

# פרשת דרכים ללא מוצא

בנימין בראון

דב שוורץ,

אמונה על פרשת דרכים

- בין רעיון למעשה בציונות הדתית

(עם עובד, תל אביב תשנ"ו)

"החיבור שלפנינו עוסק בתפיסות פילוסופיות, תיאולוגיות ורעיוניות בכתבי ההגות הציונית-דתית, ונעשה בו נסיון לחשוף יסודות תיאולוגיים כלליים המצויים בהגות הציונות-הדתית. ההנחה שהחיבור בא לאמתה ולאששה היא, שבעיני ההוגים של הציונות-הדתית, ההשתייכות למחנה שלהם היא בעלת השלכות תיאולוגיות מובהקות. הווה אומר, האידיאולוגיה המעשית של הציונות-הדתית (דהיינו, התמיכה בתנועה הציונית ובמפעלה - ב.ב) מתעצבת ומתגבשת בעקבות הנחות תיאולוגיות מוגדרות. קביעה זו באה לידי ביטוי בכך, שבהוויית הציונות-הדתית כלולה בהכרח בחינה מחודשת של תפיסות תיאולוגיות מסורתיות וידועות (מושג האלוהות, ההשגחה האלוהית, היסטוריוסופיה, מעמדו של החוק הדתי וכדומה). הבחינה מחדש של סוגיות יסוד באמונת היהדות בקרב ההגות הציונית-דתית נעשית לרוב מתוך רקע קבלי מחד גיסא ורקע פילוסופי-תרבותי כללי, מעמיק או שטחי מאידך גיסא. לפיכך, עצם ההשתייכות למחנה הציוני-דתי משמעה שידוד מערכות תיאולוגיות".

השקפת עולם שלימה היא, תפיסת יהדות מיוחדת" (כדברי י. ברנשטיין, המצוטטים בעמ' 170). משמעות הדבר היא, ש"להיות ציוני דתי משמעו לבחון בחינה מחודשת את התיאולוגיה המסורתית, ולשאוף לקראת טיפוס חדש של יהודי דתי" (שם, עמ' 10).

פרופ' שוורץ נטל על עצמו משימה קשה: אוסף הטקסטים העשיר שאותו חקר לא נתפס עד כה כ"הגות": למעשה, ההנחה היתה כי אין הגות ציונית-דתית, (להוציא את ההגות

במלים אלה נפתח ספרו החדש של פרופ' דב שוורץ, **אמונה על פרשת דרכים - בין רעיון למעשה בציונות הדתית** (תל אביב תשנ"ו) וניתן לומר, כי הן מיטיבות לסכם את טענתו המרכזית של הספר. שוורץ טוען, ובצדק, כי עד היום לא נתפסה ההגות הדתית-ציונית כיצירה בעלת חידוש בתחום הדתי, וכל אימת שנדונה ונבחנה נעשה הדבר מתוך עיסוק בצדדיה האידיאולוגיים המעשיים. לדידו לא כך הדבר: "המזרחי -

מעלות אחרות. את ביקורתי אצמצם לשש-שבע נקודות עיקריות.

\* \* \*

אפתח בשבח. מחקרו של פרופ' שוורץ מנתץ כמעט כליל את אחד המיתוסים המרכזיים בתפיסתה העצמית של הציונות הדתית, ומעלה אל אור השמש את האמת הפשוטה במערומיה, אמת אשר הורחקה והודחקה משך שנים לא מעטות. כוונתי לאבחנתו בדבר טיב ההבדל בין הציונות הדתית ובין זרמים אחרים באורתודוקסיה, קרי: החרדים.

מבחינה היסטורית, פרץ הפילוג בין שני זרמים של האורתודוקסיה על רקע שאלת היחס לתנועה הציונית ולמפעלה. בכך אין ספק. ואולם, צודק פרופ' שוורץ בטענתו, כי ההוייה החרדית וההוייה הציונית-דתית נבדלו זו מזו במכלול גדול הרבה יותר של גורמים ועמדות. בין אלה נוכל למנות שאלות כמו היחס לתרבות המערב, ליהודי החילוני, למידת האוטונומיה של הפרט בהכרעות הלכתיות ואמוניות, למשמעותה והיקפה של אמונת חכמים, למצוות המעשיות ועוד. למעשה מדובר בשאלת מכלול היחס למודרנה. מחלוקות אלו משקפות, לאמיתו של דבר, שתי תפיסות מטא-הלכתיות בדבר האיזון (הבעייתי מאז ומעולם) בין סטאטיות ודינאמיות בהלכה, שיוצגו ע"י אסכולות רבנים שונות ושיטות פסיקה שונות. לאחר הקמת המדינה, התרחב הקרע בין שני הזרמים והפך מפילוג רעיוני גרידא לפילוג חברתי עמוק הרבה יותר! ביסוד הקרע העמוק הזה עמדו בעיקר הניגודים הדתיים הנזכרים שהלכו ונתפתחו לשתי מערכות חברתיות, לא פחות - ואולי יותר - מן הניגודים בשאלות האידיאולוגיות אודות היחס לציונות ולמדינה.

האידיאולוגית) ואם ישנה - אין בה ענין רב. המשימה שהיתה מוטלת על פרופ' שוורץ לא הצטמצמה, איפוא, לניתוח תכניה של ההגות שלפניו (כפי שעושה כל חוקר) אלא קודם כל להוכיח כי הגות זו קיימת, להראות כי היא אכן הגות בעלת ענין ובכך לבסס את היותה ראויה לניתוח ולמחקר. זהו אתגר מרתק ונחשוני עבור החוקר: אם יצליח במשימתו - הרי שיצא מגדר בעליה של עבודת מחקר חדשה ונעשה מחוללה של דיסציפלינה חדשה, או לכל הפחות למחוללו של ענף חדש בדיסציפלינה קיימת (חקר מחשבת ישראל); לא יצליח במשימתו - הרי שניסה ליצור יש מאין, וחטא חטא כבד למתודה המחקרית.

ומה במקרה דנן? - האם הצליח פרופ' שוורץ במשימתו? - התשובה לשאלה זו היא בעיקרה חיובית, ובכך טמונה עיקר חשיבותו של הספר. פרופ' שוורץ הוכיח בהחלט את הענין הרב בחומר ההגותי שהביא וניתח. לצורך כך הוא אף הביא שפע של ציטוטים ומקורות - כראוי למחקר העוסק בקרקע בתולה, שבו כדאי להפגיש את הקורא (הנתקל בחומר זה לראשונה) עם הטקסטים הנחקרים באורח בלתי אמצעי. ברם, בנקודות מסוימות נראה כי אהבתו למושאי מחקרו קלקלה את השורה, ובהתלהבותו מן ההגות ש"גילה" דימה למצוא בה גם מה שאין בה. מלבד כל זאת, לוקה הספר בחסר, ועוד יותר מכך - ביתר, ומועד במספר כשלים מתודולוגיים, שלהלן נפרטם. דומה, כי דווקא הענין הרב שיש בספר הוא שמעורר ביתר שאת את הצורך לבקרו. ליקויים מעין אלה הם אולי בגדר הכרח בלי יגונה ליצירה נחשונית, שעדיין לא עמדה תחת כור המצרף של הביקורת. בכגון אלה, ביקורת (בתנאי שהיא עניינית, כמובן) עשויה להביא דברים על תיקונם ועל דיוקם, והמהלך הדיאלקטי של ביקורת וביקורת-הביקורת מקדם את בירור האמת, בבחינת "סתירה צורך בנין". הדברים שייאמרו להלן אינם באים, איפוא, לשלול את מעלותיו של החיבור, אלא לסייע לכך שיתוספו עליהן עוד

1 להלן נרחיב בענין זה.

האורתודוקסיה הציונית לאורתודוקסיה החרדית.

כאמור, ספרות הפולמוס החרדית מדגישה דווקא את ההבדלים הדתיים שבין שני הזרמים, ונוטה להוקיע את אופיים של אנשי הציונות הדתית כ"פשרנים" וכ"בינוניים" - דבר שאיננו מאפיין את עמדתם האידיאולוגית פוליטית אלא בראש ובראשונה את עמדתם הדתית. אליבא דאמת, עמדתם של אנשי הציונות הדתית בענין זה נראית בהחלט כעמדת התגוננות, המבקשת להשיב דבר לחורפיה, ולא כאמירה פוזיטיבית וכאן אנו מגיעים לנקודה שיש לה השלכות מפוכחת.

