



"... היות יהודי נגזר מההכרח- היא המושלכות לקיום היהודי, ומהרצון- הבחירה בקיום היהודי" (אבי שגיא)

קובץ תוצרי חקר

בית ספר תארבות | תנועת תרבות | תש"פ - 2020

קובץ תוצרי חקר

תוכן עניינים

3.....	על הקובץ אורן בן שלמה.....
5.....	מהו מקומו של המקום הישראלי? מיקה טל.....
10.....	מהי יהדות ריבונית על פי ארי אלון? רותם אמיתי.....
18.....	תורתו אמונתו ענבל כהן אור.....
23.....	מהו חידוש מודרני של היהדות? סיון אזולאי.....
27.....	כיצד משפיעים דיני הנידה על האישה בחברה היהודית? טל חגי.....
31.....	איך השתנה היחס ליהדות במשפחה שלי לאורך השנים ובתהליך העלייה? בר מנחם.....
35.....	איך התפתחה הגישה שלי ליהדות? אלה ביטוב.....
45.....	מהם התכנים המחייבים של זהות יהודית-חילונית-ריבונית? איתמר לוין.....
51.....	מה התפקיד שיכולה "המסורתיות" לקחת בחברה הישראלית ביחס ליהדות כיום? פרח כהן.....
54.....	מה הקשר בין אנרכיזם ליהדות בראי ספר שופטים? אביה חזן.....
58.....	מה היה התפקיד של הפיוט בקהילות היהודיות בארצות האסלאם? אדם שישפורט.....
62.....	מהו תפקיד האמנות בהתחדשות התרבות היהודית? רוני פיקסלר.....
73.....	מהו הכוח המניע של אמנים בחברה הדתית ואיך מקבלים אותם? ניר אבן זהב.....
81.....	האם יש עוד מקום ליצירה ציונית בימינו? רון שמיר.....
	האם המפגש בצבא בין קבוצות זהות יהודיות שונות מקרב ומייצר משותף ואחדות או מגדיל את
88.....	ההיבדלות והייחודיות? אביב בן צבי.....
91.....	מהן ההשפעות הנפשיות של שמירת השבת על האדם? / מיתר קדימה גרינצוויג.....

הציור על הכריכה: בן בז'רנו , Punkimpressionism, 2011

על הקובץ | אורן בן שלמה

החיבורים המובאים בקובץ זה הינם תוצרים של תהליכי חקר אישיים שהונחו על ידי שאלה שכל לומד ולומדת הציבו לעצמם, מתוך תהליך הלימוד המרכזי והמשותף, בפרק הלימוד שכותרתו היא "יהדות כתרבות בראי הספרות העברית". בפרק לימוד זה "טעמנו" מן היצירה הספרותית היהודית-עברית, החל מספרות האגדה התלמודית, דרך ביאליק, ברדיצ'בסקי וברנר, ועד ז'קלין כהנוב. בפרק לימוד זה ביקשנו ללמוד את התרבות היהודית כמתקיימת במתח שבין רציפות למרד, בין מסורת לשינוי, בין אחדות לריבוי, בין גידורה לפריצת גבולותיה, בין גלות לארץ ישראל. מצאנו כי היצירה הספרותית, משום יכולת הביטוי הרב משמעות, המורכבת ומרובדת שלה, מיטיבה להכיל ולבטא מתח זה על ידי הצגתו בהווית חייהן של דמויות קונקרטיות. יתר על כן ביקשנו לעשות עוד צעד בהתקרבות אל התרבות היהודית, על מנת לייצר לעצמנו מקום בתוכה, כ"יורשים לגיטימיים" שלה. ביאליק, ברדיצ'בסקי, ברנר וסופרים בדרום היו משוקעים עמוק במסורת היהודית וכתבו וחוללו מהלך של מרד מתוכה ובשמה, ואילו צעירים יהודים חילוניים בדרום מוצאים עצמם מתבוננים על היהדות מבחוץ וצריכים לעשות מאמץ רוחני גדול כדי למצוא עצמם מחדש בתוכה.

מפאת קוצר היריעה של פרק הלימוד התייחסנו אליו הזדמנות לקבל כמה מפתחות חדשים, ואולי לשכלל כמה מפתחות שכבר בידנו. כמו כן זו הייתה הזדמנות לחדש את הבחירה להשתמש בהם. אם לדמות את עולמות המחשבה והרוח הכלל אנושיים לאוקיינוס, הרי עולם המחשבה והרוח היהודיים הוא לפחות אוקיינוס אחד. אנחנו, כמובן, לא נשאף להקיף הכול, ונמנע מלצמצם את הדברים כדי לקבל ודאות ולקבוע סימן קריאה.

אחד הספרים שהנחנו את הלמידה שלנו הוא ספרו של אבי שגיא "המסע היהודי-ישראלי- שאלות של תרבות ושל זהות" (2006). בדומה לכותרת ספרו של שגיא יצאנו למסע קצר, בו ניסינו לעורר שאלות משמעותיות אודות התרבות והזהות בהקשר היהודי-ישראלי. חשוב אולי להדגיש את המובן מאליו: אי אפשר לדבר היום על זהות יהודית בישראל מבלי להתייחס לעובדה שלא חיים במרחב הארץ ישראלי רק יהודים, וגם אלו אינם אחידים באמונותיהם ואורחות חייהם.

ניסינו לייצר כמה נקודות אחיזה של תוכן, כמה מפתחות לגשת באמצעותם לעיסוק בזהות האישית והקולקטיבית שלנו- בעיקר דרך יצירות ספרותיות. הנחנו כי תהליך הלימוד אשר מטרתו היא גיבוש תפיסת עולם וזהות הם תהליך ספיראלי מתמשך- ספיראלה מתפשטת ומעמיקה. מעת לעת לאורך התהליך אנו עונים על אותן שאלות תשובות הולכות ומעמיקות ואולי אף הפוכות ("מה היחס שלי לדת היהודית?), אנו משיגים בהכרתנו הבנה רחבה אודות היבטים מסוימים בחיינו כאן (מדוע אני בוחר לחיות במרחב הגיאוגרפי הזה ומה המרחב הזה תובע ממני והיכן אני ממקם את עצמי בתוכו?).

אני סבור שבאומנים המבקשים לחיות וליצור במרחב הישראלי אנחנו נדרשים למחשבה וענייה בשאלות של תרבות ישראלית: היכן כל אחד מכם ממקם את עצמו במרחב הזה? מה תוכנה של השייכות הזו עבור כל יחיד ועבורנו כקולקטיב? **ביקשנו לבחון את עצמנו לאור ציר היסטורי תרבותי של אומנים ואנשי תרבות שלקחו על עצמם שליחות להשתתף בעיצוב התרבות היהודית כתרבות הומניסטית פלורליסטית וריבונית בארץ ישראל.** ביקשנו לבחון את עצמנו כאומנים המשתתפים בתהליך היצירה התרבותית הקובעים את מהותה של היהדות, ולא ככאלו שהוציאו עצמם מחוצה לה בגלל שהיהדות היא מהות החתומה בפניהם.

אם כן, לא ניגשנו לנושא זה מתוך עמדה נייטרלית או התעניינות כללית, אלא שנקודת המוצא שלנו לעיסוק בנושא זה היא תפיסת המציאות שלנו. אנו מוצאים כי התרבות הישראלית רוויה קונפליקטים וסכסוכים בין קבוצות בתוך העם היהודי ובין יהודים ללא יהודים. קונפליקטים אלו מגיעים לידי אלימות פיזית: השחתה, פגיעה בגוף ועד לרצח ממש. כמו כן גם באלימות רוחנית: הכחשה, הדרה, ביזוי והשפלה, תיוג וכו'. מתהליכי הלמידה שלנו לאורך השנים אנו יודעים להצביע על כך כי מרכיב מסוים בתוך קונפליקטים, מעבר למאבק על משאבים ריאליים (תקציבים מהמדינה), הוא הסיפור שכל קבוצה מספרת לעצמה אשר מבנה את תפיסת המציאות שלה. לעיתים הכרה בסיפור של קבוצה אחרת מאיים על האמת של הקבוצה שלי - דוגמא מובהקת לכך היא ה"נכבה" הפלסטינית לעומת מלחמת העצמאות. בנוסף, יש קונפליקט המבוסס על שוני ערכי:

לדוגמה ה"ליברליות" לכאורה של הציבור החילוני לעומת השמרנות והמסורתיות לכאורה של הציבור החרדי. הקונפליקטים בישראל מקצינים עד לידי קוטביות ומשחק סכום אפס שנדמה כי מאיימים לפרק את החברה הישראלית מבפנים.

נקודת המוצא שפיתחנו היא שחשוב לנו כתנועה להיות גורם מעצב בתרבות היהודית-ישראלית. תרבות יהודית ישראלית היא כמובן נושא רחב שבא לידי ביטוי בתחומים רבים: בארון הספרים היהודי ובעולם הרעיונות, במערכת החינוך ומוסדות ההשכלה הגבוהה, בעולם האמנות, במוסדות התרבות, בחגים ומועדים, בחיי הקהילות ועוד.

מהגותו של אבי שגיא למדנו יחד כמה דברים חשובים: ישנם **שני ממדים מרכזיים שדרכם מתהווה הזהות: סינכרוני והדיאכרוני**. סינכרוני הוא המימד האופקי, המקביל, שבו יחיד או קבוצה מגבש את זהותו מתוך דיאלוג וקשר עם סביבתו.

דיאכרוני הוא הממד ההיסטורי, המורשתי, המסורתי. היחיד והקבוצה נמצאים בנקודה מסוימת בתוך רצף היסטורי. חשוב לציין בהקשר זה שהוא מבחין גם בין 'מסורת' ל'מסורתיות': 'מסורת', לידו היא יחס של זיקה לעבר ככזה שיש בו אפשרות לתת פשר ולחלץ ממנו ערכים ותכנים רלוונטיים ושיש כלפיו גם יחס פרשני אשר משאיר את אפשרות העיצוב; ואילו 'מסורתיות' היא כזו המתייחסת למסורת כאובייקט מוגמר החלה חובת שימור מוחלטת כלפיו ועצם השימור הוא ערך העומד בפני עצמו.

כאשר אנו מזדהים כיהודים אנו שמים את עצמנו בליבו של שיח ואף של מאבק בנוגע לתוכנה ואופייה של זהות זו: מה יש לשמר מתוך המסורת ומה מתוכה צריך לדחות, ומה אורח החיים הנגזר מתוך זהות זו. שגיא מלמד אותנו להבחין בין **שיח זהות לשיח זכויות**. חשוב לעמוד על כך שאבי שגיא במאמרו אלו בוחן את ה'שיח', עוד לפני שהוא ניגש לתכנים של הזהות. הוא בוחן את האופן שבו משוחחים על הזהות ומכך הוא גם משליך על תוכנה של הזהות. שגיא מצביע על כך שבימינו קבוצות מבנות את זהותן, מגוננות עליה ומשמרות אותה על ידי עימות מול קבוצות אחרות דרך שיח זכויות המאופיין במאבקי כוח של תובעים ונתבעים שמגיע פעמים רבות גם לבית משפט. בשיח כזה כל צד רואה את הצד האחר דרך הפריזמה הצרה של האינטרס- "בעדי או נגדי", "מועיל או מפריע". שיח זהות לעומת זאת מאופיין ביחסים שיש בהם דו-שיח המאופיין בעניין הדדי ושוויוני. זהו שיח שבו שני הצדדים מקיימים שיח כשווים זה לזה במלוא הווייתם ויכולים אף לשנות זה את זה. שיח מעמיק על ערכים, על רעיונות, על אפשרויות קיום משותפות, הכרה הדדית בסיפור של כל צד וכו'.

אבחנה חשובה נוספת שניתן ללמוד מאבי שגיא היא בין **רב תרבותיות פוליטית לעומת רב תרבותיות קיומית**. זו הפוליטית ניתן גם לזהות ב'פוליטיקה של זהויות', והיא פעמים רבות מתבססת על שיח זכויות. זו רב תרבותיות שמתייחסת לזהויות תחומות ומוגדרות בבירור, אשר נאבקות על קיומן והכרה בהן. רב תרבותיות הקיומית יוצאת מנקודת ההנחה שכל קבוצה וכל סובייקט מזדהה ומשתייך בהוויית חיו עם יותר מקהילה אחת ובבסיס הקיום של אדם בחברה המערבית יש ממד קוסמופוליטי: הסובייקט הקוסמופוליטי מאמין ברעיונות שפותחו בכל מיני מקומות בעולם, ומשתמש באובייקטים שיוצרו בכל מיני מקומות בעולם. לסיכום, נקיים תהליך למידה שמתבסס על ההנחה שיהדות היא תרבות, בשאיפה לגבש עמדה ריבונית ביחס אליה – לראות עצמנו כבעלי יכולת להשתתף בעיצוב החברה בישראל, הכוללת יהודים ושאנים יהודים. כלומר נבקש לראות ביהדות זהות לאומית הנמצאת בתהליך יצירה והתהוות מתמיד, מתוך זיקה ויחס למסורת ולא שעבוד לה, וביחס של ערנות למתרחש בהווה ויחס דיאלוגי לקבוצות המרכיבות את הקולקטיב היהודי, וקבוצות אחרות המרכיבות את החברה הישראלית.

כיוון שהנושא "יהדות כתורות" הוא רחב מאוד, תהליכי החקר האישיים אפשרו ללומדים לחקור באופן עצמאי נושאים וסוגיות שמעסיקים אותם ומעניינים אותם במיוחד, ולהתפצל לשבילים נוספים מעבר לשביל שבו הקבוצה צעדה יחד.

מהו מקומו של המקום הישראלי? | מיקה טל

"ארץ ישראל התחילה מחול, אחר כך היה רכס כורכר, אחר כך הייתה השפלה, אחר כך הגבעות הנמוכות, אחר כך ההרים, אחר כך בקעת הירדן ושוב הרים. החול בא מהררי הגריט במוצא הנילוס. המים שוחקים את הסלע, נושאים עמם את החול אל הדלתא. מהדלתא מביא הים בזרם החוף את החול אלינו. פעם היה חול, עכשיו כבר אין. החול ניהיה 'קלרין' החול ניהיה 'פואבלו אספניול' החול ניהיה 'גינדי'. מי שרוצה עכשיו לחפש חול צריך להתאמץ. יש ילדים של עמק, יש ילדים של הר ויש ילדים של חולות. אני ילד של חולות וכאשר הם נעלמים, נעלם לי הדבר שבו נולדתי ומי שרוצה יכול לקרוא לזה מולדת. אז בעצם היום אני מסייר במה שנשאר מהמולדת וכבר לא נשאר מקום, זה אולי האחרון. כאן תקום תחנת כוח." עמוס קינן.

כאשר אני עוסקת במאמץ להבין את הזהות שלי, קיים שלב בו באופן קבוע אני עומדת במבוכה וחווה אי נחת לגבי זהותי, המקום שבו אני חיה, ומשמעות חיי באותו המקום וביחס אליו, ארץ ישראל. כאשר עוסקים בזהות, מחפשים את השורשים שלה בסביבה. הסביבה מורכבת מ**מרחב** פיזי המקיף את האדם וממרחב פנימי סימבולי המגדיר את עולמו. המילה העברית "סביבה" וגם המילה האנגלית "environment" ממקדות את ההתייחסות במרחב חיצוני המקיף את הפרט – הסביבה הפיזית, האנושית והרוחנית שעמה הוא בא במגע. אולם ישנה גם משמעות פנימית למושג סביבה: מרחב מחיה פנימי, מערכת אמונות ואידאולוגיות המקדימות את הניסיון וקובעות את אופיו. במובן זה הסביבה היא למעשה ה**ביטוס** (Habitus), במונחיו של הסוציולוג פייר בורדייה (Bourdieu): סכמה קונספטואלית המעצבת את אופי פעולתו של הפרט. התבוננות מעין זו מתארת את הסביבה במונחים כפולים: הן כסיבה וזרקע והן כניסיון עצמו, מרחב החיים שבו ממוקם הפרט. מרחב זה כולל "חוץ" ו"פנים", טבע ותרבות, סביבה מוחשית וסביבה **וירטואלית**. אומרים שהאדם הוא "תבנית נוף מולדתו" והמשפט הזה תמיד מעורר בי רגשות עזים. כבר כמה שנים שאני עוסקת בציונות שלי, ואני מאמינה שזהו חלק מתהליך זהותי וממש לא רק חקירה לשם עמדה עקרונית בלבד. משום שעל מנת להבין ולחקור את העניין אני עוברת דרך מציאות של ציר היסטורי שאני מרגישה שיש לו קשר ישיר אליי, גם מהבחינה של הגנאולוגיה המשפחתית שלי וגם ביחס לסביבה בה אני חיה. אני מצליחה לזהות שתי סיבות מרכזיות לאי הנוחות הזאת שלי מול הארץ. הראשונה קשורה בשאלת הקשר למיקום הגאוגרפי ולערכים שהוא מביא איתו. כלומר, לא פעם עולה בראשי השאלה הכביכול ילדותית כביכול ישנה- מדוע קמה מדינת היהודים דווקא פה? והאם באופן אישי זה דבר שחשוב לי? איפה הערכים שמביא איתו המקום מופיעים בחיים שלי? אני יהודיה בארץ ישראל, חונכתי לערכים של התרבות המערבית, אבל מיקומי הגיאוגרפי הוא במזרח התיכון. איך אני רוצה שהמקום הזה יחולל את הזהות שלי? מקום הוא מרחב המוגדר על-ידי גבול פנימי וחיצוני: משהו בתוך מקום מסוים הוא כמו מים בתוך כלי, גורס אריסטו בספרו פיזיקה. המקום נוצר כאשר אנו מרגישים כי איננו ממוקמים באופן אקראי בחלל אלא תופסים חלק ייחודי ומשמעותי בתוכו. המקום קשור למרחב מסומן שבו אנו בוחרים לשכון. המקום הוא אפוא משכן, בית – שם מתמלאים צורכי החיים, שם נוצרת התרבות. מקום מתהווה כאשר קיומו של סובייקט בסביבה נתונה לובש צורה של נוכחות מתמשכת ויציבה. המקום נוסד באמצעות סיפור מכונן (היסטוריה), הקושר בינו לבין יושביו. ל"מקום" משמעויות רבות: טופוגרפיות, גיאוגרפיות, נפשיות, דתיות, פילוסופיות, יומיומיות ועוד. המקום הוא ישות פיזית ומטאפיזית. ברמה המטאפיזית, המקום הוא המרחב הסימבולי של השפה, הנוכחות הקדושה של האל (שפת התורה). במסורת היהודית, המקום הוא אחד מתוארי האל. עמוס עוז כותב בעיתון דבר ב-1967 "מדוע דווקא לכאן? מפני שלכאן ורק לכאן מסוגלים היו היהודים לבוא ולכונן את עצמאותם. מפני שהקמת עצמאותם המדינית של היהודים לא היתה עשויה להתרחש בשום טריטוריה אחרת. מפני שלכאן נהרו הכיסופים." אני לרוב מקבלת את התשובה הזו אבל היא איננה מספקת אותי. והדבר מוביל אותי לסיבה השנייה שאני יודעת לספר לגבי תחושת אי הנוחות. השאלה "למה דווקא פה?" נוצרת גם מתוך כך שבאשר אני יושבת בארץ ישראל אינני יכולה לשכוח שבאותו המקום שאני יושבת עכשיו ישב פעם הפלסטינאי ואני באתי ועקרתי אותו. אני עקרתי 300, 400, 500 כפרים בארץ

ישראל והם יושבים היום בירדן, בלבנון, בסוריה. ואלה שחיים עדיין בכפרים שלהם נמצאים תחת שלטון צבאי ולא מקבלים את זכותם להגדרה עצמית. ומשום שלא אני באתי במו ידי ועקרתי את אותו הפלסטינאי אלא אנשים שאני מבינה שמייצגים אותי, המשפחה שלי, העם שאיתו אני מזדהה אני עדיין וכנראה שלנצח אחווה חוסר שלמות עם הבחירה הזו. מדוע הצורך שלי בהגדרה עצמית פוגע באדם אחר? אני יודעת באופן רציונלי שאין זו משוואה מחייבת; ההגדרה העצמית שלי עולה על של הפלסטינאי. אבל החוויה הזו הצליחה במשך שנות חיי הלא רבות לייצר תחושת ספק ניכור ספק חוסר נחת. כשאני פוגשת אדם אשר לוקח על עצמו בגאווה את ערך 'אהבת הארץ' מתעוררת בי מעט מהקנאה, פתאום אני חשה עצמי אישה מנוכרת, מחושבת, מתרגמת טכנית של העולם, לעומתו - אדם שיועד לאהוב באמת ובאופן ספציפי, לאהוב את המקום בו הוא חי. כאלו קיים ניגוד של היצירות מול התרבותיות, תרבותיות במובן של "תירבות".

בשנת 1982 הפגיש איש הטלוויזיה מוטי קירשנבאום את היוצרים נעמי שמר, עמוס קינן ועמוס עוז בכמה אתרים ברחבי הארץ, בהם הם שוחחו והתווכחו ביניהם על אהבת הארץ ומסקנותיה. "אל בורות המים", נקרא הסרט שביים, ונעמי שמר כתבה לו את שיר הנושא. הסרט הזה הוא המקור המרכזי לכתיבתי. הסרט הזה עניין אותי בין השאר מפני שהוא חושף שלוש עמדות, שלושה סוגי יחס שונים אל ארץ ישראל של אנשי תרבות ואמנות שרואים ביצירה שלהם קשר למקום הארצישראלי. אהבת הארץ של נעמי שמר היא אהבה יהודית את מולדת היהודים. היא אוהבת את ארץ ישראל כארצו של עם ישראל, כחלק מראיה גלובלית המחברת אותה לכל דבר יהודי - אל העם היהודי באשר הוא, אל ההיסטוריה היהודית לתולדותיה, אל היצירה היהודית הרחבה על כל רבדיה. כך היא מספרת בסרט:

"יש טיעון כאילו הבית האמצעי של 'ירושלים של זהב' הוא לא הומני, כי הוא לא מתחשב בערבים מהצד השני של הקו. את הטיעון הזה ביטא עמוס עוז לראשונה ב'דבר', יום אחרי מלחמת ששת הימים. והוא אמר: מה זאת אומרת 'יבשו בורות המים, כיכר השוק ריקה'? זה מלא ערבים, זה מלא מים. ששון ושמחה. מה זה 'אין יורד לים המלח'? בעיני ראיתי ערביות יורדות כל הזמן. היות ואני יצור מאוד אינטואיטיבי, וזה לא בא מהשכל, זה בא מהבטן, אז לקח לי כמה שנים לנסח את תשובתי לעצמי קודם. אבל לא לקח לי שנים להבין שזה מעורר בי זעם נורא, הטיעון הזה. זה כאילו אדם מתגעגע אל אהובתו, והוא בא אל הפסיכיאטר שלו, עמוס עוז, אז הפסיכיאטר אומר לו: אל תדאג, היא לא לבד במיטה. זאת אומרת זה אמור להרגיע אותי. בשבילי, אולי נתחיל בגדול, עולם שהוא ריק מיהודים הוא בשבילי כובב מת, אני נורא מצטערת. וארץ ישראל כשהיא ריקה מיהודים היא בשבילי שוממת וריקה. ואני חושבת שלערבים יש המשוררים והמשוררת שלהם, טובים מאוד, שיבטאו את הגעגועים שלהם. אני יכולה לבטא רק את הגעגועים שלי."

אהבת המולדת של עמוס קינן היא שונה. אהבה ילדית, כנענית; אהבה של בן הארץ האוהב את מולדתו וקשור אליה בעבותות. הקשר שלו לארץ אינו רק משום שהוא יהודי אלא משום שהוא בן הארץ הזאת. הזיקה ההיסטורית שלו אינה לעם ישראל, אלא להיסטוריה של ארץ ישראל. אין הוא מחובר ליהודים שערגו לארץ ישראל מהגולה, אלא ליושבי הארץ לדורותיה - מהתושבים הקדמונים הכנענים, שקדמו לבני ישראל, דרך בני ישראל העברים וכל יושבי הארץ בשנות גלותו של העם היהודי. החיבור התרבותי שלו אינו ליצירה היהודית אלא ליצירה הארצישראלית. כך הוא כותב: "ארץ קודרת ויפה שאינה מאירה פניה ואינה מפזרת את יופיה ואת חינה. ארץ שאין בה רוח ונדיבות. אני מרגיש אליה קשר עז בגלל הנוף ואינני מרגיש אליה שום קשר היסטורי. הושע ועמוס דיברו מן המקומות האלה, אבל זה היה כל כך מזמן. ואחר כך שום איש לא דיבר משם אליי. דיברו מן הגליל מן הגולן. לא דיברו מסבסטיה."

לעומת שניהם שחשים רגשות עמוקים לאדמה הזו של ארץ ישראל מגיע עמוס עוז ואומר: "ארץ ישראל היא לא יצור חי, אנחנו יצורים חיים. ארץ ישראל היא המקום שלנו, שבלעדיו היינו אנשים אחרים מאוד, אני חושב שפחות טובים. זה לא עושה אותה ליצור חי. זה עושה אותה למקום חשוב, שנוי בוויכוח, קשה. לא, זה לא עושה אותה ליצור חי. אני אוהב את ארץ ישראל, אני גם אוהב את מדינת ישראל, בניגוד לקינן, ולאברהם יפה ולנעמי שמר שלא אוהבים את מדינת ישראל, רק את ארץ

ישראל... זאת נקודת המפגש בין עמוס קינן לנעמי שמר. לכאורה פגישה נורא מוזרה בין איש לח"י שרוצה מדינה פלסטינית לבין בת כנרת שרוצה כל שעל. שניהם אוהבים מאוד את ארץ ישראל, ושניהם כנראה מאוד לא אוהבים את מדינת ישראל. אצל קינן כתוב: 'המדינה הרגה לי את המולדת'. אז אני יכול להגיד שהפגישה הזאת בין עמוס קינן לנעמי שמר, היא בעצם פגישה מאחורי הגב שלי. היא בעצם פגישה בלעדי."

"תחושת המקום" (sense of place) של הישראלים אינה שונה מזו של אנשים במקומות אחרים בעולם. יש בארץ מקומיות פשוטה, תחושת מקום הנקבעת וניתנת לאפיון על פי לוקליות מסוימת במובן הקרוב למושג הילדיות- בית, רחוב, חברים, נוף ילדות, הרגל והזדהות אוטומטית עם כל אלה כמו עם שפת אם. מעבר לתחושת המקום במובן זה של לוקליות, שלהלן נכנה אותה "המקום הקטן", ישנה תחושת מקום אחרת, "הארץ"- המקום שמעבר למקומות. "הארץ" היא רעיון של קולקטיב, והעיסוק ב"הארץ" הוא העיסוק בנו, בדו שיח שלנו עם עצמנו כישראלים. "הארץ" היא מה שמכונה להלן "המקום הגדול". "המקום הגדול" אינו המשכו והרחבתו של "המקום הקטן". לא מדובר ברצף של סדרי גודל עולים, מן הבית לשכונה, לעיר, לארץ כולה, אלא בדיאלוג בין מציאות חיים קרובה, עכשווית, מקומית לבין רעיון... המקום ("הארץ") הוא רעיון הקודם למקום. קדימותו של הרעיון למקום משמעה אי הזדהות בין המקום לרעיון. זהו היסוד הדיאלקטי שבמחשבת המקום היהודית, המהווה מקור לאמביוולנטיות מתמדת, שכן קדימותו של הרעיון פועלת כנגד הפיכת המקום למובן מאליו, לילידי.

אם נשתמש באבחנה הזו של גורביץ' נוכל להתחיל להבין את הקרע הזה אותו חושף הויכוח בין עוז לקינן. הקרע של כל אחד מהם ביחס לארץ ישראל ולמדינת ישראל. קינן שואף לילידיות, להתייחסות לארץ כאל "המקום הקטן" ובקשר הקרוב אליה. מבחינתו כך הוא מגשים באופן מלא את אהבת הארץ. הוא חש געגעים לגבעת טרשים.

"אלה גבעות ארץ ישראל: סלעים גדולים בפיסגה, אלונים, רקפות, זעתר.

זאת הייתה..."

כרם גפנים, כרם זיתים לכל מלוא הכרם מרבד לילכי.

...

המעבר המהיר, החד, האכזרי ממדינת ישראל אל ארץ ישראל, ארץ התנ"ך.

...

אתה חולף לך בתוך העיר האינסופית הזאת חולף על פני רבבות מערכות סטריאו, עשרות אלפי דונמים של שטחים מקיר אל קיר, מאות אלפי דונמים של טפטים מכל הצבעים והדגמים, על פני ים של משטחי פורמאיקה ויערות של אנטנות טלוויזיה, וזה מה שהיה פעם השרון וזה מה שיש עכשיו. ואז טראח, במכה אחת אתה במולדת.

מי שלקח את פרדסי השרון וכולם עכשיו סטריאו בצבע, הטרשים לא יעמדו נגדו, הנה הם שדות הפורמאיקה והטפטים של העתיד, קרני שומרון, הר כביר, קדום."

עמוס קינן הגיע לארץ עם תקוות מהמדינה. הוא לחם וסיכן את עצמו למענה, והמדינה איכזבה אותו. היא לא היתה מה שחלם שהיא תהיה, היא הפכה למדינה המייבאת את התרבות המערבית והמנותקת בעיניו למקום שאותו הוא אוהב וטוען שעלינו להפעיל יחס לוקאלי למרחב הגיאופוליטי הישראלי. האופן בו הוא בוחר להתמודד עם המצב הזה הוא להתגעגע להרי שומרון ולשנוא את הפורמאיקה. הוא מחפש את המקומות שעדיין נשארו לו, מחפש את המקומות שמפעילים אצלו רטט.

גם הזמן של "המקום הקטן" שונה מזה של "המקום הגדול"; בעוד הזמן של המקום הקטן צומח מן היום-יום, וההווה מעניק לו משמעות, הרי ב"מקום הגדול" המשמעות קיימת בהקשר של עבר ועתיד, מחלקת אותו לתקופות ומחברת אליהם את מוקדי הזיכרון הקולקטיבי.

"הגשמת הרעיון היא סתירתו- כדי להיות לבני המקום (ולקבלו כמובן-מאליו) על הישראלים להשיל מעליהם את הציונות אשר הולידה בהם מלכתחילה את המשאלה להיות בני המקום, אין פלא אפוא, ש'הציונות נבהלת מפני הגשמת חלומה'".

הויכוח ממשיך כאשר עמוס עוז מספר:

"שורשים ועבר חשובים לי מאוד. השרשים והעבר שלי שהכי חשובים לי, זה אבא ואמא שלי. אחרי זה שני הסבים ושתי הסבתות שאת שניהם הכרתי. מעבר לזה ספרים. ארץ ישראל של העבר הרחוק מרתקת אותי בספרים, לא בחרסים. אחרי שקראתי את "שיר השירים" כמה פעמים, מצד אחד, קראתי את הנביאים, קראתי את השופטים, שום חרס שמביא לי עדות ניתנת למישוש על הדברים שקראתי עליהם בספר, לא מעלה ולא מוריד. כאילו מישהו, אחרי שקראתי, להבדיל, רומן של דוסטויבסקי, הביא לי איזה קופסאת גפרורים מסנט פטרבורג. אז הביא לי קופסאת גפרורים, אני כבר קראתי."

עמוס קינן: "בעניין רטט ובעניין סנט פטרבורג וקופסת גפרורים, קראתי פעם בנערותי, בילדותי, את שיר ההימשן. ואז באים ואומרים, קוראים לאיש שירים. קוראים לו את דוסטויבסקי בשפת הטטארים כמובן, לא אומר לו שום דבר. מספרים לו את ההיסטוריה של סנט פטרבורג הטטארית, עדיין זה לא אומר לו שום דבר. ואז מקרבים לאפו קופסאת גפרורים נוסגה בדמות פרח ההימשן ואז הוא אוסר את סוסו ודוהר לקרב. לפי דעתי לחיות במקום שבו, אין דבר מהעבר שלך שמעביר בך רטט, יש לי ספק אם אתה תאסור את רכבך אל הקרב הנכון, כי הקרב הנכון הוא לא להציל שלמות של מפלגה, הקרב הנכון הוא להציל את השלמות של כולנו, את השלמות של הזהות שלנו. ואל קרב כזה אי אפשר לצאת אם אין לך רטט לדבר שנמצא בתוך האדמה, על האדמה, מעל האדמה, זה לא חשוב. היחס הפרגמטי, הפרוזאי אל הארץ, יכול להיות שזה חזון לימות המשיח. גם אני הייתי רוצה שיבוא יום ואני אוכל להגיד: אני אוהב את מדינת ישראל. אבל כדי שאני אוכל להגיד שאני אוהב את מדינת ישראל, אני אצטרך על ידי רטט לצאת לעוד הרבה מאוד קרבות."

עמוס קינן שמתגעגע בדפים רבים למהותה הערבית של ארץ ישראל, הוא אותו עמוס קינן שרוצה להפרד מיהודה ושומרון. נעמי שמר מתעלמת מהערביות הזאת ב'כיכר השוק ריקה' ו'אין יורד אל ים המלח' לפני 1967. נעמי שמר רוצה דווקא לדבוק בכל כוחה בנופים הערביים ביותר בארץ ישראל ולא לוותר על אף שעל מהם. אצל עמוס עוז "המקום הקטן" הוא הסיפור האישי, המשפחה שלו האנשים שהוא אוהב ולווא דווקא נופי הארץ.

מה אני רוצה בתוך זה?

אני הייתי רוצה להתפייס עם ארץ ישראל, הייתי רוצה לאהוב אותה. הייתי רוצה להלחם על השלמות של הזהות שלנו, כמו שאומר קינן. אבל הארץ תישאר ארץ הטאפטים והפורמייקה. בשביל זה, אני חושבת, צריך לשנות הרבה דברים. אבל הדבר הראשון שצריך להשתנות הוא לא הגיאוגרפיה, לא הטופוגרפיה, לא הגבולות, לא המוסדות. ההתחלה צריכה להיות שינוי עמוק מאוד בתוך נפשנו. צריך לנסות להשתחרר מן הגולה, כי אנחנו אלה שמביאים לפה את אמריקה, על כל מה שזה אומר. בנוסף לא הייתי רוצה לוותר על מדינת ישראל, לפחות עדיין לא. במיוחד לא בתקופה בה זה כל כך קל, בתקופה שבה אני חווה תסכול, חוסר אונים ותהום מול הממסד המדיני. מה שיהיה במדינת ישראל, זה מה שיהיה איתנו, וזה גם תלוי בנו. לכן אינני מעוניינת לעשות ברוגז עם מדינת ישראל. הייתי רוצה להיות ביחסים יותר שיוויונים עם הפלסטינאים, והייתי רוצה שגם לו תיהיה את היכולת להבין את הזהות שלו וולעשות אותה. להצליח לשבור את המשוואה של ההגדרה העצמית שלי עולה על של האחר. לראות מקום ואת האנשים היושבים בו ולהתיחס בכבוד למה שהמקום מביא איתו. לא להתנגד להטרונגיות שמביא איתו המקום הזה היום.

אינני רוצה להפרד לחלוטין מתחושת חוסר הנוחות עליה כתבתי בפתיחה. אני מבינה שהיא שומרת עליי ערה. אני רוצה להמשיך ולהתעורר ולעבוד בלעורר אנשים נוספים, ולהמשיך ללמוד מזה. להמשיך בניסיון להבין את הזהות שלי.

אל בורות המים, אל בורות המים
אל המעיין אשר פועם בהר
שם אהבתי תמצא עדיין
מי מבוע
מי תהום
ומי נהר

אל בורות המים, נעמי שמר

מהי יהדות ריבונית על פי ארי אלון? | רותם אמיתי

הקדמה

החקר הזה מתמקד במפעלו של ארי אלון - דרשן נודד, חוזר בשאלה וממשיך דרך של חוג "שדמות". החקר עוסק בנסיגו של ארי אלון להתוות יהדות חילונית חדשה הצומחת מתוך השבר שבין הציונות הדתית והציונות הקיבוצית-חילונית.

כשאני מגיעה לעסוק בשאלת הזהות היהודית שלי, אני בדרך כלל מגלה שהנוכחות הפוסט-ציונית מורגשת בי יותר מהנוכחות הציונית. למרות שבתהליכים חינוכיים במהלך מסלולי שנת השירות והצבא, התעמתתי כמה פעמים עם החשיבות שבגיבוש עמדה ציונית בחברה הישראלית בימינו, כחלק מהעמדה הכללית של תנועת תרבות וכריאקציה לאנטי-שיח המתהווה בין הסקטורים השונים היום בזירה הציבורית. בתוך התהליכים האלו הצלחתי לגבש עמדה פוליטית וריאלית בנוגע לציונות חילונית, אבל לא הצלחתי לגבש עמדה פנימית, ריבונית, אחודה עם העצמיות שלי. את הגיוס לצבא אני זוכרת כחוויה של משבר אידיאולוגי, שסופו תחושת קהות והשלמה עם הבלתי אפשריות של תיקון החברה היהודית והלא-יהודית. את החקר התחלתי מהכרה בנקודת המוצא הזאת, וממנה יצאתי לחפש השפעות מרכזיות בחיי, שעיצבו והתוו יחסי מרחק עם יהדות וציונות. הצלחתי למצוא כל מיני השפעות, והתחלתי לכתוב שאלות חקר אחרות בעקבותיהן. במהלך שיחה עם אבא שלי על שאלת חקר אחרת - על סופרי דור המדינה, שפירקו את האתוס הציוני בספרות ועליהם נמנים כמה מהסופרים האהובים עליי - הביא לי אבי כדרך אגב את מחברת "שדמות" של "עלמא די". תוך כדי הקריאה בב החלטתי לזנוח את ההקשרים האחרים, ולמקד את החקר חזרה בשאלה שליוותה את לומדי בית ספר תארבות שנה א' לאורך כל מחזור יהדות כתרבות - כיצד מגבשים זהות יהודית ריבונית?

חקר חוברת "עלמא די" ורעיון היהדות-הריבונית הוא התוצר המובא כאן.

על ארי אלון

נולד בשנת 1950 בשכונת רחביה שבירושלים, לבית דתי-לאומי, ולמשפחה מיוחסת - דור שמיני בירושלים מצד אמו. אביו הפרופסור מנחם אלון היה שופט ומשנה לנשיא ביהמ"ש העליון, אחיו הרב בני אלון היה שר וחבר כנסת מטעם רשימת מפד"ל, אחיו מוטי אלון היה רב ישיבת הכותל ואחיו ספי אלון הוא נשיא בית המשפט המחוזי בבאר שבע.

למד במדרשיית נעם בפרדס חנה (המכונה "אם הישיבות התיכוניות") ולאחר שירותו הצבאי חזר בשאלה וחדל לקיים אורח חיים דתי.

באמצע שנות השבעים היה שותף בהקמת הסמינר היהודי-ציוני במכללת אורנים (יחד עם אברהם שפירא - חבר חוג "שדמות") - אחד המוסדות החילוניים הראשונים לחקר ולימוד יהדות. אלון קורא לעצמו "דרשן נודד" (שם שמגלם רבדים אירוניים של השקפה עצמית ביחס לתורה אותה הוא מפיץ), בימים אלו הוא מלמד במכללת אורנים מייסוד הסמינר הציוני-יהודי, וכן בסמינר אפעל, במרכז הסמינרים ליאו-בק, בבתי המדרש של בי"ה ובהרצאות ברחבי הארץ והעולם. חיבורו המוכר ביותר של אלון: "עלמא די" (וגוף התוכן העיקרי לכתיבת חקר זה) עוסק בניכוס מחודש של היהדות על ידי חילונים ובתמורות שחלו בעם היהודי ובציונות ביחס לשלטון היחיד של הזרם האורתודוקסי. החיבור יצא בשנת 1990 כחוברת מיוחדת של כעת העת "שדמות" - כשיצא עורר עניין רב בקרב צעירים, והשיח עליו נכנס לסדר היום הציבורי בכלל והחילוני בפרט. בשנת 2001 נדפס החיבור גם כספר בהוצאת "ידיעות אחרונות".

בנוסף מפרסם אלון מסות בנושאי יהדות, יחסי יהודים-ערבים, שלום ומדרשי אגדה מודרניים.

קונטקסט לדרשותיו

"עלמא די" נפתח במחזור סיפורי בן שישה פרקים הנקרא "שער עצמי", המתאר את תהליך "איבוד אלוהי ילדותו" של ארי אלון מן הילדות, אל שחרורו מן הצבא ואל ההתנסויות שלו כמורה צעיר ללימודי ספרות חז"ל בתיכון.

הפתיחה הביוגרפית מציגה את המפגש של אלון עם הקונטקסט אליו הוא מגיב. מן השערים הבאים של הספר הופך סגנון הכתיבה מביוגרפי-אישי לדרשני. את ביקורת המציאות שלו מבסס אלון על שני סוגי מפגשים שלו בקרב הציבור החילוני אותם הוא חווה דרך ההתנסות שלו כמורה ודרשן - המפגש עם הדור הצעיר - בני הנוער, והמפגש עם הדור שמעליהם - ההורים, המורים ומנהלי בתי הספר.

"...במשך ארבע שנות עבודתי במכונים לחינוך יהודי-ציוני שעל יד משרד החינוך, נתקלתי חזר והיתקל בתופעה של תלמידי תיכון "חילוניים" אשר טענו ש"הציונים" האמיתיים הם בעצם הדתיים". הטיעון של זכותנו ה"דתית" על הארץ הפך להיות יותר ויותר הטיעון השגור בפיהם של צעירים "דתיים" ו"חילוניים" גם יחד.

(...)

באותה תקופה הרביתי להיפגש עם מחנכים ומנהלים בזרם הממלכתי וההתיישבותי. כרוכל מיואש המכריז על מרכולתו נאלצתי לפרט באוזניהם את תוכנית הסמינר הציוני-יהודי: עיסוק חי בסוגיות אקטואליות ממשנתם של חוזי הציונות: פגישה עם עולמת של החלוצים ואנשי העליות: לימוד פרקי משנה, תלמוד ומדרש: קבוצות דיון על זהות יהודית וכו'.

כמה ממנהלי מוסדות חינוך קיבוציים השיבו לי תשובות ברוח הדברים הבאים: על הרצל וברל כצלסון אפשר לשמוע בבית הספר. "מה שמעניין את התלמידים הוא משנה, תלמוד ומעט אידישקייט. ואם במשנה ותלמוד מדובר - מדוע יקבלו אותם מכלי שני ב'אורנים', שעה שהם יכולים לפגוש במקומות אחרים יהודים אותנטיים שתלמודם משולב בשירה חסידית, קטעי תפילה, ובמעט חום וחוויה דתית..."

אמרה לי מורה בת עמק הירדן, באחת השיחות הללו: "גורדון? עליה שניה? - זה יהדות?!...!" או שהייתי נתקל בטיעון הנפוץ: מה אתה כל כך דוגמאטי? מדוע אתה חושש להפגיש את הבנים שלנו עם השקפת עולם מנוגדת לזו שלך? ובכלל, אם תפיסת עולמם כה מושכת - אולי באמת יש בה משהו? אחר כך אני נפגש עם התלמידים ושואל אותם אם יהודים

"אנחנו? לפעמים אנחנו יהודים. הם הרבה יותר יהודים מאתנו. הם יום יום יהודים."

"ויהדות? מהי יהדות לגביכם?"

"יהדות זה יפה. זה רחוק. זה עתיק. זה בהרי חברון. בהרי צפת. יהדות זה חוויה..."

אלון, דרך הדוגמא הזו, פוגש השתנות רחבת-היקף בנרטיב הציוני - בדמות התשובה לשאלות מיהו ציוני (הציבור הדתי לאומי), מהי זכותנו על הארץ (שיבה לארץ אבות), מיהו יהודי (הדתיים הם יום יום יהודים) מהי יהדות (יפה, רחוק, חוויה - לא גורדון, לא עליה שניה).

תוכן המושג ציונות: ששורשו בתנועה שהוקמה על ידי חילונים-סוציאליסטים-מכחישי-משיח, עובר תמורה - מתרוקן מהיסודות הסוציאליסטיים ואל הואקום נוצקים תכנים רבניים - אורתודוקסים.

ביחס לתמונת המצב הזו מתחיל אלון לחדד את הביקורת שלו הן על הציבור החילוני והן על הציבור הרבני.

ביחס לתמונת המצב הזו הוא מציע אלטרנטיבה, עליה יכתב בהמשך.

היהודים הרבניים - עיקרי הביקורת של ארי אלון על היהדות האורתודוקסית

"עלה וצמח, נגד עינינו, בלבול מוחלט של מושגי יסוד בנושאי הזהות. הביטויים "דתי" ו"אורתודוכס" הפכו להיות היינו הך במושגי השפה העברית הישראלית. מי שלא היה אורתודוכס ממילא לא היה דתי, והוא נלחץ יותר ויותר אל הקיר שענה שנאלץ להגדיר את יהדותו. טענות ללאומיות יהודית בשל גורל, הזדהות היסטורית, תרבותית, לשונית וכדומה, הפכו פחות ופחות למתקבלות על הדעת. אחר כך התרחבה המשוואה: דתי = אורתודוכס = יהודי. בימים אלו מתרחבת המשוואה המשולשת למשוואה מרובעת: אורתודוכס הריהו דתי והריהו יהודי והריהו ציוני. ועוד היד נטיה. (הריהו מאמין והריהו מוסרי והריהו בעל ערכים ועוד ועוד. והיפוכיהם ב"חילוני")."

ארי אלון מפנה ביקורת קשה אל הרבנות האורתודוכסית, בטענתו שהביטויים דתי ואורתודוכס הפכו להיות היינו הך (ובאמת מתי בפעם האחרונה שמעתם מישהו שואל אדם דתי לאיזה זרם הוא משתייך). בתיאורו את עיקרי התפיסה ה"רבנית" כמו שהוא קורא לה בספר, מתאר אלון את היהדות הרבנית ב"מערכת ערכים סגורה" לה הוא קורא "יהדות" ומנגדה את היהדות הריבונית כ"מערכת ערכים פתוחה וגמישה" לה הוא קורא "יהודיות".

מערכת הערכים הסגורה מורכבת מקבלת קיומו של אל מצווה, קבלת תורת משה וקבלת סמכותה של הרבנות.

מערכת הערכים הפתוחה מורכבת מאי קבלת סמכות - לא אלוהית, לא הלכתית, ולא רבנית. ומושתתת על שינוי ואקטואליזציה תכופים של הדברים הידועים לנו על היהדות.

אלון מצייר ציר היסטורי בין בעלי הסמכויות השונים ביהדות לאורך הדורות - אלוהים, משה, הנביאים והרבנים. מתקופת בית שני עד חורבנו שורר בישראל "פלורליזם מעשי" - העם מכיל בתוכו כתות, דתות ופולחנים שונים: איסיים, צדוקים, סיקריקים, אביונים א', אביונים ב' (תלמידי ישו) וכו'. כת הפרושים - ממנה צמחה הרבנות - הייתה בשלב זה עוד כת מתוך שלל כתות שהרכיבו את העם היהודי, ולא טרחו לשאול את עצמן אם הן כתות יהודיות מספיק או לא.

עם השתלטות הפרושים על הנהגת העם היהודי הפך העם היהודי להיות כת אחת - ותקופת הפלורליזם המעשי הסתיימה ופינתה את מקומה לתקופה אנטי-פלוראליסטית, שכמותה גם העם היהודי הפך, מעם פלורליסטי לעם אנטי-פלורליסטי, ובמילותיו של אלון - מעם לעם-כת.

תופעת היות יהודי והיות רבני כמושגים חופפים היא אינה תופעה חדשה אם כן, היא מלווה את היהדות מאז היציאה לגלות. בראי ההיסטוריה, ברי לנו התפקיד הרבני בשמירת תודעתו העם היהודי (אמנם עם-כת) כעם אחד לאורך הדורות. כמערכת הערכים הסגורה. לציווי להלכה והציות לרבנים היו תפקודים חשובים בליכוד הקהילות היהודיות בגולה, ע"י הפיכת אורח החיים הדתי לאורח חיים רדיקלי וכולי, שאינו יכול להיות מושג ע"י עקיפת המוסדות הרבניים, במילותיו של אלון: "כל מערכת חיים שאינה עוברת דרך הפילטר הרבני אינה מערכת חיים יהודית".

בראי ההיסטוריה, אנו מבינים מדוע עם שאינו יכול להתגשם במסגרת לאומית צריך מסגרת אחרת, שהיא במקרה הזה - ההלכה. נשאלת השאלה - לשם מה דרושה לנו הריכוזיות הרבנית-אורתודוכסית כעת, לאחר שהעם היהודי חזר לארצו, ויכול להקים את עצמו מחדש כעם, ולא עם-כת? מהו הצורך לשמור על מערכת הערכים הסגורה, הבלתי נתונה לחידוש ופרשנות?

