

## יהדות רעולת פנים: הפחד מן היהדות בתרבות הישראלית

### גדעון כ"ץ

#### תקציר

המאמר עוסק במועקה המבוטאת באינטנסיביות בתרבות הישראלית והנשמעת מפי חילונים. חששם הוא שהיהדות, כלומר הדת היהודית, עתידה למחוק את זהותם. פחד זה הוא חלק מן החילוניות הישראלית – מכלל דימוייה על היהדות ועל החילוניות, תודעת כוחה, חולשתה וייחודה. כדי לברר זאת אעייין בטקסטים של אנשי רוח ישראלים (דיסטופיות, מסות ומאמרי ביקורת). עיון זה מכונה כאן פנומנולוגי מפני שעיקרו נתון במאמץ לבטא את תודעת מבטאיו ואת חוויותיהם, כפי שהן.

פרט יסודי בחוויית הפחד שתתואר כאן הוא זה: היהדות מוצגת לרוב בדימוי פסיכולוגיסטי, כלא מודע הישראלי; היא מין כוח וולקני הרוחש במעמקים ומאיים על הזהות הישראלית, החילונית, היציבה רק למראית עין. דימוי כזה נזכר כבר במכתבו הידוע של גרשם שלום לפרנץ רוזנצווייג על עכשוו העברית. הוא מוסיף להתגלגל בווריאציות שונות במשך מאה שנים. הדבר יתואר בסעיף ב. בסעיף האחרון אעסוק בתפקידו של הדימוי הפסיכולוגיסטי, בסיבותיו ואומר משהו על מה שנראה לי כפתרון הפחד והמועקה המתוארים כאן.

**מילות מפתח:** הוגים ישראלים, היהדות בישראל, חילוניות, תרבות ישראלית

[א]

ענייננו כאן בתיאור מועקה שמבוטאת בתרבות הישראלית. היא נשמעת מפי חילונים ומיוחסת להם. יסודה של המועקה הוא החשש שהיהדות, כלומר הדת היהודית, עתידה למחוק את זהותם; ביסוד דבריהם נמצא הרעיון שחיי בני אדם בכלל וחיי יהודים בפרט צריכים להתנהל באופן אוטונומי, באמצעותה של סמכות פוליטית, ארצית. זהו הבסיס למימוש זהותם וחירותם.

פחד זה הוא חלק מן החילוניות הישראלית – מכלל דימוייה על היהדות ועל החילוניות, תודעת כוחה, חולשתה וייחודה. תיאור זה ייעשה בעזרת צירוף דבריהם של אנשי רוח ישראלים (דיסטופיות, מסות ומאמרי ביקורת). הוא מכונה כאן פנומנולוגי מפני שעיקרו נתון במאמץ לבטא את תודעתם ואת חוויותיהם, כפי שהן. לפיכך נמנעתי מדיון מוקדם

ומופשט בהגדרת החילוניות. האפיון הכללי שנתתי למעלה יספיק לצרכינו. הגדרה מפורטת ובחניה עלולים להגביל את טווח ראייתנו.<sup>1</sup>

חשיבות התיאור המוצע כאן היא בהתבוננות בפחד. מטבע הדברים, הפחד מעורר רתיעה, וקל לסכמו בדחייה. עיון פנומנולוגי בו מאפשר לנו לבחון את מה שנמנעים ממנו, את דימוייה של היהדות המאיימת. מטרת דיוננו אינה להצביע על קיומו של הפחד אלא לזרוע אור על דמיונותיו: 'לבוא לשחור עם פנס ולהאיר אותו', כמו שאמר פעם הצייר מאיר פיצי'חדזה על ציוריו. פרט יסודי בחוויית הפחד שתתואר כאן הוא זה: היהדות מוצגת לרוב בדימוי פסיכולוגיסטי, כלא מודע הישראלי; היא מין כוח וולקני שרוחש במעמקים ומאיים על הזהות הישראלית, החילונית, היציבה רק למראית עין. דימוי כזה נזכר כבר במכתבו הידוע של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג על עכשוו העברית.<sup>2</sup> הוא מוסיף להתגלגל בווריאציות שונות במשך מאה שנים.

חשוב לתת את הדעת לכך שמה שייכתב כאן על החילונים ועל פחדיהם מוגבל לדימוי החילונים ולדימויי פחדיהם בטקסטים מסוימים (לפי פרשנותי, כמובן). בלי להבחין בזה כראוי, טענות רבות במאמר עלולות להיראות הכללות צורמות. רק בסעיף האחרון של המאמר, שהוא מעין אחרית דבר, אחרוג מן הטקסטים האלו ואתבונן בהם, בדימוייהם ובעולמותיהם, מבחוץ. אעסוק שם בקצרה בתפקידו של הדימוי הפסיכולוגיסטי, בסיבותיו, ואומר משהו על מה שנראה לי פתרון לפחד ולמועקה המתוארים כאן. הסעיף האחרון מיוחד אפוא לשאלה מה אפשר ללמוד מדימויים אלו על החילוניות הישראלית ועל התרבות הישראלית.

## [ב]

כאמור, פרט מרכזי במועקה שאנו עוסקים בה הוא ההרגשה שהזהות החילונית נמצאת במאבק מר עם יהדות טיטנית ועיקשת. עמדתה של החילונית נחותה ופגיעה, והיהדות עומדת לחסלה.<sup>3</sup> במקרים אופטימיים יותר היא כוח אינהרנטי שמאיים עליה ומערער את יסודותיה. הביטוי החריף והפשטני ביותר של איום זה הוא הסיוט שהחילונית היא

1 הקורא יוכל למצוא את זה במקומות אחרים. ראו למשל: גדעון כ"ץ, לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר הישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשע"א, פרק א; יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים תשע"ג, פרק א. אדבר בנשימה אחת על החילוניות ועל התרבות הישראלית. אף על פי שאין הן זהות, הציבור החילוני הוא הקבוצה השלטת ביצירתה של תרבות זו, בעבר ובהווה; לבטח הדבר נכון בנוגע לאישים שהמאמר עוסק ברעיונותיהם.

2 גרשם שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב (כינס וערך אברהם שפירא), עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 59-60.

3 רגש דומה אפשר כמדומני למצוא גם בציבור הדתי. לא אעסוק בזה כאן. אינני יודע אילו ביטויים ניתנו לזה בתרבות, ביצירות ספרות ובדברי הגות ומה היקפם.

אפיוזודה היסטורית קצרה. היא נגזרת מכוחו של שטף זמן הפוך ובולע כול, ונעלמת בעבר היהודי, הגלותי והמאוס. חשש זה, שהזהות החילונית מעורערת ופגיעה, מבוטא גם בניחותי תרבות מעמיקים ורחבים יותר. עניינם הוא המתח בין הישראליות ליהדות. לכאורה הישראליות אינה זהה לחילונית ואין להעמיס עליה את כל מכאוביה, אולם לא קשה להבחין, בטקסטים שאעסוק בהם כאן לפחות, כי במידה רבה הישראליות הנידונה שם היא גרסה של החילוניות, ואולי תמצית הישגיה. הישראליות היא החתירה אל קיום נורמלי. היא ארגון החיים היהודיים במדינה. חילונית המסגרת הזאת ניכרת במקורותיה הפוליטיים, בעקרונותיה הרציונליים ובהנחה שאזרחיה הם קודם כול בני לאום, ולא קהילה דתית. מאפיינים אלה מוארים בבירור כאשר היהדות עולה מן האוב. היא מגיחה משם בגלל טבעה שאי אפשר לרסנו או בגלל סדק שנוצר בעקבות אירוע היסטורי מסוים, דוגמת מלחמת ששת הימים.

סוג יצירות שמתמחות בתיאור סיוטים כאלו הוא הדיסטופיה.<sup>4</sup> בשנות השמונים, וגם לאחריהן, פורסמו רומנים דיסטופיים שמתארים את הפיכתה של ישראל לתאוקרטיה חשוכה ואלומה. המיעוט החילוני המתקיים במדינה זו נרדף ומדוכא. רבים מבניו נוטשים את זהותם ומאמצים להם זהות דתית. בתיאור האסונות ממין זה מודגשים כמה דברים. אין סייג לאכזריותה של היהדות הדתית הקנאית. בשנות התשעים היא הזכירה למחברי הדיסטופיות את הטליבן; כיום היא מזכירה את המדינה האסלאמית.<sup>5</sup> הוצאות להורג, עינויים, בריונים מתרוצצים ברחובות ומטילים את אימתם, הקרבת קרבנות – זו היא האווירה בישראל התאוקרטית. אין זה משנה אם שליטיה חרדים או דתיים לאומיים. האכזריות הזאת אינה רק גילוי של רשע; היא מעידה על האטימות ועל הזרות של היהדות בעיני החילונים. למשל, בדיסטופיה **מלאכים באים** מאת יצחק בן-נר (1987), מצוירת יהדות מאובנת ואכזרית, שמתקיימת בשגרת טקסים ודפוסים עתיקי יומין. היחס המשפיל אל החילונים בא לידי ביטוי בהתקפות עליהם. אפילו חזרתם בתשובה אינה מחלצת אותם מזה: 'רבנים רבים מתהדרים, כציידיים או כמקרקפי גולגלות אינדיאנים, במספרם של בעלי-התשובה שהביאו לאמונה'.<sup>6</sup> אכזריותה וזרותה של היהדות נקשרות לכוחה הדמוני המת-חי, חנוט אך פועל.

4 אסתמן בדבריי בעיקר על שלוש דיסטופיות: דוד מלמד, החלום הרביעי: יומן אירועים, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ו; יצחק בן-נר, **מלאכים באים**: רומן, כתר, ירושלים 1987; ישי שריד, **השלישי**, עם עובד, תל אביב תשע"ה. אפשר ליטול מלוא החופן גם מיצירות אלו: בנימין תמוז, **הפרדס, משלי בקבוקים, פונדקו של ירמיהו**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2008; דני דותן, **אנרכיה מותק**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשנ"ט; יצחק בן-נר, **אחרי הגשם: שלושה סיפורים**, כתר, ירושלים 1979; הדי בן עמר, **בשם שמים**, עם עובד, תל אביב תשנ"ח. הקורא מוזמן לעיין במאמרי Gideon Katz, 'Beyond the Religious-Secular Dichotomy: Looking at Five Israeli Dystopias', *Israel Studies Review*, 30, 2 (2015), pp. 92-112.

