

היחס לאחר

דעת

כתב עת ליצירה
צעירה, ישראלית, יהודית וציונית מתחדשת

גליון 11 | סיוון התשע"ב | מאי 2012

עמיחי וסרטיל

מדעי החברה

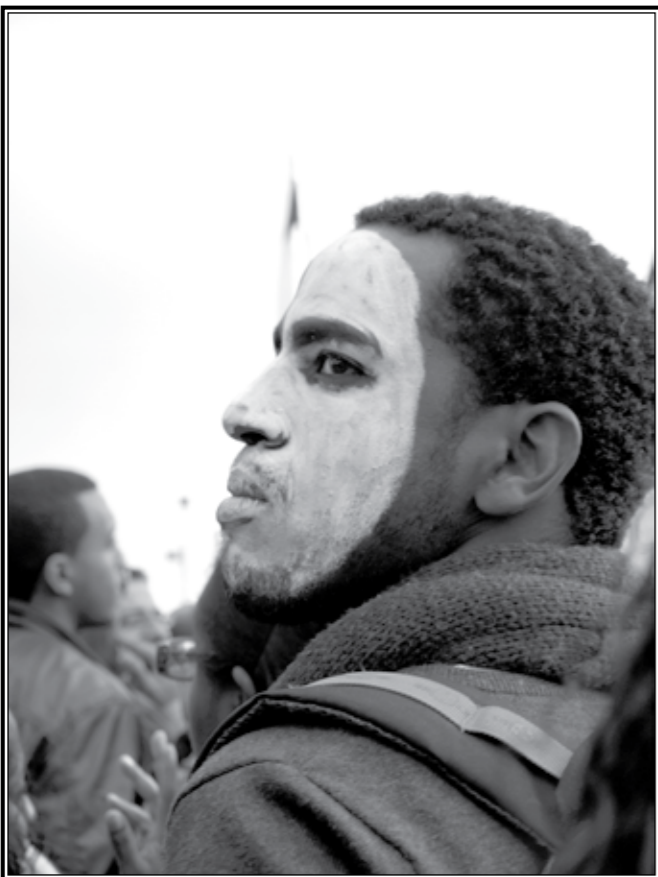
זְקֵנָה מוֹעֲדֵת גְּאוּטוֹבוֹס כִּיק
בְּאֶקְדָּמְיָה אֵין דְּבָרִים כְּאֶלָּה

אֶת הָעֵגְבָנִיּוֹת שֶׁהִתְפָּזְרוּ
אָף אֶקֶד כְּבֵר לֹא יֶאֱסֹף
אֶבֶל הַפְּרוֹפֶסוֹר שְׁלִי אָמַר
שֶׁזֶּוּ שְׂאֵלָה מְצִינָת

בַּתְּחִנָּה שְׁלִפְנֵי הָאֶקְרוּנָה
שְׁתֵּי אֶתְיוּפִיּוֹת מְעֻשָׁנוֹת לְבָד
אוּלֵי וַיִּנְסָטוֹן לֵיִיט

הַתִּינָּה מְעֻנִּינָת
אֶךְ הַבִּיטוֹס לֹקָה בְּחָסֵר
אוּ לְהֶפֶךְ

לימור ברוכי, מבוע ז'



"אדם אפילו משירתו נמלט" (מתוך: "שירי עצמות" מאת מירון ח. איזקסון)

מירון חיים איזקסון (1956-) הוא מחלוצי השירה הדתית המודרנית, אך שלא כמו קפלון או קוסמן למשל, שירתו אינה מתאפיינת באיחוד טוטאלי של המשורר עם מושא שירתו. איזקסון אינו מתאחד עם מושא יצירתו עד היטמעותו המוחלטת בה עד לבלתי היכר בינו לבין מושא היצירה. מנגד, איזקסון בוחר לפגוש את מושא יצירתו כאשר הוא ערום מכל מחיצה. כך, הוא פוגש באחר כאשר כל אחד שומר על זהותו. ברם פגישה זו נושאת עמה סכנה מפני פחד משתק. הפחד המשתק עלול להביא את היוצר להיבטל מפני האחר או לבטל אותו. לפיכך, הוא עלול לעולם לא לפגוש אותו, הוא ימלט ממנו.

דן מירון בדבריו על שירתו של איזקסון מביא את משל הדלת: הדלת לאחר סגירתה אינה עוד דלת במהותה, אלא קיר. האובייקט נותר אותו אובייקט אלא שהפרשנות אליו משתנה. בכך, נוצרת לאדם הזדמנות חדשה למפגש עם עצמו ועם האחר, כל פרשנות היא הזדמנות אחרת למפגש. ביצירתו 'פִּיֶסִים מְרָגְלִים' איזקסון אולי מגלה את מה שכבר ידוע, יש בנמצא מספיק סיבות מדוע לא לפגוש את האחר, אבל הפארדוקס הוא שאותן סיבות בדיוק הן הסיבה דווקא לפגוש אותו ובעצם לפגוש את עצמך, בכל אחד יש משהו שהוא בבחינת אחר. הגיליון ה- 11 של דעת פרת מזמין אותך לעמוד על היחס לאחר.

ולבסוף, אפרופו היחס לאחר, תל אביב, העיר העברית הראשונה, וגם העיר אשר הפכה להתגלמות החלום ההרצליאני, היא אותה העיר בה צלם אדם היה למרמס, העיר בה אסונה של נאנסת מגיע לכותרות רק אם התרחש בגן העיר, ולא בתחנה המרכזית הישנה. תל אביב תעמוד במרכזו של הגיליון ה- 12 אשר יראה אור בכיפורים תשע"ג. אתם מוזמנים לחלוק עמנו את מחשבותיכם ויצירותיכם על תל אביב כפרט ועל כל מה שהוא 'תל אביבי' ככלל. המערכת,

פִּיֶסִים מְרָגְלִים / מירון ח. איזקסון
הַנֶּהָר זֶר לְבִיץ
כִּי חוֹלוּ אַחֵר
וְאֶדְמָתוֹ אֵינָה יוֹדַעַת.