יהודי הקרטון - עיקרי הביקורת של ארי אלון על היהדות החילונית

"יהדות זה חוויה. בן העמק עולה אליה לרגל. לירושלים. הוא מקשיב קשב רב לשומרי-גחלת-עמו המוכיחים לו ממשנה מפורשת שגם הוא יהודי. אפילו יהודי טוב. אבל... (...) יש יהודי עם כיפה שחורה, יש יהודי עם כיפה סרוגה, יש יהודי עם כיפה מקרטון..."

נערנו די מרוצה להיות יהודי מקרטון. זאת, אולי הסיבה העיקרית לרצונו לשמוע על זהותו העצמית בשיבת "מרכז הרב" ולא אצלו בבית. במודע או שלא במודע הוא שותף לעסקה רוחנית משתלמת, אשר מעניקה לו את הזכויות הבאות:

א. הוא רוכש לעצמו זהות עצמית מן המוכן.

ב. הוא פוטר עצמו ממצבים של ניכור לאומי.

ג. הוא נחלץ מן הצורך להתחייב"

ארי אלון מאשים את הציונות הסוציאליסטית בנטישת שדה הקרב על חידוש היהודיות. בקטע אחר בספר הוא מתאר אותה כ-"מהפכה ציונית יומרנית שבדור הראשון טיפסה על ענף גבוה, בדור השני התיישבה עליו, ובדור השלישי הגיעה למסקנה שאי אפשר לרדת ממנו והחלה לכרות אותו לטובת הדור הרביעי." המהפכה היומרנית (להלן - הענף הגבוה) היא הקמת מפעל עלייה לחידוש חיי העם היהודי בארצו, ללא תשובה מספקת לשאלה מה הופך את חיי העם ליהודיים.

הוא מתאר את הקיבוצניקים כקצרי רואי בנוגע למהפכה שחוללו, כאנשים שאינם יודעים איך להעביר הלאה את הלפיד האוטונומי-ציוני, את הקשר המובן מאליו ליהדות, את הזיקה הזהותית שאינה קשורה בקיום מצוות דת, את הזיקה לארץ שאינה קשורה בזכותנו הדתית עליה. כל אלו אינם עוברים בירושה: "למהפכנים אין יורשים" - את המהפכה אי אפשר להעביר הלאה - ואף אחד לא ניסח מהי היהודיות החדשה הזאת, מלבד היותה דורשת מהפכה.

הדור הרביעי, אם כן, הוא כבר דור יהודי הקרטון - אלו שאינם מכירים לא את עיקרי הדת, אך גם לא את עיקרי הציונות-הסוציאליסטית. הענף כבר נוסר, והם עומדים ומביטים למעלה - ואינם רואים דבר. אלון מצייר לנו את דמות הנער החילוני, המתמסר לאורה של התורה בסמינר יהדות בישיבת מרכז הרב (או למשל, בדוגמא יותר אקטואלית - לחווית הקדושה שבהנחת תפילין בתחנה המרכזית) כחוויה שהיא ערוב של אקזוטיקה ונוסטלגיה, ובה הוא אינו נדרש, ולו לרגע, להתעמת עם איזשהי דרישה לכונן יהדות יומיומית, אוטונומית, למידותיו. הוא "רוכש מן המוכן" את היהדות שכבר יש - זו שמכניסה אותו תחת כנפה מחד, ומוציאה אותו שוב ושוב לגלות, מאידך.

אוסף שאלה על קבוצה חילונית שאינה מוזכרת בספרו של ארי אלון והיא רלוונטית לשנת 2020: הפוסט-ציונות-האם גם הקבוצה הזו נופלת בקטגוריית יהודי הקרטון?, שכן גם למי שמגדיר עצמו פוסט ציוני יכולות להיות מוענקות הזכויות הנ"ל - רכישת זהות מוכנה, פטירה עצמית ממצבים של ניכור לאומי, היחלצות מהצורך להתחייב - האם גם הזהות הפוסט-ציונית משלימה בשקט עם המונופוליציה של היהדות על ידי המוסדות הרבניים ובכך בעצם משמרת מצב נתון?

מיהו יהודי על פי ארי אלון?

"מיהו יהודי? יהודי הוא כל מי שמסתכל על עצמו בראי ההיסטוריה ורואה יהודי"

(אם משום מה הוא לא מסתכל על עצמו בראי ההיסטוריה הוא יהודי שאיננו מסתכל על עצמו בראי ההיסטוריה)"

התפיסה של אלון יחסית פשוטה - מי שנולד להורים יהודים הוא יהודי. ההווה היהודית מורכבת ממרכיבים ביוגרפיים-לאומיים, קרי: שפה, מולדת, תרבות, מסורת. אלון הוא לא הראשון לצמצם את היהדות לכדי מושלכות היסטורית, שלעיתים נוספת עליה בחירה בקיום היהדות כדת. התוספת שהוא מוסיף עליה היא האלמנט המשמעותי: הזהות היהודית אינה ניתנת להחלפה, החזרה או מכירה:

"עובדת היותי יהודי אינה מצביעה מאומה על השקפת עולמי, אמנותי, ואורח חיי. אני יכולה להאמין בכל אמונה שהיא, לדגול בכל השקפת עולם שהיא, ולהשתלב במסגרת כל אורח חיים הנראה לי, מבלי שתהא לכך כל השפעה על מוחלטותה של עובדת היותי יהודי. (אם יצליח מישהו לשכנע אותי שישוע קם מן המתים והביא לעולם את הבשורה אטבול ואהפוך להיות יהודי-נוצרי. אם, לעומת זאת, ישכנעו אותי שההר בא אל מוחמד אהפוך להיות יהודי-מוסלמי. אם אצטרף לקו-קלוקס-קלאן של הרב כהנא אהיה יודו-נאצי, ואם אקדיש את חיי ללימוד תורה בישיבת "אור שמח" אהיה יהודי-רבני שמח. בינתיים אני ממשיך להאמין בהיותו של האדם ריבנו-של-עצמו-ושל-עצמו-בלבד, ואני בסך הכל יהודי-ריבוני)"

תפיסת ההשתייכות העממית נמצאת בראש מעייניו של אלון - תיאור החברה המורכבת מיהודים-מוסלמים, יודו-נאצים, יהודים-רבנים ויהודים-ריבוניים נקשרת אל תיאור תקופת בית שני - הפלורליזם המעשי בעם ישראל.

הקביעה הזו מעלה שאלות - האם נוכל להמשיך ולהיות עם כשאינן דבר שמאחד אותנו מלבד מסגרת לאומית? האם המסגרת הלאומית הזאת, הפרויקט המוכה הזה שנקרא מדינת ישראל יכול להחזיק את כובד המשא של הקמת העם: קיבוץ הגלויות, הקמת החברה, הסכסוך עם שכנינו, הסכסוך הפנימי? האם אנחנו לא צריכים קצת דת? קצת חוקים? קצת אלוהים שיגיד לנו לא לרעות בשדות אחרים? שיגיד לנו להישאר ולבחור בדבר הגדול והקשה הזה שנקרא בני ישראל וארץ ישראל ומדינת ישראל?

השאלה השניה העולה מן הקביעה היא - האם מי שאינו נולד יהודי יכול להפוך ליהודי? על כך משיב אלון:

"עם נורמלי איננו כת ואיננו מועדון חברים. אי לכך, בן עם אחד המעוניין להצטרף לעם אחר איננו צריך לעבור טקס כלשהו - סמלי או ביורוקרטי - של החתמת דרכונים, טבילת אש או שבועת אמונים. הצטרפות ללאום איננה עניין של טקס רגעי, אלא פועל יוצא של תהליך ארוך ומתמשך. עליו ליישם בפועל, משך שנים רבות, את כוונתו להשתלב בתוך המסגרת הלאומית החדשה, ולשלב בה את ילדיו. הוא הדין בכל מי שחשקה נפשו, משום מה, להצטרף אל העם היהודי."

אלון מצייר את האקט של ההצטרפות אל העם היהודי כאקט שדומה למשל, להצטרפות למשפחה של בן הזוג. זהו אינו תהליך מוסדי, אלא תהליך פנימי וחברתי גם יחד של הצטרפות למפעל זהותי, אין חותמת שתוכל לאשר את סוף התהליך הזה, כיוון שאין לו סוף, וכך גם על מי שנולד יהודי.

עיקרי התפיסה הריבונית

**"אדם ריבוני הוא ריבונו של עצמו. אין לו ריבון בעולמו, ואין הוא ריבון בעולמם של אחרים.
אדם רבני איננו ריבון לעצמו. הוא עושה לו רב.
הרב עושה לו אלוהים"**

עיקרי התפיסה הריבונית הם פשוטים - אדם הוא אלוהים לעצמו. ואין אלוהים אחר לאדם מלבד עצמו. ואין אדם אלוהים לאדם אחר מלבד עצמו.

זהו כל התפיסה הריבונית. ישומה, אופניה, מצוותיה - אינם כתובים וגם לא יכתבו, אם יכתבו ישללו את טיב עצמם.

כפי שראינו במשל יהודי הקרטון - זו אינה פעולה פשוטה להיות ריבון לעצמך, ודאי שלא אלוהים של עצמך. בני אדם נמשכים אל מקור סמכות מצווה, אל אנטי-פלורליזם, אל כניעות. כדי שיעשה האדם ריבוני לעצמו הוא צריך לדרוש את זהותו בעצמו, לחקור ולשאול, לאמץ ולדחות.

התפיסה הריבונית יושבת על בסיס הקביעה של אלון כי ההשתייכות לעם היהודי היא עובדה טבעה שאי אפשר לשנות. אלון אומר: כולנו יהודים, זאת נקודת ההתחלה, שאלת מיהו יהודי לא רלוונטית אלינו.

אז מה זה יהדות ריבונית? הפקרות? כל אחד עושה מה שהוא רוצה? כן ולא.

בפרקים הבאים אסקור נושא שני שאלון מתעסק בו - הזמנת הציבור החילוני לנכס מחדש את היהדות וליצור אלטרנטיבה אמיתית ליהדות האורתודוקסית במדינת ישראל.

אז יש גם לעשות מה שרוצים, ויש גם לקחת אחריות. שני הדברים לא סותרים, אך קשה לתפוס אותם ביחד.

אתן דוגמא:

כשאני מזמינה נערה לצאת לשנת שירות בתנועת תרבות והיא מחליטה שלא, אני לא שוללת ממנה את היותה אומנית, או בן אדם מוסרי, או ציונית וכו'. אני עדיין מזמינה אותה - אני חושבת שזה חשוב, שזה מעשה מוסרי, ציוני, אומנותי וכו', אבל אין לי האפשרות או הזכות להתנות את מרכיבי הזהות וההשתייכות שלה בבחירה לצאת לשנת שירות בתנועה, או לשנת שירות בכלל.

הציבור החילוני צריך לבחור לקחת אחריות על הנרטיב הציוני ועל תפיסת היהדות הרווחת בעם היהודי, פשוט כי זה המעשה הנכון לפי תפיסתו של ארי אלון, אבל מי שלא יבחר כך - ישאר 100% יהודי, כי עצם היהודיות שלו לא מותנה באף אקט, ולעולם לא תהיה מותנית.

"כל עוד תימשך ההתעסקות האובססיבית הזאת לא נהיה עם נורמאלי. כל עוד יישאר בארץ ישראל אפילו מעגל אחד של נערים אשר יתעסקו בסוגיית "במה אני יהודי?" לא תוגשם המהפכה הציונית ולא תמלא את ייעודה כתנועת שחרור לאומית - תנועה לשחרור סופי ומוחלט משאלת ההתעסקות האפולוגטית בדבר זכותו של הבנאדם להגדיר את עצמו בעצמו.

הטראגדיה היא שההתעסקות העצמית הזאת היא בלתי נמנעת. ואין לטרגדיה זו עדות כואבת יותר מאשר נער יהודי, דור רביעי בארץ, השואל "במה אני יהודי?" בשפתו העתיקה של העם היהודי, שאיננה רק שפת האם שלו, אלא גם שפת האם של הסבתא שלו..."

גשר בין העולמות - יהודים ריבוניים בתקופת התחייה

לאורך הספר, מזכיר אלון אישים שהוא מגדיר כיהודים ריבוניים שחיו בעבר בארץ ישראל: גורדון, ברנר וביאליק. דרך ההיכרות עם עמדותיהם, אנחנו לומדים על האפשרויות הרלוונטיות עבורנו גם היום בניסיונות לחדש את התרבות היהודית בארץ ישראל.

את ברנר מגדיר אלון כאחד מגדולי היהודים הריבוניים בכל הזמנים. הוא מצטט את המוטו ל"מעורר":

"שמע בן ישראל, שמע בן הצער, שא ראשך, שא ראשך - וינשאו פתחי עולם. אל מנוחה ואל הונאה עצמית תהיה איזו שתהיה. אל יראה מפני כל תוצאות. תהיינה מה שתהיינה. אל קורט של שקר ורכות הלב, הלאה עננים. צא מנקרת הצור. הסר מעליך את הכף. גשה עד הערפל. עלה לפרדס.. ראה את פני ההווה. השיג את מהותה. את כבודה. התקדש..."

ברנר מאזכר בפסוק הזה את ספר שמות, פרק ל"ג - לאחר חטא עגל הזהב, ולאחר שמשה מבקש מאלוהים לחזור להשגיח על ישראל באופן ישיר ואלוהים נענה, מבקש משה לראות את פניו של אלוהים, אך אלוהים לא נעתר:

"כי לא יראני האדם, וחי"

(אם כי, בפרשת הסנה הבוער, כזכור, מבקש אלוהים להתגלות בפני משה, אך משה הוא זה שמסרב להישיר פניו)

מאידך, מסכים אלוהים למשה להראות לו את אחוריו:

"וַיֹּאמֶר יְהוָה, הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי; וְנִצַּבְתָּ, עַל-הַצּוּר. וְהָיָה בְּעֵבֶר בְּבִדִּי, וְשָׁמַתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר; וְשָׁכַנְתִּי בְּפִי עֲלֶיךָ, עַד-עֲבָרִי. וְהִסְרֹתִי, אֶת-כְּפִי, וְרָאִיתָ, אֶת-אַחֲרִי; וּפָנִי, לֹא יֵרָאוּ."

אלוהים שם את משה בנקרת הצור, וחולף מולו תוך שהוא מסוכך עליו בכפו, כשהוא מתרחק, הוא מסיר את הכף ומשה רואה את אחוריו.

האזכור השני הוא לאגדת הפרדס החז"לית -

"שְׁנֵי רְבֹותֵינוּ: אֶרְבָּעָה נִכְנְסוּ לַפְּרָדֵס,

וְאֵלֹהִים: בֶּן עֲזַאי וְבֶן זֹמָא, אַחֵר וְר' עֲקִיבָא.

בֶּן עֲזַאי הֶצִיץ וְמָת,

בֶּן זֹמָא הֶצִיץ וְנִפְגַּע,

אַחֵר קִצֵּץ בְּנִטְיֵעוֹת.

ר' עֲקִיבָא יֵצֵא בְּשָׁלוֹם."

הפרדס הוא פרדס האלוהים, לא ברור אם זהו גן עדן עצמו או מרחב רעיוני שהגיעו אליו על ידי דרישה במקורות, אך המשל הוא ברור - האמת האלוהית מתגלמת בפרדס, ואין הרבה ששבים מהמפגש איתה. בן עזאי לא הצליח להתמודד עם האמת ומת, בן זומא נפגע - כלומר, נטרפה דעתו, אחר - הוא אלישע בן אבויה - מקצץ בנטיעות, כלומר פורש מהיהדות (ואף ממיר את דתו להלניזם), רבי עקיבא, המבוגר והחכם מבין הארבעה, יוצא בשלום.

ברנר מחבר בין הסרת הכף על ידי משה והכניסה לפרדס על ידי החכמים. הוא אינו מסתפק באחוריה של האלוהות, הוא משווה את הכף לעמדה פנימית של הסתרה עצמית ודורש - הסר את הכף, ראה, ומחבר אותה אל משל הפרדס שם רואים החכמים את האלוהות אך אינם מסוגלים להתעמת איתה, ודורש גם על כך - הישיר, אל תסתר מבטך. ראה את פני ההויה, השיג את מהותה, את כבודה, התקדש.

את ביאליק מכנה אלון "מגדולי בעלי האגדה שקמו לעם היהודי בכל הזמנים". הוא מרומם את מעמדו של ביאליק מיהודי ריבוני לבעל אגדה ריבוני, ומסתמך בעשותו כך על מפעל איסוף "ספר האגדה", הפואמה "מגילת האש" המוגדרת כאגדת חורבן, ושיר הילדים "נד-נד".
על השיר "נד-נד" נותן את הדעת אלון ביתר שאת, ודורש בו:

"נד נד נד נד"

נד עלה עלה ונד

מה-למעלה-מה-למטה

רק אני אני ואתה"

שורות השיר "נד-נד" הן עבור ארי אלון אגדת יהדות ריבונית, שמתבררת דרך הבנת מקורות השיר:

האגדה הפותחת את "ספר האגדה" של ביאליק ורבניצקי היא אגדת בריאת העולם באות ב':
"בראשית ברא" - למה נברא העולם ב"ב"? - אלא מה "ב" זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו, כך אין לך רשות לדרוש מה-למטה ומה-למעלה, מה-לפנים ומה-לאחור, אלא מיום שנברא העולם ולהבא.

עוד מוסיף אלון ממסכת חגיגה:

שאלת מה-למעלה-מה-למטה היא השאלה האסורה ביותר על האדם הרבני: "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם - מה למעלה מה למטה, מה לפנים ומה לאחור..."

זהו אינו שיר ילדים תמים, אלא מדרש אגדה הפוך, ביאליק דורש מהילד להסתכל למעלה ולמטה, כמעשה נדנדה - ולחזור בסוף אל נקודת המוצא - מי שם? רק אני ואתה. בניגוד ליהודי הקרטון, שאינו חוקר לא את יהדותו ולא את חילוניותו - ביאליק מניח את הדרישה בנסתר כתוכן מחייב של חילוניות יהודית, ולאחריה - את ההכרה בקיים, באני ואתה.

(ועולה השאלה - האם שאלת המה-למעלה-מה-למטה היא היא פרדס האלוהים האסור?)

השאיפה העליונה - בעלי אגדה ריבוניים

מדוע מקבל ביאליק את התואר בעל אגדה ריבוני? מדוע רם מעמד זה מיהדות ריבונית כשלעצמה?

על כך אומר אלון:

"רק מנהיגים שיצליחו להציב את סולם הערכים שלהם במקום שבו חולמים ילדים ואנשים פשוטים, יצליחו לשנות את פני החברה שבתוכה הם חיים.

סולם ערכים כזה עשוי להיות הומניסטי ועלול להיות שוביניסטי. הוא עשוי להיות דמוקראטי ועלול להיות טוטאליטרי. הוא עשוי להיות ריבוני ועלול להיות רבני. הוא עשוי להיות פתוח ועלול להיות סגור"

ארי אלון משווה בין היכולת לדרוש ולהמציא אגדות עם, ליכולת להנהיג אותו ולקחת עליו אחריות. האגדה היא בעלת חשיבות רבה בעולם היהודי, בעלי האגדה של היהדות הריבונית הם גם בעלי ההלכה - הם אלו המעצבים את חייהם המעשיים, וכמו כן הרוחניים של העם היהודי.

ביאליק הוא בעל אגדה ריבוני - הוא חקר ודרש במקורות באופן שמשתווה לבעל האגדה הרבני, הוא שאל את שאלת המה-למעלה-מה-למטה, לא כדי להרגיז - אלא כדי למצוא תשובות, תשובות שיוכלו לשמש את העם שקם מחדש בארצו, ואינו יודע כיצד להתגשם כעם-חיים אחרי 2000 שנות עם-כת, הוא כתב לילדים ולמבוגרים, שירה ופרוזה, תרגומים ומפעלי איסוף. ובעיקר - הוא קיבל את התואר בעל אגדה על ידי זה שלקח אותו על עצמו, בלי לצפות לחותמת מאשרת, ומבלי לפחד לטעות.

לא בכדי אלון בוחר להתמקד באנשי רוח ריבוניים ולא פוליטיקאים ריבוניים, לא בכדי הוא בוחר באגדה ולא בהלכה, הוא אומר: עיצוב התרבות היהודית והרוח היהודית הינם בעלי ערך רב יותר מעיצוב הצורות והחוקים היהודיים.

סיכום

לאחר כל זה, מונחת לפתחנו השאלה, חברי תנועת תרבות, האם נהיה בעלי אגדה ריבוניים בארצנו, או יהודי קרטון? האם נעזי להציץ במקורות, ולאחר מכן לפתוח, ולעיין, ולסמן ולשאול, ולדרוש בשניים, ובשלושה, ובחמישים - להקים בתי מדרש ללימודי יהדות ריבונית, שאינה מפחדת מאלוהים ואינה צועקת הדתה, להקים אלוהות של אני ואתה, לברוא בצלמנו חיי תרבות ורוח לעם שקם כאן? האם אנו מסוגלים לנכס לעצמנו מחדש את התרבות ההיסטורית שלנו ולקרוא לעצמנו יהודים? לא ציונים, או עברים, או ישראלים - אלא באמת באמת - יהודים?

ובנימה אישית, הקריאה בספר והעבודה עליו היו בשבילי חוויות גילוי משמעותיות, הייתי רוצה להפגיש אנשים עם השיחה הזו, עם המושג הזה - יהודים ריבוניים. אני צופה שהוא יהיה משחרר ומקרר לעוד אנשים כמו שהוא היום לי, ושיש בו הפוטנציאל לחשוף זיקה רדומה שנמצאת בלב של הרבה מאיתנו, ואינה יכולה להתעורר ללא עידוד. הזיקה הזאת, היא זיקה לחקר ודרש של התרבות שלנו. בתוך העבודה גיליתי שאני נהנית לקרוא טקסטים יהודיים ולפענח אותם, שמדרשי אגדה מעניינים בעיני (דבר שאני לא יכולה להעיד שהרגשתי בתחילת מחזור הלימוד), ושיש בי חשק להחכים ולסגל לעצמי את עולם המושגים, הדימויים והמשלים היהודי, כדי שאוכל להשתמש בו כשאני יוצרת אומנות, קבוצה וחברה.

אני מאחלת לנו מפגשים משמעותיים עם היהדות, ומי שרוצה לפגוש את התכנים האלו יותר מוזמן לבוא לדבר איתי ונחשוב מה עושים.

ועוד אנקדוטה קטנה לסיום - במהלך הקריאה הבנתי שאנחנו כתנועה משתמשים במושג "דרישה" באופן יומיומי, ושאלתי את עצמי האם הכוונה המקורית הייתה להגיד "לדרוש בך" ולא להגיד "לדרוש אותך"?

תורתו אמונתו | ענבל כהן אור

הקדמה - של מי התורה?

עבודה זו היא למעשה מעין מדרש שלי, חיבור עצמאי שאני יוצרת בין תוכן יהודי עתיק ובסיסי בחז"ל: ייכוח 'תורתו אמונתו', לבין שאלות 'חדשות' שלי ושלנו בתנועת תרבות סביב תפקיד האמן.

דרך ניסיון דרשני זה, שמטרתו להציף ולתת יחס בונה וחדש לשאלות הנוכחיות, אשאל יותר על המושגים תורה ואמונת ועל הקשר בניהם ביהדות. הטקסט נע בצורה מעין אינטואיטיבית מראשית ההתעניינות שלי בנושא ובין ההקשרים השונים שעולים מאחד לשני.

בספטמבר האחרון, כשלמדתי במכון שיטים בנערן, המורה הראשי ערן הדגיש כהקדמה לאחת מהרצאותיו שחלק מהווייתה של היהדות היא העובדה שיש יחסים תיאולוגיים שונים ליהדות מתוך אותו המקרא. הן חברי מכון שיטים והן כהניסטים עושים את אותה פעולה של דרשנות, שיש בה מימד 'מעוות' למקורות - והוא גם המימד היוצר. כל איש תורה חותר אל הבנה עמוקה (במקרה הטוב) אבל מגיע לתשובה אחרת. זו נקודת פתיחה מטורפת ומעניינת מאוד, אשר מצד אחד מאפשרת לי להתחבר ליהדות ולהרגיש שייכת בזכות האפשרות ליצור ממנה את הרוח והאמת שלי - ומצד שני מערערת על עצם הבסיס המשותף של תוכן היהדות.

אני מזהה חיבור ליהדות שמגיע משתי נקודות שונות: הראשונה דרך אלוהים, והשנייה דרך חיבור לתרבות\עם. כדי להיות יהודי שאינו רק דתי ואינו רק תרבותי, אנו זקוקים לשניהם. לגישות השונות (יהדות סוציאליסטית מול כהניסטית לדוגמה) יש בהכרח תוכן שונה בהתמודדותם עם השאלה מה היא אלוהות, כמו גם שאלות חברתיות על התרבות והעם.

עד לפני כמה שנים היכרתי עם המושג 'תורתו אמונתו' הייתה רק סביב הויכוח על גיוס חרדים ותקצוב הישיבות. אז קראתי ספר של ליבוביץ' בשם "שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם" (1979) שהביא כל מני ויכוחי חז"ל שנידמו שוליים אבל גיליתי שמילא מקום כשאלות חיים שלי. אחד מהם היה דווקא סביב המושג 'תורתו אמונתו'. לדעת ליבוביץ' המחלוקת הגדולה (בין ר' ישמעאל ורשב"י) היא על השאלה האם התורה מתגלמת בעם ישראל כולו או בתלמוד תורה ע"י מעטים נבחרים. לדעתו לפנינו מאבק בין שתי גישות.

"הגישה האחת אומרת כי המטרה הנעלה של לימוד תורה יומם וליל תושג בצורת אורח חיים של קבוצה מסויימת בעם ישראל, ולא תהא תרבותו של כל העם. הרוב הגדול של העם יספק את צרכי הקבוצה הזו, ולא יעסוק בעצמו בלימוד התורה. הגישה האחרת גורסת שלימוד התורה צריך להיות נחלת העם כולו, וכל יהודי צריך לעסוק בתורה כפי יכולתו וזמנו."

ליבוביץ' נתן לויכוחים התלמודיים תוקף חי ורלוונטי למציאות הנוכחית, והסביר כי התשובות נמצאות בהווה ובמעשה של האנשים שמתייחסים לאותן מקורות יחס יוצר מציאות, במודע או לא. הזדהתי עם כעסו על התגלגלותו של הסקטור הדתי-חרדי בהתייחסותו הפשטני למושג 'תורתו אמונתו', ואהבתי את נכונותו להמשיך ולדרוש את חידוש התרבות היהודית, שאין בה אמת אחת וסופית.

שמיים וארץ

"רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר, יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון. וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון. וכל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד." (משנה אבות ב ב)

רבן גמליאל פוסק בעניי שתי התייחסויות לקשר בין דרך ארץ (גשמיות, פעולה, פרנסה) ותלמוד תורה (לימוד, רוח, אמת) - הראשונה התייחסות רוחנית והשנייה מוסרית. הוא מניח כי העשייה והעבודה המקורקעת והעממית מחברת דווקא לרוח, וששילוב זה הוא הצודק והראוי חברתית והלכתית.

חיבור זה מזכיר לי לימוד שעשינו בגרעין אי-אז בפרק צבאי ראשון עם הטקסט "דרך הקודש" של בובר, בו הוא מספר כיצד אלוהים נמצא במפגש, בהתגשמות בין שמיים וארץ ולא בשמיים לבדם. דיברנו ביום ההוא על ההבדל בין אנשים, במקרה ההוא חברי 'הנוער העובד' המתפלפלים על פמיניזם ושיוון ערך האדם, שרק יודעים לדבר ולהבין מה נכון וחכם וצודק, לבין היכולת להפגיש את אלו עם פעולה פיזית ונסיון הגשמה. שוחחנו יחד על השאיפה להיות אנשי רוח לא אליטיסטים רחוקים ומנותקים, אלא עמלים ושייכים לציבור.

"מי שפורש ממהעולם הזה, אינו תופס את אלוהים אלא מבחינת אידאה ולא מבחינת מציאות. הוא משיג אמנם את אחדותו של אלוהים, אבל אינו משיג גם את כוליותו, נמצא לו אלוהים בחוויתו ולא בחייו." (בובר, דרך הקודש)

הקשר הזה, בין הלמידה העיונית של התורה לבין דרך ארץ - עבודה פיזית מול צרכי הקיום- התקשר לי אינסטנקטיבית לשאלות מפתח שלנו בתנועה (ושאלות אישיות שמעסיקות אותי במיוחד) - על תפקידו של אמן. אשאל בהקבלה: האם האמנות מתגלמת בעם ישראל כולו או ע"י אמנים מקצועיים, מעטים בחרים?

בהקבלה זו טמונות ההנחות כי במעשה האמנותי יש מימד של רוח וקירבה לאלוהות, ושלמעשה האמנותי תפקיד הכרחי לחברה. אלו לא הנחות מובנות מאליהן, ואנסה להתעכב על כל אחת כאשר אקביל את עמדתו המוסרית והרוחנית של רבן גמליאל לתחום האמנות.

אמנות ואמונה

כאשר חיפשתי בגוגל "הלכות אמנות" התוצאה הראשונה שקיבלתי היתה שיעור של ערוץ 7 על מקומה של האמנות, 'וממה עלינו להזהר'. אני רגילה לדמות שבסביבה המסורתית ובטח בחרדית יצירה אמנותית אישית נחשבת כמעין כפירה בתשומת הלב ליצירה האמיתית של אלוהים. שוב עלינו לזכור- גם התפיסה הרווחת אינה הנכונה או הסופית (שהרי אין כזו).

ובכל-זאת יש בי גם צד שמסכים עם התחושה הזו, שיש משהו בהתמקדות ביצירה אנושית ש'מפריד' אותנו מהבריאה הקיימת, מהטבע ומהאפשרות שלנו להסכים לו להיות מרכז הוויתנו. כמו להמנע מציוור או צילום כי אפשר להתבונן בעניים בדבר עצמו, כמו להקשיב לצלילים הנוכחיים במקום לשים תמיד מוסיקה משככת.

אני אוהבת את הענווה שנוצרת בדת, ששמה את האדם היחיד לא כמרכז ההווה אלא כפיסה אחת מתוך עולם שלם שכוחותיו אינם אצלי. זו תפיסה שאני מנסה לאמץ גם בהתייחסותי ליצירה האמנותית האישית ביותר. אמנות יכולה דווקא לחבר בני-אדם להתבוננות הזו, להדגיש ולמסגר את יופיה וגם כיעורה של הבריאה. לתת לנו מפתחות לנקודת מבט נולדת ויצירתית על הקיום.

"הספרות, הציוור החיטוב (הפיסול) עומדים להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים המוטבעים בעמקי הנפש האנושית. וכל זמן שחסר עוד שרטוט אחד הנגלה במעמקי הנפש החושבת והמרגשת, שלא יצא אל הפועל, עוד יש חובה על מלאכת המחשבת ("על עבודת האמנות") להוציאו" - כך כותב הרב קוק בשנת 1900 בהקדמה לשיר השירים.

תחושת גילוי מתקיימת באמנות מנסיוני מתוך מפגש חי בין חומרים, אנשים, מחשבות ותחושות. לרגע נוצר יופי או אמת בלתי מוסברת, שברור שאינם בזכות הכישרון המצוי אצל היחיד. שוב אחזור ל"דרך הקודש" של בובר: אלוהים אשר שרוי בביניים, במרווח הנפגש בין גוף לגוף- ולא באף גוף לבדו. הכוח היוצר הקדוש הוא רגע החיבור בין שונים - זוהי הבריאה, האלוהות.

"השכינה מדמדת היא בכולם, בכל הברואים כולם, אך אין היא מזהירה בהם, אלא בניהם בלבד. (...). היצורים היחידים יתעוררו להרגשת כוליותם, יפתחו זה לזה, ישמיעו דברם זה לזה, יעורו לזה שעה ומקום שייקשר קשר מישירין בין העצמים (...), העצמות הנצחית תקום ברשות הבניים, באותו חלל ריק למראית עין." (דרך הקודש, בובר)

האם זו תפיסת אלוהות 'חילונית'? לא כי אין בה קודש- אלא כי הקודש מצוי בינינו, במציאות היום-יומית. אמנות היא מעשה מאוד אנושי, אבל מתרחש בה משהו מעבר-לאנושי.

חבר התנגד להקבלה בין תלמוד תורה לאמנות. תלמוד תורה, לדבריו, היא מטרה שיש לקדש בפני עצמה, ולא למען תועלת חברתית או אישית. לתפיסתי, הן לעיסוק בתורה והן לעיסוק באמנות יש את הפוטנציאל בלבד להתקדש ולהתקרב לפוטנציאל ה'אלוהי' שלה. זהו המתח בנסיון לממש בלתי-תכליתיות דווקא מתוך רצון להתחבר למציאות.

אמנות ומלאכה

האם ההפרדה הסמנטית שהתפתחה בשפה העברית בין 'אמן' ל'אומן' מקורה ביהדות? אומן בפירושו הנפוץ והעתיק למושג 'תורתו אומנותו' הוא - מלאכה, עבודה קבועה, עסק, משלח יד. בימים בהם דנו במושגים אלו, לכל איש היתה האומנות גם העסק - והייתה דבר שיש ללמוד ולהיות בו מוכשר ומנוסה, לרוב כאשר אותה המלאכה עוברת מאב לבן. בדרך זו נוצר חיבור אחר בין העסק שלך לבין היצירה שלך, החיים שלך: עשיית דבר באופן מושכל, נאה ומשובח, במיומנות, במקצועיות ובמומחיות. אנחנו כבר רחוקים מאוד מאותה תקופה בה למלאכה היה מימד של יצירה שיש בה מחשבה, כשרון וטעם מעולה, מלאכת מחשבת.

ובכל-זאת, האומנים הכי אמנים שיש אינם מייצרים את אותה אמנות בלתי-תכליתית, לרבות גם שאינה כלל מיועדת לתלייה בבית, שאני חושבת עליה בשאלותיי על מקומה של האמנות. ההפרדה שנוצרה בתרבות המערבית בין אמנות שימושית או בין אמנות בשירות הדת (בנצרות בעיקר) היא חלק מתהליכי העיור והדמוקרטיזציה, הקשורים קשר סבוך עם עליית הקפיטליזם ותרבות הצריכה, שאנו עדיין לא יודעים איך להתמודד עם השאלות שהיא מעלה על תפקידו של אמן.

הצימוד "תורתו אומנותו" קושר את השאלה על תפקידו של איש התורה (או במקרה שלנו: האמן)- קשר מחייב לשאלת הפרנסה והכלכלה, שאלת הייצור והקיום החומרי, ההכרחי להישרדות. בחינת הויכוח החזל"י בהשוואה לאמנות קושרת את ה'יסוד היוצר' עם ה'יסוד המקיים' בשאלה על האם ואיך אמנות צריכה או יכולה להיות נחלת העם כולו.

כשאנו בתנועת תרבות מדברים על ה'יסוד המקיים' אנו מבקשים לעצב את אופן הייצור ואת חלוקת המשאבים והעבודה כפעולה מהפכנית וקונקרטית, כשילוב של 'חידוש החיים' ו'חידוש האדם'. מצב זה רק מקשה על השאלות הגדולות סביב מקומו של האמן:

כיצד יש לממן אמנות ואמנים? מתי עשייה אמנותית הופכת 'משימה' שאנו מגבים כלכלית? איך יכולה להתאפשר 'מלאות העבודה' בלי להעלים את הכוליות שאנו רוצים מהאמנות? מה ההשלכות של שאלות אלו על הסדר החברתי והכלכלה- הן בארגון הפנימי שלנו בתנועה, והן בתקציבי ממשלה וקהילה מקומית? יש מי שראוי להיות אמן במקצועו הבלעדי? כיצד קובעים שאמנות כלשהי הכרחית לחברה? כיצד ציבור ממנה ומממן אמנים בלי האפקט התעשייתי או הממוסד שלעתים רבות מגביל ותוחם את גבולות היצירה?

הלכות תלמוד תורה ד' מתעסקות בקשר בין עיסוק בתורה ומלאכה. הדגש המרכזי בהן הוא שיש לעשות את התורה קבע ואת המלאכה ארעי.

"דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי - זו וזו נתקיימה בידן; דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי - זו וזו לא נתקיימה בידן" (ברכות לה, ב[22]).

קיבוע הצורות (-המלאכה, העבודה) חוסם את הנאמנות לאמת (-התורה). לבחור לשים את חיפוש האמת במרכז מכריח את הסדר החברתי והמעשה להיות רק אמצעי להגשמת התכנים, להשתנות. אבל כיצד אפשר לשים במרכז את אותו חיפוש בלתי-תכליתי, כשאני צריכה לקחת אחריות על יעד ההכנסה שלי, על צרכים כלכליים רחבים משלי, לחיות במגבלות החברה?

בהלכה פוסקים שאם העוסק בתורה יכול לקיים את תורתו קבע ואת מלאכתו ארעי ועדיין להתפנס מהמלאכה, אסור לו להתפרנס מהתורה. תפיסה זו חותרת לשוויון, אך כוללת גם את הסעיף הבא:

"אלא אם כן רבים צריכים לו שאין במדינה גדול בחכמה כמוהו והוא בורח מן הגדולה והגדולה מחזרת אחריו, שאז עון בידו להמנע וחייב הוא להתמנות, ומאחר שנתמנה על הצבור אסור לו לעסוק בשום מלאכה בעצמו בפני שלשה כדי שלא יתבזה והצבור מצווין לפרנסו בכבוד שלא יצטרך למעשה ידיו כלל ואפילו לעשרו."

פסיקה זו הזכירה לי את מינוי ודימוי 'האמן הגאון' שגדולתו הגיעה בצורה ניסית לידי וגם את אותו אמן או קבוצת אמני אוונגרד אשר 'מנבאים' באמצעות האמנות תהליכים היסטוריים שטרם מקובלים בציבור: כך גם אצלנו בתנועה מתקיימת בנפש תחושת שליחות והכרח, אך זו אינה יושבת עם מינויו של הציבור הבוחר אותנו לתפקיד זה.

חלקנו חשים את העיסוק בפרנסה כביזוי לעומת העיסוק באמנות, רוח ו'שינוי המציאות'. זאת למרות הבנותינו על שורשיו של שינוי המציאות לא רק ב'בניין העל', התרבות- אלא בהכרח ב'בסיס' שהוא אמצעי ויחסי הייצור.

סיום: של מי האמנות?

במהלך כתיבת עבודה זו התבלבלתי והתפזרתי לא מעט, העמקתי יותר בהנחות המוצא של ההקבלה מאשר בהקבלה עצמה, וכראוי - לא מצאתי תשובה 'מספקת' שפותרת את שאלת 'תורתו אמנותו' או 'אמנותו אומנותו'. העמיקה בי בעיקר הנקודה איתה פתחתי את המבוא- התוכן היהודי כחומר נדיל, מתפתח, תלוי התייחסות, עשיר ונתון לפרשנויות עשירות ושונות.

מתחדד כי העיסוק בתורה יכול להיות לא רק לימוד פסיבי של אמיתות מוכנות מראש, כפי שנדמה לי שמתרחשת באותן ישיבות ממומנות? במהלך חיפושי אחר המושג "תורתו אומנותו" הגעתי גם לפירושים שונים מאוד מהויכוח של ליבוביץ. באמירת "תורתו אומנותו" הכוונה היא בין היתר שהעיסוק בתורה היא היצירה של האדם. "היינו תורתו אומנותו כמו האומן שעושה מה שהוא חפץ עם כלי אומנתו כמו כן התורה הוא אומנתו. " (תפארת שלמה). במובן זה התורה היא כלי ליצירה ולא יצירה מוגמרת?

"מי הוא השרירותי שהחליט מהי אמנות, ומהי בטלנות? מדוע חידוש תורני יצירתי, כתיבת חבורה טובה, וכתיבת ספרות תורנית אינה מוגדרת כאמנות?" כותב לנו [מנחם מן](#) בכתבה הכועסת על חוסר הכרתם של 'האמנים החילונים' למימד היצירתי בהלכה.

במובן כלשהו ניכר כי בהשוואתי בין שאלת תורתו אומנותו ושאלת תפקיד האמן, מתגלם מניע משותף שאינו בהכרח מתרחש לא בכל תלמוד תורה ולא בכל אמנות - בחירה פנימית לקדש את הדבר כשלעצמו, ושלבקש התבוננות ועשיית "מלאכת מחשבת", יצירת יש (מיש) בתוך החברה בה הוא חי.

הייתי רוצה שזוהי תהיה משמעותה של התפילה הנאמרת בסיום לימוד מסכת אומרים "יהי רצון מלפניך שתהא תורתך אומנותנו": מי ייתן ונמצא את הדרך המשותפת בין תורתו של אלוהים, האמת והקודש - עם דרכנו האנושית, היוצרת והמקיימת.

"חברה אמיתית היא החברה, שבה מתגשם היסוד האלוהי בין בני-אדם" \ דרך הקודש, בובר

מהו חידוש מודרני של היהדות? | סיון אזולאי

מבוא

במחקר זה אני מבקשת לגעת בשאלה שמעסיקה אותי הרבה; מה הוא המקום של היהדות בעולם המודרני, מושג המציין את העכשווי ואת ההווה. עיקר דברי לא יבואו מספרים או מאמרים אלה מחוויות שחוויתי, כאדם שמגדיר את עצמו מסורתי. חלק מדברי יהיו מתוך שיחה עם רבה בשם פארי סינקלר. בחרתי לראיין את פארי כאדם שמגיע מהזרם הקונסרבטיבי. פארי היא חלק מקהילת "אחוזה" בעיר מודיעין שבה אימי חברה. פארי לימדה אותי באופן אישי כיצד לעלות לתורה כחלק מההכנות לבת המצווה שלי.

במחקר אבקש לחקור מה הם המפגשים בין הזרמים השונים. אחקור שאלה זו דרך הצגת הזרם הקונסרבטיבי, הזרם הרפורמי והזרם האורתודוקסי. נקודת המוצא היא שיש הבדל בין היהדות והדת היהודית. זיהוי נוסף שילווה לאורך המחקר הוא שהעולם החילוני מתאפיין בשלילה של הדת היהודית. אחד האתגרים בשיח ציבורי סביב נושא זה הוא חוסר ידע וחוסר בקיאות, וכן כל אחד בקהילה שלו לא בהכרח בקיא בדברים שהוא מחייב על עצמו באורח החיים שלו. בנקודה כזו השיח הופך להיות שיח שהוא על רגש, שיח שכל אחד מדבר רק לפי מה שהוא מכיר. אז כיצד יש להתנהל בעת התנגשות בין שני עולמות? ובכל זאת מה הייחודיות של הדת היהודית?

לפני שאכנס לדילמה ולמחקר אסביר על התפאורה שבה היא משחקת. בשנים האחרונות חוויתי שינוי ברשימת המעגלים החברתיים שלי. היציאה לשנת השירות ובעקבותיה הבחירה להיות חברה בתנועת תרבות, עד היום. שינוי זה היה משמעותי שכן גדלתי מגיל צעיר, 15 שנים, בקהילת בית הספר יח"ד מודיעין. קהילה המשלבת בין חילונים לדתיים, שכן שמה; יחד חילוניים ודתיים. קהילה זו מתאפיינת באופי שהוא דתי ויצרני אצלי זיקה ואהבה גדולה ליהדות ולמסורת. עם ההשתייכות שלי כחברה בתנועת תרבות זה הביא אצלי לתחוזה באורחות החיים והשקפות עולם, שמרכזו הוא בגיבוש חיי ולא בהכרח עם הלכות בתורה. הקשר עם החברים הותיקים נשאר אבל פתאום לבש צורה שונה ונושאי השיחה השתנו, השיח נהיה סביב המקום שכל אחד נמצא בו והמשותף החדש; השירות הצבאי.

סקירה ספרותית

שורשיה הרעיוניים של התנועה הקונסרבטיבית ראשיתם באמצע המאה ה-19 בגרמניה, באסכולה הפוזיטיביסטית- היסטורית מיסודו של זכריה פרנקל. במהלך ימיו גברו האדישות הדתית והדחף להתבוללות ולהתנצרות בקרב יהודי גרמניה. מציאות זו העלתה לפני השטח בעוצמה את התביעה לרפורמה דתית בשורה של תקריות, לדוגמה הייתה עמדה שאמרה שההלכה כפופה למשפט העמים. פרנק מצא עצמו מתווך בין העמדות. הוא כתב כי הפתרונות למשבר הנוכחי של היהדות למול אדישות דתית והתנצרות רבים מצוי "לא ברפורמה, המביאה לידי התפרקות מלאה, אלא בלימוד היהדות שיוביל להתפתחות מתוכה עצמה... באמצעות מחקר על בסיס פוזיטיבי, היסטורי (positivem, historischem Boden)". כך טבע את צירוף המילים שהתנועה הקונסרבטיבית מגדירה עצמה כממשיכת דרכה.

התנועה קמה כתגובה לתנועת הרפורמית שלא ראתה עצמה מחויבת להלכה וכן כתגובה לגישה האורתודוקסית ששללה התפתחות בהלכה והתבצרה בסיסמה: "חדש אסור מן התורה". המטרה

הייתה למצוא גשר בין שני הזרמים. פלורליזם יהודי – יש יותר מדרך אחת להיות יהודי, ועל כל יהודי לכבד את אמונתו ומנהגיו של יהודי בעל השקפה דתית או חילונית שונה ממנו; במחצית השנייה של המאה ה-19 עבר מרכז התנועה מאירופה לארה"ב, וב-1886 נוסד בניו-יורק בית מדרש לרבנים באמריקה ששם חונכו לחידוש היהדות. בשנת 1902, הפך המוסד להיות המכון החשוב ביותר לחקר חוכמת ישראל ולהכשרת דור של רבנים, מחנכים ומנהיגים. בכך הונחה אבן הפינה לצמיחתה של התנועה הקונסרבטיבית, שהפכה לזרם המרכזי ביהדות צפון אמריקה.

אם כך אז מה הוא ההבדל בין 'התנועה הקונסרבטיבית' לזרם הרפורמי? היהדות הקונסרבטיבית היא יהדות הלכתית, שבסיסה קיום גרעין איתן של מצוות, שבת, כשרות, תפילות וכו', האומרת כי ניתן לשנות או לעדכן את ההלכה כפי שעשו זאת חכמי ישראל בכל הדורות. התנועה הרפורמית, היא תנועה לא הלכתית. יש רבנים אבל בהגדרה היא תנועה לא הלכתית והדברים יותר פתוחים, רוב היהודים הרפורמים לא שומרים שבת ולא כשרות וייתכן שהתפילות ילוו בנגינה. בקהילה הקונסרבטיבית יש ועד הלכה ויש שיטה של פסיקת הלכה. התנועה הקונסרבטיבית ברמה של האידיאלים והעקרונות מחויבת להלכה מבחינת שמירת שבת, כשרות והתנועה הרפורמית ההלכה היא אחד השיקולים כאשר רוצים לקבל החלטה לגבי מה לעשות. אחת הביקורות הכי חריפות על התנועה הקונסרבטיבית היא שיש את האידיאלים ויש את השטח כלומר, לא בהכרח כל חברי התנועה מחויבים להלכה.

בעולם האורתודוקסי יש עיקרון מנחה שלא משנים פסיקה קודמת. הפסיקה היא על פי רוב. אם חז"ל אומר משהו אז הדור אחרי זה אומר אנחנו לא נשנה. כל פעם משמרים ולא הולכים עם דעת מיעוט.

אתייחס לעניין הנשים שכן, זה הדבר שהכי מאפיין כשמדברים על שינויים שהתנועה הרפורמית הביאה. אם בעולם האורתודוקסי העיקרון ההלכתי של כבוד הציבור שנשים לא יכולות לקרוא כי זה יפגע בכבוד של הגברים או יהווה עבורם הסחת דעת אז העולם הקונסרבטיבי בדברים מסוימים יגיד כבוד הציבור זה גם כבוד הנשים. זה עיקרון הלכתי שהתנועה הקונסרבטיבית לוקחת גם את דעת מיעוט. דברים שבעבר היו מיעוט והיום הם הופכים אותם לדרך. התנועה הרפורמית תגיד, לא אכפת לי מה היה בעבר. בעידן שבו המרחב הציבורי הוא משותף בכל תחומי החיים, אין הגיון או הצדקה בהפרדה מגדרית. נשים יכולות להוביל תפילה ולקרוא תפילה זה הוא שינוי משמעותי שכן בעבר נשים לא היו יודעות לקרוא וכתוב.

ביצד הגיבה הקהילה האורתודוקסית לכל העניין?

פתיחתו ב-1818 של ההיכל המבורג, גרמניה, בית-הכנסת הרפורמי הראשון, הייתה מה שעורר מחאה נרחבת מצד השמרנים. רבנים ברחבי אירופה אסרו להתפלל בו וגינו את מארגניו ככופרים. התנועה האורתודוקסית לא הייתה שם קודם, כולם היו חרדים. הם טבעו ש"חדש אסור מן התורה".