5 בתוך: שריד, **השלישי**. אעסוק בזה בהמשך הדברים.

6 בן-נר, **מלאכים באים**, עמ' 262.

אורח החיים נקבע רק לפי דברי עתיקים, והפוסקים בהווה הם 'תריסר או שניים רבנים ישישים, שכבר אין בהם כוח וחיות ובינה ליומיום ולצרכיו הפשוטים ביותר'.<sup>7</sup> אכזריות וזרות חריפות עוד יותר מתוארות ברומן של ישי שריד **השלישי** (2015). מדינת ישראל הותקפה בפצצה גרעינית (אירוע זה קרוי 'אידוי'). היא נשלטת בידי דתיים לאומיים, חדורה רוח מיליטריסטית מקראית-צה"לית, ומרכזת נקבע בבית המקדש בירושלים. רוב המעשים סובבים סביב הקרבת הקרבנות בבית המקדש. התיאורים ניתנים לפרטי פרטים, ונראה שהם נועדו לזעזע את קוראי הספר, שמקצתם לבטח נתפסים לאִפְנֵה הטבעונית-צמחונית הרווחת כיום בתל אביב ('עוקרים את הלב, מרוקנים מתוכו את הדם, חותכים את הרגליים, מוציאים את הקרביים כסדרם ומדיחים אותם במים [...] את הכול היו מסדרים על השולחן שלצד האנקול').<sup>8</sup> צביונה הרצחני של היהדות ניכר גם בתיאור הוצאה להורג של אחד ממנהיגי החילונים התל-אביבים. הוא מוקף שופטי סנהדרין, מולבש בגדי אסירים כתומים ומופל מקומה שלישית, דוגמת השיטה המחרידה הנראית בסרטוני המדינה האסלאמית.<sup>9</sup>

עוד דבר בולט בדיסטופיות הללו הוא חולשתם של החילוניות ושל החילונים. הם מתוארים בתור נהנתנים, ריקים, שטופי תאוות ומחוסרי זהות. השקפותיהם, שאמורות להעניק להם עומק כלשהו, קטנוניות ושטחיות. מאבקיו של המנהיג החילוני **השלישי** מתנהלים סביב ההתנגדות לברית המילה. השרידים שנותרו מן התרבות החילונית בתל אביב, אחרי ההתקפה הגרעינית, הם תצלומי חוף הים, נשים מגרות ומגדל כלשהו. לשונם של גיבוריו החילונים ברומן **מלאכים באים** היא בת כלאיים של עברית ואנגלית, 'אנגרית לעוזה',<sup>10</sup> סמל לזהותם הקלושה. בשל טיפוח הרוח הביקורתית – ערך הנמצא בחזיתה של כל השקפה חילונית – הם מבולבלים ואכולי ספקות.<sup>11</sup> ערכיה היסודיים מתאימים רק ליחידים יוצאי דופן.<sup>12</sup> במילים אחרות, אין היא מתאימה לחיי חברה. החילוניות הותירה שרידים דלים, כמו ממצאים ארכאולוגיים של תרבויות לא מפותחות. כדי להבחין בכך די לרפרף בדיסטופיות האלה כאילו היו חלקי ספר אחד: הפצצה הגרעינית השמידה את החילונים (ולא את הדתיים); המעט שנותר מן החילונים נספג כליל בחוגי הדתיים, בלא להשאיר משהו מרוחם (זולת שירי נעמי שמר ומיליטריזם).<sup>13</sup> לגיבור חילוני נודע על ייחוסו האמתי במכתב שכולו רצף בדיות והגזמות; כך נרמזת זהותו המפוררת, עקורת השורשים.<sup>14</sup>

7 שם.

8 שריד, **השלישי**, עמ' 20.

9 שם, עמ' 105.

10 בן-נר, **מלאכים באים**, עמ' 261. לאורך כל הרומן ניתנות דוגמאות לעברית זו, שספוגה אנגלית.

11 שם, עמ' 110.

12 זה עניין הבולט בדיסטופיה של בן עמר **בשם שמים**; הרקע לזה הוא האופי ההרואי המיוחס לחילוני בתרבות הישראלית. עמדתו על כך בספרי כ"ץ, **לעצם החילוניות**, פרק י.13 שריד, **השלישי**, עמ' 47.14 כמצוין בכריכתו האחורית של הספר, בן-נר, **מלאכים**.

סימנה המובהק של חולשה זו הוא המטמורפוזה החטופה לאחור. החילונים שבים ומאמצים את הזהות הדתית כאילו לא נטשו אותה מעולם. חילונים גמורים – מפקד צבא קשוח, פעיל בליגה נגד כפייה דתית, קיבוצניק ארגנטינאי שזולל בשר חזיר ביום כיפור – מתנודדים כלולכים בדפי תלמוד, מצטופפים באולמות ישיבות ומתרוצצים בעסקי ממון.<sup>15</sup>

היהדות שחיש שבים אליה היא סטראוטיפית (מראהו הדוחה של היהודי הגלותי או החרדי) ועמוסה רעיונות מסוכנים (משיחיות, קנאות, הקמת בית מקדש). סך הכול, מעבר למתסר ערוכים זו מול זו חילוניות רעועה ויהדות קפואה. כך זה בעיני החילונים בדיסטופיות הנזכרות. קיפאונה של היהדות פירושה שהיא הוויה גמורה. החילוני אינו שותף ביצירתה, וגם לא יוכל להיות. המחנות הניצים אינם רק בעלי זהויות מובחנות זו מזו אלא הם זרים. אין פלא שהמאבק בין הצדדים מוכרח להיגמר במטמורפוזה.

אפשר לומר: אין טעם להתייחס ברצינות למה שתואר עד כה. קדרות היצירות האלו, העוסקות באסונות, מורה על מגבלות הדיון בהן, אבל מה שנמצא בדיסטופיות נמצא במקומות רבים אחרים – ברשימות עיתונאיות, בפולמוסים ובמאמרים. הדיסטופיות מיוחדות רק בדרך תיאורן הפשטנית או החרפה, ולא ברעיונות המועלים בהן.

ספר רשימותיו הידוע של עמוס עוז **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982** נפתח בביקור בשכונת ילדותו בירושלים. הרהוריו יכלו להשתבץ בטבעיות בדפי הדיסטופיות שהובאו זה עתה:

לפני עשרים שנה אמר מורי דב סדן בשיחת חולין כי הציונות כולה אינה אלא אפיזודה חולפת, התפרצות זמנית של חולין, מהומת היסטוריה ופוליטיקה, אבל יהדות-ההלכה תשוב ותתגבר על הציונות ותטמיע אותה בקרבה [...] בשכונות אלה שבהן נולדתי וגדלתי, המאבק כבר הוכרע. הציונות נהדפה מכאן, כלא היתה. או לא נהדפה אלא ירדה למדרגת שפחה, מין שיקסע העושה למען יהדות-ההלכה את המלאכות הנבזות.<sup>16</sup>

הרגשה זו שהחילונים נאבקים בדתיים בעלי קלסתר אחיד והם מצויים על ספה של מטמורפוזה מבהילה לאחור היא מאבחנותיו החוזרות של דורון רוזנבלום בנוגע לתבוסת הישראליות. במאמר שכותרתו 'בחזרה לביצות' (1985) הוא כותב כי במלחמת יום הכיפורים קרסה התרבות החילונית הישראלית. הביטחון וכוח ההרתעה נשמטו ממנה, ומאז 'לא הפסקנו לחזור':

מן הקוממיות אל הגלותיות, מהצבא הסדיר אל המחותרות, ומהמחותרות אל 'השומר', מהממלכתיות אל הקהילתיות, מן הביטחון אל המאורעות, מהישראליות אל

15 מלמד, החלום הרביעי, עמ' 112.

16 עמוס עוז, **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982**, עם עובד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 12. דרך אגב, העובדה שגם דתיים – דב סדן וישראל הראל למשל – מדברים על החילוניות בתור אפיזודה אין פירושה שהם אומרים מה שהחילונים אומרים. החילונים מביעים בזה דאגה או ייאוש. דתיים מבטאים בזה את הערכתם בנוגע להכרחיות האמונה ובנוגע לחוסן שהיא מעניקה לאדם וכן את המשאלה שזניחת האמונה תהיה פרק מוגבל וארעי בהיסטוריה של עם ישראל.

הארצישראליות הדו־לאומית, מחינוך ממלכתי למלמדי־דרדקי, מהחילוניות אל הדת, מהעבודה־העצמית אל הבועזיות, מצמיחה כלכלית ל'חלוקה', ובקיצור – מפתח תקווה לעמק עכור.<sup>17</sup>

מנחם ברינקר הציג גרסה עם קמצוץ אופטימיות למטמורפוזה הזאת. הוא מחליף את הזמן המהופך בכוח הגרוויטציה ואת הפסימיות – בפתוס הרואי, לדבריו הזהות החילונית מתהווה מתוך מאמץ מתמיד להתגבר על הזהות היהודית העתיקה והשתלטנית. בסך הכול נדון החילוני 'להימצא במאבק מתמיד נגד חוק הגרוויטציה המושך אותו לוותר על ייחודו המודרני לטובת העומק ההיסטורי של הזהות העתיקה. זהו מאבק בלתי פוסק על זהותו האינדיבידואלית נגד הזהות האוטומטית שהוענקה לו, כביכול, על ידי ההיסטוריה היהודית ולשון־הסמלים שלה'.<sup>18</sup> עם היחלשותו של החילוני שבים ומופיעים אצלו סמלים עתיקים אלו. מהטעם הזה ביקש משה סנה מבנו שיאמר עליו קדיש בשכבו על ערש דווי.<sup>19</sup> עדות אחרת לגלגול לאחור מעין זה יש באימה המשתררת בחוגים חילוניים לנוכח מה שנראה בעיניהם סכנה גדולה שטמונה ביהדות המסורתית ועומדת להתפרץ אל אוויר העולם. התחזקותה של ש"ס, למשל, גרמה גל תגובות כזה. מנחם מאוטנר הביא דוגמאות מרובות לכך באחד ממאמריו.<sup>20</sup> די לקרוא מתוכן את כותרות מאמרים שפורסמו לרוב בעיתון הארץ כדי להבחין בזה: 'דתיזציה של החינוך הממלכתי', 'חשכת ימי הביניים', 'מלחמת התרבות כבר פה', 'אור עצוב וחושך שמח'.<sup>21</sup> על מאבק כזה ועל דמותה הקפואה

