

## על פרשת דרכי כבוד

ישראל בין מגמות של הדרת־כבוד (honor), כבוד סגולי (dignity),  
הילת־כבוד (glory) וכבוד־מחיה (respect)

אורית קמיר

### הצגת הנושא

ברשימה זו אני מבקשת להציע פריזמה חדשה למחשבה ודיון על ערכיה של החברה הישראלית, מגמות חברתיות ומשפטיות, מצוקות הולכות וגוברות ושסעים ועימותים אידיאולוגיים. אני מציעה לבנות פריזמה זו על בסיס ערך היסוד שקבעה לעצמה החברה הישראלית בחקיקת חוק־יסוד, הוא ערך כבוד־האדם.

במוצאה עצמה בנקודת תפנית היסטורית, יש שחברה בוחרת לעצור, לבחון את זהותה, התנהלותה, ערכיה ומוסכמותיה, ולהגדיר את עצמה מחדש לאור ערכי־יסוד בסיסיים שהיא מציבה לעצמה כמגדלור רעיוני. כדי להעניק לבחירה זו מימד חגיגי, יש שמנוסח

---

\* המחקר שהדברים המובאים ברשימה זו מושתתים עליו, נערך בשנים 1997–1998 במימונו של מרכז מינרווה לזכויות־אדם באוניברסיטה העברית בירושלים. גרסה קודמת ושונה של חלק מן הדברים הוצגה לראשונה בכנס על כבוד־האדם שקיים המרכז בדצמבר 1998, והתפרסמה בספר *The concept of Human Dignity in Human Rights Discourse* (eds. David Kretzmer and Eckart Klein, Kluwer, London, 2002). תודה חמה למרכז מינרווה ולפרופסור דוד קרצ'מר, שעמד אז בראשו, על התמיכה הנדיבה והעידוד החם שאפשרו את עריכת המחקר ואת כתיבת הרשימה המקורית; לסטודנטים (דאז) המסורים, שסייעו בהתלהבות ובשקדנות והניבו עבודה מצוינת בקריאת פסקי־דין וכתבים ציוניים ובניתוחם: דני ארד, עדי אברהם, איתי ברזיס, גור בליי, גלית דה יונג, תמר קריכלי, יסמין פיאמנטה, נויה שמיר, גאי שני ותמר וינר; למשתתפי Fawley Lunch series (בשנת 1999) בפקולטה למשפטים באוניברסיטת משיגן, באן־ארבור; למתנדבים החיפאיים שהשתתפו בערב דיון בהיבטים אישיים ויישומיים של הרשימה; לחברים ולעמיתים שקראו טיוטות קודמות בשלבים שונים ותרמו הערות מעשירות ומועילות, ובמיוחד לרות גביזון, רוני ויינשטיין, דורית לרר, ביל מילר, דברה מלמוד ויורם שחר; לשרית חלמיש על הסיוע בתרגום. תודה מיוחדת ליאיר אלדן ומאיה שטייניץ על ההשתתפות החשובה והמסורה והתמיכה במהלך עיבוד הנתונים, גיבושם וניסוחם. תודה מיוחדת גם לרבקה אלישע על השיחות המפרות, ולמערכת תרבות דמוקרטית על הסיוע בעריכת המאמר, ובמיוחד לחנן מנדל.

מסמך חוקתי המושתת על הערכים הנבחרים ומעניק להם תוקף משפטי מחייב. דוגמאות מובהקות לאירועים כאלה הן בחירתה של ארצות-הברית בערכי השוויון והחירות בשנת 1776, ואחריה, בשנת 1789, בחירתה של צרפת באותם ערכים, בתוספת ערך האחווה. לאחר תום מלחמת-העולם השנייה, בשנת 1948, בחרה החברה האנושית, באמצעות ארגון האומות המאוחדות, בערכי כבוד האדם (human dignity) החירות והשוויון כבסיס לכל זכויות-האדם; החברה הגרמנית החדשה בגרמניה המערבית (דאז) החרתה החזיקה אחריון בשנת 1949, והחברה האזרחית החדשה שהתכוננה בדרום-אפריקה לאחר ביטול משטר האפרטהייד עשתה כן בשנת 1992. בכל אחד מהמקרים הללו נקבעו הערכים היסודיים שנבחרו כאבני-היסוד בחוקתה החדשה של המדינה הנידונה ובהכרזה האוניוורסלית בדבר זכויות-האדם של ארגון האומות המאוחדות.

בכל אחד מהמקרים הללו, כמו ברבים אחרים, ביטאה הבחירה הקבוצתית בערכי-היסוד המוצהרים וגילמה הבשלה של תהליכים חברתיים טרנספורמטיביים, שכללו אירועים דרמטיים – ואף טראומטיים – בחיי הקולקטיב. בכל אחד מהמקרים ביטאה הבחירה הערכית התמודדות חברתית מודעת עם צביון הזהות הקבוצתית ועם משמעות העבר המשותף. היא סיכמה תהליכים של הסקת מסקנות, הפקת לקחים, קבלת אחריות והחלטה חגיגית לשנות, לתקן, לאמץ כיוון חדש ולשאוף לערכים הנתפסים כנעלים ואשר לא התממשו די צורכם בעבר. כינון החוקה (או ההכרזה) היווה בכל אחד מן המקרים הללו תפירת לבוש משפטי למעשה הסמלי של הכרזה על הזהות החדשה והבעת מחויבות מלאה כלפיה. המשפט היה הכלי לביטוי המהפך הערכי, הסדרתו, הנצחתו ופריטתו למשמעויות מוחשיות ושימויות בחיי היומיום. עקב נסיבות פוליטיות מורכבות ומוכרות היטב, לא כוננה מדינת-ישראל מעולם מסמך חוקתי כתוב המכריז על ערכי-היסוד הקולקטיביים. בהתאם להחלטת פשרה מנהלית, שקבעה כי נושאים חוקתיים יוסדרו על-ידי בית-המחוקקים הישראלי לשיעורין, בחוקים נפרדים, חוקקה הכנסת חוקי-יסוד אחדים בעלי צביון חוקתי, רובם להסדרת פעולותיהן של רשויות השלטון השונות (כגון ממשלה, כנסת, הרשות השופטת והצבא). חוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו,<sup>1</sup> הקובע זכויות-אדם אחדות ואשר הוכתר כמגילת זכויות-האדם הישראלית, נחקק רק בשנת 1992 (ושוב בשנת 1994). חוקי-היסוד, שהתפרש כגוזר את זכויות-האדם בישראל מן הערכים (או הערך המורכב) כבוד וחירות, התקבל כקובע את כבוד האדם כערך-היסוד המרכזי של החברה הישראלית ושיטת משפטה.<sup>2</sup>

1 ס"ח התשנ"ב, 150.

2 כפי שציינתי, הצירוף "כבוד, חירות, שוויון" הוא האופייני להכרזות ערכיות של המחצית השנייה של המאה העשרים. הצירוף הישראלי מפרש שניים מתוך שלושת הערכים. בין שהחירות נועדה להיות ערך נבדל ובין שנועדה להיות חלק מצירוף ערכי "כבוד וחירות", היא היתה ונותרה בשיח המשפטי והציבורי

אולם להבדיל מהמדינות האחרות המוזכרות לעיל, לחקיקתו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו לא קדם אירוע דרמטי, כגון מהפכה, מלחמת שחרור או הדחה של משטר גזעני מדכא. הוא לא נחקק ברגע היסטורי הרה־גורל, ואינו מבטא אמנה חברתית חדשה שבאמצעותה בחרה החברה להגדיר את דמותה וזהותה. החוק נחקק לאחר שנים של מאבקים ופשרות פוליטיים, וערך־היסוד הגלום בו לא הוגדר מעולם. התקבלותו הרחבה (לפחות מן השפה ולחוץ) מלמדת כי יש בו משהו המדבר אל מרבית הציבור (לפחות ברמת המוצהר), ומאפשר לו לחיות עם הבחירה המעין־חוקתית המתיימרת להגדיר את פניו. עם זאת, מאבקים חברתיים עזים, הקשורים לפרשנותו של החוק והחלתו על־ידי בית־המשפט העליון, מעידים כי משמעותו של הערך ומעמדו אינם נקיים מאי־בהירות ואי־הסכמה עמוקים.

ברשימה זו אני מציעה להבחין בערך הישראלי־העברי "כבוד" (שהוסמך בחוק־היסוד אל שם העצם "אדם") ארבעה פנים נבדלים, שבשפה האנגלית ניתן לכנותם honor, dignity, glory, respect.<sup>4,3</sup>

מעין סרח עודף שאינו זוכה בתשומת־לב רבה. אני סבורה כי שלושת הערכים האמורים, במובנים מסוימים של כל אחד מהם, כרוכים זה בזה כמעט ללא הפרד. אולם נושא זה ראוי לטיפול נפרד במקום אחר. נושא נוסף המזמין מחשבה הוא מעמדה המשני כל־כך של החירות בשיח סביב חוק־היסוד. ייתכן ששוויון־הנפש שבו התקבל חיקוקה החוקתי של החירות מעיד שהיא נתפסה על־ידי החברה הישראלית גם קודם לחקיקת חוק־היסוד כסוגיה לא־בעייתית.

3 מבחינה מחקרית צמחה האבחנה המוצעת מתוך בחינה שיטתית של כל מופעי השורש כ.ב.ד בספרי המקרא ובכמה תרגומים של ספרי המקרא לשפה האנגלית (חלקם עתיקים וחלקם בני זמננו; חלקם יהודיים וחלקם נוצריים). ההשוואה בין משמעויותיהן המגוונות של נגזרות השורש כ.ב.ד בעברית ובין משמעויותיהם של המונחים האנגליים הניבו את ההכרה כי המילים העבריות הנגזרות מן השורש העברי כ.ב.ד, ואשר קשורות למושג "כבוד", מכילות משמעויות שהשפה האנגלית מאפשרת לחלקן לארבע קבוצות מובחנות.

4 ארבעת המושגים honor, dignity, glory, respect קרובים זה לזה מאוד וחופפים זה את זה במידה רבה. (כך, למשל, אחד הכותבים האמריקאיים המרכזיים על dignity קובע כי ישנם שני סוגים של dignity; שאחד מהם מתייחס למשמעות, שאני מכנה כאן, בעקבות כותבים רבים אחרים honor. ראו: Michael Meyer *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values* (Cornell University Press, Ithaca, 1992). גם המלה האנגלית honor משמשת כותבים שונים במשמעויות שונות.) הניסיון להבחין בין המושגים במדויק ולזהות כל אחד מהם עם השקפת־עולם ערכית מוגדרת היא דיסקטי בלבד כמובן, ואינו מתיימר להיות מדויק מבחינה בלשנית או אחרת. מטרתו לחדד את ההבדלים מקום שבו הערבוביה השוררת מטשטשת גבולות ומערפלת את שדה הראייה. מתוך חידוד ההבדלים ניתן להגדיר באופן מושכל יותר את אזורי החפיפה ואזורי השוני, ולפתח דיון

כיוון שהמלה כבוד היא המונח היחיד בשפה העברית המבטא את משמעויותיהן השונות של honor, dignity, glory ו־respect הרי שהביטוי הנגזר "כבוד האדם" מהווה כורהיתוך ישראלי רב־עוצמה, הצופן בחובו ללא הבחן את הוראותיהן המגוונות שאינן עולות תמיד בקנה אחד זו עם זו, ולעיתים הן אף מתנגשות זו בזו חזיתית. מכיוון שאבחנה מרובעת זו אינה ניתנת להמשגה בעברית, ולכן גם לא לחשיבה בתרבות דוברת עברית, השיח הישראלי ממעט לתת את הדעת על משמעויותיה.<sup>5</sup>

במקום להתעלם ממורכבות ייחודית זו והשלכותיה, אני מאמינה כי יש לזהותה, להגדירה, לבחון את משמעויותיו של כל אחד מהיבטיה הנבדלים בהקשר החברתי־תרבותי הישראלי ולנתח את יחסי־הגומלין ביניהם. ניתוח כזה עשוי להוליד תובנות משמעותיות לגבי הכבוד, אשר נקבע בשנת 1992 כערך־היסוד של החברה הישראלית ושיטת משפטה, ולשפוך אור על הדינמיקה של החלת חוק־היסוד, פרשנותו והתקבלותו. זו המשימה שרשימה זו מציעה את הצעד הראשון בהתמודדות עמה. כפי שעולה מן הדברים, הדיון שלהלן יתמקד בהגדרה חיובית של המושג "כבוד האדם", ולא, כפי שמקובל, בהגדרת הפן השלילי של הפגיעות בכבוד האדם.<sup>6</sup>

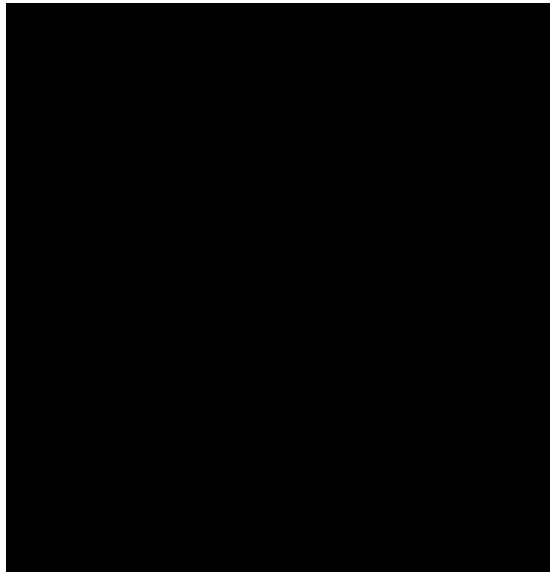
כדי להקל על הדיון ולהימנע משימוש־יתר במושגים שאולים משפה זרה, אני מציעה להשתמש בצירופי מילים עבריות לצורך ההבחנה בין ארבעת פניו של הכבוד. ברשימה זו אכנה את המושג honor – "הדרת־כבוד"; את המושג dignity אכנה "כבוד סגולי"; לשם ציון משמעותו של המושג glory אשתמש בצירוף "הילת־כבוד", ו־respect אכנה "כבוד מחיה". לשם הקלה על קריאת הרשימה, להלן טבלה המכילה את התרגום העברי של המושגים האנגליים וממחישה את הקשרים הבסיסיים שיוצגו להלן בין ארבעת המושגים השונים:

---

ביחסי־הגומלין בין הפנים השונים. לאור כל זאת מובן כי אני בוחרת בחירה מודעת בקובעי מה הן המשמעויות השונות שאני מייחסת למילים האנגליות השונות. בלא בחירה כזו לא ניתן לקיים את הדיון שאני מבקשת להציע.

5 להתייחסויות קודמות ראו חיים כהן "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית: עיונים בחוק־יסוד כבוד האדם וחירותו" הפרקליט (ספר היובל, תשנ"ד) 9, 31–32; 'י לוריא "ענין של כבוד" מידות ורגשות (אסא כשר וא' נגדר עורכים, תשנ"ה).

6 ראו אצל דני סטטמן: "המחלוקות והדיונים לגבי טבעו של הכבוד עוסקים בדרך־כלל בהיבט השלילי של מושג זה, דהיינו, בשאלה מה מהווה פגיעה בכבוד, ולא בהיבט החיובי שלו, דהיינו, בשאלה מה מהווה תרומה לכבוד או ביטוי להכרה בערכו. בהתאם לכך ימוקד גם כאן רוב הדיון בהיבט השלילי של כבוד, ולא בחיובי... "שני מושגים של כבוד" עיוני משפט כד(3) 541, 544.



הבחירה בערך כבוד האדם מבטאת אם־כן נקודת־מבט פנימית, ייחודית לחברה הישראלית, תרבותה, משפטה והגדרתה העצמית. עם זאת, אבחונם של ארבעה פנים שונים בערך זה נעשה מתוך נקודת־מבט חיצונית, משפה זרה, מפרספקטיבה מושגית רחבה יותר, המאפשרת אולי מידה של ריחוק מן התפיסה הישראלית העצמית על הטיותיה.<sup>7</sup>



חלקה הראשון של רשימה זו מוקדש להצגת ארבעת פניו של הכבוד כפי שאני מציעה להגדיר אותם לשם קידומו של דיון חברתי (ומשפטי) ערכי פורה. יודגש כי ההגדרות המוצעות אינן

---

7 אחת הנקודות המורכבות בהחלתם של סיווגים מן הסוג הנידון ברשימה זו על מציאות נחקרת היא מציאת האיזון העדין בין המוחשי והכוללני בהגדרת הפרמטרים ובהחלתם. מן הצד האחד, ככל שהסיווג כוללני ומופשט יותר, כן הוא חופשי יותר מן החשש של ניתוח תרבות מתוך תפיסתה העצמית, לרבות ההטיות שהיא לוקה בהן בהכרח. עוד בכוחה של פרספקטיבה כוללנית להאיר מנקודה ארכימדית דמיון ושוני בין חברות ותרבויות שונות שעשויים לחדד מאפיינים חשובים של כל חברה. עם זאת, ניתן לטעון שכוחה ההסברי של חלוקה מן הסוג האמור עשוי להיות משמעותי במיוחד דווקא אם הגיונה נגזר ממאפייניה הייחודיים של התרבות הנחקרת. רק כך לא יהווה הניתוח התיאורטי כפיית הר כגיגית ולא יחטא בסטרוקטורליזם נוקשה ומיושן. השימוש שאני עושה במושג "הכבוד העברי" על היבטיו השונים מנסה להפיק את המירב תוך הימנעות ממלכודות.

מנסות תמיד להתחבר להגדרות קיימות, נפוצות או בלעדיות כלשהן, אלא לקשר ארבעה ביטויים המבטאים מושגים של כבוד, 'כפי שהם קיימים בשפה האנגלית', עם ארבע משמעויות כבוד כפי שאני מוצאת שהן עולות מקריאה של טקסטים עבריים בתקופות היסטוריות שונות ומשפת היומיום העכשווית. בהתחשב בקוצר היריעה, אמעט בהבאת הטקסטים או בהתייחסות אליהם, ואתמקד בהצגה רציפה של מסקנות המחקר.

לאחר הצגת ארבעת פניו של הכבוד, אדגים כיצד ניתן להחיל את ארבעת מושגי הכבוד המוצעים על הדיון בהשקפת־העולם הציונית ובמציאות הישראלית, וזאת כדי לזהות בהן נטיות ערכיות, תופעות חברתיות, מגמות וקשיים. אדגים במיוחד כיצד ניתן להתייחס אל היבטים של הציונות, של המנטליות הישראלית הנוהגת ושל השיח העברי כמשקפים תרבות האופיינית לחברה של הדרת־כבוד (honor). לבסוף, על־סמך בחינה של הליכי החקיקה, אציע שחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, אף שהתיימר, ככל הנראה, לקבוע את הכבוד הסגולי (dignity) ואולי גם את כבוד המחיה (respect) כערכי־היסוד של החברה הישראלית, הותיר מיום חקיקתו את הדרת־הכבוד (honor) ואת הילת־הכבוד (glory) כרוכים בהם ללא הפרד. מכיוון שכך, אסיים, כפי שפתחתי, בהצעה לשלב את הפרספקטיבה החדשה המוצעת ברשימה זו בשיח הציבורי בישראל, הן זה האקדמי והן זה הרחב, במטרה ללבן, לעבד ולגבש את משמעותו או משמעויותיו הנהוגות והראויות של ערך כבוד האדם בחברה הישראלית ובחוק־היסוד שלה.

אציין כי רשימה זו, שהיא חלק מפרויקט רחב הרבה יותר, מתייחסת רק לתפיסות הכבוד של התרבות היהודית לדורותיה, היהודית הציונית האירופית והישראלית היהודית, ואינה נוגעת כלל במשמעויות הכבוד, תרבויות הכבוד ומגמות של כבוד בחברה הישראלית הלא־יהודית או באלה שהן ייחודיות למורשתם של ישראלים יהודיים יוצאי מדינות ערב. כמו־כן, הטיפול בכבוד ברשימה זו אינו נוגע כלל במשמעויות העמוקות של תפיסות הכבוד השונות לגבי נשים וגברים; רשימה זו מתייחסת לסוגי כבודם של "בני־אדם" בלא להתייחס (כמעט) להבחנה המגדרית ביניהם. מובן כי נושאים אלה חשובים ביותר לפרויקט הרחב, ומן ההכרח לפתחם בהמשך. חלקם מטופלים במאמרים נפרדים שיראו אור בקרוב.<sup>8</sup>

## חלק א': ארבעה פנים של כבוד

### חברות הדרת־כבוד (honor)

מבין ארבעת סוגי הכבוד, honor (הדרת־כבוד) הוא הנחקר והמוגדר ביותר, והיחיד המקושר

---

8 דיון בהשלכותיה של התזה המוצעת ברשימה זו על השיח על נשים ונשיות בחברה הישראלית יתפרסם ברשימת אורית קמיר, "רצון בת המלך – כבודה: הזמנה לפמיניזם ישראלי" תרבות דמוקרטית 10 (טרם פורסם) וכן ברשימה "יש סקס אחר – הביאווה לכאן", משפט וממשל (טרם פורסם).

באופן שיטתי ומפורט עם טיפוס נפוץ של מבנה חברתי. איני מציעה הגדרה מקורית או מחודשת ל-honor (הדרת-כבוד), אלא שרטוט קווי-היסוד של ההגדרות המקובלות.<sup>9</sup>

William Miller קובע כי אף שיש מידה של צדק בביקורת המקצועית המוטחת בהבחנה המקובלת בין חברות honor (הדרת-כבוד) וחברות אשם, זו בכל-זאת הבחנה המזהה הבדל עמוק ומשמעותי בין חברות שבהן מוניטין (שם טוב) הם ערך עליון וכמעט בלעדי לבין חברות שמצפון, וידוי ומחילה ממלאים בהן תפקיד מרכזי באינטראקציה החברתית.<sup>10</sup> חברות הדרת-כבוד, הן על-פי ההגדרה המקובלת, חברות שהדרת-הכבוד והיפוכה – בושה, קלון, השפלה – משמשים בהן כשני פניו של ערך מרכזי להבניית סדר חברתי והיררכיה מעמדית.<sup>11</sup>

9 הספרות האנתרופולוגית העוסקת בכבוד רבה מאוד, ואזכיר מתוכה כתבים ספורים בלבד. ראו: J.G. Peristiany (ed.) *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago, Chicago U. P., 1966); J.G. Peristiany and Julian Pitt-Rivers *Honor and Grace in Anthropology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992); J.K. Campbell, *Honor, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford, Clarendon Press, 1970); Gerhart Piers and Milton B. Singer *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and Cultural Study* (New York, Norton, 1971); Julian Pitt-Rivers *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean* (Cambridge, Cambridge U. P., 1977); Michael Herzfeld "Honor and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems" *15 Man* (1980) 339; Berthram Wyatt-Brown *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South* (Oxford, Oxford U.P., 1983); Christopher Boehm *Blood Revenge: An Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies* (U.P. of Kansas, 1984); William Ian Miller *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence* (Ithaca, Cornell U. P., 1993); Joseph Ginat, *Blood Revenge: Family Honor, Mediation and Outcasting* (Brighton, Sussex Academic Press, 1997); Frank Henderson Stewart *Honor* (Chicago, The U. of Chicago P., 1994); Robert A. Ney *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France* (Berkeley, U. of California P., 1998); Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera (eds.) *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence, in Colonial Latin America* (Albuquerque, U. Of New Mexico P., 1998); Asma Afsaruddin (ed.) *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female Public Space in Islamic/ate Societies* (Cambridge, Harvard U. P., 1999).

10 Miller, *ibid.*, at p. 116

11 הגישה האנתרופולוגית הוותיקה שמילר מתייחס אליה מבחינה בין תרבויות שמערכת הערכים שלהן

אנתרופולוגים וחוקרי תרבות מצביעים על הבדלים רבים ומגוונים בין חברות הדרת־כבוד שונות, לרבות במשמעויות המדויקות של המונחים המציינים בכל אחת מהן את מושגי הדרת־הכבוד והבושה.<sup>12</sup> אך למרות הבדלים פרטניים אלה, מקובל לאפיין את חברות הדרת־הכבוד בכמה תכונות מבניות משותפות, שכן משמעויותיה המסוימות של הבושה עשויות להשתנות מחברה לחברה, כמו גם התנאים המדויקים שיש בהם כדי להמיט בושה וקלון. אולם כל חברות הדרת־הכבוד מתאפיינות בכך שביוש (shaming) הוא המנגנון החברתי הממשמע, והבושה היא אמת־המידה המרכזית לקביעת שוויו ומעמדו החברתי של אדם. ג'וליאן פיט־ריברס, ממייסדי החקר של חברות הדרת־כבוד, מציע אנלוגיה בין מעמד הבושה בחברות הדרת־כבוד ובין מושג הקסם בכלל החברות. קסם מוגדר באופן ייחודי ושונה בכל חברה, ואף־על־פי־כן ניתן לזהות עקרונות־יסוד משותפים לכל הגדרותיו השונות. כך אף לגבי הבושה בחברות של הדרת־כבוד.<sup>13</sup>

רשימה זו מתמקדת בתפיסת הדרת־הכבוד של החברה הישראלית הדוברת עברית. עם זאת, סקירת אפיוניהן המשותפים של חברות הדרת־כבוד מהווה הקשר ומסגרת לדיון בהדרת־הכבוד הישראלית, העברית.

בחברת הדרת־כבוד, הדרת־הכבוד היא רכושו היקר ביותר של אדם, המחייבת משמר וטיפוח יומיים ובכל מחיר. ערכו החברתי של אדם נמדד ונקבע על־פי מידת עמידתו בנורמות התנהגות הדרת־כבוד ברורות ומוכרות לכל. עמידה בנורמות הדרת־כבוד מעניקה סטטוס חברתי נכבד והערכה עצמית גבוהה; היא מקנה לפרט את הזכות לגאווה וחשיבות עצמית (תחושת [הדרת] כבוד עצמי) ולהתנהגות חברתית תואמת. במקביל, היא מבטיחה לפרט יחס חברתי מכבד, המביע הכרה בהתנהגותו המכובדת ומכוננת את מעמדו המכובד.

שמו של אדם הוא המסמן החברתי של הדרת־כבודו; "שם טוב" משמעו הדרת־כבוד רבה, ואילו הכפשת שם משמעה ביוש, פגיעה בהדרת־הכבוד. כישלון בעמידה בנורמות של הדרת־כבוד גורר בושה והשפלה. כל סטייה מתקן התנהגות של הדרת־הכבוד ממעיטה ממעמדו, מחשיבותו וממרכזיותו של הפרט ביחס לקבוצת ההתייחסות שלו ומערכו בעיני עצמו. התנהגות לא־מכובדת נתפסת כמטילה כתם של קלון על שמו הטוב של אדם, וכפועל יוצא – אף על

---

נגזרת מתפיסה מוסרית של חטא ואשם לבין תרבויות שערכיהן קשורים בתפיסות של מעמד חברתי, כבוד ובושה (קלון, השפלה). חברות שתרבותן מושפעת יותר מתפיסות חטא ואשם מכוננות פרטים אשר מפנימים את רעיון החטא ואת תפיסת האשם, והם ממשמעים וממטרים את עצמם על־ידי מעצורים ועכבות נפשיים.

12 Herzfeld, *supra* note 9. at p. 339

13 Julian Pitt-Rivers "Honor and Social Status" *Honor and shame: The Values of Mediterranean Society*, (J.C. Peristiany ed., Chicago, Chicago U.P., 1966) 21



בטחונו האישי. שכן יראת כבוד מצד הזולת נרכשת רק בעמידה קנאית של אדם על הדרת־כבודו, ואילו מחילה על (הדרת) הכבוד נתפסת כחולשה ומפחיתה את יכולת ההרתעה וההישרדות של מי שהדרת־כבודו נרמסה. הדרת־כבודו של איש (הדרת) כבוד אמיתי יקרה לו יותר מחייו. פגיעה בהדרת־כבודו של הזולת מאדירה את הדרת־כבודו של הפוגע על־חשבון הנפגע, מכתימה את הדרת־הכבוד של הנפגע והופכת אותו לבעל חוב של הפוגע. "חוב (הדרת) כבוד" זה, המחייב פירעון, מטיל על הנפגע חובה לבצע התנהגות הדרת־הכבוד גמולית, כלומר לפגוע בחזרה בהדרת כבודו של זה שפגע בהדרת־כבודו שלו. פעולת־גמול מוחה את כתם הבושה על־ידי "העברתו", "החזרתו", אל מגרשו של הצד האחר; בתוך כך היא גורעת מהדרת־כבודו של זה, מנכסת חלק מהדרת־כבודו לצד הגומל, ומשיבה לו בכך את הדרת־כבודו שנפגעה. במילים פשוטות: הפוגע נוטל לעצמו מהדרת־הכבוד של הנפגע ומעניק לו, בתמורה, בושה. כללי המשחק של הדרת־הכבוד מחייבים את הנפגע להשיב את הבושה לפוגע וליטול לעצמו מכבודו. היגיון זה נעוץ בלב האינטראקציה החברתית בעולם הדרת־הכבוד, והוא מכתוב את צביון היחסים החברתיים כמו גם את תפיסת העצמי (self).

התנהגות הדרת־כבוד גמולית חייבת להיות פומבית ולהתנהל על־פי נורמות מדוקדקות ולעיתים טקסיות או מעין־טקסיות כך שהכל יוכלו לצפות ולמדוד ערך פעולותיהם של הצדדים. על הנפגע להגיב באופן הנכון על־פי תפיסת החברה, בהלך־הרוח הנכון, בזמן הנכון, במקום הנכון, במידה הנכונה. פעולה מהירה או איטית מדי, זועמת או אדישה מדי, אכזרית או קלה מדי, עלולה לסכל את מטרת הפעולה ולעלות לפועל במחיר אבדן נוסף של הדרת־כבוד ומטילה עליו חוב (הדרת) כבוד נוסף.

התנהגות הדרת־כבוד גמולית חייבת להיות חריפה וחמורה יותר מן ההתנהגות (המביישת) שעליה היא גומלת. כדי להשיב לעצמו את מלוא הדרת־כבודו, אדם הגומל על פגיעה בהדרת־כבודו חייב להכתים את הדרת־הכבוד של הפוגע מעט יותר מאשר זה הכתים את הדרת־הכבוד שלו. בניסוח אחר: בפעולת גמול, על הצד הנפגע ליטול בחזרה מהדרת־כבודו של הפוגע בתוספת "ריבית". על הריבית להיות בשיעור הנתפס על־ידי החברה כנכון, הולם, מכובד. כלל זה מעיד כי חברת כבוד פועלת לא על־פי היגיון תחרותי של סכום אפס (zero sum), אלא, בניסוחו הקולע של מילר, על־פי היגיון של "פחות מסכום אפס", "less-than-zero-sum".<sup>14</sup>

לשם המחשה, חישובו על תסריט מוכר מן העבר האירופי. פלוני מעיר הערה פוגעת בהתייחס להתנהגותו של אלמוני. בזכות הערה זו "התעשר" פלוני בהדרת־כבוד נוספת על־חשבון הדרת־כבודו של אלמוני, שנותר חייב לפלוני, הפוגע. אלמוני ממתין לרגע כושר, ובמהלכו של אירוע ציבורי הוא ניגש אל פלוני, סוטר לו על פניו בכפפה ומשליך אותה לעברו.

