3

'יש מקום אחרי היער'[22]

א.

"בא לשכונה בחור חדש"[23] שרנו בילדותנו, והייתה בה, באותה הגעה של אותו בחור, לא רק התרגשות הנוגעת אליו – מה יביא איתו, אילו אהבות, אילו משחקים, אילו רעיונות, אילו שיחות – אלא גם התרגשות המארג הקסום של מזרח ומערב המאפיין את המוזיקה המופלאה של אלון אולארצ'יק. היא נתנה תיקוף לכמיהות העמוקות ביותר שלנו שההבדלים בינינו יהפכו, כמיטב הקלישאה, לבסיס ליצירה מופלאה ועשירה, שהמתח היום־יומי סביב מעמד וכסף, דת, מסורת, והשכלה יתנקז לים עשיר של יצירה. שההשפלות היום־יומיות בסגנון "מרוקאי סכין", "גפילטע פיכס", "עשו מסבתא שלך סבון" ישתלמו, ומהן יצא ברבור נהדר. במקום

22. אלון אולארצ'יק, "כל הליל אני בגנך" (1987) מתוך אלבומו השני של אולארצ'יק, שעשועי כאילו.
23. אלון אולארצ'יק, "בא לשכונה בחור חדש" (1984) מתוך אלבום הבכורה שלו אולארצ'יק.

זה נדחקנו כל אחד לקיתונו הצר, לאט פרמנו את קורינו הצבעוניים, מלאי הסתירות, התככים (כנגד עצמנו), והזוויות הבלתי אפשריות.

החרדות הליברליות עמדו בבסיס פרשנותנו את המציאות וגרמו לנו לתוקפנות ולהחמצת הזדמנויות. נשיא בית המשפט העליון דאז יואל זוסמן העיר בצורה לא אופיינית על ניסיונו של השופט מנחם אלון לבסס את פרשנותו לביטוי "אחרים שהגנתם עליו" (כמה פואטי) על המשפט העברי כך:

> המשפט העברי הוא בוודאי נכסי תרבותי יקר של עמנו, אשר ממנו המחוקק ובתי המשפט גם יחד יכולים לשאוב השראה. אך בהוראה ספציפית של החוק הפלילי קא עסקינן שצמחה ממקור אחר ודבר אין לה עם מקורות עבריים. אני מעז גם להטיל ספק בכך אם החלת המשפט העברי הפלילי יהא באמת מקובל על הציבור הישראלי. **לדוגמה האם יהא רוב מנינו ורוב בנינו של ציבור ישראל מוכן, בשנת 1979, להמית, על פי הלכת המשפט העברי, אשה נואפת בסקילה, ואם הייתה בת כהן בשריפה?**[24]

בפסק הדין נידון עניינו של אפנג'ר שהואשם בתקיפת שוטרים בלבוש אזרחי שפרצו לדירה שבה שהה מבלי להראות את צו החיפוש שבידיהם. השופט מנחם אלון שכתב את פסק הדין המרכזי קבע שעומדת לאפנג'ר "הגנת הצורך". חוק העונשין בסוף שנות ה־70 קבע שהגנה זו עומדת למי שניסה למנוע "פגיעה [...] בגופם או בכבודם של **אחרים שהגנתם עליו**". השופט אלון סבר שיש לתת פרשנות רחבה ביותר למונח וביסס, בין השאר, את החלטתו על המשפט העברי, ולכן זיכה את אפנג'ר מעבירת התקיפה אף שמעובדות המקרה די ברור שאפנג'ר זיהה שמדובר בשוטרים ואף ניסה להזהיר את חבריו לדירה. לכן גם תהה השופט שלמה אשר על השופטים זוסמן ואלון כאחד שייחסו "למערער מחשבות וכוונות שהמערער עצמו כלל לא ניסה להעלותם בעדותו. אילו

24. ע"פ 89/78 **יעקב בן אליהו אפנג'ר נגד מדינת ישראל**. ההדגשה שלי.

