

## המגנט של סיני: פונדמנטליזם והדרך הממוצעת

חנה השקס



על ספרו של אפרים חמיאל "הדרך הממוצעת": ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א

ספרו של אפרים חמיאל מציג את ההתמודדות של שלושה הוגים דתיים חשובים עם המודרנה. השלושה - הרב צבי הירש (מהר"ץ) חיות, הרב שמשון רפאל (רש"ר) הירש והרב שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) - מתאפיינים בחיפושיהם אחר דרך לחיות בשלום עם

המודרנה מתוך מחויבות לדתם. זאת במקום לנהוג כפי שנהגו רבים בסביבתם, ולהתכחש באופן גורף למורשת אבותיהם או לחלופין להסתגר מפני העולם התרבותי המתפתח סביבם. בחרתי לומר שהם חיפשו דרך "לחיות בשלום" עם השתיים משום שההתמודדות עם מחויבותם הכפולה הייתה לא רק מעשית, אלא גם, ואולי בעיקר, אינטלקטואלית. התמודדות מסוג זה מולידה הגות משמעותית ופורה, אשר איננה מאברת את הרלוונטיות שבה גם כאשר פרטיה השונים אינם עומדים במבחן הזמנים המשתנים. חמיאל עצמו, התולה את עיסוקו בהוגים אלה בהיותו אדם דתי בעידן הפוסט-מודרני, מרמז על חלופה בת ימינו ל"דרך ממוצעת", אם כי אין הוא מעמיק בה, שהרי אין זה מעניינו של הספר. אולם אף שאין הוא יורד לעומקה, מהדהדת חלופה זו לכל אורך ספרו בדונו בצירופים השונים "הממוצעים" של ההוגים האורתודוקסים המודרניים שהוא מציג. החלופה הנרמזת בדבריו מתבססת גם על מתח נוסף, זה שבין דרך הממצעת בין הדת לעולם החילוני לבין מה שהוא קורא לו פונדמנטליזם. במתח

ד"ר חנה השקס  
 היא חוקרת  
 במרכז שלם,  
 כותבת ספר על  
 הגות יהודית  
 ותבניות חשיבה  
 פילוסופיות  
 פוסט-מודרניות  
 ועוסקת בייעוץ  
 פילוסופי

זה שבין דרך האמצע לפונדמנטליזם ובאופן שבו הוא מוצג בספרו של חמיאל אדון להלן.

על פי תיאורו של חמיאל, כל אחד מההוגים המוצגים בספרו מפנים במידה זו או אחרת את ערכי ההשכלה וההומניזם ונמצא בדיאלוג עם המודרנה, אולם נאמנותם הבלתי מתפשרת למסורת מחייבת אותם לחפש דרך ליישב את הסמכות המוחלטת שיש למסורת ההלכתית עם הערכים המודרניים. באופן זה נוצרו השקפות המעמדות תדיר בין "הימין האמוני" ו"השמאל התבוני", כהגדרתו של רנ"ק.<sup>1</sup> במקביל לכך מציב חמיאל לכל אורך ספרו את הפונדמנטליזם כאמת מידה.<sup>2</sup> המושג "פונדמנטליזם", שיידון בהמשך המאמר, נגזר מהמילה fundamental שפירושה בסיס, שורש. פירושו - השאיפה לחזרה לעקרונות הדתיים המקוריים, מתוך דגש על דבקות בלתי מתפשרת בעקרונות אלה. אמת מידה זו מתגלה כמהותית לספרו של חמיאל, דווקא עם הקריאה בין השורות של עבודת המחקר המרכזית, בפרישת מטרות המחקר בפתיחה ובמבוא לספר, בהערות השוליים המפורטות והמאלפות, בנספחים ובאחרית הדבר, במיוחד בהערת הסיום:

עלינו להימנע מכל קיצוניות דתית ומכל קנאות [...] אני מאמין שותף לעולמם של אבי שגיא וידידיה שטרן והיהדות הדיאלוגית שהם מציעים, של משה מאיר והדתיות החילונית החיה בסתירה [...] של דב ברקוביץ ושילוב ההפכים [...] של מיכה גודמן והחיים המאתגרים של יהדות ספקנית ללא ודאות [...] ושל אלחנן שילה והיהדות הרבגונית שהוא מציע. נראה כי חלף זמנה של הדיכוטומיות והגיע שוב זמנו של המרכז המאחד ומכיל...<sup>3</sup>

מקריאה זו עולה כי חמיאל מחפש דרך אמצעית, נטולת פונדמנטליזם, שתאפשר לא רק פתרון רעיוני למפגש של היהדות עם הרעיונות המודרניים והמציאות הריאלית, אלא גם דרך לקיים את הקהילייה היהודית בישראל בימינו על ידי נטרול הכוחות הקיצוניים.