17 דורון רוזנבלום, 'בחזרה לביצות', כותרת ראשית, 21.8.1985, עמ' 77-78. הנה עוד דוגמאות מרשימותיו של רוזנבלום. הרגשת הנחיתות הבסיסית של הישראלי החילוני בנוגע ליהדותו כאילו כופה עליו התרחקות מכל הגדרה עצמית חיובית: 'לעולם יראה עצמו כיהודי פגום, כמין ירח שאינו מגיע למילואו, כבעל־עבירה נצחי, כמי שאינו חוזר־בתשובה רק מחמת איזה קלקול במנגנון הקפיץ המחזיר, וכו'' (לקסיקון תיאוקרטי למונחי מסכנות חילונית', כותרת ראשית, 30.1.1985, עמ' 71). לאחר רצח רבין הוא כתב: 'בנאומי הכיכר של מנחם בגין ניתנו מזור ועידוד לאלה שלא הפנימו ולא היו שותפים להמצאת הישראליות הזו נוסח תנועת העבודה, על סמליה השבירים והמאומצים. שהרי הרטוריקה של "עמישראל" ו"ארץ־ישראל" בעצם עוקפת את המשמעות המהפכנית של קיום ישראל כמדינת לאום "נורמלית". בעיקר היא מגדירה את קיומנו כעוד קהילה יהודית, השונה מהאחרות בעיקר בכך שהיא חמושה וסמוכה לקברי אבות. פעם עוד חשבו ש"המנטאליות" הזו תחלוף עם "דור המדבר הגלותי" – אבל עכשיו כבר לא ברור כלל מי חלף ומי נשאר, ושמא מיתוס הצבר הילידי הוא הוא האפיוודה החולפת' ('הזירה', מוסף הארץ, 10.11.1995, עמ' 92-93).

18 מנחם ברינקר, 'ללא דוקטרינה: ייחודו של החילוני היהודי', בתוך: רוביק רוזנטל (עורך), שורש הדברים: עיון מחודש בשאלות עם וחברה, כתר, ירושלים, 2005, עמ' 56.

19 שם.

20 מנחם מאוטנר, 'שנות השמונים: שנות החרדה', עיוני משפט, כו (2002), עמ' 696, 706, 708.

21 כצפוי, גופי המאמרים האלו מעידים על כך ביתר חריפות. הנה רק כמה דוגמאות: ב'חשכת ימי הביניים' עמוס אילון תוהה 'הייתה זה משטר של מדינת חוק, או שמא נמשך ונירדרד אל עבר תוהו ובוהו, שבו גופים בלתי־מוסמכים משליטים בהדרגה את רצונם ואת פרשנותם ההלכתית'; מחבר הרשימה 'מלחמת התרבות כבר פה', דן מרגלית, מציינ: 'לא מלחמת עדות מאיימת ברצינות

והתוקפנות של היהדות המונחת בבסיסו מעידים לא מעט גם דברי עיון שנכתבו לפני שנות השמונים ולאחריהן. הפילוסוף גרשון וילר פרסם בשנת 1977 את ספרו **תיאוקרטיה יהודית** וטענתו העיקרית היא כי העיקרון המונח בחיי ההלכה דוחה בהכרח אפשרות של ריבונות יהודית, ועל כן בישראל מתנהל מאבק לחיים או למוות בין חיי מדינה חילוניים ובין הדת. רעיון דומה העלה ההיסטוריון יגאל עילם בספרו **קץ היהדות**, שראה אור בשנת 2000.

דוגמה אחרונה המובאת כאן לאימת החילונים מפני מטמורפוזה האורבת להם לקוחה מזמנים אחרים: שירו הידוע של נתן אלתרמן 'הילד הקלריקל', שפורסם במדור 'הטור השביעי' ביוני 1944. הרקע לכתיבת השיר הזה הוא הידיעות בעיתונים על המתח בין חברי הקיבוץ שער הגולן ובין הורי אחד החברים, יהודים דתיים שהביאו לקיבוץ ספר תורה מטבריה. בסופו של השיר אלתרמן מלגלג על פחד ההורים (לפי הגיונם, עליהם להסתיר את השמים מעיני הילד, שכן 'כל כוכב הוא פרובוקטור'). בגרסה מוקדמת של 'הטור השביעי' השיר מסתיים בהשבעתו של הסבא שלא יחשוף את הילד לעולמו הדתי. הביטוי שניתן כאן לחששותיהם של החילונים, שילדם יאמץ את דמות סבו אם רק יכירהו, הוא נתון שכדאי לתת עליו את הדעת. אמנם אימת החילונים מפני היהדות נעורה בשנות השמונים. גלי החזרה בתשובה, התחזקות המפלגות הדתיות, שלטון הימין והשינוי במעמדן של המזרחים – החילוניות הישראלית הוקפה טבעות של עוינות. אין פלא שביטחונה העצמי הלך והתערער. אולם ההסבר הזה אינו יכול להיחשב סוף פסוק: אימה כזאת התקיימה קודם לכן וגם אחרי כן. כאמור, מכתבו המפורסם של גרשם שלום על התוכן הדתי שעתיד להתפרץ ככוח וולקני מעמקי העברית החילונית נכתב לפני הקמת המדינה. הסיבות לאימה מוכרחות אפוא להיות עמוקות יותר. מה מקורה של החולשה שהחילונים חשים? האומנם רק אבדן הזהות הוא התוצאה האפשרית היחידה ממאבקם בדת? אולי משהו בהם עצמם, בתודעתם או בהשקפתם, הוא המקור לכך?

כדי לנסות לענות על שאלות אלו כדאי לבחון ביתר תשומת לב את האופן שחילונים מדמים את גורם המאיים על זהותם: הדת היהודית. פרט אחד מופיע בספר שנדון למעלה **פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982**. בחלק העוסק בוויכוח עם המתנחלים עמוס עוז פורס את משנתו בנוגע ליהדות. כנגדה הוא מתאר את היהדות המסורתית בכלל ואת יהדותם של המתנחלים בפרט בתור ציוויליזציה מוזאונית. אופיינית לה השמירה הקפדנית על קנייניה והעברתם מדור לדור. מאמציה מכוונים רק לזה. היא מתמצית ביחס פולחני אל מורשת האבות. בציוויליזציה כזאת כוחות היצירה מוכרחים להצטמק ולהתנוון: 'תחילה מותר לחדש חידושים רק על יסוד הישן, אחר־כך החופש מצטמצם לכלל חופש לפרש, אחר־כך מותר רק לפרש את פירושי הפירושים, ולבסוף לא נותר אלא לשמר ולצחצח מוצגים

על ישראל: האימה היתה ונשארה מלחמת התרבות, הנקראת בשפת היום־יום – מאבק החילוניים בדתיים ולהפך'; דורון רוזנבלום (אור עצוב וחושך שמח) כותב: 'הדת היהודית (המושחתת על ידי הפוליטיקה) נתפסת כדבר־מה קודר, זעוף־פנים, טפילי, אלים, שקוע בתיפלות, לאומני, צר־מוחין, אתנוצנטרי, ולעתים מרושע עד להדהים... הורגלנו – על סמך עסקני התיאוקרטיה שלנו – לראות את היהדות בפרט, ואת הדת בכלל, כדבר־מה כה זעוף־פנים, מאיים, סחטני ואלים'.

וזוגיות'.<sup>22</sup> להבדיל מתרבות חנוטה זו, הצעתו של עוז למזג את היהדות עם ההומניזם היא פירוש חופשי ופתוח (בעיני עצמו, כמובן). אותו הניגוד משמש גם את ברינקר כדי להבהיר מהי מלחמת התרבות בין החילוניות ובין היהדות המסורתית; בעיניו זוהי התנגשות בין ערכים. לפי האחת, האדם הוא צינור ששומר על קנייני התרבות הזאת ומנחיל אותם; ולפי האחרת, הוא יוצר ומחדש.<sup>23</sup>

כאמור, עוד דימויים על היהדות המסוכנת הזאת יש בכמה מאמרים שעוסקים ביחס בין היהדות ובין הישראליות. מאמרו של דן מירון 'תעודה בישראל: על כרוז היסוד של התנועה למען ארץ-ישראל השלמה' עוסק בניתוח מדוקדק של הכרוז הקצרצר הזה. הכרוז פורסם זמן קצר אחרי מלחמת ששת הימים בחתימתם של אנשי רוח ושל הסופרים המרכזיים של התקופה. הדמות שמרבית תשומת הלב של מירון נתונה אליה היא נתן אלתרמן, מי שהיה חילוני עד לשד עצמותיו וגם הרוח החיה בחיבור הכרוז. לא אוכל להקיף כאן כראוי את דיונו של מירון אלא להפנות את תשומת הלב אל כמה מטענותיו. הכרוז הזה מבשר, לא רק בעיני מחבריו, את בואה של תקופה חדשה ומהפכנית. התפיסה הבן-גוריונית שהעמידה את המדינה לפני העם והארץ מועמדת על ראשה. המדינה מושלכת לתחתית המדרג. מעליה מושמות שלמות הארץ ושלמות העם.<sup>24</sup>

הסברו של מירון להתפרצות המהפכנית של 'הוויית הזמן החדשה' הזאת הוא הפרט החשוב לענייננו. הווייה זו 'לא נבעה ממה שקדם לה בחיי העם והמדינה. היא לא נבעה מחתירה אידיאולוגית מכוונת ולא מהתאמצות פוליטית מודעת. היא לא היתה בבחינת מבוקש, שנעשה מאמץ להשיגו. היא היתה הפתעה, התגלות, הבקעה מאיזה עומק בלתי מודע'.<sup>25</sup> צריך לשים לב ללנטיות, לזרות של ההווייה השקועה לנצח והמקיצה בפתאומיות מבהילה. ניצחון צה"ל, מירון טוען, יצר את הוויית הזמן החדשה הזאת 'מבחינה טכנית', אבל 'הוא לא היה מכוון להשגתה, ומשום כך אין היא נכללת בעולם המושגים והאמצעים שלו. אותו עולם מושגים ואמצעים שאפשר, שוב, מבחינה טכנית, את הניצחון בקרב, אינו מסוגל להקיף אותה. היא פורצת ושוברת את דפנותיו, כשם שהיא פורצת ושוברת כל מסגרת קונספטואלית וטכנית שעוצבה במציאות ההיסטורית שקדמה לה לעצמה'.<sup>26</sup>

'מהיכן הבקיעה הווייה זו?' התשובה לכך ניתנת לדברי מירון בפסקה שאחרי כן בכרוז, ששם מוכרז על התחייבותנו 'כלפי עברו של העם וכלפי עתידותיו'. ההווייה החדשה הבקיעה מתוך הרצף ה'גדול' של ההיסטוריה של עם ישראל כולה. זהו בעצם התגלותו של הרוח ההגליאני או הרב"ק, המשודך למעמקים, המושג העיקרי בהסבר ההתפרצות:

22 עוז, פה ושם בארץ ישראל, עמ' 109.