תוכן

מדעי החברה | עמיחי וסרטיל 1

אחרי הכל, היכן היחס לאחר? | יונתן נבו 2

על אחרות ואחריות חברתית | אלירן זרד 4

'דתיות' ו'חילונית': הגדרת זהות ספיראלית בין 'האחר' לעצמי | רגב בן דוד 6

נחיתה | לימור ברוכי 10

הזולת: גיהנום או גן עדן? | בן אברהמי 12

ואהבת לו כמוך | אודי ליאון 14

מדור חברתי סולידריות אנושית: תבל בצדק | לימור ברוכי 16

מ-"מיליוני אנשים לבד" ל-"העם דורש צדק חברתי"? | עמרי דינור 18

את ירושלים אי אפשר לקצר | פולינה סקלארבסקי 21

"שתי דקות" | אסף פילה 22

הכותבים בגליון זה 24

אדם לאדם | חי מיארה 25

סוד היצירה | עזרא ברום 28

המערכת (לפי סדר א-ב)
אפלבאום ריף קרן (מנהלת קהילת הבוגרים)
ברוכי לימור (המשך ז')
וסרטיל עמיחי (אלול ג', אלון)
לסנר אסף (המשך ו')
מורד נעמה (אלול ג', אלון, המשך י"א)
סקלארבסקי פולינה (המשך ח')
פילה אסף (אלול ג', יער)
רון נילי (אלול ג' אלון)
ריף רחלי (אלול ה' אלון)

עריכה לשונית: אור שפירא (אלול ב', ג'-יער),
תמונת השער: עומר שקד
גרפיקה: חמוטל לורנס

דעת פרת | כתב עת ליצירה צעירה, ישראלית,
יהודית וציונית מתחדשת | מיסודה של מדרשת
'עין פרת' למנהיגות חברתית

כתובת המערכת לפניית: daatprat@gmail.com
למשלוח יצירות: editor.daatprat@gmail.com
למנויים: info.daatprat@gmail.com

'דתיות' ו'חילוניות': הגדרת זהות ספיראלית בין 'האחר' לעצמי

רגב בן דוד

מאמר זה עוסק בזהות אישית וקבוצתית, ובעיקר בשני מרכיבים מרכזיים של גיבוש הזהות: ראשית, יצירת ה'אחר' והיחס הספירלי של הגדרת העצמי והגדרת 'האחר', ושנית, אופן קביעת קווי ההבחנה שיוצרים את החלוקה לקבוצות ('אנחנו' ו'הם'). טענתי הבסיסית היא כי אנו נוטים באופן טבעי להגדיר את עצמנו דרך 'האחר' וכי יש לכך חסרונות בולטים, ומתוך כך אני מציע שתי מסקנות עיקריות: הראשונה נוגעת להגדרה עצמית תוך הדגשת ההתבוננות העצמית והתעלות מעל להשוואה הכמעט־אוטומטית ל'אחר', והשנייה נוגעת לאופן שרטוט הקווים המבחינים בין 'אנחנו' ו'הם' – כאשר המאמר מתמקד בחלוקה 'דתיים/חילוניים'.

אני מציע להבין את מושגי הדתיות והחילוניות דרך הגדרות סוציולוגיות גמישות ולא דרך הגדרות פילוסופיות מהותניות, וניתוח זה מצביע על כך שיש לזנוח את הנטייה להבין באופן אוטומטי תכונות ועמדות מתוך הקטגוריות 'דתי/חילוני'. לאור זאת, אני סבור שבמציאות חיינו היהודית־ישראלית הנוכחית, זיהוי ה'מחנות' לא צריך להיות עוד על סמך קווי ההבחנה של דתיים מול חילונים: ה'מחנה' החשוב באמת עבורי הוא זה שאליו שייכים כל אלו שתומכים באופן עקרוני ומודע ('לכתחילה') הן בתרבות היהודית־עברית והן בעקרונות דמוקרטיים (זהו המחנה ה'יהודי' ליברלי) – ומי ששולל את עקרונות אלו הוא ב'מחנה האחר'. כפי שניתן להבין, כאלו גם כאלו יש הן בקרב שומרי המצוות, והן בקרב החופשיים מהן.

מאמר זה עוסק בזהות אישית וקבוצתית, ובעיקר בשני מרכיבים מרכזיים של גיבוש הזהות: ראשית, יצירת ה'אחר' והיחס הספירלי של הגדרת העצמי והגדרת 'האחר', ושנית, אופן קביעת קווי ההבחנה שיוצרים את החלוקה לקבוצות ('אנחנו' ו'הם'). טענתי הבסיסית היא כי אנו נוטים באופן טבעי להגדיר את עצמנו דרך 'האחר' וכי יש לכך חסרונות בולטים, ומתוך כך אני מציע שתי מסקנות עיקריות: הראשונה נוגעת להגדרה עצמית תוך הדגשת ההתבוננות העצמית והתעלות מעל להשוואה הכמעט־אוטומטית ל'אחר', והשנייה נוגעת לאופן שרטוט הקווים המבחינים בין 'אנחנו' ו'הם' – כאשר המאמר מתמקד בחלוקה 'דתיים/חילוניים'. אני מציע להבין את מושגי הדתיות והחילוניות דרך הגדרות סוציולוגיות גמישות ולא דרך הגדרות פילוסופיות מהותניות, וניתוח זה מצביע על כך שיש לזנוח את הנטייה להבין באופן אוטומטי תכונות ועמדות מתוך הקטגוריות 'דתי/חילוני'. לאור זאת, אני סבור שבמציאות חיינו היהודית־ישראלית הנוכחית, זיהוי ה'מחנות' לא צריך להיות עוד על סמך קווי ההבחנה של דתיים מול חילונים: ה'מחנה' החשוב באמת עבורי הוא זה שאליו שייכים כל אלו שתומכים באופן עקרוני ומודע ('לכתחילה') הן בתרבות היהודית־עברית והן בעקרונות דמוקרטיים (זהו המחנה ה'יהודי' ליברלי) – ומי ששולל את עקרונות אלו הוא ב'מחנה האחר'. כפי שניתן להבין, כאלו גם כאלו יש הן בקרב שומרי המצוות, והן בקרב החופשיים מהן.

הצעה לבעיית ה'היגרות': התבוננות עצמית

הבעיה העיקרית הנובעת ממצב זה, כפי שניתן לראות, היא שאנו מוצאים את עצמנו מבליטים היבטים מסוימים באישיותנו ולא היבטים אחרים, בהתאם למה שתואם את קטגוריית ההגדרה העיקרית שלנו (שהיא לעתים שרירותית) – ולא בהכרח בהתאם למה שבאמת חשוב לנו. מה שניתן לעשות בעניין זה הוא להתמקד במרכיב של התבוננות עצמית בתוך ההגדרה העצמית, ולהשהות את ההשוואה ל'אחר'. ובמילים אחרות: לעצור לרגע, לנסות לשים בצד את כותרות הזהות שלנו, ואז לחשוב בצורה שקולה ועל דרך החיוב 'מה מאפיין אותי בתור מי שאני' (מה נראה לי נכון? איזו

חברה הייתי רוצה שתהיה לנו כאן? אילו ערכים הייתי רוצה להדגיש בזהות האישית שלי?), ולא בהכרח 'מה מגדיר אותי כחילוני'.