14. Miller, *supra* note 9, at p. 116

הכפפה, המסמלת את הבושה שהושה לפלוני בתוספת ריבית, נותרה בידי פלוני ועתה היא מהווה חוב של (הדרת) כבוד שעליו לפרוע לאלמוני. האופן ההולם להשבת חוב זה הוא שליחת הזמנה לאלמוני להשתתף בדו־קרב שייערך בנוכחות עדים ובמלוא גינוני הטקס.

אלמלא סטר אלמוני לפלוני, הוא היה נותר נטול הדרת־כבוד ולא היה יכול להראות את פניו ברבים בעוד פלוני מתהדר בהדרת־הכבוד שגזל. אולם אם ההערה שהעיר פלוני אינה נתפסת על־ידי הכלל כפוגעת פגיעה של ממש, או אם פלוני צעיר מאוד, קשיש או נחות מעמד לעומת אלמוני, אזי טקס הסטירה ייחשב תגובה מופרזת של אלמוני, המעידה על רגישות יתר וחוסר ביטחון עצמי. אלמוני יעורר לעג וקלס והדרת־כבודו תפגע. כך גם אם יגיב מהר מדי, או בחמת זעם בלתי־נשלטת, או באופן לא הולם, כלומר, למשל, על־ידי שימוש בכפפה ממולאת מתכת שתגרום לפלוני חבלה של ממש.

טקס הדו־קרב הוא כלי יעיל לסימונו של סכסוך הדרת־כבוד ולמניעת נקמת־דם נצחית. איש מן הצדדים לדו־קרב או מקרב בני משפחותיהם אינו רשאי לנקום את מותו או פציעתו של אחד המשתתפים. בהיעדר מנגנון מסוג זה ליישוב סכסוכים, נקמת־דם בחברת הדרת־כבוד יכולה להימשך עד טיפת דמן האחרונה של המשפחות הנוטלות בה חלק (כפי שחלק מן הסוגות האיטלנדיות מתארות).

מילר מציע הגדרה בסיסית וכללית של הכבוד המאפיין חברות־כבוד:

Honor is above all the keen sensitivity to the experience of humiliation and shame, a sensitivity manifested by the desire to be envied by others and the propensity to envy the successes of others. To simplify greatly, honor is that disposition which makes one act to shame others who have shamed oneself, to humiliate others who have humiliated oneself. The honorable person is one whose self-esteem and social standing is intimately dependent on the esteem or the envy he or she actually elicits in others. At root honor means 'don't tread on me'. But to show someone you were not to be trod upon often meant that you had to hold yourself out as one who was willing to tread on others. [...] In the culture of honor, the prospect of violence inhered in virtually every social interaction between free men. [...] For shame and envy are quickly reprocessed as anger, and anger often is a prelude to aggression.<sup>15</sup>

הדרת־הכבוד, והבושה הנגרמת עם הכתמת הדרת־הכבוד או אובדנה, מהוות אמצעי משמוע יעיל ורבי־עוצמה, המכשיר פרטים להיאבק זה בזה על מקומם החברתי על־ידי עמידה דקדקנית

.Miller ibid., at p. 84 15

על הנורמות החברתיות המקובלות. חברת הדרת־כבוד מחנכת לקונפורמיזם ולהתחשבות רבה ב"מה יגידו" (על־אף דימויים העצמי של אנשי הדרת־כבוד כעצמאים ובלתי־תלויים). חיים בחברת הדרת־כבוד מחייבים הצצה מתמדת מעבר לכתף, לוודא שאיש אינו מאיים לפגוע בהדרת־כבודך או צובר עליך מידע מביש או רוכש יותר מדי הדרת־כבוד שעלולה להאפיל על מעמדך וערכך. חברת הדרת־כבוד מעודדת אינדיווידואליזם ואחריות, שכן כל פרט אחראי להגן על הדרת־כבודו, לבצרה ולהאדירה. עם זאת, כתם של בושה הדבק בהדרת־כבודו של אדם מטיל את צילו גם על הדרת־כבודם של המוגדרים כמקורביו ובעלי בריתו. כך החברה מעודדת פיקוח ושיטור עצמי הדדי במסגרת המשפחה, השבט, החמולה. מנטליות של הדרת־כבוד אינה מעודדת אמפתיה כלפי הזולת או דאגה לטובתו או להצלחתו, אלא אם־כן הוא מקורב אליך דיו להשפיע על הדרת־כבודך שלך. כפי שקמפבל מנסח זאת:

Self regard forbids any action which may be interpreted as weakness.  
Normally this would include any altruistic behavior to an unrelated man.  
Co-operation, tolerance, love, must give way to autarky, arrogance, hostility.<sup>16</sup>

כעולה מדבריו של מילר במובאה לעיל חברת הדרת־כבוד מטפחת רגישות אדירה לכל רמז קל שבקלים של ביוש או השפלה, ויוצרת אנשים המרגישים מאוימים מהצלחת הזולת ומייחלים להיות מושא לקנאתו. מנטליות של הדרת־כבוד מלבה את הנטייה ל"חשבונאות" חברתית מדוקדקת שכל פרט מנהל לעצמו ביחס לכל הסובבים אותו – כמו גם למען כל הפרטים האחרים בקבוצת ההתייחסות שלו (ליתר ביטחון). בשל כל אלה, כפי שמילר מציע, בחברת הדרת־כבוד האלימות רוחשת תמיד קרוב לפני השטח: בכל אינטראקציה חברתית קיים תמיד פוטנציאל שמי מן הנוכחים יחוש כי הדרת־כבודו נפגעה וירגיש צורך להגיב בתקיפות להשבת הדרת־כבודו ולביוש עולבו.

פיט־ריוורס מדגיש את הקשר העמוק בין סטטוס חברתי, דימוי עצמי וזכויות חברתיות בחברות הדרת־כבוד. הוא מגדיר כבוד כ-

the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society.  
It is his estimation of his own worth, his *claim* to pride, but it is also the acknowledgment of that claim, his excellence recognized by society, his *right* to pride.<sup>17</sup>

J.K. Campbell, *supra* note 9, at p. 151 16

.Pitt-Rivers, *supra* note 9, at p. 21 17

בחברת הדרת־כבוד, מוסיף פיט־ריוורס, איש הדרת־כבוד נדרש לפתח חוש כבוד ההופך את התנהגות הדרת־הכבוד שלו לאינסטינקטיבית, לטבע שני, ומבטיח לו בכך מוניטין של איש כבוד, וכתוצאה מכך יחס מכבד של כלל החברה.

The sentiment of honor inspires conduct which is honorable, the conduct receives recognition and established reputation, and reputation is finally sanctified by the bestowal of honors. Honor felt becomes honor claimed and honor claimed becomes honor paid.<sup>18</sup>

חברת הדרת־כבוד מחילה את נורמות הדרת־הכבוד שלה אך ורק על חברה; זרים נתפסים כנטולי הדרת־כבוד. גם בתוך חברת הדרת־כבוד, נורמות שונות חלות על מעמדות שונים, והתנהגות על־פי נורמות של מעמד שונה משלך מהווה פגיעה חמורה בסדר החברתי. יתר על־כן, הזיהוי שהמושג הדרת־הכבוד מזהה בין מעמד מוסרי ומעמד חברתי מביא לידי כך שיש, בחברת הדרת־כבוד כאלה שמעמדם כה נכבד שדבר אינו יכול להעיב על זוהרו. פיט־ריוורס מסביר שיש בחברת הדרת־כבוד מי שלגביהם –

the possession of honor guarantees against dishonor, for the simple reason that it places a man (if he has enough of it) in a position in which he cannot be challenged or judged. The king cannot be dishonored. What he *is* guarantees the evaluation of his actions.<sup>19</sup>

בחברות הדרת־כבוד רבות, החלוקה המעמדית המובהקת ביותר בהקשר של כללי הדרת־כבוד נבדלים היא החלוקה המגדרית. פעמים רבות, כללי הדרת־הכבוד מחילים דרישות שונות ואף הפוכות על נשים וגברים. בחברות הדרת־כבוד ים־תיכוניות, כמו ברבות אחרות, הדרת־כבודו של גבר תלויה בשני רכיבים: האחד הוא התנהגות מוחצנת, אמיצה, עצמאית, רחבת־יד, יהירה ואגרסיבית שלו עצמו; האחר הוא צניעותן, תומתן, חסידותן, צייתנותן ומסירותן של הנשים הקרובות אליו (אימו, אחותו, אשתו, ובנותיו), ומעל לכל – אי נגישותן המינית. כפי שפיט־ריוורס מסכם לגבי חברות הדרת־כבוד ים־תיכוניות:

The honor of a man and of a woman [...] imply quite different modes of conduct. This is so in any society. A woman is dishonored [...] with the tainting of her sexual purity, but a man [is] not. While certain conduct is honorable for both sexes, honor-shame requires conduct in other spheres,

.Pitt-Rivers, *ibid.*, at p. 22 18

*ibid.* at p. 37 19

which is exclusively a virtue of one sex or the other. It obliges a man to defend his honor and that of his family, a woman to conserve her purity. [...] [R]estraint is the natural basis of sexual purity, just as masculinity is the natural basis of authority and the defense of familial honor. [...] Masculinity means courage whether it is employed for moral or immoral ends. [...] The honor of a man is involved [...] in the sexual purity of his mother, wife and daughters, and sisters, not in his own. [...] [T]he honorable woman: locked in the house with a broken leg.<sup>20</sup>

בחברות הדרת-כבוד כאלה, מיניותה של האשה היא פוטנציאל לבושה, מקור סכנה מתמדת לכבוד. חילול מיניותה של אשה מכתים לא רק את הדרת-כבודה, אלא בראש ובראשונה את הדרת-כבודו של הגבר המופקד על שמירתה של מיניות זו. נורמות הדרת-הכבוד מטילות הן על האשה והן על הגבר חובה להבטיח את צנעת מיניותה של האשה, כלומר שאיש זולת "בעלה" לא ייטול את מיניותה לעצמו ויעשה בה שימוש מנהג בעלים. אשה שמיותה שימשה גבר שאינו "בעלה" נכשלה במילוי חובתה והמיטה קלון על עצמה, על הגבר או הגברים שהדרת-כבודם תלויה בתומתה ועל המשפחה כולה. גם הגבר האחראי על שמירת הדרת-כבודה נכשל בביצוע תפקידו, ושמו הטוב הוכתם.

גבר ה"נוטל" מיניות נשית שאינה "שייכת" לו או "משתמש" בה (בין בהסכמת האשה ובין שלא בהסכמתה) מעצים את הדרת-כבודו על חשבון הדרת-כבודו של הגבר שנכשל בהגנה על בלעדיות הנגישות למיניותה של האשה. הדמות המיתולוגית המוכרת ביותר (בתרבות האירופית) של גבר הקוטף פרות אסורים לו ומתהדר בהדרת-כבודם האבודה של הגברים הקרננים הוא דון־ז'ואן.

מאליו יובן כי שמירה על הדרת-כבודה של האשה בעולם כזה מחייבת את הסתגרותה, שתיקתה, הרחקתה מן הזירה הציבורית וזהירות מתמדת שלא ידבק רבב בשמה הטוב. כדי להיות מכובדת, על האשה בחברות כאלה לנהוג באופן הפוך מזה הנדרש מגבר בעל הדרת-כבוד. כפי שפיט־ריוורס מסכם זאת, כדי להבטיח את הדרת-הכבוד של האשה יש לשבור את רגלה כדי שלא תצא מפתח הבית. במקביל, הדרת-הכבוד מחייבת את הגבר לשמור את צעדיה של האשה, לפקח עליה ללא הרף, ובשעת הצורך לנקוט בכל אמצעי משמעת, מניעה או עונשין שימנע ממנה לפגוע בהדרת-כבודו. העובדה שהדרת-כבודו תלויה בגופה ובהתנהגותה מחייבת אותו ומעניקה לו את הזכות לשלוט באשה.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Pitt-Rivers, *ibid.*, at pp. 42–45

<sup>21</sup> להצגה וניתוח מאירי עיניים של ההשלכות המגדריות העמוקות של מנטליות הדרת-הכבוד בחברה הערבית בכלל ובזו הפלשתינית בפרט, ראו מנאר חסן "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה

לא כל חברת הדרת־כבוד כורכת את הדרת־הכבוד של הגבר בצניעותן המינית של הנשים שבחסותו. חברות הדרת־הכבוד המערב אירופיות, ככלל, לא יחסו משקל רב למיניות הנשית. כך למשל בעולמן של הסגות האיסלנדיות לא נודעת לצניעות הנשים חשיבות רבה במערכת הדרת־כבודם של הגברים. עם זאת, ברוב החברות נשמרת ההבחנה בין הדרת־כבוד גברית, הנקנית באומץ פעיל ואגרסיבי, לבין הדרת־כבוד נשית, הנקנית בטוהר וצנעה. קורלציה ברורה קיימת בין יחסי הדרת־כבוד בין פרטים בתוך חברה לבין התנהגותה הקולקטיבית של אותה חברה ביחסיה עם חברות אחרות. תרבות הדרת־כבוד היא, פעמים רבות, תרבות של חברה גברית לוחמת.

במישור הבינקבוצתי, בין אם אלה הם חברות רחוב, שבטים, כנופיות פשע או קבוצות של נערים מתבגרים ובין מדינות ולאומים, התנהגותן ההדדית של קבוצות מקבילה לזו של פרטים בתוך קבוצת הדרת־הכבוד. בהקשר זה, כל פרט של קבוצה מסוימת נדרש לחוש הזדהות מלאה ואחריות כלפי יתר חברי קבוצתו כאשר הם ניצבים מול קבוצה אחרת. נקמת־דם, על כל סוגי ביטוייה, בין שהיא מתרחשת בוורונה הבדויה של שייקספיר ובין בסגה איסלנדית או בעולם התחתון, וגם כשהיא מתרחשת בקנה־מידה לאומי, כמו בין חלקיה השונים של יוגוסלביה לשעבר, היא פועל יוצא מובהק של מנטליות הדרת־כבוד. פגיעה בהדרת־כבוד של קבוצה אחת מחייבת פגיעה גדולה יותר בהדרת־הכבוד של הקבוצה האחרת, וחוזר חלילה. בהיעדר מנגנון יעיל המאפשר יישוב סכסוכים בלא שאף קבוצה תחוש מושפלת, דינמיקה של נקמת־דם עשויה להקיז את דמן של הקבוצות המעורבות עד כלות.

לסיום אציין כי בחרתי להבהיר מהי הדרת־כבוד על־ידי תיאור חברות הדרת־כבוד מסורתיות מכיוון שקל יותר להבין היגיון של מערכת הדרת־כבוד בחברות שבהן היא מובהקת ובוטה ביותר. כמו־כן, ככל שהדוגמה המוצגת רחוקה יותר מחיי היומיום שלנו, כן קל יותר לראותה בלא התערבותם המעיבה של רגשות מגננה. אולם היגיון של הדרת־כבוד יכול לבוא

---

ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", מין, מיגדר, פוליטיקה (עורכות דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן־כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה, סילביה פוגל־ביז'אווי, קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל־אביב, 1999) 267. חסן מבהירה, למשל, כי בחברה הערבית, להבדיל מחברות אחרות, "בושת" האישה נותרת כרוכה בהדרת־כבודם של בני משפחתה הגרעינית גם לאחר נישואיה, ולכן זכותם וחובתם הבלעדית של אביה, אחיה ובני־דודה להענישה על פגיעה בכבודם גם כאשר היא מואשמת בבגידה בן־זוגה הנשוי לה. הדרת־כבודו של בן־הזוג אינה מוכתמת על־ידי התנהגות מינית מבישה של האשה, ולכן אין הוא זכאי להענישה. בן־זוג ההורג את בת־זוגו בהקשר כזה חייב למשפחתה כופר דמה. חסן מצביעה על כך שעל־פי הגישה הרווחת בחברה הערבית, הגבר המדיח אשה הוא האחראי לפגיעה בהדרת־הכבוד של משפחתה, שכן רק הגבר נחשב לאוטונומי ותבוני. עם זאת, נשים הן המוצאות להורג על־ידי משפחותיהן. הסיבה לכך, טוענת חסן, היא שבחברה שקיימת בה נקמת־דם, הריגת האשה זולה יותר למשפחתה מאשר הריגתו של גבר ממשפחה זרה, אשר תולך בהכרח לנקמת־דם מצד משפחת הנפגע.

לידי ביטוי גם בקבוצות המתקיימות כאן ועכשיו. כך, למשל, הסוציולוג Peter Berger קובע כי מושגי הדרת-כבוד שרדו בעולם המודרני באורח המובהק והמשמעותי ביותר בקבוצות המקיימות ומשמרות תפיסת-עולם היררכית, כגון אצולה, צבא ומקצועות מסורתיים כרפואה ומשפט.<sup>22</sup> שלא כמו ברגר, הסבור שככלל, העולם המודרני כה התרחק מתפיסת הדרת-הכבוד עד שהאדם המודרני אינו מבין כלל מהי בושה המעטה קלון על הדרת-כבוד,<sup>23</sup> אני סבורה כי לפחות בחברה הישראלית, מנטליות הדרת-הכבוד ממלאת תפקיד חברתי מרכזי, ורוב הישראלים, אם לא כולם, מבינים היטב מהי בושה המעטה קלון על הדרת-כבודם.

### כבוד סגולי (dignity)

dignity, כבוד סגולי, מציין ברשימה זו את הערך המודרני, המינימליסטי, שהתפתח במסורת התרבותית ההומניסטית, צמח בעת ההשכלה והתגבש במשמעותו הנוכחית המלאה בעקבות מלחמת-העולם השנייה, והוא קבוע בסעיפה הראשון של ההכרזה האוניוורסלית של זכויות-האדם משנת 1948: "כל בני-האדם נולדים חופשיים ושווים זה לזה בכבוד-האדם ובזכויות".<sup>24</sup> זהו ערך ליברלי, מודרני, "רזה", תולדה של הזוועות האיומות ביותר שביצעו בני-אדם אלה באלה בהיסטוריה האנושית ושל החרדה שמא יישנו. ערך זה הינו אוניוורסלי ומוחלט, אך מסתפק במועט: מטרתו, מגננתית במובהק, היא לקבוע רף תחתון להתנהגות בינאנושית. dignity, כבוד סגולי, נועד לסמן קו אדום שאין לחצותו ביחסי אנוש בשום נסיבות, ולבטא את המחויבות הרעיונית המלאה לכך שישנם אופני התייחסות לבני-אדם שהם בבחינת טבא מוחלט. משמעותו של הכבוד-dignity אינה מוגדרת או מובהרת בהכרזה הבינלאומית ואף לא בספרות (פילוסופית ומשפטית ברובה) העוסקת בכבוד-dignity. מייקל מייר מציין בצדק:

Although the concept of human dignity has been used by the [American] Supreme Court [...since 1946], its precise meaning has rarely been clarified. The value of human dignity is often presupposed in moral and legal argument,

Peter Berger "On the Obsolescence of the Concept of Honor" *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (eds. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983) 172, 174

.ibid., at p. 172 23

מבין שני סוגי ה-dignity שמייקל מייר טוען כי התפתחו בעידן הנאורות (ראו הערה 4 לעיל), ה-dignity שאני מציגה כאן הוא השני, בעוד הסוג הראשון הוא מה שהוצג כהדרת-כבוד — honor. הבלבול המושגי קיים כאמור גם בשפה האנגלית המאפשרת להבחין בין שני המושגים השונים.

but the precise function of the concept is almost never explained. In comparison with the attention it has paid to such notions as justice, equality, and rights, contemporary scholarship has devoted surprisingly little analysis to the concept of human dignity.<sup>25</sup>

בהתייחסו לשיטת המשפט הגרמנית, שדומה כי הקדישה ל-dignity מחשבה רבה יותר מכל שיטת משפט אחרת, Joern Eckert, משפטן גרמני, מרחיק לכת עוד יותר ממייר, וקובע:

[I]t is difficult to seize the judicial meaning of the concept of human dignity. Therefore, some might even characterize human dignity as an 'empty formula amongst others'. Even if one does not agree and tries to define the specific legal essence of the concept of human dignity, a very wide range of applications still remains.<sup>26</sup>

השימוש (במיוחד זה המשפטי) במושג החדש יחסית של dignity (במשמעותו המודרנית) הינו פונקציונלי, ודומה שעמימותו המושגית, התיאורטית, אינה מזמינה ואינה מניבה התמודדות יסודית ושיטתית. כך, למשל, מקובל לדבר על dignity, כבוד סגולי, כדבר מה טבעי ומולד (כלומר מצוי), אך בודזמנית גם כבעל משמעויות חברתיות וערכיות (כלומר רצוי); כעובדה ראשונית בלתי-ניתנת לערעור וכערך שיש לשאוף אליו; כמוחלט, אך גם כטנטטיבי ומאויים; כבלתי-ניתן לפגיעה או הכחדה, אך גם כשבירי ומצריך הגנה; כסיבה בראשיתית, אך גם כתוצאה של התנהגות אנושית. שאלות בסיסיות ביותר אינן מטופלות ביסודיות ואינן מוכרעות: האם התנהגותו (המוסרית) של אדם משפיעה על ה-dignity שלו? האם ניתן לגזול מאדם את ה-dignity שלו, או שמא זו תכונה אנושית בלתי-ניתנת לשליה? האם אדם יכול להאדיר את ה-dignity שלו? האם ניתן "להכתים" dignity כשם שניתן להכתים הדרכבוד (honor)? אם-כן,

---

25 מייקל מייר (supra note 4, at pp. 3–4). במאמר מאוחר יותר, "Dignity as a (Modern) Virtue" *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse* (eds. David Kretzmer and Eckart Klein, Kluwer, London, 2002), מייר מציע להגדיר dignity כתכונה נעלה.

26 Joern Eckert "Legal Roots of Human Dignity in German Law" supra note 25, at pp. 41–42. הספר מכיל מאמרים חשובים נוספים על dignity בשיטות המשפט של גרמניה ודרום-אפריקה ובמשפט הבינלאומי. לכתיבה פילוסופית נוספת על dignity ראו המאמרים המקובצים בספר הערך עליידי מייר, המוזכר למעלה בהערה 4, בעמ' 125.



כיצד? באיזו מידה? האם וכיצד ניתן "לשקם" dignity שנפגע? אם אי־אפשר, מה משמעות הדיבור על "הגנה" על dignity?<sup>27</sup>

דומה כי רבים מוכנים להסתפק, אולי בשלב ראשוני זה של התפתחות הערך, בתחושה אינטואיטיבית מן הסוג שביטא אחד הכותבים בתחום: "I know it when I see it even if I cannot tell you what it is"<sup>28</sup>.

למרות העמימות העמוקה של משמעות ה־dignity, ניתן להצביע על נקודות דמיון ושוני מהותיות אחדות בינו לבין הדרת־הכבוד (honor), ולכן בין תרבות הדרת־כבוד לבין תרבות dignity, כבוד סגולי. השוואה זו יכולה לשמש נקודת־מוצא לדיון במשמעות ה־dignity. בנתחו תרבות הדרת־כבוד ספציפית של חברה שבטית ים־תיכונית, Pierre Bourdieu, אף הוא מוותר על החוקים של תרבויות־כבוד ומן המפורסמים שבהם, קובע:

The ethos of honor is fundamentally opposed to a universal and formal morality which affirms the equality in dignity of all men and consequently the equality of their rights and duties. Not only do the rules imposed upon men differ from those imposed upon women, and the duties towards men differ from those towards women, but also the dictates of honor, directly applied to the individual case and varying according to the situation, are in no way capable of being made universal. This is so much the case that a single system of values of honor establishes two opposing sets of rules of conduct — on the one hand that which governs relationships between kinsmen, and in general all personal relations that conform to the same pattern as those between kinsmen; and on the other hand, that which is valid in one's relationships with strangers. This duality of attitudes proceeds logically from the fundamental principle, [...] according to which the modes of conduct of honor apply only to those who are worthy of them.<sup>29</sup>

הנגדה זו של dignity ל־honor אומצה על־ידי הסוציולוג פיטר ברגר ואחריו על־ידי הפילוסוף

27 קשיים אלה עולים, בין במודע ובמפורש ובין מבין השיטין, בכל התייחסות עיונית ל־dignity. לדיון בהם ראו סטטמן, לעיל הערה 6, עמ' 556 ואילך.

28 Oscar Schacter "Editorial Comment — Human Dignity as a Normative Concept" 77 *American Journal of International Law* (1983) 848, 849.

29 Pierre Bourdieu "The Sentiment of Honor in Kabyle Society" *Honour and Shame: The*

צ'רלס טיילור. כמצוין לעיל, ברגר קבע בשנת 1983 כי למעט בהקשרים היררכיים ברורים, כגון עולם המשפט או הצבא, מנטליות ה־honor איבדה את אחיזתה בעולם המודרני עד כדי כך שהאדם בן־זמננו אינו יכול כלל לחוש השפלה או בושה במובנם העמוק.<sup>30</sup> יתר על־כן, לשיטתו, מבנה חברתי וערכי המושתתת על honor שייך לעולם הפרה־מודרני, המדגיח ומקדש את הכלל ואת תפקידיו החברתיים של האדם. העולם המודרני מוגדר דווקא על־ידי זיהוי העצמי האנושי האינדווידואלי שמעבר ומחוץ לתפקידים החברתיים ובידודו ממגוון התפקידים החברתיים שכל פרט ממלא בהקשרים קבוצתיים. Dignity, אליבא דברגר, הוא תכונתו המובהקת של העצמי הנקי מתפקידים חברתיים, המבטא ומגלם את העולם המודרני. לכן, לדבריו, עולם של honor הוא עולם שבו העצמי מתבטא באמצעות תפקידיו החברתיים של האדם והמוסדות החברתיים שהוא משתייך אליהם, בעוד עולם של dignity הוא זה שבו העצמי מתבטא בדיוק מחוץ ומעבר לתפקידיו ולמוסדות החברתיים הללו.

Dignity, as against honor, always relates to the intrinsic humanity divested of all socially imposed roles or norms. It pertains to the self as such, to the individual regardless of his position in society. [...] Both honor and dignity are concepts that bridge self and society. [...] *The concept of honor implies that identity is essentially, or at least importantly, linked to institutional roles. The modern concept of dignity, by contrast, implies that identity is essentially independent of institutional roles.* [...] In a world of honor, the individual discovers his true identity in his roles, and to turn away from the roles is to turn away from himself — in 'false consciousness', one is tempted to add. In a world of dignity, the individual can only discover his true identity by emancipating himself from his socially imposed roles — the latter are only masks, entangling him in illusion, 'alienation' and 'bad faith'. [...] In a world of honor, identity is firmly linked to the past through the reiterated performance of prototypical acts. In a world of dignity, history is the succession of mystification from which the individual must free himself to attain 'authenticity'.<sup>31</sup>

*Values of Mediterranean Society* (J.G. Peristiany ed., Chicago, Chicago U.P. 1966) 228, 229. מאמר מפורסם זה תורגם שוב לאנגלית (בשינויים קלים) בשנת 1979, ופורסם בכותר שונה: Pierre Bourdieu "The Sense of Honor" *Algeria 1960* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979) 95, 129.

ראו: Berger, *supra* note 22 30

Berger, *ibid.*, at p. 177 31

צ'ארלס טיילור אימץ את ניתוחו של ברגר ועיבדו לכדי משנה סדורה. לשיטתו, התמוטטות ההיררכיות המסורתיות, המושגות על מبنים חברתיים של honor הניבו שתי התפתחויות המגלמות את המודרני. האחת היא התפתחותו של המושג dignity כתחליף לתפיסת ה-honor, כאשר ה-dignity המתייחס לעצמי האינדוידואלי של כל פרט אנושי מבטא שוויון בין כל בני האדם באשר הם. ההתפתחות השנייה היא עליית מרכזיותה של ה"אותנטיות", נאמנותו של אדם לעצמו, לזהותו הייחודית, כערך-יסוד. שני היסודות הללו מרכיבים את מושג-המפתח המודרני: a politics of equal recognition. על-פי טיילור:

With the move from honor to dignity has come a politics of universalism, emphasizing the equal dignity of all citizens, and the content of this politics has been the equalization of rights and entitlements. [...] By contrast, the second change, the development of the modern notion of identity has given rise to a politics of difference. [...] The politics of equal dignity is based on the idea that all humans are equally worthy of respect. It is underpinned by a notion of what in human beings commands respect, however we may try to shy away from this 'metaphysical' background.<sup>32</sup>

בהמשך, ובדומה לכל האמור, אנסה להבנות הגדרה של dignity מתוך התייחסות להדרת הכבוד.

כשם שבמסגרתה של תרבות הדרת-כבוד, הדרת-הכבוד נהנית מן המעמד הכפול של תכונה אנושית וערך, כך גם Dignity נתפס הן כתכונה המצויה בלב קיומו וערכו האנושיים של כל פרט והן כערך-יסוד הקבוע בלב אידיאולוגיה של תרבות הומניסטית; הן כמצוי והן

עתידיים: "The ethical test of any future institutions, and of the codes of honor they will entail, will be whether they succeed in embodying and in stabilizing the discoveries of human dignity that are the principal achievements of modern man." Ibid., at p. 181.

32 Charles Taylor "The Politics of Recognition" *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994) 25, 37-41. לתרגום עברי חדש של המאמר ראו צ'ארלס טיילור "הפוליטיקה של ההכרה", רב-תרבותיות במבחן הישראליות (עורך אהוד נחתומי, הוצאת מאגנס, ירושלים 2003), 21. בתרגום זה תורגם המושג honor ל"כבוד", ואילו dignity תורגם ל"כבוד האדם". המילה Respect מתורגמת באופן בלתי-שיטתי.

כרצוי. כמו הדרת־כבוד, גם dignity – משלב יחדיו (שלא לומר מבלבל בין) טבע אנושי, סגולה מוסרית, בסיס תביעה לזכויות חברתיות ומשפטיות וזכות טבעית ומשפטית. אך בניגוד קוטבי להדרת־כבוד, dignity הוא אוניוורסלי ואחיד ביחס לכל אדם באשר הוא, בכל מקום ובכל זמן, בלא הבדל מין, גזע, גיל או השתייכות מעמדית או קבוצתית. כדי לרכוש הדרת־כבוד יש לעמוד בדרישות התנהגותיות מדוקדקות, וכל סטייה מן הנורמה עלולה להביא לידי אובדנה; dignity, לעומת זאת, הינו מולד: אין צורך לעשות דבר כדי לזכות בו או לתחזקו, ורק התנהגות בלתי־אנושית קיצונית ביותר עלולה (אולי) לעמעם במשהו את זוהו.<sup>33</sup> כבודו של פרט בחברת הדרת־כבוד מצריך השוואה עצמית מתמדת לאחרים במסגרת משחק "סכום־פחות־מאפס" תחרותי; dignity של פרט אינו תלוי בסובבים אותו ואינו נמדד כנגד ה־dignity שלהם; הוא "מצרך" בלתי־מוגבל שאינו מצריך תחרות. להבדיל מהדרת־כבוד, dignity של פרט אינו ניתן (ככל הנראה) לכימות או לצבירה, ובוודאי לא לניכוס על־ידי אדם אחר. אם ניתן בכלל לדבר על כימות של dignity, דומה שככל שאדם זהיר ב־dignity של זולתו ומרוממו, כן גדל או מתחזק או מתעצם או מזדקק ה־dignity ככלל, ולכן גם ה־dignity של הפועל עצמו.

