

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • שמואל הר • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

יוג'ין ד' מטנקי

כרך ד

ירושלים, תש"ף



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר
המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד,
מכון שלום הרטמן

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [באן](#) כשהם
ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי בפורמט PDF של
מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'ראשית', מכון שלום הרטמן, ת.ד. 8029, ירושלים 9108001.
לכל שאלה יש להיות בקשר עם יוג'ין ד' מטנקי, מזכיר המערכת.
דוא"ל: gene.matanky@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי שמואל הר

ISSN 2706-6096

תש"ף | 2020



תוכן העניינים

1	בת מצווה, הגירסה הישראלית: ממסיבה לטקס חניכה?	חזקי שוהם
23	'מלאכת מחשבת אסרה תורה': הגדרת איסור מלאכה בשבת בספרות חז"ל והשלכותיה על עולם טכנולוגי מודרני	אריאל פיקאר
47	הלכה, מציאות ושיקולי הדעת בפסיקת ההלכה: הפולמוס על הקריאה בתורה מחומשים בספרות ההלכה מימי הביניים	עדיאל שרמר
80	בין תלמוד תורה לצדק חברתי באגדה תלמודית אחת	שרגא בר-און
104	הנס יונס: פורטרט פילוסופי	פיני איפרגן
139	תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי: סקירת מחקר רונית עיר-שי	
משולחנם של חוקרים: פרקים נבחרים מספרים שעומדים לצאת לאור בקרוב		
157	מגוי קדוש לגוי של שבת: 'האחר' של היהודים – קווים לדמותו	ישי רוזן-צבי
168	על הבתולים: מין מגדר וזהות בתרבות היהודית באשכנז בימי הביניים	אביטל דוידוביץ-אשד
178	"לאחוז בעץ החיים": שערים לספר הזוהר	מלילה הלנר-אשד
		ועמרי שאשא

רשימת המשתתפים

פרופ' חזקי שוהם, התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות, היחידה ללימודים בינתחומיים,
אוניברסיטת בראילן, רמת גן 5290002,

hizky.shoham@gmail.com

פרופ' עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בראילן, רמת גן 5290002,

adiel.schremer@gmail.com

ד"ר אריאל פיקאר, מכון שכטר למדעי היהדות, אברהם גרנות 4, ירושלים 9370610,

ariel.picard@gmail.com

ד"ר שרגא בראון, התוכנית ללימודים הומניסטיים, המרכז האקדמי שלם, רחוב העסקן 3,
קריית מוריה, ירושלים 9378010,

shraga.bar-on@shi.org.il

פרופ' פני איפרגן, המחלקה לפילוסופיה, הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בראילן,
רמת גן 5290002,

pini.ifergan@biu.ac.il

ד"ר רונית עיר-שי, התכנית ללימודי מגדר, היחידה ללימודים בינתחומיים, אוניברסיטת בר-
אילן, רמת גן 5290002,

ronit.irshai@biu.ac.il

פרופ' ישי רוזן-צבי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040,
רמת אביב, תל אביב 6997801,

rosenzvi@post.tau.ac.il

ד"ר אביטל דוידוביץ-אשד, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040, רמת אביב, תל אביב
6997801,

avital.davidovich@shi.org.il

ד"ר מלילה הלנר-אשד, האוניברסיטה העברית בירושלים, קמפוס הר הצופים, ירושלים
9190501,

melilahellner@gmail.com

עמרי שאשא, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653 באר שבע 8410501,

oshasha@gmail.com

בת מצווה, הגירסה הישראלית: ממסיבה לטקס חניכה?

חזקי שוהם

מבוא

כיצד נוצרה חגיגת בת המצווה בישוב ובישראל? בניגוד לדעה רווחת הרואה בה יבוא מצפון אמריקה, מאמר זה טוען כי חגיגת בת המצווה נוצרה בישוב במהלך שנות הארבעים של המאה העשרים. התהליך החל מלמטה, ביוזמת הבנות עצמן, ולא ביוזמת הוריהן או מחנכיהן, וזאת כהרחבת מסיבת יום ההולדת האינדיבידואלי – מנהג חדש שהחל לקנות אחיזה בישוב בתקופת המנדט הבריטי. באמצע המאה העשרים, עם התרחבות טקס בר המצווה של הבנים לכדי מסיבות גדולות שכללו מתנות רבות ועיסוק מרובה בתספורת, ביגוד וכו', גם הבנות דרשו וקיבלו מסיבת יום הולדת מורחבת לגיל שתים עשרה, שדמתה למסיבת יום ההולדת המורחבת של הבנים בגיל שלוש עשרה, אך ללא הטקס הדתי. בניגוד לטקס בת המצווה האמריקאי, שהתפתח באותן שנים ביוזמת הורים, מחנכים ורבנים כטקס חניכה נשי שמוקדו בבית הכנסת, בישוב ובישראל 'בת המצווה' התפתחה מלכתחילה בהשפעת תרבות הצריכה והאינדיבידואליזם הנהנתני המודרני כטקס משפחה נטול תוכן דתי או כל תוכן אחר של חניכה. רק בשנות השבעים החלו הנסיונות להפוך את המסיבה לטקס חניכה, והם נמשכים עד היום.

מאמר זה ממשיך פרויקטים דומים של המחבר שעסקו בהיסטוריה אנתרופולוגית של טקסי חיים וחגים בעולם היהודי המודרני – התחקות אחרי ההיסטוריה של פרטים קטנים של פרקטיקות חגיגה תוך ניסיון להבין את משמעותם עבור עושיהם.¹ ואולם מבחינה מתודולוגית, התברר שהמחקר מסובך יותר מהצפוי. באופן מפתיע למדי אין כמעט מקורות העוסקים בהיווצרות חגיגת בת המצווה ובאזרוחה בתוך תרבות החגיגה של הישוב. כפי שנראה להלן, חגיגת בת המצווה לא נוסדה כתוצאה של יזמות תרבותית מצד

¹ ראו למשל: Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (New Delhi: Oxford University Press, 2000 [1987]), p. 42; Clifford Geertz, 'History of Ritual, Magic and Superstition in the Middle East', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, no. 2 (1990), pp. 321–333; and 'Anthropology', *New Literary History* 21, no. 2 (1990), pp. 321–333. נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל, ירושלים 2014.

ממסד כזה או אחר – חינוכי, דתי, תרבותי או פוליטי – אלא מלמטה, מתוך המרחב המשפחתי. משם התפתחה בת המצווה לכיוון המרחב המסחרי, ורק כאשר הפכה לעובדה מוגמרת ולנורמה חברתית מחייבת, וחדרה לכל בית בישראל, החלו גם מחנכים ויזמי תרבות מחד, והממסד הרבני מאידך, לעסוק בה באופן מהוסס, בעוד האליטה של תנועת העבודה וכן האליטה התרבותית של המורים והמשכילים עדיין השתדלה להתעלם ממנה. ואמנם, כפי שנראה להלן, האחרונים לאמץ את חגיגת בת המצווה היו אנשי ההתיישבות העובדת, שאימצו אותה אפילו אחרי הציבור הדתי-אורתודוקסי. לכן, המושג 'בת מצווה' נעדר כמעט לגמרי מהארכיונים, ואף אזכוריו בעיתונות התקופה מעטים ביותר, ובמיוחד בולט היעדרו מעיתונות הילדים והנשים בת הזמן ומכתבי עת העוסקים בענייני חינוך. זו כנראה גם הסיבה לכך שתולדותיה בישוב לא זכו עד כה לטיפול מחקרי. לפיכך נקטתי במתודה רגריסיבית ברמת המיקרו, כלומר חיפשתי אזכורים מינוריים ואגביים בעיתונות ובמקורות אתנוגרפיים אחרים, שהעידו על תופעה שכבר קיימת בנוף התרבותי.

כמסגרת אנליטית לניתוח תהליך התפתחות חגיגת בת המצווה והמשמעויות שניתנו לה, יש להבחין בין טקסי חניכה לבין מסיבות יום הולדת. טקס חניכה, כידוע, הוא ביצוע דרמטי ומוקצן של פעילות המאפיינת את חיי היומיום בקהילה שאליה מצטרפים החניכה או החניך. ואולם החברה המודרנית התעשייתית נוטה להמעית בציון ריטואלי של מעברי סטטוס חברתי,² ובמקום זה היא מציבה את הספירה המתמטית של שנות חיי האדם במרכז הבניית הזהות האישית, ומציינת באופן טקסי את הזמן החולף באמצעות יום ההולדת.³ טקס זה, שמקורו בפולחן ה'גניוס' הרומאי, ושלפני העידן התעשייתי צוין באירופה רק על ידי האצולה, עבר פופולריזציה מקיפה בתרבות התעשייתית המודרנית והפך להיות הריטואל המחייב ביותר בה. הוא שולב בפולחן הילדות הוויקטוריאני, וכן באינדיבידואליזם של תרבות הצריכה. באופן מעניין, יום ההולדת שמר על צורתו הבסיסית לאורך כל העידן המודרני באופן חוצה תרבויות ומקומות – עוגה, נרות והחלפת מתנות. הוא שרד אפילו בעידן התעשייתי המאוחר, שחוקרת תרבות החגיגה המודרנית אליזבת פלאק כינתה 'העידן הפוסט-סנסטימנטלי'.⁴ לענייננו, אחד ההבדלים החשובים בין יום

² David Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 124

³ Howard P. Chudacoff, *How Old Are You? Age Consciousness in American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 4–5; Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (New York, 1962), pp. 189–240

⁴ Barbara Rinkoff, *Birthday Parties around the World* (New York: M. Barrows, 1967); Elizabeth H. Pleck, *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture and Family Rituals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); Vyta Baselice, Dante Burrichter, and Peter N. Stearns, 'Debating the Birthday: Innovation and Resistance in Celebrating Children', *The Journal of the History of Childhood and Youth* 12, no. 2 (2019), pp. 262–284

ההולדת לבין טקסי החניכה הוא שביום ההולדת חוגגים את עצם קיומו של האינדיבידואל החוגג, ואין נדרש לבצע משימות כדי להוכיח את עצמו ולהצטרף לקבוצה – כביכול הוא חבר בחברה מעצם היותו בעולם.⁵ לכן, לא ייפלא שיום ההולדת הפך לטקס מרכזי בתרבות הצריכה המודרנית, לא רק בשל החלפת המתנות הריטואלית ובשל צרכנות הראווה, אלא בשל תוכן המסיבה המעודד אינדיבידואליזם, ולטענת המבקרים, אף נרקיסזם. ריטואל זה ממחיש כי למרות הביקורות עליה, תרבות הצריכה המודרנית היא אכן תרבות לכל דבר ועניין – צורת חיים אוטונומית בעלת מיתוסים וריטואלים משלה, המהווה לא רק כוח כלכלי אלא כוח תרבותי של ממש המעניק משמעות ומשנה את האופן שבו בני אדם תופסים את חייהם. ואמנם, מחקרי צועד בעקבות מגמות חדשות בחקר הצריכה שמבקשות למצוא בה משמעויות מלבד מכשיר מניפולטיבי להגברת מכירות, משמעות שבה התמקדו תאורטיקנים רבים מאז אסכולת פרנקפורט ועד לימינו. תרבות הצריכה אינה רק מנוע צמיחה כלכלי אלא כוח תרבותי של ממש המהווה מקור למשמעות ומשנה את האופן שבו אנשים תופסים את חייהם בהקשרים היסטוריים שונים – ובהם ההקשר היהודי.⁶

הקשרים שבין תרבות הצריכה לבין תרבויות יהודיות שונות זוכים לאחרונה לתשומת לב מחקרית גוברת. אופנים שונים שבהם יהודים – בעיקר בני תרבות המערב – הסתגלו לתרבות הצריכה המערבית מחד, וגם יצרו תרבות צריכה ייחודית להם מאידך, כבר נחקרו בהקשרים שונים.⁷ ההיסטוריונית ענת הלמן תיארה את ארץ ישראל של שנות העשרים

⁵ ראו בהרחבה: Hizky Shoham, 'It's about Time: Birthdays as Modern Rites of Temporality', *Time & Society* (forthcoming)

⁶ לדוגמה: Mary Douglas and Baron Isherwood, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption* (London & New York: Routledge, [1979] 1996); Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (Oxford: Blackwell, 1989); Jean-Christophe Agnew, 'Coming Up For Air: Consumer Culture in Historical Perspective,' John Brewer and Roy Porter (ed.), *Consumption and the World of Goods* (London: Routledge, 1993), pp. 372–397; Roberta Sassatelli, *Consumer Culture: History, Theory and Politics* (London: Sage, 2007) על האוטונומיה של המושג 'תרבות' ראו: Jeffrey C. Alexander and Philip Smith, 'Cultural Sociology or Sociology of Culture: Towards a Strong Program for Sociology's Second Wind', *Sociologie et Societes* 30, 1 (1998): 107–166

⁷ הנה כמה דוגמאות: Andrew R. Heinze, *Adapting to Abundance: Jewish Immigrants, Mass Consumption, and the Search for American Identity* (New York: Columbia University Press, 1990); Riv-Ellen Prell, 'Why Jewish princesses don't sweat: desire and consumption in postwar American Jewish culture', in *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, ed. Howard Eilberg-Schwartz (Albany: SUNY, 1992), pp. 329–359; Jenna Weissman Joselit, *The Wonders of America:*

והשלולים כחברת צריכה, ועמדה למשל על תרומתה של תרבות הצריכה לאופן בלוי השבת בתל אביב המנדטורית.⁸ חגיגת בת המצווה היא דוגמא קיצונית להשפעת תרבות הצריכה על החיים היהודיים: אירוע שנוצר כמעט יש מאין, והתקבל בקרירות על ידי הממסד הדתי מחד ועל ידי האליטות החינוכיות והתרבותיות מאידך, כיוון שלא היה לו כל קשר לעולם הדת ובית הכנסת או לאידיאולוגיה הציונית; ובכל זאת, בסופו של דבר חדר לכל בית בישראל ונתפס כביטוי של זהות יהודית על ידי הזרם המרכזי הישראלי, שבהקשר הזה אינו ניתן להגדרה על הציר הדתי-חילוני ואין לנו אלא להגדירו בקיצור כמסורתי.⁹

מייקל הילטון, היסטוריון שעסק בטקס בר המצווה, הראה כי לאורך תולדותיו בתקופה המודרנית נשמר בו איזון עדין בין אירוע חברתי לבין טקס חניכה הממוקד באוריינות טקסטואלית – 'ציד הדב היהודי'. ואולם במהלך שנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים הופר איזון זה והאירוע החל לנטות בחוזקה לכיוון תרבות הצריכה, בעוד מוטיב החניכה הפך במרבית המקרים לשטחי או שיורי. מצד שני, דווקא אז הואץ תהליך הפופולריזציה של חגיגת בר המצווה, ויותר יהודים מאי פעם מציינים אותה – בדרך כלל על ידי מסיבות פאר. למעשה, טקס בר המצווה שולב לתוך מערכת טקסי החיים המודרניים המורכבת בעיקר מציוני הזמן החולף באמצעות ימי הולדת ולא ממעברים בין סטטוסים – ובמקום לטקס חניכה הוא הפך ליום הולדת מוגבר ברוח תרבות הצריכה.¹⁰ בניגוד לטקס בר המצווה שמאחוריו היסטוריה ארוכה מאז ימי הביניים המאוחרים, המושג 'בת מצווה' נוצר במהלך המאה העשרים, בשני מסלולים מקבילים: בארה"ב הוא נוסד כטקס חניכה בבית הכנסת, בעוד המרכיב של תרבות הצריכה הצטרף והפך למוקד האירוע לאחר זמן. ואילו בארץ ישראל, כפי שנראה להלן, התהליך היה הפוך: חגיגת בת המצווה נוצרה ללא כל מרכיב של חניכה, אלא בתור יום הולדת מורחב בלבד, וכתוצר

Reinventing Jewish Culture, 1880–1950 (New York: Hill and Wang, 1994); Gideon Reuveni and Nils Roemer (ed.), *Longing, Belonging and the Making of Jewish Consumer Culture* (Leiden and Boston: Brill, 2010); Gideon Reuveni, *Consumer Culture and the Making of Modern Jewish Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

⁸ ענת הלמן, אור וים הקיפוח: תרבות תל-אביבית בתקופת המנדט, חיפה 2007, עמ' 91–99. ראו גם: חזקי שוהם, 'שבת הצריכה', כיכר העיר: בימה ליהדות ישראלית – השבת והחיים (תשע"ח), עמ' 37–40.

⁹ יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל', עיונים בתקומת ישראל 13 (2003), עמ' 163–180; יעקב ידגר, המסורות בישראל: מודרניות ללא חילון, ירושלים 2010.

¹⁰ Michael Hilton, *Bar Mitzvah: A History* (Lincoln: University of Nebraska Press; Philadelphia: Jewish Publications Society, 2014), p. 170; חזקי שוהם, 'בר מצווה ובת מצווה בתרבויות יהודיות: טקסי חניכה, תרבות הצריכה ותודעת גיל', כיכר העיר: בימה ליהדות ישראלית – טקסי חיים (תשע"ז), עמ' 15–32.

בלעדי של תרבות הצריכה. מרכיב החניכה נוסף בהמשך, במגזרים מסוימים בלבד ובאופן מקוטע למדי.

המאמר יפתח בהצגת הרקע ההיסטורי של טקסי חניכה לבנות בתרבויות יהודיות, או יותר נכון בתיאור היעדרם של טקסים כאלה. בגוף הדברים אתחקה אחר תולדות התפתחות הטקס בשנות הארבעים בישוב, כשהן משולבות בהופעתו ההדרגתית של הביטוי 'בת מצווה' שלא היה מוכר בשפה העברית שדוברה בישוב בשנות השלושים – עד לאזרחם המלא של הביטוי והטקס גם יחד כבר בתחילת שנות החמישים.

(אין) טקסי בגרות נשיים בתרבויות יהודיות

שאלת בגרות הבת בספרות ההלכתית סבוכה וברובה אינה רלוונטית לעניין מאמר זה. לענייננו נציין שאמנם במקורות חז"ל לא ברור שישנו גיל אחיד שבו הבת או הבן מתחייבים במצוות, אך ברבות השנים התקבלה בספרות ההלכתית המוסכמה שגיל שנים עשרה הוא הגיל שבו הבת מתחייבת במצוות, במקביל להתקבעות ההדרגתית של גיל שלוש עשרה לבנים.¹¹ החל מימי הביניים המאוחרים התפתח טקס בר המצווה כטקס חניכה של בנים בני שלוש עשרה לתוך עולם בית הכנסת והאוריינות הטקסטואלית והריטואלית. במהלך העת החדשה המוקדמת התפשט הטקס כמעט בכל העולם היהודי, אך לא התפתחו כל טקסי חניכה מקבילים לבנות, למעט טקסי נישואים ומוות.¹² ההיעדר הכמעט מוחלט של טקסי חניכה נשיים אצל היהודים יוצא דופן בקרב תרבויות העולם, ונראה שיש לתלות אותו בהדרת הנשים מעולם האוריינות הטקסטואלי, שניצב במרכזם של מרבית טקסי החניכה הגבריים.¹³

בעת החדשה המאוחרת אנו מוצאים בספרות ההלכתית דיון תאורטי בפרופיל נמוך למדי בשאלת הביטוי הטקסי להגעת בנות לגיל מצוות. מהמאה השמונה עשרה ועד לתחילת המאה העשרים נמצאו מי ששאלו מדוע אין ביטוי טקסי כזה אף שההיגיון מחייב

¹¹ יצחק ד' גילת, "בן שלוש עשרה למצוות?", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 39–53.

¹² Norma Baumele Josephs, 'Ritual, Law, and Praxis: An American Response/a to Bat Mitsva Celebrations', *Modern Judaism* 22 (2002), pp. 234–260. על בר מצווה, ראו: ישראל תא שמע, 'טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפתחותו', תרביץ סח, (תשנ"ט), עמ' 587–598; Ivan G. Marcus, *The Jewish Life Cycle: Rites of Passage from Biblical to Modern Times* (Seattle: The University of Washington Press, 2004), pp. 88–98; יעקב גרטנר, 'חגיגת ברמצווה: הרקע להתהוות המנהג', אברהם (רמי) ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 235–256.

¹³ איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, תרגום – טל אילן, ירושלים, 1998; יורם בילו, 'ממילה למלה: ניתוח פסיכותרבותי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית', אלפיים 19 (תש"ס), עמ' 16–46.

להודות ולשמוח ביום קבלת המצוות, והשיבו מה שהשיבו.¹⁴ במקביל, במהלך המאה התשע עשרה החלו חוגים ליברליים במערב לערוך טקסי קונפירמציה, כטקס קבוצתי המדמה טקס סיום של קורס לימודי: ילדים בני שכבת גיל אחת שהוגדרה כמתאימה – בדרך כלל בין גיל שלוש עשרה לגיל חמש עשרה – עמדו בפני הקהילה בבית הכנסת והציגו באופן טקסי את שליטתם בעיקרי האמונה.¹⁵ אף שטקסי הקונפירמציה נועדו בעיקרון לבנים ולבנות כאחד, רבים הבינו אותם כפיצוי על היעדר טקסי חניכה נאותים לבנות; ובסופו של דבר, באירופה, בצפון אפריקה ובצפון אמריקה הפך הטקס הקבוצתי להיות בעיקר טקס של בנות ועבורן.¹⁶

בתחילת שנות העשרים, בעקבות ביקורת על היעדר טקסי חניכה נשיים אישיים לתוך עולם האוריינות הריטואלית והטקסטואלית היהודית, החלו כמה בתי כנסת קונסרבטיביים בארה"ב לקיים טקסי חניכה אינדיבידואליים לבנות, וקראו להם 'bas mitzvah'. הטקסים נערכו סמוך ליום ההולדת של החניכה – בדרך כלל יום ההולדת השלושה עשר, כדי לקיים שוויון סמלי עם הבנים, וכללו פעילות ליטורגית משמעותית בתוך בית הכנסת, גם אם לא זהה לזו של הבנים – בדרך כלל קראו הבנות את ההפטרה מתוך חומש בתפילת ליל שבת, ולא בשבת בבוקר כחלק מסדר התפילה הרגיל. במהלך שנות השלושים והארבעים עברו כמעט כל בתי הכנסת הקונסרבטיביים בצפון אמריקה לחגוג בת מצווה, והחל משנות החמישים והשישים התפשט המנהג גם ללא מעט בתי כנסת רפורמיים (אף שמרביתם עדיין מגלים העדפה לקונפירמציה עד היום) ואף לקהילות אורתודוקסיות.¹⁷ הפופולריות הגואה של הטקס בקרב יהודי צפון אמריקה בשנות השגשוג והפרבור שלאחר מלחמת העולם השנייה הגבירה את השפעתה של תרבות הצריכה על פורמט החגיגה: המתנות, הלבוש, מיקום קבלת הפנים שלאחר הטקס – בבית ההורים או ב־social hall של בית

¹⁴ יוסף תאומים, (1792–1727) פרי מגדים: אשל אברהם, על הרמ"א או"ח סי' רכ"ה, ב; הרב יוסף חיים מבגדד, בן איש חי: הלכות, ירושלים, מרכז הספר, 1994 [פורסם במקור 1901], פרשת ראה, סעיף טז, עמ' רנא; פתחיה הארנבלס, פתחי שערים, ערך י"ג אות ט"ז, ווארשא: דפוס י' עדעלשטיין, 1909 [תר"ע], עמ' 13 (דף ז' ע"א).

¹⁵ Marcus, *The Jewish Life Cycle*, 113–116; David Resnick, 'Confirmation Education from the Old World to the New: A 150 Year Follow-up', *Modern Judaism* 31, no. 2 (2011), pp. 213–228; Hilton, *Bar Mitzvah*, pp. 106–115

¹⁶ Benjamin Maria Baader, *Gender, Joselit, The Wonders of America*, p. 116
Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870 (Bloomington: Indiana University Press, 2006), pp. 39–40, 147–151; David Golinkin, 'The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845–2010', *Nashim* 21 (2011), pp. 46–66; Hilton, *Bar Mitzvah*, p. 92 ff.

¹⁷ Paula E. Hyman, "The Introduction of Bat Mitzvah in Conservative Judaism in Postwar America," *YIVO Annual* 19 (1990), pp. 133–146; David Bleich, 'Survey of Halakhic Periodical Literature', *Tradition* 14, no. 2 (Fall 1973), p. 126

הכנסת, הדגש על הסטטוס החברתי של ההורים, וכן הלאה – כך שמסיבת יום ההולדת המורחבת הפכה להיות העיקר עבור הבת ומשפחתה, ואילו הטקס הדתי טפל,¹⁸ אך בצפון אמריקה תמורה זו הגיעה רק בעקבות הפופולריזציה של טקס החניכה הדתי. לעומת זאת, לחגיגת בת המצווה הישראלית היה מסלול אחר לגמרי.

שנות העשרים והשלושים בישוב: אין בת מצווה

בנוהג המחשבתי (ובספרות המחקרית) נהוג לזהות את הפרויקט הציוני עם האתוס החלוצי של הסתפקות במועט, ולא עם חדירת תרבות הצריכה לארץ. ובכל זאת, הציונות אינה שונה מכל פרויקט לאומי אחר בן זמנה, שכפי שאיבחנו חוקר הלאומיות ארנסט גלנר, 'מדבר על אנשי כפר ויוצר אנשי עיר'.¹⁹ בפרט לאחר הכיבוש הבריטי של ארץ ישראל ב-1917 מידי העות'מאנים וההאצה של תהליך התיעוש והעיור, הישוב הפך לחברת צריכה של המעמד הבינוני האופייני לזמנה, גם אם הדבר היה מנוגד לאתוס הציוני הפוריטני והאנטי אורבני.²⁰ אחת ההשלכות של עליית הערכים וסגנון החיים של המעמד הבינוני הייתה עליית תפיסה סנטימנטלית של הילדות, שנתפסה כמאפיין מובהק של הציביליזציה המערבית.²¹ תהליך זה היה כרוך בין השאר בהתאזרחות מהירה של מסיבת יום ההולדת המשפחתית בתרבות החגיגה בישוב בתקופת המנדט, יחד עם התפשטות תפיסות המעמידות את הילד ותשוקותיו במרכז חיי המשפחה. מסיבת יום הולדת ביתית וקניית מתנה מיוחדת לילד הפכו לנורמות מחייבות, והתפשטו גם לגני הילדים, שם נעשה בהן שימוש להפצת האידיאולוגיה הלאומית והתקבל המנהג שילד תורם לקק"ל ביום הולדתו.²² גננות או מתנדבות שפעלו בקרב קהילות שלא הכירו את יום ההולדת ניסו

¹⁸ Joselit, *The Wonders of America*, pp. 127–130; Hilton, *Bar Mitzvah*, p. 170 ff.

הצריכה בארה"ב בתקופה זו ראו: Lizabeth Cohen, *A Consumers' Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America* (New York: Alfred A. Knopf, 2004)

¹⁹ ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, תרגום – דן דאור, תל-אביב 1994, עמ' 141.

²⁰ ראו: הלמן, אור וים הקיפוח.

²¹ על תפיסות של מעמד בינוני ומושג הילדות בישוב, ראו למשל: סחלב סטולרליס, 'כך אגדל תינוק ציוני: הבניית התינוק והאם הארץ-ישראלים באמצעות ספרי הדרכה להורים'. עיונים בתקומת ישראל 13, (2003), עמ' 277–293; עפרה טנא, הבתים הלבנים ימלאו: חיי יומיום בדירות תל אביב בתקופת המנדט, תל אביב 2013, עמ' 222–224, 235–236; Hizky Shoham, "Small Sales Agents (of Nationalism) Inside the House": Childhood, Consumer Culture, and Nationalism in Interwar Palestine's Yishuv', *Journal of the History of Childhood and Youth* 12, no. 1 (2019), pp. 88–112

²² שושנה סיטון, 'חינוך ותרבות בגיל הרך ביישוב: בנייתה של תרבות ילדים חדשה', זמנים 72 (2000), עמ' 44–56.

להנחיל את הפרקטיקה להורים או לפחות 'לפצות' את הילדים בעריכת יום הולדת גדול יותר בגן.²³

גם חגיגת בר המצווה הושפעה מתרבות הצריכה. ככלל, טקסי בר מצווה נערכו בישוב כדבר שבשגרה וכללו בדרך כלל עלייה לתורה בבית הכנסת – גם של מי שלא הרבו לבקר בבתי הכנסת דרך שגרה – שהייתה מלווה בקבלת פנים בבית ההורים או במקום ציבורי אחרי הטקס הדתי בשבת או באמצע השבוע.²⁴ השפעת חברת הצריכה של התקופה ניכרה במתנות שקיבל הילד מקרובי המשפחה והחברים, שהיו רבות ויקרות יותר מאשר במסיבות יום הולדת רגילות, כמו עטים נובעים או ספרים, וכמובן המתנה האולטימטיבית – שעון יד. כמו בטקסי חיים ובציוני דרך אחרים, גם בחגיגות בר מצווה רבים ניצלו את ההזדמנות כדי להרים תרומה לקק"ל, שמצידה השיקה פרויקטים מותאמים להתרמה.²⁵ המונח 'בת מצווה', לעומת זאת, לא היה קיים בשפה העברית בישוב ולא מופיע בשום מקור לפני סוף שנות השלושים. היעדרו של הביטוי מהשפה בולט, למשל, במילונים עבריים, בהם הופיע לראשונה בשנות השישים המאוחרות.²⁶ היעדר זה בלט גם כאשר הוזכרה בכל מיני הקשרים בשיח הציבורי בישוב העובדה שלבנות אין כלל חגיגת בר מצווה.²⁷ הביטוי לא היה קיים וגם לא האירוע – לא כטקס חניכה, ולא כמסיבה. את ימי ההולדת הרגילים הבנות חגגו כמו הבנים, אבל הן לא חגגו יום הולדת מורחב שבו עלו לתורה וקיבלו מתנות יקרות יותר, או טקס שבו משפחתן הרימה בשמן תרומה גדולה לקק"ל.

כאן יש לציין שבישוב היו מי שביקשו ליצור טקסי חניכה חדשים, ולשתף בהם גם בנות. הבולטים שבטקסי החניכה החדשים היו טקסי חניכה כמרצבאיים, שבהם הוענק לחניך ביום הולדתו השלושה עשר באופן טקסי ופומבי אקדח, אחרי שלמד בהיחבא את רזי השימוש בו, ולעתים הוטלה עליו גם משימה ביטחונית של ממש. מטבע הדברים, תחת שלטון הבריטים, רק נערים מעטים, ורק ביישובי ספר, אמנם עברו טקס כזה – אך הדבר הותיר חותם בתרבות הציבורית כהמצאה טקסית ארץ-ישראלית ייחודית שגם עוררה

²³ למשל: יהודית הורביץ, 'מועדוני הילדים', דבר הפועלת 1, 1.1939.28.3, עמ' 28.

²⁴ למשל: 'הגב' והאדון אדוארד אגין' (מודעה), דבר, 9.3.1938, עמ' 6. וראו: רני יבין וראובן גפני, 'בא השטן לכפריחזקאל בערב שבת': 'מרד הזקנים' והמאבק על הקמת בית כנסת במושב עובדים בעמק יזרעאל 1924–1928', קתדרה 130 (תשס"ט) 75–102.

²⁵ למשל: פ' לאין, 'אמצעי הקברן של הקרן הקיימת לישראל', דאר היום, 12.2.1922, עמ' 4; 'למופת', דבר, 19.6.1936, עמ' 8.

²⁶ למשל: אליעזר בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ב, ירושלים–ברלין תרס"ח, עמ' 608; אליעזר בן-יהודה, מלון עברי: מתרגם אשכנזית המדברת בין היהודים ורוסית, וילנא 1903, עמ' 130; יהודה גור (גרובסקי), מלון עברי, תל אביב תש"ו, עמ' 111, 639; אברהם אבך-שושן, המילון החדש בשלושה כרכים, א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 149 (הביטוי נעדר ממהדורת תשכ"ו וקודמותיה).

²⁷ שושנה הראלית, "דבר הפועלת" והעולה החדשה, דבר, 5.6.1939, עמ' 18.

פולמוס.²⁸ המקרה הידוע ביותר הוא של ישוב הספר כפר גלעדי, בגבול הצפוני של ארץ ישראל, שנוסד על ידי יוצאי ארגון 'השומר', שם הקפידו לקיים טקסי חניכה מיליטריסטיים כאלו, וכללו בהם אף את הבנות. כמעט תמיד חגגו הבנות טקסים אלו ביום הולדתן השלושה עשר, והם תמיד נקראו בשם 'בר מצווה'.²⁹ יש לציין שהטקסים היו שוויוניים על פני השטח בלבד, וזאת משתי סיבות: ראשית, כפי שהראתה סמדר סיני, השמירה עצמה הייתה משימתם הבלעדית של הגברים, בעוד נשות המושבה הודרו ממנה בשגרה על אף רצונן העז לתרום ועל אף שהוכיחו את עצמן בתחום כל אימת שנדרשו לכך; וברור שחלוקת העבודה המגדרית בין המבוגרים הקרינה על חברת הילדים, אף שזו חונכה לכאורה לשוויון מגדרי.³⁰ שנית, וחשוב מכך, אצל הבנים, לטקס החניכה המיליטריסטי היה עשוי להתלוות טקס חניכה דתי שכלל עלייה לתורה והנחת תפילין, וגם אצל מי שבחרו שלא לעשות זאת, התקיים דיון והאופציה הדתית נדחתה מתוך מודעות. בפועל, הבן קיבל מתנות רבות מקרוביו שבעיר ומהחברים בקיבוץ לרגל חגיגת בר המצווה, והבת לא.

סיפור בעל תשתית עובדתית מאת הסופר אליעזר שמאלי, ששימש כמורה בכפר גלעדי בשנות העשרים, מעיד על ההבדל המגדרי. הסיפור מתאר טקס חניכה מיליטריסטי כמתואר לעיל שעובר הבן הבכור של הכפר, ואת התלבטויות המבוגרים בינו לבין טקס החניכה הדתי הקלאסי שכלל הנחת תפילין. בשלב מסוים בסיפור, בעוד המבוגרים עוסקים בוויכוחי דוקטרינה על דת ומסורת, אומרת אחת מבנות קבוצת הגיל לכן, גיבור הסיפור: 'אמא שלי אומרת, שגם לי יתנו מתנה כזאת [הכוונה היא לאקדה], כשאהיה בת שלוש-עשרה'.³¹ למרות השוויון המדומה, הילדה ביטאה קינאה מפורשת בחברה לקבוצת הגיל, שעמד במרכז של סערה ציבורית במושבה, בעוד שהיא לא תעמוד בה לעולם מפני שעבורה לא קיימות דילמות של תפילין מול אקדה. עבור הילדה, מדובר בלא יותר מאשר יום ההולדת השלושה עשר. ובכל מקרה, שמאלי, בפי הילדה הזו, לא הכיר מונח שיתאים לתאר יום הולדת מוגבר שכזה לבנות, מלבד 'בר מצווה'.

מעט נפוצים יותר מטקסי החניכה המיליטריסטיים היו טקסי חניכה קבוצתיים שהתקיימו במספר קיבוצים, ובהם העניקו תנ"ך באופן חגיגי לכל בני ובנות השנתון של

²⁸ שלום בן-חורין, המצוטט אצל: ש"ה ברגמן, 'על המצב הדתי בארץ-ישראל', הפועל הצעיר שנה 34, כרך יב, גיליון 1, י"ד תשרי תש"א, 16.10.1940, עמ' 10–11. סמדר סיני, השומרות שלא שמרו: נשים ומגדר ב'השומר' ובקיבוצו כפר גלעדי 1907–1939 תל אביב 2013, עמ' 232–241.

²⁹ סיני, השומרות שלא שמרו, עמ' 238 ואילך; נורית ברצקי, 'ילדה עם אקדה', מעריב 10.12.1986, עמ' 76.

³⁰ על נשות 'השומר' וכפר גלעדי ראו סיני, שם. על סטריאוטיפיזציה מגדרית בחינוך הקיבוצי ראו: גוטה, 'עמדת החברה בקיבוץ כגורם חינוכי', דבר הפועלת ה, עמ' 11–12, 14.2.1939, עמ' 263.

³¹ אליעזר שמאלי, 'בר מצווה', אורחה: קובץ לדברי ספרות, תל-אביב 1934, עמ' 139–154 (הציטוט מעמ' 145).

גיל שלוש עשרה יחד.³² אמנם, בשנות העשרים והשלשים גם הללו היו נדירים ובמרבית הקיבוצים חגיגת בר המצווה הייתה טקס אינדיבידואלי, כמו יום ההולדת, וככזו לא זכתה להתייחסות מרובה מצד יזמי התרבות בתנועה הקיבוצית.³³ התייחסות נפוצה עוד יותר הייתה עקיפה בלבד ונגעה להצבתו של גיל שלוש עשרה כגיל המעבר מבית הספר היסודי לחטיבת הביניים; במוסדות חינוך רבים בהתיישבות העובדת משמעות המעבר היתה שהם הפכו מ'תלמידים' בלבד ל'נוער עובד' ולקחו אחריות מוגברת בענפי המשק. נמצאו מי שקישרו מעבר זה להגעה למצוות המסורתית, וצינו כי משמעות שינוי הסטטוס ל'נוער עובד' הייתה ש'הנער והנערה היו לבני מצווה'.³⁴ כותבת זו עשתה שימוש במושג 'בר מצווה' כדי לציין הן את הבגרות החדשה והן את הטקס החגיגי, וקראה לקיים טקסים כאלו בכל רחבי הישוב, גם עבור הנוער העירוני. אך הכפפה לא הורמה, ובקרב העירוניים, ואף במרבית ההתיישבות העובדת, טקס בר המצווה נותר טקס אינדיבידואלי בעיקרו.³⁵ לענייננו, אף שבטקסים הקבוצתיים האלו השתתפו גם בנות, הם תוארו רק במילה 'בר מצווה', והשפה בת הזמן לא הכירה כל מילה אחרת לציין אותם.

יש לציין שבכתיבה העברית בת הזמן, אמנם לא בישוב אלא במקומות אחרים בעולם, הביטוי 'בת מצווה' היה בשימוש נדיר בקרב מתנגדי טקסי הקונפירמציה, שהציבו אותו בין מרכאות כדי ללעוג לטקס שנראה בעיניהם מלאכותי, באמצעות מושג שכביכול לא קיים. אך הטקסים לא נקראו כך בפי מי שקיים אותם.³⁶ דווקא בעולם הדובר אנגלית, כפי שהוזכר לעיל, הוחל להשתמש בראשית שנות העשרים בביטוי 'bas mitzvah' כדי לציין באמצעותו את טקס החניכה הליטורגי והאינדיבידואלי החדש לבנות. אולם הביטוי היה בשימוש בקרב חוגים מצומצמים בלבד בקרב התנועה הקונסרבטיבית בארה"ב, ולא היה מוכר בציבור היהודי בארה"ב לפני הפופולריזציה המקיפה של הטקס בשנות הארבעים והחמישים.³⁷

רק לקראת סוף שנות השלושים מתחילות לצוץ בישוב אינדיקציות לקיומו של המונח 'בת מצווה', ככינוי מוסכם למסיבת יום ההולדת השתים עשרה של הבת, שהייתה קצת גדולה יותר ממסיבות יום ההולדת האחרות, בדומה למסיבת בר המצווה של הבנים, אלא

32 סיני, שם.

33 מוטי זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים 2002, עמ' 72, 284–285.

34 חסיה, 'בני מצווה', דבר הפועלת 10, חוב' 22, 23.1.1936, עמ' 225–226. ראו גם: רבקה פ', 'יום הולדת בחברת ילדים', דבר הפועלת יב (ה), חוב' 1–2, 27.2.1946, עמ' 12.

35 ש' סבוראי, 'על חגיגת בר מצווה', (עין חרוד), 1946/1948, <http://www.chagim.org.il/ListP.s.aspx?catid=660>, נדגם ב-11 בינואר 2015; משה סמילאנסקי, 'משוט בארץ', הצופה

27.7.1941, עמ' 2.

36 למשל: 'בחוף-לארצנו', המליץ 5.7.1895, עמ' 7; א"ד ליפשיץ, 'קצרות וארוכות', המליץ 2.5.1901, עמ' 3; 'מכתב לאונגרן', המצפה, 25.11.1910, עמ' 4.

37 Hyman, 'The Introduction of Bat Mitzvah', pp. 133–146

שהייתה נטולת כל אלמנט של חניכה, ולו שטחי. גם במקרה הזה הביטוי נמצא בתחילה בכתובים רק בדברי השוללים. אלא שבניגוד לציטוטים בעשורים שקדמו לשנות הארבעים, הפעם היה ברור מדברי המבקרים שזה אכן היה שמו של הטקס בפי מי שחגגו אותו. למעשה, כפי שנראה כעת, מידע רב על קיומה של חגיגת הבת מצווה הגיע מהחוגים הדתיים, ששללו אותה בהתחלה, אולם היחס שלהם כלפיה הפך במהירות למורכב יותר.

שנות הארבעים ואילך: ה'בת מצווה' נוצרת כמסיבה בלבד

בשנת 1939 פרסם שנתון הילדים של קק"ל 'מולדתי' מאמר מאת רב אורתודוקסי תל אביבי בכותרת 'בר מצווה'. בין השאר, סיפר המחבר לקוראים הצעירים כי השפה העברית והמסורת היהודית אינן מכירות מושג בשם 'בת מצווה'. משמעות הדבר היא, כמובן, שהוא כבר הכיר אנשים שחגגו בת מצווה.³⁸ בניגוד לדיונים קודמים בשאלה האם יש לבנות בר מצווה, כאן הכותב עצמו מתאמץ לטעון שהביטוי לא קיים, ולמעשה מעיד בכך כי הביטוי קיים ונמצא בשימוש בפי אנשים מסוימים. בנוסף, נמצאה עדות של אישה בת המעמד הבינוני שנולדה בשנת 1927, וסיפרה למראיינת בת זמננו כי לכבוד בת המצווה שלה, סבה האמיד שלח לה מליטא פסנתר. אין דרך לדעת, כמובן, אם הכינוי 'בת מצווה' אינו אנכרוניסטי, מה היה טיב המסיבה, והאם היו פערים בין הסב לבין המשפחה בארץ בהכנת טיב האירוע. ואולם ייתכן שהמנהג לתת מתנה מיוחדת ובעלת סטטוס גבוה ליום ההולדת השנים עשר כבר היה מוכר אז בקרב המעמד הבינוני בארץ.³⁹ אלו הן שתי העדויות הראשונות לקיומה של חגיגת בת מצווה בישוב.

בשנת 1940 הופיע בעיתון הדתי 'הצופה' מאמר ובו תואר פרויקט התרמה חדש של הקרן הקיימת לישראל לבר מצווה. במאמר מופיעים דברי שבח למוסד בר המצווה ולפרויקט החדש, בזכותו יודע הילד 'שאין זה יום הולדת סתם'. 'מעכשיו', מוסיף הכותב, 'ירגיש הילד בהגיעו לשלוש עשרה והילדה בהגיעה לשנים עשרה את ערך השעה במיוחד'.⁴⁰ המאמר אינו מתייחס ישירות ל'בת מצווה' ואינו מזכיר את המושג, אולם ברור שהוא מייחס ליום ההולדת השנים עשר של הבת חשיבות זהה ליום ההולדת השלושה עשר של הבן כציון דרך משמעותי, וכמו אצל הבנים, הכותב מבקש לחפש דרכים להפוך את היום לבעל משמעות ולא ל'יום הולדת סתם', כלשונו. מסתבר שרבים החלו אז לציין את יום ההולדת השנים עשר של הבת באופן מיוחד ומופגן יותר, עדיין במסיבה בבית עם חברות שהייתה קצת גדולה יותר מיום הולדת רגיל.

³⁸ הרב אלטר מאיר, 'ברמצווה מהו?', מולדתי: שנתון לנוער ולעם, בעריכת א"ז בן-ישי, שנה רביעית, ירושלים תרצ"ט, עמ' 223–224.

³⁹ רחל לביא, מובא אצל טנא, הבתים הלבנים ימלאו, עמ' 264.

⁴⁰ 'ספר ה'ברמצווה'', הצופה, 12.3.1940, עמ' 3.

הדיווח המפורט הראשון על מסיבות בת מצווה מופיע בשנת 1945 בכתבה עוינת למדי בעיתון 'הצופה', שסיפר לקוראיו שומרי המסורת כי בנוסף למסיבות בר מצווה ריקניות שעורכים יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, 'מהדרים אף עורכים טקסי "בת מצווה" לבנותיהם'. בשני המקרים, 'מתקיים איזה "טקס", עורכים סעודה, נואמים נאומים', אך אין תוכן אמיתי.⁴¹ באותה שנה הובא בעיתון 'הצופה' דיווח עוין על בתי הכנסת הרקונסטרוקציוניסטיים בארה"ב, מיסודו של מרדכי קפלן, שסדרי התפילה והפולחן בהם תוארו, כצפוי, כמלאכותיים וחסרי נשמה, כולל קריאת נערה 'בת מצווה' לעלייה לתורה שנזכרת לגנאי.⁴²

ואולם באותה השנה הופיעה באותו העיתון גם איגרת פומבית, מאת דב רוזן, דמות מוכרת בתנועת 'המזרחי' הציונית-דתית, המיועדת לחבר שהזמין אותו ליום הולדת של בנו. רוזן פקפק בהתאמת מנהג חגיגת יום ההולדת למסורת היהודית, וטען: 'אם יש ערך חינוכי לחגיגות בהן הילד הוא "חתן השמחה" – מדוע לא לקשר חגיגות אלו במאורעות תקופתיים, כגון: כניסה לבית הספר; התחלת לימוד חומש, גמרא; בר מצווה ובת מצווה וכדומה, כפי שהיה נהוג בתפוצות'.⁴³ רוזן ראה את מסיבת יום ההולדת כריקנית וכזרה לרוח היהדות, אך לא כן ציון בת המצווה עליה כתב כי הייתה נהוגה בגולה. קשה להאמין כי רוזן, שנולד בפולין למשפחה חסידית ולמד ב'חדר', התכוון לומר שאכן הכיר את בת המצווה מארץ מכורתו. סביר יותר להניח שהתכוון להביע תמיכה בחגיגת בת המצווה, שלהבדיל מיום ההולדת, מציינת קו פרשת מים בתהליך ההתבגרות שמגיע מהמסורת, גם אם הטקס עצמו לא היה מוכר במסורת. רוזן סבר שלבת המצווה יש פוטנציאל להפוך לטקס משמעותי, בדומה לחגיגת בר המצווה או הכניסה לבית הספר וכדומה, יותר מאשר יום הולדת סתמי. מה שלא תהיה כוונת הדברים, ניתן להסיק מכאן שמסיבת בת המצווה, כיום הולדת מורחב, כבר היתה מוכרת גם בציבור הדתי.

שנה מאוחר יותר, הופיעה מודעה לקונצרט בעיתון היומי הקומוניסטי 'קול העם', שהודיעה כי נערה בשם סונקה הפכה לבת מצווה ולרגל המאורע תרמה שתי לירות לקרן 'קול העם' – כלומר, למפלגה.⁴⁴ בשנת 1948, רות אלמוג הצעירה (והסופרת לעתיד) כבר ידעה שהיא עומדת לחגוג בת מצווה ביום הולדתה השנים עשר עם חברותיה לכיתה, אלא שמלחמת העצמאות שיבשה את התוכניות.⁴⁵

אזכורים מועטים אלו מעידים כי חגיגת בת המצווה כיום הולדת מורחב הפכה להיות חלק מהמובן מאליו ונטמעה בנוף התרבותי של הישוב. עד לשלהי שנות הארבעים אין

⁴¹ 'בר מצווה ללא מצוה', הצופה, 13.8.1945, עמ' 2.

⁴² 'מסיבי', הצופה, 25.10.1946, עמ' 7.

⁴³ ד' זעירא (דב רוזן), 'אגרת לחבר', הצופה, 1.11.1946, עמ' 6.

⁴⁴ מודעה, קול העם, 26.9.1947, עמ' 6.

⁴⁵ רות אלמוג, "'הספריה שלי", מאין נחלתי את שירי? בעריכת רות קרטון-בלום, תל אביב 2002, עמ' 87–85.

אינדיקציות לקיומה מחוץ לבית, באולמות וכדומה, וככל הנראה היא התקיימה בעיקר בבית. הבת חגגה בעיקר עם חברות ואולי גם עם המשפחה המורחבת. החגיגה הייתה דומה באופן כללי למסיבת יום הולדת רגילה – אולי קצת גדולה יותר ועם מתנות מפוארות יותר. ואולם תוך שנים ספורות היא הפכה למשהו גדול יותר ולאירוע חד פעמי. מי שיכלו להרשות לעצמם עברו לחגוג בשעות הערב באמצע השבוע. האינדיקציה הברורה ביותר לכך ניתנה בהודעה קצרה וטכנית לגמרי מטעם משרד החקלאות, בראשית שנות החמישים, כאשר מדינת ישראל הצעירה הייתה נתונה תחת משטר צנע נוקשה למדי. המשרד הורה 'להקציב גם לבנות מנות מיוחדות לרגל חגיגת בת מצוה'. 'כידוע', הוסיף המדווח בעיתון, 'ניתנו עד כה הקצבות מיוחדות רק לבנים לחגיגות בר מצוה'.⁴⁶ יש לציין שבתקופה זו עברו גם טקסי בר המצווה תהליך מקביל והושפעו מתרבות הצריכה: עד לשנות הארבעים הרוב ערכו מסיבות ביתיות, ואילו החל משנות הארבעים החלו יותר ויותר לצאת החוצה ונערכו בדרך כלל באולמות אירועים ייעודיים או במקומות ציבוריים למחצה אחרים כמו אולמות של בתי ספר וכדומה גם עבור המעמד הבינוני, ולא רק המעמד הגבוה כפי שהיה בשנות העשרים והשלושים.⁴⁷ אמנם, אולמות אירועים שפרסמו את עצמם בעיתונים התייחסו לחגיגות בר מצווה בלבד (יחד עם בריתות מילה, חתונות ומסיבות אחרות), ולכן נראה שעדיין לא היה מקובל לערוך מסיבת בת מצווה במרחב הציבורי, למעט אולי במעמדות העליונים. לפיכך, ההודעה מטעם משרד הצנע בדבר ההשוואה הפורמלית בין המשאבים שמוקצים לחגיגות בר מצווה ואלו המוקצים לחגיגות בת מצווה לאו דווקא שיקפה את המציאות, ובפועל, בחגיגות של בנים הושקעו ממון ומחשבה רבים יותר, והן היו ראווותניות יותר. אבל מסיבה בבית עם חברות ועם המשפחה המורחבת, שכללה מתנות שערכן לא נופל בעיקרון מאלו של חגיגות בר המצווה, הפכה להיות נורמה חברתית מחייבת בקרב המעמד הבינוני בישוב, בעוד המעמדות העליונים השתדלו להיבדל באמצעות מסיבות ראווותניות יותר. בתחילת שנות החמישים מסיבת בת המצווה כבר חדרה למרבית שדרות הישוב כמסיבת יום הולדת מורחבת ותו לא. יותר ויותר החלו לערוך מסיבות בת מצווה בהשתתפות בני המשפחה המורחבת וחברי ההורים, ומעתה לא רק ילדים אלא גם מבוגרים קיבלו הזמנות למסיבות בת מצווה של בנות המשפחה המורחבת או בנות של חברים.⁴⁸ אמנם, בקרב מבוגרים וילדים כאחד שררה מודעות לחידוש שבמסיבה – ובביטוי. כך, למשל, שאלה ילדה במדור למכתבי קוראים בעיתון הילדים 'הארץ שלנו' מדוע

⁴⁶ 'הקצבות מיוחדות לחגיגות "בנות מצוה"', חרות, 4.1.1951, עמ' 4.

⁴⁷ דוד אבישר, 'במקום דרשה', הפועל הצעיר גיליון 21, יב, 4.7.1941, עמ' 6–8; 'הרב יעקב ברמאן בחדרה', הצופה, 6.2.1942, עמ' 3; 'להשכיר, לשכור, להחליף' (לוח מודעות), דבר, 31.10.1947, עמ' 8.

⁴⁸ ברוך חרמון, 'ילדים היסטוריים', דבר, 1.8.1952, עמ' 15; משה גרוסמן, 'האם אגדה?', דבר, 6.8.1954, עמ' 5.

קוראים לילדה המגיעה לגיל שנים עשרה בשם העברי "בת מצווה" ולא בביטוי "ברת מצווה" המקביל לכינוי הארמי של הבנים. בתשובה נכתב כי 'הביטוי בר מצווה נוצר בתקופה שהעברית לא היתה שפת העם [...] המונח "בת-מצווה", לעומת זה, חדש הוא בידינו, ולא היה טעם, שנחדש לנו מונח שמחציתו ארמית'.⁴⁹ במקום אחר הופיעה המילה 'בת מצווה' כהגדרה בתשבץ, שמשמעה היה גיל שנים עשרה – והפעם, לראשונה, ההקשר היה יום הולדת לשוב בארץ ולא לדמות אנושית.⁵⁰ היות ואין מדובר בטקס חניכה אלא רק בציון זמן בולט, הוא יכול היה להיות תקף גם עבור מוסדות החוגגים יובל של מספר נאה שיש לו כביכול משמעות במסורת. ובכל מקרה, הביטוי היה חדש – אבל מקובל ומוכר.

התאזרחותו המהירה של הביטוי 'בת מצווה' בשפה בא לידי ביטוי גם בהתרבות פתאומית, לקראת סוף שנות הארבעים, של שימושים אנכרוניסטיים במילה כדי לתאר טקסי חניכה קבוצתיים של בנות בתפרצות ישראל. כך, למשל, בשנת 1948 תיאר החוקר נחום סלושץ באמצעות הביטוי 'בת מצווה' טקס בשם 'חג חינוך הבנות' שהיה רווח בקרב יהודי תוניס בשנות העשרים – אף שברור ששימוש זה אנכרוניסטי וכי המילה לא הופיעה אצל המודיעים שתיארו באוזניו את הטקס.⁵¹ גם הפולקלוריסט ומבקר הספרות דב סדן תיאר באותה השנה פולמוס סביב טקס 'בת מצווה' שנערך בלבוב בשנת 1902. לתיעוד המעשה הוא מפנה לעיתון הרוסי 'ווסחוד', אך במקור הרוסי נכתב במפורש 'קונפירמציה'.⁵² סדן סבר מן הסתם שהוא פשוט מתרגם את הרוסית לעברית.⁵³ כאמור, בתקופות מוקדמות יותר מי שבקשו לשים ללעג את הקונפירמציה קראו לה 'בת מצווה' בין מירכאות, כדי להדגיש באמצעות מלאכותיות הביטוי את מלאכותיות הטקס. אצל סלושץ וסדן בת המצווה יצאה מהמירכאות ונתפסה כתרגום פשוט ונוח לעברית. גם כאשר דווח בעיתונות העברית דאז על טקסי קונפירמציה בחו"ל ועל הוויכוחים אודותיהם, השתמשו בביטוי 'בת מצווה' כתרגום פשוט של המילה הלועזית.⁵⁴

אינדיקציה נוספת לתהליך היא כמובן צירופן של מסיבות בת המצווה למושאי ביקורת תרבות הצריכה: עד כה תקפו המבקרים את ה'ריקנות' של מסיבות בר המצווה בלבד, ועתה צירפו לביקורת גם את בת המצווה.⁵⁵ הושמעה ביקורת גם על אלו שערכו את

⁴⁹ 'אנו שואלים: בר מצווה ובת מצווה', הארץ שלנו 13, 25.4.1951, עמ' 8. תשובה זו אינה מדויקת מבחינה דקדוקית, אך זה דיון אחר.

⁵⁰ מאיר דישון, 'תשבץ', דבר, 23.11.1951, עמ' 23.

⁵¹ נ' סלושץ, 'העם היהודי היושב בתוניס', ידעזם א, ב (תש"ח): עמ' 4–5.

⁵² Baumele Josephs, 'Ritual, Law, and Praxis', p. 256, n. 10.

⁵³ דב סדן, 'בת מצווה', דת ומדינה, בעריכת אפרים קמינקא, תל אביב תש"ט, עמ' 59–61.

⁵⁴ למשל: א' מרדכי, 'בשבילי החינוך', הצופה, 28.8.1953, עמ' 3; אפרים אנגל, 'בשבועות עם יהודי אמריקה', חרות, 23.5.1958, עמ' 4.

⁵⁵ טובה, 'מסיבות פאר ומתנות', הצופה, 27.8.1954, עמ' 2; 'הקפאת רמת הצריכה או הורדתה?', הצופה, 5.9.1956, עמ' 4.

מסיבות בת המצווה באולמות ולא בבית.⁵⁶ מבוגרים החלו להתלונן על התנהגות לא הולמת של הילדים במסיבות בת מצווה, בדיוק כמו שהתלוננו עד כה על מסיבות בר מצווה.⁵⁷ הצד השני של המטבע היה ריבוי המקרים שבהם משפחות של בנות מצווה תרמו את הכסף שיועד למסיבת בת המצווה עבור מטרות לאומיות, בדיוק כמו בני מצווה, למשל בזמן מבצע קדש ב-1956.⁵⁸ אחרים תרמו עבור מטרות הומניטריות וחברתיות.⁵⁹

התאזרחותה המהירה של מסיבת בת המצווה באה לידי ביטוי גם בתעשיית מתנות מתרחבת. אסופות ומדריכים לבר מצווה היו עסק משגשג כבר מזה עשרות שנים, ובדרך כלל כללו מה שנחשב ידע כללי הכרחי או מעניין עבור הנער המתבגר, ביהדות כמו גם בנושאים רבים אחרים, ולעתים גם מובאות ממיטב ספרות העולם והספרות העברית. כמובן, אין זאת אומרת שנער בר המצווה בהכרח התעניין בטקסטים אלו, אלא רק שהייתה זו מתנה נוחה לאירוע. רבות מהאסופות האלו ניסו לנצל את מסיבת בת המצווה כדי לקרב את הנער לעולמה של היהדות, על בסיס ההנחה שמדובר בעולם חתום עבור הנער.⁶⁰ בדומה, בשנות החמישים החלו לצאת לאור גם מדריכים ואסופות לבת מצווה, שלעתים מזומנות חוברו על ידי דמויות רבניות שקיוו לנצל את מסיבת בת המצווה כדי 'לקרב' את הבנות למסורת, בהנחה שרבים יקנו את הספר כמתנת בת מצווה.⁶¹ סוג אחר של ספרים שחוברו כמתנת בת מצווה משנות החמישים והלאה היו ספרים על גיל ההתבגרות שלא עסקו כלל בחגיגה ובמשמעותה, אלא רק בעניינים כלליים שהטרידו, לדעת המחברים, בנות מתבגרות.⁶²

סוגיה נפרדת שאי אפשר לדון בה כאן לפרטיה היא יחסו של הציבור הדתי לבת המצווה. בשנות החמישים החלו גם פוסקי ההלכה האורתודוקסים בארץ ובחו"ל לקיים דיון הלכתי בעד ונגד טקס בת המצווה. לא כל המשתתפים בו הפגינו מודעות יתרה להבדלים שבין הקונפירמציה הקבוצתית שעוצבה כטקס סיום של קורס לימודי לבין בת המצווה האינדיבידואלית שנחגגה ביום ההולדת האישי, ורבים הסתמכו על יחס רבני הדורות הקודמים לקונפירמציה כתקדים לקביעת היחס לחגיגת בת מצווה, לחיוב או לשלילה. אבל אפילו מתנגדי המנהג מיקדו את התנגדותם בטקס בת המצווה כטקס חניכה ליטורגי בבית הכנסת, ולא הפגינו התנגדות יתרה לחגיגות ביתיות ולציונה של בת המצווה

56 טובה א', 'בחוג המשפחה: מסיבות פאר ומתנות', הצופה, 27.08.1954, עמ' 2.

57 ק' שבתאי, 'כיצד מחנכים?', דבר, 28.9.1951, עמ' 3.

58 למשל: 'קרוב ל-8 מיליון ל"י במזומנים ל"קרן המגן"', דבר, 10.1.1956, עמ' 2; 'נשק לישראל', חרות, 1.2.1956, עמ' 4.

59 'יתרה על חגיגות בת מצווה לטובת נפגעי שיתוק', חרות, 17.3.1960, עמ' 4.

60 למשל: א' רוזנצויג, א' אשמן, ב' אביבי (עורכים), [איורים: נחום גוטמן], על סף הנעורים: ספר לבר מצווה, תל אביב תש"ג.

61 בת חוה: הספר לבת מצווה (מבחר סיפורים), תל אביב תשט"ז; הרב ברוך ישר (שליכטר), לבת ישראל בהגיעה למצוות, ירושלים תשכ"ג.

62 למשל: שלמה קודש, אשר ירחש לב: בת מצווה ובר מצווה, תל אביב תשי"ח.

כיום הולדת מורחב. ככלל, ככל שהיכרותו של הפוסק עם טקסי החניכה הנשיים היתה פחותה, ובעיני רוחו ראה רק מסיבת יום הולדת ובה הודאה לאל על ההגעה לגיל מצוות, כך נטה לגלות עמדה חיובית יותר כלפיה. זו הסיבה לעמדתם החיובית של מרבית הפוסקים הספרדים – ומסתבר, שטקס בת המצווה הגיע אף לציבור המזרחי המסורתי.⁶³ הדיון ההלכתי הזה, כמובן, הגיב להתפתחויות ולא חולל אותן. תשובות פוסקי ההלכה ניתנו בתגובה לשאלות שהגיעו מהציבור, אחרי שהמנהג כבר פשט והתאזרח. כך, למשל, נשאל ב-1955 'רב האסירים' אריה לוי על ידי אחד האסירים 'בדבר חגיגת בת מצוה שבתו מבקשת לערוך לה כמנהג המדינה'. הרב השיב שאף שאין לחגיגה זו בסיס במסורת היהודית, עליו לערוך לבתו את החגיגה כדי שלא לצערה.⁶⁴ מעניין שחלק מתשובות הרבנים ניתנו במענה לשאלתו של מנכ"ל משרד הדתות ש"ז כהנא – איש תנועת המזרחי, שכמסתבר, היה איש הציבור הראשון שעסק במפורש בשאלה, מאמצע העשור ואילך.⁶⁵ הדיון ההלכתי מצביע על כך שהנוהג קנה לו שביטה גם בציבור הדתי ואף בחלקים מהציבור החרדי.⁶⁶

לאחר שהחלה במעמד הביניים, ועברה למזרחים ולדתיים – האחרונים לאמץ את טקס בת המצווה היו אנשי ההתיישבות העובדת, שבמהלך שנות החמישים דווקא פיתחו והרחיבו את חגיגות בר המצווה הקבוצתיות שתוארו לעיל, בניסיון להציע חלופה לטקסי בר ובת המצווה האינדיבידואליים ולתרבות הצריכה. בקיבוצים רבים הפכה השנה שבה מגיעים בני ובנות השנתון לגיל שלוש עשרה ל"שנת בר מצווה", במסגרתה למדו הילדים לבצע משימות חינוכיות בתחומים שונים – ביטחון, קליטת עלייה, חינוך, ובעיקר עבודה חקלאית במשק. כחלק משנת בר המצווה, עוד נערכו בתחילת שנות החמישים בהתיישבות העובדת טקסים סתמיים שבהם האזינו הילדים לנאומים אינסופיים במיטב המסורת של תנועת העבודה ותו לא.⁶⁷ ואולם לקראת סוף העשור הונהג טקס חגיגי שבו הציגו בני המצווה ובנות המצווה פרויקטים לימודיים, וכן מופעי התעמלות, שירה וריקוד, והוא

⁶³ ראו למשל: Immanuel Jakobovitz, 'Review of Recent Halakhic Literature', *Tradition*, 6, no. 1 (1963), pp. 90–91. לדיון מורחב: אברהם (רמ) ריינר, 'היחס לטקסי בת מצווה: עיון משווה בפסיקה מודרנית', נטועים י (תשס"ג), עמ' 55–77.

⁶⁴ 'שלא לצער', מעריב, 26.10.1955, עמ' 2.

⁶⁵ הרב עובדיה הראיה, שו"ת ישכיל עבדי: חלק חמישי, ירושלים תשי"ח, עמ' ל (או"ח סימן כח), (תאריך התשובה עצמה הוא 1955); הרב משולם ראטה, שו"ת קול מבשר חלק ב, סימן מד, ירושלים תשט"ז, (השאלה נשאלה בשנת 1958). על פועלו של ש"ז כהנא ראו למשל: דורון בר, לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל 1948–1968, ירושלים ושדהבוקר תשס"ח.

⁶⁶ תקוה ויינשטוק, 'שבת בחפץ-חיים', מעריב, 6.5.1960, עמ' 6.

⁶⁷ 'אחד עשר מילדי חולדה הגיעו לבר מצוה', דבר לילדים, 8.1.1948, עמ' 1; 'מחיי הנוער העובד – בר מצוה', דבר, 6.1.1950, עמ' 7.

היווה את שיאה של השנה.⁶⁸ בין המחנכים בקיבוצים היו מי שכינו את המשימות הללו 'מצוות' כדי לחבר אותן מילולית לטקס בר המצווה.⁶⁹ לענייננו חשוב לציין שאף שבמשימות אלו נטלו חלק בנים ובנות יחד, הטקס כונה 'בר מצווה' – כמו בתקופת המנדט. אין ספק שבשנות החמישים והששים כבר שמעו בקיבוצים ובחוגי תנועת העבודה על המונח 'בת מצווה', אלא שמונח זה זוהה עם מסיבות יום ההולדת המוגזמות והאינדיבידואליסטיות, שהטקס הקבוצתי נועד להוות להן חלופה. כדי לשמור על הקונטציה של טקס חניכה המטיל משימות על החניכים, המחנכים בקיבוצים הקפידו על שימוש במונח 'בר מצווה' ועל גיל שלוש עשרה גם עבור הבנות, שחגגו יחד עם בני כיתתן. רבים שיבחו את טקסי התנועה הקיבוצית, מפני שדעתם לא היתה נוחה מהמסיבות הראוותניות של בת המצווה ובר המצווה בעיר, שהדגישו את הביגוד החגיגי, עיצוב השיער וכו', ושבחן היה על הנער או הנערה לחייך בנימוס ולהודות לאורחים, ותו לא.⁷⁰ צורת החגיגה הקבוצתית המשיכה להיות מקובלת במרבית הקיבוצים עוד במהלך שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, ורק במהלך שנות השבעים החלה לאבד מכוחה, כאשר חזרו, מבלי משים, לקיים מסיבות יום הולדת מורחבות ואינדיבידואליות עבור הבנים והבנות, ועליות לתורה עבור הבנים (ולעתים רחוקות עבור הבנות).⁷¹

עבור רוב מכריע של הציבור, בשנות החמישים כבר הפכה חגיגת בת המצווה לחלק מהנוף התרבותי. מעתה ואילך עלתה חגיגת בת המצווה לכותרות רק במידה ומשהו השתבש והצדיק פרסום בעיתון, כמו למשל זיהומי מזון, עבירות פליליות, או סיפורים אנושיים מרגשים – וכמובן, מדי פעם נדפסו בעיתונים תיאורים מנקי עיניים מחגיגות בת המצווה של עשירי הדור.⁷² להבדיל, אישה שבתה טבעה בבריכה ודרשה לחקור את האירוע, נגעה ללב הציבור באמצעות הכותרת: 'בתי היתה אמורה להיות היום בת מצוה'.⁷³ בהמשך, בשנות השישים, מגזיני נשים הציעו טיפים לעריכת מסיבת בת מצווה מוצלחת תוך צמצום בהוצאות.⁷⁴ מדורי האופנה דנו בשאלה אלו שמלות יתאימו לכלת

⁶⁸ שלמה וילקומירסקי, 'חגיגת בר מצווה – כיצד?', דבר, 11.12.1959, עמ' 6; '2000 בחגיגת בר מצווה בעינת', דבר, 6.6.1961, עמ' 4.

⁶⁹ אירמה פולאק, 'בת מצווה בקיבוץ', דבר, 11.2.1960, עמ' 3.
⁷⁰ שם.

⁷¹ אסף ענברי, 'בר מצווה בקיבוץ', בת מצווה ובר מצווה, בעריכת עלמה כהן-ורדי, תל אביב 2004, עמ' 56–64; בנימין (בוג'ה) בן גוריון, ארכיונאי ראשי במכון 'שיטים', קיבוץ בית השיטה, בתקשורת טלפונית, 3.8.2015.

⁷² 'משפטו של השחקן ההונגרי נפתח לקהל – האב מעיד', הצופה, 5.9.1956, עמ' 4; 'הרעלות קיבה בבר מצווה' (גוף הידיעה מספר על בת מצווה), מעריב, 31.8.1958, עמ' 8; 'חגיגת בת מצווה לאחת התאומות שאומצה ע"י זוג ישיש', חרות, 19.12.1960, עמ' 4.

⁷³ 'הטור השמיני', חרות, 18.11.1959, עמ' 2.

⁷⁴ אסטל המאירי, 'מסיבה לבת מצווה', מעריב, 10.1.1964, עמ' 49.

בת המצווה.⁷⁵ פובליציסטים התלבטו מה ייחשב כמתנה מכובדת, אך חינוכית, ודנו בבר מצווה ובבת מצווה כקטגוריה אחת בהקשר הזה.⁷⁶ רשויות מקומיות קיימו טקסי בת מצווה קולקטיביים מחשש פן תהיינה בנות שהוריהן לא חגגו להן.⁷⁷ והמתנגדים עיקמו כרגיל את אפם, וקראו לציבור להפסיק לבזבז כסף על מותרות. אחד הבולטים שבהם היה למשל חיים שורר, ממבקריה הבולטים והוותיקים של תרבות הצריכה עוד מאז תקופת המנדט.⁷⁸ שורר סיפר כי הוא ורעייתו קיבלו הזמנה ל'חגיגה משפחתית, למה שקוראים אצלנו "בת מצווה", דבר שבדרך-כלל אנו מותחים עליו ביקורת'.⁷⁹ אך בני הזוג קיבלו על עצמם את דין החברה, והלכו למסיבת בת המצווה, כמו כולם.

בסופו של דבר, חגיגת בת המצווה השיגה בזמן קצר ביותר פופולריות עצומה בישוב והתפשטה לחוגים רחבים – כולל החוגים הדתיים שניתן היה לצפות להתנגדותם. אף שאין על כך נתונים סטטיסטיים לפני המאה העשרים ואחת, חגיגה מורחבת של יום הולדת גיל שנים עשרה לבנות הפכה להיות נורמה חברתית מחייבת בכל שדרות הישוב, ובחברה היהודית בישראל.⁸⁰

בין מסיבת יום הולדת לטקס חניכה

השינוי הדרמטי בנוף התרבותי, בזמן כה קצר, גרם לכך שהיו מי שתהו מה בעצם מקור המנהג החדש. ב-1966, ציטט כותב אחד 'אנשים' הסבורים כי 'עם קום המדינה הוספנו על חגיגות "בר מצווה" גם "בת מצווה"'.⁸¹ הכותב עצמו שלל סברה זו, אך דומני שראינו כאן כי מדובר בדעה מסתברת. כותבת בשם תמר קפלן הצביעה באותה השנה על השינוי החריף שעברה חגיגת בת המצווה במשך עשרים שנה: 'כאשר היינו אנחנו בנות שנים עשרה, עשו לנו ההורים מסיבת יום הולדת גדולה קצת מזו שערכו לנו בשנים הקודמות. גם המתנה היתה יקרה קצת יותר. אמרו לנו, כי מעכשיו אנו כבר מבוגרות – שוב לא ילדות, כי אם נערות. וזה הכל'. הכותבת הדגישה שאף שנאמר לבנות כי המסיבה מבטאת שינוי בסטטוס החברתי מילדה לנערה, הרי בפועל לא היה מעבר כזה אלא רק מסיבת יום הולדת – קצת גדולה יותר. ואילו עכשיו, סיפרה, נערכות מסיבות בת מצווה המוניות באולמות

⁷⁵ תלמה טל, 'דוגמנית', מעריב, 12.11.1965, עמ' 48.

⁷⁶ א"ש עקיבא, 'מה ניתן להם מתנה', דבר, 19.12.1965, עמ' 12.

⁷⁷ 'נשיא המדינה יערוך ביום ד' ביקור ממלכתי ברמת-גן', חרות, 2.6.1961, עמ' 8; ללא כותרת, דבר, 1.4.1963, עמ' 5 (לגבי חיפה).

⁷⁸ חזקי שוהם, מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל אביב (1908-1936) ובנייתה של אומה חדשה (רמת גן ושדה בוקר, 2013), עמ' 181-183.

⁷⁹ חיים שורר, 'עניינים: לא על אייכמן', דבר, 27.5.1960, עמ' 9.

⁸⁰ אשר אריאן ואיילה קיסר-שוגרמן, יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009, ירושלים 2012, עמ' 7.

⁸¹ 'שיחות מעריב: מתי נולדה "בת מצווה"?' מעריב, 8.8.1966, עמ' 9.

שמחה, עם נאומו מליצה ארוכים ובעיקר עם כמויות מוגזמות של אוכל. המילה האחרונה, כך קפלן, היא מנחים מקצועיים שרגילים להנחות ערבי בידור למבוגרים – טעם רע ביותר, לדעתה. כדי להבין את מקור המנהג, קפלן ציטטה את חוקר הפולקלור יום טוב לוינסקי, וסקרה את טקסי החניכה לבנות שהתקיימו במקומות שונים בחו"ל מתחילת המאה התשע עשרה ואילך, אולם הודתה שאין קשר של ממש בין אלו לבין המסיבות המוגזמות שהכירה.⁸² לוינסקי עצמו, באנציקלופדיה שהוציא כעבור כעשור, הדגיש בערך 'בר מצווה' שאין לאישה חיוב במצוות כמו לאיש. ובכל זאת, הוסיף, 'לאור השוויון המלא של האישה בחיים ובחברה ובהתאם לחינוך המשותף של נערים ונערות, פשט בזמן האחרון הנוהג לערוך גם לנערה "בת מצווה" – סעודת שמחה במלאת לה י"ב שנה'. לפי תיאורו, הנערה אינה עולה לתורה אך 'דורשת', כלומר נושאת נאום תודה לחוגגים.⁸³

ממקורות אלו ואחרים ברור שהמשמעות העיקרית של המושג היתה ציון הדרך הטמפורלי באמצעות המסיבה, הדומה למסיבת יום ההולדת השנתית ורק מיוחדת או גדולה יותר – ולא המעמד החדש של הבת כ'בוגרת' שלא היה לו כל ביטוי טקסי, לא כל שכן ביטוי ממשי בחיי היומיום. סיפור שבו ניתנה למושג 'בת מצווה' משמעות של 'קיום מצוות' הופיע בעיתון במדור שהביא חוכמות של ילדים קטנים, כמראה על הגיחוך שבעניין.⁸⁴ חגיגת בת המצווה נתפסה כציון של זמן לא רק עבור אינדיבידואלים, אלא גם עבור מוסדות, כפי שראינו לעיל.⁸⁵ נוכחותה החדשה של מסיבת בת המצווה בשפה באה לידי ביטוי גם בהתייחסות ליום העצמאות השנים עשר של המדינה כ'בת מצווה' למדינה, כלומר כציון טמפורלי של זמן הראוי לחגיגה, וכמובן לא כטקס חניכה.⁸⁶ גם במסיבות בת המצווה הרגילות לא היה כל מרכיב של חניכה – בניגוד לטקס בר המצווה של הבנים ששמר בדרך כלל על העלייה לתורה בבית הכנסת ועל הנחת התפילין, אף אם גם עבורם המסיבה הייתה העיקר ולא הטקס, שעבר לשוליים או הפך מושא לגיחוך. לכן, לא ייפלא שכיום מסיבת בת המצווה מקושרת בדימוי הציבורי עם צרכנות ראווה ועם נרקיסזם של הנוער אף יותר מאשר מקבילתה הגברית – והדבר בא לידי ביטוי בולט ביותר בסדרת המערכונים בתוכנית הטלוויזיה 'ארץ נהדרת' שתיארה את ה'בת מצווה'. על אף הנימה המיזוגנית, התחדש הלשוני תפס בציבור במהירות.⁸⁷

לא כולם השלימו עם זיהויה של מסיבת בת המצווה עם תרבות הצריכה. בדומה לצפון אמריקה, גם בארץ בתי כנסת רפורמיים הציעו כבר בשנות החמישים והשישים

82 תמר קפלן, 'לבית ולמשפחה: בת מצווה – מסורת או חידוש', דבר, 10.2.1966, עמ' 5.

83 יום טוב לוינסקי, אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות, תל אביב 1975, עמ' 78–80.

84 'הצברים הללו', דבר, 22.6.1956, עמ' 27.

85 לעיל הערה 50.

86 'המצעד בחיפה', דבר, 6.5.1960, עמ' 20.

87 Hizky Shoham, "He Had a Ceremony – I Had a Party": Boys' Initiation Rites and Girls' Birthday Parties in Israeli Culture', *Modern Judaism* 36, no. 3 (2016), pp. 1–22

לקיים ריטואל דתי של ממש בימי שישי בערב.⁸⁸ החל מאמצע שנות השבעים היו גם בקרב האורתודוקסיה מי שהציעו להעלות בנות לתורה לכבוד חגיגת בת המצווה, ועד היום מתנהל פולמוס עז בנושא.⁸⁹ אף שרק מיעוט שולי מבחינה מספרית נוהג כך, בעשורים האחרונים ניכרת תזוזה של הטקס הדתי מהשוליים למרכז, בניסיון לתת למסיבה תוכן של ממש. בנוסף, רבים המבקשים לתת לחגיגת בת המצווה תוכן חינוכי ולא דווקא דתי, מנסים להוסיף לה חניכה כזו או אחרת – דתית, חברתית, פוליטית, או חינוכית אינטלקטואלית. כפי שראינו כאן, מדובר בהתמודדות שבדיעבד עם הנורמה המחייבת לחגוג בת מצווה כיום הולדת נרחב ותו לא. בניגוד למקבילה האמריקאית, שיצרה את חגיגת הבת מצווה בתוך עולם בית הכנסת לפני שנכבשה בסערה על ידי תרבות הצריכה – חגיגת הבת מצווה הישראלית נוצרה מלכתחילה בתור ריטואל משפחתי וכחלק מהעולם של תרבות הצריכה, ושם היא נותרה; הנסיונות להפוך אותה ממסיבה לטקס חניכה נמשכים מאז בהצלחה חלקית למדי.⁹⁰

סיכום: חגיגת בת המצווה כיצירה עממית של תרבות הצריכה

סיפור היווצרותה של חגיגת בת המצווה הישראלית שונה לגמרי מתולדות חגיגת בר המצווה, הקונפירמציה, ואף מחגיגות בת המצווה בתפוצות המערב – שכולן היו תוצאה של יזמות תרבותית מצד הממסד החינוכי, הדתי, או ההורים. בניגוד לתופעות תרבותיות חדשות אחרות בישוב, חגיגת בת המצווה הישראלית לא נוצרה מתוך העולם של התרבות העברית החדשה והאידיאולוגיה הציונית, וגם לא מתוך העולם החלופי של תרבות בית הכנסת, אלא כטקס ביתי, בדומה למסיבות יום ההולדת. בהיעדר דיון מפורש במקורות ההיסטוריים בהיווצרותה של בת המצווה, ובהיעדר יזמים שדחפו אותה, ההשערה הסבירה ביותר היא שהיא נוצרה כתוצאה של המעבר לחינוך משותף במרבית שדרות

⁸⁸ למשל: 'ראשי הקהילה הרפורמית בחיפה', דבר 20.2.1963, עמ' 6. וראו: Asher Cohen and Baruch Susser, 'Reform Judaism in Israel: The Anatomy of Weakness', *Modern Judaism* 30, no. 1 (2010), pp. 23–45

⁸⁹ 'טקס בת מצווה לבנות חללי צה"ל – בפסגת מצדה' דבר, 24.7.1975, עמ' 5. הרב מנחם הכהן, ספר חיי אדם: גיל המצוות, ירושלים 1993, עמ' 129–134; שרה פרידלנר בן ארזה (עורכת), בת מצווה: קובץ מאמרים, ירושלים תשס"ב; תמר ביטון, "סיבת עילויה: חגיגת בת מצווה כמובילה שינוי בקהילה", בת מצווה ובר מצווה, בעריכת עלמה כהן-ורדי, תל אביב 2004, עמ' 18–23; Ora Wiskind Elper (ed.), *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah* (Jerusalem: Matan, 2003)

⁹⁰ ראו ניתוח מורחב: Hizky Shoham, 'The Conceptual and Anthropological History of Bat Mitzvah: Two Lexical Paths and Two Jewish Identities', *Contributions to the History of Concepts* 13, no. 2 (2018), pp. 100–122

הישוב במהלך שנות השלושים.⁹¹ מעתה, הבנות הוזמנו למסיבות בר מצווה של בני כיתתן, וחפצו במסיבה דומה לזו של הבנים, עם מתנות וכו' – אך מבלי לדרוש לעצמן את טקס החניכה המלווה, של העלייה לתורה והנחת התפילין, שלא עניין אותן (וגם לא את הבנים ואת בני משפחותיהם, אך הם נטו לבצע אותו בכל זאת). הורים מהמעמד הבינוני שראו את העמדת הילד ורצונותיו במרכז כאות של 'ציביליזציה' נענו לרצון הילדות. בהמשך, המנהג התפשט מהמעמד הבינוני המבוסס לציבור המהגרים המזרחי והאשכנזי, ולציבור הדתי והחרדי. בהדרגה, עברה חגיגת בת המצווה תהליך דומה לזה שעברה חגיגת בר המצווה, כאשר המסיבה הלכה ותפחה, והחלה לצאת מהמרחב הפרטי למרחב הציבורי ולהפוך לחובה חברתית גם עבור מבוגרים שאינם משתייכים למשפחה הגרעינית של הנערה החוגגת. במקרה של חגיגת בר המצווה, עלייתה של המסיבה הייתה כרוכה בירידת מעמדו של הטקס בבית הכנסת, עד כדי ביטולו בחלק מהמקרים או העברתו לשוליים במקרים אחרים. ואילו חגיגת בת המצווה נוצרה מראש כמסיבה בלבד, ללא כל קשר לבית הכנסת, וכזו נשארה.

הנה כי כן, התרבות הישראלית יצרה מלמטה את חגיגת בת המצווה כיום הולדת מורחב בגיל שתים עשרה. אמנם, הפרמטר הפורמלי של המסיבה הגיע מהספרות ההלכתית, אך מלבד זה, על פי רוב אין בה דבר הלכתי או מסורתי. למרות הדיבורים השכיחים על המעבר מילדות לבגרות, מסיבת בת המצווה לא משנה דבר בחייה של בת השתים עשרה שממשיכה למחרת בחייה כתמול שלשום. בארה"ב ובשאר המקומות בעולם שבהם הונהגו טקסי קבלת תורה או חניכה מסוג זה או אחר לבנות, גיל ההגעה למצוות היה יכול להשתנות לפי העניין ולפי אופי הטקס. לעומת זאת, בישוב ובישראל לא היה כל דיון לגבי התאמת הגיל לטקס, שהרי יום הולדת מתאים לכל גיל, ואפשר היה היפותטית לערוך יום הולדת מורחב בכל שנה שבה חוגגים את הגעתם של החוגג או של החוגגת לגיל הנתפס כמיוחד מסיבה כלשהי – בדומה, למשל, ל"שש עשרה מתוק" האמריקאי או טקס הקוויןסינארה שאותו חוגגות בנות מהגרים היספניות בצפון אמריקה בגיל חמש עשרה.⁹² במקרה שלנו, תכונתו המיוחדת של המספר שתים עשרה היא חשיבותו המסורתית בספרות ההלכתית – ובכך התמצה הקשר של המסיבה למסורת. גיל ההגעה למצוות בהלכה פשוט היה שם, מוכן לשימוש, עבור הבנות שדרשו מסיבה יום הולדת מורחב. אבל באופן פרדוקסלי משהו, מסיבה זו הפכה לסמן של המשכיות יהודית בזרם המרכזי של המסורות הישראליים. בכך היא דומה בכל זאת למקבילתה בצפון אמריקה, המתפקדת, כהגדרתו של הסוציולוג סטוארט שונפלד, כ"טקס זהות" ולא כטקס

⁹¹ את ההסבר הזה הציעה לי ההיסטוריונית של החינוך פרופ' טלי תדמורשמעוני ואני מבקש להודות לה.

⁹² Pleck, Celebrating the Family, p. 172–183; Evelyn Ibatan Rodriguez, Celebrating Debutantes and Quinceañeras: Coming of Age in American Ethnic Communities (Philadelphia: Temple University Press, 2013)

חניכה. בפועל, העולם היהודי כולו עבר להדגיש את יום ההולדת המורחב על חשבון טקס החניכה.⁹³

היווצרותה של מסיבת בת המצווה כמעט יש מאין דווקא בישוב הפוריטני לכאורה של שנות הארבעים והחמישים, והיקבעותה כנורמה חברתית בקרב כל חוגי הישוב, תוך שהיא מבטלת התנגדויות פוטנציאליות של האורתודוקסיה מצד אחד, ושל חוגי תנועת העבודה מצד שני, היא דוגמא לכוחה ההיסטורי של תרבות הצריכה כצורת חיים שבאה במגע עם התרבות היהודית המודרנית ושינתה את הדימוי העצמי של היהודים, יחד עם המיתוסים, הריטואלים, והקודים ההתנהגותיים שלהם.⁹⁴ מסתבר שבישראל יכולות להתקיים זהות ומסורת יהודית נטולות אוריינות ריטואלית וטקסטואלית, במרחב יהודי הכולל את המשפחה, את השוק ואת תרבות הצריכה, אך אינו כולל את בית הכנסת. ההתנגדויות האוטומטיות מצד האליטות האינטלקטואליות, החינוכיות והדתיות לתרבות הצריכה ולמה שהיא מסמלת מתעלמות מכך שמדובר בצורת תקשורת בסיסית בתרבות המודרנית, שאינה נטולת מגרעות, כמובן, ובראשן המדרון החלקלק לעידוד נרקיסזם של בני ובנות הנוער והעמדת תשוקותיהם במוקד מדרג הצרכים המשפחתי או החברתי. אבל תרבות הצריכה, ובתוכה מסיבות בר המצווה ובת המצווה היא עובדה חברתית. לאור זאת, האתגר שבפניו ניצבים ההורים והמחנכים נוגע להוספת אלמנטים של טקס חניכה. ברם, לדעתי ביטול מזלזל של תרבות הצריכה או זעם קדוש לגביה הן תגובות לא פרודוקטיביות, המתעלמות מכך שמדובר בתרבות לכל דבר, הבונה משמעויות ויוצרת סמלים, מיתוסים וטקסים. צמיחתה של מסיבת בת המצווה מתוך מסיבת יום ההולדת המשפחתי מציגה את תרומתה הייחודית של תרבות הצריכה לתרבות היהודית בישראל.

חזקי שוהם

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
hizky.shoham@gmail.com

⁹³ Stuart Schoenfeld, 'Some Aspects of the Social Significance of Bar-Bat Mitzvah Celebrations', *Essays on the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, (ed.), Simcha Fishbane, et al. (Montreal: Concordia University, 1990), pp. 277–304; Patricia Keer Munro, *Coming of Age in Jewish America: Bar and Bat Mitzvah Reinterpreted* (Rutgers University Press, 2013); Brenda Socachevsky Bacon, 'Reading Three Israeli Bat/Bar Mitzvah Curricula as Gender, Theological, and Autobiographical Texts', *Journal of Jewish Education* 74 (2008), pp. 144–180

⁹⁴ ראו לעיל, הערה 7.

**‘מלאכת מחשבת אסרה תורה’:
הגדרת איסור מלאכה בשבת בספרות חז"ל
והשלכותיה על עולם טכנולוגי מודרני**

אריאל פיקאר

מבוא

מאמר זה הוא חלק מחיבור מקיף על אודות השבת, פרי עבודה משותפת של דב אלבוים ושלי. החיבור מבקש לשוב למקורות היסוד הרעיוניים וההלכתיים של השבת ולשאוב מתוכם את הראוי והדרוש לדורנו. אנו עוסקים ברבדים השונים ובמשמעויות הרבות של מצוות השבת: החירות, המנוחה מן הטורח והעמל, השביתה מן המלאכה, כבוד ועונג השבת וקדושתה. מאמר זה הוא הרחבה של הדיון במרכיב אחד של השבת והוא השביתה ממלאכה.

החיבור אינו מחקר המתמקד בהבנת המקורות בהקשרם המקורי בלבד, אלא מבקש להתמודד עם שאלות ההווה דרך ההתבוננות בעבר. אנו מחפשים במסורות היהודיות את מקורות ההשקפה לימינו. ובעקבות זאת, אנו מפרשים אותם בלשון ההווה ובעבורו. הקורא המשכיל יבחן האם הפרשנות שלנו אפשרית וסבירה ובעיקר האם היא מגשרת בין אופקי העבר להווה. אנו מבקשים אפוא להמשיך את המסורת של חז"ל; זה היה היחס שלה למקרא ולמסורות קדומות.

