

# עובדת הגוף כעבודת הקודש

יונתן גארב

הראי"ה קוק ראה בפעילויות ספורטיביות חלק חיוני מהחיים הדתיים ואמצעי להגשמה רוחנית. תפיסתו הקבלית-הכלכלית הזאת, המנוגדת לתפיסת הגוף ביהדות המסורתית, מעניקה השראה למכנאות הקדם-צבאיות ולמרכזי גופ-נפש מודרניים

ותשבחות, שאמר דוד מלך ישראל בספר תהילים [...] ואיל פלא אם יש חסינות במהלך החיים של העוסקים באמוץ והופני ובכל היחסים הארציים בישראל, כי אפילו הופעת רוח הקודש צריכה ברור מטעבות חזוחית טומאה שמעורבות בה, והוא הולכת ומתוורת, מתקדשת ומתבררת.<sup>9</sup>

כאן הלך הראי"ה אל מעבר להקבלה בין "בשר קודש"<sup>10</sup> ל"روح הקודש", והוא משווה את התתעמלות של צעירים ישראל ליהודים בהם עוסקים הצדיקים העליונים, ואף לתהלים של נעים זמירות ישראלי! אכן הצדקו חלק מן החששות שבלבו של הראי"ה, ואמנם חוגים חרדיים נאחזו בפסקה זו במקורה מאבקם בתפיסותיו של הראי"ה.<sup>10</sup>

בעיקר יצא קצפם על הסיפה של הדברים, שם הראי"ה מצדיק לאורה גם 'צחיחי טומאה' שייתלו לעיסוק בתתעמלות. ברור שאין הכרונה לכך שכיפתו של מאן דהו טיפול מרשו במילוי הריצה... גם בעניין זה עשרים דברי הראי"ה במקומות אחרים: דבריו

כאן הם בעלי אופי קובל-מייסטי מובהק; יש בהם תתייחסות להופעת רוח הקודש (הקשרורה בחזון של חידוש הנבואה בארץ), לתקן השכינה ואף לטכנית קבלית ספציפית של יהודים<sup>11</sup>, שבה עסוק גם הראי"ה עצמוני<sup>12</sup> הדברים המקבילים בתשובתו של הראי"ה לרבה של וייסבורן, ד"ר אנסבכר, הם בעלי אופי הלכתי מובהק ובכך חשיבותם. בדיון שמתיחס הראי"ה מפורשות למשחקי כדורגל בשבת, ומציין הדרכה כיצד לקיים משחקים אלה על פי ההלכה, במקומות לבטלים. כמו כן הוא קובע כי דבריו בנושא הספורטalous וועדו להראות לצעירים כי הפעילויות הספורטיביות שלהם אינה עומדת בסתייה ליעדים רוחניים, אלא עשויה להגשים אותם, אם יקדרו את דרכיהם. מכאן עולה כי בכותבו על 'צחיחי טומאה' בדבריו שהובאו לעיל, התכוון הראי"ה, ככל הנראה, גם לתופעות

המונה 'תשובה גופנית', ודאי בהקשר זה, הוא מיוחד לראי"ה. כאן הראי"ה לא הרחיב בטיבה של תשובה זו, אך דבריו עשירים במקומות אחר, הוא הקובל שהתפרנס כ'אורות':

גודלה היא תביעתנו הגופנית, הגוף בריא אנו צריכים, התעסכנו הרבה בנפשיות, שבחנו את קדושת הגוף, זבחנו את הבריאות והగבורה הגופנית, שבחנו שיש לנו בשור קודש, לא פחתות ממה שיש לנו רוח הקודש [...]. כל תשבעתנו תעללה בזינו רק אם תהיה, עם כל הודה רוחנית, גם תשובה גשנית יצחרת דם בריא, בשור בריא, גופים חוטבים ואיתנים, רוח לוהט על גבי שריריים חזקים, ובגבורה הבשר המקודש תאיר הנשמה שנחלשה.<sup>7</sup>

התנועה הציונית חוללה שינוי ערכים בכל הקשור לגוף בכלל ולפעילות ספורטיבית בפרט.<sup>1</sup> אף על פי שקיימות המלצות רפואיות נוסח זו של הרמב"ם<sup>2</sup> המחייב את האדם לעסוק בפעילויות גופנית, באופן כללי הספורט אינו נתפס כחלק מסדר היום היהודי המסורתי, ודאי שלא יוחסה לו ממשמעות רוחנית נאצלת. זאת ועוד, טקסטים יהודים קלאסיים רבים<sup>3</sup> ובינם על הנגדה בין גוף לנשמה, ולעתים אף מזהים את הגוף עם כוחות שליליים. יש לזרות, אם כן, בחיזוק הפעילויות הגופניות בתנועה הציונית שינוי תרבותיعمוק. תהליך זה לא פסח על הציונות הדתית על אגפייה השונאים. ברצוני להציג על התרומה של כתיבתו הקבלית וההכלכלית של הראי"ה קוק לתהיליך זה.

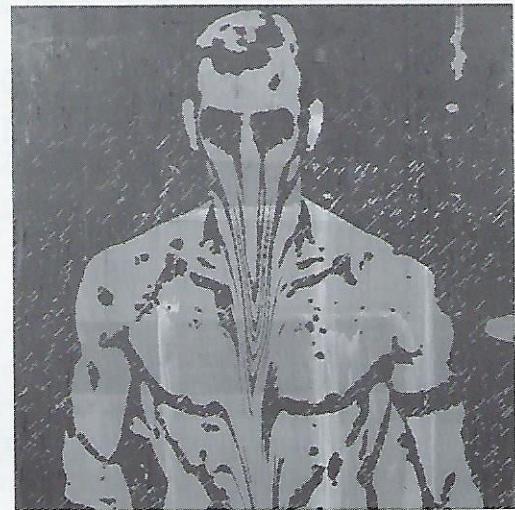
マーיציוו של 'חzon הגאולה' בהגותו ובפועלו של הראי"ה היא מן המפורסמות. כך גם הזיקה העומקה בין תשובה לאולה (כפי שעולה מכך שמדובר ב'

הקובע שתפרנס כ'אורות התשובה'). הראי"ה ראה בתשובה הגואלת תהליך קוסמי, שבו המיציאות הגשמית של העולם תעללה לדרגה אלוהית<sup>5</sup> במסגרות זו הוא קרא לתשובה גופנית ש惕לה את הקדושה האימוננטית בגוף האנושי, ובמיוחד בגוף היהודי. כך דברי הראי"ה בפתח הקובל 'אורות התשובה':

בתשובה הטבעית יש שני חלקים: תשובה טבעית גופנית ותשובה טבעית נפשית. הגופנית סובבת את כל העבריות נגד חוקי הטבע, המוסר והتورה, המקשרים עם חוקי הטבע [...] המדייניה עוסקת בזה אמונה הרבה, אבל לא נשתכללה כפי הנראה עדין למורי עבודה גדולה זו, ולא נמצא עדין הפטرون הנכון לכל שאלות התשובה הגופנית<sup>6</sup>.

הכותב מרצה בחו"ל למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית ומתאמן בטאי צי.

# ניתן לראות בחתירה לאחדות גוף-נפש, גרסה פופוליסטית של שאיפת הראייה לביוטי פיזי ותונעתי של 'עבדות היהודים'



לאונרד קוגן, 'Carnal Face', 2004.

