

במה

אלי ויסברט

זרים

סאת יהושע סובול
בביטוייה של נולה צ'לטון
התיאטרון הלאומי - הבימה



זרים בתיאטרון

הזנתונים הלא רשמיים מלמדים על מאות אלפי פועלים זרים שחיים היום בארץ. לחצי מהם אין זכויות סוציאליות, הם לא רשומים בשום מקום ואף אחד לא לוקח אחריות על ניצולם המחפיר על ידי מעסיקים אטומי לב. לכאורה, באנשים האלה עוסקת "זרים", ההצגה החדשה של תיאטרון הבימה, בניצוחם של שניים מהשמות החשובים בתיאטרון הישראלי העכשווי - יהושע סובול (מחזאי) ונולה צ'לטון (בימאית). אני אומר 'לכאורה' כיוון שלמרות הרושם שנוצר מהפרסום והחשיפה לה זכתה ההצגה כמעלה את שאלת העובדים הזרים לבירור ציבורי, הרי שבפועל עוסקת ההצגה בנושא אחר בתכלית, ועל כך בהמשך.

ההצגה מספרת את סיפורם של שלושה אנשים: גצל-יהודי ישראלי בשנות השמונים לחייו הסובל מאבדן חלקי של הזיכרון ואינו מסוגל לדאוג בעצמו לצרכיו, מדלנה-עובדת זרה מרומניה שמטפלת בגצל, ובנהוטו-פועל לא חוקי מסעירה ליאונה. בין לבין משתחלת גם דמותו של שומר נטול שם, עולה חדש מרוסיה, שחוסם את דרכם של השלושה וזוכה לחמש דקות התהילה שמישהו הבטיח פעם לכולנו.

בראיון עם יהושע סובול שמפורסם בתכניה של ההצגה הוא מספר על תמונה שראה ברחבה שלפני היכל התרבות. הוא מתאר איך ראה אשה צעירה נאבכת בגבר קשיש ואומרת שוב ושוב "אתה כסא, אני מים". "היא הייתה המטפלת הזרה שלו שרוחצת אותו ומלבישה אותו ומוציאה אותו לטיול היומי. והיא אמרה לו בלשונה העילגת: 'עכשיו אתה תשב פה ותחכה, ואני אלך ואביא לך מים'. ברגע ששמעתי את המשפט 'אתה כסא, אני מים' שמעתי את כל המחזה", מספר סובול.

במה, אם כן, עוסקת ההצגה? האם היא

עוסקת בכתם העובדים הזרים וניצולם, הרובץ על נשמתה של החברה הישראלית שהפכה מבלי משים לחברה מפונקת ומשעבדת? או אולי במשהו אחר לגמרי? סובול וצ'לטון שניהם אנשי תיאטרון וותיקים ומנוסים, ו'זרים' - היא בהחלט מפגן מרשים של יכולתם המקצועית. ההצגה משעשעת מאוד, בנויה בקצב נכון ואין בה אף רגע מיותר. צ'לטון משכילה להחזיר את מרכז הכובד אל השחקנים ואל המשחק ומוותרת מראש על מגוון היכולות הטכניות שהתיאטרון מעמיד היום לרשות הבמאי. שלוש מתוך ארבע התמונות שבהצגה מתרחשות בתוך חלל אחד, פשוט, של סלון ביתי. שום דבר לא זז על הבמה, אלמנטים לא מוצנחים פנימה או החוצה וגם התאורה עשויה בטעם. המחזה עצמו הוא מעט בעייתי יותר. מצד אחד הוא מדויק מאוד, שנון וקצבי. סובול שולט בשפה העברית ובריבוי משמעויותיה ועושה בשפה שימוש נרחב מאוד ככלי של דיאלוג, ובו בזמן כביטוי לחוסר יכולת לתקשר. כל ארבע הדמויות במחזה דוברות עברית ועם זאת כל אחת מהן מרגישה מבודדת בעברית הפרטית שלה. המחזה, המודע היטב לאירוניה של השימושים השונים בשפה, מתמכר ללהטוטנות הלשונית הזאת ולא מוותר על הזדמנות לשעשע את הקהל בעוד הברקה של חוסר הבנה (או חוסר בינה, במקרה של גצל ההולך ומתנוון שכלית במהלך ההצגה). כך מאבד המחזה את הקו הראשוני שחיוני כל כך לקיומו - קיומן של הדמויות כבעלות

זהות וחיים עצמיים. בסופה של ההצגה נשאר הצופה מבלבל באשר לזהותו של גצל, הדמות הראשית בהצגה. לא ברור מניין באות לו אסוציאציות השואה שלו, אם הוא היה בארץ כבר בשנות העשרים. לא מובן האם הוא דובר אידיש כשפת אם או שהעברית היא שפתו הראשונה. השפה שלו איננה אחידה - לפעמים הוא זקן פולני, לפעמים קיבוצניק וותיק מדי ולפעמים קשיש עירוני נרגן. גם השימוש שעושה סובול בסניליות של גצל מציק, ומריח ממאמץ לשעשע. דווקא בעיצוב דמויות המשנה יש לכידות גבוהה יותר. אולי בגלל שהן, להבדיל מגצל, אינן נושאות על כתפיהן את הצורך לייצג את קשישי העם כולו. את גצל משחק מוני מושונוב הוותיק - וותיק אמנם, אבל בודאי לא וותיק מספיק כדי לשחק קשיש בן שמונים. מה גרם לצ'לטון לבחור דווקא במושונוב כששרשותה עומדת רשימה מכובדת ביותר של וותיקי תיאטרון הבימה? האם מושונוב משחק קשישים טוב יותר מהשחקנים הוותיקים עצמם? אולי עמדה לו זכות המערכונים המופלאים ב'זהו זה' מזמן מלחמת המפרץ? לא ברור.

