

בשער: דונאטלו - פסל דוד

תוכן המגזין
מרתון 16
עמוד ראשי
עמוד 2
עמוד 3
עמוד 5
עמוד 6
עמוד 10
עמוד 12
עמוד 14
עמוד 15
עמוד 17
עמוד 20
עמוד 24
עמוד 27
עמוד 30
עמוד 34
עמוד 37
עמוד 41
עמוד 43
עמוד 46
עמוד 48
עמוד 50
עמוד 52
עמוד 54
עמוד 56
עמוד 57
עמוד 59
עמוד 60
עמוד 62
עמוד 63
עמוד 66
עמוד 68
עמוד 70

אקטואליה

שוויון זכויות לרשות החינוך ההומניסטי-חילוני	עורך	2
חינוך לערכים בחברה הישראלית החופשית	רות אוטולונגי	3
כללי או סקטוריאלי - ראיון עם נמרוד אלוני	יוסף גואל	5
הצעה לשר החינוך	אורי בן צבי	5
שולחן עגול-חוקה עכשיו	מערכת	6
הגורם החילוני בבחירות	יוסף גואל	10
איך הצביעו העולים ומדוע?	זאב כץ	12
ברק ורובין החד	בנימין צ'רנוחין	14
נוה רותם-דגם לנצחון חילוני	יוסף גואל	15

עיונים

עקידת יצחק ויונתן	שלום דותן	17
חינוך ל"סובלנות לעמימות"	צופיה מלר	20
בין נביא ומלך	ידידיה יצחקי	24
איוריו של שרגא וייל לשיר השירים ולקהלת	סבינה שביד	27
הזהרות סופרי התנ"ך עם גיבורותיהם הספרותיות	יעקב מלכין	30
דוד הוא אורפאוס הוא דוד	ציונה גרוסמרק	34
הומניזם ונאציזם בפרספקטיבה של ההגות החרדית במלחה"ע השניה	אליעזר שביד	37
ולמרות הכל, העתיד טמון ברציונליזם	דפנה מוסקוביץ'	41
האמורפיות של האמונה	חגי דגן	43
ייחוד החילוניות כזרם ביהדות	פליקס פוזן	46
הבשורה על פי ז'וזפה סארמאגו	דן מלר	48
סקירת ספרים	ידידיה יצחקי	50
מאיר אריאל- מה חדש במדע	יפתח שילוני	52
ניסים אלוני וחנוך לויך- אבות הדוראמה העברית	ידידיה יצחקי	54
קין - נולד דפוק	יגאל תומרקין	56

דיעות

ושבו בנים לגבולם	מאיר מרגלית	57
קיצוני ימני-חרדי	יוסי גלילי	59
קשה למות בעד ארצנו	טדי פרויס	60
האמנם כולם נכונים להציל נפש אחת מישראל?	יפתח שילוני	62
צמיחתה של הדרו החילונית	ראובן כהנא	63
חילונים אינם "מחללים" שבת	יומן אירועים	66
הזהרות החילונית-פעם אחת ולתמיד	עודד לבנה	68
	מכתבים למערכת	70

המערכת: ת.ד. 71186, ירושלים 91711
 טל. 02-5612127; פקס. 02-5611359
 E-mail: techila@netvision.net.il
 www.secularjew.co.il
 עיצוב והפקה: איקן מס מדיה

ISSN 0793-1379

כתב עת זה נערך בתרומת מתנדביו וכותביו
 ובסיוע הקרן החדשה לישראל

שוויון זכויות

לרשות החינוך ההומניסטי חילוני

הדתיות, תאפשר את יישום מסקנות ועדת שנהר בתחום לימודי היהדות, ופתיחתם לאינטגרציה עם לימודי תרבות העולם. תלמידים חילוניים יגלו מחדש את העושר החווייתי והאינטלקטואלי הטמון במבחר יצירות מהנות ומעשירות בתרבות היהודית, בעידן החדש ובכל העידנים שקדמו לו, תוך שילוב לימודם עם לימוד יצירות בתרבות העמים מהם הושפעו ועליהם השפיעו. ברשת חינוך חילוני-הומניסטית תואר היהדות מחדש כתרבותו של העם היהודי, ולא כדתו בלבד, על מכלול היצירה החילונית ההומניסטית שהעשירה את היהדות בימינו בתחומי ההגות, הספרות, האמנות, החוק והמשפט, היחס השוויוני לבני אדם מכל מין, גזע ועם, היחס לאידיאלים של שלום ולהבטחת זכויות האדם.

המצדדים בביטול כל זרמי החינוך בישראל - כפי שקיווה בן גוריון - משלים את עצמם כי הדבר ניתן לביצוע בעתיד הנראה לעין, ומוותרים, בגלל אשליה זו, על ההזדמנות שנפתחה בימינו, להשוואת זכויות החינוך החילוני והומניסטי עם זכויות החינוך הדתי. הם חוזרים בכך על טעותו של בן גוריון, שלמען הגשם את שאיפתו להקמת זרם כללי אחד בחינוך בישראל, ביטל את מעמדו העצמאי של זרם העובדים בחינוך, ובמקביל, חיזק את מעמדם של הזרמים הדתיים - פוליטיים, ה"עצמאיים" וה"ממלכתיים". משום כך טועה עיתון "הארץ" בהתנגדותו ליצירת זרם חינוך חילוני והומניסטי עצמאי, כדרישת תנועת ח.מ.ה., וד"ר נמרוד אלוני העומד בראשה. על כל החוגים והמוסדות המעוניינים לחדש ימיו של החינוך הישראלי החופשי מדת ההלכה, להצטרף למאמץ ציבורי זה על מנת שלא נחמיץ, בקדנציה זו, את ההזדמנות להקמת אוטונומיה לחינוך החילוני והומניסטי בישראל.

המבטאות את השקפת העולם והערכים של מנהיגי הרשתות האוטונומיות הללו, אין לרשת החינוך הלא-דתי האמצעים והסמכויות ליצור תוכניות ייחודיות כאלה, המבטאות השקפות וגישות חילוניות הומניסטיות ליהדות, לאמנויות, לחברה, לחוק, למדינה, לערכים המוסריים האוניברסליים, לגישה הרציונלית והמדעית לכל התופעות בחיי החברה, התרבות והדת - בהווה ובעבר. כשלו יישומן של מסקנות ועדת שנהר - תחת שרים חילוניים ודתיים כאחד - הוא ההזדמנות לחוסר האונים של מערכת החינוך החילונית להשיג את מטרותיה החינוכיות



יישום של מרי קאסאט

ולזכות לשוויון זכויות, לעומת הזכויות המובטחות לרשתות החינוך של המפלגות הדתיות.

על הרוב החילוני בכנסת, על ראש הממשלה החילוני ועל השר החילוני לחינוך, מוטלת החובה להבטיח בקדנציה זו את שוויון הזכויות לכל רשתות החינוך בישראל. על המדינה להעניק הכרה לרשת חינוך הומניסטי חילוני אשר לה יוענקו אותן הזכויות המוענקות, מזה שנים רבות, לרשתות החינוך הדתי. עיגון בחוק, של קיומה וזכויותיה של רשת חינוך הומניסטית חילונית תבטיח אותה מזעזועים ונטילת זכויותיה בעתיד.

ההכרה ברשת החינוך ההומניסטית-חילונית כרשות אוטונומית, דוגמת הרשויות

שני שלישים מתלמידי מדינת ישראל נשלחים על ידי הוריהם לבתי ספר לא דתיים ואלה מופלים לרעה בהשוואה עם רשתות החינוך הדתי, הנשלטות על ידי המפלגות הדתיות - אגודת ישראל, ש"ס והמפד"ל.

האידיאל של ביטול כל הזרמים בחינוך אינו ניתן להשגה בעתיד הנראה לעין. התלות של מפלגות הרוב החילוני במפלגות המיעוט הדתי גורם, וימשיך לגרום, לקיום זרמים דתיים וחילוניים בחינוך בישראל. אכיפת חוק "סל מינימום של מקצועות לימוד לכל בית ספר הנתמך על ידי משלם המיסים", עשויה להטיב את מצבם של תלמידי כל הזרמים הדתיים ולהעניק גם להם מיומנויות והכנה לעולם הלימודים האקדמיים, העבודה והיצירה. אך גם אכיפת חוק זה לא תבטל את הזרמים הדתיים ולא תאפשר לתלמידים חילוניים ללמוד בהם - כיוון שבתי הספר הדתיים ימשיכו ללמד את גרסת היהדות המקובלת על מפלגתם הדתית-פוליטית, ימשיכו להפיץ את שלילת האבולוציה והגישות המדעיות לבריאת היקום, וימשיכו לחנך לפרשנות דתית-מדרשית לתנ"ך, כיצירה של האלוהים, ולתורה שבעל פה, כחלק בלתי נפרד ממנו.

רשת החינוך הלא דתית בישראל, היא היחידה שאינה זוכה לתקציבים ייחודיים, ואינה זוכה להנהגה אוטונומית של מחנכים ואנשי ציבור, ולא יכולה על כן להרשות לעצמה לממש את הזכויות השמורות רק לרשתות הדתיות:

- יום לימודים ארוך.
- כיתות קטנות.
- הסעות תלמידים מבתם לגן הילדים או לבית הספר.
- הנהגה אוטונומית לפיתוח ויישום תוכניות לימודים.
- בחירת מורים ומפקחים המאמינים בדרך החינוך ובתפישת היהדות, המאפינת את הרשת החינוכית שבה הם פועלים.
- בעוד שברשתות החינוך של המפלגות הדתיות מלמדים רק מורים דתיים, מלמדים בחינוך הממלכתי - כללי מורים דתיים, המפיצים את השקפותיהם הדתיות בחינוך. בעוד שברשתות החינוך של המפלגות הדתיות נלמדות תוכניות לימוד ייחודיות,

מין אכילן

חינוך לערכים בחברה הישראלית החופשית

רות אוטולנגי

הגישה הזו של מידור בין החינוך וההוראה באה לידי ביטוי במשרד החינוך במהלך עשרים השנים האחרונות, בהקמתם של גופים רבים נוספים שמתפקדים היה לדאוג להעברת מסרים ערכיים ספציפיים. כל שלטון פוליטי הקים את היחידות המבטאות את השקפת העולם החברתית שלו, וראה בהם את ה"צינור" דרכו יעביר את מסריו לבתי הספר. כך הוקמה היחידה לדו-קיום ודמוקרטיה על ידי השר יצחק נבון, וכך הוקם לאחרונה המינהל לחינוך ערכי (כשלעצמו מונח המעורר תהיות, האם יש חינוך שאינו ערכי?) על ידי השר המנוח זבולון המר.

גישה זו באה לידי ביטוי בריבוי של הנחתת "פרוייקטים" על בתי הספר בכל נושא חברתי שעלה על סדר היום הציבורי: מניעת תאונות דרכים, התייחסות לחריג בחברה, מניעת נשירה, מניעת השימוש בסמים ובאלכוהול, הגברת המוטיבציה לשרות בצה"ל וכיוצא באלה. גם בכל הנוגע לשאלת החינוך היהודי הצינוני, פטרה המערכת את עצמה מהתמודדות עם קביעת עמדות ברורות, ומסרה את הנושא בידיים "מקצועיות", חוץ בית ספריות, לדוגמא: בידי המכונים לחינוך יהודי-צינוני שגייסו מדריכים צעירים חדורי אמונה וכריזמה, אך חפים מכל אחריות מתמשכת ויומיומית לתהליך החינוך; או, לחלופין, בידיהן של בנות השרות הלאומי שהכשרתן והשקפת עולמן מעוגנת בחינוך הממלכתי דתי, ושבפניהן מוכנה מערכת החינוך החילונית להתבטל, מכיוון שאין בידיה מענים עצמאיים משלה.

מהו העוגן של מערכת החינוך החופשית?

אין ספק כי מתפקידה של המערכת להחזיר את המנדט האמיתי של החינוך לידי העוסקים העיקריים שלו, משמע, המורים המלמדים את תחומי הדעת השונים והנפגשים עם התלמיד במהלך שנות העיצוב העיקריות של אישיותו והשקפת עולמו. קביעה זו מחזירה אותנו אל הרישא של הדברים ואל השאלה: האם יש ערכים המוסכמים על הציבור החילוני, ואילו הם?

במקרה הטוב, ומתנגדות לעצם הלגיטימיות של השאלה, במקרים אחרים. לא מעט אתה שומע בקרב המורים את השאלה: "מי שמנו, באיזו זכות יכול אני לחנך לערכים?" או: "מה הם הערכים המוסכמים שעלינו לחנך אליהם?". איש מהמחנכים במערכת הממלכתית דתית לא ישאל את השאלות הללו, ולא יתלבט במתן תשובה לשאלה, אם ולא ערכים הוא מחנך. עד כדי כך ברורה הדרך של הזרם הדתי, שנושאי ומוסרי דרכם יכולים לבוא אך ורק מבין המזדהים באורח חייהם ובהשקפתם עם ערכים אלה, ואכן, החינוך הדתי מקפיד על בחירת מוריו רק מתוך החוגים הדתיים ואינו

מאחר ואין בידה מענה עצמאי משלה מוכנה מערכת החינוך החילונית להתבטל בפני בנות שירות לאומי שהכשרתן והשקפת עולמן מעוגנות בחינוך הממלכתי הדתי.

נותן דריסת רגל בבתי הספר שלו למורים חילוניים (ברבים מהם אפילו לא להוראת מקצועות "נייטרליים" לחלוטין כגון מתמטיקה). בתי הספר החילוניים, לעומת זאת, אינם מקפידים בכגון אלה, ומאפשרים למורים דתיים ללמד במסגרתם את כל תחומי הדעת. יש הרואים בכך את חוזקו של ביה"ס החילוני, המוכן לחשוף את תלמידיו למגוון של השקפות.

לא במעט תרם המסד החינוכי להתחמקות המורים בזרם הכללי מחינוך לערכים כאשר קבע לפני כשני עשורים כי קיימת הבחנה ברורה בין ההוראה לחינוך. באותה העת הוקם במשרד החינוך האגף לחינוך חברתי-ערכי, שהפך עם השנים למינהל חברה ונוער, ולקח על עצמו את הכשרתם של המחנכים. במידה רבה מאז הייתה בכך החדאה בהבחנה שבין חינוך והוראה, ומתן לגיטימציה למורים של תחומי הדעת השונים לאמר כי הם עוסקים בהוראה, שמשמעותה "העברת ידע" בלבד, וכי אין הם אמונים על החינוך.

שלהי הממשלה הקודמת הוציא משרד החינוך חוזר לבתי הספר העל-יסודיים. חוזר זה דן בשיטה חדשה של בחינות הבגרות לפיה יוכל תלמיד לסיים את חובותיו לתעודת הבגרות בעמידה בהצלחה במספר מקצועות ברמה רגילה (מה שקרוי היום: 2-3 יחידות לימוד). הנהלת החינוך הממלכתי דתית דרשה להוסיף בחוזר תנאי לפיו: "תלמיד יהיה רשאי להיבחן ברמה הרגילה במקצועות תנ"ך ותורה שבע"פ בתום כיתה י"א, רק אם הוא מתעתד להיבחן במבנית השלמה לרמה מוגברת (5 י"ל) בכיתה י"ב". משמעות דרישה זו לגבי התלמידים של החינוך הממלכתי הדתי היא, שכל תלמיד ילמד לימודי קודש במהלך כיתה י"ב, ושלא יוכל לסיים את לימודיו בבית הספר העל-יסודי בתום כיתה י"א. משמע, שלממונים על החינוך הדתי יש אמירה ברורה, ערכית, המחייבת לימודים בתחום החשוב לחינוך הדתי, מעבר לדרישות הפורמליות הכלליות של המערכת.

אינני רוצה להתווכח עם ישימותה של הדרישה, או עם ההצדקה להכפיף חובת לימוד דווקא לחובת בחינות בגרות. אני רוצה להצביע על העדר תחושת הצורך של קביעה ערכית לגבי תכנון הלימודים בבתי הספר שאינם שייכים לזרם הממלכתי דתי. אני מבקשת להצדיק עמדה התובעת מאתנו, הישראלים החילוניים, התמודדות עם קביעה של נושאים, תכנים, ואופני יישום, המבוססים על עמדות ערכיות מוסכמות. כוונת מאמר זה להתמודד עם השאלה של משמעות החינוך החילוני, היהודי, הצינוני, על מה שיש בו, ובעיקר על מה שחסר בו.

מ"חינוך לערכים" ל"העברת ידע"

אם ישאל היום מורה בבית ספר על-יסודי במערכת הממלכתית הכללית, מה הם הערכים שלאורם הוא מחנך את תלמידו, תהיינה תשובותיו מגומגמות

ד"ר רות אוטולנגי היתה בעבר מנהלת האגף לחינוך על-יסודי במשרד החינוך

של פרחי ההוראה לוקה בתחומים אלה; ועדיין לא מתקיימת במרבית בתי הספר המכשירים את כוחות ההוראה התייחסות אמיתית להוראה מחנכת.

בית הספר כבית יוצר לערכים של החינוך החופשי

יחד עם זאת, ניתן אמנם להביא לא מעט דוגמאות של בתי ספר שכן פועלים בדרך של בניית השקפת עולם חברתית וחינוכית משלהם, במסגרת המסורים הכלליים של הממסד, ופועלים ליישומה.

ישנם בתי ספר המנחים את תלמידיהם בלמידה עצמאית באמצעות הכנה של עבודות אישיות, כתוכנית המפתחת את הסקרנות האינטלקטואלית ואת היכולת לסיפוקה, כתוכנית רב שנתית ומתפתחת.

יש המשנים, באופן חלקי או מלא, את דרכי ההערכה שלהם, ומשלבים הערכה מעצבת בצד הערכה מסכמת של הישגי התלמידים. גישה זו מחייבת גם גיוון של דרכי ההוראה והלמידה וקיומה של מערכת שונה, אישית יותר, של יחסים בין מורה לתלמיד.

יש כאלה שחרתו על דגלם את הנושא של מעורבות חברתית ושרות לקהילה, והופכים תחום זה למנוף של עשייה הן בתחומי התייחסות לפרט ולהתמודדות עם קבלת תפקידים ומילויים, והן בתחומי ההוראה והלמידה.

יש המדגישים את ההוראה הרב תחומית סביב נושאים הקשורים לתרבות הכללית ולמפגשה עם התרבות היהודית. יש גם בתי ספר המפגישים את תלמידיהם עם אוכלוסיות שאינן יהודיות.

במרבית בתי הספר שבהם מתקיימת תכנית חינוכית משמעותית, מהווה זו מנוף לפיתוח הביטחון העצמי של המורים בתפקידיהם כמחנכים, וראוי אף לציין כי בבתי ספר אלה רבה שביעות הרצון הן של התלמידים והן של הוריהם מן הנעשה בבית הספר.



סיכום: כוונתי במאמר הזה, לטעון שגם ללא תמונת עולם אחידה, מסודרת ומובנית של ערכים חילוניים מחייבים, ניתן לחנך לערכים בבתי"ס של החינוך הכללי החופשי. טענתי היא שבמסגרת הפלורליסטית, המתלבטת של החברה החילונית, בה אין הכתבה של ערכים מכתבי קודש כל שהם, יכול וצריך כל בית ספר לקבוע את סולם הערכים שלו ואת הדרכים למסרו לתלמידיו, במסגרת העקרונות הכלליים מאד, אותם קובע משרד החינוך.

והנכון לקבל עליו תפקידים ולמלאם מתוך אחריות ומסירות.

■ אדם המכיר את שורשיו ואת זהותו ומודע להם ומכיר ומכבד את זהות זולתו.



יתכן שלו היו אפיונים אלה מנוסחים היום מחדש, היו ההדגשים והסדר משתנים, אך בהחלט ניתן להתייחס אליהם כאל מסר חינוכי ממלכתי כללי.

מתפקידו של בית הספר לנצל את המרחב העצום של אינטרפרטציה שמסר זה מותיר לו, לבנות את השקפת עולמו הערכית. כאן אולי המקום לחזור ולהתייחס אל ההבדל שבין החינוך הממלכתי הדתי, שמקור הסמכות שלו הוא ברור ומרכזי, לבין החינוך החילוני שיכול להיות פתוח ואיטונומי יותר ולאפשר למסגרות קהילתיות שונות ולבתי ספר בודדים לקבוע את מערכות הערכים שלהם.

תכניות הלימודים לבית הספר העל יסודי אמנם מוגדרות על ידי המשרד, אך גם הן, בחלקן, מותירות מרחב בחירה גדול למדי בידי בית הספר. גם דרכי ההוראה אינן מוכתבות ומאפשרות חופש בחירה. מתפקידו של בית הספר לבנות לעצמו את השקפת עולמו באמצעות שיח מתמשך של צוותו. עליו לקבוע מהי האינטרפרטציה שלו, התואמת את קהילתו, של אפיוני הבוגר הרצוי; כיצד הוא מנצל את החופש הניתן בידי לארגן את הלימודים, לקבוע דגשים בתוכני ההוראה, ולבחור בדרכי ההוראה הנותנות ביטוי הולם להשקפתו. ישנם כבר היום מספר לא מבוטל של בתי ספר ההולכים בדרך זו, אך עדיין קיימים לא מעט קשיים העומדים בדרכם. קושי אחד קשור במבנה הנוכחי של בחינות הבגרות ועדיין לא נמצא פתרון בקנה מידה ממלכתי המאפשר בחינה של מרכיבי חשיבה ולמידה שאינם רק בתחום הידע. קושי שני קשור ביוקרתו של מקצוע ההוראה, דווקא בקרב האוכלוסייה החילונית.

כאשר נאמר כי לבתי הספר הכלליים אין כל עכבה בהעסקת מורים דתיים, הרי הדבר נובע גם מן העובדה כי כוחות ההוראה של הזרם הממלכתי דתי איכותיים במידה רבה מאלה של הזרם הכללי. למקצוע ההוראה יוקרה רבה יותר בזרם הדתי, ובהתאם למשמעות הערכית שזרם זה מייחס לחינוך, הוא אף מחדיר בבתי הספר שלו את ההשקפה הנוגעת לחשיבות ההוראה. דבר המתבטא, למשל, בקיום ישיבות תיכוניות ואולפנות המכשירות תלמידים לתפקידי הוראה.

מאידך אין מורים רבים בחינוך הכללי הרואים את תפקידם כמחנכים, ובדרך כלל הם אינם הופכים את ההוראה עצמה לכלי מתוך, לא על ידי פרוש והרחבה של תוכני ההוראה, לא על ידי הפיכתם של תכנים אלה לרלבנטיים לתלמידים. גם ההכשרה

האם נגזר על החינוך החילוני להיות חשוף להתייחסות "אופנתית" לנושאים ערכיים שאינם נגזרים מהשקפת עולם כוללת? או שמא ניתן להסכים על השקפה רחבה ומקיפה, שתהווה בסיס לפעילות חינוכית משמעותית ומעוגנת היטב. השאלה היא, מהו העוגן של מערכת החינוך התופשית ומהו המגדלור שיוכל לכוון את בוגר המערכת.

מורים בבתי ספר על-יסודיים כלליים, לעתים תכופות מתחמקים מן הצורך להתמודד עם חינוך לערכים בשאלה: "מי שמני. באיזו זכות יכול אני לחנך לערכים?"

יתכן גם כי אחד הקשיים במתן מענה הולם לשאלות אלה נעוץ בעובדה, כי המערכת החילונית מייחסת משקל כה רב להתייחסות הפוליטית בכל הנוגע לשאלות קיומיות הקשורות בגבולות המדינה, ושבגלל מחלוקת זו, לא ניתן לכאורה לבנות הסכמות הנוגעות לחינוך בני הדור הצעיר. נראה כאילו כל הישות האנושית מכונסת בתוך הויכוח הפוליטי הזה המעסיק אותנו מזה שנות דור. בכל מאמד הנוגע לשאלות חינוכיות עקרוניות, קל למצוא את טביעת האצבעות הפוליטית של מחברו, גם אם הסוגיות בהן עוסק המאמר אינן רלבנטיות כלל לשאלות של השקפת עולם ציונית. נכון הוא שגם החברה הדתית עוסקה בשאלות פוליטיות אך היא אינה רואה את עצמה מנועה בגלל זה מלחנך לעמדות שהיא דוגלת בהן.



הם, אם כן, הנושאים המהותיים שעליהם ניתן לבנות הסכמות, שתאפשרנה למתבגרים לבנות את השקפת עולמם באופן אוטונומי? עקרונות חוצי גבולות פוליטיים מנוסחים בחוזר מנכ"ל כ' משנת 1996, בו מוצגת דמותו של הבוגר הרצוי של מערכת חינוך כדלהלן:

■ אדם המתאפיין בסקרנות ובהתעניינות אינטלקטואליות, שמקורן ברצון להבין נושאים שונים ומגוונים, והמסוגל לאתר בכוחות עצמו את המידע ואת הכלים לסיפוק הסקרנות והעניין שלו.

■ אדם העוסק בתחומי העניין האמיתיים שלו, על פי בחירתו.

■ אדם בעל השקפת עולם ערכית, הניזונה מערכי חברתו ומערכי החברה הכלל אנושית

■ אדם המעורב בחיי החברה הישראלית

כללי או סקטוריאלי?

האם ישים שר החינוך קץ לקיפוח החינוך הממלכתי-חילוני?

יוסף גואל

לכבוד יוסי שריד, שר החינוך

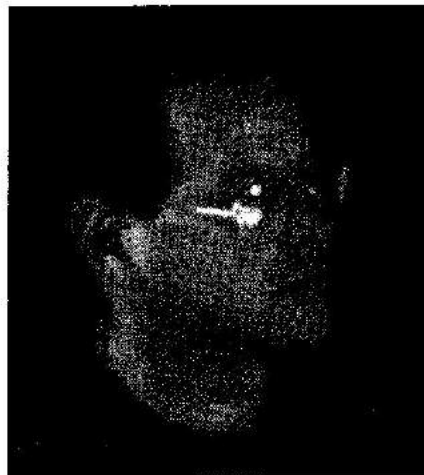
מזדמנת לך שעת כושר. באחד הארונות במשרדך מעלה אבק חוברת צנועה שכותרתה "עם ועולם", תרבות יהודית בעולם משתנה, הידועה בשם: "דו"ח ועדת שנהר. הדו"ח הונח על שולחנו של אחד מקודמך, החודש, לפני 5 שנים. עיקרו המלצה וקריאה חד-משמעית לחזק את לימודי היהדות בבתי ספר הממלכתיים, ברוח הומניסטי-חילונית, לפעול להכשרת מורים מתאימים, ולוודא כי נושא רגיש זה ימצא בידיהם של מורים חילוניים.

יש לך (ולנו) שעת רצון, משום שבמסגרת "שינוי סדרי העדיפויות" עליהם הכריז ראש הממשלה החדש, והכרזת גם אתה, ניתנת הזדמנות, בלתי חוזרת, לבצע שינוי ממשי בלימודי היהדות בבתי ספר הממלכתיים, תוך חיזוק וסיוע לכוחות הפועלים בשטח. במונח "לנו" אני מתכוון לאלה מבינינו הרואים את החילוניות היהודית לא כריק, לא כהיפוך נגטיבי של דת או קדושה, כי אם כתפיסת עולם ערכית טעונה, עגלה עמוסה הנושאת בתוכה את המורשת והמסורת, ישנה כחדשה. כוונתי לרבים מבינינו המאמינים כי המערכה על פניה, אופייה וזהותה של החברה הישראלית תוכרע בשדה החינוך.

במפגשים רבים המתקיימים בשנים האחרונות מטעם המינהל לחינוך ערכי של משרד החינוך, וגורמים אחרים, בולטת נוכחות מרשימה של עשרות אירגונים לא-דתיים, העוסקים בלימודי היהדות. הדבר מעיד על חיוניות הנושא, על הביקוש והצמאון הקיים בקרב רבים, ללימודי יהדות בנוסח אחר - לא מפד"ליסטי או רבני.

יותר מכל מדכדת המחשבה שפוטנציאל אדיר זה - בו עוסק ואליו מייחל דו"ח ועדת שנהר - מתקיים מהקצבות שוליות ועומד כקבצן בפתחיהם של גבירים ופקידים בעלי ממון. אני משוכנע כי אם היה הדו"ח זוכה בזמנו להכרה הולמת, ומקבל את הסיוע הראוי של השר המכהן ואנשי המשרד, היה עשוי זה מכבר להכות שורש ולהציב סדר אמיתי כנגד ידעונים, מחזירים בתשובה ושאר מיני עובדי אלילים ובעלי אמונות המסתובבים בשטח ומוכרים את מרכולתם.

זוהי שעת מבחן, לך אישית ולתפיסת העולם בה אתה מחזיק ואליה אתה מטיף מזה שנים. הגיע העת שהמחנה החילוני יכיר, יחנך, יטפח וישקיע בחינוך היהודי הומניסטי, עפ"י ערכיו ועפ"י השקפת עולמו.



ד"ר נמרוד אלוני להגן על החינוך הממלכתי מפני שרי החינוך.