23 מנחם ברינקר, 'גבולות מלחמת תרבות', בתוך: שמואל סטמפלר (עורך), אנשים והמדינה: החברה הישראלית, משרד הביטחון, תל אביב תשמ"ט, עמ' 276-285.

24 דן מירון, הספרייה העיוורת: פרוזה מעורבת 1980-2005, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 234-235.

25 שם, עמ' 225.

26 שם.



עיקרון זה, ה'רוחני' הרנ"ק או ה־Geist ההגליאני, מחלחל בכל קורות העם וקובע בהם את מימד העומק. על פני השטח מתרחשים האירועים ההיסטוריים הקונקרטיים ואילו בעומק פועל העיקרון המטאפיזי הדיאלקטי, והוא המבקיע מדי פעם כלפי מעלה, קורע את הקרום החיצוני ופותח תקופה בתולדות העם. כך אירע גם עם ניצחון צה"ל במלחמת ששת הימים. הניצחון יצר, טכנית, את הבקע שבעדו יכול ה־Geist של הלאומיות היהודית לפרוץ מן המעמקים, לחתום ולסגור את הרצף ההיסטורי שנקרע פתאום ולפתוח ברצף חדש, אנטיטי, מהפכני.<sup>27</sup>

מה שמתערער בהתפרצות זו הוא המדינה. כפי שמובהר בסוף מאמרו של מירון, ערעור זה הוא גם דחיית התפיסה של נורמליות, המחייבת את היום־יום המינורי האפור, והנרתעת מן ה'חזון' ומהכללות היסטוריות. הסתפקות בממשות אמתית ומוגבלת, סימן ההיכר לחילוניות ולישראליות גם אצל מחברים אחרים, נדחית מפני מוחלט לטנטי. מוחלט זה המגיח מן המצולות פותח הוויית זמן חדשה בחיים הישראלים. אמנם תיאורו בתור הגליאני מעניק לו תוכן ניטרלי, מטפיזי ולא יהודי, אולם זהותו היהודית המעיקה נרמזת בעובדה שהמתואר לאורכו של המאמר הוא בעצם מעין מרוץ שליחים אשר מתחיל באישים סחוטים של תנועת העבודה הדועכת דוגמת אלתרמן ומסתיים בהעברת הלפיד לרב כהנא, לגוש אמונים ולאנשי המחתרת היהודית. בהתפרצות הראשונית הופיע אפוא הרוחני רעול פנים. במרוצת השנים התבררה או התגבשה זהותו. אלמוניותו של היש המטפיזי ההגליאני, ואפילו הרנ"ק, היא משיחיות ממאירה של הרב קוק וצאצאיו הרעיוניים.

הנוסחה היסודית היא זו: הישראליות־החילונית נתונה במאבק בהווייה יהודית ערטילאית ותובענית שמגיחה מתוך מעמקים והמאיימת לחסלה. גודש הניתוח של מירון מעמעם את הנוסחה ומפריע להבחין בכך שהיא משותפת לו ולאחרים, בהיותה דימוי מרכזי בפנומנולוגיה של החילוניות הישראלית.<sup>28</sup> היא נזכרת ברשימותיו של רוזנבלום,

27 שם, עמ' 226.

28 מירון מייחס לאלתרמן תפיסה בן־גוריונית אטיסטיטית שספק אם אכן האמין בה בן־גוריון. חשוב מזה, בעיני מירון, ירידת המדינה אצל אלתרמן היא תוצאת התפרצותה של ישות מטפיזית לטנטית. אם כך, אלתרמן והעולם שהוא מייצג אינם גורם כלשהו בשינוי העמוק המתחולל בו. עקרונית, הסבר מיתי כזה לקוי, ועל אחת וכמה אם נותנים את הדעת לאופן שתיאר אלתרמן את שקיעת המדינה החילונית במחזהו 'ימי אור האחרונים' ואת התפוגגות המשמעות היסודית שהייתה לה ולמפעליה. רושם כזה עולה גם מכתבתו העיתונאית המאוחרת של אלתרמן (במדור 'הטור השביעי' שבפרוזה, מ' 1959 ואילך, וביתר בירור במאמרי החוט המשולש). מאמרו האחרון, שפורסם כמה ימים לפני פטירתו, נחתם בדברים אלו: 'האידיאולוגיה הציונית צריכה שיקום וגיבוש וקביעת עיקרים מחדש, לא רק מחמת התרוקנות, אלא גם מחמת שהיא הולכת ומתמלאה ערפילי טשטוש ומוקדי כרסום העשויים להפכה תל־עולם' (נתן אלתרמן, החוט המשולש: מאמרים תשכ"ז-תש"ל [הביא לדפוס מנחם דורמן], תל אביב תשל"א, עמ' 627). התפוגגות המשמעות היא העומדת ביסוד אימוץ חזון ארץ ישראל, שסיפקה לו מנת משמעות דחופה, ולא התפרצותה של 'הוויית זמן חדש'. אני מקווה להרחיב על כך בקרוב, במאמר נפרד. על כל פנים, המקבל את טענותי צריך להודות שיותר משיש בדבריו של מירון הסבר למתחולל אצל אלתרמן יש בהם ביטוי לפחדיו.

למשל, בגיוונים קלים. כך רוזנבלום כותב בהסבירו את ההתנגדות העזה למהלכי השלום של רבין:

'השטחים', 'ההתנחלויות', 'התנגדות למהלכי השלום', ו'ארצישראל' הם רק שמות קוד בוויכוח בין שתי תפיסות עולם קוטביות. האחת – התפיסה ה'ישראלית', הרואה את מדינת ישראל כיישות לאומית עצמאית, בעלת יעדים סופיים, הפועלת במישור הריאלי 'ככל העמים'. השנייה – התפיסה ה'ארצישראלית', הרואה את הקיום היהודי בארץ כקהילתי בעיקרו. לפי השקפה זו – 'העם היהודי' הוא ישות מטאפיזית אחת, נטולת גבולות של זמן ומקום.<sup>29</sup>

את ההמשך אפשר למצוא ברשימתו מיד לאחר רצח רבין. גופתו של רבין נלקחה מתל אביב לירושלים – סמליה של הישראליות והיהדות המסוכסכות זו עם זו. בכניסתו לירושלים חלף הקומנדקר 'על פני הבתים והרחובות שעד תמול שלשום ניאצו אותו באלף סדיני משטמה וקללה. הכוח ההיולי, שעלה ממעמקי התווה והשקיע מאמץ מיוחד, עווית ושיגעוני, לנער מעליו את רבין ה'ישראלי' – הצליח לעשות זאת.<sup>30</sup>

הביטויים המשותפים, המרכיבים את הנוסחה היסודית המוצעת כאן, הם 'ישות טוטלית, ערטילאית' ועלייתה מתוך לא מודע או תוהו. אין זה מקרה, ולא קישוטי לשון, אלא משהו עמוק בתודעה החילונית הישראלית: הקטגוריה הפסיכולוגית וכאילו רציונלית של הלא מודע היא המאפשרת לחילונים לבטא את פעילותה של ישות טוטלית, ערטילאית ועל-זמנית. היא מאפשרת להם לתאר את התפרצותה ואת סכנותיה.<sup>31</sup> זה, בחשבון אחרון, תמצית התמצית כאן: היות על סף מטמורפוזה. כל מה שראינו עד כה מבטא את חוויית היסוד הזאת. היא מובעת בעלילותיהן ובסמאותיהן של הדיסטופיות; בקביעות רזות מבחינה אנליטית של רשימות עיתונאיות; ובטענות מפורשות ומובלעות שבדברי עיון. נפנה עכשיו לעוד דוגמה מורכבת; היא מאמרם של זלי גורביץ' וגדעון ארן 'על המקום'. הטענה היסודית שם היא היחס המורכב למקום בחוויה הישראלית והציונית:

בחוויה הישראלית אין זהות מלאה, מובנת-מאליה, בין הישראלי לארצו. מתחת ל'מזרונ'י המקום תקוע לבו איזה קוץ המסרב לתת מנוחה, ושולל מאתנו ביטחון (אוניטולוגי) במקום ובעצמנו כבני המקום. מצד אחד, המקום הוא הארץ, וכל מקום אחר הוא 'מקום אחר'. מצד אחר, המקום הוא מחוץ למקום – בעם היהודי ובמחשבתו-אמונתו, שאינם זהים עם הארץ. כשרגלה האחת במקום והאחרת מחוצה לו, מתנדנדת

29 דורון רוזנבלום, תוגת הישראליות, עם עובד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 86.

30 שם, עמ' 94.

31 דרך אגב, שימוש בלשון פסיכולוגיסטית כזאת אופיינית לא רק למשתמשים בה בכלל ניתוחיהם (כמו דן מירון). ברוך קימרינג, קץ שלטון האחוסלים, כתר, ירושלים 2001, למשל, כותב: 'מדי פעם מתפרצים מתוך הטקסטים המסורתיים של היהדות היסודות הקמאיים ונראה כאילו הם משתלטים על הלאומיות החילונית' (עמ' 20).

היהדות ביחסה לארץ־ישראל באופנים שונים מתקופת המקרא ועד ימינו. גם בתקופה הציונית, ואפילו בשנים האחרונות, לא התבטל המרחק בין הישראלי לארצו. המרחק הוא פנימי – מעין רתיעה מפני התערות מוחלטת בארץ.<sup>32</sup>

שני המונחים המבטאים את המורכבות הזאת הם 'המקום הקטן' ו'המקום הגדול'. האחד הוא, כמצוין במובאה הזאת, המקום הממשי; האחר הוא, לאמתו של דבר, רעיון. גורביץ' וארן מנתחים – כדי לבסס את טענתם – גילויים בנוגע למקום; החל באברהם אבינו וכלה בירושלים ותל אביב. מה שחשוב יותר מכול הוא הריצוד, הטלטול, אי־הטבעיות המיוחדים כאן לישראלי ולאבותיו, החלוץ הציוני והצבר. כל אלה נוטעים עצים וסוללים כבישים בידיים מאולחשות, שייכים ולא שייכים למקום שהם נמצאים בו.

