

פרשת דרכים בדרך למודעות
תגובה למאמרו של בנימין בראון "פרשת דרכים ללא מוצא" (אקדמות ב')

דב שוורץ

אפתח במעשה ולקחו: בעקבות צאתו לאור של הספר 'אמונה על פרשת דרכים - בין רעיון למעשה בציונות הדתית' הוזמנתי לתכנית רדיו העוסקת בספרים חדשים. מנחה התוכנית, אייל מגד, הוא דוגמא נאותה לאינטלקטואל החילוני העכשווי. יורשה נא לי לתאר את מהלך התוכנית: בארבעים הדקות הראשונות נידון חיבור העוסק בתהליך הביולוגי של המוות. השיחה קלחה, תוך שהמנחה מעלה לשידור את ההומיאופט שהוא מטופל אצלו. נושא זה ודאי מעניין, ואף גורלי ביחס לקבוצה מסוימת של אנשים. רבע שעה נוספת הוקדשה לרומן שתורגם זה עתה לעברית, מאת מחבר פורטוגזי בשם טבוקי. השיחה אף גלשה לטיב המסעדות שבליסבון. גם כאן מדובר בנושא אסתטי, ומבחינה תרבותית אף חשוב. כחמש דקות נותרו לכותב שורות אלה לשוחח על הספר העוסק בציונות הדתית, כאשר בהן אף נצרך הכותב להבהיר את ההבחנה בין אורתודוקסיה לא-ציונית ('חרדים') לציונות דתית. מסמך אחרון בארון זה היה משפט הסיכום של המנחה (ציטוט מזכרון): "מסתבר שאף חילונים אחדים ימצאו ענין בספר זה...".

בדרך החוצה חלקתי את הזעזוע עם משתתף נעים נוסף בתוכנית, פרופ' ערן דולב. בתקופה האחרונה נקשר שמה של הציונות הדתית לאירועים הרי גורל, והאינטלקטואל החילוני המצוי עדיין לא השתחרר ממה שאני מכנה 'סינדרום שלום לבוא שבת'. לאמור, הוא עדיין סבור, שהציונות הדתית ממלאת משבצת שולית, שהביטוי הנאצל והמהותי ביותר שלה הוא אולי תכניות מורשת בטלויזיה... לאחר מכן הרהרתי בדבר: מה טענות יש בפי כלפי האינטלקטואל החילוני המצוי? וכי החבר השגרתי בתנועה הציונית דתית והמזדהה עם השקפותיה מכיר את התשתית הרעיונית של תנועתו? האם חשב פעם מה איפיוניה וסכנותיה ומה בשורותיה של אידיאולוגיית התנועה, או שמא הסתפק בפסקנות פוליטית בסוגיות מזדמנות?

לפיכך אני רואה חשיבות גדולה בדיון בספרי, שהתפרסם באקדמות (ב'), שבט תשנ"ז, עמ' 85-99, גם אם לא ירד הכותב לעומק מחקרי. דיון כזה משקף את תחילתו של חשבון הנפש האידיאולוגי בלבוש ביקורתי, כפי שלעניות דעתי אכן צריך להיות. ייתכן שבעקבות ליבון

בשפינוזה מפני שזו דמות טעונה ובעלת משקעים בהסטוריה הדתית היהודית, דמות שיש לה משמעויות מהותיות להתמודדות של הקהילה היהודית עם החילוניות. שפינוזה נבחר, מפני שרבים מאנשי הציונות הכללית ראו בו את מבשר הנורמליזציה של הקיום היהודי המודרני והחילוני כאחד. ועם זאת, אנשי הציונות הדתית חשו חובה להצהיר קבל עם ועדה: שפינוזה חשוב לנו, ומשנתו היא מרכיב בהשקפת עולמנו! ההיזקקות הכמעט-אובססיבית של רבים מההוגים הציונים הדתיים לדמותו של שפינוזה מלמדת על הדחף העמוק להפנים את התרבות המודרנית, ולפחות להצהיר על נסיון של הפנמה. אין לי ספק שמבחינה פילוסופית מהותית הנסיון נכשל.

כמעט שאין לך משנה ציונית דתית שהפילוסופיה השפינוזיסטית היא מהותית לה, אם כי היא חשובה למשנות הראייה והרב הנזיר, למשל; אך לא לשם כך נכתב הפרק, אלא לאישוש הקביעה,

שהציונות הדתית אכן ראתה עצמה על פרשת דרכים (דרך אגב, הפילוסופיה האנליטית מטילה בספק את בניינה של משנה דתית אורתודוקסית בזיקה לה, ודוגמא קוריוזית לכך היא יהושע בר הלל, שהיה מגדולי החוקרים בפילוסופיה אנליטית, ודרכו החלה כ'עסקן' של הציונות הדתית עד שפרש מהתנועה ומדרכה).

