

תוכן העניינים

יא	שלמי תודה
1	מבוא: גוף בין המצרים
1	א. הגוף הגברי הליטאי כנושא המחקר
1	ב. שיטת המחקר
5	ג. החברה החרדית: דיפוזיה של רעיונות או צנזורה?
7	ד. חקר הגבריות
11	ה. הביקורת על הגוף היהודי המסורתי ותפיסת הגוף הישראלי
16	ו. מבנה הספר

שער ראשון: דימויי הגוף בספרות תנועת המוסר

21	פרק ראשון: תורת המוסר במחצית השנייה של המאה העשרים
21	א. תפקידה ומעמדה של תנועת המוסר לאחר השואה
26	ב. מעמדו של הטקסט המוסרי
32	פרק שני: מיקומו של הגוף בתפיסת האדם על פי תורת המוסר
33	א. מיקום בעיית הגוף במרחב המוסרי
	ב. סכנות הקיום הרפלקסיבי והלא רפלקסיבי ובחירתם של
37	אנשי המוסר
39	ג. הגוף כחיים חסרי רפלקסיה וכמכשול
	הגוף הישן 39
	הגוף היודע 42
45	ד. המלאך והחזיר
	הגוף כמוליך מצוות 48
	גבולות העצמי: על מה שמגועיל ובן-חלוף 50
57	פרק שלישי: דרכי התמודדותה של תנועת המוסר עם הגוף
58	א. פתרון ראשון: "העצמי החדש" – רוכב ללא סוס

	עיצוב העצמי החדש 61
	יצירת העצמי החדש מתוך מאבק ואשם 65
71	ב. פתרון שני: "הגוף המוגן" והמרחב הישיבתי
80	פרק רביעי: גוף ומיניות
81	א. מיניות גברית אוטונומית
92	ב. הגוף הנשוי כבעיה מוסרית
	החשיפה אל הביתי 96
	החשיפה אל הציבורי 99
	פרק חמישי: משנתו של הרב אביגדור מילר – מפגש בין
104	תורת המוסר לתרבות המערב
104	א. פרטים ביוגרפיים
107	ב. הגוף במשנתו המוקדמת והמאוחרת
114	ג. הלקסיקון הדתי
	היצר 115
	דמות האל 116
	יראת שמים 118
118	ד. ביקורת אצל הרב מילר ועליו
	פרק שישי: הקול האחר – הגוף והמיניות על פי
122	"נראה לכאורה"
124	א. על השיח ההלכתי הווירטואלי
125	ב. יחסו של ה"נראה לכאורה" אל הגוף והמיניות
	שער שני: דימויי הגוף בסיפורי הצדיקים
139	פרק שביעי: מחקר סוגת סיפורי הצדיקים
139	א. סיפורי הצדיקים ("הגדולים") כסוגה וכבעיה
146	ב. דמות הצדיק
	פרק שמיני: תיאורי גוף הצדיקים בילדותם ובנערוותם ותפקידם
149	בעיצוב אידאל הגוף
149	א. עיצוב דמות הקדוש הליטאי
154	ב. עיצוב הגוף הילדי
158	ג. תפיסת החלל והזמן במרחב הישיבה
164	ד. עיצוב הגוף בישיבה

171	ה. שיטת סלבודקה ותרבות הדרת הכבוד האירופית
180	ו. עיצוב הגוף בישיבות שיטת סלבודקה
191	פרק תשיעי: דימויי גופם של הצדיקים בבגרותם
191	א. תיאור הצדיק בבגרותו
195	ב. הגוף המתבונן וגבולותיו
200	ג. הגוף הנכה
	מיניות וצחוק 201
208	סיכום: שיג ושיח
211	נספח: הרבנים הליטאים הנזכרים בספר
223	רשימת ספרות
247	מפתח

מבוא

גוף בין המצרים

א. הגוף הגברי הליטאי כנושא המחקר

השיח החרדי-ליטאי הגברי על אודות הגוף, מסיומה של השואה ועד שלהי העשור הראשון של המאה העשרים ואחת הוא נושא ספרי. הבחירה בו נובעת ממעמדו המיוחד של הגוף במחשבה הליטאית ומהיותו ציר שסביבו מתכוננת הגות זו. הגוף הנו האתר שבאמצעותו מעצבת החברה הליטאית, ביודעין ושלא ביודעין, את חלק הארי של האידאולוגיה ואופן המחשבה שלה. בחינה של דימוי הגוף ומאפייניו פותחת אפוא צוהר להבנת הקיום האנושי והתרבות הליטאיים.

מושג הגוף בחברה הליטאית, בדומה לכל חברה, אינו מציין אך ורק את הגוף החומרי, אלא מכיל בתוכו ערכים ואמונות תרבותיים נוספים. החברה הליטאית רואה בגוף את אחד היסודות המרכזיים והבעייתיים ביותר בקיום האנושי. העובדה כי כל בני האדם הם בעלי גוף הנה בבחינת תעלומה; עובדה שאין לקבלה כמובנת מאליה. המחשבה הליטאית מנסה להגדיר בדיוק את תחום חלותו של הגוף, לאתר את כל הבעיות שהוא מציב, ולהציע דרכים להתמודד עמן. יתר על כן, מכיוון שהגוף הנו בבחינת חלק בלתי נפרד מההוויה האנושית, הרי שלא מדובר אך ורק על בעיה ליטאית או חרדית, אף לא יהודית או גברית גרדא; מדובר בבעיה כלל אנושית ששלל סוגיות קיומיות, מטפיזיות ותאולוגיות נקשרות בה, כפי שיתברר במהלך הפרקים הבאים.