ברמה העובדתית, שוורץ מודה, בעצם, לטענתם של החרדים, והוא איננו ער לקירבה זו בשל הפער הגדול בינו לבינם ברמה של הערכת העובדות: החרדים רואים בעובדות אלה סימן לקלקולה של הציונות הדתית ("שיטה של בינוניות" כהגדרת החזון אי"ש), בעוד אשר שוורץ

רואה אותן כסימנים לכח יצירה ולחיוניות (ומה שבעיני החזון אי"ש הוא בינוניות - בעיניו הוא סימן לפתיחות). במילים אחרות, מה שרואים החרדים כפריצת גדרות, רואה שוורץ כפריצת דרך. שוורץ - בלי משים, אני מניח - עושה שירות טוב לעמדה החרדית, כאשר הוא מעניק לה (במישור העובדתי בלבד) מחקר מדעי יסודי ומקיף, המחזק את טענותיה. בכגון אלה, דומה כי מן ההגינות היה להזכיר את "חובו" של החוקר לחרדים ביחס לטענות שברמה העובדתית. שוורץ איננו עושה כן אף ברמז (באופן המזכיר מעט את ההיסטוריונים הפוסט-ציוניים, שנמנעו גם הם מלהזכיר את "חובם" להגות החרדית ולהיסטוריוגרפיה החרדית בכל הנוגע לטענות אודות השואה והמפעל הציוני בארץ ישראל).

בספרות הפולמוס של שני הזרמים ניכרות גישות נבדלות כלפי זהויו שורש המחלוקת. בעוד אשר הפובליציסטים החרדיים מבקשים להעמיד במרכז חילוקי הדעות עם המחנה הדתי-ציוני את הניגודים הדתיים,<sup>2</sup> מבקשת ספרות הפולמוס הדתית-ציונית (על כל פנים בדורות האחרונים) להתכחש לניגודים אלה ולהעמיד כקו הפרדה יחיד, או כמעט יחיד, את המחלוקת אודות הגאולה הציונית והמדינה, על כל השלכותיה. כמעט בכל קבצי המסות והמאמרים העוסקים בציונות הדתית, והנדפסים תדיר בבית מדרשה של אסכולה זו

(דוגמת **הציונות**

**הדתית**,<sup>3</sup>

**הדתית והמדינה**<sup>4</sup> ושני

כרכיו המהודרים של **ספר**

**הציונות הדתית**)<sup>5</sup> נוכל

למצוא מספר רב של דיונים

המנסים להגדיר את תמצית

מצעו ורעיונותיו המרכזיים

של זרם זה, ובכללם קטעים

העוסקים באופן ספציפי

בהבחנה שבינו לבין הזרם

החרדי<sup>6</sup> ובכולם תמיד יידונו

שאלות המדינה והציונות,

ה"אתחלתא דגאולה" וארץ ישראל, משל

הייתה מחלוקת זו המחלוקת היחידה בין

2 לריכוז גדול של טענות מסוג זה ראה: **השקפתנו**, חלק ג', עמ' ל"ט - מ"ב, חלקים ד' - ה', עמ' 227 - 251, בני-ברק תשמ"א.

3 יוסף תירוש (עורך), **הציונות הדתית** - קובץ מאמרים, ירושלים תשל"ד.

4 יוסף ואברהם תירוש (עורכים), **הציונות הדתית והמדינה** - קובץ מאמרים לשלושים שנות המדינה, ירושלים תשל"ח.

5 יצחק רפאל ושלמה זלמן שרגאי (עורכים), **ספר הציונות הדתית - עיונים, מאמרים, רשומות, תעודות**, ירושלים, תשל"ז.

6 ראה למשל: **הציונות הדתית**, עמ' 43, 62 - 60, 143 - 140, 149 - 291 - 287:

**ספר הציונות הדתית**, א', עמ' 4 - 3, 14, 40 - 39, 142 - 148

**הציונות הדתית והמדינה**, עמ' 65 - 66, 97 - 104.

\* \* \*

שוורץ, שבסוגיות התיאולוגיות הלך בעקבות העמדה החרדית ובעצם הסיר את המסווה מעל למגמת ההדחקה - לא המשך בדרכו זו משהגיעו הדברים לשאלת קיום המצוות.

מדוע מתעלם שוורץ מהבדל רב-משמעות זה? - מדוע כאן הוא מצטרף למסע ההדחקה? - לשאלה זו לדעתי שתי תשובות, האחת ברובד הגלוי והשניה ברובד הסמוי (ומבחינת שתי התשובות ראויה עמדתו של שוורץ לביקורת).

ברובד הגלוי, שוורץ עצמו בוודאי היה משיב כי נהג כאן בעקבות גישתו המתודית הבסיסית והצהרת הכוונות העקרונית שלו, על פיה הוא עוסק בניתוח ההגות ולא בניתוח סוציולוגי. ואכן, ברמה הרעיונית הרשמית, כל הוגי הציונות הדתית מתאפיינים בכך שאין הם נכונים להכיר בפער זה שבין הדתיים הציוניים לחרדים הפער אמיתי. מבחינתם הפער הוא מקרי, לא מהותי, ובאותה מידה שהמצב כיום הוא כזה - הוא יכול היה להיות הפוך. אין הוא נובע מעמדתה העקרונית של הציונות הדתית בתור שכזו. האידיאל הדתי-ציוני הוא של יהודי המדקדק במצוות לצד היותו שותף פעיל לבנין ארץ ישראל בזמננו. אם אידיאל זה לא הושג ברמה הקונקרטי - יש להתמודד עם הדבר ככל בעיה חינוכית, ברמה הקונקרטי. (ואמנם, אל אידיאל זה התקרבו החינוך הדתי ציוני בדור האחרון, אך בדור הקודם, שבו הפער בין האידיאל שנטבע בצמרת הרבנית לבין המציאות החברתית היה גדול יותר, לא כך היה הדבר, ולפער זה היו השלכות מכריעות על היחסים בין שני הזרמים). לא זו אף זו, ברובד המוצהר אולי היו בין הציונים הדתיים כאלה שכפרו כליל בקיומו של הפער, ולכל היותר הודו בחצי פה, כי יש להם סדרי עדיפות שונים בשאלת קיום המצוות, וכי בעניינים אחדים (בעיקר אלו הקשורים בארץ ישראל וכו') הם מדקדקים יותר מן החרדים. מעולם לא גילו נכונות להכיר בפער זה כדבר המתחייב לכתחילה מאותה "תפיסת יהדות מיוחדת" שלהם. אילו עשו כן, היו מן הסתם חוצים את הגבול הדק אל עבר תנועות הרפורמה שבעולם היהודי.

רבות. אמרנו, כי אחד מענייניו המרכזיים של הספר הוא בהעמדת קו הפרדה ברור ומגובש יותר בין הציונות הדתית לבין החרדים (ראה בספר, על פי המפתח, בערך "אורתודוקסיה לא ציונית"); אף זאת אמרנו, כי שוורץ רואה את קו ההפרדה ברמה התיאולוגית, וכי ממנו עולה מכלול שלם של עמדות, המרכיב למעשה את יחסה של הציונות הדתית אל המודרנה. כפי שהערנו לעיל, מתוך יחס זה מסתעפות שאלות שונות ומגוונות (שבחלקן נמנו לעיל). ואולם, דומה כי שוורץ פסח על הבדל חשוב אחד (שגם אותו הזכרנו לעיל בין הגורמים המבדילים), והוא: היחס למצוות המעשיות. בענין זה אין לנו מנוס מן הקביעה, כי שוורץ ממשיך ביודעין או בלא יודעין את מדיניות ההתעלמות שמבית מדרשה של האפולוגטיקה הדתית-ציונית. אין ספק, כי אחד ההבדלים המכריעים (אם לא המכריע בה"א הידיעה) אשר תרמו תרומה מרחיקת לכת להעמקת הקרע בין שני זרמי האורתודוקסיה (ולהלן נידרש לקרע זה בהרחבה) - הוא שאלת היחס הקונקרטי למצוות המעשיות: אותו "טיפוס חדש של יהודי דתי" שיצרה הציונות הדתית (גם אם לא נתכוונה לכך) הוא אדם הנוטה להקלה בשמירת המצוות, לעתים מתוך קלות ראש ולעתים אף מתוך זלזול מה בדקדקנות ההלכתית, ב"חומרות" וב"פרומקייט". לעומתו, טיפוס היהודי החרדי (שגם הוא, מבחינות אחדות, "טיפוס חדש של יהודי דתי") נוטה להחמיר, לדקדק בקלה כחמורה, ביחוד במצוות שבין אדם למקום, לעתים עד כדי הפלגה חסרת תקדים בתולדות ישראל. גם הבדל זה עולה שוב ושוב בדברי ביקורתה של הפובליציסטיקה החרדית כנגד הציונות הדתית, ואף הוא זכה להכחשה נמרצת מצד דבריה ודובריה של הציונות הדתית, במסגרת אותה מדיניות המבקשת להעמיד את המחלוקת על שאלת ארץ ישראל לבדה.<sup>7</sup>