החיבור השלם, ובכלל זה המאמר שלפניכם, אינו פסק הלכה במובן הרבני המקובל. וזאת משתי סיבות. הראשונה והעיקרית היא שאנו מייצגים חיבור זה לכלל הציבור שבתוכו יהודים המאמינים בתורה מן השמיים ולכאלו הרואים במסורות היהודיות את התרבות שפיתח העם היהודי לדורותיו ולתפוצותיו. לראשונים נאמר, ראו את הרצף שאנו מציגים בין מקורות העבר ורעיונותיו לבין הקיום בעולם טכנולוגי מודרני, ולאחרונים נאמר, בחנו את הצעתנו והחליטו האם היא מממשת רעיונות וערכים תרבותיים יהודיים שיכולים לעצב את חיינו. תפיסת השבת שאנו מציעים היא מודולרית, כלומר, על אף שמרכיבי השבת קשורים זה בזה, יכול אדם או קהילה לבחור מה הוא מבקש ליישם מתוך האוצר הגדול של השבת. אנו מציעים בחירה מושכלת הבנויה על הבנה עמוקה ועל מחויבות לממש רעיונות של הרוח בחיי המעשה.

אנו צועדים בעקבות אחד העם וחיים נחמן ביאליק, שתיארו את היהדות כתרבות לאומית עתיקה ומתחדשת. כדי לקיים תרבות יש צורך ברעיונות ובנורמות, או כפי שניסח זאת חיים נחמן ביאליק, יש צורך באגדה ובהלכה.

ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת. היחס שבין זו לזו הוא כיחס שבין המלה למחשבה ולהרגשה או כיחס שבין המעשה והצורה המוחשית ובין המלה. ההלכה היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא היתוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה – זוהי האגדה; מקום החניה, ספוק התביעה לפי שעה והשתקתה – זוהי ההלכה. החלום הרץ ונמשך אל הפתרון, הרצון אל המעשה, המחשבה אל המלה, הפרח אל הפרי – והאגדה אל ההלכה.¹

מה משמעותה של הלכה בתוך הקשר שאין בו אמונה בתורה מן השמיים? ומדוע אנשים הרואים במסורת היהודית יצירה של בני אדם במהלך הדורות זקוקים להלכה? זאת משום שכדי לקיים תרבות אנושית, כל תרבות, יש צורך בנורמות ובעוגנים ברורים, בחיי הגוף והמעשה, היוצרים אצל כל בני התרבות את החוויה התרבותית החוזרת על עצמה, הצפויה והמובנת מאליה. כל אלו הם חלק ממרקם החיים היוצר משמעות, מבטא ערכים ומסייע ללכידות חברתית, זהות והזדהות.

אנו רואים בצורת העבודה המוצעת כאן חלק מרצף הלמדנות היהודית, למדנות שתמיד למדה וביררה, בחרה מקורות והניחה בצד מקורות אחרים. במובן זה אנחנו משמרים באופן אותנטי את שיטת העבודה היהודית המסורתית. מסורתנו היא מסורת של חידוש ועדכון, עיצוב מחדש והתאמה בין התורה לבין החיים.

מאמר זה מבקש לברר את תפיסת חז"ל ביחס לאיסור מלאכה בשבת, להבין את התפיסות הרעיוניות העולות מתוך המקורות ולדון בדרך שבה הגדירו החכמים את איסור המלאכה. מתוך עיון זה אזקק את עקרונות היסוד של המסורת, עקרונות שניתן לממש באופן משמעותי במציאות הטכנולוגית המודרנית שבה אנו חיים. מטרתי תושג אם אצליח ליצור רצף הגיוני ומשמעותי בין האגדה להלכה, בין היסודות הרוחניים והערכיים של השבת לבין נורמות ההתנהגות המיישמות רעיונות אלו.

¹ מאמרו של חיים נחמן ביאליק 'הלכה ואגדה', פורסם באודסה בשנת 1917, ראו: חיים נחמן ביאליק, דברי ספרות, תלאביב תשי"ח עמ' פא–פב.

שבת של חירות ומנוחה מעבודה:

'שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחֵרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת'

עניינו העיקרי של מאמר זה הוא איסור המלאכה בשבת, אולם קודם לכן יש להציב את ההקשר הכללי של השבת, שרק אחד ממאפייניה הוא איסור המלאכה. הרובד הבסיסי² של מצוות השבת הוא השביתה מעבודה.³ על האדם לחדול בשבת מן השעבוד העיקרי והמרכזי שלו - צורכי עבודתו ופרנסתו. המקור המקראי לרעיון זה הוא הפסוק: **"שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחֵרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת"** (שמות לד, כא). אזכור קצר זה של השבת אינו קושר את השבת עם הבריאה או עם מושגי הברכה והקדושה. הפסוק הוא חלק מקובץ העוסק במחזור החגים החקלאי. המושגים הם 'עבודה ושביתה' ולא איסור מלאכה ושביתתן לה' כפי שמופיע ברוב האזכורים של השבת במקרא. המקרא מפרט את העבודה שממנה יש לשבות - 'בחריש ובקציר' - מלאכות שהן ההתחלה והסוף של מלאכות השדה, ועל כן יש לקרוא את הפסוק כאומר 'מחריש עד קציר תשבות' - מכל עבודות השדה כולן. השביתה אפוא היא מהעבודה העיקרית והמרכזית של האדם לפרנסתו בעת העתיקה - עבודת השדה.⁴

רובד בסיסי זה של השבת, השבת כיום מנוחה מעבודה, כיום של חירות בתוך רצף העבודה וחדרת הפרנסה, רלוונטי כמובן לימינו ואינו דורש הגדרה מחדש. שהרי עבור רוב בני אדם, המונח 'עבודה' הוא ברור, הן מבחינה תרבותית והן מבחינה משפטית. התוכן והכלים של עבודתנו אמנם שונים מאלה של אבות אבותינו, אבל המושג 'עבודה' עצמו נשאר דומה למדי. העבודה היא בדרך כלל מקור הפרנסה, והיא פעילות הנעשית לאורך זמן ובאופן שגרתי ומתמשך. עבודה היא מושג בעל משמעויות משפטיות וכלכליות רבות, הן ביחס לתנאי העבודה והן ביחס לשעות העבודה וימי המנוחה הקבועים בחוק.

² איני בא לדון כאן בתולדות תפיסת השביתה ממלאכה במקרא, ואיני טוען שתפיסה זו של השבת כמנוחה מעבודה היא בהכרח קדומה מתפיסת השביתה ממלאכה. הקביעה שרובד זה הוא 'בסיסי' מתייחסת למקומו בחיים. המנוחה מעבודה כללית יותר ורחבה יותר מן השביתה ממלאכה העוסקת בפרטי פרטים של מעשה היצירה האנושית.

³ חנה ארנדט, בספרה, 'המצב האנושי', הראתה שבשפות רבות יש הבחנה בין ההיבט העמלני, הקשה והמעיק של העבודה - Labor באנגלית או Arbeit בגרמנית, לבין ההיבט היצירתי, האומנותי שנקרא Work באנגלית או Werk בגרמנית. בצדק אפוא תרגמו אזולאי ואופיר את שני המושגים ל'עבודה' ו'מלאכה'. ראו: חנה ארנדט, המצב האנושי, תל אביב תשע"ד, עמ' 110-111.

⁴ אין כל התייחסות לפעולות או מלאכות אחרות, זאת בניגוד לפסוק 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ) המדגיש שהאיסור הוא על כל מלאכה. ובהמשך אף מודגש: 'לא תבצרו אֶשׁ כָּלִל מִשְׁבְּחֵיכֶם בְּיוֹם הַשְּׁבֹת' (שמות לה, ג). פסוק זה מעביר את המוקד מעבודת השדה המאומצת להדלקת אש שהיא פעולה פשוטה וקלה. זאת ועוד, הפסוק מעביר את המוקד משביתה מעבודה בשדה לאיסור על פעולה ביתית - בכל מושבותיכם.

קל להבחין בין מצב של עבודה למצב של מנוחה.⁵ השבת היא היום שבו אין עובדים ואף אין הולכים למקום העבודה. עם זאת, הטכנולוגיה המודרנית והשינויים התרבותיים יצרו תצורות חדשות של עבודה שבהן הגבול בין עבודה למנוחה, בין מקום העבודה לבית, הולכים ומיטשטשים. מצוות השבת היא הזדמנות לשוב ולהגדיר עבור עצמנו מהם גבולות העבודה, הן ביחס לזמן והן ביחס למרחב, וזאת כדי שהעבודה לא תפלוש ותשעבר את כל עתותינו.

תפיסת השבת כיום של חירות, יום של מנוחה מעבודה אינה מופנית רק לאדם החופשי, הריבוני, הנח בשבת. על האדון לתת מנוחה מעבודה גם לאלו העובדים עבורו ונתונים לשליטתו. "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וַיִּנָּפֶשׂ בֵּן אִמָּתְךָ וְהַגֵּר".⁶ כך גם בעשרת הדברות שבספר דברים פרק ה: "...לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ כָּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצֵאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֵרֶעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת".⁷ האדון מצווה לתת מנוחה לעבדיו כפי שנהג האל שהוציא את בני ישראל מעבדות לחירות ביציאת מצרים, בבחינת 'מה הוא משחרר עבדים – אף אתה שחרר עבדים'.⁸

⁵ הרמב"ן פירש את המילה 'שבתון', המופיעה ביחס לשבת וביחס למועדים, כמצווה בפני עצמה החורגת מן האיסור 'לא תעשה מלאכה' (שבו נדון בהמשך): 'אבל פירוש "שבתון" כך הוא: ש ת ה י ה לנו מנוחה מן הטורח והעמל, והוא ענין הגון וטוב מאד... וממנו אמר הנביא (ישעיה נח, יג) מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר' (רמב"ן על התורה, ויקרא כג, כד). ראו גם דרשת הרמב"ן לראש השנה. לניתוח עמדת הרמב"ן ראו גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 94–97. ר' משה סופר, ה'חתם סופר', מצטט את דבריו של הרמב"ן וכותב: 'שדעתו [של הרמב"ן] כך: מצוות עשה של תורה 'תשבות' היינו שלא יהיה כיום החול לשכור פועלים ולפתוח ולמכור ולהעמיס משא על החמורים [אע"פ שכולם אין בהם מלאכה] (תשובות חת"ס, ה, חו"מ, קפה).

⁶ יב. מקבץ הפסוקים בספר שמות פרק כג הוא חלק מיחידה גדולה (המתחילה ב'ואלה המשפטים') העוסקת בעיקר בנושאים שבין אדם לחברו. השבת מוזכרת כאן ברצף עם הדרישה ליחס נאות כלפי הגר והאביון. 'וְגֵר לֹא תִלְחֹץ וְאִתָּם יִדְעָתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם' (שמות כג, ט) ועם ההיבט החברתי של מצוות השמיטה 'וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֶצְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהִשְׁבִּיעַתָּ תְּשֻׁמָּתָהּ וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ וְיִתְּרֶם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָרְמְךָ לְזִיתְךָ' (שמות כג, י–יא). יש לשים לב, בכל מקבץ הפסוקים הללו לא מוזכר האל, לא מוזכרת הבריאה, ואף היבט הקדושה של יום השבת אינו נמצא בו.

⁷ דברים ה, יד–טו.

⁸ ההסבר המוסרי חברתי מחליף את ההסבר הדתיאלוהי בספר דברים ביחס לשבת, לשמיטה ולמועדים. 'וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִיטָה שְׁמוֹט כֹּל פֶּעַל מִשָּׁה יָדוּ אֲשֶׁר יֵשֶׁה בְּרַעְיוֹ לֹא יֵגֶשׂ אֶת רַעְיוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה' (דברים טו, ב). במצוות השבת מופיעה פרשנות אחרת מזו המופיעה בספר שמות. במצוות השמיטה בספר דברים יש חידוש הלכתי שלא הופיע קודם לכן כלל. בדיני החגים שבסוף פרשת ראה נוספת הדרישה לדאגה לגר ליתום ולאלמנה, דרישות שלא נאמרו בתיאור החגים שבפרשת אמור. 'שְׁבַעַת שְׁבַעַת תִּסְפֹּר לָךְ מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקֶמַח תַּחֵּל לְסֹפֵר שְׁבַעַת שְׁבַעַת... וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוֹם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר

פילון האלכסנדרוני, ראה בשביתת העבדים בשבת מטרה כפולה: 'כדי לתת לאלה ולא לה לקח נהדר. על האדונים להתרגל לעבוד במו ידיהם, בלי לצפות לעבודות ולשירותים מצד העבדים... ועל העבדים לא לוותר על התקוות הטובות יותר, אלא בהינתן להם מדי שישה ימים מרגוע כזיק וכניצוץ של חירות, עליהם לצפות לשחרור מלא, אם יישארו הגונים ונאמנים לאדניהם'.⁹

אינך רשאי להיות בן חורין בשבת כאשר החירות שלך תלויה בשעבודו של האחר. החירות שהשבת מעניקה מחייבת את האדון להתאמץ כדי לספק את צרכיו בעצמו מבלי להישען על עבודתם של אחרים. אחרים אלו כוללים גם את בהמות העבודה: 'אבל לא רק לעבדים העניקה התורה מנוחה בימי שביעי, אלא גם לבהמות... הם זוכים להפוגה בימי שביעי'.¹⁰ וגם את הצומח שנהנה מן החירות. 'היא חלה גם על העצים והצמחים למיניהם, כי אסור לגזום זמורה או ענף ואף לא עלה, אסור לקטוף פרי כלשהו, הכל פטורים ביום ההוא כמו נהנים מן החירות, כי הצו הכללי מכריז שלא יגע בהם איש'.¹¹

פילון מרחיב את מושג החירות גם לבעלי החיים ואף לטבע בכללותו. איסורי המלאכה נתפסים כמתן מנוחה לחומר או לבעל החיים שבאמצעותו נעשית העבודה. פרשנותו של פילון היא חדשנית מאוד ביחס לצומח, אך ביחס לבעלי החיים, הדברים מפורשים במקרא ובחז"ל. 'למען ינוח שורך וַחֲמֹרְךָ'.¹² 'אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת'.¹³ כלומר, על האדם להימנע משימוש בבעלי החיים שבבעלותו לצורך עבודה.

בְּקֶרֶךְ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם. חַג הַסֻּכּת תַּעֲשֶׂה לָּךְ שִׁבְעַת יָמִים בְּאֶסְפָּד מִגִּרְדֵּךְ וּמִיִּקְבֶּךָ. וְשָׂמַחְתָּ בְּחֻגֶּךָ אִתָּהּ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְחֵלְוֵי וְהִגֵּר וְהַיִּתָּנוּ וְהָאֻלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ (דברים טז, ט–יד).

על החוקים לפרטיהם, ב, סעיפים 66–67, (סוזן דניאלנטף (עורכת), כתבי פילון האלכסנדרוני, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 36–37).

על החוקים לפרטיהם, שם, סעיף 69, (כתבי פילון האלכסנדרוני, ג, עמ' 37).

על חיי משה, ב, סעיפים 21–22, (כתבי פילון האלכסנדרוני, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 277).

שמות כג, יב.

בבלי עבודה זרה טו ע"ב, ירושלמי שבת, ה, ג, ז ע"ב. לחובה זו מספר ביטויים בספרות חז"ל. הפרק החמישי במשנה שבת מוקדש לשאלה במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה? כלומר, מה מותר להניח על בעל חיים בשבת. את העיקרון המבחיין בין המותר לאסור מפרש רש"י: 'לפי שהאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת ומידי דמינטרא ביה בהמה (ודבר שהבהמה נשמרת על ידו) הוי תכשיט ואורחא ולא הוי משוי (הרי הוא בגדר תכשיט שדרכה ללכת עמו, ואינו נחשב כעבודת משא) ומידי דלא מינטרא ביה הוי משוי (ונשיאת חפץ שאינו שומר על הבהמה הוא עבודת משא אסורה)' (בבלי שבת נא ע"ב). כלומר, מותר לבהמה לצאת עם חפצים וכלים הנועדים לשמור עליה אך לא עם חפצים אחרים שנשיאתם משרתת את האדון. מבחינת חומרת האיסור מדובר באיסור עשה ולא באיסור מלאכה בשבת. כך פירש זאת הרמב"ם: 'אסור להוציא משא על הבהמה בשבת שנאמר "למען ינוח שורך וחמורך"', אחד שור וחמור ואחד כל בהמה חיה ועוף, ואם הוציא על הבהמה אף על פי שהוא מצווה על שביתתה אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה, לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה

לסיכום חלק זה, הנה הערכים שלמדנו עד כה: השבת מציבה בפנינו כמה ערכים. ערך החירות הבא לידי ביטוי בעיקר ביחס של האדם לעבודתו וביחס של האדון לעובדיו, עבדיו ובעלי החיים שלו. ערך המנוחה מבקש לשחרר את האדם¹⁴ מן הטורח והעמל. אולם, מעבר לחירות ולמנוחה מעבודה נדרש האדם לשבות בשבת ממלאכה. מוקד החירות מבוסס על סיפור יציאת מצרים כמו שנאמר בעשרת הדברות שבספר דברים: 'וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטִיָּה עַל־פֶּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת'.¹⁵ לעומת זאת, מוקד השביתה ממלאכה מבוסס על סיפור מעשה בראשית אשר לו כבר מוקד ערכי שונה. מעשה בראשית מבקש לעצב את היחס הנכון בין טבע לתרבות ובין פעילות ויצירה להוויה. האל הבורא, שובת ביום השביעי ובכך מתווה לברואיו דרך חיים שיש בה יצירה ובריאה אך גם שביתה ומנוחה.

עליה משאוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך"? שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו" (משנה תורה, הלכות שבת כ, א–ב). הרמב"ם מבחין בין איסור להטיל משא על בהמה הנובע ממצות "למען ינוח שורך.." לבין גם האיסור לעשות מלאכה על ידי בהמה, כגון לחרוש בה שהוא כלול באיסור "לא תעשה כל מלאכה אתה..." ובהמתך". המשנה קובעת שאיסור לרכב על גבי בהמה (משנה, ביצה ה, ב) על כך נאמר בתלמוד הירושלמי: "שהוא מצווה על שביתת בהמה כמוהו" "למען ינוח שורך וחמורך כמוך" (ירושלמי, ביצה ה, ב). התלמוד הבבלי הבין את איסורי 'שבות' כגזירות מדברי חכמים ולכן פירש איסור זה כך: "ולא רוכבין על גבי בהמה... שמא יחתוך זמורה" (בבלי, ביצה לו ע"ב) על תולדותיהן של איסורי השבת כתב יצחק גילת: "מסתבר שהפעולות הללו הנקראות בשם שבות היו מקובלות כאסורות בישראל מזמן קדום... נדונו בימים ראשונים כמעשים האסורין מן התורה" (גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 92). אחת הדוגמות לכך היא איסור רכיבה בשבת כפי שהסביר הירושלמי. ראו גם את הסיפור התלמודי הזה: "א"ר אלעזר בן יעקב: שמעת, שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה – אלא לעשות סייג לתורה; ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לב"ד וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך – אלא שהשעה צריכה לכך" (בבלי, יבמות צ ע"ב). יתכן שזוהי עדות לתפיסה מחמירה יותר של הלכות שבת ובכלל זה של איסורי השבות.

¹⁴ יש לציין שכבר במקרא מופיעה תפיסה הרואה את השבת כאות וברית בין האל לבין ישראל: 'אֵף אֶת שְׁבֻתִי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם' (שמות לא, יב). כך גם בספר יחזקאל (כב–כג). זו היתה גם תפיסתו של בעל ספר היובלים: 'ויתן לנו אות גדול את יום השבת... וברך בורא כול ולא קדש כול עם וגוי לשבות בו רק את ישראל לבדו'. (ספר היובלים, ב). גם בחז"ל יש ביטוי לכך: 'גוי ששבת חייב מיתה' (בבלי, סנהדרין נח ע"ב). לעומת זאת בספר ישעיהו מהווה שמירת השבת קיום של ברית עם האל אף לנכרים. לעתיד לבא גם בני הנכר השומרים את השבת יכללו בברית זו ויטלו חלק בגאולה: 'כִּי כֹה אָמַר יְהוָה לְפָרְסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת שְׁבֻתֹתַי וְכָתְרוּ בְּאֶשֶׁר חֲפָצָתִי וּמִחְזִיקִים בְּכִרְיָתִי. וְנָתַתִּי לָהֶם בְּכִיָּתִי וּבְחֹלְמָתִי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנִים וּמִבְּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתֵן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יָבֹרֵת. וּבְנֵי הַנֶּכֶר הַנְּלוּיִם עַל יְהוָה לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם יְהוָה לְהִיּוֹת לוֹ לְעֲבָדִים כָּל שְׁמֵר שְׁבֻת מִחֻלּוֹ וּמִחְזִיקִים בְּכִרְיָתִי. וְהִבְיָאוּתִים אֵל הָרָקָדָשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלָתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים. נָאִם אֲדֹנֵי יְהוָה מְקַבֵּץ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לְנִקְבְּצָיו' (ישעיהו נו, ד–ח). בחיבור המלא נעסוק גם בנושא זה. דברים ה, טו.

שביתה ממלאכה – שבת בראשית

את סיפור מעשה בראשית יש לקרוא כמבטא מסר עבור האדם – כיצד לחיות חיים ראויים. את הקיום האנושי יש לכונן בתבנית הבריאה. האדם, שנברא בצלם אלוהים, שואב ממעשיו של הבורא דוגמה ומופת לחייו שלו – מה הוא בורא אף אתה היה בורא, מה הוא שובת אף אתה תשבות.

אם נעיין בתיאור הבריאה בפרק א נוכל לראותו כבואה לפעילות האנושית היוצרת את הציוויליזציה, את התרבות החומרית. 'יהי אור' – ראשיתה של היצירה האנושית היא יצירת האנרגיה, יצירת האש. 'ויקרא לאור יום ולחושך קרא לילה' – האדם, כמו האל, אינו רק בורא ויוצר הוא גם מבדיל וקורא בשם, כלומר, יוצר שפה ומשתמש בה כדי להגדיר תופעות במציאות ולהציב אותן במקומן ובגבולותיהן הראויים. 'יקוו המים' – האדם נדרש לשלוט באיחוי הטבע, לשים גבול בין ים ליבשה. 'תדשא הארץ' – האדם הוא היצור היחיד המייצר את מזונו. הוא אינו יכול לחיות ישירות מהטבע ולכן הוא זקוק לאדמה שבה אפשר לזרוע, לנטוע ולדאוג להמשך הקיום והפריין. 'והיו לאותות ולמועדים לימים ושנים' – האדם חי בתבניות של זמן, היום והלילה, המועדים והשנים, ימי המעשה והשבת. היממה, החודש הירחי והשנה השמשית מובנות בתוך הטבע עצמו. אך השבוע, שבסופו השבת, הוא יצירה תרבותית, דתית, ולא טבעית שרק בני אדם יכולים לתת לה משמעות. המסורות המקבילות למקרא תיארו את הבריאה ללא שימוש בימים. תיאור ששת ימי המלאכה ויום השביעי המקודש מעצב עבור האדם את הזמן בתבנית הימים והשבועות שבסוף כל שבוע – השבת.

'ויכול השמים והארץ' – התבנית הטבעית של ערב ובוקר מסתיימת ביום השביעי. זהו יום של שביתה, של ברכה ושל קדושה עבור האל הבורא וזהו ההצעה המקראית לקיום אנושי ראוי. האדם שנברא בדמות האל הוא יוצר ובורא, לפיכך הוא גם היחיד השובת כמו האל עצמו. האמונה בבריאה מעצבת תודעה של ראשית ותכלית, של התחלה וסוף. זאת בניגוד לתפיסה של עולם קדמון, מחזורי ונצחי. על פי תיאור הבריאה, האדם אינו נידון לחזרה אין סופית ולפעולה סזיפית. עליו לשלוט במקצב הזמן ולא להיות נתין שלו. השבת מבטאת את יכולת האדם לעצור את הזמן, את המירוץ האינסופי, ולהתבונן בעשייתו ובחדלונו. אמונה בבריאה מעצבת תודעה של ענוות באדם היודע את מגבלותיו. 'ויברך... ויקדש' – המשמעות האנושית של הברכה היא היכולת להתבונן בתופעה ולהעניק לה משמעות. כאשר אנו חשים שמלאכתנו עשויה, אנו יכולים לברך את העשייה ולהתברך בה. השביתה ביום השבת מאפשרת דרגת קיום אנושית אחרת, קדושה, התעלות, התרוממות רוח וחירות. השביתה ממלאכת היום-יום מאפשרת את הברכה והקדושה. שביתה האדם בשבת אינה עבור האל אלא בעקבות האל ועבור האדם. זהו הממד הרעיוני של השבת כפי שהיא מופיעה בספר בראשית ובעשרת הדברות שבספר שמות. 'כִּי שֵׁשֶׁת

יָמִים עֲשֶׂה יְהוָה אֶת־הַשְּׂמִים וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־פֶּן
בְּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ.¹⁶

הפנייה למעשה בראשית מאפשרת לנו לדמות את מצוות השביתה ממלאכה בשבת למלאכת בריאה, שממנה שבת האל ביום השביעי. זהו ממד אחד שבו תיאור הבריאה משקף את חיינו שלנו כיוצרים. אך יש גם ממד נוסף. היצירה האנושית היא מקור כוח וגאוותו של האדם והשביתה ממנה בשבת מאפשרת לאדם לחדול מן היצירה ומן ההיכרים הכרוך בה, ולראות את עצמו בממד אחר – כנברא ולא כבורא, כמי שחי בתוך העולם ולא רק פועל עליו.¹⁷ היצירות מאפיין את הבורא, והאדם היוצר החסר רק מעט מאלוהים צריך לשבות ביום השביעי כדי לחוש בעצמו שהוא חלק מהטבע הנברא ושאינו מתחרה בבורא. לפיכך ביום זה הוא חדל מליצור ולברוא בעצמו.¹⁸ אברהם יהושע השל ניסח זאת בתמציתיות:

ביום השבת מתממש השחרור מהתרבות הטכנולוגית, אנו נמנעים מלבצע כל פעולה היוצרת או מקנה צורה מחודשת לדברים הנמצאים בממד המרחב. הזכות האלוהית-מלכותית אשר ניתנה לאדם 'לכבוש' את הארץ פוקעת ביום השביעי.¹⁹

השבת היא יום של שחרור מפעילות יצירתית, פעילות המתבטאת בעת המודרנית בעיקר בתחום הטכנולוגי. אך לא כל פעולה שהאדם עושה היא יצירה, רק פעולות מסוימות שיש בהן מעין 'ש מאין' בעולמו החומרי של האדם הן יצירה.

¹⁶ שמות כ, יא.

¹⁷ השבת מופיעה בבראשית פרק א, פרק המתאר את האדם כיוצר ושולט בטבע. והיא אכן מתאימה ל'אדם הראשון' במינוחיו של רי"ד סולוביצ'יק, במאמרו 'איש האמונה הבודד' אדם זה הוא היוצר המשתלט על הטבע, והוא הזקוק לשבת, שבה יכיר בעליונותו של הבורא (בתוך ספרו איש האמונה, ירושלים תשמ"א). אולם במובן המתואר כאן היא מרמזת לקיום של האדם בפרק ב שבו האדם הוא חלק מהטבע השלם, גן העדן. ברוח זו כתב גם אריך פרום: 'עבודה' היא התערבות, בונה או הרסנית, שמתערב האדם בעולם הגשמי. 'מנוחה' היא מצב של שלום בין האדם לטבע. על האדם להימנע מלגעת בטבע, לא לשנותו בכל דרך שהיא, בין בבניין בין בהרס. אפילו השינוי הקטן ביותר שמבצע האדם במהלך הטבע פירושו חילול המנוחה. השבת היא יום של הארמוניה שלימה בין האדם לטבע...לאור הגדרה כללית זו ניתן להבין את מנהגי קדושת השבת' אריך פרום, והייתם כאלוהים, ירושלים 1975, עמ' 174.

¹⁸ מיתוסים רבים המתארים את המעבר מטבע לתרבות מבטאים את עליונותו של האדם על פני כוחות הטבע או האלים השולטים בו. גם במובן זה הרעיון שבבסיס השבת הוא הפוך: האדם חוזר ממצב התרבות למצב הטבע כדי לבטא את כפיפותו לאל בורא הטבע. ראו גם: ר' שמשון בן רפאל הירש, חורב, בני ברק [חש"ד], עמ' 67–73.

¹⁹ אברהם יהושע השל, השבת, (תרגום אלכסנדר אבן חן), תל אביב 2003, עמ' 47.

‘לא תבצרו אֶשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת’ – מלאכה כיצירה

התורה נתנה דוגמה למלאכה האסורה בשבת: ‘שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קָדֹשׁ שַׁבַּת שַׁבְתוֹן לַיהוָה כָּל הָעֲשֶׂה בּוֹ מְלָאכָה יוֹמָת. לֹא תַבְצְרוּ אֶשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת.’²⁰ יצירת האש היא אם כל המלאכות התרבותיות והיא ייחודית לאדם. היצירה האנושית החומרית המעניקה לאדם כוח רב, מעבר ליכולותיו הפיזיות, תלויה ביצירת מכשירים.²¹ לשם יצירה מסוג זה זקוק האדם לאש, לאנרגיה המעצימה את כוחו.²² יצירת האש על ידי האדם מקבילה ליצירת האור על ידי הבורא, יצירה שהיא המעשה הראשון – וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי־אֹר.

ראיית הבערת האש כאם כל המלאכות²³ מלמדת אותנו שמלאכה היא פעולה יצירתית המעצבת את החומר הגולמי לדבר הראוי לשימוש האדם. מבחינה רעיונית אפשר להסביר זאת כך: במעשה בראשית יוצר האל יש מאין. השבתה של האל היא ‘מכל מלאכתו אשר עשה’.²⁴ על פי דרכנו, נאמר שזהו הדגם לאדם. האדם הוא יוצר ובורא, וביום השבת הוא שובת ממלאכת היצירה שלו. נוסף ונבאר זאת מתוך התבוננות בהגדרות חז"ל למלאכה האסורה בשבת.

²⁰ שמות לה, ב–ג.

²¹ כך פירש פילון האלכסנדרוני את איסור הדלקת אש בשבת: “שכן האש היא ראשיתן ומקורן של פעילויות החיים, כיוון שבלעדיה אי אפשר לעשות אף לא אחת מן המלאכות לספוק הצרכים ההכרחיים לחיים” (סוזן דניאל-נטף (עורכת), כתבי פילון האלכסנדרוני, ג, מוסד ביאליק, ירושלים תש”ס, עמ’ 36).

²² האש מסמלת את כח היצירה. משום כך, על פי המיתוס של פרומתיאוס, האדם צריך לגנוב את האש מהאלים, מפני שהאש היא מקור כוחם של האלים ואלו אינם מוותרים על אחיזתם בו. במדרש, לעומת זאת, האל מעניק את האש לאדם הראשון עם צאת השבת הראשונה. “כיון ששקעה החמה במוצאי שבת התחיל החשך מממשש ובא, נתיירא אדם הראשון... מה עשה לו הקב”ה זימן לו שני רעפים והקישן זה לזה ויצאת האור ובירך עליה. כדשמואל, דאמר שמואל: מפני מה מברכים על הנר במוצאי שבת? מפני שהיא תחלת ברייתו (בראשית רבה, יא, ב). על פי המדרש. בניגוד למיתוס של פרומתיאוס שנענש על גנבת האש מן האלים, כאן האל מעניק לאדם לא את האש אלא את הכח ליצור את האש. במוצ”ש נכנס אדם הראשון לפעולה, הוא מעתה היוצר, הוא זה שאומר “יהי אור” טקס האור בהבדלה מסמל את החובה של האדם להיות יוצר. הוא שובת בשבת וחוזר לימי המעשה והיצירה. האש היא היצירה הראשונה של האדם כי הא הבסיס לכל יצירה אנושית ולכל אנרגיה.

²³ אולי ניתן לפרש כך את הדעה הסוברת ‘הבערה לחלק יצאת’. הבערה בכלל היתה, ולמה יצאת - להקיש אליה, ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה - אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה (בבלי, שבת ע ע”א).

²⁴ ביטוי יפה לכך יש במדרש: “וכן היה ר’ מאיר אומר ראית מימך ארי סבל צבי קייץ שועל כורם או אחד מן החיות עושה מלאכה? הרי אינן עושין מלאכה והרי הן מתפרנסין בלא מלאכה ובני אדם אינן מתפרנסין אלא מן המלאכה לא מפני שהן קלים מן החיות אלא שהמלאכה חביבה... גדולה היא השבת שביטלה את המלאכה שיש בה כל המדות הטובות הללו” (מדרש תנאים לדברים פרק ה).

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת – מלאכה כפעולה לצורך תכלית

מהן המלאכות שיש לשבות מהן בשבת? חכמי המשנה ערכו רשימה שממנה ניתן ללמוד כיצד הם הבינו מהי מלאכה ומה משמעותה:

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת

הזורע והחורש והקוצר והמעמר הדש והזורר הבורר הטוחן והמרקד והלש והאופה
הגוזז את הצמר המלבנו והמנפצו והצובעו והטווה והמיסך והעושה שתי בתי גירין
והאורג שני חוטיין והפוצע ב' חוטיין הקושר והמתיר והתופר שתי תפירות הקורע ע"מ
לתפור שתי תפירות

הצד צבי השוחטו והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו והמוחק והמחתכו
הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות

הבונה והסותר

המכבה והמבעיר

המכה בפטיש

המוציא מרשות לרשות

הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת.²⁵

מדוע נבחרו דווקא פעולות אלו המנויות במשנה כ'אבות' ²⁶ מלאכות? בכמה מקומות בתלמוד נקשרו שלושים ותשע המלאכות שברשימה לפעולות שנעשו בעבודת בניית המשכן.²⁷ ואולם נראה שהסברו של יצחק גילת משכנע יותר. על פי הסבר זה רשימת

²⁵ משנה, שבת ז, ב.

²⁶ הביטוי 'אב' מלאכה מופיע כאן בהקשר למשנה הראשונה בפרק השביעי העוסקת בחיוב הבאת קרבן חטאת למי שעשה מלאכה בשוגג בשבת. בסופה אומרת המשנה: 'היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת' משנה, שבת ז, א. חיוב החטאת במצב של שגגה אינו לפי מספר הפעולות האסורות שעשה האדם אלא לפי מספר אבות מלאכה שעבר עליהן. פעולות השייכות לאותה קטגוריה, אותו אב, אינן נספרות בנפרד לענין חיוב הקרבן (ראו בבלי, בבא קמא ב ע"א). כדי לממש עיקרון זה יש להגדיר את הקטגוריות השונות. ולפיכך תפקידה של משנתנו הוא להציג את רשימת אבות המלאכה. לדבריו של יצחק גילת, משנת שבת הקובעת חיוב חטאת אחת על פעולות רבות מפני שהן מעין אותו אב היא על פי דעתם של רבי עקיבא וחכמים ובניגוד לדעתו של רבי אליעזר המחייב חטאת על כל מלאכה אסורה (ראו משנה, כריתות ג, י). לפיכך גם רשימת האבות היא מזמנו של רבי עקיבא. לפי ההלכה הקדומה אין בה כל צורך. הסבר זה מיתר את דברי התלמוד 'ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה? הך דהוה במשכן חשיבא - קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא - קרי לה תולדה.' (בבלי, בבא קמא ב ע"א). לפי גילת, לרבי אליעזר אין הבחנה בין אב לתולדה משום בחינה.

²⁷ בתלמוד הבבלי מופיע הקשר בין מלאכת לשבת למלאכת המשכן בנוסח הבא: 'הדור יתבי וקמביעא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו ר' חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן... דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו הם

האבות היא רשימה מקובלת שיש לה מופעים שונים המתארים את פעולות האדם.²⁸ זוהי אפוא רשימה של תהליכי יצירה תרבותית חומרית.²⁹ הראשון והבסיסי ביותר הוא הכנת הלחם (מהזורע עד האופה), השני – הכנת הבגד (מהגוזז עד הקורע), השלישי – הכנת ספר הכתוב על קלף (מהצד עד המוחק), הרביעי – בנייה, החמישי – יצירת אש, השישי – מכה בפטיש שהוא, לפי הפרשנות התלמודית, ביטוי לכל פעולת גימור.³⁰ והאחרון –

קצרו ואתם לא תקצרו הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר... (בבלי, שבת מט ע"ב). הקישור בין מלאכת שבת למלאכת המשכן מופיע בסוגיא זו באופן טכני, צורני. מה שעשו במקדש אסור לעשות בשבת. יש לכך הרבה השלכות המופיעות בתלמוד ובראשונים. למשל, מדוע מלאכת אופה ולא מבשל? מפני שבמשכן אפו. התוספות העמיקו תפיסה זו והיא הפכה פורמליסטית וטכנית. נראה שההשוואה העקרונית היא זו שמופיעה במכילתא דרשב"י ובסוגיא במסכת חגיגה בדף י שם לומדת הסוגיא את העיקרון ש'מלאכת מחשבת אסרה תורה' ממלאכת המשכן (ראו להלן). מלאכת מחשבת היא מלאכה של יצירה ואומנות. המשכן בנוי כמו בית של אדם ומהווה מיקרוקוסמוס של התרבות החומרית האנושית ולכן בניית המשכן היא דגם לבריאת העולם כשם שהיא דגם לכלל מלאכת האדם התרבותית-חומרית וממילא זוהי המלאכה, במובנה העקרוני ולא הצורני, האסורה בשבת.

יצחק ד' גילת,²⁸ פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 42. למשל: 'בן זומא כשראה אוכלסין בהר הבית אמר ברוך מי שברא את אלו לשמשני כמה יגע אדם הראשון ולא טעם לוגמה אחת עד שזרע וחרש וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואחר כך אכל ואני עומד בשחרית ומוצא אני את כל אילי לפני כמה יגע אדם הראשון ולא לבש חלוק עד שגזז ולבן ונפס וצבע וטווה וארג ואחר כך לבש ואני עומד בשחרית ומוצא את כל אילי לפני כמה אומניות שוקדות ומשכימות ואני עומד בשחרית ומוצא את כל אילי לפני' (תוספתא, ברכות ז, ב).

התלמוד מקשה על ההשוואה בין המלאכות בשבת למלאכת המשכן: 'אמר רב פפא: שבך תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן, ונקט אופה! - תנא דידן - סידורא דפת נקט' (בבלי, שבת עד ע"ב). מדוע אב המלאכה של הכנת המזון הוא אופה ולא מבשל? הרי המלאכה שבה עסקו בבניית המשכן היתה בישול חומרי הצביעה ולא אפיה. תשובת התלמוד היא שהבחירה באופה היא מפני שכל סדרת המלאכות מזווע ועד אופה הן 'סידורא דפת' כלומר סדרת הפעולות הכרוכה בהכנת הלחם. אם כן, המלאכות שזכו לתואר אבות אינן קשורות בהכרח למלאכת המשכן. זוהי אחת ההוכחות לכך שמלאכת המשכן היא מלאכת בניית המשכן ולא הפעולות הקשורות להפעלת המשכן והקרבנות שהרי אפיה היתה בהכנת לחם הפנים. ראו בעניין זה את ההקדמה של ר' אברהם מסוכצ'וב לספרו 'אגלי טל' (פיוטרקוב תרס"ה).

התלמוד הירושלמי מספר על רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש שעסקו באבות המלאכה ותולדותיהן במשך שלוש שנים ומחצה עד שהצליחו להפיק שלושים ותשעה תולדות לכל אחת משלושים ותשעה אבות המלאכה. ומוסיף התלמוד 'מן דאשכחון מיסמון סמכון הא דלא אשכחון מסמון עבדוניה משום מכה בפטיש' (ירושלמי, שבת ז, ב). כלומר, פעולות שלא נמצא להם אב סופחו ל'מכה בפטיש' שהוא מעין ברירת מחדל למלאכה. על קטע זה כתב הרב אשר וייס: 'וחדושו עצום למדנו מדברי הירושלמי. דבניגוד למקובל במושכל ראשון שחז"ל התבוננו בכל מעשה וענין אם יש בה צד דמיון לאחת מל"ט מלאכות, ואם מצאו בה צד דמיון לאחת המלאכות קבעו בה איסור כתולדה למלאכה זו. אלא חז"ל בראשית עיונם קבעו שמעשה זה יש בו חשיבות, תיקון וחדוש ומשום כך מלאכה הוא, ורק אח"כ התבוננו לאיזו מל"ט הוא דומה, וקבעוהו

28

29

30

הוצאה מרשות לרשות, המבטא את המעבר מעולם היצירה בשדה או בסדנא, לעולם המסחר, המכירה בשוק או הקנייה והבאת המוצרים הביתה.

הרשימה בנויה אפוא בתבנית ספרותית המקלה על הזיכרון.³¹ מניית המלאכות על פי סדרות ייצור מראה את הרצף בין הפעולות הנעשות בשדה ('בחריש ובקציר תשבות') לפעולות הנעשות בבית ('לא תבערו אש בכל מושבותיכם'). המשנה בחרה דווקא בשרשראות יצירה ארוכות במיוחד כדי להצביע על כך שפעולות רבות, פעוטות וקצרות ככל שתהיינה, נחשבות מלאכה מפני שהן חלק מתהליך היצירה של צרכי האדם כלחם, בגד, ספר ובית.

הדיון בספרות התלמודית על אודות המלאכות מבטא תפיסה תכליתית של איסור המלאכה. פעולות שונות המיועדות לאותה מטרה יצירתית אף שאינן מופיעות ברשימת המלאכות נקבעו כאסורות בשבת.³² כך למשל, מלאכת 'החורש' כוללת בתוכה כל פעולה שנועדה לשפר את הקרקע למטרות חקלאיות; 'כל דבר שהוא להניית קרקע חייב משום חורש – החופר, החורץ, הנועץ, המדייר, המעדר, המזבל, המכבד, המרבץ, המפעפע גושים...'³³ לעתים פעולה אחת יכולה להיחשב כשתי מלאכות. לדוגמה: זמירת ענפי עץ פרי עשויה לשמש לשתי תכליות, להאיץ את גדילת העץ ולשמש כחומר הסקה ולכן אף שזו פעולה אחת היא כוללת בתוכה שתי תכליות יצירתיות ותיחשב לשתי מלאכות. 'אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים - חייב שנים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע'.³⁴ כמו כן, פעולה אחת מקבלת משמעות שונה בהקשרים שנים: 'אמר רב ששת: היתה לו גבשושית ונטלה בבית - חייב משום בונה, בשדה - חייב משום חורש'.³⁵ יישור קרקע בשדה הוא חלק מפעולה חקלאית ולכן תוגדר כמלאכת חורש. אותה פעולה הנעשית בקרקע הבית היא חלק מתהליכי הבניה והיא מוגדרת כמלאכת בונה.

אמור מעתה, מה שנאסר בשבת הן פעולות המביאות לתכלית יצירתית. הרשימה במשנה אינה אלא דוגמה לסדרות של פעולות מסוג זה. פעולה תיחשב כיצירתית על פי ההקשר שבו היא נעשית. דוגמה מעניינת להבחנות הקשורות באופי המלאכה ובתכליתיה נמצא בדיון ההלכתי ביחס למלאכת 'בורר' שהיא מלאכה שמטרתה לברור את התבואה

תולדה למלאכה זו. ואם המעשה יש בו מלאכת מחשבת אף לא מצאו בו צד דמיון למלאכה כלשהי קבעו שיש בו מכה בפטיש. ומלאכה זו דמכה בפטיש גדר כללי היא לכל מלאכה שיש בה חשיבות גדולה ותיקון ויצירה עד שבסברא ידענו דעל כרחך בכלל מלאכה הוא (הרב אשר וייס, שו"ת מנחת אשר, סימן ל ירושלים תשע"ג).

³¹ כך הסיקו שמואל וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל, מסכת שבת, א, עמ' 260.

³² אפשר להניח שהיה כאן תהליך רב שכבתי, בתחילה היו רשימות שונות, אחר כך קיבצו אותם בקבוצות ('מעין מלאכה אחת'), אחר כך נוצרה הרשימה המחייבת, ואז המלאכות האחרות הפכו לתולדות.

³³ ירושלמי, שבת ז, ב, ט ע"ד.

³⁴ בבלי, שבת עג ע"ב.

³⁵ בבלי, שם.

מהפסולת המעורבת בה. חכמי התלמוד³⁶ הציעו כמה הבחנות שמגדירות איזו פעולת בורר נחשבת כחלק מתהליך שהוא מלאכה ואיזו נחשבת חלק מתהליך האכילה המותר. האמורא הבבלי רב יוסף הציע להבחין בין פעולה הנעשית ביד שמותרת לפעולה הנעשית בכלי שאסורה. רב המנוא הבדיל בין מיון של הדבר הנאכל מתוך התערובת הכללית, שהיא דרך האכילה הרגילה ולכן מותרת לבין הוצאת הפסולת מתוך ערימת האוכל שהיא דרך הפעולה התעשייתית ולכן אסורה. אביי חשב שההגדרת המלאכה תלויה במרווח הזמן שבין הפעולה לאכילה. אם פעולת הברירה נעשית סמוך לאכילה הרי היא מותרת מפני שהיא חלק מתהליך האכילה, ואילו פעולת מיון שלא לשימוש מידי אסורה.

המשותף לשלוש הדעות הוא ההבחנה בין מלאכה שהיא פעולה היוצרת דבר מה מתוקן בעולם לבין פעולת אכילה שבמהלכה מפריד האדם את האוכל מן הפסולת. לפיכך אם הברירה נעשית בכלי, או שהיא נועדה לשימוש מאוחר יותר, או שהיא מהווה ניקוי של האוכל על ידי הוצאת הפסולת, הרי זו מלאכה. לעומת זאת פעולה דומה הנעשית ביד, לשימוש מידי ושהמוקד שלה הוא הדבר הנאכל שאותו בוררים מתוך הפסולת, הרי זו דרך אכילה ולכן היא מותרת שכן היא מהווה שימוש של האדם במוצרים ולא יצירתם.

‘מלאכת מחשבת אסרה תורה’ – מלאכה הדורשת מיומנות ומחשבה

ממשנת אבות המלאכה ומהדיון התלמודי שעליה הסקנו שמלאכה היא פעולה לצורך תכלית יצירתית. התלמוד הבבלי ניסח תפיסה זו בביטוי ‘מלאכת מחשבת אסרה תורה’.³⁷ מהי מלאכת מחשבת?

‘לא תעשה כל מלאכה’ - יכול לא יקנב את הירק ולא ידיח את הכלים ולא יציע את המטות? תלמוד לומר: ‘מלאכה’, נאמרה כאן מלאכה ונאמרה מלאכה במשכן³⁸ מה מלאכה האמורה במשכן מלאכה שיש עמה מחשבה אף מלאכה האמורה בשבת מלאכה שיש עמה מחשבה.³⁹

המדרש מגדיר את המושג ‘מלאכה’ האסורה בשבת כזה למושג ‘מלאכה’ הרווח בתיאור בניית המשכן בספר שמות. מלאכת המשכן היא מלאכה הדורשת אומנות, מחשבה ותכנון. כך נאמר שם:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְהוָה בְּשֵׁם בְּצִלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמֹשֶׁה יְהוּדָה. וַיִּמְלֹא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בְּתַבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה. וַלְחָשׁוּב מַחֲשַׁבְתָּ לַעֲשׂוֹת

³⁶ בבלי, שבת עד ע"א.

³⁷ בבלי, חגיגה י ע"ב.

³⁸ שמות, לה, כא.

³⁹ מכילתא דרשב"י, כ. וכן הוא בספרא אחרי מות, פרק ז 'מלאכה האמורה במלאכת המשכן שיש עמה חשבה...'.
עמה חשבה...

בְּזֶהָב וּבְכֶסֶף וּבְנֶחֱשֶׁת. וּבְנֶחֱשֶׁת אָבֹן לְמִלֵּאת וּבְנֶחֱשֶׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכַת מַחֲשָׁבָה. וּלְהוֹרֹת נֶחֱשֶׁת בְּלָבוֹ הוּא וְאֶהְיֶיב בֶּן אֲחִיסָמֶד לְמִשָּׁה דָּן. מִלֵּא אֲתָם חֻכְמַת לֵב לַעֲשׂוֹת כָּל מְלָאכַת חֶרֶשׁ וְחֹשֶׁב וְרָקִים בְּתַכְלֵת וּבְאֶרְגָּמָן בְּתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַשֵּׁשׁ וְאֶרֶג עֲשֵׂי כָּל מְלָאכָה וְחֹשֶׁבִי מַחֲשָׁבָה.⁴⁰

מה שנלמד ממלאכת המשכן הוא הגדרת המלאכה בשבת כפעולה הדורשת מחשבה, חכמה, מיומנות ומקצועיות, כמו מעשה האומנות שבמלאכות בניית המשכן. כשנעיין ברשימת המלאכות במשנה נראה שאלו הן מלאכות יצירתיות, הגורמות לשינוי משמעותי בחומר או בחפץ. אלו הן פעולות הדורשות מיומנות⁴¹ שיש בהן 'קפיצת מדרגה' בתהליך היצור. לכן פעולות פשוטות שאינן יוצרות שינוי משמעותי בחומר שבו נעשתה הפעולה, ושאינן דורשות מיומנות מיוחדת, כגון חיתוך ירקות ('לקנב את הירק'), הדחת כלים או סידור הבית (כגון הצעת המיטה), אינן נחשבות מלאכה.

מלאכה בת קיימא הנעשית באופן מקצועי ומשמעותי

בהגדרת המלאכה מתקיימים תנאים נוספים מעבר לממד היצירתי והאומנותי. כדי שפעולה תיחשב כמלאכה היא צריכה להיות פעולה מקצועית הנעשית בדרך אופיינית והיוצרת מוצר בר קיימא. כך למשל, קשירת לקשר היא מלאכה רק אם הקשר הוא מקצועי. כך נאמר במשנה:

אלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על התירן רבי מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיו אין חייבין עליו:

יש לך קשרים שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין קושרת אשה מפתח חלוקה וחוטוי סבכה ושל פסיקא ורצועות מנעל וסנדל ונודות יין ושמן וקדרה של בשר... כלל אמר רבי יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.⁴²

⁴⁰ שמות לה, לילה.

⁴¹ גילת מצטט תוס' ר"ד על בבלי, ביצה יג ע"ב (ד"ה אינו): 'דמלאכת מחשבת אסרה תורה, מלאכה הצריכה אומנות, וקילוף אינו צריך אומנות' (גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 53) וכן רש"י שם: 'אלא מאי אית לך למימר – אף על גב דלמעשה הוא מלאכה, לשבת - מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות, אסרה תורה, שנשמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב'.

⁴² משנה, שבת טו, אב.

רק קשר מקצועי אסור בשבת, פעולות יומיומיות כמו קשירת שרוכי נעליים ובגדים שתפקידם זמני והקשר אינו בר קיום אינן אסורות.⁴³

תנאי נוסף הנדרש כדי להחשיב פעולה למלאכה מקצועית הוא שהפעולה נעשית בדרך עשייתה הרגילה. פעולה הנעשית בשינוי אינה אסורה אלא מדברי חכמים 'הנוטל צפרניו זו בזו או בשניו וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת רבי אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות'.⁴⁴

גם הדיון בשיעור המלאכה מלמד את אותו העיקרון והוא שצריך שתהיה למלאכה תועלת ומשמעות. השיעור המחייב תלוי במטרת הפעולה: 'החורש כל שהוא המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא חייב המלקט עצים אם לתקן כל שהן אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה המלקט עשבים אם לתקן כל שהוא אם לבהמה כמלא פי הגדי'.⁴⁵ אם מטרת ליקוט העשבים היא נקיון השטח – השיעור המחייב הוא 'כל שהוא', אך אם מטרת ליקוט העצים או העשבים היא האכלת בעלי חיים או הסקתם לצורך בישול, השיעור המחייב גבוה יותר.

כך גם לגבי מלאכת כותב שמוגדרת ככתיבה של טקסט שיש לו משמעות. לפיכך השיעור המינימלי הוא שתי אותיות. 'הכותב שתי אותיות בהעלם אחד חייב כתב בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא רושם על שני כותלי זווית ועל שני לוחי פנקס והן נהגין זה עם זה חייב... אחד בארץ ואחד בקורה כתב על שני כותלי הבית על שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור כתב אות אחת נוטריקון רבי יהושע בן בתירא מחייב וחכמים פוטרים'.⁴⁶ האותיות צריכות להיות נקראות יחדיו ולכן אם כתב על שני כותלי הבית – פטור. אך יתכן שגם לאות אחת תהיה משמעות, ולכן נחלקו חכמים ור' יהושע בן בתירא ביחס לכתיבה של אות אחת הנכתבת כנוטריקון, כלומר כמסמנת מספר או ראשי תיבות.

'כל המקלקלין פטורין' – מלאכה הנעשית בכוונת תיקון

תנאי להגדרת פעולה כמלאכת מחשבת האסורה בשבת הוא היותה פעולה של תיקון ולא של קלקול. המשנה מתארת את הלכות שבת 'כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות'.⁴⁷ על אמירה זו שואל התלמוד הבבלי: 'הלכות שבת מיכתב כתיבן?'.⁴⁸

⁴³ וכן הדבר גם לגבי שאר המלאכות: 'זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקמת בשבת חייב' (משנה, שבת יב, א), 'כתב במשקין במי פרות באבק דרכים באבק הסופרים ובכל דבר שאינו מתקין פטור' (משנה, שבת יב, ה).

⁴⁴ משנה, שבת י, ו.

⁴⁵ משנה, שבת יב, ב.

⁴⁶ משנה, שבת יב, דה.

⁴⁷ משנה, חגיגה א, ח.

⁴⁸ בבלי, חגיגה י"ע"א.

ותשובתו של התלמוד היא: 'מאי כהררין התלויין בשערה? מלאכת מחשבת אסרה תורה ומלאכת מחשבת לא כתיבא'.⁴⁹ זוהי אמירה חשובה. החכמים מודעים לכך שהעיקרון המגדיר מלאכה בשבת – 'מלאכת מחשבת' – הוא רעיון שאינו כתוב בתורה, הוא הר התלוי בשערה, כלומר הוא חידוש של החכמים. ההלכה הקדומה לא הכירה את המושג הזה ואסרה גם פעולות שאינן נחשבות מלאכת מחשבת. הדוגמה שמביא התלמוד לפעולה שאינה נחשבת מלאכת מחשבת היא: 'החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה - פטור עליה'.⁵⁰ מדוע פטור על פעולה כזו? מפני שהגדרתה של כל מלאכה היא תיקון מה הנעשה בפעולה עצמה ושיפורו. אדם החופר גומא כדי לנטוע בה עץ או כדי להעמיד בתוכה יסודות לבניין אכן עושה מלאכה של תיקון, אולם אם מטרתו אינה הבור שהיא חופר אלא התוצר הנלווה של החפירה שהוא העפר, נחשבת פעולה זו כקלקול מפני שהבור שנוצר הוא קלקול של הקרקע ולכן אין חייבים עליה. גם אם הצורך בעפר הוא לשם מעשה תיקון אחר אין הוא הופך את פעולת החפירה עצמה למעשה של תיקון.

מה שמגדיר פעולה כמלאכת מחשבת, מלאכה של תיקון, הוא כוונתו של הפועל ומטרתו. כך קובעת המשנה ביחס לפעולות כמו קריעה ומחיקה: 'זה תופר שתי תפירות הקורע על מנת לתפור שתי תפירות הקורע על מנת לתפור שתי תפירות... הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות'.⁵¹ גם לגבי פעולת הסתירה נאמר בתלמוד: 'סותר על מנת לבנות במקומו – הוי סותר, על מנת לבנות שלא במקומו – לא הוי סותר'.⁵² פעולות הרס יכולות להיחשב תיקון רק אם הפעולה עצמה היא שלב ממשי של תהליך התיקון. לכן הריסה של בניין תיחשב תיקון רק אם מטרת ההריסה היא בנייה באותו מקום. ולכן פינוי הבניין הישן הוא חלק מהתיקון. אך אם למשל יפרק אדם בניין כדי לבנותו מחדש במקום אחר תיחשב הפעולה לקלקול ולא לתיקון.

דיון מעניין על אודות קלקול ותיקון מופיע בתלמוד על המשנה הבאה: 'הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין. והמקלקל על מנת לתקן, שיעורו כמתקן'.⁵³ התלמוד מביא ברייתא הקובעת את ההפך: 'ורמינהו: הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו – חייב, ואף על פי שמחלל את השבת – יצא ידי קריעה'.⁵⁴ התירוצן לסתירה הוא ההבחנה 'הא – במת דידיה [קרובו המת], הא – במת דעלמא [מת שאינו קרובו]' קריעה של אבלות

⁴⁹ בבלי, חגיגה י ע"ב. ופירש רש"י שם: 'מלאכת מחשבת – שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון לה וזה לא נתכוון לה לבנין זה לפיכך פטור וזהו רמז מועט דאילו מלאכת מחשבת בשבת לא כתיבא אלא במשכן הוא דכתיב ולפי שסמך בפרשת ויקהל פרשת שבת לפרשת משכן אנו למדין מלאכת מחשבת לשבת'.

⁵⁰ בבלי, חגיגה י ע"א

⁵¹ משנה, שבת ז, ב.

⁵² בבלי, שבת לא ע"ב.

⁵³ משנה, שבת יג, ב.

⁵⁴ בבלי, שבת קה ע"ב.

על קרוב משפחה היא מצווה ולכן היא נחשבת כמעשה תיקון האסור בשבת. לעומת זאת, מי שקורע על מת שאינו קרובו, משחית את בגדו, והוא מקלקל ופטור. גם הקורע מתוך כעסו יכול להיחשב מתקן, התלמוד מציע שם את האפשרות שקריעת הבגד מתוך כעס גם היא תיקון 'דקעביד נחת רוח ליצרו'. ההשחתה מרגיעה את הכועס ולכן יש בה ממד של תיקון. הסבר אפשרי אחר הוא: 'דקא עביד למירמא אימתא אינשי בתיה' – זהו אקט שמטרתו חינוכית, להטיל אימה על אנשי ביתו שישמעו בקולו לכן יכולה פעולה של קריעה או השחתה שכזו להיחשב לפעולת תיקון.⁵⁵

מלאכה הדורשת מודעות וכוונה

אחת הדרכים להבין את איסור המלאכה בשבת הוא על ידי השוואת איסור זה לאיסורים אחרים. התלמוד מספק כמה הבחנות בין פעולות אסורות שהמוקד שלהם הוא התוצאה בפועל ללא תלות בכוונת העושה לבין מלאכת שבת שהמוקד שלה הוא הכוונה והתודעה של הפועל. כך למשל נאמר על 'המתעסק' – אדם שהתכוון לעשות פעולה מותרת ובטעות

⁵⁵ על פי התלמוד הבבלי, התנא ר' שמעון סבר שמלאכה הנעשית שלא לשם המטרה והתכלית המקורית והמקובלת של אותה פעולה, אסורה רק מדברי חכמים ולא מן התורה מפני שהיא אינה מלאכת מחשבת אף שתוצאתה אינה קלקול. בתלמוד הבבלי נקראת תופעה זו 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', בתלמוד הירושלמי הניסוח הוא: 'עד שיהא לו צורך בגופו של דבר' (ירושלמי, שבת ב, ה, ה ע"א) ומקבילות. כך למשל: 'המוציא... את המת במיטה, חייב. וכן כזית מן המת וכזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ, חייב. ורבי שמעון פטור' (משנה, שבת י, ה). מטרתה המקורית של מלאכת הוצאה קשורה לרצון של האדם להוציא את חפציו, כליו, תוצרתו כדי שהם יהיו ברשות הרבים, או להכניס לביתו חפץ או סחורה מרשות הרבים לרשותו. לפיכך, הוצאת המת מן הבית, שמטרתה טיהורו של הבית מנוכחותו של המת או של כל טומאה אחרת, נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה ולפי ר' שמעון, העושה אותה פטור. לדוגמה: מלאכת הסחיטה (שהיא תולדה של מלאכת דש) היא מלאכה שמטרתה היצירתית היא השימוש במיץ היוצא מן הדבר הנסחט. אבל פעולת סחיטה שנועדה לייבוש ולא לשימוש במיץ הנסחט אינה המטרה המקורית של מלאכה זו. כך נאמר בתלמוד הירושלמי 'רבי חייא בשם רבי יוחנן: דג שסחטו, אם לגופו הרי זה פטור, אם להוציא ציר חייב' (ירושלמי, שבת ז, ב, י ע"א). אם מטרת הסחיטה היא ייבוש הדג – הרי זה פטור, מפני שאין הסוחט מעונין בציר היוצא מן הדג אלא בדג עצמו. דוגמה נוספת: 'הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו – פטור, אם לרפואה – חייב' (בבלי, שבת קז ע"א). מטרת מלאכת הצד היא רצונו של הצייד בבשרו או עורו של הניצוד. אם מטרת הציד היא הגנה על הצייד זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה. כך ניסח זאת רש"י: 'וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון' (בבלי צד ע"א). (על ההסברים השונים שמביא רש"י להגדרת מלאשצ"ג ראו: יהודה ראק, כל מלאכה – מלאכת מחשבת וענפיה, ירושלים תשע"ז, עמ' 225–236). התנא החולק על ר' שמעון ומחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה הוא ר' יהודה בר אילעאי. לדעתו של יצחק גילת, אילעאי הוא מתלמידיו המובהקים של ר' אליעזר בן הורקנוס ולכן אך סביר שילך בשיטתו ויחמיר בהלכות שבת. ר' אליעזר לא קיבל את העיקרון של 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' שהיא הגדרה חדשה ולא תואמת את ההלכה הקדומה (גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 51).

עשה פעולה דומה שאסורה. למשל: 'כגון חלב ושומן לפניו ונודע שזה חלב וזה שומן ונתכוון לאכול שומן והביט למקום אחר והלכה ידו אל החלב ואכלו... ולא דמי לשוגג דשוגג היינו שנתכוין לחתיכה זו עצמה אבל סבור שהוא שומן'.⁵⁶ דוגמה למתעסק בשבת היא: 'כגון שנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר'.⁵⁷ למתעסק במאכלות אסורות ולמתעסק במלאכת שבת דינים שונים. מדוע? 'דאמר רב נחמן אמר שמואל: המתעסק בחלבים ועריות – חייב, שכן נהנה! ואי מתעסק בשבת – פטור, מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה!'.⁵⁸ באיסורי אכילה או באיסורי ביאה מה שקובע הוא התוצאה, לעומת זאת בשבת קובעות המחשבה והכוונה ולא רק התוצאה.⁵⁹

גם בין מלאכת שבת לבין מעשה נזק יש הבדל: 'אמר רבה: היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, לענין נזקין – חייב, לענין ארבעה דברים – פטור, לענין שבת – מלאכת מחשבת אסרה תורה'.⁶⁰ כאשר אדם מזיק את חברו או את רכושו של חברו עליו לפצותו בפיצויי הבסיסי – 'נזק' גם אם הפעולה נעשתה ללא כוונה. אך בשבת, בגלל הדרישה של 'מלאכת מחשבת', פעולה כזו אינה מחייבת.

ההבדל בין דיני נזיקין לדיני שבת יוצר מצבים שבהם פטור מנזק וחייב בדיני שבת. דוגמה לכך הוא הדין התלמודי במלאכת זורה: המשנה במסכת בבא קמא קובעת: 'אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור המביא את האור חייב. בא אחר וליבה המלכה חייב. לבתה הרוח כולן פטורין'.⁶¹ כלומר, אף שהאדם הכין את כל הנדרש לאש, אם הרוח היא זו שליכתה את האש והעבירה אותו לשדה חברו, פטור. התלמוד מביא ברייתא האומרת: 'ת"ר, ליבה ולבתה הרוח אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור'.⁶² כלומר אף אם האדם היה מעורב בליבויו האש אך לא היה בליבויו די כדי להעביר את האש לשדה חברו ללא הרוח, הוא פטור. על כך שואל התלמוד: 'אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו?' מדוע שאדם יהיה פטור על פעולה הנעשית על ידי הרוח? הרי כאשר אדם זורה את תבואתו כדי להפריד בין הגרעינים למוץ הוא זקוק לרוח שתסייע לו להעיף את המוץ, פעולה כזו היא מלאכה אסורה בשבת. אם כן, מדוע שנזק הנוצר על ידי הרוח לא יהיה באחריותו של המבעיר? 'רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור'.⁶³ מה שקובע

⁵⁶ רש"י, כריתות יט ע"ב.

⁵⁷ רמב"ם, הלכות שבת א, ט.

⁵⁸ בבלי, כריתות יט ע"ב.

⁵⁹ גם הגדרת 'דבר שאינו מתכוון' קרובה למתעסק. לדוגמה: 'דתניא, רבי שמעון אומר: גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ' (בבלי, ביצה כג ע"ב). ראה בעניין זה בספרו של יהודה ראק, כל מלאכה, עמ' 109–116.

⁶⁰ בבלי, בבא קמא, כו ע"ב.

⁶¹ משנה, בבא קמא ו, ד.

⁶² בבא קמא ס ע"א.

⁶³ בבלי בבא קמא שם.

פעולה כמלאכה בשבת הוא כוונתו ותכנונו של הפועל, כיוון שכך מתנהלת פעולת הזרייה הרי שזו מלאכת מחשבת, או בלשונו של רש"י: 'מלאכת מחשבת' - נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו'. לעומת זאת, לענין חיוב נזיקין דרושה זיקה ישירה בין המזיק לנזק.

נסכם: העיון במקורות ביקש לזקק את איסור המלאכה במחשבה ההלכתית של חז"ל ולפרשו. איסור המלאכה אינו זהה לאיסור העבודה ולחובת המנוחה בשבת. מלאכה היא פעולה תכליתית היוצרת מתוך החומר דבר מה חדש המשמש את האדם בחייו. בכך דומה המלאכה האנושית למעשה בראשית. המלאכה דורשת מיומנות ומחשבה כמלאכת המשכן. היא צריכה להיעשות בדרך הנורמטיבית והמקצועית ותוצרת המלאכה צריכה להיות בת קיימא. פעולה היוצרת קלקול אינה מלאכה ופעולה שנעשית ללא מודעות או כוונה אינה מלאכה.

איסור מלאכה בשבת והטכנולוגיה המודרנית

הגדרת המלאכה האסורה בשבת כפי שהגדירו אותה חכמים מעלה שאלות רבות ביחס לשימוש בטכנולוגיה מודרנית בשבת. פעולות שדרשו בעבר מיומנות גבוהה נעשות היום בפעולה פשוטה שאינה דורשת מיומנות. ומנגד, הרבה פעולות פשוטות שבעבר נעשו באופן ידני ולא נחשבו כמלאכה, כמו פתיחה וסגירה של תריס או נעילה של דלת, נעשות היום על ידי אמצעים חשמליים ואלקטרוניים. תמורות אלו יצרו אתגר הלכתי-פרשני. כיצד להתייחס לדגמי הפעולה החדשים?

קודם שנכנס לדיון ההלכתי על אודות הגדרת המלאכה בימינו, יש להדגיש ששאלת היותה של פעולה מלאכה או לא אינה ממצה את הדיון על אודות משמעותה של הפעולה בשבת. בסעיף הבא אדון בשיקולים חשובים נוספים שתפקידם שמירת אופיה ומשמעותה של השבת.

הדיון ההלכתי החל סביב שאלת היחס לשימוש בחשמל בשבת. המחלוקת הגיעה לשיאה בוויכוח שהתקיים במחצית המאה העשרים בין הרב שלמה זלמן אויערבך לרב אברהם ישעיהו קרליץ – החזון אי"ש.⁶⁴

הרב אברהם ישעיהו קרליץ פרסם בשנת תש"ח את ספרו על הלכות שבת. שם טען שהפעלת זרם החשמל בשבת אסורה והיא כמלאכת 'בונה', שהיא מאבות המלאכה האסורות בשבת מן התורה:

⁶⁴ על המחלוקת בין הרב אויערבך לחזון אי"ש ראו מה שכתבתי: אריאל פיקאר, 'שיקולים מטה-הלכתיים ביחס לשימוש בחשמל ובמכשור טכנולוגי בשבת', בתוך: הלכה בעולם חדש – שיח רבני בחברה מודרנית, ירושלים תשע"ב, פרק שביעי.

יש בזה משום תיקון מנא [=תיקון כלי] כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מן התורה, כעושה כלי... תיקון צורה להגשם ונעשה על ידי זה שמוש, ודאי חשיב בונה.⁶⁵

כוונת הדברים היא שפעולה ההופכת 'גשם' – חומר גלם, ל'צורה' – כלי שניתן לעשות בו שימוש, נכנסת תחת הקטגוריה של 'בונה', ולפיכך היא אסורה בשבת מדין תורה. כך גם הפעלה של מערכת חשמלית מפיחה חיים בחומר, במערכת החשמלית, ובכך נותנת לחומר 'צורה'.

הרב שלמה זלמן אויערבך, לא קיבל את עמדתו של החזון איש⁶⁶ והחל בהתכתבות ענפה עמו:

לענ"ד [=לעניות דעתי] אין בהפעלת זרם משום בונה, והוא קרוב יותר לחיבור פתילה עם שמן שבנר כדי להאיר, או כמשתמש בזרם של מים ורוח כדי לסובב ולגרום תנועה, מבלי שתיעשה שום מלאכה. וגם כיון שהלחיצה בכפתור לפתוח או לסגור מעגל הוא דבר קל שעושים אותו תדיר, לכן אפילו במחבר הרי זה קרוי רק בשם 'השתמשות', ולא כעושה כלי מחדש דחשיב כבונה.⁶⁷

פעולה תיחשב כמלאכה בשבת אם היא יוצרת משהו חדש ולא משתמשת רק בכוח קיים. החשמל הוא כוח קיים כמו זרם המים או הרוח והאדם משתמש בו ללא כל מאמץ, תכנון או מיומנות. זהו 'דבר קל' ושגרתי 'שעושים אותו תדיר'. לפיכך שימוש בחשמל בשבת כשלעצמו אינו נחשב מלאכה. יש להבהיר, שימושים רבים בחשמל הם אכן פעולות יצירתיות, אך האיסור אינו עצם השימוש בחשמל אלא השימוש בחשמל כדי לעשות מלאכה. כך למשל טוען הרב אויערבך שאסור להשתמש בחשמל כדי להדליק אור מפני שיצירת אור אסורה בשבת, אך באופן עקרוני מותר להדליק מאוורר מפני שאין איסור להניע את כנפי המאוורר בשבת (בידיים למשל) כדי להשיב רוח.⁶⁸ החזון איש מתמקד

⁶⁵ אברהם יהושע קרליץ, ספר חזון איש – אורח חיים מועד, בני ברק תשנ"ד, הלכות שבת סימן נ, סעיף ט.

⁶⁶ בדיונו ההלכתי מספר הרב אויערבך מדוע החל לעסוק בנושא הזה: 'פסק זה של רבנו [החזון איש] גרם לי צער כי זה למעלה מעשר שנים שהיה לי משא ומתן בזה עם אחד מחשובי המוצי"ם [=מורי צדק, דיינים] שבירושלים שהוא כבר בעלמא דקשוט [=עולם האמת], ואחרי עיון רב הסכים לדברי ועשיתי מעשה להתיר – לאמי מורתי תחיה שלצערנו הגדול כבדו אזניה משמוע – להשתמש בשבת במכונה שקולטת קול המדבר ומקרבתו לאוזן השומע והוא ממש 'טלפון קטן' שפועל ע"י אבן חשמל, ויש בתוך המכונה כפתור לפתוח ולסגור תמיד את הזרם היינו לפתוח בשעה שרוצים לשמוע ואח"כ סוגרים כדי שלא יכלה כח החשמלי של האבן לבטלה וגם מפני רעש המכונה שקשה לסובל תדיר, והתרנו לפתוח ולסגור בשבת ויו"ט' (מנחת שלמה, ב, סימן כה, ירושלים תש"ס)

⁶⁷ מנחת שלמה, א, סימן יא, ירושלים תשמ"ו.

⁶⁸ הרב אויערבך לא התיר למעשה בעיקר בגלל דעתו האוסרת של החזון איש, אך היתרו העקרוני מהווה בסיס לכל ההיתרים שנועדו לכוחות הבטחון והרפואה או לאנשים עם צרכים מיוחדים.

בפעולה של חיבור מכשיר לזרם חשמלי ורואה בכך יצירה הדומה למלאכת בונה. הרב אויערבך מתבונן בתוצאה של חיבור המכשיר לזרם. אם התוצאה אינה יצירתית אלא רק 'שימושית' כלומר מקלה על פעולה שאפשר לעשותה אף ללא מלאכה, הרי שאין לראות בעצם החיבור לחשמל מלאכה בשבת. בהמשך לדרכו של הרב אויערבך, התיירו, במכון צומת (העוסק בשאלות של טכנולוגיה מודרנית ועולם ההלכה), שימוש במערכת הגברת קול בשבת או שינוי זרם חשמלי במכשירים שונים (כתנאים מסוימים שנועדו למנוע פעולות אסורות בשבת עצמה).⁶⁹

דוגמה נוספת לסוג החשיבה הזה נמצא בדבריו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ' שהתייחס לשימוש בכרטיס מגנטי לפתיחת מנעול (כפי שנהוג במלונות) בשבת:

אם השימוש בכרטיס המגנטי מוגבל לפתיחת המנעול (נורת הסימון שבמנעול הדלת היא נורת לד), כי אז יש מקום להתיר בשינוי כיון שאין כאן תוצאה של מלאכה אסורה אלא עובדין דחול בלבד ואם אינו מוצא אינו יהודי שיכניס בעבורו את הכרטיס ויפתח לו את הדלת, אפילו שיש בכך איסור דרבנן בוודאי במקום צר גדול שלא יוכל להיכנס לחדרו כל השבת יש להתיר לפתוח את הדלת ולהיכנס... והוא הדין לצורך הארוחות... אבל אם הכרטיס עשוי להדליק גם את התאורה, והדבר ידוע ומתוכנן שמדליקים את האור על ידי הכנסת הכרטיס, כי אז לפני השבת יכבה האור את הנורות שבחדר על ידי המתגים שלהם, כך שהם לא יידלקו בכניסתו...⁷⁰

כלומר, שימוש בכרטיס חכם לפתיחת הדלת אינו אסורה באופן עקרוני, אף שמדובר בשימוש בחשמל, ולכן ניתן להתיר זאת בעיקר כאשר מדובר בצורך השבת עצמה.⁷¹ אפשר להניח שלאור השינויים הטכנולוגיים בחיי היום-יום יידרשו חכמי ההלכה לדיונים מסוג זה שוב ושוב. ישנו מרחק תודעתי ותרבותי גדול והולך בין מלאכות שבת המנויות במשנה לבין פעולות שגרתיות חסרות מאמץ ולעתים אף חסרות מודעות וכוונה שמפעילות תאורה, מיזוג ועוד שלל מכשירים. תמורות אלו דורשות מאיתנו התייחסות חדשה ועדכנית לשאלת המלאכה בשבת וניסיון לעצב להגדיר מחדש ולמייין את פעולות האדם. ההלכה הפורמלית, היינו ההגדרות הטכניות של מלאכות שבת, שוב אינן מועילות ואינן משקפות את התרבות החומרית שבה אנו חיים.

⁶⁹ הרב ישראל רוזן, 'שינוי זרם חשמלי בשבת: עיקרון הלכטכני ויישומי', תחומין כו (תשסו) 83–99.

⁷⁰ שו"ת שיה נחום, סימן כה, ירושלים תשס"ח.

⁷¹ לדיון בעמדתו של הרב רבינוביץ' ראו: הרב אלי רייף ודרור פיקסלר, 'הפעלת חיישנים בשבת', אמונת עתיך 104, תמוז תשע"ד עמ' 54–65. הרב נחום אליעזר רבינוביץ', 'נספח: בדין חיישנים', אמונת עתיך 104, תמוז תשע"ד עמ' 66–68. הרב איתם הנקין, 'גדרי האיסור בדלת חשמלית ושאר חיישנים בשבת-תגובה', אמונת עתיך 105, תשרי תשע"ה עמ' 86–87. תשרי תשע"ה עמ' 81–85. רייף ופיקסלר, 'עוד בעניין זה', אמונת עתיך 105, עמ' 86–87 תשרי תשע"ה. ראו גם: יונתן רוזנצוויג, 'חשמל בשבת: לחשוב מחדש', דעות 76, אלול תשע"ו תשרי תשע"ז.

ההגדרות העקרוניות והיסודיות של מלאכה בשבת בתפיסתם של חז"ל יכולים להוות מקור השראה ובסיס להגדרת מלאכה בשבת גם בעולם המודרני. הוה אומר, מלאכה היא פעולה יוצרת הגורמת לשינוי בעל ערך. מלאכה היא פעולה שיש בה דמיון לבריאה, למעשה בראשית. ולכן מלאכה היא פעולה שתכליתה שינוי ותיקון. בהימנעות מעשיית מלאכה בשבת אנו משתחררים ליום אחד מהפעלתנות ומהיצירתיות המאפיינים אותנו כבני אדם, וחיים כחלק מהמציאות בלי לפעול בתוכה ובלי לשלוט בה ולשנות אותה. זהו מחזור החיים הנכון לאדם, שישה ימים של יצירה ושל מלאכה ויום של שביתה ומנוחה, התבוננות וקדושה.

לא כל פעולה אנושית היא מלאכה. מלאכה היא פעולה שתכליתה שינוי ותיקון. הגדרה זו קשורה לתכלית הפעולה, ומתלווה אליה תנאי נוסף שקשור באמצעי ולא בתכלית; והוא שהפעולה תהיה 'מלאכת מחשבת' – פעולה הדורשת מיומנות וידע טכני ומקצועי. ההבדל הגדול בין העולם העתיק לבין העולם הטכנולוגי הוא בתחום המיומנות. העולם הטכנולוגי מאפשר לנו יצירה משמעותית בלחיצת כפתור, ולכן לא המיומנות של עושה הפעולה חשובה אלא השינוי שהפעולה עושה. אמור מעתה, פעולה תיקרא 'מלאכת מחשבת' משום שהיא יוצרת שינוי ותיקון כאשר היא נעשית באופן מכוון וישיר על ידי האדם, אף אם אינה דורשת מיומנות אנושית גבוהה אלא לחיצה פשוטה על כפתור של מכשיר (שבתוכו נמצאת אותה מיומנות) המבצע את השינוי. לעומת זאת, על פי היגיון זה, כאשר הפעולה אינה יוצרת שינוי ותיקון היא אינה מלאכת מחשבת, אף אם היא נעשית על ידי מכשיר חשמלי או אלקטרוני. מלאכת מחשבת תלויה בתוצאה של הפעולה האנושית ולא בטכניקה שלה. הגדרת המלאכה כמלאכת מחשבת עוברת מהאדם העושה את הפעולה למכונה העושה את הפעולה בהפעלת האדם.

הנה מספר דוגמות: מלאכות הקשורות להפיכת חומרי גלם למזון הראוי לאכילה, כגון בישול ואפיה. פעולות המשונות באופן ממשי את המציאות כגון הפעלה של תאורה⁷² ושל מיזוג אוויר. פעולות של תיקון כלים ומכשירים מקולקלים, תיקון בגדים, תפירה, כיבוס וגיהוץ. הפקה של אנרגיה כגון הפעלה של מנוע, גנרטור וכדו'. אלו הן מלאכות, בין אם הן נעשות במיומנות ידיים או בהפעלה, אפילו קלה, של מכונה המבצעת פעולה הדורשת מיומנות כגון הדפסה במדפסת או כיבוס במכונה. בהגדרה זו יש לכלול גם מעשי

⁷² על פי הגדרתנו, יצירת אור היא מלאכה ללא תלות בשאלה מה מקור האור. אין הבדל בין חוט להט לנורת LED על אף שפוסקים רבים הבחינו ביניהם. מנקודת המבט שלנו, מה שקובע הוא התוצאה של יצירת אור עבור האדם. לעומת זאת הדלקה של נורית ביקורת (למשל בפתחת דלת על ידי כרטיס) אינה מלאכה ללא תלות בשאלה ממה עשוי האור.

אמנות כגון כתיבה, ציור, פיסול, צילום, כל אלה הן יצירה ומלאכת מחשבת אם הן נעשות בכוונת מכון.⁷³

לעומת זאת, פעולות שאינן יצירתיות, פעולות שמותר לעשותן בשבת, אך השימוש במכשיר רק מקל עליהם אינן מלאכה. כך למשל: פתיחה וסגירת דלתות או תריסים על ידי חשמל, הפעלת מאוורר חשמלי (בשונה ממזגן) שימוש במעלית, הגברת קול, או נסיעה ברכב חשמלי,⁷⁴ אלו אינן מלאכות, מפני שמדובר בסך הכל בהגברה של יכולת אנושית שאינה יצירתית. כיוון שאפשר לעלות במדרגות ואפשר ללכת ברגל ואפשר להרים את התריס במשיכת רצועה. אלו אינן מלאכות ולכן שימוש באנרגיה חשמלית כדי לעשותן ביתר קלות ונוחות אינן נחשבות, לדעתנו, כמלאכה.

שיקולים נוספים הנדרשים לשמירת השבת

כפי שכתבתי לעיל, המערכות הטכנולוגיות עלולות לשבש את השבת, את מנוחתה ואת קדושתה.⁷⁵ יש פעולות אנושיות שאינן מלאכה אך עשייתן פוגעת בערכה ובמשמעותה של השבת. הנה כמה דוגמות: יש פעולות שאינן מלאכה או עבודה אך עשויות לגרום, מבלי משים, את האדם לעיסוק בעבודה וביצירה. כך גם לגבי פעולות הקשורות למסחר, לקנייה או למכירה, בין אם מדובר בחנות המעסיקה עובדים ודורשת מן האדם לצאת ממקומו ולשקוע בעולם של רכושנות וצרכנות, ובין אם מדובר בקנייה של מוצרים דרך הרשת הנעשית מהבית והפוגעת ביכולת שלנו להתנתק מחיי החולין ומהצורך האנושי להגדיל את רכושנו ובכך לשלוט בעולמנו. ישנם מצבים חריגים שבהם אנו זקוקים

⁷³ הרב נחום רבינוביץ' התיר להיכנס בפתח בניין שבו הדלת הנפתחת באופן אוטומטי ע"י חיישני תנועה או גלאי נפח והנימוק לכך הוא: 'אין כאן שום פעולה ישירה להדלקת הנורה או לפתיחת הדלת... אין האדם עושה שום פעולה ישירה לא בנורה ולא בדלת, אלא הכל נעשה על ידי חיתוך קרני אור, או על ידי פליטת חום הגוף. והיכן מצינו שבכגון אלה יש בהם משום מעשה כל שהוא, ואין צריך לומר מלאכה? [...] שאין כאן מלאכה דאורייתא, הואיל והתנועה של האדם הינה בעצמותה פעולת היתר גמור, והרי האדם נכנס ויוצא מן החדר לצרכיו, והוא הדין לכל תנועה שהיא לתומה, מותר להיכנס ולצאת' (שו"ת שיח נחום, סימן כה, ירושלים תשס"ח).

⁷⁴ רכב מונע בבנדין אסור משום שהאדם יוצר אנרגיה במנוע. לעומת זאת רכב חשמלי אינו מייצר אנרגיה אלא משתמש בה.

⁷⁵ החתם סופר שינה את מעמדה של קטגוריית איסורי 'עובדין דחול' מאיסור שנחשב קל אף יותר מאיסורי שבות, ולכן מותר לעשותו בשינוי, לאיסור חמור כאיסור מן התורה. על כך כתב אדמיאל קוסמן: 'החתם סופר רצה "להעלות" את רמת האיסורים הקשורים בקטגוריית איסורי "עובדין דחול" בכדי להאבק בהיתרי מורי ההוראה מחוגי הרפורמה, שנטו להקל ככל האפשר בסידורים ההלכתיים שיאפשרו שימוש בכלים הטכנולוגיים זה מקרוב הומצאו' (אדמיאל קוסמן, 'תפקידה המרכזי של קטגוריית איסורי "עובדין דחול"', בתוך: דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (עורכים), משפט והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 100). דימה שלמהלך של החתם סופר יש רלוונטיות הולכת וגדלה בדורנו, יש 'להעלות את האיסור' ולראות בפעולות של חולין פגיעה במצוות השבתון.

לתרופה או למוצר בסיסי כל שהוא שאינו מצריך עיסוק מרובה והוא אינו דומה למסחר הרגיל העוטף אותנו בחיי היום-יום.

הרעיון התלמודי של תקנות וגזרות מהווה מקור השראה חשוב. חז"ל היטיבו להבין את נפש האדם ואת דרכי התנהגותו ויצרו מערכת נוספת של איסורים שנועדה להרחיק את האדם מן המלאכות בשבת. כך למשל, ראוי לו לאדם שלא יקרא בשבת ספרות מקצועית הקשורה לעבודתו, אף שפעולת הקריאה אינה מלאכה, היא עלולה במקרים כאלו לגרור את האדם למחזות של עבודה יומיומית. מאידך אין סיבה לאסור קריאה בספר דיגיטלי בשבת, משום שזו בוודאי אינה עבודה ואף מלאכה יצירתית אין כאן. דא עקא, יש להבחין בין קריאת ספר דיגיטלי ממכשיר שמיועד רק לכך (כמו קינדל) לבין קריאת הספר במחשב או בטלפון חכם. מדוע? מפני שכל שימוש תמים במחשב או בטלפון עלול לגרור את האדם לפעולות של עבודה או מלאכה אף שלא התכוון לעשות כך מלכתחילה.

יש לעצב את המרחב שבו אנו נמצאים בשבת. ההשראה לרעיון זה נובעת מהספרות התלמודית הדנה במושג ה'מוקצה' וכן משיטת בית שמאי בעניין 'שביתת כלים'. המרחב הביתי שבו אנו חיים משפיע על תחושותינו ועל מעשינו. כדי לקיים שבת משמעותית יש לעצב את הסביבה הביתית כמקום שמאפשר ואף מטפח את ערכיה של השבת. ראוי שחפצים הקשורים באופן מובהק לימי החול ולחולין יהיו כבויים ומאופסנים. כלי העבודה שלנו, התיק והארנק, חשבונות לתשלום ושאר החפצים המסמלים עבורנו את עולם העבודה והמלאכה.

שיקול חשוב נוסף. יש ערך רב ברעיון המופיע בספר שמות 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי', כמגביל יציאה למרחקים גדולים.⁷⁶

עם זאת חשוב מאוד לעמוד על ההבחנה המקובלת בחז"ל בין מלאכה של ממש לבין פעולות שאינן מלאכות אך פוגעות בקדושתה של השבת ובאווירתה המיוחדת. כפי שלימדונו חז"ל, אין לעשות מלאכה בשבת אלא במצב של פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש. לעומת זאת את אותן פעולות שאינן מלאכות יש לאפשר אף לצורך גדול שאינו פיקוח נפש עבור זקנים ונכים או למניעת הפסד גדול או סבל משמעותי או לצורך מצווה.

אריאל פיקאר

מכון שלום הרטמן ומכון שכטר למדעי היהדות

ariel.picard@gmail.com

⁷⁶ לדוגמה, נסיעה ברכב חשמלי אינה מלאכה. אולם כאן יש לגזור גזרה משום 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי'. יוצאים מן הכלל במקרה זה הם נכים וזקנים הנוסעים למרחק שבו אדם ממוצע יכול ללכת ברגליו.

הלכה, מציאות ושיקולי הדעת בפסיקת ההלכה: הפולמוס על הקריאה בתורה מחומשים בספרות ההלכה מימי הביניים

עדיאל שרמר

מבוא

בפתח חיבורו, דרכי ההוראה, הצביע רבי צבי הירש חיות על תופעה רווחת במסורת ההלכתית: ההלכה הנוהגת איננה עולה תמיד בקנה אחד עם העולה מן האמור במקורותיה המחייבים. לדבריו: 'לא בכל מקום אשר פסקו בתלמוד הלכה, נוהגים כן במעשה. רק מצינו הרבה פעמים איזה הלכות צודקות ונכונות לפי דרכי העיון והקבלה, ובכל זאת אין עושים אותם הלכות קבועות למעשה, להנהיג ככה את העם, רק [=אלא] במעשה עושים שלא כהלכה'.¹ לדברי חיות, ההנחה העממית הרווחת, שהנורמות ההלכתיות הנוהגות משקפות תמיד את הכללים ההלכתיים החקוקים במקורות הסמכותיים של ההלכה, איננה פשוטה, ולעתים קרובות ההלכה הנוהגת בפועל סוטה מן המסקנה העיונית שנקבעה במקורות אלה.²

לדיו של חיות דברים אלה הם 'כלל גדול [ש] צריך אתה לדעת'.³ ברי, אפוא, שהחלטתו להציב דברים אלה בפתח חיבורו איננה יכולה להיחשב כמעשה שלאחר יד. ההפך הוא הנכון: היא נובעת מהבנתו, שדברים אלה הם עיקרון מפתח העומד ביסוד

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שהרציתי בכנס של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראילן לכבודו של פרופ' יוסף תבורי, שהתקיים באוניברסיטת בראילן בתמוז תשע"ג. ורסיה ראשונית של הדברים כלולה בספרי, מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית, רמתגן תשע"ט, עמ' 168–190. כאן מובאים הדברים בהרחבה, תוך טיפול בהיבטים שונים שלא נדונו שם. אני מודה לפרופ' ישי רוזן-צבי על הערותיו הטובות.