אחת התרומות החשובות של ספר זה לשיח על היהדות המתנהל בימינו היא ההגדרה הגלויה של דרכם של ההוגים הנזכרים כ"דרך האמצע", בלי לחשוש לתיוגה כ"פשרנית". חשוב לחזור ולהבהיר מדוע נחוצה לו לחמיאל דרך אמצע. הסיבה האחת היא פרגמטית: הקיטוב המתעצם בישראל בין הדתיים לחילוניים ובין הקבוצות הדתיות השונות, סכנת ההתבוללות המתגברת בתפוצות, הניכור של יהודי התפוצות ליהודיות הישראלית והחשש הגובר מפני השחיקה באופייה הדמוקרטי של המדינה - כל אלה מעוררים באלה המזוהים עצמם כדתיים-מודרניים או כציונים-דתיים תחושת שליחות: הם רואים עצמם כחוליה מקשרת, העשויה לסמן דרך אפשרית להמשיך את הקיום המשותף של חברה מקוטבת זו בלי שתאבד את עצמיותה היהודית.

- 1 אפרים חמיאל, "הדרך הממוצעת": ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, ירושלים תשע"א (להלן: חמיאל), עמ' 24.
- 2 חמיאל מגדיר את הפונדמנטליזם תוך כדי דיון בהגותו של שד"ל, שלורנס קפלן קובע כי הוא פונדמנטליסט, בעמ' 111-115. הגדרתו של חמיאל נסמכת על הגדרתו של גיימס בר ועל ההבחנה בין פונדמנטליזם ביהדות לפונדמנטליזם בנצרות, בהערה 131. בעמ' 567-568 חמיאל מסכם את המפוי של ההוגים השונים בתרשים ואחרי כן בטבלה ומציע לגבי כל אחד מההוגים גוון אחר של פונדמנטליזם.
- 3 חמיאל, עמ' 560-561.

הסיבה השנייה לצורך ב"דרך אמצע" היא תאולוגית. כבני אדם יש לנו צרכים ורוחניים, ואחד הצרכים המרכזיים שלנו הוא הרמוניה בעולם הרעיונות שלנו. לרבים מאתנו משיכה חזקה לרוחניות ולדת ונאמנות בלתי מתפשרת למסורת, אבל אנו נחושים להיות חלק מהעולם ולא להסתגר מפניו. בין יתרונותיו האחרים, ספרו של חמיאל מספק סקירה מצוינת של מוקדי המתח השונים בין הדת למודרנה ומיפוי של הפתרונות השונים, מתקופת ההשכלה ועד ימינו, על פי מוקדי מתח אלה.<sup>4</sup> אולם האם השימוש במונח "פונדמנטליזם" אכן תורם לדיון התאולוגי והאידיאולוגי על "הדרך הממוצעת" שהוגים אלה סימנו? האם השימוש במונח זה יכול לתרום ליצירת נוסחה בת ימינו לדרך כזו?

חמיאל מבחין בין דרכיהם של שלושת ההוגים הנסקרים בספרו בעזרת המושג "פונדמנטליזם". הבחנה זו קשורה בעיקר ליחסם לשאלת המקור האלוהי של התורה שבעל פה. המהר"ץ חיות, המייצג את הגישה הפונדמנטליסטית הקלסית, סבור שההלכה שאיננה כתובה בתורה במפורש מצויה הייתה בסיני בכוח, וחז"ל חשפו אותה באמצעות י"ג המידות. הרב הירש, שלעניין זה הוא הפונדמנטליסט מבין השלושה,<sup>5</sup> סבור שההלכה כולה נמסרה למשה בסיני, לפני התורה שבכתב, וחז"ל שחזרו אותה באמצעות י"ג המידות. לעומת שני אלה, שד"ל סבור שרק התורה שבכתב נמסרה בפועל בסיני וחז"ל יצרו את התורה שבעל פה בפעולה של חקיקה,<sup>6</sup> וכך מתקרבת עמדתו לעמדת "התפתחות ההלכה" שאנו נוטים לייחס לתנועה הקונסרבטיבית בימינו; על כן בעיני חמיאל הוא אינו פונדמנטליסט כלל.<sup>7</sup> כדי להבהיר את הבחנתו באשר לפונדמנטליזם מציג חמיאל את הגדרתו של ג'יימס בר לפונדמנטליזם הנוצרי, הגדרה שעליה מסתמך לורנס קפלן, שאתו מתפלמס חמיאל. על פי בר ישנם שלושה מאפיינים לפונדמנטליזם. המאפיין הראשון הוא האמונה שבכתבי הקודש אינן טעויות, שכן מקורם בהתגלות אלוהית. לגישה זו קורא חמיאל "אינרנטיות".<sup>8</sup> חמיאל ממשיך ומשתמש במונח "אינרנטיות" לצורך מיפוי ההוגים היהודים, אך מבחין בין הנצרות, שמייחדת עמדה זו לברית החדשה בלבד, לבין היהדות, שהפונדמנטליזם שלה מקבל לא רק את אמיתות המקרא כמוחלטות, אלא גם את הסמכות הבריתית-נ"כית של חז"ל. הפונדמנטליסטים היהודים, בניגוד לאלה הנוצרים, מייחסים נכונות מוחלטת לא רק לתורה אלא גם למפרשיה המאחרים, השואבים את האמת שלהם מאותו מקור אלוהי, מסיני.<sup>9</sup> המאפיין השני של הפונדמנטליזם הוא קיומה של איבה כלפי התאולוגיה ושיטות המחקר המודרניות, ואילו המאפיין השלישי הוא הטענה כי מי שאינו מקבל את העמדות של הפונדמנטליסט איננו דתי אמיתי. חמיאל מבחין בין פונדמנטליזם קלסי זה לבין שמרנות. את השמרנות הוא מתאר כ"קונסרבטיזם חדש", אשר מקבל את עליונות התבונה ואת ממצאי המדע. השמרן אף משתמש בכלי המחקר הביקורתי, אך

