



מאיר בוזגלו



שפה לנאמנים

מחשבות על המסורת

שפה לנאמנים
מחשבות על המסורת

שפה לנאמנים

מחשבות על המסורת

מאיר בוזגלו



קרן מנדל
Mandel Foudation



A LANGUAGE FOR THE FAITHFUL

Reflection on Tradition

Meir Buzaglo

סדרת "מראי מקום" של קרן מנדל

עורך הסדרה: אבי כצמן

© כל הזכויות שמורות לקרן מנדל

תשס"ט 2008

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה
או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי,
אלקטרוני, אופטי או מיכאני (לרבות צילום,
הקלטה, אינטרנט ודואר אלקטרוני),
ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

מספר קטלוגי: 888382

מסת"ב: 978-965-07-1680-6 ISBN:

מפתח: יוחאי עופרן

עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל

סידור והדפסה: מפעלי דפוס כתר, ירושלים

Printed in Israel

לדודי מחלב

על אודות קרן מנדל

קרן מנדל נוסדה בידי ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל מקליוולנד שבמדינת אוהיו בארצות הברית.

תחומי הפעילות העיקריים של הקרן הם מנהיגות; ניהול ארגונים ללא כוונת רווח; השכלה גבוהה; חינוך והמשכיות יהודית.

גישת קרן מנדל לפילנתרופיה מבוססת על ההבנה שלמנהיגים בולטים, לאנשי מקצוע ולמתנדבים כאחד, יש כוח לשנות את פני הקהילה והחברה. מנהיגים אלה הם בעלי חזון, חויבות רעיונית ויכולת מובהקת להגדיר מטרות ולמצוא פתרונות יצירתיים לאתגרי ההווה.

"מפעלנו הפילנתרופי מתאפיין במחויבותנו להשקיע באנשים שיש בהם הרוח, הכוח והשאיפה לשנות את העולם."

ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל

Mandel Foundation

The Mandel Foundation was established by Jack, Joseph and Morton Mandel, of Cleveland, Ohio. Its primary mission is to help provide outstanding leadership for the nonprofit world. The Foundation supports leadership education programs in its own institutions and at selected universities and organizations.

Mandel Foundation's approach to philanthropy is characterized by a conviction that exceptional leaders, professional and volunteer, form the critical factor in contributing significantly to community and society. Such leaders are guided by a pired by profound ideas and energized by imaginative resolutions to today's challenges.

“The hallmark of our philanthropy is our commitment to invest in people with the values, ability and passion to change the world.”

Jack, Joseph and Morton Mandel

תוכן העניינים

11	הקדמה
	השער הראשון: נאמנות
17	מבוא
20	פרק ראשון: חידה אחת על הר סיני
28	פרק שני: בין דיווח למסירה
47	פרק שלישי: המסורת
59	פרק רביעי: מסורת ולשון
77	סיכום השער הראשון
	השער השני: פתיחות
83	מבוא
85	פרק חמישי: פילוסופיה ואמונה: כשל המרק
92	פרק שישי: שלמה מימון והתלמודיזציה של הפילוסופיה
105	פרק שביעי: אונטולוגיה ונבואה: מישעיה לאפלטון
122	פרק שמיני: קהלת והבהגווד גיטא
135	סיכום השער השני
	השער השלישי: כאן ועכשיו
139	מבוא
142	פרק תשיעי: סיני והשואה
148	פרק עשירי: לבחינתנו של הפרויקט הליבוביציאני
158	פרק אחד עשר: אי שם מעבר לקשת
168	פרק שנים עשר: סאלים, חיים ודוד: וריאציות של שכחה
182	פרק שלושה עשר: ישראליות, יהדות ושאלת היורש הנאמן
196	פרק ארבעה עשר: גאולה וענווה
212	אחרית דבר: מה הלאה?
217	שלמי תודה
219	ביבליוגרפיה
223	מפתח

הקדמה

בדורנו, כבכל דור, העם היהודי ניצב בפני אתגרים שדורות קודמים לא הכירו כמוהם. השאלות קלות לניסוח: מה מקומה של היהדות כאשר יהודים רבים חיים במדינה בריבונות? כיצד להתמודד עם ההתבוללות הפושה בקרב היהודים בתפוצות? הוסף לאלה את השאלות שירשנו מן הדור הקודם, הקשורות בתופעת החילון שלא פסחה על העם היהודי, את השואה שזכרה מתפתח לתוך חיינו, את ההיחשפות לפילוסופיות אופנתיות ולעולמות רוחניים ממגוון מסורות, ולא תוכל להימנע מן המחשבה שייתכן כי מעולם לא ניצבנו מול דילמות קשות ועמוקות כל כך. אין לך יהודי משכיל, ובכלל זה מי שהיהדות אינה בתחום התמחותו, שלא מוצא את עצמו נדרש לשאלות האלה וכיוצא בהן. אפשר לומר שהתשובות על שאלות אלו ודרכי ההתמודדות עמן ניצבות במרחב ששתי תפיסות עיקריות מגדירות אותו: הרדוקציה של היהדות ללאומיות, יצירתו של המחנה החילוני, והתשובה הדתית, המזהה יהדות ראויה לשמה עם חיים על פי ההלכה. הקו המאחד את כל הפרקים בחיבור זה הוא החיפוש אחר התשובות על שאלות אלה וכיוצא בהן במרחבים אחרים. חיבור זה הוא תולדה של התמודדות רבת שנים עם אחדות מדילמות אלה ועם ההבנה ששתי התפיסות, ירושת המהפכה הציונית, אין די בהן לניתוח השאלות ולהתמודדות עמן.

כל אחד מן הפרקים יוחד לנושא מסוים, להצעת חידה, לביקורת עמדה או לשרטוט דיוקן זה או אחר; מהם שאפשר לקרוא אותם בנפרד משאר הפרקים. אף על פי כן, לכל פרק יש זיקה לפרקים האחרים, ומכולם יחד נרקמת גישה עקבית למדי לרבות מן הבעיות שאני מציג כאן, בלי לנסות להפוך אותה באופן מלאכותי למשנה סדורה. גישה זו מתייחדת במהלך כפול ודיאלקטי: מצד אחד, מתן כבוד אפריורי לכל מחנה ממחנות היהודים – כבוד למאמינים

לגוניהם, אך גם הכרה בלגיטימיות של מי שמגדיר את עצמו חילוני. תיאור של חיי האמונה שאינו מכיר בלגיטימיות של העמדה החילונית, או להפך – שאינו מכיר באפשרות ובלגיטימיות של חיי האמונה – הוא תמיד טוב פחות מתיאור ששומר על כבודם של שני המחנות. המהלך השני, המפתח עמדה זו אך גם חותר תחתיה, הוא ערעור על מוחלטות ההבחנה בין הדתי לחילוני, הרווחת בשיח הנוהג היום ביהדות. הדיכוטומיה דתי-חילוני והיחס כלפי היהדות כדת או כתרבות הרווחים במקומותינו – המקבלים גיבוי ממסדות מדינה, מהפוליטיקה ומהתרבות הישראלית – אינם מאפשרים ביטוי לגיוון הרב בתפיסה העצמית של היהודים. יתרה מזו, אנו עלולים לגלות שההנחה שהבחנה זו היא "טבעית" או "הכרחית" גובה מחיר גבוה מדי, וכדאי לבחון המשגה אחרת של המצב, המשגה שתהיה בעזרנו אם יתגלה חוסר המוצא של הבחנה זאת.

ואולם גם אם דיכוטומיה זו נושאת בחובה בעיות, עלינו ללכת אל מקורותיה ואל ההנחות שתומכות בה ומקנות לה את חריפותה. יש קבוצה של משפטי "או... או..." שמובילים אליה ודורשים עיון מחודש. יש מי שיאמר "או שאתה מקבל עליך עול מלכות שמים או שלא", "או שהאדם הוא מרכז העולם או שהאל הוא מרכז העולם", "או לבחור בזהות פרטיקולרית או לראות את עצמך אזרח העולם". אין ספק שבעבור רבים מן המגדירים את עצמם יהודים יש במשפטי "או... או..." כדי לבטא את עמדתם, אך בעבור רבים אחרים דיכוטומיה זו היא מיטת סדום. ואולם בלי בחינה מחודשת של שורש הבחירה ובלי אלטרנטיבה – או לפחות קווי מתאר לאלטרנטיבה לדיכוטומיה זו – לא נוכל להקהות את כוחה של התפיסה הדיכוטומית ולא נפיק תועלת מהצגת מגבלותיה.

בחרתי להציג את האלטרנטיבה בעזרת רעיון המסורת. המסירה, הכרוכה ברעיון זה, נתפסת כאן כנשמת אפה של היהדות. היא מקור התפקיד המכוון של מוסד המשפחה והחינוך ביהדות; כאן גם המרחב שבו שפת היהדות מתפתחת כמו גם העולם שהיא נושאת עמה. הנאמנות השולטת במסירה זו אינה מגבלה על הרציונליות, מטרה שיש לחשוך בו ולראות בו איום, אלא תנאי לתחילתו של תהליך ההתדיינות עם המורשת ועם מסורות רחוקות. איננו מתקנים את המסורת באמצעות החשד בעולם שנמסר לנו. להפך. הנאמנות והאהבה הם שנותנים לנו כוח להתגבר על קפיאת המסורת על שמריה והפיכתה לשבטיות עיקשת.

כדאי להודיע בשלב זה כי אין בכוונתי ליצור מחנה שלישי – טריכוטומיה במקום דיכוטומיה – אלא ללכת אל מעבר לדיכוטומיה הגלומה בהבחנה בין

"דתי" ל"חילוני". התבוננות חטופה במונחים האלה מראה שהם מסתירים חטיבות עשירות של זהויות (חרדים, ציונים דתיים, ובהם חרדים לאומיים, מסורתיים, חילונים – ובכל קבוצה סוגים וגוונים רבים), ואין טעם להציגם במשפטי "או... או...". בין השאר, אין להציגם באמצעות המושגים הרווחים במקומותינו של יהדות כדת או יהדות כתרבות. במקום זאת, אני רואה בעולם היהודי מרחב שנוצר מתוך הפרשנויות של הנאמנים למסורת זו. למותר לציין שאינני רואה מסורת כניגוד למודרנה או כמה שעומד מול השינוי, אף שאני ער לשימוש זה. תולדות היהדות, ובכלל זה השינויים הגדולים שחלים בה, הן תולדות הנאמנות למסורת היהודית, נאמנות שהיא בעת ובעונה אחת תנאי הכרחי לכל מהפכה בעולם היהודי.

אציין שמסקנה זו, שמוצגת כאן כתוצאה של התדיינות פילוסופית, היא תוצאה של הניסיון למצוא מקום בעבור יהודים רבים המגדירים את עצמם מסורתיים, ומתכוונים לסמן בכך שהם לא דתיים ולא חילונים. המסורתי הוא הראשון המרגיש את מיטת הסדום בדיכוטומיה דתי-חילוני. ואולם, וזו נקודה שחשוב לי להדגיש, בהגנה זו על המסורתי התבהר מושג כולל יותר של רעיון המסורת, המכיל את כל מי שהיהדות והנאמנות לעולם היהודי חשובות לו. אם יש דיכוטומיה שאני מציג כאן, הרי היא בין בני אדם שרואים בעצמם יהודים, בני המסורת היהודית, ולראייה זו יש משמעות ערכית בעיניהם, לבין מי שסבורים שיש להיפטר מנאמנות זו דרך התבוללות, אוניברסליזם זה או אחר או אפילו החלפת הזהות היהודית בכנעניות או בישראליות א-יהודית. הביטוי העליון של נאמנות זו אינו חיקוי של הדור הקודם אלא נכונות להציע פירוש ולהיאבק למענו.

בהציעי לראות במחנות השונים ביטויים שונים של הנאמנות למסורת אינני מבקש להסתיר את ההבדלים ביניהם. ניסיתי לשקם את הבסיס המשותף ואת התודעה שצריכה ללוות אותו, לבקר, להעלות אפשרויות שונות לעיצוב המרחב הישראלי. אם כן, אפשר לסכם את הפרוגרמה של המובא כאן בשני מהלכים. המהלך הראשון הוא הגדרה של מטרייה, קורת גג אחת רחבה די הצורך להכיל עמדות שונות על היהדות בימינו. המהלך השני תורם לסוגיות קונקרטיות במרחב שנוצר; בכלל זה, בעיקר בפרק האחרון, יוגדר קושי משותף – האיום הנשקף על המסורת – ודרך אחת להתמודד עמו.

כדי לאפשר לקורא לעקוב אחר קו הטיעון בחיבור זה חילקתי אותו לשלושה שערים. השער הראשון דן במושג מסורת ובזיקתו לאמת ולשפה ומציג את המרכזיות של רעיון הנאמנות. השער השני מביא דיאלוגים אחדים בין המסורת היהודית למסורות העולם. הקהיית המרכיב העיוני-ספקולטיבי

ביהדות בפירוש הלאומי ובפירוש ההלכתי שלה מצמצמת את הפוטנציאל לדיאלוג בין מסורות. הפרקים בשער זה מגדירים את הבעיה ותוקפים אותה מזוויות שונות אך משלימות. השער האחרון נוגע בהשלכות התמונה שעולה משני קודמיו על ההווה הישראלית העכשווית. הוא נפתח בהצגה של פרופיל מודרני של יהודי, היהודי של השואה, שלמרות השוני העצום בינו ובין המסורתי גם הוא לא רואה את עצמו מוגדר בעזרת המונחים "דתי" – "חילוני", בהמשך אני דן בהתמודדות עם אחדות מן הדילמות שהוזכרו בתחילתה של הקדמה זו ואשר אזכירן בקצרה במבוא לשער השלישי.

השער הראשון

נאמנות

מבוא

שאלת היחס בין עולמה של היהדות לאמת, או בין האמונה לאמת, היא לכאורה בבחינת "מותרות פילוסופיים". הבעיות הקיומיות הדחופות אינן משאירות לנו פנאי לעיין בשאלות של התגלות, של דת ושל מדע. אף על פי כן, יש חשיבות רבה לדיון בנושא זה, שכן לשותפים בדיונים החשובים האחרים יש בדרך כלל הנחות לא מפורשות שלא נבחנו בחינה מודעת, ואלה משפיעות על עמדותיהם. דיכטומיות כמו: הדתיים מאמינים באלוהים, ואילו החילונים לא; הדתיים מאמינים בהתגלות במעמד הר סיני, ואילו החילונים לא; הדתיים מציבים את האל במרכז, ואילו החילונים מציבים את האדם במרכז; לדתיים חשובים החיים על פי ההלכה, ואילו החילונים מסתפקים בתרבות ישראל – רחוקות מלמצות ומלתאר תיאור הולם את המרחב היהודי העכשווי. ואולם כדי לרדת לחקרן של ההנחות הסמויות שביסוד דיכטומיות אלו חשוב להידרש לשאלת האמת. בשער זה אפתח את המושג מסורת ואת רעיון הנאמנות המצטרף אליו, ובתוך כך אתמודד עם שאלת האמת.

סיבה נוספת לדיון בנושא זה היא המבוכה של צעירים החוזרים בתשובה או חוזרים בשאלה. מבוכתם דורשת התייחסות – לא התעלמות. סמינרים של החזרה בתשובה מביאים בדרך כלל "ראיות" לקיום האל, וחילונים אדוקים מציגים גם הם את דעתם שהאדם הוא שברא את האל ולא להפך. אך לא די באלה לשכך את המבוכה. מעבר לשני הנימוקים הללו לדיון בנושא, החשובים בפני עצמם, צפה ועולה השאלה הפילוסופית המטרידה בדבר היחס בין אמת לאמונה: מקום ההתגלות ביהדות, בניית העולם המדעית מול התפיסה ההלכתית וכדומה. דומני שראוי לכל אדם, ודאי לכל יהודי, לעמוד על נושאים אלו בזהירות הראויה.

ההקשר ברור, ויפותח גם בשער הבא, אבל כדאי להעיר על תהליך ההרחקה של היהדות מן הספקולציה שכפה עלינו המפעל הציוני. ברנר, אחד העם וליבוביץ ביטלו – כל אחד מסיבותיו שלו – את הזיקה ואת היומרה לזיקה של היהדות לשאלות מטאפיזיות ועיוניות. הצורך להציב מספר גדול ככל האפשר של יהודים תחת מטרייה אחת ביטל את תפקיד האמונות והדעות, ואף את תפקידם של עיקרי היהדות. התוצאה של מהפכה זו היא תפיסה רזה של היהדות, המגובה ברלטיביזם נינוח. החזרת שאלת האמת היא ניסיון לערער את שלוותו של רלטיביזם זה.

היהדות מתחילה בהתגלות בהר סיני. שם היינו לעם, שם חנה ישראל נגד ההר כאיש אחד. בעידן המודרני רבים רואים בעצמם יהודים ואינם מייחסים להתגלות כל משקל; אחרים רואים בה מטאפורה. אך יש מי שנשאר נאמן ורואה בה את האירוע המכונן של העם היהודי. ההתגלות בהר סיני ליכדה את העם, אך היא עלולה להיתפס כסלע מחלוקת בין יהודים, והניגוד בין החילוני לדתי עלול להצטייר כניגוד הנסב על שאלת ההתגלות. עלול, אך לא בהכרח. השאלה הניצבת לפנינו במקרה כזה היא כיצד אפשר, אם בכלל, לקיים יחד הוויות אלו של החילוני ושל הדתי. בדרך הטבע, הרלטיביזם מציע את עצמו כפתרון, שכן הוא מאפשר לקיים את כל הצדדים אלה לצד אלה: ההתגלות אינה עובדה היסטורית אלא בסיס לבניין זהות, ותפקידה באורחות החיים למיניהם אינו יכול לחרוג מאורחות החיים האלה. פשרה זו בעייתית מבחינה פילוסופית; לכל הפחות היא אינה רצויה, שכן היא מנמיכה את קומתה של האמת לטובת הכבוד ההדדי. פשרה זו מובילה לכל היותר לסובלנות הדדית, ואף שזו שכרה בצדה, אפשר לקוות ליחסים דינמיים יותר בין חלקי העם היהודי, יחסים שמאפשרים גיוון ודיאלוג נוקב. ואכן, כפי שאבהיר כאן, פשרה זו אינה מסבירה לנו את הקרב בין זרמי היהדות בשאלה מי הוא היורש הנאמן שהיינו עדים לו בעת החדשה.

מבחינה מתודולוגית כדאי לדובב את הרלטיביזם הנינוח באמצעות הצבת דילמה היורדת לשורש הבעיה שהרלטיביזם בא לפתור. הדרך שבחרתי בה היא הצבת דילמה כחידה פילוסופית, דילמה שהיא תמימה כשם שהיא קשה. זה נושאו של הפרק הראשון. הפרק השני מציג פתרון אפשרי לדילמה זו, פתרון שחוסך מאתנו את העימות עם ראיית ההתגלות כעובדה בוטה, אך מביא בחשבון את האפשרות של היהדות להגדיר את עצמה מתוך זיקה לשרשרת מסירות של התורה שנמסרה למשה בסיני. הנאמנות אינה תוצאה של האמונה, והאמונה אינה רק שכפול הנאמנות: שתי אלה מקיימות ביניהן יחס מורכב, סבוך ומופלא, הלוא הוא היחס בין ראיית היהדות כאמונה

לבין ראייתה כזהות של קבוצה אתנית. השלווה שמפיל עלינו הרלטיביסט מוחלפת בדיאלוג ובחשבון נפש פנימי ערני, שאינם יכול להרפות ממי שנותן מקום של כבוד ליהדותו.

בתוך כך, נגלה את מה שידענו גם בלא כל חקירה פילוסופית: הנאמנות לזהות היהודית, לגורלו של עם ישראל ולערכיו – ולא מהימנות הדיווח על האירוע בהר סיני – היא הקושרת בין פניה הרבים של היהדות שאנו פוגשים בדורנו. המאבק על הירושה הוא המאבק על הפירוש הנאמן, לא על בחינת ההשלכות מעובדת התגלות הקב"ה. המסורת שיצר מעמד הר סיני היא שמאירה אותו, ואם תנתק את הזהות היהודית מזיקתה למסורת זו, הרי אתה מסכן את עצם קיומה כזהות.

הפרק השלישי נוגע בזהות חשובה – המסורתי – שרואה את עצמו בראש ובראשונה כנאמן למורשת הוריו. אפשרותה של זהות זו מתבררת על רקע שני הפרקים הקודמים, שמאתגרים את ההבחנה בין החילוני והדתי, בפירושה המקובל. ניסיתי לתת כאן קווי דמות אחדים לזהות זו, על הופעתה המחודשת בישראל. הניתוח אינו פסיכולוגי-סוציולוגי אלא מעורב, מכבד ואפילו מזדהה.

הפרק הרביעי בחלק זה מפתח את סוגיית היחס בין האמת המדעית לבין האמת של המסורת מבחינה אחרת. כקודמו, גם הוא נסמך על התפתחויות בפילוסופיה של הלשון, והוא מראה מזווית חדשה כיצד קיומה של המסורת במרחב נורמטיבי מכריח אותה לעצב אחרת את שפתה ואת עולמה. השותפים למסורת היהודית רואים את העולם בדרכם שלהם. ראייתם נובעת מן האופי המחולל של המסורת, אופי שנזנח בפילוסופיה של הלשון בת זמננו. אמנם לא פיתחתי זאת כאן, אך אני מקווה שהקורא יגלה את התרומה האפשרית של פרק זה להבנת המחלוקות בין דת למדע ולהבנת היחס בין שפת ההלכה לשפת המדע.

חידה אחת על הר סיני

ככלל, יהיה נכון לתאר את הפילוסופיה של הדת כהגות שעברה משאלות על אלוהים לשאלות על המאמין בו. פילוסופים רבים עסקו באלוהים, כל אחד בדרכו – משפינוזה, שאמר שהכול אלוהים, ועד לפלס, שאמר שהוא אינו זקוק להיפותזה של קיומו. משהתייחס כל צד מלנסות להוכיח את צדקתו, שינתה הגות זו את מוקדה, וכך במאה העשרים – ואולי עוד מימי קאנט – מחליפה את השאלה על אלוהים, טיבו וקיומו שאלת מהותה של האמונה הדתית. ואכן, שאלת טיבה של האמונה באלוהים, וממילא שאלת האתיאיזם והחילונית, היא בלי ספק מן השאלות המציבות אתגר לכל פילוסופיה: למה מתכוון מי שרואה בעצמו מאמין באלוהים? למה מתכוון מי שדוחה את קיומו של האל? ליתר חידוד, כדאי להציב איש אמונה ואדם חילוני החולקים זה על זה: כיצד לתאר את הוויכוח ביניהם? האם ויכוח בנושא אמונה הוא כמו ויכוח בענייני מדע? בסוגיות פוליטיות? על פרשנות ספרותית?

הספרות הפילוסופית הציבה קשת רחבה של תשובות אפשריות. ראויה לציון מיוחד העמדה הרלטיביסטית, שלפיה אין אמת אחת, ולכל אחת מהקהילות – המאמינים והלא מאמינים – יש אמת משלה. ליבוכיץ בדרכו סבר שהוויכוח אינו עובדתי אלא נוגע לקבלה או לאי קבלה של עול מלכות שמים, ככזו היא עניין לרצון ולהכרעה ולא לתבונה. בפרק הקצר הזה אינני מתכוון להביע עמדה בדיון חשוב זה, אלא לנסות להסביר בעיה שכפי הנראה עמדות כאלה ואחרות הן תשובות אפשריות לה. ניתן גם להשתמש בהיגדים אלו כדי לבחון תשובות מסוימות. כדי להבהיר את הבעיה איעזר בניסוח חידה העולה מן ההיגדים שלהלן, שבעל השכל הישר לא ידחה אותם: א. או שהאל התגלה לעם ישראל בהר סיני או שלא נכון שהאל התגלה לעם ישראל בהר סיני;

- ב. אם האל התגלה בהר סיני, הרי החילוני, לפחות זה הסבור שהאל לא התגלה בהר סיני, טועה;
- ג. אם האל לא התגלה בסיני, הרי המאמין שהאל התגלה טועה;
- ד. לא ייתכן שחיייה של אחת הקהילות – המאמינים או החילונים – בשקר יסודה.

ההיגד הרביעי אינו טענה. לשון אחר, את "לא ייתכן" אין להבין כטענה ודאית אלא כדרישה הנוגעת לפרשנות של כל אחת מן העמדות. כל עוד אנו מקבלים את א-ג בלבד אנו ממשיכים בוויכוחים הנצחיים, אולם כאשר אנו מקבלים גם את הדרישה הרביעית אנו מחליטים לנסות כיוון חדש. החידה שלנו נובעת מכך שאי אפשר לקבל הן את שלושת ההיגדים הן את הדרישה הרביעית. אם האל לא התגלה בהר סיני, הרי חייו של המאמין מבוססים על טעות. אם האל התגלה בהר סיני, הרי החילוני טועה וחיינו מבוססים על שקר. אחד מהם לבטח טועה, אך הדרישה הרביעית אינה מאפשרת זאת.¹

אין לך מי שעוסק בפילוסופיה של האמונה שלא יציע פתרון לדילמה ויצג מיד פסוק שנוסחו "יש כאן אי הבנה בסיסית, שכן...". הדבר רק מראה שמארכעה היגדים אלה עולה בעיה שפילוסופיות הדת והאמונה צריכות לתת עליה תשובה. לא מדובר בשאלה שולית. אני סבור שכל פילוסופיה של האמונה צריכה להסביר לנו כיצד אפשר להסתדר עם הסתירה – לפחות לכאורה – בין ארבעת ההיגדים. כמו כן, דומני שלא אטעה אם אומר שפילוסופיות רווחות כמו רלטיביזם ניסו לפתור את הבעיה שעולה מארבעת ההיגדים בלי לחשוף ולנסח במפורש את טיבה.

דרכי המילוט המקובלות מן הדילמה הן הכחשה או תיקון של היגד אחד או יותר. ואולם כל אחד מהיגדים אלה כשהוא לעצמו נראה היגד תמים והצבתם יחד היא שגורמת לנו לנסות ולכרסם בתוקפו של אחד מהם. להלן אציג לפי סדר ההיגדים דרכי מילוט אחדות מן החידה, אעיר על הבעייתיות הכרוכה בהן ואציין מדוע נראה לי שהפתרונות המיידיים הרווחים אינם מספקים, לכל הפחות בשלב הראשון של הדיון.

1 רצוני להעיר כי הבחירה במעמד הר סיני מגבילה וגם מרחיבה את הדיון בענייני אמונה: מצד אחד קיים המאמין של הפילוסוף, המאמין באל ואינו מאמין במעמד הר סיני; מצד אחר הדיון כאן אינו מוגבל ליהודים, שכן הנוצרים והמוסלמים מאמינים גם הם במעמד הר סיני.

דרך אחת לברוח מן ההיגד הראשון היא לומר שלא ברור כלל מה פירוש "האל התגלה בסיני" – מהו ה"אל" ומה פירוש "התגלה"? הטאוטולוגיה הנרמזת בהיגד הראשון אינה ברורה, שכן אין מובן ברור לרכיבים של הפסוק.

אך האין פתרון זה קל מדי? הוא קל לא משום שיש לנו הגדרה של "אל" ושל "התגלות", אלא משום שגם למילים "חלב" ו"שולחן" אין הגדרה חד-משמעית. כמו כן, במקום לדבר על ההתגלות בהר סיני אפשר לדבר על נס קריעת ים סוף בלשון פשוטה: המצרים רדפו, משה התפלל, הים נקרע לשניים והיהודים חצו; כעבור זמן מה באו המצרים, הים נסגר עליהם והם טבעו... אם כך, אפשר לצרף את כל התיאור לכלל פסוק P, ולהחליף את ההיגד הראשון ב-"P אמיתי או שלא נכון ש-P אמיתי".

דרך אחרת לברוח מן ההיגד הראשון היא לטעון שכל אמת תלויה בנקודת המבט. זה כמובן רלטיביזם, האופנתי כל כך בימינו, אף שהוא בעייתי: אפשר לשאול למשל, ועם הקורא הסליחה על הפשטות של הדוגמה, אם הטענה שרבים אוכלים פלאפל בישראל תלויה בנקודת המבט. אפשר כמובן לומר שהיחסיות של הטענה טמונה במילה "הרבה", אולם פירוש הדבר הוא בעצם שהטענה עמומה או רב-משמעית – ולא שהיא תלויה בנקודת המבט. תמיד אפשר לבחור פסוק כמו "יש לפחות אדם אחד שאכל פלאפל בישראל", ואם כולנו מודים שפסוק זה אינו תלוי בנקודת המבט, מדוע ההתגלות בהר סיני או נס קריעת ים סוף יהיו תלויים בנקודת המבט?

אפשר לטעון שהמשמעות של הביטוי "האל התגלה בסיני" קרובה מאוד למשמעות של הביטוי "אני מקבל עלי עול תורה ומצוות". לפי טענה זו, יש שמקבלים עליהם עול תורה ומצוות ויש שאינם מקבלים; להאמין במעמד הר סיני פירושו לחיות בצורה מסוימת, ומכיוון שיש כמה דרכים לחיות את החיים, אין כאן מקום לטענות. אורחות חיים אינם סותרים זה את זה ממש כשם שתפוח אינו סותר אגס. אני מודה שיש קסם מסוים בתשובה זו, אך גם בה טמון קושי. דומני שברור לעין שהביטוי "האל התגלה בסיני" אומר משהו. תולדות הפילוסופיה במאה העשרים מלמדות שכל ניסיון לרדוקציה של ביטויים מסוימים למשמעות אופרטיבית או חושית שלהם נידון לכישלון. המילים אומרות יותר. נוסף על כך, נצטרך לפרש באופן זה סיפורים מכוננים כהפיכת היאור לדם וכקריעת ים סוף. אך בדוחק אפשר לומר שמשמעותו של כל סיפור כזה היא שאנחנו חיים באופן מסוים. האם נקפוץ מכאן לטענה שהקבלה של כל מה שכתוב במקרא היא דרך ארוכה לומר "אני מקבל עלי עול תורה ומצוות"? אולי נרחיב זאת אל המשנה והמדרש? כמו כן, מתפיסה

זו משתמע שאין כל מתח וסתירה בין החיים החילוניים לחיים הדתיים, ממש כשם שאין מתח בין תפוח לאגס.

אנו מגיעים כאן מכיוון אחר לבעייתיות שברלטיביזם ובעמדות אחרות בדבר האמונה הדתית המחפשות פשרה בכל מחיר. על תיאור האמונה להביא בחשבון את המתח שבין החילוניות לחיים הדתיים (אולי זה הדבר שגורם לנו לערער על הדרישה הרביעית). חשוב גם להזכיר כי רבים סבורים שעלינו לבחור בין שתי דרכים אלו לחיות את חיננו. את הבחירה הזאת מזמנות לנו הקהילה, המדינה, החברה – הקבוצה שאנו חלק ממנה. הרלטיביזם לגווניו מכשיר את מגוון צורות החיים בלי לתת ביטוי לממד הבחירה הכרוך בכל אחת מהן.

נקודה זו דורשת להוסיף היגד חמישי לארבעת ההיגדים שהבאתי לעיל: ה. תיאור האמונה והחילון צריך לשמר את הכבוד למאמין ולחילוני, אך לא במחיר ביטול המתח ביניהם.

הרלטיביזם אינו עומד בדרישה זו, ואולי לא רק הרלטיביזם. הוספת דרישה זו מסבירה את הקושי – אם לא את האי אפשרות – של גיבוש פילוסופיה לכידה ומניחה את הדעת מכל בחינה של האמונה ושל החילוניות. דרך רביעית לחמוק מן ההיגד הראשון היא לטעון שהמאמין והחילוני משתמשים בביטוי "האל התגלה בסיני" בשתי משמעויות שונות. כלומר, הדברים אמורים באי הבנה בין הצדדים ולא באי הסכמה.² למרות הקסם שבעמדה זו, אפשר להעיר שתי הערות. האחת: תפיסה זו בעייתית כמו הרלטיביזם, משום שהיא מקהה את המתח העצום הטמון בבחירה להיות או זה או זה. השנייה: קשה להבין כיצד ייתכנו משמעויות שונות לסיפור המקראי על יציאת מצרים. העובדה שאחד חוגג את הפסח ואחר לא והעובדה שאחד רואה את עצמו כמי שיצא ממצרים ואחר לא, אינן עושות את עצם העובדה ההיסטורית לרב־משמעית. אם יציאת מצרים לא התרחשה, הרי אין לנו מושג מה פירוש לזכור את יציאת מצרים, ומצבו של הדתי קשה; מנגד, אם האל התגלה בסיני, הרי מצבו של החילוני לא קל, וחזרנו לדילמה המרכזית שלנו.

נעבור להיגד השני. גם אם האל התגלה בסיני אפשר שהחילוני אינו טועה. ואכן, אפשר להגדיר חילוני כמי שאינו מקיים את המצוות, ולא כמי שאינו מאמין בהתגלות האל בסיני. אדם יכול להאמין שהאל התגלה בהר

2 ויטגנשטיין לא שרטט משנה סדורה של האמונה, אך אפשר למצוא בכתביו עדות לעמדה זו, ור' Wittgenstein, 'Lectures on Religious Beliefs', p. 54.

סיני ונתן תורה לעמו, ובכל זאת יסרב לקבל עליו עול מלכות שמים. אלא שסבורני שאדם כזה אינו בהכרח החילוני הטיפוסי. על פי רוב הללו אינם מתארים את עמדתם כסירוב לשמור מצוות ותו לא, היינו כסירוב לשמור מצוות בין שנתן אותן האל ובין שלא. רבים מהחילונים דוחים את הרעיון של ההתגלות האלוהית, ויש בהם שאינם רואים כל צורך בהנחה של קיום האל. כך, הם לא יטענו שאין הם מקבלים את הציווי, אלא שהאל מעולם לא ציווה את בני האדם מאומה. חילוני כזה שרוי בטעות אם האל בורא העולם התגלה לעם ישראל ונתן לו תורה.

אולי אפשר להגדיר את מה שקורה כאן באמצעות סיוג החידה. אינני מכיר חילוני שמאמין שהאל התגלה בסיני, ורוב החילונים משוכנעים כל כך בחוסר ההיגיון של טענה זו עד שאינם טורחים כלל לנסות ולהוכיח את חוסר סבירותה. דיוויד יום הוא יוצא דופן מבחינה זו. הוא הציע את הטיעון הנפלא שלהלן: בדרך כלל אנו מקבלים את העדויות שאחרים מוסרים לנו; מנגד, אנו מכירים את הטבע על הרגולריות שבו. נניח שצריך לבחור בין האי סבירות שבהתגלות האל בסיני (או בסיפורי מכות מצרים) לבין האפשרות שהערות שהורינו מוסרים לנו אינה מדויקת. יום סבר שאין כל ספק שעדיף לבחור באפשרות השנייה.³ חילוני הנסמך על טיעון בנוסח יום או על טיעון אחר היה מוכן לקבל עליו את דבר האל אילו רק השתכנע שהאל אכן ציווה את עם ישראל. ההיגד השני נוגע לכל הפחות לחילוני מסוג זה.

ניסיונות לברוח מן ההיגד השלישי אפשר למצוא אצל דתיים המקטינים את חשיבותו של האירוע הזה בחיי האמונה. ליבוביץ תמיד הדגיש שמעמד הר סיני היה "כישלון טוטלי", שכן לא הביא לידי אמונה, אך דורות של יהודים שהאל לא התגלה אליהם מסרו את חייהם על קידוש השם.⁴ יתר על כן, אין שום עובדה שיכולה להביא לאמונה. לפי האמירה של ויטגנשטיין, האל אינו מתגלה בעולם אלא מחוצה לו.⁵

ואולם דרך זו, אם נקרא אותה כפשוטה – לא תצלח, שכן גם אם שום עובדה אינה מביאה לידי אמונה, נראה שהמאמין היהודי מחויב לכמה עובדות. עם ישראל יצא ממצרים, נעשה לו נס, ואחרי שלושה חודשים הוא

3 David Hume, 'Of Miracles', part 1

4 השאלה אם עמדתו של ליבוביץ לכידה נדונה רבות, ונראה שאין מה להוסיף על הדברים שנאמרו. הקורא מוזמן להרהר בטענה שעצם הטענה של ליבוביץ שההתגלות בהר סיני לא הביאה לאמונה מניחה את ההתגלות בהר סיני.

5 ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי, 6.432.

עמד אל מול הר סיני, התקדש במצוות משה שלושה ימים, וכעבור אותם ימים שמע או ראה קול וגו'. אם כל זה הוא סיפור בלבד, הרי המאמין טועה.⁶ ובכלל, האם ראית מאמין שסבור שאברהם אבינו, משה רבנו ור' עקיבא הם דמויות פיקטיביות, וכל מה שחשוב הוא קבלת תרי"ג המצוות, ולא עובדה קונטינגנטית זו או אחרת? ואכן, אין לך הוגה במחשבת ישראל שלא נסמך על מסורת הר סיני ועל המילים "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם".

נעבור כעת להיגד הרביעי. כאן ניצב החילוני שמכריז בראש חוצות שהאל לא התגלה בסיני והמאמין טועה, ומנגד ניצב המאמין שמכריז שהחילוני טועה. הבוחנים היגד זה לא ינסו להתחמק אלא יכריזו שהוא שקרי.

אף על פי כן, אפשר להציע עמדה מעניינת יותר: כאשר אנו מתארים את בני האדם ואת אמונותיהם איננו יכולים לומר שהם סתם טועים בעניין חשוב כל כך. הרי חילוני המהרהר באדם דתי שמקובל עליו כאדם אוהב אמת והגון לא יאמר שחיינו בטעות; ומאמין המתבונן באדם חילוני שהוא חש הערכה כלפיו לא יאמר שחיינו בטעות. דומני שמי שרוחש כבוד לקבוצה שמולו יתקשה לומר שהיא סתם טועה. ישראלים רבים יעמדו בניסיון שאני מציב להם ויטיחו בפני: "הוא סתם טועה, עזוב אותך!" (אשריהם ישראל שאהבת האמת שבלבם לא תיתן לשיקולי נימוס לבלבל אותם). בהקשר זה אפשר להוסיף את הטיעון הקצר שלהלן (בהשראת ויטגנשטיין כפי שאני מבין אותו):

אדם טועה שואף לתקן את עמדותיו בעקבות ידיעות חדשות.

אבל הדתי אינו משנה את עמדותיו בעקבות עדויות חדשות.

מכאן נובע שהדתי אינו טועה.

גם החילוני שאינו מאמין שהיתה התגלות אינו משנה את עמדותיו על התנ"ך בעקבות תצפיות חדשות, עדויות, סיפורים על נסים וקיומה של שרשרת של מסירה שראשיתה במשה ובעם ישראל והיא מגיעה עד אליו. ולכן גם החילוני אינו טועה.

לא נעלם ממני שאפשר להדוף את הטיעון האחרון. הדתי אינו משנה את עמדותיו משום שהוא עקשן – כדברי שפינוזה, האמונה שלו "הזקינה בתוכו", והוא אינו מוכן לביקורת עצמית. אני טוען שהדתי אינו טועה, משום שאם עלי לבחור בין תיאורו כעקשן לבין תיאורו כאוהב אמת, תמיד אעדיף

6 זכיתי לשוחח על כך עם ליבוביץ. דבריו היו: "לא מפני שהאל התגלה בסיני אני מקבל עלי את המצוות, אלא מפני שאני מקבל את המצוות אני מאמין שהאל התגלה בסיני." אחר כך הוסיף ואמר: "אני לא יודע מה היה שם."

את התיאור השני. זו אינה גחמה או ביטוי של אהבת הבריות; אני נוקט עמדה זו משום שאין לפרש אדם בלי להניח שהוא ניחן במידה מסוימת של לכידות (בפילוסופיית הלשון המודרנית קרא דונלד דיווידסון לעיקרון זה עקרון החסד – Principle of Charity⁷). הוא הדבר אשר לחילוני. כאשר הוא אינו מתרשם מהוכחות לקיום האל או מטענות בדבר קדושתו של התנ"ך (כגון אותות שיש מי שמוצא במקרא באמצעות דילוגים החושפים כל מיני דברים מפתיעים), הוא מבטא באופן מסוים את עמדתו, ולא מביע עמדה אירציונלית.

כמובן, יש מי שיטען שהפרדוקס קיים, אבל מנקודת מבט אמונית אין הוא חשוב ומעניין כל כך, שכן כל רעיון האמונה הוא פרדוקסלי. כאן אפשר להזכיר את הטענה שמי שמאמין ומתפלל עושה זאת לא משום שהוא מבין אלא דווקא משום שזה אבסורדי. אך בהקשר שלנו טענה זו אינה רלוונטית, והיא אינה יותר מנאום שמלווה את השיח על אלוהים ואמונה מקדמת דנא. לא אדון בה.

אומר משהו על המונח "חידה" המשמש בפרק זה. בדרך כלל, במונח זה או במונח פרדוקס אנו מציינים אוסף טענות שמובילות לסתירה, ואין אנו יודעים להצביע על טענה מן הטענות שהיא בעייתית (שאם לא כן היתה הסתירה הוכחה בדרך השלילה של אחת ההנחות). משהו מעין זה מתקיים כאן, אולם אינני מתחייב שאחד ההיגדים שקרי. אינני פוסל על הסף את האפשרות שהמוצא מן החידה שנוסחה כאן יהיה ניסוח מחדש של האלמנט המטריד בה בנוסח שיאפשר מוצא ממנה. ניסיתי לנסח בהיגדים דבר מה שטורד את מנוחתי, ואפשר שלא דייקתי בניסוח הבעייתיות שבו. נראה לי שצריך להיות פתרון פשוט לחידה זו: פרט חשוב שהתעלמתי ממנו בתיאור שלעיל, ואולי אפשר להיעזר בתיאור כדי לחשוף אותו.

למרות הערה זו, אני מקווה שהדברים שנאמרו לא יעוררו מחשבות בנושאי אמונה שאינן רלוונטיות למה שנטען כאן (משום מה נראה לי שאזהרה זו לא תועיל כלל). סוגיות מעניינות כמו ההבחנה בין ערכים למדע או ההבחנה בין דברים שבלב לדברים שבשכל, ולחלופין הכרזות סתמיות כגון שמי שמאמין בגלל מעמד הר סיני הוא עובד עבודה זרה (אינני בודה זאת מלכיי!) אינן פוטרות אותנו מהתמודדות עם ארבעת ההיגדים שלעיל. בעצם, אני סבור שהטענות המקובלות בסוג הדיון הזה מחזקות היגדים אחרים. כפי שראינו,

7 Davidson, 'Radical Interpretation'. גם אצל קוויין (Quine) יש ביטוי לעמדה זו, אך אצל דיווידסון היא עיקרון שתופס מקום מרכזי יותר.

הרלטיביסט אומר ששני הצדדים צודקים ואף אחד מהם אינו טועה. הוא נותן לכבוד הבסיסי שהוא חש כלפי הדתי והמאמין לפגוע בתוקפה של האמת האובייקטיבית. גם מי שמבחין בין מדע לערכים או טוען שמדובר בעניינים שבלב ולא בעניינים שבשכל טוען שלא מדובר כאן בשאלות אובייקטיביות, וכך הוא יכול להחזיק בהיגד הרביעי; אלא שאז אין הוא קורא ברצינות את ההיגד הראשון ואת המחויבות של הדתי לעובדות.

אולי אפשר לסכם את הדיון שלעיל כדלקמן: אנו רוחשים כבוד לאדם ולאמת האובייקטיבית. הכבוד לאמת האובייקטיבית דורש מאתנו לאמץ את א', ב' וג', ואילו הכבוד לאדם דורש שנאמץ את ד'. ההגדרה של היחס בין המאמין לחילוני שהבאנו לעיל בעייתית על פי מה שנטען כאן, משום ששתי המוטיבציות האלה מעומתות זו עם זו. אולם לנו, המקבלים עלינו את הציווי "האמת והשלום אהבו", קשה לוותר על אחת הדרישות. ואכן, אנו חשים ששלום המבוסס על האמת ולא על הדחקתה הוא שלם יותר.

אפשר להאיר עניינים אלו מהיבטים אחרים. אנחנו צריכים לשוב ולקרוא כל אחד מההיגדים ולראות מה לא מדויק בהם. בסיבוב הראשון ניסיתי להראות מדוע ניסיונות ההתחמקות לא ממש מספקים, ומנגד אין לי ספק כי משהו בניסיונות ההתחמקות האלה צריך להיות בר תוקף. אך אני חושב שדי בזה כדי להציג כאן את שאלתי. נראה שארבעת ההיגדים מתיישבים עם השכל הישר. הקושי לשלבם במסגרת אחת הוא בעיני בעיה אמיתית.

בין דיווח למסירה

לדעת מאמינים רבים, בבסיס היהדות עומדים שני אירועים מכוננים: (א) יציאת מצרים וקריעת ים סוף; (ב) מעמד הר סיני ומתן תורה. על השני אנו יודעים על סמך שרשרת העדויות שמתחילות בו ומגיעות עד לימינו. במעמד זה קיבל עליו עם ישראל ב"נעשה ונשמע" עול תורה ומצוות, וקבלה זו הוא העביר לצאצאיו. אירוע מעמד הר סיני חשוב משום שדרכו – ולא בדרך מטאפיזית-פילוסופית – אנו יכולים להכריז במי אנו מאמינים. בזה נהוג לראות את ייחודה של היהדות, ואכן, כך מתחיל הסברו של החבר למלך כוזר:

אני מאמין באלוהי אברהם, יצחק ויעקב, אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים, וכלכלם במדבר והנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים ואת הירדן במופתים רבים, ואשר שלח להם את משה בתורתו.⁸

ר' יהודה הלוי כמעט מזוהה עם עמדה זו.⁹ בעקבות ריה"ל הלכו הוגים חשובים אחרים של האמונה היהודית בבארם את ההבדל בין דת ישראל לשאר הדתות. ואכן, לתזה זו יש גם נוסחים מודרניים:

לא האמונה היא יסוד ה' והכרת עצמכם, שכן יש באמונה מקום לספק מה, אלא היסוד הוא ידיעה איתנה ששאתם אותה בעצמכם

8 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי א' י'.

9 תפיסתו של רב סעדיה גאון באמונות ודעות על המסורת (מאמר שלישי, פרק ו') ודעתו על ההגדה הנאמנת קדמו לריה"ל. מעניין שראשון ההוגים של היהדות המסורתית מדגיש את המרכזיות של רעיון המסורת בעולם היהודי. כדאי לשים לב לעובדה שרס"ג מבסס את ההיררכיות למסורת על מובאות מכתבי הקודש.

באמצעות החושים שלכם. באותו הלשון עצמו אומר הכתוב (להלן כ יט) "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" – וכוונתו לעובדת ההתגלות של ה' במתן תורה. על שני עמודי אמת אלה עומדת כל היהדות: יציאת מצרים ומתן תורה. שניהם עומדים על יסוד ההתנסות העצמית ותפיסת החושים, ויסוד זה מוציא מכלל אפשרות כל אשליה, שהרי עיניהם של שישים ריבוא ראו בעת ובעונה אחת. שני עמודי אמת אלה יש להם אפוא חזקה גבוהה ביותר של ודאות והם חורגים לגמרי מתחום ההשערה והאמונה גרידא. הם שייכים לתחום הדעת, ולכן עובדות שאינן ניתנות לערעור. הם ודאיים כשם שוודאית הווייתנו אנו והווייתו של עולם החושים החיצוני, ועלינו לעשותם אבני פינה לכל דעת ולכל מחשבה.¹⁰

ר' שמשון רפאל הירש (הרש"ר) חוזר כאן על העמדה האמפיריציסטית של ריה"ל בדבר הוודאות הכרוכה בעדות החושים. למיטב ידיעתי איש מן המאמינים בתורת משה לא הטיל ספק בטענה זו של ר' הירש. היא נשמעת בכל ויכוח על עקרונות היהדות ומהדהדת בכל סמינר חזרה בתשובה המכבד את עצמו.¹¹ הנה מובאה חשובה נוספת, הפעם מדברי הרמב"ם:

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות – יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלאט וכישוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאן, לא להביא ראיה על הנבואה. צרך להשקיע את המצריים – קרע את הים והצלילים בתוכו. צרכנו למזון – הוריד לנו את המן [...] ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני, שעיינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים [...] וכך הוא אומר: פנים בפנים דבר ה' עמכם.¹²

בפרק זה בכוונתי לחדר עמדה זו ולהציע עדכון או תיקון שלה. אטען שלא נכון לבסס את היהדות על שרשרת של דיווחים, אלא על שרשרת של מסירות. העדכון שאציע מקורו אפוא בהבחנה בין מסירה לדיווח. ההבחנה אינה נוגעת לתוכן שמועבר אלא לפעולת הדיבור שבה התוכן מופיע: דיווח

10 הירש, פירוש לשמות יט ד, חמישה חומשי תורה.

11 הפסוק שהרש"ר מביא עשוי להראות שזו גם עמדת המקרא.

12 הרמב"ם, ספר המדע, הלכות יסודי תורה ח'.

הוא פעולת דיבור מסוג מסוים, ומסירה היא פעולת דיבור מסוג אחר. הבדל זה, שיפותח להלן, יסודו בכך שהיהדות מבוססת על הנאמנות של היהודים להוריהם – של דור לדור שלפניו – ולא רק על המהימנות של הדיווח הבין-דורי. להלן אשתדל להסביר את ההבדל, אך אקדים ואומר שאני מקווה גם להראות שעמדה זו מאפשרת הגנה טובה יותר על האמונה היהודית, שכן היא מאפשרת להשיב על אחת השאלות שהעלה הפילוסוף דייוויד יום על האמונה בנסים (ועל כך בהמשך). יתרון אחר של תפיסה זו הוא שאפשר באמצעותה לתאר טוב יותר את היחס בין הזרמים ביהדות. הטענה שתוצג כאן אינה נוגעת רק למחנה המאמינים: בבססה את היהדות על המסירה היא משאירה מקום של כבוד לחילוני, ומרככת את הטלטלות שחווים החוזרים בתשובה והחוזרים בשאלה. בסופו של דבר, אני סבור שגם התפיסה הראשונה שהוצגה לעיל – שלפיה היהדות מבוססת על סדרת עדויות – כיוונה לעמדה שהוצגה כאן, אך היא לא פיתחה אותה כראוי.

הבעיה

השאלה בדבר מקומו ותוקפו של מעמד הר סיני רובצת לפתחו של כל מי שחונך על ברכי המסורת היהודית. מורי בבית הספר התיכון שבו למדתי ניסו להתמודד עם נער מקשה ושואל שכמותי בהציגם לי את שרשרת העדויות המהימנות הנמשכת מאותו מעמד גדול ועד ימינו. כששמע אבי זכרו לברכה שאני מגלה עניין בשפינוזה ובפרויד שאל אותי: "האם אתה מכחיש את מעמד הר סיני?" ומאז, ה' עדי, הבעיה האיומה הנעוצה בשאלה זו אינה חדלה להציק לי.

הפירוש המתבקש בדרך הטבע, הסיפור שאבי האמין בו – ורצה להעבירו גם אלי – הוא כדלקמן: לפני שנים רבות, על הר צנוע במדבר סיני (הר ממשי, אולי ליד שארם א שייח, אולי רחוק משם, אבל הנוף די דומה), התגלה לעם ישראל יסודו של עולם. המקור של החלל והזמן, המקור של כל הנמצא – שהוא עצמו אינו אחד הנמצאים בעולם, מחויב המציאות, נגע ביריעה של החלל והזמן המקיפה אותנו (או הנישאת עלינו לפי קאנט), ואמר את דברו לאחת ממשפחות האדמה. כעת, אני יכול לשאול את עצמי: כיצד אתה מוכן להאמין שהטרנסצנדנטי – מי שאמר והיה העולם – התגלה לעם ישראל במדבר? זה לא משונה? הוא אינו גוף ואינו דומה לגוף, הוא אינו משועבד לתנאי הזמן, ובכל זאת אתה טוען שחל בו שינוי ושינוי זה הוביל אותו לרדת מן השמים ולהתגלות בהר מסוים לעמו. אבל גם בלי דחייה מטאפיזית זו,

האם הטענה בדבר התערבות האל בהיסטוריה של יוצאי מצרים אינה גובלת במגלומניה של עם עבדים זה? האם יאה לאל שברא את כל בני האדם בצלמו להעדיף קבוצה של בני אדם על קבוצות אחרות?

מנגד, אם האמונה נשענת על אירוע, אם הנכונות להיות יהודי שומר מצוות מחייבת ידיעה של התרחשות או אירוע מסוים, הרי אין הוא יכול להיות אירוע יומיומי. המאמין אינו מכחיש שאירוע זה יוצא דופן, מוזר. אילולא כן לא היה ייחוד לאמונת ישראל. לפי המדרש, הר סיני נקרא הר חורב משום שכאשר ירדה תורה לישראל הפך עולם הטבע המלא מהורו של הקב"ה לחורבה אחת גדולה: לעומת אותו אירוע נשגב כל מה שהוא בבחינת נתון נעשה חסר כל ערך. צודק האתיאיסט כאשר הוא אומר שמה שקורה כאן תמוה, אך המאמין רשאי מצדו להוסיף שזה חייב להיות תמוה; המוזרות של האירוע אינה משרתת את האתיאיסט בלבד אלא גם את המאמין.

דומה שכל צד עשוי להאשים את זולתו בדוגמטיות ובמעגליות, ואולי המצב אינו סימטרי כשם שהוא נראה. בעבורי, השאלה המעניינת היא: מה ביקש ממני אבי ז"ל?! האם ביקש שאאמין במעמד הר סיני ואסמוך על יושרו ועל יושרם של הוריו? האם ביקש שאצניע את הספקות ואת החששות ואשען על אמונת אבותי? האם אפשר לדרוש ממישהו שיהיה צייתן ויאמין לדיווח של זולתו? היש אמיצה וחכמה יותר מאמירתו של אריסטו: "אהבתי את אפלטון אבל האמת יקרה לי יותר"? האם אהבתי לאבי צריכה לטשטש את שיקול דעתי? האם היהדות מבוססת על סיפור עקדה מחזורי, שבו הבנים עוקדים את הכבוד שלהם לאמת, עוקרים כל ספק ודורשים זאת גם מצאצאיהם?

אפשר להוסיף ולהקשות: איזה ערך דתי יש לאמונה בקב"ה ולקבלה של עול מלכות שמים אם אלה מבוססות על שיקולי סבירות? האם האל מזכה את מי שהימר נכון ומעניש את מי שלא, כמו בטיעון של פסקל? שווה בנפשך: יום הדין הגיע ומלאכי השרת יוצאים ואומרים: מי שהימר על האל זכה בגן עדן ובכבוד עולמים ומי שהימר אחרת נידון לחרטות ולייסורים. כיצד התרחשויות מעין אלה מתאימות לשכר בעבור אמונה באלוהים או לעונש בעבור כפירה בו? האמונה באלוהים אמורה לפטור אותנו מן התקוות ומן הפחדים; היא אמורה להעניק לנו ביטחון ונחמה מיוחדים. האם איננו מקפחים את משמעותה אם אנו הופכים אותה לאמונה משיקולי סבירות?

יש הממשיכים מכאן וטוענים: גם אם הקב"ה התגלה אין לי עניין בו. עקרון הבחירה החופשית מחזק טיעון זה. עוברת התגלות האל אינה אמורה להפוך אדם למאמין, וזכותו להתעלם. ואולם אני עצמי איני יכול להתעלם

מהתגלות האל. בעבורי, הודאה בהתגלותו של האל בעולם חודרת דרך כל העצלות, כל המרירות, מוציאה ממני כל צער, מרחיקה ממני כל שיקול אקזיסטנציאליסטי ועושה אותי למסור ואוהב לשמוע את דברו. אני תמה על שהאל התגלה, וחשוב לי לדעת מה אמר אחרי שהתגלה. אני כמובן מכיר ביכולת שלי למרוד בו, יכולת שאפשר לשוות לה גוון דרמטי, אולם גם אם אבחר שלא לציית לו – הכול נראה לי שונה לאור התגלותו. אילו ידעתי לבטח את עובדת התגלותו הכול היה אחרת, אך יש פער בין התגלותו לבין ידיעותי.

כמו כן, לא נעלמו ממני הדרכים לטשטש את העובדתיות של האירוע. מישוהו עשוי לגלות רמז לכך בדברי הרמב"ם על הערפל שהיה באותו היום (ובמחשבה שנייה, האם מישוהו חושב שהרמב"ם לא האמין במעמד הר סיני?). באחד הדיונים בנושא ביקורת המקרא אמר פרופ' שלום רוזנברג כי ברעיון תורה משמים השמים הם במובן הרחב של המילה, ובן שיחו (למיטב זיכרוני הרב מרדכי ברויאר) השיב: לא במובן הרחב כי אם במובן הצר – פה אל פה אדבר בו, ועל כך מסרו אבותינו את נפשם. מעמד הר סיני אינו נחשב למיתוס. הוא התרחש במועד ידוע. בני ישראל יצאו ממצרים, משה קרע להם את הים, ושלושה חודשים אחרי צאתם ממצרים, ביום השלישי, אחרי התראה של משה, התגלה הקב"ה. ההתגלות נועדה להעיד על משה. גם שתי הדתות שצמחו מהיהדות – הנצרות והאסלאם – אינן מכחישות את עובדתיותו של האירוע. המאמין מוסיף ואומר שאבות אבותינו מהימנים עלינו ביושרם ובמסירותם, ולא ייתכן שהמציאו את הסיפור הזה. יתר על כן, מדובר בשש מאות אלף איש: הייתכן ששש מאות אלף איש שיתפו פעולה כשקר גדול כל כך? אפשר לומר שזמן מה אחר כך בדתה קבוצת כוהנים את העניין מלכה. האם היתה יכולה לכרות אירוע מוזר כל כך בלי לעורר תרעומת מצד שאר אנשי הקהילה?

אני מבקש לסכם את מה שנאמר עד כה. הדרך הפשוטה העומדת בפני המאמין לתאר את המסורת של הר סיני היא לראות בה דיווח מדור לדור. האתאיסט יאמר: אם אכן היתה התגלות בהר סיני ועם ישראל צפה בה, הרי יש לנו דיווח, שאם לא כן יש לנו שקר המועבר מדור לדור (שקר שנרקם בגלל צרכים פוליטיים ואחרים). אך מיד אחרי הצגת עמדה זו רמזנו על בעיה בתיאור זה של הדברים. ראשית, נראה שתפיסתם של המאמין ושל החילוני סובלת ממעגליות מסוימת; שנית, נראה שאין משמעות דתית לאמונה שמבוססת על דיווח. במילים אחרות: קשה להבין אמונה דתית כאמונה בעובדת התגלותו של הקב"ה, אך יש להימנע מכל ניסיון להקטין

את הממד העובדתי של יציאת מצרים ומעמד הר סיני. התגלות האל לא מסבירה את האמונה בו, ומנגד אין להבין את האמונה בלא התגלות האל. איננו יכולים לומר שמדובר בדיווח, ומנקודת מבטו של המאמין איננו יכולים לומר שמדובר במיתוס.

אפשר לחדד את בעיית תיאור האמונה גם מכיוון אחר. יש בעיה קשה יותר בתיאור הוויכוח בין המאמין ללא מאמין ובתיאור עמדת המאמין כאמונה בדיווח. לשם ניסוח בעיה זו נעיין בטיעונו של יום על האירציונליות של האמונה בנסים, מהמרתקים ביותר בספרות האנטי־דתית. יום אינו מחזיק בעמדת הרציונליסט שחריגה מחוקי הטבע אינה אפשרית משום בחינה, אלא הוא מזמין אותנו להשוות בין הסתברויות. הסיפורים של התנ"ך, הוא טוען, מעמידים בפנינו דילמה: או שהטבע חרג מגדרו וכך נחשים דיברו עם בני אדם והיאור הפך לדם, או שמהו הנוגע לתחילתו של הסיפור במעבר הבין־דורי השתבש. הנה הדברים במקור:

אף עדות אינה יכולה לבסס את קיומו של נס, אלא אם כן העדות היא ממין כזה ששקרונה היא יותר פלאית מאשר הפלא של הנס אותו היא טוענת לבסס. ואפילו במקרה זה, כיוון שהודאות שבעמדה אחת מכרסמת בדרגת הודאות בעמדה המתחרה, עלינו להעניק לדעה שקיבלנו את דרגת הודאות הנותרת מחיסור הודאות הכרוכה בעמדה עליה ויתרנו.¹³

יום טוען שכל אדם סביר יבחר באפשרות השנייה, ולא משום שיש הוכחה שהסיפור אבסורדי. הוא מודה שבשתי האפשרויות משהו לא בסדר, שכן עדויות של אנשים הן סיבה טובה להאמין במשהו. אבל כאשר הפער בין סיפורי האבות לבין המציאות גדול כל כך, הרי רצוי לבחור באפשרות שמהו בעדויות הללו השתבש.

אפשר לנסות להתחמק מן המהלך של יום ולשאול מה בדבר תיאוריות של מדענים שלפיהן הזמן מתקצר בתנועה ובדבר סיפורים מצמררים על חורים שחורים. אם האיש הפשוט וההגון היה צריך להפעיל את המבחן של יום על דברי המדענים, ספק אם היה מחליט להאמין להם. אפשר אפילו להחליט להסתגר ולטעון שהטיעון של יום הוא עוד ניסיון לבחון את היהודים, ובעצם עלינו לעמוד מול הפיתוי שמציב בפנינו ההיגיון שלו. אבל נראה לי שבחשבון אחרון כיווני חשיבה אלה לא יספיקו להרוף את הביקורת.

יום אינו מצליח להפריך את הטיעון בדבר עובדתיותו של מעמד הר סיני; למעשה, הוא מעולם לא התכוון לעשות כן. אך הוא מצליח לעורר ספק שמא הארגומנטציה של ריה"ל בעייתית. לאמיתו של דבר, מאות שנים לפניו העיר רש"י ברוח דבריו, בהוסיפו לאמירה המפורסמת "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ, יט), את "יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו. כשאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין".

אנסה לנסח זאת בצורה של טיעון. האמונה באלוהי אברהם, יצחק ויעקב אינה ניתנת להפרכה ולערעור; קבלת עול מלכות שמים אף היא מעבר להפרכה ולערעור.¹⁴ יום הראה שהוודאות במעמד הר סיני עשויה לגדול או לקטון. יתר על כן, תולדות המדע מלמדות שפעמים רבות הופרכו עקרונות שנראו לבני אדם נכונים מעבר לכל ספק. מהלך יומיאני זה או אחר עשוי לפגוע בביטחון שלנו בדבר קיומו של מעמד הר סיני. אילו על כך היתה מבוססת אמונתנו, לא היה אפשר להסביר את העובדה שאיננו רואים באמונה שלנו באל השערה מתקבלת על הדעת בלבד.

ואכן, כפי שהקדמנו ואמרנו, אדם אינו מאמין באל בשל ההסתברות שיש ממש בדיווחים של הוריו: אמונה כזאת תיראה לנו אמונה דלה. אם מישהו שומר את מצוות האל משום שסביר שהוריו צודקים, הוא אינו מבטא בכך את האמונה בטוהרתה; למצער, יש ויש מאמינים גדולים שאינם רואים כך את אמונתם, והבעיה שהוצגה נוגעת אליהם.

בין מסירה לדיווח

לפיכך, ברצוני להציע הבחנה בין מסירה לדיווח: מסירה היא ההעברה מדור לדור, כמו המסירה של המורשת היהודית, ואילו בדיווח מישהו מתאר לאחר משהו שהוא מחשיב לאמיתי. מסירה היא פעולת דיבור שונה, ובמונחים ויטגנשטייניים – היא משחק לשון שונה: תוכן מסוים עשוי להיאמר כציווי, כהכרזה, כשאלה, כבקשה, כטענה. ויטגנשטיין אף מרחיב. כאשר אנו בוחנים את האמירות ואת השימושים שלנו בלשון אנו רואים שהם שייכים לקטגוריות – משחקי לשון. תפילה, בדיחה וחישוב מתמטי הם דוגמאות למשחקי לשון כאלה. כך, גם אני סבור שמסירה היא פעולת דיבור שאין

14 הדבר טעון הסתייגות חשובה, שכן עובדה היא שאנשים עזבו את היהדות בעקבות השואה ובעקבות מפגש עם חיים מודרניים. אף על פי כן, בקירוב ראשון אני מקבל את הדברים בגוף הפרק, ואני מקווה להרחיב בנקודה זו במקום אחר.

לזהותה עם דיווח. בקיצור, שלא כמו דיווח, המסירה מחייבת קשר אינטימי בין המוסר לבין הנמען שלו: הנמען מסור למי שמסר לו; הוא נאמן לו ולא רק מאמין לו. עתה ארחיב ואבחן את ההשלכות של דברי אלו.

אם הטיעון של יום מערער את דתיותו של אדם, הרי דתיות זו נשענת על דיווח. ואכן, ההבדל בין אמונה בדברי הורינו לבין נאמנות להם נעלם בטיעונו של יום. קבלת המורשת מהורינו איננה אמון דוגמת האמון שאנו רוחשים למי שמספר לנו סיפורים על שראה בארץ רחוקה. אנו נאמנים להם: אנו מקשיבים להם בדרך ייחודית. אנו מבדילים את הקשר בינינו מקשרים עם מדווחים אחרים. גם ההורים אינם מספרים את הסיפור לכל העולם. קהל היעד שלהם מוגבל מראש.

ההורים אינם בהכרח ערים להיותם מוסרים ולא מדווחים. מבחינה זו, המסירה שלהם שונה מסיפור בדיחה – מצב שבו השומע והמספר יודעים שמדובר בסיפור בדיחה. הרב הירש המצוטט לעיל מבקש להפוך זאת לדיווח, ואינו רואה את עצמו כמי שמוסר לקהל מוגבל. בכך הוא חושף את עצמו לבעיה המוצגת בדבריו של יום. ואולם בין שחשב שהוא מדווח ובין שלא, הוא בסופו של דבר מוסר.¹⁵

כדי לעמוד על כך עלינו לראות את יחסו המסוים של המאמין למורשת שלו ואת האופן שבו הוא מעביר אותה. כאשר ארכיאולוג מספר למאמין שבני ישראל כנראה לא יצאו ממצרים, המאמין עשוי לומר שהארכיאולוג הוא משונאי ישראל והכריז מלחמה על יסוד היהדות של עם ישראל. ואולם יש אפשרות שאחר כך הוא יבין שהארכיאולוג אינו מדען להכעיס, אלא נעזר בראיות הטובות ביותר העומדות לרשות המחקר הארכיאולוגי; אף על פי כן הוא לא ימיר את דתו. בכך, אני סבור, המאמין יבטא את עצמו ויבטא את היותו חוליה בשרשרת של מסירות – ולא מדווח בסדרת מדווחים.

המאמין לא יעמיד את עדות הוריו אל מול עדות הארכיאולוג ויעריך מה משכנע יותר; הוא "יבחר ברגליים": מסורת אבותיו עומדת מעל לתמונת העולם של המדע. אילו היה מדווח, היה מעמת את מה שדווח לו עם התמונה המדעית ומנסה להכחיש את המופת הארכיאולוגי, אבל אמונתו עומדת מעל לכל ספק. מכיוון שכך, הוא מוסר – ולא מדווח.

ירשנו מאבותינו סיפור שהם בלי ספק מחשיבים לאמת. אך גם אם סיפור זה אמת הוא, איננו צריכים לראות בהם מדווחים. הדבר מתבטא בעמידה

15 תיתכן כמובן עמדה שלפיה ההורים מדווחים. המבחן האחרון לכך שהנמען רואה בזה דיווח הוא התנהגותו, ולא דווקא הצהרותיו.

מול ניסיונות הפרכה. אם נעמוד מול ניסיון הפרכה ננסה לפרש את דבריהם אחרת כדי שיישמעו הגיוניים. נטייה זו שלנו מקורה בכך שאיננו רואים בהם מדווחים בלבד. ואכן, אחרים ששומעים את סיפור יציאת מצרים אינם מנסים לפרש את דברי אבותינו כך שיתיישבו עם הממצאים, משום שהם רואים באבותינו מדווחים, ולא מוסרים. ההאזנה החיצונית שאין בה נאמנות היא מסממני הדיווח.

עד היכן פירוש זה עשוי להגיע? אני סבור שתחילה אנו מנסים ליישב את המקרא עם הארכיאולוגיה ועם פרשנות המקרא, רק כדי להיות מוכנים למקרה שהסיפור על ישראל במדבר יעומת עם ממצאים ארכיאולוגיים, וליתר דיוק – עם היעדר ממצאים. אם הדבר אינו עולה בידינו, אנו עשויים לנקוט גישה אחרת. כאן פתוחים לפנינו כמה מהלכים מן הספרות התיאולוגית הרחבה. אנו עשויים לומר שכל העניין ה"אמפירי" אינו רלוונטי ליהדות, שהיהדות עניינה מצוות ולא סיפורים היסטוריים, שסיפורי מצרים תכליתם אחרת ועוד. כך אנו מבטאים את הנאמנות שלנו לאבותינו ואת היותנו חוליה בשרשרת, ולא רק עדים לדיווחים שמגיעים אלינו מאנשים שאנחנו אוהבים.

עתה אפשר להציג את ההבדל השני בין מסירה לדיווח. הבדל זה קשור בהבדל הקודם, אך הוא חריף ממנו. בסופו של דבר, אנו נאמנים לאוסף מילים שירשנו מאבותינו, ולא לטענות מסוימות. באמצענו את המילים איננו חייבים להחזיק בדעה שתכליתן היא העברת טענות אמיתיות או שקריות בלבד. ייתכן שתחילה כך היה: האמנו בתום לב בכל סיפור וסיפור שסיפרו לנו אבותינו. אבל מרחב הפירוש של דבריהם, שנקבע דרך אופיה של הנאמנות שלנו אליהם, עשוי להוביל אותנו לפרש את דבריהם כפסוקים המלמדים אותנו את דרכי ההנהגה האלוהית ואת הרצון האלוהי, ולא כאירועים קונטינגנטיים כאלה או אחרים.

לשון אחר, אנו מקבלים מסרים מאבותינו, והרשות בידינו לפרש פירוש אחר לא רק את התכנים, אלא גם את כוח הטענה שלהם.¹⁶ כלומר, לא רק דברי אבותינו נתונים לפירוש, אלא גם כוח הטענה שבו הם אמרו את דברם. אנסה לחדר נקודה זו.

אבותינו העבירו לנו את הפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". אנו מצווים להאמין באחדות האל, ואנו נקראים המייחדים על שום אחדות זו. ואולם מוזר ככל שיהיה הדבר, לא נמסר לנו מה משמעותה של אחדות זו (מכאן

16 רעיון של הלוגיקן גוטלוב פרגה, שוויטגנשטיין פיתח אחריו ברעיון של משחקי לשון שהזכרתי לעיל.

שאנו מוכנים למות על אחדות האל אף שאין לנו מושג ברור מה משמעותה). יתרה מזו, משמעותה של אחדות האל מתפענחת בתוך המסורת.¹⁷ למסורתי יש אוטונומיה בפירוש התוכן של המילים שירש. בזכות אוטונומיה זו אפשר שיהיו כמה מובנים ל"אחד", ואפשר שמובנים אלו יעמדו בניגוד למה שעשוי להיראות מבחוץ כסטייה מן המסורת וכדומה. כך, בידי איש המסורת נתונה גם האפשרות להבין את דברי הוריו לפי כוח טענה אחר. בידי המסורתי לא רק המפתח של המובן של מה שאמרו לו הוריו אלא גם הידיעה כיצד נטענו ובאיזה כוח טענה. הדינמיות של המסורת אינה מתבטאת רק בפירושים למילים ולמושגים אלא גם בכוח שבו הם נטענו, וזה מאפשר חופש רב מאוד.¹⁸

בדיווח, כמו בשירה, כוח הטענה של הדברים סגור: המדווח טוען טענה ומעביר אותה באמצעות טענה. כך הם פני הדברים גם בסיפורים בדויים. במסירה לעומת זאת כוח הטענה פתוח, ולכן אין זה בלתי אפשרי שהמאמין יהיה פגיע לביקורת על העובדתיות של טענותיו – דבר שלא היה קורה אילו היה מספר בדיות בלבד; אך בו בזמן זה מה שמאפשר לו לנטרל את הפגיעה באורח חייו – דבר שלא היה קורה אילו היו מבוססים על אירועים בלבד. לשון אחר, הפתיחות בכוח הטענה מאפשרת ריבוי תגובות ועמדות שהופכות את מרחב הדיון בנושא אמונה למרתק.

שפינוזה: הערת אגב

בקול אמיתי גילה אלוהים למשה את החוקים שרצונו היה כי יינתנו לבני ישראל, כפי שברור מספר שמות כה, כב, במקום שהוא אומר "ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפורת מבין הכרובים". דבר זה מוכיח כי אלוהים השתמש במין קול אמיתי, שהרי משה, ככל שרצה מצא שם את האלוהים נועד לדבר עמו. וקול זה בלבד, דהיינו הקול שניתנה בו התורה, היה קול אמיתי, כפי שאראה מיד.

17 יש לכך השתמעות ברורה הנוגעת לטענה שהקבלה מאיימת על אחדות האל. ואכן, אפשר לומר שהתיאורים של פרצופי האל ושל אספקטים של האל מערערים על אחדות האל במובנה המילולי, אך מי שטוען זאת אינו רגיש לתפקיד המכונן של המסורת. עיינו גם במאמר "מסורת ולשון" המופיע בשער הראשון של חיבור זה.

18 עניין זה טעון הרחבה, אך הדבר חורג ממטרותיו של חיבור זה. אני סבור שתפיסה זו מסבירה גם את הכוח של הגימטריה ואת רעיון המדרש, וראו מאמרי 'Critique of pure Gematry'.

