

רליגיה

בית למחשבה דתית

גיליון ז
סתיו תשפ"ד / נובמבר 2023



פרופ' שלום רוזנברג
פרופ' ברונו לאטור
אליהו רוטנברג
אהרן בילט
יצחק קרוב (קרומביין)
אמונה אלון
ד"ר נועם חדד
רבקה שכטר
דוב אברמסון
סאבא מחמוד
ג'ון מילבנק

רליגיה

// בית למחשבה דתית



קדם
קודש ~ דרך ~ מציאות

רליגיה: בית למחשבה דתית

גיליון ז' / סתיו תשפ"ד / נובמבר 2023

עורך מייסד
שאול דה מלאך

עורכים
עוז בלומן
מתנאל בראלי

מערכת
אושרי ברוך
אהוביה גורן
זאב גינזבורג
משה ולדמן
יצחק כהן

מנהל מערכת
אילון אביאור-לובוצקי

עריכת לשון
שמואל מרצבך

עיצוב
סטודיו דוב אברמסון

עימוד
סטודיו שיפט

מו"ל
מרכז "קדם", מבית תנועת "עזרא"
בית הדפוס 11, ירושלים
contact@kedemcenter.com

© כל הזכויות שמורות למרכז "קדם"
אין להעתיק את הקובץ למחשב מבלי לשלם. לפרטים: www.kedemcenter.com

© כל הזכויות על המסה "התמוגגות: או ייסורי הביטוי הדתי" שמורות ל-Editions La Découverte.
© כל הזכויות על המאמר "היגיון דתי ורגישות חילונית: פיצול בלתי ניתן לגישור?" שמורות ל-Critical Inquiry.
© כל הזכויות על המאמר "תיאולוגיה פוליטית ומדע הפוליטיקה החדש" שמורות ל-Blackwell Publishing.

תוכן עניינים

לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה': מבואות	5
"הָאֱמֻנָתִי כִי אֶדְבֹר": על דתיים ודיבור, פנים וחוץ, פיגמליון והגולם // עוז בלומן	7
אוֹתוֹת וּפְּרָחוֹת בְּאֵיזֶר: גנזים	33
אֶלֶף // פרופ' שלום רוזנברג	35
קול קרא וְהִלְכָתִי: מסה	45
התמוגגות: או ייסורי הביטוי הדתי // ברונו לאטור	47
הרמנויטיקה של טרנספורמציה או הרמנויטיקה של חוק? בעקבות ברונו לאטור //	65
אליהו רוטנברג	
המולדת ההלכתית ואזרחיה השונים // אהרן בילט	78
הדרך אל הקדושה: למעלה, פנימה והצידה // יצחק קרוב (קרומביין)	90
אֲנֶפֶן בְּאֲנֶפֶן: שיחות	107
אולי בעזרת סיפור אפשר להיכנס אל תוך הערפל // זאב גינזבורג משוחח עם	109
אמונה אלון	
היהדות דחוקה בירכתי האידיאולוגיה הלאומית: השיח הציוני-דתי בראי ביקורת הדת	121
והחילון // הרב אושרי ברוך משוחח עם ד"ר נעם חדד	
השפה היא ברית בין אנשים, שנולדת לנוכח המוות // מערכת רליגיה משוחחת עם	132
רבקה שכטר	
עם אֵלֵי הַנֶּפֶח: תרבות	143
הקטלוג היהודי הוא אינסופי // עוז בלומן משוחח עם דוב אברמסון	145
מָה לְמַעַל מָה לְמַטָּה: מחקר	157
היגיון דתי ורגישות חילונית: פיצול בלתי ניתן לגישור? // סאבא מחמוד	159
תיאולוגיה פוליטית ומדע הפוליטיקה החדש // ג'ון מילבנק	183

{*}

חגי חריף ~

אלוהים 31

אלהא דמאיר, מי אתה? 32

עדיאל שושני ~ טאטע 44

תמר כהן ~ מנוחה מכסא הכבוד 106

יצחק כהן ~ מאמר תיאולוגי מילולי 140

חנן בולר ~ היכן שהשארת אותו 156

לְסֵפֶר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה'

// מְבוֹאוֹת

{***}

"הַאֲמַנְתִּי כִּי אֶדְבֹּר": עַל דְּתִיִּים וּדְיָבוֹר,

פְּנִים וְחוּץ, פִּיגְמָלִיוֹן וְהַגּוֹלֵם

// עוז בלומן

גבולות שפתי משמעם גבולות עולמי.

לודוויג ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, 6.5

וְלִפְעָמִים עַל־יְדֵי שְׂיָדְבָר הִרְבָּה, אֶף־עַל־פִּי שְׂיִהְיָה בְּלֹא לֵב בְּלָל,
אֶף־עַל־פִּי־כֵן יָבֹא אַחֲרֶיךָ עַל־יְדִיָּה לְהַתְעוֹרְרוֹת גָּדוֹל בְּלֵב וְנֶפֶשׁ.
וְהַכָּלָל: כִּי הַדְּבָר בְּעֶצְמוֹ יֵשׁ לוֹ כַּח גָּדוֹל.
הַשְׁתַּפְּכוֹת הַנֶּפֶשׁ, אוֹת ו

{א}

באחד ממאמריו המוקדמים, הציג הפילוסוף הסקוטי אלסדייר (אליסטר) מקינטאיר שאלה נוקבת: האם הבנה של הדת אין פירושה, בסופו של דבר, להאמין? השאלה נגעה לחקר הדתות ולאפשרותו של חוקר ספקן בתחום הדתות להבין את התחום שהוא חוקר לאשורו.

לאחר דיון ארוך ומורכב במשמעותן של שפות פרימיטיביות בעבור אנתרופולוגים, קבע מקינטאיר – תוך שימוש בעיקרון שילווה אותו גם בכתיבתו המאוחרת – כי פרקטיקות חברתיות מסוגלות להיות מובנות רק בהקשרן ההיסטורי.¹ כדי להבין את השפה הפרימיטיבית – ובהקבלה, את השפה הדתית – יש לחיות במכלול תרבותי ורעיוני שלם, שבו יש מובן למושגיה. מובן זה איננו מובן מקומי בלבד כי מובן שהוא 'מובן מאליו', 'ממילאי', מובן שלא ניתן לחשוב בלעדיו. כאשר משתנים תנאי החיים, משתנה המובן של השפה; לא דווקא פירושן של המילים – אלא אופן השימוש בהן, המינון וצורת התחביר, הקשרן החברתי וההסכמה על האופן שבו יש להן משמעות. זהו מובן מרכזי של המונח 'שיח', בשונה מ'שפה' או 'לשון'. צירופי השיח השונים שניתן להרכיב משפה מסוימת הם אינסופיים ויעידו על כך חילופי הדורות והסוגות. "כל פרשנות

צריכה להתחיל באיתור אמות המידה של מובנות שנקבעו בחברה"², ומה שמובן בהקשר אחד יכול להיות לגמרי בלתי מובן בהקשר אחר.³

לכן, לדברי מקינטאיר, עד המאה ה-17, גם אם התעוררו שאלות כבדות משקל על אודות התקפות ומידת הקוהרנטיות של עיקרי אמונה, הן נידונו בתוך מסגרת כוללת של חשיבה דתית. אולם מאז חל צמצום דרסטי במעמדה של הדת ובמובנה, שכן שפת המושגים שלה כבר לא הייתה נחוצה לשם תיאור צורת החיים החברתית והאינטלקטואלית – ועל כן היא הפכה לאלמנט מסוים ומובחן של החיים ולצורת חיים אחת מיני רבות. מאוחר יותר, האמונה הדתית החלה להיות מוסברת במגוון פלפולים אפולוגטיים כדי להתאימה להקשר החברתי החדש – כעניין שבמסגרתו, כאבסורד, כפרדוקס מכון, כסטייה מטפיזית וכו' – אך שורש העניין הוא שהיא איבדה את ההקשר ואת 'המושג בחיים' הטבעי שלה. השיח המדובר הפך לחילוני וקשה עד בלתי אפשרי 'להיכנס לנעליהם' של אלו שדיברו על האמונה בעבר.

קביעה זו של מקינטאיר הדהדה – בכוונה תחילה – הרבה מעבר לתחום חקר הדת, שכן היא נגעה לעצם ההיתכנות של שיחה בין דתיים וחילונים בהווה. כדי ששיחה כזו תתקיים, שני הצדדים זקוקים לבסיס משותף כלשהו של אוצר מילים, הנחות יסוד ומשמעות. אך בין המאמין והספקן, הדתי והחילוני לא מתקיימת מערכת משווה ואמת מידה משותפת שכזו (מלבד, לעיתים קרובות, המערכת החילונית). כדי שחילוני יבין את רעהו הדתי יש לספק לו הקשר חברתי שכבר אינו קיים, הקשר שבו המושגים הדתיים 'מובנים מאליהם', ממש בדומה ל'קוד הכבוד של האבירים' או ל'שלטונם של המלכים בחסד האל' בתקופות קדומות יותר (כל זאת, כמובן, מתוך הנחה ש'רעהו הדתי' הוא אכן 'דתי' באותו מובן של אבותיו ואבות אבותיו ואינו קרוב יותר אל רעהו החילוני מאשר אליהם). אם בעבור אחד מהם 'דת' פירושה גילוי של אלוהות אוהבת ואכפתית ובעבור זולתו הדת היא אשליה פסיכולוגית מנחמת – הם אינם עוסקים באותו מושג וממילא אינם יכולים לשוחח על תפקידה בחיי האדם.⁴ כך בנוגע לאלוהים, וכך בנוגע לשלל היגדים נוספים, דוגמת "נא ללמוד ולהתפלל לרפואת", "שה' יברך אותך", "לעילוי נשמת", "קדושת השבת", "ביטול תורה", "התחזקתי", "בעזרת השם יהיה בסדר", ועוד ועוד.

הדברים מעוררים למחשבה, כפי שגם גררו שלל תגובות ודיון פילוסופי וחברתי ער. ניתן לראות בהם גרסה משוכללת של שיח הנאורות או שיח החילון, על ההדרה והדחיקה של הדת השרויות בהם דרך קבע. היו שכתבו בתגובה שדת איננה רק אמונה פנימית בלתי מנוסחת אלא מכלול תרבותי של מנהגים שמנעד אנשים רחב יכול ליטול בו חלק, להתנסות בו ולהרהר על העקרונות שמכוננים אותו. אחרים תקפו את הטענה מן הצד הפילוסופי: כיצד ניתן לחייב מישהו לקבל את הנחות היסוד של האמונה מראש כדי שיוכל לחקור אותה? האם אדם איננו מסוגל להבין דבר כלשהו 'מבפנים', מבלי שיחיל עליו שיפוט כלשהו של אמת ושקר? האם לא ניתן להיכנס ולצאת חליפות משדה מושגי כלשהו?

נוסף על כך, אמונות דתיות – לכל הפחות חלק ניכר מהן – מאמינות באפשרות של שאלות, מחקר, דיון ואף ויכוח על יסודות האמונה שלהן. אדם דתי מסוגל להציע – ואף מציע דרך קבע

– לרעהו החילוני את אמונתו, מתוך תקווה לשכנע אותו בה; הדבר דורש הבנה. המרחק בין סוגי השיח אינו גדול אם נזכר שחלק ניכר ממחשבת החילון לא נוצר במוחם הקודח של ספקנים אלא בהגותם של דתיים שיצרו תיאולוגיה שלילית, כמו הרמב"ם, או דתיים ש'חיללו' את הטבע וקראו ללמוד אותו. התופעות הללו מראות שלשני הצדדים ישנן הנחות יסוד משותפות רבות.

