

יובל שרלו

שיח אהבה תורני פומבי – אפשרי ?

הספרות, הציור והחיטוב עומדים להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים המוטבעים בעמקי הנפש האנושית. וכל זמן שחסר גם שרטוט אחד הגנוז במעמקי הנפש שלא יצא אל הפועל, עוד יש חובה על עבודת האמנות להוציאו...¹ (הרב קוק, הקדמה לשיר השירים).

מילים יסודיות אלה כתב הרב קוק כמעין הקדמה לספר שיר השירים². ספר שיר השירים מהווה אתגר עמוק לאנשי אמונה הרואים בו לאור הדרכתו וקביעתו של רבי עקיבא, את קודש הקודשים של הספרות התנכית. הפרשנות המסורתית החד-משמעית של מגילה מופלאה זו היא פרשנות אליגורית. הספר אינו עוסק בשיר אהבה שבין איש ואישה במובן האנושי של המילה, כי אם מהווה משל ליחסי אדם ואלוקיו, בין אם מדובר באליגוריה היסטורית, ובין אם מדובר במשל הדן בעולמו הקיומי של האדם³. ברם, העובדה כי המשל עצמו כתוב בשפה ארוטית מחייבת הקדמה ומבוא לעצם קיומה של זו בתנ"ך, ולעיימות עם המגמדים את גובה קומת שיר השירים ומדברים עליו כשיר אהבה פשוט. לפיכך, כתב הרב קוק, שהיה הרב הראשי הראשון לארץ ישראל, מעין מבוא לשיר השירים, וכפתיחה למבוא דן בעצם קיומה של שפה פומבית זו בעולמו של האדם המאמין, ואף להיות מובעת בתחומי האומנות השונים⁴.

הרב קוק לא תחם את דבריו לעיסוק האומנותי בהיבטים שונים של הטבע אלא הרחיב את דבריו גם לאהבה הרומנטית. כדי להסיר ספק, וכדי שלא ניתן יהיה לצמצם את דבריו לאהבה אפלטונית או לאהבת אדם לאלוקיו בלבד, הדגיש הראי"ה קוק זצ"ל כי דבריו מכוונים אל האהבה הרומנטית שבין איש ואישה: ...זעזועי הנפש שמצד רגשי האהבה הטבעית, שנוטלת חלק גדול במציאות, במוסר ובחיים,

הם ראויים להתפרש ע"י הספרות בכל הצדדים שבהם היא מוציאה אל הפועל את הגנוזות...

בשורתו של הרב קוק לקהל המאמינים היוותה מהפכה של ממש. לא ניתן להצביע על הוגה דעות תורני במאות השנים האחרונות, ובעיקר לא עם צמיחת הרנסנס וההשכלה, שכתב על העיסוק האומנותי לכתחילה. לאמתו של דבר אין אנו יודעים למה בדיוק התכוון הרב קוק, שכן אין לנו מידע של ממש לא על יצירות העוסקות בתחום האהבה הרומנטית שכתב על אף העובדה שהוא שלח ידו גם בשירה, ולא על

¹ הציטוט קטוע כאן מבחינה מתודית בלבד. להלן נדון בהמשכו של ציטוט זה.

² על הרקע למאמר ראה: באורו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 514, בהערת הפתיחה. שם גם מצוי הנוסח המלא של ההקדמה.

³ על סוגיה זו ראה מסתו של הרב סולובייצ'יק "ובקשתם משם", בתוך: איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים 1979, עמ' 119 הערה 1.

⁴ עד לפני כמה שנים לא הגיעו לידינו כתביו של הרב קוק כפי שיצאו תחת ידו, אלא לאחר סינון קפדני ושינויים שערכו בכתביו בעיקר בנו וכן הרב דוד הכהן זכר צדיקים לברכה. הנוסח המודפס כיום בכמה מהמקומות בהם הדפיסו את המאמר בו אנו עוסקים הוא "הספרות ציורה וחייטובה". נוסח זה מעדן את דבריו של הרב קוק, ובו הוא מתמקד בעיקר בספרות. ולא מרחיב את דבריו לאומנות הפלסטית ולפיסול. על פולמוס פרסום ספריו של הרב קוק באופן מצונזר ראה מאמרו של חגי סגל "אורות באופל", בכתב העת "נקודה" גיליון 113, ג' באלול תשמ"ז, ובפולמוס בגיליונות שלאחר מכן. ראה גם מאמרו של אבינעם רוזנק, מי מפתח מקבצים גנוזים של הרב קוק? תרביץ סט ב (תש"ס), עמ' 257-291. לפני כמה שנים יצאו פנקסיו של הרב קוק כמעט ללא שינוי תחת הכותרת "שמונה קבצים".

ספרים שבהם ראה התגשמות של חזונו בדבר העיסוק בספרות האהבה⁵. ניתן היה לצפות כי בעקבות עמדתו העקרונית של הרב קוק, והשפעתו הניכרת על העולם התורני הציוני-דתי ועל האידיאולוגיה שלו, כי פרץ של יצירה ישטוף את בתי המדרש של עולם זה, ולמצער יתקיים מעגל רחב של שיח רומנטי פומבי. עמדתו של הרב קוק בתחומים אחרים⁶ עיצבה את בתי המדרש של הישיבות הציוניות דתיות, וניתן לומר שהן נבנו לאור חזונו. לא זו בלבד, אלא שדבריו של הרב קוק נתלו באילן גבוה מאוד. אנו מוצאים בתנ"ך עיסוק פומבי בשפת האהבה, והכתוב אינו נמנע מדבר בה נכבדות, לציין את יפי חלק מהדמויות ולדבר בהן גם כאשר אין מדובר באלגוריה כי אם בדמויות ממשיות. גם דברי חכמינו בתורה שבעל פה שותפים בשיח זה בהיקפים גדולים. אף על פי כן, לא זו בלבד שהעולם התורני הרחב של היום אינו עוסק בסוגיות אלו בפומבי, עוד אנו מוצאים כי אפילו ממשיכי דרכו של הראי"ה מונעים עצמם מלהביא את שפת האהבה לרשות הרבים, ואף אוסרים את הדבר⁷.

עובדה זו נובעת מדברי הרב קוק עצמו. שכן הרב לא הסתפק בקביעת היחס החיובי לספרות הרומנטית, אלא אף שרטט את גבולות הספרות. בניגוד לעולם התרבותי הליברלי מערבי, אשר אינו מכפיף את האומנות והספרות בכללה לחובה אתית ומוסרית מכל סוג שהוא, כי אם מביט אל העוצמה האומנותית לעצמה, כפף הראי"ה את האומנות לשליחות הגדולה שהוטלה עליה. בכל אחת מהפיסקאות שצוטטו לעיל קיימת הגבלה. בדברו על היחס לציור לחיטוב ולפיסול באופן כללי הוא ממשיך וכותב:

מובן הדבר, שרק את אותם האוצרות, שבהפתחם מבסמים הם את אויר המציאות, טוב ויפה לפתח. "מכל דיבור ודיבור אמנם אותם הדברים הגנוזים, שקבורתם היא ביעורם, להם מתוקנת היתד שעל אזינינו לחפור ולכסות. ואוי לו למי שמשמש בתידו לפעולה הפכית, למען הרבות באשה:.

הספרות והשיח הפומבי בדבר הרומנטיקה הם חלק בלתי נפרד מהחתימה לתיקון עולם וקידומו. אין הם עומדים לעצמם, ואין לדבר על אומנות חופשית שאינה משועבדת לדבר כי אם לאומן עצמו. אליבא דראי"ה קוק, אין בעובדה שתופעה מסוימת טבעית די כדי להעניק לה את זכות הפומביות. כדי לבאר את דבריו הוא מרחיב את המשמעות של המצווה המחייבת את הלוחמים לעשות את צרכיהם מחוץ למחנה⁸. גם עשיית צרכיו של אדם היא מעשה טבעי, אך אנו נצטוונו במקרא קודש לכסות את צאתנו. מפסוקים אלה פיתח הראי"ה קוק משנה שלמה בדבר היחס הראוי שבין הטבעיות, האתיקה, והשיח הפומבי האומנותי והפילוסופי. על האומנות להיבחן לאור תרומתה לביסוס העולם והעצמתו, וכך גם חייב להיבחן השיח הרומנטי הפומבי. כל תופעה תימדד לאור שאלת קידום העולם והשפלתו. מעבר לכך, על האדם הראוי לעסוק בסוגיות אלה להיות "שר קודש", כדי שעיסוקו זה יהיה לברכה ולא לקללה. לא כל אחד

⁵ במקום אחר ניסתי לבחון את יחסו של הרב קוק ליצירות קונקרטיות, ראה ספרי וארשיך לי לעולם, רמת הגולן תשנ"ו, עמ' 224, הערות 8, 9.

⁶ דוגמה לדבר: עמדתו בדבר הרחבת לימוד התורה מלימוד ההלכה גם לעולם הפילוסופי והמחשבתי של היהדות, ראה דבריו בפרק "מעט צרי" בראש ספרו אדר היקר, ירושלים תשל"ג.

⁷ ביקורת על תהליך זה ראה במאמרו של אחיטוב יוסף, צניעות בין מיתוס לאתוס, עין טובה (תשנ"ט) עמ' 224-263. בדבריו אנו חולקים על חלק ממסקנותיו.

⁸ ראה הגדרת המצווה בספר המצוות של הרמב"ם: "והמצווה הקצ"ב היא שציונו כשיצאו חיילותינו למלחמה שנכין דרך חוץ מן המחנה לצאת העם בו ולא יעשה כל איש צרכיו בכל מקום ובין המלונות כמו שיעשו האומות. והוא אמרו יתעלה ויד תהיה לך וכו'...".

ראוי לבוא בשערי הרומנטיקה וביטוייה האומנותיים, ותהליך תשובה עמוק חייב להתחולל לפני שיכול האדם לבטא את עולמו הרגשי בפומבי.

גם הפיסקה העוסקת באהבה הרומנטית שבין איש לאשתו מכילה הגבלה של ממש:
...אבל בשמירה היותר מעולה מנטיה לצד השכרון שיש באלה הרגשות, שמהפך אותם

מטהרה טבעית לטומאה מנוולת רק אנשי קודש ראויים להיות שרי קודש.

הראי"ה קוק שרטט את העיקרון המבחין בין אסור למותר, אך לא האריך דיו לבאר כיצד לקבוע את אמת המידה אשר תבחין בין יצירה המבסמת את העולם לבין יצירה המסיגה אותו אחור. סביר להניח כי בשל כך לא חוללה קריאתו לעסוק בספרות הרומנטית מהפכה של ממש – איככה יעיד אדם על עצמו שהוא "שר קודש" עד שיראה עצמו ראוי לעסוק בשירה הרומנטית מנקודת מבט הקודש? כיצד ניתן לבחון האם מדובר בתהליך העלאת העולם או בדרדורו. ככל הידוע לי, אף שעברו כמאה שנים מיום כתיבת עמדתו של הרב קוק, לא יצאה יצירה אומנותית של ממש מבית המדרש של הרב קוק זצ"ל.

