**גנאלוגיה של הציות במקורות המקראיים של התרבות היהודית**

**מבוא**

בתקופה בה היינו עדים להתפשטות וירוס הcovid-19 בעולם ובמדינת ישראל, עלה על סדר היום הציבורי והתקשורתי במדינת ישראל הדיון בנוגע למקומו של הציות ושל אי- הציות בהיבט החיובי והשלילי של התופעה, בעיניי המתבונן, כמובן. התפשטות הנגיף, שויכה לאי ציות לחיסונים, לתקנות כמו סגרים, בידוד, התקהלות, ואי הקפדה על עטיית מסכות. אי-הציות בא לידי ביטוי גם בהפגנות ובמחאה נגד תקנות הסגרים, בטענה שהמניעים לסגרים אינם נקיים ונובעים משיקולים זרים. מחקרים בנוגע להתנהגות הציבור במהלך המגפה מעידים על ירידה ברמת האמון של הציבור בהחלטות הממשלה ומוסדותיה (et al., 2020 Kimhi (Ayalon, 2021;.

כמו בכל תופעה חברתית ופוליטית ישנה הצטברות של גורמים רבים ושונים שהתנקזו לנקודת הזמן הנוכחית של המגפה והתפרצו בעוצמה. החברה הישראלית הינה חברה רבת-שסעים והקונפליקטים הנובעים משסעים אלו פוגמים בלכידות החברתית ומקשים על תפקודה של החברה הדמוקרטית (ליסק והורוביץ 1990, עמ' 9-39). השבטיות הישראלית, טוען פרידמן (2020), ממחישה בתקופת הקורונה, שההיפרדות של ישראל לקהילות עם ערכים שונים עולה בסופו של דבר באי יכולת לממש מדיניות.

יחד עם זאת, תופעת הציות או האי-ציות לכשעצמה אינה תלויה רק בנסיבות פוליטיות וחברתיות נקודתיות ויש לה מאפיינים תרבותיים שונים בין עמים ולאומים. במאמר זה אבקש לבחון באמצעות המתודה הגנאלוגית להתבונן התבוננות ראשיתית בלבד אל עבר העבר התרבותי הרחוק של את נושא הציות והאי-ציות כסוגייה תרבותית ולא בהקשר הסיבתי של ציות או אי-ציות קונקרטי בתקופת המגיפה. מתודה זו תאפשר לנו להתבונן בשורשים העמוקים של התרבות היהודית באמצעות המתודה הגנאלוגית. בנוגע לנושא הציות והאי ציות. במאמר זה לא תוצג גנאלוגיה רחבה ומקיפה בנושא זה – שבאמצעותה נוכל להבין את המציאות העכשווית – כיוון שבהיסטוריה של התרבות היהודית פעלו גורמים רבים ושונים. לשם כך נדרשת גנאלוגיה העוקבת אחר תהליכים ולאורך ציר זמן ארוך יותר. יתרה מכך, ספק אם ניתן כלל להציג מבנה תהליכי סגור ומוצק ביחס לנושא זה. לכן, נבקש במסגרת מאמר זה, לחשוף, להאיר ולהציג מספר תבניות תרבותיות נבחרות – מתוך העבר התרבותי הרחוק בנוגע לנושא הציות – תוך התמקדות בטקסט המקראי כטקסט מכונן. בהתבוננות מסוג זה לא נוכל למצוא קשר סיבתי לתקופה הנוכחית – אך עצם ההבנה בדבר קיומן של תבניות אלו הינה מלמדת ומעוררת מחשבה ביקורתית על אודות שורשי התרבות.

**המתודה הגנאלוגית**

הגנאלוגיה הראשיתית מאפשרת בחינה של ערכים ועמדות. התרבות נשלטת לעיתים באמצעות הנחות יסוד עמוקות כל כך עד שעל פי רוב הן אינן נראות כלל אלא במבט לאחור, לעידן אחר (152 ,1977 (Foucault. אימוץ המתודה הגנאלוגית כפרקטיקה ביקורתית מסתמכת על רעיונותיהם של ניטשה ופוקו; ניטשה נחשב לאבי הגנאלוגיה כמתודה ביקורתית ופוקו הוא זה שמיישם וממשיך את עבודתו (Deleuze, 2006, 2). בני האדם, על פי ניטשה, חיים באופן היסטורי – מודעים ומותנים באמצעות עברם (Nehamas 1994, 270-272).

 (1994) Hoy, מציג את ניטשה כגנאלוג הסובר כי לעולם לא נוכל לבוא במגע עם "המעיינות הסודיים" של העולם ולקבל פרספקטיבה רחבה ומושלמת בדבר קיומה של תופעה. הגנאלוגיה של ניטשה אמנם יכולה ליצור סביבה אמפירית אך לא הכרח דיאלקטי או לוגי. ניטשה דוחה את עצם הוויכוח על דמותו האמיתית של העולם בנימוק שהמושג "דמותו האמיתית של העולם" הוא מושג חסר שחר (פרוש 1995, 128).

ניטשה (2000) טוען כי עצם ההתבוננות בעבר היא חיונית לנו כיחידים וכחברה "וכאן מתברר, עד כמה כורח הוא לאדם... בהסתכלות בעבר, ללכת לעתים בדרך שלישית, זו הביקורתית... מתחייב שהאדם יהיה בו הכוח, אשר מזמן לזמן יש להשתמש בו, לשבור ולהמיס את העבר על מנת שיוכל לחיות, ואת זאת הוא משיג על ידי כך שהוא מעמיד אותו למשפט, חוקר ודורש אותו בחומרה ולבסוף הוא מרשיעו..." (ניטשה 2000, 36). הקונספציה של ניטשה כגנאלוג, טוענת לפרספקטיבות מרובות שבתוך כל אחת מהן מוצהרת האמת, אך זו אינה האמת כשלעצמה על העולם, שהיא מושג ריק מתוכן לגישתו. התזה המרכזית של ניטשה שכל טענה לאמת יכולה להיטען רק מפרספקטיבה מסוימת.

בבסיס המחשבה הניטשאית, קיימים הפסיכולוג והמעריך, הסופר, המהרהר במנהגים, מחשבות והתנהגויות Blondel 1994, 309-310)). הגנאלוגיה של ניטשה היא אסטרטגיה הרמנויטית הדורשת תשומת לב קפדנית לעקבות ההיסטוריים שלנו (321-328, 1994 Conway). עיקרה של הגנאלוגיה הניטשאית היא ביקורת שבה המבקר מביא עמו את הקריטריונים. ניטשה בוחן, לדוגמה, את ערכי המוסר והתרבות על פי סטנדרטים שהוא מציג, כגון הרצון לעוצמה (רוסינק 2004, 423).

הגנאלוגיה התרבותית הראשיתית, שנבחרה למאמר זה, באמצעות התבוננות בעבר המקראי של התרבות ביחס להיבטיו השונים של נושא הציות, תתבצע בעיקרה על המקורות התנ"כיים של התרבות, על הטקסט המקראי כיוון שהטקסט המקראי מהווה טקסט קנוני ומכונן של התרבות היהודית על כל מגזריה ואף טקסט מכונן בתרבות המערב (הרן, 1995). יצירת המהדורה הקנונית של התנ"ך החלה כנראה בתקופה החשמונאית במטרה ליצור זהות לאומית הכוללת בין השאר את השפה העברית, והקובץ שנוצר בתקופה זאת הוא הבסיס למה שאנו מכנים היום "התנ"ך" Davies 2010, 372)).