7 ראה במקורות המובאים לעיל בהערות 2, 6.

הסמוי, דומה כי גם כאן האהבה קלקלה את השורה. שוורץ אינו מסתיר את אהבתו למושא מחקרו. בספר הוא אף מביע את התפעלותו מאופייה החדשני תוך שהוא קושר כתרים לנסיינה האמיץ (לדעתו) ליצור את אותו "טיפוס חדש של אדם דתי". ואולם, ירידת ההקפדה בשמירת המצוות בקרב הציבור הדתי- ציוני (על כל פנים בעבר הלא רחוק) טופחת על פניו. דעת לנכון נקל, כי תופעה זו לא יצגה את אותו "טיפוס חדש של אדם דתי" ולא שיקפה צורה אחרת של דתיות. יתירה מזו, היא גם לא נבעה מהכרעה עקרונית- תיאולוגית של נכונות לספוג מערכה החיוביים של המודרנה. היא היתה - אם ננסח זאת באורח בוטה במקצת - גילוי של **חוסר** דתיות, ושל **חוסר** הכרעה עקרונית תיאולוגית כלשהי. תופעה סוציולוגית זו, או שנבעה מן התיאולוגיה העקרונית של אבות הציונות הדתית, או שלא נבעה ממנה; אך בין כך ובין כך, טענתו של שוורץ נתקלת בבעיה: אם אי ההקפדה במצוות נובעת מן האידיאולוגיה הדתית-ציונית, הרי שזרע הפורענות נזרע בתוכה, וגם היא, בעומקא דמילתא, איננה מייצגת באמת את אותו "טיפוס חדש של אדם דתי" ששוורץ מייחל לו; ואילו אם תופעה זו איננה נובעת ממנה אלא היא בבחינת תאונה בלתי רצויה - כי אז ייאלץ שוורץ להודות שאותו "טיפוס חדש של אדם דתי" נכשל במבחן המציאות, ובמקום ליצור טיפוס דתי חדש - סיפק עלה תאנה אידיאולוגי לטיפוס "המזרחניק החפפן". היחס "בין רעיון למעשה בציונות הדתית" ייצא איפוא, בלתי מחמיא לחלוטין, ונראה שבכך אין שוורץ חפץ.<sup>10</sup>

10 עם חלק מן הבעייתיות הצומחת מכשולן זה מתמודד שוורץ ב"אחרית דבר" של ספרו (ראה להלן) אך גם שם הוא רואה את הפגם בסטיות "תאונתיות" כאלו ואחרות

שוורץ מתמקד רק בהגות, ושם - ביצירותיה של הצמרת הרעיונית הרבנית של הציונות הדתית - אכן העסקים כרגיל, ואת הבעיות יש לפתור ברמה החינוכית. ברם האם יכול מחקר להיות פטור מן ההסתכלות הסוציולוגית, ולהתרווח לו בשמי שמיא של עולם האידיאות? - כל עוד המחקר מתמקד בהגותו של **אדם ספציפי**, ניחא; אך כאשר המחקר עוסק בהגותו של **זרם** רעיוני, עלינו להשיב בשלילה. אמנם, אלו המבקשים להעמיד יצירה הגותית על כוחות חברתיים גרידא עושים עוול לכוחות הרוח של יוצריה.<sup>8</sup> אך **זרם חברתי** שהוא מעצם טיבו תוצר **חברתי**, מחייב גם בחינה זאת. מעיקרא רצה שוורץ ככל הנראה לנהוג במתודה משלבת (כפי שמעידה כותרת המשנה של ספרו, "בין רעיון למעשה בציונות הדתית") אך בפועל הסיח דעתו מכמה היבטים חברתיים ובעיית שמירת המצוות היא רק אחת מהן. לכל היותר הוא מוכן לדון בנסיינה של ההגות הדתית- ציונית להשיב לתחום ה"אגדה" (דהיינו, תחום האמונות והדעות) את כבודו האבוד בסולם הערכים של לימוד התורה לצד תחום ההלכה, אך אין הוא נוגע

בבעיה הקונקרטית של רמת שמירת המצוות. מבחינה זו, שוורץ מזכיר במקצת את יוסף בן מתתיהו, שתיאר בשעתו את המחלוקת שבין הפרושים, הצדוקים והאיסיים כמחלוקת שבין שלוש "פילוסופיות" (ואף הקביל אותן לסטואה ולפיתגוראים).<sup>9</sup>

ברובד הגלוי, יש כאן, אפוא, היצמדות להגות עקב התנתקות מן הסוציולוגיה. ברם ברובד

8 כך נעשה תדיר בהגות החרדית, ואכמל"ה.

9 **חיי יוסף**, פרק שני; **קדמוניות היהודים**, ט"ו, י', ד'. אכן, אצל יוסף בן מתתיהו אין לדעת אם אכן כך ראה את המחלוקת, או שמא בחר בדרך זו על מנת לשבר את אונו של הקורא היוני ולהאדיר את היהדות בעיניו (ונראה שאחרון עיקר).

\* \* \*

וספציפיים הביקורת היא לעתים קטנונית במקצת ("מדוע קיפחת את פלוני ואת אלמוני? - ומה עם פלמוני?") הרי שבחקר הגותו של זרם רעיוני - הביקורת היא עקרונית הרבה יותר ("הצגת תמונה מעוותת של הזרם המתואר"!); על אחת כמה וכמה, כאשר הבחירה מעלה חשד כבד של העדפה בעלת נטיה ברורה וחד-צדדית לכיוון מסויים.

עיון בספר מגלה, כי ברמה המוצהרת המחבר לא הגביל את עצמו לסקטור מסויים של ההגות הדתית-ציונית - לא מבחינת הזמן, לא מבחינת המרחב הגיאוגרפי, לא מבחינת התוכן הרעיוני, לא מבחינת היקף ההשפעה החברתית ואף לא מבחינת רמתה האיכותית של ההגות. מבחינתו, כל הוגה שיש בו פוטנציאל לדיון מעניין - ראוי לבוא פנימה. בחירה זו (ומוטב: חוסר בחירה זה) עשוי להקשות את עבודתו של המחבר, אך השאיפה להקיף את הגותו של זרם שלם בהחלט עשויה להצדיק זאת.

ואולם, המעיין ברשימת ההוגים (המגוונת והנכבדה כשלעצמה) שנבחרו להידון בספר יגלה כי חוסר מיון זה נשמר רק לגבי הוגים מראשית ימיה של הציונות הדתית, וליתר דיוק, מן התקופה שעד קום המדינה (ולהלן אתיחס למשמעותו של תאריך זה); לעומת זאת, מבין ההוגים שלאחר קום המדינה בולטים ההוגים הנוטים אל הכיוון ה"נאור" בציונות הדתית: ראש וראשון, הרב סולובייצ'יק, ואחריו הוגים אנשי "תורה ועבודה" והקיבוץ הדתי (למשל: משה אונא, אליעזר גולדמן, ש.ז. שרגאי) ואף אישים העומדים על גבול האורתודוקסיה (למשל: ישעיהו ליבוביץ',<sup>11</sup> דוד הרטמן).