2. משנה תורה, הלכות דעתך, פרק ד, הלכה יט.
3. דוגמה אחת של טקסט מאד נפוץ ורב-השפעה: ר' חייaben פקודה, חותמת הלביבות, שער הפרישות.
4. ראה 'תשי', משנה הזוהר (ירושלים תש"ח), כרך ב, עמ' סד-ב.
5. השולה למובא אצל ד' שורץ, ארץ הממשות והדמויות: מעמדה של אוז-ישראל בהגות הציונית-דתית, תל אביב תש"ז, עמ' 95-97; י' גארב, 'יחידי הסגולות היו לעדרם: עינויים בקבלה המאה העשורים', ירושלים תשס"ה, עמ' 121-117.
6. אורות התשובה, ירושלים תש"ג, עמ' 7-6.
7. אורות, ירושלים תש"ג, עמ' פ (אורות התהיה, לא).
8. ראה שי' עגנון, ספר, סופר, סייפור, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' שנב; 'בן-חנן, רב ומנהיג, ירושלים תש"ח, עמ' 399.
9. אורות, עמ' פ (אורות התהיה, לד).
10. על פרשה זו וראה ח' קאופמן, 'הזיקה בין היהדות, הציונות ובין תורות הגוף - מבט היסטורי', בתנועה ה-16' (1999), עמ' 242-244. ראה גם י' אחיטוב, 'ערכי מוסר ולאמיות בחומי' מרכז הרב', בתוך: ר' הורוביץ ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לפ羅פּסֹר אַבְּפָלֶךְ מאמרם במדעי היהדות ושאלת השעה, ירושלים תשס"ה, עמ' 297-296.
11. ההתייחסות לצדיקים עליונים' היא אוטוביוגרפית, כמו במקרים אחרים. על הפיסתו העצמית של הראייה הצדיק, ראה בהרחה אצל ס' שרלו, 'צדיק יסוד עולם: שילוחו המסתית של הרב קוק', דעת 94 (תש"ב), עמ' 99-136. על עיסוקו של הראייה ביחסים, ראה גארב, 'יחידי הסגולות (לעיל, הערה 2), עמ' 144-143, וכן אצל ר' גיבר, מהפכת האורה: דרכו הרוחנית של הראייה קוק, ירושלים תשס"ה, עמ' 151-158.
12. נדפס בפרי הארץ 2 (תשמ"ב), עמ' 7-6.
13. גארב, 'יחידי הסגולות (לעיל, הערה 2), עמ' 161 והערה 93.
14. ראה שם, עמ' 85-80.
15. ראה למשל ד' נוב, 'יש לך נפי רוח: תונעה ומחלול בעבודה אמונה', בתוך: א' נוב וד' נוב, נפי רוח: פרקים בזוהות, יצירה וחיסכון-גוף-נפש-רוח, ירושלים תשס"ג, עמ' 185-163. יש לציין כי בספר יש 'הסכם' של הרב יעקב אריאלי, הרבה רמת-גן ומהשובי אני ההלכה בחוג הרוב קוק בימינו.
16. על הזיקה בין תנועת 'היעידן החדש' לקבלה המאה העשרים, ולתורת הרוב קוק בפרט, ראה בספר ייחידי הסגולות (לעיל, הערה 2, ובמיוחד עמ' 212-221).
17. ראה בספר (לעיל הערה 2), עמ' 148.

הראייה הדנים בנושא האסמכאות ברורות יותר והדמין רב יותר לעיטוק בגוף במסגרת תנועת 'היעידן החדש', תנועה שהולידה שיטות חדשות, ספגה שיטות מסורתיות מן המוזה ויעבה אותן לאחרן בתורת חתירה אחר טרנספורמציה אישית-МИסטית באמצעות התנועה והמודעות הגוף. במובן מה ניתן לראות בחתירה לאחדות גוף-נפש הזועקת כמעט מכל אתר אינטראקטו, סדנא או פרטום של אנשי 'היעידן החדש', גרסה פופוליסטית של שאיפתו של הראייה לביוטי פיזי ותונעתי של 'עבדות היהודים'. יש להראות פופולרייזציה זו בהקשר כולל יותר של הטמעה שטחית יחסית של רעיונות ומוסגים קבליים בתרבות 'היעידן החדש'<sup>16</sup> לצד מגמה של פופולרייזציה, חזונו של הראייה המשמש כאמור מקור הרשאה גם לחותרים לפיתוח מעמיק יותר של אפרשות ורוחניות הקשורות בעבודת הגוף (כגון מרכז "סירהא"<sup>17</sup> שנוצר לעיל, או העוסקים ב"תורה יוגה"<sup>18</sup>) לעומת העיסוק האינטנסיבי במערב בימינו באפרשות דומות הקשורות בתרבות היהודית (יוגה) הסינית (צ'י גונג וטא צ'י) והיפנית (קרידיו [אמנות הקשת] ואיקידיו), יש כאן מגמה צנואה למדדי, ועם זאת זיהויו החשובות התרבותית רבה. יש כאן דוגמה לפראקטיקה "מתהווה" וחדשנית, לעומת הפרקטייה המערבית הדומיננטית של חילון הגוף וגיוו תשוקותיו לטובות תרבות צורכנית הפגעתה בבריאות הגוף וביטחונו ולעומת הפרקטייה היהודית-דתית השוגרת של הזנת הגוף וכוחותיו. ראיינו כיצד הראייה להם בהזנחה זו (ואף נטול עצמו סיכונים במסגרת מלחמה זו), המוסיפה לאפיין את ההתנהלות של חלקיים רחבים בציור החדר והחרדלי".

כגון חילול שבת כפי שאכן טענו יריביו החדרדים. כפי שהציגו במקום אחר,<sup>19</sup> יש כאן דוגמא לנוכחותו של הראייה למצוא הצדקה קבלית לתופעות שיש בהן משום פריצת גדרי ההלכה.

## פרשנות היעידן החדש

במשך דרכו של 'חוג הראייה' נוצרו שתי הסטעריפיות של החזון הרדיקלי שתואר כאן: בדבשו על התחטמלות, שלא במקורה פורסמו בקובץ 'אורות' (שהוא היותר לאומני מבין כתבי המודפסים של הראייה), יצר הראייה זיהוי בין התחטמלות של צעריו ישראל לחזוק הכוח הלאומי-צבאי.<sup>20</sup> מהלך זה פותח על ידי חלק ממשיכי דרכו, ומתבסא בימינו בדגש רב על כושר גופני ואמונים מעין-צבאים במכינות קדם-צבאיות. עם זאת באותם חלקים מהוגר רב קוק (כמו ישיבת "מרכז הרב" או ישיבת "הר המור", שהתפצלה ממנו) שאים מדגישים את השירות הצבאי, לא מודגשת האימון הגוף.

אולם קיימות גם הסטעריפיות 'רכה' יותר, הניכרת במרכזיים כמו 'סירהא' שבהם קדושות הגוף ותונעתו נתפסים כמקור להתקפות אישית, בין השאר באמצעות הריקוד.<sup>21</sup> בכתבה הנזכרת במרכזיים אלה, כתבי הראייה משתמשים מקור הרשאה, לצד טקסטים חסידיים וקבליים העוסקים בגוף ובתונעתו. ואולם בעוד הרשאותם של הטקסטים האחוריים טעונה פרשנות יוצרת הריב כתבי

1. ראה למשל במקרה מן המאמרים שקובץ:

*Sport and Physical Education in Jewish History,*

ed. G. Eisen et al, Wingate Institute 2003

గרסה אנגלית של המאמר המקורי התרפסמה שם בעמ'

(14-7)

# חולשה ככוח הלכתי

רבני הציונות הדתית דוחים חיפוש פתרונות הלכתיים לנושא הזוגיות ללא נישואים ולנישאים כאוביים אחרים בטענה לפגיעה ב"אתוס ההלכתי". לעומתם, היל הזקן, רבינו יוחנן בן זכאי וה坦נים ראו בהיחלשות ציבורית-דתית סיבה מספקת למתן הקלות הלכתיות לדורות. חנה ספראי מגיבה ל"ר' בgal הרוח", מאמרו של הרב אליו כהאן ב'דעת' 23.

הצורך, היכולת והיתרונו של העולם ההלכתי, כשהוא מתמודד עם המיציאות המשנה, מצליח עלייה מרוחו, משתנה עמה ומעצב אחריות דתית בעלת משמעות?