כיוון שכך, אנו מוצאים כי בדרך כלל לא ניתן לדבר על ספרות רומנטית אמונית. קשה להצביע על יצירה אחת העוסקת בענייני אהבה שיצאה לאור, ובוודאי שאין לדבר על תחומי אומנות אחרים. גם ספרים העוסקים ברומנטיקה בעולמה של היהדות נדירים מאוד, ואין אנו מוצאים אותם תדיר בשדה הספרותי והעיוני. תופעה זו מחייבת ביאור – הרי אין היהדות עוינת את האהבה, ואין היהדות עוינת בדרך כלל את הדיון הפומבי ואת העיסוק בכל השאלות המצויות בעולמו של האדם. היהדות טוענת תדיר כי עולמה כולל בתוכה את כל המציאות כולה – "הכל שפוט" – ואין דבר שאין כלפיו התייחסות הלכתית ואמונית⁹. כל מקורות היהדות הקדומים מתייחסים לאהבה שבין איש ואשתו כעניין הראוי לעסוק בו, ומשתמשים בדימויים הלקוחים מהעולם הרומנטי. אף על פי כן, בשדה הציבורי הרומנטי בימינו כלל אין היהדות תופסת מקום, ומציאות זו אומרת דורשני. האם המסקנה היא כי שיח האהבה נדחה אל מחוץ לגבולות המותר? האם חל שינוי בהשקפת עולמה של היהדות?

ב

כדי לענות על שאלה זו יש לברר מן היסוד מהו יחסה של היהדות לעולם האהבה – בין אם מדובר בעצם קיומה בחדרי חדרים, ובין אם מדובר בשיח הפומבי אודותיה ואורחות דרכה. מובן כי כדי לעסוק בבירור זה יש להקדים לה את ההסכמה בדבר הכלים מהם אנו יכולים לשאוב מונח כמו "עמדתה של היהדות" בדבר העיסוק הפומבי בשפת האהבה. הקדמה זו נתבעת מכוחה של המודעות העמוקה לקושי בשימוש במילה "יהדות" – אלפי שנות יצירה, בהלכה ובאגדה, בפילוסופיה ובמוסר, בכתב ובעל פה, על ידי גוונים שונים של ממשיכי המסורת יחד עם פורצי דרכים חדשות – תהא זו יומרה ללא כיסוי לדבר בשמם של כל אלה תחת כותרת אחת. שאלה זו אינה תחומה בשאלת מיהו המייצג את היהדות בלבד, כי אם מתרחבת לשאלה מתודולוגית אחרת, הנוגעת לשאלה באילו תחומי עיסוק ניתן למצוא את התשובה לשאלה מהו

⁹ ביקורת על עמדה זו ראה אצל שטרן ידידיה צ, מדינה משפט והלכה, ירושלים תש"ס. על אף הביקורת ניתן לומר כי עמדתו היא עמדת יחיד, ופוסקי ההלכה מחד גיסא ונאמניה מאידך גיסא חיים בתפישת רוחנית שההלכה מקיפה את תחומי החיים כולם, כפי שהוא עצמו מציין במאמרו.

יחסה של אותה יהדות לאהבה¹⁰. מאמר זה מבוסס על ההנחה כי בשני מקומות עיקריים ניתן למצוא את הבסיס ואת המקור לדיון. ראשון בהם הוא המקומות המובהקים בהם עוסק הדיון התורני על כל היבטיו באהבה. בדרך כלל מדובר באהבה שבין איש לאישה, אם כי לא תמיד, והכתוב עוסק גם באהבת דוד ויונתן ובאהבת אב לבנו. ברם, כלי נוסף עומד לרשותנו, והוא המשל המקראי וזה המצוי בעולם של חז"ל, בבחינת בא ללמד ונמצא למד. בשעה שבאו המקורות השונים לעסוק באלוקות וביחס בינם לבין האדם לא מצאו דימוי טוב יותר מאשר אהבת איש ואישה. פסוקים רבים במקרא עוסקים בדימוי זה¹¹, וכן מאמרי חז"ל מרובים מדברים בשפת האהבה בשעה שהם עוסקים ביחסי אדם ואלוקים. לפיכך, ניתן לפסוע בדרך חזרה, וללמוד מדרכי האהבה שבין אלוים ואדם, לאחר ההבדלה הראויה בין הקודש העליון ובין הקודש התחתון, את דרכי האהבה שבין איש ואישה. העובדה כי המשל נוקט בשפת הרומנטיקה מלמד על ההתר, ואולי אף על החובה, לקיים שיח פומבי גם על האהבה עצמה, ולא רק על היותה כלי לדמות את הכיסופים האנושיים אל האלוקות¹².

מה ניתן ללמוד ממקורותיה הקדומים של היהדות על העיסוק בשפת האהבה?

א. ראשית, האהבה היא חלק בלתי נפרד מהוויית האדם. לא זו בלבד שכל מקורות היהדות אינם מקדשים מלחמה על האהבה, עוד הם מציינים אותה באופן מתמיד כשייכת למחוזות הטובים של המציאות. האהבה שוררת בין אבות האומה ואמהות, ובמקום שיש "שנאה" היא מוזכרת¹³; היא

¹⁰ אחת התשובות לשאלה זו היא הקביעה שההלכה מהווה את חוט השידרה לאורה יש לבחון את היהדות. עמדה זו נובעת משני כיוונים. ראשון בהם הוא הטיעון שההלכה היא פרי התפתחות "טהורה", ללא השפעות חיצוניות ממנה סבלה לדוגמה הפילוסופיה. טיעון זה מצוי בדברי הרב סולובייצ'ק: "מחשבת ישראל בימי הביניים נארגה על ידי הוגים גאונים כהרמב"ם, רבי סעדיה גאון, רבינו בחיי ואחרים, וכולם היו מושפעים מי פחות ומי יותר מהפילוסופיה היוונית. מסיבה עקרונית זו עלינו לפנות אל אותם המקורות שבהם היהדות בטהרתה היא דומיננטית, ואלה הם מקורות ההלכה. על ההלכה היהודית המקורית אפשר וצריך לסמוך, היא הייתה מנותקת מן העולם החיצוני ולא הייתה מושפעת הרבה מגורמי חוץ. אנשי ההלכה היו מעין חבורה ייחודית לעצמה, ההשקפה היהודית באה לידי ביטוי ברור בהלכה דווקא" (האדם ועולמו, עמ' 20). טיעון שני מצוי בדברי פרופ' ליבוביץ, המבסס את דבריו בעיקר על הטיעון האמפירי, ראה לדוגמה את דבריו בספרו אמונה היסטורית וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 114-117. בדבריו לא צעדנו בכיוון זה, דומה שאף הרב סולובייצ'ק מיתן את עמדתו במקומות שונים, ראו לדוגמה: "וכשהתורה האריכה בבריאת העולם וסיפרה לנו על עשיית שמים וארץ וכל צבאם, לא באה לגלות סודות קוסמוגוניים ורזי עולם מטפיסיים, אלא להורות הלכה למעשה. פרשת מעשי בראשית היא פרשת הלכה קבועה לדורות, שגופי תורה כלולים בה, כמו פרשת קדושים או משפטים. אם התורה פתחה את מגילת היצירה לפני האדם, אז הלכה אחת מוכחת ממידה זו, כי חייב הוא להתעסק ביצירה ובחידוש הבריאה (איש ההלכה תשל"ט, עמ' 84).

¹¹ על משמעות עולם הדימוי בשעה שנידונות במקרא סוגיות האמונה, ראה את פרק הסיום לספרי אחרון נרוצה, תל אביב 2003, עמ' 421-510.

¹² חומר רב בסוגיה זו ניתן למצוא בספריו של הרב נפתלי רוטנברג: בעקבות האהבה, ירושלים תש"ס; אילת אהבים, תל אביב 2004.

¹³ ראה בראשית כט יח "ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה" מול שם לא "וירא ד' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה". על יחסי יעקב עם רחל ולאה ראה מאמרי אשר בנו שתייהן את בית ישראל, בתוך: כתנות אור, ירוחם תש"ן, עמ' 413-422. תפיסה אחרת של הסוגיה מופיעה בספרו של הרב משה בלייכר, למהלך הפרשיות (ללא שנת הוצאה), עמ' 199: "מתוך כך יש להבין גם את יחסיהם של יעקב ולאה. כאשר התורה אומרת "וירא ד' כי שנואה לאה" כמובן אין הכוונה חלילה לשנאה במובן המקובל אצלנו. הרי בפסוק הקודם מפורש ויאהב גם את רחל מלאה. באופן פרטי ודאי אוהב יעקב את לאה, לא פחות מכפי שהוא אוהב כל אדם. אלא שמצד המגמה השלמה והכללית יעקב רואה ערך גדול הרבה יותר ברחל, וממילא הוא אינו רואה צורך בלאה".

מוזכרת באופן דו צדדי, לרוב אהבת איש לאישה, אך גם פעם אחת כאהבת אישה לאיש¹⁴; היא מחלחלת להגדרת נורמטיבית של יחסי זוגיות ראויים¹⁵, ועוד ועוד.

ב. האהבה משמשת כלי ראוי לעיסוק פומבי. כאמור לעיל, שני סוגים של מקורות מובהקים מלמדים על כך. ראשון בהם הוא העיסוק האינטנסיבי בה מיניה וביה, והמקורות שצוינו בסעיף הקודם הם קומץ משפע המקורות הדנים באהבה. סוג שני הוא העובדה שהאהבה משמשת משל לגיטימי ואינטגרלי בעולם הנבואה ומדרשי חכמים.

ג. ישנו גבול ברור וחד לעומק החדירה של העיסוק הפומבי בשפת האהבה. אין המקורות הגלויים עוסקים במגע הפיזי המבטא את האהבה. על אף העובדה שאנו מוצאים בשיר השירים ובמקומות רבים אחרים תיאורים של חיבוק ונישוק, אין העיסוק הפומבי ממשיך מעבר לכך, ואין הוא מתאר את מעשה האהבה עצמו¹⁶. הרמב"ם¹⁷ טען אחת הסיבות ששפה העברית קרויה לשון הקודש נובעת מכך שלא זו בלבד שאין היא עוסקת במעשה האהבה, אין גם מילים תנכיות לאבר המין, והם נרמזים בלבד. אמנם, חלקו עליו ראשונים¹⁸, וטענו כי קביעה זו אינה נכונה לא במישור האמפירי ובוודאי שלא במישור השיפוטי, אולם עצם הטעון מלמד על קו ברור ותחום.

ד. הכתוב אינו עוסק רק בעוצמותיה ובהיבטיה החיוביים של האהבה, כי אם גם מזהיר מפניה לא אחת כמו בספר משלי פרק ה. הוא מכיר היטב את הסכנות הגדולות הטמונות באהבה ובשפתה, ובעיקר סכנת ההתפתות והעדפת האישה הזרה על פני זו שכרתה ברית נאמנות, או הליכת אישה אחרי מאהבים ושכחת בעל הנעורים. עמדה זו מהווה עמדת יסוד בעולמה של תורה בכלל, שכן לעולם תימצא האזהרה מפני ההפרזה ההופכת את הערך החיובי לשלילי¹⁹.