כאמור, תחום עיסוקה של הגנאלוגיה הוא העבר, אך מטרתה היא הבנת המציאות העכשווית וביקורתה: חשיפת העבר מצמצמת את שליטתו של ההכרח בחיינו; הגנאלוגיה מאפשרת בחינה מחדש של ערכים ועמדות 1977, 152),(Foucault. התרבות נשלטת באמצעות הנחות יסוד עמוקות כל כך עד שעל פי רוב הן אינן נראות כלל אלא במבט לאחור, לעידן אחר. אימוץ המתודה הגנאלוגית כפרקטיקה ביקורתית מסתמכת על רעיונותיהם של ניטשה ופוקו; ניטשה נחשב לאבי הגנאלוגיה כמתודה ביקורתית ופוקו הוא זה שמיישם וממשיך את עבודתו (Deleuze, 2006, 2).

בניסיון להבין את מקומו של הציות בתרבות הישראלית כיום, יש לפנות באופן טבעי למקורות הדתיים המכוננים של התרבות. הדת היא מרכיב דומיננטי בתרבות והיא מושרשת עמוק באמונות, בהשקפות עולם, בדרכי ההתנהגות של בני האדם ובגיבושם של מוסדות וערכים. דת היא לב לבה של תרבות משותפת (סקרוטון, 2003). אמיל דירקהיים (Durkheim), רואה בדת מערכת של אמונות ומנהגים שיש ביניהם תלות הדדית (Durkheim 1971, 418-421). כאשר תפישות עולם מושרשות עמוק בחוויה הדתית, כפי שסובר קרל גוסטב יונג (1987), יש להן לעיתים כושר גנוז להשתמר גם בחוויה החילונית לאורך זמן. כלומר, הרעיונות והערכים המופיעים בטקסט המקראי, המהווה טקסט מכונן של התרבות היהודית, נשמרים לעיתים לאורך זמן גם במגזרים חילוניים, ואף תוך השתנות מתמדת, ולכן עלינו להבין שורשים אלו גם ממרחק הזמן.

 ויליאם ג'יימס (2003) מזהה שלושה מרכיבים עיקריים בכל הדתות: אמונה, סדר על-אנושי וחובת קיום מצוות. קיום מצוות נתפס כתופעה המעודדת את ההתחברות אל סדר עולמי על-אנושי נעלה. הציות למצוות הוא ערך מרכזי מאוד ביהדות. במחקר זה כאמור, נתבונן במקורות התנכ"ים של התרבות. הציווי "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְו‍ֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (ויקרא כו, ג), מלמד, שהמקום מתאווה שיהיו ישראל עמלים בתורה ומקיימים מצוות. על פי-תורת הגמול הציות מביא עמו שכר ואי-הציות גורר ענישה "וְלֹא-שָׁמַע עַמִּי לְקוֹלִי וְיִשְׂרָאֵל לֹא-אָבָה לִי. וָאֲשַׁלְּחֵהוּ בִּשְׁרִירוּת לִבָּם יֵלְכוּ בְּמוֹעֲצוֹתֵיהֶם. לוּ עַמִּי שֹׁמֵעַ לִי יִשְׂרָאֵל בִּדְרָכַי יְהַלֵּכוּ. כִּמְעַט אוֹיְבֵיהֶם אַכְנִיעַ וְעַל צָרֵיהֶם אָשִׁיב יָדִי" (תהלים פא, יג-טו). הציות הינו ערך חשוב ונוכח מאוד במקרא אך לא פחות ממנו גם אי-הציות, כפי שנראה בהמשך.

בעיון תרבותי פרשני בטקסטים דתיים, עלולים להתגלות פרדוקסים, מכיוון שאין עיון זה מבחין בין הקדוש לחילוני, הבחנה כמעט טריוויאלית של הדת. הדת מבחינה בין העולם הזה ובין העולם שמעבר, הארצי והשמימי, בין דמות האדם לדמות האל (אוטו 1999, 7-9). הקדוש במונותיאיזם הוא כול יכול, כול יודע ואינסופי (קליין 2004, 42-43). הבנה תרבותית של טקסט דתי היא בעייתית, כיוון שהרקע וכל שקדם לאותן מילים, כתנאים להתגבשותן, נבע מהאספקט הקדוש של הדת. לכן ניתוח תרבותי של טקסט דתי נעשה תמיד מתוך אפשרות מוגבלת של החוקר בניגוד לפרשנותו של המאמין שאצלו ההתבוננות בטקסט מאתרת את עקבות אותו סובייקט שאת קיומו הניח מראש (אופיר 2001, 127).

 במאמר זה יבחנו מספר קונסטרוקטים תרבותיים מושרשים שבסיסם דתי, המחייבים את הציות, ומנגד, יבחנו קונסטרוקטים עמוקים ומושרשים בנוגע לאי-הציות אשר יש להם, להבנתי, הבנייה תרבותית קונפליקטואלית עם מעשה הציות. מטרת הגנאלוגיה הראשיתית בנושא זה הינה לחשוף את המבנים ואת הקונפליקט המובנה שביניהם. כמו כן תבחן השאלה האם תרבות שבה קיים ציות קפדני למצוות אלוהיות עשויה למצוא את עצמה מורדת בסמכות האנושית עד כדי אי ציות אזרחי והאם האם מתקיים יחס דיאלקטי בין המבנים הללו של ציות ושל אי-הציות או שהם לא בהכרח מבנים סותרים הנמצאים והם נמצאים בתוך מערכת הבנה רחבה וכוללת.

**אי-ציות מבראשית**

במשך מאות שנים שליטים, מלכים, כוהנים והורים הציגו את הציות כמידה טובה ואת אי-הציות כחטא – אך ההיסטוריה המערבית, טוען פרום (2015) החלה במעשה אי-ציות בסיפור גן-עדן ואף עלולה לגרסתו להסתיים על-ידי מעשה של ציות (שם, 20). כמובן שפרום אינו גורס שכל אי-ציות הוא מידה טובה וכל ציות הוא חטא אך הוא מבחין באופן פסיכולוגי בין אדם שיכול רק לסרב – אותו הוא מכנה מורד ולא מהפכן כי הוא פועל מתוך כעס ולא מתוך אמונה, וההיפך, אם אדם יכול רק לציית ולא לסרב הוא עבד (שם, 21). לנושא זה ישנם כמובן היבטים פסיכולוגיים אך גם היבטים דתיים-תרבותיים שיבחנו להלן.

 אי-הציות הראשון, הגדול מכולם, מופיע בסיפור גן עדן. סיפור גן עדן הוא מיתוס מכונן בחברה המערבית, בעיקר בזכות המעמד המרכזי שזכה לו במסורת הנוצרית. זהו החטא הקדמון שהוא האב טיפוס של החטא, משום שבעטיו הפך האדם ליחיד פגיע החייב להתאמץ ולהתחרות עם היחידים האחרים בסביבתו כדי להתקיים (שוהם 2003, 14-17). אי-הציות מביא עמו עונשים המוטלים על האדם כמו "בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים" (בראשית ג', טז), "בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם" (שם, יט) והעונש הכבד מכולם – הגירוש מגן עדן "וַיְשַׁלְּחֵהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגַּן-עֵדֶן" (שם, כג).