## שינוי אפשר הקללה

דומני שאכן קיימת גם מסורת שונה לחלווטין מזו המשתקפת בדבריו של הרב אלי, כפי שניתן למוד, למשל, מתקנת הפרויזבול שתיקין היל הזקן. המסורת התנאנית רואה את הנימוק לתקנתה פרויזבול לא מהקפדה יתרה ומחמירה של דיני שמיטה כספים, אלא "כשרה שמנעו העם מלחלות זה את זה ועוברין על מה שכתו בתורה" השמר לך פן היהיה דבר עם לבך בלבד" (דברים טו; ט) התקין היל לפרויזבול<sup>2</sup>. העם לא עשה את דבר ה', ולכן משנה היל בתקנה את אורח החיים הכלכלי בשמשיטה. אמן תקנה, אך תקנה המלואה את הסדרי הכספיים של עם ישראל עד היום.

אף ביחס לנישואים, יחסן אישות וחטא, תקנת רבן יוחנן בן זכאי המבטלת את המים המרים, מנומקת במילים "משרבו המנאפים-פסקו המים המרים, ורבוי יוחנן בן זכאי הפסיקן, שנאמר": לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאנפה" (חוושע דיז').<sup>3</sup> וכן גם ביחס לרצח - "משרבו הרוצחן בטלה עגלה ערופה" (שם). אולי אין הסברת של המשנה הסבר היסטורי, אך הוא בוודאי הסבר ברוח הלכות תנאים. המשנה רואה בשינוי האתוס החברתי, שהוא שינוי מובהק לרעה, סיבה טוביה לשנות הלכות ונוהגים מדאוריתית על מנת להתאים למצבה של החברה הרואה עצמה נוהגת ברוח ההלכה.

ואין מדובר בנסיבות שוליים אלא במקרים מסוימות שהן חלק מעשרות הדברים, ובחקלאן אף מצוות של יירוג ואיל יעבור. מגמה

פיפיות זו לא נועדה אלא לשרת מטרה אחת- לנסות לעזרה את השינוי, את אפשרות ההתחדשות, כי לא כך הדברים היו מקדמת דנא. שניינו מחיב שידוך מערכות מחשבתי ואפילו ניסוח של תוכנות מתחדשות, אך במודע ולא במודע חדש אייננו רצוי: הוא נטפס כאים, והדברים אינם נונטים דעתם לטבל המתלווה לתביעות המתחדשות מחד,

## המשנה רואה בשינוי האתוס החברתי, שינוי מובהק לרעה, סיבה טוביה לשנות הלכות ונוהגים מדאוריתית על מנת להתאים למצבה של החברה הרואה עצמה נוהגת ברוח ההלכה

ולסיכויי הגدول הטמון בהתחדשות ועמו לסייעו הטמון בקיימה שמרנית על השמרנים מאידך. השאלה העומדת, לדעתו, לדין נוכח מגמה זו היא: האם זו דרך יהודית הלכתית הכרחית או שמא קיימת מסורת להתנהגות אחרת? האם ההלכה חייבת רק לשמור את הדריכים היישנות? וביתר שאת, האם קיימת מסורת הלכתית של שינוי הילכה בשל סיבות הנתקפות בעיני הילכה או פוסקיה כשליילות? האם כל הילכה נקבעת אך ורק בגין דתיות יתר, או שמא דווקא חולשתו של עם ישראל, או כפי שכינה זאת הרב אלי שינוי האתוס ההלכתי, יכול להוות מרכיב לגיטימי בהילכה ובשמירתה? האמן שינויatos מצרך הדחה? שלילה? נידי או גירוש? אויל דווקא שינויatus הוא חלק מהותי מן

בגילין האחרון של דעתו<sup>1</sup>ocab הרב אלי כהאן תופעה שלהערכתו היא חמורה ביותר דווקא כיון שאינה בהכרח בעיה הלכתית. הוא CAB את עצם התופעה ועוד יותר את תחושתם הרעה של צעירים דתיים המתנסים בזוגיות מבי שחתחתנו, ואת דרישתם לקבל מקום של כבוד בחברה הדתית והכרה בעשייהם במסגרת המציאות הדתית. לכaura מאמר רגש, עד לפסקה האחורה שבו יצא המרצע מן השק: הוא מההר בכתוב באפשרות לסליק 'חותמים ופושעים' זו מסקנתני מן הדברים ולא דבריו של הרב אלה מן הקהילה, לא כי אינם שומרים את הלכתיה, אלא כי הם מפגעים בידועין ומתקה תביעה דתית ב'אתוס ההלכתי' של נישואין, זוגיות הלכתית, חי משפחה ושאר קודשי ישראל.

בשנים האחרונות ניתן לחזור ולפגש בדברי רבנים בחוגי הציונות הדתית את טענת האתוס ההלכתי, מעין חרב פיפוי המנוחפת כל פעם שמתעוררת שאלה שבה מתנצחות תובנות בנותו זמננו עם עולם ישראלי שבא השמרני. מדוע חרב פיפיות? כיון שהוא מנצח משני צדדי. לעיתים טיעון הו: אמן נכוון - יש מקום לשינוי לאור התובנות המוסריות, או החברתיות, אך מה נעשה לה להילכה, היא מחייבת אותנו ואין לעקו' אותה; ולעתים, כמו בגילוון הקודם, או בשאלות של תפילה נשים וקריאת תורה של נשים, זימון של נשים, קרייאת מגילה של נשים וכדומה, הטיעון מתחפה: אמן אין זו שאלה הלכתית, וההיבט ההלכתי גרידא מאפשר זאת, אך מה נעשה לה לרווח הילכה, לאותה היהודי? לא הילכה אלא שאלות מטה-הלכתיות של תיאום ציפיות תופסות את מרכז הבמה ההלכתית. תופעת חרב

<sup>1</sup>הគותבת הינה עמית מחקר במכון הרטמן בירושלים

# אם נוקיע את מחוללי המחלוקת אזי אכן לא תריבינה מחלוקת. אלא שכך גם תתמעט הקהילה בפועל, ותיעצר ללא כל התעוררות נוכחות המציאות המשתנה

וטוביים בדרך הצער, המתבגר והבוגר? אזי אולי לא ירבו מחלוקת כי העניין לא יהיה נושא למחלוקת ויהפוך חלק מגוון האפשרויות הטמונה בחימם יהודים תקנימיים. בשלב זה דומה שיש להציג אפשרות ביןימש הלוואי נספת. ההלכה התנאיית ניסחה זאת בביטוי 'יאין דעת חכמים נוחה הימנו'. יחדים ואך קבוצות טగלו עצמן הליכות בניגוד לעמדת ההלכתית המקובלת על חכמים. במשנה מצינו זאת בויכוחו "הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו מה שעשה עשו אבל אין רוח חכמים נוחה הימנו. בן שמעון בן גמליאל אומר אם לא היו בניו נוחגן כשרה זוכר לטוב"<sup>5</sup>. אדם אמרו להורייש נכסיו לבניו, זה האתוס החברתי וההכלתי, אך מעשיו של אדם מחייבים את מערכת המשפט. לפי התנאה קמא המעשה מקובל גם שלא לרוץן חכמים. רשב"ג מסיג' וטוען שעיתים דוווקא המנהג החriger רצוי. או בלשון שונה, האתוס החברתי אינו מתאים בכל מקרה ויש לבחון כל מקרה לגופו על מנת להעריך לעומקו את המצב. מכל מקום, ההלכה התנאיית מכירה באפשרות של מעשה בניו לרצון חכמים ואיננה רואה עצמה מחויבת להפעיל את מלאו סמכותה. היא נורתה לא מזרחה, אולי אף מביאה זאת, אך מקבלת בכך את אורחות החיים כפי שהם מתגלים

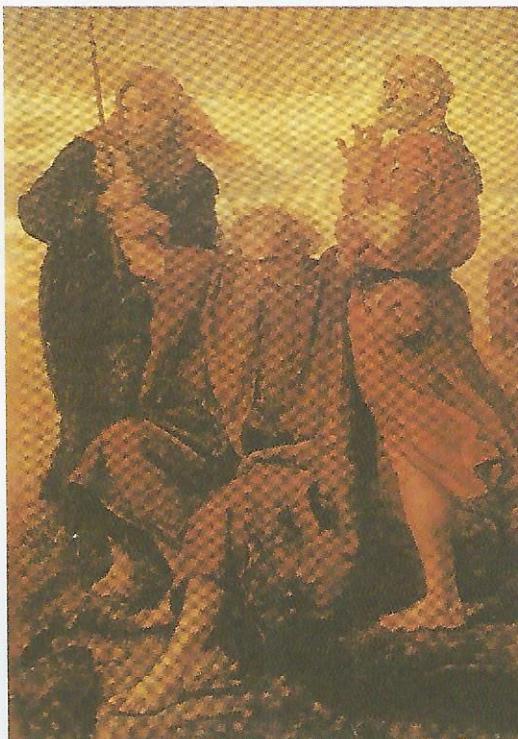
לפניה.