ברם בין התגובות השונות התגנבה גם התחושה ש'יש משהו' בטענה על אודות הפער. אפשר להניח לרגע לשאלה אם החילוני מסוגל להבין את הדתי, כדי לשאול: האם הדתי מבין את עצמו? האם הוא צולח את הפער שבין השיח היומיומי שהוא מנהל, הנתון בהקשר תרבותי ואינטלקטואלי מסוים, ובין שיח האמונה, שפתו הדתית? האם הוא רואה עצמו כ'מוזר' בחברה ואת ביטויי האמונה הדתית כ'מגזריים' או 'אזוטריים'? האין הוא עצמו מסתייג מדתיים שמדבררים את דתם בצורה 'גלויה' ו'בוטה' מדי? האם הוא משלים עם העובדה שיש בחייו טריטוריות שונות ובכל אחת מהן הוא מסגל לעצמו שיח שונה? ואולי השאלה הקשה ביותר: מהו בעצם שיחו ושיגו ה'פנימיים', שפת האם שלו, השפה שבה הוא חולם ודובר לעצמו – ומהי השפה שאותה הוא מסגל בצורה מלאכותית?⁵

{ב}

הפילוסוף והסוציולוג הצרפתי ברונו לאטור (Latour) פרסם ספר ובו וידוי-מסה על ייסורי הדיבור הדתי (חלקו הראשון של החיבור מתורגם בגיליון זה).⁶ בחיבורו הוא משתף בחוסר המובן של הדיבור הדתי לגביו, לצד העובדה שהדיבור הדתי יקר לליבו והוא היה רוצה שיהיה בעל מובן. לאטור מתבייש במה שנאמר בכנסייה שלו ביום ראשון אבל מתרעם על מי שלועג על הכנסייה; הוא מתבייש בכך שהוא הולך לכנסייה, אבל גם מתבייש בכך שאיננו מעז לומר שהוא הולך לכנסייה.

הקושי מתחיל עוד קודם לכן, משאלות של ברירות ביחס למציאות הפשוטה. זה כך או לא כך? זה עובד או לא עובד? זה נמצא שם או לא? זה רלוונטי או הזוי? לאטור מתחיל ממקום אחר, אולי מאוחר יותר: מן הבושה ביחס למבט החילוני המבקר. בין יתר הדברים, לאטור מנסה להשיב מלחמה ולהסיג מעט את האימפריאליזם החילוני המודרני לאחור. הוא כמו-טוען "מעולם לא היינו מודרניים" (משפט שהוא כותרת של מסה מפורסמת אחרת פרי עטו) וכוונתו היא שישנם לא מעט דברים בעולמנו שמוצגים כחילוניים ומודרניים, אף שאלביא דאמת מקורם בעולם הדתי ובצורות החיים שקדמו למודרנה. אפשר גם להישיר מבט אל המבקרים ואף לחשוף את קלונם. הוא משתעשע מעט ברעיונות של ריאקציה אך מתעשת: יש עוד הרבה עבודה אינטלקטואלית לעשות מלבד הביקורת הזו.

אז מה כן? לאטור מציע לראות בשיח הדתי משהו שמאז ומעולם – ולא רק בעידן המודרני – היה קשה לעיכול; משהו שמאז ומתמיד הכיל משהו חריג, לא ברור או לא מהודק כל צורכו, לא

מחובר לגמרי אל הריאליה (מאמרו של אלי רוטנברג, המתפרסם בגיליון זה, מרחיב את היריעה על אודות לאטור).

אין צורך אפוא להתייחס עוד ועוד. אפשר להמשיך לדבר את מה שמצליחים ולהניח את היתר. דתיים מתמודדים כבר אלפי שנים עם מקורות שאינם מתיישבים זה עם זה או עם תפיסת המציאות שלהם. הם דורשים דרשות, הם מוציאים את הכתובים מפשטם, הם עושים שימוש בחלקי פסוקים, הם מתרגמים כעניין שבשגרה, הם מתמחים בקריאות אלגוריות ומטפוריות – והם אינם נרתעים מטקסטים מוזרים ופרימיטיביים. הם קורצים זה לזה, הם מפהקים, הם גם מנמנמים בזמן הדרשה של הרב – ולבסוף הם ממשיכים הלאה. המתוחכמים שבהם יעשו שימוש בשיח הדתי גם כקוריוז, כגיחוך, כהתרסה, כבריחה, כחומר גלם וגם כפוטוט שיש בו הנאה רוחנית. בעלי הלב שבהם ימצאו בכל אלו געגוע, שירה, לחישה רומנטית ועומק מיסטי. דתיים עושים את כל זאת ועוד.

כיוון אחר עולה משיחותיו של הרב מרדכי שטרנברג, ראש ישיבת הר המור, שנפטר בשנה החולפת. לדבריו, על אף הספקות והקשיים, יש להמשיך ולהיאבק על הוודאות הפנימית ועל היכולת "לומר את הדברים" בלי גמגום ובלי ספקות:

האם אנחנו עוסקים בפולקלור? האם אנחנו עוסקים בדברים יפים [...] או שאנחנו עוסקים בנשמתנו ובנשמת האומה? הדבר ה'הזוי' הזה שקראו פה קודם לכן – זה רלוונטי? זה הזוי? – או שזו המציאות?

אנחנו מאמינים שזו המציאות?

על האדם הדתי להתחזק בשיח כלפי חוץ וכלפי פנים, להשתכנע שאם כך נאמר, כך היא המציאות; להיפתח אל הדברים ולהאמין בהם בלב שלם.

אך האם אלו הן שתי הברירות היחידות?

{ג}

אִי-אז בראשית שנות האלפיים התחוללה במגזר הדתי-לאומי סערה תיאולוגית זוטא. למרבה ההפתעה היא לא עסקה בסדר היום הפוליטי במדינת ישראל. על המוקד הועלו המכללות הדתיות להוראה. לדברי המבקרים, הלימוד המדעי-מחקרי של מקצועות הקודש עומד בסתירה לאופיין הדתי-אורתודוקסי של הישיבות ופוגע בו.⁸

הדיון הנוקב התקיים בכמה מישורים, החל מהמטפיזי והעקרוני ועד לחינוכי והיישומי.⁹ בין טענות הביקורת השונות עלתה גם שאלת ה'שיח' – באיזה שדה מושגי משתמשים במחקר היהדות, מהם גבולותיו, מה לגיטימי ולא לגיטימי לבטא באמצעותו ולאילו תצורה חברתית הוא מוליך את הציבור הדתי:

לפי זה, כבר אסור לומר כי מה שכתוב בתורה הוא אמת. וכך נאלצים התלמידים לכתוב מבחנים וחיבורים, בנוסח הזה [...] בהמשך הם כבר נמנעים משימוש בשיח האמוני באופן אוטומטי, כאילו אלו מילים גסות, מילים פרימיטיביות [...] מורים המתחנכים שם ומקבלים תארים כאלה, כבר מדברים את השיח האפיסטמי, הם אינם יכולים אחרת. יש שם רשימה של כעשרים דברים שאסור להגיד או לכתוב; אינך יכול להתבטא כך, זה כמו להגיד מילה גסה או פרימיטיבית בחברה מתוקנת [...]

יש לקחת את הרשימה הזו, ועל פיה צריך כל אדם לבדוק את עצמו. המורים שלפנינו ניחו אותה לפנייהם ויבדקו את עצמם, אם הם משתמשים בשיח הזה או לא [...] מי שלא מדבר את השיח האמוני – ייתכן שהוא מלמד טקסטים מסוימים, אבל אין הוא מלמד תורה [...]

יש פה ערעור על כל ההסתכלות מראשיתה, פה אסור לגשת אל לימוד התורה מתוך אמונה וקדושה. ומי שלא ניגש באמונה אינו יכול להבין דבר ממה שכתוב במקורות. הוא בחוץ.¹⁰

הדברים הללו עוסקים בדרך הנכונה והראויה ללמוד את כתבי הקודש, אך לפנינו גם דיון נוסף, משיק. תלמידי המחקר עוברים חניכה אל שיח אחר, המרה של שדה מושגים דתי בשדה מושגים אחר. לכל שיח שכזה ישנם מרכזי כובד, כוח ומשמעות שמעצם השהות בתוכם כובלים את האדם לסד של חשיבה מסוימת, לעמדה של קרבה או ריחוק, הערצה או ביטול, הזדהות או ביקורת. השיח האקדמי, המחולק, שולל את האמונה וגורם לתלמיד להתבייש בשיח הדתי ולחוש תחושות דומות לאלו שתיאר לאטור בפתיחת המסה שלו.

הפער המובנה בין השיח בתוך הישיבה ובין השיח המחקרי התבטא בפרקטיקה יומיומית פשוטה. כדוגמה מטרידה הובא תלמיד שלא רצה לקרוא לילדו באחד משמותם של גיבורי התנ"ך, בשל חוסר ההזדהות איתם.¹¹

דיונים על 'ביקורת המקרא' ויחסה לדת כבר היו לעולמים. כל הרבנים והמחנכים המתדיינים הכירו בהנחות היסוד המטפיזיות הסותרות העומדות בתשתית החומר הנלמד.¹² אולם המצדדים בלימוד האקדמי יצאו שוב ושוב מתוך הנחה כי התלמיד הוא סובייקט עצמאי, רציונלי ובעל בחירה, שמסוגל לדון בשאלות מדעיות רציניות בצורה שקולה, אינטלקטואלית ומכבדת; נקודה סיגולרית העומדת מחוץ ל'שיח' זה או אחר; ועל הכול – שעולמו הדתי יציב דיו. החניכה אל השיח האקדמי לא הוצגה כחשובה במיוחד.

אם זו הזווית של הדיון – מדובר בשגיאה, שכן הלימוד הוא לעולם לא אינטלקטואלי גרידא. אפשר לנקוב כאן בשמו של מישל פוקו ו'סדר השיח' שלו – על יחסי כוח שקיימים בשפה, ועל מגננוני שליטה ובקרה בצורות שונות של שיח.¹³ בכל הרצאה יש מורה ותלמיד, כיתה וחברים,

תשוקות, הנחות, מחוות והסכמות, מבעים ועוויות זעירות, ציפייה ואכזבה (וראו בשיעור של פרופ' שלום רוזנברג, המתפרסם בגיליון הנוכחי, על אודות יחסי מורה-תלמיד). כל אלו קיימים כמובן גם בשיעור בישיבה. יש מסמנים ששינוי קל בהם מוביל להבדלי משמעות תהומיים. בין 'האל', 'אלוהים', 'השם יתברך' או 'הקוידשבורכו' עוברות חומות מגוריות; וכך גם בין 'הרב זצ"ל', 'הראי"ה קוק' או 'קוק האב'. המונחים אינם ניטרליים בשום צורה והם מהדהדים ומחלחלים אל הדובר פנימה.

הנה לכאורה המנגנון שגורם לאותה אי־נוחות דתית בפעולה. במסווה מתוחכם של שפה ניטרלית וכמו־מדעית מסתתרת עמדה של חילון אידיאולוגי. לטענת הרב טאו, אין בשפה זו הכרח והיא לא מבררת אמת כלשהי – אלא כופה בצורה שרירותית נקודות ייחוס חדשות, צורת דיבור שלילית וצנזורה פנימית על אלו שעד לא מכבר השתמשו בשפה הדתית בצורה חופשית, בלתי מתנצלת וחפה מדאגות ומבושה. שפה זו היא הגורמת לייסורי הדיבור הדתי, באמצעים כוחניים, ויש להסיג אותה לאחור.

אך זו רק קריאה אפשרית אחת: הסיפור הידוע על חילון אידיאולוגי המשתמש במדע כדי להשפיל את האמונה הדתית. לצידה קיימת קריאה נוספת, פורייה יותר.