מנטליות של הדרת־כבוד מעודדת תוקפנות, ושחריה מונעים על־ידי אימת הבושה וההשפלה; dignity, לעומת זאת, מעודד שותפות ודאגה הדדית, וחסידי מונעים על־ידי סולידריות אוניוורסלית בינאנושית, אכפתיות ואמפתיה (אף אם מזעריים). הדרת־כבוד מקנה סטטוס חברתי, רום מעלה ויוקרה אישית; היא מציבה סיכונים גבוהים, אך מבטיחה תשואות גבוהות. dignity אינו קשור לסטטוס או ליוקרה, אלא רק בהתייחסות אנושית בסיסית שוויונית לכל. הוא אינו מבטיח תשואה, אך גם אינו מציב סיכונים. פגיעה בהדרת־כבודו של פרט מטילה עליו את החובה למרק את כבודו על־ידי פעולת־תגמול; מתקפה על dignity של פרט היא פגיעה בחברה האנושית בכללותה, ואינה מטילה על הפרט הנפגע כל חובת תגמול. (אפילו הושטת הלחי השנייה, התנהגות העומדת בניגוד חריף לערכי הדרת־כבוד, יכולה להיות תגובה הולמת של מי שה־dignity שלו הותקף.)

אם הדרת־כבוד היא משחק של חברת גברים לוחמים, dignity הוא הכלל האחרון במשחק ההישרדות של חברה גלובלית המנסה לרסן אלימות ולמנוע הכחדה הדדית. אם ניעזר בעולם הדימויים של ג'ון לנן וסרטי ג'יימס בונד, אזי מנטליות של הדרת־כבוד מכוננת יחסי אנוש מטיפוס של "חיה ותן למות", בעוד ש־dignity מצווה "חיה ותן לחיות". מנקודת־מבט של זכויות, בעולם של הדרת־כבוד הפרט קונה את זכויותיו רק על־ידי

33 ברגר מביע עמדה שונה, שלפיה גם הבטחת dignity מצריכה עבודה והשתדלות. לשיטתו, אדם יכול לאבד את ה־dignity שלו כשם שהוא יכול לאבד את הדרת־כבודו. ראו: Berger, *supra* note 22, at p. 176.

עמידה בחובות (הדרת) הכבוד שמערכת המוסכמות החברתית משיתה עליו. תרבות הדרת-כבוד הינה תרבות של חובות, וזכויות הפרט אינן אלא פועל יוצא, תגמול חברתי על מילוי החובות. תפיסת העולם של dignity הפוכה בתכלית. זו תרבות זכויות, הקובעת אומנם זכויות מזעריות בלבד, אך מגדירה אותן כמוחלטות, אינה מתנה אותן (כמעט) במאומה ואינה גוזרת אותן ממילוי חובות כלשהן. אדרבה, זכותו של הפרט ל-dignity מטילה חובה על הסובבים אותו: לכבד זכות זו.

הצגת dignity מבהירה כי זכויות-אדם הנגזרות ממנו עלולות לא לעלות בקנה אחד עם זכויותיו של פרט (או עם זכויותיה של קבוצה) הנגזרות ממערכת של הדרת-כבוד (של אדם או של קבוצה), ואף להתנגש בהן. זכות הנגזרת מ-dignity של פלוני עלולה בהחלט לחשוף את אלמוני לפגיעה קשה בזכות הנובעת מהדרת-כבודו. לשם המחשה, זכות dignity של בן לכת הטמאים בהודו עלולה להעמיד בן לכת אחרת (ובוודאי בן לכת הברהמינים, למשל) במצבים שבהם הדרת-כבודו נפגעת קשות ואף אנושות.

לאור הצגת הדמיון והשוני בין הדרת-כבוד לבין dignity, קל לי לבאר מדוע בחרתי בצירוף העברי "כבוד סגולי" לביטוי משמעותו של dignity. יתר על-כן, אני מאמינה כי הביטוי העברי המוצע יכול אף להבהיר, את המושג dignity, באורח מטפורי, כמו גם את המשמעויות הסותרות שהוקנו לו, ואת טיב היחס בינו לבין הדרת-כבוד.

הלשון העברית מציעה לחשוב על הדרת-כבוד, שהיא רעיון מופשט, במושגים המוחשיים של משקל: מי שכבודו (במובן הדרת-כבוד) כבד משל חברו נכבד הימנו ולכן גם מכובד ממנו. (כבוד כרוך בעברית באיבר הגוף הכבד – כבד [liver] ובכבדה, כלומר רכוש ונכסים כבדי משקל). במסגרת תפיסה מטפורית זו שהשפה העברית קובעת באמצעות השורש כ.ב.ד, אני מציעה ש-dignity הוא סוג של משקל המשותף תמיד לכל ואינו משתנה מפרט לפרט או מעת לעת בחייו של פרט כלשהו. לכן אני מציעה לכנותו "כבוד סגולי". Human dignity, לפיכך, הוא "כבוד אנושי סגולי" או "כבודו הסגולי של האדם", והוא אותו סוג של כבוד המשותף לכל בני-האדם, גדולים כקטנים, נכבדים כשפלים, בכל מקום ובכל זמן.

כשם שמשקלו הסגולי של כל גוש נחושת, יהא משקלו אשר יהא, זהה לזה של כל גוש נחושת אחר, כך גם כבודו הסגולי של כל אדם, יהא מכובד או נקלה (בהדרת-כבוד) ככל שיהיה, זהה תמיד לזה של כל אדם אחר. כשם שמשקל סגולי אינו פוחת ואינו גדל בתנאי חיים שונים ונותר תמיד קבוע, כתכונה אינהרנטית לחומר הנידון, כך גם כבוד סגולי הוא תכונה מולדת וקבועה שאינה משתנה בתנאי החיים. הדרת-כבוד כמוה כמשקל, המחייב אכילה ופעילות גופנית, ובתמורה מזכה ביחס חברתי ובהערכה העצמית של מי שהצליח במשימה לעצב את גופו לממדים הרצויים. כבוד סגולי, לעומת זאת, כמוהו כמשקל סגולי, שאינו מצריך עשייה כלשהי ואינו מטיל חובה כלשהי, אלא מגדיר פרט כמשתייך לקבוצה המוגדרת על-ידי אותו כבוד סגולי, על כל הנגזר מכך. קביעת ההכרזה האוניוורסלית של

ארגון האומות המאוחדות שכל בני-האדם נולדים שווים בכבודם – dignity – משמעה כי לכולם כבוד סגולי זהה.<sup>34</sup>

מנקודת-מבט זו, היחס בין הדרת-כבוד לכבוד סגולי כמוהו כיחס בין משקל למשקל סגולי. משקל סגולי הוא המשקל המתקבל מחלוקת משקלו של גוף העשוי מחומר כלשהו בנפחו של אותו גוף. באותו אופן, dignity, כלומר כבוד סגולי, הוא הכבוד המתקבל מחלוקת הדרת-כבודו של אדם כלשהו במכפלת המוסכמות של החברה הרלוונטית בנתוניו של אותו אדם הנתפסים כרלוונטיים להדרת כבודו במסגרת אותה חברה.<sup>35</sup>

במסגרת אנלוגיה מטפורית זו קל יותר להבין ואף לקבל את הניגודים והסתירות הלוגיות בתפיסת ה-dignity שהוזכרו לעיל. הכבוד הסגולי הוא תכונה של חומר חי או דומם, ובמובן זה הוא בבחינת "מצוי", כלומר עובדה אמפירית. עם זאת, מכיוון שמדובר בתכונה מופשטת, רעיונית, ולא פיזיקלית, היא נקבעה והוגדרה כבעלת משמעויות ערכיות, ולא פיזיות. לכן, כשם שממשקלו הסגולי של חומר נגזרות תכונות-לוואי נוספות שלו, כך מכבודו הסגולי של יצור כלשהו – ולעניננו, של האדם – נגזרות תכונות-לוואי בעלות משמעויות ערכיות. ממשקלו הסגולי של העץ נגזרת תכונת העץ שהוא צף על פני המים ויהיו משקלו, נפחו, גילו ומינו אשר יהיו. אילו שיווינו למשקל הסגולי מעמד ערכי, היה ניתן לומר כי זו זכותו הסגולית של העץ לצוף, וכנגדה ניתן לקבוע חובה כלפי כל העולם לא להטביעו ולהשקיעו בניגוד לטבעו והווייתו (ואולי אף לעזור לו לצוף אם הוא מתקשה לעשות זאת בכוחות עצמו).

בהקשר של משקלו הסגולי של עץ נגזרת ערכית זו נשמעת מגוחכת. אך הכבוד הסגולי הוא תכונה ערכית, ולכן יש משמעויות לקביעה שכבודו הסגולי של אדם מכיל באופן אינהרנטי את זכויותיו לחיים, תזונה נאותה, מחסה, חירות משעבוד, חרדה או כאב לא-הכרחיים, שליטה בגוף, בחירה אם וכיצד לממש את נטיותיו המיניות, חופש תנועה, אוטונומיה וחופש ביטוי הנחוצים להגדרה עצמית (בדרגה כלשהי שיש לפרטה), חופש מגע עם בני-אדם אחרים, חופש פולחן דתי או הימנעות ממנו וכיוצא באלה. זכויות אינהרנטיות אלה קובעות חובות מוחלטות כלפי כל העולם, הנדרש לפחות להימנע מהפרתן, ואולי אף חובות חיוביות פעילות יותר.

כשם שלא ניתן לגזול או להפחית או להכתים את משקלו הסגולי של בול עץ, כך לא ניתן לגזול או להפחית או להכתים את כבודו הסגולי של האדם. אך כשם שניתן להפעיל על בול עץ כוח שישקיע אותו במים "בעל-כורחו", בניגוד לנטייתו הטבעית ובניגוד לתכונת המשקל הסגולי שלו (ואזי הוא עלול להרקיב, כלומר "לאבד את צלם העץ" שלו), כך ניתן

34 באותו אופן ניתן לדבר גם על כבודם הסגולי של בעלי-החיים האחרים, אך זה נושא המצריך טיפול מפורט נפרד.

35 תודה לדורית לרר שסייעה בידי להגדיר משוואה זו.

להפעיל על אדם כוח אשר יגרום לו לשקוע, בניגוד לנטייתו הטבעית ובניגוד לתכונת הכבוד הסגולי שלו (ואזי גם הוא עלול "להרקיב", כלומר "לאבד צלם אנוש"). ניתן להכחיש כבוד סגולי, לתקוף אותו, לקרוא עליו תיגר, כל זאת במובן של כפיית האדם לקיום שנתפס (על-פי השקפת-העולם הליברלית) כמנוגד למהותו ולמשמעויותיו של כבודו הסגולי כאדם (או להימנע מלסייע לו להיחלץ מקיום כזה).

מובן כי הגדרתן המדויקת של הזכויות, כמו גם החובות שהן מטילות על הזולת, תלויות בעמדתו האידיאולוגית המדויקת של המגדיר. ככלל, מכיוון שה-dignity שרשימה זו עוסקת בו הינו חלק בלתי-נפרד מהשקפת-העולם הליברלית, ההומניסטית, של המחצית השנייה של המאה העשרים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהכרזה של עצרת האומות המאוחדות לכל באי עולם אזי זכויות האדם האינהרנטיות לכבודו הסגולי של האדם שייכות להשקפת-עולם זו, על תפיסת האדם שלה.

קריאת תיגר על כבודו הסגולי של אדם משמעה אפוא, פגיעה משמעותית בזכותו לחיים, לתזונה נאותה, למחסה, לחירות משעבוד, מחרדה או מכאב לא-הכרחיים, לשליטה בגופו, ליכולתו לבחור אם וכיצד לממש את נטיותיו המיניות, לחופש תנועה, לאוטונומיה ולחופש ביטוי הנחוצים להגדרה עצמית, לחופש מגע עם בני-אדם אחרים, לחופש פולחן דתי או להימנעות ממנו או לזכויות-יסוד כגון אלה. נוסף על כך ניתן להגדיר כקריאת תיגר על כבוד האדם הסגולי גם כל התייחסות לאדם המבטאת בבירור כי הפועל אינו מכיר בכבודו האנושי הסגולי או כי הוא קורא תיגר, באמצעות יחסו לאותו אדם, על עצם הגדרתו ומשמעותו הערכית של כבוד האדם הסגולי באשר הוא.<sup>36</sup>

36 התנהגותיות כאלה מקובל לכנות ביזוי והשפלה, אולם אני נמנעת ממינוח זה כדי להבחין בבירור בין פגיעה בהדרת-כבוד לבין פגיעה בכבוד סגולי. ברשימה זו אשתמש בביטויים קלון והשפלה כמסמנים "בושה רבה", כלומר כשייכים לעולם המושגים של חברת הדרת-כבוד (honor) ומהווים מידה רבה ומשמעותית של בושה, כלומר מידה משמעותית של פחיתות (הדרת) כבוד. שימוש זה במילים השפלה וקלון עולה בקנה אחד עם שימושו של William Miller במושג humiliation כמידה רבה של shame בעולם של honor. (ראו לעיל מראה מקום של ספרו בהערה 9). כדי לא להוסיף על הבלבול המושגי הרב הקיים ממילא, אשתדל לא להשתמש במושגים אלה אלא רק בהקשר של כבוד-honor, אף שבפרסומים קודמים לא הקפדתי על הבחנה לשונית זו ואף שישנם הקשרים משפטיים שבהם "ביזוי והשפלה" מתייחסים, לעניות דעתי, לכבוד סגולי (dignity), ולא להדרת-כבוד (honor). שימוש זה שונה מהותית מהשימוש שדני סטטמן עושה במושגים אלה, במאמרו על משמעויות הכבוד (לעיל הערה 6, בעמ' 541. משנתו של סטטמן היא מן המקיפות, הסדורות השיטתיות והמאתגרות בתחום זה. לשיטתו, לכבוד האדם שתי משמעויות נבדלות: האחת פילוסופית, ועל-פיה כבוד האדם זהה למכלול הציוויים המוסריים המסדירים את היחס לאדם, והאחרת פרגמטית, ומשמעותה האיסור על ביזוי והשפלה. תפיסתו של

מתוך תפיסה זו, גם המתתו של אדם יכולה להיחשב לפגיעה בכבוד האדם הסגולי שלו, מכיוון שכבוד סגולי זה הוא של גוף חי (או ליתר דיוק, אם נגדיר כבוד סגולי זה ככבוד של גוף אנושי חי). במובן זה ייתכן אף לומר כי המתה היא השלילה האולטימטיבית של כבוד האדם הסגולי.<sup>37</sup>

לאור הגיונה של השקפת העולם הליברלית, ההומניסטית, המודרנית, שהמושג כבוד אדם סגולי נטוע בה, השקפת העולם המדגישה (שלא לומר מקדשת) את חירות האדם להגדרה עצמית והנהגה עצמית, דומה שכבוד האדם הסגולי אינו מכיל בחובו כל דרישות קבועות ומוגדרות מן האדם עצמו ביחסו לעצמו, ואינו מטיל עליו חובות כלשהן.<sup>38</sup> לכל היותר ייתכן שרעיון כבוד האדם הסגולי מטיל על האדם חובות מזעריות בלבד לגבי היחס שהוא חב לעצמו. הגדרתן של חובות כאלה במסגרת השקפת העולם הליברלית אינה קלה, והיא מחייבת דיון ערכי עמוק. האם כבוד האדם הסגולי שולל את זכותו של אדם למכור איברים מאברי גופו? להטיל מום בעצמו? לבצע כריתת דגדגן? לחרוט כתובות קעקע בגופו? לחזור את תנוכי אוזניו? האם הוא שולל ממנו את הרשות להתיר לאחרים להשתמש בו בכבודו במשחק הכדורת? האם הוא מונע אותו מלהניח לאחרים להשתמש בו כאובייקט (למשל כשולחן במסעדה)? האם הוא מונע ממנו את הזכות להתיר לאחרים להשתמש בו כאובייקט מיני, כגון במסגרת זנות או פורנוגרפיה? למכור עצמו לעבדות? לעבדות מינית? האם, במסגרת השיח על כבוד האדם הסגולי, יש מקום להתחשב בשיקולים תרבותיים, או שמא יש לדבר במושגים אוניוורסליים מוחלטים?

המושג כבוד סגולי מכיל ללא הפרד תפיסה של שוויון בסיסי מלא בין כל בני האדם, שכן לכולם אותו משקל סגולי. עם זאת לא ניתן להסיק מכך שכל פגיעה בזכותו של אדם לשוויון היא גם פגיעה בכבוד האדם הסגולי שלו; פגיעה בשוויון מהווה פגיעה בכבוד האדם

---

סטטמן שונה מאוד מזו המוצגת כאן כמעט בכל מהלך, למעט מסקנות מעשיות לגבי תוצאות ראויות בהכרעה בסוגיות ספציפיות. מדי פעם אציין נקודה השנויה במחלוקת חריפה בין שתי הצעותינו, לשם המשך הדיאלוג שהחל בכנס מרכז מינרווה בשנת 1998. הקישור שאני מבקשת להדגיש בין השפלה וכבוד-honor מבהיר את עמדתני לגבי סוגיות המטופלות במאמרו של סטטמן. כך, למשל, כל דיון בסוגיית "עונשי הקלון" (שם, בעמ' 593-600) הינו, בעיני, דיון בעונשים הפוגעים בכבודו-honor של הנענש, ולא בכבודו-dignity שלו.

37 השוו לתפיסתו של סטטמן (שם, בעמ' 566) שלפיה "לא ניתן לבסס התנגדות לעונש המוות על הצורך להגן על כבוד האדם. הכבוד כיחס לא-משפיל אינו זקוק כאן להגנה, כי הוא אינו נפגע; ואילו הכבוד כיחס מוסרי תלוי לחלוטין בטיעונים אחרים שיעשו את העבודה הנורמטיבית".

38 חיזוק לגישה זו ניתן למצוא בכך שמסמכים כגון ההכרזה האוניוורסלית, המתייחסים אל כבוד האדם הסגולי, מפרטים בקפידה את זכויות האדם הנגזרות ממנו, אך אינם מזכירים שום חובה הנגזרת ממנו.



הסגולי רק כאשר היא מפלה אותו לעומת אחרים, בין כפרט ובין כחבר בקבוצה, בהקשר של הזכויות הבסיסיות לחיים, לתזונה נאותה, למחסה, לחירות משעבוד, לחרדה או כאב לא־הכרחיים, לשליטה בגוף, ליכולת לבחור אם וכיצד לממש את נטיותיו המיניות, לחופש תנועה, לאוטונומיה וחופש ביטוי הנחוצים להגדרה עצמית, לחופש מגע עם בני־אדם אחרים, לחופש פולחן דתי או הימנעות ממנו או לזכויות־יסוד אחרות כגון אלה, או כאשר היא מפלה אותו לעומת אחרים בכל דרך אחרת המביעה הכרה פחותה בכבודו האנושי הסגולי לעומת אחרים. פגיעות אחרות בשוויון הזדמנויותיו של האדם יכולות בוודאי להוות פגיעות חמורות ושיליות בזכותו לשוויון (אם זכות זו מוכרת ובמידה שבה היא מוכרת בהקשר הרלוונטי), אך לאו דווקא בכבוד האדם הסגולי.<sup>39</sup>

הדמיית כבוד–dignity למשקל סגולי מייצרת את הדיון בשאלה המטפיזית אם ובאיזה מובן האדם נעלה ומרומם משאר היצורים החיים, ואם־כן, מדוע ועל־פי איזו תפיסה של האדם.<sup>40</sup> כבודו הסגולי של האדם נקבע כאקסיומה על־ידי מגדיריו והמכירים בתוקפו (ארגון האומות המאוחדות או כנסת ישראל או כל אחת ואחד מאיתנו), והוא ייחודי ושונה לעומת כבודם הסגולי של יונקים אחרים או עופות או דגת הים, הכל בהתאם להבנת המגדירים את תכונותיו של האדם לעומת תכונות אחרות. כשם שמשקלו הסגולי של העץ מייחד אותו מן המתכת, אך אינו מרומם או משפיל אותו לעומתה, כך גם כבודו הסגולי של האדם מייחדו מיצורים חיים אחרים, אך אינו מרומם או משפיל אותו בהכרח ביחס אליהם.

כך ניתן לטעון, למשל, שכבודן הסגולי של חיות, ממש כמו כבודו הסגולי של האדם, אוסר על התעללות, כגון פיטום כפוי. עם זאת ניתן לטעון כי כליאתן של חיות־מחמד מסוימות, בנסיבות מסוימות, בבית אינה פוגעת בכבודן הסגולי, בעוד שכבוד האדם הסגולי אינו מתיר כליאה כזו אלא בנסיבות חריגות במיוחד (כגון ענישה פלילית או אשפוז כפוי). ניתן כמובן גם להגדיר את כבוד חיות־המחמד באופן שונה (ואף לטעון כי עצם הביטוי "חיות־מחמד" פוגע בכבודן הסגולי של חיות). ההכרעה, כבכל סוגיה ערכית, תשתנה בכל מקום ובכל זמן בדרך של שכנוע הגורמים מקבלי החלטות במסגרת שדה־שיח משותף (ולענייננו, השיח הליברלי). רוב הדיונים בכבודו הסגולי של האדם (כלומר ב־human dignity) מקדישים מחשבה רבה למשמעויות המדויקות שניתן לקרוא אל תוך מושג זה מתפיסות אמוניות, כגון מורשת ישראל, או ממשנות פילוסופיות, כגון משנתו של קנט. איני עושה כן מכיוון שטוב בעיני יותר לפתח את המושג, ככל האפשר, מתוך עצמו והגיונו הפנימי, כפי שאני מבינה אותו לאור כל

39 אני סבורה שאותו היגיון חל גם על היחס בין חירות וכבוד סגולי.

40 השוו לעמדתו של סטטמן (לעיל הערה 6, בעמ' 555) שלפיה "עלינו להבין איזה יסוד באדם מצדיק את הדרישה להגן על כבודו, ולא די לנו ב'אדם', דהיינו, בעצם הטענה שיצור שייך למין האנושי כדי לעשות זאת".

האמור, בלא לנסות לאלצו ולקרוא לתוכו איברים משלבים אבולוציוניים קודמים שאינם שייכים בהכרח למבנהו האורגני הנוכחי.

אין ספק ואין חולק כי הרעיון של כבוד אנושי סגולי לא נולד יש מאין עם תום מלחמת העולם השנייה, ולא זינק, שלם ובוגר, ממצחו של ארגון האומות המאוחדות כמו אתונה ממצחו של זאוס. התפיסה היהודית של כבוד האדם כמי שנברא בצלם אלוהים, תפיסתו המוסרית של קנט שלפיה לעולם אין להתייחס אל אדם כאל אמצעי לבד, אלא תמיד כאל מטרה בפני עצמה, ותפיסות רבות נוספות הן בוודאי ההיסטוריה הרעיונית של המושג כבוד אדם סגולי, human dignity, הנידון כאן.<sup>41</sup> אולם קשר היסטורי וקרבה רעיונית אלה אינם בבחינת זהות. כבוד האדם הסגולי שהוצג כאן הינו קרוב־משפחה מדרגה ראשונה של כבוד האדם שנברא בצלם אלוהים וכבוד האדם שמשמעו התייחסות אל כל אדם כאל תכלית, ולא כאל אמצעי. אולם כבכל קרבת משפחה, לצד נקודות הדמיון מצויות גם נקודות שוני חשובות שאין לטשטשן. כל אחת משתי תפיסות הכבוד הללו, זו היהודית וזו הקנטיאנית, מכילה בחובה יסודות של השקפת־עולם שאינה בהכרח רלוונטית, ובוודאי שאינה הכרחית, לעולמו של כבוד האדם הסגולי. כל אחת מהן נושאת עמה חובות המוטלות על האדם כלפי עצמו שאינן שייכות בהכרח למהותו הליברלית ההומניסטית של כבוד האדם הסגולי.<sup>42</sup> במובן זה ובהקשר זה יפים דבריו הזהירים של כבוד נשיא בית־המשפט העליון, השופט אהרון ברק, בהדגישו חזר והדגש:

כבוד האדם הוא עקרון מורכב. בגיבושו יש להתרחק מהניסיון לאמץ השקפות מוסריות של פלוני או תפיסות פילוסופיות של אלמוני, אין להפוך את כבוד האדם למושג קנטיאני, ואין לראות בו ביטוי תפיסות אלה ואחרות של המשפט הטבעי. תכנו של כבוד האדם יקבע על־פי השקפות העולם של הציבור הנאור בישראל על רקע תכליתו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו. בבסיסו של מושג זה עומדת ההכרה כי האדם הוא יצור חופשי, המפתח את גופו ורוחו על־פי רצונו וזאת במסגרת החברתית עמה הוא קשור ובה הוא תלוי.<sup>43</sup>

41 להצגה היסטורית כזו של השתלשלות התפיסה של כבוד האדם הסגולי מגישות דתיות ואחרות ראו יהושע

אריאלי "תורת זכויות־האדם, מוצאה ומקומה בעיצובה של החברה המודרנית" משפט והיסטוריה (עורכים

מנחם מאוטנר ודניאל גוטווין, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשנ"ט) 25, 49 ואילך.

42 החובות הכרוכות במושג היהודי יוזכרו להלן בסעיף הבא, ולגבי החובות הנגזרות מן התפיסה הקנטיאנית

ראו דיונו של סטטמן לעיל הערה 6, בעמ' 546.

43 בג"ץ 5688/92 ויכסלבאום נ' שר הביטחון, פ"ד מז (2), 812, 827. בהביאי מובאה זו אני מניחה כי

בדברו כאן על "כבוד האדם" של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, השופט ברק מתכוון לכבוד האנושי

הסגולי כפי שתואר כאן או לדברמה דומה לו מאוד. קצף רב יצא על שימושו של ברק בביטוי "הציבור

אסיים בהזכרת נקודה בעלת חשיבות רבה הראויה להמשך פיתוח נפרד מורחב. כבוד האדם הסגולי כפי שהוא תואר עד כה מצטייר כערך אינדיווידואליסטי המאפשר הגנה אך ורק על זכויותיהם של פרטים כמי שעומדים בזכות עצמם, ולא היא. בהחלט ניתן לגזור מערך זה גם זכויות ההולמות צרכים בסיסיים של בני-אדם השייכים לקבוצות מוגדרות. כך, למשל, אם משקלו הסגולי של האדם אוסר על הפיכתו לחפץ בשימוש האחר, ואם מקובל בחברה נתונה להשתמש באנשים קטני-הקומה (ורק בהם) כתחליף לכדורי כדורת, הרי שמשקלו הסגולי של האדם מכיל הגנה על כל קטני-הקומה מפני השימוש בהם במשחק הכדורת. אם בחברה אחרת מקובל להשתמש בנשים (ורק בהן) כבתחליף לשולחנות לשם אכילת סושי, הרי שמשקלו הסגולי של האדם מכיל הגנה על כל הנשים מפני השימוש בהן כשולחנות. במצב עניינים זה ניתן בהחלט לקבוע על-פי הגיונו של כבוד האדם הסגולי כי אסור להשליך אנשים קטני-הקומה ככדורים או לערוך סעודות על גבי נשים.

### כבוד-מחיה (respect)

משמעותה של המלה האנגלית respect היא הפחות מסוימת ו"מקוטלגת" מבין ארבע המשמעויות של ארבע המילים המבטאות פנים של כבוד. בהקשר הנוכחי אני מציעה לייחד את המלה respect לפן של מושג הכבוד (העברי) המתייחס ליחס הסבילי והמקבל שבין אדם לחברו. במובן זה, respect מציין ברשימה זו הכרה בזולת כמות שהוא; התחשבות בזולת כפי צרכיו; קבלתו העמוקה, על שונותו ומאפייניו הייחודיים, מתוך אמפתיה ומיעוט שיפוטי; השתדלות להעניק לו את היחס והתנאים שהוא סבור שנחוצים לו למימוש העצמי המרבי. respect זה משמעו סבלנות, אמפתיה, אכפתיות, מיעוט ככל האפשר בשיפוט הזולת מתוך אמות-מידה חיצוניות לו. משמעו נכונות להכיר בגבולות המציינים את תחום המחיה וההגדרה העצמית של כל פרט וכל קבוצה והימנעות מהצרתם של גבולות אלה והסגתם באורח חד-צדדי. כדי להקל על הדיון בסוג זה של כבוד, אני מציעה לכנותו בצירוף העברי "כבוד-מחיה". הרעיון של כבוד-מחיה, כפי שאני מציעה אותו כאן, שייך, כמו הכבוד הסגולי, להשקפת-העולם הליברלית-ההומניסטית המודרנית. הוא מניח שהאדם הינו בעל זכות להגדרה ולהנהגה עצמיות, ומכוון להכיר, לגבות, לבצר ולאפשר את מירב מימוש הפוטנציאל האנושי של כל אדם כפי שהוא עצמו מבקש לעשות זאת, הן כפרט ייחודי והן כחבר בקבוצות זהות והגדרה שהוא מרגיש שייך אליהן. להבדיל מן הכבוד הסגולי, המתמקד במכנה המשותף האנושי הבסיסי ביותר, כבוד-המחיה מכיר ומתחשב בשונותם של פרטים ושל קבוצות, בצרכים האנושיים הנובעים דווקא מן השונות האנושית ובצורך הקולקטיבי של כל הצדדים לדו-קיום "בכבוד" על-אף שונות זו.

---

הנאור", ודומה כי מטבע-לשון זה שוב אינו בשימוש שיפוטי. בהנחה כי "הציבור הנאור" מתייחס בדברים אלה לציבור הישראלי במיטבו, ולא בחולשתו, ולא לקבוצה "אליטיסטית" כלשהי בחברה הישראלית, דומני כי המובאה בכללותה אכן עולה היטב בקנה אחד עם העמדה שהוצגה בסעיף זה.

שלא כמו הכבוד הסגולי, שהוא, כאמור, מושג מינימליסטי, "רזה" ופסימי, שנועד למתוח קו אדום ורף תחתון ולהגן על המינימום ההכרחי לחיים אנושיים בסיסיים, כבוד-המחיה הוא מושג רחב ופלורליסטי הרבה יותר, והוא חל על מגוון גדול של היבטים בחיי האדם הן כאינדיווידואל והן כחלק מקבוצה. הכבוד הסגולי מביע חרדה ממה שבני-האדם עלולים לעולל אלה לאלה, ומציב, בראש ובראשונה, תמרור "עצור" הדורש מפרטים וחברות להימנע מלפגוע בנשמת-אפו של הקיום האנושי (ולכן להימנע מהתעללות, המתה, כליאה, הרעבה, הַחֲפִצָּה של הזולת וכיוצא באלה). במילים אחרות, הכבוד הסגולי משמש לרוב כדי לשלול התנהגויות הפוגעות באנושיותו של אדם. הרעיון של כבוד-מחיה, לעומת זאת, מבטא רוח-לב, נדיבות, אהדה, אמונה ותקווה לא רק כלפי זכויות קיום אנושיות מזעריות, אלא גם כלפי צרכים אנושיים ייחודיים, מורכבים ו"עילאיים" יותר הנחוצים כדי לאפשר לכל אדם לפרוח, הן בעצמו והן בתוך הקבוצה שהוא משתייך אליה. רעיון זה מזמין הרבה יותר התנהגות חיובית (כלומר פעילה) לשם פיתוח פריחתם של בני-אדם, ונוטה להסתפק פחות בפן השלילי, כלומר באזהרה מפני פגיעה באנושיות.