שאסור שאיש דתי יכהן כשר החינוך, אני גם לא יודע איך אפשר להשיג מצב כזה מבחינה פוליטית מעשית. אבל יש להפריד את השאלה של האמונה הדתית, שהיא עניינו הפרטי של האדם, מן הבעיה של סקטוריאליזם. במונח הזה שר חינוך של המפד"ל מייצג אידיאולוגיה, ולכן הזרם הממלכתי-דתי הוא שלוחה של המפד"ל, בדיוק כמו ש"אל-המעיק" היא שלוחה של ש"ס והחינוך העצמאי של יהדות התורה. אין מדינה אחרת בעולם הדמוקרטי בה למפלגות יש זרמים חינוכיים משל עצמן, במימון ציבורי. בנוסף לכך אנו זקוקים גם להדדיות בעניין המורים. כיום בזרם הממלכתי-דתי החרדים מסרבים להעסיק מורים שלא באו מקרבם. לדעת, זכותו של זרם לא לקבל לעבודה מורה שמתנגד לערכי היסוד שלו. בחינוך הממלכתי לא צריכה להיות בעיה עם העסקת מורה מאמץ ושומר מצוות. אבל לא יעלה על הדעת לאפשר למורה כזה לכפות גישה אמונית על תלמידיו.

מבחינה פוליטית מעשית, יכול להיות שבשילוב של יוסי שריד כשר החינוך ואמנון רובינשטיין כיו"ר ועדת החוקה של הכנסת נוכל להעביר את התיקון לחוק. אולי לא לגבי יישום הליבה החינוכית הבסיסית על כל הזרמים, אבל כן בנוגע להשוואת התנאים לזרם הכללי.

פחות מחודש אחרי הקמת ממשלת ברק והפקדת משרד החינוך בידי החילוניות של יוסי שריד ממר"צ, נתבשרנו שהשר החדש נפגש עם מנהיגות הרשת לחינוך ממלכתי הומניסטי (ח.מ.ה.). לאחר הפגישה הצהיר השר שהוא חש "קרבה רעיונית להשקפת עולמה של ח.מ.ה.", וכי הוא מסכים עם תכניתה. האם הגיעו ימות המשיח בתחום החינוכי, ערב המילניום?

במה המדובר? ח.מ.ה., בהנהגתו של ד"ר נמרוד אלוני, מרצה לחינוך בבית ברל ובסמינר הקיבוצים, הגישה לשר נייר עמדה, אשר במרכזו עומדת הדרישה לשנות את חוק חינוך חובה, כדי לאפשר לחינוך הממלכתי הכללי להנות מעצמאות פדגוגית. בדומה לאוטונומיה המוענקת לזרם הממלכתי-דתי. לצורך זה תוקם מועצה ציבורית שתקבע את תכני הלימוד בזרם הממלכתי.

כעבור כמה ימים פירסם עיתון "הארץ", הידוע בזהותו החילונית, מאמר מערכת ביקורתי.

העיתון טען שהגדרת החינוך הכללי כזרם עצמאי עלולה לשלול ממנו את מעמדו המרכזי ולהפוך אותו לעוד זרם מגזרי נוסף, "מסוגר ובלעדי לחילונים, לשוחרי התרבות האוניוורסלית ולשכבות המבוססות".

"יהדות חופשית" פנתה לנמרוד אלוני וביקשה את תגובתו.

אלוני: אין לנו שום כוונה להקים "זרם" חילוני נפרד. מדובר בחיזוק החינוך הציבורי היוזמה נבעה ממצוקת קיפוח חריפה של חינוך ה-"Mainstream", גם בשטח התקצוב וגם בנושאים ערכיים. על פי החוק הקיים יש לחינוך הממלכתי-דתי מועצה עצמאית הקובעת תכנים ומדיניות, וגם ממונה אדמיניסטרטיבי, שיש לו אוטונומיה, אף שהוא כפוף לשרים חילוניים. כדי להתגבר על הקיפוח של החינוך הכללי הכרחי לתקן את החוק, כדי להעניק לו שוויון בעצמאותו המנהלית והערכית. נוצר מצב, בשני העשורים האחרונים, ששרי חינוך ייצגו קבוצה אידיאולוגית צרה וחייבים להגן על החינוך הממלכתי בפניהם. בתשובה לשאלתך, אינני מוכן להרחיק לכת ולקבוע

חוקה עכשיו

האם תצליח הכנסת הנוכחית להשלים חוקה לישראל?



דן מרידור: פעם היתה הסכמה כללית לגבי ערכים כמו חופש ושלטון החוק.

פגיעה בלגיטימיות של כללי המשחק

דן מרידור: מדוע דווקא עכשיו? השאלה האמיתית צריכה להיות מדוע לא ניגשו להשלים את החוקה קודם, במשך כל 50 השנים מאז נבחרה האסיפה המכוננת והחליטה להפוך את עצמה לכנסת שתקבל חוקה טיפין, טיפין?

הסיבה היא, שרק בשנים האחרונות צצו איומים מתוך המערכת הפוליטית על ערכים שבשנותיה הראשונות של המדינה הנחנו שהיו משותפים לרובנו הגדול.

חוקה קובעת שני דברים: ערכים ויעדים משותפים למדינה, וכללי משחק מוסכמים לגבי הזירה הפוליטית. לגבי שתי סוגיות אלו לא היו מחלוקות בעשורים הראשונים של המדינה. הייתה הסכמה בין בן-גוריון, בגין, מאיר יערי ומשה חיים שפירא מן המפד"ל, שישראל הינה מדינה דמוקרטית, ולגבי ערכים כגון צדק, שוויון, חופש ושלטון החוק מעל לכל.

בשנים האחרונות קמו עוררין והכריזו מלחמה על כמה מן היסודות האלו. קמו גם עוררין על כללי המשחק. על איך מכריעים במחלוקות.

עוד לפני רצח רבין קמו אנשים וטענו

נושא השלמת החוקה, בשנתה ה-51 של מדינת ישראל, עלה במפתיע על הפרק בבחירות האחרונות. מטרה זו נכללה בקווי היסוד של קואליציית ברק והוסכם להקים ועדה ציבורית בראשותו של נשיא בית המשפט העליון לשעבר, מאיר שמגר, לליבון הבעיה.

ההנחה המשותפת, לצורכי כתבה זו, היא שחוקה דמוקרטית ליברלית אכן רצויה, אבל מדוע לדחוף לחקיקתה דווקא כעת, כשאין קונצנזוס ציבורי רחב מאחורי יוזמה כזו, ובמיוחד לא בסוגיות דת ומדינה? האם על ידי כך איננו מסתכנים בקבלת חוקה שתהיה גרועה בהרבה מחוסר חוקה בכלל, ושבגלל שריונה יהיה קשה לשנותה בעתיד?

מערכת "יהדות חופשית" הלכה לשאול לדעתם של יו"ר ועדת החוקה של הכנסת פרופ' אמנון רובינשטיין (מרצ); שד המשפטים לשעבר ויו"ר ועדת החוץ והביטחון דן מרידור (המרכז); יו"ר הקואליציה, אופיר פז-פינס (ישראל אחת); ופרופ' רות גביון, מהמכון לדמוקרטיה.

אמנון רובינשטיין: אינני מסכים לקביעה שאין קונצנזוס מסביב לצורך בקבלת חוקה. ייתכן שזה נכון חלקית באשר לכנסת, אבל

יש גם נושאים אחרים שבדמוקרטיה אסור לכל רוב להכריע בהם ולכפותם על המיעוט. בדמוקרטיה ישנן מגבלות לכוחו של הרוב. האיזון בין זכויות ומגבלות אלו עומד בשנים אלו בסכנת ערעור.

בעבר לא שמענו, שמפלגות שלמות הלכו לבחירות תחת סיסמה של התנגדות לשלטון החוק, כפי שש"ס וישראל ביתנו של אביגדור ליברמן עשו הפעם. בעבר רק נטורי קרתא ומצפן ערערו על היסודות המוסכמים. היום התרחב ערעור זה, ולכן גורם הזמן הפך להיות קריטי.

רות גביון: אני לא שותפה להנחת היסוד שחוקה דמוקרטית שנקבל, בהכרח תהיה גם ליברלית. יש בכלל בעיה במתח בין מושגים אלו. אצלנו למשל, למרות חילוקי הדעות בין דתיים לבין הרבה אנשים ליברליים בענייני דת ומדינה, יש מידה גדולה של הסכמיות ביניהם לגבי ההגדרה של ישראל כמדינה יהודית, אבל גישה זו מנוגדת

מרידור: בשנים האחרונות צצו איומים מתוך המערכת הפוליטית על ערכים שבשנותיה הראשונות של המדינה הנחנו שהיו משותפים לרובנו הגדול.

שאישור הסכם אוסלו – שלדעתי היה ונשאר הסכם גרוע – הוא לא לגיטימי מפני שלא התקבל על ידי רוב יהודי בכנסת. טיעון כזה לא היה נשמע בימיו של בגין. זו גזענות בוטה.

לא פחות חמורה בעיני היא הטענה שהושמעה, שאסור לשום ממשלה, בשום רוב פרלמנטרי, לקבל החלטה על ויתור על שטחי ארץ ישראל.

הגענו למשבר נורא על איך מכריעים ברוב, כשכל אזרח ישראלי זכאי להיכלל במנינו.

כל מחקרי דעת קהל מראים שאכן קיים קונצנזוס רחב למען חוקה בקרב הציבור הרחב. לכן אני מצדד בדחיפה קדימה להכנת חוקה, ולקבלתה עוד בכנסת הזו ברוב מיוחס של לפחות 61 חברי כנסת. לדעתי זה גם אפשרי מבחינה פוליטית. לאחר מכן יש להגיש את הצעת החוקה שתתקבל, לאשרור במשאל עם, שיערך בד בבד עם הבחירות הכלליות הבאות, בעוד ארבע שנים.



אמנון רובינשטיין: חוקה אפשר לקבל רק מתוך הדברות ופשרות.

אמנון רובינשטיין: חוקה, כפי שאני מדמיין אותה, אפשר לקבל רק תוך הידברות ובפשרות. אני חושב שאפשר להגיע לפשרות כאלו עם רוב הדתיים והחרדים. אני מסתמך על ניסיוני בקבלת חוק היסוד: כבוד האדם וחירותו בו הצלחנו להשיג את תמיכת הדתיים לחלקים גדולים בהצעת החוק, שלא היה מתקבל ללא תמיכת הדתיים. אני מתכוון, בתוקף תפקידי, כו"ד ועדת החוקה להתחיל מיד בשיחות אינטנסיביות למטרה זו עם הנציגים הדתיים והחרדים.

באשר לליכוד, אינני רואה שום בעיה בשיתוף פעולה אתם בנושא החוקה, לא רק מצד העבודה אלא גם מצד מרצ. העובדה שיש חילוקי דעות עמוקים ביחס לתהליך השלום לא צריכה להפריע לשיתוף פעולה בנושא החוקה. באשר לראש הממשלה ברק: הגישה שלו היא חיובית אבל הוא אינו רוצה להזמין זעזועים פוליטיים שיסכנו את שלמות הקואליציה והממשלה. אם ניקח את

למושגי הליברליזם המערבי הרואה את המדינה כנייטרלית, לא רק בנושאי דת אלא גם בשאלות הלאומיות. הרוב הגדול של יהודי ישראל רוצים שנוגדד כמדינה יהודית-לאומית. אנתנו לא דומים בזה לצרפת ומדינות אחרות. אחת המסקנות, לדעתי, הוא שהאופי הליברלי שניתן לחוקה שלנו יצטרך להיות הרבה יותר חלש. חשוב לדעת שהח"כים הערבים יהיו בבעיה אמיתית עם תפיסה כזו של חוקה וכדי לגייס את תמיכת חלק מהם לחוקה יצטרכו לתת למיעוט הערבי הרבה יותר ובהרבה שטחים, שעד היום לא היו מוכנים לתת להם. למשל, בענייני בעלות על הקרקע או אוטונומיה תרבותית.

לכן אני די סקפטית לגבי האפשרות לקבל חוקה בתנאים של היום, ובהחלט לא בגישה המדודה, שביודעין איננה מוכנה להתמודד לא עם הבעיות הדתיות ולא הלאומיות.

רובינשטיין: יש סיכוי טוב מאד להעביר חוקה ברוב של יותר מ-61, עד סוף הקדנציה של הכנסת הנוכחית.

יהיה צורך לגייס תמיכה מספקת מבין הדתיים, הערבים ואנשי הימין המעניקים היום קדימות לנושאי החוץ ותהליך השלום. השגת פשרות עם כל אחד מהם תדרוש מאמצים חזק. ייתכן, למשל, שהדתיים הגיעו למסקנה שהם טעו ב-1992 כשלא התנגדו לשני חוקי היסוד שהיו אז על הפרק. ולא יהיו מוכנים כעת לחזור על טעותם.

האוכלוסיה הערבית תהיה הרבה יותר מוכנה לפשרות מאשר האינטליגנציה שלהם. אבל יצטרכו לשכנע את רוב האוכלוסייה ואת חלק מנציגיהם בכנסת, שהמשטר החוקתי אמנם מעניק להם יתרונות. אני גם תושבת שרצוי שנעבור קודם את מרבית קידום תהליך השלום כדי שיווצר סיכוי לשיתוף פעולה מסביב לחוקה בין מפלגות הימין לשמאל.

שאלה: מה המינימום שחוקה חייבת לכלול,

כל ההערכות הפוליטיות האלו בחשבון, יש סיכוי טוב מאד להעביר חוקה ברוב של יותר מ-61, עד סוף הקדנציה של הכנסת הנוכחית.

דן מרידור: צריכים לשאוף להגיע להסכמה עם כל הגורמים לגבי השלמת החוקה, אבל ללא הענקת זכות וטו לאף אחד. כשחוקקנו את "כבוד האדם וחירותו" גם ש"ס וגם האגודה לא התנגדו טוטלית, והיו מוכנים לפשרות. גם אני מסכים שישנם דברים שצריכים להישאר פתוחים בהעדר קונצנזוס רחב סביבם.

רות גביזון: אין אופציה מעשית לגישה

שאלה: מה תהיה צורת החקיקה והאשרור? באיזה רוב יש לקבלה בכנסת? האם רצוי לחזור לרעיון המקורי של אסיפה מכוננת, ואולי אישרור סופי במשאל עם?

אמנון רובינשטיין: אני כבר הבעתי את תמיכתי ברעיון של אשרור החוקה על ידי משאל עם. אני בדעה שכל עבודת ההכנה צריכה להיעשות בכנסת. אין לחזור לרעיון המקורי של אסיפה מכוננת כפי שנבחרה ב-1949, הלא מדובר באותם אנשי ציבור ובאותם כוחות פוליטיים שייבחרו הן לאסיפה המכוננת והן לכנסת. הכוונה שלי היא שיש לקבל חוקה חדשה שלמה ולא סתם להוסיף עוד כמה חוקי יסוד לאלו הקיימים, ולהגיד שבזה יש לנו חוקה. בתהליך זה נעבור גם על חוקי היסוד הקיימים כדי לתקנם ולהתאימם לחוקה הכוללת. לדוגמא, להוציא מן החוקה את הפסקה הקובעת את המספר המירבי של שרים.

גביזון: הגורמים הדוחפים לקבלת חוקה דוגלים בחוקה חילונית מערבית שמטרתה, בין היתר, לכופף את ידם של המיעוט הדתי ושל אלמונטים לא דמוקרטיים.

תיחום והגדרת זרועות השלטון וסמכויותיהם? הגדרת זכויות האזרח, הגדרת המדינה כדמוקרטיה ויהודית, סוגיות דת ומדינה?

אמנון רובינשטיין: בנוסף להתייחסות לחלוקת הכוחות והסמכויות השלטוניות שכבר כלולים בחוקי היסוד הקיימים, הכרחי שחוקה תכלול פרק שלם על זכויות האדם והאזרח. חוקה לא צריכה לקבוע את גבולות המדינה. את כל ההגדרה הבסיסית של המדינה כמדינה יהודית ודמוקרטית הייתי מכניס למבוא, מה שקרוי באנגלית preamble.

דן מרידור: זה היה ונשאר דבר איום שאנו הדמוקרטיה היחידה בעולם שעד היום לא

האינקרמנטלית. הבעיה היסודית היא שהגורמים הדוחפים לקבלת חוקה דוגלים בחוקה חילונית מערבית שמטרתה, בין היתר, לכופף את ידם של המיעוט הדתי ואלמונטים לא דמוקרטיים אחרים, על ידי מסמך. גישה כזו היתה מעשית אולי בשנות החמישים, אבל היום פשוט אין רוב לתרגיל חילוני-מערבי כזה. אם מצרפים את הדתיים, הערבים והמזרחים, הם מהווים את הרוב.

הדוגמא של החוקה האמריקאית אינה תופשת במקרה שלנו. המטרה שלהם לפני מאתיים שנה היתה לחזק את הממשל המרכזי מפני התפוררות של קונפדרציה רופפת. אנו עומדים בפני בעיות שונות מאד.

הדתיים והחרדים יסכימו לחוקה על בסיס הדברות ופשרות

שאלה: איך מתכוונים להשיג רוב מיוחס? במחיר אילו ויתורים לדתיים ולערבים? האם אפשר לצפות לשיתוף פעולה בין מפלגות השמאל לעבודה ולליכוד, בתקופה שתהליך השלום עדיין מפלג את המפלגות הגדולות? האם ידועה עמדתו של ראש הממשלה לגבי היוזמה?

שאלה: איזו קדימות יש להעניק להקיקת חוקה לעומת תהליך השלום ונושאים דחופים אחרים?

אמנון רובינשטיין: צריכה להינתן קדימות גבוה מאוד לקבלת החוקה. באותה המידה ששלום חיצוני מאד נחוץ לנו, כך גם חוקה חיונית להשלטת שלום בתוכנו.

דן מרידור: יש לנו כבר 11 חוקי יסוד ועלינו להשלים אותם לחוקה. היינו כבר בדרך לעשות זאת. בקבלה, ב-1992, את חוקי היסוד: כבוד האדם וחופש העיסוק, חוללה הכנסת, ולא בג'צ, את המהפכה החוקתית. אבל בשנים האחרונות תנופה זו נעצרה והפכנו להיות המדינה היחידה בעולם הדמוקרטי ללא חוקה. נכון שחוקה כשלעצמה אינה פותרת בעיות פוליטיות, אבל קיומה של חוקה היא קריטית דווקא כשיש חילוקי דעות כה עמוקים.

בזמנו הצעתי את חקיקת חוקי יסוד: זכויות האדם ויסודות החקיקה והשיפוט כפשרה להשלמתה של חוקת מינימום. עם הקמת מפלגת המרכז ערב הבחירות האחרונות דחפתי להעמיד את נושא השלמת החוקה במרכז המצע שלנו. בזמנו, בממשלת האחדות הלאומית של שמיר, היתה כמעט הסכמה על השלמת החוקה. אבל אז בא "התרגיל המסריח" של פרס, וש"ס התנתה את תמיכתה בו ובהקמת קואליציה עם העבודה בזניחת ראיון השלמת החוקה.

רות גביזון: כיוון שאין ולא צריכים להיות קיצורי דרך בקבלת חוקה בעלת משמעות ציבורית, התהליך צריך להתנהל באיטיות ולהישאר בגדר שאיפה אבל בעל קדימות נמוכה. אני הייתי מתחילה את העבודה כעת אבל לא שואפת לגמור מהר. דברים כאלו זקוקים לזמן.

דורש שזה ייעשה במשאל עם, אני גם חושב שיש לשריין את החוקה ולקבוע שתיקונים או תוספות יתקבלו רק ברוב מיוחס של שני שלישים של הכנסת, שהם 80 ח"כים. אינני מקבל את הטיעון ששני חוקי היסוד האחרונים התקבלו במחטף. אמנם הרבה ח"כים נעדרו מן ההצבעה בגלל הפריימריז שהתנהלו אז, אבל הובעה תמיכה רחבה מאוד בשני חוקי היסוד ההם.

דן מרידור: לדעתי כל חוק יסוד צריך להיות משוריין ברוב של 80 ח"כים, לתיקונו או לביטולה. אני בדרך כלל לא אוהב משאלי עם. אני לא מתנגד בעיקרון אבל גם לא מוכן להתנות את קבלת החוקה במשאל עם. אף שמייסדי המדינה קבעו אסיפה מכוונת לצורך זה, ולא משאל עם, איני רואה צורך לחזור לרעיון של אסיפה מכוונת. כמעט הכל גמור לקראת השלמת חוקה – לא מושלמת, אך סבירה בהחלט – ואין צורך לפתוח את כל חוקי היסוד הקיימים לדיון ולהחלטה מחדש.

אני משוכנע שגם היום אפשר להשיג רוב גדול מאד להשלמת החוקה, בתנאי שתהיה הצבעה חשאית. העניין הוא שאלו שמתנגדים עושים כך מתוך זה שהם מתנגדים לעצם המשטר הדמוקרטי.

רות גביזון: אני מתנגדת בצורה נחרצת לשריין חוקי היסוד הקיימים מפני שיש בהם כל מיני דברים טפלים, כגון קביעת ירושלים כבירת ישראל. בקושי רב הכניסו תיקונים מינוריים לחוק יסוד הממשלה המשוריין. בכלל אסור לקבוע שריון של 80 ח"כים לחוקי יסוד שהתקבלו ברוב הרבה יותר קטן. בגלל הפיצול הפוליטי והחברתי שלנו יהיה בלתי אפשרי לגייס רוב של 80 לאיזה שהוא תיקון, והלא חייבים להשאיר פתח סביר לתיקונים.



רות גביזון: התנגדות נחרצת לשריין חוקי היסוד.

הדמוקרטיה היחידה בעולם שעד היום לא מסכימים בה לכתוב בחוקה במפורש מושגים כמו שוויון בין גברים לנשים ובין יהודים לערבים.

המדינה היחידה בעולם הדמוקרטי ללא חוקה

שאלה: מה תהיה רמת השריון לקבלת החוקה ולשינויה בעתיד? האם רצוי לכלול את חוקי היסוד הקיימים או לפתוח אותם לדיון ולאישור מחדש?

אמנון רובינשטיין: מכיוון שאינני מסתפק ברוב בכנסת לאשרור סופי של החוקה, אלא

התקדים האמריקאי

בוליביה ואיפה בריטניה?

מכיוון שאנו נמצאים כבר כמעט שלושה עשורים בתחום ההשפעה האמריקאי ולא האירופאי והמערכות הפוליטיות, המשפטיות והאקדמיות שלנו מושפעות עמוקות ממה שאנחנו חושבים שאנחנו יודעים על ארה"ב, כדאי גם בנושא של קבלת חוקה לעיין באי אילו אספקטים של התקדים האמריקאי:

1. החוקה האמריקאית נוסחה על ידי אסיפה מכוונת שכונסה במיוחד ב-1787, 11 שנה לאחר הכרזת העצמאות מבריטניה, כדי להציע תיקונים לחוקה החלשה של הקונפדרציה הרופפת והכושלת של 13 המדינות שהשתתפו במרד נגד בריטניה. כמו

הטענה שאנחנו המדינה הדמוקרטית היחידה הפועלת ללא חוקה כתובה איננה נכונה. בריטניה היא הדוגמא הידועה ביותר למדינה כזו הפועלת ללא חוקה כתובה. אמנם המערכת הפוליטית הבריטית בדרך כלל פועלת במגבלות מוסכמות של מסורות וותקדימים מקודשים אבל למעשה הפרלמנט הוא בפורטנציה דיקטטור כל יכול, ובעיקר בעתות מלחמה ושעות חירום.

מעניין לציין לעומת הדוגמא הבריטית, את בוליביה שהיו לה עד עתה הרבה יותר מ-150 קונסטיטוציות (לא תיקונים או סעיפים חוקתיים אלא חוקות שלמות) – לידיעת מומחים חוקתיים המחפשים פרנסה). ברם, מבחינת אמות מידה דמוקרטיות איפה



נשיא ביהמ"ש העליון השני, ג'ון מרשל: תקדים "דווקאי" שנהיה לאבן יסוד מקדשת.

התקדמות, לא פריצת דרך

ראיון עם ח"כ אופיר פינס, יו"ר הקואליציה

במיוחד, אינני צופה בעיות בלתי עבירות בהתפשרות אתם. אני חושב שלמרות שלמפלגות הערביות יהיה קושי להשלים עם חוקה המבוססת על הגדרת ישראל כמדינה יהודית, אם אכן נצליח לעגן את זכויות המיעוט הערבי במסגרת חוקה הם עשויים להשתכנע שבכך ישפרו את מצב האוכלוסיה הערבית ומשום כך כדאי להם לתמוך בחוקה.

באשר לרעיון שעלה, לאשרר את החוקה במשאל עם, עדיין אינני יודע איך אוכלים את הנושא הזה. רצוי שנבחן את המכשיר החדש הזה קודם בנושא של ההסכמים הצפויים עם הפלסטינים ועם סוריה. אם נגיע למסקנה שרצוי גם ליישם את זה לקבלת חוקה צריך להיות ברור שזה בא בחשבון רק אם נחליט ללכת בדרך השנייה, לקבלת חוקה כמקשה אחת.

הרחב. אבל לבחור בדרך השנייה יהיה הרבה יותר מסוכן פוליטית, עם סיכויי הצלחה פחותים.

אפילו אם נלך בדרך הראשונה, יש לדעתי לעמוד על כך שחוקי היסוד יתקבלו ברוב מוחלט של חברי הכנסת ולא כבעבר, בסתם רוב רגיל.

הפילוג העמוק בנושא תהליך השלום לא צריך לפגום בהסכמה הקיימת עם הליכוד בנושאי חוקה.

אינני רואה בעיות מיוחדות בהשגת שיתוף פעולה בנוגע לחוקי היסוד בין העבודה לליכוד. עצם המשך הפילוג העמוק בינינו בנושא תהליך השלום לא צריך לפגום בהסכמה הרחבה שקיימת בנושאים החוקתיים – לפחות עם האלמנט הליברלי בליכוד.

יותר בעייתיים הם החרדים. למעשה הם היו צריכים להיות מעוניינים בחוקה שמגינה על זכויות מיעוטים כמוהם. אבל הם ממשיכים לראות בעצם קבלת חוקה ניגוד בסיסי לאמונותיהם ואורח חייהם הדתיים. למרות שאתם יש לנו מחלוקת גדולה

אני מאמין שבקדנציה הזו נצליח להגיע להתקדמות ממשית בדרך להשלמת החוקה. אבל אני מסופק בכך שתוך ארבעת השנים הבאות תהליך זה אכן ייגמר בקבלת חוקה. מחד, יש סיבות לאופטימיות. בפעם הראשונה נכללה המטרה של קבלת חוקי יסוד והכללתם בחוקה בקווי היסוד של הקואליציה.

מאידך, עדיין לא החלטנו בין שתי גישות מאד שונות לקידום נושא החוקה. יש כאלו, כמוני, שדוגלים בגישה אינקרמנטלית, של השלמת עוד שלושה חוקי יסוד – החקיקה, זכויות חברתיות וחופש הביטוי וההתאגדות – והפיכתם ביחד עם חוקי היסוד הקיימים לחוקה גמורה. גישה אחרת דוגלת בפתיחת דיון חדש ויסודי בכל המכלול של מה צריכה חוקה לכלול.

בהחלטתה להקים ועדה של אנשי ציבור לבחינת הנושא, במטרה להגיע לקונצנזוס הכי רחב שאפשר, החליטה למעשה הקואליציה לטובת הגישה השנייה. זה למעשה מחזיר אותנו נקודת ההתחלה בסיפור מאד ארוך. אני חושב שהגישה האינקרמנטלית היא הנכונה מבחינה פוליטית. אבל מבחינה משפטית היא ללא ספק הפחות טובה ובמקרה הטוב תסתיים בחוקה פחות משמעותית למערכת ולציבור



אופיר פינס: החרדים היו צריכים להיות מעוניינים בחוקה שתגן עליהם.

מאבני היסוד המקודשים ביותר. 6. קיים דמיון מדהים בין שתי פיקציות המפרנסות את ההלכה היהודית האורתודוקסית וצורת פסיקת בית המשפט העליון האמריקאי. כמו שפוסקי ההלכה הרבניים של כל הדורות הסתמכו על הפיקציה, שסמכותם ותבונתם נובעות ממתן התורה ע"י אלוהים למשה בסיני, כך בית המשפט העליון האמריקאי, בבואו לפרש את הקונסטיטוציה, מסתמך על הפיקציה של "כוונת המנסחים המקוריים" של החוקה באמריקה הפוסט-קולוניאלית, של לפני מאתיים שנה.

החוקה הפדרליסטים, כדי להתגבר על ההתנגדות הנרחבת בין האיכרים הקטנים לקבלת החוקה. החוקה נכנסה לתוקפה, וממשלת ארה"ב התחילה לפעול, רק אחרי שתשע מדינות אישרו את החוקה ב-1789. המדינה האחרונה לאשרר, רוד איילנד, עשתה כן רק כעבור עוד שנה.

5. אחד מן המאפיינים המובהקים של המשטר החוקתי האמריקאי-סמכותו של בית המשפט העליון לפסול חוקים שהתקבלו בקונגרס כ"לא קונסטיטוציוניים", שרוצים להעתיק אותו גם אלינו-אינו נמצא בחוקה. זה נקבע כתקדים "דווקאי", ב-1803, ע"י נשיא בית המשפט העליון השלישי, ג'ון מרשל, ויתר המערכת הפוליטית נכנעה וקבלה את התקדים, שמאז נהפך לאחד

האסיפה המכוננת שלנו ב-1949, גם האסיפה המכוננת האמריקאית תרגה מסמכיותיה ועסקה בהכנת חוקה חלופית.