ב. שיטת המחקר

בירור מושג הגוף החרדי הליטאי נשען בראש ובראשונה על ניתוח טקסטואלי. לנגד עינינו תעמודנה עבודותיהם של הרבנים הליטאים – ספרות המוסר

וסיפורי הצדיקים – שאבקש לנתח, לבאר ולפרש. הטקסט הכתוב נהנה ממעמד מיוחד במסגרת החברה הליטאית, שכן הטקסטים המכוננים עוסקים בשאיפה לחיים הראויים, הרצויים, שאיפה שהיא מאבני היסוד שלה. תפקידם של הפילוסוף ושל הסופר, הפייטן, שהם גם אנשי המוסר ועורכי ספרות המוסר, הנו לייצג את מצב העניינים הרצוי ולא דווקא את המצוי. דעתם נתונה, לא למצב הקיים בהווה או בעבר, כי אם למה שיכול היה להיות. בהתאם לכך, במסגרת זאת נתמקד בראש ובראשונה בדימוי הגוף הרצוי, כלומר באידאל הגוף הליטאי העולה מתוך כתבי המוסר, ולא במחקר סוציולוגי-אנתרופולוגי, אשר מטרתו לבחון את מצב העניינים הקיים, או את מידת התואם הקיים בין השיח על אודות הגוף הרצוי (המובא בכתובים) לשיח הרווח הלכה למעשה, למשל ברחוב ובתקשורת החרדים. הבחירה להגביל את עיוננו לרוחם ולשונם של הטקסטים המובאים אל הכתב פירושה לרדת לחקר אידאל הגוף, לתפיסת הגוף הרצוי על פי המחשבה הליטאית. עם זאת, לחקר שיח הנסוב על דימוי הגוף האידאלי חשיבות רבה אף לגבי חקר המציאות גופא, שכן יצירה ספרותית נכתבת על רקע חברתי מסוים. הואיל ויצירה ספרותית משקפת בחירה (לעיתים קרובות מודעת) של ההגמוניה הרבנית הליטאית, הרי שנועד לה תפקיד בעיצובה של מציאות זו.

היחס אל הגוף לעולם אינו קופא על שמריו ולאורך התקופה הנדונה כאן חלו התפתחויות רבות הן במושג והן בתפיסת הגוף הרצוי, אולם הגוף היה ונותר נטוע בלב לבה של ההגות הליטאית, בבחינת המסמן העיקרי של הבעיה הטורדת אותה. ולא בכדי: הספרות הליטאית עוסקת רובה ככולה בשאיפה לחיים הראויים, בהתקרבות מתמדת לאידאל הקיום הראוי לאדם, והגוף, בעל כורחו, מלוהק בעלילה אידאליסטית זו בתור האנטי-גיבור, שכן הקיום הגשמי מסמל מקדמת דנא את הניגוד הגמור לקיום אידאלי. הקיום הגשמי מהווה מקור לא אכזב למגרעות ויצרים אנושיים, והגוף בהתאם הנו סמל לכל מה שהוא בחזקת חסר, בלתי מושלם, אנושי מדי. בעבור הרבנים הליטאים, כפי שיתברר בהמשך, הגוף הנו מעין מצע – או קולב – קיומי אשר עליו מולבשת קשת רחבה של שאלות ומשמעויות רבות, לעתים סותרות.

הגותו של הפילוסוף הצרפתי מוריס מרלו־פונטי, היוצאת מתוך המסורת הפנומנולוגית, ממקמת את הגוף כמי שלא יכול להיות נתון לפיקוחה המתמיד של התודעה, מכיוון שהגוף הוא חלק מהעולם, אובייקט הדומה לאובייקטים אחרים, ומכאן כמי שיש לו ידע משל עצמו. ידע זה מתהווה בהתאם לדיאלוג שלו עם העולם החיצוני לאדם. מכאן, מושג הגוף העולה מתפיסה זו הנו מנוגד בתכלית למחשבת המוסר החותרת לייצר גוף אידאלי. הנוירו־פנומנולוגיה של מרלו־פונטי, שבה נחקרת הזיקה בין הגוף (השלם והבלתי־שלם) לסביבתו,

תספק לנו תובנה ראשונית כמו גם כלי ביקורתי לבחינת משמעותו של הגוף בעבור הרבנים הליטאים. יש מי שיקשו וישאלו אם אין טעם לפגם, פרשני או אתי, בהחלת כלים פרשניים שמקורם במחשבה הפילוסופית המערבית על טקסטים דתיים שמקורם בעולם היהודי החרדי; שמא נפערת פה תהום שעליה לא ניתן לגשר, בין כליו של הקורא לבין הטקסטים העומדים לפניו, אי-התאמה אשר סופה לגרום עוול לטקסטים הנעמדים, לכאורה, על פי אמות מידה זרות להלכי רוחם. חשש זה שב וניקר בלבי בעודי לומד את הנושא וכותב ספר זה. בשיחה וירטואלית עם רב ליטאי, אשר התגלגלה לעסוק במחקרי הנוכחי, העליתי בפניו את תהיותיי, את דבריו בתשובה לשאלתי בחרתי להביא כאן במלואם:

לפי ההתרשמות שלי, "החזון איש" [כינויו של הרב קרליץ] היה אדם לגמרי פשוט ותמים ולא עלה על דעתו מעולם לעסוק בהגות ובפילוסופיה משום צורה ולא להעמיד שום שיטה מחשבתית בשום אופן שהוא. כל מה ש"החזון איש" כתב במכתבים על השקפות עולם לדעתי היה דיאלוג עם מישהו בדרך הכי פשוטה ואינטואיטיבית. דיאלוג שבא לומר משהו דווקא לו, משהו אנושי פשוט. לא להעמיד הגות ושיטה. לדעתי היסוד של התורה בנוי דווקא על היכולת להכיל סתירות ולנוע חופשי בין הקצוות ולא לראות הכרח ליישב אותן או למצוא קו אמצע אחד מוגדר ביניהן. ואדרבה המחשבה שצריך יישוב והאחדה וקוהרנטיות או למצוא קו מוגדר של איזון ואמצע היא ממיתה.

לטענת הרב, הגישה אל הטקסטים הדתיים באמצעות כלים ביקורתיים-פילוסופיים מסתכנת בראש ובראשונה בכך שהיא עלולה להחמיץ את העיקר. הפילוסופיה, אשר אותה הוא מזהה עם השיטתיות, היא לדידו צורת מחשבה הנוטה לפרשנות, לדרך האמצע, משום שהיא אינה סובלת סתירות וניגודים, ועל כן מבקשת להכריע או למצע ביניהם. לעומת זאת, הגישה הדיאלוגית המאפיינת את ספרות המוסר הליטאית שואבת את חיותה מהחיים עצמם, אינה מבקשת האחדה בין העמדות ומסוגלת, על כן, לנוע בחופשיות בין הקצוות. אני סבור כי יש טעם בדבריו, אולם בה בעת הנני משוכנע דווקא כי בזרותם ומרחקם מן הלשון החרדית יש ביכולתם של מושגים הלקוחים ממסורת המחשבה המערבית, האקזיסטנציאליסטית מחד גיסא והפנומנולוגית מאידך גיסא, להאיר ולהנהיר מושגים שמקורם בעולם החרדי.