היו קיימים בליבו חששות [שהשוטרים הנכנסים לדירה יפגעו בגופם של חבריו], כדברי חברי, הייתי מצפה לשמוע עליהן מפיו, אך גם עיון חוזר בעדותו לא העלה דבר שיכול היה לשמש אחיזה לסברת חברי". השופט אלון פנה למשפט העברי כדי להשיג את מטרת העל הדמוקרטית שלו – חינוך מערכת האכיפה לשמירה על זכויות חשודים ונאשמים, ואילו השופט זוסמן, בעל אותה מטרה ממש, היה עיוור לעושר התרבותי הזה שיכול להתקיים רק פה, ערש המשנה והמקרא, וחרד שמא הפנייה למקורות המשפט העברי טומנת בחובה סכנה אמיתית לזהותה הדמוקרטית של המדינה ולכן ביסס את פסק הדין שלו באופן בלעדי על עקרונות דמוקרטיים: על השוטרים היה להציג צו חיפוש לפני כניסתם לדירה, ומשלא עשו כן תקיפתם בידי אפנג'ר לגיטימית.

חרדות הליברלים גרמו לדחיית חלקים חשובים בזהותנו המורכבת, אך ניתן לזהות מגמה דומה גם אם לא זהה אצל דתיים. אחת התופעות המפתיעות שמגלה מי שנכנס לשיח ושיג עם הציבור החרדי והחרד"לי בשנים האחרונות היא השחצנות והגאווה (במלעיל ובעגה אשכנזית) האופפים את בניו ובנותיו. התופעה מפתיעה הואיל וחלק בלתי נפרד מן החיים הדתיים הוא "הצנע לכת עם אלהיך" וענווה. החיים הדתיים מכוונים את האדם לשיפור מידותיו, ומידת הגאווה והשחצנות במובנה השלילי נחשבת מידה רעה בעלת תוצאות שליליות ביותר. רבינו בחיי אבן פקודה (מאה ה־11, ספרד), בעל ספר תורת חובות הלבבות עומד על מעלתה של מידת הענווה וקושר בינה ובין סבל:

> דרכי רכישת מידת שפלות הרוח והקלת הרכישה על האדם (מבוססות) על התבוננות מתמדת והפניית המחשבה לשבעה עניינים: [אחד מהם הוא] כאשר האדם מתבונן בסוגי הניסיון אשר בהם הוא נתקל בעולם הזה, כמו רעב, צמא, חום, קור, מחלות, אסונות ודאגות, אשר אין לו מנוחה מהם אלא במוות, וכאשר הנבון תופס את כל זה ומבין שבגלל שהוא חלש וממעט להשיג

> את מה שבאמצעותו יהדוף את כל אלה מעצמו, הוא מודע למהות מעמדו כאסיר במקום הזה, יתר על כן, הוא אסיר באמת. אזי הוא נעשה שפל רוח כשפלות הרוח של אסיר כלוא.[25]

חלק מן השחצנות של הציבור החרדי ניתן, כמובן, להסביר בהקשר המיידי של מלחמת התרבות והערכים שבה אנו מצויים. השחצנות הזו מבטאת התגוננות וחוסר ביטחון של הציבור החרדי לנוכח המתקפה עליו ועל זהותו, תוצאה ישירה של תחושת הנרדפות המלווה חרדים וחרדיות, חרד"לים וחרד"ליות במרחב הציבורי. ואולם, הסבר זה אינו מספק לנוכח עוצמתה. זכור לי שאי אז, בסוף שנת 2022, בזמן המשא ומתן הקואליציוני לכינון ממשלת הימין הקיצוני, נסעתי באוטובוס. לידי עמד אדם חרדי, הוא דיבר בטלפון ואמר בקול רם ובוטח "אני הריבון, זה מה שעלה מן הבחירות" בכוונו להצלחת הציבור החרדי בקלפי. בשנייה הראשונה חייכתי לעצמי, הינה הגיעו ימים ובהם חרדי מדבר ב"שפה דמוקרטית" הכוללת בתוכה גם אחריות למדינה. ואולם, החיוך התחלף עד מהרה בפחד – הביטחון, השחצנות וחוסר הספקנות שבהם אמר את הדברים אותו חרדי החרידו אותי. אם הוא הריבון, והכוח בידיו להשליט את ערכיו, ואין בו ענווה או שפלות רוח המנביעות ספקנות ואחריות, אנה אנו באים. תחושת הנרדפות האופפת את הציבור החרדי מסבירה, כאמור, חלק משחצנות זו, אבל לנוכח עוצמת הרגשות הללו, אני מבקש להציג כאן הסבר נוסף, שורשי יותר, הקושר בין מגע עם הסבל לענווה.