{ד}

אין זה סוד כי זהויות מגוונות בעת החדשה נחנכו על ברכי פרשנות מחודשת לכתבי הקודש: הרפורמציה הפרוטסטנטית ומדינות הלאום, הפילוסופיה הפוליטית של הובס וההבראיזם של סלדן, השיבה למקרא של 'האבות המייסדים' וההשכלה העברית של מנדלסון.¹⁴ מחוזות שונים של החילון יכולים להיקרא כפרשנות מתחרה לכתבי הקודש – כזו המעניקה מושגים, משמעות ודגשים חדשים, קושרת הילה של קדושה סביב הנחות יסוד מסוימות ומסירה אותה מאחרות. זו אינה 'עמידה מבחוץ' אלא מעשה יצירה חדש של המסורת, שינוי מרכזי הכובד של השיח הדתי 'מבפנים'.

דוגמה מובהקת לזהות שנולדה על ברכי פרשנות שכזו היא חוג 'חכמת ישראל' במאה ה-19, הגרעין למחקר יהודי של כתבי הקודש. בתפיסתו העצמית של חוג זה לא התקיימו ריחוק, ריקון או ניכור מן המקורות. אדרבה ביסודו עמדה קריאה להתחדשות דתית באמצעות הטקסט והשיח ההיסטורי והמחקרי על אודותיו. מנקודת מבט דתית, ההתחדשות היא מעשה מאיים עוד הרבה יותר, חילול ופלישה אל הקודש.

בהמשך לכך, תופעה מרתקת שהתקיימה – ועודנה מתקיימת – בחוגים ליהדות באקדמיה הישראלית היא מידת קרבתם המפתיעה למושאי מחקרם. בניגוד לניכור שהואשמו בו לא פעם חוקרי דתות בעולם, הביקורת שנמתחה על חוקרי היהדות בארץ סבה על תפיסתם העצמית כיורשיה הלגיטימיים (והיחידים) של המסורת היהודית, ממשיכי דרכם של חכמי הדורות ומעצביה בהווה. חוקרי היהדות בארץ לא רק התחקו על עקבות הטקסט והקונטקסט אלא גם

עיצבו לצד המחקר ובאמצעות המחקר זהות יהודית אקטואלית ואינטלקטואלית, שהדגישה את הרציפות והשבר בין הדורות הקודמים להווה. ניתן להיזכר בחיצוי המרים של ברוך קורצווייל כלפי יומרותיו של גרשם שלום,¹⁵ ומכיוון אחר, מושחו ומשעשע, בתיאורו של אמי בוגנים בספרו "מקובלי האקדמיה" את תפיסתם העצמית של חוקרי הקבלה כממשיכי דרכם של המקובלים עצמם:

יורשיו וממשיכיו של גרשם שלום, המייסד האגדי של חקר הקבלה במאה העשרים, היו לגדולי החוקרים בירושלים, לגדולי המומחים, לגדולי כל-מה-שאפשר-לדעת, למפצחי סודות ולמגלי עתידות. גם אם הצטמצמה מלכותם לגבולותיה של שכונת רחביה, הם זהרו באינייודע-איזה רקיע [...] גיליתי עד כמה כיליתי את ימיי ואת לילותיי בכתיבת סרק, בעוד שיכולתי להיות חבר בחבורה הקדושה שעסקה בקבלה סביב שלום, שנשמת רשב"י ונשמת רמז"ל [=רבי משה די-ליאון] לפחות התגלגלו בו ובתלמידיו. חוקרי הקבלה הללו, אילנות גדולים, חכמי לב, בוצינא קדישא לפחות, ראו בתיקון מאמריהם את התיקון העילאי ביותר.¹⁶

דיון מעמיק בתופעה זו ערך עמוס פונקנשטיין במבוא לספרו Perceptions of Jewish History.¹⁷ פונקנשטיין התמודד בספרו, מתוך הערכה, עם עבודתו של יוסף חיים ירושלמי בספרו "זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי". ירושלמי טען בין היתר כי התהום הפעורה בין הזיכרון היהודי הקולקטיבי ובין חקר ההיסטוריה המדעי-ביקורתי של העת החדשה יוצר את אחד המשברים הגדולים שידעה היהדות מעודה. הזיכרון היה אחראי לשיתוף, לזהות, למשמעות – בעוד המחקר המדעי יצר ריחוק וניכור מכל אלו ותבע מהם דין וחשבון.

אך בעיני פונקנשטיין היהדות מעולם לא פסקה מלייצר זהות ומשמעות. המעבר לשפה היסטורית מדעית-ביקורתית לא יצר שבר אלא הסמיך את 'כוהני המשמעות החדשים' של היהדות המודרנית. הללו תרגמו את המושגים הקדומים בצורה יצירתית למושגים אימננטיים יותר, שתאמו את תנאי החיים, השאלות והבעיות שהציגה העת החדשה. "מחקריהם המלומדים של היסטוריונים שיקפו את רצונה של קהילתם ולעיתים קרובות אף עיצבו את השיח עצמו".¹⁸ בכך הם הפכו את עצמם לבני סמכא בשאלת היהדות המודרנית. הביקורת העצמית, המתודה הקפדנית, איסוף המקורות, הדקדוק הלשוני, הוספת הממד ההיסטורי – הפכו בעצמם לדפוס של זיכרון קולקטיבי (לא למותר לציין כי לפונקנשטיין תפיסה רחבה ומקורית של החילון עצמו – בין היתר כפיזור של רכיבים דתיים במחוזות שונים של החברה המודרנית).

לדבריו, "המרחק בין יהודים חילונים (או תרבות ישראלית חילונית) ובין היהדות המסורתית לא נוצר בהיעדר ידע היסטורי וסמלים" אלא אדרבה – באמצעותם.¹⁹ הלימוד המדעי לא יצר ניכור כלפי המסורת אלא מאמינים חדשים, מוסדות חדשים ואמונה חדשה לאותה מסורת עצמה. עם השנים חלק מהזיקות אף הלכו והתהדקו עד שרוב גדול מבין חוקרי הקבלה, התלמוד או התנ"ך הם יהודים דתיים או שומרי מסורת.

מצוידים בהבנה זו של מחקר היהדות וחוקרי היהדות, ניתן לגשת בשנית אל פולמוס המכללות הדתיות ולהציג קריאה אחרת שלו. בקריאה זו אין מדובר בשיח מחקרי מרוחק הדוחק את רגלי הדת ושולח את הלומדים מן ה'בפנים' אל ה'בחוץ' אלא בהתגוששות בין שתי זהויות יהודיות המציגות שתי אפשרויות 'להיות בפנים', שני אופנים של קיום יהודי ושיח יהודי בעת החדשה.

אין זה פשוט. אפשר בהחלט להמשיך ולהתעקש כי שורשיה של הזהות האקדמית נעוצים 'בחוץ', שהם נובעים מתהליכי חילון אירופיים בעלי תווי היכר תיאולוגיים-נוצריים מובהקים. במידה זהה של להט יהיו שיטענו מן העבר השני כי מדובר בשיבה אל יהדות ריבונית מקורית. זהו דיון טעון והמורכבות והקשיים של שני הצדדים הניצים – הרבני והריבוני – עוד תוצג להלן. הבעיה העיקרית היא שדיון מעין זה כמעט שאיננו קיים מעל לפני השטח ובכלים הבוחנים את השיח ואת הנחות היסוד שלו. לו היה מתקיים, ניתן היה לראות במכללות הדתיות ניסיון מאתגר ומודע ליצור בארץ זהות דתית חדשה – ממש בדומה לחוג 'חכמת ישראל' – המתאימה יותר (לתפיסת האוחזים בה) לדור הצעיר. החניכה אל אותה זהות לא הייתה – כפי שניסו לטעון – על ידי הרצאת דברים אינטלקטואלית בפני סובייקט רציונלי אלא באמצעות כניסה לשיח שבו אינדיבידואליזם, רציונליות, אינטלקט ודיון היסטורי הם מרכזי כובד מקודשים מבחינה דתית.

אין הכרח שראייה זו הייתה מזמינה התנגדות פחותה. אדרבה ואדרבה, מאבק בין זרמים דתיים על מורשת משותפת הוא לעיתים קרובות קשה ומר – יותר מהמאבק בחילון ובניכור כלפי הדת. אבל ייתכן – סיכוי קלוש אומנם, אבל ייתכן – שאותה ראייה הייתה מזמנת את שני הצדדים לפונדק אחד: להבנה שהם מייצגים שני צדדים של אותו מטבע יהודי מודרני ולכל הפחות שני אגפים חשובים-גם-אם-רחוקים של אותו בית מדרש; שלכל אחד מהם שיח ייחודי; שלכל שיח הנחות יסוד, רבדים וכללים ההופכים אותו לעולם שלם העומד לעצמו; ושסוגי שיח שונים זקוקים זה לזה ואף מחייבים זה את זה.

השאלה רק כיצד.

{ה}

מקינטאיר עצמו, במאמר מאוחר ומפויס יותר עם הדת, הציג טיעון דומה תוך שהוא מעניק לו משקל פילוסופי.²⁰ לדבריו, הפרקטיקות של חקירה, הטלת ספק, פקפוק וערעור דורשות בעצמן הקשר מסוים של מסורת. הערעור נעשה תמיד בתוך ומתוך הקשר מסוים, רקע מסוים, ביוגרפיה והיסטוריה מסוימות. לומר לאדם חסר כל הקשר "פקפק בכל אמונותיך", הרי זה להוליכו להתמוטטות עצבים ולא לפילוסופיה.

לפי מקינטאיר, מסורת יציבה, מבוססת, חיה ובוטחת בעצמה אינה חוששת מהטלת ספק. אדרבה, הספק מסוגל להוביל אותה לאופקים חדשים ולפרשנות חדשה ועל כן היא רואה בו חלק אינטגרלי – גם אם מאתגר מאוד – שלה עצמה. לפי דבריו (בשלב זה של הגותו), לא רק שהשיח הדתי ניתן להבנה גם כיום אלא שהשיח החילוני יכול להתבצע רק מתוך מודעות למסורת הדתית

שניצבה ועודנה ניצבת ברקע שלו. מסורת זו היא שבנתה בעבורו את מושגי הרקע להשקפת עולמו ובכלל זאת המושגים שבהם הוא משתמש כדי לערער על חלק מאמיתותיה – ובראשם מושגי הספק, הדיון והפרשנות. על ידי הכרה ברציפותה של מסורת זו מתגלה כי מאמינים וספקנים הם שני צדדיו של אותו מטבע חברתי-תרבותי. כלשוננו:

מה שמהווה מסורת הוא התנגשות בין פרשנויות לאותה מסורת, התנגשות שהיא עצמה בעלת היסטוריה רגישה לפרשנויות מתחרות. אם אני יהודי, עליי להכיר בכך שהמסורת היהודית מורכבת מוויכוח מתמשך על המשמעות של להיות יהודי. אם אני אמריקני, המסורת מורכבת בחלקה מוויכוח מתמשך על המשמעות של להיות אמריקני, ובחלקה מוויכוח מתמשך על המשמעות של דחיית מסורת. אם אני היסטוריון, עליי להכיר בכך שמסורת ההיסטוריוגרפיה מורכבת מוויכוחים על מהי היסטוריה [...] שימו לב שכל שלושת סוגי המסורות – הדתית, הפוליטית, האינטלקטואלית – כרוכות בוויכוח אפיסטמולוגי כמאפיין הכרחי של הקונפליקטים ביניהם. המשתתפים השונים במסורת לא רק חלוקים ביניהם [בשאלות ספציפיות]; הם גם חלוקים בשאלה כיצד לאפיין את חילוקי הדעות שלהם וכיצד לפתור אותם. הם חלוקים בשאלה מהו נימוק הולם, ראייה מכרעת, הוכחה חותכת.²¹

לכן, רק כאשר מסורת מתנוונת היא אינה מוכנה להכיר בכך שהיא מוטלת בספק. כך אירע לדוגמה לאסטרונומיה המודרנית, לכמה סוגים של המחשבה הפסיכואנליטית ולפרוטסטנטיות הליברלית. לדרך זו, גם מהפכות רדיקליות דוגמת החילון והאתאיזם שייכות למסורת החשיבה הדתית המערבית ועליה לראותם ולהכילים ככאלה. הם חלק מהדיון החי והמתמשך, אשר גורם לדת להיות חיונית, יצירתית ועל הכול – רלוונטית.

