

'החייאת היום-יום'

על הדתי והפוליטי בעקבות הגותו של הרב שג"ר

תומר יהוד

את הרב שג"ר לא פגשתי מעולם, ובכל זאת, הוא אחת הדמויות המשמעותיות והנוכחות ביותר בעולמי האישי והמחשבתי. מעבר לכך, נדמה כי לדמותו יש תפקיד פוליטי משמעותי הנושא בשורה רחבה לזירה הרוחנית והתרבותית, בשורה החורגת מגבולותיו הצרים של הציבור הדתי-לאומי. תפקיד זה, כך נראה, מיטשטש ואובד באופן שבו נתפסת ונלמדת לעתים מורשתו בשנים האחרונות ונוכח המגמות שתופס השיח ההגותי בציבור הדתי-לאומי, ובכך הציבור הישראלי עלול להחמיץ בעיניי הזדמנות גדולה.

כשאני מדבר על תפקיד פוליטי אני כמוכּן לא מתכוון לפוליטיקה כמוכּן הצר של המונח. הרב שג"ר לא היה אדם פוליטי וציבורי באופיו ובמעשיו; הוא היה איש של לימוד, מחשבה והגות. ואולם, כתביו אינם עוסקים רק באישי וברוחני, כפי שלא מעט ניגשים אליהם וקוראים בהם. החידוש שהוא הביא לעולם הן הבחנותיו ואופן טיפולו בסוגיות של זהות ושל שפה. הגותו כולה – דרכי לימוד הגמרא, הדרשות, עיסוקו ההלכתי וכתבתו הפילוסופית – צריכה לטעמי להיתפס מנקודת המבט הזאת.

רבים רואים ברב שג"ר דמות רוחנית שהחידוש שלה הוא פנים-דתי ונערך בתחום החוויה הדתית: בהכנסתה של החסידות לעולם התורה הדתי-לאומי, בעיסוק בשאלות של משמעות בלימוד גמרא, בהחדרת עולמות של גוף ונפש לבית המדרש ובאפשרו של דיבור קיומי ורגשי בין הלומדים. סימנים להלך הרוח הזה אפשר למצוא בחלק מכותרי ספריו (נהלך ברג"ש) ובביטויי הרגש המופיעים בנושאי ימי העיון הנערכים לזכרו או ברוחו ('לב', 'חלום', 'פנים', 'התחדשות', 'געגוע'). ואכן, אי-אפשר להכחיש את נוכחותם של היבטים אלה באישיותו, בהגותו, בתורתו ובבית המדרש שהקים. אך יחד עם זאת, ברצוני להדגיש שההתבוננות על הרב שג"ר ועל תורתו כמכוונים בראשיתם להחייאה רוחנית ורגשית של הקיום הדתי, כחוליה בשרשרת המסירה

תומר יהוד בוגר
ישיבת שיח
יצחק והחוגים
ללימודים
הומניסטיים
ולפילוסופיה
במרכז האקדמי
שלם. לומד
לתואר שני
בפילוסופיה
באוניברסיטת
תל אביב ועובד
במחלקה
להשקפה
לאומית ליברלית
במרכז מורשת
בג"ר

שפועלת מבפנים וכלפי פנים כדי להגן על המסורת – עורכת להם רדוקציה בעייתית ומעלימה עין מהעמדה המשברית שמתוכה ומכוחה הרב שג"ר יצר, כתב ודיבר. העמדה המשברית היא לב העניין. הרב שג"ר זיהה והבין את גורמי המשבר כבעיה של דור ושל ציבור, קרי: כבעיה פוליטית. בעיות הזהות של הציבור הדתי-לאומי, של הקיום ואורח החיים הדתי ושל שפת היומיום, ניצבות באושיות הגותו והן הכוח המניע אותו לכתובה. לכן כתיבתו היא תרפונית. הוא מזהה את אי-אפשרותה של השפה הדתית, את חוסר הכנות האידיאולוגית שלה, את ניתוקה מהקיום הממשי ואת חוסר המובן של מושגיה, ובתוך כך מנסה להשיב את השפה לעולם, למצוא לה מקום ולהעניק לה משמעות וממשות. חוסר המובן של הדיבור הדתי הוא הבעיה המרכזית, בעיני הרב שג"ר:

חוסר ההבנה הדתית [קשור] בשינוי אורח החיים. השפה הדתית, ככל שפה – כפי שטוענים פילוסופים מודרניים רבים – מעורה בסדרי החיים, משם היא מקבלת את מובנותה. שינויים עלול להביא לאיבוד הצופן של השפה הדתית, ומכאן לאובדן חיבת התורה. דוק ותמצא, לא מדובר כאן בסתירות בין אורח חיים דתי למודרנה, אפילו לא בקונפליקט ערכי בין השניים, אלא פשוט בחוסר הבנה. שינוי ההקשר משנה את המובן.¹

על כן, אי-אפשר לדבר על הרב שג"ר כאיש של תורה, רוח, מיסטיקה, שירה והגות, מבלי לעמוד על הנסיבות וההקשר הרחב של העמדה המשברית שמכוחה וכיחס אליה הוא פעל. וגם אי-אפשר להתעלם מכך שכוחו של הרב שג"ר הוא בראש ובראשונה באינטלקט ('מוחין', בטרמינולוגיה החסידית-קבלית שאימץ). הפרויקט השג"רי כפי שאני מבינו הוא פרויקט פילוסופי-תרפויטי ודרכי הריפוי שלו כוללות בעיקר הנהרה והבהרה של הפרקסיס והמושגים המכוננים את אורח החיים הדתי. הוא מבקש להסיר את הממד האידיאי והמופשט של השפה הדתית ולעגן אותה בקרקע הפעולה והקיום בעולם. העמדה המשברית כנקודת מוצא היא קריטית, מכיוון שהיא מזינה באופן תמידי את ההגות ומתפקדת עבור הכתיבה ככוח מרסן. היא אינה מאפשרת לשפה לברוח מהממשות וחוזרת ומעגנת אותה בתוך העולם. העמדה – או אולי אפשר כבר גם לומר – החוויה המשברית, היא זו שמייצרת את העמדה הביקורתית התמידית מכאן, והיא אשר מאפשרת את החידוש המתמיד, מכאן.

זהו המקום שדרכו דבקתי אני ברוחו של הרב שג"ר ולכן מתוכו אני מבקש לכתוב על-אודותיו. אך איני מבקש לכתוב רק דברים 'על' הרב שג"ר אלא לראות מה הוא עשה, להבהיר זאת בדרכי שלי ולבחון מה אפשר וכדאי לאמץ ממנו. אפשר אפוא לראות בדבריי הבאים הזמנה לסוג של כניסה להגותו של הרב שג"ר לצד קריאה סוציו-פילוסופית במצבה של הציונות הדתית.

אפתח במושג היומיום שיוצג בעזרת שתי דוגמאות; לאחר מכן אציג את הבעייתיות והמשבר שמוזהה ומאבחן הרב שג"ר בזהות הדתית-לאומית; ולבסוף אצביע בקצרה על דרכי הריפוי השג"ריות. אבהיר כמה מהלכים שג"ריים שנתפסים בעיני באופן שגוי,

1 הרב שג"ר, 'תורה ובית-המדרש בסביבה פוסטמודרנית', כלים שבורים: תורה וציונות-דתית בסביבה פוסטמודרנית, אפרת תשס"ד, עמ' 29.

ואבקר, מתוך העמדה התרפויטית שלו, כמה עמדות בשיח האידיאולוגי של הציבור הדתי-לאומי.

יומיום ויום-יום

הפרויקט של הרב שג"ר הוא ניסיון לשקם את היום-יום היהודי הציוני-דתי, ולאפשר קיום ממשי של אורח חיים דתי. עירן דורפמן מבחין בין המושג 'יום-יום' למושג 'יומיום'.² האחרון הוא שם עצם המציין את מה שאנו תופסים כשגרה: התחושה של "יום גולש תוך יום, מטשטש את גבולותיו, ויוצר יחד עם יתר הימים ישות אטומה ואפורה". היומיום הוא הקיום הניצב ברקע של פעולותינו, הממד הפסיכי של הקיום, שאנו אחוזים בו ולעתים גם אוכדים בתוכו. זהו הקיום המובן מאליו.

לעומתו, 'יום-יום' מציין קיום שבתנועה, שבו יום הולך ויום בא באופן ששומר על ההבחנות בין הימים: "מבנה זה מהותו חזרה, אך ממין שונה מזה של היומיום. המובחנות של הימים, הקו המבדיל ביניהם, מאפשרים להכיר הן בחזרתם של הימים והן בהבדל ביניהם". ההבדל בין הימים הוא אשר מאפשר את שילובה של הפעולה בתוך היום-יום, שכן הפעולה במהותה היא תמיד עשייה של דבר מה חדש ומובחן (שהרי אינה דומה פעולה אחת לרעותה). לכן, כדי שפעולה ואירוע יקבלו ממשות, הם צריכים צורת קיום שנותנת מקום לחידוש הנטוע בהם ומאפיין אותם. היום-יום, כתואר הפועל, הוא אופן של קיום כזה, שמשלב בין חזרה לבין חידוש ומייצר תחושה של תנועה. לעומת הפסיכיות של היומיום, היום-יום נחוה כחזרתיות אקטיבית, יצירתית ובעלת משמעות.

צמד המושגים הללו מציין למעשה שני היבטים של חיינו.³ לעתים אנו חווים את היומיום שלנו כשגרתי, משעמם ומנוכר לרצונותינו ולפעולותינו, ולעתים היום-יום נחוה בעינינו באופן חי ומשמעותי, מתוך תחושה שאנו שולטים בו, מארגנים אותו ומתניעים אותו דרך פעולותינו. עם זאת, שני המושגים האלו – במצב נורמלי – מרכיבים מציאות אחת שבה הם מותכים זה בזה ומזינים זה את זה:

מהו היומיום/יום-יום? מצד אחד, הוא הבסיס הפיזי, הנפשי, הגופני והמחשבתי של החיים האנושיים: גופנו, לשוננו, אמונותינו, הרגלינו – כל אלה מהווים ומכוננים את היום-יום שלנו. יום-יום, שעה-שעה, אנו חוזרים עליהם, ורק באמצעות חזרה זו מתאפשרת לנו פעילות כלשהי בעולם: תנועה, מחשבה, דיבור. אולם היומיום/יום-יום אינו רק קרקע יציבה ונייחת החיונית לכל פעילות 'ממשית'. הוא אינו רק מסד סטטי (יומיום), אלא גם דינמי (יום-יום). זהו מסד המייסד את עצמו. שהרי גם אם הושלכנו לתוך עולם מסוים,

2 עירן דורפמן, 'חזרתו של היום-יום', תיאוריה וביקורת, 45 (חורף 2015), עמ' 13-30. הציטוטים הבאים לקוחים ממאמר זה.

