

תרבויות ישראל נאבקות זו עם זו

אפרים שמואלי

קשה להבין את התרבות הלאומית-הישראלית בלי מתן דעת על מאבקה של זו עם קודמותיה: התרבות הרבנית ותרבות האמנציפציה. בעקבות דעותי, שביססתי בספרי "שבע תרבויות ישראל" (יחדיו, תש"מ) אנסה לתאר בדפים הבאים מאבק זה, הדרמטי והמכאיב ביותר בימינו.

א. על התרבות הרבנית

חוקרים והוגים בני דורותינו, שנתנו את דעתם על טיבה והליכותיה של התרבות הרבנית, הוכיחו, שעל פי כל מגמתה העיקרית כיוונה זו את האנרגיה הדתית של העם היהודי שבתחום שליטתה לעיסוק בתורה "יומם ולילה", בכל הגילים ובכל הזמנים: היהודי נצטווה להגות בתורה, ועשייה תורנית זו כבשה את רוב כוחות הגוף והנפש, כדי כך שהעולם, הטבע ("האילן הנאה") ואומות העולם כאילו ניטלה מהם ממשותם, לעומת רום ערכה של התורה ותלמודה של תורה. התורה, במשמעה הרחב, נעשתה בתרבות הרבנית הממשות האמיתית היחידה בעיני היהודי: למענה הוא קיים. ומכיון שהממשות הכבירה, שכבשה את כל תחומי החיים כבר היתה עבר, והכל באמת כבר ניתן, ואפילו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אף הוא כבר ניתן למשה מסיני. נמצא שכל העתיד וכל ההווה היו כבר עבר. מבחינה זו העמידה התרבות הרבנית את העם היהודי כאילו מעבר לעולם ולזמנים המתחלפים.

ואמנם הפעילות הרוחנית-התורנית הצליחה יפה לקיים חטיבה דתית, אמונית-הלכתית, אבל תולדותיו של העם היהודי, החי והעמל על קיומו בין העמים, על הבמה ההיסטורית, כאילו לא ניכרו בה, בחוקת חטיבה זו. בתרבות הרבנית כאילו נשתקע ונעלם העם, המבסס את עתידו על ידי מעשים בחיי יום יום, בהווה של רצייה ועשייה, בעולם רב-פנים ועלילות. שלא כדרך כל ציבור היסטורי, הקונה לו את נחלת אבותיו קנין חדש, בדרך היצירה, שכולה מתח של הליכה מכוונת ומודעת לקראת המחר, היה העם היהודי בתרבות הרבנית כאילו מרוחק כולו להווה-תמיד של לימוד תורה וקיום מצוות, על פי חוקת עולם לדורותיהם. משום כך כאילו שותקה בו, ועל כל פנים נחלשה, החרדה לבאות, מפני הפורענויות שבהן. איסור דחיקת הקץ – ניתן לומר – היה בתרבות הרבנית מוחשי וחזק יותר מעיקר האמונה, "שאחכה לו בכל יום שיבוא". תנועת החסידות אמנם שינתה מעט את הדגשים, אבל לא גרמה להעתק דגשים גמור אל העתיד, שאליו נמתח ההווה.

על כן אתה מוצא, שקיבוצים גדולים בתוך הציבור היהודי בפולין לפני השואה חייבו את ההווי הגלותי, "כאן ועכשיו", ונרתעו מפני כל שינוי. צא ולמד את עמדותיהם של "שלומי אמוני ישראל", בני התרבות הרבנית, מצד אחד ואת עמדת

תנועת הפועלים ה"בונד", גורסי "הכאניות", מיסודה של תרבות האמנציפציה, מצד אחד. תכלית מאמציה של תנועת האמנציפציה בקרב יהדות מזרח אירופה היתה יצירת עתיד של חיי יהודים בסביבה הנכרית לאורה של אידיאה דמוקרטית-הומאניסטית או סוציאליסטית. האחרונים ראו בחלומם אספמיה אידיאליסטית-אוטופית והראשונים, במידה שהאמינו בעתיד, ראו חלומם באספמיה רחוקה ומעומעמת, מעוטרת בערפלי חזונות הנביאים, כמו שנתפסו על ידי חכמי התלמוד. מה פלא שגם אלה וגם אלה נתנו יד אחת להלחם, משתי הקצוות, בתנועה הציונית, שהביעה את תחושת החרדה למחר וביקשה לבנות בנין תרבות חדש על יסודות ארציים!