אחד מהקטעים שקוממו אותי במיוחד בהצגה היה מונולוג של בנהוטו, פועל הבנייה הלא חוקי מסעירה ליאונה, שמספר על מקום עבודתו - מעלה אדונים (מעלה אדומים). דרך שרשרת של טעויות לשוניות משעשעות פורש סובול תיאוריה מעניינת

ביקורת

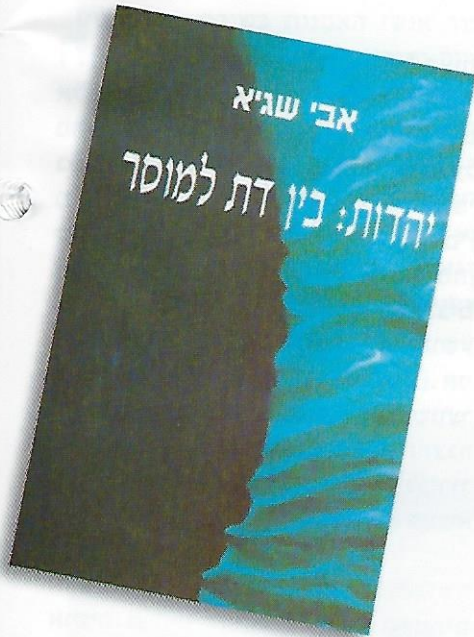
מאיר רוט

אבי שגיא,

"יהדות: בין דת למוסר"

בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

סכון שלום הרטמן ומרכז יעקב הרצוג



יהדות

במאמר קטן בשם: 'צמצום והרחבה באתיקה היהודית', שפרסם פרופ' הוגו ברגמן לפני 35 שנה בכתב העת 'מחניים', הוצגו שתי מגמות סותרות המתגלות במקורות המקודשים של היהדות: האחת אוניברסלית, אתית ואנושית, השניה פרטיקולרית, נוטה לקרתנות מתנשאת ומעלה ציוויים ואמרות הנוגדות את המוסר האנושי המקובל. ברגמן מתקשה מאוד לקבל את המגמה השנייה כחלק מתפיסת היהדות, והוא זועק את זעקת ההומניסט הדתי היהודי: "סוף סוף עלינו לדעת איזו משתי המגמות המתגלות כאן אפשר לראותן כיהודיות! מהי תורת-המידות של היהדות?"

העובדים מעדיפים לספוג את האלימות וההשפלה ובלבד שלא יאבדו את האישור לעבוד בארץ ולפרנס את משפחתם בחו"ל. כמעט ואין התארגנויות בקרב העובדים הזרים שבאות להגן על זכויותיהם החוקיות, ואלמלא מספר צדיקים בסדום הישראלית שמנסים להגן עליהם הנושא היה נשכח לגמרי מלב. דווקא מהתופעה הזאת, שמהותית הרבה יותר להבנת עולמם של העובדים הזרים, מתעלם סובול. הוא מעדיף לסמן קו ברור בין טובים ורעים. הצגה, ככלל, איננה מחוייבת למציאות, אבל 'זרים' איננה הצגה רגילה. 'זרים' התיימרה להיות הצגה שעוסקת במה שמתרחש מתחת לחלון הבית שלנו. היא בחרה לעסוק בנושא שהוא טעון מדי ואנושי מדי בשביל להשתמש בו כרקע לעיסוק בשאלות פילוסופיות של 'זרות' כמושג. במקום לצאת מההצגה מוטרד ממה שמתרחש ברחוב שליד הבית או מקום העבודה שלו יוצא הקהל שבע ונינוח. הבורגנות התחכמה למציאות ורתמה גם אותה לצרכיה. בפוזה של עניין ואמפתיה צופה הקהל בהצגה שמתעלמת מאחריותה הציבורית של האמנות ומעדיפה לרתום את יכולותיה לטובת שעשוע הקהל ותו לא.

אני מודה שהמאמר הזה מושפע מאוד מדעתי על רגישות הנושא ומהשימוש הגולמי שנעשה בו. ההגינות מחייבת, גם אם החלוקה מלאכותית בעיני, מבט על ההצגה ביחס לעצמה. כאן, למען האמת, קל הרבה יותר לפרגן. ההצגה זורמת, קולחת ושנונה. צוות השחקנים יוצר כימיה טובה על הבמה ונותן תחושה אמינה ואנושית. גם המוסיקה שכתב שלמה יידוב מהנה מאוד ומשתלבת היטב בהצגה, במיוחד שירי המחאה ששר בנהוטו שמופיע לראשונה כשהוא חמוש בגיטרה, כיאה לממשיך דרכו של הדוד תום. הצגה כייפית, קלילה ומצחיקה שלא משאירה יותר מדי משקעים. סובול וצ'לטון מחזיקים אותנו במיומנות על הגבול הדק שבין הזדהות לבין 'לקחת ללב'. ואנחנו - הרי זה מה שרצינו, לא? קצת בידור טוב כדי לברוח מהחיים והצרות, קצת שקט מאתר הבנייה ליד הבית שקודח לנו במוח כל היום ושביליה אסור לתת לילדות להסתובב לידו - מי יודע מה הרומנים השיכורים האלה יכולים לעשות, לא ככה? ■



בנושא הפועלים הזרים. בנהוטו מספר על 'אמבטיה' שהוא בונה בשביל דוסים שמתרחצים יחד בהתמחלות' (מקווה בהתנחלות) שנון, לא? אמבטיה, מחלות, אדונים ומשרתים... לאו דווקא מתוך זיקה עמוקה למקוואות ביש"ע התקוממתי בקטע הזה, אלא בעיקר בגלל העובדה הפשוטה שהריכוזים הגבוהים ביותר של עובדים זרים בארץ נמצאים דווקא בתל אביב ובאילת, ושרבים מבתי הבודהמינים התל אביביים (מידע מבפנים) זוכים לספונג'ה שבועית כהלכתה בנוסח גאנה או רומניה, ולא דווקא בידי פועלים רשומים לפי חוק. אבל למה להרוס את המסיבה, ישאל סובול ובצדק. למה להפנות אצבע מאשימה אל עבר מי שהוא הוא קהל הצופים של הבימה? מוטב יהיה לכולם שנכניס לדוסים, והעולם כמנהגו ינהג. זו כנראה גם הסיבה למונולוג שמושם בפיו של השומר שהגיע מרוסיה, שירת בגולני בלבנון, ואחרי שהשתחרר וניסה להעלות את הוריו גילה שאמו (וממילא גם הוא) אינה יהודיה. 'בשביל למות בלבנון אני יהודי', מדקלם השומר האלמוני את אחת הקלישאות היותר שחוקות בבעיה העצובה הזאת, 'ובשביל לחיות בארץ אני לא יהודי?' נוי, באמת.