עמדתי בקצרה על המשותף לספרות המוסר וליספורי הצדיקים ("הגדולים"), קרי, צביון האידיאליסטי, ועל הטעמים העומדים מאחורי בחירתם למושא המחקר העיקרי בפרקים הבאים. ברצוני עתה להקדיש רגע להצגת שונותן זו מזו. ספרות המוסר, אשר לה יוקדש השער הראשון של ספר זה, הנה

סוגה הגותית מעיקרה, היוצאת מהחיים עצמם למרחב תאורטי טהור כדי לשוב אליהם עם תובנה חדשה. זהו מרחב שבאמצעותו מבטאים רבני החברה הליטאית את רחשי לבם ומחפשים תשובה לתהיותיהם הקיומיות.

גיבורה של ספרות המוסר הנו האדם מן השורה, הנמצא במגע ומשא עם אחרים שכמותו במצבים מוכרים, הלקוחים מן היומיום. אלא שדימויי הגוף העולים מתוך ספרות זאת, במרבית המקרים אינם מתיישבים, אף מנוגדים בתכלית הניגוד לגוף הממשי. הבעיות האתיות המתוארות בה הן בעלות אופי מעשי, שכן הן יוצאות מהחיים עצמם, ודרכן אמור להתברר טיבו של הגוף האידיאלי, אולם הפועלים למעשה בעלילות אלה מתוארים כמי שברשותם כבר נתון הגוף אידיאלי, גוף שסימני המציאות והזמן אינם ניתנים בו, שחולשותיו, נטיותיו, וידיעותיו של הגוף האנושי אינן טבועות בו. הנמענים (הקוראים) נדרשים לעצב את גופם על פי ייצוגי הגוף בטקסט, ייצוגים אשר במידה רבה מתכחשים לגוף הממשי. ההתנגשות החזיתית בין הגוף הממשי לגוף האידיאלי אמנם כמעט נעדרת כליל מספרות המוסר, אך אין זה אומר שבכך היא מתבטלת; אדרבה, התנגשות זאת מתעצמת בה במידה שהיא מוכחשת בטקסט. רק בספרות ההדרכה שנכתבת בעשור האחרון אנו מתחילים לראות בצורות יותר מפורשות את התנגשות בין המצוי הרצוי, כאשר המוקד מוסט מן האידיאלי אל הממשי.

בפרקים הבאים אבקש אם כן לעמת את דימויי הגוף העולים מכתבי הרבנים הליטאים עם דימויי הגוף הפגום, השסוע, לתבוע את עלבוננו של הגוף הפוגש בעולם. לעומת ספרות המוסר, הנוטה להתמקד בגופו של הגבר הליטאי הממוצע, סוגת סיפורי "הגדולים" (הצדיקים), שכשמה כן היא, עוסקת בדמות הצדיק האידיאלית בכלל ובגופו בפרט. סיפורי הגדולים מתארים את השלבים השונים בחייהם של מי שהיו למנהיגי הקהילה הליטאית, משנות נעוריהם המכוננות, ועד לערוב ימיהם. באמצעות סיפורים אלה נבחן כיצד עיצבו, טיפחו או הזניחו את גופם על מנת להפכו לגוף האידיאלי.

כדי להישאר בגבולותיו של מחקר מעין זה, נמנעתי מלהתייחס באריכות לסוגות נוספות הנוגעות לענייננו, כגון הפרשנות התלמודית, ספרות ההלכה, הפרווה והקולנוע הליטאיים. פרשנות התלמוד הנה אמנם הסוגה הנלמדת והחשובה ביותר בחייו של הגבר הליטאי, שכן רוב יומו מוקדש לעיסוק בתלמוד, אך ייחודה של דרך הלימוד הליטאית נעוצה בכך שאין היא מעודדת יישום ישיר ומידי של העיסוק התלמודי בחיי התלמיד. מכאן, שדימויי הגוף הנוצרים במפגש של התלמיד עם הטקסט התלמודי, שפעמים רבות עוסק בגוף הנשי והגברי, נשארים במעגל העיוני ואינם מתקשרים לחיים הממשיים. חסרונה של התייחסות מקיפה לספרות ההלכה מורגש

ביותר בספרי זה, משום שספרות זו מספקת עדות עשירה ונאמנה מאין כמוה למפגש המתוח בין גופו של הפרט לתכתיביה של הגמוניה הרבנית. במהלך העשורים למן תקופת השואה ועד ימינו נכתבו אין ספור תשובות הלכתיות המדגימות בצורה מרתקת כיצד נקשרים הצרכים האידאולוגיים של השעה באידאלים המתחלפים של הגוף. בתוך המערך הביז'פוליטי המורכב שמהווה ספרות ההלכה כמכלול, ניתן למצוא למשל ביטויים למשברים ולהתפכחות, כאשר לפתע איש הלכה מטעם ההגמוניה הרבנית מכיר בכך שהגוף האידאלי אינו ברהשגה, ובא לידי פשרה, או מגע ומשא, עם נסיבות היומיום והחיים הממשיים. בניגוד לספרות המוסר הליטאית, ספרות ההלכה דווקא נותנת ביטוי למתח השורר בין הרצוי למצוי, בין האידאלי לממשי. אך אליה וקוץ בה, שכן, בשל הצורך הדוחק לסיפוק מענה לחיי היומיום (המצוי), רבים מפוסקי ההלכה מתקשים לשרטט תמונה צלולה דיה של הרצוי.