בהיותו רחב יותר מן הכבוד הסגולי, כבוד-המחיה הוא בהכרח מושג מוחלט פחות ומעורפל יותר, המכיר, מכיל ומביא בחשבון מגוון גדול של שיקולים אנושיים, אישיים וקבוצתיים מורכבים המצריכים שקלול עדין ומתמשך שלעולם אינו מושלם או נשלם. זה סוג הכבוד שניתן לגזור ממנו רבות מן הזכויות המכוננות כיום זכויות חברתיות וזכויות קבוצתיות, תוך התחשבות בזכויותיהן של קבוצות אחרות ובפרטים המרכיבים הן את הקבוצה הנידונה והן את האחרות. כבוד-המחיה הוא על-כן "הנדבך הנוסף", "הקומה השנייה", מסביב או מעל הכבוד הסגולי. בגלל "רזונו" המכוון של הכבוד הסגולי, כבוד-המחיה הוא התחום המושגי והערכי המכיל, במסגרת השקפת-העולם הליברלית-ההומניסטית המודרנית, את הצרכים והזכויות האנושיים שהינם הכרחיים ומוחלטים מעט פחות מאלה המטופלים במסגרת שיח הכבוד הסגולי; אלה שהינם חיוניים לא לשם עצם הקיום האנושי, אלא לשם פריחה ומיצוי הפוטנציאל האנושי הפרטי והקבוצתי.

לשם המחשה, אני סבורה שכאשר המשטר הטורקי חוטף פעילים לאומיים כורדיים, "מעלים" אותם ומענה אותם, מדובר בפגיעות קשות ומובהקות בכבודו הסגולי של האדם. האיסור על לימוד השפה הכורדית הוא פגיעה קשה ומובהקת בכבוד-המחיה של כל אדם המזהה עצמו ככורדי, כמו גם בקבוצה כולה. ניתן להתקיים קיום אנושי גם בלא הזכות ללמוד את שפת-האם הלאומית, אך יש מקום לטענה כי לא ניתן לפרוח ולמצות את הפוטנציאל האנושי בלא זכות זו. הזכות לא להיחטף, לא להיכלא בלא משפט ולא להיות מעונה הינה בסיסית ומוחלטת. הזכות ללמוד את שפת-האם הלאומית חשובה ביותר לצורך הגדרה עצמית, הכרה בזהות, ממשל עצמי וביטוי עצמי, אך היא מוחלטת פחות, ויש מקום לבחון אותה לאור הקשר רחב יותר של זכויות פרטיות וקבוצתיות בהקשר המסוים הנידון.

באופן הפשוט ביותר ניתן לומר כי בעוד כבוד האדם הסגולי מתייחס לאנושיותו של

האדם ומגן על המינימום הנובע מעצם היותו אדם, כבוד־המחיה מתייחס לזהותו של האדם כפרט ייחודי או כמשתייך לקבוצת זהות, הכל לפי הגדרתו החופשית. הקושי העיקרי בהבחנה בין השניים נעוץ בכך שיש הגורסים כי "היות אדם" מכיל גם את הזכות להיות אדם בעל זהות אישית ייחודית או השתייכות קבוצתית. מתוך גישה זו קשה להבחין בין כבוד סגולי וכבוד־מחיה. כבוד־המחיה כפי שהגדרתיו כאן קשור במידה רבה לערך האוטנטיות שקבע טיילור כיסוד הפוליטיקה של הזהות. בדומה לאופן שבו אני מציעה להבין את כבוד־המחיה כקומה השנייה שמעל הכבוד הסגולי, טיילור מציע לראות את המחויבות לפוליטיקה של הזהות כתוצר של המחויבות לפוליטיקה האוניורסליסטית של כבוד האדם הסגולי. כדבריו:

The politics of difference grown organically out of the politics of universal dignity through one of those shifts with which we are long familiar, where a new understanding of the human social condition imparts a radically new meaning to an old principle. Just as a view of human beings as conditioned by their socioeconomic plight changed the understanding of second-class citizenship, so that this category came to include, for example, people in inherited poverty traps, so here the understanding of identity as formed in interchange, and as possibly so malformed, introduces a new form of second-class status into our purview. [...] Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite 'blind' to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment. [...] Attempts are [...] made to mediate, to show how some of these measures meant to accommodate minorities can after all be justified on the original basis of dignity.<sup>44</sup>

טיילור סבור כי ניתן ליישב בין פוליטיקה אוניורסליסטית של dignity ובין פוליטיקה של זהות רק עד לנקודה מסוימת, שכן כאשר הפוליטיקה של הזהות דורשת לא רק יחס שונה, אלא גם העדפה מתקנת, לא ניתן ליישב זאת עם הפוליטיקה האוניורסליסטית של dignity. שלא כמותו, אני מאמינה כי רבות מהדרישות הקשורות לכבוד־מחיה עולות בקנה אחד עם הגנת הכבוד הסגולי גם בהקשר של העדפה מתקנת, שכן פעמים רבות מה שמכונה העדפה מתקנת אינו אלא ביטול של העדפה מלכתחילית סמויה ולא־מודעת שהוענקה כמובן מאליו לפרטים השייכים לקבוצה השלטת; ביטולה של העדפה מלכתחילית סמויה כזו עולה בקנה אחד עם

44 Taylor, *supra* note 32, at pp. 39–40.

ההגנה על כבוד האדם הסגולי.<sup>45</sup> עם זאת ייתכן בהחלט קונפליקט בין כבוד האדם הסגולי של פלונים ובין דרישה לכבוד־מחיה של אלמונים בסיטואציות רב־תרבותיות, למשל כאשר קבוצת מיעוט דורשת את הזכות למול את בנותיה בעוד פרקטיקה זו נתפסת על־ידי הרוב כפגיעה קשה בכבודן הסגולי של הבנות. זאת ועוד, כפי שצינתי לעיל, תיתכן בהחלט התנגשות בין דרישות שונות הנובעות מכבוד־מחיה של פרטים וקבוצות שונים, והתנגשות זו עלולה לחייב פשרות ואיזונים שיעניקו הגנות יחסיות ולא־מוחלטות על כבוד־המחיה של כל הנוגעים בדבר.

### הילת־כבוד (glory)

glory היא המלה המשמשת פעמים רבות בתרגומי המקרא לשפה האנגלית לציין רוב ביטויי הכבוד המיוחדים לאל. הכוונה לביטויים כגון "והנה כבוד ה' נראה בענן" (שמות טז, י), "וישכן כבוד ה' על הר סיני" (שמות כד, טז), "ומראה כבוד ה' כאש אכלת" (שמות כד, יז), "וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמות מ, לד), "השמים מספרים כבוד אל" (תהלים יט, ב), "ה' צבאות הוא מלך הכבוד" (תהלים כד, י), "אל הכבוד הרעים" (תהלים כט, ג), "יהי כבוד ה' לעולם" (תהלים קד, לא), "הדר כבוד הודך ... אשיחה" (תהלים קמה, ה).

אף שניתן כמובן לזהות בביטויים אלה את אותותיהם של כובד משקל והדרת־כבוד, חיבורו עם האל משרה על הכבוד שבביטויים אלה הילה מטפיזית, שממית, מופשטת, נשגבת ומרוממת של זיו, זוהר, הוד, תפארת מלכות עולם, יראה ותהילה. זה טיפוס הכבוד שאני מקשרת עם המלה glory. זה הכבוד אשר בוטא באומנות של אירופה הנוצרית בהילה של זהב, וניתן להניח כי התבטא בעברית בת ימי־הביניים בכינוי דרגת זוהרו של כוכב "כבוד".<sup>46</sup> זה כבוד שאינו ניתן להפרדה מן המהות האלוהית, המטפיזית, והינו תכונה טבעה, מוחלטת, נצחית ובלתי־ניתנת לפגימה. אם האל כמוהו כשמש, אזי, כמו אור השמש, זוהרו של הכבוד—glory הינו טבעי וטוב, אמפירי ונורמטיבי, מצוי ורצוי, ייחוס וסגולה שאחד הם. עצם הווייתו מכוננת את חובות המאמינים כלפיו, וזה המקור והגילום של "ערך" האל, "מעמדו" ו"זכויותיו".

אני מציעה לציין טיפוס זה של כבוד על־ידי הצירוף העברי "הילת־כבוד". בהסתמך על המטפורה של בריאת אדם "בצלם אלהים", היהדות מייחסת למין האנושי משהו מהילת־כבודו של האל. בני־האדם, כהשתקפותה הארצית של דמות האל הרוויה הילת־כבוד, מכילים ניצוץ מהילת־הכבוד האלוהית, על "זכויות" האל וחובות האדם הנלוות אליה.

45 מתן "זכויות מיוחדות" לנשים בשוק העבודה אינו אלא התחשבות בצורכיהן, כשם שהכללים המקובלים, הנתפסים כ"ניטרליים" מותאמים מלכתחילה לצורכיהם של עובדים גברים, ובמובן זה מעניקים להם העדפה מלכתחילית.

46 אבן שושן בהשתתפות חבר אנשי־מדע, המילון החדש, המהדורה המשלבת (כרך שני, הוצאת קרית־ספר בע"מ, ירושלים, 1997) בעמ' 710, ציטוט מתוך ראשית חכמה של אברהם אבן־עזרא.

הילת־הכבוד של האדם היא זו של מי שנברא בצלם אלוהים ותהילת השמים הואצלה עליו.<sup>47</sup> בהגדירו את צלם האלוהים כתכונה רוחנית, המהר"ל מציע ניסוח פיוטי ומרגש להילת־הכבוד של האדם:

כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא "צלם אלוהים". ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים, בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור זיו נבדל אלוקי שדבק באדם. ועליו נאמר: "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט ו) ... וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם [=הגשמיות], כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה.<sup>48</sup>

הילת־הכבוד של האדם היא תכונה מולדת, מוחלטת, טבועה (לדעת רבים) בכל אדם, שאין צורך לרכוש אותה ולא ניתן לקעקעה; עם זאת יש להימנע מכל ניסיון לפגוע בה. מאפיינים אלה מזכירים מאוד את כבוד האדם הסגולי; אך להבדיל מכבוד סגולי, השואב את משמעותו מהשקפת־עולם הומניסטית ובלתי־מטפיזית, הילת־כבוד הינה מטפיזית ובלתי־נפרדת מתפיסת־עולם אמונית. היא אינה נגזרת מאנושיותו של האדם, כפי שהוא עצמו מגדירה, אלא מאלוהותו של האל, כפי שזו מוגדרת על־ידי ממסד דתי. בניסוחו של פרופסור נחום רקובר:

מקורו של כבוד האדם הוא כבוד הבורא, הנקרא 'מלך הכבוד' (תהלים כד ז), ומלך הכבוד הוא המעניק כבוד לאחרים, והוא הנותן את הכבוד לאדם, כדברי נעים זמירות ישראל: 'ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו' (תהלים ח ו).<sup>49</sup>

אף שהילת־הכבוד, כמו כבוד האדם הסגולי, מוטבעת (לדעת רבים) בכל אדם, אין היא אינהרנטית לאנושיות כשלעצמה, אלא דווקא לגורם חיצוני לה, גדול ונשגב ממנה, אשר משתקף בה. כדבריו הקולעים של השופט מישאל חשין:

שומרי מצוות ומאמינים נדרשים לגזור את כבוד האדם מכבוד הקדוש ברוך הוא, שעל דרך זו מרוממים הם את כבוד האדם אל רום המעלה. ומה יאמרו מי שאינם שומרי מצוות ואינם מאמינים? אלה יאמרו, מה לנו שנתלה עצמנו בקב"ה להכרה בכבוד

47 ראו יאיר לורברבוים "צלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים 1997). גרסה ערוכה ומורחבת של טקסט זה נמצאת בספר צלם אלוהים: הלכה ואגדה (הוצאת שוקן, 2004). ראו גם דיון אצל נחום רקובר גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך על, (ירושלים, ספרית המשפט העברי, משרד המשפטים, 1998), פרק ראשון, סעיף א "כבוד האדם – שנברא בצלם", בעמ' 18–27.

48 רקובר, שם, בעמ' 21.

49 רקובר, שם, בעמ' 156.

האדם כערך נעלה. וכי אין די לנו באדם – באשר הוא – שנידרש להגן על כבודו?  
שהרי הוא כבודו וכבודו של האדם הוא האדם.<sup>50</sup>

שלא כמו כבודו הסגולי של האדם, דומה כי הילת־הכבוד אינה זהה ואחידה בכל בני־האדם,  
אלא שונה בין גברים לנשים ובין יהודים לגויים. על־פי חלק מן ההוגים, תכונה זו שמורה ליהודים  
בלבד.<sup>51</sup>

שלא כמו הדרת־כבוד, הילת־כבוד אינה מבנה היררכיה חברתית, אינה מבטיחה  
ייחוס ומעמד ואינה ניתנת לניכוס, צבירה או גזל. שלא כמו בעולם של הדרת־כבוד, התחושות  
הקשורות לאי־עמידה בחובות של הילת־הכבוד אינן בושא וקלון, אלא אשם ויראה בגין חטא.

---

50 דנ"א 7325/95 ידיעות אחרונות נ' קראוס, פ"ד נב(3) 2, 75. בהתייחסו לדבריו אלה של השופט חשין,  
דני סטטמן קובע ("עם כל הכבוד", כדבריו) כי "דומה שהתשובה לשאלה הרטורית שהשופט חשין מעלה  
היא 'לא'. שומרי מצוות ומאמינים מציעים הסבר מסוים לכך שערך האדם הוא ברום המעלה, דהיינו,  
העובדה שיש באדם משהו אלוהי. מי שאינו מקבל הסבר זה, שומה עליו לספק הסבר אחר לערך מרומם  
זה [...] עלינו להבין איזה יסוד באדם מצדיק את הדרישה להגן על כבודו, ולא די לנו 'באדם', דהיינו,  
בעצם הטענה שיצור שייך למין האנושי, כדי לעשות זאת" (סטטמן, לעיל הערה 6, בעמ' 541, 555).  
קשה להבין עמדה נחרצת ותמוהה זו. לשיטתו של סטטמן, "שומרי מצוות ומאמינים" רשאים לקבוע כי  
אל מטפיזי כלשהו הוא ערך עליון, נעלה ומוחלט, שהכבוד האולטימטיבי נגזר ממנו; אך אנשים שאינם  
שומרי מצוות או מאמינים אינם רשאים, משום־מה, לקבוע בדיוק באותו אופן שרירותי ואקסיומטי כי  
האדם, באנושיותו, או כל חי, ברוח החיים שבו, הם הממלאים תפקיד זה. מדוע לא? התשובה כה ברורה  
ככל הנראה לכתב שאין הוא טורח לבארה.

51 הרמב"ם אומר לגבי יהודים וגויים, למשל, כי אין להקל בכבודם של הבריות (כל הבריות), "וכל שכן  
כבוד בני אברהם יצחק ויעקוב המחזיקין בתורת האמת". הלכות סנהדרין, פרק כד הלכה י', אצל רקובר  
לעיל הערה 47, בעמ' 29. בהערה 70 רקובר מזכיר כי יש הסוברים כי יש לכבד גוי זריז במילוי שבע  
מצוות בני נח יותר מאשר יהודי שאינו עוסק בתורה (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן שנח). אולם  
מאיך גיסא, "מקורות לא מעטים טוענים שהמעלה של היות בצלם אלוהים היא נחלתם של יהודים  
בלבד". סטטמן, שם, בעמ' 569, וראו יאיר לורברבוים, הערה 47 לעיל. (הדיון במשנת הרמב"ם פורסם  
שוב בנפרד במאמר "הרמב"ם על צלם אלוהים; פילוסופיה והלכה – עבירת הרצח, הדין הפלילי ועונש  
המוות" תרביץ סח [תשנ"ט] 533). באשר להבחנה בין נשים וגברים, כבוד האשה נידון רבות במסגרת  
מדרשי "כל כבודה בת מלך פנימה", והוא הוגדר כשונה מאוד כמכיל משמעויות שונות מאוד מאלה של  
כבוד הגבר. לסקירות מפורטות של הדיון ההלכתי בסוגיה זו ראו מאיר שורש "כל כבודה בת מלך פנימה  
– יסודותיו, משמעותו ותקפו" שמעתין 60 (תש"ם, חלק ראשון) 57; שמעתין 64 (תשמ"א, חלק שני)  
57; שמעתין 6–65 (תשמ"א, חלק שלישי) 107; שמעתין 8–67, (תשמ"ב, חלק רביעי) 75.



במובן זה, תרבות של הילת־כבוד קרובה במידה רבה לתרבות אשם. אך כמו הדרת־כבוד, גם הילת־כבוד מבטאת השקפת־עולם של חובות, ואילו זכויות־האדם הן משניות; אין הן עומדות בפני עצמן, אלא נגזרות ממילוי החובות. עם זאת, בעוד שבעולם הדרת־הכבוד החובות הן חברתיות, בעולם הילת־הכבוד הן חובות כלפי האל, דמות צלמו וכל בבואותיה. ניצוץ הילת־הכבוד שבאדם הינו אלוהי, וככזה הוא מחייב את האדם (כלפי שמים) בשורה של התנהגויות, לרבות שמירה על נקיין הגוף, אכילה נכונה, טיפול בגוף והלבשתו בצניעות. ר' יוסף דב סולובייצ'יק מנסח זאת כך:

אם האדם מחלל את כבוד עצמו ואת עצמו – הריהו מחלל בזה את צלם אלוקותו ואת שליחותו [...] אולם מאידך גיסא, כאשר הכבוד מתחבר אל מה שתשמע מתוך השורש האטימולוגי "כבד" [...], כאשר רגש השליחות של נשיאה בעול כבד, של היות האדם־השליח מלא ושופע כיסופים, אהבה ונאמנות למשהו נהדר ונאצל – הרי אז זו מידה אלוקית.<sup>52</sup>

בהקשר הבינאנושי, הילת־הכבוד של האדם מקנה לו זכויות הנגזרות מן החובות החלות על אחרים ביחס אליו כבבואת צלם האל. כך, למשל, שיטות מסוימות של הוצאה להורג וטיפול בגופות המתים אסורות מכיוון שיש בהן כדי לעוות את הגוף האנושי שנברא בצלם אלוהים ולפגוע בהילת־כבודו. מכיוון שכך, הילת־הכבוד של האדם אינה מעניקה לו זכויות־אדם ליברליות, המגוננות על האוטונומיה האנושית ועל חופש ההגדרה העצמית והניהול העצמי. לעיתים, דווקא מה שמוגדר כזכויות־אדם מתוך השקפת־עולם הומניסטית ליברלית של כבוד סגולי נאסר, וחובה על האדם להימנע מהן במסגרת התפיסה של הילת־הכבוד של האדם. כך, למשל, קעקוע הגוף וניקובו כמקובל כיום בקרב צעירים, התאבדות, בקשה להתת־חסד, שימוש באותיות לועזיות על מצבת הקבר של אדם יהודי, הפלה מלאכותית, אוננות וקיום יחסי־מין הומוסקסואליים הם דוגמות מובהקות לזכויות־אדם שניתן, סביר ומקובל (אף אם לא־הכרחי) לגזור אותן מכבוד האדם הסגולי ומהשקפת העולם הליברלית ההומניסטית שבה הוא חי. אותן פעולות עצמן אסורות, או לפחות מעוררות קשיים חמורים, מחמת חובות שהילת־הכבוד של האדם מטילה על כל אדם. שכן יש הסוברים, כמו הרב קוק, כי הילת־הכבוד של אדם אינה ניתנת למחילה, כלומר אין אדם רשאי למחול על הילת־כבודו ולנהוג באופן הפוגע בכבוד צלם האל שהוא מגלם.<sup>53</sup>

במקביל, הילת־כבוד עשויה להעניק לאדם זכויות שאינן זכויות־אדם על־פי הגיונו של

52 ימי זכרון (ירושלים תשמ"ט) 9, 20. אצל רקובר, לעיל הערה 47, בעמ' 8–27. ורקובר מנסח בפשטות: "עיקרו של הכבוד הוא בגדר חובה המוטלת על האדם." שם, בעמ' 162.

53 ראו דיון אצל רקובר, שם, על "המחול על כבודו", החל בעמ' 84.

כבוד סגולי. זכויות כאלה עשויות לנבוע מחובות המוטלות על אחרים שאינן עולות בקנה אחד עם כבוד האדם הסגולי שלהם. כך ניתן לטעון כי הילת־כבוד של אדם מכילה את הזכות לא להזדקק לאוטובוסים דחוסים שנשים וגברים מצטופפים בהם יחדיו; את הזכות לא להצטרך לקיים תפילה למרגלות הרהבית לצד נשים עוטות טליתות; את הזכות לצעוד לתפילת השבת בירושלים בלא להיות מופרע על־ידי מכוניות הנהוגות בידי יהודים; את הזכות לא להיות חשוף בלא הרף, בתחום הציבורי, לגילויים חמורים של חוסר צניעות פומבי; את הזכות להלך ברחובה של עיר בלא להיתקל במצעדי "יום הגאווה". ("שאיין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק עירום").<sup>54</sup> זכויות הילת־כבוד כאלה ואחרות לא רק שאינן עולות בקנה אחד עם התפיסה הליברלית של כבודם הסגולי של הבריות, אלא שהן עומדות בסתירה ומתנגשות ישירות בזכויות פרט שניתן לגזור מתפיסת כבודו הסגולי של האדם: הזכויות לשוויון, להגדרה עצמית, לחופש פולחן, לחופש ביטוי נטייה מינית ולחופש תנועה.

השימוש הרווח בעברית הישראלית במטפורה של "בריאה בצלם" מטשטש, ברובד הלשוני, את ההבחנה בין הילת־כבוד וכבוד סגולי. אולם מרוח הדברים שכל התייחסות לכבוד משובצת בהם ניתן לזהות אם מדובר בערך ההומניסטי הליברלי החדש או בקרובו המטפיזי הוותיק. כך, למשל, באותה נשימה שבה השופט חשין מבחין בפסק־הדין המוזכר לעיל בין הילת־כבוד וכבוד סגולי, הוא נזקק לדבריו המוכרים של הלל הזקן כי "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם". עם זאת, הקשר דבריו של חשין מבהיר כי למרות השימוש במטבע־הלשון המסורתי, אין הוא משתמש בדבריו של הלל הזקן לציון הילת־כבוד, אלא דווקא לציון כבוד סגולי. ייתכן שבהקשר זה ראוי לומר כי הביטוי "נברא בצלם" הופשט על־ידי חלק ממשתמשי השפה העברית ממשמעותו המסורתית, ומשמעותו החדשה אינה אלא "נולד בדמות אדם", כלומר הינו בעל כבוד סגולי מיום היוולדו.<sup>55</sup>

54 יבמות סג ע"ב, אצל רקובר, שם בעמ' 43.

55 על המעבר משימוש בביטוי "בצלם אלוהים" לביטוי "נברא בצלם" ראו סטטמן, לעיל הערה 6. סטטמן צודק מבחינה לוגית כי הביטוי החדש "נברא בצלם" כל משמעו "נברא בדמות" ותו לא. אך ברור כי ההיזקקות לצירוף "נברא בצלם" משמעה הבעת שייכות לתרבות היהודית. הוויתור המכוון על שם האלוהים מביע את חילוניו של הביטוי, וזאת מבלי לוותר עליו ועל הקישור למורשת התרבותית שהוא מביע. סטטמן שולל את הלגיטימיות של מהלך זה, ודורש כי מי שנזקק לביטוי ישתמש בו בשלמותו, על מטענו המטפיזי. אך מעבר לקושי הרגשי לאפשר למי שאינם שומרי מצוות ואינם מאמינים להשתמש בביטוי במשמעות מעודכנת ותוך שמירה על זיקה למורשתם התרבותית, אין כל סיבה מדוע לא יעשו כן, כפי שעשו בביטויים עבריים רבים.



כפי שעולה מן הדברים, ארבעת פניו של הכבוד מכונים שלוש מערכות ערכים החופפות חלקית זו את זו, עולות חלקית בקנה אחד, ומתנגשות חלקית זו בזו ומושכות לכיוונים שונים ואף הפוכים.

מתוך ארבעה מושגי כבוד אלה ניתן לבחון תרבויות שונות, תקופות שונות בהיסטוריה של חברה או נטיות בתוך תרבות וחברה בתקופה נתונה, ולזהות מגמות, תהליכים ומאבקי כוחות.<sup>56</sup>

בחלק הבא אדגים בקצרה כיצד ניתן להשתמש במושגים אלה כדי להביט בהגות הציונות ובחברה הישראלית. ברצוני להדגיש כי בדיון זה איני מתיימרת להציע חידושים בחקר היהדות, הציונות או החברה הישראלית. כל כוונתי להדגים כיצד ניתן להתבונן שוב בסוגיות מוכרות היטב ולהמשיגן במסגרת המוצעת של הילת-כבוד, הדרת-כבוד, כבוד סגולי וכבוד-מחיה.

## חלק ב: סוגים של כבוד ביהדות, בציונות ובישראליות

### ביטויים שונים של כבוד במורשת ישראל

בתרבות היהודית לדורותיה רוחו, כמובן, ביטויים רבים של הדרת-כבוד ושל הילת-כבוד. התבוננות בכמה צירופים ומכתמים עבריים דיה לזהות טיפוסים אלה של כבוד. כך, למשל, האמירה כי "כל הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורח ממנו"<sup>57</sup> מבטאת היטב כללי-יסוד של חברת

---

56 מאליו יובן שכל הבחנה בין חברות ותרבויות המתמקדת בפרמטר אחד הינה חלקית ומוגבלת במידה רבה, ויש להקפיד להשתמש בה בעירובן מוגבל בלבד. דבקות בניתוח חד-ערכי כזה עלולה להיות דוגמטית, לכפות תבניות תיאורטיות פשטניות על מציאות מורכבת ולהתעלם ממרכיבים רבים שאינם נתפשים ברשת התיאורטית הנבחרת. יתר על-כן, חברות רבות, אם לא כולן, מושתתות בוודאי על יותר מערך-יסוד אחד. כך, למשל, כמעט כל חברה מכילה יסודות של תרבות אשם ויסודות של תרבות בושה. הניסיון לסווג חברה כלשהי באופן בלעדי לקטיגוריה זו או אחרת אינו יכול לא לחטוא לחלק גדול מהווייתה ומשמעותה של אותה חברה, ולכן להוביל למסקנות חלקיות. עם זאת, כאשר מחילים גישות כאמור בצניעות וענווה, דווקא פשטותן עשויה להניב תובנות החומקות מן העין הבוחנת רבדים ופרטים מורכבים. תובנות גולמיות הנקנות בדרך זו ניתן לפתח אחר-כך בכלים עדינים ומדויקים יותר. הדבר נכון במיוחד כאשר מחילים על החברה הנבחנת פרמטרים שאין היא נוהגת להגדיר עצמה דרכם, שכן כל פרספקטיבה חדשה עשויה לשפוך אור ולסלול דרך לדיונים מחודשים.

57 עירובין יג.

הדרת־כבוד, שלפיו התנהגות מכובדת, הקונה לבעליה הדרת־כבוד, אסור שתפגין להיטות־יתר. להיטות כזו יש בה כדי לבייש ולהפחית מהדרת־כבודו של המפגין אותה.

הביטוי "כבודו במקומו מונח"<sup>58</sup>, שנועד להמעיט את תחושת הבושה ואובדן הכבוד של מי שהדובר עומד למתוח עליו ביקורת, מבטא אף הוא מנטליות של הדרת־כבוד. דומה כי ביטוי מסוג זה נועד לנסות להבטיח כי האדם שהביקורת נמתחת עליו לא יחוש מושפל יתר על המידה ולא יאלץ לנקום את כבודו באלימות פיזית או מילולית או במעשה איבה אחר. דומה כי גם הביטויים "לחלוק כבוד"<sup>59</sup>, "לנהוג כבוד"<sup>60</sup> ו"פחיתות כבוד" מבטאים הלך־רוח של תרבות הדרת־כבוד.

הפנייה לאדם בלשון "כבוד...", שהיתה מקובלת בעברית מאות רבות בשנים והינה מקובלת עדיין, מביעה הכרה במעלתו ורוממותו של הנמען.<sup>61</sup> גם ההלכה שלפיה תלמיד־חכם פטור ממתן עדות מקום שביית־הדין מורכב מדיינים שכבודם פחות משלו, שכן מתן עדות לפנייהם יהווה לגביו פחיתות כבוד, מבטאת היטב היררכיה מעמדית קשיחה של תרבות הדרת־כבוד.<sup>62</sup> דומה שזה גם הגיונה של ההלכה כי זקן (מכובד) פטור מהשבת אבדה אם אין ההתעסקות בחפץ שנמצא לפי כבודו.<sup>63</sup>

ביטויים המעידים על השקפת־עולם המכילה את הרעיון של הילת־כבוד מופיעים לרוב במורשת ישראל, הן בדיונים מופשטים על מעמדו של האדם כמי שנברא בצלם האל והן בהקשרים קונקרטיים של סוגיות מחיי הפרט והחברה, כגון לבוש, טיפול במת ודרכי ענישה. עבודותיהם של פרופסור נחום רקובר ויאיר לורברבוים מכילות מובאות רבות ומפורטות מדיונים אלה שהתנהלו לאורך הדורות.<sup>64</sup>

בהקשרים רבים, ההבחנה בין הדרת־כבוד לבין הילת־כבוד אינה מתוחמת ומוגדרת, כפי שמעידים דברי הרב קוק: "הרגשת כבוד הנפש האלוהית שבאדם תמנעהו מהשפיל כבודו בפעולות מגונות, שאינן תפארת לעושיהן."<sup>65</sup> מעניין שגם פרופסור רקובר עצמו, שהקדיש מחשבה רבה להיבטיו השונים של כבוד האדם במורשת ישראל ואף דן בשאלות באשר לפניו השונים של הכבוד, אינו מבחין בין ההיבטים הללו. בהציגו את "כבוד האדם" שבחוק־יסוד:

58 בכורות ל.

59 ברכות יט.

60 אבות ו, ג.

61 אבן שושן מביא מאגרת של הרמב"ם, בעמ' 710.

62 שבועות ל ע"ב, וראו הדיון אצל רקובר, לעיל הערה 47, החל בעמ' 121.

63 לפי פרשנות אחרת מדובר בכל זקן, בין שהוא נכבד ובין שלא. ראו דיון אצל רקובר, שם, בעמ' 54 ואילך.