כללית, מה שיש בניתוח הזה עשוי במתכונתם של המקרים האחרים שראינו למעלה. כוונתי למתח הכרוני רב־הפנים בין שני ניגודים: הישראלי, החילוני, הקונקרטי, מוגבל ונורמלי מזה; והיהודי, העתיק, הערטיילאי וההרסני מזה. להבדיל מהם, מתח זה אינו הקדמה לאבחנה מבהילה. הוא חושף את החוויה היסודית של הישראלי. עם זאת, מתח זה הוא הסיבה המהותית לכיבוש ולקרע העמוק שיצר בחברה הישראלית. מכאן שאין להתעלם מן הצביון ההרסני הגלום בו. תוצאת מלחמת ששת הימים מתוארת כך: 'הארץ השלמה הפכה בן לילה למושא הכיסופים וההשתדלות: ליעד משיחי, שרבים, חדורי שליחות, כמהים לעלות אליו. ל"ארץ־ישראל הגדולה", או לפחות לזו שבין ההר והירדן, הוענק מעמד של תחליף פונקציונלי ל"ארץ־ישראל של מעלה" – היא מקום הרעיון, המקום המחיה את הספרים העתיקים המקודשים המחיים את "המקום"'.<sup>33</sup>

שוב, תהליך הרה גורל זה מתרחש בהתפרצות, בהווה גדוש פתאומיות ('בן לילה'; 'מהיום השביעי למלחמה החלה ספירה חדשה־ישנה בנופי הנחלה').<sup>34</sup> מתוך הווית הזמן המהפכנית הזאת – כביטוי של מירון, המתאים גם לכאן – הופיעה היהדות מזוינת כהלכה ומוכנה להילחם את מלחמתה נגד הישראליות החילונית:

הזמן והמרחב גם יחד כאילו 'גוירו' ונגאלו. על גב הארץ השלמה, התנ"כית, באה רוכבת בתנופה יהדות משיחית, התובעת להפקיע לעצמה בחזרה את מה שנשטט ונלקח ממנה על־ידי הישראליות שראתה עצמה כיורשתה. יהודה ושומרון הוגדרו מחדש כמקום יהודי. הדבר קשור בכך ש'הארץ' לעומת 'המדינה' היא קטגוריה שהיהדות יודעת להתמודד אתה. מורשת ההלכה מכאן, והמורשת המיסטית והמשיחית מכאן, מתייחסות לארץ־ישראל. מדינת ישראל היא ישות מדינית מודרנית, יהודית ריבונית

32 זלי גורביץ' וגדעון ארן, 'על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית', בתוך: זלי גורביץ', על המקום, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 22. הסייג שבפתח הדיון על מאמרו של מירון צריך לבוא כאן שוב. איני עומד לשקף את הניתוח שגורביץ' וארן פורסים בפני הקורא, ומה שאומר עליו אינו סיכום ואינו מבוא. זה חלק מן הדיון, שכדאי לקרוא אותו בגלל דמיונו רב־החשיבות למה שראינו עד כה.

33 שם, עמ' 59 (ההדגשה שלי).

34 שם, עמ' 61.

אך חילונית מעיקרה, ששתי מסורות אלו לא יכלו להעלותה על דעתן כשהתגבשו, וממילא הן מתקשות לטפל בה כיום. גם מתוך כך, ברור מדוע מערכת זו אימצה את ארץ־ישראל והציבה אותה כמתחרה במדינת ישראל.<sup>35</sup>

לדברי מירון, המדינה דורדרה לתחתית הסולם, ושלמות העם והארץ רוממו מכוח הרוחני שהגיה לפתע מן המעמקים. לדברי גורביץ' וארן, ישראל עד 1967, ומדינת ישראל אֶתה, נדחו מפני יהודה ושומרון. בשני המקרים המאבק הדרמטי מתחולל בין החילוניות הישראלית ההמומה מהתפרצותה של היהדות. עוד פרט משותף, המלמד על החילוניות הישראלית, הוא העובדה שאבות הישראליות השחוקים מצטרפים בחדווה להתלקחות המשיחית הזאת (קשה לא להיזכר כאן בדבריו של ברינקר על כוח הגרוויטציה). התהליך המתואר בניתוחים האלו מובע אפוא בבירור ובלי מילים, בשרשרת אנושית חיה שקושרת את ידי אנשי תנועת העבודה השוקעת, הימין הרוויזיוניסטי והציונות הדתית המשיחיסטית. גורביץ' וארן מזכירים שנעמי שמר כתבה שיר ל'אנשים המזורים האלה', ואפילו עמוס קינן 'התגלה כעמית סמוי'. הוא לא הצליח להסתיר את התרגשותו מן האמת החדשה: 'אתה נוסע חמש דקות, ואז טראח, במכה, אתה במולדת'.<sup>36</sup>

מה שנדון עד כה סובב על המאבק של החילוניות הישראלית ביהדות. לא תמיד ברור מי הם המתאבקים, כאילו המהומה רבה מדי: חילוניות, ישראליות, ציוויליזציה יהודית חופשית ויצירתית, מדינה, נורמליות ושייכות למקום מול יהדות, ישות טוטלית, ערטילאית, שוכנת מצולות, טרנס־אטלנטית, לא שייכת למקום, קנאות דתית אלימה ומזואונית. לא תמיד החילוניות היא־היא המתאבק, אבל היא תמיד חלק ממהותו, אם לא מהותו, ותמיד המוקד של כל ההתכתשויות האלו הוא סכנת היבלעותה של הראשונה בשנייה (מה שכונה קודם לכן 'היות על סף מטמורפוזזה').

יש מקרים שתיאור המאבק הזה שונה מעט. לא השתלטות פתאומית של יהדות על החילוניות הישראלית היא העניין, אלא חבלותיה. ישראל, ובכללה חילוניות וחילונים, אינה יכולה להתממש בגלל היהדות. אתן שתי דוגמאות לכך. אצטט מאחת מהן בנדיבות, שכן בתיאור הפנומנולוגי הזה נכללת נימת הדברים, ולא רק תוכנם.

בשנות השמונים פרסם א"ב יהושע את ספרו **בזכות הנורמליות**. דרך הניתוח הכללית בו היא פסיכולוגיסטית. הקיום הגלתי מתאפיין יותר מכול בקיבעון, בחוסר יכולת להתממש. תוצאתו היא קיום יהודי ערטילאי, כמעט דמוני וממשי רק למחצה. הציונות היא טיפול מעמיק בחולי זה. ישראל היא המזור. היא עומדת להציע לעם המיוסר ונטול הפרצוף הזה קיום קונקרטי. המאבק על השטחים הוא בעצם מאבק בין הנטייה המעורפלת של הגלות ובין המשאלה להתממש. העובדה שאין בכוחה של ישראל לסמן את גבולותיה מורה על פגיעו הבלתי מסתיימים של הקיום הגלתי.

35 שם, עמ' 61-62.

36 שם, עמ' 65.

קשה לא להבחין בדמיון בין הטענות האלו ובין גרעין הניתוח של גורביץ' וארן. ההבדל העיקרי הוא אופיו הכללי של המאבק: האם זו שקיעה או חבלה. גורביץ' וארן מתארים – כמובן, באותו חלק מן הדין שעסקנו בו – את הפצעתו של המקום הגדול ביהודה ושומרון, ביום השביעי למלחמה. עומקו של הקרע שהתהווה בעקבותיו הוא כעומק שורשיו. יהושע מתעניין בשאלה מה תופס את רגלה של ישראל ומונע ממנה את השלמת משימתה התרפויטית הדחופה. הבדל זה מבטא אולי הבדל בין אופטימיות ובין פסימיות; אולי גם מובלעת בו הערכה שונה בנוגע לכוחה של החילוניות הישראלית. כך או כך, העיקר הוא מאבקה של ישראל ביהדות, ומשותף להם הוא הדימוי הנוגע ליהדות חסרת הגבולות וסכנותיה.

היהדות בניתוחו של עדי אופיר להגדה של פסח – טקסט שהוא מייחס לו משקל בעיצוב המנטליות הישראלית – אינה אמורפית. היא מתנחלת בלבבות החילונים, ולא רק בהם, בגלל נוסחאותיה הברורות. כוחה של ההגדה, טקסט שאינו משיאי היצירה היהודית, הוא בבטאה את גביש הניסיון היהודי לדורותיו: משולש שקודקודיו הם ישראל, גוי ואלוהים, והוא מסלול של השפלות ואלומות ושל השפלות ואלומות שמנגד. הניסיון היהודי יכול להתנסח במסירון: הגוי מכה את ישראל, ישראל פונה לאלוהים לעזרה, אלוהים מכה את הגוי וחוזר חלילה. את התבנית היסודית הזאת חקקו גם היהודים הישראלים בלבם. היא מסמנת את גבולות המציאות המרה המקיפה אותם, לא בכדי, ואת המבוי הסתום שהם נמצאים בו.

לענייננו שייך במיוחד האופן שהיהדות כופה את ניסיונה על החילוני הישראלי.