הפגם שעליו הצבענו לעיל - היינו, אי שימוש בכלים סוציולוגיים - בולט עוד יותר כאשר אנו יורדים לבחינה מדוקדקת עוד יותר של הספר. כוונתי בראש ובראשונה לבעיית בחירתם של ההוגים הנדונים בו. בענין זה, כפי שאראה להלן, נעשה הליקוי המתודולוגי לבעייתי במיוחד. כאן המקום להקדים ולומר: כל מחקר הנעשה מתוך "חתך רוחב" (כלומר, מחקר הסוקר שורה של אישים בסוגיות מסוימות, ולא נכנס לפרטי הגותו של הוגה אחד) נדון על כרחו לסלקציה של האישים ולקביעה של מידת ההעמקה הנדרשת לכל אחד מהם. בחירה זו היא בהכרח קשה, בהכרח מקפחת אישים בעלי ענין, במידה רבה סובייקטיבית, ובמקרים גרועים יותר - שרירותית. ואולם, גם כאן אנו שבים לאבחנה בין חוקר המבקש לחקור שורה מקרית של אישים לבין חוקר המבקש לחקור זרם רעיוני.

זה האחרון בר מזל יותר מהראשון, שכן יש לו קריטריונים ברורים יותר להכרעות הקשות הנ"ל. בראש ובראשונה הכוונה לקריטריונים **ההיסטוריים-סוציולוגיים**: הבחירה צריכה להיות, עד כמה שהדבר אפשרי, בחירה המשקפת את ההוגים **שעיצבו** את העמדות בעלות **ההשפעה**, או **שיקפו** עמדות אלה, בציבור הנדון; עליהם לייצג את **התקופות** השונות בהתפתחותה של ההגות הנדונה; ועליהם לייצג במידת האפשר, את **תת-הזרמים** העיקריים בתוך אותה קבוצה. אלו הן דרישות מינימום (מעבר לכך רצוי, לדעתי, שהסקירה תבטא את **השיח הפנימי** שבתוך הקבוצה הנדונה, ולא תציג את ההוגים כיחידות אטומיות העומדות בפני עצמן; ובענין זה דווקא ראוי שוורץ לשבח). מתוך אבחנה זו בין מחקר הגותם של אישים בודדים למחקר הגותו של זרם רעיוני נובע גם הבדל חשוב לגבי טיב הביקורת בדבר בחירת ההוגים: אם במחקרם של הוגים בודדים

לכיוונים בלתי רצויים. אין הוא רואה בכך פגם בשיטה גופא.

11 עצם שיוכו של ליבוביץ' להגות הדתית-ציונית בעייתי ביותר (שוורץ עומד על הבעייתיות), ואולי אף יחשב לעלבון לשני הצדדים... עיין: דב שוורץ, "הגותו של ליבוביץ' לנוכח התיאולוגיה הציונית-דתית", אבי שגיא (ע'), **ישעיהו ליבוביץ' - עולמו והגותו**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 209 - 218.

שוורץ, המתאמץ להבחין במהותה העצמאית והייחודית של הציונות הדתית כזרם בתוך האורתודוקסיה ולהבחין בכיורון מן החרדים, מתעלם מן העובדה שדווקא אז, לאחר קום המדינה<sup>12</sup> - ולא בתחילת המאה! - נקרע הקרע העמוק בין שני זרמי האורתודוקסיה הללו. בתחילת המאה נפערה המחלוקת הרעיונית, אך הייתה זו מחלוקת רעיונית גרידא; החל מקום המדינה, ובייחוד משנות החמישים, נעשו החרדים והציונים הדתיים בישראל **לשתי חברות**, והקרע במישור האידיאולוגי הפך לקרע במישור החברתי-קיומי.<sup>13</sup> אם ישנה תיאולוגיה דתית-ציונית ייחודית, הרי שדווקא כאן היא אמורה להתבלט יותר מכל. והנה, למרות הכל, דווקא כאן היא מסרבת משום מה להתבלט, ואדרבא, נראית כ"מתיישרת" עם הקו התיאולוגי החרדי! - לכאורה, ניתן לראות זאת כסטייה, כנסיגה מן הקו הדתי-ציוני המקורי, אך כל עוד לא הוכחה טענה שכזו - עומדת התופעה בעינה ומעמידה בסימן שאלה את קביעתו של שוורץ.

אין ספק, כי עיון במשנותיהם של ההוגים הנזכרים לא היתה מערערת כליל את התזה של שוורץ; אדרבא, חלקם היו יכולים להשתבץ באחדים מדיוניו ללא קושי (למשל בפרק על תפיסת האלוקות האימננטית). אך, מאידך גיסא, אין ספק כי התזה הנ"ל, אילו הביאה אותם בחשבון, היתה צריכה להתרכך קמעא, ולהציג את ההגות הדתית-ציונית באור פחות נועז ויותר מסורתי. בכך עדיין יכול היה

גם מבלי להיות בקי גדול בהייתה של הציונות הדתית, ניתן להרגיש כי רשימה זו משקפת אישים בעלי השפעה מועטת, יחסית, על הזרם המרכזי בציונות הדתית. הבולטים בהעדרם הם האישים המכונים "רבני הציונות הדתית" אשר להם נודעה עיקר ההשפעה בדורות האחרונים (חריג יחיד לכלל זה הוא הרב צבי יהודה קוק, הנזכר בספר). אכן, השפעתם של אלו נודעה בעיקר במישור האידיאולוגי - דהיינו בענייני גאולה-ציונות-מדינה ששוורץ מרחיק עצמו מהם מלכתחילה - אך כידוע, הגותם של הוגים אלה השתרעה גם מעבר לאופק הצר של עניינים אלה ונגעה בצדדים התיאולוגיים העקרוניים יותר. עובדה זאת לא זיכתה אותם בהתייחסות בספרו של שוורץ. וכך, נכתב ספר על הציונות הדתית הדין באישים כמו מאיר אור (אורליאן) ושם טוב גפן ("הוגה מקורי נשכח זה", כהגדרתו בעמ' 130, נזכר בספר לא פחות מעשר פעמים!) וכלל איננו מזכיר (!!) את שמותיהם של אישים דוגמת הרב טאו, הרב פילבר, הרב אבינר, הרב נריה, הרב קלכהיים (שני האחרונים נזכרים כל אחד פעם אחת בהערות שוליים) או ד"ר דניאל שליט.

מדוע נעשה המיון בדרך זו? - גם כאן מתחזקת ההרגשה, כי ישנו טעם סמוי (שנעלם כנראה גם משוורץ עצמו) לבחירה. שוורץ העדיף להתמקד בהוגים פחות שמרניים, ולעתים "פחות אורתודוקסיים", כאלו הממשיכים את מגמת פניה של הציונות הדתית של תחילת המאה והנוחים יותר לביסוס התיאוריה של שוורץ אודות "שידוד המערכות התיאולוגי".

בחירה זו איננה משקפת נאמנה את מגמותיה האמיתיות של ההגות הדתית הציונית, ולדעתי היא נכשלת גם בכשל היסטורי עמוק יותר, לאור העובדה שעיקר המיון נעשה בקרב הוגים מן התקופה שלאחר קום המדינה.

### החל מקום המדינה, ובייחוד משנות החמישים, נעשו החרדים והציונים הדתיים בישראל לשתי חברות, והקרע במישור האידיאולוגי הפך לקרע במישור החברתי-קיומי

<sup>12</sup> תאריך זה הוא, מטבע הדברים, שרירותי ומקרי, בייחוד כשמדובר בתהליכים רוחניים ממושכים. התהליכים הנזכרים החלו, פחות או יותר, מן התקופה שסמוך לאחר השואה והגיעו לשיאם באמצע שנות החמישים (אז, פחות או יותר, נתייצבו).

<sup>13</sup> ראה: מנחם פרידמן, "היהדות הדתית בשנות האלפיים", **יד לאורי**, אפרת, תשנ"ה, עמ' 23 - 26.