64 ראו למעלה, הערה 47.

65 אצל רקובר, לעיל הערה 47, בעמ' 17.

כבוד האדם וחירותו, הוא מזהה אותו עם הדרת-הכבוד דווקא, כלומר עם ה-honor המופיע בסעיף 12 של ההכרזה האוניוורסלית בדבר זכויות-האדם (No one shall be subjected to attacks upon his honor and reputation [...]), ולא עם הכבוד הסגולי (dignity) המופיע בפתח ההכרזה.<sup>66</sup> את הדרת-הכבוד (honor) שבהכרזה האוניוורסלית רקובר מזהה עם "כבוד הבריות" של מורשת ישראל, מושג שהוא מציג במהלך ספרו כמכיל דוגמאות רבות של הדרת-כבוד יחד עם דוגמאות רבות לא פחות של הילת-כבוד (ודוגמאות המשלבות את שני ההיבטים גם יחד).<sup>67</sup>

האמירה "רצונו של אדם כבודו",<sup>68</sup> לעומת זאת, נשמעת כמשקפת תפיסת-עולם הדומה לכבוד-מחיה יותר מאשר לכל דבר אחר. כך גם האמירה המוכרת "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך"<sup>69</sup> (אם כי אמירה זו יכולה להתפרש גם בהקשר של הדרת-כבוד). השימוש באמירה כגון "מכבדי אכבד"<sup>70</sup> יכול אף הוא לרמוז על משהו הדומה לכבוד-מחיה, וכן גם קביעה כגון "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים".<sup>71</sup> בהקשר זה, הביטוי "כבדהו וחשדהו"<sup>72</sup> יכול להתפרש כמתייחס להתנהגות בהתאם לערך כבוד-מחיה, התנהגות שיש בה מתן אמון ופתיחות בזולת, יש לסייג במידה של ספקנות וזהירות שכן הזולת, האחר, עלול להיות מזיק ומסוכן.

השימוש בצירוף הלשוני "כבוד האדם" נדיר מאוד ובטל בשישים בקורפוס העברי האדיר הזה של טיפול בסוגיות רבות-פנים של כבוד. עם זאת, מופיעו הספורים של "כבוד האדם" מקשרים אותו עם הדרת-כבוד, הילת-כבוד ואולי גם משהו מעין כבוד-מחיה (כבוד לזולת). כך, למשל, בדבריו על בראשית א, כו אומר אבן-עזרא לגבי בריאת האדם "בצלמנו כדמותנו" כי

66 רקובר, שם, בעמ' 13.

67 רקובר מזכיר גם את הביטוי "כבוד הרבים" של התלמוד הירושלמי, אם כי הוא מודה כי לא ברור אם ביטוי זה משמעו שכבוד הבריות מתקיים רק מקום שנקהלים בו אנשים מספר, או שמא משמעו דווקא שפגיעה בכבודו של כל פרט היא גם פגיעה בכבוד הרבים ואף בכבוד כלל האנושות. רקובר, שם, בעמ' 60, ושוב בעמ' 82.

68 פאה טו ג.

69 אבות ב, טו.

70 על-פי שמואל א, ב, ל.

71 תלמוד בבלי, בבא מציעא נט ע"א, אצל רקובר, לעיל הערה 47, בעמ' 131. גם התקנות שהותקנו בקהילות ישראל במהלך הדורות, האוסרות על העשירים להתהדר בעושרם בהקשרים מסוימים (כגון ניחום אבלים) כדי לא לבייש עניים שאין ידם משגת לנהוג בהידורם של העשירים, מבטאות כבוד לזולת. רקובר, שם מעמ' 145.

72 דרך ארץ רבה ה.

"וטעמו בצלם שראה בחכמה כי טובה היא, ובעבור כבוד האדם סמכו אל אלוהים"<sup>73</sup>. ובמקום אחר הוא אומר: "והנה הזכיר אלוהים במעשה בראשית לבדו. ואחר כך שם שם הנכבד סמוך אל אלוהים, כמו שהוא סמוך אל צבאות בעבור כבוד האדם שנברא בצלם המלאכים"<sup>74</sup>. וכן: "וכבוד האדם על כל נבראי מטה בנשמה העליונה בעלת הדיבור..."<sup>75</sup>

בספר אבודרהם נאמר: "חידלו לכם מן האדם, מלהקדים כבוד האדם לכבוד הבורא"<sup>76</sup>. ובשו"ת אגרות משה: "אין זה באופן להתחשב בזה מדקדקים ומקפידים ביופי אלא הוא בכלל כל מעשיו שצריכים להיות נאים ומתוקנים והוא כבוד האדם"<sup>77</sup>. בשו"ת משנה הלכות אנו מוצאים כי "בראו הקדוש ברוך הוא יחידי, אף על-פי שכבר עלה במחשבה לבראם שנים מ"מ לכבוד האדם וחיבתו בראו אחד שהיה ממש בצלם אלוקים שאין הזוג נפרד ממנו, ואח"כ התקין לו ממנו בנין עדי עד"<sup>78</sup>.

חשוב לציין כי בתקופת ההשכלה, היה מי שהשתמש במונח כבוד לציין כבוד שהוא בוודאי "פרוטו כבוד סגולי". יתרה על-כן, הוא אף עשה שימוש ייחודי, ואולי חלוצי ונחשוני, בצירוף הלשוני "כבוד האדם" כדי לציין משהו הדומה עד מאוד לכבוד האדם הסגולי. כך, במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, במאמרו "מה אנו", שלום יעקב אברמוביץ', הלא הוא מנדלי מוכר ספרים, מפתח משנה סדורה של מעין כבוד אדם סגולי, וקובע:

עלידי ההשגה האמיתית הזו ממידות המוסר, המרוממת כבוד האדם, הבלתי-מוותרת לעשות נפשות כדברי חפץ וקניינים, הקושרת הצלחת כל יחיד והצלחת החברה בחינוך טוב – בחכמה ובמלאכה, והמוכחת, כי החובות שבין אדם לחברו אינם לא פקודות ולא גזירות אלא דברי אמת ודעת, שבשביל כך המה מעשים חפשיים, וכמו הזכיות יתנו גם הם תוקף לכבוד האדם ואושרו, עלידי ההשגה הזו משתנים לשבח כל יחוסי בני-האדם בחברת המדינה, גם יחוסי ההורים לבניהם וכל חיי המשפחה.<sup>79</sup>

בסקרו את ההיסטוריה היהודית, הוא מתאר כיצד בעבר, במדינות ובזמנים בהם "השנאה וקנאת

---

73 בראשית פרק א פסוק כו ד"ה כו. כל מראי-המקום להלן נמצאו בתקליטור פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בראילן.

74 בראשית שיטה אחרת, פירוש פרק א 26 ד"ה (כו).

75 תהלים קל"ה, טז ד"ה (טז) פה.

76 ברכות קריאת שמע שלאחריה ד"ה וגרסי' בפרקא.

77 חלק יו"ד בסימן סא ד"ה וכיון שהאיסור.

78 חלק יו"ד סימן עא ד"ה ונראה כעת.

79 מובאה זו נמצאה (על-ידי דורית לרר) באדיבותה של האקדמיה ללשון עברית בחיפוש שנערך במאגרי המילון ההיסטורי (ספרות חדשה) של האקדמיה, בעמ' 477, §5.

הדת הוציאו את ההשכלה האנושית מן העולם, גורל היהודים היה רע ומר מאוד, על צווארם נרדפו בכל מקום, כל האומות היו להם לאויבים ונטלו מהם כל זכות וכבוד האדם.<sup>80</sup> עם תקומת החכמות וההשכלה האנושית בסוף הדורות הביניים, הוא מוסיף, "הקנאה ושנאת הדת התחילו לאבד כוחן יותר ויותר." כתוצאה מכך –

כבוד האדם הורם מעלה מעלה, הזכות נתונה לכל להשלים את נפשו ולהכשירה, והבנים כיוון שגם הם בכלל חברת המדינה יש להם זכות להיות מחונכים ומגודלים כראוי, וזכותם הטבעית הזאת היא חייבה את ההורים לחנכם ולהכשירם לתכלית חיי החברה, ונתנה להרשות הזכות להזכיר ולעורר את ההורים על מצות החינוך וגם הטילה עליה לחובה למלאות מקום ההורים בענין זה, באם שיהא נחוץ כך, ולהמציא מצדה אמצעים ותחבולות נאותות לעניני חינוך.<sup>81</sup>

ועוד הוא אומר במקום אחר ("עניי עמי"): "במכתבי העת ההוא הוכיחו מן טבע האדם וקורות העמים, כי הלחץ ישפיל כבוד האדם וישרש מקרבו כל רגש טוב ונעים; כי הלחץ מטמטם את הלב ומוליך כל עם שולל, לסור מדרך תבונות ולהאמין בשווא ומדוחים..."<sup>82</sup> גם ברנר עושה שימוש בצירוף "כבוד האדם" במונח של כבוד סגולי בכותבו "מרוב דאגה לכבוד אביכם שבשמיים – יתברך שמו – אין כבוד האדם נחשב בעיניכם במאומה..."<sup>83</sup> ומאוחר יותר, ביאליק כותב:

ארבעים שנה רצופות הסגירו את עמכם בין החומות כעדת מצורעים, הצמידוהו לצחיח סלע וסתמו עליו את כל מקורי המחיה, מנעו ממנו אור ואויר וכבוד אדם, השליכוהו שנה שנה כנבלה מאכל לכלבים ולחזירי יער ויטביעוהו יום יום בים של רוק – "איכה רעיתן, איכה הרבצתם" כל העת הנוראה היא? איכה נועזתם להינות מזכויותיכם היתרות אשר העניקה לכם אותה היד, אשר הכתה לחי אתכם ואת עמכם ואת אלוהיכם שבע ביום?<sup>84</sup>

80 שם, בעמ' 484, §38.

81 שם, בעמ' 485, §11.

82 שם, בעמ' 477, §5.

83 שם, בעמ' 17, §17, §4. בהמשך אותו משפט הוא אומר: "ואתם 'נוזפים', אבל אני – כלום כבוד אני מכם אבקש? ואם ישים לבבי דבר בפי עטי – האם אותו לא אגיד?" קשה לזהות מהו בדיוק הכבוד בחלקו זה של המשפט.

84 שם, פסטרנק, בעמ' 313, §3. במקום אחר הוא משתמש בצירוף "כבוד האדם" בהקשר זה: "הבאמת תמוה הדבר כל כך, אם יונקר צעיר מבקש סליחה מזקן כמותו? האמנם אין הוא ראוי לכבוד אדם שעה

בדיקה זו מעלה כי הצירוף "כבוד האדם" היה נדיר מאוד לפני פרסום ההכרזה הבינלאומית על זכויות האדם בשנת 1948. רוב השימושים בו נעשו למן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה בהקשר של פרוטו כבוד סגולי, אם כי שימושים קדומים אחדים מקשרים אותו עם הדרת-כבוד והילת-כבוד.

לאור זאת דומה שהשימוש בצירוף "כבוד האדם" לשם הבעת רעיון הכבוד הסגולי של ההכרזה הבינלאומית היה טבעי וסביר, שכן צירוף לשוני זה היה נקי כמעט מתוכן, ומעט המטען ההיסטורי שנשא עמו הכיל בעיקר קונוטציות של כבוד סגולי. עם זאת אין הביטוי נקי לחלוטין מהדרת-כבוד ומהילת-כבוד, והוא משלבם ביחד עם כבוד האדם הסגולי.

### **יסודות של תרבות הדרת-כבוד ושל תפיסת כבוד אדם סגולי בכתבי הציונות המדינית**

על רקע התרבות היהודית שקדמה לציונות המדינית, דומה כי התנועה הציונית המדינית חיזקה את מקומה של הדרת-הכבוד בתרבות היהודית, וחיברה אותה עם התפיסה של הדרת-הכבוד הלאומית המדינית שרווחה באירופה של המאה התשע-עשרה. הציונות המדינית החילונית העדיפה תפיסת-עולם המושתתת על פרוטו כבוד סגולי על תפיסת-עולם המקדשת את הילת-הכבוד של האדם שנברא בצלם האל, אולם היא טיפחה קישור הדוק בין כבוד האדם הסגולי לבין הדרת-הכבוד היהודית, הלאומית, המדינית.

רוב היהודים במזרח-אירופה במאה התשע-עשרה חיו בתנאי חיים קשים, ורבים סבלו מפגיעות חמורות בזכויות האדם הבסיסיות, בכבוד האדם הסגולי ובכבוד המחיה. הגבלתם של יהודים רבים ל"תחום המושב" פגעה בזכות לחירות של רבים ומנעה לחלוטין את חופש התנועה. תנאי החיים באיזור המתוחם פגעו בחופש העיסוק, בזכות לרכוש השכלה, בזכות להתפרנס ובזכות לקניין. גם מחוץ לתחום המושב סבלו יהודים רבים מפגיעות אלה, כמו גם מפגיעות חמורות בזכויות לביטחון אישי, לחיים, לחופש אמונה דתית, לפיתוח תרבותי, לשימוש בלשונם, וכמובן בזכות לשוויון זכויות אזרחי. מנודים חברתית, מוגבלים כלכלית ונתונים לפרצי אלימות רצחניים, סבלו יהודי מזרח-אירופה מהפליה ומרדיפה שיטתית ומתמשכת.

טקטיקת ההישרדות היהודית המסורתית התבססה פעמים רבות על קבלת הדין וצידוקו במושגים דתיים. גזרות, פרעות והגבלות פורשו כביטויים של ניסיון אלוהי, שיהודים נדרשים לעמוד בו ולקדש את השם. קורבנות הוגדרו כקדושים מעונים שהאדירו את שם האל בנאמנותם. על אף מאמצים של רבים להיאבק במצוקה ובמקורותיה, רבים יותר קיבלו את הדין כגזרת גורל שאין להתנגד לה, וחיכו עד שתימלא כוס הייסורים ותבוא הגאולה השלמה.

---

אחת בחייו? (שם, בעמ' 214, §26). קשה לקבוע אם מדובר בהדרת-כבוד, מעין כבוד סגולי או מעין כבוד-מחיה.



אחרים, שלא נזקקו לעמדה תיאולוגית זו או אחרת, לא מצאו מוצא, עשו ככל שביכולתם לשרוד ונשחקו באופנים שונים על-ידי המצוקה הקשה.

תפיסת-העולם של הציונות המדינית המודרנית התגבשה במידה רבה מתוך תגובה למצוקתם של יהודי מזרח-אירופה ותוך התנגדות נחרצת לקבלת הדין היהודית המסורתית. כתחליף לגישה היהודית המסורתית אימצו מעצבי הציונות המדינית את השקפת-העולם הלאומית שרווחה באירופה של המאה התשע-עשרה, על שיח הדרת-הכבוד שלה, ובמיוחד את הדגם הגרמני של כבוד לאומי.<sup>85</sup> מתוך מושגי הדרת-הכבוד הלאומי, הפרות זכויות-האדם של האוכלוסייה היהודית, הפגיעה בכבוד האדם הסגולי ובכבוד-המחיה של היהודים וכן גם תגובותיהם של הקורבנות – כולם נתפסו על-ידי הציונות המדינית והוצגו במסגרת הרטוריקה שאימצה כמכוננים חרפה לאומית ומכתימים את הכבוד היהודי הלאומי. הגישה היהודית המסורתית נתפסה, מתוך נקודת-מבט זו, כסבילה, מוגת-לב, בלתי-גברית ומשפילה.<sup>86</sup>

85 לתיאור אחד של תרבות הכבוד הגרמנית, ראו: Ute Frevert *Men of Honor: A Social and Cultural History of the Duel* (Oxford, Polity Press, 1995). על געגועי הציונים לכללי ההתנהגות האירופיים של כבוד ועל אימוץ כללים אלה ראו עמוס אילון הרצל (תל-אביב, עם עובד, 1976) 56–61; Jacques Kornberg *Theodor Herzl — From Assimilation to Zionism* (Bloomington, Indiana U.P., 1993), 1, 35; George L. Mosse "Max Nordau, Liberalism and the New Jew" 27 *Journal of Contemporary History* (1992), 565. אמנון רד-קרוצקין "גלות בתוך ריבונות: לקראת ביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית" תיאוריה וביקורת 4 (1993) 23, 24; עידית זרטל "המעוננים והקדושים: כינונה של מרטירולוגיה לאומית" זמנים 48 (1994) 26, 35; דניאל בוירין "נשף המסכות הקולוניאלי" תיאוריה וביקורת 11 (1997) 123, 129, 136; מיקי גלזמן "הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד של הרצל" תיאוריה וביקורת 11 (1997) 145, 148.

86 על התנתקות הציונות מיהדות הגולה, מתרבותה ומהמנטליות שלה ראו יחזקאל קויפמן גולה וניכר: מחקר היסטורי סוציאולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה (תל-אביב, דביר, 1971) 376; פנינה להב "העוז והמשרה: בית-המשפט העליון בעשור הראשון לקיומו", עיוני משפט יד (1989) 479; אניטה שפירא חרב היונה: הציונות והכח 1881–1948 (תל-אביב, עם עובד, 1992) 112; Mosse (1992), *ibid.*, רד-קרוצקין (1993) שם; זאב שטרנהל בנין אומה או תיקון חברה? התנועה הציונית (1904 – 1940) ומקור ישראל (תל-אביב, עם עובד, 1995). 62, 64; עוז אלמוג הצבר: פרופיל (תל-אביב, עם עובד, 1997) 127; עדי אופיר "מגילת העצמאות: הוראות שימוש" מגילת העצמאות: שניים עשר לוחות (ד' טרטקובר, תל-אביב, מודן, 1988) 65, 67; בוירין (1997), שם; אורית קמיר "למגילה יש שתי פנים: סיפורן המוזר של ההכרזה הציונית וההכרזה הדמוקרטית" עיוני משפט כג (2000) 473.

לאור הצגה זו, תרומתו המהפכנית של השיח הציוני המדיני היתה תרגום מציאות, שניתן להגדירה כהפרה מתמשכת של זכויות האדם של יהודים רבים ופגיעה קשה בכבודם הסגולי ובכבוד המחיה שלהם, למושגים של הדרת כבוד, בושה והשפלה לאומיים יהודיים ברוח תפיסת הכבוד הלאומית האירופית. מזווית זו, דיכוי היהודים וגילויי האנטישמיות השיטתיים לא היו פגיעה בערכים הומניטריים אוניוורסליים של כבוד אנושי סגולי (וכבוד מחיה) ולא התנכלות לעמו הנבחר של הקדוש ברוך הוא המהווה גזרת גורל או ניסיון אלוהי המחייב קידוש השם; מצב היהודים במזרח אירופה עובד והיה לקריאת תיגר על הדרת כבודו הלאומי של הקולקטיב היהודי. התנהלות היהודים היתה בבחינת הימנעות מהרמת הכפפה.

יתרונה הגדול של המשגה מחודשת זו היה בכך שהיא הציעה אפיק תגובה ברור ואופן התמודדות מוגדר עם המצוקה הקשה משאת. כנגד ניסיון אלוהי אין לעשות דבר, אלא לקבל באהבה ולעמוד בו תוך קידוש השם. כנגד פגיעה בכבוד האדם הסגולי לא ניתן לעשות הרבה בהיעדר זכויות אדם מוגדרות, מגילות זכויות אדם וארגון בינלאומי המוסמך לאופן. אך כנגד פגיעה בהדרת כבוד לאומי יש לפעול להסרת כתם הקלון ולהשבת הכבוד האבוד. על ידי ניסוח המצוקה היהודית במסגרת כלליה של הדרת הכבוד היה ניתן לעבד כאב לזעם ולהמיר את חוסר האונים בפעולה של הדרת כבוד. לאחר שנהגו פתרונות כבוד שונים, צמחה התנועה הציונית המדינית סביב הרעיון של הקמת מדינה יהודית לאומית. קיום יהודי מדיני ריבוני עובד והוצג כפתרון המכובד לקיום הגלותי המשפיל.

תאודור הרצל, יהודי גרמני שתרבותו גרמנית, הפנים את הסטריאוטיפים האנטישמיים של תנועת ההשכלה האירופית, וחלק מאחיו היהודים היו בעיניו נחותים ומעוררי בזז: חלושים, מוגי לב, לא גבריים, תאבי בצע כסף ונטולי ערכים.<sup>87</sup> הרומנים שכתב רוויים ביקורת לאומית עצמית ברוח זו.<sup>88</sup> עם זאת, תנאי חייהם הדלים, העלובים, ומצוקתם האנושית של יהודי מזרח אירופה נגעו לליבו והטרידו את מנוחתו,<sup>89</sup> והוא הזדהה עם יאושם וכאב את העוול שבדיכויים.<sup>90</sup> מסכת השפלתו הדרמטית של הקצין הבכיר דרייפוס על ידי המדינה הצרפתית הסעירה את הרצל והיוותה מקור

87 Sandor Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* John Hopkins University Press, Baltimore, 1986, 238.

88 לניתוח מלא של הדרת הכבוד בכתיבתו של הרצל ראו מאמרי "אלטנומן באלטנוילנד הלכה ולמעשה: אוטופית הגברית הציונית המתחדשת ומציאת גבריות הכבוד הישראלית", מדינת היהודים במדינת היהודים (אבי שגיאי וידידיה צ' שטרן, עורכים) (טרם פורסם).

89 עמוס אילון (1976), לעיל הערה 85; תיאודור הרצל, כתבי הרצל בעשרה כרכים (הספריה הציונית ירושלים, 1960); Kornberg (1993) *supra* note 85, at p. 115.

90 Kornberg (1993), *ibid.*, at p. 2.

השראה חשוב לפעילותו הפוליטית.<sup>91</sup> כתביו המרובים של הרצל מעידים על עיסוק בלתי־פוסק בסוגיות של כבוד, ודומה שהשפלתו של דרייפוס פגעה בעצב חשוף. הפתרון הראשון שהגה הרצל לבעיית יהודי אירופה שאב ישירות מעולם הדימויים של עולם הדרת־הכבוד האירופי. הרצל ביקש לערוך דו־קרב פומבי, בסגנון דוד וגלית, בין מנהיג אנטישמי לבינו או לבין מנהיג יהודי אחר במקומו.<sup>92</sup> על־פי היגיון הדרת־הכבוד שהרצל אימץ בכל ליבו, היה הדו־קרב פתרון של win-win לציבור היהודי. אם ינצח היהודי, כתב הרצל, הוא ישקם בכך את הדרת־הכבוד היהודית ויסיר את כתם הקלון שדבק באומה כולה. אך גם מותו של הלוחם היהודי יניב תוצאה חיובית דומה, שכן יוכיח לעולם כולו את אומץ ליבם, גבריותם ותחושת הדרת־הכבוד של הגברים היהודיים, אשר אינם נופלים במאומה מאלה של בני לאומים אירופיים אחרים. פנטזיה דרמטית זו היא הבסיס למחזה שחיבר הרצל בשנת 1897, הגטו החדש,<sup>93</sup> שבו נפצע גיבור העלילה היהודי, יעקב, פצעים אנושים בדו־קרב שאליו זימן את עולבו. התנהגותו המכובדת של יעקב במהלך הדו־קרב משיבה לו את הדרת־כבודו, שאותה איבד קודם־לכן, בעת שנמנע מלהגיב כהלכה על עלבון שהוטח בו. ברגעי חייו האחרונים, בחיק משפחתו, יעקב קורא לקרוביו היהודיים לצאת מן הגטו ולייסד חיים חדשים. הדו־קרב, הריטואל הרומנטי המובהק של תרבות הדרת־הכבוד האירופית, ריתק את הרצל מאז היה חבר בתנועת הסטודנטים האוסטרית הרדיקלית־הלאומית, *Albia*, בראשית שנות השמונים של המאה התשע־עשרה בווינה.<sup>94</sup>

In 1878, *Albia* adopted the dueling practices of the German student fraternities, introduced in Austria in the 1860s. This included an obligatory code of honor, according to which conflicts and insults were to be settled or vindicated through duels.<sup>95</sup>

#### לקראת טקס הצטרפותו לאגודת הסטודנטים, הרצל –

began preparations for the fencing bout that would make him a senior member (*Bursch*), attending fencing classes daily from one to three in the

91 הרצל (1960), לעיל הערה 89, כרך 7, בעמ' 184.

92 הרצל (1960), שם, כרך 1, בעמ' 5.

93 תיאודור הרצל ספרי הימים (מבחר כתבי הרצל בשנים עשר כרכים, תל־אביב, הוצאת מצפה, תרצ"ט) כרך ראשון, 177.

94 Kornberg (1993), *supra* note 85, at p. 41.

95 *Ibid.*, at p. 42.

afternoon and from five to seven in the evening, and in addition taking a special course with a fencing master. In view of his idealization of dueling as a manly recourse for Jews, it is noteworthy that his duel, fought on 11 May 1881, was a disappointment by *Albia* standards. [...] As a result of Herzl's weak performance, some were opposed to his acceptance.<sup>96</sup>

קורנברג מתעד כי הערצת הדוֹקרב של הרצל לא הסתיימה בתום עידן *Albia* בחייו:

Herzl continued to admire the duel as a test of honor. He was involved in three challenges in the mid-1880s and was ready to launch another after he became a Zionist statesman.<sup>97</sup>

מעניין כי באחת הפעמים שבהן הולבנו פניו ברבים, נמנע הרצל מלזמן את עולבו לדוֹקרב, ממש כמתואר ב"גטו החדש". כמו במחזהו, התנהגותו זו הניבה תוצאות הרת־גורל.

That the affair filled him with shame, that he feared he was a coward, Herzl acknowledged himself. That Herzl saw his cowardice as a Jewish trait and that this fed his Jewish self-contempt, can be concluded from his play.<sup>98</sup>

הרצל הביא עמו את הספק המכרסם, את תאוות הדרת־הכבוד ואת הערצת הדוֹקרב אל חזונו הציוני. ביומנו, ביום 9 ביוני 1895, בשרטטו את קווי המתאר של מדינת היהודים, הוא כותב:

מלחמת־השניים דרושה לי כדי להשיג אופיצרים הגונים וכדי להשביח את הטון של החברה הטובה באופן צרפתי. מלחמת־השניים בתרבות אינה נענשת תהיינה התוצאות מה שתהיינה, בתנאי שהסקונדים עשו את שלהם להשגת שלום של כבוד. כל מלחמת־שניים בתרבות נחקרת על־ידי בית־המשפט רק לאחר מעשה.<sup>99</sup>

יפים דבריו של קורנברג, הקובע:

---

.ibid., at p. 41 96

.ibid., at p. 67 97

.ibid., at p. 70 98

הרצל ספרי הימים, לעיל הערה 93, כרך 1, בעמ' 58. מיום 9 ביוני 1895. 99

Herzl's Zionist politics was to transform Jews from wary, calculating survivors lacking physical courage, into 'real men'. Political Zionism was in some ways a re-creation of *Albia*, writ large.<sup>100</sup>

דומה כי הפתרון השני, הריאלי מעט יותר, שהציע הרצל לבעיית היהודים הונע בראש ובראשונה על-ידי המצוקה המעשית של יהודי מזרח-אירופה, שכן היה המרת דת קבוצתית.<sup>101</sup> פתרון זה מביע את רגישותו ההומנית של הרצל למצוקת היהודים, שהאמין כי תיפתר עם התנצרותם, כלומר עם ביטול קיומם הקבוצתי כמיעוט. עם זאת הוא היה ער מאוד להשלכה השלילית שתהיה לפעולה כזו על הדרת-הכבוד היהודית. כדי להתגבר על קושי חמור זה, תכנן הרצל שטקס הטבילה הקולקטיבי יתבצע ברוב הוד, הדר, כבוד ופאר. מעבר לכך, הוא סבר שעל מנהיגי הקהילה היהודית להישאר יהודים כדי לבטא, לטהר ולהאדיר בגלוי ובמפורש, קבל עם ועולם, את הדרת-הכבוד הלאומית היהודית.<sup>102</sup>

הציונות המדינית היתה הצעתו השלישית של הרצל. הצעה זו מביעה הן את תחושת החמלה כלפי יהודי מזרח אירופה הנמקים, והן את תפיסת הדרת-הכבוד הלאומית. הציונות המדינית נועדה לרפא את העלבון וההשפלה שנגרמו לזהות היהודית בשל קיומם העלוב של היהודים, וזאת באמצעות שיקומה של הדרת-הכבוד היהודית על-ידי קיום חיים ממלכתיים ריבוניים, קיום מכובד זה מכיל בחובו, כמובן, את הפתרון למצוקתם הממשית של ההמונים היהודיים. בהתאם לכך:

Herzl was to oppose the Zionist policy of incremental settlement in Palestine. Instead, Jews were to aim for Jewish sovereignty immediately. Jews were to think big, to practice bold and risky self-assertion, to seek sweeping solutions that would alter their situation in one fell swoop. They were to be direct, to openly state their aims, proclaim them to the world no matter what the risk to the fragile Jewish infrastructure in Ottoman Palestine. As well, they were to develop physical strength and beauty, ridding themselves of their blighted physiognomy. The Jewish state would nurture physical courage by rewarding its outstanding adepts with medals and prizes.<sup>103</sup>

100 Kornberg, (1993), *supra* note 85, at p. 53

101 הרצל ספרי הימים, לעיל הערה 93, כרך ראשון בעמ' 7-8.

102 שם.

103 Kronberg (1993), *supra* note 85, at p. 57

כינונה של המדינה היהודית העצמאית שהגה הרצל, כמו גם התנהלותה, תוכננו על-ידי בקפידה כדי לכוון, לבטא ולהפגין הדרת-כבוד יהודית. כל פרט בתוכניתו המדוקדקת של הרצל עוצב ביסודיות כדי להעצים את הרושם של הדרת-הכבוד ולהאדירה. כך, למשל, תכנן הרצל את פרטי פעילותה של ועדה מיוחדת שנועדה לפקח ולהבטיח כי עם עזיבתם של היהודים את אירופה בדרכם למדינתם החדשה, הם ימכרו את רכושם לאומות האירופיות ולאזרחיהן הלא-יהודיים במירב הסדר וההגיונות, בדרך המכובדת ביותר האפשרית.<sup>104</sup> התייחסויותיו המפורטות החוזרות ונשנות של הרצל לתפארתם של הטקסים הפומביים במדינה היהודית העתידית מבטאות את החשיבות העמוקה ששיווה להיבט זה של החיים הלאומיים הריבוניים.<sup>105</sup>

קורנברג מציע שציונות הדרת-הכבוד של הרצל שאבה מתשוקתו לזכות בהכרתם של אנשי הדרת-הכבוד של התרבות הגרמנית, שעם קהלם ביקש לשוא להימנות:

Herzlean Zionism was [...] the outcome of wounded pride. [...] Jews were to free themselves of shame and contempt and gain pride, respect and honor. [...] Zionism served as a circuitous route to honor and acceptance. [...] Herzl was more preoccupied with issues of Jewish pride and gentile recognition than with the refuge for Jews in distress; more with Jewish honor than with Jewish power.<sup>106</sup>

בין שנאמץ את הפרספקטיבה הביוגרפית, הפסיכולוגיסטית, ובין שנדחה אותה, אין ספק שהרצל ברא את הציונות בדמותו ובצלמו של עולם הדרת-הכבוד הגרמני, כפי שהכירו בווינה של המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה.