נישאר בעניין האמינות. בנהוטו, כך מתברר לנו במהלך ההצגה, נמלט כשהוא פצוע ממשטרת ישראל שרודפת אותו כיוון שהוא פעיל בהתארגנות מקצועית של פועלים זרים. במילים אחרות - המשטרה עושה יד אחת עם הקבלנים ומונעת התאגדות של הפועלים כדי להגן על זכויותיהם. מהיכרות מסוימת עם הנושא אני יכול להעיד שאין שום איסור על התאגדות שכזו. המשטרה מונעת התארגנות של עובדים? מעבר לפגיעה בשמה המעורער ממילא של המשטרה מקוממת הקלות הבלתי נסבלת של ההטעיה. העלילה דורשת קורבן של הממסד? יהיה. גם אם הדבר כרוך בסילוף של עובדות. האמת העצובה היא שמרבית



דורה, שמואל הורג את אגג

ובמקרים קיצוניים הם עלולים ליצור מתח פנימי עד כדי דיסונאנס קוגניטיבי, שעלול לגרום לבקיעים באמונה.² כדאי לציין שעל אף החומר הרב אין הקורא 'הולך לאיבוד', וזאת בזכות המתודולוגיה הפוריה והפשטה המונחת ביסוד החקירה של יחסי דת ומוסר, ומשמשת כעין מגדלור ומצפן למשייט בים המקורות. כמו כן מסייע לקורא האופי המודולרי של הספר, המחלק את הנושא הרחב לנושאי משנה ממוקדים, ואולי גם מיעוט השימוש במונחים פילוסופיים המהווים לעיתים אבן נגף בפני הקוראים. בצורה פופולרית ניתן להציג את בעיית הדת והמוסר באמצעות דילמת 'אותיפרון', המובאת באחד מהדיאלוגים האפלטוניים בשם זה. אף שבמקור הדילמה מוצגת בניסוח אחר ולדעת פרשני אפלטון ניתן לפרש אותה בכמה אופנים, מציג שגיאה את הדילמה כך:

האם:

1. המעשה מוסרי מפני שהאל רוצה בו.
או האם:
2. האל רוצה בו (במעשה) מפני שהוא מוסר.

לפי הקרן הראשונה, מוסריותו של המעשה תלויה באל, ואילו לפי הקרן השנייה למוסריות יש תוקף עצמאי ובלתי תלוי באל.³

אם ננסה "לגייר" את דילמת 'אותיפרון' הדברים יראו בערך כך: הקרן הראשונה תואמת את הטענה המקובלת בחוגים דתיים רבים, הרואים את ערכי המוסר כחופפים את ההלכה. כאשר ההלכה נתפסת כצו האל כפי שזה בא לידי ביטוי באמרה: "דבר ה', זה הלכה". בעלי גישה זו אינם מוכנים להעניק לשיפוט המוסרי-ערכי של האדם כוח מכונן אלא לכל היותר ישתמשו בהסברים מוסריים כמו טעמי המצוות המשמשות לחיבובן אך לא לביסוסן. להלן נכנה גישה זו: **מוסריות כצו האל** (מצ"ה). האוחזים בקרן השנייה סבורים שערכו של מעשה הוא עצמאי והאדם מסוגל להעריכו באמצעות הבנתו המוסרית האוטונומית. יוצא, שכדי שמעשה מסוים יחשב כטוב אין זה הכרחי שהוא יהיה כלול בקודקס של ה"שולחן ערוך". מאידך, אם ההלכה תתנגש עם הרגשתו המוסרית האוטונומית נתאמץ למצוא את הפרשנות המאפשרת את קיום ההלכה מבלי שנתכחש לתחושתו המוסרית.

←

במבחן המוסר

יכולים אנו למדוד את דתנו במידות של מחשבתנו האנושית-דתית, והאם מותר לנו בכל זאת לראות את עצמנו כממשיכים ולא כמורדים? (ההדגשה שלי. מ. ר.)

ספרו של פרופ' אבי שגיאה "יהדות: בין דת למוסר" מנסה להתמודד עם האתגר המובע בחתימת מאמרו של ברגמן. הוא דן במספר רב של מקורות וסוגיות באמצעות משנותיהם העיוניות והערוותיהם הפרשניות של גדולי ישראל. שגיאה שם במוקד הדיון סוגיות ידועות ומוכרות לצד מקורות לא מפורסמים אשר, לכאורה, עלולים לפגוע בתודעתו המוסרית של היהודי המאמין,

בעקבות מלחמת שאול בעמלק, שהוא בעינינו אחד משיאיו של הקונפליקט הדתי-מוסרי, מציב ברגמן את הנוקבת שבשאלות: "האם יש בכלל מוסריות אוטונומית של האדם, ובהתאם לכך תורת מידות פילוסופית בלתי תלויה בדת?!" שאלתו מובעת בצורה רטורית מודגשת, כרומזת שמא חלילה הדין עם אותם "הוגים חשובים אצלנו כיום המתנגדים לכך (לאוטונומיה מוסרית) וטוענים שרק ההלכה יוצרת את תורת המידות". במאמר זה אין ברגמן מכריע בסוגיית הזיקה בין דת ומוסר ביהדות, אולם אין הוא פוטר את המעיינים במקורות היהדות ממזוקת ההומניסט הדתי: "האם

מגונים, אך האם זה תמיד כך בכל הנסיבות? מה עם כל אותם 'יוצאים מן הכלל', כיצד נוכל להעריכם? למשל: מה הם גבולות המסחר ההוגן – האם הכלל של ביקוש והצע הינו הסייג היחיד לכינונו? מה בדבר מוסר מיני – האם הכל מותר כשמדובר בהסכמה של שני הצדדים או שיש איסורים החלים גם על מגעים שבהסכמה? מה לגבי המתת חסד של חולים סופניים? סוגיות כגון אלה מראות כי ההכרעה קשה ולא ברורה מאלה. כדי לתת מענה לבעיות שהעלינו עתה, התגבשה תפיסה המעניקה למוסר עצמאות מצד אחד, אך מותירה בידי ההלכה את קביעת הפרטים, השיעורים והמידות מצד שני. גישה זו מנסה להצביע על הקושי שקיים בקביעת הפרטים של המעשה הקונקרטי, גם אם קיימת הסכמה עקרונית לגבי הרעיון המרכזי שביסוד הסייג המוסרי. שגיאה לא מטפל בגישה זו בספרו הנוכחי בשיטתיות, אף שעשה זאת במקום אחר, אולם יתכן שיש בכך משום החמצה ביחס לספר שבא לסקור את מכלול יחסי דת ומוסר ביהדות.