¹ ראו: צבי ה' חיות, 'ספר דרכי ההוראה', כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' ריז.
² דבר זה אינו ניכר בספרות ההלכה העיונית, אך הוא בולט בספרות השאלות והתשובות, שבה יחסי הגומלין בין דרישותיהם של המקורות המחייבים של ההלכה ונתוני המציאות תמיד היו מורכבים. ראו: Haym Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review* 12 (1987), p. 206

³ חיות, דרכי ההוראה, עמ' ריז.

החשיבה ההלכתית, וכי לא ניתן להבין את ההלכה הנוהגת מבלי להיות ערים למשקלם. בשל חשיבות הדברים הוא הולך ומדגים את קביעתו בשלל של דוגמאות, המלמדות שפסיקת הלכה איננה אך ורק הליך של מימוש מה שמתחייב מן המקורות הסמכותיים של ההלכה, אלא היא קשורה בקשר הדוק לשיקולי דעת שונים ומגוונים, שפוסקי ההלכה מביאים בחשבון בבואם לקבוע את ההלכה למעשה.⁴

אחד משיקולי דעת אלה נוגע בזהותה הדתית של הקהילה. פוסק עשוי לסטות מן האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה, אם ההיצמדות לאמור במקורות אלה עלולה להביא לפגיעה באחד מן היסודות של הקיום היהודי, כפי שהפוסק מבינו. תוצאה כזו עלולה לסכן את הזהות היהודית והדתית של הקהילה ושל חבריה, ועל כן איש ההלכה, בבואו לפסוק הלכה למעשה, עשוי במקרה כזה להעדיף את השיקול הכללי באשר לזהותה הדתית של הקהילה על פני האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה.

במאמר זה אני מבקש להדגים תובנה זו באמצעות עיון בדרכי התמודדותם של חכמי ההלכה בימי הביניים עם שאלת הקריאה הציבורית בתורה שלא מספר תורה כשר, אלא מתחליפים שלו. המקורות העומדים לרשותנו מצביעים על שתי תגובות הפוכות בקרב חכמי ההלכה לבעיה זו, אך טענתי תהא כי שיקול הדעת העומד ביסודן הוא אחד, וכי דעתם של הפוסקים הייתה נתונה בראש ובראשונה להשלכות העתידיות של הוראתם ההלכתית על זהותן הדתית של הקהילות היהודיות.

א. ממגילה לקודקס

הקריאה בתורה בציבור היא נוהג יהודי קדום, מימים ימימה,⁵ שהפך ברבות השנים לאחד מסימני היסוד של הקיום היהודי הקהילתי. עם עלייתו של מוסד בית הכנסת, אי שם

⁴ עניין זה הודגש על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם באחת מתשובותיו: 'התשובה על השאלה הזאת הנשאלה מתחלקת לשתי פנים: האחת, דקדוק האמת באיזה צד שיהיה לפי העיקרים ולפי מה שכתוב מפורש. והשנית, מה שצריך לשמירת עניני התורה ותקנת הדת, וסתימת המקור המביא לידי קלקול מצב ישראל'. עיינו: תשובות רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן קו (מהדורת אברהם ח' פריימן ושלמה ד' גויטיין, עמ' 185). בתשובה אחרת הוא מדגיש: 'דיין שאינו הולך בפסקיו אלא אחר מה שכתוב ומפורש הוא רפה וחלש' (שם, עמ' 147), וכי 'הותנה בדיינים [שיהיו] אנשים חכמים ונבונים, כי אינו מועיל זה בלא זה. והחכמה היא זכירת מה שנאמר, והבינה היא השכל הטוב ושקול הדעת' (שם, עמ' 144). דברים קצרים אלה ראויים לשמש יסוד לתיאוריה של פסיקת ההלכה.

⁵ העדות המוקדמת ביותר לכך היא זו של הקטיאוס מאבדרה, כפי שדבריו מצוטטים בידי דיודורוס הסיקילי. ראו: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: 1974, 1: 28 (שם, עמ' 31). על עדויותיהם של פילון ויוספוס ראו: Albert I. Baumgarten, 'The Torah as a Public Document in Judaism', *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 18-19; idem, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden 1997, pp.

במהלך ימי הבית השני,⁶ הייתה הקריאה בתורה הפעילות הדתית המרכזית שהתקיימה בו,⁷ ומצב עניינים זה נשמר לאורך הדורות, אף לאחר ייסודה של התפילה בידי חכמים אחרי חורבן הבית השני והשתלטותה ההדרגתית על הפעילות הדתית בבית הכנסת.⁸ הקריאה בתורה נעשתה מתוך מגילה.⁹ בעת העתיקה השימוש במגילה היה מטבעם של דברים, שכן כל הספרים נכתבו על מגילות. ואולם, המצאתו של הקודקס במאה הראשונה לספה"נ הביאה לשינוי באופן העתקתם של ספרים ובאופן הפצתם,¹⁰ ובתהליך

120–121; Joseph Mélèze Modézevski, *The Jews of Egypt From Ramses II to Emperor Hadrian*, Princeton 1997, pp. 99–100. לדיון מקיף בעדויות המגוונות על קריאת התורה בעת

העתיקה ראו: Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2000, pp. 146–155.⁶ אני משתמש בניסוח מעורפל ובלתי מתחייב במכוון, שכן, כפי שציין לוין: 'ראשיתו של בית הכנסת לוטה בערפל. האם היא בתפוצות או בארץ? בסוף תקופת בית ראשון או בראשית תקופת בית שני? או שמא רק באמצעה, בתקופה ההלניסטית? ... פרט לכמה עדויות בודדות מן הגולה, לא ידוע כמעט דבר על מוסד זה עד לפני סוף תקופת בית שני'. ראו: ישראל לוין, 'בית הכנסת בתקופת בית שני – אופיו והתפתחותו', בתי כנסת עתיקים – קובץ מחקרים, בעריכת אהרון אופנהיימר, אריה כשר ואוריאל רפפורט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 12–13.

כדבריו של לוין (שם, עמ' 20): 'בדיקת המקורות מצביעה בבירור על מרכזיותה של קריאת התורה בעבודה בבית הכנסת. כל המקורות העתיקים – יוסף בן מתתיהו, פילון, ספרות חז"ל, הברית החדשה, והחומר הארכיאולוגי – מעידים על כך' (וראו את המקורות המובאים שם, עמ' 20–24). אכן, כפי שכתב הנשקה: 'כבר ידוע כי ראשיתו של בית הכנסת אינה לתפילה אלא לקריאת התורה, לדרשה ולשאר צורכי ציבור, ואילו לתפילה לא היה בתחילה קבע בבית הכנסת'. ראו: דוד הנשקה, 'כיוון התפילה – למקדש או לשאר כיוונים?', *Jewish Studies Internet Journal* 12 (2013), החלק העברי, עמ' 5.

שאלת ייסודה של תפילת הקבע, אם בדור שאחרי חורבן בית שני, או קודם לכן, נדונה רבות במחקר ואין היא צריכה להעסיק אותנו כאן. לעניין זה ראו הפניותיו של הנשקה, שם, הערה 19; 'הנ"ל, לתולדות תפילה העמידה: בין ברכה לתפילה', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 345–395. על אף הדברים הרבים שנכתבו בעניין דומני כי טענותיו של פליישר באשר להעדר עדויות לקיומה של תפילת הקבע בימי הבית השני עודן שרירות. ראו: עזרא פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 397–441.

על פי ההלכה התלמודית (עיינו בבבלי, בבא בתרא יג ע"ב) מגילת ספר תורה נדרשת להקיף את הטקסט של התורה בשלמותו. ואולם, בשל אורכה יוצא הדופן של מגילה כזו סביר להניח שהיו קהילות שהשתמשו במגילות שהקיפו רק חלק מן התורה. כך, למשל, היה המצב בקומראן: 'כל מגילה ממיגילות מדבר יהודה מכילה רק ספר מקראי אחד, או חלק ממנו, [ו]רוב עותקי קומראן של התורה הכילו חומש אחד בלבד'. ראו: עמנואל טוב, ביקורת נוסח המקרא: פרקי מבוא, ירושלים תש"ן, עמ' 165.

על ראשית השימוש בקודקס להעתקת יצירות ספרותיות במאה הראשונה לספה"נ ראו: Colin H. Roberts and T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford 1987, pp. 24–44; Guglielmo Cavallo, *The Shape of the Book, from Roll to Codex (3rd Century BC–19th Century AD)*, trans. Catherine Bolton, Firenze 2008. דבריו של אלוני, שהקודקס הומצא במאה הרביעית לספירה (ראו: נחמיה אלוני, 'הספר ומלאכת הספר בארץ ישראל בימי הביניים', שלם ד [תשמ"ד],

איטי שנמשך מאות אחדות של שנים דחק הקודקס את המגילה. בימי הביניים ספרים חדלו להיות מועתקים במגילות והשימוש בהן הלך ונזנח. אמנם תהליך זה לא היה אחיד בקרב כל הקהילות הדתיות בשלהי העת העתיקה: בקרב הנוצרים הוא היה מהיר ביותר, והשימוש שלהם בקודקס אומץ באופן מלא כבר מן המאה השנייה לספחה"נ.¹¹ גם אצל המוסלמים אימוצו של הקודקס היה מלא.¹² לעומת זאת, אצל היהודים המעבר ממגילה לקודקס היה איטי ומאוחר בהרבה, והעדויות הממשיות על שימוש במצחפים בקרב יהודים נשמעות לראשונה בתקופה המוסלמית.¹³ ועם זאת, גם בקרב היהודים הפך הקודקס תוך זמן לא רב לצורת הספר השלטת, והשימוש במגילות הלך ודעך ונזנח כמעט לחלוטין.¹⁴

ספר התורה, ששימש לצרכים ריטואליים, היה יוצא דופן מן הבחינה הזאת: אמנם החל מן התקופה המוסלמית התורה הועתקה גם במצחפים,¹⁵ שכן השימוש בהם קל ונוח עשרת מונים מאשר במגילה, אך שימושם העיקרי היה לצרכי לימוד ועיון. ואילו לשם הקריאה הריטואלית בבית הכנסת מקובל היה להשתמש בספרי תורה שנכתבו על מגילה,

עמ' 2), משקפים דעה ישנה ואינם מדויקים. ראו: מאיר בראילן, 'המעבר ממגילה לקודקס (מצחף) ורישומו בקריאת התורה', סיני קז (תשנ"א), עמ' רמו, הערה 16.

ראו: Irven M. Resnick, 'The Codex in Early Jewish and Christian Communities', *The Journal of Religious History* 17 (1992), pp. 1-17.

ראו: François Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, p. 13.

העדויות המוקדמות ביותר הן מן המאה השמינית לספחה"נ. ראו: ישראל ייבין, המסורה למקרא, ירושלים תשס"ג, עמ' 3-4; Colette Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002, p. 35; Judith Olszowy-Schlanger, 'The Anatomy of Non-Biblical Scrolls from the Cairo Geniza', Irina Wandrey (ed.), *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, Berlin 2017, pp. 49-88.

בעקבות ההנחה שהמצחף דחק את המגילה לחלוטין כבר בתקופה המוסלמית הקדומה קיימת נטייה לעתים לתארך קטעי מגילה, או רוטולוס, שנמצאו בגניזה לתקופה קדומה מאוד. אבל, כפי שהדגישו אולשוביטלנגר ובעקבותיה דליברקן, הנחה זו אינה מדויקת, והשימוש במגילות ורוטולי התקיים לצד השימוש במצחפים במשך תקופה לא קצרה. ראו: Judith Olszowy-Schlanger, 'Cheap Books in Medieval Egypt: Rotuli from the Cairo Geniza', *Intellectual History of the Islamicate World*, 4 (2016), pp. 82-101; Javier del Barco, 'From Scroll to Codex: Dynamics of Text Layout Transformation in the Hebrew Bible', Bradford A. Anderson (ed.), *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, Berlin 2020, pp. 92-93.

ראו ייבין, המסורה למקרא, עמ' 3-4; Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, p. 35; Olszowy-Schlanger, 'The Anatomy of Non-Biblical Scrolls', p. 52.

כבעבר. השמרנות הדתית והרצון לשמור על תודעה של רצף עם העבר היהודי גברו, ורוב הקהילות קראו בתורה בבית הכנסת מתוך ספרי תורה.¹⁶ רוב הקהילות, אך לא כולן. בקרב הקראים היה מקובל לקרוא בתורה ממצחפים,¹⁷ ועדויות שונות מימי הביניים (שבהן נדון להלן) מורות, שכך נהגו גם קהילות יהודיות לא קראיות. חכמי ימי הביניים, שבפיהם באות עדויות אלה, מציגים קהילות אלה כ'בני כפרים', דהיינו כקהילות קטנות ומבודדות שהתקשו להשיג ספר תורה בשל עלותו הכספית הגבוהה. ואולם, גם מצחף עשוי היה להיות יקר מאוד, אם היה מהודר והועתק על פי כל דרישות ההלכה בדייקנות, ככתבי היד הימביניים של תורה המצויים בדינו.¹⁸ לפיכך, ההנחה שהעדפת הקריאה ממצחף על פני מגילת ספר תורה נבעה מקשיים כלכליים של קהילות קטנות ונידחות רחוקה מלהיות פשוטה. הדעת נותנת שבפועל היו גם קהילות מבוססות שהעדיפו את המצחף על פני המגילה. מציאות זו עוררה ויכוח ופולמוס, שעליהם אנו שומעים בספרות ההלכה מימי הביניים.¹⁹ במאמר הנוכחי אדון בפולמוס הלכתי זה ואנסה ללמוד ממנו על טיבה של החשיבה ההלכתית בפסיקה למעשה.

ב. 'על קריאת החומשים'

בחיבורי הלכה שונים מימי הביניים מצויה תשובה יוצאת דופן, שהשיבו גדולי חכמי נרבונה במחצית הראשונה של המאה הי"ב לשאלה, אם מותר לחברי קהילה שאין בה ספר

¹⁶ ראו: David Stern, *The Hebrew Bible: A Material History*, Seattle 2017, pp. 66-68; Ben Outhwaite, 'The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages', Bradford A. Anderson (ed.), *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, Berlin 2020, pp. 63-89. האפשרות שהועלתה בספרות המחקר, ולפיה ההקפדה של יהודים על שימוש בספר תורה הכתוב על מגילה נבעה ממגמה של היבדלות מכוונת מן הנוצרים (ומאוחר יותר אף המוסלמים), שהעדיפו את הקודקס כבר מתקופה קדומה (ראו Resnick, 'The Codex', pp. 1-17), איננה יוצאת מגדר השערה ולא מצאתי כל מקור האומר את הדברים במפורש.

¹⁷ ראו: נחמיה אלוני, 'ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בציבור בעדת הרבנים ובעדת הקראים', בית מקרא כד (תשל"ט), עמ' 321-334.

¹⁸ ראו, למשל, את התמונות מכתבי יד של תורה המובאות בתוך Del Barco, 'From Scroll to Codex', pp. 106-111. כוחם של דברים אלה יפה בוודאי לגבי ה'כתרים' למיניהם, שהיו מצחפים מפוארים ויקרים מאוד. במקרה של 'כתר ארם צובא', קדושתו בעיני הקהילות שבבעלותן הוא נשמר לא נפלה מקדושתו של ספר תורה רגיל, אלא להפך: ה'כתר' היה יקר ומקודש בעיניהן עשרת מונים מאשר כל ספר תורה אחר שהיה ברשותן. וראו Stern, *The Hebrew Bible*, pp. 63-66.

¹⁹ ראו: ישראל מ' תאשמע, 'הקריאה בחומשים "שלנו" – שתי גישות בהלכה ותולדותיהן', מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 171-181. כפי שיתבהר להלן, דרכי שונה מדרכו של תאשמע באופן יסודי: תרומתו העיקרית היא בעצם איסוף המקורות והצגתם, ואילו משמעותם לשאלות העקרוניות באשר לאופיה של החשיבה ההלכתית איננה ניצבת במוקד עינו ולמעשה אין היא נדונה על ידו כלל.

תורה לקרוא את הקריאה הריטואלית בתורה בבית הכנסת מחומשים.²⁰ כותבי התשובה – רבי טודרוס ברבי משה, רבי אברהם ברבי יצחק, רבי משה ברבי יוסף, רבי משולם ברבי נתן, רבי מאיר ברבי יעקב ורבי משה ברבי טודרוס²¹ – מודעים לכך שעל פי ההלכה הפסוקה בתלמוד התשובה לשאלה היא שלילית, אך באופן מפתיע הם פוסקים להפך וקובעים שיש לקרוא בתורה בצבור אף שלא מספר תורה כשר:

על קריאת החומשים ששאלת לנו – כך דעתנו נוט': אמת הוא שאמרו רבותי 'אין קוראין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור' (בבלי, גיטין ס ע"א), וכן הלכה. אך זה תשיב אל דעתך: וכי ספר תורה שאנו קורין בו ושאונו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני דמליח וקמיה ועפיין? ! ומפני מה אנו מברכין עליו וקורין בו? אלא אנו סומכין על דברי הגאונים ז"ל שאמרו שאין בידינו מי שיודע לעבד העורות כהלכה למשה מסיני, ורוב ספרי תורה שלנו עשוין מאלה העורות שאין עבודין כהלכתן, ומוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה. כמו שהתירו בספרי דאפטרטא דשרי לטלטולי ושרי למקרי ביה משום עת לעשות. וכמו שהתירו גם כן בכתיבת האגרות והתלמוד. הכי נמי באותן ספרים. ובמקומי רחוקים שאין להם ספר תורה מוטב שיקראו בחומשין הכל כקריאת ספר תורה בשלשה או שבעה ויברך כל אחד כתקנו שלא יתבטל מקריאת התורה. ועוד ראייה ממה שאמרו ז"ל 'אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד צבור' (בבלי, יומא ע ע"א), הי' דמתרמי דוכתא דלית להו אלא חד ספרא גוללין בצבור ולא חיישינן לכבוד הצבור כדי שלא יתבטלו מן קריא' הפרשה. ומפני כבודך ולמען יאמינו כי מאצלינו נשאל זה כתבנו לידך וחתמנו מקצתנו בזה. טודרוס ברבי משה, אברהם ברבי יצחק, משה ברבי יוסף, משולם ברבי נתן, מאיר ברבי יעקב, משה ברבי טודרוס.²²

²⁰ עיינו: תשובות הרמב"ם, לייפציג תרנ"ט, סימן טז; ארחות חיים, א, הלכות קריאת ספר תורה, סימן ה (ומשם הועתקה אצל יוסף קפאח, רבינו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין [הראב"י אב"ד] שאלות ותשובות, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסג-קסד); ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנברג (מהדורת ישראל ש' אלפנביין, ניריורק תרצ"ח), עמ' 12–13; מנהגים ישנים מדורא (מהדורת ישראל ש' אלפנביין, ניריורק תש"ח), עמ' 162; ספר כל בו, סימן כ (מהדורת דוד אברהם, ירושלים תשס"ז, א, עמ' תכט-תלא). התשובה נמצאת גם בכתב יד גולדשמידט של ספר 'המרדכי' (שנמצא כיום בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה בניריווק), דף 389ב, ומשם נדפסה – יחד עם חומרים נוספים בעניין, המופיעים בכתב היד – בספרו של אברהם י' איגוס, תשובות בעלי התוספות, ניריורק תשי"ד, עמ' 64–66. היא נזכרת ומצוטטת (בעיבודי לשון) גם על ידי ר' מנוח בן יעקב, איש נרבונו, בפירושו על משנה תורה, הלכות תפלה וברכת כהנים יב, כג (עיינו: ספר המנוחה, מהדורת אלעזר הורביץ, ירושלים תש"ל, עמ' קצא-קצה). תפוצתה הרבה של התשובה מלמדת על חשיבותה העקרונית בעיני חכמי ההלכה בימי הביניים.

²¹ על חכמים אלה ראו: ישראל תאשמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפירובנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 32–57.

²² תשובות הרמב"ם, סימן טז. הבדלי הניסוח הקלים שבין המקורות השונים בהם מופיעה התשובה אינם משפיעים על הבנתה.

חכמי נרבונה פותחים את תשובתם בציטוט הקביעה ההלכתית האמורה בתלמוד (בבלי, גיטין ס ע"א), ש'אין קוראין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור', ומכריזים בעקבותיה בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שכך היא אכן ההלכה. ואולם, למרות הכרזה חד משמעית זו הם פוסקים למעשה, שקהילה שאין בידיה ספר תורה עדיף כי תקיים את קריאת התורה הטקסית בבית הכנסת מחומש, וזאת בניגוד להוראת התלמוד.²³ סטייתם הגלויה והמוצהרת של חכמי נרבונה מדין התלמוד מושכת את תשומת הלב וקוראת להסבר. כיצד יש להבין את תפיסת המעשה של פסיקת הלכה הגלומה בתשובתם? אם פסק ההלכה שלהם איננו מממש את הדרישה ההלכתית המצויה בתלמוד, אלא עומד בניגוד לה, מה הוא משקלו של התלמוד כמקור הסמכותי של ההלכה? ומה הם השיקולים שעשויים להביא פוסק לסטות מן הדרישה ההלכתית המצויה במקורות המחייבים של ההלכה?

ההנחה העומדת ביסוד האיסור התלמודי, כפי שהבינו אותו המשיבים, היא שקריאת התורה בציבור חייבת להיות מספר תורה שעשוי כהלכתו, וזו הסיבה שבגינה נאסרה הקריאה מחומשים. המשיבים טוענים שעל פי הגיון זה למעשה כל קריאות התורה בימינו אינן כתיקנן, שכן כל ספרי התורה שבידינו אינם עשויים באופן שלם בהתאם לדרישותיה של ההלכה התלמודית. כלשונם: 'וכי ספר תורה שאנו קורין בו ושאנו עומדין מפניו מעובד הוא כהלכה למשה מסיני דמליח וקמיח ועפיץ?!'. טענה זו מכוננת להביא את הדברים ad absurdum (לאבסורד), כדי לאפשר את הטענה, שקריאת התורה בזמנים אלה מושתתת על היתר של הגאונים (ומפני מה אנו מברכין עליו וקורין בו? אלא אנו סומכין על דברי הגאונים ז"ל), שביסודו עומדת ההכרה בכך שספרי התורה המצויים אינם עומדים בדרישותיה של ההלכה התלמודית בין כה וכה ('אין בידינו מי שיודע לעבד העורות כהלכה למשה מסיני, ורוב ספרי תורה שלנו עשויין מאלה העורות שאינן עבודין כהלכתן'), ועל כן 'מוטב שתעקר מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה'. כלומר, עדיף שיעקר פרט אחד (כשרות ספר תורה) מן המערכת ההלכתית מאשר לבטל גוף הלכה שלם (הקריאה בתורה). כך מתחייב מן העיקרון היסודי של החשיבה ההלכתית, המובע בסיסמה 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' שלפיה יש מקרים שבהם עדיף להפר פרט אחד מן התורה כדי לשמור על המערכת ההלכתית בשלמותה.²⁴ על פי ההיגיון הזה, קובעים המשיבים, 'במקומות רחוקים שאין להם ספר תורה מוטב שיקראו בחומשין הכל כקריאת ספר תורה בשלשה או שבעה ויברך כל אחד כתקנו שלא יתבטל מקריאת התורה'.

²³ לאמיתו של דבר עיון בסוגיית התלמוד מלמד, כפי שיובהר להלן, שהוראתם של חכמי נרבונה איננה עומדת בהכרח בניגוד לדין התלמוד, אך דווקא עובדה זו היא שמעניקה להצהרתם את חשיבותה ומלמדת על אופיה העקרוני של חשיבתם ההלכתית.

²⁴ לעיקרון זה, המופיע לראשונה במשנה המסיימת את מסכת ברכות (ולשאלת הקשר בינו לבין הרעיון המובא בבבלי, מנחות צט ע"א, בשמו של האמורא ריש לקיש, 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה'), ולמופעי השונים בספרות ההלכתית לדורותיה, אני מקווה להקדיש עיון נפרד במקום אחר.

מקרים שבהם פסק ההלכה של פוסק נדמה כעומד בניגוד לעולה מן המקורות המחייבים של ההלכה אינם נדירים במסורת ההלכתית. ואולם, ברובם ניתן בנקל לטעון שלדעת הפוסק עצמו אין הוא סוטה מן הדרישה המפורשת במקורותיה הסמכותיים של ההלכה, אלא רק מפרש אותם באופן כזה שאין הם חלים במקרה הנדון. אילו כך היה הדבר במקרה שלנו ניתן היה לומר שחכמי נרבונו חשבו באמת ובתמים שהבנתם את הטקסט התלמודי היא אפשרית ונכונה (גם אם תיתכן הבנה אחרת), ולכן לדידם הם לא סטו מן ההלכה. אבל במקרה הנדון כאן אין כל אפשרות ללכת בכיוון הזה, מפני שלא כך מציגים חכמי נרבונו בעצמם את הדברים. להפך, הם אומרים במפורש שהם יודעים שעל פי האמור בתלמוד אין להתיר קריאה בתורה בציבור מחומשים, אך למרות זאת הם מורים שהדבר מותר. מתח זה מעורר את השאלה: כיצד הבינו, אפוא, חכמי הלכה אלה את פסיקתם ההלכתית? נדגיש: השאלה העומדת לדיון איננה מדוע הם פסקו כפי שפסקו ומה היו המניעים לפסיקתם אלא: כיצד יש לתאר את המעשה של פסיקת הלכה שלהם וכיצד יש להבינו? אם פסיקת ההלכה לעתים איננה מימוש והחלה של הדרישות העולות מן המקורות המחייבים שלה (וכדבריו של ר' צ"ח חיות, שהובאו בפתחו של מאמר זה), מה היא אפוא פסיקת ההלכה במקרים אלה?

שאלה זו מתחדדת לנוכח העובדה, שהסטייה מן ההלכה במקרה זה איננה באה לידי ביטוי אך ורק בכך שההוראה ההלכתית עומדת בניגוד לדרישה העולה מלשון המקורות המחייבים של ההלכה (דהיינו, דברי התלמוד 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת'). הבעייתיות שבפסק ההלכה של חכמי נרבונו היא מצד העניין עצמו, כי יש מקום למחשבה שקריאה בספר לא כשר כרוכה בברכה לבטלה, בעבירה על האיסור החמור של 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'. ואכן, כפי שנראה להלן, חכמים אחרים שעסקו בשאלת הלגיטימיות של קריאה בתורה בבית הכנסת מחומשים פסקו לאיסור בדיוק מן הנימוק הזה. מה היה, אפוא, שיקול הדעת שהנחה את חכמי נרבונו בתשובתם?

ג. 'חומשים שלנו'

באילו חומשים מדובר? רוב הראשונים הניחו, שהחומשים שבהם דיבר התלמוד ושאת הקריאה בהם הוא אסר היו מגילות של קלף, העשויות במתכונתו של ספר תורה, אלא שהם הקיפו רק ספר אחד מספרי התורה ולא את התורה כולה (ועל כן נקראו 'חומשים'). כך פירש את הדברים כבר רש"י בפירושו על אתר: 'בחומשין – שיש שכותבין להן חמשה חומשין כל חומש אחד שלם לעצמו, וכל ספריהם היו במגילה כס"ת שלנו'.²⁵ וכך כתב הרשב"א באחת מתשובותיו: 'דע שהחומשים שהזכרו הם שנכתבו כתקונן בגולל ונתפרו

²⁵ רש"י, גיטין ס"א, דבור המתחיל 'בחומשין'. עיינו גם רש"י לעירובין, צ"א, דבור המתחיל 'מתני' היה קורא בספר: 'כל ספרים שבימות הראשונים עשוין בגליון כספר תורה שלנו' (כגירסה שבכתבי היד, בדפוס שונצינו וברש"י שברי"ף [ראו דקדוקי סופרים על אתר, אות מ]).

בגידין כדין ספר תורה, אלא שאין בו אלא חומש אחד, ועליו הוא ששאלו בגיטין פרק הניזקין אם קורין בחומשין אם לאו, ואסיקנא דשרי אלא דאין עושין כן מפני כבוד ציבור.²⁶

פרשנות זו היא הפרשנות הרווחת אצל כל פרשני ימי הביניים. כך כתב רבנו קרשקש וידאל: 'והא דאמרינן דאין קורין בחומשין בב"ה [= בבית הכנסת] משום כבוד צבור – פי' בחומשין שהם עשוין כתקון ס"ת דכל²⁷ דבר, דאיכא עיבוד לשמה ואזכרות שלו נכתבו לשמן, וכל שאר תקוני ס"ת אינו חסר, אלא שאינו ס"ת שלם.²⁸ אף הר"ן פירש באותו האופן: 'אין קורין בחומשין – היו רגילים לכתוב חומשים כל חומש וחומש בפני עצמו וכל ספריהם היו כמגלה כס"ת שלנו. ואפי' היה עשוי החומש כתיקון ס"ת בעוורת עבדין לשמה ונתפר בגידים אין קורין בו מפני כבוד הציבור. ואם לא היה מפני כבוד הציבור היינו קורין בחומשים'.²⁹

²⁶ עיינו: תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' קפז (דפוס ורשא, מד ע"ג). מדבריו של הרשב"א נראה, שעל פי הבנתו הבעיה בחומשים נעוצה בכך שאין הם ספר תורה שלם. מכאן ניתן להסיק, שבניגוד לחומש, שהקריאה בו אסורה, הקריאה בספר תורה שלם, אף אם הוא פגום במקום כלשהו, תהיה מותרת, שכן פסולם של החומשים נובע מחלקיותם. הדברים המצויים בחידושי הרשב"א לסוגיית הבבלי, גיטין ס ע"א, נראים מתאימים למסקנה זו: 'ונראה לי להלכה, שכיון שכן, כל [ס"ת] שלם, ר"ל [= רוצה לומר] חמשה חומשין, אפילו נמצאו טעויות באחד מן החומשין כל שאינו קורא באותו חומש קורא בשאר החומשין ואינו חושש, שאין טעות חומש פוסל את השאר, שהרי אין מעכבים זה את זה אלא לכבוד בעלמ', שלא ירא' מעשיו כעושי' מעשיו בעניות, שאין צבור עני' וכו' (עיינו: חידושי הרשב"א, מהדורת ישראל סקלר, ירושלים תשמ"ו, עמ' תקכו-תקכח). דא עקא, דברים אלה חסרים בכ"י מינכן של החיבור (ראו הערה 534, שם), והדבר מטיל ספק במקוריותם. אכן, לדעת הרשב"א: 'אם יש בו [בספר תורה] דבר מן הדברים [הפוסלים] אין מברך עליו... וכיון שהוא פסול לקרות בו בצבור אין ספק שאם קראו בו לא יצאו ידי חובן באותה קריאה וצריכין הן לחזור ולקרות'. עיינו: מ' מענדיל גערליץ, 'תשובות חדשות לרבנו שלמה בן אדרת (הרשב"א)', אבן ציון: ספר זכרון לעילוי נשמת אחד מן החבורה הבה"ח שייף עייל ושייף נפיק בן ציון הכהן כהנא זכרוננו לברכה, ירושלים תשמ"ה, עמ' לח-לט. וכך כתב גם בתשובה קצט, שבקובץ תשובותיו המיוחסות לרמב"ן: 'אין קורין בציבור אלא בס"ת העשוי כהוגן כתקנו, ואפילו טעות אחת פוסל בו'. ואולם תלמידו, הריטב"א, העיד במפורש באחת מתשובותיו: 'וסבור הייתי אני ללמוד מההיא דאין קורין בחומשין בבית הכנסת מפני כבוד צבור, שאם יש טעות בס"ת באחד מן החומשין שבו שקורין בשאר החומשין שאין בהם טעות, וכן הסכים על ידי מורי הרשב"א ז"ל'. עיינו: שאלות ותשובות הריטב"א, סימן קנב (מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשי"ט, עמ' קע). נראה, אפוא, שהרשב"א שינה את עמדתו בשלב כלשהו והתוספת לחידושי משקפת את עמדתו האחרונה.

²⁷ קראו: 'לכל' (הערת המהדיר על אתר).

²⁸ עיינו: חידושי הריטב"א למסכת גיטין, מהדורת אליהו ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ה, ב, עמ' קא. חידושים אלה יוחסו בטעות לריטב"א, אך כפי שהראה המהדיר במבואו מחברם הוא רבנו קרשקש וידאל. ראו: ליכטנשטיין, שם, א, עמ' 17–23.

²⁹ חידושי הר"ן למגילה כד ע"א, ד"ה גרסינן בגיטין.

על פי הקריאה הזאת, החומשים שאת הקריאה מהם אסר התלמוד – ובעקבותיה הראשונים הנ"ל – היו מגילות של חומש אחד מתוך חמשת חומשי התורה. בעקבות ההנחה הפרשנית הזו הוסיפו רבים מן הראשונים, שקריאה ב'חומשים שלנו', כלומר במצחפים, לא עלתה כלל על הדעת ועל כן אין היא באה בחשבון כלל. כך כתב הרשב"א: 'אבל חומשין שלנו, שנכתבו בקונטרסים ושאינן תפורין בגידין, פסולין הם לגמרי לקרות בהן בציבור ואין מברכין עליהן'.³⁰ וכך כתב גם הר"ן, בלשון נחרצת: 'אבל בחומשים שלנו פשיטא שאין קורין, שהרי אינן עשויות כתיקון החכמים, שאינן נגלליות ואינן נתפרין בגידים. הילכך אין הרבים יוצאים בהן ידי חובתן והלואי שהיחיד הקורא לעצמו יהא רשאי לקרות ולברך לפניה'.³¹

עמדה זו איננה מאפיינת את בית מדרשו של הרשב"א בלבד, אלא היא מצויה גם בדבריהם של ראשונים אחרים, שלא נמנו על בית מדרש זה. כך, למשל, החכם האשכנזי רבי אברהם בן נתן, הראב"ן, בן המחצית הראשונה של המאה ה"ב, פסק: 'ומקום שאין ס"ת שלם ויש חומש בראשית שלם או חומש אלה שמות או אחד מחומשי תורה ועשו כעין ס"ת נ"ל שקורין בו, משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ונראה דבחומשין שלנו, שאינן עשויות כעין ספרי התורה, אין קורין אף על גב דעת לעשות וגו' אין קורין משום דמיחסר במילתיה שאינו נגלל כס"ת'.³² הבנת הדברים באופן זה נמצאת גם בדבריו של החכם הפרובנסאלי בן המאה ה"ג, ר' מנחם המאירי, על סוגיית הבבלי בגיטין ס ע"א בספרו 'בית הבחירה': 'ספר תורה העשויה כהלכתה בגליון ובתפירת גידין אלא שלא נכתבה כלה, אלא ספר ספר, כגון שעשאה חמשיין חמשיין, ר"ל לומר בראשית לבד, ספר ואלה שמות לבד, וכן כלם, אין קורין לכתחלה באחת מהן בבית הכנסת מפני שאין כבוד הציבור בכך'.³³ מתוך לשונו של המאירי ('אין קורין לכתחילה') משתמע, שבדיעבד ובשעת הדחק קריאה מחומשים כאלה עשויה להיות מותרת, אך היתר משתמע זה אינו חל על 'חומשים שלנו', שאינם עשויים במתכונתו של ספר תורה כלל.

³⁰ תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קפז, שם; סימן קצט, שם. הרשב"א נדרש לעניינים אלה בתשובות נוספות. ראו: תא"ש, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 173.

³¹ חידושי הר"ן, שם.

³² עיינו: ספר ראב"ן (מהדורת דוד דבילצקי, בני ברק תשע"ב), ג, עמ' תרמא. דברים דומים הביא בעל מגדל עוז (הלכות ספר תורה, ט, יד) בשם רבנו תם: 'בגיתין בסוף פרק הניזקין כתוב דאין קורין בחומשין מפני כבוד הציבור. וכתב רבינו משולם דהיכא דאין להם ס"ת מותר לקרות בחומש וליכא למיחש לכבוד ציבור אחרי שאין להם ס"ת. אך ר"ת אומר דאסור. ומה שאומר הגמרא משום כבוד ציבור, דמשמע דאיכא למיחש לכבוד ציבור הא לאו הכי מותר, זה דוקא בחומשים שלהם, שהיו עשויים עם גלילה ועם גליון רק שהיו כל חומר לעצמו וכפירש"י התם. אבל חומשים שלנו אסור לקרות בהם מכמה טעמים: שאין כתובים בגליון, ועוד דבעינן שני עמודין לכאן ולכאן, וגם אין נתפרים בגידים, וגם שהקלף שלנו אינו מעובד לשם ס"ת ואפילו היה מדוקדק בפתוחות וסתומות, וכל שכן שאינו מדוקדק'. על דברים אלה ראו להלן, הערה 70.

³³ עיינו: בית הבחירה למסכת גיטין, מהדורת קלמן שלזינגר, ירושלים תשכ"ד, עמ' 251.

הואיל ולפי פרשנותם של חכמים אלה החומשים שאת הקריאה בהם אסר התלמוד היו כתובים על מגילות, לכאורה היה עלינו להסיק שהחומשים שהקריאה בהם הותרה על ידי חכמי נרבונה היו אותם החומשים שאת הקריאה בהם התלמוד אסר, דהיינו חומשים העשויים במתכונתו של ספר תורה. כך אכן הסיק הרב צבי בנימין אויערבך, בבאורו לעמדתם של חכמי נרבונה כפי שהיא מוצגת במהדורת ספר האשכול שהוציא לאור בשנת תרכ"ח: 'מראיות אלו נ[ראה] שלא התיר אלא בחומש הכתוב בגלילה כס"ת'.³⁴ והואיל וגם המאירי, איש פרובאנס, פירש את הדברים באופן הזה, אפשר שהיינו נוטים לקבל את ההנחה הזו ולהסיק בעקבות זאת שהיתרם של חכמי נרבונה לקרוא בתורה מחומשים התייחס למגילות הדומות לספר תורה (אף כי הן מקיפות חומש אחד בלבד). ואולם, מתוך דבריו של המאירי בספרו 'קריית ספר' עולה, שלא כך היו פני הדברים. המאירי מעיד במפורש, כי המחלוקת נסובה על קריאה בתורה 'בחומשים שלנו':

ואחר שביררנו ענין תקון הטעיות צריך לברר כל זמן שלא נתקן הטעות ואין לצבור ספר אחר אם רשאים לקרות בה בצבור ולברך עליה אם לאו. והוא הדין והשאלה בחומשים שלנו, שהרי כל שהספר פסול אין בו דין קדושת ס"ת, אלא בחומש מן החומשין שלנו. דע שדבר זה יש מחלוקת גדולה בין הגאונים. יש שמתירין ממ"ש במסכת גיטין, "אין קורין בחומשין בבכ"נ מפני כבוד צבור", אלמא דוקא מפני כבוד צבור ולכתחילה... ומכאן השיבו חכמי נרבונא וכו'.³⁵

מדבריו אלה של המאירי משתמע שהוא הבין את היתרם של חכמי נרבונה כמוסב על 'חומשים שלנו', דהיינו חומשים הכתובים במצחף ובקונטרסים, שהרי, לדבריו, 'המחלוקת הגדולה' שנפלה בין הגאונים עסקה 'בחומשים שלנו' ולא בחומשים שבהם דיבר התלמוד. לשון אחר: על פי הבנתו של המאירי, חכמי נרבונה החילו את דברי התלמוד, 'אין קוראין בתורה מחומשים' – שאותם הם למעשה ביטלו בשל גישתם העקרונית, שגרסה כי יש לעשות כל שניתן כדי לשמר את הנוהג של קריאה בתורה בציבור – על חומשים העשויים בקודקס! לגבי חומשים אלה אכן נקבע בתלמוד שאין לקרוא

³⁴ עיינו: ספר האשכול, הלכות ס"ת בין עשיתו בין לקרות בו (מהדורת צבי ב' אויערבך, הלבדשטאדט תרכ"ח), ב, עמ' 52, הערה ו. אויערבך כותב בלשון יחיד ('התיר') מפני שחשב כי הדברים הם פרי עטו של מחבר ספר האשכול, רבי אברהם בן דוד מנרבונה, אבל הקטע כולו איננו נמצא בכתבי היד של החיבור והוא השתלה מאוחרת. על הוספות אלה במהדורות של אויערבך ועל הפולמוס הסוער שנסוב סביבה ראו באחרונה: שלמה ז' הבלין, 'עוד על ה"אשכול" מהדורת הרב אויערבך', ישרון יג (תשס"ג), עמ' תשא-תשי (והספרות המצויינת שם); Haym Soloveitchik, 'Review Essay: Olam ke-Minhago Noheg', *AJS Review* 23 (1988), pp. 227–228 (על שתי הפניות אלה אני מודה לפנחס רוט).

³⁵ עיינו: קריית ספר על הלכות ספר תורה תפילין ומזוזה לרבנו מנחם בר' שלמה לבית מאיר זללה"ה המכונה המאירי (מהדורת משה הרשלי, ירושלים תשט"ז), עמ' נו.

בהם בתורה בצבור, אך את ההלכה הזאת יש לדחות מפני העיקרון 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

הבנה זו של היתרם של חכמי נרבונה עולה גם מדבריו של חכם עלום שם שהתפלמס כנגדם ודבריו מצויים בכ"י לונדון של מחזור ויטרי:

על קריאת החומשים – עוד לבי נוקפי על מה שאמרו רבותי: 'וכי הספר תורה שאנו קורין בו מעובד הוא וכו' עד עת לעשות לה'. אמנם על דבר שלא פסלו חכמים... בההוא נימא 'עת לעשות לה', כדברי רבותי. אבל על ספר תורה שאינו תפור בגידין, דאשכחן דפסלוהו חכמים? ...! וכל שכן החומשים, שאין עשויין כדין ספר תורה כלל ואין בהם שום תפירה גדידן, דפסולין לקרות בהן... ואפילו ימצאו רבותי שהעיבוד הלכה למשה מסיני דפסול, ואם כן יתירו לנו אותו ספר תורה שאינו מעובד כהלכה משום 'עת לעשות לה', אם כן בעת שאין מוצאין לולב אתרוג והדס כשירין למה אין אנו מברכין על היבישים והקטומין והנפרצים ועל האתרוג שעלתה חזוית על רובו ושניטלה פטמתו ועל הניקב ועל הניקלף, אף ביום ראשון של סוכות, משום 'עת לעשות לה' וגו'? ! אלא ודאי הואיל ופסלוהו חכמים לברך עליו ביום ראשון, המברך עליו אינו מקיים מצוה... ואף על 'לא תשא' עובר המברך! הכי נמי הקורא בספר תורה דפסלוהו חכמים אינו יוצא ידי קריאה. וכיון דאינו יוצא ידי קריאה נמצא דעל הברכה עובר 'לא תשא' למפרע...³⁶

בפתח דבריו מצטט מחברו של הקטע את תשובתם של חכמי נרבונה ('עוד לבי נוקפי על מה שאמרו רבותי: "וכי הספר תורה שאנו קורא[ים] בו מעובד הוא וכו' עד לעשות לה"'), ומכאן שהכירה בלשונה. הוא מסתייג נחרצות מהיתרם וטוען כנגדו שהחלת העיקרון התלמודי, 'עת לעשות לה', יכולה היתה לעלות על הדעת באשר לחומשים שבהם דיבר התלמוד, דהיינו מגילות העשויות במתכונתה של מגילת ספר תורה רגיל אך מקיפות ספר אחד בלבד מספרי התורה ולא את כל חמשת חומשיה.³⁷ חומשים כאלה אמנם אינם כשרים לקריאת התורה בציבור (כקביעת התלמוד), אך ניתן להעלות על הדעת את האפשרות להתיר את הקריאה בהם בנסיבות חריגות, לאור העיקרון של 'עת לעשות לה'.

³⁶ עיינו: אריה גולדשמידט (מהדיר), מחזור ויטרי לרבינו שמחה מויטרי תלמיד רש"י, ירושלים תשס"ט,² עמ' קפט–קצ. במהדורה הישנה של מחזור ויטרי (מהדורת שמעון הלוי הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג), באים הדברים בעמ' 89–91. מחזור ויטרי נתחבר על ידי רבי שמחה מויטרי, תלמיד רש"י, שפעל בראשית המאה ה"ב. ואולם, הקטע שלפנינו מצוי אך ורק בכ"י לונדון של החיבור, ואין הוא מתועד באף לא אחד מכתבי היד האחרים, עובדה המלמדת שמדובר בתוספת מאוחרת. כ"י לונדון אכן מאופייין בהוספותיו המרובות, כפי שהראה גולדשמידט במבואו, עמ' 44–49. הוא מציע שהמוסיף היה רבי יצחק ברבי דורבלו, או רבי אברהם הירחי, בעל ספר המנהיג (שם, עמ' 49–51). ראו גם: ישראל מ' תאשמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 26–27. במקרה הנדון אין להקדים את הקטע לאמצע המאה ה"ב (לערך), שהרי הוא מצטט את תשובת חכמי נרבונה ומתייחס אליה.

³⁷ כפי שראינו לעיל, כך הובנו דברי התלמוד כבר על ידי רש"י, גיטין ס ע"א, ד"ה 'מחומשין', וכך הבינו אותם רוב הראשונים.

הפרו תורתך'. לעומת זאת, 'החומשין שאין עשויין כדין ספר תורה כלל ואין בהם שום תפירה דגדיין' – שהם החומשים שלפי הבנתו חכמי נרבוניה התירו את הקריאה בהם – אינם עשויים במתכונת של מגילה ואין כל דמיון בינם לבין ספר תורה. מדברים אלה עולה בבירור, שמחברו של הקטע הבין את היתרם של חכמי נרבוניה כמתייחס ל'חומשים שלנו', כלומר מצחפים, כפי שהבין את עמדתם גם המאירי. אם נכונה ההשערה, כי מחברו של הקטע – כמו שאר ההוספות למחזור ויטרי, המצויות בכ"י לונדון של החיבור – הוא רבי אברהם בן נתן הירחי בעל ספר 'המנהיג', איש לונדון שבפרובאנס,³⁸ דומה כי יהיה בכך כדי לתמוך בהנחה, שאכן לכך כיוון היתרם.

ד. פולמוס הלכתי

את תשובתם סיימו חכמי נרבוניה בהודעה רבת עניין, המלמדת על הנסיבות שבהן נדרשו לעסוק בנושא. על פי הצהרתם, הם כתבו את הדברים וחתמו כל אחד בחתימת ידו כדי למנוע פקפוק במהימנותם: 'מפני כבודך ולמען יאמינו כי מאצלינו נשאל זה כתבנו לידך וחתמנו מקצתנו בזה'. מדברים אלה עולה, שמדובר ב'תשובה מוזמנת', שבה ביקש השואל סיוע ותמיכה בעמדתו. מכאן אנו יכולים להסיק שהנושא היה שנוי במחלוקת בינו לבין אחרים, ששללו את השימוש בחומשים לצורך קריאת התורה הריטואלית.

למרבה הצער זהותו של השואל איננה ידועה, וגם אין אנו יודעים מי היו בעלי המחלוקת, אך כפי שראינו קולם נשמע בקטע שבכ"י לונדון של 'מחזור ויטרי', שם מוצגת עמדתם החולקת בצורה גלויה ומפורשת. כפי שראינו, מחבר הקטע טוען כי החלת העיקרון ההלכתי, 'עת לעשות לה', ובעקבות כך התרת השימוש בשעת הדחק בחומש ולא בספר תורה שלם, אפשרית לגבי מגילה העשויה במתכונתו של ספר תורה, אך בשום פנים אין היא אפשרית לגבי 'חומשים שלנו', העשויים כקודקס ואינם דומים לספר תורה כל עיקר. לדבריו, אילו היתה החלתו של העיקרון של 'עת לעשות לה' אפשרית גם במקרה של חומש שאינו עשוי במתכונת של מגילת ספר תורה כלל, ההיגיון היה מחייב שיש להפעילו גם בעניינים אחרים. כלשונו: 'אם כן בעת שאין מוצאין לולב אתרוג והדס כשירין למה אין אנו מברכין על היבישים והקטומין והנפרצים ועל האתרוג שעלתה חזוית על רובו ושניטלה פטמתו ועל הניקב ועל הניקלף, אף ביום ראשון של סוכות, משום 'עת לעשות לה' וגו'?!'. העובדה שאין מחילים את העיקרון של 'עת לעשות לה' כדי להתיר שימוש בשעת הדחק באתרוג, לולב או הדסים פסולים, מלמדת שהואיל וחפץ המצווה פסול אין אפשרות לעשות בו שימוש ובוודאי שאין לברך עליו.

על כך הוסיף המחבר טענה נוספת: המשתמש בחפץ מצווה פסול לא רק שאיננו מקיים את המצווה, אלא יש בידו עבירה, כי ברכתו היא 'ברכה לבטלה' שהמברך אותה עובר על האיסור 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'. דבר זה נכון לגבי לולב ואתרוג

³⁸ ראו גולדשמידט, מחזור ויטרי, עמ' קפט–קצ.

(המברך עליו אינו מקיים מצוה... ואף על "לא תשא" עובר המברך), והוא תקף באותה המידה לגבי הקורא בספר תורה שעל פי ההלכה התלמודית הוא פסול לשימוש (הכי נמי הקורא בספר תורה דפסלוהו חכמים אינו יוצא ידי קריאה, וכיון דאינו יוצא ידי קריאה נמצא דעל הברכה עובר "לא תשא" למפרע').

מן האמור בפיסקה הבאה מיד בהמשכו של הקטע אנו למדים, שמחלוקת דומה התקיימה בין חכמי אשכנז וצרפת כבר במהלכה של המאה הקודמת, המאה הי"א, וכבר אז הועלתה הטענה כי הקורא בתורה מחומש ומברך עובר עבירה חמורה של ברכה לבטלה:

מפני אשר שמע מורי רבינו יצחק,³⁹ כי הגאון רבי יצחק בר' מנחם מתיר לקרות בחומשים בבית הכנסת ולברך כמו בספר תורה (הנפתר) [הנפתר] בגידין, צוה לכתוב תשובתו ולשלחה לפני הגאון להשיב עליה, שאם הרשום בכתב אמת נמצא המברכים עוברים על לא תשא. לכך צריך להעמיד דבר על בוריו להגיה ליושבי מאפל ולהגיד להם להוליכם דרך סלולה. ויתן מורי פנאי בדבר להוציאו לאור, כי אין נקל להוציא שם שמים לבטלה ולהחזיק (כ) [ב] זה ידי האנשים.⁴⁰

רבי יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא ברבע השלישי של המאה הי"א, הזדעזע מן השמועה ששמע על כך שרבי יצחק ברבי מנחם, 'הדמות המרכזית בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ברבע השלישי של המאה הי"א, לפני תקופתו של רש"י',⁴¹ התיר 'לקרות בחומשים בבית הכנסת ולברך כמו בספר תורה הנפתר בגידין'. לדידו של רבי יצחק ברבי יהודה היתר זה הוא חמור, מפני 'שאם הרשום בכתב אמת נמצא המברכים עוברים על לא תשא'. ומתוך לשון הדברים עולה שהיתרו של רבי יצחק ברבי מנחם לא היה בגדר שמועה בלבד, אלא הועלה על הכתב – ככל הנראה כתשובה לשאלה שנשאל בעניין על ידי קהילה יהודית כלשהי.

באותה העמדה שבה החזיק רבי יצחק ברבי יהודה החזיק חכם נוסף, שדבריו מובאים מיד בהמשך:

עוד מצאתי בתשובות הגאונים: האנשים הרגילים לקרות בספר חומש בעשר' במקום שאין ספר תורה אין רוח חכמים נוחה בהם. ור' אוסר לעשות כן. שאף בספר תורה גמור שאינו עשוי כתיקון חכמים אסור לקרות, כגון שאינו תפור בגידין, ושלא יהא בין שיטה לשיטה כמלא שיטה, אסרו לקרות, כל שכן ספר חומש שאינו מדקדקין בו לעשות אחד

³⁹ הכוונה היא לרבי יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא במחצית המאה הי"א (וכך אכן הנוסח בפיסקי ריקאנטי, סימן מז [ח ע"ב]). על חכם זה ראו: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 298–315.

⁴⁰ מחזור ויטרי, שם. יושם אל לב ש'מורי' בסופו של הקטע איננו 'מורי' שבראשו. בראש הקטע המורה הוא רבי יצחק ברבי יהודה, ואילו בסופו הוא חלק מלשון פנייתו של הלה לרבי יצחק ברבי מנחם.

⁴¹ לשונו של אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"ה, עמ' 107. לפי גרוסמן, 'מקום מושבו ופעולתו היה באורליאן' (שם), וזמנו המשוער הוא 1005–1075 (שם, עמ' 109).

מן התיקונים האלה, שאסור לקרות בו. והמיקל בזה לא נכון הוא עושה שמוציא ברכה לבטלה.⁴²

ישראל תאשמע שיער, שמקורו של קטע זה הוא בספרם של בני מכיר, 'מעשה הגאונים', וכי הרב הנזכר כאן הוא רבי שלמה בן שמשון (המכונה לעתים קרובות 'רבינו ששון'), מגדולי חכמי וורמייזא באמצע המאה הי"א.⁴³ אבל זהותו של 'המיקל בזה', שכנגדו יצא רבינו ששון, איננה נאמרת כאן ולוא ברמז. אפשר, אפוא, שאין הוא מדבר על אדם ספציפי, אלא מתייחס לנוהג שהיה רווח בקהילות מסוימות ('האנשים הרגילים לקרות'), אך עובדה היא, כפי שראינו, שנוהג זה זכה לאישורו של רבי יצחק ברבי מנחם, גדול חכמי צרפת באותה העת.

רבי יצחק ברבי מנחם לא היה החכם הצרפתי היחיד באותה העת שאישר את הנוהג לקרוא בתורה מתוך חומש. מתוך תשובה של רבי שמעיה, תלמידו של רש"י, המצויה בכ"י אוקספורד 844, אנו למדים שרש"י התיר אף הוא לעשות כן:

[ר'] התיר לקרות בחומש' שלנו על ידי הדחק בעשרה, אע"ג דלהדיא אומ' במגילה דאסיר, מה איכפת בהכי, ספר תורה דידן דלא כהילכת' עבדי', דהא בעינ' ארכן כהיקפו ועיבוד לשמו וכמה דברים אחרים לצרכן, אע"ג דליתנהו קרינן בהו, [דלא] גריעי מתלמוד ומשנה דאמ' (במשלי דצרי') [במשנה צריך] לברך, [וה"ה לחומשין שלנו דכל אוריתא כתיבא בהם וצריכי לברך] (ב)ברכת התורה. שמעיה' מפי הרב.⁴⁴

טענתו הפורמלית של רש"י דומה לטענתם היסודית של חכמי נרבונא: 'ספר תורה דידן דלא כהילכת' עבדי'... [ואף על פי כן] קרינן בהו'. כלומר: ההקפדה אינה במקומה מפני שבין כה וכה ספרי התורה שלנו אינם עומדים בדרישות הפורמליות של ההלכה. ברכת התורה שאותה מברכים בעת הקריאה בתורה ('ונתן לנו את תורתו') איננה ברכה לבטלה מפני שבכך זה, לפי תפיסתו של רש"י, היא על תוכן הדברים הנקראים ולא על החפץ שבו הם כתובים, ודברי התורה הכתובים בקודקס אינם חדלים להיות בגדר 'דברי תורה' בשל היותם כתובים באופן הזה ולא במגילה. ככאלה, אין הם נחותים מן המשנה והתלמוד שלימודם מחייב ברכה, [ד]לא גריעי מתלמוד ומשנה דאמרינן במשנה צריך לברך'.

⁴² מחזור ויטרי קפט-קצ. למקבילות ראו: ישראל ש' אלפנביין, תשובות רש"י, ניריורק תש"ג, עמ' 312-313. 'תשובות הגאונים', שאותן מצטט הכותב, אינן תשובות גאוני בבל, אלא תשובות של חכמי אשכנז הקדמונים, שנמצאו בספר 'מעשה הגאונים' האשכנזי. ראו: תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 178.

⁴³ ראו תאשמע, שם. טעמו של תאשמע הוא שבהמשך הדברים נאמר עוד שאותו הרב 'אסר לקרוא בציבור מספר תורה שנתפר בג' גידין במקום תפירה מליאה בו' גידין, ודבר זה אכן נמצא ב'מעשה הגאונים' לפנינו, סי' סה, בשם ר' שלמה ב"ר שמשון איש וורמייזא. על חכם זה ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 327-348.

⁴⁴ ראו: שמחה עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, ירושלים תשע"ב, סימן קעט, עמ' 479.

על פי עדותו של ר' שמעיה, רש"י החיל מסקנה זו גם על חומשים העשויים בקודקס (מצחפים), ו'התיר לקרות בחומש' שלנו על ידי הדחק בעשרה', והדגיש ש'הוא הדין לחומשין שלנו, דכל אורייתא כתיבא בהם'. ואולם, דרך התנסחותם של חכמי נרבונה חריפה ומחודדת יותר, והיא המושכת את שימת הלב: הם מודים במפורש שדין התלמוד מחייב לאסור את הקריאה בתורה מחומשים, אך למרות זאת הם מורים להיתר. הנגדה חריפה זו, שחכמי נרבונה חידדו בעצמם, מעוררת את השאלה העקרונית, כיצד יש להבין פסיקת הלכה שכזו.

ה. פרשנות ופסיקה

תשובה של הרמב"ם, העוסקת בעניין דומה אך הולכת בדרך שונה, עשויה לסייע בידנו להשיב על השאלה:

שאלה: [על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפניה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר? וכן ב]ס"ת שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך? יורנו רבינו. תשובה: מותר לברך. ואין הברכה על הקריאה בספר כמו שהברכה על נטילת לולב או ישיבה בסוכה שאם היתה סוכה פסולה או לולב פסול נמצאת ברכה לבטלה שהמצוה היא נטילת הלולב או ישיבת הסוכה שעליהן מברך, ואם היו פסולין לא עשה מצוה. וכאן בקריאה המצוה היא הקריאה בספר תורה, בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול. ואפי' קרא על פה יברך, כי עצמה של קריאה היא המצוה שעליה אנו מברכין... וזהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי מזרח ודמו שהמברך וקורא בספר פסול בתורה הרי זו ברכה לבטלה. וראיה לדבר זה האי דאמרין אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור. וכי יש בעולם פסולות כמו פסולות חומש? ! אפי' היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכ"ש חומש, ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור? ! והיה להם לתת הטעם "מפני שהוא פסול, שנמצאת ברכה לבטלה" !!! ועל דוקא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפניה ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף, לפי שכולם בעלי בינה היו וחכמתם מיושבת ומכוונת וידעו שאין הברכה תלויה בספר, אם כשר הוא אם פסול, אלא בקריאה עצמה, בין שהיה קורא בספר כשר או פסול, כמו שביארנו. ואף על פי כן ראוי לכל צבור להיות להם ספר כשר כהלכותיו ובו ראוי לקרות לכתחילה בציבור. ואם א"א להם קורין אפי' בפסול ומברכין מן הטעם שאמרנו. וכן הורה רבינו חנוך הספרדי זצ"ל.⁴⁵

כך נדפסה תשובת הרמב"ם במהדורות של אברהם חיים פריימן שיצאה לאור בירושלים בשנת תרפ"ג, ובעקבות זאת כך היא מופיעה גם במהדורות של יהושע בלאו שנדפסה

⁴⁵ תשובות הרמב"ם, מהדורת אברהם חיים פריימן, ירושלים תרצ"ד, עמ' 42–44; מהדורת יהושע בלאו, ירושלים תש"ך, ב, עמ' 550–553.

בירושלים בשנת תש"ך. ואולם, המשפט שבראש הדברים (המודפס בסוגריים מרובעים) איננו חלק מן השאלה המקורית, אלא נוסף על פי ספר 'ארחות חיים' של רבי אהרון הכהן מלוניל בן המאה הארבע עשרה.⁴⁶ השאלה המקורית עסקה ב'ספר תורה שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין, אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך?'. בהוסיפו בראש השאלה את המשפט 'על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפני ולפניה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר?', יצר רבי אהרון הכהן קישור ענייני בין הנושא הנדון בגוף תשובתו של הרמב"ם – קריאה מספר תורה שאיננו כשר – לבין הבעיה של קריאה בתורה מחומשים, שעליה נשאלו חכמי נרבוניה. אף אם יבקש אדם לערער על הגיונו של קישור זה, עצם העמדת טיפולו של הרמב"ם בבעיה לצד דרך טיפולם של חכמי נרבוניה בה יש בה כדי להאיר את פסק ההלכה שלהם באור יקרות.

בתשובתו התיר הרמב"ם את קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת מספר תורה, שלא יכול היה להיחשב לספר כשר על פי דרישותיה הפורמליות של ההלכה. מתוך דבריו עולה ששאלת כשרותו של הספר לא עמדה כלל לדיון, והדבר היה מוסכם ש'ס"ת שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין'. אבל השאלה היתה 'אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך?', ותשובתו הנחרצת של הרמב"ם היתה: 'מותר לברך'. נימוקו מבוסס על הבחנה עיונית שאין הברכה על הקריאה בספר... כי עצמה של קריאה היא המצוה שעליה אנו מברכין'. שונה הדבר במקרה של לולב, או סוכה, 'שאם היתה סוכה פסולה או לולב פסול נמצאת ברכה לבטלה, שהמצוה היא נטילת הלולב או ישיבת הסוכה שעליהן מברך, ואם היו פסולין לא עשה מצוה'. מאחר שבקריאת התורה המצוה היא מעשה הקריאה, מתחייבת המסקנה ש'בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול, ואפי' קרא על פה, יברך'.⁴⁷

⁴⁶ ראו הערתו של פריימאן, שם, לשורה 13 (המועקת, מילה במילה, אצל בלאו, שם הערה 1). אכן, בכ"י אוכספורד של תשובת הרמב"ם (המצוטט בידי בלאו, שם) פותחת השאלה בנוסח ערבי: 'מא יקול סידנא פי [= מה יאמר אדונינו על] ספר תורה שאינו עשוי כהלכה', וגם נוסח זה מורה שהשאלה היתה על ספר תורה שאינו עשוי כהלכה, ולא על חומשים. בעל 'ארחות חיים', שהוסיף את משפט הפתיחה לשאלה, הוא שיצר זיקה בין הנושא הנדון בתשובה זו לשאלה בדבר קריאת התורה מחומשים. חוסר שימת לב לחוספת זו הטעה את תא-שמע לחשוב שעניינו של הרמב"ם היה בקריאת התורה מחומשים, בשעה שתשובתו לא עסקה בכך כלל, אלא בקריאה מספר תורה שאינו עשוי כהלכתו, ואין שני העניינים זהים. ראו: תא-שמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 172–173.

⁴⁷ כפי שראינו, בכיוון דומה (אף כי לא זהה) הלך רש"י בתשובתו (עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, סימן קעט, עמ' 479), כשהדגיש שאין סיבה להימנע מלברך ברכת התורה על קריאה מחומשים, '[דלא] גריעי מתלמוד ומשנה דאמ' (במשלי דצרי') (במשנה צריך] לברך'. בפסקי ריקאנטי, סימן מז (ח ע"ב), מובאים דברים דומים בשם תלמידו של רש"י, רבי עזריאל ברבי נתן: 'השיב רבינו עזריאל בר' נתן כי כשאין ס"ת מותר לקרוא בחומש ולברך דלא גרע ממשה ותלמוד שצריך לברך'.

הרמב"ם מבסס את הבחנתו בעזרת דיוק מלשון התלמוד: 'וראיה לדבר זה האי דאמרין: "אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור" – וכי יש בעולם פסלות כמו פסלות חומש? ! אפי' היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכ"ש חומש! ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור? ! והיה להם לתת הטעם "מפני שהוא פסול, שנמצאת ברכה לבטלה" !'. אילו נכונה היתה ההנחה שאסור לקרוא את קריאת התורה בברכה מספר תורה פסול מפני שפסולו של הספר גורם לכך שהברכה תהיה 'ברכה לבטלה', מדוע נימק התלמוד את האיסור בטעם 'מפני כבוד הציבור'? ! היה לו לתלמוד לנמק את האיסור בטענה החזקה יותר שהברכה היא 'ברכה לבטלה'! העובדה שאין התלמוד עושה כן מלמדת שלדעתו אין הברכה לבטלה. לבטח מפני שהתלמוד היה שותף להבנה (כך טוען הרמב"ם) שברכת התורה היא על מעשה הקריאה ולא על הספר גופו.⁴⁸

לדברי הרמב"ם, העדר עירנות להבחנה המוצעת בדבריו הוא הסיבה לעמדתם של חכמים רבים שאסור לחלוטין קריאה בתורה מספר שאינו כשר וראו בברכה על קריאה זו 'ברכה לבטלה': 'וזהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי מזרח ודמו שהמברך וקורא בספר פסול בתורה הרי זו ברכה לבטלה'. אך, לדבריו, גדולי פוסקי ההלכה מאז ומעולם היו ערים להבחנה הזו ומשום כך לא הביעו מחאה או הסתייגות בעת קריאה בתורה מספר שלא נחשב לכשר על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית: 'ועל דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפנייה ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף, לפי שכולם בעלי בינה היו וחכמתם מיושבת ומכוונת וידעו שאין הברכה תלויה בספר, אם כשר הוא אם פסול, אלא בקריאה עצמה, בין שהיה קורא בספר כשר או פסול, כמו שביארנו'.

דרכו של הרמב"ם בטיפולו בבעיה שהוצגה בפניו שונה באופן יסודי מזו של חכמי נרבונה. הרמב"ם מנמק את ההיתר בעזרת הבחנה הלכתית שיש בכוחה לפתור את הבעיה ההלכתית מן היסוד. לעומתו, חכמי נרבונה אינם מתאמצים כלל לבסס את עמדתם על פרשנות כלשהי של הטקסט התלמודי. אדרבא: הם מודיעים בצורה מפורשת שאיננה משתמעת לשתי פנים שמשמעותם של דברי התלמוד ברורה ומובנת, וכי מן האמור בו עולה שאסור לקרוא בחומשים בבית הכנסת, ואין הם מנסים לשנות את הרושם הזה.⁴⁹ נקודה זו ראויה להדגשה: עיון בסוגיה התלמודית מלמד שחכמי נרבונה יכולים היו לבסס את עמדתם בדרך של פרשנות הלכתית מקובלת. נאמר בה:

⁴⁸ על פולמוסו של הרשב"א כנגד טיעוניו של הרמב"ם ראו תא"ש, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 173–174.

⁴⁹ ואכן, דברים אלה מובאים על ידי הרי"ף ועל ידי רבי יהודה הברצלוני, בעל ספר העיתים, כמות שהם וללא כל הערה, ומכאן שבמסורת ההלכה הספרדית הם נתקבלו כהלכה פסוקה ללא כל עוררין. עיינו: רי"ף, מגילה יד ע"ב (מדפי הרי"ף); רי"ף, גיטין כז ע"ב (מדפי הרי"ף); ספר העיתים, סימן קעז (מהדורת יעקב שור, קרקא תרס"ג, עמ' 263).

שלחו ליה בני גליל לר' חלבו: מהו לקרות בחומשים בבית הכנסת בציבור? לא הוה בידיה. אתא שייליה לר' יצחק נפחא, לא הוה בידיה. אתא שאיל בי מדרשא ופשוטה מהא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, 'ספר תורה שחסר יריעה אחת אין קורין בו'. ולא היא, התם מחסר במילתיה הכא לא מחסר במילתיה. רב ורב יוסף דאמרי תרוייהו: 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור'. ורבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: 'האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת. מאי טעמא? דלא ניתן ליכתב. מר בר רב אשי אמר: לטלטולי נמי אסור. מאי טעמא? דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא. שרי לטלטולי ושרי למיקריה ביה. דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן ליכתב? ! אלא כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך. הכא נמי, כיון דלא אפשר, עת לעשות לה' הפרו תורתך.⁵⁰

הסוגיה פותחת בדיווח על שאלה ששאלו בני הגליל את רבי חלבו, אם מותר לקרוא בחומשים בבית הכנסת בציבור והוא לא ידע כיצד להשיב על שאלתם. גם רבי יצחק נפחא לא ידע כיצד להשיב. רק משהובאה השאלה לבית המדרש נמצא לה מענה, על סמך דבריו של רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יוחנן (או יונתן): 'ספר תורה שחסר יריעה אחת אין קורין בו'. ודומה, כי יושבי בית המדרש הסיקו בדרך של 'קל וחומר', שאם אין לקרוא מספר תורה שאינו שלם, על אחת כמה וכמה שאין לקרוא מחומש. ואולם, סתם התלמוד דחה את הראיה: 'ולא היא, התם מחסר במילתיה הכא לא מחסר במילתיה'. 'ספר תורה שחסר יריעה אחת' הוא ספר פגום, מה שאין כן חומש.

אמת: בעקבות דחייתה של הראיה מביאה הסוגיה את קביעתם של רבה ורב יוסף: 'אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד צבור'. ואולם, עדיין יש מקום לבעל דין לשאול: אם טעם האיסור הוא אך ורק 'מפני כבוד הציבור', ולא בשל פסול שיש בחומש גופו, מה משמעותה של דחיית הראיה בידי התלמוד ומה משקלו של הנימוק 'מפני כבוד הציבור'? נשים לב, שגם בהמשך הסוגיה מובאים דברי אמוראים האוסרים פעילות מסוימת (קריאה בספר הפטרות בשבת), אך התלמוד דוחה אותם מכל וכל (ובסגנון דומה): 'ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למקרי ביה'. מאפיין ניכר לעין זה של הסוגיה – דהיינו: שקביעותיהם הנחרצות של האמוראים לאיסור נדחות בלשון בוטה בידי סתם התלמוד – יש בו לגרום להיסוס באשר לעמדתה בשאלות ההלכתיות הנדונות בה.

זאת, ועוד אחרת: הסוגיה מסתיימת בהסבר עקרוני לעמדת ההיתר: 'כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך'. אמנם הסבר זה תחום לשאלת קריאה בספרי הפטרה בשבת, ואולם ניתן להעלות על הדעת קריאה שתקשור אותו גם לשאלת הקריאה מחומשים. ואכן,

⁵⁰ בבלי, גיטין ס ע"א. שינויי הנוסחאות בסוגיה זו (ראו רישומם אצל מאיר שמחה הכהן פלדבלום, דקדוקי סופרים מסכת גיטין, גיריורק תשכ"ו, ס ע"א), נובעים ברובם מדילוגים מחמת הדומות גרידא ואין הם מעלים או מורידים דבר לענין הגדון כאן ולכן אמנע מלהתייחס אליהם במסגרת זו. על זמנה המאוחר של הסוגיה (למצער חלקה האחרון) ראו: יעקב זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד, מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 334–335.

היו מקרב הראשונים שקראו את הסוגיה באופן זה וקשרו את סיומה לראשה, העוסק בשאלת הקריאה מחומשים. כך, למשל, כתב הראב"ן:

וספר תורה שחסרה יריעה אחת אין קורין בו בבית הכנסת. ואפילו שלם ויש בו ג' הגאות בדף אחד, דמיחזי כמנומר אין קורין בו. ומקום שאין ספר תורה שלם ויש חומש בראשית שלם או חומש אלא שמות או אחד מחמשה חומשי תורה ועשוי כעין ספר תורה, נראה לי שקורין בו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. ונראה דבחומשין שלנו שאינן עשויין כעין ספרי התורה אין קורין אע"ג דעת לעשות וגו', משום שמיחסר במילתיה שאינו נגלל כספר תורה.⁵¹

עינינו הרואות שהראב"ן קישר את הנימוק של 'עת לעשות' גם לעניין קריאה בחומשים (אף כי הוא מדגיש, שהכוונה בסוגיה התלמודית היא לחומשים הכתובים על מגילות, כמו שהיה בימי התלמוד, ולא לחומשים הכתובים במצחף כפי שהיה בימי הביניים). קריאה כזו של דברי התלמוד עולה גם מדבריו של רבי מנחם ריקאנטי שציין כי 'בפרק הניזקין משמע דמותר (לקרוא בתורה מחומשים – ע"ש) משום עת לעשות', והסיק מן האמור בסוגיה ש'כל הדברים האסורים משום כבוד צבור מותרים בלא אפשר'.⁵² עינינו הרואות שהריקאנטי הבין שסיומה של הסוגיה מוסב גם על ראשה (היינו, על עניין קריאה בתורה מחומשים), בדומה לראב"ן שקרא את הסוגיה באותו האופן. חכמי נרבונו יכולים היו, אפוא, לנקוט במהלך פרשני מעין זה, כדי להתגבר על המשוכה שמציבה בפניהם ההלכה התלמודית, אך הם נמנעו מלעשות כן.

דרך פרשנית אחרת שבה יכולים היו חכמי נרבונו ללכת היתה על ידי 'אוקימתא', כלומר על ידי העמדת האיסור התלמודי במציאות מסוימת דווקא. בחירה באפיק פרשני מקובל זה היתה מביאה אותם להציע, למשל, שדברי התלמוד לא נאמרו אלא במקום שבו יש לקהילה ספר תורה. או אז, ההימנעות מלהשתמש בו והעדפה על-פניו את הקריאה מחומש אכן יש בה בזיון ועל כן היא מהווה פגיעה בכבוד הציבור, אך במקום שאין בו ספר תורה כלל לא נתכוון התלמוד מעולם לאסור את הקריאה בתורה מחומשים. פרשנות כזו לדברי התלמוד איננה דחוקה כלל, ולא היתה כל מניעה שחכמי נרבונו יציעו אותה כדי ליישב את עמדתם עם הדרישה התלמודית. ואכן, הבחנה כזו אכן הוצעה בזמנם על ידי ר' יצחק בר אברהם, הריצב"א בעל התוספות, באחת מתשובותיו:

אומ' רבי' יצחק בר אברהם דאסור לקרות בבי' הכנסת בתוך החומש היכ' דאיכ' ספר תור' בעיר, כגון ב' בני אדם שמתקוטטין יחד ולאחד מהם יש ספר תור' ואינו מניח חביריו לקרות בו, כדאמר' במגלה: 'אין קורין בחומש בבי' הכנסת מפני כבוד הצבור'. ואע"ג דאמ' 'אין גוללין ספר תור' בציבור מפני כבוד ציבור', והיכ' דליכ' אלא חדא גוללין ולא חייש לכבוד ציבור, א"כ ה"נ לא הוה לחוש, וי"ל דהת' לא חייש לכבוד ציבור, דמוטב

⁵¹ עיינו: דוד דבליצקי (מהדיר), ספר ראב"ן, בניברק תשע"ב, כרך ג, עמ' תרמא-תרמב.

⁵² עיינו: פיסקי ריקאנטי, סימן מז, ח ע"ב.

שיהא בטל כבוד ציבור ואל יבטל כבוד הפרשה. וכן היכ' דליכ' ספר תורה בעי(ן) [ר] קורין בחומש, אבל היכ' דאיכ' ספ' תור' בעי(ן) [ר] אין קורין בחומש.⁵³

לדברי הריצב"א, אכן אסור לקרוא את קריאת התורה בבית הכנסת מחומש, אך זאת רק אם יש ספר תורה באותו היישוב ('היכא דאיכא ספר תורה בעיר'), ואילו במקרה שאין באותו היישוב ספר תורה כלל מותר לקרוא את קריאת התורה בבית הכנסת מחומש ('היכא דליכא ספר תורה בעי(ן) [ר] קורין בחומש'). הבחנה זו סבירה, כשלעצמה, ולא היתה כל מניעה שחכמי נרבונה יציגו אותה כעומדת ביסוד הוראתם.

אם חכמי נרבונה לא נקטו בדרך של פרשנות, על כורחנו שיקול הדעת שלהם לא היה 'טקסטואלי' והם לא ניסו לצאת ידי חובת הטקסט. שיקול הדעת שהניע את החשיבה ההלכתית שמתגלה בתשובתם איננו מתמקד בשאלה 'מה הן דרישות הההלכה', והם לא ראו את פסק ההלכה שלהם כמימוש שלה. הטענה העקרונית העולה בדבריהם של חכמי נרבונה היא, ש'מוטב שתעקף מצות העבוד ממקומה ולא נתבטל מקריאת התורה'. קיומה של קריאת התורה בשבת בבית הכנסת הוא רכיב מרכזי בזהותה הדתית של הקהילה, וביטולו של ריטואל זה יפגע פגיעה חמורה באופיה הדתי. לפיכך, מן הראוי לאפשר קריאה בתורה בבית הכנסת אפילו שלא מספר תורה כשר, ואפילו מחומש.

עמדה זו נתנסחה כמאה שנים מאוחר יותר בידי רבי מאיר ברבי משה, רבה של רומא, בתשובה לשאלתו של רבי בנימין מן הענוים, המצויה בספרו של אחיו, רבי צדקיה ברבי אברהם הרופא, 'שבלי הלקט':

ומקום שאין ספר תורה ויש שם חומשים כעין שלנו אם מותר לקרוא בהן בעשרה ולברך לפניה ולאחריה כספר תורה? דבר זה שאל אחי, ר' בנימין נר"ו, להר"ר מאיר נר"ו והשיב לו בכתב גלילי ידיו.

על ענין קריאת הספר אשכול הכופר יורינו אמרי שפר. כי מה נאמר ומה נספר. ואם באנו לאסור נאסור רוב קריאות הגולה. דהא קיימא לן כל ספר שלא עבדי גוילין שלו לשמן פסול, כדאמרינן בגיטין פרק הניזקין, והכי נמי כל ספר שאינו תפור בגידין פסול, כדאמרינן גבי מגילה במסכת מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כספר אלמא ספר תורה שתפרו שלא בגידין פסול. וכמה שאר פסולין יש בו על רוב עונותינו, ואנו קורין בהם ומברכין לפניה ולאחריה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. כדאיתא בתמורה גבי דברים שבעל פה שאי אתה רשאי לכתבן וניתנו ליכתב משום עת לעשות לה' כדי שלא תשתכח התורה. הכא נמי אע"ג דלא כהלכתא עבידין נקרי בהן. דמא לי פיסולא חדא מה לי תרי פיסולי. דהיכי נעביד? לא נקרא כלל? הא כתיב 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, עמדו ותקנו להם שלא יעמדו ג' ימים בלא תורה'. הרי שאין לנו לעמוד ג' ימים

⁵³ ראו: אפרים קופפר (מהדיר), תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג, סי' עג, עמ' 118. תיקנתי בסוף 'בעי(ן) [ר]' (פעמיים), לאור האמור בראש הדברים: 'היכ' דאיכ' ספר תור' בעיר'.

בלא קריאת תורה היכא דאיפשר לן. וכי תימא נקרי ולא נברך, תא חזי כמה ענשו גדול של קורא קריאת חובה בלא ברכה. שראוי לבא חורבה על שונאיהן של ישראל על זה, דכתיב 'מי חכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורת' (ירמיהו ט, יא), 'ואמר מר: על שלא ברכו בתורה תחלה!' (בבלי, בבא מציעא פה ע"ב). אם כן, היכי נעביד? לא נקרי? הא מחייבינן למקרי! נקרי ולא נברך? ראה כמה עונשו גדול של קורא קריאת חובה בלא ברכה! וכי תימא כיון דלא אפשר למקרי ככל מצותה וכהלכתה לא רמי עלן חומרא, אם כן נאסור רוב קריאות שבגולה, שהרי לא נעשו כהלכתן! אלא כי היכי דקרינן בהנהו, אע"ג דלא עבידי כמצוותן, הני נמי לא שנא... ותא חזי מהני הפטרות דמפטרין בהו. וההיא קריאה תקנוה חכמים לאפטורי בשבתות וימים טובים ובתעניות. והנה בכל קהלות הקודש שבארץ מערב ובכל גלילות ישמעאלים ובאוסקיליאה כולה מפטרי בספרי הפטרות גלולות ואנן מפטרין בהני שהן כשאר חומשים שלנו ומברכין ואין ממחה בידן! ומאי שנא הני מהני? אלו ואלו הן דברי אלהים חיים וכולהו כתבי הקודש נינהו! וכי היכי דעל האי קריאה סמכין ומברכין הן הכי נמי על האי נסמוך ונקרי ונברך משום עת לעשות... ובשעת הדחק שאני. ושוכני סנה לעתירתינו יפנה וטעם נקרא יענה ובפקודיו ישית בפניו מענה וישכילנו ויצליחנו בכל אשר נפנה.⁵⁴

טענותיו של רבי מאיר דומות ביותר לטענותיהם של חכמי נרבונה שראינו לעיל. המרכזית שבהן היא: 'אם באנו לאסור נאסור רוב קריאות הגולה', שהרי למעשה ספרי התורה שבידנו אינם כשרים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית ('דהא קיימא לן כל ספר שלא עבדי גוילין שלו לשמן פסול... והכי נמי כל ספר שאינו תפור בגידין פסול... וכמה שאר פסולין יש בו על רוב עונותינו'), ואף על פי כן 'אנו קורין בהם ומברכין לפניה ולאחריה'. נימוק זה שומט את הקרקע מתחת רגלי האוסרים שימוש בחומשים לשם קריאה בתורה בציבור, אך אין בו לבדו כדי לחשוף את המוטיבציה שביסוד העמדה המתירה שבה דגל הכותב. גם הסתמכותו על העיקרון התלמודי, 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' כדי להצדיק את עמדתו העקרונית, דומה לטענתם של חכמי נרבונה שקדמו לו.⁵⁵ ואולם, עיקרון זה לא יכול היה אלא לשמש לשם הצדקתה של העמדה, ואין הוא, כשלעצמו, טעמה. הנימוק העומד ביסוד עמדתו של רבי מאיר (בדיוק כחכמי נרבונה מאה שנים לפניו) הוא שהיצמדות להלכה התלמודית במקרה הזה תביא לביטול הקריאה בתורה בציבור,

⁵⁴ שבלי הלקט, ענין תפלה, סימן לא (מהדורת בובר, טו ע"ב).

⁵⁵ מלשוננו של רבי מנחם ריקאנטי (פסיקי ריקאנטי סימן מז [ח ע"ב]) מתקבל הרושם, שבנוסח התלמוד שהיה לפניו נאמר צידוק זה להיתר בתלמוד גופו: 'השיב רבינו עזריאל בר' נתן כי כשאין ס' מותר לקרוא בחומש ולברך, דלא גרע ממשנה ותלמוד שצריך לברך, ורבינו יצחק בר' יהודה לא היה נוהג כן. ובפרק הניזקין משמע דמותר משום עת לעשות'. ואולם, בעדי הנוסח של הסוגיה בבבלי, גיטין ס"ב, אין לכך כל תימוכין, והנימוק העקרוני של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' מובא שם רק בהמשך, ולעניין אחר. מסתבר שהריקאנטי היסב את הנימוק הזה גם על חלקה הראשון של הסוגיה. וראו להלן, נספח ב.

ודבר זה יפגע באופן חמור בזהותה הדתית של הקהילה. תוצאה זו היא שעומדת במרכז שיקול הדעת ההלכתי שלו, והיא שמנחה את חשיבתו ההלכתית.

ו. כוח המציאות ושיקול הדעת ההלכתי

שיקול דעת דומה עולה מתוך תשובה של רב שרירא גאון לאנשי תלמסאן, שעוסקת אף היא, כמו תשובתו של הרמב"ם, בשאלת האפשרות לקרוא את הקריאה הריטואלית בתורה מספרי תורה שלא נעשו כהלכתם:

מקום שאין בו מי שיודע לעשות לא גוילין ולא רַק והצרכו לכתוב ספר תורה, ומצאו רק שבא ממקום רחוק, יש להן רשות לכתוב באותו רק ספר תורה דלא מיעבד לשם ספר תורה או לא?

היו יודעין שעיקר רַק שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבאתא לכתוב בו ספר תורה ולקרות בו בצבור. ולא היה מתירו אלא מר רב משה גאון מחסיה ז"ל בלבד והוה קארי ליה לרַק קלף. ולא קלף ניהו אלא חפפה שמיה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ [...] אלא מיהו עכשו בשנים האלה כיון שאין מי יודע לעשות אותו גויל כתקנו וכי אתו לעפוציה טרחין הרבה, ורוב הצבור כי דאשכחון קולא דרב משה סמכו עליו וקא קארו ביה בציבור, לבר מן מהדרין ומדוקאני דמצות, דלא קארו אלא בגויל כהוגן. ולענין עיבוד לשמה, רבנן דתרתין מתיבאתא סבירא להון דמאי דלא לשמה מיעבד לאו כהוגן הוא ופסול מלמקרא ביה בציבור ... ומר רב משה ז"ל נמי הוה פליג בהא ... ואית לנא ולרבנן כמה וכמה דקדוקי בהא מילתא לפרוקה ולדחוייה להא מילתא דרב משה גאון. אלא מיהו אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילין ולא רק, אם יש במקומכם ספר תורה כהוגן השמרו בו וקראו בו בציבור. ואם לאו אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת, שהרי הכתוב אומ' עת לעשות לה' הפ' תו'. ור' יוחנן ור' שמע בן לקיש מעיני בספר אגדתא בשבתא וסמכי אהאי קרא. ועשו ספר תורה מן רק אע"פ שאין מעובד לשמה שמר רב משה כראוי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק. וכל שכן על דרך שאמרנו עת לעשות ליי' הפרו תו'. אבל אם יש לכם יכולת להחזיר את יריעות לבתי מיתוח ולהעביר עליהם מעט סיד לשמה הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. ואם אין יכולת לעשות כן כתבו בו ואע"פ שאין מעובד לשמה וקראו בו בציבור.⁵⁶

עניינה של השאלה הוא, אם בני קהילה שאין ברשותם קלף כשר לכתובת ספר תורה (ואף אין ביניהם אדם שיש לו הידע והמיומנות לשם הכנתו של קלף כזה), רשאים להשתמש

⁵⁶ ראו אברהם אליהו הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון: זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 226–227; בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים למסכת שבת, התשובות, סימן רנ, עמ' 76–78 (= אוצר הגאונים לגיטין, התשובות, סימן רלח, עמ' 92–95). מילר רשם את התשובה כאחת מתשובותיו של רב האי גאון. ראו: יואל הכהן מילר, מפתח לתשובות הגאונים, ברלין תרנ"א, עמ' 214. בדרך דומה הלך לוין, שם, עמ' 76, הערה א, שזיהה את רב האי כמחברה. ואולם, כפי שהראה אברמסון, מחבר התשובה הוא רב שרירא גאון ולא רב האי בנו. ראו: שרגא אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 92–94.

למטרה זו בקלף שלא עובד על פי הסטנדרטים הקבועים בתלמוד ולא הוכן לשם כתיבת ספר תורה. הבעיה כאן כפולה: תחילה, הקלף שעמד לרשות השואלים, ה'רק' הערבי, נחשב נחות מנקודת מבט הלכתית (על אף איכותו הגבוהה), מפני שהכנתו לא היתה על פי כל השלבים הנדרשים על פי התלמוד.⁵⁷ אבל במקרה המדובר לא היתה זו הבעיה היחידה, אלא נוספה עליה העובדה שהקלף שעמד לרשות השואלים היה 'רק שבא ממקום רחוק', כלומר היו אלה יריעות קלף שנקנו מוכנות בשוק החופשי וייצורן, שנעשה במקום אחר ובלתי ידוע, בוודאי לא היה לשם כתיבת ספר תורה, כנדרש על פי ההלכה התלמודית. את תשובתו פותח רב שרירא בהודעה שאחריה, לכאורה, לא אמור להיות דבר: 'היו יודעין, שעיקר "רק" שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבאבתא לכתוב בו ספר תורה ולקרות בציבור'. לא זו אף זו: מסורת הגאונים היתה, שקלף שהכנתו לא נעשתה לשם ספר תורה פסול אף בדיעבד.⁵⁸ רב שרירא אמנם מודה כי רב משה גאון סורא התיר את השימוש בספרי תורה שנכתבו על 'רק', אך הוא מדגיש שדעה זו היתה דעת יחיד ונחשבה דחויה מן היסוד. לאור כל זאת קשה היה, אפוא, לשער שרב שרירא יורה לשואלים הוראת היתר. אף על פי כן הוא מתיר לשואלים, למעשה, להשתמש בקלפים העומדים לרשותם ('ועשו ספר תורה מן רק אע"פ שאין מעובד לשמה') ולהכין מהם ספר תורה שממנו יקראו את הקריאה הריטואלית בבית הכנסת.

לנוכח מסורת ההלכה שהיתה מקובלת בישיבות הגאונים הוראתו של רב שרירא בוודאי מפתיעה. ואולם, לא הוראתו ההלכתית כשלעצמה היא שמושכת כאן את תשומת הלב, אלא חשיבתו ההלכתית היא הדבר שבו אני מבקש להתמקד. מצד אחד הוא אומר במפורש שהדעה המוסכמת על כמעט כל החכמים היא שהעורות שעליהם שאלו השואלים פסולים להכנת ספרי תורה, אך מצד שני אין הוא מורה לשואלים שבשל נימוקים הלכתיים אלה ספרי התורה שלהם פסולים מלקרוא בהם בציבור, כמתבקש. להפך: הוא מורה להם במפורש: 'אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת'!