תוך כדי תהליך בירור כזה (ובסיומו), אנחנו עשויים לגלות (להפתעתנו?) שיש פערים השקפתיים בינינו לבין חלק מהאנשים שנמצאים לכאורה תחת אותה הגדרת זהות כמונו, ומאידך גיסא שיש לנו שותפים במקומות שאולי לא צפינו להם – למשל בקרב קבוצות שהנחנו שצריכות לחשוב אחרת מאתנו. דבר זה מוביל אותנו לשאלה המרכזית יותר – איך מלכתחילה נקבעו קווי ההבחנה היוצרים את הקבוצות, ואם הם היו הנכונים ביותר לנו.

'דתיות/חילוניות' - מיפוי ממדי זהות

כאמור, כאשר אנו מותחים קווי הגדרה מסוימים אנחנו שמים את עצמנו במחנה אחד עם אנשים מסוימים ומרחיקים מאיתנו אנשים אחרים, והשאלה היא אם זו החלוקה הנכונה לשאלות החשובות. אחת החלוקות הנפוצות בחברה שלנו כיום היא חלוקה לדתי וחילוני, ובה אתמקד, מכיוון שלדעתי חשוב להבין את מגבלותיה ואת חסרונותיה. חלק מהבעיות הללו נובע מהבלבול ומאי־הבהירות באשר למשמעותם של המושגים 'דתי' ו'חילוני', ולכן ראשית נמפה הגדרות נפוצות למושגים הללו, וזאת באמצעות מיפוי לשישה ממדי זהות הנוגעים ליחס ליהדות ולדת:

1. **הממד האמוני־תאולוגי** מתייחס לאמונות בנוגע לכוח עליון. הוא מתמקד בהיבט הקוגניטיבי־מחשבתי, וניתן להבחין בו בין קטגוריות כגון תאיזם, אתאיזם, דאיזם, אגנוסטיציזם, פנתאיזם. הגדרת 'חילוני' על פי ממד זה תדגיש את היות האדם אתאיסט, או לכל הפחות אגנוסטי, ובאופן דומה, הגדרת 'דתי' כאן תדגיש את היות הדתי 'אדם מאמין'. התמקדות בממד זה היא נטייה יחסית רווחת.¹

2. **הממד הרגשי־רוחני** מתייחס אף הוא לתפיסה ביחס לקיומו של כוח עליון, אך מתמקד בהיבט התחושה והרגש יותר מאשר להיבט הקוגניטיבי (של דעות ועמדות מנוסחות). מי שמתמקד בממד זה בהגדרת 'דתי' מצפה מהאדם הדתי שיהיה רוחני (כגון החסידות הקלסית, למשל, ובמידה רבה לזה קרא מרטין בובר 'רליגיוזיות'); הגדרת 'חילוני' על סמך ממד זה תדגיש את היותו לא רוחני.²

3. **הממד ההלכתי־ריטואלי** מתייחס להשפעת ההלכה היהודית (אורתודוקסית או אחרת) על מעשיו של אדם, וניתן להבחין בו למשל בין קטגוריות כגון 'שומר הלכה במלואה', 'מקיים מקצת מההלכות', 'אינו מציינת להלכה כלל'. הגדרה על פי ממד זה מדגישה את היות ה'דתי' מחויב להלכה במלואה, וה'חילוני' כמי שאינו מחויב לה כלל.

4. **הממד הסוציולוגי־השתייכותי** מתייחס לקבוצה החברתית שעמה האדם מזהה את עצמו. מגוון המגזרים כולל למשל: חילונים,

מסורתיים, דתל"שים, דתיים־לייט, רפורמים, קונסרבטיבים, דתיים־לאומיים, חרדים־לאומיים, חרדים מזרחיים, חרדים ליטאיים, חרדים חסידיים. ההתמקדות בממד זה מבליטה את זיקת הפרט לקבוצה החברתית שלו כקודמת בחשיבותה לתכנים הספציפיים של השתייכות זו עבורו.³

5. **הממד התרבותי־לשוני** מתייחס למטען התרבותי שעמו האדם מזהה את עצמו ושממנו הוא שואב. האופציות הן לדוגמה: תרבות יהודית־עברית, יהודית־יידישאית, יהודית־ערבית, מערבית־אמריקאית, רוסית, אתיופית וכדומה. כמו כן, ייתכן שאדם יזדהה עם יותר ממטען תרבותי אחד. ישנה עמדה (אם כי די זניחה) המתמקדת בממד זה בהגדרת 'חילוני', ורואה בזיקתו של אדם לתרבות יהודית עדות לכך שאינו 'חילוני לחלוטין'.⁴

6. **הממד הפוליטי־ציבורי** מתייחס לעמדת האדם בנוגע ליחסים הרצויים בין המרחב הציבורי, חוקי המדינה ומדיניות הממשלה לבין המרחב היהודי, לאום יהודי, תרבות יהודית והלכה יהודית. חלק מהמודלים הידועים בהיבט זה הם: שלטון ההלכה ופוסקי ההלכה (תאוקרטיה), הפרדה של ההלכה היהודית מהמדינה תוך שמירה על צביון תרבותי ולאומי יהודי ('הפרדת הדת מהמדינה'), הפרדה מוחלטת של מוסדות המדינה וחוקיה מכל סממן יהודי־דתי, לאומי או תרבותי ('נייטרליזציה של המדינה'), הכרה מצד הממשלה בזרם דתי ממסדי אחד ('מודל הכנסייה הרשמית'), והכרה מצד הממשלה במגוון זרמים דתיים ('מודל העדות המוכרות'). ליבמן ושיבד מתמקדים בממד זה בהגדרת 'חילוניות' ומדגישים את הפרדת הדת (ההלכה) ממוסדות המדינה ומחוקיה. תפיסתם זו נשענת אפוא על הבנת החילוניות לא כעמדה במישור המטפיזי (קיומו או אי־קיומו של אל) אלא כעמדה במישור הפוליטי (מהו תפקיד הדת ביחס ליתר תחומי החיים).⁵

גישות שונות להגדרת 'דתיות' ו'חילוניות'

טעות מכרעת שרבים נוטים לעשות היא להניח שישנו מתאם מלא בין ששת הממדים השונים הללו ולבסס את ההגדרה 'דתי' ו'חילוני' על ציפייה להתאמה שכזו. בפועל, המציאות מעידה שזה אינו המצב: רבים מבין המגדירים את עצמם חברתית כחילונים אינם אתאיסטים או אגנוסטיים, ורבים מהם מקיימים היבטים רוחניים בחייהם או משמרים היבטים יהודיים מסורתיים.⁶ באופן דומה, מבין אלו שמגדירים את עצמם דתיים מבחינה חברתית, לא כולם מאמינים בקיומו של אלוהים, לא כולם רוחניים, לא כולם מקפידים על קיום כל המצוות קלה כחמורה, ולא כולם שואפים לראות כאן מדינת הלכה.