מוזר ככל שהדבר עשוי להיראות, מובאה זו לקוחה ממאמר תיאולוגי-מדיני.¹⁹ שפינוזה דוחה את הניסיון של הרמב"ם להקטין את הממד של הנס בטענה שבמעמד הר סיני היה קול אחד בלבד, בלא דיפרנציאציה. שפינוזה אומר כי פשוטו של מקרא מלמד שהיה שם קול אמיתי. גם הרמב"ם אינו פוסל את האפשרות שדיבר קול, ובעצם הקול הנכרא הוא אחת האפשרויות שהוא מביא במורה הנבוכים כדי להבין את הנס. משהו מרעיון זה שורר גם אצל שפינוזה:

אם לא נרצה לאנוס את הכתובים דין שנודה בהחלט, כי בני ישראל שמעו קול דברים ממש. שהרי כתוב מפורש הוא בספר דברים ה, ד "פנים בפנים דיבר ה' עמכם", כלומר כפי שרגילים שני אנשים להודיע את מחשבותיהם זה לזה בתיווך של הגופים שלהם [...] דבר זה שההתגלות התרחשה באמצעות תמונות בלבד, ברור מדברי הימים א פרק כא, במקום שאלוהים הראה לדוד את חרון אפו על ידי מלאך שחרבו בידו. והוא הדין בבלעם. ואף שהרמב"ם ואחרים מחליטים כי מעשה זה התרחש בחלום [...] ולא היה בפועל שמישהו היה יכול לראות מלאך בהקיץ: הם פשוט מפטפטים; כי הם לא ביקשו אלא לסחוט מן הכתובים הבלים אריסטוטליים והזיות משל עצמם. ואין בעיני דבר מגוחך מזה.²⁰

שפינוזה רוצה לבטל כל מה שנראה לו ניסיון טיוח פילוסופי בסגנון הרמב"ם. המקרא אינו מנסה להציג לנו טענות פילוסופיות בדרך האלגוריה אלא אומר בדיוק את מה שהתכוון.

ניתוח ההבדל הזה בפירושים בין הרמב"ם לבין שפינוזה הוא נושא לדיון בפני עצמו, ואין הוא פשוט כלל. מנקודת המבט הצרה המוצגת כאן אפשר לראות היפוך מעניין: שפינוזה מבקש לראות שמדובר בדיווח וכך להקטין את כוח המקרא; הרמב"ם מנסה לעצב את מה שנמסר לו ואינו מחמיר בראייתו את היסוד העובדתי. כך, מי שאינו נותן מקום של כבוד לנבואה מגן על תזת הדיווח, והמגן על המסורת והנבואה מעמעם את האלמנט הדיווחי כסיפור הר סיני.

הדיון הזה, למרות חלקיותו, חשוב משום שבאמצעותו אפשר להראות שלא כל מי שמנסה לראות את הדברים כדיווח אכן מגן על הכוח שהעניקה

19 שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, עמ' 17.

20 שם, עמ' 19.

המסורת למקרא. שפינוזה היה מן הסתם מתייחס בציניות לסיפור של אירוע שנשמעו בו רעמים וקולות וברקים יצאו מענן על ההר. הערך של המקרא רק יורד אם מה שמתואר בו אירע כפשוטו. המהלך הזה שאני מוצא אצל שפינוזה מאיר את ההבדל בין מסירה לדיווח באור אחר – אור שהרב שמשון רפאל הירש, שבו פתחנו פרק זה, לא ראה.

התמונה מסובכת הרבה יותר אף אם נגביל את עצמנו להבדל בין מסירה לדיווח, אך לא אדרש לזה כאן. שפינוזה אומר שהמקרא אינו מציג לנו רעיונות פילוסופיים, ומבחינה זו הוא נוקט מהלך הקרוב לזה של ליבוויץ. לקולות ששמעו בני ישראל בסניי אין כוח מחייב בעבורנו, אך לא רק משום שמה שהם אמרו שקרי אלא גם משום שלנו יש מושג מזוקק יותר של האל. המקרא מתאים לדרגת התפיסה של המוני בית ישראל, ולא לפילוסוף המפותח. ברעיונות אלו כשהם לעצמם אין פגם מהותי; המסורת היתה יכולה לבחור לקבל את הדברים הללו כפירוש לגיטימי שלה. זה הרי גלום בעצם הגמישות והפתיחות במסורת. בפועל, המסורת דחתה את הפירוש של שפינוזה ונצמדה למצוות. מסיבה זו – ולא דווקא בגלל תוכן דבריו – שפינוזה הוא אנטי-מסורתי, ועדת בני ישראל החרימה אותו.

עוד בירור

הבחנתי בין מסירת דבר מה לבין דיווח עליו. ההתבוננות בתוכן הדברים או בצורתם (למשל התחביר שלהם) אינה מלמדת אותנו אם מדובר במסירה או בדיווח. הפסוק "בני ישראל יצאו ממצרים ביד רמה" יכול להימסר ויכול להיות מדווח, וכך גם הפסוק "אברהם הוליד את יצחק". ההבדל בין מסירה לדיווח בא לידי ביטוי בקשרים שבין המוסר למקבל וביחס של המקבל לפסוק שירש מהוריו או מרבותיו. הדבר דורש הבהרה. יש הבדל בין אמירת פסוק בלשון חיווי לבין אמירתו בלשון ציווי. אם מישהו ישיב על הפסוק "אתה דורך לי על הרגל" במילים "אמת דיברת", אנו נניח שהוא לא הבין את כוונת האומר, שכן האומר לא התכוון לתאר מצב אלא להורות לדורך להסיר את רגלו מרגלו הכואבת. עיקרו של פרק זה הוא הצגה של ההבחנה בין מסירה לדיווח. השאלה היא, האם ההבחנה בין מסירה לבין דיווח ברורה באותו מידה שברורה לנו ההבחנה בין חיווי לציווי? לשון אחר: האם אפשר לבסס את ההבחנה הזאת, והאם היא טעונה ביסוס?

שאלה זו מובילה אותנו לסוגיות עמוקות בפילוסופיה של הלשון, שלמיטב ידיעתי לא זכו לתשומת הלב הראויה: האם ההבחנה בין כוחות

הטענה מעוגנת במהות אוניברסלית? האם אפשר להניח את פעולות הדיבור תחת סוג אחד, או שמא העניין תלוי תרבות או פתוח ופרוץ לכל מי שרוצה להציע פעולת דיבור אחרת?

הבה נזכור כי הבחנה זו הוצגה לנוכח הבעיות בתיאור של סיפור הר סיני כדיווח או כמיתוס. חיפשתי דרך לברוח מן המצר שחלופות אלו דחקו אותי אליו: כיהודי מאמין אני סבור שהדברים אינם אמורים בדיווח ואינם אמורים במיתוס. הסברתי גם כי אם נקבל את הסיפור על מעמד הר סיני כדיווח, לא יהיה אפשר להבין מתוך כבוד את היחס בין המאמין ללא מאמין. מן המצר הזה דחיתי את רעיון הדיווח והעליתי את הרעיון של פעולת דיבור חדשה – המסירה.

אפשר לנסות להבהיר את ההבחנה בין מסירה לדיווח באמצעות אנלוגיה עם השוואה אחרת. אחת ההבחנות החשובות ביותר בתורת ההכרה היא בין פסוקים אפריריים לפסוקים אפוסטריריים. הברל אחד בין שני סוגי הפסוקים הוא אי האפשרות לבסס פסוקים אפריריים על הניסיון, והקושי העקרוני להפריך פסוק אפרירי על סמך הניסיון. פסוקים אפריריים הם אמות מידה לניסיון; הם מכוננים את מושג הניסיון ואינם ניתנים להפרכה, על כל פנים לא להפרכה קלה.²¹ פסוק אחד עשוי להיתפס כאפוסטרירי או כאפרירי. כאן כדאי לזכור את ההבחנה של ויטגנשטיין בין ניסוי אמפירי לבין הוכחה במתמטיקה. למשל, פלוני מחבר שני מספרים, אך כאשר שואלים אותו מה הוא עושה הוא אומר שהוא עושה ניסוי; או מישהו נותן למחשב לחבר שני מספרים גדולים, אבל לטענתו הוא בעצם מנסה את המחשב. כך, אפשר לראות את תוצאת החיבור של שני מספרים כניבוי של התוצאה. במקום לומר ש-7 ועוד 5 הם 12, יאמר אותו פלוני שבקהילה שלו, על פי רוב כשמחברים 7 ל-5 מקבלים 12.²² ראייה זו של הפסוק שונה מכול וכול מהראייה שלו כפסוק מתמטי.

ואכן, הדובר מבטא את ההבדל בין שתי הפעולות הקשורות בחיבור המספרים: כאשר הפסוק נתפס כפסוק מתמטי הוא יודע שהתוצאה מחויבת (והוא יוסיף שזה לא פסוק מקרי והוא יודע שהפסוק אינו ניתן להפרכה וכדומה). לעומת זאת, בעריכת ניסוי אין ציפייה שהתוצאה תהיה הכרחית.

21 אפשר להפריך פסוק אפרירי כמו שהופרכה הגיאומטריה האוקלידית, אך הקורא ילך לקראתי בנקודה זו ויסיים כי יש הבדל בין הפרכה של הגיאומטריה לבין הפרכה של ניבוי לא מוצלח. הפרכה של משפט אפרירי זה אינה בעייתית בעבור הדוגמה שאנו צריכים. להפך – אפשר להסביר בעזרתה את האפשרות של המרת דת.

22 בעבור יום, לראות אדם מעיד הוא כמו לעמוד מול תצפית אמפירית!

כלומר, כאשר הוא יידרש לבחור אם להכחיש את הפסוק כפסוק אריתמטי או שלא להכחישו, הוא יעדיף לבחור באפשרות השנייה. וכך, כאשר תורת היחסות של איינשטיין גילתה לנו כי חוק חיבור המהירויות אינו נכון, העדפנו לחשוב שתלות הזמן והמרחק בצופה היא הסיבה, ולא לראות זאת כשינוי במשמעות החיבור.

ההבחנה בין מסירה לדיווח אנלוגית מבחינה זו להבחנה בין אפריורי לאמפירי; המסירה, הודות לפתיחות הגלומה בה, דומה לאפריורי גם בכך שקשה להפריכה. ואולם חוסר האפשרות להפרכה כאן הוא ממין אחר, שכן אנו שומרים על מורשת האבות לא באמצעות תיקונים במקומות אחרים והפרכת המוחש אלא באמצעות פירוש תוכן המסירה כתוכן המכוון לקבוע נורמה מסוימת, לאו דווקא סיפור מדברי הימים.

אפשר לחדד עוד יותר: יש משהו ייחודי במושג "מסורת", והפירוש שלו נוגע גם לכוח הטענה עצמו. כלומר, בפירוש מסוים המסורת עשויה להתלכד עם דיווח, ולעתים היא עשויה להתלכד אפילו עם ראייה מיתולוגית של המעמד או ביטול כל עניין "באירוע הקונטינגנטי של ההתגלות". אך אלו הם מומנטים בלבד בתנועתה של המסורת, שכן היא פתוחה יותר מכל כוח טענה אחר. מסיבה זו היציבות של המסורת איתנה כמו היציבות של המתמטיקה. נדמה לי שחילונים רבים יסכימו לתיאור של הוויכוח בינם לבין המאמינים במונחים של נאמנות, וליתר דיוק במונחים של פירוש הנאמנות לעולם ההורים. לשון אחר, הוויכוח בין החילוני לבין המאמין אינו ויכוח בין דתי המאמין ש-P (ומקבל עליו את מה שנקבע בו) לבין חילוני שאינו מאמין ש-P. תפיסת העמדות בצורה כזאת מובילה להעמדה דיכוטומית. בקריאה נכונה יותר של מחנות היהודים אנו מגלים את המסורתיים, שלא נוח להכניסם למיטת סדום זו. אצלם בולטת הנאמנות על חשבון האמונה במה שעשוי להיראות כדיווחי ההורים. ואכן, בתיאור זה הדתי יכול לדבר על עצמו כנאמן יותר או כנאמן פחות, וגם החילוני עשוי למצוא את עצמו מתווכח על פירוש הנאמנות הזאת. אם כך, קיים רצף בין החילוני ובין הדתי, ולא הפרדה.

מסקנה זו מוצאת הד במחקרים שנעשו על עמדות יהודים בישראל. דוח גוטמן, שעורר תהודה רחבה בציבור, מציג תמונה מורכבת של החברה הישראלית.²³ בתמונה זו ההבחנה בין אתאיסטים לדתיים – בין מקבלי עול מלכות שמים לפורקי עול – אינה ממצה. לא אחת נטען כי אין בתשובות הללו כדי ללמד על השקפות עולם שונות, וכי החברה הישראלית היא

ביסודה חילונית. אך הדברים שהוצגו כאן עשויים לספק תשתית רעיונית למה שהתגלה במחקר. ואכן, תפיסות פשטניות דרות בנוחות בכפיפה אחת עם רעיון הדיווח, ולא עם רעיון המסורת.

אף על פי כן, אדם יכול לראות בתיאור מעמד הר סיני דיווח ולהחליט אם להיות מאמין או לא לפי עמדתו בדבר אמיתותו של דיווח זה. עמדה זו נשמעת בסמינרים של חזרה בתשובה. כך עשויים להימצא יהודים שמגדירים את עצמם אתאיסטים משום שהם רואים בסיפור דיווח שנכשל. אפשר אפוא למצוא בכל מחנה מי שיראה בוויכוח ויכוח על דיווח. הניסוי המחשבתי שלהלן עשוי ללמד אותנו על מקומה של העובדה בעולמה של האמונה.

יש הסבורים שאם האדם יצליח ליצור חיים, הרי נוכל להסביר את החיים בלא האל; אם לא נזדקק עוד להנחת קיום האל – אין מקום לאל. לעומתם, יש האומרים שאין כל קשר בין יכולת טכנולוגית אנושית לבין אמונה. יש אף שמוסיפים ששום תגלית מדעית אינה עשויה לערער את האמונה. ואולם למרות הפיתוי העצום לומר משפט זה (והוא אכן נאמר לעתים קרובות), נדמה לי שהוא מרחיק לכת. אפשר שתגליות מדעיות יביכו את קהילת המאמינים, ואין לנבא שהן לא יפריכו את האמונה. לשון אחר, אנו יכולים להעלות על דעתנו תגליות שתגובת הקהילה הדתית עליהן אינה ניתנת לניבוי.

יש ארכיאולוגים (לפחות אחד) שסבורים שסיפור יריחו מן התנ"ך אינו נכון, אך הם לא הצליחו להפריך את האמונה. אך אם יתגלה ספר חדש של משה רבנו, שבו הוא מצהיר שהוא קצת הגזים בספריו הראשונים, הרי לא נוכל להתעלם ממנו. אפשר שהמאמינים יאמרו תחילה שהעיקר הוא הספר שברשותנו, שהמסורת יצרה את כוחה של התורה ולא להפך, אך אין לנו ביטחון שזו תהיה הדעה המקובלת. גם לא נוכל להתעלם מגילוי שאברהם לא היה אביו של יצחק אלא להפך. יהיו שינטשו את היהדות, יהיו שיאמרו שבאמצעות הארכיאולוגיה האל מנסה אותנו²⁴ – אולי הניסיון האחרון – ויהיו שיתערער יסוד באמונתם אך הם ימשיכו בשלהם.²⁵

24 במקרה כזה אפשר לטעון שהדבר החשוב הוא האמונה בתורת משה, והקב"ה ניסה להביאנו לידי אמונה זו, ולא להוכיח לנו אותה. לשם כך הקב"ה ניצל את ה"פרימיטיביות" של הורינו – העובדה שדי בברקים ורעמים על ההר כדי לגרום להם להאמין במעמד הר סיני – כדי להתחיל שרשרת של מסירות שמטות אדם לאמונה.

25 אפשר להסביר את כוונתי באמצעות סיפור שבו אדם מגלה שאהובתו היא בעצם רובוט (כמו בסרט "בלייד ראנר"). המשל יכול לסייע לנו להבין מדוע איש מן הדתיים אינו משקיע מאמץ רב במחקר ארכיאולוגי כדי לבדוק מה בעצם קרה שם: הרי אדם לא יחקור וידרוש אם אהובת לכו היא בעצם רובוט.

אפשר לטעון שקשה להעלות על הדעת ממצאים שיראו שיצחק הוא אביו של אברהם, וכי רעיון זה דחוק ביותר. אף על פי כן, אין לנו ראייה שאי אפשר להביא ממצאים כאלה! תגליות מסוימות עשויות להוביל אנשים לכפור באמונתם, כמו שהתפתחויות פילוסופיות עשויות לזעזע את יסודות האמונה היהודית. כך, אין אנו יודעים בוודאות שאירועים היסטוריים אינם מפריכים את האמונה. השואה גרמה לבני אדם מסוימים לכפור באמונתם, ואל לנו לשפוט אותם ולהסיק שממילא אמונתם לא היתה שלמה ממש.²⁶ הקמת מדינת ישראל עוררה ריב פרשנות סוער שמוביל אותנו אל שאלת הרלוונטיות של היהדות.²⁷

כמו אירועים היסטוריים, גם תצפיות מדעיות בדרך כלל אינן משנות את האמונה של המסורתי, אך לפעמים הן עשויות לערער דברים שכיום נראים בלתי ניתנים לערעור. כך קרה עם הגיאומטריה האוקלידית, שנראתה ודאית מעל לכל ספק.

נחזור לענייננו. הדתי ה"דיווחי" הוא דתי שערעור העובדתיות של מעמד הר סיני די בו לגרום לו לכפור. היהודי הנאמן למסורתו מזהיר כי לא הוודאות שלו בקיומו של המעמד מבססת את אמונתו, ולהיות יהודי מאמין אינו בהכרח לדעת בוודאות שהאירוע התרחש. נאמנותו לעולמם של הוריו היא המפתח ליהדות. אם יופרך קיומו של מעמד הר סיני, הרי אולי לא יהיה תוקף לנאמנותו: מבחינה זו נאמנותו אולי ניתנת לערעור. מאי בינייהו? הדתי ה"דיווחי" מזהיר כי בלי הוודאות לא היה רואה בעצמו מאמין. המאמין הנאמן אינו נזקק לוודאות שמעמד הר סיני אכן התרחש. די לו שזה לא בלתי אפשרי ושאינן הפרכה נראית לעין.

הסתיוגות חשובה

באומרי כי היהדות מבוססת על הנאמנות לעולם ההורים ועל החינוך אין כוונתי לומר שזה הנימוק היחיד לכך שאני מקבל עלי להמשיך הלאה את שרשרת היהדות. אין ספק שלכבוד להורים יש מקום חשוב, אך רגש זה אינו הטעם היחיד לאמונה. ההדגשה של הנאמנות להורים ולזהות חשובה כאשר אדם מבסס את היהדות על האמונה שלו בקיומו של מעמד הר סיני, אך נאמנות זו אינה פועלת בחלל ריק.

26 הרחבתי על כך בפרק "סיני והשואה" בשער השלישי.

27 ר' הפרק "ישראליות, יהדות ושאלת היורש הנאמן" בשער השלישי.

נאמנות להורים אינה מספיקה להחזיק אדם במסורת, אבל ההתבוננות בתוכן המסורת הזאת היא בלא ספק אחד המניעים החשובים. האמת העולה מפסוקי המקרא ומן המסורת היהודית מדברת בעד עצמה. כמה מנהיגים בורכו בפי חסידיהם בהיותם הענווים מכל אדם. "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו", נאמר בדברים כג, ח. וכך, עוצמתה של התורה, שהמפתח לה ניתן בקריאתה מתוך נאמנות למסורת ולא בחיפוש ארכיאולוגי אחר שרשרת אירועים, תומכת בנאמנות שהובילה אליה. המאמין מגיע לתורה מתוך הנאמנות, והנאמנות זוכה לאישור מים החוכמה והאמת הזורם אליה מן התורה. ועוד. אנו מגיעים לקב"ה מתוך הכבוד להורינו, והנביא מצדו חורת על הלוחות את מצוות כיבוד אב ואם. הנאמנות לעולם של הורינו והתוכן שאנו נאמנים לו יוצרים מעגל שהמרכיבים בו תומכים זה בזה ונתמכים זה בזה.

יתרה מזו, לא רק התוכן שנפרש לפנינו בזכות הנאמנות הזאת מוסיף על הנאמנות; נושאי המסורת ומידת השכנוע שלהם הם המלט של המסירה. המויות כר' עקיבא, רש"י, הרמב"ם וריה"ל הם עמודי התווך של היהדות, והם חבורה שקשה לסרב להזמנה להצטרף אליה. אין הם צינור ניטרלי המעביר ידיעות מן העבר אלא מקורות המכוננים את המסורת הזאת.

לא נעלם ממני כי יש בכתבי היהדות דברים שקשה לקבל. מי שרגיש לזכויות הנשים ימצא בהם צרימות קשות. היחס לגוי עשוי להרחיק יהודים מהמסורת, ופירושים שניתנו להיות ישראל העם הנבחר הגובלים בגזענות מקשים גם הם על החפצים להשתייך אליה. יפסוק כל אדם כאשר יפסוק – יאמר שהיהדות היא גזענות, יאמר שהדברים אלוהיים ואין לנו זכות לשפוט אותם לפי מוסר האדם, או יאמר, כשם שאני אומר, שלמסורת ישראל יש אמצעים לתקן את עצמה. אם התיקון בא מן האמונה הפנימית והעמוקה באמת, הוא לא רק אפשרי אלא הכרחי.

הנאמנים למסורת שקיבלו מופקדים על העברתה. כשם שהדורות הקודמים היו חכמים, נאורים ואנשי אמת ושירה והבטיחו שיהיה לנו חשוב לשמור על המסורת שלהם, כך צאצאינו מייחלים לקבל מאתנו משהו ששווה להיות נאמן לו. גם עלינו מוטל לעצב את המסורת ולעשותה האמיתית והזכה ביותר כדי שלא נחמיץ את הנאמנות של הדורות הבאים. היהדות אינה נתונה ואינה מועמדת לבחינה: היא דרישה לעשות אותה טובה וישרה יותר. אם הדבר נעשה בענווה, מתוך כבוד ונאמנות למה שירשנו מאבותינו – ולא רק מתוך שליטה במקורות, ואף לא מתוך עוינות כלפי הממסד הרבני, אלא מתוך זהירות ואחריות – הרי אנו בכיוון הנכון.

הנאמנות של יצחק לאברהם שינתה את אברהם והכריחה אותו להיות ראוי לה. מכאן באה דרישה אינסופית מעצמו. כלום לא ראוי שהיהדות תתבסס על דרישה מעצמנו? אם נעשה זאת, אנו מקבלים עלינו לקבוע לא רק את תוקפו של מעמד הר סיני אלא גם את תוכנו. כל מה שעתיד תלמיד לחדש לפני רבו נאמר למשה בסיני. מכאן שאם רוצים לדעת מה נאמר בסיני, אין לנו ברירה אלא לשאול את התלמיד. אם זה יאמר את דבריו מתוך כבוד ונאמנות לירושה שנחל, הרי הוא מספר לנו את אשר נאמר בסיני.

סיכום

הדברים שאמרתי כאן דורשים הרחבה והבהרה. ספק אם שכנעתי את הלא משוכנעים: במקומות מסוימים אולי עוררתי את התנגדותו של החילוני (הוא עשוי להטיח בפני "אתה מקטין את האלמנטים הגזעניים שיש בבחירה של עם ישראל"), וודאי שקוממתי עלי את הדתי הקנאי לאמונת ישראל. אסור להרהר במעמד הר סיני, פוסק ר' נחמן מברסלב, ופלוני יכול להוסיף שמעמד הר סיני הוא מעל לכל ספק וכך יהיה תמיד, או שמעמד הר סיני אולי אינו מעל לכל ספק אבל הוא מבוסס דיו לבסס עליו את היהדות.

ברצוני לסיים בסגירת המעגל שפתחתי. בוויכוחים עם מורי אני זוכר במיוחד את שיחותי עם ר' יגאל פיזם. הרב ניסה ככל יכולתו להשיב לילד הסקרן שזקוק לחיזוקים ביהדות באמצעות פנייה למהימנות הדיווחים על הר סיני. כיום כוחה של התשובה קטן בעיני. אי אפשר לבסס את האמונה באלוהי ישראל ובנבואתו של משה על סבירות האירוע של מעמד הר סיני. אני מפקפק בכוחו של טיעון זה לקרב חילונים לאמונת ישראל. יש להוסיף לכך כתנאי מכונן את כוחה של האינטימיות הייחודית בין הורים לילדיהם ביהדות. צודקים בעל הכוזרי והרב שמשון רפאל הירש בהציגם את שרשרת המסירה ממעמד הר סיני עד ימינו, אך יש לראות בה שרשרת מסירה ולא שרשרת דיווח, ויש לראות במי שמקבל עליו עול תורה ומצוות בן נאמן להוריו – ולא רק מאמין להם.

כפי שהסברתי לעיל, נדבך זה אינו יחיד אלא משולב בתוכנה של תורת ישראל ובנושאי האמונה הישראלית. אין להוציא מכלל אפשרות שכאשר היחיד נאמן לאבותיו, שקוע בעולמה של היהדות ומחנך אליה, גם ביטחוננו בהתגלות הקב"ה בהר סיני גדול. כך, אי אפשר לקרב ליהדות באמצעות הסיפורים על יציאת מצרים ומעמד הר סיני. חילוני הדוחה את ההוכחה לקיומה של התגלות אלוהית לעם ישראל על סמך שרשרת של דיווחים אינו

בלתי רציונלי משום כך. אך כאשר מתקרבים אל היהדות ההתגלות בסיני מאירה בוודאותה. אי אפשר לתאר לאדם אירוע ולצפות ממנו להתעלות מבחינה רוחנית, אך התעלות רוחנית עשויה להוליד עמה את הוודאות באמת של ההתגלות.

כפי שסיפרתי בפרק הקודם, ישעיהו ליבוביץ השיב על שאלתי על מעמד הר סיני כדלקמן: "לא מפני שאני מאמין במעמד הר סיני אני מקבל עלי עול תורה ומצוות, אלא מפני שאני מקבל עלי עול תורה ומצוות אני מאמין במעמד הר סיני." אך יש בינינו הבדל אחד לפחות: ליבוביץ היה רואה באקט של קבלת מלכות שמים המאורע הראשון שפותח את כל השרשרת, ולאחר מכן היה מבין שתנאי לקבלת עול מלכות שמים מחייב הכרה במעמד הר סיני; עמדתי לכאורה פשוטה יותר: מעשים שאדם עושה, התעלות רוחנית שהוא מגיע אליה, מזכים אותו באופן כמעט סיבתי בתובנות משמעותיות, והדרמטיות של השאלה על מעמד הר סיני פוחתת מאליה.²⁸ נעשה ונשמע.

המסורת

אחת העמדות המרתקות בהווה הישראלית באה לידי ביטוי בהגדרה של אנשים את עצמם "מסורתיים". לפי דוח גוטמן,²⁹ כארבעים אחוזים מן האוכלוסייה מגדירים את עצמם מסורתיים. יתר על כן, רוב רובם של האנשים המגדירים את עצמם מסורתיים הם יהודים שבאו מארצות האסלאם. מסורתיות היא אפוא רכיב בזהותו של חלק חשוב מהחברה הישראלית, והיא מלמדת על הקושי להפריד את הוויכוח המתנהל בין דתיים לחילונים מהבעיות האתניות במדינת ישראל. והנה, באופן מתמיה, הדורש לדעתי הסבר, כמעט אין מייצגים לעמדה זו בחברה הישראלית.

בפרק זה אינני רוצה להתעמק בסיבות להיעדר ייצוג הולם לעמדה זו בהגות הנכתבת היום בישראל. הדבר דורש להרחיב את הדיון לסוגיות כגון היעדרו של זרם חינוך מסורתי ולשאלה הכללית והחשובה בדבר הגורמים לפריחת אידיאולוגיות מסוימות ולדעיכתן של אחרות. השאלה האחרונה מעניינת במיוחד על רקע התחזקות התודעה המזרחית, תופעה שאנו עדים לה לאחרונה. למרות התחזקות זו, יש בקרב המזרחים שתי עמדות שקיבלו מן המוכן: העמדה החרדית והעמדה החילונית. העמדה המזרחית החרדית מציבה כנר לרגליה את תורת ישראל כפי ששומרי הגחלת האשכנזים תופסים אותה; העמדה המזרחית החילונית משתמשת בשילוב של מונחים הקשורים במעמד ובדיכוי תרבותי (פלורליזם, רב-תרבותיות) לניתוח המצב. מבחינה זו קיבלו יוצאי ארצות האסלאם מסגרות מוכנות – ואמנם אלה מאפשרות התחלה של דיון – אך לא ניסו לבחון את מה שרבים מן המזרחים מגדירים את עצמם לפיו.³⁰

29 לוי, לוינסון וכ"ץ, דוח גוטמן.

30 ר' מאמרי "אידיאולוגיות חינוך בישראל".

היעדר מייצג לעמדה זו אינו עושה אותה ללא מעניינת או ללא ראויה לעיונו של המשכיל הישראלי (חילוני או חרדי). בפרק זה בכוונתי לחשוף מנקודת מבט אוהדת את השקפת העולם שביסוד הצהרה זו. ואולם אין לי כל יומרה להציע הנהרה ממצה לעמדת המסורתי, אלא רק קווים אחדים שנראה שהם מאפיינים אותה במידה רבה. אינני רואה את עצמי כדובר המסורתיים בארץ, אציג כאן אידיאליזציה, ובהיעדר דיון כללי היא עשויה לתת קירוב ראשון לעמדה שהגילומים הקונקרטיים של המסורתי קשורים בה. היבטים אחרים, חשובים לא פחות, הנוגעים ליחס המסורתי להלכה ולחינוך, יידונו במקום אחר.

רקע כללי

המונח מסורתי הוא רב־משמעי. המובן שניתן לו בדרך כלל מוכר מראשית הסוציולוגיה בניגוד מודרני-מסורתי. כיוון שהסוציולוגיה היא בראש ובראשונה חקירה של החברה המודרנית, היה דרוש לשם הגדרת מושאה להנגיד את החברה המודרנית לחברה שקדמה לה. ואולם ניתוח החברה המודרנית והאופן שבו הניגוד בינה לבין החברה המסורתית מוסבר עשויים ללבוש אופי שונה אצל כל סוציולוג וסוציולוג. כאן אנו יכולים למצוא את ההבחנה של אמיל דורקהיים (Durkheim)³¹ בין צורות ליכוד מכניות לצורות ליכוד אורגניות, את ההבחנה בין פעולה לפי ערכים של רגש ושל כבוד לבין "רציונליות" של התאמת אמצעים למטרות, את הניגוד של פרדיננד טניז (Tonnies) בין *gesellschaft* ל-*gesellschaft* ועוד.

מובן אחר של המונח מופיע בביטויים כמו המסורת הקאנטיאנית והמסורת הסוציולוגית. מובן שלישי עולה כאשר אנו מדברים על המסורת כניגוד לתרבות אליטיסטית. כאן המסורתי מזוהה עם העממי, הפולקלורי, ונבדל מן התרבות האיכותית, שאינה מצויה במקומות עממיים. מובן רביעי שאפשר להזכירו נוגע לקשר שבין המסורת לבין התרבות בכלל: מקובל לומר שלכל תרבות יש מסורת שהיא מעבירה מדור לדור.

אינני מבקש להציג כאן את כל המובנים של המונח הזה, אך ברצוני להבהיר כי כאשר אדם מגדיר את עצמו מסורתי, אין הוא עושה זאת באחד מארבעת המובנים שהוזכרו לעיל, אף שאפשר להתבלבל בקלות ולחשוב שכך הוא.

31 עמדתו של דורקהיים על המסורת דורשת פיתוח נפרד, וזה הלקח שלי משיחה עם ידידי גדי פרודובסקי. ראו הפרק "ישראליות, יהדות ושאלת הירוש הנאמן" בשער השלישי.

ואכן, כאשר יהודי בישראל מעיד על עצמו שהוא מסורתי הוא מבקש להבהיר שעמדתו לחיים נוגעת ליהדותו. אין היא אמורה להיות מנוגדת להיותו מודרני, אין היא מחייבת אותו להיות עממי, ואין היא עושה אותו בן לתרבות מסוימת. בכך איננו מתכוון לבטל כל קשר בין עממיות, תרבות ומסורת, אלא להבהיר שאין זהות בין היות מסורתי לבין אחד המאפיינים האלה. אמנם במדינת ישראל הוענק כתר העממיות ליהודים יוצאי ארצות האסלאם, ורבים מן המזרחים הם מסורתיים, אולם מדובר כאן במושגים שונים.

כאשר אדם בישראל מצהיר על עצמו שהוא מסורתי, הוא בדרך כלל מתכוון לטעון שאין הוא חרדי ואין הוא אתיאטיסט חילוני. ואולם אין בכך אפיון חד-משמעי של המסורתי, שכן אין לנו הגדרה של החילוני ואין לנו הגדרה של החרדי. מן הסתם הדבר אינו נובע מקושי "מדעי" אלא מכך שמדובר בזהויות חמקמקות מטבען. אפיון זה בדרך השלילה תואם את יחסם הלא אוהד של החילוני ושל החרדי כלפי המסורתי. ברור שבהכללות עסקינן, ובכל זאת אפשר לומר שהחרדי רואה במסורתי אדם שאינו מייחס לדתו את החשיבות הראויה לה וסבור שהוא בעצם מזלזל בה, ואילו החילוני רואה במסורתי מי שעדיין לא השתחרר מכבלי העבר ואינו עומד ברשות עצמו. הערות אלו עשויות לשמש קרש קפיצה להגדרת המסורתי, ובלבד שנדע לחסן את עצמנו מן הנימה המזלזלת המתלווה אליהן ונחליף אותה ביחס של כבוד, או לפחות בניסיון להבחין במאפיינים החיוביים של המסורתי.

המסורתי והנאמנות

לכאורה אין מקום לעמדה מסורתית כלפי החיים. אנו אומרים שהאדם הוא דתי או לא דתי. אם הוא דתי הוא לא מסורתי; אם הוא לא דתי הוא חילוני, וגם אז הוא לא מסורתי. ואכן, לכאורה יש היגיון באמירה הזאת: האדם מאמין באלוהי אברהם, יצחק ויעקב או אינו מאמין; אם הוא מאמין הוא דתי, ואם הוא אינו מאמין – הוא חילוני. ניסיון תמים להימנע מדיכוטומיה זו על ידי הצבעה על עמדות מטאפיזיות לחיים, המכירות באל שעומד ביסוד העולם אך לא באל שהתגלה, אינן יכולות לסייע למסורתי בנקודה זו. המסורתי אינו אומר שהוא מאמין באל במוכן אחד אך אינו מאמין בו במוכן אחר. יתרה מזו, אם יישאל אפשר שייתן תשובה הדומה לזו של חרדי, ואולי אפילו תשובה הדומה לזו של החילוני.³²

לא יועיל לכפות עליו בחירה באמצעות הצבת שאלות כגון "האם אתה מאמין בנסים או לא?" או "האם אתה מאמין ביום הדין או לא?". החילוני והחרדי יציגו עמדות נחרצות בעניינים אלו; רבים מהם אף ישמחו להבהיר את עצמם באופן חד-משמעי בתשובה על כל שאלה מסוג זה. המסורת לעומת זאת נמנע מדיכוטומיות כאלה. הימנעות זו נוגעת גם לשאלה שנראה שאי אפשר בלעדיה: "האם אתה מקבל עליך את תורת משה או לא?". כאשר נבדוק מה הוא עושה, נראה שהוא שומר מקצת המצוות ולא את כולן.³³ מצב זה כמובן אינו נוח לפילוסופיה של הדת, המלאה בדרך כלל דיכוטומיות בין הקודש לחול, בין המאמין לחילוני. גם אין להבין את המסורת כמי שהוא "קצת" דתי ו"קצת" חילוני. הקושי להגדיר את המסורת אינו בעיה של המוגדר אלא של המגדיר. אדרבה, קושי זה נעשה בסופו של דבר מאפיין של המסורת.

המסורת עשוי לומר יותר: הן החילוני הן הדתי אינם יודעים בבירור מה הם אומרים כאשר הם מתחייבים שהאל קיים או שאינו קיים. רבים יאמרו שהם מאמינים או שאינם מאמינים באל, אך כאשר יישאלו מהו תוכן אמונתם או במה הם אינם מאמינים לא בהכרח ידעו להשיב, ואם ישיבו הם לא בהכרח ישיבו תשובות דומות. אבל אי ידיעה זו אינה נחמתו של המסורתי. גם כאשר יסביר הפילוסוף את תוכן האמונה כ"עמדה לחיים", "החלטה לחוות את סיפורי התנ"ך", "עמדה פרשנית מסוימת להיסטוריה" או "קבלת עול מלכות שמים" – גם אז אין הכרח שהמסורתי יזדהה עם אחת מאפשרויות אלה. בעצם, כמו הדתי המצוי וכמו החרדי המצוי, הוא אינו מתעסק בשאלות האלה כלל. שאלת תוכן האמונה אולי רלוונטית יותר למחזיקים בעמדות הקיצוניות, אך אינן בגדר בעיה בעבור המסורתי. הבעיה שלו מתעוררת במקום אחר. המסורתי מוותר על האפשרות להגדיר את עצמו בהצהרה על תיאוריה שהוא מאמין בה. הוא לא רואה כל ערך בחשיפה של תיאוריה כזאת, ולא משום שהוא אינו עשוי להתייטר בבעיות אמונה או להיקלע למשבר ערכים, אלא משום שהחיים שלו נעים בדרך אחרת מחייהם של חבריו, הרואים בהגדרה עקבית של עמדתם אידיאל שאין להימנע ממנו.

מה שמאפשר את העמדה הזאת ניתן להגדרה לאור השוואה עם העמדה הקרטזיאנית, שנפוצה במערב יותר מבמזרח. לפי העמדה הקרטזיאנית

33 היחס בין המסורתי לבין הלכה, ואף היחס בין האורתודוקסי לבין הלכה, טעונים הרחבה ולימוד, ואינני יכול להידרש אליהם כאן. דנתי בבעיה זו – לא דיון מקיף – במאמרי "המסורתי וההלכה: פנומנולוגיה".

האידיאל של האדם קשור בשני מונחים: חירות ותבונה. בהקשר זה היא מקנה משמעות לכיטויים כגון "להגדיר את עצמו", "לעצב את עצמו" ו"לכונן את עצמו". על האדם לעמוד באחד השלבים של חייו מול כל הגורמים שהשפיעו עליו, למשל מול החינוך של מוריו, שבהם לא בחר, ולהתחיל בכדק בית. עליו לבחון כל אמונה ואמונה, גם את האמונות שנראות לו הוודאיות ביותר, ורק אחרי שבחן כל אחת מהן הוא יאמץ את אלה שעמדו במבחן. דבר דומה עליו לעשות גם בנוגע לערכים שבחר: רק אם יבחן בחינה מדוקדקת את הערכים האלה ויוודא שלא חדרו אליהם הטיות אתנוצנטריות יוכל להיות נאור. בלא בחינה ביקורתית כזאת הוא חי בחטא הגדול ביותר שאפשר להעלות על הדעת בחברה זו: דוגמטיות ואיבוד האוטונומיה שלו.

המסורתי מוותר במודע על יחס זה לחייו ולעולם. הוא רואה בעצמו חוליה אחת בשרשרת שבה נמצא גם עולמם של הוריו. הדבק שמחזיק חוליה זו אינו הביטחון שהוריו מחזיקים בתיאוריה הטובה ביותר, אלא נאמנותו למה שמסרו לו הוריו. מועיל לראות עמדה זו על רקע הטיעון של הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום נגד האמונה בנסים שהצגנו בשני הפרקים הראשונים של חיבור זה. יום בוחן את הרציונליות של האמונה בנסים ומזמין אותנו להעריך את סבירותן של שתי חלופות. נניח שקיבלנו במורשת שלנו סיפורים על מעשי נסים שבהם התנהג הטבע באופן מופלא. יום אינו טוען שהוא תמיד יודע איך הטבע מתנהג בדייק, ובכל זאת הוא דורש מאתנו להעריך מה סביר יותר: האפשרות שמשוהו בסדרת העדויות השתבש או האפשרות שהטבע יצא מגדרו – האל דיבר מתוך שיח בוער או אף התגלה ברוב עם. המסורתי עשוי לקבל עליו את הברית ואת האמונה במעמד הר סיני, אך לא משום שהוא מאמין להוריו. עמדתו כלפי הוריו היא עמדה של בוששה, של אהבה, של כבוד ושל נאמנות. כבוד זה מתבטא בין היתר באי היענות להזמנה של יום.

הבושה שהזכרתי כאן אינה שולית לתיאור של המסורתי את עצמו. כך למשל השחקנית והבמאית חנה אזולאי־הספרי סיפרה שהיתה פעם בים בראש השנה ונתקפה בוששה בלא גבול. הבוששה גרמה לה להבטיח לקיים להבא את חגי ישראל כפי שלמדה בביתה. המסורתי צם ביום כיפור כי הוא גדל בבית שצמים בו; אם לא יצום, יפגע פגיעה אנושה בעולם הערכים שנמסר לו. אין כאן שיקול דעת: האל התגלה בסיני, נתן תורה לעמו, ציווה על צום ביום כיפור – ולכן צריך לצום.

אחרי שהבהרתי זאת, ברצוני לחזור למה שתיארתי קודם כוויתור מרצון על האוטונומיה. כאן יש לנהוג זהירות עליונה. המסורתי אינו מסורתי משום שחונך לפי ערכים מסוימים. לא מדובר כאן בגרימה סיבתית. האדם הוא

מסורתי כאשר הוא מקבל עליו מרצון את הנורמות של עולם הוריו. אין הוא יוצא מגדרו כאשר מישוהו מטיח בו "אתה אדם לא עצמאי" או "עדיין לא השתחררת מן הפטריארכליות", וגם לא כאשר בן שיחו מציע רדוקציה פסיכולוגית של יחסו לחיים.³⁴ במילים אחרות, הצהרת המסורתיות היא יחס אקטיבי לחיים שיש בו ויתור מראש על חומרת הביקורתיות ועל ההגדרה העצמית. אבל יש בכך הגדרה עצמית מסוימת. טענתו של ז'אן פול סרטור בדבר האי אפשרות לברוח מן האחריות ומן החופש עדיין תקפה. היא באה לידי ביטוי במקרה שלנו ביחסנו לטיעונים, לאידיאולוגיות ולמרחב ההגותי. נאמנותו של המסורתי להוריו ולמה שמסרו לו אינה קלה לבחינה כלל וכלל. יש בה משום הכרזה על זהות. זכורני שביקרתי במרוקו בקברו של הצדיק ר' דוד ומשה. היו שם שני מרוקנים מבוגרים. האחד סיפר סיפורים מדהימים על צדיקים, ואילו האחר לא נטה לעשות זאת. והנה, בשעה שהאחד סיפר את סיפוריו פנה כתב הבייביסי אל האחר ושאל אותו: "האם אתה מאמין בסיפורים שהאיש הזה מספר?" האיש ענה מיד: "בוודאי, בלא צל של ספק." לפי דעתי השיב האיש את התשובה הטובה ביותר שהיה יכול להשיב. השאלה האמיתית המשתמעת משאלת הכתב לא היתה אם הוא מאמין בנסים אלא אם הוא מוכן להפקיר את חברו, היהודי המרוקני השני, ולהצטרף לעדת ה"נאורים" שהכתב הבריטי נמנה עמהם. הכתב לא התעניין בפרפסיכולוגיה אלא בזהות. התשובה של היהודי הזקן לא באה אחרי בחינה מדעית של העדויות (שאם כן היה קשה להסביר את נחרצותה). הוא הרגיש שהכתב מנסה להפריד בינו לבין חברו והתייצב כראוי לימינו.

בנאמנות אנו נותנים לזהות לומר את דברה: היא שמנסחת את האמונות ואת הערכים. לא נכון לומר שהזהות שלי מקרית והערכים שלי אמורים להיות בלתי תלויים בזהות. ההחלטה על הערכים נגזרת מן הזהות, וליתר דיוק, היא בלתי נפרדת משאלת הזהות.³⁵

34 ידיד שלי, פרופסור לפילוסופיה, הסביר לי בסבלנות רבה שלא הצלחתי להשתחרר מרגשות אשמה כלפי אבי. אם כך, אני חייב להודות שמעולם לא נראו לי רגשות האשמה מתוקים כל כך. יתר על כן, כאדם מאמין אינני ממנהל לברוח מרגשות אשמה, ואיני רואה בהם תחושה שצריך להשתחרר ממנה, אלא נוטה לראות בהם את הביטוי הראשוני ביותר לאשמה אמיתית, שעליה יש לבקש סליחה. ידידי צביקה בן דור הצהיר באחת מהרצאותי באוניברסיטה העברית: "תקופה ארוכה התביישתי בהורי, ועכשיו אני מתבייש שהתביישתי."

35 ואולם הדברים טעונים חידוד ובחינה מעמיקה. בחינה של היבט אחד מנקודת המבט של פילוסופיה "קשוחה" יותר אפשר למצוא בפרק "מסורת ולשון" בשער זה, שבו אני מנסה לבחון את התיקון הנדרש במשנתו של קריפקה על שרשראות של מסירה שבהן מועברת הוראה.

שאלות

השאלה המעניינת ביותר בעבור המסורתי היא מהם גבולות הנאמנות. נניח שאדם מחליט לבטא במעשיו כבוד לעולמם של הוריו: היכן הגבול? האם הוא מקבל את כל מה שאמרו לו הוריו? אם כן, האם הוא אדם טוב יותר בעיני עצמו?

המסורתי אינו מחקה את התנהגותם של הוריו. חיקוי זה אינו אפשרי בעבורו, שכן המציאות הסובבת אותו שונה. מעצם העובדה שהערכים הללו מועברים במסירה עולה שהם נתונים לשינוי, לסיגול ולפשרה. אינני מקבל כל מה שאומרים לי, ולא אהיה מסורתי יותר טוב אם אנהג כך. אני נאמן גם לערכים אחרים, ולא רק לערכים של הורי. הכבוד לאמת המדעית, הכבוד לאדם באשר הוא אדם וההכרה בזכויות הנשים הם דוגמאות לערכים כאלה. אני יודע שעולמם של הורי לא הכיר את סכנת הגזענות ואת נפתולי הדיכוי. הורי לא עמדו מעולם מול האפשרות להילחם, וכיוון שלא גדלו על ברכי הדמוקרטיה המערבית, על יתרונותיה ועל חולשותיה, הם אינם מצוויים לי מאומה בעניינים האלה.

אך בדברים הללו אין אני רואה את עצמי מורד בהורי. האהבה והכבוד שאני רוחש להם מבוססים כל כך עד שאי ציות להם אינו מעורר בי תחושה של בגידה. להפך. זו תהיה חולשה לחקות את התנהגותם. במסורת יש תבונה. אינני מכיר מסורת שלא ציוותה על בניה את התבונות, את החוכמה ואת השפיות. כאשר האהבה גדולה האוהב יכול לדעת מתי לא למלא את משאלתה של אוהבתו, משום שהוא יודע מה היתה כוונתה, ולא רק מה היו דבריה. ככל שהוא אוהב יותר כך קל לו יותר לעשות זאת. וכך, אם אדם התחנך על הרעיון המערבי "רצח האב", ואם רעיון המהפכה הופך להיות מהפכה לשמה ("עולם ישן עדי היסוד נחריבה!") הוא פוחד לפרש ולסגל לעצמו את עולמם של הוריו שמא הדבר שהוא פועל למענו אינו אלא התאוה הידועה למרוד. לא זה מצבו של המסורתי.

תמונה מורכבת יותר של הנאמנות עולה מהשוואה בין האמפירי לאינטואיטיבי. בניסוח פשטני מעט, אנו מנסים למצוא תיאוריות שישלבו בין הממד האמפירי לבין האינטואיציות הבסיסיות שלנו. אין מדע בלא אינטואיציות בסיסיות, ומנגד, אינטואיציות אלו אינן מספיקות למדע, ודאי שלא למדעים האמפיריים. ואולם בכך אין אנו אומרים שהאינטואיציות הן דעות קדומות, וגם לא שעלינו לאנוס את החומר האמפירי בכל מחיר להשתלב בעמדה אפירורית. מצב דומה לזה קיים במשחק שבין המסורת

למרחב השיקולים שמחוצה לה. הדבר נוגע לא רק לתוכני האמונה אלא גם לערכים, ליחס להלכה ולפעולות הנגזרות מאלה.

אחת השאלות המטרידות ביותר היא לאילו ערכים להיות נאמן: האם להיות נאמן לברית בין עם ישראל לאלוהיו, לתוכני אמונה מסוימים, ליציאת מצרים, לאחדות האל? השאלה אינה רק באיזו טענה להחזיק, אלא גם מה המובן של הטענה. ואכן, ספק אם תפיסתם של הוגי הדור בנוגע לאחדות האל זהה. נניח שיש הבנה מסוימת של אחדות האל, למשל של רבנו בחיי, ואינני מצליח להבינה על רקע תיאוריות מודרניות של המספר אחת – האם אני נחשב חוטא? כלומר, אף על פי שאני רוצה להיות נאמן, לא ברור כלל לאילו עקרונות עלי להיות נאמן. הנאמנות היא נכונות להיות מסור, אבל לא תמיד ברור מהו זה שעלינו להיות מסורים לו.³⁶

לעמדה זו עשויה להיות השפעה לא מבוטלת בדיונים חוץ־דתיים, אך גם בדיונים פנים־דתיים. נניח שמישהו לומד את ספר הזוהר, והוא מתרשם שיש בו ערעור על אחדות האל. עולה כאן שאלה מוזרה אך שאין להדחיקה: האם הקבלה היא תוצאה של רפיון האמונה, תוצר של עבודת אלילים (חס ושלום)? תשובת הרצינוליסט הדתי הנוהה אחר הקבלה תהיה ניסיון לנתח ניתוח מושגי את המונח עבודה זרה או לבחון את אזהרות המקובלים, וכל זה כדי לבסס את האמירה שמי שחושד בקבלה אינו מבין אותה. ואולם בעמדת המסורת יש משקל מכריע למה שזכה למקום של כבוד במסורת. הרעיון של עבודה זרה אינו רעיון מוגדר שנוסח והועלה על הכתב. אי אפשר לשפוט את המסורת על חטא של עבודה זרה. איננו מבינים את אחדות האל, והיא לא נמסרה לנו כהגדרה. אני מקבל את אחדות האל, נוטה אחר הקבלה ורואה בה חלק מהותי מהמורשת שנמסרה לי. במילים אחרות, ירשתי את רעיון אחדות האל, את הקבלה ואת הפסוק "הקבלה אינה מסכנת את אחדות האל" עוד לפני שידעתי מה משמעות ביטויים כמו אחדות האל ועבודה זרה.

כך, גם את עולמם של חז"ל אינני לומד משום שהוא חכם ויפה, לפחות בהתחלה. אני יודע שעשויים להיות חכמים ויפים ממנו. אני קשור לעולמם של חז"ל משום שאני רואה בו עולם שלי. באומרי "שלי" אינני מתכוון שהוא רכוש שאני מתהדר בו, אלא שלהיחשפות אליו יש השפעה ייחודית עלי. אחר כך יתברר לי שהעולם הזה יפה באופן שאין דומה לו אצל אומות אחרות. על כך אני רק שמח, שכן הדבר הוא בבחינת אישור המסורת שלי. ואולם אי אפשר בשל כך להחזיק בעמדה אופטימית שלפיה אפשר לאשר את המסורת

ולהוכיח אותה; לעשות זאת פירושו לחזור לעמדה שאינה מסורתית. ואכן, האכזבות מן הטקסט – או לפחות הבעיות שהוא מעלה – אינן מבוששות לבוא: דעות קדומות על נשים, טעויות פה ושם וכדומה. אז המסורת שלי מאוימת. אך כשם שיפי הטקסט וחוכמתו לא פיתו אותי להסיק שהמסורת שלי אוניברסלית, כך הצרימות שבו והמקומות שבהם הוא נוגד את ערכי לא גרמו לי לדחות אותה מכול וכול. ואף על פי כן, אינני מרשה לאובייקטיביות לעמעם את הרושם של המפגשים האדירים עם היושר ועם העומק של חז"ל ושל המקרא. גיליתי שיותר משהם מפגרים אחר מה שהבנתי מלבי ומשכלי, הם מקדימים ומדריכים אותם.

אני מודע לפיתוי לבסס את המסורתיות על ערך אחר; אולם "ביסוס" כזה עלול לפגוע בה. אינני מציע את המסורתיות שלי כערך בין ערכים אחרים. אינני סבור שהרעיון "היה נאמן" הוא חוק אוניברסלי. אני רוצה להיות נאמן לדת אבותי, ומן הסתם לא במקרה, אך אינני יכול לדרוש שכל אדם יהיה נאמן לאבותיו (אני יכול לדרוש מעט מאוד כחוק אוניברסלי: ששום אדם לא יתעלל בילדיו, ששום אדם לא יפגע באדם אחר וכדומה).

אף על פי כן, אצל חז"ל נראה שההליכה בעקבות האבות היא בעלת ערך לעצמה. ידועה אמרתם הנפלאה שהיום אין עובדי עבודה זרה, משום שאפילו עובדי עבודה זרה עושים זאת מפני שמנהג אבותיהם בידיהם. אפשר ללמוד מכאן שלא משנה מה אתה עושה כל עוד מעשיך נובעים ממסורת, שכן בכוחה לטהר אפילו עובד כוכבים ומזלות. אם אכן נכונה עמדת חז"ל, הרי כמובן מסוים גם המסורתית ניתן לאוניברסליזציה. במילים אחרות, הנאמנות של המסורתית לעצמו אינה פרטיקולריזם אלא מימוש ערך שמכריח כל אדם לכבד את מסורתו. מן הדברים האלה עולה לכאורה שמנקודה פנימית כלשהי המסורתית הוא בעצם אוניברסלי, ולו רק מבחינה זו שעמדתו מאפשרת לו להזדהות עם מי שהוא היה אמור שלא להזדהות עמו. מנקודת מבט זו עצם המסורתיות היא גשר אל האחר, הזר.³⁷

המנהג, התרבות ומה שביניהם

המונח "מנהג" נסמך למונח "מסורתית". המסורתית הולך בעקבות מנהג אבותיו. ואכן, זיקת המסורתית הנדון כאן למנהגי אבותיו היא זיקה הנוגעת לעצם

37 השלמה של נקודה זו אפשר למצוא בפרקים "קהלת והבהגווד גיטא" ו"פילוסופיה ואמונה: כשל המרק" בשער השני.

המונח מסורתי בפרק זה. המסורתי אינו מי שחי רק "על פי הספר". התנהגותו נקבעת על פי מנהג אבותיו: השבת, חגי ישראל ומועדיו, האבלות, השמחה וכדומה. אך בנקודה זו עלינו לדייק: מצד אחד אין לזהות את המחויבות של המסורתי למנהגים עם ההבנה של המנהג בהלכה, ומצד אחר אין להגדיר את יחסו למנהגי ישראל יחס כלפי תרבות בלבד.

הספרות היהודית מאז חז"ל עמוסה באמירות המחייבות את המנהג ומאדירות אותו. ידוע הביטוי "מנהג מבטל את ההלכה", והביטוי "מנהג המקום" נחשב לאחד מעמודי התווך של אורח החיים היהודי. משום כך יש פיתוי להישען על המונח מנהג ועל מה שאומרים עליו חכמים כדי להפחית מעולה של ההלכה הכתובה. כך – מישוהו עשוי לסבור – יהיה אפשר למצוא אסמכתא כתובה להוויית המסורת.

ואולם יהיה ערכה של אסמכתא זו אשר יהיה, היא אינה חיונית לקיומה. המסורתי אינו מסורתי משום שהוא נותן פירוש אחר ליחס בין המנהג להלכה. אין לו כל עניין ישיר בפירוש. הפנייה לפרשנות, שהיא אמצעי מוכר ונפוץ במקומותינו לגישור בין חידוש למסורת, אינה מאמצעי ההתגוננות של המסורתי.

המסורתי מחויב למנהגים, אך אין לו משנה סדורה של המנהג ושל ההלכה. פוסקים חשובים נתנו את דעתם על היחס בין המנהג להלכה, למשל מתי מנהג המקום מחייב ומתי מנהג ארץ המוצא מחייב. המסורתי אינו שת לכו לדיון זה (ואם הוא מאזין לו, אין הוא רואה בזה תנאי להיותו מסורתי). אף שהוא צמוד למנהג, הוא אינו בהכרח סמוך לפירוש הרבני הממסדי של היחס בין ההלכה למנהג. יחליטו הרבנים את אשר יחליטו בעניין זה, הוא יקיים את מה שביכולתו לקיים ואת מה שהכרתו ומחויבותו לעולמם של הוריו מובילות אותו לקיים.

ואף על פי כן המסורתי אינו הופך את מסורת הוריו לעניין תרבותי גרידא. על פי רוב הוא רואה בעצמו איש תרבות, היינו הוא קשור לארץ ישראל, לגורלו של העם היהודי, לשפה העברית, לספרות הישראלית וכדומה. אינני מבקש להדגיש כאן את הניתוח של העמדה החילונית, המזהה ביהדות תרבות מסוימת, אלא את ההבדל בין המסורתי לבין מי שרואה עצמו חסיד של רעיון התרבות. המסורתי אינו רואה ביחסו לעולמם של הוריו תרבות. היחס שלו לקב"ה אינו כיחס של היווני לאפרודיטה או לזאוס, ובעבורו סיפורי המקרא על האל אינם נסכים על דמות ספרותית בלבד.

אם כן, מצבו של המסורתי עדין ומורכב. הכבוד למנהג אינו מתווך על ידי תפיסת הסמכות הרבנית של בני דורו, ממש כשם שיחסו לרב והכבוד

שהוא רוחש לו אינם נובעים מטקסט זה או אחר. אך אין להסיק מכך שהוא רואה בציווי עברו את צו תרבותו. מצד תרבותו היהודי המזרחי קרוב מבחינות רבות לערבים, כמו במוזיקה ובמאכלים. אף על פי כן, בדרך כלל אין הוא רואה ביחסו לערכיות שלו דבר המחייב אותו כפי שמחייב אותו יחסו לאחיו האשכנזי או האתיופי, שתרבותו עשויה להיות שונה משלו.

מנגד, שלא כמו החילוני, אין המסורתי מעגן את יהדותו בישראליותו. על פי רוב הוא אינו נוקט את המהלך המקובל בקרב חילונים – להגדיר את עצמם ביחסם לישראליות שנוצרה בארץ ולתת מקום מהותי בחייהם לארץ ישראל. הדבר אינו סותר את החשיבות העצומה שעשויה להיות לישראליות בהגדרתם העצמית של המסורתיים, אך הישראליות אינה מקלט יחיד לזהותם. כך, בעבור המסורתי יהדותו אינה באה לידי ביטוי בהיותו לא גלותי בלבד, כפי שסוברים (או לפחות סברו) רבים מן החילונים.

לבסוף, המסורתי יכול בדרך כלל לחיות בשלווה עם החילוני ועם החרדי כאחד. אין הוא נזקק לדיאלוג בין דתיים לחילונים, ודאי שלא לדיאלוג מלאכותי, משום שבדרך כלל יש לו קרובי משפחה בשני המחנות.³⁸ לאמיתו של דבר, עצם רעיון הדיאלוג בין החרדי לחילוני זר לרוחו של המסורתי, שכן הדיאלוג מניח את הקוטביות ואף מרחיב אותה. המסורתי נע בחופשיות בין המחנות. לא מפריע לו שהם אינם משתייכים למעגל שלו, ואין לו רצון "לגייר" את בני שיחו. לפעמים הוא עשוי לאמץ גישה אידיאולוגית ולתקוף את שני המחנות, אך בכך הוא רק מציג תמונת ראי לניסיונות של שני המחנות החזקים, המגובים בדרך כלל בכוח מפלגתי, לכבוש אותו. אבל לבד מטרוניה זו או אחרת אין הוא מציע התנתקות של חלק אחד של עם ישראל מחלק אחר. במילים אחרות, מצד אחד אין הוא מזהה את היהדות עם דת ואין הוא נותן יד לרטוריקה ההופכת את החרדי ל"מיעוט דתי", אף שהחרדי עצמו עשוי לתת יד לזיהוי כזה, ומצד אחר אין הוא רואה ביהדותו לאומיות גרידא. יחסו לחילוני אינו נקבע על פי דימוי מסוים (כגון תינוק שנשבה), ואין הוא נוהג בדתי כמי שמאיים להחזירנו אל חשכת ימי הביניים. בערכים רבים הוא שותף לחילוני, ובערכים רבים אחרים הוא שותף לדתי החרדי. כפי שכבר נאמר, הוא לא

38 אחד מחברי סיפר לי פעם כי הוא שומר מצוות משום שאיש מאחיו אינו שומר מצוות, וחשוב שלפחות אחד מן המשפחה ימשיך את המסורת.

רואה באחד טועה ובאחר צודק. איכות זו של המסורת מקנה לו מקום של כבוד בציבור הישראלי, שכן עצם קיומם של מסורתיים הוא חוליה מקשרת בין חלקים של עם ישראל שקשה לקשר ביניהם בלעדיו. יתרון זה אין די בו ליישב מתחים בחברה הישראלית, אך הוא מאפשר לנו לתאר אותם בדרך אחרת.

מסורת ולשון

פרק זה הוא ניסיון להציג דו־שיח פורה בין ר' יהודה הלוי לבין אחד הנציגים החשובים של הפילוסופיה של הלשון, הפילוסוף היהודי־אמריקני שאול קריפקה (Saul Kripke). למרות פער הזמן העצום וההקשרים השונים שבהם עיצבו שני הוגים אלו את מחשבתם, שניהם יוצאים נשכרים מדו־שיח זה.

א.

בחלק הרביעי של ספר הכוזרי ריה"ל מבחין בין שמות האל: השמות "אל" ו"אלוהים" ושמות אחרים מצד אחד והשם בן ארבע האותיות יו"ד ה"א ו"ו ה"א מצד אחר. השם "אלוהים" הוא רב־משמעי. במשמעויות שנהוג לייחס לו ריה"ל מזכיר את המוכרות ביותר: שופטים; כוח מכוחות הטבע. ואולם הוא מציין גם הבדל דקדוקי יסודי יותר: "אלוהים" אינו שם פרטי אלא תואר או תכונה, והראיה – אפשר להוסיף לו ה"א הידיעה. ואכן, האפשרות להוסיף ה"א הידיעה לתכונה היא אחד ההבדלים החשובים בינה לבין שם פרטי. עוד מאפיין של "אלוהים" הוא שיש לו צורת יחיד וצורת רבים; גם מאפיין זה מלמד שמדובר בתכונה. וכך הוא מסביר:

הכוזרי ד' א': ואין שם מדויק יותר וחשוב מן השם הנכתב באותיות יוד הא ואו הא. זה הוא שם פרטי שבו רומזים לאלוה לא בתואר המקום, כדרך שרומזים לכל מתואר בלתי ידוע, ולא בתארים [...] כי אם בשם המיוחד לו. כאילו שאל מישהו מי זה "אלוהים" שיש לעובדו השמש, או הירח, או השמים [...] ועל זה באה התשובה: ה'! כאילו אמרת: פלוני! וקראת לו בשם פרטי, "ראובן ושמעון". (תרגם יהודה אבן שמואל)

ריה"ל מציין כמה הבדלים מכריעים בין "אלוהים" לבין השם בן ארבע האותיות:

1. השם "אלוהים" נודע דרך התבונה. כל הוכחה לקיום האל היא הוכחה לקיומה של הוראה לשם זה. את השם בן ארבע האותיות, לעומת זאת, הנביאים וההולכים אחריהם יודעים במישרין.
2. השם בן ארבע האותיות הוא המוליך את האדם לגאולה, ולא השם "אלוהים". לשם "אלוהים" יש תפקיד בידיעה של מה שאמיתי בעולם, אך לא בגאולת האדם.

ריה"ל מציג כאן את ההבחנה הקלסית בין האל של המאמין לבין האל הפילוסופי, ובנקודות מסוימות הוא גם מטרים את ההבחנה של פסקל על ההבדל בין אלוהי אברהם, יצחק ויעקב לבין אלוהי הפילוסופים.³⁹ ואולם הוא מוסיף מרכיב אחר שאיננו יכולים למצוא באקזיסטנציאליזם הדתי:

הכוזרי ד' ג': וכך יוחדנו רק אנחנו באותו מאמר 'ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר". כך נגלה רק בתוכנו השם המיוחד, כי זולתנו אין עם יודע את האלוה באמת הידיעה האפשרית בו. שם זה הוא שם פרטי, אשר לא יקבל הא ידיעה, לא כשם אלוהים שאנו מוסיפים עליו הידיעה ואומרים עליו האלוהים. שם זה הוא מכלל המעלות שיוחדנו בהן.

השם נגיש רק לבני ישראל, אומר ריה"ל, ואינו פתוח למי שלא הצטרף לעם ה'.

1.א

כשקוראים את הדברים שלעיל מנקודת המבט של פילוסופיית הלשון עולים כמה קשרים מעניינים. ההבחנה בין השם הראשון לשם השני מזכירה, למרבה הפלא, את ההבחנה של ראסל בין ידיעה בתיאור לידיעה בהיכרות ואת קיומם של שמות אמיתיים שאינם ניתנים לרדוקציה לתיאור,⁴⁰ אך החידוש במובאה האחרונה מעלה כמה שאלות אחרות.

39 בפסוקים הראשונים של פרשת וזאת ארבעה אל משה ויאמר אליו אני יהוה. וזאת ארבעה אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה, לא נודעתי להם. בחינת הפירושים לפסוק זה, ובכלל זה הקשר בין השם בן ארבע האותיות לבין האבות, מעניינת מאוד, אך היא חורגת ממטרת הפרק הזה.

40 ראסל, בהיותו אתאיסט מושבע, לא היה מעלה על דעתו שימוש כזה בתורתו. לדעתו שם השם הוא ביטוי חסר משמעות.

ראשית, יש בדברים משום שוביניזם לאומי, וזו מן הסתם המגרעת הראשונה שימצא בהם הקורא המודרני. האם אנו פוגשים כאן מזווית חדשה את המיון של בני האדם שערך ריה"ל ליצורים מדברים וליהודים? אודה ששאלה זו אינה גורמת לי לסלוד מריה"ל. הקריאה של עמדת ריה"ל מנקודת המבט של הגזענות המודרנית היא אנכרוניזם בלתי נסלח. ריה"ל לא חשב שצריך להכחיד את הגזעים האחרים או שעליהם לשרת את עם ישראל, כפי שאנו מוצאים בדרך כלל בצורות הגזענות הידועות. ריה"ל מקבל עליו את הגלות הכפויה, וכל מטרתו היא הגנת הדת הבזויה, כפי שמעידה כותרת המשנה של חיבורו. יתרה מזו, עם ישראל אמור להיות השליח שבאמצעותו תיגאל האנושות כולה (ראו הכוזרי ד' כ"ג, שם ריה"ל מציג את חזון הגאולה האוניברסלי שלו). לפיכך, אני זונח את סוגיית הגזענות ופונה לעניין שלנו. השאלה המעניינת שעולה מדבריו של ריה"ל נוגעת לקוהרנטיות של עמדתו. כיצד ייתכן ששם יהיה נגיש רק לקבוצה של בני אדם? האם אפשר להעלות על הדעת שם פרטי שרק מקצת בני האדם יכולים להשתמש בו? מקובל לחשוב – וקריפקה הדגיש זאת אולי יותר מכולם – כי כל מי ששומע את השם בפי דובר שהתכוון להשתמש בו, קונה לו בזה זכות להשתמש בו גם הוא. כיצד לא פרץ שם ה' את חומת המאמינים היהודים? ודוק. ריה"ל אינו מסתפק בטענה שהשם בן ארבע האותיות אינו עובר לאתאיסטיים, שאינם מאמינים באל. אפשר בדוחק לטעון שמי ששמע שם ואינו מאמין שיש דבר מה העונה לשם זה אינו קונה לו זכות להשתמש בשם. אבל ריה"ל מרחיק את שם השם גם ממאמינים בני דתות אחרות. הכיצד? אפשר לטעון כי אחד השימושים החשובים של שמות הוא האפשרות למשוך באמצעותם את תשומת לבו של בעל השם. מן הפרקטיקה של שמות אנו יודעים כי אנשים נוהגים להשתמש בשמות המבטאים את היחס בינם לבין בעל השם. למשל, אדם קורא לזולתו "אבא", "מתוקי" או "קושקוש". קריאה זו נוספת על השם ה"אובייקטיבי" שיש לבעל השם, ואינה פתוחה לכל אחד. מנקודת מבט זו, שם ה' מציין קשר בין עם ישראל לבין הקב"ה, כפי שריה"ל עצמו אומר, ולא לכל אחד מותר להשתמש בו.

ספק אם מהלך זה יפתור את כל הבעיות. אף שיש בסיס רחב בכתבי ריה"ל לעמדה ששם ה' מציין קשר בין עם ישראל לבין הקב"ה (ועוד נשוב לכך), הרי שם ה' אינו משמש רק לקריאה. מדוע נוצרי לא יבין את "אני ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים"? גם אם ה' אינו פונה אליו, מה מונע ממנו להבין פסוקים שאחר מביין זאת ועוד: גם אם שם ה' מציין קשר בין עם לאלוהיו וכל עם משתמש בשם אלוהיו שלו, הרי אין מניעה שאחר ישתמש באותו

שם. כאשר בנו הצעיר של ידיד עונה לטלפון אנו שואלים אותו בפשטות: "אבא בבית?"

אולי אפשר להחזיק בעמדה זו ולומר שמי שה' אינו מדבר אתו, ואולי יותר מכך – מי שה' אינו עונה לו – אינו שולט בשם כמי שעומד בדיאלוג עם מי שמצוין בשם הזה. אך כדאי לנסות כיוון אחר. במקום לערער את האפשרות של עמדה זו, נפיק תועלת – ואפילו כתרגיל פילוסופי בלבד – מניסיון להשיב על השאלה מה ההשקפה הפילוסופית שלאורה תפיסתו של ריה"ל אינה בעייתית כפי שהיא נראית לנו.⁴¹ כיוון זה מעניין גם אם לא נפתור באמצעותו את כל הבעיות שעמדת ריה"ל מעוררת.

2.א

אפשר להבין את ריה"ל בדרך אחרת. על פי פרגה, שנחשב לאבי הפילוסופיה האנליטית, יש להבחין בין השם לאובייקט ולאופן שבו האובייקט נתפס. לאותו אובייקט עשויים להיות כמה שמות, ובדרך כלל בכל שם כזה אנו תופסים את האובייקט באופן מסוים. אופן ההינתנות של האובייקט, המכונה "מובן השם", מאיר את האובייקט מהיבט מסוים. הדוגמה שנהוג להביא במקרה זה היא השמות "כוכב הערב" ו"כוכב השחר". שני השמות מציינים כוכב אחד, אך האדם – ובני האדם כולם – עשויים להשתמש בשני השמות בלי לדעת שהם נוגעים לאותו אובייקט. בהקשר שלנו הבחנה זו פירושה שהשם יהו"ה נושא עמו מובן אחר מהשם "אלוהים"; האחד פתוח לקבוצה אחת והאחר פתוח לקבוצה אחרת. הרעיון הזה עולה במשל האורות של ריה"ל:

הכוזרי ד' י"ד: ואוסיף לך ביאור על ידי משל לקוח מן השמש. כי הנה השמש תמיד אחת היא, אך שונים הם יחסי הגופים הנאותים לאורה: כי המקבלים את אורה בשלמות הם האודם והבדולח, למשל, והאוויר הצח והמים – וביחס לכל אלה נקרא האור הזה אור חודר, וביחס לאבנים נוצצות בנות השטחים המהוקצעים אור נוצץ, למשל [...] ואילו ביחס לשאר הדברים – אור בכלל, בלא כל ייחוד. והנה לאור הכללי דומה השם "אלוהים" כמו שביארתי למעלה, ולאור החודר דומה שם ה'.

41 כיוון זה שונה מן הטענה שהשם בלבד משותף לדיבור על שם השם ולדיבור על שמות בכלל, שכן בעצם משמעות השם שונה. אני אודה טענה זו, אך עמימותה עשויה להיות סוף פסוק לכל דיון פילוסופי-לוגי בשמות האל.

כדי להסביר רעיון זה פרגה נזקק למטאפורה של הטלסקופ: כל הצופים תופסים את התמונה הנשקפת מעדשת הטלסקופ באותה צורה, ובכל זאת אין היא הכוכב הנצפה עצמו. יש הבדל אחד חשוב לפחות בין המטאפורה הפרגיאנית לזו של ריה"ל: על פי האחרון נצטרך להבחין בין סוגי מובנים ולדעת שיש מובנים טובים מאחרים כדי לתפוס את הרעיון שיש מובן אחד שחודר לכל אישיותו של האדם ויש מובן אחר שנשאר מבחוץ; בכך נוסיף שמבנה הרשתית – ולא רק התמונה הנשקפת מבעד לעדשת הטלסקופ – משפיע על האופן שבו ניתן לנו דבר מה. כיוון זה מתיישב עם הרעיון הפרגיאני שלא כל המובנים נגישים לכל בני האדם. לפי פרגה, האופן שבו אני נגיש לעצמי, לפחות בפירוש מסוים, אינו נגיש לכל בני האדם שמכירים את שמי, למשל. האופן שבו עיוור מבין "אור" שונה מן האופן שבו אדם רואה מבין "אור", אף על פי ששניהם מייחסים לכיטוי זה אותה הוראה. יתרה מזו, אפשר לומר שיש אנלוגיה בין המובנים של "אור" – המובן בעבור העיוור והמובן בעבור הרואה – להבדל בין המובן של "כוכב הערב" והמובן של "כוכב השחר".