יש כאן בהחלט כיוון מפויס ואף הוליסטי: הדתי והחילוני מדברים אומנם בשתי שפות שונות אך הם זקוקים זה לזה כדי להבין טוב יותר את עצמם. הם עברו, בלשוננו, "משבר הכרתי", ועליהם לשוב ולנהל ביניהם את הדיון האינטלקטואלי ממקום שהופסק. יש לעיין בסוגי השיח מוקדמים ובהזדקקות המודרנית להם, להתוודע מחדש לניתוחים הביקורתיים של התיאולוגיה ולהאזין שוב ושוב לטענות שני הצדדים.

אולם עם כל הנינוחות, גם מקינטאייר המאוחר הוסיף להכיר בכך שהשיח הדתי נמצא בעמדת נחיתות וכי דרוש מאבק (אינטלקטואלי) כדי לשנות זאת. לדידו, ללא רכיב פעיל של ביקורת חילון, ייבלע השיח האינטלקטואלי הדתי בתוך השיח הדומיננטי החילוני, והאחרון יקבע את הנחות היסוד וגבולות השיח ולא יאפשר לראשון לחשוב בצורה עצמאית. על כן נדרש להסיג לאחור את השיח החילוני:

כעת עלינו להיעשות מודעים, אפילו יותר מכפי שהיינו, לקושי במסגור המונחים של הוויכוח באקלים האינטלקטואלי הנוכחי. עלינו להישאר מאזינים קשובים

ולהגיב למבקריו, אך אל לנו להפוך עצמנו לקורבנות הביקורת הזו. תחת זאת עלינו לשנות את כיוון הוויכוחים באמצעות התמקדות בהנחות הפילוסופיות המוקדמות של מבקריו, ולהפוך אותן ואת העמדה שלהן – זאת ולא האמונה הדתית – למושא הוויכוח. עלינו לתאר בדיוק ומתוך הזדהות את תבנית המחשבה של החילוני ושל המחולק, כדי שנוכל להציג ללא נקיפות מצפון את העיוותים, החולשות ונקודות התורפה המוסריות, המדעיות והמטפיזיות של תבנית המחשבה הזאת. זהו משהו שעד עתה לא עשינו כל כך.²²

אם כן, נדמה שחזרנו שוב אל נקודת (אי-) המוצא: השיח הדתי איננו השיח המקובל וכדי שדתי וחילוני יוכלו לשוחח דרושה עבודה (אינטלקטואלית) מתישה ואף הקשחת עמדה ביחס לשיח החילוני.

{ו}

צעד לאחור.

ייתכן שאיננו עצמאיים מבחינה אינטלקטואלית כפי שנדמה לנו. ייתכן שרוב הבחירות שלנו מתבצעות לאחר שכבר נכנסנו (או הוכנסנו) אל תוך שיח מסוים. ייתכן שאי-שם התקיימה נקודת בחירה קריטית בין מסלולים – במוסדות חינוך, בספרות ילדים, בשכונת המגורים, בתוכניות הטלוויזיה – והחניכה אל השיח המסוים התבצעה בעבורנו.

"מרגע שהמילה משבר הופיעה בשפה, היה ברור שיש משבר בחלם", כך תיאר יצחק בשביס-זינגר בתחילת קובץ הסיפורים שלו את עיר השוטים המפורסמת. את המילה החלמאית חידש לא אחר מאשר ראש העיר, והדרך לפתרון המשבר – כפי שקלטו חושיו הפוליטיים החדים של בשביס-זינגר – עברה במלחמה. המילה "משבר" במובנה העברי הנוכחי היא אכן פיתוח מאוחר, אך ההומור העוקצני של בשביס-זינגר לא היה רחוק מן האמת: השפה לא רק מבטאת תחושות והכרות אלא גם מחוללת אותן.

במישור הפסיכולוגי מדובר באסכולה מדעית שנויה במחלוקת. בנג'מין לי וורף (1897–1941), מאבות "היפותזת ספיר-וורף" (או "תורת היחסות הבלשנית"), סבר כי השפה שבה אנו מדברים מעצבת את תפיסתנו את העולם. ה'עולם' הוא מעיין שופע של אינספור רשמים שעל האדם לארגן באמצעות שכלו, והשכל מבצע את מלאכת הארגון באמצעות המערכת הלשונית.²³ הנחות מסוימות על המציאות מובלעות במבנה השפה ומדריכות את עצם הקליטה שלה: חלוקת המציאות למקטעים, המשגתה ומתן המשמעות. לכן, לדוברי שפות שונות יהיו מבטים שונים על המציאות, תפיסות שונות של אותו מצב עניינים. הבדלים דקדוקיים יכולים ליצור מושגים שונים – אפילו במובני היסוד של המרחב והזמן, של מהויות ותהליכים – וצורות שונות של חשיבה.

הקהילה המדעית בדור שאחרי וורף דחתה את המסקנות שאליהן הגיע, אולם בשנים האחרונות היא החלה לגלות בהן עניין מחודש. חוקרים הראו כי זיהוי מצבים רגשיים ותחושות חזותיות אכן תלויים במושגים שבהם אוחז האדם. לדוגמה, מבוגרים בעלי דמנציה סמנטית התקשו בזיהוי רגשות ובסיווגן. חוקרים אחרים הצביעו על כך שהידע המושגי משפיע על התגובות הפיזיולוגיות ועל האופן שבו אנשים חווים תחושות גופניות מסוימות; נוכחותן של מילים מסוימות בניסוי או היעדרן עיצבו את התחושות, החוויות וההתנהגות של הנבדקים. וורף נטה אומנם שלא להדגיש את חשיבותה של מילה בודדת אלא את הדקדוק ומבנה המשפט, אבל השערותיו כבר לא נתפסות כה מופרכות: חניכה של אדם לשפה מסוימת היא גם חניכה למבנה הכרתי, תודעתי ורגשי מסוים.²⁴

ייתכן שבשלב מסוים בחיים נבחר בכניסה אל שיח אחר. זו מלאכה לא פשוטה. בניגוד מסוים לאידיאולוגיה או להשתייכות פוליטית, אדם איננו יכול להישאר לגמרי מחוץ לכל שיח. הוא צריך לחשוב, להרגיש ולהמשיג בצורה מסוימת. יש לו 'שפת אם' וגם הפיתוי ללכת 'מעבר לשפה' נעשה בשפה מסוימת. לכן, בהנחה שאיננו יוצרים ברגע אחד שיח שלם, מן המסד ועד הטפחות, הבחירה ההגייונית היא לעבור מצורת שיח אחת לאחרת, להיכנס לשיח אחר ולתת לו לעצב אותי כסובייקט.

ניתן לחשוב על כמה דוגמאות של מצב לימינלי שכזה.

אדם מסורתי רוצה 'להתחזק'. הוא מאמין שהדת היא מכלול, 'עסקת חבילה', שדה סמנטי שעלול לבלוע אותו. הוא רוצה מאוד להיות 'בפנים', אבל ה'בפנים' הזה הוא לא בדיוק שלו – והוא גם לא יכול להכיר את גבולותיו 'מבחוץ' בשלב זה.

בחור דתי מסיים תיכון. הוא שוקל ללכת ללמוד במכינה קדם-צבאית או בישיבה. כל אחד מהמוסדות הללו יעצב אותו בדרכים מסוימות ובסגנון דתי מסוים. האם יוכל לשמור על עצמאותו בתוך השפה הדתית החודרת 'אל מתחת לעור'? בחירה זו אינה דומה לבחירה במסלול צבאי או תואר אקדמי. היא נוגעת לתשתית, ללוח האם.

אישה חרדית באמצע החיים. דברים לא נראים לה דומים למה שהיו בעבר. ייתכן שאלו סתם תחושות; ייתכן שהיא עוברת משבר. היא רוצה לצאת ממעגל היומיום בלי לפרק את המסגרת. בפורומים אינטרנטיים היא מוצאת דרכים אחרות לנהל את חייה.

הורים חילונים רואים את בנם חוזר בתשובה. הם חוששים. כיצד יבחר בכיוון דתי שאיננו קיצוני ופונדמנטליסטי? האם יישאר בקשר עם עולמו הקודם? עם חבריו? איתם? האם ישמור על שפיותו?(!)

כל אלו ניצבים על הסף. הם יודעים שמשוה הולך להשתנות. הם לא ימשיכו לדבר באותה שפה ורק יוסיפו אליה אלמנטים כגון 'תפילה', 'שבת' או אפילו 'אלוהים'. המכלול ישתנה. אפשר וצריך לחוש רתיעה בכל מעבר שכזה בין העולמות. הבחירה הנבונה היא להישאר בחוץ, לא כאן ולא שם. אבל אין אפשרות כזו. צריך ללכת קדימה או להישאר מאחור. אם לא יכנסו, יאבדו

משהו; אם ייכנסו, יאבדו משהו. כל אחת מהבחירות כוללת שיח מסוים. עצם היכולת למשש כך מבחון סוגים שונים של שיח היא מרתקת. המציאות נדמית פתאום כמכלול רחב של שדות מושגיים שאנשים נכנסים ויוצאים מהם חליפות. אנשים מסוימים עשויים גם לצאת ולהיכנס אל שדות אלו כמה פעמים ביום – במעבר שבין בית הכנסת, העבודה והבית. וכל זה עוד לפני שמדברים על השיח הפוליטי והשיח הצרכני, שמעצבים בדרכם ובצורה חזקה מאוד את השיחים האחרים.

השאלה היא כיצד בוחרים בשיח מסוים ומהם הקריטריונים לבחירה.

התשובה האינסטינקטיבית היא להכניס שיקולים אתיים לבחירה, בפרט בין סוגים שונים של שיח דתי. הצרה היא שלשם כך דרושה חניכה קודמת אל שיח אתי מסוים וגם הבחירה באתיקה כשלעצמה דורשת אתיקה. "האם על אמונה אשר כזאת לא פקוחה עינו של שום מצפון? האם לא ידוע לך דבר על מצפון אינטלקטואלי? על מצפון מאחורי אותו 'מצפון' שלך?"²⁵ מדובר ברגרסיה אינסופית, שבה השאלה היא על מה אתה משעין את הבניין כולו; מהי קרקע היסוד, העמדה הראשונית או נקודת המוצא, שממנה ניתן לשפוט את הכניסה לשיח מסוים. הדת נתפסת כמקום מפלט נוח מ'חפירות' ספקניות שכאלו על המוסר, אבל גם מי שנמלט מהספקנות הזו ונפלט אל החוף האתי לא אוהב לחשוב עליהן יותר מדי.

{ז}

זהו עניין של שיח ושל כניסה אל שיח וזהו גם עניין של הבנה טובה יותר של ה'בחון' ותפקידו הדתי. אנו רגילים לחשוב כי קיים עולם פנימי של תחושות ורגשות, סוער ועשיר, וממנו הולכים הדברים ומקבלים את עיצובם כלפי חוץ. אבל למעשה הדברים מורכבים הרבה יותר וה'פנים' וה'חוץ' מקיימים ביניהם יחסים שיש בהם היוון, הדהוד ופעפוע, עד שבמצבים מסוימים עיקר ההתרחשות והעיצוב מתרחשים בכיוון הפוך, מן החוץ פנימה.