לפי גישה נוספת, החטא החמור, אינו מתבטא רק באי-ציות ובאכילה מן העץ בלבד, שכן כל אדם טועה ועובר על איסורים מפעם לפעם. עיקר החטא הוא באי-לקיחת אחריות והפניית אצבע מאשימה כלפי הזולת. אדם מטיל את האחריות על חוה "וַיֹּאמֶר הָאָדָם  הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתְנָה-לִּי מִן-הָעֵץ וָאֹכֵל" (שם, יב), וחווה חוטאת כשהיא מאשימה את הנחש (ציון 2002, 107); "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל" (בראשית ג', יג). לאמור, יש כאן חוסר נכונות לקבל אחריות על מעשה אי-הציות.

האקט האנושי הראשון הוא מרד כלפי עליונות האל (פרום 1975, 20-21). לעניין זה קיימות שתי גישות להבנת סיפור גן עדן, לכאורה מנוגדות זו לזו. מצד אחד, מובן הסיפור כאילו הוא סיפור אלילי (רוזנברג 1985, 48-49): לאלוהים יש עץ בעל תכונות מופלאות, תכונות מאגיות, והוא, מתוך קנאתו, אינו נותן אותו לאדם. מוטיב זה מופיע במיתולוגיה היוונית פעמים רבות, בעיקר בדוגמה הקלאסית שלו – המיתוס של פרומתאוס. פרומתאוס מגלם דמות של מורד שאינו מוכן לציית ומסמל את מאבק הטיטן נגד האלים. בסדרת המיתוסים שעיצבה התרבות המערבית, מסמל פרומתאוס את שחרור האדם והאנושות (אוחנה 2000, 3). המיתוס היווני של פרומתיאוס רואה את הציביליזציה האנושית כמבוססת על אי-ציות. בדומה לאדם וחווה גם פרומתיאוס נענש על אי-הציות (פרום 2015, 19).

אופן פרשני שונה רואה בסיפור גן-עדן את רחמיו של האל ולא את קנאתו. לאמור, על פי מיתולוגיה בסיסית זו מקור הצרות האנושיות נעוץ בעצם הידיעה. הידיעה אינה כה טובה כפי שהניח פרומתאוס; הידיעה היא מקור לסבל. "כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג', ה). על אף שסיפור האנושות מתחיל באי-ציות ובמרד – מסקנתו של סיפור גן עדן היא כי אי-הציות פוגע בסדרי הטבע ומנוגד לו.

לפי חזוני (1998) המסמך היחיד בעת העתיקה שקידם בעקביות את רעיון אי-הציות לחוקים בלתי צודקים היה התנ"ך, עקרונות שהיו זרים לעולם האלילי בו צמח. חזוני (1998) טוען כי המקרא מטיף לציות בלתי מסויג בפני האל אך לא לכניעות בפני סמכות אנושית. נסכים כי בסיפורים רבים במקרא ישנה הטפה הוראה לציות בלתי מסויג בפני האל, כמו בסיפור "עקדת יצחק" המלמד על הציות הקשה ביותר מתוך אמונה "וַיֹּאמֶר אַל-תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל-הַנַּעַר ... כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה וְלֹא חָשַׂכְתָּ אֶת-בִּנְךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי" (בראשית כב, 12), ובמקרים בהם אי-הציות מופנה כלפי האל, בדומה לסיפור גן עדן, הענישה קשה מנשוא. וזו חלק מההטפה, כמובן.

 בעניין אי הציות לאל טוען חזוני (1998) כי המקרא מעודד את אי-הציות על בסיס המצפון האנושי המוטמע באדם כלב ליבה של עצמאות מוסרית, שכן גיבורי המקרא אינם נכנעים אפילו לרצונו של האל והם פועלים, בדרך כלל, על פי צו מצפונם (שם, 25). הטיעון המעניין בהקשר זה הוא שמו 'ישראל' של העם היהודי המעיד על היכולת להיאבק נגד סדרי עולם "וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׂרִיתָ עִם-אֱלֹהִים וְעִם-אֲנָשִׁים וַתּוּכָל" (בראשית לב, כט'). דבריו של חזוני עולים בקנה אחד עם אבחנתו של פרום (2015) המבדיל בין ציות הטרונומי למוסד או לכוח שהוא כניעה לבין ציות למצפון, לתבונה ואמונה של היחיד שזהו ציות אוטונומי, ואינו מבטא כניעה אלא אישור (שם, 21-22).

בנוגע לאוטונומיה של ה"מצפון" חלוקות הדעות. אמנם המצפון הוא חיוני לפעולה וצמיחה (רוטנברג 1997, עמ' 84), אך המצפון עצמו הוא חמקמק – בני אדם טוענים לא פעם שהם פעלו מתוך מצפונם באופן מוסרי אך הם חשים כפויים על-ידי מצפונם מבלי שכפייה זו עברה רפלקסיה ושיפוט ביקורתי וכידוע, גם לא מעט עוולות נעשו בשם המצפון (שגיא תש"ע, 362). לכן, אנו עלולים לפעול מתוך ה"מצפון הסמכותני" שהוא קולה המופנם של הסמכות אותה אנו רוצים לרצות ופוחדים לאכזב בעודנו מאמינים שפעלנו מתוך ה"מצפון ההומניסטי" שהוא קולה העצמאי הפנימי של אנושיותנו. פרויד (2000) טוען כי הפרזה בציוויים ואיסורים ופיתוח האשמה באמצעות מנגנון ממסדי דתי, לחץ חברתי, הורי או אני עליון יוצרת "מצפון סמכותני" דומיננטי ולכן היא מסוכנת. במקרים של הפרזה בציוויים לא ניתן תמיד להבחין בין קולו של המצפון הסמכותני לבין קולו של המצפון ההומניסטי. פרויד מזהיר אותנו מפני התרבות, אשר במקרים רבים, היא דבר שנכפה על רוב סרבני בידי מיעוט שהשכיל להשתלט על אמצעי כוח וכפייה (שם).

 "**כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" – בין ציות להתבדלות**

ציות נקשר בין השאר לתחושה של קונפורמיות, לכידות, אחריות משותפת, שייכות ואחדות. מעשי היחיד, לטוב או לרע, ישפיעו על שאר חברי הקהילה. ביהדות כשאדם מבין שהוא איננו נפרד מן הקבוצה הוא מפחית תחושות של בדידות ולוחמנות ומגביר רגשות של אהדה ל"אחרים" שהוא למעשה חלק מהם (עמנואל, 2012). כשאדם מציית למצוות הדת, כללי הקבוצה או לדעת הקהל הוא חש מוגן ובטוח (פרום 2015, 24) אך הוא עלול כמובן לאבד את האוטונומיה.

"כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" הוא ביטוי שטבעו חז"ל, ומובנו המקורי שכל יהודי נושא באחריות על קיום המצוות של זולתו. בעת החדשה רווח הביטוי במשמעות שונה, שלפיה כל יהודי אחראי על שלומו ורווחתו של חברו. הנוסח המקורי הוא ממדרש "ספרא" (ספרא בחוקותי פרק ז, ה) על פסוק מספר ויקרא "וְכָשְׁלוּ אִישׁ-בְּאָחִיו" (ויקרא כ"ו, ל"ז), אינו אומר 'איש באחיו' אלא 'איש בעוון אחיו' – מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה. רש"י בפירושו לפסוק זה חזר על הדברים בשינוי נוסח: "ומדרשו וכשלו איש באחיו, בשביל אחיו, זה נכשל בעוונו של זה. שכל ישראל ערבין זה לזה".