קריאתו של רב שרירא לשואלים, שלא להשבית את קריאת התורה, נובעת מהכרתו את המציאות במקומם (ובמקומות רבים אחרים) שאין מי שיודע לעבד קלף כשר. רב שרירא קשוב קשוב רב לנתון מכריע זה והוא מבין היטב שבשל כך אין כל אפשרות לקיים את הקריאה בתורה בהתאם לדרישותיה של ההלכה כפי שנתנסחה במקורותיה הסמכותיים (התלמוד) וכפי שהובנה על ידי כל חכמי ההלכה בדורות הקודמים. היצמדות נוקשה להלכה הפסוקה עלולה להביא לעקירתה של הקריאה בתורה לחלוטין, ובין שתי אפשרויות אלה – העדפת ההלכה או שימורו של הנוהג העתיק של קריאה בתורה – רב שרירא בחר בקריאת התורה, לבטח מפני שראה בה רכיב חשוב בזווית היהודית של

⁵⁷ על סוג הקלף הזה, שנקרא במקורות מתקופת הגאונים 'רק' (ולעיתים 'ריק') ראו: מנחם הרן, 'מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים: עורות יהודיים ונכריים למיניהם ולתקופותיהם', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 373–377.

⁵⁸ ראו: ירחמיאל ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' 403, הערה 2.

הקהילה היהודית שהוויתור עליו עלול לגרום לנזק גדול יותר מאשר הוויתור על ההקפדה על דרישותיה של ההלכה התלמודית.

הניגוד החריף שבין פתיחת תשובתו של רב שרירא, שממנה משתמעת דעתו הנחרצת כי השימוש ב'רק', שעובד שלא לשם ספר תורה, פסול, לבין הוראתו למעשה, המתירה לשואלים להשתמש ב'רק' שבידיהם לשם הכנת ספר תורה, דומה מאוד לגישתם של חכמי נרבונה בתשובתם שנדונה לעיל. בדומה לחכמי נרבונה, חשיבתו ההלכתית של רב שרירא איננה כופפת את עצמה לדרישות ההלכה, כפי שהן עולות מן האמור במקורותיה הסמכותיים ובתקדימים הידועים לו, אלא מציבה במרכז חשיבתו ההלכתית את תוצאות הפסיקה והשלכותיה. רב שרירא רואה לנגד עיניו את זהותו הדתית של הציבור, ודעתו נתונה מעל לכל לחשיבות קיומו של טקס הקריאה בתורה בשבת בבית הכנסת כחלק מזהותה הדתית של הקהילה היהודית. לפיכך הוא מורה שאף על פי שמנקודת המבט של האמור במקורות הסמכותיים של ההלכה יש לפסול את השימוש בספרי התורה של השואלים, אין לעשות כן בפועל. הנימוק לכך הוא שתוצאתו של פסק הלכה כזה איננה רצויה, אם מביאים בחשבון את אופי החיים היהודיים, שטקס קריאת התורה בשבת הוא רכיב משמעותי שלהם.

ז. שעת הדחק

מתוך לשונו של רב שרירא ('אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילין'), כמו גם מלשונם של חכמי נרבונה ('ובמקומות רחוקים שאין להם ספר תורה'), עלול להתקבל הרושם שתשובותיהם מופנות לקהילות נידחות שאין באפשרותן להשיג ספר תורה עשוי כהלכתו. רושם זה עשוי להתחזק לאור לשונו של המאירי הקובע שתשובת חכמי נרבונה היתה מכוונת 'לבני כפרים שבגבולם'.⁵⁹ ואולם, מתוך דברי הרמב"ם (בתשובתו שהובאה לעיל) אנחנו למדים שלא כך היו פני הדברים. הרמב"ם מעיד במפורש שגדולי חכמי ספרד במאה הי"א התירו לקרוא בספרי תורה שלא נעשו כהלכתם, והוראה זו הפכה לנורמה הרווחת. כדבריו: 'ועל דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין בספרי תורה של קלף בלא עיבוד כלל ומברכין לפניו ולאחריה בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה ומצפצף'.⁶⁰ דברים אלה מלמדים, שאין מדובר אך ורק במצב של קושי הלכתי קיצוני, אלא בנורמה שרווחה בקהילות מרכזיות ומבוססות.

⁵⁹ קרית ספר להמאירי (מהדורת משה הרשור, עמ' נו). לשונו של המאירי שימשה בידי תאשמע לדחיית דעתו של בנדיקט, ש'התשובה, שעליה חתומים ששה חכמים נכתבה על שאלה, שבאה מחו"ל' (כלומר מחוץ לנרבונה). ראו בנימין זאב בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, 'ירושלים תשמ"ה', עמ' 29;

תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 175, הערה 6.

⁶⁰ ראו לעיל, הערה 45.

על כך מלמדים גם דברי הפולמוס של פירקוי בן באבוי, בן המאה התשיעית לספירה, כנגד השימוש בספרי תורה הכתובים על 'רק', שרווח מאוד בזמנו.⁶¹ פירקוי מאריך בגנותו של ה'רק' ומנמק את פסלותו בנימוקים רבים.⁶² הוא מדגיש 'שאינן ספר תורה כשר לקרות בו עד שיכתוב אותו בעורות שעבדן בעפצי לשמה... וכן חמשה חומשים של תורה וכן נביאים וכתובים וכן מזוזות ואפילו גט חליצה שיש בו מקראות, ואפילו מגילה, שאין בה שם, אינה כשרה עד שיכתוב אותה כהלכה זה... מפני שאין כותבין דברי קדש אלא בשעבדן בעפצי ויצאו מתורת נבילה... וכך הל' בשתי ישיבות'.⁶³ לא זו אף זו: לדבריו, 'בכל ספרים ראשונים הישנים (!) שמימות משה ועד עכשיו לא נהגו לכתוב בריק',⁶⁴ והסיבה לשינוי שזה עתה החל ('משנים מועטים') היתה: 'שגזר אדום הרשעה שמד על ארץ ישראל' שלא יקראו בתורה, וגזרו כל ספרי תורה, מפני שהיו שורפין אותן, וכשבאו ישמעלים לא היו להם ספרי תורה ולא סופרים שיש בידם הלכה למעשה כיצד מעבדין את העורות ובאיזה צד כותבין ספרי תורה, והיו לוקחין ריק (!) מן הגוים, שעשו לכתוב בהן ספרי עב[ו]דה] וזה, והיו כותבין בהם ספרי תורה מפני שלא היה בידם הלכה למעשה'. עוצמת פולמוסו של פירקוי מעידה כאלף עדים שהנורמה שכנגדה הוא יצא היתה רווחת ונפוצה מאוד. זו הסיבה שבגללה הוא נאלץ להציע הסבר 'היסטורי' לנורמה הזו (שלה) הוא התנגד בכל מאודו, כדי לשלול ממנה תוקף הלכתי כלשהו שעשוי היה אדם להציע להגנתה.

⁶¹ הדברים פורסמו בידי לוי גינצבורג, גנזי שכתור, ב, ניריורק תשס"ט, עמ' 560–562. על פירקוי וחיבורו ראו באחרונה: ירחמיאל ברודי, פירקוי בן באבוי ותולדות הפולמוס הפנים-יהודי, תל-אביב תשס"ג; נחמן דנציג, 'בין ארץ-ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור "פירקוי בן באבוי"', שלם ח (תשס"ט), עמ' 1–32.

⁶² לדבריו, 'יש בו [כמה] איסורין: אחד שלא עיבדן בעפצי, ואחד לשלא[!]. עיבדן לשום ספר תורה, ואחד שלא כותב על גבי בשר ואחד של כותב בדיו ואחד מאחד[!] תפורין בגידין... ועד עכשיו לא יצא מתורת נבילה' (גינצבורג, שם, עמ' 560). הדגשתו, שהרק 'לא יצא מתורת נבילה', שעליה הוא חוזר כמה פעמים, קשורה לפולמוס שבין הקראים לרבניים בשאלה אם מותר לכתוב ספרי תורה על עור נבלה. ראו: שאול ליברמן, שקיעין: דברים אחדים על אגדות, מנהגים ומקורות ספרותיים של היהודים שנשתקעו בספרי הקראים והנוצרים, ירושלים תש"ל, עמ' 24–25.

⁶³ גינצבורג, גנזי שכתור, ב, עמ' 560–561.

⁶⁴ טענה זו כשלעצמה מופרכת מתוכה שהרי ה'רק' היה קלף חדש, שלא היה קיים כלל בתקופות קדומות (ראו הרן, 'מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים', עמ' 373–377), ואין אפוא כל מקום להשתמש בעובדה שהספרים הישנים ('מימות משה ועד עכשיו') לא נכתבו על 'רק' כראיה. אדרבא, אפשר שאילו הכירו חכמי התלמוד את הקלף הזה הם היו מתירים את השימוש בו, בשל איכותו הגבוהה. אפשר שיש בקושי פנימי זה כדי ללמד שפירקוי לא היה לגמרי מודע לכך שה'רק' הערבי היה קלף חדש שלא היה קיים כלל בעבר.

השאלה אם הסברו ה'היסטורי' של פירקוי בן באבוי היה נכון, אם לאו, איננה חשובה לענייננו.⁶⁵ מאחר שתכליתו של ההסבר ה'היסטורי' שלו היתה לשלול מן הנורמה הרווחת כל תוקף, יש במאמציו הפולמוסיים כדי ללמד שהנוהג שעליו הוא מעיד התקבל בקהילות רבות אחרות.⁶⁶ רשאים אנו, אפוא, להשתמש בעדות העולה מדבריו ולחברה לעדותו המפורשת של הרמב"ם כדי ללמוד מהן שהיו קהילות רבות שספרי התורה שלהם לא נחשבו 'כשרים' על פי ההלכה התלמודית, כפי שהיתה מקובלת בתקופת הגאונים ואחריה. לאור זאת דומה שהצגת הדברים כ'שעת הדחק' וכבעיה של קהילות נידחות איננה אלא האמצעי הרטורי לאפשר את דחייתה של ההלכה התלמודית במקרה הנדון. למעשה הלך כאן רב שרירא גאון בדרכו של רב משה, שחי דורות אחדים לפניו, כשהכשיר את השימוש ב'רק' לשם כתיבת ספר תורה מנימוקים מעשיים ומתוך ההכרה שכוחה של המציאות גדול מכדי התקווה להתאימה לדרישותיה של ההלכה. עד שבא הרמב"ם והעניק להיתר הזה גושפנקא של הגיון פנימי, בכך שהסביר מדוע אין הברכה על ספרי תורה בלתי כשרים בגדר 'ברכה לבטלה'. כל אלה אינם יכולים להסתיר את נימוקם האמיתי של חכמי ההלכה להיתר שהציעו, הלא הוא רצונם העז להמנע מביטול קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת שאותה הם ראו כמרכיב מרכזי בזהותה הדתית של הקהילה.

⁶⁵ גינצבורג טען שטענתו של פירקוי בן באבוי שמדובר ב'מנהג שמד' חסרת בסיס ולאמיתו של דבר כך היתה ההלכה הארץ ישראלית מקדמת דנא. ראו: גינצבורג, גנזי שכתב, עמ' 527–535. לדבריו, 'מעולם לא נהגו בא"י לא בעבוד ולא בכתיבת סת"ם לשמה... ולא כאשר יאמרו בן באבוי שנשתכחה הלכה מביניהם' (שם, עמ' 532). ואולם, ליברמן הסתמך על דבריו של פירקוי בן באבוי ונראה כי נטה לקבל את עדותו כפשוטה. ראו: ליברמן, שקיעין, עמ' 24–25.

⁶⁶ ואכן, היו קהילות שבהן לא היו ספרי תורה כלל, והקריאה בתורה נעשתה בהן מחומשים בלבד. ראו: שמחה עמנואל, "ממזרח שמש עד מבואו": תשובות הרשב"א לחכמי עכו, תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 483. ראו עוד: עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293–295. אצל הקראים היה הדבר מקובל לחלוטין, כפי שהראה נחמיה אלוני, 'ספר התורה והמצחף', עמ' 321–334. ראו גם: בראילן, 'המעבר ממגילה לקודקס', עמ' רמב–רנד; מרדכי גלצר, 'ספר הספרים – ממגילה למצחף ולדפוס', כתר ירושלים – תנ"ך האוניברסיטה העברית: הארות לנוסח ולמלאכת הספר, בעריכת מרדכי גלצר, ירושלים תשס"א, עמ' 41–48. לא יחא זה בלתי סביר לשער, שהיו קהילות לא קראיות שהושפעו מן הנוהג הקראי בעניינים אלה. לעניין השימוש ב'רק' נרמזה השפעה אפשרית שכזו כבר בידי מחברן האנונימי של 'הלכות ספר תורה': 'וכל ספר תורה ומגלה שתמצא כתובה על עור המצה שהוא רק אינן מוציאים מידי חובה ואסור לקרות בהן בצבור, ושמא מעוטי תורה או נמי קראיין ועמי ארץ כתבו אותן'. עיינו: אלחנן אדלר (מהדיר), גנזי מצרים הלכות ספר תורה, אוכספורד 1897, עמ' 14. והוא פוסק בצורה נחרצת: 'ואסור למיקרי בחומשין בציבורא' (שם, עמ' 44). כפי שהראה אברמסון, ככל הנראה היה המחבר רבי יוסף ראש הסדר. ראו: שרגא אברמסון, 'הלכות ספר תורה' ("גנזי מצריים"), סיני צה (תשמ"ד), עמ' קצז–רח.

ח. זהות דתית ושיקול דעת הלכתי

ואולם, דומה כי לא רק רב שרירא גאון וחכמי נרבונה הונחו עלידי שיקולים של תוצאות הפסיקה בבואם לגבש עמדה הלכתית, אלא גם עמדת האוסרים הונחתה על ידי שיקול דומה, אף כי כיוונו היה הפוך. את הדבר הזה חשף בעבורנו החכם האשכנזי בן המאה השתים עשרה, רבי אליעזר בן יואל הלוי (הראב"ה).

בדיונו המפורט בבעיית קריאת התורה מחומשים הלך הראב"ה בעקבות רבותיו האשכנזיים ואסר אף הוא את הקריאה בתורה שלא מספר תורה העשוי כהלכתו. לא זו אף זו: הראב"ה הדגיש שעמדתם המחמירה של האוסרים את השימוש בחומשים לצורך קריאת התורה בבית הכנסת עומדת גם 'בשעת הדחק' ומתייחסת אפילו לקהילות שאין בידן ספר תורה כשר: 'אף על גב דלא אפשר השתא לא שרינן להו'. ואולם, בניגוד לטענה שקריאה בתורה מספר תורה שאינו עשוי כהלכתו כרוכה בברכה לבטלה, הבהיר הראב"ה שהנימוק לעמדתם של האוסרים הוא 'ש מא יתר שלו מלקנות ספר'.⁶⁷ כלומר, עמדת האוסרים נובעת ממדיניות הלכתית המבקשת ליצור לחץ על בני הקהילות להתאמץ ולהשיג ספר תורה, ולא להיכנע לקשיים הכלכליים שעשויים להיות כרוכים בכך. הראב"ה הביא ראיה לנוכחותו של שיקול דעת זה בפסיקה מסוגיה בתלמוד הירושלמי (מגילה ג, א), שאותה הוא קרא כתומכת במדיניות זו:

וראיה מצאתי לפתרון זה, דגרסינן בירושלמי פרק בני העיר: 'רבי שמואל בר נחמן אמר ספר תורה חסירה אין קורין בה ברבים. והתניא: "בראשית עד המבול, ויקרא עד ויהי ביום השמיני, וידבר עד (עד) ויהי בנסוע הארון קורין בה ברבים!" [כ]הדה אורקינס אוקיר אורייתא דציבאי, אתון שאלון לרב [ב]א [ו]לרבי יוסי: מה לקרות בספר ברבים? אמר לון: אסור. לאו דאסור אלא דנפשינן עגימן אינון וזבנין לן חורי. פירוש: תירוצו הוא: לעולם מותר בראשית עד המבול וכו', ומה שאסרו לאו איסור גמור אלא כדי שיתביישו שאין להם במה לקרות ויהיה להם עגמות נפש ויחזרו אחר ספר תורה לקנותה.⁶⁸

סוגיית הירושלמי מעמתת את דבריו של רבי שמואל בר נחמן, שאסר לקרוא את קריאת התורה הריטואלית מספר תורה שאיננו שלם ('ספר תורה חסירה אין קורין בה ברבים'), עם ברייתא המתירה במפורש לעשות כן: 'והתניא בראשית עד המבול, ויקרא עד ויהי ביום השמיני, וידבר עד ויהי בנסוע הארון' – דהיינו: מגילה שאיננה ספר תורה שלם, אלא היא מקיפה רק מ'בראשית' (בראשית א, א) עד פרשת המבול, או מ'ויקרא' (ויקרא א, א) עד 'ויהי ביום השמיני' (ויקרא ט, א), או מ'וידבר' (במדבר א, א) עד 'ויהי בנסוע הארון' (במדבר י, לה) – 'קורין בה ברבים'. איך נסביר אפוא את הוראתו ההלכתית של רבי שמואל בר נחמן שאסר? תשובתו של הירושלמי היא, שרבי שמואל בר נחמן הודרך על ידי שיקול

⁶⁷ ראו: אביגדור אפטוביצר (מהדיר), ספר ראב"ה, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' 271 (סימן תקנר); דוד דבילצקי (מהדיר), ספר ראב"ה, בניברק תשס"ה, ב, עמ' קעז.

⁶⁸ ספר ראב"ה, שם.

דעת הדומה לזה שהנחה את רב בא ואת רבי יוסי במקרה קודם שבא בפניהם. באותו המקרה ספר התורה של אנשי ציבאי (צינברי) נשרף על ידי אורסיקינוס,⁶⁹ והם ביקשו לברר את האפשרות ההלכתית להשתמש בחלופה לשם הקריאה בתורה בציבור.⁷⁰ רבי בא ורבי יוסי הורו להם שקריאה שלא מספר תורה שלם אסורה, אך לא מפני ששימוש במגילה שכזו אכן אסור מעיקר הדין, אלא מפני ששני החכמים רצו להמריץ את אנשי צינברי להתאמץ ולרכוש ספר תורה חדש לקהילתם. וכלשונו של הראב"ה: 'לעולם מותר בראשית עד המבול וכו', ומה שאסרו לאו איסור גמור, אלא כדי שיתביישו שאין להם במה לקרות ויהיה להם עגמות נפש ויחזרו אחר ספר תורה לקנותה'.

⁶⁹ כך יש לפרש, על פי הגירסה 'אוקיד' (גוף שלישי יחיד, עבר, של השורש יק"ד, בבניין אפעל), כפי שהיא בכ"י לידן של הירושלמי: 'הא ארסקינס אוקיד אוריתא דצנבראי. אתון שאלון לר' יונה ולר' יוסה: מהו לקרות בספר ברבים? אמ' לון: אסיר. לא דאסיר, אלא מן גו דנפשחון עגימה זבנין להון אחורי'. עיינו: ירושלמי, מגילה ג, א, עד ע"א (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, טור 764). ראו: Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1992, p. 244. על ההקשר ההיסטורי של האירוע ראו: יוסף גייגר, 'המרד בימי גאלוס ופרשת בניין הבית בימי יליאנוס', צבי בר ואחרים (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א: היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 204–206; משה ד' הר, 'היסטוריה מדינית ומנהלית ממלחמת בן כוסבה ועד חלוקת האימפריה (135–395)', משה ד' הר (עורך) ההיסטוריה של ארץ ישראל, ה: התקופה הרומית-ביזנטית: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי, ירושלים 1985, עמ' 64–66 (וראו את דבריו הוזהרים של עוזי ליבנר, 'סופה של תקופת האמוראים הארץ ישראלית: תיקוף, היסטוריה וארכיאולוגיה', תרכ"ן פו [תשע"ט], עמ' 591). הגירסה 'אוקיד' שבפי הראב"ה אינה אלא שיבוש פגום (ד"ר) של הגירסה 'אוקיד' המקורית. אמנם בפני הראב"ה עמד כתב יד נוסף של הירושלמי, שבו היתה הגירסה 'אוגר', ובעקבות כך הוא הציע גם פירוש שונה: 'ובירושלמי אחר מצאתי: "אוגר לאורייתא דציבאי". פירוש נראה לי: אורקנוס [ספרא] הישכיר (ו) עצמו לכתוב ספר תורה. "ציבאי", שם מקום. ענין אחר: "אוגר", נמשך הדבר. שלא [סיים] הספר תורה, והיו שואלין אם יקראו בו אף על פי שלא סיים חמשה חומשי תורה. ומשמע שכדין ספר תורה היה כתוב, שהרי לספר תורה נשתכר, ולפיכך נצרכו לשאול. "אוקר", פירוש: ביוקר היה חפץ לכתוב להם' (ספר ראב"ה, שם). הגירסאות 'אוגר' ו'אוקר' (במקום 'אוקיד'), הן שעומדות ביסודו של הפירוש האחר הזה שמציע הראב"ה, אך הגירסה 'אוקיד' (ככ"י לידן) היא הנכונה, והפשט שארסיקנס שרף את כל ס"ת של העיר צנבראי ולא היה להם במה לקרות בתורה, כלשונו של בר רטנר, אהבת ציון וירושלים, מגילה, וילנא תרע"ב, עמ' 65. אמנם השווה לפירושו של זכריה פראנקל, מבוא הירושלמי, ברסלוי תר"ל, צח ע"ב, שספר התורה נשרף רק בחלקו (וכך הבינו את הדברים גם: Saul Lieberman, 'Palestine in the Third and Fourth Centuries' *JQR*, *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, New York and Jerusalem 1992, p. 178, n. 36 [1946] p. 336, n. 51; Stuart S. Miller, 'R. Hanina bar Hama at Sepphoris', *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, New York and Jerusalem 1992, p. 178, n. 19), אך ראו את דבריו של אפטיבצר במהדורתו של ספר ראב"ה, שם, הערה 9.

⁷⁰ טיבה המדויק של החלופה איננו ברור כל צרכו. בנוסח הדברים כפי שהם לפנינו אנשי צינברי ביקשו להשתמש ב'ספר', אך מן העניין ברור לחלוטין שלא היה מדובר בספר תורה (שלם), שאילו כך היו פני הדברים לא היתה מתעוררת כל בעיה. הדעת נותנת שהכוונה היא למגילת קלף (כעין ספר תורה) שכוללת רק אחד מספרי התורה.

על-פי קריאה זו של סוגיית הירושלמי (שהיא, למעשה, הקריאה המקובלת על כל פרשני הירושלמי),⁷¹ הוראתם ההלכתית של רבי בא ושל רבי יוסי ואף זו של רבי שמואל בר נחמן נובעת משיקול דעת המתעלם מן ההוראה המפורשת של המקור הסמכותי של ההלכה – במקרה זה: הברייתא. שיקול הדעת של האמוראים מביא בחשבון את תוצאות הפסיקה, והוא מבטא רצון להשיג מטרה הקשורה בסטנדרטים הדתיים של הקהילה. לדעתם של חכמים אלה, ראוי לכל קהילה יהודית להחזיק בספר תורה שלם העשוי כהלכתו, ובהעדרו של ספר תורה זהותה הדתית של הקהילה נפגמת. לפיכך, אף שמנקודת המבט של המקורות הסמכותיים של ההלכה אין מדובר בעניין שהוא בגדר חובה, אוסרים חכמי ההלכה שימוש בתחליף כלשהו, כדי שבני הקהילה יטרחו לרכוש ספר תורה ובכך ינהגו באופן הראוי לדעת חכמים אלה.

עמדתם של חכמי אשכנז, שאסרו קריאה בתורה בבית הכנסת מחומשים, נובעת, לדברי הראב"ה,⁷² משיקול דעת זה בדיוק. כדבריו: 'אף על גב דלא אפשר השתא לא שרינן להו, שמא יתירשלו מלקנות ספר'. לא היצמדות פורמלית לאיסור הוצאת שם שמים לבטלה היא שעמדה, אפוא, ביסוד הוראתם ההלכתית, אף על פי שכך נימקו אותה, אלא הכרתם בדבר אופי החיים היהודי הראוי (בענייני בית הכנסת) היא שהביאה אותם לנקוט עמדה הלכתית, שתכליתה הפעלת לחץ על הקהילות היהודיות לעשות כל מאמץ ולרכוש ספרי תורה. חשיבתם לא נתגבשה אך ורק כתוצאה מלימוד 'תמים' של האמור במקורות המחייבים של ההלכה, אלא היא הודרכה על ידי שיקול דעת באשר לתוצאותיה של פסיקתם, ומתוך רצון להשיג מטרה שלדידם היה בה ביטוי לאורח חיים נאות של הקהילה היהודית. לדעת חכמי אשכנז,⁷² הקריאה הריטואלית בתורה בבית הכנסת אמורה לשמר

⁷¹ כך פירש בעל ר' דוד פרנקל, בעל 'קרבן העדה', על אתר: 'לא דאסור – מן הדין, אלא בשביל נפשם עגומה על ביטול קריאת התורה ברבים ויקנו להן ס"ת אחרת שלימה'. וכך פירש גם ר' משה מרגליות, בעל 'פני משה': 'ולא דאסור – וקאמור הש"ס לא דמדינא אסור הוא אלא דמתוך שתהא נפשם עגומה שאין להם ס"ת לקרות בו ויקחו להם ס"ת אחרת שלימה לפיכך אסר להם'.

⁷² מכלול המקורות שהובאו לעיל נותן מקום לאפשרות שהדעה האוסרת היתה עמדה אשכנזית דווקא, בעוד שבצרפת (כמו גם בפרובאנס) שלטה הדעה המתירה. תאשמע העלה את הסברה שבעקבות עמדתו של ר' תם, שאסר את הקריאה בחומשים, גברה עמדתם של האוסרים גם בצרפת, בפרובאנס ובספרד. ראו: תאשמע, 'הקריאה בחומשים שלנו', עמ' 179–181. ואולם, להשערה זו אין כל ראיה. דעת רבנו תם בעניין אינה נזכרת כמעט כלל בספרות ימי הביניים, זולת הערה קצרה בכ"י גולדשמידט של ספר המרדכי שמזכירה אותה באופן כללי בלבד ובלי לצטטה ('ור"ת חלק עליהם ואמר דאין קוראין בחומשין בבתי הכנסת ונלאיתי להאריך' [ראו: איגוס, תשובות בעלי התוספות, עמ' 65]), והעדות הבעייתית של בעל מגדל עוז, הלכות ספר תורה, ט, יד (ראו הערתו הקצרה של שרגא אברמסון, ב'תוספות והערות' לתשובות הרמב"ם מהדורת בלאו, ג, עמ' 170 [הערה לעמ' 553]). בכ"י ורצ"ל I דף 372 מצויה תשובה בעניין המיוחסת לר' תם. ראו עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחרביו, עמ' 480. ואולם, ייחוס זה שגוי והתשובה איננה של ר' תם, אלא של ר"י הזקן (כתיקונו הנכון של עמנואל, וראו הערה 2, שם), וכפי שמופיע במפורש בחתימתה: 'יצחק בר'

רצף והמשכיות עם נוהגי העבר, וביצועה באמצעות ספר תורה כשר ושלם הוא הכרחי למימוש של ערך זה. האופציה ההלכתית האחרת – להתיר קריאה שלא מספר תורה, אלא מחומש – תיצור שבר בתודעה הדתית של הציבור, ומצב עניינים כזה עלול להציב את התודעה הדתית הראויה של בני הקהילה בסכנה.⁷³ מדבריו של הראב"ה אנו למדים כי חשיבתם של פוסקי ההלכה האשכנזיים, שאסרו את קריאת התורה הריטואלית בבית הכנסת מחומשים, לא נתגבשה אך ורק כתוצאה מלימוד 'תמים' של האמור במקורות המחייבים של ההלכה, אלא הונעה על ידי שיקול דעת באשר לתוצאותיה של פסיקתם, ומתוך רצון להשיג מטרה, שלידם היה בה ביטוי לאורח חייה היהודי הנאות של הקהילה. שיקול דעת כזה, שמרכזו הוא חשיבה על זהותה הדתית של

שמואל'. וראו: פנחס רוט ואברהם [רמי] ריינר, תשובות ר' יצחק בן שמואל מדמפיייר (ר"י הזקן), ירושלים תש"ף, עמ' 6–7. אילו היתה השערתו של תאשמע בדבר משקלו של רבנו תם בהתפתחותה של ההלכה מחוץ לאשכנז נכונה, האוסרים המאוחרים בוודאי היו מזכירים אותו בדבריהם ומסתמכים עליו. גם להשערתו הנוספת של תאשמע, שעמדתו האוסרת של רבנו תם קשורה לעמדתו המתירנית בעניין הקלף שבימיו (שם), אין בדל של ראייה. הדברים האלה לא נזכרים אפילו ברמז קל שבקלים ולוא באחד מן המקורות (הרבים) שבידינו. ייתכן שדברי ר' תם נכללו בקונטרס הפולמוס שלו עם ר' משולם (שהיה אחד מן החותמים על תשובת חכמי נרבונה), כפי שתאשמע משער (שם, עמ' 180), אבל עובדה היא שבספר הישר המצוי בידינו אין להם כל זכר.

גישתי לתיאור עמדת האוסרים, ההולכת בעקבות דבריו של הראב"ה, שונה באופן יסודי מגישתו של תאשמע להצגת הדברים. לדידו, נימוקם העיקרי של המתירים היה שאין מקום להחמיר מפני שבין כה וכה ספרי התורה כולם אינם עשויים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית. לדעתו, כוחו של נימוק זה היה כלא היה משעה שנתקבל חידושו של רבינו תם שהכשיר לגמרי את הקלף שהיה רווח באירופה בימי הביניים, ולפיכך התקבלה עמדת האוסרים. ראו: תאשמע, שם. הצעה זו, שאין לה ולוא שמץ של רמז בדברי האוסרים, בוודאי שאין בכוחה להסביר את עמדתם של חכמי אשכנז במאה ה"א, שעמדתם לאיסור קדמה לרבינו תם עשרות שנים ולא היתה יכולה להתבסס על חידושו ההלכתי. לאמיתו של דבר, כפי שציין תאשמע בעצמו, מסכת טיעוניו של ר"ת לא נשתמרה בצורה כלשהי (כל שנותר הוא דיווח על עמדתו ההלכתית לאיסור: 'ור"ת חלק עליהם ואמר דאין קוראין בחומשין בבתי הכנסת ונלאיתי להאריך' [ראו לעיל, בהערה הקודמת]) ולפיכך אי אפשר לדעת אל נכון מה היו שיקוליו. הקישור שמציע תאשמע, בין היתרו של רבנו תם לגבי הקלף שבימיו לבין התנגדותו לקריאה בתורה מחומשים, יפה כשלעצמו, שהרי אם מצד אחד שיקול הדעת ההלכתי העיקרי הוא הרצון להפעיל לחץ פסיכולוגי על הקהילות לעשות מאמץ כדי להשיג ספר תורה העשוי כהלכתו (כדברי הראב"ה), ומצד שני עמדתו של ר"ת בדבר כשרותו של הקלף שבימיו מתקבלת, הרי שהפעלתו של הלחץ הפסיכולוגי הופכת למוצדקת שבעתים. אלא שלא מצאתי לקישור זה סמך במקור כלשהו מימי הביניים העוסק בעניין. מעל לכל אלה, ניתוחו של תאשמע את עמדת המתירים (הן חכמי נרבונה והן רש"י בתשובתו [עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, סימן קעט, עמ' 479]) מרגיש את טענתם לגבי פסולתם של כל ספרי התורה שבימיהם, ורואה בה את לב עמדתם. ואולם, הוא מתעלם לחלוטין מן הנימוק העקרוני שהם מעלים, ש'מוטב שיקראו בחומשין... שלא יתבטל מקריאת התורה', שהוא המניע האמיתי לעמדתם ההלכתית.

הקהילה היהודית ועל אורח החיים היהודי הראוי,⁷⁴ הוא העומד בלב לבנה של פסיקת ההלכה.

סיכום

השאלה ההלכתית אם מותר לקרוא בתורה מספרים שאינם כשרים על פי דרישותיה של ההלכה התלמודית, כפי שנדונה בספרות ההלכה של ימי הביניים, היא דוגמה בעלת ערך רב לחקר ההלכה. ערכה הייחודי איננו נובע מהיותה דוגמה לכניעתה של ההלכה בפני המציאות. זו היא תופעה שאיננה יוצאת דופן ולא אותה ביקשתי להעלות במאמר זה.⁷⁵ המיוחד את סיפורה של הבעיה ההלכתית של קריאה בתורה מחומשים (והעושה אותה לחשובה) הוא אופן טיפולם של חכמי ימי הביניים בה שיש בו כדי לשפוך אור על שיקול הדעת ההלכתי. תשובת חכמי נרבונה, שבה עסק מאמר זה, היא מקור ייחודי ויקר ערך בשל התבטאותם יוצאת הדופן. הם מציפים את המתח שבין דרישותיה של ההלכה כפי שהן מנוסחות במקורותיה הסמכותיים והמחייבים לבין תוצאותיה המשוערות, שעשויות – בשל מציאות חדשה שההלכה התלמודית לא הביאה בחשבון – להביא לפגיעה קשה בזהות היהודית. במתח שבין החובה להיענות לדרישותיה של ההלכה מזה, ובין הדאגה לשמירת דבקו של הציבור במסורת היהודית בכללה מזה, בחרו חכמי נרבונה בזהות היהודית של הציבור. וזאת אף במחיר הפרתה של ההלכה. יתירה מזו כך הם הציגו את פסיקתם ההלכתית בגלוי ובמפורש.

בפני חכמי נרבונה עמדה האפשרות ללכת באפיק הפרשני ולקרוא את סוגיית התלמוד באופן שלא יסתור אם עמדתם. כפי שראינו, הם יכולים היו להעמיד את האיסור על קריאה בתורה מחומשים דווקא במקום שיש בו ספר תורה, ובכך לבטל את האיסור לגבי קהילות שאין בידן ספר תורה.⁷⁶ הם גם היו יכולים להציע קריאה, שהעיקרון המובע בסיומה של הסוגיה, 'עת לעשות לה', חל על כל העניינים הנזכרים בה, כולל על הקריאה בתורה מחומשים, ובעקבות כך לטעון כי אין היא מהווה מכשול בפני פסיקתם. ההליכה באפיק הפרשני היא הדרך שבה בחרו חכמי הלכה אחרים בני זמנם, ועל כן הימנעותם של חכמי נרבונה מללכת באפיק זה בכואם לבסס את היתרם ההלכתי היא הדבר המושך את תשומת הלב והיא העושה את תשובתם למקור הפותח צוהר להבנת אופן חשיבתם של

⁷⁴ ראו צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל אביב 2000, עמ' 188–197. קריאה רציפה בספרות השאלות והתשובות מעלה דוגמאות רבות נוספות למרכזיותה של החשיבה על התוצאות בשיקול הדעת ההלכתי. ראו: עדיאל שרמר, מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית, רמתגן תשע"ט, עמ' 54–74.

⁷⁵ כלשונו של סולוביצ'יק: 'קיימות נסיבות שכוחן כה רב, עד שאין לאידיאה עמידה בפניהן ותולדותיה בעולם העשייה הן בעיקר תולדות כניעתה, או לכל היותר – הסתגלותה'. ראו: חיים סולוביצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי עצמי: המשכונאות בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 9.

⁷⁶ כאמור, העמדה זו הוצעה על ידי הריצב"א. ראו לעיל, הערה 53.

פוסקי הלכה. אכן, הימנעות זו מעוררת את השאלה: מדוע העדיפו חכמי נרבונה להציג את היתרם כדחייה מודעת של דין התלמוד (בשל חשש מפני תוצאות הבלתי רצויות של הקפדה על האיסור), ולא בחרו באפיק הפרשני, שהוא האפיק שבו מעדיפים אנשי הלכה ללכת בדרך כלל, ושללא כל ספק היה פתוח בפניהם במקרה הזה?

יש מקום להשערה שהדבר קשור לאופיה של תשובתם, כתשובה מוזמנת שנכתבה כדי לסייע לצד אחד בוויכוח שהתעורר בעניין הנדון.⁷⁷ נימוקיהם של האוסרים לא נזכרו על ידי חכמי נרבונה בתשובתם, ואפשר שהפנייתם לאיסור התלמודי על קריאה בחומשים בציבור, שבסוגיית הבבלי במסכת גיטין, היא מהלך מכוון שנועד לטעת את הרושם שמקור עמדתם של האוסרים הוא בקביעה התלמודית הזאת דווקא. זה הוא מהלך מתוחכם, מפני שהוא מאפשר לחכמי נרבונה לדחות את עמדת האוסרים באמצעות העלאתו של העיקרון 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' שנזכר באותה הסוגיה עצמה. הרי הם כאומרים: האוסרים מתבססים, מן הסתם, על סוגיית התלמוד במסכת גיטין, שבה נאמר במפורש 'אין קוראין בחומשין בציבור מפני כבוד הציבור', אך אילו עיינו בסוגיה היטב היו למדים לדעת, שהסוגיה עצמה מכירה בכך שהאיסור עשוי להידחות מפני העיקרון הגבוה יותר של 'עת לעשות לה'.

ואולם, מן המקורות האשכנזיים שראינו ניתן ללמוד שהאוסרים לא ביססו את עמדתם על סוגיית הבבלי בגיטין כלל! הם התמקדו בטענה שברכה על ספר פסול היא בגדר 'ברכה לבטלה'.⁷⁸ אם חכמי נרבונה הכירו את טענת האוסרים לאשורה, התעלמותם ממנה והצגתם את עמדת האוסרים כנובעת מדברי התלמוד עשויה ללמד על התנהלותו של השיח ההלכתי במקרים שצורכי השעה קובעים מראש את תוצאותיו של הדיון.

עדיאל שרמר

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
adiel.schremer@biu.ac.il

⁷⁷ על אופיה זה של התשובה ראו לעיל, ראש סעיף א.

⁷⁸ ראו לעיל, סעיף ד. ושכך היו פני הדברים עולה גם מתשובתו של ר"י הזקן שנזכרה לעיל (ראו רוט וריינר, תשובות ר' יצחק בן שמואל מדמפייר, עמ' 6–7).

בין תלמוד תורה לצדק חברתי באגדה תלמודית אחת

שרגא בראון

א. תלמוד תורה, אליטיזם וסיפורי שרשרת

חוקרי תלמוד מרכזיים בני דורנו ובראשם שמא יהודה פרידמן ודוד וייס הלבני ביקשו לחולל מהפכה קופרניקאית בהבנת דרך היווצרותו של התלמוד הבבלי והחופש שהוא נקט בעיבוד מקורותיו. הם הדגישו את המעורבות הפעילה של החכמים האנונימיים – המכונים סתמאים – בעיבוד המקורות הקדומים, עריכתם ומסירתם ובגיבוש התלמוד כפי שהוא עומד לפנינו. הרחיק לכת מכולם, דניאל בויארין אשר תלה בסתמאים את 'המצאת הרבנים', היינו את עצם כינונה של התרבות הרבנית כפי שהיא מוכרת לנו. אחרים – ובראשם ג'פרי רובינשטיין – יישמו מסקנות אלו בחקר האגדה התלמודית וטענו שבתהליך היווצרות מוסד הישיבה במרכז היהודי בבבל הודגשו ערכים מסוימים שהפכו לערכי יסוד של מוסד הישיבה הבבלי¹.

* אני מבקש להודות לפרופ' ג'פרי רובינשטיין על הסיוע הפתוח והנדיב במהלך העבודה על המאמר. מאמר זה הוא גרסה עברית מעודכנת של Shraga Bar-On, 'The Art of the Chain Novel in B. Yoma 35b: Reconsidering the Social Values of the Babylonian Yeshivot', *Hebrew Union College Annual* 88 (2017), pp. 55–88.
¹ אין זה המקום לדון באופן מפורט בהישגי ענף זה של המחקר ובפולמוסים שהוא עורר ואפילו לא לספק רשימה ביבליוגרפית ממצה. עם זאת אעיר שניתן להבחין בתהליך של הקצנת מסקנות המחקר למן עבודתם של פרידמן והלבני ועד לעמדות חוקרים בני זמננו. שיטתו של הלבני נתפתחה ואף שונתה. השוו דוד וייס הלבני, מקורות ומסורות, ב, מיומא עד חגיגה, עמ' 1–12; הנ"ל, 'עיונים בהתהוות התלמוד', סידרא כ (תשס"ה), עמ' 69–117; שמא יהודה פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, ספר א', תשל"ח, עמ' 277–321; הנ"ל, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, ב, עמ' 7–23; הנ"ל, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', דניאל בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201. הלבני מייצג גישה מתונה יחסית המבליטה את מפעל עריכת התלמוד על ידי הסתמאים והערכים העולים מרובד מובהק זה. פרידמן מדגיש 'עריכה פעילה של סגנון ותוכן הנעשית אגב המסירה'. הפרק החותם את ספרו של רובינשטיין, Jeffrey L. Rubenstein, *Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD, 2003, pp. 143–162. נושא את שם הפרק המסכם

בין ערכי הישיבה הבבלית מנו חוקרים אלו שניים חשובים במיוחד. האחד הוא עליית ערכם של תלמידי החכמים, הרבנים וראשי הישיבות. רובינשטיין ניסח עמדה זו בחריפות בפרק שהקדיש למתח בין תלמידי חכמים לעמי ארצות: 'לדעתי, המקורות משקפים את רוח החשיבות העצמית המתנשאת של הדיונים הפנימיים של החכמים, המיועדים באופן בלעדי לחכמים אחרים, באופן שאיננו שונה מבדיחות אתניות היום [...] בהגבהת קירות הישיבה, שבה העלו החכמים את המשא המתן בדברי תורה לרמה חסרת תקדים, הם צמצמו במקביל את משמעותם של כל המעשים הדתיים האחרים'.²

השני הוא עליית ערכה של הדיאלקטיקה התלמודית, של משא ומתן מתמשך לאורך דורות שאינו חותר להכרעה, אלא מציף פרשנויות ועמדות מנוגדות להלכה ולמעשה וכך יוצר תרבות מחלוקת. תרבות זו מציבה במרכז את לימוד התורה ואת אופן החשיבה המתוחכם, האנליטי והאליטיסטי המזוהה עם הישיבה הבבלית.

כאשר מצרפים את שני המאפיינים היסודיים הללו מתעוררת שאלה חריפה: אם בית המדרש אכן התאפיין בתרבות מחלוקת כה פלורליסטית, תוססת וחיונית, כיצד עולה הדבר עם ביצור עמדה מונוליתית כל כך סביב ערך תלמוד התורה? האם הפתיחות המחשבתית ותרבות המחלוקת לא אמורה להעמיד גם ערך מרכזי זה לבחינה ביקורתית? מפליא להיווכח כי כמעט לא שמו לב למתח זה עד כה, וגם החוקרים ששמו לב לשאלה זו התייחסו אליה כלאחר יד ולא נתנו עליה את הדעת במידה מספקת. במאמר זה אבקש להראות, באמצעות ניתוח אגדה תלמודית אחת, כי בקרב הסתמאים התקיימה קבוצה שהסתייגה מערכיה האליטיסטיים של הישיבה הסגורה. לצורך ניתוח זה עלינו לחזור ולתאר את עולם הערכים של הישיבה הבבלית בשלבי העריכה המאוחרים של התלמוד בצורה מורכבת יותר מכפי שהתקבל במחקר הדור האחרון.

בקביעה: 'מורשת הסתמאים היא התלמוד הבבלי'. בספרו, רובינשטיין מדגיש את הערכים שהגיעו לידי מיצויים בישיבה הבבלית תוך ייחוס חלקים נרחבים ביותר מן התלמוד לרובד הסתמאי (גם כאלו המובאים בשם של תנאים ואמוראים).

² Rubenstein, *Culture of the Babylonian Talmud*, pp. 141–142: "The sources, in my opinion, express the self-promoting snobbery of the private discussions of the rabbis, intended solely for an audience of other rabbis, not unlike ethnic jokes today. [...] In the rarefied walls of the academy, where sages esteemed dialectical Torah study to an unprecedented degree, they simultaneously minimized the significance of all other religious practices" יש לציין כי דווקא איחורם של חומרים כה נרחבים וייחוסם לסתמאים, כמו גם ההנחה כי הסתמאים נקטו בחופש רב מאוד ויכלו שלא להכליל או לשנות לחלוטין חומרים קדומים שעמדו לפניהם מסיבות אידאולוגיות אמורים דווקא להגביר את ההצבעה על קולות שונים ומגוונים העולים מן הרובד הסתמאי. לדוגמה להתפתחות וגיוון סוציאלי (שגם עליו ראוי להמשיך ולדון) ראו: Alyssa M. Gray, 'The Formerly Wealthy Poor: From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity', *AJS Review*, 33 (2009), pp 101–133

כדי לחלץ את הקולות השונים מתוך סיפור האגדה, אבקש לנתח אותו תוך תשומת לב לפעילות הרבדורית והרב-שלבית שבה עיצבו החכמים סיפורי מופת מכונני זהות. הנחתי כאן היא כי החשיבה הדיאלקטית, שהיא כאמור ערך יסוד של הישיבה הבבלי, מאפיינת גם את סיפורי האגדה, או למצער – את חלקם. חוקרי האגדה – כמו למדנים מסורתיים – נטו לפרש את האגדה התלמודית כבעלת מוקד חד-ממדי, או חד-ערכי.³ למעשה, התמונה שונה. על מנת להסביר זאת אבקש להיעזר במערכת מושגית היונקת ממשנתו של רונלד דבורקין על אודות האופי ההרמנויטי של הפעילות המשפטית. דבורקין מדגיש את הממד היצירתי שבשיקול הדעת השיפוטי ורואה בו יצירה אומנותית. הוא עומד על הזיקה והדמיון שבין יצירה ספרותית לבין הפעילות המשפטית – ורואה בשופט סופר ומבקר. במסגרת זו, הוא תיאר את התפתחות המשפט ככתיבה של רומן שרשרת (chain novel) על ידי סופרים מרובים אשר מוסיפים על דברי חבריהם, לעיתים מתוך הסכמה, לעיתים מתוך מחלוקת ותמיד תוך כדי פרשנות. כך הולכת היצירה המשפטית ומגבשת את קורפוס הספרות המשפטית ואת הנורמות המשפטיות וההתנהגותיות בחברה.⁴ רומן השרשרת הוא יצירה ספרותית ביקורתית. הכותב, הנשען על דברי קודמיו, משמש הן כמבקר והן כסופר. הוא מאמץ את דברי קודמיו או מתנגד לדבריהם ועל בסיס זה הוא יוצר את הפרק הבא בספר ויתרה מכך – הוא מבנה את החוליה הבאה בשאלת הזהות שהוא מבקש להנחיל. ההגינות שלו אינה מתבטאת בחזרה על דברי

³ חקר 'סיפור האגדה' התלמודי התקדם בשני נתיבים מקבילים ולעיתים סותרים. הנתיב האחד הוא הפילולוגי-היסטורי. נתיב זה הפעיל את כלי הניתוח המקובלים גם על סיפורי האגדה וביקש לעמוד על מקורותיהם. מתודה זו מקובלת ורווחת בקרב פילולוגים והיסטוריונים. תכליתה בדרך כלל לזקק את גרעינו המקורי של הסיפור והידיעות ההיסטוריות המהימנות מתוך היצירה האגדתית. הנתיב השני הוא נתיב של הביקורת החדשה (New-Criticism). נתיב זה רואה בסיפורי האגדה יחידות סגורות שיש לנתח בכלים ספרותיים. בשנים האחרונות החל להתקדם אף זרם שלישי העושה שימוש בארגון כלים נרחב לצורך ניתוח ספרותי והיסטורי של אגדות התלמוד. כך, ביקש עמרם טרופר להציג את התפתחות הגישות השונות על פני רצף התפתחות דיאלקטי ראו עמרם טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 9–26 והפניתי שם. כאן אני מאמץ ומשכלל את דרכו של דניאל בויארין, 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', שמואל יהודה פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניריורק וירושלים, תשנ"ג, עמ' 105, 'שאכן ניתן לקשור את הטקסטים התלמודיים-מדרשיים בהיסטוריה, אולם לאו דוקא היסטוריה של מעשים כי אם היסטוריה של אידאות'. לפירוט ראו Shraga Bar-On, 'The Art of the Chain Novel in B. Yoma 35b: Reconsidering the Social Values of the Babylonian Yeshivot', *Hebrew Union College Annual* 88 (2017), pp. 55–88

⁴ R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Mass. 1986, p. 229: "In this enterprise a group of novelists writes a novel *seriatim*; each novelist in the chain interprets the chapters he has been given in order to write a new chapter, which is then added to what the next novelist receives, and so on. Each has the job of writing his chapter so as to make the novel being constructed the best it can be, and the complexity of this task models the complexity of deciding a hard case under law as integrity. The imaginary literary enterprise is fantastic but not unrecognizable"

קודמיו אלא בכך שהוא נושא באחריות כלפי העבר וכלפי העתיד, כלפי המסורת הספרותית והאנושית שעליה הוא נשען ושאותה הוא ממשיך וכלפי הקהילה שעבורה הוא מספר את הסיפור מכונן הזהות הבא בשרשרת: 'מצופה מן הסופרים לשאת באחריות להמשכיות ביתר רצינות; הם מכוונים יחדיו, ככל יכולתם, ליצור רומן יחיד ומאוחד אשר יהיה הרומן הטוב ביותר שבאפשר'.⁵

תיאור היצירה המשפטית כ'רומן שרשרת' היא, אליבא דדבורקין, אפיון טרנספקטיבי של הקורפוס המשפטי,⁶ אולם דומה שספרות החוק היהודית הקנונית – התלמוד – הוא דוגמא מופתית ל'רומן שרשרת' של ממש. אכן, כפי שלימדנו רב שרירא גאון באגרתו, 'באילן מילי א[ת]וסיף תלמודא דארא בתר דארא'.⁷ התלמוד הוא מלאכת מחשבת של עריכה מתמשכת של דברי החכמים אלה אחר אלה. אך בניגוד לעמדתה של 'הביקורת (הספרותית) החדשה' זו אינה יצירתו של אמן אחד ויחיד ואף לא של עורך אחרון, זו יצירה רב שכבתית של כותבים שונים, העשויה להדגים את שינויי הטעם והערכים של חכמים שונים.

⁵ Dworkin, *Law's Empire*, p. 229: "The novelists are expected to take their responsibilities of continuity more seriously; they aim jointly to create, so far as they can, a single unified novel that is the best it can be"

⁶ Dworkin, *Law's Empire*, p. 229: "We can find an even more fruitful comparison between literature and law, therefore, by constructing an artificial genre of literature that we might call the chain novel"

⁷ אגרת רב שרירא גאון [מהדורת ב"מ לוין] ירושלים תשל"ב, עמ' 66 (נוסח צרפתי). עיקרון זה חוזר בנוסחים שונים בקטעים נוספים באגרת, כגון בעמ' 62, 68, 69. על הדרך לתאר נאמנה את התגבשות התלמוד ועריכתו נחלקו דעותיהם של ראשונים ואחרונים. בשונה מתיאורו של רב שרירא גאון רש"י (ב"מ פו ע"א), ד"ה: 'רבינא ורב אשי סוף הוראה': 'עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בבית המדרש, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר – כל אחד ואחד אומר טעמו, ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראים שלפניהם, וקבעו על סדר המסכתות כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירושים שראויים לתרץ הם והאמוראים שעמהם, וקבעו הכל בגמרא'. מחלוקת זו ניתן להקביל – ולו במידת מה – למחלוקת החוקרים בני זמננו ובייחוד למחלוקת בין אסכולת ניוזר, הטוענת כי התלמוד הוא תוצר של מלאכת עריכה אינטנסיבית ומחושבת אשר שינתה לבלי הכר את פני המקורות הקדומים ולפיכך ביכולתו להעיד רק על מערכת האמונות והדעות של עורכיו האחרונים, לבין אסכולות פילולוגיות – היסטוריות המזהות ריבוד בתלמוד. ניסוח עדכני של עמדת ניוזר ראו J. Neusner, *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden 2001. לעמדה החולקת, לסיכום (והכרעה) של מחלוקת אלו ואחרות ראו Richard L. Kalmin, 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud', Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism: Vol. 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 840–876; ישיעיהו גפני, 'ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות', קתדרה 100 (תשסא), עמ' 199–226; Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton 2014; 226–227. אף כי מאמר זה אינו עוסק ישירות בסוגיה ההיסטורית של עריכת התלמוד, דומני שיש בו גם כדי להוכיח את צדקת גישתם השקולה של חוקרים אלו.

כאן לא אעסוק ברומן אלא בסיפור שרשרת 'מיניאטורי' או 'מינימאליסטי' אחד שיש בו כדי להעיד על רבים אחרים.⁸ ההכרה שלפנינו סוגה ייחודית של פעילות יצירתית רב-דורית המשנה את יחידת האגדה העומדת לבחינה כל העת, תובעת להעתיק את מוקד המחקר מזיהוי של היחידות המרכיבות את הסיפורים ומן הדיון על קדמותן או איחורן היחסי לדיון במשמעויות הערכיות, החינוכיות והזהותיות המשתקפת ביצירה הרב-דורית של סיפורי החכמים.⁹ במילים אחרות, באמצעות מעקב אחר השינויים שהתחוללו ב"סיפור השרשרת" שלפנינו נוכל לפרוס שיח ערכי המכיל מרחבי הסכמה ומחלוקת.

ב. ותלמוד תורה כנגד כולם – אתוס ומיתוס

אין ספק כי תלמוד תורה הוא אחד הערכים המרכזיים ביותר בעולמם של חכמים אם לא החשוב שבהם. כך קובעת המשנה הראשונה במסכת פאה:

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקין קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם.¹⁰

שורשיו של אתוס תלמוד התורה נעוצים כבר ברובד הדיטרונומיסטי של המקרא והוא נחשב מאוד בקרב הסופרים בימי הבית השני, בקרב קבוצות כוהניות כדוגמת כהני המקדש מזה ובקרב עדת היחד בקומראן מזה ובוודאי בקרב הפרושים; אולם דומה שרק בקרב החכמים הוא הועמד במרכז חיי הדת והפך – אם להשתמש בלשונו של א"א אורבך – ל'ערך מוחלט' הזוכה בעיני רבים מהם לעדיפות על פני עיסוקים דתיים אחרים.¹¹ זאב

⁸ על הגדרת אומנות הסיפור של חכמים כסיפורים מינימליסטים או מיניאטוריים ומאפייניהם ראו יאיר ברקאי, הסיפור המיניאטורי, ספרות לבתי הספר העל-סודיים, מדרך למורה, משרד החינוך והתרבות ירושלים תשמ"ו; ענבר רווה, מעט מהרבה, מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, אוריהודה ובאר שבע תשע"ח, עמ' 25–56; Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003.

⁹ הקרוב ביותר למתודה זו הוא דניאל בויארין. אולם הוא מרבה לעמוד על המתחים הערכיים בין מקורות שונים ועוסק פחות בארגוןם ההרמוני המיוחד של מתחים אלו ליחידה ספרותית אחת ומאידך הוא נוטה לקשור אותם לתהליכים היסטוריים רחבים שלמיטב שיפוטי אין להם הוכחה במקורות. על מתודולוגיה זו ראו בייחוד דבריו Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2004, pp. 47–49.

¹⁰ משנה, פאה א, א. נוסח הדפוס הולם את כתב יד פרמה ולכן בחרתי לצטט ממנו. בכ"י קאופמן יש כמה שינויים קלים שאינם מעלים ואינם מורידים.

¹¹ חכמים שונים נחלקו בנוגע למידת התובעניות של ערך תלמוד תורה, אך דומה שלא נחלקו מעולם על מרכזיותו. ראו דיונו של אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 539 ואילך, לדבריו: '... מתעלה לימוד התורה לערך מוחלט, מבלי שהדבר תלוי בשיעור הזמן שאדם מקדיש ללימוד תורה, ומבלי שתדרוש תפיסה זו ממנו התנזרות מכל שאר ענייני העולם' (שם, עמ' 549–550); על מרכזיותו של ערך תלמוד התורה בקרב שכבות החכמים בימי הבית השני גם ביחס לקבוצות אחרות ניתן ללמוד גם מעדותו של יוספוס על אודות הפרושים בתולדות מלחמת

וחנה ספראי עמדו על המשמעות הסוציולוגית של ערך תלמוד התורה בכל הנוגע להגמוניה בהנהגת העם:

בימי בית ראשון ובראשית ימי הבית השני, וכנראה עד סוף ימי הבית, חכמים לא היו העילית המסורתית. על מנת שייווצרו תנאים להפיכתה והתגבשותה של שכבת חכמים לשכבת עילית חייב היה להתחולל שינוי אידיאולוגי, חכמים חייבים היו לפתח ולשכנע את העם בסדרת רעיונות אשר ייצרו צרכים חדשים, אלו יתפתחו למשאבי כוח חדשים, אשר רק החכמים יוכלו למלא, ורק להם המונופול והנגישות אליהם.¹²

ואכן, השגבתו של ערך תלמוד התורה באה לידי ביטוי בספרות חז"ל בהלכה, בדרשות מוסר ואף באגדה. בין האמצעים לקידומו של ערך תלמוד התורה מונים זאב וחנה ספראי את סיפורי החכמים:

סיפורי חכמים, 'כה עשו חכמינו', עוסקים בכל אורחות חיי החכמים, אך רובם הגדול מוקדש למקומה של התורה ולימוד התורה בחייו של החכם. סיפורי חכמים מהווים דרך הסברה עממית, משעשעת ומרתקת.¹³

יש לעמוד על ההבדל שבין 'סיפורי חכמים' ל'מעשי חכמים'. כאשר סיפור מתאר פעולה שאכן נעשתה על ידי חכם הרי שלפנינו סיפור על מעשה חכמים שניתן לסווגו תחת הכותרת 'כה עשו חכמינו'.¹⁴

שונים הם הסיפורים על אודות חכמים שלא היו ולא נבראו. במקרים אלו דומה שחכמים ריאליים הפכו לגיבוריהם של סיפורים בדיוניים, שתכליתם להשפיע על אורחות חייו, על ערכיו של קהל השומעים ועל עיצוב זהותו. סיפורים אלו מעתיקים את 'מעשי החכמים' לתחומו של המיתוס על פי הגדרתו של פול ריקר כ'סיפור מסורתי אשר נקשר לאירועים שהתרחשו בראשית הזמן ואשר נועדו לספק בסיס לפעולות ריטואליות של

היהודים ברומאים, ספר שני, 162: 'משתי [האסכולות] האחרות שהזכרתי קודם לכן נחשבים הפרושים כאנשים המפרשים את החוקים בדיוק הרב ביותר' [תרגום ליהו אולמן, ירושלים תש"ע, עמ' 234]. דוד וייס מתאר ארבעה שלבים בהתפתחות אתוס תלמוד התורה, ראו: David Weiss-Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, Cambridge 1986, pp. 107-113. השאלה עד כמה מדובר בחידושם של הסתמאים אדון להלן בגוף המאמר ובהערות. לא כאן המקום להיכנס בפרוטרוט לשאלת איוון הערכים בין 'תלמוד תורה' לבין 'דרך ארץ', לעניין זה ראו: Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 105-138.

12 זאב וחנה ספראי, 'תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החינוכי למעמדם של חכמים', אברהם שגיא וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"ב, עמ' 880.

13 ספראי, 'תלמוד תורה וערכיה', עמ' 905.

14 ראו את הערתו של יונה פרנקל לגבי הבעייתיות של המושג 'מעשי חכמים'. יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א עמ' 7-8. 'כה עשו חכמינו' הוא שם סדרת חמשת הספרים של הסופרת יוכבד סגל אשר קיבצה, תרגמה ועיבדה סיפורי החכמים שבתלמוד ובמדרש.

אנשי ההווה ובאופן כללי לייסד את כל דרכי הפעולה והמחשבה אשר באמצעותם מבין אדם את עצמו ואת העולם.¹⁵ סיפורים אלו אשר נערכו בבית המדרש ראויים לכותרת 'כה סיפרו חכמינו' ולא 'כה עשו חכמינו'. כותרת מעין זו תצביע על מגמותיהם הערכיות של מספרי הסיפורים ולא על גיבוריהם של הסיפורים; על הספרות יותר מאשר על ההיסטוריה. מחברי הסיפורים המכוננים – מן המקרא ואילך – נטלו לעצמם חירות רבה בעיצוב המיתוסים.¹⁶

ג. עני ועשיר ורשע באים לדין – היווצרותה של אגדתא

אחת האגדות המפורסמות בתלמוד הבבלי תומכת לכאורה את אתוס תלמוד התורה בסיפורי מופת על אודות גיבורים למדניים. אולם אבקש להראות שאגדה זו אינה כה תמימה כפי שהיא נראית במבט ראשון. ברצוני לטעון כי יחידה זו עשויה להדגים את אופיו הפרקטלי של התלמוד. גם היא בדומה לתלמוד בכללו התגבשה בשלבים, על ידי כותבים שונים ותוך הפעלתם של שיקולים ערכיים שונים. אין מדובר כאן בדרך הסברה עממית, משעשעת ומרתקת גרידא, אלא בעיצוב ספרותי מחושב ומדוקדק, המשקף מאבק לעיצוב עולם הערכים והזהות התורנית המוסרית של השכבות העממיות כמו גם של שכבות העילית. הניתוח הטקסטואלי יאפשר לחשוף את הערכים השונים המנחים את יצירת האגדה שלפנינו.

¹⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p. 5: "A traditional narration which relates to events that happened at the beginning of time and which has the purpose of providing grounds for the ritual actions of men of today and, in general manner, establishing all the forms of action and thought by which man understands himself in his world". Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford 2004. ויכוח על מקומו של המיתוס בתרבות היהודית התלוי גם בהבדלים שבהגדרה ראו יהודה ליבס, 'De natura dei' על המיתוס היהודי וגלגולו, מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות, מחקרים בספרות הקבלה ומחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243–297; הנ"ל, 'מיתוס ואורתודוקסיה: תשובה לשלום רוזנברג', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 181–185; שלום רוזנברג, 'מיתוס המיתוסים', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), 145–179; מנחם לורברבוים, נצחנו בנעימתו: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א, עמ' 21–28.

¹⁶ אמנם יש להעיר כי גם כשמדובר על מה שקראנו 'מעשי חכמים' ישנה בחירה במעשה מסוים, שהמספר מבודד אותו ומוציאו מן ההקשר הרחב שבו אירע. ואכן אין זה מפתיע שבספרות חז"ל נדחים המסרים המשתמעים מעדויות על מעשי חכמים באמצעים שונים, כגון באמצעות אוקימתא, בהבחנה שבין הלכה למעשה, בטענה שמעשה החכם מעיד על חומרה פרטית ולא על הוראה נורמטיבית ועוד. עד כדי כך שכלל נקוט בידי בעלי הלכה: אין מורין ולמדן הלכה מפי אגדה.

אציג את היחידה מן הבבלי כשהיא מחולקת לקטעים מוזחים ולאחר מכן אשוב לדון בשיקולי החלוקה בפירוט:¹⁷
תנו רבנן:

[א] עני ועשיר ורשע באין לדין,
לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?
אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל?
[ב] אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיך,
חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.
פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס. עלה
ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה
ואבטליון.

[ד] (אמרו: אותו היום)¹⁸ [ערב שבת היה,
[ג] ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים].¹⁹
[ג] כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי!
בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, [שמא יום המעונן הוא?] ²⁰ הציצו
עיניהן וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות
שלג.

[ג/ד] פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה.
[ד] אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.
[א] עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?
אם אומר: עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו: כלום עשיר היית יותר
מרבי אלעזר?

¹⁷ ההזחה נועדה לאפשר לקורא לקרוא קריאה רהוטה את חטיבות האגדה המקוריות ללא התוספות שנוספו על גביהן. החלוקה המצוינת באות א' נוגעת למגבש כולו כפי שהוא לפנינו. לאחר מכן מחולק כל סיפור בפני עצמו לקטעים. יכין אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג' (אמר להם הממונה, כח ע"א-לט ע"א), עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס, העלה במחקרו שכתבי היד שבידינו לפרק זה משקפים שתי מסורות מרכזיות: מסורת תימנית [כתבי היד מבית המדרש לרבנים: RAB. 1623; RAB. 218 (ENA 270); (ENA 271)] ומסורת אירופאית [מינכן 6; סנקט פטרבורג (פירקוביץ 0293/1), מינכן 95, לונדון 400, אוקספורד 366 ודפוס ראשון – ונציה רפ"א]. סינופסיס מפורט של היחידה שבה אנו עוסקים יוכל הקורא למצוא אצלו בכרך הסינופסיס עמ' 38–41; סינופסיס לסיפורו של ר' אלעזר בן חרסום בכרך א' עמ' 128. אני התבססתי על עבודה יסודית זו. להלן אצטט את נוסח הדפוס ואדרש רק לשינויי נוסח הנוגעים לניתוח המוצג כאן.

¹⁸ מופיע רק בדפוס ונציה רפ"א.
¹⁹ משפט זה מופיע בשינויים זניחים בכ"י לונדון 400; בכ"י אוקספורד 366 ובדפוס ונציה בלבד.
²⁰ גם משפט זה מופיע בשינויים קלים בכ"י לונדון 400, באוקספורד 366 ובדפוס ונציה בלבד. וראו את הסברו של אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא, עמ' 126–127 לתוספת זו.

[ב] אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות
ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים,
[ג] ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר
וממדינה למדינה ללמוד תורה. פעם אחת מצאוהו עבדיו ועשו בו
אנגריא. אמר להן: בבקשה מכם, הניחוני ואלך ללמוד תורה! אמרו
לו: חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך!²¹
[ב] ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל
הלילה.

[א'] רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה?
אם אמר: נאה הייתי וטרוד ביצרי הייתי אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף?
[ה] אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום ויום היתה אשת
פוטיפר משדלתו בדברים, בגדים שלבשה לו שחרית לא
לבשה לו ערבית, בגדים שלבשה לו ערבית לא לבשה לו
שחרית.
אמרה לו: השמע לי!
אמרה לו: הריני חובשתך
בבית האסורין.
הריני כופפת קומתך
הריני מסמא את עיניך
נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות
עמה ולא רצה לשמוע אליה.
לשכב אצלה - בעולם הזה, להיות עמה - לעולם הבא.²²
[א] נמצא, הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים,
יוסף מחייב את הרשעים. (בבלי יומא לה ע"ב)

יונתן פיינטוך דן באגדה זו וקבע כי: 'באגדה זו שלושה סיפורים, שכל אחד מהם
כשלעצמו הוא יחידה עצמאית וסגורה. שלושת הסיפורים צורפו יחד לתוך מסגרת אחת,
שמורכבת מכותרת: "עני ועשיר ורשע באין לדין" וממשפט מסכם: "נמצא הלל מחייב

²¹ בכתבי היד מתחלף סדרם של הקטעים בשלושה אופנים. בעוד שכ"י אוקספורד 366; כ"י לונדון 400
ודפוס ונציה דומים (בשינויים זניחים) לנוסח הדפוס שלנו, הרי שכ"י מינכן 95; מינכן 6; פירקוביץ
מקדימים את קטע [2.א] [ב] וכ"י בית המדרש לרבנים 218 (אנלאו 270) הביא גם את הנוסח החלופי
בגליון ואילו כ"י ביהמ"ד לרבנים 1623 (אנלאו 271) כלל אינו מביא את סיפור נדודיו של ר' אלעזר
ואת המפגש עם עבדיו. סיכום חילופי הנוסח ראו אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא, עמ' 122
וניתוחו בעמ' 127-128.

²² על התגבשות הנוסח של קטע זה והבעיות הכרוכות בו ראו להלן הערה 31.

את העניים [...]”²³. דברים אלו מתעלמים מכך שהתלמוד מביא את המגבש האגדתי שלפנינו כברייתא באמצעות המונח 'תנו רבנן'.²⁴ אמנם, כל לומד מזהה את חריגותה של 'ברייתא' זו כבר בקריאה רהוטה – משום אריכותה, גיוון הסגנונות שבה וריבוי המרכיבים הספרותיים. חוקרי התלמוד לימדונו לחשוך בברייתות המובאות בתלמוד הבבלי.²⁵ אולם, דומני שאין להתעלם מכך שבכל כתבי היד מוצגת האגדה כברייתא. לאור זאת, ברצוני להציע לזקק את הברייתא הקצרה אשר עמדה ביסוד המגבש שלפנינו ולזהות אותה עם ארבעת החלקים שסומנו לעיל באות [א], כך:

עני ועשיר [ורשע] באין לדין, לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי, אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל? עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עשיר הייתי וטרוד בנכסי, אומרים לו: כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר? (רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: נאה הייתי וטרוד ביצרי אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף? נמצא, הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף מחייב את הרשעים).²⁶

זוהי ברייתא סגורה אשר מבלי לפרט את הסיפורים על אודות גיבורי התרבות מעבירה מסר ברור וחד משמעי שביום הדין לא יוכל אדם לפטור את עצמו מן הדין על כך שלא למד תורה. אני מבקש לשער שברייתא זו עמדה לפני הכותבים המאוחרים יותר.

²³ יונתן פיינטוך, 'בין כהנים לחכמים – על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי', מחקרי ירושלים בספרות עברית כ"ג, 'ירושלים תש"ע, עמ' 3.

²⁴ כך נהג גם יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 66 המתחיל לדון בסיפור בהתעלם משיבוץ בברייתא. וראו על כך עוד להלן.

²⁵ כידוע, לא כל החומרים המוצעים כברייתא בתלמוד הבבלי הם אכן תנאיים ראו חנוך אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, 'ירושלים תש"ד, מעמ' 12 ואילך; עזרא ציון מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הירושלמי, 'ירושלים ורמתי' תשס"א; שמא יהודה פרידמן, 'לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: "בן תימא" ו"בן דורתי"', יעקב אלמן ואחרים (עורכים), נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד וייס הלבני, 'ירושלים תשס"ה, עמ' קצה–רעד. כעת, ניתן ללכת בשני כיוונים מנוגדים. ישנם חוקרים – ואני בכללם – שסוברים כי יש לסמוך על מסורת המסירה של החומר התנאי אלא אם ישנה סיבה טובה לפקפק במקוריותו של חומר מסוים. אחרים סוברים כי ברירת המחדל – לפחות במקרה של ברייתות אגדיות – היא להטיל ספק במקוריותן. על כך ראו Rubenstein, *Talmudic Stories*, pp. 261–262; idem, *Stories of the Babylonian Talmud*, pp. 214–215: "In general, narrative *baraitot* cannot be accepted as Tannaitic without compelling evidence and should always be suspected of being Stammaitic constructions". עם זאת, הדברים הנוגעים לשלבי התגבשות החומר נכונים גם אם חומר אמוראי בעיקרו לפנינו ויש לתארוך גם את השלב הראשון למועד מאוחר מכפי שנראה בעיני.

²⁶ אפשטיין פקפק בצדק במקוריותו של סיפור יוסף בברייתא זו, ועמד על חוסר האחידות הקיימת ברוב כתבי היד גם בפתוחה לסיפור. וראו עוד פיינטוך; במשנת ר' אליעזר (מהד' ענלאו), ניריורק תרצ"ד, עמ' 322 מופיע 'בחור' במקום 'רשע' וזהו ניסוח אלגנטי יותר מבחינת מבנה הדרשה ולהלן.

בשלב הבא, הכותבים המאוחרים ביקשו לפרט את הסיפורים הנרמזים בה, כדי לתמוך את מסקנתה של הברייתא.²⁷ כך סופחו לברייתא הקטעים בשני הסיפורים המסומנים באות [ב]. כאן ניתן להבחין – כפי שכבר העירו יכין אפשטיין ויונתן פיינטוך – שהסיפור על יוסף ואשת פוטיפר אינו ממין העניין כלל. נראה כי במקרה זה שובצה כאן אגדה מן המוכן שאינה נוגעת כלל למסקנתה של הברייתא. לא זו בלבד שאגדה זו אינה דומה מבחינה סגנונית למקבילותיה אלא שהיא אינה עוסקת כלל בתלמוד תורה על ידי יוסף, אלא בעמידתו בניסיון הפיתוי. דווקא שיבוצה של אגדה זו כאן עשוי להעיד על עצמאותה של הברייתא ביחס למגבשים הסיפוריים. אלמלא כן לא היה כל טעם לייבא את סיפור יוסף לכאן.²⁸ על כל פנים, כיוון שסיפורו של יוסף אינו הולם כלל את מגמתה של הברייתא, אניח את הדיון בו ואפנה לדיון בסיפורים האחרים שנוגעים לתלמוד תורה.

שונים הם הסיפורים על הלל ועל ר' אלעזר בן חרסום. לפני שאפנה לדיון יסודי בהם, אני מבקש לחזור למרכיב השני בקביעתו של פיינטוך שצוטטה לעיל כי כל אחד משלושת הסיפורים הוא יחידה 'עצמאית וסגורה'. כאן המקום להעיר על תכונת הסגירות (closure) של הסיפורים שהעמיק לדון בה יונה פרנקל: 'אמנות הסיפור – כמו כל אמנות – יוצרת יצירות שהן שלמות לגמרי בתוך עצמן, וש"אחריהן", כלומר מחוץ להן, לא קרה כלום, לא צריך לקרות כלום ובעתיד לא צריך להשתנות כלום'.²⁹

פרנקל תיאר שני סוגי סגירות שהם שלושה: שני מובנים של סגירות כלפי חוץ וסגירות כלפי פנים. סגירות חיצונית משמעה הן שהסיפור אינו ממוקם על רצף היסטורי ואינו חלק מן התהליך ההיסטורי והן שאינו קשור לסיפורים אחרים על אודות הגיבור. סגירות פנימית משמעה שלסיפור מבנה אחיד ומחושב וכי 'כל חלק הוא כמתוכנן מבחינת כלל הסיפור'.³⁰ דומני שהנחת העבודה של פרנקל, שהסיפורים התלמודיים סגורים הם,

²⁷ על התבנית הספרותית היסודית עשויה להעיד המקבילה במדרש משנת ר' אליעזר (מהד' ענלאו), ניר יורק תרצ"ד, עמ' 322. וכן המקבילה השונה באבות דר"ן נוסח א פרק ו, לפיה ר' עקיבא מחייב את העניים: 'בכל יום ויום היה מביא חבילה של עצים חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקשט בה. עמדו עליו שכניו ואמרו לו עקיבא אבדתנו בעשן מכור אותן לנו וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר להם הרבה ספוקים אני מסתפק בהן אחד שאני שונה בהן ואחד שאני מתחמם כנגדן ואחד שאני ישן בהם: עתיד רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדין שאם אומרים להם מפני מה לא למדתם [תורה] והם אומרים מפני שעניים היינו. אומרים להם והלא רבי עקיבא עני ביותר ומדולדל היה. ואם אומרים מפני טפינו אומרים להם והלא רבי עקיבא היו לו בנים ובנות אלא אומרים להם מפני שזכתה רחל אשתו: בן ארבעים שנה הלך ללמוד תורה סוף שלש עשרה שנה לימד תורה ברבים. אמרו לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב ועד שעלה למטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאה בקרדוטין ובעיר של זהב. אמרו לו תלמידיו רבי ביישנתו ממה שעשית לה. אמר להם הרבה צער נצטערה עמי בתורה'.

²⁸ פיינטוך, 'בין כהנים לחכמים', ביקש לטעון על סמך אלויות ספרותיות שסיפור זה משתלב במלחמתם של חכמים כנגד הכהנים המבקשים להעדיף את ערך תלמוד תורה על פני סלסולם של הכהנים ביופיים, אשר בא לידי ביטוי בדיונים הסמוכים.

²⁹ ראו יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב תשס"א, עמ' 33.

³⁰ פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 34.

היא שהביאה אותו לנתק בין סיפורו של הלל לבין הברייטא שזימנה אותו;³¹ היא שהביאה אותו לזקק את נוסח הסיפור המקורי אף במחיר פסילת עדותם של כל כתבי היד, ויתרה מזו, היא שגרמה לו לטעון כי מסיפורו של הלל משתמעת רק עמדה ערכית אחת, המותחת ביקורת על בית המדרש. אשוב לנקודה זו בהמשך.

כנגד זאת אני מבקש לטעון כי הסיפורים שלפנינו הורכבו ממספר שכבות. ביסודם, הסיפורים [המסומנים לעיל באות ב] על הלל הזקן ועל ר' אלעזר בן חרסום נועדו לאשש את קביעת הברייטא ולספר בשבחם של החכמים שהעמידו את תלמוד התורה במרכז עולמם. תפקיד זה ממלא היטב הקטע הראשון:

אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיק, חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להיכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון.

קטע זה אכן מספר בשבח תלמוד התורה של הלל הזקן אשר נתן את מחצית שכר יומו עבור תלמוד תורה³² ואף כשלא הצליח להתפרנס לא ביטל את תלמוד התורה אפילו כדי להשלים את ההכנסה עבור ביתו ולא התייאש מלשמוע 'דברי אלהים חיים' אפילו במחיר הטיפוס על הארובה. ללא ספק די בסיפור זה כדי להרשיע את העני שלא עסק בתורה. דומה לו קטע ב' בסיפור על אודות ר' אלעזר בן חרסום – המפוצל לשני חלקים בחלק מכתבי היד האשכנזיים ובדפוסים³³ – שכך יש לשחזרו:

אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה.

על פי קטע זה ר' אלעזר בן חרסום היה עשיר מופלג³⁴ ולמרות זאת הקדיש את כל זמנו ומרצו לתלמוד תורה והזניח את נכסיו. כללו של דבר, עד כאן סיפורי המסורת הבבלית תומכים באתוס תלמוד התורה באמצעות הדוגמאות המופתיות של הלל ושל ר' אלעזר בן חרסום.

³¹ אני חולק על כך שהיפותטית ייתכן כי כך היה ראוי להיעשות והדוגמא של יוסף ואשת פוטיפר שהוזכרה לעיל תוכיח. אולם כאן נראה בעיני שהמסורת הבבלית נובעת באופן אורגני מן הברייטא ואולי אף פותחה בעקבותיה.

³² על השער המופקע של שוער בית המדרש שגבה טרפעיקא ראו פרנקל, עולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 67 הע' 3. על שימושה של האגדה במטבע הרומי טרפעיקא (א) ראו את מחלוקת פרנקל, הטוען שמדובר בארכאיוס מכון, ופיינטון, 'בין כהנים לחכמים', עמ' 3, הערה 13, הטוען כי סביר לא פחות שיחידה זו נשענת על מסורת קדומה (ואני נוטה לקבל את דעתו).

³³ כ"י לונדון 440 וכ"י אוקספורד 366. ניידותה של יחידה זו בכתבי היד מוכיחה את טענתי לגבי היחס בין רובד הסיפור הראשוני והמשני.

³⁴ עוד על ר' אלעזר בן חרסום כאב טיפוס של תלמיד חכם בעל עושר מופלג ראו בסוגייתנו לה ע"ב ובירושלמי, יומא ג, ו [מהדורת האקדמיה, עמ' 574], וכן תוספתא, כיפורים א, כב; בבלי, קידושין מט ע"ב; ירושלמי, תענית סט ע"א, ד, ה.

ד. מסיפורי מופת לסיפורי ביקורת

אם הדברים עד כאן נכונים הרי שיקל להבחין בהיפוכה של המגמה בהמשך סיפורו של הלל הזקן (המסומן לעיל באות ג'). בין קטע ב' לקטע ג' הוספה בחלק קטן מכתבי היד הערה מבארת, הממקמת את הסיפור בתקופת טבת ובערב שבת.³⁵ מעדי הנוסח עולה שתוספת זו אינה חלק מן הסיפור, ואולם קל להבין מדוע חלק מעורכי³⁶ כתבי היד ראו לנכון להתערב בטקסט ולהוסיף הערות אלו. בין החלק הראשון של הסיפור לשני החלקים האחרים פער ניכר, המתבטא בפערים בזמן, בגיבורים ובמגמות הסיפוריות. בחלק הראשון לא נרמז כלל שאותה 'פעם אחת' שבה הלל לא מצא להשתכר הייתה ביום שלג; הקורא יגלה זאת רק כשיצאו לחליץ את הלל.³⁷ מבחינה ספרותית ראוי היה מידע זה להופיע מראש, שכן היה בו כדי להעצים הן מסירותו של הלל לתורה והן להעצים את אכזריותו של שומר בית המדרש שלא אפשר לו להיכנס; כמו"כ לא ברור כיצד עובר הסיפור מסוף יום עבודתו של הלל לעלות השחר ביום שלמחרת.³⁸ יתרה מזו, בחלק הראשון של האגדה גיבור הסיפור הוא הלל הזקן, בחלק השני גיבורי הסיפור הם שמעיה ואבטליון (מכאן ואילך הלל לא יוזכר כאן בשמו).

בהתאם לחילוף הגיבורים גם מגמת הסיפור משתנה בחלק זה – בעוד שחלק ב' של הסיפור הוא 'סיפור מופת' הרי שקטע ג' בסיפור הוא 'סיפור ביקורת'. על האופי הביקורתי החרף של הדברים עמד היטב יונה פרנקל: 'הביקורת העצמית שמתגלית בסיפורים כאלה היא עדות, ולעיתים עדות מזעזעת, לאמת של ספרות האגדה ולחופש הרוחני שבו היא נוצרה'.³⁹ לא נצא ידי חובתנו לגביו אם לא נבין אותו כתוכחה ואזהרה לאלה העוסקים כל ימיהם בתוך בית המדרש ב"דברי אלהים חיים": קל מאוד להתחמם לאורה של תורה עד שבתוך הבית המאיר יישכח לגמרי העולם שבחוץ.⁴⁰

³⁵ כך בכ"י לונדון, בכ"י אוקספורד ובדפוסים – בענף האירופי.

³⁶ המינימליסטים מעדיפים לכנות מוסיפי הערות כגון אלו 'מעתיקים'. כך, ניתן להבחין בין 'סיפור מקורי' לבין הוספות (מיותרות בדרך כלל בעיניהם של החוקרים). אני מבקש לראות בכל פעולת שכתוב חלק מתהליך היצירה המתגלגל. מבחינה זו, אף הכינוי עורכים אינו עושה צדק מלא עם דורות מאוחרים שהוסיפו רבדים נוספים לסיפור וראוי לראות בהם חלק מיוצרי האגדה.

³⁷ גם בהקשר זה ברור כי התוספת המייחסת לשמעיה בכ"י אוקספורד ובדפוסים בלבד את האמירה 'שמא יום מעונן הוא' אינה במקומה. ניסיון להסביר הוספה זו להלן.

³⁸ כדי לעמוד על הפער כדאי להתייחס ל'ארוכה' המופיע בסיפור. כפי שמציין הערוך (ראו ערוך השלם, 'ארוכה' ניו-יורק תשט"ו, כרך א' עמ' רסז-רסח) הארוכה היא חלון שעל הגג. חלקו הראשון של סיפורנו מניח כי הלל פתח – ולו במעט – ארוכה זו כדי לשמוע את שמעיה ואבטליון. אולם, כשמדובר בימי החורף גשומים ומושלגים לא סביר שישאירו פתח בארוכה דרכו יכול היה הלל לשמוע את דרשת החכמים.

³⁹ פרנקל, עולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 66.

⁴⁰ שם עמ' 69.

כהערת אגב, אבקש להציע ביאור ספרותי נוסף גם לתוספת המשנית השמה בפיו של שמעיה את הפנייה: 'אבטליון אחי, שמא יום מעונן הוא'.⁴¹ הביקורת על בית המדרש, הסגור בפני עניים, מובעת באמצעות פרפרזה על הענן אשר נראה על הר סיני בעת 'מתן תורה'. בתוך בית המדרש נשמעים דברי אלוהים חיים, אולם בניגוד למעמד הר סיני שבו ניתנה התורה לכל ישראל, מחוטב עציו עד שואב מימיו, כאן השומר מונע כניסה ממי שאין בידו אמצעי תשלום. כעת נפסקים דברי התורה מפי החכמים. אולם הם מגלים שלא ענן שוכן על בית המדרש כי אם אדם גוסס. התורה, דברי אלוהים חיים, סם החיים, כמעט נעשתה סם המוות וכמעט הרגה את גדול הדור. תורה שעולה הון עשויה להפוך סם מוות. שמעיה ואבטליון ממחרים לתקן – הם מטפלים בהלל, וכפי שציין פרנקל – בוודאי משנים את ההוראות לשומר הפתח.

כאמור, דברים אלו נכוחים ביחס לחלקו השני של הסיפור, אולם הם אינם הולמים לא את פתיחתו ולא את חתימתה של ה'בריתא'. אילו התאפיין סיפורנו בסגירות הוא היה נמנע מגיבוב מרכיבים שונים זה מזה שאינם משרתים באופן חד-ערכי את תכליתו. יתרה מזו, דומני שאם נוותר על הנחת הסגירות נוכל גם לבאר מה טעם ראו לתלות את הביקורת על שומר הפתח דווקא בדמותו של הלל למרות חוסר ההתאמה ההיסטורית. הנה, במקורות מאוחרים יותר מופיעה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו וכן אבות ועשיר.⁴² ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה.⁴³

כבר עמד שאול ליברמן על הבלטת עושרם של תנאים בשכתוב האגדות בתלמוד הבבלי.⁴⁴ ישראל בן שלום ניתח ביסודיות מסורות התולדות בתנאים מגוונים בכלל ובבית שמאי בפרט גישה פסידאריסטוקרטית המורה ללמד תורה רק לבני עשירים;⁴⁵ אך סיכם כי: 'הפלוגתא בין בית שמאי לבית הלל... היא פרי יצירה בתרבותית ללא כל בסיס במציאות ונטולת כל ערך היסטורי'.⁴⁶ עם זאת הוא שיער כי לפנינו מסורת בבלית, הבאה

⁴¹ תוספת זו מופיעה בכתב יד אוקספורד 366 ובדפוסים. ראו ביאורו של אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 126–127 התולה אותה בהרחבה המבוססת על שאלה פנים פרקית.

⁴² על הניסיון להגיה את הכתוב ראו גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשל"ו, ב', עמ' 61 הערה 13.

⁴³ אבות דרבי נתן, פרק ג' [מהד' שכטר עמ' 14].

⁴⁴ שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה-קידושין, נויארק תשל"ג, עמ' 672–761.

⁴⁵ ישראל בן שלום, 'תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד? (בבתי המדרש בימי בית שני ועד לסוף ימי רבי)', אהרן אופנהיימר ואחרים (עורכים), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 97–118. למרות שלילת ערכם ההיסטורי של מקורות אלו מקבל בן שלום את טענתו הכללית של גדליהו אלון בנוגע למיסוד מעמדם של חכמים מן המאה השנייה לספירה ועד המאה הרביעית, שכללה גם מיון התלמידים הראויים. ראו גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשל"ו, ב', עמ' 58–73.

⁴⁶ שם, עמ' 105.

לידי ביטוי גם באגדה והציע רקע בבלי גם לסילוקו של שומר הפתח.⁴⁷ ג'פרי רובינשטיין ראה בדיון הבבלי על אודות חלומו של רבן גמליאל ויכוח ערכי ברובד הסתמאי על מידת האינקלוסיביות הראויה לבית המדרש ולישיבה הבבלי.⁴⁸

בעקבות חוקרים אלו אני מבקש לשער כי באגדות הבבליות על אודות התנאים הקדומים משתקף ויכוח אקטואלי בין המגמה האריסטוקרטית, המבקשת לגבש קבוצת עילית של 'בני חכמים' לבין מגמה עממית, המבקשת לפתוח את תלמוד התורה בפני כל המבקש ללמוד. להבנתי, אין לבודד את אגדתנו על הלל הזקן מוויכוח זה המתנהל בתוך בית המדרש ומחוצה לו, בתוך הסיפורים ומעבר להם. בעלי המגמה העממית מבקשים לתלות את עמדתם בהלל הזקן שהלכה כמותו. לשם כך הם ציירו את הלל כעני המתדפק על שערי בית המדרש של שמעיה ואבטליון, בניגוד לאמת ההיסטורית. עבודתו של הללמוד אינה מסתכמת בהצבעה על המרכיב הבדיוני שבסיפור; אדרבה, 'מיטב השיר כזבו' – כפי שטבע משה אבן עזרא במכתם המפורסם. אמת זו נכונה גם באשר לסיפורי החכמים: מיטב הסיפור הוא הבדיון. דמותם של חכמים קדומים שימשה חומר לעיצוב זהותם ונהגיהם של בני תקופתם של החכמים המאוחרים שסיפרו על אודות קודמיהם.