הרעיון העובר כחוט השני בספר הינו שלילת תזת מצ"ה. רעיון זה מתגבש לא על ידי גישה פילוסופית ביקורתית אלא באמצעות סקירה מקיפת ומפורטת של חומרי המסורת היהודית: מאמרי חז"ל ודרשותיהם, פרשני המקרא, אמרות של גדולי ישראל לתקופותיהם, ודעותיהם של אנשי הלכה כפי שהם מובעים בספריהם למן ראשוני הראשונים ועד אחרוני האחרונים.

בהמשך נסקרות פרשיות בתורה שנראות על פניהן, כתומכות מצ"ה וכמתנגשות עם אוטונומיה מוסרית וביקורתית. במסגרת זו נסקרות הפרשיות הבאות: הריגת המצרי על ידי משה, עונשו של עמלק, עין תחת עין, עגינות, ממזרות ועוד. לפי תזת מצ"ה המייחסת חופש מוחלט ושרירותיות ביחס לציוויו של האל, יוכלו כל אותם קונפליקטים שהוזכרו להתיישב בנקל, תחת אותו עיקרון של "צו האל כמקור המוסר". יתר על כן, תזת מצ"ה מבטאת אינטואיציה עמוקה של מהות האל אשר ברא את היקום וקבע את המוסר, ממש כשם שחוקק את חוקי הטבע. אולם, לטענת שגיא, בכל הסוגיות הללו לא התפתה הזרם המרכזי של היהדות לאמץ את גישת מצ"ה:

...המסורת היהודית מעניקה אמון

מאחר שהנחה זו כוללנית ודיכוטומית, ניתן לתהות עד כמה היא מצליחה לפלח את המקורות; לאמור, האם כל המקורות שיש להם נגיעה להכרעות מוסריות ערכיות, ניתנים לסיווג כתומכי מצ"ה או כמתנגדיה? ועוד – האם נוכל תמיד לרדת לפרטי הפרטים של כל מעשה ולדעת את גבולותיו כאשר אנו מזוינים בכוח שיפוטנו המוסרי בלבד? אין ספק שבמישור העקרוני קל להגיע להחלטה שגניבה, שקר ורצח הם מעשים

גישה זו מחייבת את האוחזים בה להתמודד עם סוגיות 'בעייתיות' בתחום ההלכה, וגם עם סיפורי מקרא בעייתיים מתוך הבנה את מהות האל כטוב עליון אשר "חלילה לאל מרשע".

כאמור, דילמת 'אותיפרון' נמצאת ברקע שיטתו הביקורתית של שגיא, והיא משמשת כקריטריון שלאורו נבחנים מקורות היהדות כל אימת שעולה מהם הקשר מוסרי שיכול לתמוך בהנחה הבסיסית או לסתור אותה.

חידושו של ר' שמעון שקופ

פרו של שגיא מסתיים בסקירת משנותיהם ההגותיות של שני גדולי ישראל מן הדורות האחרונים: הרב משה ישראל חזן והרב שמעון שקופ. אף שהציבור לא כל כך מודע לתפיסותיהם של שני חכמים אלו, הרי השיבות דבריהם לעניינינו אינה מוטלת בספק. שניהם מייצגים פרדיגמה לקיום משותף של שני רבדים נורמטיביים, הדתי והמשפטי, מבלי שהאחד ישלול או יבטל את רעהו, ואף מבלי ליצור קונפליקט הכרתי או מוסרי מאיים ביניהם.

מבין השניים כדאי להתעכב דווקא על ר' שמעון שקופ, אשר פיתח את משנתו ללא זיקה לפילוסופיה משפטית חיצונית, אלא רק מכוח עיוני וחקירותיו במשפט העברי כפי שבא לידי ביטוי בעולם הלמדני של בית המדרש. הרב שקופ טוען כי קיים רובד משפטי אוניברסלי שמקורו בכוח השיפוט הטבעי של האדם, ושרובד זה קודם אף להלכה הנוגעת לדיני ממונות. לטענתו, אין הבעלות על חפץ מסוים נובעת מהאיסור 'לא תגזול' אלא להפך, איסור תורני זה קיים רק מפני שהבעלות מוכרת ומפורסמת דיני משפט כלליים.

יתירה מזו, דיני משפט, בהיותם אוניברסליים, אינם מבדילים בין גוי ליהודי, ואם יהודי לווה כסף מגוי חייב להחזיר את חובו ממש כשם שהוא חייב להחזיר זאת ליהודי. לגבי יהודי קיימת מצווה נוספת של 'פריעת חוב' בנוסף לחיוב משפטי עקרוני, ובדין שתהא כך, שהרי ביחס ליהודי ישנו גם מישור נוסף והוא חברות בקהילה שבה יש חובות וזכויות מיוחדות מעבר לדיני משפט.

כאיש הלכה אין הרב שקופ פוטר את עצמו מן השאלה: "איזה הכרח וחיוב יהיה על האדם לעשות דבר בלי צווי ואזהרה מן התורה?" בשאלה זו למעשה טמונה קריאת תגר ידועה על כל נורמה חוץ תורנית הכלולה באותה פלטפורמה של דיני משפט, ושאותה פיתח הרב שקופ במרץ ובכשרון תלמודי המצטיין בחריפות ובלמדנות. תשובתו מאלפת וראוי להביא אותה בלשונו:

אבל כשנעמיק בעניין היטיב יש להבין בעניין זה. דהרי גם החיוב והכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו יתברך, הוא גם כן עניין חיוב והכרח על פי משפט השכל וההכרה. כמו כן הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי שנתחייב על פי דרכי הקניינים⁷

הערתו של הרב שקופ ראויה לעיון מעמיק. הוא טוען שעצם חובתו של האדם המאמין לעבוד את ה' נשענת על ההכרה השכלית. לא פלא, לפיכך, שגם דיני המשפט, שאינם כתובים בתורה במפורש אלא נלמדים מסברא ומן הנוהג שבחברה מתוקנת, ישענו על היסק הגיוני ועל הכרה שכלית. גישתו מניחה אפוא את תוקפה של ההכרה השכלית האוטונומית בתור סמכות מחוקקת ומתקנת את הסדר החברתי הנוגע לרכוש ובעלות.