ה. אין האהבה עומדת לעצמה. אמנם הכתוב מציין כי "על כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י, יב), אולם אין אנו מוצאים את האהבה מנותקת מיסודות המוסר, הצניעות, השמירה על כבוד האדם וכדו'. דברים אלה דומים לדברים בהם פתחנו את דברינו, שאין אנו מוצאים ערך העומד בפני עצמו, ולעולם מצויים ערכיה של היהדות בשדה בו הם פוגשים האחד את השני ומגבילים האחד את השני. כאשר מדובר באהבת אישה "רעה" הכתוב מגנה את הדברים, ואין הוא מעריך את האהבה כעניין העומד לעצמו ובעל זכות קיום עצמאית המנותקת מהקשר הכללי.

¹⁴ שמואל א יח, כח: "וירא שאול וידע כי ד' עם דוד ומיכל בת שאול אהבתהו". ראה על כך אצל הרב אמנון בזק, מערכת היחסים בין דוד למיכל על רקע יחסי יעקב ורחל, בתוך: מגדים לו, עמ' 65-75.

¹⁵ יבמות סב ע"ב: "תנו רבנן: האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא".

¹⁶ אחד המקומות היפים המוכיחים טענה זו הוא תיאור נישואיו של המלך בספר תהילים. המשורר עוקב אחר כניסת הכלה החדשה אל חדרו של המלך וסגירת הדלתות, ואין הוא ממשיך הלאה בתיאורו: "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך. ויתאו המלך יפך כי הוא אדניך והשתחוי לו. ובת צר במנחה פניך יחלו עשרי עמ. כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה. לרקמות תובל למלך בתולות אחריה רעותיה מובאות לך. תובלנה בשמחת וגיל תבאינה בהיכל מלך" (תהילים מה, יא-טז). התיאור עוצר בכניסתה פנימה ואינו ממשיך לתאר את המתחולל בחדרי החדרים.

¹⁷ מורה הנבוכים ג, ח.

¹⁸ רמב"ן, פירוש על התורה, שמות ל, יג.

¹⁹ הרב קוק ניסח עיקרון זה כעיקרון קטגורי: "...נזהרים אנו משכרון והפרזה, אפילו מהדברים היותר נשגבים ונעלים. הצדק הוא נר לרגלנו, ואנחנו קוראים במקרא קודש 'אל תהי צדיק הרבה'. החכמה היא אור חיינו ואנחנו אומרים 'אל תתחכם יותר',

לא ניתן להכחיש כי באופן מעשי נוטה ההתנהגות המסורתית היהודית להעצים דווקא את ההגבלות ולא את העונג והנו שבאהבה הפומבית. התנהגות זו מנחה את נושאי מסורתה של היהדות, על אף העובדה שיש בסיס רחב להופעתה הפומבית הציבורית של האהבה. מפני מה אפוא מרחף חותם מתמיד של הגבלה על העיסוק הפומבי באהבה? מפני מה אין היהדות מניחה לאדם לשלח את דמיונותיו ואת עולמו הרגשי לחופשי, ואין היא מתירה לו להביא לידי ביטוי משוחרר מכבלים את עולמו הרגשי? מהי אותה בשורה ביחס לאהבה שאת רוחה מבקשת היהדות להשרות על פני המציאות בדרכה המיוחדת, המעצימה את תדמיתה כמי שהיא עוינת את האהבה ואינה רואה בה אבן יסוד לקיומו של האדם? דומה שניתן להציב סיבות שונות, המלמדות על התיקון אותה מבקשת היהדות לתקן בעולמה של האהבה:

1. אינטימיות:

באופן שיטתי ועקבי מציינת היהדות את האהבה כעניין אינטימי, עד שאינטימיות היא חלק בלתי נפרד מהגדרתה. שורשה של עמדה זו שתול ביחסי אלוקים ואדם. התורה מדגישה כי אחד ההבדלים העיקריים בין עבודת האלוהים הזרה לבין עבודת האלוקים התורנית היא ההצנעה. המקום בו בחרו עובדי האלילים לבנות את מקדשיהם הוא בראש ההרים, ובכל מקום פומבי. תפיסה גיאוגרפית זו חוזרת ונשנית כל אימת שהתורה מתארת את ההבדל בין העבודה הזרה לבין עבודת אלוקים²⁰. פומביות העבודה הזרה באה לידי ביטוי גם ברעיון מקדשי הגבול – המקדשים המקומיים נבנו דווקא בגבולות הנחלה, הגדירו את הטריטוריה של האל המקומי השולט ומגן על המקום, והפגינו את קיומו לעין כל. לעומת זאת, אחד היסודות המובהקים בקביעת מקום בית המקדש הוא ההצנעה. התורה מדגישה כי אמנם ירושלים גבוהה היא²¹, ובחזון אחרית הימים אף נאמר "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד' בראש ההרים ונישא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים" (ישעיהו ב,ב). ברם, אין בית המקדש בנוי בירושלים במקום הגבוה ביותר. את ארבע צידי הר הבית מקיפים הרים גבוהים ממנו²², ותכונה זו נאמרה במפורש על ידי משורר ספר תהילים: "ירושלים הרים סביב לה" (תהילים קכה, ב)²³. אין מדובר במקום גיאוגרפי בלבד, כי אם בעיצוב ארכיטקטוני של בית המקדש. המקום המקודש ביותר – קודש הקודשים – מוצנע מעין רואה, וזר לא יקרב אליו. אין מקום ההתקשרות של אלוקים ואדם גלוי לעין כל, ואליו יכול להיכנס רק האדם הקדוש ביותר ביום הקדוש ביותר. קודש קודשים זו מדומה במקרא לחדר המיטות²⁴. ההסתרה והצניעות אינן רק תנאי לאהבה זו, אלא הן חלק מהגדרתה המהותית.

²⁰ 'אכל דבש הרבות לא טוב'. זהו הכלל המקיף את כל חוג חיי עם עולם. מעולם לא נתמכר לאידאה פרטית אחת במידה זו, עד שנהיה טובעים במצולותיה עד לבלי יכולת לתן לנו קצב ומדה להרחבת ממשלתה. " (איגרות הראי"ה א, עמ' רה).

²¹ ראו לדוגמה: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם את אלוהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" (דברים יב,ב); "והוא את כל אלה לא עשה, כי גם אל ההרים אכל ואת אשת רעהו טמא" (יחזקאל יח,יא).

²² דברים יז, ח: "...וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' אלקיך בו".

²³ הר הצופים, הר הזיתים, ארמון הנציב ומה שמכונה היום הר ציון.

²⁴ חכמינו ביארו כי ברכת משה העוסקת בנחלת בנימין מלמדת אף היא על תכונה זו: "לבנימין אמר ידיד ד' ישכן לבטח עליו חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן" (דברים לג,ב). בין הכתפיים משמע לא בפיסגת הראש הגבוהה כי אם במקום מוצנע.

²⁵ "ותקח יהושבעת בת המלך את יואש בן אחזיהו ותגנב אתו מתוך בני המלך המומתים ותתן אתו ואת מינקתו בחדר המטות ותסתירהו יהושבעת בת המלך יהורם אשת יהוידע הכהן..." (דברי הימים ב כב,ג). מהמשך הסיפור עולה כי יורש העצר

שיח פומבי על האהבה עומד אפוא בניגוד מוחלט לדמותה. הזיווג שבין אהבה לאינטימיות אינו ניתן לניתוק. האהבה היא ההתקשרות האינטימית בין בני זוג, שחדירת זר לתוכה פוגמת את טהרתה העצמית, וכאילו "מחמצנת" התקשרות זו. האוטנטיות המוחלטת של האהבה מבטאת גם בעובדה שהיא מתרחשת בין האוהבים בלבד, וזר לא יקרב את הקודש. קודם בואו של הכהן הגדול אל קודש הקודשים משכן האהבה הוא מיטהר מטומאות שונות, מהלך ברגש בבית האלוקים, דואג כי לא יהיה איש במקום²⁵, ונכנס לבדו אל המקום בו מצויים הכרובים. במקביל לכך, קודם בואו של אדם לקודש הקודשים של משכן האהבה הוא מיטהר מטומאות שונות, מהלך ברגש במקום הזה, דואג כי לא יהיה איש ונכס לבדו אל העיסוק בשפת האהבה.

2. זהירות – מדרון חלקלק:

אין האהבה נתחמת בגבולותיה האפלטוניים בלבד. מראשית הבריאה תואר האדם כבנוי משני חלקים: "וייצר ד' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז). אמנם, אין המקרא עוסק בדואליות שבין חלק האדם הברוא מן האדמה וחלקו השני שהוא נשמת אלוקים, ואף בלשונם של חכמינו הקדמונים מדובר בדואליות עדינה, אך עצם העובדה כי יש בו באדם כוחות המושכים אותו אל ההשחתה העצמית היא יסוד גדול בעולמו של היהדות. במשך הדורות הלכה הדואליות שבין גוף ונשמה וכבשה את הלשון התורנית. זהו חלק בלתי נפרד מהאתוס בו אנו תופסים את האדם ואת הרכבו.

שפת האהבה של הנשמה היא החלק העליון של שפה זו. שפת האהבה של הגוף היא עניין סבוך בהרבה. הגוף בכללו יכול להיות הבסיס היסודי להתעלות אין-סופית כמו גם למקור השפלתו ונפילתו של האדם. אין היהדות עוינת את הגוף. גם העמדות הפרושיות הקיצוניות לא טיפחו נזירות מדברית טוטלית, ועצם העובדה כי כל אדם מצווה במצוות פרו ורבו מלמדת על כך שאין פרישות קיצונית בעולמה של יהדות. האווירה הכללית במקרא היא הערכה עמוקה לתפקידו ולהעצמתו של העולם הקיומי המעשי. התנ"ך עוסק בעושר, ביופי, באהבה, בחכמה, בהצלחה הכלכלית ובעוד מגוון נושאים המבססים את הטיעון שהוא תורת חיים שמגמתה להתממש בעולם הזה ממש. במקביל, אין התורה עוצמת את עיניה מלראות את ההשחתה האורבת לאדם המתמכר לעולמו החומרי. התורה מבטאת רעיון זה בכל מקום בו היא עוסקת בסוגיה. דוגמה לדבר: היחס לארץ ישראל בפירותיה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בספר דברים בפרק ח. התורה מצווה את האומה הישראלית להיכנס לארץ וליהנות מטובה, ומתארת בתיאורים רחבים את יפי הארץ, ואת טיב פירותיה. ברם, אין היא עוצרת עצמה בשלב זה. היא גם מזהירה מפני הסכנות שארץ זו טומנת בחובה: "פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבך ושכחת את ד' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים" (דברים ח יב-יד).