כללו של דבר, יש לשער כי הסיפור על הלל הזקן בבית המדרש של שמעיה ואבטליון הינו 'סיפור שרשרת' מיניאטורי. מסורות ספרותיות שונות נערכו כאן לאחת: מסורת אחת סיפרה בשבח מסירותו של הלל, מסורת אחרת ביקרה את הצבת שומר הפתח. אני חושב שניתן לקבוע מתי נוצרו מסורות אלו ואיזו מהן קדמה לרעותה; אולם ניתן לעמוד בקלות על אופן השרשור שלהן בסוגייתנו: הברייאא ציינה שהלל מרשיע את העניים וכדי להדגים זאת הובא סיפור השבח על הלל; אולם באמצעות הוספת הסצינה בתוך בית מדרשם של שמעיה ואבטליון קיבל הסיפור תפנית מכרעת. הסיפור שתיאר את תאוות התורה של הלל, אשר ויתר על חצי מהכנסתו הדלה כדי להיכנס לבית המדרש, הפך לסיפור ביקורת כלפי החכמים עצמם המלמדים תורה רק לבעלי הממון.

⁴⁷ שם, עמ' 114–115. וראו עוד חיים שפירא, 'הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה', ציון סד (תשנ"ט), עמ' 36 והע' 104, 259. בכל התלמוד הבבלי תפקיד זה של שומר פתח בית המדרש מופיע בשתי אגדות בלבד. האגדה שבה אנו עוסקים והאגדה על הדחתו של רבן גמליאל בברכות כח ע"א. משתי האגדות משתמע כי שומר הפתח הוסר בימים קדמונים, מה שמחזק את הסברה כי לפנינו סיפורים אטיולוגיים המתארים תיקון של מציאות זמנית בבבל שאיננו יודעים להצביע עליה ממקורות אחרים. ג'פרי הרמן, 'הפיכה בבית המדרש: בין הבבלי לכתובת פאיכול', ציון עט (תשע"ד), עמ' 382 מוסיף גם את הסיפור בבכורות ח ע"א על 'סבי דבי אתונא' בו מופיע ה'דרבנא' ומזהה ביניהם לטענתו, האגדות שאלו את התפקיד מחצר המלוכה הפרסית.

⁴⁸ Shaye J.D. Cohen, Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, pp. 89–90. 'Patriarchs and Scholars', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (1981), pp. 57–85. הרואה בזה דילמה של בית המדרש האמוראי מימי רבא.

ייתכן שיימצאו חולקים על ניתוח הסיפור הראשון.⁴⁹ אולם אם נעיין כעת בקטע ג' בסיפורו של ר' אלעזר בן חרסום ייעשו הדברים ברורים ומבוססים יותר. כאן נוכל להסתייע בעדותם של כתבי היד. כתבי היד התימניים (ביהמ"ד לרבנים 270-271) אינם מביאים כלל את קטע [ג]. גם בכתבי היד האירופאיים אנו פוגשים במסורות שונות: בעוד שכתבי היד מספריית מינכן מוסרים את הסיפור ברצף אחד, כתב יד אוקספורד ולונדון ובעקבותיהם גם הדפוסים תוחבים אותו באמצעו של קטע [ב]. כל אלו מעידים שקטע זה הוא יחידה עצמאית מבחינה ספרותית, שכך יש להציגו:

ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. פעם אחת מצאווהו עבדיו ועשו בו אנגריא. אמר להן: בבקשה מכם, הניחוני ואלך ללמוד תורה! אמרו לו: חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך!

יכין אפשריין עמד בצדק על כך שלפנינו הרחבה שיש בה משום תוספת לסיפור. אולם בהשערתי כי 'ההרחבה היא ככל הנראה תוספת לסיפור בעקבות סיפורים דומים על תלמידי חכמים שעבדיהם לא הכירו אותם וההתרחשויות שנבעו מכך'⁵⁰ אין בכדי לספק הסבר ל'המצאתה' של התוספת ולשיבוצה כאן. דפוס של תוספת סיפורית יכול להיבנות לפי דגמים שונים ומשונים אך אין בו כדי להסביר כיצד נוצר סיפור עצמאי.

ברצוני להציע שגם כאן לפנינו 'סיפור שרשרת'. גם בסיפור זה נוכל להבחין בעיבוד דומה לזה שבו נוכחנו בדיון הקודם. בתחילה הובא ר' אלעזר בן חרסום כמופת לערך תלמוד התורה. הוא עשיר מופלג, אשר בדומה להלל הזקן, מקריב את נכסיו מתוך תאוות לימוד התורה.

בסיפורו של אלעזר בן חרסום ניכרת מגמה דומה שאף מעצימה את הביקורת העצמית של חכמים על התלות של לימוד התורה בעושרו של התלמיד. בעוד שהסיפור הראשון ביקר את בית המדרש של שמעיה ואבטליון והרחיק את ביקורתו אל שומר הפתח, הרי שכאן נמתחת הביקורת תוך שימוש באירוניה המוסבת כלפי הגיבור עצמו. ר' אלעזר בן חרסום משיל את זהותו כבעל הנכסים, נודד בדרכים ולומד מתוך הסתפקות במועט. בשלב זה המספר מנצל את ההזדהות של הקוראים עם הגיבור המופתי. הצטנעותו של אלעזר בן חרסום נראית כויתור על מעמד מלאכותי בעבור מימוש השאיפות האישיות והראויות. אם לגייס מונחים פסיכולוגיים אנכרוניסטיים – הרי שהגיבור נתפס כמשיל מעצמו את העצמי השקרי שהוריש לו אביו כדי לממש את העצמי האמתי הכרוך אחר

⁴⁹ עליו להודות שבנוגע לסיפור זה לא עומדות לפנינו שתי היחידות העצמאיות במקורות מקבילים או בכתבי יד כך שניתן להפרידם באופן חתוך. יתרה מזו, הסיפור כפי שהוא לפנינו בנוי בצורה קוהרנטית למדי ומשלב בצורה מוצלחת ביותר את שתי המסורות שהצעת לזהות בתוכו, שכן שומר הפתח אשר מופיע בחלק הראשון הוא למעשה מושא הביקורת של החלק השני ויכול המתנגד לקריאה המוצעת לעיל לטעון שדברי ההקדמה על הלל נועדו להעצים את הביקורת על דרך הגיבור שכנגד. עם זאת, מן הטעמים שהועלו לעיל חושבני שמדובר כאן במלאכת הרכבה מעולה ולא בסיפור מקורי סגור. אפשריין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 78.

הלימוד. אולם מסתבר כי האימפריה הכלכלית שלו אינה שובתת בשעה שהוא מקדיש את כל עיתותיו לתורה. במפגש עם עבדיו מסתבר כי בשמו שלו מטילים על עניים נוודים חובת אנגריא; שיא האירוניה מובעת בשבועה בשמו שלו, של ר' אלעזר בן חרסום, שאף הוא עצמו לא ישוחרר כדי ללמוד תורה: 'חיי רבי אלעזר בן חרסום שאין מניחין אותך'! התחפשות או השלת זהות היא אמצעי ספרותי מן המעלה הראשונה כדי להציב מראה בפני הגיבור ולעמת אותו עם דימויו - החיצוני והפנימי. הוא הדין גם בסיפור שלפנינו: באמצעות האירוניה המספר הביאנו לידי מבוכה – מהי התחפשות ומיהו ר' אלעזר בן חרסום? מהי זהותו ה'אמיתית'? איזה מקום הוא תופס בעולם? האם הוא עשיר עריץ או בן תורה צנוע? אין ספק כי שמו של ר' אלעזר בן חרסום משמש כלי לדיכוי עניים בכלל, ועניים בני תורה בפרט. גם סיפור זה, כמו הסיפור שלפניו, מורה שלא ניתן להסתגר בתוך בית המדרש ואף לא לגלות, לנוע ולנווד לשם תלמוד תורה מבלי לפעול באופן מוסרי בעולם הממשי. סיפור השבח עצמו שביקש להציב את תלמוד התורה כערך מוחלט הפך לסיפור ביקורת אירוני אשר הציב סייג מוסרי בפני ההתמסרות לתלמוד תורה אפילו של בני עלייה.

לשני המפנים הסיפוריים אותה המגמה. מעניין לעמוד על מכנה משותף נוסף – בשני המקרים הביקורת לא נאמרה מפורשות; שני הסיפורים אף מסתיימים בנימת הביקורת מבלי להעיד על תיקון המעוות: הסרת שומר הפתח בסיפור הלל ופטירת לומדי התורה מן האנגריה בסיפור ר' אלעזר. אני מניח – בדומה לפרנקל שטען כי שומר הפתח הוסר – כי סיפורים ביקורתיים מעין אלו אכן מרמזים על תוצאותיהם. אולם אני תוהה אם אין בעובדה זו בכדי לערער את הסגירות החיצונית של הסיפורים. מסתבר כי עולם שלם אליו מכוונים הסיפורים עומד מחוצה להם. אמת, אין אלו סיפורים היסטוריים, אך דומה שבשני המקרים שלפנינו ממלאים הסיפורים פונקציה אטיולוגית: סיפור הלל נותן תוקף להסרת שומר הפתח מבית המדרש ופתיחתו לכל וסיפורו של בן חרסום נותן תוקף לפטור של החכמים מן האנגריא.⁵¹ יתרה מכך, נראה בבירור כי יוצר הסיפור, המתאר את ר' אלעזר בן חרסום

⁵¹ אמנם קשה להצביע על הרקע ההיסטורי המדויק לשינויים מוסדיים אלו ולפיכך היסטוריונים של תקופת המשנה והתלמוד הטילו בהם ספק ולעיתים ראו בהם מרכיב ספרותי בדיוני בהשפעת מוסדות מקבילים בסביבה התרבותית (באשר לשומר הפתח ראו הרמן, 'הפיכה בבית המדרש', עמ' 382 ובאשר לפטור חכמים ראו משה בר, 'לשאלת שחרורם של אמוראי בבל מתשלום מסים ומכס', תרכ"ן לג (תשכ"ד), עמ' 247–258, אם כי הוא מבחין בין סוגי מכס שונים ונוטה להעריך שחכמים נפטרו לעיתים ממס עובד או מאנגריה). אולם אני סבור שכשמופיע מוטיב ריאלי מספר פעמים ומוטיב זה עומד במרכז הסיפור והוא מושא להתקפה, הרי שיש לתת אמון בריאליות שלו ובתכלית הריאלית של הסיפורים בייחוד כשעדויות נסיבתיות מעידות על קיומו. לדברים משנה תוקף בסיפורו של בן חרסום. ריבוי הסוגיות על פטור חכמים ממסים שונים (בבלי, יומא עז, א; נדרים סב ע"א-ע"ב; בבא בתרא ח ע"א; בבא מציעא פו ע"א) מעיד שסוגיה זו היתה שנויה במחלוקת בין פרנסים וחכמים וכדרכן של מחלוקות מעין אלו היו להם ביטויים מעשיים שונים בזמנים שונים. אמנם, היעדר ראיות פוזיטיביות חד משמעיות יכולה ללמוד שזמנם של מוסדות אלו היה קצר או שהם נהגו במקומות ספורים ולא היו דרך המלך הנורמטיבית, אך קשה להאמין שהם אינם מבוססים על יסודות ריאליים כלל.

כ'מהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה', הכיר את הוויכוח על גביית מס מן החכמים בתלמוד במסכת בבא בתרא (או למצער את דרשתו של רב יוסף המופיעה בה):

רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן א"ל רב נחמן בר יצחק עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי אדאורייתא דכתיב אף חובב עמים כל קדושי בידך אמר משה לפני הקב"ה רבוננו של עולם אפילו בשעה שאתה מחבב עמים כל קדושי יהיו בידך והם תכו לרגלך תני רב יוסף אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה...⁵²

כך שיבץ המספר מטבע לשון ציורית מתוך דרשה מוכרת כדי להעצים את ביקורתו החברתית.⁵³ פרנקל מדגיש את הפער בין סיפורי המקרא לבין סיפורי התלמוד מבחינת הפונקציה ההיסטורית שהם ממלאים, אולם יש להזכיר כי גם סיפורי מקרא רבים נושאים אופי אטיולוגי ולא דווקא היסטוריוגרפי. כללו של דבר, בניגוד להדגשה המפורשת של אתוס תלמוד התורה, סיפורי הביקורת הותירו את טעמם מבלי לנסח קביעה ערכית מסודרת על אודות גבולות ההתמסרות לתלמוד תורה. הדמיון הרב בין שני המהלכים מעורר את הרושם ששני המפנים בסיפור המקורי נערכו על ידי מספר משותף אשר כתב את הפרק הבא ב'סיפור השרשרת'.

ה. ערב שבת היה – על מפנה ערכי נוסף בסיפורו של הלל הזקן

תוך ניתוח סיפורו של הלל הזקן עמד יונה פרנקל על משניותו של שיבוץ האירוע בערב שבת.⁵⁴ עם זאת, חושבני שהצדק עם יכין אפשטיין שטען כי: 'עדות כל כתבי היד על קטע זה המסיים את הסיפור, אינה מאפשרת לראות התפתחות זאת בתחום המסירה של הנוסח, אלא בתחום היצירה הקדומה של סיפורי חז"ל'.⁵⁵ אם שוב לא נקבל את הנחת העבודה על אודות סגירותם הפנימית של סיפורי התלמוד, אלא נראה בהם יצירה רבדורית הולכת ומתגבשת, נוכל לראות בשיבוץ סיפורו של הלל בערב שבת דוגמא לעיבוד נוסף – שלישי – של הסיפור שזימנה הברייטא וניצולו לצרכים דידקטיים ערכיים ובמקרה זה אף לצרכים הלכתיים.⁵⁶ במקרה זה, הפרק השלישי של סיפור השרשרת נכתב במילים ספורות בלבד

⁵² בבלי, בבא בתרא ח ע"א.

⁵³ גם נראה בבירור כי לפני היוצר של קטע ג' עמד כבר קטע ב'. הוא משתמש באותו מטבע הלשון "ובכל יום ויום" המופיע בחלק הקדום של סיפור הלל. מטבע זה כפשוטו אינו מתאים כמובן לסיפור זה כשם שהוא התאים לסיפורו של הלל. אנו רואים כאן הרמזים מכוונים לתקדימים והקפדה על עריכת שרשרת מסוגנת.

⁵⁴ ראו פרנקל, 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 168 בהערות לעמ' 66.

⁵⁵ אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עמ' 126, הערה 18. עם זאת ראוי לדייק בדברי פרנקל שטען כי התוספת נבעה מחוסר הבנה ולא משגגה במסורת הנוסח.

⁵⁶ על ציון תוספת במילה 'אמר' כמאפיין תנאי ראו יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 752. דומה שלשון זו אנכרוניסטית כאן.

– אך העניק לו הקשר חדש ומשמעות חדשה אשר הדגישה את ההלכה התלמודית: 'פיקוח נפש דוחה שבת'.

כידוע, ההלכה הקובעת כי 'פיקוח נפש' דוחה את השבת אינה מובנת מאליה ומאמצים גדולים נעשו על מנת לנמקה.⁵⁷ מעיון משווה בדין פיקוח נפש בספרות קומראן, בברית החדשה ובחז"ל ניתן להיווכח במחלוקת משולשת: העמדה המחמירה – המזוהה עם ההלכה הצדוקית והאיסיית המבוטאת בספר היובלים ובכתבי קומראן – אוסרת לחלל את השבת אף במקרים של פיקוח נפש; ההלכה המבושרת על ידי ישו מרחיבה את ההיתר לחלל את השבת אף במקרים בהם מדובר במצוקה שאינה מגיעה לכדי פיקוח נפש; ואילו בהלכות של חכמים מותר לחלל את השבת במקרים של פיקוח נפש בלבד.⁵⁸ אולם, אף משהוכרע באופן עקרוני כי יש לחלל את השבת עדיין לא נקבע היקף ההיתר.⁵⁹ דרך אחת לבסס את ההיתר היא למצוא לו ראיות מן הכתוב. דרך אחרת היא לתלות את ההיתר הנרחב בחכמים קדומים. בסיפורנו עוברים שמעיה ואבטליון במובהק על איסורי שבת דאורייתא הם עושים כל שביכולתם כדי להבריא את הלל הזקן מבלי להתלבט כלל בהיקף היתר פיקוח נפש.

כך המימרא המיוחסת במכילתא לר' נתן (ובבבלי לר' שמעון בן מנסיא)⁶⁰ 'פיקוח/חלל) עליו שבת אחת על מנת שיעשה/(ישמור) שבתות הרבה',⁶¹ קורמת כאן עור

⁵⁷ ראו משה טור פז, עקרון פקוח נפש דוחה שבת בכתבי כת קומראן, בספרות הבית השני ובחז"ל, עבודה לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג; מנחם קיסטר, 'תלישה בשבת והפולמוס הנוצרי יהודי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג' (תשמ"ד), עמ' 349–366; אהרן שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', תרביץ פ' (תשע"ד), עמ' 481–505 והביבליוגרפיה הרחבה המובאת שם.

⁵⁸ קיסטר, 'תלישה בשבת' טוען כי סיפורי ישו ותלמידיו בברית החדשה מבוססים על טיעונים פרושיים המצדיקים את חילול השבת מטעמי פיקוח נפש ומרחיבים אותם; לעומתו טוען שמש כי יסוד ההיתר הוא במסורת האבות הקדומה, בנורמה לא מעוגנת בכתובים שאינה רואה בעיה בחילול שבת לצרכי פיקוח נפש. לעומת זאת, במהלך ימי הבית התפתחה הלכה כתתית מחמירה אשר אסרה את חילול השבת אפילו מטעמי פיקוח נפש: 'במסגרת המגמה של ההלכה הכתתית "לשוב אל תורת משה" ... נאסר כל מעשה של הצלת נפש בשבת מפני שהוא עומד בניגוד להוראה הפשוטה בתורה "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י) ... הם אפוא, אלו ששינו ואסרו את מה שעד עכשיו לא נידון כלל "כהלכה" ובפועל הנורמה הדתית לא שללה'. שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', עמ' 505. חומרה זו השפיעה על חוגי החכמים וגררה אותם לעגן את היתרי פיקוח הנפש בכתוב.

⁵⁹ שמש (שם) עומד על כך ש'חז"ל לא מצאו דרך אלא לעגן את היתר "פיקוח נפש" של אדם בשבת', אבל בניגוד לנורמה הקדומה העולה לשיטתו מתשובתו של ישו לפרושים – לא מצאו דרך לעגן חילול שבת להצלת חיי בהמה. בשאלת היקף חילול השבת לצרכי פיקוח נפש נחלקו ראשונים ואחרונים מימי חז"ל ועד ימינו.

⁶⁰ בבלי, יומא פה ע"א-ע"ב. נזילותה של המסורת על יחידה זו עשויה להעיד על עצמאותה (וראו עוד בהערה הבאה).

⁶¹ נוסח המכילתא על פי כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, אנטונין 239 [במהדורת הורוביץ רביץ עמ' 340–341]. התעתיק על פי מנחם יהודה כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 151. דרשתו של ר' נתן מובאת להלן במכילתא לשמות לא, טז [הורוביץ רביץ

וגידים, בשר ופנים. הלל הזקן – גדול החכמים בפני הבית – ניצל בזכותה של הלכה מהפכנית זו אשר העמידה את ערך פיקוח הנפש מעל שמירת השבת. הקשר הספרותי בין הביטוי: 'ראוי זה לחלל עליו את השבת' לבין הדרשה בולט והוא נראה שוב כסיפור אטיולוגי המבאר את ניסוחה של ההלכה הקדומה בלשון: 'חלל עליו'. אם השערה זו נכונה הרי שלפנינו ניסיון לטעת את מקורו של דין פיקוח נפש בסיפור המעשה של הלל. בחוליה זו ב'סיפור השרשרת' ניתן לראות ניסיון לסגור את הסיפור בכללו. הלל הקדים את התורה לחייו ולפיקח ראוי להקדים את ערך חייו לשמירת מצוות התורה. פירוש זה יראה בהכרזה המצביעה: 'ראוי זה' ביטוי לייחודיותו של הלל. עם זאת, ניתן לראות בסופו של הסיפור ניסוח של העיקרון המורה לטפל בכל אדם אף במחיר חילול שבת. דבריו של המספר לא מתפרשים מתוך הסיפור אלא מתוך ההיכרות עם עלייתו העתידית של הלל לגדולה. רק למפרע נתברר שראוי היה לחלל על אדם זה את השבת וכך יש לנהוג בכל מקרה של ספק.

סיכום: היסטוריה, ספרות וזהות

מגבש האגדה שלפנינו משמר למעשה כתיבה רבת־שלבים אשר במהלכה עיבו כותבים מאוחרים את הברייטא שעמדה ביסוד הדיון תוך כדי שינוי מהלכם של הסיפורים והמשמעות הנגזרת מהם. הוספות אלו אינן תמימות אלא מונעות על ידי שיקולים ערכיים. התוספות אינן פוגעות בשכבות האחרות של הסיפור אלא מחוללות את המפנה הערכי כהמשך לסיפור. כך, נוצר 'סיפור שרשרת' המכיל מתח במגבש האגדתי הכולל: מחד, הוא משמר את החשיבות היתירה של ערך תלמוד התורה ומאידך הוא מורה על גבולותיו של ערך זה באמצעות הצבת מראה המבקרת את הניתוק בין התורה לחיים. סיפורי המופת הופכים לסיפורי מחאה המורים מתי יש לחדול מן העיסוק בתורה ולהפנות לטיפול באתגרי החיים הממשיים שמחוץ לבית המדרש.

עמ' 341] אך אינה מובאת במקבילה בתוספתא שבת פרק טו. שם היא הוקדמה לדרשה 'זה הוא שהיה רבי נתן אומר'. לדעת שמש הערה זו מפנה להופעת הדיון הראשון על פיקוח נפש במכילתא. אולם, לדעתי, ניתן להסיק מנתונים אלו כי מימרת ר' נתן (או שמעון בן מנסיא) הייתה עצמאית ואולי אפילו לא הייתה תלויה במקורה בכתוב. נראה שהדרשה המקיימת מבוססת על הכפילות בפסוק כך שיש לקרוא את סופו כפסקת הגבלה לתחילתו: 'ושמרו בני ישראל את השבת' באופן של 'לעשות את השבת לדרתם' ומכאן שיש לחלל את השבת על כל יחיד מישראל כדי שישמור את השבת לדורות והשוו שמש, 'פיקוח נפש ודברים אחרים שדוחים את השבת', עמ' 483 הערה 10. והשוו Channa Safrai, 'Saying and Legends in the Hillel Tradition, Hillel and Jesus', J.H. Charlesworth and L.L. Johns (ed.), *Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, p. 306, 313–314

ביסוד יחידת האגדה המפותחת עומדת ברייתא. אמנם, בהעדר מקבילות בחומר הארץ-ישראלי קשה להוכיח את מהימנותם של מקורות המוצגים בתלמוד הבבלי כברייתות. יחד עם זאת, דומני כי בהיעדר אינדיקציה מפורשת העולה מכתבי היד, מראיות לשוניות או מניתוח סגנוני – אין להפקיע את המקורות התנאיים מחזקתם.⁶² אין זה אומר, כמובן, שלא חלו ידי עורכים מאוחרים בלשון ובתוכן. אדרבה, היחידה שלפנינו מדגימה את החופש שנטלו לעצמם דורות מאוחרים לפתח ולשכלל את הברייתא.⁶³ עם זאת, ברצוני להדגיש כי בדרך כלל עורכים אלו לא טעו בהבנת המקורות שלפניהם ואף לא הוסיפו קישוטים לגרעין בעל בסיס היסטורי, כטענת חלק מן החוקרים, אלא עיבדו אותם מתוך הבנה וכוונת מכוון כדי שיהלמו את פרשנותם. אף תוך כדי מסירה פעילה – אם להשתמש במונחיו של פרידמן – עדיין שימרו הסתמאים עצמם את ההבחנה בין רבדים טקסטואליים שונים. אולם אם אכן ברייתא לפנינו (ולא ייחוס סתמאי בלבד) – הרי שיש בכך כדי להצביע על הרציפות הרבדורית של ייחוס החשיבות הרבה לערך תלמוד תורה. (אלמלא הטענות על המצאת הרבנים בשלב כה מאוחר לא היה צורך לחזור על אמת טריוויאלית זו). שני השלבים הבאים בהיווצרות יחידת האגדה שלפנינו שייכים לרבדים מאוחרים יותר. השלב השני מפתח את הברייתא. הוא מכיל מרכיבים שלא חוברו בארץ ישראל.⁶⁴ רובד זה הולם ביותר את הדגש על מוסד הלימוד ועל ההתמסרות המוחלטת לתלמוד תורה בישיבה הבבלי, כפי שהוא מתואר במחקר. עד כאן מתקבלת ברייתא מונוליתית חסרת כל דיאלקטיקה או מתח ערכי. לעומת זאת, השלב השלישי, שאינו מופיע בחלק מכתבי היד ונודד באחרים, בוודאי מאוחר הוא. שלב זה עומד בניגוד גמור לקודמיו והופך את סיפורי המופת לסיפורי ביקורת.

הניתוח כאן נסוב סביב יחידת אגדה אחת בלבד, אולם הוא משקף דיון רחב בהרבה שעולה מן התלמוד על היחס בין ערך תלמוד התורה לבין שאלות של צדק חברתי. ממקורות רבים – תנאיים ואמוראיים – אכן עולה גישה אליטיסטית המדגישה את המתח

⁶² בנידון זה המבחנים השקולים שהציבו שמא יהודה פרידמן, פרק האשה רבה, עמ' 301-308 וגם Jeffrey L. Rubenstein, 'Criteria of Stammaic Intervention in Aggada', Jeffrey L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005, pp. 429-433 נכוחים ויש לעקוב אחריהם, תוך שימוש זהיר בתער המתקנים.

⁶³ תופעה זו, של עריכת המקורות התנאיים הוכחה מעבר לכל ספק סביר. ראה לאחרונה גם דוד רוזנטל, 'על שלב נוסף בתולדות נוסח המשנה', תרביץ פא, תשע"ג, עמ' 47-60.

⁶⁴ כדוגמת השלג ושומר הפתח (ואולי אף בית המדרש עצמו של שמעיה ואבטליון) בסיפורו של הלל, וכדוגמת נדידתו של אלעזר בן חרסום (מן הכהנים הגדולים שבפני הבית לפי המסורת המופיעה ביומא ט ע"א, אך אינו מוזכר על ידי יוספוס) למקום לימוד. דניאל שפרבר כבר עמד על אי ההיסטוריות ועל איחורה היחסי של 'הברייתא' אגב דיונו בהתפתחות מושג ה'אנגריה' וסבר שהיא חוברת באמצע המאה השלישית – או לכל המוקדם בסוף המאה השנייה – ככל הנראה מתוך ראייה של כל היחידה כברייתא. ראו David Sperber, 'Angaria in Rabbinic Literature', *L'Antiquité Classique* (1969), p. 166, על תיאור עושרו של אלעזר בן חרסום (וחכמים כהנים אחרים) כמאפיין של הבבלי ראו הערתו של שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ח' (בהערותיו למסכת סוטה), נויארק תשל"ג, עמ' 761-762.

החריף בין תלמידי חכמים ועמי ארצות.⁶⁵ הסוגיה הדרמטית ביותר, המוקיעה את עמי הארצות ואף את החכמים הקושרים איתם קשרי נישואין, מופיעה אך ורק בתלמוד הבבלי.⁶⁶ גם במקורות אחרים שאינם מזכירים את הכינוי 'עמי ארצות' עולה גישה דומה. כך, דרך משל, התפילה ליוצא מבית המדרש המופיעה כברייתא בבבלי ברכות:

מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים – אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים – אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים – אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.⁶⁷

בשנים האחרונות בעיקר בצפון אמריקה השתרשה במחקר הקביעה כי גישה זו התפתחה במקביל להתבססות הישיבות בבבל וכי היא משקפת עמדה ערכית של עורכי התלמוד הסתמאים. אולם כפי שהראה יונתן פומרנץ גישה זו אינה משקפת לא את עמדתם של כלל החכמים ואף אינה אופיינית דווקא לרובד הסתמאי של התלמוד הבבלי.⁶⁸ אל מול מקורות מגוונים מעין אלו מופיעות עמדות ערכיות מנוגדות בתכלית. כך, למשל, בקטע שמציג הבבלי כ'מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה':

אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.⁶⁹

ניתוח הסיפור שהצעתי כאן משתלב בתוך ויכוח זה והוא רק דוגמא אחת מני רבות למתח שעד כה לא ניתנה עליו הדעת במחקר במידה מספקת. השימוש במושג 'רומן שרשרת' ככלי אנליטי לחקר סיפורי האגדה ילמדנו כי גם האגדה התלמודית, כמו המשא ומתן

⁶⁵ גישה זו הונקה על ידי מחקרו הקלאסי של אברהם ביכלר, עם הארץ הגלילי (תרגום: ישראל אלדד), ירושלים תשכ"ד; סקירה רחבה של המקורות המרכזיים אצל יחזקאל כהן, פרקים בתולדות תקופת התנאים, ירושלים תשל"ח, עמ' 81–97; בעקבות 'מהפכת הסתמאים' יוחסה גישה זו באופן גורף לישיבות הבבוליות. סקירה רחבה של עמדה זו במאמרו הביקורתי של Jonathan A. Pomeranz, 'Did the Babylonian Sages Regard the Ammei-ha'Aretz as Subhuman?', *Hebrew Union College Annual* 87 (2016), pp. 115–143.

⁶⁶ פסחים מט ע"א וע"ב.

⁶⁷ בבלי, ברכות כח ע"ב.

⁶⁸ הפניה בהערה הקודמת ביתר פירוט בעבודת הדוקטור שלו Jonathan A. Pomeranz, 'Ordinary Rabbinic Representations and Historical: Jews in the Babylonian Talmud Interpretation', Ph.D. diss., Yale University, 2016.

⁶⁹ בבלי, ברכות יז ע"א.

ההלכתי, נושאת אופי מתוח ודיאלקטי.⁷⁰ שפה דיאלקטית אחת של סיפור האגדה היא שפת הוספת הרבדים והרחבת האגדות התלמודיות כסיפור שרשרת. פרשנות זו מניחה כי למרות תיקונים ושינויי עריכה גם בחומרים הקדומים שעמדו בפני הסתמאים, דרכם הייתה לשמר כמיטב הבנתם את המסורות הקדומות שירשו ולפרש אותם באופן שיתן להם את המובן הטוב ביותר – בכך התבטאה ההישרה הפרשנית שלהם בשני מובנים: זה של אחדות הסיפור וזה של ביטוי ערכיהם.

שינויים אלו משקפים את מודעות המספרים לכוחו הדיקטטי של הסיפור הביוגרפי. פלוטרכוס מתאר בהקדמתו ל'חיי טימוליאון' את המניע לעיסוקו בביוגרפיה:

התחלתי לעסוק בביוגרפיות לטובת אחרים. אבל אחר כך משכתי ועמדתי באהבה בעיסוק זה גם למען עצמי, מפני שההיסטוריה משמשת לי כמין מראה, שאני משפר לפניה את חיי ומשווים למידותיהם של האנשים ההם. שהרי לכל דבר דומה התעסקות זו להתחברות, שאדם מתחבר אליהם יום יום, לשותפות של חיים, כאילו אירחנו את הגדולים האלה בבינתנו בזה אחר זה, ובשעת ביקורו של כל אחד הסתכלנו בו לראות "מה גדולו וטיבו", ואת היסודות המצוינים והיפים ביותר שבמעשיהם נקנה לנו. הַיֵּשׁ לְכִנִּי אֲדָם עֲנֵג גְּדוֹל מִזֶּה?⁷¹

פלוטרכוס מתאר את עצמו ככותב היסטוריה שימושית. בעיית היחס בין ספרות והיסטוריה וההבחנה ביניהן אינן ייחודיות לספרות ביוגרפית.⁷² מנחם ברינקר ממקד את ההבדל ביניהן בפונקציה השונה של כל אחת מהן, שנגזרת במידה רבה מחוזה סמוי בין הכותבים לקוראים. השיוך ל'היסטוריה' או ל'ספרות' נע, בהתאמה, על התווך הפונקציונלי שבין הוספת ידע על העולם ובין החוויה האסתטית.⁷³ דומה שסיפורי החכמים בעלי המשמעות הערכית משקפים חוזה סמוי שונה ברב או במעט. סיפורי החכמים נושאים אופי אֶהֱיסְטוֹרִי

⁷⁰ ייתכן, שרוח זו הועצמה על ידי הרובד הסתמאי שחלקו בעריכת התלמוד הודגש ביותר בדור האחרון וייתכן כי דרך זו הלכה ונתפתחה כבר בתקופות קדומות יותר ולכך דעתי נוטה על סמך מספר דוגמאות מקבצים ומדרשים קדומים יותר. אולם רק מחקר מקיף ויסודי יוכל להצביע על הבדלים שבעוצמה וכמות לעומת הבדלים עקרוניים שדומני שבמקרים אלו אינם ניתנים להוכחה של ממש.

⁷¹ מצוטט כאן בתרגומו של יוסף גרהרד ליבס, מתוך הקדמתו לפלוטרכוס, חיי אישים: אנשי יוון, ירושלים תשכ"ב, עמ' 14–15.

⁷² העמדות בסוגיה זו, הנעות על כל התווך שבין תפיסת ההיסטוריה כספרות ובין תפיסת הספרות כהיסטוריה, רבות מלהימנות כאן. לענייננו די לציין מחקרים שמעלים את הבעיות הסוגיות, ההנעה לכתיבה והיחס בין מבדה להיסטוריה של רומנים בעלי אופי היסטורי מובהק. בעיות אלו הולכות ומתרחקות ככל שהמבדה גובר על העובדות. ראו על קצה המזלג: מיכל אורון (עורכת), בין היסטוריה לספרות, תל אביב 1983; יוסי מאל, 'הפואטיקה והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה החדשה – מבוא', רעיה כהן ויוסי מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים 1997, עמ' 9–32; גיאורג לוקץ', הרומן ההיסטורי, מרחביה 1955; Harold Orel, ; 1971; Herbert Butterfield, *The Historical Novel*, 1971; Harold Orel, ; 1955; *The Historical Novel, from Scott to Sabatin: Changing Attitudes toward a Literary Genre*, New York 1995, 1814–1920 ושפע המקורות במחקרים אלו.

⁷³ מנחם ברינקר, 'ספרות והיסטוריה – הערות קטנות לנושא גדול', רעיה כהן ויוסי מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים 1997, עמ' 33–43.

מובהק. 'סיפור השרשרת' מדגים ומעצים את החופש היצירתי של חכמים. החכמים מתייחסים גם לקודמיהם ולביוגרפיות שלהם כאל טקסט הנתון לעיבוד הנשען על שיפוט, ביקורת ויצירה. הגינותם – במונחיו של דבורקין – מוצאת את ביטוייה בכך שהם מקנים גם לביוגרפיה את המשמעות הטובה ביותר מבחינה ערכית. כדי לעמוד על תהליך זה יש לראות בסגנון הרב־רובדי של האגדה את המקבילה למשא ומתן הדיאלקטי בתחום האגדה בתלמוד. הדיאלקטיקה של האגדה נפרשת כשמנתחים את סיפורי החכמים כרומן שרשרת ומבחינים במרכיביו השונים. המסירה הפעילה והעריכה של אגדות התלמוד הוא ממפעלם של הסתמאים – אשר במשך שנות פעולתם הארוכות הוסיפו רבדים שונים לאגדות ופרסו מחלוקות ערכיות שאפיינו את הישיבה הבבלית. יחידת אגדה זו מדגישה את רציפות האתוס המרכזי של החכמים המרוכז סביב הערך 'תלמוד תורה'. אתוס זה משתקף מכל הרבדים של הסיפור. אולם העריכה הרב־רובדית חושפת בפנינו מחלוקת עמוקה על היחס שבין ערך תלמוד התורה לבין המעמד החברתי של חבורת הלומדים. הישיבה הבבלית והסתמאים לא היו חבורה מתנשאת וחסרת רגישות חברתית. תרבות המחלוקת שמאפיינת את הדיאלקטיקה התלמודית כולה נסובה גם סביב שאלת גבולות המחויבות לתלמוד תורה, כאשר עולם התורה ניצב מול אתגרים חברתיים. העורכים הביקורתיים של יחידת האגדה הזו טענו שלעיתים יש להפסיק את הלימוד – הן את הלימוד המוסדי והן את הלימוד האישי – כדי ליצור תשתית ערכית יותר ושוויונית יותר עבור לומדי התורה.

שרגא בר־און

מכון שלום הרטמן והמרכז האקדמי שלם

Shraga.bar-on@shi.org.il

הנס יונס: פורטרט פילוסופי

פיני איפרגן

הביוגרפיה האינטלקטואלית של הנס יונס היא, כמו כל ביוגרפיה של יחיד, ייחודית וחד-פעמית, שהרי תכליתה לתפוס ולתאר במדויק את ערכה הסגולי של מחשבתו. בדרך כלל מבקשים לחלץ ערך סגולי כזה באמצעות תהליך התחקות מדוקדק, שיחל ברגע ההולדת של גרעינה היסודי של מחשבה וימשיך דרך גלגולי הצורה והתוכן שעברה. תהליך ההתחקות ילווה בדרך כלל בניסיון הערכה של התהליך ככזה המבטא רציפות של גרעין ומוטיבציה יסודית שרק לובשות צורות חדשות או ככזה המבטא אירציפות, מעתקים ומפנים חדשים, התובעים הסבר שינוע בין הצורך ליישובם יחד לכדי שלם קוהרנטי ובין ההכרה שמדובר בביוגרפיה אינטלקטואלית המורכבת מחלקים שונים שלא מתגבשים לידי תמונה שלמה והרמונית.

נדמה שבמקרה של הביוגרפיה האינטלקטואלית של הנס יונס הדבר מורכב יותר. מדובר בדמות שיכולה לשמש – יחד עם דמויות נוספות – להתחקות אחר טיפוס ייחודי של תודעה היסטורית, זו של האינטלקטואל היהודי-גרמני. לפנינו ניסיון לחקירה ולהבנה של תודעה קולקטיבית היסטורית מוגדרת, שבאופן גס יש התוחמים אותה בין כניסתו של מנדלסון לברלין בסוף המאה השמונה עשרה ובין קיצה הטרגי עם עליית הנאצים לשלטון באמצע שנות השלושים של המאה העשרים.¹ תקופה היסטורית ייחודית זו מתאפיינת בשפע גיבורים אינטלקטואלים שפעלו במרחב התרבות הגרמני, כולם ממוצא יהודי. מידת הקשר בין הגרמניות ליהודיות נעה בין הקלוש והמוכחש לבין המוצהר והמודע, כך שכל אחד מהם יכול לשמש גם (אם כי לא רק) מקור היסטורי שדרכו הוצעה נקודת מבט להבנת ייחודה של הזהות הקולקטיבית הגרמנית-יהודית. ההדגש הזה שפועלם האינטלקטואלי שימש גם (אבל לא רק) לעניין הזהות הקולקטיבית מבטא מתח פרשני תמידי המאפיין את הפנייה לדמויות אינטלקטואליות אלו שפעלו במרחב ההיסטורי האמור. זאת כיוון שתמיד

¹ דוגמה ידועה מאוד שמתחקה אחר תקופה היסטורית זו היא ספרו של עמוס אילון, רקוויאם גרמני, שהיה רב מכר בארץ ובעולם. הרהור על הסיבות לכך הוא עניין לדיון בפני עצמו, אך כבר הכותרת מכוננת את הקורא לכך שמדובר בסיפור של אבל ופרידה מעולם נפלא שהיה ונעלם.

עולה התביעה לקרוא אותם באופן המבחין חדות בין פועלם לבין זהותם הביוגרפית, ולנסות להתייחס לתרומתם הבלתי תלויה לשדה התאורטי שבו פעל כל אחד מהם. ואולם עולה גם התביעה המתמדת לקרוא אותם כנושאי משמעות של תופעה קולקטיבית החורגת מהם – תופעה שאפשר להסביר גם דרך ההקשר של עבודתם התאורטית הבלתי תלויה.

יש לומר זאת בבירור כבר עכשיו: הנס יונס הוא אינטלקטואל גרמנייהודי שהכפילות והמתח שתיארתי חלים עליו כמו שהם חלים על דמויות נוספות מאותה תקופה, ולכן כאשר ניגשים לכתוב עליו נדרשת מעין הכרעה ראשונית בסיסית, אם לכתוב עליו כפילוסוף או שמא כמי שמגלם מקרה מעניין של הזהות הקולקטיבית הגרמנית-יהודית. כמובן, אפשר לטעון שאין הכרח להכריע, ושלמעשה רק עמדה המשלבת בין השניים תממש את התכלית של תיאור מלא ושלם של ההגות של יונס. יש מידה של צדק בטענה הזאת אם אמת המידה הנתבעת לבחינת הקריאה ביונס נובעת מרצון לספק הבנה מלאה של האיש והגותו, אבל זה לא בהכרח המקרה אם מה שמדריך את הפנייה אל הגותו של יונס הן סוגיות ושאלות בלתי תלויות, והדיון ביונס נועד לאפשר הבנה טובה יותר שלהן. כלומר, בסופו של דבר מה שיכוון את ההכרעה בעניין יונס אמור להיות המוטיבציה שמניעה אותנו כקוראים כאשר אנו ניגשים להגותו.

יתירה מזו, כמו שכבר נאמר, הדילמה הפרשנית הנוגעת לאופן הקריאה של דמויות אינטלקטואליות מהמרחב הגרמנייהודי איננה אחידה. יש כאלו שלגביהם היכולת להפריד בין השניים איננה אפשרית, ואילו עבור אחרים העניין שולי וקשור לצד הביוגרפי גרידא. כלומר ייתכן שאפשר מלכתחילה לוותר על הדיון המורכב, המשלב את התאורטי והביוגרפי, אם נוכל לספק הצדקה לכך שבמקרה של יונס אין לדיון זה שום ערך מוסף הנוגע להבנת משנתו ההגותית הפילוסופית. הצדקה כזו – כשלעצמה איננה בלתי סבירה משום שביחס ליונס קל יותר להציב 'חומה' בין ההקשר הביוגרפי לזה ההגותי, בעיקר בגלל תוכנה הקונקרטי של הגותו בהשוואה לדמויות אחרות שלגביהן קשה לראות כיצד הצבת 'חומה' כזו אפשרית בכלל.² ואולם מהלך כזה יותיר אותנו עמוק בתוך מסגרת הדיון בתודעה הקולקטיבית. זאת כיוון שמהלך הצדקה כזה יצביע בעיקר על האופן הייחודי שבו המקרה של יונס נענה למאפייניה של התודעה הקולקטיבית הגרמנית-יהודית או היהודית-גרמנית או לא נענה לה.

הדילמה שהוצגה בדבר הגישה לקריאת הגותו של יונס איננה הדילמה הקלסית שבה עלינו להכריע בדבר חשיבות הממד הביוגרפי, במובנו הצר של מהלך חייו של הוגה דעות, כאשר באים להבין הגות פילוסופית. מדובר בדילמה הנוגעת לצורך לבחור הקשר דיון

² לביסוס נקודה זו ראו את ההקדמה לספרו של כריסטיאן ויזה על הנס יונס. ויזה מדגיש שבהשוואה להוגים יהודים גרמנים אחרים הקשר בין הביוגרפי, כלומר בין הזהות הגרמנית-יהודית, להגות הפילוסופית הוא רופף אם בכלל קיים, לעומת מקרים פרדיגמטיים כשל ליאו שטראוס או פרנץ רוזנצווייג; ראו Christian Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Waltham, MA 2007, pp. 6–7

שבו יש למקם את הגותו על מנת לתת פשר לטענותיה. לבחור למקם את יונס, למשל, בהקשר של המחשבה הסביבתית, כמי שהיה מחלוציה של תנועה אינטלקטואלית שביקשה להעריך מחדש את תפיסתנו האתית על מנת להיענות לאתגר שהציב המשבר הסביבתי לאדם, מאפשר את ניתוקו מהקשר הדעת היהודי-גרמני. אולם אם בוחרים לראות את יונס כמי שביקש להתמודד בהגותו עם בעיית הניהיליזם המודרני, כביטוי העמוק למשבר שעברה הציוויליזציה המערבית במחצית הראשונה של המאה העשרים, הרי ברור שההקשר הגרמני היהודי איננו דבר שניתן להתעלם ממנו כאשר מבקשים לתאר את ניתוחו ולהבינו. וקיימת תמיד האפשרות הנוספת שאין מדובר כאן כלל בדילמה המחייבת הערכה של הפרשן, אלא מדובר בהגות שיש לה גרעין פילוסופי יסודי שניתן להצביע עליו, ושהוא פרי סקרנותו התאורטית של יוצרה, והוא יכול לשמש הן להבנת הניתוח של משבר הניהיליזם המודרני והן לאתגר שהציב המשבר הסביבתי והפרתו של האיזון בין האדם לעולמו הטבעי. כך בדיוק קובע לורנס פוגל – בהקדמה לספרו של יונס, 'תופעת החיים: לקראת פילוסופיה של ביולוגיה' (שיצא לראשונה ב-1966) 'שבספר זה יונס מבטא את "גרעינה של הפילוסופיה שלו שהיא: פרשנות אקזיסטנציאליסטית של העובדות הביולוגיות'.³ פוגל מתאר זאת כנקודת ציון שבה יונס משתחרר מהשפעת הפילוסופיה של היידגר, מורהו של יונס, אך גם זו שעליה תושחת המחשבה המאוחרת שלו, המשלבת בין פיתוח של אתיקה סביבתית של אחריות, אבל גם של אפשרות של תאולוגיה יהודית שלאחר השואה. והנה בלי משים, שבה לה השאלה איזה יונס אנחנו מבקשים להציג: זה שמרכז עניינו נעוץ בזהות הגרמנית-יהודית, או זה המבקש לשרטט את המשבר העמוק של האדם המודרני נוכח אפשרות של ניהיליזם מוחלט, או אולי זהו אותו הוגה שבו שלובים השניים באופן שאינו ניתן לניתוק.

הקורא פתיחה זאת תוהה בוודאי, כמו שתהה מחברה, לשם מה היא נחוצה. מדוע לא נבחר מראש איזה 'יונס' אנו מבקשים להציג ורק אחרי שנבחר בו ונציגו לקורא נצביע על אפשרויות תיאור נוספות, שבחרנו בקריאה שלנו להזכיר מבלי לאמץ. לשם מה אנו זקוקים להפוך את השאלה איזה 'יונס' עלינו לבחור לבעייתית, לכזאת שמציבה עבורנו דילמה פרשנית? נדמה לי שכדי לענות על שאלה זו, אבל גם כדי להצדיק את פתיחתו של מאמר זה, יש לפנות לתיאור ביוגרפי קצר של הנס יונס (שמבוסס על ספרו של ויזה).

ביוגרפיה טיפוסית של בורגני יהודי-גרמני

הנס יונס נולד ב-1903 במנשנגלדבך (Mönchengeldbach) שבגרמניה למשפחה יהודית קונסרבטיבית. אביו היה תעשיין טקסטיל ובעליו של מפעל טקסטיל. כלומר הנס יונס גדל

³ ראו ההקדמה של לורנס פוגל לפרסום מחדש של ספרו של יונס *Hans Jonas, The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, with foreword by Lawrence Vogel, Evanston, IL 2001, p. xi

בבית שכבר עבר תהליך אסימילציה אל תוך החברה הגרמנית גם אם הקשר לזהות היהודית היה נוכח. בזיכרונותיו מספר יונס שעבור אביו היה ברור ש'הוא אמור ללכת ללמוד', כנראה ביטוי למה שהובן כשימור אתוס הלימוד היהודי אבל בלבדו החדש – לימודים באוניברסיטה גרמנית. ב־1921 הוא מתחיל את לימודי הפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג, שבה לימד אדמונד הוסרל שהיה באותה עת דמות מרכזית בסצנה הפילוסופית. שם הוא פוגש דמות שבאותה עת הייתה רק בתחילת דרכה האינטלקטואלית, אבל השפעתה עליו ועל עיצוב הגותו הפילוסופית תהפוך במהרה למשמעותית ביותר – מרטין היידגר, ששימש בפרייבורג באותה עת עוזר המחקר של הוסרל. אך יונס עוזב את פרייבורג אחרי מסמטר אחד ועובר לברלין כדי לשלב לצד לימודי הפילוסופיה לימודי יהדות, בעיקר כדי להכיר לעומק את ההיסטוריה היהודית. לשם כך הוא לומד גם במכון הגבוה ללימודי מדעי היהדות במקביל ללימודי פילוסופיה ותאולוגיה באוניברסיטת ברלין. במכון הגבוה ללימודי יהדות הוא לומד אצל כמה מהדמויות המרכזיות של מדעי היהדות באותו הזמן, כמו יוליוס גוטמן, והוא מעמיק את ידיעותיו בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים ומתרחש עמוקות מהרצאותיו של ליאו בק על מהות היהדות. אך המכון לא היה רק מקום ללימוד אקדמי והעמקה במדעי היהדות אלא המקום שבו מעמיקה חשיפתו לשאלות קונקרטיות של זהות יהודית, בין היתר לרעיונות ציוניים, חשיפה שניצניה הראשונים היו במסגרת חברותו באגודת הסטודנטים היהודים "מכבה" (Makkabäa), אבל בעיקר באמצעות היכרותו עם כתבי מרטין בובר ובמידה פחותה עם אלו של פרנץ רוזנצווייג. 'שלוש הרצאות על היהדות' שנשא בובר בפראג בין 1909–1911, ושבהן הציג את האופי הבעייתי של הקיום היהודי בגולה, היוו עבור צעירים יהודיים רבים כיונס מקור השראה לחשוב על שאלת התודעה היהודית והזהות היהודית ואף להיות מעורב בניסיונות למיסודן במציאות ההיסטורית הקונקרטית.

דווקא על רקע זה של עניין גובר בשאלות של זהות יהודית במציאות הגרמנית הקונקרטית והמשיכה אל רעיונות ציוניים, נדמה שעזיבת ברלין והמעבר, בסמסטר החורף של שנת 1923/24, להמשך לימודיו במרבורג ולכתיבת דוקטורט בהנחייתם של מרטין היידגר ושל התאולוג הפרוטסטנטי הנודע רודולף בולטמן, הוא חד ומפתיע, כי נראה שמרכז הכובד של העניין שלו שב להיות פילוסופיה עיונית טהורה.⁴ עד כמה חדה הייתה תפנית זאת יעיד נושא הדוקטורט שנבחר בעצת מדריכו: בחינה מחדש של התנועה הגנוסטית, תנועה דתית שפעלה בעיקר במקביל לעלייתה של הנצרות הקדומה. ייחודו של

⁴ עד כמה חד ומפתיע המעבר הזה מעידה העובדה שב-1923 יונס יצא להכשרה בחווה חקלאית שהייתה חלק מהתהליך שעברו צעירים רבים שגילו עניין בעלייה לפלשתינה. אם נקבל את תיאורו של ויזה, הרי שהכשרה קצרה זו הביאה את יונס להכרה שהוא לא מתאים לחיי חלוץ בפלשתינה ושייעודו האמיתי הוא הפילוסופיה. סוג זה של מעבר חד מעניין אמיתי בחיי מעשה ובפעילות קונקרטית בו לניתוק מחיי מעשה שתובעים חיי העיון יהיה אופייני ליונס עד להתבססותו כאיש אקדמיה. ראו 8–9 Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas*, pp.

הדוקטורט בכך שהוא התמקד בחשיפה של משמעותם של הטקסטים ולא בניתוח היסטורי או פילולוגי. ניתוח משמעותם של הטקסטים נעשה באמצעות מערך מושגים שיונס אימץ מהגותם של בולטמן והיידגר. עם סיום הדוקטורט בשנת 1928 פנה יונס להמשך מחקר עצמאי. ב־1930 פירסם את ספרו הראשון, שבמרכזו עומד מושג החופש אצל אוגוסטינוס ופאולוס. נושא זה היה למעשה חלק מעבודת הדוקטור שלו על התנועה הגנוסטית. באותה שנה גם עבר לאוניברסיטת היידלברג, ושם החל את עבודתו על חיבור ההבליטציה כדי להשתלב במערכת האוניברסיטאית הגרמנית. כל זה נקטע באיבו ב־1933 עם עליית הנאצים לשלטון, דבר שהחזיר את יונס, בעל כורחו, אל העניין היהודי שהפך משאלה תאורטית לאתגר קיומי ממשי. כבר ב־1933 יונס לא משלה את עצמו בנוגע להתפתחותם הקודרת של המאורעות ומחליט להגר לפלשתינה. הוא עושה זאת דרך תחנת ביניים בלונדון; שם הוא דואג להוצאת ספרו על 'הגנוסיס ורוחה של העת העתיקה המאוחרת', המבוסס על עבודת הדוקטור שלו. ב־1935 הוא מגיע לירושלים ומצטרף לחוג המהגרים היהודים-גרמנים באוניברסיטה העברית בירושלים. חוויית העקירה מהמולדת שנאלצו לברוח ממנה הייתה משותפת לרוב חבריו של חוג זה. בין השנים 1935–1949 נשאר יונס בפלשתינה ובמדינת ישראל המתהווה. זאת מלבד חמש שנים, 1940–1945, שבהן הוא משרת בתחילה כחייל של הצבא הבריטי בחיפה במערך נגד מטוסים, ומשנת 1944 כלוחם בבריגדה היהודית על אדמת אירופה. ב־1945 הוא שב מהמלחמה וממונה כמורה מן החוץ באוניברסיטה העברית בירושלים תוך כדי שהוא ממתין ומצפה למינוי אקדמי קבוע – ציפיה שלא התממשה. אחרי שהוא לוקח חלק במלחמת העצמאות כחייל, הוא מחליט לעזוב את ישראל. ב־1949 הוא מהגר לקנדה, ושם הוא משמש כעמית מטעם קרן לידי דיויס באוניברסיטת מגיל ולאחר מכן כפרופסור חבר בקרלטון קולג' באוטווה. ב־1955 עוזב יונס את קנדה ומתמנה לפרופסור בניו סקול בניו יורק. שם הוא הצטרף לידידתו מספסל הלימודים במרבורג, חנה ארנדט, ולקבוצה לא קטנה של אינטלקטואלים שעזבו את אירופה בעקבות עליית הנאצים ולא שבו אליה יותר. מעניינת העובדה שבמשך כמעט עשור וחצי מאז שנאלץ לעזוב את גרמניה עבודתו האינטלקטואלית של יונס למעשה פסקה כמעט לחלוטין. ואי אפשר לומר שהמוקד שלה עבר, או חזר, להיות מחשבה יהודית או הגות ציונית. אולם ברור לחלוטין שחלק הארי של עבודתו הפילוסופית נוצר באמריקה לאחר שעזב את ישראל, ושיאה, לדעת רבים, היה החיבור 'צו האחריות: חיפוש אחר אתיקה לעידן הטכנולוגי' שיצא ב־1979.

עצמאותו של התאורטי

כאשר משקיפים על מכלול היצירה ההגותית של יונס ומניחים ברקע את התמצית של סיפורו הביוגרפי נחשפת עובדה מעניינת שמכלול זה נוצר בשתי תקופות, האחת קצרה מאוד שנקטעה באיבה עם העזיבה הכפויה מגרמניה ב־1933, עם פרסום הספר על

הגנוסטיקה והעת העתיקה בלונדון ב-1934, והשנייה עם ההתבססות בארה"ב. בתווך יש מעין 'ריק' יצירתי דווקא בשנים שבהן הוא חי ופועל בסביבה יהודית. כמובן, חלק מהשתיקה והאי יצירה בשנים אלו יש לתלות בנסיבות ההיסטוריות הקיצוניות של רדיפה ומלחמה. בכל זאת 'ריק' זה בולט במידה כזו שאפשר לראות בו בעיה שיש להסביר. מצד שני אפשר גם להסתייע בו כדי לתמוך דווקא בקריאה שרואה את מפעלו האינטלקטואלי של יונס כבלתי תלוי בביוגרפיה שלו ובשאלת התודעה הקולקטיבית היהודית-גרמנית. 'הריק' הזה מאפשר לשוב אחורה ולראות כבר במעבר למרבורג ובנטישה המובהקת של המחשבה היהודית והציונית את הרגע המכונן של מפעלו האינטלקטואלי. כלומר, השאלות שעניינו אותו בפנייה לחקר הגנוסטיקה, לא כמושא מחקר העומד בפני עצמו אלא ככזה הנושא הקשר משמעות פילוסופי שבמרכזו בירור היחס בין אדם לעולם, בין אדם לטבע, בין האל לעולם, הן אלו שנותרו קבועות, וכאשר הנסיבות שמנעו ממנו עיסוק בהן השתנו הוא שב לעסוק בהן ולפתחן באמצעות הרחבת ההקשרים התאורטיים שדרכם בחן אותן. עמדה זו, המציבה את העניין התאורטי הפילוסופי כמרכז הגותו של יונס שההכרעה לגביה התרחשה לפני המשבר של 1933, מאפשרת להניח את העניין הביוגרפי הנוגע לתודעה היהודית-גרמנית בצד ולראותו כחסר רלוונטיות לאופן שבו התפתחה והתעצבה הגותו התאורטית של יונס.

משמעותה של הפרדה זו בין העניין התאורטי לבין העניין הביוגרפי היא שהביוגרפיה של יונס איננה מרכיב בהבנת הפילוסופיה שלו. מובן מאליו שהעניין חשוב להבנת האיש יונס כבעל זהות תרבותית ודתית מסוימת. מה שיוצר את הקושי לקבל את ההפרדה בין הביוגרפי לתאורטי במקרה של יונס ובמקרה של דמויות אינטלקטואליות מהרקע היהודי-גרמני הוא עוצמת האירוע ההיסטורי. קשה מאוד להשתכנע שאין בו משהו שאמור בהכרח לבטל את התביעה להבחנה חדה בין הביוגרפי לתאורטי. יותר מכך, אירוע היסטורי בסדר גודל כזה והמעורבות האישית של יונס בו כאינטלקטואל מעלה מיד את הציפייה (אם לא את התביעה) להתמודדות פילוסופית. ככל שמודגשת ההפרדה בין התאורטי לביוגרפי מתעורר ספק עמוק ביחס לאמינותה. הפער בין גודלו של השבר בזהות היהודית גרמנית לבין ההפרדה המוחלטת בינה לבין הפילוסופיה שלו מובילה אותנו לראות בה פרי של הכחשה לא מודעת או של אי יכולת מודעת לעמוד אל מול משבר. ברור לחלוטין שהיכולת להפרדה של הביוגרפי מהתאורטי איננה בלתי תלויה בסדר הגודל של עוצמתן של הנסיבות ההיסטוריות שבהן נטועה הביוגרפיה של התאורטיקן. כך שיתכן מאוד מצב שבו ההפרדה תיראה אמינה וסבירה. ונדמה שבמקרה של יונס, כמו במקרה של רבים מהאינטלקטואלים הגרמנים-יהודים הפרדה כזו איננה אפשרית.

יונס על אי תלותו של התאורטי בביוגרפי

חלק גדול מהדיון עד עכשיו יכול היה להיות מיותר אילו הטעם היחיד לקיומו היה הניסיון לתהות מה יכולה הייתה להיות העמדה של יונס עצמו. זאת מפני שבריאיון עמו הוא נשאל על כך ישירות והתשובה שלו, שאף היא הייתה ישירה ולא עמומה כלל, מראה שהוא מתעקש על האפשרות להפרדה מוחלטת. בתשובה שלו הוא פותח במעין הצהרת נאמנות חד-משמעית להיותו בנה המסור של התרבות והמסורת היהודית, ושהוא עצמו רואה את עצמו כמי שלא רוצה, ואולי לא יכול, לנתק עצמו ממנה. וכך יונס:

That is a community of fate, an affiliation which cannot be arbitrarily dissolved. One may not allow the chains to be torn off ... It is surely a puzzling phenomenon that we exist and introduced monotheism into the world, that we were its witnesses and its bearers and have continued to work at it – our significant minds and also the insignificant ones. No single generation has the right to simply allow such chain to be torn off. No, not a one.⁵

אפשר, כמובן לומר דברים רבים על האופן שבו יונס מבין את התמצית המהותית של היהדות ולהראות כיצד אופן זה כבר יש בו כדי להעיד על עקרונותיה כצורת חיים, כפי שהוא מבינם. אך העובדה שיונס חשב שמהותה היא בכך שהעניקה לאנושות את הרעיון המונותאיסטי איננה מרכז ענייננו בשלב זה. מה שחשוב לענייננו היא הצהרת הנאמנות ליהדות ותחושת השייכות החד-משמעית אליה שעולה מדבריו אלה. כנגד הצהרה זו הוא מציב, בהמשכו של אותו ריאיון, הצהרת נאמנות ומחויבות הנוגעת לעצמאותו ולאי-תלותו של שיקול הדעת הפילוסופי, התוחמת ברורות את גבולה של הנאמנות הפרטיקולרית והאישית לזהות היהודית. בכך הוא הופך את היותו יהודילמעין עובדה אטומה, שאין בכוחה להתנות את הדחף הפילוסופי הטהור והאוטונומי לחלוטין. וכך אומר יונס באותו ריאיון:

The philosopher must perform his actual task, that of thinking, wholly independent of such ties and inherited assumptions. He is obligated solely to thinking. In term of methods, philosophy must be 'atheistic'. That does not mean dogmatically asserting 'there is no God'. But it means not allowing one's view to be dictated by matters of faith. To be a philosopher and a Jew at same time – this implies a certain tension there is no question about that. Now, my chosen profession really was philosophical reflection, which means that one cannot permit anything to

Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main 5
2010, pp. 170–171

stand which is not validated by the means of knowledge provided by philosophy itself.⁶

'ההכשר' שיונס מספק כביכול לקוראיו בציטוטים חדרמשמעים אלו היה יכול לסייע בדינו רק אילו מלכתחילה היה ברור לנו איזה יונס אנו מבקשים לבחון: האם את זה 'היהודי', או 'היהודיגרמני', או שמא את זה הפילוסופי? אולם ברור שמה שמטריד אותנו הוא בדיוק אותו 'מתח יסודי' שיונס מודע לו ושהוא בוחר לפרק באמצעות הכרעה רצונית המעניקה עצמאות לייעודו כפילוסוף. עובדה זו מציבה קו ברור בין הביוגרפי לבין התאורטי, בין מחויבות לזהות פרטיקולרית למחויבות למחשבה עצמה. אף שאקט ההכרעה של יונס לא מחייב אותנו כקוראיו וכפרשניו, אנו יכולים לאמצו ולהכריע לשים בצד את העניין הביוגרפי ולהתמקד רק במיקומה של כתיבתו בהיסטוריה של המחשבה ושל הפילוסופיה.⁷ אך הצטרפות זאת להכרעה של יונס, שיש בה גם מתן כבוד לעמדתו שלפיה את ייעודו ותרומתו הוא רואה בפילוסופיה, תהיה הצטרפות על תנאי, כזאת שתקבל את אישורה רק לאחר שחזור ולאחר בחינה מדוקדקת שלה. כלומר, אף שהקריאה שלנו תתמקד בטיעוניו הפילוסופיים של יונס, ללא הידרשות להקשר הביוגרפי, נתייחס מתוך קשב ותשומת לב מתמידים למה שהונח בצד, ונבחן את הרלוונטיות שלו לטיעון הפילוסופי שאנו מבקשים לשחזר. הקשב ותשומת הלב למה שהונח בצד במהלך השחזור ייעשו בלי שנוני כנכונה עמדה בדבר היחס בין הביוגרפי לפילוסופי, המנוגדת לזו של יונס, ונזדקק להם רק אם נוכל להצדיק את השימוש בהם כדי להסביר דבר מה מהותי במהלך הפילוסופי של יונס. זוהי הצעה לאופן קריאה ביונס אבל היא יכולה להיות מוחלת לא רק עליו אלא גם על הבנת התודעה האינטלקטואלית הייחודית שהתהוותה מתוך אותו הקשר היסטורי הרהגורל, שחיבר יחד יהודים וגרמנים או יהדות וגרמניות.

6 ראו שם.

7 חלק הארי של ספרות המחקר שנועדה להציג את הגותו של יונס היא ברובה ספרות פילוסופית שאף איננה טורחת להתייחס למתח שיונס עצמו התייחס אליו בריאיון. ספרות זאת משתמשת בהנחה רווחת בספרות הפילוסופית שהעניין הביוגרפי הוא זניח בכל מקרה והעובדה שאולי במקרה של יונס, לאור הסיטואציה ההיסטורית המסוימת, יש מקום לבחינה אחרת אפילו איננו עולה. כאן עולה לדעתי השוואה שראוי להעלות והיא נוגעת בעניין שבין הביוגרפי לפילוסופי אך שגיבוריה הם גרמנים: כאלו שהביוגרפיה שלהם כללה חברות או הזדהות עם המפלגה הנאצית, ובעיקר את העובדה שהם דיברו על זהותם הגרמנית כעובדה נתונה. במקרה הזה הדבר חייב דיון דווקא מצד אלו שרצו להסביר מדוע למרות העניין הביוגרפי יש להתמקד בהיבט הפילוסופי. ואין צורך להרחיק את העדות אלא יש לדבר על מורהו של יונס, היידגר, ועל העובדה שכל דיון בו נפתח במהלך אפולוגטי או ביקורתי שמציין מדוע אי-אפשר לפסוח על 'הכתם' הביוגרפי לפני שפונים לדיון בפילוסופיה שלו. כמובן אני מודע להבדל בין המקרים אך מטרתי היא רק להצביע על כך שאותה רצינות של דיון על השפעה אפשרית של הביוגרפי על הפילוסופי אמורה להעלות גם במקרה של 'הקורבן', כלומר במקרה של היהודי, כמו במקרה של יונס. העובדה שהוא לא עולה בכל הספרים על יונס מבטא הנחה שבמקרה הזה ברור שההכרעה בדבר האיתלות מובנת.

‘אתיקה וטבע’: האפילוג ‘לתופעת החיים’: לקראת ביולוגיה פילוסופית

במקום לנסות ולסכם את המהלך הפילוסופי של יונס מתחילתו ועד גיבושו הסופי דרך הסתעפויותיו השונות ותת־הנושאים השונים והמגוונים מאוד שבהם הוא נוגע, דבר שהיה יכול לעורר את הרושם שבתוך מגוון גדול זה יהיה קשה למצוא גרעין יסודי הקושר אותם לידי שלם אחד,⁸ אני מציע לפנות לטקסט קצרצר, המכיל בסך הכול ארבע פסקאות, שתחת הכותרת ‘אתיקה (מוסר) וטבע’ משמש אפילוג לספרו ‘תופעת החיים’: לקראת ביולוגיה פילוסופית’. באפילוג יונס מנסח בתמציתיות רבה את האתגר הפילוסופי שעמו הוא ביקש להתמודד, והוא מציאת הדרך לגשר על התהום שנפערה בין האדם לעולמו, בין האדם לטבע. במונחים פילוסופיים אפשר לומר שיונס מבקש לבקר כל גרסה של דואליזם ולדחותה. במקומה הוא מציע גרסה ייחודית משלו למוניזם. אולם הוא מבקש לעשות זאת לא כמי שחושב על סוגיה פילוסופית נצחית, במונחים תאורטיים בלבד שנוגעים לניסיון לספק את הטיעון המשכנע ביותר בעד המוניזם, אלא הוא מבקש לספק את הטיעון המנוסח מלכתחילה במונחים נורמטיביים. יש שיאמרו במונחים אקזיסטנציאליסטיים דהיינו שמדובר בעמדה הרואה בדואליזם צורת קיום של הוויית האדם שבו הוא תלוש, מנוכר, קרוע מהעולם, מהטבע, מהסביבה שבה הוא חי ופועל.

אפיון נורמטיבי זה של הדואליזם, והמועקה האנושית המתלווה אליו, מזוהה עם ההישג הבולט של התודעה המודרנית שגילתה את העוצמה של תודעת האדם – הדואליזם הוצג לעיתים כמחיר ההכרחי, ולעיתים אף כמחיר לא מודע, הכרוך בו – איננו בשום אופן ‘גילוי’ של יונס. יונס מצטרף לשורה ארוכה של הוגים שכחלק מניסיון ההבנה העצמית של התודעה המודרנית הציגו אפיון זה כמהותי עידן המודרני. רבים ניסו להתגבר עליו בפנייה אחורה לצורה אחרת של הבנה עצמית או לראותו כגורל שיש להציע אופני פעולה אנושית להתמודדות עימו. מה שהופך את התמודדותו של יונס לייחודית היא הפנייה שלו לביולוגיה, או נכון יותר למושג החיים. האדם, כמעט בכל גרסה של עמדה דואליסטית ובוודאי באלו שאנו מכירים מאז דקארט, עומד כנגד העולם או מולו ואיננו חלק ממנו; אדרבה, העולם מיוצג בתיווכה של תודעת האדם, או בגרסאות אחרות מכונן באמצעותה. אך במקום לפתוח עמידה של האדם אל מול העולם, וכך כבר להניח את הפער ביניהם, יונס תוהה אם לא נכון יותר להתחיל במושג הראשוני יותר של החיים בכלל. אנו בני האדם

⁸ גם אם נסתפק במבט כללי על קשת הנושאים שבהם עסקו מחקריו הרי בטווח שבין חקר הגנוסיס, שבו פתח את מהלכו העיוני, לבין האתיקה של האחריות עם הדגש על היחס לטבע ולסביבה, שהוא החיבור החשוב שמסיים את מהלכו, יש קבוצה לא מבוטלת של מחקרים ספציפיים – למשל על ניתוח פנומנולוגי של מושג הראייה, או על יחסו של היידגר לתאולוגיה, או על מושג האל והמתמטיקה, או על המעמד הפרקטי של התאוריה – שלא תמיד יהיה קל להראות שהם משמשים כמופעה של טענה אחת, אף שברמה ההצהרתית יונס אומר שהם חלקים מהשלם השיטתי שהוא מבקש להציע. כמובן למחקרים הספציפיים יש ערך עצמאי והם מהווים תרומה פילוסופית חשובה לכל אחד מהתחומים שבהם נגעו.

מהווים גוף אורגני, ולכן כאשר נפנה לתאר את תופעת החיים לא נניח בהכרח נפרדות שמעמידה אותנו אל מולם אלא נציב את עצמנו בתוכם. לא ניכנס לסיבות שהובילו את יונס לפנות דווקא לצורה מסוימת זו של מחויבות למוניזם פילוסופי, שבמרכזו עומד המושג 'חיים' כמקיף כול, ולכך שהוא לא פנה לגרסות אחרות של עמדה מטפיזית זו, שבמרכזן עומדים מושגי הרוח, ההוויה, החומר ועוד. זאת מפני שבשלב זה מה שחשוב הוא להכיר בכך שהדואליזם על כל מופעיו, אבל בעיקר במופע המזוהה עם העת המודרנית, הוא מה שמגדיר את הבעיה שהפילוסופיה של יונס מבקשת לתאר ולאפיין ואף להציע דרך להתגבר עליה. בהקשר זה יש להבין את המשפט הפותח את האפילוג:

We opened this volume with the proposition that the philosophy of life comprises the philosophy of organism and the philosophy of mind.⁹

יונס קובע כאן שהמושג 'חיים' הוא המסגרת הכוללת שבה הוא מבקש להציע הסבר לאורגניזם בכלל, כלומר לטבע החי, אבל גם לקיומה של תודעה אנושית ושל פועל אנושי. ההתחלה מההנחה של 'החיים' כמסגרת המשותפת, כפילוסופיה הראשונית, כבר מציבה את יונס כמי שדוחה את הפער אני-עולם, תודעה-עולם, כי הם לא שני עקרונות נפרדים שפעורה ביניהם תהום אלא הם ביטויים של תופעה יסודית יותר – החיים. אולם אם תוהים מדוע מעוניין יונס בהצבה של החיים דווקא כמכלול שלם, כך שהתודעה והעולם הם מופעים שלהם ואינם חורגים מהם, הרי ברור שזה איננו נובע רק מהפנמה עמוקה של ההשלכות של התפתחותם של מדעי החיים מאז דרווין, הוא מביא את פירותיהם לשדה הפילוסופי. אמנם אפשר היה לראות בגילוי זה דבר מה שמבחינת סדר הגודל של משמעותו היה יכול להיות מובן כמוניזם שבסיסו הוא מושג החיים, וככזה שקול למוניזם שהוצע על ידי אלו שהחזיקו, לאורך המאה התשע עשרה, במוניזם מטריאליסטי, שראה בחומר את היסוד הראשוני שמתוכו יש להסביר את כל התופעות, האורגניות והאי-אורגניות. נדמה שאת מקורה של פנייה מפתיעה זאת יש למצוא באופן שבו יונס מציג קריאה משלו למשמעות ראשוניותה של שאלת ההוויה כפי שמנסחה מורהו, היידגר, ב'הוויה וזמן'. זהו ניסיון להצטרף לפרויקט האונטולוגי של היידגר, ולשוב ולשאול את שאלת ההוויה כשאלת היסוד. בעצם הניסיון לתת לה תשובה הוא גם מנסה להתגבר על ניסיונה העקבי של המטפיזיקה המערבית 'לשכוח' את שאלת ההוויה. אך צורה חשובה זו ליצירתה של 'מטפיזיקה' על בסיס מושג החיים מתבררת, לפחות באפילוג של הספר על תופעת החיים, כדיון מקדים שאמור לשמש למימוש תכלית אחרת, לאו דווקא מטפיזית אלא אתית. וכך כותב יונס בהמשך:

At its end, and in the light of what we have learned, we may add a further proposition, implied in that first one but setting a new task: a philosophy

of mind comprises ethics—and through the continuity of mind with organism and of organism with nature, ethics becomes part of the philosophy of nature. This again is out of tune with modern belief.¹⁰

אתיקה זו, שעליה מכריז כאן יונס, שמבוססת על התפנית של הבנת התודעה האנושית כצומחת מתוך החיים כמכלול המקיף של ההווה, תפותח מאוחר יותר בספרו 'אתיקה של אחריות'. אבל כבר כאן הוא מציע מהפכה רדיקלית במובן שהוא זר לחלוטין, כפי שאומר יונס בצדק, לאתוס המודרני ובעקיפין גם לזה היהודי-נוצרי. הפועל המוסרי שיעמוד במרכז האתיקה לא יהנה יותר ממעמד ייחודי מתוקף היותו יצור בעל רצון, ככושר מיוחד שהוא מנסה להדריך באמצעות התבונה שבה רק הוא ניחן או, לחלופין, כמתנה שהוענקה לו על ידי אל כל יכול, אלא הרצון נתפש ככושר שהוא רכש אט אט כחלק מהתפתחותו של האורגניזם בתוך טבע החיים וכחלק ממנו, כך שבשום שלב היותו פועל מוסרי ככזאת אינה חורגת מהחיים, מהאורגניזם.

למעשה אחת מההשלכות החשובות ביותר של הניסיון להתגבר על הדואליזם באמצעות הפנייה למושג החיים והאורגניזם היא התביעה ל'סילוק' האדם מהיותו בעל מעמד ייחודי בהווה. האדם נתפש ככזה שהפשר למשמעות של העולם ושלו עצמו נובעים ישירות אך ורק ממנו, כיצור בעל תבונה, או בעקיפין, על ידי האל שהעניק לו מעמד זה. סילוק זה, שהוא המסקנה ממהלך התפתחותו של האדם מתוך האורגניזם האורגניזם ובתוכו, איננו מוחלט. כלומר אין האדם מאבד את ייחודו כמי שהוא – בעל הכושר הייחודי לשיקול דעת – אלא כושר זה הוא נחלתו רק עד כמה שהוא יצור חי שאופניו הייחודיים ניתנים לו מתוך החיים עצמם. אין המדובר בסך פעילותו של האדם, אלא בחיים כפשוטם, דהיינו כ'פירוש ותיאור של עובדות ביולוגיות'. גם במקרה זה הניסיון הוא 'להשיב' את האדם אל הטבע, וזאת בלי שהדבר יוביל בהכרח לאיבוד ייחודו, כבעל החיים היחיד בעל תודעה הניחן בחופש רצון המעניק לו את הכושר לבחור מתוך חירות. כך יש להבין את המעבר של הגל ב'פנומנולוגיה של הרוח' מהפרק על התודעה לפרק על התודעה העצמית. הפרק הראשון אמור לתאר מודל המושתת כולו על הנחת הנפרדות שבין סובייקט לאובייקט, בין אדם לעולם ולבקר אותו, ואילו הפרק השני מבקש להציע לו אלטרנטיבה שנקודת המוצא שלה היא קיום של מכלול שלם של חיים. החיים עוברים תהליך של דיפרנציאציה עצמית והתודעה שהולכת ומפציעה מתוכה איננה חורגת מהם אבל עדיין מובחנת מהם. הגל, כמו יונס, מקדים את התהליך של הנפרדות לשלבים מוקדמים מאוד שבהם האדם בעיקר פועל על בסיס של דחף שבו הגל תולה את המקור לכינון של הנפרדות מן הטבע, אבל בדיוק בשל עיגונו של התהליך בשלב מוקדם זה משתמרת סוג של רציפות בין האדם לטבע ובלי בהכרח לבטל את ייחודו.

הפנייה הזאת להגל כמקור איננה מפתיעה. יש דמיון בין מה שהניע את הביקורת של יונס על הדואליזם, בכל צורותיו, לבין הצעת החלופה של הגל המושתתת על העיקרון של מוניזם דינמי. הצעה זו היא בבחינת מענה לדואליזם העומד בבסיס המחשבה הביקורתית של קאנט. אולם העובדה שאפילו קאנט,¹¹ אולי המייצג המובהק של העמדה הדואליסטית שכנגדה ניצבים הגל ויונס, מנסה לצמצם את הפער בין האדם לטבע מראה עד כמה חזקה השאיפה לגשר על הפער בין ההכרה בייחודו של האדם ובערכו לבין הרצון העיקש להציבו כחלק אינטגרלי מן הטבע. רצון עיקש זה מוביל את קאנט לספק תיאור המבקש לסלק את הניגוד ולבסס את חשיבותו בעת ובעונה אחת. קאנט עושה זאת באמצעות הצעה של 'היסטוריה משוערת' שמסבירה לכאורה את מקורו של הניגוד, אך גם מספקת אופק להתגברות עליו. קאנט משתמש בסיפור המקראי של בריאת האדם כמפת דרכים המכוונת אותו בתיאור הופעתה של החירות: מהיות האדם בראשיתו יצור המונע מאינסטינקט, וככזה משתייך לממלכת הטבע, לממלכת החי, עד להפיכתו לברייה תבונית בעלת חירות רצון. אין כאן המקום לפרט מדוע ואיך בדיוק קאנט רואה את עצמו נזקק לסיפור זה כחלק מתפיסתו את המוסר וההיסטוריה, או כיצד זה מהווה ביטוי למחויבותו לפרויקט הנאורות. הדברים מובאים כאן כדי לספק רקע שבעזרתו נוכל להעריך טוב יותר את הייחוד ואת החידוש הטמונים בפנייתו של יונס אל מושג החיים שממנו עלינו לצאת, לשיטתו, כדי להכיר בייחודו של האדם כבעל תודעה ורצון חופשי.

כפי שראינו, הגל, ואף קאנט, כבר סללו דרך לסגירתו של הפער אדם-עולם, ויונס היה מודע היטב למסורת זאת. מה אפוא הוביל אותו לקבוע שאנו זקוקים לתפנית לקראת פילוסופיה של חיים, התובעת את פיתוחה של אתיקה חדשה, אך בעיקר שהתפנית ותוכנה אינם מתיישבים עם 'האמונה המודרנית'. אם אתמקד רק במה שהוא קובע באפילוג לספרו 'תופעת החיים' כאילו היה הוא הטקסט היחיד של יונס, הרי הוא מציע סדרת שאלות רטריות שמהן אפשר לחלץ את ליבת העמדה שהוא מציע. עמדה זו אכן איננה מתיישבת עם העמדה של דובריה הבולטים של המודרנה, כפי שנראה. וכך כותב יונס:

Is not man alone? Does not the seeming call to our moral being originate in ourselves and merely come back to us from the putative scheme of things as our reflected voice? Has not that scheme been endowed by us with whatever meaning it may have for us?¹²

נדמה שהתשובה לסדרת השאלות היא ברורה וחיונית. בעקבותיה של תשובה חיונית זו מוצעת התפנית למושג החיים, וזאת על מנת לערער, במידת מה לפחות, את המעמד הפריוילגי שממנו נהנה האדם, כמי שהוא לא רק נבדל וייחודי אלא כמי שמהווה את

¹¹ ראו, למשל, חיבורו הקצר עמנואל קאנט, 'ההתחלה המשוערת של ההיסטוריה האנושית', תכלת 32 (2008), עמ' 102–115.

¹² Jonas, *The Phenomenon of Life*, p. 282

המקור הבלעדי לכל פעולה ומשמעות בעולם. וזה נכון לא רק לגבי הספּרה המוסרית שלרובנו, בדרך כלל, קל לקבל כאזור שבו אנו מכירים בנבדלותו של המין האנושי. זה נכון גם לגבי הספּרה שאנו רואים, בדרך כלל, כנבדלת ומובחנת כעולם שבו אנו פועלים וחיים. האם מה שמובן כייחוד שיכול להיות מובן כמה שמעניק לנו עוצמה וכבוד עצמי – כמי שניתן ביכולת לברוא את עולמו שלו בצלמו ובצורתו – איננו מה שגם כולא אותנו בבדידותנו?

כלומר, אם נקודת המוצא גם של קאנט והגל, ושל הוגים מודרניים רבים אחרים – ואולי היחיד היוצא דופן הוא שפינוזה – היא עדיין מעמדו הייחודי של האדם, הרי שהניסיונות להשיב אותו אל הטבע הם למעשה רק צורה אחרת של העצמת בדידותו או כליאתו העצמית בתוך דימויו שלו. מה'קוגיטו' של דקארט (אם מניחים בצד את סיועו של האל הטוב), דרך רעיון המהפכה הקופרניקאית של קאנט, שבו הציב את אקט כינון העולם בדמות האני הטהור, ועד עקרון הרוח ההגליאני, זו השבה ומכירה את עצמה במלאותה דרך התגברות על אחרותה העצמית – הם רגעים משמעותיים שאפשר לראות בהם בדיוק רגעים מכוננים של העצמת ייחודו של האדם, אבל בו בזמן כתהליך שהביא לשיאה את כליאתו ובידודו העצמי. המודעות ל'צד האפל' של תהליך ההעצמה המואץ של האדם לא הייתה נחלת המנסחים אלא גילוי מאוחר יותר של אלו שהסתכלו על השפעותיו המאוחרות כפי שאלו נחשפו במנעד רחב של פעילות האדם.

מי שהיטיב לתאר זאת והיה יכול להיות מקור השפעה והשראה ליונס היה מקס ובר, שהרחיב את היקפו של התהליך והחריג אותו מזה המודרני, והצביע על כך שהציוויליזציה המערבית כולה מאופיינת בתהליך של רציונליזציה הולך וגובר שבסוף כולא את האדם במעין כלוב ברזל כיוצרו של תהליך הרציונליזציה וכנושא. דיאגנוזה זו של ובר, המצביעה על מעין דיאלקטיקה המזהה את מקור אובדן המשמעות שנושא האדם בדיוק במה שהוא ראה כמקור גאוותו וייחודו, מובנת כגילוי האופי הטרגי של הקיום האנושי, שיש לשאתו כגורל בלתי נמנע. הטון והרטוריקה האקזיסטנציאליסטית המלווה את מה שמוצג על ידי ובר כניתוח אובייקטיבי של צופה חסר פניות של התודעה המערבית וגורלה, אמור לספק לנו את הקשר הדעת שבו פועל גם יונס. הטעם להפניה קצרצרה זו דווקא לובר, שרחוק היה מלהיות היחיד באותה תקופה ששילב מה שהוצע כניתוח תאורטי עם דיאגנוזה נורמטיבית פסימית על גורל ייחודו של האדם בציוויליזציה המערבית, איננו רק להציג עוד מופע של דבקות בהנחת המוצא האנתרופוצנטרית בדבר ייחוד קיומו של האדם. דבקות זו נדמה שצריכה הייתה להתערער לאור הדיאגנוזה או, לפחות, להפנות את תשומת הלב לכך שיייתכן שבהנחה זו דווקא טמון אותו גורל בלתי נמנע, ושרק בשחרור ממנה ייתכן שאפשר יהיה לחמוק ממנו. מה שהפנייה לניתוח של ובר מראה היא את עוצמתה של נקודת העיוורון שממנה סבלו מרבית התאורטיקנים שביקשו להבין את המשבר בתודעת האדם. יונס רואה בנקודה זו בדיוק את האחראית לקריסה ולגורל הטרגי הבלתי נמנע שמתאר ובר. התביעה לשחרור מההנחה האנתרופוצנטרית, שמתבטאת

במפנה לחיים עצמם כקודמים אונטולוגית למופע שלהם באדם, משחררת אותנו מאותה טרגיות שנחשפה ככל שהלכה והועצמה ההכרה בהיות האדם השליט הבלתי מעורער של המציאות הכפופה לרצונו. אך ובר איננו רק מי שמוליך את ההיגיון של ההנחה האנתרופוצנטרית למעין מבוי סתום טרגי, אלא גם מי שאולי היה הראשון שביקש להתמודד עם כך לא רק על ידי קבלה סטואית אלא גם כמי שסבר שהדרך להתמודדות זו חייבת להיות כרוכה בהצעה של אתיקה אחרת – 'אתיקה של אחריות', כפי שיכנה יונס את האתיקה החדשה שהוא יבקש להציע. לא ניכנס לאופן שבו ובר מציג אתיקה זו כתיקון הכרחי לאתיקה המושתתת על כוונות בלבד, נוסח קאנט, שכן מה שחשוב הוא עצם פתיחתה של האפשרות של אתיקה חדשה. אפשרות זו אינה עולה מיומרתו של ובר למלא את תפקידו של פילוסוף המוסר אלא מתיאור מצבו של האדם המערבי המודרני. תיאור זה בוחן את המהלך ההיסטורי שמצב זה הוא תוצאתו הבלתי נמנעת. הציטטה הבאה, החותמת את ספרו של ובר, 'המדע כיעוד', היא מעין קריאה לפעולה, למחשבה, שאני מבקש להציע שיונס הוא בין אלו הנענים לה. הוא מציג את התפנית הפילוסופית שלו אבל בעיקר את הצורך באתיקה חדשה. וכך מסיים ובר:

למי שאינו יכול לשאת את גורל הזמן צריך לומר אפוא שמוטב לו שישבו בשתיקה ובפשטות, ללא קמפיין העריקה הציבורי הרגיל, אל בין ידיהן הפתוחות לרווחה של הכנסיות הישנות והרחמניות. הרי הן לא תקשינה עליו. אולם כדי לעשות זאת יהא עליו – זה בלתי נמנע – לשלם מחיר ב'הקרבת האינטלקט'. לא נדון אותו לכף חובה, אם הוא באמת מסוגל לכך. שכן, קרבן כזה של האינטלקט לטובת מסירות דתית ללא תנאי אינו דומה מבחינה מוסרית להתחמקות מחובת היושרה המדעית הפשוטה, שנוקט מי שאין לו אומץ לברר לעצמו את עמדותיו הבסיסיות ושבוחר להקל על עצמו באמצעות רליטיזם רכרוכי ... ויושרה זו מורה לנו שכל אלה המייחלים כיום לנביאים ולגואלים חדשים מצויים במצב זהה לזה שמתאר... ישעיהו מתקופת הגלות: העם אשר שמע את הדברים האלה ייחל והמתין הרבה יותר מאלפיים שנה, ואנו יודעים מה היה גורלו המזעזע. הלקח הוא שלא מספיק לערוג ולייחל; עלינו לפעול אחרת – לגשת לעבודתנו ולכבד את 'צו השעה' – הן אנושית והן מקצועית. וזאת קל לעשות, אם כל אחד ימצא את הדמיון המחזיק בידו את חוטי חייו ויציית למוצא פיו.¹³

אך גם אם ובר הוא דיאגנוסטיקן חדהבחנה של מצב האדם המודרני הרי ברור שהוא עדיין, כמו קאנט והגל לפניו, מחויב לאותה המסגרת שיונס מבקש לערער עליה, מסגרת שמעניקה בכורה לאדם ומעמד מועדף ביחס לעולם וביחס להוויה בכלל. אם מבינים ששם טמון שורש המשבר, או לפחות מה שחולל אותו, הרי ההתגברות עליו מחייבת הצעה שבמרכזה 'הרחתו' של האדם מהמעמד הייחודי שאימץ לעצמו, או שהוענק לו, אבל בלי שהוא בהכרח יאבד את נבדלותו, את אותה 'אחרות' שאם נצטמצם לתחום האתי

¹³ ראו מקס ובר, 'המדע כיעוד' (1919), תרגם אלעד לפידות, תכלת 36 (2009), עמ' 31.

