין והיא לא נעלמה גם מעיני קירקגור, אך הוא לא ידע לפותרה. הוא דרש מהאישיות האותנטית – "אביר האמונה", לפי תפיסתו – לחזור אל החברה – תוך השארת מעשהו החריג כקנינו האישי בלבד – ולכבד בחייו היומיומיים את צווי מוסרה (הוא מעלה על נס שאחרי הנסיון האדיר של העקדה אברהם חוזר לבאר שבע, סמל החברה האנושית הרגילה). אבל בכך יש משום סתירה גלויה לאידאל האותנטיות עצמו, שמעצם טבעו איננו יכול להשתלב בהיי חברה שיגרתיים, הנוטלים את נשמתו. בעיה זו קיימת ביתר שאת נוכח תפיסת האותנטיות של ההוגים החילוניים הנדונים בספר, השוללים את האמונה. כבר בתפיסתו של ניטשה (ואף בזו של רוסו, מבשר האקסיסטנציאליזם החילוני) מתנקשת האותנטיות בחברה, שקיומה ההכרחי לאדם מחייבת אתו אוביקטיבי, כנות והגינות, שאינן דווקא מרכיבות

בעיה עם ספרים פילוסופיים מעמיקים, כספר שלפנינו, היא, שהם, מעצם טבעם, נועדו לציבור קוראים סלקטיבי, שהלשון הפילוסופית נהירה להם. על מנת לפלס דרך לקריאת ספרים מסוג זה לציבור משכילים רחב יותר אולי כדי לנסות לדווח על תוכנם בלשון קלה יותר, השווה לכל נפש. סקירה זו מנסה לנקוט גישה זו, וברוח זו אולי אפשר לנסה בקצרה את נושאו של הספר שלפנינו: לאמור: 'בעית הכלל והפרט, החברה והיחיד', ובלשון קצת יותר פילוסופית: 'מיצד לזכות באישיות אותנטית, וכיצד לשלבה בחברה, מבלי ששילוב זה יזיק לה, מחד, ומבלי שהחברה תתפרק בעקבותיו, מאידך'. ובלשון המחר: "האם האותנטיות יכולה ליהפך לנורמה אתית ממשית?" (עמ' 17)

הטיפול בבעיה זו מתחייב במיוחד לאור המרד הפילוסופי הגדול הקרוי "אקסיסטנציאליזם" ("קיומיות") שהתחולל (במידת מה בהשפעת רוסו) באירופה במאות ה־19 וה־20, והוגיו העיקריים הם קירקגור, ניטשה, היידגר, סארטר וקאמי, שניתוח עמדותיהם בשאלת האותנטיות מהוה את תוכן ספרו של גולומב.

מרד פילוסופי זה פנה נגד הרציונליזם הקיצוני, הכוללני – טוטאלי, שראה – בעקבות סוקרטס ובעידן החדש מדיקארט ואילך – בתבניות את "גאולת העולם", ושהגיעה לשיאה, דרך קאנט, בהיגל, שתורתו על השגת ה"אמת הכוללת והמוחלטת" כבשה את הזירה הפילוסופית במאה ה־19. נגד גישה זו התקוממו ההוגים האקסיסטנציאליסטים. הם טענו, שהיא מפקירה את האדם-הפרט, מתעלמת מבעייתיו הקיומיות, מהתלבטויותיו ומצוקותיו כבן אנוש ובן תמותה, שהבנתן וההתמודדות איתן צריכות להיות עיקר משימתה של הפילוסופיה. זרם זה ראה את האמת האמתית, החשובה והרלוונטית לאדם, לאו דווקא ב: "אמיתו הגלובאלי" של העולם, ב"רוח העולם" (Weltgeist) נוסח היגל, המתעלמת מכל "אדם פלוגי" ומתקיימת מעל ראשי כל בני אדם כפרטים, אלא באמיתו האישית והפנימית ביותר של כל אחד ואחד, אליה הוא מתגעגע, ולאורה הוא רוצה (או "הן הראוי שירצה") לכתוב

את "ספר חייו" בעצמו.

הבנתו והבהרתו של מפנה פילוסופי זה קיבלה משנה חשיבות ודחיפות לאור אובדן האמונה בעולם טרנסצנדנטי, בו אלוהים קבע חד-משמעית ומחייבת את הכללים המנחים, לפיהם יחיה האדם. אך



אך גולומב לא כל-כך אופטימי ביחס ל"פתרון" זה. הוא אומר: "דומה שפתרונותיו של היידגר עדיין לא התגברו על בעיית ישימותה של האותנטיות בחברה, בעיה שגם ניטשה ניצב לפניה: האתוס המשותף, כלום אינו מכשול אמפירי בלתי ניתן לסילוק לפני אדם המנסה להגיע לאותנטיות?" (171). ועוד פחות מרצה גולומב מהגותו המאוחרת של היידגר, בה נטש את הדגשת האופי האקטיבי של האותנטיות והתחיל לנקוט כלפיה עמדה של פסיביות ברוח מעין-דתיות כגון "מתח הבא עלינו ממעל", "חסד", שאלוהים מעניק לנו על מנת "להצילנו". "אותנטיות ופסיביות אינן עולות בקנה אחד" – קובע גולומב, ומכנה את שינוי תפיסתו של היידגר "בגידה באותנטיות" (189-190).



הכרחיות של אותנטיות (עובדה היא, שגם ציניקן כדון ז'ואן, וגם רשע גמור כיאגו היו אותנטיים ללא ספק). היות וכך, הרי האותנטיות יכולה להיות לכל היותר אידיאל מנחה ומתקן בלבד, ואינה יכולה להיות בלעדית וטוטאלית. על כן מציין אותו ניטשה יותר מכל כ"פאתוס אישי", מתקשה להגדירה במדויק, ולהצביע על "בשר הים" חי, שהוא אותנטי באמת, ונזקק ליצור דמיוני – הוא זרתוסטרא – כדי להדגימה. אך גם זרתוסטרא, "גיבור הכפירה", ה"על אדם", שהאותנטיות שלו שלמה (באשר היא כוללת את הצד היציר והיצירתי גם יחד.

צרוף זה מכונה על ידי גולומב "עוצמה יצרית – יוצרת", (עמ', 131), האומר "הן לחיים", למרות היותם "תוהו ובוהו לעדי עד", מדגים את הדילמה בין אותנטיות וחברה. זאת בכך, שאחרי שנים רבות של התבודדות בהרים, המחשלת את האותנטיות שלו, הוא מרגיש, שרק "הירידה לעמק" אל חברת בני האדם, תמשיך לתת טעם לחייו האותנטיים. לעומת סתירה זו שבתורת האותנטיות של (רוסו) קירקגור וניטשה, מתיימרים היידגר וסארטר להתגבר עליה על ידי הפיכתה מפאתוס אישי וספונטני לתורה שיטתית אונטולוגית.

המון סתמי

ה"חרדה" של היידגר הופכת "בחילה" אצל סארטר. בעיניו היא תופעה הכרחית של המבנה האונטולוגי של בני האדם. היא אוחזת בנו מכיוון שאנו חיים בעולם אקראי ואבסורדי שכל טרנסצנדנציה הסתלקה ממנו. יתרה מזו: מבחינה סוציולוגית אין לנו ברירה אלא להיות ב"המון הסתמי", המעקבת בעדנו להגשים את האותנטיות, את הישות העצמית שלנו, שרק היא יכולה לתת טעם לחייו בעולם מקרי ואדיש זה. בנובלה באותו שם ("הבחילה") הבחילה מההבלעות ב"המון הסתמי" קוראת לנו לעצב את האותנטיות שלנו, שאי אפשר לדכאה. לדעת סארטר עיצוב זה אינו יכול להתבצע אלא תוך מאבק ב"המוניות", בו לוקחים חלק – מלבד הרפלקסיה – גם הרגשות והיצרים. "החיפוש אחרי אותנטיות (נוסח סארטר) אינו [רק] בגדר כוונה מפורשת וברורה לחלוטין, [קרי: רפלקסיה], אלא מעין 'ערפול' או 'טשטוש', שאינו קובע דבר" (217), כמתחייב משיתוף הרגש והיצרים בתהליך, שגולומב קורא לו "פסיביות פעילה" (שם).

בדמות גיבורה של נובלה אחרת, "ילדותו של מנהיג", מציג סארטר את "הנגטיב" של גיבור "הבחילה", באשר הוא – גיבור "ילדותו של מנהיג" – "נס מחופש" (בלשונו של אריך פרום), מפחדו של "מה יאמר", ומשקיע את עצמו בכוונה ברוח הקונצנזוס ההמוני.

אך – לדעת סארטר – אין אנחנו יכולים לנוס מהחופש. אנו מעצם מהותנו יצורים תופשיים. אך מאחר שחופש אנושי זה לעולם סובייקטיבי ואיננו חופף את העולם האובייקטיבי – האונטולוגי והסוציולוגי – בו אנו חיים, הרי שהאדם – אפילו בעל כורחו – חייב לבחור. הוא בבחינת "יצור בוחר" מעצם מהותו ומעמדו בעולם הזה. רק אלוהים ("המת", שעל האדם להחליפו) הוא אותנטי מלכתחילה בפועל, (כי אצלו יש חפיפה בין האובייקטיבי והסובייקטיבי), אך אותנטיותו של האדם היא, לדעת סארטר, לעולם רק "אותנטיות בהתהוות, שהאדם נאבק להשיגה לא כמהות אלא כחרות" (229), כלומר פרי בחירה. "האותנטיות (האנושית) היא למעשה הכרה בכך, שחיפושיו של האדם אחר אותנטיות אינם יכולי (230) – מסכם סארטר. גישה זו שונה משל קירקגור, ניטשה והיידגר גם יחד, הרואים את האותנטיות המלאה כבת מימוש על ידי האדם, הגם שאין הם יכולים להגדירה במדויק.

אך מלבד חוסר יכולתו האונטולוגי של האדם לממש את אותנטיותו המלאה יש עוד גורם המעכב בעדו לעשות כן, והוא "העובדתיות",

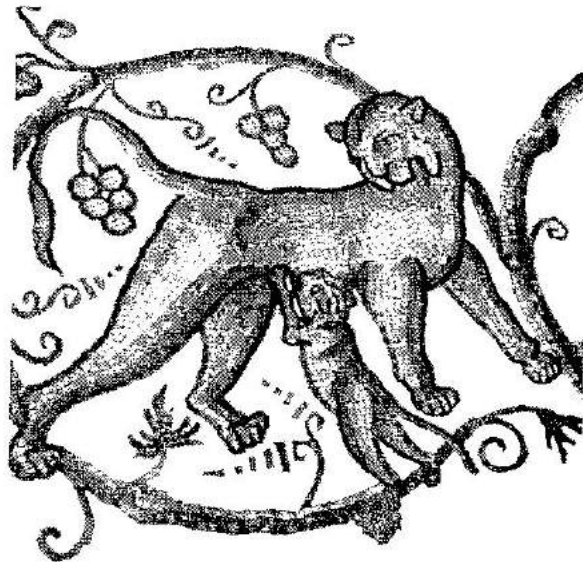
בגידה באותנטיות

הכיצד? לפי תורת היידגר, "האותנטי" הוא חלק מהותי של הקיום האנושי האמיתי (ה-Dasein, אותו מתרגם גולומב, משום מה, בשם "היות שם"). הוא שייך אליו אפריורית, מהווה תופעה מסוימת שלו, מעוגן בו בכוח, ועליו רק לחשוף אותו ולהוציאו מן הכוח אל הפועל. הדבר כרוך במאמץ מסוים, שרוב בני אדם לא כל כך מוכנים לעשותו, משום כך, משום הנוחיות באי-העשיה, הם מחטיאים את "הקיום האנושי האמיתי" ונשארים בתחום הסתמי. ה"הם", ה"אנשים", ה"המון", "das Man" בלשונו של היידגר, שהוא התחום החלול של ערכים אנונימיים הכפויים עליהם על ידי דעת הקהל: הלהג האופנתי, המדורבן על ידי התקשורת הכתובה

האדם, אפילו בעל כורחו-חייב לבחור, הוא בבחינת יצור בוחר מעצם מהותו ומעמדו בעולם

(Geschreibe) והמדוברת (Gerde), זאת למרות החרדה (Angst), המלווה את איבוד עצמיותם. (ההתמודדות עם המוות הבטוח, אם היא נעשית ברצינות, היתה יכולה להקל על האדם את המשימה, באשר הוא אישי תמיד. אך פיתוח ענין זה איננו אפשרי במסגרת סקירה זו).

לדעת היידגר האותנטיות מנוגדת רק להבלעות המוחלטת ב-Man, אך כלל וכלל לא לחברתיות האמיתית (רעות, משפחה, יחסי אהבה, קהילה, "חברותא"), המתאפיינת על ידי "טירחה-משותפת-למען משימה משותפת". בחברה כזאת "כולם נעשים לקשורים יחד באופן אותנטי, דבר המאפשר את הסוג הנכון של אובייקטיביות [הדרושה לכל חיי חברה], המשחררת את האחד אל החרות בשביל עצמו" (Sein und Zeit, עמ' 122).



לביאה וגור, רצפת פסיפס, פרט, מאה 6 לסה"נ, ארץ ישראל

חיפוש אותנטיות אישית בעולם רעב הוא בבחינת פינוק מגונה

של מרסו, גיבור הנובלה "הזה". הוא אותנטי ברמ"ח אבריו, תוך קבלתו האמיצה והמפוקחת של העולם האבסורדי, ותוך כדי כך, מתוך "רגש ספונטאני", הוא הופך לרוצח, ללא סיבה וללא טעם.

התנהגותו המוזרה, המקוממת של מרסו, המזלזלת בגורמות החברה המקובלות, נובעות מכנות פנימית, מחוסר נכונות להעמיד פנים כאילו הוא מקבלן כאשר אין להן כל כסוי אותנטי שנשמתו. (משום כך מכנה אותו גולומב "זר לזרים" [266], כלומר "זר" לאנשי החברה, "הזרים" לאותנטיות של עצמם, באשר הם נוהגים בצביעות ובלב ולב). הוא אינו יודע בת כמה היתה אמו במותה, מסרב להעיף מבט על גופתה, מעשן בליל השימורים מול ארון המתים שלה, אינו מזיל דמעה בלוייתה, אינו מקיים שום טקסי אבלות אחריה

והולך אחרי הנאותיו למחרת הליינה, תוך עשיית הכרות חדשה עם בחורה. וכל כך למה? כי אין הוא מוכן להעמיד פני "אוהב אמו" בשום צורה, נוכח האמת הפנימית של חוסר יחס אליה בעודנה בחיים. בהתנהגות זו גלום גם בוזו האינסטינקטיבי כלפי אי-אותנטיותה של החברה הסובבת אותו. כנות פנימית זו מביאה אותו לאדישות ושיוון נפש כלפי העולם האבסורדי, בו הוא חי, שאינו ראוי, לדעתו, ליחס אחר. מיוחד במינו הוא, שדווקא אדישות זו מציינת אצל קאמי את אותנטיותו המוחלטת, בניגוד ל"אברהם" של קירקגור ו"זרתוסטרא" של ניטשה, שדווקא הפתוס שנלווה לדמותם מאפיינת את אותנטיותם.

במשפט הפלילי, המתנהל נגדו על רצח בכוונה תחילה, אשמתו מוכחת על יסוד "אופיו המפלצתי", המתגלה בהתנהגותו האותנטית, הבלתי מקובלת בחברה. "אין בו נשמה", אומר הקטיגור, וממשיך: "אין בו שום דבר אנושי, אף אחת מכל אותן התכונות המוסריות המצויינות באנשים נורמליים אין לה מקום במנטאליות שלו... אין לו מקום בחברה שהוא מפר את עקרונותיה היסודיים בלי שום מוסר כליות" ("הזר" עברית אהרון אמיר, בקובץ "סיפורים צרפתיים בני זמננו", עמ' 293-292). הוא אינו מתחרט על שום דבר ממעשיו (שכולם נעשו מתוך רגש האותנטיות, מעבר לטוב ולרע החברתי השיגרתי וה"צבוע") ונידון למיתה. בפני כומר הוידוויים, הבא לבקר בבית הסוהר הוא מודה בגלוי שאין הוא מאמין באלוהים, וכשהלה מבטיח לו, שלמרות זאת יתפלל בעדו, הוא מטיח בפניו דברי עלבון קשים, ואומר לו, בין היתר, "שאל אחת מהאמיתות הודאיות שלו אינה שיה חוט אחד משערת אשה" (שם, 302). גולומב קובע: "לא על רצח, שפל ככל שיהיה, נענש מרסו, אלא על כנותו המוחלטת, שמאפילה על ה'הגונים' שבאזרחים 'ראי השמיים' שבקהילה ועל עמדת המרד שלו נגד אושיות המיתוס החברתי" (264).

משחק באש

כבר במעשה הרצח, אותו מרסו "האותנטי" מרשה לעצמו לבצע, מרומזת סכנת הניהיליזם, האורבת לאידאל האותנטיות. אך ענין זה באי לביטוי מובהק ב"גיבור כפירה" אחר של קאמי, הוא הקיסר

או "הגורל האכזר", כלומר היותו נולד לתוך מסיבות מסויימות - היסטוריות, חברתיות, משפחתיות, חינוכיות וכד' - הקובעות במובנים רבים, ובעל כורחו, את דמותו ומגבילות את חרותו לעצב את עצמו. זה דומה ל-Man של היידגר, שהאדם מן השורה נוטה לשקוע בו. היידגר קורא לאדם, כפרט, להמלט משקיעה זו בכוחות עצמו (גם קירקגור וניטשה עושים כן), אך סארטר חושב שיש לעזור לו בכך, על ידי פעילות ציבורית-פוליטית למען יצירת משטר וחברה הוגנים, צודקים נעדי ניצול ודיכוי, שיקלו על מימוש חרותו ואותנטיותו במידה המקסימאלית האפשרית. סארטר כותב: "צריך שכל בני אדם יהיו מסוגלים להיות בני אדם על ידי שיפור תנאי קיומם", וגולומב מוסיף: "סארטר

נוכח לדעת שחיפוש האותנטיות האישית בעולם רעב הוא בבחינת פינוק מגונה" (326).

בהתאם לעמדה זו סארטר פיתח פעילות פוליטית נמרצת: לחם באומץ לב בנאציזם ובאנטישמיות, ופעל בתנועת המרי הצרפתי (אף נאסר מטעם ממשלת וישי, אך הצליח להמלט ולהגיע לפרז). את שאיפתו החברתית - פילוסופית ניסה לקדם באמצעות התנועה הסוציאליסטית-מרקסיסטית, הגם אם תוך כדי פולמוס אתה, אך - גם לפי הערכות שלו עצמו - לא כל כך בהצלחה.

תקווה ללא טעם

עולמו הרוחני של אלבר קאמי, ההוגה-הסופר הצרפתי-אלג'יראי, מהווה את הנושא האחרון בו דן גולומב בספרו. גיבוריו - סזיפוס, מרסו, קליגולה ואחרים - אינם ניכנעים לאבסורד של האימננטיות (שמסקנתה ההגיונית היא כניעה שמביאה להתאבדות), אלא מורדים בו - תוך כדי השלמה עמו כמציאות שאין לשנותה - על מנת להגיע אל האותנטיות.

הנציג המובהק של מרד זה הוא סזיפוס המיתי, העמל ללא לאות, מתוך "תקווה ללא טעם" (254), ללא כל סיכוי להצלחה, על חיים יצירתיים. גולומב מצטט את קאמי באומרו: "מרד זה מקנה לחיים את, ערכם, מבטא את הגאווה האנושית ויש בו משהו אדיר ומיוחד" (257), והוא מוסיף, ש"בזכויות נוצרת האנטנטיות לא רק כפתוס רגשי, אלא כהכרעה חופשית ואמיצת לב להמשיך בחיים מלאים, למרות הכל" (שם). "גיבור האבסורד" ניגמל מן התקווה. הוא מעדיף חיים ללא תקווה מתקווה בעולם טרנסצנדנטי על ערכיו הקבועים. הוא אינו מקבל שום מוסר נורמטיבי - תבונה בעולם האבסורד. מוסרו הוא "מוסר אינטואיטיבי-אישי, מוסר הנובע מחרות ומספונטאניות שרירותית, ללא תכתיבים אפריוריים של התבונה האוביקטיבית או של האלוהים הטרנסצנדנטי" (260).