אם היה המבקר יורד למשמעות הדוגמא השפינוזיסטית, היה מבין גם את המגמה של הדיון בסוגיית האימנציה האלוהית. דומה שהקורא את הפרק על האימנציה לא ימצא בשורה משורתיו את הטענה

היסודות האידיאולוגיים מצד אנשי הציונות הדתית תופנה תשומת הלב הכללית למהותה ועניינה של הציונות הדתית, ויסתמן תחילתו של השיח. וכי היכן תתלבן האידיאולוגיה הציונית הדתית מלגו, ובאופן ביקורתי נוקב, אם לא במוסדות מסוגו של 'בית מורשה'!

ולעצם העניין: משפט הסיכום של הביקורת, שכמדומה שיקף את תמצית עמדת המבקר, היה זה: "עצם הרצון לחדש היה ונותר עיקר החידוש. הציונות הדתית אכן העמידה עצמה בפרשת דרכים, אך דומה כי עיקר הישגה היה ונותר בעצם הנכונות להתייצב בפרשת דרכים זו ולא בפירות הממשיים שעמידה זו היתה אמורה להניב" (עמ' 98). טענה זו היא לא יותר ולא פחות

מהתיזה המרכזית של הספר. הקורא בדפיו לא ימצא את ההנחה שהציונות הדתית יצרה טיפוס דתי חדש; ובדאי שלא את הטענה שהיא חידשה חידוש פילוסופי כלשהו.

טענתי הסתכמה באחת: ההגות הציונית הדתית בחנה מחדש אמיתות תאולוגיות לאור המודרנה מתוך נסיון ליצור אדם דתי חדש. טענה זו נבחנה בכלים הולמים, ועצם שירותה סוג זה או אחר של ציבור איננו מעלה ואיננו מוריד.

למה כיוונתי בבחינה מחדש, וביצירת טיפוס דתי חדש? ניטול לדוגמא את הפרק על שפינוזה. לא התיימתי לטעון שהמשנה השפינוזיסטית מהותית לדרך הציונית הדתית. יתר על כן: ייתכן כי גם את משנתו של הרב הירשנזון, ההוגה המעמיק ביותר בביקורת שפינוזה, ניתן להבין במלאותה בלי להזכיר את ההוגה האמטרידמי כלל וכלל! אך בחרתי

ההגות הציונית הדתית בחנה מחדש אמיתות תאולוגיות לאור המודרנה מתוך נסיון ליצור אדם דתי חדש

שהציונות הדתית אימצה את האימנציה האלוהית כאפיון הגותי שלה. קביעה זו פשוט איננה נכונה. פרק זה נכתב אך ורק כדי לבסס את הקביעה, שהציונות הדתית בחנה מחדש את מושג האלוהות לא רק לאור ההגות הפילוסופית והקבלית המסורתית, אלא גם לאור ניסוחים מודרניים ומשנות פילוסופיות קונטיננטליות. וכי מדוע יבחן הרב עמיאל את האימנציה לאור משנת קאנט אם לא יניח, שיש לעצב השקפת עולם דתית לאור השגיו של פילוסוף זה?! השאלה בדבר רמת הדיון של הרב עמיאל איננה רלבנטית לעצם הקביעה שאותה ורק אותה בא הספר להוכיח.

נשוב לשפינוזה. כאמור, אנשי הציונות הדתית חשפו בהפגנתיות את מקורותיהם השפינוזיסטיים, ובכך הם שונים מההגות החרדית, שאף שאחדים מהוגיה נזקקו לשפינוזה, הם הסתירו זאת היטב. ההגות החרדית מתאפיינת ב"התנגדות רדיקלית לכל צורה של השתתפות שמתוך מעורבות חיובית גלויה וישירה בתרבות המערבית המודרנית הסובבת" (אליעזר שביד, בין חורבן לישיעה, תל-אביב 1994, עמ' 9). והאפיון מלמד על השוני המהותי: חשיפת המקורות והדיון הגלוי והאובססיבי בשפינוזה הם בגדר הצהרה גלויה על חתירה לפתיחות, בין אם זו הצליחה ובין אם לאו.