התרבות הלאומית-הישראלית עמדה ללחום בשתי חזיתות על ביסוס חידושה בגישתה לאדם מישראל, לארץ ול"ארציות" בכללה, כלומר – למעמדה של האומה בעולם הזה ובתנאי חייה המוחשיים. היא נאבקה עם התרבות הרבנית, המבקשת כל הימים להחליש את יסוד הארץ והארציות, את חשיבותה, ואם תרצה לומר את-קדושתה של הארציות בחיי האומה (תורת "גוש אמונים" וזיקתה לתרבות הרבנית, צריכה עיון מיוחד) ולכוון את דעת הקטנים עם הגדולים אל מעבר לדרכי גוף האומה, לתלמוד תורה ולקיום המצוות. תרבות זו זכתה במדינת ישראל לתחייה, שלא היתה כמותה – כן טוענים רבים – מימי גדולתן של קהילות פולין לפני גזירות ת"ח ות"ט: "המפורסמות אינן צריכות ראייה, שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין", כמבואר לעיל, על פי דברי ר' נתן נטע הנובר בספרו "יון ומצולה".

ב. מ.ח. עמישי (משה מייזלש) בפולמוס בין התרבויות

אחד החוקרים-ההוגים מבני דורנו, מן המבקרים הקשים של הלוחמים בציונות, מ.ח. עמישי (הוא משה מייזלש, עורך "הדואר" לשעבר, ולימים עורך ב"מוסד ביאליק") שהלך לעולמו זה מקרוב, אינו מבחין כלל בין התרבות התלמודית לבין התרבות הרבנית. הוא סבור, שההבדל הנחרץ בתולדות ישראל הוא בין בית ראשון לבין בית שני: בתקופת בית ראשון – אדם, יחיד או ציבור, כשהוא מבקש לדעת מה לעשות ואיך לנהוג, היה שואל את אלוהים, ושאלה זו כיוון לנביא או לכהן. בימי בית שני אין אדם שואל: מה אומר אלוהים, אלא מה אומרת התורה? משפסקה הנבואה בישראל, ואלה שניסו להמשיך במסורת הספרותית הנבואית נידחו והוכרזו "חיצוניים", קבעו ש"חכם עדיף מנביא", פירוש, חכם של היום עדיף מנביא של אתמול או של עתיד לבוא, שהרי היום אין נבואה ובידוע שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. התורה מסורה איפוא כולה לחכם, והוא המשיב והוא המכריע בכל עניניה. אף מן השמים אי אפשר להתערב בהכרעתו.

עמישי רואה את היהדות הרבנית שבדורות האחרונים כדמות היהדות שהתחילה לצמוח בימי הבית השני, כלומר כדמות היהדות התלמודית, על פי ההגדרות של "שבע התרבויות ישראל". אבל באמת, הרי יש הבדל רב ביניהן, וכבר רמזנו לו לעיל: בתרבות התלמודית היו החכמים קובעים את דעת התורה. לשון אחרת: התורה שאמנם ניתנה משמים, מסורה היתה בידי אדם, ודעתו של החכם נחשבה לדעת