טעות שנייה, ולא פחות גדולה מהציפייה למתאם מושלם בין כל הממדים, היא ההתמקדות הבלעדית והמהותית בממד אחד בלבד. זוהי נטייה לזקק את המהות של 'דתיות' או 'חילוניות' לכדי מאפיין אחד מסוים, ולרוב הנטייה היא לעשות זאת לגבי אחד משלושת

הממדים הראשוניים שהזכרתי (חילוניות כאתאיזם, כאי־רוחניות או כאי־מחויבות להלכה). שיטת הגדרה כזו, על סמך 'מרכיב הכרחי ומספיק', מתאימה למדעים המדויקים ולפילוסופיה, אך במדעי החברה ננקטת לרוב שיטת הגדרה שונה לגמרי – על סמך 'מכלול מאפיינים'. בשיטה זו מזהים רשימה מוגדרת ומוגבלת של מאפיינים, ושייכות של פרט לקבוצה נקבעת כאשר זה עונה לפחות על מספר מינימלי של מאפיינים מתוכה.[[][?]

באופן ממוקד, שתי הגישות המהותיות הנפוצות יותר הן הגדרת דתיות וחילוניות על סמך הממד האמוני־תאולוגי ועל סמך הממד ההלכתי־ריטואלי, ויש הטוענים שאלו מהווים מרכיבים הכרחיים ומספקים להגדרת אדם כדתי. עם זאת, בכוונתי להראות שלמעשה אין זה המצב: באשר לממד האמוני, אפילו מנקודת המבט הדתית־הלכתית, היהדות באופן היסטורי תמיד עסקה יותר באורח חייו של אדם מאשר בצפונות לבו, ואילו הדגשת ההיבטים התאולוגיים והאמוניים ביהדות היא השפעה מובהקת של הנצרות הפרוטסטנטית במאות השנים האחרונות. המחשה נוספת לכך היא שגם מבחינה חברתית אדם לא יתקשה להמשיך להשתייך לקהילה דתית בתנאים מסוימים אף אם אינו מחזיק בעמדות אמוניות־תאולוגיות מובהקות.[[][?] וכן באשר לממד ההלכתי־ריטואלי, ביהדות מעולם לא היה זה מצב של 'הכול או לא־כולם', ואדם לא הוגדר כדתי רק אם הוא קיים את כל המצוות כולן. בפועל, בכל תקופה ואזור התגבשה רשימה מסוימת של מרכיבים ריטואליים שנתפסו כחשובים וכמאפיינים יותר מאחרים, והם אלו שהיוו את קריטריון ה'דתיות' בממד זה. בימינו ניתן להצביע בעיקר על שלושה מרכיבים כאלה: חבישת כיפה, שמירת שבת ושמירת כשרות. ואכן, דומה שלפחות מבחינה חברתית, אדם דתי שאינו מקיים את שלושת אלה יתקשה להישאר כדתי בתוך קהילה דתית, בדיוק כשם שאדם חילוני המקיים את שלושת אלה ייתקל בגבות מורמות אם יצפה שימשיכו להגדיר אותו כחילוני. אך העובדה היא ששלושת המאפיינים הללו לא קיבלו את מעמדם הרם הנוכחי מכל סיבה הלכתית שהיא, ולמעשה, השבת היא היחידה מביניהן שנמנית על רשימה של שבע מצוות המוזכרות בתלמוד (כל אחת בנפרד) כ'שקולות כנגד כל מצוות התורה כולן'.[[][?] יתר על כן, לחבישת כיפה יש ערך הלכתי מינורי ביותר, ועם זאת היא נתפסת כיום כמרכיב חיוני בהגדרת 'דתיות', מה שמצביע כי הממד הממד הסוציולוגי־השתייכותי משפיע יותר מהממד ההלכתי־ריטואלי על הגדרת דתיות וחילוניות.

אם כן, בניגוד לנקודת המבט הפילוסופית־מהותית שמנסה 'ללכוד' את מהות הזהות הדתית או החילונית על סמך אמונה, רוחניות או ריטואלים (ממדים א'–ג'), הפרספקטיבה החברתית מציבה במרכז את השתייכותו של פרט לקבוצה חברתית (ממד ד'). הנקודה החשובה היא שבעיניים סוציולוגיות (כפי שציינתי לעיל), ההשתייכות לקבוצה נקבעת על סמך 'מכלול מאפיינים'

ולא על סמך 'מאפיין הכרחי ומספיק'. דרך נקודת מבט זו ניתן לפתע להבין את אותן 'סתירות־לכאורה' בין הממדים השונים, שעולות שוב ושוב בעמדותיהם של אנשים, ושניסיון ההגדרה דרך נקודת המבט הפילוסופית־מהותית אינו מצליח להתמודד עמן.

אימוץ נקודת מבט זו מביא לפיכך להבנה טובה יותר של המושגים הללו כפי שהם נתפסים בפועל על ידי מרבית האנשים, ולכן יש לכך ערך אקדמי־מחקרי (כ'שיח שמשקף מציאות'). אך בנוסף לכך, השקפה זו עדיפה גם במישור המעשי (כ'שיח שיוצר מציאות'), מכיוון שהיא מאפשרת את ראיית המכנים המשותפים הרבים והרחבים בין אנשים משתי הקטגוריות הללו, במקום לחפש את נקודת החיכוך ביניהם. כך, בעוד שהבנת 'דתיות' ו'חילוניות' בצורה פילוסופית מחייבת סתירה יסודית ביניהן באחד הממדים לפחות ומתמקדת בסתירה הזו, ההבנה הסוציולוגית של ההגדרות הללו היא גמישה ומקלה את ההבנה שאדם חילוני ואדם דתי יכולים להיות בעלי השקפות דומות בכמה וכמה מהממדים: יתכן ששניהם אגנוסטיים, או תאיסטים, ולעתים אפילו אתאיסטים, ייתכן ששניהם רוחניים, או ששניהם לא רוחניים, לרוב, שניהם רואים בתרבות היהודית־עברית את תרבותם, ושניהם יכולים אף להיות בעלי השקפה דומה בממד הפוליטי־ציבורי (למשל, דתיים רבים סבורים שחקיקת חוקים דתיים נוגדת את מהות הדת, ולכן הם אינם מעוניינים שמוסדות המדינה יתנהלו על פי חוקי ההלכה).