כל העמדות שנידונו ורבות אחרות המשוקעות במסורת ההלכה ארוכת השנים, ואולי אף עדמות חדשות שעדיין לא עוצבו במלאן במסורת - כולל אפשרות, וככל מנ הסתם גם יהדות. השאלה היא איזו מהן גם מתאימה ונכונה בזמןנו ולמוקומנו.



1. ר' בgal הרוח, "דעתות", 23
2. משנה, שביעית פ"י מ"ג
3. משנה, סוטה פ"ט מ"ט
4. מדרש תנאים לדברים י"ג;
5. משנה, Baba Batra פ"ח מ"ה

הוקעה וחרים הם הפתורונות הקלים ביותר. הם משחררים את הפסיק ואת הקהילה מהתמודדות עמוקה עם התופעה המתחדשת עליהם. אולם ספק רב אם יש בהם כדי לפתרה, וכן ספק שהכאב רב לאנשים הנוגעים בדבר ולבני משפחותם. ישיבת שבעה על בנים חילוניים מעולים לא עצרה בעדים אך הסבה נוספת כאב ועלבון עמוק ושבות



Sir John Everett Millais, 'Victory O Lord', 1829-1896

mobekhet זו חוזרת ועולה בסיפורו של ר' אישיה:<sup>4</sup>

"אמר ר' אישיה: שלשה דברים סח לי צער לא משומש אנשי ירושלים: בעל שמחל על קנייו קנייו מחול, ובן סודר ומורה שם דציו אבוי ואמו למחול לו מוחלין, וחזקן ממלה שאם דציו בית דין למחול לו מוחלין לו. וכשבאתי אצל חבריו שבגדום על שנים הודו לו, ועל ז肯 ממלה לא הודו לו כדי שלא ירבו מחולות בישראל"

שלוש שאלות שכל אחת מעניינת כשלעצמה, מופיעות בספר, אך עיסוקנו כאן רק בנימוק שמצרפת המסורת המדעית למעשה ההלכתי. בית דין אינו מוחל לז肯 ממלה, לחכם המסרב לקבל את ההלכה כפי שנקבעה, רק מכיוון שמדובר במעשה המתרחש במסגרת החברתית, לא מתוך התייחסות לעצם ההלכה, אלא 'שלא ירבו מחולות בישראל', משמע - ההשלכות החברתיות. לכוארה יש במקורה זה חיזוק לדברי הרבה אליו: יש מקום לשיקול דעת מעבר לדין ההלכתי גרידא. אך ברצוני לעמוד על ההיבט الآخر: הנימוק איננו בא מותך טיעון דתי, אלא מתוך חולשה דתית. לא עצמה של חברה יהודית אלא דוווקה עולם החשש, החרדה ואפזרות הטעות מהווים מרכיב קבוע בהחלטה ההלכתית.

ניתן אףօא לומר שדאגה הלכתית בתחום המשנה את ערוכה, נוהגיה וסדרי חייה וריה לעולם ההלכה. קיימות אסטרטגיות שונות שהמסגרת ההלכתית מראשיתה נוקטת בהן כשהיא בא להתמודד עם שינויים בעולמה החברתי. רק אחת מהן היא פסילה מתווך מסגרת הקהילה; אחרותן הן שינויים בהגדירות ההלכתיות, שינויים בסדרי ההלכה, או אף ביטולם. השאלה שחייב דרב, פוסק או קהילה לשאול עצמו היא מה היא האסטרטגיה הטובה ביותר, היילה ביותר ומה רצים להשיג באמצעותה בטוחה קוצר ובטוח ארוך. אין כל טעם לנפנ' באמיות מוחלטות, אלא יש לשקל אפשרויות שונות ואת השלכותיהן.

# "עם אחד אחד אחד"

**יום ראשון 25 בדצמבר אור לכ"ה בכספי  
נר כתום ונור כחול - אחד לנור ראשון ואחד לשמש**

נו תלמידים משכבותי' בתיכון "הרטמן" שבירושלים הקמנו השונה פרויקט מיוחד (בוסף לפרויקטם אחרים, הקיימים מספר שנים - חלוקת סלי מזון, השאלת ספרי לימוד, ועוד) שעומד על עזרה למשפחה גוש קעיף אשר נמצאים היום עדין במלונות ומתמחמי קראונינGs ברחבי הארץ.

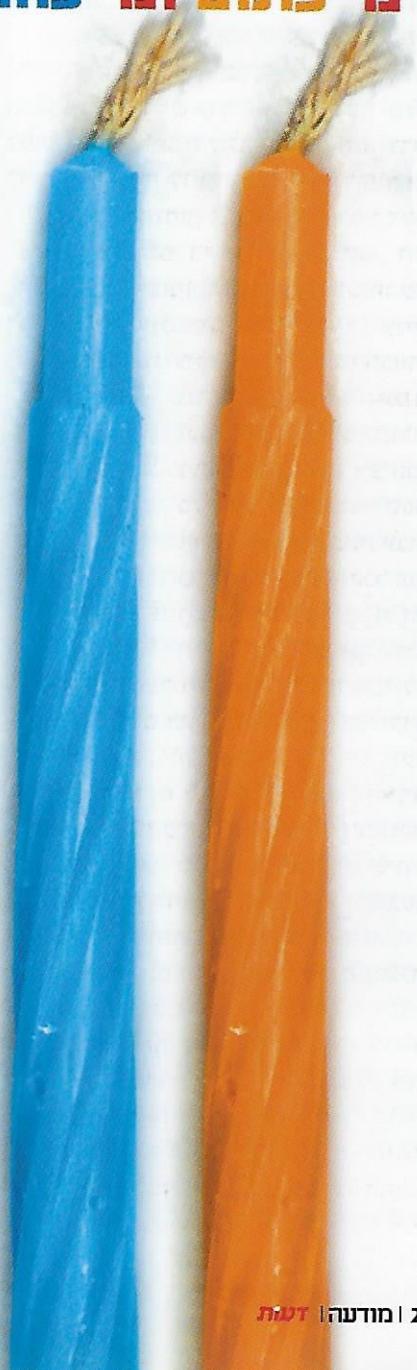
אנו פונים היום אליכם בבקשתו, לקראת חג החנוכה. אנו מקיימים מבצע רחוב-היקף להעלאת מודעות כלפי התושבים שנמצאים במקומות זמינים - המטרה שלנו היא לגרום להעלאת המודעות לביעותיהם ולקשייהם להסתגל לחיים החדשניים מחוץ לגוש-קעיף.