3 כפי שדורפמן מראה יפה (שם, עמ' 14), ההבחנה בין המושגים הללו איננה הפשטה שלהם אלא היא מונחת באופני השימוש השונים שלנו במילה. כשאנו אומרים 'יומיומי' כוונתנו שגור, סתמי ומשעמם, ואילו כאשר אנו עונים לשאלה 'מה שלומך?' בתשובה: 'יום-יום', אנו מבטאים את ההיבט הפעיל והחי של הקיום החזרתי שלנו.

גוף מסוים, שפה מסוימת – כל אלה הולכים ומתפתחים עם השנים, במודע ושלא במודע. התפתחות זו מושגת באמצעות דינמיקה של פעולה וחזרה: כל פעולה מיוסדת על בסיס היומיום/יום-יום, משפיעה עליו, ולפיכך מייסדת אותו בתורה; כל פעולה מאשרת את היום-יום, אך גם חורגת ממנו.⁴

שני הגורמים הללו, המסד והפעולה, שלובים זה בזה ומעצבים יחד את התשתית הפנימית של האדם: המסד – האלמנטים של חיינו שניצבים ברקע ומעניקים להם את היציבות והקביעות – מקבל אופי דינמי הודות לפעולות המחדשות שלנו; והפעולה – שמעניקה לחיינו את תחושת המשמעות – אפשרית רק על בסיס קיומו היציב של המסד, אשר מעניק לה ממד של רציפות, משך וקביעות. דורפמן ממחיש את ההבחנה בדוגמה ממעבר דירה:

אני עובר דירה. אני לומד אט-אט את חלליה, את אפשרויותיה, אך גם ממלא אותה בחפצי הישנים, בהרגלי הישנים, משלב בין הישן לחדש, מטמיע את היום-יום בדירה ואת הדירה ביום-יום, ולבסוף קורא לה 'בית'. בעשותי כן אני משנה את היום-יום אך גם מאשר אותו. אהבותי, הרגליי, חפצי – כל אלה השתנו קמעה, חלקם אף לא שרדו במעבר, אך אלה שמצאו את מקומם בדירה החדשה זוכים לפיכך לאישור ולחיזוק.⁵

הדוגמה הזאת נושאת את עצמה ואיני חש צורך להוסיף עליה יותר מדי מילים. חשוב רק לשים לב לדינמיקה שבין הממד היציב והקבוע למשתנה: הדירה החדשה היא אמנם דבר-מה דומם וסטטי אך היא משתנה והופכת אט אט ל'בית'. ההרגלים הישנים משמרים ממד מסוים אך גם זוכים לפנינים חדשות על רקע הדירה החדשה, והפעולות, שמתרחשות ברגע, בזמן ההווה ומתוך ההקשר החדש, ממתנות את הטלטלה הודות להרגלים הישנים שהאדם הביא עמו, השומרים על תחושת יציבות ורציפות (אף שגם הם משתנים אט אט). כל התהליך הזה קורה מתוך הדינמיקה הבריאה שבין המסד רווי המשמעות שהאדם נושא עמו, לבין הפעילות המתחדשת ומחדשת משמעות בכל יום. אך כאן אנו מגיעים לרגע המשכרי. מה קורה כאשר האדם מסרב 'לעבור דירה'? לא במובן הפיזי אלא בממד המשמעות: המעבר הפיזי מתרחש אבל הוא מסרב להטמיע את הדירה החדשה בעולם המשמעות שלו ודבק בעולמו הישן. לעתים הסיטואציה הזאת בלתי נמנעת ומובילה בהכרח לקרע. אמשיך עם הדוגמה של דורפמן:

אנו מכירים את התופעה, למשל, אצל קשישים הנאלצים לעבור למעון סיעודי [...] הם מסרבים למעבר, ואף על פי כן, על אפס ועל חמתם, הוא מתרחש. מה קורה אז ליום-יום שלהם? מבחינה אובייקטיבית הוא משתנה מן הקצה אל הקצה, אך שינוי זה אינו מצליח לחלחל פנימה, לעבר המסד הפנימי. כך נוצר נתק או שסע בלבו של היום-יום, ונשברת ההתאמה בינו לבין הפעולות שמבוססות עליו ושמוורות להפוך לחלק ממנו: הפעולות אינן מבוססות עוד על היום-יום והוא אינו מבסס אותן.⁶

4 דורפמן, שם, עמ' 15-16. ההדגשות כאן ולאורך המאמר כולו הן שלי.

5 דורפמן, שם, עמ' 16.

6 שם.

כפי שראינו בתיאור הקודם, האדם מביא עמו לדירתו החדשה הרגלים ישנים. לא מתוך בחירה אלא מהכרח: האדם הוא נִשְׂא של משמעות שמאופקיה הוא רואה את העולם ופועל בתוכו, ומשמעות זו משוקעת בהרגליו, בשפתו, במבטי גופו ובזיקתו לחפציו. את מטען המשמעות הזה האדם אינו מותיר אחריו אלא נושא עמו לכל מקום שאליו הוא פונה. במצב הבריא מתרחשת התאמה הדרגתית בין מטען המשמעות הישן ובין הקשר החיים החדש, עד להגעה למצב של היטמעות מלאה במקום החדש. אך במקרה האחרון, ישנו סירוב להטמעה.

חשוב לשים לב: גורם הבעיה הוא אמנם המעבר וההגעה למקום חדש, אבל מוקד המתח והקרע אינו בין עולם משמעות פרטי של האדם לבין מסד חיצוני (דהיינו בפער בין ההרגלים והמושגים הישנים לבין העולם החדש שבחוץ), אלא בתוך עולמו הפנימי של האדם. כאמור, הפעולה והמסד קשורים ומשפיעים זה על זה והנוכחות של שניהם בעולם הפנימי חיונית כדי לייצר חוויית יום-יום משמעותית. הפעולות שלנו מתקיימות בתוך העולם ובאופקי המשמעות שלו שחורגות מקיומנו הפרטי (משמעות נרקמת מתוך הקשר חברתי), ולכן, הקרע מחלחל לתוך המבנה הנפשי והתודעתי של האדם: מתרחש נתק בין הפעולות המתקיימות במרחב החדש אשר מפנימות עם הזמן באופן חלקי את עולם המשמעויות שלו, לבין המושגים וההרגלים הישנים שהאדם המבוגר דבק בהם באופן עיקש (או שהן מושרשות בו – זה לא משנה לענייננו). המשמעות של ההרגלים הישנים ארוגה בתוך המסד של העולם הישן שהיה ואיננו עוד שהוא גם המסד הפנימי שלו, וזו מסרבת להתמקם בתוך העולם החדש. בכך האדם נעשה תלוש: מצד אחד פעולותיו אינן נחוות כפעולות 'שלו', שכן הן אינן תואמות את עולמו הפנימי, ומצד אחר, הניסיון להמשיך ולקיים את מנהגיו אינו זוכה למענה הולם בעולם. חוויית היום-יום הולכת ותופסת את מקומה של חוויית היום-יום.

דוגמה נוספת מוכרת לנו ממצייאות עולמם של פליטים ומהגרים. במאמר מוקדם של חנה ארנדט משנת 1943, 'אנו הפליטים', היא מתארת את הקרע שחווה היהודים נוספים שנאלצו להימלט מאימת המשטר הנאצי ולנטוש את ביתם ואת מולדתם:

איבדנו את ביתנו, משמע, את חיי היום-יום המוכרים לנו. איבדנו את משלח ידנו, משמע את הביטחון כי אנו מביאים תועלת כלשהי לעולם הזה. איבדנו את שפתנו, משמע, את טבעיות תגובותינו, את פשטות מחוותינו, את המבע הלא-מעושה של רגשותינו [...] ופירוש הדבר הוא שכר בחיינו הפרטיים.⁷

המסד, הרקע והמציאות האובייקטיבית משתנים, קונים באיטיות את מקומם והופכים למובן מאליו של הפליט. זהו תהליך שאי-אפשר להילחם בו. אך ההרגלים הישנים, תנועות הגוף, השפה והמחוות הפשוטות שהיו מנת חלקו היומיומי של המהגר בעולמו הקודם, משוקעים גם הם באופן עמוק במסד הפנימי שלו. וכך, בדומה לקשיש מהדוגמה הקודמת, נוצר קרע בין העולם הישן שמשוקע בנפשו של האדם ובין העולם החדש שבו הוא חי ופועל. משהו בתחושת הביתיות אובד ועמו גם תחושת הביטחון. על הנקודה האחרונה – שאלת הביטחון, האמון והאינטימיות בהקשר של המולדת – עמד באופן נפלא גם המסאי והסופר היהודי ניצול השואה ז'אן אמרי:

7 חנה ארנדט, 'אנו הפליטים', כתבים יהודיים (תרגמה איה ברור), תל אביב תשע"ב, עמ' 159.

מולדת היא ביטחון, אני אומר. במולדת אנחנו שולטים היטב בדיאלקטיקה של ידיעה והכרה, של אמון ואמונה: היא ידועה לנו ולכן אנחנו מכירים אותה, אנחנו יכולים לתת אמון בידעה-הכרה שלנו ולכן יש לנו די אמון בעצמנו לדבר ולהתמקח. [...] ואולם אינך חש בטוח אלא במקום שבו לא צפוי לקרות שום דבר מקרי, ושאינך לך מה לחשוש בו משום דבר שיהיה לך זר לחלוטין. לחיות במולדת פירושו שמה שכבר מוכר לנו קורה שוב ושוב בגרסאות שונות במקצת. [...] אם אין לך מולדת, כי אז אתה מועד להיקלע לאי-סדר, לבלבול ולפיזור-נפש.