2. החוקה המוצעת היוותה פשרה בין האינטרסים של מדינות הצפון המסחריות לבין מדינות הדרום החקלאיות ובעלות המסורת של עבדות, ובין המדינות הגדולות והקטנות.

3. הצעת החוקה שהועברה לאישרור באסיפות מכוונות במדינות הנפרדות לא כללה בהתחלה את ה"Bill of Rights", מגילת זכויות האזרח הידועות, כגון הפרדת הדת מהמדינה, חופש הביטוי, העיתונות וההתכנסות, וכד'.

4. אלו נוספו רק כעשרת התיקונים הראשונים לחוקה, שהובטחו על ידי יוזמי

הגורם החילוני בבחירות

מה היה משקלו של ה"קול החילוני" בבחירות 1999?

יוסף גואל



"בחורים בדמוקרטיה": הקול החילוני הכריע?

בהתנגדותה הנחרצת להמשך שלטונה של ש"ס החרדית במשרד הפנים. הגדיל לעשות אהוד ברק, שלא היסס לתקוף את השערוריה המתמשכת של אי-גיוס בחורי הישיבות, הדגיש את הצורך בשידוך מערכת תקציבי לטובת החינוך החילוני, וויתר למעשה על קולות הבחורים החרדים – ובכל זאת ניצח.

הפיזור הרחב והעמוק של ההצבעה החילונית מבשרת את תחילת ההתעוררות של חלקים גדולים בציבור החילוני. התחזקותה המרשימה של ש"ס, והמור"מ הארוך על הקמת הקואליציה בשיתוף המפלגות החרדיות מראות, שחרף הבשורה הזו לא התחוללה הפעם מהפכה חילונית.

בהם היתה הצבעה חילונית מאסיבית. מתברר שההצבעה החילונית המובהקת מתפלגת בצורה מרשימה ברחבי הארץ.

הליכוד, תחת הנהגת בגין ונתניהו, ואפילו בתקופת שמיר, החילוני הבוטח, פעל מתוך הנחה, שרק תמיכה קבועה של החרדים תבטיח את השארותו בשלטון, ולכן לא היה גבול לויתורים לדרישות החרדים ולהקרבת האינטרסים החילוניים. בעבודה בהנהגת פרס, ובסופו של דבר גם תחת רבין, הגיעו למסקנה דומה. היה אולי הבדל בסגנון בין הליכוד לעבודה, אבל בסופו של עניין נסבה התחרות ביניהם סביב השאלה: מי יוותר יותר לחרדים.

השינוי התחיל להתחולל רק לאחר שהחרדים הגדישו את הסאה בדרישותיהם, לא בנושאים תיאורטיים, שהשאירו את רוב הציבור החילוני באדישותו, אלא בעניינים מעשיים, כגון אי-גיוסם של תלמידי הישיבות במספרים הולכים וגדלים, ובאפליה בוטה בתקציבי החינוך והשיכון הציבורי, לטובת המגורים החרדים ולרעת כל היתר.

פוליטיקאים חדי עין הגיבו לשנויים אלו באווירה הציבורית. יוסי שריד בחר להדגיש את הנושאים החילוניים מעל לאלו של תהליך השלום במסע הבחירות של מר"צ. קמה מפלגה חדשה/ישנה בהנהגת יוסף לפיד, שהכריזה על עצמה כ"חילונית נטו", וגרפה ששה מנדטים בכנסת, מפלגת המרכז ניקזה חלקים ניכרים מן ההנהגה החילונית של הליכוד, ובחרה להדגיש את הנושא של חקיקת חוקה דמוקרטית, שתסדיר את יחסי דת ומדינה. אפילו ישראל בעלייה, מפלגתם של עולי ברה"מ לשעבר, עלתה על הגל

אחת התופעות המשמחות של מערכת הבחירות האחרונה, שניכרת גם בתוצאותיה, היא, שהנושא החילוני עלה בפעם הראשונה אצל בוחרים רבים לראש סדר היום הציבורי. מאז עליית הליכוד לשלטון עקב בחירות 1977, גברו האגרסיביות, התיאבון וההישגים של המפלגות הדתיות והחרדיות. מאידך גיסא, לא התפתחה להן תגובה פוליטית הולמת ויעילה מטעם הציבור החילוני והלא-דתי העצום, שאופיין עד כה בעיקר באפתיה ובשאננות. אפילו במפלגות שנחשבו לחילוניות מובהקות נדחקו האינטרסים החילוניים הצידיה, והוקרבו לעתים תכופות לטובת נושא התהליך המדיני.

אהוד ברק ויתר למעשה על קולות הבחורים החרדים – ובכל זאת ניצח.

לא עוד. בטבלאות של תוצאות הבחירות לראשות הממשלה ולכנסת המובאות להלן, ריכזנו את אחוזי הקולות שניתנו, לפי ישוב, לשלוש הרשימות החילוניות המובהקות – מר"צ, שינוי והמרכז (ישראל אחת), היא ברובה חילונית, אבל יש לה מסורת ארוכה של הססנות מפליגה ביחסה לאינטרסים החילוניים לעומת הלחצים של הגוש הדתי (והחרדי). שלוש הרשימות החילוניות המובהקות קבלו ביחד כ-18% מן הקולות בחישוב ארצי, ו-22 מנדטים בכנסת. בחרנו להציג את הישובים בעלי אוכלוסייה שמעל 20,000, שבהם קבלו רשימות אלו ביחד מעל ל-20% מן הקולות, ומספר רב של ישובים יותר קטנים בהם קבלו ביחד מעל ל-25%. לא כללנו בטבלה זו את מאות הקיבוצים

אחוז הקולות ביישובים מעל: 20,000

הישוב	מרצ	שינוי	המרכז	3 הרשימות החילוניות	ישראל אחת	אהוד ברק	הישוב	מרצ	שינוי	המרכז	3 הרשימות החילוניות	ישראל אחת	אהוד ברק
רמת השרון	14.2	7.6	8.5	30.3	38.2	74.5	כפר סבא	11.4	6.3	6.7	24.4	30.6	64.2
רעננה	12.9	7.2	7.7	27.8	33.1	69	אילת	8.6	7.8	7.3	23.7	21.5	57.5
מבשרת ציון	11.4	6	10.3	27.7	24.5	55.7	ראשון לציון	7.1	7.7	7.3	22.1	25.2	59.3
הרצליה	12.2	7.9	7.5	27.6	31	67.5	נס ציונה	7	6.7	7.7	21.4	27.2	59
נבעתים	11	8.1	7.5	26.6	37	72.4	ערד	9.3	7.2	4.9	21.4	22.1	64
הוד השרון	10.9	6.9	8	25.8	31	65	חולון	7.2	7	7.2	21.4	23.9	54.3
תל אביב	13.1	6.3	5.9	25.3	27.4	64.2	יהוד	7.3	6.5	7.3	21.1	22.6	52.8
קרית אונו	10.1	7.2	7.8	25.1	31.7	64.8	כרמאל	7.5	7.4	5.8	20.7	24.6	59.6
רמת גן	8.7	7.1	8.7	24.5	28	62	חיפה	7.4	7.4	5.2	20	28.3	67.6

אחוז הקולות בישובים מתחת ל-20,000 תושבים													
הישוב	מרכז	שינוי	המרכז	3 הרשימות החילונית	ישראל אחת	אחוז ברק	הישוב	מרכז	שינוי	המרכז	3 הרשימות החילונית	ישראל אחת	אחוז ברק
מעל 50% לרשימת החילונית							מעל 30% לרשימת החילונית						
כפר סילבר	28	12.2	14	54.2	21	79.6	לפיד	13.5	8.2	13.2	34.9	29	73.5
נחל	45.2	1.1	7.1	53.4	22.6	98.7	לי-און	21.9	3.7	9.4	35	35.1	76.2
חורשים	41.3	2.6	8	51.9	44	100	עמוקה	18.7	8	8	34.7	44.6	89.3
מעל 40% לרשימת החילונית							מעל 35% לרשימת החילונית						
כמון	36.4	4.1	7.1	47.8	35.8	92.2	נורדים	19.6	5.5	9.5	34.8	44.4	84.6
יעד	31	9.2	6.9	47.1	46.7	96.7	עיינות	14.2	12.2	8.1	34.8	26.5	79.1
מי עמי	29.2	5.6	11.3	46.1	40.5	97.1	מדיעין	13.1	9.6	11.6	34.3	24.1	64.9
אשל הנשיא	18	18	9.6	45.2	37.3	80.4	הר אדר	14.5	8	11.8	34.3	42.1	80.9
צוקי-ים	25.5	7.1	12.2	44.8	34.8	85.1	עזר הדסה	27.2	6.9	10.2	34.2	29.8	83.6
מנצח עלית	19.6	8.6	14.9	43.1	42.3	90	נירית	15.7	13.6	4.6	33.9	51.3	92.4
יבול	12.7	18.6	11.6	42.9	37.2	83.7	שומר	15.8	9.1	8.7	33.6	43.8	83
קורנית	28.9	3.5	10.5	42.9	45.3	92.4	עמיקם	13.9	7.5	12.2	33.6	17.4	68.9
משגב דב	19.9	9.9	12.8	42.6	25.7	74.6	תלמי יפה	16.8	8.4	8.4	33.6	55.4	96.3
מדרשת בן גוריון	30.4	3.1	8.7	42.2	41.6	91.9	כוכב מיכאל	18.5	3.5	11.5	33.5	48.2	88.3
נצה	27.7	3.7	10.4	41.8	25.3	83.3	מישר	15.3	11	7.2	33.5	40	79.4
עין הוד	33.9	2.2	5.1	41.2	40.2	91.9	להבים	11.8	9.8	11.9	33.5	42.1	82.5
סלעית	16.2	11.5	12.9	40.8	42.5	86.1	סביבן	13.2	10.3	9.9	33.4	41	79.7
שכניה	22.3	6.8	11.5	40.8	42.5	86.1	בת חפר	16.9	6.6	9.8	33.3	34.9	76.2
נעורים	17.9	13.4	8.9	40.2	34.3	85.7	עשרת	17.8	8.7	6	33.2	47.7	85.8
רקפת	22	6	12.1	40.1			תמרת	19	8.1	6.1	33.2	53.6	91.8
מעל 35% לרשימת החילונית							מעל 30% לרשימת החילונית						
שילת	20.7	10.6	8.4	39.7	42.6	90.6	כפר דניאל	17.8	8.9	6.5	33.2	55.2	97.5
נטף	29.3	2	8.3	39.6	47.5	99.2	צורן	14.7	9.9	8.5	33.1	27.3	73
גבעת שפירא	11.9	15.4	11.9	39.2	50	91.3	תל יצחק	20.3	7.2	5.2	32.7	52	88.3
מאיר שפיה	13.7	13.7	11.7	39.1	35.2	86.2	גתית	21.8	6.2	4.6	32.6	20.3	40.6
כפר שמריהו	18.3	8.2	12.5	39	95.5	90.5	רמת ריאל	12.3	9.9	10.3	32.5	29.2	64.2
מבוא ביתר	7.5	11.6	19.8	38.9	10.9	53	בחן	23.3	6.3	2.9	32.5	50	92.5
מנף	25.4	3.9	9.2	38.5	48.2	92.4	נטעים	16.8	5.9	9.7	32.4	49.4	86.4
בית הלל	15.9	15.2	7.4	38.5	47.5	93.3	אודים	14.1	10.4	7.8	32.3	42.5	84.3
גילון	17	11	10.4	38.4	49.5	93.6	אביגדור	16.6	10.2	5.4	32.2	53.7	90.6
כפר ורדים	20	9.9	8.5	38.4	41.1	85.3	אמירים	22.6	5.2	4.4	32.2	33.6	83.1
תלמי יוסף	29.2	5	4	38.2	49.4	88.7	עזר	10.5	7	14.7	32.2	28.5	72.9
כ. נוער בן שמן	27.2	1.4	9.4	38	36.6	86.2	טל-אל	8.3	14.5	9.3	32.1	22.5	60.4
רמות השבים	24.5	7	6.3	37.8	51.9	93.6	שרמה	14.8	11.1	6	31.9	54.1	90.5
צורת	13.3	13.3	11	37.6	44	88.8	הדר עס	20	6.4	5.5	31.9	51.2	88.5
אלון הגליל	23.1	6.3	8.2	37.6	53.6	94.8	עין עירון	17.9	8.6	5.4	31.9	49.4	89.7
פראן	24.3	4.2	8.9	37.4	55	96.7	ישע	15.2	8.3	8.3	31.8	36.6	76.5
קיסריה	17.4	9.8	10	37.2	38.8	82.2	כפר מרזי	18	5.7	6.1	31.8	54.5	92.1
יבולים	21.7	8.1	8.3	37	53.8	96.3	יקנעם-משגב	16	8.8	6.8	31.6	52.3	87.9
מכמים	22.6	6.1	8.2	36.9	36	93.3	כחל	13.2	3.9	14.5	31.6	54.3	91.2
מכבים - רעות	14.8	8.5	13.6	36.9	44	85.5	אלמגור	20.6	5.7	5.1	31.4	53.4	89.9
כפר בן-נון	17.7	11.6	7.4	36.7	29.9	70	בן שמן (מושב)	18	8.8	9.2	31	43.4	89.9
אלוני יצחק	13.1	10.5	13.1	36.7	31.5	81.5	עידן	19.6	9.9	6.5	31	36	70
גבעת אלה	20.1	7.1	9.3	36.5	50.3	93.7	בית יהושע	11.6	13	6.3	30.9	37.8	76.8
אבטליון	19.1	6.6	10.8	36.5	42.5	90.4	ניר בניס	17.6	7.3	7.3	30.9	56.3	91
מתן	15.3	10.6	10.6	36.5	33.8	79.5	יוד ירחו	5.9	7.1	17.8	30.8	15.4	57.5
תימורים	19.6	8.2	8.5	36.3	52.8	92.7	עין איילה	14.2	6.9	9.6	30.7	42.8	83.1
ספית	16.1	10.7	9.4	36.2	52.4	93	משמר השבעה	10.7	7.6	12.4	30.7	38.1	72.4
הילה	23.7	4.4	7.1	36.2	42.5	87.9	ביתן אהרן	16.8	6.7	7.1	30.6	44.1	83
כרמי יוסף	17.4	8.1	10.6	36.1	45.5	85.7	ידידה	19.7	5.6	5.2	30.5	60.9	94.9
ריחן	21.2	6.3	8.5	36	23.4	68	געמי	6.1	16.3	8.1	30.5	32.6	75
							שדה אברהם	15	5.4	10.2	30.6	45.8	84

איך הצביעו העולים מחבר העמים לשעבר, ומדוע?

זאב כ"ץ

מהנציגות הוותיקה של ישראל בעליה, שלא הצליחה למלא את הבטחותיה, סבלה ממריבות פנימיות, במיוחד מצד האופוזיציה בראשותו של יורי שטרן, שהלכה יותר מדי אחרי נתניהו, ונכנעה לדרישות ש"ס והמפלגות הדתיות האחרות. מקובל היה כי הרוב הניכר בקרב העולים הוא בעל נטיה חזקה לימין הלאומי ולנתניהו. הכל האמינו כי ליברמן הקים את המפלגה שלו בברכתו השקטה של נתניהו עצמו.

אולם ככל שהתקרב מועד הבחירות, גבר תהליך, שמשקיפים מסוימים כינוהו "המהפכה הרוסית". בתחילת המערכה הראו סקרים זאינדיקטורים אחדים על תמיכת כ-70% מהעולים בנתניהו ורק כ-30% בברק. זה האחרון, קיבוצניק לשעבר, ו"סוציאליסט", נחשב מרוחק מהמוני העולים ה"רוסיים". אולם סקרים שנערכו סמוך ליום הבחירות העלו, כי שיעור התמיכה בנתניהו הולך ופוחת, בעוד שהתמיכה בברק הולכת ועולה בהתמדה. בסופו של דבר הצביעו יותר מ-56 אחוזים מקרב העולים עבור ברק, ורק 44% בעד נתניהו. "ישראל ביתנו", שאביגדור ליברמן ניבא לה "לפחות 10 מנדטים", השיגה לבסוף בקושי 4, בעוד שישראל בעליה זכתה לשישה וירדה ל-4 ח"כים בעקבות הפילוג שלאחר הבחירות.



נתן שרנסקי: הכרזה שניצחה את הבחירות

הבחירות, הצליחה למשוך מספר קולות, מקרב העולים, בסדר הגודל של שתי המפלגות הגדולות. אגב, גם המפלגות בקצוות המערכת הפוליטית זכו למספר קולות לא מבוטל מקרב העולים: 20,000 לאיחוד הלאומי הימני של בני בגין; 15,000 למר"צ; ו-10,000 למפד"ל.

כאמור, ההישג הגדול והמפתיע היה של ש"ס. מספר הקולות לש"ס מקרב ה"מזרחיים" מבין עולי ברה"מ, היה גבוה

בניתוחים השונים של תוצאות הבחירות האחרונות לראשות הממשלה ולכנסת הודגשה על פי רוב העובדה, שבערך 56% מ-470,000 בוחרים מעולי ברה"מ לשעבר, הצביעו הפעם עבור מועמד ישראל אחת, אהוד ברק. זאת לעומת המצב בבחירות 1996, בהם הצביעו מרבית הבוחרים לבנימין נתניהו ולא למועמד מפלגת העבודה, שמעון פרס. מהפך זה הווה ללא ספק גורם מכריע בניצחונו של ברק, שגבר על נתניהו בהפרש

לעולים מרוסיה היה חשבון מר במיוחד עם ש"ס משום ששר הפנים שלה גרם להם בעיות חמורות.

במיוחד. עבור העולים מרפובליקות מרכז אסיה והקווקז המסורתיים, שמספרם נאמד ב-200,000-300,000, ש"ס כנראה ייצגה את האינטרסים הסקטוריאליים טוב יותר מאשר שתי המפלגות ה"רוסיות" העיקריות. ההצבעה לש"ס הושפעה גם מכך, שלשתי המפלגות הרוסיות האחרות לא היה מועמד "מזרחי" במקום ריאלי ברשימותיהן, בעוד שש"ס השכילה להעמיד מועמד כזה, אמנון כהן, במקום ריאלי. היא גם הציבה במקום האחרון, ה"מכובד" את רפאל פנחס, יוצא בוכארה ואישיות ידועה בקרב ציבור העולים המזרחי. מפלגת עולים נוספת בשם "לב", שהוקמה לקראת הבחירות והתימרה לייצג את העולים מבוכארה והקווקז, הצליחה למשוך רק אלפים ספורים של קולות, ולא נכנסה לכנסת. אפשר, אם כן, לסכם שבכנסת ה-15 ייצאו 12 ח"כים מיוצאי ברה"מ לשעבר: 6 מישראל בעלייה, 3 מישראל ביתנו, ואחד מישראל אחת, משינוי ומש"ס. המועמדים ה"רוסיים" בליכוד ובמפלגת המרכז נדחקו למקומות הלא-ריאליים של רשימותיהן. נציגיה המובהקים של עלייה חדשה זו יהיו, אם כן, 10% מחברי הכנסת, רק קצת פחות מחלקם של העולים בקרב כלל הבוחרים (11%) וגידול ניכר מעבר ל-7% שהיוו לאחר הבחירות של 1996.

בראשית מערכת הבחירות של 1999 נדמה היה כי מפלגתו החדשה של אביגדור ליברמן תהיה מתחרה רצינית ל"ישראל בעליה", ואולי אף תעבור אותה במספר המנדטים. דומה היה כי מתרחבת אכזבת העולים

של 40,000 קולות. לא פחות חשובה ומעניינת היא העובדה שהפעם הצביעו בערך 60% מן העולים בעד רשימות עולים לכנסת, ורק 40% עבור רשימות כלליות. מתוך 280,000 העולים שהצביעו נתנו 172,000 מצביעים את קולם לישראל בעלייה של נתן שרנסקי, לעומת 175,000 קולות שקבלה רשימה זו ב-1996. קצת מעל ל-76,000 הצביעו למפלגתו החדשה של אביגדור ליברמן, ישראל ביתנו, ועוד כמה אלפי קולות ניתנו לעוד מספר רשימות עולים שלא עברו את אחוז החסימה, ונציגיהן לא נכנסו לכנסת.

מבין הרשימות הכלליות, המנצחת הגדולה בקרב מצביעים אלו היא ללא ספק ש"ס. הערכה מבוססת של סך הקולות שרשימה "ספרדית-חרדית" זו קבלה בקרב העולים, מדברת על 60,000 קולות. הערכה זו מעמידה את ש"ס הרחק מעבר לכל הרשימות הכלליות האחרות.

לפי נתונים משוערים זכו שתי המפלגות הגדולות, ישראל אחת והליכוד, והמפלגה "החילונית נטו" החדשה, שינוי, בהנהגתו של יוסף לפיד, למספר קולות דומה בקרב העולים: 30,000 לישראל אחת ו-25,000 לליכוד ולשינוי. ההפרש הגדול בין 260,000 קולות עולים עבור ברק, לעומת 30,000 למפלגתו, אינו צריך להפתיע. הוא תואם את ההפרש בקרב האוכלוסיה הכללית.

מעניין לציין ששינוי, מפלגה חדשה אנטי-חרדית, שבקושי הספיקה להתארגן ערב

ד"ר זאב כ"ץ הוא מומחה לעניני רוסיה והבר המדיניות באוניברסיטה העברית.



צילום מאת עליזה אורבך. הדור השני של העולים מצביע כבר כמו הישראלים

**אפשר לראות את אופן
הצבעת העולים כאות
להתערותם בחברה
הישראלית. רוב העולים
הצביעו בצורה דומה מאד
לרוב הישראלים הותיקים.**

באסיפות הבחירות ולכל קונה עיתונים רוסיים מסוימים. מפרסומים אלה למדו העולים, כי ברק הוא גם מתמטיקאי, גם פורט על פסנתר, גם סיים בהצטיינות אוניברסיטאות ידועות בארץ ובחו"ל וגם רמטכ"ל בעל עיטורי גבורה רבים. ככל שגבר בסקרים משקלו של הקול הרוסי, כך הגביר ברק את פגישותיו עם קבוצות עולים בכל

ברשימתו הציב ליברמן את אליעזר כהן, עסקן מקומי לא-רוסי מדרום הארץ. כל זה במחיר טשטוש האופי הרוסי הייחודי של מפלגתו. אספות הבחירות שלו התנהלו תכופות בעברית, שרבים מתומכיו העולים לא הבינו. וכאשר נוהלו ברוסית – התומכים המזרחיים שלו נזקקו למתורגמן.

שינוי תדמית לברק

העולים החדשים הכירו את נתניהו כמי שהופיע תכופות בהצלחה ניכרת בטלביזיה. אמנם גם ברק נראה לפעמים בטלביזיה, אך מראהו לא היה מרשים במיוחד. מעבר לכך לא ידעו העולים מיהו ברק. במשך שבועות מספר פרסם 'וסטי' – העיתון רב התפוצה ביותר בשפה הרוסית – קטעים נבחרים מספר הביוגרפיה של ברק. אלפי עותקים של תרגום הספר ברוסית הופצו חנם

המהפכה בהצבעת העולים - מחאה או שילוב ?

מה גרם למהפכה דרמטית זו באוריינטציה הפוליטית של עולים כה רבים בזמן כה קצר? דומה כי חברו כאן מספר גורמים, שהביאו לשינוי מרחיק לכת זה. בחודשים האחרונים שלפני הבחירות התערערו יחסי הקרבה המיוחדים בין שרנסקי לנתניהו. המשבר אחר הסכם 'וואי' והסכמת נתניהו לבחירות מוקדמות, אותתו על חולשתו. מנהיגי 'ישראל בעליה' ראו במפלגת ליברמן איום עליהם ועל מפלגתם, וייחסו איום זה לתמיכתו של נתניהו. עם התקרב מועד הבחירות ופרסום סקרים שגיבאו לו כשלוש,

ישנה קורלציה בין השכלה ומעמד חברתי לבין דפוסי הצבעה. אנשי האינטליגנציה בקרב העולים המוקפים בעבודתם באנשי אינטליגנציה ישראלים ותיקים הושפעו מגישתם הליברלית-שמאלית.

הידק נתניהו במידה רבה את יחסיו עם ש"ס ועם מנהיגה, דרעי. לעולים מרוסיה היה חשבון מר במיוחד עם ש"ס, ששר הפנים שלה גרם בעיות חמורות למשפחות מעורבות, הכביד על עולים שרצו בהבאת בני משפחותיהם הלא יהודיים לישראל וכו'. היועצים של 'ישראל בעליה' ניצלו את המצב, והתמקדו בסיסמא המוצלחת "מ.ו.ד. (משרד הפנים) פוד ש"ס קונטרול? ניט - מ.ו.ד. פוד נאש קונטרול (תחת שליטתנו)!" לעולים נהיה ברור למדי, כי נצחונו של נתניהו משמעותו המשכה והעמקתה של שליטת החרדים על חייהם.

בנוסף לכך עשה ליברמן משגים רבים, שהעבירו ממנו רבבות תומכים פוטנציאליים מקרב העולים. הוא המשיך בהתקפות חמורות ובהאשמות נגד מערכת המשפט, המשטרה וה'אוליגרכיות' בישראל, דבר אשר אולי מצא אוזן קשבת אצל החלק המנוכר ביותר של העולים, אך דחה רבים עוד יותר בקרב העולים המיושבים. במקום להופיע כמייצגת האינטרסים של העולים, התעקש ליברמן לשדר תדמית של מזינאי כלל-ישראלי ולא 'סקטוריאלי', המעלה הצעות לרפורמות בענייני יסוד של החברה והמשטר בישראל. ומעל לכל הוא לא הצליח למשוך לרשימתו אישים דגולים וידועי שם – פרט לשני ה"כים שפרשו מ'ישראל בעליה' – יורי שטרן ומיכאל נודלמן – שלא היו פופולריים במיוחד בקרב העולים. במקום הרביעי

על אי-טיפולו בענייני יהדות רוסיה ותמיכתו בברק מצאו הד בקרב הרבה עולים. לנושא כניסתם של העולים מחבר המדינות לחיים הפוליטיים בישראל יש גם אספקט פסיכולוגי, שאינו נופל בחשיבותו מהאספקט החומרי. בעיות טיפוסיות קשות בקליטתם של 'מהגרים' הן הרגשת הניכור, השוליות, הפסיכולוגיה של מיעוט והאפליה – ממשית, מדומה או מוגזמת. היה זה אך טבעי כי עד לבחירות 1996 וכניסתם של נציגי עולים לכנסת ולממשלה, ראו העולים את המוסדות הפוליטיים בישראל כמושהו רחוק וזר להם. אולם אחרי יוני 1996 דומה היה, כי סוף סוף ציבור העולים מתחיל להרגיש 'בבית'. תחושה זו גברה עוד יותר לאחר שנציגי העולים נכנסו גם למוסדות 'ההסתדרות' והשלטון המקומי, בעקבות הבחירות למוסדות אלה ב-1998.

אפשר בטעם לראות את צורת הצבעת העולים כאות להתערותם בחברה הישראלית: רוב העולים הצביעו בצורה דומה מאד לרוב הישראלים הוותיקים. כך היה ב-1992 כשרובם תמכו ברבין, ושוב ב-1996 כשהצביעו עבור נתניהו. ושוב – במאי 1999.

כניסתם המאסיבית של העולים מחבר המדינות למערכת הפוליטית בבחירות אלו, לצד התגברותה של ש"ס הגבירו את הסקטוריאליזציה של המערכת הפוליטית. יש בהחלט מקום להרהר, אם לאחר התערות נוספת של העולים בחברה הישראלית, ידעו לתרום גם לחיזוקו של תהליך הפוך של סולידריות כלל-ישראלית.

תהליך של ירידה מובהקת וכואבת במעמדם הסוציו-פרופסיונאלי, ולכן הגיבו בהתאם. אולם, ככל שארכה התבססותם בארץ והוטב מעמדם, פחת הניכור וההשפעה של 'המנטאליות האימפריאלית'. אנשי האינטליגנציה בקרב העולים, המוקפים בעבודתם באנשי אינטליגנציה ישראלים ותיקים, הושפעו מגישתם הביקורתית כלפי נתניהו ומנטייתם ה'ליברלית-שמאלית'. הגורמים דלעיל השפיעו גם על התמתנות מסוימת של עמדות 'ישראל בעליה' ואפילו של 'ישראל ביתנו'. כך הגיעה האינטליגנציה ה'רוסית' למקומה הפוליטי ה"טבעי" לצידה של זו הוותיקה.