כששאלתי את פארי את השאלה היא ענתה:

"התגובה של התנועה האורתודוקסית היא תגובה מתגוננת, מכל מיני סיבות. יש פתגם מפרקי אבות שאומרת סייג לתורה, סייג זה גדר. אז כל פעם מרימים גדר ואז מרחיקים את הגדר והגדר הזאת נהיית החשובה ואז מרחיקים אותה כדי לשמור מהשינוי שהעולם המודרני מביא. תסתכלי על העולם החרדי או תסתכלי על בתי ספר ממלכתיים דתיים. כשאני הייתי צעירה לא הייתה הפרדה בין בנים

לבנות בבתי ספר ממלכתיים ועבשיו מפרידים מכיתה ג'. כל פעם מייצרים עוד ועוד סייגים כדי להילחם במה שהם רואים כשהעולם החילוני שנכנס להם פנימה."

בקהילת בית הספר יחד יחד הצלחתי להבין משהו אחר. הדבר שהיינו כלפיו הוא ההלכה, והתפילה ובתוך זה אנחנו יכולים לבחור מה אנחנו מחייבים על עצמנו. לדוגמא, אני החלטתי שאני שומרת כשרות ובמשפחה שלי היינו מקפידים לעשות ארוחות שישי וללכת לבית הכנסת "אחוה". אך האם ההלכה מבחינתי זה כבר לא דבר נכון שאני צריכה לבחור להתייחס אליו או לא אלא שאלה של עיצוב ובחירה מתוך זיקה אמיתית.

"יש עדיין מקומות בארץ שהדברים אינם נתונים מעוצבים וחד משמעיים לדוגמא, אנחנו בעבר התחתנו דרך הרבנות הראשית. היום אל הייתי עושה את זה. כי זו מערכת שהיא מיושנת והיא נכנסת למקומות לו, לה והיא פוגעת בעתיד של העם היהודי. היא גורמת נזק. כל מי שמשתף איתה פעולה, שוטף להרס הזה.

מאידך, אנשים הבורחים לקפריסין כדי להתחתן, באותה מידה לא מועילים. אם הייתה קמה קבוצה מספיק חזקה המתנגדת לדבר הזה אני בטוחה שהיה יכול להיות דרך נוספת להתחתן בישראל."

האם יש מפגשים בין הקבוצות השונות?

אחזור לנקודת המוצא, הדת מפרידה אבל היהדות היא אינה דת. אספר קצת על המודל של בית הספר יחד. כשהתלמידים מגיעים לבית הספר יש להם בחירה. שיח או תפילה. התפילה מתנהלת כאשר יש הפרדה בין נשים לגברים וזו היא הדרך היחידה בה אפשר להתפלל. 'שיח' זו איזושהי פעילות שהמורה בוחר להעביר; לא בהכרח עם איזשהו רצף.

המטרה היא ליצור מפגש בין דתיים וחילוניים ולהוות גשר; האם המפגש במקרה כזה הוא שווה ערך. בתור תלמידה בבית הספר יחד מה שהצלחתי להבין הוא שהתפילה זה הדבר שהוא משמעותי כי בשיח משחקים קלפים, אך בכל זאת בחרתי בשיח. כלומר, נקודת ההתחלה שהיא שאין שוויון אבל לא היה לי מקום שבו אני יכולה להתחבר. לא הצלחתי למצוא מבחינתי אלטרנטיבה אמיתית לתפילה. אם השיח היה מנוצל בשביל דיבור על קבוצה וערכים אז הסיפור מבחינתי היה שונה. זו הייתה הסתירה האמיתית מבחינתי בין החינוך שגדלתי בו בבית הספר לבין ללכת לקהילה הקונסרבטיבית עם אמא שלי. כשאני חווה שני עולמות במקביל ונקרעת ביניהם, כשאני עושה ההתאמות או אפילו שינוי זהות כשאני מגיעה לשני המקומות.

כששאלתי את פארי מה האחריות שלה בקהילת "אחוה" היא ענתה. "אני באה לאחוה כי זה ממלא משהו אצלי. הקהילה ממלאת אצלנו תפקיד מאוד חשוב בחיים שלנו. תחשבי על מה המסורת דורשת מאדם יהודי. הוא צריך לגור במקום שיש בו מסורת ובית מדרש. היהדות דורשת ממני לחיות חיים יהודיים שלמים ובתוך קהילה. אני צריכה את הקהילה. ואם אין לי את הקהילה אז אין לי את המקום ללכת אליו לפגוש אנשים, להתפלל. מסיבה זו אנחנו נורא מחויבים וזה חלק כל כך גדול מהחיים שלנו. אני לא עובדת באחוה, אני חברה בקהילה. זה עונה על צורך קונקרטי שלי ושל בעלי ולכן אנחנו נורא פעילים. זה משהו שהוא כמעט אגואיסטי."

אני חושבת שזה אחד הדברים שהעולם החילוני ויתר עליו. הסיפור הקהילתי. הרצון להיות חלק ממסורת. בלי השאלה ההלכתית. מה עושה אותי יהודי? מה חשוב בזה? מה אני עושה בשביל לשמור על הזהות שלי. זהות זה לא דבר שאפשר להסתובב בעולם ולא לעשות כלום. אם תרצי שתהיה לך זהות מסוימת. את צריכה לעשות משהו. אני חושבת שהעולם החילוני ויתר בחיוביים. במה הוא כן. אני יהודי חילוני כי אני בדרך כלל לא שומר שבת.

אז מה היא הזהות הפוזיטיבית שלכם. אתם לוקחים את האופניים ביום כיפור? תגידו על זה משהו חיובי. אם שבת זה היום שבו אתם יוצאים לטייל. אם זה הדבר היהודי, הישראלי לעשות בשבת תגידו על זה משהו חיובי. לפחות תדברו את זה. הלוואי שהם יעשו משהו. העולם החילוני כל כך מפחד מהדתה. נכנסים לו לחיים הכל כל כך מונחת עליו שקשה לו למצוא את הדברים החיוביים."

הדת מפרידה אבל היהדות היא לא דת. גדלתי בסביבה דתייה, כאשר בימי שבת אני צריכה לכבות את הפלאפון או ללכת ברגל חצי שעה עם חברה שהיא דתייה כדי לפגוש חברים אני חושבת על כך שהקושי הוא שיש קבוצה ויש שונות בתוך הקבוצה. השאלה היא אם אפשר לייצר מרחב שגם שלכולם יש זהות פוזיטיבית ואז מהחיוב למצוא את נקודות ההשקה.

האמירה של פארי על העולם החילוני גרמה לי לנוע לא בנוח בביסא. בתור חברה בתנועת תרבות, שלה אופי חילוני, אשר בתור חברה בה אני עוסקת בחיוב ובמציאת המשותף של חברה. בנוסף, עונה על צורך אמיתי שלי של להיות חלק מקהילה וקבוצה. בשלב מסוים עצרתי וסיפרתי לפארי על התנועה. בכל זאת איך אפשר לגשר על הפערים אם לא בשיח.

אז מה הוא חידוש של היהדות?

ממחקר זה למדתי שהיהדות מאוד מגוונת, עם זאת יכולה להיות גם נזילה. יש אתגר בלמצוא יהדות חילונית שהיא גם יהדות. יש כל כך הרבה קבוצות שונות והבנה שהרבה מהקבוצות מתנהלות בצורה שהיא סגורה ולא בהכרח יודעות או מתעניינות מה קורה בעולם או באורח החיים של האחר. העובדה שהזרם האורתודוקסי מרימים עוד ועוד גדרות כדי להתמודד עם הפחד שהעולם המודרני יהווה איזשהו שינוי אצלו זה דבר שהוא לא סביר מבחינתי. יצאתי עם הצורך לחפש דרכים ליצור שיח כנה ופתוח בין הזרמים כשהאתגר של השוני ומציאת מושגים משותפים מרחף מעליו.

נקודת המוצא שלי הייתה שיש צורך בלמצוא את המשותף אך עם הזמן אני למדה שבעידן המודרני צריכה להיות האפשרות לבחור כיצד מחייבים אורח חיים יהודי ובעם עם מחשבה ושיש אפשרות בלמצוא את המשותף. כשאדם אומר על עצמו שהוא יהודי יש מסורת והיסטוריה שלמה שעומדת מאחוריו.

כיצד משפיעים דיני הנידה על האשה בחברה היהודית? | טל חגי

מאז ומעולם, תמיד הרגשתי חיבור טבעי למימד הסיפורי שביהדות. אהבתי את הדימויים הפנטסטיים הציוריים של ספר בראשית, של יציאת מצרים ושל חזון העצמות היבשות, הרגשתי חיבור עז לסיפור החברות של נעמי ורות, ריחמתי נורא על הגר המגורשת ועל יוסף שנזרק לבור ואז נמכר לעבדות, הזדעזעתי עמוקות מסיפור הפילגש בגבעה ומסיפור האונס של תמר. מימד נוסף של היהדות שריגש אותי תמיד הוא הכוח של הטקסיות היהודית בחיבור של קהילה, ובמיוחד בחיבור המשפחה שלי. לטקסים האלו היה תפקיד משמעותי בטויות קשרים עדינים בין הקיבוץ האנטי-גלותי ממנו הגיע אבא שלי, לבין שברי המסורת שנותרו מביתה המפורק של אמי בבת ים. הטקסים היהודיים, על אף שהיו תמיד סמליים, מגומגמים וחילוניים ביותר, איפשרו להורי לבנות משהו חדש בשבילנו להשתייך אליו.

ובכל זאת, תמיד הרגשתי כי תהום פעורה ביני לבין העולם הדתי. היהדות אמנם נובעת מתוך תכנים רוחניים, מוסריים ופילוסופיים, אך מימושה הקונקרטי מתרגם בסופו של יום לאורחות חיים, למצוות ולחוקים המצויים בהלכה. לתחושתי, ככל שמתבוננים יותר לעומק בחוקי ההלכה, מתבהרת העובדה שמדובר ב"תרגום" מאוד גברי למקרא. אדגים זאת דרך הנחת המוצא במאמר "נשים במדרש ובהלכה" של שולמית ולר, מטעם חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל. על אף כי מאמר זה קורא תיגר על הסברה כי "מקומה של האשה ביהדות משני לזה של הגבר", הוא יוצא מנקודת הנחה ברורה כי "ספרות חז"ל היא ספרות גברית במהותה והיא נכתבה בידי גברים ולמענם, ומתוך מחשבותיהם ותפיסותיהם", ומדגים זאת כך:

"מתוך כך שאלפי ההלכות והמסורות המדרשיות והסיפוריות בתלמוד ובמדרשים נמסרו על ידי גברים בלבד, ומתוך כך שנשים לא שימשו בתפקידים ציבוריים ולא לקחו חלק בהנהגה הרוחנית, והיחס אליהן במקורות הוא כאל מעמד חלש מבחינה כלכלית, מתקבל הרושם שיש בהחלט רגליים לסברה המצוינת בפתיח דבריי, בדבר מקומה המשני של האשה בחברה היהודית. רושם זה מתחזק במימרות ידועות העוסקות באופיה ובתכונותיה של האשה, כגון: "נשים דעתן קלה עליהן" (בבלי שבת ל"ג ע"ב), "יותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא" (בבלי יבמות ק"ג ע"א); "אל תרבה שיחה עם האשה" (משנה ירושלמי אבות א,ה); "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" (ירושלמי סוטה ג,י); ועוד ועוד. ולאלו מתוספים ביטויים הלכתיים, שנתפסים לכאורה כמפלים נשים לרעה, כגון "האשה נקנית בשלוש דרכים" (משנה קידושין א, א), שנראה ממנה באילו הנישואין הם מעשה קניין; וכן הלכות אחרות שעל פיהן האיש התלויה לחלוטין בבעלה, שייכת ("מקודשת"), לו בלבד, וכל עוד לא הותרו הנישואין על ידו, היא עגונה, בעוד הוא חופשי לשאת נשים נוספות על פניה ולגרשה כל אימת שיחפוץ".

המשך מאמרה של שלומית ולר מנסה לתת פרשנות אחרת לסברה זו, דרך דוגמאות רבות המציגות את ציבור הנשים בתור "כוח מניע ראשון במעלה בהיסטוריה הלאומית", או דוגמאות המוכיחות "דאגה עקבית לרווחתה, לעצמאותה ולכבוד" (של האשה). לדאבוני, פרשנות זו היא אולי מחדשת ועשויה להעניק מעט תקווה, אך היא אינה מספקת לנוכח הגזירות הקשות של ההלכה, המנוסחת כאמור בידי גברים, ומעצבת, בסופו של יום, את מציאות חייהן של נשים יהודיות.

במאמרי, אגש לנושא דרך בחינה של הלכת "טהרת המשפחה", או בניסוח פחות מטושטש, "דיני הנידה". בחרתי להתמקד בתחום הלכות זה מכיוון שהווסת מבחינתי היא אבן בסיס בזהות הנשית, המכנה המשותף הקושר בינינו, הנשים, בין אם נרצה בכך ובין אם לאו. ריתקה אותי העובדה שנקודת המבט היהודית-גברית תופסת את הווסת במונחים של "טומאה", ומתוך כך עניין אותי לבחון כיצד תפיסה זו משפיעה על התפיסה העצמית של נשים יהודיות, והן כיצד היא משפיעה על חייהן ומעמדם בחברה היהודית.

נתחיל מההתחלה: על פי החוק המקראי, אישה היא נידה במשך שבעת ימי הדימום שלה. במהלך ימים אלו אסורים הגבר ואישה בקיום יחסי מין, כפי שנאמר: וְאֵל אִשָּׁה בְּנִדַּת טְמֵאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עִרְוָתָהּ; וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עִרְוָתָהּ אֶת מִקְרָה הָעֶרְה וְהוּא גִלָּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקְרָב עִמָּם (ספר ויקרא פרק י"ח, פסוק י"ט; פרק כ', פסוק י"ח). לאחר תום שבעת ימי הדימום, האישה "טהרה". במידה והאישה היא "זבה", כלומר מופיע דימום לא שגרתי שלא כחלק מתקופת הווסת, על האישה להמתין

שבעה ימים לאחר הופעת הדימום, ורק אז היא תטהר, כאמור: "וְאִם טָהָרָה מִזֹּבֶה וְסִפְּרָה לָהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחֲרֵי כֵן טָהָרָה" (ספר ויקרא, פרק ט"ו, פסוקים כה-כח).

לאורך השנים התווספו פירושים והחמרות רבות להלכה זו. הציווי לטבול במקווה נכנס ככל הנראה בתקופת המשנה כפרשנות לחוקי המקרא, ובתקופת האמוראים נתקבלה החמרה הקרויה "חומרא דרבי זירא" - המבטלת לחלוטין את ההפרדה בין הנדה לזונה, ומחייבת לקיים שבעה ימים נקיים לאחר כל דימום באשר הוא, גם אם מדובר בווסת החודשית. נהוג לומר על החמרה זו כי היא נבעה ממנהג של חלק מבנות ישראל, אשר התקבע כהלכה ונהפך למחייב ע"י רבי זירא. על פי החמרה זו, והחמרות נוספות שבאו בעקבותיה, נשים יהודיות נחשבות לנידות כ-14 יום בכל חודש, במשך כל שנות הפוריות שלהן.

אם נכנס לאחד אתרי ההסברה היהודיים לנשים, נוכל לגלות עד לאילו דקויות קפדניות יורדת הלכה זו. כיום, במהלך תקופת הנדה הזוג אסור על כל מגע גופני, ואף על כל עניין העשוי לעורר על כך מחשבה. באתר הרשמי של המועצה הדתית בבית שמש, ניתן לקרוא על שלל ההרחקות היצירתיות אשר הזוג מחויב בהן, כגון: "לא ישבו יחד על ספה קפיצית ועל כל מושב אחר בו ניתן להרגיש את תנודות בן הזוג, כגון ספסל העלול להתנדנד, אלא אם כן יושב אדם ביניהם", או "לא יגעו אחד בשני באמצעות חפץ כל שהוא. לא יושיטו חפץ מיד ליד ואף לא יזרקו זה לזה". דין נוסף המתואר באתר נקרא "הפסק הטהרה". לפיו, על האישה להשתמש בבדי בדיקה, ולבצע בדיקה גופנית קפדנית בכדי לוודא שאכן לא נותרה וולו טיפת דם אחרונה בגופה. רק אז תוכל לספור את שבעת הימים הנקיים, ולהגיע לבדיקה ולטבילה במקווה. במהלך שבעה ימים אלו, על האישה לבדוק עצמה באמצעות בדי הבדיקה שוב ושוב, ולוודא כי הם נותרים נקיים, וכן עליה ללבוש תחתונים לבנים ולישון עם מצעים לבנים בלבד.

לקראת הטבילה במקווה, תעבור האישה סדרת הכנות הכוללות רחצה קפדנית ביותר, גזירת ציפורניים וניקיון, התרת קשרים בשיער וכו', כל זאת כדי לוודא כי המים יגיעו לכל הגוף. במקווה היא תפגוש את הבדלית - אישה אשר תפקידה העיקרי הוא לבדוק את הנשים במערומיהן לפני הטבילה, הן מבחינה גופנית והן מבחינה הלכתית, כלומר, לוודא כי הן שמרו על כל האיסורים ופעלו לפי כל ההנחיות.

השיח על דיני הנדה נחשב לטאבו בחברה הדתית. בהדרכות הכלה, אותן כל אישה עוברת לפני נישואיה, נהוג להנחות את הנשים שלא לדון בנושא. קשה למצוא תיעודים משמעותיים של חוויות, קונפליקטים וחוויות דעת של נשים אודות הלכה זו, ורוב התיעודים שניתן למצוא על הנושא הם מפי רבנים, למעט שני מקורות אליהם אתייחס. הראשון הינו מחקר מתוך ספרו של אברהם גרוסמן, "חסידות ומורדות", המאיר תופעה היסטורית מרתקת, לה נתן את השם "מרד הטבילה".

משום שלא הצלחתי להשיג את הספר, אצטט מתוך מאמר המתייחס למחקר זה, מאת רוחמה וייס ונועה מזור:

גילוי מרתק הוא שלאורך הדורות היו נשים רבות, בקהילות שונות, מסורתיות לעילא, שלא שמרו על חוקי הנדה של החכמים. הן סירבו לטבול במקווה וסירבו לשמור על שבעה נקיים (...) דוגמה מפורסמת לכך נמצאת בשו"ת הרמב"ם (רמ"ב) שבו מתואר מאבק עיקש וארוך שנים שניהל עם נשות הקהילה במצרים, שרובן קיימו מסורת משל עצמן ולפיה בסיום שבעת ימי הנדה, אישה שאינה נידה, הייתה מזה מים שאובים (ולא מי מקווה) על האשה הנידה. הנשים סירבו גם לשמור על שבעת הימים ה"נקיים", ודבקו בחוק המקראי של שבעת ימי נידה:

"כאשר בדקנו בעונותינו שרבו, עון גדול, שכבר פשט ברוב הצבור ולא נצלו ממנו אלא יחידים מתי מספר, והוא שמצאנו עניין ישראל בכל ארץ מצרים, שנתרשלו בדבר טבילת נידה במי מקווה ובספירת שבעת ימי נקיים, ונהגו מנהג מינות לסמוך על הרחיצה במים שאובים... והוא שתקח הנידה אשה שאינה נדה, ליצוק עליה מים טהורים... וזאת הפעולה היא הנקראת אצלן יציקה (...) ובארנו להם חיוב ספירת שבעת ימי נקיים ואסרנו עליהם היציקה הנזכרת... ואחרי שפרסמנו זה הענין ברבים משך שנים, ראינו שהנגע עמד בעינו ולא חזרו למוטב אלא אחד מני אלף, ושהמכשול בזה רובו מן הנשים, לפי שהן החזיקו במינות וקשתה להם הטבילה".

קהילת מצרים מנתה באותה תקופה עשרות אלפי איש, וכפי שמעיד הרמב"ם, למרות כל האזהרות, רוב נשות הקהילה התעקשו לשמור על המסורת שלהן, ולא על המסורת של חכמי התלמוד, ורק אחת מאלף חזרה בה. מדובר אם כן, באלפי נשים שסירבו לאורך זמן לשמור את החוקים התלמודיים. כשכשלו מאמצי השכנוע,

הופעלו סנקציות נגדן, והחכמים החתומים על התקנה שיזם הרמב"ם, קבעו שנשים אלה יגורשו בלי כספי כתובתן. יש להניח שהאיום בחרפת רעב השיג את התוצאות המקוות.

לפי א. גרוסמן, מאבק זה של הנשים המצריות הינו חלק מתופעה רוחבית בעולם היהודי בתקופה של המאה ה-12 וה-13, ונמצאו עדויות לכך גם בקהילות אשכנז, יוון ואיטליה. ניתן ללמוד מכך כי הקשיים וחוסר ההסכמה של נשים יהודיות עם הפסיקות של הרבנים על דיני הנידה אינה רק תופעה מודרנית המושפעת מתפיסות מערביות, וכי מדובר בקרע חוצה קהילות, בן מאות שנים.

המקור השני אליו אתייחס הינו סרט דוקומנטרי הנקרא "טהורה" משנת 2002, אשר עוסק בהשפעת דיני הנידה על חייהן האישיים של נשים בחברה היהודית, או במילותיה של במאית הסרט - "מתאר את הקול הנשי מול הדיכוי המובע בדיני הנידה" ("מרד הטהורות", הארץ). ענת צוריה, במאית הסרט, יצרה אותו מתוך מצוקתה האישית. צוריה היא גדלה בבית חילוני, ובבגרותה הכירה גבר דתי איתו היא בחרה להתחתן. לאחר נישואיה המשיכה להגדיר את עצמה כחילונית, אך השניים הסכימו לקיים את שלושת אבני היסוד של בית יהודי, לדברי בעלה: שבת, כשרות ו"טהרת המשפחה".

הסרט פותח צוהר נדיר לשיח נשי ער בתוך השתיקה הגדולה. צוריה מתייחסת ליחסי השתיקה הללו בדבריה הבאים, מתוך ראיון של "הארץ":

"זה אחד הטאבואים הגדולים, אפילו בחברה הדתית המודרנית. לא מדברים על זה. אפילו יוסי ואני, באמת זוג פתוח, לא היינו מדברים על זה (...) השתיקה הזו היא לא נורמלית, ביחס לדבר כל כך אינטימי, אבל אולי זו הדרך להדחיק את המועקה: להתייחס לזה כמשהו אוטומטי ש'מוכרחים' לעבור אותו איכשהו ולא להתעסק איתו יותר מדי. גם כשהייתי נכנסת למקווה כך הייתי מתנהגת. כאילו מתנתקת מן הגוף ומן הנפש ומתנהגת כאוטומט".

צוריה מספרת על שלושה סוגי דילמות ומועקות הקשורים בנידה:

"המועקה הראשונה היא עצם הגדרתי כטמאה בגלל משהו כל כך אינטימי ויסודי בחיים הגופניים שלי.

המועקה השנייה היא ההחמרה ההלכתית הקשה (...) בהקשר זה נוצרים לעתים מצבים קשים במיוחד, כאשר הרחבת השבוע הנוסף נופלת, במקרה של נשים רבות, בדיוק על ימי הביז, והתוצאה היא שהן אינן יכולות להיכנס להריון, תופעה המכונה 'עקרות הלכתית'. למרבה הצער, גם במקרים כאלה ישנם פוסקים המסרבים להקל ומנחים את הנשים הללו להיעזר בהזרעה מלאכותית, דבר שהוא גם קשה מבחינה פיזית, ובעיקר בלתי נסבל בעיני ברמה האנושית. יש כאן 'השתלטות' של ההלכה על החיים באופן שאינו קיים בשום תחום אחר, כאילו השבת היתה משתלטת על כל ימות השבוע.

המועקה השלישית היא עצם ההשפלה בהגעה למקווה, כאשר אשה זרה, הבלנית, בודקת אותי במצב האינטימי ביותר של עירום וצריכה 'לאשר' את היותי מוכנה לטבילה".

הסרט נוצר מתוך מחקר מקיף שביצעה צוריה, במהלכו ראינה כמאה נשים מהעולם הדתי ומהעולם החרדי אודות דיני הנידה בחייהן האישיים, והן מתוך סיפורה האישי. במהלך מחקרה, היא פגשה מגוון של סיפורים אישיים וגישות שונות, וברוב הסיפורים התגלמה מערכת יחסים מורכבת עם דיני הנידה. בראיון, צוריה מתארת שני מפגשים, האחד עם חסידת גור מבני ברק והשני עם אשת רב שגרה בהתנחלות:

"האשה העוינת ביותר שפגשתי היתה אשה חרדית מבוגרת, חסידת גור מבני-ברק, שאמרה לי שהיא תהיה מוכנה להתראיין לסרט רק בתנאי שאהפוך אותו למניפסט קיצוני נגד הנידה, שיקרא לכל הנשים הדתיות לקיים מרד קולקטיבי ולהפסיק ללכת למקווה. משום שלא הייתי מוכנה למניפסט כזה, היא סירבה להתראיין. היא סיפרה לי שהיום שבו נפסק המחזור שלה, וממילא נפטרה מלכת למקווה, היה היום המאושר בחייה (...)

לעומת זאת, פגשתי אשת רב מאחת ההתנחלויות שהתגאתה בפני שהיא פטורה רוב הזמן מדיני הנידה - פשוט מכיוון שהיא רוב הזמן בהריון (אז נפסק המחזור, אין הרחקות מהבעל ואין טבילות במקווה). היא אמרה לי: 'את המקווה אני משאירה לכן, הנשים המשתמשות באמצעי מניעה'. אחר

כך באמת שמעתי הערכה שאחת הסיבות שמושכות נשים דתיות להריונות סדרתיים היא העובדה שאז לא חלים עליהן דיני הנידה".

סיפור מרתק זה, על התגלגלותה של הלכה וחילחולה אל תוך הדקויות האינטימיות ביותר בחייה של אישה, שולח אותי לשני מסקנות שונות. הראשונה הינה כי היחידות אשר ראויות, בעיני, לפסוק הלכות על גופן וחייהן של נשים, הן נשים. לרבניות צריכה להיות הזכות, והאומץ, לחדש את דיני הנידה, וכן לעשות כך לגבי הלכות נוספות הממרות את חייהן של נשים רבות בחברה היהודית.

המסקנה השניה הינה כי עצם הגדרת דם הווסת, מקור הפוריות הנשית והבריאה, בתור טומאה, היא נקודת שבר שלי עם הגישה של היהדות לגוף האישה. נקודה זו שולחת אותי לשאלות מאוד אישיות, שנוגעות באופן ישיר גם בנו, הנשים החילוניות. כיצד אנחנו מתייחסות לווסת שלנו? למה זה קצת מביך אפילו לומר את המילה הזאת, "ווסת"? האם אנחנו מסתירות אותה מבני הזוג שלנו? האם גם אנחנו קצת נגעלות מעצמנו? איך נראית השיחה שלנו על כך עם נשים אחרות, בין אמא לבת שלה, בין בני זוג?

איך השתנה היחס ליהדות במשפחה שלי לאורך השנים ובתהליך העלייה? | בר מנחם

פתיחה

שאלת החקר המקורית שלי הייתה "אילו שינויים חלו במבנה הקהילה היהודית-כורדית ובפרקטיקות שלה בתהליך העלייה לארץ?" מתוך מחשבה על המשפחה שלי ועל שורשי הכורדיים. המשפחה עברה לאורך השנים (כבר מהחיים בכורדיסטן) הרבה שינויים, עם העלייה לארץ כשינוי קיצוני באורח החיים. האחים של אבא שלי חזרו בשאלה אחד אחרי השני, וגם סבא וסבתא שלא אהבו את השינויים בתפיסות האמוניות דתיות של אבא שלי ואחיו הגמישו את יחסיהם לעניין עם השנים.

רציתי לבחון איזה גורמים השפיעו על השינויים האלה מנקודת הנחה שהשינוי בתפיסת העצמי של חברי המשפחה ובתפיסה של תפקיד הקהילה והמשפחתיות לא קרה באופן מקרי ויש לו הקשרים תרבותיים חברתיים רחבים.

החלטתי לחקור את השאלה דרך ראיונות כדרך שאני באופן אישי מתחברת אליה יותר, זו דרך אישית והיא אפשרה לי ללכת לדבר עם המשפחה שלי. ראיינתי את סבא שלי (אבא של אבא) ואת אבא שלי, והשתמשתי בסיפורים מתוך ספר בהוצאה עצמית של המשפחה על סבא רבא שלי (אבא של סבתא), שאותו הכרתי והוא נפטר לפני מספר שנים.

הראיונות לקחו אותי לכיוונים אחרים ממה שהגדרתי לעצמי בהתחלה. אני משערת שסיבה אחת לכך היא שהם היו המקור היחיד שהשתמשתי בו. הסיבה השנייה היא כנראה המקור של סבא גדול, שלמעשה לא היה ממש ראיון ולכן לא הייתה לי יכולת לכונן את השאלות לפי רצוני.

באיסוף המקורות ובתחילת כתיבת העבודה הבנתי שאני מתרחקת מהשאלה המקורית שלי והולכת לכיוון יותר אישי, על המשפחה שלי ולא חקר תרבויות כללי. השאלה אז הפכה ל"איך השתנה היחס ליהדות במשפחה שלי לאורך השנים ובתהליך העלייה?".

הצגת המקורות ודין

אבא מספר: "אני חושב שהדתיות קיבלה פן נוקשה יותר כשהם עלו לארץ. מה שקרה זה שבעיראק במקרה שלנו, היהודים שמרו על כל הכללים הבסיסיים, אבל הם היו גם אנשי עבודה מאוד מעשיים. היהדות קיבלה איזשהו נופך בסיסי, זאת אומרת לשמור על הייחוד של היהודים בתפוצות. כשהם הגיעו לארץ, נספחו דברים נוספים, כל הנושא של שמירה מוקפדת על כל מיני כללים. דוגמה מובהקת - הייתי מאוד קטן, ואני זוכר שראיתי את דוד שלי, שהוא היום חרדי, נוסע בווספה וסבא גם איתו וזה היה ביום שישי או שבת או במועד. זה היה לי מאוד מוזר.

אפשר לשאול על זה את סבא, אני בטוח שהוא זוכר, דוד שלי בטוח יכחיש, בהיותו חרדי היום. אבל אני זוכר שהם היו מעשנים בחג, ולא דווקא בהעברת אש. אני יודע להגיד לך שסבא לא התפלל שלוש תפילות ביום, כמו שהוא לימים עשה, הוא לא הניח תפילין כל יום, הוא סיגל את זה כשהוא עלה לארץ.

סבא גדול ומשפחתו גרו בכפרים די מבודדים אבל הייתה להם מודעות לא להתבלט יותר על המידה. לדעתי כשהם באו לפה הם היו צריכים לעשות סוג של התאמה כי בעיניהם זו היהדות שאליה צריך לשאוף, כי היא נהוגה בארץ ישראל. הם התאימו את עצמם למה שקיים ולא הפוך. עוד דוגמה. היהודים שבאו מאיזור עיראק - אם את זוכרת, סבא גדול היה הולך עם כובע קסקט שטוח, הוא הקפיד ללכת עם זה גם כשהוא הגיע לארץ, אבל יש הרבה אחרים שפשוט סיגלו לעצמם את חבישת המגבעת, שזה סממן אירופאי. בעיראק אף אחד לא היה הולך עם מגבעות.

סבא יוסי היה באיזשהו מקום באמצע. הוא סיגל לעצמו את הכיפה הסרוגה, לדוד שלי זה לא הספיק כי זה היה יותר מדי "קל", פשרני מדי. סבא יוסי מעולם לא הלך עם טלית על הגוף, סבא גדול כן, אבל הוא הצניע את הציציות.

אני חושב שסבא יוסי אפילו לא רצה שנלך עם הציציות בחוץ שלא נהיה דומים לאשכנזים. הוא רצה להיות הספרדי עם היהדות שאיתה הוא הגיע מעיראק. הוא פחות אהב את הסממנים האלה שהם סיגלו לעצמם והיו לו טענות כלפי אחיו וההתחרדות שלו. מבחינתו זו היתה התרחקות מהמסורת של המשפחה."

סבא יוסי מספר: "בכורדיסטן הייתה לנו קהילה יהודית נפרדת בין הגויים. אנחנו שמרנו את הדת שלנו כמו שצריך כיהודים. כולם היו דתיים. בית כנסת היה חסר, היינו מתפללים בבתיים. לוקחים איזה בית והופכים אותו לבית כנסת. שמה עשינו 2 לילות סדר פסח. בחול היהודים היו עושים שני לילות כי בגולה היו צריכים לחגוג חג יותר ממה שבארץ הקודש.

ספר תורה היה חסר אבל בסוף הימים לפני עלייתנו אחי הביא לנו ספר תורה מאחת הערים. לא היה מקרה ידוע של יהודי חילוני. יהודי - יהודי, הוא שמר שבת, שמר הכל, כשר והכל. חשבנו כשנעלה לארץ בטח כולם פה רבנים גדולים, דתיים כולם, אבל מתברר להיפך. אז כשעלינו לארץ ראינו שיש יהודים לא דתיים, כן דתיים, ראינו יהודים נוסעים בשבת וזה, שאלנו מה זה ואמרו פה זה ככה, היה לנו מאוד קשה בהתחלה, זה אכזב אותנו מאוד."

אבא טוען שבעיניו ההקצנה בשמירת הדת לאחר העלייה נובעת משני טעמים - האחד, היטמעות בישראל, הנסיבות השתנו ולא צריך למתן את היותנו יהודים. השני, חיבור למנהגים הנהוגים בארץ הקודש, מתוך אמונה שמה שנהוג בארץ הקודש הוא הדבר הנכון והנעלה ואילו צריך לשאוף. מהצד השני, סבא יוסי מספר על הכמיהה שלו והאכזבה, הוא באמת ציפה, כמו שאבא אומר "להתחבר למנהגים הנעלים בארץ הקודש", הוא ציפה שכולם יהיו צדיקים החולקים איתו את צורות המחשבה ודרכי החיים הדתיות. אבל סבא הגיע לארץ וגילה משהו שלא הכיר קודם לכן בחייו - החילוניות. אולי דווקא משום החילוניות הזו החדשה בחייו שפתאום הקיפה אותו מכל עבר, הוא חש שהוא צריך להדק את הקשר לדת ולהקצין את שמירת המסורת, כדי לשמור על ישראל כארץ הקודש של היהודים, בה הדתיות היא ערך עליון.

סבא גדול: "אבי רצה שאהיה רב ושוחט, כמוהו. ואם להודות על האמת, אני לא רציתי בכלל. כן הייתי מוכן ללמוד, אבל לא הייתה לי כוונה ולא רציתי להיות רב ולא שוחט. אמי המרוחמת הייתה אומרת: "רב, אין לו פה חיים, אין משכורת, הכל בהתנדבות. יום שלם עליך ללכת בשביל לשחוט למישהו תרנגולת ויום שלם לחזור." ואני הייתי בצד של אמא כי ראיתי אילו חיים יש לנו. כשהייתי בן 11, היה זה אחרי חג הפסח ובבית לא נשאר אף גרגיר אחד של אוכל או משהו שניתן לעשות ממנו אוכל. שני ימים ושני לילות לא בא אל פי מזון וחליתי מאוד. אמי הברוכה, שידעה מיתות רבות וכואבות של ששת ילדיה, אחיי, לא ידעה נפשה מצער ואבי לא היה בבית. הוא עזב יום קודם כדי לקנות בשר בשוק השחור. כשהיא ראתה שאני כבר לא יכול לזוז מרוב חולשה ורעב, היא עשתה מעשה והלכה לביתו של האג'א (המושל) לדבר עם אשתו שאיתה הייתה מיוודת. באותה תקופה שרר רעב גדול בכל הכפרים. אמי הלכה לאשת האג'א ובכתה בכי מר וגדול וסיפרה לה עלי ועל ילדיה שמתו וביקשה כי תתן לה פת לחם. אשת האג'א הייתה אישה טובה אך היא אמרה לה שהיא פוחדת שבעלה ידע, כי "איך אפשר לתת למישהו אחד ולאחר לא". אך אמי לא הרפתה והבטיחה שתחביא את הלחם בשמלתה. וכך אמי הצילה אותי ממוות.

אבל בכל מקרה לא המריתי את פיו של אבי שחשש שאם לא אלמד אהיה בור ועם הארץ והלכתי ללמוד. אבל אפשר היום לומר שמשיעורי שחיטה הייתי בורח."

סבא יוסי: "בילדות שלי בכורדיסטן כולם היו בלי הבדל, כולם דתיים. אנחנו הרגשנו מהר שיש תקופה של יהדות שונה בארץ. לילדים שלנו היה קצת קשה, כי פה בארץ התחילה קצת חילוניות. והיות שהילדים שלנו גרו בבית דתי איתנו, לא היתה להם ברירה, אבל הולכים לבית ספר אז מתחברים עם ילדים לא דתיים. הם גדלו ונהיו איך שהם היו. בוודאי שזה הפריע לנו אבל לא יכולנו לעשות כלום. רצינו, לא יכולנו. כי איך נתגבר על זה, הילדים הולכים לבית ספר, יש חילונים, הולכים לטייל, יש חילונים, משחקים בחוץ יש חילונים, אז רק בבית דתי, זה לא הולך.

הם לא אהבו את בית הספר הדתי, לילדים תמיד יותר קל להיות חופשיים. הם רצו חופש, ובית ספר דתי לא חופשי, יש תקנון, מה צריך לעשות ומה ללמוד. בבית ספר חילוני יש תקנון אבל יותר חופשי."

אבא מספר: "בתור נער צעיר תהיתי בקשר לכל מיני דברים, למה עושים את מה שעושים. הבנתי שכדי לשרוד בתוך המסגרת אני צריך לעשות מה שכולם עושים. לימים הגעתי לתיכון קריית נוער שהיה בית ספר ישיבתי.

היום היה מאוד עמוס. היינו קמים בבוקר מאוד מוקדם, מגיעים ואז יש תפילת בוקר עד 8 ומשהו, אחרי זה 3 שעות של לימודי קודש, גמרא, תלמוד, עד איזה 11, אחר כך מתחילים סוג של לימודים אחרים, כלליים, היסטוריה, ספרות, כמובן לפי תכנית לימודים מאוד סגורה ומאופיינת רק לתלמידים מהסוג הזה. על אורי צבי גרינברג או על ברנר אף אחד לא שמע שם. הייתה ארוחת צהריים, ואחרי זה היו לומדים עד איזה חמש - חמש וחצי, תפילת מנחה ואחרי זה משש ורבע עד שבע וחצי היינו לומדים בחברותא, עוד פעם לימודי קודש. אחרי כל זה הייתה תפילת ערבית ורק אז, קרוב לשמונה בערב היינו נוסעים הביתה. הייתי מגיע מעולף. ממש לא אהבתי את זה. באופן אישי גם לא עניינו אותי לימודי התלמוד. היו לי חברים שהיינו בורחים משיעורים, הולכים לשחק כדורסל בחוץ, הרבה פעמים ממשיכים את ההפסקה של הצהריים. פעם אחת הברזנו מכל היום ונסענו למדבר יהודה בטרמפים."

יש דמיון בין סבא גדול לאבא - סבא גדול מבין שהחיים שאביו רוצה בשבילו אלה לא החיים שהוא רוצה, אבל הוא מחליט לשים את רצונותיו שלו בצד לעת עתה ולהקשיב לאביו ולא לעמוד מולו ולהתנגד לו. אבא יודע להגיד שהמסגרת הדתית ממש לא התאימה לו, וכמו שסבא יוסי מספר ואבא בעצם מאשר "הוא רצה חופש, והמסגרת הדתית אינה חופשית." אבל אבא שמר את ההתנגדויות שלו לעצמו ולא חלק אותן עם הוריו מתוך חוסר הרצון לפגוע ברגשותיהם.

סבא גדול מספר: "במשך השנים המצב הכלכלי שלנו השתפר מאוד. בינתיים, נולדו לי שלושה ילדים. אחד מהם נפטר בגיל שנה וחצי ממחלה. באותם ימים רקחה במוחי המחשבה לעלות לארץ הקודש ולא ירדה מעל הפרק מאותו הרגע ואילך ופעלה במוחי לילה ויום ולא נתנה מנוח.

בשנת 1933 התחלנו לקבל מכתבים מהמשפחה שלנו שעלתה לארץ, הם אמרו שעלי לעשות איחוד משפחות. וכך באותה שנה התחלתי לטפל בהוצאת פספורט לי ולאשתי ולשלושת ילדיי (בינתיים נולדה שרה, סבתא שלי, בר). לקח לנו שנתיים לקבל פספורט. כל הכסף שהיה לי ושחסכתי הלך על האישורים ומתן השוחד שהיינו צריכים לתת לכל מיני פקידים. זה היה יותר קשה מיציאת מצרים, כי טיפול יציאת מצרים היה כללי ולקח שנה אחת. ואצלי זה לקח שלוש שנים של ייסורים. בשנת 1935 הגיע לכפר אדם מהסוכנות היהודית. הוא שאל אם אנחנו חושבים על ארץ ישראל ואז הוצאתי מהכיס את הפספורטים ואמרתי שכבר למעלה משנתיים אני מחכה לסרטיפיקטים. הוא הבטיח לטפל בעניין. ואכן שנה מאוחר יותר קיבלתי מכתב שעלי ללכת לבגדד לקבל את הסרטיפיקט.

לדאבוני לא הצלחתי להשיג סרטיפיקט להוריי, וידעתי שעליהם להישאר בעיר עד שאני אעלה לארץ ואז אנסה להביאם במסגרת איחוד משפחות. כמעט שהחלטתי לבטל את כל העניין ולהישאר, אבל אבי המנוח אמר לי: "אסור לך לדחות את הקץ. אתה חייב לעלות וירחם ה'. אם ה' יזכה אותנו, נעלה, ואם לא, אתה זכית. ולכן עלה בלי שום דיחוי."

וביום חמישי, י"ב בחשוון תפצ"ו, 1936, שבח לאל, ובשעה טובה הגענו למחוז חפצנו, לירושלים עיר הקודש תובב"א (תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן). עשינו שבת עם בני המשפחה בשמחה ובששון."

סבא יוסי מספר: "אני עליתי מעירק בשנת 1950, הייתה עלייה המונית מטעם ממשלת ישראל. החליטו שיהודים מעיראק צריכים לעלות, אנחנו כמובן חיכינו לזה. עלינו על מטוסים לקפריסין ומשם לישראל. ב 1/1/1951 הגענו לארץ. משדה התעופה העבירו אותנו למחנה עלייה בקרבת חיפה והתמקמנו באוהלים. בבוקר קמנו ואני רואה מול עיני דבר שבחוצלארץ לא היה לי: ראיתי ים גדול והתפלאתי מאוד. היינו במחנה הזה 10 ימים ועשו לנו בדיקות וטיפולים ורישומים וכשהגיע התור להעביר אותנו למרכז הארץ שאלו אותי מה אני מעדיף - להתגייס לצה"ל או ללכת להתיישבות. הבחירה הייתה ברורה לי היות והייתי בגיל המתאים לגיוס לצבא, וכך ב 10/1/1951 התגייסתי לשירות קרבי בגבעתי."

סבא גדול מזכיר את יציאת מצרים, שהייתה "טיפול כללי" ולקחה פחות זמן ופחות סיבוכים וכסף מאשר הטיפול שלו בעלייה שלו ושל משפחתו שהיה על כתפיו בלבד וללא סיוע ממשלתי. סבא יוסי מדבר על "עלייה המונית", סיפור זה מזכיר את ההשוואה שעושה סבא גדול בין תהליך העלייה שלו לבין יציאת מצרים, שהייתה יציאה המונית ולכן היחידים לא נאלצו להתמודד לבדם מול המערכת.

הבדל נוסף הוא, שסבא גדול עלה כבר בתור אדם בוגר, ראש משפחה עם אישה וילדים שעליו היה לדאוג להם, ואילו סבא יוסי עלה בגיל צעיר יותר, ללא אחריות למשפחה, ומיד התגייס לצבא.

סבא גדול מספר: "שבח לאל, התחלתי לבקר במושבות העדה שלי בכל רחבי הארץ. חלק מהחברים ותושבים הכרתי מחוצלארץ והצעירים שעבדו עמי בירושלים. הביקורים הללו היו חיוניים מאוד כדי להעמידם באותה הדרך והמסורת שהיו מנת חלקם בחוצלארץ ולהוסיף להם אהבת ארץ ישראל שהיא מולדתנו ונחלת אבותינו ומוטלת עלינו חובה לבנות אותה ולשבת בה ולחיות חיים חופשיים בלי שעבוד זרים. היו מזמינים אותי לחתונות, בר מצוות, ברית מילה. לא עליכם, במקרה של מנחם אבלים, כדי ללמד אותם מה עליהם לעשות וכיצד עליהם לנהוג לפי אותם המנהגים והדינים שלנו עד היום הזה שהם קיבלו על עצמם."

סבא יוסי הקים את בית הכנסת "נזר אהרן" בשכונת בית וגן, והוא מספר: "הרבה זמן לקח, לקח כמה שנים. בגלל שלא היה בית כנסת קרוב אלינו, כאילו חזרנו לכורדיסטן להתפלל בתוך בית. אני הייתי בוועד שכונה והייתי גם בעירייה. הלכתי וביקשתי מקום לבית כנסת ואז קיבלתי, ויחד עם עוד כמה אנשים מהשכונה התחלנו בעבודה."

אבא מספר: "כשהייתי צעיר, היינו הולכים לראות סרטים בעיר העתיקה, היינו שמים את הכיפה בכיס ועושים את החגיגה החילונית שלנו. אבל בבית גרנו בתוך מסגרת כזאת שצריך לרצות את ההורים. לכן, פריצת הדרך למרות שהיא הייתה שם באיזשהו מקום היא באה רק מאוחר יותר בצבא. כי יצאתי מתוך המסגרת המאוד כובלת הזו, ויכולתי לחשוב מה אני עושה עם עצמי ועם חיי. התחלתי לחשוב מחשבות שהיו כרוכות בהרבה למידה עצמית של כתבים שהם חילוניים במהות שלהם, והבנתי שיש עולם אחר שבדאי לי להתחבר אליו וללמוד אותו. אני חושב שזה מה שהוביל אותי לאט לאט ליציאה מהעולם הדתי שחייתי בו, כי בעצם ברגע שהאידיאות שלך משתנות אתה משתנה."

כאן קורה משהו מעניין. בנקודה של ההתבגרות ובמקרה של סבא יוסי וסבא גדול - העלייה לארץ, הם בוחרים להמשיך ולחזק את הקשר שלהם לדת. סבא גדול מספר על עצמו לפני כן שלא רצה להיות רב, אבל בסוף בהגיעו לארץ זה מה שאכן עשה, הוא אף הוסיף על שימור המסורת מכורדיסטן את האהבה לארץ והבנייה שלה כערכים מרכזיים. כששאלתי את סבא יוסי איזה מנהגים הגיעו מכורדיסטן והם ממשיכים איתנו, סבא ענה "להיפך, אנחנו לקחנו מנהגים מפה לכורדיסטן, היהדות הלכה לגלות, נכון? היינו פה בארץ כל היהודים ואז הייתה גלות, הגלו אותנו הגויים לחוצלארץ" הציטוט הזה מראה על חוזק האמונה של סבא. השליחות שלו באשר לחיזוק הקשר עם הדת בארץ, היא הקמת בית הכנסת. ואילו אבא, בנקודה זו של התבגרות, הולך ומתרחק מצורת החיים הדתית שגדל עליה, הוא החליף את לימודי הקודש בלימודים חילוניים.

סיכום

הצלחתי לענות על השאלה באופן חלקי דרך הדיון וההשוואה בין המקורות שלי. מה שבעצם נוצר הוא סיפור זהות-יהודית ברצף משפחתי.

סבא גדול עלה לארץ בהיותו אדם מבוגר והצליח לשמר את "מסורת בית אבא" מכורדיסטן. הייתה לו הבטחה, אבא שלו נתן לו משימה להגיע לישראל ומהכוח הזה הוא עלה ועשה.

סבא יוסי גדל בכורדיסטן ועלה בגיל די צעיר, הוא עשה התאמה מסוימת של מה שהוא הכיר מחול למה שנהוג בארץ.

אבא לעומת זאת, נולד בישראל לתוך התרבות המעורבת שהייתה קיימת בארץ, ולמרות שגדל בבית דתי הוא הרגיש חופשי לסגל לעצמו מהויות ורעיונות אחרים משל עצמו, כביכול הייתה לו יותר לגיטימציה לבחור מה הוא רוצה ולבחור אחרת מהוריו, מאשר לסבא גדול או לסבא יוסי. יכול להיות שהדברים היו נראים אחרת אם אבא גם היה נולד בחול. סבא גדול וסבא יוסי היו כבולים באיזשהו מקום למנהגים והחיים שהכירו.