4 כך למשל בפרק השלישי, העוסק בהשכלה, שם הוא מנתח את היחס בין תורה למדע; ראו בגוף הפרק ובהערות, שם, עמ' 243–252.

5 שם, עמ' 115.

6 שם, עמ' 568.

7 הוא רוחה את הטענה של לורנס קפלן ששד"ל הוא פונדמנטליסט; שם, עמ' 112.

8 שם, עמ' 111.

9 שם, הערה 131.

הוא מתנגד לכיקורת המקרא ה"גבוהה", הבודקת את מקור הטקסט וההיסטוריה שלו ויוצרת בדרך זו תאוריות ספקולטיביות שאינן מבוססות על עובדות.

הצגת הפונדמנטליזם בספרו של חמיאל מעוררת, לדעתי, שאלה קשה: האם דרך האמצע יכולה למלא את תפקידה כראוי אם היא פוסלת את הפונדמנטליזם על שלושת מובניו? כדי להבהיר את שאלתי אבחין בין סממני הפונדמנטליזם שציטטתי לעיל. מצד אחד מצויה "קיצוניות דתית וקנאות" המתבטאת במאפיין השני, האיבה כלפי כל מה שנתפס כחדשני, ובמאפיין השלישי, הטענה לבלעדיות על ההבנה הדתית. ואילו מן הצד השני מצוי המאפיין הראשון, הדוגל במוחלטות של האמיתות הדתיות - הן אלה המתבטאות בתורה והן אלה שבדברי חז"ל. במילים אחרות, רצוני להציב בצד אחד של המתרס התנהגות חברתית מסוימת, קיצונית דתית המתייחסת באיבה כלפי פלחים אחרים של האוכלוסייה בגין אמונותיהם הדתיות ושואפת לכפות את אמות המידה שלה על הכלל. מן הצד השני של המתרס מצויים אלה אשר בעבורם להיות דתי פירושו לקבל את דברי התורה ואת דברי חז"ל יחדיו כדבר האל. קבלה זו איננה מכתובה בהכרח את ההתנהגות החברתית שתוארה לעיל, אך היא מגדירה באופן מהותי את זהותם של רבים שתפיסתם הדתית קובעת את סדר יומם ומבחינה אותם באופן ברור מאחרים.