המבצע יערך בערב ראשון של חג החנוכה הקרוב, בו אנו מבקשים מכם: להדליק נר כתום ונור כחול-אחד לנור ראשון ואחד לשמש. ובזמן הדלקת הנר לחשוב מעש על מה אני עשו למען בני עמי שבעקבות החלטת הממשלה אינם נמצאים בبيתם. חשוב להציג בזאת, כי אין לפרויקט זה כל נקיטה פוליטית לצד זה או אחר. מדובר בהרגשת אחירות חברתיות וסולידריות לחלק מאזרחי מדינת ישראל.

מטרתנו היא שתושבי ישראל יהדו עם משפחת גוש-קעיף וייהו יותר קשובים לביעותיהם, לעורר את מקבי החלטות לדאגה למפוניים, ובנוסף לכך להראות לאנשים שאינם שכחנו אותם ובכך נעודד אותם שלא "להתנתק" מהמדינה.

אנו מבקשים מכם להפיץ פרויקט זה ובכך ציבור יותר גדול יהיה מודע לבקשת זו.

**שוב תודה על שיתוף הפעולה  
וחג חנוכה שמח!!!**



# שפה אחת אחדים – הקיום האנושי כדיalog

ניסיונם של אנשי דור הפלגה למצוא משמעות "בנייה מגדל" משותף לכולם יצר איום על קיומו וייחודה של הפרט. לעומת זאת, ארכיטיפ הקיום האנושי, אברהם אבינו, הבין כי עליו לצאת אל אחר על מנת למצוא משמעות קיומית. על יתרונותו של הדיאלוג לעומת המונולוג.

נוח בעולם המונולוגי, הוא "יש" פסיבי, האמור, לכל היותר, לקלות ולהפנים את עולמו של המדבר. מונולוג מבוסס על יחס היררכי ברור: יש שמדובר ויש מי שיש. המדבר מניח כי יש ערך מוחלט לדיבור שלו, לסיפור שלו, לאמת שלו, ולפיקר הוא צרך לומר אותו. אין לו עניין אמיתי בדיור או בסיפור של השומע, פניו וועלמו של הזולת בכיוול נחקרים בדיור המונולוגי; הם נמחקים מפני שאין להם נושאים, לאמתו של דבר, עלם בעל משמעות שיש בו עניין לממציע המונולוג. עלם מונולוגי מניה תפיסה מוניסטיית של אמת וערבים. גם אם המונולוג נעשה בשפות שונות, הוא מדובר בשפה אחת - שפה מדובר בשפה אחת, הנכונה עברו אוניברסלית, בכל מקום ובכל זמן. השיח המונולוגי נסוג אל הלשון; ליתר דיוק, שולל את הדיבור הפרטיקולי האינדייזואלי.

אחד התפקידים העיקריים, אם לא העיקרי, של השיח המונולוגי הוא התפקיד השכנוע. הוא אמר לו גורם לשומע לקבל את האמת האחת שנשיאות במונולוג. במקביל, המונולוג משכנע מחדש את הדבר עצמו בערך המוחלט של עולמו; לפיכך, המונולוג מבטל את עולמו הרווחני ומלאותו העצמית של הזולת. שחררי, אם האמת של נושא המונולוג תקפה עבור כולן, אין לו תקופת מיוحدת לאדם מסוים זה, בעל תווי פנים יהודים אלו ובבעל אישיות ותרבות ספציפית. לכל שומעי המונולוג תווי פנים זחים, ככל רודזיו כדי אחדות ושותיוון הנוטל מהם את ייחודה. אם להשתמש באמרטו של הגל "בלילה כל הפרות שחרות", הרי שהמונולוג הוא הלילה

המשמעות של הדיבור. אותה מילה יכולה לקבל מובנים שונים בתוך השיח המדובר. הפרטיקולריות של הדיבור אינה מחליפה את הלשון האוניברסלית; אדרבה, הדיבור אפשרי בגל האוניברסליות של הלשון. הדיבור הוא מודוס אפשרי של הלשון: הוא מאפשר לפרט ולאינדייזואלי לבטא ולמש את עצמו. לאחר הבחנה זו אני מבקש לטען כי הספרור עוסק בדיור ולא בלשון. שורות הפתיחה של הספרור הן: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים". רובות התחבטו המפרשים מהיota נוכח קץ כל בשור בא לפני, כי מלאה הארץ חמס והנני

משחיתם את הארץ" (בר' א, י-יג). לעומת זאת בספרור דור מתנסה בחוויה הכפולה והסתורתיות של ריבונות ברור כלל ועicker. ספרור זה הוא דוגמה נוספת לnoch כל בשור בא לפני, כי מלאה הארץ שפה אחת תמיד לבני-אדם את פניהם, את עולמם וערכם הייחודי. כל שותף בדיalog מתחנן בחוויה הכפולה והסתורתיות של ריבונות ופסיביות, של דיבור ושל שתיקה מלאת קשב

ביחס שבין "שפה האחת" לבין "הדברים האחדים". אין זה רוחוק מלומר כי במונחים של דה סוסיר, השפה, דהינו הלשון, והדיבור, דהינו הדברים האחדים, היו והם. אחדות הלשון והדיבור היא הבasis היסודית שהסיפור מעלה. ענייני המספר המקראי אחדות זו מאיימת על הקיום האנושי.

## בין מונולוג לדיאלוג

כדי להבין לעומקה תיזה זו אני מבקש לפתח בניתו של שני אופני שיח: שיח מונולוגי ושיח דיאלוגי. ניתוחם יספק לנו מסגרת שיבינו אוטו<sup>3</sup>: הלשון היא אוניברסלית, הדיבור הוא פרטיקולי ותלי בשותפות לו. הדיבור הוא כבר אופן הפניה הייחודי שבו פונה איש אל זולתו בחירתך המסתומים ובאופן

لتיזה של אוarc, שלפה ספרורי המקרא שרים באפילה: "מצד אחד מובלט מן התופעות רק מה שחשוב למטרת העלילה... המיקום והמטרה סתוםים ואמרם דרשונו"<sup>2</sup>. תפיסה בסיסית זו מאפשרת לי להיכנס לעמדתו של הפרשן ולהציג פשר בספרור. התיזה הבסיסית שאחותה ארצת להציג היא בספרור דור הפלגה הוא ספרור על הדיבור. דה סוסיר יוצר הבחנה בסיסית בין הלשון לבין הדיבור: "לידינו, הלשון היא השפה פחותה הדיבור. היא מכלול הרגלים הלשוניים המאפשרים לסייעיקט להבין ולגרום לכך שיבינו אוטו<sup>3</sup>: הלשון היא אוניברסלית, הדיבור הוא פרטיקולי ותלי בשותפות לו. הדיבור הוא כבר אופן הפניה הייחודי שבו פונה איש אל זולתו בחירתך המסתומים ובאופן

## האל מלאן את בני האדם להימצא במציאות של בדידות ואינדיויזואליות. רק פעולה זו מייסדת את האפשרות להיכנס לשיח דיאלוגי ולהבנות מחדש את הקיום

והדבר עצם. לדיבור הדיאלוגי שני מאפיינים עיקריים: המילה אינה יכולה למצות את המפגש בין השותפים לדיאלוג; היא חומקת ובלתי מצחה. האמור אינו מתחפה על הבלתי האמור המופיע בתוכו רך ברמז ובאנלוגיה. שכן אי אפשר למצות את הקיום במילים, אי אפשר לזרק את המיתת הלב וחוויות הקיום הקונקרטיות במילים שהן אוניברסליות מטבען. פול צלאן ביטא זאת בשירו "במפתח מתחלף":

במפתח מתחלף  
אתה פותח את בריח הבית  
שם שלגי הלא אמר מושבים.  
הכל על פי דרכך הנגר