כל ישראל ערבין זה לזה – זו תחושה חזקה של לכידות ואחריות מאוד גדולה כלפי הזולת – אי הציות של היחיד למצוות גורם לעוונם של אחרים. בתורה מצויות זו לצד זו שתי קטגוריות של שכר ועונש: האחת, קולקטיבית והשנייה, אינדיווידואלית. האינדיווידואלית, עוסקת בחטאו ובעונשו של הפרט, בעוד שהקולקטיבית גורסת כי הפרט נוטל חלק בגורלו של הכלל, ולהפך – יש שמעשה היחיד קובע את גורלו של הציבור, בייחוד אם היחיד הוא ראשון במעלה, אבל גם אם הוא אחד העם (וייס, 1987). היחיד קובע את גורלו של הקולקטיב גם בהקשר השלילי והוא יכול להוביל שולל עם שלם "כִּי-תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ, אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם... יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי-בְלִיַּעַל, מִקִּרְבֶּךָ, וַיַּדִּיחוּ אֶת-יֹשְׁבֵי עִירָם, לֵאמֹר: נֵלְכָה, וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים--אֲשֶׁר לֹא-יְדַעְתֶּם. וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ, הֵיטֵב; וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר, נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ. הַכֵּה תַכֶּה, אֶת-יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא--לְפִי-חָרֶב... וְלֹא-יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה, מִן-הַחֵרֶם--לְמַעַן יָשׁוּב יְהוָה מֵחֲרוֹן אַפּוֹ, וְנָתַן-לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ, כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע, לַאֲבֹתֶיךָ" (דברים יג, יג-יח).

נבחן כעת קונסטרוקט עומק הנמצא לעיתים, לדעתי, בקונפליקט מובנה עם הציות לחוקי הקבוצה והקהילה מתוך ערבות הדדית – והכוונה לתחושה של נפרדות והתבדלות. בתרבות היהודית המצווה מצד אחד לערבות הדדית ואהבת הזולת, ישנה גם תחושה עמוקה של התבדלות ותפישה מושרשת של "אנחנו" ו"הם". התרבות היהודית מסדרת באופן היררכי עמים אך גם שבטים פנימיים ולכן ניתן להגיע בתוך החברה לקבוצות מובדלות שעלולות להיתפס כ"אחר" וה"שונה" ולהתבדל ולהתרחק מהערבות ההדדית ומהיכולת למצוא את המאחד והמשותף.

 הציווי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, 18) הוא ביטוי ידוע וחשוב בתורה, ולדעת התנא רבי עקיבא, הוא גם מושג יסוד (ירושלמי, מסכת נדרים ל, 2). האדם צריך לאהוב את רעו כשם שהוא אוהב את עצמו. לכאורה, אין אחדות וערבות הדדית גדולה מזה. מכלל זה נגזרות דרכי התנהגות רבות, שבגללן רבי עקיבא התייחס אליו כאל כלל מרכזי וחשוב בכל התורה. "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" הוא מושג מרכזי גם בנצרות, הפסוק מוצג על ידי ישו ופאולוס בברית החדשה כבסיס לתורת המוסר הנוצרית "עָנָה יֵשׁוּעַ: "הָרִאשׁוֹנָה הִיא 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה אֶחָד... וְהַשְּׁנִיָּה הִיא 'וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ' אֵין מִצְוָה אַחֶרֶת גְּדוֹלָה מֵאֵלֶּה" (מרקוס י"ב 30-31).

 עיון בפסוק המלא כפי שהוא מופיע בספר ויקרא "לֹא-תִקֹּם ולֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ, וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ, אֲנִי ה'" (ויקרא י"ט 18), מלמדנו, שהמצווה "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" מכוונת אל "בְּנֵי עַמֶּךָ". זו למעשה מצוות אהבת ישראל ולא אהבה אוניברסאלית, לפיה על כל אחד מבני ישראל לאהוב כל אדם מבני עמו. הרמב"ם פוסק בספר המצוות: "לאהוב כל אדם מבני ברית, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך'" (רמב"ם, ספר המצוות, מצווה ר"ו). כלומר, המצווה חלה על בני בריתך ולכן, לא בהכרח על "בְּנֵי עַמֶּךָ" כיוון שניתן, לפי תפיסה תרבותית זו, לראות בקבוצות שונות בתוך העם כמי שאינם מבני בריתנו וכ"אחר" שאין לי ערבות הדדית מולו.

 היסוד המקראי מציג היררכיה קיימת ובולטת בין עמים וקבוצות ובין יחידים נבחרים. קיימת השוואה מדרגת, מבדילה ומבחינה בהיררכיה (ניר, 2016). שיח זה המציג שבטים וקבוצות מובדלות בתוך העם, כפי שארחיב להלן, מושרש בסיפור המקראי ועלול להימצא בקונפליקט עם רעיון הערבות ההדדית והציות למען הקבוצה.

רעיון העם הנבחר מופיע במקרא פעמים רבות – "לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי" (ישעיה מ"ג, 20), "מִכָּל הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם" (דברים ז, 7), "אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ" (תהלים ק, 3). רעיון הבחירה עומד בסתירה לרעיון האל האוניברסלי. בבסיס רעיון הבחירה, קיימת זכייה ייחודית ביחס לאחרים, התבדלות והשוואה.

רעיון הנבחרות במקרא אינו מופיע, כאמור, רק בהקשר של העם, אלא גם ברמה של שבטים וקבוצות. גם בין שבטי ישראל מבדיל האל – בין שבט לוי לשאר השבטים – "וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ג, 12). מתוך שבט לוי הנבחר, בוחר האל את הכוהנים: "נָשֹׂא אֶת-רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם" (במדבר ד, 2). אהרון הכהן, שלזרעו מיוחסים כל הכוהנים בישראל, הוא בנו של עמרם בן קהת וקהת הוא בנו השני של לוי בן יעקב. "וּפְקֻדַּת אֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן הַכֹּהֵן" (במדבר ד, 16). הנבחרוּת מועידה להם "לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד. זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי-קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים" (במדבר ד, 3-4).

ההפרדה בין העם הנבחר לשאר העמים, בין השבטים ובין הנבחרים, יכולה להוות בסיס תרבותי של תפישה השוואתית בין קבוצות. תפישה שבטית, כיתתית, מבדלת ולא אחדותית. הציות לרעיון "כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" נותר כערך חשוב אך בעיקר במצוות שבין אדם למקום. במצוות שבין אדם לחברו הערך חזק בתוך גבולות קבוצת השווים ובתוך כך עלול להיפגם ערכו האוניברסאלי והקהילתי הרחב. זהו, לדעתי, קונפליקט מובנה שאינו מזמין אותנו בהכרח ליחסים דיאלקטיים בין ערך הציות הפנימי בתוך הקהילה אליה אנחנו משתייכים, מתוך ערבות הדדית, לבין אי-הציות החיצוני כלפי ה"אחרים" – כפי שהקהילה עלולה לתפוס את ה"אחרים" מחוץ לגבולותיה.