טענתי היא שהשימוש במונח "פונדמנטליזם" באופן שכורך יחדיו את שלושת המאפיינים מערבב, שלא בצדק, את זהותו הדתית של המאמין עם סוג מסוים של התנהגות חברתית כוחנית ולא סובלנית. באופן זה הופך השימוש במונח "פונדמנטליזם" לשיפוטי. אני אמנם מקבלת, כחמיאל ועמיתיו הליברליים, את התיאור הביקורתי כלפי ההתנהגות החברתית הפונדמנטליסטית, אך דוחה שיפוטיות זו ביחס לתפיסה הדתית עצמה. שיפוטיות זו איננה מאפשרת לשיח על הדת בכלל, ולשיח על עתידן המשותף של היהדות הדתית והיהדות החילונית בפרט, להתרומם אל מעבר להתנצחות הבין-מגזרית ומעבר למאבק, בעל הסממנים הטריטוריאליים, בין שתי הקבוצות החברתיות. נוסף על כך, ההתייחסות להוגים כמו הרב הירש והמהר"ן חיות כאל פונדמנטליסטים מאפילה על עניין שהוא מהותי לעצם הצורך להגדיר "דרך ממוצעת". שהרי אם אין ניגוד רעיוני משמעותי בין שתי תפיסות, אין צורך במחשבה פורצת דרך כדי למצוא דרך לגשר, רעיונית ומעשית, על הפער בין שני הקטבים. במקרה שלנו עומדות מוחלטות של הסמכות של התורה שבכתב ושל ההלכה או התורה שבעל פה, והתפיסה שסמכות זו ככפילותה נובעת ממקור אלוהי - בקוטב האחד, ואילו בקוטב השני עומדת התפיסה המודרנית שעל פיה התבונה היא בעלת הסמכות היחידה בקביעת האמת. תהום זו, בין קבלה גורפת של סמכות המסורת לקבלה גורפת של סמכות התבונה,<sup>10</sup> היא הדורשת מהוגי הדעות הדתיים כאשר הם להשקיע מאמץ אינטלקטואלי ניכר בגישורה. אם הוגה מפסיק להיות "פונדמנטליסט" על פי המאפיין הראשון, כלומר הוא מוותר על מוחלטות האמת או הסמכות של הציווי הדתי, הוא עובר למחנה המנוגד, המודרני, הדוחה מוחלטות זו בשם התבונה. במקרה זה אין עוד צורך לגשר בין שתי תפיסות המוציאות זו את זו, וחיפוש של דרך אמצעית הופך למיותר.

10 קבלה גורפת זו של סמכות התבונה היא מסממני המודרנה, אך גם ההוגים הפילוסופיים הכלליים מבקרים אותה מאז סוף המאה התשעה עשרה, ומשנים בכך במידת מה את "מאזן הכוחות" בין מה שסמכות "התגלות" לבין מה שמכונה "התבונה".

לאור זאת, ברצוני להציע כיוון לגישה "אמצעית" אפשרית לגישור בין הרוח המודרנית לבין המסורת הדתית, ואקדים לכך משל מתחום הפיזיקה. מגנט הוא מוקד של כוח משיכה שמאפשר לגופים סביבו להתאסף יחד, כמו, לדוגמה, סיכות תפירה שהתפזרו. הפרטים הנמשכים למגנט אינם מאבדים את זהותם האישית, אבל הם מתכנסים סביב משהו שמושך אותם. המשיכה הזאת נובעת מכך שכל הפרטים חולקים עם המגנט תכונות מסוימות, אבל הכוח המשותף אינו גלוי, ולא תמיד אפשר להבחין בו במבט הסורק את פני השטח.

את הדרך שעשה העם היהודי בהיסטוריה אפשר לתאר בעזרת רעיון המגנט. לולי קיומו של "מגנט" לא היה העם היהודי ממשיך להתקיים ולשמור על זהותו, לא בין שכניו העוינים ולא בין שכניו המחבקים. הדבר נכון לא רק לגבי קיומה של היהדות במרחב הפוליטי-היסטורי, אלא, ובעיקר, בהשרדותה בתוך תקופות רעיוניות מתחלפות - הפילוסופיה, הנצרות, האסלאם, ההשכלה, המודרנה, הפוסט-מודרנה. ללא "מגנט" כזה לא הייתה היהדות שורדת כדת, כרעיון וכתרבות. אבל מהו אותו "מגנט"?

בתקופות של משבר ובצומתי מעבר היסטוריים השכילה המנהיגות הלאומית "למגנט" את ההווייה הקהילתית סביב גורם מרכזי בעל עוצמה וכוח משיכה עז: מלוכה, כהונה, מקדש, תורה, לאום, מדינה. אלו היו ה"מגנטים" שאפשרו את המשך קיומה של קהילת היהודים. לא ברור כלל, על פי התמונה ההיסטורית הזאת, שהתאולוגיה, הדת, האמונה או ההלכה הן חלק מהותי ב"יהדות". בסוף המאה התשע עשרה ובמאה העשרים ביצעה רדיפת היהודים את עבודת המגנט יותר מכל דבר אחר. ועדיין, בני אדם הם יצורים מחפשי משמעות, ולא על הלחם לבדו יחיו. במגנט החומרי לבדו אין די כדי להסביר את הנחישות להתקיים לאורך הדורות ובוודאי לא את העשייה המחשבתית הענפה של חכמי עמנו לדורותיהם, ועל כן נכון בעיניי לחפש גם מגנט רוחני.