ההשפעה של פילוסופית ה"על אדם" של ניטשה מורגשת כאן היטיב, על אמיתותה וסכנתה גם יחד. (ירמיהו יובל בספרו "שפינוזה ובופרים אחרים", עמ' 407, מעיר על כך בזו הלשון: "כאשר מאצילים כוחות דיאיוניסיים לחנוני, לנהג אוטובוס או לעובד הרוחני הזעיר, ומציבים אותם מעבר לטוב ולרוע, התוצאה מוכרחה ללבוש ממדים איזמיים"). שתיהן - האמיתות והסכנה גם יחד - מודגמות באישיותו

הכרזה על אנתולוגיה של תרבות עם ישראל בכנס העולמי של הפדרציה של היהדות החילונית הומוניסטית

י. מילין

היהודי ישעיה ברלין, "הגם חרשי צליל לקול האלוהים". פליקס פוזן הוסיף באותו ראיון, כי הוא ועמיתיו בפדרציה מבקשים, לפתח חומרים חינוכיים והשכלתיים לילדים ולמבוגרים, המעוניינים בלימודי יהדות כתרבות במקום יהדות כדת. מר פוזן אמר כי הוא יוזם מפעל ספרותי ענק - כינוס של יצירות יהודיות מכל הזמנים, החל בעידן התנ"ך, אשר בראשו יעמדו מלומדים וחוקרי יהדות מכל העולם. היצירות שבכרכי האנתולוגיה ייצגו שבעה או שמונה עידנים בהיסטוריה של התרבות היהודית, החל מעידן התנ"ך, עד העידן המודרני, כך שהדגש יושם במידה רבה על התרומות לתרבות היהודית בזמן החדש.

כינוס ואיסוף תוכניות הלימוד ביהדות מנקודת מבט חילונית והומוניסטית

בישיבות ההנהלה העולמית של המכון החינוכי של הפדרציה שהתקיימה במסגרת הכנס, נידונו אופני התקשורת בין מערכות החינוך החילוני בארצות השונות, חילופי מידע ותוכניות לימוד, סמינרים משותפים וכו'.

בעקבות ישיבות אלה, יזם מר פוזן מבצע כינוס של תוכניות הלימוד ליהדות מנקודת מבט חילונית, כפי שהן מעוצבות ומבוצעות במוסדות השכלה יהודיים חילוניים בדרום אמריקה וצפונה, באירופה ובישראל. הגברת רינה יצחקי (חברת המועצה האקדמית של מכללת מית"ר) קבלה על עצמה את המשימה, וכשתושלם נארגן סמינר בינלאומי, אשר יקדש לחינוך והשכלה ביהדות כתרבות, מנקודת מבט חילונית והומוניסטית.

ה"ניו יורק טיימס" (שבת, 9 בספטמבר 2000) דווח במאמרו, "נאמנות לערכים ללא דת", על פתיחת הכנס הדו-שנתי של הפדרציה העולמית של יהודים חילונים והומוניסטים, אשר נשיאה המשותפים הם יאיר צבן (המייצג את ישראל), פליקס פוזן (אירופה), שרוין ויין (אמריקה), ופרופ. יהודה באואר - נשיא כבוד. הכנס התקיים ב-7-9 בספטמבר 2000, באולם ההיסטורי של הקונפדרציון במנהטן, וכלל ארבע מאות אנשים נציגים מאמריקה, אירופה, ישראל ואוסטרליה.

בין המרצים בערב הפתיחה של הכנס - המשורר הלאומי האמריקני רוברט פינסקי ובמאי הקולנוע האמריקני לורנס קסדן. כל הדוברים הביעו אמונתם בערכים ובתרבות יהודית, המתפתחת בקרב רוב העם היהודי ללא אמונה דתית וללא שמירת מצוותיה. בהמשכו של הכנס ובישיבות הנלוות לו, תוארו פעילויות הארגונים של יהודים חילוניים הומוניסטיים בארבע היבשות, והובעה התקווה כי יותר קהילות יהודיות חילוניות יתארגנו וישפיעו על דרכי החינוך של הנוער היהודי, יציעו תוכניות לימוד ביהדות מנקודת מבט חילונית, ויעודדו חיים יהודיים וחגיגות חגים יהודיים באורח חילוני.

פליקס פוזן מודיע על מפעל ספרותי ענק

מר פליקס פוזן, מאנגליה אמר בראיון ל"ניו יורק טיימס" כי אנו מעוניינים להציע את האופציה הנוספת ליהודים שעזבו את הדת, אופציה זו היא הזהות יהודית, המובחנת ונבדלת מזו המוצעת על ידי ארגונים יהודים דתיים. הקהל הפוטנציאלי של הקהילות היהודיות החילוניות הוא היהודים אשר, כמו שאמר הפילוסוף

ארף זו: אידאל האותנטיות חשוב גם כקורקטיב נוכח ה"מוחדנה" התקשורתית והטכנולוגית, המביאה להשוויה, לרידוד ולניכוד מעצמנו, להפיכתנו ל-Man נוסח היידגר.

בסוף ספרו מציע גולומב פתרון מקורי - אותו הוא מצייץ כ"משאת נפשו" - להפיכת האותנטיות לתופעה חברתית תוך התגברותו על הסתירה האפריורית בין "אותנטיות" ל"חברתיות". את הפתרון הוא מבטא בצורת "משל התזמורת", בה כל מנגן ינגן באופן חושפי את המנגינה האישית שלו, מבלי להשתיק את מנגינתו האישית של זולתו. גולומב מניח - לדעתי כ-wishful thinking - שמוסיקה כזו תשמע רק ל"מאזן מבוהין" כקפופוניה, אך "בשביל המנגנים עצמם [כלומר לבני החברה כולם] לכל נעימה תהיה משמעות". הוא רואה רק "סייג אחד בלבד שיעמוד לפני התזמורת הזאת: ששום מנגינה לא תחריש את מנגינותיהם של האחרים בתזמורת אותנטית זו ולא תשתלט עליהן" (299). הנמשל ברור, אך הפתרון המוצע לקוי ב"הנחת המבוקש": התאום בין האותנטיות והחברתיות. בלשון המשל של גולומב אולי אפשר לומר, ש"תזמורתו" תשמיע קפופוניה לכל. באופן כזה הגאולה, שהציג גולומב בתחילת ספרו: "האם האותנטיות יכולה להפוך לנורמה אתית ממשית" (17) נשארת ללא תשובה מספקת. בנספח לספרו גולוב שואל "היש משמעות לשאלה: מיהו ישראלי אותנטי?" על שאלה זו הוא עונה בשלילה מתוך הנימוק שאין בכלל קשר בין שאלה לאומית כלשהי ובין שאלת האותנטיות האישית. לדעתי אין הוא צודק, אך כל ויכוח בנידון עומד מחוץ לתחום הסקירה על ספרו. ■

הרומי קליגולה, שדמותו המפלצתית משמשת דוגמה ומשל לאותנטיות האגואיסטית, המנותקת מכל התחשבות בזולת ובטובתו של הקהילה, בה חיה האישיות האותנטית. עם כל הערצתו את ערך האותנטיות קאמי מודע, ש"רק במסגרת הקהילה האנושית - אומנם אגב התנגשות עמה והתרסה כלפיה, אך לא נגד - עשויה האותנטיות ליהפך לאידאל ממשי בר-קיימא" (272). אך, למרבה הצער, אין קאמי מדריך אותנו איך נוכל להבחין בין אותנטיות חיובית ושלילית. המסוכן הוא, שעם קו המחשבה של ערך האותנטיות (הנכון כשהו לעצמו) אפשר בקלות להתפס ל"מרד שלילי", המודגם בעיקר בדמותו של קליגולה.

עם בעיה זו מתמודד גולומב בפרק הסיום של ספרו "אותנטיות ומוסר". הוא מודע היטב לחומרתה, ביחוד באשר טיבו של אידאל האותנטיות - בהיותו פאתוס אישי - אינו מאפשר להגדירו במדויק ולקבוע לו מתכון, השווה לכל נפש. הוא אמר: "חיפוש אמיתי אחרי האותנטיות דומה למשחק באש. המחפש, אפשר שהאש תזקק אותו והוא יהפך ליחיד אמיתי, אך הוא עלול גם להשרף בה" (294). גם רוב הדמויות האותנטיות, המועלות ביצירותיהם הספרותיות - פילוסופיות של ההוגים המתיחסים לנושא, הן פרובלמטיות וביניהן גם שליליות ממש. יש בזה, ללא ספק, רמז לכך, שעם כל הסתירה בין אתוס חברתי ואותנטיות אישית, אין כל אפשרות לנתק את אידאל האותנטיות החיובית מרקע חברתי. גולומב אף מדגיש את חשיבותה וערכה המיוחדת של השאיפה לאותנטיות אישית (חיובית) בעולמנו, בו לא רק אלוהים "מת", אלא הולכים ושוקעים גם האידאלים החברתיים - רציונליזם, ליברליזם, סוציאליזם, קומוניזם ועוד (כפי שכבר ציינו) - שהחזיקו עד כה את המורל החברתי. ולא זו

"המאמר נכתב בעקבות הוצאת הספר "אבדי האמונה או גיבור הכפירה?", מאת: יעקב גולומב, הוצאת שיקן, 347 עמ'.

אנחנו

"האויב"

מהי מטרתם האמיתית של החרדים?

מנחם קסלר

אשר מזמן התייאש מלהבין, משלם בהכנעה את המחיר הכבד של שינויות המנהיגות החרדית. האמנם שינויות? אולי יש שיטה בשיגעון הזה?

לא ינחו ולא ישקטו

הסתירה הזאת אינה שונה מדרכם של דוקטרינארים פנאטיים מכל העמים, וכמו האדם הקדמון – שראה את האל בכל תופעה שמעל להשגתו – כך החילונים רואים בהתנהגות לא מובנת של החרדים סימן לרצונם במדינת הלכה. אבל מה לעשות, מועצת חכמי התורה ומועצת גדולי התורה, אנטי-ציוניים לפי הגדרתם הם, לא הצהירו על שאיפה למדינת הלכה, מהטעם הפשוט – כי מדינה, אפילו מנוהלת על פי התורה – גם זאת ציונות. מראשיתה התנגדו החרדים למדינה יהודית באופן נחרץ, ישבו "שבעה" אחרי בן או בת שעלו ארצה מטעמים ציוניים. הרבי ממונקאץ', בעברו ליד הגומנסיה העברית, היה יורק ואומר: "שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא" 1; הרבי מסאטמר קבע שהשוואה באה כעונש על כך שהציונים הפרו את השבועה "לא לדחוק את הקץ".

מאז ועד היום לא קראנו ולא שמענו

על פסק הלכה המכיר במדינה. הותיקן הכיר בנו, מדינות ערביות הכירו, אך לא החרדים. פרופ' גרשון וילר, שדן בסוגיה זו בספרו "התיאוקרטיה היהודית" מסכם (בעמ' 287): "בהלכה אין כל מקום למושג של עם חופשי ודיבון" 2, (והוא מוסיף, שעל מדינת הלכה יכולים לדבר רק אלה שאינם מבינים מהי מדינה או מהי הלכה. לכן, הקמת המדינה יצרה עבור החרדים דילמה קאנונית, כי עצם קיומה מוכיח שתורתם כוזבת. הדרך בה הם מתמודדים עם הזמנים, דחינו הם שואפים להתאים את המציאות לאידיאולוגיה, לכן הם לא ינחו ולא ישקטו עד אשר המדינה הזאת תעבור מהעולם. מכאן השנאה התהומית לכל אשר מסמל את המדינה-ההמנון, הדגל, הצבא, החגים הלאומיים. ידועים מקרים שביום הזיכרון לחללי צה"ל בחורי ישיבה הפסיקו לימודיהם ופתחו בזמרה וריקודים. מאחר שמהשנאה בלבד המדינה לא תתמוטט צריך לנקוט

ר האוצר הקודם, יעקב נאמן, יהודי אורתודוכסי אך ציוני, הציע לבחורי הישיבה גיוס לצה"ל לחודש אחד כדי לקבל פטור תמידי משירות צבאי גם אם יחליטו להתפרנס מעבודה. מי שירצה, יוכל לחזור לישיבה וימשיך לקבל את קצבת הלימודים. הצעה כזאת אפילו ממשלה בראשות הרב שך לא היתה יכולה להמציא. בכל זאת, המנהיגות החרדית דחתה אותה.

ח"כ פרופ' אמנון רובינשטיין, במאמר "חרדים לתלות בקצבאות", ב"הארץ" מ-2.9.97, התייחס לנושא זה: אחרי תיאור מצבה החמור של המדינה בגלל ההשתתפות המעטה של גברים בגיל העבודה בכוח העבודה – לעומת מדינות תעשייתיות אחרות – הוא כותב: "זהו תומר נפץ כלכלי וחברתי. הציבור החרדי היה צריך למצוא לו פתרון לא פחות מאשר האוצר. אך המציאות שונה – ראשי הציבור החרדי מעוניינים, כנראה, בגידול אסוני זה, שיצריך עוד כסף וידרוש עוד חברי כנסת חרדים שישענו על קולותיהם של אלה שיהיו תלויים בהם לצורך קצבתם".

אינני חושב שזאת הסיבה לפסילת ההצעה של יעקב נאמן על ידי ראשי הציבור החרדי. האם מועצת חכמי התורה לא מבינה שאם כלכלת המדינה "תתפוצץ" לא יהיה כסף בכלל, גם לא

להם? יתר על כן, פרופ' רובינשטיין מייחס למנהיגות החרדית, שהיא קבוצה אידיאולוגית Par Excellence רדיפה אחרי כסף ושררה כמטרה ראשית.

על תמיהה זו הציב יעקב נאמן תמיהה נוספת. בתפקידו כמתווך בין היהדות המתקדמת לבין החרדים, בשאלת הגיור הרפורמי הציע להקים פורום משותף לרבנים רפורמים וקונסרבטיבים לשם הכנות לגיור, אבל הגיור עצמו ייעשה ע"י רבנים אורתודוכסים בלבד. הרפורמים הסכימו, אך למרות שההצעה אינה מכירה בגיור רפורמי ולמרות שהמונפול על הגיור נשאר בידי האורתודוכסים – המנהיגות החרדית דחתה אותה בבזו. שוב מעשה תמנה והציבור הישראלי,

מנחם קסלר הוא חבר בעמותת ע.ל.ה., לשעבר חשב קופת חולים הכללית במרחב העמק.

פוסט־מודרניזם כריאקציוניזם

אודי מנור

המצב בו לכל פוסט־מודרניסט יש הגדרה פרטית למהות הפוסט־מודרניזם עולה בקנה אחד עם תמונת העולם הרליטיביסטית והעמומה בודיעין אותה מנסה אידיאולוגיה זו ליצור בתודעתם של מחנכים, מעצבי דעת קהל ואנשי ציבור. במקום עיסוק בסכולסטיקה מפולפלת אודות ההבדלים כביכול בין הפוסט־מודרניזם התורם לעומת זה ה'ביקורתי' לשמו' ראוי להפנות את תשומת הלב למציאות. אם לזה התכוון ידידיה יצחקי כשטען שמאמרי מתאמיין בהתרפקות על העבר, אזי אני מודה בעובדות ובאשמת השתייכותי לאותו זרם מחשבתי רחב ופורה בן כ-150 שנה הניגש לטפח תודעה מורכבת ושיטתית מנקודת המבט של המציאות הכלכלית, הפוליטית והחברתית הקיימת, שהקושי להגדרתה אינו צריך לשמש כבסיס להתעלמות ממנה. "רעידת האדמה המהפכנית" בלשונו של ידידיה יצחקי לא החלה בשנות ה-30, גם אם לארועים ולתהליכים בעשור זה חשיבות וייחוד משל עצמם, כפי שלכל תקופה היסטורית יש ייחוד וחשיבות כאלו. "רעידת האדמה" – אם בכלל כדאי להשתמש במטפורה הזו בדיון היסטורי – החלה זמן רב קודם לכן. המציאות הכלכלית-חברתית והפוליטית-תרבותית המכונה בטעות 'קפיטליזם' [אידיאולוגיה זו היא רק דרך אחת רחבה מאד באפשרויותיה לנהל את המציאות הנדונה], מקורה בשילוב של תהליכים וארועים שהביאו להתפתחותה של ציויליזציה המבוססת על כלכלת שוק, חברה חופשית המורכבת מפרטים, פוליטיקה פרלמנטרית הנשענת על הכרעות רוב וזכויות מעוט ותרבות השמה דגש על יצירת חופשית גם במחיר קבורה אפסרית של תרבות גבוהה על ידי תרבות המוניט ומסחרית. לאורך כל זמן קיומה של ציויליזציה זו פעלו גורמים שמסיבות שונות ניסו לבלום תהליכים אלו המכונים 'מודרניזציה', בין השאר באמצעות החדרת 'רוחות רפאים' לשיח הציבורי התרבותי-פוליטי. דוגמא מובהקת לכך היא האנטישמיות המודרנית שהתפתחה דווקא במערב אירופה, שם היהודי לא היה ישות מובחנת אוביקטיבית מכל בחינה שהיא. על ידי הכנסת רוח הרפאים האנטישמית הצליחו הגורמים שהיו מעוניינים בהפצתה לתקוע מקלות בגלגלי המודרניזציה. הדוגמא העכשווית למהלך כזה היא אידיאולוגיית "האחרות" הבלתי נלאית, החביבה כל כך על הפוסט־מודרניסטים, שכן "האחרות" – בדומה לאנטישמיות – עוסקת בדוחות רפאים שאינן מתייחסות לישות חברתית או אנושית מובחנת כל שהיא [כאילוטרציה שבנסיבות אחרות עשויה היתה להיות משעשעת ניתן לקחת את האופן בו עושה דרעי מן "המזרחיות" קרדום לחפור בו]. העובדה שגם אנשים בעלי כוונות טובות כמו ידידיה יצחקי רואים באידיאולוגיית "האחרות" צעד של קידמה, הופכת אותם ל"ריאקציונרים בעל כורחם", אם לנקוט פרפרזה על ספרו המומלץ מאד לקריאה – ובעיקר מכתבו הגלוי לעדי אופיר – של נסים קלדרון. שכן במציאות המודרנית, אין "אחרים". יש "דק" בני אדם. ■

במעשים: קודם כל להחליש את הצבא. הם אוסרים על אנשים להתגייס לצה"ל, נאבקים גם על שחרור הבנות החילוניות ופועלים באינטנסיביות יתרה להחזרה בתשובה בקרב החיילים.

על עצמת האיבה כלפי הזרוע הביטחונית של המדינה יעיד המקרה אשר תואר בטפרו של יחזקאל כהן "גיוס כהלכה"³: פרופ' מרדכי רוטנברג, אב שכול ויהודי מאמין, פנה לרבנים החרדיים לכלול בבתי הכנסת ובישיבות תפילה לשלום חיילי צה"ל – ונענה בשלילה. הרב שך הסכים לתפילה, אבל רק למען חיילים שנפצעו. רוטנברג אף נסע לניו־יורק על מנת להתקבל אצל הרבי מלובאביטש ומסר למזכירו את מטרת הפגישה – אבל לא נתקבל. "לתדהמתי גיליתי – אמר – שחלק מהרבנים המקבלים משכורת מהמדינה, וחלק מאלה המצהירים כי יש לשחרר את בני הישיבות מגיוס לצה"ל מסרבים לפנות אל הציבור בקריאה להתפלל לשלומם של חיילי צה"ל, המוסרים את נפשם כדי לשמור עליהם".