עקידת יצחק, המאה ה-6 לספירה, פסיפס מבית הכנסת בבית אלפא

במעשה העקידה פרדיגמה להתגברות מתוך קונפליקט שאינו מבטל את קיום המוסר העצמאי. נהפוך הוא, פרשת העקידה מציגה את הציות לצו האל במשנה גבורה, שהרי אברהם נדרש להתגבר על אינסטינקטים בסיסיים של בן אנוש, בעוד שכאמור תזת מצ"ה מבטלת את קיומו העצמאי של המוסר האנושי מכל וכל.

פרשת העקידה התפרשה אצל חלק מההוגים הדתיים בני זמננו ברוח תזת התלות החזקה (מצ"ה). יתר על כן, יש שהביאו את סיפור העקידה כראיה לשיטתם, מעין בניין-אב לביטול קיומו של מוסר אנושי דווקא במקום שנחיצותו נראית מובנת מאליה. כך למשל כותב הרב אבינר:

"הצו האלוקי לעקוד את יצחק ממוטט את כל אשר ידע אברהם בחייו ואת כל אשר לימד אחרים. הוא... איש המוסר והחסד הגדול, הולך כעת לרצוח את בנו. לעבור על הדבר המוסרי הפשוט ביותר, ההגיוני ביותר, שאין צריך סיוע משום מקור, שהוא מובן מאליו לכל בן אנוש... מה יאמרו האנשים? מה יהא על כל פעולות החינוך הגדולה שפעל

צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך. השופט כל הארץ לא יעשה משפט?!"
(בראשית יח, כה)

ברור שמי שמציג את אברהם כדמות המתפלמסת עם האל בפרשת סדום, אינו יכול להתעלם מפרשת העקידה הנראית, על פניה, כסותרת את אותה הנחה מוסרית. פרשת העקידה היא אכן אחת הסוגיות הקשות ביותר בקונפליקט הדת והמוסר בכל הזמנים, ונראה כי כל דור ודור מבקש להתמודד עמה מחדש.

אף שניתן למצוא בפרשת העקידה מדרשי מחאה קדומים המציגים גישה בעלת סממנים מוראליים, הרי קשה להימלט מן התחושה כי לפנינו קונפליקט נורמטיבי ממשי בין דת ומוסר. מעניין לציין שכמה מהוגיה המודרניים של היהדות, כמו הרב סולוביצ'יק ופרופ' ליבוביץ', ראו במעשה העקידה את הציווי הקורא לאברהם להתגבר על אנושיותו ולציית לצו האל ללא עוררין. אף ששניהם הניחו את דבר קיומו של מוסר אוטונומי אנושי, הם לא נמנעו מן הגישה כי לעיתים האל יכול לצוות על האדם גם בניגוד למצפוננו. גישה זו מכונה **גישת הקונפליקט** והיא אינה זהה עם גישת מצ"ה שתוארה לעיל. תזת הקונפליקט רואה

לתבונתו ולהכרתו המוסרית של האדם. מסורת זו רואה באדם יצור שבכוחו להכיר את החובות המוסריות והמשפטיות הבסיסיות; יצור היכול לארגן קיום חברתי ופוליטי בהתבסס על כישוריו האנושיים. (עמוד 270)

היהדות, כפי שהיא עולה מדובריה המקובלים והחשובים, דגלה בדמות האל הטוב שמצווה לדבוק בדרכיו, בבחינת "מה הוא רחום אף אתה רחום...". ראו לציין כי טובו של האל חופף את האינטואיציות המוסריות הבסיסיות של בני האדם, אשר ודאי שאינן נוגדות את הרציונאל האנושי, ומכאן גם נובע הצורך הקיומי להצדיק את מעשה האל כאשר גורלנו האישי או הלאומי נתון בכף הקלע. מהעבר השני, ברורה גם המסקנה של האוחזים בשיטת מצ"ה, שלגביהם הצדקת האל היא מיותרת לחלוטין. לדידם, הצדקה כזו מכילה בתוכה סתירה פנימית ויש בה מהתרסה כלפי שמיים. ברם, העזתם של מתנגדי תזת מצ"ה מתבססת על כך שהקב"ה חבר, כביכול, בקהילה מוסרית, כמו שמבטא זאת אברהם בסוגיית השמדת סדום:

"חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית

←



משה גרשוני,
והוא רחוק.

תוצאות הקונפליקט בין דת ומוסר חשובה עשרת מונים. כבר ליבוביץ הראה כיצד ניתן להכיר במוסר אוטונומי ולגבור עליו, שהרי "הומניזם ואתאיזם הם דבר אחד." אם ההומניזם והמוסר האוטונומי מקורם בכפירה, אז ברור גם מה תהא ההכרעה בקונפליקט שבין שניהם. רק אם נצליח להוכיח את מעמדו הדתי של ההומניזם תהיה משמעות למוסר האנושי הטבעי בשיח הדתי, הן ההלכתי והן התיאולוגי.

גם אם לא ניתן להוכיח את החובה הדתית של המוסר האנושי באותה עוצמה כמו שהוכחה עצמאות המוסר, הרי דוגמאותיו של שגיא מספקות חיזוקים משמעותיים לגישה זו (הדוגמאות לכך, אגב, מובאות בשני מישורים, הן במשנותיהם של גדולי ישראל, והן בתוך המשא ומתן ההלכתי המתחשב בפרמטרים מוסריים ערכיים בבואו לפסוק). דומה שזאת אכן השאלה החשובה באמת והיא לא רק מפתח להרגעת חיבוטי נפשו של ההומניסט הדתי התוהה באיזו מידה עליו לראות את עצמו ממשך או מורד, אלא שהיא גם היסוד לאפשרות של חיים יהודיים במדינה דמוקרטית כאן ועכשיו. ■

בחשיפתם לזרמי המחשבה המודרניים, שאחד ממאפייניהם הוא הפיכת המוסר האוטונומי למעין דת אלטרנטיבית, הבאה במקום מסורת דתית ארוכת שנים. הסבר כזה מקיף הרבה יותר והוא תופס גם לגבי כל קשת ההוגים ללא הבדל בגישתם הפוליטית.