התורה. כל עמלה ויגיעה של הפרשנות על דרך המדרש לא באה אלא לשמש צורך ריבוני זה. לעומת זה, התרבות הרבנית איבדה כוחה של ריבונות, והיא כולה נשענת על ההחלטות של התרבות התלמודית, משועבדת לדפוסי הפוסקים במשאה ומתנה של תורה, שדרכיה קבעה זו. לכל היותר נטלה לעצמה התרבות הרבנית מעט ממרחב החירות בקביעת תקנות לצרכי שעה ומקום, לעת צרה, ובחידושי תורה על דרך החילוק והפלפול, כמבואר. תרבות זו מקבלת איפוא את הלגיטימציה העיקרית שלה מחכמי התלמוד, כמו שהוכחתי בהרחבה בספר "שבע תרבויות ישראל", שנוצר לעיל. כל ימיה השתדלה התרבות הרבנית להמשיך את מורשת התלמוד ובנאמנות זו היא ראתה את שליחות עצמה ואת הממש שבעולמה. על פי תודעת עצמה לא באה התרבות הרבנית לחדש דבר, ועל כך היתה גאוותה ותפארתה, כדי שדמות העם היהודי תהיה קיימת לדורות, כמו שנתקיימה בימי התנאים והאמוראים והגאונים והפוסקים הראשונים.

עמישי היה מסכים לתיאור זה של התרבות הרבנית, ובענין יחסה לתרבות התלמודית, שהוא מכנה אותה תקופת בית שני, יש בינינו הבדלי הגדרה בלבד. הנה עמישי טען, שהרבה מחוץ לצורך בפסיקת דינים, כלומר – יותר מכדי הצורך בפסוקי הלכות, השקיעה עצמה התרבות הרבנית בתלמוד ובמפרשיו. התרבות הפיזית-הפילוסופית עסקה בתלמוד כדי לפסוק דינים – כבר העירונו על כך לעיל, ועמישי מדגיש הבדל זה ביותר. בזמן הפנוי עסוקים בניה בפילוסופיה, במדעים ובתחומי יצירה ועשייה מרובים ומגוונים לפי צרכיהם, ועל כן גבר בתרבות זו הזרם הפסקני הרבה יותר – ללא שיעור מבחינה שיטתית מאשר בתרבות הרבנית שבאירופה וגם בעדות המזרח. בתרבות הפיזית-הפילוסופית, מדגיש עמישי, יצא אדם לעולם רחב למדי, על פי תנאי הזמן, ודעתו ניתנה לעניני חומר ורוח רבים, ועל כן צריך היה לפסקי דינים כדברי הנחייה קצרים, הלכה למעשה. ואולי נוסף עוד גורם מבדיל, שהמריץ את התרבות הרבנית לעסוק הרבה יותר בתלמוד: הנצרות, שבארצותיה ישבו רוב בניה, לחמה דוקא בתלמוד, שבו ראתה את החומה העבה בינה לבין היהדות "האמיתית" ואת המעצור לכבוש את לב היהודים לאמונתה. התרבות הפיזית-הפילוסופית גדלה בארצות האיסלם ולא היה צורך בהגנה יתירה על התלמוד, ואילו התרבות הרבנית שיקעה את עצמה בסוגיות התלמוד ובמדרשי חז"ל, להוציא מלב הנוצרים.

מ.ח. עמישי כורך יחד את התרבות התלמודית ואת התרבות הרבנית, כאמור, ומכנה את שתיהן בשם הישן המשותף – "פרושות", שיש בו לא מעט מצרימת אוזנו של קורא יהודי. על "הפרושות" טען, שאין לה היסטוריה: "מיבנה, וביתר דיוק – מפומבדיתא, ועד וולוחין יומא אריכתא אחד. הגויים עשו בנו היסטוריה. "משנה תורה" של הרמב"ם אינו מותנה בשום מציאות חוץ, להפך, הוא בו ומבטל כל מציאות חוץ כאילו אינה. הוא כולו פנים, ואין לעולם חלק בו – ואין גם הוא חלק בעולם" (בדומה לטענה שהושמעה אחר-כך כנגד "איש ההלכה" לרב סולובייציק). ועוד: העיסוק התורני הלך ונתרחב ונסתעף על ידי עבודות מיליונים של מוחות, אבל הממשות היהודית לא גדלה עמו. היהודי נשאר "סגור בספירת התורה, שמנעה אותו

מלהקלט קליטה של ממש בחיי סביבתו". ספירה זו חייבה אותו לקיים חיי ייחוד קיבוציים – גיטו! "הגזירות וההגבלות צמצמו עוד יותר את הצמצום הזה ושמרו עליו מן החוץ" (מחשבה ואמת, כרך ב, תרצ"ט, עמף 303).