אם קוראים את ריה"ל לפי פרגה נראה שאפשר לפתח אותו בכיוונים אוניברסליים יותר: יש מובן אחד שפתוח לעם ישראל ויש מובן אחר שפתוח לפילוסופים. אחר כך אפשר גם לנקות את שרידי ההבחנה בין עם ישראל לכל העמים ולטעון שמובנים שונים קשורים בשמות אל שונים, וכל המסורות הדתיות המונותאיסטיות עובדות אל אחד אך נותנות לו מובנים שונים. בלשון ריה"ל – ואולי בניגוד לדעתו – נאמר שהאור הניבט לנו היהודים מן האל שונה מן האור הניבט למוסלמי כאשר הוא אומר "אללה".

ברצוני לציין שתי בעיות בניסיון להבין את ריה"ל לפי פרגה. אין כוונתי לכך שבפירוש זה אנו מאבדים את הניחוח המיסטי שבריה"ל, וגם לא – מה שאולי הפריע למי מהקוראים – שאי אפשר להסביר את ההבדל בין אור חודר לאור כללי במונחים של מובן. דומני שאלה אינן בעיות קשות. בעיה קשה יותר קשורה בדוגמת העיוור. אפשר לומר שראיית אדם היא דרך מסוימת לקנות הוראה של אדם, ולכן העיוור לא תופס מובן אחד שלו. אנו יודעים מה חסר לעיוור כדי לתפוס את האור, ואנו יודעים מה יש לרואה שבזכותו הוא תופס את האור. ואולם אין אנו מבינים מה מאפשר לעם ישראל זיקה ייחודית לאל, או אם רוצים להימנע משוביניזם, אין אנו מבינים מה מאפשר לעמים מסוימים זיקה ייחודית לאל שמנועה מעמים אחרים.

3.א

הבעיה השנייה קשה לא פחות. לפי ריה"ל, המסורת היהודית מבוססת על שרשרת בין-דורית של מסירת עדות שראשיתה בסיני. לדעת ריה"ל, שרשרת זו מהימנה הן בזכות האנשים המרכיבים אותה הן בזכות מספר העדים הרב באותה התגלות [אם כי גם "עובדה" זאת נסמכת על שרשרת המסירה ומהימנותה תלויה בהיגד הקודם]. האם נסיק מכאן שמה שמועבר בשרשרת זו פתוח אך ורק ליהודים? האם יש הוכחה שהיא הוכחה רק בעבור יהודים?⁴²

הבעיה כאן חריפה עוד יותר אם זוכרים את האנלוגיה שריה"ל מביא בין ראות עיניים לבין העדות במסורת. "ראות עיניים" במשמעותה כאן היא ביטוי בעייתי, שכן רק אבות אבותינו שהיו בסיני ראו בעיניהם את מה שראו. כעת, אם הם יכולים להעביר זאת לנו, מה מונע מהם להעביר זאת לפילוסופים?

ריה"ל יודע שעליו לקשר בין האי נגישות של השם יהו"ה לשרשרת ההעברות, שאם לא כן רק הנביאים יהיו מחוננים בהבנה של שם ה'. מכאן הוא מנסה את האנלוגיה הלא כל כך מוצלחת בין רעיון ההעברה של השם לבין הראייה וההיווכחות בהתגלות. נכון שמי שחווה תופס אחרת ממי שלא זכה לחוות את האל, אך מי שמקבל מן החווה אינו שונה ממקבל אחר – לא במערך התפיסתי שלו ולא ביכולת התבונית שלו. הקריאה של ריה"ל לאור ההבדל בין מובן להוראה אינה מאפשרת לנו את הגבלת התפיסה של שם ה' לקהילת דוברים מסוימת.

4.א

יש דרך לא אפיסטמית להבין את ההגבלה של השם לקהילת דוברים מסוימת, הקשורה בטענתו של ריה"ל שרק מי שצווה יכול לתפוס את שם ה', ומי שלא צווה משולל יכולת זו:

הכוזרי ד' ג': אולם דרכי הבאת הראיות שונות זו מזו [...] והמדריקת ביותר היא דרך הפילוסופים, ואותם הביאה דרך זו לידי אמונה באלוה אשר אינו מרע ואינו מיטיב לנו ולא יודע דבר על מריינו [...] ולכן אין אצל הפילוסופים שם פרטי לאלוה, שם בו ירמזו לו לבדו.

42 בפרק הקודם, "בין דיווח למסירה", טענתי שמסירה, להבדיל מדיווח, מתייחדת באינטימיות בין המוסר למקבל המסר. טענה זו מתיישבת עם התזה שאני מציג כאן, ושתייהן מתקשרות למשנתו של ריה"ל.

רק איש ששמע את דבר האלוה ומצוותו ואזהרתו והודעתו כי הוא גומל טוב לעובדיו ועונש על המרי יקראהו בשם פרטי.

אנו יכולים לפתח כיוון זה ולהסביר שרק מי שרואה עצמו מחויב לשמור מצוות יכול להשתמש בשם ה'. אפשר להרחיב ולומר שלא רק מי שצווה אלא גם מי שנטייתו מובילות אותו לקבל עול מלכות שמים יכול לקבל את הזכות להשתמש בשם ה'. הפילוסופים לעומת זאת אינם רואים עצמם מחויבים לשמור מצוות, ורעיון המצוות נראה להם משונה. כאן כדאי להזכיר את ההתחלה של הכוזרי: הפילוסוף מפריד בין האדם לאל ואינו מבין את אפשרות הקשר בין האדם לאל.

הדבר עשוי להסביר את האפשרות של גרים להצטרף לקהילה שאוחזת בשם בן ארבע האותיות – עדות נוספת שאין כאן שום עניין אפיסטמי. לכיוון זה יש יתרון על קודמיו, שכן אין הוא מזיק אותנו להבדלים ביולוגיים בין ישראל לאחרים או להנחה שקיימת מערכת תפיסה ייחודית שאין לנו שום עדות לקיומה. כך אנו גם נמלטים מכיוונים שהיום עלולים להיראות אתנוצנטריים. ייחודו של עם ישראל הוא, שהוא מצווה ושהוא קיבל עליו עול המצוות. המצווה שונה מן הפילוסוף, שאינו רואה בעצמו מצווה, והדבר מקנה לו זיקה למי שצווה לו את תורתו.

לאור הדברים הללו נראה לי מועיל בשלב הראשון להבחין בין שתי דרכי העברה של שם. העברה לא בררנית של שמות מקנה לכל מי ששמע את השם את הזכות להשתמש בו; לעומת זאת יש העברות שאינן מאפשרות לכל אחד לקבל את השם. במקרה הזה השם יוצר קהילה, ובני הקהילה הזאת מעבירים אותו למי שנמנה עמם. בהקשר שלנו החינוך הוא המפתח, והוא הקובע את נטיותינו ומבטא את הזהות של הקהילה. רק מי שחונך על ברכי הקהילה רשאי לקבל את השם.⁴³ וכך, השם "אריסטו" עובר בלא ברירה, ואילו השם בן ארבע האותיות לא.⁴⁴ בשלב מאוחר יותר הבררנות מוסבת על פסוקים שלמים שהשם מופיע בהם, כגון "אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

43 נזכיר בהקשר הזה הברל אחד בין ציוויי המוסר למצוות האל: לפי התפיסה הקאנטיאנית המוסר פתוח לכל אדם ונחשב נורמטיבי לכל בני האדם, ואילו מצוות השבת אינן נחשבות נורמטיביות לכל בני האדם.

44 המונח "בררני" חל על ההעברה ולא על השם. האם אותו שם יכול לעבור באופן בררני וכאופן שאינו בררני? האם "אברהם" או "אברהם אבינו" הם שמות כאלה?

5.A

תיאור זה עשוי להניח את הדעת, אך עדיין נותרה בעיה אחת: כיצד נבין את הטענה שרק מי שצווה או מי שמערך הנטיות שלו מסוים יכול להשתמש בשם השם? אינני שואל על העובדה; הבעיה היא שאין לי שום דרך להעמיד את העובדה הזאת בהקשר רחב יותר. האם תופעה בדרנית זו קיימת רק בשם בן ארבע האותיות? בכל עיון פילוסופי בשאלת יחסו של האל לנבראים אנו מגיעים לאנומליה, ואנו פוטרים אותה בטענה שבמקרה של האל כל החוקים שאנו מכירים אינם תקפים.⁴⁵ האם עלינו להשלים עם ההבחנה בין מסירה בדרנית של שמות למסירה שאינה בדרנית כעוד אנומליה של השיח על האל?

אפשר להמחיש זאת בבעיה שאקרא לה "שאלת בת ים-חולון". ביום בהיר אחד נשמע קול רועם בחוף הים של בת ים וציווה את כל תושבי העיר לחדול לאכול נקניק בחרדל. תושבי בת ים נבחרו למלא את פקודותיו של הכוח המצווה, ומסתבר שמקצתם מאמינים לו, ואילו אחרים (משיקולים דוגמת ההימור של פסקל) מקבלים עליהם את שמירת החוקים, שכן הכוח הזה איים עליהם בעונשים כבדים (דרך אגב, כך עשויה להיראות ההתגלות לפילוסוף). ואולם מה יכול למנוע מתושבי בת ים להעביר את השם הלאה לקרובי משפחתם בחולון, שלא צָווּ ואף אין להם נטייה להאמין לכוח הזה? אם התגלה כוח כזה, הרי תושבי בת ים ותושבי חולון מורים על הכוח הזה בקוראם לו בשם, ואם לא התגלה, הרי תושבי חולון אינם יכולים להשתמש בשם, אך כך גם תושבי בת ים. אם תושבי בת ים יכולים להעביר לתושבי חולון שם של סוג חדש של דולפין שהתגלה בחוף בת ים, ואף שם של מפלצת ימית שהופיעה לטענתם בחופם, מדוע, להבדיל אלף אלפי הבדלות, עם ישראל אינו יכול להעביר את שם השם לפילוסוף?

חשוב לחזור ולחדד. אני מאמין שהמסורת היהודית פותחת לי אור להתכוון בו לקב"ה שאינו פתוח לפילוסופים, ואולי אינו פתוח לבני דת אחרת.⁴⁶ לכל הפחות אני יכול להיכנס לעורו של ריה"ל: בכל מצווה שהמאמין מקיים הוא יכול לראות את עצמו נחשף לאור שפתוח אליו ולא פתוח למי שאינו שייך למסורת שלו. המסורת אינה מעמסה אלא חלון לקב"ה. אין לי שאלה על

45 כך בשאלת ההתיישבות של עקרון הבחירה החופשית עם ידיעתו המוחלטת של האל. אנו אומרים שידעתו את העתיד אינה מבטלת את הבחירה החופשית שלנו, שכן ידיעתו ייחודית, ואין לנו הבנה בה.

46 יש כאן גם התחלה של הכשר מושגי לרעיון של אל אישי.

העובדה שהאור מגיע אלי (ריה"ל קובע אותו בשם השם), אבל אינני יכול לקשור עובדה זו לתפיסה כללית יותר של שמות ומסורות. ואכן, אם אני יכול להעביר מילים כמו "חלב", מדוע לא אוכל להעביר את שם השם?

ב.

הדברים שאמרנו על השם בן ארבע האותיות אינם מיוחדים לשם השם אלא נכונים למונחים רבים מאוד. גם מילים המציינות סוגים טבעיים דורשות את מושג המסורת. דברים אלו אינם פירוש של ריה"ל אלא עמדה שאפשר להגן עליה במנותק מריה"ל. כדי להסביר זאת, ברצוני לתאר את אחת העמדות המעניינות בפילוסופיה של הלשון – עמדתו של קריפקה כפי שהיא מוצגת בספרו *Naming and Necessity*. קריפקה שואל על טיב הקשר בין השם לבין בעל השם – הוראתו. מכוח מה המשתמש בשם מסוים מצליח להורות על בעליו? פיזיקאי והדיוט הזר לעולם הפיזיקה משתמשים שניהם בשם הפרטי "איינשטיין"; האחד יודע עליו הרבה מאוד והאחר אינו יודע עליו מאומה, ובכל זאת בהשתמשם בשם "איינשטיין" שניהם מתכוונים בדרך כלל לאותו אדם. מה מקנה להדיוט יכולת זוה לזו של הפיזיקאי? אחרי שקריפקה בחן תשובות אחדות על השאלה הוא הגיע לתשובה המקובלת על רבים.⁴⁷ האפשרות להורות על אובייקט מסוים אינה נובעת מידע או מדימוי שיש לאדם על האובייקט אלא מכוח השתייכותו של הדובר לקהילת דוברים. ביתר דיוק, היא נובעת מכוח קיומה של שרשרת מסירות של השם, המתחילה מהצבעה על בעל השם ומגיעה עד אליו. שמיעת השם מאדם שמשמש בו ומורה על אובייקט מסוים, די בה להורות על האובייקט. עמדה זו תסייע לנו להשיב על שאלתנו.

1. ב.

יווני ויהודי עומדים ליד בקבוק של נוזל, ובטקס חגיגי האחד קורא לו γάλα והאחר קורא לו חלב. אחרי טקס קריאת השמות, שמזכיר את הטקס שבו הורים קוראים לילדים בשמם, הם חוזרים איש איש לקהילתו וממשיכים את חייהם. אפשר לשער שבתקופה ההיא הם ניהלו קשרי מסחר ואף דיברו על החלב. אפשר אף להניח שכל הדיספוזיציות שיש להם בדבר חלב זהות (במונחים של הפילוסוף קוויין (Quine)), ואין כל קושי לתרגם את דבריו של היהודי לשפתו של היווני, שבמקרה שלנו מייצג את המדען הפילוסוף. הדור הבא נתקל בחלב ויורש את המושג חלב מקודמו. שני הדוברים קוראים

במילים חלב ו-γάλα לא רק לנוזלים שמילאו את הבקבוקים שראו, אלא כל חומר שזוהה לחומרים האלה. בכלל, בעוברנו למילים שהן כמו מינים טבעיים, חשוב לנו לזכור שאם משהו הוא חלב, הרי כל x שהוא חומר כמו חלב אף הוא חלב. מבחינה זו היווני והיהודי אינם נבדלים זה מזה.

ואולם אחרי אלפיים שנה קורה דבר מעניין: היווני עומד מול דבר מה ואומר שהדבר הוא γάλα, ואילו היהודי אומר שאינו חלב. היווני טוען שהחומר אינו נבדל מבחינה כימית מן החומר שאביו וסבו קראו לו γάλα, ולכן הוא אותו החומר ממש. היהודי אומר שמבנה כימי זהה אין פירושו שהחומרים זהים. חומר עשוי להיות בעל מבנה כימי זהה לזה של חלב ולא להיות חלב אלא נוזל פרווה.

דבר מעניין קרה: בעבור האחד, כדי שמשוהו יהיה γάλα הוא צריך לבוא מפרה, ואילו בעבור האחר אין הכרח שהוא יבוא מפרה.

2.ב

אפשר להבין את ההבדל בין העמדות במונחיו של פטנאם: קביעת זהותו של חומר היא עניין למומחה.⁴⁸ אך כאן, בחברה אחת המומחה הוא מדען ואילו בחברה אחרת המומחה הוא הרב או פוסק ההלכה. מתעוררת שאלה מעניינת: המדען והדתי או היווני והיהודי המאמין משתמשים היום במילה "חלב" אבל מסמנים בה דברים שונים. איש מהם אינו טועה, ומכאן שהם מבינים את המילה בדרך אחרת. כל אחד מהם שייך לשרשרת העברה אחרת שראשיתה בהר. האם אפשר להסיק מכאן שגם קודמיהם הבינו את המילה באופנים שונים?

אם נשיב על שאלה זו בחיוב, הרי התזה של קריפקה שההוראה של ביטוי כמו חלב נקבעת ברגע מסוים אינה נכונה! מקור ההפתעה הוא שכאשר היהודי והיווני הצביעו לראשונה על הבקבוק לא היתה שום עובדה ברורה לעין שתמחיש לנו שהם מתכוונים לדברים שונים,⁴⁹ וגם מבחינת ההתנהגות שלהם בקהילה לא היה שום דבר שירמוז לנו על הבדל ביניהם. רק מנקודת המבט של הדורות שאחריהם התפרש לנו ההבדל. במקרה זה אפשר להסיק שההתפתחות המאוחרת משתפת בקביעת ההוראה.

47 ראו תיאור מקוצר בנספח.

48 Putnam, "The Meaning of "Meaning"

49 מעניין לבחון את ההשלכות של אפשרות זו על רעיון ההצבעה, שהוא מרכזי כל כך בפילוסופיה של הלשון.

3.ב.

הקורא המצוי בפילוסופיה של הלשון עשוי לראות בדיון זה נקודת מפגש בין ויטגנשטיין כפי שהסביר אותו קריפקה לבין תורת ההוראה של קריפקה שנוסחה בחיבורו *Naming and Necessity*. בדיונו של קריפקה בוויטגנשטיין מסופר על נער שצריך לעשות פעולת חיבור של שני מספרים שעד כה לא חיבר, ואנו שואלים מה התוצאה שתעלה בקנה אחד עם משמעות פעולת החיבור כפי שהבין אותה בעבר. על פי קריפקה, ויטגנשטיין טוען ששום התרחשות בעבר – גם לא מצבו המנטלי של הנער – לא די בה להבטיח לנו שפעולת החיבור החדשה תיעשה על פי הכללים שהכיר בעבר. מצב זה מעורר ספק בדבר עצם הרעיון של עקיבה אחר הכלל, והפתרון הוויטגנשטייני הוא להפנות אותנו לקהילה ולסדירות הנוהגת בה. ההתבוננות בפרט אינה ערובה מספיקה להתאמה של הפעולה החדשה לפעולות הקודמות. במקרה שלנו, אנו מרחיבים את הספק של ויטגנשטיין: שום דבר אינו אומר לנו מה התחולה של המונח "חלב" – לא הנוזל המונח לפנינו, לא מצבם המנטלי של הדוברים ואף לא מצב קהילה בימים ההם – שכן סביר להניח שהחברים בקהילות לא ידעו על תיאוריית האטומים המודרנית כלל ולא יכלו לנבא כיצד תפתח הפסיקה היהודית בנושא. לא היה ברור כלל וכלל שאותו חומר יתפרש הן כחומר כימי הן כחומר שמוצאו מפרה או מבעל חיים אחר מהותי לו.

בזה טמון ההבדל המשמעותי בין מה שהוצע כאן לבין עמדתו של קריפקה על התפקיד של שרשרת המסירות: המסירה אינה מעבירה לנו את ההוראה באופן ניטרלי אלא משתתפת בעיצובה. לפיכך, כאשר שתי קהילות דוברים שאין ביניהן הבדל מובהק משתמשות באותו שם, אפשר שכל קהילה מכוונת לדבר אחר.

המסורת מפתחת או מייצרת את המשמעות, ואינה מעבירה משהו סגור. לפיכך מעניין להבין את הפילטר שהמסורת יוצרת – הבררנות שאיתרנו בהבהרה של עמדת ריה"ל – במונחים של התערבות המסורת בקביעת ההוראה של ביטויים. אפשר לנסח זאת כך: אי אפשר לתרגם חלב ל- $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$. נראה שלכל קהילה ולכל קבוצה שלחבריה יש זהות משותפת יש שפה משלה. אמנם אין קושי לתרגם משפה לשפה לצרכים פרגמטיים: אני יכול לומר שבעבור היהודי שומר המצוות החלב הוא נוזל לבן שמקורו בפרה, כלומר, בכל נקודת זמן אני יכול לעשות קירוב. ואולם אין תרגום שטוב לכל נקודת זמן! דוגמה לכך היא המרת מטבע של מדינה אחת במטבע של מדינה אחרת. בכל יום אפשר להמיר אחד באחר לפי שער החליפין שנקבע לאותו היום, אך אין שער חליפין אחד שמאפשר המרה כל הזמן. לפיכך, אינני טוען

לטובת אינקומנסורביליות של לשון הקהילה, אלא רק שאין לדבר על תרגום נצחי, שכן הכוח החי של המסורת אינו מאפשר זאת.

4.ב.

כדאי לחדד ולהרחיב את הנאמר כאן. אין חידוש בטענה שכל תרגום הוא טוב לשעתו ומשמעות המונחים בשפה משתנה תדיר. כמו כן, אין סיבה להניח שהתרגום ייתן ביטוי לשינויים שהתחוללו בשפה. אלא שכאן יש הבדל נוסף: כאשר הרב פוסק שחומר כלשהו אינו חלב הוא אינו משנה את השפה ואינו ממציא ביטוי חדש או שימוש חדש במילה, אלא הוא רואה את עצמו קולע לכוונותיהם של אבותיו. אין שום דבר בהתנהגותו של הרב שמלמד שמהו הוא אכן חלב. הרב אינו ממציא את המובן של חלב. ההתכוונות של אבותינו יוצאת אל הפועל לא במצב המנטלי המסוים שבו הם נתונים או במצב העולם בזמן מסוים, וגם לא בחיי הקהילה ובקונוונציות שלפיהן התנהלה באותם ימים; התכוונותם ממומשת בתוך ההיסטוריה בידי האנשים שהם מסרו להם את כוונתם.

מה שאנו אומרים כאן על חלב אפשר לומר גם על שמן, על צמר ופשתן, על בשר, על אש ואפילו על חרישה ועל זריעה. ההשלכות של עמדה זו על הפילוסופיה של ההלכה ועל כוחם של חכמים מרחיקות לכת, אך אינני יכול לדון בהן כאן. יתרה מזו, אין סיבה להניח שאי אפשר להחיל את המהלך גם על חזיר. המדען יכול לטעון שיצור שיש לו מבנה די-אן-איי. זהה לזה של חזיר הוא חזיר, ואילו איש ההלכה עשוי לומר שחזיר במלוא מובן המילה הוא מי שמוצאו מחזיר אמיתי.

5.ב.

אולי כדאי להזכיר שהחלטת הרב אינה בלתי תלויה בשיקולים מדעיים; הוא בהחלט יכול לקרוא לעזרתו את המדען. שום דבר אינו מרמז מה יחליט, ועם זה, אין לומר שהחלטתו שרירותית. היא מופיעה לפניו כמימוש התכוונות שהיתה קיימת לפניו. אפשר שיטען שייתכן חומר שנראה כמו חלב, נטעם כמו חלב, יש לו איכויות של חלב ואפילו יש לו מבנה כימי של חלב – אבל הוא לא באמת חלב. בעצם הוא מרחיב את מה שאמר קריפקה על זהב: כשם שיש זהב טהור וזהב שוטים, כך יש חלב אמיתי שמקורו בפרה ו"חלב שוטים" פרווה.

ייתכן שהקורא כופר בלגיטימיות של עמדה לא מדעית, וסבור שתמיד עלינו להעדיף את האופן שבו המדען קובע את השפה. במקרה זה כדאי

להיעזר באנלוגיה שלהלן, המראה כי גם מי שאינו שייך לקהילת המאמינים מוצא את עצמו מצדד בעמדה אנלוגית לזו של הרב. תיאוריה גזענית שמכבדת את עצמה תשאף להתנסח במונחים של חומר גנטי. הגזען אומר שהיהודים הם גזע, וההבדל בין גזע לגזע מתבטא בראש ובראשונה במבנה הדי-אן-איי. במונחיו של קריפקה קיבענו את ההוראה של המין הטבעי "יהודי" באמצעות אף ארוך ותכונות פיזיולוגיות אחרות, אבל בעצם לכל אלה יש יסוד ביוכימי. בעבור הרב והיהודי הסוגיה פתוחה: הוא לא יטען שאדם שהדי-אן-איי שלו זהה לזה של יהודי הוא עצמו יהודי כשר. הרב עשוי להודות שהשאלה "מיהו יהודי?" קשורה בשאלות של תורשה, שכן הוא מוגדר כבן לאם יהודייה. עם זה, המבחן אינו חמור: גרים יכולים להיכנס לעולם היהודים ומשומדים ומתבוללים יוצאים ממנה.⁵⁰

בעבור הרב, שיבוט של יהודי אינו יהודי, וגם הלא מאמינים עשויים להסכים אתו. הדבר מלמד שהחברה האנושית מגבילה את ה"מדעניזם", אף שזה אינו מרפה ומנסה להשתלט על השיח.

6.ב.

בחלק הראשון של הפרק הבחנתי בין העברה בדרנית של שם להעברה לא בדרנית, והעליתי חשד שהבחנה זו מעוררת בעיה. כאן העניין התהפך: הבררנות של המסירה ברורה יותר, ולא ברור כלל שאפשר לדבר על פעולת העברה. מונחים פשוטים כמו "חלב" דורשים את רעיון הבררנות של המסירה. בכך אנו נכנסים לסוגיות עכשוויות בפילוסופיה של הלשון, ואם יש אמת בהערה שלנו כאן, הרי מדובר בהערה שקשה להפריז בחשיבותה. דיון זה אשאיר למקום אחר, ואחזור להבהרת עמדתו של ריה"ל.

ראשית נפרש את עמדת ריה"ל לאור הדברים שנאמרו כאן. היחס בין אלוהי אברהם, יצחק ויעקב לאלוהי הפילוסופים הוא כיחס בין "חלב" בפי עברי ל- $\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha$ בפי יווני, וליתר דיוק – בפיו של הפילוסוף. כשם שאי אפשר לתרגם "חלב" למה שמתאים בעולם היווני ל"חלב", כך אי אפשר לתרגם את השם בן ארבע האותיות ל"אלוהי הפילוסופים". כאשר שפינוזה מגלה לנו את מהות האל וגוזר מכאן את תכונותיו – הוא אין-סופי וחופשי – כמוהו כמדען שמגלה את המהות האמיתית של החלב ומציג לנו את המבנה הכימי

50 בעבור הנאצים, אם משהו מן הגזע הארי התגייר וצאצאיו שבו להיות נוצרים לכל דבר, הם עדיין נחשבו ליהודים, כלומר, הם קיבלו את ההגדרה של הרב היהודי ליהדות. אם כן, נוסף על היותם חלאת אדם הם היו לא עקביים.

של הנוזל שאפשר לקרוא לו חלב. הפילוסוף הוא מי שמביא מזג מדעי לדיון באלוהים, אם הוא בכלל מכיר בו. היהודי המאמין אינו יכול לקבל אנליזה זו, כשם שהוא אינו מקבל את האנליזה החילונית של הזהב.

מנקודת מבט זו, כל העניין האפיסטמי שתיארנו בחלק הקודם אינו מרכזי. ההבדל בין האחד לאחר אינו אקזיסטנציאלי ואישי אלא נוגע להשתייכותם למסורות שונות. שפינוזה חתר אחרי הגדרה מדעית של האל וכתב את המטאפיזיקה בסדר הגיאומטרי שהיה אמור לבטא את מבנה האל. הוא פתח במסורת חדשה. האל מזוהה עם מה שהוגדר "סיבת עצמו". אילו היו עשר "סיבות עצמן" הרי היו עשרה אלים, ואם "סיבת עצמו" לא הוציא את עמו ממצרים – אין כל בעיה. לעומת זאת, המאמין אינו יכול לזהות את האל כמי שמצביע על ההווה שהיא "סיבת עצמה", ובעבורו האל הוא מי שהוציא את ישראל ממצרים. יש אנלוגיה בין המקרה הקודם למקרה הזה.

לאור הדברים הללו אפשר להשיב במידה מסוימת על שאלת בת ים-חולון. תושבי בת ים אינם יוצרים קהילה שונה מזו של תושבי חולון. נכון שאפשר להבחין בין קהילת בת ים לקהילת חולון, ואף להבחין בכמה קהילות בתוך בת ים ובתוך חולון, אך כאן אנו דנים ב"קהילה סמנטית". היהודים והיוונים הם קהילות סמנטיות שונות, או התפתחו לקהילות סמנטיות שונות. הדבר מתבטא בחוסר אפשרות "לתרגם" את בעלי הידע והסמכות שאמונים על המילים. אם תופיע מפלצת בים התיכון ותאמר מה שתאמר, אין ספק שהכול ינהגו באותו האופן, ובשלב הזה אפילו מי שנוטה להאמין בחיזורים. אבל בסוגיית החלב – וגם בסוגיית שם השם – הקהילות קובעות את ההוראה מתוך כפיפות לסמכויות שונות: הפילוסוף כופף את עצמו להיקש השכלי ואילו העברי כופף את עצמו לנבואה, להלכה הנמסרת לו.

7.ב

ואולם יש הבדלים בין מה שנאמר על "חלב" לבין השם בין ארבע האותיות. ראשית, ההבדל בין חלב לבין γάλα מתבטא בהבדלים בתחולה, ואילו ריה"ל מסכים שהשם בן ארבע האותיות אינו מציין אובייקט אחר מהשם "אלוהים" (ה' הוא האלוהים), כלומר – התחולה שלהם זהה. כדי לטעון שיש פוטנציאל של שינוי הוראה צריך להחיל את מה שנטען על חלב גם על שמות פרטיים, ואת זאת לא עשינו. הבדל נוסף הוא האפשרות לתרגם בכל נקודת זמן ביטוי בשפה אחת לביטוי מתאים בשפה אחרת. כיוון שהחליטו הרבנים שלא לקרוא לחומר מסוים חלב, אפשר לומר שחלב בלשונם הוא הנוזל הלבן שמקורו בפרה וכולי. אבל ריה"ל אינו סבור שאפשר לתרגם

את השם בן ארבע האותיות ל"אלוהים". לכן האנלוגיה לחלב אינה פותרת לחלוטין את בעיית ריה"ל.

אף על פי כן, אפשר לנסות להקהות את החריפות של מגבלות האנלוגיות האלה בדרך שלהלן (ואולי גם בדרכים אחרות). אם אמנם נגביל את עצמנו לשאלה אם השם בן ארבע האותיות קולע כמו הביטוי "אלוהי האלוהים" או "אלוהים", התשובה תהיה חיובית. אם נרחיב את מבטנו למשחקי השפה שבהם השמות מתפקדים, לפסוקים שבהם הם מופיעים ולסמכויות שאמורות לקבוע את ערך האמת של הפסוקים ואפילו את ערכם גרידא, ניווכח שיש בעיית תרגום. אף על פי שהם מורים על דבר אחד, ערכי האמת של הפסוקים "ה' מצפה לתפילתם של צדיקים" ו"ה' הוציא את עם ישראל מארץ מצרים" נקבעים באופן שונה. מה שנותר פתוח במסגרת אחת אינו פתוח לאחר, בהנחה שלא תשתנה היהדות. ואכן, אף אין צורך להבחין בין הפילוסוף לבין היהודי – די בהבדל בין היהודי לנוצרי: לפני האחד פתוחה האפשרות שהאל לא זנח את בריתו ולפני האחר אפשרות זו סגורה. אם נניח שהיהודי והנוצרי אינם טועים אלא שייכים למסורות שונות, הרי גם אם הם מתכוונים לאותו האל, הוא נתפס במרחב אחר לגמרי. האחרות של המרחב מקורה בהבחנה בין מה שנחשב רעיון או אמונה מכוונת למה שאינו נחשב.

כדי להמחיש את הטענה המוצגת כאן אפשר להחיל אותה על שמות פרטיים אחרים המופיעים במקרא. האפשרות שאברהם לא הוליד את יצחק אלא יצחק הוליד את אברהם אינה פתוחה לפני היהודי המסורתי.⁵¹ חוסר האפשרות אינו קשור בטענותיו של קריפקה על הקשר ההכרחי בין הורים לילדיהם, אלא בהבחנה בין הנאמן למסורת למי שאינו נאמן לה. השאלה אם משה היה בן עמרם פתוחה לפני הלא מסורתי,⁵² אבל היא אינה פתוחה לפני בן המסורת היהודית. בלשון קאנטיאנית אפשר לומר שהמבנה האפריורי של התודעה שלו מונע אותה.⁵³

איש המדע או חוקר המקרא מוליך את המילים מתוך שהוא נשמע לשכלו, ויחסו אל הפסוקים נקבע על פי ערך האמת שלהם. יש פרוצדורות מסוימות

51 השוו להבחנה בין מסירה לדיווח בפרק הקודם.

52 פרויד עט על האפשרות הזאת – באופן מוזר מאוד בעיני.

53 האפריורי עשוי להשתנות. אני לא מתחייב לטענה שמשמעותו של השם משה היא "בן עמרם", שכן המסורת יכולה לפתח ביטוי זה בדרך שאיש אינו יכול לנבא. אם למשל יתחולל שינוי ביהדות שיוביל לפירוש חדש של המקרא, ושינוי זה יתקבל, אולי יהיה אפשר להכחיש שמשה הוא בן עמרם ולהישאר מסורתי. אינני מזהה את משה עם תיאור וגם לא עם אשכול תיאורים, כפי שלמדנו מן התיקון של קריפקה לויטגנשטיין (ראו לעיל).

שמקובלות עליו – הנחות על שאין הוא יכול לערער עליהן, שהן אפריוריות בעבורו, שדוחות כל מיני רעיונות כגון הרעיון שהאל נתן את לוחות הברית. לעומת זאת, האיש המסורתי מחויב לקהילה סמנטית אחרת, שאולי עשויה לקבל מפעם לפעם הליכה אחר השכל ופירושים לכאן ולכאן, אבל לא ברור לאן תלך. כאשר המדען והמסורתי אומרים "משה" או "אברהם" אפשר לחשוב שהם מתכוונים לאותו דבר, אולם כאשר מפרקים את המרחב הסמנטי שבו נטועות מילים אלו אנו רואים הבדלים. הדיון בהשתמעויות הרחבות יותר של מסקנות אלו חורג מנושא הפרק שלנו.

8.ב

ריה"ל עומד מול הפילוסוף וטוען שענייני האלוהות אינם עניין לחקירה מדעית גרידא. בכך הוא גם מתאר מה עשו היהודים בפועל, לפחות עד לזמנו, וגם מנסה לשכנע להוסיף לעשות כך בטיעונים בכל מיני רמות. בנקודה זו הוא מגייס את העיקרים הידועים: רגשות דתיים עזים, מגבלות כוחו של השכל, שתמיד מועד לספקות, הידיעות המגיעות אליו על ההתגלות. המזג הפילוסופי על הספקנות הגלומה בו אינו יכול להוביל לגאולה.

בכך לא סתם ריה"ל את הגולל על העניין הפילוסופי. הרמב"ם, שבא מיד אחריו, ובאופן קיצוני יותר שפינוזה, שחי מאוחר יותר – לא חשבו כך. בעבור שפינוזה, בתפיסות הנביאים לא כרוכה אי ודאות, ובהגדרה אחרת לגאולה "מדעית" אפשר להסביר כיצד אהבת האל מסייעת לפטור אותנו ממצוקותינו.

הקהילה בחרה בפירוש של ריה"ל, והיא חרמה את שפינוזה. הרחקה זו מזכירה את ההחלטה הסמנטית מסדר שני שהזכרתי לעיל. בהחלטה זו, שלפני זמן לא רב⁵⁴ עדיין היתה מקובלת בקהילה היהודית, אמרה המסורת: אני מעדיפה את הכיוון של ריה"ל על הכיוון של שפינוזה. מי שמערער על כך, מוצא אל מחוץ לקהילה. כאן מתערבים עולם הערכים, הנאמנות והמצב ההיסטורי-פוליטי של הקהילה וקובעים את התהוות הקונוונציות מסדר שני על פירוש האל. אך אין לנו נימוק אפריורי שדוחה את האפשרות של התפתחות מסורת שראשיתה בשפינוזה, שהיתה ממשיכה את הרוח המדעית ומטהרת את האל משאריות לא רלוונטיות שהוסיפה מסורת הפירושים.

54 בשל החילון בעולם היהודי בוטל החרם, ושפינוזה חזר ליהדות בדרך אחרת. הנושא דורש כמובן עיון נפרד. אציין רק ששפינוזה דיבר על היהודים בגוף שלישי – הם – ולא ראה את עצמו כיהודי.

אין ויכוח בין מסורת למדע אלא בין שתי עמדות כלפי העולם: האחת מבקשת גישה מדעית לענייני האמונה והאחרת מבקשת להרחיק את המדע מענייני האמונה. באנלוגיה כמעט מושלמת: המדע אינו משיב על השאלה מהי אבן חן, והשאלה מה ערכן של אבני חן מלאכותיות אינה שייכת לתחום הפיזיקה או הכימיה. אבל אפשר שתתקיים תרבות שתשתמש במדע לשם מסחר באבני חן. האחריות היא שלנו, והמדע רק משרת אותה.

סיכום

הדו־שיח שתואר לעיל משאיר שאלות פתוחות רבות. מקצתן אקטואליות בעבורנו ואינן אקדמיות גרידא. חשוב לי לסיים אפוא בצמצום היומרה שאפשר לייחס לפרק העוסק בסוגיות "חמות" כאלה. יתר על כן, גם מבחינה "אקדמית" נותרו שאלות רבות שאפילו לא הזכרתי.⁵⁵ אפשרות הדו־שיח בין הוגים רחוקים זה מזה נראית לי מעניינת.⁵⁶ טענה קלסית של ריה"ל שבדרך כלל נותחה במונחים אקזיסטנציאליים מתחדדת מן הטיפול של קריפקה, ואני מקווה שהדיון מאפשר להציע עדכונים של התפיסה של קריפקה החורגים מן הסוגיה המסוימת של שמות האל.

נספח

לפי טענה שעלתה במאה שעברה וקשורה בכרטרנאנד ראסל, שמות פרטיים רבים אינם אלא תכונות סמויות, ובמונחים של ראסל – תיאורים. למשל, הביטוי "אריסטו" הוא סימן קצר של "המחבר של המטאפיזיקה". המניע לעמדה זו מובן אם רוצים להסביר מה מאפשר לאדם להתכוון לאריסטו אף שמעולם לא ראה את אריסטו. אפשר שמישהו יאמר לעצמו: "מה שחשוב הוא מה שאריסטו בעבורי, ואריסטו הוא מחבר המטאפיזיקה שאני לומד עכשיו". בלי תיאור כזה, מה עשוי להיות ההבדל בין שם אחד לשם אחר? רק העובדה שהאחד נכתב כך והאחר נכתב אחרת?

עלינו להבין את עמדתו של קריפקה על רקע עמדה ראסליאנית זו. שלא כמו פרגה, וודאי שלא כמו ראסל, הסביר קריפקה כי הזכות להשתמש בשם

55 הנה אחת לדוגמה: נניח שביטוי מסוים מועבר מאדם לבן הקהילה שלו בתיווכו של חבר קהילה אחרת; מה הדין? מה הדרישות החלות על המושג "קהילה" הנידון כאן?

56 קריפקה העיר שלא ברור אם שם אלוהים הוא תיאור או שם פרטי.

פרטי ולהורות על בעל השם אינה נקבעת על פי תיאור זה או אחר שיש בידי המשתמש. המשתמש עשוי שלא להכיר תיאור מדויק של בעל השם, ובכל זאת הוא רשאי להשתמש בשם. זכות זו מוקנית לו מכוח חברותו בקהילה. ליתר דיוק, זכות זו מוקנית לו מכוח היותו חוליה בשרשרת שמתחילה בבעל השם ובהוריו שנתנו לו את שמו. מכאן ואילך השם עובר מפה לאוזן בשרשרת של העברות. כל מי שמשתתף בשרשרת העברות זו זכאי לומר שהוא אכן מתכוון לבעל השם. ייתכן שהידע שברשות בעל השם לא ייחד אותו מאנשים שתוארים זהים חלים עליהם, אך חברות בשרשרת של העברות מזכה את הדובר להתכוון (ולא יותר מזה) לבעל השם.

קריפקה החיל את תפיסתו זו גם על ביטויים שמציינים מינים טבעיים, כמו נמר, אדם וזהב. המינים הטבעיים הם התשובות שאנו מקבלים על השאלות "מיהו פלוני?" ו"מה זה?". ההבחנה בין מינים טבעיים לבין מילים שמציינות תכונות, כמו זקן וישן, מקורה באריסטו. מינים טבעיים הם תשובות על שאלות כגון "מיהו סוקרטס?" ו"מיהו 'לאקיי'?" (אני מניח שזה שם של כלב). הם מציינים מהויות, ואנו בדרך כלל משתמשים בזהות ביחס אליהם: "אותו החומר" "אותה פרה" וכדומה. שלא כמו ביטויים כמו "זקן" ו"חכם", איננו יכולים להשתמש בדרגת היתרון: "יותר פרה" ו"יותר אדם". הם אינם חלים על היבט של האובייקט, כמו "כחול" בצירוף "שולחן כחול", והם צמודים לאובייקט כל העת; מבחינה זו הם מנוגדים ל"ישן" ול"ער". כאשר אובייקט מאבד תכונות אלו הוא נעלם. אריסטו ייחס להם עצמות וקרא להם עצמים משניים. קריפקה ממשיך מסורת זו, ומוצא אנלוגיה בין היחס של שם פרטי לעצם שעליו הוא מורה ובין היחס של שם כמו "נמר" לתכונה שעליה הוא מורה.

סיכום השער הראשון

כאשר רב סעדיה גאון, ראש המדברים בכל מקום לפי הרמב"ם, בא להגן על היהדות מפני האוניברסליזם הפילוסופי, האסלאם, הנצרות והקראים – הוא פנה אל רעיון המסורת. היהודים, יש להם מלבד ערוצי ידע הפתוחים לכול גם מה שאפשר לקרוא לו המסורת. הבעיות ברעיון המסורת של רס"ג, הוויכוח הסמוי שמנהלים אתו ר' יהודה הלוי והרמב"ם – אלה אינם מעניינים אותנו כאן. חשוב רק להזכיר כי יותר מאלף שנה חלפו, ואנו נזקקים למושג מסורת. כמו רס"ג, גם אנו משתמשים במושג זה כדי להגביל במידה מסוימת את האוניברסליזם בשימושו הדוגמאטי. שני הפרקים האחרונים מדגימים את המרחק של בן המסורת מן העמדה האוניברסליסטית מהיבטים משלימים.

עם זה, השינויים הרבים שהתחוללו בתולדות העמים, ובעיקר השינויים שהתחוללו בעמנו, שינו את המושג מסורת המשמש אותנו לעומת זה של רס"ג, שקבע שאין אומתנו אומה אלא בתורתיה. השינויים המתחוללים באומה דורשים את רעיון המסורת ולאורו הם יתנהלו, ולא זו בלבד אלא שעצם המושג דורש הגדרה מחודשת, שכן הוא מתפקד בצורה אחרת. רס"ג השתמש במושג זה כדי להגן על קבוצת המאמינים "המייחדים" מן האיומים החיצוניים על בני דורו, ואילו אנו משתמשים בו כדי לצרף באמצעותו את מחנות היהודים; רס"ג השתמש במושג כדי להתייבב מול המסורות הרוחניות המתחרות, ואילו אנו נשתמש בו בשער הבא כדי לנהל עמן דיאלוג. אינני טוען שההבחנה בין דתי לחילוני אינה קוהרנטית. אכן, לעתים יקרה שהבחנה מסוימת, כמו ההבחנה בין משפט אנליטי למשפט סינתטי, תיראה לא קוהרנטית, או לכל הפחות חסרת הגדרה ברורה. אמנה כאן את טענותי כלפי ההבחנה דתי-חילוני:

1. הבחנה זו אינה ממצה. רבים בציבור היהודי אינם מגדירים את עצמם כמונחים אלו, אלא בוחרים בפרופיל מסוים של זהות זו – המסורתי, שהצגתי בשער הזה.
 2. יש גוונים רבים בתוך מה שאפשר לקרוא לו "דתי": חרדים, דתיים ציונים, קונסרוטיבים, רפורמים. אפילו נגביל את עצמנו לדתיים אורתודוקסים יתגלו לנו הברלים רבים. מנגד, נגלה שרבים המגדירים את עצמם חילונים בעצם מאמינים באלוהים, צמים ביום כיפור, מקיימים את מצוות המילה, נמנעים מאכילת חמץ בפסח ומגלים עניין בארון הספרים היהודי. יתר על כן, הכינוי "רב חילוני" קונה לו שימוש במקומותינו ולצדו "קבלת שבת חילונית", ואולי הרעיון להקים "ישיבה חילונית" מתגלגל גם הוא בחוגים מסוימים ויש היום אחת הממוקמת באזור התחנה המרכזית הישנה בתל אביב.
 3. אפיונים דרמטיים כמו "הדתי מקבל עליו עול מלכות שמים והחילוני לא", "הדתי מאמין בהתגלות במעמד הר סיני והחילוני אינו מאמין", "בעבור הדתי אלוהים הוא במרכז העולם, ואילו בעבור החילוני אין סמכות גדולה מן האדם" הם הצהרות שיש להיזהר בהבנתן. גם אם הדתי מקבל את מעמד הר סיני וטוען שהכול מבוסס עליו, אין לומר שאמונתו מבוססת על הוודאות של אירוע ההתגלות במעמד הר סיני. כך טענתי בשני הפרקים הראשונים בשער זה. הוא הדבר אשר להצהרות גדולות אחרות שדורשות הבהרה.
 4. ההבחנה בין דתי לחילוני מזמינה תפיסה רלטיביסטית מצד מי שמגדיר את עצמו חילוני ותפיסה קנאית מצד מי שמגדיר את עצמו דתי. אך אלה אינן האפשרויות היחידות לנהל את חיינו הרוחניים, וודאי שהן אינן העמדות המומלצות. הדיאלוג והוויכוח הלוהט צריכים להחליף את השלווה הרלטיביסטית, שמסתיימת בדרך כלל בשיח סובלנות או ברב־תרבותיות פוסט־מודרניסטית. מנגד, הפתיחות וההתפתחות המתמדת מתוך חשבון נפש ערני עדיפות מהשאננות. המונחים דתי וחילוני, שעשויים להיות פעילים בתודעה של אדם מסוים, מקבעים אותו מעבר לרצוי.
 5. המגרעת השנייה של הרלטיביזם, שהיא חמורה יותר בהקשר שלנו, היא טשטוש ההתלבטות של בני דורנו בין חלופות העומדות לרשותם ברצונם לבחור את דרכם. הרלטיביזם לגווננו מאפשר כיבוד העמדות על גוניהן, אך במחיר ערעור הכבוד לאמת.
- המונחים "דתי" ו"חילוני", כמו המונחים "תרבות" ו"יהדות", הם תוצר של המסורת היהודית. לאום וברית הם מומנטים מכוננים של ההווה

היהודית. בגלגוליו של העם היהודי, פעמים הבכורה ניתנת לרכיב מסוים ופעמים – לרכיב אחר. אי אפשר להגדיר את היהדות הגדרה מהותנית כגון "היהדות היא בסופו של דבר תרבות" או "היהדות היא בסופו של דבר דת". האפשרות לחמוק מהגדרה כזאת אינה בגדר איום על הזהות היהודית, וסביר להניח שהיה לה מקום בשימורה המדהים של מסורת זו. אם ניאלץ להשיב על השאלה אם היהדות היא דת או תרבות, או אם היהודים הם עם או דת וכולי, נחמיץ את המייחד את היהודים; המייחד את היהודים ברור – אולי ברור מדי – לכל מי שרק הציץ בשאלתנו: הם קושרים את הממד האתני-לאומי להיותם נושאי ברית העוברת במסורת. אם חייבים להציע חלופה, מוטב לראות ביהודים לגוניהם מי שמהווים עץ, ולקרוא לכל ענפי העץ בנים למסורת היהודית. ייתכן שגם חלופה זו אינה חפה מבעיות, אך היא נותנת תמונה טובה יותר מזו העולה מן המונחים דתי וחילוני.

ראוי שהנלחמים בלהט על פירוש מסוים של הנאמנות שלהם יראו בנאמנות עקרון-על שקודם לטיב הפירוש. פתיחות כזאת, וליתר דיוק גמישות כזאת, נדרשת כאוויר נשימה להמשכה ולחיוניותה של המסורת. החילוני יכול לטעון שעד לזמן מסוים באה היהדות לידי ביטוי בהלכה, אך היום עלינו לתת לה משמעות אחרת במדינה היהודית הדמוקרטית. אך אני דורש ממנו את סוג הפתיחות שהוא דורש מבן שיחו: להודות שכשם שהבכורה עברה ללאומיות, היא עשויה לשוב אל משהו שכולל יסודות מן המרחב שקשור למורשת ישראל או לכרית שכרת עם ישראל עם אלוהיו. בתוך כך זורח אור חדש על החינוך, והוא מקבל את מלוא משקלו וטעמו. ראסל חשב שהליכתו של קאנט אחרי החינוך שלו היא מגונה; דיקרט הציע לנו את הקוגיטו שבאמצעותו אנו יכולים לשפוט את החינוך שקיבלנו; הרמב"ם סבר שהחינוך הוא מעין אריזה ארעית של האמת אך, כדי להגיע לאמת מן ההכרח להשתחרר מן ההרגל ומן הנטיות. זו אינה עמדתי, והבהרתי אותה בפרקים הקודמים. ההחלטה להיות נאמן לחינוך אינה משעה את הביקורת עליו. אדרבה, חריפותה של השאלה על החינוך רק גדלה: למה עלינו לחנך?

משמעות המילה "חינוך" היא התחדשות, והשאלה שהמסורת מצווה אותנו לשאול כל הזמן היא כיצד להתחדש. לא פלא שהוויכוחים הסוערים הנוגעים לזהות היהודית המלווים אותנו מייסוד המדינה מגיעים לזרמי חינוך – "אל המעיין" של ש"ס, הזרם הממלכתי-דת, הקשור בציונות הדתית ובמפד"ל, הזרם הממלכתי, בתי הספר הדמוקרטיים, רשת "מורשה" המסורתית שניצניה מתחילים ללכלב. הדיון בנושאי דת ואמונה מלווה

אפוא בשאלות פוליטיות. לנוכח הדברים הללו אפשר להבין את הקושי הן ברלטיביזם הן בעמדה הקנאית: הם מקבעים את המצב הקיים וכופים עלינו אינרטיות, בעוד שברקע מתרחשת תסיסה פוליטית.

אסיים סיכום זה במילים אחדות על הקשר בין הפרק השני לפרק הרביעי. שניהם רומזים, כל אחד בדרכו, על מגבלות הבין-סובייקטיביות של הלשון. פעולת המסירה, שהובדלה בפרק השני מפעולת הדיווח, מיוחדת בזה שאינה פתוחה לכול אלא רק למי ששותפים לחינוך ולמסורת מסוימים. בפרק השלישי עלתה מסקנה דומה מנקודת מבט אחרת לגמרי: הבין-סובייקטיביות אינה מוחלטת אלא מוגבלת לחברים בקהילה מסוימת, אך בלי להידרש לרלטיביזם. הפרק "מסורת ולשון" הוביל אותנו למקומה של ההלכה ביהדות וליכולת שלה לעצב את מרחב ההוראה של המילים. ואולם בשני הפרקים הללו עולים שני סוגים של פתיחות במסורת: בראשונה כוח הטענה של הפסוק – משל, מדרש או דיווח – הוא עניין פתוח, ואילו בשנייה משמעויות המילים המרכיבות את הפסוקים פתוחות ונתונות לפוסק.⁵⁷ סביר להניח שמה שמזין את שתי המסקנות הללו הוא קיומה של מערכת נורמות ביהדות, ולא רק היותה של זו קבוצת טענות אמיתיות או שקריות. אינני רומז לטענה שהעלה ישעיה ליבוביץ שלפיה היהדות היא אוסף מצוות או הלכה בלבד. כוונתי לומר שבכל שחזור של היהדות יהיה צורך לתת לפן הנורמטיבי מקום נכבד. שלא כמו עמדתו של ליבוביץ, שזיהתה את היהדות ההיסטורית עם ההלכה ובתוך כך נטרלה את היסוד הספקולטיבי ביהדות, אני סבור שאפשר לשמור על היסוד הספקולטיבי בלי לוותר על היסוד הנורמטיבי. השער הבא ייוחד לדיון בסוגיה זו.

שאלת הזיקה בין המסורת לאמת אינה פתורה כאן, בחיבור על הרמב"ם שעליו אני שוקד בימים אלו אני מתכוון לשחזר את עיקר חידושו של הרמב"ם בהדגשת המקום המרכזי של האמת ביהדות, ודרך זה ניתן להציץ במקצת מן המורכבות של הזיקה הזו, אך אין באפשרותי לגעת בכך בחיבור הנוכחי.

57 אף על פי כן, מונחים שמקורם בהלכה, לפחות מקצתם, משמשים את העם היהודי כולו. הבחנה בין פרווה לחלב וההבחנה בין שבת לחול משותפות לכל המחנות.

השער השני
פתיחות

נהוג להדגיש יתר על המידה את המתח בין מסורת לבין שינוי וקדמה. ואולם ראוי להדגיש את הצד האחר של הקשר ולהבהיר שהמסורת הכרחית לעצם השינוי. הנאמנות והאהבה למורשת הן שאפשרו להלל הזקן לתקן את הפרוזבול ולעקוף את הפסוקים המפורשים במקרא; הן שאפשרו לנו לעבור מדת של מצוות לדת של הלכה; הן שמאפשרות את הרציונליזם של הרמב"ם, את התלמוד, את החדירה של הקבלה לחיים היהודיים, את החסידות ואת הציונות. כל אלו היו מלווים בקשיים, ואולי אף אחד מהם אינו בגדר שינוי סגור והרמטי. אך ברור שהניגוד בין מסורת למודרנה, בין מסורת לשינוי, שמרבים כל כך לדבר עליו – אין לו על מה להסתמך. הצו לשינוי כבר כתוב ברעיון המסירה, ובעצם, רעיון המסורת הוא שמאפשר את רעיון השינוי. בלא ליבה יציבה אין שינוי אלא סדרת הבזקים והמרות תכופות שאינם עשויים להיקרא שינוי כלל.

באותה מידה ממש הנאמנות שעליה דיברנו בשער הקודם אינה מעמסה על הפתיחות, אלא תנאי המאפשר אותה. האוניברסליסט הקוסמופוליטן – האידיאל הקרטזי – נתקל במגוון דעות "בלי דעות קדומות" ויכול לבחון כל דעה לפי ערכה. ואולם ייתכן מפגש עם מגוון דעות שבו אדם מדבר מתוך מסורתו ופוגש את המסורת האחרת מתוך כבוד. לאמיתו של דבר, באנלוגיה למה שאמרנו לעיל על רעיון השינוי, פגישה שראויה לשמה היא פגישה של שני סובייקטים טעונים ומעורבים, שבשל היותם כאלה הם עשויים להשתנות בעקבות המפגש. משל היונה של קאנט עשוי לעזור לנו בנקודה זו. היונה סבורה שככל שהאוויר קלוש יותר כך היא תיטיב לעוף, והיא אף חושבת שבלי אוויר תעופתה תהיה מושלמת. כך, גם האוניברסליסט סבור שאם יפטר מדעות קדומות ויביא את עצמו לידי פתיחות אין-סופית, הוא

יהיה ביקורתי יותר ויטיב להגיע לאמת. וכמו במשל היונה, הנאמנות נותנת את החיכוך ההכרחי לתנועה ולדיאלוג. בטל אותו ותמצא את עצמך תייר משוטט בממלכת דעות, מחליף דעות חדשים לבקרים.

המסורת מאפשרת לנו לשלב בלא הפרד את הנטיות הפסיכולוגיות ואת התביעות הרציונליות והנורמטיביות. הרציונליזם והרוח הביקורתית הדגישו את המתח ביניהם, ואחרים, אמפיריציסטים ולא-רציונליסטים, הדגישו את הניגוד בין רציונליות לבין נטיותינו. רעיון המסורת בנוי על היות המבנה הפסיכולוגי תשתית, מסד שנותן לצו את טעמו ומאפשר אותו בלי לגרוע מתוקפו. הנאמנות התמימה – לצד הביקורתיות המרוסנת – היא הכלי לאור שמאפשר לה להיות נאמנות מודעת וערה. אפשר לומר כאן את מה שנאמר על היחס בין השכל להסתכלות: מסורת בלי דיאלוג ערני היא עיוורת, ודיאלוג ערני בלי מסורת הוא ריק.

במסורת היהודית, ואולי בכל מסורות העולם, יש צו ללימוד ולהתפתחות. מסורת מעצם טיבה מצווה על השינוי ועל ההתפתחות. בפרק הראשון בשער זה אציג זאת, ובתוך כך אתמודד עם הצמצום של היסוד הספקולטיבי ביהדות, שדוברו הראשי בעת החדשה היה ישעיהו ליבוביץ. אני מקבל מליבוביץ את הרעיון שהיהדות נתונה כל כולה בתוך הנורמה, אך אינני מתחייב שנורמה זו ממוצית בשולחן ערוך ואינני מנתק את היסוד הנורמטיבי מהזיקה של היהדות למטאפיזיקה. רעיון עבודת ה' לשמה אינו דורש את הוויתור על הממד העיוני-רוחני ביהדות.

הפרק על שלמה מימון והפרק על ישעיהו ואפלטון תוקפים מזוויות שונות את העמדה הליבוביציאנית. הפרק על קהלת והבהגווד גיטא מאיר מכיוון לא צפוי את הקשר בין ספר קהלת לבין עבודת ה' לשמה. הדיאלוג עם מסורת רחוקה מלמד שאפילו על רעיון עבודת ה' לשמה אפשר ללמוד ממסורות העולם. עצם הדיאלוג, ולא רק תוכנו, מאפשר לנו לדלג מעל האינרטיית של הרלטיביסט, שעליה דיברנו בשער הקודם, ועל הקנאות הרובצת לפתחו.

פילוסופיה ואמונה: פֶּשֶׁל הַמָּרְק*

אני מבקש להעיר כאן הערה על אחד הרעיונות של פרופסור ישעיהו ליבוביץ, המוצג בפסקה הבאה:

כנקודת-מוצא פשוטה ביותר תשמש לנו קביעת העובדה ההיסטורית-אמפירית, שאינה תלויה בשום אידיאולוגיה, בשום אמונה ובשום דעה מוקדמת על מהות היהדות: העובדה שהיהדות כתופעה היסטורית ספציפית ובעלת זהות ורציפות של שלושת אלפים שנה לא התגלמה אלא בדבר אחד – במצוות מעשיות, המצטרפות לבניין שיטתי בצורת ההלכה.⁵⁸

הרעיון מחוזק בפסקה זו:

מבחינת תוכנו החיובי של "שמע ישראל" – לא היה דבר שהיה שנוי במחלוקת חריפה בעולמה של המחשבה היהודית יותר מאשר משמעותו של פסוק זה. ה"אחד" של הרמב"ם וה"אחד" של האר"י, לא בלבד שאינם זהים, אלא הם סותרים זה את זה. כיצד ייתכן שבתודעה ההיסטורית של היהדות הדתית שניהם יחד מופיעים כלגיטימיים? הווה אומר – מפני שהם לא נחלקו בהלכה.⁵⁹

ניתוח ממין זה של היהדות, שהשפעתו רבה כל כך, מופיע שוב ושוב בהגותו של ליבוביץ, כפי שיודעים כל מכיריו. יתר על כן, על בסיס ניתוח זה, שפותח

* נוסח מעט שונה של פרק זה התפרסם בעיון 45, 1996, עמ' 413-418.

58 ליבוביץ, "מצוות מעשיות", יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 15.

59 שם, עמ' 18.

את קובץ מאמריו, הוא מפתח את עמדתו בדבר הסוגיות המרכזיות הקשורות ביהדות. מעניין אפוא להעלות כאן הערות אחדות. אחת הבעיות הבולטות בתשובה הגלומה בפסקאות שלעיל על השאלה "מהי יהדות?" היא מקור הקסם שבה: ברירותה. התשובה ברורה. יש ספר חוקים, "בניין שיטתי בצורת הלכה", ויש אורח חיים שנקבע פחות או יותר בספר זה ומגדיר את תמצית היהדות. העמימות המעיקה שבשאלה נפתרת בשקיפות ובחדות של התשובה הברורה. אך בנוגע לשאלה הנדונה נראה שתשובה ברורה אינה ממין האפשר. תשובה ברורה על שאלה כמו "מהי יהדות?" חסרה ולו רק בגלל היותה ברורה. ליבוביץ משוכנע שיש יתרון נוסף לתשובתו:

אם היהדות היא מציאות קולקטיבית, הרי רציפות קיומה והתמדת זהותה אינן יכולות להיות מותנות בגורמים רעיוניים או תחושתיים, שהם סובייקטיביים ואינדיבידואליים, אלא רק בגילוי קולקטיבי ואובייקטיבי; במעשה הדתי המשותף – בהלכה.⁶⁰

מדבריו של ליבוביץ עולה כי אחת המעלות של תשובתו היא שהיא מציעה קריטריון אובייקטיבי להיותה של היהדות "מציאות קולקטיבית". דא עקא שהדבר שליבוביץ רואה בו יתרון הוא כמדומני חיסרון נוסף. נראה שאפשר לשאול את השאלה "מהי יהדות?" רק אם מצפים לתשובה שאינה אמפירית, ואשר תלויה בהשקפת עולמו של הדובר! החושש מסובייקטיביות במקרה שלנו, רצוי שישאל שאלות אמפיריות – למשל על גובהו של הקילימנג'רו – ויימנע משאלה כמו "מהי יהדות?"

במובאות שלעיל ליבוביץ מציין את אורח החיים כמאפיין מהותי של היהדות, המתגלה בתצפית אמפירית בלתי משוחדת. אפשר כמובן להרהר אחר הניטרליות של תצפית זו. האם נקייה היא מאידיאולוגיה? כלום אנו יכולים להכיר את מהות היהדות באמצעות הצצה אמפירית? באלה תנאים אפשר להניח שהביטוי "מהות היהדות" הוא לגיטימי? בשאלות אלו לא אעסוק כאן. למען האמת, אני סבור ששאלות אלו עלולות לגרום לנו להחמיץ את העיקר במחשבתו של ליבוביץ. הטענה שליבוביץ מוטה מבחינה אידיאולוגית אינה צריכה להחליש את כוח טענתו. אדרבה, זה ערכה. בטוחני שליבוביץ לא ראה בשאלה על היהדות שאלה מדעית. הגישה הדסקריפטיבית שהוא נוקט היא ביטוי לרטוריקה מדויקת שנועדה לבטא את דעתו. ליבוביץ, כמי

שמבחינן היטב בין מדע לערכים, רותם להגנה על ערכיו את האינסטינקט של האדם המודרני לעובדות, לספר חוקים מוגדר ולתשובות אובייקטיביות. הגותו של ליבוביץ נוגעת בכל האתגרים שהוצבו בפני היהדות במאה העשרים – המאה של המדע, של השואה, של החילון ושל מדינת ישראל. עניינו אינו אקדמי אלא מעשי. ליבוביץ אומר את דברו אחרי הוגים כמו הרמן כהן, אחרי ה"גילוי" של ערכים סוציאליסטיים בתנ"ך, בעקבות מחזירים בתשובה המסבירים שהתורה מספרת לנו את האמת על העולם, לאור הניסיון לרתום את הרגשות הדתיים לצרכיה הרחופים של המדינה ולנוכח הגאווה הלאומית בניצחונותיה של מכבי תל אביב. משום כך, הניסיון לראות בניתוחו של ליבוביץ טיעון לוגי ולהתעלם מן המגמה שאליה הוא חותר גובל בווכחנות לשמה, או ליתר דיוק, הוא גובל בילדותיות המאפיינת כל כך את הלוגיקן בהקשרים אחרים.

אכן, אפשר לנסות לערער על הנאמר במובאות שלעיל ולטעון בסגנון נלסון גודמן שמהות היהדות היא הלכה עד המאה התשע עשרה וציונות אחרי המאה התשע עשרה. אפשר אפילו לתלות הבחנה זו בחילון. אחרי החילון, כך יאמר המתבונן ה"אובייקטיבי", מהותה של היהדות היא היותה לאומית ולא דתית.

אחר יעיר שיוצאי אתיופיה אינם מחזיקים בהלכה כמובן שליבוביץ מחזיק בה, ואף על פי כן יהודים הם. מכאן שמוסד ההלכה בתפיסתו של ליבוביץ – יצירה מאוחרת לתנ"ך שמתגלמת בשולחן ערוך – אינו משותף לכל היהודים.

שלישי יזכיר כי הפרקסיס הדתי דורש טענות כמו יציאת מצרים בזרוע נטויה, התגלות האל בהר סיני וכדומה. אף שמעמד הר סיני לא די בו שאהיה מאמין שלם, עדיין אינני יכול להיות מאמין שלם ולא להודות שהאל התגלה לעמו ושמשה הוא שליחו. אפילו ליבוביץ לא התנגד לזה.

לבסוף, אחרון ינסה לתקן את הגדרת היהדות ויאמר שמדובר באשכול תכונות שבו רכיבים שונים ולא כולם הכרחיים, וכיוצא בזה רעיונות מעניינים אחרים.

כאמור, לא אלה השאלות שעלינו לשאול על ליבוביץ. גם לא אנסה להקשות על המוטיבציה של ליבוביץ. אנסה לשאול "מבפנים": להציע תיקון לדעותיו שבו אשתדל עד כמה שאפשר לשמור על נקודת המוצא שלו. אם כן, נקבל את הטענה שהיהדות אינה ניתנת לרדוקציה ללאומיות וגם לא לצרור רעיונות וערכים אחרים. נסכים שהמעשה הדתי – הפרקסיס – חשוב, ואפילו נסכים שהתורה שבעל פה חשובה. ההתבוננות האמפירית

יכולה ללמד אותנו דבר חשוב אחד: אין דמות חשובה בעולם היהודי שהסתפקה במחשבה שהמצוות הן העיקר. רבים מהתורמים לעולמה של היהדות – רב סעדיה גאון, האר"י, ר' יהודה הלוי, הרמב"ם, קרשקש, ר' בחיי, הבעש"ט, הרב קוק – הוסיפו נדבך רעיוני ליהדות. גם אם אין משהו משותף לכולם, בכל זאת משותף להם העניין.

תצפית זו אינה מנוגדת לתפיסה הליבוֹביציאנית. במובן מסוים תפיסה זו מאפשרת אותה. יהודי רשאי לומר לעצמו: "אשמור מצוות ועכשיו אתן דרור לעצמי, ככל שעולה על דעתי". בהזדמנות זו כדאי גם להבהיר שליבוֹביץ אינו גורס ש"ההלכה בלבד היא העיקר" הוא עיקר של היהדות. אין לטעות ולפרש את דבריו כאומרים שהעיקר של היהדות שבא לידי ביטוי באלפי שנות יהדות הוא חשיבותה של ההלכה. היהדות היא אורח חיים ולא מחשבה, ובעיקר – אין היא המחשבה שהיהדות היא אורח חיים. אדם הסבור שההלכה אינה העיקר ומקיים תורה ומצוות הוא יהודי כשר. טעות אפוא להפוך את דעותיו של ליבוֹביץ על היהדות לעיקרים של היהדות; עדיף להישען על ליבוֹביץ כדי לאפשר רבגוניות של ההגות היהודית.

לאור הנאמר לעיל, אנו יכולים להמשיך את כיוון המחשבה של ליבוֹביץ ולומר, שהתצפית שמלמדת על המרכזיות של המעשה נותנת גם שמהות היהדות היא בין השאר הניסיון ללכת אל מעבר לקיום המצוות בלבד. מהותה של היהדות היא שמירת מצוות ועוד משהו. "נעשה ונשמע".

אין להסיק מכך שה"משהו" הזה מתחלף, שאין הכרחיותו מהותית. האומר כך כמוהו כאדם שנשאל מהו מרק והשיב שהמשותף לכל המרקים הוא מים. אדם זה לא הבחין שהמרקיות מתגלמת בזה שנוסף למים דבר מה. בהיעדר שם אחר לכשל זה אכנה אותו "כשל המרק".

גם אם מודים שהיהדות היא פרקסיס מלווה ברפלקסיה מתמשכת, אפשר להישמר מפני הרדוקציה של היהדות לכללי מוסר, לזיהוי שלה עם ציונות או תרבות וכדומה. תוכן הרפלקסיה אינו מבטל נאמנויות בסיסיות אחרות. אפשר להגן על אמונה לשמה גם כאשר אדם סבור שיש השגחה, שכן אפשר להחזיק בטענה שהאל משגיח על ברואיו ואף על פי כן לא לראות בו כלי לסיפוק צרכים. אמונתי שהאל משגיח עלי אינה גורמת לי לעבוד אותו. גם אם אני מתפלל לעזרה ומאמין שהאל עוזר, אין להסיק שאני עובד אותו משום שהוא עוזר לי. אכן, אדם עשוי לבקש עזרה ורחמים אם מן הבחירה להימנע מבקשה זו נודף ריח גאווה. ביתר פשטות, אדם עשוי להאמין שהאל שברא את העולם עוזר לאדם ובכל זאת לא לבקש ממנו מאומה. אם למשל יתגלה אליו האל או שליחו בחלום ויבטיחו להשיב את לב אהובתו עליו,

עדיין הוא יכול לדחות עזרה זו – בייחוד אם הוא רואה בה השפעה חיצונית על רצונה.

ההערה השנייה נוגעת באפשרות להסתייע בהבחנה שהצעת לי לעיל כדי למלא חלל במשנה הליבוביציאנית, הנוגע באחד המוטיבים החשובים באמונה היהודית: אהבת ה'. מהי אהבת ה' על פי ליבוביץ? הדבר היחיד שאפשר להביא מדעתו שהובאה לעיל הוא שקבלת עול תורה ומצוות היא היא אהבת ה'. אך כאן אפשר להקשות: מה הקשר בין קבלת מצוות לאהבת ה'? אפשר לקשר בין מילוי מצוות לציות לפקודות, ואת זה ליראה, אך קשה יותר לקשר בין ציות לאהבה.

אפשר כמובן להשיב שכאשר אדם עוסק במצוות הרי הוא "כאילו מתעסק בו יתברך" – כפי שאהב ליבוביץ לצטט מן הרמב"ם. המצוות אינן משרתות שום תכלית אנושית; מה שמאפשר את הפיכתן לסמל חי להתעסקות באל. על זה אין לי דבר להעיר. ליבוביץ מוסיף לעתים מהלך אחר:

מצוות מעשיות מכוונות למילוי-חובה מתוך הכרת חובה ומתוך משמעת, ולא להתפעלות או לדבקות או להתרגשות או להתלהבות – שבהן האדם מקשט את חייו [...] דת של השגרה האפורה של מעשי יום-יום וחיי יום-יום, היא דת של ממש.⁶¹

ליבוביץ מבקש לצנן התלהבות. יש בדבריו האדרה של השגרה ושל חיי היום-יום על פני החיפוש אחר שיאים והתעלות נפש. אודה כי שלא כמו ליבוביץ, לי אין כל עניין להאדיר שגרה זו, ולא אסתפק בניסיון להציל את העמדה הזאת באמירה שכגודל השעמום שהיא מפילה על נאמניה כך גודל עבודתם את האל לשמו.

אפשר להתנחם בזה שהאופי של דת ישראל הוא "אנטי-מליצי, אנטי-פתטי, אנטי-חזוני ובעיקר – אנטי-אשלייתי". כל עלמה שאביר נעוריה אינו גיבור רשאית להתנחם ולומר שהוא "אנטי-גיבור". אך היותו "אנטי-גיבור" אינו סיבה לאהוב אותו. מה שפתטי אינו יקר, אך אין להפוך את המשפט ולהסיק שכל אנטי-פתטי הוא יקר. כל איש ואישה בישראל מצווים לאהוב את ה' בכל לבכם ובכל נפשם ובכל מאודם, ואחרי שאהבו בדרך אחת הם מוזמנים לעורר את האהבה עד שתחפץ (אם יורשה לי לדרוש את הפסוק). חפץ זה מטושטש במידה מסוימת בתפיסה הליבוביציאנית.

מעניין לנסות ולתקן את ליבוביץ כאן לאור ההערה שהערת לעיל. ההבטחה לאפשרות זו נעוצה בכך שה"עוד משהו" שנוסף למצוות פנוי לאהבה: בניסיון להכיר את האל, בחיפוש אחר האל, בקריאה של ההגות הפילוסופית, בקבלה ובעיון בתלמוד אפשר למלא חלל זה. אסמכתא לכך אפשר למצוא בדבריו של הרמב"ם במשנה תורה, בספר אהבה (!), בהלכות קריאת שמע, המופיעים מיד לאחר הצגת המצווה: "ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר שהכל תלוי בו". ייחוד ה', אהבתו ותלמודו הם עניינים הקשורים זה בזה והרמב"ם נוקט לשון יחיד ומכנה אותם "העיקר שהכול תלוי בו". ההגות בענייני האל היא ביטויי לחיפוש אחר האל, והיא אינה תוספת סובייקטיבית לחיי האמונה אלא תכליתה. בתפיסה זו המצוות הן התשתית; אפשר להוסיף להן תכונות אחרות, כגון להיות צאצא של שרה ונימול, אך היהלום שבכתר – אהבת האל – הוא החיפוש עצמו, "בעיר, בשווקים וברחובות".

החקירה בעולם שנברא בחוכמה – המדע – היא מועמדת טבעית להיות ביטוי חי לאהבת האל. האל אולי אינו מספר לנו על עולמו, אך עולמו מספר עליו. ההזדמנות שמציבה תורת הקוונטים ללימוד זה לא תסולא בפז. הרמב"ם שאל באריסטו ובחכמי האסלאם. אנו רשאים להמשיך שאלה-שיחה זו בתור צו פנימי של יהדותנו. האסלאם הקרוב (בכל מובן של המילה) והודו הרחוקה (כדרכיב "הודו לה' כי טוב") הם הזמנה לשיחה, לחיפוש המשותף הנובע מתוך עצמנו כיהודים, הזדמנות לממש את אהבת ה' בדרך מסוימת. רצוי כאן גם לתקן דעה של ליבוביץ על הנצרות. ניתוחו הנוקב את הנצרות כדת שאי אפשר לנו היהודים לבוא עמה בדיאלוג יש לו על מה שיסמוך. הנוצרים, מדגיש ליבוביץ, אינם יכולים להתדיין ולחקור עמנו משום שהם רואים את עצמם כיורשינו, והדבר מחייב את מיתתו של המוריש. אף על פי כן אין להסיק את טענתו ש"הידברות בין יהדות ונצרות אפשרית רק בין יהודים שנטשו את היהדות ונוצרים שנטשו את הנצרות, והנפגשים על בסיס של הומניזם פסאודו מדעי".⁶²

לנוכח מה שאמרנו לעיל אפשר להחזיק ב"עוד משהו" כמקום שבו נפגשות היהדות והנצרות – בלי לדלדל בכך את היהדות לאותו "ועוד משהו". אפשר להיעזר בחכמי הנוצרים כדי להעשיר את מרק היהדות. אם הנוצרים

יקבלו אותנו כיהודים ויכירו בזכותנו להמשיך את מורשת אבותינו, כי אז עלינו להשיב להם בשיחה. לאמיתו של דבר, ליבוביץ עצמו, בשיח שלו עם האב מרסל דיבואה, סתר את הערכתו שהדיאלוג בין יהודים לנוצרים בלתי אפשרי. אמת, מרסל דיבואה הוא לא הנוצרי המצוי, אך די בו להפריך ניתוח קונספטואלי כללי.