מקס נורדאו, חברו הקרוב של הרצל ובעל-בריתו הפוליטי, הפנים את הערכים של תרבות הדרת-הכבוד הגרמנית ומוסכמותיה עוד ביתר להיטות ובהיעדר כל ספקנות ביקורתית.<sup>107</sup> מוטרד עמוקות ממצבה הכלכלי הקשה של יהדות מזרח-אירופה, אימץ נורדאו את נקודת-המבט האנטישמית, שהציגה את יהודי מזרח-אירופה כמעוותים, מנוונים וחולניים.<sup>108</sup>

104 ראו לדוגמה הרצל (1960), לעיל הערה 89, כרך 1, בעמ' 8-37, 69-70.

105 ראו לדוגמה "כל הפקידים בתלבושת מיוחדת, נאה, כשורה, אבל בלתי-מגוחכת"; "לכהנים הגדולים תהיה תלבושת הדורה; לצבא הרוכבים מכנסיים צהובים, מעילים לבנים. לשרי הצבא שריונות כסף" (ספרי הימים, לעיל הערה 93, כרך 1, בעמ' 35, 40).

106 Kronberg, (1993), *supra* note 85, at p. 8.

107 Mosse "Max Nordau, Liberalism and the New Jew", *supra* note 85, at p. 565.

108 *ibid.*, at pp. 566-567.

תנאי חייו של ציבור מוגלבל זה היו בעיניו משפילים ללא נשוא. ההבדל המרכזי בין נורדאו, ציוני מיליטנטי, לבין אנטישמים בני תקופתו התבטא בטענתו שמצבם הבזוי של היהודים אינו הכרחי ואינהרנטי לטבעם, אלא רק תוצאה של דיכויים הפוליטיים.<sup>109</sup> מכאן אמונתו שמדינה יהודית עצמאית תממש את הפוטנציאל של הגבר היהודי לשוב להיות איש הדרת-כבוד רחב כתפיים, בנוי לתלפיות וחד עין כשם שהיה בעבר. אין זה מקרי שהמחזה שכתב בשנת 1907, 'שאלה של כבוד', מתאר את מותו של יהודי צעיר בעימות עם שוטר גרמני שפגע בהדרת-כבודו, ובכך גם בהדרת-הכבוד של האומה היהודית כולה.<sup>110</sup>

חשוב לציין שאחד העם (אשר גינצברג), האופוזיציונר הציוני הנחרץ ביותר לצינונת המדינית של הרצל ונורדאו, דחה בתוקף את תפיסת הדרת-הכבוד שלהם יחד עם המשנה הציונית המדינית כולה.<sup>111</sup> הוא טען בלהט שתפיסת הדרת-הכבוד של הרצל רחוקה כמעט ממזרח מן התרבות היהודית האותנטית, על דתה ומוסרה. לדבריו, המנטליות של הדרת-הכבוד לא היתה אלא חיקוי זול של תרבות זרה.<sup>112</sup>

בעוד הרצל שואב את השראתו מן התרבות הגרמנית שהוא חש עצמו כמשתייך אליה, אחד העם, יהודי מזרח-אירופי, העדיף לשאוב את השראתו הן מן היהדות המסורתית והן מן המערכת הפוליטית הבריטית ותפיסת-עולמה. במהלך ביקורו בלונדון בשנת 1893 –

he saw firsthand the quiet dignity of a culture whose national characteristics were pronounced without being self-conscious and whose everyday life mirrored a healthy and stable political legacy. The essential decency and orderliness of its social life demonstrated a sensibility that he had discovered long before, when he had first come to treasure the writings of English social philosophers.<sup>113</sup>

אחד העם היה המנהיג הציוני בן הדור הראשון שגילה אכפתיות עמוקה והביע דאגה לכבוד

.Ibid., at p. 569 109

.Ibid., at p. 573 110

111 אחד העם הציע, כזכור, שציון תהווה מרכז יהודי רוחני ליהודים מכל העולם, ולא מדינה לאומית ריבונית. לדוגמה של ביקורתו החריפה על הציונות ההרצליאנית ראו אחד העם "אלטניילנד" כל כתבי אחד העם (תל-אביב, דביר, 1965) שיג (313).

112 אחד העם "המוסר הלאומי", כל כתבי אחד העם (תל-אביב, דביר, 1965) 259, 262–263.

113 Steven J. Zipperstein "Between Tribalism and Utopia: Ahad Ha'am and the Making of Jewish Cultural Politics" 13 *Modern Judaism* (1993) 231, 238

האדם הסגולי של תושבי הארץ הפלשתינים.<sup>114</sup> הוא לא הסיט את תשומת-הלב מכבוד האדם הסגולי להדרת-הכבוד היהודית, ונותר רגיש לכבודם הסגולי של כל בני-האדם, לרבות, ואולי בפרט, לכבודם הסגולי של אלה שלא השתייכו לקולקטיב היהודי הלאומי. הוא חש שאם תיכשל הציונות ביצירת חברה שבה *"an Arab minority could live with dignity, whatever success it achieved would be worse than tainted..."*<sup>115</sup>

בשנת 1922, מזועזע מן השמועה ששמע על רצח תגמול של ערבים בידי יהודים, כתב אחד העם מכתב תגובה לעורך עיתון 'הארץ', ובו הוא מזכיר לקוראים שכל מטרת הציונות אינה אלא קיום יהודי מוסרי, שמשמעו כיבוד הזולת. הוא מסיים את מכתבו באומרו:

את שקליו לא ירבה העם גם עתה להביא לבנין "ביתו הלאומי", למרות "המנדט" וכל שאר "הנצחונות המדיניים"; אבל לעומת זה הולכת ומתפתחת בו נטיה להביא קרבן על מזבח "התחיה" – את נביאיו, את היסודות המוסריים הגדולים אשר בשבילם חי עמנו ובשבילם סבל ואשר רק בשבילם שווה כל העמל לשוב ולהיות לעם בארץ אבותינו. כי בלעדיהם – אל אלוהים! – מה אנו ומה חיינו העתידיים בארץ הזאת, שנקריב בשבילם כל אותם הקורבנות בלי קץ אשר בלעדיהם לא תבנה הארץ? האומנם רק בשביל להוסיף באחת מפינות המזרח עם קטן של "ליבנטינים" חדשים אשר יתחרו עם הליבנטינים שכבר ישנם בכל אותן המידות המשחתות – שאיפות לדם, נקמה ותחרות וכי' – שהן הן תוכן חייהם של אלו? אם זהו "המשיח", ייתי ולא אחמיניה!<sup>116</sup>

זאב ז'בוטינסקי העריץ את הרצל ואת נורדאו והושפע מהם עמוקות.<sup>117</sup> עם זאת, אולי בהשפעת ביקורתו של אחד העם, דומה כי היה מודע יותר למקורותיו הלא-יהודיים של קוד הדרת-הכבוד הציוני שלהם. חיקוי של מנטליות זרה היה בעיניו פרדוקסלי ומביש. הפתרון שהגה היה חזרה למקורות התרבות היהודית ומציאת קוד הדרת-כבוד יהודי, עברי, אותנטי, מן הימים הקדומים, הטרומ-גלותיים, של עצמאות יהודית בארץ-ישראל.<sup>118</sup> סיפורי המקרא

114 אחד העם "אמת מארץ ישראל" כל כתבי אחד העם (תל-אביב, דביר, 1965) כג (23).

115 Zipperstein, *supra* note 113, at p. 243.

116 אחד העם כל כתבי אחד העם (1965) תסב (462). Zipperstein, *ibid.*, at p. 242.

117 בן בילסקי ורפאלה חור כל יחיד הוא מלך: מחשבתו החברתית והפוליטית של זאב ז'בוטינסקי (תל-אביב, דביר, 1988).

118 הרצל ונורדאו הרבו שניהם להתייחס בגאווה לקיום היהודי המכובד והעצמאי בתקופות קדומות. סיפורי גבורה מימי התנ"ך והבית השני (המכבים) היוו להם מקור השראה. ז'בוטינסקי הלך צעד נוסף קדימה, ומיקם את כתיבתו הספרותית בימי קדם היהודיים. מעניין שאחד העם הוקיר והעריך דווקא את מורשתו



היו המקום הטבעי לפנות אליו. הרומן 'שמשון' מפרי עטו<sup>119</sup> הוא דוגמה מובהקת להלבשת מנטליות של הדרת-הכבוד הגרמנית בת המאה התשע-עשרה בלבוש "עברי אותנטי" ואימוצה אל חיק האתוס הציוני.

שמשון של ז'בוטינסקי הוא "היהודי החדש" של נורדאו, לבוש בבגדי עברי קדום ומגלם את התפקיד המקראי של לוחמה בפלשתים. שמשון זה הוא פרא אצילי, חזק ופיקח. הוא גבר גאה, בנוי לתלפיות וחד-עין. הוא לוחם עז ואיש הדרת-כבוד אמיץ ללא חת. גיבורו של ז'בוטינסקי נקרע בין נאמנות לשבטו הקטן, החלש, העלוב, לבין הערצה לאומה הפלשתית, הדומה בבירור לגרמניה המודרנית, בת-זמנו של ז'בוטינסקי. שמשון נושא לאשה פלשתית זהובת-שיער וכחולת-עיניים, אך מקריב את חייו כדי לטהר את הדרת-הכבוד של עמו. קריאה מחודשת זו של מקורות עבריים כאמצעי להתאמת הקוד של הדרת-הכבוד הגרמנית לצורכי הציונות נעשתה אסטרטגיה ציונית נפוצה, מושרשת ורבת-עוצמה.

דוד בן-גוריון הוא אולי המנהיג שהשפעתו על האידיאולוגיה הציונית המדינית, הגשמתה וסדר העדיפויות שלה היתה העמוקה ביותר. תרומתו לתפיסת הכבוד הישראלית מכרעת. כמו נורדאו וז'בוטינסקי, לא הסתיר בן-גוריון את סלידתו מיהודי הגולה. סלידה זו היתה כרוכה בתפיסתו שבניגוד ליהודים ישראלים, יהדות התפוצות נעדרת כל רגש (הדרת) כבוד.<sup>120</sup> הוא לא נרתע מלהביע בגלוי את מיאוסו מן היהודים הגלותיים, תוך הפגנה של חוסר רגישות בוטה כלפי כבוד האדם הסגולי של ניצולי השואה (ויתר יהודי התפוצות), שאותם כינה, כזכור, "אבק אדם".<sup>121</sup>

של יוחנן בן-זכאי, שהסתתר (במעשה "בלתי-מכובד" בעליל) בארון מתים כדי לברוח מהרומאים ולשמר את התרבות היהודית.

119 זאב ז'בוטינסקי שמשון (תרמיל, 1982).

120 בדברו על עולים חדשים, המגלים, שלא כמו הישראלים הוותיקים, חרדה ותלישות, אמר: "אין אני אומר זאת לגנותם [...] לא הם אשמים. הם יצאו מגלויות מרודות, מדוכאות, מנוונות, ובגלויות אלה אי אפשר היה לקיים ולפתח חושי הגבורה והאיתנות הנפשית שעשרות שנים של התיישבות חלוצית נטעו בלב היישוב הארצישראלי הוותיק." (דוד בן-גוריון, על יהוד ויעוד: דברים על בטחון ישראל (ירושלים, מערכות, 1977) 160. אפילו הקיום היהודי במדינות ליברליות, דמוקרטיות, היה בזוי בעיני בן-גוריון. בנאום שנשא בשנת 1957, שנה לאחר הניצחון הישראלי על צבא מצרים, קבע: "ליהודי ישראלי אין רגש נחיתות יהודית. להפך. אבל אין מדינה בעולם – וגם מקום שיהודים באמת נהנים בו מחופש גמור ושיווי זכויות ואפילו באותן הארצות שיש בהן גזעים אחרים שהם, בליץ-לייטר, ושוטמים גם אותם ולא רק את היהודים – שבה אין ליהודים רגש נחיתות. [רק בעקבות מבצע סיני והלחימה הישראלית] היהודים הרגישו שעלה כבודם בעיני עצמם ובעיני שכניהם." (שם, בעמ' 301)

121 בהתייחסו לעולים חדשים, ניצולי שואה ועולים מארצות ערב כאחד, בנאום שנשא במליאת הכנסת

במקביל להתנערות מאורח החיים היהודי הגלותי המביש והמבזה, קידם בן־גוריון פרשנות ציונית של ספרי המקרא וגיבוריהם כפי שעשה זאב ז'בוטינסקי בספרו 'שמשון'. (גם גיבוריהם של ספרים חיצוניים מאוחרים יותר, כגון בני חשמונאי, זכו כך בתהילת גיבורים ציונית). בהשראתו של בן־גוריון, הקריאה במקרא, ההתייחסות הממלכתית לגילויים ארכיאולוגיים שאישו חלקים מתמונת־העולם המקראית, וחגיגות קולקטיביות רבות־הדר של חגים כחנוכה ול"ג בעומר היו לטקסים המחברים את האומה היהודית המתחדשת עם תרבותה, עם ההיסטוריה שלה, עם האדמה שנגזלה ממנה ועם הדרת־כבודה הלאומית.<sup>122</sup>

החיבור הישיר, הבלתי־אמצעי, עם העבר הקדום נועד למחוק את הכתם המביש של קיום גלותי מעל הדרת־כבודו של העם היהודי באמצעות גיבוש תודעה יהודית עצמית חדשה, "עוקפת גלות". התודעה היהודית החדשה נועדה לקשר את היהודים החדשים עם עברם הקדום, שהכיל, לפי תפיסה זו, אנשי הדרת־כבוד עזים, עשויים ללא חת, ואומה עברית ריבונית וגאה. במילים אחרות: ניתן לתאר את התופעה המכונה כיום שלילת הגולה, מבעד לפריזמת הכבוד כניסיון להתנער ולהיטהר מכתם הבושה של הקיום הגלותי, וזאת על־ידי הרחקה ציונית עצמית מקיום זה והתחברות לצורת קיום חלופית, מכובדת, שהובנתה כיהודית אותנטית וזוהתה עם העבר המקראי. הגלות, לפי גישה זו, לא היתה אלא סטייה מהיסטורית הדרת־הכבוד של האומה היהודית, ולכן נכון ומוצדק להמעיטה ולהאדיר את המקור הבריא.

באוגוסט 1949, אמר בן־גוריון: "אסור לשכוח שטרם היינו לעם נורמאלי. הוותיקים בתוכנו, שהתערו במולדת, בתרבות, בחיי העצמאות העברית עוד לפני קום המדינה, עלולים להתעלם מן העובדה החמורה, שהם אינם אלא אחוז מצער בעם היהודי, ורובו ככולו של עמנו אינו עדיין מבחינה יהודית אלא אבק־אדם, בלי שפה, בלי מסורת, בלי שרשים, בלי זיקה לחיים ממלכתיים, בלי הרגלי חברה עצמאית. אנו עומדים עכשיו רק בראשית עליה עממית ונתקלים בחבלי קליטה קשים, שהם לא כלכליים בלבד, אלא גם חברתיים ותרבותיים. עלינו לאחות קרעים שנתהוו בגלות, לקרב לבבות שנתרחקו מרחקי זמן ומקום. עלינו להתיר גלויות ועדות מרוחקות בתרבויותיהן, ולעצב מחדש אומה אחידה." (בן־גוריון, שם, בעמ' 66). הביטוי הקשה "אבק אדם" מופיע בנאומים רבים של בן־גוריון במליאת הכנסת. לדין ביקורתי ראו תום שגב המיליון השביעי: הישראלים והשואה (ירושלים, כתר, 1991) 101–110.

122 לשלילת הגולה ואהבת התנ"ך של בן־גוריון ראו בן־גוריון עיונים בתנ"ך (תל־אביב, עם עובד, 1969) 48, 94, 219; בן־גוריון חזון ודרך (תל־אביב, מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1951, כרך 2) 225; מיכאל קרן בן גוריון והאינטלקטואלים (ירושלים, מכללת בן־גוריון, 1988) 103 "Judaism ; Eliezer Don-Yehiya and the Statism in Ben-Gurion's Thought and Politics" 14 *Zionism — Studies in the History of the Zionist Movement and of the Jewish Community In Palestine* (1989) 51, 64, 66, 53–55; תום שגב, לעיל הערה 121, בעמ' 404, 417; אניטה שפירא, לעיל הערה 86, בעמ' 209, 217, 228; זאב צחור "בן גוריון כמעצב מיתוס" מיתוס וזיכרון: גילגוליה של התודעה הישראלית (דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך עורכים, ירושלים, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997) 136.

בהסתמך על כתיבתו הנרחבת של בן־גוריון, ניתן להציע קישור ציוני מעניין בין הדרת־כבוד יהודית לאומית לבין כבוד סגולי. בעולמו הרחני של בן־גוריון, כבוד סגולי הוא ערך יהודי מקורי, שהגו הנביאים ופיתחו לכדי משנה הומניסטית מפוארת. מרכזיותו של ערך כבוד האדם הסגולי בתרבות היהודית ייחדה תרבות זו מכל האחרות. תכונתה זו הקנתה לתרבות היהודית את חוסנה המוסרי המיוחד, ותרמה בכך לכושר עמידתו והישרדותו המופלאים של העם היהודי גם בתקופות חשוכות של רדיפות ודיכוי קשים מנשוא.<sup>123</sup> רחשי ההערכה של אומות העולם כלפי המחויבות היהודית לכבודו הסגולי של האדם וכלפי העליונות המוסרית הנגזרת ממנו הקנו לאומה היהודית את הדרת־כבודה בקרב האומות.

אולם תנאיו הבלתי־נסבלים של הקיום הגלותי שחקו את המחויבות היהודית העתיקה, האותנטית, לכבוד האדם הסגולי. היהודים איבדו את עליונותם המוסרית, את אמונם בעצמם ובייחודם התרבותי, את כבודם הסגולי האישי ואת חוסנם ההישרדותי. מכיון שכך, איבדו גם את הדרת־הכבוד הלאומית שהיתה להם בקהילייה הבינלאומית.

רק על־ידי כינון מחדש של תרבותם הייחודית, המאדירה את כבוד האדם הסגולי, ועיגונה בחיים לאומיים, מדיניים, ריבוניים ומכובדים יכלו היהודים להשיב לעצמם את הדרת־כבודם בקהילייה הבינלאומית.<sup>124</sup> אכן, הפרויקט הציוני השיב ליהודים את מוסר הנביאים הקדום, שבלבו כבודו הסגולי של האדם, ועיגן אותו בחיים לאומיים, מדיניים, ריבוניים ומכובדים. מהלך זה של החייאת המחויבות לכבוד האדם הסגולי וקימום החוסן המוסרי וההישרדותי שב והקנה לעם ישראל את הדרת־כבודו הלאומית בקרב העמים וחדש ימיו כקדם.

הנחות־היסוד של בן־גוריון הן שתיים: זיהוי הערך כבוד האדם הסגולי כערך יהודי אותנטי וקישורו עם העבר העברי הקדום; וחיבור המחויבות היהודית לערך כבוד האדם הסגולי עם כושר הישרדותו ועם הדרת־כבודו הלאומית בקרב העמים. הנחות־יסוד אלה כורכות יחדיו

123 בן־גוריון (1977) לעיל הערה 120, בעמ' 345, 373; בן־גוריון (1951), לעיל הערה 122, כרך 1, בעמ' 183.

124 "הוא [גמאל עבדול נאצר, נשיא מצרים] אינו מבין במה זכה עם ישראל, ובמה זכה צה"ל של עם ישראל, לכבוד ותהילה כאלה בעולם, ובשתי היבשות הגדולות – אסיה ואפריקה. עמנו זכה לכך מפני כבוד האדם אצלנו. הוא זכה לכך מפני היצירה החברתית אצלנו. הוא זכה לכך מפני עליונות הרוח שלנו, שכולם כאחד מתגלים גם בתוך צה"ל. [...] והם רואים כי סוד הפלא הזה, שאנו יחד עם כל הדאגה לכלל האומה, למשימותיה הגדולות, אנו יודעים להוקיר את האדם, כל אדם בתוכנו; יקר האדם – כל אדם באשר הוא אדם, אחריותו, שליחותו, הייעוד שניתן לו בחיים, בחיי האומה ובחיי עצמו – זו הגדלות המיוחדת והמיוחדת של ישראל. והצבא שלנו בנוי על יקר־אדם" (בן־גוריון דברים לפני חיילי גולני מיום 23 יולי 1959. ב־1977, לעיל הערה 120, בעמ' 345–346). ראו גם בן־גוריון (1969), לעיל הערה 122, בעמ' 225. למרכזיותו של כבוד האדם האוניוורסלי בקיום הלאומי המכובד ראו בן־גוריון (1951), לעיל הערה 122, כרך 1, בעמ' 113. ראו גם קרן, לעיל הערה 122, בעמ' 73.

ללא הפרד את כבודו הסגולי של האדם, כערך יהודי אותנטי, עם הדרת הכבוד הלאומית היהודית. נוסף על כך, הן מבססות נרטיב ציוני המורכב משלושה שלבים: בראשית חיו היהודים בארץ ישראל חיי קוממויות ששילבו תרבות ייחודית של כבוד אדם סגולי והדרת כבוד לאומית; לאחר שהוגלו מארצם, נקרעו מעל אדמתם ונגזל מהם הקיום הלאומי, המדיני, הממלכתי, איבדו היהודים את כבוד האדם הסגולי שלהם, ועמו גם את מחויבותם המוסרית לערך זה, ואת הדרת הכבוד הלאומית שלהם, שהיתה פועל יוצא של ייחוד מוסרי זה. שיבתם ארצה וכינון חיים לאומיים, מדיניים וריבוניים השיבה ליהודים (הישראלים) הן את כבוד האדם הסגולי שלהם, הן את ייחודם התרבותי והמוסרי האותנטי כאומה המחויבת לכבודו הסגולי של האדם, והן את הדרת כבודם הלאומית בקרב העמים.

נרטיב ציוני זה, על שתי הנחות היסוד שבבסיסו, מזהה את כבוד האדם הסגולי עם הדרת כבודו הלאומית, המדינית, של העם היהודי באופן המקשה על אפשרות המשגתם הנפרדת. עם ישראל, לפי אתוס זה, מחויב, מעצם טבעו, מעצם מהותו, לערך כבוד האדם הסגולי, שהוא ערך יהודי בנשמתו. תחזוקו של ערך כבוד האדם הסגולי מחייב את קיומו הלאומי, המדיני, בעל הדרת הכבוד, של עם ישראל, ובתמורה הוא גם מבטיח הדרת כבוד לאומית זו. במילים אחרות: מעצם טבעו המהותי של עם ישראל, מעצם הקשר האינהרנטי בינו ובין הערך היהודי של כבוד האדם הסגולי, הדרת כבודו הלאומית המדינית מכילה, מכוונת ומבטיחה את מעמדו של כבוד האדם הסגולי בעם ישראל.

אתוס ציוני זה היה והינו עדיין רביעוצמה והשפעה. הוא מקשר כל פגיעה בכבודו הסגולי של יהודי עם פגיעה בהדרת הכבוד היהודית הלאומית, ומצדיק תגובה של הדרת כבוד גמולית. במקביל, מקום שבו כבודו הסגולי של אדם שאינו יהודי נמצא בעימות עם הדרת הכבוד היהודית הלאומית, אתוס זה מקשה על זיהוי הפגיעה בכבוד האדם הסגולי, זאת משום שהדרת הכבוד היהודית היא שנתפסת כ"כבוד" העומד על הפרק, וכן משום שבמסגרת האתוס, היחס בין הדרת כבוד וכבוד סגולי הינו ישר, ואינו יחס של ניגודיות המחייבת שקלול ואיזון. מעבר למתואר, היבטים שונים של מנטליות הדרת הכבוד שירתו את הציונות באופנים נוספים. כך למשל, הציונים האירופיים שעלו ארצה בעליות הראשונות אימצו לעצמם גינונים "אוריינטליים" כדי "להשתלב במרחב השמי" ולהדגיש את שייכותם ה"טבעית" למוולדת החדשה הישנה. בין השאר היו בהם שאימצו חלק מגינוני הדרת הכבוד של הבדווים כהוכחה לאותנטיות הציונית כמו גם לגבריותם של הגברים היהודיים. כך, למשל, חברי ארגון "השומר" התהדרו ברובים, סכינים ושפמים כדרך תושבי הארץ במגמה לרכוש "ילידיות" באמצעות גינונים מקומיים של הדרת כבוד.<sup>125</sup>

125 חשוב לציין כי הציונים לא אימצו מעולם אותם גינונים של הדרת כבוד המתייחסים למיניות הנשית כאל מקור בושה וקלון.

### ביטויים של הדרת־כבוד בחברה הישראלית

חיי היומיום בישראל מכילים כמובן גילויים של כל ארבעת פני הכבוד, שכן כל הארבעה הם מרכיבים חשובים של ההוויה הישראלית. בסעיף זה אתייחס אל הפן שאף שהוא המרכזי אולי שבהם, הינו הפחות נחקר, מטופל, מדובר ומודע: הדרת־הכבוד הישראלית. בעוד החברה הישראלית מרבה (אולי יתר על המידה) להשתמש בשיח כבוד האדם הסגולי ושיח הילת־הכבוד, ולהגדיר את עצמה באמצעותם, אין היא חושבת על עצמה כעל תרבות הדרת־כבוד אף־על־פי שגילויי הדרת־הכבוד מצויים בשפע בעברית הישראלית המדוברת ובחיי היומיום. בסעיף זה אזכיר כמה גילויים כאלה ואזהה אותם כשייכים לתרבות של הדרת־כבוד, בדומה לאופן שבו אנתרופולוגים החוקרים חברות הדרת־כבוד נוהגים לעשות. במינוח מקצועי, סעיף זה (בדומה לרשימה זו כולה) הוא מעין "מחקר אנתרופולוגי בחצר האחורית", מעין "אוטו־אנתרופולוגיה" (או אנתרופולוגיה עצמית), שמטרתה היא 'הזרת' המוכר<sup>126</sup> (ולא חקר "האחר התרבותי" והנהרתו).

מכתבים בשפה העברית בישראל פותחים במלה "לכבוד" ומסתיימים בצירוף "בכבוד רב", לשם ביטוי ההכרה במעלתו של הנמען.<sup>127</sup> השימוש ב"כבוד" כנסמך ("כבוד הנשיא", "כבוד השופט" וכיוצא בזה) מביע, כעניין שבשגרה, הכרה ומחויבות לרום מעמדו של הנמען או מושא הדיבור. הימנעות משימוש בנסמך זה נתפסת, בהקשרים מסוימים, כזילות וביזוי (כך, למשל, פנייה אל שופט ללא השימוש ב"כבוד"). כאשר מבקשים להעניק לפלוני תואר נכבד ומעמד מיוחד שרכש לא בדרכים המקובלות, מעניקים לו "אזרחות של כבוד", או "תואר כבוד", והופכים אותו ל"אזרח כבוד" או ל"דוקטור כבוד" וכיוצא בזה. לשם ציון הצטיינות והתעלות על אחרים מעניקים לאדם "אות כבוד".

הביטוי "במחילה מכבודך" מביע בקשה מן הנמען לעשות פעולה שעלולה להעיב על הדרת־כבודו או למחול על פעולה כזו שמביע הבקשה מתכוון לעשות. "עם כל הכבוד" משמעו (כפי שהוזכר קודם) כי אף שהדובר עומד למתוח ביקורת על אדם, הוא מבקש מבני שיחו לא לראות בדבריו פגיעה בהדרת־כבודו של מושא הביקורת, פגיעה שעלולה לחייב אותו בתגובה תגמולית. כך גם לגבי הביטוי המסייג "כבודו במקומו מונח". לחפש ולמצוא "מוצא של כבוד", או "פתרון של כבוד" או "הסדר של כבוד" משמעם להגיע לפשרה שלא תפגע בהדרת־כבודו של אף אחד מן הצדדים הנוגעים בדבר, ולכן תתאפשר בלא שמי מהם יחוש מושפל. כאשר אדם מופיע "בכבודו ובעצמו" משמע כי התכבד והואיל לבוא למרות מעמדו

126 תמר כתריאל מילת מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל (אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן, תל־אביב 1999) 8.

127 השוו לשפה האנגלית, שבה המילה "dear" משמשת לפתיחת מכתבים וביטויים כפי ש-"sincerely" או "best regards" משמשים לחתימתם.

הרם. כאשר אדם מתפאר ודורש לעצמו כבוד רב יותר משהסובבים אותו סבורים שהוא זכאי לו, הם עשויים להעמידו במקומו באמצעות האמירה המקטינה "זה לא כבוד כל-כך גדול". לעומת זאת, כאשר אדם פועל מעל ומעבר לנדרש מאדם במעמדו, תוך סיכון מעמדו ושמו, ניתן להביע הערכה והתפעלות באמצעות הקביעה כי הוא "לא חס על כבודו". אדם מכובד "מכבד בנוכחותו" (מקום, אירוע). כאשר עושים או מכינים דבר-מה בעבור הזולת, עושים זאת "לכבודו" ("לכבודך לבשתי את הבגד החדש/ערכתי את השולחן במיטב הכלים"). שטיפת הרצפה היא "כיבודה": מעניקים לה את היחס המגיע לה ומשיבים לה את כבודה שהוכתם. האמירה העממית "בשביל כבוד צריך לעבוד" מדגישה את ההכרח להרוויח את הדרת-הכבוד בהתנהגות הולמת. הביטוי העממי "בכבוד", במלעיל, המופיע בתדירות גבוהה מאוד בחוגים מסוימים, מדגיש הן את הדרת-כבודו של הדובר והן את הדרת-כבודו של הנמען.

"כל הכבוד" הוא הביטוי הישראלי השגור והנפוץ לביטוי התפעלות, הערכה והכרה בגדולתו של מושא האמירה, במוניטין שלו, בהישגיו ובהדרת-כבודו. "כל הכבוד לצה"ל" היא סיסמה פופולרית בעלת עוצמה, הכורכת את "כל הכבוד" עם מיליטריזם, גבריות, עוצמה, וניצחון על היריב. (פזמון מוכר של להקת הגשש החיוור משתמש בביטוי השגור הן כדי לחזק את ההכרה במעמדו של הצבא והן כדי להעביר מסרים סטיריים וביקורתיים.)

הטקסט הישראלי הפופולרי המבטא יותר מכל את תרבות הדרת-הכבוד הישראלית הוא הפזמון העברי המוכר "כל הכבוד!", שיהורם גאון שר בסרט "קזבלן".<sup>128</sup> כל אחד מבתי של הפזמון מתאר בפירוט ובמדויק סיטואציה מובהקת של הדרת-כבוד. הבית הראשון מתאר כיצד הפרוטגוניסט צועד "כשהשוק פתוח [...] והחזה מתוח".<sup>129</sup> "כולם" מזהים אותו כ"קנון" (כלי מלחמה רבי-עוצמה בעל קונוטציות פליות), ומנופפים לו מכל חלון להבעת רחשי "כל הכבוד". הפזמון החוזר מבטא את הצורך של הפרוטגוניסט להדגיש כי הדרת-הכבוד שרכש רבה משל כל אחד אחר: "כולם היו יודעים אז טוב מאוד/ למי למי יש יותר כבוד!".