התשובה חלקית כי אין לי מסקנה ממשית הנובעת מהעבודה, יש התחלה של תשובה שאפשר עוד לברר אותה - ביחס ל"מחויבות" הזו שהייתה לסבא גדול וסבא יוסי, ולאבא שלי לא הייתה.

איך התפתחה הגישה שלי ליהדות? | אלה ביטוב

הנחות מוצא

בהתבגרותי בתנועה ועל רקע ההתעסקות בציונות גיליתי את האדישות שלי כלפי יהדות בכלל, וכמאפיין זהותי בפרט. כאשר עושים את הקשר בין הבחירה להיות חלוצים מחדשי תרבות בחברה הישראלית מתוך השייכות שלנו לעם היהודי ולגורל מדינת ישראל כמדינת היהודים, אני מגלה תחושה אמביוולנטית לגבי השאלה האם ניתן להכיל את הקשר הזה עליי. אני כן חלוצה מחדשת תרבות בחברה הישראלית מתוך שייכות. אני לא מחזיקה בשייכות לעם היהודי ולגורל מדינת ישראל כמדינת היהודים. אני ישראלית, כרגע. אני לא יהודייה. סליחה.

מדינת ישראל והחברה הישראלית הן שתי מציאויות חיים שחודרות לי ללב מידי יום ביומו. הבחירה שלי לחיות בישראל היא תוצר רציני של תהליך מורכב ומערער מבחינה משפחתית, חברתית ואישית, הנמשך לאורך כשלוש שנים.

באוגוסט 2012 עברתי ללמוד ולחיות בתיכון בינלאומי בדווינו, כפר דייגים קטן בצפון איטליה. חלקתי חדר עם 3 בנות- פצ'קה מסלובקיה, קטיה מאוקראינה, ונימרה מפקיסטן. בבניין היו עוד 12 בנות מאירופה, יבשת אמריקה, ואפריקה. בבית הספר היינו 192 תלמידים, נערות דעתניות ונערים אסרטיביים שהגיעו מ-90 מדינות מסביב לעולם. החברים הטובים שלי היו מהולנד, דנמרק, אקוודור, מלטה, מליזיה, ברזיל, לבנון, מצרים, איטליה, אוסטרליה, קנדה, סרביה, צ'כיה, פלסטין וכו', מעבר לשותפות שלי לחדר שהיו החברות הכי טובות שלי.

במשך השנתיים שלמדתי שם המוח שלי אסף, ליקט וניתח פרטי מידע שסדקו [אולי אפילו ניפצו] את פרדיגמות המחשבה החכמות והבוגרות שלי, ככול שהיו. הפרספקטיבה על כל נדבך חיים הלכה והתעצמה על עצמה: על שייכות, על משפחה, על זוגיות, על חינוך, על קידמה, על גלובליזציה, על כסף, על מלחמות, על גוף, על הצלחה, על חוכמה. כך מצאתי את עצמי שייכת לכל כדור הארץ, דואגת לאנושות כולה, פורסת את אפשרויות העתיד על העולם כולו, מקבלת כל מציאות כאמת, ומתחברת לייעוד של חיבור בין אנשים, תרבויות ועמים מתוך שוויון, חגיגת השונה, ואהבה.

כאשר התבקשתי לייצג את ישראל או את היהדות מצאתי את עצמי בדיסאוריינטציה פנימית. השתמשתי בהרבה מילים להסביר את הממשלה לעומת העם לעומת האדם הפשוט, לתאר את הדתי-אורתודוקסי לעומת הדתי-לאומי לעומת היהודי-חילוני, לנמק את צבא ההגנה לעומת צבא הכיבוש לעומת ההשתמטות לעומת חובת האזרח למדינה. בסוף הייתי מנסה לסגת לדעתי האישית. אבל מי אני, חמודה ומבולבלת שכזו, ומה הן דעותיי, ניצני מוסר מעוטי כריזמה, לעומת כוחות מדיניים ענקיים, סבוכים ומניפולטיביים שרק האילומיניטי, אולי, יכול לתפוש.

בתהליך ציונות בשנת השירות קראנו את "דמיון: על ג'ון לונן ואהבה" מאת זאב מגן. הייתי בדעת מיעוט, אך נחרצת להעביר את טענתי- שהעדפה לתרבות, אומה, דת, מעמד או קבוצה אתנית מסוימת מייצרת גזענות, פילוג ושפיכת דמים, למרות שהנחת הבסיס של נבדלות והישרדות אחד על חשבון השני היא שגויה. נולדנו במקרה במקום מסוים עם מנהגים מסוימים וכותרות זהות מסוימות, אבל לכולנו יש דם אדום וכולנו מתחברים לפירמידת הצרכים של מאסלו. הצורך לצייר גבולות ולהפוך הבדלים קטנוניים לתהומות בין קהילות כאלו ואחרות הוא הבנייה מניפולטיבית של האנושות הישנה.

מגן מתאר שהצורך האנושי שגורם לנו לקום בבוקר הוא אהבה, אהבה אוניברסלית לא מרגשת אף אחד. אנחנו רוצים אהבה ספציפית, ייחודית, מבדילה. היהדות אמורה להיות האהבה המבדילה שלי. האתגר שלי הוא שבמציאות וברחשי הנפש שלי היהדות לא מספקת לי את אותה אהבה מבדילה. האמירה שאני יהודייה כי

נולדתי יהודייה, כי אמי יהודייה, ואני הדור הצעיר ברצף של דורות יהודים אשר הקריבו את נפשם על מנת שאוכל להיות יהודייה בגלוי, באופן חופשי, וללא סכנת נפש- היא אמנם מרגשת מבחינת פאטוס, אך מרגישה לי כמו פנייה לקחת על כתפיי עול, ולא קריאת שייכות או זהות. איני מרגישה חלק מרצף היסטורי ואנושי יהודי, בדמי לא זורם הייעוד היהודי, והלוגיקה שלי לא מפתחת חמלה ספציפית לעם היהודי. כאן מגיעה השאלה המדריכית, והנוקבת מאוד בשבילי, "אז למה את כאן ולא בהולנד/הודו/פרו?".

תהליך ההשתקעות שלי בישראל התחיל ביוני 2014 ונמשך עד תקופה כלשהי ב-2017, שם החלטתי לחיות בישראל בהשלמה פנימית, תוך התמודדות אקטיבית עם תחושת חוסר השייכות, ולוותר על ההתלבטות היומיומית לגבי הגירה לחו"ל. חוסר החיבור שלי ליהדות אינה מדללת את הבחירה שלי לחיות בישראל ולהשקיע את מירב כוחותיי בפיתוח חברת מופת ישראלית. עם זאת, היא מאתגרת את הדיאלוג שלי עם תושבי המדינה. מחזור הלימוד 'יהדות כתורות' עימת אותי מחדש עם היהדות כזהות רווחת, והעלה בי את השאלה - מהי אותה יהדות חילונית הנשגבת מבינתי? מה עיצב את הגישה שלי ליהדות? איך הייתי יכולה להתחנך ליהדות בבית חילוני?

מושגים מרכזיים: חינוך, יהדות, מורשת, תפיסת זהות, העברה מדור לדור, חילוניות, תרבות יהודית.

על זהות

יצאתי לברר האם בני המשפחה מגדירים את עצמם יהודים. בשיחה עם משפחת פורת [הצד של אבא], דוד שלי אברהם חזר שוב ושוב לשאלה איך אני מגדירה מיהו יהודי בטענה שרק לפי תשובתי יוכל לענות לי. העניין הוא שהיום כל אחד מגדיר את עצמו איך שהוא רוצה, אוהב, מבין, מזדהה, אז חזרתי ואמרתי לו- איך שאתה מגדיר בשביל עצמך זה מספיק. אלא שתשובתו הייתה "כן, אני יהודי". אברהם, קיבוצניק בנשמתו, חילוני לחלוטין, שונא דת ואלוהות, אנטי ממסדי, הוא יהודי, כי שלושה דורות אחורה נשות המשפחה היו יהודיות. כמובן הוא לא ויתר על ההדגשה שהוא יהודי בתרבות ולא בדת. מכאן עלתה השאלה מהי התרבות היהודית, מה היא כוללת, ומה המסורות שלה.

"הזהות היא מכלול של מרכיבים שבאמצעותם האדם מגדיר את עצמו. מרכיבים אלה נחלקים לשני סוגים: מרכיבים של זהות השייכים לפרט מלידתו, כמו: מין, עדה וצבע עור. אלה הם מרכיבים שיוכיים שאינם ניתנים לשינוי. הסוג השני כולל מרכיבים נרכשים הניתנים לשינוי, כמו: מקצוע, דת ואזרחות. כל פרט בוחר להדגיש מרכיבים אחרים בזהותו." (מתוך: להיות אזרחים בישראל: מדינה יהודית ודמוקרטית, משרד החינוך, המינהל הפדגוגי, האגף לתכניות לימודים, ירושלים, תש"ס)

ברשותכם אשים דגש על המילים **מרכיבים שיוכיים שאינם ניתנים לשינוי**, ואתנגד בעדינות, שכן האדם הינו ברשות עצמו וחי את חיי מתוך הבנתו הפנימית והפנמתו האישית את עצמו וסביבתו. לכן איני מסוגלת לקבל את העמדה כי באדם יש מרכיבים שיוכיים או זהותיים שבלתי ניתנים לשינוי. ללא הזהות, התמצאות ומימוש דרך מאפיינים אלו, יהיו הם לכותרות חונקות בלבד.

מה הופך כותרת לזהות בשבילי?

זהות- יש לה השלכות פרקטיות על החיים. היא משנה סדר עדיפויות, ובאה לידי ביטוי מעשי. זהות- היא מכוונת, לוקחת חלק בחזון או ייעוד אישי. זהות- היא מספרת על האתגרים, המתחים, ההתמודדויות, הכאבים. זהות- חיבור לציר היסטורי מסוים, מאבקים, תרבות, גבולות. שייכות. זהות- הגדרה בירוקרטית שהוצהרה ע"י בעלי כוח או בעלי אינטרסים על מנת לבדל ולחדד.

"זהות: זהו אוסף של הזדהויות, המתארגנות על ידי האישיות המתפתחת מחד-גיסא, ומארגנות ומכוונות אותה מאידך- גיסא. האינטגרציה המתרחשת בצורת זהות האני היא יותר מסך כל חלקיה. זהו הניסיון המצטבר של יכולת "האני" למזג את כלל ההזדהויות עם ההתמחויות שהתפתחו מן הכישרונות המולדים ועם ההזדמנויות המוצעות על יד התפקידים החברתיים. תחושת זהות האני היא הביטחון של הפרט כי הדמיות (ההידמות) והרציפות הפנימית תואמת את הדמיות והרציפות של משמעות הפרט לגבי הזולת... הגדרה תיאורית זו מתייחסת לזהות האני הן כישות אובייקטיבית העומדת בפני עצמה והן כתחושה פנימית של הפרט לגבי ידיעת עצמו, דרכו ומטרותיו. ההגדרה אף מתייחסת לדרך רכישת הזהות גם כתהליך פנימי וגם כיחס גומלין עם החברה. לעומת השגת זהות האני יכול משבר הזהות אותו עובר המתבגר גם להוביל לפזירות הזהות. זוהי תחושה של חוסר ביטחון לגבי מטרותיו של המתבגר וחוסר יכולת להגדיר את עצמו-מיהו ומהו כיון חייו (אריקסון, 1968).

אריקסון מסביר כי מעבר להזדהות אישית עם כותרות זהות שונות, גם התפקודים החברתיים של זהויות אלו משפיעים על בחינת היחיד את השתייכותו לכותרות אלו. ברצון שלנו להשתייך לקבוצת זהות אנחנו מבינים כי ישנם מרכיבים מסוימים של הקבוצה שעליהם אנחנו לא שולטים. במקרה ומרכיבי הקבוצה יוצרים הסתייגות פנימית או ציבורית, היחיד נדרש למצוא לעצמו נימוק שיתעלה על ההסתייגות ויאפשר את המשך השייכות לקבוצה. עם זאת, אם השייכות כוללת להתלכלך במציאות הזהותית שאיתה אנחנו לא מזדהים, מהו בדיוק אותו רצון להשתייכות מבחינת חייו של היחיד, מעבר לביטחון חברתי?

על שורשים יהודיים

התכתבות עם אבא דורון

- האם אתה מגדיר את עצמך יהודי? אם כן, באיזה אופן, מה זה אומר בשבילך? אם לא, מה לא תואם בין היהדות לביןך לתחושתך?

כן אבל...

החינוך שקיבלתי ביצע הפרדה של היהדות לדת ועם. הדת הייתה (ונשארה) דבר שיש להתנגד לו מבחינת צורך ישן של עם עתיק, אז הידע הכללי היה קטן והיה צורך להסביר את העולם בלעדיו, ואת זה עשו בעזרת הדת. עם מהפכת הידע והנאורות לפני כמה מאות שנים התייתר הצורך בדת ואדם משכיל שנעזר במדע להבין את העולם איננו זקוק לדת. יתרה מזאת, הדת מפריעה, מטבע היותה קפואה ומקובעת באמיתות ישנות, לנהוג בצורה שמיטיבה עם כלל האנושות.

לעומת זאת, השתייכותנו (אנחנו זה החברה בה גדלתי, ולכן גם והשתייכותי) לעם היהודי היא עובדה קיימת. אם הורי הם יהודים וכך גם הוריהם וכן הלאה אז גם אני יהודי. גם אם אחליט בשלב מסוים בחיי שאהיה בן לאום אחר (מה שאיננו פסול בעיני) לעולם לא יהיה לזה את העומק, הרגש ותחושת האמת העצמית שלי. כך חונכתי. אני לא יודע בוודאות שזה נכון כי לא ניסיתי מעולם להיות צרפתי או הודי. צריך גם לזכור את נרטיב השואה שהיה חזק מאוד בתקופת החינוך שלי. לפי הסבר זה, השואה הוכיחה כי גם יהודים לשעבר, שהפסיקו במשך דורות לזהות את עצמם כיהודים, הוגדרו על ידי הנאצים כיהודים וזכו לאותו גורל. בבחינת גם אם תברח מזהותך ומעצמך, האויבים שלך לא יקבלו את זה, לכן עדיף להישאר מי שאתה, להתגאות בזה ולחזק את זה. קבלת השתייכותי לעם היהודי מתבטאת בשפה העברית שבה אני מדבר וחושב. בביצוע מסוים, לא בהכרח לפי מה שמנחה ההלכה היהודית אבל גם לאו דווקא אחרת, של טקסים, חגים ומנהגים ובכלל בעצם חיי בישראל יחד עם יהודים אחרים.

תראי בתשובה לשאלה 9 שהיהדות היא מרכיב בזהות שלי אבל היא בדרגה משנית מבחינת סדר החשיבות של יתר המרכיבים.

• **האם חשוב לדעתך להמשיך את קיומה של היהדות? כתרבות, כלאום, כהגדרת שייכות זהותית.**

כלומר לעשות פעולות אקטיביות של קירוב לבבות של יהודים לפי הגדרה ליהדות

לא כערך אובייקטיבי העומד בפני עצמו. חשיבותה של היהדות בעיני תלויה במה שהיא נותנת לקבוצת האנשים שמאמינים בה אבל היא איננה ישות עצמאית חשובה או לא. אם היא עושה עבודה - נותנת משמעות לחיי אנשים ומלכדת אותם לביצוע משימות לצורך השגת מטרות משותפות- חשוב שהיא תתקיים. מבחינתי האישית, מכיוון שהיהדות איננה ממלאת תפקיד חשוב מאוד בחיי אבל מצד שני נוכחת ויש לה משמעות, הייתי רוצה שהיא תתקיים. בהחלט אני יכול לדמיין שבטווח ארוך היא תיעלם.

• **מהו חינוך יהודי לדעתך? האם דיברת פעם עם אמא על לחנך אותנו עם או בלי שייכות יהודית?**

כמו שכתבתי בתשובה הראשונה, אני מזדהה רק עם הצד התרבותי, מסורתי של היהדות. אינני רואה בה השקפת עולם שיש לחנך לאורה. זהו פשוט מרכיב בזהות שלי שקיים כעובדה, שירשתי מהוריי ואין לי כוונה להתנתק ממנו. ככזו, אין לי נטייה מיוחדת לחנך ברוח היהדות. הסתפקנו במה שבית הספר לימד וכן בחינוך מתוך דוגמה אישית בו הילדים מפנימים את מה שההורים אומרים ומבצעים כחלק מהפעילות המשפחתית.

• **האם אתה אוהב לחגוג חגים? למה?**

כן. אוהב אבל לא מאוד. החגים מבחינתי הינם טקסים מסורתיים שמאפשרים לנו הרגשת שותפות עם בני העם שלנו, מדגישים לנו את מחזוריות השנה, מאפשרים לנו להיזכר מה היה בעבר ולחשוב ולקוות מה יהיה בעתיד.

בקיבוץ לחגים היה פורמט חילוני שונה מהמסורת ההלכתית שהסתמך על המסורת היהודית והוסיף עליו ערכים לאומיים ישראלים, חקלאיים ושיתופיים. לאחר שעזבנו ונשארו למעשה בלי מסגרת קהילתית, לעניין החגים, השתתפנו חלקים בחגיגת החגים במסגרת המשפחתית המורחבת או במשפחה הגרעינית שלנו. מכיוון שאמא ואני חונכנו בצורה שונה משמעותית, התקשינו לבנות דרך פרטית שלנו איך צריך לחגוג ובמידה רבה זה די התמסס.

• **האם היו איזכורים ליהדות בחינוך הקיבוצי? האם היו דמויות בקיבוץ שעסקו ביהדות? באיזה אופן?**

כן בוודאי. הקיבוץ, כמו אני חושב כל ישראל, כלל אנשים מהמון ארצות ומהרבה רקעים ודרכי חינוך שונות. כמעט כולם היו יהודים כך שזה היה אחד הנושאים המלכדים. אני חושב שכל אחד חיפש ומצא את הדרך שלו לעסוק בזה.

היה למשל מורה שעשה דוקטורט בחקר המקרא והיה מרצה במוסדות אקדמיים. היה מישהו שבמשך שנים חיפש את הדרך המתאימה לעשות קבלת שבת קיבוצית משותפת, מה שכבר לא מתקיים. החגים כמובן וגם הרבה מורים לעברית שהיא חלק משמעותי של היהדות.

• **האם אמא ואבא שלך דיברו על עצמם כיהודים, או על היהדות כבסיס זהותי שלהם?**

לא זכור לי. אני מניח שמה שאני מרגיש, שהזהות היהודית שלי היא פשוט עובדה, היה נכון גם לגביהם.

• **בחינוך שלך אותנו, האם ניסית להנחיל הגדרות זהותיות כלשהן?**

אני חושב שלא. שוב, חינוכתי בדרך של דוגמה אישית. הראיתי מה אני עושה אמרתי מה אני חושב אבל לא ציפיתי שמי מבינכם יהיה בדיוק כמוני.

אני חושב שתפקיד ההורה הוא להכין את הילד לחיים העצמאיים שלו כבוגר ולא לייצר לעצמו שיכפול שימשיך את עצמו. הילד לא אמור להיות כמו הוריו. הוא צריך למצוא את הדרך שמתאימה לו ושתגרום לו אושר.

• **איזה כותרות היית מכניס לזהות שלך? אחת או עשר, מה שיוצא.**

לפי סדר החשיבות :

1. אני עצמי. דורון ביטוב.
2. משפחתי הגרעינית. אמא, את דניאל רוני ואני.
3. הקהילה. מי שאני חיי איתו בסביבה הקרובה והיומיומית. פעם זה היה הקיבוץ שהייתה קהילה משמעותית אך מאז שעזבנו זה פחות משמעותי. היום זו קבוצת האנשים הקרובים יותר שארצה לעזור להם והם ירצו לעזור לי במקרה הצורך. משפחה מורחבת, חברים שכנים וכיו"ב.
4. השקפת עולם. מי שמגדיר עצמו הומניסט, חילוני \ אתאיסט, ליברלי, דמוקרט וקצת נטיות סוציאליסטיות לא יזיק.
5. הלאום – ישראלים. במקרה שלנו כל מי שחיי בישראל.
6. העם היהודי. חלקו חיי בישראל וחלקו מחוץ לה.
7. האנושות כולה. בלי הבדלי צבע, דת מין וכיו"ב.

אבא דורון גדל והתחנך בקיבוץ מזרע, אשר הוקם כחלק מתנועת הקיבוץ הארצי של השומר הצעיר. ידוע כי השומר הצעיר הינה תנועה ציונית, והקיבוצים הוקמו מתוך ציונות ודאגה לבניין הארץ לעם היהודי. אם כן, מקימי הקיבוצים בהכרח זיהו עצמם כיהודים. הבחירה שלהם לעלות לארץ ישראל ולהקים חברה שיתופית בהכרח התבססה על זהותם היהודית. מכאן עולה השאלה באיזה אופנים ניתנו ביטויים ליהדות בחינוך השומרי?

צבי לם התעמק בשיטת החינוך של השומר הצעיר וזיהה חמישה מאפיינים ועקרונות בסיסיים שעוצבו ב-1913: 1929:

1. השומר הצעיר כתנועת נוער בעולם של ראשית המאה העשרים שמאפייניה הם:

- (א) סלידה מן 'החברה' וכמיהה ל'חברותא' – התארגנות נוער המורד במבוגרים;
- (ב) דרכי ההכרה ומבחן האמת – שאיפה לאמת פנימית של בני הנוער;
- (ג) אחריות עצמית של חברי התנועה לפעילותם;
- (ד) 'ברית' (בונד) – התאגדות ארצית של החברותות;
- (ה) כוליות – התנועה מקיפה את כל חיי חבריה אף שהם פועלים יחד רק חלק מהזמן;
- (ו) השפעת התנועה על העמדות הנפשיות של חבריה ועל מניעי התנהגותם;
- (ז) שימוש בשיטות חינוכיות של מערכת סמלים וחינוך עקיף על ידי חוויות נעורים וללא תכנים ישירים.

2. השומר הצעיר כתנועת נוער אידאולוגית, לאומית-ציונית וסוציאליסטית.

השומר הצעיר חיבר בין שתי אידאולוגיות: האידאולוגיה הלאומית היהודית (שהתחזקה בהשפעת הלאומיות הפולנית של העת ההיא, ועמדה במרכז פעילותם של צעירי ציון) והאידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית (הטרומרקסיסטית) השראת 'השומר' ו'היהודי החדש' בארץ, בריא הגוף והקרוב פיזית לאדמת מולדתו.

3. השומר הצעיר כתנועת נוער שהיא שלב בהתפתחות אישית.

תנועת השומר הצעיר מילאה צורך אישי של בחינה ומיצוי כישורים אישיים ובחירת זהות אידאולוגית: הכרעה אישית אם לעלות לארץ ישראל, ואימוץ ערכי היסוד השומריים הנרכשים בתקופת תנועת הנוער גם בחיים הבוגרים שלאחריה כדרך חיים, אף ללא עלייה לארץ והתיישבות בקיבוץ. לם הדגיש את ההיבט הפסיכו-חינוכי וטען שבעידן של בוקה ומבולקה אידאולוגית בחברה היהודית האירופית, הנאבקת בין ישן לחדש, היו תנועות הנוער 'לאיים' אנטי-אנוניים בתוך החברה האנומית הזאת, סיפקו פרספקטיבת עתיד ציונית-סוציאליסטית לחברה בלתי יציבה, ושימשו תחליף למשפחה, ולקבוצת הגיל.

4. השומר הצעיר כתנועת נוער מגשימה. בתקופה הנדונה התגבש דגם תאורטי של מושבה שומרית

קומונלית, חוות הכשרה חקלאית, המשלבת פרט וקהילה כהכנה להתיישבות הקיבוצית של תנועת הקיבוץ הארצי של השומר הצעיר (ביתניה עילית ו'קהילייתנו' בארץ 'הגשימו' את החזון ובו בזמן שימשו מקורות השראה חינוכית למושבות השומריות באירופה).

5. השומר הצעיר כתנועת נוער 'מתקדמת'/'חדשנית'/פרוגרסיבית.

לם קשר בין שיטת החינוך השומרית ל'מחשבת החינוך החדש' ומצא מכנים משותפים בינה לבין עידן הערעור על החינוך המסורתי, ה'ישן', של המאות התשע עשרה והעשרים, שבהן גם תנועות הנוער נתפסו כחלק

מהחינוך החדש, הפרוגרסיבי והמתקדם, המשמש חלופה לחינוך קיים. אכן, קיימים קווי דמיון בין החינוך השומרי לזה הפרוגרסיבי, ולם אף קשר זאת להמשגה המשולשת שלו בתחום החינוך – סוציאליזציה (חברות/שחבור), אקולטורציה (הנחלת תרבות) ואינדיבידואליזציה (דגש על היחיד).

בהמשך למאפיינים אלו, בוועידת הבוגרים העולמית בשנת 1930 ובכינוס הבוגרים בארץ ישראל בשנת 1931 הקיבוץ קיבל מעמד של דרך ההגשמה היחידה. בהתאם לכך, הונהגה מסורת של הענקת סמל הבוגרים של תנועת השומר הצעיר רק לחברי התנועה הבוגרת שהתחייבו להגשמה בקיבוץ. לקראת הענקת הסמל הונהגה סדרת בירורים שמטרתה לבחון כל פרט בדרכו של היחיד כבוגר תנועת השומר הצעיר, כלומר מה הוא עושה בשביל לחיות את האידיאליים של התנועה, שמגמתה היא הגשמה בקיבוץ.

החינוך השומרי בארץ ישראל התפתח בשנים שבין 1929-1948 לפי חמשת עקרונות הבסיס שפורטו מעלה. נעשתה התאמה של שיטת החינוך של התנועה באירופה לתנאים המקומיים, אך נשמר דמיון במאפיינים רבים: פנייה לנפש החניך, כוליות, קבוצה ומדריך כבלי הדרכה עיקריים, תכנים מרקסיסטיים וסוציאליסטיים, לימוד מושגים פוליטיים ועוד. חינוך זה בא לידי ביטוי בעיקר בתנועת הנוער, ובחיי הקיבוצים של התנועה. בשנת 1946 הוקמה מפלגת השומר הצעיר, ועד שנת 1950 היו לתנועה 16 קני עולים שהוקמו במטרה לסייע בקליטת העלייה הגדולה לישראל.

משברי הקיבוצים בשנות השבעים השפיעו ישירות על חברי השומר הצעיר: הקיבוץ חדל להיות יעד הגשמה אטרקטיבי, מספר חברי הקיבוץ המגשימים ירד, בני הקיבוצים לא היו מחויבים לתנועות כבעבר, ופעילות חינוכית-קהילתית הפכה לאפיק הגשמה חלופי לקיבוץ.

אבא שלי ילד שנות השישים, הוא גדל לתוך תחילת המציאות המתוארת מעלה. ככול שהולכים עם הסיפור של תנועת השומר הצעיר ושינוי ביטויי האידיאולוגיה החינוכית, רואים כי ערך הציונות הסוציאליסטית נשאר מרכזי והכרחי בהתאמת פעילויות התנועה לתנאים המתחלפים [בתי ספר יסודיים, בתי ספר על יסודיים, שילוב עולים, פנימיות, תנועת הנוער, שנת שירות, הגשמה, ועוד], גם אם הוחלף בכותרתו 'לציונות ויהדות הומניסטית ודמוקרטית', ו'יהדות חילונית'.

ניתן להבין כי היהדות והציונות של בני הקיבוצים התבטאו בפרקטיקה ממשית. מוסדות החינוך הקיבוציים קלטו עולים חדשים, יצרו מסגרות הסתגלות לעולים, וקלטו מתנדבים בינלאומיים שבאו לתת יד בעמל הקיבוץ. בכך למעשה ילדי הקיבוצים חיו מציאות של התקבצות יהודים למדינת ישראל ולמען מדינת ישראל. גם מתן הסמל של השומר הצעיר רק למי שהבטיח הגשמה יצר פרקטיקה של ציונות מאוד מוגדרת- היהודי הראוי והערכי יודע שעליו לעלות לישראל ולהקים התיישבות. במקביל לאלו, החינוך הפעלתני לעבודה ולחקלאות, שהיה אינטגרלי בחינוך הקיבוץ, יצר עוד פרקטיקה של אהבת האדמה ובניין הארץ בידיים. היהדות הייתה עובדה בלתי ניתנת לערעור מצד דור מקימי הקיבוצים, ולכן לא היה צורך להסביר או לגייס את הילדים למען היהדות.

אם כן, ניתן להבין כי בתקופה זו הפריבילגיה לחשוב או לשאול על האפשרות להיוולד יהודי לפי הגדרה אך לחיות לא יהודי לפי זהות, לא הייתה רלוונטית בשטח. עוד גורם שחסם את האפשרות הזאת היה מלחמת העולם השנייה, והשואה היהודית בפרט, שהדגימה כי הבחירה להיות יהודי מוגדרת על ידי גורמים חיצוניים ליהודים, ולכן דודה עירית אומרת "אני יהודייה בכל מקרה, ראית מה קרה בשואה, מה זה משנה מה הייתי אומרת לנאצים וכמה דורות הפרידו ביני לבין היהדות".

התכתבות עם אמא מיקי

- האם את מגדירה את עצמך יהודיה? אם כן, באיזה אופן? מה זה אומר בשבילך? אם לא, מה לא תואם בין היהדות לבינך לתחושתך?

כן. אני מגדירה את עצמי יהודיה. האופן בו אני מגדירה את עצמי יהודייה מתבטא בתחושת השייכות שלי ובאופן בו אני מציגה את עצמי. בשבילי להיות שייכת לעם היהודי אומר להשתייך לתרבות ארגונית בעלת אופי של חברה המושתתת על הומניות ועזרה הדדית סבלנות וסובלנות לאחר.

- **תארי 5 נקודות מפגש משמעותיות שהיו לך עם היהדות כדת או כתרבות- אפשר גם חוביות וגם שליליות, כל עוד הרגעים האלו השאירו עליך רושם, עוררו מחשבות, יצרו איזושהי אבן פינה בהבנה שלך את השייכות או אי השייכות שלך ליהדות.**

1. תפילת כהנים ביציאת יום כיפור. חווית ילדות מרגשת מאוד. בית הכנסת מתמלא בכל הילדים. כל ילדי המשפחה מצטופפים תחת הטלית של אבא שלהם. ומתחת לים הטלית נשמעת תפילת ברכה מרגשת.
2. ספר התנ"ך שעורי תנ"ך ושעורי תלמוד. הייתה לי מורה מהממת לתנך ומורה מזעזע לתלמוד. אז מהתנ"ך לומדים שזהו ספר היסטוריה המכיל סיפורי מנהיגות פוליטיקה ועוד. מהתלמוד לומדים איך לנהל חברה/עם תחת סובלנות דיונים מפולפלים ויצירת דיני משפט. תוך שמירה והגנה על החלשים בחברה.
3. מגורים ליד בית כנסת. בחגים וחגיגות שמיעת הניגונים והזמירות בציבור יחד עם ריקודים בצוותא.
4. חוקי הנידה והטהרה. התייחסות לאישה וצרכיה, שמירת היגיינה וקביעה בפני הבעל על חובותיו.
5. נישואין. בשנים האחרונות חל שיפור בטקס החתונה עצמו. אבל זהו מוסד ארכאי שמסרב לעזוב את תקופת האבן.

- **האם חשוב לדעתך להמשיך את קיומה של היהדות? כתרבות, כלאום, כהגדרת שייכות זהותית. כלומר לעשות פעולות אקטיביות של קירוב לבבות של יהודים לפי הגדרה ליהדות**

השאלה בעייתית. מה זה יהודים לפי הגדרה??
הבעיה במאה האחרונה היא שקמו להם בעלי בית על היהדות אשר מגדירים מי הוא יהודי. ומה היא יהדות. אני לא חושבת שהם צודקים בהגדרתם ואף חוטאים ליהדות עצמה בעשותם כך. ואני לא מזדהה עם מושג ההגדרה. אבל אני חושבת שנכון מאוד לשמור על היהדות שהיא גם תרבות, גם שייכות וגם לאום.

- **באיזה אופן ההורים שלך ייצגו את היהדות בשבילך? מה הבנת על היהדות דרכם?**
ההורים שלי בפרט אבי הגיע מבית דתי שמרני. אבי מרד בשמרנות ושמר על המסורתיות. חגגנו את כל החגים כהלכתם עם תפילות וסידורים. חונכתי על ערכי היסוד של הדת היהודית כפי שהזכרתי: הומניות וערבות הדדית.

- **מהו חינוך יהודי בשבילך? האם דיברת פעם עם אבא על לחנך אותנו עם או בלי שייכות יהודית?**
חינוך יהודי הוא חינוך לחקר, ללמידה, להבנה. לחיים בערכי מוסר גבוהים. תוך עזרה ומתן. בעלי היקר הוא אפיקורס. מאחר ואני מגדירה את יהדותי בלב ובמעשים יומיומיים בנסתר, ושנינו לא כופים את דעותינו עליכם מינקות - הפן היהודי מסורתי של תפילות וחגים התבצע רק בכינוסים משפחתיים אצל הוטורי [וטורי- שם כולל למשפחה המורחבת מצד אמא]. בכללי שוחחנו בנושא לאורך השנים והשארונו לכם להחליט מה טוב לכם. בדיוק כמו שקבלת תמיכה כשרצית לצום. אבל מצד שני לא תמכנו בתפילת ליל ששי בערב כי אבא גם לא יודע וגם הרגיש עם זה מזויף.

- **אם מדינת ישראל הייתה מתפרקת והיהודים היו יוצאים שוב לגלות, האם היית עוברת לחיות עם קהילה יהודית במדינה אחרת, או נטעמת כמהגרת חסרת זהות?**
לא יודעת לענות על שאלה זו. היא היפותטית מדי. בכללי אנחנו לא אנשי עדר. מצד שני בחיים שלנו היום חסרה לי מאוד הקרבה למשפחה, אז...

- **בחינוך שלך אותנו, האם ניסית להנחיל הגדרות זהותיות כלשהן?**

כן. במיוחד איתך - הרי התעקשתי על שירות צבאי כי את יהודייה התורמת את חלקה בקיומה של מדינת היהודים. לא זוכרת לפרט כי אף פעם לא דחפתי תושב"ע בשום נושא זהותי. זה הכל היה בטפופים. אבל כל השנים נאמתי על הדת היהודית כדת חכמה וטובה.

• מה את חושבת על זה שאני מגדירה את עצמי לא יהודייה?

אין לי מה להגיד על זה. אם זה טוב לך ונוח לך - אשריך.

אמא מיקי גדלה בבתי-ים בבית מסורתי. כאמור, מבחינתה היא גידלה אותנו לאור התרבות היהודית. אימי יהודייה, מאמינה באלוהים אפילו, נרתעת ממצוות הדת היהודית ומאמונה עיוורת. אם כן, מה הם הערכים היהודיים או האלמנטים היהודיים שהיו יכולים להיטמע בי?

יעקב מלכין, בספרו "במה מאמינים יהודים חילונים" ניסה לענות על שאלו מעין אלו. במבוא לספרו, מלכין שם דגש על שתי סוגי אמונות: "אמונות המתבטאות במנהגים ובחגים חדשים: מזה כמאה שנים מקיימים היהודים החופשיים תהליך של חיפוש אחר ביטויים טקסיים חדשים לציון החגים הלאומיים ולמועדי מחזור החיים ולעיצובם של טקסים אלה. מאות הגדות של פסח, למשל, ראו אור בניסיון לתת פנים חדשות לחג יציאת מצרים, בהמשך למסורת ההגדות, מאז רבי עמרם ורבי סעדיה במאות התשיעית והעשירית לספירה. אמונות המתבטאות בהתנהגות ובתרבות פוליטית: ההשתתפות והתמיכה בדמוקרטיה החילונית בישראל מקובלת על דעתם של רוב אזרחי המדינה ומבטאת את אמונתם כי דמוקרטיה חילונית עדיפה בעיניהם משלטון הלכה, או מציות לרבנים המתיימרים לדבר בשם האלוהים."

מלכין ממשיך ומסביר כי היהדות החילונית, מעצם היותה דורשת את מקומה בחברה, מהווה תשתית ללאומיות היהודית אשר שמה במרכזה את ההומניסטיות. היהודי החילוני מעצב את אמות המוסר שלו לפי ערכים כלל אנושיים הנבחים באופן רציונלי על פי מידת תרומתם להומניזציה של האדם ולאיוכות חייו. הערכים ההומניסטיים הם אלו שמכריעים במחלוקות בין מצוות, חוקים, או הלכה, כמו גם נותנים הסבר לאיבוד המשמעות בקיום מצוות כאלו ואחרות. עם זאת, גם מלכין מסכים כי הגדרת האמונה החילונית לוקה בחסר, וממליץ לברר את הערכים והעקרונות המנחים למימוש היהדות שלהם.

אמא שלי אכן מחוברת לעם היהודי. חשוב לה שתהיה מדינה ליהודים, המצב הפוליטי במדינה מסעיר אותה, מצוות דתיות שכוללות אפליה מבעיסות אותה, היא מאמינה שהמסורת היהודית שמה דגש על ערכים חיוניים, והיא תעדיף לחיות בישראל על פני כל מקום אחר. החינוך שלה אותנו הגיע מתוך 'חיה ותן לחיות' ולכן היא הביעה בפנינו את תפיסת העולם שלה והדעות שלה, אך לא העבירה אלינו במכוון אידיאולוגיה או זהות מסוימת.

סיכום והשראה

5 מפגשים משמעותיים שלי עם היהדות:

- בבית היינו אוכלים חזיר, וידעתי שאסור שאחרים ידעו כי אז זה יפגע בי חברתית. ההורים מעולם לא אמרו לי להסתיר או לשקר. כשהיו באות חברות הם היו מסמנים לי איזה מאכלים הם לא כשרים וככה הייתי יודעת מה לא להציע.
- בכיתה ד' או ה' התחלתי לנשק מזוזות. ממש רציתי להאמין באלוהים, וחשבתי שזה יסמן אותי בפניו וככה הוא יתגלה אליי.

- מגיל 11 התחלתי לצום ביום כיפור. בהתחלה זה היה כדי להוכיח שאני יכולה, מניע חברתי לחלוטין. מכיתה ז' או ח' יום כיפור הפך לראש השנה הפרטי שלי. זה יום שלם לחשבון נפש, מפגש נפשות, ועיבוד לשנה שהייתה מאז יום כיפור הקודם. כל העולם עוצר, וזה עושה לי שקט, ומאפשר לפגוש חברים מחוץ למרוץ היומיומי. הצום מנקה את הגוף מרעשים פנימיים. היו שנתיים שהרגשתי לא טוב ושברתי את הצום, אבל לא הרגשתי על זה אשמה.
- בשנת שירות בתנועה גיליתי לראשונה שחילונים עושים קבלת שבת. שירי השבת שהיו סביב אלוהים צרמו לי מאוד בהתחלה. במרוץ הזמן קיבלתי את הטקס כמסורת של מפגש, הבדלה בין קודש לחול, והערכה למה שיש.
- סדר פסח במשפחת וטורי, הצד של אמא, תמיד נראה כמו הצגה רבת משתתפים ביזארית ומלאה סאטירה. הדודות משתגעות, מביאות אוכל שמספיק ל-200 אנשים למרות שאנחנו רק 30, השירים מלווים בהמון רעש וצילצולים, רוב הגברים לא משתתפים בהמולה אלא מקבלים בשקט את הסערה החולפת, דוד משה מנהל הסדר מנסה להנמיך את הפיטפוט כדי שכולם ישמעו את סבב הקראת ההגדה. בשלב האוכל יש אולי 2 דקות שכולם באמת יושבים לשולחן ביחד. בסוף, הנשים מעשנות ומתלחששות בחוץ, הגברים בספה רואים טלוויזיה מחפשים נושאי שיחה, והילדים מעסיקים את עצמם בחצר או בפינה שהוקצתה להם.
- סדר פסח בחדר אוכל של הקיבוץ, בצד של אבא, היה משעמם. האוכל הרבה פחות טעים, ולפעמים היו גם בירות על השולחנות.

ככול שאני הולכת אחורה בזכרונות אני מבינה שבילדותי היהדות הסתכמה בשאלה אם יש אלוהים או אין אלוהים. בניסיונות שלי לענות על השאלה הזו עברתי דרך לוגיקה, השפעות חברתיות, רגשות אבסטרקטיים, וקיום מצוות. בכיתה י' או יא' הייתה לי חברה במוזיעין שהתקרבה לדת, פתאום היא הצהירה שהיא שומרת שבת, נטלה ידיים, התפללה בבוקר ובלילה. הופתעתי מאוד מהשינוי שלה כי לא הבנתי למה היא פונה לאלוהים. היא חזרה ואמרה שהמעשים האלו עושים לה טוב, אז לא ראיתי טעם לפצח את הלוגיקה של האמונה שלה.

היום, בגיל 23, אני חושבת שהיהדות זה אלמנט שאין בי, והעניין הוא לא לגרום לי להבין שהוא קיים בי ככה או ככה, ואני סתם עקשנית או חניכה מתנגדת. בשנות ההתבגרות שלי חוויתי תהליך חיברות ושייכות בתיכון בינלאומי באיטליה, ולפני כן לא היו לי חוויות השתייכות, קשר, או הזדהות עמוקה עם המקום בו גדלתי, על כלל מעגליו- מודיעין, מדינת ישראל, הלאום היהודי. יום השואה היה מאוד יקר לי כשהייתי בבית ספר יסודי, חשפתי את עצמי לעשרות ספרים, עדויות, וסרטים בנושא, והרוע האנושי זיעזע אותי. למרות זאת, לא פחדתי שזה יקרה לי. חגגתי חגים עם המשפחה המורחבת, למדתי תנ"ך כמו כולם, למדתי על מלחמות ישראל והפחד מחורבן המדינה, נחתי בימי שבת, הייתי חניכה ומדריכה בצופים - ובכל זאת, הדגש על היותי יהודייה בפועל, ולא רק לפי ההגדרה היבשה, לא פגשה אותי באופן שחדר לעצמי שלי. גם הוריי גדלו לתוך מציאות שהם 'פשוט יהודים' ללא צורך הוכחה, ולכן לא הרגישו צורך להדגיש את המילה הזאת או את המהויות שנובעות ממנה.

אני לא מפחדת להיות לא יהודייה. ההגדרה 'ישראלית' מספקת אותי וקוראת לי לקחת אחריות על הסביבה שלי והמקום בו אני חיה למען האנושות שמתקיימת פה. זה מה שאני מאחלת גם לספרדים וגם לאינדונזים. עם זאת, אני בהחלט מאחלת לחקר של התרבות היהודית והיהדות החילונית שיביא לתוצרים מהותיים ופרקטיקה חינוכית בבתי הספר היהודיים- בישראל ובעולם. יש צורך בהגדרה ברורה יותר, מילולית ומעשית יותר ואבסטרקטית פחות, של חינוך יהודי שאינו דתי על מנת לחולל פיתוח תרבותי, ערכי, רוחני, זהותי, ודיאלוג המאפשר גישור וקירוב בין יהודים על כלל הספקטרום האתאיסטי-דתי, למען חברה מאוחדת, שלווה, ומודעת יותר, פחות משוסעת והישרדותית.

אורי פורת, בן דוד:

"ברור שהיחס שלי לישראל נובע מזה שאני גר כאן וכאן נולדתי. זה עקרון של הפרמקלצ'ר להתייחס למה שקיים בשטח הספציפי. וכן ציונות זו מילה שיכולה להגיד הכל. אבל העניין הוא לא מה זה אומר ציונות אלא מה אנחנו כאנשים שחיים כיום בתוך מציאות הזו וכל האדמה הזו אומרים. להבנתי, אם נבחר לדבר על חברת מופת, זה יכול לשמש אותנו. זאת הכוונה, לעשות ריקליים לציונות לא כי זה מה שהציונות צריכה, אלא כי זה מה שאנחנו צריכים. משהו שנוכל לחיות למענו."

זאב מגן, מתוך "דמיון: על ג'ון לנן ואהבה":

"היהודי הוא נס הנצח. הוא, אשר טבח ועינוי של אלפי שנים לא הצליחו להשמידו, הוא, אשר לא אש ולא חרב ולא אינקוויזיציה לא יכלו למחותו מעל פני האדמה, הוא, שהיה הראשון להציג לנו את דברי האל, הוא, אשר זמן כה רב היה שומר הנבואה, חלוץ החירות, ויוצר הציביליזציה האמיתית, ואשר העניק את כל אלה ליתר העולם — עם כזה לא יוכל להיכחד. היהודי הוא אלמותי כנצחיות עצמה. ("מהו יהודי", הג'ואיש וורלד, לב טולסטוי, 1908). אם תתחבר באופן פעיל ועמוק לכל זה — [...] השראתו של עם שמעולם לא נכנע תמלא את ראותך, ותדחף אותך לגדולות. באורו תראה אור, מכוחו תשאב אמונה, מענותו תלמד לכאוב באמת, מהצלחותיו ומכישלונותיו תשכיל, על כנפיו תמריא למרחבי עולם, בנצחיותו תחיה חיי נצח. ולבסוף תבער, תבער בלהט ובקדחת ובעוצמה ובתשוקה של עמנו ישראל החי וקיים, הסנה הבוהק ואיננו אוכל."

ביבליוגרפיה

1. שיטת החינוך השומרי בתנועת הנוער ובחינוך הפורמלי, יובל דרור, התנועה החינוכית, 2016.
https://humanities.tau.ac.il/sites/humanities.tau.ac.il/files/media_server/humanities/zionism/%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C/23/Dror.pdf
2. במה מאמינים יהודים חילונים? , יעקב מלכין, ספריית הפועלים, 2000.
<https://in.bgu.ac.il/bgi/iyunim/DocLib8/Dinur.pdf>
3. תאולוגיה חילונית: לביקורת החילוניות הישראלית דרך הגותו של הנס יונס, אבנר דינור, עיונים בתקומת ישראל (סדרת נושא, כרך 7): מעבר להלכה, עמ' 160-184.
<https://in.bgu.ac.il/bgi/iyunim/DocLib8/Dinur.pdf>
4. חינוך יהודי במרחב החילוני לשם מה? טקסונומיה של גישות אפשריות, ד"ר איתן שיקלי, מכון שכטר, 2007.
<https://schechter.ac.il/article/%D7%97%D7%99%D7%A0%D7%95%D7%9A-%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99-%D7%91%D7%9E%D7%A8%D7%97%D7%91-%D7%94%D7%97%D7%99%D7%9C%D7%95%D7%A0%D7%99-%D7%9C%D7%A9%D7%9D-%D7%9E%D7%94-%D7%98%D7%A7%D7%A1%D7%95%D7%A0>
5. 'דמיון: על ג'ון לנן ואהבה' הופיע לראשונה בכתב העת 'תכלת', סתיו 1999

מהם התכנים המחייבים של זהות יהודית-חילונית-ריבונית? |

איתמר לוין

פתיחה

אתחיל בלדייק את מטרת החקר. זהו לא מחקר היסטורי ולא מחקר שמטרתו להגיע לאיזו אמת אבסולוטית. אני לא עורך אותו "לתועלת הציבור" ולא מתיימר לפתור למישהו בעיה זהותית זו או אחרת. אני מתחיל לכתוב את העבודה הזו, שאני מקווה שתיטול ממני הרבה מזמני בתקופה הקרובה, כדי להתחיל לשפוך מעט אור על סוגיה **אישית** שמטרידה אותי כבר שנים רבות (מהבחינה הזו הלימודים בתארבות הם מעין קליימאקס). אם אצליח לייצר לעצמי קצה חוט של תשובה - לא יהיה מרוצה ממני.

נשאלת השאלה - אם כבר סיפרתי לכם שזהו חקר אישי, מדוע אני מפרסם אותו כאן? ובכן, אני מפרסם את החקר הזה משני טעמים. האחד - אני מאוד מחפש שותפים שיחקרו את העניין איתי. אני אינני מתיימר להגיע בחקר זה לתשובה סופית לשאלה אינסופית זו. השני - אני חושב שהחקר הזה עשוי להיות רלוונטי לרוב המוחלט של מי שנמצא כרגע בחדר. אני חושב שזו הרלוונטי גם לרבים מיושבי הארץ, ולא אגזים אם אגיד ששאלה זו מעסיקה גם כן עוד רבים מאוד מחוץ לישראל. אני עורך את החקר הזה, משום שישנן שאלות שלא נותנות לי מנוח והתשובות קיימות, רק צריך לחפש טוב. אני מזמין אתכם - חברי תנועת תרבות, משפחותיהם ושותפים לדרך - לתת הצצה להתחבטויות האישיות שלי עם שאלת הזהות היהודית. יותר ממוזמנים להעיר או לבוא להתווכח איתי, קריאה מהנה.