קצרה היריעה מלמנות את כל ההוגים החרדיים המעלים על נס את ערך האמונה, לעתים אף מעל לערך המצוות המעשיות (על כל פנים ברמה הרטורית...) ואין לך כמעט ספר מוסר חרדי מן המאה הנוכחית שאיננו מתבטא בניסוחים מעין אלה,<sup>14</sup> לא אחת מתוך התמודדות מרתקת עם בעיות האמונה בזמן המודרני. יתירה מזו, רבים מספרים אלה עוסקים במושג ה"יראה" - שאף הוא שייך לתחום עולמו הפנימי של האדם וחורג מגבולות ה"הלכה" במובן הצר של המילה - באינטנסיביות שאיננה פחותה מעיסוקה של ההגות הדתית-ציונית במושג האמונה. ואם ההגות הדתית-ציונית הפכה את העיסוק ב"אמונה" לעיסוק בסוגיות תיאולוגיות ובתורת האלקות, דומני כי ההגות החרדית, בפרט הליטאית, עוסקת בכל אלה במידה מרשימה ובהעמקה יתירה (די אם נזכיר את שמוחהם של ר' יוסף ליב בלוך ובנו ר' אליהו מאיר בלוך מטלז, ר' ירוחם לייבוויץ ממיר, ר' אברהם גרודזינסקי מסלובודקה, ר' איזיק שר מסלובודקה, ר' משה רוזנשטיין מלומז'ה, ר' אליהו א. דסלר מפוניבז', ר' חיים שמואלביץ ממיר, ר' יחזקאל לווינשטיין, ר' חיים פרידלנדר ויבדל"א הרב שלמה וולבה) ואף פיתחה כיוונים מעניינים ביותר בתיאולוגיה היהודית (חלק מההוגים הללו פיתחו תורת השגחה מרתקת, וניתן אף לגלות בהגות החרדית גישות מעין-קלוויניסטיות). בנוסף על אלה דנה ההגות החרדית בכוחות הנפש, במבנה האישיות ובשאר שאלות פסיכולוגיות - דבר שאיננו מצוי במיוחד בעולמה של ההגות הדתית-ציונית - ומציעה לעתים שיטה

שוורץ להבחין את אותה הגות תיאולוגית עצמאית, השונה והנבדלת מן ההגות החרדית בעניינים אחדים, (אותם עניינים ששוורץ הצליח להוכיח - וראה על כך להלן), אך היה מנוע מלראות בהגות הדתית-ציונית פריצת דרך רעיונית, בשורה תיאולוגית מרעננת בעולם האורתודוקסי היבש - ועל כך קשה היה לו לוותר, שהרי זו, בעצם, נטייתו האישית, החוץ-מחקרית, של המחבר בסוגיה הנדונה (ראה ב"ראשית אמרים", בפרק הרביעי וב"אחרית דבר").

\* \* \*

על פי הרושם המתקבל ממחקרו של שוורץ, העולם האורתודוקסי מתחלק לשניים: זרם אחד, הדתי-ציוני, חושב מחשבה יצירתית חדשנית, מתמודדת ומתקדמת; ואילו הזרם האחר, החרדי, הוא של "מייצגי המודל השמרני" (עמ' 174) שאצלם "ההלכה והסמכות ההלכתית תפסו את מקומו של העיסוק הרעיוני והתיאולוגי" (עמ' 178) ושגישתם "נמנעה באופן כללי מעיסוק בבעיות תיאולוגיות ומחשבתיות לאור המודרנה" (כך! - ראה שם), הכללה שגם שוורץ עצמו מוצא לנכון להסתייג ממנה מעט ב"אחרית דבר" של הספר (עמ' 269-268).

מהם חידושיה של ההגות הדתית-ציונית בגופי התיאולוגיה של היהדות? - הספר "אמונה על פרשת דרכים" עוסק בעיקר בשתיים: העלאת קרנה של האמונה כערך חשוב בסולם הערכים הדתי, אשר איננו נופל בחשיבותו מזה של המצוות המעשיות (פרק ראשון); ופיתוח תורת אלקות שבמרכזה "התפיסה האימננטית" (פרקים שני שלישי). שני אלו נעשים, אליבא דשוורץ, מתוך סיגול כלים של המחשבה המודרנית.

עיון מעמיק בהגות שמעבר לגדר, זו החרדית, מוכיח בעליל כי תפיסות אלה, כמו גם התמודדויות אחרות ששוורץ רואה אותן כנחלתה הבלעדית של ההגות הדתית-ציונית, אינם נחלתה הבלעדית של זו כלל ועיקר.

<sup>14</sup> כדי לצאת ידי חובתנו בלבד, ניתן כאן רשימת דוגמאות מקרית וחלקית ביותר: הרב אברהם גרודזינסקי מדבר על דרגת אמונה שהיא "תכלית כל המצוות" וש"כל התורה תלויה בה" (**תורת אברהם**, בני ברק תשל"ח, עמ' 90), ר' יחזקאל לעוונישטיין מפוניבז' דן באריכות במושג האמונה (כך שלם של אור יחזקאל מוקדש לכך!) וקובע כי היא "קיום כל התורה כולה", "העיקר" (**אור יחזקאל - אמונה**, בני ברק תשמ"ג, עמ' יג), ו"מטרת כל המצוות ותכליתן" (שם, עמ' טז ועוד הרבה), ודברים דומים אומר הרב שלמה וולבה (**עלי שור**, א', ירושלים תשמ"ח, עמ' צ"ח - צ"ט ועוד).



רעיון האימננציה, היא הנקודה הפנימית). עליהם ניתן להוסיף ללא קושי את אדמו"רי גור, אלכסנדר, ביאלה, איז'ביצה-לובלין, פסצנה-גרודזינסק, סלונים (לרבות האדמו"ר הנוכחי, ר' שלום נח ברזובסקי) ועוד ועוד. יתר על כן, אם נפרש את תפיסת האימננציה ככוללת את התפיסה כי כל דבר פיסי או מוחשי בעולם הוא שיקוף של ישויות או מאורעות בעולמות העליונים, כפי שמפרש שוורץ, נמצא שגם רבים רבים מן ההוגים הליטאיים הנזכרים לעיל נכנסים לקטיגוריה זו (ראש לכלם - ר' יוסף ליב בלוך מטלז, אך גם הסבא מסלובודקה ור' ירוחם ליכוביץ' ממיר). מה, איפוא, חידושה של הציונות הדתית?

החידוש ישנו. שוורץ מגיע אליו כאשר הוא מזכיר את העובדה שגם אדמו"רי חב"ד שותפים לתפיסת האימננציה ומתוך כך עליו להסביר את ההבדל שבינם ובין הוגי הציונות הדתית: "אדמו"רי חב"ד מפתחים את תפיסתם האימננטית מתוך תשתית קבלית מובהקת ולא מתוך התמודדות עם הפילוסופיה הקונטיננטלית" (שם, שם). החידוש איננו, אפוא, בתוכנם של רעיונות בגופי תורת האלוהות אלא בהקשר התרבותי שבו פותחה ובלבוש הלשוני (המודרני יותר, בלי ספק) שבו הולבשה. וכך, במקום תורת אלוקות חדשה אנחנו חוזרים לנקודת הראשית: הפתיחות כלפי המודרנה וערכיה. דא עקא, שפתיחות זו אמורה להיות זרו ליצירה חדשנית ומקורית (אלו על כל פנים הציפיות שמעורר בנו שוורץ) ומתגלה כמי שמחזרת ומלבישה בלבוש חדש חומרים מוכרים שמקורם, למרבה הפרדוקס, במעין היצירה של העולם החרדי "הקופא על שמריו".