הבית השני מבטא את הסיטואציה של הדרת-כבוד שהינה מובהקת מכולן, המתרחשת במהלכו של קרב, מול פני האויב:

וכשהקרב היה בוער/ והכתה לא זזה/ המפקד היה אומר: /אתה ראשון, יה קזה. / כולם ידעו שקזבלן ראשון תמיד לצעוד, / ומאחור הם צעקו/ כל הכבוד!

128 מילים דן אלמגור, לחן דובי זלצר. בספר עכשיו שרים: שירים שטוב לשר, (ערכה תלמה אליגון, ראה אור בהוצאת כנרת בשנת 2003), מופיע הפזמון "כל הכבוד!" בין הראשונים שבשירים הישראליים האהובים בכל הזמנים.

129 השוק שהשיר מתייחס אליו הוא הקסבה בקזבלנקה. לעובדה זו יש משמעות עמוקה שאני מתייחסת אליה במילים מספר בסופו של סעיף זה.

גם שני בתיו האחרונים של השיר מתארים סיטואציות פומביות המתרחשות בשטח הציבורי לעיני כל, וגם בהן התנהגות הדרת-הכבוד הגברית המופגנת של הפרוטוגוניסט מזוהה ככזו על-ידי הכלל, מאושרת על-ידי הרבים וזוכה ב"כל הכבוד". בבית השלישי נמנע הפרוטוגוניסט מלקיחת נערתו של גבר אחר, "כי זה אצלי פשוט פרינציפ – לי יש כבוד!". בבית הרביעי והאחרון הוא משליט סדר על-ידי העפתו של שיכור טורדני "מהשעון ישר עד ג'בלייה". השיכור, המקבל את מרותו של הגבר בעל הדרת-הכבוד, חוזר "קטן מאוד", והוא "מרים כוסית ועוד אומר: כל הכבוד!".

בבחינות אקראיות שערכתי בקהלים ישראלים שונים התברר כי צעירים ומבוגרים בחלקים שונים של הארץ מכירים את הפזמון היטב (רבים זוכרים את כל מלותיו), והם מבינים היטב את מנטליות הדרת-הכבוד שהוא מבטא ומנציח.<sup>130</sup>

החינוך לתוך תרבות הדרת-הכבוד הישראלית נעשה כבר בשלבי החברות המוקדמים של ילדי ישראל. בניתוחה האוטו־אנתרופולוגי מאיר-העיניים את טקס ה"כיבודים" של חברת הילדים בישראל, תמר כתריאל מציינת כי "דפוס ההתחלקות בדברי מתיקה באמצעות מנגנון ה'כיבודים' [במלעיל] הוא דפוס תקשורת מורכב ומסוגנן בקרב ילדים ישראלים".<sup>131</sup> לדבריה, המסתמכים על תצפיות מקצועיות על חברת ילדים, השיתוף בממתקים במסגרת מנגנון ה"כיבודים" מהווה מחווה טקסית "שמטרתה לבטא יחסים חברתיים בקרב בני הגיל ולווסתם באמצעות מנגנון של חליפין מוכללים".<sup>132</sup> כתריאל קובעת כי הטקס מבטא את המתח בין יחיד לחברה, מגבש את קבוצת ה"חברה" של הילדים, מבסס את עולם הילדים כתת-תרבות עצמאית ומתרגל את הילדים בתפיסות של שוויון, שיתוף וסלידה מקיפוח.

בהקשרה של רשימה זו אני מציעה כי מבין שיטי תיאורה וניתוחה של כתריאל את טקס ה"כיבודים" מצטייר מקומו המכונן של הטקס במנטליות של הדרת-הכבוד הישראלית. כתריאל מציינת שאף כי לגבי הילדים, המלה "כיבודים" משמעה בראש ובראשונה פעולה של נתינת מזון, הרי ש"בלשון המבוגרים, צורת הרבים 'כיבודים' מתייחסת למחוות של מתן כבוד בחיים החברתיים-הציבוריים ומתקשרת לרדיפה אחר מעמד (סטטוס)".<sup>133</sup> עוד היא מציינת כי לפחות מקצת הילדים מודעים להיבטים סמליים של הטקס, ומדבריה עולה כי

130 יצוין כי הקהלים היו כולם יהודים ותיקים.

131 כתריאל, לעיל הערה 126, בעמ' 33.

132 כתריאל, שם, בעמ' 34. חליפין מוכללים: טקס במסגרתו "נתינה גוררת מחויבות לגמול בעתיד, וזאת בלי שיעשה מאמץ מיוחד לשמור על איזון מדויק בין נתינה לקבלה". שם. במילים אחרות: ילד פלוני נותן לילד אלמוני ואחרים 'ביס' מן השוקולד שלו, או 'לק' מן הארטיק שלו, לא בתמורה ל"ביס" או ל"לק" מסוימים, אלא במסגרת הבנה כי גם אלמוני ואחרים יעניקו "ביס" ו"לק" בנסיבות מתאימות.

133 כתריאל, שם, בעמ' 33.

מעבר להיבטים הסמליים שהיא מציינת, הילדים מודעים היטב גם להיבטי הדרת-הכבוד של הטקס שהם משתתפים בו:

לדברי ילדה אחת בת אחת עשרה, שהסבירה לי את התעקשותה לקבל 'ביס' מן הממתק של חברתה: "זה לא שאני אמות אם אני לא אקבל 'ביס' מן הקרטיב, שאני אמות יום אחד קודם או משהו כזה, זה פשוט כבוד, כמו שהמילה אומרת."<sup>134</sup>

מנקודת-מבט זו, כאשר ילד "נותן ביס" לנמצאים במחיצתו בשעה שהוא רוכש לעצמו ממתק, הוא לומד לבטא הדרת-כבוד כלפי מי שהוא מכליל בכך בקבוצת ההשתייכות שלו. ביטוי זה מחייב הצגה טקסטית של נדיבות (יותר נכון "לרג'יות") כמקובל בחברות הדרת-כבוד, ואף ויתור סטואי על צרכים אישיים לשם השתתפות בכינונם של כללי הדרת-הכבוד וקיומם. אף שכתריאל אינה מציינת זאת, כלפי ילדים ש"אינם נחשבים", או שמוכרז עליהם "חרם", לא חלה החובה החברתית "לתת ביס"; באופן זה, טקס ה"כיבודים" מבטא את מקומם המרכזי של חלק מהילדים בחברה, תוך תיחום גבולות הקבוצה והכרזה מי הם אלה שאינם זכאים להדרת-כבוד כי אינם חלק ממנה. עמידתם העקבית והנחושה של הילדים על "זכותם" לקבל "ביס" או "לק" מהווה עמידה מודעת על הדרת-כבודם, ובאמצעותה הם לומדים להוקיר ולחזק את הדרת-כבודם גם בהקשרים חברתיים אחרים.

ברובד הגלוי, הילדים המשתתפים בטקס ה"כיבודים" מתייחסים בראש ובראשונה לממד החומרי של "כיבוד" בממתקים. עם זאת, עריכת הטקס מהווה לגביהם תרגול שיטתי של יצירה, קבלה, תחזוק, ביטוי והנצחה של נורמות הדרת-כבוד ומנטליות של הדרת-כבוד. הקישור בין "כיבוד" ו"כבוד", שקיים בבירור ברובד הלשוני של השפה העברית, מתגלם להפליא בטקס הנידון, המלמד שכבר בחברת הילדים בישראל מבינים את הקישור התרבותי בין נגזרות שונות של השורש כ.ב.ד.



בניתוחים אנתרופולוגיים של חברות הדרת-כבוד, החוקרים מלקטים, כפי שעשיתי כאן, ביטויים וצירופים לשוניים ומבררים באמצעותם את מאפייניה של תפיסת הדרת-הכבוד של החברה הנחקרת. לעיתים הם מזהים מושג או ביטוי מרכזי המגלם לדעתם את תמצית המנטליות של הדרת-הכבוד של החברה הנחקרת. אני מציעה כי בחברה הישראלית, מושג-המפתח להבנת

---

134 כתריאל, שם, בעמ' 34, ההדגשה שלי ואינה במקור. היא אף מוסיפה שם כי "הדיון שלהלן מכוון להאיר את פירושם של ילדים את מושג הכבוד, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהקשר הטקסי של 'כיבודים'". עם זאת, בהמשך הדיון, אין היא נוגעת במושג הכבוד בשום צורה שהיא ואינה מקשרת בין הטקס הנצפה ובין ניתוחים אנתרופולוגיים של חברות הדרת-כבוד.



מנטליות הדרת־הכבוד הוא המלה "פְּרִיר", והביטויים המרכזיים הם "לא לצאת פרייר", "מה, אני פרייר?" ו"אני לא פרייר שלך (/של אף אחד)". מכיוון שרשימה זו נכתבת עברית לישראלים דוברי עברית, דומני כי אין צורך להכביר במילים על תופעה מרכזית זו הקבועה בלב הישראליות, ולכן אסתפק בהצגה תמציתית.

החרדה "לצאת פרייר" מבטאת את האימה הישראלית העמוקה ביותר מפני אובדן הדרת־כבוד – בושה, השפלה, קלון. היא מגלמת את החרדה שמא הדובר לא "יצא גבר", וייתפס כחלש ופחות־ערך לעומת הסובבים אותו. חרדת הפריירות באה לידי ביטוי כמעט בכל הקשר בחיי היומיום. כך, להניח לאדם לעקוף בתור או על הכביש משמעו "לצאת פרייר", כלומר לאבד הדרת־כבוד לטובת הפוגע, ש"יצא גבר" על־חשבון הנפגע, ולכן הנפגע־בכוח מרגיש כי עליו למנוע זאת בכל מחיר. באותו אופן, תשלום מחיר גבוה יותר מאשר שילם אחר בעד אותה סחורה משמעותו "לצאת פרייר". לבצע מטלה שאחר היה צריך לבצעה משמעה "להיות פרייר שלו". והדוגמות רבות מספור.

מי שמרגיש כי "יצא פרייר" חש כי נהפך ל"בעל חוב", וכי מוטל עליו למצוא את הזמן, המקום והנסיבות ההולמים כדי למרק את כבודו ולהכתיים את כבוד עולבו מעט יותר מאשר זה עלב אותו. מובן כי הדבר חייב להתרחש בפומבי או להיוודע ברבים. רק לאחר שביצע החייב את המעשה הגמולי הראוי על־פי תפיסת החברה הסובבת אותו, רוח לו, נטל כבד מוסר מעל ליבו, והוא יכול לומר בגאווה "לא נשארתי חייב לו; למה מה, אני פרייר?"

החרדה שמא אדם לא "יצא גבר" בסיטואציה כלשהי מניחה, מבטאת ומחזקת תפיסת גבריות שנהוג לקשר אותה עם "איש המרלבורו". זוהי גבריות קשוחה, תקיפה, מחוספסת, שתקנית ומעוררת יראת כבוד. זוהי גבריות שבמסגרתה יש לעמוד על הדרת־הכבוד ברוח האמירה המדויקת: "כשצריך לירות – תירה, אל תדבר". זוהי הגבריות של איש הדרת־הכבוד של סרטי המערבונים האמריקאיים שהיו בשיא הפופולריות שלהם משנות השלושים ועד שנות השבעים. אני סבורה כי הדרת־הכבוד הגרמנית של הרצל ונוראדו עטתה, בעשורים הראשונים של המאה העשרים ביישוב היהודי בארץ ישראל, סממנים של תרבות הדרת־הכבוד של המערבון האמריקאי, שהפופולריות שלו והשפעתו העמוקה על דור הצברים המכונן היתה אדירה. בהקשר זה, החרדה "לא לצאת פרייר" משמעה תחושת מחויבות להיות "גבר" מטיפוס "איש המרלבורו". במחקרה המרתק על תרבות המערבונים האמריקאית, ג'יין תומפקינס מנתחת את הקשר שבין "גבריות" המערבון לבין כיבוש המרחב השומם והמסוכן של ארץ־לא־נודעת, ההתמודדות עם המוות, התרחקות מאלוהים, מהדת ומהאמונה וחרדה עמוקה מנשים ונשיות.<sup>135</sup> בחלקם הגדול, ניתן להעתיק את הניתוחים שהיא מציעה ביחס לאיש הדרת־הכבוד

Jane Tompkins *West of Everything: The Inner Life of Westerns* (Oxford University Press, N.Y., 1992) 135

של המערבון אל דמותו של הצבר המיתולוגי, ובעקבותיו גם אל זו של הישראלי המצוי. טענה זו היא נושא למחקר בפני עצמו, שיוצג במקום אחר. בהקשר זה אציין עוד כי במציאות הישראלית, כללי הפריירות חלים, במידת־מה, גם על נשים, אף אם במידה ממותנת ומוקטנת. משמע: בהקשרים מסוימים (כגון עמידה בתור ותשלום מחיר גבוה), נשים, ממש כמו גברים, הן בעלות הדרת־כבוד המחייבת חרדה מפני פריירות ומחויבות "לצאת גבר (המרלבורו)". בהקשרים אחרים, במיוחד כאשר מדובר ביחסים שבין נשים וגברים, נשים מצופות להפגין הדרת־כבוד שאינה שונה איכותית, אך היא מוקטנת כמותית ביחס לזו של גברים. (כך, למשל, אשה מצופה לאפשר לגבר לשסע אותה בשיחה או ויכוח יותר משהיה גבר מאפשר זאת). גם נקודה זו מזמינה דיון שיטתי רחב בפני עצמו.

לסיכום נקודה זו, אני מציעה שנפוצותה של תסמונת החרדה לצאת פרייר היא הסמן המובהק ביותר לעומקה ולטיבה של תרבות הדרת־הכבוד בחברה הישראלית. תוצאותיה, על הכביש כמו ברוב המקומות הציבוריים, אינן טעונות הסבר. (בהקשר של חברת הילדים שהוזכרה קודם, ילד שאינו עומד על זכותו לקבל "ביס" או "לק" יצא פרייר.) יסודות אלה של תרבות הדרת־כבוד הנוכחים ביחסים הבינאישיים בחברה הישראלית באים לידי ביטוי גם בהתנהגות החברתית הקבוצתית. אסתפק במילים ספורות בנקודה זו, ואותיר את פיתוחה לקוראים.

כאשר הגיעו ניצולי השואה ארצה בתום שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים של המאה העשרים, הם נתקלו בחומה של קור, שלא לומר כמעט איבה. רבות נאמר ונכתב על תופעה קשה זו, ואין בידי לחדש לגביה דבר. אציע רק כי במושגים של הדרת־כבוד לאומית, תגובת היישוב היהודי בארץ־ישראל על שואת יהודי אירופה הכילה יסודות של בושע עמוקה בגין הקלון שהומט על העם היהודי על־ידי אויביו. בושע זו היתה מעורבת בזעם על הניצולים שאפשרו, בהליכתם "כצאן לטבח", רמיסה של כבוד האדם הסגולי שלהם, ועמה פגיעה קשה מנשוא בהדרת־כבודם של כלל היהודים, לרבות אנשי היישוב הארץ־ישראלי.

במסגרת הזיהוי הציוני (שהצגתי לעיל כבן־גוריוניסטי) בין כבוד אדם סגולי לבין הדרת־כבוד יהודית לאומית, משמעותו של חילול כבודם הסגולי של הניצולים היתה כי הם עצמם איבדו את צלם האדם וגם מחויבותם היהודית לערך הכבוד הסגולי, וכי איבדו בכך, לעם היהודי כולו, את הדרת־כבודו בעיני העמים.

במסגרת שיח של הדרת־כבוד, כתם מחריד כל־כך על הדרת־הכבוד הלאומית, כתם שלא היה כמותו בתולדותיו של עם כלשהו בהיסטוריה האנושית, מחייב, כתגובה, התנהגות הדרת־כבוד אולטימטיבית בקרב העמים. התנהגות הדרת־כבוד כזו חייבת להכיל הקמת הצבא החזק ביותר, המנהל את המלחמות הקשות ביותר וקוצר את הנצחונות המזהירים והבלתי־אפשריים ביותר, בתנאים הקשים ביותר וכנגד כל הסיכויים. נצחונות מופלאים אלה חייבים להוכיח מעל לכל ספק כי העם היהודי, במדינתו הריבונית, הוא רב־עוצמה, גברי, עדרוח, נכון לכל ויכול לכל. כי הוא אמיץ, אגרסיבי וחזק יותר מכל עם אחר בכל מקום ובכל זמן. כדי

למחות את כתם הקלון הנורא ביותר בהיסטוריה האנושית, יש לנצח שבעה צבאות בשישה ימים ולהגיע לאנטבה כדי לבצע פעולת חילוץ שלא נודעה כמותה מעולם. לשיטתו של בן־גוריון, תקומה לאומית כזו יש בה, מעצם טבעה, גם כינון המחויבות היהודית לכבודו הסגולי של האדם.

רבות נכתב ודובר על תחושת האופוריה הישראלית בעקבות הניצחון המונומנטלי במלחמת ששת־הימים, ביוני 1967. במסגרת נרטיב הדרת־הכבוד ניתן לומר כי אופוריה זו הכילה יסודות של ניקוי כתם הקלון וטיהור הכבוד הלאומי. כגודל הקלון – כן היה גודלן של תחושות ההקלה, הפורקן והרווחה עם טיהור הדרת־הכבוד. ברוח גישתו של בן־גוריון, אין זה מפתיע כי התחדשות לאומית זו נתפסה על־ידי רבים, והיא נתפסת עדיין, גם כרימום כבוד האדם הסגולי, הכרוך ללא הפרד בהדרת־הכבוד היהודית הלאומית ובריבונות הישראלית היהודית.



אם החברה הישראלית אכן מכילה גילויים משמעותיים של מנטליות הדרת־כבוד לצד גילויים של תפיסות כבוד סגולי והילת־כבוד, כפי שסעיף זה מציע, השאלות המתעוררות במישור האמפירי הן: מהו היחס בין יסודות אלה בחברה הישראלית? ובמישור הנורמטיבי: האם יחס זה רצוי וראוי? אני מותירה שאלות אלה פתוחות ומזמינות מחקר. בסעיף הבא אתיחס לגילויים של פנים שונים של כבוד בפסיקתו של בית־המשפט העליון עד לחקיקת חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו. בהיעדר אינדיקציה אחרת, ייתכן שהאמור בסעיף הבא עשוי ללמד משהו על יחסי הכוחות בין תפיסות הכבוד השונות בציבור הישראלי הרחב לפני חקיקת חוק־היסוד.

שאלה נוספת המתעוררת בעקבות האמור בסעיף זה היא: כיצד מצליחה החברה הישראלית להתעלם ממנטליות הדרת־הכבוד המובהקת שלה? אף שאין זה המקום לפתח נקודה זו, אזכיר סיבה אפשרית אחת שיתכן כי אפשרה לחברה הציונית להתעלם ממנטליות הדרת־הכבוד שלה אף שטביעות אצבעותיה מצויות בכל מקום.

העלייה היהודית ממדינות ערב, ובמיוחד מצפון־אפריקה, זוהתה על־ידי הישראלים הציוניים הוותיקים כ"נגועה" במנטליות של הדרת־כבוד מזרחית (כלומר ערבית). בשלב זה, לאחר מלחמת העצמאות, שוב לא הילך האוריינט קסם על הציונים האירופיים, והם ראו בתרבות הערבית תרבות עוינת, מסוכנת ונחשלת. הדרת־הכבוד הערבית זוהתה בראש ובראשונה עם הקנאות הרכושנית של אבות ובני־זוג נשואים לבנותיהם ולנשותיהם, וגונתה כשריד פטריארכלי דכאני ומביש. כפי שיעידו סרטים כגון "סלאח שבת" ו"פורטונה", היהודים יוצאי צפון־אפריקה תוייגו כבעלי מנטליות של הדרת־כבוד המתבטאת בשליטה גברית אלימה ואכזרית בבנות ובנשים. במקביל, גם הערבים אזרחי ישראל קוטלגו באופן דומה. זיהוי זה של מנטליות הדרת־כבוד עם ההיבט המסוים של שליטה פטריארכלית קנאית

במיניות הנשית אפשר לישראלים יוצאי אירופה להרחיק עצמם ממנטליות הדרת-הכבוד ולא לראות את גילוייה בתרבות שלהם עצמם. כפי שציינו חוקרות פמיניסטיות בשנים האחרונות, הביטוי "רצח על רקע כבוד המשפחה" נטבע על-ידי החברה הישראלית ההגמונית כעומד בניגוד ל"רצח על רקע רומנטי". בעוד הראשון מתייחס לרצח "פרימיטיבי", פטריארכלי, של הדרת-כבוד, המתרחש בקרב ערבים ויהודים יוצאי מדינות ערב, הרצח מן הסוג השני נהנה מהילה רומנטית ומן הסלחנות הנלווית אליה.<sup>136</sup>

מכיוון שמנטליות של הדרת-כבוד זוהתה עם התפיסה הימניסטית והמזרחית-כוננית ביחס למיניות הנשית, ומכיוון שהמנטליות של הדרת-הכבוד שלהם היתה צפון אירופית (גרמנית) ביסודה ולא התמקדה במיניות הנשית, יכלו הישראלים האירופיים לייחס את הדרת-הכבוד לערבים הישראליים וליהודים יוצאי מדינות ערב, ולא לראות את היסודות העמוקים של הדרת-כבוד בתרבות הציונית האירופית.<sup>137</sup>

### **ביטויים של הדרת-כבוד וכבוד אדם סגולי בפסיקת בית-המשפט העליון לפני חוק-היסוד**

לאחר חקיקתו של חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, חזרו שופטי בית-המשפט העליון והכריזו כי כבוד האדם הסגולי היה מאז ומעולם נר לרגלי מערכת המשפט הישראלית, וכי חוק-היסוד לא חידש מאומה, אלא רק עיגן במסמך חוקתי את המצב ששרר גם קודם-לכן בהנהגתה של המערכת המשפטית עצמה. בדיקה עובדתית הובילה למסקנות שונות.

במסגרת המחקר שערכתי במימון מכון מינרובה של האוניברסיטה העברית בירושלים, בשנים 8–1997, נבדק כל קורפוס הפסיקה של בית-המשפט העליון לפני חקיקתו של חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו. חמישה סטודנטים למשפטים, כולם דוברי עברית מלידה, קראו בהנחייתי את כל פסקי-הדין של בית-המשפט העליון שפורסמו מיום היווסדו ועד התקופה שבה הם מרוכזים בתוכנות ממוחשבות. לגבי הפסיקה של שנות השמונים ואילך נערך חיפוש ממוחשב. הסטודנטים הונחו לחפש בכל פסקי-הדין כל מופע של השורש העברי כ.ב.ד, לתעדו, לתאר את הקשר השימוש בו ולהציע אם השימוש בו ניתן לסיווג כשייך לתפיסה של הדרת-כבוד, הילת-כבוד, כבוד סגולי, כבוד-מחיה או כל צירוף שהוא שלהם. עוד הונחו הסטודנטים לחפש בכל פסקי-הדין גילויים של סוגי הכבוד השונים גם במקומות שבהם המלה כבוד עצמה אינה

136 לדיון בהדרת-הכבוד בחברה הפלשתינית והערבית בכלל ראו מנאר חסן, לעיל הערה 21.

137 הפזמון "כל הכבוד" המוזכר לעיל, אף שאינו מתמקד במיניות הנשית, מדגים כיצד הדרת-הכבוד הישראלית מקושרת עם קזבלנקה ועם המנטליות של יהודים יוצאי מרוקו. בהיבט זה הוא מדגים גם את אי-האמת שבקישור זה, שכן הישראלים המבינים את השיר ומזהים בו את תרבותם הישראלית אינם בהכרח ערבים או יהודים יוצאי מדינות ערב.

מופיעה במפורש. במפגשים קבוצתיים סדירים הציגו הסטודנטים את ממצאיהם ואת הצעותיהם לגבי סיווגו של כל מקרה שמצאו, והקבוצה קיימה דיונים יסודיים בכל מקרה שעורר ספק או מחלוקת כלשהי.

לא זה המקום להציג את תוצאות המחקר רחב־ההיקף, והן יראו אור בנפרד במקום אחר.<sup>138</sup> להלן אסתפק בהצגה תמציתית של כמה נקודות חשובות במיוחד מן המפורט שם. המחקר העלה כי אף שהכירו את הצירוף "כבוד האדם", נמנעו שופטי בית־המשפט העליון ככלל, מלהשתמש בו. בשלושת העשורים הראשונים של קיום המדינה הביטוי מופיע פעמים בודדות בלבד בפסיקת בית־המשפט העליון.<sup>139</sup> במספר זעום של פסק־דין אחרים מצאנו הטיות של השורש כ.ב.ד שהביעו התייחסויות מובהקות לכבוד האדם הסגולי, אף שהצירוף "כבוד האדם" עצמו לא הופיע בהן. בעשרות פסק־דין אחרים לא מצאנו כל התייחסות לכבודו הסגולי של האדם בכל צורה שהיא, אף שנידונו בהם הפרות ברורות וחמורות של זכויות־אדם בסיסיות (כגון גירוש). בכמה תיקים שחשבנו שהיה בהם מקום לדון בכבודו הסגולי של האדם מצאנו כי בית־המשפט דן רק בהדרת־כבוד יהודית לאומית. באף אחד מן התיקים שבהם נידונה פגיעה באזרחים ישראלים פלשתיניים על־ידי המדינה או כוחות הביטחון שלה לא התייחסו השופטים לכבוד האדם הסגולי באמצעות נגזרות המלה כבוד וגם לא בכל דרך אחרת.

במשך אותה תקופה השתמש בית־המשפט העליון בנגזרות השורש כ.ב.ד עשרות רבות של פעמים בהקשרים שזיהינו כמתייחסים להדרת־כבוד. ברבים מן המקרים הללו התייחס בית־המשפט להדרת־כבודם של המדינה, רשויותיה, מערכת המשפט, המקצוע המשפטי והמשטרה. השופטים שבו והדגישו את החשיבות בעקירה משורש של המורשת הגלותית השלילית של חוסר הדרת־כבוד כלפי מוסד המדינה ורשויות השלטון שלה. הם קבעו כי יש לחנך במדינת־ישראל דור יהודי חדש, שיכבד את מדינתו ובכך גם את עצמו. הם גילו מידה דומה של מחויבות גם לחינוך הציבור הישראלי הפלשתיני לכבד את מדינת־ישראל ואת רשויותיה.

המחקר העלה כי קו פרשת המים המובהק הן לגבי התייחסותו המהותית של בית־המשפט העליון לכבוד האדם הסגולי והן לגבי השימוש בצירוף "כבוד האדם" היה עם הצטרפותו של השופט (כתוארו אז) אהרן ברק (ניצול שואה) לשורתיו. בשנת 1980 קבע ברק, בפסק־דין המהווה נקודת תפנית היסטורית בהקשר של הנושא הנידון ברשימה זו, כי כפיית חוקן על אסיר פוגעת בכבוד האדם הסגולי שלו, ולכן היא אסורה על המדינה.<sup>140</sup> פסק־דינו

138 אורית קמיר שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (חברה, מגדר ומשפט) הוצאת כרמל, ירושלים (טרם פורסם).

139 שלוש פעמים בהקשר של זכויות פרוצדורליות של חשודים ואסירים (יהודיים) ופעמיים בהקשר של אונס על־ידי בן־זוג (כאשר הנאשם היה ערבי ישראלי).

140 בג"צ 355/79 קטלן ואח'ע' שירות בתי הסוהר פ"ד (3) 294.

התקדימי של ברק אינו מותיר מקום לספק כי הצירוף המילולי "כבוד האדם" משמעו בעיניו כבודו הסגולי של האדם human dignity; כי זהו סוג הכבוד שבית-המשפט העליון גוזר ממנו את זכות היסוד המגבילה ומתחמת את סמכויות המדינה; כי סוג כבוד זה הוא ערך-יסוד בשיטת המשפט הישראלית ובסיס לגזירת זכויות-אדם. עם זאת יש לציין כי המקרה המסוים שבו קבע ברק והגדיר את ערך-היסוד כבוד האדם וחירותו הוא מקרה שאינו בעייתי על-פי אף אחת מתפיסות הכבוד השונות ואינו מזמין מחלוקת בין חסידיהן. עוד יש לציין כי ברק עצמו נמנע מלהתייחס לכבוד הסגולי או מלהשתמש בצירוף "כבוד האדם" במקרים רבים, שכן התייחסות כזו היתה עלולה לעורר מחלוקת בין הדוגלים בכבוד הסגולי לבין הדוגלים בהדרת-הכבוד הלאומית היהודית או בתפיסה של הילת-הכבוד היהודית.

השופט חיים כהן (יהודי בעל השכלה תורנית שמשפחתו נספתה בשואה), אשר הצטרף לעמדתו של ברק, הוסיף וקבע, ברוח ההכרזה האוניורסלית של האו"ם על זכויות-האדם, כי חברה נאורה מוגדרת על-פי מחויבותה לכבוד האדם, שהוא הבסיס לכל זכויות-האדם ולחירותו. בדבריו של השופט כהן על כבוד האדם ניתן לשמוע בבירור את תפיסת ה-dignity, הכבוד הסגולי, של ההכרזה האוניורסלית על זכויות-האדם. עם זאת, הרטוריקה של כהן רוויה התייחסות לא רק למקורו היהודי של כבוד האדם, אלא גם לכך שהוא נגזר מבריאת האדם בצלם אלוהים. כהן, שנודע בהשכלתו התורנית, אך גם באורח חייו החילוני ובמחויבותו לערך האוניורסלי של כבוד האדם הסגולי, אינו מבאר בפסק דינו כיצד יש להבין את הרטוריקה שלו בדברו על צלם אלוהים. סביר מאוד להניח כי ביטוי זה מופיע בפסק דינו במובן מטפורי מופשט, מתוך זיקה עמוקה למורשת היהודית התרבותית, ולא דווקא האמונית. סביר להניח שכהן לא התכוון להגדיר את כבוד האדם שממנו נגזרה זכותו של קטלן על גופו כהילת-כבוד כפי שזו מוגדרת ברשימה זו ועל כל המשתמע מכך. אולם השימוש הרטורי במושגים ודימויים הכרוכים באורח עמוק ומושג בתפיסה היהודית האמונית של הילת-כבודו של האדם טשטש את ההבחנה בין כבוד האדם הסגולי לבין הילת-כבודו של האדם, וכונן את כבוד האדם כמכיל דו-ערכיות זו. שניות בעייתית זו מלווה עד היום את כבוד האדם בפסיקת בית-המשפט העליון.