בהרהורי הסיכום טוען שגיא שספרו בא להתמודד עם שתי שאלות יסוד:

1. תלות המוסר בדת.
 2. יחס המסורת היהודית לקונפליקט הנורמטיבי שבין דת למוסר.
- כדאי אפוא להעריך את מפעלו מתוך שתי נקודות מוצא אלו. לאחר עיון בספרו ניתן לקבוע שעל השאלה הראשונה מספק שגיא הוכחות למכביר ומצליח להראות את ביסוסו של המוסר כישות עצמאית. בכך הוא בונה את הקומה הראשונה המאפשרת את עצם קיום הקונפליקט שבין דת למוסר, שהרי אם אין מוסר מחוץ לצו האל כיצד תיתכן בכלל סתירה בין שניהם? אלא שבכך לא די. הנקודה השניה בדבר

בעולם? ואת מי הוא הולך להרוג? את בנו, שהוא תקוותו היחידה של האנושות לתיקון עולם ולעלייה מוסרית... אלה הם פיתויי השטן שבהם צריך היה אברהם לעמוד. העקידה היא עקידת המוסר האנושי והצבת הצו האלוקי במקומו.⁵ הן תזת הקונפליקט והן תזת מצ"ה מגויסות לפרש את סיפור העקידה במשנתם של הוגים דתיים בני זמננו. שגיא רואה בגישתם חריגה מ"הזרם המרכזי במסורת היהודית" אשר "מאמץ את התיאוריה של האוטונומיה המוסרית הדוחה את תזת התלות" (עמוד 270). בקביעתו הנחרצת מציג שגיא את הרבנים אבינר, שפירא וסולוביציק, כמו גם את פרופ' ליבוביץ' במחלוקת עם הזרם המרכזי של עולם המחשבה היהודית לדורותיו. תמהני, האין בכך כדי לצנן מעט את מסקנתו? לדעת שגיא, "אבינר משתמש בעקידה בתוך טיעון תאולוגי-דתי שבא לבסס את הזכות על ארץ ישראל השלמה" (עמוד 259). לדעתי, אם כבר מחפשים הסבר תאולוגי-דתי-פוליטי נראה שעדיף אולי לתלות את חריגותם של ההוגים הדתיים המודרניים

1 מחננים גיליון 100, תשרי-חשוון תשכ"ו.
2 נושא זה נידון מעט מאוד בהקשרים חינוכיים אף שסכנתו מוחשית ורבים חלליה. בהקשר זה ראוי לעיין במושג 'כפירה מוסרית' הנובעת מתוך תחושה שמקורות היהדות אינם מתחשבים מספיק בתחושות המוסריות של האיש מודרני.
3 ראו על כך בספרו של צבי ירון, 'משנתו של הרב קוק', ירושלים תשל"ד עמודים 39-42.
4 בחרתי באופן הצגת הדילמה כפי שמובאת בספרם של דני סטטמן ואבי שגיא, 'דת ומוסר', עמודים 28-1. ספר זה מומלץ מאוד לאלו הרוצים להרחיב את הבסיס הפילוסופי ולהתנסות בגישה אנליטית ביקורתית בסוגיית דת ומוסר. כדאי גם לציין שהספר הנסקר הינו המשך לספר זה ונכתב כהרחבה לו אולם אין זה מונע לקרוא אותו באופן עצמאי.
4 "דת ומוסר" (לעיל הערה 4) עמודים 143-125.
5 הרב שלמה אבינר, "העקידה, הצו האלוקי, והמוסר האנושי" עמוד 2. מובא בספר בעמוד 258.
6 י. ליבוביץ, אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמוד 200.
7 ר' שמעון שקופ, שערי יושר, כרך שני, עמוד 7, מובא בספר בעמוד 345.

מדרש אגדה

ישו רוזן-צבי

מאמר זה מציע קריאה ביקורתית* באגדה אחת העוסקת בנשים וגברים וביחסים ביניהם. אני מבקש להתחקות אחר דרך הטיפול של האגדה באישה, גיבורת הסיפור, ובעיקר במיקום המדויק במרחב החז"לי

"ברוך המקום שהרגו" הרהורים על אגדה חז"לית אחת

בו מציבה אותה האגדה. האגדה שייכת, מבחינה ז'אנרית, לסיפורי התאודיצאה (צידוק האל) באופן מובהק. הסיפור נפתח במוות, ולא סתם מוות אלא כזה שהוא חסר פשר לחלוטין. השורה הראשונה בנויה משני חלקים: "מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה" – תאור אידיולי של מילוי שלם של הנורמות הלמדניות החז"ליות: "ומת בחצי ימיו". הניגוד בין שני החלקים מייצר את הסתירה העומדות בבסיס האגדה וזועק לפשר. מעתה ואילך הסיפור כולו יהיה מסע חיפוש אחר הפשר הנכסף.

המוות המופיע כבר בשורה הראשונה הופך את עצם עובדת המוות לשולית. המתח הסיפורי ייבנה לא מעצם המוות אלא מפרשנותו ופישרו, והוא יפג רק כאשר האל יוצדק והפשר יושג – "ברוך המקום שהרגו" קורא אליהו לרווחת הקוראים. הז'אנר התאודיצאי בסיפורי האגדה מבוסס על מוסכמות לפיהן הפשר יושג כאשר תימצא העבירה המצדיקה את המוות – החיפוש הוא אחר החטא, העומד בתפיסת חז"ל בבסיס העונש תמיד – והעבירה המתגלית בדרך כלל מפתיעה. להפתעה זו יש בז'אנר

←

* לפרשנות שונה המביטה על האגדה באור פחות ביקורתי ראו מאמרה של חנה ספראי בספר "עין טובה", במיוחד עמודים 169–166