קובעת אותו כבעל כושר ליצור 'ערכים'. כלומר יונס ניגש לחיפוש אחר המסגרת התאורטית שבה האדם יאבד את ייחודו אבל זאת רק מתוך רצון לשומרה, גם אם בתיאור אחר. ואם ננסח זאת בלשון פילוסופית יותר, הוא מבקש אחר מטפיזיקה חדשה שתאפשר את ייחודו של האדם אבל ללא אותו גורל שייעדה לו המטפיזיקה הקודמת שהניחה את נבדלותו הרדיקלית של האדם. מה שמעניין אך גם חידתי במקרה של יונס הוא העובדה שכאשר מבקשים להתחקות אחרי מקורות ההשפעה של המטפיזיקה החדשה הזו, שאמורה לאפשר דחייה ועם זאת שימור בצורה אחרת של מעמדו הייחודי של האדם, הרי שאנו מקבלים לפחות שני מקורות מנוגדים שקשה מאוד ליישב ביניהם. הפנייה למקורות אלו היא לעולם לא מפורשת אבל נוכחותם כל כך בולטת עד שהיא מובילה את הקורא לחשוב שההיעדרות המפורשת היא ביטוי לכך שהיא מובנות מאליה, או שזה ניסיון להרחיק עצמו ממה שאולי יכול לעורר אי הבנה. לא משנה באיזו אפשרות קריאה נבחר הרי ברור שמקור אחד לניסוח של המסגרת החדשה הוא מהפכה מדעית והמקור האחר הוא מהפכה מטפיזית: המקור הראשון מזוהה יותר מכול עם דרווין ואילו המקור השני עם היידגר. הנוכחות של הראשון, דרווין, נמצאת בפסקה הפותחת של האפילוג, שכבר ציטטנו, שהצהירה על המפנה אל החיים כמקור המשותף לאדם ולטבע האורגני, אבל היא מופיעה גם בפסקה השנייה, כפי שנראה. שם היא מופיע יחד עם פנייה להיידגר לשם ניסוח אוניטולוגיה חדשה. וכך כותב שם יונס:

Here, two different propositions are mixed into a dubious half-truth. True it is that obligation cannot be without the idea of obligation, and true that within the known world the capacity for that or any idea appears in man alone: but it does not follow that the idea must therefore be an invention, and cannot be a discovery. Nor does it follow that the rest of existence is indifferent to that discovery: it may have a stake in it, and in virtue of that stake may even be the ground of the obligation which man acknowledges for himself. He would then be the executor of a trust which only he can see, but did not create.¹⁴

יונס מדבר כאן על הכושר המוסרי של האדם. האדם מסוגל לפעול בהתאם לחובה או מתוך חובה שהוא מטיל על עצמו בהיותו יצור בעל רצון; והכרחי להניח שהוא יצור בעל רצון כתנאי להיותו בעל כושר מוסרי. אולם לא הכרחי להניח שכושר זה פשוט קיים ושהוא הוענק לו או הומצא על ידי ברגע נתון שבו החל הכושר המוסרי של האדם. לא צריך לפסול את קיומו של אותו כושר כדי להניח ללא סתירה שכושר זה לא היה נתון מראש אלא התגלה כחלק מהתפתחותו של האדם. וכושר זה מייחד אותו רק בדיעבד. יותר מכך, העובדה שתכונה זו התגלתה, ולא הוענקה ברגע נתון שבו הושלמה התפתחותו כאדם, וגם

לא הומצאה על ידיו, אלא הייתה מרכיב בתהליך התהוותו הטבעית של האדם, מקטינה את האפשרות של היות כושר זה קשור בתכונה בלעדית של האדם. העובדה שכושר זה התגלה ולא הומצא משמעותה שהוא היה קיים בצורה אחרת לפני הופעתו באדם. רק לאחר שהופיע כושר זה באדם הוא יכול היה לא לראות את מקורו מחוצה לו ולייחס אותו רק לעצמו.

בתיאור זה של הכושר המוסרי ושל הופעתה של התודעה כתופעות שהתפתחו מתוך החיים עצמם יש הד חזק לרעיון האבולוציה של דרווין. נדמה שיונס מנסח גרסה מסוימת של 'מוצא האדם' כאשר הוא מקבל את העיקרון שאנו, על כושרנו המוסרי, תוצר אקראי של התפתחותו של טבע אורגני, ושל התפתחות זאת יש לייחס את היכולת שנוצרה בנו לפעול לאור חובה שאנו מציבים לעצמנו. נראה שהטענה שעומדת נפתח הציטוט מבקשת להישען על האפקט של 'השפלתו השנייה' של האדם, שסולק ממעמדו הייחודי כמי שעמד בראש פירמידת ההווה והורד בעקבותיה למעמד השווה לזה של יצורים אחרים – השפלה שאחראי לה דרווין, אם נשתמש בתיאורו הקולע של פרויד,¹⁵ אבל ההישענות הזאת היא מוגבלת, מותנית, שכן יונס רואה את התרומה המכרעת של דרווין לאפשרות של תפנית בתפיסת החיים כמושג כולל שיאפשר את ההתגברות על הזרות, הדואליזם, של האדם בעולם. אולם חוב מובהק זה לעצם האפשרות של המפנה לא מטשטש, מבחינתו של יונס, את העובדה שדרוויניזם הוא חלק מאותה מהפכה מדעית שאחראית לתהליך של ריקון משמעות, ניהיליזם, שהיה מובלע, ושהיא הפכה אותו לגלוי ולמפורש לחלוטין. הדרוויניזם עשה זאת כשהציע את מנגנון הברירה הטבעית כהסבר לדינמיקה של התפתחות צורות חיים המיוסדת על אקראיות נעדרת תכלית, ובכך שלל לחלוטין את הטענה, שעדיין אפשר היה להחזיק בה במידה מסוימת, בדבר אפשרות קיומן של מהויות קבועות שניתן לחשוף, וכשהציב את מכלול הטבע כמערך השלם הנע בתנועת שינוי נטולת כיוון בלתי פוסקת. כלומר, הפנייה לדרוויניזם היא מקור להתגברות על המאפיינים של דואליזם וניהיליזם, ובעת ובעונה אחת גם משהו שיש להתגבר על כמה מהשלכותיו המסייעות לביצורם של דואליזם וניהיליזם. באופן שאיננו מפורש, הפנייה של יונס אל מושג החיים, והתביעה לחלץ ממנו לא רק מושג של תודעה החורגת מהם אלא גם מקור לחירות שהמחויבות המוסרית מושתתת עליה, מראה את השימוש הייחודי שלו במדע המודרני גם כמקור המשבר אבל גם כמה שמתווה את הדרך ליציאה מהמשבר. במובן הזה יונס מציג עמדה ייחודית שאיננה מצטרפת לרטוריקה אנטי-מדעית שרואה במדע ובמתודה שלו את הביטוי למשבר אלא בוחנת את האפשרות לחלץ ממנו, בקריאה מסוימת מאוד של משמעותו, את המתווה לפתרון אפשרי. אם לא מוותרים על הרעיון שיש לאדם ייחוד, אבל מוותרים על הרעיון שהוא הוענק לו ככזה מן המוכן, או שהיה ברשותו כתכונה

¹⁵ תיאור שלוש 'ההשפלות' שעבר האדם בעקבות המהפכה המדעית מצוטט בספרו של חיים יוסף ירושלמי, משה של פרויד, ירושלים 2006, עמ' 7.

מהותית שלו מאז ומעולם, הרי הדרך להראות **כיצד** השיג זאת האדם הופכת לעניין שולי, בהיות האדם יצור טבעי שנוצר והתפתח כחלק מהתפתחותם של החיים האורגניים עצמם. מה שיונס משיג מכך הוא שהטבע, או החיים עצמם, אינם אדישים להיווצרותו של האדם כישות יוצרת ערכים אלא שהוא חב חלק מכך לאותו טבע, לאותם חיים, שמהם התפתח. אם טענה זו נשמעת ככרוכה ב'מחיר' כבד לתפיסה המושרשת עמוק בתודעה העצמית של האדם שהוא בעליו הבלעדי של כושר מסוים המאפשר את חריגותו מן החיים עצמם – יהיה זה הכושר התבוני או הכושר לקבוע ערכים – הרי שיש לשוב ולזכור מדוע יונס מבקש לקחת זאת ממנו. עלינו לשוב ולזכור, בהקשר התאורטי כמו בהקשר המעשי-מוסרי, שהוא עושה זאת לא כדי להציע תפיסה חלופית, תאורטית או מעשית, לאור פגם עקרוני בתיאוריות עצמן, שהניחו את ייחודו של האדם כחורג מהטבע, אלא שבתפנית הוא מוצא את הדרך היחידה להתגבר על המשבר הקיומי שהאדם נקלע אליו בדיוק בגלל ההנחה הגלויה או הסמויה בדבר ייחודו וחריגותו. העובדה שרוח דרווין היא המחוללת את הערעור אין משמעותה שיונס מבקש אתיקה המושתתת עליה, נוסח ניטשה, ואם נרצה ארנסט גלן, אלא שהוא מבקש להמשיך להחזיק בעקרונותיה של האתיקה המסורתית אך לבססה על אונטולוגיה מטיפוס אחר, שבהכרח תציע מודיפיקציה שתוביל להבנה חדשה. מקור ההשפעה השני, שגם הוא לא מוזכר, היידגר, הוא מי שהציע מטפיזיקה, אונטולוגיה, חדשה שתספק את הבסיס לחידושה של אתיקה כזו שתאפשר התגברות על ה'גורל' של התודעה המודרנית. כך לפחות אני מבקש לקרוא את חציה השני של הפסקה השנייה של האפילוג שיונס פותח בתביעה המפורשת למטפיזיקה חדשה:

At any rate, the contention – almost axiomatic in the modern climate of thoughts – that something like an “ought” can issue only from man and is alien to everything outside him, is more than a descriptive statement: it is part of a metaphysical position, which has never given full account of itself. To ask for such account is to reopen the ontological question of human within total existence.¹⁶

יונס לוקח ברצינות את הפוטנציאל הטמון במהפכה של דרווין לערעור על בלעדיות האדם כמקור לכל מחויבות נורמטיבית, אבל, מסיבות שאינן ברורות לגמרי, הוא אינו יכול לאמץ את תורת דרווין כבסיס לחלופה. מצד אחד, העובדה שהתפנית שיונס מציע אל חקירת החיים כמכלול השלם שהאדם הוא חלק אורגני ממנו נדמה כמתיישבת בדיוק עם פנייה לדרוין כאל מקור חלופי למחויבות נורמטיבית, שמצמצמת את הייחודיות של האדם. מצד שני, אפשר כמובן לתלות את הסירוב לפנות לדרוין כחלופה בקושי שיש לרבים, עד היום, לאמץ את הרטוריקה בדבר 'שרידותם של הכשירים ביותר'. רטוריקה זו נתפשת

כמעצרת כל צורה של מחויבות נורמטיבית אך נדמה לי שהטענה של יונס, שלפיה הקושי להשתחרר מההנחה בדבר ייחוד האדם הוא אופיה המטפיזי (ולא התיאורי) של ההנחה, חושפת מניע אחר ולפיו תורת דרווין והשלכותיה הן תוצר של אותה מטפיזיקה, או אותה אונטולוגיה, שאינה יכולה עקרונית להציע הבנה חדשה על 'טבע ההווה', וזאת כיוון ששאלת ההווה עצמה לא נשאלה ולדעתו יש הכרח יש לשוב אליה. כלומר, התאוריה של דרווין היא חלק מהתפיסה המטפיזית שהמדע איננו חלופה שלה אלא חלק ממנה, ויש לערער אותה כדי להימנע מהשבר שהוא ביטוייה המובהק. התביעה 'לפתוח את השאלה האונטולוגית על האדם במסגרת ההווה בכללותה' היא המסגרת שבתוכה יש להבין את התפנית למושג החיים והאטיקה. מי שהציע לעשות זאת היה היידגר שכבר הצביע על כך שהדבר מעולם לא נעשה ולמעשה נשכח כבר מרגע הולדתה של המטפיזיקה המערבית. נדמה שיונס כמעט מצטט את המסר הזה, בלי לציין את מקורו. הוא עושה זאת בהמשך הפסקה, שבה הוא טוען שרק הפניית המבט מהסובייקט אל טבע ההווה בכלל יכול לשחרר אותנו מאותה הנחת יסוד שבגינה צמצמנו את מבטנו אל האדם וזנחנו את מה שקודם לו ומעניק לו את משמעותו – ההווה עצמה. אותה מטפיזיקה 'שכחה' את משימתה האמיתית, שבה יש קדימות להווה, וממנה שואב האדם את משמעותו כמי שייעודו הוא לשאול בדבר ההווה.. וכך רעיון זה נשמע בגרסתו של יונס:

It may have been premature despair which denied the doctrine of being the power to yield a ground of obligation—for beings, of course, that are pervious to obligation, and who must be there so that obligation can find its respondent.¹⁷

יונס מעתיק את מקור המחויבות מהאדם היחיד – שמגלה ברצונו שלו את המקור הבלעדי למחויבות, אם להשתמש בלשונו של קאנט – אל ההווה ככזאת אבל בתיקון חשוב: יש צורך בהיענות של האדם. בציטטה זו יונס מקפל בדחיסות מרשימה טענה היסטורית-פילוסופית יחד עם טענה תאורטית, שייאוש בטרם עת גרם לנו בעבר לזנוח את העמדה התיאורטית, המטפיזית. את הטענה הזו הוא מבקש עתה להחזיר לאור המשבר הניהיליסטי שהאדם המודרני נקלע אליו. הטענה ההיסטורית-פילוסופית הזו היא חשובה כיוון שהיא מאפשרת לנו להבין היכן עלינו למקם לא רק את עצם הפנייה לפילוסופיית החיים כמודל תאורטי שאמור להתגבר על בעיית הדואליזם אלא בעיקר מה המשמעות של הקריאה לאתיקה חדשה שאמורה לבוא בעקבותיה. עכשיו ברור שמה שהטריד את יונס היא לא העמדת אתיקה חדשה המושתתת על פילוסופיית החיים כי אז הוא יכול היה לאמץ סוג של נטורליזם פילוסופי שמנסה למקם את האתי בשדה הטבעי, אם נרצה, בחיים עצמם, ולא במערכת עקרונית מופשטת, תהיה זו תבונה או אל. העובדה שהוא אינו נוקט כיוון

זה, אלא תוהה על האפשרות של אתיקה חדשה המושתתת על אונטולוגיה שלא השכלנו ליישם, חושפת את העובדה שהבעיה איננה לוקאלית, כלומר כזו הנוגעת לעמדה פילוסופית מסוימת, אלא קשורה למהלכה של ההיסטוריה של הפילוסופיה בכלל ושל המטפיזיקה שעמדה ביסודה. טיפוס זה של טענה כוללת, שאיננה מבקשת לבחון עמדות מסוימות בתולדות הפילוסופיה אלא את המשגה שעמד בבסיס המפעל כולו, נוצר בהשראת חיבורו הנודע של היידגר, 'הוויה וזמן', ובאופן ממוקד יותר בשאלת 'האדם ב השראת חיבורו 'איגרת על ההומניזם'. אם קוראים את דברי יונס לאור האיגרת, הרי גם השאלה על דחיית הפנייה לדרוין כמקור לאתיקה חדשה מקבלת פשר. היידגר הראה באותה איגרת מדוע גם הגרסה הזו לפנייה לטבע החי אין בה ביטוי למפנה חדש, שכן היא תוצר של אותה מטפיזיקה ששכחה את שאלת ההוויה ושעליה יש להתגבר. כמובן הנוכחות החזקה הזו של היידגר בפרויקט של יונס לא צריכה להפתיע איש בגלל ההקשר הביוגרפי הברור, אבל היא עדיין מעוררת שאלה לגבי המידה שבה יונס סבור שהאתיקה החדשה והמפנה אל פילוסופיית החיים שהוא מציע מובחנים מהעמדה של היידגר. לא אכנס כאן לשאלה הסבוכה של היחס היידגר-יונס אבל היא חייבת להיות מונחת ברקע כדי שאפשר יהיה להעריך את עמדתו של יונס עצמו, ואת המוטיבציה העומדת ביסודה של עמדה זו, בין שהיא אתית ובין שהיא תאורטית, וכדי שאפשר יהיה לבחון עד כמה עמדה זו נקבעת על ידי הניסיון להבחין את עצמו מהעמדה של היידגר או להרחיק את עצמו ממנה.

הפסקאות השלישית והרביעית, החותמות את האפילוג, הן הניסיון של יונס לשוב ולהעניק לאדם מעמד ייחודי אחרי מה שנראה כהפקעה של זכות יתר שהייתה לו, ושבגינה הוא נקלע למשבר משמעות עמוק. הענקה מחודשת זו מתרחשת בתנאים חדשים, שאפשר להבינם כהגבלה של ההכרה העצמית של האדם וכריסון של תפיסתו העצמית כבעל כושר ומרחב פעולה בלתי מותנים, שרואה את מקורם של כישוריו בו עצמו ולא במשהו חיצוני לו. בהענקה המחודשת של הייחודיות האדם מוצא אמנם תפקיד, אבל אין הוא בעליו אלא הוא משמש מה שדרכו, ורק דרכו, מתממש משהו החורג ממנו, ומתממשת תכליתו של הטבע שהאדם הוא חלק אורגני ממנו. מה שמעניין בתיאור של יונס הוא שההכרה בצורך של האדם לשוב ולהגביל עצמו היא פרי של ניסיון היסטורי שבו האדם מימש את מה שהוא ראה כייעודו, אבל כשהתברר לו שהמחיר שהניסיון גבה ממנו כבד מדי, הוא מבקש להגדיר מחדש את ייחודו כך שיימנע מאותו מחיר. כלומר, אין יונס מחזיק בעמדה המעריכה את כל המהלך שהחל מגילוי הסובייקטיביות – שאם נאמץ את הגרסה של הגל לתולדות הפילוסופיה היא כבר מופיעה אצל סוקרטס – כסטייה מעניין מהותי, אלא כגילוי מהותי שמופע מסוים של התממשותו התברר כהרה גורל. על כן אין לבטלו אלא לחשוב אותו מחדש, תוך שימורו תחת תנאים שמרסנים את הדחף לאיתלות רדיקלית שמובילה למשבר של ריקון משמעות שלפניו עומד האדם המודרני. אני למד שכך יונס מבקש לקרוא את התביעה לנסיגה שעדיין משמרת את ייחודו של האדם לא רק מהסירוב המפורש שלו

לאמץ עמדה נוסח דרווין אלא בעיקר מפנייתו לאנלוגיות היסטוריות כנושאות מטען הסברי. ניתן לראות זאת למשל, באנלוגיה ההיסטורית בין המשבר שהוביל להתהוות הגנוסיס לבין מה שהוצע כהתגברות עליו, או בפנייה חזרה לבחינת יחסה של האתיקה הקלסית לאונטולוגיה כביטוי לריסון של הדחף הסובייקטיבי באמצעות עיגונו ותלותו בקוטב אובייקטיבי בדמות הטבע. אני מודע לכך שיונס עצמו מדגיש יותר את הערך שיש בהרמוניות, בהשלמה ובפיוס. אך אם חושבים על זה במונחים של המשבר שמניע את המהלך כולו הרי ברור שמדובר בחיפוש אחר אמצעי לריסון עצמי של הכוח שהשיג לעצמו הסובייקט שהשתחרר מתלותו באובייקט שאותו כפף עתה לרצונו המוחלט. בשני משפטים דחוסים, בפסקה השלישית, מצליח יונס לקשור יחד את הרעיון של אתיקה חדשה, כצורה של ריסון עצמי של כוח רצון אוטונומי, עם הצורך לשחרר את הטבע מלפיתתו של הסובייקט ולאפשר לטבע, כמרכיב באחדות בינו לבין הסובייקט, לאפשר לסובייקט לממש את עצמו. וכך יונס:

Their divorce, which is the divorce of the "objective" and "subjective" realms, is modern destiny. Their reunion can be effected, if at all, only from the "objective" end, that is to say, through a revision of the idea of nature. And it is becoming rather than abiding nature which would hold out any such promise.¹⁸

זהו אולי הניסוח המתומצת והקולע ביותר של מה שיונס מחפש אחריו פילוסופית: הבעיה היא קרע, סיבתו הפרדה דיכוטומית בין אובייקט לסובייקט, שיאו בתודעה המודרנית. הפיתרון: שיבה לאחדות, שהמופת שלה האידיאל הקלאסי; האמצעי להשיגו, הענקת משמעות מחודשת לטבע כזה שאיננו יותר קבוע ונצחי, אלא דינמי ומתהווה, כלומר חיים. פיתרון זה אינו יכול להותיר את המסגרת האתית המסורתית שבה הטבע איננו חלק בלתי נפרד, לכן יש להציע אתיקה חדשה. הבעיה המרכזית היא שאף שיונס מכנה זאת אתיקה, הרי היא אתיקה רק במובן מסוים מאוד. היא אתיקה כזאת שאיננה מציעה תורת פעולה ('איך עליי לפעול לאור קונפליקט המעורר צורך להכריע נורמטיבית בין אלטרנטיבות'), אלא כזו שמציעה דרך להשיג אחדות שאבדה, ובכך לשוב ולכונן תפיסת אדם שבה יחסו של האדם לסובב אותו איננו קרוע אלא הרמוני. זהו מובן מסוים ומוגדר מאוד של מהו האתי. מובן זה מניח הבדל בין האתי למוסרי – התחום האתי מאפשר דיון כמו של יונס, ואילו התחום המוסרי מותיר אותנו עם המובן הרגיל של תורה נורמטיבית של פעולה, טיבה של הפעולה הראויה. יונס לא נותן דעתו על הבדל זה מפני שהוא מניח אותו כמובן מאליו (אני מניח שעבור יונס מקורו של ההבדל הוא בביקורת האתית של הגל על המוסר),

או מפני שמה שחשוב לו באמת, במסווה של הצעה של אתיקה חדשה, הוא הריסון של האוטונומיה ושל הכוח המופרז שהוענק לאדם בתפיסה המוסרית המודרנית. במילים אחרות, על מנת להבין את התביעה לאתיקה חדשה יש לנסח את הבעיה האתית שתורת המוסר המודרנית אינה מצליחה לספק לה מענה. לא ברור אם בעיית הקרע מספיקה כשלעצמה למלא את התפקיד הזה. ההתגברות על הקרע יכולה להיות קשורה לביקורת על תורת מוסר רק אם אנו מניחים שאותה התגברות היא ערך שכנגדו מוצבת העמדה המוסרית בכללותה; כלומר, תורת המוסר המודרנית היא מושא לביקורת מפני שהיא נתפסת כאחראית למשבר ולניתוק שחווה האדם שזו התאוריה המוסרית שלפיה הוא פועל בעולם. במובן זה התביעה לאתיקה חדשה צריכה להיות מובנת כאנלוגית לקריאה של ניטשה לשינוי ערכים כולל, כלומר להצעה של תפיסת מוסר שמעבר לזו של הטוב והרע, כיוון שהתפיסה הקיימת כרסמה קשות בבריאותו ובחוסנו של האדם. הציפייה שהאלטרנטיבה שמציע ניטשה תסתכם בתורת פעולה מוסרית חלופית מוצגת, בצדק, כאי הבנה של המניע שמאחוריו עומדת התביעה לשינוי. כמובן, אם נכנסים לתיאורם של מגוון הגישות שהוצעו לתורת מוסר, יש סבירות שלאור הפנייה לטבע כמקור למוסריות, יונס יכול היה לאמץ עמדה נטורליסטית, כזו המעגנת את המוטיבציה המוסרית שלנו בטבענו הפסיכולוגי, שאמורה להיות אלטרנטיבה למוסר הנגזר מהיות האדם יצור שתבונתו היא מקור ייחודו. הסיבה שיונס, כמו מרקס, ניטשה או היידגר, אינו עושה זאת נעוצה בעובדה הפשוטה שהוא מבקש לערער על תמונת האדם שבבסיסה. הוא בוחר לעשות זאת על ידי הצעה של אונטולוגיה חדשה שממנה תעלה תפיסת אדם חדשה שלא תסבול מהקרע בין האדם לעולם ומהניהיליזם שעלול להיות תוצאתו. נדמה לי שיונס מבקש לסיים את ההצעה שלו לפילוסופיית חיים בקריאה לאתיקה חדשה מכיוון שחיפוש אחר אתיקה כזו הייתה כוונתו המקורית, וזו הובילה לבחינה מחדש של הנחת היסוד המטפיזית שתידרש להצעה כזאת. אבל ייתכן שהתהליך היה הפוך. כלומר ההכרה בצורך במטפיזיקה מוניסטית שהציע, עם הפנייה למושג החיים כמושג היסוד, קעקעה את הנחות היסוד העומדות בבסיס האתיקה המושתתת על הבחנה חדה בין האדם לעולם, ולכן חייבה חלופה אתית שתתיישב עימה אף שאיננה לקוחה מהעמדה המטפיזית הקודמת. יונס איננו פורש כך את שיקול הדעת שהוביל אותו להצעה של אתיקה חדשה אבל נדמה לי שזו תהיה קריאה סבירה של הקטע הבא בו נפרש שיקול הדעת האונטולוגי שממנו עולה התביעה לאתיקה אחרת:

From the immanent direction of its total evolution there may be elicited a destination of man by whose term the person, in the act of fulfilling himself, would at the same time realize a concern of universal substance. ... However that may be ... only an ethics which is grounded in the breadth of being, not merely in the singularity or oddness of man, can have significance in the scheme of things. ... However far, therefore, the

ontological quest may have carried us outside man, into the general theory of being and of life, it did not really move away from ethics, but searched for its possible foundation.¹⁹

האם המהלך הפילוסופי הנועז של יונס מסתכם בפרטיה של אותה אתיקה חדשה או שמא זו נותרה רק בגדר משימה הכרחית שעלתה כמסקנתו של המהלך כולו? כאשר מביטים על חיבוריו הבאים של יונס התשובה היא ברורה. הרי כבר הזכרנו שהחיבור החשוב והידוע ביותר של יונס הוא 'האתיקה של האחריות: אתיקה לעידן הטכנולוגי' ונדמה שהוא המועמד 'הטבעי' למלא את התפקיד של "אתיקה חדשה" שהובטח כמתחייב מהתפנית האונטולוגית. אך קריאה ב'אתיקה של האחריות' תגלה שאף שאין ספק שהיא שומרת על כמה מהמוטיבים שהניעו את המהלך לקראת תורת הוויה חלופית היא עדיין בלתי תלויה בה וניתן לקרוא אותה באופן בלתי תלוי. יותר מכך, נדמה שהרעיון של החלשת הטענה בדבר ייחודו של האדם נזנחת והקריאה לאדם לנהוג באחריות שבה ומעצימה את הטענה שהדברים בסופו של דבר תלויים בו, באדם, וברצונו. נכון שאפשר לראות ברטוריקה של יונס הד לרעיון שזו אתיקה המבקשת להגביל את הבלעדיות של שיקול הדעת המוסרי כמצומצם לאדם אבל זה לא נעשה על ידי פנייה לטבע כמקור שממנו צומחת המחויבות החלופית הזאת, כפי שהצהיר יונס באפילוג. היא נעשית דווקא על ידי הרחבת גבולות האחריות של האדם גם לגבי מה שקודם לא היה בהכרח מושא של פעולתו כיצור מוסרי. כלומר יונס לא משנה את המסגרת המטפיזית כאשר הוא מעלה את פרטיה של האתיקה החדשה אלא מציג הרחבה בלבד, אמנם הכרחית, של האתיקה המיוסדת על בסיס הנחותיה של המטפיזיקה המסורתית, זו של האובייקט-סובייקט. בנוסף פשוט יותר. האדם ולא הטבע הוא שיעמוד, בקריאה שאני מציע, במרכז של האתיקה של האחריות. כדי להראות זאת עלינו לפנות לתיאור העמדה האתית שהיא אולי תרומתו הייחודית והמקורית ביותר של הנס יונס לפילוסופיה של המאה עשרים.

אתיקה לעידן הטכנולוגי: הגרסה של יונס

המהלך הפילוסופי של יונס עד חיבורו של 'צו האחריות', או יותר נכון, עד חיבורה של ההקדמה ושל חלקו הראשון של הספר, הלך באותו מסלול מוכר, שהותווה שוב ושוב על ידי רבים וטובים, של חוסר נחת עמוק ממצבו של האדם המודרני. יונס שלפני 'צו האחריות' ביקש להציע את התרומה שלו לאותו חוסר נחת יסודי על ידי תיאור משלו לנקודה שבה העניינים השתבשו. עם פרסום 'צו האחריות' נדמה שהעיסוק המתמשך בגנאלוגיה וההתמקדות בעבר ובחיפוש אחר נקודת השבר מפנה את המקום לעיסוק בהווה, ואולי חושב יותר, בעתיד שצפוי לאדם לאור תיאור ההווה. ברור שלתיאור ההווה

יש קשר מושגי עמוק לגנאלוגיה של המצב המודרני, אך הוא מוסט הצידה ואת מקומו תופס משבר קיומי מוחשי. אין זה עוד משבר התלוי בריקון משמעות וניכור האדם מהסובב אותו, אלא כזה שמעמיד את עצם המשך קיומו של המין האנושי בסכנה. יונס זונח את השאלה על הסיבות שבגינן נקלע האדם לאותו שבר ניהיליסטי ובמקומה הוא מציב את התוצאה של התהליך: האדם מוצג כמי שבשיא תהליך של העצמה, שכאמור התחיל מראשיתו של העידן המודרני, שהוא גם תחילתו של המשבר, השיג לעצמו כוח ושליטה חסרי תקדים על עצמו ועל הטבע הסובב. אבל בדיוק במה שנראה כשיא ההצלחה וכשליטה ללא מצרים של האדם על גורלו, בעיקר באמצעות הטכנולוגיה, מתחילה להיחשף צורה חדשה של המשבר שהפעם מאיימת על עצם קיומו של האדם ועל עיוות של הטבע שלא יהיה ניתן לשוב ולשקמו.

כמובן אפשר לראות בתיאור קטסטרופלי זה של יונס את גרסתו ההיסטורית של המשבר הקיומי של האדם המודרני, שהניסיון לתארו והאפשרות להתגבר עליו מגדירה את משימתו הפילוסופית. אבל למרות הפיתוי לראות זאת כך יש לשים לב להבדל מכריע הנוגע למניע ששינה את צורתו והפך מחתירה למימושו של אידיאל אחדות של חיים רווי משמעות, שכבר אינם מפוצלים וקרועים, לחתירה המושתתת על פחד גולמי ואימה העולים מההכרה שהאדם עומד לאבד את השליטה על מערך התנאים המאפשרים את עצם קיומו. בתפנית שהציע יונס לפילוסופיה של חיים כמכלול השלם בספרו 'תופעת החיים', הקורא היה אמור להיות מצויד בידע היסטורי ופילוסופי מורכב כדי להתחיל להעריך את המשבר ואת האמצעי להתגברות עליו. הקורא שאליו פונה יונס בהקדמה של 'צו האחריות' חי את מציאותה של העת הטכנולוגית כדבר המוחשי והקונקרטי ביותר, ונהנה מחוויית ההישג וההצלחה שלה. גם כאן אפשר לטעון שהפתיחה הקונקרטית של 'עקרון האחריות', המושתתת על תיאור האיום הקיומי גרידא, איננה מצביעה על שינוי מהותי במהלך הפילוסופי של יונס, כפי שזה תואר באפילוג 'על אתיקה ואונטולוגיה', ושיש כאן רק שינוי בדגש הרטורי, הנוטש את הטון התאורטי המרוחק ומאמץ טון שיכול באופן לגרום לקורא להכיר מיד באתגר התובע מחשבה אתית חדשה לחלוטין. לפי קריאה זאת, המחשבה האתית תמשיך להיות מושתתת על הרעיון של אתיקה הצומחת ממחשבה אחרת על ההווה, אך תציע לה גרסה מורחבת הקושרת אותה למחשבה על ההווה, כלומר ל'אתיקה לעידן הטכנולוגי'.

קריאה זו מפתה, שכן היא מסבירה את ההפתעה, גם מצד יונס עצמו, מההצלחה העצומה שזכה לה החיבור, שהפך את מחברו לדמות מרכזית בשיח על אקולוגיה ואתיקה סביבתית. ואולם עדיין יש הבדל עקרוני, המצביע על שינוי עמוק באופן שיונס תופס את היחס אדם-טבע בספרו 'עקרון האחריות'. לדעתי לא נכון לצמצם את ההבדל לבחירה רטורית, הרואה כיצד קורא פוטנציאלי שונה מהקורא הפילוסופי, שכן מדובר בשינוי ובהערכה מחודשת של היחס אדם-טבע לעומת מה שהוצע בקריאה שלנו את האפילוג. השינוי נוגע בחזרה אל היחס המבחין היטב בין אדם לטבע, והנוטש את הניסיון המוקדם

להטמיע את הראשון באחרון. ב'עקרון האחריות' שב האדם לעמוד במרכז העניין כמי שעליו מוטלת האחריות לטבע שהוא מבקש להציל. ברור לחלוטין שמה שמאזים באמת הוא קיומו של האדם עצמו. מה שיונס מבקש לעשות בעקרון האחריות הוא לשוב לסכמה המסורתית של היחס אדם-עולם, שעמדה לביקורת, ולשוב ולהטיל על האדם את האחריות המוסרית כלפי עצמו וכלפי הטבע. האיום הקונקרטי על קיומו של האדם, העולה מיחסו הלא מרוסן כלפי הטבע, הוא המחזיר לדיון את האדם כמי שמופקד לא רק על עצמו אלא גם על הטבע וכמי שעליו מוטלת האחריות המוסרית הבלעדית. כמה רדיקלית החזרה הזאת לסכמה המסורתית, שהועמדה קודם לביקורת, עולה מהעובדה שלטבע עצמו אין ערך פנימי משלו אלא הוא נבחן רק לאור היותו הסביבה שבה חי ופועל האדם, ושהעמדתו בסכנה מאיימת על קיומו של האדם ולא על קיומו של הטבע. ברור שאותה קטסטרופה אפשרית, שבה המשך קיומו של האדם מועמד בספק, אין משמעותה איום על המשך קיומו של הטבע עצמו אלא רק על המשך קיומו בתנאים שיכולים לאפשר את קיומו של המין האנושי. מעובדה זו, וממנה בלבד, עולה התביעה המרכזית של החיבור 'עקרון האחריות' לאתיקה חדשה, או נכון יותר, לתיקון של זו הקיימת, כזו שתרחיב את תחום אחריותה גם כלפי הטבע עצמו, וגם כלפי הדורות הבאים, וזאת מתוך מניע אחד מרכזי: מחויבות להמשך קיומו של המין האנושי. הצבתו של מניע זה, מחויבות מוסרית להמשך קיום המין האנושי, היא ביטוי מובהק להצבה של שאלה חדשה, החורגת מתחום הגדרתה של האתיקה המסורתית, ומשום כך רשאי יונס לכנות את האתיקה של האחריות 'חדשה', אבל הסיבה לכך אינה טמונה בצמצום שלטונו של האדם על הטבע אלא בדיוק ההפך, היא טמונה דווקא בהעצמה שלו.

אחריות במובנה הפשוט בכלל ואחריות מוסרית בפרט היא המוכנות להכיר בכך שלמעשינו, בין שאנו מתכוונים אליהם ומודעים אליהם ובין שאנו קשורים אליהם בעקיפין, ישנן השלכות... קבלת האחריות או התנערות מאחריות יכולות להיות פרי הכרעה רצונית שבה אני מציב עצמי כאחראי לפעולה מסוימת שלי; אבל אחריות יכולה להיות נתבעת ממני על ידי אחר כמוני, וגם על ידי אחר שממלא את שליחותו של מוסד חברתי, כמו החוק, המדינה. כלומר, בתיאור הזה ההתעוררות של האחריות מתרחשת או מתוכי או שנקראתי אליה מתביעה מחוצה לי על ידי מי שאני מכיר בהם כבעלי זכות, מתוקף הסכם הדדי בינינו, וזה לזאת שלי ושמאפשרת לי לתבוע זאת מהם. אחריות מטיפוס כזה מגדירה אותנו כיצורים מוסריים שמבקשים לעשות את המעשה הראוי, אבל היא גם מגדירה את פעולתנו כיצורים חברתיים. מושג אחריות זה איננו הולם עוד את מה שנתבע מאיתנו על מנת להציל את המין האנושי מהסכנה הקיומית המוחשית שלפניה הוא ניצב בעקבות הצלחתו בשעבוד הטבע לצרכיו. מושג אחריות זה איננו הולם כי הוא הוציא מתחומו את הטבע כמי שיכול לתבוע יחס של אחריות כלפיו. ואולם דווקא בו, ובשינוי כלפיו כמושא של אחריות, תלויה כרגע עצם האפשרות להצלת קיום האדם.

הטבע, הקיום האנושי עצמו, והדורות הבאים - הם שלושה מושאים הקשורים יחד ואין הם, על פי התפיסה המוסרית המסורתית ועל פי מושג האחריות הכולל, בעלי מעמד לתבוע אחריות כלפיהם. לכן יונס מבקש להציע מושג אחריות אחר, שיש לו תוקף אף שלמושא אין היכולת לתבוע אחריות כלפיו. יונס מנסח את תובנת היסוד של מושג האחריות שלו בכך שהוא סבור שהמושג המתוקן לא צריך להיות מושתת על האפיון של ההדדיות, שבה האחראי וזה שתובע את האחריות שניהם מכירים באחריות כלפיהם. מה שיונס מבקש לטעון הוא שיש לנו אחריות כלפי דבר מה שהוא עצמו איננו יכול לתבוע אחריות מאיתנו, ובכל זאת אנו נתבעים לאחריות כלפיו. אנו נתבעים לה בגלל ערך פנימי שהעניין נושא בתוכו ואנו מחויבים להכיר באחריות המוסרית כלפיו – אחריות שגילינו כתולדה ישירה מהשינוי הדרמטי ב'טיבם של מעשי האדם'. כלומר, הניסוח שבו יונס בוחר להגדיר את הרחבת תחום האחריות שלנו כתגובה לשינוי הממשי בעולם, שמעשינו הובילו אליו, הוא מוסרי ולא פרגמטי. בשל כך מה שעומד לדיון מבחינתו איננו תיאור של שינוי מדיניות חברתית או פוליטית על בסיס העמדה המוסרית הקיימת אלא תביעה לשינוי בהנחות המוצא המוסריות שיאפשרו הענקת מעמד מוסרי למי שהיו נעדרים לחלוטין מעמד מוסרי, ומכאן גם הכרה באחריות כלפיהם. לפי יונס לא די בכלים המוסריים הקיימים על מנת לרסן את כוחו היוצר של האדם. הוא סבור שרק בשינוי רדיקלי של היחס המוסרי של האדם כלפי מי שתמיד היו מחוץ לאופק זה יהיה בו כדי לרסנו. הכרה במי שהיו תמיד מודרים מהמסגרת של המוסר הקיים - מבחינת יונס בעיקר הדורות הבאים והטבע עצמו - איננה יכולה עקרונית להתבסס על התשתית המטפיזית הקיימת, כי היא זאת שאיננה מאפשרת את הענקת המעמד האונטולוגי שתחיל את היחס אליהם כאל מושאים לאחריות מוסרית. יש כאן הד ברור לאותה מוטיבציה שתוארה באפילוג, אבל בספר על 'עקרון האחריות' הדגש הוא אחר, כי תכליתו היא בראש ובראשונה 'ניסוח תגובה אתית לעובדות, תגובה שיכולה לשמש מעין מורה דרך'.²⁰ תגובה זאת תובעת עימות וחריגה מ'התיאוריה [המוסרית] האנליטית השלטת, המתנגדת בתוקף לכל ניסיון כזה'. היא מחייבת הצעה של 'פילוסופיה של טבע' שאמורה 'לגשר על פני התהום שנפצרה לכאורה בין "המצוי" הניתן לבירור מדעי לבין "הרצוי" המחייב מבחינה מוסרית'.²¹ בהצדקה של החריגה מ'תנאי היסוד' של פילוסופיות המוסר המודרני מגולמת כאן אותה פנייה למטפיזיקה או לקשר בינה לבין המוסר, ולא בהכרח למכלול הדיון בתפנית לפילוסופיית החיים שראינו באפילוג 'אתיקה וטבע'. הרי ברור שלא מדובר כאן בדיון בשאלה מוסרית מסוימת אלא בשאלה מטיפוס אחר לחלוטין, הנוגעת למה שמייחד את הפעולה המוסרית עצמה, ובעיקר, מהו תחום הדברים שעליו היא חלה. מה שמפתיע

²⁰ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago 1984, p. x. תרגום בהכנה שייצא בהוצאת שלם.

²¹ שם, עמ' xi.

בדיון של יונס הוא העובדה שהוא מתעלם מההיסטוריה של תורת המוסר, ולא מפנה את המבט לגמישות המרשימה של המסגרת המוסרית, שתמיד הרחיבה וצמצמה את גבולותיה לאור אתגרים שהמציאות כפתה עליה. התעלמות זאת דוחפת אותו לטעון באופן רטורי שהתורה המוסרית איננה הולמת בלי להסביר מדוע הוא סבור שאין בה היכולת להיענות גם לאתגר הטכנולוגי, ומדוע אי אפשר למצוא על בסיס עקרונות המוסר הקיימים את ההצדקה להרחבה המתחייבת של תחום חלותה גם על הטבע, וגם לדאגה לדורות עתידיים. כלומר קל יחסית להראות שתורת המוסר הקיימת יכולה למצוא בעצמה את המקורות ולקחת בחשבון כחלק משיקוליה גם את הטבע וגם לענות על שאלות הנוגעות לצדק חלוקתי של משאבים בינינו לבין הדורות העתידיים, בלי להידרש להצעה של 'פילוסופיית טבע'.

יונס איננו מנסח כך את הפרויקט האתי שלו. מבחינתו חוסר ההלימה של המערכות האתיות הקיימות היא עובדה המבוססת אמפירית על בחינת יכולת האדם, ומצב הסביבה הטבעית שבה הוא חי. והיא שגוררת מחויבות אתית שאין לה, ולא יכול להיות לה, ביטוי במערכות האתיות הקיימות. הבחינה האמפירית של מצב האדם ומצב הסביבה שלו חושפת את העובדה שעצם המשך קיומו של המין האנושי וסביבתו עומדים בסכנה והתממשותה של אפשרות זו תהווה עול מוסרי אובייקטיבי – אבל כלפי מי בדיוק? כלפי מין האדם שלא יוסיף להתקיים? כלפי הטבע שיצר את האדם וחיבלנו בכוונתו המקורית שיהיה אדם? כלפי האל שיצר את האדם? קשה לנסח תשובות טובות לשאלות הללו אבל זה בדיוק מה שלפי יונס מראה את הגבולות של תורות מוסריות קיימות. האחריות החדשה כלפי אלו שהודרו עקרונות מתגלה כהרחבה שמציבה את הערך הפנימי שלהם כתובעים יחס מוסרי רק עד כמה שהם מאפשרים את מימושו של הצו המוסרי העליון: 'צריך להתקיים עד סוף כל הדורות עולם הראוי למחיית האדם'.²² עד כמה חשוב ליונס שהעיקרון העליון הזה מקבל ביטוי מובהק בניסוחו כפרפראזה על הציווי הקטגורי של קאנט. הציווי הקטגורי הידוע מניח את קיומו של האדם כנתון, שאין עוררין על קיומו, ואליו הוא מפנה את הקריאה הידועה: עלי לעשות את מעשיי כך 'שלעולם אל לי להתנהג אלא בדרך כזאת שאוכל גם לרצות שכלל הפעולה שלי יהיה לחוק כללי'.²³ הציווי מופנה לאדם, והוא מניח אותו, אבל לקיומו או להמשך קיומו אין משמעות או תוקף מוסרי, ולמעשה לא רק שאפשר לתאר מצב שבו הכלל ממשיך לשמור על תקפותו המוסרית גם אם לא קיים האדם, אלא כוחו נובע בדיוק מכך שהוא לא מותנה בקיומם בעבר, בהווה או בעתיד של מי שאמורים לפעול על פיו. יונס מציע לנסח את 'הצו שנענה לטיבה החדש של הפעולה האנושית' כך: 'עשה מעשיך כך שהשלכותיהם יעלו בקנה אחד עם קיומם לעולמים של חיי אנוש ראויים לשמם', או בניסוח הפוך: 'עשה מעשיך כך שהשלכותיהם

22 שם.

23 שם.

לא יפסלו את קיומם בעתיד של חיים כאלה, או בפשטות: 'אל תחבל בתנאים להמשך קיומה של האנושות על פני האדמה לעולמי עד', או שוב בניסוח חיובי: 'בקבלך החלטות היום, כלול בין מושאי רצונך את שלמותו העתידית של האדם'. ליונס, כאמור, ברור שנוסח זה חורג מהמנדט של תאוריות מוסריות המתקשות לנסח זאת כקביעות בעלות מובן, ויותר מכך, ברור לו שהיכולת שלנו להצדיק קביעות אלו על בסיס רציונלי גובלת בבלתי אפשרי, לפחות אם לא נסוגים לעמדה תאולוגית. על כן הוא מבקש לראות בצו ובנוסחיו תוצאה של הכרעת יסוד מוסרית, המעניקה לקיום האנושי ערך שלא ניתן להפקעה בשום תנאי. אם מבינים כך את מעמדו של צו קיום האדם, הרי שמושג האחריות המורחב נסמך עליו, ורק באמצעותו מובנת הקריאה לנהוג באחריות כלפי מי שלא תובעים אותה: הקיום העתידי של האדם, ושל הטבע כסביבה שבה קיומו ממומש.

מדוע ראוי מוסרית שהאנושות תמשיך להתקיים לעד? תשובה קצרה ומתומצתת תהיה כיוון שיש ערך וכבוד פנימיים נצחיים לאדם. אבל אם מתעקשים ושואלים, מהי ההצדקה לקביעה זאת והאם לא מגיעים בהכרח למסקנה שמדובר בקביעה אקסיומטית שהיא כולה פרי של הכרעה מוסרית של יונס עצמו? זוהי הכרעה ריבונית ושרירותית שהיא מוצא אחרון למי שאינו יכול לפנות יותר להצדקה התיאולוגית שאיבדה מכוחה, אבל גם לא לאלטרנטיבה הפילוסופית המודרנית שבה אי אפשר לנסח את השאלה עצמה, ובוודאי שאי אפשר להשיב תשובה הולמת. יונס ער לכך שהצדקה שתהיה מבוססת על הכרעה שרירותית כזאת תהיה חשופה לביקורת ולכך שמדובר בפעולה המסתירה דחף ראשוני וגולמי יותר – הרצון לשרוד הלובר צורה של טענה מוסרית בדבר ערך וכבוד פנימיים של האדם. על מנת לסגור פרצה ביקורתית זאת מציע יונס, נוסף על הטענה בדבר כבוד האדם, את הטענה על הכבוד והערך הפנימי שנושא הטבע, כך שיהפוך למושא לאחריותו המוסרית של האדם. וזאת לא רק כיוון שהוא משמש אמצעי למימוש הצו העליון של קיום האדם, אלא כנושא של זכויות שאיננו מצומצם רק לשם כך. כך אני מציע לקרוא את הדיון ב'עקרונות האחריות', שעולה ממנו שלטבע יש ערך וכבוד פנימיים, כדרך להרחיק אותו מקריאה נטורליסטית להצדקת החובה העליונה להמשך קיום, ולא כניסיון לשוב ולהעמיד את החובה הזאת על אדני יסוד מטפיזיים, כמו שראינו בדיון באפילוג. הטעם העיקרי לכך איננו בהכרח זניחת המחויבות המטפיזית העמוקה של יונס אלא הכרה בעובדה שהבנת הטבע כנעדר וריק ממשמעות וכבוד משל עצמו היא שאיפשרה צורה מסוימת של מדע, ובעיקר טכנולוגיה שהתבססה עליו, שהעמידה, ועדיין מעמידה, סכנה מוחשית ביותר להמשך קיום התנאים למימוש הצו המוסרי להמשך קיום האדם בעולם.

יש משהו מתעתע מאוד בטקסטים של יונס בכלל ו'בעקרונות האחריות' בפרט, שנוגע לנטייה שלו לעבור בחדות בין רמות דיון מובחנות בלי לתת את הדעת על כך שיש להסביר או להצדיק את המעבר. הדבר נוגע בעיקר למעבר מדיונים תאורטיים מטפיזיים מופשטים לדיונים מעשיים וקונקרטיים, למשל המעבר מהדיון המטפיזי על היחס בין האדם לטבע לדיון אמפירי ומעשי על הצורך בריסון כוחו היוצר של האדם, ולדיון בסוגיות של מדיניות

ציבורית שאמורות להסדיר את הפעולה האנושית בעולם. תחושת התעתוע עולה מכך שאפשר להבין היטב את השאלות המעשיות והאמפיריות גם בלי להיזקק לכובד המשקל של ההצדקות המטפיזיות והתאורטיות, כך שנראה לנו שאפשר בלעדיהן. אולם בדיוק אז נדמה שהעניין האמיתי של יונס הוא בעיון המטפיזי והתאורטי עצמו, או כהסבר לסוגיה שדורשת פנייה אל המעשה, או כמשהו המשמש תכלית לשמה, ואז הדיון המעשי הוא רק המקרה שבאמצעותו מוצגת הסוגיה או המניע לדיון המטפיזי. האם יונס מבקש לשכנע אותנו בעמדה מטפיזית מסוימת או שמא הוא מבקש להציע לנו לפעול באופן מסוים, או לפחות לקרוא לנו להתחיל לעשות זאת? האם הכוח הכביר שהשיג האדם תובע פעולה של ריסון עצמי מסיבה מעשית פשוטה או שהכוח הזה מציג את הטעות המטפיזית שהובילה למשבר? במקרה זה ברור שיש צורך בשינוי המטפיזיקה שיוולד מצידו שינוי באופני הפעולה. נדמה שהתשובה לשאלה טמונה בכך שיונס מסרב להשעות את הדיון במציאות ואת אופני הפעולה האפשריים בשם העיסוק במטפיזיקה. אבל הוא גם מסרב להצטמצם לקריאה לפעולה קונקרטית שייעדר ממנה היסוד המטפיזי. התאורטי-מטפיזי, והמעשי-מוסרי ארוגים זה בזה בלי אפשרות לקבוע את יחסי ההתניה ההדדיים ביניהם. ההימנעות הזו היא עקרונית מבחינת יונס, והיא יוצרת את הבלבול לגבי מטרותיו של החיבור. אך כאשר אנו מבינים שהעניין הוא מכוון, ואיננו תוצאה של חוסר יכולתו להבחין בין השניים, או אז עלינו לקרוא את הספר תוך מעבר מתמיד בין הרמות ולתהות על טיב הקשר ביניהן, גם אם בסופו נמצא את עצמנו בוחרים באחת מהן.

הביטוי המובהק של הקושי הטמון בתביעה מורכבת כזאת, מתמצה בהתקבלות המוצלחת, ולמעשה היחידה, של חיבורו 'עקרון האחריות'. הספר הפך, ועודנו, מעין מניפסט של התנועה האקולוגית, בעיקר בגרמניה, לא בגלל הנועזות המטפיזית המקורית, שיצאה נגד כמה ממושכלות היסוד של הפילוסופיה של העת החדשה, אלא בעיקר בגלל רטוריקת המשבר והפתוס המוסרי שגולמו בטענה שעלינו להכיר בפגיעותו של הטבע ולהתייחס אליו כדבר מה הנושא ערך וכבוד עצמיים. המסר שעולה מן הספר לדעת רוב קוראיו הוא הצורך הברור שעולה מהספר שיש לנקוט פעולה מעשית דחופה, לאור הניצול הבלתי מרוסן של כוח היצירה האנושי שיכול להעמיד אותנו לפני הרס וחורבן מוחלט. רוב קוראיו של הספר לא הבינו את הנימוק המטפיזי המורכב על ההכרח המוסרי בהמשך קיומו של האנושי והאופן שבו דבר זה תלוי בהכרה בהיות הטבע תכליתי, לא ניטרלי, מבחינה מוסרית, וככזה מטיל מחויבות מוסרית על האדם. אף שיונס שמח על ההתקבלות המוצלחת של ספרו, ועל השפעתו הציבורית על פעולה אנושית, הוא הצר מאוד על ההתעלמות מרובד ההצדקה המטפיזי שמבחינתו היה בעל חשיבות מהותית. וכך יונס מסכם את העניין בזיכרונותיו:

The imperative of responsibility owes its tremendous influence, if I am not mistaken, not to its philosophical framework but rather to the general recognition... that something could get wrong with the human race, that

it was even on the verge of putting its own existence in jeopardy through ever increasing technical intervention in nature....I have the impression that the newly awaking and highly justified fear of such threats accounts for the success of my book, while I doubt my ontological philosophy has much effect.²⁴

הערה זו על ההסבר להצלחתו של הספר 'עקרון האחריות' ככרוכה בהתעלמות מהרובד הפילוסופי היא חשובה, והיא תוכל לשמש אותנו לקשור יחד את חלקי מאמר זה לכדי יריעה שלמה. בעיקר היא תאפשר להסביר את טיב הקשר בין החלק הראשון, שנגע בעיקר במאפיין הביוגרפי של יונס, היותו אינטלקטואל יהודי-גרמני, לבין שני חלקיו האחרים שעקבו אחר התפתחותו של המהלך הפילוסופי שעשה. הסיבה נעוצה בכך שאת האכזבה של יונס מההתעלמות מהרובד הפילוסופי אני מבין גם כחוסר הבנה והתעלמות מממד קיומי, הנוגע בדיוק בביוגרפי, שיונס ביקש לתת לו ביטוי באמצעות המושגים של הפילוסופיה. ההתעלמות מהרובד הפילוסופי היא לא התעלמות מעניין ספקולטיבי תאורטי שעליו יכול היה יונס להגיב באכזבה מכך שהוא לא נמצא מעניין 'מספיק' או מסקרן 'מספיק', או לייחס זאת לאליטיזם פילוסופי רווח, שרוב בני האדם לא מוצאים עניין עמוק בשיח פילוסופי מופשט. אכזבתו היא מכך שנדחתה חוויית החיים הקיומית, שהיא תמיד בסופו של דבר גם ביוגרפית במידה מסוימת, שהועתקה אל המרחב הפילוסופי והתמקדה בשאלת היסוד של מקומו ויחסו של האדם אל העולם. שאלת מקומו של האדם בעולם איננה שאלה תאורטית גרידא, החפה כל ממד נורמטיבי; אלא תמיד מעורבת בה הערכה שאם היחס אדם-עולם נחוץ כמצב אנושי של זרות, ניכור, וחוסר משמעות הריהי תובעת תיקון בחוויה של הרמוניה ואחדות. עניין זה עולה בבירור משלושת השלבים בהתפתחות מחשבתו הפילוסופית של יונס. כמו שהוא עצמו מציין, השלב הראשון, העניין שלו בגנוסיס, על חוויית הניכור הבסיסי של מי שחי בעולם הארצי ושואף להיחלץ ממנו באמצעות ידיעה, לא עלה רק מעניין מדעי בתנועות אינטלקטואליות בתפר שבין הפאגניות והעולם ההלניסטי למונותאיזם היהודי-נוצרי, אלא בעיקר בגלל האנלוגיה שמצא בה למצב הזרות והניכור של האדם המודרני בעולם שנשלט על ידי תמונה מדעית מכניסטית. אחרי ביסוס אנלוגיה זו הייתה הצדקה למעבר לשלב השני, שבמרכזו עמדה פנייה לפילוסופיה של החיים שנומק והוצדק כדרך שבה ישוב האדם ויראה בטבע, בחיים, סביבה שאיננה זרה לו והוא איננו עומד כנגדה אלא מהווה חלק אינטגרלי ממנה. השלב השלישי, שבמרכזו הפנייה לאתיקה חדשה, לאתיקה של אחריות, שהונע מגילוי מגבלותיו של המהלך המטפיזי כאמצעי לעורר שינוי, דבר שחייב פנייה לאתיקה כקריאה לפעולה של ריסון כוחו של האדם והרחבת תחום האחריות המוסרית שברשותו גם על הטבע ועל דורות העתיד. הפנייה לאתיקה והרחבת תחום האחריות נועדה

לשרת תכלית אחת, שהיא המשך קיומו של העולם, של הטבע, כמקום היחיד שבו יכול האדם להמשיך ולהתקיים, וזאת רק כאשר הוא מאזן בין עוצמת יצירתו לשימור התנאים לקיומו של המקום שבו הוא חי ופועל.

בכל זאת חזרה לביוגרפי?

המהלך הפילוסופי הזה של יונס, למרות ייחודו הנעוץ בעיקר בפנייה לפילוסופיית טבע ולמטפיזיקה, רחוק מלהיות מקורי אם בוחנים אותו במסגרת של מה שנהוג לכנות הדיון הפילוסופי במודרניות. יונס מצטרף להיסטוריה ארוכה של רפלקסיה פילוסופית על המצב האנושי המודרני והוא חולק עם רבים את אותה דיאגנוזה פסימית אבל גם את הניסיון המתמשך של רבים להציע דרך להתגברות על פגמיו. אפשר כמובן להיכנס לדיון הבוחן את ייחודו של יונס ביחס להוגים אחרים בני זמננו, כמו צ'רלס טיילור, חנה ארנדט, הוגי אסכולת פרנקפורט, יורגן הברמס ואקסל הונד. מדיון זה יעלה בביורר שהבחירה שלו בפנייה דווקא למטפיזיקה ולפילוסופיית טבע, והימנעות מודעת מפנייה להנחות של ההגות הממשיכה ישירות את ערכי הנאורות של המאה השמונה עשרה, תציב אותו כקול אחר ומעניין. אולם לא למסגרת דיון זו ברצוני לפנות עתה אלא דווקא לזו המבקשת להציב את ייחודו בתור דיאגנוסטיקן של המצב האנושי המודרני, כצומח מהתנסות החיים של יונס כיהודי-גרמני. כמי שחווה מכלי ראשון את האלימות הדמונית והניהיליסטית של הנאציזם הרי כמעט מתבקש לקרוא את כל המהלך הפילוסופי של יונס כצורה של מתן הסבר להופעתה כפוטנציאל שהיה טמון בעצם מאפייני ההווה של האדם המודרני וביחסו לעולם ולטבע. התביעה לאתיקה חדשה של אחריות תובן, לפי קריאה ביוגרפית זאת, כהצעה של אמצעי מעשי שאמור לחולל שינוי בסדר הפוליטי שמטרתו היא מניעת התפרצות חוזרת של אותה אלימות דמונית וניהיליסטית. ייתכן מאוד שאפשר להתחקות גניאלוגית אחר התקופה בחייו שבגינה אפשר לייחס את המוטיבציה הפילוסופית של יונס לעניין ביוגרפי ולעגנה בחוויית הזרות היסודית שחשו רבים מהאינטלקטואלים היהודים-גרמנים בני דורו של יונס, אפילו בלי להיזקק בהכרח לפנייה לתוצאותיה האיומות של הקטסטרופה הנאצית כעוגן אולטימטיב שאליו מצומצם הכול. אולם אז מתעוררת שאלה פשוטה: האם העיגון הזה משנה באופן כלשהו את היחס לטענה הפילוסופית של יונס? האם עיגון גניאלוגי זה של המוטיבציה הפילוסופית מחזק את טיעונו הפילוסופי? האם אנו רוכשים בכך הבנה טובה יותר של השלבים השונים במהלכו הפילוסופי? במבט ראשון התשובה לשאלות אלו היא שלילית וחייבים להודות שבמידה רבה היא גם מוצדקת: ניתן לקרוא את המהלך הפילוסופי של יונס, כפי שהוא עצמו מציגו, כהיענות לשאלת יסוד פילוסופית העומדת בפני עצמה בלי להיזקק לרקע הביוגרפי. ואכן כאשר בוחנים את הכתיבה המחקרית על יונס קל לראות שהיא אינה רואה קושי או עיוות כלשהו בצמצום הממד הביוגרפי, לכל היותר למשהו קצרצר ואינפורמטיבי, והיא מתמקדת בעיקר בתרומה

הפילוסופית הייחודית שלו לשיח הפילוסופי על המודרניות. אבל מה שמפתיע הוא שכאשר באים להצביע על ייחודו של יונס הרי שמעבר לפרטים ספציפיים הנוגעים בשיקול פילוסופי כלשהו, הדבר המהותי שמייחדו מתואר כ'חוש למציאות'. הוא מוצג כמי שהניסיון הקונקרטי הוא שמכוון את העניין התאורטי ושאינן לו מחויבות לעמדה תאורטית ככזאת אלא הוא מוכן לרתום אותה למה שנראה כמצב עניינים קונקרטי העולה מניסיון האדם. עמדה זו מתוארת על ידי אחד מתלמידיו הקרובים כמה שמציב אותו כחריג בנוף הפילוסופי העכשווי:

Jonas' arguments typically move back and forth between ontology, epistemology, scientific facts and ethics. This is uncharacteristic of our age. Jonas is decidedly out of step with the times. What accounts for Jonas' "going it alone" and whose footsteps should you we follow? The key, I think, is Jonas' fundamental approach to first-hand, immediate experience and his conception of the relation of philosophy and theory to such experience. ... Philosophical theory ought to be generated out of human experience, which in turn it more or less adequately interprets.²⁵

אפשר לראות בתיאור זה של דונלי שב'ניסיון' נוכל להבין לא רק, או לא בהכרח, את המצב האנושי המודרני בכלל, ואת המופע הטכנולוגי בפרט, אלא גם את ההתנסות הייחודית יותר של יונס האיש. כי אם העניין של יונס הוא להגיב פילוסופית, או תאורטית, לאתגר שהניסיון במציאות עצמה מציב לפנינו הרי שאז נפתחת האפשרות לקריאה דרך ההתנסות הביוגרפית שאיננה מטילה פגם בשיקול הדעת הפילוסופי בהכרח אלא, להפך, היא מאפשרת להבינו ולהצדיקו. נכון שדונלי איננו אומר דבר על התוכן של אותו ניסיון אבל הוא תולה בו את המוכנות של יונס ללכת בדרכו התאורטית והפילוסופית הייחודית, גם אם הדבר כרוך בהצבתו בשוליים של הדיון הפילוסופי העכשווי. האפשרות של קריאה ביוגרפית איננה היחידה, ואפשר לפרש את הרעיון של הפנייה לניסיון ולהיסטוריה במונחים של המחויבות העמוקה של יונס לאתוס פילוסופי ידוע, הרואה ברפלקסיה הפילוסופית צורה של פעולה בעולם. כאשר ממקמים את יונס בהקשר זה, יש להצביע עוד על מה שמבחין אותו מהוגים אחרים בני זמנו המחויבים לאתוס זה, בעיקר אלו שהושפעו מהקשר המחשבה המרקסיסטי, כמו הוגי האסכולה הביקורתית, שחלקם הגדול אף חלקו ביוגרפיה הדומה לזו של יונס. כלומר כשיונס חושב על הניסיון ועל המציאות ומבקש להגיב להם אין הכרח לראות זאת כמצומצם דווקא לניסיון הביוגרפי אלא לניסיון והמציאות העולים מ'העידן הטכנולוגי' כצורה מאוחרת של המצב האנושי המודרני, ולאלו הוא מציע תיאור וניתוח ייחודיים. קשה שלא להשתכנע שהפנייה של יונס לניסיון

Strachan Donnelley, 'Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility', *Social Research* 56 no. 3 (1989), p. 654 ²⁵

אין בה כשלעצמה קריאה לפנייה לניסיון הביוגרפיהאיש, גם אם הדבר אפשרי ומפתה מאוד כהסבר, לא מפני שאיננו יכולים להכיר בו כמופע של ניסיון אלא בעיקר מפני שהוא נוטה לצמצם את טווח חלותו של ההסבר התאורטי שנבע ממנו. הצמצום אל הביוגרפי יכול לעוות במידה רבה את תוקפה ואת תחום חלותה של הטענה התאורטית עצמה כיוון שהקורא יכול לראות בכך אינטרס זר: לא טענה תאורטית בלתי תלויה אלא טענה פיסכולוגית במקרה הטוב, או אידאולוגית במקרה הרע.

סוג כזה של שיקול דעת, והחשש מתוצאותיו האפשריות על התקבלותה של הטענה התאורטית, יכולים להסביר גם את ההימנעות של יונס, מלבד החיבור האחרון שכתב על 'מושג האלוהים אחרי אושוויץ', מאזכור הרקע הביוגרפי כרלוונטי לעיצוב או להערכה של עמדתו הפילוסופית. אך נדמה שהימנעותו של יונס עצמו מלקשור את מהלכו הפילוסופי לזהותו כיהודי-גרמני,²⁶ והימנעותו מלדון בהקשר ההיסטורי שבו התנסה ובתגובה אליו פעל כהוגה, איננה מחייבת את מי שקורא אותו כחוקר, או כפרשן. החוקר יכול להניח שלא סביר שעוצמתם של האירועים המהווים את ההקשר ההיסטורי שבו חי ופעל יונס לא מצאו דרכם אל הגותו. וכאן יש מעין מדרג של קריאות: יש מי שסוברים שלהקשר הביוגרפי יש הד ברור בבחירה של תמות היסוד שבהן דן יונס – זרות וניכור ואפשרות המשך קיומו של האנושי – וגם אם יונס מעדיף להתעלם מהן או להמעיט בחשיבותן הרי שעל החוקר, או הפרשן, להסב את תשומת הלב לנוכחותן. אבל יש מי שמבקשים ללכת עוד צעד ולתלות כמעט את כל המהלך הפילוסופי של יונס בקשר סיבתי לחייו כיהודי-גרמני, ולקבוע שמהו מהותי יחסר בהבנת של העמדה התאורטית של יונס אם היא לא תעוגן בהתנסות זו. בעוד את העמדה הראשונה במנעד שצוין קל יחסית לעגן טקסטואלית, כאמור, בגלל התמות שבהן עוסקים חיבוריו הפילוסופיים של יונס, הרי שאת העמדה השנייה קשה יותר לבסס רק על בסיס הטקסט הפילוסופי שלו מפני שאין כל התייחסות ישירה לכך. ואכן רק בהתבסס על טקסט ביוגרפי מובהק, ולא פילוסופי או תאורטי, המבוסס על שיחות ארוכות שקיים עם ידידת משפחה, שבהן לבקשתה פרס את סיפור חייו, יכול אחד מקוראיו, המבקש להשתית את הגותו על הניסיון הביוגרפי, לקבוע עמדה חד משמעית זו:

In light of the connection between existential experience and philosophy to which Jonas repeatedly called attention, the biographical elements acquire decisive significance for illuminating the Jewish dimensions of his work. The intellectual direction of his philosophical thinking, with its

²⁶ ראו גם ההרצאה שנשא לרגל 600 שנה לייסודה של אוניברסיטת היידלברג שבה נתבקש לדון בקשר בין 'המדע' לחוויות 'אישיות'. ואם הקורא יצפה שכאן דווקא הוא ידבר על ייחוד הקיום היהודי-גרמני, לפני או אחרי 1933, הרי נכונה לו אכזבה. בתארו את הצד הביוגרפי הוא מצמצם לזיכרון פרטי של תחילת העניין שלו בפילוסופיה בילדותו ולאירועים האינטלקטואליים שעבר שעוררו בו את העניין והסקרנות התאורטיים.

discontinuities but also its fundamental consistency, which can be found in the central motif of human beings' responsibility for the life of the world, understood as the "Creation", cannot be appreciated fully unless one recognizes his origins as German Jew and his life as an émigré. Part of Jonas's life experience is his decision to embrace Zionism, brought about by his early encounters with antisemitism and his sense of being a stranger in Germany ... This account leaves no doubt to the significance of Jonas's Jewish identity for his life's work.²⁷

ויתור ודחיקה של הממד הביוגרפי כלא רלוונטי מצד אחד, וניסיון לרדוקציה מוחלטת של הפילוסופי אל הביוגרפי מצד שני, הם אופציות בעייתיות, אבל לא בגלל מגבלותיו של השיקול התאורטי להכריע חד משמעית ביניהם, דבר שנכון כמעט לגבי כל יצירה, אלא בגלל הטיפוס הייחודי שמגלם יונס, יחד עם קבוצה גדולה של הוגים יהודים-גרמנים. הייחוד הזה של יונס, ושל אחרים מאותו טיפוס יהודי-גרמני, איננו עולה מהביוגרפיה במובנה הצר, אלא במובן רחב יותר הנוגע לתנאים ההיסטוריים שבהם ומתוכם פעלו וששזורים, באופנים מגוונים, בביוגרפיה האישית של כל אחד מהם. השילוב בין ההקשר והתנאים ההיסטוריים שבהם חיו ויצרו ובין התמות העיקריות שעליהן נסבה הגותם מחולל כמעט תמיד את הקונפליקט התובע את הכרעתו של הקורא, אם לשוב ולמקם את ההגות בהקשר שמתוכו ובו היא נוצרה או לחרוג ממנו ולחלץ מההגות את גרעינה התאורטי. כלומר, התביעה להכרעה במקרה של יונס, כמו במקרה של האחרים, היא חלק אינטגרלי מפעולת הקריאה וההבנה של הטקסט התאורטי וההכרעה איננה ניתנת להתרה תאורטית בלבד. במקום סיכום ברצוני להראות כיצד נתבע הקורא להכריע אם להשעות את הביוגרפי כלא רלוונטי, ואף כבעל פוטנציאל לאי הבנה ולעיוות של התאורטי, או להכיר בכך שמהו חשוב בטיעון התאורטי חסר, והוא דורש התייחסות ישירה אל הביוגרפי. הדבר החשוב הוא שבכך אני מבקש להטות את הוויכוח משאלה על יונס וכוונותיו ולהפנותה לפעולת הקריאה שלנו, לסבירות שבה נוכל לטעון שאנו יכולים להשעות את ההקשר הביוגרפי, שוב במובן הרחב, ושעדיין העניין התאורטי לא ייצא חסר מכך.

בהקדמה הקצרה, שכבר הזכרנו, ל'צו האחריות', שבו מציג יונס את 'הרעיונות הגדולים' של החיבור, הוא אומר שהאמצעי שדרכו אפשר לשכנע, ואף להניע לפעולה קונקרטית, את האדם בן זמננו שאנו, בני העידן הטכנולוגי, נמצאים לפני משבר עמוק שמאיים על עצם קיומו של האדם הוא אימוץ של מה שהוא מכנה 'היוריסטיקה של פחד'. עיקרון יסודי זה, הקורא לנו לפתח באמצעות הדמיון האנושי תחזיות קודרות לעתיד האדם, ולהשתחרר באמצעותן מרעיון הקידמה של האנושי, שהיה מהנחות היסוד של הוגי

הנאורות, שלפיו העתיד טומן בחובו את מימושו המלא של הפוטנציאל הטמון באנושי, ולהחליפו בפחד מכך שמה שצפוי לנו, אם נמשיך בלי להעריך את הכוח ההרסני הגלום באנושי, הוא איון והרס מוחלט. החלפתו של אידיאל שלמות האדם העתידי, כצו רגולטיבי בנוסח קאנט, שיכול לכוון את הפעילות בהווה לקראת מימוש אפשרי שלו בעתיד, בעיקרון שתכליתו לעורר פחד ואימה וחיזיון אפוקליפטי על אפשרות איונו המוחלט של האדם היא פעולה רדיקלית מאוד. אולי אפשר לראות בהחלפה זאת של האופק העתידי 'רק' תובנה פסיכולוגית, אולי אמפירית ופרגמטית, על מה מניע באופן יעיל יותר את האדם לפעולה, האם זו תקווה או שמא פחד. אולם נדמה לי שזהו הסבר דחוק, שאינו מתיישב עם השינוי העמוק שיש להניח שעברה הנחת המוצא לגבי מהותו של האדם. כלומר, קשה שלא לפנות לאירועים ההיסטוריים הקטסטרופליים של המאה עשרים, ששזורים בביוגרפיה החיה של יונס האיש, כמה שמאפשר לסגור פער הסברי על השינוי הרדיקלי שעוברת הערכתו של יונס את האדם. העובדה שיונס מתחיל את הקריירה האקדמית שלו עם ניסיון לגבור על הפחד מהדמוני, המגולם בתפיסת העולם של הגנוסיס בעולם הארצי, באמצעות כושר הידיעה, אך מסיימה בכך שמה שנתפס כדמוני ומעורר אימה הוא עתה דווקא יכולת היצירה האנושית, ושהדרך לרסנה מושגת רק על ידי פעולת דמיון המעוררת פחד, היא עניין שקשה להסביר בלי לפנות לעולם החיים של יונס. אם נדמה שתליתי הרבה מדי בעקרון "ההווריסטיקה של הפחד", כמה שמצדיק הכרה בחשיבות העניין הביוגרפי, הרי שיונס בסופו של הפרק הראשון בספר, בסעיף הנושא את הכותרת רבת המשמעות, 'ריק אתי', חוזר לתמצית מהלכו הפילוסופי ולמרכזיותו של רעיון הפחד, אך עתה תוך שהוא מציב זאת במסגרת סכמה היסטורית רחבה שהובילה מבחינתו למשבר ב'תמונת האדם' שלשם שיקומה נותר רק הפחד כאמצעי לעורר את האפשרות של אלטרנטיבה. אין ברצוני לטעון שעצם הפנייה ל'פחד' יש בה כדי לחייב פנייה אל הביוגרפי אלא רק להצביע על כך שכאשר מוטיב זה חוזר והופך מרכזי הרי שהוא מפנה את הקורא, כמעט בעל כורחו, להקשר של חווית החיים של יונס עצמו.

אני מבקש לסיים בציטטה מתוך 'הריק המוסרי' בלי לנסות לפרשה אלא כמה שנושא בעצמו את מה שמוביל אותנו לחשוב את האופנים הלא מפורשים שבהם שזור הפילוסופי בביוגרפי במקרה של הנס יונס. וכך כותב יונס:

וכאן אני נאלץ לעצור, במקום שבו כולנו נאלצים לעמוד מלכת. כי אותה תנועה עצמה שהפקידה בידינו את הכוחות שכעת צריך לווסתם באמצעות נורמות – תנועת הידע המודרני הקרויה 'מדע' – בהכרח גם שחקה בד בבד את היסודות שמהם יוכלו הנורמות לצמוח; התנועה הזו החריבה את עצם הרעיון של נורמה. היא אמנם לא החריבה, למרבה המזל, את האינטואיציה הנורמטיבית, או אף את המשיכה אל נורמות מסוימות. אבל החוש הזה מתחיל לפקפק בעצמו כאשר מציבים מולו 'ידע' לכאורה, או לפחות כאשר שוללים ממנו כל בסיס ידע. האינטואיציה הנורמטיבית התקשתה תמיד להתמודד עם הזעקות הקולניות של החמדנות והפחד; וכעת עליה לעמוד נכלמת גם מול זעפו או

זחיחותו של הידע הנעלה, שקבע כברסמכא כי האינטואיציה משוללת כל יסוד. ראשית 'נוטרל' הטבע במה שנוגע לערכים, וכעת מנוטרל גם האדם עצמו. כעת אנחנו רועדים במערומי הניהיליזם, שבו יכולת כמעט אינסופית משודכת לריקנות כמעט אינסופית; יכולת מקסימלית בצד ידע מינימלי לגבי היעדים הרצויים למימושה. אין טעם לשאול אם אפשר לגבש תפיסה אתית שתתמודד עם הכוחות הקיצוניים שנתונים בידינו; כוחות שמתחזקים מדי יום ושכמעט כופים עלינו להפעילם גם מבלי לשקם לפני כן את הקטגוריה של המקודש, זה שהנאורות המדעית חיסלה באופן היסודי ביותר. באשר להשלכות שהן עדיין מיידיות מספיק כדי להשפיע עלינו עצמנו, הפחד עשוי לעשות את העבודה; הפחד הוא תכופות התחליף הטוב ביותר למידה טובה אמיתית או לחוכמה של ממש.²⁸

פני איפרגן

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

pini.ifergan@biu.ac.il

תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי: סקירת מחקר

רונית עיר-שי

מבוא

בשנת 1971 פרסמה רחל אדלר מאמר הנושא את הכותרת: 'The Jew Who Wasn't There'. אדלר טענה שלא רק שהמסורת היהודית מפלה נשים מבחינה הלכתית אלא גם מסווגת אותן כ'אחרות' ומותירה אותן בשוליים של החיים היהודיים.¹ מאמר זה היה קטליזטור לדיונים בדבר האפשרות לכונן תאולוגיה פמיניסטית-יהודית וכן בדבר מקומה וחשיבותה של ההלכה לפמיניזם יהודי. הדיבור על 'תאולוגיה' כיוון למסגרת רעיונית מקיפה, הכוללת גם את העיסוק ההלכתי, אך ההלכה, לפחות בדור הראשון של ההגות הפמיניסטית היהודית, נתפסה כתחום בעייתי שאינו יכול לעלות בקנה אחד עם השאיפות הפמיניסטיות החדשות. אף שאדלר עצמה התייחסה בהרחבה לבעיה ההלכתית, כפי שאפרט בהמשך, היא הבינה כי מפרספקטיבה פמיניסטית ישנו כר נרחב לטעון שאין הגיון רב למקד את המאמצים דווקא בהלכה על מסורתה הפטריארכלית. ההלכה אינה תומכת בשוויון מגדרי ויותר מכך, תחת חסותה נגרמות פגיעות של ממש בנשים, בעיקר בתחום האישי של נישואין וגירושין וגם בלהטב"ים. לכן היא כותבת:

אם אמנם ייתכן צדק מגדרי בתוך ההלכה, ואם יהדות פמיניסטית זקוקה בכלל להלכה, אלה הן שאלות יסוד לתאולוגיה הפמיניסטית היהודית שאין להן מקבילות בתיאולוגיה הפמיניסטית הנוצרית... השימוש במונחים ובשיטת ההלכה עצמה, סיכמו פמיניסטיות רבות, משך אותן אל משחק שבו לא יוכלו לנצח... ההלכה הפכה ל'פיל' של הפמיניסטיות

* מאמר זה הוא תרגום של Ronit Irshai, 'Theology and Halakhah in Jewish Feminisms', Steven Kepnes (ed.), *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, Cambridge 2020, pp 297–315

¹ ראו: Rachel Adler, 'The Jew Who Wasn't There', *Davka* (1971), pp. 7–11; כמו כן ראו: Mara H. Benjamin, 'Tracing the Contours of a Half Century of Jewish Feminist Theology', *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, no. 1 (2020), pp. 11–31. בנג'מין דנה בתאולוגיה יהודית פמיניסטית דרך ממדים נוספים – אקטיביזם, גופניות, אימננטיות, וכן תאולוגיה של טרנס סקסואליות.

הניצב בחדר המגורים. כולם מסכימים שהוא מפריע ואין לאיש מושג כיצד להיפטר ממנו.²

ואמנם, כאשר אלן אומנסקי כתבה את מאמרה על יצירת תאולוגיה יהודית פמיניסטית, ההלכה לא הייתה חלק מן הפרויקט הזה.³ לטעמה אחד הקשיים ביצירת תאולוגיה יהודית פמיניסטית כרוכה בעובדה שלא תמיד ניתן לגשר על הפער בין הנסיון האנושי לבין המסורת שכן סימבולים של האלוהות המוכתבים על ידי המסורת אינם בהכרח תוצרי הדמיון של נשים ואינם בהכרח משמעותיים בעיניהן. לפיכך, תאולוגיה יהודית פמיניסטית צריכה לפתח responsive theology המגיבה לתאולוגיה המסורתית. בכך היא תבטא את מחויבותה האפריורית למקורות ולקטגוריות הבסיסיות של אלוהים, של התורה ושל ישראל אך לא בהכרח לנורמות שלהן.⁴

עיקר מאמציה של יהודית פלאסקו, בספרה 'לעמוד מחדש בסיני', שהפך לאחד מספרי הקאנון של תאולוגיה פמיניסטית יהודית, הוא לכוון תאולוגיה יהודית-פמיניסטית חדשה. גם היא מטילה ספק בשאלה האם ההלכה היא בכלל מדיום נשי והאם על הפמיניסטיות היהודיות לעסוק בהלכה.⁵ בוויכוח מעניין מאוד מראשית שנות השמונים שהתקיים בינה לבין סינתיה אוזיק טענה פלאסקו כי נחיתות האשה בהלכה היא רק סימפטום למסגרת מחשבתית רחבה יותר המושרשת במבני העומק התאולוגיים של היהדות.⁶ ולפיכך, שינויה של ההלכה אינו מספיק והוא לבדו אין בו כדי לעשות צדק עם הנשים. לטעמה, אחרותה של האשה קשורה לגבריות האלוהות, והיא מקבלת ביטוי דרמטי בביטויי הלשון שלנו כלפי האל. בעוד שבפועל נשים נוטלות חלק בריטואלים הדתיים, השפה הדתית משרדת מסר אחר. היא מכחישה את אנושיותן ומתעלמת מנסיונן. אך מאחר שהשפה איננה עניין לתיקון הלכתי לא ניתן לשנות את המצב באמצעות ההלכה. לעומתה טענה אוזיק כי בעיית האשה ביהדות היא עובדה סוציולוגית. הווה אומר, היא אינה טמונה במבני העומק התאולוגיים אלא היא תוצאה של השפעות חברתיות חולפות

² רחל אדלר, פמיניזם יהודי: תאולוגיה ומוסר, תל אביב 2008, עמ' 23. הספר נדפס במקור באנגלית:

Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia 1998

³ Ellen M. Umansky, 'Creating a Jewish Feminist Theology: Problems and Possibilities',

Judith Plaskow and Carol Christ (ed.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco 1989, pp. 187–198

⁴ Umansky, 'Creating a Jewish Feminist Theology', p. 194

⁵ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai – Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990

⁶ Cynthia Ozick, 'Notes toward Finding the Right Question', Susanna Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York 1983, pp. 120–151; Judith Plaskow, 'The Right Question is Theological', Susanna Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York 1983, pp. 223–234

שניתנות לתיקון בכלים הלכתיים. אף שאזיק מפנה האשמה חמורה כלפי המסורת היהודית הפטריארכלית שהשתיקה את קולותיהן של נשים ואת תרומתן הפוטנציאלית לעיצוב מסורת זו ובכך איבדה אותן, היא עדיין סבורה שהתיקון אפשרי ברובד ההלכתי גרידא.

ניתן היה לחשוב שבעוד שטבעי הדבר שפמיניסטיות מן הזרמים הליברליים ביהדות לא יעסקו בהלכה, בשל מעמדה השולי מראש בזרמים אלה (למעט בתנועה הקונסרבטיבית), אלא ימקדו את הביקורת הפמיניסטית ברובד התאולוגי, הרי שפמיניסטיות יהודיות אורתודוקסיות יקחו את המשימה בשתי ידיים. אך למרבה ההפתעה לא כך היו פני הדברים.

תמר רוס, התאולוגית המובילה של הפמיניזם האורתודוקסי, טענה כי אף על פי שהכלים לתיקונה של ההלכה נמצאים בה עצמה, הרי שתנאי מקדים להתחדשות יהודית ברוח של צדק ושוויון מגדריים, אינו מונח רק בידיהם של פוסקי הלכה, אלא בתאולוגיה מתקנת שהפמיניזם היהודי צריך לדעתה לאמץ.⁷ בכל מקרה, עיקר מאמציה של רוס, כפי שיוסבר בהמשך, היו במישור התאולוגי, לא ההלכתי. בכך היא קיבלה למעשה את עמדתן של התאולוגיות הפמיניסטיות מן הזרמים הלא אורתודוקסיים, למרות השוני הרב בניסוח הבעיה כמו גם השוני בפתרון התאולוגי המוצע על ידה.

גם טובה הרטמן, חוקרת פמיניסטית אורתודוקסית, לא טיפלה בבעיה ההלכתית כלל משום שבעיניה לא זה עיקר האתגר שמציב הפמיניזם לאורתודוקסיה המודרנית:

The challenge of feminism to Modern Orthodoxy is far deeper than a challenge to specific aspects of *halakha*, or even to the halakhic process as a whole [...] what I propose, then, is not a halakhic debate.⁸

אמנם, כבר בשנת 1981 פרסמה בלו גרינברג, מחלוצות הפמיניזם האורתודוקסי את ספרה *On Women and Judaism* ובו קריאה לתיקון ההלכה.⁹ הייתה זו בבחינת סנונית ראשונה בעולם האורתודוקסי, אך דווקא אדלר, מן הזרם הרפורמי, נתנה לכך דין וחשבון מפורט יותר. היא סברה למן ההתחלה כי שידוד מערכות הלכתי הינו חלק משמעותי מן הפרויקט התאולוגי של הפמיניזם היהודי משום שלטעמה, וברוח הגותו של רוברט קובר, צורות החיים היהודיות לא ישרדו בלא התביעה הנורמטיבית. את משנתה הפמיניסטית תאולוגית בנוגע להלכה פרסמה בשנת 1998 בספרה *Engendering Judaism* ובו היא

⁷ תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב 2007.

⁸ Tova Hartman, *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Waltham 2007, p. 16

⁹ Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia 1981

מנסחת את האופנים שבהם יש להצמיח את היהדות בכלל ואת ההלכה בפרט ברוח ערכי הצדק והשוויון המגדרי.¹⁰

יחד עם זאת, ככל שהפמיניזם האורתודוקסי הלך והתפתח, נוצרו בו כיווני מחשבה חותרים לאפשרות של התמודדות עם האתגר ההלכתי באופן מפורט יותר. אני עצמי ניסיתי לפתח, במהלך משולב, הן הבנה בדבר משמעות הטענות על הטיות מגדריות בהלכה והדגמה מעשית שלהן מן השיח ההלכתי,¹¹ והן את התיקון הפילוסופיהלכתי להטיות אלה.¹² יחד עם זאת, לא זנחתי את העיסוק התאולוגי, אם כי לא במובן של ניסוח תאולוגיה פוזיטיבית לפמיניזם יהודי כפי שעשו פלאסקו, אדלר ורוס, אלא יותר כניסיון לזהות את התפיסות התאולוגיות המונחות בתשתית של ההלכה המסורתית, אשר מונעות את יישומן של תובנות הלכתיות מכבדות וצודקות יותר כלפי נשים. את התאולוגיה ה'שלילית' שזיהיתי כינתי בשם 'תאולוגיית העקידה'.¹³ ברגע שניתן יהיה לזהות את התשתית התאולוגית השמרנית העומדת כנגד התובנות הפמיניסטיות, הדבר יאפשר לא רק מודעות טובה יותר לחסמים התאולוגיים המונעים את צמיחתה של הלכה פמיניסטית, אלא אף יאפשר ניסוחה של תאולוגיה פמיניסטית אשר מתמודדת עם תובנות מושרות אלה.

בדברים שלהלן אבקש לסקור את הגישות התאולוגיות השונות שפותחו בפמיניזם היהודי, בזרמים הליברליים ובאורתודוקסיה, ואת הבעיות שעליהם ביקשו להתגבר. אבקש להציע גם את הכיוונים המחקריים שפותחו לשידוד מערכות כולל בעולם ההלכה.

תאולוגיות פמיניסטיות

רוס ופלאסקו הן בין ההוגות הבולטות של הפמיניזם היהודי אשר סברו כי האתגר העיקרי של הפמיניזם היהודי נעוץ במישור התאולוגי וקשור במישורין לשאלת ההתגלות ולדמותו של האל הנגזרת מכך אך האופן שבו ניסחו את האתגר שונה וכן התשובות שנתנו נבדלות באופן מהותי.

עבור פלאסקו, הבעיה התאולוגית המרכזית נעוצה בעיקר בדימויי הגבריים של האל ובהשלכות הבעייתיות של דימויים אלה, המצויים לכל אורכה ורוחבה של המסורת, לגבי

¹⁰ Adler, *Engendering Judaism*

¹¹ Ronit Irshai, 'Toward a Gender Critical Approach to the Philosophy of Jewish Law' (Halakha), *Journal of Feminist Studies in Religion* 26, no. 2 (2010), pp. 55–77; רונית עירשי, 'שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי – ניתוח מושגי', תרבות דמוקרטית 16 (תשע"ה), עמ' 185–141.

¹² Irshai, 'Toward A Gender Critical Approach', pp. 55–77

¹³ רונית עירשי, 'העלייה המחודשת של תיאולוגיית ה"עקידה" והשלכותיה המוסריות, ההלכתיות והמגדריות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כה (תשע"ח), עמ' 304–273.