הוחבא בקודש בקודשים, ראה דברי רש"י שם: "ורבינו שלמה זצ"ל פי' בעליית בית קדש הקדשים כדכתיב במלכים ויהי אתה בבית ד' מתחבא וגו', ועליו אמר דוד כי יצפנני בסוכו וגו', וקורו חדר המטות (במלכים ב' יא) על שם בין שדי ילין".
²⁵ ויקרא טז, יז: "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו, וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל".

סוגיה קרובה יותר לתחום הדיון בו אנו עוסקים היא סוגיית העבודה הזרה. עבודה זרה זו נתפסת אף היא על ידי חלק מבעלי המחשבה היהודית כסטייה שמקורה אינו בתיאולוגיה כי אם בקיום. אמנם, הרמב"ם תיאר אתה העבודה הזרה כטעות פילוסופית ותיאולוגיות, ואף הציב את המלחמה בעבודה זרה כיסוד התורה.²⁶ אולם בדברי האגדה ובעלי מחשבה אחרים אנו רואים כי הם ראו סטייה זו כסטייה קיומית. הנטייה לעבוד את העגל מדומה בעולמם ככיסופים לאלוקים שלא מצאו מקום ביטוי ראוי, ולא היו מסוגלים להתרומם אל עבודת אלוהים על-חושית ועל-זמנית. כיוון שביקשו לחוש ולמשש את האלוהות פנו אל העבודה הזרה, ושם מצאו את שביקשה חווייתם הנפשית. בולטים הדברים בעיקר בסוגיית חטא העגל. מימי התרגום הקדום לספר שיר השירים אנו למדים כי חטא העגל הוא אהבה שחיפשה לה כתובת אחרת. חכמינו ביטאו רעיון זה בשעה שתיארו את יציאת יצר העבודה הזרה דווקא מבית קדשי הקודשים.²⁷ כך ביאר גם רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי את חטא העגל²⁸. המסקנה העולה אפוא היא כי יצר עבודת האלהים יכול להיות המנוע המרכזי להשפלתו אל העבודה הזרה הממשית והגסה, ללא אותה רוממות הנובעת מהתרוממות הרוח מהעולם הממשי אל המופשט, בלי לאבד אחד מהעולמות.

עיקרון דומה עולה ממנהגיה של היהדות בשפת האהבה הפשוטה שבין איש לאישה. אף בה יש מקום ניכר לקשר הגופני, ואף בה חייב קשר זה לתפוס מקום של ממש במערכת העמוקה המחברת איש ואישה. ברם, אותו כוח עצמו יכול להיות שורשה של ההתדרדרות מאהבה לפורנוגרפיה ומכיסופים לתאוה גופנית ירודה. על כן, מבקשת היהדות מנגנוני שמירה תמידיים, אשר ייצרו את הרקע הראוי להצמחתה של שיחת אהבה טהורה וקדושה. העיסוק הפומבי בשיח האהבה אינו תורם לכך. להפך, הוא חלק בלתי נפרד מהניסיון למצוא מכנה משותף בין העוסקים בו, ובדרך כלל המכנה המשותף הוא המכנה הנמוך ביותר. הירידה מרוממות הסולם המוצב ארצה שראשו מגיע השמימה זרה היא לעולמה של היהדות, והיא מבקשת באופן מתמיד שלא לתת לצד הגופני מקום רחב יותר מהראוי לו.

חלק בלתי נפרד מצורת התבוננות זו קשור כמובן למאות השנים האחרונות בהם הייתה היהדות בגלות, ולא ניתן היה לעסוק בשפות החיים בכלל ובשפת האהבה בפרט. צריך כמובן להיזהר מלהפוך אילוץ לאידיאולוגיה, וחיים פוריטניים שנבעו מהעדר מרחב חירותי לפיתוח עולמות רחבים למטרת על ולמסגרת ייעודית. שיבת העם היהודי לארץ ישראל מהווה אתגר שיבה לעולם החיים ובו גם העיסוק בשפתה של האהבה ביתר שאת.²⁹ ברם, מדובר בשינוי בתוך גבולות התפישה היראה באופן מתמיד מהדרדרור הטמון בפיליה לתהומות הגוף ללא עולמה של האהבה העליונה, ולא בגיבוש שפה חדשה לחלוטין.

3. האלרגיה להגשמה:

²⁶ ראה הלכות עבודת כוכבים פרק א. על המאבק בעבודה הזרה כיסוד מצוות רבות בתורה ראה מורה הנבוכים, חלק שלישי, מפרק לב ואילך.

²⁷ ראה יומא סט ע"ב.

²⁸ בסוגיה זו עסקתי במקומות רבים, ראה לדוגמה בספרי אחריו נרוצה, (לעיל הערה 11) עמ' 72-76.

²⁹ על הקשר בין גלות וגאולה ובין החיים הטבעיים ראה וארשתיך (לעיל הערה 5 עמ' 215-236).

היהדות המסורתית אלרגית להגשמה. דווקא משום שהתורה עצמה רוויה במילים הלקוחים מעולם ההגשמה, ודברי האגדה ממשיכים קו זה ומדברים בשפה המגשימה מאוד את דמות האלוהות, באו חכמי הדורות ובראשם הרמב"ם וניהלו מלחמת חורמה בהגשמה ובגרורותיה. אין אני נכנס לדיון האם "צדקו" בכך חכמי הדורות, והאם המקרא מדבר על נוכחות אימננטית של יישות אלוהית מוגשמת בעולם כולו³⁰. ניתן כמובן לדון בשאלה מה ראוי שיהיה, אולם אין חולק שבפועל מרחיקה היהדות המסורתית כל ממד של הגשמה במובן התיאולוגי ובמובן ההלכתי. המלחמה בהגשמה נערכת בעיקר בשני מישורים. ראשון בהם הוא המישור הפרשני, בו עידנו הפרשנים כולם ביטויים המגשימים את האלוהות. תרגום אונקלוס הקדום, על אף היותו תרגום "רזה" המבקש להיות נאמן באופן יחסי למילים אותן הוא מתרגם לארמית, משנה באופן שיטתי כל מקום בו ניתן להבין באופן מוטעה לדעתו כי לאלוקים יש גוף, וכי הוא "יורד" או "כועס" או "מתעצב אל לבו". מאוחר יותר ניהל הרמב"ם מלחמת חורמה בכל אחת מדרכי ההגשמה. אמנם, קולות שונים המדברים בשבח מסוים של ההגשמה או לפחות בלגיטימיות שלה³¹, כמו גם העיסוק בספר הזהר ובקבלה בכלל בעולמות הנראים כמוגשמים, התנהלו לאורך ההיסטוריה כולה. ברם, על אף דבריהם לא ניתן להתעלם מהשלילה הציבורית המוחלטת של ההגשמה.

כלי שני הוא הכלי ההלכתי. איסורי עבודה זרה הם מהחמורים ביותר, לא רק בשל חומרת העבירה כי אם גם בשל היקף הדברים המוגדרים כעבודה זרה. לא רק העבודה הזרה לעצמה אסורה, כי אם גם משמשיה, תקרובתה, אביזריה ומערכת היקפית שלמה הקשורה בה.

אלרגיה זו חלחלה לתחומים אחרים. בכלל ניתן לדבר על שאיפה מנוגדת בעולמה של היהדות. מחד גיסא ציינו לעיל את בשורתה הדתית של היהדות בדבר ההתקשרות בחיים וההתנגדות לפרישות הקיצונית, ואף מניעת האפשרות לחיות במסגרתה חיים יהודיים. מאידך גיסא, היהדות טורחת לשמור באופן מתמיד על הצדדים הרוחניים, ועל ההימנעות מהגדרתם. שפתה של היהדות היא שפת הרמז והמשל³², ולא שפת הגוף והמימוש. ברתיעתה מפני העיסוק באהבה בפומבי מבשרת היהדות את בשורתה בדבר השמירה על ההימנעות מהתמכרות להגשמתה של שפת האהבה. גם האהבה אסור לה שתיגרר רק להגשמה. חלק מהמחסומים העומדים בפני הגשמתה היא ההימנעות מהעיסוק הפומבי, שכן הפומביות מטבעה עוסקת בנושאים "מולבשים" המאפשרים קשר בין אדם לאחר, ולא בנושאים "מופשטים".

4. המשפחה:

מבנה המשפחה בישראל מדגיש שני עניינים יסודיים. המשפחה מוקמת הן כדי לממש את האהבה שבין איש ובין אשתו, והן כדי להעמיד דורות אשר ימשיכו את קיום העולם. קיום העולם מבוטא בציווי האלוהי "פרו ורבו", שאף שהוא כתוב בלשון ברכה הוא נוסח בלשון נורמטיבית מחייבת על ידי חכמינו, והפך

³⁰ לאחרונה עסק בסוגיה זו יאיר לוברבוים, בספרו צלם אלוהים הלכה ואגדה, תל אביב תשס"ד.

³¹ ראה דברי הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם, הלכות תשובה ג:ז, "ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה, לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות".

³² ראה על כך בספרו של הרב דוד הכהן (הנזיר), קול הנבואה, ירושלים תש"ל, עמ' יח.

מצוות עשה מן התורה.³³ המעיין היטב בפסוקי הבריאה שבפרק הראשון בספר בראשית ימצא כי משמעות הקשר בין איש ואישה מבטאת בו בחיים של ייעוד לקיום העולם: "ויברך אותם אלוהים ויאמר להם אלקים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ". אין במילים אלה רמז לקשר הרומנטי שבין איש ואשתו, וכל שמדובר בו הוא תעודת האדם. ההלכה מבטאת מרכיב זה בחיי הזוגיות בעובדה שאין אנו מוצאים כלל מצווה להתחתן, ואין אנו מוצאים ברכה על שעשויה הייתה להיאמר במעמד החופה, ובו היה אדם מברך על הנישואין עצמם.³⁴ על פי פרק א בספר בראשית המשפחה מוקמת כדי למלא את ייעודה ולהעמיד וולדות להמשך קיום העולם.³⁵

יסוד שני המבסס את קשרי איש ואישה על בסיס שונה מצוי בתיאור הבריאה שבפרק השני של ספר בראשית. המעיין בפסוקים הקובעים את היחס שבין זכר ונקבה בפרק ב של ספר בראשית, ימצא שהקמת המשפחה והעמדת צאצאים להמשך קיומו של העולם כלל אינם תופסים מקום. הפסוקים מדברים בעניינים הנוגעים בקשר הרומנטי בין איש ואישה. האישה נבראה בשל הבדידות של האדם - "ויאמר ד' אלקים: לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, ח), והקשר ביניהם נוצר בשל רצונם לדבוק האחד בשני: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (שם כד). שני הדפוסים ממשיכים לאורך התורה שבכתב כולה. במקום אחר³⁶ דנתי בהקמת ביתו של יעקב אבינו - אבי שבטי ישראל. שתי נשים היו לו - האחת הייתה אהבה, ודומה שהפסוק החריף ביותר המביע את עוצמת האהבה הוא הפסוק הקובע שארבע עשרה שנות עבודתו עבור רחל היו בעיניו "כימים אחדים באהבתו אותה". לעומת זאת, יחסי יעקב ולאה לא היו מבוססים על אהבה, ופעמים שהכתוב מכנה אותם גם בשפת השנאה. גם שם ניתן לדבר על פסוק המבטא זאת יותר מכל. ביום ש"רכשה" לאה את יעקב מרחל מכוח הדודאים שנתן ראובן לרחל יצאה לקראת יעקב אישה באומרה: "...אלי תבוא כי שכר שכרתיך בדודאי בני" (שם ל, טז).