השאלה שניסחתי מתמצתת בצורה טובה את הסערה שמתחוללת לי בראש בכל פעם שאני נדרש לעומקו של כל עניין אקטואלי שהוא. בין אם אני קורא על הכיבוש כלפי העם הפלסטיני ביש"ע, לבין אם זה פוסט של חבר שירד לברלין, לא מרפה ממני השאלה - לשם מה אנחנו עושים את כל זה? למה אנו פה, מה הזכות שלנו על המקום הזה, ומה קושר אותי, כחילוני, למקום הזה. הנה מקרה בוחן שיעזור שמדגים את הקושי.

מקרה בוחן - ברית מילה בשוק הכרמל

בשנת השירות שלי באחד מימי השישי, נסעתי עם חבר טוב מהתיכון, דויד שמו, לתל אביב. כמחווה לימים היפים כשעל חשבון השיעורים האחרונים היינו נוסעים לחנות מיצים בשוק הכרמל, הלכנו להסתובב קצת בשוק. ביציאה ממנו לכיוון אלנבי, עמד איזה בחור מבוגר עם שלט ענק נגד ברית מילה. הוא דיבר איתנו קצת, וטען טענה שלא שמעתי לפני - "מכוח איזו זכות, כיום במדינה דמוקרטית ומודרנית, אנו מסוגלים לקבוע לילד בן שבעה ימים את דתו, ולערוך לו מעין ניתוח (שיש בו סכנה) כחלק מפולחן דתי שהוא כמובן לא בוחר בו". לאחר שיחה קצרה איתו החלטנו להצטלם איתו, כמעין תמיכה. בחור חובש כיפה שעבר שם, החל מיד להתווכח איתנו. הוא שאל אותנו למה אנחנו פה, באיזה זכות אנחנו פה בארץ, הרי זוהי מדינת היהודים - ברית המילה היא סממן יהודי שמייצג את הברית של אברהם עם אלוהים, ושליטת הברית כמוהו שלילת היהדות - אז למה אנחנו לא אורדים את הדברים שלנו ועוזבים את מדינת היהודים.

הסיטואציה הזו **טילטלה אותי**. היינו בדיוק בעיצומו של תהליך ציונות בתקופה זו, וניסיתי להשיב לו בעזרת כל מיני דברים שלמדנו, על היסטוריה משותפת וכו'. הרגשתי שכל הטיעונים שלי לא מחזיקים

מים, ואם אני רוצה יום אחד לחיות פה מתוך אמונה שלמה בשייכותי, אני חייב לצאת למסע פנימי לחקר הקשר שלי עם "היהדות".

הנחת מוצא

הנחת המוצא הראשונה שלי, היא שאני (כמו אגב רובם המוחלט של חברי תנועת תרבות שרבים מהם מתעסקים בשאלות האלה) **חילוני**. אני שולל את הקשר והמחויבות שלי להלכה האורתודוקסית ואינני מאמין באלוהים - "חילוני עד כאב". לכן, בבואי לשאול מה הקשר שלי לעם היהודי, ובהמשך גם לארץ ישראל, התשובה לא יכולה להתבסס על דת. אחרי המפגש שתיארתי עם הבחור בשוק הכרמל, הרגשתי נבון וחסר אונים, ואני עדיין מרגיש כך ביחס לכל העניין. עם זאת, אינני מוכן להיכנע להסברים מופשטים-מדי (מבחינתי) כמו - " כך כתוב בתורה" או " כך אלוהים אמר".

ומפה נגזרת שאלת החקר. מה הם **התכנים המחייבים** (נגיע עוד רגע לצירוף המילים הזה) של **יהדות** (גם זה מצריך הסבר קצר) **חילונית וריבונית** (נגיע לזה בסוף). החקר יתעסק ביהדות שהיא חילונית. נשאלת אם כך השאלה, מדוע בכלל להתעסק ביהדות? מדוע לא להניח ליהדות, ולהיות אזרחי העולם הגדול. זו יכולה להיות התשובה. רבים מחברי הטובים החליטו לעשות כן וחלקם אכן לא גרים פה. כי אם אנחנו מנתקים קשר מהיהדות, למה לחיות בארץ ישראל ולא בגרמניה או בפינלנד? הרי המצב הביטחוני פה לא משהו, יוקר המחיה גבוה, וחס רוב הזמן, ואם אני בוחר לנתק קשר עם היהדות, מה לי ולמדינת היהודים? וזו הנחת המוצא השנייה - **לחיים בארץ ישראל בהכרח יש קשר ליהדות**, ואם ברצוני לענות על שאלת השייכות שלי לארץ ישראל, אני מוכרח לחקור את הקשר שלי עם היהדות תחילה.

הנחת מוצא שלישית היא - היהדות החילונית שאני מבקש למצוא מורכבת מתכנים מחייבים ולא משלילה של תכנים אחרים. כלומר, שלילת האחר, מבחינתי, היא לא אמצעי מספיק להגדרת זהותי כיהודי חילוני. אני דוחה, מחד, את האתוס (שהרבה מלימודי ההיסטוריה שלנו מושתתים עליו, ושהוא התשובה הנפוצה בעולם לשאלה מדוע ישנה מדינה ליהודים) שאנחנו פה אך ורק כי "כולם שונאים אותנו" או כי "פגעו בנו בכל מקום אחר". אני זוכר את שיעור ההיסטוריה המקומם בכיתה י' על משפט דרייפוס, בו נטען כי הסיבה המרכזית בעטייה הרצל רצה שתקום מדינה ליהודים זה בגלל האנטישמיות. אני לא מוכן לקבל שהסיבה שאני חיי בארץ ישראל, או מגדיר עצמי כיהודי, היא כי יש בעולם שנאה כלפי יהודים, או כי בכל מקום אחר "אבלוט" כשונה.

מאידך, אני דוחה גם כן את הגדרת החילונות כשלילת המסורת היהודית, כמו שמשתמע הרבה פעמים ע"י מיני גופים "שנלחמים בהדתה (הקיימת) במערכת החינוך" או "שומרים על זכויות החייל החילוני". אמרו לי פעם שלהיות חילוני בארץ זה לאכול חזיר ביום כיפור, אני לא רואה בכך יותר מעשיית "דווקא" ילדותית, בטח לא איזשהו מרכיב זהותי, על אחת כמה וכמה לא אחד שאגדיר עצמי לפיו.

בחקר זה, אדרוש עצמי להסביר מהו **הוא** היהודי החילוני, ולא מה הוא אינו. מילת המפתח האחרונה בשאלת החקר היא **ריבונית**. ביטוי זה, בהקשר היהודי, לקוח מהטקסט המכונן של מדינת ישראל - מגילת העצמאות. ציטוט: "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות... עומד בזכות עצמו במדינתו הריבונית". הצירוף "בזכות עצמו" - במדינתו הריבונית, הוא מכונן. הכוונה של כותבי המגילה, בפרשנות שלי, היא שבעם היהודי יש מספיק תכנים מחייבים, כדי להגיד את עצמו בזכות עצמו. כלומר, הזכות הטבעית להגדרה העצמית של העם היהודי לא נשענת לא על צרינו ולא על אויבינו, ולא על השואה, ולא על איזושהי נורמה או הכרח, אלא על היותו _____. ואת הרווח הזה אני הולך לחקור בעבודתי זו. הנחת מוצא רביעית שלי היא שישנם יהודים חילונים שענו

ועודם עונים לעצמם על שאלה זו על דרך החיוב. בעבודה זו אני הולך לפגוש מספר גישות ליהדות מאום אישים.

הגישה האינסטרומנטלית - דובי אביגור

דובי אביגור הוא רב חילוני, מזה 12 שנה, איתו נפגשתי לפני מספר שבועות. לגישה של דובי לתרבות יהודית, אני קורא הגישה האינסטרומנטלית, משום שהיחס שלו לתרבות יהודית הוא כזה, כלי. רב חילוני, הוא אדם חילוני העורך "טקסי חיים" - טקסי בר מצווה, חתונות, לוויות וכו', מתוך התרבות היהודית, ולא מתוך ההלכה. היחס שלו לתרבות היהודית (מאחר והוא לא מחייב בחייו את הדת ואת ההלכה), הוא יחס של **בעל מלאכה לכלי עבודה**. דובי גורס, שתרבות הינה כלי אפקטיבי לארגון חברה קודם כל, משום שלקבוצה התרבותית **דימויים ומושגים דומים הנוגעים אך ורק לאותה קבוצה**, וזה מה שמגדיר (ומבדל) אותה. "תרבות זה סממנים שהופכים למהות". אם יש מהות משותפת, יש אפשרות ייחודית למפגש. החידוש בתפישה הזאת, נובע מזה שדובי בוחר לשים את הזרקור על אותו מטען תרבותי משותף, ואומר שזה איננו עניין של מה בכך.

שאלה כדי להסביר, הדוגמא שדובי נותן היא חתונה יהודית. "חופה משמעותית לזוג שמתחתן כי הם יודעים שככה מתחתנים. בתודעה ההיסטורית שלהם, בתודעה התרבותית שלהם, בנפש שלהם, בפסיכולוגיה שלהם, ככה מתחתנים. אצל זוג נוצרי - ככה לא מתחתנים. הם לא צריכים את החופה הזו, כי הם לא מבינים בזה". בעצם, מה שמגדיר לדבריו את העם היהודי (והוא בלעדי, דת הלכה ושיוך ביולוגי מבחינתו אינם העיקר) הינו נמטען התרבותי המשותף המאפשר ליהודים (בתוך זה, ביתר שאת, ליהודים ישראלים) להפגש ולדבר בשפה משותפת. **"זה לא עברית, זוהי יהודית!"**. במקום להתייחס למטען התרבותי הזה כדבר שונה, מבדיל ומרחיק - דובי בוחר להתייחס לתרבות כעניין מרכזי **שמחבר ומייחד** בין אותה קבוצת שווים, בני אותה תרבות, ומפה חשיבותו. דובי טוען שאם השפה המשותפת הזו קיימת, אם היא כבר נוכחת, ובמקום להתעלם ממנה הוא בוחר להתייחס אליה ולעבוד איתה.

מרכיב נוסף בגישה שלו ליהדות, זה שהכניסה לקבוצה התרבותית לא מותנית בדבר, אלא בחירה אישית של היחיד המבקש להצטרף, לקשור את גורלו בגורל הקבוצה ולהתייחס לסיפור המכונן שלה. אין תכנים מחייבים, לפחות לא כאלה שאדם זה או אחר יכול לקבוע. "זה כמו ריקודי עם - מי שלא יודע את הצעדים נשאר בחוץ. בשבילי הגדרת היהדות זה - **כל מי שזה הסיפור המכונן שלו, זה יהודי**. יהודי זה מי שמצהיר על עצמו שהוא יהודי והוא קושר את גורלו לגורל העם היהודי, וזהו. מי אני שאקבע מיהו יהודי טוב? איזה זכות יש לי לקבוע? הוא רוצה להשתייך אליי כי הוא בן אדם ואני בן אדם, הוא רוצה להשתייך לתרבות ולעם שלי, הוא בחר בי! **הוא בחר בי וזה ערך עליון**, זכיתי. מבחינתי זה מספיק".

אלה הם שני עמודי התווך שמצאתי בתפיסה של דובי את היהדות - קידוש המטען התרבותי והמפגש, והבחירה האישית בתרבות. אנסה להסיק מה הגישה הזאת מאפשרת.

1. היא מאפשרת זהות ריבונית. לפי דובי, האדם קובע לעצמו את ההגדרה ואת התכנים הזהותיים, מתוך התייחסות לתרבות משותפת. אני מגדיר את עצמי באופן ריבוני, ולא תלוי בהגדרה של רב זה או אחר.

2. היא מאפשרת לאדם להיות חילוני ויהודי. החילונות לא מורידה מהיהדות, האדם החילוני לא יהודי פחות מהדתי. היהדות הינה גורם מעצב מרכזי שעומד בפני עצמו, גם בלי הדת.

3. היא אינה לעומתית. ההגדרה שלי תלויה בי ללא פסילה של אחר. האדם היהודי מגדיר עצמו מתוך התרבות היהודית שלו, וזה לא בא על חשבון מי שמחוץ לקבוצה התרבותית. האופן בו היהדות מבדלת את היחיד מאנשים שאינם יהודים, הוא בכך שאותו מטען תרבותי עלול להיות חסר, ויש למצוא נקודות התייחסות משותפות אחרות.

לאחר עיבוד של הראיון, אני משובנע שדובי האיר לי את שאלת הזהות היהודית מזווית אחרת, והציג בפני יהדות חילונית שורשית שאני יכול להזדהות איתה. יחד עם כך, שאת החקר שלי היא "מהם התכנים המחייבים", לשאלה זו דובי השיב שאין לו יכולת להציע לי רשימה כזו של תכנים מחייבים, והוא שולל בכלל את היתכנות רשימה כזו. מצד אחד אני מזדהה עם עמדת ה"מי שמי" לגבי זה. בצד שני זה מרגיש לי כאילו הגדרת היהדות שהוא מציעה היא נזילה מדי.

הגישה הדיאכרונית-ליברלית

בעמוד 32 בספרו "עלמא די" קובע ארי אלון ש"יהודי הוא כל מי שמסתכל בראי ההיסטוריה ורואה יהודי". אלון טוען שיהדותו **שלו** היא מעין תכונה טבועה בו, ושעובדת היותו יהודי לא ניתנת למחיקה (אולי להדחקה).

בהמשך הקטע, כותב אלון "עובדת היותי יהודי אינה מצביעה מאומה על השקפת עולמי, אמונותי ואורח חיי... להאמין בכל אמונה שהיא, לדגול בכל השקפת עולם שהיא...בלי שתהיה לכך כל השפעה על מוחלטותה של עובדת היותי יהודי". אלון אומר שלא משנה באיזו דרך יבחר, הוא יישאר יהודי, בתוספת הזהות הנוספת שסיגל לעצמו: "אם יצליח משהו לשכנע אותי שישוע... הביא את הבשורה אטבול ואהפוך להיות יהודי נוצרי... אם אצטרף לקו-קלוקס-קלאן של הרב כהנא אהפוך להיות יודו-נאצי".

אם ליהדות אין תוכן מחייב בחייו, נשאלת השאלה מה הופך את ארי אלון ליהודי. על כך הוא עונה כי "עובדת היותי יהודי מצביעה אך ורק על קיומם של המרכיבים הביוגראפיים-לאומיים בהווייתי. כוונתי למרכיבים: שפה, מולדת, תרבות ומסורת". בעצם, מתוקף זאת שאלון נולד וגדל בארץ ובחברה יהודית - הוא יהודי. זה חלק מהזהות שלו, גם אם ידחיק זו. אין לו יכולת בחירה לגבי היותו יהודי. הוא יהודי, עובדתית, ומפה "הרשות נתונה".

אלון מוסיף וקובע כי: "ארבעת המרכיבים הללו (תרבות, שפה, מולדת, ומסורת) הם ניטראליים לחלוטין וגמישים לחלוטין. הם לא מכילים מצד עצמם שום כיוון רעיוני ייחודי. הם פתוחים לכל הפירושים האפשריים בעולם". אם כך, לשאלת התכנים המחייבים, לפחות לגבי הזהות היהודית (אין התייחסות בטקסט ליהדות חילונית), אלון ישיב שאין כאלו.

חשוב להוסיף, שאלון לא קובע שיהודי הוא מי שנולד יהודי, או נולד בישראל, או אפילו לא מי שיש לו את אותם מרכיבי הזהות שהוא ציין. הוא מסביר במאמר למה **הוא עצמו** יהודי ותו לא. גישה זו סובבת את קבלתו של אלון את העובדה כי גדל והתחנך בסביבה יהודית, ולכן היהדות היא מרכיב זהותי שלו, בלי קשר להעדפה שלו. מרכיב חשוב נוסף בגישה זו, הוא היותה של היהדות, לפי אלון, פתוחה וניתן לעיצוב במאת האחוזים. בעצם, היותה של היהדות נטולת תכנים מחייבים. גישה זו, לשאלת היהדות, מאפשרת מספר דברים:

1. לאדם ריבונות מוחלטת לעצב את השקפת עולמו. היהדות לא מתנגשת עם אף תוכן, ולכן האדם היהודי מסוגל להחזיק בכל רעיון שהוא.
2. מתוקף היותה של היהדות טבועה בזהותו של האדם היהודי, הגדרתו כיהודי הינה ריבונית ולא תלויה.

לדעתי, יש בעייתיות מסויימת עם גישה זו - לטעמי זה הופך את היהדות לעניין ריק מעט. אם היא מאפשרת הכל, ולא מחייבת כלום - את מי זה מעניין שאתה יהודי? מה זה משנה בכלל? כמובן שגם בגישה זו היהדת עשויה להיות תוכן מכונן, אך לא בהכרח, וזה מרגיש לי מעט פרוץ ונדיל מדי.

הגישה הנפרדת - יאיר צבן

יאיר צבן, בראיון "על יהדות, חילונית, ומה שביניהם", שוטח תפישה הרבה יותר מוגדרת וספציפית של יהדות חילונית. נתתי לה את השם "הגישה הנפרדת", משום שצבן מפריד בין יהדות וחילונית. אדם יכול להיות יהודי, ויכול בנוסף להיות חילוני. באופן מקדמי, אלה אינן זהויות שמזינות אחת את השנייה - אלא זהויות נפרדות, שכשאדם מסגל אותם לעצמו מייצרות קשר חדש.

צבן טוען, שהיות אשם יהודי "פירושו לעמוד בנקודת מפגש של שני קווים. קו אחד, אנכי המייצג את הרצף ההיסטורי. קו זה מתחיל אי-שם בבבלי ההיסטוריה שלנו, בסיפורי האבות, ומגיע עד ימינו אלה. על הקו הזה, בנקודה העכשווית אני נמצא, כאשר אני רואה בהתבוננות לאחור את הדורות שקדמו לי. הקו השני הוא קו אופקי, שמייצג את הקיום היהודי-דמוגרפי-תרבותי. על קו אופקי הזה נמצאים יהודים במוסקווה, בבואנוס-אייירס, בניו-יורק וכמובן בישראל." לשיטתו, תמצית הזהות היהודית היא עמידה על צומת - בין ההיסטוריה היהודית לקיום היהודי, חיבור בין הפה והעכשיו לשם ובעבר. עניין דיאכרוני וסינכרוני באחת.

לזהות החילונית, לפי צבן, ארבעה עמודי טווח. הראשון (ואולי המרכזי בגישה זו) - **הומניזם**, שימת האדם במרכז. מעבר מגישה דתית תאוצנטרית, לגישה הומנית חילונית השמה את האדם במרכז העולם. השני - **רציונאליזם**. ההכרה בריבונותה של התבונה האנושית. הזהות החילונית לפי צבן שוללת את המשפט "והמופלא ממך אל תחקור". הזהות החילונית, לפי צבן, קובעת שאין דבר ביקום או בטבע שחסום בפני הדיקה של התבונה האנושית. השלישי - **סובלנות**. לא ניתן היה לקיים את אורח החיים הדמוקרטי במדינה הלא דתית שהתפתחה ללא פיתוח סובלנות לצורות החיים השונות במרחב. הרביעי - **ריבונות**. ריבונות האדם על קביעת אורח חייו. אלו הם ארבעת הערכים, עמודי הטווח, שאדם חילוני (או חברה חילונית) יכול להגשים בחייו.

גישה זו מביאה איתה מספר איכויות:

1. ישנם ערכים מחייבים ברורים (ומקובלים עליו) לזהות החילונית. מדובר בערכים אוניברסאליים.
 2. זו גישה ריבונית, שמגדירה את זהותו של האדם בפני עצמו, ולא ביחס לאחרים.
 3. הזהות היהודית והזהות החילונית מתקיימות במקביל ולא באות אחת על חשבון השנייה.
- עם זאת, יש לי איזשהו קושי עם גישה זו. יאיר צבן מצייר לנו אדם יהודי שהוא גם חילוני, א חילני שהוא גם יהודי, **במקביל**. קווים מקבילים כאמור לא נפגשים. בעבודתי זו אני מחפש זהות יהודית-חילונית, **זהות אחת שמכילה שְׁנֵי**. הזהות החילונית של צבן לא נגזרת ומושפעת מהיהדות, וגם לא ההפך. הגדרת הזהות היהודית, לדעתי, גם לא מספיק מחייבת/ברורה.

סיכום

כשאני מסתכל על היעד ששמתי לעצמי לפני כמה חודשים כשהחלטתי במה יעסוק החקר הזה, אני דווקא חווה איזושהי הקלה. בכלל, מאז שהסתיים שלב איסוף החומרים אני מרגיש נינוח יותר, כאילו הדברים יותר מסתדרים לי בראש. אני מצליח לשים לב לכל מיני סממנים תרבותיים, ולהתייחס

אליהם לא כדברים של מה-בכך: מאכלים; השפעות מוזיקליות; שבת. אני מרגיש שהקשר התרבותי היהודי-ישראלי, לשאלת חיינו בארץ ישראל, יותר ברור לי, גם בחיי שלי. בעבודה זו הבאתי שלוש גישות שזיהיתי, מתוך טקסטים ושיחות, ליהדות חילונית. אחרי הרבה מחשבה, הגישה שאני הכי מזדהה איתה זאתי "הגישה האינסטרומנטליסטית", זו של דובי אביגור. מאז השיחה איתו אני מצליח להתייחס לכל מיני התנהגויות ומסורות ייחודיות לארץ ישראל עניינים מהותיים, ולא רק צורניים, ואלו הם דברים הייתי רוצה מאוד להמשיך לחקור. בשלב איסוף החומרים הגעתי לעוד הרבה כתבי עת ואתרים שמתעסקים בשאלת היהדות החילונית, כמו גם לדמויות נוספות בחברה הישראלית שחיים על המתח הזה, שגם אותם אשמח לראיין בהמשך. אני מרגיש לראשונה אחרי זמן רב, שחידדתי והעמקתי במעט את התשובות שאני נותן לעצמי על שאלת השייכות לארץ ועל יהדותי, וזה בעיקר גורם לי לרצות לחקור עוד.

מה התפקיד שיכולה "המסורתיות" לקחת בחברה הישראלית ביחס ליהדות כיום? | פרח כהן

הרציונל מאחורי שאלת החקר

שאלת החקר שלי, הינה ביטוי לשאלות הזהות האישיות ביותר שלי, עמם אני מתחבטת מגיל נעורי. השאלה התחילה את התגלגלותה בשיחה עם אבי, לאחר חזרתי מיום כיפור בסמינר של התנועה הרפורמית. אבי שמע את תיאורי החוויה הרפורמית שלי והציב בפניי אמירה- "עם שאינו שומר על מסורתו, מאבד את זהותו ועתידו להיעלם מן העולם." אמירה זו הציפה את המתח שהיה שרוי בי, אל מעל פני השטח והטיחה בי את התחמקותי מגיבוש עמדה בנושא. גדלתי בבית שומר מסורת, אך איני שומרת על חוקי ההלכה (שבת, כשרות וכו...) ועם זאת, ישנה חשיבות רגשית ורציונאלית בעיניי לשמירת המסורת היהודית (חגים בעיקר) בחברה הישראלית כיום.

במקור, חיברה אותי השיחה להתחיל לעסוק במסורת העיראקית (עדת משפחתי) כדבר שיש לשמר ובשלב זה, שאלתי את השאלה- מה יכול להיות תפקיד האישה בשימור והחייאת המסורת העיראקית? "בהמשך שונתה השאלה ל"מה התפקיד שיכולה המסורתיות העיראקית לקחת בגיבוש הזהות של יהודים חילונים כיום?" עקב ההבנה כי שאלת המסורת היהודית כיום, היא הבוררת בי וכי העדה העיראקית המאופיינת במתינות ובפלורליזם שלה, יכולה להציע דרך שעלולה להיות רלוונטית לחילונים המחפשים את זהותם ביחס ליהדות כתרבות כיום.

לבסוף, הגיעה השאלה ליעדה- מה התפקיד שיכולה "המסורתיות" לקחת בחברה הישראלית, ביחס ליהדות כיום? מתוך הבנה, כי המסורתיות, שהינה תולדה של היהדות המזרחית בכללותה, גם היא, מאופיינת במתינות מסויימת ומוחה כנגד הקיצוניות ועל כן יכולה להיות גשר המחבר בין העמדות השונות ליהדות, בחברה הישראלית כיום.

מקורות לכתיבת העבודה:

1. המאמר "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם/ ניסים ליאון"- במאמרו, מתאר ניסים לאון כיצד היהודים אשר חיו בתוך חברה מוסלמית, הושפעו מהגישה הדתית של האיסלאם בחברה- גם אם מצהיר על עצמו היחיד בחברה, כחילוני ומתנהג כמי שרחוק מאורח חיים דתי קפדני, האיסלאם עדיין הינו חלק מהזהות והתפיסה שלו בהקשר המסורתי, המחשבה והאמונה וממשיכות להיות בעבורו דבר חי, אלו מאפשרים לו להיות ביחס נינוח יותר באשר למחוייבות ההלכתית אך זאת ללא נטישה של האמונה באל. עוד טוען ליאון, כי קבוצת "שומרי המסורת" כיום, יוכלו למצוא מן המשותף גם בחברה הדתית וגם בחברה החילונית כיום.
2. המאמר "דת, חילוניות ומסורת/ חזקי שוהם"- חזקי שוהם מציג תוצאות מחקר מהן מסיק בין היתר כי ישנו דמיון רב בין הקבוצות כיום, עד לכדי ערעור על שלמות גבולותיהן והגדרתן.
3. הספר "האישה היהודיה בבגדאד/ נילי גבאי"- בספר מתוארים תהליכי השינוי במעמדה החברתי של האישה העיראקית במחצית הראשונה של המאה העשרים ובנוסף, מתוארת סקירה היסטורית של התפתחות החברה היהודית בבבל.
4. ראיון עם תמיר כהן, אבא שלי, המגדיר עצמו כמסורתי (נספח)- בראיון, מתאר אבי את עמדתו ביחס ליהדות כיום ואת המקום שלו כמסורתי בחברה הישראלית בה הוא נפגש עם קבוצות חילוניות ודתיות.

דיון במקורות

התחלתי את עבודת החקר, מתוך נקודת מוצא, כי המתינות היהודית, המאפיינת את עדות המזרח, עלולה להציע גישה מחברת לקבוצות הדתיות והחילוניות כיום המקצינות בעמדתן עוד ועוד. מתינות זו, התפתחה בקרב יהודים, אשר חיו כחלק מחברה מוסלמית, בה "המוסלמי החילוני", מקביל במהותו ל"יהודי המסורתי".

ישנה גמישות במידת קבלת ההלכות כמכתיבות את אורחות החיים, אך הקשר לאמונה והמסורת מעצב את דרך המחשבה על החיים והגישה לאופן החיים.

אותם יהודי ארצות האיסלאם, שלימים נהפכו לעולי ארצות המזרח, ביטאו בהגיעם ארצה, את יחסם ליהדות, בעמדה המוגדרת לפיהם כ"מסורתיות", המאופיינת גם היא, בגמישותה להלכות היהדות, אמונה באלוהים/ כח עליון והתנגדות לעמדות קיצוניות- בין אם חילוניות קיצונית ובין אם דתיות קיצונית.

בהמשך נוכחתי לגלות במאמרו של חזקי שוהם, כי ע"פ מחקר שנערך בנושא- הפערים בין הקבוצות השונות, אינם גדולים. "...יהודים רבים (ומתרבים) מגדירים את עצמם דתיים, אך אינם שומרי מסורת על כל דקדוקיה, לפי דעתם. ייתכן שמדובר בתופעה הנקראת 'הדתיים החדשים', דהיינו השוליים המתרחבים של האורתודוקסיה המודרנית, שאולי מתאימים למה שמכונה בעגה הדתית 'דתיים לייט', דהיינו אנשים שמזהים את עצמם בסממני הלבוש ובאמצעים אחרים עם הציבור הדתי, בלי לראות את עצמם מחויבים לשמירת המסורת על כל דקדוקיה." בנוסף, מציג שוהם דוגמאות דומות, גם בצד קבוצת החילונים.

ביחס להיקף החקר אליו צללתי, לא היתה באפשרותי להגדיר את האופן והדרך המדויקת אותה צריכה המסורתיות להציע, בכדי לגשר בין הקבוצות השונות, אך גם ליאון במאמרו טוען, כי אחת הבעיות בהפיכת המסורתיות המזרחית לאופציה חיה המובילה את היהדות הישראלית היא ש"אותה מסורתיות, אינה תכנית תרבותית- פוליטית. אין זו דתיות מנוסחת כי אם חיה ונושמת. ברגע שבו תהפוך המסורתיות המזרחית לנוסחה, היא עלולה לאבד מכוחה, שכן מולה יתייצבו אופציות נוסחאותיות שהן כריזמטיות יותר וגמישות הרבה יותר."

ועל כן, אסכם בכך שבנקודה זו, השקפת העולם המסורתית, אשר יש באפשרותה להכיל שוניות בסקאלת הדת, היא לדעתי פתח לדרך המצליחה למצוא את המשותף לקבוצות בחברה הישראלית כיום ולדעתי, בסיסה החשובים ביותר, הינם תרבות משותפת, סיפור היסטורי משותף והקהילתיות סביבם.

דרך זו, גם היא, תדרוש וויתורים מצד הקבוצות השונות, אך היא מניחה את הנחת המוצא החשובה ביותר בעייני- הנכונות להכלה והעמידה על המתינות.

נספח- ראיון עם אבא שלי:

1. **איך אתה מגדיר את עצמך ביחס ליהדות?**
אני רואה את עצמי כמסורתי, קודם כל, זה קשור מבחינתי לאמונה.
דבר נוסף שזה קשור בו, זה כל "מצוות עשה", אני מניח תפילין, שומר שבת (באופן חלקי), כשרות וכו'...
2. **מה השפיע עלייך להגדיר את עצמך באופן הזה?**
אני חושב שהדבר הראשון שהשפיע עליי, זה האיש שלימד אותי לבר מצווה "החכם ששון", ככה... ממנו התחלתי, הוא הביא אותי להניח תפילין יום יום.
זה היה תחילת הקשר... גם גדלתי בבית שהייתה בו חמימות ואהבה כלפי הדת, אז זה התחבר יפה, ההורים שלי שמחו שאני מניח תפילין ועודדו את זה, זה הוסיף להתמדה שלי.
3. **איך ההגדרה היהודית שלך, משפיעה על המפגש שלך עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית היהודית?**
קודם כל אני צריך לומר שאני חושב שבמסורתיות יש טווח, אני חושב שאני יותר קרוב לדתי מאשר לחילוני.
כשאני נמצא בחברה חילונית אני מוצא את עצמי מתחבר לצד החילוני שלי ובמפגש עם החברה הדתית, מתחבר לצד הדתי.
לא מרגיש שייך לא לאלה ולא לאלה, אך גם לא מרגיש מנותק מהם.
4. **מה לדעתך הכרחי לקיים ביחס ליהדות ומה פחות?**
קודם כל, את שלושת המצוות המרכזיות- ברית מילה, בר מצווה וחתונה יהודית, אני באופן אישי לא מוותר על הנחת תפילין, כשרות, חלק מהלכות שבת, בית כנסת בשישי בערב ולעיתים גם שבת בבוקר, חגים כמובן....

*אוסף כי אבי אינו חובש כיפה ומתגורר בקיבוץ מצובה, בו רוב התושבים הינו חילוני (בשנים האחרונות החלה לגדול הקבוצה המסורתית בקיבוץ).

מה הקשר בין אנרכיזם ליהדות בראי ספר שופטים? | אביה חזן

הנחת המוצה לעבודה זה היא שהעם היהודי נמצא היום במשבר. המשבר מתבטא בהתפרקות היציבות של המוסדות הלאומיים של העם היהודי כלומר מדינת ישראל, סחרור פוליטי בצורת בחירות שלישיות בתקופה של שנה וחצי, חוסר יכולת משוועת של מנהיגי המדינה לקבל החלטות קריטיות ודחופות אשר מוביל למצוקה חומרית של אזרחים למול חוסר ההחלטיות הפוליטי. מלבד מצוקה זו ובעקבותיה, האזרח אינו מוצא ישועה רעיונית לפתרון מצוקותיו האמיתיות. חוסר אונים זה של המערכת הפוליטית, המתעמק נוכח מחסור באלטרנטיבות, מוביל את האזרח, כמעט בעל כורחו, לפתח ניכור למוסדות המדינה, אשר יכולתה לענות על צרכיו הולכת ונחלשת אך אינה מפסיקה להפעיל עליו מנגנוני אכיפה, שליטה ופיקוח. למול המשבר, לא קמה מחשבה היוצאת מגבולות השיח המדיני. המחשבות אשר כן עולות למולו משמרות את הנחות היסוד אשר הובילו אליו, ולרוב אף מחריפות אותו.

לכן בעבודה זו, אני מבקשת לחקור אלטרנטיבה רעיונית שתענה על משבר זה. האלטרנטיבה שאני מציעה צריכה לצאת מגבולות השיח המדיני ולחקור אפשרויות אשר אינן קיימות בתוכו. האלטרנטיבה שאני מציעה היא אנרכיזם יהודי. האנרכיזם היהודי אינו המצאה חדשה במציאות הפוליטית. אני מבקשת להציג את מקורותיו הראשוניים והמקוריים ביותר כדי להראות את האופן בו נתיב פעולה זה פעל בתוך העם היהודי עוד מתקופת המקרא.

דרך מודעות חדשה למקורות האנרכיסטיים בעם היהודי, וכניסתם אל האתוס העממי, נפתחת הזדמנות חדשה למענה על משבר פוליטי זה אשר יוצא מגבולות השיח המשמרים אותו ומכוון אותנו לפתרונות שבלעדיו נמנעה מאיתנו היכולת לדמיין.

אנרכיזם זה פילוסופיה חברתית, שמקורותיה המודרניים הרעיוניים נהגו במאה ה-19 כחלק מגל רעיוני כולל אשר עלה כנגד מגמות לאומיות, כלכליות וחברתיות אשר עיצב את העולם המערבי במאה זו מחדש. הפילוסופיה האנרכיסטית מתנגדת באופן מהותי לשלטון סמכותני היררכי, וסבורה כי משטר ללא דמוקרטיה ייצוגית אלא מוסדות וולונטריים פונקציונליסטים המייצרים חברה וולונטרית הם חלופה ראויה יותר לשלטון המדיני ומאפשרת לבטא את המגמות החברתיות החיוביות של האדם.

האנרכיזם שואף לחופש רדיקלי - מתוך ייצור מוסדות חברה וולונטריים שפועלים בזכות שיתוף פעולה וולונטרי בין אנשים היוצרים הזדמנות לפרט לקחת אחריות על החיים החברתיים נוצרת חברה וולונטרית הרמונית אשר אינה מתבססת על פוליטיקה ייצוגית שהוכחה כאינה משקפת את רצון הפרטים בתוכה ולכן אינה יציבה, וכך היא יכולה להתקיים בצורה רציפה וארוכה יותר משלטון סמכותני.

מול אמירה זאת נעמדים אנחנו במבוכה, מהו המוסד הוולונטרי הזה שאליו זיקתנו אמורה להיות במקום זיקתנו הברורה למוסדות של המדינה? לנדאואר, פילוסוף אנרכיסט יהודי גרמני, טוען שהחלופה האנרכית לזיקתנו למדינה היא זיקתנו לעם. עם הוא קהילה מדומיינת, קהילה שבא כלל הפרטים לא מכירים איש את רעהו, קהילה המאפשרת לפרט להרגיש שייכות למעגל באופן וולונטרי וזו מזיקה היסטורית ותרבותית של הפרט כלפי המעגל.

היהדות כדוגמה לכך הייתה עם הרבה לפני שהייתה מוסד מדיני או מלוכני. כהוכחה לכך, היהודי בגולה, לפני הקמת מדינת ישראל והאמנציפציה, היה חייב במעגל קהילתי קונקרטי כדי להתקיים ולא יכול היה להתקיים באופן יחידני במציאות הגלותית. כדי להתקיים באופן יחידני היה חייב להתרחק מיהדותו. מכון שהיהדות בנויה במסורת שלה על קהילה. דוגמה לכך מצויה במנהגים כמו מניין וכשרו שנועדו לבדל את היהודי משאר העמים ולגרם לו להיות זקוק לקהילתו היהודית בשביל לאכול ולקיים מצוות. היהודי חלק ממעגל העם מגדיר זיקה אל מעגל זה בצורות רבות, גם אם ברצונו של היהודי להתרחק מן המעגל עצם התרחקותו זו קשורה בזיקתו.

הדגים זאת אבא קובנר בשירו 'מיהו יהודי'¹. אם הוא צודק בתיאורו את היחס של הפרט לזהותו, יחס אשר מתבטא במורכבות ניצחת של האדם לזהותו העממית, הרי המעשה האנרכי בתוך המציאות היום הוא לחזק

¹ נספח א לעבודה

את הקשר בין היהודי לעמו על חשבון זיקתו אל המדינה היהודית, אשר לאורך מאה השנים האחרונות פטרה אותו מהמורכבות הזהותית העממית.

בתוך ההיסטוריה של העם היהודי ניתן למצוא בסיסים אנרכיים קדומים, ותקופות בהן העם התנהל בתצורות אנרכיות. דוגמא מובהקת לכך, אותה בחרתי להראות, היא ספר שופטים.

תקופת השופטים מתחילה אחרי מות יהושע ומסתיימת בימיו של שמואל (מסוף המאה ה-13 עד סוף המאה ה-11 לפני הספירה). כלומר, היא תקופת ביניים בין שני שלטונות, תקופה אשר נהוג לכנותה 'מלכות שמיים', הווה אומר, תקופה שבה לא היו שוטרים ולא מנגנונים שלטוניים אלא רק אידאה ורוח אמונתיים דתיים. השבטים התנהלו באופן עצמאי (ללא מנהיג יחיד שמאחד את כולם). השלטון בכל שבט הורכב מחכמי השבט וזקניה. לאמיתו של דבר, מתגלה כאן הווייה עממית המתמשכת על פני 200 שנה של מעין 'אנרכיזם דתי', אשר מתקיים עקב היעדר שלטונו הריכוזי של מלך ובזכות הסדרים מרצון הנשענים על האמונה והרוח. מכאן שתודעת 'מלכות האלוהים' היא כוח חברתי שאיחד את העם וחישל אותו לשרוד בתוך מציאות של התבוללות העם ועלייתן של שאלות מוסר.

אך אם באנרכיזם יהודי חילוני ברצוני להתעסק, עלי לשלול את קיום האלוהים ולנתח את האמונה והרוח על בסיס היותה בלבד, ולא להתנות אותה על בסיס קיום האלוהים, אך כן בהיותה אמונה חזקה ומשותפת של העם.

לכן, הניסוי המחשבתי שברצוני לערוך הוא הוצאה של הקיום האלוהי מהניתוחים המקובלים את תקופת השופטים.

תקופת השופטים בנויה על התנהלות מחזורית²:

העם חוטא לפני אלהים (חטא); ה' מביא עליהם אויבים (עונש); העם זועק ומתפלל לה' (זעקה, תפילה); ה' מקים להם מושיע (ישועה); מתחילה תקופה של שקט (רגיעה), ואז העם חוזר לחטוא, וכך המעגל מתחיל מחדש.

אך אם נסתכל על המעגל מנקודת מבט חילונית אזי שהמעגל נראה כך:

עם חוטא הוא עם העומד לפני שאלה מוסרית, שחוצה את הדפוסים המוסריים שהיו לו עד אותה העת. עם נענש הוא עם שמאבד כיוון מוסרי ויסודותיו מתערערים. עם מתפלל הוא עם שמחפש ישועה; מחפש תשובה והנהגה. ה' מקים ישועה זה נביא שאומר תשובה לשאלה המוסרית הקונקרטי שהמונן שואל. ישנה תקופה קצרה של הרמוניה ושוב חוזר המעגל לחילה.

זוהי דוגמה להתנהלות אנרכית מחזורית בתקופה של העדר שלטון ריכוזי בחייו של העם. מכיוון שהעם זז ביחס לשאלות מוסריות קונקרטיות שנשאלות בתוכו והנביא מביא תשובה לשאלה הקונקרטית ולא מולך לאחריה. בנוסף, זהו ביטוי לתכונות אנושיות חיוביות שמתבטאות בשאילה מתמדת של שאלות מוסריות שמאפשרת לעם התפתחות מוסרית ומאתגרת את הזיקה של הפרטים בתוכו לעם, בין אם חלק מהפרטים 'פורשים' מהעם ובין אם לשאר הפרטים מתחדדת הזיקה אליו, ונענה הצורך האנושי שלהם בהתקדמות אמונתית ורוחנית.

ביטוי מרכזי לענייננו בתקופת השופטים הוא גדעון, שלאחר נצחונו הגדול על המדיינים (שופטים ז'-ח') פנו אליו "איש ישראל" וביקשו ממנו "משל בנו, גם אתה, גם בינך, גם בן בינך, כי הושעתנו מיד מידיין" ותשובתו של גדעון אליהם הייתה "לא אמשול אני בכם ולא יימשול בני בכם, אלוהים יימשול בכם" (שופטים ח', 23). תפיסה זו מקבילה לאנרכיזם החיובי האידיאלי הטוען כי שלטון הכח של האדם עתיד להשחית את דרכיו. דברי גדעון אלה שהוא מתבטא בהם בבהירות ובחריפות את רעיון האנרכיזם הדתי או בלשון בובר: "להוציא את רעיון שלטון האלוהים מהמחשבה אל הפועל". אמנם גדעון אינו מהראשונים בתנ"ך השוללים מלוכה אך הוא כנראה הביטוי החריף הראשון השולל מבחינה עקרונית את המלוכה ואת השושלת המלוכתית שבעקבותיה. גדעון רוצה למנוע את כינונה של שושלת מלוכתית בישראל.

התנגדות זו למלוכה בשר ודם היא אינה אירוע חריג בתקופת השופטים, היא מבטאת את אופי המשטר שבמהותו היה משטר המבוסס על התאגדות וולונטרית בעלת אופי דמוקרטי, הנמצא בניגוד למשטר המונרכי שבו הכל מוכתב מגבוה. בנוסף, מקור כוחם של השופטים היה קשור בעוצמתם האישית אשר נחשבה

² נספח ב לעבודה

למתת חסד ארעית שהאציל האלוהים על שליחיו. או, אם לנסח זאת במונחים חילוניים, מנהיגים בעלי יכולות הנהגה שהתפתחו מתוך רצונם הוולונטרי ויכולים לענות על השאלות המוסריות של עמם.

אם כך אנו מצליחות לראות כי ישנה אלטרנטיבה במרחב הרעיוני החיצונית למחשבה ולשיח המדיני. האלטרנטיבה הזו אינה קיימת אך במחשבותיהן ובהגיגיהם של החולמים ושל ההוגים. האלטרנטיבה הזו, האנרכיזם היהודי, הוא זרם רעיוני בעל מסורת מפוארת ואפשר להתחקות אחר מקורותיו הכתובים עד לתקופת המקרא, וספציפית בספר 'שופטים'.

עם שלם, עמנו שלנו, ניהל את עצמו בצורה אנרכית, ללא מלך וללא הנהגה פוליטית ריכוזית משום סוג או תצורה, במשך למעלה מ-200 שנה. זוהי אינה מסורת שולית ולא הערת שוליים בקיום היהודי. היום, לא נותר זכר מאותה מסורת רעיונית פוליטית. הקיום היהודי האנרכי נשכח, אם בכוונה ואם בהסיח הדעת, מהזיכרון ההיסטורי היהודי, מהאתוס העממי היהודי ומהחיים היהודיים. אנו מוכרחות להיזכר בתקופה זו ולשאוב השראה מהזרם הפוליטי והרעיוני הזה. רק דרך מחשבה יהודית היוצאת מעבר אל השיח והסדר המדיני הפוליטי הנוכחי, אנו נוכל לדמיין פתרונות חדשים למשבר הפוליטי אשר אנו שקועים בו בעת הזאת.

פתרונות הכוללים שימוש יחידני וארעי בבני אדם אשר אינם נבחרים אלא משמשים תפקיד פונקציונליסטי בסדר החברתי, יצירת מערכי חיים אשר נותנים לבני האדם בתוכו לקחת אחריות עליו ולפעול בתוכו מתוך מקום וולנטרי, שימוש בעם כמטרה ולא כאמצעי אלה פתרונות אשר יוצאים מתוך גבולות השיח המדיני ויכולים, במידה רבה, לפתור אותו מעצמו.

ביבליוגרפיה:

- שלמה אבינרי, *הרעיון הציוני לגווניו*, תל אביב: עם עובד, 1980
מרטין בובר, *נתיבות באוטופיה*, תל אביב: עם עובד, 1983
אמנון שפירא, *אנרכיזם יהודי דתי*, אריאל: אוניברסיטת אריאל, 2015

נספחים:

נספח א:

"יהודי הוא מי" מאת אבא קובנר, מנהיג הפרטיזנים מגטו וילנה, לוחם ומשורר .
 יהודי הוא מי שרוצה להיות יהודי / ומי שהוא יהודי בְּעַל כָּרְחוּ
 יהודי הוא מי שמאמין באמונה של מה / ויהודי הוא שמחזיק באמונה שסוּעָה
 יהודי הוא מי שמניח טלית ותפילין / ויהודי הוא מי שזרק טלית ותפילין
 יהודי הוא מי שקשה לו להיות יהודי / ומי שמתקשה להיות דבר אחר
 יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה / ויהודי הוא מי שאינו יודע היכן קבר אמו
 יהודי הוא מי שהתיר עצמו מכבלים / ויהודי הוא מי שאסר עצמו בכבלים
 יהודי הוא מי שהוריש לאנושות את הגעפילטע פיש במקורם / ואת ספר התנ"ך בתרגום
 יהודי הוא מי שכותב מימין לשמאל / ומי שהשמאל לעולם דוחה אותו לימין
 יהודי הוא שמעגל יצירתו נתגלם באותיות מְרַבְעוֹת / ומי שקיומו עדיין בבחינת רְבּוּעַ המעגל
 יהודי הוא מי שאינו נבדל משאר בני אֲמוֹת העולם / מלבד מה שהוא בדול מהם
 יהודי הוא מי שהאחרים שונאים אותו בחשאי / ויהודי הוא מי ששונא את עצמו בראש חוצות
 יהודי הוא מי שמסר את נפשו להביא את העולם לביתו / ויהודי הוא מי שחָיָב
 למסר את נפשו על ביתו הוא יהודי הוא מי שיוֹדֵעַ לשאַל / ויהודי הוא מי שאינו יודע לשאל עד שפותחים לו.

נספח ב:



מה היה התפקיד של הפיוט בקהילות היהודיות בארצות האסלאם ? ו אדם שישפורט

שירה חדשה

אבי סיפר לי על החוויה שלו כילד שהלך בימי שבת בלילה לבית הכנסת לשירת הבקשות עם אביו ואחיו. הוא סיפר לי על היחסים שבין החזנים - הצעירים, דרשו להיות החזנים הראשיים ואילו המבוגרים נלחמו כדי לשמור על מעמדם הקהילתי.

היום ביהדות הארץ ישראלית קשה לנו לראות את הקשר בין יהדות לחידוש, בין יהדות לאמנות, בין יהדות לתרבות הערבית.

היום, היהדות נתפסת כדבר אחד וברור. שימור העבר כנגד העתיד. יחסי הכוחות בין הצעיר למבוגר ברורים. אבי במרוצת השנים, התרחק מהיהדות וממסורת אביו. הוא רואה את היהדות כדבר לא משתנה, סטטי. היהדות היא "רחוקה" ממנו. לי יש אמונה ותקווה שהיהדות יכולה להיות אחרת, מתחדשת, מחברת. אני מאמין שיש בהיסטוריה היהדות מרחבים רבים אשר יצרו את היהדות כמחברת וכמתחדשת. בחרתי לחקור את הפיוט היהודי בארצות האסלם שלקח חלק בשמירה ובחידוש היהדות. אחד מאירועי השיא של הפיוט היהודי הייתה שירת הבקשות.

יש בפני אתגר במאמר זה. כאן, אציג ואתעמק בשירת הבקשות כתופעה אמונית, קהילתית ומוסיקלית, בקרב קהילת יהודי מרוקו וקהילת יהודי סוריה. שם התופעה זהה אמנם, יש בה הרבה מאפיינים זהים, אך העולם התרבותי והמושגי שונה. על כן, אציג את הנקודות הרבות הזהות ואציין גם את המסורות וההיסטוריה השונה. ידוע לי שבמאמר זה אצליח להציג מעט מרבדיה הרבים והיפים שבשירת הבקשות. אקווה שאצליח במאמר זה להאיר מעט מההרבה החבוי של החייהם והפיוט של היהדות בארצות האסלם.

"הראשון שאמר שירה היה האדם הראשון". כשנהנה מקדושת השבת אמר מזמור שיר ליום השבת. בנס הגדול של קריעת ים סוף נאמר: "ראתה שפחה על היום מה שלא ראה הנביא יחזקל בן בוזי, ואז ישיר משה ובני ישראל את השירה". דוד המלך חיבר את ספר התהלים. שלמה בנו כתב את שיר השירים שהוא קודש הקודשים. אומרת הגמרא במסכת סנהדרין: "ביקש הקב"ה לעשות את חזקיהו המלך למשיח ולמה לא עשאו כי לא אמר לפניו שירה בשעה שהציל אתא מסנחריב". זו היא כוחה של שירה.

בכל הדורות חכמי ישראל הביעו את הודעתם ותחינותיהם לרבונם של עולם על ידי חיבור שירים, פיוטים וקניות. בליל שבת, מפרשת "בראשית" ועד לפרשת "זכור" (עשרים שבתות בשנה פשוטה ועשרים וארבע בשנה מעוברת. ימות החורף.) בין השעות שלוש לפנות בוקר עד לשעה שבע בבוקר מתאספים אנשי הקהילה בבית הכנסת לשיר יחד שירי קודש.

בקהילת יהודי מרוקו מסורת שירת הבקשות התחילה כמנהג אשר נעשה בקבוצות קטנות של אנשים קרובים ומכרים, שלכל קבוצה הצטרף מדריך שהוא משורר עליו ואומן אשר ידע לפרטים ולדייקנות את כל הפיוטים והלחנים. הוא תפקד כסולן וכמדריך של אותה קבוצה. ואילו במשך השנים המנהג התבצע בקהילת העיר או השכונה ומונהגת על ידי הפייטן הראשי. בקהילת יהודי סוריה, שירת הבקשות נערכה בקהילת העיר או השכונה וכל חזן היה הסולן של פיוט אחר.

הפיוטים המושרים מחולקים בנושאים אשר מצינים את תהליך המעבר בין לילה ליום, כפי שקורה במציאות. רבי ישראל נג'ארה, כתב פיוט שכל בית משלו מסתיים בפסוק עם המילה שחר. שחר, איננו מציין רק את השעה המסויימת ביום. הוא מסמל גם את השחר של האדם, שחר של העם, שחר של הגאולה אחרי חשכת הגלות. הסולן, מושך ומושך במילה שחר בכדי להדגיש זאת. הפיוט של רבי ישמעיה "אודה לאל רבב חוקר ברון יחד כוכבי בוקר", על הבוקר המתחדש, על האדם המתחדש, שרים אותו ילדים המצינים בבקשות את ההתחדשות. התחדשות של מנהג הבקשות.

הפיוטים נכתבו על ידי החכמים והרבנים הגדולים של מרוקו, סוריה וארץ ישראל. ונאספו משירתם של החכמים הגדולים מ"תור הזהב" של יהדות ספרד, כמו רבי אברהם אבן עזרא, רבי יהודה הלוי ורבי שלמה אבן גבירול.

בקהילת יהודי סוריה, יש למעלה משישים פיוטים מושרים במשך הבקשות. עם תוכן שונה 'ומקאמים' שונים. מתקני הבקשות דאגו שכל אלה יהיו מקשה אחת. מבחינה מוסיקלית זו בעיה לא פשוטה. הפתרון שמצאו לה נקרא בשם פתיחה. אחד החזנים שר פסוקים מספר תהילים והוא מחבר עליהם במקום אימפרוביזציה. על ידה הוא מעביר מן הצליל של השיר הקודם אל הצליל שבו צריך להתחיל את השיר הבא. אך לא רק את הצליל. גם את הסולם. הוא מבצע מודולציה מן המקאם של הפיוט הקודם אל הפיוט הבא. כך לדוגמא שרים: "ועתה אשיר עוזך וארנן לבוקר חסדך" והחזן יעבור לפסוק: "בואו יחד כוכבי בוקר" ומשם ישירו כולם שירים על הבוקר. הלחנים של שירת הבקשות הסורית הם ערביים או תורכיים ישנים. שירים לאומיים של הגויים. שירי אהבה וכיוצא בזה שתיאמו את מנגינותיהם למילים.

מתעוררת השאלה- כיצד הכניסו לחול אל הקודש? זו אמנם שאלה הלכתית. והרבנים עסקו בה. אך פסקו בה להקל. ועל ידי כך הצליחו החכמים לקרב את אוהבי הזמרה אל בית הכנסת. מנגינות אלה, נשארו. מחבריהם, מתו. שלטונם, אבד. המילים המקוריות נשכחו לחלוטין. בבקשות הם נשארו. בכך במקום לצאת מבית הכנסת, לשמוע את השירים בחוץ, באים אל בית הכנסת לשמוע את המנגינות. והפעם לא בהקשר של המילים הערביות שנשכחו אלא בהקשר של ירושלים והמקדש, שבת ותורה.

ואילו, בקהילת יהודי מרוקו יש מסורת אורכת שנים של חידוש והוספת פיוטים נוספים לסדר הבקשות. חלקם עתיקים וחלקם מודרניים. כך שבסידור הבקשות של יהדות מרוקו קיימים עשרות רבות של פיוטים. להבדיל מקהילת יהודי סוריה, הסולם והלחן המוסיקלי נקרא אצל יהודי מרוקו 'נובה' ולאחר תהליך של עשרות שנים כל פרשת שבת מאופיינת בנובה שונה. כך שכל פיוט אשר מושר בסידור הבקשות יש לו עשרים לחנים שונים (ובשנה מעוברת 24).

שירת הבקשות ענתה על צורך נוסף, חלק מהפיוטים כמו הפיוט "אשמרה השבת" ואחריו הפיוט "שבה אשלם" של החכם אברהם אבן עזרא מבליטים צד אחר בשבת. את הצד של הלכות שבת. כאן, לומדים המשתתפים על הלכות השבת לא דרך שיעור אלא דרך השירה. חזן שר וקהל עונה- חוזרים ומשננים את הלכות השבת. כך ילכו וישננו, יספרו על התפילות הנאמרות בשבת, על ל"ט מלכות האסורות בשבת, מהברכות הנאמרות בשבת. לימוד של תורה בדרך השירה. ובנוסף, נהוג שבמהלך הבקשות, עושים הפסקה ובאים רבנים ודורשים בפני הקהל. על פרשת שבוע ודברי מוסר כלליים או אקטואליים, מדברים על ערכה של השירה וגם בדרך זאת מקרבים תורה ושבת אל הקהל הבא לשיר ביום השבת.

בשנים האחרונות נוצר לי הצורך להתעמק ולחקור את שורשיה של משפחתי, בכדי לעצב את זהותי כיהודי-ישראלי, כאמן וכבן אדם.

הלמידה הזו מחברת אותי יותר ויותר אל התרבות היהודית, אל השפה העברית ומערכת היחסים שלה עם השפה והתרבות הערבית.

שירת הבקשות נוצרה בתור אירוע אשר יוצר את היהדות, הקהילה והאמנות לדבר קרוב. הבקשות נותנות לנו הזדמנות לראות באור אחר את היהדות ואת האמנות. מייצרות זמן שבו הקהל והמופיע מטשטש, הקהל הוא חלק בלתי נפרד מהיצירה. היהדות המתחדשת, המזמינה והמשתנה אבל בו זמנית גם לומדת את העבר בדרך של אבו ובנו. המרחב הקהילתי מחיה את היהדות, המרחב האמנותי יוצר קהילה מחדש ומשמר את היהדות וכן הלאה.

אני לומד שיש קשר הדוק בין הזיכרון לשכחה, בין הנסתר לגלוי, בין למידה והשתנות. אותם אנשים שהחיו וקיימו את שירת הבקשות, עמדו על המתח בין החידוש האמנותי לבין שמירת היסודות. נתנו אינטרפרטציות שונות למהם היסודות. קשרו בין החוויה הרוחנית, החוויה האמנותית בין יצירת היחסים הבין אישיים.

לא אוכל להכניס את התופעה הזו רק למשבצת אחת ברורה וסגורה. זו הסיבה שבחרתי לחקור וללמוד אותה.



א

מלים: הרב אברהם מימון ז"ל (תלמיד הרמ"ק ז"ל)
סימן: אברהם מימון חזק

חסיני

אל מסתתר בשפיר חביון. השכל הנעלם מכל דעיון.
עלת העלות מכתר בכתר עליון. פתר יתנו לך יי.
בראשית תורתך הקדומה. רשומה חכמתך הסתומה.
מאין תמצא והיא נעלמה. ראשית חכמה יראת יי.
חובות הנדר נחלי אמונה. מים עמקים ידלם איש תבונה.
תוצאותיה חמשים שערי בינה. אמונים נצר יי.

Scanned with
CamScanner

האל הגדול ענייכל נגדך. רב חסד גדול מעל שמים חסדך.
אלהי אברהם זכר דבר לעבדך. חסדי יי אופיר תהלות יי.
מרום הנאדר בכת וגבורה. מוציא אורה מאין תמיד.
פחד יצחק משפטני האירה. אתה גבור לעולם יי.
מי אל כמוך עושה גדולות. אפיר יעקב נורא תהלות.
תפארת ישראל שמע תפלות. כי שמע אל אביונים יי.
י זה זכות אבות יגן עלינו. ניצח ישראל מצרותינו גאלנו.
ומבור גלות דלנו והעלנו. לניצח על מלאכת בית יי.
מימין ומשמאל יניקת הנביאים. ניצח והוד בהם נמצאים.
יכין ובעז בשם נקראים. וכל בניך למדי יי.
! יסוד צדיק בשבעה נעלם. אות ברית היא לעולם.
מעין הברכות צדיק יסוד עולם. צדיק אתה יי.
א הקם מלכות דוד ושלמה. בעטרה שעטרה לו אמו.
כנסת ישראל כלה קרואה בנעימו. עטרת תפארת ביד יי.
חזק מיחד כאחד עשר ספירות. מפריד אלוף לא יראה מאורות.
ספיר גורתם יחד מאורות. תקרב רנתי לפניך יי.

CS

(2) בקשה / סימ' ידיד (לר' אלעזר אזכרי מצפת זצ"ל)
 "ידיד נפש אב הרוחמן, משוך עבדך אל רצונך
 ירוך עבדך כמו אל, ישמחה מול הדרך
 כי יערכ לו ידידותך,
 מגפת צוף וכל טעם:
 הדר נאה זו העולם, נפשי חולת אהבתך
 אגא אל גא רפא גא לה, פהראות לה נעם ורך
 אז תתחזק ותתרפא,
 ותיתה לה שמחת עולם:
 ותיק יהמו רחמיה, וחוסה על בן-אהובך
 כי זה כמה נכסוף נכסף, לראות פתאומית ערך
 אגא אלי ** חמדת לבי,
 וחושה גא אל תתעלם:
 ** הגלה-גא ופרוש חביב, *** עלינו ספת שלומך
 תאיר ארץ מפורך, גילה ושמחה בך
 מהר אהוב כי בא מועד,
 **** ותנו פימי עולם:



מהו תפקיד האמנות בהתחדשות התרבות היהודית? | רוני פיקסלר



שאלת העל שבחרתי לשים לפנינו: מהו תפקיד האמנות בהתחדשות התרבות היהודית?

אבחן את השאלה דרך ההגדה של פסח בהוצאת **עם עובד** 1974 עם ציוריו של **אפריים משה ליליין** (הדפסי עץ משנים 1900-1923), בנוסח אחיד לכל עדות בני ישראל התקינה הרב הראשי לישראל **שלמה גורן**, עם מבוא מאת **הרב שמואל אביגדור הכהן**. ועם פירוש חדש ל"בני זמננו" מאת **אורי סלע**.

בחרתי לבחון את השאלה דרך ההגדה של פסח, משום שעניינה אותי התחדשות התרבות במובן האישי ביותר ליחיד, ההגדה "זה לכולם", ההגדה היא של כולנו, היא מייצגת את המסורת, אבן דרך בתרבות היהודית, היא מביאה את היציאה מעבדות לחירות של עם ישראל כולו ובו בזמן אנחנו נפגשים עם ההגדה במקום האישי, בבית שלנו כל שנה עם המשפחה.

בנוסף, אני מוצא ערך במפגש של יצירה עם קהל מחוץ לכותלי ה"קובייה הלבנה", ההגדה היא נגישה מבחינת הישג היד בחנות הספרים והן מבחינת המובן מאלויות שההגדה שייכת לעם ולא בלעדית לחבורה מסוימת, כלומר לא כמו השכבות הבורגניות במוזיאון, האסתטיקה שבהגדה מדברת לכולם (כביכול כמובן, הקבוצות היותר שמרניות לא ירכשו את ההגדה ה"מודרנית" הזו).

הקשר שלי להגדה של פסח עבר כל מני תהפוכות לאורך השנים האחרונות, אפשר לומר שאני חווה כבר כמה שנים קונפליקטואליות בין חשיבות המסורת המשפחתית, הסנטימנטליות של ליל הסדר לבין ניכור לקריאה בהגדה, חוסר עניין וחוסר הבנה, מדוע אנו קוראים בהגדה מלבד כבוד לרצונו של סבי? כאשר כל הילדים מצפים לסופה כדי סוף כל סוף לאכול קניידעלך. הייתה שאיפה "בצד" של אמא לעשות משהו חדש, להוסיף קטעי קריאה, משחקים ורעיונות שדודה שלי הביאה מעולם החינוך אבל נסיון זה נתקף בהתנגדות מראש מצד הילדים וחוסר רצון לנסות.

לפני כשנתיים אני וחברי קבוצה שלי אורי וטל נכנסנו לתהליך של יחס מחדש ואישי לחגים שלנו, זה החל בחג השבועות לאחר הפרק הצבאי הראשון (במסלול הנחל), הזמנו את חברי השכבה לסופש סמינר "חג הביכורים", כדי לחגוג את היצירה אותה קצרנו בתום התקופה ובאותה עונה לעבד את ההתנסות הצבאית הראשונה.

זו הייתה ההזדמנות שלי לעשות משהו חדש לפסח. כתבנו תוספות והתכתבויות של יצירות כתובות להגדה. ניגשנו בסובלנות מחודשת לכתב העתיק הזה ברצון להבין, להתחבר באופן אישי, להתייחס להגדה בתוך מסמך חינוכי של עם ולא בתור מסמך היסטורי בלבד.

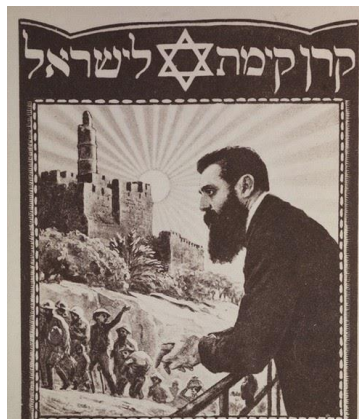
כלומר, ההיסטוריה באה לחנך אותנו, שבו כל דור ודור, יראה כאלו הוא עצמו, יצא ממצרים, וכדי להחזיר על ליל הסדר למעמד שמגיע לו, משהו חייב להשתנות, להתחדש.

חידוש ההגדה כתופעה רחבה

מאז עלייתם של יהודים לקיבוץ, במיוחד החילוניות היהודית זימנה שאלות על מה היא יהדות ללא אל, האם חוגגים את החגים כמו שהם ואם לא מה שומרים ומה משנים? קיבוצים רבים שבחרו לשמור על המסורת אך לשמור על הרלוונטיות שלה, יצרו הגדות של פסח מחודשות, הגדות הפסח הקיבוציות ביטאו את רוח הסדר: זיכרון העבר המוצא ביטוי בחיי ההווה.

אפרים משה לילין

אפרים משה לילין היה צייר, צלם ותחריטאי יהודי, שפעל בגרמניה ובארץ ישראל, ממייסדי "בצלאל", המזוהה עם הדפסיו בסגנון האר נובו. שמו יצא לפניו בשל יצירתו בנושאי יהדות וציונות, ומכונה לעיתים



"האמן הציוני הראשון".

עיקר פרסומו בא לו בזכות תמונתו המפורסמת של הרצל על מרפסת המלון בבזל, שהוצגה בקונגרס של שנת 1901, ובזכות האיורים שבהם הציג את הרצל המזוקן כנביא תנ"כי וכדגם לדמויות תנ"כיות שונות כמו משה. [ויקיפדיה]

הרצל ומשה

הדימוי הראשון שתפס את תשומת ליבי הוא הדמיון שבין ייצוגו של משה לדמותו של הרצל. עד כה למשה אין ייצוג בהגדה של פסח, גם כדי לא להאדיר דמות בשר ודם לאחריות יציאת מצרים וגם כדי להשאיר בעיקר שהוא סיפורו של עם, לקחי החינוכיים, המנהגים המסורתיים. כל אלו מאפשרים חופש דמיון - כיצד נראה משה?

היצירה מוצגת בטרופיטון, יצירה המורכבת משלוש פנים, בחלק המרכזי ניצב משה מבין עננים ובידי השרירות לוחות הברית, ומאחורי גבו שמש כבירה. בשני החלקים הנוספים מצדדיו הרי געש הקושרים ביניהם את עשנם כאלפי חוטים. תמונת הנוף של ההרים המרהיבים מחזירה אותנו לזיכרון רומנטי משותף של טבע ארצי, עוצמתי וקשור לשורש ההיסטוריה שלנו, המדבר.

כל המרכיבים הללו מעניקים לפיגורה און רב, או שמא למעמד האלוהים במתן לוחות הברית.

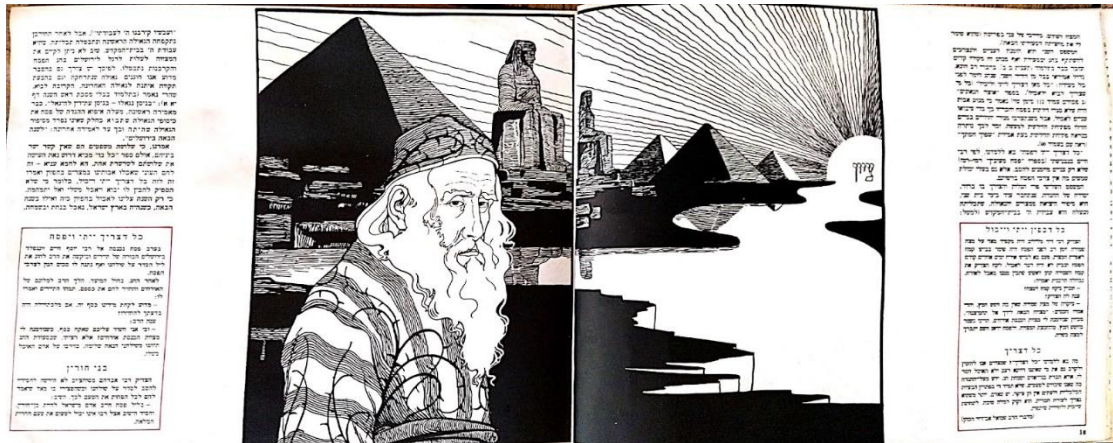


הבחירה לייצג את משה כדמות הרצל היא פוליטית ובה בעת סנטימנטלית-היסטורית, הקבלתן של שתי "יציאות מצרים" של העם היהודי, מעבדות לחירות, בימי המקרא ובתום אלפיים שנות הגלות. מבחינתי החיבור הזה הוא מאד חשוב כשיקוף לעם בהיבט התודעתי שלו, ומציב מולו שאלות מהותיות נוקבות, האם חירות העם היהודי בידי? הגלות היא שם לניווט של עם, אשליה של חירות, "הסתגלות" למקום שאליו נשלח, המטשטשת את הזיקה לריבונות, את הכיסופים למדינה יהודית.

חזרה המדינה, בנימין זאב הרצל, ראה בציונות מתחילתה "יציאת מצרים שניה". ביומנו כתב (13.6.1895): "האם אין הצלה? אכן יש, רבותי, יש אחת שכבר היתה פעם בעבר. עכשיו הזמן לחזור על עניין עתיק מאוד, ידוע מאוד, בדוק מאוד... יציאת מצרים".

וב"אלטנוילנד" כתב, במעמד ליל הסדר: "אנו קוראים היום בהגדתנו המעשה בחכמים שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה. אנחנו צאצאי ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' אלעזר בן עזריה, ר' עקיבא ור' טרפון. וזה ליל בני ברק שלנו. הישן חפץ ללבוש צורה חדשה. בתחילה נגמור את הסדר כחוק אבותינו מעולם, ואחרי כן תופיע העת החדשה בתמונתה. עוד הפעם היתה מצרים ועוד הפעם יציאה טובה." [מכון שיטים]

הגלויה "פסח" הוצגה בקונגרס הציוני החמישי בתערוכת איורים וצילומים של נופי הארץ שהכין ליליין עם מרטין בובר.



בגלויה נראה יהודי מבוגר, שקוע במחשבות וקצת עצוב. הוא לובש כתונת פסים ועליה גדר תיל. ברקע נראים פסלי הפרעונים, הפירמידות ונהר הנילוס. שמש המאירה את הנהר עולה באופק ובמרכז המילה ציון. הגלויה מבטאת את השאיפה לגאולה מעול הגלות שתהיה כמו הגאולה שהייתה ביציאת מצרים. ייתכן שבגלויה יש רמז לתפיסת הציונות הרוחנית שלילין וגם מרטין בובר היו שותפים לה. כמו השמש גם ציון תהיה מרכז רוחני שיאיר לעולם כולו. מעניין לציין שהאיור נוצר בראשית המאה העשרים, אך הדמות של היהודי, ובמיוחד בגד הפסים וגדר התיל, מזכירים את השואה. [הספרייה הלאומית]

היצירה "פסח" מגיעה בעקבות פתיחת ההגדה - "הא לחמא עניא"

"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח. השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". [הגדה של פסח]

תרגום שנותן יואל רפל: הרי לחם העוני שאכלו אבותינו בארץ מצרים. כל הרעב יבוא ויאכל כל הצריך יבוא ויעשה {קרבן פסח}. השנה כאן, בשנה הבאה בארץ ישראל. השנה עבדים בשנה הבאה בני-חורין.

אפשר לראות איך האשליה שיוצר לילין בתוך הצבת היהודי הגלותי במצרים חיבור של שני רגעים היסטוריים מאד שונים באופן מאד טבעי, בתאורה הדרמטית של הניגוד בין הלבן לשחור מחזק את תחושת הזרות, בין כל יהודי לגלותו. מבטו מבשר יאוש אך השמש באופק קוראת תקווה לעמה, לשוב לציון. כמו שנאמר "בשנה הבאה בישראל, לא עבדים עוד, שנה הבאה בני חורין" - אך האם זו לא תקוות שווא המשכנת את יהודי אירופה בנרטיב היהודי - לחכות לשנה הבאה? הציונות מציעה יציאה אחרת מעבדות אחרת, באקטיביות שלה ומעבדות שהיא אינה מוכרת, שהיא בתודעה שאינה חירות.

השאלה שבשבילי היא הכי חשובה, שאלת הרלוונטיות. ההגדה יוצאת לאור בשנות השבעים, עם תום מלחמת יום כיפור, והבחירה באמן שכבר חמישים שנה אינו בין החיים, כלומר יצירתו סיימה לראות אור בשנות העשרים של המאה הקודמת, עשרים שנה לפני קום המדינה. למה החיבור הזה מובא לפנינו, קוראי ההגדה כעת? אני חושב שתפקיד ההגדה לשקף מצב, באמצעות סמלים היסטוריים, היהודי הגלותי הוא רק סמל, לזרות או כיוון, לתודעה של עם. ההגדה באה לשאול אותנו האם אנו חופשיים, גם כשהישג המדינה כבר בידנו, האם חופשיים אנו כעם? ואם לא, מי או מה משעבד אותנו?

ההגדה שולחת אותנו לשאול - מה היא המצרים היום?

יצירה אישית

בתור המשך לנסיון שלי בשנתיים האחרונות, החלטתי ליצור עמודים ראשונים להגדה האישית שלי, בהקשרים שתפסו אותו ולצד הדפסי חיתוך על מנת להביא את הרובד האישי שלי כאמן.

עבודה ראשונה - **הא לחמא עניא - יציאת מצריים עירונית** - מרכז ההתכתבות שלי עם יוצרי ההגדה ויצירתו של ליליין היא במימד היחס של יציאת מצריים למצב העם, לכן בחרתי לקשור בחוט רעיוני בין "הא לחמא עניא" המקראי, מול שירה של רחל "כאן על פני אדמה" ובתוך הדפס המצייר כביש החוצה ים בניינים מסתעפים בעת ליל. יש לנו שלושה פרקים בתקופות שונות המשקפות מצב העם, מהי מידת חירותו? ולמה הוא ממתין? "שנה הבאה בארעא דישראל" לעומת "כאן על פני אדמה" מפנים טוויסט ציוני להגשמת העלייה לארץ, אך למול הלבנה עיר חשוכה עומדת ופנסיה עומדים להראות את הדרך, אך איפה חוצי הדרך, בתרדמת חירותם?

בחרתי לשמור על הלבנה כעדה ליציאות מצריים הרבות, גם בהשראת העבודות של ליליין וגם חשבתי על תפקידה הרוחני כאלוהים העדה להיסטוריה של עמנו.

בעבודתי השניה, **את פתח לו**, אב ובנו לשים את בצד המצות, האב נותן לבנו להבין את החג באמצעות החוויה, גירוי החושים מישוש, שירה ואווירת החג האינטימית. פגשתי פרשנויות שמזלזלות במעמד זה שאינו יודע לשאול בתור "יותר גרוע מהבן הרשע" מה שיצר בי סלידה ודחף ליצור פרשנות אוהבת, מכילה את הבוסר שמביר הבן ומזמין אותו האב לחוות ולהרגיש.





.1

מקורות

- [illegible]

האם ובאיזה אופן שינתה דבורה בארון את יצירתה בכדי להתקבל להגמוניה הספרותית של תקופתה? | כרמל דרורי

אחד המופעים המשמעותיים ביותר של ההתעוררות הלאומית היהודית - הציונות - הייתה הספרות של תקופת התחייה. סופרי התקופה הזו לקחו על עצמם תפקיד משמעותי בהפצת הציונות, כתבו על משברי היהודים בגולה, קראו כיוון לעם היהודי המתהווה מחדש כעם. ספרות התחייה הביאה עמה חידושים רבים לעם היהודי, והשינוי בו אבחר להתמקד הוא כניסה של סופרות ומשוררות לתוך ההגמוניה הספרותית הגברית לחלוטין.

גורמים רבים איפשרו את כניסת הנשים לתוך עולם השירה והספרות. החילון, עליית גיל הנישואין, נשים מתחילות לקבל השכלה ולהשתלב בשוק העבודה, ובהקשר הרחב יותר - הגל הראשון של הפמיניזם וקריאתו לשיוויון זכויות לנשים. כל הגורמים האלו יצרו אישה חדשה - יותר משכילה, יותר מחוברת לעולם, מהפך שהיה קיים גם בתוך הקהילות היהודיות באזורי הספר וביתר שאת בערים.

אך לעומת זאת, מצבן של הנשים בעולם הספרות היה עגום. על אף היותן חלק בחוגים החברתיים של הסופרים היהודים, ועל אף שלקחו חלק בתרבות העברית המתחדשת ובתחיית השפה, הן לא קיבלו מקום של כבוד בשיח התקופה, ועל פי רוב נמחו מהקאנון היהודי. במחקרה, חנה נחמיה³ מנסה לתת מספר תשובות להיעדר הכתיבה הנשית. התשובה הראשונה שהיא מניחה היא סמנטית ויסודית - הפרדה בין המונחים "שפת אב", מונח שמתאר את התרבות הגבוהה, הקלאסית, הנרכשת על-ידי למידה והשכלה, לבין "שפת אם", מונח שמגיע מהבית, אינה מחוברת לאמנות ועוברת בעל-פה. הפרדה זו, שבסיסה מגדרי, מציב את הגבר כיסוד הלומד, החוקר, הדינמי, ואת האישה כיסוד הביתי, הבור, הסטטי. ובהפרדה זו מסתתרת הבנה נוספת - הגבר הוא האמנות, האישה היא המסורת.

ומובן שתשובה זו היא לא רק סמנטית - הבנות והבנים באמת לא למדו את אותה השפה. הבנים, שקיבלו את השכלתם ותרבותם בלימודים בחדר או בבית המדרש, למדו והתמצאו במידה כזו או אחרת בעברית, שפה הקודש, וארמית נוסף על שפת האם, בעוד שהבנות לרוב למדו רק את שפת אמן. ולתוך כל זה נכנסת דבורה בארון.

רבים מכנים את דבורה בארון 'הסופרת העברית הראשונה'. בכינוי זה יש אמת מסוימת, שכן פועלה הספרותי כסופרת-אישה (או כאישה-סופרת) בתקופה ובמימדים בהם פעלה היה כמעט חסר תקדים. סיפורה הראשונים נתפרסמו כשהייתה בת 15 בלבד על דפי "המליץ"⁴, וכבר עם פרסומם עוררו הדים רבים בעולם הספרות. מרבית סיפורה נכתבו בעברית, גם בתחילת דרכה. איני יודע אם בכל זאת מספיק בכדי לקרוא לה הסופרת העברית הראשונה, ומאמין שבינוי זה מקטין נשים נוספות שאף הן פעלו באותה התקופה ואולי אף לפניה, אך אין ספק שלבארון שמור מקום של כבוד.

אך מה המחיר של הכבוד הזה? בטקסט הזה אשתדל להתחקות אחרי השינויים ביצירתה של בארון לאורך השנים, מסופרת צעירה בליטא ועד לאגדה בחייה בארץ-ישראל. השאלה שמובילה אותי היא **האם ובאיזה אופן שינתה דבורה בארון את יצירתה בכדי להתקבל להגמוניה הספרותית של תקופתה**. אני יוצא מנקודת הנחה שיש הבדלים כבירים בין יצירתה המוקדמת של בארון לזו המאוחרת, שאתמצת אותם כרגע בכך שאת סיפורה המוקדמים איפיינה רוח צעירה, מרדנית, פמיניסטית וביקורתית, בעוד שאת המאוחרים ניתן לראות שיקול דעת, איפוק ואף שמרנות.

סכנה גדולה טמונה בשאלה מסוג זה, מכיוון שאינני יכול לשאול אותה באופן אישי, ויותר מכך מפני שאני עלול לחטוא בשיפוט התהליכים הפנימיים והחיצוניים שבארון עברה, קודם כל מפאת היותי גבר, ונוסף על כך מפאת היותי לא-בן-זמנה. כל דבר שאגיד עלול להיות אנכרוניסטי, או התקה של מחשבותיי על סיפורה או סיפור חייה של בארון.

³ חנה נחמיה, "המסע בעקבות האם החסרה - גיבוש הזהות הנשית בשירתה של אסתר ראב", רמת-גן, תשס"ז, עמ' 7.

⁴ כתב עת שיצא ברוסיה בין השנים 1860-1904, נתן במה לאנשי רוח, הוגים וכותבים כדוגמת אחד העם, לילינבלום ועוד.

ועל כן אני אנסה להידבק כמה שיותר למקורות ולפרשנות אישית מצומצמת. במחקר נעזרתי במונוגרפיה של נורית גוברין, "המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה", ששופכת אור על המחצית הראשונה והפחות-נודעת של חייה של בארון, ומנסה לעשות כן בצורה מהימנה ומדויקת כמה שניתן - "כדרכם של זכרונות, יש לנהוג בהם זהירות, שכן יש בהם 'חשבוניות', וניכרת בהם מגמה לשמר את האגדה. הם מייפים את המציאות, מחליקים על חיספוסים, מעלימים ומטשטשים את מה שנראה, במיוחד בעיני בני אותו דור, כבלתי הולם [...] מחקר זה מוסר לראשונה, תמונה שיטתית, מלאה ומפורטת, עד כמה שאפשר היה לצרף מפרטי הפרטים שלוקטו מכל מקור אפשרי בכתב ובעל-פה, של פרטי הביוגרפיה שלה במחצית הראשונה של חייה"⁵.

בנוסף, איעזר בסיפורים עצמם של בארון - בהמשך למונוגרפיה, גוברין קיבצה והוציאה לדפוס את כל הסיפורים המוקדמים שבארון עצמה גנזה מלפרסם, שהם בעצם סיפוריה המוקדמים, עד שכונסו סיפוריה לספר הראשונה בשנת 1927. הסיפורים יצאו לאור בכתבי-עת שונים, מרביתם בעברית ומקצתם כתובים ביידיש, חלקם יועדו לנוער וחלקם למבוגרים, והם יצאו בין השנים תרס"ב-תרפ"א (1902-1921). בנוסף למקור הזה, אשתמש בסיפוריה המאוחרים שכונסו בספר 'פרשיות', שיצא בשנת 1951 ובו כונסו מרבית סיפוריה, כולל שלושה סיפורים שהצליחו לשרוד את הצנזורה העצמית של בארון את סיפוריה המוקדמים.

הסיפור המרכזי איתו אעבוד הוא הסיפור 'גניזה', סיפור שיצא לראשונה על דפי כתב העת 'החבר' בשנת 1908. הנוסח המקורי של הסיפור מביע בצורה מאוד ישירה את המחאה של בארון על תפקיד האישה, גם במימד האישי-משפחתי וגם במימד הכללי-יהודי. הסיפור מתאר משפחה יהודית שבה האב מחליט שצריך לשלוח לגניזה את חלק מהספרים - הספרים הקרועים, הבליים. האחות בתוך המשפחה מחליטה להוסיף לגניזה את ספר 'התחינה'⁶, שמייצג את העולם הנשי. אקט זה הוא אקט של התרסה - 'התחינה' לא קיבלה מעמד של ספר קודש בעולם היהודי. באקט זה הילדה מנסה לעשות חסד עם אמה החולה - מטרת הגניזה היא שהספרים שגונזים יחזרו באחרית הימים, וישמשו בתחיית המתים. הילדה רוצה שספר זה ילווה את אמה באחרית הימים, שגם היא תוכל להתפלל ולקיים אורח חיים דתי מלא יותר להבנתה.

הדיכוי שמופעל על הילדה הוא כפול - מצד אחד ברמה הקטנה, בתוך המשפחה שלה והסביבה הקרובה שלה. למשל, כשהאחים הנרגשים עוזרים לאביהם להעביר את הספרים לגניזה והאח מניח את הספרים על ידיה המושטות של אחותו,

"יש שחשה הייתי בידי הקטנות - הזקופות, מרוב המתנה מתעלפות היו הידים ומתעלפות; רוצה הייתי, ברגעים אלו, לזרק את כל משאי הכבד אל הרצפה [...] פעם אחת שהה אחא אצל כל ספר וספר יותר מדי, עמדתי והתחננתי לפניו: נו, כבר... הידים!..."

ומבט שכלו זועף נעץ בי האח: אין לך שהות [...] לך ועשה עסק אתן, את הילדות! [...] הניחי, הניחי... את הספרים, הניחי... לכי, לכי... לכי אל בבתיך; לכי!"⁷.

האח מאשים את האחות שאינה עומדת במשימת הסחיבה, בעוד שהוא מקשה עליה, ולבסוף האחות מוצאת את עצמה מנחמת אותו, על אף שהיא זאת שצריכה נחמה - "יש לי שזיף, יש-לי... רוצה אתה - אנכי אתנהו לך!".

זאת הדרך המובחנת ביותר בה בארון מציגה את מעמד האחות בתוך המשפחה, אך היא עושה את זה גם באופנים עדינים יותר. גוברין, בדיונה בנוסח המוקדם של 'גניזה'⁸, מתייחסת לשניות של דמות האב. בפתיחת הנוסח המקורי נכתב 'לזכר נשמת אבי', אבל הסיפור מציג את דמות האב לא רק על הטוב שבה (כראוי לסיפור לזכרו) אלא גם את הבעייתיות שבה. גוברין מנסחת זאת ככה -

"המתח בין הצער האישי על פטירתו לבין המחאה הנשיית על התנהגותו מורגש היטב בתיאור דמותו: בתפקידו כאב הוא אהוב ומסור ואילו בתפקידו כגבר בתוך עולם המסורת היהודית הוא מתיחס בזלזול אל נשים בכלל ואל אשתו ובתו בתוכן".

⁵ עוד על הניסיון של גוברין לתהליך איסוף המידע על המחצית הראשונה - נורית גוברין, "המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה", ירושלים, תשמ"ח, עמ' 12-13.

⁶ ספר 'התחינה', או 'תחינות', הוא ספר שהתחיל להיות מופץ במאה ה-17, ומכיל סידורי תפילה לנשים. מפני שנשים לא ידעו עברית, מפאת היותה שפת קודש שנלמדה בעיקר על ידי גברים, התפילות כתובות ביידיש. ספר זה קיבל מעמד של ספר "נשי".

⁷ דבורה בארון, **פרשיות מוקדמות**, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 422.

⁸ נורית גוברין, **שם**, עמ' 161.

המחאה האישית שלה מובאת לא רק כלפי המשפחה אלא גם כלפי חבריה והסביבה שלה. כאשר היא ואחיה מגיעים למקום הגניזה, הילדה מבינה שהיא נמצאת במקום בו אסור לבנות להימצא, וסוקרת את המקום בתאווה -

"ואנכי סוקרת וסוקרת; פני לזהים מתוך הנאה, ועיני מבריקות ומבטים תכופים-תכופים הריני זורקת אל תוך חצר בית-הכנס מתוך הרהור:

אלו נגשו לכן עכשו הם, הנערים, אלו - את כל לשוני הייתי מוציאה מתוך הפה ומראה להם: א-ה-א! גרשוני מכאן עכשו!! נו, אדרבא, גרשוני!"⁹ - עמידה איתנה, גם אם מדומיינת, אל מול חברה וסביבתה.

אך המחאה לא מופנית אך ורק כלפי התא המשפחתי, האמיתי או המדומיין. בארון מפנה חצים רבים כלפי התרבות היהודית, העיירה היהודית ומוסדות הדת. ה'תחינה' מובאת בסיפור כמייצגת את הנשיות ואת האישה, כפי שאכן הייתה במציאות התרבותית של היהדות באותה התקופה. הרצון של הילדה, שיש בו יסוד יצרי וראשיתי, להביא את הספר לגניזה יחד עם שאר הספרים, הוא עמדה חריפה של בארון על מקומה כאישה וחוסר חשיבותה התרבותי. אפילו השם בו מכונה 'התחינה', "סמרטוט", הוא דוגמה מובהקת לכך. החשיבות של גניזה 'התחינה' רבה בעיני הילדה -

"עם בוא המשיח, הכל יקומו לתחיה עם ספריהם, יעזבו את המקום ופניהם למזרח, ואילו אמה לא תמצא את 'תחינתה' ולא תוכל לשמוח עם כולם"¹⁰ - המעשה מכון לכאורה רק לאמה של הילדה, אך בעומק הוא סולל דרך לכל הנשים שיבואו ועצמה בתוך כך.

דבר נוסף שאני חווה כביקורת מתוך תיאוריה של בארון הוא הקשר של הגברים עם הדת, המסורת והתורה. בטקס הגניזה, שארחיב עליו בהמשך, מתוארים הגברים מחבקים ומנשקים את ספר התורה, תוך קריאות - "נשים - הצידה!!". בתיאור זה כשלעצמו אין אולי שום דבר חריג, אלמלא קטע אחד מוקדם יותר בסיפור שמתאר את האח של הילדה בוחן את הדפים של הספרים לקראת הגניזה -

"יש שמוציא הוא איזה ספר קרוע, מעין בו מתוך סקירות, מדפדף ומדפדף. הנה נשמט עלה אחד¹¹, ונפל על גבי קרקע, הוא ממחר ומרימו, כשהוא מגישו אל הפה, מנשקו ומנשקו..."¹²

תיאור זה, שהוא כמעט אירוטי במהותו, מצביע מצד אחד על הקשר הקרוב בין הגבר לבין התורה, דבר שאינו מגיע לידי הנשים (והדבר הכי קרוב שיש להן לכך, 'התחינה', אינו ראוי באותה מידה), ומצד שני אולי מצביע על איזושהי פטישיזציה ואובססיה לצורה ולמסגרת ולא לתוכן. אני נזהר בלשוני בפרשנות הזאת, כי יכול להיות שהיא מושפעת מראיית המאחרת והאנכרוניסטית את יצירתה של בארון, אבל בהקשר הסיפורי של הסיפור הזה אני מרגיש שאולי יש בכך אמת.

ההתרחשות הדרמטית של הנוסח המוקדם מגיעה לשיאה בטקס הגניזה. כל תושבי העיירה מתכנסים לגנוז את הספרים הראויים לגניזה ובראשם ספר התורה הישן של העיירה. את הטקס מוביל אביו של הילדה, בהיותו רב העיירה. בזמן הטקס, כשכל העיירה מכונסת בבית הקברות, הילדה מתחילה לראות חזיון מול עיניה -

"הריני רואה: המשיח - בוא בא! [...] ורעש גדול יעור פתאום בכל בתי הקברות. שלדים מתנועעים, עצמות מזדעזעות מקשקשות; מתקרבות אלו אל אלו, ועלה עליהן בשר; וקדם עליהן עור. הרי ערב-רב של מתיים-חיים; כולם עטופים לבנים והכל - פניהם כלפי מזרח... הנה גם אבא שלי; פניו נוהרים, עיניו נוצצות, ספר-תורה חבוק לו אל לבו, והוא מנשקו ומחבקו, מחבקו ומנשקו, כשהוא קורא:

• "רבותי... הכל קחו... הכל! את כל הספרים הבלים, את כל הדפים הכמושים... רבותי, את התורה שלנו... התורה שלנו!"

הנה עוברת גם אמא שלי; כמה כפופה היא אמא! כמה שרויים הם פניה בדאגה. היא סופקת את כפיה, ובקול נמוך נמוך היא נאנחת וטוענת:

• היכן היא; "תחינתי" - אויה לי? ה"תחינה" שלי היכן? אויה לי!"

⁹ דבורה בארון, שם, עמ' 423.

¹⁰ נורית גוברין, שם, עמ' 162.

¹¹ עלה במשמעות דף של ספר.

¹² דבורה בארון, שם, עמ' 423.

הילדה מתארת בעיניה את אחרית הימים, גרסתה האישית-לאומית לחזון העצמות היבשות של יחזקאל, ומזהה בתוך חזיון זה את משפחתה - אביה השמח והצוהל מבוא המשיח, ואמה הבוכיה והמתוסכלת. חזיון זה מוביל אותה לעשות מעשה קיצוני למדי - היא רצה הביתה, מביאה את 'התחינה', שמונחת מלוכלכת ומוכתמת בפנינת הבית, ומביאה אותה חזרה לבית הקברות. וכשאף אחד לא מסתכל, ולפני שמכסים את קבר הספרים באדמה, היא מצרפת את 'התחינה' לתוך הקבר. ונדמה לה שגם הספרים עצמם דוחים מעליהם ספר זה - "ס-מ-ר-ט-ו-ט ! הלאה מכאן!". מעשה זה, שאין בו ממשות מפני שאין אף אחד מבחין בו (על משקל אם עץ נופל ביער), הוא עדיין מעשה מהפכני, מעצם היותו. אך מעבר למעשה עצמו אני מתייחס לעובדה שבארון כותבת ומפרסמת את הסיפור הזה¹³, וחושפת את הסוד של הילדה.

הסיפור נגמר עם הילדה שעומדת בשאלה האם לגלות את סודה או לא, ובעיקר מול דמות אמה כמושא הפעולה, ואולי כמודל לחיקוי בעבודה ובעבור תפישת עולמה הפמיניסטית - "כשפקחתי את עיניי, מצאתי את עצמי מוטלת בעריסתי. אמא שישבה סמוכה לי ליטפה והחליקה את תלתלי ראשי."

מתוך חיבה סקרתי בה, ובלבי הרהרתי:

- אם עלובה! כלום לא יודעת את את החסד שעשיתי עם ה"תחינה" שלך?!¹⁴.

הנוסח המחודש של 'גניזה', שיצא ארבע-עשרה שנה לאחר פרסום הסיפור המקורי, מביא זווית שונה מאוד על הסיפור המקורי, היצרי והארוטי. למעשה, שני הסיפורים האלה הם שונים לחלוטין, ואלמלא מעט מרכיבים משותפים כמעט ולא היה ניתן לקרוא להם שני נוסחים של אותו הסיפור. בנוסח המחודש נשמר אותו הרקע - העיירה הקטנה הנערכת לטקס הגניזה, אך בנוסח זה הרקע התקדם למרכז הבמה - תחילת הסיפור מפורטת באריכות העיירה הקטנה, על נופיה, חיותיה ואנשיה, כמיטב מסורת הסיפורית (המאוחרת) של בארון - "עתה כבר שקעה השמש, בהשאירה רק אדמומית קלה בקצה גג בית הכנסת. כר המרעה שבקצה הסמטה הכחיל וערפל התרומם מעל הנהר ועזי העדר, מרושלות וכבדות עטינים, עזבו בהמון את כר המרעה"¹⁵ - למשל. הסיפור המוקדם לא יכול היה להכיל דבר כזה.

עוד שוני שניתן לזהות, והוא מרכזי להבנת התהליך שעברה דבורה בארון, הוא מקום האישה וה'תחינה' בסיפור המחודש. קודם כל, דמות האישה משתנה - מילדה צעירה לאישה מבוגרת, והסיפור מסופר בגוף שלישי ולא בגוף ראשון, כלומר - במקום סיפור שנכתב בעיני הילדה, מחשבותיה ועמדותיה, המספרת הופכת להיות מסתכלת במבט-על, ובכך הסיפור מקבל גוון מיתי, על-זמני או על-טבעי. נקודת המבט מחברת להבדל נוסף - הסיפור המקורי עוסק כולו בסיפור 'התחינה', והמאבק הנשי הוא המרכז של הסיפור, בעוד שבנוסח המאוחר הסיפור על מינה, האישה המבוגרת ובת למשפחת כוהנים, תופס חלק מאוד קטן מהסיפור. למען השוואה, היא משקיעה אותה כמות טקסט ומקום בסיפור לתיאור האוכל הליטאי שאוכלים תושבי העיירה.

עוד הבדל שחשוב לעמוד בו הוא איך מוצג הגבר בסיפור. אם בנוסח המקורי מודגשים המתחים בין הגברים והנשים, דרך יחסי האח והאחות, הילדה ואביה, והילדה והחברה, אז כאן מוצגת מין הרמוניה מדומיינת - מינה, האישה המבוגרת שרוצה לגנוז את ספריה ה"נשיים", מקבלת אישור לכך מרב העיירה, שאף מגן עליה מפני חבורת ילדים שובבים. הרב לא מובא כמושיע המין הנשי, ולא עוזר לה מהסיבה הזאת, אלא עוזר לה במקרה הספציפי כי הוא מעריך אותה כבת למשפחת כוהנים.

אז למה שני הנוסחים של הסיפור כל כך שונים? מדוע דבורה בארון עבדה כל כך קשה על להסתיר את מחאתה הראשונית בתוך הסיפור האגדתי המאוחר?

גוברין, במבוא למונוגרפיה שכתבה¹⁶, קוראת למהלך השתנות זה מהלך **מגילוי לכיסוי** - "תמה תקופת החיפוש והתעיה, נסתיימה התקופה שבה נתנו הסיפורים, שנשארו מפוזרים בכתבי-העת, ביטוי ישיר למתרחש בנפשה של המספרת וגילו את המחאה על הקיפוח הנשי ואת המרד בחברה ובסדריה,

¹³ ובכך אני מתייחס לדואליות המהפכנית של בארון, שהביעה את מחאתה גם דרך התכנים של הסיפורים שלה וגם דרך עצם הפרסום של הסיפורים ופעולתה כסופרת-אישה. אתייחס לנקודה זו גם בהמשך.

¹⁴ דבורה בארון, **שם**, עמ' 426.

¹⁵ דבורה בארון, **פרשיות**, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 236-237.

¹⁶ נורית גוברין, **שם**, עמ' 11.

והחלה תקופת הסיפורים המכונסים הכפופים להשקפת עולם אחידה, א-היסטורית ומחזורית, ומגלים פואטיקה של איפוק, פאתוס כבוש, זעקה בלומה ואמצעי איפיון עקיפים." - כלומר, גוברין מציגה את התהליך הזה כתהליך פנימי, הנובע מתום חיפושיה של בארון. עמדתו היא שטוען זה אינו מספק. אני חושב ששינוי זה נבע בהכרח מעולם הספרות והציונות של תקופתה.

בשביל להמשיך ולפרט את עמדתי אצטרך להבהיר את הדואליות של המרד הנשי בתוך יצירתה של בארון (וביצירתן של נשים סופרות רבות). המרד הנשי הגלוי הוא המרד המופיע במושאי כתיבתה - הדמויות, הדברים שהם אומרים או הדברים שנאמרים עליהם במפורש, **הטקסט**. המרד השני מופיע **בסאב-טקסט ובקונטקסט** של יצירתה, בעיקר ביחס לעולם הסופרים הגברים אותו התחלתי לתאר בתחילת המאמר. בתוך עולם זה, עצם העובדה שאישה כותבת ומפרסמת את יצירתה הוא מעשה מהפכני. עצם העובדה שאישה כותבת על נשים הוא מעשה מהפכני. אולי לכך גוברין מתייחסת באמירה - הזעקה הבלומה.

בתוך הדואליות הזאת, אין בהכרח סתירות בין העמדה שלי לעמדתה של גוברין. אפשר להגיד שהיצירה המאוחרת של בארון היא פשוט מעבר מהביקורת של הטקסט לביקורת של הסאב-טקסט והקונטקסט, מגילוי לכיסוי. וגם בזה לא די - לא מספיק להגיד שגם היצירה המאוחרת של דבורה בארון מהפכנית, אולי אפילו פמיניסטית, בהקשר הרחב שלה - אני טוען שעולם הספרות עצמו הוא שהפך את הפאתוס שלה לכבוש ואת הזעקה שלה לבלומה. בין אם זה כדי לזכות במעמד החברתי, כדי לא לעורר זעם או כדי לשמור על דימוי חיובי, דבורה בארון כאישה לא יכלה לשחרר את יצירתה באופנה הראשוני אלא דרך מסננות וצנזורות עצמיות רבות.

אז למה אני מנסה לטעון דבר כזה? מה החשיבות שלו?

הניסיון שלי בעבודת חקר זו הוא לקרוא כיוון להמשך חקר והמשך התעסקות. עבודה זו אינה מספקת בשביל לייצר אמירה בעלת תוקף ומשמעות על העולם או עולם הספרות בפרט, כי היא סובבת סביב סיפור אחד של סופרת אחת מתקופה אחת. האמירה המשמעותית יכולה לצאת מהמשך העיסוק בסיפורה של בארון ושל סופרות בנות-תקופתה, של סופרות מאוחרות יותר וגם סופרות של ימינו, השוואה לסופרי דור התחייה שפעלו במקביל לבארון, הסתכלות על סופרות לועזיות ועל מהלכים נוספים שקרו באותה תקופה, בדגש על תחילת הפמיניזם והקשר אליו. אבל עד שאחקור את כל הדברים האלה, חשוב לי לצאת מהעבודה עם מסקנה אחת חשובה -

כתיבתה של בארון מוכנסת הרבה פעמים לקטגוריה של 'כתיבה נשית' כאילו הייתה זאת סוגה משל עצמה, שאינה שייכת לסוגות הגברים השונות. המושג כתיבה נשית, מיותר לציין, הוא מושג שנוצר מנקודת מבט גברית. נשים רבות ניסו שלא להיתפש תחת הגדרה זו, לעתים צלחו ולעתים לא, אבל היא בעיקרה הגדרה שנוצרה מתוך ניסיון לטשטש את חשיבות היצירה הנשית, ובמקרה של דבורה בארון וסופרות כה רבות - שלא לקחת את חלקן כחוליה מעצבת בשרשרת הדורות היהודית והציונית.

מהו הכוח המניע של אמנים בחברה הדתית ואיך מקבלים

אותם? | ניר אבן זהב

מבוא

אני שואל את השאלה מתוך נקודת ההנחה שאמנות במהותה לא הייתה קיימת עד מאתיים השנים האחרונות ביהדות - בערך עד תקופת המהפכה התעשייתית, שבירת התא המשפחתי הדתי ותהליכי חילון והתבוללות שגרמו לדיפוזיה של עולם האמנות החילוני לתוך הדת. כמובן שזו נקודת הנחה, שכן אפשר לראות שירים ומוזיקה גם במקרא ומאות שנים קודם לכן - דבר ששולח לשאלה על תפקידה של האמנות (ספציפית פואטיקה ומוזיקה) בעולם זה. אנחנו יכולים לשמוע סיפורים על איסור קריאה ובתיבת שירה ביישוב האורתודוכסיות, ואף למצוא הלכות שאוסרות לצייר ולפסל "צלם פנים". בתוך העולם הדתי הרווי במחסומים אמנותיים החלו להתפתח אמנים בכל התחומים - החל ממשוררים, רקדנים, צלמים, קולנוענים ואף ציירים ופסלים - שמגדירים את עצמם ואת יצירתם כחלק מהעולם הדתי, וביחס לתופעה זו, אני מזהה הזדמנות לחיבור וקשר. כדי לבחון את ההיתכנות של הקשר אני צריך לעבור דרך שני דברים מרכזיים - האחד, היחס של הקהילות הדתיות כלפי האמנים הדתיים, והשני, תפקידה של האמנות בעיני האמנים הדתיים ובעיני האמנים החילוניים.

המחקר יעסוק בשאלות סביב האמנות ותפקידה בתוך החברה הדתית.

בשונה ממגזרים אחרים, מצב האמנות, או חוסר האמנות בקרב החברה הדתית לא קשור רק למעמדה הכלכלי או החברתי, אלא קשור בטענה שורשית אף יותר סביב מהותה. בספר שמות פרק כ' נכתב הדיבר השני: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (שמות, כ' ג'). פסוק זה קובע באופן חד וברור - אסור לצייר ואסור לפסל. יתרה מכך, אם מסתכלים במקורות אפשר לראות שהוא מציג את הדיבר השני כאשר הראשון הוא איסור על עבודה זרה. הרמב"ם בפרשנותו טוען שאיסור עשיית הפסל והתמונה הוא נגזרת של האיסור על עבודה זרה.

אם נביט אחורה ונחפש אמנות שמתעסקת בתכנים יהודיים לא נמצא כמעט כלל דוגמאות לתכנים כאלו מהמאה ה-17 וה-18. אני סבור, שהופעת האמנות ביהדות רק בתחילת המאה ה-19, קשורה בתהליכי חילון עולמיים שהגיעו עם המהפכה התעשייתית והאמנסיפציה.

זיוה עמישי-מייזלש, פרופסור לחקר תולדות האמנות כותבת: "הגדרתה של האמנות היהודית מאז האמנסיפציה אינה עניין פשוט. קודם לכן כינו בשם הזה עצמים שנעשו לשימוש יהודי, בין שהאמן המבצע היה יהודי ובין שלא, ואמנים יהודיים עבדו רק לעתים רחוקות בשביל פטרונים לא יהודיים". והיא מוסיפה: "אף כי היו אמנים יהודיים, שזה מקרוב זכו באמנסיפציה, שביטאו באמנותם את הבעיות הכרוכות בניסיונם לשמור על זהותם היהודית תוך שהם נאבקים לזכות בהצלחה בסביבה הנוצרית, הרי אלה שבאו בעקבותיהם הביאו לידי ביטוי רק לעתים רחוקות את זהותם היהודית" (עמישי-מייזלש, 2007).

אני חבר בתנועת תרבות. תנועת תרבות היא תנועה שבוחרת לשים את עצמה בשדה החברתי של האמנות במגזרים הקיימים בפריפריה חברתית ו/או גיאוגרפית ולהתעסק בקשר שבין מדיניות התרבות ואופני קיומה של האמנות בפועל לבין מעמדות תרבותיים, כלכליים וחברתיים, ובין שני הללו לקיומו ולהתפתחותו של העם היהודי על הרצף ההיסטורי.

מתוך התפקיד שאני בוחר לקחת על עצמי, אני מבין שמחובתי לשאול ולחקור את הקשר שהוצג לעיל בקרב מגזרים בחברה שהיום בשל הפערים התרבותיים אני לא אפגוש, ובאופן יותר מובהק לשאול את שאלת מהותה של האמנות הדתית, מתוך אמונה עמוקה שהתשובה לשאלה הזו תוכל להוות גשר בין המגזרים החילוניים למגזרים הדתיים, שהיום, לרוב, מבססים את קיומם אחד על שלילת השני.

חשוב לי להדגיש ולציין. הסוגיה הזו היא לא דבר שאני אפתור בדברי, שכן במהלך החקר נחשפתי לעמדות שונות כלפי האמנות הדתית מפי אנשים המגדירים עצמם דתיים ואף אם נחפש בפרשנויות, שעליהן מתבססים הזרמים השונים בדת, כמו לדוגמה האורתודוכסיה והרפורמיה, גם שם נמצא פרשנויות שונות. לכן אחדד - המחקר לא מתעסק בקביעת ההלכות ושאלות של פרקטיקות בעולם הדתי. הוא מתעסק בהתפתחות

של נורמות חברתיות במאה השנים האחרונות ובהשפעתן על האמן הדתי, על תפיסתו את יצירותיו ועל הקבלה או אי הקבלה שלו בחברה אליה בוחר להשתייך.

שדה האמנות העכשווית

הדבר הראשון שעולה בראשו כשאנו מצמידים את המושג "אמנות" ל"דת" הוא האיסור על עשיית פסל ותמונה. ניתן להניח שאיסור זה הוא דבר שקובע באופן חד וחלק שאין אמנות דתית אך אם נתבונן ונחפש נוכל להבחין במגמה גדלה של אמנים דתיים והתפתחות מוסדות אמנות במגזר הדתי-לאומי ואף במגזר החרדי. דיבר זה עבר התגלגלויות וחידושים בבחינת ההלכות ואף היום אנו יכולים לראות שהפרשנות שלו איננה אוניברסלית.

בכתבה במאקו (2011) נשאל הרב פנחס בדוש, איש דת ופעיל חברתי, על תליית תמונות של רבנים וצדיקים בבתי כ"עשיית תמונה" ואף כהקבלה לעבודה זרה וכך הוא עונה: "האיסור רלוונטי בכמה תנאים, כאשר מדובר על עבודה זרה; אם זו תמונה של כל הגוף ולא תמונת פנים בלבד; ושלישית, רק אם התמונה מובלטת עם נפח, ולא כמו היום שמדובר בהדפסה על נייר שטוח". אנו יכולים להסיק מכאן שסוגיית הדיבר השני עברה תהפוכות והיום לא מהווה את המחסום העיקרי שעומד בפני אמנים מהמגזרים הדתיים והחרדים. אז מהם המחסומים הללו?

כדי לדון בנושא בצורה מלאה, אפרט על שדה האמנות העכשווית בישראל כמו שהוא היום דרך המחקר של חן הורק "להיות אמן דתי".

במאמרה הורק (הורק, 2016) קובעת שמתוקף הקונפליקט התמידי בין זהותו הדתית של האמן לבין השתייכותו לשדה האמנות העכשווית חווה האמן הדתי דיאלקטיה זהותית מסויימת. מעבר לכך, היא טוענת כי האמן הדתי נתקל באתגרים נוספים בניסיון להשתלב בשדה האמנות העכשווית כיוון ששדה זה מורכב מהגמוניה חילונית דבר הדורש אותו לכישורים חברתיים וידע מקדים מסויים שלא הוא רוכש בתוך הקהילה. הורק ממפה את שדה האמנות לשלושה מעגלים כאשר במרכז בצאלאל, שנקר, מוזיאון ישראל ומוזיאון תל אביב ואמני שמאל מהמרכז החילוני. במעגל השני גלריות ומוסדות נוספים כמו בית ברל וסמינר הקיבוצים ובמעגל החיצוני נמצאים אמני שוליים מקבוצות מיעוט - ערבים, מזרחים, דתיים וימנים, בתי ספר דתיים לאמנות ודוכני אמנות עממית (מוצרים זולים למכירה וכו'). בכך היא נותנת לנו כלים לבחון מי או חז ב"הון הסימבולי" של עולם האמנות.

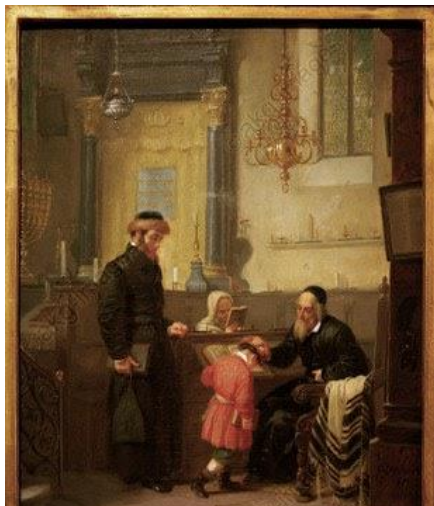
מיפוי זה נועד להביא לידי ביטוי את יחסי הכוחות בתוך שדה האמנות ואף להבהיר כי מרכז האמנות מורכב מחברה חילונית, משמע, כדי לקבל הכרה בעולם האמנות (להציג במוזיאונים נחשבים או ללמוד באקדמיות נחשבות) האמן צריך להשתלב בחברה החילונית השמאלנית, להיחשף לתכנים של עירום ומיניות (דבר שנפגש עם מעמד הצניעות שקיבל תאוצה עם ספרות חז"ל ואף התבסס בהלכות) וביחס ישיר לכך להתרחק ממשפחתו, מהמסורת ומהנורמות המקובלות בביתו.

אמנות בגלות

שלושת המעגלים, כפי שהורק מכנה אותם, התפתחו על רצף של תהליכים היסטוריים שהחלו ביהדות הגלותית. את ההסתכלות הזו, אעשה דרך מאמרה של נעה לאה כהן, מנהלת ואוצרת גלרית המקלט, דוקטורנטית לאמנות יהודית באוניברסיטת בר-אילן, "לשוח בשדה האמנות" (כהן, 2019): "ימי הגלות רחוק היהודים מהמדיום הנראה... האמנות החזותית הורכבה בעיקר מתשמישי קדושה של מילים - ספרי תורה ומזוזות". כהן כותבת ביחס להתפתחות האמנות בעולם המודרני הגלוי. בקהילות היהודיות, האמנות סימנה לרוב את הדת השלטת, הפסלים היו של השליטים העויינים וברוב רובה של האמנות נכללו תכנים פגאניים או מיניים.

כדי שאמנות תפתח במעגל כלשהו, צריכים להתקיים תנאים מסויימים, שבמרכזם הם המקום, הזמן והכסף, ועליהם אף אוסיף את איכות החיים, שכן קהילה שנמצאת בתודעת השרדות לא יכולה להתפנות ל"תרבות פנאי" איכותית.

האמנות הרנסנסית (מיכאלנג'לו, רפאל, דה וינצ'י, קולאנטוני ועוד) התפתחה בחסותם של פטרוני עשירים ובשל כך, גם האמנים היהודיים הבודדים שמומנו, יצרו אמנות בצילם של הפטרוני ולא אמנות פנימית סביב זהותם. נוכל לקחת כדוגמה את מוריץ דניאל אופנהיים (1800-1882), שהיה היהודי הראשון שסיים לימודים באקדמיה לאמנות, וגם הוא הסתפח לתנועה הנצרנית (תנועה אמנותית-דתית שדגלה לשיבה לתמימות ולאמונה השלמה של האמונה הנוצרית המקורית [ויקיפדיה]), דבר שעשה כדי להצליח ולשגשג בעולם



אופנהיים, ברכת הרב של ילד בבית
הכנסת, 1866

האמנות של המאה ה-19

"האקדמיה לאמנות לא היתה מקום מזמין וראוי עבור עלם יהודי שרצה לדבוק בנאמנות לעמו ולמסורת אבותיו. אכן, רוב היהודים שהלכו ללמוד אמנות באותם ימים המירו את דתם או נטשו לגמרי את צור מחצבתם" (לאה-כהן, 2019).

השלב הבא בהתפתחות עולם האמנות הגלותי ארע בתחילת המאה ה-20 כאשר האמנות הנוצרית פינתה את מקומה לאמנות הומניסטית אוניברסלית. האמן לא עבד יותר בשירות הדת ובעקבות זאת יהודים יכלו להשתלב בעולם האמנות מבלי לקבל על עצמם ערכים נוצריים מובהקים. אולם, גם אז נדרשו להתייחס לעולם התוכן האמנותי הרווח, שעודנו כלל עירום ומיניות, ואף באותה תקופה החל לכלול את עולם הבוהמיה ופריצת הגבולות.

בשנת 1906 הקים בוריס שץ את בצלאל - בית ספר לאמנות יהודית - דבר שפתח שער ליהודים לעולם האמנות. לאחר טלטלותיה של מלחמת העולם הראשונה, סגר שץ את בית הספר (1929) ובית הספר הוקם מחדש בשנת 1935 תחת השם "בצלאל החדש". בצלאל החדש פעל בהשפעת המורדניזם האירופאי, דבר שבאמור, סגר את שערי בית הספר לתלמידים דתיים וחרדים.

אמנות בימינו בארץ

מאז ועד היום התפתחה זירת האמנות בארץ כך שמרכזתה הוא השמאל החילוני, שמחזיק בהון הסימבולי שהוא הפרסים, המלגות, מגזיני האמנות, המוסדות והמוזיאונים, והמגזרים הדתיים-חרדים נשארו במעגל החיצוני ביותר, אם בכלל היו על המפה: "מערכת התמלוגים לאמנות - הפרסים השונים הניתנים לאמנים ומקנים להם הכרה ואפשרות מחיה - משרתת את תיחום הגבולות של שדה האמנות".

לאה-כהן ממשיכה וטוענת: "בעולם החרדי (והדתי בכלל) לא התפתחה שפה אמנותית. התפיסה של האמנות נשארה מאחור... עוד עבודה רבה לפנינו כדי להגיע לשדה אמנות אורתודוקסי המצליח לבטא את עצמו באופן אותנטי, אמתי, עז ובוגר". אף אפשר להבין מדבריה של לאה-כהן שעולם האמנות הדתי דל ותמים. דבר שבאמור נוצר סביב העובדה שעולם זה היה מנותק לגמרי מעולם האמנות המודרני. אמנים דתיים לא השתלבו במוסדות תרבות מודרניים, לא הושפעו מאמנות אוניברסלית ובהתאם לכך לא הופרו רעיונותיהם, לא התפתחה מחשבתם ולא הושפעו מזרמים אמנותיים חדשים, ובכך היא מוסיפה: "כדי שהאמנות הדתית תתפתח יש צורך שתתקיים בה פעילות מתמדת ושיח ער" (לאה-כהן, 2019).

האמנים החרדים שכן ניסו להיכנס למעגל המרכזי נתקלו בחומה סטריאוטיפית שנבנתה על הופעתם הכללית - לבושם ושפתם.

התפתחות חברתית נוספת שהתרחשה בעקבות המהפכה התעשייתית ואף גברה בעולם הנאו-מודרניסטי היא הזמן הפנוי. בעקבות תהליכי ייעול של שגרת היומיום התפנה זמן רב באורח החיים, וגם החברה החרדית נהנתה מתוצר זה. ביחס לכך אציין: בעולם החרדי אין מקום לתרבות הפנאי - כל זמן כזה נועד ללימודי תורה לגברים, או להכנסה ולהקמת משפחה לנשים.

דבר זה, אף מעצים את הניתוק שחווים הבודדים העוסקים באמנות בחברה החרדית. הם נתקלים בחוסר עניין עמוק מצד קהילתם, ובכך, כשהם יוצרים, הם נאלצים ליצור כלפי קהל יעד חיצוני ונתקלים בקונפליקט תוכני. לעומתם, אמנים יהודים שחזרו בתשובה ורכשו קודם לכן את הכלים האמנותיים שלהם, הבינו שבישוריהם יכולים לשמש ביטוי רוחני חזק להבעת רגשות דתיים: "האמנות היתה להם אמצעי לחיבור אל האלוקות" כותבת לאה-כהן ומוסיפה: "הם הבינו כי עיסוקם בעבר באמנויות השונות (כולל האמנות הפלסטית) יש בו כדי לתרום לא רק לעושר הנפשי שלהם, אלא גם לחברה החרדית ולעולם היהודי המסורתי". גם הם, החוזרים בתשובה, התקבלו בחשדנות על ידי הקבוצה החרדית ומעבר לכך הם היו מנותקים מהחברה הכללית: "כל אחד היה זאב בודד בתחומו, אשר הפך את גבו לגשר בין העולמות, ונשא את כובד המשא לבדו. כל אחד מהם יצא באורח עצמאי למסע של מציאת שפה אמנותית שתשביע את נפשו. כל אחד טרח לייצר לעצמו את הכלים תוך כדי מסע, בתחושה של אחריות ושל שליחות אישית שלא הניחה לו" (לאה-כהן, 2019).

מנגד

יותם יזרעאלי, פילוסוף ומרצה בתחום היהדות העכשווית, טוען במאמרו "עשה לך פסל ותמונה / דת ואמנות באותו מגרש" (2015) כי דת ואמנות הם תחומים משלימים. הוא טוען כי המחסומים שפוגשים אמנים דתיים הם מחסומים חברתיים מובנים, ואותם פוגשים גם אמנים חילוניים: "פלורליזם אינו מתבטא רק בנכונות לדגמן בעירום או לעסוק בנטיית מיניות. העולם החילוני, כמו כל עולם, פועל על פי "חוקי כשרות" מחמירים משל עצמו, והפלורליזם אולי נותר אידיאל, אבל אינו מתבטא ממש בפרקסיס". (יזרעאלי, 2015).

יזרעאלי מקביל את האמנות לדת כאשר הוא טוען שלושה טיעונים מרכזיים: הראשון הוא שגם הדת וגם האמנות עסוקות בחקר, פילוסופיה וחתימה לאמת האחת. השני הוא העובדה שהדת לא הייתה יכולה להתקיים בלי האמנות - האמנות משנה את הביטוי היומיומי המקובל, בין אם זה המלאכים-שרת הפונים לשירה ובין אם זו הנצרות שפונה לאמני הרנסנס. השלישי הוא הטישטוש שבין החוויה הרוחנית לחוויה האסתטית: "במהלך ריטואל דתי יכול אדם לחוות חוויה אסתטית עמוקה, ובאותה מידה הוא יכול לחוות חוויה דתית בעת האזנה לשיר של פינק פלויד" (יזרעאלי, 2015).

בכך הוא טוען כי ההפרדה שאנו עושים בין יהדות לאמנות היא שגויה מבסיסה כי אמנות בבסיסה היא כדת. אני לא טוען שמה שיזרעאלי בא לומר הוא שגוי בבסיסו, אך אני חושב שהוא מתעלם מסוגיות קונקרטיות מהותיות אף יותר ומטשטש סוגיות אלו בפירוק האמנות והדת למרכיבים, ובהשוואת המחסומים של האמנות הדתית למחסומים של האמנים החילונים המבקשים להתקבל לעולם האמנות.

אנו יכולים לראות מוזיקאים רבים והיום גם משוררים שהחלו ליצור מתוך בתוך הקהילות החרדיות והדתיות ולכן חשוב לי לציין: נעשה כאן טשטוש בין מדיומים של אמנות. יותם יזרעאלי מתייחס לכלל המדיומים בעוד נעה לאה כהן מתייחסת בעיקר דבריה לאמנות הפלסטית והקולנועית. ביחס לכך אכתוב - ניתן להבחין כי המרכז התרבותי הארצי מתעצב אל מול מוסדות תל-אביביים ובשל כך נוצרים שלושת המעגלים שהורק מציגה במאמרה, ומעבר לכך, ניכר כי אמנות חזותית אינה דבר מרכזי במגזרים החרדי והדתי-לאומי - דבר שמשפיע נחרצות על הבודדים שבחרים ליצור בתוך הקהילות הללו. הן בבחינת התוכן והן בבחינת הניכור שהם חווים. אמנם לא כמו האמנים החזותיים, גם המוזיקאים וגם המשוררים נתקלים במחסומים שורשיים שקשורים במארג החברתי ובמדיניות התרבות תחתיה אנו חיים.

יעל שמעוני-בוכבינדר, צאנה וראנה, 2017



עוד על הפער

יעל שמעוני-בוכבינדר מספרת במאמרה "בדידותו של האמן הדתי" (2014) על הרתיעה של העולם הדתי מאמנות מודרנית ואף על לימודיה בבצלאל.

היא כותבת כי מעבר לחוסר עניין - היחס של הציבור הדתי לאמנות מתאפיין ברתיעה שמקורה בדמותו של האמן כאדם בהמתי ומגלומן. "מפלצת יצרית" - היא מכנה אותו מעיני המגזר הדתי ואף היא כותבת: "אדם עם תנודות נפשיות, חסר יציבות וקשר לעולם הקהילתי הנורמטיבי, שאותו נאבקת הדתיות המודרנית לשמר" (שמעוני-בוכבינדר, 2014). את יצירתה בבצלאל היא מתארת כדיסוננס אישי שבין היותה אדם מודרני לאדם דתי ובתוכה ניסתה להביא לידי ביטוי את כל הקונפליקטים והדואליות שהיא חווה כאמנית דתית. אף היא מספרת כי בתוך הניסיון להשתמש בעולם הדימויים שלה - נתקלה בפער התרבותי שבינה לבין המרצים (באופן פרדוקסלי אותו הפער סביבו יצרה): " אותו דיסוננס שביקשתי להעביר ביצירה, לא נשא כל משמעות עבור המרצים שלי בבצלאל. השער היה סמל עמוס במשמעות, ועומס משמעות זה היה קריטי. החוסר במעמסה זו יצר נכות פרשנית אצל רוב מרצי בצלאל. מנקודת מבטם, העבודה לא הצליחה לבטא את המתח שניסיתי להטמיע ביצירה - בין השער הקלאסי לבין הדימוי. נקודת המבט המורכבת והיום-יומית שלי כאישה דתיה בעולם מודרני, לא פוענחה במבטם" (שמעוני-בוכבינדר, 2014).

מניסיונה של שמעוני ניתן להסיק כי לא די ביצירתם האותנטית של אמנים דתיים. על מנת להיכנס לעולם האמנות כפי שהוא נראה היום צריך האמן הדתי לעשות מניפולציה לתכנים ולסמלים בהם הוא רוצה ליצור. הוא צריך ליצור בשפה המקובלת שלרוב אינה השפה בה הוא גדל והתחנך ובשל כך, לוותר על קהילתו כקהל יעד קונקרטי. אתגר זה מוסיף על הפער התרבותי הקיים, כיוון שהוא כוח המתעצב בעקבות מניעיו של האמן הדתי והוא קשור באופן ישיר להכרעתו סביב זהותו.

אני אחדד: אמן דתי שרוצה שיצירותיו יפגשו קהל ולא יעמדו כנציבים דוממים חייב להתעסק בפער התרבותי הן ברמה המהותית-חוויתית והן ברמה הפרקטית, משמע, בשאלת ה"איך קהל חילוני יפגוש את היצירה בצורה איכותית ומלאה?".



על יצירת אמונות דתית

סביב סוגיית האמונות הדתית בשדה האמונות המודרני דנים אמנים והוגי דעות רבים כאשר מרכז התעסקותם הוא הפער שבין אמונות לדת או המכשולים החברתיים שהתפתחו בימינו (כמובן שהראשון באופן סטיגמטי מייצר את השני).

אורית מרטין, אמנית חרדית טוענת שהאמונות הדתית תפקידה להוות גשר לרוחניות מסויימת. אף היא

מוסיפה: "האמן הדתי קרוץ מחומר שונה. הוא אינו צריך וגם אינו מעוניין למרוד בדבר...עולם התוכן היהודי מעניק לאמן הדתי השראה מספקת.

זהו שדה חדש עבור האמונות – שדה שטרם נחקר דיו" (מרטין, תפקידו של האמן הדתי 2019). אם נסתכל ביצירותיה נוכל לפגוש את הנדושות וחוסר המקוריות בבחירת הצבעים והעיצוב, ההנגשה של התכנים הרוחניים וההשטחה של תפקיד האמונות כמדיום פנימי-אישי ומכונן (ברמה החברתית) - דברים הקשורים לניתוק מעולם האמונות הכללית ובעיני אף להתעסקות יתר בקהל היעד ובאופן פרשנותו את היצירה, דבר שבמעט תמיד מייצר יצירה פשוטה שלרוב לא מכנים כ"אמונות".

אמנם, זוהי ביקורת חותכת אך חלקית, שכן אני לא מכיר את מרטין ואת יצירתה מספיק (שכאמור, מטרתה הוא קישוט הבית או טיפול בדמות קלפים) אך היא טוענת דבר הכולל בתוכו את כלל האמונות הדתית - ואני סבור שדבר זה באופן מיידי דוחק את האמונות הדתית אל מחוץ לשדה האמונות הקיים ובאופן מקדמי קשור לחוסר היכרות עם השדה המדובר. מעבר לכך, אני מאמין שעמדתה של מרטין כלפי תפקיד האמונות משפיע על אופני יצירתה ובכך על התוצר שלה, שהוא חוסר עומק, דבר שבא בחוסר הלימה עם הניסיון המרכזי של היצירה - יצירת עומק רוחני.

מנגד, הרב ישי ליפשיץ, מחנך וצייר, טוען כי לאנשים דתיים יכולה להיות אמונת טובה, אך דבר זה בהכרח לא קשור האחד לשני: "האמונות עצמה אינה תחום עיסוק דתי...הניסיון להפוך את האמונות לכלי שרת להבעת רעיונות דתיים יוצר אמונות מיינרסטיות חסרת ערך אמנותי. החינוך לאמונות בחברה הדתית צריך לאפשר לאנשים בעלי נטיה אמנותית להביע את עצמם, אולם אין לעשות אידיאליזציה לאמנים ולעיסוק באמונות. רק אם נשכיל להפריד בין האמונות לדת, נוכל לקבל אמנים דתיים המיצרים אמונות אותנטיות" (ליפשיץ, האמונות אין לה דבר עם הדת, 2019).

בבסיס טענתו ניתן להבין כי הדחף ליצור אמונות הוא דחף העומד בפני עצמו, ואין לו שום קשר אל הדת. דבר זה יכול להיות קשור לדת כשזה בא מעולמו הפנימי של האדם, דבר שסביר שיקרה בחברת אמנים דתיים, אך מהותה של האמונות איננה הדת, ואם נעשה את ההדבקה הזו נקבל את מה שהוא מכנה כ"אמונות מיינרסטיות" (מוגזמת או מוקצנת).

ליפשיץ בטענתו מכניס את האמונות הדתית לעולם האמונות הכללית, מחיל עליה את אותם הקריטריונים והמדדים וביחס לכך קובע את תפקידו של האמן הדתי כאמן, שאולי לפעמים עולמו הפנימי שונה. אף הוא מוסיף ומתאר תופעה של אמנים החוזרים בתשובה, בתפיסתם כי אמונות היא בשירות הדת: "החזרה בתשובה גורמת לרבים מהם לחשוב, מסיבה זו או אחרת, שעליהם לנצל את האמונות לטובת הדת. כך למשל מוסיף האמן לשעבר אות אשורית באמצע הנוף, או במקום לצייר את הנוף עצמו הוא מצייר אותיות...אין מקום לאידאליזציה של האמונות ולהפיכתה לכלי שרת לרוחניות...האמן אינו רוחני יותר משאר בני האדם, ואין כל צורך שיצייר יהדות. את היהדות חיים – לא מציירים" (ליפשיץ, 2019).

ליפשיץ טוען כי דווקא אנשים שגדלו בעולם הדת ובבתי המדרש מבינים כי עולם החוויות של האדם מורכב מתחומים שונים וכי חיו אינם בטלים, ולכל פרט ממכלול חיו יש ערך חשיבות. עפ"י היהדות עוצמתו הרוחנית של אדם גדלה ככל שהוא בוחר להעמיק באמיתותיו. בהתאם לכך - התעסקות

האמן בעולמו הפנימי וחקר מסתורי ליבו הם הבסיס ליצירה אותנטית, בין אם התוכן הוא דתי ובין אם לאו. "הנטיה של האמן היהודי הדגול אינה "לחדש". המגמה שלו אינה ליצור את הדבר המקורי ביותר והחדש ביותר, אלא את הדבר הנכון ביותר" (ליפשיץ, 2019).

אם נחפש את יצירותיו של הרב ליפשיץ לא נמצא המון, אך במה שנמצא נוכל לראות כי לא כולם מכילים תכנים וסמלים יהודיים. ניתן להסיק ולחוות כי יצירותיו מהוות את מכלול חייו ובהתאם לכך לחוות את מרכז ההתעסקות כדבר פנימי, בין אם זה בבחירת הצבעים, היחס בין הקווים והכתמים בציור ועד למכלול הציור עצמו. אין התיימרות להביע דבר מה, ואין נסיון להנגיש תוכן לצופה ודווקא זה הדבר שנותן ליצירה רבדים נוספים.

ישי ליפשיץ, שקלא וטריא



רעיה ברוקנטל, אמנית ויוצרת דתית, טוענת שהמרדנות היא חלק מיצירתה. התעסקויות בכשרות, הטלת ספק, שאלות של מגדר ועוד הם דברים שאינם מקובלים לרוב במגזרים הדתיים, אך ברוקנטל טוענת כי דרך האמנות היא יכולה להתעסק בדברים הללו. האמנות מנגישה את התכנים לשיחה ומאפשרת לבטא אותם באופן שלא משליך באופן ישיר על זהות האמן, אלא מאפשר לתעות בשדה ולחקור אודות עצמו.

"עשיתי עבודות וידיאו של קעקועים של הכשרות, ויש חותמת כשרות של מיס פיגי בתור חזירה. אז חזיר זה טאבו וקעקוע זה טאבו אבל מאחר שזה פופ-ארט ויש הרבה הומור, אז אפשר לעכל את הדברים ולחשוב על זה" - מספרת בראיון לגלובס (תורתם אמנותם: מה עומד מאחורי הגל של האמנות הדתית, צאלה קוטלר, 2017).

עולם האמנות הדתית נמצא בפתחה של המודרניזציה מזה מאה שנים ובכך הוא ניצב בקונפליקט תמידי. בסיסו של קונפליקט זה הוא כעין מארג שקושר בין תפיסת העולם החילוני את האמנות הדתית, תפיסת העולם הדתי את האמנות הדתית והגישות לתפקידו של האמן הדתי, כאשר כל היחסים הללו מתקיימים תחת המגבלות התרבותיות שסקרתי במאמר זה.

אמן דתי שבוחר ליצור אמנות אותנטית, העומדת בפני עצמה (ולא בפני הדת) ניצב אל מול המוסדות הגבוהים בידיים ריקות או אל מול ביתו בשפה זרה. אתגר זה דורש התמודדות אמיתית במציאות, שהיא קשורה במכלול הדברים - החל בהכרה של מוסד הרבנות והגופים המעצבים של המגזרים הדתיים ועד מוסדות התרבות התל-אביביים והאקדמיות. "נדרשת שכבה רבנית שתבין את העוצמה שבאמנות ואת כוחה, שתתן לה לגיטימציה בתור מכשיר לעבודת ה', ותעסוק בבירור שלה." (נעה לאה-כהן, 2019).

רק בתוך עולם אמנות שכלליו עומדים ב"מוסד הכשרות" תהיה השיחה על תפקיד האמנות רלוונטית, שכן כיום, ניתן לטעון כי האמנות הדתית יכולה לחדש את עולם האמנות ולכן זהו תפקידה, ולעומת זאת ניתן לטעון שרק אדם שיחפש בנבכי נשמתו יצור אמנות אמיתית שאפשר לעמוד מאחוריה. לאה-כהן טוענת במאמרה שעל האמן הדתי ליצור תחת הרעיון "אמנות לשמו" - אמנות שמטרתה לגלות את הקשר עם הבורא.

"דווקא בתור ביטוי של עבודת ה', גם במובן הקולקטיבי שלה, עשוי האמן הדתי לתרום תרומה יקרת-ערך למנעד הקולות בשדה האמנות הרבגוני" (לאה-כהן, 2019). טענה זו בעיניי אינה נקייה ועומדת בפני עצמה

שכן היא מתייחסת לחסמים שחלים על אמנים דתיים. ברם, אם נזקק מתוך טענה זו את עמדתה, נוכל להצביע על הרצון והצורך להתעסק בעולמו הפנימי של האמן, בהרחבת התרבות הקהילתית של האמן ובמקביל בהכרה מפי החברה החילונית-יהודית. ניתן להסיק שכוחו של האמן הדתי, זה שנובע מעולמו הפנימי (שלפעמים ואף לרוב הוא אמונתו הדתית) יכול להכיל בבסיסו רעיונות שמרחיבים את עצמו, את קהילתו ואף את החברה החילונית-יהודית. מעין ניגודיות שקשורה בשורשים המשותפים של החברה היהודית (על כלל גווניה) אל מול הצורך הקיומי בייחודיות, הכרה ובעקבות זאת בשיח מפתח ומפרה: "הם מבררים רעיונות יהודיים שלא היה ניתן לברר בדרך אחרת... הדרכים לכך הם רבות. לא עלינו המלאכה לגמור, אך גם אין אנו בני חורין להיבטל ממנה." (לאה-כהן, 2019).

מקורות

- עשה לך פסל ותמונה - דת ואמנות באותו מגרש / יותם יזרעאלי (2015)
ויקיפדיה
- בדידותו של האמן הדתי / יעל שמעוני-בוכבינדר (2014)
לשוח בשדה האמנות / נעה לאה כהן (2019)
תפקידו של האמן הדתי / אורית מרטין (2019)
האמנות אין לה דבר עם הדת / הרב ישי ליפשיץ (2019)
הקדמת הרב קוק לשיר השירים
- תורתם אמנותם: מה עומד מאחורי הגל של האמנות הדתית / צאלה קוטלר (2017)
ערב רכ - על העיוורון / ורד טוהר (2017)
בת המלך העירומה - האמנות היהודית ויחסה לגוף / דוד שפרבר (2009)
ומי לא בא?: ימין ואמנות / דוד שפרבר
- אמנות: ישיבה ויצירה - תרבות בית המדרש והאמנות העכשווית / דוד שפרבר (2009)
רעיה ברוקנטל
- להיות אמן דתי / חן הורק / אוניברסיטת ת"א (2016)

הבסיס לחקר ולמושגים הוא ריאיון שעשיתי עם הרב יתאל מבית הכנסת הרמב"ן בגינות העיר ירושלים.

האם יש עוד מקום ליצירה ציונית בימינו? | רון שמיר



הספר "ירושלים חלום בהקיץ" מאת

כריכת
הבנויה,
בוריס שץ, אייר זאב רבן

הקדמה

לפני חצי שנה עסקתי בבניית תהליך ציונות לחניכי השכבה החלוצה בתנועת הנוער. העיסוק בתהליך הציף הרבה תכנים ופתח לי שאלות לא פתורות. למה להפגיש את החניכים עם הציונות? מה בציונות אני רוצה שהם יפגשו? איך המפגש עם הציונות הוא תוכן חי בפני עצמו ולא מתודה ל... (נוער מורד, אחריות וכו'...)

ולמה לעשות את זה בתוך תהליך יצירה?

בתוך הבנייה מצאתי את עצמי מתרחק מהתחום הפדגוגי ומתקרב לתחום המהותי, כשהשאלה **מה הוא התפקיד המהפכני של הציונות כיום?** נכתבה במחברת שלי והתווה כיוונים חדשים למחשבה על התהליך. בתהליך החקר שמסובב כאן, חיפשתי לגלות את התגלגלותה של הציונות בתוך שדה האומנות ולהיפך – התגלגלותו של שדה האומנות בתוך הציונות.

תהליך החקר מתחיל בדמותו וחזונו של בוריס שץ, אבי "האומנות הציונית", עובר דרך 3 נקודות בהתפתחותה של האומנות הישראלית ביחס לקשר (או היעדרו) עם רעיון הציוני ומשם ממשיך לבחינה של הסתירה המובנית בין רעיון חברתי לזרם אומנותי ע"י ניתוח קצר של הדאדא. תהליך החקר מסתיים בנקודה העכשווית שהמציאות החברתית ובהתאם לכך גם עולם האומנות נמצאים בה, "המפנה הקהילתי".

בוריס שץ: בין תמונות המלחמה לחלומות האוטופיה

כדי לבחון את מקומה של היצירה הציונית בימינו, ברצוני לחזור אל אחת מנקודות לידתה – בוריס שץ, האמן והמפעל התרבותי שברא, "בצלאל בית מדרש לאמנות ולמלאכות אומנות", המוכר לנו כיום בתור האקדמיה "בצלאל". המרחק בין חזונו התרבותי-לאומי של שץ לבין "בצלאל" של ימינו מעורר צרימה במקרה הטוב. כדי

לבחון את התמורות שעברה היצירה הציונית מחלומותיו של שץ וחבריו לתנועה הציונית לימינו, אנו, עלינו לחזור לא אל בצלאל המוסד, אלא אל נפשו של בוריס שץ, כפי שהיא משתקפת בחזונו האוטופי על ישראל וירושלים של ימינו, ועל מקומן של התרבות והאומנות בבניינה של חברת המופת.

ירושלים הבנויה, חלום בהקיץ – האוטופיה הבצלאלית ושורשיה הנפשיים

שץ, צייר ופסל יהודי שנולד בליטא בשנת 1866, העלה בקונגרס הציוני של 1905 את הרעיון להקמת בית ספר לאומנות עברית. הרעיון נתקבל על ידי הקונגרס וכשנה לאחר מכן, הקים שץ בירושלים מרכז לאומנות, שהפך בהמשך ל"בצלאל", אותו ניהל עד להגלייתו לאיזור הכינרת ע"י העות'מאנים במלחמת העולם הראשונה. ממקום מושבו הרחק מירושלים החל שץ לכתוב את רומנו האוטופי "ירושלים הבנויה, חלום בהקיץ", שעלילתו היא תיאור נרחב ומעמיק של ישראל וירושלים בשנת 2018 כאוטופיה תרבותית. בצלאל בן אורי, בונה המשכן המקראי, נגלה בפניו של שץ ולוקח אותו למסע גילוי אודות עתידו המזהיר של המפעל הציוני, ועתידו של מפעלו התרבותי של שץ בירושלים.

ממעוף האווירון שץ ומורו מביטים על ירושלים העתידנית, שהשלום שוכן בה:

"לאט לאט החלתי להבחין בין מקום למקום. הכרתי את הר הזיתים, יד אבשלום, השתוממתי כי נעלמו המצבות שעל גבי הקברים: דשא, גגות, כפות ומגדלים כסו את כל ההר.

– הר הזיתים חדל להיות הר המתים. – אמר המורה, אשר הבין למחשבותי – עתה הנהו הר החיים. התראה? פה, ישר מול בית המקדש, ברחוב שער הזהב מתנשא בנין יפה להפליא, זהו "היכל השלום", הוא שייך לאגודת השלום של כל גויי הארץ. בנין מפואר זה הקרבנו להם שי לאות תודה על עזרם לנו לשוב לארצנו ולהיות עם עומד ברשות עצמו."

שץ מבקש ממורו להראות לו את "בצלאל", וזה משיב לו:

"– אל תדחק את השעה, התאפק נא. מתחלה אראך את האווירה אשר ברא, את קרני האור אשר הפיץ, ואחר תראה את "בצלאל" עצמו – את שמשו של ירושלים. הבט שמה לצד דרום, זאת היא "קרית העבודה". שם עובדים מאות אלפי אנשים בכל מיני תעשיות אמנותיות אשר "בצלאל" היה הראשון להנהיגן, להקנותן ולהפיצן בארץ."

בן אורי מתעקש תחילה להראות לשץ את פירותיו התרבותיים והחברתיים של "בצלאל" ומדגיש את מעמדו של המוסד וחשיבותו לעם ולהתפתחותו.

לאחר מבט נרחב על הארץ השניים מגיעים אל בית הספר, אשר בחצרו ניצבת מזרקה מפוארת, כפי ששץ מתארה:

"כל באורים היו למותר. הכל היה מפרש. הבטתי אל המזנקה ואהי כקורא בספר.

מתוך אגן מים התנשא סלע פראי רם ונשא, כלו מכוסה פסלים שונים, אנשים נשים, צעירים, זקנים, כלם נושאים מלאכות-חושב שונות, כלם מעפילים לעלות מעלה-מעלה. שונים היו הפרצופים והטפוסים, אולם פני כולם הביעו תשוקה אחת, להגיע עד ראש הסלע, אשר ממנו לא יכלו לגרע עין... ועל ראש הסלע נצב בצלאל בן אורי נשען על היצירה האלהית אשר עשו אצבעותיו: הוא ארון העדות ובמבט מלא אהבה חכה למעפילים. בין הצורות הרבות הכרתי את ידידי, עוזרי ותלמידי. וגם את עצמי ראיתי בתוכם. כל הצורות יחד יצרו קו נע נהדר על פני הסלע העתיק בצבעו האפור-אדמדם. מחוטבה להפליא וכמו חיה היתה כל צורה בתבניתה הפשוטה. גון הזהב העתיק של ארון הקודש אשר עם צוק הסלע התמזג בהרמוניה אלהית לגון תכלת-האמיל של השמים. המשק החשאי של המים הנוזלים מהסלע כפלג הרים, ספר לי אגדות נפלאות מעשיות על מלחמה בלתי פוסקת, ספורי אהבה שלווה ועמוקה. לפני עמדה שירה אדירה של ברונזה ואבן! זו היתה יצירתו של אמן-גאון בן לעם בעל תרבות גבוהה! למטה היה כתוב באותיות זהב:

מִנְחַת זִכְרוֹן לְ"בִצְלָאֵל"

לְיוֹבֵל הַמָּאָה.

נוֹצְרָה בְּרִגְשֵׁי תוֹדָה

עַל-יְדֵי אֶמְנֵי בִצְלָאֵל.

שם האמן לא נזכר! זה הוא מפעל משותף שנוצר על-ידי גאון העם העברי."

לצד התיאורים האוטופיים שזורים ברומן קטעים קצרים המתארים את תחושותיו וחוויותיו של שץ בצילה של המלחמה.

"מצבנו היה הרע ביותר, הוא עלה על סביל של כל האומות הנלחמות. אבודתנו גדלו בין בנחון העמים ובין במפלגתם: משני עברי המחנות הנלחמות היינו; רצחנו נפש את אחינו, אם רק יד הגלות המרה היתה בזה, לחלקנו, במקרה, במצב גיאוגרפי שונה.

קרוב למיליון אנשים, מבין הבריאיים ביותר הקרבנו למולך-המלחמה. את דמינו שפכנו, לא בעד ארצנו, לא בעד עמנו, אלא בתור הבעת-תודה בעד ה"הדירה הסרוחה" שנתנו לנו, בעד "מחוז למחנה" עלוב שגם ממנו רצו לגרשנו. אף פעם לא יצאנו את ידי חובתנו, אף פעם לא שלמנו שכר דירה דינו. את זקנינו, נמושותינו, נשינו ועוללינו החרינו הרוסיה הקדושה בפראות שאין דוגמתה. לכל קרב אשר ממנו יצאו מנוצחים היינו אנחנו השעיר לעזעזאל, הם שסו את ההמון הרוסי הבער לעשות בנו פרעות. אחינו לגולה הרוסית – הפולנים הגאים – גם הם הראו את אותות "אחותם", בשעה שהלוחמים שחקו בערי פולניה את משחק-הכדור הנורא ביותר..."

נוכחותם של אלה לצד אלה מאפשרת לנו הבנה יותר טובה של השורשים הנפשיים שמתוכם צמחה האוטופיה הבצלאלית – היהודי עומד במצב בלתי נסבל של נתינות. הדמיון העשירי הבא לכדי ביטוי בתיאורי האוטופיה לא יכול להיות נפרד מקרקע המציאות. אין זו אוטופיה סתם אלא תקווה לגורל לאומי אחר.

שאיפתו זו של שץ, כפי שמתבטאת באמירה המיוחסת לו, "אמנות לאומית זוהי אמנות היוצאת מן הלב ופועלת בהרמוניה עם לב הלאום"¹¹ באה לידי ביטוי בפועלו התרבותי כמו ביצירתו האישית (למשל בפסל "מתתיהו החשמונאי", 1894¹²). אמנם בעשורים שבאו לאחר הקמתו של "בצלאל", הרעיון של "אומנות לאומית" החל להיסדק, ולבסוף הפך לנטע זר גמור בתוך שדה האמנות הישראלית.

אומנות ולאומיות – המקרה הישראלי

אברהם לווית פותח את מאמרו "האמנות הישראלית בדרך למקום אחר" ("תכלת", הוצאת השילוח, 1997) במילים הבאות: "כבר התרגלנו לשמוע את רחשי האיבה של אנשי אמנות ישראלים כלפי המדינה. הדבר נהיה כה שגור עד שקל להניח שהאמנויות הפלסטיות וישראל עוינות זו לזו מעצם מהותן." לווית מתאר במאמרו את דורם של שץ וחבריו כאלו שהיו אחראיים לאמנות שמגלמת במניעה וסמליה את תחיית העם היהודי בארצו, וכן את תחייתה של התרבות היהודית. לאחר מכן הוא סוקר את הדורות שבאו אחריהם, באמצעות ניתוח של יצירותיהם והבאת עובדות ביוגרפיות על חלק מהאמנים. בסקירה זו הוא מתאר את התפרקותה של האמנות הישראלית מהתרבות היהודית ומהרעיון הציוני. סקירתו של לווית אמנם מעמיקה ונרחבת, אבל הוא מתייחס לאמנות הישראלית כרצף התפתחות אחיד כמעט, כמעין זרם אומנותי, שמושפע אמנם מזרמים מחוץ לארץ אבל איננו מתייחס לתמורות האדירות שחלו בשדה האמנות העולמי, וגם לא לתמורות שחלו על האדם היחיד, בטח לא היחיד האמן בין שתי מלחמות העולם.