נשים (בהגדרתן כ'אחר', בהדרתן מן החיים הדתיים ועוד).¹⁴ אם בתפיסה המונותאיסטית היהודית, האל, העומד באופן היררכי מעל ומעבר לאנושות הנתפשת כנשית, מומשג בשפה הדתית באמצעות ביטויים גבריים בלבד, הרי שתפיסת האל קשורה קשר ישיר למבנה הפטריארכלי של החברה בבחינת 'מה שהאל הוא לגבר, הגבר הוא לאישה'.¹⁵ למרות זאת, התיקון לטעמה של פלאסקו אינו נעוץ בביטול מושג ההתגלות המונותאיסטי אלא בהוספת דימויים נשיים לאל. היות והאל הוא מעבר למגדר שום ערך דתי לא ייפגע אם נייחס לו גם תכונות וסימבולים נשיים. מובן שאין בכך משום פגיעה במונותאיזם שכן אם אנו מבינים את ביטויי ההאנשה (אנתרופומורפיזם) כהכרחיים בשל מגבלות התפיסה האנושית, לא יתכן לטעון ברצינות שדימויים גבריים אינם פוגעים במונותאיזם בעוד שדימויים נשיים פועלים כך.¹⁶ הפמיניזם לדעתה דורש הבנה חדשה של התורה, של האל ושל עם ישראל, הבנה שתשקף הגדרה מחודשת של האנושיות היהודית. ניתן לעשות זאת הן באמצעות שיקום הזיכרון ההיסטורי, תיקון שפת התפילה ויצירת ליטורגיה וטקסי נשים חדשים וכמו כן באמצעות כתיבת מדרשים נשיים אשר יהוו יחדיו את הבסיס לתאולוגיה שתאפשר לבטל את אחרותה של האישה במסורת היהודית.¹⁷

רוס, האורתודוקסית, אינה דוחה בהכרח את הביקורת על המונותאיזם הגברי כיוצר היררכיה ממוגדרת של המציאות. אך האתגר העיקרי שעמו היא מבקשת להתמודד מבחינה תאולוגית נעוץ בערעור הפמיניסטי על מקורה האלוהי של התורה. אמנם, היא מכירה בכך שהביקורת על מקורה האלוהי של התורה אינו ייחודי באופן בלעדי לפמיניזם. כבר הביקורת ההיסטוריוציסטית שעמדה על כך שההיגדים המקראיים הם תלווי זמן ותלויי תרבות ולאחריה ביקורת המקרא, על טענתה שהתורה היא יצירה מורכבת הבנויה ממסמכים נפרדים שקובצו יחד במרוצת הזמן, הפקיעו במידה רבה את הטקסט המקודש מרשותו של האל. הרעיון שהאידאות המקראיות עברו התפתחות היסטורית נראה מנוגד בתכלית למסורת שהתורה היא דבר האל עצמו.¹⁸ יחד עם זאת, האתגר של הביקורת הפמיניסטיות שונה בעיניה של רוס מכל ההתמודדויות האחרות שכנגדן התייצבה המסורת הדתית בדורות האחרונים משום שהיא חודרת את כל הרבדים. ביקורות אלה יחד עם ההכרה בהטיה הגברית העמוקה של כל כתבי הקודש, התורה בכללם, מובילות לספקנות ביחס להתגלות האלוהית, וספקנות זו דוחפת אותנו לשאול האם ייתכן שמסר

14 Plaskow, 'The Right Question is Theological', pp. 223–234

15 כטענתה של הוגת הדעות הפמיניסטית הנוצרית מרי דיילי. ראו: Mary Daly, *Beyond God the*

Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston 1973

16 כפי שטענה נגדה אוזיק, ראו לעיל הע' 6.

17 Plaskow, *Standing again at Sinai*

18 רוס, ארמון התורה, עמ' 322–338.

מילולי כלשהו, גם זה התובע לעצמו מעמד של התגלות, יוכל להיחשב כאלוהי?¹⁹ למרות האמור לעיל, הפירוש האלגורי של הצמצום הלוריאני וההשקפה הפרגמטית של הרב קוק על טענות אמת דתיות, כבר סיפקו לכאורה רשת מטא-תאולוגית העשויה לספק תשובה לבעיה החריפה שמציב הפמיניזם ביחס למקורה האלוהי של התורה. ההשקפה האירונית של 'אמת מצינו' של פרשני תורת הצמצום הלוריאנית שלא כפשוטה, שחררה את המסורת מהצורך להגן על דוקטרינות דתיות בעייתיות באופן אמפירי. מעתה די למצוא להן משמעות במסגרת הפונקציה שהן ממלאות בדרך החיים הדתית.²⁰

אם כך הם פני הדברים דומה שנמצאה תרופה לבעיה החריפה שתוארה לעיל בעקבות הביקורת הפמיניסטית. למרות זאת, סבורה רוס שחוסר יכולת קיצוני ליישב בין היגדי אמת דתיים לבין התבונה יכול להוות מכשול לקבלתם, כפי שהיא מצטטת מהרב קוק: 'אמונה שאין השכל מסכים לה מעוררת היא קצף ואכזריות, מפני שהצד היותר עליון שבאדם שהוא השכל נעשה עלוב מחמתה'.²¹ לכן יש לפרש את האמונה בדבר ההתגלות האלוהית כמתקפת ומאשרת את צורת החיים הדתית באופן שלא תעמוד בניגוד קיצוני לתובנות העכשוויות.

בצומת דרכים זה מפתחת רוס את רעיון ההתגלות המצטברת. רעיון ההתגלות המצטברת והמתמשכת נענה לתפיסות יותר 'נשיות' של האלוהות ויחסיה לעולם.²² בהשפעתם של זרמי חשיבה חסידיים וקבליים מפותחת תאולוגיה השוברת את הדיכוטומיות הבינאריות הגבריות בין טבעי לעל-טבעי, סופי ואינסופי, כך שההתייחסות לתורה כאל מסמך אלוהי לא בהכרח כרוכה בתפיסות שלא ניתן להגן עליהן בדבר טבע האלוהות ודרכי התקשורת שלו עם העולם. על פי תפיסה זו אין הכרח להכחיש התערבות אנושית בגיבושו של דבר האל ואפשר לקבל אף השפעה של תהליכים היסטוריים על התאולוגיה. יש להבין את מושג ההתגלות האלוהית על פי תפיסה זו בהתאם למספר עקרונות:

1. ההתגלות היא תהליך מצטבר ומתמשך – התפתחות הדרגתית דינמית של התורה המקורית, החושפת את משמעותה האולטימטיבית של התורה במהלך הזמן.
2. הקול האלוהי אינו דרך מיתרי הקול (או קול נברא) אלא דרך הפרשנות הרבנית של הטקסטים ודרך שופרה של ההיסטוריה.

¹⁹ ראו שם, עמ' 325. וכן: תמר רוס ויהודה גלמן, 'השלכות הפמיניזם על תאולוגיה יהודית אורתודוקסית', מנחם מאוטנר ואחרים (עורכים), רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזנצבי ז"ל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 443–464.

²⁰ רוס, ארמון התורה, עמ' 340.

²¹ שם, עמ' 343.

²² תמר רוס, 'היבטים פמיניסטיים בתפיסתו האוטופית של הראי"ה קוק', דרך הרוח ב (תשסה) 717–752.

3. אף שרצף השמיעות נראה כסותר את המסר המקורי, מסר זה עומד בעינו. הוא נשאר תמיד בבחינת המסנן התרבותי-לשוני שדרכו מובנות ה'שמיעות' החדשות. גם כאשר אנו סופגים תובנות חדשות, הן אינן מבטלות את מעמד הבכורה של דברי המסורת המקורית.
4. אם רעיון או צורה חברתית כלשהם משתרשים ומקיימים ביהדות הנאמנה זה הסימן למקורם האלוהי.²³

כבר במבט ראשון ניתן להיווכח עד כמה מודל זה הוא פוסטמודרני במהותו ויחד עם זאת אורתודוקסי בצורתו. פוסטמודרני משום שהוא מציג תפיסה טנטטיבית, לא יציבה, הן של דברי האל (המסר של העבר אינו נכון בהכרח להווה ואין קריטריון חיצוני 'אובייקטיבי' בכדי להכריע ביניהם וגם אין צורך בכך) והן של התפיסות החברתיות הרווחות. אם הקהילה המחויבת למסורת היא זו שנותנת לפירוש התורה תוקף למפרע וקובעת האם רעיונות חדשים הם בבחינת 'דבר האל', הרי שכל רעיון, מוסרי ונאצל כמו גם גזעני ושפל יכול להתקבל כדבר האל. אך המודל הוא גם אורתודוקסי בצורתו משום שכל רובד חדש המתווסף להתגלות הקודמת אינו מבטל אותה ויותר מכך הוא ה'פילטר' שדרכו מובנת ההתגלות החדשה. למשל, תפיסה זו משחררת מן הצורך לעשות פרשנות לוליינית לשפת התפילה הגברית במהותה. אדרבא יש לקבלה כפי שהיא ולא לשנותה, אלא שיש לצקת בה משמעות חדשה המתאימה לתובנות המסר האלוהי החדש.²⁴ ברמת הנרטיב ניתן לחדש עד כדי אמירה רדיקלית שהתובנות הפמיניסטיות, אם תהפוכנה לנחלת כלל ציבור המאמינים, הן בבחינת דבר האל ממש, אך החידוש צריך לתת דין וחשבון לכל מה שקדם לו. רובד קודם זה אינו מבוטל לעולם. זוהי תפיסה מעין מסדנית, מתוחכמת במיוחד – היא מכירה בכך שתוקפם של ההיגדים הדתיים אינו 'אמפירי' או 'מדעי' (ולכן לא מסדני במובן המקובל) ויחד עם זאת, אינה מוכנה לבטלם כליל בשל חשיבותם הקריטית ב'משחק השפה הדתי' שבא לתקף את צורת החיים הספציפית הזאת. יישום התפישה של התגלות מצטברת כדי להתמודד עם אתגרי השעה, אפילו כמו אלה של הפמיניזם, עשוי לעזור למאמינים לראות את התופעה הזו כעוד כלי או אמצעי להעברת דבר האל. אין בכך כדי לקעקע או להחליף את המסר הקודם של פטריארכיה אלא רק כדי לומר שיש בכך משום אינדיקציה ברורה לכך שגדלנו ושהתבגרנו מהשלב הקודם לעבר צורות רוחניות חדשות, לשלב גבוה ומעודן יותר.

ההבנה של תלות המשמעות בהקשר מובילה לשנות את ההשקפות התאיסטיות המוגבלות לגבי האל כעומד מעל ומעבר לעולם וכשולט בו מבחוץ לעבר תפיסה יותר

²³ רוס וגלמן, 'השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית', עמ' 443–464. וכן: רוס, ארמון התורה, עמ' 344–367.

²⁴ תמר רוס, 'העוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?', נחם אילן (עורך), עין טובה: דרשין ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת עי"ן שנים לטובה אילן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 264–277.

אינטימית של חיבור בין השניים. הבנה זו, יחד עם היותה פמיניסטית במובן של עידון התפיסה ההיררכית האופיינית למונותאיזם והצגת הזיקה בין האל לאדם באופן 'נשי' יותר, גם מאפשרת למחויבים מבחינה דתית להבין שהתורה יכולה להיות לגמרי אנושית מבלי להכחיש שהיא בו זמנית גם לגמרי אלוהית.

עיקר המאמץ התאולוגי של רוס, אפוא, נעוץ בשאלה כיצד להציל את האמונה במקורה האלוהי של התורה תוך הכרה מלאה בעובדה שהיא נתונה ל'פגעי' ההטיות האנושיות. פלאסקו לא הלכה כה רחוק עד כדי לטעון שהטיותיה המגדריות של השפה האנושית עשויות להטיל ספק במקורה האלוהי של התורה. במובן זה, רוס, למרות היותה אורתודוקסית, רדיקלית יותר מפלאסקו, אם כי תשובותיה שמרניות יותר. בעוד פלאסקו מבקשת רביזיה יסודית בזיכרון ההיסטורי היהודי, משום שאינו לוקח בחשבון את הנשים כסובייקטים שלו, סבורה רוס שאין זה מוצדק מבחינה פרקטית לערוך רביזיה בדימויו של האל ובזיכרון ההיסטורי ולעקוף עולם שלם של זהות הנוצר עקב כך. אדרבא, הזיכרון ההיסטורי הפטריארכלי צריך לעמוד בעינו מתוך הכרה שהוא היה נכון להתגלות של זמנו! גם אם אנו עדים לראשיתה של התגלות חדשה כעת אין פירושו של דבר שהיא מוחקת את כל מה שקדם לה. ההתגלות החדשה מצטברת על הרבדים הישנים באופן שבו הם בבחינת הפילטר שדרכו היא נתפסת ומיושמת. רוס מבחינה אפוא הבחנה חדה בין צורה לתוכן. ברמת התוכן ניתן לחדש לחלוטין עד כדי אמירה רדיקלית שהתובנות הפמיניסטיות, במידה ותהפוכנה לנחלת כלל ציבור המאמינים, הן בבחינת דבר האל ממש, אך ברמה המעשית (ההלכתית) החידוש צריך לתת דין וחשבון לכל מה שקדם לו.²⁵ השמירה על הצורה מאפשרת את הזיקה לכל ההתגלויות הקודמות ובכך את הרצף עם העולם המסורתי בכללותו. לעומת זאת פלאסקו מבקשת הלימה טובה יותר בין צורה לתוכן. השפה מוכרחה לבטא את השינוי המבורך המבטא תכנים שוויוניים יותר.

שנית, מושג ההתגלות של פלאסקו אינו עובר שינוי מהותי בעקבות הביקורת הפמיניסטית במובן זה שתפיסת האל העומד באופן חיצוני והיררכי מעל האנושות בעינה עומדת. ברם, אצל רוס, ההבנה של תלות המשמעות בהקשר מובילה לשינוי יסודי בתמונה זו, אל עבר תפיסה יותר אינטימית של חיבור בין האלוהי לאנושי. כפי שהוסבר לעיל, הבנה זו לכשעצמה מעדנת את התפיסה ההיררכית האופיינית למונותאיזם ומציגה את הזיקה בין האל לאדם באופן 'נשי', פמיניסטי יותר.

שלישית, למרות תפיסת ההתגלות הנשית יותר של רוס, מושג החוק או ההלכה שהוא הפרי המרכזי של ההתגלות נשמר אצלה בקפידה. פלאסקו, ככל הנראה בהשראת הגותו

²⁵ תמר רוס, 'האורתודוקסיה המודרנית ואתגר הפמיניזם', יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסיה יהודית – היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 255–294.

של בובר,²⁶ שסבר שהחוק שייך לתפיסה האינסטרומנטלית של יחסי 'אני-לז', בעוד יחסו של האדם לאלוהיו אינו מושתת על החוק, תוהה על חשיבותה של ההלכה. היא שואלת האם היא בכלל מדיום שדרכו יכולות נשים לבטא את מהותן הרוחנית הנשית ואת יחסן אל האל.²⁷ לעומת זאת מודל ההשראה של רוס נמצא באופן מובהק בהגותו הקבלית-חסידית-פילוסופית של הרב קוק שכלל שמשנתו ההגותית נועזת, כך מפעלו ההלכתי שמרני למדי. דומני שמחלוקת פנימית זו נובעת בראש ובראשונה מן הדיספוזיציה הדתית של שתייהן. בעוד פלאסקו השייכת לזרמים ליברליים יותר ביהדות אינה מרגישה חוסר נוחות לטעון לשינוי רדיקלי של ההלכה ולשכתוב הזיכרון ההיסטורי, רוס, האורתודוקסית, מבקשת לעקוף את הבעיה באמצעות רעיון אשר מבחינה תאולוגית הוא רדיקאלי מאוד ואף מהווה מעין הצדקה 'מטאפיזית' לשינויים הלכתיים הנגזרים מאימוץ תובנות פמיניסטיות. ואולם בפועל, ביישום השינויים הנגזרים מתובנות אלו למציאות ההלכתית, יש צורך לעבור את כל שכבות ההתגלות הקודמות ולתת דין וחשבון לכל המקורות ההלכתיים כפי ש'עושים' הלכה מימים ימימה.

מדרשים פמיניסטיים כחלק מן הפרויקט של יצירת תאולוגיה יהודית חדשה

הקריאה הפרוגרמטית של פלאסקו לכונן שפה דתית חדשה ולבסס את התאולוגיה היהודית על יסודות נשיים נתנה תנופה לתופעה של כתיבת מדרשים פמיניסטיים על ידי נשים כחלק מתאולוגיה יהודית פמיניסטית חדשה. ברוח זו, הפמיניזם היהודי בארבעים השנים האחרונות אימץ את הסוגה המדרשית כצורה חדשה של תאולוגיה יהודית המבקשת למצב מחדש את הנשים כסובייקט מלא של החיים הדתיים.²⁸ כתגובה להיעדרן של נשים מהקאנון המסורתי, החלו פמיניסטיות למלא את הלקונה על ידי יצירת מדרשים

²⁶ כפי שסבורה סמואלסון. ראו: Hava Tirosh Samuelson, 'Feminism and Gender', Martin Kavka, Zachary Braiterman, and David Novak (ed.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Vol. 2: The Modern Age, New York 2012, p. 163

²⁷ Plaskow, *Standing Again at Sinai*, p. 9

²⁸ Jody Myers, 'The Midrashic Enterprise of Contemporary Jewish Women', Jonathan Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, pp. 119–141; Ellen M. Umansky and Dianne Ashton (ed.), *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality—A Sourcebook*, rev. ed., Waltham 2009; Naomi Graetz, *Unlocking the Garden: A Feminist Jewish Look at the Bible, Midrash, and God*, Piscataway, NJ, 2005; Ronit Irshai, "'And I Find a Wife More Bitter Than Death' (Eccl 7:26): Feminist Hermeneutics, Women's Midrashim, and the Boundaries of Acceptance in Modern Orthodox Judaism', *Feminist Studies in Religion* 33, no. 1 (2017), pp. 69–86; אפרת גרבר ארן, מדרש משל: מדרשים מודרניים של נשים, כביטוי ספרותי של הפמיניזם האורתודוקסי בישראל, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, 2015, עמ' 121.

המספרים מחדש סיפורים תנ"כיים, תלמודיים ואגדיים שונים, מפרספקטיבה נשית. כך מנסחת זאת פלאסקו:

The open-ended process of writing midrash—simultaneously serious and playful, imaginative, metaphoric—has easily lent itself to feminist use. Feminist midrash shares the uncomfortable self-consciousness of modern religious experimentation: elaborating on the stories of Eve and Dina, we know that the text is partly an occasion for our own projections, that our imaginative reconstructions are a reflection of our own beliefs and experiences. But if its self-consciousness is modern, the root conviction of feminist midrash is utterly traditional. It stands on the rabbinic insistence that the Bible can be made to speak to the present day. If it is our text, it can and must answer our questions and share our values; if we wrestle with it, it will yield up meaning.²⁹

כאמור, הפמיניזם היהודי על כל זרמיו אימץ את המדרש ככלי להבעה נשית, הן כדי למצב את הקול הנשי שהיה עד כה שולי ולרוב נעדר מהטקסטים הקאנוניים של כתבי הקודש והן כדי ליצור גשר בין מחויבותן האינטלקטואלית או הדתית של נשים לבין הטקסט האנדרוצנטרי והפטריארכלי.³⁰ גם נשים אורתודוקסיות, כפי שמראה היטב ג'ודי מאירס במאמרה המקיף על הפרויקט המדרשי של נשים יהודיות, השתלבו בפרויקט זה.³¹ יחד עם זאת, כפי שמציינת מאירס, אופיינה הכתיבה המדרשית האורתודוקסית, לפחות בראשית דרכה, באפולוגטיקה, בגישה מהותנית לנשיות ולאמהות תוך קבלה של מעצורים תאולוגיים בהקשר זה.³²

אמנם, בעשור וחצי האחרונים, הכתיבה המדרשית של נשים, לפחות באורתודוקסיה המודרנית שינתה את פניה ולא רק שנעשתה פחות אפולוגטית ופחות מהותנית באופיה אלא אף העיזה להציב ביקורת נוקבת כנגד האופנים שבהם משורטטת דמות האישה במקרא ובתלמוד.³³ כך ניתן להתרשם מעיון במדרשים בשני הכרכים הנושאים את השם

²⁹ Plaskow, *Standing Again at Sinai*, pp. 53–54.

³⁰ Charlotte Elisheva Fonrobert, 'The Handmaid, the Trickster and the Birth of the Messiah: A Critical Appraisal of the Feminist Valorization of Midrash Aggada', Carol Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden and Boston 2006, pp. 245–275.

³¹ Myers, 'The Midrashic Enterprise', pp. 119–141.

³² שם, עמ' 124–128.

³³ Ronit Irshai, 'Religion and Morality: Akedah Theology and Cumulative Revelation as Contradictory Theologies in Jewish Modern-Orthodox Feminism.' *Journal of Modern Jewish Studies* 16, no. 2 (2017), pp. 219–235.

דרשוני' אשר פורסמו בעשור וחצי האחרונים.³⁴ הכרך הראשון פורסם בשנת 2009. אסופה חלוצית זו של מדרשים פמיניסטיים שנכתבו לראשונה בעברית היא אחד אחד הפירות המשמעותיים, שאינם הלכתיים, של מהפיכת תלמוד התורה לנשים המתרחשת זה קרוב לחמישים שנה בציבור האורתודוקסי המודרני, הן בישראל והן בצפון אמריקה. מהפיכה זו מובילה לכתיבה פחות אפולוגטית ופחות מוגבלת על ידי מעצורים כלשהם. יתירה מזו, ככל שהבקיאות של נשים בספרות חז"ל עמוקה יותר כך הן מעזות להשתמש בסגנון ובכלים של המדרש המסורתי, ואינה מציעות רק פרשנות גרידא, דבר שאפיין, לטענת מאירס את הכתיבה הפמיניסטית האורתודוקסית בדור הראשון שלה. הכותבות שבאו אחריהן יוצרות מדרש נשי אלטרנטיבי, שאומנם כתוב בסגנון של המדרש המסורתי, אך מבחינת תוכנו הוא מותח ביקורת נוקבת על דמות האישה העולה הן מן הטקסט התנ"כי והן מן הטקסט התלמודי. הרושם הוא שלמרות המחויבות של חלק מן הכותבות להלכה, הן אינן מוגבלות על ידי מעצורים תאולוגיים כלשהם בביקורתן הנוקבת. למשל, רבקה לוביץ', טוענת רבנית ואקטיביסטית פמיניסטית דתייה, מטעימה שדווקא קדושתו ונצחיותו של הטקסט יוצרת את הביטחון שניתן לשחזר, בין השורות, את הקולות הנשיים מתוך הסיפור הגברי הנורמטיבי.³⁵ לוביץ' קושרת באופן ישיר בין האפליה כנגד נשים במסורת היהודית לבין אי הרלוונטיות שלהן בחיים הדתיים. היא מחשיבה את המדרש הפמיניסטי כפיתרון בשני מובנים: האחד, הוא מציע אופקים חדשים עמם הקוראת יכולה להזדהות והשני, הוא מראה לנו כי הקול הדובר יכול להיות זה של אישה. כתיבה מדרשית מסוג זה אפיינה עד כה את הזרמים היהודיים הליברליים יותר אך לא את הכותבות האורתודוקסיות, וכתיבתה של לוביץ' מדגימה כיצד רעיונות שקודמו בפמיניזם היהודי הליברלי בשנות השבעים מחלחלים עכשיו גם לפמיניזם האורתודוקסי.

תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי

כבר בשנת 1981 פרסמה בלו גרינברג, מחלוצות הפמיניזם האורתודוקסי, את ספרה *On Women and Judaism* ובו קריאה לתיקון ההלכה. ספרה של גרינברג ניסח לראשונה את הקשיים שמעמידה ההלכה בפני תובנות מגדריות שוויוניות, שאינן היררכיות ובו היא הביעה לא רק אמונה עמוקה שהאידיאלים והערכים היהודיים ואורח החיים ההלכתי עצמו מסוגלים לחולל את השינוי אלא אף טבעה לראשונה את מטבע הלשון: 'Where there was a Rabbinic will there was a halakhic way' שרבנים רבים ראו בו, ועדיין רואים בו, איום על היהדות האורתודוקסית.³⁶

³⁴ נחמה ויגרטן מינץ ותמר ביאלה (עורכות) דרשוני: מדרשי נשים, תל אביב 2009.

³⁵ רבקה לוביץ', 'מדרשים פמיניסטיים', נחם אילן (עורך), עין טובה: דרשיה ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת עי"ן שנים לטובה אילן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 302–310.

³⁶ Greenberg, *On Women and Judaism*, p. 44

אך הייתה זו דווקא אדלר, מן התנועה הרפורמית, שקראה לשידוד מערכות כולל בעולם ההלכה מתוך תפיסה תאולוגית רחבה יותר. מתוך אמונה שההלכה מהווה את הליבה של העולם היהודי ובלעדיו שום צורת חיים יהודית לא תשרוד, היא סברה שיש לחפש שיטה יוריספרודנטית שתוכל לענות לקריאה ליצור את מה שהיא מכנה 'הלכה פרואקטיבית'.³⁷ את המענה לכך מצאה בהגותו של הפילוסוף של המשפט רוברט קובר ומסתו המפורסמת 'נומוס ונרטיב' המבקשת לחבר בין הנרטיב המתפתח בקהילה לבין אופני התגבשותו של החוק.³⁸

במושגיו של קובר, הנומוס הוא עולם חוק נורמטיבי המקבל ביטוי בעקרונות הצדק, במוסדות החוק והמשפט, במערכות הכללים הפורמליים ובמוסכמות חברתיות. נרטיב, לעומתו, הוא מכלול של שפה, שיח, מיתוס וערכים, או במילים אחרות, הסיפור האנושי המתבטא בהיסטוריה ובספרות כמו-גם בניסיון האנושי הממשי של קבוצה קונקרטית של אנשים – הקהילה. מושגים אלה נזקקים זה לזה: הנומוס מתקיים רק בתוך ההקשר של הנרטיב, שממקם אותו בזמן, במקום, בחברה ובתרבות שבהם מתרחשת הדרמה של הניסיון האנושי הממשי – זה אשר מעניק לנומוס משמעות; ולהפך, הנרטיב זקוק לנקודת-המבט המוסרית שמספק הנומוס – זו אשר מגולמת ומעוצבת בנורמות ובחוק.³⁹ לכאורה, בעוד הנרטיב מכיל בחובו ריבוי משמעויות שעשויות לסתור זו את זו – משמעויות גליות לצד סמויות, משמעויות שמרניות לצד חתרניות – הנומוס מגלם בחוק הקיים תצורה אחת מחייבת ופרשנות "קפואה". אך כאשר רואים את הנומוס כמשוקע בנרטיב, מבינים שפוטנציאל השינוי כבר טמון בתוכו. כאשר בוחנים את הנומוס בהקשר של הנרטיב, החוק נפתח למגוון של פרשנויות, שעשויות להוביל עם הזמן למצב שבו החוק עצמו משתנה ומקרב את המציאות הנוכחית אל עבר מציאות חלופית ועתידית. במובן זה, במבט ארוך-טווח ניתן לדמות את החוק לגשר המקשר בין תפיסת חזון אחת (העבר) לתפיסת חזון אחרת (העתיד, הראוי, האפשרי), כאשר כל פעם נמשכים מתוך המארג המורכב והמורכב של הנרטיב חוטים מסוימים שמתגבשים לכלל חוק (ההווה, הקיים). חוק הוא אם כן ביטוי לתפיסת-העולם הנוכחית כפי שזו מובנית על-ידי הנרטיב שמקשר בין מציאות לחזון, בין עבר, הווה ועתיד.⁴⁰

בלקחה את המסגרת התאורטית של קובר, פיתחה אדלר את הרעיון של "הלכה פרואקטיבית", כלומר הלכה יוזמת במקום הלכה מגיבה, כחלק מהחזון הכללי שלה לתחייתה של היהדות וחידושה ברוח של שוויון וצדק מגדרי. כביקורת על ההלכה הליברלית, שלטעמה רק מגיבה כלפי ההלכה הקלאסית בנסיון להתאים את עצמה למודרנה בעוד השיטה נשארת על כנה, סברה אדלר שאימוץ הבנתו של קובר לגבי מהותו

Adler, *Engendering Judaism* 37

רוברט קאבר, נומוס ונראטיב, ערך יוסף א' דוד, ירושלים 2012. 38

שם 39

שם 40

של החוק יאפשר להסביר את משימת הפמיניזם הדתי. המודל של החוק, כגשר הנבנה על מחויבות לפרקסיס מסוים המבוסס על הנרטיב שלנו, מחייב את עצם המושג של הלכה כי רק על ידי הלכה יכולים היהודים לגלם את סיפוריהם וערכיהם המקודשים בפרקטיקה קהילתית. אך בה בעת, אפשר ליצור נומוס חדש שלקראתו הולכים. בהתאם לכך, הנאריטיב יהיה מרכזי לכל פרוייקט נומי יהודי כי על כך מושתתת היהדות ולכן לטעמה, בכדי ליצור הלכה יוזמת, פרואקטיבית, לעומת הלכה מגיבה, דרושה הבנה חדשה של נאריטיבים וערכים יהודיים. בנקודה זו לפמיניזם עשויה להיות תרומה מכרעת באמצעות המתודולוגיות החדשות שפותחו בו להבנה ושימוש בנאריטיבים בכדי להצמיח הלכה חדשה. מדרשים פמיניסטיים הם רק דוגמה אחת לכך. ברוח זו היא מציעה בפרק האחרון של ספרה את "ברית אהובים", טקס כלולות המבוסס על דיני שותפות במקום על דיני קניין, כחווה נישואים בין שני סובייקטים.

כבר בעמדתה של אדלר אנו נוכחים לדעת כי החזון ההלכתי שלוב בתאולוגיה. התאולוגיה היא אותו מישור נאריטיבי, העומד בסופו של דבר כתשתית מכוננת של הפרקסיס היהודי. עושה רושם שתמר רוס, למרות מחויבותה האורתודוקסית, אינה רחוקה מאוד מרחל אדלר באשר לתפיסת ההלכה שלה. יחד עם זאת, רוס עצמה הקדישה מאמץ לא קטן בכדי להבהיר היכן התאולוגיה שפיתחה שונה מזו של אדלר. לדעתה, בעוד שאדלר מזדהה לחלוטין עם המודל של קובר בדבר ההשפעה של הנרטיב על ביסוסו של הנומוס, נראה שרוס מתעקשת על הממד המטאפיזי כרכיב מהותי וחיוני לפילוסופיה של ההלכה. מעבר לכך, רוס מאמינה שכדי ששינוי הלכתי יתקבל ויוטמע כחלק אינטגרלי של העולם הדתי, יש להתייחס לשני רכיבים נוספים שגישתה של אדלר לא לוקחת אותם בחשבון: סולידריות עם הקהילה הדתית הרחבה המחויבת להלכה וזיקה לעולם הרבני ולסמכותו ההלכתית.

הלכה ו'תאולוגיית העקידה'

כפי שראינו עד כה, תאולוגיה והלכה אינם בהכרח קטגוריות דיכוטומיות נפרדות בהגות הפמיניסטית היהודית. ברוח זו ביקשתי גם אני להבין את המנגנונים ההלכתיים והיכולת להכיל בתוכם תובנות פמיניסטיות ולשאול על הקשר בין הלכה לתאולוגיה. השלב הראשון בפרוייקט זה הוא לתת דין וחשבון מעמיק לגבי השאלה – מה פירוש הטיות על בסיס מגדרי בהלכה.⁴¹ ברוח הזרמים הפמיניסטיים השונים ניסחתי שלוש תובנות מרכזיות בהקשר זה: הטיות על בסיס שוני בדרכי חשיבה, הטיות על בסיס שוני בניסיון החיים

41 עירשי, 'שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי', עמ' 141–185.

והטיות על בסיס השליטה הגברית בנשים. כולן נמצאות במינונים כאלה ואחרים במסורת ההלכתית, אך עדיין לא ניתן להן דין וחשבון מקיף בסוגיות ההלכתיות השונות.⁴² בשלב השני, ברוח תובנות חדשות הלכותיות מן השדה המחקרי של הפילוסופיה של ההלכה פיתחתי את הרעיון של יצירת 'סיפורים הלכתיים אלטרנטיביים' כנרטיב הלכתי חדש העומד אל מול ההלכה הקלאסית, ההגמונית.⁴³ 'סיפור הלכתי אלטרנטיבי' מכיל שני רכיבים:

1. יצירת גנאלוגיות הלכתיות (בתחומים הלכתיים מובחנים) במטרה לחשוף את הערכים הנסתרים או הפרדיגמות המוסריות שהכללים ההלכתיים ביחס לנשים נשענים עליהם וכן לחשוף את הטקטיקות הפרשניות ואת הרטוריקה שהיו בסיס ליצירת התפיסות ההלכתיות השולטות. בכך ניתן לסלול את הדרך ליצירת גנאלוגיה הלכתית שונה, המבוססת על אותם מקורות וכן על מקורות שהודחקו לשוליים, ובהינתן שהפרדיספוזיציות (בעיקר לגבי נשים) תהיינה שונות, ניתן יהיה ליצור סיפור הלכתי שונה מן היסוד.
2. העדפה, במידת הצורך, של עקרונות הלכתיים שיכולים לגבור על כללים פוגעניים כלפי נשים ואשר יכולים ליצור צדק מגדרי עבור נשים.

לאחר שאימצתי בפועל את המתודולוגיה הזאת בשני תחומים הלכתיים, בהפלות ומניעת היריון,⁴⁴ וחידדתי את התפיסות המגדריות העומדות בבסיס פסיקת ההלכה, גיליתי באופן לא מפתיע שהאפשרויות הפרשניות בהלכה (אפילו האורתודוקסית) פתוחות לתובנות מכבדות ושוויוניות יותר כלפי נשים. מתברר כי מה שמונע יישום נרחב שלהן בעולם ההלכה אינו נעוץ דווקא במנגנונים ההלכתיים אלא במעצורים תאולוגיים רחבים יותר שאין לנתקן מעולם ההלכה. ניסיתי אפוא לברר איזו תאולוגיה עומדת כמכשול בפני הלכה מכבדת ושוויונית יותר כלפי נשים. אני סבורה ש'תאולוגיית העקידה', אשר נוסחה באופן בהיר במשנתם של הרב סולוביצ'יק ושל פרופ' ישעיהו ליבוביץ היא אחת המכשולות המובהקות לכך.⁴⁵

⁴² בספרי על סוגיות של פריון מפרספקטיבה הלכתית ניסיתי להדגים כמה מן ההטיות הללו. ראו: Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, Waltham 2012

⁴³ Irshai 'Toward a Gender Critical Approach', pp. 55–77

⁴⁴ Irshai, *Fertility and Jewish Law*

⁴⁵ ישעיהו ליבוביץ, 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ו'; ישעיהו ליבוביץ, 'אמונה, היסטוריה וערכים: מאמרים והצאות, ירושלים תשמ"ב'; יוסף דוב סולוביצ'יק, 'בסוד היחיד והיחיד: מבחר כתבים עבריים, ערך פינחס הכהן פלאי, ירושלים תשל"ו'; יוסף דוב סולוביצ'יק, 'אשר ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט'.

אני מכנה בשם 'תאולוגיית העקידה' את התפיסה הגורסת כי ההיענות לדרישותיה של ההלכה כרוכה בחוויית עקידה של מכלול הנטיות, הרצונות והצרכים הייחודיים של האדם ובכללם את ערכיו המוסריים. תאולוגיה זו מעמידה חייך בין טבעו של האדם לבין מערכת הצווים ההטרונומית של ההלכה. כלומר הצו ההלכתי אינו הולם את האופי והטבע האנושי, את נטיותיו הבסיסיות ולעתים אף לא את ערכיו המוסריים ואשר על כן ההיענות לצו האל דורשת הכנעה והתגברות משמעותיים. במובן זה, תאולוגיית העקידה שונה מתפיסה דתית הטרונומית קלאסית. זאת משום שאין הכרח להבין את הציווי הטרונומי כמשקף חוויה של עקידה אם מניחים מראש שישנה התאמה מלאה (או לכל הפחות קרובה לכך) בין התורה לבין החיים והמוסר הטבעי.⁴⁶

הגותם של סולוביצ'יק וליבוויץ ניסחה לראשונה את תאולוגיית העקידה וחיידה את שאלת הקשר בין האוטונומיות של המוסר לבין צו האל.⁴⁷ בעוד שהזרם המרכזי בהגות הדתית לאומית שומר על האוטונומיה של המוסר ועל אי תלותו בצו האל אך יחד עם זאת על קונפליקט אפשרי ביניהם, הרי שההגות החרדית לאומית כבר אינה מקבלת את עצמאותו של המוסר וגורסת שדבר האל הוא הקובע אותו. בכך מתבצעת תפנית רדיקלית לא רק מהחשיבה המקובלת בזרם המרכזי של ההגות הציונית דתית אלא אף מהמקובל בהגות היהודית בכלל.⁴⁸ לקשר בין דת למוסר יש השלכות משמעותיות לפרשנות ההלכה. בעוד שלתפיסה הגורסת שהמוסר הוא אוטונומי, למרות קונפליקט אפשרי בינו לבין צו האל באופן המחייב את עקידת המוסר, יש עדיין מוטיבציה פרשנית לצמצם ככל האפשר את הפער בין ההלכה למוסר, הרי שלתפיסה שהמוסר נקבע על פי צו האל והוא אינו אוטונומי, הולכת המוטיבציה הפרשנית ומצטמצמת בהקשרים מוסריים. לפיכך, אם שומה על הערכים המוסריים להידחות מפני צו האל הרי שלתאולוגיית העקידה יש השלכות מגדריות לא מבוטלות. המוטיבציות הפרשניות לשינוי מצבן ההלכתי של נשים, שיש להבין בראש ובראשונה כנובעות מדרישה מוסרית, נתונות בספק אם לא נדחות כליל.⁴⁹

מעניין לציין שחלק מהרבנים מאמצים את תאולוגיית העקידה דווקא בסוגיות הלכתיות הנוגעות לנשים. לשיטתם, היא אף הופכת לנייר הלקמוס למידת הדתיות של

⁴⁶ ראו עירש'י, 'העלייה המחודשת של תאולוגיית ה"עקידה"', עמ' 273–304. ראו גם: חיים נבון, 'אחדות פלא-בראשית וצו סיני' – הטבע והתורה במשנתו של הרב יוסף דב סולוביצ'יק, אקדמות יב (תשס"ב), עמ' 87–110.

⁴⁷ על היחס בין דת למוסר ראו: דני סטטמן ואבי שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

⁴⁸ כפי שטען שגיא. ראו: אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב תשנ"ח.

⁴⁹ במאמר נוסף אני דנה בהשלכות מפורטות יותר של הזיקה בין תאולוגיית העקידה והפמיניזם הדתי וכן בתאולוגיית ההתגלות המצטברת שפותחה על ידי תמר רוס וביחסה לתאולוגיית העקידה, ראו

Irshai, 'Religion and Morality', pp. 219–235

נשים, וכך ניתן לפטור כלאחר יד את הפמיניזם הדתי בטענה של פגם תאולוגי המעיד על חולשת האמונה.

המאמץ להבין אילו תפיסות תאולוגיות משמשות כחסם בפני התפשטותן של תובנות פמיניסטיות בעולם האורתודוקסי הוא חלק מן ההבנה ההולכת ומחלחלת בקרב פמיניסטיות שאין להזניח את המישור התאולוגי. אני סבורה שניתן לייחס שינוי זה בין השאר לאכזבות מן הממסד הרבני, אשר יכול ברצותו, כפי שציינה בלו גרינברג כאמור, להיות יצירתי, להקל, לאמץ מהלכים פרשניים מגוונים, אך בכל הקשור לשינויים בתחום המגדרי הוא נעמד כמעט כחומה בצורה כנגד כל ניסיון להוכיח שהאפשרויות הפרשניות פתוחות גם כאן.

סיכום

ראשיתו של המסע התאולוגי בפמיניזם היהודי קרא לשידוד מערכות מגדרי כולל בשלוש הקטגוריות הראשוניות של התאולוגיה היהודית: האל, התורה ועם ישראל. פלאסקו קראה לעיצוב מחודש של הזכרון ההיסטורי היהודי, הקהילה, השפה שבה אנו פונים לאל והריטואלים היהודיים. מקומה של ההלכה נפקד. רוס סברה שהבעיה התאולוגית הבוערת יותר היא ליישב בין ההכרה הכנה בכך שהטקסט האלוהי עצמו נתון לפגעי ההתניות האנושיות ומוטה אף הוא באופן מגדרי לבין האמונה בנצחיות התורה וב'תורה מן השמיים'. רק לאחר שתנוסח תאולוגיה שתוכל לתת תשובה מספקת לבעיה זו ניתן יהיה לפתור את בעיית ההלכה.

מסתו של רוברט קובר פתחה דלת להבנה מעמיקה של האופנים שבהם מתפקד החוק, והראתה עד כמה הוא מעוגן בנרטיבים קהילתיים המקנים לו משמעות. כפי שראינו, רחל אדלר הייתה הראשונה להישען על תובנותיו במאמץ לפתח תאולוגיה שתוכל להצמיח את היהדות ברוח ערכי הצדק המגדרי. הרעיון של קובר כי הנרטיב הוא למעשה זה המצמיח את החוק ונותן לו משמעות, גרר הבנה הולכת וגוברת שגם אם ניתן להצביע על המנגנונים ההלכתיים שעשויים ליצור הלכה צודקת ושוויונית יותר, הרי כל עוד הסיפור שהחברה הדתית מספרת לעצמה על נשים וגברים, על נשיות וגבריות ועל היחסים ביניהם, הוא סיפור פטריארכלי, וכל עוד הפרשנות הניתנת למקורות הקלסיים לא לוקחת בחשבון את נקודות המבט של נשים, השינוי ההלכתי המיוחל לא ייכון. יותר מכך, גם אם ייווצרו שינויים הלכתיים ברוח צדק ושוויון מגדרי, כל עוד ההצדקות הפורמליות לביסוסם יישענו על תפיסות תאולוגיות בעייתיות, הרי הם עומדים על כרעי תרנגולת. זיהוי תפיסות תאולוגיות אלה ונסיון לאפיין את ההטיות המגדריות הבעייתיות העומדות כתשתית של עולם ההלכה, יחד עם יצירת 'סיפור הלכתי' אלטרנטיבי, מהווה את תרומתי הצנועה לדיון. במילים אחרות, חזרנו לנקודת ההתחלה, אך נדמה לי שעם תובנות מעמיקות ומורכבות יותר. המחלוקות התאולוגיות בתוך הפמיניזם היהודי נגעו, הן לשאלה מהי

הבעיה התאולוגית העיקרית, הן לשאלת היחס בין הלכה ותאולוגיה, הן לחשיבותה של ההלכה לחיים יהודיים פמיניסטיים ולאפשרות שינויה בכלים מסורתיים, פורמליים. באופן מעניין למדיי, ואף שהנטייה האורתודוקסית הייתה ועודנה להדגיש בעיקר את ההלכה ולהמעיט בערכה של התאולוגיה, הרי שלאחר כחמישים שנה ניתן לומר שהפמיניזם היהודי על שלל פניו המגוונים, מקבל את קדימותה של התאולוגיה על ההלכה. גם אלה הסבורים שלהלכה יש מקום בחיים יהודיים פמיניסטיים מבינים ששינוי הלכתי העומד לבדו, מבלי לעגנו במכלול תאולוגי שלם, לא ייכון. אכן יש בשינוי הנרטיב משום מפתח לצדק מגדרי בעולם היהודי.

רונית עירשי

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

ronit.irshai@biu.ac.il

משולחנם של חוקרים

פרקים נבחרים מספרים שעומדים לצאת לאור בקרוב

מגוי קדוש לגוי של שבת: 'האחר' של היהודים – קווים לדמותו הוצאת כרמל תשפ"א

ישי רוזנצבי

הקדמת המחבר

בשנת 2018 פרסמנו, פרופ' עדי אופיר ואנוכי, חיבור משותף על הולדת מושג ה'גוי'. הטענה העיקרית שלנו הייתה שבתור 'האחר' המובהק של היהודי, 'הגוי' הוא תבנית מחשבה שלמה, שתבנית זו נולדה הרבה יותר מאוחר ממה שמקובל לחשוב, ושאינן בה שום דבר מובן מאליו. טענתנו היא שתבנית הניגוד יהודי-גוי (או ישראל-נכרי בלשון הרווחת יותר בספרות חז"ל) הופיעה מאות שנים אחרי הקונוניזציה של המקרא ולא הייתה מוכרת בתקופת הבית השני, לפני המאה הראשונה לספירה. המסורת הקדומה לא חילקה את בני האדם בעולם באופן בינארי, דיכוטומי וטוטלי כזה. בהתאם לכך חלק גדול מן הספר הוקדש לשחזור דרכי הסתכלות אחרות שאבדו לאחר שקטגוריית הגוי השתלטה על צורת המחשבה היהודית.

החיבור התפרסם בהוצאת אוקספורד וזכה לדיון ער בחוגים האקדמיים אך לא 'זלג' אל מחוץ לו. אלא שמטרתנו לא הייתה אקדמית בלבד. ה'גוי' חי וקיים עד היום הזה, ועל כן אנו עוסקים למעשה בהיסטוריה של ההווה, של צורת המחשבה שלנו עצמנו. אף שאיננו משתמשים כמעט במילה 'גוי' כיום (אנו מעדיפים לשון נקייה, כגון 'מיעוטים'), הרי שהגוי כקטיגוריה וכצורת מחשבה פעיל גם היום. אחרת איך אפשר להסביר את העובדה שגיוור העולים שאינם יהודים על פי ההלכה מחבר המדינות לשעבר הפך לפרוייקט מדינתי, או שכמה אלפי פליטים ומהגרי עבודה מאפריקה מאיימים על המדינה היהודית עד כדי כך שגירושם נהיה מבצע לאומי?

בקרב עתיד אפוא להתפרסם ספר עברי (עם עדי אופיר) בהוצאת כרמל, המבוסס על הספר המחקרי אך מפתחו להקשרים עכשוויים. נביא כאן מתוך הספר את העמודים העוסקים בהתגבשותו של שיח הגוי במשנה.

מי שאינו מישראל מכונה במשנה גוי או נכרי (שני המונחים שקולים ומתחלפים בספרות התנאית. בדרך כלל המשנה נוטה להעדיף 'נכרי' ואילו התוספתא – 'גוי'). 'גוי' ו'נכרי', על הטיותיהם השונות, מופיעים במשנה יותר ממאה ועשרים פעם. הופעות אלו פרוסות באופן שווה פחות או יותר על פני המסכתות השונות, מלבד מסכת עבודה זרה, שמטבע הדברים מרבה לעסוק בהלכות גויים. מעובדה סטטיסטית זו כשלעצמה אפשר להסיק כי נוכחותו של הגוי במשנה אינה מוגבלת להקשר הלכתי מסוים והיא כנראה ממלאת תפקיד עקרוני שחורג מתחומי דיון ספציפיים. את התפקיד הזה נבקש לברר.

חלק מאזכוריו של הגוי במשנה נוגעים לבעיות ההלכתיות שנוצרות מעצם נוכחותו, בעיקר בתחומי טומאה וכשרות. כך למשל, המשנה אוסרת 'חלב שֶׁחָלְבוּ גוי ואין ישראל רואהו' (עבודה זרה ב, ו), משום שאי אפשר לדעת האם הגוי חלב בהמה טהורה או טמאה. זוהי הלכה הנוהגת בקהילות מסוימות עד היום הזה, ובגינה ניתן לקנות בחוץ לארץ (תמורת תשלום נוסף כמובן) 'חלב ישראל', כלומר – חלב (או מוצריו) שיהודי פיקח על תהליך החליבה שלו. גם בהלכות טומאה יוצר הגוי קשיים והמשנה קובעת כי 'מְדוּרוֹת הַגּוֹיִם (כלומר – מקומות מגוריהם) טְמֵאִין' (משנה, אהלות יח, ז). הטעם לכך, כפי שמתבאר מן ההקשר, הוא ההנחה של חז"ל כי הגויים קוברים את מתיהם, ולפי חלק מהמקורות דווקא נפלים שמתו, בתוך הבתים. קביעה זו אינה נכונה ביחס לנהגי הקבורה של הרומים (אפשר שהיא נסמכת על פסלי בני המשפחה המתים שהוצבו בבתים, ושרוחותיהם נתפסו כאלים, ופולחנים נערכו לכבודם בזמן סעודות משפחתיות, עניין שהצית את דמיונם של החכמים).

הגוי אף עלול להוות 'סכנה' הלכתית מעצם הימצאותו בקרב יהודים. המגע שלו עשוי לטמא אנשים ומאכלים. אתר מובהק שבו מגע הגוי הוא 'סכנה' הוא 'יין נסך' – יין המוקדש באופן פולחני לאלים ולפיכך נאסר בשימוש לישראל. חשוב להבין שבמשנה אין שום רמז לכך שהגוי מנסך את היין בכוונה, כדי לפגוע בישראל. אלא, לתפיסתם של חכמים, תמיד כשהגוי רואה יין – ויש לזכור שייך היה משקה בסיסי ביותר בעולם העתיק – הוא מנסך קצת ממנו לאלים שלו. הדבר עולה למשל מן ההלכה הבאה: 'נכרי שנימצא עומד בצד הבור של יין, אם יש עליו מלווה – אסור. אין לו עליו מלווה – מותר' (משנה, עבודה זרה ד, י). אם בור היין, השייך לישראל, משועבד לנכרי כנגד הלוואה שקיבל ממנו – היין שבתוכו אסור. שכן במקרה כזה הנכרי מרגיש שהיין שייך לו במידת מה, והוא יבקש לנסך ממנו. אך אם אין שום זיקה קניינית בין הגוי לבין בור היין – היין מותר. מכאן אנו למדים שהגוי מנסך מתוך כוונה דתית רק יין השייך לו. הוא אינו מתכוון לפגוע בישראל ולאסור את יינו, שאם לא כן הוא היה מנסך גם מבור היין שאינו שלו. בהקשר הזה יש להבהיר דבר נוסף: מדובר כאן בפנטזיה רבנית. הרומים לא באמת ניסכו לאליהם כל יין שבאו עמו במגע. הניסוך נעשה בזמנים מוגדרים, כמו למשל בתחילת

הסעודה; אז נהגו לשפוך מעט יין לכבוד אלי הבית. במאמר שהקדיש ששה שטרן לעניין זה הוא העלה כמה טעמים אפשריים לתיאור המופרז של חז"ל. ייתכן שחכמים ביקשו לעצב מעין קריקטורה של הרומי המנסך. ואולי להפך, שמא החכמים ייחסו לרומים תפיסה של חסידות הלכתית שמאפיינת דווקא את האתוס היהודי, שבו החובה ההלכתית נוכחת בכל שעה ובכל מקום, ויצרו בדמיונם מעין מקבילה פגאנית לכלל היהודי 'בכל דרכך דעה'.

אך יותר משהגוי מזמן בעיות הלכתיות הוא מקל על קיום ההלכה בתחומים שונים. כך למשל באפשרות מכירת החמץ לנכרי בפסח (משנה, פסחים ב, א–ג) או בפטור מתרומות ומעשרות: 'נכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה – פטורה מן החלה' (משנה, חלה ג, ה); 'שדה שקצרה גוים... פטורה' מלהשאיר פאה לעניים (משנה, פאה ב, ז). מכיוון שחובת הפרשת המעשרות חלה על האדם ולא על השדה, הגוי מאפשר לנו להיפטר מכך ולזכות ברווח כלכלי.

פטורים מעין אלו מביאים את המשנה לדיונים על מקרי גבול, האהובים עליה מאוד: 'נכרי שקצר את שדהו ואחר כך נתגייר – פטור מן הלקט ומן השכחה ומן הפיאה. ר' יהודה מחייב בשכחה, שאין השכחה אלא בשעת העימור' (משנה, פאה ד, ו). לשיטת ר' יהודה, חובת השארת הלקט והפאה לעניים חלה כבר משלב הקצירה, אך חובת השכחה – העומרים הנשכחים בשדה שיש להשאיר לעניים – חלה רק בשלב ה'עימור', איסוף התבואה לעומרים. משום כך, אם הנכרי התגייר בין קצירת השדה לבין שלב העימור – הוא פטור מן הלקט ומן הפאה אך חייב בשכחה, שכן בשעת החיוב כבר היה יהודי. מדובר בטווח זמן קצר ואין להניח שהיו הרבה מקרים כאלה בפועל. זהו מקרה תאורטי שמסייע למשנה לברר את גבולות החלות של החוק. דוגמא זו מלמדת אפוא כי הגוי משמש בדיונים שבמשנה לא רק באופן ריאלי אלא גם כחלק מן הניסיונות לנסח עקרונות הלכתיים. דוגמא נוספת להקלה הלכתית שמאפשר הגוי היא כמובן השבת. במשנה נעוצים שורשיו של המוסד ההלכתי 'גוי של שבת', שעתיד להתפתח בימי הביניים. ההלכות הבאות מלמדות כי אמנם לגוי אסור לעשות מלאכה עבור ישראל בשבת, אבל אם הוא עשה מלאכה עבור עצמו, ישראל יכול ליהנות ממנה (שבת טז, ח):

נכרי שהידליק את הנר – משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור.
מלא מים להשקות בהמתו – משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור.
עשה כבש לירד בו – ירד אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור.
מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה ועשה גוי כבש לירד בו – וירדו בו הזקנים.

אמנם המעשה בסוף מובא המשנה אך נראה כי הוא מקור ההלכה; הסיפור על הזקנים הוא התקדים המשפטי שבגינו נקבעה ההלכה העקרונית המופיעה לפנינו ובעקבותיו נוסחה. יש לשים לב כי המילים 'גוי' ו'נכרי' מתחלפות במשנה זו, שכן מבחינת התנאים מדובר

במילים נרדפות. הדבר מדגיש שוב כי הגוי שבמשנה הוא גוי 'מופרט', ומשמעו שונה לחלוטין מן המובן הפוליטי והלאומי של ה'גויים' במקרא.

דוגמא מעניינת נוספת לאפשרויות ההלכתיות שפותח הגוי נוגעת לאמצעי הכפייה של הגויים: 'גט מעוסה (=כפוי, שגורמים לך לעשותו) – בישראל כשר ובגוים פסול. והגוים חובטים אותו ואומרים לו: עשה מה שישראל אומרין לך' (גיטין ט, ח). אמנם בית דין של גוים אינו יכול לכפות גט, שכן אין לו מעמד הלכתי, אך ניתן להיעזר בשלטונות כמעין 'הוצאה לפועל': הגוים יפעילו לחץ פיזי על הבעל לתת גט לאשתו. מכיוון שלרשות הרומים עומדים אמצעי כפייה אפקטיביים יותר מאשר לישראל, ניתן להשתמש בהם לטובת קידום פתרונות הלכתיים.

במשנה מופיעות כמה התייחסויות לגוי כמאיים או כאלים, אך באופן נדיר למדי. כך למשל בהלכה הבאה, המתארת סיטואציה של אונס נשים יהודיות: 'נשים שאמרו להן גוים: תנו לנו אחת מכם ונטמא, ואם לאו הרי אנו מטמאין את כולכם – יטמאו את כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל' (משנה, תרומות ח, יב). אך כאמור, בדרך כלל הגוי המוצג במשנה אינו הרומי השליט, החזק והאלים, אלא השכן המתגורר בסמיכות לישראל. לפיכך בין היהודים לגויים יחסי שותפות ושכנות שגרתיים: 'ומחזקים ידי גוים' (שעבודים בשדה) בשביעית אבל לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום' (משנה, גיטין ה, ט). לגויים, בניגוד ליהודים, מותר לעבוד את שדותיהם בשנת שמיטה, ולכן ממשיכים לחזק את ידיהם, לברכם ולשאול בשלומם.

אם כן, הגוי מופיע במשנה בשלל הקשרים: לעתים כמחולל קושי הלכתי אבל לרוב כמאפשר ומקל, ובדרך כלל כשותף ושכן ולא כשליט מאיים. המשותף לכל הופעותיו הוא שהגוי לעולם אינו סובייקט של החוק, לא במישרין ולא בעקיפין. בניגוד למשל לגר המקראי, שהפסוקים נזקקים להחריגו במפורש ממצוות מסוימות הגוי בהלכה התנאית הוא לא־מצווה בהגדרה. למעשה, זה תפקידו של הגוי במשנה – להיות זה שאינו מצווה ובכך לסמן את גבולות הציווי. זו הסיבה למרכזיותו במשנה ולהופעותיו בהקשרים הלכתיים כה רבים ומגוונים. זהו גם הפיתרון לחידה שפתחנו בה – העובדה שהגוי פרוס באופן 'שוויוני' פחות או יותר בין מסכתות המשנה.

עוד יש לשים לב כי הופעות הגוי במשנה הן כמעט תמיד לקוניות וניטרליות, ואינן כוללות ביטויים של כעס, שנאה או גידוף. הסיבה לכך היא שחז"ל פועלים בתוך המרחב החדש של שיח הגוי, המייתר סוג כזה של התייחסות. בספר היובלים מצאנו הכפשות ודברי נאצה כלפי הגוי, משום שהמחבר צריך היה להתאמץ לבדל את הגוי מישראל. לעומת זאת, במשנה מושג הגוי אינו זקוק להסבר או לצידוק. הקטגוריה 'גוי' מספיקה לשם הגדרתו כאחר, ולפיכך חכמים אינם נזקקים לביטויי הרחקה מופלגים או לדמוניזציה שלו. הקטגוריה החדשה מספיקה לשם יצירת הבידול.

להלכה אין גבול. היא אינה מכירה בחלוקת עבודה, אין היא עוצרת בשום שלב ואומרת 'זה מחוץ לתחום שלי'. איני עוסקת בכך. מצודתה פרוסה על פני כל המרחב:

בארץ ישראל ובחוץ לארץ, מעשירים ועד עניים, מהלכות מקדש ועד ענייני בית הכסא. מבין כל הסובייקטים הנידונים במשנה (גברים ונשים, קטנים, עבדים, כותים ומינים, שומרונים וגרים) הגוי הוא היחיד שיכול לעשות דברים בעלי תוקף הלכתי (למשל להקדיש חפצים), אך אינו מצווה בכלום, ועל כן יכול לשמש ככלי לבחינת גבולות החוק. מה למשל ההבדל לעניין טומאה וטהרה בין מי שבתוך תחום החוק למי שמחוץ לו (ראו על כך משנה, נידה ד, א–ג; ז, ג ועוד)? מה היכולת המשפטית של מי ששרוי מחוץ לחוק, למשל לשמש כסופר או כעד על שטרות (ראו למשל משנה, גיטין א, ה; ב, ה–ו)? רק בעזרת הגוי ניתן לחשוב על שאלות כאלה, שכן רק הוא נמצא מחוץ לתחום ציווי ההלכה, ולפיכך מגדיר את גבולותיה מבחוץ. יש לזכור שקטגוריות שונות משמשות במשנה ככלים לבחינת גבולות ויצירת הבחנות, ואינן משקפות רק עניין 'ריאלי' במעמדם (הפופולריות של 'טומטום' ואנדרוגינוס', מי שיש להם סימני זכרות ונקבות או שאין להם לא זה ולא זה, במשנה היא דוגמא מובהקת לכך, אך ישנן קטגוריות נוספות, כגון צדוקים, שספק אם היו קיימים עוד בימי המשנה, אך משמשים לבחינת מעמדם של יהודים סוטים) ואנחנו מבקשים לראות גם את הגוי כקטגוריה כזו.

הכפפת הריבוי למודל הבינארי

עלייתו של שיח הגוי בספרות התנאית גוררת עמה מאמץ רחב היקף של 'בינאריזציה', כלומר הכפפת הריבוי המופיע במסורות הקודמות ואף בריאליה ההיסטורית לתוך התבנית הבינארית. זוהי מלאכה שלעולם אינה באה לכלל סיום אבל המאמץ המתמשך לקיימה ראוי לתשומת לב.

האופי הטוטלי והבינארי של ההבחנה יהודי/גוי במשנה תתבהר דרך הקבלה לאופן שבו המשנה מטפלת בהבחנות אחרות. הנה, למשל ההבחנה בין 'הארץ' לעומת 'חוץ לארץ', שאפשר היה לצפות שגם היא תהיה קטגורית ומוחלטת. אלא שלא כך הדבר. ראשית, ההבחנה רלוונטית להלכות מסוימות, ואינה רלוונטית לאחרות. כך למשל קובעת המשנה (מנחות ח, א) שיש רק שני סוגי קרבנות שצריך להביא דווקא מן הארץ ולא מחוץ לארץ:

כל קרבנות הציבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

חלק מן המצוות, כגון קרבן העומר המובא בפסח או קרבן שתי הלחם המובא בשבועות, נחשבות 'תלויות בארץ' (ראו משנה, קידושין א, ט) ואחרות לא, למשל המנחות המובאות במקדש בכל יום. שנית, אין כאן הבחנה בינארית, שכן המשנה מכירה במרחבי ביניים, כגון 'סוריה' (המקבילה פחות או יותר לפרובינקיה הרומית בשם זה, כלומר למרחבים הסמוכים לישוב היהודי בגליל, והמקיפים אותו הן מצפון והן מצפון מזרח). לסוריה יש

מעמד ביניים במה שנוגע להלכות מסוימות התלויות בארץ (ראו למשל משנה, שביעית ו, ה-ו; חלה 3-+3ד, ח, יא, ערלה ג, ט, ע"ז א, ח ועוד). בעניינים רבים נוספים אין להלכה התנאית שום בעיה עם מרחבי ביניים. להפך, נראה שהיא ששה לעסוק בהם. כך למשל, בהבחנה בין איש לאשה מוסיפה המשנה את ה'טומטום' – מי שאין לו סימני מיניות גלויים – ואת ה'אנדרוגינוס' – מי שיש לו סימני מיניות כפולים. העובדה שקטיגוריות אלו מופיעה במשנה לא פחות מחמש עשרה פעמים, בהקשרים מגוונים, אינה נובעת כנראה מכך שמדובר בתופעות 'ביולוגיות' רווחת דווקא. סביר יותר שהמשנה משתמשת בהן כדי לבחון את הקטיגוריות ואת אפיוניהם על ידי שימוש בכל מיני מקרי גבול, תחומים אפורים ואפשרויות ביניים, נושא חביב עליה במיוחד. כך למשל נקבע כי:

אֲנָדְלִינָס יש בו דרכים שווה לאנשים, ויש בו דרכים שהוא שווה לנשים, ויש בו דרכים שהוא שווה לאנשים ולנשים, ויש שאינו שווה לא לאנשים ולא לנשים (קטע זה נמצא במשנה, ביכורים ד, א, אך מקורו, כפי שהראו חוקרים, בתוספתא המקבילה).

וכאן בא פירוט רחב של הלכות שבהם האנדרוגינוס מתמקם במקומות שונים. פירוט זה גם מאפשר לחכמים להבחין בין סוגי ספקות וישויות ביניים. כך למשל מנגיד שם ר' מאיר בין שתי הקטגוריות דלעיל, לראשונה הוא מייחס מעמד אונטולוגי נפרד ואילו לשנייה חוסר עקביות: 'אֲנָדְלִינָס בְּרִייה בפני עצמו הוא, ולא יכלו חכמים להכריז עליו אם איש הוא ואם אשה היא, אבל טומטום אינו כן, פעמים שהוא איש ופעמים שהוא אשה'. אם כן לא ארץ-חוץ לארץ, ולא איש-אשה במשנה הן קטגוריות בינאריות מוחלטות. להפך, המשנה רואה בהן הזדמנות ליצור קטגוריות ביניים ולהרבות את מצאי היישים. לעומת זאת ביחס לגוי ניכר שהמאמץ הפוך: למחוק כל מרחב ביניים.

אחד הביטויים המובהקים ביותר לכך הוא מחיקת ההבדלים בין עמים שונים. מחיקה כזו ראינו כבר באגדה בפרק הקודם, שעוברת בנקל מאומות שונות ל'אומות העולם' או 'גויים' בכלל, ועתה נראה שכך גם בהלכה. בניגוד למקרא, ההלכה החז"לית אינה נותנת כל משמעות הלכתית להבחנה בין עמים. העמוני, המצרי, העמלקי, הבבלי, היווני והרומי – כולם שווים בפני ההלכה כ'גויים'. אולם כיצד התמודדו חכמים עם ההבחנה בין עמים שונים בתורה בהקשר לזכותם לבוא 'בקהל ה'?' כפי שראינו, בספר דברים ישנה הבחנה מפורשת בין עמוני ומואבי, שאסורים לבוא בקהל, לבין מצרי ואדומי, המותרים. על מנת לנטרל הבחנה זאת השתמשו התנאים בתכסיס מרתק, והוא הפיקציה ההיסטורית של 'בלבול האומות': 'וכי עמוניין ומואביין במקומן הן? כבר עלה סנחריב מלך אשור וכלבל את האומות' (משנה, ידיים ד, ד; תוספתא, קידושין ה, ד). לפי קביעה זו, עם גלות ישראל בשנת 720 לפנה"ס בלבל סנחריב מלך אשור בין האומות השונות, עד שכיום לא ניתן לדעת מי שייך לאיזה עם. אכן, האשורים נהגו לערבב באופן כפוי בין האומות השונות

והגלו עמים ממולדתם למקומות אחרים כדי למנוע מרידות, כדבריו של מלך אשור בפי ישעיהו (המצוטטים באותה משנה): 'אָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וְעִתּוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי' (ישעיהו י, יג). אך כמובן שאין בכך כדי לבטל את ההבחנה בין עמים בכלל. בוודאי שיש עמים ששמרו על זהותם, כמו הבבלים והמצרים, וישנם עמים שנוצרו אחרי תקופת סנחריב, כמו הרומים. ברור אפוא שמדובר בקביעה אידאולוגית ולא היסטורית, שמשמעה הוא כי ההבחנות המקראיות בין העמים כבר אינן תקפות.

דוגמא נוספת לניסיון לעצב את המציאות הכאוטית בתוך תבנית בינארית משתקפת בדברי המשנה על נדרים שאדם נוטל על עצמו (משנה, נדרים ג, יא):

'קונם שאיני נהנה לערלים' – מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם.

'שאיני נהנה למולים' – אסור בערלי ישראל ומותר במולי האומות.

שאין הערלה קרויה אלא לשם הגוים שנאמר 'כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב', ואומר 'והיה הפלישתי הערל הזה כאחד מהן' וגו', ואומר 'פן תשמחנה בנות פלישתים פן תעלוזנה בנות הערלים'.

'קונם' הוא לשון איסור הנאה בנדר. המשנה קובעת שאם אדם אסר על עצמו הנאה מכל ה'ערלים', אסורה עליו הנאה גם מגויים שנימולו, ומנגד מותרת לו הנאה מישראל שלא נימולו. וכן להפך: אם אסר אדם על עצמו הנאה מ'נימולים', שבועתו גוזרת איסור הנאה מכל היהודים באשר הם, נימולים או שאינם נימולים. כלומר, המשנה מתרגמת את ההבחנה הפיזית להבחנה אתנית; לדידה, כשאדם אומר 'ערלים' הוא למעשה מתכוון 'גויים'.

המשנה יודעת שמבחינה ריאלית המילה אינה מבחינה בין יהודים לגויים באופן גמור. חכמים מכירים בכך שהמצרים והסורים, למשל, נימולים. למעשה, העורלה כסמל של שלמות הגוף היא בשורה הלניסטית, ולפניה המילה הייתה דבר מקובל למדי במזרח הקדום, הן מבחינה אסתטית והן מבחינה ריטואלית. היוונים ואחריהם הרומים הם שהעלו את הטענה שמילה היא דבר מגונה, ולכן רק בעקבות ההלניזציה הפכה ההימנעות ממילה לרווחת יותר, הן באלכסנדריה והן ביהודה, כפי שמשתקף למשל בספר מכבים א' או בספר היובלים. למול המציאות המבלבלת הזאת, המשנה מבקשת ליצור שימוש לשוני בינארי ומובהק: גויים הם ערלים ויהודים הם נימולים.

חשוב להדגיש: אפיון של גויים כ'ערלים', כמו גם השימוש בברית המילה כסמן זיהוי של יהודים, רווח במקורות רבים בספרות בית שני. אך במשנה מתווספת לכך מגמה מפורשת לעצב ניגוד בינארי וטוטלי על ידי מחיקת החריגים – הגויים שנימולו או היהודים הערלים.

את התבנית הבינארית הזו מחזקת המשנה באמצעות שלושה פסוקים, אלא שעיון בהם מלמד על הפער בין התפיסה המקראית לבין זו של חז"ל. שני הפסוקים האחרונים עוסקים בפלישתים ומכנים אותם 'ערלים'. במקרא יש אכן זיהוי ממוקד החוזר על עצמו

בהקשרים שונים של הפלישתים – ושלחם דווקא – עם העורלה. כך, כשהוריו של שמשון קובלים על נישואיו לבת פלישתים הם שואלים אותו: 'האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה, כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים?' (שופטים יד ג). אם כן, המשנה משתמשת בזיהוי המקומי של עם מסוים עם עורלה במקרא והופכת אותו לזיהוי קולקטיבי של כל הגויים כערלים.

הפסוק הראשון שמצטטת המשנה לקוח מנבואת ירמיהו (ט, כד–כה):

הנה ימים באים נאם ה' ופקדתי על כל מול בערלה. על מצרים ועל יהודה ועל אדום ועל בני עמון ועל מואב ועל כל קצוצי פאה הישבים במדבר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב.

האל מתעתד לפקוד 'כל מול בעורלה', כלומר את כל מי שמל את עורלתו. ואכן, הרשימה בפסוק הבא היא דווקא של עמים נימולים: מצרים, אדומים, עמונים, מואבים וכן ישראל. סוף הדברים אפוא מעט מוקשה: 'כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב'. יש חוקרים שהציעו כי במקורו היה נוסח הפסוק שונה: 'כי כל הגויים האלה וכל ישראל ערלי לב', כלומר – כל העמים הללו, ישראל ואחרים, אמנם נימולים בגופם אך ערלים בלבם. כך או כך, ברור שדברי ירמיהו מכירים בכך שיש עמים נימולים מלבד ישראל, ואילו המשנה משתמשת בפסוק כדי להכפיף תמונה זו להיגיון הבינארי המבחין בין גוי ערל לבין ישראל נימול אבל 'ערל לב'. מעניין שכדי לשמור על הבינאריות המשנה מוכנה לאמץ את הזיהוי של היהודים כערלי לב, האשמה שרווחה מאוד בספרות הנוצרית בת הזמן!

מחיקת ישויות הביניים

בעולם הקדם־חז"לי פגשנו במרחב ביניים רחב שנפרס על פני ספקטרום שלם: הגר, העבד, בן הנכר, המתייהדים, המתיוונים ועוד. לעומת זאת, המודל הבינארי של חז"ל דורש להחליט לגבי כל פרט כזה האם הוא 'יהודי' או 'גוי'. מעמד הביניים המובהק ביותר שספרות חז"ל מוחקת הוא הגר המקראי, אדם שאינו שייך לאתנוס אך מתגורר בקרב ישראל. הגר הוא הפרעה במערכת הבינארית של חז"ל, כיוון שאינו שייך במובהק לאף אחת מהקטגוריות הדיכוטומיות. לכן בספרות התנאית מתפרש הגר מחדש תוך התאמתו למודל הבינארי. הגר המקראי מובן מעתה כ'גר שנתגייר' (הנקרא מאוחר יותר 'גר צדק'): לא-יהודי שהצטרף לעם ישראל באמצעות תהליך גיור. גר כזה אינו מערער על המודל הבינארי, שכן הוא יהודי לכל דבר ועניין.

לגר הישן, במובנו המקראי, יוחד מונח חדש – 'גר תושב'. אך זו קטגוריה שולית ביותר בספרות התנאית, ואמנם היא נזכרת במשנה ארבע פעמים בלבד. למעשה, הקטגוריה 'גר תושב' נועדה בעיקר כדי להסביר פסוקים מקראיים שלא ניתן בשום פנים לפרשם כמתייחסים לגר הצדק. כך, למשל, הפסוקים המתירים לגר לאכול נבלה, הפוטרים

אותו משיבה בסוכה, או המאפשרים לקנותו כעבד מתפרשים כולם כנוגעים ל'גר תושב'. רק בימי הביניים, עם התפתחות המחשבה הפוליטית היהודית, תפוס הקטגוריה 'גר תושב' מקום מרכזי הרבה יותר, כמו למשל אצל הרמב"ם והרמב"ן. במסגרת העיסוק בפוליטיאה היהודית, נזקקים הכותבים היהודים לחשוב על מעמדם של גרים תושבים – אלו שנוטלים חלק בפוליטיאה אך אינם יהודים.

המודל הבינארי מעלה גם צורך להסדיר את המעבר החד מקטגוריה אחת לשנייה, מ'גוי' ל'יהודי'. כך נולד מוסד הגיור החז"לי. בכתיבה העכשווית משמש בדרך כלל הליך הגיור כעדות לאופי הליברלי של חז"ל, שכן הוא מוכיח שהתפיסה ההלכתית אינה גזענית ומאפשרת לכל מי שאינו יהודי להצטרף לעם ישראל. אכן, בחז"ל לא נמצא תפיסה גזענית במובנה המאוחר, המחלקת את בני האדם לגזעים ורואה את האדם כשבויה בהגדרות שקובע מוצאו הביולוגי. חז"ל סברו שאדם יכול לשנות את האתנוס שלו. במובן זה הם היו קרובים יותר למודל הרומי, שאיפשר ללא־רומאים להתאזרח, מאשר למודל היווני הקלאסי ששלל את האפשרות שזרים יהפכו לאזרחי הפוליס היוונית. אך בהקשר שלנו יש להדגיש גם צד נוסף במוסד הגיור: התגבשות שיח הגוי היא שכוננה את הגבול החד בין יהודי לגוי, וממילא – היא שגררה את הצורך להסדיר כללי מעבר באותו גבול. הדבר דומה למעבר בין מדינות: כאשר לא קיים קו גבול ברור בין טריטוריות אין צורך במעבר מסודר ממקום אחד לשני; ישנו איזור ביניים שפשוט הולכים דרכו. הצבת גבול או גדר בין מדינות דורשת הקמה של מעברי גבול מסודרים; הדיפוזיה מתחלפת בפרוטוקול מסודר וחד משמעי של מעבר.

אכן, במקרא ובכל ספרות בית שני לא נוכל למצוא פרוצדורה מוסדרת ומוגדרת של גיור. ממקורות שונים עולה שהגרים מלו את עצמם, אבל אין תיאור של טקס או של תהליך שבסופו ברור שהאדם הלא־יהודי הפך ליהודי. זהו חידוש מובהק של התנאים, הנגזר משיח הגוי החדש. אכן, ההיגיון של טקס הגיור הוא החדות והחד־משמעיות שבו: 'טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו' (בבלי, יבמות מז ע"ב). הגוי הופך ליהודי ברגע אחד מוגדר, כשהוא יוצא מהמים שבהם טבל. זאת בניגוד לתהליכי חניכה אחרים באותה תקופה שהיו בדרך כלל ארוכים ומרובי שלבים (כפי שאנו מוצאים למשל בשלבי הכניסה לכת קומראן ב'סרח היחד' או בתהליך ההתנצרות ב'תקנות השליחים').

העובדה שהגיור מחולל טרנפורמציה חדה, בן רגע, אף הופכת אותו לכלי יעיל בדיונים הלכתיים על גבולות ומקרי ביניים. לעיל ראינו את הדיון על גוי שהתגייר בין קצירת שדהו לבין איסוף העומרים, וניתן למצוא דוגמאות נוספות כמו 'גוי שראה קרי ונתגייר' – מיד הוא מטמא בזיבה' (משנה, זבים, ב, ג). אם כן, יותר משטקס הגיור הוא ביטוי לליברליות ולפתיחות של חז"ל, הוא עדות ליצירת שיח בינארי חדש ולמעבר מתפיסה דיפוזית לתפיסה של גבול.

לצד הגר מוחקים התנאים גם ישויות ביניים נוספות. השומרוני, 'כותי' בלשון חז"ל, שמוקם בעבר בשטח האפור שבין יהודים ללא־יהודים, הופך בספרות התנאית ליהודי

חוטא, וכמוהו גם המושמד; העבד מושווה מעתה לאישה בכל הנוגע לקיום מצוות, וממוקם בתוך השלשה החוזרת 'עבדים, נשים וקטנים'. ידידה קורן אף הראתה כי חז"ל החלו להשתמש בקטגוריה 'יהודי ערל' כדי שיהודים שאינם נימולים לא יהיו מעין ישות ביניים, ויהפכו ליהודים באופן חד משמעי. אכן, המשנה קובעת כי כוהן ערל נחשב פשוט ככוהן טמא: 'הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה' (יבמות ח א). כך ראינו גם לעיל, במשנה במסכת נדרים: יהודים ערלים נחשבים יהודים לכל דבר, והעורלה כסימן מזוהה דווקא עם הגויים.

מצד שני, 'יראי השם', אנשים שביקשו להתקרב ליהדות – תופעה היסטורית שעוררה עניין רב והוזכרה לא פעם גם אצל כותבים רומיים – הוצאו על ידי התנאים מחוץ לגבול. למעשה, יראי השם כמעט ואינם מופיעים בספרות חז"ל. נוכל למצוא אותם בכמה מקומות באגדה בלבד, וגם שם באופן שולי. מכיוון שהם לא התגיירו באופן מסודר אין להם מעמד הלכתי מובחן, והם פשוט 'גויים'.

לפני התקופה התנאית כל הדמויות הללו נעו במרחב ביניים לא מוגדר ויחסי הקרבה איתם או חובת ההרחקה שלהם השתנתה לפי הנסיבות. ואילו התנאים ראו בכך דבר בלתי נסבל, ולפיכך התאמצו להכריע בכל מקרה האם מדובר ב'יהודים' או ב'גויים'. לעתים התוצאה היא אינקלוסיבית, הרחבה של מעגל השייכות היהודי על ידי הכנסה של מקרי הביניים פנימה, כמו במקרה של השומרונים או היהודים הערלים, ולעתים להפך – צמצום והרחקה, כמו במקרה של מתייהדים ויראי השם. העובדה שהמטוטלת הייתה יכולה לנוע לשני הכיוונים מעידה כי התבנית הבינארית היא העניין הקובע, והיא חשובה יותר מכל הכרעה ספציפית. ההכנסה וההוצאה הם שני הצדדים של אותו המטבע, מטבע הבינאריות, שבה כל פרט צריך למצוא את מקומו באחד מצידי קו השבר.

גם הקטגוריה האוניברסלית 'בני נח', שמקורה במצוות שקיבלה האנושות כולה לאחר המבול (בראשית פרק ט), הוכללה בספרות התנאית בתוך הקטגוריה 'גויים'. התוספתא קובעת כי 'על שבע מצות נצטוו בני נח: על הדינין ועל ע"ז ועל קללת השם ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל הגזל ועל אבר מן החי' (תוספתא, עבודה זרה ט, ד). בהמשך מובא פירוט המצוות השונות, ובתוכן:

ועל 'שפיכות דמים' כיצד? גוי בגוי וגוי בישראל - חייב, ישראל בגוי - פטור.
על 'הגזל': גנב, גזל, וכן יפת תאר, וכן כיוצא בו – גוי בגוי וגוי בישראל - אסור, ישראל בגוי - מותר.

ראשית, אנו רואים שהמונחים 'בן נח' ו'גוי' מתחלפים לחלוטין שכן לדידה של התוספתא מדובר בקטגוריות זהות. שנית, בעוד הספרות הקדם-חז"לית השתמשה בקטגוריה בן נח כדי להדגיש את המרחב המשותף – המצוות שמצווים בני נח בדומה לישראל – התוספתא מתמקדת דווקא בהבדל בין בן נח ליהודי, ואפילו בכל הנוגע למצוות המשותפות לשניהם. מגמתה היא להגדיר בין מצוותיהם של בני נח למצוות היהודים.

נדגיש כי בכל המקרים הללו, החידוש הגדול של התנאים אינו נעוץ בפתרונות שהם מוצאים לקטגוריות השונות. החידוש הוא בעצם ההפיכה של קטגוריות אלו לבעיה, בפרובלמטיזציה של ישויות הביניים הללו. יוספוס פלוויוס מציין שהורדוס היה 'חצי יהודי' שכן מבחינתו אין כל בעיה עם הגדרה כזו. בספרות חז"ל ההגדרה 'חצי יהודי' היא חסרת משמעות. אין חצי יהודי. לכן, עם החלפת הרצף בתפיסה בינארית עם גבול ברור – 'יהודי' או 'גוי' – יש להחליט באיזה צד של המתרס למקם את שלל הקטגוריות שהתקיימו קודם: השומרונים, המשומדים, היהודים הערלים ועוד. בספרות הבית השני השומרונים נחשבו דומים ליהודים אך לא זהים להם, ויהודי משומד או ערל נחשב כמי שכבר אין לו חלק בעם ישראל. לכל אלה אין מעמד ברור, הם נמצאים במקום כלשהו באמצע הדרך בין ישראל לעמים. אך בעולם הבינארי של חז"ל אין דרך, לבד מזו החדסטית המובילה מגויות לקיום יהודי באמצעות הגיור. ולכן צריך לקבוע מי נמצא איפה. כך נקבע במשנה ששומרונים וערלים הם יהודים, ואילו יראי שמיים הם גויים.

צריך להדגיש עוד שהניסיון של ההלכה החז"לית לכפות בינאריזציה על המציאות המורכבת והמורכבת לא תמיד הצליח. לחיים ולריאליה יש כח משלהם, ולצידם של חז"ל פעלו קבוצות ותפיסות אחרות, שלא פעם השפיעו על המציאות יותר. כך למשל, בפסיפסים שבבתי הכנסת בגליל בתקופה הביזנטית אנו רואים תיאורים עשירים של סצינות מקראיות (למשל מגדל בבל, יונה והספנים הנכרים בספינה, או אברהם ונעריו בעקדה) ובהם קבוצות ויחידים השונים זה מזה בתיאוריהם, וספק אם האמנים, עושי הפסיפסים ואף פטרוניהם, ראו בהם קבוצה אחת הומוגנית, או כזו המתכנסת לתופעה אחת (מה שכינינו לאור המדרשים 'ריבוי בתוך אחדות'). דוגמא נוספת ניתן להביא מן השומרונים. למרות הניסיון הרבני להסדיר את מעמדם ולהכניסם למסגרת הבינארית, בפועל הם נותרו מעין 'חצי יהודים' בעיני קבוצות שונות. החקיקה הקיסרית הנוצרית בתקופה הביזנטית המוקדמת ראתה בהם קבוצה בעלת מעמד משפטי דומה לזה של היהודים אך לא זהה (בהמשך ניתק החוק הנוצרי את השומרונים מן היהודים והשווה את מעמדם לזה של פגאנים).

ביקשנו להאיר בפרק זה את תבנית השיח שמדריכה את המאמץ החז"לי ומגבילה אותו ולא דווקא את הצלחתה של דרכם במציאות, שהשתנתה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. כמובן שככל שגדלה השפעת חז"ל והתעצמה סמכותו של התלמוד בקרב היהודים כך הפכה התבנית הבינארית על ביטוייה הלשוניים, המושגיים והמוסדיים למושרשת יותר ולבעלת השפעה מרחיקת לכת.

ישי רוזנצבי

אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום הרטמן

rosenzvi@tauex.tau.ac.il

על הבתולים: מין מגדר וזהות בתרבות היהודית באשכנז בימי הביניים הוצאת כרמל תשפ"א

אביטל דוידוביץ-אשד

הקדמת המחברת

תרבות המערב, משחר ימיה ועד לזמן הזה, ייחסה חשיבות חברתית ודתית לבתולים הנשיים: פיתיה הכוהנת המסתורית של מקדש אפולו בדלפי; הבתולות הווסטאליות, מגינות אש התמיד במקדש וסטה ברומא; מריה, אמו הבתולה של ישו הנוצרי ואמן הרוחנית של אינספור מרטירות, קדושות ונזירות בתולות. מושג הבתולים עוצב, פורש, והוצג בתרבות המערבית בתאולוגיה, במשפט, ברפואה, בספרות היפה, באמנויות ובתרבות הפופולרית על מגוון מופעיה. העובדה כי רעיון הבתולים זכה לאורך ההיסטוריה האנושית למשמעות ולגילום כמעט בלעדי בגוף הנשי השפיעה באופן מכריע על עיצובה של תרבות המערב ועל מושגי הנשיות שלה, והוא ממשיך ומעצב את מושגי המיניות והמגדר גם בהווה. דומה שלא ניתן לדון במיניות, בגוף, או במגדר בעבר או בהווה, מבלי להידרש למושג הבתולים ולאופן שבו חלחל ועיצב את היחס החברתי לנשים, את מעמדן המשפטי, הדתי והריטואלי, את תנאי חייהן, את תודעתן העצמית ואת יחסי המגדר. הספר פורש את הפואטיקה והפוליטיקה שעיצבו את מושג הבתולים בתרבות היהודית, תוך התמקדות בהקשר ההיסטורי הייחודי של מרחב התרבות האשכנזית באירופה הנוצרית בימי הביניים התיכונים (בין המאות השתים עשרה והחמש עשרה). מתוך ניתוח אינטגרטיבי של מקורות ימי ביניים מגוונים, משרטט ספר זה את מערכת הזיקות בין הערכים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים, הדתיים והאסתטיים שעיצבו את מושג הבתולים בתרבות היהודית באחת התקופות הסוערות ביותר שלה, ומצביע על הדרכים הגלויות והסמויות שבהן מכלול מורכב זה של כוחות תרבותיים השפיע על עיצובו של הגוף הנשי, על משטור הארוס, על עיצוב הפולחן הדתי ועל הגדרת גבולות הנורמטיביות החברתית. הנחת היסוד התאורטית שעליה נשען המחקר היא כי הבתולים אינם בעלי ערך מהותי, אלא הם מושג תרבותי הפושט צורה ולובש צורה בתרבויות שונות בהתאם למערכות ההקשרים ההיסטוריים והאידאולוגיים הייחודיים שהצמיחו אותו.

קיומו המתמשך והקבוע של מושג הבתולים בתרבות לצד התכנים המשתנים תדיר שנוצקו בו בתרבויות שונות ובזמנים שונים, הופכים את הבתולים למפתח סמיוטי יעיל בנייתו היחס המשתנה למיניות, לגוף ולמגדר. בשל קיומם המקביל של מושגי בתולים שונים בתחומי תרבות אחת, או במרחבים תרבותיים מקבילים, רעיון הבתולים משמש גם אמצעי יעיל להארת יחסי כוח פנים-תרבותיים ולבחנית מגעים בין-תרבותיים שונים.

מושג הבתולים בתרבות היהודית מורכב ומרובד. שורשיו נטועים במקרא והוא הולך ומתעצב במסורות הפרשנות והפסיקה לענפיהן ולדורותיהן, באמצעות הריטואל הדתי והנהגה חברתית. ביהדות התפתח מודל של בתולים זמניים, העולה בקנה אחד עם מרכזיותו הדתית של רעיון הפרייון ועם מרכזיותו החברתית של מוסד הנישואין. מושג זה שונה ממודל הבתולים הנצחיים אשר התפתח בתאולוגיה הנוצרית. עם זאת, אין לראות את ההבדל שבין זמניות לנצחיות, העומד בבסיס השוני בין תפיסת הבתולים היהודית לזו הנוצרית, באופן הירארכי. אין כאן ביטוי לירידה בדרגת החשיבות של הבתולים ביהדות לעומת הנצרות, אלא יש כאן ביטוי להבדל עקרוני בין תרבויות דתיות אלה וליחסן המובחן לגוף, למיניות ולמגדר.

המקורות ההלכתיים מציבים את הבתולים כקטגוריה מובחנת של נשיות ופורשים מערכת זיקות מורכבת בין הגדרתה של אישה כבתולה לבין זכויותה המשפטיות, נסיבותיה הכלכליות, מיקומה במערך החברתי ומעמדה הדתי והפוליטי. זיקות אלה וההצטלבויות השונות שנוצרות בינן, מציבות את הבתולים כצומת מושגי ייחודי המאפשר מיפוי מחדש של מנגנוני עיצוב המגדר והמיניות בתרבות היהודית, והבנה מעמיקה יותר של דרכי פעולתם. לאור זאת, הספר חותר לניסוח הצעה תאורטית רחבה, החורגת מן הדיון הנקודתי באירופה בימי הביניים, לראות בבתולים קטגוריה יעילה לניתוח ההיסטוריה של כלכלת המין בתרבות היהודית ועיצוב המגדר בה.

הספר בנוי משלושה שערים: החלק הראשון מוקדש לבירור מורשת הבתולים של יהודי אשכנז בימי הביניים בשני צירים – דיאכרוני וסינכרוני. המפגש הפולמוסי הטעון בין יהודים לנוצרים ובין יהדות לנצרות בימי הביניים היה מרכיב מרכזי בגיבוש תרבותה וזהותה הייחודית של יהדות אשכנז. לפיכך פרקי החלק הראשון מציעים בחינה רחבה של אבני היסוד המרכיבות את מושג הבתולים בטקסטים הקאנוניים של שתי התרבויות: בשיח ההלכה התלמודית ששימש את בסיס העיון והלימוד של ההגות היהודית בימי הביניים; בשיח התיאולוגי שבמסגרתו התגבש מושג הבתולים הנוצרי – בכתבי אבות הכנסייה, בתיאולוגיה הסכולסטית של ימי הביניים, ובפרקסיס הדתי באירופה בימי הביניים. החלק השני מוקדש לדיון בהבטים שונים – היסטוריים, אליגוריים וסמליים – בדמותה של הכלה הבתולה. ארבעת הפרקים בחלק זה מהווים תצורה שמשקף רבדים והיבטים שונים בדמותה של הכלה הבתולה בספרות המנהגים והפרשנות האשכנזית, בכרוניקות, בפיוטים ובאיוורים לכתבי יד. המשותף לכולם הוא האופן שבו מתפקדת הבתולה כסוכנת משמעות חברתית המייצגת בגופה את ערכיה של החברה האשכנזית, את

מתחיה הפנימיים ואת הדיאלוג התרבותי הפולמוסי שהיא מנהלת עם חברת הרוב הנוצרית. החלק השלישי, על שלושת פרקיו, בוחן את מושג הבתולים האשכנזי דרך הדיון באובדנם במסגרת השיח ההלכתי בימי הביניים על אודות בעילת מצווה. הדברים הקצרים שלפניכם לקוחים מן הפתיחה לחלקו השלישי של הספר.