הקמת המדינה יצרה עבור החרדים דילמה קאנונית משום שעצם קיומה מוכיח שתורחם כוזבת

הזמן פועל לטובתם

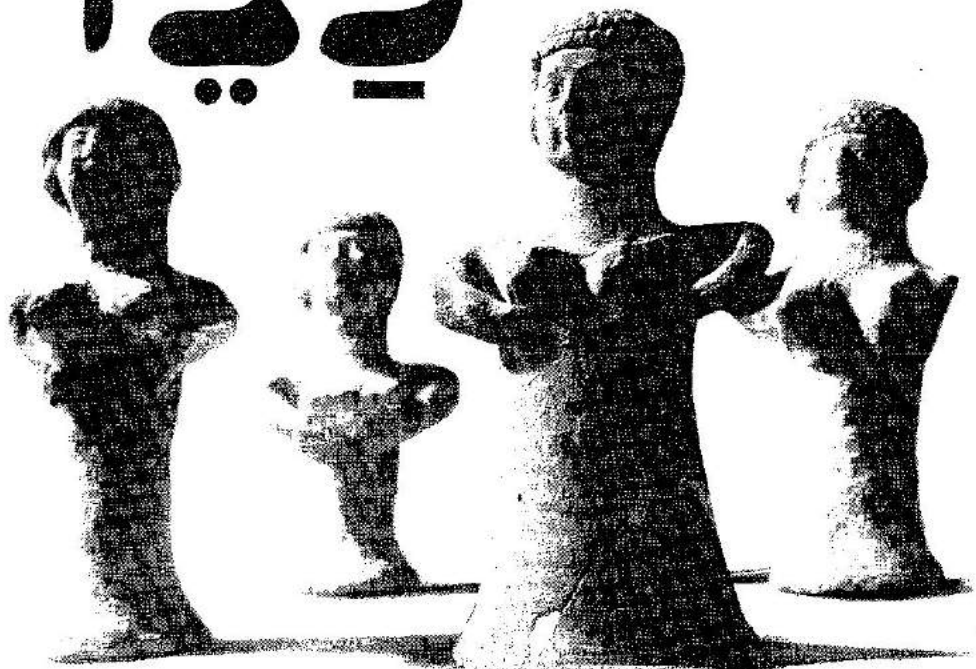
בנחישות ובישיות פוגעים החרדים במשק הלאומי. במסווה של שמירת שבת שיתקו 15% מהפוטנציאל של הצי הימי, האווירי, הרכבות והאוטובוסים, אשר בכל העולם המודרני פועלים בכל ימות השבוע. מקופת המדינה משולמות רבבות משכורות עבור תפקידים לא פרודוקטיביים, הקשורים, כביכול, לדת בצורות שונות ומשוונות. המאבק הבלתי – נלאה בעד שיעון תורף בקיץ, איסור עבודה בשבת במקומות עבודה חיוניים, החזקת מחזיקי כשרות ומשפחותיהם בחו"ל – זו רשימה חלקית של הוצאות לא הגיוניות. מכאן הסירוב לשלב את בחורי הישיבה במעגל העבודה – חומר נפץ המשמש את המטרה הסופית – קריסת המדינה.

מאז קום המדינה נאבקים החרדים בחירוף נפש בעד החוק, אשר יגדיר כי יהודי יכול להיות רק אורתודוקסי. מאחר ולחקיקה בכנסת אין ולא יכולה להיות משמעות דתית – הכוונה כאן אסטרטגית: לנתק את המדינה מעורק החיים שלה, היהדות העולמית. הרצון להחליש את המדינה על ידי יצירת קרע בינינו ובין יהדות אמריקה – זו הסיבה לדחייה הפרובוקטיבית של הצעת נאמן לשינוי לא מהותי בסדרי הגיור. אלה פעולות פרונטאליות; האיגוף יבוא מהצד הדמוגרפי. הודות למיליארדים מתקציב המדינה – להחזקת ישיבות ובחורי ישיבות, לתשלום רבבות משכורות לפונקציונרים פסאודו-דתיים, לבנייה מסיבית עבור האוכלוסייה החרדית ושחרור טוטאלי משירות צבאי – מתאפשר בישראל ריכוז אוכלוסייה חרדית מכל העולם. ואם נוסיף את הריבוי הטבעי הגבוה של אוכלוסייה זו, כוחם האלקטוראלי מאפשר לחרדים כבר היום להשפיע בשאלות קיומיות של המדינה והזמן פועל לטובתם. ■

הערת המערכת: בגיליון הקודם של "יהדות חופשית" (מס' 20) התפרסם מאמרו של אודי מנור "המציאות" – בסיס איתן לדיון בעתידה של מדינת היהודים הדמוקרטית, ובחמשיכו הערה של ר"ר ידידיה יצחקי תחת הכותרת: פוסט־קפיטליזם או פוסט־מודרניזם. בטור זה מגיב אודי מנור להערות אלה.

1. ד"ר אילנה רוזן: המאבק בין ציונות לחסידות במסורת העממית של יהודי קרפטו-רוסיה. הרצאה בשנת 1997 במסגרת פרויקט מחקרי של המכון לחקר התפוצות באוניברסיטת תל-אביב: יהדות קרפטו-רוסיה ומגאן.
2. פרופ' גרשון וילר: תיאוקרטיה יהודית. עם עובד, 1976.
3. ד"ר יחזקאל כהן: גיוס כהלכה – על שחרור תלמידי ישיבות מצה"ל. בהוצאת נאמני תורה ועבודה – הקיבוץ הדתי, סקרוסיו, 1985.

כבוד



עשתורוח, בין 600-1000 לפנה"ס, חבל לכיש.

על מצוות כבוד אם ואב במקרא

מיכל אמדור

פרקים אלה היא של משא ומתן המתנהל בין האל ובני ישראל. הם שאלו והוא מנמק, וכשאפסו הנימוקים נשלף זה האחרון "אני ה' אלהיכם" שסיים את השיחה.

"כבד את אביך ואת אמך"

האם אין זה מובן מאלין, כמו אכילה ושתייה, שעל הילד לציית למי שהביאו לעולם? כשם שהילד לא יוכל להמשיך ולחיות ללא אכילה, כך לא יוכל לחיות ללא הוריו שהם נותני המזון, ועל כן מטבע הדברים עליו לכבדם. או שמא היה חשש, שעם כניסתם הם עלולים להיות רשעים כמו אנשי סדום, ועל כן היה צורך בדבר זה, "כבד את אביך ואמך", של בני ארץ ישראל.

"איש אמו ואביו תיראו"

מעניין להשוות שני פסוקים אלה, זה מספר שמות וזה מספר ויקרא. "כבד את אביך ואת אמך", שמות כ' 12, "איש אמו ואביו תיראו", ויקרא י"ט 3. נראה לי כי כבר במתן תורה היתה התלבטות לגבי משמעות "כבוד". האם הכוונה לציות, בבחינת "ראה וקדש", האם הכוונה למתן כבוד בלבד, בבחינת הערכה, או האם הכוונה ליראה, בבחינת יראה כלפי ההורים תביא ליראה כלפי ה'.

כבוד אב ואם הוא הדבר החמישי, בדיוק באמצע העמוד המרכזי של הבניין, מוקף בעמודי הדברות האחרות. אם עמוד זה יקרוס, יקרוס כל האחרים ויקרוס הבניין. המשפחה היהודית היתה אז, וגם בהווה ובעתיד, וגם העמוד המרכזי עליו בנוי הבית היהודי והעם היהודי. ומטעם זה לדעתי זהו הדבר החשוב ביותר. לא בכדי

בנוערי ובבגרותי, כילדה וכאם הרהרתי במצוות כבוד אם ואב. מדוע מצאה התורה לנכון לצוותו? מקומו כדובר חמישי, באמצע "העשרת". האם יש היררכיה של דברות, כאשר הקודמת ערכית ומחייבת יותר מזו שאחריה? האם "שמור את השבת לקודשו" חשוב יותר או מחייב יותר מ"כבד אב ואם"? אם יש סתירה ביניהם, למי על הבן לציית? האם על הבן לשמור את מצוות השבת גם כאשר אביו אינו נוהג כך? מדוע המצווה מותנית ואינה נחרצת כמו "לא תגנב" (שמות כ' י"ז)? מה משמעות "כבד" האם זהו ציות? ואם יש סתירה בין נאמנויות, כגון נאמנות להורים מול נאמנות לבן הזוג, אחרי מי להטות? אנסה במאמרי זה להתמודד עם הסוגיות שהזכרתי.

ב

"אני ה' אלהיכם"

אתחיל בסיפור אישי. בילדותי, בכל פעם כשלא צייתתי לדברי הורי, הם בקשו ממני לכבדם, מבלי לשכוח לציין עד כמה הם כבדו את הוריהם. כשניסיתי לברר את פשר "הכבוד" הם השיבו לי בנימוקים שונים וכשאפסו נמוקיהם, הם שלפו את זה האחרון בנוסח "כי כך כתוב בתורה". כך בדיוק חשבתי כשעיינתי בפרשת "קדושים" בספר ויקרא, פרקים י"ט-כ'. פרשה קצרה, תמציתית, רק שני פרקים, המכילה את מרבית המצוות בין אדם לחברו ובין אדם למקום. 16 פעמים מופיע הפסוק "אני ה'" או "אני ה' אלהיכם", בפרק י"ט ועוד 3 פעמים בפרק כ'. התחושה שהיתה לי בקוראי

מדוע הדגישה התורה לנכון לצייץ שושלות דוריות ולצייץ שמות של אבות ובנים. שם אדם נזכר כבן של... וכאב של... "למען יאריכון ימיו", שמות כ' 12. ארבע המצוות שקדמו לזו מלוות בהסבר ארוך ומנומק. חמש המצוות שאחריה קצרות וחד משמעיות. מדוע מצווה זו, של כבוד אב אינה חד משמעית? מדוע היה צורך בנמוק של "למען"? מדוע היה צורך בפיתוי, בהסבר, בסיבה ובתוצאה. מה משמעות קביעת שכר מידה כנגד מידה? לתשובה, נפנה אל הסיפא של הפסוק "למען יאריכון ימיו על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך" - ההורים הם שותפים לבורא ביצירת הילד, ולפיכך אם הילד יכבד את הוריו הוא יזכה להיות שותף לבורא ביצירת ילדיו הוא, ומנגד - מי שלא יעשה כך מות יומת.

בן המקלל את הוריו, הרומס את כבודם הוא כמי שממית את נפשם. בן כזה ראוי, ע"פ התורה, למיתה.

התורה מדגישה את השוויוניות בין האב והאם, ועל כן, נחזור אל פסוק שכבר ציטטתי "ותפשו בו אביו ואמו", דברים כ"ט 19. כלומר אין אחד ההורים יוכל להביא לבד, ועל דעת עצמו בלבד, את הבן הסורר למשפט, אלא שני ההורים חייבים להיות נוכחים יחד במשפט. בכך מבליטה התורה את רעיון השוויוניות. בן סורר ומורה הוא זה שאינו שומע הן לאביו והן לאמו. יחד עם זאת נשארת בעיה לא פתורה לדידי והיא - מה קורה אם יש מחלוקת בין ההורים, בקול מי על הבן לשמוע. בעיה זו לא עומדת כנראה כאשר יש מחלוקת בין מצוות כבוד אב ואב ובין מצוות שבין אדם למקום או במצב של כפל נאמנות.

"איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' אלהיכם" (ויקרא, כ"ט 3). מצוות כבוד אב ואם מופיעה פעמיים בסמיכות לשבת, כאן ובעשרת הדברות, אלא שבסדר הפוך. בספר שמות קודם הדבר המתייחס לשמירת השבת ואח"כ בא כבוד ההורים. אחזור על השאלה - בה פתחתי בראשית מאמרי - האם יש הררכיה של חשיבות במצוות? האם דבר אחד חשוב ממשנהו? האם יש חשיבות לסדר הכתיבה האם הדבר שכתוב קודם חשוב ובעיקר מחייב את היהודי יותר מזה שבא אחריו?

"איש אביו ואמו תיראו.. אל תפנו

אל האלילים ואלהי מסכה

אל תעשו" ויקרא ל"ט 3.

אם הייתי מחזאית הייתי מנסה לשחזר את השיחה שהיתה בין אברהם וה', כאשר נאמר לו "לך לך



אשה רוחצת, התקופה הישראלית, אכזב

מוצאת התורה לנכון לצייץ שושלות דוריות ולצייץ שמות של אבות ובנים. שם אדם נזכר כבן של... וכאב של... "למען יאריכון ימיו", שמות כ' 12. ארבע המצוות שקדמו לזו מלוות בהסבר ארוך ומנומק. חמש המצוות שאחריה קצרות וחד משמעיות. מדוע מצווה זו, של כבוד אב אינה חד משמעית? מדוע היה צורך בנמוק של "למען"? מדוע היה צורך בפיתוי, בהסבר, בסיבה ובתוצאה. מה משמעות קביעת שכר מידה כנגד מידה? לתשובה, נפנה אל הסיפא של הפסוק "למען יאריכון ימיו על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך" - ההורים הם שותפים לבורא ביצירת הילד, ולפיכך אם הילד יכבד את הוריו הוא יזכה להיות שותף לבורא ביצירת ילדיו הוא, ומנגד - מי שלא יעשה כך מות יומת.

"המקלל אביו ואימו מות יומת"

אם מצוות כבוד הורים לא מפורטת במדוייק מה על הילד לעשות, הרי מצב של אי כבוד מפורט יותר. וכך מצאנו במספר מקומות בתורה ובכתובים: מי שאינו מכבד מכונה בן סורר ומורה. בן הממרה פי הוריו, למרות - שהטיפו לו מוסר ויסרו אותו. "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה, איננו שומע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם, ותפשו בו אביו ואמו... ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת...". דברים כ"א, 18-21. "המקלל אביו ואימו - מות יומת" - שמות כ"א 17. כמו בפסוק הקודם אף פה יש פרוט לאי כבוד. אם בפסוק הקודם הדגש היה על אכילה רעבתנית, להיטות אחרי שתיית יין, על אי שמיעה בקול ההורים, הרי כאן הדגש הוא על קלול ההורים. נניח שצעק לעברם בנוכחות אחרים "הלואי שתמותו", ועבר על הכלל "חיים ומוות ביד הלשון". הבן המקלל את הוריו, הרומס את כבודם הוא כמי שממית את נפשם, בן זה ראוי למיתה גופנית.

"מכה אביו ואמו - מות יומת", שמות כ"א, 15. מאחר שהתורה מדגישה מאד את הדבר של "כבוד אב ואם" הרי היא מחמירה עם המכה גם אם לא גרם למותם של הוריו. וזאת בניגוד לחוקים שאנו מכירים כיום בין עמי ערב, למשל בסעודיה, או בחימן, ששם הוותכים את ידי המכה.

"ארור מקלה אביו ואמו", דברים כ"ז, 16. ארור מי שמזלזל בכבודם של הוריו, מי שמטיל עליהם קלון. הצרוף של "קלל" כפעולה מנוגדת לצווי "כבד" מופיע בנביאים: "מכבדי אכבד ובוזי יקלן", שמואל א' פרק ב' 30.

"מקלל אביו ואמו ידעך נרו באשון חושך", משלי כ', 20. אינני יודעת עם הכוונה כאן היא למיתה כפי שכתוב במפורש בספר שמות שהזכרתי קודם, או הכוונה שהוא ינודה ע"י הוריו ובני קהילתו עד ששמו לא יזכר יותר, וגורלו יהיה דעיכה כמו נר בחושך. ואסיים בפסוק מתוך פרשת "קדושים", (ויקרא, כ' 9) **"כי איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קלל, דמיו בו"**. כפי הנראה מנהג הקללות של ילדים כלפי הוריהם היה כה נפוץ, שנדרשה מצווה מפורשת מלווה במעשה של מיתה, אולי סקילה באבנים כפי שראינו, כדי לשמור על הסדר החברתי, בבחינת "פן יראו ויראו". למראית עין זה נראה נורא אם הורים מוכנים להוציא את ילדיהם לשער העיר ולראות כיצד מוציאים אותם למיתה, וזאת משום שלא צייתו ולא שמעו בקולם. אך יש לזכור שאנו עוסקים בתקופה שבה הורים העלו את ילדיהם קורבן למולך כמעשה של יום יום, ועל כן אין זה נראה מזעזע או אכזרי.

"אמך ואביך"

"שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך" משלי א' 8. האם זה רמז למרשת עשו ויעקב שנאמר "ואהב יצחק את עשו ורבה אהבה את יעקב".

ק ר י א ה

יעקב מלכין

החוויות הפיזיות מיצירות ספרות בתנ"ך, כמו מכל יצירות הספרות, הן חיוניות להעשרת חיי הרוח והרגש, לחינוכו ההומניסטי של האדם, ולהעמקת הזיקה למורשתו ההיסטורית והתרבותית של העם היהודי. בתרבותה של כל אומה ממלאות יצירות הספרות הקלאסית תפקידים מרכזיים בפיתוח מודעות האדם ליסודות תרבותו ומורשתו ההיסטורית. על מנת לאפשר ליצירות תנ"כיות לעורר חוויות פיזיות, עלינו לבטל את ההצמדה של פסוקי המקרא לפירושים ומדרשים מקודשים, או למחקרי ביקורת המקרא, הראויים ללימוד ולעיון, אך בנפרד מהטקסט התנ"כי.

יש מדרשים הראויים, כמובן, ללימוד ולהכרה כספרות עשירה ומשפיעה בתרבות היהודית. ספרות זו כוללת יצירות שנכתבו בהשראת התנ"ך; ספרות התורה שבעל פה; הספרות היהודית ההלניסטית, כפילון ופלוניוס; ספרות ימי הביניים והקבלה; ועד ליצירות חילוניות בספרות ימינו. הצמדת מדרשים ופרשנויות לפסוקים ומילים בתנ"ך בעת לימודי היצירות שבו, מפרקות אותן ואת הזיקה החווייתית ליצירות אלה.

דין זה חל גם על מחקרי ביקורת המקרא, שפרקו את התנ"ך לקטעי יצירות, תוך ציון מקורותיהם השונים. התודעות למחקרים אלה היא חלק בלתי נפרד מלימודי ההיסטוריה של הספרות התנ"כית ותרבות העם היהודי בעידן התהוותו, ובזאת החשיבות של ביקורת המקרא. אך כמו בספרות המדרש, יש להפריד את לימודם מלימוד היצירות הספרותיות שבתנ"ך עצמו.

התנ"ך הוא היסוד היחיד המשותף לכל היהודיות. לחוויה מקריאה בו יש תפקיד בפיתוח הזיקה לתרבות היהודית.

קריאה ביצירות ספרות בתנ"ך, כיצירות שלמות ועצמאיות שאינן כרוכות במדרש ובמחקר, ממלאת תפקיד מרכזי בחינוכו של הישראלי לתרבותו היהודית. כל הספרויות האחרות ביהדות ממלאות, או מילאו, תפקידים מרכזיים בחינוך ובתרבות של מיגזר מסויים ביהדות, כגון הספרות התלמודית ביהדות הרבנית וביהדות החרדית, הספרות היהודית - הלניסטית ביהדות דוברת היוונית בעידן ההלניסטי, ספרות הזוהר והקבלה בתנועות המשיחיות והחסידייות,

מארצן וממולדתן ומבית אביך אל הארץ אשר אראך", בראשית י"ב 1. המקבילה לפסוק זה היא בהמשך "קח את בנך, את יחידיך אשר אהבת", בראשית כ"ב 2.

"אשר אהבת" מקביל ל"מבית אביך". אברהם עומד בין כפל נאמנויות, בין כפל אהבות, זו לבית אביו העובד לאלילים, ולאלהי מסכה זו לאלוהים. ואלוהים מצווה - זה למעשה העמות בין אב שהוא אב ביולוגי ובין "אבינו שבשמיים". האב הביולוגי הוא גם בנו של אבינו שבשמיים. האב והאם שותפים לבורא בנתינת חיים, אבל האב "הגדול" גם לוקח חיים. על כן כה חשוב שהאדם ידע כי הוא רק חוליה אחת המקשרת בין חוליות החיים. הוריו נתנו לו חיים ותפקידו העיקרי עלי אדמות הוא ליצור חיים או כפי שכונתה חוה, "אם כל חי". בראשית ג' 20. מכאן שכבוד אב ואם הוא ערך חשוב, אך לא ערך עליון ומוחלט, וכאשר הוא נמצא מול נאמנות לה' ומצוותיו, הוא ערך בדריגה שניה.

בסידור התפילה אנו מצווים לאהוב את אלוהים. הכיצד אין אנו מצווים לאהוב את הורינו?

"על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו"

במצב של כפל נאמנויות, בין נאמנות להורים ונאמנות לבן זוג, מצדדת התורה בנאמנות לבן זוג. "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו", בראשית ב' 24.

אביא ארבע דוגמאות של נאמנות אשה לבן זוגה על פני נאמנות לאביה: רחל הגונבת את התרפים ומסתירה אותם מפני אביה (בראשית ל"א 2-55). בת פרעה המצילה את משה בנגוד לצו אביה המורה להשליך כל בן עברי ליאור, (שמות ב' 1-10 ג') מיכל העוזרת לדוד, מבריחה אותו מהחלון, ומצילה אותו מיד אביה המבקש את נפשו. (שמואל א', פרק י"ט 11-17 ד') רות העוזבת את בית אביה, מסרבת לחזור אליו ודבקה בחמותה העבריה. וכך מסביר בועז מדוע התאהב ברות "ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך (בדומה לאברהם אבינו) ותלכי אל עם אשר לא ידעת" (מגילת רות פרק ב' 11). וכמובן, הספור הנפלא מספרות חז"ל - ספור אהבתה של רחל, בתו של כלבא שבוע, לרבי עקיבא, העני, שבחרה להנשא לו בנגוד לרצון אביה, אף שאיים להדירה מנכסיו.