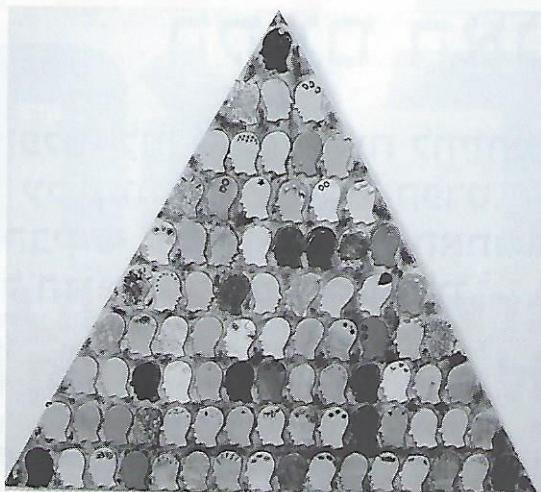
מעין, מפה או מazon מתחלף המפתח  
של

מתחלף המפתח, מתחלפת המלה  
שהתר לה לנשוב עם הפחותים.  
הכל על פי הרוח ההודפת אותו  
השלג מתכדר על המלה.<sup>5</sup>

השלג המציג את הבלתי ניתנת לאמרה, הנperf לנגיש רך עם מלאות הקיום, וגם אז עטופה המילה בחמקמות - השלג הנמס עוטף אותה. הוגמים רביס, בינייהם ניטה, קירקגורד והיינדר הדגישו את הביעתיות של השפה: אופייה האוניברסלי האובייקטיבי מנטקה מקורה האונטולוגי, מהוית האדם. דוקא בדיאלוג החצב מתחור הוויית האדם, חוזרת השפה להיות חמקמה, נשאתה בחובבה את הבלתי ניתנת לאמרה; את האMRIה המקוטעת המיסורת, נשאת הקיום עצמו. ואולם גם מה שנאמר הוא פוליסמי; והוא נשוא בחובנו ממשמעויות עולומות, ושוב צלאן:

דבר גם אתה  
דבר אהרון  
אמר דברך  
דבר.

אך אל תנטק את הלאו מן הכה,  
תן לדברך גם את הפשר הזה:



אבייה בייל, ראש בראש'

ההופך את עולמו של הזולט לבלי Niara. רוזנצויג, שהבחן בין המחשבה המונולוגית הפילוסופית לבין הדיאלוג ותיאר את השיח המונולוגי בתורו: "המחשב הישן", לא היסס לקבוע: הבדל שבין המחשב הישן לבין החדש [=המחשב הדיאלוגי], בין הגינוי לדוקדי אינו בבר שווה ונעשה בקהל זה בלחש, אלא בזיקה אל הזולט. לחשוב פירושו לחשוב בשביב לא-איש ולדבר לא-איש (ומי שיעם הדבר לא-איש) אמר במקום לא-איש הכל, זו הכלליות המפורסתם), ואילו לדבר פירושו לדבר אל מישחו ולהשוב מען מישחו, ומישחו זה הוא ראובן בן שמעון ויש לו לא רק אוזניים (כמו 'הכל'), אלא גם פה.<sup>4</sup>

לערער משחו מהוויותם וזהותם היינדים, כדיკ כי שהוא עשוי לחడ ולבהיר את הבדלים בין השותפים לדיאלוג. הזמן הדיאלוגי הוא אפוא זמן יהודית. רוזנצויג היטב להבחין בהבדל שבמשמעות הזמן שבני סוגיו השיח וכך אמר: המחשב הוא אל-זמני, והוא תהליכי; בכל צעד מעצדיו הוא מתכוון לתלי תילים של קשרים... לא כן הדברו שהוא נזקק בזמן ניזון מזמן, אין הוא יכול ואין הוא רוצה להיעקר מפרק עחיותו זה; אין הוא ידע מה עלה בסופו... בכלל חיותו היא מהי הזולט, אם הוא המאזין לסיפור או המשיב בו שיח או אחד מבני המקהלה; ואילו המחשב לעולם בזוד הוא, אפילו במקומות שהוא נהגה בצוותא... גם אז משמעו בן שיחי כנגיד רך את הטענות שדין היה שאطنע אותן בעצמי... ואילו בשיחה של גמיש מתරחש משחונו, אין אני ידע מראש מה יאמר לי בן שיחי, שאפילו מה אמרו בעצמי אני יודע... ההoga יודע מראש את הגינויתיו; הטעתם בפה אינה אלא ויתור הכרחי בשל הליקויים באמצעות ההבנה הדידית שלנו, כפי שהוא קורא זה. אולם הליקוי אינו בכך שאנו זוקים לשונו, אלא בכך שאנו זוקקים בזמן. הינו שאין אנו לאל דיניו להקדים את המאוחר, שצרכים אנו להמתין לבוא העת, תלויים בזולתנו בשביב שלנו (שם).

הזמן הדיאלוגי הוא זמן ריאלי הקשור להוויות החיים עצם, והוא מתגלה גם באופני השיח

כבר מדברי רוזנצויג עולה כי הדיאלוג שונה מן המונולוג תכלית שנייה. בדיאלוג משוחחים זה עם זה בני אדם בעלי אישיות יהודית. השותף בדיאלוג רוצה לשמעו את תווי פניו המלאים של الآخر שבו הוא פוגש. הדיאלוג הוא מאמץ מתמיד להשיב לבני-אדם את פניהם, את עולם ומערכות הייחודי. בדיאלוג יש קשב ושתיקה. בקשוב ובשתיקה אלה נעשים השותפים לשיח, איש איש בזמננו, לפסיביים. הם מצמצמים את עצם ומפנים מקום לאחר. כל שותף בדיאלוג מתנסה בחוויה היפה והסורת של ריבונות ופסיביות, של דבר ושל שתיקה מלאת קשב.

משמעותו של הדיאלוג מתגלמת בשני ממדים עיקריים: במשמעותו של הזמן ובמשמעותו של הדיאלוג. ואשית - הזמן. הזמן המונולוגי הוא, כאמור של דבר, זמן מודומה. שהרי לההילך שמתחולל בו אין חשיבות עצמית. השיח המונולוגי הוא רק אמצעי להעברת תוכן, שערךנו מצוי מעבר בזמן ולסיטואציה של המונולוג. לא כן המצב בדיאלוג. הזמן של המונולוג הוא זמן דחוס, דרמטי וכל רגע הדיאלוגי הוא זמן דחוס, דרמטי, וכי רגע שבו נושא מלאות יהודית. שהרי, כפי שציינתי, בני אדם יודעים כיצד הם נכנים. לדיאלוג אבל לא כיצד הם יוצאים ממנה. בהתרחשויות הדיאלוגית כל אחד מהשותפים קולט משהו מן הזולט, וקליטה זו עשויה

# ח'ל זיהו את בעית היסוד בסיפור – ביטול ערכם של חי אדם; ביטול המתחייב מהאוניברסלייזציה המוחקת את פרצופם האינדיוידואלי של בני אדם.

הוא כל אחד אבל אף אחד באופן מסוים. האינדיוידואליות מתאפשרת לתוכה הבנייה של העיר והמגדל. שם, במשמעות הציבורי הכללי, מוצאים בני אדם את ערכם ואת המשמעות שלהם. במונחים של דה סוסיר, הפרויקט של בני הדור היה לשוב מהדיבור אל הלשון; שיבת השהיא בעיקרון בלתי אפשרית. שכן הלשון מקבל ארטיקולציה בדיבור. הלשון עצמה מתקיימת בדיבור, והנסיגת ממנה היא נסיגה אל קיום אנושי שבו בני אדם מאבדים את ערכם ייחדים. דומה שחו"ל חשו בעניין, וכך שינוו בפרק'Dרבי אלעזר כד':

שבע מעלות היו לו למגדל מזרחו, ושבע ממערובו: מעלים את הלבנים מכאן וירדים מכאן. אם נפל אדם ומתה, לא היו שמים לב אלו, ואם נפלה לבנה אחת, היו יושבים ובוכים ואומרים: אווי לנו, אימתי תעללה אחרת תחתיה.