אסכם. ה"אחד" של האר"י אינו זהה ל"אחד" של הרמב"ם, אבל העניין שלהם באחדות האל אינו משני להיותם מאמינים גדולים; עניין זה הוא המכשיר אותם להיות מעצבי היהדות והוא המספק את החובה של מקיימי מצוות רבים להשתלם באמונתם. הוא גם הפותח פתח לשיחה עם המאמין בן הדת האחרת בלי לוותר על עצמיותנו.

שלמה מימון והתלמודיזציה של הפילוסופיה*

מהו היחס בין יהדות לפילוסופיה לנוכח העובדה שזו האחרונה נחשבת לעיסוק דינמי ופתוח? למרבה הפלא, שאלה זו מעולם לא נוסחה במפורש. כאשר דנו בימי הביניים ביחס בין היהדות לפילוסופיה, היתה הפילוסופיה שם נרדף להגותו של אריסטו או לשילוב של הגות אריסטוטלית ושל הגות אפלטונית. לשווא נבקש בקרב הפילוסופים של 300 השנים האחרונות את הפילוסוף של רבי יהודה הלוי מספר הכוזרי, הרוצה להגיע לאושרו הנעלה דרך התאחדות עם השכל הפועל. בעקבות ירידת המטאפיזיקה האריסטוטלית מגדולתה עלו הוגים חדשים, והגותם נחשבה לפילוסופיה של התקופה. נוצרו צמדים שבהם הראשון הוא נציג היהדות והשני הפילוסוף שבאופנה: הצמד הראשון, הקלסי, הוא רמב"ם-אריסטו, והוא פינה את מקומו למנדלסון-לייבניץ; אחר כך באו רנ"ק-הגל, הרמן כהן-קאנט, הרב קוק-הגל, לוינס-היידגר ואולי עוד אחרים. ואולם מעולם לא עמד הוגה יהודי מול הפילוסופיה על תנועתה, משמעותה ועושרה.

הפילוסוף הראשון המוכר לי שעמד על פתיחותו של העיסוק הפילוסופי היה שלמה מימון. כפי שנראה להלן, מימון הוא שהתחיל את הדיון על היחס בין הפילוסופיה ליהדות. מימון לא ניסח אתגר זה במודע, אך אפשר לחלץ מכתביו הבנה דינמית ופתוחה של רעיון הפילוסופיה, והצעה רדיקלית ואפילו משונה לבניית קשר-גשר בינה לבין תפיסה מסוימת של היהדות. בנייה זו תתואר כאן כתלמודיזציה של הפילוסופיה, והיא קשורה

* פרק זה פורסם באנגלית ב־2002 בכותרת Soloman Maimon: Christianity, Judaism and non-Euclidean Geometry. לפרטים ראו רשימה ביבליוגרפית בסוף החיבור.

בהתמודדות של מימון עם שיטת שפינוזה ובניסיון התנצרותו. ראשית אביא תיאור כללי של יסודות שיטתו של מימון, ולאחריו אדון בביקורת השיטה העולה מהתמודדות עם שפינוזה; לבסוף אתאר את פרטי הסינתזה.

שלמה מימון: הצגה כללית

קשה למצוא בתולדות הפילוסופיה פילוסוף גאון כשלמה מימון, וקשה למצוא פילוסוף שנדחק לשוליים כמוהו. הסערה שחולל היהודי הפולני-ליטאי בברלין של מנדלסון, קאנט, גיטה ופיכטה אין לה אח ורע בתולדות ההוגים היהודים. כך למשל כותב קאנט למקרא מכתב של מימון אליו:

אך הצצתי בכתב היד, מיד הכרתי את ערכו המעולה, ולא זו בלבד שאיש מן החולקים עלי לא הבין את דברי ואת השאלה העיקרית בדומה למר מימון, אלא שרק מעטים נתייחדה להם חריפות שכל גדולה כמותו לחקירות עמוקות כגון אלה.⁶³

כך כותב פיכטה:

הערצתי לכישרונו של האיש הזה היא ללא גבול; ואני מאמין באמונה שלמה שאיש הזה הרס לגמרי אפילו את הביקורת של קאנט, כמו שמבינים אותה בדרך כלל וכמו שגם כבודו הבין אותו. כל זה הוא עשה בלי שהרגיש איש בדבר. המאות הבאות ילעגו, כך אני מאמין, לעידן שלנו.⁶⁴

ואכן, מימון הוא גדול המבקרים שקמו לקאנט בימיו ולאחריהם. מימון הוא שסלל את הדרך מן האידיאליזם של קאנט לאידיאליזם של פיכטה והגל. הוא היה הפילוסוף הראשון שהבחין בבעיות שרעיון הדבר כשהוא לעצמו מעורר, והראשון שהבין שמשנת קאנט בדבר ההפרדה בין החושי לשכלי אינה שלמה. הוא היה הראשון שהכיר באפשרות של גיאומטריות לא-אוקלידיות, שהעלה את הבעיה של הרלטיביזם המודרני ושהציע את הסטרוקטורליזם

63 מכתב למרקוס הרץ, 26 במרס 1789, ראו: Kant, 'Philosophical Correspondence' 1759-1799, no. 151.

64 מכתב לריינהולד מאביב 1795 בתרגומו של ברגמן, ראו ברגמן, הפילוסופיה של שלמה מימון, עמ' 38.

במתמטיקה. הישגים אלו ואחרים מצדיקים את ההערכה שעולה ממכתביהם של קאנט ושל פייכטה.

לא אוכל לדון כאן בעיקרי המשנה של מימון.⁶⁵ עם זה, כדי לתאר את העמדה של מימון ואת הקשרה יהיה מועיל להזכיר את מאפייניה של משנתו. כאמור, עמדת מימון אינה רק הגשר בין קאנט לאידיאליזם הגרמני, אלא היא גם מנסה לגשר בין שפינוזה לבין יום. אפשר לתאר בקלות רבה דיאלוג של מימון עם משנתו של פרגה המודרני ועם הוגים מימי הביניים, והרי הוא שינה את שמו משלמה בן יהושע לשלמה מימון בגלל הערצתו לרמב"ם. כדאי להזכיר גם את העניין העמוק שלו בקבלה. חיבורו הראשון, חשק שלמה, היה ניסיון ליישב את הסתירות בין הקבלה לרמב"ם. וכמו לא די לו ברב-ממדיות, הוא הציע דרך לגשר בין היהדות לבין הנצרות – וזו מטרת חיבורו. כגשר כזה נכשלה משנתו של מימון כישלון חרוץ, אולם כניסיון לבנות קשר אחר – בין תלמוד לפילוסופיה – עמדתו היא עמדה בת-רמב"מית על היחס בין היהדות לבין האמת הפילוסופית.

הרמב"ם בנה את עמדתו בדיאלוג עם השיטה האולטימטיבית בפילוסופיה – השיטה האריסטוטלית – ואילו מימון הופיע אחרי שיטות מחשבה רבות: הוא בא אחרי קריסת ההגות האריסטוטלית בגין גלילאו ודיקרט, והכיר היטב את הניסיונות של לייבניץ לשקם אותה; הוא הושפע מן הספקנות הנועזת של יום, והתמודד עם ניסיונו של קאנט לשלב בין לייבניץ ליום. הוא הבין את האי אפשרות של שיטה פילוסופית, ולכן כינה את עמדתו "אנטי-שיטה". לא פלא אפוא שהראשון שבחר לדון ביחס בין יהדות לפילוסופיה עשה זאת בעולם שבו אין שיטת מחשבה מנצחת.

השאלה הפותחת את המאמר הנוכחי היא מטא-פילוסופית יותר משהיא פילוסופית, והיא מעניינת גם בלי זיקה לעמדתו של מימון. התשובה של מימון שנציג כאן חשובה לא משום שהיא משכנעת, אלא משום שאפשר לראות בה יריית פתיחה בדיון מודרני וחשוב. התשובה של מימון על שאלתנו קשורה בניסיון שלו להתנצר. מצבו הכלכלי הקשה הוביל אותו לבקש תקווה בנצרות, אולם לא למען חיים נוחים בלבד הוא עשה זאת. הכומר שאליו פנה מימון הבחין שמדובר במקרה משונה של התנצרות ודחה את בקשתו. חוסר מזל נדיר: כמדומני מעולם לא ביקש הוגה להמיר את דתו לנצרות ונדחה כמו מימון. הפנייה של מימון אל הנצרות השתלבה במטא-פילוסופיה שלו

65 על משנתו של מימון ראו: Buzaglo, 'Solomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics'

בדבר רעיון השיטה הפילוסופית, ודרשה ממנו הגדרה מחודשת של היהדות ושל הנצרות. בפנייה זו שילב מימון בין עמדת הרמב"ם על היחס בין היהדות לפילוסופיה לבין הביקורת של שפינוזה. לשם כך כדאי לעמוד בקצרה על היחס בין מימון לשפינוזה.

שפינוזה ורעיון הגיאומטריה הלא אוקלידית

כשבא מימון לברלין מצא דיון ערני ביותר על שפינוזה. בהשפעת לסינג, כל משכיל שכיבד את עצמו נדרש להגדיר את היחס בין שפינוזה לבין הדתות הקיימות. הרעיונות שהוצגו במאמר תיאולוגי-מדיני הציבו אתגר לכל משכיל; אפשר למצוא בהם את חופש הביטוי, את הפרדת הכנסייה מן המדינה, ומעל לכול – את האפשרות של הכרה שכלית של אלוהים בדרך גיאומטרית והבטחה לגאולה רציונלית של האדם מתשוקותיו ומשעבודו. מימון העריץ את שפינוזה. הוא סבר שכל התגלות היא שקרית, וציין בקורות חייו שכל ניסיונותיו של מנדלסון להרחיק אותו משפינוזה לא עלו יפה. אולם הדברים אינם אמורים באהדה רציונליסטית בלבד, שכן בכחינה עמוקה נחשפים קשרים מעניינים יותר בין השניים.

ראשית נזכיר את ההערה רבת המשמעות בחיבורו **מסה על הפילוסופיה הטורנסצנדנטלית**, שלפיה שיטת שפינוזה מתיישבת עם תורת הצמצום שפותחה בקבלת האר"י. ואולם המחלוקת שלו עם קודמו הגדול נוגעת לעקרונות העמדה של שפינוזה. בהתייחסו להתגלות טוען שפינוזה שהנביאים לא תפסו את האל בוודאות שבה היה עליהם לתפוס אותו – הוודאות הקיימת בהוכחות בגיאומטריה. משום כך תפיסת האל שלהם משובשת, שלא כמו התפיסה של תכונות המישור אצל איש הגיאומטריה. בתפיסה זו אנו פותחים בהגדרה של האל ולאחר מכן לומדים את מציאותו, את תארו ואת הקשר שלו לאדם ולסבלו.

עמדתם של המשכילים הנוצרים ביחס למשנת שפינוזה מוצגת בחיבורים רבים. כאן די לנו שנזכיר את מקצתם. לפי תפיסתו של פרידריך היינריך יעקבי, שהיה מהראשונים שביקרו את פרויקט הנאורות, עקרונות הפילוסופיה של שפינוזה הם הוכחה של התבונה בדרך השלילה, ובעצם הנצרות מבוססת על אמונה והתגלות ולא על התבונה. המעקב אחר מהלך הטיעון של שפינוזה – שעל צלילותו לא ערערו – תוביל לדטרמיניזם, לפטליזם ולאתאיזם. תגובתו של מנדלסון היתה שונה: אמנם הוא רחה את הפנתאיזם של שפינוזה – את הרעיון שהיש הוא האלוהים – אך סבר שהיהדות מתיישבת עם התבונה.

לדעתו, אפשר להוכיח את עקרונות האמונה ואת נצחיות הנפש, והעיקר – היהדות אינה דת של אמונות אלא דת של מצוות. כל עוד היהודי שומר מצוות הוא יכול להחזיק בכל השקפה פילוסופית שנראית לו רציונלית.⁶⁶ מימון לא נטה לקבל את עמדת מנדלסון, שנראתה לו כפשרה שנועדה לרצות את המון המאמינים. תגובתו לשפינוזה ולביקורתו על תפיסת הנביאים נובעת מלימוד הגיאומטריה – הפרדיגמה של שפינוזה לחשיבה רציונלית; אם הפרדיגמה לרציונליות בעייתית, כך גם העמדה הנשענת עליה. ואכן, מנקודת המבט שלנו הגיאומטריה האוקלידית היתה במשבר, ומשבר זה גרם למשבר העמוק ביותר בתפיסת ההכרה האנושית. גיאומטריות לא אוקלידיות החולקות על הגיאומטריה האוקלידית אינן רק בגדר האפשר לוגית (כפי שציין קאנט) – בסופו של דבר הן עשויות להיות אמיתיות; כך התברר בתורת היחסות הכללית, שכפתה עלינו שינוי של הגיאומטריה. כיום אנו סבורים שאין לנו ידע החסין מפני ביקורת, ואפילו הלוגיקה – עקרונות המחשבה התקפה – אינה חסינה מפני שינוי. לפיכך, גם עיבוד היהדות ותביעותיה למודל גיאומטרי אינו חסין מפני ביקורת. נראה תחילה כיצד הציג מימון את הטענה שהשיטה הגיאומטרית אינה קובעת את המתמטיקה – היינו שאפשר להגיע למתמטיקות אחרות באמצעות המתודה הגיאומטרית, ויתרה מזו – היא דורשת את שינוי מושג האמת:

אמת הגיונית היא קישור המושאים של המחשבה בהתאם לחוקי השכל. המושכלות הראשונים (עד כמה שלא נוצרו על ידי שום קישור), הם יסודות האמת, אבל אינם האמת עצמה. המסקנות הנובעות מן הקישור הן פרי האמת, אבל אינן האמת עצמה, מפני שלפי הסברי משמעותה של האמת היא רק מהלך השכל או האופן החוקי שלו לחשוב, אולם אין משמעותה העיקרון אשר ממנו יוצא השכל ולא המסקנה אשר אליה הגיע לבסוף. אילו הניח אויקלידס במקום המושכלות הראשונים שלו האמיתיים מבחינה מטאפיזית, מושכלות בטלים מובטחני שבכל זאת לא היה מוריש לעולם מפעל קטן מזה שקיבלנו.⁶⁷

66 העמדה שהיהדות היא דת של מצוות ותו לא מקובלת על הוגים יהודים ולא יהודים כאחד. ליבוביץ החזיק בעמדה זו. ליבוביץ לא התעניין במטאפיזיקה כפי שהתעניין בה מנדלסון; במטאפיזיקה הוא היה קרוב לפוויטיביזם, ואפשר שזה ההסבר לכך שזיהה את היהדות עם מצוות בלבד. ראו הפרק "פילוסופיה ואמונה: כשל המרק" בשער זה.

67 מימון, מסה על הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית, עמ' 398.

ומכאן המסקנה:

אני מעדיף אפוא את חלוקת המשפטים לממשיים ולבלתי ממשיים, במקום חלוקתם לאמיתיים ולבטלים. טענה זו מקדמת לא רק את עניינה של התבונה, על ידי שהיא פותחת בפנינו אופקים חדשים לשימוש בה (שהיינו יכולים להמציא דרך משל מתמטיקה חדשה).⁶⁸

ברגמן, שתרגם קטע זה, לא יכול להתאפק והוסיף הערה: "במשפט מוסגר זה ניבא מימון את התפתחותה החדשה של המתמטיקה (גיאומטריה בלתי אויקלידית)".⁶⁹

מימון סבר אפוא שקיומן של גיאומטריות שונות הוא אפשרי. במובאה שלעיל אין הוא מוותר ממש על מושג האמת, שכן הוא סבור שיש הבדל בין עקרונות אמיתיים מבחינה מטאפיזית לבין עקרונות שאינם אמיתיים, אבל חשוב להדגיש שהלוגיקה אינה קובעת את האמת המטאפיזית, ויש כאן כרסום ברור במעמדה של השיטה הגיאומטרית. ואכן, היום אנו יודעים שיש להיזהר בפנייה לאינטואיציה כדי להכריע בסוגיה מסוימת, שכן עקרונות הגיאומטריה האוקלידית אינם אמיתיים גם כמובן שמימון קרא לו משום מה "אמת מטאפיזית".

מה גורל הביקורת השפינוזיסטית על מגבלות הבנתם של הנביאים בענייני האלוהות? שפינוזה הבין שהנביאים חשים תחושת ודאות הנובעת ממחויבותם לאתי, לתיקון החברה. השכליות לא היתה נחלתם. אף שעמדת שפינוזה שונה מעמדת הרמב"ם על הנבואה היא בכל זאת מסכימה עמה בנושא הדרך הנכונה להתקרב לקב"ה. זו מחייבת את ידיעת המטאפיזיקה, ואת המתמטיקה והלוגיקה שהן הכנות לה.⁷⁰ אך אצל שפינוזה הדבר מרחיק לכת: לטענתו, אפשר להפוך את השיח על האמונה לשיח שדרגת ודאותו מתמטית, וכך לזקק את היהדות. הכרסום במעמדה של ודאות זו והדרישה הדתית שהביסוס לאמונה יהיה מוחלט מעמידים את הפרויקט השפינוזיסטי ודומיו באור אחר. אם בגיאומטריה אין ודאות מדוע שבהוכחותיו של שפינוזה תהיה ודאות מוחלטת?

אפשר להכליל. אנו רואים במדע פעילות אנושית שנעשית באמצעות מהפכות. לעומת זאת, רעיון הביסוס הרציונליסטי של האמונה נשען על

68 ש.ם.

69 ש.ם.

70 הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני, פרק כ"ג.

תפיסה סטאטית של המדע.⁷¹ בעצם, גם תפיסת המטאפיזיקה שלנו אינה סטאטית כפי שחושבים פילוסופים המציגים אמת מוחלטת, ובכלל זה קאנט. מימון למד לקח זה, ואולי היה המטאפיזיקאי הראשון שהבין את כישלון הפרויקט היסודני במטאפיזיקה; מסיבה זו קרא לשיטתו אנטי-שיטה. ואולם מיד אחרי הצעת האפשרות של מתמטיקה חדשה הוא מוסיף את השורות האלה:

ההבחנה בין משפטים ממשיים לבין הבלתי ממשיים יש בה תועלת גם בשימוש במוסר, ר"ל שבמקרים שבהם התוצאות אינן חשובות עלינו להיות מתונים בהחזרת האמת ובעקירת הטעות, כי יכולות להיות קביעות בטלות שהן בעלות תועלת רבה לאנשים ידועים יותר מהקביעות האמיתיות המנוגדות להן.⁷²

מימון אינו מסיק מכאן כמובן שהאמת היא טעות מועילה, אך הערעור על השיטה הגיאומטרית הוא צעד קטן לקראת הפרגמטיזם. מסקנה בטלה עשוי להיות לה ערך חשוב; אף שהיא בטלה היא מחשבה עקבית, ממשית בלשונו, ויש לה ערך מעשי גדול.

היהדות והנצרות

כעת אנו בשלים להבין את הקשר בין דיון זה לבין הניסיון הרדיקלי של מימון לשלב בין היהדות לבין הנצרות. נציג בקווים כלליים את היסודות של העמדה המימונית, ולאחר מכן נסביר אותם:

1. מימון יוצר אנלוגיה בין האפשרויות של גיאומטריות שונות לבין הבחנה בין שני ממדים של האמת, זה המיועד להמון ותכליתו הסדר החברתי, וזה המיועד לפילוסוף ותכליתו הכרת האל השכלית.
2. אין גיאומטריה אחרונה אלא רק תנועה מגיאומטריה לגיאומטריה; לכן הוא מציג את עצמו כפילוסוף לא שיטתי.
3. זיהוי הנצרות עם הגיאומטריה, שיש לה ערך מעשי ולא מטאפיזי, והצבת היהדות כאנטי-גיאומטריה, היינו כחיפוש מתמיד של האמת.

71 האם הוכחה אמפירית של האמונה אפשרית? אני סבור שבעיה דומה מתעוררת גם בנוגע לוודאות ההוכחות האמפיריות, וראו הפרק "בין דיווח למסירה" בשער הראשון.

72 מימון, מסה על הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית, עמ' 399.

מימון מצביב אל מול הפרויקט השפינוזיסטי, שהתכוון לעשות גיאור-מטריזציה של היהדות, את מה שאפשר לכנות תלמודיזציה של היהדות. ואכן, מימון אינו סבור כמו הרמב"ם ושפינוזה שיש גיאומטריה אחרונה. אין גיאומטריה שתספק את יצר המחשבה שלנו, ושום שיטה פילוסופית אינה יכולה לתבוע לעצמה את כתר המילה האחרונה, שכל מה שנותר הוא לתלמוד וללמד אותה. החיבור מסה על הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית וחיבורו הקבלי חשק שלמה שניהם מסתיימים באמרה הלקוחה מ"חכמי התלמוד שלנו": "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כדכתיב ילכו מחיל אל חיל עד יראה אל אלוהים בציון". אין שיטה אחרונה, אלא החיפוש של שיטות השקלא וטריא עצמו הוא הייעוד השכלי.

התלמוד הוא דיון במשנה. בדיון זה יש רב-קוליות, שיקולים לכאן ולכאן ושיטות של כל מיני רבנים בקביעת ההלכה. בימיו של מימון הגיעה מסורת זו למה שמקובל לקרוא "פלפול". מבחינת מימון צריך להחליף את הפלפול התלמודי בעיון מטאפיזי מתמשך. אמנם לדעתו אין שיטה אחרונה, ובכל זאת הוא מתקרב מאוד לרמב"ם. לדידו של זה – לפחות לפי פרשנות אחת – מטרתו בסיכום ההלכה היא להעצים את היהודי הפשוט ולחסוך את ההתפלפלות התלמודית. במקום ההתפלפלות צריך לדעת, לפי הרמב"ם, את דרכי ההוכחה והפיזיקה, ולצעוד אתם אל המטאפיזיקה. למעשה, מימון קרוב לרמב"ם יותר משהוא קרוב לשפינוזה. אצל הרמב"ם יש מקום לספקות; לא כל שאלה מוכרעת, ואין התלהבות מן השיטה הגיאומטרית – התלהבות שלימים תתגלה כהתלהבות יתר.⁷³ בהקשר זה משל הברק של הרמב"ם מקבל משמעות נוספת:

ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו, לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום, ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל חשוך קרוב

73 בהקשר זה כדאי להזכיר את הניסיון של מימון להילחם בבערות של יהודי פולין על ידי תרגום חיבוריו המתמטיים של וולף לעברית. ואולם לחיבורים אלו לא נמצא דורש. המלומדים העדיפו לתמוד את המדעים מתוך ספרי המקור, ואילו המון העם המשיכו לתמוד תלמוד. לפי עדותו של מימון "הבלתי נאורים – הם רוב מניין – כל כך משועבדים למשפטים הקדומים של היהדות הרבנית, שלימוד המדעים אפילו בלשון העברית נחשב בעיניהם לדבר אסור ואינם עוסקים אלא בתלמוד ומפרשיו המרוכבים" (ספר חיי שלמה מימון, עמ' 216).

למה שהיינו בתחילה, ונהיה כמי שיברוק עליו הברק פעם אחר פעם
והוא בליל חשוך.⁷⁴

שלא כמו האמת הגיאומטרית, באמת המטאפיזית יש דרגות. הוודאות אינה
בהישג ידה כמו בתפיסת הגיאומטריה של שפינוזה.
כשרצה מימון להתנצר, כתב לכומר מכתב וחיבר בו מחדש את סיפור
חיו:

יליד פולין אני, מזרע היהודים. לפי חינוכי ולימודי נועדתי להיות
רב, אלא שראיתי זיק אור בעבי המחשכים. דבר זה עוררני להוסיף
ולבקש את האור ואת האמת ולחלץ את נפשי כליל מאפלת האמונה
בהבלי השווא והבערות...⁷⁵

הוא מציין כי בניסיון זה לא קיבל עידוד ותמיכה מבני עמו, וממשיך:

ולפיכך גמרתני בלבי לקבל עלי את הדת הנוצרית, כדי להשיג או
אושרי הזמני והנצחי, התלוי בהשגת השלמות, וכדי להועיל לעצמי
וגם לאחרים. אמנם הדת היהודית קרובה היא לשכל מן הדת הנוצרית
מצד עיקרי האמונה שלה, אבל כיוון שמבחינת השימוש המעשי
יתרון לאחרונה מן הראשונה, וכיוון שתכליתה של כל דת בלבד
היא המוסר, העומד על המעשים ולא על הדעות שבלב, הרי ברור
שהאחרונה קרובה לתכלית זו יותר מן הראשונה. מלבד זה הריני
חושב את תעלומות הדת הנוצרית, כפי שהן בהווייתן, לתעלומות
כלומר לציורים אלגוריים של האמיתות החשובות ביותר לאדם, ועל
ידי כך הריני מתאים את אמונתי בהן אל התבונה, אבל איני יכול
להאמין בהן בשום פנים לפי משמעותן הפשוטה.⁷⁶

המוסר הוא תנאי חשוב להתפתחות האדם, אך לא החשוב ביותר. בתפיסה
זו מימון מקבל את מיון השלמויות לארבע בסופו של מורה נבוכים של
הרמב"ם. העיקר הוא ידיעת האמת המטאפיזית. מימון היה מוכן למסור
לנצרות את האחריות על התחום המוסרי, את מה שהרמב"ם כינה "האמונות
ההכרחיות", שכן לב העניין הוא ייעודו השלם כפילוסוף.

74 הרמב"ם, מורה נבוכים, פתיחה, עמ' ה.

75 ספר חיי שלמה מימון, עמ' 206.

76 שם, עמ' 206.

כאמור, הכומר לא הסכים לקבל את מימון לחיק הנצרות. לדעתו מימון פילוסוף מכדי להיות נוצרי. מימון משיב לו ומציין מדוע לא ישוב לחפש את הנצרות אם זו תתבע ממנו יותר, ובתוך כך מנסח מחדש את ייעודו כיהודי:

את האור שיופיע עלי אהיה מאיר באור התבונה. לא אהיה סבור לעולם, שנתגלו לי אמיתות חדשות, אם אין למצוא קשר ביניהן ובין האמיתות הידועות לי מכבר. ולפיכך עלי להוסיף להיות מה שהנני, היינו יהודי קשה עורף. דתי אינה מצווה אותי להאמין בדבר [!], אלא לחשוב את האמת ולעשות את הטוב. ואם מסיבות חיצוניות מעכבות עתה בירי מלעשות זאת, לא אשמתי היא. הריני עושה מה שביכולתי לעשות.⁷⁷

מימון נפטר מן הכומר; המילים האחרונות שלו אליו קשורות בחלק הראשון של פרק זה. היהדות אינה מצווה להאמין בדבר: אין דוגמה יהודית, אריסטוטלית או מטאפיזית. היהדות מצווה לחשוב את האמת ולעשות את הטוב בלבד.

אין ליפול למורת רוח אנטי־רציונליסטית, לציפייה לאור שאינו אור התבונה. המגבלות של המתודה הגיאומטרית והעובדה שאין שיטה אחרונה מצוות על חיפוש מתמיד לפי סטנדרטים של חיפוש כזה: גמישות מחשבה, בחינה מדוקדקת של כל תיאוריה, קישור בין ידע שנצבר לידע חדש וכדומה. המטאפיזיקה היא פרויקט פתוח, המערער ובוחן את עמדות המוצא ומתחדש כל הזמן. לכן, כשהחליט מימון להתנצר לא ויתר על הציווי של יהדותו.⁷⁸ היהדות והנצרות יכולות להתיישב זו עם זו כשם ששתי שיטות גיאומטריות מתיישבות זו עם זו: כל גיאומטריה מקבלת עליה אחריות להיבט אחד בלבד. משל מודרני לעניין זה הוא שתי תיאוריות, האחת דנה בתכונות גיאומטריות בממד הקוסמי והאחרת – בתכונות של יצירים גיאומטריים שאנו פוגשים בחיי היום־יום, וכל תיאוריה נכונה בממדים שהיא דנה בהם. מימון מחלק תפקידים ליהדות ולנצרות. בנושאים הקשורים במוסר אין התפתחות, אך בנושאים עיוניים מובהקים אנו משנים את עמדותינו ואת הבנתנו בלי הרף, ומשום כך יש בהם התפתחות. היהדות אינה אחת הגיאומטריות אלא הציווי של האמת שעשויה לדרוש את שינוי הגיאומטריה.

77 שם, עמ' 208; ההדגשה שלי – מ"ב.

78 ראו הפרק האחרון של חיבורי *Solomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics*.

ייתכן שמימון הושפע כאן מדברי חז"ל. כאשר הוא עומד מול הזלזול המשכילי בתלמוד – שלא היה שותף לו כלל – הוא מזכיר את תפיסת חז"ל על היחס בין מדרש למעשה:

כיוצא בזה תלו חכמי התלמוד את הלקח החשוב, שבענייני מוסר לא המדרש עיקר אלא המעשה, שעל ידו משיג המדרש את ערכו האמיתי, בכתוב שבישעיהו [לג, ו] "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת, יראת ה' היא אוצרו" וכווננו אותו לששת סדרי המשנה (שהיא התורה שבעל פה), לאמור: "אמונת" הוא סדר זרעים, "עתיך" סדר מועד וכו', זאת אומרת: גם אם אתה בקי בששת סדרי משנה, אין זה ולא כלום, כי עיקרו של דבר הוא "יראת ה'".⁷⁹

מכל מקום, לא ידיעת המוסר חשובה אלא מימוש הציווי. המדרש, האלגוריה, התפיסה או הדת שבהם חובות אלו אצורות אינם חשובים כל כך, וכדאי לבחור את האריזה הטובה ביותר. לדעת מימון, הנצרות אוצרת את המוסר טוב יותר מהיהדות. אשר לידע האלוהי, מעשה בראשית ומעשה מרכבה, כאן חשובה ההתקדמות המטאפיזית, היכולת לשנות עמדה ולתקנה. לדעת מימון, היא לב לבה של היהדות.

בסיכום תולדות חייו מימון פותח ב"מיטיבי, הגדול מכל אנשי חסדי גם יחד" – הרמב"ם. מה לקח מימון מהרמב"ם? על פי עדותו:

לא הדעות הלימודיות המיוחדות, אלא עזות המחשבה הנעלה שאינה יודעת גבולות אחרים חוץ מגבולותיה של התבונה עצמה; אהבת האמת, הגדולה מכל דבר שבעולם, חוזק העיקרים והמתודה החמורה להסיק את המסקנות המיוסדות עליהם, הרוגז על כל המשפטים הקדומים בחינוך, על כל הזיה ואמונה טפלה מצד אחד, כמו כן גמישות המחשבה, והאמנות הדרושה לפילוסוף להחליף רעיונות ברעיונות, במקום שאין ביניהם אלא הבדל של ביטוי בלבד – הם שהשפיעו על השכלתי השפעה מרובה.⁸⁰

מימון לא זז מנקודה זו, והדברים שהוצגו לעיל מלמדים על עקביות לנוכח תפיסתו שלו את הרמב"ם. עזות המחשבה היא היכולת להתגבר על מה

79 ספר חיי שלמה מימון, עמ' 249.

80 שם, עמ' 172-173.

שנראה עד כה כשיטה; אהבת האמת היא הציווי הנעלה שמימון לוקח מהרמב"ם. השאר כנראה לא מהותי. על פי הרמב"ם:

כל מצווה מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות היא או למתן השקפה נכונה או לסילוק השקפה רעה, או למתן חוק צדק, או לסילוק עוול, או להדריך במידה נעלה או להזהיר ממידה רעה.⁸¹

השבת נועדה לחקוק את היותו של האל בורא עולם ואת יציאת מצרים, שמוכנת כיציאה מתמדת מעבדות לחירות. דוגמה אחרת: הידיעה שיש אלוהים היא עצמה מצווה. זו נקודת המוצא להצעה של מימון. שתי מטרות למצוות: ידיעת האמת; סילוק העוול והכשרת המידות. המטרה הראשונה היא בעייתית בעולם שבו אין ידיעה אחרונה של האמת. איננו יכולים לקרוא את האמת מן המצוות, שכן לא ברור שזו בידינו. אנחנו יכולים להתקדם בשני צירים: להמתין לגילוי האמת המדעית-מטאפיזית ולהטמיע אותה במצוות, או להמשיך בחיפוש האמת בלי קשר למצוות. מימון כמו מצמצם את כל המצוות למצווה אחת – החובה לדעת את האמת.

המטרה השנייה מסורה לנצרות. מהלך נועז זה – "חלוקת העבודה" בין היהדות לנצרות – עשוי להיתפס כביטוי של היכולת של הפילוסוף שלא להיכנס לוויכוחים שקוראים להם "סמנטיים". בזה הוא הרחיק לכת מכל הוגה יהודי מסורתי, אך התקרב עד מאוד למורו הרמב"ם. המלחמה בבערות ובדעות הקדומות של החינוך משותפת לשניהם. ואולם למרות קרבה זו אין להתפלא על שהיהדות העלתה את הרמב"ם לדרגה נעלה השמורה לבניה החשובים ביותר, והתנכרה למימון התנכרות מוחלטת – הוא נקבר מחוץ לקבר ישראל ויש אומרים שסקלו את ארון קבורתו.

דיון

עלינו לבחון את ניסיון ההתנצרות של מימון על רקע תקופתו. בתקופה זו התפרקה יהדות אירופה לרסיסים; הזהויות הרבות שנוצרו מהדהדות עד היום, ואפשר לומר שהיהדות של זמננו נולדה אז. בימי מימון החלה החסידות לפרוץ, והוא היה אחד ממתעדיה החשובים; בד בבד התפתחה ההשכלה הגרמנית, שלעגה ליהדות המסורתית של מזרח אירופה. ההתפלגות לרפורמה ולאורתודוקסיה עדיין לא התרחשה אך פעמיה החלו להישמע, ולצדה –

81 הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק ל"א.

האמנסיפציה והדרישה מן היהודים להתנצר. האפשרות הלאומית עדיין לא עמדה על הפרק, ומימון לא העלה אותה על דעתו. הוא סבר שהתמוטטות התיאוקרטיה ביהדות היא התמוטטות הממד הלאומי, אך התמורות בעם היהודי הפריכו את סברתו. בסופו של דבר מימון לא התנצר, ועם זה הוא לא עשה רדוקציה של היהדות למוסר. לממד האמת מקום מרכזי, ואין הוא מתבטל גם כאשר הוודאות והמוחלטות שלה מתעמעמות. כאן יש להזכיר את מקוריותו של מימון בשאלת הקשר בין האמונה היהודית לתבונה. ביסוד שאלה זו, המלווה אותנו מימי הביניים ואולי עוד קודם, ההנחה שהתבונה היא סטאטית. הנחה זו מוצגת בשיטתו של אפלטון ובשיטתו של אריסטו. מימון היה הרציונליסט הראשון – עוד לפני הגל – שהבחין בדינמיות של התבונה. בדרך כלל הוגים אמפיריציסטים הם שהצביעו על האי מוחלטות של התבונה האנושית, אך הם עשו זאת כדי לחזק את ההתגלות (אפשר לראות בריה"ל את הדובר הראשי שלהם). הטבע הדינמי מהותי לתבונה, ומי שביקש לו תבונות אחרת אינו יודע מה הוא סח. מכאן ועד לזיהוי היהדות עם התנועה הזאת של התבונה אין מרחק רב.

אונטולוגיה ונבואה: מישעיה לאפלטון

"היש ישנו", פרמנידס מכריז בפואמה שלו כאשר מתגלה אליו אלת החוכמה והצדק. מנגד, יש שיאמרו שאחד השיאים בדיאלוג בין האל למשה בספר שמות מקופל באמירה "אהיה אשר אהיה" (ג, יד). ההקבלה ברורה אך מפתיעה: הפועל "להיות" והמונח שתורגם מיוונית ל"יש" חוזרים במשפט קצר שהארה חשובה ומכרעת מופיעה בו. מאות רבות של שנים יחלפו עד שהרמב"ם יזהה את "אהיה אשר אהיה" עם הטענה שהאל מחויב המציאות, כלומר כל מה שאינו אלוהים נמצא מכוח רצונו של האל, ואילו קיומו של האל נובע ממהותו, ממש כשם שהישות נובעת מן היש.⁸²

הקרבה בין הרוח המטאפיזית לאל הטרנסצנדנטי רבה, אך אין היא יכולה להסתיר את ההבדלים העצומים בין העולם היהודי לעולם היווני. הבדלים אלו נדונו במסגרות רבות; אחד מהם הוא שהאל היהודי – שלא כמו היווני – הוא אל מצווה, הוא ברא את העולם ברצונו ושלח את נביאו לגאול את עמו; ואכן נאמר "אהיה אשר אהיה שלחני אליכם". דומני שלא יהיה מוגזם לטעון שהתיאולוגיה של ימי הביניים ועיקרה של המטאפיזיקה המערבית הם ניסיון לברר את הקרבה ואת המרחק בין פרמנידס, אפלטון, אריסטו ומפרשיהם לבין תורת ישראל ונביאיו.

בפרק זה אצדד בעמדה הנותנת מקום של כבוד לנבואה לעומת מתחרתה המטאפיזיקה. רוב ההוגים הרציונליסטים קראו את המסר הנבואי לאור המטאפיזיקה, וראו בה את המרחב השקוף והמסביר; כאן לעומת זאת אציע קריאה של האונטולוגיה האפלטונית לאור הנבואה.

82 הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק ס"ג.

אדון בקצרה בפסוקים אחדים בספר ישעיה ובמובן האונטולוגיה על פי פרמנידס-אפלטון. אינני מתחייב כאן לקיומה של השפעה היסטורית של ישעיה או של נביא אחר על אפלטון – אף שאין להוציא זאת מכלל אפשרות – אלא אציע קריאה שונה של פסוקים אחדים בישעיה. אפשר לנחש את מסקנתה של קריאה זו כבר בשלב הזה: בנבואה הטוב והיש קשורים בקשר בל יינתק, ומשהו מקשר זה, מעיין זיכרון רחוק שלו, אפשר למצוא בקשר בין הטוב לאמת אצל אפלטון.⁸³ כך, האונטולוגיה על פי אפלטון היא מעין זיכרון, שריד מעובד של אמת הנבואה.

בחלק הראשון של הפרק אבחין בין שני מובנים של עיסוק בשאלה האונטולוגית על היש: המובן הפרמנידי-אפלטוני או האפלטוני והמובן האריסטוטלי. לאחר הצגת ההבחנה אטען כי המובן האפלטוני הוא המסביר את העניין שלנו במובן האריסטוטלי. ואולם המובן האפלטוני חשוד בחוסר משמעות ולא ידוע מה מקורו. אם קוראים את אפלטון לאור מסורת ידע מקראית, הוא מתפרש לנו בדרך מעניינת. מתברר שכדאי לקרוא את אפלטון לא רק לאור הפרה-סוקרטים, כשם שהיה נהוג עד כה, אלא גם לאור מסורת ידע אחרת.⁸⁴

שני מובנים לאונטולוגיה

.א.

מהו זה שישנו? מה יש באמת, ולא רק נדמה לי שיש? זו השאלה שנדונה באונטולוגיה מאז פרמנידס (ואולי עוד קודם) ועד לימינו. ואולם האם יש מובן אחד לשאלה זו? האם הציעו התורות הפילוסופיות תשובות שונות על השאלה? מה היחס בין השאלה לפי תפיסתו של האיש הפשוט ובין השאלה לפי הפילוסוף? נראה שלפילוסוף המקצועי יש הבנה מעמיקה יותר של השאלה. הוא יודע שהשאלה נשמעת סתומה מאוד, כללית, מופשטת וריקה, אבל הוא גם יודע שבמרוצת הדורות הוצעו תשובות על שאלה זו. יתרה מזו, הוא יודע שהשאלה עצמה התפתחה. גורלה של השאלה האונטולוגית טוב יותר מגורל השאלה "מי אני?", או מוטב, מן השאלה "מה אני עושה

83 את הביטוי הטוב ביותר לשכחה זו אפשר למצוא בפרק הקודם, "שלמה מימון והתלמודיזציה של הפילוסופיה".

84 אנו נוטים לפעמים לשכוח שאפלטון הוא דמות רוחנית במסורות לא פילוסופיות; כך אצל הדרוזים הוא נמנה לצד משה עם הקדושים.

כאן?". הדיון בזו האחרונה מסתכם בשאלת השאלה, ולא במסורת ענפה של ניסיונות התמודדות עמה.

הפילוסוף, שכאמור מבין טוב יותר את תולדות השאלה במסורת הפילוסופית, נוטה לצמצם אותה. כל הבנה היא צמצום, וכל מי שמנסה לעמוד על הזיקה של עיסוק פילוסופי לעיסוק לא פילוסופי בשאלה כלשהי חייב להיות מודע לצמצום זה. תלמיד הפילוסופיה ממחר לחשוב כאן על שאלות כמו "לפי X... מה שיש הוא...". לאחר מכן יחשוב אולי על האמירה "אין מספרים, הם נמצאים ברוח...". אחר כך ישקע במשהו שלא ברור שהוא בעל משמעות, כמו הסיסמה "להיות ולחשוב דבר אחד הוא", או יתענג על סיסמה מודרנית שהיא נפוצה כשם שהיא מוזרה: "להיות הוא להיות ערך של משתנה". אך יש מובן שבו שאלה זו נתפסת אצל האיש הפשוט, מובן שהפילוסוף איש הספר נוטה לשכוח – המובן שלה בעבור שואלים שלא חשבו על אידיאליזם ועל ריאליזם, על קרנפ ועל פרגה, לאמור: מהו זה שישנו באמת?

כדאי לציין – ועוד אשוב לכך – שבהצעה לפנות אל האיש הפשוט אינני נוהג כמנהג הפוזיטיביסט, שעושה כן כדי להימנע מן השאלה ולהראות שהיא חסרת משמעות. אני מודה שחוסר המשמעות מלווה את השאלה הזאת, וזה לא מקרי כלל וכלל. היא קיימת כבר אצל האיש הפשוט, שהרי דווקא הלא פילוסוף מגיב בערנות על השאלה "מה אני עושה כאן?" ומגיב בזלזול על ההצהרה "אני מחפש את עצמי". השאלה "מהו זה שישנו באמת?" דומה במידת מה לקודמתה. שאל איש פשוט מהו זה שישנו באמת וטראה שאין הוא אדיש לשאלה זו. ואכן, מי שהזדקן יאמר לך בדרך כלל אמרות של החוכמה העממית, למשל שהעולם הזה מתעתע, וכל מי שאיבר דבר מה בחייו יאמר שהעולם הוא חלום, אחיזת עיניים. המאמין באלוהים יבין אותך אם תאמר לו שרק אלוהים קיים באמת. על השאלה מהו זה שישנו אפשר לתת תשובות רבות מאוד. יש תשובות שאינן פילוסופיות ואינן של האיש הפשוט: הבודהיסט ידבר על הפער בין החולף לנצחי, על הקשר בין טשטוש ההבחנה הזאת לסבלו של האדם; המקובל ידרוש את שם ה'. רק אם נזכור ריבוי זה של תשובות אפשריות נוכל לקרוא את הנביאים בפרט וטקסטים ממסורות לא אפלטוניות בכלל.

ב.

כל מי שעסק באונטולוגיה המערבית מכיר לפחות שתי תשובות קלסיות על השאלה בדבר היש. במובן האפלטוני מה שישנו באמת הוא מה שניצל מציפורני כל שינוי, מה שהוא מעבר לשינוי – האידיאות. במובן האריסטוטלי

מה שנמצא הוא מה שמתמיד בכל השינויים, היינו מה שהוא בר שינוי – העצם. מקובל לומר שכל תולדות האונטולוגיה הן ויכוח על עמדות אלה, בייחוד על העמדה האריסטוטלית. לאט ובהדרגה תיעשה השאלה מהו זה שישנו באמת לשאלה שנדונה באמצעות טיעונים לוגיים, ספקולציה, חידות, דילמות, ספקנות וכולי. אין ספק שזה פיתוח לגיטימי של האופן הראשוני שבו שאלה זו מופיעה: התמודדות עם החולף. ואולם נראה שבכך פיתחנו שאלה זו מהיבט אחד בלבד שלה והתעלמנו משאר ההיבטים.

ראיה לכך היא אובדן האמביוולנטיות והדרמטיות המלוות את השאלה במובניה האחרים. למה הדבר דומה? לאדם ששאל "מי אני?" וענו לו: "יוסף בן דוד ושרה למשפחת כץ". התשובה תקפה, אך מחמיצה היבט חשוב של השאלה המקורית. אם זו התשובה, יאמר השואל שלנו, הרי לא הבנת את שאלתי; אם התשובה על השאלה בדבר היש היא עצים, אבנים, פרות ובני אדם – ואולי גם מספרים – הרי השאלה לא הובנה.

דומני שלא אטעה אם אדגיש שהמובן האריסטוטלי של השאלה, הנסמך על חיבוריו של אריסטו הקטגוריות וספר המטאפיזיקה, הוא השולט בשיח על האונטולוגיה. הפילוסופיה של ימי הביניים, לייבניץ, הגל – כל אלה הם אריסטוטליים יותר משהם אפלטוניים. ההישג של אריסטו הושג בין השאר בזכות ההסטה של השאלה מן המובן האפלטוני למרחב שבו אפשר לנהל דיון מעניין בשאלה.

ג.

דרך אחת לתאר את ההסטה של המובן של אריסטו היא להבחין בין שני מובנים של השאלה בדבר היש. האחד מוצג בשאלה "מהו זה שישנו?" והאחר בשאלה "מהו זה שישנו באמת?". במובן הראשון, בדרך כלל מובן מאליו בעבורנו שהתשובה היא בני אדם, עצים ואבנים; אנו רק תוהים אם גם מספרים וישויות רוחניות ישנם. במובן השני הנטייה הפוכה: אנו חושדים שעולם העצמים החומריים והתופעות אינו קיים באמת, ומה שקיים באמת הוא משהו אחר, נצחי יותר. אקרא למובן זה המובן הפרמנידי-אפלטוני, ולמובן הראשון אקרא המובן האריסטוטלי. אדגיש שההבדל בין פרמנידס לאריסטו אינו מתן תשובות שונות על שאלה אחת אלא מתן מובנים שונים לשאלה.

אכן, בדרך כלל התוספת "באמת" מעוררת חשד של זיוף. כאשר אנו מנסים להשיב על השאלה "מהו סוס?" אנו מקבלים בדרך כלל חלק מקבוצת הסוסים כקבוצה שאין מהרהרים עליה ומנסים לחשוף את המושג שחל על כולם. אם היינו שואלים מהו סוס אמיתי, היינו עושים זאת על רקע

האפשרות לקיום סוס לכאורה או אשליה של סוס. לא פלא אפוא שכאשר אנו מוסיפים "באמת" ל"יש" אנו רומזים לבן שיחנו שממשותם של הדברים הללו שמועמדים להיות ישים אינה מעל לכל ספק.

אריסטו עוסק באונטולוגיה במובן הקרוב למובן הראשון של המילה, ואילו פרמנידס ואפלטון קרובים יותר למובן השני. כאשר אריסטו מברר את משמעויות רעיון היש, או כאשר הוא דן בשאלה אם המספרים ישנם ובמובן האפשרי של ישות שאפשר לייחס לצורות, הוא רואה עצמו נאמן לשימוש הרווח של בני האדם ולשכל הישר. העמדה הפרמנידית הולכת בכיוון ההפוך. כך מברכת האלה בשירת פרמנידס:

ברוך בואך אישי הצעיר, שבאת אל פתח ביתנו בליווי בנות האל-מוות, עם הסוסים הנושאים אותך! לא המזל הרע הוציאך למסע בדרך זו, שאכן מרוחקת מן הנתיב הסלול של בני אדם, אלא החוק והצדק. לכן הכר נא הכול, הן את לבה הבלתי מעורער של האמת המושלמת, והן את סברותיהם של בני תמותה, שאין בלבם אמת של ממש.⁸⁵

וכך אפלטון מתאר מאוחר יותר את הסומטיסטים, שיכולים להדגים כאן סברותיהם של בני אדם:

אורח: מקצתם מושכים את הכול ארצה, ממרומי השמים והתחום הסמוי מן העיץ; וממש לופתים בידיהם סלעים ועצי אלון. שכן הם נאחזים בכל מה שעשוי חומר מוחשי, ומבטיחים בכל פה, שקיום של אמת יש לייחס רק למה שניתן למגע ומישוש, גוף וישות הם לפי הגדרתם אותו דבר עצמו; ואם יטען אחד מבני הכת השנייה, שקיים דבר אשר אין לו גוף, יבוזו לו בכל לבם, ויסרכו לשמוע מפיו מילה נוספת.⁸⁶

ד.

הקסם באונטולוגיה מקורו דווקא במובן האפלטוני-פרמנידי. דוגמה לכך היא ההבדל בין הטענה הלא מעניינת במיוחד שגם מספרים קיימים ובין הטענה המרתקת עד כדי סחרור שהרים וגבעות אינם קיימים באמת. ואולם קסם זה מתפוגג כאשר נוגעים בפרטי הדיון האונטולוגי האפלטוני. זו הסיבה שעל פי רוב אנו מוקסמים מן המשמעות האפלטונית של האונטולוגיה, אבל מוצאים את עצמנו עוסקים במשמעות האריסטוטלית.

85 פרמנידס, "היש האחד", בתרגום נתן שפיגל, מקראה באונטולוגיה, עמ' 43.

86 אפלטון, "סופיסטון", כתבי אפלטון, כרך שלישי, עמ' 228 (במספור הקנוני עמ' 245-246) בתרגום של י"ג ליבס (ההדגשה שלי – מ"ב).

להתפוגגות הקסם במקרה של אפלטון יש כמה נימוקים; העיקרי שבהם הוא שקשה להגן על הטענה האפלטונית-פרמנידית שבעצם אין עצמים חומריים, משום שמשמעותה אינה ברורה כלל. עדות ראשונה לכך היא ההתנגדות העזה למשמעותה של תפיסה זו במאה העשרים. מור, סטרוסון וויטגנשטיין הם מן ההוגים הבולטים שלא אהדו את העמדה האפלטונית כלל.

רבים יסכימו שהעצמים החומריים הם הקנון של העצמים הממשיים. מהם אנו שואבים את מובנו של רעיון הקיום. כאן קל לזכור את ההוכחה של מור לקיומם של עצמים חומריים חיצוניים: הנה ידי הימנית, ולכן ידי הימנית קיימת – היא עצם חיצוני חומרי. מסקנה: יש עצמים חומריים. אין אפשרות מושגית לערער על הישים הפיזיים, אך אפשר לנסות להוסיף עליהם ישים אחרים.⁸⁷

מכאן הדרך לאריסטו קצרה, בייחוד משום שאריסטו מצליח לכונן אונטולוגיה כמדע. הוא לא רק כונן תורת יש מעניינת של עצמים משניים – סוג ומין, צורה וחומר וכדומה – אלא, כפי שכבר רמזתי לעיל, הוא הציע פרדיגמה לדיון בשאלה האונטולוגית שלא היתה קיימת לפניו; יתר על כן, פרדיגמה זו התקבלה על דעתם של כל מי שבאו אחריו כמעט. כישלון המובן האפלטוני של האונטולוגיה והצלחת המובן האריסטוטלי כרוכים זה בזה: ככל שהמובן האריסטוטלי מצליח, כך המובן האפלטוני נכשל.

אסכם חלק זה. לשאלה מהו זה שישנו באמת יש משמעות מסוימת לאדם הפשוט, העשויה לעלות מחוויות של אובדן או מוודאות דתית. אריסטו דן בשאלה זו ועושה אותה לעניינו של מדע המטאפיזיקה.⁸⁸ בעשותו כן, הוא עובר לדון בשאלה מהו זה שישנו. אפלטון ופרמנידס נמצאו בעמדה לא

87 דרך אחרת, המובילה למסקנה זהה, היא לחשוב על עצם הרעיון "קיים באמת" לעומת "קיים" או "קיים רק לכאורה". מתי אנו משתמשים ברעיון "קיים רק לכאורה"? דרך אחת היא בהזיה שהיא טעות ראייה, כגון פטה-מורגנה – אנו מגיעים למקום ואיננו מוצאים את מה שראינו. לשון אחר, יש פער בין העדות של חוש הראייה לעדות של חוש המישוש. זו הסיבה שכאשר אנו אומרים שהשולחן קיים אנו מכים עליו בידנו ומכריזים: השולחן קיים! התחקות על מקור הביטוי "קיים באמת" קשורה אפוא בהתנסויות יומיומיות כאלה ואחרות, אבל אפלטון מעתיק ביטוי זה למקומות שבהם אין לו שימוש ברור. ההוזה כאן, יאמר האומר, הוא אפלטון עצמו, שערער על עולם החושים. טענותיו של אפלטון נגד הסומטיסטים אין להן על מה להסתמך.

88 בספר 'The Logic of Concept Expansion', עמ' 134-148, דנתי בהרחבה ברעיון של מחשבה עוברית (Inchoate). אפשר לראות באריסטו מישוהו שוּפֶךְ מחשבה עוברית לשאלה מדעית.

נוחה: מבחינת המתודולוגיה של הדיון בשאלה הם קרובים לאריסטו, אך מבחינת המוטיבציה לשאלה הם היו נאמנים לממד הדרמטי שלה. קשה להחזיק את שני הממדים הללו יחד, ולכן התפיסה האריסטוטלית היתה רבת השפעה, ואילו העמדה האפלטונית נחשדה, במידה מסוימת של צדק, בחוסר משמעות.

ישעיה

א.

הנביא אינו פילוסוף, והפילוסוף אינו נביא, אבל הנביא אינו אדיש למהות היש; היא ניצבת ביסוד נבואתו, אם כי לא כמו אצל הפילוסוף. לפני שאציג את עמדת ישעיה כדאי ליצור הזרה מן הטקסט הנבואי שמעטר את התפילות וההפטרות, טקסט שמפוסקו נכתבו שירי עם רבים. אכן, הביטוי "נחמו נחמו עמי" רחוק מפילוסופיה כרחוק מזרח ממערב, ואנו המנסים לקשר את אפלטון לישעיה חייבים לנסות ליצור קשב חדש. נניח שיצרנו קשב זה. ננסה לקרוא את הפסוק שלהלן:

ישעיה נא, ו: שאו לשמים עיניכם והביטו אל הארץ מתחת כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה וישביה כמו כן ימותון, וישועתי לעולם תהיה וצדקתי לא תחת.

השמים, סמל הנצחיות, משכנם של השכלים הגלגלים, המגלמים את רעיון הזמן עצמו – כעשן נמלחו. יתפוגגו וייעלמו. הארץ, הקרקע שעליה נמצא כל מה שנמצא – המדבר וההר – תבִּלָּה כבגד. לעומת זאת ישועת ה' וצדקתו לעולם תעמוד.

בקריאה זו אני רואה את ישעיה אומר: מה שאתם חושבים שקיים אינו קיים באמת. אילו היה אפלטון קודם לישעיה, היינו יכולים לומר שישעיה אפלטוני מבחינה זו. ישעיה אפלטוני גם מבחינות אחרות: מה שקיים באמת הוא בלתי נראה ובלתי ניתן לאחיזה ולמגע. הזיקה של דברי ישעיה לטקסטים שהבאתי לעיל מפרמנידס ומן הסופיסטן ברורה. יתרה מזו, הם קשורים בקשר הדוק למושג צדק שנרמז בדברי פרמנידס ולרעיון האפלטוני הקלסי בדבר הקשר הפנימי בין הטוב לאמיתי. הפער בין הטענה שמה שקיים הוא ישועה וצדק לבין הטענה שמה שקיים הוא הטוב – אינו גדול.

קשרים נוספים עולים ממוטיבים משותפים, כמו הריחוק מדרכי בני האדם וסברותיהם, המשותף לכל הטקסטים הללו. האמרה "לא מחשבותי

מחשבותיכם" והרעיון "הישב על חוג הארץ וישביה כחגבים הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת" מראים את בני האדם בקטנותם. קשר זה חשוב לא פחות – ואולי אף יותר – מקשרים תוכניים בין ישעיה לאפלטון, למשל הרעיון שהשמים אינם נצחיים (רעיון שאריסטו אינו שותף לו).

ב.

ואולם העיון בישעיה יכול להועיל לנו בפתרון בעיה שהצגנו בסעיף הקודם, לאמור – הפער בין הקסם לבין רעיון האונטולוגיה האפלטוני-פרמנידי. הדברים נאמרים אצל ישעיה ולא אצל אפלטון:

ישעיה נא, ז-ח: שמעו אלי יודעי צדק עם תורתי בלבם, אל תראו חרפת אנוש ומגדרפותם אל תחתו. כי כבגד יאכלם עש וכצמר יאכלם סס, וצדקתי לעולם תהיה וישועתי לדור דורים.

פסוק זה הוא המשך ישיר של הפסוק בעל האופי האונטולוגי שפגשנו לעיל. הדימוי שהארץ היא בגד נועד לתמוך בנביא ולחזק את רוחו בעמידתו מול השחיתות של בני עמו. המחאה וההתרעה על השחיתות מחייבות דבקות וביטחון בה' וידיעה שכל מה שעומד מולו הוא כאין ואפס לעומתו. היעלמותו של העולם – או ליתר דיוק ערעור העולם החושי – ברורה. הקדימות של אלוהים על העולם אינה מוצגת כאינפורמציה גרידא אלא כהעצמה של הנחרצות של הנביא בעמידתו מול בני דורו.

לפי מטאפורה של מימון, ישעיה הוא נקודת מוקד מדומה שממנה נוח לקרוא את אפלטון. היחס ביניהם דומה ליחס שבין מקור לתמונה, כאילו ישעיה הוא האידיאה של המשנה האפלטונית. הדבר אינו רחוק מן האמת אם זוכרים שסוקרטס, שדומה לנביא יותר מכל פילוסוף אחר, הוא המיילד של אפלטון.

על פי רעיון זה העמידה מול הדור כרוכה בעמידה מול העולם החומרי הממשי. ממקום העמידה בני האדם נראים כחגבים, וכך הנביא זוכה לראות את הקב"ה עומד על חוג ארץ. הנבואה והישועה כרוכות זו בזו, ובהן אנו מפנים את המבט מן העולם אל גבולותיו.

כאמור, התפיסה שהעולם מתעתע אינה ייחודית לישעיה. הזכרנו שמי שחוה טרגדיה נוראה נוטה לתפוס את העולם כאשליה, ולראות את עצמו כעומד מול העולם. בהקשר הזה מעניין לחשוב על הביטוי "עולמו חרב עליו". ההכרה בעולם החולף ביעף לנגד עינינו עשויה להציב אדם מול עולם לא אמין; נפילה של מעצמת-על עשויה להוביל למחשבה דומה, ופרידה

קשה עשויה להפוך את העולם לתפל וחסר כל משמעות. חוויות כאלה, שהיו מן הסתם פעילות בתודעת העבר והן חלק מן החוכמה הקדומה ומחוכמת העם, השפיעו על אפלטון. ואולם בהשפעה ההיפותטית שאנו מציגים כאן אנו מוסיפים נדבך: בכל נקודות המבט הללו שבהן העולם נראה מתעתע, לא מיתוספת הידיעה שמה שביסוד ההוויה הוא הצדק והטוב. הנביא לעומת זאת עומד מול העולם והוא מחזיק בידיעה הזאת. מבחינה זו ראוי להדגיש את הקרבה בין אפלטון לבין הנביא: אפלטון מנסה לפרש את עליונות הטוב באמצעות מחשבות בעלות אופי לוגי על השינוי.

ג.

שני ערכים מלווים את השאיפה האנושית משחר נעוריה: בקשת האמת ורדיפת הטוב.⁸⁹ מהם נגזרים שאר הערכים: הימנעות משחיתות, מלחמה בעוול, ביקורתיות, חופש הדיבור ועוד. והנה, מתעוררת שאלה שקשה להתעלם ממנה, הנוגעת לקשר בין שני הערכים האלה: האם השילוב של דרישת אמת ושל המלחמה למען הטוב מקרי או שני הדברים כרוכים זה בזה?

אפלטון וישעיה סבורים שהטוב הוא אמיתי. אם נגביל את עצמנו למדע נאמר שהאמיתי שונה מן הטוב, שכן המדע חוקר את הקשרים הקיימים, ואין לו מה לומר על מה שראוי להיות. ואולם במטאפיזיקה מתברר הקשר בין הטוב לאמיתי; בעצם, הקישור בין הטוב לאמיתי עובר כחוט השני בכל תולדות המטאפיזיקה. האתיקה של שפינוזה היא ניסיון לגזור את הטוב מן האמיתי, והאמיתי בה הוא סיבת עצמו. אצל קאנט הקשר בין הטוב לאמיתי מתקבל בדרך אחרת: הדבר כשהוא לעצמו הוא העולם שמעבר לתופעות, והוא גם מקור חירותו של האדם והתנאי לטוב. בקבלה של הרמח"ל העולם נוצר כדי לאפשר בחירה, והבחירה היא תנאי להענקת הטוב לאדם – "להנחיל אוהבי יש".

ד.

ישעיה מקשר בין הטוב לאמת בדרך מקורית וראשונית. האמת מתבררת מן החובה לעשות את הטוב. בעולם המודרני המושג אמת והמושג טוב אינם קשורים: בתרגום לערכים, את הראשון מגשימים בלימוד מדעי הטבע, ואת השני – בהתנהגות ראויה. ואולם בתפיסה הנבואית מתמזגים שני אלו.

האמת היא העוז והמשענת הנדרשים למלחמה בעוול. אדם אינו מתחיל בבקשת האמת, מגלה את הטוב ועושה אותו, אלא מגלה את האמת בבקשת הטוב. בגילוי זה הפקפוק בקיום העולם מתקיים בד בבד עם ביטול הפחד מכוחו של הרע.⁹⁰

העמדה של ישעיה מניחה כמובן את קיום האפשרויות של העוול ושל הרשע ואת האפשרות של האימה מן השליט (והיום אנו יכולים להוסיף – ומן העיתונים). זה יסוד מהותי ביהדות, והוא מהדהד כבר ב"נעשה ונשמע". זו הבטחה. איך נעמוד על אמיתותה של הבטחה זו – על ידי העיון או על ידי העשייה? לא לי לקבוע.

ההקשר הרחב

.א.

עמדה דומה לזו שמובעת בשני הפסוקים מישעיה שהוצגו לעיל מובעת גם בפרקים אחרים בו, וכן בירמיה ובתהלים; נראה שהיא מוטיב קלסי ביהדות. היא מובעת גם בהקשר של דחיית עבודת האלילים: נצחיות האל מוצגת לצד הראשוניות שלו ולצד תמיכתו בנאמניו:

ישעיה מד, ו, ח: כה אמר ה' מלך ישראל וגאלו ה' צבאות, אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים. אל תפחדו ואל תרהו הלא מאז השמעתין והגדתי ואתם עדי, היש אלוה מבלעדי ואין צור בל ידעתי.

הצגת נצחיות האל משמשת למניעת הפחד, ומנגד, מי שחי חיים אליליים מונע אך ורק על ידי ידע שגורר פחד כשם שהוא גורר שקר:

ישעיה מד, ט-יא: יוצרי פסל כלם תהו וחמודיהם בל יועילו ועדיהם המה בל יראו ובל ידעו למען יבשו. מי יצר אל ופסל נסך לבלתי הועיל. הן כל חבריו יבשו וחרשים המה מאדם יתקבצו כלם יעמדו יפחדו יבשו יחד.

90 עיון אגבי במשנתו של עמנואל לוינס לימד אותי על הקשר בין הדברים כאן לכין דבריו. כיוון שאינני מומחה בהגותו של יהודי גדול זה, לא אדון כאן ביחס בין שתי התפיסות. אסתפק בהערה שלהבריל מלוינס, אינני נזקק כאן לשפת הערפילים ההידגרואנית, ואין לי כל יומרה בשלב הזה להציע שיטת מחשבה.

ביטול הפחד קשור בעבודת האמת. העובד עבודה זרה לא השתחרר מפחדיו, וכך הוא מנציח את קיומו של העוול.

ב.

לדברים שלעיל יש זיקה לסיפור האריגה המאוחר בין היהדות להגות היוונית. הרמב"ם מציג שילוב של ההתגלות הנבואית ואריסטו. כמו הוגים יהודים אחרים הוא הגיב לאריסטו יותר משהגיב לאפלטון. מנגד, בייצגו את עולם המונותאיזם והנבואה הוא היה מחויב להבחנה בין הקיים לבין הקיים באמת. בעבור הרמב"ם שלילת המטריאליזם קשורה בקשר אמיץ בייחוד האל ובשלילת גשמותו. בקריאה זו, הבסיס לייחוד האל – מציאותו ואי גשמיותו – אינו אתי-נורמטיבי אלא מטאפיזי-לוגי. אנליזה של רעיון האחדות, ולא צו מוסרי, היא שמובילה בהכרח לוגי לשלילת האפשרות להגדיר את האל. בקריאה זו האל קיים באמת, משום שהכול תלוי בו והוא אינו תלוי במאומה, או קיומו של האל הכרחי והאל מחויב המציאות. הרמב"ם אמנם אינו מונה את האל בכלל הנמצאים, שכן אין הוא אחד האובייקטים בעולם. גם תורת התארים השליליים מתאימה לעמדת אריסטו פחות משהיא מתאימה להתפתחות העמדה בניאו-פלטוניות. עם זה, מאמרים מסוימים של הרמב"ם מספקים בסיס לתפיסה שהרמב"ם עסק במנייה של מלאי הדברים שישנם, ובאלה הבחין בין הדברים מחויבי המציאות לדברים שאינם מחויבי המציאות. את מחויב המציאות אנו גם יכולים לעבוד ואפשר לנו להימנע מלעבוד אותו. הזיקה בין קיום האל לבין האפשרות לעובדו היא חד-צדדית. מבחינה זו, יש הבדל בין הדברים כאן לבין מה שקראנו בישעיה.

ביטוי אפשרי לכיוון חשיבה זה אפשר לראות בניסיון של הרמב"ם לרוקן מכל תוכן פילוסופי את הדברים של ישעיה. כידוע, שלא כמו בשאלת קדמות העולם, שבה הרמב"ם מציין את ההבדל בינו לבין אריסטו, בשאלת נצחיות העולם אחר בריאתו הוא מקבל את העמדה האריסטוטלית. עמדה זו, הוא סבור, מקובלת גם על המקרא ועל הנביאים, והוא מפרש את הפסוקים מישעיה שלעיל על הבלי השמים והארץ כאילו הפשט שלהם מנוגד לדעה זו. הרמב"ם מפרש את הפסוק שיצאנו ממנו כטקסט פוליטי א-פילוסופי, וכך הוא מצליח להחזיק בעמדה האריסטוטלית. ואולם מה שמפתיע כאן מבחינתנו הוא הריקון של כל עניין פילוסופי מן הדברים של ישעיה והבנתם במסגרת הפרטיקולרית של ההיסטוריה של עם ישראל. הקשר האינטגרטיבי האמיץ בנבואה שעמדנו עליו לעיל בין העמידה מול האדם לבין יראת האל – מצטמצם כאן במידה ניכרת.

כדאי להדגיש שאין בדיון קצר זה כדי למצות את השאלה אם הרמב"ם אריסטוטלי במובן שהוגדר כאן. בייחוד אין לטשטש את ההבדל בין היותו אריסטוטלי במובנים אחרים לבין המובן הנדון כאן. משום כך מעניין לנסות להבין את מה שנאמר בסיום מורה נבוכים על השלמויות של האדם ועל ה"השכל וידוע אותי" שמקדים את עשיית "חסד משפט וצדקה בארץ". הירידה לעולם אחרי הכרת ה' מלמדת כמובן על הזיקה הפנימית בין ידיעת ה' לבין עשיית חסד, אך אצל הרמב"ם אין לנו תשובה על השאלה "מה לדינא?". במילים אחרות, הקשר בין האונטולוגיה לאחריות כלפי החברה אינו שקוף. אצל ישעיה צו הפעולה וידיעת ה' כרוכים זה בזה ואינם ניתנים לניתוק.

בדרך כלל אנו לומדים על המשבר במעבר מהתפיסה האריסטוטלית למדע המודרני בעולם הנוצרי. למיטב ידיעתי אין אנו לומדים הרבה על ההדים של המהפכה המדעית בעולם היהודי, ואולי גם לא בעולם המוסלמי. מה קורה להוגה דעות יהודי שקורא את הרמב"ם מפרש את החיות והאופנים לאור הגלגלים וארבעת היסודות? היום אנו מחזיקים בעמדה שהגלגלים אינם יצורים שכליים, ומה שמניע את כוכבי הלכת הנוטעים בשמים אינו נפשם ושכלם. הללו אינם חגים מסביב לכדור הארץ, ולאחר מכן אף נדע שהכוח המניע אותם זהה באופיו למה שמניע תפוח בנופלו מן העץ.

התרסקות התמונה הנאיבית של הוגי מחשבת ישראל עומדת ביחס ישר לסמכותיות שדיברו בה. מכאן ועד להצעה: אולי במקום ליחס "הבלים אריסטוטליים" למקרא, הבה ננסה ללמוד מה המקרא מנסה לומר, מה הלשון שהוא מדבר בה, מי קהל היעד שלו – המרחק אינו גדול. בראייה זו המקרא לא התכוון לומר אמת פילוסופית אריסטוטלית ולא התכוון לומר אמת פילוסופית כלל. הנביאים לא ידעו פילוסופיה, יאמר שפינוזה, אך היה להם חוש צדק מפותח.⁹¹

הרמב"ם לא חלם שניסונו למצוא את ההרמוניה בין תורת משה לפילוסופיה יהפוך את תורת משה למיותרת בעיני הפילוסוף המתקדם. בחופש לפרש את הכתובים, באמונה בדוגמות האריסטוטליות, בהקטנת ממד המסורת ובהאדרת רעיון ההוכחה במדעים האלוהיים הוא הכין את העמדה השפינוזיסטית, שלפיה עדיף לסמוך על שכלנו ולכבד את כתבי הקודש. המסורת זיקקה את הרמב"ם, בחרה במשנה תורה והצניעה את מורה נבוכים.

הקשר של דיון זה לדיון הקודם ברור. הרמב"ם ראה את עצמו כמי שבא למצוא את ההרמוניה בין ההתגלות והמסורת הנבואית לבין ההיגיון הפילוסופי בדמותו של אריסטו, והיה משוכנע שימצאנה. לא עלה על דעתו שאפשר להציב את הנבואה – את ישעיה – לפני אריסטו, אפלטון ופרמנידס.⁹²

סיום

הנה נרטיב אפשרי: ישעיה וירמיה (ותהלים בדרכו הייחודית) הם גרעין, אינטואיציה לא צפויה, התגלות. לימים תחליף את הנבואה של ישעיה השירה של פרמנידס, וזה יעסיק את אפלטון בדיאלוגים שלו; לבסוף יבוא אריסטו ויהפוך את הדיון האונטולוגי לדיסקורסיביות נפלאה. לפי מטאפורה היידגריאנית אפשר לראות ביחס המתהווה כאן שכחה: הדיון האונטולוגי הוא שכחה הולכת ומתגברת של מקור. הפעולה שאדם מחויב בה אומרת את דברה, והאדם, במוצאו את הכוחות לפעולה, מקטין את כוחו של מרחב הדברים הנמצאים. הגופים חשובים פחות, אך גם מבחינתו של ישעיה אפשר לומר שהמספרים והקטגוריות האחרות של היש כלים לעומת נצחיות של האל. הביטחון באל מלווה את הפועל בו ומקטין את כוח נתוני החושים והגופים שלצדם.

ההכרה באל נועדה לגבור על האימה מן האדם. ההתגברות על האימה מן האדם ("ה' לי לא אירא, מה יעשה לי אדם") אינה ניתנת להפרדה מן האל הנבואי. באפלטון תתחיל הרגרסיה מאיריאל זה. התיאוריה או הסיפור מלווים את פעולת התיקון. אפשר לומר זאת כך: יותר משהמוטיבציה לתיקון נגזרת לוגית מתיאור מסוים של מציאות, המרץ והכוח להוציא אותו אל הפועל יוצרים את הסיפור. במונחים דתיים יותר אפשר לומר שהכוחות לתיקון מזכים את האדם בגילויים מסוימים על מבנה ההוויה. הקול של ישעיה שעלה במהלך החיבור הוא קול עברי קלסי: השילוב בין העיון האונטולוגי לבין ההמרצה לפעולה הוא חזרה על הסיפור המקראי המכונן בדבר הקשר בין סיפור הבריאה ומנוחת האל לבין ציווי השבת. אחר כך יכיל קשר זה את הזרעים למדרש היהודי המחדש בדרכו את הזיקה בין הסיפורי לנורמטיבי.

92 לא מכבר יצא לאור חיבור קצר של פוקו – 'Fearless Speech' – שבו הוא מפתח את רעיון הפרהסיה היווני, ומעשיר מכיוון בלתי צפוי את הדיון בחשיבות חופש הביטוי.

הנביא הוא מי שבמלחמתו בעוול מוצא את עצמו משוחרר מן הפחד. בימינו חופש הביטוי מובן מאליו בכמה מקומות, ובהם אין מקום מיוחד לנביא. אך במשטרים מדכאים, דוגמת מדינות הנשלטות בידי קנאים דתיים, יש מקום לנביא. אביא דוגמה אקטואלית לביטוי כזה לנבואה.