## תאוריית המגנט

מאז ראשית המודרנה, מי שהולך בדרך אמצע כמו חמיאל ומכנה את עצמו דתי, הלכתי, אמוני, אורתודוקס או אורתופרקס (ראו בהמשך), טוען למעשה שהמגנט, אותו גורם שמאחד סביבו את היהדות, הוא גורם מתמיד. גורם מתמיד זה איננו חומרי אלא רוחני, ויש לחפשו באותו חלק בחיינו שאנו מכנים "הדת". אם נחזור לפונדמנטליזם של הרבנים חיות והירש, ולפעמים אפילו לזה של שד"ל, נמצא שאפשר לתאר את מפעלם כניסיון להגדיר את ה"מגנט". שלושתם מצאו שבמודרנה ישנם יסודות חשובים שהם אינם יכולים שלא לקבלם, על אף שהם מערערים את אמונתם. הם חיפשו את הנקודה שתאפשר את הקיום העתידי של העם היהודי כישות דתית, ולפיכך נזקקו ל"מגנט" שיהיה מתמיד ורוחני. לשם כך היה עליהם לשמור על שני גורמים: על קיומו של ערוץ תקשורת בין אלוהים לבני האדם, שאם לא כן קשה לתאר את עניינם כדת, ועל מוחלטותו של הציווי האלוהי כפי שהוא מתבטא במסורת ההלכתית. "המונח האמצעי" שהם "התמגנטו" אליו, והוא בולט מאוד בכל כתביהם ובאופן שבו חמיאל מתאר אותם, הוא "סיני". בעבור כל אחד מהם, התורה שבכתב והתורה שבעל פה מקורן

בדרך זו או אחרת בסיני. בעבור מהר"ץ חיות, התורה שבכתב והעקרונות של התורה שבעל פה הם מסיני;<sup>11</sup> בעבור הרש"ר הירש גם התורה שבכתב וגם התורה שבעל פה כולה הן מסיני (בסדר הפוך),<sup>12</sup> ובעבור שד"ל התורה שבכתב, בפרט החומש, היא מסיני, והתורה שבעל פה תלויה ב"סתרי תורה" שהונחלו לחז"ל.<sup>13</sup> צבי גרץ,<sup>14</sup> זכריה פרנקל<sup>15</sup> ורנ"ק,<sup>16</sup> שפיתחו את רעיון ההתפתחות ההיסטורית של ההלכה, השאירו את סיני מאחור, וככל ששד"ל מתקרב אליהם, עם התפתחות הגותו,<sup>17</sup> הוא מתרחק יותר ויותר מהקצה הפונדמנטליסטי בסקלה. כך זוכה שד"ל לכינוי "אורתופרקס" (נוהג בפועל על פי מצוות הדת, אך לא בהכרח מאמין), על פי המינוח של כ"ץ.<sup>18</sup>

לאורך הספר חמיאל מכנה את עצמו "אורתופרקס", "פוסט-אורתודוקס" או "דתי חילוני".<sup>19</sup> בסיומו של הספר הוא מציע לנטוש את ה"דיכטומיות", ולשוב לזמן של "הכלת ניגודים". אלא שהאמת הפרגמטית שבה הוא דוגל, ולפיה "עלינו להימנע מכל קיצוניות דתית ומכל קנאות", טומנת בחובה את השלכת ה"מגנט". השאלה הנובעת מכך היא מעשית ומחשבתית כאחד: האם דת ללא המוחלטות והאלוהות של סיני יכולה לעמוד בפני כוח המשיכה של שוק הרעיונות המודרני, ועל אחת כמה וכמה הפוסט-מודרני? ומצד שני – האם יש משהו שאפשר לכנותו "דתי", שהוא אכן "מגנט" שיכול להשאיר אתנו את כל אלה שקצה נפשם בדתיות כפי שהיא מתבטאת ברחוב הישראלי של ימינו?

בהתאם להגדרות השונות שהבאתי לעיל, חמיאל מתאר את הפונדמנטליסט כמי שמקבל את כתבי הקודש כלשונם ודוחה את אפשרות חקירתם בכלי מחקר מודרניים. יתרה מזאת: הוא מקבל את תוכן הטקסט כאמת גם כאשר המדע מוכיח את ההפך.<sup>20</sup> הרב הירש, לתיאורו של חמיאל, הוא "נאו-פונדמנטליסט", משום שהוא מתאמץ לפרש את האמת של המסורת כך שתתאים לאמת המדעית, אבל תמיד מייחס עליונות להתגלות. שד"ל מתרחק מהפונדמנטליזם ב"תורת התחומים", שבה הוא מפריד בין השכל לרגש כתחומים שאינם נוגעים זה בזה. השכל דורש אחר האמת ולכן היא ענייני של המדע. הרגש לעומתו דורש אחר הראוי והטוב, ובמסגרת זו יש להבין את הדת, ולא לבלבל אותה עם אמיתות המדע. חמיאל מציין ששד"ל, בהבחנתו בין שני תחומים אלה, מתקרב לרעיון הפוסט-מודרני שעל פיו כל תחום חיים מממש "משחק שפה" מובחן, ואי-אפשר לשפוט את האחד במונחי האחר.