חו"ל, בمعنى הטרמה מודרניסטית, שרטטו את דפוס פניה של חברה שבאה ערכם היחידי של בני האדם הו, במונחים של מרקט, ערך העובודה שהם מבצעים. לפיקד אובדן של חיים נמדד רך על בסיס אובדן המוצר שהם מייצרים.Cho"l, רק נראה, זיהו אפוא את בעית היסוד העומדת ביסודו של הסיפור – ביטול ערכם של חי אדם; ביטול המתחייב, בסופו של דבר, מהאוניברסלייזציה המוחקת את פרצופם האינדיוידואלי של בני אדם. מבחינה זו, פועלות האל היא התנגדות למחיקת הקיום האנושי. האל מתרשם מהעצמה הגלומה במחיקת האינדיוידואליות לטובת הצבירויות הכליליות. הוא מזהה את הסכנה הטמונה בקיום אנושי סתמי הממסח את עצמו בبنيיה ובהתלטלות על המרחב הגיאוגרפי: "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (פס' 1). בעולם שבו האנושיות מתאפשרת לקדחתנות של בנייה האמורה להעניק משמעותם להיבים, הכל אפשרי. תחושה זו בוטאה יפה על ידי ר' נחמה האומר: "מי גרם להם שירמדו בו? לא על ידי מהם עם אחד ושפה אחת".<sup>8</sup> לעומת זאת אחות אנושית נעדרת דיפרנציאציה הופכת להיות כוח מטשטש בין הסופי לאין-סופי.

נעוץ בטעם הנitin לבניית העיר והמגדל: "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמיים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" (פס' ד). בניית העיר והמגדל ונעשה אפוא למלא צורך אנושי וחשש אנושי: החוץ הוא עשיית שם, והחשש הוא ההתפזרות על פני כל הארץ. מי הוא זה הזוקוק לעשיית שם, וממי הוא זה החושש מההתפזרות? האם ניתן לשרטט את הארכיטיפוס האנושי הזוקוק ל"שם" והחשש מההתפזרות ומבידידות? אדם שהולך עם הווייתו אל השפה, מצוע מציאות, מבקש מציאות? לדיאלוג נensus אדם שיש לו עניין בקיום הממשי של בני אדם, שלו ושל זולתו. לפיקד דיאלוג הוא אינטוף, הפתוח, נושא בחובו את האروس האפלטוני המכיל דיאלקטיקה של ריחוק וקרבה, של תנעה מתמדת בין דיבור להיאلمות. סימנה המובהק של השיחה הדיאלוגית היא האינדיוידואליזציה ההלכתית ומעמיקה. בניגוד לתפיסתו של בובר, שסביר כי בדיאלוג מותכים האני והאתה זה זה, ברור כי השותפות הדיאלוגית אינה מפרקת אינדיוידואליזציה זו, אדרבה, היא מעכימה אותה. בדיאלוג בני אדם מתקוברים זה זהה, אבל בעת ובעוונה אחת מתווודעים בחופיפות גם למרחק שביניהם.

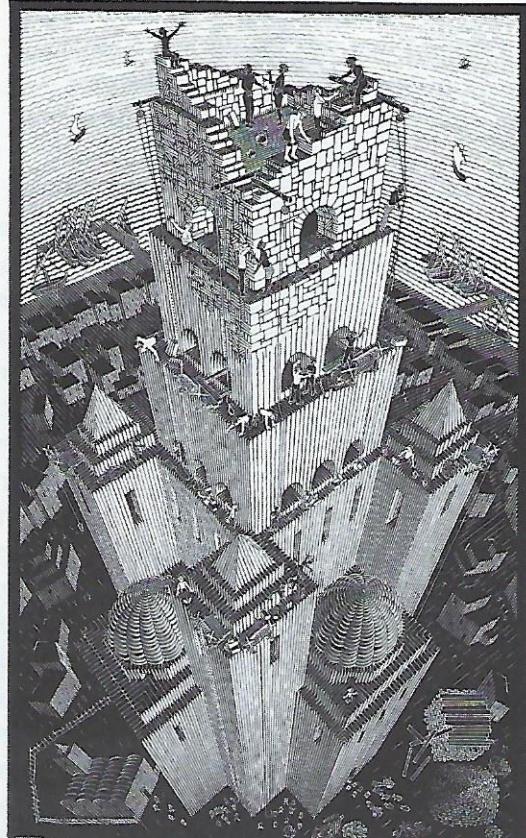
ההתנותות בדיאלוג מבוססת על ההכרה בערך העצמי של الآخر. כל אחד מהשותפים לדיאלוג הוא יוצר הראוו לכבודו, שכן הוא נושא בתוכו מלאות, אינדיוידואליות ועולם בעל ערך; משמע דיאלוג אמייתי מבוסס על ההנחה שלבניו אדם יש עולמות שונים ומערכות שונים.

## ביטול ערכו של היחיד

תפיסה כוללת זו מאפשרת לנו לקרוא מחדש את סיפור מגדל בבל. משפט הפתיחה ממוקם אותנו בביבורו בתוכה הקשר של שיח מונולוג ושל שפה אוניברסלית: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בר' יא, א). לכאורה פתיחה זו אינה קשורה כלל ועיקרי לסיפור בניית העיר והמגדל. מהו הקשר שבין שפה אחת לבין בניית עיר ומגדל? דומה שהمفatha

תנו לדבר על האצל.  
תנו לו די צל,  
תנו לו כל מה  
שהקצב, דעתך, סביבה בין  
הছות ואור יום.<sup>9</sup>

של האל על חשיבותה של הגלות מגולמת בפניה אל אברاهם: "לך לך הארץ, מולדתך וmbית אביך אל הארץ אשר ארך" (בר' יב, א-ב). אברاهם נצטווה לצאת לגלות: ראשית גלות גיאוגרפיה - יציאה מהארץ; שנייה, גלות מהזיכרונות ומהמסורת - יציאה מולדת ולבסוף, ניתוק הקשרים הראשוניים ביותר - יצאה מבית האב. ללא התנסות בגלות לא יכולה להתחילה ההיסטוריה האנושית<sup>10</sup>. מתרדמת על הנتون, בלשונו של רומן גاري בספריו עפיינונים: "התרבויות אינה אלא אמצעי מתמיד לשבירת מפרקתם של הדברים שהם כמוותיהם"<sup>11</sup>. ראשיתו של המשע האנושי שבו פותח אברהム, בעולת האל, משחרר את בני אדם מהאשליה של מרחבים גיאוגרפיים מוגנים. שיחחרו את האדם מחרdotיו ופחדיו. הארכיטיפ של הקיום האנושי - אברהם אבינו - הוא הגולה הראשון, שמלמד אותנו את התנוועה בין מרחבים גיאוגרפיים ובין לשונות שונים. לפיכך הוא גם זה שבו הלשון אכן נחשפת כדבר ייחודי.



מק. אשר, 'מגדל בבל'

1. רואן, למשל, בראשית רבה עם פרישת מתנות כהונה, ירושלים, תורה לעם.
2. אריך אוֹרְבָּק, מִימֵיס, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ח, עמ' 9.
3. פרידמן דה סוסיר, קורס בבלשות כללית, תל-אביב, רסלינגון, 2005, עמ' 131.
4. רוזנצוייג, נהרים, ירושלים, מוסד ביאליק תש"ל, עמ' 231.
5. פול צלאן, סורג-שפה, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 15.
6. שם, עמ' 18.
7. שם, עמ' 126.
8. בראשית רבה, לח, יג.
9. ז'אק דרייה, נפטווי בבל, תרגום מילן בן נפתלי, תל-אביב, רסלינגון, 2002, עמ' 52-53. 10. ראו עוד, אריך פרום, והיותם כאלהים, ירושלים, רובנשטיין, 1975, עמ' 79-78, 64-63.
11. רומן גاري, עפיינונים, תל-אביב, עם עובד, תש"ב, עמ' 210.