דיסידנט איראני לח'אמנאי: "אתה שליט עושק"

מחמד מוחסן סזגרה הוא ממייסדי "משמרות המהפכה" (ספאה פסדראן). הוא הבעלים של בית הוצאה לאור ומו"ל של שלושה עיתונים שהמשטר אסר את פרסומם, וכיום הוא ממבקרי המשטר האיראני.⁹³ לא מכבר, פרסם סזגרה "מכתב אישי" באתר אינטרנט אל "המנהיג העליון" איתאללה עלי ח'אמנאי, ובו הוא מבקר את מדיניות החוץ, החינוך, הכלכלה והפנים שלו ומכנה אותו "שליט עושק".⁹⁴

סזגרה יוצא נגד ההשקפה שח'אמנאי כופה לדבריו על החברה האיראנית בשם "המהפכה האסלאמית". על פי השקפה זו איראן נתונה במתקפה מתמדת – תרבותית, חומרית ורעיונית – מצד המערב, המבקש לקעקע את אושיות תרבותה וערכיה האסלאמיים. סזגרה מבקר את הדיכוי שח'אמנאי מפעיל על

93 בית ההוצאה לאור "החברה בת ימינו" (ג'אמעה-י אמרוז), העיתונים: "חברה" (ג'אמעה), "שמחה" (ג'אט) ו"טוס". בכפר טוס שליד משהר נולד המשורר הלאומי הפרסי הנודע פירדוסי, בן המאה האחת עשרה. פירדוסי נודע בכתיבתו נגד הערבים ותרבותם ובמאמציו לטהר את השפה הפרסית ממילים ערביות שחדרו אליה.

94 מכתבו של סזגרה פורסם באתר האינטרנט של ממר":
www.iran-emrooz.de/khabar/sazgara810209.html

אזרחי איראן כדי לשמר את שלטונו, ומתריע ששלטונו אינו לגיטימי אפילו על פי קריטריונים אסלאמיים. להלן קטעים מן המכתב:

מדיניות חוץ בדלנית

מדיניותך בנויה על יצירת אויבים ועל המשך העוינות. מדיניות זו מבוססת על ההנחה שהאויבים הבינלאומיים עודם מנסים, יומם וליל, לאחר עשרים וארבע שנות שלטון הרפובליקה האסלאמית, להפיל את המשטר. כתוצאה ממדיניות זו [...] איראן הפכה למדינה מבודדת, בשעה שאנו נזקקים ליחסים טובים עם שאר העולם.

מדיניות חינוך מדכאת

לשיטתך, איראן פתחה באמצעות המהפכה האסלאמית דרך חדשה לאנושות העייפה מהחומרנות, ומשום כך העולם המטריאליסטי זומם מזימות כנגד [המשטר האיראני] ומנסה להשחית את הערכים הרוחניים והאמונה באסלאם [...]

על יסוד הנחה זו המשטר מצדיק התערבות בכל ענייני התרבות [...] סוגר עיתונים, מפעיל מונפול על הפצת המידע, שולט בזכויות המחשבה והדיבור של העם, ואף כופה בעת הצורך את דעת השליטים על העם [...]

[ואולם] עובדה היא שהאנושות אינה טובעת בשחיתות וריקבון, וגם אנו [האיראנים] איננו כה טהורים וקדושים. אנו אומה כשאר האומות [...] ועלינו לדעת שעלינו ללמוד [מאחרים]. המדיניות שלך מתירה לממשלה להתערב בכל תחומי החיים של האנשים. חשוב מזה, [מדיניות זו] חסמה את האינטראקציה התרבותית עם אומות אחרות ואנו סובלים מבידוד פוליטי ותרבותי בעידן של מידע ותקשורת.

מדיניות פנים עריצה

כל ענייני הצבא, הביטחון, המשפט, החקיקה, התרבות, הפצת המידע ואפילו ענייני תקציב וענייני דיומא צריכים להיות מנוהלים לפי רצונו של אדם אחד, ואם הם בניגוד לרצונותיהם הם צריכים להשתנות. בחברות דמוקרטיות, לאופוזיציה, קטנה ככל שתהיה, יש זכות דיבור, אבל במדינה הזאת [איראן] גם אם לאופוזיציה יש רוב, אין לה זכות דיבור.

לפיכך, כל מי שמתנגד, משרת – בידועין או שלא בידועין – את הזרים, ולכן אסור להתיר לו לפעול, ויש לעוצרו באמצעות כוח או על ידי מאסר, או על ידי פסיקת בית משפט [...]

כלכלה מונופוליסטית ומתמוטטת

סזגרה משווה בין נתוני הכלכלה היום לאלו של שנת 1977 בזמן שלטון השאה:

התוצר הלאומי כיום הוא 70% מזה שהיה ב-1977, השקעות ההון צומצמו ל-40% מאלה של 1977, האבטלה בשיאה ושיעור האינפלציה הוא מהגבוהים בעולם [...] הכלכלה האיראנית קרובה לאסון. אם מביאים בחשבון שאנו [האיראנים] בעלי גיל האוכלוסייה הממוצע הצעיר ביותר בעולם, האסון הופך לקטסטרופה.

סזגרה מוחה על ש"קרנות הסיוע למדוכאים" (המוסתעזפין) החולשות על מיליארדי תומאנים (המטבע האיראני), נתונות בשליטתו הבלעדית של ח'אמנאי ואינן חייבות בדיווח אלא לו. ח'אמנאי, קובע סזגרה, חייב להעביר את "קרנות המוסתעזפין" ושאר המונופולים הכלכליים אל העם, לצמצם את מעורבות המשטר בחיי האנשים ולכונן דמוקרטיה לצד אינטראקציה תרבותית, פוליטית וכלכלית בזירה הבינ-לאומית.

אם אינך רואה את הצורך בכל זה, הבט אל ממדי האסון הכלכלי הנוכחי במדינה, וראה את העוני, הרעב של האנשים וגורל מיליוני המובטלים הצעירים. הבט היום, כי מחר אולי יהיה מאוחר מדי.

פנייה אישית

מר ח'אמנאי,⁹⁵

אינני פוחד ממך ואינני צריך לפחד משום שאני מאמין באל ובעוצמתו, כולנו חוסים תחתיו והוא השולט בעולם. אולם אתה צריך לשלוט באופן כזה שאף אחד במדינה הזאת לא יצטרך לפחד ממך. כפי שלמדנו ממנהיגי הדת שלנו, הברייה החלשה ביותר במדינה זו צריכה להיות מסוגלת לומר לך בבירור מה היא רוצה, ולדרוש צדק בלי לגמגם או לפחד. אם אתה נוהג בניגוד לכך, אתה אשם בעושך זכויות העם. איום בכליאה והפחדת האנשים,

95 סזגרה נמנע מלפנות לח'אמנאי בתוארו הרתי איתאללה. כזכור, הוקפץ ח'אמנאי לדרגת איתאללה כדי שיוכל למלא את מקום איתאללה רוחאללה ח'מיני, משום שלא היה בעל דרגה רתית ההולמת את התפקיד.

כאשר הם מבקרים אותך, אינם ראויים לך [למעמדך], זהו סגנונם של שליטים עושקים ומלכים עריצים. אל נשכח את דברי הנביא [מוחמד]: "הג'האד הנעלה ביותר הוא אמירת דברי אמת בפני שליט עושק [...]".⁹⁶

96 חדית' זה שימש את איתאללה ח'מיני ואת התנועות האסלאמיות הפונדמנטליסטיות אחריו כדי להצדיק מבחינה הלכתית את היציאה נגד השלטון, שלטענתם אינו נוהג על פי האסלאם.

קהלת והבהגווד גיטא

כל המסורות הגדולות מגנות את החמדנות, מזהירות מפני הכעס, משבחות את האמת ומתקוממות על העוול. רוב בני האדם אינם שומרים על האידיאלים שהמסורת שלהם מצווה להם, ומעדיפים להתפלג ולהכריז מלחמה זה על זה בשם השונה והמבדיל. בפרק זה אינני דן בשאלה כללית זו, אלא מתכוון להראות באמצעות דוגמה כיצד ייתכן דיאלוג בין מסורות. כמו רבים אחרים אני דוחה את ההסתגרות של יהודים מ"השפעות חיצוניות", ולא רק משום שיש מן משותף בין היהדות לעולמות רוחניים בכלל, או משום שיש מה ללמוד מן האחרים – עמדה המובעת באמרה "שמע האמת מפי שאמרה". שתי סיבות לפחות לעמדה זו. הראשונה, שלא אדון בה כאן, נוגעת לתרבות הנהנתנית הפושה בכל פינה נידחת בעולם. החמדנות, הכעס והמרירות נתמכות ברלטיביזם או בקנאות המגובה באידיאולוגיה מסתגרת, ואלה מעלים את הצורך בברית בין המסורות הגדולות. השנייה, שהיא עניינו של חיבור זה, היא שדיאלוג עם המסורות האחרות הוא דרך להבין את היהדות ואת עיקריה. הדיאלוג שברצוני לבחון כאן נוגע לקהלת ולבהגווד גיטא. האחרון הוא ספר מוערך מאוד בהגות היהודית לגוניה, וקיבל את הכינוי "התנ"ך של ההינדואיזם".⁹⁷ קהלת מציג בעיות חריפות מאוד הנוגעות

97 הנה מובאה שנהוג לצטט מדברי מהטמה גנדי על הבהגווד גיטא, שבה הוא משווה אותה לברית החדשה (חלק מן התנ"ך בעיניו):

The Gita is the universal mother. She turns away nobody. Her door is wide open to anyone who knocks. A true votary of Gita does not know what disappointment is. He ever dwells in perennial joy and peace that passeth understanding. But that peace and joy come not to skeptic or to him who is proud of his intellect or learning. It is reserved only for the humble in spirit who brings to her worship

לעיקרי המסורת היהודית, והקריאה של קהלת לאור הגיטא עוזרת להבין טוב יותר את קהלת.

אפתח את החיבור בהצגה של הבעיות בקהלת ואתאר בקצרה את ההתמודדות של המסורת אתן. לאחר מכן אתאר בקצרה את תוכנו של הגיטא ואת המסר העיקרי שלו. לבסוף אשתמש בעיון זה להבנת קהלת. כדאי להעיר מראש: הדבר אינו פותר את הבעיות הקשות שקהלת מעורר, אך מאיר באור אחר את המסר העיקרי של החיבור ומציע כמה דרכי לימוד להבנת הקשר בין קהלת למסורת היהודית.

בעיית קהלת

קהלת "יושב על הגדר". לקורא בו לא ברור מה הקשר בינו לבין אושיות האמונה היהודית – בין הפסימיזם שלו לבין רעיון הברית בין עם ישראל לקב"ה. קהלת הוא ספר של השקפת עולם ולא קובץ מקרי של פתגמים חינוכיים, אך הרעיונות המרכזיים שבו מנוגדים לרוח היהדות. מבחינה זו קהלת נבדל מאמרי החוכמה של משלי, המכבד את הערכים היהודיים המוכרים. חכמינו עמדו על הבעייתיות של החיבור, וציינו שדבריו "מטיין לצד המינות" (בבלי שבת, ל, ע"א) ושיש סתירה בין חלקיו. נזכיר לעצמנו כמה בעיות כאלה:

א. קהלת מלמד אותנו ש"מוסיף דעת מוסיף מכאוב", ואין אנו יודעים כיצד ליישב רעיון זה עם השקפת העולם של היהדות, המבוססת על תלמוד תורה; קל וחומר כאשר מעמתים השקפה זו עם תפיסות כשל הרמב"ם, שלפיהן יש קשר בין היהדות לבין האמת וידעתה, ועם המקובלים, שרואים בתורת הסוד דעת שלימודה יחיש את בואו של המשיח.⁹⁸

a fullness of faith and an undivided singleness of mind. There never was a man who worshipped her in that spirit and went disappointed. I find a solace in the Bhagavad-Gita that I miss even in the Sermon on the Mount. When disappointment stares me in the face and all alone I see not one ray of light, I go back to the Bhagavad-Gita. I find a verse here and a verse there, and I immediately begin to smile in the midst of overwhelming tragedies – and my life has been full of external tragedies – and if they have left no visible or indelible scar on me, I owe it all to the teaching of Bhagavad-Gita (Young India, English Weekly Journal, ed. M. K. Gandhi, Bombay, August 6th 1925, p. 274).

98 ר' הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני, פרק כ"ח.

ב. בקהלת אין הבדל בין גורל הצדיק לגורל הרשע. בדת של ציווי שיש בה שכר ועונש קהלת אינו טורח לדבר על העולם הבא, היכן שיבוא הצדיק על שכרו. כיצד אפשר ליישב זאת עם עקרונות היהדות המבוטאים בפרשה השנייה של קריאת שמע? קהלת מרחיק לכת ומציין שמקרה אחד לאדם ולבהמה. גם כאן הוא חותר תחת אחת האמונות הרווחות ביותר ביהדות.

ג. "מעוות לא יוכל לתקון", מצהיר קהלת. הרעיון של תיקון עולם יסודי מאוד בתודעה היהודית העכשווית. הוא החל בצוואה ובהבטחה "ונברכו בך כל משפחות האדמה", ועובר כחוט השני במסורת היהודית. הוסף לו את רעיון התשובה, המרכזי כל כך ביהדות, ותבין כמה רחוק קהלת מן הרוח היהודית כפי שנהוג לפרשה.

ה. המילה "הבל" חוזרת בקהלת בהדגשה רבה. "הבל הבלים אמר קהלת הכל הבל". אין כל משמעות לחיים בעולם, הכול חוזר על עצמו במחזוריות שמסלולה קבוע, ואין טעם במאמץ האנושי. האם עולם שברא האל עשוי להיות חסר טעם? האם עולם שיש בו בחירה עשוי להיות סתמי?

הדברים הללו אינם ממצים את כל הניגודים בין השקפת העולם של קהלת לזו של היהדות, אך כבר בשלב זה דומה שאילו הציב מישו את הערכים של קהלת לפני העולם הרבני, הוא היה מוחרם ונרדף. אף על פי כן קהלת הוא מן המגילות בקנון היהודי המיוחסות לשלמה המלך, בונה המקדש. כיצד ייתכן הדבר?!

כפי שכבר נרמז, הבעיות עם קהלת התחילו כבר עם כניסתו לקנון. חכמים ביקשו לגנוז את קהלת משום שגילו בו סתירות, והיו שדחו את השקפת העולם שלו. פרשנים מאוחרים ניסו להתמודד עם המבוכה שהוא גורם; אתיאיסטים ספקנים ומרי נפש אוהבים את קהלת ומרבים לצטטו. לנוכח הדברים הללו עולה השאלה במלוא חריפותה: מה ראו חז"ל טעם לכלול את קהלת בתנ"ך? מדוע לא פסחו עליו כשם שפסחו על ספרי בן סירא, ואולי על ספרים אחרים?

חוקרי קהלת יודעים לצטט מקורות קדומים ברוח הדברים שנאמרים במגילה. מיכאל פוקס מציין שמסקנת ספר קהלת מתאימה למסקנת האפוס הבבלי עלילות גלגמש, המשוטט בעולם ומבקש את סוד האלמוות:⁹⁹

גלגמש אנה תנרוד?
את החיים אשר תבקש – לא תמצא!
ביום ברוא האלים את האדם,
את המוות יערו לאדם,
את החיים בידם החזיקו.
ואתה, גלגמש, יהי בטנך מלא,
יומם ולילה יחד לבך
יומם תשת לך שמחות,
יומם ולילה צא במחול משחקים,
יהיו בגדיך לבנים,
יהי ראשך טהור, במים תרחץ,
התבונן בילד האוחז בידך,
תתעלס הרעיה בחיקך –
זה חלק בני-אנוש!

אחרי מובאה זו הוא מסכם שקהלת נואש מן ההווה, מן העולם הזה. לפיכך הוא מאמין שמאמציו של האדם להגיע להישגים כלשהם בחייו נידונו לכישלון, "וכל אשר נותר לו לעשות, הוא להתמכר להנאות הרגע, אם כי גם בהן אין תכלית".¹⁰⁰ לנוכח מסקנה זו אפשר להרחיב את שאלתנו: האם היו חז"ל מצרפים לתנ"ך את עלילות גלגמש או ספר דומה בתוכנו אילו היה כתוב עברית?

חייבים להודות שחוקר המקרא לא נתקל כאן בכעיה מיוחדת. אדרבה, ככל שיימצאו זיקות וקשרים בין הטקסט לבין מסורות יווניות, בבליות ומצריות, כך יהיה הטקסט מובן יותר. אך לאיש המסורת או לחוקר המקרא המסורתי יש כאן בעיה מיוחדת. אמנם אפשר לפנות למסקנת הספר: "סוף דבר הכול נשמע את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" – הפסוק שלפני האחרון – אך הוא אינו פותר את הבעיה. הפירושים המוכרים לי שנועדו "להציל" את ספר קהלת נראים לי דחוקים. הסבר אחד כזה הוא הטענה שקהלת דיבר על המתרחש מתחת לשמש, אך מעל לשמש לא הכול הבל, כלומר העולם שקהלת מתאר הוא העולם הזה בלא מלכות שמים. אי אפשר כמובן להפריך פירוש זה, בין השאר משום שהוא פירוש מסורתי מקובל, אך אי אפשר לטעון שהוא מובן. וראי שהעולם העליון אינו הבל, אבל גם העולם

הזה, שזכה להתגלותו של הקב"ה, אינו יכול להיות הבל. פירושים אחרים של עניינים בסיסיים נראים דחוקים עוד יותר – הפרשנים נוהגים לשמור על מילים מן הפסוק ולהוסיף להן משהו שיציל את הפסוק מסתירה לעקרונות האמונה. כך רש"י מפרש ביטויים מקהלת א, ג'ד: "תחת השמש" – תמורת התורה הקרויה אור שנאמר (משלי ו, כג) 'תורה אור', כל עמל שהוא מחליף בו את עסק התורה מה שכר בו"; "דור הולך ודור בא" – כל מה שהרשע יגע ועמל לעשוק ולגזול, אינו מבלה את מעשיו, כי הדור הולך ודור אחר בא ונוטל הכל מיד בניו, כעניין שנאמר (איוב כ, י) 'בניו ירצו דלים'".

נניח שאפשר להציל את ספר קהלת – למי יש עניין בספר שכל אשר אפשר לעשות הוא להצילו? לשם מה להכניס לקנון ספר שצריך להשתדל להצילו, כל שכן שההצלה אינה מזכה אותנו ברווח גדול?

כעלה הלוטוס על פני המים...

בהגווד גיטא – שירת המבורך – הוא כאמור אחד הספרים החשובים ביותר בהגות ההודית. חיבור זה הוא חלק מהמהבהראטה, מן האפוסים היפים ביותר שנכתבו בתולדות האנושות. הסיפור נסב על תככים במשפחות מלוכה, והוא גדוש דמויות ססגוניות של לוחמים, כהונה, חוכמה, אהבה ובעצם הכול. בלב המהבהראטה מופיע סיפור התגלותו של קרישנה לארג'ונה הלוחם. ארג'ונה הוא בן למשפחה טובה, והוא אחד מחמישה אחים. עליו להילחם בקרובי משפחתו ולכן חולשה תוקפת אותו. מצד אחד אין הוא רוצה להיטבח בידי בני משפחתו, ומצד אחר אין הוא רוצה להרוג אותם. כאשר הוא שקוע בספקות אלו מופיע לפניו קרישנה בדמות הרכב של מרכבתו. קרישנה מחזק את ידיו ומשכנע אותו למלא את חובתו ולהילחם. לשם כך הוא מגייס את נצחיות הנפש: בעצם הוא, ארג'ונה – והאטמן (העצמי הטהור) – שממלא כאן את מקום האל אינו הורג ואינו נהרג:

פרק שני פסוק 17: דע, היא אשר בה חרור הכל, היא אינה נשמדת.
 איש לא יוכל לכלות את הנשמה שאינה נכחדת. ודאי הוא, קץ הגוף
 החומרי של הישות החיה, שאינה נכחדת ואשר אין לה שיעור והיא
 נצחית. לכן, הו ארג'ונה, הילחם!¹⁰¹

101 המובאות לקוחות מתרגומו של איתמר תאודור. התרגום מלווה בכיור ששוי לשמש מבוא לכל עולם המונחים של הגיטא.

אך לאט לאט מתבהר כי המניע החשוב שקרישנה מציג לו הוא עשיית חובתו:

פרק שני פסוק 31: ועוד זאת, כקשטריה אל תהסס. קשטריה, אין חובה נשגבת בעבורו מלחימה, כך לפי הדהרמה.

כבר כאן עולה הרעיון שסיפור נצחיות הנפש הוא בעצם מיתוס שנועד להיות בסיס להכוונה עמוקה יותר. מכאן מתפתחת שיחה ארוכה בין קרישנה לארג'ונה על הדרך להתקרב ליסוד הרוחני בעולם, על המקום של הדרכים האחרונות ועל התורה החשובה של יחסו של האדם לפירות העשייה. תחילה קרישנה מדבר על העצלות ומקורה ועל ההתקרבות לאל בטקסים ובהעלאת קורבנות. כל העת הוא מגנה את הכעס ואת העיסוק בתאוות ובחושים, לעתים באמצעות מטאפורות גרושות חוכמה ויופי:

פרק שני פסוק 58: האדם אשר ימשוך את חושיו ממושאי החושים ויכנוס אותם, כמו הצב המכנס את גפיו בשריונו, הוא נטוע בהארה יציבה.

בהדרגה הוא חורג מן החוכמה המשותפת למסורות הרוחניות אל מה שהוא רואה בו המקור שלה. חידושו של הספר הוא ההדרכה לעשייה שאין לה זיקה לפירות העשייה. יש העושים את מעשיהם מתוך ציפייה לתוצאות – על פי רוב רווחים כגון כבוד והצלחה. אך האדם נדרש למלא את חובתו בלי להשתעבד לתוצאות, בלי לצפות להכרה ולרווח. להלן כמה מובאות. ראשית, הוא מציין שאין מנוס מן הפעולה:

פרק שלישי פסוק 4: חדול מפעילות – לא בדרך זו יזכה אדם באי פעילות, ולא בפרישות לבד משיג השלמות. אף לא רגע אין אף לא אחד החדל מפעילות.

מובאה זו שוברת את הדימוי הילדותי שכל כך רווח במקומותינו שלפיו ההודים שקועים באין, באיזו בטלה ריקה. אחר כך הוא מציג מוטיב חשוב בספר:

פרק שלישי פסוק 9: העולם כולו – הפעילות כובלתו, זו אשר אין הקורבן תכליתה. פעל למען המטרה הזאת, ארג'ונה, ואינך כבול להתקשרות.

רעיון זה מוצג כמובן מתוך גינוי מוחלט לתאוה ולכעס. הקשר ברור: הללו נספחים לעשייה לשם רווח. כך הוא מתאר עשייה כזאת:

פרק שלישי פסוקים 37-38: האל המבורך ענה: זוהי התאוה, זהו הכעס, הנולדים מן הגונה של הלהיטות, אלה המשחיתים הגדולים, המלאים בחטא, זהו האויב בעולם הזה. כמו האש המכוסה בעשן, כמו הראי המכוסה באבק, כמו העובר המכוסה ברחם, כך הוא העולם הזה המכוסה בתאוה ובכעס.

מנקודת מבט זו הגיטא רומז על הביקורת של עבודת האלים:

פרק רביעי פסוק 12: המתאוים לראות ברכה בפעילותם הפולחנית, מקריבים לאלים בעולם הזה, כי ההצלחה מפעילות כזאת תאיר להם פנים חיש מהר בעולם האנשים.

עשייה בלי להביא בחשבון את פירותיה היא תכונתו של האל עצמו:

פרק רביעי פסוק 14: איני מושפע מפעילות אף לא מוכתם בה, ואיני משתוקק לפירות הפעולה. היודע את זאת אינו נכבל בכבלי הפעילות.

מכאן מתחילה הזיקה בין ביטול ההתקשרות לפירות העשייה לבין קיום הקשר עם האל:

פרק שלישי פסוק 19: לכן, בצע את חובתך ואתה אינך קשור. אדם כי יפעל ללא התקשרות ישיג את העליון.

קטע זה מלמד על הפוריות של העמדה הזאת של הגיטא. ממנה הוא מסיק את הענווה, ומנקודת מבט זו הוא מגדיר את ההתרחקות מן הטומאה ואת ההתקרבות לקדושה ואז מתעוררת איזו תודעה שלא הוא העושה. נוצר מעין ניתוק בין עושה הפעולה לבין הפעולה:

פרק חמישי פסוק 10: מי אשר פועל ללא התקשרות, בהקדישו פעולותיו לברמה (האלוהות), אינו מוכתם בחטא, כעלה הלוטוס אשר אינו נרטב במים.

המשל מעיד על ההפנמה של התובנה שמחבר הגיטא זכה לה. הנאור נוגע לא-נוגע בעולם; הוא פועל אך אינו משועבד. אין הוא פורש ואין הוא טובע בתוך העולם. הוא עושה את פעולותיו כאן, אך לבו נטוע בברהמן. אינטואיציה זו של חיבור לאטמן מתפענחת אצלו כעשייה בלי להיכבל לפירותיה. זו ההבהרה שהגיטא מציע לנו לגאולה האנושית.

המוטיב הזה מופיע שוב ושוב בצורה זו או אחרת בהגות האנושית בכלל ובהגות המערב בפרט. תובנה זו באה כמובן בעטיפה אחרת – אולי בלא ההתאחדות עם הברהמן – ובכל זאת ניכרת בה אותה אינטואיציה של הגיטא. המקום של הנטייה בתורת המוסר של קאנט הוא דוגמה אחת כזאת, והדברים ידועים.

הגיטא מצביע על המוגבלות של דרך הסגפנות ועל המקור לסבל. העניין בהנאות החושים, העשייה הלא שלמה, הקנאה, השקר – כל אלה קשורים בדרך זו אחרת ברעיון היסודי של שעבוד לפירות העשייה. כולם נובעים מעבודה לא ראויה של האדם. העבודה הראויה של האדם היא שמעלה אותו לדרגה של השתחררות מן הגלגולים בעולם הזה ושל התאחדות עם הברהמן.

המהלך של הגיטא מעניין גם מבחינת הזיקה המורכבת שלו למסורת שממנה צמח. הוא פותח בחוכמה המשותפת למסורות הגדולות, אך מאתר את הבסיס לחוכמה זו. אפשר לראות בצויה של החוכמה ענפים של התורה בדבר עשייה בלא השתעבדות לפירותיה. אם כן, הגיטא מציע מפתח למסורת שירש, אך מפתח זה מאפשר לו לצאת ולפרוץ ממנה. מנקודת מבט זו הוא מבקר את הסגפן, את עבודת האלים הרבים:

פרק תשיעי פסוק 22: אף המסורים לאלים אחרים, וסוגדים להם באמונה – באמת הם סוגדים לי לבדי, הו ארג'ונה, אבל בעשותם כן הם אינם פועלים לפי הצווים המקובלים.

בעניין ביקורת העיסוק בפרשנות של כתבי הקודש:

פרק חמישי פסוקים 39, 52: מי אשר לו מים רבים, אינו צריך לבאר קטנה. כך גם היודע את הברהמן, הוא אינו צריך את הוודות. כאשר לא תוטרד עוד מן הוודות, ותשכון קבע ביציבות, ותודעתך אף היא קבועה בסמאדהי, אז תגיע ליוגה.

לאחר מכן הוא מתקדם לקראת טיהור המסורת מאנתרופומורפיזם, ובתוך כך מזהה אותו עם החיים באשליה העוטפת את האלוהות. מכאן נסללת הדרך לאוניברסליזציה של המסורת:

פרק שביעי פסוק 22: יהיה הדבק אשר יהיה, ותהיה אשר תהיה דמות האל אשר יבחר לדבוק בה, ולסגוד לה באמון, רק אני הוא המשכין בו את האמון הזה, אשר אינו מעורער.

התהליכים הללו שונים ממה שאנו מכירים בעולם היהדות, ובכל זאת ניתן למצוא מהלכים דומים. מעניין לעמוד על ניסיון הזיקוק של החוכמה והמסורת ההינדיות הנעשה בגיטא. חיפוש אחר העיקר של המסורת הוא המפתח לשינויה. נראה אפוא שגם הגיטא, למרות מעמדו הייחודי בדת ההינדואיסטית, הוא ספר ש"יושב על הגדר".

בחזרה לקהלת

הפתרון לבעיית קהלת אינו במהלך מפתיע זה או אחר אלא שינוי דגשים. התפתחויות רוחניות חשובות הן לעתים שינוי דגש, ולא תובנה חדשה שלא היתה נוכחת בפני התודעה. כשקוראים את קהלת מנקודת המבט של תורת הגיטא עולה כי יש בו מילים חשובות לא פחות מן המילה "הבל", השכיחה בו כל כך, הלוא הן "מעשה" ו"עמל" להטיותיהן. הנה כמה מובאות:

- א, ג: מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש.
 א, ט: מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש.
 א, יד: ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכול הבל ורעות רוח.
 ב, ג: הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים עשיתי לי גנות פרדסים.
 ב, יא: ופניתי אני בכל מעשי שעשו ידי ובעמל שעמלתי לעשות והנה הכל הבל ורעות רוח ואין יתרון תחת השמש.
 ב, יז-יט: ושנאתי את החיים כי רע עלי המעשה שנעשה תחת השמש כי הכל הבל ורעות רוח. ושנאתי את כל עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי ומי יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל עמלי שעמלתי וחכמתי תחת השמש גם זה הבל.

הקורא מוזמן להוסיף ולקרוא, ולהיווכח שהעשייה היא במוקד עניינו של קהלת. כמעט בכל מקום שמוזכר רעיון ההבל מוזכר גם רעיון העמל או העשייה, והקשר ברור: מעגל העשייה ופירותיה אינו מספק – הבל. אכן, אפשר לקרוא יותר מפעם אחת על חוסר הטעם בעשייה למען פירותיה. ראו למשל את הייאוש מן העמל מפני שהוא יניחנו לאחר. לאט אך בטוח מתברר כי לכל פעולה יש הזמן שלה: לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים, ובין השאר עת להרוג ועת לרפוא – המרכזיים כל כך בסיפור הגיטא שלעיל. יש

כאן מעיז התפתחות פנימית: תחילה ההתנסות בכישלון ובהצלחה, ואחר כך המסר שקובע שהטעם לעשייה הוא בה עצמה, ולא בפירותיה. כאשר אנו מצוידים בתפיסה זו אנו יכולים להבין אחרת את ההצהרות הלא צפויות שהוצגו בחלק הראשון של החיבור.

נבחן למשל את הדברים על ביטול ההבדל בין האדם לבהמה. הם מופיעים בדיוק בנקודה שבה אנו מצפים להצהרה בדבר ההבדל בין הפירות שבני האדם מקבלים לבין אלה שמקבלות הבהמות:

ג, יט, כא: כי מקרה בני האדם מקרה הבהמה כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל; מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ.

ומיד אחר כך:

ג, ד: וראיתי כי אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו.

אל לנו לצפות לשכר, שכן איננו יודעים עליו מאומה. עלינו להתמקד במעשה שלנו ולשמוח בו. היסט זה מרחיק אותנו מהטענה שאין ערך למעשי האדם.

העיקרון הזה תקף לכל פעולה וסגולה של האדם – גם לצבירת ידע ולכישרון. לכן, המוסיף דעת אינו זוכה באושר, ואפשר להוסיף – אלא אם כן הוספת דעת זו היא מעשה שאדם עושה למען המעשה, כי באה העת, ולא על מנת להתכבד. ההשכלה לשם מטרה אחרת תביא על האדם לא אחת תחרות וסבל. בכך אנו עונים על השאלה הראשונה שבה פתחנו. אין פעולה המשוחררת מן הגורל של פעולה שנעשית לשם שכר, ואפילו לא רדיפת הצדק. ואכן, האדם מתאכזב כאשר הוא מבין שאמנם יש יתרון לחוכמה על הכסילות, אך גורל החכם הוא כגורל הכסיל.

תיקון העולם גם הוא יכול להיעשות מתוך התעניינות בפירות. עליך לעשות את פעולתך משום שעליך לעשות אותה, אך אל לך להתיימשך אם לא הצלחת לתקן את העולם. מי שעושה ובודק אם הצליח או לא הצליח לתקן את העולם תלוי בדבר קונטינגנטי, אך החובה המוטלת עליו היא העשייה, לא השינוי; השינוי אינו תלוי בו.

אסיים את הקריאה בקהלת בקטע נפלא, שמתקשר לעניין האחרון שהזכרתי לעיל על החשבון בעולם הבא:

ט, ה-ו: כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר כי נשכח זכרם. גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וחלק אין להם עוד לעולם בכל אשר נעשה תחת השמש.

כעת בא הציווי שהוא הסיכום של משנת קהלת:

ט, ז, ט-י: לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוהים את מעשיך [...] ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי חיי הבלך [...] כל אשר תמצא ידך לעשות בכוחך עשה, כי אין מעשה וחשבון ודעת וחוכמה בשאול אשר אתה הולך שמה.

אנו למדים כאן את המובן מאליו. קהלת מזכיר לנו את מה שאנו מכנים עשייה לשמה. אך אצלו אין זה מונח "טכני" שיהיה נושא לעיון לפילוסופים. בזה הוא מסכם את חייו, ולא מתחיל דיון אינטלקטואלי. נוכל להבינו טוב יותר אם ניעזר בתפיסה דומה. אל תשתעבד למעשיך גם כאשר אתה עוסק בדברים הנעלים ביותר; התמקד בעשייה. כל מה שאתה יכול לעשות עשה; זה עולם של עשייה, ואתה נדרש לעשות בו. האם תקבל פיצוי במקום אחר? אין לדעת, אך לא זאת המטרה. ובלשון הגיטא:

פרק שלישי פסוקים 21-22: בדרך אשר ילך ויפעל אדם גדול, לאורה ילכו ויפעלו האנשים הפשוטים. אמת מידה כי יקבע – על פיה יישק כל העולם ועל פיה ינהה. בעבורי, הו ארג'ונה, אין חובה אשר יש למלאה בכל שלושת העולמות. אין דבר חסר לי אשר עלי להשיגו, אך אני פועל פעילות (דהרמית).

פרק שלישי פסוק 26: אל לו למלומד לבלבל את חסרי הידע הקשורים לעבודתם, אלא יעודד אותם בעת מילוי חובתם, והוא עצמו מקושר ביוגה.

כאשר עושים את ההיסט מן ההבל למעשה אפשר לאזרח את קהלת במדרש ובמה שנחשב לעקרונות היהדות. ראו למשל את המדרש: יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, ויפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא. אמת, בקהלת אין תיאור ססגוני של העולם הבא, אך האם יש ניגוד מעשי בין רעיון זה לתביעה "כל אשר תמצא ידך לעשות בכוחך עשה"?

לקראת תלמוד קהלת

חכמים צירפו את קהלת לתנ"ך מתוך הבנה שיש בו חוכמה גדולה. קהלת אינו מדבר על הברית בין עם ישראל לקב"ה, אך החוכמה האצורה בו אינה סותרת את עיקרי היהדות המוכרים. המוטיב החשוב ביהדות הוא רעיון המצווה, הפונה כל כולו לעשייה. מכאן עולה קשר ישיר בין קהלת, הדן בעשייה, לבין עיקרי היהדות. אפשר לפתח קשר זה ביותר מדרך אחת. הנה שתי דוגמאות:

אפשר לראות בקהלת הכנה לברית בין הקב"ה לעם ישראל: לרעיון המצווה אין קיום בלי הכנה – ביטול הקשר לפירות העשייה; רק לאחר מכן יבוא הרעיון ששכר מצווה מצווה. לפני שאנו נכונים לפנות את עצמנו מן העולם הזה איננו יכולים לקבל את דברי האל, שכן הם אמורים לקחת אותנו אל מעבר לעולם הזה. אפשר אף לומר שקהלת מתאר את העשייה האידיאלית בעולם תחת השמש, וזו ההכנה לעשייה אחרת – לעשייה ששופים בה הקב"ה וחסידיה. הברית היא האחדות בין הקב"ה לבין האדם בגאולתם את העולם הזה. אדם אינו יכול להיות שותף לקב"ה כל עוד יש לו אינטרס "אישי" בעולם הזה. העולם הזה הוא עולם העשייה, אך לא העשייה לשם עניין זה או אחר בעולם, אלא עשייה שלוקחת את העושה ואת עשייתו למרחב אחר.

אינני רוצה ואינני יכול למצות את הדברים הללו כאן. די אם נציין שנפתח כאן פתח לדיון מעניין בחשיבותו של קהלת ליהדות. דרך אחרת לראות קשר זה היא התבוננות במצוות השבת, שהיא אחד העיקרים החשובים של היהדות. מצוות העשייה חלה על ששת הימים הקודמים לשבת, והיא חלק אינטגרלי ממצוות השבת. כל עוד לא הגענו לעולם שכולו שבת, שאין בו עשייה, אנו מצווים לעשות. הפרישה מעשייה ביום השבת קשורה מן הסתם באי השתעבדות לעבודה; גם אם אין היא זהה לעשייה בלי שעבוד לפירות העשייה, היא נוגעת בבעייתיות של העשייה האנושית. עמל השבוע שקהלת מדבר עליו, ושימתו של עמל זה בסוגריים ביום השבת אינם בלתי קשורים.

סיכום

דברי הגיטא יכולים לשמש מפתח להבנת קהלת, או ליתר דיוק להבנה מעניינת של קהלת. הבנה זו לא סוכמה כאן. היא התחלה לתלמוד קהלת ולא המסקנה שלו. כאן מתחיל הדיאלוג בין היהדות לבין הגיטא. לפיכך, עלינו להבחין בהבדלים בין התפיסות. אין אצל קהלת התאחדות עם הברהמן; יש אצלו

שמחה בעשייה, בעצם העשייה. הספר אינו מטאפיזי ומקבל את מגבלות האדם. רבות נדונה בספרות הגיטא טיבה של העשייה בלי שעבוד לפירותיה. החידתיות במושג זה ברורה: אי אפשר לומר פעל לשם הפעולה ואחר כך תזכה להתאחד עם הברכה. אילו זה היה פרס על התקשרות לעשייה, הרי היית עושה לשם הפרס. בהמשך המהבהראטה נדרש יודהישטירה¹⁰² לוותר על כלבו שליווה אותו כדי להיכנס לעולם האמת, אך הוא מסרב לעשות זאת. והנה דווקא סירובו מזכה אותו בכניסה לעולם האמת, ומתברר שדרישת הוויתור היתה מבחן הכניסה. לבסוף הוא נכנס לעולם האמת ורואה שנמצאים בו האחים מן המשפחה שרדפה אותו, שכן הם עשו את חובתם; אז הוא מואס בעולם האמת ובוחר לצאת ממנו. אנו למדים מכאן פירוש אפשרי לגיטא (שמן הסתם מצוי כבר בפרשנות הרחבה על ספר זה). אין מניע לעשייה של החובה חוץ מן החובה עצמה, וכל השאר – ההתאחדות עם הברכה וכולי – הם דברים שאין לנו מושג עליהם, ואינם יכולים לעבור את כוחו של הצו לעשות את הנכון לעשותו. עולם האמת הוא דרך אחרת לומר שלא להתרכז בפירות העשייה.

השיח עשוי להתרחב להוגים יהודים אחרים, והתחושה היא שהדיון בראשיתו.¹⁰³ אני מקווה שדי בהערות האלה לחשוף את הפוטנציאל בדיאלוג בין עולם הגות אחד לאחר. אדגיש שבדיאלוג זה איננו "מושפעים" מן העולם האחר ומוותרים על יהדותנו. ההפך הוא הנכון. אנו מבינים את כתבי הקודש טוב יותר כשאנו קוראים אותם על רקע כתבים רוחניים של תרבויות אחרות. הפתיחות לאחר היא חוב פנימי – לא גילוי של רצון טוב, ולא רק מטעמי שלום או מטעמים אחרים. בפנייה זו איננו מסתכנים בעבודת השם שלא לשמה אלא להפך – אנו זוכים בזווית אחרת להבנת הרעיון הזה. גם אם יש הבדלים, הרי סימון ההבדלים הוא דרך לחידוד עקרונות היהדות, ומן הסתם גם של המסורת האחרת שעמה משוחחים.

102 דמות מרכזית מן המהבהראטה, מלך אציל ונאור, האח הבכור במשפחת הפנדבה.

103 מחבר הגיטא היה סומך את ידיו על דברי הרמח"ל בפתחת מסילת ישראל: "וכשתסתכל עוד בדבר תראה, כי השלמות האמתית הוא רק הדבקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר (תהלים עג, כח): 'ואני קרבת אלהים לי טוב' ואומר (שם כז, ד): 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבת בבית ה' כל ימי חיי', כי רק זה הוא הטוב, וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב אינו אלא הבל ושווא נתעה. אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמל ראשונה וישתדל בביעור לקנותה, והנו: שישתדל לדבק בו יתברך בכח מעשים שתולדותם זה הענין, והם הם המצוות." התחלת הפירוש לספר קהלת שהצעת לעיל, שלפיה אנו מניחים בספר את היסוד הרעיון המצווה, מתיישבת עם מסקנתו של הרמח"ל.

סיכום השער השני

הרעיון שהיהדות היא דת של מצוות ולא של עיון הובע בכמה הקשרים שונים זה מזה; מנדלסון, שפינוזה, וליבוויץ הם אולי האישים המוכרים ביותר שהביעו אותו. אפשר להחזיק בעמדה כזאת כדי להביע עמדה אנטי-פילוסופית כלפי היהדות, ואפשר להחזיק בה כדי לאפשר את החירות הדרושה למחקר פילוסופי פתוח. בדרך הראשונה ישאף המצדד בפירוש זה להצביע על הסכנות בפילוסופיה ולהמליץ על הימנעות ממנה; בדרך השנייה הוא ממליץ: החזק בכל עמדה, וכל עוד אינך נוגע במצוות, אתה יכול להימנות עם השייכים למסורת היהודית. רעיון זה, שפרח מסיבות מובנות בארצות הנוצרים, אינו מתאר כלל את היחס המורכב בין עולם היהדות להגות האנושית. הנבואה, המדרש, המחשבה היהודית, הדיון התלמודי, הקבלה – כל אלה מלמדים על קשר אימננטי של היהדות לעולם העיון. ייתכן שכבר ברעיון המונותיאזם, ואולי כבר ברעיון גאולת האדם, היהדות גוזרת עליה את הקשר לפילוסופיה בממד הנורמטיבי. אך אינני רוצה לתלות את הקשר של היהדות לפילוסופיה בטבעה של היהדות. די לי בשלב זה להצביע על הדיאלוג הערני שניהלה היהדות עם מסורות העולם ולהזכיר כי דיאלוג זה מן הסתם לא ייפסק גם בעתיד.

ודוק, המפגש של היהודי עם עולם העיון אינו מפגש של לוח ריק, טאבולה ראסה, עם ממלכה של רעיונות. המפגש הוא של בן למסורת מסוימת, שעמדה באתגרים רבים, עם מסורת חדשה. כאשר ענק רוח יהודי מחזיק בעמדה פילוסופית, הוא אינו ניצב בחלל ריק; הוא אינו מחליט מהו עולם הערכים והאמונות שלו בלי קשר לטקסטים היהודיים הקנוניים, אלא תמיד מתוך דיאלוג עיקש, טעון ומתעניין. זו הטעות שאני מוצא אצל מימון ואצל ליבוויץ. אמנם הפער ביניהם עצום, אך שניהם סבורים שהחלטה לאמץ

השקפת עולם פילוסופית אינה תלויה בהיותך יהודי ובכתבים המכוננים של העם היהודי.

כדור שבו הזיקה לתרבויות רוחניות אחרות חזקה כל כך, חשוב להסביר שהפתיחות לתרבויות העולם והכבוד למגוון עמדות בתוך היהדות אינם מצריכים נטישה של המסורת. פיתוח הממד הרוחני העיוני ביהדות עשוי לתת מענה לצעירים המסתובבים בעולם ומלקטים רעיונות באקראי. הממד הזה הכרחי גם לדיאלוג בין היהודים המתווך בדיאלוג עם מסורות העולם. כשם שאינני סבור שהיהדות ההיסטורית היא דת של מצוות בלבד, כך אינני גורס שיש השקפת עולם מוצקה הנחבאת בתוך כתבי הקודש ומחכה לגואל. כל פילוסופיה שתוצע בהשראת היהדות תידרש לתפוס את עצמה כקול בין קולות. הדבר מחייב את ההוגה לצניעות שקשה למצוא בקרב פילוסופים, ומעמיד אותו במצב לא נוח. הפילוסוף אינו רואה בעצמו דרשן, אך כל עוד הוא עוסק בפילוסופיה של היהדות מתוך עניין, אין לו ברירה אלא לראות בעצמו דרשן. עניין זה דורש ליבון והרחבה, ואת אלה אינני יכול להציע כאן.

השער השלישי
כאן ועכשיו

שער זה דן בהשתמעויות של קודמיו לסוגיות מרכזיות של היהדות בזמן הזה. הבולטת בהן היא האתגר שמציב הפירוש הלאומי של היהדות. הציונות יכולה להתפרש כתקווה וכסיכוי להוויה יהודית בעידן המודרני, אולם היא נושאת בחובה גם איום על המסורת, זו שאת בניה היא התכוונה להציל. לאמיתו של דבר, עצם הדיון במושג מסורת מלמד על האיום והלחץ שבו היא נתונה. ניכוס היהדות בידי דתיים אגב טשטוש הממד הרוחני שלה והדגשת הממד הפוליטי-מפלגתי של מחנות היהודים אינו פועל לחיזוק הדיאלוג היהודי. הגמוניה חילונית שקוראת את המורשת היהודית כמונחים של תרבות עם, וכיחוד אחרי שקדם לזה מרד במורשת היהודית, משלימה – ולמעשה יוצרת – את התגובה הלא מחמיאה של המחנה הדתי.

השתמעות ראשונה של הדברים שלעיל היא תיאור שתי התגלמויות של זהות יהודית שמתחדדות בימינו ולא זכו לתשומת הלב הראויה להן, ודאי לא מן ההיבטים שהועלו כאן. הראשונה היא זו שטיפלתי בה בשער הראשון במאמר "המסורתי" והיא נוגעת לקבוצה המוגדרת במקום שבו היא נותנת להלכה בחייה. התגלמות אחרת שבה אני פותח את השער שלפנינו היא "היהודי של השואה". מדובר בסוג ייחודי של חילוני – לא בהכרח לאומי ואף על פי כן יהודי – שמופיע בעקבות ההבנה שהשואה יצרה מצב משברי בחילוניות, לא רק באמונה היהודית. ההשוואה למעמד הר סיני מעלה היבט אחר – השאלה עד כמה העובדתיות ממצה את ההתגלות. הן המסורת הן היהודי של השואה מחויבים למערכת נורמטיבית, למסורת יהודית, מעבר למה שמוטל עליהם מעצם השתייכותם ללאום היהודי, ועל אחת כמה וכמה מעבר לשמירה על חוקי מדינת ישראל. הייתי רוצה לראות בזאת אפשרות

להבין את הערך המוסף של היות יהודי, שיכול להכיל את הרכיבים הלאומיים אך אינו מתמצה בהם.

הרדוקציה של היהדות להלכה על פי משנתו של ליבוביץ הובילה להעמקת הדיכוטומיה בין המחנה הדתי למחנה החילוני, וזו חיזקה בסופו של דבר את ההגמוניה החילונית. החשש מרדוקציה של היהדות ללאומיות, הפיכת היהדות למשרתת המדינה והטהרנות של תפיסת היהדות הליבוביציאנית, המתבטאת בעבודת ה' לשמה, נטרלו את כוחה של היהדות ואת מעורבותה בחיינו בארץ. בפרק על ליבוביץ אני בוחן את עמדתו ומראה את אוזלת ידה בעמידה באתגרי ימינו.

הפרק על הדיאלוג עם הקשת הדמוקרטית המזרחית מוביל אותנו אל המתח בין מזרחים לאשכנזים ומנכיח את המושגים המרכזיים בחיבורנו בדיון זה. אף שחלק גדול מזמני מוקדש ליהודי ארצות האסלאם, הרי שהזווית היהודית לא פחות מאשר מונחים חשובים כמו "פלורליזם" ו"רב־תרבותיות" נמצאה פורייה במרחב זה. חלק מחברי מן הקשת, כמו חלקים רחבים של הציבור הישראלי, רואים את היהדות כנתונה, וזו מן הסתם תוצאה של העובדה שהדאגה לעולם היהודי לא סומנה מעולם כאתגר שיש להידרש אליו. מן הרגע שבוחנים מחדש את היחסים בין ישראליות ליהדות, במנותק מן האפליה והדיכוי שעברו יהודי המזרח, אפשר לשוב לשאלת המזרחיות בעיניים חדשות ומבטיחות יותר.

תקווה מסוימת עולה מהפרק "סאלים, חיים ודוד: וריאציות של שכחה". פרק זה תכליתו לבקר את תפיסת השכול הישראלית בשילובה עם פרויקט שלילת הגלות. המילים שכתב אבי ז"ל לשיר "באב אל ואד" של חיים גורי זימנו לי אפשרות לעסוק בשאלה זו. בתוך כך מתגלה משאב יהודי תרבותי שאין כמוהו – הפיוט – המראה היתכנות של חיבור או מפגש אחר בין הישראליות ליהדות מזה שכפה עלינו פרויקט שלילת הגלות. המדרש והעברית מאפשרים לנו להעשיר את תפיסת הלאומיות היהודית, ומזכירים לנו כי במקום שבו היהדות עודפת על הלאומיות נטוע גם הציווי על השלום. קולה של החובה העולה מן המסורת מצליח גם להרחיק אותנו מן הטלטלה בין תאוות ארץ ישראל השלמה של הימין הדתי לבין חוסר המוצא שהביא אותנו אליו השמאל החילוני.

היות בן למסורת היהודית מכריח את האדם לפתיחות ולהקשבה למסורת זו. במקום להגן עליה באופן אינסטינקטיבי הגובל בשבטיות עיקשת, או לתקוף אותה במעשה של "התפכחות", אנו נדרשים להקשיב לה. הפרק "גאולה וענווה" מדגים שיח כזה, ומראה מכיוון אחר את הדרך המיוחדת

שהמסורתי חי בה עם הלשון ועם המדרש. איננו עונים על השאלות הגדולות המציקות לנו – במקרה זה הדילמה הכרוכה ברעיון הגאולה – בפנייה לשולחן ערוך, שכן הוא אינו יכול לעזור לנו בשאלות הקיומיות. איננו מנסים לפסוח על היותנו יהודים נאמנים ולקפוץ לאימוץ דעה אוניברסליסטית מוכנית, וממנה לבוא חשבון עם המסורת שלנו. כאבינו וחשותינו מזדככים במרחב המדרש והשירה.

אסיים בפרק הדין במה שנהוג לכנות העימות בין הישראליות ליהדות. אפשר לעמוד על מורכבותו של עימות זה אם לא מקילים ראש בתביעה של הלאומיות החילונית להיות יורשת המסורת היהודית. בפרק זה אנו חוזרים אל ההבנה שניסיתי לבסס, שלפיה יש לפרש את זיקת הזרמים השונים ליהדות כהצעה או כדרישה לפירוש מסוים של היהדות. ניסיתי גם לנסח מבחן שלפיו ראוי להעריך את הפירוש הנאמן למסורת. מבחן זה דן במהימנות הפירוש לא רק לפי המידה שבה שורשיו נטועים בעבר, אלא גם לפי טיב הפירות שהוא מניב – במקרה שלנו, אם הוא נותן מענה לשאלות הקיומיות והיומיומיות של החיים בארץ. בתפיסה זו, שנשלטת בידי הציווי "וחי בהם", אנו רואים בריבונות היהודית הזדמנות להתחדשות ביהדות בעת החדשה, ולא איום עליה. איננו מבטאים את נאמנותנו ליהדות בשמירתה, ובעצם כדאי לשכוח את רעיון שמירת היהדות. עלינו לבטא את נאמנותנו לעולם הערכים שלנו ואת הממד הרוחני של יהדות בעימותם של אלו עם דאגותינו וקשיינו.

סיני והשואה

שני מאורעות גדולים אירעו לעם היהודי במאה העשרים בסמיכות שאינה נתפסת: השואה והקמת מדינת ישראל. סמיכות זו הזמינה מן הסתם את ליכודם של השניים בביטוי "משואה לתקומה". ואולם ביטוי זה נושא עמו כיסוד עיקש את הפיתוי לראות בשואה שלב מכין להקמת מדינת ישראל. אי אפשר להמעיט בחשיבות חזרתם של היהודים לארצם, אבל כדאי גם לזכור שהשמדתם של שישה מיליוני יהודים אינה יכולה להיות הקדמה לחזרתם של שישה מיליוני יהודים לארצם. אין פירוש הדבר שיש לדחות ביטוי זה על הסף, אך עלינו להזכיר לעצמנו שיש לבחון את הקמת המדינה על רקע השואה. גם הציונות מתבהרת ומתעצמת לנוכח השואה, אף שקדמה לשואה עשרות שנים. אם כן, השואה אינה מבוא להקמת המדינה, אלא הקמת המדינה מקבלת את משמעותה מהתרחשותה אחרי הגיהנום שחווה עמנו בעולם הזה. בעצם, כל מה שקורה לאחר השואה מתפרש לפיה, ואילו השואה אינה מתפרשת לפיו. זה מה שמאפיין מאורעות מכוננים.

השואה היא היסטוריה היוצרת מסורת שמתהווה לנגד עינינו. היא לא תחדל לנשום ולהנשים את מי ששרד את השואה. אעמוד על כך באמצעות השוואה בין מקומה של השואה למקומו של מעמד הר סיני: מעמד הר סיני יצר את "היהודי של סיני" – היהודי שומר המצוות, וזיכרון השואה יצר בין השאר את "היהודי של השואה".

רקע

מעמד הר סיני הוא יום התגלות, ואילו השואה היא יום הסתר פנים. מעמד הר סיני הוא יום הברית בין עם ישראל לאלוהיו ואילו השואה יכולה להיתפס

כגט כריתות, גירושין בין עם ישראל לאלוהיו. במצרים ראינו את היד הגדולה שעשה ה' במצרים ובאלוהיהם, ואילו בשואה לא ראינו יד גדולה, ומה שראינו לא יכול לספק אותנו כל עוד אנו עומדים בדרגה הרוחנית שבה אנו עומדים. במעמד הר סיני כעסנו ולא הבנו את חוסר הסבלנות של מי שהמתין למטה, ראה את הנסים ואת מסירותו של משה ובכל זאת הלך ועשה לו עגל; אחרי השואה אנו מתקשים להבין את המתקשים לחיות בעולם שנוהג כמנהגו ונותנים לגזענות עצלה להתגנב אל חיייהם. יצאנו ממעמד הר סיני ותורה בדינו, ואילו מן השואה יצאנו ובידינו צו של שתיקה, צו שמותר להפר רק כדי להזכיר אותו.

השואה היא מעין נגטיב של מעמד הר סיני, והדבר ניכר מהיותה אירוע יוצר מסורת. לא כל אירוע נורא ואיום יוצר צו זיכרון. מגפות גדולות שפגעו באנושות שזורות בהיסטוריה האנושית, אך אין צו לזכור אותן. כאשר אירוע יוצר מסורת וצו זיכרון, הוא אינו עושה זאת בבת אחת. מי שחווה בימי חייו פרידה קשה או מכה אנושה אולי התפלא תחילה על שאינו מרגיש שום דבר מיוחד, ואולי בכל זאת עולם כמנהגו נוהג. כך גם בחייו של עם. רק בחלוף הזמן הצער נעשה ליגון קודר. ענף שנגדע מטפטף שרף כעבור שעות, ולא מיד אחרי שהוכה. נראה שזכרה של השואה מתפתח אל חיינו ויוצר מסורת, מתערבב במסורות הקודמות, מאפיל עליהן ומשנה אותן.

יש גם קרבה ודמיון בין השואה למעמד הר סיני. מה שנאמר בפסקה הקודמת הוא אולי הדבר הבולט ביותר: בשניהם מדובר באירוע, בעובדה או בהתרחשות שאנו הופכים לצו. המצוות של הר סיני – והתורה שבעל פה שנספחה גם היא למעמד – יצרו את היהודי שמקבל עליו עול מצוות או שמסתבך במצוות. השואה יצרה מצוות מסוג אחר. יש שידברו על הצו לחיות; אמיל פאקנהיים קרא לצו זה המצווה ה-614. יש מצוות אחרות: צו האחריות הפוליטית, הבנת הפוטנציאל ההרסני של הטכנולוגיה, ערנות צלולה למתרחש סביבנו שאסור לתת לה לדעוך.

בצו זיכרון זה הפרטים אינם חשובים. אסור להתעמק במעמד הר סיני, הסביר ר' נחמן מברסלב. ואכן, פרטי השואה אינם חשובים. יתר על כן, היא מופיעה כתקרית אחת שאין לפרק, מעל לכל התקריות והזוועות המרכיבות אותה.

זיכרון השואה אינו עניין לדיווח גרידא. מכחישי השואה הם נבזים, ולא מדענים גרועים. באנלוגיה גמורה, המכחיש את ההתגלות והנסים במצרים אינו יהודי מאמין מודע ורפלקטיבי אלא חסר יראת אלוהים. ההכחשה של השואה היא הכחשה של צו, של פתיחות לצו, של המקום המיוחד שקנה לו

העם הנבחר בעקבות השואה. כשם שאפשר לנצל את שם ה' ואת התגלותו לחילול השם, כך אפשר לדבר על חילול השואה ועל עבודת השואה שלא לשמה. לבסוף, כשם שאחרי התגלות אנחנו נעזרים בשכחה וחוזרים לעולם הנוהג כמנהגו, כך אחרי השואה אנו חוזרים לשגרת חיינו כמו לא קרה דבר.

היהודי של השואה

בתגובות לשואה שדורשות את תשומת לבנו אנו מגלים את היהודי של השואה. כאלה עשויים להיות יהודים חילונים ויהודים דתיים וגם מי שעזבו את הדת לטובת החילוניות. ברגסון גילה את יהדותו בעקבות הגזרות שהוטלו על יהודי צרפת שהובילו הנאצים, והוא דוגמה ליהודי של השואה. ברגסון מיוחד במינו, שכן מצד השקפותיו נטה אל הקתוליות. היה עליו לכפור בנצרות שאהב כל כך כדי לחזור לעמו. אי אפשר שלא להשתאות על שגאון זה בפילוסופיה, שזכה להכרה שמעטים זכו לה, שהיה יכול להילחם כצדפתי בגזרות הנאצים, בחר בגיל שמונים להצטרף אל עמו ולקבל עליו מרצון את הגזרות שנגזרו עליו.

היהודי שנכנס אל השואה יצא ממנה יהודי יותר, אמרה חנה ארנדט. יתרה מזו, המובן של היהדות השתנה. האתאיסט שאינו צם ביום כיפור אולי לא צם גם לפני השואה, אלא שעתה אל הימנעותו מהצום לא יתלוו הזעם וההקנטה שמייחדים את "היהודי להכעיס", ולא רק משום שהיו יהודים ששמרו על מצוות יום כיפור בזמן השואה ולהם הוא לא ילעג לעולם. הוא אפילו ימעיט באכילה לאות הזדהות.

היהודי של השואה אוהב את עמו. ייתכן שהוא ציוני וייתכן שאינו ציוני, אך הוא חרד לגורל עמו. הדתיות של האתאיסט הזה מתבטאת בסוג המגויסות שלו למאבק בעוולות כלפי המין האנושי, המסירות שיפגין, הערנות והחרדה שלו לנוכח האירועים הפוליטיים.

היהודי של השואה מצויד ברצינות אחרת. רואנדה, בוסניה ודרפור הן חלק מסדר יומו. הוא חושד בכל מה שהוא אנושי: המדינה, החוק, המדענים, האינטלקטואלים, העיתון, השכנים, החברים.

היהודי של השואה רואה בזיכרון השואה מסר אוניברסלי.

היהודי של השואה דן בשואה ודורש בשואה, אף שההבנה והאי הבנה מביאות אותו לידי ייאוש.

היהודי של השואה יחנך ויסביר לתלמידיו את זוועות השואה.

היהודי של השואה יתריע מפני הגזענות; זו עלולה להדהד גם בניצולי שואה.

היהודי של השואה יודע שעלינו להציב את הערך של חיי היהודים ורווחתם כערך מול הערך של השמדת היהודים שהציבו הנאצים.

היהודי של השואה יעמוד איתן מול כל ניסיון להכחיש את השואה. זהות זו שגלומה בשואה היא מעין מענה לדת – ואפילו זרע של דת – שחורג מן הניגוד חילונית-דתית שהכרנו לפני השואה. מענה זה אינו חסום בפני אתאיסטים מעמים אחרים. אין בו חיי קהילה, אך יש בו משמעות.

השואה והחילונית

כשאנו דנים על השפעתה של השואה על הדת, אנו נוטים להתמקד במי שעזבו את הדת בגינה. השופט חיים כהן סיפר שהבין אחרי השואה שאין אלוהים, ואם ישנו – הרי הוא אינו יכול לאהוב אותנו, ולכן עזב את דתו. לכאורה זכתה העמדה החילונית בניצחון, שכן הראתה שאין שום השגחה על עם ישראל. אך ניצחון זה הוא ניצחון פירוס. אם רואים בחילונית כפירה בעולם היהודי אולי אפשר להגן על עמדה זו, אך אם רואים בחילונית אלטרנטיבה או רואים בה היורשת של הדת, לפי תפיסתו של דורקהיים, הרי היא ספגה מכה אנושה בעקבות השואה.¹⁰⁴ אם החילונית נושאת את הדגל של חילון חיי הפרסה, של ההפרדה בין דת למדינה, של החלפת הצו הדתי בצו המוסרי ובשיח של זכויות, של החלפת הרב והכומר במדען ובפסיכולוג, הרי החילונית – הדת ששלטה באותה תקופה – נחלה מפלה אנושה. אי אפשר אחרי השואה להיות אנטי-דתית בטענה שהדת מביאה מלחמות ואילו החילונית מכילה את זרעי התקווה והקדמה של העולם הנאור. זה מה שעומד ביסוד הפוסט-מודרניזם וביקורת הקדמה המוכרים כל כך.

יתרה מזו, החילוני נוכח בהתגלות ובהוכחה לקיום האל שלא היה מעלה על דעתו. פשיטת הרגל של עולמו באה לידי ביטוי בהתעוררות של רוע לשמו בשואה. רוע אינו קטגוריה חילונית. והנה, רוע ושטניות אלו נכפו עליו, על אפו ועל חמתו. שפינוזה הסביר שהמילים טוב ורע אינן מציינות מאומה, ולכל היותר מציינות את התועלת ואת הנזק שבדבר; הכלכלה הציעה לנו סיבות למלחמות; הפסיכיאטריה הפכה יותר ויותר פושעים וחוטאים לחולים; הפסיכואנליזה ביטלה את אפשרות החטא והשאירה רק את תחושת

104 השוו לפרק "ישראליות, יהדות ושאלת היורש הנאמן" בשער זה.

החטא. כל אלה ניסו להסתפק בסיבות טבעיות כדי לבאר את התנהגותו של האדם, ואף על פי כן חזינו בפרץ של רוע שהסיבות הטבעיות המוכרות לנו אינן יכולות לבאר.

השמדת היהודים היתה לערך. יש להשמיד את היהודי לא בגלל X, Y ו-Z; גם אם הוא התנצר, גם אם אינו חי בשטח גרמניה; ולא מתוך נקמה, לא מתוך אינטרס, לא כדי לשדוד את אדמותיו, לא משום שהוא רואה בעצמו יהודי, אלא משום שהוא יהודי. אפילו יהודי שמתגורר על הירח טורד את מנוחתו של נאצי ראוי לשמו. הרוע כאן טהור. לא נתעקש על ייחודיותה של השואה: אם יש לה אח ורע בתולדות האנושות, הרי גם הוא רע טהור. אבל הרוע קשור באופן קונספטואלי במושגים שהוא מצטרף אליהם, ממש כשם שהחושך קשור באור. רוע קשור בשטניות, ורוע צרוף קשור גם בטוב טהור. השואה מזמינה ביטויים דתיים; היא מסבירה מכיוון לא צפוי את "כי לא יראני האדם וחי"; היא מזכירה את הקריאה של נביא האומה "למה הרעות לעם הזה?!"; היא מעניקה מובן אחר ל"עמו אנוכי בצרה": גם אלוהים היה בשואה.

צריך לדייק כאן. באומרנו שהשואה מציינת שבר בחילוניות איננו מתכוונים שהיא מחזירה אותנו לדתיות פשוטה. אמנם תיתכן דתיות פשוטה אחרי השואה כשם שתיתכן חילוניות פשוטה. אבל אנו גם מקבלים בהכנה שינוי בדתיות: אנו נבין את מי שאינו יכול לבקש סליחה ביום כיפור, אנו נבין את מי שאינו יכול לקרוא כפשוטו את "הבוחר בעמו ישראל באהבה". כך, השינוי בחילוניות והשינוי בדתיות דוחפים אותנו פשוטו כמשמעו להכרה הדדית. בפרק על חידת הר סיני פתחנו בהכרה הדדית של החילוני והדתי, המבוססת על עקרון החסד מבית מדרשו של דיווידסון, וכאן אנו פוגשים את ההכרה ההדדית של החילוני והדתי, ובעצם את בלבול הקטגוריות הללו מכיוון אחר, כיוון איום ונורא. השואה מחקה את ההבדלים בין היהודים – היא מכילה צו זה – ובכלל זה את ההבדלים בין דתיים לחילונים. ויחן שם ישראל כנגד העשן: כך למדנו מאמיל פאקנהיים.

עד כה הראיתי אנלוגיות בין מעמד הר סיני לשואה. במקום סיכום, אולי כדאי לציין שני קשרים בין מעמד הר סיני לשואה שחורגים מן האנלוגיות שהראינו כאן. הראשון קשור במדרש על השם "סיני": סיני נקרא גם "חורב" משום שאתו ירדו שנאה וחורבן לעולם. השואה, לפי מדרש זה, גלומה במעמד הר סיני. השני קשור בדיבר ה-614 של פאקנהיים, המלמד אותנו שאסור לעבוד את השואה. אך מה יכול לתת כוח ליהודי להתגבר על התביעה של השואה לעבוד אותה? המועמד היחיד שאני רואה לנגד עיני

הוא הדיבר "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ששמענו בסיני. השואה ייחודית, אבל המייחדים היהודים מצווים לייחד את הקב"ה לכדו. לא תיתכן נחמה אחרי השואה, ואם תיתכן נחמה, הרי זו יכולה להיות נחמה של אל, ויותר מן האפשרות להבין אותה אנו יכולים להבין באמצעותה משמעות אחרת לייחודיות האל.

לבחינתו של הפרויקט הליבוֹביציאני

הקדמה

ליבוֹביץ הוא אחד השופרות המעודכנים ביותר של היהדות במדינת היהודים. הוא קיבל עליו את האתגר המרכזי והחשוב ביותר – מתן תשובה על השאלה הגדולה: במדינה הצעירה, שבה העם היהודי ריבון אחרי אלפי שנות גלות, מה צריכה להיות דמותה של היהדות? שאלה זו מתפרטת לשאלות משנה: כיצד אפשר להימנע מן ההפיכה של היהדות לכלי שרת בידי החילונים הלאומיים? כיצד להיזהר מן הרדוקציה של היהדות למוסר הנביאים? ההערות שלו תמיד נגעו לעקרונות ולחשוב ביותר: הפרדת הדת מן המדינה, גיוס בנות לצבא, ההלכה והשבת. לאמיתו של דבר, קשה למצוא שאלה מהותית בעבור היהודי המאמין בן דורנו שאי אפשר להעמידה בדיאלוג עם העמדה של ליבוֹביץ. עקרונות העמדה של ליבוֹביץ דורשים הערכה לנוכח המציאות של ימינו. אין הכוונה לדיון בפן זה או אחר במשנתו,¹⁰⁵ אלא בשאלת הרלוונטיות של הפרויקט הליבוֹביציאני לאתגר של הקיום היהודי במדינה, ובכלל זה תיאורו המפורט, מעלותיו ופגמיו. והנה, בדרך כלל הדיון בליבוֹביץ מתנהל מנקודת מבט פנימית: עמדותיו נבחנות מבחינת הקוהרנטיות שלהן, מצד התאמתן לרוח היהדות וכדומה. עיון אקדמי ממין זה מדביק כל הוגה שמתעניין ביהדות, בישראל ומחוצה לה, אך לא בשאלות אלו אדון כאן, אלא באחרות:

1. האם הגדיר ליבוֹביץ את הבעיות הנכונות – את הסכנות האיומות ביותר מבחינתה של היהדות?

105 ר' ביקורת על עמדתו של ליבוֹביץ בדבר המקום של העיון ביהדות בפרק "פילוסופיה ואמונה: כשל המרק" בשער השני.

2. האם הוא נתן את המענה הרעיוני, או למצער את קווי המתאר של מענה כזה?

לא סביר לצפות לתשובה על השאלות האלה בפרק אחד, אולם חשוב להציב אותן על סדר היום, משני נימוקים עיקריים: ליבוביץ היה פילוסוף של הקשר, ולא הגביל את עצמו לעיסוק בפילוסופיה לשם פילוסופיה. כאשר עסק בהגות הוא עשה זאת בשל תחושת האחריות שבו, ולא בשל העניין לחדש חידושים מעניינים. מנגד, אם נמצא חיסרון זה או אחר בעמדותיו תהיה לנו מסגרת ראשונה לדון במציאות הישראלית, ונוכל להעריך עמדות מתחרות או אולי לנסח עמדה מתחרה לזו של ליבוביץ.

אקדים ואומר שבכוונתי לדון בליבוביץ מתוך מעורבות, ולא מנקודת מבט ניטרלית. אינני יכול לתאר את נקודת מבטי בפרוטרוט, אך אפשר לומר בפישוט רב שהיא נקודת המבט של היהדות כמסורת. לפי העמדה הזאת, ההבחנה השגורה בין דתיים לחילונים אינה ממצה, וההבדל בין היהדות כתרבות ליהדות כמסורת אינו חד.

תיאור מצב

ההערכה של תפיסתו של ליבוביץ מבוססת על התבוננות במציאות העכשווית בארץ. ברצוני לתאר בכלליות, באקלקטיות ואולי בחטף מה את מצב הישראלים היום, ולראות מה בכלים שהציע ליבוביץ מסייע ומה לא. התיאור יעשה מנקודת המבט המסורתית, אך דומני שליבוביץ וחסידיו יקבלו את התיאור הזה, או לפחות את רובו המכריע.

האפשרויות הרוחניות הפתוחות כיום לפני רוב הישראלים הן בחירה בין אמריקניזציה לבין התחרדות. כמונח "אמריקניזציה" אין בכוונתי חלילה להטיל דופי בתרבות האמריקנית, ואינני קובל על האינטראקציה בין העברית לאנגלית אלא על תרבות שמאליה את החיקוי ואת מה שנתפס בעיניה כתרבות אמריקנית. תרבות צריכה, הדוגלת בהערכת בני אדם לפי נכסיהם ולפי היכולת שלהם לצרוך. גם התקשורת מחקה את האופנה האחרונה בארצות הברית. תוכניות טלוויזיה מועתקות להקשר הישראלי על עולם הערכים הנלווה אליהן. אווירת פרסום מתמיד מלווה אותנו מרגע היקיצה (עם פתיחת האינטרנט) עד לרגעים הדרמטיים שאנו חווים בתיווך הטלוויזיה בשעות הערב. חיקוי זה הוא ללא ספק אחד מחוליי הגלובליזציה, המתבטאת ביבוא אידיאולוגיות אופנתיות בלא כל בקרה והתאמה להקשר הישראלי.

מנקודת מבט חברתית אנו עדים לזעם גלוי או סמוי על ה"סוציאליזם של פעם" וקידוש הרעיון של תחרותיות לשמה. מעמדו של הפועל הישראלי – היהודי והערבי – נרמס. הפועל הישראלי נדרש להתחרות עם פועלי העולם. בפרפרזה על הכרזתו של מרקס נוכל לומר שביוזמתה של הממשלה "פועלי כל הארצות התאחדו" להתחרות בפועל הישראלי, וזה נדחק יותר ויותר לשוליים. אין רשת ביטחון לעניים בישראל, היקף האבטלה מתרחב וחברות כוח אדם סוחרות בזכויות של הפועלים. לא רק המובטלים, ששמים מוכפש כל העת, אלא גם שיעור גדול של עובדים חיים מתחת לקו העוני. הבנקים גובים ריבית גבוהה – מהגבוהות ביותר במדינות העולם. השבת נתונה בסכנה. תרבות הצריכה לא פסחה עליה וקניונים רבים פתוחים בשבת. שיעור גדל והולך של יהודים, שעד כה היתה השבת בעבורם יום מנוחה, נאלצים לעבוד גם בשבת. מנגד, המחנה הדתי נתון במשבר. ביטויים לכך אפשר לראות בדור הכיפות הזרוקות ובדור הכיפות המצטרף לתהליך האמריקניזציה שתיארתי אך משאיר את הכיפה על ראשו. הציונים הדתיים נתונים בתהליך של התחרדות, וגם המזרחים מובלים לתהליך התחרדות בידי מעיין החינוך התורני של ש"ס. המסורתיים נתונים בתהליך של קיטוב לשני המחנות הללו.

הקיטוב בין דתיים לחילונים הולך ומעמיק. הדבר אינו מתבטא בהכרח בדעות שליליות הדדיות, אף שאלה ודאי קיימות. הוא מתבטא במגורים בשכונות נפרדות, במסלולי חינוך נפרדים, ובהתפצלות התקשורת לתקשורת חילונית הגובלת באנטי-דתיות ולערוצי רדיו פיראטיים הרוויים בשידורי תלמוד תורה ולא אחת בהטפה אנטי-חילונית.

