

## תרבות תורנית

### בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו.

מבנהו של ארון ברית ד' ייצג שני כיוונים מנוגדים. מחד גיסא ייצג הארון את הקביעות ואת הנצח. הארון, הכלי המבטא את נצחיות מעמד הר סיני ומשמש מקום להתגלות האלוהית, מסמל בעצם קיומו ובמקומו במשכן את נצחיות התורה. קביעתו בקודש הקודשים, מקום המהווה את חיבור הנצח והמציאות, מעגן את התורה כחלק מהיסודות הנצחיים שבמציאות. נצחיות זו נתרגמה על ידי הרמב"ם לאחד משלושה עשר עיקרי אמונה, בקובעו כי האמונה שזאת התורה לא תהיה מוחלפת היא עיקר, שהכופר בו אינו מאמין בעיקר מתורת ישראל. אף שניתן היה לערער על כך ולטעון כי 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', וניתכן מציאות של ברית חדשה שתינתן לעם ישראל תורה אחרת שתחליף את זו הקיימת, התקבלה עמדה זו, כפי שנוסחה על ידי הרמב"ם על ידי המאמינים כולם, והפכה לעיקר גדול בתורה.

אולם, אותו ארון המבטא את נצחיות התורה מעוצב בדרך המבטאת את נשיאתו ממקום למקום. אין זה ברור כי המוטות נותרו בטבעות הבדים גם בעת הגיע הארון למשכן הקבע במקדש בירושלים, אולם לאורך ימי הנדודים כולם נצטווה עם ישראל שלא להסיר את הבדים מן הטבעות. בכך באה לידי ביטוי המשמעות השניה של הארון - היותו נודד ממקום למקום. להעתקת הארון היו השלכות מעשיות. מקום בו חנה הארון נתקדש בקדושת מחנה, ונצטוו ישראל לשלח טמאים מסביבתו. מציאות זו ביטאה את נוכחות ד' במחנה המלחמה ואת החובה לנהוג כראוי בסביבתו הקרובה. כשנודד הארון למקום אחר הופקעה הקדושה מן הראשון והאתר החדש נתקדש תחתיו. אולם עיקר משמעות טבעות הבדים איננה מתמצית במשמעות ההלכתית בלבד, ויש בה כדי להדגיש את החשיבות של מעבר התורה ממקום למקום. בד בבד עם נצחיות התורה, מועתקת התורה מדור לדור, נפגשת במציאות החדשה שבדור, מתמודדת עימה ומתברכת ממנה, מקדשת אתרים חדשים ונודדת מהם.

תפקידים המרכזי של נושאי ארון ברית ד' כפול הוא. מחד גיסא מופקדים הם על מניעת הקירבה לראות את הקודש, ומניעת חשיפת הלוחות לעיני הכל. מהלך המסירה של התורה מדור לדור עדין הוא, והוא מחייב נאמנות והקפדה על שלמות העברתה. ההקפדה כי לא תילמד תורה בחוצות וכי 'כבוד מלכים הסתר דבר' מאפיינת חלק מתהליך מסורת שלשלת התורה בישראל. הפיקדון היקר מחייב שמירה קפדנית מפני רוחות המבקשות להזיז את הארון ממקומו ולבצע בו שינויים. מאידך גיסא, פוגשים גדולי הדור שבכל הדורות את המציאות המתחדשת, המעוררת לפניהם שאלות חדשות ועניינים חדשים. אלה נבחנים לאור המימד הנצחי שבתורה, וכך הולכת התורה ומתגברת כשלהבת העולה מאליה על ידי נושאה שבכל תקופה ותקופה.

ממשנת הראי"ה למדנו כי כל זמן מאיר בתכונתו. לכל תקופה אתגרים משל עצמה ושאלות המתחדשות בה. המציאות החברתית, תחומי העיסוק של בני האדם, טיב המחשבה הפוליטית, השינויים הטכנולוגיים ודרך הארץ הכללית, הם חלק מן העניינים המשתנים מתקופה לתקופה. חוקרי תולדות הרוח לאורך ההיסטוריה עסקו בהגדרות מהות התקופה וענייניה. אמנם, פוסקי ההלכה אינם נזקקים לניתוחים אלה. מכירים הם את פניה מן המציאות שבתקופתם, ומן הציבור המביא שאלות אלה אל שולחנם. השוני הגדול בשאלות המשתנות מדור לדור הוא העדות הנאמנה להיות התורה הנצחית מתלבשת בלבושים שונים.

## ב

עניין משמעותי ביותר שנתחדש בתקופתנו הוא שאלת התרבות. באומרנו תרבות אנו מתייחסים למכלול עניינים הנוגעים לרוח האדם ולעיסוקיו. קשת הנושאים נעה בין תחומי התקשורת ליצירה הספרותית, ובין אומנות פלסטית לאומנות חזותית. גם מקום הספורט אינו נפקד בעיסוק בשאלות אלה. עדים רבים מעידים על היות שאלת התרבות עיקר בעולמם של בני האדם בימינו, ועל פי כל אמת מידה ניתן לקבוע כי היא תופשת מקום גדול בהרבה מאשר תפשה בימים קדומים. היקף השעות שמקדיש אדם לתחומים אלה; המשאבים הכספיים המוקצים לכך; המשקל הגדול של הדיונים הציבוריים בתחומי התרבות; התהליכים החברתיים הרבים המושפעים מהם ועוד כהנה וכהנה מסמנים את מקומה ההולך ומתפתח.

חקר הסיבות שהביאו לשינוי זה תלוי בתפישת העולם מוקדמת, בדבר הסברים שיתקבלו כסיבות. המבארים הבאים מאסכולת הסוציולוגיה יתנו לכך סיבות הנוגעות לשינויים במבנה החברתי; המטריאליסטיים יתלו זאת בשינויים הכלכליים הגלובליים; המביטים על העניין מן הצד המשפטי יראו בשינויים המשפטיים את העיקר וכדו'. גם בעלי תורת הסוד ימצאו בקעה להתגדר בה, ויראו בכך את אחד מסימני הגאולה והישועה - החופש היצירתי והחירות כמקדמים את זמן האושר העתידי, המושגת על התמלאות דעה את ד' ויציאת מעיין חדש מבית ד'.

אין חולק כי הסיבה הטכנית העיקרית העומדת במוקד השינוי הגדול היא המהפכה הטכנולוגית. מהפכה זו הולכת ומשחררת את האדם מן הצורך להשקיע שעות רבות בעמל כפיים. למעשה, השינויים הטכנולוגיים מייצרים זמן, בכך שהם מסיבים שעות שבעבר יועדו לעבודה לתחומים אחרים. אינה דומה אישה הנתבעת לטחון, לבשל, לכבס, לנקות ולמלא את שאר מלאכות הבית בשנים קודמות, לאישה שביתה מצויד במיקרוגל, תנור, מקרר, מקפיא, מדיח, טיטולים ומכונת כביסה, וזאת עוד קודם לשינויים שחלו במקביל בעיסוקיו של בעלה. קל לשער מה היה מקומה של המהפכה הפמניסטית ללא הורדת העול הטכני של קיום הבית ופרנסתו. מן הצד שכנגד, אינו דומה חורש בשדה ההולך אחר סוס ומחרשה ללוחץ על מתג המפעיל קומביין מרכזי. כל התחום הטכנולוגי, הביולוגי והאלקטרוני הביא ליצירת שעות פנאי רבות, שאינן חלק ממלחמת הקיום.

על כן, תר האדם המודרני אחר דרכים למלא חלל ריק זה שנוצר בחייו, וחלק ניכר מהואקום מתמלא על ידי דרכים חדשות לניצול הזמן. ניצול זה בא לידי ביטוי בחיפוש אחר תכנים רוחניים, כמו גם בכידור; בהקצאת משאבים לתחביבים שונים כמו גם לצפייה מסיבית באלקטרוניקה חזותית. מעורבים בניצול זה עניינם גבוהים שברוח בצד טכניקות לבידור ולפיזורו.

לפיכך, מחדשת מציאות זו שאלות שכלל לא היו קיימות, ובוודאי שלא בהיקפן הנוכחי, ביחס למקומו של האדם המאמין בשינויים אלה. ההיסטוריה מלמדת שרוב ענייניה של התורה מתבארים על פי הצורך הקיים בהם. על אף מצוות תלמוד תורה הכוללת את כל חלקי התורה, ועל אף העובדה כי היו מגדולי ישראל, בראשם הרמב"ם, שלא הבחינו בין חלקי התורה השונים, והקדישו זמן שווה לקודשים, שבת, טהרות וזניקין, התמקדו רוב גדולי ישראל בעיקר בשאלות שהזמן גרמן. הצורך השפיע מעט על התוכן הנצחי לעצמו, אולם הוא היווה סיבה עיקרית לעיסוק בנושאים אלה. לאורך הדורות לא נידונו סדרי קודשים וטהרות בהיקף שווה לדיון בהלכות שבת וברכות. מאותה סיבה אין בידונו מסורת סדורה של הלכות צבא מדינה, בעוד שחלקים נכבדים מן השולחן ערוך ומספרי השו"ת עוסקים בשאלות הנוגעות לטובי העיר ולמבנה החברתי. סוגיות רבות הן בבחינת מת מצווה, והתעוררותן מחדש בזמן הזה חושפת מצוקה הנובעת מנתק במסורת.

מובן מאליו ששאלת התרבות היא חלק מציאות זו. אין בידונו משנה סדורה ביחס לעצם קיומן של שעות הפנאי, של מקום התרבות ושל עניינים אחרים הכרוכים במציאות מתחדשת זו. ייתכן והיא קשה אף מקודמותיה, כיוון שאלה היו קיימים בעבר - בימים קדומים נהגו דיני קודשים וטהרות, כמו גם דיני מדינה ומלכות, ועל כן יש בידונו להתקשר מחדש אל המסורת, דרך שרידים מועטים שנותרו ממנה. לא-כן התרבות - מקומה בתולדות ישראל הידועים לנו היה מצומצם ביותר - ואין בידונו לקבוע את מעמדם בתקופת התנ"ך, וגם היקפה בימי המשנה והתלמוד היה קטן ביותר, אם בכלל. לפיכך, שאלה זו קשה שבעתיים.

חילופי תקופות ממין זה אינם דבר חדש בהיסטוריה של עם הנצח. בשם אחד מרבותיי, הרב דוד פוקס, שמעתי כי המשנה הפותחת את דברי התנאים במסכת אבות מהווה הדרכה להתמודדות בתקופות אלה. שמעון הצדיק מוכתר בראש משנה זו בתואר 'משיירי כנסת הגדולה'. בכך מבטאת המשנה עובדה שאינה היסטורית בלבד, אלא גם עמדה עקרונית. שמעון הצדיק עמד בצומת תקופות, ואף הוא נדרש להעתיק את האומה הישראלית מדורות אנשי כנסת הגדולה לתקופת הזוגות ולמה שבא בעקבותיה. לפיכך, דבריו

מכוונים לדרכי מעבר זה, ולהנהגות הנתבעות מהמבקש דרך לקיום במעבר בין תקופות. שלוש הדרכות מצויות בדבריו. לשתי האחרונות - העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה - אתיחס בהמשך. אולם קודם לכל לימד רבי שמעון את ההדרכה 'הו מתונים בדין'. כל תקופה חדשה והתמודדות עימה מחייבת מתינות. לא ניתן לדעת מראש מה קבוע ומה נצחי; מה יחלוף עם הרוח ומה ייהפך לנכסי צאן ברזל; אלו מן הדברים המתחדשים בתקופה נושאים בשורה של ממש ומקור, ומקור אלו מצוי ביצר הרע. לפיכך, יש להקדים מתינות לכל עניין, ולדון בשינויים המתחדשים באותה דרך שעל בית הדין לנהוג - מתינות. גם בשינויים אלו, כל ראייה שהיא כולה לחובה; כל מקום שעוד יש בו איני יודע; כל דיון בו לא עלו הצדדים כולם ולא נבחנו לכאן ולכאן - אינו יכול להיות בסיס למסקנה הנכונה. מתינות זו היא המלווה אף את דברינו, ויותר מאשר יש בהן קביעות נחרצות יש בהן כדי לשמש דרך להתמודדות בשאלות הנתונות.

למעלה מאלה, שמעון הצדיק מהווה בעצמו חוליית גישור. אף בסוגיה זו, ולמרות טענתנו בדבר נתק של מסורת ישראל, יש צורך להתחבר אל המסורת עד כמה שניתן. דברינו להלן יונקים יניקה עמוקה ממשנתו של הראי"ה. בראש ובראשונה למדנו מדבריו את הגישה היסודית לתורה. תורתו מבקשת את החיבור בין התורה לחיים, ורואה במציאות המתחדשת עלינו בשורת גאולה. תיאורו המלבב באיגרתו המפורסמת לפתיחת בית הספר בצלאל מלמדת כי ראה סימני תחייה בעצם הבקשה האומנותית מחד גיסא, וליווה אותה בביקורת מאידך גיסא. בכך באה לידי ביטוי גם השקפתו על שאלות הדור. רצונו של הדור ושאיפותיו מהווים בסיס לחשיפת האמת המצויה בהן. המבקש לקרוא את האמת שבדור צריך להפשיט את הגילויים החיצוניים הבעייתיים, ולעמוד אחר מגמות הרוח החיוביות הבסיסיות המצויות בו. גם זהו עניין הקשור קשר בל יינתק למשנתו המקיפה בדבר גילוי דבר ד' במציאות. קריאה נכונה במאמר הדור שכתב מחייבת שימוש באותם הכלים שניתח את דורו בהתבוננות בדורנו אנו. הראי"ה קרא את הטוב המצוי בדור שהמודרניות הייתה סימן ההיכר המרכזי בו. דורנו שלנו מתאפיין במה שמכונה פוסט-מודרניזם, ומחייב התייחסות אחרת, באותם הכלים שלמד הראי"ה.

לשאלת הספרות והאומנות התייחס הראי"ה פעמים רבות. אף שכוונתו אינה ברורה כל צרכה וגבולותיה כלל אינם מוגדרים, ניתן ללמוד על בקשתו כי ייעשה ניסיון להפגיש בין שני אלה. באלה ראה הראי"ה בשורה ששל ממש. טענתו היא כי קישור האומה הישראלית כולה לתורה מותנה בחיבור זה, כיוון שכל עניין המצוי במרכז ההווה הישראלית מהווה בסיס להופעה מחודשת של אור גדול.

אולם, במקום אחר טענתי כי כשבא הראי"ה לממש את דבריו בפועל היה זהיר ומסויג בהרבה. כפי שנטען לקמן, אף זו מהות אחת מהדרכות שמעון הצדיק להתמודדות במציאות חדשה 'ועשו סייג לתורה'. הראי"ה מבקר בביקורת חריפה תיאור עיתונאי הדן בדמותן החיצונית של בנות הארץ, וראה בכך סגנון שאינו ראוי. מנגד, מעיד ש"י עגנון על עצמו כי כתביו מצאו חן בעיני הראי"ה, אף שכללו הן תיאורים חיצוניים והן עניינים שצניעות יפה להם. על כן, אין אני תולה עצמי האילן גדול ואיני סבור כי לכל אשר ייאמר בהמשך דבריי מקור בכתבי הראי"ה. את המתוקנים שבדבריי יתלו נא הקוראים באילן הגדול של הראי"ה ואת אלה המקולקלים לדעתם יתלו נא בי.

לאורך כל הדרך אנו נוקטים במינוח 'תרבות תורנית'. המינוח הזה נבחר למרות השימוש בו מנוגד מאוד לשימוש הרווח המילים אלו. דרך כלל משתמשים במינוח זה כאשר רוצים לעסוק בתרבות שעיקרה תלמוד תורה. אף האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך יועד להעמקת והרחבת המגע עם תלמוד תורה. ואילו אנו משתמשים בו דווקא במובנו הכולל - התרבות הכוללת בהשקפה תורנית. בשימוש בשם זה אנו מבקשים לקבוע כהנחה ראשונית כי אין מקומה של התרבות במסגרות מצומצמות, ולא נועדה התרבות התורנית לדתיים בלבד. חלק ממגמת היציאה מן הגטו הפנימי היא בהרחבת המושגים, ובהתנגדות הנמרצת למסגרות המגדירות מראש כי עניינה של התרבות התורנית הוא במובנה המקובל והמצומצם. מאמרנו בא לבחון האמנם היקפה של התרבות התורנית הוא העיסוק בתלמוד תורה בלבד, או שאכן התרבות הרחבה מוצאת לה מקום בעולמו הרוחני של האדם התורני המאמין. אנו מבקשים להעמיד הנחה זו במבחן אמיץ של המקורות מהם שואב האדם המאמין את עולמו הרוחני, ולבחון כמה הנחות מקובלות מחדש. במינוח תרבות אנו כוללים בעיקר את קשת העניינים הכוללים: אומנות חזותית, תקשורת, יצירתיות ואסתטיות. אין אנו עוסקים בתרבות האנושית במובנה הכולל, אלא רק במובנים אלה. על-כן, לעתים נשתמש במילה תרבות ולעתים באומנות או במילים דומות, אף שקיים הבדל של ממש בין המילים. חוסר ההבחנה בין המילים בא להדגיש את הכיוון הכללי, על חשבון ההגדרה המדויקת והמעכבת.

יהי מאמר זה רצוי לזכרו המבורך של שר החינוך והתרבות, זבולון המר ז"ל, שפסע פסיעות ראשונות בתחום מורכב ועמוק זה וזכה לראות רק חלק ממחשבותיו מתגשם במציאות. המשך בירור סוגיות אלו הוא בנפשה של הציונות הדתית, והדבקות האמונית יחד עם אומץ הלב וההכרה במלוא רוחבה של תורה

הם שיביאו לעוד תרומה שעשויה משנת הציונות הדתית להרים לדמותה הרוחנית הכוללת של האומה הישראלית.

## ג.

במבט ראשון, התשובה ההלכתית לשאלת התרבות התורנית היא פשוטה. שחרור הזמן לו זוכה האדם המודרני מאפשר לו להקדיש את הזמן כולו למצווה העומדת בראש המצוות כולן - תלמוד תורה. קביעת המשנה כי תלמוד תורה כנגד כולן נדרשת הן במובן ההלכתי - של סדרי קדימות בקיום מצוות שונות - והן בהעמדת תלמוד תורה בראש העיסוקים כולם. הרמב"ם הביאה קביעה זו לשיא בצטטו את הגמרא הקובעת כי הכתר המעולה מכולם הוא כתר תורה, וזה נתבאר במשנתו ככתר לימוד התורה. לעיל נרמז כי בעלי תורת הסוד רואים בתהליך יצירת הזמן הפנוי את אחד הסימנים היותר מובהקים של הגאולה המתקרבת. הצורך בעבודה ובעמל כפיים הולך ומצטמצם, ומתקיימות בנו נבואות הנביאים המלמדות על אפשרות מילוי הארץ דעת את ד' כמים לים מכסים. שעות הפנאי, לפיכך, אינן מושג המוכר בהלכה. כל שעה ושעה פנויות יש להקדיש לתלמוד תורה, והמסוגל לעשות כן נדרש להקדיש את הזמן כולו ללימוד תורה. מבחינה זו, אין להבחין הבחנה מהותית בין גברים לנשים. שכן אף שלא נצטוו נשים על תלמוד תורה במובנו המלא, הרי שנצטוו על תלמוד תורה בעניינים הנוגעים להן, בין בענייני הלכה ובין בענייני אמונה ומוסר. הפוסקים כולם חייבו את הנשים לקבוע זמן ללימוד עניינים אלה, כמו גם לעבודת המידות ולמעשה צדקה וחסד. כיוון שאף אלה ארוכים מני ים ורחבים מני ארץ, לא תהיה הבחנה מעשית מרחיקת לכת בין המינים בתחום זה. לפיכך, הקביעה כי תלמוד תורה הוא העניין הראוי לעסוק בו בשעות הפנאי אינה משתנית.

קודם להתמודדות בטענה זו יש לבאר את העומד מאחורי הדיון עצמו, ולהקדים עניין עקרוני הנוגע לדרכי הבירור באופן כללי. התמודדות בשאלה העוסקת בתורה ומצוות צריכה להיעשות בשני שלבים. בשלב הראשון נידונה השאלה במציאות האידיאלית. יש לבחון, ראשית, כיצד צריך עיקרון מסוים להתיישם במציאות, ללא אילוצים שאינם ממין העניין. כזו היא חברה או מדינה תיאורטית, בה אין מגבלה הנובעת אלא לבירור רצון ד' וצוויו בלבד. העיסוק בנושא נעשה ללא התחשבות בשאלות הנוגעות ליכולת, לאפשרויות, לסכנות העשויות להתפתח ולתגובות נגד. יש לבחון מה מקום כל שאלה בציור הכללי והסופי של התורה. דרך משל, שאלת היחס לחילוניות, לדוגמא, צריכה להיבחן ראשית כל בציור המציאות כאשר האומה כולה שומרת תורה ומצוות, ויש בה מיעוטי קטן של אלה המסרבים ליטול בכך חלק. רק כך נבחנת הגישה האמיתית לחירות האדם, לדמוקרטיה ולחופש הפנימי, כמו גם לדרכי השלטון. התמודדות עם שאלה זו לאור מציאות ימינו יש בה הרבה מן הזיוף והטעות. דוגמה נוספת היא שאלת המדיניות - הסוגיות המדיניות צריכות להיבחן בראש ובראשונה בהנחה כי מדובר במדינה אידיאלית, העומדת בפני בעיות דומות לאלה של מדינת ישראל. הדיון צריך להניח כי העם כולו נכון לעשות את דבר ד', ולעסוק בבירור המעשה הנכון עצמו. כל זה ללא התייחסות לנושאים רבים שאינם ממין העניין, כגון: אפשרויות, פחד מלחץ חברתי וכדו'.

רק בשלב השני יש לבחון מה ניתן ליישם במציאות ימינו. כאן הולכת ופוגשת העמדה העקרונית בעניינים רבים אחרים, הנוגעים למפגש האידיאה במציאות. אף באלה מקופלות שאלות עקרוניות, הנוגעות ליחס בין הפשרה לבין החתירה ליישום המוחלט. אולם אלה הן שאלות שונות. הדיון העקרוני והחשוב ביותר מבחינה רוחנית ותיאולוגית הוא זה שבשלב הראשון, כיוון שהוא עוסק באידיאה בטהרה, ולא באפשרויות הנוגעות למציאות מסוימת.

כך גם ביחס לשאלת התרבות. שאלה זו צריכה להיבחן בראש ובראשונה במדינת ישראל המלאה והאידיאלית. השאלה היא מה מקומה של התרבות, במובנה הכולל, במדינת 'המלך' המשיח'. בדברנו על המלך המשיח אין כוונתנו לציון זמן, אלא לכינוייה של תקופה בה המציאות היא כבתנאי מעבדה - ללא השפעה של גורמים נוספים, ובה קיימת אפשרות לבודד את המרכיב העקרוני. בהעמדת השאלה באופן כזה איננו מתחשבים באילוצים, בפחד מתופעות ריאקציה, מ'מה יאמרו' ומעניינים דומים אחרים. השאלה נידונה לאור המציאות האידיאלית בלבד. על רקע זה יש לשאול האם במציאות האידיאלית הכוללת אין מקום כלל וכלל לתרבות האנושית, והזמן כולו צריך להיות מיוחד לתלמוד תורה, הן של גברים והן של נשים, או שהתשובה לשאלה זו עשירה בהרבה, ויש מקום לבחון את השאלה בהרכב הכולל? האם המדינה ההולכת כולה לאור דבר ד' אינה רואה חשיבות בקיום עולם תרבותי עשיר, או שגם בה מתקיימים חיי תרבות עשירים?

רק לאחר מכן ניתן להתייחס אל השאלה בימינו. רק כאן יכנסו שיקולים הנוגעים לפחד מתופעה הפוכה (אם לא נתיר מעט תרבות אזי תתפתח תהליך התפקרות); מחילון (כל מגע עם תרבות יגרום לעזיבת הדת ולהצטרפות לחילוניות) ועניינים נוספים הדומים לכך. סדר הדיון חייב להישמר, כיוון שלעולם יש

להקדים את היעד והמטרה ליכולת היישום, ואת הציפייה והתקווה לבחינת המציאות ההווית. כאמור לעיל, יש לראות בכך עיקרון להתמודדות עם כל שאלה הנוגעת למימוש חיי תורה בעולם הזה. ברצוני להדגיש כי בלא קביעת יחס עקרוני בסיסי אל התרבות ומקומה, וללא בירור השאלה בדבר מקומה היסודי, ולא כאילוץ הנכפה עלינו בזמן הזה, לא ניתן לבסס תוכנית חינוכית מקיפה ויחס אוהד. לא ניתן לבסס קשר אמיתי אל התרבות אם אין לה מקום בעולם האידיאלי, כיוון שלעולם תהא התחושה תחושת נחיתות המלופת בחטא. למעלה מכך, גם ההדרכה התורנית לא תמצא מקום להתפתח, אם לא יבורר קודם לכל היחס העקרוני. תמיד יצויר העוסק בתרבות כחוטא, או כאדם שאינו בהולך אחר דבר ד' אלא נכנע ליצרי לבבו ולנמיכות קומתו הרוחנית. לעתים ילמדו זכות על הקשר לעולם התרבותי, אולם זו תהיה תוצאה של הכרה במצבי אונס או שוגג. לפיכך בא מאמרנו לבחון את המקום של התרבות בגישה העקרונית.

באותה דרך יש אף להתייחס לתרבות עצמה. דרך כלל, רוב הדיונים הנעשים סביב התרבות המערבית נעשים דווקא סביב ביב השופכין שלה. למדינת ישראל מגיע לרוב החלק הדל והרדוד שלה, ורבים מזהים את המוצג על אקרני הטלוויזיה כמייצג המובהק של תרבות זו. אולם היודע פרק בהלכות תרבות מבחין הבחנה חדה בין אלה לבין מהותה האמיתית של תרבות זו. וודאי הוא כי כשבאים לדון בהנחיה מעשית יש לקחת בחשבון גם את ביב השופכין. אין התורה מתעלמת מתוצאות הלוואי ולא ניתן להישיר דרך לאור העניין המרומם בלבד. אם אחת מתוצאות ההכרחיות מן החיים התרבותיים היא חשיפת קשת רחבה של ביב שופכין ייתכן והדבר יביא לאיסור התרבות כולה. עדיף טוהר מרומם מצומצם מעושר רחב הכולל בתוכו כמות אדירה של זבל. אולם זו שאלה הנוגעת להדרכה המעשית. בעוסקנו בשאלה העקרונית יש לבחון את היחס אל החלק המרומם של תרבות זו, ורק לאחר מכן לבחון את הנזקים והבעיות.

ניתנה ראש ונשובה לשאלה העומדת בראש הפרק - מול ההלכה החד-משמעית, הנוגעת לחובת האדם בתלמוד תורה ביום ובלילה, האם נותר מקום לעסוק בשאלת התרבות, או שהיא כלה מאליה, עקב הטלת צרכי מצוות תלמוד תורה עליה. האם הפסוק המאפיין את היחס לתרבות הוא 'תרבות אנשים חטאים', המתבאר בדרך דרש כפסוק המגדיר את מהותה של התרבות כמעשה אנשים חטאים, או שחלק מבניין העולם ומפיתוחו ברצון ד' כולל בתוכו את היצירה האומנותית לרבידיה השונים.

על מה ניתן לבסס יחד תורני חיובי לחיים תרבותיים מלאים?  
 על בסיס חמשה אדנים ניתן להעמיד את הגישה העקרונית למקומה של התרבות התורנית. אדנים אלה הם הבסיס למחשבה רעיונית תורנית בדבר המגע עם החיים הרוחניים המלאים: (א) דרך ארץ קדמה לתורה; (ב) הצווי על האדם 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה'; (ג) פירוש נרחב של ההתנגדות לנזירות; (ד) היקף התגלות דבר ד'; (ה) ראיית התרבות כבסיס להתגלות רוח הקודש.

#### א. דרך ארץ קדמה לתורה:

הצבת השאלה מהו המקור לעיסוק בתרבות מניחה הנחה כי הגדרת היחס תלויה במקור. עצם החיפוש אחר מקורות כתובים בכתבי הקודש ובדברי חז"ל מלמד כי תפישת העולם היסודית היא כי דבר ד' רשום רק במקורות אלה. אנו מצפים כי דבר ד' יתגלה בתורה, ושם תופיע ההתייחסות כולה. דבר שיש כלפיו יחס חיובי יופיע כמצווה בתורה, ואילו עניין המופיע ביחס שלילי יתגלה כעבירה. אם אין התייחסות לעניין מסוים יש להניח כי היא כלולה בתוך עניין אחר. לפיכך, כיוון שההתייחסות היחידה אל שעות הפנאי היא מצוות תלמוד תורה ניתן להניח כי זוהי ההתייחסות התורנית הראויה, ולה יש להקדיש את הזמן כולו.

אולם, ניתן לערער על הנחה זו בקביעה כי אין דבר ד' מופיע בתורה בלבד. אף ש'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', אין זה ברור כלל ועיקר כי אנו יודעים את תורת ההפיקה הראויה. ריבוננו של עולם איננו מופיע בעולם כמצווה בלבד, אלא אף כבורא עולם. נותן התורה במעמד הר סיני הוא בורא עולם בימי בראשית. עשרת הדברים העומדים בבסיס מעמד הר סיני המשך הם לעשרה מאמרות בהם נברא העולם. לפיכך, כוחות הקיימים במציאות מלמדים על תפקידם העקרוני. בריאת העולם משמשת אף היא מקור לידיעת רצון ד', כיוון שלכל הכוחות הקיימים בעולם מקום במבנה הכללי. מקור משמעותם איננו הפסוקים בתורה אלא היותם חלק מן הבריאה האלוקית. אין בבריאה עניינים שנידונו להשמדה כללית, כיוון שאין להם תפקיד. אין לראות תחומים מסוימים כשייכים בלעדית לרשות היצר הרע, שאין להם תפקיד אלא כמפתים את האדם לדבר עבירה. להפך, כל מה שקיים מהווה בריאה אלוקית המשתבצת בדרך הנכונה לקיום העולם ולנתינת משמעותו.

הרב קוק ייחס חשיבות של ממש לעובדה כי לא ניתנה התורה בעת בריאת העולם. ריבוננו של עולם המתין עשרים וששה דורות מיום ברוא אדם הראשון ועד לנתינת תורה מן השמים. בינתיים, הלך העולם והשתכלל ויצר בו כלים רבים. כלים אלה היו כלי קיום, הקמת משפחות, כללי התנהגות, יצירות, מלכויות וכדו'. ספרי בראשית ושמות מלמדים על עולם עשיר, שקיימים בו מנגנוני קיום, חוקים ואורחות חיים, עבודת אלוקים, אלילות וחושניות, ועוד גילויי חיים אין-סופיים. התורה ניתנה לעולם על רקע קיים זה, וזו משמעות דרך ארץ קדמה לתורה - קדמה במובנה ההיסטורי. אולם, לדעת הראי"ה לא באו חז"ל לשרטט את פניה של ההיסטוריה בלבד, אלא אף לקבוע בכך הלכה לדורות. כמו בעת מתן תורה, כך גם לאורך ההיסטוריה כולה תקדם דרך ארץ לתורה. אין התורה באה לבטל את החיים, אלא לבנות את הקומה מעליהם. הקדמת דרך ארץ, במובן החיים הטבעיים והנורמליים, הכרחית היא לגילוי מלוא פניה של תורה. מכאן התנגדות ההלכה לדרך חיים של נזירות ופרישות, מכאן היחס החיובי אל החיים, ומכאן המשקל הגדול שניתן לאורך התנ"ך כולו ליצירתו ועצמתו של האדם ושל האומה. המינוח דרך ארץ מתבאר לאור מובנו המקורי בימי חז"ל. אין כוונתו לבטא נימוסים והליכות, אלא את משמעותו הפילולוגית הפשוטה - דרך כל הארץ, לאמור: טבעיות החיים.

זהו בסיס תורתו המוסרית של ריה"ל. בעת שמעצב ריה"ל את דמות החסיד המושל הוא משרטט את דמותו. ההקבלה בין החסיד והמושל באה לידי ביטוי בכך ששניהם מופקדים על ניצול ויחס נכון כלפי כל כוח בכוחות הנפש. אין מקור הכוחות רשום בתורה - רשום הוא במציאות, והחסיד המושל מביא כל כוח הקיים בו לידי ביטוי.

במשנת הראי"ה מופיע עיקרון זה פעמים רבות. עצם קיומו של כוח בנפש האדם מהווה הוכחה למקומו בתמונה הכוללת. אין עניין שהוא מיסודו רע, ואין דבר שכל עניינו הוא השמדתו. ניתן, אמנם, לטעון כי מקום היצירה התרבותית הוא ככלי עזר לשימוש בקודש בלבד. יכול בעל דין לבוא ולטעון כי כשרונו היצירתי של האדם יבוא לידי ביטוי בבניין בית המקדש, ציוריו יהוו בידו כלי לייצור פרוכות לארון הקודש וכשרונו הדרמטי ישמש בידו כלי להשיב את ישראל לאביהם שבשמים. אולם טענה זו אינה מבינה את יסודה של האומנות. אין האומנות ניתנת להירתם ואין היא כלי יצירתי בלבד. היא מציאות של חיים

שעניינה תרגום עצמות, תחושות ורגשות לכלי ביטוי מציאותיים. ככזו אין היא כלי עזר בלבד אלא היא עומדת בפני עצמה.

דברים דומים ניתן לומר אף על מקום של לימודי חול בתפישת העולם הרחבה. כל המחפש מקור להיתר לעסוק בלימודי חול מקדים וקובע כי קביעת דרך החיים התורנית מותנית במציאת מקור. אולם הקביעה כי דרך ארץ קדמה לתורה מלמדת כי אין התורה נוחתת על בסיס ריק, ואין היא היוצרת את המציאות. המציאות היא אותה דרך ארץ הקיימת בעולם, אם-כי לא כולה, והתורה באה לפרוש את שלטונה על החיים כולם. על-כן, ראשית יש לברר מהי דרך הארץ של הראויה, ועל גביה יש לבנות את הקומות הגבוהות יותר של התורה.

היחס לנורמליות החיים ולהתפרנסות מעמל כפיים מבוסס למעשה על הנחה דומה זו. טעות לסבור נראה כי הרואים בכך את דרכה של תורה בססו את דרכם על מקורות העוסקים בחשיבות ההתפרנסות מעמל כפיים ובהנאה מיגיע כפיו של אדם בלבד. מקורות אלה חזקו את דרכם, והיוו להם עוגן תורני, אך לא הם היו מקור התנועה ורוחה העיקרי. הרעיון היסודי יונק מתחושת הקיום העמוקה, הטבועה בלב האדם, ועל העושר הנגלה לו בעת שהוא אוכל את יגיע כפיו. תחושה זו מצאה את ביטויה התורני במקורות העוסקים בחשיבות ההתנהגות בדרך ארץ, כמו דברי רבי ישמעאל במסכת ברכות "ואספת דגנך תירשך ויצהרך - הנהג בהם מנהג דרך ארץ". דרך ארץ היא דרך כל הארץ, הנוגעת לטבעיות החיים ולצורת קיומו הפשוט של העולם. לימים, הפכו התחושה הטבעית והמקור התורני לאחד, והתפתחו לתפישת עולם כוללת בדבר דרכי עבודת ד' והחיים באור העניין האלוקי. לא רק עמל כפיים והמאסה בדרך חיים של גלות, כי-אם מעורבות כוללת בעולם כולו, בדרך העולם.

עיקרון דרך ארץ קדמה לתורה מחייב לייחס אף לתרבות מקום. הקיום הפיזי איננו דרך הארץ היחידה של העולם. בנוהג שבעולם, אין האדם מוצא את עולמו הפנימי בעבודה בלבד, ואין הוא דואג לקיומו הפיזי בלבד. עולמו הרוחני, כוחות היצירה שבתוכו, המעורבות העמוקה בחיי הרוח והאומנות - אף הם חלק מדרך ארץ. אמנם, אין בקביעה זו כדי להכשיר כל שרץ ולחקות כל עניין המצוי בתרבות הרחבה, ולזה ייוחד חלק מדיוננו להלן. אולם, עצם צורת החיים התרבותית הכוללת מהווה בסיס חיובי להתייחסות.

למעלה מזו, ממשנת הראי"ה למדנו כי דרך ארץ זו איננה רשות בלבד אלא חלק חיוני מקבלת התורה במובנה הרחב. בעת שפירש הראי"ה את דין 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' קבע כי אין מדובר ברקע בלבד. החיוב להתחיל בגנות איננו נובע מתוך הרצון ליצור רקע שחור המדגיש את אור הגאולה, כיצירת רקע שחור המדגיש את האור הבוקע, כי-אם יש לראות את הגנות כחלק מיצירת השבח - בלעדיה השבח עצמו היה חסר. העובדה כי היו אבותינו עובדי עבודה זרה מתחילה נתבארה אפוא במשנתו כחלק מיצירת השבח עצמו: "ומזה יצא השבח, שעכשיו קרבנו המקום לעבודתו ויכולים אנו להעשיר את תכונתה של העבודה האלוקית, את הוד החסד והצדק האלוקי הטהור, בכל אותם הכשרונות שנמצאים בנו מיסוד הגזע המקורי שעובדי עבודה זרה היו אבותינו, שנותן אימוץ לכוח הגופי וכשרון הדמיון שימצא אחרי זיקוקו את מקומו המוגבל לו". תורה עצמה מתברכת מהיות מקבליה עשירים בחיי רוח, במידה הראויה להם. הלכה זו מלמדת על צורת התבוננות אחרת במציאות - תקופת העבודה זרה עצמה יצרה תכונות מיוחדות באומה הישראלית שלא היו נוצרות באופן שונה. בלעדיה היו מתן תורה ונתינתה הופכים את עם ישראל לעם של נזירים ופרושים הרחוקים מחיי העולם הבא ומן החיבור למציאות. החושניות שבעבודת האלילים חיברה את האומה למציאות, והבכירה בה את היכולת לשאת את תורת ד' במלוא החיות העולמית. אין צורך לומר שזו הייתה ראייתו גם את דורו - למרות הכאב העמוק והצער הנורא על דמותו החיצונית ידע הראי"ה לקרוא את המשמעויות הפנימיות של ההתפתחויות שבדור, ואת תרומתן להופעה המלאה של האומה.

#### ב. הצווי לאדם פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה:

צווי של הקב"ה לאדם וחוה בעת בריאתם מקפל בתוכו חלק מתעודת האדם בעולמו. חלקו השני מצוי בפרק ב', בו נצטווה האדם לעבודה ולשומרה. אולם כאן נאמר לאדם וחוה כי תפקידם הוא למלא את הארץ ולכבוש אותה. מה טיבו של מילוי זה ומה טיב הכיבוש? מיהי אותה ארץ שיש למלאה ומהו אופי הכיבוש הראוי?

במשנתו של הרי"ד סולוביצ'יק תפשה סוגיה זו מקום נכבד. אליבא דפרשנותו, כזה הוא כיבוש הארץ: "האדם הראשון איננו תאורטיקן בלבד. הוא גם אסתטיקן יוצר. בשכלו הוא מעצב אידיאות ובלבו הוא יוצר את היופי. הוא נהנה מיצירותיו השכליות והאסתטיות והוא גאה בהן...בעשותו כל אלה משתדל האדם הראשון למלא את התפקיד שהוטל עליו על ידי בוראו אשר, בשחר יום השישי המסתורי של



הבריאה, פנה אל האדם וציווהו: ומלאו את הארץ וכבשוה". במקומות נוספים במשנתו ניגש הרי"ד לעסוק בלימודי החול כמו גם בהישגיו התרבותיים של האדם מנקודת מוצא דומה.

כל פוטנציאל אנושי שלא בא לידי מימוש, כל אפשרות של הופעה רוחנית, אסתטית ותרבותית שלא מוצתה עד תומה, מהווים חלק מייעודו של האדם, וכלולים בציווי לכבוש את הארץ. האדם הממצה את כשרונותיו ויכולתו מגלם במעשהו את כוח היצירה, שאינו מצטמצם ביכולת הטכנולוגית בלבד, אלא פורץ עולמות אל תחומים נוספים, בראשם היופי והאומנות. טענתו של הראי"ה בראשית הקדמתו לשיר השירים יונקת אף היא מהנחה דומה: "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 להוציא".

יש לשים לב כי אף כאן עומד המישור האסתטי בפני עצמו. אין הוא מופיע כמשרת עניין אחר, ואין הוא כלי או אמצעי. הוא חלק בלתי נפרד ממהות החיים, שהיא הוצאה מן הכוח אל הפועל את כל הטוב שבאדם. טוב זה איננו מתגדר בתחום מסוים, אלא מתפשט על פני המציאות כולה.

### ג. ההתנגדות לנזירות:

שאלת היחס בין העיסוק בדברי תורה לבין עניינים אחרים שהם צרכיו של אדם אינה פשוטה כלל ועיקר. על אף העובדה כי המשנה באבות קובעת כי דרכה של תורה היא אכילת פת במלח ומים במשורה, לא התקבל עיקרון זה כדרך חיים. זוהי דרך המתאימה ליחידים, אשר הקדישו כל זמנם לתלמוד תורה, מאסו בהבלי העולם הזה, וראו את ייעודם בקצה תחום העשייה האנושית. אמנם חלק ניכר מתופשי התורה נהגו כך בימי נעוריהם והכשרתם, אך לא לאורך החיים כולם. רבים מתופשי התורה שבימינו שלא מנעו עצמם משיפור מסוים בתנאי חייהם, וראו היתר לעצמם להרחיב את חייהם בתחומים נוספים. מעבר להם, רוב שומרי התורה לוקחים חלק בדרכו של עולם ופועלים במסגרתו.

מהו ההיתר לצבירת רכוש, להרחבת המשפחה ולקנייני דעת אחרים? כיצד זה לא כל גדולי ישראל ישנים על הארץ ואוכלים פת במלח?

מעבר להיתר הכללי של עיסוק בדרך ארץ במידה הראויה לו ניתן לעגן התנהגות זו בהגדרת 'צורך'. לא אסרה תורה על האדם להתעסק בצרכיו, ובעניינים הנדרשים לקיומו הטוב. לית מאן דפליג כי אין איסור לאכול ולשתות, ואף אדם המקדיש את זמנו כולו לתלמוד תורה איננו יכול שלא להיזקק לאכילה ושתיה. יש להדגיש כי אין מדובר באכילה חיונית בלבד, כיוון שזו הייתה יכולה להיעשות אף במאכלים שאינם ערבים לחיך ובהיקף הדרוש לצורך הקיום בלבד. צרכיו של אדם מוגדרים בהיבט רחב יותר. הזכרנו לעיל את דברי ריה"ל על ההקבלה שבין החסיד למושל. מהקבלה זו עולה כי צרכי האדם מהווים מקור להקצאת משאבים נפשיים נכונה. באותה מידה, לא אסרה התורה את צבירת הרכוש, ואין הגדרה של ממש לשאלה מהו הגבול המותר לו לאדם. למעלה מזאת, התורה שבכתב מעריכה אף היא את עושרם של האבות, את הרכוש שצברו להם ועניינים נוספים שכאלה. לפי חלק מן המקורות, זהו גם אחד התנאים לנבואת אמת, ואין הנבואה שורה אלא על חכם גיבור עשיר ועניו. מעבר לטיעון שהובא לעיל, בדבר היות האדם מישראל מקושר בדרך ארץ, התבססה התנהגות זו על הרחבת המושג צרכיו של אדם.

למעלה מכך, אין הדברים נוגעים לשאלת האדם היחיד בלבד אלא גם לעיצוב פניה של האומה. בימי הזוהר של האומה, ימי דוד ושלמה, מתוארת המציאות כפירמידה שלמה, בה התגשמו למעשה כל רבדי האדם. הפסוקים המתארים את ימי שלמה המלך אינם עוסקים בבניין בית המקדש ובהתגלות הנבואית לה זכה בלבד. פסוקים אלה פותחים בעושרו הגדול, ממשיכים לרמה הביטחונית, לקשרי החוץ, לחכמתו ולהישגיו. זהו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. בחתימתם הם עוסקים בגולת הכותרת של מלכותו: בניין בית המקדש והשראת השכינה לה זכה עם ישראל בתקופתו. אלה מלמדים שכך הם פני המציאות. צרכיה של מדינה מקופלים בעצם קיומה. מדינה נזקקת מעצם הגדרתה להיקף נרחב של הקיום האנושי.

פסוקי הנבואה על ימי דוד ושלמה מהווים מקור של ממש למציאת התייחסות לתרבות עצמה. התנ"ך כולו מייחד מקום נרחב ליצירתו של האדם, ולפיתוח הכוחות הטבעיים והלאומיים. אין אנו מוצאים כלל וכלל סימנים לתפישת עולם מסתגרת ונזירית. התורה מלמדת על כניסה לארץ טובה ורחבה ועל אכילה ושיביעה ממנה. אין התורה קוראת לפרישות, אלא לזהירות שמא יגבה לב האדם. לא ציוותה התורה על האדם שלא לאכול ולשבוע אלא על חובת הברכה שלאחר הנאה זו, המשיבה את ההנאה למקורה האלוקי. בכך באה לידי ביטוי פרשנותו הידועה של רבי אלעזר הקפר להבאת קרבן חטאת על ידי הנזיר, הנובעת מהטלת איסורים שלא אסרתם התורה.

אותו מקום בו צווה האדם שלא לאסור על עצמו את מה שלא אסרה התורה והותר העיסוק בצרכיו של האדם פותח פתח לדיון מהם אותם צרכים. האם צרכיו של אדם מצטמצמים בעניינים החומריים בלבד, או שהם חורגים בהרבה מגבול זה. גם הכוחות התרבותיים והיצירתיים ופרץ העוצמה היצירתית הקיים בהם אינם יוצאים משורת הצורך. הכרת התורה ורשותה לבטול מתלמוד תורה ולעסוק בעניינים אחרים, כמו גם הערכתה את הישגי האדם כולו מלמדים על מקום נרחב לעיסוק בתרבות ובאומנות, כעניין שאינו נתון למרות היצר הרע בלבד אלא לקשר העמוק שבין יצר ליצירה, בו נדון בהמשך.

יש להדגיש כי אף הבסיס הבנוי על 'צורך' איננו טוען כי ההלכה נכנעת כאן למחשבות אדם ותחבולותיו. ההתנגדות לנזירות אינה נובעת רק מראיית ההתנגדות עצמה כמלחמה ביצר הרע. יכול היה בעל דין לטעון כי אין התורה חפצה בנזירות כיוון שנזירות זו יכולה לגרום לתגובת נגד הפוכה, ולמאסה בתורה כולה. אולם אין הכרח לומר כן, ולמעשה אין ההתנגדות מנוסחת בלשון זו כלל ועיקר. לפיכך, אין כוונתנו לטעון כי העיסוק בתרבות הוא בבחינת מצות אשת יפת תואר. מצווה זו הפכה להיות בנין אב למקומות בהם נטען כי ריבונו של עולם מכיר במחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש, ואיננו תובע ממנו להתמודד כנגד כל חולשותיו. לעתים מדברת התורה כנגד יצר הרע, ומתירה לו בתנאים מגבילים וחמורים עניינים שמלכתחילה ראוי היה להימנע מהם. דרך משל, כך מבאר ר"י אברבנאל את מצוות מינוי מלך. לדבריו, אין התורה חפצה במלוכה, ואין שלטון מלך בשר ודם נתפש כדרך הטובה ביותר להנהגת המדינה. אולם, בעת שרצון בני אדם הוא כזה, והם מתפתים לסבור כי דרכם של כל הגויים היא הדרך הנכונה, נענית התורה לרצונם, ובלבד שייעשה באופן מוגבל ועל פי כללי ההלכה. בהמשך לכך, תרבות הבנויה על 'צורך' מתבארת אף היא כהכרת התורה בצרכיו של אדם. אף אם זה היה העניין היחיד היה מקום נרחב לדבר על תפקיד התרבות במסגרת זו - כשם שעשו רבים כרשב"י ולא עלתה בידם בתחום החומרי, יש מקום לטעון כי רבים יעשו כמוהו במישור הרוחני ולא יעלה באדם. עולמו הרוחני של רשב"י יכול היה להתעלות ולהתמקד בשנים ארוכות של תלמוד תורה במערה. עולמו הרוחני של אחרים איננו יכול לכך, וכשם שמייחדים הם חלק ניכר מחייהם לעיסוק בענייני פרנסה, כך רשאים הם לעסוק בענייני הרוח.

אולם, אנו רואים בהתנגדות לנזירות דבר מה שהוא רחב ועמוק בהרבה. אין כוונתנו לראות בצורך את הסיבה, אלא את המדד. כל עניין שהוא רצונו של אדם וחלק מצרכיו מלמד שיש לו מקום בעולמו של הקב"ה. ההרמוניה בין התורה לבין האדם נדרשה הרבה במסגרתה של החסידות ותורת הסוד. העובדה כי אבות קיימו את התורה כולה מעידה על קשר פנימי ועל זהות נשמתית בין התורה לבין החיים. החסידות למדה זאת ממקורות נוספים: העובדה כי קודם לידתו של אדם יושב מלאך ומלמדו את התורה כולה נדרשה על ידי החסידות כהטבעת עולמה של התורה בנפשו, ושל הפיכתו לחושף את האמת המתגלית ולא כיוצר אותה (עניין המוכר היטב מהתפישה היוונית-אפלטונית); היעוד של מצוות בטלות לעתיד לבוא נדרש על ידי החסידות ותורת הסוד כהגעה למציאות בה הציווי הוא שייעלם, והמצוות תיעשנה מתוך רצון חופשי ורוח נכונה. להתאמה זו עשוי להיות פן הפוך בכיוונו, שאף הוא הודגש בתורת החסידות. ההרמוניה בין האדם לבין התורה משמשת כלי להכרת התורה עצמה - במקום בו מצוי רצון גדול לכיוון מסוים ניתן ללמוד על התאמת רצון זה לרצון נותן התורה. העובדה כי זהו צורך טבעי של אדם בעולם המודרני מלמדת כי יש לכך מקום בעולמו של הקב"ה.

ייתכן ויש לכלול בכך את כל העניינים המרחיבים דעתו של אדם. הרחבת דעת זו נתבארה באופן מתומצת ב'אשה נאה דירה נאה וכלים נאים'. בכך הביאו חז"ל לידי ביטוי את משמעות המונח רוחב הדעת, ומנוסח הדברים עולה כי מדובר בעניין חיובי עד מאוד. לא אסרו חז"ל את הרחבת הדעת, אלא קבעו כי זהו המצב הטוב והנכון. מובן מאליו כי יש לאלה מקום בעת שקיימת דעת שיש להרחיב אותה, ועניין זה יבוא לידי ביטוי בהמשך דברינו. גם דברי חז"ל הקובעים כי "עתידי אדם לתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא אכל" הם חלק מעניין זה.

#### ד. היקף התגלות ד':

הקביעה כי מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה הותירה פתוחה את השאלה מה היה לקב"ה בעולמו קודם לכניסה לתוך מסגרת מצומצמת זו. דברי חז"ל אלו מקבילים לעניינים אחרים, ביניהם: "מיום שחרב בית המקדש ניטל טעם מן הביאה וניתנה לעובדי עבירה בלבד", ועניינים דומים אחרים. במקומות רבים מתואר החורבן כהצטמצמות דבר ד', לא רק מהיקף התגלותה של תורת ארץ ישראל במובנה הכולל, אלא גם בעניינים אחרים, הנוגעים להיקף חיי הרוח של האומה. אין תורת ישראל מכוונת להתגלות דבר ד' במרחבים מצומצמים של המציאות. להיפך, כבוד ד' ותפארתו באים לידי ביטוי דווקא כאשר הכלים מלאים. עניין זה נתבאר היטב במשנת הראי"ה:

"...כשכוח ישראל גדול ונשמתו מאירה בקרבו בהופעה וענפיו המעשיים מתוקנים, בסדור מלא, בקדושה בייחוד ובברכה, במקדש וממשלה, בנבואה וחכמה, אז ההתרחבות לצד החול, לעינוגי החושים הרוחניים והגשמיים, להצצה חזירתי ופנימית לתוך חייהם של המון עמים ולאומים שונים, למפעליהם וספריותיהם, התגברות עז החיים הטבעיים, כל אלה טובים הם ומסוגלים להרחיב את אור הטוב. והתחום ארוך הוא: י"ב מיל כמחנה ישראל כולו, הכופל באמת את כל העולם באיכותו, יצב גבולות עמים למספר בני ישראל".

הראי"ה מדבר בפסקה זו על 'ענוגי החושים הרוחניים והגשמיים', ובכך הוא מרחיב את גבול מחנה ישראל להיקפים שאין כדוגמתם. כל הנוגע לכוחות היצירה האומנותית והתרבותית של האדם, כמו גם ההשכלתית, הוא עניין שיש לו מגע עם העניין האלוקי. הרחבת הגבולות עצמה מתרחבת אל מטרות נוספות. לא רק דרך הארץ של האדם וצרכיו אלא גם הופעת דבר ד'. אין דבר ד' מתכנס בפינה מצומצמת של המציאות, ואין היא נוגעת לכותלי בית המדרש בלבד. ד' אמות של הלכה פורצים אל עבר מרחבי המציאות כולה, וההופעה האלוקית מתרחבת אף היא. אינה דומה השראת שכינה בקצוות המציאות על פני זו שבאה על רקע מציאות מפותחת ומלאה בכל גווניה. לא ייתכן שדבר ד' לא יופיע במלואו על אחד מהתחומים המשמעותיים ביותר בחיי האדם.

#### ה. בסיס לרוח הקודש:

"...והנה כאשר ישראל עושין רצונו של מקום וזוכים הם להיות עומדים במעלה עליונה לשם ולתהילה ולתפארת, אז לאות על שלמות נפשם העדינה מתפתח אצלם דווקא ביתר שאת אותו החוש הנוטה לתביעת היופי, לבקש את הנאה וההדר בכל דבר, בתור בקשה טבעית. ועם המילוי של אלה הצרכים שנראים כמיותרים, מתרחבת הנפש ונעשית מוכשרת לאור חיים רוחניים, לקדושת המידות והתענוג על ד' באהבתו, יתברך שמו.

אמנם כל זה הוא יסוד עצה מרחוק, עצת ד' היא להשלים את כוח המדמה, מפני שהוא בסיס בריא לרוח העליון שיופיע עליו, ומתוך העליונות של התפיסה הרוחנית שקדמה בישראל הוכרח כוח המדמה להתמוגג, מה שגרם חלישות לאחיות רוח הקדש העליון, שעתידי לבא ע"י מלכא משיחא. על כן מתבסס כעת רוח המדמה עד שייגמר בכל תיאורו, ואז יהיה כסא נכון ושלם לרוח ד' העליון ויוכשר לקבל אור רוח הקודש עליו, שהוא רוח ד', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ד'".

במילים אלה מבאר הראי"ה את תפקידה של התרבות הבנויה על הכוח המדמה. בביקורתו על התרבות העכשווית נדון להלן, ואף נראה כי מקופלת בה הצעה משמעותית לתרבות אלטרנטיבית, המכוונת לדרך שונה מזו הנהוגת היום. אולם, הראי"ה מוצא מקום ותפקיד חשוב גם לתרבות זו. טיעונו הוא המשך לתפישת עולמו הכוללת בדבר תפקידן של תקופות בהן רוח האדם אינה פועלת בדרכה האידיאלית. אף שבעת התרחשותן אלה הן תקופות חושך, פירותיהם הרוחניים מצטרפים לתמונה הכוללת, והגנות עצמה הופכת לשבח.

ראיית עולם זו היא שמשמשת בידו אף להתבונן אל תפקידה ומציאותה של התרבות הבנויה על מה שמכונה על ידי הראי"ה 'הכוח המדמה'. תפקידה של זה הוא ליצור בסיס נאות להופעת רוח הקודש. בני האדם מתרגלים על ידי התרבות ליצירתיות, לחזיונות, לתשומת הלב העמוקה לחיי הרגש ולמעורבות העמוקה של האישיות בתהליך היצירה. התרבות מפתחת כוחות פנימיים בתחומים האמוצינוליים והדמיוניים, ואלה הם הכלים המרכזיים לקליטת דבר ד' על ידי האדם. הנבואה נתבארה על ידי הרב כמפגש שבין דבר אלוקים לאדם, בו אין האדם משמש ככלי קיבול בלבד, אלא שותף הוא לתהליך הנבואי. אין הנביא סביל בלבד, אלא הוא פועל בתהליך הנבואי, בכלי נפש עשירים וביכולת דמיונית מופלאה. אלה אינם באים לו מעצמו, ואף הם דורשים הכשרה והכנה. אין כפעילות התרבותית כדי להרחיב את כוחות הנפש ולעשותם ראויים לעניינים המוסיפים מימדים נוספים לדבר ד'.

מובן שאין מדובר עדיין בנבואה של ממש בלבד. הראי"ה ראה מקום מרכזי ליצירתיות הרוחנית, להאזנה לכוחות הנפש, לרגישות הדמיונית ולכלי נפש נוספים. כל אלה הם שילוב של ידע והשראה, רגישות ולימוד, ואלה הולכים ומתפתחים כדרך שענייני רוח הולכים וגדילים. לתרבות ולאומנות מקום נרחב, כיוון שעניינים מופנה בעיקר אל הכוחות הדמיוניים, והם נרתמים לעיצוב דמות האדם המאמין בהווה, שיהא נכון לקלוט בעתיד את דבר ד' המופיע בדרכי הנבואה.

## ה

כאמור לעיל, יחס מיוחד לתורה אל דרך הארץ. דרך הארץ הקודמת לתורה מהווה את המצע הבסיסי לתורה. אולם אין התורה מקבלת את דרך הארץ כפי שהיא. המציאות התרבותית מהווה בסיס לקבלת התורה, והתורה בנויה על גביה כקומה שניה. התורה מעדנת את מציאות חיים, מנקה אותה מקמשונים ומרחיבה את אופקיה לתחומים רחבים מאופק הראייה של האדם. לעתים בולמת התורה התפתחויות מסוכנות ומבערת תחומים ששלטון היצר הרע פרוש עליהם. לפיכך, ההנחה שיש לתורה יחס חיובי אל התרבות אין בה כדי לסיים את הדיון. להפך, זוהי תחילתה של מסכת ארוכה לבירור השפעת התורה ותגובתה לתרבות.

דרך כלל, כשחושבים במטבעות של יחס התורה והיהדות לעניינים שונים עולה מיד הביטוי 'בעיות הלכתיות'. בכל עניין נבחנות הבעיות ההלכתיות שתחום חדש זה מעוררים, ותפקיד לומדי התורה והמנהיגות הרוחנית הוא להתמודד עם השאלות החדשות, ולהישמר שלא להתיר את האסור ולאסור את המותר. אולם הגישה לסוגיות מעמדה זו אינה נכונה, והיא מקטינה מאוד את מאורה של תורה. המינוח 'בעיות הלכתיות' לוקה בשני חסרונות. החיסרון הראשון הוא השימוש במונח 'בעיות'. הלשון מעידה על קביעת עמדה עוד קודם לבירור דרכה של תורה. לאור התייחסות זו, תפקידה של ההלכה והיחס אליה הוא כאל בעיה. האדם החופשי ובן-החורין מעוניין לעשות דברים שונים לחלוטין, ובבחירתו הוא היה פועל אחרת. לצערו, באה ההלכה ומערימה בפניו קשיים ובעיות. תפקידה של זו הוא לייצג דבר מה שהוא מחוץ לאדם, ולמעשה היא כובלת אותו ושמה את רצונו העצמי בסד. אמנם, דברים אלה מתאימים מאוד לדברי חז"ל "אל תאמר אי אפשי בבשר חזיר אלא אפשי ואפשי ומה אעשה..." אולם דברים אלה אינם היחס היחיד למצוות, ובוודאי שלא היחס העיקרי. יש מקום נרחב לבירור היחס בין רצונו הפנימי של האדם לבין הצווי האלוקי, מה שכונה על ידי הרי"ד סולביצ'יק החוויה הדתית הטבעית והחוויה הדתית הגילויית. אולם יש לזכור כי אף הרמב"ם, המביא מקור זה בהתייחסותו למצוות, מצמצם אותו לתחום מסוים ומוגדר של המצוות, ואף הוא אינו רואה בו את חזות התורה כולה. דברים אלה נכונים אף להוגי דעות אחרים, ובדורות האחרונים אנו רואים כי אין הם הגישה הקיומית המקובלת. נהפוך הוא, אין תפקידה של ההלכה לעורר בעיות אלא להיות מקור מרכזי לשמיעת דבר ד'. ההלכה איננה מכשול כי אם מורת דרך. תפקידה איננה לכבות את אש העצמיות הבוררת אלא לשמש צינור להופעת החיצונית של התורה. הבירור בו אנו דנים אינו מחפש אחר פתרון בעיות אלא אחר גישה עקרונית ויסודית הנוגעת למקום התרבות בחיים התורניים.

החיסרון השני המצוי בביטוי 'בעיות הלכתיות' הוא במה שהוא מקפל בדרך כלל. דרך כלל תפקידה של ההלכה נתפש כמונעת התדרדרות. איסור ייחוד נתפש כעניין שנועד למנוע מן האדם להתדרדר לבעיות קשות של עבירות; דיני מוקצה מונעים מן האדם לחלל שבת ולעבור על איסורי הוצאה וכדו'. וודאי הוא שאין להקל ראש בסכנות אלה, ומשקל משמעותי יש לכך גם ביחס התורה אל התרבות והיצירה החופשית, אך לא זהו יסודה של ההלכה. אין ההלכה פותחת בהימלטות מסכנות ואין היא מתמצית ככלי שמירה על שייגונות האדם. אין אנו מחפשים בהלכה דרכים לשמור על היצר המתעורר בלבד, אלא כיוון כללי עקרוני ביחס להופעתה של תורה. הרי"ד אף טען כי היא המקור לבירור דרכה של תורה: "מחשבת ישראל בימי הביניים נארגה על ידי הוגים גאונים כרמב"ם, ר' סעדיה גאון, רבינו בחיי וכדומה. כולם היו מושפעים, מי פחות ומי יותר, מהפילוסופיה היוונית. מסיבה עקרונית זו עלינו לפנות אל מקורות שבהן היהדות בטהרתה היא דומיננטית, ואלה הם מקורות ההלכה... הקושי הוא רק בזה שההלכה מדברת אלינו בלשון משפטית. כשאתה רוצה להביע מחשבות פילוסופיות במונחים משפטיים, יש קושי רב...". לפיכך, יש לברר תחילה את הגישה ההלכתית הכוללת.

לטענות אלה יש משקל נכבד גם בסוגיית התרבות. השימוש בביטוי 'בעיות הלכתיות' ביחס לאומנות קובע מלכתחילה שתי עמדות, ששתיהן בעייתיות עד מאוד. ראשונה בהן היא הקביעה היא כי מה שמבקשים בהלכה הוא למצוא פתרון לבעיות שהיא עצמה עוררה. בגישה זו אין התורה מהווה מקור לשאיבה רוחנית, מורת דרך המעצבת את פני האומנות, אלא רק כלי שתפקידו לגדור גדרים. על פי דרכנו, זוהי גישה המקטינה מאוד את חיוניותה הפנימית של ההלכה, ומקומה בהדרכה האומנותית חייב להיות גדול בהרבה. אנו מבקשים בתורה, כמו גם במפגשה עם המציאות, את ההדרכה בדבר מקומה הנכון והטוב של האומנות. עניין שני הוא ראיית ההלכה כמי שתפקידה לעצור בעד האומנות להתדרדר. כאמור, יש בכך יסוד נכון, ואין ספק כי האומנות עשויה להיות אחד המניעים העיקריים לנפילתו של האדם. אולם אין ההלכה והתרבות צרות זו לזו, ואין הן שתי אויבות המתגששות במלחמה. ייעודה של ההלכה הוא תיקון,

עיצוב וטיהור החיים התרבותיים, וכך יש להתייחס אליה. גישת היסוד כאילו תפקידה של ההלכה הוא לשמש משגיחת כשרות של האומנות, וכל מהותה הוא לשמור בקפדנות שלא ייעשו איסורים הוא הקטנה של מהותה הרחבה. עוד קודם לבירור השאלות הנוגעות לצניעות, ללשון הרע, למשמשי עבודה זרה ולשימוש במקראות קודש יש לבחון את הנחות היסוד המעשיות של התרבות התורנית. למעלה מזאת, ההיסטוריה מלמדת כי דווקא המפגש בין עולמו הדתי של האדם לעולמו ההומני והקיומי עשוי להיות מקור יצירה שאין ערוך לשיעורו. עולמות רוחניים המקיימים ביניהם יחסים שונים, מהזדהות מוחלטת למלחמה פנימית - אין כמותם להפריית רוח יצירה וכלי ביטוי. לפיכך, לא זו בלבד שההלכה אינה בהכרח גורם עוצר ומפריע אלא שהיא עשויה להיות אחד המקורות המשמעותיים ביותר לגילויים של אלה.

סוגיה ידועה בעולם התרבות והאומנות היא שאלת קנה המידה להערכת יצירה תרבותית. הדיון בשאלה עצמה מלמד כי קיימת הסכמה שיש צורך בקביעת קנה מידה זה. זו לעצמה אינה הכרעה פשוטה בעולם הפוסט-מודרני, המערער על אמות מידה אובייקטיביות מכל סוג שהוא, ומתקשה לקבוע תחליף לדרוג פנימי. בעולם זה, כל עניין הוא סיפור או נרטיב הנראה בעיני יוצרו כמבטא נקודת מבט לגיטימית, ותפישת עולם זו מקשה מאוד על עיצוב של סולם לבחינת ערך אומנותי. אולם, אף בין המסכימים כי מקום חשוב יש לקביעת הסולם התרבותי ישנו ויכוח ששורשו נוגע באמות המידה לאורן תיבחן היצירה התרבותית. ניתן לסמן שתי אסכולות עיקריות, שמטיבען מקיימות ביניהן מרחב גדול דיו לקיום אין-ספור שיטות ביניים. ראשונה בהן טוענת כי יש לבחון את היצירה לאור קריטריונים ערכיים. משקלה של יצירה הוא בהד הטוב שהיא מביאה ליצרה ולמעין בה. אף שאין הסכמה ביחס לטיבו של אותו טוב, קיימת הסכמה כי ערכה של היצירה מותנה בערך הפנימי הקיים בה. כך תיבחן יצירה ספרותית לאור הערכים הפנימיים המצויים בה, כך תוחרם יצירה מוזיקלית אם יוצרה נגוע בפשיזם המובע בה עצמה וכך תסוכל העלתה של יצירת תיאטרון אם היא מביאה להרעת תכונותיו של האדם.

אפשרות שניה היא להתעלם כליל משאלות ערכיות ולבחון את היצירה בכלים אומנותיים בלבד. יצירה ספרותית תיבחן לפי עושר הדמויות, פיתוח העלילה והתאמת הלשון הייחודית לסיפור. היצירה הקולנועית תתברר לאור המתח והעניין שהיא יוצרת והמחול לאור הטכניקה הפנימית, הרעננות והיצירתיות שבכיאוגרפיה וכדו'. בהגדרה זו, מבחנה של היצירה התרבותית הוא אימננטי - מהו משקלה של יצירה זו על פי סולם התרבות והאמנות, ומהי הגדרת יצירה תרבותית בכלל. הסולם עליו יקבע ערכה הינו סולם פנימי, ועל היצירה לעמוד בקריטריונים של משנה אומנותית. ואילו אליבא דראשונה - התרבות נבחנת תמיד בתוך המרחב הכולל של דרכי ביטוי של האדם. אין התרבות עומדת כעניין לעצמה, שכן אין האדם אמן בלבד. האדם פועל בחלל בו מצויים, מלבד האומנות, אף המוסר והחסד, הקדושה והצניעות, הטכנולוגיה והמשפט, והאומנות נבחנת בתוך כל אלה. מבחנה העיקרי של כל תנועת רוח מכל סוג שהוא איננו נעשה רק על ידי בחינתה לעצמה, אלא גם במשקל הניתן לה במרחב הגדול של היצירה האנושית. עיקר המשקל הניתן בהשקפתה של התורה הוא לדרך הראשונה, הבוחנת את הערכיות קודם לדמות החיצונית. זוהי מהותה של התורה כולה, העומדת מנגד ל'יפיפותו של יפת'. האגדה וראשוני בעלי המחשבה, בעלי המוסר ודוברי החסידות, הדגישו כולם עיקרון זה. גם אלה שיחסו חשיבות ליפיפותו של יפת התנו זאת בשכינתו באוהלי שם. אין האומנות עומדת לעצמה, ואין היא נבחנת בכלים אחרים מאשר אלה הבוחנים את התופעות כולן.

בכך מהווה התרבות התורנית אלטרנטיבה של ממש לתפישות המשתלטות היום על העולם התרבותי. אין היא נכנעת להם, ואין היא מבקשת את דרכי ההתאמה בינה לביניהם. תפישה תורנית זו קובעת כי לא כל המצוי באדם, ולא כל מה שהוא טבעי לו וקיים בקרבו ראוי לכתר היצירה האומנותית. דברי הרא"ה בהקדמתו לשיר השירים עוסקים אף בסוגיה זו:

"מובן הדבר שרק את אותם האוצרות שבהיפתחם מבסמים הם את אויר המציאות טוב ויפה לפתח... אמנם אותם הדברים הגנוזים שקבורתם היא ביעורם, להם מתוקנת היתד של אזנינו לחפור ולכסות".  
ובניסוח אחר:

"... כל תשוקה טבעית באדם, שאינה מקולקלת, צריכה שתתאים עם היסודות המוסריים, שכפי האמת הם גם כן טבעיים לאדם שעשהו האלקים ישר..."

את הסיבה לכך ניתן להציג כחלק מתפישת עולם כוללת בדבר רוחב והיקף האידיאות המשמשות בעולם: יסוד גדול בתורת ישראל מצוי בהתנגדות העקרונית לקנאות. במבט ראשון נראה כי הקנאות מתאימה מאוד ללהט דתי, ולדרכי מימוש אמונה. שכן היא מגבשת דמות אדם שהוא נאמן לרעיון באופן מוחלט, בדרך כלל אין הוא מושפע מטובות הנאה חומריות והוא מבסס בעולם את אותו אידיאל שהוא נאמן לו. אולם כאן בדיוק מצוי חסרונה העקרוני: אין הפגם שבקנאות בא לידי ביטוי באלימות ובכוחנות בלבד. הבעיה עמוקה בהרבה - מהותה של הקנאות היא העמדת ערך עליון יחיד, דרכו נבחנים כל העניינים האחרים המצויים בעולם. הקנאי מסנוור על ידי גל אור אחד בלבד, ואין הוא כולל בעולמו הרוחני את קשת הגוונים המלאה. על כן, אין הקנאות רעה מכוח המצוי בה - נאמנות, מסירות, להט פנימי ודומיהם - אלא דווקא משום מה שחסר בה: עושר, גיוון, דעה רחבה ועוצמה הנובעת מעולם מלא. אין העולם הרוחני יכול להצטמצם לתוך ד' אמות של אידיאה אחת בלבד, ולא ניתן לכלוא את הרוח.

הגדרת הקנאות כהשתעבדות לעיקרון אחד, בלא מתן משקל נאות לעניינים נוספים המצויים במרחב הרוחני, אינה ממלטת אף את היצירה התרבותית מסכנת הקנאות. אף קביעת האידיאל התרבותי כאמת מידה יחידה היא מעשה קנאות, המרוחק מאוד מדרכו הרצויה של אדם. דרך משל, אף בעיקרון חופש היצירה והביטוי עשויה להשתלח יד הקנאות הממארת. קריאה לחירות יצירה מוחלטת הופכת אף היא לקריאה קיצונית, המשכיחה מחויבות לערכים אחרים. אלילות מודרנית עשויה להתבטא בניפוץ המבט המוסרי, האנושי, היהודי וההומאני, שאף הם חלק בלתי נפרד מקדושת האדם שבקרבנו. הנזק הטמון בניפוצם שווה בעצמתו לסכנה הנוראה בסתימת פיות וברדידות תרבותית. אין התרבות מונעת עצמה ממלחמת הקיום העצמי ואין היא מצויה בחלל ריק. אין ספק כי החופש האומנותי נדרש ליוצר, אולם הוא נדרש לכל אדם העוסק בעניין מסוים, המבקש להרחיב את גבולו. חופש זה דרוש אף למלך המולך להשיג את שאיפותיו ולהוגה הדעות העוסק במבחן גבולות הרוח האנושית. אף המדען זקוק לחופש אקדמי כדי לחיות במציאות המלאה, ולבחון את האפשרויות המדעיות ללא מורא הכללים האתיים והמוסריים. אולם כל אלה לא ניתנו לאדם. אין האדם מבודד עניינים, ואין הוא מדיר עצמו ממסגרת העולם כולו. מסגרת זו רוויה בעניינים מחייבים אחרים, המגבילים כל עניין לעצמו. על כן אין לדבר על חופש יצירה מוחלט, ואין התורה רואה את התרבות כאליל חדש. למעשה, אין התורה מכירה בדבר העומד מצד עצמו, וכובש את המציאות כולה. האדם פועל בתוך מרחב קיומי בו סוערים וגועשים פני המציאות כולה.

עניין זה איננו עניין תורני בלבד אלא אף עניין קיומי המוסכם גם בדרך הארץ. מדינת ישראל הגבילה, ובצדק, גם את קדושת חופש החירות והיצירה. עדו אלה מצוי בכלא ובכך הוגבל חופש יצירתו התורנית; שניצר לא קיבל את פרס ישראל ובכך באה לידי ביטוי מורת רוח מיצירתו הפובליציסטית; חירותו של מוחמד דרוויש להסית לרצח מוגבלת; החוק נגד גזענות מלמד כי עיקרון חופש הביטוי ואף היצירה אינו עומד מול כבוד האדם; כל אלה ורבים אחרים מלמדים על עצמתה התרבותית של מדינת ישראל, שאינה משתעבדת לערך אחד בלבד, אלא מנסה לנווט את דרכה בקשת רחבה של אידיאות. כמעט ואין אדם, מלבד אנרכיסט מושלם או פשיסט מושלם, שאין בו מפגש בין ערכי קיום שונים, בו תופשים מקום גם החירות והחופש.

חלק ניכר מהעולם התרבותי המערבי מתנגד לקביעה זו. המחלוקת נובעת מתפישות עקרוניות בדבר מקום טבעיות החיים על כל גילוייהם ביצירה האומנותית ומתפשטת גם לתחושת חוסר אונים הנוגעת ליכולת השיפוט - מהו הקריטריון לשיפוט ערכי? איזו יצירה מבסמת את העולם ואיזו יצירה מפילה אותו? משום כך בוטלו ברוב המדינות המערביות מגבלות הצנזורה, וסיסמת התרבות החופשית ויצירתה נישאת היום בראש המחנה התרבותי.

אף שאין בידינו תשובות לשאלות כולן, ובעיקר לא להגדרת כלי המידה השיפוטי והערכי, אין ספק כי התפישה התרבותית התורנית שונה. אמנם, קשה מאוד לקבוע מהו הקריטריון ועוד קשה לקבוע מי יקבע אותו ומי יאכוף אותו. אין אנו מדברים בצדדים המעשיים של השאלה, שאף הם יבואו לידי ביטוי להלן. טענתה היא כי אף האומנות כפופה ליסוד העיקרי שבה, שהוא אידיאל החיים שעניינו להיטיב ולפתח, לרומם ולבסם. ככזו אף לה יש קני מידה פנימיים.

תפישת עולם זאת מביאה בהכרח גם למסקנות בדבר דמות איש התרבות והאומנות. ככל שניתן משקל גבוה יותר לבחינת ערכה של היצירה האומנותית, כן נבחן גם משקלו הערכי של האדם. בעולם בו קנה המידה הקובע הוא היצירה עצמה - נדרש האדם להיות בעל נפש רגישה ויכולת ביטוי גבוהה, ובכך הוא תופש את מקומו הראוי בעולמה של היצירה התרבותית. בעולם בו ניתן משקל של ממש לערך היצירה ולמשקלה המוסרי והאתי יש צורך באדם ההולך ומשתלם בתחומים אלה. אין ביצירה התרבותית אלא מה שבנפש היוצר, ומשום כך דמות האדם ויצירתו שלובים זו בזו.

אולם, עצם ההתניה בדמות ובאופי מיוחדים עשויים להביא לתופעה הפוכה ובעייתית, והיא האומנות המגויסת. אומנות זו אינה אלא כלי שרת בידי הרעיון, ואין היא עומדת לעצמה. אף שטרחנו לעסוק בחשיבות המרובה של השתלבות התרבות בכלל ערכי האדם, אסור לה להיכבש תחת עולם של אלה. מהותה ועניינה היא החופש והחירות, וההזדמנות לבטא עניינים שאינם כפופים למרות שלטונו של השכל. אומנות מגויסת היא אומנות המשועבדת למטרות ולקטגוריות שמחוץ לאדם. הנזק הוא גם בטיב ביצירה התרבותית, שהוא לרוב פלאקטי ודוקטרינרי, וגם באובדן החירות הפנימית, ועמו את חשיבות התרבות בכללה.

לפיכך, שני כתובים המכחישים זה את זה לפנינו. הרצון להקים תרבות ערכית, מוסרית וחופשית והרצון להרחיב אופקי יצירה ותרבות למקומות בהם לא שולטת מרות. כיצד יבוא הכתוב השלישי בין שני אלה? קודם למציאת הכתוב השלישי המכריע בין השניים יש מקום להביא את הדרכתו השניה של שמעון הצדיק. קביעתו 'העמידו תלמידים הרבה' מהווה אף היא בסיס להוראת דרך בעתות מעבר בין תקופות. העמדת תלמידים הרבה מורה על שני עניינים: ראשית, יש צורך בריבוי התמודדות ובחינות חדשות. ריבוי העוסקים בסוגיה מסוימת מפרה את המחשבה, מעורר את השאלות, ומניע את גלגל ההתמודדות. ככל מקום בו נשאלות שאלות הולכת ומתפתחת חשיבה מחודשת, ופנים חדשות מופיעות במציאות. הציונות הדתית למדה זאת על בשרה בהתמודדותה עם שאלת השרות הצבאי. ככל שרבו יראי השמים המשרתים בצבא, וככל שגדל אחוז מקיימי המצוות בפיקוד הזוטר והבינוני, כן רבו השאלות, ועמן ההתמודדות, ועמן רוח הקודש השורה על פוסקי האומה. בתחילת דרכה היה השרות הצבאי כרוך באי-קיום מלא של ההלכה, כיוון שלא היו כלים הלכתיים להורות דרך. רבים כשלו ונפלו, והציונות הדתית שילמה מחיר יקר על עצם השרות הצבאי. כיום המצב הפוך - לא רק שכלים כאלה קיימים, אלא שהם מכילים בתוכם גם התייחסות מערכתית. ניתן לקבוע בוודאות כי אף אם יהיו המשרתים בצבא כולם שומרי מצוות ואוהבי שמיים יש יכולת לקיים צבא מודרני ועצמאי לאור ההלכה. חלק מן הסיבות להיווצרות מציאות מבורכת זו הייתה העמדת תלמידים הרבה, אשר הביאו בפני רבותיהם את השאלות החדשות ואת תפישת העולם המתחייבת מעצם השרות הצבאי. חלק מן הסיבות טמון באומץ הלב הרוחני של פוסקי הדור, ובעיקר בדרכו המיוחדת והאמיצה של הרב גורן זצ"ל.

כבשאלת הצבא כך שאלת התרבות. ריבוי העוסקים במלאכה, ובעיקר אלה העושים זאת מתוך יראת שמיים ובקשת אהבת אלוקים, יביא לריבוי המפגשים בין התורה והחיים ובין המסורת לחידוש. עניין שני הנלמד מדברי שמעון הצדיק הוא ריבוי התלמידים דווקא. שמעון הצדיק לא רק הורה להעמיד 'הרבה' אלא דיבר על הרבה תלמידים. תלמידים אלה ממלאים עצמם בחכמה בינה ו בדעת בעניינים של מסורת והמשכיות. אין מדובר בהעמדת יודעי תורה רבים אלא תלמידים הממשיכים את דרכה של מסורת, אינם בועטים בה ואינם מתכחשים לה. בכך הם מהווים חלק משלשלת מסירת תורה והמשכיותה במציאות חיינו.

ייתכן שבהגדרות אלה מצוי אף המענה לסתירה שבין שני העקרונות - החירות והחופש מול האתיות והמוסריות. על העוסקים בתרבות להיות מלאים ברוח נכונה. לא ניתן לחנך באופן דוקטרינרי, ולתבוע אומנות חד-מימדית. רוחו החופשית של האומן היא חלק מהותי מן היצירה, ולא ניתן לכפות אותה, בצורה מלאכותית, לשרת מטרה שהיא מחוצה לו. אולם אין הפתרון מצוי בהתכחשות למטרות כולן, אלא באישיות רוחנית מלאה ועמוקה, המבטאת את עצמה כאשר היא עוסקת בעניינים המצויים במקום הגבוה של היצירה האנושית.

תפישת העולם המיוצגת על ידי התרבות התורנית היא כי על האומן להיות מלא בעוצמות רוחניות, בטוהר כוונות ובאהבה גדולה. זהו המשך של מה שבואר קודם לכן, בדבר הקביעה הערכית של האומנות. תנאי הכרחי ליוצר הוא עיצוב דמותו. כשם שבבניין המשכן הודגשה אישיותו של בצלאל עוד קודם ליכולתו האומנותית, והוא זה שהושם בראש הצוות, אף על פי שצוות זה כלל אף את אהליאב ואומנים אחרים, כך



גלמדת הלכה לדורות. יש לקביעה זו גם משמעות מבנית מעשית. בתי ספר תורניים לאומנות נקראים להעמיד את דמות התלמידים הרבים שבהם כחלק בלתי נפרד מהכשרתם העקרונית. בד בבד עם פיתוח יכולתם המקצועית נתבעת מערכת חינוך ערכי, אמונתי ומוסרי. אתגר זה הוא קשה מאוד לביצוע, הן משום שקשה לבנות תוכנית הכשרה רוחנית, הן משום שהוא תובע זמן רב, (בתי הספר לאומנות תורנית לוקים בחוסר זמן כרוני כיוון שהם מנועים אף לקיים לימודים והפקות ביום השישי וביום שבת קודש) - אולם זהו תנאי הכרחי. ייתכן ואין להטיל משימה זו אלא על המערכת שקדמה לבתי ספר אלה - על הישיבות והאולפנות, המכינות והמדרשות. אולם בלא תשומת לב ומשקל יתר לדמותו הרוחנית של היוצר, ושילוב רוחו החופשית ביסודות הקודש, אין מדובר ביצירה רוחנית תורנית אלא ביצירה מערבית שנושאה חובשים כיפה או כיסוי ראש.

## ה

דיוננו איננו מבחין בין תחומי תרבות שונים. כבר מפתחת הדברים בואר כי הניסיון הוא להעמיד תפישת עולם כוללת ביחס לתרבות ומקומה בחיים התורניים. למרות זאת, נראה כי בעניין אחד הבחנה זו חייבת לבוא. אין הסוגיות הרוחניות וההדרכות ההלכתיות דומות, ובתחומים שונים מתבררות שאלות שונות. הסוגיות בתחום הספרות קלות לעין שיעור מן הסוגיות שבתיאטרון ובמחול. נראה כי התיאטרון מקפל לתוכו את המטען המקיף הבעייתי. מחזה מחייב אגוצנטריות של השחקן; הבמה יוצרת קשר אינטימי בין העומדים עליה לבין הצופים, ולא דרך חוויות שתורגמו לאותות אלקטרוניים; ריבוי ההצגות החוזרות מעמיק את הקשר וההזדהות עם הדמות המוצגת וכדו'.

למרות אי הבחנה בין התחומים השונים, יש להדגיש עניין אחד, שהולך ונשמט מן התרבות הכוללת, ושהתרבות התורנית מייחסת לו חשיבות של ממש:

"כל התרבות הזמנית בנויה היא על יסוד כוח המדמה. זוהי מורשת גורלם האילי של עמי התרבות האחוזים בכוח המדמה, שממנו באה התפתחות היופי הגופני בפועל ובציור מעשי. הולך ומשתכלל כוח המדמה, ועמו משתכללים המדעים המעשיים והניסיוניים, ועל פי עלייתו של כוח המדמה ותפיסתו את החיים מסתלק האור השכלי, מפני שחושב העולם כולו שכל האושר תלוי בפיתוחו של כוח המדמה. וכה הולכים העניינים בהדרגה, עד ששרידי השכל שברוח החכמה החולונית גם הם הולכים ונעתיקים אל כוח המדמה. המליצים והמספרים, הדרמתוריים וכל העוסקים באומניות היפות נוטלים מקום בראש התרבות, והפילוסופיה פוסחת וצולעת ואין לה מעמד מפני שהשכל הנקי הולך ומסתלק. כפי סילוקו של השכל ורוח החכמה כן חוצפא יסגי וחכמת סופרים תסרה, יראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת ופני הדור כפני הכלב. אותה העדינות הפנימית, הבאה מרוח החכמה, הולכת ונמוגה, השאיפה לרוחניות ואצילות, לדבקות אלהית, לעולם העליון, לזוך המוסר, ברום טהרתו, לציורי המושכלות מצד עצמם ונצחיותם, נעשית חזון יקר, וכפי אותה המידה, הנוהגת בעולם בכללו, נוהג הדבר בישראל כלפי רוח הקודש ואהבת התורה ברוח פנימי ורעננות עצמית של היהדות הנאמנה, ובעולם שולט רוח מגושם..." (אורות).

בהמשך הפיסקה רואה הרב כדרכו ברכה מסוימת, כיוון שההכשרה הדמיונית מכשירה את הקרקע לרוח הקודש. הזכרנו טיעון זה לעיל, כחלק מן היחס העקרוני החיובי אל התרבות. אולם כוונתנו כעת לעסוק בתרבות שלכתחילה, ולא כעניין שבדיעבד או כעניין המשרת תחום אחר.

ביקורתו של הראי"ה מבקשת להשיב לקדמותה דמות תרבות אחרת, והיא התרבות המילולית-פילוסופית. תרבות זו אינה פונה אל דמיונו של האדם ואף לא בהכרח אל רגשותיו, אלא אל החלקים השכליים, האינטלקטואליים והערכיים שבו. תרבות זו תובעת מן האדם להתמקד בעיקר במילה המדוברת, בסמליה, במה שהיא מייצגת ובמה שניתן להעביר דרכה. היא פונה אל כישוריו לעצב עולם, להתמודד עם דילמות, להעלות אפשרויות שונות ולהעמיד את דרכו כולו על בסיס הנאורות.

הרב קוק רואה בירידת אור השכל את אחת המכשולים העיקריים המובילים לרדידות, לשנאת הטוב, להתמכרות לריגושים הפנימיים ולבקשת סערות נפש מתחדשות, ללא תשומת לב ומתן משקל נאות למערכת הערכים והעקרונות האתיים. תרבות הבנויה על חוויות בלבד, דומה לתרבות אלילית, המקדשת את החושניות ואת ההתמכרות הגופנית, ומזניחה את התעלות הרוח וחיי הנפש.

לפיכך הציע הראי"ה שיבה תרבותית לאלה דווקא. הכינוס והדיאלוג הפילוסופי, הויכוח הציבורי ופורומים אינטלקטואליים, הביקורת והעמדת השאלות - כל אלה חייבים לתפוש מקום של כבוד בתרבות התורנית. גם בכך ישנה הכרזה על אלטרנטיבה, ועל שוני מהותי בין האווירה התרבותית השלטת היום לבין דרכה של התרבות התורנית. ככל שיוסט חלק מתשומת הלב אל התרבות המחשבתית, ושעות הפנאי ייוחדו גם לפיתוח כוח המחשבה והרגישות המוסרית, לדיון המחשבתית ולעדינות המידותית, יהא זה חלק מן הבשורה שבתרבות התורנית.

## ט

מהו קנה המידה להערכה תורנית של יצירה תרבותית?

ברשות הרבים הציבורית הדתית, התפתחה תפישה כי מבחנה העיקרי של יצירה תרבותית, והשאלה האם ראויה היא לבוא בקהל אם לאו היא שאלת העריות. כל אימת שמדובר במגע עם התרבות, השאלה הראשונה הנשאלת היא שאלת ניקיונה מהתערטלות ומחשיפת המוצנע והמוסתר. גם בעת העיסוק בצנזורה, היעד העיקרי הוא הוצאת פרקים שאינם עומדים בקריטריונים הלכתיים בתחומי שולחן ערוך אבן העזר.

הסיבות לכך ברורות. ראשית, יצרא דעריות הוא אחד מהמניעים התאוותיים הגדולים והעוצמתיים ביותר. כיוון שהוא כזה, הזהירה ההלכה להתרחק מן העריות ביותר. אף התורה נקטה לשון 'לא תקרב' בעוסקה בעריות, לשון שנתבארה על ידי חז"ל כאיסור להתקרב לכל מה שנוגע בענייני ערווה. ההתפרקות המצויה פעמים רבות ביצירה התרבותית מתמעטת מאוד מתוך הקפדה על הלכות ההתרחקות מן העריות. למעלה מזאת, ההלכה הגדירה את העריות כחלק מחובת קידוש ד' הכרוכה בדין 'ייהרג ואל יעבור', ועל ידי כך רוממה את איסור העריות מעל התחומים האחרים. סיבה נוספת להתמקדות בתחום זה בעיקר היא העובדה שזהו תחום הניתן להגדרה. בתחומים אחרים כמעט ולא ניתן לקבוע הלכות פסוקות - קשה מאוד למדוד פגמים הנוגעים לאלימות, לחוסר מוסריות ולגסות. הקושי אינו תרבותי ויצירתי בלבד אלא אף הלכתי, שכן כמעט ולא ניתן לנסח את רמת האלימות המותרת במגע או עניינים דומים. לעומת זאת, ניתן לדבר באופן מובהק על הגדרת ערטול וגילוי המוצנע, והדבר מקל מאוד על ההגדרה ההלכתית. ייתכן וסיבה נוספת קשורה דווקא ליצר הרע עצמו, שכן לעתים הוא עצמו מתחפש בלבוש של יראת שמיים, וחודר אל תוך הדיון ההלכתי. ישנה נטיית יתר להתמקד בדברים שמקורה הוא בפיקנטיות ובהתעניינות בתחום. אמנם, גישה זו לוקה בחסר משלושה כיוונים שונים. ראשון בהם הוא ההמעטה הקיימת באמות מידה אחרות. לא פחות מאשר בעריות, מצויות בעיות קשות בשאלות אחרות הנוגעות לעניינים רוחניים. השפעתם של כוחניות, של לשון הרע ורכילות ושל זילות אינם פחותים משל סכנת העריות. לעתים המצב הוא הפוך לחלוטין - דווקא בשל הגבול הברור של דיני עריות, והיכולת לקבוע קריטריונים ברורים קיימת סכנה קטנה יותר של פריצת גבולות בעקבות העסק התרבותי והאומנותי. ואילו אי-קיומן של הלכות עדינות הוללות גסות, הלכות חסד וחמלה העומדות מנגד לאלימות ובעיקר - חוסר היכולת להתמודד מבחינה הלכתית עם השיטוח, הריוד והזילות הופכות דווקא אותם לסכנות הגדולות של האומנות.

שנית, גם תחום העריות עצמו סובל מעניינים הנוגעים להגדרה. אמנם קודם לכן טענו כי ההתמקדות בעריות נובעת גם מן היכולת למדוד אותם, אולם אין טיעון זה מדויק כולו. תיתכנה יצירות אומנות שאין בהם עבירה על הקריטריונים ההלכתיים של השולחן ערוך, ובכל זאת הן חמורות מאוד מבחינה רוחנית. אינטימיות אינה מוצגת בהכרח על יד ערטול ועירום. ישנן דרכים ליצירת אווירה אינטימיות ללא כל צורך וללא שימוש בהגשמה והמחשה. התעוררות יצרית נולדת לא אחת דווקא מעניינים שאינם נכנסים לתוך גדר ואיסור הלכתי, ואלה מזינים את הרוע והכיעור ביתר עוצמה מאשר חוסר צניעות. מנגד, הרחבת גבול האיסור על תחומי העריות מהווה, למעשה, מכת מוות על היצירה האומנותית. אין מעיין יצירתי נובע יותר מאשר הרומנטיקה, ואין עניין שהעוסקים בתרבות נזקקים לו יותר מאשר עניינים הנוגעים ליסוד קיום העולם. ענייני עריות נושאים בחובם גם את הטוב והיפה בעולם, ואף שהצנעה יפה להם, הם מהווים חלק בלתי נפרד מהעולם הבונה יסודות תרבות. אף נביאנו ומשוררנו השתמשו הרבה בדימויים אלה, כיוון שאלה מהווים סולם המוצב ארצה, ביישום הממשי של החיים, וראשו מגיע לשמים הצחורים והזכים של האהבה. הקביעה כי כל עניין הקשור בכך הוא מחוץ לגבולה של האומנות התורנית תביא לחסימת הפריצה הרוחנית העמוקה הגנוזה בה.

למעלה מכך, יצירה זו אינה רק כורח פנימי של היוצר אלא היא חשובה לקיום החברתי הפנימי. התנזרות שומרי התורה מן המימד הרומנטי מהווה בעיה משמעותית. הביקורת על הנזירות זו נעה מן הקוטב העקרוני עד הקוטב המעשי. הקוטב העקרוני מביא לדחיית דרכה של הנזירות ושל הפרישות, אשר מרחיקה את האדם מנוי העולם וטובו, וחוסמת את דרך החיים בפני הופעותיה הגדולות. הקוטב הקיומי מביא לחיי משפחה שדופים הקיימים גם אצל שומרי תורה ומצוות, ושל אבדן המימד הרומנטי שבהופעה הקיומית. לפיכך, לא ייתכן שלא יהיה מגע תרבותי עמוק עם עניינים הקרובים אל הרומנטיקה.

אולם, גם אם תהיה הסכמה בדבר הגישה העקרונית החיובית אל התרבות הרומנטית ואומנותה, עדיין עומדת שאלת ההזדרכה ההלכתית המעשית. העיסוק בהנחיה העקרונית אינו יכול להימנע מן הירידה לפרטי ההלכה. כאן אנו מוצאים עולם ומלואו - מעניינים הנוגעים לעיסוק היסודי באומנות ביחס לדיני עבודה זרה ועד לשאלות הנוגעות לתחומים הלכתיים פרטניים. כאמור לעיל, מבחינה מעשית נידונות בדרך כלל השאלות הנוגעות לתחומי העריות. על פי פשוטה של הלכה אין מקום לעיסוק בכל תחום המשיק לתחום העריות. ההלכה רגישה מאוד להצנעה של עניינים אינטימיים, בין במובן הגופני של המילה ובין במובנו הרוחני, ואין היא מתירה כלל להראותם כלפי חוץ. אין הדברים נוגעים לתחום החזותי בלבד, אלא אף בתחומי הספרות והיצירה הפלסטית. ההלכה העוסקת בהזדרכה האדם להתרחק הרבה מן המחשבות הזרות ומהלהט היצירתיים בעריות אינה מתירה, לכאורה, כל עיסוק מעשי באלה. עוצמת יצרא דעריות מאיימת על כל ניסיון להתמודד עם דרכה. לא לחינם כונו הסכנות הגדולות ביותר של הקיום התורני כאישה זרה, ולא לחינם הזהירה התורה להתרחק הרבה הקרבה מן העריות. אף זו אחת מהנחיותיו

של שמעון הצדיק לדור העומד בפני אתגרים חדשים - והעמידו סייג לתורה. סייג זה נתבאר כגדר שיש להעמיד כדי שלא לתת מקום להתפרצות תאוותנית השוטפת עולם ומלואו.

לו ניתן היה להעמיד מדד מדויק, שיקבע היכן נחצה קו הגבול מן האהבה הטהורה אל התאוה; היכן מדובר בבחינת העונג הרומנטי והיכן מדובר בליבוי אש היצר - הייתה ההתמודדות קלה יותר. אולם אין מערכת משפטית-הלכתית יכולה לנהוג כך, הן משום שאין מדד אובייקטיבי כזה בנמצא, והן משום שאין התורה יכולה להיעשות עדרים עדרים. ניסוח גדרים הלכתיים מובהקים, הניתנים למדידה ולשפיטה, הוא חלק מהותי ממבנה ההלכה. אף שהלכות אלה עשויות לצמצם במקום הראוי להרחיב ולהאריך במקום הראוי לקצר, מתייחדת תורת ישראל בכך שאימצה דרך של ניסוח הלכה הנוגעת לכלל ישראל כולו, ואינה עומדת על הגבול המדויק אצל כל אחד בפני עצמו. דומה, אפוא, שהכל אסור, ולפיכך נחסמה דרכה של האומנות החופשית.

שאלה של ממש היא האם ניתן לקבוע את קו הגבול ההלכתי, שהוא גם ההנחיה העקרונית, באותה מקום בו עבר בימי המקרא ובימי חז"ל. כאמור לעיל, לא מנעו עצמם נביאי ישראל וחכמיו לחשוף עניינים רומנטיים, אם כמשל ומטפורה ואם בסיפור עניינים אינטימיים שבין איש לאשתו. יש להדגיש כי ישנם קטבים ברורים שלא נחצו. לא מצאנו בתורה תיאורים העוסקים במגע פיזי ובעריות עצמן. הרמב"ם הדגיש זאת בהסבירו כי העברית קרויה לשון הקודש כיוון שלא נתייחדו בה מילים לאברי הרבייה ולמעשה הזיווג, ולא רמזים עדינים בלבד. אף שרמב"ן חלק הן על קביעתו האמפירית בדבר אי ההתייחסות לעניין, והן על קביעתו הטרימינולוגית כי זו היא לשון הקודש (הרמב"ן העדיף כי סיבות אלה יביאו לכינוי 'לשון נקיה') לא חלק רמב"ן על עצם צניעותה של התורה וההלכה. אם אכן זהו קו גבולה של ההלכה, והוא מתורגם להנחיה הלכתית מקובלת, יש בכך מיצוע בין החשיבות להתייחסות הרומנטית כמו גם למרחב של צניעות וקדושה שבתוכה.

עניין נוסף הוא שאלת קול אישה ערוה. יצר הרע לא שינה את ייעודו, ומה שהביא בעבר לנטייה מינית אינו שונה היום. אם חס וחלילה נשחקה מציאות זו הרי שיש להתמודד עימה לא על ידי שינוי ההלכה אלא על ידי שינוי המציאות. שיבה לעדינות האינטימית ולרגישות הגדולה תביא בכנפיה שיבה למעמדו של איסור שמיעת קול אישה. מנגד, אין ספק כי הלכה זו מונעת מן הנשים מרחבים רבים של יצירה תרבותית, ומן הגברים שותפות בחלק מן העניינים הנוגעים לתרבות. אין מדובר בשאלת ההופעה בלבד. זו יכולה הייתה להיפתר על ידי הקביעה כי אין נשים מופיעות בפני גברים. הגבלה זו, ככל שקשה היא, היא מהותה של ההלכה, המפגישה בין ערכים שונים.

אני מבקש להדגיש כי אין התרבות התורנית מבקשת להיתרים. אין דרכו של מבקש לעשות רצון ד' לחפש קולות בהלכה, אשר תאפשרנה לציבור החפץ בכך למצוא דרכים שונות שתאפשרנה הופעת נשים על ידי פרצות הלכתיות. השאלה בה אנו דנים נוגעת להדרכה התורנית עצמה - מהו רצון ד' ביחס לתרבות נשים, והאם רצונו הוא כי נשים תופענה רק במקהלה, אולי כלל וכלל לא, או שבפני נשים בלבד. אמנם, עיקרון 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת' והשמים שמים לד' תופש אף כאן. אולם, בניגוד למקובל, אין מדובר בנתינת תורה לשיגיונות בני אדם ולרצונותיהם אלא במתן רשות, ואף חובה, לפרש את רצון ד' בשכל האנושי. הדבק בהכרה כי תורה ניתנה לבני אדם ובזו השוללת את השימוש בבת קול אינו מונע עצמו מלשאוף לכוון לרצון ד'. קביעתו היא רק כי כיוון רצונו ייעשה על ידי השכל האנושי ולא בכלים מטפיזיים.

כדי להדגים את האפשרויות השונות בתחום זה אני מבקש לחזור אל אירוע המבטא את הגישות השונות ואת הצורך לנסח משנה סדורה בעניין. לפני כמה שנים העניקה מדינת ישראל לשיבות ההסדר את פרס ישראל. קרוב ליום העצמאות נתברר לראשי הישיבות כי באירוע הממלכתי עומדת להופיע זמרת, דבר שהוא אסור על פי ההלכה. ייתכן ויש מקום לבחון שמיעת קול אישה כאשר לא הקול עומד במוקד אלא הוא משמש כלי בלבד (כמו בהרצאה). ניתן לבסס גישה הלכתית זו באותה דרך מה מתירים חלק ניכר מן הפוסקים לאישה להיזקק לשירותיו של רופא נשים - הטיעון ההלכתי הוא שריכוז תשומת הלב בתחום הרפואי מונע את התופעות הקשות העשויות להיווצר מן הבדיקה עצמה. הרחבת גישה זו אף לתחומי האומנות והתרבות אפשרית כל עוד מדובר על יפי הקול כעניין שולי, וההתמקדות היא בתוכן. אולם, בשירה הרי עומד הקול במוקד העניין, ולא ניתן לטעון כי הוא משמש כלי בלבד.

בין ראשי הישיבות היו שלוש גישות הלכתיות (ללא התייחסות לשאלות הפוליטיות והציבוריות של ההכרעה). ראשונה בהן טענה כי לא ניתן להכשיר מציאות זו, ואין ההלכה מתירה לאדם לבוא למקום בו עומדת במוקד הופעת אישה. משום כך יש להימנע מליטול חלק בטקס, וזה אף מעשה של קידוש ד' ונאמנות בלתי מסויגת להלכה. הלכתית שניה טענה כי מדובר בסוג מסוים של אונס. אין האונס מוגדר בהלכה רק בכפייה אלימה, אלא אף במציאויות שונות בהן נדרש האדם לעשות דברים שלא על פי רצונו.

אירוע זה דומה מאוד לנאמר במסכת בבא בתרא, על הליכה אחר הנשים בעת שהן מכבסות על הנהר. יש להדגיש כי גם גישה זו טענה שמדובר בנאמנות ללא סייג להלכה. אין ההלכה עיוורת למציאות, ואין היא מחייבת התעלמות מוחלטת מהמציאות הנתונה. להפך, הליכה אחר דבר ד' עוסקת במפגש בין התורה והמציאות, ולהזכרה זו כלים משלה. ייתכן שזו חלק מסוגיית 'לא אפשר ולא קא מיכוון', דבר שהותר הן על ידי רבי שמעון בר יוחאי והן על ידי רבי יהודה.

גישה שלישית טענה כי יש למצוא דרכי הלכה המאפשרות להיות שותפים, כגון צרוף מקהלת רקע של גברים, היוצרים מציאות וווקלית בה אין נשמע קול האישה עומד לעצמו. הרעיון העומד מאחורי גישה זו עשוי לנבוע מכיוונים שונים. חלקו נובע מפתרונות למצבי אונס, בדומה למה שנאמר לעיל, וחלקו נובע מהכרה כי אין ההלכה כספר החתום, אלא היא מקיימת בתוך עצמה מרחב גדול. אולם, כאמור, הגישה העקרונית אינה יכולה להיות זו המבקשת לה דרכי היתר, ומלקטת אותם אחד מעיר ושניים ממשפחה, אלא שאלה עקרונית בדבר דרכי ההדרכה ההלכתיים במפגש עם דרך הארץ של התרבות.

,

העולה מן הדברים הוא כי לפנינו עוד דרך ארוכה. התחדשותה של שאלת התרבות לחללה מעצם השותפות בעולם הכללי ובחיים הציבוריים של מדינת ישראל. אף שאין זו שאלה חדשה, היא לובשת פנים חדשות דווקא בשנים האחרונות. שתי סיבות לכך - חיצונית ופנימית. הסיבה החיצונית היא שינוי במקומה של השאלה התרבותית במדינת ישראל כולה. התרבות עברה מן השוליים אל המרכז, ודחקה בכך שאלות אחרות שקבעו באופן מוחלט את סדר היום הציבורי של מדינת ישראל. ריבוי ערוצי הטלוויזיה והכבלים, ערוצי התקשורת הרבים, המקום אותו תופשים ענייני התרבות בעיתונים ובמקומונים, הויכוחים הציבוריים סביב עניינים הנוגעים לתרבות וכדו' - משפיעים על כל מי שהוא חלק מן המציאות והוא נתבע להגיב לה. הציונות הדתית, כחלק בלתי נפרד מן הציבור, המושפעת מאוד מתהליכים העוברים על הציבור הכללי במדינת ישראל, אינה עומדת, מנגד והדבר מביא לנדבך נוסף בהעמדת השאלות התרבותיות על סדר היום התורני.

הסיבה הפנימית היא צמיחתו של דור נוסף בציונות הדתית. דור זה אינו פועל עוד כתוצאה מפיחד. הפחד מתופעות החילון הביא בעבר להגבהת חומות וליצירת ריחוק מעניינים תרבותיים. המגע עם התרבות הכללית היה במעמד של צרכני תרבות, והציונות הדתית לא תפשה מקום בשורת מנהיגי התרבות במדינת ישראל. בתחום אחד בלבד התבלטה, והוא בתחום של היצירה התורנית במובנה המסורתי, אולם תחום התרבות בולט מאוד כמקום בו הציונות הדתית לא נמצאת. אולם ההתפתחות המופלאה של דור זה פורצת גדרות, והדור מבקש ליטול חלק בעניינים הנוגעים למרכז ההווה. הביטחון הדתי העצמי, הגאווה על השתייכות לציונות הדתית והעמקת התודעה מביאים ליכולת הרחבת גבולות. סכנת החילון לא פסקה, וייתכן שאף התגברה. אין ספק כי הנטייה התרבותית עצמה כוללת בתוכה יסודות מהותיים של חילון ושל קבלת עול היצירה הפנימית על פני עול מלכות שמיים, דבר המוביל לסכנות רבות של חילון. אולם ההתמודדות עמה אינה יכולה עוד להיעשות בהגבהת חומות אלא בירור של יסודות האמת שיש בה. בירור מלא של יסודות אלו רחוק מאוד, ומאמר זה אינו צעד קטן אחד מתוך מסע שלם שיש לעשותו. עקב אי-קיומה של מסורת רציפה של התייחסות אמונית לתרבות יש צורך לפסוע אט-אט, להעמיד תלמידים הרבה ולעשות סייג לתורה. בירור שאלת התרבות מתחיל ממרומי התיאולוגיה ומחלחל עד להלכה המעשית. תנועה רחבה זקוקה לעוגן אידיאולוגי, אשר יעמיד את התרבות בסולם העניינים הרוחניים אליו היא מכוונת את דרכיה. העולם התורני שהעמיד את תלמוד תורה בראש, מחייב בירור עמוק של המקומות בהם סוטים תלמוד תורה ועסוקים ביישובו של עולם במובנו הרחב. בירור תיאולוגי זה צריך להוביל למציאת ייחוד שבתרבות תורנית. בדברינו הדגשנו כי אין אנו רואים את התרבות התורנית מתמצית ביצירת כלים חדשים להעברת תכנים מסורתיים קלאסיים. תרבות תורנית משמעה התייחסות שונה באופן משמעותי לכל מרחבי התרבות. בין העניינים המאפיינים התייחסות זו הוא מתן משקל נכבד למוסר ולרוח מול משקלם של כלי הביטוי העומדים לעצמם, מתן משקל יתר לתרבות השכלית על פני התרבות הדמונית ועוד עניינים שנתבארו תוך כדי דברינו. התייחסות עקרונית זו מהווה בשורה לאומה המתחדשת בארצה. כשם שהציונות הדתית מביאה פן ייחודי במבט על סוגיית הציונות, כשם שהיא קוממה דמות של צבא יהודי המסוגל למלא אחר כל הוראות ההלכה, כך נתבע מאיתה כעת ליטול חלק במרכז ההווה הישראלית, ובשאלת התרבות הכללית.

מובן מאליו שכל זה לא בא להפחית מחשיבות העמדת תלמוד תורה בראש. עיקר התרבות וראשיתה הוא תלמוד תורה בכל הרחב הנדרש, ובקביעות עתים לתורה. כתר התורה הוא גם עניין לעצמו וגם גדול משום שהוא מביא לידי מעשה. המעשה התרבותי יתברך מן העושר התורני ומהקשר העמוק לדבר ד' המתגלה בתורה.

כל אלה ילוו בהדרכה הלכתית רחבה. יש הרואים את תפקידם של פוסקי ההלכה כמחפשים היתרים, וכמוצאים דרך להתקיים בעולמו של ההלכה מול רצונו הפרטי של האדם. אנו בדברינו הדגשנו את יחסינו ההפוך - אין ההלכה בעיה אלא מורת דרך ואין מבקש התורה מחפש היתרים אל הדרכה רוחנית. עולמה של ההלכה המשלב בתוכו את קביעות ונצחיות התורה, יחד עם יכולת ההתחדשות וההתמודדות עם שאלות הדור החדשות. הוא אשר נקרא להוביל את שאלות דורנו בדרך שתרום את התרבות התורנית למקומה הראוי לה בעולמו של הקב"ה.