ההגדה [...] מכילה מבנה תשתית של השיח ושל התודעה העצמית היהודית, מבנה שמארגן את ניסיון ההיסטורי היהודי לדורותיו, מבנה שחוזר ומשתכפל, בשינויי גרסה כמובן, אבל בלי שינוי עקרוני, גם בשיח האידיאולוגי והפוליטי של רוב הציבור היהודי החילוני בישראל ומארגן את אופן תפיסת המציאות ההיסטורית שלו. כי את לקח ההגדה גם אנחנו, חילונים, נאורים, ומשוחחרים כביכול מדעות מוקדמות, שרים כל ימי חיינו, ימי חיינו הימים, כל ימי חיינו הלילות, שרים כמו ששרים פזמון טורדני, נכון יותר, מושרים על-ידו בעל-כורחנו, בבלי דעת, בלי לדעת מהיכן מושמע הלחן שכמו מתנגן מעצמו, שחודר פנימה מבחוץ, כמו ממכונת חולפת, גם אחרי שנסגרו כל החלונות, לחן שאי-אפשר לגרשו, שעד שאתה יודע שהוא מנגן את נשמתך אתה כבר לכוד בו, וכשאתה יודע כבר אינך יכול למצוא את המתג שיעביר את המוסיקה הזאת מן העולם, אחת ולתמיד. והיא שעמדה, והיא שעמדה, והיא שעמדה, לאבותינו ולנו. בכל דור ודור, שבכל דור ודור. בכל דור ודור – הלחן המשעבד של חג החירות.<sup>37</sup>

ההבדלים השונים בין המחברים חסרי משמעות כרגע. הכול חולקים אותה חוויה תרבותית יסודית, שעיקרה המאבק המר, ואולי הטרגי, של החילוניות עם יהדות העולה מן המרתף.

37 עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה, הקיבוץ המאוחד וספרי סימן קריאה, תל אביב 2001, עמ' 85.

בכמה מן הטקסטים נאמר משהו על הלטנטיות הזאת. באחרים היא מובלעת.<sup>38</sup> העובדה שתמורות גורליות בחיים הישראליים מתרחשות כהרף עין, בזמן מהפכני, מעידה על מקום משכנה הלטנטי של היהדות הערטילאית. התיאור של פריכותם של החיים הישראליים אינו יכול להינתן בלי הרכבה כזאת, בלי מושג כלשהו של היהדות כלא מודע, המשלב חנייה נצחית והופעת בזק.

דרך אגב, שיכונה של היהדות בלא מודע אינו חידוש של הוגים ישראלים אשר חוששים לעורם החילוני. היא חלק מן הדימויים של היהדות גם בקרב כמה מאבות הציונות. לדברי ביאליק, תולדותיה של הספרות העברית מתרחשות בעיקר במעמקים, והיא מתפרצת ועולה ברגעים מסוימים.<sup>39</sup> אחד העם מייחס ליהדות קיום תת־קרקעי, ומשום כך מה שקרוי חינוך או תודעה יהודית הוא תוצאת הפנוט.<sup>40</sup> גיבורו קלוש הזהות של הרצל באלטנוילנד עומד מול חומות ירושלים, ופתאום מוצף עד להתפקע ביהדות שכוחה, מתה רק לכאורה.<sup>41</sup> ההבדל בין מחשבותיהם של אבות הציונות ובין הטקסטים שעסקנו בהם הוא כהבדל בין יום ללילה: אצל אחד העם, ביאליק והרצל במעמקים טמונות התקוות. לפי מידענו הישראליים טמונות בהם הסכנות. אבות הציונות ייחלו לכך שמן התהומות האלו תפרח זהות רעננה־עתיקה. לפי הישראליים במצולות האלו שוכנת ישות לא מסתלקת. זה גם מקומה הטבעי, היחיד, של ישות טוטלית, ערטילאית ועלומה. הרושם ממנה, לפי הנאמר על התפרצותה ועל סכנותיה, אינו חורג הרבה מאוד מתיאור מבט התוקף מבעד לחריץ הרעלה.

[ג]

למשבר הזהות המתואר עד כה יש, לפי הבנתי, סיבה שאפשר לכנותה מטפיזית וסיבה תרבותית. נתחיל בראשונה. החילוניות, לכל הפחות בהקשר ישראלי, מובנת כשלילה של הטרנסצנדנטי. האמונה, והנחותיה היסודיות, נתפסות כמופרכות. המסקנה משלילה זו היא הדגשת ריבונותו העצמית של האדם, הן במובן הקולקטיבי והפוליטי הן במובן האינדיווידואלי והאקזיסטנציאלי. זה הרקע לגיבור רוח חילוני, שנוסד על הדי המחשבה הניטישאנית ויש לו מבטאים רבים בתרבות הישראלית.<sup>42</sup> גיבור כזה מגלם את רעיון היצירה

38 טענתו של אופיר על סבילותו של החילוני המדמה שהוא מנהל את חייו ולאמתו של דבר הוא 'לחן המתנגן מעצמו' כאילו נלקחה מטענותיו של פרויד על התעתוע שיש לאדם הסבור שמעשיו נקבעים בקליפת מודעותו.

39 חיים נחמן ביאליק, **דברים שבעליפה**, ב, דביר, תל אביב תרצ"ה, עמ' יד.

40 אחד העם, **כל כתבי אחד העם**, דביר והוצאה עברית, תל אביב תשי"ט, עמ' פג.

41 תיאודור הרצל, **אלטנוילנד: רומן**, (תרמה מגרמנית מרים קראוס), בבל, תל אביב תשס"ב, עמ' 49.

42 דוגמאות לכך יש בחיבוריהם של ס. יזהר, פנחס שדה, מנחם ברניקר, וויד גרוסמן. עמדותי על כך בספרי, **לעצם החילוניות**, פרק ט.

העצמית בגרסאותיו הפופולריות. משהו מזה אולי יכול להתממש בקרב יחידי סגולה, ואליהם אתוס כזה מופנה, אבל אין בכוחו להעניק משמעות וסעד לחיי ההמון. בכלל, פילוסופיה אינה יכולה למלא את תפקידה החברתי של הדת. יש שיטות פילוסופיות רבות שבכוון לספק משמעות לקיום האנושי ולבסס תורת מוסר, אבל הן תובעניות ומופשטות. הן אינן יכולות להשתוות לכוחה של המסורת הדתית להעניק בציוויה לבני החברה תקווה ומשמעות ולטעת בהם רוח מוסר. בקיצור, החילונית (ליתר דיוק, הגרסה שהוזכרה כאן) יכולה לשמש בסיס לזהותו של יחיד, אבל אם היא נועדה לשמש בסיס לחיי חברה, אין להתפלא שהיא נקלעת למשבר חריף, כמו המשבר שתואר למעלה.<sup>43</sup>

אִי־אפשר למצות את העניין בהסבר כזה. תוכנו מופשט מדי. הוא נובע ממגבלותיה של גרסה מסוימת של חילוניות, ודבר לא נאמר בו על הקשרו הפרטיקולרי של הפחד והמשבר שתואר כאן – על המסורת היהודית ועל דרכי דחייתה בתרבות הישראלית ובתרבות הציונית. נקודת מוצא טבעית להסבר כזה יש בתכנו של הפחד. הנתון היסודי, הטריטוריאלי, הוא שהמושא המאיים הוא היהדות כדת. אלו תוויה: (1) היא קפואה, טוטלית, כאילו היא נמצאת במציאות אחרת. היא בלתי נודעת, אחרת, אטומה ורעולת פנים, כאילו היא אינה מוכרת (או יותר משהיא מוכרת היא מוכרת כמאיימת); (2) היא מתפרצת. המגע עמה כרוך במטמורפוזת. הנחשף אליה אינו נותר בזהותו אלא נעקר ממנה. אפשר לומר: מה שמדמים כך את קיומו (פרט 1) ואת דרך הופעתו (פרט 2) אינו משהו שיש מגע חי אִתּוֹ. הדמוניות שלו מעידה שהוא אינו חלק מניסיונה הממשי של התודעה הקולקטיבית שאלו פחדיה וזו מועקתה.<sup>44</sup> מדברים אלו מובנים תפקידו וחשיבותו של הדימוי הפסיכולוגיסטי. הוא מאפשר ליחס ליהדות אופי דמוני, ולנסחו בשפה רציונלית. הוא מבטא את ההיעדר המגע: היהדות נמצאת בנו, מקנת בנו, שייכת אלינו, ובאותה מידה היא זרה ובלתי נודעת.

הימנעות ממגע, ההימנעות ממפגש כלשונו של בובר, אינה רק דין וחשבון פנים־תודעתי. זהו התיאור הקולע לתרבות הישראלית, למקורותיה ולמצוקותיה.<sup>45</sup> אבהיר את העניין בהסבירי מה משמעות 'היעדר המגע בתרבות הישראלית' ומה משמעותו של המגע בהקשרנו. ובכן, תפיסה שלטת בחילונית הישראלית, ובמידה רבה בתרבות הישראלית, היא שהיהדות היא תרבות לאומית. בהגדירה את עצמה כך היא ראתה בעצמה חלופה ליהדות המסורתית. אבי הרעיון, מי שביטאו בבהירות רבה, הוא אחד העם. הצעתו היא עיקר טרנספורמציה של תכנים ומושגים דתיים לשדה משמעות לאומי־ארצי־היסטורי.

43 לפי הבנתי, רגישות רבה לכך יש במחשבתו הפוליטית של שפינוזה. יותר משהוא מבקש להפריך את הדת המקובלת ולהעמיד מטפיזיקה חלופית הוא מבקש לשכך ולמתן את המסורת הדתית ולרתום אותה לביסוסה של הסמכות הפוליטית.

44 הדימוי הפסיכולוגיסטי גם מאפשר דיבור רציונלי לפחד עמוק. היהדות אינה רוח רפאים עיקשת ונקמנית, אף על פי שאלו הם רבים מתיאוריה, בזכות דיאגנוסטיקה מדעית כביכול.

45 על העיקר, בעיניי, כבר הצביעו ברוך קורצווייל וישעיהו ליבוביץ. ראו: ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה**, שוקן, ירושלים תשכ"ה (בעיקר במאמרו על אחד העם, הכלול בספר זה); ישעיהו ליבוביץ, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 235.

בדרך כזאת הוא מעניק משמעות חילונית למונחים, כגון 'נביא', 'שבת' ו'ספר' הספרים. חלק לא מבוטל מכוחה של השקפה זו הוא בהירותה. זו אינה רק תוצאת סגנונו המעולה של אחד העם. מהותה של ההשקפה הזאת חדה וברורה. היא יכולה להימסר ממש בלוגו: במירכאות.