**"נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" – בין ציות ל"עַם קְשֵׁה עֹרֶף"**

בפרשה המתארת את מתן תורה במעמד הר סיני, מצוטטים בני ישראל כאומרים " נַעֲשֶׂה" בלבד "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם ... וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה" (שמות י"ט, ז-ח). הצירוף "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" מובא בהמשך "וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ד' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כ"ד, ז'). בעקבות דברי חז"ל, הפך הביטוי "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" לסמל מובהק של ציות מתוך אמונה וקבלת התורה ללא תנאים. הפרשנות המקובלת רואה בביטוי זה סמל לקשר הסימביוטי בין קבלת עול מצוות לקבלת עול מלכות שמיים. "דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע" (בבלי, מסכת שבת, דף פ"ח, א'). קיימת גם פרשנות חז"ל הטוענת כי למעשה האל הכריח אותם לקבל עול מלכות שמיים מחשש שיתחרטו מאימת מעמד הר סיני "מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם" (תוספות, שם).

הציות המוחלט וקבלת התורה ללא תנאים קשור גם לתורת הגמול. בבסיס האתיקה היהודית קיים שיח של שכר ועונש בין האדם והקהילה לאלוהים. העם והאדם קובעים את גורלם על פי מעשיהם (יעקובסון, תשי"ט). הבחירה והייעוד מטילים על עם ישראל חובה לשמש מופת ולכן הוא נשפט ונענש בחומרה על כל אי-ציות לחוקים ולמצוות; "רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה עַל-כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל-עֲו‍ֹנֹתֵיכֶם" (עמוס ג, 2). בבית דין של מעלה זוכרים וחבים לאדם לא רק על פי מעשיו אלא גם על פי מעשי אבותיו. לא רק החוג המשפחתי המצומצם הוא התחום של תחולת השכר והעונש, אלא גם העם כולו – במעשה העגל השתתפו כשלושת אלפים איש (שמות לב, 28), והעם כולו נענש: "וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת-הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת-הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשָׂה אַהֲרֹן" (שמות לב, 35).

עם הציות ומילוי המצוות מובטח גם גמול ממשי, כשם שאי עמידה במילוי המצוות תגרור את העונש הנוראי "וְהָיָה אִם-לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְו‍ֹתָיו וְחֻקֹּתָיו [...] אָרוּר אַתָּה בָּעִיר וְאָרוּר אַתָּה בַּשָּׂדֶה [...] אָרוּר פְּרִי-בִטְנְךָ [...] בַּיִת תִּבְנֶה וְלֹא-תֵשֵׁב בּוֹ [...] בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר [...] וְהָיִיתָ מְשֻׁגָּע מִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים כח, 15-34).

הציות המוחלט מתוך "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" נמצא בקונפליקט דתי-תרבותי מובנה עם תיאורו של העם במקרא כ-"עַם קְשֵׁה עֹרֶף". "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רָאִיתִי אֶת הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא" (שמות ל"ב, ט), "וְלֹא שָׁמֵעוּ וַיַּקְשׁוּ אֶת עָרְפָּם כְּעֹרֶף אֲבוֹתָם אֲשֶׁר לֹא הֶאֱמִינוּ בַּה' אֱלֹהֵיהֶם" (מלכים ב' י"ז, יד).

מהסיפור המקראי עולה כי "העם הנבחר" שהבטיח במעמד סיני "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" – מתקשה לציית לאל ולמנהיגיו כיוון שהוא "עַם קְשֵׁה עֹרֶף". בספר במדבר העם לא מציית לחוקים ובוחר באלי מואב ונשות מואב; "וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל-בְּנוֹת מוֹאָב" (במדבר כ"ה, א), בספר שופטים חוזר אי-הציות חזור ושוב והעם חוטא בעבודה זרה: "וַיֹּסִפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה" (שופטים ד', א), "וַיֹּסִיפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעַבְדוּ אֶת-הַבְּעָלִים וְאֶת-הָעַשְׁתָּרוֹת וְאֶת-אֱלֹהֵי אֲרָם.. וַיַּעַזְבוּ אֶת-יְהוָה וְלֹא עֲבָדוּהוּ" (שופטים י', ו). "בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (שופטים כ"א , כה).

לא רק העם מתואר כעם קְשֵׁה עֹרֶף המתקשה לציית ולמלא אחר הבטחתו אלא גם נבחרי העם, מנהיגיו ומלכיו מתקשים לציית, כפי שמרבה המקרא לתאר, ועושים הרע בעיני ה'. דוד אינו מציית לדיבר העשירי "לֹא-תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ" (שמות, פרק כ', יג). שלמה לא ציית למשפט המלך "וְלֹ֤א יַרְבֶּה־לּוֹ֙ נָשִׁ֔ים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ" (דברים יז, יז). ירבעם חוטא בעבודה זרה "וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֶגְלֵי... וַיְהִי הַדָּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת" (מלכים א' י"ב, כח-ל). בספר מלכים א', מתוארת שושלת מלוכה אשר עשתה הרע בעיני ה'. "מָלַךְ אֲבִיָּם... וְלֹא-הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם-יְהוָה אֱלֹהָיו" (מלכים א' ט"ו, א-ג). "וְנָדָב בֶּן-יָרָבְעָם... וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ יָרָבְעָם וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת-יִשְׂרָאֵל" (שם, כה-לד).

בספר מלכים ב' מתואר אי-הציות של צדקיהו, "בֶּן-עֶשְׂרִים וְאַחַת שָׁנָה צִדְקִיָּהוּ בְמָלְכוֹ... וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוֹיָקִים" (מלכים ב' כ"ד, יח-כ). העונש – חורבן בית ראשון. נפילתה של הממלכה קשורה באי יכולתם של מלכי ישראל להשלים עם המגבלות על סמכותם שהטילה עליהם המסורת היהודית. אי-הציות של מלכי ישראל לאלוהים הינו מוטיב דומיננטי בחיים המדיניים לאורך תקופת המלוכה.

בפרשנותו הדיאלוגית לטקסט המקראי, בנוגע לאי-הציות של המנהיגים, טוען בובר (1964) כפילוסוף מאמין, כי המקרא בא ללמדנו שדרך האמת אינה עוברת בשטח ההישגים אלא בעומק הכישלונות האנושיים (בובר 1964, 134). הסופר המקראי מציג את אי-הציות והחטאים החוזרים ונשנים על מנת להעצים את הפער בין האדם לאלוהים. בפרשנות תרבותית, הרואה את הטקסט כיצירה ספרותית מכוננת, אני מוצאת כי אי-הציות לאל כפי שהוא בא לידי ביטוי ברבים מסיפורי המנהיגות אינו מהפכני במובן שאין בו ניסיון ליצור משהו צודק יותר אלא זהו מוטיב חוזר של מרד ואי יכולת לקבל סמכות ונמצא בקונפליקט עם התפיסה "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע".

**ציות מתוך ה"מצפון הסמכותני"**

כאמור, פרום (2015) מבחין בין ציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" שהוא קולה המופנם של הסמכות אותה אנו רוצים לרצות ופוחדים לאכזב לבין הציות מתוך ה"מצפון ההומניסטי" שהוא הקול העצמאי, הפנימי והאותנטי הקורא לנו לחזור לאנושיותנו (שם, 23). גם מילוי מצוות הומניסטיות כמו גמילות חסדים, לדוגמה, עלול להתבצע כציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" ולהרחיק את האדם מעבודת המודעות הרפלקטיבית ומחיפוש הכוונה הפנימית העמוקה שמאחורי המעשה.