[...] רק האותות שקלטנו מוקדם מאוד בחיינו, שעמדנו על משמעותם בד בכד עם קניית האחיזה בעולם החיצון, נהיים מרכיבים קבועים ולא-משתנים של אישיותנו: כשם שלומדים את שפת האם בלי לדעת את הרקדוק שלה, כך מתודעים אל הסביבה שגדלים בה. שפת-האם והסביבה שנוולדנו בה צומחות אתנו, צומחות אל תוכנו, וכך נוצרת אותה בקיאות והתמצאות המקנה לנו תחושת בטחון. [...] אין 'מולדת חדשה'. המולדת היא הארץ שבה עברו עליך ימי לידותך ונעורריך. מי שאיבד אותה נשאר אדם אבוד, גם אם למד לא להתנודד עוד בנכר כשיכור אלא לדרוך על הקרקע בביטחון-מה.⁸

בדבריו של אמרי עולה השיבותה של החזרתיות ('קורה שוב ושוב') המקנה תחושת אחיזה וביטחון בקיום. אמרי מתאר היטב את מערכת הקשרים העמוקה שנוקמת בין הסביבה שבה חי האדם ואופקי המשמעות שלה לבין עולמו הפנימי שמתבטא בשפתו, בפעולותיו ובהבנתו את העולם כסובייקט העומד בתוכו ואל נכחו. ולבסוף, ניתן לראות כיצד דריכה פיזית על הקרקע אינה מספיקה ליצירתה של תחושת ביתיות ושושיות; הקרקע המשמעותית יותר היא זו שמעניקה השפה במובנה הרחב, שמאפשרת לבני האדם את "אותה בקיאות והתמצאות המקנה לנו תחושת בטחון".

ארנדט ואמרי, הכותבים שניהם כיהודים וכאינטלקטואליים מערביים, ישמשו עבורנו נקודת מעבר טובה אל הרב שג"ר.

לעבור דירה

העם היהודי 'עבר דירה'. עם לידתה של התנועה הציונית הוא עזב את השטעטל ושב אל 'הפוליטיקה העולמית'. בעוד העולם החרדי בחר שלא 'לעבור דירה' ולהישאר בשטעטל, הציונות הדתית שילבה זרועות עם הפרויקט הציוני-מערבי של השיבה אל העולם, אל הארץ ואל ההיסטוריה, ו'עברה דירה' במובן הפיזי אך גם הפוליטי – כמו היהודי החילוני אבל לא לגמרי: מבחינת השפה, המנהגים והתרבות של היום-יום, היא נאחזה ועודנה נאחזת בדירתה הקודמת. הרב שג"ר זיהה את המשבר של הקיום הדתי-לאומי כהיעדרו של מסד יום-יום התואם את עולם המושגים והפרקטיקות הדתיים, ושנענה להם באופן הולם. ובלשונו:

8 ז'אן אמרי, מעבר לאשמה ולכפרה (תרגום יונתן ניראד), תל אביב תש"ס, עמ' 108-111.

הישרות שלנו איננה בהכרח יהודית בלבד; התורה איננה המובן מאליו שלנו. אמנם היא חלק מאתנו, אבל לא היא מרכיבה לבדה את תמונת עולמנו. הזהות שלנו איננה זהות אחת, טוטלית, יהודית. מעט מהנוער הציוני-דתי צמח בבית תורני ממש, וגם הנוער הזה מעורב בסביבה הישראלית מבחינה חברתית ותרבותית כאחד. מעורבות זו איננה באה ככדרך אגב ובדיעבד [...] אנחנו שייכים לכמה עולמות, אנו תוצרים של כמה וכמה תרבויות, ואם כן איך נעשה הישר בעינינו?⁹

ה'ישרות' שעליה כותב הרב שג"ר היא פעולה על בסיס השכל הישר; הבנה פנימית של האופן שבו נכון לפעול, שמתבססת על חיבור לשפה ולאופקי המשמעות הנורמטיביים המגולמים בה. ישרות זו מותנית בקיומה של התאמה בין השפה לבין העולם שבו היא מבקשת לפעול.¹⁰ משום כך, אומר הרב שג"ר, אצל הדתי-לאומי היכולת לפעול מתוך ישרות 'יהודית' בלבד היא בלתי אפשרית.

ברומה לקשיש בבית האבות ולפליט, האדם הדתי-לאומי חי בגלות פנימית. אין לו מקום. לחרדים יש מקום שאינו מקום – הם חיים מחוץ להיסטוריה ובעולם אוטרכי של משמעות.¹¹ החילונים אינם מתימרים להתקיים בשתי שפות, וחיים באופן מלא את העולם המערבי, על מכלול משמעויותיו. רק הדתי-לאומי מנסה לאחוז בזה וגם מזה לא להניח ידו, מתוך חוסר מודעות לפער שבין עולמות המשמעות הללו. כדי להעניק פנים לתמונה זו אביא את תיאורו של הרב שג"ר לתפילת יום העצמאות:

קרה לה אשר קרה ל'תפילה לשלום המדינה': בהיותי ילד לא נהגו לאמרה בכל שבת, אלא לעתים מזומנות – בימים מיוחדים; וכשנאמרה, נאמרה כדקלום נמלץ שנתבלט בממלכתיות שלו ובזרותו לניגון השגור של התפילה. היום כבר נהוג לאמרה מדי שבת בשבתו, ולא עוד אלא שהיא מנוגנת בניגון של 'יקום פורקן', ואפילו שמעתי נאמרת בעגה אשכנזית [...] כמו 'התפילה לשלום המדינה', שנושלה מטקסיותה הממלכתית והפכה חלק אינטגרלי של נוסח התפילה השגור, כך גם תפילות יום העצמאות. הפרדוקס הוא שבמקום לנכס את העבר של המסורת להווה, כפי שמשקף נוסח תפילת העצמאות, שב ההווה ומנוכס לעבר, והחידוש שביום מתעמעם עקב השתייכותו למסורת. ובאמת, הצלחתה של תפילה זו, העבודה שהפכה ל'רגילה' בפיות המתפללים, היא כישלונה.¹²

יום העצמאות מגלם עבור הציונות הדתית את רגע הגאולה והשיבה מהקיום הגלותי המנותק והצר אל הבית ואל הפוליטיקה. זהו יום שבו הדת והפוליטי אחוזים זה בזה,

9 הרב שג"ר, *לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם*, אלון שבות תשע"ג, עמ' 184. שם, עמ' 179-181.

10 ההבחנה הזאת מופיעה אצל הרב פעמים רבות. לדוגמה, כשהוא כותב על הגותו של הרב סולובייצ'יק: "הגרי"ד מבטא עמדה קיומית, הבנויה אמנם על הסתירה בין הקיום לבין ההלכה, אבל סתירה זו מוחדרת לקיום עצמו, והיא מכוננת אותו עצמו כקיום של ניכור. בכך ורק בכך, ניתן לזהותו עם הקדושה. זהו למעשה הפתרון היהודי הקלאסי: היהודי משעה עצמו מהעולם. בלשון השפת אמת, הוא לא חי בטבע אלא מעל הטבע. התורה הנה מעגל החיים של היהודי, הוא איננו שייך לטבע ואיננו יצור היסטורי. הווייתו נצחית והעבר הוא הדרך שלו לחוות את השלמות" (שם, עמ' 195).

12 הרב שג"ר, *ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי אייר*, אלון שבות תשע"ב, עמ' 270-271.

והאירוע ההיסטורי-פוליטי של הקמת המדינה נחגג כאחד ממועדי מעגל השנה היהודי. אך הפער שקיים בין השפה הדתית לשפת היום-יום מכשיל את המפגש הזה, באופן שבא לידי ביטוי בולט בתפילה המיוחדת של היום: כאשר מדברים בשפת ההיסטוריה של זמן ההווה, מאבדים את הממד הדתי של האירועים, וכאשר מדברים בשפת התפילה, חוזרים מהר מאוד לקיום הא-היסטורי והא-פוליטי שמאפיין את אורח החיים היהודי-גלותי. תפילת יום העצמאות מנכיחה את אי-ההלימה שבין השפה הדתית לחיי היום-יום.

לצד זה, גם הניסיון של הציוני-דתי לשוב ולדבר את שפת השטטל הוא ניסיון לא מוצלח ולא אפשרי. סגנון הדיבור הזה אינו תואם את המסד הפנימי של אותו אדם, השייך כבר לתבנית נוף שונה לחלוטין מזו שבה נתהוותה העגה הגלותית. לכן הדיבור נשמע מעושה ומתאמץ מדי. הדרכים היחידות של דיבור כזה להופיע באופן שאינו מגוחך, הן או בתור סנטימנטליות שטוחה או כאידאולוגיה נוקשה.¹³ מפלטו של הדתי-לאומי הוא בדרך כלל בפתרון השני, האידאולוגי. ברגע שהשפה אינה מצליחה להתקיים כממשית, כמקיימת דו-שיח חי עם העולם ומרגישה בו בבית, היא מאבדת מגע עם הריאליה ומתקיימת בממד מופשט ולא אותנטי:

הקרע בין חווית החיים הממשית [...] לבין התורה, הנתפסת כישות טוטלית, הוא בלתי נמנע. כדי להתקבל בעולם כזה, התורה מתרחקת מהמורכבויות של הקיום הממשי והופכת לאידאולוגיה. [...] אין קיום אנושי בלי מידה כלשהי של אידאולוגיה. [...] למעשה, תמיד יהיה פער בין האידאה לבין החיים והקיום; הבעיה נוצרת כשהפער ביניהם גדול מדי. או אז האידאולוגיה פוסקת להיות פירוש הולם למציאות.¹⁴