המקרא מתייחס לסבל באופן ישיר – האדם הסובל פונה לאלוהיו ומתנה בפניו את סבלו ומבקש מזור. כל מי שקרא תהלים בצר לו נהיר לו תפקיד הדת בהתמודדות עם הסבל האנושי: "לָמָּה ה' תַּעֲמֹד בָּרָחוֹק תַּעְלִים, לְעִתּוֹת בַּצָּרָה" בתהלים י', או "תְּהוֹם־אֶל־תְּהוֹם

---

25. ספר ההדרכה אל חובות הלבבות לרבינו בחיי אבן פקודה (**אוניברסיטת בר אילן, 2019**) מתרגם: בנימין אברהמוב, שער שישי, פרק חמישי, ע' 224.

קוֹרֵא לְקוֹל צִנּוֹרֶיךָ; כָּל־מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ, עָלַי עָבָרוּ" מתהלים מ"ב, ו"אֶל ה', בַּצָּרָתָה לִי קָרָאתִי, וַיַּעֲנֵנִי" מתהלים ק"כ, ויש כמובן, את תפילת יונה ממעי הדג: "וַיֹּאמֶר קָרָאתִי מִצָּרָה לִי אֶל ה' וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי שָׁמַעְתָּ קוֹלִי" (יונה ב'). משה רבנו עצמו פונה אל האל בצרתו – זכורה במיוחד תפילתו על אחותו "וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ" בספר במדבר י"ב – והמקרא רצוף באנשים ונשים הפונים אל האל ביום רעתם. הפנייה אל האל בצרה היא לוז מצוות התפילה מן התורה על פי הרמב"ם: "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו".[26] פניית האדם הסובל אל האל היא, אם כן, בעלת משמעות כפולה ברמה הרגשית – היא בעלת פוטנציאל להפחית את הסבל – הסובל נשען על האל, והתפילה מעניקה לו תקווה. אבל הסבל לא רק מושלך החוצה ומדובר ומתומלל באופן שמקל על ההתמודדות עימו – התפילה משפיעה גם על פנימיותו של אדם. העיסוק בסבל והפנייה אל האל מתוך לב המאפליה יוצרים מהלך פנימי המלמד את האדם ענווה והכרה במגבלות האנושיות הכפופות לגוף המתכלה ולנפש הקשורה בו. התפילה גם אינה תלויה באמונה באלוהים, היא מה שאבי שגיא קורא לו "נתון ראשוני" בספרו פצועי תפילה, ומפנה לשורותיו הידועות של חלפי:

אם אני בשר ודם
וחשך כבד תהום
מדוע לא אומר תפלה פתאום:
ברוך אתה איני יודע מי.[27]

---

26. **רמב"ם** הלכות תפילה **פרק א' הלכה ב'.**
27. **אברהם חלפי**, שירים, **כרך ב' (הקיבוץ המאוחד, 1988), ע' 113; אבי שגיא,** פצועי תפילה – תפילה לאחר מות האל – עיון פנומנולוגי בספרות העברית **(אוניברסיטת בר אילן ומכון שלום הרטמן, תשע"א), ע' 92.**

הדת היהודית, אם כן, עוד לפני שפיתחה מערכת משפטית של ממש, כאשר המשפט היה סט של כללי עשה ולא תעשה, ללא המאפיינים המורכבים יותר של מערכת משפטית,[28] התמודדה עם הסבל האנושי במתן ביטוי מפורש לו ופתיחת ערוץ ישיר לפנייה אל האל. כך התעוררה תקווה אצל הסובל, הופחת סבלו מעצם הדיבור עליו וגם התחזקו אצלו מידות הענווה והצניעות לנוכח פגיעותו. ואולם בניגוד למקרא שבו ההתייחסות לסבל היא ישירה, הרי שהכללים המשפטיים שניסחו חז"ל יצרו דרכים עקיפות, מעניינות ומורכבות להביא מזור לסובלים ולסובלות. במסגרת הפיתוח הנורמטיבי הכביר של מפעל ההלכה המתבטא במשנה ובמדרשי ההלכה, שינו הַתַּנָּאִים את יחסה של המערכת המשפטית לסבל. הטיפול בסבל שנעשה באופן ישיר בתפילה ספונטנית פינה את מקומו למנגנון מורכב יותר שהכותרת היאה לו היא **תיקוף הסבל ותיקוף ההפרעה הנפשית הנובעת ממנו אך הצבת מגבלות על ביטוייה**. תוצר "נלווה", אך לא מקרי, של תיקוף ההפרעה הנפשית הוא מתן כוח לאנשי הדת שאמורים להיות קשובים להפרעה של הסובל ולהציב לה גבולות. התפילה עדיין מקבלת ביטוי מרכזי בתוך המערכת המשפטית ההלכתית, אבל בניגוד לתפילה המקראית היא בעלת כללים ונוסח. ודאי, יש בה אלמנט של תחנונים, ויש הבדל בין חסידים ובין מתנגדים, אבל המגע הישיר עם הסבל, אותו מגע היוצר ענווה, מעומעם לטובת כללים קבועים ונוסח קבוע.