מתברר לנו יותר ויותר שהכנסת אינה המקום לנהל בו את המאבק על היהדות. עד היום הפקרנו את ענייני היהדות בידי הדתי התורן בכנסת (בין שהוא חרדי ובין שהוא איש מפד"ל), אך הצביון היהודי של המדינה אינו עניין לחקיקה אלא להרגלים של בני אדם, לכוחות השוק, לחינוך, להרגלי צריכה ולמוסדות התרבות, ואלה אינם נקבעים בכנסת. מעולם לא היה מספר חברי הכנסת המדברים על אופיה היהודי של המדינה גדול כפי שהוא היום, ומעולם לא היו הישגיה של הכנסת בנושא דלים כל כך.

סוגיות רבות בחיינו נקבעות בערכאות משפטיות. כדאי להזכיר שעל פי רוב מכהנים בהן שופטים חילונים אשכנזים, ומכיוון שכל שופט בעולמו הוא נתון, מערכת המשפט היא אחד הגורמים לקיטוב בין דתיים לחילונים. נקודה זו מטרידה מבחינות רבות.

החינוך בישראל במשבר שלא היה כמותו. שיעור עצום של תלמידים מתקשים בקריאה ובכתיבה אפילו בכיתות המתקדמות. הישגי התלמידים

נמוכים לעומת הישגי בני גילם בארצות אחרות. כך, תרבות הצריכה מייצרת תרבות של גירוי, וזו מצדה מתבטאת ברמת החינוך הנמוכה ובאלימות הרבה. לצד האלימות המחריפה בקרב בני הנוער, שיעור המשתמשים בסמים עולה בהתמדה.

כל נקודה שהצגתי כאן דורשת כמובן בירור והעמקה. אין צורך לומר שאינני מנסה להציע פתרון גלובלי לבעיות הללו, שכן הן שונות כל כך זו מזו. אף על פי כן, צירוף התיאורים שלעיל, ועוד אחדים כמותם שלא הזכרתי כאן, מכריח אותנו – אותי לפחות – לראות כל בעיה כזאת כביטוי למצב כללי. אני מודה שהתמונה המתוארת כאן עגומה, אך למי שזקוק למעט אופטימיות כדי לשרוד נוסף שיש גם תהליכים חיוביים שלא הזכרתי: ההתחדשות ביהדות, הפנייה המחודשת אל ארון הספרים היהודי, הפריחה בשיח הזכויות, הרב־תרבותיות וההכרה בהבדלים בין אזרחי המדינה. ואולם בלי לפגוע חלילה בחשיבותם של מפעלים אלו, השפעתם על הציבור הישראלי אינה גדולה כפי שראוי שתהיה.

קריאה זו של המצב היא הרקע לבחינת התועלת במשנה של ליבוביץ: כיצד היא עוזרת לנו? האם היא יכולה לעזור? אולי בעצם היא שמאפשרת את המצב הנדרש? לעניות דעתי, שאלות אלו חשובות יותר מכל שאלה על הקוהרנטיות הפנימית של משנתו של ליבוביץ, והן המפתח להערכת מפעלו.

עקרונות משנתו של ליבוביץ

לנוכח הדברים הללו נציג את התזות המרכזיות של ליבוביץ ככל שהן נוגעות ליהדות.

1. העמדת היהדות לבין ההלכה;
 2. עבודת ה' לשמה, חפה מכל סייגים;
 3. הפרדת הדת מן המדינה;
 4. למדינה כשהיא לעצמה אין ערך – היא מכשיר;
 5. הבחנה בין מדע לערכים, בין ערכים לצרכים.
- ברצוני לבחון כמה מהעקרונות האלה, המוכרים לכל מי שנחשף להגותו ולתיאור של ההווה הישראלית שלעיל. כאמור, לא אמצה כאן את הבחינה אלא רק אתחיל אותה – וגם זאת רק בנוגע לשני העקרונות הראשונים, בתווה שהקוראים ימשיכו במקום שבו אפסיק.
- כיוון שהיהדות מזוהה עם ההלכה, הרי האתגר החשוב ביותר שניצב לפתחם של היהודים הדתיים אחרי הריבונות הוא עדכון היהדות, שאינו אלא

עדכון ההלכה. כבר בימיה הראשונים של המדינה הפנה ליבוביץ את תשומת לבנו לכך שאין בהלכה של קיצור שולחן ערוך משום מענה לאתגרי הדור, והוא דרש לעדכן אותה. זו בלי ספק בעיה חשובה, ובעמדה הליבוביציאנית היא בעיה מרכזית. בנסחו את הפרוגרמה של היהדות כתב:

פרוגרמה זו אינה אפשרית אלא על רקע הכרעות הלכתיות חדשות בכל שטחי החיים הציבוריים, שלא נידונו בהלכה הקיימת, אולם נכללו עכשיו במסגרת הבעיות הדתיות. הכרעות אלו מחייבות סטייה ניכרת מאותו נוהג ואורח חיים דתי שנתקדש קדושת דורות, שהתגבש בהעדר עצמאות מדינית ואחריות אזרחית.¹⁰⁶

החשש הכבד של ליבוביץ נובע מכך ששולחן ערוך לא נכתב כאשר היו היהודים יושבים ריבונים בארצם, ומשום כך עבודות השבת ההכרחיות כגון עבודת המשטרה ועבודה במפעלים מסוימים חייבות להיות נתונות באחריות הציבור כולו – דתי כחילוני. והנה, בהדרגה ובלי משים נעשה החילוני ל"גוי של שבת", והדתי יוצא נשכר מחילול השבת שלו. הדתי צריך את החילוני בכל צעד ושעל, וכך במקום "שיוויתי ה' לנגדי תמיד", מתגרה ליבוביץ, הוא מכריז "שיוויתי החילוני לנגדי תמיד". ליבוביץ מאמין שדרוש מרחב הלכה ישראלי חדש, המתאים לאתגרים של מדינה ריבונית. היחידים הפטורים מאתגר זה הם החרדים, שאינם מכירים במדינה, אינם משתתפים במוסדותיה ואינם משתמשים במפעליה.

הרבנים אינם מסוגלים לעמוד באתגר זה, הסביר ליבוביץ כבר עם קום המדינה. הם שקועים במסורת שנגעה לחיי הפרט, שהיו העיקר בגלות אך לא במדינה ריבונית. יש בתורה אמצעים לפתור את מצוקותינו, כלומר – הדבר הוא גם בגדר החייאה של התורה. הקיבוץ הדתי התקדם במידת מה לקראת מטרה זו בקובעו לעצמו את ההסדרים הדרושים לו בלי לדרוש בעצתם של הרבנים המקובלים. ליבוביץ קיווה שהציבור הדתי יחולל מהפכה דומה.

אני מניח שליבוביץ נסוג מעמדתו הנחרצת בנקודה זו. למיטב ידיעתי הוא לא חזר בו במפורש, אך הוא לא הרבה לדון בה בערוב ימיו. ואולם הבעיה שאנו דנים בה עולה בכל תפיסה שמזהה את היהדות עם ההלכה. אדם עשוי לחשוב שרק התיקונים בהלכה יבטיחו שהיהדות לא תהיה לכת.

106 ליבוביץ, "ראשי פרקים לבעיית דת ישראל במדינת ישראל", תורה ומצוות בזמן הזה, עמ' 133.

יתרה מזו, בלי תיקונים אלה אין כל מאבק של דתיים לעיצוב המדינה. כפי שנראה בהמשך, תוספת זו היא גורלית. המחנה הדתי צריך לפתח חלופה, אידיאל יהודי דתי חדש, ורק לאחר מכן להשתדל להשיגו, שאם לא כן אנו חסרים מצפן ודרך.

אין צורך לומר שבקישור בין יהדות להלכה שמר ליבוביץ על האי רדוקטיביזציה של היהדות למוסר וללאומיות שרווחו כל כך בזמנו. בעוד שבן גוריון הכריז על היהודי החדש, החקלאי, המתעניין במקרא ושהשתחרר מן ההלכה, ליבוביץ העלה על נס את ההלכה כיצירה שאסור להניחה בידי חוקרים או דתיים בלבד. הבעיות מתחילות כאשר שבים אל המציאות ובוחנים את האסטרטגיה של ליבוביץ לנוכח האתגרים הקשים. האם עלינו לציית לסדר שליבוביץ מציע – קודם לבסס אידיאל ורק לאחר מכן לצאת למאבק? תפיסה זו תמימה ולא מעשית. האם יש סיכוי קלוש שתהיה הסכמה על האידיאל? האם אידיאל זה יירקם בחדרי חדרים, ורק אחר כך יקרין החוצה? מועיל הרבה יותר להתחיל במאבק; האידיאל יעלה מתוך רפלקסיה על המאבק הזה. החיכוך יעלה את התורה הטהורה ביותר. לעומת זאת תורה טהורה עלולה להתגלות כריקה גם אם תהיה כתובה במפורש באחד הספרים.

אפשר למשל להיאבק על דמותה של הטלוויזיה, על הנהנתנות הגובלת בפריצות העולה ממנה, בלי לגבש עמדה – בשלב הזה לפחות – על כשרותה, כלומר על השידורים בשבת. מקובל עלינו למשל שלא נכפה את ביטול השידורים בשבת ואת כל מה שדרוש לקיומם, אך עיצוב דמותה של הטלוויזיה הוא משימה מורכבת. כך הדבר גם בנוגע לרדיו ולעיתונים. המיחל לשינוי הלכתי, בדיעבד או מלכתחילה, מסתכן בהפקרת התרבות הישראלית לכוחות השוק, לתרבות שנלחמת על תשומת לבו של הצופה, לאמריקניזציה דלה.

אפשר להכליל. היהודי שחרד לגורלה של היהדות במדינה הריכונית, שאינו רוצה שהיהדות תהיה עניין לכת, יכול לצעוד צעדים רבים בלי לגעת בחוקים ובהלכות. כמו כן, גם אם יידרשו שינויים בחקיקה הדתית החורגים מההלכה של שולחן ערוך, הם ייקבעו על ידי מאבקים יומיומיים על צביונה התרבותי היהודי של ישראל, ולא על ידי חקיקה בחדרי חדרים.

ליבוביץ מעולם לא חשב שצריך להחזיר את העם בתשובה, אלא שצריך לעדכן את היהדות לפי הצרכים של העם. אין ספק שזה רעיון עמוק מאוד. אף על פי כן, מישהו עשוי לשאול אם מעמדה של ההלכה הוא הדורש שינוי, ולא היקפה. אפשר שהחידוש אינו קביעת שולחן ערוך חדש אלא הוויתור

על קיומו של טקסט שיכריע בכל עניין ועניין. ההלכה תוחמת ציבור מסוים; היא קובעת מי בפנים ומי בחוץ. המחשבה על פתרון הלכתי מועדת להוביל למצב שבו ענייניה של היהדות נתונים לכת. לכאורה, צריך לעדכן את ההלכה כדי להילחם בחילון, וזה האתגר שליבוּבִיץ קיבל עליו; אך נראה לי שפתרון עמוק יותר הוא הליכה למקור החילון ועיקור האלמנטים האנטי-דתיים שבו. הדבר היה מוביל להצעה כללי-ישראלית, ולא למלחמת אזרחים, שממנה ליבוּבִיץ לא חשש.

ליבוּבִיץ, כמו החרדי (וכמו חברי המזרחים, ועל כך ראו הפרק "אי שם מעבר לקשת" להלן), נלחם ביהודי החדש, ולא ניסה לחקור את הגניאלוגיה שלו. בקבלו עליו את תפקיד מגן היהדות הוא מחזק את ההבחנה בין דתי לחילוני, והבחנה זו מאפשרת להפוך את הדתיים לכת. כך, לא הציונים הדתיים בלבד אחראים להפיכת הדתיים לכת, אלא גם האנטי-דתיות הבוטה של האבות המייסדים.

דרך פורייה יותר היא לשאול כיצד במדינה דמוקרטית רוב העם מכבד את המסורת ואת הדמוקרטיה, ואף על פי כן המדינה נתונה בשליטה חילונית מובהקת. אם ניגשים לבעיה מנקודת ראות זו, עולה האפשרות שלא השינוי של ההלכה לכלל הלכה אחרת הוא החידוש הנחוץ, אלא חידוש מקומה של ההלכה בחיינו; החלתה על ציבור רחב יותר בקרב שומרי המסורת – ולא הוצאתם אל מחוץ לגדרה. חיסרון אחר של משנתו של ליבוּבִיץ הוא ההעלאה על נס של רעיון עבודת ה' לשמה. לא אנתח כאן את הרעיון מבחינה פילוסופית, אלא רק מבחינה מעשית. אבהיר שעמדתו של ליבוּבִיץ בנושא מנוגדת לעמדת חז"ל, המתירה עבודת ה' שלא לשמה ואינה רואה בה עבודה זרה. בהקשר שלנו, עמדת ליבוּבִיץ היא התשובה לניסיונות להפוך את היהדות לסמל לאומי, עמידה מול המחפשים מדע בתורה. ליבוּבִיץ מסביר היטב שהתורה היא תורת המצוות והחובות של האדם, ולא אמצעי בידי האדם או המדינה.

אפשר לשאול אם לא ראוי שיהיה ביטוי יהודי לממלכתיות במדינה: האם לא צריך להיות ביטוי יהודי בטקסים הממלכתיים, בתפיסת השכול, בתרבות שאנו נחשפים אליה? כלום אין העמדה הזאת מובילה בסופו של דבר למה שליבוּבִיץ לא רצה: מסירה של היהדות לישיבות? שלושים וארבע שנים נדרשו לטלוויזיה הישראלית לעשות סרט אחד על הרמב"ם. מדוע? האם משלמי האגרה אינם זכאים שהטלוויזיה הממלכתית שהם מממנים תשקף את עולם הערכים שלהם (או את מה שנותר ממנו אחרי עשרות שנים של התעלמות)? מעולם לא שודרה תוכנית על שלמה אבן גבירול. מדוע? במקום

זאת, אנו חשופים לרדידות שקשה למצוא דוגמתה במדינות אחרות. לא שמענו התרעה על עניין זה מליבוביץ בעשרות שנות פעילותו, מלבד הערה אגבית פה ושם.

הכישלון המעשי של תפיסתו של ליבוביץ מתגלה במלואו בהתעלמות מן הפן החברתי של היהדות. יש ביהדות עיקרים חשובים שיכולים לשמש בגיבוש סולידריות, אך הם נזנחו עם השנים. דווקא החילונים עושים בנקודה זו יותר משהיהדות עושה, אך יש ביהדות עולם שלם של נורמות, של חידושים ושל פתרונות שהם ביטוי של סולידריות חברתית. ליבוביץ לא סבר שאלה חשובים ומהותיים ליהדות, מחשש שיתערבבו במוסר, שהוא "קטגוריה אתיאיסטית".

קשה להשלים עם תפיסה זו לנוכח כל אותן רעות חולות שהוצגו לעיל. במקום הצגת הפתרונות היהודיים למצב זה העדיף ליבוביץ להזכיר לנו ש"האלוהים אינו לשכת הסעד". לא אתאר כאן את העיוות של היהדות שליבוביץ יצר בזה. בעבורי אין אדם יכול להיות מאמין בקב"ה אם הוא מתעלם מחברו הסובל לידו. ליבוביץ מנסה להציג תפיסה מזוקקת של היהדות, אך הוא הופך אותה לפורמלית ומנותקת.

בתקופה זו אנו צריכים יהדות עשירה שתספק את צורכי החברה, שתסייע בגיבוש נורמות התנהגות, שתציל אותנו מהרדידות הפושה בנו, אך ליבוביץ הציג תפיסה רזה מאוד של היהדות. בתפיסה הרזה הזאת אפשר להתנכל לפועלים, לנשל בני אדם מזכויותיהם, למחוק עולם של יצירה יהודית שנצבר בעמל רב מאות שנות גלות ולהתעלם מהאלימות הגואה בקרב בני הנוער. במקום זה השתקע ליבוביץ בחלום ליצור חקיקה אחרת, שממנה יהיה אפשר לצאת להילחם בעמדות חילוניות.

ליבוביץ הורה שהיהדות דורשת עדכון, אך אחד החסרונות של עמדתו הוא ההתכחשות לרעיונות שהחילונים מייצגים. ליבוביץ לא היה מוכן להודות בגלוי שבסוגיות רבות מאוד דווקא החילונים מציעים תשובות, רעיונות וערכים שאינם קיימים ביהדות המסורתית. לאמיתו של דבר, בחייו היתה הודאה כזאת, אך לא במשנתו. כל מי שנזקק לעזרתו של ליבוביץ באופן אישי זכה בה במנות נדיבות. ההתגייסות שלו למאבק בשליטתנו על עם אחר מעידה עליו כאלף עדים שהיה רודף צדק. ואולם מעולם לא חשב שרדיפת הצדק נובעת מהיותו יהודי, אף שמן הסתם ראה במתנגדיו המקדשים את האדמה יהודים המועדים לעבוד עבודה זרה. לשכת הסעד היא כמובן המצאה חילונית מודרנית, כמו הדמוקרטיה, הביטוח הלאומי, ביטוח הבריאות, קידום מעמד האישה ועניינים רבים אחרים. אילו קיבל עליו

את "שמע האמת מפי שאמרה" היה לומד מן המחנה החילוני, ואפשר שהיה מצמצם את הדיכוטומיה בין הדתי לחילוני, שבסופו של דבר משרתת את החילוני יותר משהיא משרתת את היהדות בישראל.

שני שלבים אני רואה בהתפתחות של העמדה של ליבוביץ. הראשונה כאשר האמין שאפשר לנסח שולחן ערוך מעודכן לריבונות היהודית, זו גם התקופה שבה השתייך לסיעת ה"עובד הדתי" בהסתדרות; התקופה האחרת היא כאשר נואש מרפיונם של אנשי ההלכה, ובהדרגה הדגיש את רעיון הפרדת הדת מן המדינה. זו האחרונה הובילה אותו ללקיחת תפקיד הנביא, והכניסה אותו למשבצת של האינטלקטואל הנלחם בממסד שכה קל לגנות אותו. תפקיד הבנייה של אושיות החברה הישראלית נשאר בידי מי שהבנתם את הלאומיות היהודית היתה צרה – החילונים. בעיה שנייה שיצר היא הפיכתם של אלו ל"ירבעם" בזמן שהדמוקרטיה זימנה לו אפשרויות חשובות יותר לביטוי הציונות שלו, ציונות שממנה לא זו עד יומו האחרון.¹⁰⁷

המזג הליבוביציאני מייצר מצב שבו שאלות מסוימות אינן שייכות לעניין היהודי. ההתנהגות של הבנקים, למשל, נראית לא קשורה לעניין היהודי כלל. בלי משים, העם נתון בשליטת תקשורת חילונית, הגובלת באנטי־דתיות אם לא באנטי־יהודיות. דומה שליבוביץ לא עשה את הצעד הגדול המתבקש מהוגה דעות המייצג את הנורמה בעבור המחנך, השוקד להטמיע את הנורמה ולסלול שבילים לציבור להשתלב בה. עניינים אלו, שהיו חשובים לכל הפוסקים בישראל, ובראשם הרמב"ם, נראו לו עניינים לפסיכולוגיה, שאין צורך להביא בחשבון כאשר דנים בנושאים של מהות.

סיכום

הזיהוי של היהדות עם ההלכה מנע מליבוביץ להגדיר את הבעיות האמיתיות של היהדות בישראל, וכך גם הרעיון של עבודת השם לשמה. ליבוביץ מעולם לא סיכן את ההגמוניה האנטי־דתית בישראל, ובעצם, כל עוד לא נעמוד מול ה"הפרד ומשול" שמצווים עלינו המוסדות הדתיים והחילוניים, יימשך המצב חסר המוצא שאלה הובילו אותנו אליו.

ואולם הדברים הללו אינם ממצים את מפעלו של ליבוביץ. אי אפשר להתעלם מכך שבחיינו, בהרצאותיו, בתחומי התעניינותו ובמאבקיו ערער

107 אני מקווה להרחיב בהזדמנות אחרת על השאלה אם יש דרך להציל את יראת ה' ואת עבודתו לשמה בלי להזדקק לזיהוי בין היהדות ובין ההלכה.

ליבוביץ על הדיכוטומיה שהציבה משנתו. אין עוד דמות רוחנית שקנתה לה מעריצים רבים כל כך הן בקרב החילונים הן בקרב הדתיים, ואפילו בקרב החרדים. בעוד רבים מדובריה של היהדות חשודים בעודף לאומנות, בחוסר יושר, בבורות ובהטפה ריקה, דמותו של ליבוביץ זוהרת ברקיע הישראלי ביושרה ובעמקותה.

בנימה אישית אוסיף כי התוודעתי למשנתו של ליבוביץ בשלב קריטי בחיי. אינני יודע היכן הייתי היום בלעדיו. אהבתי את ליבוביץ בחייו וגמעתי בשקיקה את הרצאותיו; לימים אף זכיתי להנחות את מקצתן. בחרתי ללמוד מתמטיקה באוניברסיטה העברית בזכותו. אלא שברוח דברי אריסטו על אפלטון מורו, מצאתי את עצמי אוהב את ליבוביץ, אך האחריות לגורלה של היהדות ושל העם בציון, אחריות שספגתי מלוא החופן ממנו, חשובה לי יותר.

אי שם מעבר לקשת

הרמב"ם מצטט את הפילוסוף המוסלמי הגדול אבו נאצר אלפראבי המייחס לאפלטון את האמירה "אלוהים אוהב את מי שמצליח להעתיק את עצמו ממידה למידה". כיצד נתרגם אמירה זו ללשון ימינו? האם היא שקולה למשפט "אשרי מי שמצליח לעבור ממעלה למעלה"? שמא היא שקולה לאמירה "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ילכו מחיל אל חיל"? תרגום אחר לאמירתו של אלפראבי עשוי להדגיש את יכולתו של האדם להשתנות, כלומר "אשרי מי שמצליח לעצב את אופיו ולשנותו". תרגום זה חביב עלי ביותר, אך הייתי מוסיף ומחדד: "אשרי מי שמצליח לשנות את זהותו". אדגיש שאינני מתכוון לטעון כי אשרי האדם שמצליח להמיר את זהותו – לנתר מזהות אחת לאחרת ובתוך כך לספר לעצמו את סיפור ה"התפכחות".

התפכחות והתכחשות הן שני צדדים של אותו מטבע, ובכלל זה התפכחות של חזרה בתשובה או, להבדיל, התפכחות מן הציונות. אשרי מי שמתגבר על כוחות האינרציה בחייו ומצליח, בדיאלוג עיקש עם זהותו או עם שלל זהויותיו, לעבור משווי משקל אחד לשווי משקל אחר. שיווי המשקל החדש שהוא מגיע אליו משקף את הצלחתו לעצב את זהותו כך שהמומנטים והרכיבים של זהותו הקודמת רוכשים מקום חדש בזהותו החדשה – הם מוכלים בה ואינם מודחקים.

זהות לעולם אינה קפואה; היא יכולה להתחפש לקפואה – הזהות של השמרן, של החרדי, של האיש השבטי בימינו (אפשר לדמיין "איש שבט" שמציג זהות מוגדרת ושלמה לפני האנתרופולוג הסקרן). למרות נזילותה של הזהות, עדיין יש הבדל בין בני אדם במידת חשבון הנפש שהם מוכנים לעשות עם עצמם, כל שכן חשבון נפש שמטלטל אותם וגורם להם לפקפק

באמירות שהביעו בעבר בפסקנות. כלומר, חשבון הנפש הוא תהליך פנימי שיכול להובילם לספקנות ולחיפוש אחר אמירות חדשות, ואפילו לאימוץ של אמירות שפעם גינו בלהט. הוא עשוי למשל להובילם מאחוזה אחת לאחוזה אחרת. תהליך זה מאלץ אותם לעבור ממעמד של מדקלמים למעמד של מגששים בקרקע חדשה, ואולי למעמד אובדי דרך המגששים את דרכם בחזרה לנקודת המוצא. אין זו נדידה ריקה, אלא התפתחות של היחיד בדיאלוג כן עם עצמו ועם הסובבים אותו.

על נדידה מסוג זה ברצוני לספר. אתחיל ואומר כי העניין שלי ביהדות ממושך מאוד, וכך גם העניין שלי במזרחיות. עניין זה הוא שהביאני אל הקשת הדמוקרטית המזרחית והוא שגרם לי לעזוב אותה – אף שבעצם לא ממש עזבתי. אני זוכר כמה אירועים שאני מקשר באופן טבעי לעזיבת הקשת. האירוע הבולט ביותר הוא עמידתו בגאון של סנדי קידר היקר אל מול חבריו, רובם מזרחים, והצהרתו: "אם תעלו כאן את נושא היהדות, אני בחוץ!". אך לא רק זאת. הקשת דיברה בקול מסוים גם אם היא לא הצהירה עליו בגלוי: ההרצאות בשבת היו מלוות במחשב וברמקול, והדבר התפרש אצלי כהדרה של המכבדים את השבת. אני לא הייתי היחיד שחש שלא בנוח עם התנהלות כזאת. לחברים רבים בקשת היה עניין ביהדות, והם סברו שעניין זה אינו זוכה לביטוי הולם. ויקי שירן זכרה לברכה הציעה לי להיאבק על מקומה של היהדות בקשת, ואף קיבלתי תמיכה בעניין זה ממשה קריף ומאחרים. ובכל זאת, נשבה מן הקשת רוח של חילוניות, וזו הרחיקה אותי.

מה אופיים של יחסי הגומלין בין יהדות לצדק חברתי בהתבוננות מפרספקטיבה רחבה? מה מקומה של המזרחיות ביחסי גומלין אלו? אפשר לעמוד על כמה ציוני דרך מרכזיים בהיסטוריה הממושכת שלהם. באירועי ואדי סאליב ובפנתרים השחורים נשמעה זעקה: הם ביטאו קריאה לצדק חברתי בלי לקשור אותה לזהות היהודית. המאבקים החברתיים שהתחוללו מאז הם סדרה של שכפולים. ש"ס היא מעין כפיל של התנועה החרדית האשכנזית. היא מקיימת עמה דיאלוג ורואה בה את הסופר-אגו שלה. עניינה ממוקד בתלמוד תורה ובשימור מוסדותיה, אך אין לה עניין מיוחד בבעיות החברה. שלא כמו ש"ס, תמ"י היתה תקווה גדולה. אמנם אין לי הבנה גדולה בנסיבות שהביאו להקמתה ובסדר היום שהיא קידמה, אך המעט שאני יודע הוא שהיא קיימה דיאלוג עם תנועת המפד"ל. נודע לי למשל שהיא עמדה מאחורי היוזמה להקים את אחת ההתנחלויות.

ומה בדבר הקשת? ובכן, מבחינתי הקשת היא המקבילה של תנועת מרצ בקרב המזרחים. אני זוכר את עצמי מסביר שבלא פיצוח הדיכוטומיות בארץ,

אין תקווה לשינוי חברתי. פעמים רבות טענתי ששכפול המבנים הקיימים שומר עליהם דווקא, ושאינ לי עניין במרצ מזרחית. הדברים טעונים הרחבה. אפשר שלא דייקתי, אך דרוש שינוי גדול, ושינוי ממין זה עשוי מן הסתם לערער את הדיכטומיות הרווחות שכופות את עצמן עלינו.

אני סבור שבדרך כלל הדיכטומיות דתי-חילוני, מזרחי-אשכנזי, עברי-יהודי ויהודי-ערבי מובילות אותנו למבוי סתום. ואולם אינני מעלה כאן את הביקורת הסוציאליסטית נגד שיח הזהויות, וודאי שאינני חפץ לטפח אימפריאליזם של זהות מעמדית בסגנון "פועלי כל העולם התאחדו". המעבר שאני רוצה לדבר עליו, אם לחזור לאלפראבי, כרוך בהגדרה מחודשת של היהדות ושל המזרחיות. אין לראות במעבר זה המרה של מזרחיות ביהדות, אלא התפתחות משיווי משקל מסוים לשיווי משקל אחר; מהבנה מסוימת של קטגוריות זהות אלו להבנה אחרת שלהן; מדיאגנוזה מסוימת של המציאות בארץ לדיאגנוזה אחרת ומדויקת יותר; מטיפוח זיקות מסוימות שכבר קיימות בנו לטיפוח של זיקות אחרות. אנסה להדגים כאן את טבעו של המעבר הדרוש.

שנים התעניינתי בחינוך בשכונות ובעיירות פיתוח, הן ברמה האידיאולוגית הן ברמה המעשית, הן בהתנדבות הן בשכר. נשמעו כמה הסברים משכנעים למצב החינוך בארץ מפי סמי סמוחה, שלמה סבירסקי, יוסי יונה, הרב יצחק פרץ מש"ס ואחרים, ועל כך הרחבתי במקום אחר. את מעורבותי בתחום החינוך התחלתי בפיתוח פרויקטים ששמו דגש על הגבהת הציפיות של התלמידים ועל שיפור הישגיהם. אך אט אט הבנתי שרוב ספרי הבלע שכתבו פרופסורים בארץ, כמו קרל פרנקנשטיין וראובן פוירשטיין, התקיפו את ההורים המזרחים, ולא את ילדיהם; הם רצו להציל את הילדים מהוריהם המזרחים. אחר כך הבנתי את הקשר בין מהלך זה לחוסר הרצון של מוסדות המדינה להעלות ארצה את יהודי המזרח. הפשרה שהם הציעו ליוצאי המזרח היתה שבתמורה להעלאתם לישראל הם יסכימו להתחנך מחדש ולהתנתק ממורשתם. בפשרה זו הפכו ההורים לפונדקאים בעל כורחם. לו רק היה אפשר, היו מוסדות המדינה מעלים מארצות המזרח עוברים, וכך עיצוב זהותם וחינוכם היה נתון בסמכותם המלאה.

הנדסת האנוש של מנהיגים בציונות היא חלק בלתי נפרד מרעיון שלילת הגלות ומהאידיאל של היהודי החדש שבא להציע חלופה לאורח החיים הגלותי. יש לציין שמנהיגים אלו ביקשו לכפות על יהודי אירופה אידיאל זה, שהעלה על נס את דמות היהודי כאדון לגורלו, כעובד כפיים, ואין לו קשר הכרחי ליהודי המזרח. הווה אומר, אידיאל זה החל את חייו כפרוגרמה

לשחרורם של יהודי אירופה מאורח חייהם הגלותי. הדבר המרתק בו הוא, שהוא סיפק בסופו של דבר את הלגיטימציה המרכזית ואולי היחידה להפעלת המדיניות של כור ההיתוך כלפי יהודי ארצות האסלאם.

ובחזרה להיבט האישי. כאשר חיפשתי את דרכי לעולם היהדות מצאתי את עצמי בדיאלוג עמוק בין האוניברסליזם הפילוסופי למסורת שגדלתי עליה. היום אני מבין שדיאלוג זה אינו נוגע כלל להיותי ישראלי. במהלכו של הדיאלוג התוודעתי לתפקיד המכריע של רעיון המסירה ולמרכזיות של ערך המשפחה ביהדות. הכרה זו מאפשרת לי למשל הבנה אחרת לחלוטין של מדיניות ההפרדה של ילדים מהוריהם שהנהיגו מוסדות המדינה בשנות החמישים והשישים (ומונהגת שוב היום כלפי ילדים אתיופים). המרד של המפא"ניקים במורשת היהודית של הוריהם עמד מול הנאמנות שלי להורי ולעולם היהודי. תוצר לוואי של הבנה זו הוא שהדיאלוג שאני מנהל היום עם יסודות החברה הישראלית הוא "בגובה העיניים". בזה אני מתכוון לומר שהצלחתי לעשות מה שלא עלה בידי לעשות בעבר, והוא – לפנות אל הגניאלוגיה של המזרחיות שנוצקה בארץ. בן גוריון ואנשי העלייה השנייה החזיקו בשני כובעים: מחד גיסא הם עיצבו ויצרו ישראליות, ומאידך גיסא הם היו חלק מהישראליות הזאת. עיצוב הישראליות היה כרוך גם ב"הפקה" של מזרחיות, ומשום כך, הדיאלוג בין מזרחים לאשכנזים הוא דיאלוג בין תוצרים של פרויקט רחב יותר, שמעולם לא נשאתי את עיני לראות את מקורו. הקשר בין יהדות למסורת ופירוש המצוקה החינוכית במונחים של ערעור על המסירה אפשרו לראות את "אחורי הקלעים" של המזרחיות ושל הצבריות כאחת.

זו דוגמה אחת למה שקראתי לו "מעבר ממידה למידה". המודעות לגניאלוגיה של הניגוד, המתח והקונפליקט לא הובילו לשלווה סטואית, אלא להפך. היא אילצה אותי לבחון מחדש את מה שהכרזתי שהוא הפרויקט של חיי. הפרויקט הקודם לא ננטש, אלא נתפס באופן אחר. האחריות הקודמת נקשרת לאחריות אחרת, שתמיד היתה בוערת בעבורי, אלא שלא הבחנתי בה. עמדה זו אפשרה לי גם לנתח תהליכים חשובים בחברה הישראלית. המרד של אנשי העלייה השנייה התרסק לחלוטין: הסוציאליזם ננטש ועמו ננטשה גם הסולידריות החברתית; הפרויקט של שלילת המורשת היהודית (שלילת המדרש והיצירה היהודית שבין המקרא לביאליק) ספג חבטות קשות; השפה העברית נתונה במשבר קשה. השחר הפציע והתעוררנו זרים ומנוכרים זה לזה במדינתנו: ש"ס, שינוי, רוסים, אתיופים, מזרחים, אשכנזים, יהודים, ערבים, עובדים זרים. תמיד יהיו מי שיכריזו על חשיבותו ועל יופיו של הפסיפס

המתהווה בחברה הישראלית, אך אין בכך כדי לפצות על הזרות ולהסתיר את הבקיעים המאפיינים אותה. הדורסנות של השלטון והשליטה של קבוצה קטנה של משפחות על הארץ וכלכלתה קשורים בקשר עמוק לזרות זו.

הנה דוגמה אחרת למעבר משיווי משקל אחד לאחר. רבים מאתנו בוחרים לפעול בחלקת אלוהים הקטנה שלהם ולעשות את המעט שביכולתם לעשות. רבים מקווים שלפעילות זו תהיה השפעה שתחרוג בסופו של דבר מן המקום שבו הם חיים ופועלים. ובכן, אחד מתחומי הפעילות שלי נוגע לעולם הפיוט. היופי של הפיוט מינה אותי להיות שליחו. הפיוט חובק כול: השפה העברית ומכמניה, ההווה היהודית והחוויה היהודית, הציפייה לגאולה, הקשר לארץ ישראל, הזיקה לעולם הערבי ותרבותו, שבירת הדיכוטומיה בין יהדות לעבריות ועוד. אפשר לנהל מאבק על הפיוט מנקודת מבט מזרחית או מנקודת מבט רב־תרבותית, שכן שתיהן רואות בתרבות קניין של קבוצה חברתית מובחנת ומבקשות להיאבק על זכותה של קבוצה זו לשמר ולטפח את התרבות בעבור עצמה. אך אפשר גם לחרוג מנקודות מבט אלו. בפיוט החריגה מתאפשרת עקב ההתעניינות של אשכנזים ומזרחים כאחד וההכרה של שתי הקבוצות הללו שהפיוט הוא חלק ממורשתם. העניין בפיוט צריך להיות – ואכן נעשה – עניין יהודי־ישראלי מובהק. התפתחות זו גרמה לי לנטוש בהדרגה את שפת הרב־תרבותיות, והיום אני רואה בה ביטוי ליצירה של תרבות. במילים אחרות, המונח רב־תרבותיות נעשה חלק מיצירה של תרבות – תרבות שמדברים בה על "רב־תרבותיות".

דוגמה נוספת שבאמצעותה אני מבקש להבהיר את טענתי נוגעת למובן של עולם היהדות והאמונה. עד כה ראיתי בעולם היהודי ישות מוגדרת ושינית את שפתי לפי עולם זה, ואילו כעת העניין שלי בצדק חברתי הוא שמעצב את תפיסת היהדות שלי. ברור לי למשל שמדינה שמלינה את שכר עובדיה היא יהודית פחות; מדינה שאין סולידריות בין אזרחיה היא יהודית פחות; מדינה שאין בה נורמה של "חוקה אחת תהיה לכם כאזרח כגר" היא יהודית פחות. כך, בעודי רואה לנגד עיני כיצד מנהיגי הציונות הדתית חוזרים ומדקלמים רעיונות על פלורליזם ועל רב־תרבותיות וכיצד צאן מרעיתם נהפך בהדרגה ליאפים האדישים לסובב אותם, אני מבין שאין תקווה ליהדות וליהודים בלי זיקה לעמדה ערכית המבקשת למגר את המצוקה והסבל בארץ.

הדיאלוג עם הישראליות תחת הכותרת של המזרחיות התחיל אחרי שהישראליות הזאת נוצקה והתייצבה בשיווי משקל מסוים. מהתפתחות זו נובע שהמזרחי הוא בעצם ישראלי. אני זוכר שבדיון שהתנהל בקשת על השואה היו שדיברו הן על הזווית האוניברסלית הן על הזווית הישראלית,

אך משום מה לא היה בדיון הזה מקום לנקודת המבט היהודית. כאשר אני נותן את דעתי על המזרחיות החילונית, על תכניה ועל משמעותה, איני יכול שלא לחוש יתמות. הן התופעות ה"מזרחיות" בזמר הישראלי העכשווי הן הניתוחים הביקורתיים במסגרת מסורות השיח של הרב-תרבותיות ושל הפוסט-קולוניאליזם מציגים את המזרחיות כדבר הכרוך ביתמות. וכך, למרות היסוד הרדיקלי שבמקצת התופעות התרבותיות האלה, הן אינן יותר מהערות שוליים לפרויקט של בן גוריון.

אנשי העלייה השנייה יצרו את המזרחיות, ועם הזמן יצרו המזרחים אשכנזיות חדשה. ואולם המזרחיות שעולה מן הקשת אינה מצליחה, לעניות דעתי, לנגוע בשורש המצוקה של העם היהודי, שהעלייה השנייה היא אחד מביטוייה. חוסר הצלחתה של הקשת לעשות זאת אינו נובע מדוגמטיות או מעיוורון, אלא משום ששאלת גורלו, זהותו ועתידו של העם היהודי מעולם לא היתה בראש מעייניה של הקשת. ברצוני להגיש שוב שאינני טוען שהקשת היא אנטי-יהודית, אלא שהיא מסרה את האחריות לנושא הזה לציונים החילונים ולממסד הקיים. המזרחים החילונים מגדירים את עצמם מתוך זיקה לפרשה אחת בתולדות העם היהודי. פרשה זו, רבת משמעות ככל שתהיה, היא רק היבט אחד בתולדות העם היהודי. אתגר מעניין יותר בעבורי נוגע לתהליכים שהביאו לכך שהסיפור הציוני (החילוני) הוא שהיה לסיפור היהודי – ולא הסיפור המרוקני, העיראקי או הפולני.

כמה מחברי לקשת נוהגים לטעון שמטרתו המקורית של הפרויקט הציוני היתה להציע פתרון למצוקתם של יהודי אירופה; הוא לא הביא בחשבון את יהודי המזרח ולמי שהתווה אותו לא היתה כל כוונה להעלותם לישראל. כאשר לא עלה בידי הציונים להביא לכאן את יהודי אירופה (בין השאר בשל רציחתם של שליש מבני העם היהודי בידי הנאצים), הם הפנו את מבטם אל יהודי המזרח והחלו לראות בהם פוטנציאל דמוגרפי רב ערך. אמנם יהודי ארצות המזרח, כך נאמר, לא קורצו מחומר אנושי משוכח, ובכל זאת הם יהודים. בתהליכים אלו הפכו ההבדלים בארץ המוצא להבדלים מעמדיים, נעשתה הדרה תרבותית פנאטית של יהודי המזרח, כוננו דפוסי אי שוויון כלכלי עמוק על פי ארץ המוצא, המזרחים הופלו לרעה בכל מוסדות הציבור ונעשתה דה-לגיטימציה שיטתית לכל ניסיון להציב את "הבעיה המזרחית" על סדר היום הציבורי. בסיפור זה יש מן האמת, והוא חזק דיו להבטיח את המשך קיומה של ההבחנה בין מזרחים ללא מזרחים לשנים רבות.

ואולם קרן אור מהוססת אחת זורחת במציאות עגומה זו ומציבה לפנינו דילמה: ממה נפשך? אם זהות אז זהות יהודית, ואם צדק, אז למה התואר

"מזרחית"? הבה נחדד דילמה זו. הרמב"ם, ריה"ל ואף הורינו לא היו מזרחים. מדוע נאפשר לשבטיות אשכנזית נוסח טומי לפיד וחבריו ליצור מזרחיות או שיח מזרחי? הטענה שהציונות היא תנועה אשכנזית אינה בעייתית כאמת היסטורית. בהקשר של ישראל היא יצרה ניכור בין הממלכתיות הישראלית לבין יהודי ארצות המזרח. כמי שמתבונן על המציאות החברתית בישראל מנקודת מבט המציבה במרכזה את גורלו של העם היהודי ואת הפוטנציאל של המורשת היהודית לגווניה – וזו של יוצאי ארצות האסלאם בכלל זה – לחזקו, קשה לי להסתפק בפרספקטיבה המזרחית (או במה שכינתה שירן "הקונפליקט" האשכנזי-מזרחי בישראל) כדי להגדיר את עצמי. בהיותה זהות המנותקת מן היהדות, היא אינה ראויה שנסכול בגינה ושנילחם בעבורה. מנגד, כדגל במאבק חברתי פרספקטיבה זו לא הניבה הישגים של ממש בשנים האחרונות. אך חמור מזה, הדגל המזרחי לא הצליח עד כה לגייס התנגדות משמעותית לדורסנות של השלטון.

הדברים אינם פשוטים כל כך. אני יודע שאינני יכול להגדיר את עצמי ואת זהותי מתוך התעלמות מהאופן שבו תופס אותי זולתי. הרופא שטיפל בי אתמול לא ראה אדם או יהודי למולו; הוא ראה מרוקני, ושאל אותי על הצרפתית שלי (ראבק, עליתי ארצה לפני ארבעים ואחת שנה!). אך לא רק במגע עם "זרים" מתעוררת השאלה בדבר הזהות שלי. פעמים רבות אני חש כי כאשר חברי הישראלים משוחחים אתי מהבהבת אצלם נורה: "הוא מזרחי, אבל הוא בסדר; הוא מזרחי, אבל הוא בסדר". בעבור הישראלי החילוני, הציוני ה"אירופי", אני אזרח שהולך לצבא אך נותרו לו שאריות של תרבות ושל פולקלור ערבי. מצדו אני אפילו בר-חיתון (ברוח שלום עליכם אפשר לומר "אשרי דרוזי אני").

משום כך, מה שאני מציע כאן אינו יכול להיות יותר ממחשבות ראשוניות ומהוססות על הצורך בגיבושה של דרך חדשה. אם החברים האשכנזים, המזרחים וה"סתם" ישראלים לא יתמכו בדרך כזאת, הקטגוריות שמקורן בדיכטומיות ינצחו. השאלה רובצת לפתחם. כיחיד יש באפשרותי להושיט יד, אבל אינני יכול ללחוץ את ידי. אפשר להעיד לזכותם של רבים כי עד כה יש גילויים ראשוניים חיוביים לשינוי הזה. לפני כמה שנים שאל אותי יוסי יונה ידידי את השאלה הזאת: "אם כולם יהיו כמו טומי לפיד, מה יהיה גורלה של יהדותך? האם גם אז תרצה להדגיש את המשותף לך ולו?" השאלה קשה, ואני יכול רק להשיב לו בשאלה: "אם כולם יהיו כמו אדם ברוך, מה יהיה גורלה של מזרחיותך? האם גם אז תמשיך לנהל סדר יום מזרחי?"

מצב זה של ציפייה משמח אותי מעט. "לוחם החירות" בסגנון צ'ה גווארה – שלימים יהפוך לטרוריסט – לא מצפה למאומה מהיריב. תקוותיו נכזבו, והתמימות הגלומה בציפייה שלו שהיריב יבחין ביופיו הפכה לעווית. "אוואה באבא יוסף, הטיחו טלית בפניך, ואיפה אתה ואיפה עפר ארץ ישראל", אומר ארז ביטון בשירו המופלא.¹⁰⁸ הציפייה והאמון, על השבריריות שלהם, על הפוטנציאל להכזיב הטמון בהם, מכילים את הזרעים לתיקון. כידוע, אמון הוא "מחלה מידבקת".

ייתכן שאת הוויכוח הזה צריך לנהל על רקע פרקים עגומים בתולדותיה של הארץ הזאת, שבהם התגלה יחס מחפיר ומקומם כלפי המזרחים. למשל סיפור הגזזת. עשרות אלפי ילדים עוברים טיפול מחריד בגזזת, בהסכמה ובתמיכה של כל הממסד הרפואי בארץ. גם כאשר מתגלה הזוועה איש אינו מתעורר; גם כאשר המדינה מגלה נכונות לקבל עליה את האחריות למעשיו של הממסד הרפואי, הרופאים (שרובם ככולם אשכנזים מסורים) ממסמסים את הצעת החוק. כיצד עלינו להבין אירוע זה? האם אפשר להבינו במונחים ניטרליים של סבל אנושי? כיצד עלינו להבין את ההונאה של ההורים ("הפונדקאים")? את השתיקה הרועמת? אני שומע כאן אחדים מחברי: כלום אינך רואה שהמזרחים הותקפו, נבגדו? אתה רוצה לומר לי שזה היה אז, והיום זה משהו אחר?! במי תאמין שיוציא לאור את צדקתך? במערכת המשפט (זו שהעומד בראש הערכאה העליונה שלה טבע את המונח האומלל "מבחן בוזגלו", וממש לצדו את המונח המשלים "ציבור נאור")?! – אין תגובה.

יש שתי דרכים להמשיך מהיעדר התגובה: להודות בקיומה של הונאה עצמית מסוימת, הונאה שעליה ציוותה זהותך (אותה הונאה עצמית שמי ש"חזר בתשובה" מתנכר לה, או מי "שיצא מן הארון" בדרך כלל מסרב להודות בה, בחושבו שכעת הוא שלם עם עצמו), ולהמתין למעבר הבא בזהותך, או לשוב ולהתבונן באותה שתיקה, ובתוך כך לראות בה סימן לנקודה שבה נולד פרויקט החיים. הנה הכאב האטום והגולמי, והנה זהותי: איזה כאב אני רוצה לשרת? אם יש מובן מעניין לחירות הקיומית-הפוליטית, הרי הוא קשור ביכולת להשתעבד לכאב, אך גם ביכולת לברור אותו היטב ולחשוך בו. חשד זה אינו גורר את ביטולו של הכאב, אלא את הבחינה המדוקדקת של האופן שבו הכתיב הכאב את פרויקט החיים. זכחי אלוהים רוח נשברה.

אינני מוכן לקבל את התפיסה שהמזרחיות היא עמדה פוליטית יותר משהיא עמדה תרבותית. אם מטרתה המרכזית של תנועה המצרפת לשמה את התואר "מזרחית" היא לפעול למען צדק חברתי, לא ברור מדוע שם התואר הזה הכרחי. יתרה מזו, יש לזכור שלא רק למזרחים נגרם עוול חברתי-כלכלי. האם התנועה נלחמת לקדם גם את האינטרסים הכלכליים של מי שאינם מזרחים? אם כן, אולי תוותר על שם התואר הזה? עלינו לזכור שיש אשכנזים רבים שלחמו למען צדק חברתי ואינם רואים בעצמם מזרחים, וגם אין סיבה שהם יראו בעצמם כאלה. אזכיר את שלמה סבירסקי, שלוחם בנחישות שנים רבות למען צדק חברתי בישראל, ואת תרומתו הכבירה של בני בגין להקמתו של בית ספר קדמה בירושלים. מנגד, מאיר שטרית הוא מזרחי לעילא ולעילא. הוא אמנם מחובר לפיוט היהודי, אך הדבר לא מנע ממנו להוביל לצד בנימין נתניהו תוכנית כלכלית הפוגעת בשכבות החלשות, שרובן ממוצא מזרחי. על כך אפשר להוסיף את הצעת החוק להקמת משטרה שתפקידה לתפוס מובטלים מתחזים שהביא שר הרווחה לשעבר שלמה בניזרי מתנועת ש"ס לאישור הכנסת, ויש עוד דוגמאות רבות ברוח זו. אם כן, אין סיבה שמי שרוצה לנהל מאבק למען צדק חברתי ולמען שוויון הזדמנויות יהיה מזרחי.

מנגד, אם המאבק שהקשת רצתה לנהל הוא למען זהות מזרחית, הרי היא לא הצדיקה משום בחינה שהיא את הטענה שהמזרחיות היא ערך שראוי להילחם למענו. הגזזת הפכה את מי שטיפל בה למושע, והיא חייבה אותי להסתתר כאשר באו שליחי הממסד לתפוס אותי. האם היא מצווה עלי את המזרחיות?

אולי. אך ברור שאסור לה להסתיר בעיות ודילמות אחרות, קשות עוד יותר. אסור שהגזענות וההדחקה הניכטות מפניות רבות כל כך יסתירו את הביקורת כלפי בית המשפט העליון – וגם את ההערכה כשזו מתבקשת. האם הכול שפייט? האם הניסיון לקבוע עמדות נאורות הוא דיאלוג סמוי עם הגירוש מן העולם האירופי? מדוע אהרן ברק מתעקש שלא למנות את פרופ' רות גביון לשופטת בבית המשפט העליון?

פשטני לומר שהקשת לא נגעה בשאלות של זהות כלל. היא עיצבה וביססה זהות מזרחית מסוימת. כמו כן, פתטי להלין על הקשת על שהיא התנתקה מן ההמונים: ההצדקה לקיומה של תנועת משכילים מזרחית אינה מוטלת בספק. זו היתה אחת המטרות של הקשת, וכך טענה שירן פעמים רבות. הקשת בעצם קיומה מספקת מסגרת שבה מתהוות השקפות עולם מזרחיות. עצם קיומם של דיונים בנושאים שונים שמזרחים המודעים לזהותם

מנהלים מספק מלוא חופניים שיח בענייני זהות. אך זה מובן מינימליסטי של מזרחיות, מובן שנובע מעצם קיומה של הקשת ולא מן התכנים שיצרה. הוא אינו קשור בעבר ובמורשת של יהודי המזרח. לפיכך, אני סבור שיש מקום לתנועת משכילים רעיונית לצד הקשת שתיצור מזרחיות ותיתן פירוש אחר ליחסי הגומלין בין יהדות למזרחיות. תנועה כזאת עשויה לשמש פה למזרחים רבים ולתת ביטוי גם לאשכנזים ולערבים שירצו להשתתף בפעילותה. אם תקום תנועה כזאת ושורתיה יתרחבו, נדע שהיא הצליחה במרחב שבו הקשת הצליחה פחות.

סאלים, חיים ודוד: וריאציות של שכחה*

אספר כאן על שלושה אנשים הקשורים לשירה ולפיוט. הראשון הוא סאלים הללי. גם אחרי שאני מזכיר זאת לעצמי, קשה לי להאמין. ראיתי את הללי לפני יותר מעשרים וחמש שנה בקולנוע ארמון בחיפה (ארמון במלעיל). זה מוזר לא פחות מביקורה של אום כולת'ום בארץ. כן, היא ביקרה כאן לפני קום המדינה, הופיעה לפני פלסטינים, ואני מניח שיש גם איזה יהודי שמתקשה להאמין לעצמו כאשר הוא אומר שראה את אום כולת'ום בארץ. סאלים הללי שונה מאום כולת'ום, אבל בעבור ערביי צפון אפריקה ויהודיה יש לו מקום נכבד ביותר. ליתר דיוק, הוא תופס מקום דומה לזה של נד'אם אל ג'ואלי בקרב העיראקים, וכמוהו הוא אינו מוכר לקהל הישראלי הרחב. קשה לכתוב בעבור קורא שאין לו כלים להבין את התופעה. אפשר כמובן לומר שמקומו של הללי אצל יהודי צפון אפריקה דומה למקומו של יהודה פוליקר בתודעה הישראלית, אלא שאז אנו מאבדים כל קשר: משל למשל אינו משל.

כדאי בכל זאת להשתדל לומר מילה או שתיים. סאלים הללי. קול חם, וירטואוזיות מדהימה, חוש קצב קטלני, עממיות מוחלטת – שאעבי. כנראה מתופף הדרבוקה הטוב ביותר בכל הזמנים. כמו עיני ראיתי בהופעה בארמון חיפה כיצד הוא מחזיק את התוף גבוה ביד אחת (על היד המחזיקה תלויה מטפחת צבעונית) ומפיק ממנו בידו השנייה מה שמתופף מקצועי עושה בקושי בשתי ידיים. גם, ואולי רק חצוף. אבל מבריק, מהפנט. עשרות

* באזכרה לאבי עודד אותי דוד מחלב ידידי להעלות שיחה עם חברים על הכתב, וכך נולד המאמר הזה. הוא התפרסם לראשונה בכתב העת "תיאוריה וביקורת" (גיליון 22, אביב 2003, עמ' 171-184). הוא מופיע כאן בשינויי נוסח קלים.

להיטים. מכור לשיר. זמר אמיתי כמו שאדית פיאף היא זמרת אמיתית, זמר אמיתי במובן שאינו חל על רוב ה"אמנים" המקיפים אותנו.

ראיתי את הללי בארמון עם אחי הגדולים, רפאל זכרו לברכה ושלוש ייבדל לחיים ארוכים. הם לקחו אותי עמם כשהייתי ממש ילד. היום אני חושב לעצמי, יא סאלים, חביבי דיאלי ופאין אינתינא (יקירי שלי, היכן אתה). מה לי ולך שאציג אותך כאן לפני הקורא הישראלי? אינני המאזין הטיפוסי שלך, ואינני נמנה עם מעריציך. הרי מגוחך שאעקוף את עדת המעריצים (שאמנם רובם ככולם בוגדניים כמוך) ואומר עליך מילה טובה. בחרת מראש בתפקיד של מי שבז לנצח, מקדש את הרגע ואת הרגש החם שלך. ובכל זאת, מי שלא שמע את השיר שלך על אמך לא שמע זמר על אהבה גדולה לאם מימיו. ובאילו חן וטבעיות אתה משלב בשיר שלך, בדרך מקורית כל כך, את היידישע מאמע. מא יידישע מאמע. מצד אחד וואנתי סאהארתי עליאה (נותרת ערה כל הלילה), ומצד שני יידישע מאמע: שום פייטן יהודי אותנטי לא עשה זאת, ודווקא אתה, שבז לניסיונות גישור בין אשכנזים למזרחים, מתחבר לנשמה האשכנזית בצורה בלתי אמצעית, בדרך שכולה שלך. ואני משיח עם עצמי, יא סלים, לאן נעלמת לכל הרוחות? מי יספור לך? איה מי שיברך אותך, מי ילעג לחיבתך לגברים, מי יקלל אותך?

הנה עוד דבר מתמיה בסאלים הללי: הוא היה יהודי. לקרוא לו שמעון זה מוזר כמו לקרוא לאום כולת'ום כלנית. המאזין צריך להזכיר לעצמו שהאיש המזמר לו בעסיסיות ובחן הוא יהודי. היום הללי הוא בלתי נתפס. אי אפשר להבין את האפשרות הזאת כלל. הגשרים אליו התאדו כלא היו. אני לא קולט אותו. הוא אינו דומה לשום יהודי שאני מכיר. הוא התמזג בערכיות, בעבר שנעלמו עקבותיו. מה שהיה ודאי ועממי אינו יכול להיות ברור לנו היום כלל.¹⁰⁹

אפשר לציין עובדות ביוגרפיות. הללי נולד באלג'יר ב־1920. כשהיה בן 14 ברח למרסיי (אולי היום היה ממתין לו שם לה פן). הוא שייך לזן מיוחד של יהודים שחיו בין אלג'יר, תוניס, מרסיי, קנדה, פריס ומרוקו. הוא התגורר במרוקו זמן מה, והיה לו שם מועדון (באינטרנט מספרים שהיו באותו מועדון

109 ואולי יש בכך אופטימיות מסוימת, תקווה לעממיות אחרת שתחליף את העממיות של היום, שנראית חסרת מוצא. אלה שוחט וידידי סמי שלום שטרית ושיקו בהר, המדברים על היהודי הערבי, מודעים לעממיות שכבר אינה מובנת לי, אולם אצלם היא מעוברת: זו יהדות ערבית המוצגת לפני הדימוי של המפא"יניק, עם קורטוב של רב־תרבותיות אמריקנית. סאלים לא שמע על מפא"יניקים, ואילו אמריקה היתה בעבורו מקום שיש בו אמריקניות בעלות עיניים כחולות שהוא "מת" לאהוב.

רהיטים אותנטיים של לואי ה-15; אמא שלי סיפרה שסופו של מועדון זה שהועלה באש). עובדות כאלה אינן אומרות מאומה על ההערצה להללי או על הנוכחות הבימתית המדהימה שלו. אלא שלא באתי לספר כאן על הללי. אני מזכיר אותו כדי לבנות מערכת צירים לדיון נוסף.

האיש השני הוא חיים גורי. הוא היחיד שאין צורך לתאר כאן בעבור הקורא הישראלי. אילו הייתי צריך לתארו לערבי מרוקני הייתי אומר שהוא משורר חשוב, סמל ליהודים בישראל, ושהוא זכה בפרס ישראל. אלא שאז היה המאזין מקבל מושג דל מאוד, שכן התיאור הזה מתאים גם לחיים חפר. אפשר כמובן להזכיר כמה עובדות אובייקטיביות: עד כמה גדלה הבנתנו כאשר אנו למדים שחיים גורי הוא יליד 1923, שהתחנך ברוח ערכי תנועת העבודה בבית אביו ישראל גורי, איש העלייה השנייה ודמות ציבורית?

אציין מראש כי אני מתעניין כאן במה שהוא מייצג, ולא דווקא בו עצמו. ליתר דיוק, אני מתעניין במה שמיוצג על ידו בשירו "באב אל ואד". שלושת האנשים שאצייג כאן מובאים משום מה שהם מייצגים. בכך נעשה להם רידוד מה, שהרי האדם הוא מי שהוא לפני שייחשב למייצג של ציבור ושל עמדות, לפני שיעשה למשורר לאומי. עם זה, לייצוג יש חשיבות כשהוא לעצמו, כל שכן כשהדיון בייצוג עשוי לתרום להבנה של כל אחד מן הנציגים.

והנה, אף על פי שבני בחירה אנו, יש לנו נטייה לשכוח זאת ולהניח לגורל לקבוע במידה רבה את מהלכינו. גורי, על פי כל הסימנים, הוא צבר למופת – "אחוסל" בעיני ברוך קימרלינג.¹¹⁰ הקונוונציה העולה מעצם טבעו של כתב העת "תיאוריה וביקורת" היא שאם יהודי-ישראלי מן המגריב יכתוב על חיים גורי, הוא יעשה זאת רק כדי להטיח בו את ההאשמות שנהוג להטיח בצבר. ואכן, הצבר מלא זכויות ואשמות כרימון, אבל אדם יכול למרוד בגורלו.

כיהודי זה קל מאוד, ולי, שנשבעתי לאהבת ישראל, הדבר קל עוד יותר.¹¹¹ קל לי שלא לשתף פעולה עם מה שמזמן לי הגורל, לא רק בגלל האינסטינקטיביות של המתח הנוגע למה שגורי מייצג; אין רע גדול במעט אינסטינקטיביות ובקורטוב עוינות, אשר כמו רגשות אחרים כרוכים בהנאה לא מעטה. חיי קשורים בחייו של גורי קשר כל יינתק. בגרתי. אינני מעריץ את הצבר ואינני מאשים אותו. אין ספק, משהו אובד בכך. לפעמים נרמה

110 קימרלינג, קץ שלטון האחוסלים. ("אחוסלים" הם ראשי תיבות של אשכנזים, חילונים, ותיקים, סוציאליסטים ולאומיים).

111 אל לו לקורא למהר ולתקן אותי על רעיון אהבת ישראל שאני מזכיר כאן. אני עצמי חש במרד שלי נגד הביטוי, אבל אני בוחר בו, על אפי ועל חמתי.

שההערצה וההאשמה הן דרכים לגבור על הפחד מפני השתיקה, על אובדן הדיאלוג. אני מציע את עצמי לשתיקה.

זכינו, והשתיקה של היום אינה השתיקה שאיימה עלינו בעבר. ייתכן שאז האלימות של המפגש בין האובדים-השבים היתה עדיפה מאובדן דיאלוג, אבל השתיקה של היום אינה אובדן דיאלוג. אני עומד לצדך, גורי, בלי הערצה ובלי האשמה. ומה עכשיו?

לכאורה, לא ייתכן כל קשר בין הללי ובין גורי. מה לסאלים הללי ולחיים גורי? אפשר אף להעלות על הדעת מאמר שבו נזכר שמו של הן כנר לצד שמו של ארקדי דוכין, אבל כיצד ייתכן מאמר שבו יופיעו שני השמות הללו, הללי וגורי, הרחוקים זה מזה עד כדי כך שהאחד אפילו אינו ניגודו של האחר? נמחיש. שניהם בני אותו מחזור, ילידי שנות העשרים של המאה העשרים. ואולם בזמן ששרפו את המועדון של הללי בקזבלנקה החליט גורי לכתוב שירים, והוא לא זז מהבטחתו זו לעצמו. כשגורי "עשה היסטוריה", הללי "נמשך" בעולם הזה ושימח את הבריות. לימים יעסוק גורי בשואת יהודי הונגריה, יכתוב שירי רעות ויגדל להיות סמל. הללי נשאר נהנתן בעולם יהודי-ערבי הולך ונעלם. הבזק של חילוניות והתמערבות פקד את העולם הערבי, אפשר את זהותו של הללי ואחר כך פרח כלא היה. בקיצור, שני יהודים שהעולם היה נדיב מספיק להכילם בלי להפגיש ביניהם ובלי להצריכם זה לזה.

מה שמקשר ביניהם נעוץ בהוויה הישראלית. היא עשויה לשמש מושג אמצעי שבו אפשר לחבר כל דבר לכל דבר. ביתר פירוט, השניים נקשרים בתודעתי בזכות אבי, ר' דוד בוזגלו. אבי היה מגדולי הפייטנים של יהודי מרוקו, ונחשב למי שסגר את השרשרת של שירת יהודי מרוקו, שרשרת שראשיתה אי שם בדונש בן לברט ונמנים עמה משוררים כמו ר' דוד אהרן חסין ור' דוד אלקיים. אבי נולד ב-1905 וזכה לעלות ארצה ב-1965. הוא כתב שירים אך סירב בתוקף להדפיסם. "נותן אני ליד השכחה לגעת בהם מבלי שאדאג לזה ולא כלום", השיב במכתב לחברים שביקשו שידפיס אחד ההספרים שחיבר. הוא היה ידען גדול במוזיקת האלא – השונה מן השאעבי ואולי אף מנוגדת לו. מספרים שאל ראיס, גדול המבצעים של מוזיקת האלא, נהג להתייעץ עמו. הוא היה בעל יכולת מוזיקלית נדירה, אך סירב להקליט את קולו. מספרים שביום כיפור היתה מקיפה את בית הכנסת שבו התפלל טבעת של ערבים מוגראבים שבאו לשמוע אותו.

עיוור. הקדיש את ענותיו ללימוד תורה. שילם במיטב כספו למקריאים. תלמיד חכם שהתכתב עם רבני מרוקו, אך סירב לשמש במשרת הדיינות שהוצעה

לו. הוא לא לימד אותנו, בנינו ובנותינו, מאומה ממלאכת השיר. הוא השתכר שכר הוגן ממלאכת הפיוט ותרם הרבה לצדקה. הוא נפטר ב-1974, ולא הניח אחריו לא חסכוניות ולא חובות. אור שנגנז לימים אחרים, ואולי לעד.

ר' דוד בוזגלו העריץ את יכולתו של סאלים הללי והיה מיודד עמו, אך בחר לקשור את גורלו בגורל של חיים גורי. בוזגלו ניסה לתת מענה לקהילה היהודית במרוקו מול סאלים, וכפי שנראה, כאשר הגיע ל"חוף מבטחים", הרגיש שעליו להציב חלופה יהודית לבאב אל ואד; "ניסה לתת מענה" ו"ניסה להציב חלופה" באמצעות דיאלוג מקורי ביותר: עיבוד השיר. גיליתי את עיבוד השיר הזה במקרה, בזכות ר' מאיר עטיה, שהדפיס צרור משריו של אבי (ובו גם שירי בר מצווה, חגים, קינות ושירים אישיים). הוא חיבר מילים חדשות למנגינת שיר של הללי ולמנגינת שיר של גורי: בראשון עמידה מול האופנה היהודית-ערבית ובשני עמידה מול הפירוש הלאומי-חילוני של השכול. בשני המקרים יהודי. הנעימה המשותפת היא הסימן לדיאלוג.

אני מקווה שפתחתי כראוי את המסה הקצרה הזאת. הוגן לציין מראש כי אני מבקש לסיימה בהצטרפות לתקווה שעולה משירו של אבי, שה' ייתן במהרה בינה בראשי כל מבקשי רעתנו למען יבינו כי במלחמתם נגדנו הם מורדים באלוהים. מנגד, אני מבקש שייתן לנו כוח ובינה להתנהג כשם שצירכים להתנהג מי שהפגיעה בהם כמוה כפגיעה בקב"ה. כעת אעבור לניתוח שני השירים.

השיר הראשון של אבי נכתב למנגינה של הללי. אינני יודע אם הללי כתב והלחין את השיר. ייתכן שזה היה דווקא פְּנִיַתָּח, שעליו שמעתי מעט מאוד אף שאני מכיר מן הסתם רבים משיריו. מכל מקום, כיום אני מזהה את השיר עם הביצוע היפהפה של הללי, ואני מאמין שכך גם המאזינים המעטים שנתרו. הנה המילים שאני זוכר מן השיר המקורי:

עלאש יא ג'זאלי (למה יפתי 2 x)

משיתי פחאלק, כיפאש אינום יחלאלי (הלכת לך לדרך, כיצד תמתק לי שנותי)

משיתי וכאליתני גולי עלאש (הלכת ונטשת אותי, אמרי לי למה)

גולי עלאש נום מא חלאש (אמרי לי למה השינה לא מתקה)

עלאש יא ג'זאלי (למה יפתי)

כאליתני בנוחי, הייתי בג'רוחי (השארתי אותי בקינתי, ובפצע)

ונסיתי למאדי, ועאיית מא נאדי (ושכחת את העבר, ועייפתי מלקרוא לך)

עאלש ידאלם, כאליתני האיים (מדוע אתה העושק השארתי אותי אבוד)...

זה כל מה שאני זוכר. לא מפתיע שדווקא השיר המקורי נשכח. זה שיר פרידה רגיל, עממי, שבו אדם מבקש מאהובתו שלא תשכח אותו. אך העניין העיקרי בו הוא הביצוע המתוק של הללי. מה שנותר היום מן השיר הוא קרעים-קרעים. זה מה שנותר בדרך כלל מעולם שנשכח.

הביטוי "עולם שנשכח" הוא קונסטרוקציה שכדאי להתריע כאן על הטעייה הנלווית לה. שכחתנו נובעת לכאורה מן התנועה המהירה של חיינו לעומת הקצב האיטי של עולם ישן. הרעיון של זיכרון של עולם שנשכח טומן בחובו אשליה שהעולם שנכחו בו אנשים, משפחות וקהילות היה יציב. אבל החיים בכל עולם כרוכים בשכחה, ולכל עולם השכחה שלו. לא היתה יציבות בימיו של הללי, והוא עצמו היה חידוש גמור בזמנו. אום כולת'ום היתה חידוש גמור בזמנה, ולא ביטוי של הרוח הערבית בלבד. החילוניות צצה לה בעולם הערבי, דעכה והותירה אחריה חילונים מקוננים, פאן-ערביות תמוהה ועבד אל ואהב שבור ורצוץ. בחיים שאנו שוכחים היתה שכחה של עולם אחר. החיים אינם אפשריים בלא שכחה. מדי פעם יתעורר משורר או סופר להזכיר לנו את אשר שכחנו. את המאמץ לזכור חיים צריך ללוות במאמץ לזכור צורת שכחה. איננו מפענחים לעצמנו כאן את צורת השכחה הסאלימית. אנו בשכחתנו: השכחה שלנו את הללי ואת עולמו היא חלק מבניית עולמנו, ולא רק ניסיון לזכור את מה שהיה.

אבי ייחד את השיר "עלאש יא ג'אל"י". הנה המילים ותרגומן החופשי לעברית:

השקף אתה העליון (x2)	ארגב יא לעאלי (x2)
למען שמך היקר, אם לא בגללי	עמל וחאק איסמק לעזיז אם לא בגללי
רחם שוכן שמים, אויב תזמור	ארחם יא דאים, שוכן שמים, קלבי
	למג'מור
	אל חי הנעלם, ג'יתנא מן צ'לאם, אויב תזמור

שמחת בי את אויבי, אמור לי מדוע	שפפית פיא עדיאני, גולי עלאש,
מדוע דל נחלש (x2)	לחרפה נתתני גולי עלאש
מדוע יה העליון	גולי עלאש, דל נחלש (x2)
	עלאש יא לעאלי

כל עוד רוחי בי, אתה מבטחי	מא חדני ברוחי, אתה מבטחי
מגן בעדי, ואלריך אקרא	מגן בעדי, וליך תא נאדי
להיות עמדי בכל מקום שאלך,	פין מא משית ג'אדי, להיות עמדי
	שפפית פיא עדיאני וכו'

אל תאכזב את תקוותי, הווה והיה
לפרות ממכרי, מן האומות ומן המדבר
הצל אותי אלי, עוז נאדרי...

לא תכייב רז'איה, הווה והיה
לפרות ממכרי, מלמדת וסחארי
עתק יא לכארי, עוז נאדרי
שפפית פיא.

הנאמנות האינסטינקטיבית להללי עשויה להביא לידי ניכור כלפי השיר הזה. הייהוד של המילים "יא סמרה יא סמרה" ל"אל נורא אל נורא" הוא (בינינו) לא משכנע. ואולם במקרה שלנו, למרות החיבה להללי, השיר היהודי תקף. ומדוע? ראשית, ההתחלפות הטבעית מעברית לערבית; שנית, הישירות של הפנייה "אם לא בגללי". אבל מה שחשוב הוא האמונה הנקייה. השיר מצליח לעמוד באתגר הישירות של הללי, משום שהאמונה מצליחה לבקוע. "איסמק לעזיז". כמה כעסו על ר' ישראל נג'ארה כשקרא לקב"ה "חביבי". אבל יש אנשים שיכולים לקרוא לקב"ה "חביבי" ובאותה נשימה לדבר על "הווה והיה". הם גם מי שמסוגלים להביע את הטרוניה על מצבו של הדל, שהוא לא רק חלש אלא הולך ונחלש. שילוב תמים של דבקות ואמת מצליח לחרוג מהמתיקות של השאעבי. בכל זאת הייהוד עלה יפה. רוחניות גבוהה יותר צריכה להחליף את הרוחניות של המקור כדי להראות שהמקור בעצם תמיד היה השיר היהודי – רק כך נוצרת תחושה של החזרת הניגון מן השבי. אני למד מן השיר הזה על עולמו של אבי. שיר שנשמע ברדיו פורט על תיבת תהודה ומפיק ממנה "מא חדני ברוחי", "אתה מבטחי", "ועאליך תנאדי", "דל נחלש", "הווה והיה", "עוז נאדרי". אי אפשר להפיק ביטויים כאלה בלי לחיותם כל הזמן. במסילות אלו נעו חייו. זה היה המצב לפני העלייה ארצה ולפני המפגש הבא, שידרוש מאבא הרבה יותר. שער הגיא או באב אל ואד. מי היום זוכר את כל המילים של "באב אל ואד"? כמה טרגית השכחה של שיר שמצווה על הזיכרון. אלא ש"באב אל ואד", שלא כמו "גולי עלאש", נכתב כדי להיות מודפס. הנה המילים:

באב אל ואד/ חיים גורי

פה אני עובר, ניצב ליד האבן
כביש אספלט שחור, סלעים ורכסים
ערב אט יורד, רוח ים נושבת
אור כוכב ראשון מעבר בית מחסיר.

באב אל ואד לנצח זכור נא את שמותינו,
שיירות פרצו בדרך אל העיר
בצדי הדרך מוטלים מתינו
שלד הברזל שותק כמו רעי.

פה שצפו בשמש זפת ועופרת
פה עברו לילות באש וסכינים
פה שוכנים ביחד עצב ותפארת
משוריין חרוך ושם של אלמונים

באב אל ואד...

ואני הולך, עובר כאן חרש חרש
ואני זוכר אותם אחד אחד
כאן לחמנו יחד על צוקים וטרש
כאן חיינו יחד משפחה אחת

באב אל ואד...

יום אביב יבוא ורקפות תפרחנה
אודם כלנית כהר ובמורד
זה אשר ילך בדרך שהלכנו
אל ישכח אותנו, אותנו באב אל ואד

באב אל ואד...

את זה החליף השיר שלהלן, והקורא מתבקש לקוראו יותר מפעם אחת:

בינו נא מורדים/ ר' דוד בוזגלו
בינו נא מורדים רודפי קרב ורצח,
לא לתת בקול על עם שופך שיחו
מול שוכן שמיו, כל יכול לנצח
כי בצל סוכו שם שם לו מבטחו

זכרו נא יום בן חלוף הוכן ליצירה
 כת שלום נתנה בקול מר למריו
 הלא הוא יציר נפשו לריב נמהרה
 זאת עשו אפוא קראו לכם שלום

נזר היצירה אנוש נוצר כמלך
 רק לבנות ציה, לנטוע ישימון
 אך הוא שת בתה, שדות יכול רב ערך
 וימגר לארץ עופל וארמון

זכרו נא...