המחנה היהודי-ליברלי: יהדות (לכתחילה) עם דמוקרטיה (לכתחילה)

על בסיס ניתוח זה של ממדי הזהות ושל אופני ההגדרה ניתן לבחון מחדש את האופן שבו אנו נוטים לחלק את עצמנו למחנות, במיוחד לאור שאיפתנו לחיות במדינה יהודית ודמוקרטית. להבנתי, המחנה היחיד שמסוגל לעמוד במשימה זו הוא המחנה היהודי־ליברלי, המורכב מקבוצות שמדגישות את התרבות היהודית־עברית (ממד ה') לצד ערכים דמוקרטיים, פלורליסטיים וליברליים המאפשרים את קיומן של אורחות חיים שונים משלהן – ולמשל לא שואפות לחקיקה דתית (ממד ו'). הנקודה החשובה לצורך כך, שניסיתי להבהיר באמצעות הניתוח לעיל, היא שמחנה זה הוא חוצה־מגזרים, כך שהשאלה שעלינו לשאול את עצמנו כאשר אנחנו מחפשים את שותפינו היא לא "האם האדם שמולי הוא דתי או חילוני", אלא "איזה דתי או איזה חילוני הוא".[[][?]

דברים אלה תואמים במידה רבה את הצעתו של ישעיהו ליבמן למיפוי מחדש של החברה הישראלית, כאשר במקום לראותה כחברה דו־קוטבית (דתיים וחילונים), הוא זיהה בה שלוש תרבויות־משנה: **התרבות הדתית־פוליטית** (המפקידה את מרבית הסמכויות

בעניינים פרטיים וציבוריים בידי הרבנים וההלכה), **התרבות הצרכנית־מערבית־פוסט־מודרנית** (האדישה למסורת היהודית, ולעתים אף עוינת אותה), ו**תרבות החילוניות־היהודית**, שבה ליבמן כולל גם מסורתיים רבים ואת 'יושבי הספסלים האחוריים של בתי הכנסת'.[[][?]

דמות נוספת שמביעה עמדה לזו היא יואב שורק, עורך מוסף 'שבת' של העיתון 'מקור ראשון', שכותב כבר מספר שנים על התחדשות ההלכה והתאמת החיים היהודיים לשיבת עם ישראל לארצו, ומרבה להתייחס ל"מגזר התפר, אנשים שמסתובבים בין הדתי לחילוני".[[][?]

סיכום

חלוקה לקטגוריות והבחנה בין 'אנחנו' ו'הם' היא טבעית והכרחית לנו. אך דווקא מסיבה זו, חיוני שנבחר בזהירות כיצד אנו מפלחים את העולם שסביבנו ועם אילו אנשים אנחנו בוחרים לשייך את עצמנו. במאמר זה הצעתי להבין את המושגים 'דתי' ו'חילוני' באופן סוציולוגי וגמיש ולא באופן פילוסופי־מהותי. גישה זו גם תואמת יותר את האופן שבו מרבית האנשים תופסים את עצמם, וגם מבליטה את המכנים המשותפים האפשריים בין סוגים מסוימים של חילונים וסוגים מסוימים של דתיים, ובכך מבחירה את הבסיס הרעיוני־מושגי להבחנה בחלוקה חדשה למחנות: לא עוד דתיים מול חילונים, אלא 'המחנה היהודי הליברלי', שדוגל בתרבות

יהודית בישראל ובערכים דמוקרטיים וליברליים, מול אלו שאינם כאלה (כלומר הן מתנגדי התרבות היהודית והן מתנגדי הערכים הדמוקרטיים).

- דוגמאות לעמדה זו כלפי החילוניות ניתן למצוא למשל בטורי הדעה שפרסמו אסף ענברי, גדעון לוי ואורי משגב ב'הארץ' בעקבות סקר גוטמן-אבי חי האחרון. דוגמה קלאסית לעמדה זו כלפי הדתיות נמצאת אצל הרמב"ם, בראשון מבין י"ג עיקרי היהדות: "להאמין מציאות הבורא יתברך" (הקדמה לפרק "חלק"), וראו גם: "יסוד היסודות ועמוד החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון" (הלכות יסודי התורה, א' א').
- הגדרת 'חילוניות' כזו מציבה אידיאל של תפיסה מטריאליסטית ביחס לעולם (לא בהקשר של כסף לעומת ערכים, אלא בהקשר זה שכל העולם הוא חומר, ואין רוח), ולכן תתייחס בחשדנות לנטייה כלפי מיסטיקה וכדומה.
- לשם המחשה, כך ניתן להבין למשל את מושג ה'דתיים הסוציולוגיים', שמתייחס למי ששומר על אורח חיים דתי מתוך מטרה עיקרית להישאר בתוך הקבוצה החברתית.
- עמדה 'חילונית מיליטנטית' זו מצפה כביכול לניטרליות תרבותית מוחלטת של החילוני. היא הולכת לרוב יד ביד עם הציפייה לאתאיזם (בממד הראשון) ולהיעדר רוחניות (בממד השני), וכמובן להיעדר כל מחויבות להלכה (בממד השלישי). לשם השוואה, ראו את תשובתו של ליבמן לעמדה זו: "להיות חילוני יהודי אינו אומר להיות יהודי שאינו מושפע מערכים יהודיים או המנותק מעניינים רוחניים או מטפיזיים, או חסר עניין במורשת היהודית." (ישעיהו ליבמן, "מלחמת התרבות בישראל – מיפוי מחדש", מדינה בדרך (תשס"א), עמ' 256).
- ראו את דבריו של ליבמן שוב: "חילוני אינו בהכרח אתאיסט, כפי שסבורים שגב, זרטל וכותבים אחרים. מה שמבחין את החילוניות היהודית מהתרבות הדתית־פוליטית, שתוארה לעיל, היא האמונה שישנם תחומי חיים, במקרה שלנו תחומים של מדיניות ציבורית, שבהם הותירה הדת חלל ריק. החילוני אינו מבקש לקבוע מהו רצון האל בכל עניין ועניין." (ליבמן, שם). כמו כן, אליעזר שביד כותב בעניין זה: "עמידתם של המדינה, ויתר המוסדות המארגנים יצירה בכוחות טבעיים של האדם, על זכותם לפעול בתחומם שלהם באורח עצמאי לגמרי – זוהי ראשיתה של חילוניות. מכאן ואילך תהליך החילון של התרבות האירופית, הוא תהליך ההשתחררות של תחום אחרי תחום משלטון הכנסייה." (אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד (תשמ"א), עמ' 11).
- מסקנה זו זועקת מתוך ממצאי סקר גוטמן־אבי חי 2009. כדוגמה מייצגת, בעוד ש־6 אחוזים מהיהודים הישראלים מגדירים את עצמם חילונים, רק 20 אחוזים השיבו בשלילה לשאלה אם הם מאמינים בקיומו של אלוהים.
- לשם המחשה, אפילו בפסיכיאטריה (הנמצאת בין הרפואה לפסיכולוגיה) הפרעות נפשיות נקבעות על סמך הימצאותם של לפחות X מתוך Y מאפיינים. בהקשר זה מן הראוי להזהיר מהפרשנות המרחיבה שניתנה עם הזמן למושג 'קירבה משפחתית' של לודוויג ויטגנשטיין: יש שהקצינו זאת ונוטים להגדיר שייכות לקבוצה על סמך דמיון בין הפרטים לבין פרטים אחרים, באופן שאינו מתייחס בהכרח לרשימה הכללית המקורית ושמביא להתרחקות משמעויות בקצוות.
- נקודת מבט זו, המדגישה את יחסה של הסביבה אל הפרט, היא 'הגדרת זהות חיצונית', להבדיל מ'הגדרת זהות פנימית', שעוסקת באופן שבו האדם מגדיר את עצמו.
- בין האחרות ניתן למצוא למשל את מצוות ציצית, צדקה, תלמוד תורה, יישוב הארץ – שבהחלט אינן נתפסות כיום כקריטריון הכרחי ומספיק להגדרת דתיות.
- במידה רבה, זהו תהליך דומה לזה שחולל הפמיניזם ביחס לקטגוריות גברים ונשים: להפסיק לייחס באופן אוטומטי תכונות, ערכים ועמדות על סמך הקריטריון הזה, ותחת זאת לחלק לקבוצות על סמך קריטריונים אחרים ורלוונטיים יותר לסוגיות הסציפיות שעימן מתמודדים.
- ליבמן, שם. (ראו גם הערה 5 לעיל)
- ראו לדוגמה ראיון עמו: צור שיוף, "הפוסט־אורתודוקס הראשון: ראיון עם יואב שורק", http://tsurehrlich.blogspot.com/2010/02/blog-post_05.html. וכן את כתבתו "האתגר: ביטול החברה הדתית", מוסף "שבת-פסח", מקור ראשון, י"א בניסן תשע"א.