בעולה "אלימה" של האל. ואולם רק פעולה זו מייסדת את האפשרות להיכנס לשיח דילוגי ולהבנות מחדש את הקיום האנושי. במסגרת זו הבנייה נعشית בתוך ההיסטוריה, בתוך הזמן האנושי ולא בתוך מרחבים גיאוגרפיים ומבנים המזדקרים לשמיים ובהקשרם. יושם אל לב, ראשיתה של ההיסטוריה היא ביציאה מרחבים גיאוגרפיים מוגנים, דהיינו ביציאה מגן העדן. הניסיון של דור ההפלגה הוא ניסיון לשוב אל גן עדן מודמיין, שבו אין ייחדים, אין בידיות ואין שונות. אלא שפעולות האל מבירה מחדש מחדש את האמת ההיסטורית העמוקה, ראשיתה של ההיסטוריה האנושית ביציאה לגלות. הגלות שהתנסה בה האדם הראשון היא יציאה אל המרחב ההיסטורי. בני דור הפלגה מבקשים לשוב לאחר, לסתור לעידן התום הבלתי מודע. אלא שהאל מшибם על כורחם אל ההיסטוריה. האMRIה המפורשת הראשונה

כדי לפרק את המציגות הזאת האל מלאץ את המציגות להתרפרק לשפות שונות. השפות השונות מעמידות את האדם בפני הכרה כי אין שפה אוניברסלית, כי לכל שפה עולם משמעות מיוחד עצמה. עתה הדרך היחידה לתקשר היא באמצעות תרגום משפה לשפה, או במונחים של דה סוסיר, מלשון לשון. פועלות התרגומים של שפת הזולות הנדרשת מהאדם היא ראשית השתחררות משיח אוניברסלי. דידיה ניסח זאת כך:

בבקשות "לעשות להם שם", לייסד בעה ובעונה אחת לשון אוניברסלית ושלשלת יוחסין יהודית, רוצחים בני שם להעמיד את העולם על דעתו, ודעת זו יכולה לסמן בד בבד אלימות קולוניאלית (הויל וכך הם עלולים להציג את ניבם באוניברסלי) כמו גם שקיופות שוחרת שלום של הקהילה האנושית. היפוכו של דבר, כשהאלים מנחות את שמו עליהם וכངדים, הוא מבטל את השקיפות התבוננית אך גם משבית האלימות הקולוניאלית או את האימפריליזם הלשוני הוא מועדים לתרוגם...?

תרגום מהיבב קשב, פניה אל הזולות ועלומו הייחודי. תרגום מהיבב את המתורגם לבדוק את ההתאמנה בלשונו למזה שמתורגם ולשמר את המרחק בין התרגומים למקור. תרגום הוא הכרה בפרטיקולריות של שפה ולא פחות מכך בפרטיקולריות של דיבור בתוך לשונות שונות; פרטיקולריות שמקורה בהכרה בייחודיות של מצבים ושל דיאלוגים בין בני אדם ייחדים. פעולות האל אינה יוזמה אנושית. בני אדם, כך למדנו, "נסים מחופש" אל המרחבים הגיאוגרפיים הסגורים, אל הפרקטיקה ואל שפות אוניברסליות סטתיות. האל, דהיינו גורם טרנסצנדנטי, מלאץ את בני האדם להימצא במצבות של בידיות ואינדיו-דואליות. בלשונו של סטרטר, בני אדם נידונים לחירות, או מושלכים אליה,

## גלוֹת כצורך קיומי

בין האנושי לאלוהי.

## הציור השבועי ליד



ג'וי ובני הגיעו לארץ לביקור הם נוסעים מעיר לעיר ומאתר לאתר אך לא מצלחים למצוא את החלב והדבש אלא רק לכלוך גסות רוח ואדיות. **אנו, ילדים, עזרו להם.**  
(בין הפורטים נכונה יוגREL קרטיס טישה בכיוון אחד לאמריקה).

לעוזול, אני מסתכלת מסביב וחושבת לעצמי כמה טיפשה אני יכולה להיות. לקבוע ריאון לעבודה עם מישחו ב"תמול שלשות", וכשהוא אומר לי שאזהה אותו לפני הפליז והכיפה הקטנה, להסכים. טיפשה, טיפשה, טיפשה. עכשו אני עומדת פה בכניסה לבית הקפה. מעשרה שלוחנות, עשרה בחורים דתיים עם פלייזים וכיפות קטנות מסתכלים עלי ווחשבים שאני הבלינדייט שלהם. הצלgo.  
(עירית שלח, סטודנטית ורכזת פר"ח שמראיינט מועמדים לתפקיד).

- אני לא מבינה את זה. עשית כל מה שהרב אמר לי.  
לקחת ממוני קמע למזל טוב. החלטתי לקבר של שמואל הנביא. החלטתי לקבר של הבאבא סאלין. קראתי את ספר תהילים פנומיים, וכולם לא עוזר. אני לא מצליחה למצוא עבודה. הכל עשייתי, הכל. קניתי חמסה חדשה ותלית על הדלת. החלהתי מזרזות בכל הבית. נסעתית במיחוד לכותל לשים פתק. השתתפתי בהילולה של רבינו שמעון בר יוחאי. אני לא יודעת מה עוד יש לעשות שלא עשייתי, בחיי.

- שלחת קורות חיים למקום הזה שהצעתי לך?  
- למה תמיד את שואלת שאלות שלא קשורות לנוושאים?

(סגוליה רבי מחייבת מטעם מודדת עם בעיות בדרכ אופיינית).

## סאטירה אחרת

הכותבים: יוני גרייבר, אלן חייב, רבקה רוזנברג  
لتגובה, הערות, הצעות וכל דבר אחר או: deot@toravoda.org.il

או, שוב איבד את הכיפה שלו. כל שבוע חדש אני צוריך לקנות לו. זה לא עסק, אודי, אתה חייב להתחיל להיות יותר מסודר. זה עולה כסף, אתה יודע.

(בא של אודי, כבר חמיש שנים, כל יום שישי, מאז ש奥迪 הוודע שהוא חזר בשאלת)

יום ראשון, 14:00 בצהרים, שיחה שגרתית בבית אל:

- יש רק בעיה אחת, הוא כבר קצת מבוגרת בשבייל חתונה..

- בת כמה?

. 22.

באotta שעה ממש, ברחוב הפלמ"ח בירושלים:  
- יש רק בעיה אחת, הוא עוד קצת צעירה מדי בשבייל חתונה.

- בת כמה?

. 31.



אני כל כך מאושר. הכנס היה ממש הצלחה מsuccessful. לא האמנתי שנצלה לגייס ככה את כולם, כנראה שנושאים מרגישים את הבעיות המתקרבות. הגינו כל חברי המפלגה, איש אחד. זה היה מרגש. הייתה באוויר תחושה של תנועה. החלפנו לסימן את הנורב בתפילה ערבית משותפת. ירדנו לרחוב, מצאנו בנאים שישלים לנו מנין, וזהו. (חבר מפלגת מימ"ד מסכם עוד כינוי שהתקיים אצלנו). בסלון.

אני לא מבין את זה. החזפה הישראלית, אין לה גבול. אני יושב עם אשתי בארוחה שקטה במסעדת. אחרי שקיבלו את המנה של הדגים, קראנו למלאכית ושאלנו אם אפשר לקבל חרDEL. ככה אני אוהב לתבל את הדג. המלאכית אמרה שבסדר, הזירה שזה עולול לקחת קצת זמן, ונעלמה. אחרי עשרים דקות מגיע אלינו לשולחן בחור עם כיפה ענקית, פאות משתלשלות וציציות בחוץ, ומתיישב איתנו לשולחן, בטבעיות. סליה, אתה לא רואה שאני ואשתי באמצעות ארוחה? שאלתי אותו. אני החדרל שבקשתם, הוא עונה לי. (שמעאל אדלשטיין, חייאי, מתודע בדרך מקורית לזמן החדש של הדתים).