סדר בעילת מצווה

אמר החכם: כל חלום מגיד על הרגילות מה שאדם רגיל לראות. הרי אדם רואה איך עושים למתים ולכן חולם לו כך. הלא תדע כי בחור שלא בעל אשה מעולם, לא חלם שבעל בעניין בעילה ממש כהוויתו, וכן אשה שלא נבעלה, לא חלמה שנבעלה בבעילה ממש. אבל בחלום רואה שהוא חתן והיא רואה שהיא כלה, לפי שתדיר רואה חתנים וכלות.¹

אבחנה יפה זו של ר' אלעזר מוורמס, אחד מחכמי אשכנז הבולטים במאה השלוש עשרה, על מגבלותיו של הדמיון האנושי לתחומי המציאות המוכרת, מלווה בדוגמא על האופן שבו מדומיין המפגש המיני הראשון על ידי מי שטרם התנסו בו. בדוגמא זו, התשוקה המינית בטרם מימושה מועתקת אל דמויות החתן והכלה. העתקה זו משקפת את המובן מאליו התרבותי של ר' אלעזר מוורמס ביחס לאפשרויות מימוש המיניות: יחסי מין הטרוסקסואליים התחומים באופן בלעדי למסגרת הממוסדת של חופה וקידושין. דמותה של הכלה בחלום משקפת יפה את השניות שבין דרישות הצניעות לבין המתח הארוטי שנוצר סביב הכלה, את הנראות החברתית של בתולי הכלה לקראת אובדנם הצפוי בבעילת המצווה, ואת הציפייה הדרוכה והנגרשת לקראתה. גם אם בעילת המצווה התקיימה באשכנז בצנעת הפרט וללא עדים, הרי שההכנות הטקסיות הרבות, שקדמו לה והובילו אליה, העניקו לה ממד טקסי ופומבי ברור. הדבר נכון ביתר שאת בקהילות האשכנזיות הקטנות בימי הביניים שבהן, כפי שראינו בפרקים הקודמים, הייתה החתונה אירוע קהילתי מרכזי המאשר את המיתוסים הבסיסיים של החברה היהודית.² בדיוננו במושג הבתולים בהלכה התלמודית הצבענו על הקשר ההדוק בין בעילת הבתולים לבין מימוש הנישואין. חשיבות יחסי המין בין החתן לכלה לכינון קשר הנישואין עולה מהקשרים הלכתיים שונים שהמשותף לרובם הוא נגיעתם לבעילת בתולים: כך בדיון בדינה של מפותה הנקשר באופן הדוק גם בשאלת דינה של הנאנסת; כך בשאלת מיאון של יתומות קטנות המתקבל רק

¹ ר' אלעזר מוורמס, ספר השם, מהדורת אהרן אייזנבך, ירושלים תשס"ד, עמ' עו.

² כפי שראינו בפרקים הקודמים החתן והכלה הצעירים לוו על ידי גורמים שונים ממש עד למיטת הכלולות ולעיתים גם נבדקו מיד לאחר ביצוע הבעילה. מנהגים אלו רווחו הן בחברה האשכנזית והן בחברה הנוצרית הסובבת.

במידה ולא נבעלו; וכך במקרים מסוימים של נישואי קטנות. סוגיות אלה אינן בעלות אופי תאורטי בלבד והרלוונטיות שלהן ניכרת גם בימי הביניים. כפי שנראה בפרקים הבאים קשר זה שבין השרת הבתולים למימוש הנישואין קיבל בימי הביניים משמעות מעובה. חוקרים אחדים כבר הציבו את בעילת מצווה ברצף אחד עם טקסי הנישואין הקודמים והמאוחרים לה והצביעו על חשיבותה בכינון הנישואין. עם זאת, עד עתה נעצרו דיונים היסטוריים אלה על מפתן חדר המיטות ופסחו על חלקו המרכזי של הטקס, החלק שנוגע ליחסי המין עצמם.³ אפשר כי העדר הדיון הביקורתי על דרכי עיצובו של המגע המיני נובעת, לפחות בחלקה, מן הזיהוי המודרני האינטואיטיבי בין יחסי מין לבין אינטימיות. אולם 'בעילת מצווה' כפי שהתעצבה באשכנז בימי הביניים, על אף היותה טקס שנערך ככל הנראה בצנעת הפרט וללא עדים, אינה בשום אופן אירוע אינטימי. ההלכות המרובות שסובבות אותה ממשטרות את המפגש הגופני בין בני הזוג לפרטי פרטיו באופן שנועד במובהק להגביל כל גילוי קרבה ספונטאני, שהוא תנאי ראשוני והכרחי ליצירתה של אינטימיות בין בני הזוג.⁴

מה ניתן ללמוד אפוא מעיצובו הריטואלי של המגע הגופני בבעילת מצווה? אילו אמונות וערכים מקופלים במערך הסמלי שהיא יוצרת? מה מקומו של מושג הבתולים במערך זה? ומה נוכל ללמוד מכך באופן רחב יותר על תפיסת התרבות האשכנזית את מערכת הזיקות בין המיניות לבין המגדר ובין שתי אלה לקשר הנישואין? בשלושת הפרקים הבאים נענה על שאלות אלה ואף על שאלות נוספות באמצעות עיון מדוקדק ברכיבי השונים של המהלך הטקסי שמבנה את בעילת מצווה. נבחן את המהלכים הפרשניים הייחודיים לכל אחד מרכיבי הטקס הן בזיקתם למקורות הלכתיים קודמים, והן בזיקתם להקשר ההיסטורי והתרבותי הרחב של יהדות אשכנז. בדברים שלהלן ברצוני

³ ראו לדוגמא: רוני ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה: יהודי איטליה בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ז, עמ' 248–264; הנ"ל, תפארת בחורים: מדריך החתנים הראשון, ירושלים תש"ע, עמ' 64–66; ימימה חובב, עלמות אהובך: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ט, עמ' 153–122; Howard Tzvi Adelman, 'Virginity: Women's Body as a State of Mind: Destiny Becomes Biology', Maria Diemling and Giuseppe Veltri (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden 2009, pp. 181, 194

⁴ הרומנטיקה המודרנית יצרה דומות בין מושג 'הפרט' למושג 'האינטימי' והאחידה ביניהם. אולם בעוד שמושג 'הפרט' מתייחס בעיקרו למרחב והוא היפוכו של 'הציבורי' ו'הפומבי', 'האינטימי' בחברות קדם מודרניות נוגע ליחסים בין אישיים והיפוכו הוא 'הקורקטי', 'הפורמאלי' ו'הטקסי'. על פי הבנה זו 'הטקס' אינו מנוגד ל'פרט' אלא דווקא ל'אינטימי'. לדיון בסתירה העקרונית בין אינטימיות לכללי הטקס ראו: משה הלברטל, 'אינטימיות ופרוטוקול', אברהם (רמי) ירינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, כרך א', אלון שבות תשע"ב, עמ' 319–343. וראו ספרות נוספת המופיעה בהערותיו שם.

להצביע על דרכי התגבשותו של הטקס ועל מופעיו בספרות ההלכה והמנהג האשכנזי בימי הביניים.

כפי שראינו בפרק הראשון, אופי הדיונים התלמודיים בבעילת מצווה מפורז ואגבי. הם אינם מצהירים על מהות המצווה הנקשרת ב'בעילת מצווה', על פרטי ביצועה או על משמעויות אחרות שלה. לצד הדיון ההלכתי הפורמלי הצבענו על גישות רבניות שונות הרואות במעשה בעילת הבתולה מעשה המחולל טרנספורמציה מטפיזית שמכוננת זיקה בין האישה לבין הגבר ש"בעל" אותה באופן שאינו מותנה בהסדרים החברתיים. תפיסה מהותנית זו של בעילת הבתולה מגולמלת יפה במימרה המיוחסת לרב במסכת סנהדרין (כב ע"ב): 'אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר: "כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו"', וניכרת בין השיטין במקומות נוספים בבבלי.⁵ באשכנז בימי הביניים זכתה עמדה זו לפיתוח ולעיכוי ייחודי שבא לידי ביטוי בהתהוותה של יחידה ספרותית חדשה וייחודית המסדירה את בעילת מצווה לפרטי פרטים ומבנה אותה כריטואל מובחן, באופן שלא היה קיים קודם לכן.

הטקסתה (ritualization) של בעילת מצווה קשורה באורח הדוק לעלייתו של טיפוס חדש ומובחן של ספרות הלכתית במרחב האשכנזי בימי הביניים, שמופיע לצד ספרות הפרשנות והפסיקה המסורתיות.⁶ אחד מחידושיה של ספרות זו, הידועה בשם 'סידורים' ו'מחזורים', היא ניפוי וארגון מחדש של ההלכה בקבצים הסדורים סביב לוח השנה ומחזור החיים ולא סביב סדרי המשנה והתלמוד. ארגון מחדש זה, שנועד לשמש לצרכים ליטורגיים ופולחניים, הביא בין היתר לקיבוצן של ההלכות המפורזות בתלמודים ביחס לבעילת מצווה וליצירתן יחד כיחידה טקסטואלית וריטואלית מגובשת. רצף טקסי זה, שב ומופיע בספרות הלכה ומנהג אשכנזית בתבנית קבועה למדי: הרצף פותח בדרך-כלל בשלבי הכנתה של הכלה הבתולה לקראת ליל הכלולות, קובע הנחיות בנוגע למגע המיני עצמו ומפרט את הפעולות הצריכות להתבצע מיד עם סיומו. מבחינת מיקומו, הרצף מופיע על פי רוב בסמוך לסדר אירוסין ונישואין,⁷ או כחלק מהלכות נדה.⁸

ביחידה טקסטואלית חדשה זו, שאכנה להלן בשם 'סדר בעילת מצווה' בתולי הכלה הם בבחינת ציר מארגן. אופן עיצובו של הרצף אשר מנכיח את בתולי הכלה בכל אחד

⁵ על הזיקה בין בעילת מצווה לבתולים בהקשרה של מימרה זו, ראו: אביטל דוידוביץ-אשד, 'בעילת מצווה כטרנספורמציה', אוקימתא ז (תשפ"א), עמ' 1–20.

⁶ בשונה מן הטקס, המובחן בחדות מן היומיומי, ההטקסה (ritualization) היא חלק בלתי נפרד מן הפעילות התרבותית והחברתית השוטפת של סימון וקביעת גבולות תרבותיים - עיצוב ומשטור הגוף והמיניות, העשייה דתית, חלוקת הזמן והמרחב, יחסי המגדר, הפעילות הכלכלית ועוד. ראו:

Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992, pp. 69–117

⁷ מחזור ויטרי, ס' תסו; ספר האורה חלק ב, ב; טור אבן העזר, הלכות קידושין ס' סג.

⁸ ספר אור זרוע, חלק א', הלכות נדה ס' שמא; שערי דורא, הלכות נדה ס' א, עז ע"ב; ספר רוקח, הלכות נדה, ס' שיו, עמ' קצה-קצו; אורחות חיים, הלכות נדה, ס' ח-ט; טור יורה דעה הלכות נדה ס' קצג.

משלביו, יוצר למעשה התניה בין קיום בתולי הכלה לבין אפשרות מימושה המלא של 'בעילת מצוה'. מכאן משתמע כי רק כלה הנחשבת בתולה מאפשרת מימוש מלא של התכלית הדתית שנועדה ל'בעילת מצוה'.

מן הראוי לציין כי היחס בין ההוראות הטקסיות לבין ביצוען המעשי אינו ידוע לנו. התמונה התרבותית הניתנת לשחזור ממקורות הלכתיים שתכליתם תיאור האידיל של 'הרצוי' ו'הראוי' היא בהכרח חלקית ומוטה. עם זאת, כפי שראינו בחלקו השני של הספר, הנחיות ריטואליות כומסות בתוכן עולם רחב של ערכים, אמונות ודעות שניתן לחלץ באמצעות קריאה קשובה. לכן, על אף הטייתם הברורה של המקורות, עדיין יש בהם כדי ללמד רבות על האידילים החברתיים והדתיים שעיצבו את עולמם התרבותי של יהודי אשכנז בימי הביניים, את מושג הבתולים שלהם, ובאופן רחב יותר את מושגי המיניות והמגדר שלהם.

במחזור ויטרי שהוא מקור רב ערך ללימוד ההלכה האשכנזית המוקדמת, מופיע 'סדר בעילת המצוה' כקובץ דינים מפורט תחת הכותרת 'בשמחת חתן נתעלה'. סדר זה הוא דוגמא מובהקת לרצף הטקסי שהתגבש באשכנז במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. להלן אביא אותו כלשונו בקיצורים מתבקשים, ובמספור לסעיפים. לאחר הצגת הרצף, אפרט בהקדמה זו בקצרה את מהלכו ואצביע על משמעותו הכוללת של הסדר. שלושת הפרקים הבאים יוקדשו לדיון מפורט בסעיפיו השונים של סדר בעילת מצוה ובאופן שבו משתקף מושג הבתולים האשכנזי מתוך הדיון ההלכתי בבעילת מצוה.

להלן 'סדר בעילת מצוה' כפי שמופיע במחזור ויטרי:⁹

בשמחת חתן נתעלה:

[1] אמר רבא: תבעוה לינשא ונתפייסה.¹⁰ פ"י [=פירוש] נתרצית. צריכה שתשב ז' נקיים. פ"י קודם החופה. שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם. שדרך אשה לחמד קודם חופה ימים או עשור. ולכולהו אין אנו חוששין אם ראתה דם אם לאו. שהרי תטבול קודם בעילת מצוה. אבל לשבעת ימים הסמוכין לבעילת מצוה, דהיינו ליל ראשון של חופה, אנו חוששין. שאם תראה בהם דם לא מהניא לה טבילה דקודם בעילת מצוה. שהרי צריכה לספור ז' נקיים. והילכך לובשת בגדים לבנים כל ז' ימים שקודם חופה. וסדין לבן פורסת במיטתה. ובודקת עצמה פעם אחת או פעמיים ביום.

[2] ואם לא ראתה בהם דם טובלת בליל קודם בעילת מצוה. שמא ראתה דם שנה או שנתיים בימי בתוליה ולא טבלה. ומיטהרת עכשיו בטבילה זו. ואם לא שימרה ז' נקיים קודם, לא תיבעל בלילה הראשון עד שתשמור ז' נקיים מליל ראשון ואילך. שמא ביום

⁹ מחזור ויטרי, מהדורת שמעון הורוויץ, נירנברג, תרנ"ב. סי' תסו, עמ' 584–586.

¹⁰ ע"פ בבלי נדה סו ע"א.

שלפני חופה ראתה דם חימוד. [...] פי' שכן דרך של אשה שרואה דם מחמת חימוד בשעה שמתרצית ואומרת רצוני ליכנס לחופה לאותו זמן. [...]

[3] ותיבעל בליל ראשון של חופה כמשפט הבתולות להיכנס (בלי) [בליל] ראשון לחופתם: [...] וצריכה טבילה חמורה במים חיים קודם כניסתה לחופה:

[4] הלכה בועל בעילת מצוה ופורש. בין הגיע זמנה לראות, בין לא הגיע זמנה לראות. בין בוגרת, בין שאינה בוגרת. בין ראת, בין לא ראת.¹¹ ופורש. לא להרחיק ממנה כאשר נדה. אלא פורש מתשמיש. הוא בכסותו והיא בכסותה. דאינה טמאה אלא מדרכנן. שהרי דם בתולים טהור. ומשום כבוד חתנות לא רצו חכמים להחמיר ולהרחיק יותר.

[5] ומשמרת ז' נקיים כזבה גמורה אע"פ שלא ראת דם אלא בשעת בעילה ראתה דם בתולים. דהאי דם בתולים כדם נידות חשבינן ליה. משום דאי איפשר למכה בלא צחצוחי זיבה. ואמרין התם בשמועה זו. בנות ישר' החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפה כחרדל יושבות עליה ז' נקיים:¹²

[6] ומותר לבעול בעילת מצוה בשבת, אפילו לכתחילה.¹³ שאינו מתכוין להוציא דם אלא לבעילה. ואעפ"י שמוציא דם מותר. [...] ואמר' דם מפקד פקיד. כמו פיקדון. כנוס ועומד ואינו נבלע בדופני הרחם, להיות יציאתו על ידי חבורה. אלא שהפתח נעול בפניו ופותחין לו ויוצא. ואינו מתכוין לעשות בניין. [...] והאי מקלקל הוא אצל הפתח שהבתולה חשובה מן הבעולה. [...] בועל בעילת מצוה עד שיוציא דם כלשהו. ואם בעל ולא מצא דם, ואחר כך בעל ומצא דם, אפי' למאן דאמר טהורה פורש ממנה מיד. דהא השתא בזמן הזה קבעין הילכתא בועל בעילת מצוה ופורש. ואע"ג דטהורה דדם בתולים טהור.¹⁴

[7] חתן פטור מקרא ק"ש [קריאת שמע] לילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה.¹⁵ פי' משום דטריד במחשבת בעילת מצוה. אבל אם בעל חייב. והכונס את האלמנה חייב ואת הבתולה פטור. וק"ש שאמרו זהו ק"ש שעל מיטתו. אבל בק"ש דתפילה של ערבית ושחרית חייב:

[8] הרואה דם בתולים אומר: בא"י אמ"ה [ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם] אשר צג אגוז בגן עדן שושנת עמקים בל ימשול זר במעיין חתום על כן איילת אהבים זרע קדש

¹¹ ע"פ בבלי נדה סה ע"ב.

¹² ע"פ בבלי נדה סו ע"א.

¹³ ע"פ בבלי כתובות ה ע"ב-ו ע"ב.

¹⁴ החלק בפסקה זו העוסק בציווי 'בועל ופורש' שייך מבחינת עניינו לסעיף מס' 4 לעיל, וכך אתייחס אליו בהמשך. כאן ביקשתי לשמור על רצף הדברים כנתינתם.

¹⁵ ע"פ בבלי כתובות ו ע"ב; בבלי ברכות יא ע"א; בבלי ברכות טז ע"א-יז ע"ב.

שמרה בטהרה וחוק לא הפרה. בא"י [ברוך אתה ה'] הבוחר באברהם ובזרעו אחריו מקדש בני ישראל.

הכותרת הפותחת את 'סדר בעילת מצווה' שבמחזור ויטרי 'בשמחת חתן נתעלה', מדגימה את תפקידו של הסדר הטקסטואלי ביצירתו של סדר יום ריטואלי חדש. הכותרת יוצרת ציפייה לפירוט הלכות קידושין או מנהגי נישואין. קיבוץ הנחיות ריטואליות הממוקדות באופן בלעדי בבעילה תחת כותרת שנוגעת לשמחת הנישואין, מעמידות את 'בעילת מצווה' כטקס שמקביל בחשיבותו לזה של טקס החופה, ובכך ממרכזות את חשיבותה של 'בעילת המצווה' בכינון הנישואין.

הסדר נפתח עם תחילת ספירתם של שבעה ימים 'נקיים' טרם ליל הכלולות – דהיינו וידוא שאין לה שום סימני וסת במשך שבוע [1]. ימים אלה מיועדים להכין את גופה של הכלה לקראת המגע המיני עם החתן. לצורך כך היא לובשת בגדי לבן ובודקת עצמה לפחות פעם ביום בחיפוש אחר סימני דם. הבדיקה לאורך שבעת הימים אינה עניין טכני אלא היא מעשה ריטואלי מובהק ולפיכך היא נדרשת גם אם הכלה עדין מוגדרת כ'קטנה' (מי שטרם מלאו לה שתיים עשרה שנים ויום אחד) וגם אם טרם הופיעו אצלה סימני וסת. הנימוק ההלכתי להוראה הגורפת לכלל הכלות לבדוק את עצמן הוא החשש מהופעתו של דם המוגדר כ'דם חימוד', מונח הלכתי לדם שעשוי, לדעת חכמים, להיפלט כתגובה פסיכר פיזית לתאוות המין המתעוררת אצל כל אישה (גם אם היא ילדה) עם ההודעה על נישואיה הקרבים.

'סדר בעילת מצווה' ממשיך בטקס טבילת הכלה בערב שלפני הבעילה [2]. אם המדובר בכלה בתולה, זוהי הטבילה הראשונה בחייה וכפי שראינו בפרק הדין במנהגי הנישואין, טבילה זו נערכה בחגיגות רבה ונלווה לה טקס פומבי רב משתתפים. ביום שלאחר הטבילה נערכה החופה, ובאותו הלילה אמורה להיערך 'בעילת המצווה' [3]. אף שההלכה התלמודית הותירה לחתן ארבעה לילות לביצוע ה'בעילה', האידיאל האשכנזי תבע לרוב את מימוש הנישואין ביחסי מין מלאים כבר בלילה הראשון: 'ותיבעל בליל ראשון של חופה כמשפט הבתולות להכנס [בליל] ראשון לחופתם'.

בעוד ההכנות לקראת 'בעילת המצווה' עוסקות בהתקנת גופה של הכלה, הנחיות הביצוע של המעשה המיני עצמו מכוונות אל החתן בלבד. באמצעות הציווי: 'בועל בעילת מצווה ופורש', מכתוב 'סדר בעילת מצווה' מגע מיני קצר ותכליתי [4]. ציווי זה מבהיר כי הסדר כולו מכוון להשרת בתולי הכלה שכן המניע ההלכתי לחיוב הפרישה הבהולה הוא הופעתו של דם הבתולים. כפי שיורחב בהמשך, אף שמבחינה הלכתית דם בתולים נחשב דם טהור, הושווה מעמדו הריטואלי בהשתלשלות הפסיקה לדם הנדה המטמא. זאת ועוד, בהשתלשלות הפסיקה נותק הקשר שבין ראיית הדם ממש, לבין חובת הפרישה של החתן מן הכלה. כך הפכה למעשה ההוראה 'בועל בעילת מצווה ופורש' להוראה גורפת ביחס לכל כלה שנישאת לראשונה. אותו ההיגיון שמנחה את פרישת החתן מן הכלה עם תום

הבעילה בשל דם הבתולים, מחייב את הכלה לשוב ולספור שבעה ימים נקיים ממועד בעילת המצווה, ולאחריהם היא נדרשת לשוב ולטבול [5].

לצד ההנחיות הביצועיות עוסק סדר בעילת מצווה גם בהיבט הרגשי של הבעילה אצל החתן ונדרש לחששות המלווים אותו. בהמשך לסוגיה התלמודית העוסקת בשאלת היתר בעילת בתולה בשבת, מובהר לחתן כי בעילתה הראשונה של הבתולה מותרת בשבת מן הנימוק שביטוק הבתולים והוצאת הדם אינן מלאכות אסורות בשבת [6]. כמו-כן, חתן הנושא בתולה (ורק הוא), פטור משום טרדתו מלומר קריאת שמע עד לאחר בעילת המצווה [7].

סדר בעילת מצווה נחתם בברכה שהחתן מצווה לברך לאחר שבעל ומצא בתולים [8]. ברכת 'אשר צג אגוז', אשר זכתה בסידורים ימריביניים רבים לכותרת 'ברכת בתולים' מתייחסת לשמירת בתולי הכלה ולהבטחת הזרע הטמונה בשימור הבתולים. (בברכה זו, לשונה, משמעותה הריטואלית ומושג הבתולים המשתקף ממנה נדון בהרחבה בפרק השביעי להלן). לעת עתה ראוי לציין כי ברכה זו היא יצירה ימריבינית מובהקת אשר אינה מופיעה באף אחד מן המקורות התלמודיים המוכרים לנו והיא משקפת את הממד הרוחני והדתי החדש שהוענק לבתולים הנשיים בתרבות האשכנזית בימי הביניים. כפי שניתן להסיק מן ההערות שבהן ליוויתי את הטקסט המצוטט ממחזור ויטרי, למעט ברכת הבתולים, מרבית פרטי הטקסט שבסדר בעילת מצווה נסמכים על ההלכה התלמודית, ואף מצטטים באריכות את הסוגיות מהן נלקחו. עם זאת, לצד ההמשכיות הברורה, יש בסדר בעילת מצווה הימריביניימי גם ממדים ברורים של חידוש אשר משקפים את ה'אשכנזיות' ואת 'הימריבינימיות' שלו – את מה שכינתה ההיסטוריונית גבריאלי שפיגל 'ההיגיון החברתי של הטקסט', שהוא תוצר של רגע היסטורי מובחן.¹⁶ האפקט המרכזי שיוצרת יחידה טקסטואלית זו היא של מרכזו הבתולים הנשיים והדגשת חשיבותם למימוש הנישואין בבעילת מצווה. הדגש על הבתולים הוא בשני ממדים:

הממד הראשון והפשוט של ההדגשה נובע מן האזכור החוזר ונשנה של הבתולים כברירת המחדל של הטקסט. כך למשל בפסקה מס' 2: 'טובלת בליל קודם בעילת מצוה. שמא ראתה דם שנה או שנתיים בימי בתוליה ולא טבלה'. ובפסקה מס' 3: 'ותיבעל בליל ראשון של חופה כמשפט הבתולות להיכנס [בליל] ראשון לחופתם'.

הממד השני, העקרוני יותר, נוגע לסימון חוזר ונשנה של הבתולים כהיגיון המארגן של הפעולות הריטואליות השונות: הפרישה לאחר הבעילה וספירת שבעת הימים הנקיים מחשש שדם בתולים נתערב בדם נדה (בפסקאות מס' 4 ו-5); התרת בעילת בתולים בשבת והקניית פטור מקריאת שמע לחתן הנושא בתולה (בפסקאות מס' 6 ו-7); ולבסוף,

- 16 Gabrielle M. Spiegel, 'History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages', *Speculum* 65 (1990), pp. 59–86

חתימתו של הטקס באמירת ברכת בתולים המקנה לבתולים מימד של קדושה דתית (בפסקה מס' 8).

למעשה, סדר בעילת מצווה מציג את ה'מצווה' שבבעילה כאפשרית למימוש רק בהינתן כלה בתולה. היבט נוסף ועקרוני לחידוש המצוי בסדר האשכנזי נוגע לפרקטיקות החדשות שנוספו (דוגמת ברכת הבתולים), לניסוחן המחודש של פרקטיקות ביצועיות קדומות ולהצדקות חדשות שניתנו להן. הערכת טיבם של שינויים אלה מחייבת כמובן בחינה של פרטי הרצף הימיינימי השונים אל מול מקורות רבניים קדומים. הפיכתה של בעילת המצווה לטקס במקורות האשכנזיים משתלבת היטב בשתי מגמות תרבותיות רחבות יותר המאפיינות את החברה האשכנזית בימי הביניים: המגמה הראשונה היא ההטקסה הגוברת של היומיומי והפרטי. המגמה השנייה היא ההדגש החדש על הכוונה בעשייה הדתית. אחת התוצאות המובהקות של מגמות אלה היא תהליך הקדשת יחסי המין בין איש לאשתו וההקפדה היתרה על פרקטיקות היטהרות לפני המגע המיני ולאחריו. שתי מגמות אלה מעמידות במרכזן את גופו של המאמין כסוכן מרכזי של עשייה דתית וכאמצעי למימוש רצון האל. מגמות אלה מתיישבות היטב עם תודעת הקדושה והנבחרות של הקהילה היהודית האשכנזית ושל כל אחד מן הפרטים המרכיבים אותה. כמו כן, הטקסתם של יחסי המין הראשונים משתלבת היטב במסגרת המובחנת שיצרו ההלכה והמנהג לנישואי בתולה והבדלתם מנישואי אלמנה. משום כך, אני מציעה לבחון את 'סדר בעילת מצווה' כדוגמא לאמצעים שבהם הבנתה, מסגרתה ומשטרה התרבות היהודית את הגוף המיניווי והמגדר. הפרקים הבאים מוקדשים לבחינה מדוקדקת של פרטי הבנייה זו והאופן שבו מתפקד במסגרתה מושג הבתולים.

אביטל דוידוביץ-אשד

אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום הרטמן

avital.davidovich@shi.org.il

“לאחוז בעץ החיים”: שערים לספר הזוהר הוצאת ידיעות ספרים תשפ”א

מלילה הלנראשד ועמרי שאשא

הקדמת המחברים

ספר הזוהר הוא היהלום שבכתר ספרות המיסטיקה היהודית, יצירת מופת ספרותית שמקומה יאה לה במדף חיבורי המופת של כל העמים והזמנים. הזוהר זכה למעמד קנוני בתרבות היהודית, ולאחריה, הערצה והתקדשות בקרב קהילות ישראל לאורך הדורות. כשהופיע הזוהר על במת ההיסטוריה היהודית, בשלהי המאה הי”ג, הוא הפגיש את קוראיו עם שפה חדשה, שעיצבה יצירת אמנות דתית נשגבה מתוך התורה הקבלית שקדמה לה. אכן הזוהר הוא ‘פואמה אלוהית’, כפי שכינה אותו הלל צייטלין. הוא מהווה הזמנה למפגש רעיוני, רגשי, תודעתי וחוויתי עם תפיסת אלוהות חדשה ושונה. במרכזו של ספר הזוהר ניצבת המשאלה להכיר את האלוהות, לתארה באופנים שונים, שוב ושוב, לשוטט בשביליה ולפגוש את פניה המשתנים תדיר. הזוהר מתבונן במציאות כולה מתוך אספקלריה זו של עולם האלוהות: הטבע, האדם, המצוות, התורה, ההיסטוריה והשפה עצמה – כל אלו אינם אלא ביטויים שונים לעולמה הצבעוני, החי והסוער של האלוהות.

אוצר בלום זה אינו נגיש לקוראים בני זמננו. למרות הסקרנות הרבה המתעוררת בעולם ביחס לקבלה ולזוהר עדיין עומדות מניעות ומכשלות רבות בין הקוראים לבין יצירה גדולה זו. הפותחים את ספר הזוהר יוכלו לזהות על פי כותרות הכרכים והפרקים, כי לפניכם ספרות מדרש הערוכה על פי פרשיות התורה. אך ניסיון לקרוא בדרשות אלו יגלה מיד כי רובן ככולן כתובות בשפה ארמית זרה ובלתי מוכרת. במהדורות הזוהר שאינן מתורגמות לעברית יקשה על הקוראים שאינם בקיאים בספרות זו להבין את פירוש המילים. גם קריאה בספר הזוהר בתרגום לעברית אינה מלאכה פשוטה, וגם הבנת כל מילה ומילה בפסקה מן הזוהר אין משמעה שפשרה ומשמעותה נתפענחו כל צרכן. הספר שלפניכם נולד מתוך הרצון למלא חלל זה ולהנגיש ספרות גדולה וקנונית זו לקוראים הישראליים בני זמננו.

כתיבת מבואות לספר הזוהר היא משימה מורכבת. הזוהר הוא חיבור רב־קולי וצבעוני, הרוקם עולם מגוון, מלא הפתעות, שאינו סדור או אחיד מבחינת נושאים, סגנון ומשלב השפה שלו, וכל מיון, מידור והמשגה זרים לרוחו. הזוהר ממזג יחד דרשות, סיפורים, וחזיונות. סגנונו מרובה איכויות וכולל ניסוחים בשלים ומפותחים לצד תיאורים בוסריים ופרומים. כאוהבי זוהר, כלומדיו ומלמדיו, המשימה שעמדה בפנינו היא לשמור על מתח מתמיד בין התוודעות לצבעוניות של הזוהר, לריבוי גווניו ולעודפות שלו לבין הניסיון לארגן, להמשיג, לבאר את הזוהר ולהציע כלים דידיקטיים לקריאה בו.

ספרנו ניזון מפירות עמל של כמה וכמה עשורי מחקר ביקורתי ופורה של ספר הזוהר. יותר מכל עמדו לגדד עינינו שני כרכי 'משנת הזוהר', המפעל המונומנטלי של ישעיה תשבי (יחד עם פישל לחובר), שהינו שער מרכזי ורחב לעולמו של הזוהר ואוהבי הזוהר וחוקריו נעזרים בו כבר למעלה משבעים שנים. בחריש עמוק ומדוקדק חילץ תשבי מתוך הזוהר הסתום והבלתי שיטתי סדר ושיטה והציג את ה'משנה' הסדורה של הזוהר. תשבי חיבר עשרות מבואות מפורטים ויסודיים לפי נושאים, ויצר אנתולוגיה מקיפה של קטעי זוהר מתורגמים לעברית.

בדורות שלאחר מכן התפתח והעמיק מחקר הזוהר, בעיקר מתוך מחקריו פורצי הדרך של יהודה ליבס. בעקבות מאמריו נפתחו מחדש שאלות יסוד הנוגעות לספר הזוהר ולמהות מחבריו ולזמן חיבורו. בשונה מן הניסיון לתאר משנה סדורה לזוהר, ביקש ליבס להצביע על היסוד הפועם והחי בלבו של הזוהר, והדגיש את הממדים המתפרצים, הפרדוקסליים, המיסטיים והמיתיים שבו.

הספר 'לאחוז בעץ החיים' מבקש ללכת בין שני עמודים גדולים אלו, ולשמור על המתח בין ההנגשה של רעיונות זוהריים באופן קוהרנטי בלשון סדורה לבין ההנכחה של אותו יסוד זוהרי חי, עשיר, וכאוטי.

אחד הדרכים לעשות זאת היא הבחירה לשזור יחד את הצגת תפיסותיו ועולמו הרעיוני של הזוהר יחד עם קטעים מתוך הזוהר עצמו. פרקי הספר כוללים אפוא מבואות, מיפוי וביאור של עולמו של הזוהר, אך משובצים בהם קטעים רבים מן הזוהר מתוך רצון להטעים לקוראים את טעם המיוחד. מטרתנו היתה שמערך ההקדמות, ההקשרים, הידע והחכמה יאיר את הקטעים הזוהריים ויאפשר מפגש פתוח ובלתי אמצעי בין הקוראים לבין הזוהר עצמו.

הספר בנוי על אדני אוצרות המחקר והעיון הקודמים בזוהר, כולל המחקר העשיר שהתחדש והעמיק בכיוונים שונים בעשורים שחלפו מאז כתיבת "משנת הזוהר". חוקרות וחוקרים פתחו כיוונים היסטוריים, פילולוגיים, ספרותיים ואידאיים בחקר הזוהר. אולם ספרנו אינו ספר מחקרי במובן החמור של המילה. בקשתנו היתה להציע מפתחות לשער הכניסה אל הזוהר, להזמין את הקוראים להכנס אל חדריו ולהעניק בידם כלים להמשיך ולהלך בשביליו. את הספר בחרנו לכתוב ללא הערות שוליים כדי לאפשר קריאה רצופה

ונוחה, אך בסוף כל פרק צורפה רשימה של מחקרים מרכזיים לקוראים המבקשים להעמיק בנושאים השונים.

בעמודים הבאים מופיעים קטעים מתוך הפרק העשירי בספר, המוקדש לתפיסת המצוות והריטואלים בזוהר. פרק זה שייך לשער השלישי בספר, 'שער האדם', ופרקיו עוסקים בעבודתו הדתית של המקובל, במצוות ובריטואלים, בתפיסת התורה ולימודה בזוהר וכן במיסטיקה הזוהרית.

במלין ועובדא': על מצוות וריטואלים בספר הזוהר

התפיסה התאורגית הקבלית עיצבה מחדש את האופן שבו הבינו המקובלים את מצוות התורה, את המועדים, את התפילות ואת הריטואלים היהודיים השונים. כל אלו נתפרשו מחדש כאמצעים להשפעה על הדינמיקה בעולם האלוהות וליצירת קשר בין העולם האנושי לבין העולם האלוהי.

על גבי הכתיבה הענפה על אודות טעמי המצוות במסורת היהודית, אשר הציגה פרשנות חברתית, מוסרית, אתית ודתית למצוות השונות, הוסיפו המקובלים קומה חדשה של פרשנות תאוסופית ותאורגית מעמיקה לריטואל היהודי. הדבר גרר שינוי בטיב הכוונה העומדת מאחורי קיום המצוות. מעתה, בקיומן מתכוון המקובל להשתתף בהתרחשות בעולם העליון ולחולל בה שינוי: 'זכאה איהו בר נש דנטיר פקודי דמאריה, וידע רזא דלהון, דלית לן פקודא ופקודא באורייתא דלא תליין ביה רזין עלאין, ונהורין וזיוין עלאין' (זוהר ח"ב, ריח ע"ב; תרגום: אשרי האדם ששומר מצוות אדונו ויודע סודם, שאין לך מצוה ומצוה בתורה שלא תלויים בה סודות עליונים ואורות וזיו עליונים). הפרשנות המחודשת שהציע הזוהר למצוות יצקה שכבה נוספת של משמעות לחיי ההלכה, חידשה את פניה והוסיפה צבע וחיות לריטואלים המסורתיים הנושנים.

המקובלים לא רק פירשו מחדש מצוות ומנהגים מן המסורת היהודית שקדמה להם, אלא אף ייסדו מנהגים, ריטואלים ותפילות חדשות מתוך תפיסתם התאוסופית את האלוהות ומתוך תפיסתם את תפקיד האדם. התקבלותו וסמכותו של הזוהר הביאו לכך שכמה וכמה מנהגים שהוא חידש, כמו למשל מנהג קבלת האושפיזין בסוכה או תיקון ליל שבועות, השתלבו בתוך ספרות ההלכה והמנהג והשתרשו במסורת היהודית לדורותיה.

יש להדגיש כי לצד הפרשנות המחודשת והיצירתית שמציע הזוהר למצוות, הוא נשאר נאמן לחלוטין למסורת ההלכתית של שלומי אמוני ישראל ומתאפיין ביחס קפדני ואף מחמיר להלכה ולמנהג, וזאת בניגוד למגמות פילוסופיות של הפשטה ואלגוריה של עולם ההלכה והריטואל בימי הביניים. המקובלים – ובתוכם הזוהר – התאפיינו

בהיפרדיואליות, והקנו לכל פעולה ולכל פרט בקיום המצווה חשיבות העליונה. . הזוהר מפציר שוב ושוב באדם לשמור את המצוות על פרטיהן וחוזר ומזכיר כמה עמוקה השפעת קיום המצוות, המיטיבה עם העליונים והתחתונים. במקביל מזהיר הזוהר את קוראיו חזור וזהר כי לחטאיהם השפעה הרסנית על המציאות: עבירותיו של האדם פוגעות באלוהות ומפרות את ההרמוניה בעולם הספירות. להלן נציג כמה דוגמאות למצוות ולריטואלים שהתפרשו בזוהר מבעד לתפיסה הקבלית-תאורגית.

תפילה

התפילה, שכבר בספרות חז"ל מכונה 'עבודה שבלב', הפכה בזוהר לדרך מרכזית בעבודה המיסטית והרוחנית. הזוהר מקדיש עיונים נרחבים ומפורטים לממדים המיתיים, המיסטיים והתאורגיים שבתפילות החול, השבת והמועדים. מבעד לפרשנות הזוהרית הפכו התפילות השונות לתחנות ושלבים בדרמה האלוהית המרכזית, החוזרת על עצמה שוב ושוב: קישוטה של השכינה, התקרבות הזכר והנקבה, הקב"ה והשכינה, מעשה האהבה של החיבוק והנשיקה עד לזיווג המלא.

בדרשה הבאה מתוארת תפילת שחרית כולה, מפסוקי דזמרה ועד נפילת אפיים שאחרי תפילת העמידה, כתהליך הדרגתי של התקרבות וכמעשה אהבה בין הקב"ה והשכינה. עד תפילת העמידה מקדימים המתפללים ומכינים את השכינה לזיווג: פסוקי דזמרה מקשטים את הכלה, וקריאת שמע וברכותיה מכינות אותה ואת עלמותיה לקראת המפגש עם הקב"ה. עם סוף הברכה האחרונה של קריאת שמע נעמדים המתפללים מתוך כבוד ויראה נוכח המפגש המתקרב בין הקב"ה לשכינה.

שלוש הברכות הראשונות בתפילת העמידה מלוות את יציאתו של הקב"ה לקראת השכינה, את חיבוקו תחת ראשה ואת נשיקתם. בעת רצון זו, עם נשיקת הזכר והנקבה, מזומן האדם לשטוח את בקשותיו לפני האל – אזי נאמרות ברכות הבקשה של תפילת העמידה.

זוהר ח"ב, דף ר ע"ב

בר נש דדחיל למאריה ומכוין לביה ורעותיה בצלותא, אתקין תקונא דלעילא ... בקדמיתא בשירין ותושבחן דקאמריין מלאכין עלאין לעילא, ובההוא סדורא דתושבחן דקא אמריי ישראל לתתא, איהי קשיטת גרמא ואתתקנת בתקונהא, כאתתא דאתקשטת לבעלה...

כד בר נש מטי לאמת ויציב, וכלא אתתקן, עולמתהא נטלי לה, ואיהי נטילת גרמה, לגבי מלכא עלאה, כיון דמטו לגאל ישראל, כדין מלכא קדישא עלאה... נפיק לקבלא לה, ואנן מקמי מלכא עלאה בעינן לקיימא על קיומנא באימתא ברעדה.

דהא כדין אושיט ימיניה לגבה, ולבתר שמאליה דשוי לה תחות רישה, ולבתר מתחבקו תרווייהו כחדא בנשיקו, ואלין אינון תלת קדמייתא. ובעי בר נש לשוואה לביה ורעותיה, ולכוונא בכל הני תקונין וסדורין דצלותא, פומיה ולביה ורעותיה כחדא. השתא דמלכא עלאה ומטרוניתא אינון בחבורא בחדוה באינון נשיקין, מאן דאצטריך למשאל שאלתין ישאל, דהא כדין שעתא דרעותא איהו...

תרגום: אדם שירא מקונו ומכוון לבו ורצונו בתפילה, מתקן את התיקון שלמעלה... בתחילה, בשירות ותשבחות שאומרים מלאכים עליונים למעלה, ובאותו סדור של תשבחות שאומרים ישראל למטה היא [=השכינה] מקשטת עצמה ונתקנת בתיקוניה, כאשר המתקשטת לבעלה...

שכאשר מגיע אדם ל'אמת ויציב', הכל נתקן, עלמותיה לוקחות אותה והיא לוקחת עצמה אל המלך העליון. כיוון שהגיעו ל'גאל ישראל' אז המלך הקדוש העליון... יוצא לקבל אותה, ואנו לפני המלך העליון צריכים לעמוד על עומדנו באימה, ברעדה.

שהרי כאשר מושיט ימינו אליה, ואחר כך שמאלו שמניח אותה מתחת ראשה, ואחר מתחבקים שניהם כאחד בנשיקות, אלו הן שלוש [הברכות] הראשונות. ועל האדם לשים לבו ורצונו, ולכוון בכל אלו תיקוני וסידורי התפילה, פיו ולבו ורצונו כאחד. כעת, כשהמלך העליון והמטרוניתא הם בחיבור, בחדוה, באותן נשיקות, מי שצריך לבקש בקשות – יבקש, שהרי אז שעת רצון היא...

שלוש הברכות האחרונות, החותמות את תפילת העמידה, מעוררות לפי המשך הדרשה את שמחת הזיווג ומובילות את הקב"ה והשכינה אל 'הדבקות האחרת', כלומר אל הזיווג הסקסואלי המלא. אז נקרא האדם לצאת מלפני הקב"ה והשכינה ולהניח לאוהבים, מתוך צניעות ויראת המעמד, ברמז לשלוש הפסיעות לאחור הנהוגות בסוף תפילת העמידה:

זוהר ח"ב, דף ר ע"ב

כדין יתקין גרמיה ברעותיה ולביה לתלתא אחרנין, לאתערא חדוה דטמירו, דהא מאלין תלת אתברכא בדבקותא אחרא. ויתקין בר נש גרמיה למיפק מקמייהו, ולאנחא לון בחדוה גניזא דאלין תלת, ועם כל דא דיהא רעותיה דיתברכון תתאי, מאינון ברכאן דחדוה טמירא.

תרגום: אז יתקין עצמו ברצונו ולבו לשלוש [ברכות] אחרונות, לעורר שמחת הטמירות, שהרי מאלו שלוש מתברכת בדבקות אחרת. ויתקין עצמו אדם לצאת מפניהם, ולהשאיר אותם בשמחה גנוזה של שלוש אלה. ועם כל זה, [צריך] שיהא רצונו שיתברכו התחתונים מאותן ברכות של שמחה טמירה.

סיומה של הדרשה מתאר 'נפילת אפיים' שלאחר תפילת העמידה. עתה נסתיימה מלאכתו של המקובל, שחולל את הזיווג בין הקב"ה לשכינה, והוא נקרא להשתתפות מיסטית באירועים המתרחשים בשלב זה בתוככי העולם האלוהי. ברגעים אלו שלאחר הזיווג מתמלאת השכינה בשפע הנשפע אליה מהספירות הזכריות שמעליה, הכולל בתוכו 'נפשות ורוחות'. האדם נקרא אפוא לצרף את נפשו שלו אל נהר הנפשות השופע אל השכינה ולדבוק בה. אם תתקבל נפשו ותזכה להצטרף לאותו רגע פוטנטי ואקסטטי במעמקי האלוהות, אזי יזכה האדם 'להצרר בצרור החיים'.

השבת

לשבת מעמד מיוחד ומרכזי בעולמו של הזוהר. השבת על כל חלקיה, מקבלת השבת ועד ההבדלה, הופכת בזוהר לדרמה אלוהית מלאת קסם ומסתורין שהאדם מזומן להשתתף בה. הזוהר טוען כי שמה של השבת אינו קשור רק בשבייתה ממלאכה אלא באיחוד של ה'בת', השכינה, עם ה-'ש' – שלושת האבות, ספירות חסד, גבורה ותפארת (זוהר ח"ב, רד ע"א). הוא מתאר כיצד רב המנונא סבא, מן הדמויות הפלאיות בזוהר, עולה מן הטבילה בערב שבת וזוכה לראות את העולם האלוהי המתרחב ומשתנה לקראת כניסת השבת:

זוהר ח"ב, קל ע"ב

רב המנונא סבא, כד הוה סליק מנהרא במעלי שבתא, הוה יתיב רגעא חדא, וזקיף עיניו, והוה חדי, והוה אמר דהוה יתיב למחמי חדוה דמלאכי עלאי, אלין סלקין ואלין נחתין. ובכל מעלי שבתא יתיב בר נש בעולם הנשמות, זכאה איהו מאן דידע ברזין דמאריה.

תרגום : כשרב המנונא סבא היה עולה מן הנהר בערב שבת, היה יושב רגע אחד, ונושא עיניו והיה שמח והיה אומר שהוא יושב לראות את שמחת מלאכי עליון, אלו עולים ואלו יורדים, ובכל ערב שבת יושב בן האדם בעולם הנשמות, אשריו מי שידע בסוד אדונו.

השמחה, ההשתאות והחגיגות בדברי רב המנונא סבא מאפיינים את תיאורי השבת בזוהר. בעוד ספרות ההלכה התמקדה בגדרי השבת ובדקדוקי ההלכה שבה, הדגיש הזוהר את עונג השבת ויצק אל השבת תכנים דתיים, מיסטיים ורוחניים, שהעניקו לה פנים חדשות. השבת מתוארת בזוהר כמעין השפע המעניק מכוחו לימי החול שלפניה ואחריה; זהו זמן מיוחד בו שוככים ומסתלקים כל כוחות הדין והרע, והאדם זוכה להגנה מפניהם. עונג השבת מתרחש בזכות מעשי האדם המכין עצמו לקראת השבת ומזמין אותה להתארח בביתו.

הלכות השבת, תפילותיה, סעודות השבת והמנהגים הקשורים בה התמלאו בזוהר במשמעות קבלית. כאן נתמקד באחד מן הנושאים השבים ועולים בדרשות הזוהר על השבת – סעודות השבת.

החיוב ההלכתי לסעוד שלוש סעודות בשבת נקשר בזוהר למערכת הספירות. כל אחת מן הסעודות מקבילה לאחת משלוש ספירות קו האמצע הממזגות בין ימין לשמאל: כתר, תפארת ומלכות (הזיהוי בין כל סעודה לספירה המתאימה לה מופיע בכמה גרסאות שונות בדרשות הזוהר).

ספרות האדרות שבזוהר הוסיפה והפכה את סעודות השבת ל'סעודתא דמהימנותא', סעודות אמונה – סעודות מסתורין שבהן מארח האדם את הפרצופים האלוהיים השונים אצל שולחנו. בערב שבת מזומנת השכינה, הנקבה האלוהית, אל שולחן השבת; בסעודה השנייה – 'קידושא רבא' – מזומן עתיקא קדישא לשולחנו של האדם; ובשעת המנחה, בסעודה שלישית, זוכים הסועדים לזיו פניו של זעיר אנפין.

בקטע הבא מתאר הזוהר כי בשבת מקבל זעיר אנפין את שפע החסד הקורן מפניו של עתיקא קדישא, ומטיל אותו שלוש פעמים במהלך השבת – כנגד שלוש הסעודות – לתוך 'שדה התפוחים הקדושים', הנקבה האלוהית. השפע שהאדם זוכה לו בסעודות השבת מדומה לטל הנוסף מפניה הטמירים של האלוהות, ומביא עמו עונג ושמחה לשולחן השבת:

זוהר ח"ב, פח ע"א–ע"ב

רבי יהודה אמר, בעי לאתענגא בהאי יומא, ולמיכל תלת סעודתי בשבתא, בגין דישתכח שבעא וענוגא בהאי יומא בעלמא. רבי אבא אמר, לאזדמנא ברכתא באינון יומין דלעילא, דמתברכאן מהאי יומא, והאי יומא מליא רישיה דזעיר אנפין, מטלא דנחית מעתיקא קדישא סתימא דכלא, ואטיל לחקלא דתפוחין קדישין, תלת זמני מכד עייל שבתא, בגין דיתברכון כלהו כחדא.

ועל דא בעי בר נש לאתענגא תלת זמנין אלין, דהא בהא תליא מהימנותא דלעילא, בעתיקא קדישא, ובזעיר אנפין, ובחקלא דתפוחין. ובעי בר נש לאתענגא בהו ולמחדי בהו...

ובעי לאתענגא בכלהו סעודתי, ולמחדי בכל חד וחד מנייהו, משום דאיהו מהימנותא שלימתא, ובגין כך שבתא אתיקר מכל שאר זמנין וחגיגין, משום דכלא ביה אשתכח.

תרגום: צריך להתענג ביום זה [=בשבת] ולאכול שלוש סעודות בשבת כדי שימצאו שובע ועונג ביום זה בעולם... ו[ב]יום זה נמלא ראשו של זעיר אנפין מן הטל היורד מעתיקא קדישא, סתום הכל, ומטיל לשדה התפוחים הקדושים שלוש פעמים מרגע שנכנסת השבת כדי שיתברכו כולם כאחד.

ועל כן צריך האדם להתענג בשלוש פעמים אלו שהרי בכך תלויה האמונה שלמעלה – בעתיקא קדישא ובזעיר אנפין ובשדה התפוחים [=בשכינה]. וצריך אדם להתענג בהם ולשמוח בהם...

וצריך להתענג בכל הסעודות ולשמוח בכל אחת ואחת מהם, משום שהיא האמונה השלמה. ועל כן התכבדה השבת יותר משאר המועדים והחגים, משום שהכל נמצא בה.

משמעותן התאוסופית של שלוש סעודות השבת וזיקתן לפרצופים האלוהיים נשתרשה במסורת היהודית בזכות הפיוטים שחיבר האר"י לסעודות השבת במאה השש עשרה בצפת, אשר נפוצו בכל קהילות ישראל. האר"י חיבר שלושה פיוטים – אחד לכל סעודה – בלשון ארמית זוהרית, תוך הרמזים וציטוטים רבים ללשונות הזוהר העוסקים בסעודות השבת: הפיוט 'אזמר בשבחיך' לסעודת הערב, 'אסדר לסעודתא' לסעודת היום, ו'בני היכלא' לסעודה שלישית.

מיניות ויחסי מין

החיבור והזיווג בין הקב"ה והשכינה הוא פסגת העבודה הדתית בזוהר, ולמעשה כמעט וכל המצוות מכוונות להשגתו. התפיסה הזוהרית שהגוף האנושי, זכר ונקבה, משקף את הכוחות האלוהיים השונים, הופכת את הזיווג האנושי למעשה סימבולי, מיתי ומיסטי, המעורר את הזיווג האלוהי, ולפיכך – למעשה בעל חשיבות עליונה כפי שניסח זאת יהודה ליבס במאמרו 'זוהר וארוס':

אפשר לקבוע באופן חד משמעי: אין בספרות ישראל ספר אָרוטי כספר הזוהר, ספר האָרוס – שאין בו אפילו דף אחד חלק מן האָרוס. השאיפה להתאחדות אָרוטית היא עיקרו של הספר, שאיפה שמרווה את חבל כולה, כי תכלית כל המציאות היא הרמוניה וזיווג בין הזכר הקוסמי לבין הנקבה. הזיווג הוא גם תכלית האדם ותכלית הדת, ואף שיא המיסתורין.

אחת מן התכליות החשובות ביותר בעולם הדתי הזוהרי היא האפשרות להביא לרגעי זיווג, הרמוניה, אהבה וזרימה בין הזכרי והנקבי, הן בעולם האלוהי והן בעולם האנושי. לפיכך הזוהר מייחס חשיבות עליונה לחיבור בין גבר ואישה ולזיווג ביניהם. רק זוג כזה מכונה 'אדם', ואילו אדם רוק, שאינו נמצא בזיווג, מכונה 'חצי אדם', שכן טרם נשלם כראוי בחיבורו עם אישה.

יתירה מזאת, אחדותו המלאה של האל, המורכב אף הוא מזכר ונקבה, אינה באה לידי ביטוי ואינה שורה בעולם אלא כאשר הזכר והנקבה מזדווגים והופכים לאחד:

זוהר ח"ג, דף פא ע"א – ע"ב

לא שארי קב"ה ולא אשתכח אלא באחד... ואימתי אקרי ב"נ אחד. בשעתא דאשתכח דכר ונוקבא ואתקדש בקדושה עלאה ואתכוון לאתקדשא.

ות"ח בזמנא דאשתכח בר נש בזווגא חד דכר ונוקבא ואתכוון לאתקדשא כדקא יאות, כדין הוא שלים ואקרי אחד בלא פגימו. בגיני כך בעי בר נש למחדי לאתתיה בההיא שעתא לזמנא לה ברעותא חדא עמיה, ויתכוון תרוייהו כחד לההיא מלה.

וכד משתכחי תרוייהו כחד כדין כלא חד בנפשא ובגופא. בנפשא לאדבקא דא בדא ברעותא חדא. ובגופא כמה דאוליפנא דבר נש דלא נסיב הוא כמאן דאתפליג וכד מתחברין דכר ונוקבא כדין אתעבידו חד גופא. אשתכח דאינהו חד נפשא וחד גופא ואקרי בר נש אחד כדין קב"ה שארי באחד ואפקיד רוחא דקדושה בההוא אחד.

תרגום: אין הקב"ה שורה ואינו מצוי אלא באחד... ומתי נקרא אדם אחד? בשעה שמצוי זכר ונקבה, ומתקדש בקדושה עליונה ומתכוון להתקדש.

ובא ראה, בזמן שמצוי אדם בזיווג אחד זכר ונקבה ומתכוון כראוי, אז הוא שלם, ונקרא אחד ללא פגם. בשל כך צריך אדם לשמח את אשתו באותה שעה, להזמין אותה ברצון אחד עמו, ויתכוונו שניהם כאחד לדבר זה.

וכאשר מצויים שניהם כאחד, אז הכל אחד בנפש ובגוף. בנפש – להדבק זה בזה ברצון אחד, ובגוף – כמו שלמדנו, שאדם שאינו נשוי הוא כמי שחצוי, וכאשר מתחברים זכר ונקבה, אז נעשים גוף אחד. נמצא, שהם נפש אחת וגוף אחד ונקראים אדם אחד, או אז הקב"ה שורה באחד ומפקיד רוח של קדושה באותו אחד.

האופן שבו מתרחש הזיווג הארצי בין אדם לאשתו משפיע על העולם העליון. רק כאשר נעשה הזיווג ב'רצון אחד' ובשמחה הוא מקיים את הזיווג האלוהי ומושך את רוח הקדושה האלוהית אל העולם. אכן יחסי המין בין גבר ואישה מתוארים בזוהר כמעשה מענע המביא ברכה לעולם ומקיים ומעצים את העולם האלוהי.

בקטע הבא דורש הזוהר את ההתגלות האלוהית שיעקב זוכה לה כאשר הוא יוצא מבאר שבע בדרכו לחרן. ההתגלות הזו נתפסת בזוהר כמעמד חניכה של גבר צעיר אל עולם האלוהות הנקבית. הפסוק המתאר את יעקב כ'פוגע במקום' ולן בו נדרש כסמל לזיווג שבין הקב"ה, ספירת תפארת, המיוצגת בדמותו של יעקב, לבין השכינה, המכונה 'מקום'. הזוהר מדגיש כי זיווג זה נעשה מתוך רצון, הדדיות, עונג ושמחה: 'פגיעת' יעקב במקום נקראת כך מלשון בקשה ופיוס, ובחירתו לשכב על אבני המקום משקפת את האופן שבו ראוי לו לגבר 'להתארח' אצל בת זוגו ולאמץ בשמחה את רצונותיה. מכאן לומד הזוהר כי באופן זה צריך להתקיים גם הזיווג הארצי בין אדם לאשתו:

זוהר ח"א, דף מט ע"א

ויפגע במקום וילן שם (בראשית כח יא), דנטיל רשו בקדמיתא. מכאן אוליפנא דמאן דמתחבר באנתתיה בעי למפגע לה ולבסמא לה במלין, ואי לאו לא יבית לגבה, בגין דיהא רעותא דלהון כחדא בדלא אניסו.

וילן שם כי בא השמש, לאחזאה דאסיר ליה לבר נש לשמשא ערסיה ביממא.

ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו, הכא אוליפנא דאפילו יהון למלכא ערסי דדהבא ולבושי יקר למיבת בהו, ומטרוניתא תתקין ליה ערסא מתתקן באבנין ישובק דיליה ויבית במה דאיהי תתקין, דכתיב וישכב במקום ההוא.

תרגום: 'ויפגע במקום וילן שם [פי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא]' (בראשית כח יא): שנטל רשות בראשונה. מכאן למדנו שמי שמתחבר עם אשתו, צריך לפייס אותה ולהמתיק לה בדברים, ואם לא, לא ישכב אצלה, כדי שיהיה הרצון שלהם כאחד בלא אונס.

'וילן שם כי בא השמש': להראות שאסור לו לאדם לשמש מטתו ביום.

'ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו': מכאן למדנו שאפילו שיהיו למלך מיטות זהב ומלבושי כבוד לישון בהם והמטרוניתא תתקין לו מיטה מתוקנת מאבנים – יעזוב את שלו ויישן במה שהיא תתקין, שכתוב 'וישכב במקום ההוא'.

לפי הזוהר המעשה המיני הוא פתח להשתלמות הדתית והמיסטית של האדם, שכן הזיווג עם אישה הוא תנאי הכרחי לגבר המבקש לבוא במגע עם השכינה. שני סוגי הקשר – בין האדם לשכינה ובין האדם לאשתו – הם קשרים בעלי אופי אירוטי ומיני. לפיכך, רק חיבורו עם אישה בשר ודם פותח את האפשרות לחיבור עם הנקבה האלוהית שהוא בבחינת שער לעולם האלוהי כולו.

כפי שראינו בכמה מן הקטעים שקראנו לעיל, בעוד שהזיווג האנושי יוצר את גוף היילוד, הזיווג האלוהי המתרחש במקביל לו, בין הקב"ה לבין השכינה, יוצר את נשמתו. ברגע השיא של הזיווג מושפעות נשמות אל תוך השכינה, ומתוכה נמשכת נשמה ויורדת מן העולם האלוהי אל העובר המתהווה בזיווג הארצי. העמדת צאצאים ממשיכה אפוא את נהר השפע האלוהי בתוך המציאות ומרבה ומגדילה את דיוקן האל בעולם.

בשל שותפות זו בין האדם לבין האלוהי המתממשת בלידת העובר, הזוהר מסייג ממעשים הפוגעים בכך כגון רווקות, התנזרות, סירוס, וכפי שנראה להלן – גם הוצאת זרע לבטלה. מנגד, הזוהר מעודד נישואין, קיום מצוות פריה ורבייה והעמדת צאצאים, ובמסגרת זו אף מעלה על נס את מצוות הייבום, המאפשרת להחיות זרע לגבר שמת בלא צאצאים:

זוהר ח"א קפו ע"ב

תא חזי קב"ה עבד ליה לבר נש כגוונא דלעילא... בגין לאולפא ליה לבר נש למחך בארחי דאורייתא ולמיטר פקודי, בגין דיתתקן בר נש כדקא יאות. ובעוד דאית ביה נשמתא קדישא, מבעי ליה לבר נש לאסגאה דיוקנא דמלכא עלאה בעלמא. ורזא דא, דהא ההוא

נהר דנגיד ונפיק לא פסקן מימיו לעלמין, ועל דא מבעי ליה לבר נש דלא יפסיק נהרא ומקורא דיליה בהאי עלמא.

וכל מאן דפסיק מקוריה מתתא ומיבש ליה, כביכול כאלו גרים ליה לאתפסקא לעילא, כדין (איוב יד יא) אזלו מים מני ים ונהר יחרב ויבש, והואיל ובר נש אתקם לתתא כדוגמא דלעילא, מאן דמקוריה ימיש מלעבר פירין, כגון דין דלא בעא למיסב איתתא... ולאשתדל בפריה ורביה.

וההוא דאשתדל ונסב איתתא ולא יכיל, דא מתתקן בפריקיה דקריב ליה דהוא אחיו... וכתוב 'בא אל אשת אחיך ויבם אותה' וגו', בגין דנשמתי לא עאלת קמיה קב"ה, אלא היא קיימא לבר, בגין דלא זכה לאנהרא בהאי עלמא בההוא גופא.

תרגום: בא וראה, הקב"ה עשה את האדם כדוגמה של מעלה... כדי ללמד את האדם ללכת בדרכי התורה ולשמור מצוותיו, כדי שיתקן האדם כראוי. ו[כל] עוד שיש בו נשמה קדושה, צריך האדם להרבות דיוקן המלך העליון בעולם. וסוד זה שהרי אותו נהר שמושך ויוצא, לא פוסקים מימיו לעולמים. ועל כן צריך האדם שלא יפסיק את הנהר ומקורו בעולם הזה.

וכל מי שמפסיק מקורו למטה ומייבש אותו, כביכול כאילו גרם לו להפסק למעלה, ואז (איוב יד יא) 'אֲזָלוּ מִיָּם מִנִּי יָם וְנָהָר יִיָּחַרַב וַיִּבָּשׁ', והואיל ואדם מתקיים למטה כדוגמה של מעלה, מי שמקורו ימיש מלעשות פירות, כגון זה שלא רצה לשאת אישה... ולהשתדל בפריה ורביה.

ואותו אדם שהשתדל ונשא אישה ולא יכול, זה נתקן בגואלו, שקרוב לו, שהוא אחיו... וכתוב 'בא אל אשת אחיך ויבם אותה' [וְהָיָה כְּאֶחָד] (בראשית לח ח), שכן נשמתו אינה נכנסת מלפני הקב"ה אלא עומדת בחוץ מפני שלא זכה להאיר בעולם הזה באותו גוף.

כגודל הקדושה והעומק המיתי שמעניק הזוהר למיניות המותרת, כן גודל הרעה והאימה הכרוכות לדידו ביחסי מין שנעשים שלא כראוי ושלא על פי ההלכה. בעבירות כגון ניאוף עם אשת איש, קיום יחסי מין בעת הנידה, או קיום יחסי מין עם נשים נכריות רואה הזוהר חטאים חמורים. יותר מכל בולט הממד הדמוני שהעניק הזוהר לחטא הוצאת זרע לבטלה. לדידו, חטא זה הוא מן הקשים ביותר, שכן בגינו נשחת ארצה זרעו של האדם, המכיל בתוכו את האפשרות להולדת הבנים ולהמשכת השפע האלוהי. במקום אחד אף קובע הזוהר שזהו חטא שאין עליו תשובה:

זוהר ח"א דף ר"ט ע"ב

אוי לרשע רע, ווי לההוא חייבא דאיהו רע, דעבד גרמיה רע, כי גמול ידיה יעשה לו, לאכללא מאן דזני בידוי לאפקא ולחבלא זרעיה בריקניא, ולהאי טרדין בההוא עלמא יתיר מכלא... וכלהו סלקין והאי לא סליק.

ואי תימא שאר חייבין דקטלו בני נשא, ת"ח כלהו סלקין והוא לא סליק, מאי טעמא, אינון קטילו בני נשא אחרא, והאי קטיל בנוי ממש, אושיד דמין סגיאין...

תנן, אמר רבי יהודה, לית לך חובא בעלמא דלא אית ליה תשובה בר מהאי.

תרגום: 'אוי לרשע רע [כי גמול ידיה יעשה לו] (ישעיהו ג יא) – אוי לאותו רשע שהוא רע, שעשה עצמו רע. 'כי גמול ידיה יעשה לו' – לכלול מי שמזנה בידיו להוציא ולחבל זרעו לריק. ואת זה מייסרים בעולם ההוא [בעולם הבא] יותר מכל... וכולם עולים [לעולם הבא] והוא אינו עולה.

ואם תאמר – שאר הרשעים שהרגו בני אדם? בא ראה: כולם עולים והוא לא עולה. מה הטעם? הם הרגו בני אדם אחרים, וזה הרג את בניו ממש, שפך דמים רבים...

שנינו, אמר רב יהודה: אין לך חטא בעולם שאין לו תשובה חוץ מזה.

מבחינה היסטורית, תפיסה זו של הזוהר על אודות חטא הוצאת זרע לבטלה חלחלה אל עולם הקבלה והמסורת היהודית בכלל, והיא שהקנתה לאיסור זה את חשיבותו ומרכזיותו בדורות המאוחרים יותר.

מצד שני, הזוהר מכנה את האדם הנזהר מחטאים מיניים 'שומר הברית' או 'צדיק', בשל הקישור בין התנהגותו המינית של האדם לבין ספירת יסוד, 'צדיק', המסמלת את איבר המין הזכרי ואת הפאלוס האלוהי. בהקשר זה מצטט הזוהר עשרות פעמים את הפסוק 'וְעַמְּךָ כָּלֵם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִיָּשׁוּ אָרֶץ' (ישעיהו ס כא). ה'צדיק' שבפסוק מתואר לעתים בזוהר כאדם הנשמר מכל חטא מיני, ולעתים מכונה כך כל גבר מישראל שבא בבריתו של אברהם ונימול. צדיקים אלו הם ש'יורשים ארץ', כלומר זוכים ליטול חלק בשכינה, המכונה 'ארץ'.

מצוות צדקה

הזוהר אינו מתעניין רק במצוות שבין אדם למקום, אלא מבקש לפרש מבעד לאספקלריה הקבלית והמיסטית גם את המצוות שבין אדם לחברו העוסקות בתיקון החברה כגון נתינת צדקה, הכנסת אורחים, ביקור חולים, ועוד.

כך למשל, מזוהה מצוות הצדקה עם השפעת חסד והמשכתו לתוך העולם. הזוהר רואה את המפגש עם העני כמתנה השלוחה לאדם המאפשרת לו להיות במצב של נתינה ומושכת עליו חוט של חסד: 'בשעתא דקב"ה רחים ליה לבר נש, משדר ליה דורונא, ומאן איהו, מסכנא, בגין דזכי ביה, וכיון דזכי ביה איהו אמישך עליה חד חוטא דחסד דאתמשך מסטר ימינא' (זוהר ח"א, קד ע"א; תרגום: בשעה שהקב"ה אוהב אדם, שולח לו דורון, ומי הוא? עני, כדי שיזכה בו. וכיוון שזוכה בו, הוא מושך עליו חוט של חסד הנמשך מצד הימין).

העני אף נתפס בזוהר כסמל חי לשכינה במצבה הדל והנפול, כשהיא נזקקת לסעד ולתמך. נתינת המטבע לעני, סעד ותמיכה בו, מכוננים מבחינה סימבולית את קישור כל הספירות הזכריות עם ספירת המלכות בדלותה ומרפאים אותה. מעשה הצדקה מקים את קומתה של השכינה, המזוהה עם עולם המוות והכיליון, ומשפיע לתוכה כח חיים:

זוהר ח"ג ק"ג ע"ב

תא חזי, מסכנא הא אתמר מאן הוא אתריה, מאי טעמא, בגין דמסכנא לא אית ליה מדיליה כלום, אלא מה דיהבין ליה, וסיהרא לא אית לה נהורא מדיליה אלא מה דיהיב לה שמשא:

תא חזי, אמאי עני חשוב כמת, מאי טעמא, בגין דההוא אתר גרים ליה, דהא באתר דמותא הוא שכית, ובגין כך אקרי מת. ההוא דחייס עליה, הוא יהיב ליה צדקה, אילנא דחיי שריא עלוי, כמה דאת אמר (משלי י ב) וצדקה תציל ממות, וכגוונא דעביד בר נש לתתא, הכי נמי עביד לעילא ממש.

תרגום: בא וראה, העני, הרי נאמר מהו מקומו. מה הטעם? מפני שהעני אין לו משלו כלום, אלא מה שנותנים לו, והלבנה, אין לה אור משלה אלא מה שנותן לה השמש.

בא וראה, מדוע 'עני חשוב כמת' [על פי בבלי נדרים, סד ע"ב]? מה הטעם? מפני שאותו מקום גורם לו, שהרי במקום המוות הוא מצוי ועל כן נקרא מת. אותו [אדם] שחס עליו נותן לו צדקה, עץ החיים שורה עליו כמו שנאמר 'וְצִדְקָה תְּצִיל מִמָּוֶת' (משלי י ב). באותו אופן שעושה אדם למטה כך גם עושה למעלה ממש.

הזוהר חוזר ומדגיש שמעשה הצדקה אינו יכול להישאר בתחום הרוחני או הסימבולי בלבד. על האדם לזכות את העניים ממש, בשר ודם, במזון או בכסף אמיתי. מעשה הצדקה מחולל ברכה ושפע במרחב האלוהי רק אם התרחש בממד הארצי והאנושי. כך, בתיאור ביקורם של שבעת האושפיזין האלוהיים בסוכתו של האדם קובע הזוהר כי מנתם של האורחים הקדושים היושבים אל השולחן היא האוכל הארצי שהעניק בעל הסוכה לנזקקים המתארחים בסוכתו. אם לא יאכיל עניים בחג יעזבו האושפיזין בכעס את סוכתו ולא יחלקו לו ברכה (זוהר ח"ג, קד ע"א).

שילוח הקן

מצווה מינורית, לכאורה, המקבלת פרשנויות מיסטיות מעניינות ומיוחדות בספרות הזוהר היא מצוות שילוח הקן. בספר דברים מופיע איסור על אדם הנתקל בקן ציפור לקחת את הביצים ואת אמם גם יחד. עליו לשלח את הציפור האם בטרם יקח לעצמו את האפרוחים או את הביצים (דברים כב ו-ז): 'פִּי יִקְרָא קֵן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בְּדֶרֶךְ בָּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֲפֻרָּחִים אוֹ בִּיצִים וְהָאֵם וְכַצֵּת עַל הָאֲפֻרָּחִים אוֹ עַל הַבִּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים. שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטֵב לָךְ וְהָאֲרֶכֶת יָמִים'.

למצווה זו הוצעו פרשנויות רבות ומגוונות – דתיות, אתיות וסביבתניות. לעומתן, מתיק הזוהר את מוקד הפרשנות מביצועה הממשי של במצווה, ובעקבות ספר הבהיר קורא אותה באופן סימבולי כציווי הנוגע להתנהגות המיסטית הראויה. לפי אחת הפרשנויות המופיעה בגוף הזוהר, מלמדת מצוות שילוח הקן על האופן שבו המיסטיקאי צריך להתייחס לעולם האלוהות. הציפור האם מסמלת את ספירת בינה, הממד האלוהי שאפשר לשאול עליו אך לעולם לא ניתן לדעתו עד תום ולהקיפו במחשבה האנושית. המקובל נדרש אפוא 'לשלח את האם', ולא לנסות לאחוז בה ולקחתה אליו; הבינה היא עולם המיסתורין ועליה להישאר חופשייה:

זוהר ח"א קנח ע"א

לא יקח האם על הבנים (דברים כב ו): בגין דאיהו עלמא דאתכסיא ולא אתגליא, ועל דא שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך, בגין דאיהו עלמא דאתכסיא ולא אתגליא כלל.

תרגום: 'לא תקח האם על הבנים' (דברים כב ו): מפני שהיא העולם המכוסה שאינו נגלה, ועל זה 'שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ', מפני שהיא העולם המכוסה ואינו נגלה כלל.

לעומת זאת, את ה'בנים', ילדיה של הבינה, שבע ספירות הבניין מחסד ועד מלכות, מותר למקובל 'לקחת', לנסות ולהתקשר עמן, לדבר על אודותן ואף להשפיע עליהן. בתיקוני זוהר נמצא קריאה מיסטית אחרת של פסוקים אלו, המפרשת את היחס שבין האם לבנים כיחס שבין השכינה לבין בני האדם. 'בניה' של השכינה המוזכרים בפסוק, הם המקובלים, היודעים את סודה של השכינה ומתלווים אליה בנדודיה. לעומת זאת, ה'ביצים' וה'אפרוחים' מזוהים עם אנשים בדרגת השכלה והכרה נמוכה יותר. בעל התיקונים מפרש את האזהרה שלא לקחת את 'האם על הבנים' כאיסור להפריד אותה מעל בניה, המקובלים. הם אלו שעפים עמה לכל מקום והם ביתה ומרכבתה של השכינה בגלותה:

תיקוני זוהר, הקדמה, א"ע"ב

ואלין דנשמעין דברי תורה בהון אתקריאו ביצים אפרוחים בנים: ביצים מארי מקרא, אפרוחים מארי משנה, בנים מארי קבלה.

על מארי קבלה אתמר לא תקח האם על הבנים, דלית סכלתנו לאשתמודע בשכינתא כאלין מארי קבלה, ואלין עבדין לה דירה ולקודשא בריך הוא ופרחין עמה, בכל אתר דאיהי פרכת כלוה מנדיין עמה בשליחותא דילה, אבל אפרוחי לית גרפיין דלהון שלמין... כל שכן ביצים, ובגין דא אתמר עליהו לגבי אימא שלח תשלח את האם.

תרגום: ואלו שבהם נשמעים דברי תורה נקראים 'ביצים', 'אפרוחים', 'בנים': 'ביצים' – בעלי מקרא; 'אפרוחים' – בעלי משנה; 'בנים' – בעלי קבלה.

על בעלי קבלה נאמר 'לא תקח האם על הבנים' (דברים כב, ו): שאין חכמים להכיר את השכינה כאותם בעלי קבלה, והם עושים דירה לה ולקב"ה ועפים עמה. בכל מקום שהיא עפה כולם נודדים עמה בשליחותה. אבל אפרוחים אין כנפיהם שלמות... כל שכן ביצים, ובגלל זה נאמר עליהם לגבי האם: 'שֶׁלַח תִּשְׁלַח אֶת הָאֵם'.

טעמי המצוות שהציעה הספרות הקבלית, ובמיוחד ספר הזוהר, הפכו את קיום המצוות לחלק ממשימתו התמידית של המקובל: לזהות את ריבוא השתקפויותיו של העולם האלוהי במציאות הארצית ולקחת חלק בתהליכים המתרחשים בתוככי האלוהות. בבסיס מעשה המצווה עומדת התפיסה הזוהרית כי המעשה החומרי בעולם הזה פועל בעולם הרוחני ומפעיל אותו. המצוות הן כלי רב עוצמה המושך את הרוח אל תוך עולם החומר ומחולל תנועה בתוך העולם האלוהי – ימין מול שמאל, זכרי מול נקבי. הדיון היסודי והמפורט במצוות התורה משקף את התודעה הזוהרית ההיפר-ריטואלית שלפיה כל פרט מפרטי המצווה הופך רוחי משמעות. האדם הפועל בעולם הארצי אינו רק 'בורג קטן' בגלגל קוסמי, אלא להפך: אין שיעור לחשיבות מעשיו, שכן רק אלו עשויים לעורר את האלוהי.

אכן, הזוהר חוזר ומדגיש כי העבודה הדתית אינה מתמצה במחשבה, בזיכרון או בכוונת הלב, אלא שזורה ואחווה גם במעשה הריטואלי. הכוונה, הדיבור והמעשה ביחד מאפשרים לאדם את המגע עם העולם האלוהי ואת ההשפעה עליו:

זוהר ח"א, רכ"א – ע"ב

תא חזי, 'כל הנקרא בשמי' (ישעיה מג ז), כמה עלאין עובדי מלכא קדישא, דהא באינון עובדי דאיהו עביד לתתא, קטיר לון במלין עלאין דלעילא, וכד נטלין לון לתתא ועבדי בהו עובדא, אתער ההוא עובדא דלעילא דקטיר בה...

ואית מנייהו דאחידן בשמא קדישא, כגון לולב ואתרוג הדס וערבה, דכלהו אחידן בשמא קדישא לעילא, ועל דא תנינן לאחדא לון ולמעבד בהו עובדא, בגין לאתערא חדוה לההוא דאחיד ביה.

ועל דא תנינן במלין ועובדא בעיין לאחזאה מלה, בגין לאתערא מלה אחרא.

תרגום : בא וראה, 'פֶּל הַקָּרָא בְּשִׁמִּי [וְלִכְבוֹדֵי בְּרֵאֲתִיו יִצְרָתִיו אֲף עֲשִׂיתִיו]' (ישעיה מג ז). כמה נעלים מעשי המלך הקדוש, שהרי באותם מעשים שהוא עושה למטה, הוא קושר אותם בדברים עליונים של מעלה. וכאשר נוטלים אותם למטה ועושים בהם מעשה, מתעורר אותו מעשה למעלה שקשור בהם...

ויש מהם שאוחזים בשם הקדוש, כמו לולב ואתרוג הדס וערבה, שכולם אחוזים בשם הקדוש למעלה. ועל זה שנינו לחבר אותם ולעשות בהם מעשה, כדי לעורר שמחה לזה האוחז בהם.

ועל זה שנינו : במילים ובמעשה צריכים להראות דבר כדי לעורר דבר אחר.

מלילה הלנראשד

האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון שלום הרטמן

melilahellner@gmail.com

עמרי שאשא

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומכון שלום הרטמן

oshasha@gmail.com

HOLDING ON TO THE TREE OF LIFE:
AN INTRODUCTION TO THE ZOHAR
YEDIOTH AHRONOTH BOOKS 2021

MELILA HELLNER-ESHED AND OMRI SHASHA

Hebrew University and Shalom Hartman Institute
Ben-Gurion University and Shalom Hartman Institute

Abstract

This book fuses together the fruits of zoharic scholarship from the past few decades with a large and variegated selection of zoharic texts arranged according to central scenes of this important corpus of mystical Judaism. The book will be published by Yedioth Ahronoth Books and will hopefully be an important gate to Jewish mysticism for students and the general public alike.

ON VIRGINITY: SEXUALITY, GENDER, AND IDENTITY IN
MEDIEVAL ASHKENAZI JEWISH CULTURE
CARMEL PRESS 2021

AVITAL DAVIDOVICH-ESHED

Tel Aviv University and Shalom Hartman Institute

Abstract

This paper presents a subchapter from the forthcoming monograph: *On Virginity: Sexuality, Gender, and Identity in Medieval Ashkenazi Jewish Culture*, which examines the poetics and politics that shaped the concept of virginity in Jewish tradition against the socio-cultural and historical background of Western European culture in the High Middle Ages (12th-15th centuries). It broaches a virtually unexplored topic, offering the first detailed and comprehensive survey of virginity in Judaism, exposing its function as a determining factor of women's identity, personal and social status, and as an essential religious category in medieval Jewish discourse. The excerpt presented here is taken from the beginning of the third section of the book, which will present the construction of virginity and its loss in the halachic discourse on *Be'ilat Mišvah* (i.e., ritual defloration of the virgin bride). The rise of new medieval genres created a new literary unit, which I refer to as "tractate *Be'ilat Mišvah*." I claim that in this tractate a bride's virginity serves as the central axis of the ritual procedure, with her defloration the ultimate goal of the entire process. I focus on the formulation of two fixed components of this ritual: the regulation of the physical act by means of the ritual injunction that the man "engages in the first act intercourse and then separates from her" (*bo'el u-foresh*) and the blessing recited by the groom after the act of intercourse— "blessing of virginity" (*birkat betulim*)—which concludes the ritual sequence.

FROM A HOLY NATION (GOY) TO *SHABBES GOY* (NON-JEW):
THE OTHER OF THE JEWISH PEOPLE—MAIN
CHARACTERISTICS
CARMEL PRESS 2021

ISHAY ROSEN-ZVI

Tel Aviv University and Shalom Hartman Institute

Abstract

This paper presents a chapter from a forthcoming book by Ishay Rosen-Zvi and Adi Ophir on the concept of the *goy* from antiquity to the present. The book is based on our English monograph *Goy: Israel Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford 2018, but dwells more on the contemporary implications of the concept of the *goy* for contemporary thought and politics. The chapter presented here deals with the Mishnah, which is, according to our analysis, the corpus in which the Jew/*goy* binary distinction appears for the first time.

THEOLOGY AND HALAKHAH IN JEWISH FEMINISM

RONIT IRSHAI

Bar-Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

This article conceptualizes the various theological debates within Jewish feminism which were focused on identifying the core theological problem for achieving gender justice and concerning the importance of halakhah for Jewish feminist life. The article demonstrates that surprisingly although the Orthodox tendency is to emphasize halakhah and minimize theology, Orthodox feminists dealt mainly with theological issues, while a Reform feminist dealt with halakhic issues. All in all, fifty years into the process it can be said that all currents of Jewish feminism accept the primacy of theology over halakhah. Even those who believe that halakhah has a place in Jewish feminism understand that halakhic change that stands alone and is not anchored in a complete theological doctrine is impossible.

HANS JONAS: A PHILOSOPHICAL PORTRAIT

PINI IFERGAN

Bar-Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

Hans Jonas was undoubtedly one of the most important and influential Jewish philosophers of the twentieth century. He did not attain this status due to his direct contributions to Jewish thought; rather, primarily due to his revolutionary contribution toward an entirely new conceptualization of traditional moral theory. While previous conceptualizations of morality placed the individual as the subject and object of moral actions, Jonas proposed to expand beyond this confine and include the non-human, i.e., nature. The driving force behind this contention are the consequences—depicted and analyzed by Jonas—of the contemporary technological era. An era that challenges the very possibility of humanity's existence; requiring of us to not only restrain our creative forces, but—above all—reassess our position concerning the moral status of nature. This article will examine Jonas's important proposal for a new ethic—befitting the new conditions of human existence in this era—in tandem with his own life. Looking at the biographical details of Jonas—a German-Jew in the 1930s, who was persecuted as such—raises the possibility that his philosophical and ethical position were related his personal experience. Additionally, presenting Jonas's life in tandem with his thought sketches a philosophical-biographical profile that corrects the distorted view that removes him from Jewish-Israeli cultural literature. The profile displayed in this article offers a fruitful source for contemporary thought.

BETWEEN TORAH STUDY AND SOCIAL JUSTICE IN A TALMUDIC AGGADAH

SHRAGA BAR-ON

Shalom Hartman Institute and Shalem College

Abstract

This article wishes to demonstrate that among the *stamaim*—the anonymous redactors of the Babylonian Talmud—was a cohort of individuals who objected to the elitist values of the Babylonian academies. Within this article the famous aggadic tales of Hillel in the study hall of Shemayah and Avtalyon and that of the wealthy Talmudic sage R. Eleazar b. Harsom, found in *b. Yoma* 35b, are critically analyzed. The analysis reveals a multi-layered writing process—a “chain novel” in the terminology of Ronald Dworkin—that transforms these foundational stories concerning exemplary rabbinic sages and the importance of Torah study into a social critique of the connection between Torah study and economic status. Thus, an aggadic unit was created that preserves both the values of Torah study and social justice, while balancing them.

HALAKHAH, REALITY, AND DELIBERATION IN HALAKHIC DECISION-MAKING: THE DEBATE OVER THE PUBLIC READING OF THE TORAH FROM CODEX IN THE MIDDLE AGES

ADIEL SCHREMER

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

In a unique halakhic responsum, written in the first half of the 12th century, six of the greatest Narbonne sages of the time permitted the use of a codex, rather than a scroll, for the public reading of the Torah in the synagogue. This ruling, revolutionary in its content, is also surprising in its reasoning. The Talmud (*bGittin* 60a) states: “One may not read the Torah in public from a *Humash* because of the dignity of the congregation,” and the Narbonne rabbis candidly acknowledge the halakhic validity of that Talmudic dictum. Yet, they rule in contrast to the Talmudic ruling, claiming that it is better to annul the Talmud’s rule rather than to entirely abstain from the public reading of the Torah. Therefore, a community that is unable to arrange for a Torah scroll should, despite the Talmud’s ruling, perform the public reading of the Torah, using a codex for that purpose. This halakhic ruling engendered a fierce debate among medieval halakhic authorities and the present paper is devoted to an analysis of the different approaches taken in that debate. It shows that a rationale similar to that of the Narbonne rabbis can be found in other areas of medieval halakhic deliberations. It therefore argues that such a line of reasoning indicates that halakhic decision-making is not guided by a formalistic approach—aiming at implementing the demands of the authoritative texts of the law—but rather the potential consequences of a ruling is allowed to be a motivating factor in halakhic decision-making.

“THE TORAH PROHIBITED CREATIVE *MELAKHAH* (WORK)”:
DEFINING THE PROHIBITION OF *MELAKHAH* ON THE SABBATH
IN CLASSIC RABBINIC LITERATURE AND ITS IMPLICATIONS FOR
THE MODERN TECHNOLOGICAL WORLD

ARIEL PICARD

Shalom Hartman Institute and Schechter Institute of Jewish Studies

Abstract

Modern technology continues to change our daily lives. These innovations have also brought with them certain challenges concerning traditional observance of the Sabbath. This article will clarify the conception of *melakhah*, commonly translated as work, on the Sabbath in classic rabbinic literature, expand on the ideational understandings that emerge from these sources, and discuss in what manner the rabbinic sages defined the prohibition. An analysis of this literature allows one to understand the basic principles of the Jewish rabbinic tradition—principles that may be actualized in a meaningful manner in this modern technological reality that we live in. The goal of this article is to create a logical and meaningful continuum between Aggadah and Halakhah; between the spiritual principles and values of the Sabbath and the normative behavior that implements these ideas.

This article is not solely interested in understanding the sources in their original context; rather, it is interested in confronting the questions of the present by contemplating the past. It conceives of the storied Jewish tradition as a source of inspiration that must be engaged with the everchanging present and, thereby, create a relevant understanding of contemporary Jewish law.

BAT MITZVAH, THE ISRAELI VERSION: FROM A PARTY TO A RITE OF INITIATION?

HIZKY SHOHAM

Bar Ilan University and Shalom Hartman Institute

Abstract

The article investigates the evolution of the bat mitzvah in the Old Yishuv and modern State of Israel during the interwar period and afterward. It traces the event's grassroots development as an expanded birthday party to mark a girl's twelfth birthday, copied from the bar mitzvah festivities for a boy's thirteenth birthday—but without the religious ritual. The bat mitzvah thus developed independently of the worlds of the synagogue and Zionist ideology, as a classic product of the festive culture of the Industrial Age—an enhanced birthday party. Attempts by feminists and other activists to transform it into a meaningful rite of initiation came only at a later stage. Thus, the story of the creation of the bat mitzvah and its naturalization by the festive culture of the Old Yishuv illuminates the influence of modern consumer culture on Jewish culture.

TABLE OF CONTENTS

Hizky Shoham	Bat Mitzvah, The Israeli Version: From a Party to a Rite of Imitation?	1
Ariel Picard	“The Torah Prohibited Creative <i>Melakhah</i> (Work)”: Defining the Prohibition of <i>Melakhah</i> on the Sabbath in Classic Rabbinic Literature and Its Implications for the Modern Technological World	23
Adiel Schremer	Halakhah, Reality, and Deliberation in Halakhic Decision-Making: The Debate Over the Public Reading of the Torah from Codex in the Middle Ages	47
Shraga Bar-On	Between Torah Study and Social Justice in a Talmudic <i>Aggadah</i>	80
Pini Ifergan	Han Jonas: A Philosophical Portrait	104
Ronit Irshai	Theology and Halakhah in Jewish Feminism	139

FROM THE SCHOLARS’ DESKS: SELECTIONS FROM FORTHCOMING BOOKS

Ishay Rosen-Zvi	From a Holy Nation (<i>Goy</i>) to <i>Shabbes Goy</i> (Non-Jew): The Other of the Jewish People—Main Characteristics	157
Avital Davidovich-Eshed	On Virginity: Sexuality, Gender, and Identity in Medieval Ashkenazi Jewish Culture	168
Melila Hellner-Eshed and Omri Shasha	Holding on to the Tree Of Life: An Introduction To The Zohar	178

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremet (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be uploaded [here](#) prepared according to our guidelines [here](#), formatted as DOC or DOCX. Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

All questions should be directed to Eugene D. Matanky, editorial assistant.

Email: gene.matanky@shi.org.il

The volume has been edited by Shmuel Herr

ISSN 2706-6096

2020



RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • SHMUEL HERR • RONIT IRSHAI

ISHAY ROSEN-ZVI • CLAIRE E. SUFRIN

EDITORIAL MANAGER

EUGENE D. MATANKY

VOL. 4

JERUSALEM, 2020



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE שלום הרטמן