בצורה בוטה משמיע עמישי את הרעיון, שמחורבן הבית ואילך יש היסטוריה ליהודים רק במרידה נגד הגלות, ומרידות אלה כרוכות היו במרידה נגד פרושות: "מרידה זו הלכה או בדרך גאולה מגלות, כמו בתנועה המשיחית וגם בקבלה, או בדרך הקליטה בגלות, כמו בתנועת הקראות או בתנועת האמנציפציה, ובשתי הדרכים היו סתירת הגלות והפרושות, שהתבצרה בגלות וחיוקה את רוחה של הגלות" (שם). לעומת התרבות הרבנית, או בלשון עמישי – לעומת "הפרושות", היתה מגמת התנועה הציונית לכוון יהדות חדשה מחוץ לגיטו ולהווה מתמיד של גיטו. בתרבות הלאומית-הישראלית – בלשון הגדרותינו – אנו משתדלים לחיות מעבר לחייה של התרבות הרבנית, "ואין גאולה לנו ואין עתיד לנו אלא מעבר להם". כי חיי אבותינו היו אמנם כבדי פלא ורבי גבורה, אבל עמדו מחוץ למציאות ההיסטורית, המחייבת מעשי עמים (שם, עמ' 450). על פי דעת המחבר, דעה מפתיעה לא מעט, שכבר דנתי בה בהרחבה במקום אחר, היתה תרבות "הפרושות" "מקרה בהיסטוריה היהודית". באמת נסתיימה ההיסטוריה היהודית עם חורבן בית ראשון, כשהיהדות איבדה את המתח לקראת המחר והעמידה את עצמה על ידי תורתה מחוץ לזמן לחליפותיו. על כן פוסק המחבר: יתגדל ויתקדש זכרון גלות בסבלה וביגונה, באמונתה ובגבורתה, כאשר היו וכאשר חיו בהם אבותינו, וחשבון עולמנו לא יפגום ולא יחלל אותו, כי לא עולמם עולמנו" (עמ' 450). התרבות הלאומית-הישראלית מכוונת את פני בניה לקראת העתיד, "למתח העתיד הקיבוצי של הציבור".

ג. הסניגוריה על התרבות הרבנית בדורותינו

ר' יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, המכונה בפי אלפים ורבבות "הרב", בלי שום תוארים נוספים, זכה להעמיד תלמידים רבים במשך שנים רבות, בבוסטון ובניו-יורק, ובישיבת יצחק אלחנן הסמיך אלפי רבנים ותלמידי חכמים. הוא עיצב מחדש את דמותו של הקיבוץ האורתודוקסי בארצות הברית ובקנדה; שנים-שלושה דורות של יהודים שוחרי דעת שם קיבלו עליהם את מרותו. תורתו נתפשטה גם במדינת ישראל, והתנועה הרתית-הלאומית הושפעה ממנה ומאישיותו הרוחנית-היוצרת. על רבים מלומדי ישראל קיבלת סמכותו ודעותיו על היהדות ודרכיה מצאו לה מהלכים בקרב ציבור רחב יותר, ציבור אורתודוקסי-עממי. מבחינת שיטות הלימוד הוא נחשב ליורשו של אבי אביו, הגאון ר' חיים מבריסק, ודודו ר' ווליל מבריסק. הוא בן בניהם של גאוני התורה בליטא, מראשי הלמדנים "המתנגדים", ובא כוחה המובהק של התרבות הרבנית. אבל הוא קנה לו גם השכלה כללית, השתלם באוניברסיטה של ברלין בלימודי הפילוסופיה, נטה ביותר אחרי הוגי האקסיסטנציאליזם ומדעותיהם הכניס לא מעט להבנת דעות ואמונות ביהדות. דומני, שבתיאוריו את "איש האמונה", ואת "איש ההלכה" ניכרת דרך ההגדרה ברוח