בין כך ובין כך, מחקר מסוג זה, שחלק ממנו מבקש להגביה את הגדר שבין האורתודוקסיה הדתית-ציונית לבין זו החרדית ראוי לו שיבחן היטב מה עומד משני צידי הגדר, ולא יסתפק בסטיגמות המקובלות, שאך בקושי היו מוכנות להכיר בקיומה של הגות חרדית עשירה ומעניינת. ודאי ששוורץ לא צריך היה

פילוסופית פסיכולוגיסטית להסברת תופעות שונות, שיטה שקשה מאד לזלזל בערכה (יצויין בפרט ר' יוסף-יוזל הורביץ, "הסבא מנובהרדוק"). בניגוד לדימויה המקובל, ההגות החרדית עסקה גם עסקה בפילוסופיה של ההיסטוריה (וליתר דיוק: תיאולוגיה של ההיסטוריה), ועל כך תמיד למשל פיתוחה הניכר של דוקטרינת "יירדת הדורות" בהגות החרדית, כאנטיתזה לתפיסת ה"קידמה" (progress) המודרנית. היא אף איננה נרתעת מדיונים אודות היחס בין הלכה למטא-הלכה, ואומרת בענין זה דברים שאין לבטלם במחי יד.<sup>15</sup> בחירתו של שוורץ באישים דוגמת ה"חפץ חיים" והרב וסרמן כמייצגי ההגות החרדית מהווה כשל נוסף בבחירה שאינה קולעת, שכן הללו אכן נמנעו מעיסוק תיאולוגי שיטתי, אך לעומתם היו גם כאלו שעסקו בכך ויצרו יצירות חשובות.

שוורץ מוסיף ואומר, כי לא רק תחומי ענין חדשים מאפיינים את ההגות הדתית-ציונית, אלא גם **תכנים** חדשים, המבדילים אותה מזרמים אחרים באורתודוקסיה (קרי: החרדים). כך, טוען שוורץ, פיתחה ההגות הדתית-ציונית תיאולוגיה שבמרכזה תפיסה של **אימננציה** אלקית בעולם, בניגוד לעולם המחשבה החרדי, המתאפיין בתפיסה אחרת של האלקות - תפיסה ששוורץ מתקשה מעט להגדירה, שכן פעם אחת הוא מאפיין אותה כתפיסה טרנסצנדנטית (עמ' 182-181) ופעם אחרת דווקא כהיצמדות ל"דמות הפרסונלית המקראית או למינוח קבלי מובהק ומסורתי" (עמ' 66).

האמנם מדובר בתפיסה דתית-ציונית מובהקת? ראשית, לא כל ההוגים הדתיים-ציוניים שותפים לה, ושנית - הרי התפיסה האימננטית היא נחלתם של מרבית ההוגים החסידיים עד ימינו אלה. שוורץ עצמו מצביע בענין זה על אדמו"רי חב"ד (עמ' 183-182), אך מיד הוא עובר לדון בהיבט שולי למדי של

15 ראה: הרב ש. וולבה (בעילום שם המחבר), **עולם הידות**, במאמרים "הלכה ולב" וה"תפיסה הקלאסית של ההלכה".

פילוסופיות" אלה יש ערך מבחינת הדיון הפילוסופי הכללי, ומתוך כך הוא מגיע לפרק על שפינוזה. בפרק זה הוא מראה היטב, כי הגותו של שפינוזה העסיקה מאד את הוגי הציונות הדתית, וכי הללו ראו צורך גדול להתפלמס עימה ולבקר את תכניה. מכאן ואילך סוקר שוורץ את גופי טענותיהם.

ראשית, ראוי לציין, כי חרף מאמציו הכנים של שוורץ להציג התמודדות פילוסופית אמיתית עם שפינוזה, הרי שסקירתו היסודית והמאלפת מצליחה לשכנע את הקורא דווקא בהיפוך הדברים. נראה כי ההוגים הציונים דתיים אינם מצליחים להעמיד ביקורת רצינית כנגד שפינוזה. קצתם (כגון הרב ש. אלכסנדרוב - ראה עמ' 146-147) ספק אם ירדו לעומק הפילוסופיה שלו; אחרים מותחים כנגדה ביקורות פשטניות, בדרך כלל כוללניות ביותר, הנוגעות לפגמים כאלו ואחרים של ה"שיטה" בכלל, ללא הצבעה על מהלך זה או אחר. תדיר הם מציעים תחתיה את התפיסה הנראית בעיניהם כנכונה, וכמתקנת את פגמי משנת שפינוזה, אך אין בפיהם כל טענה פילוסופית משמעותית מדוע יש לבקר דווקא את החלופה המוצעת על ידיהם, זולת, אולי, העובדה שהיא עונה על צרכים רעיוניים שהם במקורם דתיים או קיומיים, ולא אנליטיים, כגון: שמירת הפער בין אלוקים לעולם; שלילת המטריאליזם (המיוחס לשפינוזה באורח תמוה למדי); שלילת אפשרות תיאור האל באמצעות תארים חיוביים; שלילת האפשרות להכיר את המציאות בכלל, ולהכירה בעזרת השכל בפרט; שלילה סתמית של העקרון המוניסטי והתפיסה הסטאטית של העצם; וכיו"ב. כל האינטרסים הפסודו-פילוסופיים הללו אינם מנומקים, והקורא נדרש להניח מראש כי הם "מובנים מאליהם" ו"רצויים". איש מהם אינו מנסה להתמודד בדיון פילוסופי מעמיק בשאלה, אם ניתן להעמיד את המציאות על עצם חומרי, או בשאלת הפער האפיסטמי; די בכך שהמטריאליזם הוא פסול (ופסול זה מובן מאליו בעיניהם), כי לא יתכן שהאדם יוכל להכיר את המציאות כולה בשכלו (וגם זה

לפנות על כל צעד ושעל להשוואה עם ההגות החרדית, שהרי מחקרו דן בהגות הדתית-ציונית, ותחום זה חדש דיו כדי שחוקרו לא יתפרס על תחומים אחרים ולהשוואות שאינן תמיד פוריות; ברם, אם כבר עורך המחבר השוואות עם ההגות החרדית (במגמה לטעון לעליונות ההגות הדתית-ציונית על פניה) ואם כבר חרץ את משפטה - ראוי לו לגלות מידה רבה יותר של היכרות עם הוגיה<sup>16</sup> ועם תכניה.

\* \* \*

כבר הערנו, כי האהבה מקלקלת מעט את השורה במאמציו של שוורץ להוכיח את כובד מטענה של ההגות הדתית-ציונית. מאמצים אלה עולים על גדותיהם בפרק השלישי של הספר, העוסק בהתמודדותה של הגות זו עם הפילוסופיה של ברוך שפינוזה. (פרק זה הוא המשך ענייני לנושא הנדון בפרק השני - תפיסת האימנציה האלקית - מתוך עמידה על היחס שבין תפיסה אימננטית לתפיסה פנתאיסטית).

כבר בשורה הראשונה של הספר, ובמספר מקומות בהמשכו, טוען המחבר כי ההגות הדתית-ציונית כוללת "תפיסות פילוסופיות" (ולא רק "תיאולוגיות"). המחבר סבור, כי בשל רקעם האישי הפתוח מקיימים ההוגים הציונים דתיים שיג ושיח עם הפילוסופיה הכללית (ראה עמ' 122), בוחנים את תכניה ורואים צורך להתעמת איתה - בניגוד להוגים החרדיים, אשר, למעט מקרים חריגים, הסתגרו מפניה (שם, וכן ראה עמ' 176, 193). שוורץ מתאמץ להוכיח כי ל"תפיסות

16 חוסר היכרות זה הביא את שוורץ לטעות הבולטת בעמ' 182. המחבר מזכיר שם בקצרה את תפיסתו הטרונסצנדנטית של ר' יואל טייטלבוים מסאטמאר (1888 - 1979). כראיה לדבריו הוא מפנה את הקורא (בהערה 36) לספר **ישמח משה** על התורה, משם הוא מבקש לדיוק בדבריו של "הרב טייטלבוים" וללמוד על עמדתו הנזכרת. דא עקא, שה **ישמח משה**, הוא ספרו של ר' **משה** טייטלבוים, אבי אבותיו של ר' **יואל** טייטלבוים מסאטמאר. ספר זה יצא לאור לראשונה כארבעים שנה לפני שנולד ר' יואל.