"ואהבת לרעך כמוך"

נחזור שוב אל פרשת "קדושים" בה פתחת. ראשיתה במציאות כבוד אב ואם. באמצעותה הפסוק שהוא תמצית התורה, "ואהבת לרעך כמוך, אני ה'" (ויקרא י"ט 18). וסיומה ב"כאזרח מכם יהי לכם הגר הגר אתכם, ואהבת לו כמוך..." (ויקרא י"ט 34).

היכן הצו ל"אהבת את הורייך"? נאמר פעמים רבות במקורותינו, בעיקר בסדור התפילה שאנו אומרים בכל שבת "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל מאורך". אנו מצווים לאהב את האלהים, הכיצד אין אנו מצווים לאהוב את הורינו? האם זה משום שמובן מאליו שילדים אוהבים את הוריהם? או שמא בדיוק להיפך ילדים מטבע בריאתם אינם אוהבים את הוריהם ועל כן זו גזרה שהציבור אינו יכול לעמוד בה ועל כן אין צו כזה? או משום שילד נמצא באופן יחסי זמן קצר מסך שנות חייו עם הוריו, ורוב חייו הוא עם בן או בת זוג וצאצאים, והוא נדרש להקדיש להם את אהבתו. ועל מנת שלא יצטרך לפזר את אנרגיית האהבה בין משפחת המוצא למשפחת היצירה נמנעה התורה מצו שכזה. ■

תנ"ך

כספרות יפה



מנורת חרס בדמות מורה,
מאה 3 לפנה"ס, עמוקא

פיוטית", והיא גודרת ומבדילה אותה מביטויים המתארים חוויות אחרות. חוויה פיוטית נגרמת על ידי יצירה ספרותית שסגנונה הספרותי הייחודי מתמזג עם ייחוד תכניה ועלילתה, לצורה הנתפשת על ידיו כמכלול יפה בעינינו, בעל משמעות רגשית ורעיונית, החושפת בפנינו מציאות אנושית חדשה ומוכרת כאחת. היא נגרמת על ידי יצירות ייחודיות כגון, רומן האבות והאמהות בבראשית, הדרמה הפיוטית-פילוסופית איוב, האיליאדה והאודיסיאה, מדיאה או המלט.

משמעות המילה "סגנון ספרותי", אומר חוקר התנ"ך כספרות, רוברט אלטר, היא, בכינוי השימוש הייחודי הנעשה ביצירה במגוון של אמצעים לשוניים, החותר לדייק הנעדר מהלשון היומיומית.

כשסגנון ספרותי ייחודי של יצירה מענג את הקורא או השומע, הוא גורם לחוויית הענות לעיצוב צורות לשוניות ייחודיות, המבטאות רגשות משותפים לכולנו. צורות לשון ייחודיות אלה, המהוות את הסגנון הספרותי הייחודי לכל יצירה, משמשות אותנו לא רק להשגת מטרות תקשורתיות, להעברת מידע או מסר רעיוני. הן מובנות לנו בזכות התפקידים שהן ממלאות בהיענות הרגשית שלנו, הן באמצעות המבנה הייחודי של היצירה והן בגלל ייחוד עלילתה ותכניה.

מכאן ההבדל בתפקיד שממלאות היצירות השבלוניות, כאופרות סבון בטלביזיה או סרטי הרפתקה אלימים, לעומת היצירות הייחודיות כגון, יצירות ספרות ואמנות קלאסיות, כחותם השביעי ותותי בד של אינגמר ברגמן, אורות הכרד ואורות הבמה של צ'רלי צ'פלין, האזרח קיין של אורסון וולס ודומיהן. ההבדל בין אלה לאלה הוא בסגנון, במבנה, בעלילה, באיפיון הדמויות, בתגלית האמת הכלל אנושיות, באמצעות הייחודי והחד פעמי.

דוברי העברית משתמשים במלים שבשיר השירים במיגוון שימושים

הספרות העברית החדשה ביהדות החילונית בארץ ישראל, ספרות אידיש ביהדות הדתית והחילונית באירופה ובאמריקות לפני מלחמת העולם השנייה, ספרות לאדינו בקהילות יהדות יוצאי ספרד. רק התנ"ך לבדו ממלא ומילא תמיד תפקיד מרכזי בתרבות כל הזרמים והמיגזרים ביהדות, הן ביהדות הדתית, מהחרדים ועד הרפורמים והקונסרבטיבים, והן ביהדות החילונית, בכל בתי הספר היהודיים החילוניים, בחוגי תנ"ך למבוגרים, בכל הזרמים הציוניים והאנטי-ציוניים.

התנ"ך נלמד גם בתרבויות עמים אחרים, אך רק ביהדות הוא ממשיך להיות הגורם המרכזי בפיתוח המודעות הלאומית היהודית. התנ"ך שימש מסד משותף למורשת ההיסטורית הלאומית, ללשון הלאומית, ולהתייחסות רוב יצירותיה לספרותו, ובכך הוא מילא תפקיד מרכזי וחדש ביהדות ימינו. תחיית הלשון העברית כלשון דיבור ויצירה היתה כרוכה בהחזרת התנ"ך למרכז תוכניות החינוך הייחודי בתנועת ההשכלה העברית במאה ה-19. מאז פיתחה הציונות החילונית את התרבות העברית בארץ ישראל, במחצית הראשונה של המאה ה-20. בימינו משמש התנ"ך יסוד ללימודי היהדות בישראל, בה מצוי רוב הנוער היהודי בעולם, ודרכי הוראת התנ"ך נקבעות על-פי איכות הזיקה של הלומדים לתרבותו של העם היהודי. השפעתו של התנ"ך ניכרת בכל תחומי היצירה ביהדות הישראלית: בשמות הילדים, בשירי פופ הנכתבים בהשראת יצירותיו, כגון גולית ובריאית העולם של פוגי, הנביא יחזקאל, ועד יצירה תיאטרלית גדולה כ"ויאמר וילך", אשר נוצרו בהשראת התנ"ך או המתייחסות אליו בדרכים שונות.

חוויה פיוטית ביצירות ספרות בתנ"ך,

עם מסר דתי ובלעדיו

הקורא בשיר השירים כפשוטו, קרי, לפי מובן המילים והביטויים המשמשים את דוברי העברית גם בהקשרים אחרים, חווה חוויה פיוטית של שירת אהבה חילונית, ששם האלוהים אינו מוזכר בה, ואין לאמונה באלוהים תפקיד בעלילתה. המדרש רואה בו שיר אהבה בין יהוה לכנסת ישראל. הצמדת השניים מפירה את החוויה הפיוטית מאחת היצירות הגדולות שנכתבו אי פעם.

משמעות הביטוי "חוויה פיוטית" מקופלת בתפקיד שממלאת יצירה פיוטית בעינינו, ברגשותינו ובתודעתנו. משמעותה של מילה, היא התפקיד המוענק לה בהקשר מסוים, כפי שהראה ויטגנשטיין, ומשמעות "חוויה פיוטית" זו היא בתפקיד שממלאה היצירה בעת קליטתה. כשם שחוויה גסטרונומית ניתנת להגדרה על ידי האפקט שיש למטעמי מזון עלינו, וחוויה מינית על ידי אפקט ההתעלסות המינית, כך חוויה פיוטית נגרמת על ידי יצירה פיוטית בעינינו: היא מתארת את הפעולה והשימוש שאנו עושים בביטוי "חוויה

ואמנון, אבשלום, רחבעם, ירבעם, ועוד רבים אחרים. הערות העורכים, בחלק מהמקרים, כי העלילה המובאת על ידם מונעת על ידי האלוהים, אינה משנה את מבנה היצירה, את תוכנה או את מסריה.

פרשנות הפשט מהי? וכיצד היא משרתת את קריאת התנ"ך כספרות פירושי פשט מבטאים הבנה של המילים והביטויים בטקסט המפורש, כפי שמבינים אותם משתמשיה בחיי היומיום. התפקידים שממלאים ביטויים לשוניים אלו מכונים את משמעותם בתודעת המשתמשים בהם במיגוון הקשרים, והם מייחסים משמעות לביטויים שבטקסט על סמך ניסיונם והשימוש שהם עושים במילים או בביטויים דומים. לדוגמה, מילות האהבה בשיר השירים ותיאור

בחיי היומיום. התפקידים שהמלים ממלאות בשימושים אלה, הם המובן והמשמעות שאנו מייחסים להם בקריאת הפשט של יצירה ספרותית.

הסגנון הספרותי בתנ"ך, אומר אלתר, בא לביטוי במשחק ספרותי בו משתף הסופר את הקורא. את תפקיד המשחק הספרותי ממלאה היצירה בהעדר, או בנוסף, למסרים המגמתיים, הרעיוניים או הדתיים, שאנו מייחסים לה, כגון המשחק הספרותי בו משתף אותנו יוצר מגילת אסתר.

תפקיד המשחק הספרותי בקריאת הספור החילוני של מגילת אסתר

סיפור מגילת אסתר פועל עלינו ללא קשר עם מסר דתי. שם האלוהים אינו מוזכר בה כלל, ואין לו תפקיד בעלילתה הדרמטית. הסופר משפיע עלינו באמצעות משחק ספרותי. הוא מערב דמיונית את הקורא בשורה של מצבים עלילתיים: תחרות המשגלים הבינלאומית שבה מנצחת אסתר, כשהיא מסתירה את מוצאה היהודי; השתלטותה של היהודיה הצעירה על קיסר פרס וחצרו; האינטריגה החצרנית בה היא מכשילה את ראש הממשלה, המבקש להשמיד את עמה, בהציגה אותו כמי שמנסה לאנוס אותה ברגע בו נכנס המלך לחדרה; הצלחותיה המיניות והתכנוניות המביאות להוצאתו להורג של ראש הממשלה הראשון, שניסה לממש את הפתרון הסופי של הבעיה היהודית על ידי השמדת היהודים בכל ארצות הקיסרות העולמית בה שלט.

המשחק הספרותי שבמגילת אסתר, משתף, משעשע ומרגש את קוראי המגילה ושומעיה מזה מאות רבות של שנים בפורים – תג הקרבן היהודי, תג משחקי ההתחפשות, השתייה לשכרה, הצגות התיאטרון של ה"פורים-שפיל", מהן התפתחה אמנות התיאטרון היהודי החדש.

המסרים הרעיוניים, והלא דתיים, המועברים באמצעות המשחק הספרותי לתודעתו של הקורא, מהווים את אחד הגורמים העיקריים ביצירת החוויה הספרותית. יצירה זו היא בעלת משמעות בעינינו לא רק כמשחק ספרותי, אלא גם בגלל מסריה הרעיוניים הבעייתיים: הסכנה האורבת ליהודים, הנקמנות הנוראה והאכזרית שהם מסוגלים לה בפרעות שהם עורכים בשכניהם לאחר ביטול גזירת ההשמדה, תפקידו של היחיד בהיסטוריה וכו'.

מגילת-אסתר היא אחת הדוגמאות הרבות של יצירות ספרותיות בתנ"ך, שאינן כוללות בהכרח כוונה דתית מיונתאיסטית, ואינן מכוונות לשכנע את הקורא בכוחו ובהשפעתו של יהוה. בני אדם פועלים ביצירות ספרותיות תנ"כיות אלה מיוזמתם, מבחירתם החופשית, חותרים לתוצאות הרצויות על ידם, וגושימים באהירות בלעדית להצלחתם או לכישלונם. כאלו הם סיפורי יוסף, תמר אשת ער, רות, שמשון, אהוד, דבורה, שאול, דוד, ותמר



צלמית 'האדם החושב' התקומה הישראלית

כאשר שיר השירים מדבר בעברית על שדיים, מובן לקורא, כי מדובר בחזה הנשי ולא במשה ואהרן ככתוב במדרש

ההתעללות של הרועה, ושל הרועה ואהובה, מובנים למשתמשים בלשון העברית, הנזקקים לביטויים אלה דומייתם, בהביעם אהבה לבני זוגם. על כן הם מבינים את שיר השירים כפשוטו, משמע, כשיר אהבה בין גבר ואישה בשר ודם. כאשר שיר השירים מדבר בעברית על שדיים, מובן לקורא כי מדובר בחזה הנשי, ולא במשה ואהרן כפירושה במדרש, המייחס לשיר השירים משמעות דתית. כל תרגום הוא מטבע ברייתו פירושי, וככל שתרגום התנ"ך נאמן יותר לפרשנות הפשט של המקור, כן הוא מבטא טוב יותר את המשמעות שמייחסים המשתמשים בשפה העברית לכתוב במקור. תרגום הופך לפרשנות פשט כשהוא משתמש – בלשון לה הוא מתרגם – בביטויים הממלאים תפקידים זהים או דומים לתפקידים שממלאים אותם הביטויים בלשון המקור. לדוגמה: "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג' 19), יתורגם בדרך הפשט באופן שהקורא בלשון התרגום יבין כי התנ"ך אוסר על בישול גדי בחלב אמו של הגדי. כשהתרגום סוטה מדרך פרשנות הפשט, כתרגום אונקלוס, שבמקרה זה הוא מתרגם לארמית, "לא תכלוך בשר בחלב", משמעותו אינה דומה כלל לביטוי במקור, אך הוא תואם הלכה האוסרת אכילת בשר וחלב באותה ארוחה.

מדרש הלכה זה הופך את הפסוק התנ"כי, בעל המשמעות ההומניטרית הפשוטה, המובנת לכל דוברי העברית, לפסוק חדש מעיקרו, המסתיר את משמעות הפסוק שביצירה הספרותית המקורית.

כל קריאה בתנ"ך בדרך הפשט, כולל רוב התרגומים, מעצבת בתודעת קולטיהם עלילה ודמויות המתפקדות במורשת ההיסטורית המשותפת לכל היהודיות שביהדות. כל קריאה בתנ"ך לפי מדרשי האגדה וההלכה הרבניים יצרו יצירות חדשות ופרקו את הרצף הספרותי, בהצמידים טקסטים חדשים לפסוקים בתנ"ך. בעשותם זאת יצרו את תמונת המורשת הדתית של אחד מהזרמים הדתיים שביהדות. קורא שאינו מבחין בין הספור התנ"כי על אברהם ותולדותיו, לבין הספור המדרשי על הילד המונותאיסטי אברהם, המנפץ את הפסילים שבחנות האלילים של אביו, אינו מכיר את אברהם התנ"כי. קורא שאינו סומך על יעקב, הטוען כי ראה את האל פניו אל פנים בהאבקו עמו, ומייחס ליעקב מאבק עם מלאך מכוּנף, הלכות ממדרשי הצירים הדתיים הקאתוליים, אינו מכיר את יעקב התנ"כי.

דרך הפשט היא הדרך המתועדת העתיקה ביותר בין דרכי קריאת התנ"ך. מתרגמי התנ"ך ליוונית קראו את הטקסט העברי כפשוטו,

**קורא שאינו מבחין בין הסיפור
התנ"כי על אברהם ותולדותיו לבין
הסיפור המדרשי על הילד
המונותיאיסטי אברהם, המנפץ את
הפסלים שבחנות האילים של אביו,
אינו מבין את אברהם התנ"כי.**

ידי השומרים. כל אלה הגבירו את זיכרונות אהבתה לרועה
האהוב, עד שהמלך ויתר, והיא מתאחדת מחדש עם הנער
הצעיר ונפרדת מרצון מכל העושר והכבוד שנתברכו בו המלך
שלמה ואנשי חצרו.

קליטת היצירה הספרותית כאחדות וכיחידה עצמאית
ובלתי צמודה ליצירות פרשנות או מחקר מתקופות אחרות
ומעולמות רוחניים אחרים, היא חיונית לחוויה הפיוטית
הנגרמת על ידה. החוויה הפיוטית מכוננת על ידי מכלול
היצירה ומאפייניה כיצירה ספרותית:

- המשחק הספרותי בו משתף אותנו הסופר, ומכניס
אותנו, כביכול, לעולם היצירה ולעלילתה;
- העלילה המעצבת גיבורים ספרותיים ויחסיהם
למציאות החברתית;
- המבנה, הצורה והסגנון הספרותי האופייניים
והייחודיים ליצירה זו;
- המסרים הרגשיים והמוסריים שאנו מייחסים
ליצירה, בעת קליטתה ובמחשבה עליה;

- התנאי האנושי המתגלה ביצירה, פוטנציה אנושית
להפיכת תשוקה ואהבה חושית לאהבה נאמנה ומתמסרת.
כמו כל יצירה פיוטית גדולה, מפגיש אותנו גם "שיר
השירים" עם מהות "האנושי", מושג שאין לו הגדרה אלא ביצירות
פיוט ואמנות המביעות אותו. גם יצירות מדע וטכנולוגיה הן ייחודיות
לבני האדם, אך רק יצירות פיוט ואמנות מתמקדות בביטוי אנושיות.
מדרשים דתיים של שיר השירים השפיעו על יצירות רבות בכל
עידני ההיסטוריה של התרבות היהודית, כספרות המיסטית שנוצרה
במקביל לספרות התלמודית, כספרות הקבלה, שהמשיכה לפתח
את רעיונותיה ודימוייה של הספרות המיסטית הקדומה, והפליגה
בהמחשותיה הארוטיות ובייחוס סמליות דתית ליחסי המין
האנושיים והאלוהיים.

ההתוודעות ליצירות אלה, בנפרד מהקריאה ביצירה הספרותית
המקורית של "שיר השירים", מועילה כמובן להתוודעות לתרבות
הדתית היהודית, אך אין לה דבר עם החוויה הספרותית מקריאת
"שיר השירים" במקור.

"שיר השירים" שימש, אם כן, מקור השראה הן לספרות ולתרבות
הדתית והמיסטית, והן לשירה החילונית וליצירות רבות בתרבות
העברית החילונית שהתפתחה בארץ ישראל. מלחינים, משוררים,
כוריאוגרפים, ציירים ויוצרי פזמונים, מתייחסים ל"שיר השירים"
כאסופה של שירי אהבה חילונית, חושנית ואביבית.
בהתוודעותנו לתרבות העם היהודי בהווה ובעבר, יש על כן חשיבות
להכיר הן את היצירה הספרותית "שיר השירים" בדרך הפשט,
ובמנותק מהמחקר ומהפרשנות הדתית, והן את הספרות הפרשנית
הדתית והמדרשית.

**דילמה מוסרית ולא מופת מוסרי, היא מוקד
יצירות המופת בתנ"ך ובספרות העולם**

יצירות מופת בספרות אינן מציגות את גיבוריהם כמופת להתנהגות



בעל או דשן, תקופת
הברונזה, מגידו

במה שקרוי "תרגום השבעים". האגדה בדבר התואם בין נוסחי
התרגום של שבעים החכמים שעבדו בנפרד זה מזה, לפי הזמנת
המלך תלמי פילדלפוס, היא ביטוי לאמונה, כי כל יצירה ניתנת
לקריאת פשט אובייקטיבית, ורק פרשנותיה הן סובייקטיביות
ושונות אלו מאלו.

התרגומים ליוונית ולארמית, אשר נוצרו החל
מסוף האלף הראשון לפנה"ס, בטרם נחתם
התנ"ך, שימשו בסיס ומקור השראה לביטוי
המודשת ההיסטורית ביצירות התרבות
היהודית היוונית בעידן ההלניסטי, כבכתבי
פילון.

תרגומי התנ"ך, המפרשים ברובם את היצירות המקוריות
בדרך הפשט, מתרגומי אונקלוס ויונתן לארמית ועד התרגום
ללאדינו, תרגום ר'זנצוויג-בובר לגרמנית ותרגום יהואש
לאידיש, ביססו את דרך הפשט בקריאת התנ"ך, בהיותם
"נאמנים" ברוב המקרים למקור העברי.

**הפואמה החילונית "שיר השירים" מותנה
בהפרדתו מהמדרש הדתי, הגם שהצילו
מגניזה**

המייחסים הרבי עקיבא את הצלת שיר-השירים מגניזה,
במאה השנייה לספירה, לשם הכללתו בקאנון, מייחסים
לו את עורמת מדרש האגדה, שנצמד ל"שיר השירים"
התנ"כי, ושהפכו לשיר אהבת יהוה לכנסת ישראל.
בדומה לאוריגינס שראה בו שיר אהבה של ישו
לכנסיה הקתולית. לרבי עקיבא מיוחסת הערצה
ליצירה זו באמרה שיוחסה לו, כי אם כל הכתובים הם
קודש, שיר השירים הוא קודש קודשים.