התרת נדרים, כידוע, היא המצאה מקורית של חז"ל. חוקי המקרא אינם מתירים לאדם להפר את נדרו, ומי שנודר חייב לקיים את נדרו. התחייבות שיש לה ביטוי מילולי להקדיש משהו לאל היא עניין רציני במקרא: "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה" (במדבר, ל',

28. הרברט ליונל אדולפוס הארט (Hart) הבדיל בין מערכת משפטית לבין סט של כללים בכך שהיא מכילה כללי משנה לשינוי חוקים, שיפוט, סמכות וזיהוי הכללים המשפטיים.

ג'). אין, על פי המקרא, אפשרות "להתיר" את הנדר. ההתחייבות היא טוטלית ובלתי חוזרת. לעומת זאת, חז"ל יצרו הליך של התרת נדרים המאפשר לאדם לחזור בו מהתחייבותו בפרוצדורה ידועה שעושה אדם או מוסד מוסמך. מתוך אין־ספור דוגמאות שהיו יכולים להביא חכמים בתחילת מסכת נדרים במשנה, התמקדו חכמים באדם האוסר את עצמו על חברו, או שאוסר את עצמו על האוכל של חברו, או שאומר לחברו שהוא עצמו מנודה לו: "האומר לחברו: מודרני ממך, מפרשני ממך, מרחקני ממך, שאיני אוכל לך, שאיני טועם לך – אסור". נדרים אלה מבטאים גועל עצמי ותחושה שהאני איננו יכול לבוא במגע עם האחר היות שאין הוא ראוי לכך. המשנה האחרונה של הפרק הראשון מביאה גועל עצמי זה לידי שיא: "קונם פי המדבר עמך, ידי עושה עמך, רגלי מהלכת עמך – אסור". הפרק מתחיל באדם האוסר את עצמו על חברו, מרחיק את עצמו מחברו באופן כללי, ואוסר על עצמו גם פעולות כמו אכילה או טעימה יחד עם חברו. ואילו המשנה האחרונה של הפרק כבר מבכירה את תחושת הגועל העצמי של הנודר – הוא אוסר את איברי גופו על חברו. נדרים אלה מבהירים את תחושת הניתוק שיש לאדם הנודר בין עצמו ובין גופו. הנדר מבטא אם כן את התחושה של אדם שאין הוא ראוי לבוא במגע עם העולם. כאשר הוא נודר, הוא גם משקף תחושה זו, אבל הוא גם עושה דבר חשוב ביותר – הוא מחזיר מעט את השליטה לידיו היות שלתחושת גועל עצמי יכולה גם להתלוות תחושה חזקה של אובדן שליטה ושל חרדה וחוסר יכולת להתמודד עם העולם. מאין נובעת תחושת הגועל העצמי של אדם המשתקפת בנדרים היסודיים המנויים בתחילת פרק א' ובסופו? בעניין זה אין המסכת מוסרת לנו פרטים. ברור שמתוך תוכן הנדר נפרשת תמונה של גועל עצמי וזה, בתורו, עלול להצביע על מצב נפשי מעורער. הנדר יכול להחזיר לנודר מעט מן השליטה שהוא חש שאבדה לו. מנגנון התרת הנדרים, המצאה בלעדית של חז"ל, הוא אם כן בעל מענה כפול פנים לבעיות נפשיות שתוצאתן גועל עצמי כמו

חרדה ודיכאון. מצד אחד, יש כאן תיקוף של שימוש במנגנון הגנה עתיק יומין להתמודדות עם חרדה ודיכאון למניעת איבוד שליטה. המערכת המשפטית מקבלת את ההתמודדות הזו ונותנת לה תוקף משפטי, ובו בזמן היא מאפשרת הגבלה שלו. אדם המעוניין להתיר את נדרו חייב לפנות לרב ולפרט את נדרו ואת ההקשר הנפשי והחברתי שבו ניתן הנדר. יש כאן תהליך תרפויטי שמחייב גם דיבור ורפלקסיה, אבל בו בזמן מנגנון זה נותן בידי חכמים שליטה מפליגה – הם החשופים לסודותיו הכמוסים של האדם, ובידיהם גם היכולת לנתב את שליטת האדם בחייו באמצעות נדרים.