לשני דפוסים אלה מקום נרחב בהלכה. מחד גיסא קובעת ההלכה כי אין האדם יכול לקדש את בתו או את בנו בעל כורחם. לא זו בלבד, אלא שפוסקים רבים כתבו כי מצוות כיבוד אב ואם אינה מחייבת את בנם או בתם לשאת אישה הנושאת חן בעיני ההורים, או להימנע מלהינשא למאן דהו בשל התנגדות ההורים. למעלה מכך, חכמינו קבעו כי אסור לו לאדם לשאת לאישה קודם שיראנה³⁷, בשל העובדה שנישואין אינם בנויים על עיסקה בלבד, כי אם על קשר נפשי בין בני הזוג. העמדת חיי הנישואין והקשר בין בני הזוג על השתוקקות הדדית אינה מסתיימת במעמד הנישואין, כי אם ממשיכה ללוות את בני הזוג. ההלכה קובעת כי בשעה שבאה אדם לשמש מיטתו הוא חייב לעשות זאת בריצוי מלא, ואין לו לכפות יחסי אישות על אשתו בשום דרך. ההלכה מתירה ואולי אף מעודדת קשרי אישות בין איש ואשתו גם בשעה שאין

³³ ראה ספר המצוות של הרמב"ם, מצוות עשה: "מצוה ריב - היא שציונו לפרות ולרבות ולכוון לקיום המין, וזאת היא מצות פריה ורביה והוא אמרו יתברך פרו ורבו..."

³⁴ ראה את הדיון על כך ברא"ש במסכת כתובות, פרק ראשון סימן יג.

³⁵ ביסוס שני המרכיבים שבהקמת המשפחה על ההבחנה בין שני פרקי הבריאה שאוב ממשנתו של הרב סולובייצ'ק, ראה יוסף דב בן משה סולובייצ'ק, דם וביתו, ירושלים תשמ"ב, בפרקים הראשונים... ראה על כך גם במאמרי (טרם פורסם) "פרקי הבריאה במשנת הרב סולובייצ'ק".

³⁶ ראה לעיל הערה 13.

³⁷ רמב"ם, הלכות אישות ג, יט: "...ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה".

אפשרות להולדת ילדים, כמו בתקופת הריון או הנקה מלאה, כמו גם אם מדובר באישה שאינה יכולה ללדת או בגיל הזקנה.

מאידך גיסא, ההלכה רואה בהולדת הילדים ובקיום המבנה המשפחתי חלק בלתי נפרד ממהות הקשר בין איש ואישה. אחת ההלכות המביעות ממד זה בחיי הנישואין היא ההיתר או החובה על האדם להתגרש מאשתו אם עברו עשר שנים בלי לידת ילד³⁸. כדי להסיר ספק אדגיש כי למעשה אין זו הדרך בה בני זוג מתמודדים עם עקרותם המשותפת³⁹, ואף במדרש אנו מוצאים דרכים אחרות להתמודד עם מציאות זו⁴⁰, אולם עצם העובדה שהיא קיימת בשולחן ערוך מלמד על המשקל הדקלרטיבי הגדול של לידת הילדים והמשכיות המשפחה, גם בשעה שהאהבה מושכת לכיוון אחר.

ההיסטוריה היהודית מלמדת אף היא על שני המרכיבים, ועל עליות ומורדות במשקלם בחיי המשפחה של העם היהודי לדורותיו. מחד גיסא אנו מוצאים את דברי רבי עקיבא, אשר פסק כי מותר לו לאדם לגרש את אשתו בשעה שמצא אחרת נאה הימנה⁴¹. עמדתו זו מבטאת הקצנה בהעמדת התביעה כי הקשר בין איש ואשתו יהיה אולטימטיבי, ובשעה שאין הוא ממצה את כל מהותו טוב לשבור אותו. למותר לציין כי עמדה זו לא התקבלה לא להלכה ולא למעשה, אך קיומה מלמד על קצה הגבול של חשיבות האהבה המושלמת בין אישה לאיש. מאידך גיסא, תרבות החיים היהודית במאות השנים האחרונות (עד שלהי המאה ה-19) ביססה את חיי הנישואין על הקמת המשפחה והולדת הילדים, כאשר האהבה הייתה תוצר לוואי לא הכרחי. דומה שאין דרך טובה יותר לתאר סאת מבחינה ספרותית מאשר זו של שלום עליכם, בשעה שבתו של טוביה סירבה להתחתן עם השוחט, בתואנה שאין היא אוהבת אותו. סיפור זה, שהוא אלגוריה לדמות העם היהודי בימיו של שלום עליכם, מבטא את פער הדורות ואת המשבר הגדול שחווה היהדות, ובתוכו השינוי בטיב הקשרים שבין איש ובין אשה.

שני יסודות אלה מהווים עיקר גדול גם באורח החיים היהודי, ובכך מציבה היהדות אלטרנטיבה של ממש לתפישה המערבית של הנישואין, אשר הולכת וממקדת את הנישואין בקשר בין בני הזוג ובמימוש העצמי והזוגי, והילדים הם תוצאות לוואי של קשר זה. לרוב הם תוצאות לוואי מבורכות, אך הם לא מהווים תנאי הכרחי, ואף לא יסוד הנישואין. לא יהיה זה מוגזם לומר כי שיקול הדעת המרכזי קודם לחתונה הוא "איזה בעל הוא יהיה לי" ולא "איזה אב הוא יהיה לילדיי", וכמובן שהדברים מתארים נאמנה גם את הכיוון ההפוך שבין אישה לאיש. לעומת זאת, היהדות נאמנת המסורת נוהגת אחרת, ובמדדים רבים אנו מוצאים כפילות זו. מספר הילדים במשפחה דתית וחרדית גדול בהרבה מהמוצע במשפחות שאינן כאלה; שימוש באמצעי מניעה לפני לידות ראשונות הוא בעייתי מאוד מבחינה הלכתית, ואף לאחר מכן הוא מוגבל; מדיניות בתי הדין הרבניים היא לשאוף לשלום בית ולקיום התא המשפחתי אף אם אין בני הזוג מוצאים בו עוד אושרם המלא, בשל החשיבות המרובה של הקיום לעצמו⁴² ועוד ועוד.

³⁸ ראה שולחן ערוך אבן העזר בסימן הראשון.

³⁹ ראה דניאל שפרבר, לקראת הלכה חברתית, בתוך: אקדמות, גיליון טו (תשס"ה) עמ' 135-139.

⁴⁰ ראה שיר השירים רבה, א, ל.

⁴¹ ראה את המשנה החותמת את מסכת גיטין.

⁴² בשנים האחרונות חלו שינויים מבורכים במדיניות בתי הדין, והנכונות ל"שלום בית" אינה עוד מילת קסמים לעיכוב הגירושין. ברם, הניסיון להמשיך ולקיים את הבית גם אם אין הוא ממלא אחר כל הציפיות שתלו בו הוא חלק בלתי נפרד מעמדתה של ההלכה.

מדובר אפוא באיזון עדין מאוד בין שני מרכיבים. האיזון דינמי, ונקודת המפגש בין הקטבים מצויה במקום אחר בכל דור ודור, אך לעולם הוא משקלל גם את מרכיב הקמת המשפחה והעמדת ההמשך. נכון לומר כי בעשרות השנים האחרונות אנו מוצאים את התנועה לעבר הזוגיות, וזו תופסת מקום של כבוד בסדר היום של האדם הדתי. אולם אין מדובר בהמעטת חשיבות ממד ההולדה, כי אם בהעצמת מושגים נוספים. שיח האהבה הפומבי מפר את האיזון העדין בין השניים, ומעצים את הממד הרומנטי על פני המסגרת, בצורה שבסופו של דבר מביאה חורבן על המבנה המשפחתי. בעולם המערבי אנו מוצאים התערערות מתמדת של קדושת המשפחה. ערעור זה בא על ידי דגמים של "משפחה חדשה", סלחנות והתייחסות ממעיטה ביחס לניאוף, ובעיקר – העמדת האהבה כתנאי יסודי מהותי ובלתי מתפשר הן להקמת המשפחה והן להמשך קיומה. סיבות רבות לחורבן זה, ואחת מהן מועצמת דווקא על ידי העיסוק בפומבי באהבה, אשר מפר את האיזון המיוחל שבין האהבה לבין קדושת מסגרת המשפחה. על כן מברשת היהדות כי נכון וטוב יהיה לשמור על היחס הראוי בין השניים, ולא לפרוץ לרשות הרבים עם האהבה ובכך לסנוור את המבט המורכב על המשפחה.

5. נאמנות:

נאמנות אישה לבעלה היא מיסודות בניין הקשר בימי המקרא. המקרא מבטא זאת בצורות רבות, בין על ידי מצוות התורה ובין על ידי עולם המשל ועולם הדימויים. במוקד חובת הנאמנות במישור ההלכתי מצויה פרשת סוטה⁴³, אשר מלמדת על מהלך שלם הטורח לוודא את נאמנות האישה לבעלה, את ברכתה אם נחשדה ואין בה, ואת גורלה אם אכן בגדה בבעלה. מצווה זו מהווה בסיס לדימויים רבים בפי הנביאים, המלמדים כי זו מהות הקשר שבין איש ובין אשתו. בעולם המקרא אין מדובר בהדדיות, בשל ההיתר לגבר אחד לשאת נשים רבות, ובשל מעמדות שונים של קשרים שנוצרו בין איש ובין אישה, כשהכולט בהם הוא הפילגש. ברם, טעות נפוצה היא לחשוב כי לא מוטלת חובת נאמנות על הגבר, וכי הוא רשאי לעשות ככל העולה על רוחו, ולטמא את ברית הנישואין שכרת עם אשתו. כבר בדברי הנביאים מצאנו דברים חמורים על הפרת הברית עם האישה⁴⁴. ההקשר בו מחה מלאכי על הבגידה הגברית הוא עזיבת גברים מהשכבות הגבוהות את נשותיהם והליכה אחר הנשים הנכריות באותה תקופה. ניתן אפוא לומר שחובת הנאמנות מוטלת על שני בני הזוג כאחד, ואין ללמוד מההבדלים (בין גברים לנשים) בתוצאות הבגידה על היחס הבסיסי השלילי כלפיה, בין אם מדובר באיש ובין אם מדובר באישה.