הסיבה שאינני מתכוון לעסוק כאן בקולנוע ובפרוזה חרף חשיבותם הרבה לימינו, נובעת ממעמדם בעיני החברה החרדית-ליטאית. ראשית, הם אינם מבטאים את קולה של ההגמוניה, אלא מקורם בשוליים החברתיים.¹ ברחוב הליטאי מתחדש תדיר הפולמוס סביב שאלת הלגיטימיות של הקולנוע החרדי ולעתים גם סביב כותבות וכותבי הספרות היפה. מסיבות אלה, חלקים גדולים מהציבור הליטאי, ובעיקר בני ישיבות, אינם נחשפים כלל לקולנוע ולפרוזה, הפונים בעיקר לילדים ולנשים. ראוי לציין, שאין במניעתי זו כדי להצביע על פחות חשיבותן בעיני הן הפרשנות התלמודית והן הקולנוע והפרוזה הליטאיים מזמינים מחקרים מרתקים, אם מזווית סוציולוגית ואם מזווית ביקורתית-תאורטית אחרת.

ג. החברה החרדית: דיפוזיה של רעיונות או צנזורה?

חלק מהמחקר על אודות החברה החרדית גורס כי השקפת העולם האורתודוקסית-החרדית הנה תוצר של מאבק רב-שנים כנגד מגמות של חילון, מודרניזציה והשכלה.² הגם שקיים בטענה זאת גרעין של אמת היסטורית, אין היא חפה ממטענים ערכיים מובהקים. אביעזר רביצקי מאפיין את ההגות החרדית

1 שנקר, ספרות נשית חרדית.
2 כץ, אורתודוקסיה, עמ' 90-96.

כמונעת מדחף מקטב, מהצורך להנכיח ככל שניתן את ההבדלים השוררים בין החברה החרדית לעולם המודרני.³ כך, לדבריו, מצליחה החברה החרדית להתגונן מפני מה שבא לאיים על ערכיה הבסיסיים. "חדש אסור מן התורה", כמאמר החת"ם סופר, הפך בעיני רבים להגדרת החרדיות. על פי עיקרון זה, זהותה של החברה החרדית נשענת על שלילת זהות ה"אחר", ובמידה הולכת וגדלה, שהרי שאיפתה של החברה החילונית המודרנית להתחדשות מתמדת. הציבור החרדי אומנם חב את הישרדותו לעמידה אל מול החברה החילונית המודרנית, אולם בשנים האחרונות נשמעים בקרב החוקרים גם קולות אחרים, הרואים בזהות ובהגדרה העצמית של העולם החרדי מורכבות דיאלקטית החורגת מההגדרה השלילית שלעיל, ואף כאלה המערערים על עצם תנאי קיומה של הגדרה זו. העמידה "אל מול" כרוכה פעמים רבות בחשיפת הקהילה, מבוגרים וצעירים כאחד, לקולו של האחר, חשיפה אשר יש לה השלכות בלתי מבוטלות. כך למשל, באתר האינטרנטי החרדי "בחדרי חרדים" התנהל לפני מספר שנים דיאלוג ער מי ניצח במאבק בעד ונגד קיום מצעד הגאווה בעיר ירושלים. בין השאר נאמר כי החרדים הפסידו מכיוון שבשל ההתנגדות למצעד כל ילד ובחור ישיבה מודעים לכך שקיימת תופעה הקרויה הומוסקסואליות, שקודם להתנגדות למצעד הגאווה רבים לא הכירו בקיומה בגיל צעיר לפחות.⁴

הפאשקווילים המכסים קירות ולוחות מודעות במאה שערים ובני ברק מלמדים אולי יותר מכול על נוכחותם של גורמים זרים במחזור הדם החרדי שהגוף החרדי מבקש להתחסן מפניהם, ועל תגובתה, הבלתי צפויה לפרקים, של "מערכת החיסון" החרדית לאותם גורמים. ניכר שהרבנים ערים להשפעות מחוקן, ולפעמים אף לומדים להשלים עמן. כך למשל, האיסור הגורף על רכישת מכשירי טלפון סלולריים התגלגל כעבור מספר שנים בהקמת רשת סלולרית כשרה, ולאחרונה מתנהלים דיונים נוקבים ומרתקים על נושאים כמו תנאי התרתם של המחשב והאינטרנט, בתי ספר מקצועיים לאברכים, קריירות לנשים, וכולי. התבוננות רגישה בהגות החרדית בת"ימינו מגלה אף היא תמונה מורכבת ורב-גונית מכפי שניתן היה לשער תחילה. מושגים וערכים שמוצאים בעולם החילוני, כמו האינטרנט, הצבא, והגוף מוצאים את דרכם

3 רביצקי, חירות על הלוחות, עמ' 167.

4 ראו: http://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?topic_id :ראו גם: <http://havruta.org> <http://www.youtube.com/watch?v=FGJg1IHPPZw> – בישראל – והשני, על החברה החרדית בניו יורק – <https://www.youtube.com/watch?v=m-wAd02XVjw>

לתוך המחשבה החרדית לעתים קרובות ומטביעים בה חותם עמוק. כך או כך, תפיסת הגוף הגברי-ליטאי, וניתן להרחיב את הטענה אל הגוף החרדי בכלל, מצויה ביודעין או שלא ביודעין בדיאלוג מתמיד עם תפיסת הגוף החילוני. לדיאלוג עם החברה החילונית צורות מגוונות: ערכים מסוימים מחתימים את התודעה הליטאית חרף, ואולי דווקא בשל, התנגדותה העזה להם; אחרים מחלחים מבלי משים או מתוך השלמה עם הנסיבות; ולחילופין נמצאות דוגמאות רבות לערכים חילוניים הנתפסים אצל חלק מהרבנים הליטאים כערכים חיוביים שראוי לאמץ. מספר כלים ביקורתיים מסייעים בידינו לזהות חלחול של ערכים זרים לתוך הגות החרדית. החוקר המבקש לאתר השפעות חיצוניות ינסה לזהות בראש ובראשונה אי-המשכיות בעיקרון המסירה מרבנים לתלמידיהם. כך למשל, זיהוי הנושאים המציקים להוגים חרדים במאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת, בשונה מרבנותיהם, עשוי להצביע על השפעות חיצוניות חילוניות. מקרים שבהם רבנים אינם ממשיכים במגמת קודמיהם אלא מעלים שאלות חדשות לגמרי, או מחוללים שיח תקדימי, עשויים להוות תמרור המורה על תגובה לשיח שמקורו מחוץ לחברה החרדית; קריאות התנגדות או הרתעות בנימוק שמדובר על דבר המאיים של שלמותו, קיומו או אמונתו של הציבור הליטאי; אבחון תמורה דרמטית העומדת ביחס צורם למכלול עבודתו של הוגה מסוים – כל אלה ועוד מעידים פעמים רבות על תמורה או תפנית בהגות החרדית, שמקורה בחברה החילונית. תמורות אלה תהיינה במרכז דיוננו בפרקים החמישי והשישי.