והינה דוגמה קלאסית נוספת שבה מתמודדים חז"ל עם הפרעה אובססיבית קומפולסיבית: המשניות הראשונות של מסכת פסחים קובעות כי בליל י"ד ניסן יש לעשות בדיקת חמץ ולבדוק רק באותם מקומות שחמץ עלול להימצא בהם ולא בכל המקומות: "אור לארבעה עשר, בודקין את החמץ לאור הנר. כל מקום שאין מכניסין בו חמץ, אינו צריך בדיקה; ולמה אמרו שתי שורות במרתף, מקום שמכניסין בו חמץ [...] אין חוששין שמא גררה חולדה מבית לבית, וממקום למקום; אם כן מחצר לחצר, ומעיר לעיר – אין לדבר סוף". מחברי המשנה התעקשו, אם כן, על מהלך כפול – מצד אחד, תיקוף התחושה האובססיבית־קומפולסיבית בהתייחסות רצינית אליה אבל מצד שני הגבלה של האובססיה – בודקים רק במקום שמכניסים בו חמץ ואין חוששים שמא גררה חולדה את החמץ וזאת מתוך סיבה פרקטית ונפשית כאחד – "אין לדבר סוף". ההקפדות ההלכתיות בכל עניין גובלות באובססיה ויוצרות אצל המבצע אותן תחושת שליטה. יחד עם זאת, בעניין שבו יש פוטנציאל להתפתחות הפרעה אובססיבית קומפולסיבית חמורה ראו חז"ל צורך להגביל את ההפרעה במפורש, אבל גם כאן, תוך כדי תיקוף שלה. במקום הטיפול בסבל באופן ישיר בתפילה ובתחנונים, לפנינו מנגנון מתוחכם שאיננו דוחה את ההפרעה הנפשית שבבסיסה הסבל אלא מתקף אותה תוך שהוא מעניק לחכמים כלים להגביל אותה ולסמן

לה גבולות. התיקוף של ההפרעה תוך הגבלתה הוא עניין חיובי כשלעצמו, ואולם לאורך שנים הוא יוצר נרמול שלה. ההפרעה הנפשית כבר לא נחשבת כמפריעה לתפקוד ולבריאות הנפשית אלא כמי שמפעילה מנגנון של מצווה ותהליך הלכתי. כתוצאה מכך, הסבל הרוחש מתחתיה איננו נגיש כבעבר לאדם הסובל. הכוח שקיבלו חכמים הופך את חברי הקהילה לשבויים בידם – הם חשופים לסבלם של אנשי קהילתם מבלי שיש להם כלים לנתב את הכוח הזה ובלי שהכוח הזה יוגבל. הדת, שמהווה נתיב מרכזי להתמודדות עם ההפרעות הנפשיות של הציבור שומר ההלכה, כבר איננה משמשת אמצעי להקלה על סבלו של האדם אלא הופכת את ההפרעות לנתיב לקיום מצוות ולהגברת כוחם של הרבנים באופן שכבר לא מאפשר נגישות לסבל הנמצא בבסיסן.

ב.

הליברלים, בחרדתם, מפרשים את המציאות באופן חד־ממדי ולא מזהים את הפוטנציאל הטמון במסורת ובדת להדהוד זהותם המורכבת במציאות החברתית הישראלית ובמערכת המשפט שלה, ואילו הגאווה המזויפת האופפת את הציבור החרדי והחרד״לי, תוצאת הניתוק מן הסבל וראיית ההפרעה הנפשית כחלק בלתי נפרד מן החיים הדתיים, מונעת מהם לזהות בתוך עצמם חיבור אוניברסלי לבני אנוש אחרים. כמו בתנועת מלקחיים, נותרים סכרים בזהותנו הפנימית והחברתית שמצטמצמת והולכת, צבעיה מתעמעמים, מנתקים אותנו מעצמנו וממקומנו, ממלאים אותנו ייאוש. לולא חששם, יכולים היו הליברלים לעשות שימוש דווקא באותן סוגיות מן המשפט העברי שזרות מכל וכול לעמדותיהם המוסריות והתרבותיות ואף מעלות בהם ובהן שאט נפש. אותן סוגיות שאפילו השופט אלון סבר שאין להן רלוונטיות למשפט הישראלי, כמו סוגיית עיר הנידחת, ייבום וחליצה, עבודת הקורבנות, עבד עברי, או עין תחת עין ועוד כהנה וכהנה. מהלך