האקזיסטנציאליים במחשבה המודרנית, ואיש מהם (ממש כך!) לא ניסה להתמודד עם הכיוונים האנליטיים של מחשבה זו. מבחינת ההגות היהודית, אין משמעות לויטגנשטיין, לראסל ולקריפקה, משום שמשנותיהם לא יביאו אף יהודי טוב להניח (או לא להניח) תפילין מחר בבוקר.<sup>17</sup> קירקגור, היידגר ובובר מעניינים אותם יותר, על כן רק עם דרכם ישנה התמודדות (ואף היא אינה תמיד ישירה). מה עוד, שהכלים הלא אנליטיים של ההוגים האורתודוקסיים נוחים יותר לחיבובי ה"מי-אני-מה-אני" מאשר לדיון המחייב גישה של "פילוסופיה כמדע חמור". וכך יוצא, שההתמודדות הפילוסופית עם שפינוזה היא ההתמודדות המספקת את מראית העין ה"אנליטית"-כביכול להגות הדתית-ציונית, שאיננה מגלה סקרנות אמיתית כלשהי כלפי מהלכים אנליטיים טהורים נטולי השלכות קיומיות. ההוגים הדתיים-ציוניים הם דוגמה מוצלחת להאשמתו של ניטשה נגד הפילוסופים הקלאסיים שהיו, לדבריו, "פרקליטים של דעותיהם הקדומות".

במצב זה, נשאלת השאלה אם עמדתם ה"מסתגרת" וה"מתעלמת" של מרבית ההוגים החרדיים איננה, בסופו של דבר, מכובדת יותר וכנה יותר מזו של ההוגים הדתיים ציוניים. ככלות הכל, גם באומות העולם ראינו בניינים תיאולוגיים מרשימים, שלא נזקקו בהכרח להתמודדות עם הפילוסופיה. שמא עדיף להיות תיאולוג "סגור" בעל מטען משכנע (במסגרת כלי החשיבה של הדת) מאשר

<sup>17</sup> יש להדגיש: גישה מעשית-תכליתית זו איננה פסולה בעיני כגישה ערכית בסיסית. מה שפסול בעיני הוא ההתעטפות באיצטלה של דיון פילוסופי אמיתי, ויצירת אשליה של דיון זה בלבו של הקורא הבלתי מתמצא. אשליה זו אינה פותחת צוהר לתרבות המערב אלא לראי עקום שלה ואינה יוצרת טיפוס חדש של יהודי דתי אלא טיפוס חדש-ישן של אדם שטחי.

מובן מאליו בעיניהם) וכי כל מסקנה שיסקן אמורה לחזק את האמונה ולתרום לתודעת הזהות היהודית ולא להיפך. וממילא כל שאר הביקורת בנויה אל אותם "מובנים מאליהם". (חריג בודד לכלל זה הוא ר' חיים הירשנזון - ראה עמודים 145-135). קשה לראות בחשיבה מעין זו חשיבה פילוסופית של ממש, וקשה להעריך ביקורת בעלת סגנון שכזה כביקורת פילוסופית אמיתית.

אך מעבר לכך עולה שאלה נוספת: האמנם שפינוזה הוא האתגר המעניין שמציבה הפילוסופיה המערבית בפני הוגה בן דורנו? שאלה זו נשאלה לאו דווקא בגלל יציאתו של שפינוזה מן האופנה האקדמית, שהרי אופנה באה ואופנה הולכת, אלא מתוך תהייה עקרונית: האם לא התקדמונו כמה שלבים מאז הרציונליזם הטוטאלי, התמים וה"מובן מאליו" של המאה השבע-עשרה? האם לא מיצינו את ההשתעשעות במשחקי המלים והמושגים במהלכים הגיאומטריים-כביכול? ארשה לעצמי ניסוח בוטה: האם אין שפינוזה משמש כאן כדחליל פילוסופי, שהתגברות עליו היא בבחינת "קימחא טחינא טחנת"?

בגין כל אלה עלול הקורא לצאת בסופו של הדיון בדיוק בהרגשה ההפוכה מזו שביקש שורץ להחדיר בו: השאלות הפילוסופיות האמיתיות לא באמת עניינו את הוגי הציונות הדתית, והללו רק עשו אותן טבחות ורקחות לצרכי האפולוגטיקה הדתית שלהם. ואף במידה שעניינו אותם, לא הצליחו להעמיד להן תשובות, או נסיונות התמודדות שיש להתגאות בהם. אדרבא, הגישה המתקבלת היא הגישה המיוחסת (בהלצה הידועה) לחוקר היהודי, החוקר את הפיל מן הזוית של "הפיל והבעיה היהודית". לאור זאת לא נתפלא לראות כי ההוגים הדתיים-ציוניים של המאה שלנו טרחו להתמודד רק עם הכיוונים

סגורות למציאות משתנה, להבדיל מאידיאולוגיה מכוונת של פתיחות ושל בקשת ההתחדשות, שהייתה מנת חלקה של הציונות הדתית" (עמ' 268-269). וכך, פעם אחר פעם, אנו חוזרים אל אותה נקודה: ה"פתיחות" ו"בקשת ההתחדשות" כשלעצמן נשארות לנו לבדן כנכס בעל-ערך של ההגות הדתית-ציונית, במקום התכנים הרעיוניים שאמורים היו לצמוח ממנה. כאמור, התמודדותם של ההוגים החרדיים נראית משכנעת הרבה יותר מבחינת הכלים והמבכחנים המוצבים על ידיהם, מאשר התמודדותם של חלק גדול מן ההוגים הדתיים ציוניים המובאים אצל שורץ, אף שגם אצלם איננו מוצאים ביקורת מובנית ושיטתית על גופי טענות וגופי מהלכים. ההבדל, הוא, כאמור, שהם גם אינם מתיימרים לכך; רצונם הוא להציג את "עמדת היהדות", כפי שהם תופסים אותה, ולא להיכנס לפולמוסים שאין הם מוצאים בהם טעם, ב"טענות עיוניות מזויפות".

\* \* \*

לא תמיד שופע שורץ תמיכה ואהדה כלפי מושאי מחקריו, ובמקומות אחדים בספר הוא מותח עליהם ביקורת. ב"אחרית דבר" של ספרו הוא אף קובע, כי ההגות הדתית-ציונית נכשלה בניסיונה "לכוונן פרק חדש במחשבת ישראל", פרק שיהיה בו "שילוב אמיתי של היהדות במודרנה". שורץ מציע את הסברו, שכבר נרמז בחלקו בפרקים קודמים של הספר: ההגות הדתית-ציונית הציגה משנה מקפת ומגובשת, שלא הותירה "כיסים שאינם מכוסים" להידברות עם העולם החילוני. לשון אחר, היא לא השתחררה מן התחושה שהאמת (ולו גם בשורת האמת ה"נאורה" יותר והחדשנית יותר שהציגה) מונחת בכיסה, ועתה לא נותר אלא לשכנע את הזולת בצדקתה. שורץ מדגים את הדבר בשתי נקודות: היחס לארץ ישראל, שנהפך בציונות הדתית לעיקר אמונה חדש; והיחס אל היהודי החילוני, שלמעשה מעולם לא הוכר כתופעה בעלת קיום ממשי בהוייה היהודית. מסקנתו:

להיות פילוסוף דתי "פתוח" אשר "משיב על הפילוסופים בטענות עיוניות מזויפות ומשתדל לסתור דעתם מדרך ההיקש" (כביקורתו של ר' יצחק אלבלג על הרמב"ם)?<sup>18</sup>

כאן המקום להעיר, כי גם בענין זה, התוויות שמדביק שורץ בהגות החרדית אינן מדויקות. ראשית, רבים מן ההוגים החרדיים מתמודדים במישרין עם ההגות המערבית, תוך אזכור שמות וחיבורים. בולטים בין אלה ההוגים יוצאי גרמניה, כגון נתן בירנבאום ויצחק ברויאר (הנזכרים ע"י שורץ כחריגים), הרב יוסף אברהם וולף ויבדל"א הרב שלמה וולבה, ואחרים. אך גם הוגים מזרח אירופאיים, אם כי פחות מוכרים, דוגמת ר' מנחם נחום פרידמן משטפנשט (שכמעט נעשה האדמו"ר משטפנשט ומתו בגיל צעיר מנעו מכך), מתמודדים עם שיטות פילוסופיות מערביות ברמה שאיננה נופלת מזו של ההוגים הדתיים ציוניים (אם כי, למרבה האכזבה, גם איננה עולה עליה). אם מוכן שורץ לפנות גם אל הוגים אלמוניים למחצה - יוכל לפנות גם אל הוגים חרדיים אלה.<sup>19</sup> מעבר לכך, קשה שלא להבחין בהתמודדות עם שיטות פילוסופיות שונות גם אצל הוגים חרדיים שאינם מזכירים את הפילוסופים בשמם, אך קשה לפקפק בכך שהם מכירים אותם ומתדיינים עמם. במיוחד ניכרת התמודדות עם תורת המוסר של קאנט אצל הוגים דוגמת ר' אברהם גרודזינסקי (בעל "תורת אברהם") מסלובודקה ואצל הרב אליהו א. דסלר (שגם שורץ מוכן להודות בה, אך רואה בהתמודדותו ובהתמודדותם של הוגים חרדיים מסוגו "תוצאה של תהליכים סוציולוגיים ותרבותיים של סיגול קבוצות

18 יצחק אלבלג, **תיקון הדעות**, ירושלים תשל"ג, סוף פרק ל', עמ' 50.