מירב ירושלמי מתייחסת לסוגיה זו במאמרה על בוריס שץ ועבודתו עבור בולגריה "לאומיות בתנועה" ("מארב", מוסף 22, 2018) כשהיא כותבת:

"האמנות המודרנית שהתפתחה במאה ה-20 דחתה את השימוש בדמויות פיגורטיביות להעברת מסרים לאומיים וראתה בכך פרופגנדה שאינה מתאימה לאופיה האוטונומי של האמנות, ואילו האמנות הפוסט-מודרנית של סוף המאה ה-20 ביקרה את השימוש בדמויות "טיפוסיות" לייצוג של הלאום, שכן במבט לאחור ניכר כי הללו היו כמעט תמיד דמויות גבריות המשתייכות להגמוניה הלאומית, ולא ייצגו את כלל גווי העם. גם היחס לאחר השתנה בעשורים האחרונים, ומאויב חד מימדי שהמאבק הלגיטימי בו מאחד את בני הלאום...עברה האמנות לחקור ולהציג את יחסי הכוח המורכבים הכרוכים במאבקים כגון אלה, ובכך עמעמה את האבחנה המוסרית והלאומית שעמדה בבסיסם. יתרה מזאת, עצם הרצון לייצר סולידריות לאומית הכוללת מגוון קבוצות כפי שעשה שץ ברבות מעבודותיו, זכה לביקורת נרחבת, שכן במבט לאחור נראה היה כי הסולידריות הלאומית היטיבה בעיקר עם בעלי הכוח, בעודה פוגעת ומדירה אחרים.

ביקורת זו, שיש בה צדק רב, יצרה אמנות עכשווית שמטרתה לפרק את יחסי הכוח הקיימים במרחב האומות והלאומי, ולהגביר את ייצוגם של מי שלא זכו לעמוד במרכז עד כה. בהקשר הישראלי למשל, הופיעו החל משנות ה-80, ובעיקר בשנות ה-90 ותחילת שנות ה-2000 ייצוגים רבים יותר של מזרחים, פלסטיניים, נשים ולהט"ב/יות/ים באמנות, ודיון ער בהדרתן המתמשכת בחברה, בכלכלה ובתרבות מאפיין את השיח הציבורי הליברלי של ימינו. יתרה מכך, האמנות הלאומית, ואף הלאומיות עצמה, איבדו מכוחן בשיח האמנות, הן משום שנתפסו כפרופגנדה של המדינה ובעלי הכוח בה, והן משום שנדמה היה כי בעולם גלובלי אין בהן צורך של ממש."

עניין ה-"אוטונומיה של האמנות", שלא אדון בו כאן בהרחבה, חשוב להבנת אחת מן התמורות הגדולות שהשפיעו על תפיסת "היצירה הציונית". עניין זה הוא מאפיין חשוב של האמנות שלאחר המלחמות והלאה – השאיפה לשחרור מהרעיונות הגדולים שבגינם יצא העולם למלחמות מזעזעות הוביל את האמנים ליצירת אומנות שמשתחררת מתפקודה הלאומי או האידיאולוגי וחותרת אל עבר ספירה של עצמאות רעיונית ואסתטית. בתוך מצב דברים זה, הרעיון של אומנות שייעודה הוא יעוד לאומי, "מגויס", נחשב כלא ראוי. עניין נוסף שמניחה ירושלמי ועליו נרחיב בהמשך הוא מה שאפשר לקרוא לו "ניתוח הסמלים" המאפיין את האמנות הפוסט-מודרנית העכשווית. שדה האמנות הופך לשדה מאבק בין זהויות שולטות ומודרות, נרטיבים וסמליהם הופכים למערכות סגורות של ייצוגים שהאומנות עושה בהם כרצונה: מנתצת, משנה, מגחכת וכו'. שקיעתו של רעיון הלאומיות בעידן הגלובליזציה ועלייתו של שיח הזהויות הופכים את היצירות רוויות הסמלים הלאומיים כמו אלו של שץ ובני דור בצלאל הראשון לדבר ששייך לעבר. היום אנחנו יכולים להביט עליהן בנוסטלגיה או בוז, תלוי בהשתייכותנו הפוליטית/עדתית/וכו'.

הנקודה שברצוני להצביע עליה היא זו: כדי לבחון את המושג "יצירה ציונית" צריך להבין את האמנות הישראלית לא כרצף אחיד של התפתחות אומנותית או רעיונית. האמנות של דור בצלאל הראשון נבעה מתוך עמדות נפשיות, שאיפות אידיאולוגיות וקרקע עולם אומנות ספציפיים שהחלו להתפורר כבר בעשור שלאחר מותו של שץ. כל נקודה בדרך לימינו צריך לבחון ביחס למגוון של נקודות מבט – עולם האומנות הכללי, מגמות סגנוניות, פוליטיות, מצבו של הרעיון הציוני ושדה השיח אודותיו, כל אלו נמצאים בהשתנות תדירה. התייחסות אומנותית לגיבורי המקרא בשנת 1918 לעומת 2018 איננה יכולה להיות זהה. כדי לשאול את שאלת מקומה של היצירה הציונית בימינו, נדרשת בחינה של עולם האמנות העכשווי – כמו כן את טיבו ואפשרויותיו של "הרעיון הציוני" ב-2020, מכיוון ששני הנושאים הנדונים השתנו כמו גם התנאים החברתיים שבתוכם הם מתקיימים.

ברצוני להביא עתה 3 נקודות שבירה באמנות הישראלית שדרכן ניתן להבין כמה מן התופעות שדיברתי עליהן עד כה.

"באתי אחרי קטסטרופה" – קול יהודי, קצת אחר

שץ נפטר בשלהי שנות העשרים למאה הקודמת, ובזמן פטירתו "בצלאל" בגלגולו הראשון נסגר בעקבות קשיים כלכליים ופוליטיקה פנימית. בתחילת שנות השלושים, על רקע עלייתם של הנאצים לשלטון החלה עלייה של יהודים מגרמניה לארץ (כחלק מ-"העלייה החמישית"), ביניהם אנשי רוח ואמנים רבים. זמן לא רב לאחר מכן נעשו צעדים על ידי המחלקה הגרמנית בסוכנות היהודית לפתיחה מחדש של בית הספר, בין היתר כדי לסייע בקליטתם של העולים מגרמניה בארץ. הלימודים בבית הספר התחדשו באוקטובר 1935, תחת ניהולו של יוסף בודקו, האמן והמורה יליד פולין שעבר לברלין ונעשה לתלמידו של הרמן שטרוק. "בצלאל החדש" תחת ניהולו של בודקו היה המשך הגיוני לבצלאל של שץ. כמו שץ, גם בודקו שאב מסיפורי התנ"ך וגיבורי המקרא לצד נושאים יהודיים אחרים. בצלאל היה מוסד לאומי לחלוטין לטעמו. בודקו עצמו כמעט והתמזג לחלוטין בתוך הווי הארץ.

גם מרדכי ארדון, שמונה למנהל בית הספר לאחר מותו בטרם עת של בודקו, המשיך במובן מסוים את הקו של קודמיו. לתקופת לימודיו בבית הספר באוהאוס הייתה השפעה ניכרת על אופיו של "בצלאל החדש", ולטעמו של ארדון היה למוסד תפקיד לאומי וחברתי חשוב. במובנים של יצירתו האישית ההשפעה של אמנים מערביים (דוגמת קליי וקנדינסקי) אומנם הייתה ניכרת, אבל בהגיעו לארץ ישראל יצירתו עסקה רבות בנושאים יהודיים, בין אם מיסטיים או עכשוויים.

קול מעט שונה, שמביע בגלוי את הצרימה ואי-ההתמזגות בהווה הארצישראלית המתגבשת, ניתן לזהות ביצירתו ודבריו של האמן מירון סימה. סימה, שעלה לארץ מגרמניה בנסיבות דומות, מתאר את חוויית הדיס-הרמוניה והפליטות בהגיעו לארץ. רחלי ברגר מביאה במאמרה "באתי אחרי קטסטרופה" (כתב העת "בצלאל", נובמבר 2019) כמה עדויות של סימה על ההבדל בין המפגש הראשון שלו עם הארץ ב-1925 כתייר אורח, ובין המפגש השני שלו עם הארץ כפליט מגרמניה:

"כנראה שלי קרה משהו. בביקורי הראשון (1925) ציירתי את השמש, את הצבעוניות של המקום, לא חשתי בבעיה ולא ערבות כל שאלה סוציאלית או השקפתית בכך. באותם הימים נהייתי מהחיים, עכשיו באתי אחרי קטסטרופה (בר-אור 1997, עמ' 64)."

"תל אביב היתה עליזה, היחיד שהייתי עצוב הייתי אני. הייתי נתון תחת הרושם הכבד של ההתרחשויות בגרמניה. אכזבה ראשונה: תל אביב היתה מאד זרה לי. [...] ישבתי בבית וציירתי. ראשית היה עלי להסיר את הטרומה מעל כתפי. התחלתי מצייר את 'יריות באולם סגור' (עפרת 2003, עמ' 83)."

"לא היה קל להסתגל לחברה כאן. האפרוריות של אירופה מול הצבעוניות של [ארץ] ישראל. צבעוניות אשר עמדה בניגוד למצבים פנימיים טראגיים שחשתי באנשים ובמצבים. לצייר היה קשה (עפרת 1980, עמ' 16)."

נפשו של סימה לא מצליחה להשלים עם הפער בין החוויות של כאן לחוויות של שם. הוא יוצר אומנות שאיננה מזניחה את הנושא היהודי אבל הוא איננו משתתף בחדווה בבנייה הלאומית, הקרקע הנפשית שמתוכה הוא יוצר לא מניחה לו לכך. סימה לא עולה אל הארץ כציוני נלהב דוגמת שץ וחבריו. הוא נדחק אליה בלית ברירה. ניתן לומר שסימה היה קרוב יותר לאמני אירופה של אחרי המלחמה מאשר לחבריו בארץ.

"אופקים חדשים" – האוטונומיה של האומנות

בסוף שנות ה-40 עם הקמת המדינה עולה קרנה של קבוצת "אופקים חדשים", הקבוצה מושפעת מאוד מרעיונותיה וסגנונה של האמנות האירופאית המופשטת, בעיקר זו הצרפתית (דוגמת פיקאסו ובארק). יצירתה הענפה של הקבוצה התאפיינה בחתירה אל ביטוי אומנותי משוחרר ופרשנות ארצישראלית לאומנויות המופשטות – יצירותיהם היו בעלות זיקה לנוף המקומי, לאורו, לצבעיו, אם כי רעיונותיהם היו אוניברסליים. מטרתה של הקבוצה, כפי שנוסחה בתחילת שנות ה-50 הייתה: "טיפוח אמנות פלסטית מקורית, תוך הקפדה על רמה גבוהה והזדהות עם אמנות זמננו הנושאת את רעיון הקדמה". קבוצת אופקים חדשים צומחת לצד התפתחותה של האוטונומיה של האומנות, שאמנם הייתה תגובה למציאות חברתית אך תפסה צורה של התנתקות ולא של תגובת נגד. דוגמתה של קבוצת אופקים חדשים מסמנת את כניסתו של עולם האומנות הכללי בעוצמה יתרה לתוך עולמה של האומנות הישראלית. שחרורה של האמנות הישראלית מתפקידה הלאומי המהותי בבניין התרבות והזהות היה בלתי נמנע.

מלחמת ששת הימים וקריסת הרעיון הציוני

נקודת השבר האחרונה שבחרתי לציין ויש שיזהו אותה גם כתמורה הגדולה ביותר ברעיון הציוני, הייתה כיבוש השטחים במלחמת ששת הימים ותגובתם של אמני ישראל למצב דברים חדש זה. אחת התגובות המוכרות היא יצירתו של יגאל תומרקין שנוצרה כשנה לאחר המלחמה, "הוא הלך בשדות". לווית מתאר אותה במאמרו שהוזכר קודם לכן כך:

"דווקא לאחר המלחמה שהשיבה את מדינת ישראל לרוב שטחי ארץ ישראל המקראית, בימים שהמדינה הייתה בשיא כוחה, יצאו האמנים המובילים בישראל למערכה שנועדה לנפץ את המיתוסים שלה. חוד החנית של מגמה זו היה יגאל תומרקין, ופסלו הוא הלך בשדות (1968) הוא ציון דרך במגמה זו. הפסל נוצר בעיצומה של האופוריה לאחר הניצחון הגדול, ונועד לנפץ את אחד הסמלים החשובים בלקסיקון הציוני – החייל. הפסל הוא פרודיה ארסית על הרומן מאת משה שמיר, מעמודי התווך של התרבות הציונית... פסלו של תומרקין מתקומם בתקיפות נגד הזיכרון הקיבוצי הציוני, ומתאר חייל לאחר הקרב, מתפקע מרוב חימוש צבאי המגייח מבית חזה פער, וקסדתו נעוצה בבטנו. פיו וגרונו שסועים וחושפים את קנה הנשימה שלו ואת לשונו המושטת, הצבועים באדום לוהט. גם מכנסי הדמות קרועים לרווחה, ואבר מינו שמוט בחוץ בצורה המזכירה את לשונו המידלדלת. הרושם הנוצר מידי ויורד חדרי בטן, דוחה ומשפיל כאחד; תיעוב זה ותחושת השפלות של המלחמה זכו מיד לניצחון בשיח התרבותי; ישנם אף אנשים שהוא הלך בשדות מזכיר להם קודם כל את סיוט המתכת של תומרקין, ורק אחר כך את המיתוס הישראלי של משה שמיר."

מיותר לציין שלווית ותומרקין אינם קרובים בדעתם אודות המפעל הציוני כמו גם ביחסם ליהדותם. יצירתו של תומרקין היא דוגמה לניתוח הסמלים המאפיין את עולם האומנות הפוסט-מודרני, אבל העניין כאן הוא לא הסמלים, שכפי שהנחנו קודם לכן גורלם בימינו הוא כניסה לעולם מערכות הייצוגים הקפואים. התמורה הגדולה שהתרחשה כאן הייתה בתפקודו של הרעיון הציוני עצמו. גם שץ, אבי "האמנות הציונית",

כנראה היה נחרד לגורלה של המדינה עליה חלם. רעיונות השלום ואחוות העמים שאפיינו את חזונו הלאומי כפי שהתבטא ב-"ירושלים הבנויה" – נדמה שנכחדו. הציונות איבדה משהו ממהותה בעת שחולמיה מצאו עצמם שולטים בעם אחר. מאבק הסמלים הוא לטעמי עניין שולי יחסית, לעומת שאלת תפקידה המהפכני של הציונות אז והיום, ואתגריה העכשוויים. איזו אומנות היה יוצר שץ בימינו? מה היה לידו צו השעה של העם היהודי?

"נוי חיצון"

על מנת להבין יותר טוב את מערכת היחסים בין הרעיון הציוני לבין האומנות שנוצרת מתוכו, נעשה השוואה קטנה בין מהותו החברתית של הדאדא (גרסת קברט וולטייר בציריך 1916) לבין הציונות. במאמרה "תנועת דאדא ושוורשיה" וילי פראקוף ("אפקים" במה לחינוך ותרבות, 1959) טוענת שהדאדא, בגלגולו המקורי "לא היה זרם אומנותי, אלא ביטוי מיוחד במינו לניגוד בין אומנים, סופרים, משוררים, ציירים, פסלים ומוזיקאים לבין יצירתה התרבותית של החברה שהיתה מסוגלת בראשית המאה ה-20 – מטעמים של אנוכיות וטובת הנאה – לקטול מיליוני בני אדם."

הרעיונות שהתגלמו בפעולות האומנותיות של אמני הדאדא בציריך נבעו מקרקע הנפש של אותם אומנים של יכלו לסבול מצד אחד את זוועותיה של מלחמת העולם הראשונה ומן הצד השני את ה-"נורמליות" כביכול של התרבות האירופית הבורגנית. הדאדא היה בראש ובראשונה רעיון חברתי. אמנם, אותו רעיון חברתי, כמו גם תוצריו האומנותיים היו רלוונטיים ובעלי תפקיד באותו פרק זמן תחום ומקום ספציפיים בו התקיימו. הדאדא של ציריך לא היה במהותו אותו הדאדא של פריז או ברלין.

הדאדא שהעלה על נס את פירוק המשמעויות והצורות של התרבות, לא הצליח להצמיח מציאות חברתית חדשה (וביתן גם להניח שלא ניסה) ועם הזמן הצטמצם לביטויי הצורניים בלבד, שגם אומצו לבסוף על ידי אותו ממסד תרבותי שבהן מרדו. עוד פארקוף כותבת: "כי בשביל התפתחותו האנושית והאומנותית של האמן לא די בהתמרדות הצורנית בלבד, וכי באין תוכן הולם – סופה של כל צורה שתהפך לנוי חיצון וחסר משמעות." דוגמתו של הדאדא מבהירה את הגלגלים שמניעים את הדינמיקה בין רעיון חברתי (היושב בבסיסו בנפשות חיות), יצירה תרבותית והווה היסטורי. שלושת אלו משתנים תדיר, והניסיון לתחום אותם לצורה, סמל או מוסד פוליטי קבועים כאלו או אחרים סופו להביא לאובדן טעמו של אחד מהם או כולם יחד. כל רעיון חברתי חי נתון בסכנה להפיכתו ל"נוי חיצון", חסר תוכן. היצירה הציונית צריכה להתחדש לצידו של הרעיון הציוני ותפקודו, לנוכח הנפשות החולמות אותו וההווה ההיסטורי. ליצירה הציונית (כמו לרעיון הציוני) צריך להיות תפקיד מהפכני בתוך אלו.

היצירה הציונית ב"מפנה הקהילתי"

השאלה שעלינו לשאול היא מה הוא התפקיד המהפכני של הציונות כיום, ובתוך זה מה היא "יצירה ציונית" בשנת 2020. מירב ירושלמי במאמרה שהוזכר קודם, טוענת שהאמנות השואפת לחזור אל תפקידה בבנייה חברתית נמצאת ב-"מפנה הקהילתי":

"העיסוק בסולידריות, ובעיקר בסולידריות קהילתית דווקא פורח בעשור או שניים האחרונים: מיזמים אמנותיים-קהילתיים צצים בכל העולם וזוכים להצלחה רבה הן כפעילויות חברתיות והן בהקשר האמנותי, וכותבים ואמנים רבים מדברים על ה"מפנה הקהילתי" של האמנות העכשווית, על הקולקטיבים הרבים הפועלים בה, ועל שאיפתם של אמנים ואמניות לכונן יחסים בין אישיים כחלק מיצירתם."

ירושלמי מוסיפה, ועם שאלתה אסכם את מחשבותיי:

"עולם האמנות העכשווי לוקח על עצמו, לראשונה מזה יותר ממאה שנה, את תפקיד בנייתה של חברה בעלת זהות משותפת, תפקיד שאותו דחה מעליו שוב ושוב במהלך המאה ה-20..."

בשנים האחרונות החל עיסוק מחודש בעולם האמנות בבחינת מקומה של האמנות העכשווית ביצירת סולידריות בחיינו הפוליטיים והחברתיים.

האם תיקח על עצמה האמנות של ימינו לחשוב מחדש על אפשרויות אלה בקנה מידה לאומי ולא רק מקומי? קשה עדיין לדעת, אולם נדמה כי העיסוק הגובר, האמנותי והפוליטי, ביצירת מסגרת משותפת להזדהות, ובמיוחד הדרישה הגוברת מהאמנות להציג שיתוף ואחדות המבטלים כל אפשרות להבדל ולאחרות, מחייבים

פעולה אמנותית-פוליטית שתציג אלטרנטיבה ראויה: אמנות המייצרת סולידרית והזדהות לאומית, אך שומרת על מגוון, נבדלות ורפלקסיביות."

האם המפגש בצבא בין קבוצות זהות יהודיות שונות מקרב ומייצר משותף ואחדות או מגדיל את ההיבדלות והייחודיות? | אביב בן צבי

נקודת המוצא של שאלת החקר אותה ניסחתי היא שהשירות הצבאי ומאפייניו מייצרים מפגש ייחודי בין דתיים וחילוניים. ניסיתי לברר מהם המאפיינים הייחודיים שמייצרים מפגש שונה מהמפגש במסגרות אחרות (כמו מקומות עבודה מעורבים, תחבורה ציבורית, בתי חולים ועוד) והאם סוג המפגש הזה מחבר בין קבוצות הזהות השונות ושם במרכז את המשותף להן או שמא הוא מדגיש את השונות, את אי ההסכמות והייחודיות. כשהתבקשנו לנסח שאלת חקר פורייה הנוגעת ליהדות היה לי ברור שארצה להתעסק בגיבוש הזהות. ניסיתי לייצר ציר זמן של התעצבות הזהות היהודית שלי ולשאול את עצמי איפה היו נקודות מפנה, ויותר מכך - איפה היו תהליכי ההתעצבות הארוכים והמשמעותיים. כנערה עסקתי ביהדות באופן משמעותי דרך כל מיני מסגרות ותכנים - מוסיקה יהודית והניגון בפרט, גיבוש עמדה פוליטית, למידת מחשבת ישראל כמגמה בתיכון וכו'. בחרתי להתמקד בשירות הצבאי לא בגלל שהוא מכבש העיצוב המשמעותי שבו גיבשתי את הזהות אלא כי אני חושבת שבו היה לי את המפגש האינטנסיבי והמשמעותי ביותר עם האחר הזהותי שלי. בחרתי לחקור את הנושא בצורה עיונית דרך מסמך תפיסת הממלכתיות בצה"ל ודרך פקודת השירות המשותף. רציתי גם לראות את הקצינים במדור נח"ל (המדור בו אני משתתפת) כמעבדת מבחן לשאלה זו. אפרוס את עיקרי החומרים העיוניים שהשתמשתי בהם בתהליך אך אגיד שככל שהעמקתי בהם, התעמקה הבנתי שהדרך הנכונה ביותר לחקור גיבוש זהות, בין אם היא בפני עצמה ובין אם היא "לעומתית", היא לשמוע על תהליכים כאלו מהאנשים עצמם.

ערך הממלכתיות

תפיסת הממלכתיות בצה"ל נועדה כדי ליצור קשר מחייב בין צה"ל והמשרתים בו לבין מדינת ישראל והיא מאחדת את כל המשרתים והמשרתות בו לאתוס משותף. ניתן היה לחשוב שזהו דבר מובן מאליו שכן צה"ל הינו צבא במדינה דמוקרטית והוא בעצם גוף ביצוע של החלטות מדיניות בלבד ואינו עומד בפני עצמו. בקריאת המסמך, קשה שלא להבחין בתחושת הערעור על האחדות והמשותף בין המשרתים - "לאחרונה, חל מעבר ברור מערכים קולקטיבים להעדפת ועליית משקלם של שיקולים אישיים ומגזריים על פני השיקול הממלכתי הכולל וצה"ל נדרש לפעול בחברה בה היקף הקונצנזוס סביב העקרונות היסודיים של טובת הכלל הולך ומצטמצם, ואילו התחרות בין הקבוצות השונות בחברה על קידום האינטרסים שלהם מחריפה". (מתוך "צה"ל - צבא ממלכתי", מסמך יסוד, נכתב ע"י חיל החינוך והנוער)

פקודת השירות המשותף

"מדיניות השירות המשותף נועדה למלא את ייעודו המבצעי של צה"ל ולשמור על לכידות המסגרת הצבאית. מדיניות השירות המשותף מושתתת על היותו של צה"ל צבאה של מדינה יהודית ודמוקרטית, ועל תפיסת צבא העם, לפיה משרתים בצה"ל חיילים בני כל המינים, הדתות והעדויות ותרומתם של כולם, גברים כנשים, חיונית להצלחתו של הצבא במילוי משימותיו." (הפתיחה לפקודת השירות המשותף). לא ברור האם פקודה זו, שמכילה בעיקר הסדרות חוקיות לסוגיות שנויות במחלוקת, מבטאת תפיסה של צה"ל כצבא שהמשרתים בו הם בני קבוצות זהות שונות ויש לכבדם ולקיים את כל הדרוש בכך עבורם או שרב המשותף על הנפרד ואותו יש לשים במרכז. סבירות גבוהה, שהביטויים של המסמך הם אך ורק למען הסדרה ותקינות פוליטית.

ראיונות

קבוצת המראיינים מכילה 4 קצינים בחיל החינוך והנוער בטווח הגילאים 21-42, המזהים את עצמם כחלק מהיהדות. יואל - ראש מדור נח"ל וסגן מפקדת מערך מגן, בן 42, נשוי, מתגורר ברמת גן, חילוני. שירן - קצינת חברה וגרעינים, בת 24, נשואה, מתגוררת בירושלים עם בעלה מתן, דתיה. נדב - קצין ההדרכה של מערך מגן, בן 22, רווק, מתגורר בקריית אונו עם שותפים, דתי. נעמה - קצינת פיתוח הדרכה (צפ"ה), בת 21, גרה בירושלים עם ההורים, מסורתית.

הראיונות הכילו מספר שאלות העוסקות בחווית המפגש שלהם עם חילונים או דתיים טרם השירות הצבאי ובשירות עצמו. המראיינים נשאלו האם עברו תהליכי התעצבות או שינוי בהקשר לזהותם הדתית במהלך השירות הצבאי ומהו, לדעתם, המשותף בין שתי קבוצות הזהות האלה, שגובר על המחלוקת, באם יש כזה.

דיון על המקורות - כיצד המקורות עונים על השאלה? מה המקורות מלמדים אותי?

אני אוהבת לשמוע רכב נוסע בשבת בשכונה שלי

אם הייתי צריכה לתמצת את שני המסמכים הצבאיים למשפט יום-יומי אחד הוא היה כזה - "אתם שונים יותר משאתם זהים, על הפער הזה אי אפשר לגשר, אתם תקועים יחד, עכשיו תסתדרו". תפיסה זו, לדעתי, שולחת כל קבוצה לחדד ולהדגיש את ייחודיותה, את השוני שלה ואת ההגדרה העצמית שלה, והמפגש בה אינו מייצר משותף בין הקבוצות - הוא בגדר הסדר פוליטי שנועד לשמור על סדר היום התקין. אמנם אני בטוחה שהמסמכים האלו נכתבו מתוך תפיסת "צבא העם" ומתוך הרצון לאפשר לכלל המשרתים לשרת יחד, אך יש בי חשד שמניע נוסף לכתיבתם הוא פחד, מהתפלגות בשיח הישראלי הזהותי, מהקוטביות ומהשפעתם על יכולת ביצוע המשימה.

לעומת זאת, המפגש בראיונות בלבד אותי. הרגשתי שאותם תכנים של היבדלות, של מרחק, של קונפליקט בין דתיים לחילוניים לא מהווה מרכז בראיונות. המראיינים תיארו את חוויית "השירות המשותף" כמובנת מאליה וכהוויה קיימת, נוכחת וברורה. נוכחתי לדעת שהגברת הייחודיות של כל קבוצה קורית בעיקר כאשר הקבוצה במיעוט, או בתחושת מיעוט. תחושה זו גורמת לעתים להתעקשות עד עקשנות בדבר הגמישות להתחשב, ובצורך להגיד בקול רם - זה אני, זה לא נתון לשיחה ולגמישות, התייחסו אלי.

לעומת זאת, האחדות והמשותף כמרכז כובד, הינה דבר יום-יומי וביטוייו הם כאלו - ארוחות משותפות, מגורים במרחב אחד, עבודה במסגרת אינטנסיבית. מרכיבי חיים. העובדה שכל הביטויים האלה נובעים מהכרח ולא מבחירה, שכן בשירות הצבאי איננו בוחרים עם מי לחלוק את המרחב, החיים והמשימה, מעצימה את המפגש ומביאה את השונות והמאמץ ביחס אליו למודע.

דבר נוסף שעלה בכמה מהראיונות, היא הטענה שכאשר משרתים משמשים בעמדה פיקודית ייתקלו בקונפליקט שעיקרו מאבק בין קבוצות הזהות, הם ידבקו ב"צד" הזהותי של הפקודים והפקודות שלהם ולא של עצמם. טענה זו מדגישה בעיני את הפיקוד כתפישת אחריות ויציאה מה"עצמי", גם כאשר מדובר בזהות שלי. הדבר המפתיע ביותר שעלה מהראיונות היא השאיפה של המשרתים להשתלב במסגרות מעורבות בעתיד. הם רואים עצמם עובדים וחיים בסביבה מעורבת ורוצים בכך באופן וולנטרי, לדבריהם, ששמחתי מאוד לשמוע, הסביבה המעורבת והמשותפת היא הזדמנות להתפתחות, להיכרות עם האחר, לתרגול שריר האמפתיה, ההזדהות וההכרה בשונות של בני האדם ככלל. שירן, קצינת חברה וגרעינים, ציינה - "אני מבינה היום, שלא אוכל לגדל את ילדי בשכונה בה אני גדלתי (רמות, ירושלים), לא כי היא מתחרדת אלא כי היא חד-גונית. אני

אוהבת לשמוע רעש של מכונית בכביש בשבת, זה מזכיר לי שאני לא אחת בעולם, שיש אנשים שבחרים אחרת ממני ושאני רוצה להיות לצידם". מבחינתם, וגם מבחינתי, השירות המשותף הוא זכות והזדמנות ייחודית.

מהן ההשפעות הנפשיות של שמירת השבת על האדם? / מיתר קדימה גרינצוויג

מבוא

הנחות מוצא

בשביל רוב האנשים שחיים בישראל, השבת היא יום מיוחד. הגדרתה כיום המנוחה הלאומי שלנו משפיע על אורח החיים של כמעט כל אחד, חילוני כדתי, בין אם ירצה בכך ובין אם לא. מאחר ורוב העם לא עובד בשבת, השבת מהווה בפועל עצירה והפוגה מרצף העבודה של ימות השבוע. ציבור מסוים תופס זאת כמטרד, כהדתה; ואילו חלקים אחרים בעם מתיחסים לשבת כאל יום קדוש. ואכן היחס אל השבת הוא עניין של בחירה. השבת יכולה להיות זמן מיוחד, למי שבחר לייחד אותה, להבדיל אותה משאר ימי השבוע. ומנגד, אדם יכול להתייחס אל השבת כאל עוד יום במניין הימים, לעבוד כרגיל, ולהיות עסוק וטרוד בשבת באותם לחצים קטנים וגדולים שבהם הוא טרוד במהלך השבוע.

כל מרכיב באורח החיים עשוי להשפיע על חיי האדם במגוון דרכים, וכך גם עם היחס לשבת. לא משנה כיצד יבחר האדם להתייחס לשבת שלו - כנראה שיהיו לכך השפעות שונות על חייו, ובין היתר, השפעות נפשיות - על אושרו, רגשותיו, מחשבותיו, מצבי הרוח, הסבלנות, הלחץ וכו'. בעבודה זו אני מבקש לבדוק, על פי מקרה בוחן, מה הן ההשפעות הללו.

בנסיון לענות על השאלה, נתקלתי בכמה אתגרים. המרכזי בהם הוא מגוון הביטויים השונים של "שמירת שבת" - שהרי אנשים שומרים שבת באופנים שונים, ולפעמים בצורות ייחודיות ורחוקות זו מזו מאוד. היחס המיוחד אל השבת, שבעזרתו מבדיל אותה האדם משאר ימי השבוע, יכול להתבטא בכל מיני רמות. ננסה לפרט את הרמות השונות הללו, ולצורך עבודה זו, נגדיר כל יחס חיובי פעיל אל השבת - כביטוי כלשהו של "שמירת שבת", גם אם הוא לא נובע ממניע דתי.

ברמה הפיזית - מרווח זמן שבו לא עובדים, זמן לישון טוב, לאכול טוב ולנוח.

ברמה החברתית/קהילתית - זמן להיות עם המשפחה, בעיקר אם לא נוסעים ברכב, וכן זמן למפגש בבית הכנסת. לכך מצטרף הפן הטקסי של השבת (הקידוש, הארוחות המשותפת וההבדלה) כמרכיב חברתי נוסף, מרכיב בתרבות הפנימית של המשפחה והקהילה.

ברמה הלאומית - ההסכמה על שמירת השבת ומהותה יוצרת מכנה משותף לסקטורים רחבים בעם היהודי, ומהווה מרכיב בזהות היהודית.

ברמה האישית - זמן הפוגה מהעבודה, ממחויבות ומלחצים; וכן זמן ללא הסחות דעת טכנולוגיות כמו טלוויזיה, סמארטפון וכו'.

ברמה הרוחנית - אפשרות לשמור את השבת במסירות רבה, להתייחס אליה כזמן מקודש ומיוחד ולחוות חוויה רוחנית של התעלות, או "נשמה יתירה".

לאור האתגר הזה, החלטתי לקחת מקרה בוחן ולהתמקד בו - שבת בישיבת "מחנה ישראל" במאה שערים, ישיבה של בעלי תשובה. לשם הלכתי ושם ביליתי שבת שלמה. כחומר גלם למחקר, אני מביא את החוויה האישית שלי מהשבת ההיא, את הצפייה באנשים ובמתרחש, וכן שחזור של ראיונות ושיחות עם תלמידי הישיבה. מכיון שזהו מקרה בוחן אחד, מן הראוי לנסח שאלת עזר, שיוצאות מתוך שאלת החקר המרכזית:

*מהו הפוטנציאל של השפעת השבת על נפש האדם, כפי שראיתי בשבת בישיבת "מחנה ישראל"?

למה בחרתי בשאלה הזו

גדלתי בבית חילוני. המסורת אצלנו בערב שבת - לשבת לאכול ארוחת ערב יחד, ואחרי הארוחה - לשחק משחק קופסה. עם השנים, כמה דברים גרמו לי להרהר בחשיבות של יום המנוחה בחיי האדם, בין אם הוא דתי או חילוני. הראשון מביניהם היה ההבדל בין קבלת השבת בתנועת תרבות לבין קבלת השבת בבית בו

גדלתי. בתנועה עושים קידוש, ושרים שירים, מצד אחד; ומצד שני, פחות שמים דגש על הישיבה ביחד מאשר אצלי בבית. הדבר השני שהצית בי את ההתעניינות בשבת היה מפגשים שונים עם דתיים ושיחות על השבת, שקרו לי בעיקר בסוף השירות הצבאי. התחלתי לחשוב על הפוטנציאל הרוחני של השבת, המשמעות של מנוחה פיזית ונפשית והמשמעות של הבחירה לייחד זמן מסוים ולקדש אותו. למחשבות האלו תרם רבות גם שירה של זלדה, "הדליקו נר", שאני וחברי לשבבה קראנו יחד כששירתנו בחוות השומר. נוצר לי דימוי רומנטי על השבת והרוחניות שלה, ורצון חזק לייחד ולקדש את השבת שלי, לא במובן הדתי של חיבור לאלוהים. בעבודה זו, רציתי לבחון את העניין בצורה אמיתית, ולא מתוך השערות ודימויים - איך באמת משפיעה שמירת השבת, או צורת ההתייחסות לשבת, על הנפש? שאלה זו היא חלק מתהליך החקירה האישי שלי, ומעבר לעניין האישי שלי בנושא, יש לי גם מטרה פרקטית - להחליט איך יראו השבתות שלי. ועל כן אני מוסיף שאלת עזר נוספת, שגם היא מכוונת את העבודה הזו:

****איך הייתי רוצה לעצב את השבת שלי ושל שותפיי לחיים?**

השבת - רקע הלכתי

ישנן מספר מצוות המגדירות כיצד יתנהג אדם בשבת, חלקן מצוות "עשה" (כלומר חובות) וחלקן מצוות "אל תעשה" (איסורים). עוד הבחנה מקובלת בין המצוות היא הבדלה בין מצוות "דאורייתא" כלומר מצוות מהתורה, ומצוות "דרבנן", כלומר מצוות שקבעו רבנים על בסיס פירוש התורה.

ל"ט אבות מלאכה

זוהי מצוות אל תעשה - איסור על עשיית מלאכה בשבת. הציווי מהתורה הוא "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, שְׁשַׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלָאכָתְךָ, וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה". [שמות פרק כ' פסוקים ח' י']. אבל מה נחשב למלאכה? כדי להגדיר מהי מלאכה, הפוסקים פנו לחלק אחר בתנ"ך בו מפורטות מגוון מלאכות ששימשו לבניית בית המקדש. הם מגדירים שלוש ותשע מלאכות שאסור לעשות בשבת. בין המלאכות האלו - סוגים שונים של עבודה חקלאית, בנייה, הבערת אש, כיבוס, צביעה, ציור, כתיבה ועוד.

כבוד השבת

זוהי מצווה עשה שהעיקר בה היא הכוונה, ולא המעשה הפיזי. תכליתה היא יחס של כבוד לשבת. מעבר לחובה הפנימית של כיבוד השבת, שמתבטאת במחשבות ובכוונה, המצווה מתבטאת גם בשלושה אספקטים פיזיים: ביגוד, הליכה ודיבור. הבגדים שאדם לובש בשבת צריכים להיות בגדים מיוחדים ולא בגדי חול. בנוסף הם צריכים להיות נקיים. ההליכה צריכה להיות שונה מהליכת ימי חול - הליכה בנחת, ויש שאומרים שאסור לרוץ ואסור למהר. הדיבור בשבת צריך להיות שונה מימי חול, כלומר לא לדבר על ענייני חול - על כספים, על פוליטיקה וכו'.

עונג שבת

לפי מצוות עונג שבת, חובה על האדם להתענג בשבת, הן בתענוגות גופניים והן בתענוגות רוחניים. אף על פי שזו מצווה שאדם עושה כלפי עצמו, מתייחסים אליה כמצווה שנעשית כלפי השבת - יש חובה "לענג את השבת". ישנו ויכוח האם המצווה הזו היא מהתורה או מפירוש מאוחר יותר. זוהי מצווה מרכזית וחשובה, והיא כוללת:

- אכילה ושתייה - לאכול שלוש סעודות בשבת. על הסעודות לכלול יין, בשר ודגים, ולהיות מלאות ומגוונות יותר ממה שאדם רגיל לאכול בימי חול.
- מנוחה - לישון ולנוח. נהוג לומר שראשי התיבות של שבת הם "שינה בשבת תענוג".
- יחסי אישות - מצווה (על מי שנשוי) לקיים יחסים אינטימיים.
- לימוד תורה - יש ללמוד בנחת ובהנאה, ויש שאומרים לפחות שש שעות בכל שבת.
- לשיר זמירות שבת.

קריאה בתורה

חמשת חומשי התורה (בראשית, שמות, במדבר, דברים) מחולקים ל 54 פרשיות. בכל שבת קוראים את פרשת השבוע בבית הכנסת. הקריאה בתורה מלווה בטקס של הוצאת ספר התנ"ך מארון הקודש.

מקרה בוחן - ישיבת "מחנה ישראל"

רקע על הישיבה

לישיבת מחנה ישראל במאה שערים הגעתי דרך האינטרנט, כשיחיפשתי מקומות לבלות בהם את השבת. זוהי ישיבה של בעלי תשובה (כלומר חוזרים בתשובה). תלמידי הישיבה הם גברים לא נשואים, בדרך כלל בטווח הגילאים 18-30. לכל תלמיד יש חדר עם כמה שותפים, והתלמידים לומדים, ישנים, ואוכלים בישיבה, ממש כמו בפנימיה. בסופי שבוע מי שרוצה נשאר ומי שרוצה יכול לחזור לביתו או לבית הוריו. התלמידים נמצאים בישיבה בדרך כלל כשנה, לפעמים יותר, עד שנמצא להם שידוך, ואז הם עוזבים כדי להתחתן ולהקים משפחה. ללומדים בישיבה יש לו"ז יומי מסודר הכולל שלוש תפילות ביום, ארוחות, שיעורי תורה וגמרא וזמני למידה בחברותא. אף על פי שהתלמידים מקבלים הרבה עידוד ותמיכה, כל תלמיד אחראי על עצמו, וזוהי אחריותו הבלעדית להגיע לשיעורים בזמן ולהשקיע בלימוד. האווירה בישיבה מעודדת מאוד השקעה, התמסרות ללימוד ולשמירת מצוות, ומי שמגיע לישיבה בדרך כלל מפתח משמעת עצמית כלפי שגרת הישיבה תוך תקופה קצרה.

פגשתי בישיבה מגוון של אנשים. ניכר היה שעבור רובם החזרה בתשובה היתה שינוי גדול ומשמעותי בחיים - כך רוב מי שדיברתי איתו העיד. פגשתי כמה תלמידים בעלי עבר פלילי שהעידו שהשתנו לגמרי בישיבה. חלק מרכזי בשגרת החיים בישיבה הוא "עבודה על המידות" - כלומר מידות הנפש, תכונות האופי של האדם, שיש לעבוד עליהן ולעצב אותן, להיות אדם מוסרי, בעל סבלנות, מסור ועוד.

חווית השבת ב"מחנה ישראל"

לשבת בישיבה נשארו חלק מהתלמידים, וכן אורחים ספורים, ואני ביניהם. רוב ההתרחשויות קורות בחדר המרכזי של הישיבה, המשמש כבית כנסת, חדר אוכל וחדר לימוד. הייתי בחדר הזה במשך רוב השבת, ובכל רגע נתון קרה בו משהו - סעודה, תפילה, שיעור, קריאה בתורה. רושם חזק שיצאתי איתו, הוא שכמעט הכל קשור במלל, במילים: בהאזנה לדברי הרב, בתפילה אישית, בתפילה ביחד, בלימוד וכו'. המלל תמיד נושא אופי של קודש, של התעסקות בדת, בין אם זו תפילה, שיעור תורה או לימוד משותף. בנוסף, נמצאים כמעט כל הזמן ביחד, חבורה של גברים. אין טלפונים, ואין הסחות דעת, ולכן יש זמן ופניות לשיחות. לא הרגשתי שם בודד, והיתה לי תחושה של רוגע ופשטות.

במשך השבת היו שלוש סעודות. ביום שישי בערב פרסו מפות על השולחנות והתחילו לערוך אותם, ולהביא סלטים. בשלב הזה הצטרפו הרבה אורחים, שהגיעו לארוחת שישי בערב במיוחד. כולם התקבצו והגיעו לשבת על יד השולחנות, ולפני שהתחילו לאכול האזינו לדברי הרב, שנתן דברי הסבר על הלכה שקשורה לכביסה בשבת. לאחר מכן מישהו עשה קידוש, וכולם הלכו ליטול ידיים. בדרך חזרה לשולחנות כל אחד לקח שתי חלות אישיות, התיישב, ברך עליהן והתחיל לאכול. הסעודה נמשכה שעה בערך, ובין הסלטים לדג לעוף עלו כמה אנשים לדבר מול כולם, לתת שיעור על פרשת השבוע.

אחרי הסעודה ומספר פעמים במהלך השבת, היו זמירות שבת. החזקנו ידיים במעגל באמצע החדר, ושרנו שירים של שבת, וכל מיני מזמורים, תפילות ושירי אהבה לאלוהים. תוך כדי כך הסתובבנו במעגל במעין ריקוד איטי. היתה התלהבות ושמחה. אפשר היה לראות שמי ששם משתדל לשמוח, ולא היה צורך בסיבה מיוחדת בשביל לשמוח ולהתלהב. מבין הגברים שרקדו ושרו, חלק היו גם עייפים, וחלק היו יותר שקועים בעצמם ופחות ערים בחדות למצב. אבל בכל זאת כולם שרו בגלל המצווה לשמוח, והרבה מהם במלוא הגרון, והרבה מהם בחיוך ובשמחה.

מאוחר בערב התקיים ערב "עונג שבת". הביאו המון חטיפים ושתייה קלה, וכל מי שעוד נשאר ער התישב מסביב לשולחן גדול, והמשכנו לשיר כל מיני שירים, ובהמשך גם נעמדנו ורקדנו. לאחר מכן התקיים שיעור תורה של כ-20 דקות עם הרב. התישבנו מסביב לשולחן וקראנו חלקים מפרשת השבוע ואת פירושיו של רש"י עליהם. כל פעם מישהו אחר הקריא, והרב עצר והסביר. מישהו אמר לי שזו מצווה ללמוד בשבת ולהתענג על הלימוד, והזמין אותי להצטרף כי זה "שיעור קליל, לא ארוך, כבר מאוחר".

במשך השבת התפללנו יחד ארבע תפילות: מנחה, ערבית, שחרית ושוב מנחה. התפילה משותפת - כל אחד עומד עם סידור, והחזן עומד בעמדתו ושר את התפילה. בחלקים מסוימים בתפילה קוראים בשקט, בלב, ובחלקים מסוימים מקשיבים לחזן. הרוב היו נוכחים בתפילות, אך לא כולם. בשבת בצהריים הוציאו את ספר התורה מארון הקודש, בצורה טקסית. החזן קרא את פרשת השבוע בשבעה חלקים (שבע עליות) ובכל פעם מישהו אחר עמד על ידו ובירך על הקריאה בתורה.

היה לי זמן לישון בשבת - אמנם בבוקר קמתי לתפילת שחרית, אבל לאחר מכן חזרתי לישון וישנתי עוד ארבע שעות! (כמובן שלא יכולתי לשים שעון מעורר, כי שמרתי שבת).

מאחר ולא יכולתי לכתוב במהלך השבת, זכרתי נקודות חשובות מהשיחות שערכתי, וכשיצאה השבת ישבתי וכתבתי הכל.

מסקנות

על פי החוויה האישית שלי, וכן על פי שיחות שקיימתי עם תלמידי הישיבה, השבת מכניסה את האדם להלך נפש מסוים, מצב נפשי מסוים. זיהיתי אותו על עצמי ועל אחרים, וכן הוא נרמז בכל מיני דרכים בשיחות שערכתי. הלך הנפש הזה כולל תחושות של סבלנות, אורך רוח, רוגע, שביעות רצון, שמחה, נחת, ומסירות ונכונות לעשות פעולות בתשומת לב וכוונה. הוא הולך ונבנה במהלך השבת ונשאר עם האדם ברמות שונות גם לאחר השבת, אל תוך השבוע. ועל פי ניתאי, בן 22: "זה נותן לך כוחות נפש לשאר השבוע". בנוסף, רבים מרגישים בשבת תחושה של התעלות רוחנית, ומכנים אותה "תחושת קודש". על פי הגדרתו של אשר-חיים, בן 20: "יש עליך אור, שנמשך איתך לאורך השבוע". על פי ניתאי: "אווירה של קדושה". את הלך הנפש שתיארת, וכן תחושת הקודש, אני מקשר לכמה גורמים קשורים זה לזה:

- זמן מיוחד. השבת קדושה, כלומר מיוחדים אותה משאר ימי החול. בתוך כך אין מקום בשבת לעניינים שהאדם היה עסוק בהם, טרוד בהם או אחראי עליהם במשך השבוע שחלף. כך השבת הופכת לזמן סטרילי שאין בו לחצים ומשימות. דברים רבים יוצרים את ההבדלה בין השבת משאר השבוע. בין היתר: טקסי כניסת השבת ויציאתה, סעודות השבת, תפילות מיוחדות לשבת, שירים וריקודים, היעדרות של מלאכות יומיומיות כמו בישול ונקיון, ומשמעותי במיוחד האיסור על שימוש בטלפון בשבת (מנטרל הסחות דעת). על פי אשר-חיים, בן 20: "זמן של סטופ".
- התכונות. כלומר רצון וכוונה לשמור את השבת על היבטיה השונים - יחס פנימי פעיל אל השבת. היחס הזה מתבטא בעיקר בקיום מצוות עונג שבת וכבוד השבת, ובלימוד. יחס רציני לשבת, רצון להתענג באמת ולשמוח באוכל, בלימוד בספרי הקודש ובמנוחה. אל הרצון והכוונה לשמוח מצטרפות הפרקטיקות - שירים רבים, ריקודים, ושיעורים.
- שהות ביחד. מכיוון שההתכונות והכוונה לשמור ולקיים את השבת היא משותפת לכולם, האנשים מזינים זה את זה באווירה שמחה ורגועה, והיחד עוזר ומעצים את ההתכונות, ואף נותן תחושה טובה של שייכות, ולא נותן מקום לבדידות.
- הנהגה. נוכחות הרב הראשי של הישיבה ("ראש המוסדות") משמעותית ביותר בהשפעה על המצב המנטלי של הנוכחים בישיבה. הרב עצמו מתנהל בחיוך, אכפתיות, רוגע וצניעות, ומקרין זאת על סובביו ועל שומעיו. השפעתו גדולה מכיוון שהתלמידים מעריכים אותו מאוד.
- שינה ומנוחה. יש בשבת מספיק זמן ולגיטימציה לישון כמה שצריך, וזה משמעותי. שינה טובה ומנוחה מאפשרות עירנות, רוגע וקשב.

ביבליוגרפיה:

ל"ט אבות מלאכה

אתר "אחינו"

<http://www.acheinu.co.il/?p=131>

עונג שבת

אתר מוסדות "קול-רינה"

<https://www.abargel.co.il/?CategoryID=311&ArticleID=466>

אתר מאקו

https://mobile.mako.co.il/spirituality-popular_culture/Article-4a06bee5f2bd861006.htm

כבוד שבת

אתר המדרשות

<http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C->

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)

[http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-](http://hamidrashot.org.il/lesson/%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%A9%D7%94-%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%9D-)