הזולת - גיהינום או גן עדן?

בן אברהמי

רעיון ה**חתירה אל האמת** ברעיון ה**חתירה אל האותנטיות** – האדם האותנטי הוא זה המסרב להתכחש לחירות שעמה נולד, הנובעת מעצמיותו ומעצם קיומו, ונותר נאמן לה כל חייו. ניתן לומר כי סארטר מצייר לנגד עינינו מעין "אודיסיאוס" מודרני, שיוצא למסע הארוך של חייו ובסופו של דבר שב אל עצמו ואל פנימיותו.

טרם צאתו למסע הארוך של חייו, מזהיר סארטר את האדם מפני הסכנות האורבות לו במעלה הדרך, והמאיימות על האותנטיות שלו כבן חורין. אחת הסכנות עליהן הוא מצביע טמונה דווקא במושג הזולת. על פי תפישת עולמו, **הזולת הוא זה המאיים לקחת מן האדם את חירותו ואת ישותו האותנטית**. סארטר אינו מפנה אצבע מאשימה כלפי הזולת, אלא טוען שעצם קיומו של הזולת בחייו של האדם, ועצם יחסיו של האדם עם הזולת, מציבים אתגר של ממש בפני האותנטיות שלו. האתגר מתבטא בכך ששעה שהאדם

מבקש לבחון את עצמו, את בחירותיו ואת

שיפוטיו, הוא נוטה לעשות זאת, מדעת או

שלא מדעת, דרך עיניו של הזולת. במילים אחרות, הנטייה שלנו להתבונן על עצמנו ועל חיינו באמצעות מושגים ותפישות של אחרים עלולה להסיט אותנו מהאותנטיות שלנו, ובכך לשלול את חירותנו. האדם הסארטריני האותנטי הוא אפוא זה שבכוחו להתגבר על הפיתוי שהזולת מציב בפניו, ולהיוותר נאמן לחירותו העצמית, לחירות מחשבתו ויצירתו. ראינו, אם כן, שהזולת

לפי סארטר אינו בהכרח הגיהינום, אולם **עבור מי שאינו מסוגל להתגבר על הפיתוי שהזולת מציב בפניו, הוא עלול להיות גיהינום, גיהינום של שלילת החירות ואבדן האותנטיות**.

במרחק של כמה מאות קילומטרים מפריז, באותם ימים בהם עלה המחזה "בדלתיים סגורות" על בימות התאטרון וזכה לשבחי הקהל, ישב לו קצין צרפתי צעיר במחנה שבויים על אדמת גרמניה והחל לכתוב חיבור פילוסופי הנושא את הכותרת "מן הקיום אל הקיים". היה זה עמנואל לוינס, פילוסוף צעיר, יהודי צרפתי ממוצא ליטאי, שנשבה בידי הנאצים והעביר כמעט את כל שנות המלחמה כאסיר בשבי האויב. לוינס היה בראשית דרכו תלמידו המובהק ומעריצו המושבע של הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר, מאבות תורת הפנומנולוגיה (שלא כאן המקום להרחיב אודותיה). פשעי הנאצים ומראות המלחמה חוללו מפנה משמעותי בחייו ובתפישתו של לוינס, והביאו אותו להתרחק ממורהו הנערץ (שלימים אף הצטרף לשורות המפלגה הנאצית) ולעצב משנה פילוסופית שונה

"L'enfer c'est les autres" – **"הגיהנום הוא הזולת"**. את המשפט האלמותי הזה שם הפילוסוף הצרפתי הנודע ז'אן־פול סארטר בפיו של גרסאן, גיבור המחזה "בדלתיים סגורות" (Huis Clos), אחד ממחזותיו החשובים והמפורסמים ביותר. המחזה, שנכתב ב־1944 והוצג לראשונה במאי אותה שנה בפריז, זמן לא רב לפני שחרורה מעול הכיבוש הנאצי, מביא את סיפורם של שלושה אנשים המובלים לאחר מותם לחדר בגיהינום. הדלת ננעלת, ושלושתם מצפים שיבואו לענות אותם – אולם איש אינו מגיע. שיחתם הופכת עד מהרה לנבירה הדדית במעשיו ובזיכרונותיו של כל אחד מהם. ככל שהשיחה מתקדמת מתברר שההבדלים בהשקפותיהם ובערכיהם הופכים את שהייתם יחדיו לבלתי נסבלת. פתאום מתחוויר להם, כי שהייתם המשותפת והכפויה, היא-היא העינוי האמתי – אין כלל צורך בהתערבות מבחוץ.