ומכאן להבחנה בין ההגות הציונית הדתית ליצירה החרדית שקיומה או אי קיומה יוקדים בעצמותיו של המבקר. טענתי, ואינני רוצה לחזור בי, שהיצירה החרדית נמנעה מהתמודדות עם עקרונותיה המופשטים של מחשבת ישראל לאור

המודרנה. אבהיר טענה זו. גירסאות מורכבות וחדשניות לתורות מוסריות אינן בגדר מחשבה ספקולטיבית. ועוד: שיחות בהיכלי ישיבות, כמו התעתיקים של שיחות ר' יחזקאל לוינשטיין או ר' חיים שמואלביץ, אינם מעידים על מוכנות לבחון מחדש את מושגי האלוהות לאור התרבות הכללית, אלא על חזרה על תפיסות מסורתיות מתוך סגנונות שונים (דרוש, מוסר, שיחות על פרשת השבוע) וזוויות ראייה מגוונות. ואולם אין הם דיון ישיר במהותה של האלוהות או בשאלת הפרדת הדת מהאמונה, למשל. הדוגמאות של ה'חפץ חיים' וה'חזון איש' נועדו להציג חוסר עניין אף בניסוח הדרשני והמוסרי הנזכר. 'התחפרות בעמדות' המסורתיות איננה שידוד מערכות תיאולוגי.

ועוד בעיה עקרונית בהקשר זה. ההבחנה בין ההגות החרדית, שלא שאפה להציג תפיסה תיאולוגית ספקולטיבית, ובין הציונות הדתית שחתרה לכך, איננה מלמדת על "עדיפות" או "נחיתות". הערכה כזו נובעת מהשקפת עולם מסויימת, שאותה לא הבעתי ואף לא חפצתי להביע בספרי. נסיונו המאומץ של המבקר לחדור להשקפת עולמי על פי המחקר הנדון היא, אולי, מחמיאה במידת מה, אך איננה בהכרח נכונה. דרך אגב, הטענה בדבר "הקלה בשמירת המצוות" בציבור זה או אחר היא פרובלמטית ביותר, ותלויה במשמעות הסמכות ההלכתית הקובעת הקפדה מהי, עוד לפני שנדרשים לאפשרות הניתוח הסוציולוגי וכליו המחקריים.

אפוא קנה המידה של בחירת ההוגים, ונדמה לי שהדיון במשנתו של חוג הראי"ה לא קופח ביחס לקבוצות אחרות בספר. תדע שכך הוא, מפני שבספר שיצא לאחרונה, ושמו: ארץ הממשות והדמיון - מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית דתית, (עם עובד, תל-אביב תשנ"ז), שבו ניכר פועלם הייחודי של תלמידי הרצי"ה והרב הנזיר, נידונו דבריהם של

היצירה החרדית נמנעה מהתמודדות עם עקרונותיה המופשטים של מחשבת ישראל לאור המודרנה

"אישים דוגמת הרב טאו, הרב פילבר, הרב אבינר" (ציטוט מהביקורת) ואחרים. ספר זה מיישם את המסגרת של קודמו ביחס לסוגיה אחת מרכזית, שהיא מקומה של אדמת הקודש בהגות הציונית דתית. אכן, למעט כמה טיעונים וביטויים לא אקדמיים, ביקורתו של בנימין בראון על ספרי היא מקיפה ויסודית, ובהחלט מעוררת לחידוד ולברור סוגיות באידיאולוגיה הציונית הדתית.

ומכאן לזרמים ולתת-זרמים בציונות הדתית. החיבור "אמונה על פרשת דרכים" נועד להציג גישות מרכזיות. ל"פועל המזרחי" ולתנועת תורה ועבודה לא היה "חוט שדרה" הגותי בדמותם של שניים או שלושה אישים שיקבעו את האידיאולוגיה המרכזית. עובדה זו נובעת אולי מאופי תנועות אלה. לפיכך היה צורך בקונסטרוקציה שתתחשב במשנתם של אונא,

ברנשטיין, שרגאי ואחרים, ומאחר שזהו שדה-בור מבחינה מחקרית לא נמנעתי מהיזקקות לדמויות שוליות לחלוטין, כמו מאיר אור (אורליאן) ויהודה (ג'ורג'יו) פיפרנו. לעומת זאת, בפלג של תלמידי הראי"ה נתהווה "חוט שדרה" כזה, המסתכם בהגותם העשירה של הרב חרל"פ, שהותיר חותמו עד לשנותיה הראשונות של המדינה, והרב צבי יהודה והרב דוד כהן "הנזיר", שפועלם ניכר עד ראשית שנות השבעים והשמונים. זהו