בשיר עצמו אין זכר לאלוהים או לאהבתו לעם או לכנסיה כלשהי.
בשיטת המדרש, היוצקת משמעויות ליצירה הנדרשת, על סמך מה
שאינו כתוב בה, ניתן כמובן להוסיף נושאים ותכנים לכל שיר או
סיפור. לפי הגרסה המדרשית נהייתה דמותה של הרועה הצעירה
והשוזפה לשכינה. שירי התעלסותה של הנערה הגלילית עם הבחור
אותו אהבה, נהיו לתיאורי משגל של אלוהים עם בת זוגו.

קריאה בשיר-השירים כפשוטו מעוררת חוויה פיוטית נדירה למעלה
מאלפיים שנה. באמצעות המשחק הספרותי, הצורה והסגנון
הספרותי, העלילה, הדימויים האירוטיים החיים, והעדינות הרגשית
של הביטויים השיריים בהם הם מתוארים, הצליחה יצירה חד-
פעמית זו להתעלות על שירי אהבה אחרים בספרות העולם, כולל
מקבילותיה בשירה המצרית. והמסופוטמית הקדומה, אשר ייתכן
כי כמה נדימוייהם השפיעו על המשורר שיצר את שיר השירים.

החוויה הפיוטית הנגרמת על ידי פואמה זו, והאופן הפיוטי שבו
היא חוגגת את אהבת החושים ורוחניותה, מתמזגת בחוויית ההנאה
מהצורה, הסגנון והמבנה שבה מתגלה העלילה.
סגנונו הספרותי הייחודי של שיר השירים עושה, לפי הגדרתו של
אלתר, שימוש ייחודי ויצירתי בשמות אבדי הגוף ומילים מלשון
חיומיות, עד היותם למסכת נעלה של ביטויי רגש ותשוקה מינית
נדירים.

מבנה היצירה - צירוף של שירים עצמאיים המתקשרים לעלילה
ודמויות מתנגשות בקונפליקט דרמטי, מתמזגים לאחדות ספרותית,
המגלה לקורא את קורותיה של נערה שלא ידעה נפשה, כשהוקסמה
ועלתה על מרכבתו של המלך. "מרכבות עמי נדיב", מצאה עצמה
בארמונו המפואר, וכמהה נפשה לאהבה הרועה שהגיע ונמצא מעבר
לשער הנעול. היא הצליחה לברוח מהארמון, אך נתפשה והוכתה על

הדילמה המוסרית המוצגת בפנינו ביצירה הספרותית מאלצת אותנו לחשוב או להגדיר מחדש את הערכים ואת אמות המידה להערכה והעדפה מוסרית, לפיהם אנו שופטים את המעשים ואת הראוי לעשות.

"ככל שגדולות יותר האנרגיה והעוצמה הבאות לידי גילוי בדרמה של ההתנגשות בין המעשה לראוי להיעשות, עצום יותר הרושם המביא לסיפוק אתי ואסתטי", טוען ברדיצ'בסקי, החוויה הפיוטית הנגרמת במפגש עם היצירה, הופכת למודעות חדשה וייחודית לדילמה המוסרית, באמצעות אישיות גיבור היצירה, המייצג דילמה מוסרית כלל אנושית. מודעות לדילמה המוסרית המוצגת בפנינו ביצירה הספרותית מאלצת אותנו לחשוב או להגדיר מחדש את הערכים ואת אמות המידה להערכה והעדפה מוסרית, לפיהם אנו שופטים את המעשים ואת הראוי להיעשות. מבחינה זו הופכת ההתמודדות החווייתית והתבונית ליצירות מופת ספרותיות, לאחת הדרכים להפגמת ערכים. החוויה האסתטית וההארה האתית והרעיונית מתמזגות לאחת.

בחוויה הפיוטית מתמזגת ההיענות הרפלקסיבית לעלילה, למתח, לסקרנות, לצחוק ולחרדה, עם ההיענות האסתטית לצורתה של היצירה ולסגנונה וייחודה. האמפטיה עם הגיבורים הפועלים ביצירה מתמזגת עם המחשבה שמעוררת הדילמה המוסרית שבה הם נתונים, בהקשר ההיסטורי המיוצג ביצירה, ובהקשר החברתי בו חי הווה החוויה.

קריאה ביצירות הספרות בתנ"ך כחוויה הוליסטית

התפתחות ביקורת המקרא והתפקיד שמילא שפינוח בביסוס הרציונל שלה, היו לנקודת מפנה בתולדות התרבות היהודית בזמן החדש. החשיבות הגדולה של גישה ביקורתית אל הספרים המקודשים נובעת לא רק מהיותה אחד הגורמים הפועלים בתהליך החילון כגורם המחדש את פני היהדות, אלא גם מכך שבערערה את השמרנות היא הניבה שפע ומיגוון של מחקר ויצירה במאתיים השנים האחרונות.

דרכי מחקר חדשות, שנפתחו בפני היסטוריונים, לינגוויסטיקנים, ארכיאולוגים וחוקרי התרבויות הקדומות, האירו את הטקסטים שבתנ"ך כממצאים בני אלפי שנים שנתגלו ומתגלים בהווה. ההתמודדות השיטתית להשערות בדבר המקורות השונים שמהם התחברו קטעים ביצירות התנ"כיות לרצף של יצירה שלמה, יש לה חשיבות מחקרית ראשונה במעלה, ואולם, הצמדת מחקרים והצעות פירוק היצירה לגורמיה בעת הקריאה בתנ"ך, מבטלת את אפשרות החוויה הספרותית מן היצירה כמכלול. הצמדת המדרשים הדתיים לפסוקים התנ"כיים מנכרת את הטקסט התנ"כי מקוראיו, ומערערת את הזיקה של הקורא הישראלי למקורות תרבותו הלאומית.

דרכי הקריאה ביצירות ספרות המפרקות אותן לגורמיהן, או הופכות אותן, על מסריהם הסמויים, למערכות סימנים המוצעים לפענוח, כמו במחקרים הסמילוגיים ודומיהם, מבטלות את אפשרות החוויה הפיוטית מהמכלול. הן הופכות את המסומנים המשוערים לעיקר, ומרוקנות את היצירה הספרותית מכוחה להשפיע על הקורא כיצירה ספרותית שלמה. המחלוקות בדבר ייחוס הקטעים למקורות השונים: האלוהיסטי, ההיסטרי, הכהני והדברימי, עשויים לתרום רבות להבנת הרקע ההיסטורי של תעודות אלה והיחסים בין התרבויות המזרח תיכוניות העתיקות. עם זאת, אין ביכולתם לתרום לפיתוח החוויה הפיוטית מן היצירה התנ"כית, כיצירה ספרותית הגורמת לחוויה הוליסטית, רגשית, רעיונית, אסתטית ואתית. ■

מוסרית. הגיבורים הספרותיים הראשיים ביצירות התנ"ך מייצגים הישגים גדולים כבריאת העולם והאנושות, משיגים מטרות נעלות כייסוד העם, חוקת המוסר והדת היהודית, מבלי שהדבר יפריע לסופרים להציג גם כגיבורים חוטאים, כמו גיבורי רוב היצירות הגדולות בספרות העולם. משה רוצח מצרי ללא משפט, ורק משהיה לפליט פוליטי, גולה מארצו, הוא הופך למנהיג תנועת שחרור העבדים ומייסדו של העם מבני ישראל ומערב רב של משוחזרים אחרים. משה יוצר אמנת - יסוד לעם, על עקרונות מוסריים אוניברסליים כעשרת הדיברות. דבר זה אינו מונע בעדו לקבור חיים עדת מורדים בשלטונו, או לצוות על הרג המוני של בני ישראל, הרואים בעגל הזהב את האלוהים שהוציא אותם ממצרים. יעקב מערים על אחיו ומנשלו מהבכורה, מרמה את אביו העיוור והזקן וגונב את הברכה, נכשל בליל כלולותיו לאהובת לבו ושוכב עם אחותה, נכשל בחינוך בניו ומאפשר לבנו האהוב להתנשא על אחיו. דוד מצטרף לפלישתים במסע המלחמה שלהם נגד מלך ישראל, הורג בשיטתיות את כל משפחת המלך הראשון של ישראל ומשתלט על הממלכה, גוזל את אשת אחד מקציני צבאו ומוציא להורג בשדה הקרב, על שלא הסכים להעמיד פנים כי הוא אבי ילדו שלו מבת שבע.

עולה על כולם הגיבור הספרותי אלוהים, החוטא את החטא הקדמון - אוסר על הדעת והמוסר, מתחרט על בריאת האנושות החוטאת ומביא מבול המשמיד כמעט את כל החי שבעולם, לבד מהדגים הנמצלים משום מה מזעמו, מבטל את אחדות האנושות, ואת יכולתה לשתף פעולה בבניית מפעליה על ידי יצירת תוהו ובוהו תקשורתי לשוני, המפצל את האנושות עד היום; עונש עונשים קולקטיביים והורס הרס טוטאלי ערים שלמות, על צדיקיהן ותינוקותיהן שלא חטאו, עושה קנוניה עם השטן להביא שואה על איוב ומשפחתו וצאצאיו על אף צדיקותו.

גם ביצירות המופת בתרבויות העמים חוטאים הגיבורים הראשיים חטאים חמורים כנגד ערכי החברה של הקוראים בימינו, כגון, אדיפוס, מדיאה, ליר, מקבת, פאוסט ואחרים.

יצירות מופת ספרותיות אינן מציגות מופת של התנהגות מוסרית. גיבוריהן מייצגים דילמות מוסריות, המוארות באור אישי חדש. הקורא מוצב, יחד עם גיבורו הספרותי, במוקד הדילמה המוסרית, המוצגת ביצירה בהשתתפותו ב"משחק הספרותי".

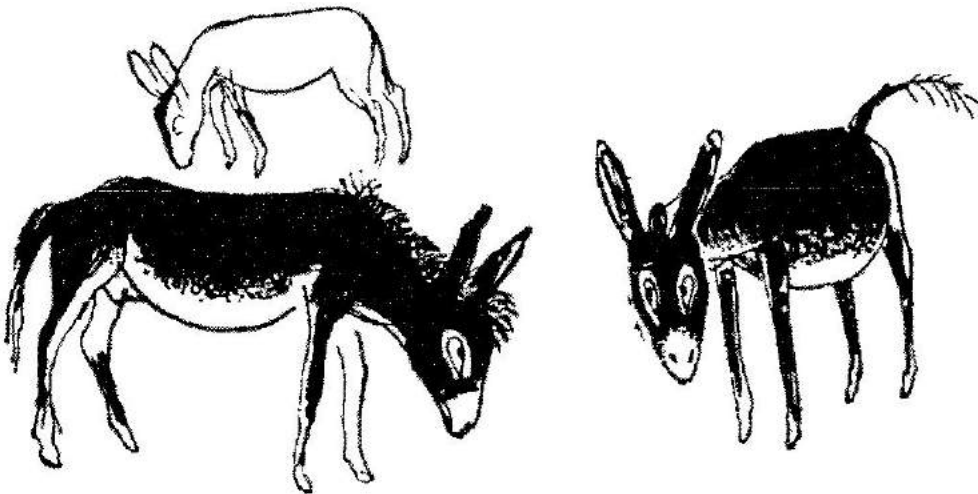
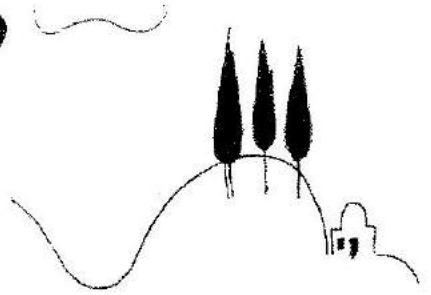
החוויה הפיוטית יוצרת מודעות וייחודית לדילמה המוסרית ולערכים בהם היא נבחנת, אותם מבקש החינוך להפנים. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, בדיסרטציה שלו על הקשר בין אתיקה ואסתטיקה, טוען, כי הדרמה בה מתמקדות יצירות המופת בספרות, מציגה את ההתנגשות בין המעשה לבין הראוי להיעשות, בין ההיות לבין הראוי להיות, בין השאיפה לבין הראוי לשאוף אלו.

הדילמה המוסרית היא ביטוי לדרמה המתפתחת בין ניגודים אלה בחיי הנפש של כל בני האדם. דילמות אלה מעוררות בעיות אקטואליות בכל דור, כגון:

- האם ראוי ומותר לעבוד עבירה חמורה על חוק בלתי מוסרי בעליל, כפי שעשתה חוה ב"בראשית"? או להישמע להוראה בלתי מוסרית בעת מלחמה?
- האם ראוי ומותר לאדם להקריב, או להיות מוכן להקריב, את בנו אהוב על מזבח אמונתו באלוהים? או בציונות?
- האם ראוי לאישה לנהוג כזונה על מנת לתקן את העוול שנעשה לה על ידי חמייה, כבסיפור תמר?
- האמנם מוסרי הוא לפגוע בעיר שלימה, כנינוה או ברליון, כנבואת יונה, או כטענת אברהם, אפילו היא רעה כאוכלוסיית סדום ועמורה?

"ציורים משלנו"

איורים לספרי ילדים של ביאליק



סבינה שביד

"אצלנו מתיחסים לאילוסטרציה כאל דבר תפל, כאל קפריזה של מו"ל רחב יד. גם הביקורת פוסחת עליה ועל חשיבותה!"
(נחום גוטמן, 1928)

פעם גדוש. הציירת הסתפקה בדרך כלל, בציור דמות אחת או שתיים בנוף מסומל ומרומז, ללא פירוט וללא תיאור ריאליסטי. הדמויות היו מסוגננות, ודומות לבובות נייר דו-ממדיות, שתנועותיהן והבעותיהן מזכירות מרינטות. למשל הציור המלווה את השיר "באר" מתאר דמות של ילדה בובתית ושה, גם הוא נראה כעשוי מנייר, על רקע באר מסוגננת ופרחים מעוצבים, כמו בציור עממי תמים. איפיונים אלה, וצבעי הפסטל העדינים, המזכירים חדר ילדים נקי ומטופח, שיוו לפזמוניו של ביאליק אווירה של Nursery Rhymes המתאימים להיקרא על ידי Nanny מעומלנת סינר, לילד לבוש חליפת קטיפה, בחדר ילדים בורגני במרכז אירופה בתקופת ה-Belle Epoque. בבחירת זיידמן-פרייד המודרניסטית כמאירת מורגש רצונו של ביאליק, לתת אופי עכשווי ליצירותיו.

ביאליק חיפש צייר מתאים, שיבין לליבו, וישלים את יצירותיו בציורים הקרובים לרוחו. "ביאליק היה קורא, פוסע ומרים ברכיים שאני ידע שאינן ארוכות - אך הפעם יש "להן הילוך ענקים" המשורר חיים נחמן ביאליק עמד על כך שכל כתביו הבלטריסטיים יצאו מאוירים. כל כתביו, ולא רק אלו המיועדים לילדים, שלגביהם

נחשב האיור כאמצעי להמחשת הכתוב והגברת המוטיבציה לקריאת הספר.

דרישתו של ביאליק נבעה אולי, מן החושניות של דמינו וסגנון שיחו ומן הצורך שחש לראות את יצירותיו בתמונות פלסטיות¹. כבר ספרו הראשון שנדפס באודסה למבוגרים, היה מלווה איורים מאת אירה יאן, ציירת שביאליק העריך מאוד². ביאליק הקדיש זמן ומאמץ להדרכת הציירים, כך שניתן לראות באיורי הציירים שעבדו איתו בחייו כחלק אינטגרלי מיצירתו. אחת המאירות הראשונות לספרי הילדים של ביאליק היתה תום זיידמן-פרייד³. סגנונה היה מקורי ונטה לסגנון הקישוטי, הספרים, שאוירו על ידה בהדפסי אבן, נצבעו בצבעים בהירים ושטוחים, עם מעט מאד מקומות מוצללים. הם היו פשוטים וחסכוניים מבחינת אמצעי העיצוב. הדף המצוייר לא נראה אף



תמונה 1

בת המלך ובן זוגה

ביאליק עבד עם כמה מאירים וחשוב להזכיר במיוחד את יעקב האפטר, משום שביאליק החשיב את ידיעת העברית שלו ואת יכולתו לצייר⁴. הוא מסר לו לאיור כמה מסיפוריו. איננו יודעים עליו הרבה אך אנו מכירים כמה מעבודותיו, ובמאמר זה אתיחס לסיפור על "בת המלך ובן זוגה"⁵.

אפטר אייר את סיפוריו של ביאליק בסגנון מסולסל הידוע כ"סגנון הנעורים", שרווח באירופה בזמנו והשפיע בין היתר על כמה מן המורים בבית הספר לאמנות "בצלאל". אמנים שצירו בסגנון זה הטמיעו יסודות צורניים וקומפוזיציוניים מתרבויות המזרח הרחוק, הלבנט, וגם מתרבויות עתיקות כמו התרבות המצרית והאשורית. גם אצל האפטר הורגשה

הם היו פשוטים וחסכוניים מבחינת אמצעי העיצוב. הדף המצוייר לא נראה אף

סבינה שביד עסקה בהכשרת מורים לאומנות בבית-ספר לחינוך באוניברסיטה העברית

בת השכן מיפו

גם הוא, כמו קודמיו, התחיל באיור ספרוני אגדות קטנים, עטופי נייר, שהכילו רק סיפור אחד או שניים, אך בשנת תרצ"ד (1933), כאשר יצאו אותם סיפורים במקובץ בספר ששמו "ויהי היום", בהוצאה יפה של ספרית דביר², נבחרו רק ציוריו של גוטמן לאיור הספר, ומאז ועד היום הם מלווים את כתבי ביאליק המיועדים לילדים.

אמרתי קודם שביאליק טרח להדריך את מאירי; כיוון שביאליק וגם גוטמן גרו בתל אביב בזמן כתיבת סיפורי "ויהי היום", היה ביאליק נפגש עם הציר ומדריכו בעל-פה.

כך מספר גוטמן על אותן הדרכות¹: "ביאליק היה קורא, פוסע ומרים ברכיים שאני יודע שאינן ארוכות - אך הפעם יש להן הילוך ענקים. זה היה משחק!... הוא היה קורא, מדגים, מפרש ומרחיב, או שהפליג מחוץ לתחום הנושא כדי לקרב את הנושא ללב השומע, ברגש ובהתפעלות שהיו מזקיפים לפעמים בקוים מפתיעים את השערות המעטות והארוכות שכיסו חלק מקרחתו. מתוך כל המעש הזה הייתי רואה שתי עיניים ירוקות שלו ננעצות בי, לראות אם עמדתי על דעתי ונלכדתי ברשת הדברים והיה מוסר לידי את כתב היד".

לפעמים לא הסתפק ב"הצגת" הדברים והיה מוסיף רישומים משלו. לדבריו של גוטמן: "העט לא היה נשמע לו, אך ההסברים שהיה נותן היו נפלאים. לאחר מכן, כשהייתי מראה לו את הציורים, לא חיטט, לא ביקש ביאורים או שינויים. קיבלם בשלמותם. כזה היה ביאליק כפדגוג³".

ופה עשה גוטמן הצייר אחרי הדרכתו "הפדגוגיות" של ביאליק "מה פירוש נתן ליצירתו? מלכתחילה אפשר לציין קרבה רבה בינו לבין אמני "סגנון הנעורים" שנזכרו קודם.

כמוהם הדגיש גוטמן את המרכיבים המזרחיים של העלילה, כמוהם שיחזר, כביכול, את דמויות המלכים, דוד, שלמה, פמליותיהם ושלל דמויות אגדיות כמלכת שבא, בלקיס ואשמדאי.

אך המזרח של גוטמן, נופיו ודמויותיו, היו שונים מאד מאלו של קודמיו.

נתבונן באיורו של גוטמן לסצנה מתוך "אגדת שלושה וארבעה" (תמונה 2), ונשווה אותה לאותה הסצנה שצוירה כבר קודם על ידי יעקב אפטר. גם בציור זה כמו בציורו של אפטר, נראית נערה בודדת במגדל, אך במקום המטרונית הפתטית הנראית כגיבורה של טרגדיה, אנו רואים נערה צעירה, חיונית, מתולתלת שיער וחטובת גו. נכון, גם היא תימכת ראשה בידה, גם היא מהורהרת, אך נראה שאם רק ישחררה תקפוצ ותרוץ כאילה.

יש משהו מזרחי במגדל שבו יושבת הנערה, אך בניגוד לארכיטקטורה באיורו של אפטר, הנראית מקושטת ומסולסלת, נראה מגדלו של גוטמן, כגג בית יפואי, מרוצף מרצפות פשוטות, והברוש והים שמאחורי המגדל, מזכירים מאד את נופה של יפו, כפי שנראתה בשנות ה-20 וה-30 של המאה שעברה.