סארטר, כהוגים אקזיסטנציאליסטים אחרים, לא הסתפק רק בכתיבת מסות וחיבורים פילוסופיים, אלא הקדיש חלק ניכר מזמנו לכתיבת רומנים, מחזות וסיפורים קצרים. יצירותיו הספרותיות ביקשו לתת ביטוי מעט יותר מוחשי ואישי להגותו המורכבת והנפתלת, ובד בבד לעורר בקרב הקהל הרחב סקרנות ועניין כלפי כתביו ה"אקדמיים". המחזה "בדלתיים סגורות" עורר בקרב קוראיו של סארטר פולמוס נרחב, יותר מכל יצירה

ספרותית אחרת שכתב. המחזה, ובפרט הציטוט המפורסם שהובא ממנו, הביא רבים להאמין שסארטר טוען כי היחסים בין בני אדם לעולם יהיו למודי סבל וייסורים, בבחינת גיהינום עלי אדמות. עיון בכתביו מעלה תפישה מורכבת יותר.

סארטר, כפילוסוף רציונליסט במהותו, העמיד את הגותו הפילוסופית על הטלת ספק. בכתביו הפילוסופיים הוא מטיל ספק בקיומו של האל ובקיומו של "טוב מוחלט". כמו כן, הוא שולל מכול וכול תפישות של דטרמיניזם או של חוק טבעי. עם זאת, הוא ממאן להטיל ספק בשני רעיונות מרכזיים, המהווים את המסד לכל בניין הגותו. ראשית, **האדם קיים**. שנית, **האדם ביסודו חופשי**. לשיטתו של סארטר, עם בואו לעולם **האדם "נידון לחירות"**, ובתור שכזה נגזר עליו לצאת לדרך ארוכה, שבסופה "יבחר לו את חייו" לפי ראות עיניו. על פי תפישה זו, המוסר הוא תוצאה של בחירתו החופשית לחלוטין של האדם, בחירה שאינה צריכה ואינה מאפשרת שום צידוק. בדברו על חוויית הקיום האנושי, סארטר ממיר אפוא את

וייחודית בנוף האינטלקטואלי של תקופתו.

לאחר ששב מן השבי אל חיק אשתו ובתו בפריז, המשיך לוינס לפתח את משנתו ולהעלותה על הכתב, אולם רק מעטים זכו להתוודע אליה מקרוב ולהעריכה. באותן שנים שלאחר המלחמה, היה זה כוכבו של סארטר שדרך בשמי הפילוסופיה המערבית, וכתביו הפכו לספרי חובה בבתיים של האינטלקטואלים האירופאיים. מנגד, ספריו של לוינס, שנתפשו כאנכרוניסטיים וכזרים לרוח התקופה, נדחקו במידה רבה לקרן זווית. רק בחלוף שני עשורים, עם פרסום ספרו החשוב ביותר "כוליות ואינסופי", החל לוינס לתפוס אט-אט את מקומו הראוי בשדה הפילוסופיה.

מחמת קוצר היריעה יקשה עלינו מאוד לעמוד כאן על כל עיקרי משנתו של לוינס, אולם המעניין ביותר בהקשרנו הוא לראות כי **בעוד שסארטר דיבר על הזולת כעל אפשרות של "גיהינום", היה זה לוינס שהציע לפילוסופיה המודרנית את האפשרות ההפוכה לחלוטין. על אף שלוינס לא השתמש במושג המפורש של "גן עדן", אני סבור שניתן בהחלט לראות את חוויית המפגש עם הזולת אצל לוינס כחווייה של "גן עדן"**.

על מנת שיהיה בידנו להסביר את רעיון הזולת כ"גן עדן", עלינו לעמוד תחילה על מושג מרכזי ויסודי בהגותו של לוינס – מושג ה**אחר**. בדומה לסארטר, גם לוינס הוא במידה רבה אקזיסטנציאליסט, המעמיד במקוד משנתו את חוויית הקיום של האדם בעולם. גם האדם הלוינסי, בדומה לזה הסארטריני, מצוי בתודעה של מסע ושל תנועה קיומית מתמדת. אף על פי כן, המסע הקיומי שמציע לנו לוינס הוא ארוך לאין שיעור מזה של סארטר, וזהו ה**מסע האינסופי של היחיד אל עבר "האחר"**.

בספרו "השיחה האינסופית", מבקש חברו הקרוב של לוינס, הפילוסוף והסופר מוריס בלאנשו, להציע הסבר קולע ונהיר ככל הניתן למושג "האחר", ולשם כך הוא מציע לחשוב על כמה ציוני דרך במסעו של האדם הלוינסי.¹ נדון כאן בשלושה ציוני דרך מרכזיים.

ציון הדרך הראשון הוא **אידיאת האינסוף**. כך כותב בלאנשו – "האני הסופי הוגה באינסוף, במחשבה הזו, המחשבה הוגה במה שחורג ממנה עד אינסוף, ובמה שהיא אינה יכולה להסביר מתוך עצמה. זו חוויה מיוחדת במינה: כשאני חושב על האינסוף, אני חושב על מה שאין ביכולתי לחשוב. מחשבה זו עוברת את יכולתי, כלומר היא היחס למה שלגמרי מחוץ לעצמי: לאחר".² לוינס עושה כאן שימוש במילה "אחר" שלא במובנה הקונקרטי, המוחשי, אלא דווקא במובן של מה שהוא מחוצה לי, בלתי־מושג עבורי ורחוק ממני עד אינסוף.

- ↑ הציטוטים שיובאו להלן הם פרי תרגומו של דניאל אפשטיין, כפי שמופיעים בספרו "קרוב ורחוק – על משנתו של עמנואל לוינס".
- ↑ Maurice Blanchot, "L'entretien Infini", p. 75, Gallimard, 1969
- ↑ Emmanuel Levinas, "Totalité et infini, essai sur l'extériorité", p. 4, Nijhoff, 1961
- ↑ שם, עמ' 77.
- ↑ שם.

משם, עובר בלאנשו לציון הדרך השני של לוינס, אותו הוא מכנה **התשוקה לאינסוף**. על פי לוינס, מושג האינסוף עליו דיברנו מוציא את האדם הסופי מגדריו, מסופיותו, ומעורר את תשוקתו לרחוק ולשונה ממנו. בלשונו של לוינס – "התשוקה היא תשוקה לאחר במובן המוחלט של המילה. זו תשוקה שקשובה למרחק, לאחרות, ולקיומו של האחר מחוץ לאגו".³ מכאן פונה לוינס לאפלטון, המדבר על התשוקה לאידיאת הטוב, שהיא, בדומה לאידיאת האינסוף, שונה ונעלה מכל האידיאות האחרות. אידיאת הטוב היא על פי אפלטון האידיאה הנמצאת מעל להווייה, בבחינת "גבוה מעל גבוה". כאן **קושר לוינס בין התשוקה לאינסוף לבין התשוקה לטוב המוחלט**.