ההלכה והתורה שבעל פה הביא את מחויבות הגבר ונאמנותו לאשתו לפסגות גבוהות בהרבה. ראשית דבר, תיקן שמעון בן שטח את הכתובה, ובכך יצר פיגומים מלאכותיים אשר מקשים על האיש להפר את בריתו עם האישה בקלות. הכתובה היא למעשה סנקציה ממונית כבדה, אשר מחייבת את האיש לשיקול דעת קודם שהוא מתיר לעצמו לשלח את אשתו. במקביל אנו מוצאים דברי אגדה המדברים בגנותו של

⁴³ במדבר פרק ה.

⁴⁴ ראה דברי מלאכי הנביא: "וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ד' בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם. ואמרתם על מה? על כי ד' העיד בינך ובין אשת נעורך אשר אתה בגדתה בה, והיא חברתך ואשת בריתך" (מלאכי ב, יג-יד).

האיש המגרש את אשתו⁴⁵. מאוחר יותר ניתקן חרם דרבינו גרשום ששינה את מעמדה של האישה ואת חובת הנאמנות באופו דרמטי, וזאת בשני מישורים. ראשון בהם הוא האיסור לשאת שתי נשים. אף שבפועל נהגו רוב היהודים לשאת רק אישה אחת, עצם קיומה של אפשרות לשאת אישה נוספת הייתה בעלת השפעה ניכרת על מבנה המשפחה. קביעת חרם על הנושא שתי נשים העצימה את חובת הנאמנות של בעל לאשתו. מישור שני הוא זכות הוואו שניתנה לאישה על הגירושין. מאז ימיו אין אדם יכול לגרש אישה בעל כורחה, ועל כן אין הוא חופשי לעשות כרצונו. גם תקנה זו העצימה את חובת הנאמנות.

עם השנים, על אף העובדה שהפסיקה לא שונתה באופן משמעותי, הלכה חובת הנאמנות והפכה לנכסי צאן ברזל של המשפחה היהודית, באופן הדדי. אמנם, הסנקציות כלפי האישה הנואפת חמורות יותר, אולם החובה המוסרית והדתית של בני הזוג זהה. תפיסה זו באה לידי ביטוי בפסקי דין רבניים רבים, ובגידת הבעל מהווה עילה מצטרפת לחובת גירושין. אהבתו של איש חייבת להיות מופנית כלפי אשתו בלבד, ובדומה לזה אהבת אישה כלפי בעלה. הברית שכרתו ביניהם היא ברית הדדית מחייבת, והמפר אותה פוגם ביסוד מהותי של חיי המשפחה בישראל. היהדות, כדרכה, לא מצמצמת את המאבק בגידה רק לאיסור ולסנקציה, אלא מבקשת ליצור אווירה כללית שאינה מעודדת בגידה וניאוף, ומערכת מניעה אפקטיבית ואינטנסיבית.

חלק מהשמירה על קשר עמוק זה נעשה בהימנעות מעיסוק פומבי באהבה. האהבה בין בני הזוג קשורה קשר בל ינתק לנאמנות ביניהם, וכל פריצה החוצה מאפשרת לרוחות סער ולמושאים נוספים לבוא בתחומה, ולסכן את חובת הנאמנות. הברית שנכרתה בין שניהם היא לייחד את עולם אהבתם האחד כלפי השני בלבד, ועצם העובדה שחיים אלה נחשפים לעין כל מהווה פגיעה חמורה בכך. השיח הפומבי על האהבה מאפשר לבני הזוג פזילה מתמדת לצדדים, שמא תימצא חוויית אהבה עמוקה יותר. פזילה זו מביאה אותם לבחון דבר יום ביומו את היחסים שבנו. בחינה זו לעצמה אינה שלילית, וחשבון הנפש האישי והזוגי הוא חלק בלתי נפרד מאורח חייו של האדם המאמין. השלילה שבדבר מצויה בהעצמת החוויה הרגשית של האהבה, שהיא מטבעה נשחקת. העובדה שאין הם חיים בשפה פומבית של אהבה המאפשרת להם תדיר לבחון אפשרויות אחרות מחייבת את בני הזוג למצוא את אושרם בביתם פנימה, ולהשקיע השקעה ניכרת במערכת היחסים שביניהם. היא יוצרת אווירת נאמנות ושמירת ברית, ולא אלטרנטיבה מתמדת המרחפת על חיי הנישואין ומאיימת עליהם.

ד

מה המחיר אותו משלמת היהדות על כך שאין היא מקיימת שיח פומבי על האהבה? העובדה שאין היהדות עוסקת בשיח פומבי מעניקה כאמור יתרונות רבים. היא שלמה עם דרכה, ולא זו בלבד – היא מבקשת לעצב את תפיסת העולם של היהודים כולם סביב עמדה זו. אחת ממשמעויות ניסיון זה היא המוטיבציה להיאבק בדרכים שונות על הגדרת המשפחה היהודית ושיח האהבה הצנוע כחלק

⁴⁵ "...דאמר רבי אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות" (גיטין צ ע"ב).

מעיצוב הציבוריות הישראלית כולה. ברם, אין סטרא דקדושה ללא סטרא אחרא, לאמור: אין עמדה שאין לה מחיר, ואין צד חיובי שלא משלמים מחיר עליו. בכל מקום אידיאולוגי בו מצוי האדם הוא משלם מחיר על כך שהוא איבד את מקומו בצד האידיאולוגי ההפוך, שגם בו יש אמת וגם עמדותיו יכולות לבסס דבר מה טוב בעולם. זוהי תפיסת עולם יסודית, המבוססת על ההכרה העמוקה ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים", ואין תחום בו לא קיימת אמת גם בעולם המנוגד לו. לפיכך, לא ניתן לשקול את יחסה של היהדות לשיח הפומבי על האהבה בלוא לברר מהו המחיר שהיא משלמת, ומה היא מאבדת בשל היותה אלטרנטיבה לתרבות ששיח האהבה הוא אחד מיסודותיה המרכזיים.

היהדות משלמת בשל כך שני סוגים של מחירים – האחד כלפי פנים והשני כלפי חוץ. כלפי פנים מובילה ההימנעות מעיסוק בסוגיית לצמצום הרלוונטיות של היהדות. על אף העובדה שאין זה הכרחי שכך יהיה, ובמישור התיאורטי יכולה שפת האהבה להתרחש גם אם תכנס את עצמה לחדרי חדרים בלבד, המציאות מלמדת כי עולם המתנזר מפומביות מתאדה, ואינו מתרחש גם במקומות אחרים. התעלמות זו באה לידי ביטוי במקומות רבים ממנה היא נעדרת. האהבה אינה מהווה שיקול מכריע בדיונים הלכתיים, כמו גם בפסקי דין רבניים אשר נמנעים מלראות באובדנה של האהבה שיקול של ממש. מערכת הזוגיות נבחנת לאור היכולת להתקיים במסגרת חיי המשפחה, וישנה התייחסות למצב בו אין בני הזוג יכולים עוד לסבול האחד את השני. ברם, העמדת האהבה כאחד מיסודות הקשר בין איש ואשתו (אף שכאמור אין הוא היסוד היחיד, ושותף עימו גם יסוד העמדת צאצאים להמשך קיום האומה והעולם) חסרה מאוד בשיקולים שונים הנעשים בבית הדין. גם בספרי ההדרכה לקראת נישואין אנו מוצאים הרבה את החובה לנהוג בכבוד כלפי בן הזוג ולהיות רגיש למצוקתו ולצרכיו. ברם, לא זו האהבה. אלו תנאים הכרחיים אך לא מספיקים. רק בשנים האחרונות יוצאת לאור ספרות הדרכתית המדברת בשבח טיפוח האהבה והזוגיות⁴⁶. אפילו מאמרי חז"ל המדברים בחיוניות של האהבה שבין איש ואשתו נקראים כחובה מוסדית של התחשבות הדדית והימנעות מגרימת צער, ולא כשורש החוויה הרומנטית.

מעבר לכך, שפת האהבה נתפסה על ידי מקובלים רבים כתנאי הכרחי להתקשרות ברבדים גבוהים יותר של אהבת אלוקים. הראי"ה קוק עצמו מקשר בין האהבות השונות של רבי עקיבא – אהבתו לאשתו, לישראל ולקב"ה⁴⁷. הלל צייטלין כתב בבוחנו את דרך הפרישות: "ילך בדרך הפרישות, הרי לא יידע מה הם חיים, ייצא מן העולם ולא יידע מה זאת שמחה ועונג וצער של עונג, לא יידע את העולם ולא יכיר את האלוהים. 'מי שלא חשק לאישה דומה לחמור ופחות ממנו, והטעם: כי מהמורגש צריך שיבחין העבודה האלוהית'..." (על גבול שני עולמות, תל אביב 1965, עמ' 161). הצורה הספרותית של תיאור הקשר שבין אלוקים ואדם והשימוש הנרחב במשלי האהבה שבין איש ואישה מלמדים על תנאי הכרחי להבנה זו, והוא הכרת שפתה של האהבה. אין אדם יכול לממש את הציווי "ואהבת את ד' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך" בלי שידע את שפת האהבה במישורים אנושיים ויסודיים. במקום בו לא נלמדת שפה

⁴⁶ ראה הרב שלמה אבינר, פרקי אהבה בין איש לאשתו, בית אל תשס"א. גם בספרי ההלכה החדשים אנו מוצאים התייחסות לכך, ראה אלישיב קנוהל, איש ואישה – שכו שכינה ביניהם, כפר עציון תשס"ג.

⁴⁷ "...ידע איש אשר כה רמה נפשו להעריך ג"כ את האהבה הפרטית הטבעית בערכה הטהור, והיו לו האהבה הטהורה הטבעית, והאהבה הלאומית הנאורה, והאהבה האלהית הקדושה ומלאה הוד, ערוכות במערכה, 'כמגדל דוד בנוי לתלפיות' (הקדמה לשיר השירים שם).

זו ואין עוסקים בה כחלק אינטגרלי מעיצוב רשות הרבים הציבורית, לובשת אף עבודת האלוקים את פניה החמורות בלבד, ומהווה "עבודה מיראה" ולא עבודה מאהבה. ואכן, השפה הדתית בימינו רוויה בביטויי יראה עילאיים כלפי מי שאמר והיה העולם. לעיתים יראה זו היא יראה "נמוכה", המבוססת על יראת העונש, ועל תיאורים חמורים של העתיד לבוא על מי שאינו הולך בדרך הישרה והטובה. לעיתים זו יראה "גבוהה", המבוססת על הפער היסודי שבין אלוקים ואדם, ועל הערצת העליונות האלוהית. הטרמינולוגיה העיקרית היא החובה והציות, העקידה וההקרבה. ואילו שפתה של ההימשכות והכיסופים נגזזה, ואין היא משמעת כשפה העיקרית של עבודת האלוקים. בדורות האחרונים בלט רבי שלמה קרליבך זצ"ל בניסיון להחיות שפה זו, ודמותו המורכבת מלמדת על הקשר העמוק שבין אהבת האדם ואהבת ישראל, ובין השבת שפת האהבה ליחסים שבין אדם למקום. תהליכים אחרים כרוכים בנשמת ר"נ מבראסלב, וכן בניאו-חסידות החדשה. המחיר הנגבה בשל כך הוא כבד, שכן יראה מביאה בדרך כלל לצמצום, להכנעה, לאטימות, לקדרות וסגפנות, ולאובדן אמון עצמי בדבר היכולת להעצים את האישיות הפרטית מול האלוקים. האמונה לובשת פנים חמורות סבר המשמשות בכיפה לבדם, ואין היא מעוררת את האדם לתור אחר דרכים חדשות להתעלות והתקרבות.