הדתי-לאומי הוא אפוא אדם שעבר דירה אך מסרב לקבל את מכלול ההשלכות של הצעד הזה. לא שהוא אינו מודע לכך שיש משמעות דתית ליציאה מהשטטל, וגם לא שהוא אינו מבחין בין עולם התורה ואורחות החיים הדתיים שלו לאלו של שכנו החרדי – אך המודעות להבדלים האלה אינה מעידה על הכרה והפנמה מלאה של המשמעות שהשינוי נושא בחובו. הביטוי הבולט ביותר להתכחשות לשיבה אל הפוליטי, וגם עדות לכך, היא תחושת האוטרכיות שמפעמת אצל לא מעטים בציונות הדתית ביחס לעולמם המסורתי. להשקפתם, הם גרסה משוכללת ומושלמת יותר של היהודי החילוני המצוי: הם חיים בעולם בדיוק כמותו, עובדים, מבלים ומעורבים בשיח הציבורי, אך בניגוד אליו, הם נושאים מטען של ערכים מסורתיים ושל חיי רוח המעניקים ליום-יום שלהם ממד של עומק. התודעה שעמה הם הולכים היא, שהקיום הדתי שלהם הוא 'חי הנושא את עצמו' שמהווה אלטרנטיבה שלמה, מלאה ומוכחנת כצורת-חיים לקיום

13 "בכמה בתים יכולה להתנהל שיחת דברי תורה קולחת וטבעית סביב שולחן השבת? פעם אמר לי הרב ברויאר זצ"ל שאסור לדבר דברי תורה בליל הסדר משום המלאכותיות והאילוץ שבדבר. השיחה בליל הסדר אמורה להיות שיחה קולחת, כמו השיחה בין ר' נחמן לעבדו, שעליה אמר ר' נחמן: 'פטרנן מלומר מה נשתנה! האם זה יכול להיות גם אופיה של שיחה בדברי תורה? [...] עד כמה עשוי לימוד התורה להפוך חלק מהעולם התרבותי והממשי של אותה משפחה?' (שמעון גרשון רוזנברג, בתורתו יגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אלון שבות תשס"ט, עמ' 13-14).

14 שג"ר, לוחות ושברי לוחות (לעיל, הערה 9), עמ' 187.

החילוני המערבי.¹⁵ בכך הם משולים לאותו זקן בבית אבות שחוזה נסיגה אל עולמו הפנימי מחמת הניכור מן היום-יום החדש שאליו נקלע, אך מספר לעצמו שדווקא הוא חי באופן המלא והעשיר ביותר מכל הדיירים, שסתם שוקעים להם בחיי היום-יום של המקום.

שלא כמו החרדי שתופס מרחק מהעולם ומהקיום הפוליטי ומכיר בכך, הדתי-לאומי תופס מרחק אך ברי-זמנית מתכחש להיותו רחוק: כחלק מתפיסתו העצמית הוא רואה את עצמו כחי בתוך ההיסטוריה, כמו כל ציוני טוב. לכן, הזרות של השפה הדתית מהעולם אינה מייצרת עמה אינטימיות אצל הדתי לאומי כמו אצל החרדי. אינטימיות זו, לפי הרב שג"ר, היא ממהותו של הקיום האורתודוקסי:

הקיום היהודי, על מצוותיו, אמונותיו ומנהגיו, קשור קשר הדוק למשפחתיות ולאנטימיות עמוקה שהיהודי חש באורח חייו. מבחינתו המצוות אינן צווים קרים החיצוניים לו, אלא סביבה טבעית, משהו מ'גן עדן הילדות'.¹⁶

האינטימיות היא היכולת לחיות באופן מלא בתוך עולם השפה והמנהגים שבו אתה נוטל חלק. לחיות בתוכו בלי מרחק ממנו, כקיום מובן מאליו. אצל הדתי-לאומי, השפה הדתית הופכת לנוקשה ואידאולוגית, משום שהיא מתיימרת לחלוש על המציאות כולה ולא לשמור על גבולותיה. ובלשון הרב שג"ר: "הבעיה באידיאולוגיה תהיה לא בעצם היותה מסכת של רעיונות, אלא בכך שהיא מעצבת אישיות המונעת מתוך אידיאה וריחוק. בעיה אחרת נוצרת כאשר האידיאולוגיה מלווה בהתכחשות לריחוק הגלום בה".¹⁷ נשוב לדוגמה של הזקן בבית האבות: במקום להכיר בפער שקיים בין דירתו הקודמת לזו החדשה, הוא ינסה לדבר עם כולם בעולם המושגים הישן שלו, כלומר להעניק לעצמו קיום פוליטי. אך זהו מעשה חסר תוחלת; מה שיכול לעבוד כקיום פרטי (באופן מוגבל, שכן גם הוא גוזר גלות פנימית מסוימת), אינו יכול לעבוד כשעוברים למרחב הציבורי. הרעיון של הריחוק הוא האובססיה שקיימת אצל דתיים-לאומיים שמבקשים להבחין את עולמם הערכי מ'תרבות המערב'; לדמיין את עצמם כחיים במרחב שונה ובעולם ערכי המובחן מהציבור הכללי.¹⁸ בכך הם דנים את עצמם לחיים של הכחשה.

15 "שוב לפנינו אותה דילמה בלתי פתירה, שאליה נקלע האדם הדתי-לאומי בבקשתו אחרי הרמוניה. [...] הוא חש [...] אמפתיה לחלקים נכבדים מערכי החילוניות; ולא זו בלבד אלא שהוא מוצא אותם גם בתוכו. [...] הפתרון הדתי-לאומי הוא לתת פירוש דתי לאותם ערכים חילוניים, ולכלול את החילוני בשיח הדתי בעל כורחו. אולם פרשנות זו איננה מאפשרת פתיחות אמיתית. האדם הדתי-לאומי יוצק ערכים אוניברסליים לתוך דוגמות דתיות ובכך הוא חוסם מעצמו את היכולת להבין ערכים אלו, שאותם הוא איננו יכול לקבל כפשוטם" (שם, עמ' 149-150).

16 הרב שג"ר, זאת בריתי: גרות, חילון, נישואין אזרחיים, אלון שבות תשע"ב, עמ' 159.

17 שג"ר, לוחות ושברי לוחות (לעיל, הערה 9), עמ' 186.

18 "התגובה הציונית-דתית כלפי ההתרחשויות התרבותיות במדינה כיום דומה לתגובה של החרדים ביחס לציונות בכלל. היא מסתכמת בשלילה ופסילה מוחלטות, ובהכרה בסתירה הבלתי ניתנת לגישור בין מה שמתחולל בחלק גדול מהחברה הישראלית לבין העולם הדתי" (שם, עמ' 158).

העגלה הריקה

משמעותה של הדיאגנוזה הזאת היא שהעגלה הריקה האמיתית היא זו של הדתי-לאומי. לחרדים וגם לחילונים יש שורשיות – אלה במסורת היהודית ואלה במסורת המערבית. הם מושרשים בדבר מה; לשפה שלהם יש אחיזה בעולם שבתוכו הם מתקיימים. רק הדתי-לאומי נטול שורשים: הוא מנסה להחיות שפה ומנהגים בקרקע שאינה מסוגלת לקלוט אותם ולכן הם נותרים דלים, מרוששים ושטוחים.¹⁹

תאמרו: אין לי מושג על מה הרב שג"ר מדבר. אני חי וטוב לי. אין לי קרעים, משברים, ספקות או חוסר מובן בחיים. זה מן הסתם נכון, אך לשם כך נדרש לחיות חיים שמנותקים מהעולם במובן הפוליטי שלו, חיים פרטיים. גם קיום קהילתי נחשב לעניין זה כקיום פרטי. חיים כאלה הם לגיטימיים ואפשריים אך אינם מעומתים עם חוסר ההלימה שלהם עם העולם והשפה הדתית אינה עומדת בהם למבחן. השאלה שאני שואל, ולדעתי גם הרב שג"ר, איננה שאלה אישית אלא פוליטית. שאלה של זהות ושל שפה.

לחידוד הדברים אבקש להבהיר את ההבחנה שאני עורך בין הפרטי והאישי לבין הפוליטי. כוונתי איננה שעניינים ועיסוקים מסוימים, שאותם אני מזהה כפרטיים (לענייננו: הפרקטיקות והמנהגים הדתיים) – הם נטולי משמעות פוליטית. גם לאישי יש כמובן משמעות פוליטית ואיני חולק על כך. הפוליטי כאן הוא במשמעות שחנה ארנדט טענה את המושג, לפיה לא מדובר בתכונה של פעולה אלא בתיאור מצב: החיים המשותפים לצד בני אדם אחרים.²⁰ הממד הפוליטי של הפעולה הוא זה שקשור בהיותנו נטועים תמיד בעולם משותף של בני אדם, פועלים מתוכו ובתוכו, ומותנים ב"רשת היחסים האנושיים"²¹ ואופקי המשמעות שנרקמים בו. להיות בעל קיום פוליטי – משמעו לפעול מתוך ההיות-יחד ועל בסיס עולמות המשמעות של היות זה. לעומת זאת, קיום פרטי הוא כזה שמבקש לסגת מהעולם המשותף, ולחלופין, כזה שמודר מהעולם בעל-כורחו. לכן קיום פרטי יכול להיות גם קיום קולקטיבי, כמו של קהילה דתית, אשר מבקשת לסגת מהעולם ולייצר לעצמה מרחב משמעות משלה.

הקושי שטמון בקיום הפרטי נובע מכך שהפעולה האנושית היא במהותה בעלת ממד פומבי, משום שהיא פועלת כלפי חוץ וגם מותנית באותו 'חוץ' שבתוכו היא פועלת. לכן קיום כזה הוא בהכרח לא-שלם כמו תיאורו של הזקן בבית האבות: המשמעות של הפעולות שמתבצעות בתוכו, המותנות בעולם שבו הן נתונות, אינן הולמות את הכוונות והרצונות הפנימיים של האדם. זוהי כמובן הבחנה מאוד כללית ובפועל ישנם סוגים שונים של מרחבים פרטיים התלויים בסוג היחסים שהם מקיימים עם המרחב הפומבי והפוליטי. כך לדוגמה, בהקשר שלנו, יש הבדל בין הקיום החרדי לבין הדתי-

19 "במובן זה שאנו מדברים עליו, כלל לא יכול להיות 'חרדי-לאומי'. זהו צירוף חסר-שחר לחלוטין. ואין כוונתי כמובן שלא יכול להיות ציוני המדקדק בקלה כבחמורה, אלא שהרוחניות עצמה של קיום המצוות שונה, משום שתפיסת השמים של החרדיות וביחס שבינם לבין הארץ, התורה והמצווה, שונה מזו שמתחייבת מתוך העמדה הציונית" (שג"ר, 'דתיות ציונית', כלים שבורים, לעיל, הערה 1, עמ' 67).