במערכת הבחירות חלו שינויים גם בעמדותיהם של אישים ידועי-שם ברחוב ה'רוסי', שהשפיעו על הצבעת העולים, בדרך כלל לטובת ברק. שורה של עיתונאים מוכשרים כגון מאיה קגנסקאיה, שלמה גרומן, סופיה רון ואחרים, שהיו בתחילת הקדנציה מתומכיו הנלהבים של נתניהו, עברו לעמדה ביקורתית הריפה כלפיו, במיוחד אחרי הסכם 'וואי'. קגנסקאיה אמנם המליצה לבסוף להצביע עבור נתניהו כ'רע במיעוטו', אך לאחר קריאת מאמריה מלאי הביקורת נגדו, ספק אם הקורא החליט לעשות כמוה. השפעה מסוימת היתה גם למעבר אנה איסקובה – סופרת ואישיות ידועה – מעמדתה הימנית לתמיכתה בברק ואף למינויה כיועצת לברק בקשר עם העולים. כן היה הד גם להתפטרותו של יעקב קדמי מראשות 'לשכת הקשר' לענייני יהודי רוסיה. האשמותיו הכבדות נגד נתניהו

הארץ, שהציגוהו באור שונה מבעבר. ישנם גם הסברים אחרים לניצחונו של ברק בקרב העולים. הראשון מדבר על 'הצבעת מחאה' נגד הממסד והשלטון הקיים. יהיה אשר יהיה. כתוצאה מהרגשת ניכור, פגיעה ריאלית או מדומה בעולים ואי טיפול בקליטתם, מצביעים העולים נגד השלטון הקיים – ובכך בעצם תומכים במפלגה שבאופוזיציה. ב-1992 הצביעו העולים נגד הליכוד, והכריעו בכך למען עלייתה לשלטון של ממשלת רבין-פרס. אחרי שהתאכזבו מזו, הצביעו בעד הליכוד ב-1996, וסייעו לנתניהו לעלות לשלטון. ב-1999 עשו זאת שוב – הצביעו נגד נתניהו, ובכך הכריעו את הכף לטובת ברק.

קורלציה בין השכלה להצבעה

הסבר אחר הוא סוציו-פוליטי. תופעה ידועה ויציבה בישראל היא הקורלציה בין השכלה ומעמד חברתי לבין דפוסי הצבעה: ככל שהשכלה והמעמד החברתי של הבחור גבוהים יותר, כן גדול הסיכוי כי יצביע עבור גוש ליברלי-שמאלי. ולהפך. תחילה דומה היה כי הכלל הזה אינו תקף לגבי העולים מחבר המדינות: על אף רמת ההשכלה והמקצוענות הגבוהה הם נטו ימינה ואף לימין הקיצוני. היו שהסבירו זאת בהשפעת 'המנטאליות האימפריאלית הרוסית' והסלידה מכל דבר שריח 'סוציאליזם' נודף ממנו. הסבר אחר מצביע על כך, שבשלב הראשון של קליטתם עברו רבים מהעולים

ברק וכל/21/ מ/3

בנימין צ'רנוחין

מי קיבל את קולות העולים ולמה?

שמרגישים צורך לעבוד בשבתות כדי להתפרנס.

2. **הצלחתה של "שינוי"** – מפלגה זו הצליחה לנצל את ההתמרמרות הרחבה סביב נושאים אלו. מצעה, שהדגיש התנגדות לכפייה הדתית, התקבל בעין יפה על ידי עולים רבים.

3. **ש"ס כרובין הוד** – ולבסוף, איך להסביר את הצלחתה של ש"ס בקרב העולים? ברור שחלק גדול מן העולים מבוכארה והקווקז הצביעו ש"ס. להם יש להוסיף מספר ניכר של עולי רוסיה "האשכנזים" מבין דלת העם. אצלם ש"ס התקבלה כרובין הוד ישראלי, הלוקח מן העשירים והחזקים ומחלק לעניים ולחלשים. בעיניהם ש"ס היא מפלגת התמיכה בעניים והצדק החברתי, היודעת להאזין לצורתיים ולהיענות לצרכיהם.

בשרנסקי ובלברמן קרייריסטים. את ההצבעה המאסיבית עבור מפלגותיהם הסבירו בחוסר אלטרנטיבות, כשנראה היה להם שגם הליכוד וגם העבודה מתייחסים בזלזול לאיכלוסית העולים.

נושא חשוב וכאוב לרבים היה ניגוד האינטרסים בין המפלגות הדתיות לזה של מרבית העולים. ניגוד זה לא הסתכם רק בעניין משרד הפנים, הש"סניקי, שירד לחייהם. הצטברו גם הרבה מוקדי חיכוך נוספים, כגון איסור על תחבורה ציבורית בשבתות, שהטובלת העיקרית ממנו היא האוכלוסיה היותר עניה ללא רכב פרטי, שמאפיין גם רבים מן העולים. הרבה גם ציינו בעיות כמו העדר נשואין אזרחיים, התקפות אלימות של גורמים דתיים על איטליזים לא כשרים, ובעיות כלכליות, הנובעות מן הלחץ נגד עולים לא מעטים,

אני אחת הדוגמאות החיות למאמץ הגדול יותר, שעשתה "ישראל אחת" בקרב ציבור עולי ברה"מ לשעבר, בהשוואה לאפטיה היחסית של הליכוד. מנהלי מערכת הבחירות של העבודה העריכו, שחלק גדול מן הבוחרים ה'רוסיים' טרם החליטו עבור מי להצביע בבחירות לראשות הממשלה, ולכן לא חסכו מאמצים לשכנע בוחרים אלו להצביע עבור ברק.

הגורמים שהשפיעו על אופי ההצבעה של הבוחרים הרוסיים הם כדלהלן:

1. **גישה צינית לכל הפוליטיקאים** – להרבה בוחרים עולים היתה זו מערכת הבחירות הארצית השלישית. הם הספיקו לפתח גישה צינית כלפי כל הפוליטיקאים, ובעיקר כלפי ראש הממשלה נתניהו ומנהיגי ישראל בעליה, שרנסקי, שהתעלמו ממילוי הבטחות הבחירות כלפי העולים. רבים נטו לראות

נווה רותם: דגם לניצחון חילוני בעימות עם חרדיות מיליטנטית

יוסף גואל

מחיר החופש הוא עירנות מתמדת (ג'פרסון)

העבודה), הוא זה שהעביר את הקרקע לעמותת "אבן חיים" של בובליל, במטרה להקים שם את הקריה החרדית. כשהעימות הגיע לידיעת העיתונות – קודם המקומית, לאחר מכן הארצית, ובשיאו, אף לאמצעי התקשורת הבינלאומיים – CNN, CBS, NEW YORK TIMES ואחרים – שגילו התעניינות משועשעת בפיקנטריה של ישראל הפונדמנטליסטית, התריס ברזילי במשתכנים החילוניים: "אתם נטע זר בשכונה הזאת. אני לא רוצה אתכם... אני פונה אליכם (למפגינים החילוניים): נגזר

פערים משוועים ברמות הכנסה ובמאפייני מקצוע ותעסוקה. העימות פרץ במלוא עוזו בחדשי החורף של 1997, כשהרב המקומי של פרדס חנה, רפאל בובליל, מחזיר בתשובה כריזמטי המזוהה עם ש"ס, שכר 15 מן הבתים בנווה רותם ושיכן בהם אברכים ומשפחותיהם מן החוץ. תוך לילה הציב שלושה קראוואנים על שטח שיועד לשטח ירוק עבור השכונה החילונית, במטרה להקים בהם ישיבה. הפרובוקציות ההדדיות התחילו מיד. בובליל ואנשיו תלו פלקטים שדרשו שנושות השכונה החילונית

כשמדובר בעימות החילוני-חרדי, שהלך והחריף לשיאים חדשים בשנים האחרונות, התרגלנו להתכתשויות סביב נושאים כמו השבת, בד"צ נגד בג"צ, חלוקת תקציבים מעל ומתחת לשולחן, השתמטות החרדים משירות צבאי, וכדומה. העימות סביב השכונה החילונית נווה רותם בפרדס חנה, שעלה לכותרות ודעך בשנה וחצי האחרונות, הביא מימד חדש של עימות ואיום על הבית. המקרה של נווה רותם חשוב, מפני שהוא הסתיים בניצחון של הצד החילוני – פינוק שאיננו משופעים בו בהרבה מן העימותים בתקופה האחרונה. אבל הוא חשוב גם כדוגמה למה שכבר קורה, וכנראה מאיים להמשיך לקרות, ביישובים אחרים ברחבי הארץ.

בשיאו של העימות פרץ הרב בובליל לביתו של שכן וניפץ את מכשיר הסטריאו, משום שניגן בשבת.

עלינו לחיות ביחד. לא יהיה לכם מקום לשבת בתוכנו אם לא תסכימו אתנו. אני אלחם, בעזרת השם, ובמהרה תקום הקריה לתפארת. מי שלא מאמין בה, יאמין."

מלחמה על הבית

בשבועות שבהם נמשך העימות, התגייסו גם מנהיג ש"ס הרב עובדיה יוסף וחכ"ם של ש"ס להופיע באתר המריבה, כדי לתמוך בבובליל ואנשיו. מנגד, היתה מר"צ המפלגה היחידה שהעזה לתמוך בגלוי במשתכנים החילוניים ולהפגין לצידם. בקיץ 1998, פסק בית המשפט המחוזי בחיפה נגד ברזילי, בובליל והעמותה שלו, וקבע עקרונית שהזכות לחופש הדת כוללת גם "חופש מדת". כתוצאה מן הפסיקה נגררו הקראוונים של בובליל מן המקום ונעלמו. בשיאו של המאבק הצליח בובליל לשכור 22 בתים בנווה רותם ולהתחיל לשכן בהם אברכים המיועדים לאכלס את הקריה החרדית. היום, רק שתי דירות עדיין שכורות על ידי העמותה שלו, ובלחץ המשתכנים הסלים בעל אחת הדירות לקצר את תקופת השכירות. ראש המועצה, שלום ברזילי, נכשל בניסיונו להיבחר שוב בבחירות

תתלבשנה בצניעות, ושהשבת תשמר. השכנים החילוניים התארגנו, ותלו פלקטים משלהם שהכריזו על השכונה כחילונית מובהקת. שיאו של העימות הגיע כשאחד השכנים החילוניים ניגן בביתו במערכת סטריאו בשבת, ובובליל פרץ אל תוך הדירה וניפץ את המכשיר.

למבקר מן החוץ מלחמת הפלקטים עשויה להראות בתחילה כילדותית מה. עד שנוכחים בכך שהשכונה החילונית החדשה, מוקפת מכל צדדיה בשכונות חרדיות ובמזימות המאיימות להרחיבן. לצידו הצפוני של הכביש המוביל לרחובותיה של נווה רותם הוצג שלט גדול שהודיע כי במקום תבנה שכונה חרדית. מערבית לשכונה הוצב עוד שלט, שהכריז על הקמת קניון שישירת את הציבור החרדי. ליד השלט השני הוצב שלט נוסף שהודיע על הקמת קריה חרדית שאמורה הייתה לכלול ישיבה קטנה, ישיבה גדולה, כולל לאברכים ומגורים לעובדי הקריה החרדית.

בעקבות מלחמת הפלקטים והפרובוקציות, שכרו המשתכנים החילוניים את שירותיה של עורכת דין מקומית, דינה עידן. כשהעימות הגיע לערכאות התברר שראש מועצת פרדס חנה, שלום ברזילי (מטעם

פוטנציאל של חיכון ועימות

נווה רותם היא שכונה חדשה של 111 בתים חד – ודרמשפחתיים, בפאתי מערב פרדס חנה. הקבלן הפרטי שבנה את השכונה, הצליח למשוך משפחות מגוש דן ואזורי מרכז הארץ, לגירסה המקומית של הלום הפרברים הישראלי, באמצעות משכנתאות נדיבות (עד ל-95%), ובגלל הקרבה למסילת הברזל. הנגישות לרכבת הופכת נסיעה למרכז תל אביב לעניין של קצת יותר מחצי שעה, יתרון גדול על נהיגה בכבישי גוש דן הפקוקים.

כשביקרתי בשכונה בתחילת קיץ זה אפשר היה עדיין להתרשם מים הפלקטים של ש"ס, שעטרו את מרפסות הבתים הקטנים בשכונות הישנות סביב נווה רותם. בתים אלה, מאוכלסים, בין היתר, בדור שני ושלישי של עולים מזרחיים ששוכנו במעברות של שנות החמישים והשישים. די ברור שהפוטנציאל לחיכון ולעימות בין דרי נווה רותם לאוכלוסיות הוותיקות מהסביבה, הוא לא רק סביב המוטיב הדתי-חילוני אלא גם סביב הבדלים עדתיים ושל

הקדיה החרדית. שמרית מוסיפה שיש תצהירים בנידון מחמישה חברי מועצת פרדס חנה שהתפטרו סביב הנושא.

תמונה זו חייבת להדליק נורות אדומות ברחבי הארץ. ידוע שעסקאות חליפין פוליטיות כאלו בין משרד הפנים, שהיה עד לאחרונה בידי ש"ס, לבין שלטונות מקומיים שהיו נתונים לחסדי המשרד בכל הנוגע לאישור והעברת תקציבים, היו תופעה נפרצת. המדובר לא רק בשימוש בעיריות ובמועצות מקומיות כצינורות להעברת כספים למוסדות ש"ס, אלא גם בהעברת קרקעות ציבוריות בשליטת השלטון המקומי למוסדות חרדיים. בירושלים, בקדנציות האחרונות של הקואליציה בין אהוד אולמרט למפלגות החרדיות, אין אפילו צורך בתיווכו של משרד הפנים. המפלגות החרדיות במועצה כופות על ראש העיר החלטות המביאות לכך שהרבה מעבר ל-90% מהקרקעות הציבוריות שהועברו, נותבו למוסדות חרדיים. גם ברחובות, שבה כוחן של המפלגות החרדיות פחות דומיננטי מאשר בירושלים, הצליחו להעביר 90% מקרקעות הציבור למוסדות חרדיים.

שימרת אומרת שלאחר הטראומה הפרטית שלה בנווה רותם היא הרגישה מחוייבות גם למר"צ וגם למתן עזרה ועצה לשכונת חילונית אחרת הנמצאות במצוקה דומה. בזמן האחרון היא עסוקה ב"שליחות מצווה" כזו ברחובות. "אני אמנם פעילה היום במלוא הלב במר"צ, ואפילו שובצתי במקום ה-20 לכנסת, אבל כשאני נענית לפניית כאלו משכונות "במצוקה" אני פועלת לא כאשת מפלגה, אלא כאחת שעברה בעצמה את הטראומה, ויצאה מנצחת".

כבר אמר תומאס ג'פרסון, מחבר מגילת העצמאות האמריקאית, ושיאה השלישי של ארה"ב ואחד מהוגי ואבות הדמוקרטיה המודרנית, שאנו בישראל שואפים להיות לאורה: "מחיר החופש הוא עירנות מתמדת".

המאבק סביר להניח שהינו נשברים לאחר תקופה קצרה. היא מציינת, כדוגמא, את אחת הפעילות, שעובדת כדוברת עירייה, ושניהלה את כל מגעי ועד השכונה עם אמצעי התקשורת על הצד המקצועי ביותר.

מלחמה על הנדל"ן

ים של גזרי עיתונות מן הימים ההרואיים של המאבק ששימרת ספקה לי הם ההוכחה החותכת לתמיכה המסיבית של העיתונות המקומית והארצית במאבקם של המשתכנים החילוניים. היא מוסיפה ומציינת שועד המשתכנים החילוניים פנה לכל החכ"ים ולכל המפלגות לבוא לעזרתם. "אני לא הייתי חברת מר"צ, אבל אני חייבת לציין שמר"צ הייתה המפלגה היחידה שהרימה את הכפפה וזאה לעזרתנו. נכון, היו גם "עם חופשי", "ע.ל.ה.", צוות אתר האינטרנט "חופש", אבל מבין המפלגות, רק מר"צ. האחרות אפילו לא ענו לפנייתנו".

החשוב ביותר, היא מציינת, הייתה התחושה שהם נלחמים על הבית, ממש. "כשכל העסק התחיל ירד ערך הבתים שלנו בכ-40%. צריכים להבין שכמעט כולנו כאן אנשים שמשכנו את כל מה שהיה להם כדי להגיע לבית בסביבה נחמדה כנווה רותם. זהו ללא ספק גורם מדרבן שאין כמוהו לנכונות להלחם, ולהתמיד במלחמה עד לניצחון. אנשים מן החוץ מתקשים להבין שהמניע במקרים כאלו זו מלחמה על הנדל"ן. ההתעטפות בתורה ובדת הם האמצעי ולא המטרה".

נורות אדומות

מדוע, לדעתה, התנכל ראש המועצה ברזילי, למשתכנים החילוניים החדשים בעיר? שמרית טוענת, שיש די והותר הוכחות למניעים של ברזילי. המועצה נקלעה לקשיים כספיים וראש המועצה פנה למשרד הפנים לקבלת עזרה תקציבית נוספת של 1.5 מיליון ש"ח. יש הטוענים שהמשרד התנה את מתן העזרה בהעברת השטח, שהיה מיועד לנווה רותם, לבובליל, ובתמיכה בתכניות העמותה שלו להקמת

המוניציפליות של סתיו 1998, ואפילו לא עבר את אחוז החסימה.

גלישת העימות החילוני-חרדי למלחמה על הבית ועל אינטרסים נדל"ניים היא תופעה יחסית חדשה, למרות שהיו לה תקדימים בעבר היותר רחוק. בשנות החמישים והשישים ניהלו קבוצות מקרב העדות החרדיות האשכנזיות בירושלים מלחמת חורמה, ובמקרים מסויימים אפילו "פוגרומים" נגד תושביה הספרדיים, כולל הדתיים והמסורתיים ביניהם, בשכונת מקור ברוך. המטרה הייתה לגרש את כל האלמנטים הלא חרדיים מן השכונה, כדי לאפשר את התפשטותם של דיירים חרדיים-אשכנזים לתוכה. מטרה זו הושגה. בשנות השבעים ניהלו חרדי ירושלים מלחמת חורמה נגד ראש העיר טדי קולק סביב כוונותיו לבנות איצטדיון אולימפי ברכס שועפת בצפון העיר, אותו חמדו החרדיים לצרכי התפשטות לאנשיהם. "המודיע" יצא אז בכותרות של קידוש לבנה שצרחו "יהדות נגד הליניזם", כשהכוונה היא לאלמנט "המשוקן" של ספורט גופני, שמקורו בתרבות ההלניסטית העתיקה. מאחורי הויכוח ההיסטורי הפיקנטי עמדו אינטרסים נדל"ניים חרדיים. גם אז נצחו החרדים. איצטדיון טדי נבנה בדרום העיר והחרדים, בתקופת ממשלת הליכוד, קבלו את רכס שועפת לבנות עליו שכונה חרדית תדשה, רדיה רמת שפט.

מדוע הצליחו המשתכנים החילונים בנווה רותם, ועוד בתקופה שבה לפי כל הסימנים, השלטונות - מראש המועצה ועד לשר הפנים של ש"ס, אליהו סוויסה - תמכו במופגן בפולשים החרדיים?

הפזמונאית שמרית אור - שביחד עם בן-זוגה יוסי וירז'נסקי עברו לשכונה החדשה נווה רותם מתל-אביב - היתה בין הפעילים הראשונים שארגנו את מלחמת הנגד של המשתכנים החילוניים. בשיחה עם "הדעות חופשית", היא מנתה בפני את הסיבות העיקריות להצלחה: התמדה במאבק, חלוקת תפקידים מוצלחת בין הפעילים החילוניים על פי מקצועותיהם ושטחי התמחותם, בחירה מוצלחת בעורכת דין מקומית לייצג אותם, תמיכת אמצעי התקשורת ביצירת אווירה אוהדת בדעת הקהל ברחבי הארץ, תמיכתה של מר"צ, היחידה מבין כל המפלגות שפנו אליהן לעזרה. ומעל לכל, שהמלחמה הייתה לא על איזה עקרון ערטילאי אלא "על הבית". "מסקנה ראשונה וחד-משמעית, מתחילת המאבק היתה, שאנו חייבים באורך רוח כדי לא להישבר במערכה מתמשכת. וזה אכן לקח יותר משנה. שנית, ידענו לנצל את הנקודות החזקות שהיו לנו ולהתחלק בינינו לבין עצמנו בנטל. בהתחשב בכך שכולנו אנשים עובדים זה היה חשוב מאד. אילו רק אחד או שניים מאתנו היה מנהל את כל



נווה רותם: שכונה שקטה שהפכה לשדה מערכה

עקידת יצחק ויונתן

עקידה ורצח ילדים במקרא

שלום דותן

לבי לעשות התועבה הזאת למען החטיא את יהודה", ישעיהו, כ"ז, 4-5: "ילדי פשע, זרע שקר... שוחטי הילדים בנחלים, תחת סעיפי הסלעים", ועוד.

"כל בכור אדם בבנין תפדה"

המאבק בקרבנות האדם לא היה, אמנם קל. מתולדות הרוח בכל הזמנים אנו מכירים היטב את התופעה, עד כמה קשה לעקור מנהגים מושרשים - מרתיעים ככל שיהיו - במיוחד אם נימת קדושה נלוותה אליהם במשך דורות. הם ממשיכים להתקיים גם לאחר שנפסלו עקרונות, ואף הנלחמים בהם אינם מעזים לתקוף אותם חזיתית, אלא מנסים תחילה לעוקפם או למצוא להם תחליפים מתונים יותר. זאת, לא רק מפחד מפני נחת זרועם של הממשיכים לנהוג לפיהם, אלא גם מתוך שהם, עצמם לא לגמרי השתחררו עדיין מתחושת קדושתם של אותם מנהגים, שהוחדרה בהם עמוק מיום לידתם, ומאטמוספירה חברתית וחינוכית בה גדלו. באופן כזה נוצר "שלב ביניים" במאבק, שלב של "פסיחה על שתי הסעיפים": רגל אחת דבוקה עדיין באמונה הישנה, שעבר זמנה, אך הרגל השניה כבר דורכת באמונה החדשה, שזה עתה דרך נכונה.

שלב הביניים בין קיומו של מנהג קרבנות אדם כמצוות אלוהים, ובין הוקעתו הנמרצת, כפי שראינו, מכר היטב בתנ"ך, לשלב ביניים זה שייכת, ללא ספק, ההערה בתנ"ך המופיעה בשם' י"ג, 13 - אחרי מצוות "העברת כל פטר רחם ליהוה" לאמור: "וכל בכור אדם בבנין תפדה". גם בניסוח הקדום של מצוות המילה, כפי שביצעה אותה צפורה, אשת משה, בבנה גרשום "במלון", בצאתם ממדין למצרים (שם' ד', 24-26), יש לראות נסיון לחתור תחת המנהג הברברי של קרבנות אדם, ולהחליף את "מתן הבן" ב"מתן הערלה" בלבד. אך הביטוי המונומנטאלי לעמדת ביניים זו הוא הסיפור של עקדת יצחק, כפי שנראה להלן.

"והאלוהים ניסה את אברהם"

כבר משפט הפתיחה בבראשית כ"ב: "והאלוהים ניסה את אברהם", מרמז לעמדתו הדו-ערכית של המחבר: הסכמה לקרבן אדם ורתיעה ממנו כאחת. הסכמה - כי אלוהים בכבודו ובעצמו דורש אותו. רתיעה - כי אין הוא מתכוון לכך ברצינות, הוא אך מנסה את אברהם הנאמן הוא לו, אם לאו. אך חלקו הראשון של הסיפור תפור כולו על קבלת הצו ברצינות, וכיבודו ככתבו וכלשונו. אברהם מזדרז לבצעו: הוא משכים בבוקר, חובש את תמורו (והמדד מוסיף: "הוא

קיומו של קרבנות אדם כחובה דתית חשובה, מתועד היטב במקורות הקדומים מקרתגו הכנענית ועד ארץ ישראל. הגם שהגישה ההסטורית אוסרת שיפוט מוסרי אנכרוניסטי, אי אפשר שלא להזדעזע נוכח תוכנם המחריד של מקורות אלה. כך כותב למשל, פלוטרכוס, הסופר והפילוסוף היווני, שחי ברומא במאה ה-1 לספירה: "הקרתגיים נהגו לשחוט את ילדיהם לרגלי מזבחות. אלה שלא היו להם ילדים קנו מעניים, ושחטו אותם כאילו היו כבשים או ציפורים. האם היתה, בדרך כלל, נוכחת בפעולה. היא לעולם לא הזילה דמעה ולא הוציאה אנחה. כל "תחום הקודש" היה מלא חילינים ומתופפים, כדי שזעקות ויללות הקרבנות לא יישמעו". מדברי ההסטוריון דיודורוס סיקולוס, שחי לפני פלוטרכוס, (מאה 1 לפני הספירה), אפשר להוסיף מקצת פרטים על אופן ההקרבה: "היה להם פסל ברונזה של קרונוס, עם כפות ידיים פשוטות כלפי מטה, והילד שהושם עליהן, הותגלגל מהן לתוך כבשן האש, שבער מתחתן".

"בכור בנין תתן לי"

מאלף הדבר, שגם הפרשן ר' דוד קמחי מזכיר - בעקבות המדרש - קרבנות למולך, שהתנהלו בצורה דומה בגיא בן הינום (פרושו למלכים ב', כ"ג, 6). אבל יש לו גם עדויות ישירות רבות מן התנ"ך עצמו על קרבנות דומים בישראל, מימי השופטים ואילך. ראשונה בהן היא פרשת בת יפתח, ואחריה תאורו המפורש של ישעיהו (ל', 33) ומעשי המלכים אחז (מ"ב, ט"ז, 3) ומנשה (שם, כ"א, 6), "שהעבירו את בניהם באש", הספור המקראי מזדהה עם אמונתו של מלך מואב, שהאמין שהקרבת בנו-בכורו הצילה אותו מן המצור, שצבא ישראל הטיל על עירו (מ"ב ג', 26-27). דבר זה מעיד, ללא ספק, על אמונה רווחת בישראל בזמן ההוא על קדושתה ויעילותה של הקרבת ילדים. על כך מעידים גם דברי הנביא מיכה, המניח בפרוש שאמונה זו מקובלת בישראל (ו', 6-7), וגם פסוקים אחדים בתורה, כגון "בכור בנין תתן לי" (שם' כ"ב, 28) או "קדש לי כל בכור, פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" (שם, י"ג, 2).



דונאטלו: עקידת יצחק

יחד עם זאת יש להדגיש, שהעריכה הדברמית והכוחנית, המאוחרות יחסית (מסוף המאה ה-7 ואילך). והנביאים הגדולים - ירמיהו, ישעיהו ב' (או ג') ואחרים - מתנגדים נמרצות למנהג ברברי זה, מוקיעים אותו ורואים בו תועבה. כך דב' י"ב, 31: "...אשר לא ציוויתי ולא עלתה על

אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך יחידך, כי בדרך אברך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו, והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי" (בר', כ"ב 18-16)

כך סבור גם הפילוסוף הדני הנודע סרן קירקגור, שכתב ספר שלם על פרשת העקדה (בשם "פחד ורעדה"). לדעתו, פרשת העקדה הנה התגלמות ה"מוחלט", סמל לערכיות העליונה שהיא האמונה הדתית המלאה, שאברהם הוא אבירה. אמונה זו כערך עליון מתבטאת, בקצרה, בהתעלות מעל ענייני האדם וערכיו, בהשעיית המוסר, דחייתו הצידה, למען התמכרות-ללא-סייג לאלוהים, כדוגמת העקדה. קירקגור כמובן אינו מוותר על המוסר המחייב את האדם כיצור חברתי, אך רואה בו ערך מדרגה שניה, אחרי ערכה העליון של האמונה הטוטאלית, המתגלה בעקדה, שהיא כולה מעבר לתחום של החברה האנושית, בין האדם לבין עצמו (נוסח אחר: בין האדם לאלוהיו), עליה אי אפשר לקיים שום שיח אנושי, שהמסתור והשתיקה יפים לה. בטויו של דבר זה בספור העקדה, לדעת קירקגור, הוא הושבת הנערים "עם החמור" במקום מרוחק מארוע העקדה, כי אין היא ניתנת לפומביות כלשהי, וביטוי במדרש הוא, בין היתר, ההסתרה של כוונת העקדה משרה, כי אין היא ניתנת לכל הבנה, ואי אפשר להסבירה לאיש. בספרו הנ"ל ביטא זאת קירקגור בכך, שלא חתם את שמו כמחבר, אלא כינה את מחברו בשם פסבדונימי: "יוהנס דה סילנטיו", כלומר "יוהנס של השתיקה".

קורבן על מזבח השם ואהבתו

דומה לזו השקפתו של ישעיהו לייבוביץ. כמו קירקגור, הוא רואה בעקדה סמל לדחיית כל ערכי האדם והבאתם קורבן על מזבח "יראת השם ואהבתו", שהן הערך העליון. אך בניגוד לקירקגור הנוצרי, הרואה בעקדה את התגלמות הדתיות הנוצרית האמיתית, רואה בה לייבוביץ את תמציתה של היהדות כ"דת תובעת", המטילה במצוותיה על האדם חובות, שנועדו להתגבר על טבע האדם, ולהופכו כלי שרת להגשמת התכלית האלוהית בעולם. ("תורה ומצוות בזמן הזה", עמ' 21-20).

ברור, שעמדות אלה נוגדות כל עמדה הומניסטית (אותה מאפיין לייבוביץ מלכתחילה כאתיאיזם), הרואה את האדם, השוכן בעולם הזה-ולא את אלוהים, השוכן מעבר לו - כקנה המידה לערכים. כך דוחה קאנט בזהותו את הדת עם המוסר כל "צו אלוהי" כביכול, אם הוא פוגע בחובה מוסרית, ו"הצו שניתן לאברהם לשחוט את בנו כבשה" בכלל זה. ("הדת בגבולות התבונה בלבד", עברית עמ' 171). כך גם הוגו ברגמן, הכותב: "בכל מקום בו מתנגש הנוסח המקודש עם הרגש המוסרי שלי (!), עלי להקריב את הטכסט ולא את שכלי או רגשי". ("השמים והארץ, הגיונות על אחריותו של האדם", הוצ' שדמות, עמ' כ"ב). בניגוד ל"דרך הציות לאלוהים" של

מול "צו העקדה" ניתן "צו איסור העקדה",

שיש בו משום הבעת עמדה נחרצת נגד

קורבנות אדם בכלל.