ד. חקר הגבריות

חקר הגבריות החל להתפתח בשנות השמונים במידה רבה כתגובה לפרות המהפכה הפמיניסטית וחקר הנשיות בשילוב עם המאבק הקווירי.⁵ במשך שנים רבות נערכו מחקרים מנקודות מבט פמיניסטיות ומגדריות על אודות מעמד הנשים בחברה, צורות דיכוי הקיימות כתוצאה ממבנה החברה הפטריארכלית, השפה הנשית והקשר בין המבנה הנפשי לגוף הנשי.⁶ התאוריה והתרבות

5 קימל, מחקר הגבריות, עמ' 10; על הקשר בין לימודי גבריות למחקר המגדר, הפמיניזם והקוויריות ראו: בוצ'בינדר, גבריות וזהויות, עמ' 1-16.

6 על ההשפעה של המחקר הפמיניסטי על חקר הגבריות ראו: ברוד, לימודי גבריות. במאמרו טוען ברוד, כי השינוי שיצרה התנועה הפמיניסטית לא רק שהשפיעה על חקר

הקווירית⁷ התפתחו במהלך בעשורים האחרונים ובעקבותיהן החלו חוקרי מגדר להידרש לסדרה חדשה של שאלות בדבר יחסה של החברה ההטרוסקסואלית לסביות ולהומוסקסואלים, בעיקר סביב התפרצות מגפת האיידס והעלייה במספר מקרי האלימות שהופנתה כלפי בני הקהילה הגאה. בין לימודי הקוויריות למחקר הגבריות מתקיים קשר עמוק משני כיוונים: האחד, הפגיעה של גברים הטרוסקסואלים בגברים הומוסקסואלים, תופעה שמתרחשת במידה רבה יותר מאשר הפגיעה של נשים הטרוסקסואליות בנשים לסביות. השני, עיצוב הגבריות ההטרוסקסואלית אל מול זו ההומוסקסואלית.⁸ מתוך כך אנו עדים להסתעפות נוספת של חקר המגדר והמיניות – לימודי גבריות. חוקרים רבים טוענים כי גם הגברים עלולים ליפול קורבן לדימוי שמנסה החברה הפטריאכלית לכפות עליהם, ומבקשים לערער על הסדר החברתי המקובל.⁹ חוקרים אלה בוחנים מחדש את הגדרת הגבריות ומוצאים שיש בה אינספור ניואנסים, ומכאן הצורך לדבר על גבריות, בלשון רבים.¹⁰

הגבריות, אשר בשל תכונותיה המוחצנות, הפוגעניות ודורסניות, נתפסת לעתים כחד-ממדית וקלה לזיהוי ולהגדרה, נחשפת לפתע על שלל פניה וגוונים במורכבותה ואף בפגיעותה.¹¹ "הגבריות, היא מבנה תרבותי ששונה בין תרבות אחת למשניה ובין תקופות היסטוריות שונות".¹² המחקר בוחן גבריות שונות בהקשרים של גזע, מעמד חברתי והמפגשים ביניהם, או לאור מבני הגוף השונים; נוסף על כך, מתייחס המחקר לשאלת המיניות ולפגיעותו של הגוף הגברי, הן בהקשר של אלימות מינית נגד גברים והן בהקשר של מלחמות.¹³ כמו כן נבחנים דימוי הגוף הגברי האידיאלי המיוצר ומטופח על ידי ההגמוניה הפטריארכלית באמצעים שונים, והאופנים שבהם חותרים הגברים לממש אידאל זה שפעמים רבות איננו בר השגה.¹⁴

הגבריות אלא גם על מודל הגבריות האמריקנית הממשית (שם, עמ' 268). ראו גם קימל, מסגור הגבר, עמ' 50–68.

7 המשמעות המילולית של המילה קויר (quiere) באנגלית היא חריג, מזר. בארצות הברית הביטוי קויר היה מילת נגד הומוסקסואלים. כחלק מהמאבק של התנועה ההומוסקסואלית באלימות נגדה, היא אימצה את מילת הגנאי והפכה אותה לסמל של כל מי שאינו הטרוסקסואל.

8 ראו למשל הרק, גבריות הטרוסקסואלית.

9 על הפוליטיקה בתוך מחקר הגבריות ראו: ברוד, עמ' 272–276.

10 בינון, גבריות ותרבות; קונל, גבריות; קונל ומסרשמיט, גבריות הגמונית.

11 קימל, מסגור הגבר, עמ' 1–12.

12 בויד ואחרים, מבוא לגבריות ודת, עמ' XIV.

13 למשל קימל, מסגור הגבר, עמ' 123–196.

14 מישיקנד ואחרים, התגלמות גברית; טיפר, המרדף אחר הפאלוס המושלם. בשער השני

המחקרים הרבים על אודות הנשיות במרחב הדתי הובילו בתורם למגמת שינוי. לפתע החלו להישמע קולות נשיים העוסקים בדמות האל, ואף אותרו מופעים של נשיות במבנה האל עצמו. בעקבות מחקרים אלו פנה מחקר הגבריות לבחון מחדש את דימוי האל כאידאל גברי, ואת אופני התקבלותו של אידאל זה: האם למשל, נדרש הגבר לחקות את דימוי האל או שמא מדובר באידאל אסור לחיקוי?¹⁵ אך דימויי הגבריות האידאלית אינם מתמצים כמובן בדימוי האל עצמו. המנהיגות הדתית, הרבנים ותלמידי החכמים העמידו לעצמם, ולכלל הקהילה הגברית לאורך ההיסטוריה אידאלים שונים שהמחקר נדרש ללמוד מהיכן שאבו את מקורותיהם וללמוד את אופני התקבלותם. בהקשר זה, מחקרים מראים כי בתרבויות רבות הגבריות נוצרת מתוך שלילת דימוי הנשיות המקובל בהן.¹⁶ ניתוח זה מקבל רוח גבית מצד המחקר הפסיכולוגי, אשר שם דגש באותם שלבים התפתחותיים מוקדמים בחיי הגבר, שבהם התינוק קרוב במידה רבה לנשיות, וזהותו הנפרדת עוברת במידה מסוימת דרך דחיית האם וההזדהות עם האב.¹⁷ אם כך, על החוקר/ת המתחקה אחר התפתחות המודל הגברי בחברה נתונה לתת את הדעת גם על שיח הנשיות ולבחון את האחד על רקע האחר.¹⁸