העובדה כי החסידות הצליחה לעסוק בשיח האהבה כלפי הקב"ה בלי ליצור תשתית אהבתית ציבורית אינה ראייה לסתור. ראשית, חובה להזכיר כי החסידות כן השיבה את שפת האהבה לרשות הרבים הציבורית. היא לא עסקה באהבת איש ואישה, אך דיבוק החברים ואהבת החבורה האחד את השני הם חלק בלתי נפרד משפת החסידות. החסידות היא הראיה שיש לקשור בין האווירה החברתית השוררת ביחסים הפנימיים של העדה החסידית, לבין אהבת אלוקים ששררה בחבורות אלה. ברם, לא ניתן עוד להסתפק בכך, שכן בין ימי עליית החסידות לבין ימינו אירעו שינויים דרמטיים בעולמנו, וביניהם מהפכת מעמד הנשים בחברה ופריצת מחסומים שמנעו את ההתקשרות החופשית בין איש לאישה על בסיס תחושותיהם ורגשותיהם.

היעדר שיח האהבה הפומבי גובה מעולמה של תורה מחיר כבד גם במערכת החיצונית של תורה. מהותה של התורה הוא המפגש שבין אלוקים ואדם. לא למלאכי השרת ניתנה תורת ישראל, כי אם לאדם חי ופועם ולאומה החיה בארצה⁴⁸. תנאי הכרחי להיותה של התורה רלוונטית לבני אדם היא להיות תורתם של בני האדם, המקיפה את כל משמעות חייהם. חלק בלתי נפרד ממהותו של האדם הוא חיי האהבה שלו. אין הם נספח או גיבנת, כי אם אחד מהיסודות המהותיים ביותר בהתנהלותו של האדם עלי אדמות. בדורות האחרונים משקלה של האהבה בחיי האדם הועצם, וכבר אין מדובר בחלק בלבד כי אם בדבר מה התופס חלק נכבד מהחיים. האהבה מופיעה במישורים שונים – בין איש ואשתו ובין הורים לילדים, אך אין היא פוסחת גם על תחומים רבים שהם מחוץ למושאים האנושיים, כמו האהבה לטבע או לתרבות או ללאום.

⁴⁸ אחת מהדרכים בהן הביעו חכמינו רעיון זה הוא הסיפור הידוע על עליית משה רבינו למרום לקבל את התורה. המלאכים "טענו" כלפי הקב"ה שאין זה ראוי לתת את התורה לבני אדם, ומשה רבינו ענה להם, ובתשובתו ביאר את הייחוד שבנתינת תורה לבני אדם: "אמר לפניו: ריבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים! אמר להן (למלאכים): למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם?! שוב מה כתיב בה, לא יהיה לך

האהבה היא חלק בלתי נפרד מהשיח אל האדם, ותופסת מקום נכבד בעולם השירה, האומנות, התרבות, הפילוסופיה והמשפט.

התעלמות משיח האהבה התורני הפומבי מרחיקה את התורה ממערכת החיים עוד ועוד. הבור שנפער מלמד כי בנושא הרלוונטי ביותר לחיי האדם אין התורה מצויה. אמנם, אין דברים אלה מדויקים, שהרי ניתן לטעון שאת דבריה היא אומרת בחדרי חדרים ולא בפומבי. ברם, טיעון זה לעצמו הוא חלק מהסכנה של אי-הרלוונטיות של הבשורה שבתורה. לא זו בלבד שהאהבה אינה מצויה בחדרי החדרים בלבד, ועל כן לא ניתן לתחום את הדיון בה לשם, גם הפרוודור לסתרי חדרים אלה נעשה מהחוץ אל הפנים, וכל המבקש למצוא את האהבה בטרקלין הפנימי חייב לסלול את דרכה בפרוודור. לשון אחר: העובדה שעיקר בשורתה של התורה הוא הכנסת עולם האהבה למקום נסתר בלבד והימנעות טוטאלית מעיסוק ציבורי בה, לא ניתן לדבר ולהעביר מסר זה עצמו שלא בדרך ציבורית.

ההיעדרות מרשות הרבים הציבורית משמעה גם תדמית שגויה של תורת ישראל. צא ובדוק בתודעת האומה מהי תרומתה של האמונה לחיי הזוגיות, ודומה כי התשובה שתתקבל תהיה זו – אין מסגרת יציבה יותר ונאמנת יותר מאשר זו ההלכתית. ההלכה מייסדת את הקשרים שבין בני הזוג, ומקבעת אותם בדרך בה תוכל מסגרת זו לעמוד ברוח סערה הפוקדת לפרקים את חיי המשפחה. למעלה מכך, היא גם מכניסה את הילדים למסגרת זו, והופכת את גידול הילדים לתהליך הקשור אינטגרלית לחיי המשפחה. התודעה הציבורית תשייך אפוא את תרומתה של היהדות למסגרת המשפחתית. ברם, אורח החיים בו אנו חיים אינו מוכן עוד לראות במסגרת את הממד העיקרי. שאלת התוכן תפסה את מקום המסגרת, וכגודל התרומה לתוכן הזוגיות כך מידת ההשפעה. ההכרעה להיעדר מככר השוק בה נערך המפגש בין התכנים השונים משמעה התמוטטות נדבך נוסף בזהות היהודית של החברה הישראלית.

ה

כיצד ניתן אפוא ליישב את שני הכתובים הבאים כאחד?

כתוב אחד אומר: התורה מבשרת את בשורת האהבה במקומות אין ספור. היא עוסקת בסיפורים אלה, מדברת עליהם ודנה בהם. אין היא מתכנסת למושגי הקודש בלבד, כי אם מנמיכה אותם גם לחיי האדם. עולם הדימויים של תורה מלא דימויי אהבה, עולמם של חז"ל דן בהיבטי האהבה לכל גווניה וסוגיה. לא זו בלבד, אלא שהיעדרות שיח האהבה הציבורי מעולמה של תורה מחירה יקר – כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד - והופך את נושאייה לרחוקים מעולם ההווה האנושית. כתוב שני אומר: אין מקום לאהבה גלויה הבאה לידי ביטוי ברשות הרבים. בשעה שהיא יוצאת לשם היא מסתאבת ומתגשמת. אין היא יכולה לשמור עוד על טהרתה הייחודית, והיא נתפסת לצדדים החיצוניים שלה, שהם אלה שניתן להעביר בין בני אדם. גישום האהבה מדרדר אותה אט אט לפורנוגרפיה, להעדפת ההיבטים המיניים ולהחשת התמוטטות קדושתו של מוסד המשפחה, להפחתה במחויבות להמשך הדורות ולאִיבוד הנאמנות שבין איש ובין אשתו.

מעבר לכך, מדובר גם בסתירה מינייה וביה, שכן יציאתה לרשות הרבים עומדת בניגוד למהותה האינטימית והנסתרת.

במסורת היהודית מופיעים כללים מתודולוגיים לדרישת התורה שבכתב. כללים אלו נוסחו תחת הכותרת "שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם". כללים אלה נועדו מלכתחילה להנחות את דרכי לימוד התורה שבכתב, אולם יש בהם הרבה ללמד על קווי מחשבה יסודיים. הכלל הקובע הוא "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". מהו אותו כתוב שלישי שמצפים לו? יש הסוברים כי בשעה שאנו מוצאים סתירה בין כתוב אחד האומר א ובין כתוב שני האומר ב, אנו תרים אחר כתוב שלישי שיקבע האם א או ב. אולם, ניתן לבקר תפיסה זו בטיעון כי התוצאה המתקבלת היא שכתוב אחד מיותר וכתוב אחד לא נכון. דרך משל: בשעה שהכתוב השלישי קובע כי א הוא הנכון הוא מכריע כי א מיותר (שהרי הכתוב השלישי הוא המכריע) ואילו ב לא נכון – לו היה ג כתוב לבדו הייתה התוצאה זהה. על כן, יש שפירשו כי הכתוב השלישי אחריו אנו תרים "מכריע ביניהם", לאמור: הוא קובע את היחס הנכון והראוי בין שני הכתובים עצמם. אף לא אחד מהם זוכה לשלטון יחיד, ואין כתוב העומד לעצמו מתאר את היחס התורני הראוי לנושא בו אנו דנים. הכתוב השלישי משקלל את היחס בין שני הכתובים ומעצב את מקומו של כתוב א וכתוב ב כאחד⁴⁹. דומה, שמתודה זו נכונה גם כאן. הכתוב השלישי המאפשר שיח פומבי על האהבה, יחד עם שמירת ייחודה של הבשורה היהודית – הוא הצניעות.

ו

מהי הצניעות שבאנו לדבר לשבחה, ולראות בה פתח המאפשר את פריצת שפת האהבה לרשות הרבים לברכה ולא לקללה?

ככל מונח מופשט לא ניתן להגדיר את מהותה של הצניעות. היא עצמה לא ניתנת להלבשה במילים, או לשרטוט מוחשי. כבר ראשונים הבחינו בין עצם המושג לבין התגלויותיו⁵⁰. המונח המופשט בא לידי ביטוי במאפיינים מעשיים, הניתנים לתיאור חיצוני, תוך מודעות מתמדת לעובדה שאין הם מצליחים להקיף את כל מהותה. בדרך זו מתאפשרות שפה שראשיתה דדוקטיבי (המתארת את הצניעות בתוך מהותה המופשטת ופורטת אותה למשמעויותיה המעשיות) ואחריתה אינדוקטיבית (השומע מסיק מהדרכים בהן היא באה לידי ביטוי על מהותה). ניתן להקל במעט על מלאכת העיסוק בהגדרת הצניעות, שכן אין היא תחומה בחצר אחת בלבד. המונח "צניעות" אינו מתקשר בקשר המיני בלבד. הוא מתרחב ליחסו של האדם לכל העולם שסביבו. הוא משליך גם על השלכות רבות בעניינים שאינם קשורים באהבה, כגון רכושנות או מדיניות. ברם, במאמר זה נדון בה רק בהשפעת עולם הצניעות על האהבה. כיצד ניתן לסמן מרכיבים של הצניעות?

עושים מלאכה שאתם צריכים שבות? ... (שבת פח ע"ב, פט ע"א).
⁴⁹ ראה את הצגת הבעיה במאמרו של דוד הנשקה, "על גישת חז"ל לסתירות במקרא", בתוך 'סידרא', בר אילן, כרך י (1994): עמ' 39-40.