קירקגור ולייבוביץ מעלה ברגמן על נס את "הדרך האחרת, האנושית, את הבטחון באורה של התבונה, האמון באדם, בכוחו ובכוחו ההתפתחות שלו" (שם, עמ' כ"ה).

וכאן מן הראוי להזכר שברוח דומה לזו של קאנט וברגמן, ושונה בתכלית מזו של קירקגור, לייבוביץ וסיפור העקדה עצמו, נכתב המיתוס היווני על איפיגניה בת אגממנון, מלך ארגוס, שהוקרבה (לפי נוסח אחר, אותו הנציח אוריפידס: העולמה, ובמקומה הוקרב בעל חיים, בדומה לספור העקדה) במצוות אלת הצייד ארטמיס.

בעצמו"), מבקע עצי עולה, מכין את האש והמאכלת (!) ויוצא לדרך "אל המקום אשר אמר לו אלוהים". וזאת, תוך הסכמה והערכה נלבבת מצד המחבר, לנוכחותו של אברהם לעשות כן.

על פי הפילוסוף סרן קירקגור, העקידה

היא סמל לאמונה הדתית המלאה

שאברהם הוא אבירה.

אך יחד עם הערכה זו אנו נתקלים מיד גם בסימני רתיעה והזדעזעות מהמעשה הצפוי, וזאת על ידי הזדהות של מחבר הספור עם רגשותיו האנושיים של אברהם, עם כאבו העמוק נוכח גורלו הצפוי של בן זקוניו. כך, ללא ספק, יש להבין את ההצבעה החוזרת על יצחק כאובייקט הקרבן: "קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק", ובעניין זה נאמנים עלינו דברי רש"י לאמור: "ולמה לא גילה לו מתחילה? שלא לערבבו פתאום ותזוזה דעתו עליו פתאום ותטרף". גם בתאור שלושת ימי ההליכה "אל המקום אשר אמר לו אלוהים" לביצוע הקרבן, מורגשת אותה כפילות, של הסכמה - מחד, ורתיעה - מאידך. הכוונה לדו-שיח רווי הכאב בין אברהם ויצחק, המתחיל ונגמר במשפט: "וילכו שניהם יחדיו" (שם, שם, 6-8), שיש בו מצד אחד הסכמה מלאה עם עצם ההליכה להקריב את הבן, אך מצד שני, מורגשת בו אמפאטיה חזקה עם כאבו של אברהם, המובעת בהדהוד המלים החוזרות "בני" ו"אבי", המרמז לאהבה העזה מצד האב לבנו, ולאמון גדוש-האהבה כלפי האב מצד הבן, העתיד ליפול קרבן - תוך הפרה גסה של כל מוסר אלמנטרי - ל"צו האלוהי" האכזר, שאברהם מרגיש חובה למלא אחריו.

גם המדרש מדגיש את המאבק בנפשו של אברהם בין הרגש המוסרי, שאסור לפגוע בו, ובין הצו הדתי, שחובה לקיימו, באמרו: "קדמו השטן. אמר לו, זקן, אבד לבך? בן שניתן לך למאה שנה אתה הולך לשחטו?... למחר אומר לך "שופך דם אתה, ששפכת דמו של בנך" (תנחומא, וירא כ"ב). לאחר מכן, מספר המדרש, ניסה השטן להסית את יצחק נגד אביו, ובהמשך נהפך לנחר לפני אברהם על מנת לעכבו בדרך, אך לשווא. יצחק ענה לו: "ואף על פי כן" ואברהם ירד לתוך המים, ועבר אותם יחד עם בנו תוך סכנת נפשות, כדי לקיים המצווה (שם).

"יען לא חשכת את בנך יחידך"

אך כאשר, בספור המקראי, מגיעה "שעת האמת", עת ביצוע הצו האלוהי, ואברהם "לוקח את המאכלת לשחוט את בנו", אנו עדים למפנה דרמטי בהשמע דברי המלאך: "אברהם אברהם, אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה". מול "צו העקדה" ניתן "צו איסור העקדה", שיש בו משום הבעת עמדה נחרצת נגד קורבנות אדם בכלל. בקונפליקט בין האנושי והאלוהי, בין הדת והמוסר, שברקע סיפורנו, מצדד המחבר האנושי, ושמא אף נוטה "ברוח קאנטיאני" כביכול, לזהותו עם האלוהי, לזהות את הדת עם המוסר. סוף סוף האלוהים רק "ניסה" את אברהם, ולא עלה על דעתו כלל לצוות על מעשה כה נורא מבחינה מוסרית, הלכה למעשה.

אך הוא לא נשאר בכך זמן, אכן, הוכחה להמצאותו בשלב מעבר, בעמדת ביניים בין מוסר ובין מצווה אנוטיטית לו, שאין הוא משוחרר עדיין מהרגשת קדושתה, כפי שצינו לעיל. וזאת לאור השבחים, אותם הוא מרעיף על ראשו של אברהם על נכונותו "לשחוט את בנו", ושה הוא רואה הוכחה ליראת האלוהים המוחלטת שלו. על כך - ולא על סירובו האפשרי לבצע מעשה נורא כזה, סירוב שהיה עולה בקנה אחד עם עמדה מוסרית נחרצת - זוכה הוא מאלוהים לברכה שאין דומה לה, ובזכות נכונות זו, אותו מזכירה לנו תקיעת השופר ("זכר לקרני האיל שנאחז בסבך") כל ראש שנה, עתיד עם ישראל והעולם כולו להיגאל, ככתוב: "יען

לשלטון המאגיה, המקובל על הכל כמשהו "מובן מאלינו". ואכן העם פונה כאיש אחד אל שאלו באומרו: "היונתן ימות אשר עשה

הישועה הגדולה הזאת בישראל? חלילה! חי יהוה אם יפול משערת ראשו ארצה כי עם אלוהים עשה היום הזה". וכתוצאה מהזדעקות זו: "ויפדו העם את יונתן ולא מת".

אין עוד "פסיחה על שתי הסעיפים" בין דת ומוסר, תוך העדפת הדת, המנוגדת, כביכול, למוסר כפי שראינו בספור עקדת יצחק, אלא צידוד חד משמעני במוסר האנושי, ששום "צו דתי" אינו יכול לערער. לפנינו דוגמא מובהקת לאחד התהליכים המנטאליים החשובים ביותר בהסטוריה: ההומניזציה של רוח האדם, של הדתות ודת ישראל בכלל זה. במסגרת תהליך זה נאבקים חוגים מתקדמים אלה או אחרים, על הגשמת התבוניות וערכי האדם, נגד הנחשלות, האמונות הטפלות והקנאות הדתית. עקבותיו של תהליך זה, שפרשת "עקדת יונתן" היא דוגמה אחת ממנו, ניכרים היטב גם בדתות השונות, וגם ביהדות, מימי התנ"ך ו"התורה שבעל פה", ועד ימינו אלה.

בסיפור עקדת יונתן אין עוד פסיחה על שני הסעיפים בין דת ומוסר, אלא צידוד חד משמעני במוסר האנושי, ששום "צו דתי" אינו יכול לערעה.

הדמיון והשוני הנ"ל מתבטאים בזה, שהקרבת בת המלך (או הנכונות להקריבה לפי הנוסח האחר) לא נעשית לשם עצמה,

כמילוי אחד מצוות האלה מתוך "יראתה ואהבתה", אלא למען מטרה אנושית מובהקת: פתיחת דרך הים לפני ציה של יוון בדרכה לטרויה, על מנת להבטיח ערך אנושי עליון בעיני מחבר המיתוס: ההגנה על המולדת האהובה.

"מות תמות יונתן"

בצד זכרון זה יהיה חשוב להזכיר בספור מקראי שני, ספור "מעין עקדה", הדומה ברוחו – למרבה ההפתעה – לא מעט לסיפורה של איפיגניה היווניה. הדמיון הוא בכך שגם בו, כמו ב"איפיגניה", מתגלה המצווה הדתית ככפופה לערך אנושי עליון. ואם בספור עקדת יצחק אנו עדים לפסיחה על שתי הסעיפים בעניין הדת והמוסר, מתוך העדפה ברורה של הדת על פני המוסר, כפי שהראנו, הרי בספור "מעין העקדה" השני, שקראנו לו בכותרת פרקנו בשם "עקדת יונתן" במרכאות, ההפך הוא הנכון: המוסר האנושי

מנצח את הדת באופן ברור. הכוונה היא לאפיזודה מסוימת בתחילת מלחמתו של שאלו נגד הפלשתים.

ההצלחה ביום הראשון למלחמה הושגה, כידוע, בזכות מעשה התושיה והגבורה של יונתן,

שתוך סיכון נפשו הפתיע את הפלשתים,

המתרברים בכוחם, ובלבל אותם, אך במהלך

הרדיפה אחרי כוחותיהם המפורחים והבורחים, הסתבך בטעימה מ"חלת דבש", תוך הפרת האיסור, שהטיל אביו בשבועה על הלוחמים "לא לאכול לחם עד הערב". זאת, ללא ספק מתוך הנימוק הטקטי לא לפזר את לוחמיו, ולא לאפשר לכוחות הפלשתים להתארגן ללחימה מחדש.

אולם לקראת סוף היום, עם הגיע הלחימה לעמק אילון, לגבול ארץ פלשתים, נבוך שאלו, ולא ידע להחליט אם ידלוק אחרי פלשתים גם בתוך ארצם, או להסתפק בשחרור ארצו משלטונם. כדי להתגבר על מבוכתו הוא "שואל באלוהים" בדרך המאגית המקובלת בזמנו על הכל, אך אלוהים "לא ענהו ביום ההוא". את שתיקתו זו של אלוהים הוא יחס לחטא כבד הרובץ על העם, וכדי להינצל מסכנה גדולה, הצפויה בעקבותיו, ראה חובה לעצמו להיטח ממנו על ידי מציאת האשם וחיסולו. ואכן, תוך הפעלת האורים והתנומים, אביזר "תשאול-האלוהים" הקדוש, מתברר שיונתן הוא האשם על שחטא בהפרת שבועת אביו. הוא, שכבר הוכיח בבוקרו של יום כי טובת העם יקרה לו מחייו, מודה בחטאו, וגוזר על עצמו משפט מוות למען הצלת העם, ואלה דבריו: "טעום טעמתי בקצה המטה אשר בידי מעט דבש, הנני אמות".

ושאלו מאשר את פסק הדין: "כה יעשה אלוהים וכה יוסיף, כי מות תמות יונתן". כל הסצנריו רווי מאגיה חשוכה, סוג של דתיות מפגרת ופרימיטיבית, שאימתה רובצת על ציבור הנוכחים כולו.

אך פתאום, ובאופן בלתי צפוי לחלוטין, חל מפנה חד ודרמטי. המאגיה הטפלה נידחת על ידי התפרצות ספונטאנית של רגש אנושי, הדורש במפגיע צדק, יושר והגינות, ערכי אדם, שאין הרגש האנושי משלים עם העדרם. וזאת, בניגוד



מנשה קדישמן: עקדת יצחק.

חינוך ל"סובלנות לעמימות"

צופיה מלר

צניעותו של החלק שאיננו יכול, מטבע הדברים, להכיל את השלם, של הפרט שאיננו יכול להכיל את הכלל. מבחינה זו חינוך ל"סובלנות לעמימות" הוא גם חינוך הומניסטי, משום שהוא נעדר יומרות של "ברוא בצלם", ולכן עליון על הבראה.

האדם הוא אמת המידה של עולמו ולא מתוך גישה אגוצנטרית, אלא מתוך הצניעות והענווה שבהכרת מוגבלותו האנושית. האדם, לפי תפיסה זו, אינו יכול להפוך ל"קדוש" או לצדיק בכוח צייתנות עיוורת לפולחן ולציוויים מיסטיים נבצרים מבינתו, ובזכות זה

להיות נעלה על זולתו. מי שהוא סובלני לעמימות, פשוט איננו מתיימר לדעת יותר מזולתו מהי הדרך באמצעותה יהיה "טהור" מן האחרים, מוסרי מהם, צודק מהם, או נבחר על פניהם. ודאי לא מתוקף היותו בן ל"עם נבחר". אין לו משנה

סדורה של התנהגויות מוכתבות העומדות, לעיתים, בסתירה להגיון ולמצפון האנושי, ועל שולחנו העורך מצויים אותם ערכים שהוא מסוגל לעמוד מאחריהם מכוח תבונתו או רגישותו האנושית. מן הטעמים האלה ואחרים רואה אני ב"סובלנות לעמימות" את אחד הערכים המרכזיים שיש להנך עליהם הן באמצעות הדיסציפלינות של מדעי הטבע והמדעים המדויקים, הן דרך מדעי הרוח והחברה. מענה אלוהים מן הסערה בספר איוב יכול לשמש דגם לטקסט שהוא גם מטרה, וגם אמצעי לחינוך לסובלנות לעמימות.

מענה אלוהים - התופעה, התוכן

והסוגה

פרקים ל"ח - מ"ב/7 בספר איוב הנם, ללא ספק, בעלי חשיבות מיוחדת לענייננו מכמה וכמה בחינות. מארבעת הפרקים הללו מצפה הקורא לתשובה מוסמכת על מכלול הבעיות היסודיות לאדם בחייו, אותן מעלה איוב הן כפרט ייחודי, הן כתופעה ששמה "אדם". באומרם "איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה", כיוונו חז"ל בעיקר לא לחד-פעמיותו של איוב, אלא לאיוב כתופעה אנושית. עם זאת, דווקא ההתגלות של אלוהים לאיוב, היא המזמינה התייחסות לאיוב הייחודי, שכן, כידוע, אין אלוהים מתגלה לכל אדם, אלא ליחיד סגולה בלבד. סביר להניח, שחז"ל לא היו נדרשים לדחיית קיומו הממשי של איוב, אלמלא הדילמה המוסרית שבקיומו, שכן, כיצד זה נענש על לא עוול בכפו, אדם, שכל כולו: "תם וישר וירא אלוהים וסר מרע", ואינו מותיר באסונו סיכוי כלשהו לבני-

ספר איוב - מודל לטקסט א-מרעי

מענה אלוהים מן הסערה שבספר איוב (ל"ח-מ"ב/7) יש בו כדי להוות דוגמא למקצת מן הסוגיות שמעוררת השאלה בדבר מקומו ותפקידו של טקסט שהוא א-מרעי, כמתודה של דרך מחשבה. מיגוון האפשרויות שפותח טקסט זה במיוחד, נובע בראש וראשונה מן הסוגה (=ג'אנר) שהוא משתייך אליה, שהוא ייחודי גם בתוך עולם המקרא. הטקסט האיובי הנו קודם כל טקסט פיוטי-פילוסופי

- מיזוג שהוא יוצא דופן כשלעצמו. מצד אחד, מעלה הכתוב שאלות פילוסופיות מן המעלה הראשונה, ובתור שכזה מתבקשת בו התייחסות שכל כולה רציונלית, דעתנית ושכלתנית. שאלות אלה, מצד שני, נחונות בלבוש של פיוט

מזרחי ציורי, אישי וסובייקטיבי, חד-פעמי וחובק זרועות עולם בעת ובעונה אחת, ובתור שכזה הוא מזמין התייחסות אמוציונלית, רגישה וריגושית (אפקטיבית). למעשה מקפל בתוכו טקסט זה את מכלול תכונותיה של הרוח האנושית. מבחינה זו אין לנו יצירה הומנית-הומניסטית יותר ממנה, ובתור שכזו, אין לנו עוד הרבה יצירות, שיכולות כמוה לשמש מטרה חינוכית ואמצעי חינוכי כאחד.

המבנה הסובסטנטיבי של מענה אלוהים - חינוך ל"סובלנות לעמימות"

המונח "סובלנות לעמימות" (tolerance to ambiguity) בא לציין אותה תכונה מופלאה של נכונות לחיות עם הספק, עם אי הידיעה או עם חוסר בהירות, מתוך סובלנות ואיפוק, על אף הסקרנות המציקה והברוכה, לא רק עד שתימצא התשובה, אלא גם כאשר ברור שתשובה כזו איננה בנמצא בטווח הנראה לעין, אם בכלל. "סובלנות לעמימות" היא גם סובלנות ליותר מתשובה נכונה אחת, תוך ויתור מדע על חד-המשמעיות, על הנחרצות ועל האמונה שיש אמת אחת אבסולוטית שאין בילתה. החינוך לסובלנות לעמימות הוא גם חינוך לדחיית סיפוקים מידיים - אינטלקטואליים כמו גם אמוציונליים. זהו חינוך להכרה במגבלות השכל האנושי לא מתוך התבטלותו של האדם הדתי בפני אלוהיו, אלא מתוך הכרה בהיות האדם חלק מן האנושות ומן היקום כולו, ולפיכך - מתוך



דורה: איוב ורעיו

ידי מחבר

פרקי הפיוט, ודאי לא על ידי

מחברו הקדמון של סיפור המסגרת הפרוזאי,

אלא מאוחר יותר¹. במקרה זה ברור, שמי שכך יראה את המענה, לא יתפש בו תשובה לשאלות ששואל איוב, מאחר שברור, כי הקשר בין זה לזה נתפר תוך כדי עריכת הספר, ואיננו אימננטי ליצירה המקורית. ראייה חלופית לזו, אם כי מן הזווית הספרותית אף היא, בדעתי להציע להלן:

מענה אלוהים על ארבעת פרקיו, הנו יחידה אחת שלימה ובלתי ניתנת לחלוקה². הבדלי סגנון יכולים לנבוע מטעמים ספרותיים, ומשפטי פתיחה בדיאלוג המקראי, הנם תופעה ידועה. למשל: בספור הגר (בראש' ט"ז/9-12) פונה המלאך אל הגר, היושבת "על עין המים במדבר" ואומר לה, בלא שתתערב בדבור בין משפט אחד למשנהו:

"ויאמר לה מלאך ה': שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה.

ויאמר לה מלאך ה': הרבה ארבה את זרעך ולא ייספר מרב.

ויאמר לה מלאך ה': הנך הרה ויולדת בן... וגו'.

הרהוריה של הגר, הם הבאים כאן במקום מלותיה, והמלאך הקורא אותם, משיב עליהם.

דוגמא נוספת ניתן למצוא בהבטחת ה' בן לאברם (בראש' ט"ז/5-1), ובדיאלוג המתנהל ביניהם, שאינו אלא מונולוג: "ויאמר אברם: ה' אלוהים, מה תיתן לי ואנכי הולך ערירי וכן משק ביתי הוא דמשק אליעזר; ויאמר אברם: הן לי לא נתת זרע... וגו'.

היעלה על הדעת לטעון, לגבי כל אחד משני המונולוגים הללו, כי נכתב בידי יותר מאדם אחד?! הוא הדין לגבי מענה אלוהים מן הסערה, שמשפט הפתיחה הנוסף איננו קוטע אותה, אלא הוא חלק מן הסגנון הדרמטי של שפת המקרא.

עד כאן לשאלת אחדותו של מענה אלוהים מבחינת סגנונו. מכאן – למבנהו של המענה, שבו טמונה, למעשה, גם עצם התשובה.

תמותה מן השורה, צדיקים ככל שיהיו? כך או כך, ניתן להתייחס למענה משלוש בחינות: האחת – התגלות אלוהים כתופעה. השנית – תוכן הדברים הנאמרים. השלישית – מענה אלוהים כסוגיה ספרותית.

א. התגלות אלוהים, כתופעה

התפיסה הדתית מתייחסת לעצם התגלות אלוהים לאיוב כאל תשובה מספקת לעצמה, שהרי יש בה עדות לצדקתו של איוב. ברם, לפי תפיסה זו, לתוכן הדברים, ממילא, יש

חשיבות משנית בלבד. יתר על כן. התפיסה

הדתית, אם תציג כעיקרית את השאלה "האם קיימת השגחה פרטית?" לא תזדקק אפילו לתוכנו של המענה, כי יש מענה בעצם ההתגלות! איוב מזמין את אלוהים להתייבב עמו למשפט, אלוהים שומע, מתגלה, ומתייחס לדברים, משמע, יש השגחה פרטית.

מאידך גיסא, מי שאינו חש מחויבות

לתיאודיצייה (=צידוק האל), המאפשר לרוע

לשלוט בעולם, עשוי לשים את הדגש על השאלה:

"כלום קיימת עבודת אלוהים מאהבה, או שמא רק

מיראה?" כפי שהוצגה בויכוח שבין אלוהים לטו, ואז ההתגלות כתופעה לעצמה, איננה יכולה לספק תשובה לשאלה זו, ויש להיחדש לתוכן הדברים.

ב. מענה האלוהים מצד תכניו

גם לגבי תוכנם של הדברים המושמעים במענה תיתכנה אפשרויות מספר:

(1) המענה מסביר לאדם שהוא קטן ואפסי לעומת האל הגדול ורב-העוצמה. ואולם, אם שאלתו העיקרית של איוב היתה "מדוע נולד האדם, אם מנת חלקו היא רק סבל?" או, מדוע "צדיק רוע לו, רשע וטוב לו?" – ברור שהתשובה בדבר אפסות האדם אינה ממין השאלה. אך אם יתווסף לתשובה הפירוש:

(2) "אתה אפסי לא רק ביכולתך הפיסית, אלא גם ביכולת הבנתך את נפלאות הטבע", השאלות בדבר מנת חלקם של הצדיק ושל הרשע, או תכלית בריאתו של האדם הסובל, מקבלות תשובה ברורה למדי, גם אם איננה מספקת: "אינך מסוגל להבין זאת!".

(3) ברמת הכללה, ניתן להתייחס לתכניו של המענה מזווית נוספת, והיא: מכיוון שהתשובה היא תשובה אוניברסלית מצד תוכנה, ומכיוון ששאלות איוב מתייחסות במידה לא מבוטלת לגורלו האישי, ניתן להגיע למסקנה שאין המענה – מענה. אך מאידך גיסא אפשר גם לטעון, שמענה ברמה האוניברסלית כולל בתוכו ממילא גם תשובה לכל פרט ופרט המצוי בתוך היקום, וממילא מקבל גם איוב הפרטי תשובה לשאלותיו, במסגרת המענה הכללי.

זאת ועוד. מי שיראה בשאלותיו של איוב קובלנות על מר גורלו, ולא דווקא שאלות פילוסופיות על דרכו של אלוהים בהנהגת עולמו, ממילא גם לא יצפה למענה רציונלי, ומי שיחפש, לעומת זאת, את ההגיון שבמענה, טבעי שיחפש גם את השאלה ההגיונית שמענה זה בא להשיב עליה.

ג. מענה אלוהים - המנון לבורא והתפעלות מבריאתו

התייחסות שונה למענה תדגיש, שכל כוונתו של המשורר היתה לשיר שיר תהילה ליוצר וליצירתו. המנון זה הוכנס לספר לא על-

הצעת מבנה סובסטיבי למענה אלוהים מן הסערה

במענה אלוהים ניתן לראות שני רבדים: הגלוי והנאמר, והסמוי והנרמז. ארבעת הפרקים ל"ח – מ"ב 7/ נכללים כולם ברובד הראשון, הגלוי. הסמוי והנרמז נמסרים על-ידי הפילוסוף-הפייטן לתבונה האנושית, לעבדה ולשמרה.

פרק ל"ח עוסק בתופעות יקומיות רבות ומרתקות הן ביופיו, הן במופלאותן, תוך שימוש פיוטי ריבוני בסכימה של בריאת העולם לפי בראשית פרק א'. נכללים בו בריאת השמים והארץ, הים ושאר תופעות קוסמיות, ואפילו רמז אסוציאטיבי לבריאת האור, שהיא הבריאה הראשונה, בביטוי הציור של המשפט הראשון: "מי זה מחשיך עצה מבלי דעת...", ממש כמו בפיטוס מקראי אחר המתאר את הבריאה: "עוטה אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה..." (תהילים ק"ד).

דרך התפעלותו העמוקה של הפייטן הקדום, יש ניסיון לראיה רחבה וכוללת של תופעות קוסמיות, מרביתן רחוקות מאתנו בזמן (הבריאה) ובמקום (בשמים). פרק ל"ט הבא אחרי מתחיל, למעשה, בפסוקים האחרונים של פרק ל"ח, ומתרכז בתופעה ארצית אחת ומצומצמת יותר: בעלי החיים. אף זאת, לפי הסדר של פרק א' בבראשית. עד שלבסוף מגיע המחבר לבעל חיים אחד ויחיד: תחילה הבהמות, ואחר-כך – הליוותן, ומתאר בפירוט, ומתוך סדר ביולוגי, כמעט, את אגרו, תוך התפעלות פיוטית הן מצורתם, הן מן הפונקציונליות שלהם. כל המעבר ההדרגתי הזה, מן הכללי אל הפרטי, נעשה כמו זדקור העובר להאיר נקודה קטנה אחת מתוך פנורמה רחבת יריעה של תופעות ואירועים, והוא רצוף למלא ארכו בשאלות רטוריות, שנועדו להוכיח שאין האדם מסוגל להבין לא רק את התופעות הקוסמיות הנראות והנגלות, אלא אפילו את

התופעות הבהודות, הקשורות באחד האיברים, של אחד היצורים, שברא אלוהים תחת השמים. ומעניין לא פחות, שהיצור הבהוד שנבחר לסיים בו את המענה איננו האדם, "נזר הבריאה", כפי שהוא מצטייר בבראשית, או במזמור ח' בתהילים. היצור המתואר כאן, הליוותן, על אף עוצמתו וגדולתו הפיסית, נחות הוא, לפי התפיסה המקראית, מן האדם בעל התבונה.

התשובה הניתנת ברגל לעניין זה היא, שמטרתו של אלוהים במענהו היא דידיקטית: להוכיח לאדם את נחיתותו אפילו ביחס לליוותן, כשם שמטרתם של בעלי בראשית ותהילים היא להצביע על עליונות האדם ביחס לשאר הברואים. תשובה זו נראית פשוטית מדי, גם אם לא נביא בחשבון את הטענה, שהסבר כזה נובע מראיית הליוותן ככוח אלילי-דמוני, ולכן עליון על האדם. אין ספק שמחבר פרקי הפיטוס באיוב היה מעוגן היטב בתפיסתה הישראלית של האמונה, ואפילו לצורכי אפולוגטיקה לא ראה צורך להשתמש בה³, אלא לכל היותר לצרכים ספרותיים, כמו לגבי תאור בריאת הים שבפרק ל"ח.

לחילופין באה אני להציע, שאם לא ייחד את תיאורו לאדם, אין

זאת אלא שהתכוון לטעון, שאם את הנחות ממנו אין האדם מסוגל להבין, לא כל שכן לא יוכל לתפוס את המכניזם הפיסי של עצמו. ואם את עצמו כפרט לא יוכל להבין, לא כל שכן את מכלול התופעות הסנסוריות והמוטוריות, הנראות והנגלות, לא יוכל לתפוס בשכלו.

עם זאת, מאחר שהאדם הנו יצור רציונלי בעיניו של מחבר הספר, מותר הוא לאיוב האדם להסיק את המסקנה הבלתי נאמרת, אך המובנת כמעט מאליה: אם את התופעה הפיסית, הבודדת, הארצית והקרובה אליך בזמן ובמקום אינך מסוגל להבין, כיצד זה תוכל להבין את חוקיותו של כלל התופעות הפיסיות, הקוסמיות, והרחוקות בזמן ובמקום?

אך מעבר למסקנה הנובעת מן המתכונת ומן המבנה של המענה, תיתכן גם מסקנה הבונה על תבונתו של האדם, אם ירצה להפליג אל מעבר למפורש ולנרמז:

אם את העולם הפיסי-החושי אינך יכול לתפוס, כיצד תוכל להבין את המתפיסי, ואת הגורם הטראנסצנדנטלי הקובע את חוקיותו של מכלול התופעות הפיסיות והמתפיסיות?



כלום קיים סדר עולם מוסרי וצודק?

את מכלול שאלותיו של איוב בפרקי הפיטוס של הספר, ניתן היה למצות בשאלה: "כלום קיים סדר עולם מוסרי וצודק?", שכן, שאלה זו ממילא מקפלת בחובה את השאלות הבאות: "מדוע צדיק ורע לו, רשע וטוב לו?"; "כלום קיימת השגחה פרטית?"; "מדוע נולד האדם אם מנת חלקו היא סבל?"; ועל שאלה כזו, שהיא אוניברסלית, אך גם אישית בעת ובעונה אחת – משיב מענה אלוהים מן הסערה, אם כי אין זו ממין התשובות שהקורא ציפה להן. גם התשובה שאין תשובה שהשכל האנושי מסוגל לתפסה, הריהי תשובה לגיטימית מבחינה רציונלית, באשר לא משתמע ממנה שאין כלל תשובה, או שעל האדם לוותר על החיפוש אחריה, אלא משתמע

ממנה, שההליכה לקראת הפתרון לשאלות האכזיסטנציאליסטיות שהאדם מתחבט בהן משחר היותו, כמוה כהליכה לקראת האופק: גם אם ברור לך שקו האופק עצמו לעולם לא יושג על-ידיך, הנה בדרכך אליו אתה מתוודע לכל הנקרה לך בדרכך, מרחיב את ידיעותיך, את כישוריך, את עולמך הרוחני. על האדם הצועד בדרכך קסומה זו רק

לדעת לחיות מתוך הסכמה עם הידיעה שאיננו יודע, שידיעתו היא חלקית ובת חלוף, שאפשר שידיעתו היא יחסית לזמן ולמקום, ושהוא, באופן אישי, אפשר שאת האמת עצמה, אם היא קיימת, אפשר שלעולם לא ישיג. דרך זו כדרך חיים היא הדרך ה"סובלנות לעמימות", ושכרה לא רק ביכולת שהיא נותנת לאדם לחיות בשלום עם עצמו על ספקותיו ותהיותיו, על הישגיו וכישלונותיו, ולא רק בלגיטימציה שהיא מעניקה להמשך חיפושיו הדרך ללא תסכול וללא תחושה של אבדן דרך. שכרה של דרך זו באופטימיות שהיא משרה על ההולך לאורה, בצניעות שהיא מעניקה לו ביחסיו עם עולם החי והצומח, ולסיכוי שהיא פותחת בפני כל אומלל בתהום תחתיות שלו, ביון המצולה של אבדנו, ובבור שחת של מכאוביו הפיסיים והנפשיים כאחד.