20 חנה ארנדט, **המצב האנושי** (תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר), תל אביב תשע"ד, עמ' 35-36; 51-52.

21 שם, עמ' 216.

לאומי, ובין שניהם לבין החיים בגולה.²² אך ההבחנה העקרונית חשובה ואת תווי פניה במקרה הדתי-לאומי ניסיתי לתאר עד עתה: לפי קריאתי, זהו המצב שמאבחן הרב שג"ר, ושביחס אליו הוא כותב וחושב, במטרה לצמצם את הפער שקיים ולהפחית את עוצמת הניכור שנובעת ממנו.

הרב שג"ר הבין אפוא כי הדרך היחידה לאחוז בדת כיום באופן מלא עוברת, בראש ובראשונה, דרך ההכרה של היותנו חיים במציאות מערבית – לא רק כאילוץ אלא כנתון שיש בו עבורנו גם הרבה ברכה. הוא גם הבין כי השפה הדתית צריכה להכיר בזרותה לשפה המערבית, ורק מתוך הכרה זו עליה לנסות לפלס לה את מקומה: "יש צורך בניכור וכמבט חיצוני בכדי להעצים את האמונה, לתת לה את תוקפה [...] אדם שנולד לתוך חברת המאמינים, אמונתו חסרה את הממד האובייקטיבי-הממשי [...] את מה שהופך את האמונה מהרגל מובן מאליו, מוכר ויומיומי, לעובדה הנוכחת בעצמה".²³ הקיום הדתי זקוק לפי הרב שג"ר למושרשות בחיי היום-יום שלנו, שמתנהלים כיום לא רק בסביבה דתית. הדתיות היא עבורו בעיקרה "מציאת טעם ומשמעות בחיים [...] אמונה עמוקה בקיום ובערכו שבלעדיה גם קיום ברווחה פיזית הוא ריקני וממילא נטול שמחה",²⁴ ולכן החתירה שלו אינה לאמת טהורה הנבדלת מהקיום, כי אם להתמקמות ולהשתרשות בעומק החיים האנושיים שמתוכם נקשרת האמת למשמעות ולטוב. זהו על כן הפרויקט של הרב שג"ר: לטעון את העגלה של הדתי-לאומי במטען חיובי של משמעות; לאפשר חיי יום-יום דתיים מלאים ככל הניתן.

את המתודה התרפויטית של הרב שג"ר אני מכנה 'קרקוע' של המושגים הדתיים. הוא פועל להחסיר מהם את הממד האידיאי ולמצוא להם בית מושב בחיים הממשיים, בעולם המושגים המערבי שאותו אנו דוברים. לשם כך יש לשאול את עצמנו: מהי פעולתה הממשית של התפילה בחיינו?²⁵ כיצד שמחת חג הסוכות מופיעה בעולמם של חז"ל וגם בחוויית החג שלנו?²⁶ כיצד נחווית המציאות במעשה המלכת ה' בראש

22 חשוב להעיר כי משמעות הדבר איננה שלעניינים פרטיים אין כל חשיבות, ושהשאיפה שאני מציב היא לפעול תמיד באופן פוליטי. להפך, ההבחנה נחוצה כדי להכיר בכך שישנם עניינים שמתאימים בטבעם יותר לקיום פרטי ושיש עניינים שמתאימים לקיום פומבי. בהקשר של המקרה הדתי, ברור שהרצון של הרבה מהאנשים הדתיים הוא להתקיים קיום פוליטי, כלומר שלתפיסותיו ולמעשיו הדתיים תהיה משמעות והלימה עם הקיום החשוף שלו בעולם לצד בני אדם. אך לצד זאת מצביעה ארנדט, לדוגמה, על 'אהבה' כיכולה להתקיים אך ורק קיום פרטי: "אהבה, למשל, להבדיל מידידות, מומתת או נכחדת ברגע שהיא מוצגת בפומבי [...] בגלל קיום נטול עולם [worldlessness] הטבוע בה, אהבה אינה יכולה שלא להיעשות שקרית ומעוותת כאשר משתמשים בה למטרות פוליטיות" (שם, עמ' 82).

23 הרב שג"ר, 'להאיר את הפתחים: דרשות ומאמרים לימי החנוכה, אלון שבות תשע"ד, עמ' 154.

24 שג"ר, ביום ההוא (לעיל, הערה 12), עמ' 220-221.

25 "אמונה מעין זו צריכה לשחרר אותנו מהשאלות על תועלתה של התפילה. צריכה היא להביא אותנו למסקנה, שהתפילה מכוננת ראשית כל למגע עם האלוהי, שהוא המגע עם האינטימי, שהוא המגע עם האנושי, שהמבוקש הינו התפילה עצמה" (שמעון גרשון רוזנברג, נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים, אפרת תשס"ח, עמ' 305).

26 "שמחה זו איננה רגש, אלא היא הלך רוח – מצב של הרוח, או אולי אפילו מצב של ההוויה – כמו התרוממות נפש. [...] מטרת החג היא להפנים בנו את השמחה, ולפיכך אין השמחה מצב רוח הנלווה אל החג, אלא היא חלק ממגמתו – להפכה להלך רוח קבוע בחיינו. [...] השמחה איננה מבוססת על העולם הזה [...] אלא על העולם הבא [...] היא עולם ה'עורך' וה'ערכיות'. הערך של הקיום הוא הרויב של ה'יצוי', וגם אם אין לו מימוש כרגע, הוא מעניק ביטחון ושמחה" (שמעון גרשון רוזנברג, בצל האמונה: דרשות ומאמרים לחג הסוכות, אלון שבות תשע"א, עמ' 51-52).

השנה?²⁷ מהי משמעותה של העצמאות הלאומית שאנו חווים ביום העצמאות?²⁸ מהן התודעה והעמדה בעולם שמתוכן מדברים האמוראים בסוגיה?²⁹ ואיזה מקום התודעה הזאת ממלאת בחיינו? אפשר לכתוב מאמר שלם רק על דרכי התרפיה השונות של הרב שג"ר, נושא מעניין מצד עצמו שלא ארחיב בו כעת. כרגע מה שחשוב להדגיש זה שאת הדרשות על החגים, השיעורים בחסידות, שיעורי הגמרא וההלכה, ובוודאי המאמרים ההשקפתיים – יש להבין על רקע הניסיון להעניק 'קרקע' לשפה הדתית ובכך לאפשר להתקיים יחד עמה קיום שאיננו רק פרטי. חיי יום-יום.

אל נוכח העמדה המשברית

הדגשת העמדה המשברית אינה נובעת מרצון לקדש עמדה מיוסרת רומנטית או לקדש באורח מופשט את ערך הכנות. להפך: מגמתו העיקרית של הרב שג"ר היא לזרוק חיים לעולם המושגים והפרקטיקות הדתי. אי-אפשר להבין את הרב שג"ר לדעתי, ובוודאי שלא לחיות בצלה ולאורה של תורתו, מבלי להכיר ולהפנים את העמדה המשברית שתיארתי. כלומר, כדי לעסוק בצדדים התרפויטיים של משנתו חובה תחילה לעבור את הדיאגנוזה. אחרת, הרב שג"ר הופך לרמות חסידית/מיסטי/חרדית אחת מני-רבות. אבל ברב שג"ר יש הרבה יותר מזה: הוא מאבחן של ציבור ושל דור. כאינטלקטואל וכאיש רוח הוא נרתם להבהיר לנו את מצב העניינים שבתוכו אנו פועלים, להצביע על המעלות לצד החולאים, ובכך להעצים את חירותנו, לאפשר לנו לשלוט במצבנו ולשנות אותו.

הבנה זו של מצב העניינים היא חיונית, מכיוון שהפעולות שמזינות את העמדה המשברית ומעצימות אותה הן אלו שפועלות לבצר את עצמן בתוך עולם אידאולוגי שמבדיל את עצמו ממה שמתקיים 'מחוצה לו'. פעולות כאלו אינן ננקטות רק בידי כוחות שכבר הפכו לחסרי משמעות ורלוונטיות בשיח הציבורי, כמו ישיבות הקו, אלא

27 "בהמלכת ה' אנו יוצרים את הזמן [...] ההמלכה 'מגביה את השמים' (כלשון הקצקר), היא תוחבת את הרוממות האלוהית להוויה עצמה, נוסכת בה נופך של קדושה טרנסצנדנטית. בכך היא הופכת את המציאות למציאות חגיגית, בוהקת ורוויית קדושה" (הרב שג"ר, זכרון ליום ראשון: דרשות לימים נוראים, אלון שבות תשס"ז, עמ' 101).

28 "הצפירה מנכיחה לפתע במציאות רובד נוסף, הרובד של הסולידריות העמוקה בין החיים השותפים לאותה פיסת קרקע, לאותה מולדת, לאותה משפחה, לאותם מתים ולאותו זיכרון. הצפירה מבשרת לי כי אני חי את הסיפור שמעבר לי, ולכן יוצרת אחווה ביני לבין האנשים הללו הנמצאים ברחוב – אחי ואחיותי. [...] האנשים שאני רואה דרך החלון בשעת הצפירה, אלו האנשים שאני פוגש יום יום ברחוב אך ניכור ומחיצות קיימים בינינו; כעת הזרים לי מתגלים כשותפים, כאחים ואחיות. אין זאת אלא אדווה מן היום שבו יוסרו המחיצות בין איש לרעהו, שבו לא יהיה אדם לאדם זאב" (שג"ר, ביום ההוא, לעיל, הערה 12, עמ' 39-40).

29 "הלמדנות היא גשר וקשר לעולמם של חז"ל, זוהי המסורת עצמה. המובן הראשוני של לימוד התורה הוא התקשרות לברית. תורה שבעל-פה, שהיא המיסטורין בלשון חז"ל, הינה האינטימיות שבין הקב"ה לעם ישראל. בתורה מזהה היהודי את עצמיותו היהודית, ודרכה את זיקתו לקב"ה. כך בעבר בימי חז"ל, וגם בימינו – חוויה שחוהה כל הרבק בתורה, בחור ישיבה או בעל בית המשכים קום ללימוד הדרך היומי. [...] עם זאת, יש לתרגם את תכני השפה הזו לשפתנו כדי שיהיה ללימודה את המשמעות שהיתה לו בעבר. לשם כך עלינו לחזור ולברר את הנחות היסוד העומדות בבסיס הסוגיות, דבר שפעמים רבות נשכח במהלך הלמדני הרגיל. אם נבין מדוע הדברים נאמרים ומאיזה עולם הם נובעים, נוכל להשליך אותם לעולמנו" (שג"ר, נהלך ברג"ש, לעיל, הערה 25, עמ' 293).

גם באגפים שנחשבים כפתוחים לעולם התוכן הכללי. דעות כאלו ניתן לשמוע בקרב אנשי ציבור המציגים את עצמם לעתים כבעלי השקפת עולם 'שמרנית', ומאמריהם מתפרסמים בממות מרכזיות ומשפיעות כמו כתב העת השילוח, העיתון מקור ראשון ואחרות. ניתן לזהות מגמה שבה, ככל שהציבור הדתי-לאומי צובר יותר ויותר כוח, כך מתעצמת אצלו מחד גיסא קריאת התיגר על 'הערכים הליברליים', 'הפוסט-מודרניים' וכיוצא בהם, ומאידך גיסא, כאלטרנטיבה, מוצעים בדרך כלל פתרונות שמרניים בניחוח אמריקני. לאור הניתוח של הרב שג"ר יש לכך הסבר ברור: לשפה הדתית-לאומית אין קיום ממשי, לבטח לא פוליטי, ולכן אנשי מגזר זה נאלצים לרעות ב'שדות זרים' כדי לגבש לעצמם השקפת עולם.

הבעיה עם העמדה השמרנית המיובאת הזאת היא לא בכך שהיא מציפה את המתח – שאכן קיים – בין השקפות עולם מסוימות לעולם הערכים הדתי, אלא בכך שהיא מלווה בתודעה שמקודם אפיינתי כ'אוטרקית': לפי תודעה זו, הציבור הדתי-לאומי נושא עמו מסורת בת אלפי שנים שעל אדניה התרבותיים הוא חי ובכוחה של מסורת זו להציב אלטרנטיבה מלאה לאורחות החיים המערביים. אך כאמור, יש בעמדה זו הכחשה של מצב העניינים שבו אנו נתונים. הכחשה שהציבור הדתי, בדיוק כמו הציבור החילוני, שקוע באותן דילמות תרבותיות, מוסריות וערכיות, כיוון שהוא חולק עמו עולם משותף. התודעה כאילו הציבור הדתי אוחד בהשקפה מלאה ובעלת מסד איתן בנוגע לסוגיות של משפחה, מגדר, יחס למיעוטים וחירות, היא מתעתעת. אין לו חומר ללוש ממנו תפיסת עולם כזו הטהורה מהשפעות מערביות.

לכאורה, הרב שג"ר עצמו סותר טענה זו, כשהוא מציין בכמה מקומות שלעולם הדתי יש יתרון במובן מסוים על פני האדם החילוני המצוי, מכיוון שעמדתו מאפשרת לו לתפוס מרחק-מה מעולם הערכים של התרבות הכללית וההגמונית וכך לפתח כלפיה עמדה ביקורתית.³⁰ לדוגמה, בסוגיות שקשורות לתפיסת המשפחה. יתרון זה נובע גם

30 זה המקום שדרכו מצא הרב שג"ר שפה משותפת עם הגות ביקורתית רדיקלית השייכת בחלקה לזרמים פוסט-מודרניים. לדוגמה בקטע הבא: "במאות השנים האחרונות נחקו הדתות כולן אל הקיר על ידי החילוניות, ודחיקה זו מחייבת את הדת להתקרנף ולהצדיק עצמה בעזרת אידיאולוגיה. עצם דחיקה זו הנה עוול: קבוצת הרוב החילונית מחייבת את הדת לשחק שלא לפי כלליה שלה. בהגות העכשווית קוראים לכך 'קולוניאליזם' [...] כך משנה דחיקה זו את הדת ומחייבת אותה להשתמש ללא הרף באפולוגטיקה ולעתים אף בתוקפנות. כל אלה יוצרים דתיות אידיאולוגית, מנוכרת ומעוותת. [...] הייתי מעדיף לשאוף להפכו לאוונגרד. למה הכוונה? – להתעקשות לאחוז במוסריות בעולם חסר מוסריות; באמונה בעולם ניהיליסטי; להיות ה'פראיר' של העולם מתוך האמירה: 'אני כזה ורוצה להיות כזה'. זהו מרד קדוש: המרד נגד המרד, מרד פוסטמודרני כנגד המרד המודרני" (שג"ר, לוחות ושברי לוחות, לעיל הערה 9, עמ' 206; 200; 207). ליישום אחד של הלך הרוח הזה בסוגיה של תפיסת המשפחה והזוגיות, ראו במאמרו 'אהבה, רומנטיקה וברית', נהלך ברג"ש (לעיל, הערה 25).

תלמידו של הרב שג"ר והעורך הראשי של כתביו, ישי מבורך, לקח את הצד הזה בהגותו אל הקצה במאמרים ובספרים שפרסם. ראו לדוגמה: ישי מבורך, תיאולוגיה של חסר: על אמונה שלאחר התווה, תל אביב 2016. דמות משמעותית נוספת שמדגישה בעיקר את הממד הזה של הרב שג"ר, ומצביעה על תרומתה של המחשבה הפוסט-מודרנית לקיום הדתי העכשווי, היא אוריה מבורך, שלאחרונה פרסמה מאמר בכתב העת השילוח שבו היא מסבירה מדוע דווקא ההגות הפוסט-מודרנית מאפשרת להיות שמרן. ראו אוריה מבורך, 'פוסטמודרניזם טוב ליהודים', השילוח, 10 (תמוז תשע"ח), עמ' 129-155.

עם זאת, חשוב להבין כי זהו רק כיוון אחד של ריבור ופעולה שנקט הרב שג"ר מתוך התמונה הכללית של מצב העניינים שאני מנסה לשרטט כאן. בדבריי הדגשתי את הצדדים הפנומנולוגיים

הוא מפעולת הקרקוע שהזכרתי לעיל, שיש לה אפקט נוסף. מעבר להחייאתם של המושגים, הפרקטיקות והטקסים הדתיים, משמשת פעולה זו גם ככלי ביקורתי: היא מאירה לנו את גבולותיהם של המרחבים ועולמות המשמעות השונים שבהם אנו נוטלים חלק, ומאפשרת לנו להבין את ההבחנות וההבדלים ביניהם. דוגמה מובהקת לשימוש כזה בכלי הפנומנולוגי המקרקע, נמצאת אצל הרב שג"ר בחיבורו בתורתו יהגה,³¹ בו הוא מתאר גישות וסגנונות שונים של לימוד תורה באופן שמבקש לחשוף את קשרי המשמעות שבין הפרקטיקות, המטרות ותפיסת העולם שמתקיימים בכל גישה. בכך מתאפשרת ההבנה של צורת החיים הייחודית שמאפשרת אותן ואת התאמתה לשפה ולנורמות שמאופקי המשמעות שלהם אנו פועלים ומבינים את עצמנו.³²

אלא שהסתירה איננה קיימת, משום שיש הבדל עצום בין עמדה מרוחקת וביקורתית ובין המחשבה שהעמדה הביקורתית הזאת מעמידה אותך 'מחוץ לעולם', בעולם אלטרנטיבי משלך. העמדה הראשונה היא מפוכחת ומבינה את המשוקעות שלה בעולם של חשיבה ומוסר מודרניים ומערביים ודווקא מכוח זה היא מנסה למצוא דרך לתפיסת מרחק ביקורתי ממנה. ואילו העמדה השנייה תופסת את עצמה כבלתי-תלויה בעולם המחשבה והתרבות המערביים ולכן היא אשלייתית ונידונה לכישלון ברגע שתעמוד בפני אתגר משמעותי באמת של יישום השקפותיה במרחב הציבורי.

מתוך הפריזמה הזאת יש להבין את העמדות החרדיות שלעתיים אימץ הרב שג"ר. יש הנאחזים באמירות אלו כדי לבקר את תלמידי הרב שג"ר, שכביכול מתעלמים

והאקזיסטנציאליים אצל הרב שג"ר שלטעמי רומיננטיים, משמעותיים ופוריים יותר. החשיבה על מצבו של הדתי-לאומי אך ורק מנקודת המבט של המחשבה הפוסט-מודרנית, עלולה להפוך בקלות בעצמה להתגוששות שמרנית שעסוקה בעיקר בביקורת הליברליזם, בהצבת הגבולות ובטיפוחם, כפי שקורה לעתים אצל אוריה מבורך, במקום בעיסוק בשאלות של טוב ("האמונה צריכה להביא אותנו למגע עם הממשי [...] למגע עם טוב"). לחלופין, כפי שקורה אצל ישי מבורך, הדתיות עוברת החסרה דרמטית שמתירה אותה ללא כל ממד יסודי וכנוכחות של הפרעה ושל חסר בלבד. זוהי מגמה הפוכה בתכלית לזו התרפויטית של הרב שג"ר שבה אני עוסק, ושלטעמי אליה הוא גם חתר: "אינני מקדש את הסתירות והאידיאל הינו הרמוניה [...] אך לא כל אידיאל ניתן למימוש מידי. [...] ההצעה שאני מעמיד כאן תומכת בהעמקה בערכי הרוח הכלליים, מתוך גישה הרואה בהעמקה זו עצמה ערך דתי, כשהמטרה היא שהדתיות עצמה תתעלה למקום גבוה יותר, שבו תיעלמנה הסתירות" (שג"ר, 'בצל תרבות המערב', כלים שבורים, לעיל הערה 1, עמ' 82-83). כלומר, מה שמעניין ברב שג"ר ושהופך אותו לדמות ייחודית הוא במה שהוא מנסה לעשות עם השפה הרתית לאחר שהוא מתמקם בהווה, בתוך המצב הפוסט-מודרני. לכן מה שחשוב בעיניי להתמקד בו הוא במה שהרב שג"ר עשה לאורך רוב שנותיו: לימד ודרש בגמרא, בחסידות, במדרשים ובמחשבה, ובאופן שבו הוא עשה זאת. אני כמוכח, חושב שהמגמה התרפויטית נכונה יותר גם ללא תלות בשאלה העובדתית על מה הרב שג"ר חשב ועשה. על כך ראו עוד להלן (הערה 40).

לנוכח דבריי האחרונים אכן ראוי להעיר כי שני הכיוונים האלה – שנכנה אותם בכותרות הלא ממצות: הפנומנולוגי והפוסט-מודרני – אינם עולים לגמרי בקנה אחד והמתח ביניהם מתקיים בהגותו של הרב שג"ר. לדידי, אני רואה בצורך של הרב שג"ר לדבר בכמה שפות היונקות מעולמות הגותיים שונים ואף סותרים, עדות נוספת למרכזיותה של העמדה המשברית אצלו. זאת משום שנוכחותה של האחרונה חזקה יותר מניסיונות התגובה השונים אליה, שאינם מהווים, וגם לא מתיימרים להיות, פתרונות קסם.

31 שג"ר, בתורתו יהגה (לעיל, הערה 13).

32 דרך החקירה הזאת הובילה את הרב שג"ר, במקרה של 'בתורתו יהגה', למסקנה כי 'הלימוד הליטאי [...] לא יכול להיות המסד ללימוד התורה הדתי-לאומי, שכן תפיסת העולם שממנה צמח הלימוד הליטאי שונה בתכלית מזו של עולם התורה הדתי-לאומי. [...] שוני זה, לא זו בלבד שהוא גורם לניכור התלמיד הדתי-לאומי מלימוד הגמרא בדרך הישבתית, אלא שהוא אף מונע ממנו ברוב המקרים מלחזור אל עומקו של הלימוד וממלון באהלה של תורה' (שם, עמ' 19).

מהצדדים הברלנייים בהגותו ונוטלים ממנו רק את הצדדים הביקורתיים והמפרקים. זו ביקורת מתעתעת מכיוון שהיא אינה מפרשת נכון את המהלך החרדי הזה ומנתקת אותו מהקשרו. המגמה הברלנית-חרדית של הרב שג"ר איננה תגובת-נגד לצדדים 'פתוחים' או 'ליברליים' אחרים שלו; ההכרעות החרדיות שלו אינן ננקטות מתוך התנכרות אידאולוגית לעולם החילוני, אלא מתוך הכרה עמוקה בפערי השפה והתרבות שקיימים בין העולמות.

הזכרתי קודם שהרב שג"ר תפס כי האינטימיות היא ממהותו של הקיום האורתודוקסי, וכי הבין אל-נכון שהאמונה האורתודוקסית היא במהותה עמדה טוטלית, שחותרת להקיף את מכלול הוויתו של המאמין. יש לה שפה בעלת אופי משל עצמה ששונה באופן קטגורי משפת הערכים המערבית ("מצוות אינן ערכים, מוסר יהודי איננו מוסר אנושי ואהבת ישראל איננה הומניזם").³³ תובנה זו משמעותה כי ניתן לאחוז בדת רק בסגנון החרדי שלה. כלומר: כצורת חיים ולא כאידאולוגיה. אחרת, הדת תהפוך לאפולוגטיקה ליברלית ("אורתודוקסיה אפולוגטית בנוסח: הנה, גם לפי ההלכה מותר; תראו, איך ההלכה מתייחסת יפה אל האשה, אל אומות העולם; ראו כמה ההלכה דמוקרטית והומאנית וטולרנטית")³⁴, או כאמור לאידאולוגיה בלבד.

אך דווקא בגלל חוסר האפשרות וחוסר הרצון להימנע מהזדקקות לתכנים מערביים ("אי-אפשר להיות מעורה ולהבין את המתרחש בתרבות בלי להיזקק לספרות [...]) וספרות, כמובן, היא רק דוגמא אחת. המאמץ 'לשמור על -' (הכיפה, קיום המצוות, התפילה וכו') הוא אחת הסיבות לרדידות הרוחנית של הציבור הדתי"³⁵) – לצד הרצון לאחוז בדת באופן ממשי ולא אידאולוגי או מטפיזי, ראה הרב שג"ר בהסתגרות חרדית בהקשרים מסוימים את הדרך האפשרית היחידה לחיות את המתיחות הזאת:

כשמדברים על הבסיס של חינוך דתי, אין לי ספק שחינוך דתי הוא ראשית כל חינוך חרדי, כמובן החרף של המושג. בלי חינוך חרדי לא ייתכן חינוך דתי ('חרדי' כאן הינו כמובן של אינטימיות ומחויבות מוחלטת [...]). כך הם פני הדברים היום, במצבנו, לא בעולם העתיד [...]. החינוך התיכוני חייב להתבסס על חינוך תורני ישיבתי כמובן השורשי של המלה [...]. זהו הבסיס לאינטימיות ולהזדהות עם תורה ומצוות.³⁶

וכאן טמונה נקודה חשובה: ההכרעה החרדית של הרב שג"ר אינה נגזרת באופן הכרחי מהדיאגנוזה שלו. קיים ביניהן פער. זוהי בחירה באפיק אחד מתוך כמה אפיקים אפשריים, בחירה שנובעת מתוך רצון לשמר מאפיין מסוים של הדתיות שבו היה מעוניין הרב שג"ר אולי יותר מכול – האינטימיות שלה. במילים אחרות: אפשר בהחלט לקבל את הניתוח של הרב שג"ר ואת דרכי הריפוי שלו – שהם בעיניי, כאמור, החלקים המשמעותיים והעיקריים של הגותו – אך לוותר על ההכרעות הקיומיות שלו ועדיין להישאר קוהרנטי.

33 שג"ר, 'בצל תרבות המערב', כלים שכורים (לעיל, הערה 1), עמ' 77.

34 שם, עמ' 83.

35 שם.

36 שם, עמ' 82.

האינטימיות שהרב שג"ר מבקש למצוא באמונה הדתית היא בעלת גוון מסוים, הדורש את המוחלטות והנבדלות האופייניות לקיום האורתודוקסי. לצד זה, האמונה הדתית היא עבור הרב שג"ר בעיקרה "מציאת טעם ומשמעות בחיים". מה שאני רוצה לטעון הוא, שההכרעה של הרב שג"ר אינה נובעת מתוך שיקול דעת טקטי בלבד שמטרתו לשמר את השפה הדתית במציאות שמאיימת להעלימה, אלא מתוך בקשת האינטימיות, המושרשות ותחושת הביתיות במציאות המודרנית. כלומר המאבק הוא לא רק לשמירה על הביתיות שברת, כי אם גם על הביתיות עצמה:

הזכרתי כבר מספר פעמים את אמירתו של מו"ר, הרב בינה זצ"ל, שעל האדם ללמוד עד שאינו יכול לחיות עוד ללא לימוד. זו תחושת יסוד שאותה יש לטפח. לא מדובר כאן רק בטיפוח תחושה ביתית ביחס לתורה אלא דבר עמוק הרבה יותר: היכולת לחיות בבית. ר' נחמן מספר ב'מעשה מחכם ותם' שלאחר מות הוריו הזניח החכם את ביתו ולא הצליח עוד לשוב ולגור בו. זהו משל חריף על האדם המודרני שאיבד, עקב ביקורתיותו והרפלקטיביות שלו, את יכולת הביתיות שלו [...] גם אנו, כמו החשמונאים, נדרשים ל'מלחמת דת' – למאבק על קיומה של תודעה יהודית נבדלת. שכן כל מי שמצוי ברמ"ח איבריו ובשס"ה גידיו בתוך העולם המערבי על תרבותו הצרכנית והבידורית לא יוכל להתחבר באמת לעולמה של תורה.³⁷

המאמץ לאחוז באורח החיים הדתי הוא המאמץ לשמור על העומק שמעניקה המסורת, על הייחודיות והמושרשות שהיא מעניקה, שחיוניות לקיום האנושי באשר הוא. כניעה מוחלטת של הדת לתרבות המערבית משמעה אפוא גם ויתור על חיים בעלי משמעות ועומק תרבותי.

דתיות – רצף ושמרנות

על בסיס ההבחנה הזאת יש לתהות, שמא האינטימיות של הקיום האורתודוקסי היא האפשרות היחידה לשמירה על הייחודיות היהודית? האם זוהי האפשרות היחידה לכינונם של חיים בעלי משמעות ועומק קיומי ותרבותי? ומהעבר השני: האם אין בדבקות באורח החיים הדתי המוכר ויתור והזנחה של המרחבים התרבותיים שאינם חולקים עם הציבור הדתי את אותם אורחות החיים, באופן שרק מעצים את פערי התרבות והשפה ואת תחושת האיום?³⁸

האפשרות האחרת היא לוותר למעשה על הממד האינטימי של הדת שהרב שג"ר ניסה לאחוז בו. לטעמי, הבחירה המסוימת הזאת של הרב שג"ר היא תובענית מדי ולא ריאליטית. אבל מעבר לכך, השמירה על הדתיות כצורת חיים הסגורה בעצמה ומספיקה לעצמה – גם אם היא מלווה בהכרה מפוכחת על שייכותה הנוספת לעולמות אחרים – היא בריוק מה שאנשים רבים שהשפה של הרב שג"ר מדברת אליהם מסרבים לקבל. אנשים אלה ניגשים אל עולם התוכן הדתי כאל מקור להעשרת חייהם הרוחניים

37 שג"ר, בתורתו יהגה (לעיל, הערה 13), עמ' 228–229.
38 כמו שאמנם קורה במה שזכה לכינוי 'משבר מדעי הרוח'.