כזה מחייב הפשטה של ההלכה הדתית וזיהוי של הצורך האנושי האוניברסלי שעליו היא מבקשת לענות. כל אחת מהן יכולה לשמש אותנו בשאלות כבדות משקל העומדות לפתחנו, והצד הרוחני והדתי שלהן איננו נפרד מן המאמץ הפרשני של חז"ל להתאימן למציאות החברתית והערכית שבה חיו. ומצידם של החרדים – לולא היצמדותם להלכה כמנתבת את כל נימי חייהם, היו יכולים ליצור רווח בנפשם. רווח כזה מתאים לאקלים החברתי הישראלי, ודרכו גם ניתן יהיה להגביל את כוחם של הרבנים הנמצאים, מלכתחילה, בצומת שאינו מתאים למומחיותם.

ג.

כאן עולה שאלה נוספת הקשורה לדרך החיים הדתית ויחסה למוסר. בימינו, שבהם פונדמנטליסטים איסלמיסטים ויהודים מבצעים פשעים אלימים בשם הדת, קל לשכוח שהקשר בין דת ואלימות איננו הכרחי ושדת היא גם דרך חיים המקדמת שלום; מקדשת את החיים; מעניקה כבוד לאדם באשר הוא; מחנכת למשמעת עצמית, למודעות עצמית ולהכרה בטעויות; והופכת את האדם לעניו, כן, רציני, בעל מחויבות ואחריות. בעל ספר משלי ניסח בצורה חדה את הקשר העמוק בין חיים דתיים לחיים מוסריים:

שֵׁשׁ הֵנָּה שָׂנֵא ה׳, וְשֶׁבַע תּוֹעֲבַת נַפְשׁוֹ
עֵינַיִם רָמוֹת, לְשׁוֹן שָׁקֶר, וְיָדַיִם שֹׁפְכוֹת דָּם־נָקִי.
לֵב חֹרֵשׁ מַחְשְׁבוֹת אָוֶן, רַגְלַיִם מְמַהֲרוֹת לָרוּץ לָרָעָה.
יָפִיחַ כְּזָבִים עֵד שָׁקֶר, וּמְשַׁלֵּחַ מְדָנִים בֵּין אַחִים.[29]

מנקודת מבט זו התמיהה גדולה – כיצד, אם כן, חרדים, האדוקים בדתם, מנהלים חיים בלתי מוסריים? ומה בחייהם הדתיים יש בכוחו לעצב את אופיים כאנשים ונשים כאלה?

29. משלי ו׳, ט״ז-י״ט.

לעיתים אני מתאר לעצמי איש או אישה חרדיים הקמים משנתם לעבוד את עבודת הבורא. הם נוטלים ידיים ומברכים, אומרים ברכות השחר. ואז, ברווח הקטן שמותירים להם הכוחות התרבותיים והקהילתיים המופעלים עליהם, עולה בהם מחשבה הקשורה במלחמה המתנהלת בימי כתיבת מסה זו בצפון ובדרום ובחטופים ובחטופות הנמקים במנהרות חמאס. בתחילה הם חושבים על לימוד התורה המשמר את עם ישראל ואחר כך, משמחשבה זו לא מרגיעה אותם בגלל מופשטתה, הם חושבים "אפשר לחשוב שאנחנו היחידים שלא מתגייסים, ואנחנו, בלימוד התורה פועלים למען עם ישראל". אחר כך מתגנבת המחשבה "מי שמך דדמא דידך סומק טפי",[30] והם מנערים אותה מעליהם ופונים לעמל יומם. הם רואים בעיה בנטילת קצבאות מן המדינה שאיתה הם לא מזדהים, אבל גם מחשבה זו מסולקת בטיעון ש"כולם לוקחים" ו"אנחנו תורמים את חלקנו. הטענות שחלקנו בתשלום המיסים קטן יותר הן שקריות". הם חווים את אי־המוסריות הנגועה בשורשי החיים ממש – אי־השתתפות בעול החובות אבל הנאה מן הזכויות, נטילת כספים מן הקבוצה בזמן שתחושת השייכות איננה שלמה ואף מעורערת, ובו בזמן נטילת הזכות לקבוע למשתתפי הקבוצה בענייני חיים ומוות – אי־המוסריות הזו מבצבצת ועולה מתוך ההוויה שלהם, אבל הם ממשיכים לחיות בה. החברה החרדית היא קבוצה בעלת נורמות חברתיות הדוקות, ובה לחצים חברתיים ניכרים. אבל לחרדים ולחרדיות עדיין עומדת חירות מסוימת, מחשבתית ומעשית, ועל כן הם, במובן מסוים, מכריעים בכל בוקר לחיות חיים לא מוסריים. היסוד הלא מוסרי הזה מקבל ביטוי קונקרטי. חרדים מעודדים את ילדיהם ללמוד תורה, הם אינם משקיעים בלימוד מדעים ומתמטיקה אשר הכרחיים לצורך קיום של חברה, בכל תחום שהוא, החל מביטחון ובריאות וכלה בתכנון