**איוב, המאמץ האמיתי, להבדיל מרעיו, לא
מסתפק בהתגלות לברכה. למענו ולמען מעטים
שכמוהו בכל הזמנים, טרח המחבר בכתיבתה
של אודיה מופלאה ומיוחדת במינה.**

וממילא על מסקנתה, ניתן לערער בלשונו של יעקב קלצקי⁶: "אין שום מקצוע באמנות בדל כולו ופרוש מן העיון, יוצא חוץ ממחיצת ההגיון ואינו כפוף לחוקיו של זה. ממלכת ההכרה פרושה על כל שכבות החיים של האדם, מן המדרגות הנמוכות שבמתן ראשון, כגון האינסטינקטים, החושים המדורגים וסמוכיהם, עד המדרגות העליונות שבמתן שני; אפילו השירה הלירית ביותר, ואפילו השירה מסוג הבדוה וההיזה אינה נטולה ממנה. גם ביצירה שמעבר לשכל וממעל לו, אין לנהוג הפקרות בערכיו וקנייניו..." ולהלן: "על אחת כמה וכמה שמרובה יסוד העיון וההגיון בשירה האפית והחינוכית..." וגו'.

על דברים אלה ניתן להוסיף, שהם תקפים שבעתים בפיט שכל תוכנו הוא פילוסופי ביסודו! כלומר, אם נשנה את הנחת היסוד, כי אז ניווכח לדעת שאין סתירה של ממש בין דעותיהם של הרמב"ם ושל שפינוזה מזה, לדעותיו של אדר מזה, אלא שהמבנה הסובסטיביבי שלהם שונה הוא, ולא מסקנותיהם.

על קסמו של המענה לאיוב, המאמין האמיתי, ניתן להשיב בלשונו של קסירר⁷: "בצורות הגבוהות של החיים הדתיים נחשבת האמרה 'דע את עצמך' כצו קטגורי, כחוק עליון של המוסר והדת. אנו מרגישים שצו זה משמש כאילו מפנה בדחיפה הטבעית והיסודית לדעת, וחשים בשינוי ערכים כולל. בתולדות כל הדתות בעולם – יהדות, בודהיזם, קונפוציוניזם ונצרות – נוכל להבחין בכל שלב ושלב של התפתחות זו. עיקרון זה כוחו יפה לגבי ההתפתחות הכללית של המחשבה הפילוסופית".

1. כפי שמשמעות מדבריו של אחד מאבות המסטייה הנוצרית, תיאודורוס, שהכיר את ספר איוב בגירסתו המקודמת, ללא פרקי הפיוט, שהוכנסו, מן הסתם סמוך לתקופתו.

2. זאת, בניגוד לתיאוריה מסוימת, הנוכרת באנציקלופדיה המקראית, ערך איוב, עמ' 253, המוצאת בארבעת פרקי המענה יותר מתשובה אחת. זאת, בשל הבדלי סגנון, ומשפטי פתיחה, כגון זה המופיע בפס' 6 בפרק מ': "ויען ה' את איוב מן הסערה ויאמר".

3. על הגישה האפולוגטית לדמויות הדמוניות במקרא מצביע קאסוטו לגבי חטיבת י"א הפרקים הראשונים של ספר בראשית, שמקורה הוא, מן הסתם, חוץ-ישראלי, ועובדה על-ידי הסופר הישראלי בהתאם להנחות הבסיסיות של האמונה הישראלית. גישה זו אינה נראית נכונה לגבי החלק הפיוטי של ספר איוב.

4. אדר צבי / הערכים החינוכיים של התנ"ך, הוצ' ניומן, ת"א, תשי"ח, החכמה, עמ' 261-260; שם, עמ' 301.

5. הלוי בנימין / אדם וגורלו, ספריית הפועלים, עמ' 130, ואחרים (ז'טלובסקי, לידס ועוד).

6. קלצקי יעקב / עיון ופיוט, מבחר המטה העברית, לקט וסודר בידי בקר ושפאן, גזית, ת"א, ב', עמ' 515-516.

7. קסירר ארנסט / מסה על האדם, עם עובד, ת"א, תשט"ו, עמ' 21.

לא רק תוכנם של הדברים המושמעים במענה אלוהים הוא המספק את איוב הכואב והמתלבט, שכן, מצד התוכן אין במענה דברים שונים במהותם מדבריהם של הרעים ואף של איוב עצמו באודה שלהם ושלו לגדולת האל (איוב ה' / 9-12; ט' / 10-5; י"א / 11-7; ועוד). איוב הרציונלי, החכם, הייחודי, לא שוכנע מתוכן הדברים. עצם ההתגלות האלוהית אף היא אין בה כדי לשכנע. אפשר שיש בה כדי לשכנע את מי שמשוכנע ממילא, את האדם הדתי, שמלכתחילה אפשר שלא היה מקשה קושיות יתירות על סדרו של עולם, וודאי שלא היה מתמרד ומוחה על סדר זה, אלא מקבלו בהכנעה. כדי לשכנע את האדם הדתי הפרגמטי, כמו רעיו של איוב, וכמו דומיהם בתקופתנו, לא היה המחבר נדרש לארבעת פרקי המענה, אלא היה מסתפק בעצם ההתגלות האלוהית לאיוב, כתשובה לכל ספקותיו והתחבטיותיו. אך איוב, המאמין האמיתי, להבדיל מרעיו, לא היה מסתפק בהתגלות לבדה, ולמענו, ולמען מעטים שכמותו בכל הזמנים, מאמינים ושאינם מאמינים, טרח המחבר בכתיבתה של אודה מופלאה ומיוחדת במינה זו, ששבתה את לב איוב ואת שכלו, ועוררה אותו להודות: "מי זה מעלים עצה בלי דעת, לכן הגדתי ולא אבין, נפלאות ממני ולא אדע"..." (שם, מ"ב/3). מהו, אפוא, סוד קסמו של המענה, ובמה גדולתו?

גדולתו של המענה יכולה להיות מוסברת בכמה מישורים: צבי אדר⁴, מתנגד לדעותיהם של הרמב"ם ושל שפינוזה, "הרואים בפעילות המחשבתית את הערך העליון של החיים, את מטרת החיים ופתרונם. שורשיה של מסקנה כזו בתרבות היוונית ולא בתרבות הישראלית התנ"כית..." והוא מתייחס למענה אלוהים התייחסות ספרותית אמוציונלית: "תיאורי הטבע בתשובת אלוהים לאיוב אינם פתח למדע טבע אלא לשירת טבע, לא מובלעת בהם כלל קריאה לאדם לקבוע את החוקים החוששים את הנסתר, אבל הם קוראים לו לחוש כמה פלאי הטבע כמעשי אלוהים... השאלה האישית של איוב נפתרה, אך לטענותיו לא נמצא פתרון מניח את הדעת." (ההדגשה במקור. צ.מ.).

עם מסקנה אחרונה זו מסכימים גם בנימין הלוי⁵ ואחרים. מסקנה זו נובעת מהנחת היסוד שפיוט ומחשבה אם גם אינן ממש תרתי דסתרי, לפחות מקורן שונה הוא: "המחשבה" בתרבות יוון, "הפיוט" בתרבות הישראלית. על הנחת יסוד זו,

**תיאורי הטבע, בתשובת אלוהים לאיוב,
הם שירת טבע, לא מובלעת בהם קריאה
לאדם לקבוע את החוקים החושפים את
הנסתר, אלא קוראים לו לחוש כמה פלאי
הטבע כמעשי אלוהים.**



איוב מסרוביץ: איוב (עיבוד לאיור), 1942

ידידיה יצחקי

בין נביא

ומלך

המשכילית, הוא חשב שהיהודים צריכים ללמוד לדבר רוסית, להתמזג בחברה הרוסית ובכלכלתה, ולעסוק בעבודות פרודוקטיביות. כך, למשל, תמך בהתיישבות יהודית הקלאית בדרום רוסיה. הוא תבע שילדי היהודים ילמדו בבתי ספר מתוקנים, ולא בחדר ובישיבה, ואף השתתף בהקמתם של בתי ספר כאלה. עם זאת לא הטיף להתבוללות שיש עמה אבדן הזהות היהודית. הוא עצמו היה איש דתי, וסבר שהיהודים חייבים לשמור על צביונם היהודי הדתי והלאומי, אמנם בלא הממסד הרבני, ועם תיקונים מתאימים בדת ובמסורת, בתוך המסגרת הכללית של האימפריה הרוסית. ידיעתו את השפה העברית היתה עמוקה ורחבה מאוד, ועשה בה שימוש מופלא ביצירתו. הוא חשב שהשפה העברית חייבת להיות לשונם העיקרית של היהודים, לבד מהשימוש היום יומי ברוסית. הרעיונות שביטא במאמריו ובשיריו לא היו מקוריים או חדשניים, אבל יל"ג נתן להם תנופה מיליטאנטית רבה במאבקה של ההשכלה נגד הממסד הדתי.

התנ"ך ולא התלמוד - יצירתה העיקרית של התרבות היהודית

עיקר כוחה של שירת יל"ג היה בתחום האפיקה. בראשית דרכו היה משורר רומנטי, שהושפע מיצירתם של משוררי ההשכלה אד"ם הכהן ומיכ"ל, אבל גם מנקראטוב, שילר וביירון. שיריו הראשונים היו אידיולוגיים רומנטיים על נושאים מקראיים, "אהבת דוד ומיכל" ו"אסנת בת פוטיפרע". בשירה האידיולוגית הארוכה "דוד וברזילי" הטיף לחיי עמל שלווים בחיק הטבע בנוסח רוסו. בפואמות היסטוריות, שהופיעו

תנועת ההשכלה ראתה בתנ"ך את יצירתה העיקרית של התרבות היהודית, בניגוד לתפיסה הדתית שנתנה מקום זה לתלמוד הבבלי.

מאוחר יותר, העלה גם נושאים טראגיים, כמו סופם של הקנאים במלחמתם ברומאים ("בין שיני אריות"), גורל מגורשי ספרד ("במצולות ים"), ובלדה המבוססת על סיפורם של חנה ושבעת בניה ("האשה וילדיה"). מאוחר יותר קיבלה שירתו כיוון "ריאליסטי" ועסקה בנושאים אקטואליים, במיוחד בבעיותיו של הפרט היהודי בעימות עם ההלכה וההנהגה הדתית. בפואמות כמו "קוצו של יוד", "שומרת יבם", "ושמתת בחגך" ואתרות, ביקר יל"ג את הממסד הקהילתי ואת אורח החיים המסורתי, ואף בהלכה עצמה ובצדקתה הטיל ספקות קשים. בערוב ימיו כתב את הפואמה המקראית "צדקיהו בבית הפקודות", שמעלה את הקונפליקט



יהודה לייב גורדון (יל"ג) נחשב לגדול המשוררים בסוף תקופת ההשכלה.

יהודה לייב גורדון (1830-1892), על אף חייו הקשים, והרדיפות שנרדף בידי הממסד הדתי והקהילתי היהודי, היה מאותם משוררים בני מזל, שזכו לפרסום ולתהילה בעודם בחיים. הוא הוכתר ככתר המשורר העברי הגדול ביותר בדורותיו, ואחד הגדולים בשירת ישראל בכל הזמנים, לא רחוק מיהודה הלוי. כל שיריו יצאו לאור במחצית היובל לשירתו, אירוע נדיר באותם ימים. מחצית המאה לאחר מותו עדיין נחשב לאחד מגדולי השירה העברית, או לפחות אחד מחשוביה, אבל אחר כך ירדה ההערכה ליצירתו, כמעט עד לביטול גמור, גם מהבחינה האסתטית, אבל בעיקר בגלל נטייתו האובססיבית לרטוריקה ולהרצאת דברים. שירתו היא הגותית, אידיאולוגית, אבל רגישותה השירית אינה מספקת. לאחרונה אנו עדים לניסיונות זהירים לריהביליטציה של שירת יל"ג, בביקורת ובמחקר האקדמי.

יל"ג היה לוחם נמרץ ומר נגד הממסד הרבני, אותו האשים בכל בעיותיהם של היהודים ושל הקהילות היהודיות. על פי האידיאולוגיה

ד"ר ידידיה יצחקי היה מרצה לספרות באוניברסיטת בראילון ועורך אנתולוגיה של תרבות יהודית

(דברים כד 16).

יל"ג יוצא כנגד תורת הנביאים על פי ירמיהו, בניגוד גמור לתפיסת ההשכלה, לפיה עיקרה של היהדות הוא בתורת הנביאים. מול תביעתו של הנביא "לבלתי הביא משא ביום השבת" (ירמיהו ז), הוא מציג את צרכי העיר הנצורה, הנאבקת על קיומה, ואיננו מבין כיצד שמירת שבת עשויה להגן עליה: "איכה ישובה העיר ההיא לעולם לו ביום השבת משא לא נשאנו?" יותר מזה, הרעיון הנבואי שמתאר את העם כולו לומדי תורה ובני נביאים, "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות יט 6) צופן אסון כבד: "גוי כזה לא יצלח לעשות ממשלה, חרוב יחרב ויהי למעי מפלה..."

יל"ג מרחיק לכת, ובנוסף ניטשיאני שם בפי צדקיהו דברי לעג על חזון אחרית הימים, הנעלה והנשגב שבמסורת הנבואה:

וכתתו את לעט, למזמרות מומרות,
קדרום ומורג לנבלים וכינורות
ולדברי חכמים דרבנות ומסמרות;
הגיבורים יתפשו מגעים וקשתות
ועשו מגילות כולם ובמותניהם קסות

אחרי שהחרבות יכותו לאתים והחנינות למזמרות (ישעיהו ב 4), יעשו מהאתים עטים, ומהמזמרות (מ בפתח), יעשו כלי נגינה, מזמרות (ז בפתח), וכך כלי עבודה אחרים, קדרום, מורג, ודרבנות, המשמשים לעבודת השדה, ואף מסמרות לבנין יהיו ל"דברי חכמים", עיבוד חופשי לפסוק "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים" (קהלת יב 11). וכך גם הגיבורים יחליפו את כלי זינם בכלי כתיבה - קשת לקסת סופרים. הרוח תשלוט בכל, אבל אם כן

היהיה גוי כזה תחת שמים?
כי יהיה, היעמוד יום או יומיים?
מי ייר נירו, מי לו ילחם?
וביום צר ומצוקה מי לו ילחם? - -
אתה האל עת עם זו לך יצרת,
אם יצרתו לגוי קדוש מחזיק בפלך -
למה ציווית לשום עליו מלך?

ככתוב: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז 15). "מחזיק בפלך" מכון לנדודי העם בגלות.

הבעיה לפי יל"ג היא היסטורית. הניגוד בין "ממלכת כוהנים וגוי קדוש" לצרכים הארציים של מדינה ארצית והמאבק ביניהם עובר לאורך תולדותיו של עם ישראל מראשיתו, כך היה המעשה במלך שאול שלא אבה להכניע לתכתיביו של שמואל הנביא, שהיו עשויים להמיט אסון כבד על העם במלחמתו בפלישתים. נוסף על כך סג המלך שאול עלבונות מפי הנביא לפני כל העם, שלא לפי כבודו של מלך, אף על פי שהאשם לא היה במלך כי אם בנביא, שלא בא למועד לזבח השלמים (שמואל א טו), וכל העניין לא היה אלא תואנה ביד הנביא להסיר את המלך, שלא סר למשמעתו:

ככה כל חוזה, כל נביא, איש בשעתו,
יע להטות את מלכו אל משמעתו;
את מצא את שאול מצא גם אותי
מאת החוזה הזה הענתותי,
ימצא כל ראש וקצין בבני עמנו
עד סוף הדורות, עד אחרית ימיו.

בעייתו של צדקיהו לפיכך היא בעייה היסטורית, המונחת בבסיס קיומו של העם היהודי. המשורר, בעיניו של צדקיהו, אכן רואה את הדברים למרחוק, במבט מטא-היסטורי, ומתאר לנו איך יראו הדברים כשחזון הנביאים אמנם יתגשם באחרית הימים:

המקראי שבין הנביא למלך, לדרגה של קונפליקט קיומי בהיסטוריה של העם היהודי, בכל תקופותיה.
זיקתו של יל"ג לספרות המקראית וללשונה נגזרת, קודם כל, מיחסה המיוחד של תנועת ההשכלה לתנ"ך. ההשכלה, כידוע, ראתה בתנ"ך את יצירתה העיקרית של התרבות היהודית, בניגוד לתפיסה הדתית שנתנה מקום זה לתלמוד הבבלי. תנועת ההשכלה אימצה את לשון המקרא כלשון נורמטיבית בהבעה הספרותית שלה, והצביעה על "מוסר הנביאים" כעל ייעודו של העם היהודי ותכלית קיומו בין

יל"ג היה לוחם נמרץ ומר נגד הממסד הרבני אותו האשים בכל בעיותיהם של היהודים.

העמים. יל"ג כתב את שיריו בלשון מקראית עשירה ומדויקת, אבל כשחש בצורך הבלתי נמנע לפרוץ את גבולותיה של לשון זו, במיוחד בשירה ה"ריאליסטית" שלו, לא נמנע משימוש בלשון משנאית, בארמזמים ולעתיים גם באידישיזמים, והקדים בכך את מנדלי מוכר ספרים, "יוצר הנוסח" של ספרות התחייה. יל"ג העריך את לשון הנביאים ועשה בה שימוש רב, אבל הכיר בגבולותיה, ותרם לחיזיונותה של השפה, להרחבתה והגמשתה.

כאמור, נושאים מקראיים העסיקו את יצירתו בראשיתה. ההתמכרות ללשון המקרא הביאה את סופרי ההשכלה ומשורריה לשימוש רב בנושאים מקראיים, בהם: "שירי תפארת" של נפתלי הרץ ויזל, הפואמות של מיכ"ל, הרומנים "אהבת ציון" ו"אשמת שומרון" של אברהם מאפו. רק בשנות החמישים של המאה ה"ט החלו המשכילים להיענות למציאות זמנם, כפי שראו אותה על פי תפיסתם והבנתם. זו היתה גם דרכו של יל"ג, במיוחד באידיליות המוקדמות שלו. אבל לקראת שנות השמונים הבין יל"ג שהקונפליקט שבין קיום ממלכתי ארצי לבין התביעה הנבואית ל"ממלכת כוהנים וגוי קדוש", הוא הקונפליקט המהותי המונח ביסודה של היהדות. בגללו ראתה היהדות את יסוד קיומה בגלות, ואת הגאולה הארצית כחזון אוטופי לאחרית הימים. רעיון היסטוריוסופי זה מביע יל"ג בפואמה המקראית שלו "צדקיהו בבית הפקודות".

אך שווא יאמרו כי יש אלוה

השיר ערוך כמונולוג דרמאטי, מונודרמאמה, המושמע מפי המלך צדקיהו, לאחר שנלכד בידי הכשדים, "את בניו שחטו לעיניו ואת עיני צדקיהו עיוור, ויאטרוהו בנחושתיים ויביאהו בבל" (מלכים ב כה 7). דברי צדקיהו נפתחים בתלונה על מר גורלו, ובהטחת דברים כנגד אלהים:

אך שווא אפוא יאמרו כי יש אלוה
שדי, תקיף מכל, שופט גבוה;
איה משפטו? למה לא יעשנו
עתה, כבלע רשע צדיק ממנו?
או אולי עשה בי משפט הפעם
ובידו ששך הוא מטה הזעם?
אך מה און פעלתי? מה פשעתי?
"יען לפני ירמיהו לא נבעתי?"

צדקיהו איננו מקבל על עצמו אשמה כלשהי, שבגינה היו הוא ועמו ראויים לעונש הנורא שניחת עליהם בזעמו של האל. אכן, הוא לא ציית לנביא ירמיהו שתבע כניעה, "בושת, עבדות, משמעת" למלך בבל ("ששך", עפ"י ירמיהו כה 25, נא 41), ואילו הוא ביקש לתת לעמו חרות וכבוד. אבל גם אם חטא צדקיהו, בניו מה חטאו, ולמה זה הומתו בניגוד למצוות התורה, לפיה "בנים לא יומתו על אבות"



מיכלאנג'לו: ירמיהו.

הוי רואה אני באחרית הימים
דברי בן-חלקיהו ביהודה קמים:
הברית תקום, הממשלה נהרסת,
ומקום שבט מושלים תירש הקסת;
כל העם לימודים ויודעי ספר,
אך דכים ונמקים בעפר ואפר

המשורר מכוון כמובן לקהילות היהודיות בימיו. כל העם לומדי תורה וכלי קודש, אבל אין ממשל ארצי, והעם לפיכך שקוע בעוני מנוול. השיר מסתיים בצפייה פסימית של המלך העיוור והערירי למוות הגואל.

הדברים אשר השיר במר נפשו מטיח כלפי מעלה

"צדקיהו בבית הפקודות" נכתב, לפי הרשום בשוליו, בבית האסורים ("מצודת ליטא"), שם היה יל"ג נתון, לדעתו, בעקבות הלשנה של חסידי חב"ד. בניסן-אב תרל"ט (1879), שנים מעטות מאוד לפני קריסתה של תנועת ההשכלה בעקבות "הסופות בנגב", הפוגרומים שנערכו ביהודי דרום רוסיה ב-1881. מעניין, שיל"ג חשש מעט מעוצמת הביקורת שהטיח בשירו כלפי הנביא ושולחו, וביקש לרכך את הדברים בהערה של הסתייגות:

אלמלא הייתי כותב ללועזים בלעז, לא היה שירי זה צריך להקדמה כל עיקר, לפי שטעמו ונימוקו הוא דבר הלמד מעניינו, וכל היודע פרק בשיר הוא ידע ויבין כי לא יוכל המשורר לשום בפי נושאי שיריו בלתי אם דברים המתאימים לתכונת נפשם ולתנאי החיים אשר הם חיים בהם; עכשיו כשאני כותב עברית לעברים - לקוראים אניני

מזה שנים רווחת הדעה שאין ליל"ג ולספרות ההשכלה מה לומר לנו היום. נראה שיש לבדוק דעה זו מחדש.

הדעת שנפשם היפה סולדת אפילו בפושרין מן הפושרין, צריך אני להטעים ולהמתיק מעט מרירות הדברים אשר נושא השיר במר נפשו מטיח כלפי מעלה...

יל"ג, סולל דרכה של התנועה הלאומית הציונית

כאמור, הטחת הדברים כלפי מעלה אינם משל המשורר. צדקיהו הוא המטיח דברים במר נפשו, והמשורר אינו אלא פה לנושא שירו. לפיכך אל להם ל"אניני הדעות", הסולדים מכל דברי ביקורת כנגד הדת ונושאייה, להטיל אשם במשורר, שעיצב את גיבורו על פי המסופר במקרא ובמדרשים, והתאים את דבריו למצבו הנורא. קשה לתאר שיל"ג לא הבחין במימד הקיומי של הקונפליקט המתואר במונודרמה שלו. הוא מתאר קונפליקט זה במימדים מטא-היסטוריים במפורש, כפי שראינו, אבל גם מדגיש היטב את היעדרה של האפשרות לפשרה בין התביעה הדתית לבין הקיום הממלכתי. הממלכה איננה אפשרית על פי דרכו של הנביא, והאידיאל הנבואי יביא בהתגשמותו את העם להרס גמור. נראה שיל"ג היטיב להבין גם, שקונפליקט לא פתיר זה גרם לעם היהודי, שיבחר בגלות כאפשרות נווחה יותר לקיום דתי ולהגשמת האידיאלים הדתיים,

ונמנע לפיכך מקיום ממלכתי ארצי מאז סוף ימי הבית השני. היתה זו התקופה בה התגבשה הדת היהודית כדת אוניברסאלית אכסטריטוריאלי, גם אם מוגבלת למה שנקרא "העם היהודי". תפיסתו של יל"ג את מהות הקיום היהודי היתה תפיסה לאומית ביסודה, בניגוד לתפיסה הדתית של ההשכלה הגרמנית. הוא ראה את העם היהודי במסגרת אוטונומיה תרבותית כאחד מעמיה הרבים של האימפריה הרוסית. בכך הקדים את ה"בונד" ואת האוטונומיזם מיסודו של שמעון דובנוב, ואולי גם אוטונומיה טריטוריאלית. להגשמתה של תפיסתו היה צורך דחוף בתיקונים בדת, במיוחד בכל מה שקשור בחזון המשיחי, שגרם ליהודים להתבדל מכל העמים ולחיות בתוכם כזרים, כ"מיעוט לאומי". נדרשו שינויים מרחיקי לכת באורחות החיים של העם היהודי, בעיסוקו, בלשונות שבפיו, ובעיקר בחינוך הילדים. בכל אלה סלל יל"ג את דרכה של התנועה הלאומית, הציונית, שניצניה כבר נראו בארץ באותם ימים.

ההשכלה של מזרח אירופה, במיוחד זו שיל"ג נתן לה ביטוי רחב בשירתו, היתה נקודת מפנה עיקרית בתולדות העם היהודי בזמן החדש. היא היתה זו שעיצבה את דמותה של היהדות כמהות פולרליסטית, כפי שהיא ידועה לנו היום. הרעיון האוטונומי של ההשכלה אומץ בידי התנועות הסוציאליסטיות היהודיות, רעיון ה"הבראה הלאומית" בדרך של עיסוק בעבודות יצרניות היה לאבן פינה בהגות הציונית, כמו גם רעיון תחייתה של השפה העברית. התנועות הרפורמיות והקונסרבטיביות הגשימו את תביעת ההשכלה לתיקונים בדת. ההתבוללות היהודית, שעיקרה במעורבותם של יהודים בחברה הלא יהודית שבארצות מושבם, אבל ללא ויתור על הזהות היהודית, היא הגשמה מלאה של החזון המשכילי. אפילו האורתודוקסיה היהודית נוצרה כתגובה חרדית לתנועת ההשכלה, ולא הייתה קיימת כלל לפני כן.

מזה שנים רבות רווחת הדעה שאין ליל"ג ולספרות ההשכלה מה לומר לנו היום. נראה שיש לבדוק דעה זו מחדש.

איוריו של שרגא וייל לשיר השירים ולקהלת

סבינה שביד



שרגא וייל: איור לספר שיר השירים.

מתנה אהבים עם דודה, דומות לפסל הנשיקה של רודן.

גישתו של וייל אל שיר השירים היתה שונה מכל אלה. הרועה באיוריו דומה לנערה תימנית. שערותיה השחורות דומות באמת

לעדר עזים הגולש במורד ההר. צורת יציבתה הזקופה מזכירה את יציבת גופן של הנשים הערביות והתימניות הרגילות לשאת משאות על ראשן (תמונה 1). גם העלם המאהב מופיע כדמות הלקוחה מן הנוף הארץ ישראלי של ראשית שנות ה-50. מעין פלמ"חניק לשעבר, או כמי שיצא מתוך שירי הרועים של אותה התקופה. וייל שיבץ את זוג הרועים הצעירים ועדר עזיהם, בתוך נוף מדברי שדוף, צחיה, מסולע, שקוץ גדול, המזכיר את קוציו של ליאופולד קרקאוואר, תופס את מרכזו. איוריו של וייל לשיר השירים מבטאים גם הם תפיסה רומנטית של היצירה, אך בניגוד לרומנטיקה הפתטית של ליליאן ורבן, וייל מבטא את הרומנטיקה, או אם תרצו, את חלום הנעורים, של לוחמי וחלוצי שנות ה-50. אותו חלק בנוער שלא נשבר בגלל זוועות השואה, שלא דוכדך מ"מכונות האור" של מלחמת השחרור ולא נסתמא מהבהק הניצחון במלחמה, אלא הבין שעליו להמשיך במפעל ההתיישבות והפרחת השממה הלכה למעשה. רבים מבני הנוער הללו היו עולים כמו שרגא וייל.

העז מניטרה שבמרכז אירופה עולה לחולות העוגן שבארץ ישראל, ומתאקלמת מיד בתוך העדר של הרועה התימניה.

כאשר התחיל וייל את עבודתו על איורי שיר השירים, היו יכולות להיות לנגד עיניו עבודותיהם של שני אמנים שקדמו לו מלפני מלחמת העולם השנייה: איורי המקרא של זאב רבן (1923) ואיוריו של אפרים משה ליליין

(1931). איורי שני האמנים האלה צוירו בסגנון הנעורים שרווח עדיין באירופה, הצטיינו בפרשנות פתטית, אפשר לומר אפילו "אופראית", לטקסט התנ"כי.

דמות הרועה באיוריו של רבן, מופיעה לפעמים בעידום, כשהיא עדיה עדיים כמו נערת הרמון. לפעמים היא לבושה בגדי הרמון, וניצבת בתנוחות גוף מאד מופרזות ותיאטרליות. האורנמנטיקה סביב הדף המאוויר מתייחסת בדרך כלל גם כן לטקסט, ובמקום בו נמצא פסוק כמו: "שעך כעדר העזים", שינייד כעדר הרחלים", נמצא בדרך כלל ציורי עזים וכבשים בתוך נופים, המזכירים תפאורה למחזור. גם הרועה של ליליאן נראית "אוריינטלית" בסגנון הנעורים ובסגנון התיאטרלי של ראשית המאה. לפעמים היא חובשת מעין פאה נכרית כמו רקדנית מצרית בציורי לוקסור. לפעמים היא עוטה לבוש הדומה לטלית ולכאפיה, ותנוחות הגוף שלה בשעה שהיא

סבינה שביד עסקה בהכשרת מורים לאמנות בניה"ס לחינוך באוניברסיטה העברית

שהיתה זו חוויה אותנטית, כי בציוריו הם נאמרים בפשטות עמוקה ולא בסנטימנטליות מליצית משתפכת. באיוריו לשיר השירים הוא ניסה למצוא את השפה, שבה יוכל לבטא את תחושת השייכות החדשה של הרבה עולים כמוהו, לארץ הזאת ולנופיה הצחיחים, את הצורך ביחסי קרבה לתושבי הארץ, הקרובים - הרחוקים. את התחושה האינטואיטיבית שהיתה משותפת כנראה לרבים כל כך באותה התקופה, שהתנ"ך הוא הבסיס המשותף החשוב ביותר מבחינת התרבות שעליה נוכל להיבנות.

איורים המנסים להצביע על המאזן הכללי של חיי אדם עלי אדמות

שיר השירים הוא אסופת שירי אביב ושירי אהבה, שהלמה את ראשית דרכו של וייל כאמן בישראל, שגם היא נמצאה בתחילת דרכו. יש שחשו באיוריו מתקתקות מוגזמת ורומנטית שהתעלמה מקשיו התקופה, את הדחף הסוציאליסטי נוסח ציירי מרכז אמריקה. לדעתי כל הניסיונות של מבקרי אמנות להכניס את יצירתו של וייל לתוך מגירת שקופיות בעלת תווית מוכרת, אינם אלא התעלמות מן ההתנסות הישראלית הישירה שיצירתו משקפת.

השנים שבאו אחרי פרסום שיר השירים, שנות ה-50 המאוחרות ועד ראשית שנות ה-60, היו שנים פוריות מאד מבחינתו של וייל. הוא למד, טייל ובעיקר עבד קשה. ב-1960 הציג במוזיאון תל-אביב תערוכת יחיד, ובאותה עת קיבל גם הזמנה של ספרית הפועלים לאייר את ספר קהלת. ספר זה, כמוהו כשיר השירים, הינו אסופת יצירות. "קהלת" דברי הגות וחכמה ויש מי שסובר, דברי זקן בעל ניסיון חיים. ספר קהלת, כמוהו כשיר השירים, מיוחס למלך שלמה.

וייל ניסה באיורו לשיר השירים למצוא את השפה שבה יוכל לבטא את תחושת השייכות החדשה של הרבה עולים כמוהו, לארץ הזאת ולנופיה הצחיחים.

וייל עבד על איורי הספר מ-1960 ועד מועד פרסומו ב-1965, והוא ממשיך לפתח את הנושא עד היום.

ספר קהלת מאויר בדרך שונה מאד משיר השירים. הטקסט המלא של המגילה, מודפס בתחילת הספר, ובו משולבים רק איורים מעטים, גם אלה כאורנמנט ולא כפרוש. בהמשך אנו מוצאים אסופת ציורים המשתרעים על רוב שטחו של הדף, ומבחר פסוקים בכתב ידו של האמן, הבאים להסביר או להשלים את הציור. כבר העמוד הראשון המאייר את הפסוקים: "הבל הבלים אמר קהלת, הבל הבלים הכל הבל. מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש." (א, 2-3) אנו רואים דף המעוצב מאותיות גדולות וקטנות שנכתבו לפעמים בצורה אופקית ולפעמים בצורה אנכית, בקונפיגורציה הקשה לפענוח, אך בכל זאת שלמה כקומפוזיציה. מעין חומה הבנויה מאבנים קטנות ומדולות האוחזות זו בזו ומצטרפות לפסוקים בעלי משמעות. לצד הקומפוזיציה הבנויה אותיות



שרגא וייל: איור לספר קהלת.

הגדי כסמל לעם ישראל הנרדף

מילון סמליו של וייל אינו לקוח מן הציור האירופי של שנות ה-50, אף כי למד שם גם באותה תקופה. לא מ"אסכולת פריס" שרווחה בין רבים מציירי הארץ. הוא איננו "תמים" או "אבסטרקטי" כפי שחייב אז הבן-טון, ולא "מכסיקני" נוסח דייגו ריביירה, כפי שטענו מבקריו. הוא נשאר בן מרכז אירופה, בעל חינוך יהודי וציוני, הדובר שפות רבות, שניסה ועדיין מנסה, למצוא את השפה ההולמת ביותר לנס הישרדותו אחרי מלחמת העולם השנייה, את נס בניין ביתו החדש בקיבוץ העוגן, את שמחת היצירה, את צער השכול, צער בגידת הגוף לעת זקנה, ואת הדרך הנכונה לתת דין וחשבון על כל אלה.

כבר באיורי שיר השירים נוכל למצוא את ניצני הסימבוליקה של וייל. העז והגדי, הדמות ה"עתיקה" ביותר בין סמליו, היתה חביבה עליו עוד כשהיה פסל מתלמד בניטרה. בעל חיים זה היה מצוי מאד בחצרות היהודים בעיירות אירופה, והופיע הרבה כסמל בשירי העם ושירי הערש. הוא סימל שם לפעמים נער שובב, לפעמים את מקור החיות והפרנסה, לפעמים, כמו בשיר "חד-גדיא", את עם ישראל הנרדף, או לפי פרשנים אחרים, את נשמתו נצחית של עם ישראל.

בשיר השירים של וייל "עולה" העז מניטרה לחולות העוגן ו"מתאקלמת" מיד בתוך העדר של הרועה התימניה. העז והנערה אפילו דומות קצת זו לזו. שתיהן שחורות שיער, שתיהן קלות רגליים, ושתיהן שייכות לשיר המושר בהג הפסח בכל עדות ישראל. בשולי הטקסט, שנכתב גם הוא על ידי וייל, נמצא סמלים נוספים שמלווים את יצירתו מאז ועד היום. היונה העדינה והביישנית, גם היא סמל לרעיה, אך גם סמל הבית והשלום. הידים, אלה הנשלחות "מן החור" ואלה "הנוטפות מוד עובר על כפות המנעול". הידים המלטפות, האוהבות, ידיים עובדות, ידיים הורסות וידיים רפות של אדם זקן. האלומה והפירות, כל אלה מוסיפות להופיע בקונפיגורציות שונות ביצירתו הנוטיות במשך השנים, ונארגת כל פעם בצורה שונה, אך מאותם החומרים.

מלבד הסמלים שבשולי הדף ישנם עמודים שלמים בהם הציור הוא העיקר והפסוק רק מפרש אותו. בתמונות אלה הדמויות הן כביכול הדומיננטיות, אך לפעמים הנוף והעישוב האורנמנטלי המופשט, הוא המעניק לתמונה את עומקה ומשמעותה. במקרים רבים נראה הדף כמלאכת מחשבת, שבה משובצות הדמויות וכל שאר הסמלים הפיגורטיביים, אך כולם אחוזים יחד במעין דגם

המזכיר שוב את שורשיו האירופים של וייל, את סגנון הנעורים, את האמנות העממית בסביבת מגוריו. למרות השוני באינטרפרטציה לטקסט של שיר השירים יש משהו משותף בין השפה האורנמנטלית של וייל לזו של בן ארצו פרנץ קופקה (גם הוא אייר את שיר השירים ב-1931) או לשפת דגמיו מלאי הדמיון של קלימט.

אני יודעת שהיום אין זה מן הנימוס לדבר בנימה זאת על שלהי מלחמת השחרור ועל שנות העלייה הגדולה, ובפי נשמעים הדברים כמליצה, אך לא בציוריו של וייל. דווקא משום כך אני חחרת ומדפדת בדפי שיר השירים של וייל, כדי לחזור ולגלות

התמונות הנקרא "עונות לאדם", העוסק באותו נושא. לא נוכל לעסוק בשני המחזורים המאוחרים הללו במסגרת מאמר זה, אך הייתי רוצה לצטט כאן כמה שורות של אבא קובנר, ידידו ובמובנים מסויימים גם שותף לדרך של שרגא וייל, שנכתבו בהשראת אחת מתמונותיו של המחזור "עונות לאדם".

מבוך - קורא האמן לדרך האחרון / ובו עיניים מביטות בלא כלום / הראש היפה / נסגר והולך / כלוא במבוא של אין מוצא. האותיות שמלאו את עולמו / ועיטרו את כתליו כפנסים מאירים, הנה / הן זורמות כאן הפוכות ראש במורד / מנתרות כעלים נידפים ברוח סתיו - / השלכת אמנם מזהבת מהוד מלכות שחלפה / והיד מנסה לרשום - או אולי להתחיל הכל מבראשית? / אך אנו רואים / כי האלף נשמטה מקצה הקולמוס / מוטלת על גזע כרות עתיר הטבעות / כראש ערוף... / האמנם "הבל הבלים הכל / הבל" או / זה העצב שבסוף המשתה? וממול עוד נשקפת הילדות מבעד לאשנב. התמונה המסיימת את תרגום הפסוקים המאוירים של ספר קהלת שבו עסקנו עד עתה מתאימה לדברים המצוטטים מפיו של אבא קובנר, והיא מתארת יפה את פרשנותו של וייל למגלת קהלת. בתמונה רואים דמות המעוצבת כמו קלף. בחלקו העליון ישנו ראש של אדם זקן, אך בחלקו התחתון עדיין מבצבץ ראשו של נער פעור עיניים המביט בפליאה ביפי הבריאה.

שרגא וייל אינו רואה את עצמו כאדם דתי, זאת שמעתי מפיו, ובכל זאת... תוך התבוננות ביצירותיו, אני מרגישה את תהייתו של אדם מאמין: "מנין באתי ולאן אני הולך ובפני מי אני עומד לתת דין וחשבון".

אנו מוצאים שני מרכיבים אורנמנטליים שהם, כמו רב האורנמנטים, בעלי משמעות סמלית. במרכז הדרך רואים אורנמנט המורכב מסל פירות שאנו רגילים לראות בהקשרים קישוטיים רבים, ומעליו מעין גדם עץ שדוף, הדומה במקצת לגולגולת של עז, ואם מתבוננים בו היטב, גם לראש עורב - סמלים שמופיעים בוריאציות שונות ברבים מציוריו של וייל. בחלקו התחתון של הדרך, משולב כמעט בכתב, רואים גלגל שציריו מצביעים על תנועה - כמו תנועת גלגל החמה. צורתו השלמה והבהירה של הגלגל היא היפוכה של הצורה המבולבלת והכהה שממול, כשם שהאותיות המרובעות הן היפוכה של צורת הגלגל, אך לעיני המסתכל בדרך כולו, בולט שיווי המשקל והרמוניה המורכבת הבנויה מניגודים.

בהמשך מאייר הצייר מבחר אישי של פסוקי קהלת, כגון: "בנית לי בתים... עשיתי לי גנות ופרדסים" (ב, 4-5), ו"ראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות" (ב, 13) וכן: "ראה חיים עם האשה אשר אהבת, כל ימי הבלך... כי הוא חלקך בחיים, ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמש" (ט, 9). וכן: "שמח בחרו בילדותך והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך" (י"א, 9) וכן: "עוד אשר יבואו ימי הרעה, והגיע שניים אשר תאמר, אין לי בהם חפץ" (י"ב, 1)..." ותשבר כד על המבוע ונרץ הגלגל אל הבור" (י"ב, 6). בסך הכל מבחר פסוקים המדברים בעיקר על ערך העשייה, על שמחת היצירה, על היופי שבחיי המשפחה, וכמובן על הצער המלווה את האדם הזקן שגופו בוגד בו, והמוות הוא רק מפלט מן החיים שאין בהם עוד חפץ. "לכל זמן, עת לכל חפץ תחת השמים" אמר קהלת, ושרגא וייל באיוריו בוחר בסיכום זה ומעדיף אותו על פני סיכומים אפשריים אחרים, המצויים אף הם בתוך אותו הטקסט, כגון "הבל הבלים הכל הבל".

חשבון נפש

האיורים של וייל מנסים להצביע דווקא על המאזן הכללי של חיי אדם עלי אדמות, על הסיכום של מעשיו. הוא ממחיש, על ידי איקונוגרפיה, הלקוחה מסך הכל של עבודתו עד 1965. שוב נמצא כאן את היד, הפעם עטורת פרי עמלה. נמצא את הזוג מתחת לחופה המוכר לנו בווריאציה מוקדמת עוד משנות ה-50, לצדה נמצא גם את הבנים הזכורים לנו מהגדות פסח קדומות, אך בעיבוד המקורי של וייל, כפי שהם מופיעים בהגדה הקיבוצית. נמצא את אלומות הקמה, סלי הפירות והציפורים (תמונה 7), "כל עמלו" של

שרגא וייל אינו רואה עצמו כאדם דתי, ובכל זאת אני מרגישה את תהייתו של אדם מאמין: "מנין באתי"

וייל תחת השמש במעין רטרופקטיבה זוטא. כאשר הופיע "ספר קהלת" היה וייל רק בן 47 או 48, אך מורגשת בו כבר מעין הסתכלות לאחור, מעין חשבון נפש. מיד בדרך הפתיחה שבו כתובים שם הספר ושם הצייר, מופיעה שוב העז. היא יותר רזה וזוויתית, כלומר קצת יותר זקנה, והיא מביטה בגולגולת שלה עצמה מתוך הרכנת ראש.

העז הצעירה, מתגלגלת כך בדרך החיים ועמלם, בין תקופת האביב, זמן קריאת שיר השירים בחג הפסח, ועד חג הסוכות החל בשלהי הקיץ, זמן קריאתה של מגילת קהלת. בדרך הזאת, הזרועה הישגים ושמחות, אך גם מלחמות, אבל וצער, היא לומדת להרהר במשמעות העמוקה של החיים והמוות הצפוי.

בין איור שיר השירים לאיור מגילת קהלת עברו רק כעשר שנים, אך בהן הבשילה אישיות האמן ואתה גם יצירתו.

הוא המשיך לעבוד על הנושאים של קהלת ביצירות רבות, כמו מחזורים סדרגתיים צבעוניים על קהלת שהושלם ב-1997, ומחזור



שרגא וייל: איור לספר קהלת.



מיכלאנג'לו: רות ועובד.

הזדהות סופרי התנ"ך ג'מ גיבורותיהם הספרותיות

יעקב מלכין

הקפוח והעוול המתמשך המתבצע בכל חברה אנושית כלפי נשים הוא הגדול בעוולות החברתיות והמזיק יותר מכל האחרות לכלל החברה. מזה אלפי שנים מנצלים גברים את עליונות מעמדם במשפחה ובחברה הפטריארכלית, מתייחסים לנשים כאמצעי ולא כמטרה לעצמה, מקפחים זכויות האדם שלהן, ונוהגים בהן באופן שהיה שנוא על הגברים לו כך התייחסו אליהם.

היחס אל האשה, אל מעמדה והתמודדותה בחברה הוא ביטוי לערכי המוסריים של כל אדם ושל הסופר בכלל זה. יחסם של סופרים לגיבורות הספרותיות, למעמדן בחברה ולהתמודדות שלהן עם העוול והקפוח, הוא ביטוי לערכיה המוסריים של היצירה.

אין גיבורים מופתיים ביצירות המופת של הספרות הקלאסית. ערכיהן המוסריים של יצירות ספרות אינן מונבטאת בספורי מופתים מוסריים או בהצגת דיוקני גיבורים אידיאליים, העונים על דרשות המוסר. יצירות המופת של הספרות היהודית הציגו דיוקנים ריאליים המייצגים את חיי בני האדם ולא את התגשמות האידיאלים המוסריים שלהם. התנהגותם של גיבורי היצירות הקלאסיות בספרות המערב אינה יכולה לשמש מופת התנהגות מוסרית. גדולתם של גיבורים ספרותיים היא בעושר הניגודים הנחשף באמצעותם, לא בהתנהגותם לפי כללי מוסר.

ההתנהגות הבלתי מוסרית של רוב גיבורי הקלאסיקה בספרות

אברהם משאיל את אשתו ומתעשר, מגרש את בכורו למדבר ומתכוון לשחוט את הבן הנותר על מזבח אמונתו. יעקב מפתה את אחיו, מרמה את אביו הזקן והעיוור, גונב את הבכורה ואת הברכה ונמלט לחוץ לארץ מפחד נקמתו המוצדקת של אחיו. יוסף מתעלל באחיו, באביו ובנשיו בספורי רהב על עליונותו המובטחת, ובהתגשמה - אין הוא טורח לגאול את אביו מכאב אבלו, וממשיך

להתעלל במשך שנים רבות בו ובאחיו עד השברו בבכי. תמר מתחפשת לזונה ונכנסת להריון במרמה מיהודה שהפר הבטחותיו ולא השיאה לבנו. דוד מצטרף לפלשתים איבי ישראל במסע

**היצירות הספרותיות בתנ"ך מעידות
על מציאות בה מעמדן של הנשים נחות,
התלות של האשה בגבר מוחלטת,
למן תלותה באביה ועד תלותה בבעלה.**

הקרב שלהם נגד שאול ויונתן אהובו, רוצח כמעט את כל בני משפחת המלוכה הישראלית במלחמת אזרחים שיטתית וממושכת המותירה אותו מועמד יחיד למלכות על כל העם, גזל אשת אחד מקציניו ומוציאו להורג בשדה הקרב. אדיפוס חוטא ברהב המאמל את ממלכתו וחי חיי מין עם אמו, מדאה רוצחת את ילדיה בגלל קנאתה בבעלה הבודד בה אחר שהצילה אותו ממוות, המלך ליר מתנהג בטפשות פושעת כלפי היחידה בבנותיו האוהבת ונאמנה לו, פאוסט מוכר נפשו לשטן מפחד האבדן והאומללות המאיימים על כולנו.



לוסייה ג'ורדאנו: שירת מרים.

כרות, אסתר, השולמית בשיר השירים – מלמדות על הכלל. גם עובדה זאת מעידה על מעמדן של הנשים בחברה ובהנהגתה, וגם כאן מלמדים היוצאים מן הכלל – מרים, דבורה, מעכה, איזבל, חולדה – על הכלל.

היצירות הספרותיות בתנ"ך מעידות על מציאות רוחנית, משפחתית ודתית גדושת מגודים: התיחסות אל נשים כסחורה מכירה מוגדרת על ידי רחל ולאח בשיתתן עם יעקב על אביהן, אך לפי הסכם בין שתייהן הן פוקדות על יעקב עם מי מהן ישכב הלילה. נשים ומכרות ונקנות, מושאלות עבור אתנן, נשים מוצעות לאונס קבוצתי של ההמון, אך אלות נשיות מוערצות ופולחן נפוץ במקדש בירושלים וברוב יישובי שתי הממלכות. כגון: ה"אשרה" העומדת בבית המקדש בירושלים שני שלישי מימי קיומו, מאז שהמלכה מעכה הציבה אותו שם, שנים מועטות אחר הקמתו, ודת "עשתורת" הופכת דת המדינה של רובו של העם, כשהשפעת המלכה איזבל גוברת בממלכה.

הזדהות סופרים, או סופרות, עם גיבורותיהם בספורי התנ"ך

הזדהות היוצרים של רוב הסופרים התנ"כיים עם גיבורותיהם גרמו להרולד בלוס, ב"ספרה של ג'יי", לשאול את עצמו אם לא ייתכן שנשים כתבו את הספורים התנ"כיים הללו. מי עוד כנשים יכול היה לנסח בצורה בוטה ותמציתית כל כך את הטרגדיה הסוציוביולוגית של האשה, כפי שהיא מנוסחת בספור קללת אלוהים את חוה, כעונש על הצלחתה במרד נגד חטאו הקדמון של האלוהים, כאשר בקש לאסור את הדעת והמוסר עליה ועל המין האנושי כולו? (ראה "פרומתאוס וחוה" מאת הח"מ ביהדות חופשית מס. 14). הזדהותם של הסופרים עם גיבורותיהן הספרותיות מתבטא בכל היצירות בהן פועלות נשים. כך בספורי שרה, הגר, לאה, רחל, דינה, מרים, דבורה, יעל, תמר אשת ער, רות ונעמי, מיכל, תמר אחות אמנון, בת שבע, השולמית, אסתר.

ברוב המקרים אין האשה מוצגת כקרבן המשלים עם גורלו, אלא כמי שמתמודדת ופועלת, יוזמת יוזמה מינית או משפחתית, ומונעת מהגברים להחמיר את הקפוח והעוול הנגרמים לה. האופן שבו מתארים הסופרים את מאבקן של נשים על זכויותיהן המעטות (כזכות הייבום לאלמנות), ההזדהות עם המאבק הזה גם כשאמצעי מנוגדים כביכול למוסר הקונבנציונלי, מהווים אחד מתסמונות היחס האוהד של סופרי התנ"ך לגיבורותיהן הנשיות.

היוזמה המינית של בנות לוט, לאה, תמר אשת ער ורות

כאשר ארח לוט את שני הגברים, שהיו שליחי האלוהים לסדום, בקש להציל את אורחיו מההמון שצר על ביתו ודרש שימסרם לידי לאונס קולקטיבי. לוט הציע להמון כי יאנוס במקום אורחיו את שתי בנותיו הבתולות, כמו פלגש בגבעה. כשאלוהים בחר להציל את לוט ובנותיו מהריסות סדום – הן ידעו כי רק אם תהיינה אמהות לגברים יש להן עתיד. הן משקות את אביהן ואונסות אותו בשכרותו בזו אחר זו, לילה אחר לילה – ולדעת הסופר הן הופכות

עמדותיהם של הסופרים מתבטאות ביחסם לגיבורים ולמעשיהם

ערכי המוסר ביצירות הספרות הנ"ל מבוטאים בעמדות וביחס הסופרים אל גיבוריהם, מעשיהם וחיייהם. סופרים אינם שופטים את גיבוריהם. סופרים חושפים ומגדירים מחדש את האנושיות שבגיבוריהם ובקוראיהם, הם עדים לחולשותיהם וכשלונותיהם, להתמודדותם עם גורלם ועם ערכיהם. השיפוט המוסרי ביצירה גלום ביחס ההזדהות האוהדת (קומפיישן), של הסופרים לגיבוריהם וגיבורותיהם ולאופן הצגת העלילה ביצירה.

יצירות ספרות מייצגות פוטנציות אנושיות כלליות באמצעות גיבורים ייחודיים. אפילו שמות רוב גיבורי הספרות בתנ"ך הם חד פעמיים. עלילותיהם הופכות סמלים מיתיים המשפיעות על השיח האנושי לדורות.

דילמות מוסריות כלל אנושיות נחשפות ביצירה כבעיות אישיות וייחודיות של הדמות שנוצרה בה. עלילות רוב יצירות הספרות הגדולה הן עלילות התמודדות עם כשלון חברתי או מוסרי. אפילו הדיוקן האנושי האידיאלי עצמו מעוצב על רקע הכשלונות האנושיים. המוסרית שבדברות – לא תרצח – נולדה כתוצאה מפשעי הרצח.

דברות וכללי מוסר עשויים ברובם לאוים ואיסורים, אשר עוצבו על רקע העבירות אותן עברו בני אדם טרם עליה על הדעת לאוסרם. על כך מגן האלוהים על הרוצח הראשון בעולם מפני כל המתנכל ורוצה להתנקם בו. אות קין הוא אות הגנה על מי שפשעו יצר את מושג החטא. ערכיהם המוסריים של הסופרים מתבטאים ביחסה של היצירה לחטאי גיבוריהם וכשלונם.

הכשלון של האדם להגשים אידיאלים שלו, להידמות לדיוקנו האידיאלי, הוא אוניברסלי: כשלון כל המבקשים להגיע לאופק, אשר המרחק ממנו הוא בלתי משתנה ואינו תלוי בעוצמה, בכשרון או בצדק של המתקדמים לעברו.

עדות יצירות ספרות בתנ"ך על מעמד האשה והאלה בחברה היהודית

יצירות הספרות הבידיונית מעידות על מציאות אנושית – חברתית, רוחנית, דתית – המאפיינת את החברה בה חיו היוצרים והאופן שבו ראו את המציאות ההיסטורית המתוארת על ידם. יצירות ספרותיות בידיוניות, כ"איליאדה" או כ"בראשית", הן מבחינה זו גם תעודות היסטוריות המייצגות את עידני היווצרן, כשם שיצירות כ"מלחמה ושלום" או "יוליסס" של ג'ויס הן תעודות היסטוריות המייצגות מציאות אנושית במאה התשע עשרה והעשרים.

היצירות הספרותיות בתנ"ך מעידות על מציאות היסטורית בה היה מעמדן של הנשים נחות בחברה הפטריארכלית, בה התלות של האשה בגבר היא מוחלטת, למן תלותה באביה ועד תלותה בעלה. על רקע זה מובן כי מועטות הן היצירות, בתנ"ך ובספרות העתיקה האחרת, המוקדשות לגיבורות נשיות. היוצאים מן הכלל

לאמהות לא רק של בנים אלא של עמים גדולים ותזקים כעמון ומואב.

היוצר של הספור אינו שופט את גיבורותיו, אינו מטיל בהן אשמת גילוי עריות וגניבת זרע

– הוא רק עד המספר את הקורות אותן, ומוקיע דרך אגב מציאות רוחנית בה גברים מרשים לעצמם להציע נשים במשפחתם לזולתם למען מטרתיהם הם, ומציאות חברתית בה נשים יכולות להתמודד עם מצבן ביוזמתן המינית או המשפחתית.

השאלת שרה ונקמתה

כשאברהם החליט, אומר הסופר, להציע את שרה לפרעה למען ייטיבו לאברהם בגללה, הוא מודיע לה לפתע כי היא אשה יפה מאד. אחר פתיחת המחמאה שם הסופר בפיו את ההסבר המפורט, כי אם תגיד לשומרי הגבול כי היא אשתו ימיתו אותו בגללה אך אם תאמר להם כי היא אחותו ייטיבו לו. שרה אינה מהססת, אחר שהיתה אשתו משך שנים רבות, הלכה עמו במדבר מארצה וממולדתה ומבית אביה, נדה עמו לאורך כל הופו המזרחי של הים התיכון, נענית להצעה המגונה של בעלה ואומרת כי היא אחותו, על מנת שיוכלו לקחתה לארמונו של מלך מצרים לימים מספר, ועל ש"ייטיבו לו בגללה". ואמנם מיטיבים. כשמחזירים את שרה מבית פרעה הופך אברהם מנודד חבידו עני, שירד מפאת הרעב למצרים, לאיש עשיר בעל עבדים ושפחות ותמורים רבים, ואפילו גמלים, חיה נדירה שבויתתה זה לא מכבר.

כיון שהעשירה אותו מתחזק מעמדה של שרה בבית אברהם, ואף שבכורו נולד מהגר, אומר הסופר כי אברהם שמע את קול אלוהיו האומר לו: כל מה שתאמר לך שרה לעשות – עשה. והוא

עושה. כששרה מתקנאת בבנו בכורו של בעלה המשחק עם בנה הקטן יצחק – היא דורשת לגרש את הגר ובנה למדבר. אברהם מהסס, יודע כי גירוש אשה וילד למדבר צייה הוא פסק דין מות. אך קול אלוהיו אומר לו לציית לשרה, האשה שהעשירה אותו והסכימה פעמיים להשלח על ידו לבית מלך מארח בנדודיו.

כשאברהם יצא לדרך הארוכה להקריב את בנו השני לאלוהיו, הוא יעשה את זה באישון לילה, ללא ידיעת שרה. ורק לאחר שיעקוד את בני ויקרב מאכלת לגרונו של הבן העקוד לשחטו – יעכב בידו

מיכלאנג'לה רחל.



ואולי נשים כתבו את הסיפורים התנ"כיים, מי עוד כנשים יכול היה לנסח בצורה בוטה ותמציתית כל כך את הטרגדיה של האשה?

שליח של אלוהיו, והוא יתיר את אסורי יצחק.

הסופר מסמין את ספור מותה של שרה לספור העקדה. לבה של האשה החזקה נשבר משנדע לה המעשה הנורא. בזכותה היה

אברהם לבעל בעמיו, לבעל צבא פרטי בן 314 איש אשר נצח צבאות ארבעה מלכים, בזכות אלה החמן להקריב על מזבחו של המלך הכנעני-יבוס מלכי צדק מלך ירושלים, שהיה כהן לעליון שבאלים הכנענים "אל". רק בן יחיד היה לשרה ואותו עמד בעלה להקריב לעולה.