ואכן, אפשר למצוא במחשבה הפוסט-מודרנית הפרדת תחומים מעין זו. אף שהדוגלים בתבונה מאמצים את המתודה המדעית ככלי לצרכים מדעיים, טוענים הוגים בני ימינו שהתבונה לוקה בחלקיות, ואין זה סביר שהיא כשלעצמה תספק לנו את התשובות לשאלות כמו מהו הראוי, מהו הטוב, ואפילו לא מה יוביל את האדם

11 שם, עמ' 146.

12 שם, עמ' 186.

13 שם, עמ' 219–228.

14 שם, עמ' 164.

15 שם, עמ' 130.

16 שם, עמ' 165.

17 שם, עמ' 328.

18 שם, עמ' 226, הערה 250.

19 שם, עמ' 108–115.

20 שם, עמ' 112, הערה 131, וראו לעיל, הערה 2.

לאושר. אולם במובן מסוים הבעיה התאולוגית רק החריפה. הסיפור ה"מודרני" הוא שהאמנציפציה אפשרה ליהודים לצאת מתוך החומות בפועל, והתגובה היהודית הייתה יציאה והתפזרות, או, לחלופין, בניית חומה גבוהה פחות ומזמינה יותר, כדי להשאיר את היהודים בפנים. האירוניה הטרגית הייתה, כמובן, שהיהודים נדחפו חזרה פנימה על ידי כוחות פוליטיים חיצוניים. לעומת זאת, יצירת הכפר הגלובלי והשלכת המצפנים, המאפיינות את העידן הפוסט-מודרני, פירושן שגם הרעיון של "פנים" ו"חוץ", של מהות, מוטל בספק. כך מתברר שאפילו רעיון ה"זהות" איננו אמת חקוקה באבן, אלא הוא עצמו תוצר של אינטרסים חבויים.<sup>21</sup> במילים אחרות: התפיסה הפוסט-מודרנית טוענת שה"מגנט" איננו דבר מה מהותי לדת, המלכד את פרטיה השונים ליחידה אחת, אלא דבר מה שהקהילה, הקיימת ממילא כקבוצה אתנית, שבטית או לאומית, ממציאה. כדי לחזק את עצמה הקהילה מייצרת רעיונות, כמו מעמד הר סיני או "היהדות", שמבדילים אותה מהסביבה. כך היא מגדירה את עצמה וקובעת את גבולותיה, מי פנים ומי חוץ. מכאן שהמהלך הוא הפוך ממה שהנהגת הקהילה מלמדת את המאמינים: אין משהו בזהות שלנו כקהילה שיש להגדירו כדי לדעת מי אנחנו, אלא יש לנו קבוצה חברתית שמתאמצת למצוא עניין משותף להתאחד סביבו. כאשר אנו מצויים בתקופה של פריחת הדתות הגדולות נקרא לגורם זה "דת ישראל", אבל בתקופה של אידאולוגיות לאומיות אפשר להחליף את הדת ברעיון האומה.<sup>22</sup> תיאור זה מאיר באור ציני את החיפוש אחר אותו "מגנט" במובן שאליו חתרו ההוגים הדתיים בני התקופה המודרנית, משום שהוא מציג את גרעין הזהות הקבוצתית כתוצר של האינטרסים הקיימים של הקבוצה במקרה הטוב, ובמקרה הגרוע - כמכשיר שלטוני בידי מנהיגיה. לפי רעיון זה, אנשים המחפשים את הגרעין של ההמשכיות הקבוצתית ואת המרכיב המהותי לזהותה לוקים בכשל מחשבתי, הנובע מחוסר הבנת הדינמיקה החברתית הפועלת ביסוד התפתחות הרעיונות בחברה האנושית. לא אכנס כאן לביקורת על גישה זו,<sup>23</sup> שכן ספרו של חמיאל וכן דבריי אלה מניחים קיומה של תפיסת עולם דתית המחפשת דרך להישאר נאמנה לעצמה, ולכן היא טוענת שהדת כרעיון וכאורח חיים היא שקובעת את קיומה של הקבוצה, ולא להפך. אולם יש לזכור כי החיפוש הנוכחי אחר דרך כזאת במדינת ישראל של ימינו צריך לבחון את הסביבה הכללית כמות שהיא היום, ולא כפי שנראתה להוגים בני המאה התשע עשרה.