30. בבלי, סנהדרין, דף ע"ד, עמוד א.

ובנייה וקיום מסגרת אפשרית לפעילות עסקית. אבל כשהם נתקלים בבעיה הם פונים לאותם אנשים ונשים שכן השקיעו בתחומים אלה.

ניתן, כמובן, לטעון שחרדים אינם שונים מבני אדם אחרים ושהדת כאן היא רק אמצעי במקרים מסוימים וצינור במקרים אחרים לניתוב של יצרים הקיימים משחר האנושות. אלא שמדובר בקבוצה שההלכה היא מוקד חייהם של חבריה והגרעין שסביבו הם מתנהלים. ההלכה אינה מבחינה בין משפט ובין מוסר ובין הפרטי לציבורי, והיא חלה בכל תחומי החיים. הכוונת ההתנהגות של ההלכה איננה רק בתחום המעשי אלא גם בתחום האמונות והדעות. בהלכה כללים משפטיים רבים שמטרתם הראשונה היא עיצוב התודעה כלפי האחר וחינוך לסולידריות, לאהבת האחר ולזיכרון העבר, וזאת בניגוד למערכת המשפט הליברלית המחויבת לעקרון הנזק.[31] אם כן, חוזרת ועולה השאלה – כיצד החיים הדתיים שלהם, שיש בהם פוטנציאל לקיום חיים מוסריים ולעיצוב אדם רגיש, עניו ומודע, מובילים אותם לחיות חיים לא מוסריים?

אחת הסיבות האפשריות לתופעה מפתיעה זו היא טשטוש היחס בין אמונה באל ובין התייחסות אליו כאל עובדה מוגמרת. אמונה היא תופעה כלל־אנושית. יש בה מענה טבעי לחוסר הוודאות הכרוך בקיום האנושי ולמסתורין שיש ביקום. בספרו השוקעים והניצולים כותב פרימו לוי (Levi) על קנאתו באנשי האמונה במחנה:

> עולמם היה רחב יותר משלנו, מתפשט יותר במרחב ובזמן, ומעל לכל: מובן יותר. היו להם מפתח ונקודות אחיזה, היה להם מחר בן אלף שנה, שאפשר כי למענו יש טעם להקרבה עצמית, מקום במרומים או על פני האדמה, שבו יד הצדק והחמלה על העליונה

31. בתרגום חופשי שלי: "המטרה הצודקת היחידה שלשמה יכולה חברה מתורבתת להפעיל כוח על אחד מחבריה בניגוד לרצונו היא כדי למנוע נזק לאחרים. טובתו האישית, הפיזית או המוסרית איננה צידוק מספיק" – John Stuart Mill, *On Liberty* (Yale University Press, 2003) (Ed. David Bromwich and George Kateb): 80

או תהיה על העליונה, בעתיד אולי רחוק אבל בטוח.[32]