גם כאן אין הסופר מאשים או מצדיק איש – רק מדווח את "מה שקרה" לדעתו. אך צירוף הדברים ותכניהם מגלה אם לא את פניו, את נטיית לבו והזדהותו של הסופר עם קרבן החטא – במילות הדיאלוג הקטוע בין האב לבנו בדרך למזבח, בשתיקת שרה ובמותה.

אהדת הסופר להגר וישמעאל

את אהדתו להגר, השפחה המצרית שהיתה כנראה חלק מהאתנן ששולם לאברהם, אם בכורו של אברהם שגורשה למדבר ללא סיכוי נראה לעין לשרוד בו עם בנה הקטן, מביע הסופר על ידי גיבור האלוהי. גיבור ספרותי רב פנים ותדמיות אשר לעתים מייצג את הצדק שהוא אמור להיות ממציא, גם אם אברהם רואה אותו כשופט כל הארץ שאינו עושה משפט, כשה מטיל עונשים קולקטיביים אפילו על ערי רשע כסדום ועמורה.

באמצעות גיבורו האלוהי, והעלילה המתפתחת מהבטחותיו נראית בבידור אהדתו להגר וישמעאל, שני המגורשים ללא עוול בכפם על ידי אברהם ושרה, על מנת לא לפגוע בשלמות הירושה, אשר בלבה של שרה אולי נראתה לה כירושתה שלה.

אלוהים מגלה להגר המצרית שחונכה על יובלי מים ולא היתה מוכנה לנדודים במדבר, את הבארות המרוים את הנודדים בצייה. הוא מציל את נפשה ואת נפש בנה, ממנו התרחקה, אומר הסופר כי לא יכלה לראות במות הילד. בפי גיבורו האלוהי נותן הסופר הבטחתו להגר, הבטחת ניחומים שהוגשמה בהיסטוריה, כפי שהיא מוכרת לסופר עצמו: לא רק ישמעאל ישרוד, גם בני ישמעאל ירבו ויתעצמו, ידם בכל ויד כל בהם, ויהיו לגוי גדול.

ההתמודדות גיבורות נשיות להבטחת אמהותן

יש צד דומה בין ספורי בנות לוט, תמר אשת ער ורות. בשלושת המקרים נעשה לגיבורה הנשית של הסיפור עוול והיא מוצאת עצמה נטולת זכויות. בשלושת המקרים היא יכולה להבטיח את עתידה אם תכנס להריון מגבר מכובד ובעל ייחוס, על מנת שאמהותה תעניק לה את המעמד המינימלי המבטיח את בטחונה ועמדתה בחברה.

בעם ישראל הקדום ביקשו להבטיח את הזכות הזאת לאלמנות עריות באמצעות חוק המחייב את אחי האח המת להיות אב לילדי האלמנה הערירית ולחלק ירושתם בין בניהם לבניה. חוק ה"יבום" – הקיים על אף האנאכרוניזם שלו עד היום – היה אחד החוקים הפרוגרסיביים של החברה הישראלית הקדומה והיה אמור לסייע לפתרון בעיה חברתית חמורה. הסופרים התנ"כיים אינם מסתפקים בציון החוק, הם מספרים ספורים על מימושו במציאות, על הנסיון של גברים להשתמש מהתחייבויותיהם הנובעות ממנו (אונן, יהודה), או להתעלם ממנו (בועז) ועל יוזמתן המינית של נשים (תמר, נעמי, רות) להתגבר על עבירות מפורשות אלה על החוק באמצעים המעטים שעמדו לרשותן.

מצטרפת אליה רות, אליה ואל אלוהיה ואל עמה, והולכת אתה חזרה לבית לחם.

כך מתחיל סיפור אשר רבים ביקשו לראות בו אידיליה של חיי כפר מאושרים, ואילו הסופר בנה אותו כסיפור החושף מציאות חברתית מקוטבת בה עשירים ובעלי אחוזות מרשים לעניים וחסרי כל ללקט מה שנותר אחר הקוצרים ובפאות השדה, בהתאם לחוק עתיק ההופך את הצדקה לחובה.

מהוראותיו של בועז, בעל האחוז, לפועליו, לא להציק לה ולא למנוע ממנה ללקט, נראה כי גם על חוק זה רבו העבירות. אך

רות המואביה מצטרפת לעם היהודי ללא טקסי גיור, לפי הכלל שהציע אחד העם: כל מי שמגדיר עצמו יהודי הוא יהודי.

בועז, שהוא קרובה של נעמי ורות, השני בתור הקרבה לפי חוק הייבום, מסתפק בכך ואינו דואג לעתידה.

לאחר משה הסיום של הקציר, כשבוע צונח וישן בינו, מבינה נעמי כי בלילה זה יאפסו תקוותיה להבטיח את מעמדה של רות ושלה. האשה שהיזדקנה עד אין הכר ("הזאת נעמי?") שואלים בבית לחם) מדריכה את כלתה כיצד אונסים גבר ביושנו. כמו לאה שאנסה את יעקב בינו, כך מתגנבת רות, לפי הוראות נעמי, למקום המשכב של בועז, מגלה את עירומה, גורמת לו להלפת בגופה, להיות לבועלה וממילא לבעלה.

סיפור זה מסתיים בסוף מאושר, מבחינתן של נעמי ורות: כשבוע נלפת בגופה של רות, הוא מתעורר ושואל מי היא, אך מבטיח כי בבוקר יסדיר את הכרוך בחליצת מזכותו של הקרוב אליה יותר, ותהיה לאשתו החוקית.

בבוקר הוא לוקח אותה למושב העירייה, הוא "שער העיר" של בית לחם (מושג המוכר לנו מחפירות בשער גזר - מסדרון ארוך וחדרים דמויי "ח" פונים אליו, בו התנהלה הפעילות המשפטית והאדמיניסטרטיבית של העיר). שם נערך טקס החליצה לפי חוק הייבום והנשואים דה פאקטו הופכים לנשואים דה יורה, כיון שנשואים יהודיים לא זקוקים כידוע לרב או חופה והם יכולים להעשות בדרכים הרבה ובלבד שהצדדים יתרוצו וינתן להם פומבי ואישור של עדים.

באופן שבו מוצגים הדברים בסיפור הזה. כבסיפור בנות לוט, לאה ותמר, מצליחים הסופרים, או הסופרות, לחשוף את מציאות חברתית בה מתקיימת תלות מוחלטת של האשה בגברים, ובה מצליחות נשים להתמודד, גם אם אין בידן להתגבר על נחיתות זו.

תמר צדקה כשהטמינה מלכודת זונה ליהודה

על אונן, אחי בעלה המת של תמר אשת ער, מוטלת חובת הייבום. הסופר התנכי - הרואה ללכות גיבוריו וקורא מחשבותיהם - מתאר את ליל המשגל של אונן ותמר ואת המחשבה הנוראה של אונן שהיתה עילת פשעו נגד החוק ונגד המוסר כאחד. בעת המשגל מספר הסופר, אומר אונן בלבו: אם תהרה תמר ותלד, תתחלק ירושתי בין בני לבניה.

מיד הוא משחית זרעו ארצה והיא נשארת ערירית כשהיתה. שוב מגייס הסופר את הגיבור האלוהי לנקיטת העמדה שלו כלפי המעשים: אלוהים המית את אונן על חטא האנוכיות, הקמצנות והמפלצתיות של גבר החושב בעת המשגל עם אשה על עתיד רכושו.

כדרכם של סופרים טובים יש עילה למעשי גיבוריהם, עילה הנראית לפחות להם כמוצדקת. משמתו ער ואונן לאחר ששכבו עם תמר, מנסה אביהם להרחיקה מביתו ולדחות ככל האפשר את נשואיה לשילה, בנו הצעיר, הצעיר מדי, ומשלחה לבית אמה.

עוברות שנים ויהודה, אחד מראשי השבטים החשובים ביותר בעם ישראל, שוכח חוננו את כלתו ואת חובתו לפי חוק הייבום. תמר היא אלמנה ערירית חסרת סיכויים כלשהם בחברה הזאת. כיוון שלא תוכל לנצח בעימות עם ראש השבט - היא מחליטה להפילו במלכודת: מתחפשת לזונה, כסוית פנים כדרך הזונות, מחכה כמוהן על אם הדרך, אורבת ליהודה ביום בו הלך עם ידיד שלו למסיבת אסיף.

יהודה אינו עומד בפיתוי. הוא שוכב עם מי שהוא חושב לזונה, מבלי לדעת כי שגל את כלתו. כיוון שלא היה לו מזומנים בכיסו לשלם את האתנן המגיע לה, נתן בידה את אות ראש השבט כערבון, וכששלח לקבלו בתמורה לתשלום, אמרו לו אנשי כפרה של תמר כי אין בכפרם זונה ושליחיו שבו ריקם. כשמודיעים ליהודה כי כלתו "הרתה לזוננים" (שהרי היא אסורה במגע של גבר, לפי חוק הייבום, עד שיחלוץ אותה בעל הזכות והחובה לשאתה לאשה), נאנח יהודה אנחת רווחה - סוף סוף מצא דרך חוקית להפטר מהאשה ששנים מבניו מתו לדעתו בגינה. ללא משפט מצוה ראש השבט להוציא את כלתו להורג על חטא שחטאה נגד חוק הייבום. וכמו בספורי מתח רבים אחרים מגיעה גם כאן הדרמה לשיאה ברגעיה האחרונים: בעודה מוצאת להורג היא נותנת בפני תלייניה את האותות של ראש השבט ומודיעה להם כי היא הרה מהאיש אשר "אלה לו". וכשהפקדון מובא ליהודה הוא אומר את מה שבובר אמר פעם כי חשב למשפט המוסרי ביותר בתנ"ך: "צדקה ממני". כלתו, שהתחפשה לזונה, שסבכה אותו בגילוי עריות, רק מפני שהוא עבר על חוק הייבום צדקה מיהודה. מעמדה הנחות כאשה לא הותיר בידה אמצעי התגוננות והתמודדות לבד ממינייתה. לדעת יהודה, וכפי שנראה גם לדעת הסופר, צדקה תמר כיוון שלא השלימה עם גורלה כקרבת העוול שנעשה לה. יוזמתה המינית, תחבולתה והמלכודת שטמנה לחותנה כל אלה היו חלק מההתמודדות של אשה בודדה עם העוול שגרמה לה חברת הגברים הכל יכולים כביכול.

לסיפור הזה אין "הפי אנד". תמר נותרה בודדה, אך הצטרפה לשושלת היוחסין של המלך דוד, מלך שדמותו הלכה וגדלה בתרבות היהודית לאחר מותו, עד שהיה לאבי המשיח שיבוא בעתיד. ספרות אופטימית היא ספרות על אנשים המתמודדים עם גורלם ואינם משלימים עמו. מבחינה זו הדמויות הפועלות בה הם "גיבורים" ספרותיים ולא רק קרבנות.

רות בעקבות לאה ותמר אשת ער

רות המואביה מצטרפת לעם היהודי ללא טקסי גיור, לפי הכלל שהציע אחד העם: כל מי שמגדיר עצמו יהודי הוא יהודי. לאחר מות בעלה ואחיו, משנותרת אמה, נעמי, ערירית ובודדה,



מיכלאנג'לה לאה

דוד הוא אורפיאוס הוא דוד



המעוטרים בדמויות אדם, המנוגד, לכאורה, לדיבר השני: לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ; לא תשתחוה להם ולא תעבדם... (שמות כ: ב-ג; דברים ה: ח-ט). סוגיות תלמודיות רבות עוסקות בשאלת השימוש בחפצים בעלי צורת עבודה זרה על ידי ביטולה (גרוסמרק 1994, עמ' 167-163). חוקרים מניחים כי התהליך הממושך של הפיחות ביחס לסכנת השפעתה של עבודה זרה על ישראל, תהליך הבא לידי ביטוי בדברי חכמים ובמדרשים רבים (אורבך, תשי"ט, ליברמן, הר, תשל"ז-תשל"ח; ואחרים), הוא שהכשיר את הקרקע לגמישות ולפרגמטיות שמגלה היהדות ביחס לאמנות הפיגורטיבית עד כדי אימוצה של הדמות באמנות היהודית של בתי הכנסת. דמויות אלה שעוצבו בעולם הפגני נחרקו מתוכן דתי פולחני, ונתפסו כקישוט בלבד (משנה, ע"ז, ג ד).

לצד אימוץ ושימוש במוטיבים ניטרליים, חפים מחשש עבודה זרה, התקיים זרם נוסף של יניקה מן התרבות הקלאסית. מדובר באימוץ של מסגרת, שמקורה בתרבות הפגנית, אותה מלאו עתה בתוכן חדש. מוטיבים ודמויות שמרו על קליפתם החיצונית, על צורתם, אך קיבלו מטען תכני ומשמעות חדשה.

דוד בדמותו של אורפיאוס כרועה ונגן

כזאת היא דמותו של הרועה התראקי אורפיאוס, שזוהה באמנות היהודית של ימי המשנה והתלמוד עם דוד המלך. דוד מלך ישראל, מן האישים החשובים ביותר בתולדות העם, הוא דמות רבת פנים במסורת ישראל. דוד הנער רועה הצאן שהפך לגיבור לאומי בעקבות נצחונו על גלית, והוכתר למלך ישראל. דוד הוא המלך שהוביל את עמו לשורה של ניצחונות צבאיים ולתהילה, אך לצד אלו היה סיפור

למטייל בבתי כנסת קדומים בארץ צפוי מפגש מרתק עם אמנות יהודית מימי המשנה והתלמוד. בתי כנסת אלו נבנו ועוטרו על פי מיטב המסורת ההלניסטית-רומית. אפרזים נושאי תבליט מעטרים את קירותיהם, עמודים התומכים בגג מעוטרים בכותרות, ורצפותיהם של בתי כנסת אחרים מעוטרות בפסיפסים (עובדיה, 1993, עמ' 14-7) בתי הכנסת התלמודיים עשירים בעיטורים גיאומטריים וצמחיים ובעיטורים פיגורטיביים וביניהם דמויות אדם. מסתבר, כי בימי המשנה והתלמוד אימצו יהודי ארץ ישראל והתפוצות ערכים ואידיאלים קלאסיים. מוטיבים פגניים נחרקו מתוכניהם הדתיים והיו לקישוט ולנוי (אורבך, תשי"ט, עמ' 205-189). קשת הדמויות המצויה באמנות בתי הכנסת, כוללת בני תמותה, דוגמת אפרזי דורכי הענבים בבית הכנסת של כורזים (ייבין, 1992, עמ' 779-774) האנשות (personification) של תופעות טבע ותופעות אחרות, כגון דמויות המזלות ועונות השנה בגלגלי המזלות מחמת טבריה, בית אלפא, ציפורי ונערן (עובדיה, 1993, עמ' 44-41), אלי נהר כמו אל הנילוס המופיע ברצפת 'בית ליאונטיס' מבית שאן (בהט, תשל"ב, עמ' 58-55). לצד אלו מופיעות ברצפות הפסיפס סצינות מקראיות ובהן דמויות אדם, כגון סצינות העקידה בבית אלפא (אביגד, 1992, עמ' 167-165), או ציורי המקרא שעוטרו את כתלי בית הכנסת של דורא ארופוס שבסוריה (סוקניק, תש"ז), סוג אחר הינן דמויות פגניות ומיתולוגיות, כגון המדוזה באפרזי מכורזים או דמותו של הליוס, אל השמש, בגלגלי המזלות (דותן, תשכ"ח, עמ' 134-130).

לצד הממצא הארכיאולוגי-אמנותי, ניתן לעקוב אחר התלבטויותיהם של חכמים בשאלת יצירה ושימוש בחפצים

המלך המשוח שמזרעו יקום המשיח, על פי המסורת היהודית והנוצרית (צבר, תשנ"ו).

אלא שאגדת חז"ל מאמצת היבט אורפאי נוסף, ומייחסת אותו לדוד. ההיבט הזה שגור ושזור בתכנים שהוקנו לדמות אורפאוס באמנות הנוצרית הקדומה.

אורפאוס המנגן בנבל מופיע לעתים קרובות באמנות הנוצרית הקדומה (מאות 4-3 לספ"ה), בעיקר בהקשרים פנוריים, בצירוי קיר בקטקומבות ברומא ובתבליטים על סרקופגים נוצריים קדומים. במקרים אלו היה זה ישו, שלבש את דמותו של הרועה התראקי. כדי להבין את הקשר האסוציאטיבי בין ישו לאורפאוס יש לשוב אל הסיפור המיתולוגי החשוב ביותר אודות אורפאוס: סיפור מותה הטראגי של רעייתו אורדיקי, ומסעו לממלכת המתים בעקבותיה כדי לנסות ולחלצה משיני המוות (אובידיוס, מטמורפוזות, 85-10,1). אורפאוס נכשל במשימתו, אך עדיין יכול היה מעשהו להיות לסמל של מאבק ונצחון על המוות.

הזיהוי אורפאוס-דוד נתפרש ע"י חוקרים כרמז לימי המשיח. דוד-אורפאוס היה לסמלו של דוד המלך המשוח שמזרעו יקום המשיח.

היורד לממלכת המתים משול למת. מוטיב האל המת, היורד לשאול וקם לתחייה, שגור וקיים במיתולוגיות של המזרח הקדום. במצרים היה זה אוזיריס, במסופוטמיה האל תמוז, שטקס האבל השנתי, המהווה חלק מפולחנו, נזכר גם במקרא (יחזקאל ח"ד) ביוון היתה זו פרספונה בתה של אלת היבולים החשובה, דמטר. מיתוס האל המת הקם לתחייה הוא מיתוס אטיולוגי, כלומר, מיתוס המסביר תופעה. עם מותו של האל, המתרחש בסתיו מת, היקום ושב ומתעורר לחיים באביב עם הפריחה והלבלוב כאשר האל המת שב לחיים ועולה אל פני האדמה. בדומה יכול היה אורפאוס שירד לשאול ושב ממנו, להיות או לסמל את אלו שגברו על המוות.

חוקרים אחדים סבורים כי אורפאוס היה אישיות היסטורית, מיסדה של הכת האורפאית, כת מסתורין שפולחניה ידועים היו ביוון מן התקופה הארכאית, היינו מן המאות ה-7-6 לפנה"ס (OCD, s.v. orphism) הדת האורפאית הציעה למאמיניה גמול בעולם הבא וקימה לחיים. (Ferguson, 1994, pp. 101-104) מאחר ואורפאוס מזוהה בעליל עם המוטיב של מאבק ונצחון על המוות, ומאחר שלפי המסורת הנוצרית מת ישו וקם לתחייה, היינו, גבר על המוות, יכולות היו דמויותיהם להתמוזג, ואורפאוס היה לישו.

לשאול ובחזרה

אורפאוס היה מאותם גיבורי קדם בוודים שערכו מסע אל השאול, אל ממלכתם של הדס ופרספונה. הז'אנר של מסעות לשאול מצוי כבר באפוס ההומרי (האודיסיאה, שיר 11), והמשיך להעסיק סופרים, משוררים, ציירי כלים ואמנים אחרים לאורך כל התקופות הבאות. ביצירותיהם הם מתארים באריכות את ממלכת המתים על יושביה, ואת אותם גיבורים שערכו מסעות להדס ושבו משם בשלום. מן הספרות הקלאסית ניתן לעמוד על סיבות אחרות המניעות גיבור, בן תמותה, לקום ולצאת למסע אל השאול. סיבה שגורה למסע כזה היא לצורך מפגש עם אדם שמת, העשוי להדריך להנחות את הגיבור בהמשך דרכו. הומירוס שיגר את גיבורו

חיי טראגי וכלל אהבה ובגידות, חטא הניאוף ומרד בניס. אין דמותו של דוד בספרי שמואל ומלכים כדמותו בספר דברי הימים, ואין דמותו בחיבורים אלו כדמותו שעוצבה בספרות חז"ל (זקוביץ, תשנ"ו). ספרות חז"ל הפכה את דמותו מדמות של מלך ארצי, בשר ודם, בעל מאויים ורגשות, לדמות רוחנית ולאב הקדמון שמזרעו יקום המשיח בבוא היום (שנאן, תשנ"ו, עמ' 181).

אישיותו של דוד המלך ודמותו היו לנושא מרכזי באמנות היהודית לדורותיה, והוא מופיע כבר ביצירות של אמנות חזונית מבתי כנסת קדומים בארץ ומחוצה לה.

במרכזה של רצפת פסיפס מבית הכנסת במרות, המתוארכת למחצית השנייה של המאה החמישית לספ"ה, מתוארת דמות של נער יושב.



מיכלאנג'לו: פרט מתוך פסל דוד

שערז האדום וכלי נשק, חרב, קסדה ומגן, המונחים סביבו מרמזים על זהותו. בהעדר כתובת מזהה ניתן רק לשער כי זוהי דמותו של דוד הנער עם כלי נשקו של גלית.

בבית הכנסת של דורא ארופוס, בפינתו השמאלית עליונה של הפנל המצוי מעל גומחת ארון הקודש, מופיעה דמותו של דוד-אורפאוס, היושב כשהוא פורט על נבל, לראשו כובע פריגי, שהיה מן האטריוטים המובהקים של אורפאוס. אירה וקוף פונים לעברו (סוקניק, תש"ז). (ציור מס' 1) דוד-אורפאוס מצוי גם בפסיפס רצפה מבית כנסת בעזה מן המאה הששית לספ"ה. גם כאן הא מעוצב כשהוא יושב ומנגן בנבל ולפניו חיות כנועות. מימין לראשו כתובת מזהה 'דוד'. דוד לבוש בגדי קיסר ביזנטי, ולראשו, כפי שניתן לזהות בתמונה ישנה, היה כתר במקום הכיובע הפריגי האופייני (עובדיה, תשכ"ט, עמ' 127-124). (ציור מס' 2).

על הקשר הסמלי בין דמות דוד לבין דמותו של אורפאוס, ועל היכולת של צלם אורפאוס לקלוט תוכן חדש ולהפוך לדוד, עמדו חוקרים בעבר (צבר, תשנ"ו, ושם ביבליוגרפיה נוספת). כמו דוד היה אורפאוס רועה צאן, כפי שהיה דוד "נעים זמירות ישראל", שהיטיב לנגן בכינור ויצר שירה מופלאה (קינת דוד על יהונתן, ושירת תהלים המיוחסת לדוד), היה אורפאוס הרועה התראקי נגן מוכשר, שהצליח להרגיע בנגינתו גם את הפראיות שבחיות הטרף. תכנים דומים בין שתי הדמויות יצרו את היכולת למזג ביניהן ולעצב את דוד בדמות אורפאוס.

אורפאוס היה גם לישו

הזיהוי אורפאוס-דוד נתפרש ע"י חוקרים בהקשרים אלו, וגם כרמז לימי המשיח לפי דברי הנביא: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם" (ישעיהו יא: ו). זאת - בשל יכולתו של אורפאוס להכניע ולהרגיע את חיות הטרף הפראיות ביותר. כך היה דוד-אורפאוס לסמלו של דוד

שקם לתחיה, דמות המגלמת גם הבטחה של קימה לתחיה וגמול למאמיניו.

מיזוג דמויותיהם של דוד ואורפיאוס על-ידי חז"ל

היבטים הכרוכים במאבק במוות בעיצובה של דמות דוד באגדת חז"ל עשויים, אפוא, להשלים את תהליך ההתמזגות בין דמויותיהם של אורפיאוס ודוד.

ואכן בבריתא במסכת סוטה בתלמוד הבבלי, אנו קוראים: תנא דבי רבי ישמעאל (על הבריתות מדבי רבי ישמעאל עיין: אלבק, תשכ"ט, עמ' 42-39). באותה שעה נבקע שאול מתחתיו (שמ"ב יט:א) זיגז המלך ויעל אל עליית השער ויבך וכה אמר בלכתו: בני אבשלום בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתוך אבשלום בני בני, (שמ"ב יט:ה) והמלך לאט את פניו ויזעק המלך בקול גדול: בני אבשלום אבשלום בני בני! הני תמניא בני! למה שבעה? דאסקיה משבעה מדורי גהינם... ואיכא דאמרי: דאייתיה לעלמא דאתי. (בבלי, סוטה י ע"ב; פרקי רבי אלעזר, נד). האגדה עוסקת באבלו של דוד כאשר מגיעה אליו הידיעה הכואבת על מות בנו אבשלום. בכאבו הרב זועק המלך 'בני אבשלום בני בני... חכמים תוהים מדוע, על פי הכתובים, זעק המלך שמונה פעמים את המלה 'בני' שהיא אין מילים ואמירות סתמיים במקרא. ותשובתם לכך היא, כי שבע פעמים זעק דוד 'בני' כנגד שבעת מדורי גהינם מהם הוציא את בנו המת, ואילו הפעם השמינית כשהביאו למנוחה בעולם הבא.

הבריתא, הנזכרת לעיל, נתחברה באותה תקופה בה הגיעה דמותו של הרועה התראקי אורפיאוס לכדי גיבוש באמנות החזותית, ותהליך ההתמזגות בינה לבין דמויותיהם של ישו או דוד היה בהתהוותו. אפשר, אפוא, להניח כי בעל המסורת שלפנינו, שצייר בחסכנות ובמילים קצרות, כדרכו של הסיפור החז"לי, את דוד המלך המחלץ את בנו אבשלום מן הגהינם, שיווה לנגד עיניו את דמות אורפיאוס שהתמודד עם המוות, כפי שיכול היה להכירה מן האמנות החזותית, והלביש אותה בלבוש אגדה חז"לי. דוד המקראי הכואב והמתאבל, היה באגדת חז"ל לדוד הפועל ומחלץ את בנו משבעת מדורי גהינם.



אודיסיאוס לשאול כדי לקבל הדרכה מהנביא המת טירסיאס (האודיסיאה, 10, 495-490), וכך שלח גם וירגיליוס, מאות שנים אחר כך, את גיבורו איניאס, שדמותו נתפרה על פי אמות מידה אודיסיאיות-הומיריות, אל השאול, להפגש עם אביו המת ולקבל ממנו הדרכה (איניאס, 6).

סיבה אחרת לידידה לשאול, שגורה לא פחות ביצירה הקלאסית, היא נסיון לחלץ אישיות אהובה מכף המוות. אלקסטיס, גיבורת הטרגדיה הנושאת את שמה (אוריפידס, אלקסטיס), שהתנדבה למות במקום בעלה, שבה לחיים אל חיק בעלה בעזרתו של הרקלס, שירד להדס וחילץ אותה משם. האל דיוניסוס ירד לשאול כדי להשיב משם את אמו סמלי.

בקומדיה 'צפרדעים' שולח אריסטופנס את דיוניסוס, המחופש להרקלס, אל השאול כדי להשיב משם מחזאי בעל שיעור קומה, מאחר ולאחר מותו של אוריפידס לא קמו מחזאים ראויים באתונה (אריסטופנס, צפרדעים).

טראגי במיוחד הוא סיפורו של אורפיאוס שירד לשאול כדי לחלץ את רעייתו אורדיקי, וברגע אחד של חוסר אמונה איבד אותה לנצח. המשורר הרומי אובידיוס מתאר בעדינות וברגישות כיצד הצליח אורפיאוס לרכך בנגינתו המופלאה אפילו את ליבם הקשה של אלי השאול (אובידיוס, מטמורפוזות, 10, 47-40).

דמותו של אורפיאוס המונגן על נבל, היתה לחלק אינטגרלי מתמונת ממלכת הדס באמנות החזותית כפי שנתגבשה מן המאה החמישית לפנה"ס ואילך, כנראה בהשפעת ציור קיר מונומנטלי שצייר פוליגנוטוס במקדש אפולו בדלפי. הציור עצמו לא שרד, אך נשתמר תיאורו המפורט בחיבורו של פאוסניאס, הסופר היווני בן המאה השנייה לספחה"נ, "תיאורה של יוון". פאוסניאס, שהיה אמון על דמותו המזרחית של אורפיאוס, כפי שהיא ידועה מרצפות פסיפס רבות מן התקופה הרומית ואילך, מעיד כי "אורפיאוס מעוצב כיווני בגדיו וכובעו אינם תרקים..." (Pusanius, 1, 29, 10).

הסיפור החז"לי שצייר את דוד המלך המחלץ את בנו אבשלום מן הגהינם, שיווה לנגד עיניו את דמות אורפיאוס מן המיתולוגיה היוונית.

קבוצה של כלים אפוליאיים מצויירים מדרום איטליה מן המאה הרביעית לפנה"ס, שנוצרו למטרות פונדריות, מציגים בעיצוב כמעט

תאטרלי את עולמו של הדס, (Trendall, 1989, pp.74-102), בדרך כלל מצויר אורפיאוס. בכלים אלו, כשהוא אוזח בנבלו וצועד לעבר ארמונו של הדס או יושב על סלע בסמוך לו, כחלק אינטגרלי של עולם המתים. בכלים אלה כבר מעוצב אורפיאוס בדמות הרועה המזרחי בעל התלבושת המזרחית והכובע הפריגי, כפי שהוא מופיע אחר כך בפסיפסים הרומיים, באמנות הנוצרית ובציורי הקיר של דורא ארופוס.

סיפורו הטראגי של אורפיאוס הכשיר את ההתמזגות בין דמותו לבין דמותו של ישו, ואיפשר למאמין הנוצרי לראות בדמות אורפיאוס, שנתגבשה באמנות של העידן הפגני, את דמות אלוהיו