השיטה הפנומנולוגית של "הסתכלות במהות" (התבוננות איידטית), ויש בהם כמה קוי מחשבה אקטיסטנציאליסטית. אבל רוב עיסוקי "הרב" הם בהלכה, במחקר יהדות, בעיקר בתורות הרמב"ם, והפילוסופיה והזיקה ל"חכמות חיצוניות" אינם לו אלא לזואי, אם תרצה לומר – לזית חן לרב מודרני, בעיקר בארצות האמנציפציה.

המדובר כאן, איפוא, בבא־כוח של התרבות הרבנית, שאינו טיפוסי לה, כמות שהיתה בדורות הקודמים לשלו. ניתן לומר, שהוא מייצג תרבות זו על דרך השמרנות המתוחכמת, ולא על דרך המסורתיות כפשוטה, או בלשון חדשה יותר: "ניאור שמרנות", המבקשת להחזיר את עטרת המסורת ליושנה, אבל בסיוע ראציונליות ואמוציונליות המותאמות לדור ולתפיסותיו.

עולמו של הרב סולובייצ'יק אינו סגור ומובדל מבתחילה, שלא כעולמה של התרבות הרבנית לפנים. הניאור־שמרנות שלו היא צורה של התבדלות, לעומת התרבות הרבנית, שהיתה בעיקרה שיטה של בדילות ומובדלות. משתמש אני כאן במושגים, שהגדרתי בהרחבה בספרי "בית ישראל ומדינת ישראל" פרק רביעי, ואחזור כאן על עיקר ההגדרות: המדובר בשלושה אופני חיים של מיעוט בקרב הרוב. במעמד, או כסטאטוס של המיעוט, כלומר – בצורות מסויימות של התייחדות. בלעדי התייחדות כלשהי אין מקום לבעית מעמד־סטאטוס מיוחד מעיקרו, שהרי התחברות גמורה, או מה שאנו קוראים התבוללות וטמיעה, אינה רוצה במעמד מיוחד. והנה ההתבדלות באה מרצון, בדעת ובכוונה, בין בתחילה ובין בדיעבד. היא פעולה חברתית־רוחנית של יחיד או ציבור בעל סגולות מובהקות משלו, המתיחד לעצמו, לדעתו ולרצונו, אף כי לעתים כאין ברירה טובה מזו, כלומר לעתים בתחום בחירה מצומצם בלבד. עיקרה פעולה תוך כדי מאבק, כי לעולם קודמת להתבדלות דעת הסכנות שבטמיעה. הציבור מתבדל כתגובה לסכנה, לפגיעה. בין שהסכנה אמיתית או מדומה הוא מבקש מפלט ומשגב עזו. ההתבדלות היא איפוא פרי משבר מסוים של הוויה רוחנית ושל הווי חיים, כלומר – של אונטיקה. שהיתה בטוחה לפנים. כשאונטיקה של מיעוט נפרצת ומתחילה להתערער, מתערורים כוחות התבדלות מדעת – סם שכנגד – להחזיר עטרה ליושנה. ההתבדלות מבקשת לשמור על דרכו ההיסטורית המיוחדת של המיעוט ולקיים את ערכי האונטיקה המעוררת.

לעומתה מובדלות, בין של יחיד ובין של קיבוץ, היא עובדה מאונס, המצויה ביותר בין הבריות ובין קיבוצים. צורות שונות למובדלות, מהן רכות ומהן קשות. בפנים הקיבוץ מתיחסים זה לזה אחרת מאשר אל בני קיבוץ זר. אדם מחוץ לקיבוץ (Out group) הוא זר, חשוד, עובר עבירות וראוי לשנאה. הצורות הקשות הן רדיפות, פרעות והשמדה. כל הספרות הציונית מליאה תיאורי המובדלות היהודית בדורות האחרונים: (אפלויות וקיפוחים, רדיפות וגזירות והשמדה).