בכל פעם שדמות מפורסמת כלשהי 'מתחזקת' – עושה לא רק את 'קפיצת האמונה' אלא גם את 'קפיצת המצוות' – ניתן לחוש ברטט של אי־נחת במרחב החילוני: מדוע פלוני, היצירתי, האומן, הייחודי, המבריק, איננו יכול להסתפק באלוהים שמעצמו ולעצמו? מדוע כמו להכעיס הוא מוצא את אלוהים 'הרגיל', על מצוותיו וחוקיו ומוזרויותיו? ומן העבר השני צצה אי־הנחת כאשר דמות דתית מלאת אמונה 'יוצאת מהארון' או מעגלת פינות במצווה זו או אחרת. וכי מה אכפת לו להיות 'סתם דתי'?

הגיליון הרביעי של 'רליגיה' עסק בריטואלים ובמקומם ומשקלם החשוב ביחס לחוויה הפנימית ולכנות הדתית. יש משהו מרגיע בריטואל יותר מאשר בחוויה; לעיתים הוא אשר מאפשר לחוות את העולם הפנימי בצורה טובה, מדויקת ומלאה. האדם לא נדרש להמציא עצמו ללא הרף, לחפש באופן קדחתני אחר ביטוי לעולמו הפנימי. הריטואל זמין, נגיש, מנוסח. הוא מסייע להתגבר על דיסוננסים הכרתיים כאלה ואחרים. "הריטואל", כתב פרופ' אדם זליגמן, "נכון הרבה יותר לקבל

את קיומם של קרעים וסתירות מאשר האופן הכן – המבקש להביא סדרים שונים של קיום לתוך מסגרת אחידה".²⁶ ועל הכול – הריטואל לא מצריך הצדקות, כפי שתיאר באותו גיליון נועם אורן.²⁷

יתרה מכך. כאשר ויליאם ג'יימס רצה להגדיר את ה'דתי', הוא עשה זאת באמצעות החוויה. היה זה שילוב בין אופי אמונתו הפרוטסטנטית-פנימית ובין צורת הקיום המודרנית-אינדיבידואלית; שתי תנועות שהשפיעו זו על זו באופנים רבים ושונים. החוויה הדתית הייתה לדידו סובייקטיבית, אותנטית וישירה. היא הייתה שייכת לפנימיותו של היחיד, ולא רק לפנימיותו – אלא לפנימיות שהיא לא-שפתית; ולא רק לפנימיות לא-שפתית אלא לפנימיות בצורתה הקיצונית – באותם טיפוסים גבול לא שגוריים, חולים, לא שפויים. לדבריו, הממסד, הריטואלים, הטקסטים, המקומות – כל אלו מקבלים את צורתם הדתית רק לאחר הרגע הראשוני והטהור של החוויה שאין לה שום.

הכיוון של ג'יימס היה מן הפנים החוצה. ה'בפנים' היה העיקרי והחשוב, ומשם הלך הדתי ונדד אל ה'בחוץ', אל המישורים החיצוניים. הכיוון הזה תאם תנועות דתיות-חסידייות שונות בעת החדשה; הוא גם תאם את גילוי האינדיבידואל המודרני; והוא התחזק בד בבד עם כינון הפרהסיה המודרנית, הבריאה, הנאורה – שהסיטה והגלתה את הדת אל העולמות הסובייקטיביים, הפנימיים.²⁸

אבל תיאורו של ג'יימס לא היה מדויק, בלשון המעטה, משום שהחוויה הדתית איננה רק סובייקטיבית, פנימית ולא מילולית. החוויה עצמה חתומה בחותם חברתי – הן מצד מקורה, הן מצד אופייה: היא מעוצבת על ידי המסורת הדתית והיא נחוית בתוך ההקשר החברתי של אותה מסורת. במילים אחרות, החוויה הדתית לא מתחילה 'מבפנים' ומתגלגלת 'החוצה', אלא מתחילה 'מבחוץ' ומעצבת את ה'פנים' בשלל איכויות וגוונים ספציפיים. החוויה אינה אוניברסלית – ועל כך יעידו בפרט אותם טיפוסים-קצה שאותם ג'יימס חייב: ההתגלויות בבתי החולים לחולי נפש שונות מחברה דתית אחת לחברה. המסורת מעצבת את אופי החוויה, את סמליה, את עוצמתה, את ההוראה שבה; את מה שיש לנו בפנים, את הבחנתנו בין ה'בחוץ' ל'בפנים' ואת האופן שבו אנו מצביעים ומכוונים את דרכנו פנימה.

כך, כאשר אנחנו חווים, אנו נתונים פעמים רבות כבר בתוך הקשר שבו אנחנו רוצים לשתף אחרים, לתאר להם את אותו ניסיון שמחבר בינינו לבינם. יש לנו שפה לתאר זאת והשפה מחזקת בהיזון חוזר את החוויה עצמה. פעמים שהחוויה עצמה שולחת אותנו לפעול בתחומי החברה, להדק את קשרינו החברתיים אליה ואת הקשרים שבין חבריה. פעמים שהיא מהדקת את החיבור שבינינו ובין הדת הממוסדת, גורמת לנו להעריך את דמויות המופת שלה ואת פעולותיה הרשמיות. פעמים רבות שהיא עושה את דרכה אלינו באמצעות סמלים רשמיים וביטויים חתומים.

ואחרי הכול ולפני הכול, החוויה מתבצעת לעיתים קרובות בתוך הקשר של ריטואל מקובל וקבוע זה מכבר: קריאה בטקסט, עלייה לרגל, כיסוי ראש. שם שוכנת החוויה, שם חוזרים אל המקור, שם מרגישים 'בבית', שם האדם 'נאסף אל אבותיו'. האדם אינו מחפש את הדרך אל 'עצמו' אלא

אל אלוהים, ואלוהים שוכן בדרכים שעליהן ציווה. אם לנקוט פרפרזה משעשעת – 'מה שווה האמונה הדתית אם אלוהים לא יכול לשלוט בה?'.

{ח}

וכאן השאלה נעשית דוקרת. אם צורות השיח כה מובחנות, אם הכניסה אליהן חדה, אם ה'בחוך' קבוע ומקובע, אם מצבים לימינליים הם שכיחים – ההימור של פסקל הופך מהצעה לברירה כפויה: הגלולה האדומה או הכחולה, השיח הזה או השיח האחר, הריטואל הזה או הריטואל ההוא. כל שיח מוביל למחוז פנימי אחר והם עומדים בניגוד זה לזה.

האין בכל זאת אפשרות ביניים?

{ט}

כעת אפשר – וצריך – לדבר על יצירה.

המשורר הרומי אובידיוס מספר ב"מטמורפוזות" על אודות פיגמליון, הפסל היווני, שלא רצה לשאת אישה. בכישרונו כאומן הוא יצר משיש אישה כה נאה, עד שהתאהב בה והחל להתייסר באהבתו. הוא ייחל בליבו לוונוס (אפרודיטה) כי תסייע לו. כל זה נעשה בדממה, בהלמות הפטישי והלב. כאשר שב אל ביתו מיום חגה של ונוס ונשק לדמות שפיסל, היא החלה להפוך לאדם אמיתי. האהבה, התשוקה, הייחול החרישי – הם שהעניקו את מתת החיים ונפחו אותה בגוף המת.

אגדה זו קיבלה עשרות ומאות עיבודים אמנותיים שונים בתרבות המערבית; אין להפריז בחשיבותה. יצירות אחרות – מפיוקיו ועד פרנקנשטיין – חבות לה את מוטיב מעשה היצירה ואת ההתעוררות לחיים באמצעות התשוקה.

כמעט אלפיים שנה מאוחר יותר יצר ג'ורג' ברנרד שו גרסה חדשה ומודרנית לאגדת פיגמליון, שהפכה לימים למחזה בשם "גבירתי הנאוה". פרופ' היגנס, בלשן ומומחה לתורת ההיגוי, מתערב עם חברו, בלשן גם הוא, כי יצליח להפוך מוכרת פרחים ענייה ובוטה לליידי של ממש. הוא שוקד להקנות לה הגייה נכונה ונימוסים מושלמים. היגנס מנצח בהתערבות, אך הנערה מורדת בתפקיד הפאסיבי ("פסל") שיועד לה; היא אינה מבינה את משמעות הכלים הלשוניים שהוקנו לה והם לא מובילים אותה אל החיים שלהם ציפתה. בסופו של דבר, לא השפה והמשלב הלשוני הגבוה הם שנופחים חיים ביצירה זו – אלא גילוי הרגשות העמוקים שבין המורה לתלמידה שליוו את התהליך מבעד לתיקון השפה. האהבה, שעמדה כל העת 'בפנים', היא שמעניקה חיים. שו לא יכול היה למצוא ניגוד גדול יותר לתשוקה הרומנטית מאשר החניכה אל השפה המורכבת והגבוהה: השפה היא טכנית, מופשטת, כללית, כופה, ואילו האהבה – חיה, ממשית, אינטימית ומשוחררת.

אותה מסורת של העדפת החוויה על השפה מתגלה גם בלב המחזה "רומיאו ויוליה". שם שם שייקספיר בפיה של יוליה את המילים הנוקבות:

אכן, יהי שמך אחר!

שם מהו?

נקרא לשושנה בשם אחר, האם יאבד לה ריח ניתוחה?

אם אין רומיאו מתקרא רומיאו, הכי יחדל להיות עוד כליל תפארת?²⁹

יוליה אוהבת את רומיאו: האם זה ישנה במשהו אם יחליף את שמו? אם יקראו לו באופן אחר? מילים הן מילים, והעולם הפנימי, העמוק, הוא שמבטא את היחס הנכון כלפי הדברים.

אולם האגדה היהודית מספרת על פסל אחר שהתעורר לחיים, הגולם מפראג, שהמהר"ל יצר באמצעות דף ובו אותיות השם המפורש. מקורה של האגדה ככל הנראה בסיפור עתיק על רבה של חלם (!), ר' אליהו בעל-שם, מן המאה ה-17, "שעשה בריה מגולם וצורה והיה עושה לו עבודת פרך זמן ארוך, והיה תולה על צווארו שם של אמת".³⁰ דימויים אלו נשענים על מסורת מיסטית עתיקה המגיעה עד ל'ספר יצירה', ולפיה האותיות – בצירופים שונים – הן המחוללות את החיים. אותיות התלויות על הגוף 'מבחוץ' ומעוררות את הדומם.

לכן צריך ואפשר לדבר על יצירה.

ג'ורג' אורוול, באחד מתיאוריו החדים והאימתניים ב"1984", הגה את "צורתה הסופית של השפה" – שפה שבה כל מילה תהיה בעלת משמעות אחת, שימושית ונצרכת. כך יצטמצמו באופן ניכר הדמיון האנושי, היקף התודעה והאפשרות ל'פשעי מחשבה' ובני האדם יהיו ניתנים לשליטה בנקל. "אתה בוודאי סבור שעיקר עבודתנו הוא המצאת מילים חדשות. כלל וכלל לא! אנחנו משמידים מילים – עשרות מילים, מאות מילים, יום-יום. אנחנו מקלפים את הלשון עד הגרעין".³¹

בשונה מאותה 'שפה מקולפת' יצירה מחוללת בהכרח חידושים לשוניים – ואלו, בתורם, מחלחלים אל החוויה האנושית ומחדשים אותה. ניתן להתבונן בשפת המדרש והאגדה, שפת היצירה הפילוסופית בימי הביניים, השפה היידית על סיפוריה ופתגמיה, הספרות החסידית וספרות ההשכלה. כל אלו היו בית יוצר להוויות חיים יהודיות שלמות.

נוסף על כך, ביצירה – בפרט יצירה בעלת איכות פואטית – המילים אינן 'סימנים בעלי משמעות מוגדרת מראש' כפי שהיטיב להגדיר מייקל אוקשוט. הן אינן כלים לשימושים מוגדרים, כמו כלי משחק בלוח שחמט; הן גם אינן נושאות מסרים ממשוהו שנמצא 'בפנים'; הן עצמן הדבר – אותה התייצבות ייחודית נוכח המציאות, אותו דימוי ספציפי, ארעי וחד-פעמי שלה. בשונה משפה מדעית או מעשית, לא ניתן להחליפן בסימנים אחרים.³²

יש כאן מעין 'צבת בצבת עשויה': קהילת התרבות, מושגי היסוד, מרכזי הכובד – כולם נוצרים בידי בני האדם ויוצרים את בני האדם במין מעגל מכושף ומתמשך: מהמלל שבחוץ אל ההדהוד והעיצוב הפנימי, ומהעולם הפנימי אל ההתפרצות המילולית החוצה; מיחידים מוכשרים אל ההמון, ומההמון אל אותם יחידים, כמו גל שמתנפץ וחוזר אל הים. זהו שיח שמעצב אנשים שמעצבים שיח.

אשר על כן יש להמשיך וללוש את השפה, לחדש בה, להגג בה, ללהג בה; ליצור בכל ענפי המסורת ובכל חלקי התרבות; לטבול תדיר בתוך המעיין המילולי ולהמשיך עוד ועוד לצרף אותיות, למולל מילים, להגות ניבים, ללטש משפטים ולחולל חוויות – כאלו המסוגלות להקים לתחייה גם את הגוף המת. רוח הקודש, מלמד רבי חיים ויטל, מגיעה אל האדם מלמעלה רק לאחר ובאמצעות דיבורי הקדושה שהוציא קודם לכן מפיו: "ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה אי אפשר להיות"³³. צריך להוציא את המילים השגורות כדי לשוב ולקבלן בתצורה חדשה. לרוקן את הקסת עד לזרא. שדות הכוח הקיימים של השיח הופכים את האדם לחומר הגלם; ובידי האדם עצמו, מתוך קבלה והתנגדות, הם שבים לעיתים ומתמוגגים ונימוחים ונילושים ולובשים שוב צורה.

התובנה הזו – שלפיה התודעה, ההכרה וההרגשה הן דינמיות ואנו משנים אותן ומשתנים על ידן בתהליך מתמיד של יצירת שיח – מחייבת אותנו להמשיך ליצור ולהיווצר, להיווצר וליצור. "כדי שתוכל לשנות את העולם", אומר הפתגם העממי, "אתה צריך להניח לו לשנות אותך תחילה".

{י}

לפני כארבע שנים התארח הזמרת האירית שינייד או'קונור (Sinead O'Connor) באולפני הטלוויזיה של רשת CBS וסיפקה ריאיון מכה גלים.³⁴ בתחילת דרכה הייתה או'קונור סמל למרידה במסד ולמאבק בשחיתות דתית. אחד מרגעי השיא במאבקה בכנסייה אירע ב-1992, כאשר בהופעה חיה ב"סאטרדיי נייט לייב" קרעה או'קונור את תמונתו של האפיפיור יוחנן פאולוס השני במחאה על השתקת התעללות מינית בילדים. "הילחמו באויב האמיתי" היא קראה למצלמה. שלושה עשורים לאחר מכן הגיעה או'קונור לאולפן כדי לשוחח על התפנית האחרונה בחייה, לבושה בחיג'אב. כשנה קודם לכן, במהלך אוקטובר 2018, התאסלמה או'קונור ושינתה את שמה לשוהאדה סדקאת. בציוץ בטוויטר היא קבעה כי "האסלאם הוא סיום טבעי למסעו של כל תיאולוג אינטליגנטי"³⁵.

לתפנית זו קדמו אומנם התפרצויות שונות על רקע נפשי, אך ניכר היה שאו'קונור אכן מצאה באסלאם, ולו לכמה רגעים, שלוה ורוגע. או'קונור חוותה ילדות קשה ומלבד הרקע האישי שלה, היא מתארת את סביבתה כדיכאונית מאוד מבחינה דתית, אנשים אומללים שלא מצאו שמחה באלוהים. רק כאשר החלה לקרוא בקוראן בגיל מבוגר, היא הבינה שכל חייה היא הייתה מוסלמית מבלי שהייתה מודעת לכך. "הו אלוהים, אני בבית", אמרה בראיון.

ה"היות בבית" של או'קונור לא היה במציאת דת פנימית, אינדיבידואלית, משוחררת ואקספרסיבית; דת אהבה חופשית כלשהי, כנה ואותנטית, רגישה, צמחונית ושברירית בנוסח העידן החדש. למרות נטייתה האישית לאזורים הללו, היא מצאה בית בדת רשמית, ממסדית, הלכתית – ועשתה זאת בשידור ציבורי וברשתות חברתיות. דווקא בת לדור האינדיבידואלי ביותר, המשוחרר ביותר, המרוכז ביותר בעצמו – פנתה לעבר הדת הממוסדת, ועוד כזו שלה תביעה חזקה לנוכחות ברשות הרבים.³⁶

ה'בפנים' מעולם לא היה 'בחוץ' כל כך.

אך הרגע המכונן בעבור רבבות מעריציה היה כאשר במהלך הריאיון היא ביצעה מחדש את גרסת הכיסוי המפורסמת שלה לשיר "Nothing Compares 2 U", "שום דבר לא ישווה לך". בכסות מוסלמית, בעיניים עצומות ומתוך דבקות, נדמה היה שאותן מילים מופנות כעת כלפי נמען אחר, ומהדהדות מילים ממחזות אחרים מאוד: "אין אלוהים מבלעדי אללה". אותן מילים, אותו קול – וחיבור לא צפוי ומעורר צמרמורת בין תחושות דתיות וחילוניות השמור לבעלי תשובה.

מה זה היה?!

עוד מופע ביזארי של כוכב רוק, ביוזמה ועיצוב של סוכנות פרסום מהודקת, שעניינו הדהוד השונה והחריג למטרותיה שלה? מסע לווייה ופרידה, נוגה ומלא געגועים לעבר מפואר שנשאר מאחור? מחווה נוגעת ללב כלפי אדם מבוגר ששיקול דעתו השתבש? ניסיון חדירה גמלוני של האסלאם אל מחוזות חילוניים מובהקים?

גם וגם. ואולי עוד משהו: השהיה לרגע של המפריד בין בועות השיח; ניסיון ליצור משהו חדש, לחבר את המונאדות, להצביע על קרבה מסוימת בין תחושות.

רגעי השיר הללו היו טעונים ודחוסים מאוד מבחינה סימבולית. הפופ והרוק היו רוויים מראשיתם ברכיבים דתיים – מוזיקליים, תוכניים ואף פרפורמטיביים: העצב, כלות הנפש, הסבל, הצעקה, הטוטאליות, בקשת המשמעות. אך מה שהחל בהמרה ובהשאלה של סולמות מוזיקליים וטקסטים רוויי געגועים דתיים אל האהבה הרומנטית, הנעורים והמיניות – נמצא כאן בהיפוך משונה, מטריד ולא צפוי של הכיוון; משיר אהבה פופולרי אל ההתמסרות הדתית לאלוהים. כאילו מישוהו שכח את הדלת פתוחה והתנועה דרכה הפכה דו-כיוונית: מאלוהים לאהבה נכזבת ומאהבה נכזבת לאלוהים, מאישה מוסלמית לאישה מורדת ומאישה מורדת לאישה מוסלמית. ובשני הכיוונים כאב גדול.

אבל ייתכן שברגעים אלו טמונה נקודת התחלה נוספת ליצירה הדרושה.

בסופו של דבר, אין די בחשיבה על ה'אחר', באמפתיה ל'אחר' ואפילו לא בניסיון 'לחשוב מתוך ראשו של האחר' ולראות מתוך עיניו של האחר. אלו הם דמיונות. אם מרכזי הכובד שוכנים 'בחוץ' וב'שיח', צריך להתנסות בהם כדי להבין אותו. יש לשוחח את שיחו של האחר. התרבות יכולה לאפשר חזרה מסוימת לאפשרות הבלתי-אפשרית שהציע מקינטאייר המוקדם – ליצור

בעבור השיח את התנאים שבהם יהיה הגיוני, מסתבר ואף מובן מאליו. כמו בן המלך והעני, כמו אורה הכפולה, כמו שלמה המלך ושלמי הסנדלר – יש להתנסות חליפות בשיחים ובמשוחחים שונים. זהו אתגר: אסור שהדבר יהיה מלאכותי, מצועצע, 'מסביב'. יש לצלול אל תוכו עד שיהיה חי, ממשי ואינסטינקטיבי כמעט ברמה של שפת אם: יוצר חילוני שמלחין את שירי אבן-גבירול, רב שכותב ביקורות קולנוע, פרצי חזיונות במקומות מפתיעים ("הבית אשר נחרב"; "SWIM"), תערוכות אומנות בסימן יהדות וסימני יהדות בטעם אומנותי ולעיתים גם סלנג קצר והומוריסטי ("רשעים ארוכים!").

{יא}

להתרחשות משמעותית יותר דרושה גם יצירה מתמסרת וקשה ולצד הפופולריות נדרש אליטיזם. לשיח הדתי ה'פשוט' ישנם איכויות ויתרונות, בפרט כאשר נדרשת התבצרות אל מול התקפות, אולם כדי לחולל תנועה חברתית ותרבותית רחבת היקף נדרשת גם חניכה אל שיח מורכב. יהא זה שיח הלמדנות הליטאית או שיח השירה העכשווית; ככל שהשיח יהיה בעל משלב לשוני גבוה יותר וידרוש טיפוח, רגישות לדקויות ומאמץ כדי לרכוש אותו וליצור באמצעותו – כך, ככל הנראה, תהיה התנועה שייצור חזקה, עמידה ואיכותית יותר.

פרופ' אפרים פודוקסיק, חוקר מחשבה מדינית, הסביר בצורה זו את יצירת הלאומיות המודרנית. לדבריו, זו לא התחוללה באמצעות אידיאולוגיה גרידא או על בסיס מוצא אתני בלבד כי אם על ברכי החניכה אל תרבות משותפת:

אבל מה אם יש לנקוט בדיוק בהשקפה ההפוכה? מה אם דווקא הרעיון של תרבות מעניק יציבות מושגית לתופעת הלאומיות – ואילו לאומיות אתנית או אזרחית הן רק מוטציות לא יציבות של התופעה?

השקפה זו, למעשה, לא תהיה חדשה כלל. כותבים רבים שהיו עדים ממקור ראשון לתופעת הלאומיות האירופית בת המאה הי"ט ותחילת המאה הכ' אכן תפסו זאת כך, גם אם לא תמיד המשיגו זאת במונחים האלה. קחו לדוגמה את ההוגה הסוציאל-דמוקרטי האוסטרי אוטו באואר, שהתייחס לאומה כ"קהילה של חינוך", ותיאר אותה כ"תוצר שמעולם לא הושלם בתהליך יצירה שמעולם אינו פוסק". או פרידריך מיינקה, הוגה הרעיון של "האומה התרבותית" (Kulturnation) בניגוד ל"אומה המדינית" (Staatsnation), שלא השקיף על הרעיון של לאומיות מהזווית של מונחים אתניים גרידא, אלא מאפייני האומה עבורו היו בעיקר "שפה תקנית, ספרות משותפת ודת משותפת".³⁷

לדברי פודוקסיק, מחקרי הלאומיות של היום 'אלרגיים' לדיבורים על תרבות, ברם קיימות קבוצות אתניות רבות, ורק מיעוט קטן מתוכן הפך ל'לאום' – והבחנה בין קבוצה אתנית ללאום

חופפת את ההבחנה בין תרבות 'עממית' לתרבות 'גבוהה'. לתוך תרבות 'עממית' פשוט נולדים, ואילו תרבות 'גבוהה' מצריכה רכישה מודעת וטיפוח אישי.

המקרה של הלאומיות היהודית בולט לעין בהקשר זה. במפנה המאות ה-19 וה-20 התרחש רנסנס תרבותי-יהודי רחב היקף – בספרות, בשירה, באומנות, בעיתונות, בהגות ועוד. יצירות שעד היום נחשבות קאנוניות ובעלות איכות ראשונית פרחו, לצד הקונגרסים הציוניים והעליות לארץ ישראל, וטבעו את המפעל בחותמן. התרבות העברית וצורות השיח הייחודיות לה החלו ליצור את מרכזי הכובד הראשונים שלהן.

כאן הייתה ראשיתו של 'כור ההיתוך' הלאומי החדש. היה זה זרם יהודי מגוון מאוד שקיבל על עצמו את עול היצירה האומנותית והאינטלקטואלית הגבוהה ואת חובת עיצובה המתמיד כתרבות עברית. החופש החילוני ('היהודי הריבוני') התבטא ביצירות אלו לא בהליכה אל מחוץ למסורת – אלא באפשרות לעצב אותה באהבה ובהתמסרות בגוונים מרהיבים, חדשים ומשוחזרים.

ליהדות הוותיקה היו כמה 'כורי היתוך' פעילים – דוגמת עולם הישיבות בליטא שקיבץ אליו את מיטב הלמדנים או חוגי הקבלה בארץ ישראל שאליהם נאספו סגפנים ויודעי ח"ן. הם דרשו טיפוח, מאמץ ויצירתיות. אך ראשית, יצירתיות זו הייתה מוגבלת מאוד בכיווניה. ושנית, בעבור הרוב הדומם, היהדות הייתה תרבות 'עממית' ולא 'גבוהה'. היא הייתה מרכז כובד פשוט, מוצק וקבוע שלתוכו הם נולדו 'ממילא'; שפת אם – ולא נגינה בפסנתר או פתרון משוואה.³⁸

וככל שחלף הזמן התווספה בעיה נוספת, ולכל הפחות מראית עין של בעיה: בעוד היצירה החילונית דוהרת, נדמה היה כי היצירה התורנית מאיטה. שואת יהודי אירופה לא היטיבה עימה וכך גם ההגירה מאירופה אל מעבר לים. לצד אלו קנתה אחיזה המחשבה שמתפקידה של הדת לעצור ולשמור ולקבל את עצמה 'כפי שהיא'. כך החל להיווצר בה מרחק נוסף משפת היומיום. לדת אין רק שיח אחד – אלא כמה וכמה שיחים; חלקם מורכבים מאוד, רגישים מאוד, מדויקים מאוד – והם דורשים תחזוק, פיתוח ואיכות גבוהה ואינם יכולים לעמוד במקום.

בדרך זו נוצרה אט-אט המחלוקת הישראלית הכואבת שהוזכרה לעיל. מדובר בסופו של דבר בשני כורי היתוך: האחד מסביב למסורת היוצרת; האחר מסביב למסורת הדוממת. האחד סביב אשר צבי גינצברג, 'אחד העם'; האחר סביב ר' יוסף קארו. האחד תוסס, מחליף דורות, תר אחר תחומים חדשים; האחר מהוסס, מחפש את המשותף והמוסכם, זהיר. האחד הפך למשוחרר מדי, ביקורתי מדי, מרוחק מדי ומחדש בדווקא; האחר הפך למכווץ מדי, מכונס מדי, פשטני מדי ושמרני בדווקא.

המרחק ואף ההתנגשות ביניהם – תוך יצירת פרהסיה הגמונית בידי צד אחד – היו רק שאלה של זמן.

{יב}

שאלת היצירה הדתית – יצירת הדת בתוך גבולותיה של הדת, שהיא גם לעיתים יצירה של גבולות הדת עצמם – היא חמקמקה מאוד, גם בעבור אלו שנמצאים 'בפנים'. מהו הדבר העקרוני ומה ניתן לפרשנות? איך משמרים ואיך מתרצים? מתי מתמקדים ומתי מתעלמים? עם מה 'אפשר להתעסק' ועם מה 'לא מתעסקים'? מתי ממשיכים קדימה ומתי עוצרים? מתי לוקחים ברצינות, במסירות נפש, בעקשנות של 'דווקא וככה' ומתי מוותרים ומניחים? אין מדובר רק ביחס למקורות טקסטואליים. הדבר נכון גם למסורות, לנומרות, לדרכי חשיבה, הרגשה והתנהגות. ישנם גבולות דקים. אלו נודעים לעיתים לנשמות יוצרות בודדות, לעיתים לפוסקי ההלכה, לעיתים לציבור הרחב, לעיתים רק בדיעבד. בדיחה ידועה קובעת שחוזר בתשובה סיים את תהליך הכניסה לחברה הדתית כאשר הוא מתחיל לדבר בשעת התפילה. אבי ז"ל היה נוהג לומר שסימן היכר לרב גדול הוא תנועת הידיים של 'עד כאן', בין אם מדובר בלהקל או להחמיר.

'איזו אמונה יש לך?' היא שאלה חשובה; 'איזו אמונה היית רוצה שתהיה לך?' היא שאלה חשובה לא פחות. 'איזו שפה דתית יש לך?' היא שאלה חשובה; 'איזו שפה דתית היית רוצה שתהיה לך?' היא שאלה חשובה לא פחות. אמונה, שפה, דת או תרבות אינן כמובן תוכניות כבקשתך – אך בעצם הצפת השאלה הזו טמונה רגישות גבוהה למה שבפנים ולמה שבחוץ, למתחים ולשינויים.

דת אינה מכלול מושגי תלוש שנמצא ת"ק פרסאות מעל הארץ, קלוט מהאוויר, אפרירי ואוניברסלי. הזיקות שבין תצורה דתית ובין תנאי חיים ספציפיים, מבנה תודעה ורגש, יחסי כוחות ועוד – גלויות ומוכרות גם לאלו שאינם נמנים על חסידי מרקס. לכן היא תמיד אמורה להכיל רכיב פעיל של עיצוב ויצירה. השאלה המסתורית והקשה היא כיצד הדברים מתקדשים, מה נכנס 'פנימה' ומה נותר 'בחוץ', כמה מילים נמחקות וכמה מילים מתחדשות, מי יוצר ומי מצנזר. ובשפת הביקורת: 'מה מייצר את הידע, מה מסמיך את הידע, כיצד נדרשים להגיב לידע, כיצד הידע נצבר ומופץ'.³⁹ יצירה דתית צריכה 'לקלוע' – וייתכן וזו שאלה שלעולם לא ניתן להשיב עליה בזמן הווה, והיא נותרת פתוחה לדורות רבים.

העובדה שניתן להיכנס לתוך שיח דתי מתוך מודעות גבוהה לתהליך הכניסה עצמו – היא מהממת, והיא מתווי ההיכר של הזמן הנוכחי. אנשים מקבלים על עצמם שפה חדשה שעד לפני רגע לא הייתה שפתם. לעיתים השפה עצמה לא הייתה קיימת עד לפני רגע. כניסתם של טיפוסים לימינליים לתחומי היצירה היא חיונית, ובאזורים מסוימים ניתן לראות כיצד ההווה הדתי נתון לעיצוב וחדוש. מקינטאיר ולאטור העלו את הצורך בהמשך המפעל הדתי האינטלקטואלי; הם כמובן לא היו הראשונים וגם אינם היחידים.

התהליך מבשיל לאט ולצידו מבשילים דברים נוספים. אין מדובר רק בתופעה הרחבה של חוזרים בתשובה, שמונה כיום עשרות אלפי אנשים במגזרים שונים ועם כיפות מגוונות, אלא בתנועה רחבה אף יותר, של חיפושי זהות יהודית ומשמעות רוחנית: בתרבות, בספרות, בחוגים אינטלקטואליים. צעירים מוכשרים ואינטליגנטים, שאבותיהם נטשו את בית המדרש על מנת לכוון את המהפכה הציונית, ניגשים כיום לארון הספרים היהודי ומוצאים בו עניין מחודש. הם

אינם באים 'למסור את הנפש' במובן של מחיקת זהותם ואישיותם, אלא במובן החיובי של מזיגת כל העושר והעומק שהם חווים לתוך הלימוד; לבקש מענה לתהומות ולכאבים, לחששות ולספקות – כמו גם לרוחב הדעת ולגדלות הנפש, לרגשות ולשאיפות.

כל זה משיב אותנו אל רגעי הסכנה והחשש מפני אותן התנגשויות יהודיות מודרניות, מפני יצירת כל אותם 'כורי היתוך' סגורים ואטומים – אך גם מעורר את הפוטנציאל של התחדשות השיח הדתי ושל מיזוג האופקים בין הדת וההווה. הדבר עשוי להועיל גם לחילונים שרוצים להבין את הדתיים, וגם לדתיים שרוצים להבין את עצמם.

{יג}

אפשר וצריך לדבר על יצירה. בינתיים המצב איננו מזהיר, למרות ניצנים מעודדים. התקופה האחרונה לימדה אותנו שהשיח תקוע. שהדיבור בגלות. הדתי לא חש בנוח להתבטא (כדתי) במרחב הציבורי, הוא לא מוזמן להסב סביב שולחן הדיונים (כפי שהוא); כאשר הוא מוזמן וחש בנוח – הוא מעורר פחדים. מבנה השפה שלו צורם, משונה; בשל כך הוא לעיתים מודר, לעיתים מוגחך, ובחברה כולה מצטברות מועקות.

יש קושי לדבר את הדיבור הדתי. הוא מנסה לגעת במציאות מזווית אחרת. קשה לקלוע אל אותה זווית, מצד הסובייקט ומצד האובייקט, מבפנים ומבחוץ. כל זאת עוד לפני ההתבוננות בשיח ההלכתי המורכב, בחניכה אליו, בדיונים סביבו ובתצורת ה'גדר' וה'חלות', החוק והחובה הייחודיים לו (מאמריהם של אלי רוטנברג והרב אהרן בילט בגיליון זה עוסקים בכך).

לכל זה אפשר להוסיף שינויים מהירים, אתגרים תכופים וחברה רבגונית (גם מבחינה דתית); בפרט לעת ריבונות, במיוחד לזמן מחלוקת, קל וחומר בעידן הרשתות החברתיות. דתיים אינטלקטואלים נופלים אל התרגום ונסחפים אל הבליל הליברלי; דתיים פשטנים נחלצים אל הבוטות ונוהים אחרי הפונדמנטליזם. הראשונים נוטים ללכת לאיבוד, להתבולל ולצנזר את הדת; האחרונים נוטים למחוק את המורכבות, לדלל את השפה ולהתקשת. אלו ואלו מרבים מלל אך ממעטים את המילה, אלו ואלו מעוררים את הרגש אך משרים שיממון; אלו ואלו מחוללים רעש רקע טורד מנוחה ורצון שרק ייפסק. מגדל בבל, ושמא מוטב לומר: הוויה חלולה.

תשומת הלב שלנו צריכה לשוב אל השיח. ההבנה שאנחנו יוצרים את עצמנו באמצעות האותיות מניחה על כתפינו אחריות גדולה. יש צורך לדקדק – אף יותר מבעבר – ב'שמירת הלשון', בשקילת מילים, לנצור את קדושת הדיבור, להרהר על הברית 'הכרותה לשפתיים' ועל 'חילול השמות'. להפיח חיים ולא להוציא מילים לבטלה. לשוב ולהזהיר על השיח, על הדיוק, על הדקדוק. ליצור ולא להטיח.