תני דבי אליהו [מסופר משמו, או מבית מדרשו, של אליהו]:
מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו. והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם:
- כתיב בתורה "כי הוא חייך ואורך ימיו" (דברים ל, כ), בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, מפני מה מת בחצי ימיו?
ולא היה אדם מחזירה דבר.
פעם אחת נתארחתי אצלה [אליהו הוא המדבר], והיתה מסיחה כל אותה מאורע. ואמרתי לה: - בתי, בימי נדחתך [בזמן שאת נידה] מה הוא אצלך?
אמרה לי: - חס ושלוש, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי.
- בימי ליבונך [בזמן שאין כבר דם, ויש לספור שבעה ימים נקיים] מהו אצלך?
- אכל עמי, ושתה עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה על דעתו דבר אחת [ביאה].
ואמרתי לה: - ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב (ויקרא יח, יט)

(תלמוד בבלי, מסכת שבת יג, א)

בתמונה למעלה: מצבה בבית הקברות היהודי בוורשה. הנוהג היה לבנות מצבת ספרים לתלמידי חכמים.

המובהק, מנופף אליהו בהלכות נידה. לא ניתן לחשוב על מענה טוב יותר, אליהו מחזיר את האישה אל מקומה הראוי לה – אל חדר המיטות. היא מושלכת באחת מבית המדרש אל הספירה הנשית ביותר – אל הפיזיולוגיה שלה ונוזלי הגוף השופעים ממנה. יתירה מזאת, מול טשטוש הגבולות שבין המרחב הנשי והגברי מוצבות הלכות הנידה כמסמלות את ההפרדה המוחלטת שבין המרחבים. האישה אינה מוטלת בחזרה רק למיטה, המוצבת כניגוד לבית המדרש, אלא למיטתה שלה דווקא, מיטה העומדת

החתרניים הללו, אשר מסרבים להתיישר לפי הסיפור החז"לי המקובל של חטא-עונש, זורקים אותנו למישור חדש – לא מישור אנכי של יחסי אדם-אל, אלא המישור האופקי שבו מתרחשים היחסים החברתיים. במישור זה פורצת האישה אל הספירה הגברית המובהקת ביותר – אל בית המדרש, ואם לא די בכך הרי שהיא נוטלת את חפץ הזיהוי הגברי – התפילין, ואף מבצעת את הפרקטיקה הגברית – מדרש. היא תופסת את מקום בעלה המת בבית המדרש. ואולם, בניגוד לציפיותינו, לבית

זה תכלית דיקטית ברורה – על שומעי האגדות הללו ללמוד כי לכל פורענות יימצא החטא שגרם לה. גם אם החטא אינו נגלה במבט ראשון, הרי באים הסיפורים ומלמדים כי כל מיני חטאים מפתיעים, ואף צדדיים לכאורה, מסבירים את האסונות המוטחים באדם. כך הופך המבנה התאודיצאי לטוטאלי ובלתי ניתן לסתירה, אין בו יוצאים מן הכלל. כשלונו של בית המדרש לספק את הפשר למוות מגביר את המתח בסיפור ומעצים את הציפיה לפתרון, וכך מובאים השומעים אל הקתרזיס הנכסף בסופה של האגדה.

הבוראית בברך ברוך הוא וברוך שמו
הגדול:
אתה ש'אלהינו מלך העול'
אשר קדשנו במצותיו ו
יצונו על מצות תבלה:
סדר להדלקה



הריני מוכן ומזומן לקיים המצוה להדליק

הגדול:
אתה ש'אלהינו מלך העולם'
אשר קדשנו במצותיו ו
יצונו על מצות תבלה:
סדר להנדה



הריני מוכן ומזומן לקיים המצוה לה
לטהר אותי לבערי כבן שצורה לנ

סדר של שמצות לנשים
חלה נדה הדלקה סימן חנה:
סדר החלה



הריני מוכן ומזומן לקיים המצוה להפריש
החלה מעסה כמו שצוה לנו הבורא
יתברך שמו ברוך הוא וברוך שמו ה

העתק צילומי של ספר בכתב ידו של אהרון וולף הרלינגן, וינה 1739

בנפרד ממיטת בעלה ומסמנת את הגבולות הברורים שאין לחצות. נסיונה של האישה לחצות את הגבולות מסומן בתשובתה לאליהו כנסיון להפוך את הלכות נידה עצמם לטוטליים פחות וליצור אבחנות בתוכם: "אכל עמי, ושתה עמי, וישן עמי בקירוב בשר, ולא עלתה דעתו על דבר אחר" – סימון הגבולות ופריצתן מועברים עתה להלכות נידה עצמן, ומול הנסיון הנשי להעתיק את הטשטוש ליחסיה עם בעלה, מציב אליהו את הנורמה המוחלטת: "ואל אישה בנדת טומאתה לא תקרב".

מהו, אם כן, היחס בין שתי הקריאות הללו? כיצד ליישב את היענותו של הסיפור לקריאה תאודיצאית ומגדרית גם יחד? יש פיתוי עז

המדרש אין מענה; הוא עומד מולה ללא מענה: "ולא היה אדם מחזירה דבר". בית המדרש מוצג כאן כבועה אשר משחקת לפי כללים פנימיים, כמו משחק שח אשר אפשר לשחק אותו רק כל עוד אף אחד לא מערער על כלליו, אך כאשר באה דמות מן החוץ מתפרק כל המבנה. כאותה ילדה קטנה אשר "עמדה ושאלה – למה?", מטיחה האישה את השאלה הטרוויאאלית כביכול "מפני מה מת בחצי ימיו?", ומותירה את בית המדרש חסר אונים לחלוטין. מכאן ואילך ההתמודדות תהיה מחוץ לבית המדרש – הפתרון ימצא בהתמודדות בין שני אאוט-סיידרים: אליהו והאישה. למול פריצת הגבולות הנשיים, והחזרה למרחב הגברי

קראתי עד עתה את האגדה מבלי להזכיר כלל שמבקשת הפשר היא אישה, ובבקשת הפשר שלה היא חודרת לבית המדרש ותפיליו של בעלה בידיה, ודורשת בפני יושביו דרשת פסוקים מלאה (שהרי הפסוק המצוטט על ידה אינו מדבר, על פי פשוטו, על התורה, אלא על האל עצמו: "לאהבה את ה' אלוהיך כי הוא חייד..."). הכרת הקונבנציות החז"ליות אינה מאפשרת להתעלם מפרטים אלו שאינם מקבלים מקום בסתם קריאה תאודיצאית. חוץ מדמותה, הגברית במכוון, של ברוריה אשת רבי מאיר, אין עוד אישה בסיפורי האגדה החז"ליים אשר דורשת דרשה. הפרטים

בשאלה: "נדה, מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו?" הסיפור, אליבא דעורך האגדה, עונה לשאלה זו תשובה חדה וברורה: ראו מה קורה למי שמבקש לטשטש את הגבולות.