האדם הקדוש נתפס באופן מסורתי כבעל תכונות נשיות בהשוואה לצורת (או צורות) הגבריות בתרבות.¹⁹ הנזיר, התלמיד החכם או המיסטיקן הסופי, דמותם נוטה לרוב להצטייר כעגלגלה, בעלת קווי מתאר רכים ועדינים. מצד שני, החוויה האקסטטית, שהיא לרוב תוצר של הקדשת החיים לתרגול בלתי מתפשר במטרה לאפשר לרוח האלוהית הטבועה באדם לבוא לידי מימוש, גורמת לאנשי דת מסוימים להצטייר כבעלי אישיות וגוף נוקשים, כתנאי יסודי להשלטת הרוח על הגוף או כתוצאה מכך. אך גבורתם של אנשי הדת אינה מושגת בהכרח בכוח הזרוע כי אם דרך כיבוש התשוקות הפנימיות. הגבריות הדתית נתפסת אפוא כסמל של נחישות דתית ושל כוח הרצון ליישם את עקרונות האמונה בחיי היומיום.²⁰ אך האם זוהי אחרי ככלות הכול דמות גברית נחשקת? האם גברים דתיים מעוניינים להידמות לה או שמא הם מעדיפים לאמץ את דימוי הגוף הלא־דתי? ומה לגבי נשים, האם נשים

של הספר אתמודד עם שאלה זו דרך ההתחקות אחר הגוף האידאלי הגברי־חרדי.

15 אילברג־שוורץ, הפאלוס האלוהי.

16 ברוד, לימודי גבריות, עמ' 16.

17 סגל, גבריות משתנה, עמ' 628.

18 דיון זה יקבל משמעות רחבה בפרק הרביעי.

19 לדיון מורחב בנושא ראו: קירקלי, האם זה גברי להיות נוצרי.

20 הנסק, גבריות ודת.

בחברה המערבית בכלל והדתית בפרט משתוקקות להידמות לדמויות גבריות דתיות?

לא ניתן לדמיין כיום את חקר היהדות ללא התייחסות לאופן שבו מצטיירת בעיניה הגבריות. הגבר היהודי, בדומה למיעוטים נוספים בהיסטוריה כגון בני הרומה, נתפס בעיני העמים שבקרבתם חי לאורך הדורות כבלתי גברי, כמסמן של גבריות מעוותת, נשית, וחולה. דניאל בויארין היטיב להראות כיצד שיחקה עובדה זו לידי הרבנות ונחגגה בתור בחירתו החופשית של הגבר היהודי לעצב את גופו כאחר (כנשי) עוד בתלמוד, כנגד תפיסות הגוף היוונית והרומית. כשם שהתרבות הקווירית אימצה את שם הגנאי שהודבק לפרטיה – קוויר – והפכה אותו לכלי העצמה, כן יהודים תלמודיים אימצו מרצון את דימוי הגוף הלא גברי שנקשר בתדמיתם כעלבון והפכו אותו לסמן לאומי ולסמל גאווה.²¹ בעקבות בויארין נכתבו אינספור מחקרים על היחס שבין תפיסת הגבריות היהודית לתפיסות הגבריות הרווחות בתפוצות, ועל האופן שבו שיחקה לידי היהודים אשר התעקשו לשמור על זהותם מפני איום ההתבוללות.²²

עם עלייתן בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים, יצאו תנועת ההשכלה היהודית והתנועה הציונית חוצץ נגד הזהות הגברית הרפה שנקשרה ברבות השנים בזהות היהודית. שאיפתן הייתה לזנוח את דימוי הגוף היהודי כ"אחר" וליצור זהות גברית יהודית חדשה, המצויה בדיאלוג עם זהויות גבריות אירופאיות ובהמשך גם עם זהויות פלסטינאיות.²³ אך החברה החרדית, בעיקר על פלגיה הלא-ציוניים, המשיכה לדבוק, לפחות על פי הדימוי המקובל, בדמותו של היהודי הגלותי. העובדה כי החברה החרדית היא החברה היהודית היחידה בישראל, אשר בניה אינם משרתים בצה"ל ורבים מבניה אינם המפרנסים העיקריים מהווה את בסיסה של טענה זו. גברים חרדים, כמו כן, ממעטים בפעילות ספורטיבית, וקוד הלבוש הצנוע, המכסה על הגוף גם כאשר השמש המזרחית כונית קופחת בחוץ מזוהים על פי רוב כלא גבריים. בשנים האחרונות אנו עדים לפריחה מבורכת בחקר החברה החרדית מתקופת השואה ועד ימינו, ובחקר הגוף החרדי בכלל, והגברי בפרט.²⁴ מחקרו החלוצי

21 בויארין, נשף המסכות; הנ"ל, הבשר שברוח.

22 ראו למשל ביאל, ארוס והיהודים; אילברג-שוורץ, יהודים של גוף; גלזמן, הגוף הציוני כדוגמאות בודדות בלבד.

23 לדין מורחב בנושא כמו גם לספרות מחקר ענפה ראו להלן, פרק שימיני.

24 בעבודתו החשובה פרש קפלן בפני הקורא את מצב המחקר העכשווי העוסק בחברה החרדית (קפלן, בסוד השיח החרדי). ראו גם את שני אוספי המאמרים: סיון וקפלן, החרדים בישראל; קפלן וטשדלר, מנהיגות וסמכות.