ציון הדרך השלישי והחשוב ביותר במסעו של לוינס הוא פרי של מהלך מפתיע ומרתק, אותו הוא מכנה "מהלך שנועד להחזיר את חכמת השמיים לארץ". **מהתשוקה לאחר "הרחוק" והבלתי־נראה, נפנה לוינס לעסוק באחר "הקרוב" והקונקרטי, בזולת**. על פי לוינס, בדיוק כשם שמושג האינסוף מכה בתודעתי ומעורר בי תשוקה אל מה שנמצא מעל ומעבר לי, כך גם כאשר מתגלה בפניי הזולת, הוא מתגלה לי **"כמי שנמצא לגמרי מחוץ ומעל לעצמי"**.⁴ לוינס מוסיף על דבריו אלה וטוען כי "המקום" שבו מתרחשת ההתגלות הזו היא **פניו של הזולת**. הפנים של הזולת הם, כלשונו של לוינס, "המקום שבו תם כוחי".⁵ הפנים משמשים עבורי תזכורת מתמדת לכך שהזולת הוא "אחר", אחר לא פחות מ"האחר האינסופי". פניו של הזולת מדגישים את המסתורין, את הרוממות ואת הבלתי־נתפש בו.

כאן המקום לדבר על הזולת כעל אפשרות של "גן עדן". בשעה שסארטר טווה את הקשר בין מושג הגיהינום לבין הזולת, **לוינס קושר את מושג הגיהינום דווקא לעצמיותו של האדם ולהיכבלותו אל העצמי**. על פי לוינס, האדם ביסודו כבול וממוסמר לעצמיותו, להווייתו ולסופיותו. **הופעתו של הזולת בחייו של האדם היא הקוראת לו לחרוג מגבולות עצמו, להשתחרר מכבלי עצמיותו ולנוע אל עבר האינסוף והטוב המוחלט**. בהקשר זה, לוינס, שהיה בקי בנבכי השפה העברית, מעניק למילה "פְּנים" משמעות נוספת וייחודית – הפנים הן קודם־כול "פנייה". פניו של הזולת מופיעים בחייו של האדם כפנייה, כקריאה מתמדת פעם אחר פעם לחרוג אל מעבר לסופיותו, ולהנכיח בחייו את אפשרות קיומו של טוב מוחלט ואינסופי. הזולת מהדהד אפוא לתוך חייו את האינסוף ומהווה מעין "עקבה" של האינסוף בחייו הקונקרטיים והממשיים. הזולת הוא המעניק לנו את האפשרות להתהלך בנתיבי חייו, ובד בבד להלך בשבילי גן העדן.

גיליון חלקי

הצטרף כמנוי וקבל את הגיליון המלא עד הבית!

בואו להרחיב את מעגל המנויים של דעת פרת

רכשו מנוי שנתי לארבעה גיליונות
בעלות של 50 ש"ח בלבד, כולל משלוח.

רשמו גם את חבריכם שאינם מבוגרי המדרשה ואנו נצרף
לגיליון ברכה בשמכם.

דעת
פרת

כתב עת ליצירה
צעירה, ישראלית, יהודית וציונית מתחדשת



מדרשת עין פרת באלון



בית מדרש ישראלי, אינטנסיבי וגועש, בו לומדים וחיים יחד
צעירים וצעירות מכל גווני האוכלוסייה הישראלית, לפני, תוך כדי, ואחרי התואר.
נלמד תנ"ך, פילוסופיה, גמרא, ספרות, הגות ציונית ועוד
עם ד"ר מיכה גודמן, הרב דני סגל ורבים אחרים

מסע של ארבעים יום ולילה המאפשר לבאים בשעריו הפוגה
ממרוץ הלימודים האקדמאיים, באמצעות צלילה משותפת לתוך
מסע חוויתי של לימוד ושיח.
התכנית תתקיים בחודש אלול, בין התאריכים 19.8-25.9, במספר
ישובים ברחבי הארץ.
מפגשי היכרות למתעניינים יתקיימו בתאריכים 4.5, 20.4, 30.3,
13.7, 8.6 בשעה 9:15 בירושלים

לפרטים והרשמה: סתיו - elul@einprat.org


עין פרת
המדרשה למנהיגות חברתית
EIN PRAT - THE ACADEMY FOR LEADERSHIP
www.einprat.org

תוכנית
אלול

העיר העברית הראשונה

תל אביב

אומנות בתל אביב

מרכז ופריפריה

מדינת תל אביב

בין תל אביב לירושלים

אלטנוילנד

כלבאון ופריפריה את פרמטרים לטפס בקצה
ומפנים את אטריות פיו
לא הפניות רק תמונת אלא מי לבדידות וצב
לא מלאויות או הפנים לוח מקום
לא נדחת תל אביב, נחמת תל אביב
לוב האות נתיב, ואין מי ליקליה
ופאורות סביב לטפס את תל אביב, צוטפס את תל אביב
פואק בחליבה, ואין אי מנוחה
וצל המדרכה את צעדי מרחיב
לואת תל אביב, נשמת תל אביב, לא נדחת תל אביב
לא נדחת תל אביב/ דני רובס

סרחה במרצדס מילנה את המוקס אלפה,
בסדר החדש רואים את החיים,
מלקפיים על חצי פנים, אוי מולבי פאזר,
בחום הפך של תל אביב...
בחום של תל אביב/ צברי איבר

עיר ללא הפסקה

גדלה תל אביב מסביבה פרוורים
הכל בה תוכנן ונבדק.
נבנו בה כבישים נשכחו השקמים
והלבין אז ראשם מאבק.
הכל כאן נבנה בקצבו של הדור -
חנויות ובתי שחקים,
אך רק אם נפנה מבטנו אחור,
ניזכר בשקמים ירוקים.
גן השיקמים / יצחק יצחקי

איפה אני צמחתי יא חביב?
על מדרכות של אמא תל אביב
איפה אני גדלתי בעולם?
בין מוגרבי ובין רציף הים.

לכן אני זוכר עוד, יא חביב,
את הלילות של אמא תל אביב
חשמל גדול בער בפנסים
ופנסים האירו את ניסים
הילד ניסים / נתן אלתרמן

תל אביב

תל אביב הפקטורי, חולות אדומים, ביאליק אחד
לני צביק ליקומים, אנשים ימים מלאים חלומות
בוא אריות לצד נאמרו יפונתן אסן

הגיליון השנים עשר של 'דעת פרת' יוצא לדרך!

אנו מזמינים אתכם לכתוב לנו בנושא **תל אביב**.

נשמח לקבל כתבי הגות, שירים, סיפורים, פרוזה, צילומים,
ציורים ועיצובים לשער.

שלחו יצירות לכתובתנו editor.daatprat@gmail.com

עד ליום ד' באב, 26.07.2012