יעקב ישר, דרש ברוך ונועם
 את שלום אחיו ואת שלום שונאיו
 על צוואר נרדפנו, יום חרון וזעם
 ושלומים רדפנו, נחנו צאצאיו

תוך מי המקדש, מחקו שם בן ארבע
 להשקות סוטה יום אשר קנאו לה
 למען ברר את צדקה ונקבע
 ולהשרות שלום בינה ובין בעלה

זכרו נא...

שירו של גורי ושירו של אבי שייכים כמובן לז'אנרים שונים ומונחים בקונוונציות שונות. עם זה, כדאי לזכור ששניהם נועדו לקהל הרחב, שכן אינם שירי הבעה אישיים. אין לי ספק שהשיר באב אל ואד הותיר באבי רושם עמוק. הפגישה עם צער קרוב כל כך בממדים שלא נודעו בארצות האסלאם היתה זעזוע קשה בעבורו, ואולי זעזוע ממין זה גרם לו בסופו של דבר שיברון לב בעקבות מלחמת יום הכיפורים.

כאן עולה שאלה. אם הותיר בו השיר רושם רב כל כך, מדוע חש צורך לחבר לו מילים אחרות? את בחירתו לחבר מילים חדשות לשיר של הללי קל להסביר: בהיותו יהודי נאמן, הוא חרד מכוחו הסוחף של הלהיט המוגראבי ומהשפעתו על בני קהילתו. היה עליו להתמודד עם הבעיה שהציב לפניו.

זה לפחות מה שמקובל לומר. אמנם בסופו של דבר יגלה שהמלחמה אבודה: השנסון הצרפתי, הביטלס והרוק הכבד ייקחו את בני קהילתו למרחבים שמהם לא יהיה אפשר להשיבם. כאן נוספת עבודתם של אחרים – להקות פופ דתיות, מ"להקת אבני הכותל" עד קרליבך והברסלבים. הללי היה אפוא האתגר שעמו היו יהודי המזרח צריכים להתמודד בארצותיהם. האם חיים גורי מציב אתגר אחר?

אם חיים גורי מציב אתגר, הוא ודאי חמור שבעתיים. גורי מציב עולם רוחני לפני היהודים בכלל ולפני יהודי המזרח בפרט. גורי דובר עברית עדכנית. אי אפשר להתגבר עליו על ידי עברות, שכן הוא עצמו משורר עברי, ומשורר עברי טוב.

יתרה מזו, גורי ושירו באב אל ואד הם סמל. גם מי ששרה את השיר – יפה ירקוני – היתה לסמל. אפשר להשתעשע בלהיט מוגראבי, אבל כותב שמתחרה בסמל לאומי מסתכן בהאשמה שהוא מחלל אותו, ואף אפשר שיפגע במי שכרך את צערו בשיר הזה. אם למרות כל אלו כתב אבי את שירו, אין זאת אלא שהדבר היה חשוב לו. הדבר נתון לפרשנות, ולי נראה שהוא רצה להזהיר אותנו מפני משהו: הוא חשף מוקש בדרך שאנו זוכרים את החושך והצלמוות של השכול. אני רואה בשירו "בינו נא מורדים" ניסיון להעמיד אותנו על מגבלות ההבניה של השכול בישראל.

אבי אהב כמה מן השירים הישראליים, ובכל זאת נדמה לי שלא היה מעורה בישראליות. ואולם אני, בנו, מצליח להבחין בזכות שירו שההבניה של השכול בישראל נעה בין שני קטבים: אנו נקרעים בין "לנצח זכור נא את שמותינו" לבין "אל תביטו לאחור, הניחו להולכים" שב"שיר השלום". ניגודים אלו משקפים ניגודים אחרים, למשל הניגוד בין הרעיון שלא להחזיר אף שעל אחד שבו שפכו בנינו את דמם, רעיון שנשמע פעם מפי הימין בישראל, לבין הקריאה לסרבנות בזמן שאויבינו חורשים מזימות בלא הרף. שתי ההבניות האלה – זו העולה משיר השלום וזו העולה מבאב אל ואד – הן חילוניות, והן מחזקות ויוצרות זו את זו, כשם שימין ושמאל מצטרפים זה לזה. אפשר למצוא ניגודים דומים בשירי השכול והשלום של כל אומות העולם. יש בשירים היפניים, הרוסיים, הצרפתיים והאנגליים שירי שכול המצווים על הזיכרון, ויש בהם המצווים על השכחה. ובעצם למה לא? הצער, הסבל והשיר הם אוניברסליים, ולמה שהאבל יהיה עניין להבניה? שיר השלום מרחיק לכת עוד יותר: הוא אנטי-דתי. הדתות הן הסיבה למלחמות, מסביר ברטראנד ראסל, הפציפיסט-האוניברסליסט-האתאיסט. "שירו שיר לשלום, אל תלחשו תפילה" שייך למסורת ארוכה זו. כאן טמונים הזרעים לניכוס

השלום בידי החילוניות. הדתיים מחרחרי ריב, ואילו הפתיחות החילונית מאפשרת את השלום. לקיטוב זה אני מכוון את שירו של אבי, והעניין דורש מעט פיתוח.

ראוי ואפילו כדאי לדרון בדו־שיח שבין שני השירים, של גורי ושל אבי. רק הבנת תוכנו של השיר באב אל ואד והדיאלוג הסמוי בין אבי לבין גורי תאפשר להבין את ההעזה שבייחוד השיר. ראשית, שירו של גורי מצווה על הזיכרון: בפזמון "זכור נא את שמותינו", ובגוף השיר "ואני זוכר אותם אחד אחד", "זה אשר ילך בדרך שהלכנו, אל ישכח אותנו". אלא שכאן עולה הטרגיות המלווה את הישראלי. צו הזיכרון בשכול הלאומי אינו מאוים כאשר מדובר באנגלים או בצרפתים, אולם אצל היהודי צו זה נכנס לטריטוריה טעונה ביותר. העם היהודי חי על הזיכרון: זיכרון החורבן, זיכרון עמלק, זיכרון השבת, זיכרון יציאת מצרים. יכולת הזיכרון אולי טרם מוצתה ויש לנו אפשרות לזכור עוד, אבל יש לנו רובריקה של זיכרון. שום זיכרון חדש אינו יכול לתבוע לו בעלות על הטריטוריה של הזיכרון. אפילו הביטוי "יום הזיכרון" תפוס.

עם מנסה לזקוף קומה ולהיות חופשי בארצו. נראה שלא היה אפשר לעשות זאת בלא כריתה. אי אפשר לייצר שכחה חדשה בלי לבער את הישנה, או לכל הפחות לתעל אותה לשכחה חדשה. ואולם כאשר הצבר בא עם ניצני זיכרונותיו, עם דמעות שכול, הוא מוצא עצמו מוצף נחלי צער. מאמץ רב יידרש כדי לדכא את הזיכרון והשכחה העולים ממילים עבריות רבות כל כך.

השיר של אבא חושף משהו מהזיכרון הזה. האבל כורך בו זיכרון מימים אחרים; הזיכרון הישן מרחף באופן סמוי בשיר החדש. "על צוואר נרדפנו" רומז למגילת איכה, לזיכרון החורבן, ליעקב ועוד. פזמון השיר מצווה זכירה קמאית של היום שבו "בן חלוף הוכן ליצירה, כת שלום נתנה בקול מר למריו". יצירת האדם היא בריאה של מי שנוטע בשימון, אבל הטבע האנושי נוטה לאלימות והורס עופל וארמון. כך, בשירו של גורי כל מקור יהודי אינו מהדהד, ואילו השיר של אבא ספוג בזיכרון רחוק יותר, במדרש.

אולי יש מניע נוסף. השיר של גורי מציין אבל סגור בתוך עצמו: "בצדי הדרך מוטלים מתינו", ורק אנו יודעים שהמתים הם מתינו. אבל "אנו" איננו מוזכרים בשיר כלל. השיר חסר זהות והקשר: צער על המתים הצעירים ותו לא. העם היהודי זכה להיות עם ככל העמים, והרוגי מלחמותיו הם כהרוגי אומות העולם באשר הם. אלא שכאן עולה חוסר הזהות של השיר. אין ספק שההקשר מצווה לו את מקומו, אך כאשר

השיר עולה לדרגת סמל, הוא מופשט מהקשרו ומעצב תפיסת שכול א-היסטורית. ההרוגים שלנו אירעו לנו.

בשיר של בוזגלו יש סיפור. רודפי קרב ורצח קמו, עלו ומרדו באלוהים. ברור מי הדובר, מי הנהרג ועל שום מה הוא נהרג. השיר מסתכן כמובן במיליטנטיות, אך סופו מעיד שאין הוא מתמצה בה. אדרבה. מה דיאלוגי ואמיתי יותר מהאשמה! היעלמותם של הערבים בשיר של גורי ביטלה כל האשמה, והיא נושאת בחובה את הדה-הומניזציה של הערבי. אסתגר לי עם כאבי, אוביל את עצמי למצב אינרטי של יגון שסיבותיו והקשרו אינם פעילים בתודעתי. מכאן ועד "לא נרד לרמה שלו" הדרך קצרה.

לכאורה יש טענה נוספת בשיר של בוזגלו. לנוכח הניסיון הנואש לזכור, בוזגלו מזכיר לנו שהאדם הוא בן חלוף. כקהילה אין אנו זוכרים איש מבאב אל ואד, וכאשר ייעלמו הזוכרים האחרונים ייעלם זכרם. מי זוכר את נפגעי הפיגועים? אנחנו בלא ספק אשמים. אנו ממהרים לשכוח, עוברים מפיגוע לתוכנית ספורט בטלוויזיה בתואנה ששום דבר לא יגרום לנו לצאת מן השגרה, ו"לא ניתן להם", ולבסוף אנו מתבזים כאשר תאוות הרגע מופיעה לצד הפיגוע: המסך מתפצל לשניים, חציו לכדורגל וחציו לסיקור הפיגוע.

איננו מצווים להיזכר בהרוגים, אבל בכל בית כנסת יש פינה שמוצגים בה שמות חיילים שנקטפו באבם לצד שמות אנשי הקהילה שהלכו לעולמם. אי אפשר לצוות עלינו דבר שסותר את הטבע האנושי. האדם הוא בן חלוף: בין שימות על מיטתו החמה, בין שימות בבית חולים מוקף בניאון ובאחיות, ובין שייהרג מכדור שכוון אליו בשדה קרב.

טענה זו, אם אכן נטענה, נראית לי לא הוגנת. אין מנחמים אדם כשמתו מוטל לפניו, ואין מזכירים לאבל שהאדם הוא בן חלוף. האדם הוא בן חלוף, והאדם צורח את נשמתו כאשר מתו מוטל לפניו.

ואולם כפי שכבר נרמז, הבית האחרון נושא לדעתי את עיקר המסר. באיזו אינטואיציה לא מוסברת הבין אבי שהזיכרון והפצע השותת, ההתעלמות מן האויב, ההתמקדות בנו ולא בהיסטוריה, הצער הסובייקטיבי על האבדה – כל אלו עשויים להיות הפנים האחרות של הזעם, המלחמה. הרי זו המטוטלת שהזכרתי לעיל בין באב אל ואד לשיר השלום. ההתעוררות לשלום מצווה על השכחה, ומכאן שאפשר לומר שהזיכרון מבשר על המלחמה הבאה. הבית האחרון פוטר אותנו מהדילמה הזאת: מותר למחוק את שמו של הקב"ה למען השלום, ועל אחת כמה וכמה מותר למחוק את שמותינו למען השלום.

רעיון מחיקת השם בן ארבע האותיות, שמו של הקב"ה, מתקשר למדרש על טקס ריפוי הבעל מקנאתו. איש שיקנא לאשתו, חייבים לפי החומש

לעזור לו לבטל קנאה זו (שכזכור עלולה להיות קשה כשאול). אחד השלבים בטקס הוא כתיבת שם ומחיקתו. על כך מקשה המדרש: האם מותר למחוק את שם ה'?

התשובה היא שכדי להשכיך שלום בין בני הזוג מותר למחוק את שם ה'. הפירוש שהצגתי כאן לשיר מוצדק על רקע שיר אחר שכתב בווגלו עוד בזמן עלייתו ארצה בשנת 1965. הנה הקטע מתוך "אך כך מולדתי" – מילים שחברו ל"תוסיא סבעי"א", קטע כלי מן המוזיקה האנדלוסית:

יום נדרשתי / שם נגשתי / שם הקדשתי / נפשי לריב יריבך
 זאת תפארתי / כי נשמרתי / גם נזהרתי / בל יפת לבי לעזבך
 ימתק מות בקרבך / ינעם הרג יום ריבך / ולוואי כי תאכל חרבך
 ראש פריעות פורעים / הבוקעים / תוך עם עולם רודפי שלום רעים...

שיר זה אינו מציג את צער האובדן שיפגוש אבי במלחמת יום הכיפורים. יש התפתחות משיר זה לשיר "בינו נא מורדים". נכונות ההקרבה אינה הדבר שראוי לציין בזמן האבל; ראוי לציין זאת עם העלייה ארצה. מוטיב זה נעלם בשיר "בינו נא מורדים", כאשר אבי לא היה עוד עולה חדש. בימים אלו אנו עוזבים את שירי השיבה ל"חוף מבטחים" לטובת "בינו נא מורדים", היינו לתהלים.

אבי מזכיר את השלום בזמן האבל. הוא מדלג על הדיכוטומיה הריקה-משהו שתטלטל את הלאומיות החילונית מ"באב אל ואל" ל"שיר לשלום", מלהקת הנח"ל ל"מלכת אמבטיה", מהסירוב לוותר על השטחים לקריאה לסרבנות, מהנכונות לגירוש המוני ועד למסירת חלקים מן הארץ אגב סיכון אזרחי.

אני רוצה לבקר את הציונים הדתיים, שעמדותיהם על השכול אינן מובעות במונחים של שירים מקוריים אלא במונחים של "ה' יקום דמו" או בהילולה "פרצת ימה וקדמה". הביקורת הסמויה כאן היא של יהודי שורשי שאינו מתרפס לפני הערבים, אבל חורת על לוח לבו את השלום. כמה מן הציונים הדתיים רואים בשלום ערך חשוב מארץ ישראל השלמה? אני שומע לא רק את האכזבה מחוסר האפשרות לעשות שלום עם ערפאת, אלא יש בלב גם "אם נחזיק מעמד, בסוף אולי הם יסתלקו מכאן", ומעט מאוד, אם בכלל, "אם נסתלק מכאן אולי יהיה כאן שלום" (אף שאלה אינן האפשרויות היחידות). בדרך כלל כאשר הם אווזים בשלום, הם עושים זאת על רקע הייאוש מארץ ישראל השלמה ומתוך הבנה שהערבים גם הם בני אדם. בווגלו

רוצה לומר לנו עוד: בהיותנו יהודים מאמינים אנו מחויבים לשלום, והביטוי הנוקב ביותר למחויבות הזאת היא לא לשכוח אותה גם כאשר אנו זוכרים את מתינו. יש כאן אופציה מפוכחת להבניה של הסכסוך הישראלי-ערבי, כזאת שמצד אחד אינה מוותרת לערבים, ומצד אחר נלחמת למען שלום אמת ולא על אחוות לוחמים.

שירו של גורי חקוק בתודעה הישראלית. כל עוד לא תשתנה הישראליות, שירו של אבי לא יושר. המינוריות של המנגינה בשירו של גורי, הפשטות והקלילות של המילים והסמליות שבהן כבשו בני נוער ועושות את השיר לראוי. אני חושב ששירו של אבי עשוי להגן על השיר של גורי. הרי זה כל כך פשוט: השאיפה לשלום עשויה לנבוע מפחד אנושי מפני המלחמה. השלום עשוי לנבוע מעייפות. אמת, קשה למצוא סיבות מוצדקות מאלה לחתירה לשלום. אבל הכבוד לשלום עלול להיות לתאוה שיונקת מהאיין-סופיות של השבר. הוסף לזה חיים של גאוה ונהנתנות בעורף, הוסף לזה תוקפנות ושוביניזם יהודי ספוג בביטחון בצדקת הדרך, וקבל את הזרעים לאנטייתזה שאנו פוגשים בשיר השלום; הוסף לזה את הסבל שנגרם לעם הפלסטיני ואת העוול שנגרם לאזרח הפלסטיני ואתה כבר מוכן לשכוח את חובתם ולהוביל בלא-יודעין לחורבןך שלך.

העמדה של אבי היא העמדה של הקדיש: לצד זכרו של המת ניצבת גדולת שמו של הקב"ה, שנחמתו היא לעילא מכל נחמתא דאמירן בעלמא.¹¹² גדולת שמו אינה פוחתת בשל ההעדפה של השלום על שמו, שהרי "שלום" הוא אחד משמותיו של הקב"ה. מחיקת שמו של הקב"ה היא רק לכאורה. אנחנו מאמינים – ומי שנפגע אולי אינו יכול להבין כיצד – שהאיין-סופיות של האל רבה מהאיין-סופיות של השבר. זכירה זו, גם אם אין בה נחמה, שומרת עלינו מפני שימוש לא אחראי בחיים שנגרעו.

112 שלמה בר אמר לי פעם: "כשאני אמות אני לא רוצה שום הספדים, ולא שיזכירו את שמי. אני רוצה רק שיגידו יתגדל ויתקדש שמי רבא. זה ההספד הטוב ביותר."

ישראליות, יהדות ושאלת היורש הנאמן

מבוא

האתגרים שעמדו לפני מנהיגי העם היהודי בראשית המאה העשרים הצריכו אותם לפרש את היהדות פירוש מחודש. קווי המתאר של פירוש זה וגלגולו מרתקים למן הסקירה החטופה ביותר. רעיון הצלת היהודים כפרטים נתמך ברעיון הלאומיות, שהיה האופנה האחרונה בקרב עמי אירופה. באופן מוזר, רעיון זה הוא שעשה את שהותם של היהודים בסביבתם לבלתי נסבלת. החיבור ללאומיות, לפחות לפי הנרטיב המקובל, הכריח את היהודים למקד את מאמצייהם בארץ ישראל. לאחר מכן הורחב רעיון ההצלה לכל העם היהודי, וכך נקשר גורלם של יהודי אירופה בזה של יהודי אסיה ואפריקה. ארצות אלו היו נתונות בתהליך של גילוי זהותן – תהליך שהיה כרוך בהתנערות מן הקולוניאליזם – וגם הן פלטו את היהודים מתוכן. לולא פריחתו של הרעיון הלאומי ספק אם היתה הציונות עוברת את גבולות אירופה; רעיון זה הוא שהוביל את מנהיגי הציונות כמעט בעל כורחם לגלות אחריות כלפי אחיהם בארצות האסלאם, ואלה מצדם נענו לקריאה והצטרפו ל"הרפתקה". בלא הרעיון הלאומי הציוני היתה הזיקה בין היהודים מוגבלת לקבוצות משנה כתנועת הבונד הסוציאליסטית או למסר אוניברסליסטי הכתוב וחי בספרים בסגנון ספריו של הרמן כהן, ולא היה מה שיקשור שכבות רחבות בעם היהודי.

אפשר לומר שהפרויקט הציוני לא מצא את היהדות ערוכה ובשלה לאתגר זה. היהדות סיפקה את תודעת הגולה, את הציפייה, שהיתה משאב הכרחי לכינונו של הפרויקט, שכן היא תורגמה לעלייה, למסירות נפש ולנכונות לשאת בעול כבד. אך אלה היו מוגבלות למה שאפשר לכנות

חומר הגלם, ואילו הצורה, הרוח והתוכן של היהדות נוטרלו. כך, הרעיון הלאומי שכינס שבטים שלא היה אפשר לכנס בדרך אחרת נעשה לאיום על היהדות המסורתית. ההתלהבות של אבות הציונות ורעיון שלילת הגלות הוסיפו כמובן שמן למדורה, אך לא יכלו לכסות על אזלת ידה של היהדות המסורתית ונציגיה, ועל אי יכולתם לעמוד בפרץ.¹¹³ נדרש פירוש מחודש של היהדות, ולא חיקוי או המשך של מה שהיה בעבר.

פירוש היהדות שעולה כאן מאלץ אותנו לחשוב על מושג פירוש שחורג ממה שאנו רגילים למצוא במשנות הרמנויטיות למיניהן. לא מדובר בשקלא וטריא הלכתי במסגרת ברורה בסגנון בית הלל ובית שמאי, ואפילו לא במחלוקת בין זרמים ביהדות על היקפה של ההלכה ועל הנורמות המעצבות אותה דוגמת המחלוקת בין אורתודוקסים לרפורמים. הדברים אמורים בפירוש מחדש של מסגרות-על, של קונוונציות, של אורחות חיים. יתרה מזו, לא רק פירוש כאן אלא תוספת של פונקציות חדשות שמתחייבות מן המרד של היהודים בגלותם. ואכן, ההצעה הבולטת, שלפיה יש לעשות רדוקציה של היהדות ללאומיות, אינה מהלך בנתיבים שחוקי התנועה בהם מוגדרים היטב אלא קביעת חוקי התנועה וקביעת המסלולים שחוקים אלו יחולו עליהם. מדובר אפוא בפירוש-על שבו יתנהלו פירושי המשנה. לפיכך, אפשר לשאול אם פירוש כזה הוא מן האפשר. שאלה זו היא שאלת היכולת של היהדות לתפוס את עצמה כמסורת. גם אם נניח שהדבר אפשרי, בכל זאת כדאי לעמוד על הבעיות הקשות הרובצות לפתחם של המחזיקים במסורת היהודית. החלק הראשון של הפרק עומד על הקשיים שרעיון הפירוש הנאמן מציב. החלק השני בוחן תסריטי המשך שונים וממליץ על אחד התסריטים כמוצא מן המבוי הסתום שבו שרוי רעיון המסורת.

חלק ראשון: מסורת תחת איום

אין מסורת בלא פירוש, פיתוח, גילוי ושינוי, ועל זאת יסכימו גם האורתודוקסים שבינינו. רעיון הפירוש גורר כמעט באופן אינהרנטי ריבוי פירושים, אולם ריבוי זה דורש כמה תנאים. מי שחפץ לתאר את ריבוי הזהויות בישראל כמחלוקת, כריבוי פירושים למסורת אחת, כדאי שיעמיד לעיני רוחו כמה הוויות ישראליות וישאל את עצמו אם יש כאן דבר מה שדומה למחלוקת.

113 כפי שאבהיר אחר כך, דווקא הם הציעו התחדשות שכמובן מסוים אפשר לראות בה חידוש ביהדות.

המוזיקאי מתי כספי, הרב אריה דרעי, יאיר לפיד, פרופ' יוסי יונה, חברת הכנסת לשעבר שולמית אלוני והבבא סאלי זצ"ל – האם דמויות אלו מגלמות פירושים של המסורת היהודית בימינו, או שמא מדובר במקבץ של יהודים שמה שקושר אותם הוא אזרחות במדינה אחת? יש כאן מקבץ יהודים, אך האם יש כאן יהדות? האם לא החליפה האזרחות וההשתייכות למדינה את היהדות ההיסטורית? האם בלא שנרגיש בכך כלל ביטלה הישראליות את היהדות? המסורת היהודית היתה מאז ומתמיד נתונה במחלוקת. השאלה היא, האם מימוש הרעיון הלאומי לא ביטל את אפשרות המחלוקת, ולצדה את המסורת היהודית. הקושי שלנו איננו נובע רק מן הקושי להכריע ולבחור בפירוש הנאמן למסורת, אלא עצם הרעיון של פירוש נאמן טומן בחובו קושי. דומני שאי אפשר שלא לחוש בקושי. אנסה לנסח את המורכבות שניצבת לפנינו.

א. ניגודים בלא מסגרת

תנאי חשוב לאפשרותה של מסורת הוא קיומה של תודעה משותפת של המחזיקים בה. לא מדובר כאן באחדות, וגם לא באחידות, אלא במסגרת שתכיל את ריבוי הניגודים ואת המחלוקות, נוקבות ככל שיהיו. במחלוקות כאלה המתדיינים טוענים לאמונה בצדקת דרכם, ועם זה כל אחד מהם מכיר באפשרות של פירושים אחרים. כדאי להבהיר זאת. בפירוש ריאליסטי של המסורת, אמיתותה – משמעויות המילים – נקבעת על ידי גורם חיצוני, אלוהי, וכל שעלינו לעשות הוא לקלוע לדעתו. במקרה הזה פירוש הוא גילוי רצונו של הקב"ה, ורצון זה קיים בלי תלות במה שתאמר המסורת. המסורת היהודית, הפרושית, המקנה מקום של כבוד לתורה שבעל פה, המצהירה בגלוי "לא בשמים היא" וקובעת שזה מאפיין מהותי שלה, אינה יכולה לפנות לערכאה זו. מחנות היהודים האחרים גם הם לא יכולים לטעון לריאליזם מעין זה, ואנו פונים כאן לאורח החיים, להסכמה של בני המסורת, לתודעה משותפת שתכיל את הריבוי שכל אחד מרכיביו יוכר כלגיטימי. במילים אחרות, מה שיכול להכיל את רעיון הפירוש הנאמן הוא פנימי לחברי המסורת, ולא חיצוני.

בלא זאת, קשה להצדיק את הלגיטימיות של רעיון הפירוש. אפשר כמובן – ועוד נחזור לזה בהמשך – לקבל את הרעיון "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" ולערער מלכתחילה על רעיון הפירוש הנאמן, אבל נראה שלומר זאת קל מלהשיג זאת. נכון, רעיון הפירוש הנאמן אינו מחייב תמימות דעים בין בני מסורת מסוימת. תמיד יש מקום לסגנון אישי ולהבדלי דעות והשקפות. מסורת היא חליפה שאמורה להתאים לקהל מגוון, לטיפוסי אישיות שונים

ולזמנים שונים. הכרחי לכלול ברעיון המסורת מרחב אפשרויות גדול. אך לכל מרחב יש גבולות, גם אם הם אינם גבולות חדים. מאבקי ירושה אינם נעלמים באמירת "אלו ואלו", שאם לא כן היה אפשר לפטור את מאבק הירושה בין היהדות לנצרות בטענה שאלו ואלו דברי אלוהים חיים,¹¹⁴ וכך גם את המאבק בין הפרוטסטנטים לקתולים. אמנם האמירה "אלו ואלו" מעידה על הסכמה שלא להסכים, אך היא מעידה על הסכמה, וזו חסרה לנו במקרה הקשה שלפנינו. כך, אנו עומדים בלא מבחן חיצוני, בלא אורח חיים ובלא מבחן פנימי ממין אחר שיהיה בסיס הן להתאמה הן להבדלים בין הפירושים.

המצב לא נהיה פשוט יותר אם זוכרים שהמקום שבו אנו אמורים לחלוק אלה על אלה אינו מוסכם. הדבר דומה לקרב שבו מחנות רבים נלחמים בלא שיגדירו את שדה הקרב. זה כמובן לא מונע מרבים לחשוב שהם מחזיקים בפירוש הנאמן ושהם ממשיכים את הקו הנכון ביהדות. ואולם קשה להימנע מן האסוציאציה של דון קישוט המנופף בחרבו ומפרש את המציאות כך שתתאים לקרבות שהוא מדמיין. אפילו מלחמה דורשת מידה לא מבוטלת של הסכמה, והתחושה המרה היא שהסכמה כזאת אינה שוררת בקרבנו.

כדי להסביר את התאדותו של רעיון הפירוש הנאמן מועיל להיעזר בהערותיו של ויטגנשטיין על יישום כללים.¹¹⁵ בניסוח אחד של עמדה סבוכה זו אנו עומדים מול נער ששמע מאתנו על חיבור מספרים, ראה דוגמאות לחיבור כזה וקיבל הנחיות כלליות כיצד לעשות זאת. והנה, כעת הנער ניצב מול תרגיל חדש, והוא נדרש להפעיל את הכללים שלמד. ויטגנשטיין, בעזרת שאול קריפקה, מסביר לנו שאין שום דבר בהתנהגותו של הילד, בדמיונו או במה ששמע שמכתיב את הדרך הנכונה לחבר מספרים מתוך נאמנות לשימושים הקודמים ברעיון החיבור. ההתנהגות שקדמה למקרה החדש אינה קובעת את ההתנהגות במקרה החדש. הפתרון שוויטגנשטיין מציע בשמו של קריפקה הוא שהקהילה, בסדירות החיים שבה, היא המכוננת את רעיון היישום הנכון של הכלל. בלא קהילה אי אפשר ליישם את הכלל; ויטגנשטיין מסביר לנו שאי אפשר ליישם כלל בידי פרט יחיד. יישום כלל דורש את רעיון הקהילה, ובלעדיו הוא אינו קוהרנטי.

מה קורה כאשר יש פיצול בקהילה ויש יותר מדרך אחת של רעיון הפירוש הנכון, ואפילו שבירה לרסיסים? איננו יכולים לפנות לקהילת-על שבה הקהילה שלנו היא יסוד אחד בלבד, ואנו מתקשים להבין את רעיון

114 כמובן, יש מי שפותרים את מאבק הירושה בין הנצרות באמירה "אלו ואלו".

115 ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, סעיפים 201-283.

הפירוש הנכון של הכלל. האנלוגיה לרעיון הוויטגנשטייני עשויה להועיל כאן, גם אם לא מתחייבים להקבלה חמורה בין שתי הסוגיות.¹¹⁶ האנלוגיה מציקה לא רק ברמה המופשטת אלא גם ברמה הממשית. לשם כך, נעיין בוויכוח פרשני עכשווי בדבר מקום המנהגים של יהודי ארצות האסלאם והניסיון של הרב עובדיה יוסף לכונן בארץ הלכה ספרדית אחידה שבכנפיה יחסו כל בני עדות המזרח. ב"כור היתוך" הלכתי זה נדחים מנהגים מקומיים, ולכן רבני ארצות האסלאם סבורים שיש בזה ערעור של מנהגי אבותיהם, אם לא ולזול של ממש. הרב שלום משאש זצ"ל, שהיה רבה של מרוקו ורבה של ירושלים, ראה בזה התקפה על אורח החיים של יהודי מרוקו. הוויכוח הוא בעל חשיבות בפני עצמו, אך כאן אנו דנים בו רק מן הבחינה הכללית של מאבקי ירושה. לדעתו של הרב משאש, הרב עובדיה מנסה לשנות את המנהג ולעקור צורת חיים מכובדת. לדעתו של הרב עובדיה, ההלכה שמחייבת את הספרדים – ואולי גם את האשכנזים – היא לנהוג על פי רב המקום, ובמקרה הזה – מרן הרב יוסף קארו. בדורשו מיהודי מרוקו לנהוג לפי מנהג המקום הוא בעצם דורש מהם להמשיך בדיוק את מה שהם עשו במרוקו, הווה אומר: במרוקו נהגו לפי מנהג המקום וכך עליהם לעשות בכואם ארצה. הנאמנות לאבותיהם ולמנהגייהם פירושה להתאים את פעולותיהם לנורמות שתמיד היו תקפות בעבורם. כך, הדרך הראויה להמשיך את מנהג אבותיהם היא לקבל עליהם את ההלכה על פי השולחן ערוך של הרב יוסף קארו.¹¹⁷ נמשיל את המצב למקרה אחר, ברור יותר. אזרח ישראלי חינך את בנו להיות שומר חוק, ניהל עמו דיונים על חשיבות שמירת החוק וכדומה. לימים עזב הבן את הארץ והיגר לאנגליה. גם באנגליה הוא שואף להיות שומר חוק. מקרה זה מתאר היטב את עמדת הרב עובדיה. לשמור חוק במקום החדש הוא לשמור את חוקי המקום החדש, ולא את חוקי ארץ המוצא. האזרח הצעיר יממש כהלכה את הנורמה של שמירת החוק באנגליה אם ינטוש את חוקי מדינת ישראל וישמור את חוקי אנגליה.

116 ירדעי ח"ן ודאי יוסיפו כאן שביקורתו של ויטגנשטיין מכוונת כלפי הזיהוי של הבנה עם פירוש, וראו מאמרו של גלעד ברעלי "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים". עמדתו של ויטגנשטיין, יטענו אלו במידה רבה של צדק, היא שהבנה אינה פירוש. אף על פי כן, דומני שאפשר להפיק תועלת מן ההשוואה לוויטגנשטיין.

117 אין בכוונתי לדרון במקרה זה על כל המורכבות הכרוכה בו, אלא רק עד כמה שהדבר נחוץ לענייננו. יש כאן עניינים חשובים ומרתקים מבחינה פילוסופית, ובהם השוואות להיסטוריה הארוכה של הגירת היהודים, ההסכמות – אם היו – שהתגבשו בהגירות אלו וכדומה.

כעת אנו שואלים מהו הפירוש המהימן, ואיננו מוצאים תשובה. איננו יכולים לפנות אל הקהילה שתחליט, כפי שיכולנו לעשות במקרה של ויטגנשטיין. התפצלות הקהילה דומה למקרה שבו שני פרטים מתווכחים כיצד לעשות את פעולת החיבור במקרה החדש. כיוון שאין קהילה, אין משמעות להמשך הנכון, ואיש אינו יכול לטעון שהוא יודע מה ההמשך הזה. כאמור, אינני מנסה להחיל את התיאוריה של ויטגנשטיין, הנוגעת לפרטים, גם על קהילות, שכן האנלוגיה עלולה להישבר בנקודות מהותיות. ואולם בהשראת אנלוגיה זו אפשר להבין את הקושי שבעצם רעיון הפירוש הנאמן. כאן כדאי להעיר שאילו זו בלבד היתה הבעיה, כי אז היא לא היתה קשה כלל וכלל. ייתכן שאנו עומדים על פילוג מעניין בקרב יהודי המזרח, שנבע מהניסיון של הרב עובדיה ליצור כור היתוך לעומת נאמנותם של בני עדות המזרח למנהג אבותיהם, ומבחינה זו אולי מדובר בוויכוח הפרשני החשוב הראשון ביהדות ארצות האסלאם בדורות האחרונים. אחת הסיבות שוויכוח זה אינו מגיע בממדיו ובחריפותו לוויכוחים פרשניים רחוקים – כמו הוויכוח על הרמב"ם ואפילו הוויכוח בין רפורמים לקונסרוטיבים – היא שמחלוקת פרשנית זו, חשובה ככל שתהיה, היא שולית לעומת הכרעות גורליות שקיבלה עליה היהדות בעידן הציונות. ראשית יש לזכור שלא רק פירוש ההלכה נתון לפירוש אלא גם מקומה. יתר על כן, כפי שרמזנו לעיל, אף מוקד המחלוקת – ההלכה או דמותה של הטלוויזיה, התרבות הישראלית, צבינו של בית המשפט או כלכלת המדינה – טרם נקבע. זה מקור התסכול של ליבוביץ: לדבריו, יכול יהודי לראות במכבי תל אביב את הסמל ההולם ביותר ליהדותו, ואין למחות בידו.

יש אפוא קושי ברעיון המסורת היהודית בימינו. מחד גיסא אין מסורת בלא פירוש, ומאידך גיסא רעיון הפירוש הנאמן נמוג. אנסה להגדיר טוב יותר את הקושי בהבחנה נוספת.

ב. ירושה מסדר ראשון וירושה מסדר שני

כדאי להכליל את השאלה לפנינו ולראותה על רקע מאבקי ירושה אחרים: התפצלות המסורת היהודית לפרושים, לצדוקים ולאייסיים; הפיצול בין היהודים לנוצרים (שרואים את עצמם כיורשי היהודים); הפיצול בכנסייה ברפורמציה; הפיצול בעולם היהודי באירופה ובארצות הברית; הפיצול בין השיעה לסונה. כל הפלגים החדשים לא סברו שהם מציעים של מסורת חדשה אלא היורשים הלגיטימיים של המסורת הקיימת. אידיאולוגיות ומסורות מרדו בישנות ובנו את זהותן על המרד הזה. שינויים גדולים נעשו תחת

הכותרת "עולם ישן עדי היסוד נחריבה", ולפעמים בתוך קבוצה מהפכנית אחת היו שראו בעצמם ממשיכים והיו שראו בעצמם מי שבאו להיפטר מן העולם הישן. הזרמים בתוך הציונות הם דוגמה מצוינת. הציונות הדתית למשל החשיבה את עצמה לממשיכת דרכם של הציונים החילונים, וכך בכך – היורשת המסגלת את היהדות לאתגרי האומיות, אולם גם חילונים ראו בעצמם יורשים, והיו מי שרצו להיפטר מעול היהדות ולייסד עם שאין לו זיקה הכרחית לאבותיו.

תופעה מעניינת בדינמיקה של המסורות השונות היא ההכרזה על המורד כיורש. בתופעה זו מתגלמות שתי דינמיקות שתוארו לעיל: מי שמרד במסורת הקודמת והכריז עליה מלחמה ניצח והביס אותה; כעבור זמן, בצעד נוסטלגי – או כדי לקבע את ניצחוננו – הוא משכתב את ההיסטוריה וקובע שהוא היורש הנאמן.

תופעה זו אינה מיוחדת ליהדות, והדוגמה הטובה ביותר היא הליברליזם והנצרות. מישהו יכול לטעון, בהסתמכו על תפיסה פונקציונליסטית של הדת, שהליברליזם הוא היורש של הדת הנוצרית. אפשר לטעון, ברוח העמדה של דורקהיים,¹¹⁸ שהטרמינולוגיה של זכויות הפרט וחירויות הפרט משמשת באותה פונקציה שבה שימשו בעבר הנורמות של הנצרות. תפיסה כזאת אינה שרירותית אלא מבוססת על ניתוח תפקידה המארגן של הדת בקהילה. החיים הקהילתיים, השפה, הטקסים – כל מה שמשליט סדר בקהילה – הם התפקיד המהותי של הנצרות. את התפקיד הזה ממלא כעת שיח זכויות האדם. מכאן ועד לקביעה שהליברליזם הוא היורש האמיתי של המרחב הנוצרי הדרך קצרה. המאבקים בין הליברליזם לכנסייה שמלווים את הליברליזם מאז נולד מוצנעים, או נחשבים לאקראיים, והמורד הופך ליורש.

תהליך דומה התרחש בתולדות הציונות, והוא שמעניין אותנו כאן. במרכז התנועה הציונית עמד היהודי החדש, שהיה באופוזיציה גמורה לכל המסורת שלפניו. הוא היה עובד אדמה, ולא המתמיד הלומד "דפי גמרא עבשים". הוא נלחם על חייו ושמר על עצמו, החיה את השפה העברית והתחבר למקורות במישרין. בשלב מסוים הוא תפס את עצמו כפרשן של היהדות, כשם שדורקהיים ראה בליברליזם היורש של הנצרות. במקרה של הציונות הסוציאליסטית היה מעבר זה חלק במיוחד. הסוציאליסטים ראו במוסר הנביאים את מהות היהדות וסברו שהסוציאליזם – שבראשיתו לפחות היה אנטי-דתי – ממצה את תורת ישראל. אפשר להחליף את המילה "פועל"

בצירוף "ירא שמים" ואת המילה "עבודה" במילה "מצוות" בנאומיו של בן גוריון, ומנאומים פוליטיים הם יהפכו לדרשות של רב. הלא סוציאליסטים ראו בלאומיות היהודית מה שמחליף את המסורת היהודית (ואולי אפילו את הקב"ה). בהדרגה זרמי משנה אלו מתכנסים לעמדה שרואה בישראליות יצירה של העם היוורש את העם היהודי. וכך, שומר החוק במדינה היהודית יורש את שומר המצוות.

הדוגמה שהבאנו לעיל היא שילוב מעניין של רצח אבות ושל ירושה שלהם. היא מעניינת משום שהיא מזמנת אפשרות לעמוד על הבחנה בין שני סוגי תביעה לירושה. הפונקציונליזם מפשיט תכונה מן המסורת ומציין שהיא תכונה משותפת למסורת ולמרחב הליברלי. מכאן הוא מסיק שהפונקציה של הדת בעידן הטרומ-ליברלי מתממשת בשיח הזכויות הליברלי. אלא שהסיפור אינו מתמצה באבחנה אם תכונות אלו מופשטות כהלכה מן המסורת או לא, אלא אם הן ממצות את רעיון המסורת. ההפשטה של התכונות הללו והחשבתן למהותיות הן המעוררות את בעיית "הרצחת וגם ירשת". במילים אחרות, ההפשטה של תכונות אלו והחשבתן למהותיות לתופעה הדתית – הן עצמן מצביעות על העמדה החילונית. אף על פי כן, אין מניעה שדורקהיים יראה בתכונות אלו תכונות מהותיות ואף יראה את עצמו כנוצרי חדש.¹¹⁹

העמדה של דורקהיים זכתה לעדנה בעת האחרונה, והיא נתפסת כתשובה של הליברלים לקהלתנים. שאלה זו אינה מעניינת אותנו כאן, ובכל זאת כדאי להדגיש שבראייה זו, מצדדי הליברליזם ושיח הזכויות עומדים מול הכנסייה. הנאורות הגדירה את עצמה יציאה מ"חשכת ימי הביניים" ונעזרה לא אחת בדוכרים אתיאיסטים, ולמצער בדוכרים שלא קיבלו את מרות הכנסייה. במילים אחרות, לא היתה להם כוונה להיות היוורשים, אלא להפך. לכוונה זו יש מקום בהכנה של זכות הירושה.¹²⁰

119 זיהוי חוק המדינה עם חוק האמונה, או ראייתו כתחליף לו, מוביל לעמדה מסוכנת. התנגדות לעמדה זו קשורה בפונדמנטליזם האסלאמי. זו האנטיטזה לעמדת דורקהיים. אינני מוסמך לנתח שאלה זו, ומגביל את עצמי ללמידה של ההקשר הישראלי. מועיל כמובן ללמוד על הקשר זה מהשוואה לשאלות כלליות על היחס בין המדינה המודרנית לבין הדת.

120 אינני רואה בעצמי מומחה לתולדות הליברליזם, אך ברור שהיו לו גם תומכים דתיים, ואולי הם אף פנו לרעיונות יהודיים-נוצריים כדי למצוא תימוכין לדעתם. כדי לעמוד על ההבחנה שהייתי רוצה לנסח כאן כדאי אולי לדמיין "דורקהיים קומוניסט" שאינו נוהג סלחנות בעולם הנוצרי. הלה יאמר, מטעמים אנלוגיים לגמרי לדורקהיים, שהסוציאליזם הוא ההמשך הטוב ביותר של המוסר הנוצרי.

כעת אנו קרובים להבין את המורכבות של דרישת הישראליות לרשת את היהדות. נתמקד בשלב זה רק בציונים החילונים, ובייחוד בזרם הסוציאליסטי. כמו הליברליזם והדמוקרטיה, שביקשו לברוח מחשכת ימי הביניים לנאורות, גם מנהיגי הציונים הסוציאליסטים ביקשו לנטוש את חשכת הגלות הארוכה. אין ספק שבשליטת הגלות היה גם יסוד של "עולם ישן עדי היסוד נחריבה", אך דבר אחד אין להכחיש: זרמים מרכזיים בציונות ראו את עצמם היורשים הנאמנים של העולם היהודי; הדאגה ליהודים היא שהובילה אותם לתיקונים ביהדות.

ארחיב בעניין זה. בציונות החילונית אנו פוגשים את השילוב של מרד ונאמנות. הציונים היו מחויבים לעשות תיקונים ביהדות משום שהיהדות המסורתית, ודאי ההלכתית, לא היתה מוכנה כלל לשינויים ולאגרים הגדולים שעמדו מולה. ההיבדלות של יהודי אשכנז והפילוג הפנימי בקרבם עוד הוסיפו לקושי. לא פלא שהמקום היחיד שבו היו המחנות כולם יכולים להיפגש היה המרחב החילוני, כשם שגם היום החרדים והרפורמים יכולים להיפגש רק באוניברסיטאות חילוניות. תיקונים אלו לא היו יכולים להיעשות בלי זעזוע עמוק במסורת היהודית.

תביעה לירושה מהסוג שדורקהיים מציעה היא תביעה מסדר שני, והיא נובעת משיתוף בתכונות מופשטות בין היורש למוריש. הדמיון ביניהם הוא צורני. דוגמה דומה היא הטענה שהיורש של הכומר הוא הפסיכואנליטיקן – בתפקיד, בהייררכיה וכדומה (הפסיכואנליטיקן מקבל כמובן שכר שמו, אך זה עניין "שולי"). התביעה לירושה שנשענת על אנלוגיות צורניות כאלה ואינה כרוכה בנאמנות יכולה להיתפס כאופורטוניזם. לעומת זאת, תביעה של הישראליות להיות היורשת של היהדות יש הסתמכות הן על דמיון צורני הן על נאמנות, אחריות ודאגה אמיתית.

כאשר ליבוביץ מביא את הפירוש המכבי-אביבי ליהדות הוא מקל על עצמו, והוא בעצם תוקף דחליל. השאלה אחרת כאשר מי שממית עצמו באוהלה של תורה עומד מול מי שממית עצמו במלחמה. התרגום של "אברך" ל"חייל נאמן לעמו" מסבך מאוד את הקרב על הירושה והנאמנות. הוויכוח הוא אמיתי, עמוק וקשה. אפשר כמובן לטעון שזיהוי זה מוביל ללאומנות ולפאשיזם, אפשר לטעון שהוא מלמד על הארכאיות של הלימוד בישיבה, ואפשר לומר ששייכות ההסדר הן הפתרון. אך הוויכוח הוא בין נאמנים, והשינוי המבני – ההגדרה המחודשת של התפקידים – טבעי ולא מאולץ כמו במקרה של הקומוניזם, או אפילו של הליברליזם לפי תפיסתו של דורקהיים.

היהודים החליטו לשמור על עצמם, והם אינם יכולים לשים את מבטחם בגויים ובחסדיהם. אין זו תביעה חסרת שחר, וודאי שלא אנטי-יהודית. דרישה זו הובילה לפירושים שונים בתוך הציונות, מן המודל הנאור של הרצל עד המודל התוקפני ואולי הפרגמטי של בן גוריון. הדברים אינם אמורים במלחמה של יהודים נאמנים ביהודים לא נאמנים, אלא של נאמנים בני נאמנים בדומים להם. כאשר יהודי אתיופי נדרש להניח במקום מכובד את גלימת הקייס ולקחת אחריות ממין אחר על עדתו, עמו ואנושיותו, אין הוא נדרש לתביעה פרי דמיונו של עוכר ישראל; מנגד, ודאי וודאי שהמתנגד לרעיון זה ורואה בערכים היהודיים יותר מאזרחות מופת במדינת ישראל אינו בודה קשיים מלבו, ואינו "תקוע" בהבנה של המסורת כחיקוי אינסטינקטיבי של הוריו.¹²¹

חלק שני: תסריטי המשך

הקושי ברור, ואפשר להתוות דרכים להתגבר עליו. אני מבקש להאיר מנקודת המבט שפיתחתי כאן את האופציות הרווחות בשיח הישראלי למוצא מן הדילמה.

א. אלו ואלו...

דרך אחת להתגבר על מאבק הירושה היא להכיר בכל הצאצאים כראויים לה. לפי עמדה זו, ריבוי הדעות והפירושים הוא עצמו ערך המקובל על כל היורשים, ולכן כולם חלקים בפאזל הישראלי-יהודי. תנאי לפירוש זה הוא ההכרה באפשרות של כל אחת מן העמדות לצד האמונה בצדקת דרכך. אפשרות אחת לממש כיוון זה היא לקדש את הלאומיות ברוח הרב קוק ולראות בחילונים נושאים לגיטימיים של המסר היהודי. על פי רוב הכרה כזאת היא הכרה למעשה ולא להלכה, שכן היא מלווה בחזון שבו בסוף הכול יהיו חילונים/דתיים (מחק את המיותר), ובינתיים אנו יחד. אם אינני טועה, זו הפשרה בין בן גוריון לרב קוק.

דרך מעניינת אחרת היא האנלוגיה של הרב עובדיה יוסף: לומדי התורה או המרכיב החרדי בזהות הישראלית הם כמו הלוויים בזמנם. לא כולם צריכים להיות בני שבט אחר, ויש שבט הנושא את המסר. דרושים כמובן רופאים, אנשי צבא ושאר בעלי מקצוע כדי להחזיק את כל העניין חי ונושם. פשרה

זו דורשת מן הצדדים להכיר אלה באלה בלי לנסות בהכרח "לגייר" אלה את אלה. אין פירוש הדבר שפרשנות הלויים מוסכמת עליהם, שכן כל צד יכול לראות את הדברים מנקודת מבטו: החילונים יראו בלומדי התורה שריד חי לעם ישראל האותנטי, יסוד חשוב של התרבות היהודית, שכדאי לדאוג לרווחתם כל עוד הם אינם מאיימים; יהיו שיראו בחילונים יהודים שהטעם לדרכם הוא שהם מקיימים את ציבור לומדי התורה, כיששכר וזבולון. לפי עמדה זו החרדים והחילונים יודעים מהו עולם הערכים שלהם, ובעולם הזה האחוה היהודית היא יסוד חשוב.

ב. תיבת נח: החילונית אופנה חולפת

לפי תפיסה זו, שנשמעת בחברה החרדית, החילונים הם תופעה חולפת בנוף היהודי. יש להם זכויות כאלה או אחרות, אך הם ייעלמו כשם שנעלמו הקראים, המתיוונים, הצדוקים ואחרים. העולם החיצוני במבול, והשיבה ואורח החיים החרדי הם כתיבת נח בתוך טלטלה עזה זו שעוברת על העם היהודי.

ג. יציאה מחשכת ימי הביניים: החרדיות זן נכחד

לפי תפיסה זו, שמחזיקים בה החילונים הקנאים, החרדים ואורח חייהם הם שריד של הגלות ואין הם מתאימים לחיים בעולם המודרני. הם אינם יכול לתבוע לעצמם שום תפקיד מוביל בחברה הישראלית, וממשיכים להתקיים בזכות היותם לשון מאזניים אלקטורלית בהכרעות מרכזיות, המזמנות להם אפשרויות לשמור על מוסדותיהם. לפיכך, אין להיכנע לתכתיבים של חכמי מועצת התורה ככל הקשור בנישואים, בכשרות ובשמירת השבת. החרדים יישארו ככת "אמיש" מוזיאונית, וגם אם יצליחו לשרוד (למרות מספרם הרב של "החוזרים בשאלה"), הם יהיו שוליים.

ד. היהדות כמערכת פתוחה

התפיסות שהוצעו לעיל רואות ביהדות מערכת נורמות סגורה, או למצער כזאת שקווי המתאר הכלליים שורטטו בה. בעבור החרדי, היהדות היא תלמוד תורה ושמירת ההלכה, ואילו בעבור הציוני החילוני היא אזרחות נאמנה ורגישה לצורכי האומה. במובן זה החרדי לא עלה ארצה, ואילו החילוני הלאומי הוא עולה חדש הזורק את הזהות הגלותית מאחוריו ככלי אין חפץ בו. היהדות שהחרדים נאחזים בה אינה מתאימה לאתגרים החדשים של העם היושב בארצו, ואין להילחם על צורתה זו כאילו היתה הגילום האחרון שאין אחריו דבר. מנגד, הפירוש מסדר שני שמציעים החילונים נעשה בחיפזון,

כדי לצאת מן הגלות (וראו יציאת מצרים). כדי להוציא את הגלות מעצמנו דרוש ניתוח כריתה. כדי לבנות את עצמנו במדינה ריבונית דרושה התחדשות ופירוש מחודש, שעד כה ראינו מעט במקומותינו. השבת, הצדקה, התלמוד, הערבות ההדרית, העברית, הניגון, התרבות – כל אלו זקוקים לפירוש ולעדכון. היהדות תישאר רלוונטית לחיינו ולא תקרוס לאזרחות בעלמא אם תיתן מענה למצוקותינו.

הפרי והשורש

אפיון אחרון זה פותח פתח לתקווה שנצליח להיחלץ מן הסחרור הפרשני של היהדות שאנו נתונים בו, בהראותו את הכיוון שבו עלינו לצעוד. איננו מצדיקים את התביעה שלנו לנאמנות רק בהראותנו את הענפים המתחברים לשורשים, את הזיקה, הרציפות וטבעיות ההתפתחות, אלא בהצלחה בהתקדמות בדרך. כאשר יש לנו כמה אפשרויות פירוש והתפתחות, וכל אחת מהן מחוברת בצורה זו או אחרת למקור, מועיל לבחון את המשך כל אחד מהענפים ולהעריך את טיבו על פי פוריותו – עושר האפשרויות הגלום בו. כדאי לדבר ברורות: אם המחנה החילוני לא יפתור את בעיית האלימות הפושה בבתי החינוך שלו, ואילו זרם החינוך שמנוהל בידי גורמים מסורתיים ודתיים יצליח לעשות זאת, ינצח פירוש אחד של היהדות את הפירוש האחר. הוא הדבר אשר לבעיות אחרות, כגון הפערים החברתיים וסכנת ההתבוללות בעם היהודי. ולא רק בבעיות הדברים אמורים, אלא גם באתגרים: טיפוח התרבות והאמנות, המוזיקה והפיוט, שמירת הקשר עם יהדות הגולה ועוד. כאותו האופן, אם המודל שתעמיד היהדות מול החילוני היא של יהודי המתכנס לאוהלה של תורה או לד' אמות של הלכה, כי אז גורלה של היהדות אינו ברור כלל.

כוחה והישרדותה של המסורת היהודית אינם נובעים רק מהיאחזות במנהגי האבות ומחיקים, אלא מהאומץ ומהכוח לשנות. כפי שכבר הערנו בשער הראשון של הספר, בשינוי זה איננו מתנערים מנאמנותנו לאבות. אדרבה, האהבה אליהם והאחריות שהעבירו לנו הם הנותנים לנו כוח לראות נכוחה את האתגר שהמציאות מציבה ולהיענות לו.

סיכום

אין כתיבה בעניינים האלה בלא דאגה קיומית של זהות. הדאגה שמניעה אותי בחיבור זה ושעומדת ביסודו נוגעת לשני היבטים נוגדים היוצרים מתח

עקשני ומטריד. הראשון מקורו בהערכה שבלי מדינת ישראל – הישגה הגדול ביותר של הציונות – עתידה של היהדות לוט בערפל. אפשר להביא כמה נימוקים בזכות הערכה זו, ומן הסתם יש שיסתייגו ממנה. עלינו לזכור את הפילוג בעם היהודי למחנות בלא כל זיקה ביניהם בגולה. הרפורמים, האורתודוקסים, החרדים והמתבוללים לא רק שאינם מתחננים אלה עם אלה, אלא גם אינם נפגשים ואינם מתקוטטים אלה עם אלה. המקום היחיד שבו היהודים מוכרחים להילחם על מטרה משותפת הוא מדינת ישראל. אם כן, יש ברכה גדולה במחלוקות בין הפלגים במדינה: הן תמיד עדיפות מהקיום הנפרד שלהם בחוץ לארץ, אם כפרטים ואם כקהילות.

הציונות אפשרה את קיומם של חיים יהודיים חילוניים. בלא הציונות, לא היה מודל חיוני ליהדות שאינו קשור במסורת.¹²² הקהילות בחוץ לארץ קשורות בגורלה של הארץ הזאת, בין שירצו ובין שלא ירצו. הן קשובות לנעשה בארץ ואף מעורבות בו. הקמתה של מדינת יהודים דרשה הבניה חדשה של הזהות היהודית גם בקרב מי שנשארו מחוצה לה. ראו את ההתקרבות של הרפורמה לציונות ולרעיון הלאומי, ותבינו את התמורה העמוקה שיצרה הציונות בקרב החיים בגולה.

ואולם התמונה מורכבת הרבה יותר משנהוג לחשוב. הצד האחר של המטבע קשור בזה שהמפעל הציוני בארץ מציב לקבוצות רבות את האיום הגדול ביותר על רעיון היהדות. לפי תפיסה זו, אנו מייסדים "עם ישראלי" שמחליף את העם היהודי. התסכול שחש ליכוביץ לנוכח הפיכתה של מכבי תל אביב לסמל העם היהודי בעבור ישראלים רבים ומשחקה של נבחרת ישראל בכדורגל בערב ראש השנה יכולים לשמש סמל מצוין לאיום הזה. רוב רובה של היהדות עוצב בגלות; הפרקטיקה, הסמלים, היצירות – כל אלה נטועים בגלות ובחורבן. אין להתעלם מן השאלה העומדת לפנינו: האם תיתכן יהדות בעידן של ריבונות? כיצד נימנע ממצב שבו הרדוקציה המפתה של היהדות לאזרחות ישראלית תחליף את היהדות ותביא את ההיסטוריה ואת הייעוד שלה לידי סיום? בשלב הזה אני סבור שהתשובות על השאלות הקשות הללו לא ניתנו. ברור שאם יש תשובות, הרי הן אינן עניין של חיפוש היהדות במקורות ושל טיפוח הקיים, אלא של יצירה מעודכנת ובשלה לאורם של המקורות האלה.

אפשר לחלק את בעיות היהודים בישראל לשתי קבוצות. הקבוצה הראשונה קשורה בשאלת הזהות, הגדרת היהדות או המרחב היהודי בימינו.

122 ישנו כמובן היהודי של השואה שתיארתי בפרק קודם.

הקבוצה השנייה היא בעיותיה של מדינת ישראל – הדאגות החומריות, העוני, האלימות, המתחים הבין-עדתיים, עבודה בשבת. בחלק השני טענתי שצריך לחבר את הבעיות הללו ולשפוט את הפתרון של הבעיה הראשונה לאור הפתרון של הבעיה השנייה. ההנחה היא שאף שההבדלים בהגדרת החזון גדולים, יש לכל הפחות תמימות דעים בדבר מקצת הבעיות. זו שעתה הגדולה של המסורת היהודית ההיסטורית וסמליה. אם תצליח להראות את יתרונותיה, היא תבסס את עצמה כליבה הנכונה של העם היהודי. המסורת נבחנה עד כה לפי הצלחתה לשמור עלינו כקבוצה אחת בגלות, ועכשיו היא צריכה להגדיר את עצמה בעידן שבו היהודים ריבונים במדינתם הדמוקרטית.

פרק ארבעה עשר

גאולה וענווה*

נתחיל בסטטיסטיקה. 36 אחוז מן הציבור בישראל מאמינים בלב שלם בכיאת המשיח, 14 אחוז מאמינים אך לפעמים מפקפקים, 13 אחוז בדרך כלל מפקפקים אך לפעמים מאמינים ו-37 אחוז הנותרים אינם מאמינים כלל.¹²³ מעניין שרוב האנשים הגיבו בקיצוניות על השאלה בדבר האמונה בכיאת המשיח. שלישי מהעם היושב בציון התלבטו, אך למעלה משני שלישים אימצו את האמונה בלב שלם או דחו אותה מכול וכול. אנשים אינם שווים נפש כלפי השאלה הזאת: יש המתריעים שרעיון הגאולה הוא הזיה, ולעומתם יש הטוענים שהגאולה היא יסוד מהותי של מורשתנו, ואין לוותר עליו למרות הסכנה הכרוכה בו. האם עלינו לוותר על רעיון הגאולה לטובת עמדה מפוכחת? שמא נדבוק בו ונכריז עליו בכל לב "ואף על פי שיתמהמה..."? האם יש במסורת אמצעים המאפשרים לשמור עלינו מפני הסכנות הגלומות בו לאמונה בלי לוותר עליו? אלה שאלות יסודיות ביותר, ואין להתעלם מהן בשום שיח על הגאולה.

אפתח את החיבור בהערה קטגורית כללית על המילה "גאולה". הערה זו אינה נוגעת לתוכנה אלא למרחב הכללי שבו יש לפרשה ולמגבלות של השיח הדיסקורסיבי עליה. אי אפשר להבין את רעיון הגאולה בלי להבין את האופן שבו המסורת חי עם המילים. החלק השני של הפרק הוא רפלקסיה על ניסיון קונקרטי לתקן את השיח על הגאולה בפיוט של יהודי מרוקו. אפרוס לדוגמה מדרש מעניין – הן בפני עצמו הן מבחינת הרעיון הכללי שהוא מדרגים. אסיים בדיון כללי ובמסקנות.

* פרק זה התפרסם בנוסח שונה מעט בלוריא, מועקה וגאולה, עמ' 133-149.
123 Levy, Levinsohn and Katz, 'The Guttman Institute Report'. ראוי לציין שלא כל מי שמאמין שהתורה והמצוות הן ציווי אלוהי מאמין בכיאת המשיח.

א. פתיחותה של המילה גאולה

המונח גאולה שייך לקטגוריה של מונחים שמשמעותם דורשת תשומת לב מיוחדת. עדות לכך היא שעורכי הסקר לא התעניינו בהסברים אפשריים לטענה בדבר ביאת המשיח, וגם הנשאלים בסקר אינם שואלים בדרך כלל מה ההגדרה של האמונה במשיח. נראה שאילו היו נשאלים מה המובן של הטענה בדבר ביאת המשיח, הם היו מפרשים אותה בדרכים שונות. אך כאן עולה התובנה הראשונה החשובה לענייננו: לא ברור כלל שלפירושים שהיו עשויים לתת לאמונה זו יש מקום חשוב. ואכן, האומר היה יכול לומר שהמחקר של מכון גוטמן אינו יורד לשורש הדברים, שכן החוקרים אינם טורחים כלל לבחון את משמעות האמונה בביאת המשיח. ברצוני לציין שייכתן שבסופו של דבר ההבדלים בין המובנים של רעיון הגאולה אינם מקריים אלא הם ממאפייני השיח על הגאולה. הדרישה הפילוסופית-סוקרטית להגדרת משמעות הגאולה עלולה להתגלות כדוגמטית.

באמצע ביטויים כמו "מאמין בביאת המשיח" ו"לא מאמין בביאת המשיח", הנשאלים עושים בלשון מהלך שאינו ניתן לרדוקציה לאמונה או לאי אמונה בסבירותה של טענה ברורה. והנה, יש משפחה של ביטויים שאינם מתארים את סבירותה של טענה, כמו "יופי!" ו"זה מדהים", ובהם – לפחות לפי ניתוחי משמעות מסוימים – אנו מביעים רגשות ועמדות ולא מחווים דעה. דומה שהשיח על הגאולה חומק גם מקטגוריה זו, שכן נראה שביטויים אלו אינם ניתנים לרדוקציה לקבלה או לדחייה של דרישה ערכית מוגדרת.

לכאורה משתמע מתובנה זו שדינו של רעיון הגאולה נחרץ, שכן לביטוי אין משמעות ברורה. לדעתי מוקדם להתייחס: המילה גאולה שייכת לעולם המדרש, לשירה ולמסורת הפירושים; משמעותה חיה ונושמת, ואינה קבועה. טקסטים וכללי התנועה בהם לפי כל מיני קונוונציות פירוש מעצבים את קשריה למונחים אחרים. כמו כן, מהפכות וטרגדיות היסטוריות קונטינגנטיות מתחרות על משמעותה. במילים אחרות, אם היא מציינת דבר מה חד-משמעי, הרי היא מציינת את האפשרות לספוג ערכים מהמרחב שאליו היא שייכת. בניסוח חידתי משהו, ריבוי משמעויותיה הוא חלק ממשמעותה.

אם מקבלים הערה זו על הפתיחות העקרונית של רעיון הגאולה, נשאלת השאלה: האם נפתחות לפנינו דרכים חדשות להשיב על השאלות היסודיות שנשאלו בפסקה הפותחת פרק זה? האם אפשר לשמור על הנאמנות למסורת הארוכה של הגאולה מתוך מודעות לסכנות שרעיון זה טומן בחובו (סכנות

שעלו למשל בתנועה השבתאית)? התשובה על שאלה זו חיובית, אך לשם כך עלינו להבין טוב יותר את רעיון הפתיחות של הגאולה.

גאולה ודיסקורסיביות: הבהרות

פתיחות המונח גאולה דורשת מן הסתם גיבוי תיאורטי. דווקא השאלות הפשוטות הן המעניינות ביותר: האם יש משמעות למונח גאולה? האם זה ביטוי רב-משמעי? אם כן – מה ההבדל בינו לבין מונח רב-משמעי שאינו טעון כלל? האם יש מילים בהקשר לא דתי שדומות בהתנהגותן למונח גאולה? אין בכוונתי להציע כאן תיאוריה כזאת, אך אני מקווה שהערותיה יהיו מבוא לתיאוריה עתידית וייתנו דחף לפיתוחה.

למרות הנאמר כאן, אין לדחות על הסף הגדרה "מילונית" של המונח. ראוי לשלב הגדרה כזאת בתפיסה רחבה יותר של משמעות הגאולה. כמו כן, בהקשר מסוים מישוה עשוי לראות במונח גאולה רעיון חד-משמעי. אלא שאז דומני שיהיה עלינו לראות בתפיסתו אחת מיני רבות. המשמעות שבה המילה חיה ופתוחה היא שתעניין אותי כאן.

אפשר להשוות בין המילה "גאולה" למילה "חירות". יש כמובן קשר תוכני בין המילים – גאולה, כמובן המילוני למשל, היא הצלה, פדות או יציאה מעבדות לחירות – אך אני מתכוון להשוות ביניהן מצד קטגוריית המשמעות האופיינית להן. כדאי להביא את ההבחנה של ישעיה ברלין בדבר ריבוי המשמעויות העצום של רעיון החירות, הדיונים הרבים בו והדילמות שהוא מעורר. סביר להניח שגם המונח "חירות" פתוח כמו המונח "גאולה". כמו רעיון הגאולה, גם רעיון החירות רגיש לשינויים ולאירועים היסטוריים. לפי ברלין, בעקבות המהפכות הקומוניסטיות שנעשו בשם רעיון החירות התגלה הכוח ההרסני הגלום בו; לכן ראה ברלין צורך להגן על המשמעות הצרה של המונח, שמצמצמת את התקוות המסוכנות הגלומות בו. נעשה כאן שינוי קונספטואלי, שערכו וכוחו מובנים רק אחרי התרחשויות היסטוריות מסוימות. בהמשך אביא דוגמה כזאת הנוגעת לרעיון הגאולה.

פתיחות המונח מאפשרת גם את רגישותו לשינויים שהזמן גרמם, ומבחינה זו יש צד שווה לרעיון הגאולה ולרעיון החירות. ואולם יש הבדל בין השניים, הנוגע לתפקידם של טקסטים בכינון המושג גאולה. בעבור איש המסורת, הטקסטים המועברים במסורת הם המרחב הטבעי לעיסוק בגאולה, ויש להם תפקיד מכונן במשמעותה. המדרש הוא הקנון שהכול מתפענח בו. לרעיון החירות בעולם החילוני אין זיקה כזאת לטקסטים. כמובן, אם יש מחויבות – לדוגמה אם כתביו של מרקס נעשים לקנון ולאורם צריך לנתח את רעיון

החירות – הרי אפשר להרחיב את ההשוואה גם להיבט זה. לחלופין, דיון ברעיון החירות בזיקה למדרש ולא מתוך יומרה של ניתוח אנליטי מצמצם את ההבדל בין השיח על החירות לשיח על הגאולה. ואולם כל עוד איננו מרחיבים את ההשוואה, אנו מוצאים כאן דרכי התייחסות שונות לרעיונות אלה – הפילוסופית המנתחת מצד אחד, והמסורתית הפרשנית מצד אחר. כך, הפתיחות של רעיון הגאולה מתקיימת במרחב שהמוסכמות בו שונות מאלו המכוננות בדרך כלל חשיבה פילוסופית.

אפשר לעקוב אחרי גלגולו ופיתוחו של רעיון החירות במסורת הפילוסופית. מסע מעניין זה יגלה רבדים ותופעות לשוניות מרתקות. אפשר לבדוק גם את חילון רעיון הגאולה והובלתו למרחבי שיח אחרים. ואולם במיקום רעיון הגאולה במסורת מדרשית, במערכת נורמות, מצוות, אמונות ודעות, אנו מגלים דרכי פיתוח ייחודיות. הללו מצוות לנו את הקטגוריה שבה יש לפענח ולפתח את רעיון הגאולה. אך אל לנו להפריד יתר על המידה בין העיון הפילוסופי לעיון המסורתי-מדרשי, שכן תיתכן הפריה הדדית, מקרים מעניינים של אי הבנה ושזירה של התפתחויות במרחב אחד בהתפתחויות במרחב אחר.

מצב זה מורכב כל כך מבחינה פילוסופית, שאני מסופק אם אפשר לעמוד עליו ולהבינו מנקודת מבט אחת. עמדנו במצב דומה בבחינת הוויכוח בין המאמין לחילוני בשאלת התרחשותו של מעמד הר סיני, בשאלת ההבדל בין מסירה לדיווח, בשאלת התרומה הייחודית של המסורת לעיצוב הלשון ובבחינת הקשר בין ישעיה לאפלטון, והקורא מוזמן לעיין בשאר הפרקים של חיבור זה הקשורים בנושא שלפנינו. לפני שאתחיל את חלקו השני של פרק זה, אעיר כמה הערות ביקורתיות.

אפשר להתנגד לעצם הרעיון של המשמעות המדרשית של המונח גאולה בטענה שהביטויים "אני מצפה לגאולה" ו"הגאולה היא אשליה" אינם מתבהרים בחקירה של משמעות המילה גאולה, ואף לא בטענה שאין הבדל בין הטענות מבחינת היתכנותן. ואולם ימשיך הטוען, טענה זו אין פירושה שלמונח גאולה ולמונחים הכרוכים בו יש משמעות פנים-מסורתית פתוחה, משום שאפשר לנסות לראות במונחים הללו דרך מסוימת לפרש את ההיסטוריה ואת אירועי היום-יום. כמו שוויטגנשטיין מסביר, ההבדל בין החילוני למאמין בגאולה הוא התמונות השונות המנחות את חיהם.

בטוענו שהמאמין מונחה תמונה, ויטגנשטיין מנסה להסביר שהחילוני אינו מבין את המאמין. לשון אחר, אין כאן אי הסכמה אלא אי הבנה. אך תיאור זה חוטא לשני הצדדים, שכן נראה שעמדותיהם מנוגדות זו לזו ומגנות זו את זו. אילו היו הדברים אמורים באי הבנה בלבד, סכסוך כזה לא

היה מתגלע. לדעתי, ויטגנשטיין או חסידו חייב להורות שהאופן שבו מילה מתנהגת בתוך הקהילה הוא שחשוב. חייה של מילה זו בקהילה – לאו דווקא מחשבות המאמין – הם שמכוננים את משמעותה, ובכלל זה הטקס או משחק הלשון של הוויכוח בין המאמין לחילוני. ויכוח זה אינו יכול להיות מובן בלי גניאלוגיה של עמדות הצדדים, והדבר יחזיר אותנו למסורת ולמדרש.

נרחיב מעט את הדיבור על משמעות הבנה זו של המונח לאור המסורת. אני רואה במאמין יורש של קובץ מילים שהוא נאמן להן נאמנות אפריורית. האדם המסורתי הוא מי שיוורש מילים בלי לדעת את מובנן, ואף על פי כן הן חשובות בעבורו.¹²⁴ אני מצהיר שאני "מאמין בגאולה", "מאמין שהקב"ה אחד ושמו אחד", אף שאינני יודע את מובן המילים האלה, ואף אינני מניח שיש להן מובן יחיד. אני אוהז במילים מתוך בחירה, מתוך קבלה בסיסית של מסורת שאני שייך אליה. בהסבר זה אני דוחה רדוקציה פסיכולוגית של התנהגותי. אינני סבור שהחינוך שקיבלתי גרם לי להחזיק בעמדה שאני מחזיק בה, אבל בחרתי לתת לחינוך ולמקום שנולדתי וגדלתי בו משקל חשוב בחיי. היותי מסורתי, לפחות באידיאליזציה מסוימת, הוא תוצאה של בחירה ולא של אילוף; בחירה זו אינה שונה מבחירה אחרת. אף על פי כן, אינני מניח שיש מובן מוגדר למילים האלה. ראשית, לא ירשתי כל מובן מוגדר של רעיון הגאולה ורעיון אחדות האל. מילים אלו מציגות בפני דרישת-על: פרש את המונחים "גאולה" ו"אחדות ה'" כך שבסופו של חשבון הן ייראו לך אמיתיות, נכונות ויציבות. בעבור הפילוסוף, המושג והמהות קודמים למילים, ואילו בעבור הנאמן למסורת אבותיו המילים קודמות למשמעותן. בעבור הפילוסוף הקבלה אפשרית אחרי מתן טעמים ושכנוע,¹²⁵ ולא לה יש זיקה למובן; בעבור המסורתי הם אינם נדרשים.

לפני שאנו עוזבים עניין כללי זה חשוב לסייג מן הצד האחר ולהבהיר כי הירושה של המילים אינה ירושה מכנית וריקה. ההגדרה המילונית של הגאולה אינה מיותרת כלל. כמו כן, יציאת מצרים היא פרדיגמה לגאולה, וקשרים מושגיים הניתנים בכללים ידועים, כגון שמי שגאל מישהו הציל אותו, סייע לו והיטיב את מצבו, מלווים בדרך כלל את הפרשנויות של רעיון זה, למרות פתיחותו. ואולם משמעות מילונית זו אינה ממצה את רעיון הגאולה כפי שאיש המסורת תופס אותו.

124 לדוגמה, הוא מוכן למסור את נפשו ולא להורות בפסוקים העונים את הפסוקים שהוא נשבע להם.

125 כמובן, יותר משזו אמת, זו קונוונציה.

ב. כיצד ממשיכים מכאן?

הנאמנות למסורת, אף שהיא הכרעה רבת משמעות שאדם מקבל בימי חייו, היא מתחדשת ומתרעננת, ואף עשויה להתחזק או להתערער. החלטה רגשית שנעשתה מתוך תחושת הזדהות והשתייכות ומתוך חירות מקבלת את אישורה בתוכן המסורת ובהקשבה למה שיש לה להציע. אפשר אפוא לפנות אל המסורת עצמה ולבקש בה הבהרה על טיבה של הגאולה. לשון אחר, הפתיחות של רעיון הגאולה שהבהרתי לעיל מאפשרת לנו להימנע מגישה פילוסופית כלפיו.