הצעתו של אחד העם השפיעה עמוקות על החילוניות הישראלית, לפחות בהנחתה היסודית בדבר התחליף. מפעלי קונויזציה נוסח 'עם הספר', אנציקלופדיות ליהדות, דרכי לימוד של המקורות, המאמץ הקדחתני לפרש פירוש חילוני את הטקסטים הדתיים, הטקסים האלטרנטיביים – אלו הם רק דוגמאות לטביעות האצבע של ההוגה הזה על התרבות הישראלית ועל מערכת החינוך בה במשך עשרות שנים, עד ימינו.<sup>46</sup> התפיסה הזאת, שיהדות היא תרבות לאומית, התנכרה ליסוד הדתי ביהדות. זה המקור להימנעות ממפגש וכן לדימוי העצמי המעורער של החילוניות. בקרב עם בעל תוכן דתי אינטנסיבי כמו העם היהודי, והמתקיים כך דורות על גבי דורות, הצעה לזוהת חלופית מוכרחה להישאר דחוקה. אמנם לחילוניות זו הייתה התחלה מבטיחה – היא נשענה על ביקורת הדת שנשמעה בהגות המערבית מזה כמה מאות שנים; היא נבעה מצורך פוליטי-חברתי עמוק להתנגד ליהדות המסורתית, כמו שמתנגדים לאמונות טפלות מדכאות ולהשתחרר מחיי הגלות. אולם משהשתנו הנסיבות התבלטה הסתירה הטמונה בה: היא

46 על מקומו של אחד העם במערכת החינוך הממלכתית הישראלית ראו: צבי צמרת, 'אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל', עיונים בתקומת ישראל, 16 (תשס"ו), עמ' 171-194. אבהיר מעט מדוע אני רואה בתופעות שצוינו למעלה את טביעות אצבעו של אחד העם. הבה נתמקד במפעל 'עם הספר', מדובר בסדרת ספרים שהוציאו לאור בנק הפועלים וידיעות אחרונות במלאות שישים למדינה. בסדרה יש 24 ספרים (כמספר ספרי המקרא). מטרתה להביא לקורא הישראלי את עיקר ספרייתו העברית-יהודית-ישראלית. הספר הראשון הוא המקרא, והספר האחרון הוא מאת משוררים עברים מודרניים. כל הספרים עשויים באותה תבנית: גודל זהה והקדמה שעניינה הרקע ההיסטורי והביוגרפי. ההבדל היחיד בין הספרים השונים הוא צבעם. עובדה זו, שהספרים אחידים להוציא צבעם, היא נתון כבד משקל בדרך הצגתם. נאמר בזה כי לאמתו של דבר כל היצירה המתמשכת הזאת שייכת לקטגוריה אחת – זה פועלם המבורך של יהודים בכל הדורות. המקרא מובן אפוא כפי שלא גולדברג מובנת. הנתון החזותי הזה מבוטא גם בתוכנה של ההקדמה (זהו בעצם המפתח שניתן לקורא כדי לסייע לו בקריאת הספר). הפרטים החשובים הם היסטוריים, ביוגרפיים, גאוגרפיים ולשוניים. הכול מעיד שוב על ארציותו של הקורפוס הזה, על אחידותו. התרגלנו במידה רבה לגישה הזאת – שהיהדות היא תרבותם הלאומית של היהודים, ולכן היא נראית לנו מובנת מאליה. כדי להבחין בה, בפירוש המובלע בה, צריך להיחלץ מעט מסביבתנו או מהרגלנו. חשוב, למשל, על אי-האפשרות להציע את סדרת 'עם הספר' למכירה בחנות ספרים בבני ברק. גם יועיל להיזכר בהזדעזעותו של המשכיל בוקי בן יגלי מתפיסת המקרא כטקסט ספרותי: 'מליצה ושיר היו דברים בלתי נודעים לעמנו בימים ההם. בצ'רניגוב ואולי גם בשאר ערי התחום לא ידע איש ולא שמע, כי ישנם דברים כאלה בעולם. בחדר לא למדו מליצה ושיר. ואילו הייתי אומר לאיש, כי התנ"ך הקדוש הוא מלא מליצה ושיר, היה מביט עלי בתמהון והיה יורק שלש פעמים בפני והולך לו – כמי שאומר 'רחמנא לצלן מאנשים משוגעים' (בוקי בן יגלי [י"ל קנצלסון]), מה שראו עיני ושמעו אזני: זכרונות מימי חיי, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ז, עמ' 22).



ביקשה לפלס לה דרך אל המסורת היהודית תוך כדי סילוק התוכן הדתי. היא חתרה להתקרב אל מה שהתנכרה אליו, ולפיכך העמידה לבסוף זהות רעועה ומאוימת.<sup>47</sup> ההתנכרות לרוח היהדות שייכת להתחלופיה ולעיקר הצעותיה של חילוניות זו.<sup>48</sup> במשך השנים, משנות השמונים, נוספה לה צרה, זו ההתנכרות לחברה הישראלית. המהפך והעלייה בכוחם הפוליטי של המזרחים העניקו לדת ולמסורת משקל רב. סממאיותיה של החילוניות נשמעו תפלות וזרות. מנסחיה של חילוניות זו לא ניסו לברר בינם לבין עצמם מה הסיבה להידחקותם, ולבטח לא ניסו להתעניין בכנות ברחשי הנפש החדשים והמסורתיים השוטפים את חברתם. לא פעם הם הפגינו בוז כלפי סביבתם.<sup>49</sup> שוב, אילו יועדה חילוניותם ליחידי סגולה ניתן היה להתעלם מכך שסר חנם בעיני ציבור עצום, אולם מכיוון שמאז ומתמיד נועדה הצעתם להישמע ברבים ולגבש זהות יהודית קולקטיבית, התווספה ההתנכרות לחברה להתנכרות לרוח, והחילוניות הזאת נעשתה מעורערת ומנותקת. מה פתרונה של מועקה זו? העיקר בעיני: לקיים את מה שנמנעים ממנו; להסיר את הרעלה. ניסוח מדויק לכך יש במאמר של אסף ענברי:

47 הפיקטיביות של חילוניות זו היא תוצאה, הפלא ופלא, של עניינה הכן ביהדות (כהבחנתו הקולעת של ליבוביץ). למשל, ליבוביץ, יהדות, עמ' 235 ואילך.

48 ליאו שטראוס, ירושלים ואותנה – מבחר כתבים (ערך והקדים מבוא אהוד לוז), מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, ירושלים תשס"א, עמ' 341.

49 דוגמה לכך יש במאמרו של מירון, על הרב שך והספרות העברית (הכלול במירון, הספרייה העיוורת). מירון עוסק במאמרו ב'נאום השפנים והחזירים' שנשא הרב אלעזר מנחם שך במאוס 1990, ובו תקף את המערך ואת הקיבוצים. לנאום זה הייתה חשיבות פוליטית רבה. הוא נישא בזמן 'התרגיל המסריח' וביטא התנגדות להצטרפות ש"ס לקואליציה בראשותו של שמעון פרס. מירון מסביר את העוינות העמוקה של היהדות החרדית למפלגת העבודה ואת העדפתה את הימין הציוני החילוני. העיקר הוא הטענה שהמערך מייצג את השאיפה 'להקמתה של תרבות יהודית ערכית חדשה', שמרכזה בספרות העברית (עמ' 274). לעומת זאת, הימין החילוני הציוני מאופיין בהיעדר: הם לא חניכיה של הספרות העברית, ולא התיימרו מעולם לגבש תרבות יהודית חלופית. משום כך, קל להבין, האורתודוקסייה 'העדיפה פי כמה סתם יהודים גרועים ורפויים או גם יהודים גויים, שניתן לנהוג במוסדותיהם ובמנהיגיהם כמעט כמו שהיה אפשר לנהוג בממשלת פולין ובמנהיגה יוזף פילסודסקי. הימין הציוני העמיד אפוא בפניה תופעה שלילית ומגונה אך לא ממאירה. הוא לא התיימר לפתח מסכת כללים של אורח חיים יהודי-ערכי מודרני. המונח 'הזהות היהודית' הוגבל בהקשר שלו לקליפה, למסגרת: מדינה יהודית עצמאית כוחנית בשתי גדות הירדן. מבחינה יהודית 'עקרונית' היו מרבית חבריו 'סתם' יהודים 'מודרניים' ההולכים בשירות לבם הרע. כשהעלו הללו בשר חזיר על שולחנם וחיללו את השבת, לא חידשו דבר' (עמ' 276-277). ההנחה היסודית כאן, ובכלל הדיון במאמר, היא שהניגוד בין הימין ובין השמאל הוא ניגוד בין אור ירוק לאור אדום במעבר המכס, בין מי שיש לו מטען (יהודי) ובין מי שאין לו כלום. לא עולה על דעתו של מירון לבחון את האפשרות שהציבור של הליכוד, שאינו רק ערב רב של זרמים אלא בסיס זהותם וכוחם הפוליטי של המזרחים בישראל, לא בלע לקרבו את הספרות העברית מפני שהוא זר לה ומפני שעולמו הרוחני קשור בבלתי הפרד במסורת הדתית על צורותיה הגמישות, המסורתיות. ייתכן כי מירון צודק בטענתו שמנקודת המבט של האורתודוקסיה אין לימין שום הצעה בנוגע ליהדות, אולם הוא עצמו מאמץ את ההנחה הזאת מטעמיו שלו.