לעומת ההתבדלות והמובדלות אתה מוצא בין אופני קיומו של מיעוט מעין צורה הקודמת להן: בדילות היא כאילו חזיון ניטראלי, בלי להט־פנים של התבדלות ובלו צינת־חץ של מובדלות. היא ביטוי לאישיות או לרמות קיבוץ, השרויה עדיין בתוך עצמה, בלא מתן דעת מרובה על העולם, לא על האוהבים ולא על האויבים, והחיה

על פי חוקיה העצמיים, עד היכן שידה מגעת. היא מבקשת לישב בשלוה, בריה בעלת סגולות מיוחדות לעצמה.

כללן של הגדרות אלה: קיבוץ, המבקש לייחד את סגולותיו לדעתו, הוא מתבדל. למובדל — מייחסים סגולות זרות ומסוכנות, והקָדֵל שרוי בספירת הוותו, פרוש מאחרים ככל האפשר לו.

התרבות הרבנית תוארה לעיל כקיבוץ החי בכדילות ובמובדלות ובהתייחסות לעצמו. בשעות פורענות ניכרה בו גם עמידת התבדלות מסוימת, כתשובה רוחנית-ציבורית לסכנות. אבל בדורות האחרונים, בהתפורר המיסגרות, גברה ההתבדלות, שהיא על פי הגדרתנו כאן פעולה מרצון ומדעת לנוכח פני הסכנה, להחזיר עטרה ליושנה. הרב סולובייצ'יק מנסה להביע התבדלות זו בהוראה, בהסמכת רבנים ברוח תורתו ובמחקריו, ובעיקר בגיבוש תורה ניאורשמרנית, המלמדת זכות על התרבות הרבנית, כמו שהיתה קודם שנתפתתה להשפעות המודרניות, לתרבות האמנציפציה ולתרבות הלאומית-הישראלית ושהוא השכיל לקלטן לתוכו ולעכלן על פי דרכו.

קולו של הרב הזה הוא אולי הקול הנמרץ והנבון ביותר, היוצא ממחנה היהדות החרדית בדורותינו. ושני הכרכים של "ספר היובל", שהוקדשו לאישיותו ולפעלו (בהוצאת מוסד הרב קוק וישיבה אוניברסיטה תשמ"ד) הם עדות נאמנה להוקרה שבה זכה, על כל פנים במחנה הדתי-הלאומי בישראל ובארצות הברית, כלומר — במחנה השייך ברובו למה שקרוי כאן התרבות הלאומית-הישראלית. אבל מחנה זה, כשהוא יוצא להגן על האידיאולוגיה של עצמו, מגן במידה מרובה, כגון במאמריו של הרב סולובייצ'יק, גם על התרבות הרבנית, שעליה הוא אמנם חולק במעט, אבל ממנה הוא ניזון, וממנה הוא מקבל על דרך הביקורת — אף כי לא מפורשת ביותר, כיאות ליורשים. כבר אמרנו: התרבות הלאומית-הישראלית נאבקת עם שתי התרבויות שקדמו לה, עם התרבות הרבנית ועם תרבות האמנציפציה. מבחינה עיקרית זהו גם מאבקו הרוחני של ר' ישע בער (כמו שקוראים לו המוני יהודים בחיבה).

בפרק שיבוא אתעכב ביותר על מאמרו "איש ההלכה", ואביא ביתר פירוט דברי אחד המעריצים-המבקרים, החולקים בכל הכבוד, ובהעלמת חודו של העוקץ, על עיקר שיטתו של הרב, שהיא עיקר התרבות הרבנית כולה. המדובר באמונה, המייחסת להלכה ערך על-זמני, שאינו בשינוי לפי צורך הזמנים ו"השפה הטבעית", כלומר — על פי לשון הבריות בזמננו. הביקורת — כן ניכר בעליל — היא פרי התפיסה האנליטית בעיני לשון ומשמעות, כמו שנתבררה באסכולה הסצור לינגוויסטית בדורותינו.

(מאמר שני יבוא)