באופן זה, מקבלת כל הסצנה בסיפורו של ביאליק פירוש מאד מודרני וקרוב מבחינת ה"ריאליה" המתוארת להווי הנוער שנולד וחי בארץ ישראל בשנות ה-30.

לגבי גוטמן אין זו אלא בת השכן מיפו, העומדת על גג בליל חמסין



תמונה 3

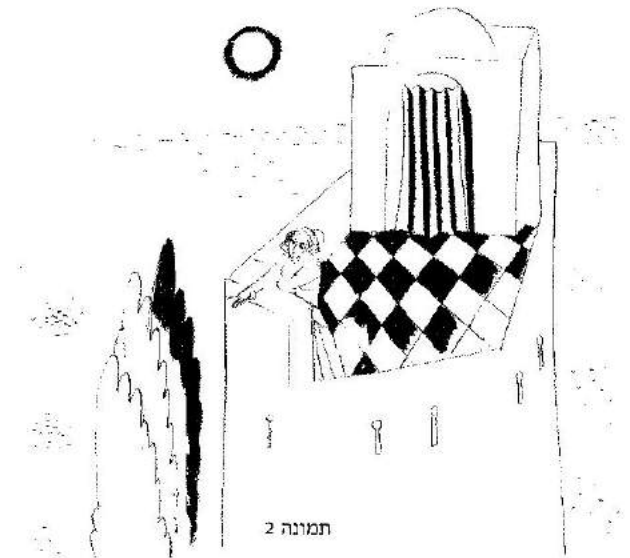
ה"רוח המזרחית" שאפיינה את אמני "סגנון הנעורים", והיא נראתה לו כנראה הולמת את סיפורי ביאליק, המבוססים על סיפורי המקרא ואגדות ארץ ישראל.

אם נתבונן בתמונותיו, נעמד על טיב סגנונו ועל הפירוש שהעניק לאגדות ביאליק. למשל, באיור לסיפור "בת המלך וכן זוגה" נראית אישה בעלת תווי פנים שמיים, המצוירים מתוך אהדה לטיפוס זה (תמונה 1). עיניה גדולות ושחורות, גבותיה העבות ואפה הנשרי, משווים לדמותה כח ופתוס. תלבושתה של בת המלך מזרחית ועשירה

וגם המבנה בתוכו היא לכודה, מסוגן בצורה מזרחית. בציורים אחרים בספר זה אנו רואים בניינים שטוחי גגות, מוקפי תומות ומגדלים המזכירים מינרטים או צריחי שח, כיפות ודקלים המצטרפים למעין "שוק פרסי", כפי שזה הצטייר בעיני אדם אירופי בתחילת המאה. כמובן, הדמויות האוריינטליות כביכול, לא נלקחו מעריה ורחובותיה של דמשק, או מדגמים אמנותיים קדומים, הן דמו יותר לציורי הציירים הרומנטיים באירופה. גם הארכיטקטורה והאורנמנטיקה, הזכירו את "סגנון הנעורים" האירופי ולא את הערבסק המזרחי⁴.

אפטר היה רק אחד מן הציירים שנבחר לאייר את סיפוריו של ביאליק לילדים, וכמוהו היו עוד כמה שלא הזכרתי⁵. כל אחד מהם אייר רק יצירות בודדות של ביאליק, ואפשר לראות בעבודתם מעין תקופת חיפוש, שבה חיפש המשורר את הצייר המתאים שיבין לליבו וישלים את יצירותיו בציורים הקרובים לרוחו.

נראה שציוריה החסכוניים, האלגנטיים, הכלכלי אירופאיים של תום זיידמן - פרויד, לא נראו לביאליק כפרשנות הולמת לשיריו. לא נראו לו גם הציורים המסוגננים בנוסח הפסאודו-אוריינטלי ומליצי של האפטר. על ציורים כאלה אמר פעם בנוכחותו של הצייר גליקסברג⁶: "הנקודות האלה נמאסו לי כמו צנון מר". הצייר שנבחר בסופו של דבר להיות מאייר ספרי הילדים של ביאליק, היה נחום גוטמן.



תמונה 2



תמונה 4

מבוהלות. תנועות הידיים המתנופפות ופיותיהם הפעורים של מלחי הספינה, ממחישים לצופה את עצמת הסערה.

נראה אתכם גיבורים מול אריה שואג

למרות אפיו האקספרסיוניסטי והפתטי של הציור, אין בו תחושת המליצה כמו בציורים שתיארנו קודם, משום חסכנות התיאור שאיננו גולש לסלסול לשמו, ובגלל האותנטיות של החוויה המשתקפת בו. יש בתיאור זה מלוא עצמת ההתרשמות הראשונית של ילד הנפגש לראשונה עם פלאי המסע "לבנט" והד להתרחשויות

המתוארות בזכרונותיו: "כשהגענו לחוף יפו", מספר גוטמן, "הים הכה גלים גדולים וקצף הגלים כמעט שהגיע לסיפון האניה... ראיתי סירות עולות ויורדות בים, עולות ונעלמות בין הגלים"¹⁰.

ציוריו של גוטמן נקיים גם מן האימה המאפיינת ציורים של האקספרסיוניסטים הגרמניים, וקרובה יותר לאקספרסיוניזם הצרפתי של ראול דפי (בתיאורי נוף) ואוגוסט רנואר (בתיאורי נשים). יש בה כמובן גוון מאד ייחודי וקצת גרוטסקי הגובל בקריקטורה, בייחוד באפיון הדמויות, ובתיאור מעמדים שונים.

ציוריו באים לומר לקורא הצעיר: גם אני, הצייר, הייתי פעם ילד וכשמעתי סיפורים אלה דימיתי את עצמי, את נחום, כאחד מגיבורי המקרא. כך ראיתי את עצמי מזדחל בין ברכי אבנר הזקופות כווג עמחים, כך ראיתי את עצמי, כנער שהגשר נשאו לראש המגדל בו כלואה בת המלך, כך הייתי בורח מפני אריה המהלך ברחובות העיר, קופץ ישר לתוך הבריכה מפחד שאגתו. האם אני נראה מצחיק בעיניכם? טוב, תצחקו! נראה אתכם גיבורים מול אריה שואג!

ואמנם, זאת היא הרגשתו של המסתכל בציוריו של גוטמן. הילד המסתכל מזמן להזדהות עם העולם האקספרסיבי, המתואר בציורים, להכיר את עצמו בתוך העולם האגדי הזה ולחייך. אפילו הנוף מחזמן לעשות את אותו הדבר. גם הוא מזמן לראות את עצמו בתוך תמונותיו של גוטמן, מקפץ ומכרכר, מזדקף למרומו השמיים, נופל לתוך תהום רבה, בצורה מגוחכת ומוגזמת, כמובן, גם הוא מזמן לחייך.

לתת לסיפורי המקרא ציורים משלנו

אחרי איור קובץ הסיפורים "ויחי יום" תיכנן ביאליק מפעל חדש. הוא בעצמו התחיל לעבד חלק מסיפורי המקרא ולהתאימם לקורא הצעיר. כדי להתכונן למפעל זה הזמין ביאליק מחוץ לארץ תנ"ך מאויר עם ציוריו של דורה. גוטמן וביאליק עינו בספר יחד, ובסופו של אותו עיון פסק ביאליק ביידיש: "גוייש". כלומר - גוי. צריך לתת לסיפורי המקרא ציורים משלנו¹¹. ביאליק, שהבין את ההבדל בין הפרשנות היהודית למקרא, לבין הפרשנות הנוצרית - קתולית ל"ברית הישנה" היה רגיש לניואנסים פרשנותיים-חזותיים שרבים ממורי המקרא כלל אינם מבחינים בהם¹². גוטמן התבקש לאייר גם את הסיפורים ברוח חדשה, אך הוא חשש.

ביאליק תיאר בפני גוטמן כיצד הוא דמיין לעצמו סיפורים אלה

שטוף ירח, כי אביה אינו מרשה לה לרדת לחצר ולפגוש את מחזרה-אהובה. כך קירב גוטמן את סיפורי ביאליק לקוראיו הצברים בני אותה תקופה.

שלמה המלך בדמות נער תימני

גיבוריו של ביאליק, מלכי ישראל ודמויות אחרות מעולם המקרא ואגדות חז"ל לבשו את צורת הדמויות המוכרות מיפן הסמוכה, מטבריה ומירושלים.

דויד הרועה לבש את דמותו של נער בדווי לבוש שרוול וכפיה ונעול סנדלים תנ"כיות (תמונה 3). הוא לא ניגן בנבל ולא לבש "מחלצות", הוא חילל כמו הנער

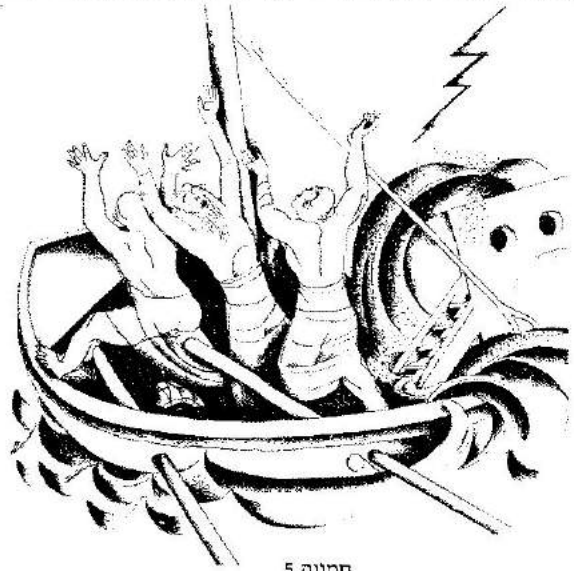
הבדווי בחליל רועים פשוט והוא דמה מאד לנער שאפשר היה לפגוש יום-יום בשדה הבור שבקצה השכונה.

שלמה הנער גם הוא הופיע, בדמות נער תימני. נערים כמוהו הכיר גוטמן בשנות ה-20 ב"כרם" של תל-אביב ובשעריים שברחובות. עיניו שחורות ומשוקדות, פאותיו ארוכות ומסולסלות והוא לבוש כתונת ארוכה. דוד אביו נראה באותה התמונה כסוחר ערבי עב"כרס ונבון פנים, ולא כדמות אגדית ומסתורית. כאלה, קרובים, מוכרים ומזרחיים, היו גם רבים מנופיו. העיר שבנה שלמה במדבר, הזכירה את נופיה ופרדסיה של יפו, ותמונות אחרות שחזרו לנגד עיניו את מראותיהן של צפת וירושלים. מכל הדברים האמורים לעיל מסתבר ההבדל בין ה"מזרחיות" של גוטמן לבין זו של קודמיו. אם אצלם היה ה"אוריינט" - מעין אגדה רומנטית מלאת פתוס מליצי, הרי אצל גוטמן הופיע המזרח כהתגשמות חלום שיבת ציון. ציוריו אינם מספרים על העבר כמשהו נכסף - אך רחוק. הם אומרים: אנו תושבי ארץ זו, יהודים וערבים כאחד, אנו גיבוריה של האגדה שקמה לתחיה לנגד עינינו.

עם זאת, אין האיורים של "ויחי יום" ריאליה, מן המתרחש בפועל. המתבונן בהם מתרשם מדמיוניות התיאור, הנובעת בעיקר מסגנונו האקספרסיבי של האמן.

נשוב אל "אגדת שלושה וארבעה", אותו סיפור על "בת המלך ובן זוגה" שאייר אפטר והפעם נתבונן באיורו של גוטמן. בתמונה שלפנינו מתואר שוב המגדל, שבו כלואה בת המלך, אך הפעם אנו רואים אל כל הגג ואת הנוף שמסביבו כמו ממבט ציפור (תמונה 4). התיאור הוא בשחור ולבן, ללא מעברים הדרגתיים, וללא נסיונות הצללה עדינים. הכל בנוי על קונטרסט בין לובן המגדל, לבין שחור חזמת ההרים המקיפה אותו. שימוש כזה בצבע משווה לתמונה דרמטיות רבה. לאותה התחושה תורם גם אופן תיאור החלל, המצוייר כמו מלמעלה, בפרספקטיבה מוזרה וחדה, המקטינה מאד את הסירה והיושבים בה לעומת אלו העומדים על המגדל. פסל האריה הנורא, ודמויות השומרים פקוהי העיניים, מוסיפים לתחושת הדרמה.

לפעמים כמו בציור הסירה בלב ים סוער, אופים האקספרסיוניסטי של ציורי גוטמן בולט עוד יותר (תמונה 5). גם כאן קיימים אותם ניגודי שחור ולבן, ללא מעברי צבע. אך הסערה מתבטאת בקווים המתעדבלים, המתנגשים בקווים אחרים, ישרים ושבורים, כקווי הברק, קווי המשוטים והתורן. בדופן הסיפון נראים שני חורים עגולים, שהים השחור והסוער כאילו ניבט דרכם, במבע של פנים



תמונה 5

וכך כתב לו בהקדשה: "לנחום, ציורך קישטו ספרי, כעדי זהב וכחלי, יהי לך את אשר לך ואת אשר לך".
האם היה כאן שיקול פרגמטי, שהשפיע על ביאליק לבחור בפירושו של גוטמן ליצירותיו המיועדות לילדים? האם רק משום שאלו מצאו חן בעיני מורים וילדים רצו בהם?
נראה לי ששיקול זה היה רק אחד הגורמים, ולדעתי לא החשוב שבהם. חשובה יותר לדעתי, העובדה שביאליק הרגיש בתפיסתו של גוטמן משהו דומה מהותית (ולאו דווקא מבחינה חיצונית) לתפיסתו שלו. ביאליק לא ניסה מעולם להלביש את מראות ארץ ישראל על עולם אנדוטיו. לדעתי הוא ראה את כל ההתרחשויות שתולות בנופי רוסיה ארץ ילדותו, ואת הדמויות בדמות הגויים והיהודים מבני העיירות. אף דווקא משום כך הבין שכל חוויה אמיתית, מבוססת על התנסות חזותית אותנטית, וכדי להזדהות עם תוכן מסוים נחוצה לילד לא רק התנסות רגשית, שהיצירה הספרותית מעוררת, אלא גם התנסות חזותית שהיצירה מתיחסת אליה. כיוון שביאליק עצמו חזה בעיני רוחו עולם של גיבורים, מלכים, רוחות ושדים בעלי דמות וצלם שנבעו מעולמו החזותי, הבין מדוע ראה גוטמן את אותן הדמויות על רקע העולם החזותי שלו, עולמו של ילד עברי בארץ ישראל בראשית המאה ה-20. לכן, אין לראות באיוריו של גוטמן הפרודוקציה של עולמו החזותי של המשורר, אלא מרכיב שווה-ערך ליחס העדן בין מציאות ילדותו לבין הדמיון, בין הנגף הריאלי, לבין הסיפור הבדוי, שמאפיין את יצירתו של ביאליק המיועדת לילדים.

ציורי גוטמן בפרספקטיבה של 70 שנים

גוטמן כיוון בציוריו למזגו האקספרסיבי של המשורר, ולנעימה המבודחת האופיינית לאגדות של ביאליק. אם אמנם "הטון הוא העושה את המוסיקה", ואם האיור הוא בבחינת ליוני ליצירה, הרי גוטמן מצא בדיוק את הטון הראוי לליוני אגדותיו של ביאליק. צדק איפוא בבחינת גוטמן למאייר יצירותיו לילדים, אז לפני כ-70 שנים.
כיוון שגוטמן היה אמן בעל שאר רוח, מקוריות, וציוריו בעלי עוצמה ויופי, ממשיכים להתקיים בציורים בזכות עצמם, גם ללא הטקסטים של ביאליק.



תמונה 6

בהיותו ילד והוסיף: "לו דאיתי בעיני מדבר לפני שכתבתי את "מגילת האש" - אפשר שלא הייתי כותב את "מגילת האש". גוטמן קיבל על עצמו גם משימה זו וצייר את הפירוש שלו למקרא. הוא התמקד בתיאור הדמויות מתוך נסיון לתפוס את האישיות שמאחורי "הגיבור התנ"כי". הוא הדגיש סצנות שהיו קרובות לאקטואליה של שנות ה-30, כגון: "היעשותם של שבטים נודדים לעם אחד", הכל תוך הדגשת אור השמש החזק של ארץ ישראל וללא "אלומות אור בימתיות, נוסח דורה"¹³.

זוהי לדעתי האינטרפרטציה שנתן גוטמן הצייר "הישראלי" לסיפוריו של ביאליק המבוססים על מקורות עתיקים, כמו סיפורי המקרא ואגדות חז"ל.

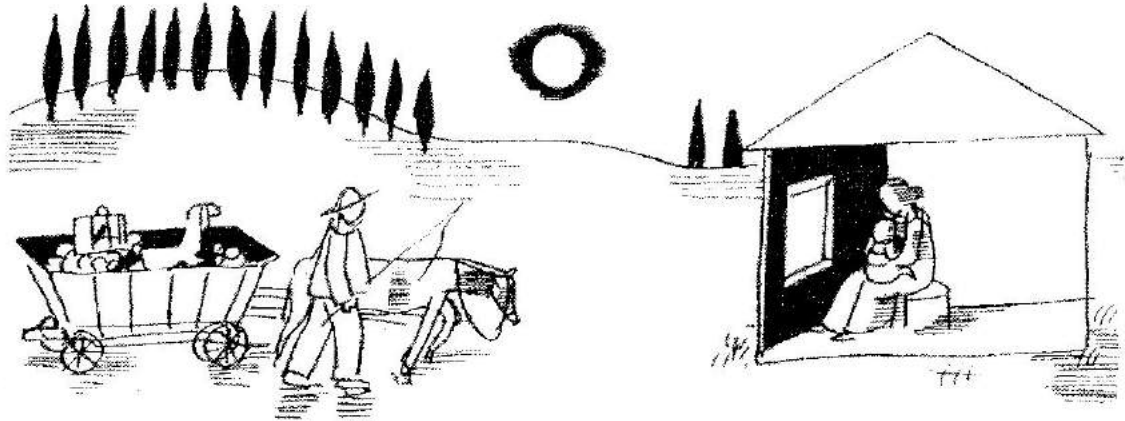
ביאליק לא הסתפק בעיבוד המקורות העבריים הקלאסיים והתאמתם לילדים, הוא כתב למענם גם ספרות מקורית. ב-1933 יצא הקובץ "שירים ופזמונות"¹⁴, גם הוא עם איוריו "הישראליים" של גוטמן. למשל, לשיר: "לכבוד שבת" שאלה מילותיו: "אמי יצאה אל השוק לקנות צרכי שבת, אמי שבה מן השוק, ואיתה צרכי שבת, מה? סולת, בשר, דגים, פירות, לכבוד שבת, לכבוד שבת" - צייר גוטמן תמונה צבעונית טובלת בצהוב ובתכול, עם צללים סגולים כהים, האופייניים כל-כך לנופנו שטוף השמש וציורי הציירים הישראליים מתוך בוגרי בצלאל הראשונים. בתמונה נראה שוק המזכיר את השוק של יפו או טבריה, והטיפוסים המאכלסים שוק זה, רחוקים מטיפוסי העיירה כמרחק המפריד בין אודסה לצפת (תמונה 6). למעשה, זוהי תמונת שוק ישראלית מלפני 70 שנה, וכמוה נראים רבית מרישומיו של גוטמן המועטרים את הספר.

לבוש של ילדות מאושרת

כאשר מדובר באינטרפרטציה אנו שואלים את עצמנו - עד איזה גבול? האם מותר לאינטרפרטציה להוציא את הכתוב מהקשרו? המותר לה "לסלפו"? האם בשיר הערש "שכב עולל" תיאר ביאליק חלוץ צעיר השב עם ערב לצריפו הקטן שבקצה המושבה, כפי שתיארו גוטמן (תמונה 7)?

האם "הגדי בבית המלמד" פוגש את דני הבוטח, בכובע טמבל ישראלי, כפי שצייר הצייר? גוטמן בעצמו כותב, שהעיר לו ביאליק שהוא כצייר "מלביש הווי שונה ואחר לשיריו לילדים... הווי שיש בו יותר הדגשה על קלילות, מאור פנים ושמחת חיים... של ילדות מאושרת כפי שהיא ניתנה לילדים בארץ ישראל". ביאליק השיב על כך, שהוא מתייעץ עם ציירים ומורים ואלה חושבים שהציור הולם את יצירתו, וגם הוא, ביאליק, חושב כמוהם. כעדות תשמש ההקדשה שכתב המשורר לגוטמן בצאת "שירים ופזמונים"

1933.ב



תמונה 7

ישראל - 2000. התימנים ארוכי הפאות, החלוצים ברובשקות רקומות אינם אומרים עוד דבר לילדינו, והאיור שתפקידו לקרב ולפרש את הטקסט, הוא בעצמו זקוק לביאור.