יהדות בלי אלוהים היא מילה ריקה. התרבות העברית אינה יכולה להיות תרבות של אתאיסטים, כשם שאינה יכולה להיות תרבות של אורתודוקסים. התחדשות יהודית אינה יכולה לשאת משמעות רצינית כלשהי אלא כהתמודדות מחודשת עם האמונה היהודית. כשם שעליה להיפתח אל הממדים הממלכתיים, אל הממדים האסתטיים ואל שאר האתגרים העדכניים שהיהדות הרבנית בורחת מפניהם, כך עליה להיפתח אל הממד המטאפיזי, שבלעדיו היהדות היא סתם פולקלור. אין משמעות יהודית רצינית לאהבת התנ"ך שבה מנפנים סופרים ומשוררים ישראלים חילונים [...] התרבות העברית לא תחדש את פני היהדות על ידי התבשמות מסיפורי יעקב, שמשון, דוד ונשותיהם. היא לא תחדש את פני היהדות באמצעות טיולים בין צרעה לאשתאול, וגם לא על ידי שאילת דימויים משיר השירים. היא תחדש את פני היהדות אם היא תציע דרכי הבנה חדשות ודרכי הגשמה חדשות של התורה. אם יש לתורה משמעות שאינה גלותית-גטואית ושאינה לאומנית-משיחית, הרי שהתרבות העברית מופקדת על חשיפתה.<sup>50</sup>

לזה ייחלו גם חוקריה ומבקריה הגדולים של הספרות העברית החדשה – אינטלקטואלים, שלפי מיטב ידיעתי לא ניתנה הדעת די הצורך לגדולתם כמבקרי תרבות – בדברם על צפייה למפגש מחודש עם היהדות, על תכניה הדתיים, במסגרת החילונית של מדינת ישראל. אלה הם ברוך קורצווייל ודן מירון. היכרותם העמוקה עם הספרות העברית החדשה, שרוב יצירתה שייך לתרבות החילונית, ועם היהדות עורר בהם תקוות למפגש כזה, שאין לבטל בו מרכיב כלשהו של הדדיות.<sup>51</sup>

הבעיה בקריאות אלו היא עמימותן. מה פירוש 'מפגש מחודש עם היהדות'? מהי 'התמודדות מחודשת עם האמונה היהודית'? רמז חשוב לכך, לפי הבנתי, ניתן בסוף המובאה מדבריו של ענברי. חידושה של היהדות תלויה במשמעות שאינה גלותית-גטואית ואינה לאומנית-משיחית. הלוא תפיסה גלותית-גטואית אינה יכולה להשתייך לחברה

50 אסף ענברי, 'התרבות העברית אינה יכולה להיות תרבות של אתאיסטים', **הארץ**, תרבות וספרות, 20.10.2017, עמ' 1. דבריו של ענברי משמשים לי נקודת מוצא נוחה להצגת מחשבותיי על אפשרויות המגע האלו. זה העיקר בשני ספריי (לעצם החילוניות ובדממה וקול: ליבוביץ בהקשר **ישראלי**, האוניברסיטה הפתוחה ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, רעננה וקריית שדה בוקר 2020). אפשר לשאוב הרבה ממקורות אחרים, למשל מדבריו של הברמס על הפוסט-חילוניות. בהקשר ישראלי חשובות בעיניי השקפותיהם של אנשי רוח דתיים שעוסקים בשאלות אלו (הרב שג"ר והרב פרומן, יוסק'ה אחיטוב, אבי שגיא, תמר רוס, גילי זיוון, אלחנן שילה ויואב שורק). כל אחד מפתרונותיהם מחייב דיון מקיף ונפרד.

51 מירון, **אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 239. 'הפגישה המחודשת בין תרבותנו המודרנית, החילונית, לבין המסורת היהודית הדתית-המוסדית'. קורצווייל, **ספרותנו החדשה**, עמ' 146: 'לא נאבד את התקווה שהבסיס החילוני של חיי עמנו [...] יאפשר גם פגישה מחודשת, פוריה, עם תכניה הרוחניים הדתיים של תרבותנו'. מתקווה זו נואש קורצווייל בהמשך דרכו.

הישראלית מפני שהיא מסתגרת מפניה. תפיסה לאומנית-משיחית אינה יכולה להשתייך לחברה זו מפני שהיא חותרת תחת מסגרתה הפוליטית ומשקיפה עליה כשלב ארעי. האם נוכל להצביע על דרכי הבנה חדשות של היהדות הנמנעות מכך? תשובה לכך היא בעיניי בראש ובראשונה משימתו של פרשן התרבות, יהיה זה היסטוריון, פילוסוף או חוקר ספרות. לשם כך אין צורך לדמיין יצירות רוח הטמונות בעתיד, אלא לעיין במתרחש סביבנו.

אוכל עתה לרמוז על שתי דוגמאות, שאת פרשנותי על אחת מהן פירטתי במקום אחר.<sup>52</sup> הגותו של ליבוביץ העניקה ליהדות קול ציבורי. יש לה מה לומר לא רק על תחבורה בשבת בכביש בר־אילן ועל הכשרות המטבח הצבאי אלא על פשעי מלחמה, על דוד בן־גוריון, על חידוני התנ"ך, על מדיניות הגרעין של ישראל, על הכיבוש, על החברות באו"ם ועוד. בכל אלה נשמע דברה של היהדות (לפי הבנתו, כמובן). ליבוביץ העניק ליהדות קול במציאות האקטואלית. זה היה מניעו היסודי מתחילת דרכו, כאשר אפילו עוד לא היה ליבוביץ המוקדם, וזה הדחף שפעם בו במאבקו נגד העבודה הזרה האוכלת בכל פה בחברה הישראלית. המגע הממשי עם המציאות החיה, בת הזמן – זה הצייר המרכזי של הגותו, לכל פרקיה, ובכל תמורותיה. גם דרכי הבעתה של הגות זו מלמדות זאת. אין זה מקרה שהיא ניתנה בצרור רשימות בעיתונים, לרבות עיתוני סטודנטים ונוער, הרצאות לקהל הרחב, תשובות לשאלונים ולמכתבים, ראיונות, דברי פולמוס וכדומה. הגות זו היא בראש ובראשונה ניסיון להשמיע את קולה של היהדות לציבור היהודים המקיים את עצמו בריבונות.

זה גם המקור לייחודה של ההגות הזאת. ישראל, שהגות דתית זו מכוונת אליה, היא בראש ובראשונה חברה ומדינה. ספק אם ביטא מישהו מן הציבור הדתי, לכל מחנותיו, עד ימינו, עולם מחשבה כזה. כללית, אפשר כמדומני לומר: הציונות הדתית קשרה את עצמה לארץ ישראל. החרדים התכנסו בעצמם. בעיני ליבוביץ ישראל אינה ארץ ולא גטו. הקול הציבורי שנמצא ליהדות בהגותו יסודו בכך: דבריו מכוונים לבני החברה הזאת, המתקיימים במדינה; הם פונים אל הישראלים.<sup>53</sup>

עוד דוגמה ליצירה של משמעות דתית שאינה גטואית ואינה משיחית ופונה אל כלל הישראלים<sup>54</sup> היא פריחתה של סצנת הפיוט. מוזיקה דתית זו נשזרת בסיטואציות חברתיות מגוונות, נעשית חלק מעולם של ציבור רחב ומשמיעה את קולן של הקהילות היהודיות לדורותיהן. לצרכינו יספיק קטע המופיע באתר 'הזמנה לפיוט':

כל פיוט וכל תפילה פותחים שערים רבים. הם משמיעים קול שנוסע בזמן ומגיע עד ימינו־אנו. הפיוטים והתפילות ספגו לתוכם געגועים, כאבים, תקוות וגם שמחה

52 ראו הערה 42 לעיל.

53 אפשר כמובן לערער על דבריי ולהזכיר שליבוביץ הדגיש את הפרדת המוסר מן הדת ואימץ משלב מסוים דגם פרוטסטנטי (ברוח פרשנותו של שגיא לליבוביץ). אינני סבור כך. הקוראים מוזמנים לעיין בנימוקים לכך בספרי, **בדממה וקול**.

54 בעיקר, כמובן, לציבור היהודי בישראל. אבל אינני בטוח שהיא זרה בהכרח לציבור הלא יהודי בישראל המעוניין בישראליותו.

של דורות רבים, והמאזינים לקולות האלה מבקשים להיקשר אליהם. כך נוצר מפגש עם השפה העברית, עם יופייה ועם סודה של המנגינה, ונפתחת הזמנה לחזור אל השורשים, אל התרבות היהודית, אל מעגל השנה ומעגל החיים. השירה והמוזיקה מעמיקים את הקשר של כל יחיד לקהילתו ושל כל קהילה לעם היהודי כולו, בישראל, ברחבי העולם, בעבר ובהווה.<sup>55</sup>

הגותו של ליבוביץ ופריחתה של סצנת הפיוט – שתי תופעות שרחוקות זו מזו כמעט מכל בחינה – הן דוגמאות למגע: שתיהן מעניקות לישראלי הזדמנות להיפגש עם מסורתו בלי להיעקר מזוהותו. בשני המקרים הללו נוצר ליהדות מקום חדש. בהגותו של ליבוביץ היא נמצאת במרחב הציבורי, בטלוויזיה, ברדיו ובעיתונים. מיקום זה אינו עניין חללי אלא מורה על כך שהיא הוטענה בתוכן דתי-אקטואלי, ושהיא רלוונטית באופן חדש לחברה הישראלית. אותו הדבר צריך להיאמר על סצנת הפיוט. הישראלי מוזמן לגלות את לשון הפיוטים, את מסורותיו המוזיקליות, על שורשם הדתי, מחוץ לטקסי הדת. הוא יכול לעשות זאת באתר הספרייה הלאומית, במופעי מוזיקה ובשלל אירועים. בקיצור, אלו הן דוגמאות ליצירת משמעות חדשה, לא גטואית ולא משיחית, ששייכת לתרבות הישראלית כשם שהיא נובעת מן המסורת היהודית.

גילויי רוח אלו, השייכים לתרבות הישראלית, בכוחם להעניק משמעות חדשה לטענה הנושנה של הרצל שהציונות היא השיבה ליהדות ולרמוז על משמעות אפשרית לציונות בהקשר ישראלי. על כל פנים, ברור שאין למצות את היהדות בישראל בבעיית דת ומדינה. היהדות היא חלק מרוחם של הישראלים, מתודעתם המשותפת. מועקה שהיא מעוררת בהם קשורה בזוהותם ובמקומה של המסורת בחייהם. עניינים כאלו אינם נקבעים בחקיקה ובסטטוס קוו. מדוע אפוא נראה לרבים שהמפתח לבעיית היהדות בישראל הוא בהסדרה הפורמלית? אפשר שסיבה אחת לכך היא שהמשפטיזציה בישראל אינה מוגבלת למעמדם של בתי המשפט. היא באה לידי ביטוי מובהק גם במחשבה הישראלית. קולם של פילוסופי משפט ומשפטנים בולט בדיונים אלו בעשורים האחרונים. הדבר ניכר בטיפול הפורמלי בבעיית היהדות בישראל (וגם בנושאים אחרים, כגון הסכסוך הישראלי-פלסטיני). ייתכן שיש לכך סיבה ספקולטיבית יותר: לתפוס את היהדות מבעד לבעיית דת ומדינה, הרי זה במידה רבה להמשיך לחשוב עליה במערכת הדימויים שעסקנו בהם כאן, כהוויה מאיימת ועמומה. במסגרת פורמלית כזו לא תוכנה ומשמעותה של היהדות הם העיקר אלא נוכחותה וגבולותיה.

55 ראו דף הבית באתר הפיוט והתפילה, <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/song/pages/default.aspx> (אוחזר ב־10.3.2020).