של גדעון ארן, שבחן את הלבוש החרדי, אופן ההליכה ויחס הגברים החרדים אל הגוף, שרטט לראשונה קווים לדימוי הגוף הגברי החרדי.²⁵ נורית שטנדלר הקדישה מחקר לתופעת האדיקות, כלומר דבקות באל, כמרכיב של זהות הגברית.²⁶ שטנדלר וחוקרים נוספים הציגו להבין את המאבק ביצר הרע כמייצר זהות גברית השרויה במאבק פנימי ורגשי, בניגוד לדימוי הגברי הרווח, הנתפס כמוחצן וכמופנה אל המרחב הפומבי, בניגוד למרחב הנפשי-הפנימי. העובדה שהדיאלוג של הגבר החרדי פונה בעיקר פנימה עולה בקנה אחד עם מבנה הכלכלה החרדית, שבו האישה פעמים רבות היא המפרנסת העיקרית ואילו הגבר מקדיש את חייו לכלכלה הרווחנית, זו של העולם הבא. יוחאי חקק התמקד בגבריות החרדית וביטויה בעולם הישיבות הליטאיות, בסדרי הלימוד, בעיצוב המרחב הישיבתי, בדרך האכילה והשינה.²⁷ חרף הריבוי המבורך, טרם נעשה ניסיון לבחון מקרוב את הכתבים הספרותיים וההגותיים ולאפיין את תפיסת הגוף הגברי האידאלי העולה מתוכם, חסר שספר זה מנסה לתקן.

ה. הביקורת על הגוף היהודי המסורתי ותפיסת הגוף הישראלי

הטקסטים שנדונים בספר זה נכתבו ברובם במרחב הישראלי, וכפי שכבר הודגש, כותבי ספרות המוסר וסיפורי "הגדולים" אינם מצויים בריק תרבותי, כי אם בשיג ושיח עם תפיסת הגוף היהודית-חילונית. מושא כתיבתם העיקרי – הגוף הגברי האידאלי – אינו עשוי מקשה אחת אלא הוא מרובד, מורכב, ומפולש למיני השפעות מכיוונים שאינם בהכרח ניתנים לחיזוי. תופעת החילון היהודי, אשר עומדת לנגד עיניהם של כותבי הספרות הליטאית, אף היא מתגבשת מתוך דיאלוג, הן עם תופעות אחרות והן עם תופעות מנוגדות, באירופה ואמריקה.²⁸ אחת הביקורות המרכזיות על הרבנים החרדים מטעם הוגים יהודים ציוניים-חילוניים באירופה, במחצית הראשונה של המאה

25 ארן, גוף חרדי.

26 שטנדלר, קנאות ישיבתית.

27 חקק, רוחניות מול גשמיות.

28 על הקשר שבין ההגות הליטאית ותפיסת הגוף האירופאית אעמוד בהרחבה בשער השני.

סיכום

שיג ושיח

בספר זה ביקשתי לעקוב אחר התפתחות דימוי הגוף הגברי ואידאל הגוף הליטאי בשנים שלאחר השואה. הראיתי כיצד יחסה המורכב של ספרות המוסר הליטאית אל שאלת הגוף משפיע לא רק על עיצוב הגוף הגברי אלא גם על היבטים נוספים באורח חייו של הפרט, כגון הדרך שבה הוא מעצב את גופו, נוהג עם חבריו, עם אשתו ועם נשות הקהילה, ועל יחסו אל לימוד התלמוד ואל קיום המצוות. בשער הראשון של הספר נבחנו כתבי תורת המוסר המניחים את היסוד לשיח מוסרי-הלכתי ולתפיסה חדשה של האדם כברייה רפלקסיבית. בחנתי כיצד צמחה מתוך הנחות מוצא אלה שאלת הגוף והציבה את עצמה כסוגיה מרכזית, קיומית ומוסרית כאחת, אשר השלכותיה הוותיקות גורל. השער השני הוקדש לסיפורי "הגדולים" (הצדיקים) ולניתוח של ייצוגי הגוף האידאלי, גופו של הצדיק במהלך חייו – מילדותו עד למותו.

הטעם לחלוקה זאת נעוץ באופיין השונה של שתי הסוגות העומדות במרכזו של כל שער. ספרות המוסר הליטאית ראתה לנגד עיניה את הקשיים ואת הסוגיות הקיומיות הטורדות את היהודי בחיי היומיום, וביקשה להציע להם פתרונות מעשיים ודרכי התמודדות חדשות. ספרות זו נדרשה, בין היתר, למצוא מענה לבעיות הקשורות לגוף, למיניות וליצר הרע. בחנתי את הצעותיה של ספרות המוסר לבעיית הגוף ואת מגבלותיהן: פתרון "העצמי החדש", שעיקרו תיחום ועיצוב מחדש של העצמי ופתרון "הגוף המוגן", שעיקרו הגדרה של הישיבה כמרחב מוגן, כאשר כל עוד הפרט מצוי בו יכול הגוף לפעול על פי טבעו. נמצא בספרות המוסר אמנם אינה אוסרת באופן גורף על גילויים של מיניות, אולם אינה מצליחה לייחד למיניות תפקיד בתוך מערך החיים המוסרי, ומכאן שהמיניות כבעיה וכהיבט של האנושיות נותרת במידה רבה ללא מענה.

מנגד, ספרות ה"גדולים" (הצדיקים) כסוגה אינה מעוניינת כלל בחייו של היהודי מן היישוב, אלא עוסקת באידיאל המוסרי שמגלם הצדיק בגופו ובהוראת אידאל זה לקורא בצורה נגישה. התחקות אחר דימויי הגוף העולים

מתוך סיפורי הצדיקים שופכת אור על תכניו ומשמעויותיו של האידאל הגופני בזיקה לתורת המוסר. הראיתי בהקשר זה כיצד דימויי הגוף של הרבנים, שהתחנכו בישיבות המוסר שקדמו לשואה, אינו תמיד עולה בקנה אחד עם האידאולוגיה של תנועת המוסר שלאחר השואה. כמו כן עמדנו על הלבטים, הניגודים והסתירות שעולים בין כוונותיהם הדידקטיות המוצהרות של עורכי הסיפורים – להגיש לקוראים כלים מנחים לניהול חיים מוסריים, ובטוחים – לבין צרכים אחרים שלשמן נועדו הסיפורים. במסגרת הדיון בסוגת הצדיקים ביקשתי להתעכב על תיאורי גופם של הרבנים מטעם ישיבת סלבודקה, משום ששיטה זו היוותה לדעתי חלופה משמעותית ביותר הן לתנועת ההשכלה והן לציונות. תרבות "הדרת הכבוד" של סלבודקה השפיעה, בין השאר, על עיצוב הגוף והשימוש בו במערך החיים המוסרי. "סיפורי הגדולים" כסוגה כתובה הנה תופעה צעירה יחסית בחברה הליטאית ולפיכך טרם זכתה עד כה להתייחסות מצד המחקר. כולי תקווה כי הדבר ישתנה בעקבות כתיבת פרקים אלו.