דרוש איור חדש לכתביו של ביאליק

מהי המסקנה מכל הנאמר? האם עלינו לזנוח את איוריו של גוטמן? האם ירד ערכם בעינינו, משום שסגנונם ועולם דימויהם התיישן לגבי ילדינו ונכדינו?

מובן שלא כפי שטענתי קודם, יצירתו הגרפית של גוטמן, כמו יצירותיו באמצעי עיצוב אחרים, שמן, צבעי מים, מוזאיקה או חימר, הינה חשובה, עצמאית וקיימת בזכות תכונותיה האמנותיות. היא הינה גם ביטוי חשוב מאד, לתרבות וליצירה שצמחה בארץ ישראל בתחילת המאה, ובתור שכזאת עלינו להכירה וללמדה^{15,16}. אך כאשר מדובר באיור ליצירתו הספרותית של ביאליק, אין גוטמן יכול להשאיר מאיירו העיקרי והמכמעט יחיד. יצירות קלאסיות שמשו תמיד מקור השראה לדורות של אמנים וזכו לאינטרפרטציות שונות. אנו עדים להופעתם המחודשת והמאוירת של ספרי אגדות קלסיים, של סיפורי מיתולוגיה, אגדות אלים, נדמה לי שגם הקלסיקה שלנו ראויה לאינטרפרטציה, טקסטואלית וחזותית. בגלל החשיבות שיש להנחלת מורשתנו התרבותית הקלסית דווקא לדרור הצעיר, היינו צריכים לראות את כתביו של ביאליק מאוירים מחדש. ■

אך מה דינם כאיורים ליצירת ביאליק היום, כ-70 שנים לאחר שראו אור לראשונה? אם האיור צריך לעודד אסוציאציות חזותיות מסוימות, הקרובות להתנסות החזותית של הילד, האם ממלאים עוד ציוריו של גוטמן את תפקידם?

למשל, האם דמויות הערבים שגוטמן היה קשור אליהם מילדותו, עדיין אומרות לילדינו אותו הדבר שגוטמן ביקש לומר באמצעותן? קשה להשיב על שאלות אלה רק על פי אותו סוג מידע שהיה לביאליק בשעתו, כלומר, על פי עדותם של מורים, אמנים וספרנים. בימינו אמירה כזאת נחשבת לבלתי "מדעית" ופסולה מיסודה. אך אם קורא מאמר זה קרוב אצל ילדים, הרי הוא יודע בעצמו, כי ציוריו האהובים כל כך על רבים מן הסבים ואפילו חלק מן ההורים, אינם מושכים כבעבר את הילדים.

סיבה אחת היא, לדעתי, עולם ההתנסות החזותית של הילד בשנות ה-2000, שמורגל לציורי פרסומת גדולי ממדים בצבעים זוהרים, לספרים וחדשים, בהם האיורים הם בעלי עצמה רבה ומהווים גריו חזותי-חריף. איננו הספרים הראוותניים בימינו מעמידים בצל את איוריו הקטנים יחסית וחסרי הצבעים של נחום גוטמן. גם הרגלי ההסתכלות של הילד בן זמננו, שונים מאלו של הילדים מלפני 70 שנים. באותם הזמנים הילדים היו "קוראים" איור לאט ובסבלנות, עומדים על פרטיו, מקשרים דמות אל דמות ואת כל הדמויות לסביבתן.

ילדינו רגילים לקלוט מראות כשלמויות, במהירות דווקא, ללא התייחסות. לפרטים. כך הם רגילים להסתכל בברווז שברחובות העיר, מהר, דרך חלון המכונית. כך הם קולטים דימויים בקולנוע ובטלוויזיה, באינטרנט, וכך אנו מלמדים אותם לקרוא את הכתוב "בשיטה הגלובלית" או בשיטת "הקריאה המהירה".

האם דרך התבוננות כזאת יפה להתרשמות מלאה מציוריו של גוטמן? ספק אם ילד בעל הרגלי התבוננות עכשוויים ישים לב לספר עם איוריו של גוטמן גם אם אנו נעודד אותו לכך.

מלבד ההבדל של הרגלי ההתבוננות, יש גם הבדל בהתייחסות ילד בן המאה ה-21 לעולם הדימויים של גוטמן. כאמור, גוטמן תאר דמויות רבות כערבים בלבוש מסורתי. אלה היו דמויות מתוך הסביבה שגוטמן גדל בה כילד זנער. בזמנו של גוטמן היו יהודים וערבים בקירבה באותם היישובים או בשכונות קרובה כמעט בכל מקום בארץ. הקירבה הפיסית שמשה בסיס גם לקרבה אנושית להיכרות עם ההווי ואורח החיים. לפחות עד מאורעות חברון ב-1929 היו ערביי "פלסטינה" חלק מהווי חייו של כל ילד עברי.

היום, ילדינו כמעט אינם רואים ערבים בלבוש מסורתי. רוב ילדינו רואים את הערבים בעיקר בטלוויזיה מיוצגים עליידי אתמד טיבי או זמרת הנראית בדיק כמו ריטה.

גם היחסים בין היהודים והערבים השתנו. אנו וילדינו נעשינו פחות רומנטיים בכל הנוגע ביחסים בין שני העמים, ואין אנו מאמינים כפי שאולי האמין גוטמן בילדותו, שבזכות אבותינו המשותפים או בזכותם של מלכי ישראל הקדומים נזכה לקירוב לבבות. גם דמויות אחרות המשמשות כ"מודלים" לאיוריו של גוטמן נעלמו מנופה של

1. גוטמן נ. - איך עבדתי עם ביאליק על הציורים לספריו, מאזניים כרך ט' עמ' 147-150.
2. ינאית בן-צבי ר. - אירה יאן הוצאת ניומן 1965.
3. ביאליק ח.ב. - ספר דברים, איורים תום זיידמן-פרוייד הוצאת אופיר 1922.
4. ביאליק ח.ב. - עשר שיחות לילדים, איורים תום זיידמן-פרוייד-1923.
5. ביאליק ח.ב. - מסע הזג, איורים תום זיידמן-פרוייד-1924.
6. ראה גם: גרדון, א. - האיור הארץ הישראלי של נחום גוטמן מחיאות ישראל, ירושלים, 1991.
7. איגרות ח. נ. ביאליק, תל אביב 1929, כרך 2, עמ' 254.
8. ביאליק ח. נ. - בת המלך ובן זוגה, איורים אפטר י. אמנות 1923.
9. Strauss E, Orient Painting pp.361- 419 \ In: World Culture & Modern Art \ Exhibition Cat. Munich 1972 \ Bruckmann Publishers, Munich.
10. Y. Zalmona Nahum Gutman's drawings to Bialik's Divrei Ha'aggada \ In: The Israel Museum Journal, Vol. 2 Spring 1983 pp. 23-34.
11. גליקסברג, ת. - ביאליק יום יום דביר 1953.
12. ביאליק ח. נ. - ויחי היום, איורים נ. גוטמן הוצאת דביר 1953.
13. ג. גוטמן וז. א. בן עזר - בין חולות וכחול שמיים הוצאת יבנה 1981 עמ' 30.
14. שם עמ' 220.
15. סבינה שביד - על שילוב יצירות אמנות בהוראת תנ"ך סוגיות בחינוך, האוניברסיטה העברית, בית הספר לחינוך 1986, עמ' 42-53.
16. ראה: גוטמן: בן עזר עמ' 222.
17. ח. נ. ביאליק - שירים ופזמונות, איורים נ. גוטמן הוצאת דביר 1933.
18. ס. שביד - איוריו של נחום גוטמן הד הגן 1975.
19. ס. שביד - איורים של יוסל ברגר למזמורים ופזמונות של ח. נ. ביאליק מעגלי קריאה, מרץ 1988 עמ' 77-89.
20. אצל נחום גוטמן הופיע המגוון כהתגשמות חלום שיבת ציון. ביאליק לא ניסה מעולם להלביש את מראות ארץ ישראל על עולם אגדותיו. הוא ראה את כל ההתרחשויות שתולדות בניו רוסיה ארץ הולדתו.

סקירת ספרים חדשים

איגרת אל החילונים

שבר הזהות היהודית מנקודת ראות דתית

פרופ' עצינוני-הלוי טוענת שהחברה הישראלית מצויה על פי התהום של קרע מעמיק והולך, עד כי במהרה לא יהיה ניתן לגישור, ויהווה איום חמור על הדמוקרטיה הישראלית, עד לקריסתה. היא מתארת את הקיטוב בחברה הישראלית, את ההפרדה בין הקבוצות השונות, ואת הפער הנפתח ביניהן שכבר איננו בגדר של מחלוקת ועימות, שהם ליגיטימיים, רצויים והכרחיים במשטר דמוקרטי, אלא בגדר שסע ומשבר זהות, שהם אויבי הדמוקרטיה ומחריביה. היא מדברת על הקרע העדתי, הכלכלי, הדתי-חילוני והפוליטי. המסגרת הכוללת של החברה הישראלית לכן איננה פלורליסטית לדעתה, אלא מיגזרית, לאמור, מורכבת מקהילות נפרדות, עוינות ומנוגדות, ופועלות לדה-ליגיטימציה של היריב, ואף ל'הוצאתו מכלל ישראל'. בכך טמונה הסכנה הגדולה לדמוקרטיה הישראלית. את הקיטוב המהותי והמסוכן ביותר וראה פרופ' עצינוני-הלוי בקיטוב החילוני-דתני.

חלק נכבד מספרה מקדישה עצינוני-הלוי לתיאור השוני והניגוד, הגדלים והולכים בין דתיים לחילונים: שוני במנהגים, בلبוש, בשפה, בחינוך, בתרבות הפנאי והצרכה, ואף בהגדרה עצמית ובתפיסת הזהות היהודית. לפיכך היא מעלה את השאלה אם אמנם אנו עדיין עם אחד, ולא שני עמים היושבים זה לצד זה בארץ אחת. לדעתה, ה'אליטות' של המגזרים השונים מעמיקות את הקרע, מתוך אינטרסים של שררה וצורך להתבלט במערכות החברתיות השונות, והן אחראיות לסכנות האורבות לחברה הישראלית ולדמוקרטיה שלה.

כאמור, הספר מכוון לחילונים, ושומר על נקודת ראות דתית. ההבדלים שבין חילונים לדתיים מתוארים בלשונם של חילונים. המציאות הדתית מתוארת תוך הקבלה למציאות החילונית, הידועה לקורא החילוני. כך למשל, מספרת עצינוני-הלוי לקורא החילוני, במפורש, על דרכי בילוי המקובלות אצל הדתיים. להשוואה היא מתארת בקצרה את 'ליל האהבה' בצמח בקיץ 1999, בו הופיע אביב גפן בשיר 'אנחנו דוד מזויף', 'לשמחתו של קהל מעריצים נלהב המריע בקול, דוקע ברגליו, מנופף בידו ומניע את כל גופו כאחוז תזוית' (עמ' 89). גפן, מסתבר, אינו חביב על המחברת והתלהבותם של הצעירים החילונים אינה נאה בעיניה, אבל, לדיעת החילוניים, 'לדתיים יש אביבים משלהם'. למשל, מרדכי בן-דוד, 'בן חסיד' הופיע ב'יום הסטודנט' באוניברסיטת בר-אילן. הקהל חולק לגברים ולנשים, ופרץ בשירה ובריקודים ספונטאניים, וכששר בן-דוד 'תמיד בשמחה' - 'עלתה ההתלהבות על גדותיה' (שם). ללא תזוית, חס ושלום, ובלא להניף ידיים ורגלים, כמנהג החילונים. במקום אחר מזכירה עצינוני-הלוי ש'נשמעים באליטה האקדמית קולות הוראים בתנ"ך אוסף של שקרים נטולי בסיס היסטורי' (עמ' 50). זוהי כמובן תגובה דתית שבדתית לחקר המקרא החילוני, שרואה בסיפורי המקרא מיתוס, ולא בהכרח 'אמת היסטורית'. מיתוס כידוע איננו 'שקר', ומהעובדה המדעית שעד כה אין ביסוס

ידידיה יצחקי

**ארץ שסועה,
האם מלחמת תרבות היא
בלתי נמנעת?**

חנה עצינוני-הלוי, הוצאת אריה ניר / מודן, 2000, 206 עמ'.

לאחרונה הופיעו אצלנו כמה ספרים ומאמרים בכסות זו או אחרת, מעין 'איגרות' המכוונות אל החילונים, כתובות 'בלשונם' של החילונים, על מנת שיאירו את עיניהם ויגלו להם את 'האמת הגדולה' הצפונה בדת, או כדי 'לבנות גשר' של הבנה חד-סיטרית בין חילונים לדתיים. ספרה של חנה עצינוני 'ארץ שסועה', בכלל זה, אם כי הוא מעמיד פנים כאילו יש בו גישה אובייקטיבית, מפשרת, מגשרת, המצויה 'בין המחנות'.



פרופ' חנה עצינוני-הלוי נולדה למשפחה דתית. בילדותה הייתה דתית מאוד, ואף התחנכה בכפר הנוער הדתי. בגיל ההתבגרות 'באה בשאלה', נטשה את הדת ויזרה מהארץ, כיוון שמצאה שאי אלה אנשים דתיים מקפידים ביותר על מצוות 'שבין אדם למקום', ולא דווקא על מצוות 'שבין אדם לחברו'. בשנים האחרונות 'חזרה לשורשים', לדת ולארץ. היא מעידה על עצמה שהיא נמצאת 'בנקודת התפר' שבין חילוניות לדתיות, היא 'עוף מחר' בעיני ידידיה החילונים, ו'נטע זר' בעיני הדתיים. לכן היא מניחה שהיא יכולה להתבונן מנקודת ראות ביקורתית בשני העולמות, הדתי והחילוני כאחד, אם כי היא מודה שאי אפשר לשמור על 'אובייקטיביות מוחלטת'. 'המחויבות הערכית' שלה היא 'ביצורה של דמוקרטיה ליברלית בישראל, תוך שמירת הזהות היהודית שלה'. אכן, על אף המאמץ הראוי לשבח לראות את הבעיה משני צדיה, הספר ארץ שסועה נכתב בידי אדם דתי, מנקודת ראות דתית מובהקת, ומכוון אל הקורא החילוני. העובדה שהמחברת הייתה חילונית בפרק זמן כלשהו בחייה, רק מחמירה את הקושי לראות את הדברים נכוחה משני הצדדים גם יחד, כפי שנראה בהמשך.

הטריטוריה החילונית. אם כן, חילונים ודתיים אינם יכולים לדור בכפיפה אחת; אמנם כן. אישה דתית שקולות הטלוויזיה של שכניה החילונים בשבת מפריעים לה אינה יכולה לגור בשכונה חילונית, או אף 'מעורבת'. חילוני שמבקש להסיע את ילדיו לים בשבת, או לזמן אורחים לביתו למסיבת ריקודים בליל שבת, אינו יכול לגור בסביבה דתית. האם יש בכך סכנה אמיתית לדמוקרטיה הישראלית? בהחלט לא, כל עוד אין צד אחד מבקש לכפות את אורחות חייו על הצד השני. החילונים ככלל אינם מבקשים לכפות על הדתיים מאומה, ואינם מבקשים להתערב באורחות חייהם בשום צורה – כל עוד אלה אינם עומדים בניגוד לחוק הדמוקרטי האזרחי, והחוק האזרחי במדינת ישראל איננו מונע משום אדם את האפשרות לקיים בביתו ובסביבתו את אורחות החיים שהוא מצווה עליהם על פי דתו. אין במדינת ישראל ולא יכול להיות שום חוק שמחייב אדם דתי לקנות במעדנייה לא כשרה, או להשמיע מוסיקה בשבת. אין ולא יכול להיות בארץ שום חוק או תקנה שמונעת אדם דתי, או קהילה דתית, מקיום פולחן דתי ומשמירת מצוותיה, אדרבא. המדינה מעניקה המיכה כספית ביד רחבה מאוד על מנת לאפשר קיומו של פולחן זה. מהצד האחר, הדתיים ככלל מבקשים לכפות על החילונים, בביתם ובסביבה שלהם, כמה וכמה מחוקי ההלכה שאינם מקובלים עליהם, ככלל. עצינו הלוי אמנם טוענת, ש"המאבק אינו על רשות היחיד, אלא על רשות הרבים; על צביונם של השטחים הציבוריים המשותפים" (עמ' 183), אבל למעשה אין מחלוקת על כך שבסביבה דתית, סביבה שרוב תושביה הם דתיים, נשמר הצביון הדתי בחומרה

אם הגודל קובע, כטענתה הסקסיסטית של עצינו-הלוי הרי שהציבור החילוני גדול הרבה יותר מהדתי.

רבה, ולכן המדובר הוא באכיפת צביון דתי על סביבה חילונית. בנקודה זו צף ועולה אם כן הויכוח על מהותה של היהדות, שכן טענת הדתיים, עליה חוזרת עצינו-הלוי, היא שהם מבקשים שהרחוב הישראלי במדינה היהודית יהיה מעוצב 'ברוח היהדות'. עצינו-הלוי מדברת על 'ערכי היהדות' ו'רוח היהדות' מתוך הנחה שאלה הם ערכי הדת היהודית, ולפיכך ה'פתרון' שהיא רואה לקרע המעמיק שבתוכנו הוא בקירובם של החילונים אל אותם 'ערכי היהדות', בעוד שאת הדתיים ראוי לקרב אל 'ערכי הליברליות'. כחילונים איננו מבקש מהדתיים מאומה, הם רשאים לנהוג בקהילות שלהם ובפרהסיא שלהם כאוות נפשם, כל עוד אינם פוגעים בזולתם ובחוק האזרחי של המדינה. הם יכולים להיות ליברלים או טוטליטריים, לנהוג בטפס ובנשותיהם כרצונם. כל שאנו מבקשים מהם הוא שיניחו לנו לנפשנו, ולא יתערבו באורחות חיינו, כפי שאנו איננו מתערבים באורחות חייהם. אשר לזהות היהודית שלנו, ולצביון היהודי של הפרהסיא החילונית, היא ניכרת היטב בלשון העברית המהלכת בחוצותיה, בשמותיהם העבריים של הישובים, הרחובות והכיכרות, בסמלים הלאומיים, בחגים שאנו חוגגים על פי דרכנו, גם אם אין היא דתית. הג'שר' בין דתיים לחילונים איננו אפשרי ואיננו דרוש. דינו אם נוכל להבין את ריבוי פניה של היהדות, כדי לאפשר את קיומם זה לצד זה במידת הכבוד וההבנה הראויים להם.

ולבסוף, תיקון טעות קלה: בעמ' 159 מסופר על כך ש"ארצות הברית עברה פעמיים רצח של נשיא", למען האמת ההיסטורית, ארבעה מנשיאי ארצות הברית נרצחו תוך כהונתם.

ארכיאולוגי לסיפור יציאת מצרים לא משתמע שהתנ"ך הוא 'אוסף של שקרים', ושזכותנו על הארץ נטולת יסוד, אבל משתמע מכאן שתמיכתה של עצינו-הלוי היא דתית מכל וכל. יש בספר עוד 'מעידות' מעין אלה, המעידות על כך כמאה עדים.

לצורך האיזון לו טוענת פרוף' עצינו-הלוי, היא דואגת להציג את החברה הישראלית כשהיא מאוזנת היטב ביחס הכמותי שבין דתיים לחילונים: "הגודל כן קובע!". לדעתה אין רוב חילוני בישראל. כדי להוכיח הנחה זו היא מגייסת הגדרות שונות ומשוונות לדתיות, ומסתמכת על סקרים אלה ואחרים, לפיהם חרדים, דתיים, ומסורתיים (שלצורך הענין היא רוצה לראותם כדתיים) מהווים מעט יותר ממחצית אוכלוסיית ישראל. ובכלל, מי יכול לומר מיהו חילוני ומיהו דתי? כלום אין 'חילונים' שצמים ביום כיפור, או מדליקים נרות שבת? לאמור, שני המחנות פחות או יותר שקולים, ולכן סכנת הקרקע חמורה ביותר. נראה לי שמפרופסור למדעי החברה אפשר לצפות למעט יותר מזה. הייתי מציע לה מודד אחר ליחס הכמותי שבין דתיים לחילונים, הרבה יותר מדויק מנרות שבת ומזוחות. היא עצמה מציינת שכשני שליש מהתלמידים בארץ לומדים בבתי ספר חילונים (עמ' 69). זו אמנם ירידה ביחס למה שהיה לפני שנים אחדות, כששלושה רבעים מכל התלמידים למדו בחינוך החילוני, אבל עדיין זה רוב מכריע. אין הורים דתיים מכל סוג שהוא ששולחים את ילדיהם לבתי ספר חילונים, אבל יש בודאי הורים חילונים שילדיהם לומדים בבתי ספר דתיים. מכאן שכשמונים אחוז מכלל ההורים הם חילונים, והם שולחים כשבעים אחוז מכלל הילדים לבתי ספר חילוניים. אם הגודל קובע, כטענתה הסקסיסטית של עצינו-הלוי, הרי שהציבור החילוני גדול הרבה יותר מהדתי.