כיצד לדבר את הדת? איך להיות לה לפה – לברכה ולא לקללה? לזאת מוקדש הגיליון הנוכחי.

אחרי השנה החולפת, שהייתה סוערת מאוד, רצינו לדבר על השפה הדתית, על פערי השיח בין דתיים וחילונים, על מילים טובות ומילים קשות, על מקומות המפגש והריחוק, על האילמות ועל חוסר המובן, על מלל פנימי ועל יצירה. לאחר שמחת תורה תשפ"ד לא נותר לנו אלא להביט על הסערות ההן בגעגוע. אנחנו עוד בתוך ההפכה. הדיבור – כל דיבור – רחק ממנו. אנו שותקים, עוד לא יודעים לבקש מילים. יש להתפלל ולקוות כי המילים החדשות תהיינה טובות יותר מאלו שהותרנו מאחור. או אז אפשר יהיה לקרוא את הגיליון שלפנינו בנוסטלגיה נינוחה או כתמרור אזהרה היסטורי.

§

הערות

* ברצוני להודות לר' אהוביה גורן, מתנאל בראלי, זאב גינזבורג, יצחק מור ור' שמואל מרצבך על שקראו גרסה מוקדמת של המאמר והעירו את הערותיהם המחכימות עד לגיבושו הסופי; ליוני סליטר על ההפניות בתחום הפסיכולוגיה; ולחברים מקשיבים בשיבת "ברכת משה" במעלה אדומים להגיגים בתחומי הדת והשיח הדתי. עיון זה מוקדש לעילוי נשמתה של לאה טויטו (1946–2023), אישה מאמינה באמת.

1 Alasdair Macintyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", John Hick (ed.), *Faith and the Philosophers*, New York: St. Martin's Press, 1964, pp. 115–133

2 Ibid, p. 126

3 דיון דומה הציג פרופ' גלעד ברעלי. ראו הנ"ל, "על לימוד תורה שחולן", **אלפיים**, 17 (1999), עמ' 369–380. גם דיון זה גרר שלל תגובות מעניינות.

4 ראו גם: Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London: 1999, pp. 15–22

5 לעניין זה ראו: אוריה מבורך, "תגידו שלג בשפת התורה", זמין במרשתת.

6 Bruno Latour, *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, Translated by Julie Rose, Cambridge, UK: Polity, 2013

7 מתוך שיעור שניתן בכינוס רבנים בשיבת 'הר המור', ב' בתמוז תשע"ג. על ההשוואה המרתקת בין לאטור ובין הרב שטרנברג העמידני ידידי ר' אהוביה גורן ואני מודה לו מאוד על כך.

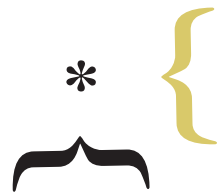
8 ראו לדוגמה נתנאל אלישיב, **צדיק באמונתו יחיה: על הגישה ללימוד תנ"ך**, עיבוד שיחות שניתנו על ידי הרב צבי ישראל טאו, עלי, תשס"ד; הרב יהודה ברנדס, "במאי קמיפלגי", **מגדים**, כו (תשנ"ו), עמ' 111–121; מאיר רוט, "בין כינון תודעה ופקרטיקה דתית", **אקדמות**, טו (תשס"ח), עמ' 81–94; אליהו שי, "הציונות הדתית בין צדיק באמונתו יחיה לגובה העיניים", **צהר**, יג (תשס"א), עמ' 97–111.

- 9 ישי רוזן-צבי, "מטפיזיקה בהתהוותה", אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, חלק ג, עמ' 421–446; דרור בונדי, "מציאות בגובה השמים", זמין במרשתת; עוז בלומן, **השיבה אל המטפיזיקה: קודש ותודעה במשנתו של הרב צבי ישראל טאו**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, עמ' 16–30.
- 10 אלישיב, **צדיק באמונתו יחיה**, עמ' שו–שו.
- 11 שם.
- 12 הרב משה ליכטנשטיין, "אחת דבר אלהים – שתיים זו שמעתי?", זמין במרשתת. וראו שם את הערת המצטערת על כך שהדיון נערך כפולמוס ושנעדר ממנו שיח מלומד הקיים מעבר לים.
- 13 על נקודת החיכוך בין שפת בית המדרש ושפת האקדמיה ראו גם יהודה ברנדס, טובה גנול וחיותה דויטש (עורכים), **בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין וחקר המקרא**, ירושלים: בית מורשה ופרדס, תשע"ז; אבינועם רוזנק, "עוד דבר על ההבדל והזיקה בין אקדמיה לחינוך דתי: הרהורים לאור מושגי שפה וספרות, תיאוריה ופרקסיס", יונתן כהן, אליק אייזיקס ואלי הולצר (עורכים), **שפות וספרויות בחינוך היהודי: מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק**, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 47–83.
- 14 ראו גם: Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-century Revolution*, Allen Lane, 1993; Gordon Schochet, Fania Oz-Salzberger and Meirav Jones (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalem and New York Shalem Press, 2008; עפרי אילני, **החיפוש אחרי העם העברי: תנ"ך ונאורות בגרמניה**, ירושלים: שו"ר, 2016; אמנון רז-קרקוצקין, "'דת' ו'לאומיות' בהקשר היהודי ובהקשר הציוני: הערות מבוא", זוהר מאור ויוכי פישר (עורכים), **לאומיות וחילון**, ירושלים: מאגנס וון-ליר, 2019, עמ' 261–297; ועוד.
- 15 ראו לדוגמה ברוך קורצווייל, **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים: שוקן, תש"ל, עמ' 150. קו הביקורת הזה שב ועולה בספר. ראו גם שחר פלד, **מגרסת הזהויות**, חיפה: פרדס, תשס"ז, עמ' 154–160; אסף מלאך, "על הלב של האמת ההיסטורית", זמין במרשתת.
- 16 אמי בוגנים, **מקובלי האקדמיה**, ירושלים: מאי, תשפ"א, עמ' 10.
- 17 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, 1993. ראו גם רוני מירון, **מלאך ההיסטוריה: דמות העבר היהודי במאה העשרים**, ירושלים: מאגנס, תשע"ג. וראו גם פלד, **מגרסת הזהויות**, עמ' 130 ואילן, שהעניק לדיון הקשר שונה.
- 18 Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, p. 20.
- 19 Ibid, p. 21.
- 20 Alasdair MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", *The Monist*, 60 (1977), pp. 453–472.
- 21 Ibid, pp. 460–461.
- 22 אלסדייר מקינטאיר, "להיות פילוסוף מאמין בעולם חילוני", רליגיה, ב (תשפ"א), עמ' 99.
- 23 בנג'מין לי וורף, **שפה, מחשבה, מציאות**, מאנגלית: דניאלה אייזנברג, תל אביב: אוב, 2004, פרק מדע ובלשנות, עמ' 87–88.
- 24 Kristen A. Lindquist, Ajay B. Satpute and Maria Gendron, "Does Language Do More Than Communicate Emotion?", *Current Directions in Psychological Science*, 24.2 (2015), pp. 99–108.
- 25 ניטשה, "הידר לפיזיקה", **המדע העליון**, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים: שוקן, תשמ"ה, עמ' 345.

- 26 אדם זליגמן, "כנות וריטואל", רליגיה, ד (תשפ"ב), עמ' 161–189.
- 27 ראו נועם אורן, "האם ריטואלים זקוקים להצדקה?", רליגיה, ד (תשפ"ב), עמ' 82–94.
- 28 להרחבת הטיעונים הללו ראו הערותיו של צ'ארלס טיילור על ספרו של ויליאם ג'יימס, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, 2003. לתנועה בכיוון זה ראו לדוגמה פיליפ וקסלר, *החברה המיסטית: חזון חברתי מתפתח*, מאנגלית: יעל ענבר, ירושלים: כרמל, תשס"ח.
- 29 ויליאם שקספיר, *רומיאו ויוליה*, מאנגלית: רפאל אליעז, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"א, עמ' 86.
- 30 משה אידל, *גולם*, מאנגלית: עזר מאיר-לוי ירושלים: שוקן, תשנ"ו, עמ' 181. וראו גם משה דוד צ'צ'יק, "מהר"ר אליהו בעל-שם מחעלם", *ישורון*, יז (תשס"ו), עמ' תרסד–תרסז.
- 31 ג'ורג' אורוול, 1984, מאנגלית: ג. אריין, תל אביב: עם עובד, 1971, עמ' 43–44.
- 32 ראו מייקל אוקשוט, *הרציונליזם בפוליטיקה*, מאנגלית: ערן שועלי, ירושלים: שלם, 2011, עמ' 212.
- 33 **שמונה שערים**, שער רוח הקודש.
- 34 Sinead O'Connor on Islam | The Late Late Show | RTÉ On, זמין במרשתת.
- 35 טוויטר, 19.10.2018.
- 36 בצורה מעניינת, גם בעולם האינטלקטואלי קיימת משיכה של הוגים מובילים לקתוליות והמרה אליה. ראו לדוגמה Patrick Allitt, *Catholic Converts: British and American Intellectuals Turn to Rome*, Cornell University Press, 2000.
- 37 Efraim Podoksik, "What is a Nation in Nationalism?", *The Journal of Political Philosophy*, 25.3 (2017), pp. 303–323. וראו עוד שם: "מקס ובר היה עוד פחות מעורפל. הוא הגדיר קבוצות אתניות כ'אותן קבוצות אנושיות האחוזות באמונה הסובייקטיבית בדבר מוצאן המשותף', ובניגוד אליהן הבסיס של לאום היה עבורו בראש ובראשונה 'שפה משותפת' [...] לפיכך 'אתני' נקשר למוצא, בעוד 'לאומי' לשפה או לגורם תרבותי משמעותי אחר [...] הדוגמאות של וובר מצביעות על כך שההבחנה הבסיסית בין אומה לקבוצה אתנית היא זו שבין תרבות גבוהה ובין תרבות נמוכה (או 'עממית')".
- 38 עמוס עוז, ב"ויכוח על החיים ועל המוות" עם אנשי עפרה (פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982, תל אביב: עם עובד, 1983), כינה זאת "ציוויליזציה מזויאווית" תוך שהוא מאשים אותם בקיפאון וביחס פולחני אל המסורת ורואה בעצמו יורש לגיטימי החופשי לעצב אותה (המטפורה של 'ירושה' רומזת מבלי משים על מות המוריש, נקודה הנתונה לכשעצמה במחלוקת, שלא לומר בפערים פסיכואנליטיים). ראו גם מנחם ברינקר, *מחשבות ישראליות*, ירושלים: כרמל, תשס"ח, עמ' 11–17; אסף ענברי, "נחוץ כור היתוך, אבל הפעם יהודי", זמין במרשתת.
- 39 Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, 18.2 (1983), pp. 237–259.

היהודי הפשוט הוא תוצר של תרבות, נציג של ציוויליזציה, ומשום כך המעטפת ההלכתית של חייו איננה חליפה שאותה הוא לובש. היא דומה יותר לעורו ולבשרו והיא חלק בלתי נפרד מהצורה שבה הוא מתבונן על העולם. "חנוכה", "נידה" או "תפילת מוסף" אינם משמשים בתודעתו כשמות של "חובות הלכתיות", אלא קרובים יותר לאובייקטים ממשיים כגון "חתול", "עץ" או "משכורת". בתודעתו של היהודי הפשוט, ההלכה איננה מערך משפטי ערכי המעצב את חייו אלא החיים עצמם, המציאות עצמה.

~ אהרן בילט, המולדת ההלכתית ואזרחיה השונים, עמ' 80



קדם

קודש ~ דרך ~ מציאות