היהדות הרבנית השכילה, לאורך דורות, להפריד בין המציאות ובין האמונה באל. כך, למשל, הועלתה על נס העבודה לשם פרנסה, הליכה לרופאים לרפואה ולאנשי מקצוע לצורך תיקון המציאות, כל זאת לצד האמונה באל.[33] בשנים האחרונות דומה שהאמונה, אצל חרדים אבל גם אצל הציבור החרד"לי, מקבלת אופי של עובדה מוגמרת. הדברים באים לידי ביטוי בדיבור על האל ועל דרכיו ופעולותיו בעולם ללא שמץ של ספקנות, לא רק כחלק מנוסח התפילה אלא כחלק מחיי היום־יום. "העולם הבא", שעליו האדם איננו יודע מאומה, הופך בדבריהם ליש אונתולוגי. רבים מן הכללים המשפטיים בהלכה מכוונים להנכחת האל בחיי המאמין בדיוק בגלל הפער הזה בין האמונה ובין המציאות,[34] ואילו בחברה החרדית דומה שמנסים לאיין את הפער הזה לגמרי. למעשה, התייחסות מילולית חוזרת ונשנית לאלוהים ולעולם הבא כאילו הם עניין שבעובדה, מעודדת חיים שבהם המציאות עצמה מעוצבת על פי האמונה. אמור מעתה: בחברה החרדית ההלכה אינה מגיבה למציאות ומשתנה בעקבותיה, אלא המציאות העובדתית מעוצבת מחדש בצל האמונה (תגובת חלק המאמינים להתאסלמותו של שבתי צבי שהיא חלק מהליך הגאולה, כמשל). הדיבור התכוף על

32. פרימו לוי, השוקעים והניצולים (עם עובד/ספרית אפיקים, 1991), ע' 113.

33. ראו למשל עמדת רבי ישמעאל מתקופת התנאים שלפיה הציווי המופיע בפתיחת ספר יהושע, "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", אין לפרשו באופן מילולי. יש לשלב את לימוד התורה עם עבודה המקיימת את בעליה. ראו גם עמדת האמורא הבבלי אביי ש"הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן" – תלמוד בבלי, דף ל"ה, עמוד ב'. וראו כמובן, עמדתו המפורסמת של גדול חכמי ההלכה בכל הזמנים, הרמב"ם: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכבה מאור הדת" – רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד תורה, פרק ג', הלכה י'.

34. דוגמה מובהקת לכך היא הפנייה לאל בגוף שני בברכות: "ברוך אתה וכו'...".

עניינים מטאפיזיים כמו אלוהים ועולם הבא או על לימוד תורה כמשמר את העם והמדינה כדברים מוחשיים, ללא כל ספקנות, מאפשר לחרדי ולחרדית הימנעות ממתן דין וחשבון מוסרי לעצמם, כיוון שהוא יוצר מציאות אלטרנטיבית שמעצבת האמונה ומרחיקה בין האדם המאמין ובין המציאות. מרחק זה הוא שמאפשר את החיים הלא מוסריים של החרדים הואיל וניתנת להם האפשרות לדבר על מוסר ברמה התיאורטית, אבל חיים מוסריים ניתן לחיות רק ביחס למציאות עצמה. דילמות מוסריות עולות מתוך מפגש עם המציאות, והן מצריכות הכרעות יומיומיות בשל מורכבותה של המציאות והיותה רבת גוונים.

סעיף 2 להצעת חוק יסוד: לימוד תורה קובע כי: "מדינת ישראל כמדינה יהודית רואה חשיבות עליונה בעידוד לימוד התורה ולומדי התורה, ולעניין זכויותיהם וחובותיהם יראו במי שקיבלו על עצמם להתמסר לתלמוד תורה לתקופה ארוכה כמי שמשרתים שירות משמעותי את מדינת ישראל והעם היהודי". לימוד תורה הוא אכן ערך חשוב ביהדות, וראוי שיהיה לו מעמד מיוחד במדינה היהודית. אלא שהסעיף מעגן את הטשטוש בין המטאפיזי לפיזי המתממש בחייהם של חרדים ומחיל אותו במסגרת משפטית כזכות חוקתית. ההשלכות של מהלך כזה הן מעבר לסכנות הקשורות בפגיעה בזכות לשוויון באמצעות חוק יסוד. מה שהופך את החוק הזה לחוק דתי איננו העובדה שהוא מעלה על נס את לימוד התורה (כאמור, ערך חשוב ביותר) אלא חוסר ההבחנה בין המציאות ובין האמונה. השחצנות המאפיינת את הציבור החרדי בשנים האחרונות יכולה גם היא להיות מוסברת על רקע הניתוק הזה מן המציאות, שכן, כפי שראינו, ענווה וסבל קשורים זה בזה, וסבל אפשרי רק בעמידה לנוכח המציאות. כך גם לגבי השימוש במדע וברפואה – במצב כזה ניתן בנקל להידחק למציאות אלטרנטיבית שבה הרופאים והרופאות נתפסים ככלים לשמירה על בריאותם של שליחיו של האל בעולם – החרדים והחרדיות.