מעניין שכשם שהרצל, יהודי בן התרבות הגרמנית, שאב את תפיסת הדרת-הכבוד שלו מן התרבות הגרמנית הלאומית בת-זמנו, כך אהרן ברק, יהודי מזרח-אירופי ניצול שואה, שאב את תפיסת כבוד האדם הסגולי שלו בראש ובראשונה מן התרבות המשפטית הגרמנית החדשה שאחרי מלחמת-העולם השנייה. מעניין כי דומה שאימוצו של הרצל את הדרת-הכבוד הגרמנית נקלט על-ידי הקהילה הציונית המדינית ביתר קלות ומהירות משנקלט אימוצו של ברק את כבוד האדם הסגולי של החוקה הגרמנית. כפי שעולה מן הדברים שהצגתי לעיל, ייתכן שהפגיעה הקטסטרופלית שפגעו הנאצים בהדרת-הכבוד היהודית הלאומית היא גורם חשוב בהבנת הקושי של הציבור הישראלי לאמץ באופן עמוק את מנטליות הכבוד הסגולי.

### הליכי החקיקה של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו

פרשת חקיקתו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו פתלתלה ודרמטית. משרד המשפטים, בהנהגתו של השר דן מרידור, ניסח הצעה לחוק־יסוד שכותרתו היתה "זכויות־האדם והאזרח". חוק זה היה במהותו מגילת זכויות־אדם.<sup>141</sup> הממשלה מיאנה להביא את ההצעה לפני הכנסת כהצעת־חוק ממשלתית, אך בנובמבר 1989 הניח אותה חבר־הכנסת רובינשטיין על שולחן הכנסת כהצעת־חוק פרטית ששמה "חוק־יסוד: זכויות היסוד של האדם".<sup>142</sup> הצעת חוק־יסוד: זכויות היסוד של האדם עברה בקריאה הטרומית, אך נקברה על שולחנה של ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת ומעולם לא הועלתה לקריאה ראשונה. משראה רובינשטיין שחוק־היסוד לא יוכל להיחקק במתכונתו זו מטעמים קואליציוניים, הוא אימץ אסטרטגיה גלויה ומוצהרת המושתתת על פירוקה של מגילת זכויות־האדם לגורמים, ובמסגרתה הניח על שולחן הכנסת ארבע הצעות נפרדות לחוק־יסוד: אחת המתייחסת לכבוד האדם וחירותו, אחת המסדירה את חופש העיסוק, אחת המעגנת את חופש ההפגנה ואחת הקובעת את חופש הביטוי.<sup>143</sup> לכאורה אם־כן, ברובד מסוים חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו נועד לעגן רק את הזכויות המסוימות לכבוד ולחירות. אולם מעבר להצהרה על ביתורה של מגילת זכויות־האדם ל"פרקים פרקים", "פסוקים פסוקים" ו"פרודות פרודות",<sup>144</sup> אין ספק שמציעיו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו ותומכיו ראו בו גילום (אף אם פגום וחסר) של מגילת הזכויות כולה.

בדברי ההסבר להצעת חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו (בנוסח שהובא לקריאה הטרומית) הבהיר רובינשטיין כי חוק־יסוד זה מושתת על הצעת־החוק הקודמת, היא הצעת חוק־יסוד: זכויות־האדם והאזרח.<sup>145</sup> דברים מפורשים אלה והדמיון הברור בין שני החוקים קושרים בין חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו לבין ההצעה הקודמת, שנקראה, כאמור, "זכויות היסוד של האדם" והיתה מגילת זכויות־אדם. כמו־כן, בניגוד מובהק לכותרת החוק, המזכירה אך ורק כבוד וחירות, סעיפיו מבטיחים הגנה על החיים, הגוף והרכוש, חירות מפני כליאה או הסגרה, פרטיות, ותנועה מן המדינה ואליה. דומה שלא ניתן אלא להבין כי הכבוד והחירות שבכותרת

141 לתיאור מפורט של גלגוליה הקודמים של הצעה זו בכנסות קודמות ראו אמנון רובינשטיין המשפט

הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל (מהדורה חמישית ירושלים, שוקן, 1996, שם, כרך א) 913.

142 יהודית קרפ "חוק־יסוד כבוד האדם וחירותו – ביוגרפיה של מאבקי כח" משפט וממשל א (תשנ"ג)

323, הערה 27; רובינשטיין, לעיל הערה 141, עמ' 913.

143 קרפ, הערה 61; רובינשטיין, שם, בעמ' 914; וכן בדברי חבר־הכנסת רובינשטיין בדיון בחוק־יסוד: כבוד

האדם וחירותו בקריאה ראשונה, ד"כ התשנ"ב 1235 ואילך.

144 קרפ, שם, בעמ' 339.

145 קרפ, שם, הערה 27.

מכילים את מכלול זכויות האדם המנויות בסעיפים של חוק היסוד ואינם מגבילים את תחולת לשני ערכים מסוימים בלבד.<sup>146</sup>

זאת ועוד: בראש חוק היסוד: כבוד האדם וחירותו נקבע "סעיף מטרה" יוצא דופן ומיוחד במינו (דאז) בחקיקה הישראלית, המכריז חגיגת: "חוק היסוד זה מטרתו להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק היסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית." דומה כי סעיף המטרה מבהיר כי חוק היסוד המדבר על "כבוד האדם וחירותו" נועד בעצם להעניק מעמד חוקתי חקוק למכלול של ערכי המדינה בהקשר של זכויות האדם.

גם זעמם של חברי הכנסת תומכי החוק, ואכזבתם מהיעדרם של ערכים נוספים, ובראשם שוויון, מן הטקסט המפורש, מלמדים שהם התייחסו אל החוק כאל מגילת זכויות אדם, ולא כאל פרק ראשון המצטמצם בנתח, בערכים מוגדרים בלבד. חברי הכנסת אלה כינו את החוק המוצע "חוק של יאוש, לצורך הצלה", "חוק של זכויות אדם לעניים", "זכויות אדם לרמאים", "כולו מעוקר ומסורס, מוגבל ועלוב", "מעט מאוד", "מצער", "עוגן הצלה", "כאילו חוק ליברלי", ועוד כהנה וכהנה.<sup>147</sup> לאכזבה זו היה שותף גם יוזם החוק עצמו, שהודה בצער: "אני הייתי

146 כדי ליישב את "הכבוד והחירות" שבכותרת עם הכבוד והחירות שבסעיפי החוק, הוצע לשוות ל"כבוד וחירות" שבכותרת החוק משמעות רחבה, ואילו ל"כבוד וחירות" שבהוראות החוק הספציפיות משמעות צרה יותר. ראו חיים כהן "ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית – עיונים בחוק היסוד: כבוד האדם וחירותו" הפרקליט – ספר היובל (תשנ"ד) 9, 32; הלל סומך "הזכויות הבלתי-מנויות – על היקפה של המהפכה החוקתית" משפטים כח (תשנ"ז) 257, 290. בעשור האחרון נכתבה בישראל ספרות משפטית ענפה על חוק היסוד: כבוד האדם וחירותו ועל היבטים שונים של "המהפכה החוקתית" שחולל (או לא חולל). כך, למשל, חוברת כח של כתב-העת משפטים (1997) הוקדשה כולה למאמרים בנושא זה. (הכרך מכיל את מאמריהם של אוטה לימבר, רות גביון, יואב דותן, מנחם הופנונג, זאב סגל, הלל סומר, קלוד קליין, דוד קרצ'מר וליאון שלף.) אף שהשיח המשפטי הישראלי מעניין וחשוב, כמובן, רוב ההתייחסויות אל חוק היסוד אינן נוגעות בדיוק בנקודות ובהיבטים שבהם אני מתמקדת ברשימה זו. משום כך, ולנוכח קוצר היריעה, איני מתייחסת בפירוט לכל אחד מן המאמרים הנזכרים. לספרו המקיף והמעמיק של דוד קרצ'מר: *The Occupation of Justice: The Supreme Court of Israel and the Occupied Territories* (State University of New York Press, 2002), שאינו עוסק אומנם ישירות בנקודות שאני מתמקדת בהן, אך לא ניתן להתעלם ממנו בכל הקשור לפסיקת כבוד האדם של בית-המשפט העליון לגבי הכיבוש, אני מתייחסת במקום אחר, ראו לעיל בהערה 138.

147 ד"כ התשנ"ב, בדבריהם של חברי הכנסת שולמית אלוני (בעמ' 1240 ו-1241), צ'ארלי ביטון (בעמ' 1240 ו-1528), מרדכי וירשובסקי (בעמ' 1241 ו-1242). ל"ביטויי חיבה" נוספים ראו אצל קרפ, לעיל הערה 142, בעמ' 328–329.



רוצה חוק אחר לגמרי. אבל... מוטב להתפשר מאשר להרים ידיים.<sup>148</sup> אילו ראו בו חברי-הכנסת, יוזמיו ותומכיו של חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, חוק-יסוד ספציפי, דוגמת חוק-יסוד: חופש העיסוק, לא היו מטיחים בו עלבונות ומביעים את אכזבתם הקשה ממנו.

במאמרים חלוציים על החוק החדש, שפורסמו סמוך לחקיקתו, קראו אהרן ברק ויהודית קרפ את חוק-היסוד, באורח סביר לחלוטין, כמגילת זכויות-אדם ליברלית, קרובה ברוחה למגילות כאלה בשיטות משפט אחרות.<sup>149</sup> מכיוון שכך, קראו שניהם את הזכות לשוויון אל תוך המסמך החוקתי, והתייחסו אל "כבוד האדם" כאל ערך מקביל ל-*human dignity* שזכויות האדם נגזרות ממנו במקומות אחרים (כגון ההכרזה הבינלאומית של האו"ם וחוקות גרמניה ודרום-אפריקה). קריאתם ביססה את חוק-היסוד החדש כמגילת זכויות-אדם בנוסח מדינות המערב.

ההיסטוריה החקיקתית של חוק-היסוד לא הסתיימה בהליכי החקיקה של שנת 1992, שכן כעבור שנתיים, בשל אילוצים קואליציוניים מורכבים, תוקן החוק במסגרת חקיקתו המחודשת של חוק-יסוד: חופש העיסוק.<sup>150</sup> תיקון זה הוסיף לחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו סעיף "עקרונות-יסוד" חדש, וזו לשונו: "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן חורין, והן יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל."

סעיף עקרונות-היסוד הועתק מתוך נוסח חוק-יסוד: זכויות-האדם והאזרח, הרי הוא מגילת זכויות האדם שגובשה במשרד המשפטים בהנהגתו של דן מרידור ואשר לא עלתה מעולם לקריאה ראשונה.<sup>151</sup> כפי שהציגו דן מרידור בכנסת, סעיף זה –

148 ד"כ התשנ"ב בעמ' 1235.

149 ראו קרפ, אהרן ברק "המהפכה החוקתית: זכויות יסוד מוגנות" משפט וממשל א (תשנ"ב) 9; אהרן ברק "זכויות-אדם מוגנות: ההיקף וההגבלות", משפט וממשל א (תשנ"ג) 253; אהרן ברק "על התיקונים בחוק יסוד: חופש העיסוק" משפט וממשל ב (תשנ"ה) 545. רות גבזון חולקת על הצגתם זו של ברק וקרפ את חוק-היסוד. לטענתה אין כל אינדיקציה לכך שחוק-היסוד החדש אכן נועד, יכול או מצליח לחולל מהפכה כלשהי. עוד היא מציעה שכתבתו של ברק אינה תיאורית, אלא מגמתית ומנחה, ומטרתה לא להתייחס למהפכה חוקתית, אלא לחוללה. ראו רות גבזון "המהפכה החוקתית – תיאור המציאות או נבואה המגשימה את עצמה?" משפטים כח (1997) 21.

150 ס"ח התשנ"ד, 90.

151 בדיון בקריאה שנייה בתיקון לחוק-יסוד: חופש העיסוק קיבל על עצמו דן מרידור את האחריות לנוסח הסעיף. ד"כ התשנ"ד בעמ' 5414.

קובע את התשתית הקונסטיטוציונית לזכויות האזרח בישראל... כתוב כאן שהזכויות של האדם בישראל כולן תכובדנה ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת המדינה – המדינה היהודית, מדינת ישראל, המדינה שיהיה בה משטר דמוקרטי ומשטר של שיויון בין כל אזרחיה ותושביה.<sup>152</sup>

תיקון חוק־יסוד: חופש העיסוק נועד, במידה רבה, לפייס את המפלגות הדתיות ולקרן לממשלת המערך. בתמורה הוצע לחברי־הכנסת של מרצ הסעיף שניסח שר משפטים של הליכוד, סעיף המקשר את חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו עם ההכרזה על הקמת המדינה ועם התייחסותה המפורשת לערך השוויון. סעיף זה מילא את המשאלה המפורשת שהביע חבר־הכנסת וירשובסקי בהליכי החקיקה בשנת 1992 כי הדמוקרטיה והשוויון יוזכרו בחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו, ולא באזכור הופעתם בהכרזת המדינה.<sup>153</sup> אזכורים אלה נועדו להבהיר ולהדגיש את הצביון האוניוורסאלי, הליברלי, של הערכים שזכויות־האדם בישראל נגזרות מהם, ויש בהם כדי לחזק את הקישור בין "כבוד האדם" שבכותרת החוק לבין human dignity של ההכרזה הבינלאומית על זכויות־האדם. למעט התייחסותו של חבר־הכנסת מרידור, תיקון זה התקבל (ברוב של שבעים ושישה וללא מתנגדים) ללא דיון. משהתקבל, קבע מרידור כי "זה הסעיף החשוב ביותר בכל החוק".<sup>154</sup>

עד כאן לגבי מעמדו המורכב של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו כמגילת זכויות־אדם. ומה באשר למשמעותו של המונח "כבוד האדם" בהליך החקיקה? דבריו במליאה של חבר־הכנסת רובינשטיין, יוזם החוק ומציעו, אינם מותירים מקום לספק כי לגביו, למרות שימוש בטרוריקה של "בריאית האדם בצלם", "כבוד האדם" הוא human dignity כמשמעותו בהכרזה הבינלאומית של האומות המאוחדות. רובינשטיין ראה לנגד עיניו – והגדיר בעבור הכנסת – ערך ליברלי, שוויוני, המניח דמות אדם אוניוורסלית, חופשית ורציונלית ברוח ערכי ההשכלה המודרנית המערבית. זה ערך המקדש את אוטונומיית הרצון והבחירה של כל אדם ומועיד למדינה את התפקיד להבטיח שימוש מרבי בכושריו ויכולותיו של כל פרט. חברי־כנסת נוספים שהצביעו בעד חוק־היסוד והתבטאו בדיוני המליאה היו שותפים לתפיסה זו של הכבוד. כאמור, גם סעיף עקרונות־היסוד, אשר נחקק בשנת 1994, יכול להתפרש כמחזק את הקשר בין כבוד האדם שבחוק־היסוד לבין human dignity האוניוורסלי.

152 שם, שם.

153 ד"כ התשנ"ב בעמ' 3785.

154 ד"כ התשנ"ד בעמ' 5439. קביעת סעיף עקרונות זהה גם בחוק־יסוד: חופש העיסוק, וקביעתו של סעיף עקרונות היסוד בחוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו לצד סעיף המטרה, ולא במקומו, עשויים להתפרש כשחותרים תחת המגמה המתוארת ומושכים דווקא בכיוון של צמצום תחולתו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו ומיעוט מעמדו כמגילת זכויות־אדם.

מעניין וחשוב לא פחות להקשיב לקולותיהם של חברי־הכנסת שהתנגדו לחוק והצביעו נגדו. כך, חברת־הכנסת גאולה כהן הסבירה כי תתנגד לחוק המוצע מכיוון שהוא מבחין יתר על המידה בין כבוד הפרט וכבוד המדינה המטיל על האזרחים חובות כלפי מדינתם. החוק המוצע מעניק, לדבריה, משקל־יתר לכבוד הפרט באופן הפוגע במדינה ובכבודה. מדבריה של כהן עולה כי לשיטתה, כבוד האדם בישראל צריך לעלות בקנה אחד עם כבוד המדינה היהודית. במילים אחרות, לשיטתה של כהן, כבוד האדם של חוק־היסוד ספוג יותר מדי בכבוד האדם הסגולי ופחות מדי בהדרת־הכבוד היהודית הלאומית.<sup>155</sup>

לעומתה, לדידו של חברי־הכנסת אליקים העצני, כבוד האדם הקבוע בחוק־היסוד מכיל יסודות מובהקים של הדרת־כבוד יהודית לאומית. בדבריו במליאה גילה:

מוצא חן בעיני, למשל, בחוק הזה סעיף 4(ב) שהוא מגן על יהודים. [...] כתוב כאן: 'לכל אזרח ישראלי ולכל תושב ישראלי החופש לבחור את מקום המגורים בישראל.'<sup>156</sup> היועץ המשפטי לממשלה ניסה לא מזמן למנוע מיהודים את החופש לבחור את מקום המגורים בעיר דוד. לו היה חוק כזה לרשותנו יכולנו להסתמך עליו.<sup>157</sup>

אף שלא השתתף בחקיקת החוק, דומה כי על־פי תפיסתו והבנתו של העצני, כבוד האדם של חוק־היסוד מכיל יסודות ברורים של הדרת־כבוד יהודית לאומית.

חברי־הכנסת יצחק לוי (המפד"ל) הסביר כי ערכי החוק הם, מבחינתו, "ערכים של תורה", וככאלה המליץ לחוקקם.<sup>158</sup> מדבריו משתמע כי הוא ראה לנגד עיניו את כבוד האדם של חוק־היסוד כמכיל יסודות ברורים של הילת־כבוד. חבר הכנסת אברהם רביץ (דגל התורה), שהצביע נגד חוק־היסוד בשנת 1992 ובעד תיקונו בשנת 1994, הציע להחליף בסעיפי עקרונות־היסוד של שני חוקי־היסוד את הביטוי "בן חורין" בביטוי "מחויב ובן חורין":

מכיוון שאנחנו כבני־אדם, לפני שאנחנו בני חורין, אנחנו מחויבים לתפקידינו עלי אדמות... אנחנו מסבירים את המחויבות שלנו כלפי שמיא כמחויבות של עם שקיבל תורה...<sup>159</sup>

ניתן לשמוע בדבריו של רביץ כי בעיניו, כבוד האדם של חוק־היסוד אינו כולו human dignity,

155 ד"כ התשנ"ב בעמ' 1529.

156 סעיף זה הושמט לבסוף מן הנוסח שנחקק בקריאות השנייה והשלישית.

157 ד"כ התשנ"ב בעמ' 1528.

158 ד"כ התשנ"ב, בעמ' 1238, ושוב בעמ' 3784.

159 ד"כ התשנ"ד בעמ' 5376.

אלא הוא מכיל יסודות של הילת־כבוד. עוד עולה מדבריו כי בהקשר זה מעמדו של היהודי שונה בעיניו ומיוחד ממעמדו של כל אדם אחר הן לעניין חובות והן לעניין זכויות. באשר למקומו של כבוד־המחיה בהליך החקיקה, דומה שחברת־הכנסת שולמית אלוני היתה היחידה שהתייחסה, במסגרת הדיון בכבוד האדם, אל "ההכרה שאפשר לשאוף לאותה מטרה, של טובת הציבור, גם כאשר יש דעות אחרות, ושיש לכבד אדם על דעתו..."<sup>160</sup> רוב המשתתפים בהליך החקיקה הדגימו בהתנהגותם את תפיסת כבוד האדם שלהם ואת הכבוד ההדדי, הכבוד לזולת והדרך־ארץ המאפיינים את המציאות הישראלית, ויעידו דבריו הטיפוסיים של חברת־הכנסת סלאח טריף, שישבראש בחלק מן הדיון:

חברי הכנסת, אני מבקש מכולם לשבת. מה הדבר הזה? סגן השר מסאלחה. חה"כ יורם לס, אתה עומד בדיוק ליד הכסא שלך, אני לא מבין. חה"כ בוחבוט. אולי תפסיקו את התהלכות? חה"כ יהלום, אתה עם הגב אלינו. חה"כ חנן פורת, אני מבקש ממך, תואיל בטובך, זה קצת מפריע. כן, אדוני.<sup>161</sup>

הדברים מדברים בעד עצמם, וכל המוסיף גורע.



חקיקתו של חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו חיזקה מאוד את המגמה שקידם השופט (כתוארו אז) אהרן ברק במחויבות רבה כבר עשר שנים קודם־לכן. כבוד האדם נעשה ערך־היסוד המוצהר של שיטת המשפט הישראלית, והוא מופיע בהתדינויות רבות מספור וכמעט בכל הקשר משפטי. אך עמימותו של הערך ושניותו לא נפתרו ולא הוכרעו. ראשית, לצד השימוש בכבוד האדם לציון כבוד סגולי, בית־המשפט העליון יוצק לצירוף זה תכנים של הדרת־כבוד אישית ולאומית.<sup>162</sup> שנית, כפי שאני מציעה במקום אחר:

המאבק העקרוני, הרעיוני, המעניין, העירני והמתקשר ביותר בבית־המשפט העליון התנהל בשנים הראשונות לאחר חקיקת חוק־היסוד בין אהרון ברק, שהיה לנשיא בית המשפט העליון, ובין מנחם אלון, שהיה לסגנו, סביב השאלה האם ימולא כבוד האדם בתכנים של הילת־כבוד או בתכנים של כבוד סגולי. אף שלא נקטו בצירופים הלשוניים הללו, אין ספק כי זה היה לב המתח והעימות בין השניים, אשר בא לידי

160 ד"כ התשנ"ב בעמ' 1241.

161 ד"כ התשנ"ב בעמ' 5379.

162 ראו קמיר, לעיל הערה 138.

ביטוי סוער, גלוי ומפורסם בעיקר בדיונים סביב זכויות עצורים, הזכות למות, והזכות לעיצוב מצבות בפרשות קסטנבאום, גואטה, הגר, יעל שפר, וויכסלבאום.<sup>163</sup>

ברוב המקרים גברה גישתו של נשיא בית-המשפט העליון, ובמיוחד למן פרישת סגנו, השופט אלון. עם זאת, כל עוד לא לובנו המשמעויות השונות של כבוד האדם והטעמים לבחירה במשמעות אחת על פני האחרת, הכרעות רבות הן בבחינת יריות באפלה.

## אחרית-דבר

החברה הישראלית מכילה גילויים של ארבע תפיסות כבוד שונות שניתן לקטלגן ולכנותן הדרת-כבוד, הילת-כבוד, כבוד סגולי וכבוד-מחיה. בולטים במיוחד בחברה הישראלית ביטויים של הדרת-כבוד, הן במישור הבינאישי והן ברמה הקולקטיבית, הלאומית היהודית. בקרב מגזרים מסוימים של האוכלוסייה היהודית, השקפת-העולם הכרוכה בהילת-כבוד היא הדומיננטית, ובמגזרים יהודיים אחרים התפתחה בעשורים האחרונים תפיסה הכורכת יחדיו מחויבות עמוקה להדרת-הכבוד היהודית הלאומית עם תפיסה אמונית שבליבה הילת-כבוד מטפיזית.

חוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו נהגה, נוסח ונחקק בראש ובראשונה במטרה לרומם את מעמדו של כבוד האדם הסגולי בחברה ובמשפט בישראל, ואולי גם את כבוד-המחיה. במונח זה נכון לקרוא את הצירוף המילולי "כבוד האדם" שבחוק-היסוד כמתייחס לכבוד האדם הסגולי, כלומר ל-*human dignity* כמשמעו בהכרזה הבינלאומית של האומות המאוחדות, ואולי גם לכבוד-המחיה הנגזר ממנו. אולם טיפוס כבוד זה, על המשתמע ממנו, לא הובחן מטיפוסי הכבוד האחרים, שכולם כרוכים יחדיו בשפה העברית, ולכן גם בתפיסת-העולם הישראלית ובביטוי הלשוני "כבוד האדם". צירוף לשוני זה מזוהה אומנם, היסטורית, יותר מכל עם כבודו הסגולי של האדם, אולם לא במידה שיש בה כדי למנוע את הטשטוש הרווח בין מושגי הכבוד השונים. מכיוון שכך, מגזרים שונים בחברה הישראלית רואים בחוק הגנה על משמעויות שונות של כבוד, ומצפים על-כן ממערכת המשפט להכרעות שונות בסוגיות שלגביהן תפיסות הכבוד השונות אינן חופפות, אלא מובילות לכיוונים שונים ומניבות תוצאות קונקרטיות שונות.

כמו החברה הישראלית בכללותה, גם מערכת המשפט, ובראשה בית-המשפט העליון, לא ביררה וליבנה די הצורך את משמעויות הכבוד השונות של חוקי-יסוד: כבוד האדם וחירותו, וגם בתוכה נשמעו קולות שונים. עם זאת, ככלל, כבוד האדם של חוק-היסוד מזוהה, לפחות ברמת המוצהר, בראש ובראשונה עם כבודו הסגולי של האדם בהתאם לפרשנותו של נשיא

163 ע"א 294/91 חברה קדישא נ' קסטנבאום, פ"ד מו(2) 464; בש"פ 2145/92 מ"י נ' גואטה, פ"ד מו(5) 704; ע"א 1482/92 הגר נ' הגר, פ"ד מז(2) 793; ע"א 506/88 יעל שפר נ' מ"י, פ"ד מח(1) 87; בג"צ 5688/92 ויכסלבאום נ' שר הביטחון פ"ד מז(2) 812; קמיר, לעיל הערה 138.

בית־המשפט העליון. בפועל, יש שבתי המשפט מחילים, בלא מודע ובלא משים, תפיסות כבוד שונות מזו שקודמה ואומצה רשמית על־ידי נשיא בית־המשפט העליון (והדבר נכון אף לגבי הנשיא עצמו).

למרות סטיות בלתי־שיטתיות אלה מן המחויבות המוצהרת לכבוד האדם הסגולי, מגזרים בציבור הישראלי מתרעמים חדשות לבקרים על הזיהוי הרשמי שבית־המשפט העליון מזהה את כבוד האדם עם הכבוד הסגולי. מגזרים אלה מזהים את עמדת בית־המשפט העליון כשונה מתפיסת הכבוד שלהם, כמו גם מן התפיסה שהם מאמינים שהנחתה את חקיקת חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו. נוסף על כך, השימוש הנרחב מדי שבית־המשפט העליון עושה בכבוד האדם, וזאת בלא להבהיר בדיוק מהי משמעותו, יוצר תחושה של החלה שרירותית של ערכים מגזריים ("אליטיסטיים") בחסות הערך העמום. כעס ותסכול ציבוריים אלה מתבטאים זה שנים מספר, בין השאר, במתקפות חריפות על מערכת המשפט, על בית־הדין הגבוה לצדק ועל נשיא בית־המשפט העליון. תרעומת זו, יחד עם מגוון תסכולים נוספים, אף הובילה פרטים וקבוצות לקרוא לצמצום סמכויותיו של בית־המשפט העליון ולכינון ערכאה עליונה הימנו. דומה כי לו מטעם זה בלבד, הבהרתו של ערך־היסוד היא צו־השעה, ובוודאי אם בית־המשפט העליון חפץ חיים.

לאור כל האמור ברשימה זו, דומני כי חוק־יסוד: כבוד האדם וחירותו אכן מזהה במידה רבה בין "כבוד האדם" ובין כבוד האדם הסגולי (dignity) כפי שהוא הוגדר כאן. זה מושג כבוד מינימאלי ביותר, שרק זכויות־אדם בסיסיות נגזרות ממנו. היקפו המדויק של כבוד האדם הסגולי ומספרן של זכויות־האדם הבסיסיות הנגזרות ממנו הם כמובן סוגיות לדיון ציבורי ולהכרעות קונקרטיות בתיקים הבאים לפני מערכת המשפט.

לא הליך החקיקה ולא לשון החוק מבהירים באיזו מידה כבוד האדם שבחוק־היסוד מכיל גם את כבוד־המחיה של פרטים וקבוצות בישראל. כשלעצמי, אני סבורה שכבוד האדם של חוק־היסוד יכול בהחלט ואף צריך להכיל מידה כזו או אחרת של כבוד־מחיה כנדבך המגבה את כבוד האדם הסגולי, מרחיבו ומעניק לו עומק ונפח. כבוד־המחיה הוא הטריטוריה הרעיונית שבה מתבקש שבית־המשפט יערוך את האיזונים בין זכויותיהן החברתיות של קבוצות שונות, לרבות בין זכויותיהן של קבוצות המחויבות כל אחת לתפיסת כבוד שונה.

בפועל, דומני כי יש שבית־המשפט העליון מפרש את כבוד האדם של חוק־היסוד כמכיל הגנה על כבוד־המחיה, וזאת בעיקר כשהוא מטפל בזכויות קבוצתיות של ציבורים שונים. ליבון שיטתי, מסודר ומעמיק יותר של טיפוס כבוד זה, על כל הנגזר ממנו ועל יחסי־הגומלין בינו לבין כבוד האדם הסגולי, חיוני והכרחי לשם התמודדות ראויה עם זכויות חברתיות וכלכליות, כמו גם עם רב־תרבותיותה של החברה הישראלית בת־זמננו. יתר על־כן, ליבון יסודי כזה עשוי להיות לראש־פינה להתקדמות של ממש בדיאלוג בין תפיסות הכבוד השונות והציבורים המחויבים להן.



הדיון הציבורי בתפיסות הכבוד השונות של החברה הישראלית לא יפתור בכוחות עצמו את כל המצוקות הבווערות, אולם אני מאמינה שיש בכוחו לסייע בהבהרת מוקדים של מתח, אי־הבנה ואי־הסכמה המובילים להתפרצויות לא־בונות של טינה ואיבה.

דרך אפשרית אחת לנסח מחדש מחלוקות מוכרות היטב היא לטפל בקשר שבין כבוד האדם הסגולי הקבוע בחוק־היסוד לבין אופיה של מדינת־ישראל כמדינה "יהודית ודמוקרטית", הקבוע בסעיף המטרה של חוק־היסוד. האם ראוי לפרש, ברוח תפיסתו של בן־גוריון, שכבוד האדם הסגולי הוא ערך יהודי במהותו, מכיוון שנהגה ופותח על־ידי נביאי ישראל, ועם ישראל היה זה שהביע לו מחויבות מרבית כבר בשחר ההיסטוריה? לפי גישה זו, עצם אימוצו של כבוד האדם הסגולי כערך־יסוד משקף את דמותה היהודית של מדינת־ישראל. או שמא יש לפרש את "כבוד האדם" שבחוק־היסוד כמכיל גם משהו מהילת־הכבוד ו/או מהדרת־הכבוד היהודית הלאומית? ומה באשר למקרים שבהם כבוד האדם הסגולי מוביל לכיוון אחר מאשר הילת־הכבוד ו/או הדרת־הכבוד האישית או הלאומית? האם פתרון ראוי הוא שכבודו הסגולי של האדם במדינה יהודית ודמוקרטית יכובד ככל שניתן יחד עם הילת־הכבוד והדרת־הכבוד היהודית, אולם יגבר במקרה של התנגשות ביניהם?

כמה כבוד־מחיה צריך להיכלל בתחולתו של כבוד האדם של חוק־היסוד? אילו סוגים של זכויות פרטיות וקולקטיביות יש להכליל בתחולה זו? כיצד יש לשקלל ולאזן בין זכויות לכבוד־מחיה המתנגשות זו בזו?  
איני מציעה פתרונות לשאלות אלה. אני מציעה להעלות אותן על סדר־היום הציבורי, לתת עליהן את הדעת ולדון בהן.