סוגיית הגוף, לפי תפיסתי, מביאה לידי ביטוי קשת רחבה של בעיות הנוגעות למהות קיומו של האדם. מרוב כתבי המוסר עולה הטענה, כי האדם נבדל מן הטבע על כל הישים המאכלסים אותו בתכונה אחת בלבד, היא כושר הרפלקסיה שלו, כלומר יכולתו לעקור עצמו משטף החיים ולהרהר על אודות קיומו. מכאן נובעת תחושת הניכור כלפי החיים הטבעיים, הלא זהו צדו השני של האידאל הליטאי, המעלה על נס את החיים הרפלקסיביים. נדמה שהקריאה לחיים רפלקסיביים, כלומר להתבוננות על חיי הפרט, פירושה בין השאר התבוננות על הטבע, על העולם שבו אנו חיים, והנה אנו מוצאים שדווקא ההתבוננות על הטבע גוררת ניכור כלפי הסביבה. כיצד ניתן לפשר סתירה זו? התשובה לכך אינה פשוטה; דבריהם של כמה אנשי מוסר שניסו להידרש אליה, כגון הרב מילר ומשנתו של ה"נראה לכאורה" נבחנו בהקשר זה בספרי.

הרפלקסיה מחד גיסא והניכור מאידך גיסא ניכרים באופן שבו מבינה תורת המוסר את תהליך הלימוד. תפקידו של האדם, של הגבר הליטאי מאז ומתמיד, היה הלימוד. אולם עם מחשבת המוסר הליטאית מקבל הלימוד גוון אחר, שונה מעט מקודמו. לימוד הגמרא נתפס מעצם הגדרתו כלימוד שלא נועד לפסיקת הלכה, אלא הוא מנותק במידה רבה ממרחב החיים – לימוד לשם לימוד, לימוד כעבודת קודש. אמנם העיסוק התלמודי מרחיק את בני הישיבות מן הטבע, מן המשפחה, מן הרחוב החרדי, וכרוך בהתכנסות פנימה, פרישות מן העולם, אולם בניגוד לתפיסה המסורתית של הלימוד כלימוד א־רפלקסיבי, תנועת המוסר מבינה את הלימוד כהתבוננות רפלקסיבית על החיים, על כל

נספח

הרבנים הליטאים הנזכרים בספר

הנספח נועד לסייע לקוראים להתמצא בסבך הדמויות הליטאיות המרכזיות בעת הנידונה בספר זה. אינני מביא כאן תיעוד היסטורי על אודות מפעלות חייהן או קורותיהן במלואן, אלא מעמיד בפני הקוראים מידע ראשוני, לרבות תפקידים שמילאו וחיבורים בולטים המיוחסים להן. לגבי כמה רבנים לא מצאתי מקורות מוסמכים המציינים תאריכי לידה או פטירה, ובמקרים אלו העדפתי שלא לציין פרטים משוערים.

הרב יחזקאל אברמסקי

(1886–1976)

תלמיד ישיבת "נובהרדוק". שימש רב קהילה בלונדון ואב בית הדין של העיר ובהמשך ראש ישיבת "סלובודקה" בבני ברק. כתביו המרכזיים: סדרת הספרים חזון יחזקאל.

הרב שלמה זלמן אויערבך

(1910–1995)

תלמיד הרב איסר זלמן מלצר בישיבת "עץ החיים". שימש ראש ישיבת "קול תורה". מנהיג הציבור החרדי. דמותו של הרב אויערבך נחקקה כמי שהיה מקובל על מרב הפלגים ביהדות האורתודוקסית. כתביו המרכזיים: מעדני ארץ, מנחת שלמה, שלחן שלמה, עטרת שלמה, מעדני שלמה, הליכות שלמה.

הרב שמואל אוירבך

(1931–)

בנו של הרב שלמה זלמן אויערבך. תלמיד ישיבת "עץ חיים". שימש ראש ישיבת "שם עולם" של חסידות אמשינוב, ולאחר מכן ראש ישיבת "איתרי".

מכהן כיום כראש ישיבת "מעלות התורה". חבר מועצת גדולי התורה של דגל התורה. כתביו המרכזיים: אהל רחל.

הרב מרדכי אליפנט

(1930–2009)

יליד ניו יורק וישיבת "תורת ודעת" ו"בית מדרש גבוה" בליקווד. הקים ועמד בראש ישיבת "תפארת אברהם – איתרי". במקביל, היה עסקן ומקורב לפוליטיקה הישראלית-אמריקנית. התמחה בעיקר בסדר קודשים ובפרשנות הרמב"ם לתלמוד. כתביו המרכזיים: סדרת הספרים זהב מרדכי.

הרב יוסף שלום אלישיב

(1910–2012)

יליד ליטא. שימש פוסק הלכה מרכזי בציבור החרדי וגדול "פוסקי הדור". שימש דיין בבית הדין הרבני הגדול בירושלים. סייע לרב שך בהקמת מפלגת "דגל ישראל". כתביו המרכזיים: שלושת הכרכים קובץ-תשובות.

הרב מאיר צבי ברגמן

(1930–)

תלמיד ישיבת "לומז'ה" בפתח-תקווה ובכולל "חזון איש". היה מקרוב לרב קרליץ (המכונה בעל החזון איש) וחברותא של הרב יעקב קניבסקי (הסטייפלער). ראש ישיבת "רשב"י" וחבר מועצת גדולי התורה של דגל התורה.

הרב שמחה זיסל ברוידא

(1912–2000)

תלמיד ישיבת "חברון". כיהן כראש ישיבת "חברון". היה חבר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל.

הרב אברהם יצחק ברזל

נכד הרב אליהו לאפיאן. משמש כאחד מראשי ישיבת "מיר-ברכפלד" בקריית ספר.

הרב דוד דורון גולד

שימש משגיח מוסרי בישיבת "איתרי" וכיום מכהן כמשגיח מוסרי בישיבת "דרך חכמה".