21 זוהי, למשל, גישתם של יונתן ודניאל בויריין במאמרם על האסטרטגיות של התפוצה היהודית ביצירת הזהות היהודית. במאמר זה טוענים המחברים שרעיון הגלות בתאולוגיה היהודית נועד למלא תפקיד בהגדרה ובהגבלה של הקבוצה, ועל כן בימינו, כשניכרות הבעיות שרעיון זה יצר עם הגשמתה של הצינונות, יש להעניק לו משמעות חדשה, שתיתן תוכן מוסרי יותר לקיום היהודי. ראו: Jonathan Boyarin and Daniel Boyarin, *Powers Of Diaspora: Two Essays On The Relevance Of Jewish Culture*, MN: University of Minnesota, 2002, pp. 1-34 לביקורת על גישתם בנושא דומה, ראו יואב פלד, 'גלות דה-לוקס: על הרבביליטציה של הגלות אצל בויריין ורודיקרצקין', תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994), עמ' 133-137. במאמר זה טוען פלד שהעמדה שהם מציגים לוקה באותה גישה מהותנית שהם מבקשים לשלול.

22 בויריין, שם.  
23 ראו הערה 21.

## בעקבות לוינס

הייתי רוצה להצביע על כיוון פוסט-מודרני מעט שונה, וללכת בעקבותיו של הפילוסוף היהודי צרפתי עמנואל לוינס. לוינס חיפש דרך לשקם את המוחלטות של המוסר.<sup>24</sup> הגותו בעיניי היא "פוסט-מודרנית" בשל הספק שהוא הטיל ביעילות אידאל הקדמה של הפילוסופיה המערבית, אידאל שלפיו השכל האנושי מתקדם כל הזמן לקראת אמת אוניברסלית, שכוללת בתוכה מוסר אוניברסלי. בתהליך זה התבונה האנושית עצמה יוצרת את העקרונות שבונים את המוסר. שלא במפתיע, הפילוסופים האירופים גילו שהמוסר התבוני הזה חופף את המוסר הנוצרי, המבוסס על עשרת הדיברות. לפי אידאל קדמה זה, אילו רק יחשוב האדם כראוי יגיע לרעיון המוסרי, ויתייחס בכבוד לכל אדם באשר הוא יצור תבוני כמוהו.<sup>25</sup>

אלא שמציאות המאה העשרים טפחה על פניה המוסריים של ההגות האירופית הנוצרית, והאינטלקטואל היהודי לוינס לא נשאר חייב. הוא כפר ברעיון שמוסר מוחלט, כזה שנועד למנוע תופעות כמו הנאציזם, יכול לנבוע מתוך השכל האנושי, וחיפש לו מקור חיצוני. לוינס טען שאל תוך התודעה שלנו כבני אדם פורץ משהו מבחוץ והוא שמכתיב את זהותנו המוסרית.<sup>26</sup> הדבר הזה, הבא מבחוץ, אינו דבר מה שאדם יכול לתפוס בשכלו. הוא אחר. הוא קרא למקור החיצוני הזה "האינסוף",<sup>27</sup> וייחס אותו לפנים האנושיות. כלומר, כשאני רואה פנים של בן אדם מסוים מולי, אני רואה דבר מה שאי-אפשר להכילו. האחר המתבטא בפנים האנושיות הוא אינסופי, הוא חיצוני לתבונתי, הוא לגמרי לגמרי אחר ממני. האחר מזעזע אותי: הוא מצווה עליי "לא תרצח", ובכך מטיל עליי את האחריות המוחלטת לשלומי. הפריצה הזאת, שאינה באה מתוך ה"אני" התבוני שלי, היא טראומתית מפני שהיא משנה אותי. היא אינה נגזרת ממי שאני כ"יש תבוני", כפי שהיה קאנט אומר, אלא היא הופכת אותי ל"יש מוסרי". לוינס מתאר את הפריצה הזו מן החוץ כמעין ציווי דתי, שיש בו קדושה. הקדושה שלו נובעת מכך שהוא מוחלט, שהוא אחר, שהוא בלתי נתפס בעבורי ושהוא מזעזע אותי באופן שהופך אותי בעצם לאדם אחר מזה שהייתי. קודם הייתי "אני" תבוני, עכשיו נהייתי למישהו חדש: "אני" מוסרי, שיש לו אחריות כלפי האחר.<sup>28</sup> העולם אינו נראה עוד כמו סדרת מעגלים שבמרכזם אני, המקיף בשכלי עוד ועוד דברים. יש לפחות מעגל חיצוני נוסף שלעולם לא אכיל בתוכי, אך גם לא אוכל להוציא אותו אל מחוץ לאופק שלי.