כאמור, פרויד (2000) סובר כי דרישה מוקצנת לציות מתוך ה"מצפון הסמכותני" עלולה להרחיק אותנו משיקול הדעת ההומניסטי והאוטונומיה המחשבתית. ביהדות, הכוונה חשובה מאוד אך ישנה התייחסות רבה למופע החיצוני של ההתנהגות, לנראות של הציות. לדוגמא, כאשר התלמוד מגדיר את המושג "תלמיד חכם" הוא מדגים זאת גם דרך לבושו החיצוני של הטוען לתואר תלמיד חכם. "ואמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה (תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף קי"ד, א'). הסיבה המרכזית להלכה זו היא משום שהדבר גורם לחילול השם, אך נוסף על פירוש הפשט קיימת גם פרשנות דרש המשליכה את הנראה על הבגד באופן חיצוני לעולמו הפנימי של תלמיד חכם. מראית עין היא איסור לעשות פעולה שאין בה כל חטא, אך היא עלולה להראות כאילו יש בה חטא. מקור האיסור מצוי בתלמוד הבבלי, שם יש איסור על אכילת דם דגים אף על פי שאין בזה איסור בתורה שהרי דגים אינם בגדר בשר. האיסור מבוסס על מראית עין, שמא יחשוב מאן דהוא כי הוא שותה דם בעלי חיים "אמר מר יצא דם דגים ודם חגבים שכולן היתר מאי כולו היתר אילימא דחלבו מותר הרי חיה דחלבה מותר, ודמה אסור" (תלמוד בבלי, מסכת כריתות, כא' דף ב').

 ההשקפה היהודית הקדומה שקלה את האדם על פי מעשיו בלבד. בסוגיית הכוונה הייתה מחלוקת בין בית הלל לבין בית שמאי. השיטה שנהגה בקרב בית שמאי שעל פי המעשה האדם נידון. לעומתם בית הלל הבליטו את ערך הכוונה כגורם בשפיטת האדם. דוגמא המבהירה את ההבדל בין שני הבתים בנושא הכוונה ניתן לראות במסכת כריתות "אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֲפִלּוּ נִתְכַּוֵּן לְלַקֵּט תְּאֵנִים וְלִקֵּט עֲנָבִים, עֲנָבִים וְלִקֵּט תְּאֵנִים, שְׁחוֹרוֹת וְלִקֵּט לְבָנוֹת, לְבָנוֹת וְלִקֵּט שְׁחוֹרוֹת, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּב חַטָּאת, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר" (מסכת כריתות, פרק ד, משנה ג). כלומר, אדם שהתכוון ללקוט תאנים בשבת, שהיא פעולה אסורה על פי התורה, אך במקום ללקוט תאנים לקט ענבים או להפך, על זה יש מחלוקת בין רבי יהושע בן חנניה מבית הלל, לרבי אליעזר בן הורקנוס מבית שמאי. רבי אליעזר רואה את המעשה, שבו עבר האדם עבירה מן התורה, כסיבה העיקרית לחייב אותו. לעומתו רבי יהושע פוטר את האדם כיוון שר' יהושע מתנה את החיוב של האדם והטלת עונש עליו בכוונה של האדם – הכוונה היא הקריטריון העיקרי לחיובו.

נושא הכוונה והציות מתוך המצפון ההומניסטי או לחילופין הציות מתוך המצפון הסמכותני עולה סביב נושא הווידוי ביום כיפור. ביהדות, ביום הכיפור, הווידוי הוא כוללני ללא פירוט שמות, זמנים ומקומות. הווידוי נעשה בגוף ראשון רבים, ללא הצבעה על הפרט החוטא: "אשמנו, בגדנו, גזלנו, דברנו דופי, העווינו, והרשענו [...] אלוהינו ואלוהי אבותינו סלח ומחל לעוונותינו" (תפילת שחרית ליום כיפור 1895, 252). הבקשה למחילה הינה כללית – "שתרחם עלינו ותמחל על כל חטאינו, ותכפר לנו על עוונותינו" (שם, 253) – אך גם מפורטת, עם רשימת עוונות על פי קטגוריות של חטאים. "על חטא שחטאנו לפניך, בבטוי שפתיים, [...] בגלוי עריות [...] בגלוי ובסתר [...] בדעת ובמרמה [...] בהנאת רע [...] בחלול השם [...] במשא ומתן" (שם, 252-254). הווידוי, אינו נושא אופי אישי, הוא קולקטיבי ונעשה בקול רם בגוף ראשון רבים.

אין חטא פרטי שאינו חלק ממצבו של הקולקטיב, ואין רגע במצב הקולקטיב שאינו מושפע מחטאי היחידים בו (אופיר 2001, 134). ביהדות, הווידוי האישי נעשה בלחש, בלב פנימה, ללא שיתוף הציבור, בכל ימות השנה ולפני המוות (אנציקלופדיה מקראית, וידוי, 878-874) . בנושא פירוט החטא, חלוקות הדעות, "יש פוסקים שצריך לפרט את החטא [...] מפני הבושה [...] כדי שיתבייש בחטאיו [...] ויש סוברים [...] שאין לפרוט את החטא יכול הוא לומר על חטא שבסדר א'-ב', ואפילו בקול רם, שאין זה נקרא פורט את החטא, כיוון שהכול אומרים בשווה" (אנציקלופדיה תלמודית, וידוי, תי"ב-תנ"ה). כאשר מוקדש לסליחה יום אחד מרכזי בשנה בו הווידוי נעשה על בסיס רשימה מפורטת ומוכנה מראש של חטאים, וכאשר הווידוי נעשה בלשון רבים, עלולה להיפגם לקיחת האחריות האישית הנדרשת לעבודה פנימית מתוך כוונה.

הכוונה חשובה לא פחות גם במעשה אי-הציות. אי-ציות, במובן ההומניסטי, טוען פרום (2015) הוא אינו פעולה המכוונת נגד משהו, אלא למען משהו – למען יכולתו של האדם לראות, לומר מה הוא רואה ולסרב לומר את מה שאינו רואה. אי- ציות כזה הינו אקזיסטנציאליסטי במהותו כיוון שהוא נעשה מתוך בחירה ולקיחת אחריות (פרום 2015, 40). בהקשר זה מתאר פרום את הנביאים שלא התרשמו מכוח במובנו השלטוני ודיברו על האמת גם אם זה הביא אותם לכדי אי-ציות, כליאה, נידוי או מוות. הם הגיבו משום שחשו אחריות (שם, 30). כפי שמיטיב לתאר זאת הנביא עמוס "אַרְיֵה שָׁאָג מִי לֹא יִירָא אֲדֹנָי יְהוִה דִּבֶּר מִי לֹא יִנָּבֵא" (עמוס ג, 8).

**אפילוג**

כאמור, לשיטתו הגנאלוגית של ניטשה (2000) עצם ההתבוננות בעבר חיונית לנו כיחידים וכחברה. הגנאלוגיה התרבותית הראשיתית, שנבחרה למאמר זה, באמצעות התבוננות בעבר המקראי של התרבות היהודית ביחס להיבטיו השונים של נושא הציות, אינה מלמדת אותנו על אודות ההווה בהקשר סיבתי ושיטתי. מטרתה, להאיר את הנושא ולהביאו להווה על ידי עצם חשיפתו והצגתו. הגנאלוגיה מאפשרת לנו ללמוד על שורשי התרבות ממרחק הזמן – באמצעות חשיפת מספר מבנים הנמצאים בקונפליקט מובנה.

