

# תגובה לתגובות

## ברוך כהנא

תודתי לתמר רוס על תגובתה למאמרי. עם רוב דבריה הסכמתי. בראש ובראשונה אני מסכים שבניגוד לתלמידים אחרים של מחשבת הרב קוק, רוס אינה מסתפקת בציטוט מכתביו אלא מנסה להפעיל את מתודת החשיבה שלו על זרמי מחשבה ערכניים. גם בשאלת הפמיניזם אני מסכים עם דבריה. למעשה, חלק ממטרתי בכתיבה על ספרה הייתה להצביע על כך שספר המכיל את הכותרת 'על פמיניזם ויהדות' מקיים הרבה יותר משהוא מבטיח. אכן, שאלת מעמד האישה מופיעה בו כהמחשה לשאלות הגותיות רחבות הרבה יותר: על משמעותה של האמת בכלל, על היחס שבין התורה הנתונה לנו ובין המציאות האמפירית שאנו מכירים, על היחס שבין המיסטיקה לרציונליזם. בכל התחומים האלה אני רואה ברוס את אחת החלוצות ההולכות לפני המחנה.

ועם זאת, את נקודות המחלוקת אינני רוצה לטשטש.

ביקרתי במאמרי את "קריטריון ההתקבלות הרטרואקטיבית". מבחינתה של רוס, עצם ההתקבלות של עיקרון כלשהו על-ידי "ציבור המאמינים" היא עדות לכך שהוא משמש "כבואה נאמנה של רצון הא-ל". שאלתי מי הם אותם "מאמינים". מי יקבע, בעולם המורכב שלנו, לאיזו קהילה תהיה הסמכות לראות בתחושותיה המוסריות "כבואה נאמנה של רצון הא-ל"? הרי על כך, בין השאר, ניטש הוויכוח! אנו חיים במגוון קהילות, חרדיות, חרד"ליות, אורתודוקסיות-מודרניות, ואפילו הרפורמים טוענים שדרכם היא הפירוש הנכון לרצון הא-ל. בכל ויכוח אמורים להיות קריטריונים כלשהם שלפיהם יישפטו עמדות הצדדים (אמנם במציאות הדברים מורכבים יותר, שכן גם על הקריטריונים עצמם ניטש ויכוח, ובכל זאת, אם אין קריטריונים משותפים כלשהם, הוויכוח כולו הופך לשיח של חירשים, המדברים בשפות שונות שאין ביניהן חפיפה כלשהי). מהם אפוא הקריטריונים שלפיהם ניטש הוויכוח?

ד"ר ברוך כהנא  
הוא פסיכולוג  
קליני ומלמד  
במכללת הרצוג,  
באוניברסיטה  
העברית  
ובתוכנית  
לפסיכולוגיה  
יהודית בבית  
מורשה.

רוס טוענת שאותה שאלה אורבת גם לפתחו של הרב קוק, שגם הוא מדבר על "תורה הולכת ומתפתחת", על "קבלת האומה" ועוד ניסוחים שכולם מכירים, לכאורה, ביחסיותה של כל אמירה תאולוגית. רוס צודקת, אולם זו רק מחצית האמת. הרב מבחין היטב בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ומגביל את הניסוחים שרוס מצטטת לתורה שבעל-פה בלבד. "בתורה שבעל פה", הוא כותב, "אנו יורדים כבר אל החיים... אנו חיים, שנשמת האומה הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת היא גרמה באופייה המיוחד שתורה שבעל פה נוצרה בצורתה המיוחדת" (אורות התורה, א, א). אבל פסקה אחת לפני כן הוא כותב על התורה שבכתב: "חשים אנו רוח אֱלֹהִים עליון מרחפת עלינו, נוגעת ואינה נוגעת, טסה על פני חיינו ממעל להם ומזרחת אותם באורה... לא רוח האומה חוללה אור גדול זה - רוח אֱלֹהִים יוצר כל יצרה" (שם). הווה אומר, התורה שבכתב מוצאת על-ידו מן הכלל שמנסחת רוס בתגובתה במילים המדויקות מאוד: "גם ניסוח תפיסת 'מצדו' אינו אלא 'מצדנו'". אי-אפשר אפוא לתלות ברוב תפיסה הטוענת כי "העובדה שעם ישראל קיבל על עצמו טקסט זה [התורה] כדבר ה', ושאונו ממשיכים לקיים דפוס חיים המעוגן באמונה זו, היא המעמידה אותו בתור שכזה". ייתכן שהרב היה מקבל את הלגיטימיות של טיעונים כאלה לגבי התורה שבעל-פה, ורק לאחר שכבר קיבלנו את העיקרון של מוחלטות התורה שבכתב. גרשום שלום כותב דברים דומים מאוד:

כיצד פיתחו כל אותם הזרמים, שנעשו חטיבות שלמות בתולדות המיסטיקה בעמנו, את צורות הביטוי של רעיונותיהם הם? הם עשו זאת מתוך חשיפת שכבות חדשות במילה האֱלֹהִית, שאין לה סוף מבחינה פרנציפיונית, ועל כן מי שקיבל פעם על עצמו חומרת אמונה זו ומדת בטחון זו, כמו הרב קוק או רבי אהר'לה רוט ואחרים, חומרת כלל זה של 'תורה מן השמים', בצורה מדויקת, ללא כחל ושרק, רק מכאן הוא זוכה למעין חירות מפליאה מאד" (דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 79).

ומוסיף:

בטחון עצום בכח הגנוז במלה האֱלֹהִית, בטחון שאין למעלה הימנו, הוא ששימש, אפוא, בעבר יסוד להכרעה המיסטית שיכלה להתבסס על חקר המילה הזאת. בתוך הכרעה זו יש יסוד איתן לאינדיבידואליזם דתי מבלי שיצא מהמסגרת הקבועה של התורה (שם).

ויכוחים ניטשו ויינטשו על הפירוש ה"נכון" לטקסט התורני, אבל הבסיס לכולם היה האמונה במוחלטותו. בסופו של דבר, הטקסט התורני אינו כתם דיו במבחן רורשך. הנאמנות אליו יוצרת מסגרת רחבה, "שאינן לה סוף מבחינה פרנציפיונית", ועדיין יש מקום לדון אם טענה מסוימת יכולה למצוא בה מקום או לא. זוהי האינטואיציה הבסיסית שעליה בנויה האפיסטמולוגיה היהודית, הן לדעת הרב קוק והן לדעת גרשום שלום. לכן אני עדיין טוען שקריטריון "ההתקבלות הרטרואקטיבית" הוא מעורפל מדי, ויש בו סכנה ממשית של התפוררות המסגרת הרחבה ביותר של החשיבה היהודית. זאת ועוד: עיקר טענתי במאמר הייתה שהאפיסטמולוגיה היהודית, כפי הגדרתי כאן, היא ייחודית ושונה הן מהמודרניזם הישן והן מהפוסט-מודרניזם החדש. אינני

סבור שתפיסתה של רוס היא פוסט-מודרנית, אלא שהגבול בינה ובין הפוסט-מודרניזם אינו מוצב בצורה ברורה די הצורך. חלק נוסף מטענתי היה שהאפיסטמולוגיה היהודית עשויה להציע לעולם "מפה קוגניטיבית" רבת ערך. לשם כך כדאי דווקא לחדד את הגבולות שבינה ובין שתי האחרות, להדגיש את יתרונותיה, לזהות את חסרונותיה היחסיים ולמצוא להם תשובות ראויות. בקיצור, לפתח עוד את השיח הרעיוני שמאמרי ניסה להצביע על קיומו, ועל-ידי כך, אולי, גם להעצימו. גם אם מדובר ב"גישושים בוסריים" בלבד, הרי שלדעתי יש להם פוטנציאל גדול (להזכירנו, תומס קון מראה כיצד פרדיגמה חדשה היא תמיד בגדר "גישוש בוסרי" שעדיין אינו מסוגל להתמודד באמת עם הפרדיגמה השלטת, ובכל זאת לא פעם היא מכילה פוטנציאל התפתחותי גדול יותר). אין זה אומר שאין לנו מה ללמוד "ממלאכתם של אחרים", אלא שיש סיבה להאמין שבסופו של דבר יהיה לנו מה לתרום לאותה מלאכה, ואולי אפילו תרומה מהפכנית. זו לדעתי המשימה המוטלת לפתחם של הוגי דורנו.

גם תגובתו של משה מאיר מכילה הבהרות חשובות באשר לדברים שצוטטו במאמרי. ד"ר מאיר כותב כנגדי שלא הדגשתי די הצורך את ה"ארוס הדתי" המפעם במאמריו. אני מסכים עמו בעניין קיומו של רגש דתי עמוק הבא לידי ביטוי בכתיבתו, וצר לי אם איכות זו אינה עוברת בציטוטים שהבאתי. אין לי שום כוונה להטיל ספק בכנותו של ה"ארוס" הזה, אבל גם כאן אסור לטשטש את נקודת המחלוקת: אצל מאיר, בניגוד לכל ההגות היהודית כולה, מדובר בארוס שאין לו כתובת. מאיר מדבר על "עולם של תאטרון שבו גם לריבונו של עולם יש מסכה". הייתי חותם על הניסוח הזה אילו היה מאיר מקבל את ההנחה שמאחורי המסכה יש מישו (אמנם נסתר, אינסופי, טרנסצנדנטי), ושהמתפלל אינו עומד מול מסכה ריקה, שאין דבר מאחוריה.

אלא שמאיר שולל את אפשרות הדיאלוג עם בורא עולם: "התנ"ך, ספרות חז"ל וההגות היהודית לסוגיה ולתקופותיה לא נענו לצו הביקורת החמור". האם אפשר להבהיר ביתר עוצמה שכותב הדברים מעמיד את עצמו מחוץ למסורת המחשבתית המסוימת הזאת? אמנם הוא מאפשר ל"דתי החילוני" שלו להיכנס אל המכלול התורני תוך כדי עִבְרָה על מה שהוא רואה כאיסורי התבונה, כדי לאפשר "לארוס הדתי לבוא לידי ביטוי". אבל האם יש דמיון בין חווייתו הדתית של מי שמדבר אל ריבונו של עולם ומאמין שיש כתובת לדבריו, ובין מי ש"מאפשר לארוס הדתי שלו לבוא לידי ביטוי"? לשון אחרת: האם יש דמיון בין החוויה הדתית היהודית ובין זו שמציע לנו מאיר? משל למה הדבר דומה? ליחס שבין אדם המאמין שהוא חי עם בת-זוגו האהובה, ובין חברו המאמין שהוא חי עם בובה מכנית, "מסכה" ריקה, אלא שהוא בוחר "להאמין" שמדובר באדם ממשי, כדי למצוא ביטוי לרגשותיו הרומנטיים הכנים. מובן שאין זה אותו הדבר.

ואגב הדרישה לכנות אינטלקטואלית: אפשר וראוי לנהל ויכוח על האפיסטמולוגיה היהודית המסורתית, שהיא ודאי דיאלוגית בשורשה. כשם שאני מאמין בה בכל לבי, כך מותר למאיר לכפור בה ובאפשרותה. אבל איך מתיישבת ההודאה שכל הספרות היהודית לדורותיה אינה עומדת במבחן הביקורת, עם שורת המאמרים של הכותב, המבקשת להראות יסודות "דתיים חילוניים" בכל אבות היהדות, ממש ורוד, דרך גדולי חז"ל, ועד לרב קוק ובני דורו? אתמהה! באותה מידה לא ברור לי מדוע התייחסות חיובית לעולם הזה, על כל מה שיש בו, אינה יכולה להיות דתית למהדרין. הוויכוח

הוא על המסגרת המחשבתית-אמונית שבתוכה אנחנו מפרשים את אותן חוויות עצמן. כך יכול אדם לפרש את חיי החול (שהוא מחייב בכל לבו) כ"מסכה" שאותה לובש ריבון העולמים, שהוא-הוא המצוי האמיתי. עמדות כאלה - למשל בביטוי החסידי - אינן בלתי מוכרות לאדם המצוי במחשבה היהודית. אפשר לחלוק עליהן, אבל לא להתעלם מקיומן!

אחתום את דבריי כפי שחתמם מאיר, בשאלת החינוך. אני מסכים לחלוטין שהכנות היא תנאי הכרחי לחינוך. לא הייתי רוצה שמישהו יחנך לתמונת מציאות שהוא מתקשה להאמין בה. אין זו שאלת אפשרותו של החינוך - גם לדעתי אפשר לחנך לכל עמדה שהמחנך מאמין בה בכנות - אלא שאלת תכניו של החינוך. האם כל חינוך שאינו מביא לנטישת ההלכה הוא בגדר חינוך דתי? בשלב זה אני מעדיף להשאיר את השאלה פתוחה.