הצניעות מורה על צמצום העיסוק בהיבטים הגופניים של האהבה. כאמור לעיל, לא נמנעה התורה ואף לא חכמינו לעסוק בצדדים הגופניים. אין אנו מכירים במונח כמו החטא הקדמון, להפך, חטא אדם הראשון אינו אתוס של חטא קדמון, אלא של בחירה חופשית שנבעה מהחלטה אוטונומית. האדם ברוא ב"צלם אלוקים", ואין הוא נושא נחש קדמוני בישותו העצמית. העולם המיני הגופני תופס מקום בכל גווני הקשת של העיסוק התורני – ממקומו הנכבד בעולם ההלכתי שם הוא מהווה גם מצווה העוסקת בחיים הטבעיים והבריאים שבין איש ובין אישה, ועד מרומי מבטה של הקבלה המקשרת בין הזיווג התחתון לבין זיווג העולמות העליונים. ברם, שני דברים מאפיינים את טיב העיסוק וההתייחסות. ראשון בהם הוא הגבול. כאמור לעיל, לעולם אין התנ"ך עוסק במעשה האהבה עצמו, והוא אף מצמצם מאוד את העיסוק באינטימיות הכלולה בה. על אף העיסוק האינטנסיבי באהבה הוא שומר את הדלת נעולה בפני המבקש להתבונן לנעשה בחדר המיטות. למעשה גם ספר שירי השירים שומר על מסגרת זו. על אף העובדה שעולם הדימויים השולט בספר הוא ארוטי וגופני, ואין אנו מוצאים תיאורים הנוגעים לאופי הדוד והרעיה או למידותיהם הטובות. הקשר ביניהם אינו חודר למעשה האהבה עצמו כי אם לדרכי החיזור. שני במאפיינים הוא הדגשת המקום אותו האהבה תופסת. אין היא עומדת לבדה, ואין היא מתירה להתעלם מהצדדים האתיים וערכיים של הקשר הנוצר בין אנשים.

הימנעות זו מעיסוק בהיבטים הגופניים אינה רק "סור מרע" אלא גם מכניסה את עולמה של האהבה הפומבית להקשר הראוי. תפקידה אינה מצטמצם בניסיון למנוע התדרדרות למחוזות תאוותניים, כי אם גם להורות דרך פוזיטיבית בעולמה של האהבה. כעין צעיף מסתורי פרוש על פני המציאות, והמילים נוגעות ואינן נוגעות, ורב בהן הנסתר על הנגלה. הצניעות מאפשרת את נגיעות האהבה המסתורית, הנושא בחובה סוד כמוס, המחייבת פעולת חיפוש וחיזור, המבטיחה הפתעה בפגישה הזוגית – שכל אלה הם חלקים מהותיים בשפתה של האהבה. הדבר מציל את האהבה מוולגריות ומאלימות סמויה, מסייע להבחין בין אהבה לאונס, ומעצים את הנשמה היתרה שנושא בחובו עולמם של הנאהבים.

הצניעות מתמודדת גם עם קביעת היחס הנכון שבין ממד הרומנטיקה הזוגית ובין הייעוד של משפחה להמשך קיום העולם. כאמור לעיל, הכניסה המסורת היהודית את האהבה לעולם רחב מאשר ריכוזו בין בני הזוג בלבד. ניתן לראות זאת במעמד הקמת המשפחה בישראל – חופה וקידושין. הוא פותח בחלק הקרוי "אירוסין". בתקופת האירוסין בני הזוג כרתו ברית נאמנות בין שניהם, ואין הם רשאים להינשא לאחר. ברם, במקביל, אין הם מותרים האחד לשני, והקשר ביניהם הוא אפלטוני בלבד. בימי קדם היה מדובר על שנה שלמה שבין אירוסין לנישואין, ותקופה זו הטביעה את חותמה על מערכת היחסים בין בני הזוג לכל אורך חייהם. למעלה מכך, ההלכה היהודית משיבה את בני הזוג למעמד של אירוסין פעמים רבות במשך חייהם, ודיני טהרת המשפחה מדמים את בני הזוג כזוג מאורס מחדש⁵¹.

⁵⁰ רבי יהודה הלוי בספרו הכוזרי, מאמר רביעי, סעיף ראשון.

⁵¹ רעיונות אלה מבוססים על דברי התנא בתלמוד אשר ביאר את טעם מצוות טהרת המשפחה בהקשר של התמודדות עם שחיקת חיי הנישואין, ראה "וארשתיך לי לעולם" (לעיל הערה 5) עמ' 26-27.

הדימוי בו נקטו הנביאים בבואם לדבר על תקופת האירוסין הוא ההליכה במדבר⁵². זו התקופה בה בני הזוג כורתים ברית נאמנות, על אף העובדה שאין הם חיים בארץ מיושבת, ואין הם חווים עדיין את העונג שבחים המיניים. הרוח המרחפת היא רוחה של צניעות, המעצימה את העובדה שבראש הקשרים ביניהם עומדת ההכרעה האינטימית הפנימית והאישית, ורק לאחר מכן היא יכולה לצאת למימוש החיים המעשיים. כיום, אין אנו נוהגים בתקופת אירוסין זו, ובאותו ערב חתונה אנו עורכים את האירוסין ואת הנישואים כאחד. אף על פי כן, ישנה השפעה מרובה למבנה חתונה זו, ולהקרנה שהוא מקרין על מבנה האהבה שבין בני הזוג. השיח בשעת החופה בחלק של הנישואין הוא שיח של קדושה. הברכה אותה מברך הרב אינה עוסקת בשלב הראשון של החופה בבני הזוג כלל ועיקר. לשונה הוא: "ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו, וציוונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות. והתיר לנו את הנשואות לנו, על ידי חופה וקדושין. ברוך אתה ד', מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין"..⁵²

המעין היטב יראה כי המינוחים המשמשים בברכה זו לקוחים מעולם הקדושה, וחתומת הברכה היא "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין". בני הזוג מבטאים את כיסופיהם שהיחס ביניהם יהיה קשור גם למעמד טרנסנדנטי. אין הנישואין מהווים לגביהם הסכם ממוני או גופני בלבד, כי אם הוא קשור לעולמות העליונים. האהבה אינה נוגעת רק למה שנולד מתוכם, אלא גם לחלק האלוהי שבנשמתם, המובע בלשון קדושה. כאמור לעיל, ממד האירוסין בחיי בני הזוג שב במחזוריות בקשרים שביניהם, ועל כן הוא משפיע השפעה ניכרת. כל אלה הם חלק בלתי נפרד של חיים בצניעות, והניסיון להעמיד את הקשר הרומנטי במבנה שקדמו לו קדושה ופרישות, הליכה במדבר וציפייה לקראת. רק כשכל אלה קיימים ניתן לפרוץ אל החיים הציבוריים, ולאפשר שיח פומבי בענייני אהבה. בשעה שקדמו לחיי האהבה מונחי האירוסין, ולא זו בלבד – הם ממשיכים לפעם ביחס בין המינים – ניתן לבוא ולהוציא אהבה קדושה זו לרשות הרבים ולהתברך מרוחה.

שיח האהבה התורני יכול אפוא לתפוס מקום בעולמנו התרבותי בשעה שיתלכדו שני הכתובים לכתוב שלישי. חברה בה שוררת אווירה של צניעות, והיא נמנעת ממימוש האהבה הגופנית בפומבי; חברה בה האהבה אינה נוגעת למתרחש בין בני אדם בלבד, אלא היא נושא בחובה ממד טרנסנדנטי עמוק; חברה בה האהבה היא חלק ממערכת החיים ואינה תובעת לה שלטון יחיד החופף על פני כל הערכים האחרים – היא חברה היכולה להיבנות מהשבת שיח האהבה הטהורה לעולמה החברתי. תרומתה של היהדות לשיח כזה עשויה להיות מכרעת, והדבר יבנה הן את שפתה של האהבה והן את שפת התרבות הכללית.

מקומה של הצניעות הוא בראש ובראשונה באווירה העקרונית שהיא בוראת, ובתפיסת החיים של האדם החי אותה. על אף נטייתה של ההלכה לעצב כל עיקרון מהותי בשפה משפטית, ובמקרה דגן להכניס את הצניעות למסגרת המשרטטת את צורת הלבוש ההתנהגות הראויה והלכות הדיבור, אין בכוחה לעצב אלא את המסגרת ההתנהגותית, ולא את התוכן הפנימי. אמת הדבר, שעמדתה המפוכחת של ההלכה לימדה שלא ניתן להסתפק באמירות כלליות, ויש צורך חיוני גם בשפה משפטית. ברם, שפה זו אין די בה כדי להגדיר את עולמה של הצניעות. למעלה מזאת, היא עלולה אף לדכא את העיסוק הפומבי בשפת האהבה,

⁵² "הלך וקראת באזני ירושלם לאמר כה אמר ד' זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה"

שהרי אין המשפט וההגדרות מעודדים יצירת שיח האהבה, ופעמים רבות שהם לוכדים אותם במסגרות עיצוביות בלבד. הצניעות נתבעת אפוא להיות רוח כללית המנשבת על פני החברה, ומעצבת בנגיעותיה הדקות התנהגויות והתרחשויות הנענות לשפה המיוחדת הזו. אווירה כללית זו יוצרת כר פורה לשיח אהבה דתי ואמוני, שאינו מתנהל בתחושת פחד מתמדת שמא הורס הוא ולא בונה ומשחית ולא יוצר, כי אם להפך – הוא נענה לאוויר החופשי המאפשר לו לפרוח.

השפעותיו של שיח אהבה פומבי תורני צנוע זה תהיינה ניכרות לעין כל. מעבר להשפעה הישירה על עצם מילוי העולם באהבה עמוקה יותר – בין אם מדובר באהבה בין איש ובין רעהו, בין אם מדובר באהבה רומנטית ובין אם מדובר באהבה יצירתית עמוקה – תהיה לך השפעה גם על האמונה בכללה. שפת האמונה לא תאבד מאומה מיראת השמיים שבה ומנאמנותה לחובת שמירת ההלכה ומילוי דבר אלוקים, אך תרכוש לעצמה היבט נוסף של הקשר בין אלוקים האדם. האהבה, שאף עליה צוינו במצוות יסודיות ביותר, תשוב לתפוש את מקומה הראוי בקשר שבין אלוקים ואדם. אותן חוויות החיים הידועות היטב למי שמתאהב בשפה האנושית של האהבה תהיינה ידועות מעתה גם למי שאהבתו מופנית גם כלפי שמיים, ודברי הציווי "ואהבת את ד' אלוך בכל לבבך ובכל נפשך וכל מאורך" יהיו חלק מעולמו הפנימי.

הרמב"ם חתם את הלכות התשובה שלו בחזון השבת שפת האהבה לקשר שבין אלוקים ואדם, ואף פסק ששפת האהבה של שיר השירים ראויה להיות המודל לאורו בונה האדם את הדיאלוג שבינו לבין בוראו. ברכה מרוכה תצמח מאותו כתוב שלישי, שייתן את פירותיו ביום שבו ישוב שיח האהבה למקומו הראוי, לאחר שנוצרו התנאים המאפשרים את קיומו – עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוך.