

בין שמים לארץ

פרספקטיבה רבת-תרבותית על זהות יהודית

נחשון פרז

אלה בלפר, זהות כפולה
על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי
הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 2004 (302 עמ')

ספרה רחב היריעה של פרופ' אלה בלפר¹ סוקר את גלגולי הזהות היהודית לדורותיה. הספר מרשים במספר הרב של ההוגים, מתקופות שונות, שבו הוא עוסק. אולם מעבר לכך, פרופ' בלפר מציעה בספרה לקורא הקשרים ומיונים לא שגרתיים השונים מהמקובל בציבוריות הישראלית. מעלתו הגדולה של הספר טמונה במודלים השונים שעל-פיהם מסווגת המחברת את הגישות השונות, ובכך היא חורגת מההפוס השגרתי של הצגת היסטוריה אידאית.² במיון המוצע כאן אפשר לכלול באופן מוצלח הוגים שונים מתקופות שונות, מבלי שהוא ייראה מאולץ או מלאכותי, ובכך יש תרומה של ממש לעיסוק בנושא שרבים עסקו בו. האתגר האמיתי למודל ממין זה הוא מבחן

1 למען הגילוי הנאות אציין כי במהלך לימודי התואר השני הייתי תלמיד ואסיסטנט של פרופ' אלה בלפר.

2 למעשה מוצגת כאן גנאולוגיה, כלומר, ניסיון להסביר תופעה תרבותית (תודעת הזהות הקיבוצית) על-ידי הצגת דרך התהוותה במהלך הדורות (ראה את ההקדמה לספר בעמ' 7-8. על גנאולוגיה כשיטת מחקר ראה, B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton 2002, pp. 20-40.

היישום. האם הוא ניתן ליישום על הוגים נוספים ועל דעות חדשות? לעניות דעתי, המחברת עומדת במבחן זה בהצלחה מלאה, ולו רק משום העובדה שבמהלך הקריאה הקורא מוצא את עצמו משתמש במיון המוצע לצורך סיווג זהותו שלו וזהותם של הוגים נוספים.

את הדיון בספר אחלק לשני חלקים. ראשית, אתאר את חלקיו השונים של הספר ואת ורעיונותיו המרכזיים, שנית, אנסה לדון לעומק בכמה נקודות שעוררו בי עניין מיוחד, ובעיקר במסקנה הפלורליסטית שעולה, לעניות דעתי, מן הספר, ובהשלכותיה של מסקנה זו.

תיאור כללי של הספר

הרעיון המרכזי החוזר בספר בווריאציות שונות, הוא שהמאפיין הראשי של הזהות היהודית על כל גלגוליה הוא הכפילות הנעוצה ברעיון הברית (ואולי עוד לפניו) והנמשכת עד ימינו אנו, כפילות שבין הממד הפוליטי הלאומי הנורמלי, והממד הרוחני שעתים הוא דתי ועתים דוגל באידאלים אחרים (חברתיים, מוסריים או אחרים). אף שחלקים לא מבוטלים בספר מוקדשים לסקירת חלופות רעיוניות החורגות מכפילות זו ('רוחניות צרופה', או 'נורמליות פוליטית'), נרמה שניסיונות אלו, על-פי עמדתה המובלעת של המחברת (עמ' 8), אינם עומדים על הבעייתיות המיוחדת של ההגדרה הכפולה של היהדות. לנקודה זו נחזור בהמשך הדברים.

הספר אינו נוקט עמדה גלויה, ערכית, כלפי מושא חקירתו. בעידן הפוסט-מודרני, שבו חוקר אינו מהסס להביע את עמדתו כלפי מושא מחקרו, לעתים תוך התעלמות מוחלטת מכללי המחקר האקדמי, חיבור זה בולט לטובה בניסיון הכן לספק תיאור הולם של העמדות הפילוסופיות השונות. גם אם אפשר לחלוק על תיאור זה או אחר של הוגה מסוים, אין כאן מניפולציות טקסטואליות – נהפוך הוא, המחברת מרבה לצטט מן ההוגים השונים, וכך יכול הקורא יכול לעמוד מכלי ראשון על עמדותיהם.

הספר נפתח בתיאור השילוב היהודי שבין דת ולאום, או רוח ובשר, למן המקרא, ועד ימינו אנו. את השילוב הזה ניתן לתאר כמעין סקנדל תאולוגי: "עברה דתית ומבצע פוליטי כושל היו לאחד... הקיום המדיני והחורבן המדיני נתפסו במושגים של חטא ועונש... המעורבות האלוהית והקיום המדיני מותנים היו אפוא זה בזה בתודעת האמונה, ואבדן מלכות ישראל שימש אות גם לריחוקה של השכינה" (עמ' 16). תיאור זה נשמע אולי מובן מאליו בעבור הקורא היהודי הישראלי, שהביטוי 'מפני חטאנו גלינו' מוכר לו. ואולם, בעבור המתבונן מבחוץ החיבור בין שגיאה פוליטית (הבחירה להילחם באימפריה הרומית) לחטא דתי (לסוגיו השונים) נשמע מוזר למדי. מוזר עוד יותר להיווכח שגם בעבור היהודי הלא-דתי בן-זמננו כפילות זו מהווה – על-פי המחברת – חלק מהותי ממבנה העומק של זהותו. שכן, זהותו ניזונה גם מרעיונות לא-דתיים רוחניים הקיימים ביהדות (למשל האמירה 'אם לא נקים כאן חברה מופת – כל המפעל הציוני אינו ראוי', עמ' 128-130).

הספר מחולק לשלושה חלקים מרכזיים. החלק הראשון מציג את התזה בדבר הזהות הכפולה שנסקרה לעיל. החלק השני דן בשתי חלופות לתזה זו. חלופה אחת נקראת בספר 'רוחניות צרופה', ועניינה הגדרת היהדות באופן רוחני לחלוטין, בלי כל זיקה, או זיקה אוזטרית בלבד, להגדרה לאומית פוליטית. הזיקה הרוחנית יכולה ללוש צורות שונות, דתיות, הומניות, ליברליות וכדומה. החלופה השנייה היא 'נורמליות פוליטית'. גישה זו מגדירה את היהדות בצורה פוליטית-לאומית בלבד, ללא זיקה רוחנית, לעתים מתוך גישה הרואה את החלק הרתי ביהדות אמצעי למטרה הפוליטית המהותית.³

החלק השלישי של הספר דן בסוגים השונים של הניסיונות ליצור סינתזה בין החלק הרוחני לחלק הלאומי-הפוליטי. כאן עולות שלוש קטגוריות מהותיות, הכוללות תת-אפשרויות מסועפות: מינימליזם פוליטי, אחדות ומעין-אחדות, שלה מתווספים לעתים מרכיבים משיחיים, שהמחברת מכנה אותם ה'ישועה השלמה'. אחת התגליות המרתקות בספר היא שהחלוקה בין חלופות אלו הופיעה לראשונה אצל ההוגים הדתיים הקלסיים של ימי-הביניים (אברבנאל, רמב"ם וריה"ל), וחזרה שוב בעת החדשה לאחר עידן ההשכלה והמהפכה הציונית. המיון יסודי דיו כדי לכלול בקטגוריה אחת את אחד העם ואברבנאל (מינימליזם פוליטי) מחד גיסא, ובן-גוריון והרמב"ם מאידך גיסא (אחדות נכספת), והדבר ראוי לציון מיוחד. האפשרויות השונות מהוות יחדיו מודל המתאר את קשת האפשרויות של הזהות היהודית, ואף שניתן לחלוק על מיקומו של הוגה זה או אחר, המיון והקטגוריות עצמן⁴ הן הישג מרשים של המחברת.

'רוחניות צרופה'

במשבצת זו של 'רוחניות צרופה' נמצאים הוגים מוכרים שונים כפילון האלכסנדרוני, יוסף בן-מתתיהו ופרנץ רוזנצוויג. אולם ברצוני להידרש להגותו של הוגה בן-זמננו שאף בו דנה פרופ' בלפר: ג'ורג' סטיינר. סטיינר הוא גלגול מעניין בזהות הכל-רוחנית, כדברי המחברת: "אם בעידן האמנסיפציה שימשה ההתגדרות הכל-רוחנית מענה תואם לרוח התקופה, בעידן של שואה ושל מדינה יהודית, עוצבה הגדרת היהדות בתורת תופעה של רוח בתגובת נגד למציאות ההיסטורית החדשה" (עמ' 69). כלומר, בעידן ההשתלבות והאינטגרציה, הגדרה רוחנית בלבד של היהדות הלמה את המציאות הפוליטית ואפשרה בעת ובעונה אחת שילוב וייחוד בעבור הפרט היהודי. לעומת זאת, בעידן של שואה שבו יהדות רוחנית עומדת מנגד לתופעות פוליטיות — היא מהווה מחאה ומעין דוגמת מופת. סטיינר, 'מעין ניצול שואה' (משפחתו נמלטה מאירופה ב-1940), גזר מאירועי השואה הגדרה רוחנית מוחלטת בעבור היהדות, ואף שברור לו שהיהדות תהיה מטרה ללאומיות ברברית באשר היא, הרי ייעודה להיות דוגמה הפוכה תמידית. מדינת ישראל היא בעבורו 'נס עגום'. לזכותו של סטיינר ייאמר שהוא מודע לפן האישי, האידיאליסטי, של הגותו:

3 זוהי עמדתו של שפינוזה, ובמידה מסוימת גם של ז'בוטינסקי.

4 מובן שמחקרים אחרים יוכלו להרחיב את המיון, או להציג שילובים שלא נכללו בספר, לדוגמה, סינתזה בין דומיננטיות פוליטית ומינימליזם רוחני.

What mandarin fantasy, what ivory-tower nonsense, is it to suppose that alone among man, and after the unspeakable horrors of destruction lavished upon him, the Jew should not have a land of his own, a shelter in the night?⁵

אפשר אולי לפטור את סטיינר כהוגה לא מציאותי, שאף שכתבתו יוצאת דופן ומרתקת⁶ אין להקדיש לו תשומת לב רבה. אולם דווקא הגות אנטי-לאומית חריפה כהגותו, אך ללא ההבנה העמוקה – שנמצאת בהגותו – לנרטיב היהודי, הפכה כיום אופנתית בעולם כולו, ובשמה נמתחת ביקורת חריפה על ישראל בכתבי-עת אקדמיים ואינטלקטואלים שונים.⁷ כאשר מבינים את הגדרת הזהות הרוחנית הצרופה העומדת בבסיס הביקורת הזו, מגיעים להבנת עומקה של המחלוקת. לפיכך, לא מפתיע שחלק מן המבקרים החריפים ביותר של ישראל (המייצגת הגדרה זהותית שיש בה לפחות חלק פוליטי אם לא בלעדיות פוליטית) הם יהודים הדוגלים בהגדרת זהות יהודית כל-רוחנית. אם כך, אין מדיניות שתוכל לענות על ביקורת זו, משום שההתנגדות היא לעצם ההתגדרות הפוליטית. האם משום כך יש לפטור ביקורת זו לחלוטין? אינני חושב כך. עם ביקורת זו יש להתמודד בהנמקות שיש בהן מענה לדאגות הליברליות⁸ (זכויות אדם, שוויון זכויות וכדו'), דווקא משום שההגות הליברלית אכן מכילה ערכים חשובים מאוד. יש לרחות הן את הניסיון למחוק כל זהות פרטיקולרית-פוליטית באמצעות ביקורות ממין אלה, והן דחייה של כל ביקורת ליברלית והסתגרות בדל"ת אמות של זהות קבוצתית. ה"פתרון" מגיע, על-ידי סוג של סינתזה, תוך שרטוט קפדני של קווי הפשרה, בלי אשליה של פתרון קל הכולל גם את הביקורת הרוחנית בלבד. הליברלי וגם את הזהות הפרטיקולרית.⁹ וכל זה מבלי להתכחש למרכיבים הפוליטיים, האינטרסנטיים והזהותיים של הוויכוח בין ליברליזם קוסמופוליטי וזהות לאומית, משני צדי המתרס.¹⁰

5 George Steiner, 'Our Homeland, the Text', *No Passion Spent*, London 1997, pp. 325
6 ראה ספרו האוטוביוגרפי, ג'ורג' שטיינר, אראטה: מאזן של חיים, (תרגם מאנגלית והוסיף הערות יוסי מילוא), תל-אביב תשס"א.

7 ראה למשל: Tony Judt, 'Israel, the Alternative', *The New York Review of Books*, (23.10.2003); Daryl J. Glaser, 'Zionism and Apartheid: a moral comparison', *Ethnic and Racial Studies*, 26(3)(2003), pp. 403-421

8 מענה מסוג 'כך עושים כולם' אינו מספק תשובה הולמת, משום שיתכן שכולם שוגים מבחינה נורמטיבית. וראה סקירתו החריפה של חיים גנו על ספרם של רובינשטיין ויעקובסון (ישראל ומשפחת העמים, תל-אביב וירושלים תשס"ד) במאמרו 'The Jewish State' (טרם פורסם).

9 ראה את ביקורתו הקולעת של הפילוסוף הקנדי רונלד ביינר על פילוסופיות המשלבות ליברליזם ולאומיות תוך שהן מרוקנות חלק ניכר מן האלמנטים הבעיתיים שבלאומיות, עד לכדי מה שהוא מכנה: 'watered down version of nationalism', R. Beiner, (ed.), *Theorizing Nationalism*, New-York 1999, pp. 1-27, especially pp. 7-12

10 מפאת קוצר היריעה אינני עוסק כאן בשאלה החשובה כיצד יש להתמודד עם מקרים של התנגשויות.

'נורמליות פוליטית'

מן הצד השני של המפה נמצאת ההגות הכל-פוליטית. הגות זו מכחישה כל טענה על קיום היבט רוחני ביהדות או מתנגדת לה. ראש וראשון לגישה זו הוא ברוך שפינוזה, הטוען במאמר תיאולוגי מדיני שמשם הקים דת כדי לאחד פרטים לעם: "... ברור כשמש כי אין לטקסי הקודש ולא כלום לאושר, וכל טקסי הקודש שבברית הישנה ואפילו כל תורת משה לא נתכוונו אלא לממלכת העברים, ומכאן שלא נתכוונו אלא לתועלת הגוף" (עמ' 86). על טענה זו, מעלה המחברת טענה חשובה, החוזרת ועולה כלפי הגדרות כל-פוליטיות של היהדות עד ימינו: האם ניתן לקיים לאורך זמן מחויבות לקהילה לאומית תוך התנגדות לחלקים ניכרים מתוך המסורת שלה והבנתה את עצמה? התשובה לשאלה זו היא מורכבת: הגדרה כל-פוליטית, או סינתזה בין ממד פוליטי וממד רוחני לא-אורתודוקסי? לשתי הגרסאות יש מהלכים בהגות שאחרי שפינוזה, וגם בחברה הישראלית היום. כך שהתשובה לשאלת המחברת היא 'כן' מסויג.

מבין ממשיכי דרכו של שפינוזה, אפשר אולי לציין שניים במיוחד, מ"י ברדיצ'בסקי וא"ב יהושע. ברדיצ'בסקי, הוגה בעל שיעור קומה, התנגד בכל כוחו ליהדות הרוח שהשתלטה לדעתו על היהדות המקורית, יהדות הסיף והחיים, והרסה אותה. הוא שולל גם את הלגיטימיות של התגדרות רוחנית יהודית וגם את טענתה לאוטנטיות בהגדרת היהדות (עמ' 90). המרתק בכתבתו של ברדיצ'בסקי הוא שניכרים בה מאורעות חייו והרקע הישיבתי שלו. כתיבתו שזורה פרפרוזות מכתבים יהודיים קלסיים, והביוגרפיה שלו רצופת מאבקים פנימיים. וכך הוא כותב: "אני מרגיש בפנימיות הוית את סבל נחלתי, סבל חיי ונשמת, שגרשה מעדן אלוהים, ואשר חפץ אני להרוס, איני יכול להרוס... כל מחשבותי, כל הגיגי ורעיוני נהפכים על פניהם. כחם עז, כחם להרהר אחרי הכל ולחתור חתירה אחרי הכל, אבל אם הם מנצחים, אנכי הנני המנוצח".¹¹ וכיצד יוצאים מן המצר? על-פי המחברת, המוצא שברדיצ'בסקי רואה הוא התגדרות אינדיבידואליסטית (הקיימת בהגותו), המובילה בסופו של דבר ל"היחלצות טוטלית מכל סבך ההתגדרויות האפשריות של הציבוריות היהודית" (עמ' 94). כלומר, ההגדרה הכל-פוליטית מובילה להעדר המשכיות. דווקא כאן ניתן אולי להציע קריאה אחרת ל"המשכיות חילונית" על-פי ברדיצ'בסקי עצמו: "יש לחשוב על יצירת תרבות חילונית עצמית, אשר לה תהיה השליטה העליונה בחיים, כזו שהייתה ליהדות הדתית בזמנה".¹² בכך ברדיצ'בסקי ממקם את עצמו, לעניות דעתי, בתוך הגדרת זהות יהודית המשלבת בין החלק פוליטי לחלק הרוחני – אולם חלק רוחני לא-אורתודוקסי.

11 מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מאמרים: מערכה ב, 'בדרך', חלק ראשון, 'דברי חזון', ליפסיה תרפ"ב, עמ' עד-עה.

12 ברדיצ'בסקי אינו מקדם תחליף דת, אלא מקווה שמתוך חירותו של הפרט תעלה בחירה בזהות היהודית החילונית. שאלה אחרת היא האם ניתן לצאת מרובדי העוימוק של זהות הפרט עצמו, גם אם מתבצעת יציאה סוציולוגית וגיאוגרפית מהקהילה. ראו מאמרי: 'ביקורת זהות ומ'. י. ברדיצ'בסקי: על זהות יהודית, שלילה עצמית וניצחונות פירוס' (טרם פורסם).

בימינו, הנציג הבולט להגדרה נורמלית, כל-פוליטית של היהדות, הוא א"ב יהושע. מרשים להיווכח כי הוא מודע לבעייתיות של הגדרה מעין זו: "ההנחה שאפשר פשוט לצקת את העם היהודי שעוצב על-פי מערכת ערכים מיוחדת מאוד, לתוך תבנית מוכנה של מדינה מודרנית היא הנחה תמימה. יש צורך לערוך שינוי בכמה ערכי יסוד של העם והראשון בהם – בתפיסת הנבחרות או השוני" (עמ' 109-110). ויפה כותבת על כך המחברת: "הקושי נובע, כאמור, מהניגוד העקרוני בין תפיסת הזהות הכל-פוליטית והתרבות החילונית, ובין ההוויה היחודית (המתמשכת) של היהדות" (עמ' 113). האבחנה הדקה של המחברת עמדה בראש דאגותיהם של הטריטוריאליסטים, שחפצו בהגדרה עצמית יהודית, בכל מקום כמעט, פרט לארץ ישראל. וכך כותב משכיל סוציאליסט בשם יהודה ליב לויץ לפני למעלה ממאה שנה: "הייתי מסופק מאוד באפשרות היישוב בארץ ישראל. לא באפשרות החומרית, כי אם הרוחנית. דאגתי מאוד את היהודים האורתודוכסים, את הרבנים, פחדתי מפני אווירא דארץ ישראל, המלא רוח קדומים, וכי ישפכו המשכילים את רוחם על היישוב החדש לא יכולתי להאמין" (עמ' 98). ניתן לומר שהשוני בין הגדרה פוליטית ליהדות (ההגדרה שמציע א"ב יהושע) ובין המציאות החברתית המורגלת בכפל הגדרות רוחני-ארצי, יוצר ספק באשר לסיכויי ההצלחה של הגדרה פוליטית בלבד. וכך כותבת המחברת: "אקסיסטנציאליזם מדיני, העומד על תרבות ההומניזם המערבי, לא היה בו לספק את הכמיהות ואת הגעגועים המשיחיים שהיו נטועים במסורת הברית" (עמ' 127). כאן אולי אפשר להעיר שגם החלופה הכל-פוליטית מכילה סיפור היסטורי ייחודי – בדומה ללאומים אחרים. שאלה פתוחה היא אם ניתן לקיים ייחודיות הנאמנה מספיק לתודעה ההיסטורית של כפל ההגדרה בלי לעורר את 'רוח הקדומים' שעוררה את חששם של הדוגלים בנורמליות פוליטית.

בנקודה זו עוברת המחברת לדון בחלופה, שעל-פי הגדרתה היא נאמנה להגדרת העומק של היהדות: השילוב שבין רוחניות לנורמליות פוליטית. כאמור, המחברת מזהה כאן שלוש חלופות אפשריות: מינימליזם פוליטי (אברבנאל, אחד העם) שילוב (רמב"ם, בן-גוריון), ו'ישועה שלמה' או מקסימליזם (ריה"ל, הרב קוק האב). הקורא המופתע למצוא הוגים שונים שחיו בתקופות שונות מקוטלגים יחדיו בגישתם ליהדות, מוצא את עצמו בודק היטב את האבחנות הרגילות והשגורות, לאור האבחנות הדקות שהמחברת מציעה: "לדפוס הברית התיאולוגית הפוליטית בעולם המסורת, בנוסח אברבנאל, רמב"ם וריה"ל, יש אפוא – mutatis mutandi – מהלכים והדים גם בתפיסת העולם ובהתגדרויות הלאומיות של הציונות" (עמ' 131).

'מינימליזם פוליטי'

הגדרת זהות זו מייחדת אמנם את הגדרת היהדות כבעלת מרכיב לאומי פוליטי, אולם עיקר הדגש הוא על המרכיב הרוחני. כך ד"ר יצחק ברויאר, הרב י"ד סולובייצ'ק, אחד העם, א"ד גורדון וכמובן ההוגים הציונים הסוציאליסטים השונים, הס, בורוכוב ואחרים. כל הוגה והגדרתו לרוחניות (דתיות משיחית, מרכז רוחני, דת האדמה וכמובן

תיקון חברה סוציאליסטי), אולם התזה דומה: הרוחניות היא העיקר, והפוליטיות טפלה.

בראייה בת-זמננו של כמה מן האופציות הרוחניות שהעלו הוגים אלה, ראוי לציין עד כמה חלק ניכר מהן נעדר כל הר ציבורי בישראל. על החלופה הסוציאליסטית ודת העבודה מיותר להכביר מילים.¹³ המרכז הרוחני של אחד העם הפך לסוג של ביטוי, שלמעט פוליטיקאים, איש אינו מתייחס אליו ברצינות. החלופה של הרב סולובייצ'יק אכן קיימת, אולם בעיקר בארצות-הברית, הרבה בזכות בית-המדרש שהקים הממשיך את דרכו, ופחות בישראל, בוודאי בחלקים הדומיננטיים של הצינונות הדתית. המסקנה שעלתה בעקבות קריאת הפרק הזה, היא שקורא החושש משילוב יתר של רוחניות ופוליטיות, לא ימצא מוצא בחלופות האידאיות המוצגות בפרק זה, פשוט משום שאינן קיימות בציבוריות הישראלית.

'אחדות נכספת'

הפרק 'אחדות נכספת' מציג שתי דמויות, דוד בן-גוריון והמשורר אורי צבי גרינברג, אשר שניהם, במינונים שונים, מטיפים להרמוניה בין מימוש פוליטי ליעוד רוחני. וכך כותב בן-גוריון: "שבנו לארצנו לא רק להקים ממשלה משלנו, משק משלנו, צבא משלנו ולקיים עצמאותנו הממלכתית. ייעוד יהודי ואנושי גדול נשאנו בנפשנו בשוכנו לארץ ובחדשנו המדינה. חזון הנביאים פעם בלב עמנו בכל תקופות קיומו, ובארץ הנביאים שומה עלינו להפוך חלום זה למציאות חיה" (עמ' 170). ומתארת זאת היטב המחברת: "היעד הוא אפוא דיאלקטי: עיצובו של עולם יהודי חילוני-מערבי המוגדר בקיום לאומי-מדיני-נורמלי, ובו בזמן, עולם יהודי השומר על האמונה בסגוליותו הרוחנית של עם ישראל ובייעודו האוניוורסלי להיות 'אור לגויים'" (עמ' 170).

כמה שאלות מתבקשות כאן. ראשית, האם אין מדובר כאן באפולוגטיקה כלפי המדינות השונות כדי לקבל את תמיכתן ולהשיג הישגים פוליטיים? שנית, האם, לאור ריבוי המחקרים הטוענים שהפוליטיות היתה עיקר בעבור בן-גוריון, האם יש לייחס משקל לדברים מעין אלה? אני סבור שאין לראות את כתיבתו של בן-גוריון כאפולוגטיקה או ככיסוי לשאיפות פוליטיות בלבד, שכן, אמונותיו והשקפת עולמו העולות מתוך הטקסט הן מורכבות יותר. ועם זאת, אין לשכוח שבן-גוריון היה ככלות הכול פוליטיקאי מעשי, נטול סנטימנטים ליריביו מבית ומחוץ, שיכל להרשות לעצמו מנות מדודות בלבד של רוחניות יהודית משום אילוצי המציאות הפוליטית על נדבכיה השונים. לעניות דעתי, שני הקטבים, אלו הרואים ברוחניות של בן-גוריון כסות רטורית בלבד, ואלו המאוכזבים על שאין במעשיו מימוש מלא של האידאלים, שוגים. הראשונים מזלזלים לשווא ברצינות שבה התייחס בן-גוריון

13 בכך אין אני מזלזל בחשיבות האידאל של דת העבודה. כמי שסבו (יחזקאל הדר ז"ל) הצטרף לגורדוניה בשלהי שנות העשרים, ועד ליומו האחרון – בגיל 94! – הגדיר את עצמו כגורדוניסט, אני מכיר היטב בעומקו של האידאל.

למרכיב האידאלי, והאחרונים שוגים באימתן תשומת לב מספקת לפער שבין האידאל למעשה הפוליטי.

לעומת בן-גוריון, המשורר אורי צבי גרינברג משוחרר מאילוצים מעין אלה,¹⁴ והוא מבקש הגשמה הרמונית של הפוליטי והרוחני גם יחד. אצ"ג מבקר את הצמצום הפוליטי ההכרחי: "במדניתכם היהודית אין מזרח ושחרית, אין הררי קדם... ממילא אין כנפי מבטים. יש מים מזה וחולות וכבישים ובתים... בתכלית הפשטות ובתכלית הצמצום: 'להחריד' (עמ' 182). האבחנה בין בן-גוריון לאצ"ג, אינה רק אבחנה שבין הפוליטיקאי למשורר, אלא גם בין ממלכתיות הרואה את עצמה יורשת בלבד ליהדות הקדומה, לגישתו של אצ"ג הרואה את עצמה מגשימה (עמ' 179), שאיפות יהודיות מקדמת דנא, שהמעבר בין שואה ותקומה ממלא בהן חלק חשוב. אולם אצ"ג הוא "רק" משורר, וככזה הוא משוחרר מכבלי ההגשמה המעשית ומן ההתנגשות הבלתי נמנעת שבין שאיפות רוחניות עצומות (שמה מוגזמות?) ומציאות פוליטית היסטורית מורכבת ומלאת אילוצים. שילוב כזה בין שאיפות רוחניות ההופכות לפוליטיקה ממשית נמצא בפרק הבא של הספר, 'הישועה השלמה', העוסק ברב קוק האב, ובכנו.

'הישועה השלמה'

תורתו של הרב קוק האב ידועה מספיק ולכן לא נציגה בביקורת קצרה זו, אולם שתי נקודות חשובות ראויות לציון בכל זאת: ראשית, תורתו מותירה מקום למורכבות (הן של זמנו והן בעתיד) והוא משאיר את פתרון ההליך הדיאלקטי שבין משיחיות למציאות חילונית לעתיד לבוא (עמ' 190-191). שנית, הרב קוק האב עושה מאמץ גדול להכיל את החילוניות הציונית בתוך המארג הדתי, אף שבסופו של דבר הוא אינו מותיר מקום לחילוניות מבחינת המהות היהודית. כדברי המחברת: "הרב קוק מאמץ אפוא את הציונות, ואף מחייב את הפנומנולוגיה החילונית שהיא עטופה בו, אבל בכך הוא גם שולל מעיקרה את אפשרות קיומה של לאומיות חילונית זו בתורת ישות אונטולוגית שתכליתה בעצם מהותה" (עמ' 191). אף שבעיניים חילוניות תשובת הרב קוק אינה יכולה להיות משיבית רצון, היא מותירה מקום מסוים ליחס מורכב, הן משום שהרב רואה בחילוניות תופעה רצויה והן משום הפתרון העתידי. לעומת זאת, תורת בנו, הרב צבי יהודה קוק, מכניסה את ההיסטוריה של האידאות, תחום כביכול מרוחק קמעא מהפוליטיקה היומיומית, היישר אל המציאות המסובכת של מדינת ישראל של ימינו. כך למשל הוא דרש בפני תלמידיו: "לריבוננו של עולם יש פוליטיקה, ועל-פיה מתנהלת הפוליטיקה של מטה" (עמ' 193), וכן: "המדינה היא כולה קודש ואין בה שום פגם" (עמ' 196). בדברים אלה עושה הרב צבי יהודה אקטואליזציה של התהליך המשיחי, מקדים את הגאולה לתשובה (עמ' 196), ובעימות שבין הקטגוריות והצפיפות המשיחיות למציאות הפוליטית, המשמעות היא התנגשות עזה. פרופ' בלפר עומדת על הפער בין האב לבן, ועל הבעיות העולות מהגותו של הבן. ראשית, היא טוענת

14 על כך ראה אלה בלפר, 'הדפוס המשיחי: רדיקליזם ורומנטיקה בהיסטוריה ובספרות', עיונים בתקומת ישראל, 7 (1997), עמ' 463-487.

ש"התחוללו גם סטיות בלתי נמנעות מן החיזון המקורי" של האב (עמ' 193). שנית, היא מצביעה על כך שהלהט המשיחי התרכזו אצל הרב צבי יהודה "בפן הצבאי-הפוליטי (ולא התרבותי) של הקיום" (עמ' 196). שלישית, היא עומדת על הקשר שבין הכוחנות וקידושה לבין שטחי ארץ ישראל: "קידושה של הכוחנות הצבאית פוליטית התקשר מעתה קישור מוחלט אל קדושת הארץ" (עמ' 197). ולבסוף היא קובעת: "מקדושת המדינה ומוסדותיה הממלכתיים הגיעו אפוא תלמידי הרב קוק עד לידי ערעור על הלגיטימיות של ממשלתה ועד לידי קרע דתי-פוליטי בין מדינה לארץ ישראל" (עמ' 200). המחברת מסיימת את הדיון הזה בטון מעט יותר אופטימי, כאשר היא מצטטת מדברי הרב יואל בן-נון, המכיר באי-מעשיותו של חזון ארץ ישראל השלמה, ומקווה שהאנרגיה שתתפנה תופנה למטרות חיוביות יותר ('ריפוי הפצעים'), תוך הכרה בפער שבין חזון משיחי למציאות פוליטית חלקית.¹⁵

הפרק האחרון בספר, 'שידוד מערכות', עוסק בשינויים העוברים על החברה הישראלית כיום, כגון הפירוק החברתי לקבוצות שונות, המעבר מממלכתיות לרב-תרבותיות, כניסת הפוסט-ציונים למשחק האקדמי וההגותי (אם כי כמעט ללא ייצוג פוליטי), השינויים הדמוגרפיים ובהם הימצאותם של עולים לא-יהודים, עליית דתיות חרדית-ספרדית, והאינדיבידואליזציה הגוברת של החברה הישראלית. וכמוכן, רצח רבין, שעליו היא כותבת: "עד יום צאתו של ספר זה... לא נמצאה הדרך להכיל את הרצח הפוליטי, לעכל אותו, להפיק ממנו לקחים, למצוא לו מזור. כתם הדם, תהומות הייאוש וקצווי האשם והעצב עדיין מחכים להתרה ולתובנה ועדיין מצביעים לא על אחדות חדשה אלא על המשך ההתרופפות השבטית" (עמ' 203). מילים כדורבנות.

בסיכום הספר (עמ' 209-211) תוהה המחברת על העתיד לבוא. בין הכמיהה העזה לנורמליות לבין השאיפה להדגשת המרכיב היהודי, מציגה בלפר את עמדתו של ארנסט סימון – שהיא אולי במובלע גם עמדתה שלה – המבקשת לשמר את כפל הזהות, אך מותירה את ההגשמה לעולם לעתיד לבוא. דומה שבנקודה זו ניתן לאתר גם נימה ביקורתית. המחברת טוענת למעשה שהגשמת כפל הזהות צריכה להיות מכוונת לעתיד. כל ניסיון להגשים את כפל הזהות במציאות הפוליטית העכשווית צופן בחובו סכנות רבות מדי, ולכן תהא זו שגיאה לנסות זאת.

בסיכומו של דבר, המחברת עומדת בספר על הדילמה המרובעת של הזהות היהודית בזמננו: 1. מורכבות כפל ההגדרה שבין המרכיב הרוחני והמרכיב ארצי; 2. ניסיון ההגדרות השונות לזהות היהודית להיות המסגרת הנורמטיבית הלגיטימית היחידה; 3. המציאות החברתית המשתנה תדיר; 4. היחס המורכב של מדינת ישראל כלפי יהודי התפוצות, שלהם קשר מורכב (אם כי לא ייחודי)¹⁶ ללאום שבתוכו הם חיים.

15 אם נוסיף לכך את תיאורו של יאיר שלג את החלק הלא-אידאולוגי בציונות הדתית, אולי יש סיכוי מסוים לריפוי הפצעים, אם כי אי-אפשר לערוב לכך לאור המהלכים הפוליטיים האחרונים. ראה יאיר שלג, הדתיים החדשים, ירושלים 2000.

16 ראה, G. Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad*, Cambridge 2003.

בעקבות הספר

בקריאה חוזרת של הספר עולות כמה נקודות. ראשית, מתחוור לקורא שחלק ניכר מהוויכוחים הפוליטיים בישראל (שטחים, דת ומדינה) אינם רק מאבקים פוליטיים, אלא הם קצה הקרחון של מחלוקות אידאיות עמוקות. המעניין הוא שלעתים השחקנים במאבקים האלה מודעים אך למחצה (אם בכלל) להיותם חוליה בלבד במאבק מתמשך. מודעות למחצה זו מעוררת סוג של ספקנות כלפי פתרונות פשוטים, גם מבחינת יכולת היישום שלהם, אך בעיקר משום התהייה הגוברת שמא אינם הולמים מבנה עומק כה מורכב. כל סוג של פתרון צועד בעקבות הוגי עבר, אך המודעות למורכבות של מבנה העומק תמיד מקוממת, בייחוד את תומכי הפתרונות המוחלטים ('אחת ולתמיד'). אין ספק שזו תרומתו המיוחדת של תחום ההיסטוריה של האידאות, המספק הבנה עמוקה של תופעות תרבותיות שונות, ובמקרה זה תודעת הזהות הקיבוצית היהודית. ספק אם מחקר פילוסופי-אנליטי (שכבודו במקומו מונח) יכול לספק הבנה מעין זו.

שנית, הספר עלול להותיר את הרושם שחלק מן הבעיות הנסקרות בו הן ייחודיות למדינת ישראל, דבר המובן לכאורה לאור עיסוקו בזהות היהודית. עם זאת, חשוב לדעת שחלק מן הבעיות המתוארות קיימות גם במקומות אחרים. כך למשל סוגיית התפוצות, הקשר ההדוק בין דת ומדינה, ותפיסת הייעוד והייחוד.¹⁷ עיון בפתרונות שונים הנמצאים בספרות הרלוונטית יכול להועיל כאן לשם יצירת פרספקטיבה.

שלישית, הספר עוסק כולו בסוגיית הזהות. יש בכך נקיטת עמדה לנוכח גרסאות שונות (אמריקאיות בעיקר, אך בעלות השפעה גם באקדמיה הישראלית) של אופנות אמפיריות ואנליטיות ('בחירה רציונלית'), אשר גורסות שזהות הפרט נטולת כל חשיבות להסבר התנהגותו. הספר מתחבר למגמה משמעותית, פילוסופית ובמידה מסוימת גם אמפירית, של חוקרים הסוברים שזהות ותרבות מהווים גורם משמעותי בהבנת תופעות פוליטיות. כך, העיון העתיק בזהות יהודית מקבל תפנית אופנתית אל מול התפתחויות דומות במקומות שונים בעולם, בעיקר בקנדה ובאירופה, והדבר מחלחל אט אט גם למחשבה האמריקאית הנוקשה.

רביעית, לאחר העיון היסודי בסוגיית הזהות היהודית, עולה השאלה, שאין לה תשובה של ממש במציאות, ומכאן גם בספר, מהי זהות יהודית. התשובה הניתנת היא, שתהיה הזהות היהודית אשר תהיה, אחד הממדים החשובים שלה הוא החיפוש המתמיד אחר הזהות היהודית, הנובע מכפל ההגדרה הרוחני ארצי.¹⁸ ואולם, ראוי לשאול האם הזהויות המוצגות מוציאות זו את זו, או אולי אפשר לחשוב על שילוב כלשהו, או שמא פלורליזם? אם נשאל את הדוגלים בסוג מסוים של זהות, קרוב לוודאי שנקבל תשובה

17 ראה לדוגמה על הייחוד הגרמני בדוקטור פאוסטוס של תומאס מאן: אלה בלפר, 'דוקטור פאוסטוס ושניות הקיום', ביקורת ופרשנות, 11 (ינואר 1978), עמ' 245-258.

18 העיסוק המתמיד בזהות היהודית נובע אולי מתחושת חוסר הנוחות מכפל ההגדרה? אף שיש עיסוק בשאלת הזהות גם בעמים אחרים, מידת האובססיה פחותה. אין ספק שגם גורמים חברתיים והיסטוריים חיצוניים ופנימיים תרמו למידת העיסוק.

המוציאה זהויות אחרות: רק ההגדרה שבה דוגל הוגה מסוים מקובלת עליו כלגיטימית, וזאת בעבור הכלל כולו (חרדים), או לפחות לגבי הקווים המנחים של מדינת ישראל. האם מבחינה לוגית ניתן לתאר קיום של הגדרות שונות בכפיפה אחת, או לפחות קיום בצוותא? הממד שבו עוסק הספר הוא הממד ההיסטורי, ולכן הממד הסינכרוני¹⁹ (קרי, אפשרויות שונות של יחס הדדי) לא נדון בספר. מבחינה לוגית, אפשר לחשוב על שילוב של כמה עמדות, בייחוד לאור ההנחה שזהותו של הפרט יכולה להיות שילוב של זהויות שונות. כמו כן ברור למדי שבמדינת ישראל ישנן קבוצות בעלות זיקה לזהויות שונות ומשונות הנדונות בספר, שחלקן מוציא זו את זו, וחלקן יכולות לחלוק מרחב ציבורי משותף, תוך אוטונומיה פנים קהילתית ניכרת.

שאלת המבנה הפוליטי ההולם מגוון כזה של זהויות היא שאלה קשה. ברור למדי שלברליזם אמריקאי הדוגל ב'עיוורון צבעים', כלומר, ביחס שווה לכלל הפרטים כאינדיבידואלים ללא התייחסות לזיקה של הפרט לקבוצה המייצגת את זהותו, אינו הולם את הגישה העולה ממחקר זה.

גישה קהילתנית קלסית, שבה המדינה יוצאת מנקודת הנחה של זהות הומוגנית של תושביה ומרשה לעצמה לקדם תפיסה אחת של ה'חיים הטובים', אף היא אינה הולמת עושר כזה של זהויות.

החלופה השלישית, היא סוג של מדינה התומכת בצורה פעילה (או לפחות אינה מפריעה) לקיום מגוון של קהילות במדינה אחת, והקהילות מקיימות סוג של דיאלוג לפחות ברמת המנהיגות.²⁰ יתרונו הגדול של סוג כזה של פתרון הוא בפלורליזם שהוא מקדם. הקשיים ביישום פתרון שכזה במדינת ישראל הם, ראשית, בשינוי הדרסטי שיידרש אל מול המצב החוקי הקיים שבו למשל יש מונופול לעדות הדתיות בנושאי אישות (וזה רק דוגמה אחת) בד בבד עם לחצים שונים לקונפורמיות. שנית, קידום גישה פלורליסטית לזהויות השונות במדינה אינו מתיישב עם שאיפתה היסודית של המדינה לקיים יכולת הנעה וגיוס של כלל האזרחים. יכולת זו של המדינה להבטיח שאחוז מספיק מן האזרחים ישלמו מסים, ישרתו בצבא וכדומה, מותנית בקיום מכנה משותף מינימלי, הנבנה מנתונים סוציולוגיים כשפה ותרבות משותפים, וגם מטקסים, מימי חג ומתכנים המעמידים במרכזם את המדינה (למשל ימי זיכרון, יום העצמאות, חינוך פטריוטי וכדו'). גישה פלורליסטית מאוד תהיה מנוגדת לאחידות הנדרשת כדי לקדם

19 לעניין ממד סינכרוני ודיאכרוני של שיח זהות יהודי ראה, אבי שגיא, ביקורת שיח הזהות היהודית, מחקרי מרכז רפפורט, 2, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב (= אבי שגיא ונחם אילן [עורכים], תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, עין-צורים תשס"ב, עמ' 248-292).

20 על שלוש חלופות אלה ראה, J. Habermas, 'Three Normative Models of Democracy', על S. Benhabib (ed), *Democracy and Difference*, Princeton 1996. על דיון מקיף בחלופה פלורליסטית ראה, Joseph Carens, *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford 2000.

יכולת הנעה מן הסוג שתואר לעיל, ויש לחשוב על חלופות שונות לעניין זה.²¹ אולם קשה לראות כיצד אפשר לנהוג יחס שווה כלפי מגוון כה רחב של זהויות שלא בדרך של מדיניות פלורליסטית. אין ספק שבנוסף לקידום מגוון הזהויות, המדינה תצטרך לקיים מרחב ליברלי שבו כל המבקשים לצאת מזהותם הפרטיקולרית יוכלו להתקיים בכבוד, ללא זיקה משפטית לזהות פרטיקולרית,²² וכך תימנע המדינה מכפיית זהות מסוימת על אזרחיה.²³

סוג זה של פתרון כולל בתוכו גם את התשובה המתבקשת לשאלה נוספת: האם ניתן לגזור מדיניות כלשהי ממגוון עשיר כל-כך של זהויות ונאמנויות נורמטיביות? ברור למדי שהתשובה היא שלילית. אולם תשובה חיובית להינתן עקב הקיום המדיני המשותף. אם פסלנו את ההכרעה לכיוון הליברליזם האמריקאי, קרי, הפרטת הזהויות ויחס שווה ואינדיבידואלי במרחב הציבורי, אזי החלופה האחרת היא דיאלוג בין קבוצות בנוסח הברמאס וההגות הרב-תרבותית בת-זמננו.²⁴ כלומר, לקיים מנגנוני התדיינות שונים, שיאפשרו לקבוצות השונות בחברה לקיים מדינה יציבה במסגרת פלורליסטית, אשר מקדמת מסגרת מכלילה מינימלית.

האם למסקנה פלורליסטית כזאת כיוון הספר? ספק גדול. אולם ייתכן שהספר מדבר בעד עצמו: כאשר מקבלים ברצינות הראויה את הזיקה של הפרט להגדרת הזהות היהודית שבה הוא בוחר (בשילוב קבלת מורשת תרבותית והכרעה אינדיבידואלית), הרי מסקנה המותירה הכרה של המדינה בזהות אחת או בקטגוריית מיון אחת, אך מדידה זהות אחרת אינה יכולה להיות מקובלת על הקורא והגון.²⁵ ייתכן אף שהמסקנה

21 אם לדוגמה, על-ידי שילוב סמלי הקבוצות השונות בסמלי המדינה, או על-ידי תכנון סמלים שאינם מתקשרים לשום קבוצה מן הקבוצות. חלופות שונות אלה מתקשרות למחלוקות מרכזיות בפילוסופיה הפוליטית בת-זמננו שלא זה המקום לפרטן. כדאי אולי להוסיף שבמקרה של מדינת ישראל ראוי להביא בחשבון גם את זהותם של אזרחי ישראל הערבים וקבוצות נוספות במדינה. אולם נקודה זו אינה נוגעת ישירות לספר, שעניינו הזהות היהודית.

22 ראה, Nahshon Perez, 'Should Multiculturalists Oppress the Oppressed?', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5(3) (2002), pp. 51-79.

23 להוציא הזהות האזרחית הליברלית עצמה והזיקה הבלתי נמנעת לתרבות הדומיננטית במרחב הציבורי.

24 מה אם חלק מן הקבוצות המעורבות בדיאלוג אינן ליברליות? כיצד יש להגן על חברי הקהילות הנפגעים מפרקטיקות לא שוויוניות של הקהילות עצמן? זוהי שאלה מורכבת הדורשת תשובה הכוללת שילוב של שלושה מרכיבים: המשך קיום הקהילה, הגנה על החברים הפגיעים בתוך הקהילה, ומתן אפשרות לחברי הקהילה להשמיע מחאה (voice) אם הם מתנגדים לפרקטיקה כלשהי.

25 הכוונה למונח הרולסיאני של 'הגינות'. הפילוסוף האמריקני ג'ון רולס הציע את המושג 'צדק כהגינות', שבו הדרך הטובה ביותר להגיע לפתרון צודק הוא על-ידי הליך הוגן של קבלת החלטות. הליך שכזה, על-פי רולס, הוא כאשר הפרט שמקבל החלטה אינו יודע מהי זהותו, ועל כן אינו יודע מהם האינטרסים שלו. במצב כזה, קבלת החלטה תיעשה על-פי עיקרון של מינימום סיכון. לעניין דעתי, הליך בנוסח רולס המיושם לפוליטיקה של הזהות יוביל למסקנה פלורליסטית כמו זו המוצעת למעלה (יישום זה אינו קיים אצל רולס, שהפילוסופיה שלו היא אינדיבידואליסטית בחלקה המכריע). ראה, J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard 1999, וכן W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989, וראה

הפלורליסטית עולה במרומז עקב הימנעותה של פרופ' בלפר מלציין במפורש את העדפתה הערכית – אולם זוהי ספקולציה בלבד.

הקורא מסיים את הספר כשהוא מסוקרן לגבי עמדתה של המחברת. למעט אמירות מובלעות על כך שחשוב להכיר במורכבות כפל ההגדרה של הזהות היהודית, אין המחברת מציגה את דעתה בנושא. אמנם, בתחילת הספר היא מצהירה במפורש שאין בכוונתה לדון בעמדתה, וזוהי מעלה חשובה בספר, משום שכך מקבל הקורא תיאור הולם של העמדות השונות – אולם טוב יהיה אם המחברת תפרוש את עמדתה בנושא זה במקום אחר. עיון עמוק ומדויק שכזה בהיסטוריה האידאית של הזהות היהודית ודאי מוביל לכמה ולכמה מסקנות, ואין ספק כי הקהל הישראלי, הרווי דעות שטחיות וחד-צדדיות בנושא זה, יצא נשכר מדעה מנומקת המבוססת על מחקר כמו זה המוצג לפנינו.

לסיום נעיר כי הספר אינו כתוב בצורה השווה לכל נפש. שפתו קשה ונושאו אינם מן הקלים. עם זאת, יש בספר רעיונות עמוקים ומרתקים ואל לו לקורא להירתע. קורא המוכן למאמץ הנדרש, יצא ושכרו בצדו.