ציות הוא ערך עליון בתנ"ך העברי בכל הנוגע לחוק האלוקי. החוק המקראי כולל חוקים אזרחיים ופליליים, חוקים מוסריים וחברתיים וחוקים דתיים ופולחניים המשובצים כולם בתוך סיפורים היסטוריים. המקרא מעמיד חוקים רבים שהציות להם הוא ערך מרכזי מאוד ומתוגמל ואי הציות להם גורר ענישה קשה (וייס, 1987). יחד עם זאת, כפי שראינו, הסיפור המקראי רצוף באי-ציות מבראשית. המסר המקראי העולה מהרצף הסיפורי בארץ ובגלות, שחוקי אנוש יכולים לחייב רק כאשר הם צודקים (חזוני 1998, 34) וכל אדם יכול לפרוץ את גבולות החוק.

פרום (2015) מבחין בין המצפון הסמכותני שהוא קולו המופנם של סמכות חיצונית – מצפון המטפח את צייתנותו של האדם, לבין המצפון ההומניסטי בו דוגל פרום – שהוא קול אינטואיטיבי שיש לנו כבני אדם לגבי מה הוא אנושי ומה לא. לדידו של פרום, קל לו יותר לאדם לפעול על פי המצפון הסמכותני מאשר על-פי המצפון ההומניסטי, שכן בתרבות המערבית כיום האדם נוהג להאזין לכל קול ולכל אדם (פרום 2015, 22). זאת ועוד, המצפון הפנימי דובר אל האדם בעקיפין ולא במישרין, כך שלעיתים קרובות האדם איננו יודע כלל שקול המצפון דובר אליו. שני סוגי המצפון – הסמכותני וההומניסטי מצויים בכל אדם, ולעיתים מתערבבים אחד בשני ואפילו משתלבים, והאדם הוא זה שצריך להבחין בין יחסי הכוחות והזיקות שבהם.

ויקטור פראנקל (1985), הוגה הלוגותרפיה, מגדיר אף הוא את המצפון ההומניסטי כסגולתו האינטואיטיבית של האדם לחשוף את משמעותו של מצב זה או אחר. המצפון, מלבד היותו אינטואיטיבי הוא גם יוצר, ומפעם לפעם מצווה על הפרט לעשות דבר מה העומד בסתירה למה שמטיפה לו החברה. בכוחו של המצפון לחשוף משמעויות סותרות מערכים מקובלים, ועל אף זאת, טוען פראנקל, האדם צריך לציית לצו מצפונו (פראנקל 1985, עמ' 77–81). בדומה לפרום (2015) ופרנקאל (1985) המכנים את המצפון ההומניסטי כאינטואיציה פנימית טוען הרב Schulweis (2010) כי ניתן להבין את המצפון כמצפן פנימי נסתר המנחה את חיינו וכי יש לחפש ולשחזר אותו שוב ושוב תוך התנגדות לתרבות הציות המדכאת. ככוח פנימי המדריך אותנו – במקרא, מופיע המצפון בהקשר של דברים אשר הוחבאו במיסתור ”אֵיךְ נֶחְפְּשׂוּ עֵשָׂו, נִבְעוּ מַצְפֻּנָיו “ (עובדיה א, ו).

בבסיסה של התרבות היהודית, הציות הסמכותני הוא ערך עליון במתכונת "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", אך אי-הציות ההומניסטי נוכח ודומיננטי. הציות כערך עליון מכוון לחוקים שנתנו בתורת משה כחוק אלוהי ואי-הציות למשטר ולחוקי אנוש נוכח ומשמעותי. כפי שראינו בסיפור המקראי, אי-הציות חוצה את כל שכבות העם – יחידים, משפחות, שופטים ומלכים שאינם מצייתים אף לחוק האלוהי ועל כן עונשם כבד.

 אי-הציות הוא מרכיב חשוב בהוויה הדמוקרטית והציות העיוור מהווה סכנה. נראה כי בתרבות היהודית לדורותיה, ובעיקר בהווייה הישראלית, המבוססת על שבטיות של זרמים רבים ומגוונים ושסעים תרבותיים (ליסק והורוביץ 1990, עמ' 9-39), אך ראינו גם בהקשר זה את הקונפליקט המובנה כאשר הציות נוסח "כל ישראל עֲרֵבִים זה בזה" נשאר בתוך "מבני ברית", כפי שמתאר הרמב"ם (רמב"ם, ספר המצוות, מצווה ר"ו). בחברה הישראלית הולך וגובר הקיטוב על רקע אמונות ודעות, עדות, אידיאולוגיות ופערים חברתיים ולעיתים אי-הציות האזרחי הוא זה ששומר דווקא על גבולות השיח, הדמוקרטיה והערבות ההדדית, אך לעיתים הוא מהווה סכנה ממשית לקיומה של החברה. אי-ציות אזרחי הינו מוצדק כאשר הוא נעשה כפעולה פוליטית הפונה אל חוש הצדק של הרוב על מנת לעורר דיון מחודש בצעדים שנגדם הופנתה המחאה ולהזהיר במקרים בהם לא התקיים שיתוף פעולה (Rawls 1968, 240). בתקופת מגפת הקורונה, טוען פרידמן (2020) אנחנו שבים לתקופת השופטים. הקורונה תעלם, אבל השבטיות הישראלית לא תעלם מאליה. אם החברה הישראלית לא תשכיל למצוא מכנה משותף ממלכתי לקיום במדינת ישראל היא עלולה להתפורר.

לא כל אי-ציות הוא מידה טובה וכל ציות הוא חטא. השקפה כזאת מתעלמת מהיחסים הדיאלקטיים שבין הציות לאי-ציות (פרום 2015, 21). מסיפורי המקרא אותם בחנתי במאמר זה לא תמיד מתקיימים יחסים דיאלקטיים בין הציות לאי-הציות. הם לא בהכרח עולים כמחלוקת או כשני צדדים של אותה סוגיה. מחלוקות ביהדות הם דבר רצוי ונפוץ – "כל מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים" (משנה, מסכת אבות, פרק ה', משנה י"ז) והבנה דיאלקטית תפקידה להציג שני צדדים סותרים בתוך אמת אחת גדולה.

ציות או אי-ציות מתוך אמונה, אידיאולוגיה או כללי מוסר פנימיים ואותנטיים חשובים לקיומה החופשי של חברה כיוון שחברה, בהכללה, נוטה "לנרמל" את חבריה (ארנדט 2013, 70). מרד תמידי ואי קבלת סמכות כדרך חיים או לחילופין ציות עיוור הם בגדר סכנה ולכן חשובה הדיאלקטיקה בין הציות לאי-ציות. מסקנה נוספת עולה מדברים אלו – תרבות בה הציות הסמכותי למצוות הוא ערך מרכזי, חשוב ונעלה עלולה למצוא עצמה מורדת בסמכות אנושית ביתר שאת כיוון שאלו מערכות סמכות שאינן נמצאות בדיאלוג.

**ביבליוגרפיה**

אוחנה, דוד. (2000). *התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו עד*

 *פוקו*. ירושלים: מוסד ביאליק.

אוטו, רודולף. (1999). הקדושה. ירושלים : כרמל.