בכך, במידה מסוימת, התהפכה חרב הפונדמנטליזם. מעתה הפונדמנטליסט אינו זה המפקפק בתבונה האנושית, אלא דווקא אותו משכיל נאור אירופי החושב "אני ואפסי עוד": אני מקור האמת, אני מקור המוסר, אני מקיף את הכול, אני משליך על

- Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Immanuel Levinas* NY: Cambridge University 2011, p.7 24  
 ראו עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות (תרגום: מ. שפי, עריכה: ש. שטיין), ירושלים 1993. 25  
 עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף: מסה על חיצוניות (תרגום: רמה אילון, עריכה: ז'ואל הנסל), ירושלים תש"ע, חלק שלישי, ב: 2-3, עמודים 162-168. 26  
 שם, עמודים 159-162. 27  
 שם, עמ' 36-58. 28



כל מה שמחוץ לי את המושגים של השכל שלי. מכאן ועד אלימות, טוען לוינס, הדרך קצרה מאוד, גם אם היא פועלת במסווה מוסרי. אבל אם נחשוב רגע נראה שהתפיסה המודרנית, שלפיה ה"אני" התבוני מכיל את הדברים כולם ובכך הוא הבונה את עולמו, איננה החוויה הקיומית שלנו. כבני אדם איננו חיים בתחושה שאנו יוצרים את העולם, אלא שיש משהו שמגיע אלינו מבחוץ ומכריח אותנו לקבל אמיתות מסוימות. נכון אמנם לומר ששכלנו בנוי להגיב לפגישה הזאת, ואנו משתמשים בכלים מתוך תבונתנו כדי להתמודד עמה, אך לא שכלנו הוא שיוצר את המפגש ולא שכלנו הוא שמכתיב את החיצוני לנו.

לוינס מלמד אותנו שייתכן שיש משהו שהוא חיצוני לאדם, המכריח אותו להיות יצור מוסרי המבין שלא הכול תלוי בתבונתו שלו. אולי כאן טמון המפגש שלנו עם אלוהים וכאן גם טמונה המוחלטות הפונדמנטלית של "האני היהודי": מישו מצווה שבא מבחוץ, שהשכל שלי אינו צריך להכילו, ושהציווי שלו, "לא תרצח" אבל גם "אני ה' אלוהים", מכריח אותי להיות מישו חדש. במקרה של הציווי האלוהי, ה"אני" איננו לבד בקבלת הציווי, אלא הוא חלק מעם שלם; ומכיוון שהוא איננו לבד אלא חלק מקהילה אנושית, ישראלית במקרה הזה, הרי גם הפרשנות הקהילתית שואבת את סמכותה מאותו ציווי חיצוני עצמו. במילים אחרות: גם אם הפרשנות המאוחרת לרגע הציווי, לסיני, היא אנושית, היא ממשיכה ונושאת אתה את כוח האמת של הציווי האלוהי.

זה הסיני שאני מציעה. וכמו סיני, ההר הקטן והנמוך, אולי מה שהיינו צריכים ללמוד מכישלונותיה של המודרנה הוא לא פחות ולא יותר מאשר מילה פשוטה ועתיקה אחת: **ענווה**. והענווה הזאת פירושה – קודם כול – שיש "חוץ" שנוקש על דלתות התודעה שלי ומכריח אותי להיות מישו מסוימת. ושנית, וגם זוהי נקודה מהותית: שאני אינני רק "אני", אלא גם "אנחנו". הציווי המוסרי אולי פונה ליחיד, אבל הציווי הדתי של סיני פונה לקהילה. זה אינו פונדמנטליזם, לפחות לא במובן שחמיאל קורא להימנע ממנו: אין כאן קנאות, אין כאן קיצוניות, ואין כאן ניסיון לכפות את הדת על קבוצות שאינן מכירות בכוח המצווה של סיני ובסמכות של קהילת הפרשנים המסורתיים. נוסף על אלה, אין כאן פונדמנטליזם במובן של דחיית החופש המחשבתי. להפך: כאן, בסיני, מתחילה ההיסטוריה הארוכה של פרשנות ויצירה, של מחשבה ומעשה, של אגדה והלכה, מתוך דין ודברים ומתוך דיאלוג מתמשך עד אינסוף. זאת מכיוון שאם אנו רוצים להמשיך ולשאת בהיסטוריה את הציווי המופנה אלינו, אין לנו אלא להפעיל את תבונתנו האוטונומית, מייצרת החוקים,<sup>29</sup> וליצור את אותה הגות שמאפשרת את הקיום הזה, גם כשהפנים המצוות מוסתרות והציווי לא ממש נשמע.

זה המגנט של סיני: הציווי של אלוהים בא מבחוץ ומכריח אותנו. וזה מה שהוא אומר: אני ה' אלוהים. ועוד הוא אומר: לא תרצח. מכאן רק מתחילה המחשבה, כאן מתחילה האוטונומיה. ומי אם לא הלל הזקן, העניו הידוע, ניסח זאת בצורה המדויקת ביותר: ואיך פירושה הוא, זיל גמור!<sup>30</sup>

29 על פי הגדרתו של קאנט את המהות האוטונומית האנושית: קאנט (לעיל, הערה 25), עמ' 102.

30 תלמוד בבלי, שבת לא ע"א.