הבעיה העיקרית שעולה מדאגתה של עצינו-הלוי לאיזון מופלג בין חילונים לדתיים, קשורה בנושא הכפייה הדתית והכפייה האנטי-דתית. הספר מציג תמיד את שני הצדדים, גם בענין הכפייה הדתית או הכפייה החילונית ב'אובייקטיביות' גמורה. כך למשל, היא רואה 'מאבק ליגיטימי' בהפגנה דתית מול מעדנייה המוכרת בשר לא כשר בגבעת-אולגה, "וכך גם כאשר חילונים הפגינו נגד סגירת הכביש ברחוב בר-אילן בשבת" (עמ' 31). פגיעה בדמוקרטיה הייתה בשריפת אותה מעדנייה מצד אחד, ובתגרות ידים ברחוב אתיופיה בין דתיים לחילונים מצד שני. במקום אחד: "הטענה לגבי החרדים (בפרדס חנה) הייתה שהם עוברים בין הילדים (החילונים) ואומרים להם, תגידו לאבא שלא ייסע בשבת ולא ידליק אש", ומהצד השני: "ומה עם הכפייה החילונית? שואלת אישה דתית המתגוררת בשכונה מעורבת, כשאני עוברת בליל שבת בשכונה שלי והמסעדות פתוחות, המוסיקה רועשת וקול הטלוויזיה עולה מקצה הרחוב עד קצהו, אני מרגישה בללות" (עמ' 83). אישה דתית אחרת, המתגוררת בשכונה חילונית, מתלוננת ש"אישה מפריעת לה במיוחד מסיבות הגג הקולניות בליל שבת, והמוסיקה העולה מהבריכה ... קשה לעשות קידוש כשברקע נשמעת מוסיקת רוק. 'אני אישית רואה בכך כפייה חילונית'" (עמ' 82). האומנם סימטרייה מאוזנת? קריאה ביקורתית תראה מיד ש'כפייה דתית', לפי עצינו-הלוי, משמעה הטלת איסור על חילונים לנהוג בשבת בדרך בר-אילן, ואילו 'כפייה חילונית' היא פתיחת מעדנייה של בשר לא כשר בשכונה חילונית ולצורכי חילונים בלבד, שכן דתיים ודאי שאינם נזקקים למעדנייה זו, או השמעת מוסיקה ועריכת מסיבות בביתם שלהם וברחובם שלהם בשבת.

הדתיים, לפי עצינו-הלוי רואים כפייה חילונית בכך שהחילונים אינם שומרים את מצוות הדת בפרהסיא שלהם, של החילונים. המאבק שבין דתיים לחילונים נערך אפוא בטריטוריה החילונית, על

סקירת ספרים חדשים

על הרעיון ההומניסטי, ו"מצויה בה פתיחות לדעות ולרעיונות שונים ומגוונים, ולכן אין החילונים רואים צורך להטיף את רעיונותיהם ברבים ולעשות להם נפשות".

בהרחבה רבה מתעמק המחבר ומגדיר מושג נוסף: "זהות", כשהוא מפרקו למרכיביו השונים, כשמו של האדם, זהותו של אדם ככלל, הדת כמאפיין זהות, הזהות הדתית והזהות הלאומית, ומנתח את המושג המורכב "אתאיזם", כפי שגם אתר חופש פירט בשעתו. יצחקי גם מאתר וקובע שונות מהותית בין אתאיזם לחילוניות הומניסטית: "עיקרו של האתאיזם בשלילת קיומו של אלוהים, אבל אין הוא מציע השקפה ערכית אחרת כנגד האמונה באלוהים. החילוניות ההומניסטית, כמו האתאיזם, דוחה את רעיון הריבונות האלוהית, אבל מציגה כנגדו את רעיון ריבונות האדם".

הזהות החילונית, על ערכיה ותרבותה, מוצגת תכופות על ידי מתנגדיה הדתיים ככלי ריק, כיישות הלוקה בחסר – בלשון "לא דת", או כביטוי השגור מאז ימיו של בן-גוריון ושיחתו עם החזון-איש – "העגלה הריקה". עגלתו המלאה למכביר של היהודי החילוני תוארה ונדונה בעבר בידי עמוס עוז, ס' יזהר, צופיה ודן מלר¹ ורבים אחרים, ויצחקי מוסיף עליהם בהרחבה רבה, כשהוא מדגיש את הפער הגדול בין עגלתו של היהודי החילוני לזו של עמיתו הדתי והחרדי. החילוניות היהודית, כהגדרתו של יצחקי, או היהדות החילונית, כהגדרה המועדפת עליו, היא מכלול התרבות והרוח שיצר העם היהודי לדורותיו, כשהדת, על ערכיה ותרבותה, מהווה רק חלק קטן ממכלול גדול זה. יתר על כן: "הערכים ואוצרות התרבות של החילוניות היהודית גדולים מאלה של הדתיים, כי הם כוללים גם את הדת היהודית כולה, על כל פלגיה, זרמיה וחצרותיה, בבחינת תרבות יהודית גדולה ועשירה, וגם את אותם החלקים בתרבות עמנו שלא התקבלו על דעתה של היהדות הרבנית ונדחו על ידה... מבחינה ערכית ומוסרית ההומניזם החילוני אף עולה על המערכת הערכית של הדת מהרבה בחינות". יצחקי גם מזכיר לקוראיו את הרשימה הארוכה של אנשי רוח, תרבות, אמנות ומוסר שהקים העם היהודי מקרבו לדורותיו, ושמרבתם לא הוכרו או אף נדחו והוחרמו על-ידי הקיצוניים שבנוטרי הדת היהודית.

תוך סיור מעניין בהיסטוריה של התרבות היהודית ומקורותיה, מעלה המחבר היבטים שונים של המרכיב החילוני באותה תרבות, וחוזר ללוח שבדין: "העגלה המלאה". כמו אישים רבים שעיסוקם בתרבות היהודית חש גם יצחקי, שהציבור הרחב איננו מכיר את ארון הספרים העשיר של היהדות החילונית, ורבים מאלו שמכירים אותו שוכחים, או אינם מודעים לעובדה, שבסופו של דבר, ארון עשיר זה גרוש ומלא לאין שיעור: "תרבות גדולה ועשירה זו של ימינו ושל הדורות שקדמו לנו, תרבות הדת היהודית והתרבות החילונית רבת העוצמה שמחוץ ומעבר לדת, היא 'עגלתה המלאה' של היהדות החילונית, ההומניסטית".

ראוי הוא ספרו של ידידיה יצחקי שיימצא לצד קודמיו בתיק היד של המשכיל היהודי החילוני, ובארון הספרים של כל בית יהודי. ■

ביבליוגרפיה:

1. עמוס עוז: פה ושם בארץ ישראל. הוצ' עם עובד, 1986.
 2. יזהר סמילנסקי: עזה להיות חילוני.
 - פרסום ראשון: שדמות, 1981.
 - פרסום שני: יהדות חופשית מס' 20, 2000.
 3. צופיה ודן מלר: ציודי הנפשות, הוצ' זמורה-ביתן, 1998.
- פרק תשיעי: עגלתנו המלאה.

שירה ארצי

בראש גלוי

עיקריה של חילוניות יהודית

ספר חדש מאת ידידיה יצחקי, בהוצאת אוניברסיטת חיפה – זמורה ביתן, 2000



"חילוניות יהודית", "יהדות חילונית" – שני מונחים תמוהים ומוזרים לכאורה, שהחברה היהודית בארץ ובתפוצות טרם עיכלה, ועדיין לא הסכימה לכלול אותם במילונה השימושי. ויכוחים אין-ספור נתקיימו ועודם מתקיימים בסוגיה, האם קיימת ישות עצמאית ונפרדת הקרויה "יהדות חילונית". אבא אבן, למשל, בוויכוח עם דן מלר בביטאונה של "תחיל"ה – הביטאון שקדם ל"יהדות חופשית", טען לפני כעשר שנים שלא קיימת כלל יהדות חילונית, אלא רק יהודי

חילוני. לא עמדה לו לאבא אבן תהילתו הידועה, ועל אף אופקיו התרבותיים והרוחניים הרחבים והעשירים הוא שגה בנקודה זו. הוא לא השכיל להבין, שלאיש אין זכות לשלול את זכותו של האחר להגדרת זהותו! מאחר וגם לדעתו השמרנית של אבא אבן המושג "יהודי חילוני" תקף וקיים, עומדת זכותו של אותו יהודי חילוני להגדיר את עצמו, את זהותו, את הישות הרעיונית אליה הוא משתייך, ובוודאי לזהות גם את שורשיו ואת מורשתו.

לכל הספקנים, המתנגדים והשוללים מציג ידידיה יצחקי את התשובה החד משמעית בדבר קיומה של יהדות חילונית: "ביסודו של הספר מונחת הדעה שאין צורך לפשר בין תפיסותיה השונות של היהדות או 'לגשר' עליהן. דיינו אם נצליח להבין את ריבוי פניה של היהדות כדי לאפשר את קיומם זה לצד זה במידת הכבוד וההבנה הראויה להם". באי-הבנת ריבוי פניה של היהדות שגה אבא אבן ושגו גם פרשנים רבים אחרים של היהדות. לכל הספקנים, המתנגדים והשוללים מציג ידידיה יצחקי תשובה חד-משמעית בדבר קיומה של יהדות חילונית, וכולל אותה בין יתר פניה ותפיסותיה של המהות הרחבה והכוללת הקרויה "יהדות". ככל שיתרבו האמירות, ההדגשים, המאמרים והדיבורים אוזות היהדות החילונית, כך תגבר ההבנה הציבורית והחברתית ליישות זו.

יצחקי מקדיש פרק רחב להסבר המושג "חילוניות" ולמעמדה המכובד לצד השקפות העולם הדתיות. הוא גם מדגיש, שהחילוניות איננה תחליף לדת, שכן "אין היא רעיון כולל, אין היא מציעה אמת מוחלטת כלשהי, ואין בה גורם של גאולה אישית או קולקטיבית". ביסודה, אומר המחבר, החילוניות היא השקפת עולם המבוססת

שירה ארצי היא חברה כצוות אתר האינטרנט 'חופש'

הזאת היא - נכר מזמן-לא רק דת**אות קדומים**

ד.ד. 1007, לוד, 71100

לפון: 08-9770777, פקס: 09-770766

ואר אלקטרוני:

gen_info@neotkedumim.org.i

זמורה לאומית של טבע המשתרעת על נני כ"2,500 דונם באזור מודיעין. בנאות קדומים נארגו, שתי וערב הצמחים ובעלי החיים המאפיינים את ארץ ישראל יחד עם זיפורי המקרא, דברי חז"ל במשנה, בתלמוד במדרשים השונים. המטייל ברחבי זמורה יוכל לחוש את אשר ראו וחוו גבותינו בחיי היום-יום בארץ. דיוקנו של אדם בימי המקרא והתלמוד נחשף תוך זיכרות עם עולם הטבע והנוף, והתנסות זוויתית במתקנים החקלאיים ובמלאכות אשר היו חלק מאורח חייו. השמורה מציעה סיורים ותוכניות לימודיות לבתי ספר, זשתלמויות מורים וסיורים לקהל הרחב.

נלמא - מכללה עברית

צלאל יפה 4, ת.ד. 36069, תל-אביב 71100
לפון: 03-5663031, פקס: 03-5663033
דואר אלקטרוני: alma-heb@inter.net.il
עלמא', מכללה ללימודים מתקדמים במדעי הרוח, מתמקדת בחקר התרבות היהודית ובבחינה ביקורתית של עיצובה בעבר ובהווה. הלימודים משלבים מגוון דרכי הוראה ורב-תחומיות, לימודי בית מדרש במגוון רחב טקסטים מהמסורת היהודית ומהתרבות הכללית, מרכז לעיצוב טקסי חיים, השתלמויות, ערבי עיון, לימודי חוץ לציבור הרחב, הרצאות, במות דיון. סגל המורים ב'עלמא' מורכב מאנשי אקדמיה, יוצרים ואנשי בית המדרש.

עמותת קבוצת רעות - קיבוץ בית ישראל

ת.ד. 11232, ירושלים 91111

לפון: 02-6760580, פקס: 02-6768412
קיבוץ בית ישראל נוסד על ידי יוצאי קיבוצים בשנת 1993, על בסיס אמונה משותפת בכך שהחזית בה יש לפעול היא החזית החברתית. בבית ישראל חברים דתיים וחילוניים הפועלים יחדיו להגשים חזון של חברה פלורליסטית והגונה. הקיבוץ ממוקם בשכונת גילה שבירושלים. חבריו משולבים בעשייה הקהילתית, בחינוך, בסיוע לשכבות החלשות בשכונה, לעולים חדשים ולשאר תושבי הקהילה. חברי הקיבוץ מפעילים משפחתון, קיטנות ילדים בחופשים, עזרה בשיעורי בית, טקסי חגים קהילתיים ועוד. בבית ישראל

פועלת מכינה קדם צבאית לפיתוח מנהיגות בקרב צעירים דתיים וחילוניים.

פרוייקט אורן

אורנים, טלפון: 04-9838729, פקס: 04-9832277

מרכז להפקת תוכניות חינוכיות לבירור הזהות היהודית ולחיזוקה בקרב יהדות מהארץ ומהתפוצות. למרכז תכניות יחדיות לעולים דוברי אנגלית ורוסית וכן תוכנית לפיתוח מנהיגות קהילתית לילדי הארץ.

קולות - המדרשה של מכללת הנגב

מכללת שער הנגב, ד.ד. חוף אשקלון 79165
טלפון: 07-6801407, פקס: 07-6899412
דואר אלקטרוני: davaurit@hotmail.com
מרכז חינוכי הפועל במסגרת מכללת הנגב, במטרה להתמודד עם שאלות של זהות חיקה אל המקורות היהודיים והציוניים. במדרשה מתקיימות פעילויות בקבוצות קטנות, לימוד עיוני וחוויתי בשיטה בין תחומית. המדרשה שמה דגש על מתן קשב מיוחד לצורכיהן של אוכלוסיות שונות בנגב ופונה אל קשת רחבה של קהלי יעד בחברה הישראלית.

קולות-בעם

רחל אמנו 17, ת.ד. 8434 ירושלים
טלפון: 02-5638460, פקס: 02-5638461
דואר אלקטרוני: kolot@netvision.net.il
עמותת "קולות" יוזמת פרויקטים להכשרת מנהיגות עם דגש על אנשי עסקים ותקשורת במטרה לקרבם ולרתמם לקידום התחדשות יהודית בישראל. מטרת הארגון ליצור שינוי ערכי ומשמעותי בחברה הישראלית באמצעות עידוד מנהיגות של אנשי עשייה מתחומים שונים, שיהיו שותפים לדרך של עיצוב תרבותי והברות. צוות "קולות" מורכב מגברים ונשים חילוניים ודתיים, המלמדים במשותף בגישה רב-תחומית, עם דגש על רלוונטיות הנושאים ללימוד ולחברה.

קיבוץ תמוז - המרכז ללמידה שיתופית

ת.ד. 4566, ירושלים 99500

טלפון: 02-9918872, פקס: 02-9918872

דואר אלקטרוני:

yiftahgol@netvision.net.il

תמוז הוא קיבוץ עירוני שנוסד בשנת 1987 בבית שמש. בקיבוץ פועל מרכז למידה, המשותף לחברי הקיבוץ ולתושבי בית שמש. המרכז מפעיל קבוצות לימוד לצעירים ומבוגרים המבקשות ליצור דיאלוג תרבותי וחברתי באמצעות שימוש בטקסטים מהתרבות היהודית ומן המקורות הכלליים, וכן ליצור מנהיגות מקומית במטרה לקדם ולעזור לקבוצות חלשות באוכלוסיה, על ידי

ארגון קהילות ועזרה עצמית.

שורשים

ת.ד. 7588, ירושלים, 91074

טלפון: 02-5666231, פקס: 02-5631004
שורשים - יהדות, תרבות ומדע, פועלת לעריכת מפגשי עיון ודיון בין שומרי מצוות וחילוניים, בין מסורת למודרנה, בין תורה לבין דרך ארץ. סגל המרצים בשורשים נברר מכל קצווי קשת החשיבה והיצירה היהודית הכללית. החשיבה היהודית ששורשים מבקשת לבסס היא יהדות שאינה חוששת מדיאלוג עם המחקר והמדע. יהדות המחפשת עוד שאלות ועוד קהלים שואלים. שורשים מקיימת סמינרים, ימי עיון, סיורים לימודיים, לילות שימורים, פסטיבלים וקורסים ברחבי הארץ. מדי שנה מקיימת שורשים פסטיבל לימודי יהדות בכפר בלום.

שיח באצבע הגליל

"הר וגיא", קיבוץ דפנה 12235

טלפון: 06-6942320, פקס: 06-6959039
ארגון חילוני להתחדשות יהודית הפועל באצבע הגליל לקירוב הציבור ליצירת התרבות היהודית המודרנית. מפעיל קהילות לומדות, מרכז צעיר לנוער בנושאי חגים.

שיטים - מכון החגים הקיבוצי

בית השיטה 18910

טלפון: 06-6536344, פקס: 06-6532683

דואר אלקטרוני:

chagim@bethashita.org.il

ארכיון החגים הוקם על ידי אריה בן גוריון בקיבוץ בית השיטה בשנות הארבעים. הארכיון אוצר בתוכו חומר ארכיוני עשיר ומגוון בנושא חגי ישראל ומחזור חיי האדם. מכון החגים שהתפתח מהארכיון מקיים ימי עיון משולבים בסיורים, המפגשים מוקדשים לסיפורי התנ"ך בעמק יזרעאל, לחגי ישראל ולטבע הארץ, ולקשר שביניהם ולמאה שנות התיישבות ציונית בעמק. ברקע עומדת השאיפה ליצור תשתית יהודית תרבותית ישראלית, וטיפול יחסי הבנה בין יהודים בעלי רקע גוישה שונים למסורת הדורות. המכון מוציא ילקוטי חג לכל מועדי ישראל, פרסומים במחזורי חיי אדם ומסורת ישראל.

המעורר

קיבוץ רביד, ד. טבריה

טלפון: 06-6787807, פקס: 06-6787806

דואר אלקטרוני: meorer@inter.net.il

אירגון שנוסד עי בוגרי תנועות נוער, מתוך רצון לעודד צעירים לקחת חלק בעיצובה של התברה הישראלית. מארגן מסעות לגילוי שרשי המהפכה הציונית בפולין, ובמחוזיאונים בגליל.

FREE JUDAISM

Winter 2000, no. 21

QUARTERLY OF TECHILA, THE ISRAELI MOVEMENT FOR HUMANISTIC JUDAISM

Editor: Yaakov Malkin

Managing Editor: Uri Ben Zvi

TABLE OF CONTENTS

Current Affairs

From the Editor: The New Discipline of "Israel Culture"

Round Table: God and the Secular Jew: Rachel Elijor, Shulamit Aloni,
Yuval Steinitz, Nissim Kalderon

Yoseph Paritzki: The Concept of the Consciousness, and the Concept of the Individual

Uri Ben Zvi: Secular Jewish Renaissance,
The Secular Humanistic Organizations in Israel

Essays

Arieh Issar: The Secret of the Survival of the Jewish People

Shalom Dotan: The Problem of Authenticity

Y. Milin: An Anthology of Jewish Culture

Menachem Kessler: "We are the Enemy" What do Haredim Really Want?

Michal Amdor : "Honor Thy Father and Thy Mother" In the Bible

Yaakov Malkin: Reading The Bible as Literature

Sabina Schweid: Illustrating the works of Bialik

Yedidya Yitzhaki: An Epistle to the Secular

Shira Artzi: Principles of Jewish Secularity a new book by Yedidya Yitzhaki

Editorial Offices:

P.O. Box 71186 Jerusalem 91711; Tel. 02-5612127;

Fax. 02-5611359, e-mail: bzuri@netvision.net.il