אופיר, עדי. (2001). *עבודת ההווה- מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת*. הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרי

 סימן קריאה.

ארנדט, חנה. (2013). *המצב האנושי*. קו אדום: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

בובר, מרטין. (1964). "מנהיגות שבמקרא". בתוך: *דרכו של מקרא עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך*. ירושלים:

 מוסד ביאליק.

ברית חדשה (לפי איזה מקור באנגלית...)

ג'יימס, ויליאם. (2003). *החוויה הדתית לסוגיה*, תרגום: יעקב קופוליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק.

 [הרן](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9E%D7%A0%D7%97%D7%9D_%D7%94%D7%A8%D7%9F), מנחם. (1995). [*קאנון וקאנוניזציה של המקרא ושל אסופות אחרות*](http://mikranet.cet.ac.il/pages/item.asp?item=16222), מוסד ביאליק, במאגר המידע של אתר מקרא-נט

וייס, מאיר. (1987). "מבעיות הגמול במקרא", מאיר וייס (עורך), *מקראות ככוונתם – לקט מאמרים*,

 ירושלים: מוסד ביאליק.

זווין, יוסף שלמה (עורך). (1965). *אנציקלופדיה תלמודית*, ירושלים: הוצאת יד הרב הרצוג, , כרך 11, ערך

 וידוי: תיב-תנה.

חזוני, יורם. (1998). "המקורות היהודיים של תורת האי-ציות במערב" בתוך *אי-ציות ודמוקרטיה*,

 ויינשטיין, יהושוע (עורך), ירושלים: הוצאת שלם. עמ' 13-67.

יונג, קרל גוסטב. (1987). *הפסיכולוגיה של הלא מודע*, תרגום: חיים איזק, תל אביב: הוצאת דביר.

 יעקבסון, יששכר. (תשי"ט). *בעיית הגמול במקרא*, תל אביב: הוצאת סיני.

ליסק, משה והורוביץ, דן. (1990). *מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר*. תל אביב: הוצאת עם עובד.

ניר, בינה. (2016). *כישלון ההצלחה*. תל-אביב: רסלינג

ניטשה, פ. (2000). *כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים*. תרגום : אלדד, י. ירושלים ותל אביב : הוצאת שוקן. הוצאה רביעית. פרק שלישי.

סקרוטון, רוג'ר, 2003. *מדריך לתרבות המודרנית*, אור יהודה: זמורה-ביתן, דביר.

עמנואל, יגאל, 2012. דוקהא, אניצ'ה, אנאתה ופאטיצ'ה-סאמופדה: סבל במסורת הבודהיסטית, כתב עת

 מקצועי לפסיכותרפיה, גיליון 37/17.

פרום, אריך. (1975). *והייתם כאלוהים*. ירושלים: א' רובינשטין

פרום, אריך. (2015). *אי-ציות – מחשבות על שחרור האדם והחברה*. תל-אביב: הוצאת רסלינג.

פרויד, זיגמונד. (2000). *עתידה של אשליה* (אברם קנטור, מתרגם). בתוך התרבות והדת. זך נתן

 (עורך), תל-אביב: ספרית הפועלים הוצאת הקבוץ הארצי השומר הצעיר.

פרוש, ע. (1995). אשמה, אחריות ומושג הסובייקט אצל ניטשה. *עיון*. מ"ד (תשנ"ה). רבעון פילוסופי. צמח, ע. (עורך). ירושלים: האוניברסיטה העברית, מרכז ברגמן לעיון פילוסופי.

פרידמן, שוקי. (2020). *שיח האוטונומיות מסוכן לקיומנו כחברה*. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

פראנקל, ויקטור. (1985). *השאיפה למשמעות*, הוצאת דביר.

ציון, תניא. (2002). ספורי ראשית. רב שיח על שאלות אנושיות בספר בראשית. תל-אביב: הוצאת ידיעות

 אחרונות.

קאסוטו, משה דוד (עורך), 1973. *אנציקלופדיה מקראית*, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק , כרך ב, ערך

 וידוי: ע"מ 878-874.

קליין, יצחק. (2004). הדת כבעיה פילוסופית. ירושלים : מוסד ביאליק, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

רוזנברג, שלום. (1985). טוב ורע בהגות היהודית. תל אביב: משרד הבטחון ההוצאה לאור.

רוטנברג, מרדכי. (1997). פסיכולוגיה יהודית וחסידות. תל-אביב: אוניברסיטה משודרת משרד הבטחון

 ההוצאה לאור.

רוסינק, ס. (2004). "ניטשה: בין גניאלוגיה לביקורת". *עיון*. רבעון פילוסופי. צמח, ע. (עורך). ירושלים: האוניברסיטה העברית , מרכז ברגמן לעיון פילוסופי.

רמב"ם. (1958). *ספר המצוות*, הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק.

שגיא, אבי. (תש"ע). "הסרבנות המצפונית ומעמדה במסורת היהודית" בתוך: *המסורת הפוליטית היהודית*

 *לדורותיה*, הלינגר משה (עורך), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 359-389.

שוהם, ג. ש. (2003). התאווה הלוכדת: מיתוס החטא הקדמון. כוורת. *כתב עת החוג למדעי ההתנהגות*,

 המסלול האקדמי , המכללה למנהל, גליון 7, ראשון לציון, דפוס עיתון הארץ. עמ' 17-14.

תלמוד בבלי, מסכת כריתות.

תלמוד בבלי, מסכת שבת.

תנ"ך

תפילת שחרית ליום כיפור. (1995). *מחזור השלם לראש השנה וליום הכיפורים*, הוצאת המרכז לענייני

 חינוך.

 Ayalon, Liat. (2021). Trust and Compliance with COVID-19 Preventive Behaviors during

 the Pandemic. *Public Health*, 18 (5), 2643

<https://doi.org/10.3390/ijerph18052643>

 Blondel, E. (1994). "The Question of Genealogy". In : *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Schacht, R. (ed). University of California Press

Conway, D. W. (1994). "Genalogy and Critical Method". In: *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Schacht, R. (ed). University of California Press

Davies, Philip R. (2010). The ‘Nationalization’ of the Jewish Canon, Cahiers du Centre Gustave Glotz. (21). pp. 371-383

Deleuze, Gilles. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. Transl. Hugh Tomlinson. New York City: Columbia University Press.

Durkheim, Émile. (1971). *The Elementary Forms of the Religions Life*, London : George

 Allen & Unwin LTD. pp 418-421.

Nehamas, A. (1994). "The Genealogy of Genealogy : Interpreatation in Nietzsche's Second Untmely Meditation and in On the Genealogy of Morals". In: *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Schacht, R. (ed). University of California Press.

Foucault, Michel (1977). Nietzsche, Genealogy, History. In Donald F. Bouchard (ed.). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.

Hoy, C.D. (1994). "Nietzsche, Hume, and The Genealogical Method". In: *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Schacht, R. (ed). University of California Press..

Rawls, John. (1968). *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Hugo Adam (edited), New

 York: Pegasus, pp. 240-255.

Schulweis, Harold M. (2010). *Conscience, The Duty to Obey and the Duty to Disobey*. Jewish Lights Publishing.

Shaul Kimhi, Hadas Marciano, Yohanan Eshel, Bruria Adini .(2020). Recovery from the COVID-19 pandemic: Distress and resilience. International Journal of Disaster Risk Reduction. (50), 101843

<https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.101843>