שמתנהלים בתוך המרחב הישראלי והמערכי הכללי. הם אינם מחפשים בהכרח אינטימיות וביתיות בדת (ולעתים אף בכלל לא) אלא משמעות. משמעות איתנה ומלאה מותנית אמנם בתחושת ביתיות, כפי שהראיתי דרך פיתוחו הפילוסופי של מושג היום-יום, אך ביתיות זו מותנית גם היא, מצדה, בתנאי החיים הפוליטיים-תרבותיים שבהם אנו נתונים. רבים מהאנשים אינם רוצים להיות 'דתיים' אלא 'ישראלים-יהודים'. לכן האופציה הקיומית שאנשים אלה מציבים היא של צורת חיים 'חילונית' בעיקרה, כאדם מן היישוב, שהדת מבקשת להתמקם בתוכה כממד שמעשיר ומעמיק אותה, לצד קריאה ולימוד של תרבות מערבית גבוהה, כפילוסופיה, ספרות, שירה והיסטוריה. האופציה הזאת כלולה בתופעה שנוהגים לכנות כ'דתיות-רצף' (אם כי היא אינה מזוהה עם כלל המופעים שלה).³⁹ כדי להימנע מפרשנויות שגויות לדבריי אבקש להבהיר: לא מדובר בתוספת לשם קישוט, 'ידישקייט' או פולקלור בעלמא; מדובר באימוץ נקודת מבט עמוקה על החיים שמתאפשרת דווקא נוכח האחרות והזרות של השפה הדתית למציאות היומיומית הבנלית. נקודת מבט שמבקשת להחזיר משמעות וממד רוחני לקיום יומיומי שחותר אל הטוב.⁴⁰

39 למעשה, גם הרב שג"ר הציב כמה אפיקים אפשריים של פתרון, שאחד מהם הוא המסורתיות (עם זאת הוא נטה לטעמי לפתרון של "חינוך לערכים סותרים"). ראו: שג"ר, לוחות ושברי לוחות, (לעיל, הערה 9), עמ' 193-207.

כמו כן, במאמר שבו עסק הרב שג"ר בדתל"שים, הוא מציג אותם כ"המשך של התנודות המאפיינות את הציבור הצינוני-דתי", כלומר כהתפתחות ישירה ומתבקשת מתוך העמדה המשברית. לבסוף הוא מחבר את המרד הדתל"שי לבחירה ב"מסורתיות גמישה ורכה יותר", ורואה בה ברכה מסוימת: "חלק מהיבטיה של הדתל"שיות מסמנים סוג של התקדמות: גם בציונות הדתית, שהיא חברה נעדרת מסורת ונעדרת שורשים, ועל כן קיום המצוות בה הוא פעמים רבות רק כזה של הספר – נוצרות מסורתיות ומושרשות במובן העמוק והבסיסי ביותר" (שם, עמ' 377-379).

40 האופציה הזאת אינה מופיעה במאמרה הנ"ל של אוריה מבורך (לעיל, הערה 30). לפי מבורך קיימים שני טיפוסים בלבד: הראשון הוא הליברל הדתי, שמאופיין כאדם שמנסה "להתמיר את הנאמנות הדתית לנאמנות לערכים מוסריים (כחלק מפריקט הנאורות המודרני)" (שם, עמ' 150). באופן די עקבי מבורך נוטה לתאר את הליברל הדתי כאדם חלש אופי שנכנע לנורמות של ההגמוניה החילונית (דוגמה נוספת ונחרצת יותר בנושא זה אפשר לראות במאמר אחר שלה, 'הדתיות הליברלית עומדת להיעלם', מקור ראשון, מוסף 'שבת', י"ז בשבט תשע"ה). הטיפוס השני הוא המאמין הפוסט-ליברל שמסרב "להתמוסס אל תוך החילון המערבי" ושומר על "נקודה קשה" שמתבטאת בנאמנות מלאה להלכה ובשמירה על נבדלות חיצונית (כיפה/כיסוי ראש מלא). טיפוס זה נבדל מהטיפוס הראשון בכך שאינו מתבייש מן המלעייגים עליו ודבק בערכיו ה'מזורים'. שרטוט באופן זה של התמונה מתעלם מהטיפוס השכיח יותר שעליו אני מדבר – זה שמתלבש כחילוני אבל לא משום שהוא מתבייש להיראות 'דוס' אלא כי הוא מזדהה ומרגיש בבית בתוך החברה הכללית ומסרב לכך שהזיקה שלו לדת – עמוקה יותר או פחות – תייצר הזדהה משמעותית ממנה. הוא גם אינו מחפש בטקסטים הדתיים אישוש לערכים הליברליים והחילוניים שבהם הוא אוחז, אלא מחפש בהם ממד אחר ושונה של משמעות שרק הם יכולים לספק לו. טיפוס זה מסרב להביע נאמנות מלאה להלכה בצורתה האורתודוקסית כיוון שהוא מכיר שבכך הוא נדרש לקבל על עצמו צורת חיים שלמה ומלאה, כממד הנורמטיבי ובממד החברתי, והוא אינו מזוהה עם חלקים רבה ממנה.

אני חושב שהיכולת לדבר בצורה חיובית על הטיפוס הזה קשורה באופן שבו ניגשים לנתח את התופעות. מבורך משתמשת במושגים מן ההגות הפוסט-מודרנית שמגבילים אותה לשאלות על גבולות ויחסי כוח: כיצד השפה הדתית לא תתמוסס לתוך שפת הרוב החילוני; כיצד הגות פוסט-מודרנית מאפשרת לקיים את הדת. מתוך הפריזמה המושגית הזאת, כל אימוץ של נורמות ששייכות לרוב ה'הגמוני' נתפס כחולשה, כחוסר מודעות וכצעד שלילי. כמו כן, הניתוח מהפריזמה הפוסט-מודרנית מעצים את הבדיל בין העולמות ונותן תחושה שאפשר – באופן כלשהו שיותר מדי פעמים נותר עמום – לרקוד בין שניהם. אני מבקש להציע שפה שתאפשר לראות את הדברים באור אחר, שלטעמי נאמן יותר למציאות.

נדמה לי שיש בהגותו של הרב שג"ר מקום לפתוח אופציה לחשיבה שמרנית מסוג שונה, המותאמת יותר למציאות הישראלית. חשיבה שעשויה לממש באופן מלא יותר את התודעה השמרנית. הלזו של הלך הרוח השמרני הוא, בעיניי, ההבנה העמוקה של מושג המסד שבו עסקתי בתחילת המאמר. שמרנות איננה התנגדות גורפת לשינויים או דבקות דוגמטית בערכים ישנים, אלא היא ההבנה שהתרבות שלנו והשפה שאותה אנו דוברים אינם קיימים כמגדל פורח באוויר אלא הם בעלי שורשים עמוקים. כלומר, ההבנה ששורשים אלו נטועים בקרקע שנוצרה מהקשרי החיים הרבים שבתוכם ומתוכם הם צמחו, וכן שבניה של התרבות זקוקים באופן חיוני לקרקע כזו. לכן יש חשיבות גדולה לשימור של המסורת, ההיסטוריה והתרבות של הדורות הקודמים. עם זאת, ההכרה בחשיבות זו אינה מובילה בהכרח לאחיזה אורתודוקסית דוגמטית ובטח לא לאחיזה אידאולוגית בערכים שנתפסים כמסורתיים. להפך: היא מבינה את הצורך של אדם שחי במדינת ישראל בשנת תשע"ט, להשלים עם היותו מקורקע ובעל שורשים גם בתרבות המודרנית, המערבית והחילונית, כי גם היא מהווה חלק אינהרנטי מאופן היותו בעולם ומתודעתו הערכית. בד בבד היא נאבקת להפיח חיים במסורת היהודית ולמצוא לה בית-מושב בתוך העולם. עמדה שמתנכרת למסורת הליברלית ומסרבת להכיר בחלקה החשוב בתמונת עולמנו היא ההפך הגמור מעמדה שמרנית בריאה וחיה. יש בה הדחקה של שינויים שכבר אירעו, ושהושרשו בתהליכים איטיים וממושכים של ניסוי וטעייה, וכיום הם עצמם הקרקע התרבותית שבתוכה אנו נטועים.⁴¹ אחתום במילותיו של הרב שג"ר שרלוונטיות מאוד גם היום ושמסכמות הרבה ממה שעלה כאן:

הרצון של הוגי הרעות הציונים היה לחולל מנטאליות חדשה, תפיסה דתית אחרת. אך מה שהתרחש בפועל לא היה אלא תוספת של סעיפים בשולחן ערוך. התפיסה הבסיסית נשארה כשהייתה. נוצר זן חדש, נאו-אורתודוקסי, שמשום יומרותו להתמודד עם שאלות הזמן, אך מתוך עמדה אורתודוקסית, הופך הוא לבעייתי פי כמה.

מה יקרה לה לתודעה הציונית-דתית? [...] קשה לדעת האם יתברר שהייתה זו אפיזודה בת חלוף [...] או שמא תצליח הציונות-הדתית למלא את תפקידה ההיסטורי – תפקיד שעיקרו באמת בבניית גשרים, בכינון תודעה דתית תורנית הפתוחה והיודעת להטמיע בעצמה ערכים שלא היו כלולים בה באופן מסורתי? התצליח לכוון דתיות גבוהה וממשית, שאינה רדופה הזיות מיסטיות וגם לא אגרופים אידאולוגיים קשוחים?

התופעות הדתיות הנלעגות והמחיריות הצצות לאחורונה מדגישות את הדחיפות שבמשימה זו, והוא הוא התפקיד שהטילה על עצמה יהדות זו. ואינני שולל בכך אופציות נוספות ומאמצים מכיוונים אחרים.⁴²

41 להצגה קצרה וקולעת של ביקורת שמרנית על עמדות שמרניות דוגמטיות ראו אליעזר מלכיאלי, 'הזהירים והתמימים: תגובה למאמרו של חיים נבון "כמה מסוכן הריסות הסדרים הישנים"', אקדמות, כ"ג (אלול תשס"ט), עמ' 213-216.

42 שג"ר, 'ציונות דתית במיצר', כלים שבורים (לעיל, הערה 1), עמ' 100.