המסורתי מוצא עצמו יורש מילים חשובות כמו "גאולה", והוא יודע שטוב יעשה אם יפנה למסורת כדי שתספר לו על משמעותה של המילה שהוא אוחז בה. המסורתי הזה שונה מן המסורתי חסר התודעה העצמית, שמכריז על היותו מסורתי אך שוכח את המסורת כאשר הוא נוקט עמדה בעניינים אחרים. הוא עומד כמי שממתין עד שחכמי עמו וחכמי האומות יכריזו על עמדתם, וכשיסתיים הוויכוח יבחר מה להוסיף למסורת שלו. המסורתי המודע שונה, שכן היותו מסורתי אינו מונח מחוץ לקלעים – "מלונה" בלשונו של קירקגור. הוא מאמין שהתשובה לשאלתו נמצאת במרחב שיח שירש, בבחינת "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי".

המסורתי משתקע במסורתו ומקשיב לאמירתה. הוא פותח את עצמו לכל מה שהוא קורא, שוכח את עצמו, מסיט הצידה את דעותיו. נאמנותו לחוכמה זו ראויה לפיצוי, והוא אינו מונע אותה מעצמו. אין הוא מבטל את עצמו, אך אינו כופה את דעותיו אם יש לו דעות. זה התלמיד החכם, וזה אחד היסודות של תלמוד תורה.

הסיפור על סוקרטס שהיה שוקע באידיאה מסוימת בלי לזוז ממקומו צריך להיות חלק מהנרטיב של כל פילוסוף: האדם החושב שמנסה לברר את מובנו הבהיר של מונח מסוים מתוך הדוגמאות, הניגודים והפרדוקסים שבהם הוא לכוד. אפלטון הוסיף על התבוננות זו את הדיאלוג: מישוהו מעלה שאלה בדבר המובן של מונח מסוים, מנסה לברר אם הוא מעלה קשיים, מציע הגדרות, דוחה אותן, מנסה להביך את בן שיחו ולהציע רעיונות הסותרים את דעת הציבור הרחב שאינו שותף לדיון, ולהפתיע אותו במסקנות מעניינות – למשל ארוס אינו יפה – או במסקנות פוליטיות המביאות בשורה חדשה (אלה עלולות לעלות למחזיק בהן ביוקר, כפי שלמדנו מסוקרטס, "הצלוב" של הפילוסופים).

המסורתי, איש האמונה החושב, התלמיד חכם – עושה משהו ממיין אחר. הוא אינו משתקע במושג ומנסה לחלץ אותו מניגודיו ומדוגמאותיו,

אלא עוסק בו מתוך השתקעות במורשתו. השתקעות זו אינה בהכרח לוגית ואינה מבוססת בהכרח על הנחות ברורות, שכן עשויים להיות בה סיפורים, שירים, הלכות, תקנות ומנהגים. אפשר לומר זאת כך: היא הגיונית בדרכה ודיאלוגית בדרכה. נוסף על כך, העניין שלה אינו בהתוויה של הקשרים הקונספטואליים בין מושג אחד למשנהו, בעקירה של דעות קדומות וכדומה (הדברים מתקשרים לעמדה שאיחס בסוף פרק זה לר' יהודה הלוי). עניינה הוא במרחבים שנהוג לכנותם האתי, המוטיבציוני והרליגיוזי. המטרה היא ללמוד ולעשות, וכל אלה חוליות בשרשרת של עשייה, למידה, עשייה ולמידה וחוזר חלילה.

מכאן נובע הממד ההיסטורי של הגישה המסורתית. ברעיון הגאולה, הנושא עמו משמעות פוליטית, הדבר ברור ואינו דורש הסבר. ההשתקעות של איש המסורת במושג מכוונת לצורך השעה, ומבחינה זו אולי הפילוסוף אינו רחוק ממנו. העיון בפרשת השבוע נעשה מנקודת המבט של השבוע, והלמידה של רעיון הגאולה נעשית מתוך זיקה למהפכות הפוליטית והאידיאולוגיות שעם ישראל חווה. העניין בגאולה היום מתעורר אפוא על רקע החורבן והגלות, אבל גם אחרי השבתאות ואחרי (או בזמן) ראיית התקופה כאתחלתא דגאולה.

אנסה לנסח את הנאמר כאן במונחים כלליים. בתחילתה של ההתפלספות בעולם המערבי, דת ופילוסופיה, גאולה ולוגיקה מוצגות כניגודים. האדם החושב מנסה להתגבר על ניגודים אלו ולא להיצמד לאחד בשרירות: אדם אני, ושום דבר אנושי אינו זר לי. ההתגברות על ניגודים אלו עשויה להתרחש על ידי המהלך הטרוויאלי של עמדה דתית אנטי-פילוסופית או עמדה פילוסופית-חילונית המבטלת את התופעה הדתית כלאחר יד. יש כמובן גם תגובות אחרות, והבולטת בהן היא התיאולוגיה. לכאן שייכים ההוגים של ימי הביניים שעשו את התבונה שפחה להתגלות, והפילוסופיה של המאה השבע עשרה שניסתה ליצור שיח אלטרנטיבי לאמונה. כאן נמצא את שיטותיהם של דיקרט, לייבניץ וברקלי. עם קאנט עולה ביקורת קשה על ההרפתקה הזאת בתולדות הרוח המערבית. שיח זה אמנם פורה ומעניין, אך הוא עוסק בתוצרים של הפילוסופיה ושל הדת ומסתיר את דרכי ה"הפקה" של האמונות והדעות. על רקע זה יש להבין את הניגוד בין הפילוסוף המשתקע באידיאות לבין המסורתי המשתקע במורשתו. ניגוד זה הוא גם הקבלה, ונראה לי מועיל כתמונה מנחה. להלן אציג תוצאה אחת של השתקעות כזאת ואעיר על המהלכים הכלליים שנעשים במדרש שלפנינו.

מדרש לדוגמה

אני פותח במה שמזדמן לי – שיר של ר' ישראל נג'ארה על הגאולה (אינני פותח באקסיומות הכרחיות). ר' ישראל נג'ארה חי בצפת במאה השש עשרה, והיה מגדולי הפייטנים בדורו. הוא כמעט אינו מוכר לאיש המשכיל בימינו, אף ששיריו מלווים את היהודי המסורתי (יה ריבון עלם ועלמא למשל). ר' נג'ארה היה חלוץ העיבוד של לחנים ערביים לשירת הקודש והכנסתם לבית הכנסת.

היום יש לדבר משמעות מיוחדת: התברר לי שיש קשר עמוק בין העצבות של הלחן הערבי לבין תודעת החורבן של יהודי האסלאם. הראייה שלי השתנתה, ובעקבות קריאה עליו אני רוצה להכירו טוב יותר. אני מגלה שהדעות עליו חלוקות: ר' חיים ויטאל גינה את עיבוד הלחנים הערביים והכנסתם לבית הכנסת ואילו האר"י לא. ר' נג'ארה כותב את השיר הנפלא הזה:

שישו צהלו / ר' ישראל נג'ארה

בְּאֵ זְמַן הַיְשׁוּעָה	שִׁישׁוּ צְהֵלוּ רְנְנוּ
בְּקוֹל שׁוֹפֵר תְּרוּעָה	וְקוֹלְכֶם שָׂאוּ וְעֲנוּ
לֹא תִהְיֶה נְגוּעָה	לֹא תוֹסִיפוּ עוֹד תִּתְעַנּוּ
עוֹלְתֵיכֶם מִנְחָה רְצוּיָה	עֲדָתִי אָשׁוּב אֲרִיחַ
הִנֵּה אֲנֹכִי שׁוֹלֵחַ	לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי

ידעתי לשיר שיר זה עוד לפני שהבנתי את המילים שלו. לימים התברר לי שהוא חלק משיר ארוך יותר, ורק הקטע הזה הולחן. תופעה זו מוכרת לכל אדם מסורתי: הוא לומד להכיר חלקים מן המקרא, תהלים, את שלוש עשרה המידות של ר' ישמעאל ואפילו את הזוהר לפני שהוא מבין אותם ממש. השיר נגע ללבי בזכות המנגינה שלו: שיר נפלא, ענוג ונוגה (לחן ג'ירי בסגנון יהדות צפון אפריקה). עם הזמן שמת לי לב גם למילים.

מילות השיר הן שילוב של נחרצות ושל מינימליזם שאינו מורגש כלל. הפתיחה מסתירה את המינימליזם על ידי חזרה אמיצה על שלוש מילים שמשמעותן דומה, לכאורה לפחות: שישו, צהלו, רננו. זו בזבזנות על רקע החיסכון והרמיזה שאחר כך. אך השיר מעניין גם מבחינת גלגולו במורשת. המנגינה שהצמידו אליו יהודי מרוקו אינה שמחה כלל, אלא רכה ומהורהרת.

כעבור זמן מה משורר אחד ראה בשיר הזה חלק ממסורתו והחליט להשלים אותו. הנה ההשלמה של השיר:

מקומך אל תנח / ר' דוד בוזגלו

מְקוֹמְךָ אֶל תִּנַּח	שֵׁב לְךָ בֵּין הַשְּׁפֵלִים
כִּי רָם קוֹמְךָ יִשַׁח	וּנְפִילִים הָיוּ לְנְפִילִים
וּבֵית גֵּאִים יִסַּח	חֵישׁ וְנָסוּ הַצְּלָלִים
כִּי יוֹם לְשׁוֹכֵן שְׁחָקִים	עַל כָּל עֲנָקִים
וְעַל כָּל שׁוֹכְנֵי עֲמָקִים	מִי לְהַשְׁפִּיל מִי לְהַקִּים
דָּרַךְ הַמֶּלֶךְ קוֹם	וְנָהַג לְשׁוֹכֵן אֶת דְּכָא
וּלְדַל וְהֶלֶךְ הַלְוָה	וּבִלְשׁוֹן רָפָה
וְכָל גְּאוֹן הַשְּׁלֵף	שָׂרַשׁ כָּל פֶּגַע וּמִכָּה
אִם נִבְלַת בְּהַתְנַשֵּׂא	רַע הַמַּעֲשֵׂה
לְכֵן קוֹם נָא וְהִתְרַצֵּה	אֶל מֶלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כֶּסֶף

לְקַצַּת הָאֲרָקִים בְּיַיִט בְּעֶצְמָה
וַיִּשְׁלַח בְּרָקִים יִלְכוּ בְּחֻכְמָה
יִפּוּצוּ אֲפִיקִים בְּדָבָשׁ וְחֻמָּאָה
תִּמְלֵא אֲדָמָה מִמְּגֵד גְּבוּהִים
כִּי גְדוֹל ה' עַל כָּל אֱלֹקִים

מנגינת ההשלמה מתלכדת עם הניגון ועם ההרהור ומוסיפה להם פיתול משלים לא צפוי. היא מעוררת בי שאלות. השאלות הן ההמיה של המסורת שמוכנה לספר. אני מתחיל להקשיב, והמסורת מדברת אלי ומתוכי על ידי הצבה של קושי.

1. למה הוסיף היהודי שיר לשיר? הרי זה לא מקובל כלל, והמשורר הזה, המוכר לי משיריו האחרים, לא נהג לעשות זאת.
2. אם כבר בחר להשלים שיר על הגאולה, למה להשלימו בשיר בשבח הענווה? מה בין ענווה לגאולה?
אופק מעניין ולא ברור נפרש לפני. אני מוזמן.

אני קורא שוב ושוב את השיר הראשון של ר' נג'ארה. השיר קשה מאוד. כל השירים העוסקים בגאולה מספרים על צער הציפייה ועל פגעי הגלות, והמרחק, על ישמעאל ואדום הרודים בנו ועל השפחה שירשה את הגבירה, ומסתיימים בהבטחה ובנחמה. בשיר הזה לעומת זאת אנו עדים למהלך אחר. ר' נג'ארה אומר לנו לשיר, שכן הגאולה כבר הגיעה. האשליה גואה ואינה ניתנת לריסון – בא זמן הישועה, "לא תוסיפו עוד תתענו, לא תהיה נגועה". אין כאב, אין מרחק, אין גלות. אני מנחש: ר' ישראל נג'ארה אינו יכול להמתין עוד.

אפילו הרבי מלובביץ' לא אמר זאת. כאשר שאל אותו כתב טלוויזיה אם הגיע זמן הגאולה, השיב: Long ago. הוא לא אמר "זהו חברה, המשיח הגיע, חבל על הזמן". ר' נג'ארה דומה לאותו נכה חולה שאומללותו תוקפת אותו בלא רחמים, ומכריז על עצמו "זהו, אני בריא. אני יכול לרוץ". אבל האשליה של ר' נג'ארה נשברת. הוא יודע שהוא חולם. אנו יודעים זאת שכן הוא מדמיין הבטחה: עדתי אשוב אריח, הנה אנוכי שולח לכם...

בהכרזתו על ביאת המשיח נג'ארה משים עצמו משיח, אך הוא נשבר ומניח לקב"ה לנחם אותו. ואולם השוואה קצרה לשירים אחרים מראה שהשיר נשאר לא פתור, פעור משהו. ר' נג'ארה היה בעיצומה של הזיה. הוא מוצא בו כוח להשיב לעצמו את הנחמה של הקב"ה שהוא ישלח את אליה. אבל ר' נג'ארה כבר ראה את אליהו הנביא בעיני רוחו, ולכן הכריז על בואו. הכרוז מכריז: בא זמן הישועה, והנחמה אומרת: אני עוד אשוב ואריח את עדתי. חולה אנוש זועק שהוא הבריא ושהוא יכול לקום ממיטת חוליו וללכת, והקב"ה "מנחם אותו": יבוא היום שבו תוכל ללכת שוב. כלומר, בעצם אין כאן נחמה.

הציפייה של ר' נג'ארה רבה מדי. הוא אינו יכול לשאת אותה. הוא לא הצליח להשיב על צעקתו ולא הרגיע את עצמו. משפטים כגון "בתי אל תפחדי כי עוד אזכרך ומארץ רחוקה אקבץ פזורך" אינם ממין העניין. מאות שנים נשאר השיר חשוף. המשורר הרגיש זאת, ועלה במצורת רעיוניו להשלים את השיר. הוא לא קיבל עליו תפקיד של פרשן בלבד, אלא החליט לעשות מעשה ולהוסיף לשיר שירש. התוספת שלו נעשתה למסורת, וכך בנויה המסורת על מסורת הבנויה על מסורת.

יש אישור לפירוש הזה. השבתאים נסמכו על ר' נג'ארה והושפעו ממנו עמוקות. הציפייה יכולה להיות רבה מדי. היא מסוכנת. אין אנו משימים מן המסורת דבר; אנו מוסיפים עליה נדבך; אנו כנים ומשאירים למי שיבוא אחרינו וירצה להמשיך להיות נאמן כמונו משהו יציב וחזק ממה שקיבלנו.

יש לנו תשובה אחת על השאלה הראשונה שבה פתחנו. נשאר לנו להסביר מדוע ענווה היא תשובה אפשרית לסכנת האשליה של ר' נג'ארה. אך לפני כן – אתנחתא קלה וחזרה על מה שכבר אמרתי לעיל: אינני מקבל את רעיון המשיח משום שהוא נראה לי קוהרנטי, משום שאינני מוצא בו פסול. אני מאמין שיבוא הגואל משום שהמסורת שאני שייך אליה הורישת לי את המסר הזה. יש לי כמובן רצון להתגבר על העולם הזה. כל חיי עוברים עלי בצפייה לגאולה, ואינני מכבד את החילונים המפוכחים שמזהים משיחיות עם ילדותיות. אבל דחף פסיכולוגי זה נתמך במסורת ארוכה שאני רואה את עצמי חלק ממנה. רק מתוך נאמנות למסורת זו אני מבקש לדבר על הגאולה. נאמנותי מאפשרת לי כמובן חופש, אבל היא מתנה את השיח על המשיח. לדון ברעיון הגאולה "על קיבה ריקה", שלא מתוך המורשת שלי, יהיה דוגמטי בעבורי.

אני מגיע לשאלה השנייה.

הטרנספורמציה מגאולה לענווה מובנת כדרישה להתמיר את כוחות הציפייה לגאולה לחובה. הענווה מייצגת את החובה באופן העמוק ביותר, התשובה המאוחרת למי שעומד להזות: אל תשכח את החובה הבסיסית. בדוק אפוא אם התקווה לגאולה אינה עבודה זרה בתחפושת, בדוק אם הציפייה אינה תוצאה של המועקה שבחובת העמידה מול האלוהים ואם אין היא כסופו של דבר ניסיון להשתחרר מעול המצוות.

מכאן אנו למדים שהמסורת לא דחתה את השיר של ר' ישראל נג'ארה ואת ההזיה הגלומה בו. ההזיה היא בגדר האפשר, ובלבד שתבוא בתוך שיר. אינני יכול לדווח שבאה הגאולה, אך אני יכול לשיר ולהכריז שהיא באה ושכל הניסיונות לבקש ממני להמתין לא יצלחו. אשוב לנקודה זו. התשובה של המשורר ממרוקו אינה מלכו בלבד. היא מבוססת על מסורת הקושרת ענווה לגאולה. אני קורא במקורות:

אמר זעירי אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא עד שיכלו גסי הרוח מישראל, שנאמר (צפניה ג) "כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך",
וכתיב (צפניה ג) "והשארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם ה'".¹²⁶

הענווה לא נועדה לסרס את השיח על הגאולה, אלא באה דווקא לקיים אותו. לפי המקורות הענווה היא תנאי לגאולה. האם הכיר המשורר מקור זה? האם עצם הקישור הוא פעולת הדמיון? מי ששקוע במסורת נוטה להאמין

שעם הזמן הוא מפתח חוש וקולע בלי תלות במה שירש, אבל נטייה זו, כפי שנראה להלן, אינה בלתי מבוססת.

הגאולה נושמת וחייה במרחב השירה. היא מתבהרת ומזדקקת במרחב של המדרש והמורשת. כך מתאפשר לנו הריסון הנדרש בלי שנוכיל את העניין לעמדה מפוכחת של ויתור חד-משמעי וקר על הגאולה. הלוגוס, מרחב האמירה, אינו אוהב את הגאולה. לא יאה לדבר על גאולה; אפשר רק לשיר עליה. היה פילוסוף שהבהיר שאי אפשר לדבר על העניינים החשובים לנו בחיים, ושמשמעות החיים אינה ניתנת לניסוח, אינה קשורה לשאלות מדעיות והשתיקה יאה לה. בתגובה התלוצצו רבים שמה שאי אפשר לדבר עליו – אפשר לשרוק אותו. אנו יכולים לבטל את העקיצה הסמויה: אפשר לשיר אותו.

המקורות הרבים הקשורים לענייננו כמו מצטופפים לספר. הנה דוגמה:

מכאן תנינא היה ר' פנחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוה"ק, רוה"ק מביאה לידי תחה"מ [=תחיית המתים], תחיית המתים מביאה לידי אליהו הנביא ז"ל [...] טהרה לידי קדושה שנאמר (ויקרא טז) וטהרו וקדשו, קדושה לידי ענוה שנאמר (ישעיה נז) כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח, ענוה לידי יראת חטא שנאמר (משלי כב) עקב ענוה יראת ה', יראת חטא לידי חסידות שנאמר (תהלים פט) אז דברת בחזון לחסידך, חסידות לידי רוה"ק שנאמר אז דברת בחזון לחסידך, רוה"ק לידי תחיית המתים שנאמר (יחזקאל לז) ונתתי רוחי בכם וחייתם, תחיית המתים לידי אליהו הנביא ז"ל שנאמר (מלאכי ג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא.¹²⁷

המדרש הזה פורס ומפרש לנו את הקשר בין שני הפייטנים. המוטיבים המרכזיים בשיר של המשורר המרוקני מופיעים במדרש זה, אבל יש בו רעיון מאלף נוסף. הענוה, אליהו הנביא, "דרך המלך קום ונהג, לשכון את דכא" שבשיר – כולם מוזכרים. המשורר עונה לר' נג'ארה על ידי פנייה למסורת ששניהם נאמנים לה: "הנה אנכי שולח לכם את אליה".¹²⁸

127 שיר השירים רבה, פרשה א ד"ה ט, ר' פנחס.

128 למדרש זה תפקיד חשוב במסילת ישרים של הרמח"ל.

המילה ענווה ראויה לעיון לא פחות מהמילה גאולה: הקשר שלה לסבלנות, למשה, להתגלות, ליריעה העצומה של המדרשים המובילים ממילה למילה. יש בה גם התחלה של תשובה על הדילמה הפוליטית החשובה שמעניינת את הציבור היהודי בישראל. מצד אחד, הכול רומז שהחזרה של עם ישראל לארצו היא אתחלתא דגאולה. יש הסוברים שכל העניין בטעות יסודו, שהזמן עוד לא בשל לכך, ושאוּלי לעולם לא יהיה בשל. אני מעדיף להצטרף לעם ישראל מלהיות צודק בנקודה זו. מנגד עומדת הוודאות הצלולה שכל עוד יש בינינו פלסטיני או יהודי שכבודו נרמס, הרי זו אינה יכולה להיות אתחלתא דגאולה. השפלה של אדם אחר היא ניגודה הגמור של הענווה. הנה הקשר להיסטוריה.

נפתח כאן דיאלוג עשיר ורב־ממדי עם המסורת. כיוונים רבים מסתמנים, תובעים את תשומת לבי, נושאים בחובם הבטחה; המורשת מאשרת את עצמה. אני יכול לפנות אל מקור המדרש – לנביאים ולמקרא – אך לא אעשה זאת כאן.

ג. דיון

הבהרתי מעט את טיב הפתיחות הקשורה ברעיון הגאולה בתפיסתו של בעל מסורת והדגמתי אותו. כעת עלינו לסכם את הדברים. המסורת כאמור יורש מילים ומפתח למילים בצורת אוסף טקסטים, פעולות דיבור כמו שירה ותפילה ומערכת נורמות. עמדתו לחיים אינה אדישה לאינטרס הפילוסופי. לומר שעמדתו אדישה הוא לראות את התיאולוגיה ואת הסינתזות הגדולות בין דת לפילוסופיה שבאו לידי ביטוי בפילוסופיות הגדולות כהתפתחות מקרית שבטעות יסודה. אף על פי כן, העמדה המסורתית המוצגת כאן, המודעת לעצמה, אינה בוחרת להגן על משמעות מסוימת של רעיון הגאולה מול הביקורת הפילוסופית; ואין בכוונתי לומר בזה שאין כאן דיאלוג ואין כאן ביקורתיות, אלא שהם לובשים פנים אחרות.

שאלה עדינה, שאי אפשר לדון בה כאן בהרחבה אך אי אפשר להתעלם ממנה, נוגעת לפירושים "מדעיים" של רעיון הגאולה. יש הרואים בשיבה לישראל אישור חד־משמעי לדברי הנבואה, הוכחה אמפירית לטקסט המקראי. בהיות אדם מסורתי אינני יכול לדחות דעה זו ולומר שהיא מוטעית מיסודה, אולם הדברים שנאמרו לעיל אינם מאפשרים לי לקבלה בלי סייגים. ראשית, יש עמדות דתיות אחרות על תקומת מדינת ישראל שלפיהן היא אינה נחשבת לאתחלתא דגאולה; שנית, אינני יודע כיצד יגיבו התומכים

בדעה זו אם חלילה ייאלץ עם ישראל לגלות שוב מארצו. האם יבחרו לראות בזה הפרכה של התנ"ך או יחפשו בתנ"ך אישורים למצבו החדש של העם? במקרה הראשון זו תהיה הפרכה של היהדות ושל המסורת היהודית, ובמקרה השני תמשיך המסורת ותתחזק הדעה שאפשר רק לאשש אותה – ולעולם לא להפריך אותה. בגלל האפשרויות האלה אני סבור שהעמדה ה"מדענית" לגאולה בעייתית. טענה אחרת נוגעת למי שקורא את המדרש כפשוטו, אולי כפונדמנטליסט, ומאמין שאם גאולת העולם לא תבוא עד סוף האלף השישי, הרי הופרכה היהדות. גם עמדה זו דורשת עיון מיוחד; בשלב זה קשה לי להחזיק בה בלב שלם.

מנגד, קשה לי לקבל פירושים של הגאולה שמפקיעים ממנה את ההתחייבות העצומה והמדהימה הגלומה בה. ביטול אפרירי של כל ממד היסטורי אמפירי של הגאולה נראה לי אפולוגטי, ואין הוא מכבד את המסורת. הגאולה חיה ונושמת במדרש. היא עשויה לשבור את חומות המדרש ולגעת בעולם הזה בדרך ייחודית לה שאין לצפות, והיא עשויה להישאר כלואה בתוך עצמה, מזומנת לתלמיד שרוצה לעיין בה. עם זה, חשוב לי לשמור על האמביוולנטיות, ולא להתחייב כמו הפונדמנטליסט שכופה עליה לצאת מן המדרש, ולא – אין לה משמעות אמיתית; גם אינני יכול לכלוא אותה בתפיסה שמעקרת אותה מכוחה ומאפשרת לי להיות "פרגמטי" לחלוטין ועם זה להאמין בגאולה.¹²⁹

אין להסיק מזה שעמדה לא מסורתית בדבר הגאולה היא בהכרח עמדה פילוסופית "אובייקטיבית". ייתכנו עמדות חילוניות של רעיון המשיח שאינן מנסות להנהיר את רעיון הגאולה, אך שואפות לדחות אותו. החילוני האנטי-גאולתי דומה למסורתי, אלא שהוא מתקשה לפתח מורשת חילונית מקבילה לזו שיש למסורתי. במקרים מסוימים הוא ישתמש בטקסטים שנעשו חלק מהקנון החילוני כדי להדגים את טענותיו: הוא יבליט את דיכוי האישה, יפרש את רעיון בחירת ישראל כשוכניזם לאומני וכדומה.

חילונים רבים בוחרים לראות במילים "זה משיחי" משהו הנושא עמו גנאי אימננטי. נטייה זו מובהקת ומבטאת נאמנות, ומבחינה זו אין היא דיסקורסיבית בלבד. לעתים יש שהיא לובשת צורה של שיר או של מחזה מהפכני. הדוגמה הבולטת כאן היא "שיר השלום", שמציג את עצמו כאנטי-דתי: "תנו לשמש

129 כדאי להזכיר כאן בדיחה ידועה: יהודי ביקש לו עבודה באחת העיירות. הציע לו הרב לעמוד על גבעה ולחכות שיבוא המשיח, אולם קבע לו שכר מועט תמורת עבודתו. היהודי התמרמר על השכר הנמוך, והרב הפיס את דעתו: "אל תשכח, זו עבודה לכל החיים."

לעלות לבוקר להאיר/ הזכה שבתפילות אותנו לא תחזיר [...] איש אותנו לא ישיב מבור תחתית אפל [...] לכן רק שירו שיר לשלום/ אל תלחשו תפילה/ מוטב תשירו שיר לשלום בצעקה גדולה"¹³⁰. החילוניות העולה כאן אינה פילוסופית ואינה לא מסורתית. ואכן, היא מקיימת דיאלוג עם המסורת, ובו היא מציגה את עצמה כשוללת את המסורת. באופן כמעט אבסורדי היא אפילו משיחית: "אל תגידו יום יבוא, הביאו את היום כי לא חלום הוא". היא מאמינה בהתגשמות האידיאה של השלום, וכמו השיר של ר' ישראל נג'ארה, היא אפילו דורשת שנשיר. ההבדל בין השירים מתברר מן האופן שבו הדרישה הזאת לשלום מוצבת: מסורת של אנטי-מסורתיות, התנגדות לתפילה והבעת חוסר אמון בהתערבות כוחות טרנסצנדנטיים בהוויה.

בעבור אריסטו אין גאולה. אנו יכולים לשאוף לחיי עיון, לחשוב על המחשבה ולהידמות בכך לאלוהים. עלינו לשאוף באומץ לאושר, לידידים ולחיי משפחה, לחיים של מעורבות פוליטית, אולם לרעיון הגאולה אין מקום. בהגות היהודית, כמו בתיאולוגיה של ימי הביניים, הפילוסופיה היא שם נרדף לאריסטו. לפיכך, כאשר ריה"ל מבחין בין המאמין לפילוסוף הוא מבהיר שההבדל ביניהם נעוץ ביחסם לגאולה. התיאור של ריה"ל נראה הוגן: הפילוסוף מעוניין באמת, ואילו הדתי מתעניין בדת בשל צורך עמוק. אין כאן דמוניזציה של הפילוסוף, ופילוסופים מכובדים היו מסכימים לתאר את עצמם כמי שמבקשים את האמת על העולם. לפיכך נשאלת השאלה אם התיאור של ריה"ל תקף לפילוסופיה כולה, ולא רק לאריסטו. התשובה המיידית על שאלה זו שלילית: אפשר לחלץ מתוך שיטותיהם של פילוסופים חשובים את רעיון הגאולה. מבחינה מסוימת, מיתוס המערה של אפלטון, שבו הפילוסוף עוזב את המערה ומתקרב למקור האור, רומז לכיוון זה; מבחינה אחרת אפשר למצוא אצל פילוסופים כמו הגל ומרקס עניין במשיחיות ובגאולה.

עם זה, לנוכח מה שנאמר כאן, אפשר לשמור על מסקנתו הכללית של ריה"ל. יש משהו בלוגוס ובדיסקורסיביות של הפילוסופים שמנכר אותם מרעיון הגאולה. ואכן, למרות שאיפת הפילוסוף לחירות, שראשיתה כבר באריסטו, זו עדיין רחוקה מן העניין בגאולה. הודאה זו אינה גוררת שתיקה בהיבט זה של הגאולה ואינה מחייבת אותנו להגביל את הדיון בה לתובנות מיסטיות לא דיסקורסיביות. אך היא מחייבת את ההגבלה של השיח הפילוסופי על הגאולה ומפנה אותו לביקורת על מגבלות הדיסקורסיביות.

130 על שיר השלום ראו גם בפרק "סאלים, חיים ורוד: וריאציות של שכחה" שבשער זה.

מסקנה זו אינה מפתיעה. התופעה הדתית אינה ניתנת למיצוי על ידי תיאולוגיה זו או אחרת. אילו כך היה, הרי העושר הכרוך בתופעה זו – תרבות הלימוד, המדרש, הפיוט – היה נספח לרעיון מטאפיזי או אמפירי כלשהו; היהדות היתה קובץ עיקרים, והשאר היה אוסף לחנים ושירים עם מילים יפות שנועדו להנעים למאמינים את חייהם. לשון אחר, היותו של ריה"ל הוגה דעות ומשורר היה מקרי לחלוטין. להשלמת התזה, העוינות של אפלטון לשירה היתה אף היא נתפסת כמקרית ליצירה הפילוסופית. המפגש עם מילה כמו "גאולה" – ואני מקווה שגם הדיון שלעיל – מלמד עד כמה הנחה זאת אינה הגיונית.

מה הלאה?

הטלטלה שחוותה היהדות ההיסטורית לנוכח אתגר הריבונות היא בעיצומה. ה"הפקה" של הריבונות מיסכה בעבורנו את המפגש עם השאלות שמתעוררות ב"תחזוקה" שלה. הכתיבה הסוערת בנושא הזה בעשורים האחרונים היא ביטוי לטלטלה הזאת, גם כאשר היא מתימרת להציע מוצא, כיוון או אפילו שפה להתמודד עם אתגר זה. איננו יכולים לדעת מה שיווי המשקל החדש שעליו תתייצב – אם בכלל קיים שיווי משקל כזה. ואף על פי כן, דומה שאופיה של היהדות, ואולי אפילו גורלה, נקבעים בתקופה זו. ההקמה של המדינה, מצב החירום שבו אנו נתונים מאז הקמתה, ההתרחשויות התרבותיות והפוליטיות בעולם – כל אלה מקשים עלינו להתפנות ללמידה, אך אין בהם כדי לפטור אותנו מן השאלות האלה. לאמיתו של דבר, הם עושים את הדיון בשאלות האלה לדחוף יותר. ללא מצפן, הבחנה בין עיקר לטפל, תודעה של הדרך המשותפת שבה אנו פוסעים – יהיה קשה להוביל את העם היהודי בהחלטות הקשות שעוד נכוננו לו.

חיבור זה הוא מן התגובות לטלטלה זו, ואין בכוחו ליצור את המרחק הנדרש כדי לגבש תמונה או חזון. מה שנפתח בחיבור זה נוגע למתח בין יהדות כתרבות ליהדות כדת, שרוב הכותבים נמנו עם אחד מקטביו. בלי להפחית את חשיבות תרומתו הייחודית של כל דובר ודובר בכל מחנה, חשוב לערער על הדיכוטומיה הזאת, שליוותה את היהדות בעת החדשה ורק הוחרפה בעידן הריבונות. ההדגשה של הלאומיות גררה עמה את ההתעוררות הגדולה ביותר בעם היהודי בדורות האחרונים, אולם היא גררה עמה גם תפיסה רזה של היהדות.

לקראת סופו של החיבור התברר לי יותר ויותר מקומו. ההתדיינות עם ליבוביץ שמלווה את שלושת השערים של החיבור היא מודעת ומכוונת,

אולם גיליתי שהזיקה להוגים שליוו את היהדות בעידן הריבונות היא רבה ממה שהעליתי על דעתי. מאלה התגלתה לי חשיבותו של אחד העם, האומץ והחדות בעמדתו של ברנר, הקרבה לברל כצנלסון ולביאליק ועוד רבים אחרים. בעקבות הכתיבה אני מכיר בצורך ללמוד אותם ולנהל עמם שיח, הרבה יותר ממה שעשיתי כאן.

ואולם כמה נקודות מייחדות את הדיון שנפרש כאן, וחשוב לי להצביע עליהן. הראשונה נוגעת למקום שממנו אני בא, והוא הפילוסופיה. כל אדם מדבר בשפתו, והדיסציפלינה שעליה אני אמון היא הפילוסופיה. הנקודה השנייה היא הגלות שממנה אני בא – מרוקו. שאלות שהיו בוערות לכותבים שהזכרתי לעיל – הדיאלוג עם הנצרות, האמנציפציה ותולדותיה, הסוציאליזם ועוד – לא היו חלק מן העולם של הורי, ונתקלתי בהן רק בארץ. מגד, עניינים שהיו סגורים למדי לפנים, הנוגעים ליסודות האמונה היהודית, היו בעבורי שאלות פתוחות. לבסוף – וכאן ההבדל החשוב – הדיון שלי בגורלה של היהדות בא אחרי שהובטח (פחות או יותר) קיומו העצמאי של העם היהודי בארצו. אנשי שיחי דיברו על יהודי לאומי לעומת יהודי דתי כאשר עמד על הפרק היחס לרעיון ההקמה של המדינה; לעומת זאת, הדיון כאן הוא מה שאפשר לכנות דיון "הבוקר שאחרי": נקודת המוצא של הספר היא הבעיות הקשות שהשאיר מפעל הבנייה הגדול. הדברים נכתבים אפוא אחרי האכזבה מן הרדוקציה של היהדות למוסר הנביאים בפלג הסוציאליסטי של הצינונות החילונית, לנוכח ההבנה שתלמוד תורה בלבד לא ייתן פתרונות לבעיותינו, אחרי השבר בצינונות הדתית שהוביל הרב צבי יהודה קוק, לנוכח הגלובליזציה המאיימת על חוסנה של כל זהות ותהליכים אחרים בחברה הישראלית.

אם לנסח את ה"מסקנה" שעולה מן החלק האחרון של העבודה, אפשר לשרטט תמונה של המתח בין יהדות כתרכות ליהדות כדת. ההדגשה של הממד הלאומי, שהיתה הכרח המציאות בשלב הקמת המדינה, עוררה כתגובת נגד את המחנה הדתי והמחנה החרדי. ואולם ההדגשה של הממד הלאומי, המרד במסורת ושליטת הגלות אינם מתאימים עוד לשלב שבו אנו נמצאים. הדגשה זו נדרשה להקמת המסגרת שהיהודים יחיו בה, אך מסגרת זו מציבה ליהדות אתגרים שאין להתמודד עמם במסגרת האזרחית בלבד, והם דורשים בחינה מחודשת של המסורת. כפי שאמרתי בפרק על שאלת היורש הנאמן, אני משוכנע כי טיב הפתרונות לשאלות של "הבוקר שאחרי" הוא שצריך להכריע בשאלות שמציבה המסורת. בעבר הואשם כל מי שדגל במסורת ובערכי היהדות באנכרוניזם, ואילו כיום מי שמבין את היהדות במונחים של לאומיות צרה הוא החשוד באנכרוניזם.

שלא כמו רוב המחברים האמונים על המסורת, אני רואה בהדגשה של הממד הלאומי הכרוך במהפכה הציונית פירוש מקורי ומרתק של המסורת היהודית. המרד שבאותו פירוש לעולם לא יסתיר את נאמנותם של המהפכנים ליהדות ולעולמה. אם ילכו חסידיו של פירוש זה צעד נוסף, יראו בעמדתם מומנט, מרכיב אחד בתולדות העם והרעיון היהודי, ויירתמו למאבק על השלב הבא שנדרש לעם זה, כי אז יוכיחו גם לספקן המחמיר – ומעל לכול לעצמם – את היותם יורשים חוקיים של המסורת היהודית. הירתמות לשלב הבא אינה יכולה להתמצות בהגנה על הדמוקרטיה ובגינוי עקיף או ישיר של "הדתיים", אלא בפתיחה מחודשת של הדיאלוג עם המורשת לאור האתגרים העומדים לפנינו.

בניית התוכן של החיים היהודיים ועמידה באתגר הריבונות לא היו אמורים להיות חלק מן המשימה הציונית, ויחד עם זאת, למרבה הצער, היום עדיין אי אפשר לומר שהציונות – בהגדרתה המינימליסטית – סיימה את תפקידה. האנטישמיות לא עברה מן העולם, רק לבשה צורה אחרת, ושכנינו לא ממש מכירים בזכותנו לבית בארצנו. זאת נבהיר, גם כאשר חלק מן הרוצים בהיעלמותנו טוענים למולנו שאנו רק מסתתרים בהאשמת מתנגדינו כאנטישמים, במקום לעמוד מול ביקורת לגיטימית. יחד עם זאת, לא נובע מכך שבתגובה לאנטישמיות זו עלינו לשוב ולהדגיש את הממד הלאומי באופן בו פורש זה בשלב ההקמה של המדינה. למען האמת יש לבדוק באילו דרכים עשויה המסורת היהודית לסייע לנו באתגרים החדשים העומדים למולנו. בעבר שאב הרעיון הציוני מן הלאומיות היהודית, היום ייתכן שמלחמת הקיום שלנו כעם בארצו דורשת שנשאב יסודות אחרים ממורשתנו. רק כדי להדגים ולא להשאיר את הדיון ברמה המופשטת: מורשתנו נותנת לנו בסיס לדיאלוג עם האסלאם המתון, וגם עמידה טובה יותר מול הגלובליזציה; היא גם מאפשרת לנו לתקן את הפגעים במדיניות כור ההיתוך בלי ליפול להפרטה של החברה הישראלית בצורה של רב־תרבותיות; היא גם מאפשרת לנו לבנות זיקה בין היהודים בארץ ליהודי התפוצות – כל אלו הן חזיתות שהלאומיות הצרה עומדת חסרת אונים למולן.

הנאמנות לעולם הערכים היהודי אינה חיקוי של הדורות הקודמים. קפיאה על השמרים מעולם לא היתה מצב שיהודים שאפו אליו. ייתכן שהחזרה אל הרעיון הציוני – במובנו כלאומיות יהודית – בימינו וההנשמה שלו שוב ושוב הן אצל רבים מאתנו ביטוי לאהבתם לדור המייסדים הגדול. אך אפשר לבטא אהבה ונאמנות בדרכים אחרות. הדאגות שלנו שונות מדאגותיהם, והמציאות שלנו שונה בתכלית מזו שעמה הם התמודדו. חזרה על ערכי

העלייה, חזרה על המרד במסורת, אפילו לא הדגשת הדמוקרטיה מול היהדות אינן יכולות למלא את נפשנו היום. כבודם של אלה במקומו מונח, אך אל לנו לתת לכבוד זה להפריע לנו להאזין לרעיונות אחרים, גדולים לא פחות, שמתדפקים על דלתנו.

הדיכטומיה הלכה־תרבות טיפחה את עצמה ולבשה צורות מצורות שונות, אך הכול מבשר את פירוקה. בפוליטיקה כבר נגמר הרומן בין ש"ס לשינוי, שהחליף את הרומן בין אגודת ישראל למרצ. בחינוך אנחנו מבחינים בין חינוך ממלכתי לחינוך ממלכתי־דתי, אך גם בעלייה של זרם מסורתי, בניסיונות לערער על חלוקה זו. בתקשורת אנחנו עדים לאובדן כוחה של הממלכתיות המובלת על ידי הפרויקט הלאומי החילוני; לפריחה בערוצי הרדיו החרדיים שלאט לאט קונים להם מקום חוקי, ולאיינטרנט שלמרות הסתייגויות ממנו אי אפשר שלא לראות בו ביטוי לחירות שלא ידענו.

היהודי ההלכתי והיהודי הלאומי, והצירוף הלכתי־לאומי אינם מספקים אותנו. מבחינה מדינית אין לנו כציבור אמון בשתי הפרוגרמות שהנחו אותנו עד כה: ארץ ישראל השלמה, כמסקנה של היהודי הלאומי ההלכתי, וחזון של מזרח תיכון חדש כמסקנה של הלאומי החילוני. במצב זה אל לנו להניח את מורשתנו בסוגריים, כהפרעה, אלא עלינו לשאוף לדובב אותה, אולי ימצא בה אפיק חדש עבורנו. הפרקים השונים של העבודה נועדו אם כן לפתוח לדיון את מה שנראה לנו בלהט הקמת המדינה, או בתחזוקתה, כאפשרויות סגורות עבורנו.

אפשר לראות כמה מעט עשיתי בחיבור זה בהצעת פתרונות. כמעט לא נגעתי בשאלות היסוד של החברה הישראלית: פערים, סבל של יהודים ולא יהודים וכדומה. כמעט לא נגעתי בתיקון שנדרש עקב האלימות שבה הופעל פרויקט שלילת הגלות. אף על פי שהחיבור עוסק במסורת, לא בחנתי את ההשלכות של רעיון זה על מתחים בין דתיים לחילונים. לא נגעתי כלל בשאלת העבודה של יהודים בשבת, כמשבר בחינוך, בתפקיד הרב בחברה הישראלית, בהדרה הבלתי נסבלת של יהודי המזרח מערוצי התקשורת הממלכתית, בסוגיית הדרו־קיום של יהודים וערכים. השתדלתי לתת למצוקות אלו לפעול כעדרה ממקדת על השפה המתווה את חיינו. המילים "דתי", "חילוני" ו"לאומי", מובילות למבוי סתום ומקבעות את המצב. במאמר האחרון טענתי שהפירוש הנאמן של היהדות ייבחן על פי ההתמודדות עם מצוקות אלו. רפלקסיה פילוסופית מודעת, וכמוה סבל אטום, עשויה להעיד על אוזלת ידה של השפה הנוכחית, ואילו אתגור המסורת עשוי להניב שפה חדשה, ברורה יותר.

שלמי תודה

אנו מכירים טובה לכל מי שהואילו להעניק לנו את הרשאתם להשתמש בקטעים הלקוחים מן הספרים, הפרסומים והשירים הבאים:

הפרקים הבאים הופיעו במקורם בשינויי נוסח בפרסומים הבאים: "חידה אחת על הר סיני" – בגיליון 21 של כתב העת "אלפיים", בעריכת ניצה דרורי-פרמזן, בהוצאת עם עובד, תל אביב; "המסורת" – בתוך "רב-תרבותיות במבחן הישראליות" בהוצאת י"ל מאגנס, ירושלים והמכללה האקדמית תל-חי, 2003; "פילוסופיה ואמונה: כשל המרק" בכתב העת "עיון מ"ה, בהוצאת מרכז ש"ה ברגמן לעיון פילוסופי, האוניברסיטה העברית בירושלים; "שלמה מימון והתלמודיזציה של הפילוסופיה" ב-"Solomon Maimon: Christianity, Judaism and non-Euclidean Geometry", *Arche Noah: Die Idee der "Kultur" im deutsch-jüdischen Diskurs*, eds. C. Schmidt and B. Greiner, Rombach Verlag, 2002; "לבחינתו של הפרויקט הליבוֹביציאני" – בתוך "ישעיהו ליבוֹביץ, בין שמרנות לרדיקליות – דיונים במשנתו", בעריכת אביעזר רביצקי, בהוצאת מכון ון-ליר, ירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, בני ברק, 2007; "אי שם מעבר לקשת" – בתוך "קשת של דעות – סדר יום מזרחי לחברה בישראל", בעריכת יוסי יונה, יונית נעמן ודוד מחלב, בהוצאת ספרי נובמבר, הקשת הדמוקרטית המזרחית, 2007; "סלים, חיים ודוד: וריאציות של שכחה" – בתוך כתב העת "תיאוריה וביקורת" מס' 22, בעריכת יהודה שנהב, בהוצאת מכון ון-ליר, ירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, בני ברק. "ישראליות, יהדות ושאלת היורש הנאמן" – בתוך "יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות – ספר היובל לכבוד פרופ' רבקה הורוביץ" בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר, בהוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007; "גאולה וענווה" – בתוך

"מועקה וגאולה" בעריכת יובל לוריא, בהוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003.

הקטעים מהבהגווד גיטא – בתרגומו של איתמר תאודור, באדיבות הוצאת כרמל, ירושלים; מכתבו של מחמד מוחסן סזגרה – באדיבות ממר"י: המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון; מילות השיר "באב אל ואל" – באדיבות חיים גורי; הציטוט מ"שיר השלום" – באדיבות יעקב רוטבליט; הציטוט מ"עלילות גלגמש" בתרגום יעקב קליין – באדיבות ד"ר יהודה עתי.

על העטיפה: תצלום מתוך האוסף של משפחת ביידר.

ולסיום – חובה נעימה היא לי להודות לקרן מנדל ולאנשיה ול"כתר ספרים" ולעובדיה, שבמסגרת סדרת "מראי מקום" המשותפת להן רואה ספרי אור ועל מלאכתם ומסירותם יבואו על הברכה. תודה מיוחדת לעלמא – בית לתרבות עברית על העזרה בהפקת הספר.

ביבליוגרפיה

- אפלטון, כתבי אפלטון, סופיסטן, בתרגום יוסף ג' ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב תשל"ה.
- בוזגלו, מאיר. "אידיאולוגיות מזרחיות בחינוך", צמתים: ערכים וחינוך בחברה הישראלית, בעריכת י' עירם, ש' שקולניקוב, י' כהן וא' שכטר, משרד החינוך, ירושלים תשס"א.
- בוזגלו, מאיר. "המסורתי וההלכה: פנומנולוגיה", התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה, בעריכת משה אורפלי ואפרים חזן, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה, עמ' 187-204.
- ביטון, ארו. ספר הנענע, הוצאת עקר, תל אביב 1979.
- בראון, אברהם צבי (עורך). מקראה באונטולוגיה: מפרמנידס עד הוגי ימינו, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ז.
- ברגמן, שמואל ה'. הפילוסופיה של שלמה מימון, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ז.
- ברעלי, גלעד. "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים", עיון נ"ב, תשרי תשס"ד, עמ' 369-398.
- הבהגווד גיטא, בתרגום איתמר תאודור, הוצאת כרמל, ירושלים, תשס"ב.
- הירש, שמשון רפאל. חמישה חומשי תורה, בתרגום מרדכי ברויאר, מוסד יצחק ברויאר, ירושלים תשל"ז-תשמ"ו.
- ויטגנשטיין, לודוויג. מאמר פילוסופי לוגי, בתרגום עדי צמח, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 1994.
- ויטגנשטיין, לודוויג. חקירות פילוסופיות, בתרגום עדנה אולמן מרגלית, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ה.
- ספר חובות הלכות להרב בחיי בן רבי יוסף אבן פקודה, בתרגום ר' יהודה אבן

תיכון, הוצאת מחברות לספרות, מהדורת ידיעות אחרונות, תל אביב 1964.
 לוי, שלומית, לוינסון, חנה וכ"ץ, אליהוא (עורכים). יהודים ישראלים: דיוקן
 אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, קרן אבי חי והמכון
 הישראלי לדמוקרטיה, 2002
 לוריא, יובל (עורך). מועקה וגאולה – אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום
 האנושי, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ג, עמ'
 133-149.

ליבוויץ, ישעיהו. תורה ומצוות בזמן הזה, הוצאת מסדה, תל אביב תשי"ד.
 ליבוויץ, ישעיהו. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, תל אביב
 תשל"ה.

מימון, שלמה. מסה על הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית, בתרגום ש"ה ברגמן ונתן
 רוטנשטרייך, חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"א.
 ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי בתרגום יהודה אבן תיבון, בעריכת א' צפרוני, הוצאת
 דביר, תל אביב תשל"ג.

ספר חיי שלמה מימון, כתוב בידי עצמו עם מבוא מאת פ' לחובר, בתרגום י"ל
 ברוך, לגבולם, תל אביב תשי"ג.

סזגרה, מחמד מוחסן, מכתב, פורסם באתר האינטרנט של ממרי – המכון לחקר
 תקשורת המזרח התיכון, www.memri.org.il/cgi-webazy/sal/sal.pl
 פרגה, גוטלוב. "על מובן והוראה", בתרגום ש' שוורץ וג' ברעלי, עיון ל"ג (1984),
 עמ' 364-382.

קימלינג, ברוך. קץ שלטון האחוסלים, הוצאת כתר, ירושלים 2001.
 קליין, יעקב ואחרים (עורכים). עולם התנ"ך – מגילות, רכיבים, תל אביב 1999.
 קריפקי וקריפקה, סול (שאל). שמות והכרח, בתרגום א' רווה, מפעלים
 אוניברסיטאים להוצאה לאור, תל אביב 1994.
 ראסל, ברטרנד. בעיות הפילוסופיה, בתרגום מ' שטרנברג, חברה להוצאת ספרים
 על יד האוניברסיטה העברית, ירושלים 1938.
 שפינוזה, ברוך. מאמר תיאולוגי-מדיני, בתרגום חיים וירשובסקי, הוצאת מאגנס,
 ירושלים 1961.

Buzaglo, Meir. "Solomon Maimon: Christianity, Judaism and non-Euclidean
 Geometry", Arche Noah: Die Idee der "Kultur" im deutsch-jüdischen Diskurs,
 eds. C. Schmidt and B. Greiner, Rombach Verlag, Freiburg 2002, pp. 49-59.

Buzaglo, Meir. The Logic of Concept Expansion, Cambridge University Press,
 2002.

- Buzaglo, Meir. *Solomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics*, Pittsburgh University Press, 2002.
- Buzaglo, Meir. "Critique of Pure Gematry", *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'I Faiths*, ed. Moshe Sharon, Brill Academic Pub., 2004.
- Davidson, Donald. 'Radical Interpretation', *Dialectica* 27, 1973; reprinted in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 2001.
- Durkheim, Emile. *Elementary Forms of Religious Life*, Trans. Karen Fields, Free Press, 1912/1995, reprint edition.
- Foucault, Michel. *Fearless Speech*, ed. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001.
- Frege, Gottlob. 'On Sense and Reference', *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black, Oxford University Press, 1960, pp. 364-382.
- Hume, D., 'Of Miracles', *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Philosophical Correspondence 1759-1799*, ed. and trans. A. Zweig, University of Chicago Press, 1967.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1980.
- Levy, Shlomit, Levinsohn Hanna and Katz, Elihu. 'The Guttman Institute Report', *The Jewishness of Israelis*, ed. C. S. Liebman and Elihu Katz, State University of New York Press, 1997, pp. 1-39.
- Prabhu, P. K. and Rao, U. R. (ed.). *Mind of Mahatma Gandhi*, Jitendra Desai, Navajivan Mudranalaya, Ahmedabad 1968.
- Putnam, Hilary. 'The Meaning of "Meaning"', *Philosophical Paper*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975.
- Tonnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Transaction Publishers, 1988.
- Wittgenstein, L., "Lectures on Religious Beliefs", *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor and edited by Cyril Barrett, Oxford University Press, 1966, pp. 53-72.

מפתח שמות

- אבן-גבירול, שלמה 154
 אברהם אבינו 25, 39, 42, 43, 45, 65(ה),
 74, 73
 אום כולת'ום (פאטמה איברהים אל
 בלטאגי) 168, 169, 173
 אוקלידס 96-97
 אזולאי-הספרי, חנה 51
 אחד העם (אשר צבי גינצבורג) 18, 213
 איינשטיין, אלברט 41, 67
 אל-ג'ואלי, נד'אם 168
 אלוני, שולמית 184
 אליהו הנביא 107, 205
 אלפראבי, אבו נאצר 158, 160
 אלקיים, דוד 171
 אל-ראיס, עבד אלסלאם 171
 אפלטון 31, 46 (ה), 84, 104, 105-117,
 157, 158, 199, 201, 210
 ארג'ונה הלוחם 126, 127, 129, 132
 ארנדט, חנה 144

 בכא סאלי, ר' ישראל אבוהצירא 184
 בגין, זאב בנימין (בני) 166
 בהר, משה (שיקו) 169(ה)
 בוזגלו, דוד 30, 31, 140, 171, 172, 175,
 178-204
 בוזגלו, רפאל 169

 בוזגלו, שלום 169
 בחיי אבן פקודה (רבנו בחיי) 54, 88
 ביאליק, חיים נחמן 161, 213
 ביטון, ארו 165
 בלעם בן בעור 38
 בן-גוריון, דוד 153, 161, 163, 189, 191
 בן-דור, צביקה 52(ה)
 בניזרי, שלמה 166
 בעש"ט, ר' ישראל בעל שם (טוב) 88
 בר, שלמה 181(ה)
 ברגמן, שמואל הוגו 93(ה), 97
 ברגסון, אנרי לווי 144
 ברויאר, מרדכי 32
 ברוך, אדם 164
 ברלין, ישעיה 198
 ברנר, יוסף חיים 18, 213
 ברעלי, גלעד 186
 ברק, אהרן 166
 ברקלי, ג'ורג' 202

 גביוון, רות 166
 גודמן, נלטון 87
 גווארה, צ'ה (ארנסטו) 165
 גורי, ישראל 170
 גורי, חיים 140, 170-181, 218
 גיתה, יוהן וולפגנג פון 93

- גלילאו גליליי 94
גנדי, מוהנדס קרמז'נד (מהטמה) 122(ה)
- יהודה הלוי (ריה"ל) 28, 29, 34, 44, 45,
88, 92, 104, 164, 202, 210,
211
יודהישטירה 134
יום, דיוריד 24, 30, 33-35, 40(ה), 51, 94
יונה, יוסי 160, 164, 184
יעקבי, היינריך פרידריך 95
ירקוני, יפה 177
ר' ישמעאל 203
ישעיה בן אמוץ, הנביא 105-106,
111-117, 199
כהן, הרמן 87, 92, 182
כהן, חיים 145
כנר, דן 171
כספי, מתי 184
כצנלסון, ברל 213
לה־פן, ז'אן מרי 169
לוינס, עמנואל 92, 114(ה)
ליבוביץ, ישעיהו 18, 20, 24(ה), 25(ה),
39, 46, 80, 84, 85-91, 96(ה), 135,
140, 148-157, 159, 187, 190, 194,
212, 217
לייבניץ, גוטפריד וילהלם 92, 94, 108,
202
לסינג, גוטהולד אפרים 95
לפיד, יאיר 184
לפיד, יוסף (טומי) 164
לפלס, פייר סימון 20
מור, ג'ורג' אדוארד 110
מחלב, דוד 68(ה)
מימון, שלמה 84, 92-104, 112, 135, 217
מנדלסון, משה 92, 93, 95, 96, 135, 202
מרקס, קרל 150, 198, 210
משאש, ר' שלום 186
משה רבנו 18, 22, 25, 28, 29, 32, 37, 42,
45, 60(ה), 73, 74, 87, 105, 106(ה), 208
- דוד המלך 134(ה), 38
דוד ומשה 52
דוכין, ארקדי 171
דונש בן לברט 171
דורקהיים, אמיל 48, 145, 188-190
דיבואה, מרסל 91
דיוידסון, דונלד 26, 146
דיקרט, רנה 50, 79, 83, 94, 202
דרמון, אביטל 191(ה)
דרעי, אריה 184
האר"י (ר' יצחק לוריא) 85, 88, 91, 95,
203
הגל, גיאורג וילהלם פרידריך 92, 93, 99,
104, 210, 408
היידגר, מרטין 92, 114(ה), 117
הירש, ר' שמשון רפאל 29, 35, 39, 45
הלל הזקן 83
הללי, סאלים 168-177
הרץ, מרקוס 93(ה)
הרצל, בנימין זאב (תיאודור) 191
וולף, כריסטיאן 99(ה)
ויטאל, ר' חיים 203
ויטגנשטיין, לודוויג 23(ה), 24, 25, 34,
36(ה), 40, 69, 110, 185-187, 199,
200, 207
ח'אמנאי, סיד עלי חוסייני (אייתוללה) 118, 120
ח'מיני, סיד רוחאללה מצטפוי מוסוי
(אייתוללה) 120(ה), 121(ה)
חסין, דוד אהרן 171
חניני, פרדיננד 48

- קארו, ר' יוסף 186
 קוויין, וילארד ואן אורמאן 26(ה), 67
 קוק, ר' אברהם יצחק הכהן 88, 92, 161,
 191
 קוק, ר' צבי יהודה הכהן 213
 קידר, סנדי 159
 קימלינג, ברוך 170
 קירקגור, סרן 201
 קריף, משה 159
 קריפקה, שאול 52(ה), 59, 61, 67-76,
 185
 קרנפ, רודולף 107
 קרשקש, ר' חסדאי 88
 ראסל, ברטראנד 60, 75, 79, 177
 הרבי מלובביץ', מנחם מנדל שניאורסון
 205
 רוזנברג, שלום 32
 ריינהולד, קרל ליאונרד 93(ה)
 רמב"ם (ר' משה בן מימון) 29, 32, 38,
 44, 74, 77, 79, 80, 83, 85, 88, 89,
 90, 91, 92, 94, 95, 97, 99, 100,
 102, 103, 105, 115, 116, 117, 123,
 154, 156, 158, 164, 187
 רמח"ל (ר' משה חיים לוצאטור) 113,
 134(ה), 207(ה)
 רנ"ק (ר' נחמן קרוכמל) 92
 רש"י (ר' שלמה יצחקי) 22, 34, 126
 שוחט, אלה 169(ה)
 שטרית, מאיר 166
 שטרית, סמי שלום 169(ה)
 שירן, ויקי 159, 164, 166
 שלמה המלך 124
 שפינוזה, ברוך 20, 25, 30, 37, 38, 39,
 71, 72, 74, 93, 94, 95-98, 99, 100,
 113, 116, 135, 145
- נג'ארה, ר' ישראל 174, 203, 205-207, 210
 ר' נחמן מברסלב 45, 143
 נתניהו, בנימין 166
 סבירסקי, שלמה 160, 166
 סוקרטס 76, 112, 201
 סזגרה, מחמד מוחסן 118-120, 218
 סטרוסון, פיטר פרדריק 110
 סמוחה, סמי 160
 סעדיה גאון (רס"ג) 28(ה), 77, 88
 סרט, ז'אן פול 52
 עטיה, מאיר 172
 עקיבא בן-יוסף, ר' עקיבא 25, 44
 ערפאת, יאסר 180
 פטנאם, הילארי 68
 פאקנהיים, אמיל 143, 146
 פוירשטיין, ראובן 160
 פויתח (מלחין) 172
 פוליקר, יהודה 168
 פוקו, פול מישל 117(ה)
 פוקס, מיכאל 124
 פיאף, אדית 169
 פיום, יגאל 45
 פיכטה, יוהן גוטליב 93, 94
 פירדוסי (אבו אל-קאסם מנצור) 118(ה)
 פנחס בן יאיר 207
 פסקל, בלז 31, 60, 66
 פרגה, גוטלוב 36(ה), 62, 63, 75, 94, 107
 פרודובסקי, גדי 48(ה)
 פרויד, זיגמונד 30, 73(ה)
 פרמנידס 105, 106, 108, 109, 110, 111,
 112, 117
 פרנקשטיין, קרל 160
 פרץ, יצחק חיים 160
 קאנט, עמנואל 20, 30, 48, 65(ה), 73, 79,
 83, 92, 93, 94, 96, 98, 113, 129, 202,

מפתח נושאים

אמונה בביאת המשיח 196-211	אוניברסליזם 13, 40, 55, 61, 63, 77, 83,
אמונה טפלה 102	121, 129, 141, 144, 157, 161, 162,
אמונת הייחוד ר' מונותיאזים	177, 182
אמנסיפציה 104, 213	אורתודוקסיה 50(ה), 78, 103, 183, 194, 201,
אמת 13, 18, 20, 25, 27, 29, 31, 35, 39,	אלוהים (הקב"ה, ה') 17, 19, 20, 24, 26,
44, 46, 53, 60, 70, 73, 78, 79, 80,	31, 36, 37, 38, 44, 49-76, 78, 95,
84, 87, 94, 96-104, 106-116, 121,	97, 102, 103, 105, 107, 112, 114,
122, 123, 134, 156, 164, 200(ה),	125, 126-147, 145-155, 158, 172,
210	179, 184, 196(ה), 204, 206, 210,
אסלאם, מוסלמים 21(ה), 32, 33, 63, 77, 90,	אלוהי אברהם (יצחק ויעקב) 28, 34,
116, 118-121, 158, 189(ה), 214	49, 60, 71
ארצות האסלאם 47, 49, 140, 161,	אלוהי ישראל 45, 54, 79, 142, 14
164, 176, 182, 186, 187, 203	אלוהי הפילוסופים 60, 64-66, 71
ארץ ישראל 56, 57, 141, 149, 159,	אהבת ה' 74, 89, 90
160, 161, 162, 165, 168, 180, 182,	ביטחון בה' 112, 117, 173
186, 194, 213, 214, 215	ייחוד האל, אחדות ה' ר' מונותיאזים
אשכנזים 47, 57, 140, 150, 159, 160,	יראת אלוהים 102, 115, 143, 156(ה),
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,	207
169, 170(ה), 186, 190	אמונה 12, 17, 18, 20-27, 28-37,
יהודי אירופה 103, 160, 161, 163,	41-46, 49-52, 54, 61, 64, 66,
182, 187	71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 85, 87,
אתיאזים 20, 31, 32, 41, 42, 49, 60(ה), 61,	88, 90, 91, 95, 96, 97, 98(ה),
95, 124, 144, 145, 155, 177, 189	100, 101, 104, 107, 109, 110, 120,
אתיופים 57, 87, 161, 191	123, 126, 129, 139, 155, 174,
בהגורר גיטא 122-134	189(ה), 199-200, 202, 206,
	209, 210, 213

- הלכה 11, 14, 17, 19, 48, 50(ה), 54, 56, 68, 70, 72, 79, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 99, 121(ה), 139, 140, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 215
- הר סיני ר' סיני
השגחה 88, 145
התגלות 17, 18, 19, 20-25, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 41, 45, 46, 64, 74, 78, 87, 95, 104, 115, 117, 126, 139, 142, 143, 144, 145, 202, 208 (ר' גם סיני)
- חז"ל 54, 55, 56, 102, 124, 125, 154
חזרה בשאלה 17, 80, 192
חזרה בתשובה 17, 29, 30, 42, 87, 124, 153, 158, 165
חילוניות 20, 23, 139, 144, 145-147, 159, 171, 173, 178, 192, 210
חילון 11, 23, 74(ה), 87, 145, 154, 199
- חילונים 11-14, 17-19, 20, 21, 23, 30, 32, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 56, 72, 77-79, 139-141, 144-146, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 160, 163, 164, 164, 170(ה), 172, 173, 177, 178, 180, 188-195, 198-200, 202, 206, 209, 213, 215
- חינוך 12, 43, 45, 47, 48, 51, 53, 65, 79, 80, 102, 103, 118, 119, 123, 144, 150, 151, 156, 160, 161, 170, 193, 200, 215
- בתי ספר דמוקרטיים 79
רשת "מורשה" 79
בית ספר קדמה 166
- בחירה 12, 21(ה), 23, 24, 25, 31, 32, 33, 35, 39, 41, 45, 50, 51, 66(ה), 78, 88, 102, 113, 124, 129, 144, 149, 170, 184, 200, 201, 209
ברית מילה 78, 90
- גאולה 60, 61, 74, 94, 105, 128, 133, 141, 162, 196-211
גזענות 44, 45, 53, 61, 71, 143, 145, 166
אנטישמיות 214
נאציזם 71, 144, 145, 146, 163
גלובליזציה 149, 213, 214
גלות 57, 61, 148, 152, 155, 160, 161, 183, 189, 190, 194, 195, 202, 205, 209, 213
שליטת הגלות 140, 140, 160, 183, 190, 213
- דבקות 89, 112, 129, 134(ה), 174
דיווח 19, 28-46, 64(ה), 73(ה), 80, 120, 143, 199, 206
דיכטומיות 12, 13, 17, 41, 49, 50, 140, 156, 157, 159, 160, 162, 164, 180, 212, 215
ניגודים 18, 48, 83, 84, 124, 132, 145, 161, 171, 177, 184, 201, 208, 215, 53, 79, 119, 120, 154, 155, 156, 190, 195, 214, 215
- דתיים, דתיים 11-14, 17, 18, 19, 20, 23-25, 27, 31, 32, 33, 35, 41, 42, 43, 45, 47, 49, 50, 54, 57, 60, 63, 68, 74, 77, 78, 79, 85, 86, 87, 97, 101, 117, 118, 120(ה), 139, 140, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 160, 162, 177, 178, 180, 188, 189, 191, 193, 198, 202, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215

- מרצ 215, 160, 159
 שינוי 215, 161
 ש"ס 215, 166, 161, 160, 159, 150, 79
 תמ"י 159
 מצוות 39, 36, 34, 31, 28, 25, 23, 22
 69, 66, 65, (ה)57, 50, 46, 45, 44
 125, 103, 96, 91-88, 85, 83, 80, 78
 143, 142, 136-135, (ה)134, 133
 206, 199, (ה)196, 189, 154, 144
 מקרא, תנ"ך 32, 29, 26, 25, 23, 22
 56, 55, 50, 44, 42, 39, 38, 36, 33
 124, 117, 116, 115, 106, 87, 83, 73
 209, 208, 203, 161, 153, 133, 125
 משיח 210, 209, 206, 205, 197, 196, 123
 משנה 102, 99, 22
 נאמנות, נאמנים 19, 18, 17, 15, 13, 12
 73, 55-49, 45-43, 41, 36-35, 30
 111, 109, 89, 88, 84, 83, 79, 74
 187-182, 176, 174, 161, 141, 114
 201, 200, 197, 193, 191, 190, 188
 215, 214, 209, 207, 206, 205
 הפירוש הנאמן 184, 183, 141, 19
 187, 185
 נבואה 135, 121-105, 97, 72, 38, 29
 208, 188, 156, 148, 146
 מהות הנבואה 96, 95, 74, 64, 60, 44
 107, 97
 מוסר הנביאים 213, 208, 188
 נצרות 77, 73, (ה)71, 61, 32, (ה)21
 116, 104-98, 95, 94, 93, 91-90
 213, 189, 188, 187, 185, 144, 135
 סוציאליזם 161, 160, 150, 87, 48, 19
 213, 190, 189, 188, 182, (ה)170
 סטרוקטורליזם 93
 סיני 34-30, 29, 28, 27-20, 19, 18, 17
 64, 51, 46, 45, 43, 42, 40, 39, 38
 199, 147, 142, 139, 87, 78
 מזרחיות, מזרחים 150, 140, 57, 49, 47
 187, 186, 177, 169, 167-159, 154
 215
 מיתוס, מיתולוגיה 210, 127, 41, 40, 33, 32
 מכות מצרים 143, 24
 ממלכתיות 215, 164, 154, 79
 מנהג 107, 99, 69, 61, 57, 56-55, 12
 193, 187-186, 152, 144, 143, 126
 מסורת 32, 30, (ה)28, 25, 19, 17, 13, 12
 44, 43, 42, 41, 39, 38, 37, 35
 72, 70, 69, 67, 66, 64, 59, 58-47
 83, 80, 79, 78, 77, 76, 75, 74, 73
 122, 117, 116, 107, 106, 99, 84
 136, 135, 134, 129, 125, 124, 123
 152, 149, 143, 142, 141, 140, 139
 197, 196, 195-183, 177, 161, 154
 205, 204, 202, 201, 200, 199, 198
 214, 213, 210, 209, 208, 207, 206
 215
 מסורתי 41, 39, 37, (ה)28, 19, 14, 13
 125, 103, 79, 78, 74, 73, 58-47, 43
 155, 154, 150, 149, 141, 139
 201, 200, 199, 198, 196, 195-183
 215, 210, 209, 208, 203, 202
 45-34, 30-28, 25, 24, 18, 12
 80, 71, 69, 67, 66, (ה)64, 53, (ה)52
 199, 161, 83
 מעמד האישה 180-179, 155, 55, 53, 44
 209
 מעמד הר סיני ר' סיני
 מערב, מערביות 118, 107, 105, 53, 50
 202, 171, 129
 אמריקה, אמריקניזציה 153, 150, 149
 169
 מפלגות
 אגודת ישראל 215
 בונד 182
 מפא"י 169, 161 (ה)
 מפד"ל 159, 150, 79

110, 108, 105, 101, 99, 98, 97	ספרדים ר' יהודי צפון אפריקה
113	סרבנות 180, 177
פילוסופיה של הדת 20, 21, 50, 202	עבודת ה' 84, 88, 89, 115, 134, 140,
פילוסופיה של הלשון 19, 39, 59, 67,	151, 154
68(ה), 69, 71	עבודה זרה 26, 54, 55, 114, 225, 228,
תורת ההכרה 40, 64, 65, 72, 95, 96	129, 132, 154, 155, 156, 206
תורת המוסר (קאנט) 129	עול מלכות שמים 12, 20, 24, 31, 34, 41,
פלורליזם ר' רב-תרבותיות	50, 65, 78, 125
הפנתרים השחורים 159	עול (תורה ו) מצוות 22, 28, 45, 46, 65,
צבריות, צבר 161, 170, 178	89, 143, 206
ציונות 11, 18, 83, 87, 88, 139, 142,	עיקרי היהדות, עיקרי האמונה 18, 74, 88,
144, 156, 158, 160, 163, 164, 182,	90, 96, 100, 102, 122, 123, 133,
183, 187, 188, 190, 191, 192, 194,	155, 211
213, 214	עלילות גלגמש 124-125
ציונות דתית (ר' גם מפר"ל) 13, 78,	עם ישראל 20, 30, 58, 123, 133, 192
79, 150, 154, 162, 180, 188, 213	העם הנבחר 45, 144, 146
הקב"ה ר' אלוהים	ערביות, ערבים 57, 118(ה), 150, 160,
קהלת 84, 122-134, 136	161, 162, 164, 167, 168-174,
קומוניזם 189(ה), 190, 198	179-181, 203, 215
קונסרוויטיביות 78, 78	פלסטינים 155, 168, 181, 208
קידוש השם 24	ערכיות (ערכים) 13, 19, 26, 27, 48, 50,
קנאות 45, 78, 80, 84, 118, 122, 192,	51, 52, 53, 54, 55, 57, 73, 74, 87,
140, 140, 154, הקשת הדמוקרטית המזרחית	113, 118, 119, 123, 124, 135, 141,
158-167	149, 151, 154, 155, 162, 170, 191,
רב-תרבותיות 47, 78, 140, 151, 162,	192, 197, 213, 214
163, 169(ה), 214	פיוט 140, 162, 166, 168-181, 193, 196,
רבנות, היהדות הרבנית 44, 56, 99, 124,	203-206, 207, 211
152, 171, 186	פילוסופיה 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21,
רדוקציה 21, 22, 52, 60, 87, 88, 104, 140,	22, 23, 26, 28, 38, 39, 43, 50,
148, 153, 183, 194, 197, 200, 213	52(ה), 60-76, 77, 85, 90, 92, 104,
רלטיביזם 18, 19, 21, 22, 23, 27, 78, 80,	106, 107, 111, 112, 115, 116, 117,
84, 93, 122	135, 136, 149, 158, 161, 186(ה),
רפורמה 78, 103, 183, 187, 190, 194,	197, 199, 200, 201, 202, 207, 208,
רציונליזם 12, 33, 48, 51, 54, 83, 84, 95,	209, 210-211, 213, 215
96, 97, 104, 105	אידיאליזם 93, 94, 107
אירציונליות 26, 33, 46, 84, 101	אקזיסטנציאליזם 32, 60, 75
	מטאפיסיקה 72, 75, 84, 92, 96(ה),

- שבת 54, 65(ה), 78, 80(ה), 103, 117,
133, 148, 150, 152, 153, 159, 178,
192, 193, 195, 215
- שבתאות 198, 202, 205
- שואה 11, 14, 34(ה), 43, 87, 139,
142-147, 162, 171, 194(ה)
- שוביניזם 61, 63, 181, 209
- שולחן ערוך 84, 87, 141, 152, 153, 156,
186
- קיצור שולחן ערוך 152
- שטחים (החזרת) 180
- שפה 12, 13, 19, 26, 34, 36(ה), 39, 56,
59, 76, 80, 99(ה), 116, 118(ה), 141,
158, 161, 162, 188, 197, 199, 200,
212, 213, 215
- שלום 27, 134, 140, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 210
- שיר השלום 177, 179, 180, 209,
210(ה)
- תבוניות, תבונה 20, 51, 53, 60, 64, 95,
97, 100, 101, 102, 104, 202
- תורה 22, 24, 31, 32, 42, 44, 87, 88,
112, 126, 143, 152, 154, 196(ה),
201 (ר' גם: עול תורה ומצוות)
28, 29, 37, 51, 143
- תורה שבע"פ 87, 102, 143, 184
- תורת ישראל 45, 47, 65, 105, 188
- תורת משה 28, 29, 42(ה), 50, 116,
143
- תלמוד תורה 123, 150, 159, 171,
190, 191, 192, 193, 201, 213
- תלמוד (גמרא) 83, 90, 92, 94, 99, 102,
133, 135, 188, 193, 206(ה)
- תנ"ך ר' מקרא