19 מעבר לכך, לא התייחסתי כאן להתמודדויות סתמיות לחלוטין עם הפילוסופיה, דוגמת זו שאנו מוצאים אצל ר' שמחה זיסל זיו ("הסבא מקלם") או בהערותו הלאקונית של החזון אי"ש על קאנט (ראה: **קובץ אגרות החזו"א**, ח"ב, אגרת קע"א). הללו באמת אינן ראיות כלל להחשב להתמודדות.

יש להצביע על המפנה המתגלה ב"אחרית דבר" של הספר, מפנה ששורץ בהחלט ראוי עליו לשבח. אחרי ששה פרקים שתוכם רצוף אהבה, אין הוא מהסס לקבוע בפה מלא, כי הציונות הדתית נכשלה, על כל פנים בשאיפתה העיונית-תיאולוגית. ברם, מה טיבו של כשלון זה? - האם הוא בגדר החטאה מקרית, או שמא יש כאן פגם אינהרנטי? ניתן, כמובן, לגלגל את ההחמצה לפיתחה של המערכת החינוכית, שסטתה מדרכם של האבות המייסדים; אך מדוע הללו סטו מן המודל המקורי? - הסטייה ממודלים אידיאליים איננה נעשית ברצון, אלא בכורח המציאות, בכורח אותו "בול עץ עיקש" של הטבע האנושי; ואם כך הדבר, האם אכן ישנה אחיזה **במציאות** לאותו "טיפוס חדש של יהודי דתי", שביקשו מייסדי "המזרחי" ליצור? - אולי, בפשטות, **אי אפשר** להגיע ל"שילוב אמיתי של היהדות במודרנה"?

כל זאת, בהנחה שאכן סימן שוורץ נכונה את מטרותיהם של הוגי הציונות הדתית; אך לעיל הטלנו ספק גם בכך: שוורץ עצמו היה רוצה שההגות הדתית-ציונית תהיה עוד יותר "נאורה", עוד יותר "פתוחה", ובעצם - עוד יותר "מודרנית" ממה שהיא. זוהי העדפה ערכית לגיטימית כשלעצמה (מבלי להכנס כאן לויכוח בן מאתים השנה בענין זה); אך כבר ראינו לעיל, כי רק אצל חלק מהוגי הציונות הדתית אנו יכולים למצוא לה שותפים, וקשה לתאר אותה כחזונו של זרם זה בכללותו. מבחינה זו שוורץ איננו מתאר את המהפכה. הוא מבקש להיות נביאה, או שמא מחוללה.

\* \* \*

הגיעה השעה לערוך את מאזן מחקרן של שוורץ: המחבר הצליח בהחלט להראות, כי

"דומה כי הציונות הדתית אחוזה בכבלי הפרדוקס: היא שואפת למיזוג עם המודרנה, כאשר התיאולוגיה שלה אינה מוכנה להכיר במודרנה אמיתית, קרי, בקיום שאין בו מקום מהותי לאלוהים. היא שמה בראש דגלה את הדו-שיח עם העולם החילוני; אך היא מקעקעת כל אפשרות לשיח כזה בעולמה התיאולוגי. ואכן, נראה כי לא יתכן אחרת, כל עוד המלאות התיאולוגית היא אפיון מהותי ראשון במעלה של הציונות הדתית, כפי שניכר מניתוח ספר זה" (עמ' 273).

לדעתו, נטיה זו היא שגם "הביאה בסופו של דבר להשתלטותן של המגמות המשיחיות הקיצוניות על הציונות הדתית" (עמ' 275).

שוורץ מציין את הכיוונים הרעיוניים בציונות הדתית שאכן ניסו להשתחרר ממעמסה רעיונית זו (עמ' 274-275) - חוגי השמאל הדתי (והפוליטי) של החברה הדתית-ציונית. חרף אהדתו הבסיסית כלפיהם, שוורץ נוטה לראות בהם את מי שמנסים "להיפטר מיסודות תיאולוגיים המרכיבים את עצם הווייתה" של הציונות הדתית (עמ' 274). מהו, אפוא, המוצא?

לשאלה זו מקדיש שוורץ את שלושת עמודיו האחרונים של הספר. שוורץ ממליץ לחזור אל הרב ריינס, ולא דווקא אל גופי תורתו, כי אם אל גישתו הבסיסית: אבחנה בין אוטופיה לבין מציאות ובין דרשנות נלהבת לפסיקת הלכה קרת-רוח ומחושבת. כך, סבור שוורץ, תוכל הציונות הדתית לשוב אל הפיכחון, להשתחרר מן המשיחיות ולעמוד במידה רבה יותר במטרות שקבעו לה האבות המייסדים. זוהי דרך קשה, אך "קשה להיות יהודי" עמ' 276).

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.

כל הביקורות המנויות לעיל אינן אמורות להמעיט כהוא זה מן החשיבות הרבה של הספר. גם פגמיו הם, כמדומה, מן הרעות הבלתי-נמנעות של מחקר חלוצי. יהיו אשר יהיו מסקנותיו והכרעותיו, ספרו של שוורץ הוא בעל חשיבות רבה משום שהוא מעלה אל השולחן דברים שטואטאו זמן רב אל מתחת לשטיח. הוא פותח נקודות הסתכלות חדשות בכיוונים, במגמות ובהתפתחויות באורתודוקסיה בכלל, ובציונות הדתית בפרט, שיש בהן ענין היסטורי-מחקרי וענין תרבותי, חברתי וקיומי כאחד. הוא מטיב להבחין בנקודות העמוקות והמשמעותיות ביותר של מהלכים תרבותיים הנדונים בדרך כלל ברמה הפוליטית והחברתית; ומעל לכל, הוא מפרה את המחשבה ומעורר אותה להמשך דיון ופולמוס שיהיו בצידם, קרוב לודאי, פירות נאים.

הציונות-הדתית היא דרך חדשה ביהדות זמננו, שביסודה גישה המחייבת פתיחות כלפי המודרנה, תרבותה וערכיה (אם כי הוא מציג את הציונות הדתית כ"נאורה" ו"נועזת" מכפי שהיתה באמת). הוא אף הצליח לשכנע כי דרך זו נושאת עימה גם תפיסת-מסגרת חדשה של היהדות לגבי מהותה והדינמיקה של התפתחותה. אולם, לא עלה בידו להוכיח כי דרך זו אכן הצליחה לפתוח "פרק חדש במחשבת ישראל". להוציא חריגים יחידים, איננו מוצאים בה התמודדות רצינית עם נכסי הרוח של תרבות המערב, ולא כל שכן תרומה לנכסים אלה, ואף לא תנופת יצירה תיאולוגית רבת מעוף במגרש הביתי היהודי. מבחינה זו, ודאי שאין היא עולה על היצירה התיאולוגית שהתפתחה בעבר השני של המתרס, בעולם החרדי, אותה מעמיד שוורץ ב"תחרות" מול ההגות הדתית-ציונית. ולבסוף, שוורץ צודק, ככל הנראה, בהערכתו כי הציונות-הדתית לא יצרה את אותו "טיפוס חדש של יהודי דתי" לו ייחלה, אך ספק אם הסבריו לכשלון זה ממצים. כללא דמילתא, עצם הרצון לחדש היה ונותר עיקר החידוש. הציונות הדתית אכן