אולם דומה כי אין להתפתות לקרוא את האגדה רק כפרקטיקה של פיקוח ואיסור. האגדה איננה רק משתמשת בהלכות נידה לגדירת מקום האישה, למעשה היא מייצרת אותם מחדש כנוצרי האמת של האישה. הסיפור בנוי מחיפוש אחר תשובה, בקשת האמת - לשם כך פונה האישה לאתר המובהק של האמת החז"לית - בית המדרש. אולם, אומרת לנו האגדה, לא שם תימצא האמת של האישה, אלא בגופה היא, בדם נידתה ובשמירה עליו. האישה מבצעת סיבוב שלם דרך הספירה הגברית כדי לחזור ולמצוא את

מהותה בביתה פנימה, בפיזיולוגיה הנשית ובנוזליה. האגדה מציבה אלטרנטיבה לבית המדרש - מקום שם הגבר מוצא את מהותו ותשובותיו; את אותה האמת תמצא האישה בגופה. הז'אנר של התאודיצאה מחריף את הקריאה הזו - גם האמת אודות האל תימצא לאישה בגופה ולא בבית המדרש. כך מעוצבים הלכות נידה כמרחב הנשי המספיק שבו נחשפת מהותה וניתנות לה התשובות. גיבורת האגדה ניסתה לברוח ממרחב זה - להדמות לגבר ולהפגש עם האל בבית המדרש - אולם שם לא נמצאה לה התשובה הנכספת. היא צריכה היתה להגיע למחוזות הרחוקים ביותר - בית המדרש, תפילין ודרשת פסוקים - רק כדי לחזור אחר כך ולגלות את התשובה בגופה פנימה. כך מועברות הלכות נידה מן התחום הנורמטיבי לתחום העוסק באמת אודות האדם, הנשי כמובן. רק לאחר שהמעבר מבוצע, הסיפור יכול להסתיים: "ברוך המקום שהרגו". ■



מתוך "גדול השלום" - איורים מאת גרשון ליבר לפרק "השלום" (מסכת דרך ארץ זוטא), ניו יורק 1997.

Ezer Weizman

רפלקסיה על הלכות נידה להלכות אלו עצמם. למעשה הסיפור הזה הוא המקור היחיד (ממש כך!) להלכות הרחקה - הקובעים שלבעל ואישה אסור בזמן הנידה לא רק לקיים יחסי אישות אלא להתקרב זה לזה. כך אסור להם לאכול יחד, או לשכב במטה אחת, ואף לא להעביר חפץ מיד ליד וכדו' - וכל זה נלמד מהסיפור שלנו. כך למשל פוסק רבי יוסף קארו בשם הגהות מימוניות: "אפילו לשתות ממשקה שבכלי ששתתה ממנו כתב רא"ם דאסור, כדמשמע התם (שבת יג.) גבי עובדא דתנא דבי אליהו (= כפי שמשמע בגמרא בסיפור של 'תנא דבי אליהו'), דאמרה: "אכל עמי ושתה עמי וכו'" - ועל כל דבריה השיב לה [אליהו]: "ברוך המקום שהרגו", משמע שעל כל אלה נענש, דאם לא כן למה הזכיר אותו בגמרא" (בית-יוסף, יורה דעה סימן קצה). למעשה, כך במובהק מבין את האגדה גם מסדר הסוגיה אשר הצמיד אותה מיד לאחר דיון

להציע רובד גלוי וסמוי או אף מודע ותת מודע של הטקסט, אך נדמה שהפתרון פשוט יותר - שתי הקריאות הן אחת! כניסת האישה לבית המדרש והתרסותה כלפי מעלה נתפסים, שניהם גם יחד, בדמיון החז"לי כנסינה של האישה לפרוץ את מקומה הראוי לה. החדירה למרחב הגברי והנסיון האגרסיבי למצוא מענה ישיר מן האל - מחזקים זה את זה ומסמנים יחד את האזור החתום בפני האישה. לפריצת גבולות כפולה זו משיב אליהו תשובה כפולה. הלכות נידה משיבים את האישה למקומה הן ביחסים האופקיים והן האנכיים - ממעמד של מתריסה כלפי מעלה היא מועברת למעמד של מצווה, הכיוון מתהפך - עתה לא האישה דורשת תשובה מן האל, אלא האל דורש ציות ממנה. במקביל, ממעמד של מהלכת בין הגבולות המטושטשים מוצגת האישה מחדש במרחב הנשי המסומן

היטב על ידי הלכות נידה. כך הופכים הלכות נידה לפרקטיקה מובהקת של פיקוח חברתי: הצבת האישה במקומה. חוקי ההפרדה הנוקשים מקבלים לאור אגדה זו נפח חדש, הם מסמנים מחדש בכל פעם את הגבולות, מונעים טשטוש, ומשיבים את האישה פעם אחר פעם למקומה הראוי לה.

זהו סיפור על היבריס, על אישה שאינה יודעת את מקומה וחורגת ממנו, ומתריסה כלפי האל והחברה. ההיבריס, המסתיים בדרך כלל במוות, מסתיים כאן בהצדקתו של המוות. כמענה להיבריס מציבה האגדה את הלכות הנידה כפרדיגמה לאישה היודעת את מקומה.

ואמנם כך בדיוק, ללא המטען הביקורתי כמובן, הבינו את הסיפור פרשני התלמוד בימי הביניים. הפרשנות הימי-ביניימית לסיפור הפכה אותו למקור ראשי ללימוד הלכות נידה. בקריאה הפרשנית-הלכתית של "הראשונים" הפך הסיפור מסיפור המבצע