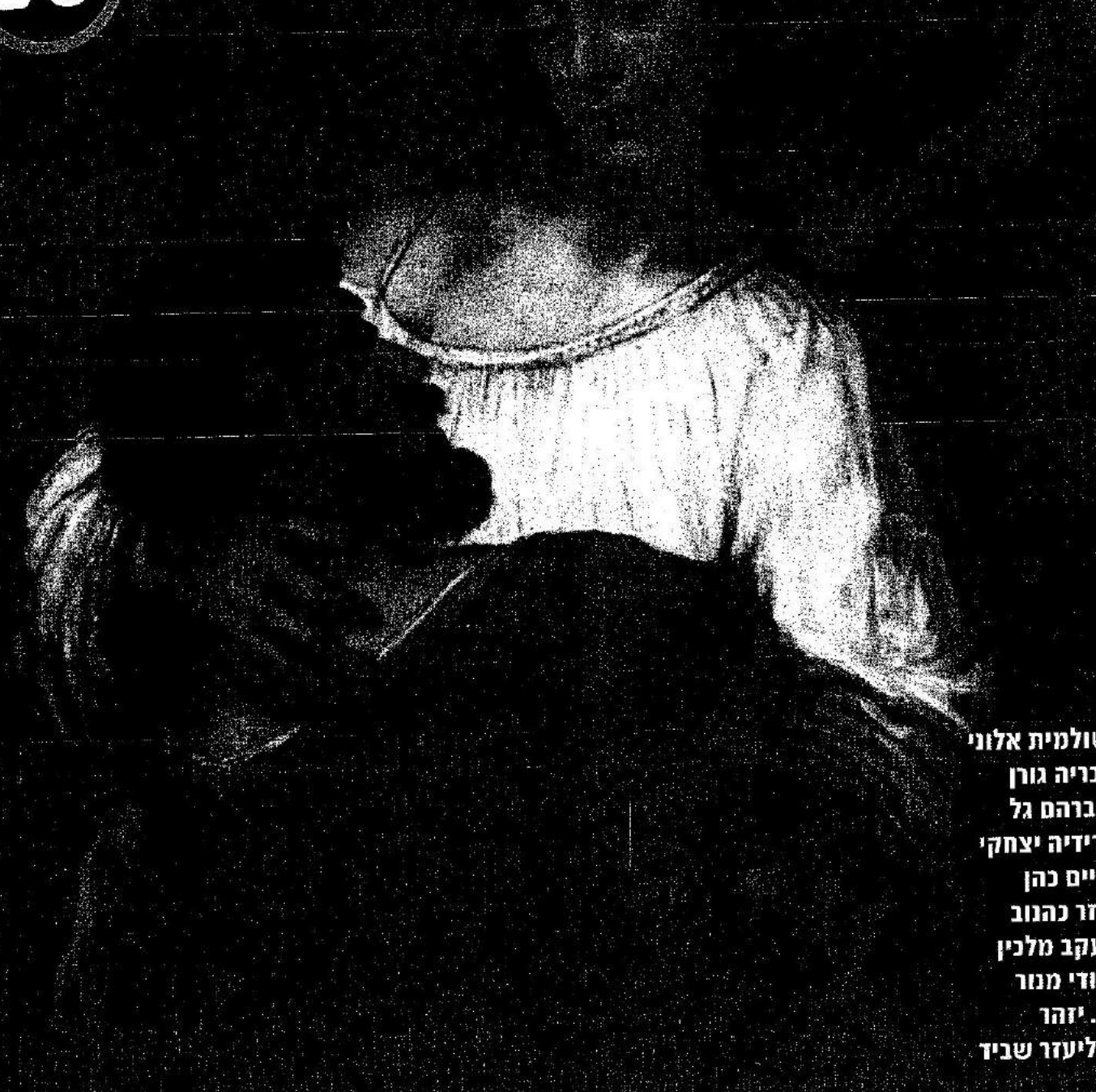


# ההדוות חופשיות

20

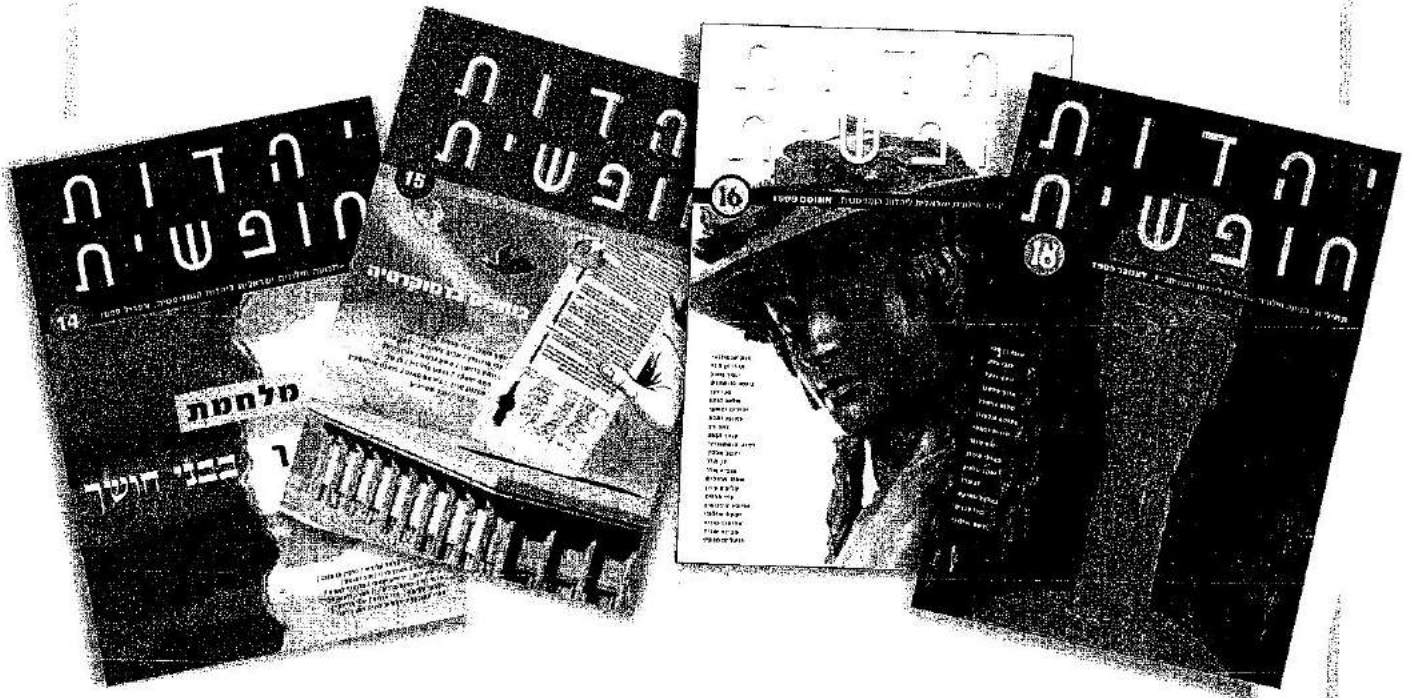
יל"ה - תנועה חילונית ישראלית ליהדות הומניסטית, סת' 2000



שולמית אלוני  
זכריה גורן  
אברהם גל  
ידידיה יצחקי  
חיים כהן  
עזר כהנוב  
יעקב מלכין  
אודי מנור  
ס. יזהר  
אליעזר שביד

# "יהדות חופשית"

כתב העת היחיד של היהדות החילונית בישראל



כתב העת "יהדות חופשית" מופיע מאז 1994. עד כה פורסמו 20 חוברות הכוללות סקירות, מאמרים, ראיונות וכתבות במגוון רחב של נושאים, החל ביחסי חילונים-דתיים, מלחמת התרבות וההגות החילונית, המשך בפרשנות הומניסטית חילונית של המקרא והמדרש, מעמד האשה ביהדות, חגי ישראל, תולדות המחשבה החילונית, דת ומדע, סקירות ספרים, וכלה במידע על מאבקים נגד תופעות של כפייה דתית, יומני אירועים בתחום דת ומדינה ומכתבים למערכת.

## הצטרפו למנויי "יהדות חופשית"

מחיר המנוי השנתי ל-4 גליונות 110 ₪  
75 ₪ לסטודנט במוסד להשכלה גבוהה) מחיר לגיליון בודד 30 ₪

"יהדות חופשית", ת.ד. 71186 ירושלים 91711; טל. 02-5612127

e-mail: bzuri@netvision.net.il



בשער: יעקב נאבק במלאך, 1695

## רמברנט בהשראת התנ"ך

"האומנות בתנ"ך - התנ"ך באומנות" הוא אחד הנושאים החדשים ללימוד המקרא בתרבות החופשית.

בחרנו הפעם להציג בגיליון זה סדרה של תחריטים וציורים מאת רמברנט, אחד מגדולי הציירים בכל הזמנים. ת.א. ון-גולדר רואה את רמברנט כאחד מגדולי הציירים הדתיים בהיסטוריה: בלמעלה מאלף יצירות שהקדיש לנושאים תנ"כיים ניכר, כי הוא חי את היצירה התנ"כית וחווה אותה כחוויה אישית, ולא כאיור למען קוראיו.

בחוויותיו מן היצירה התנ"כית מנסה רמברנט לדמיין ולבטא את העלילה שהולכה למצב המתואר ואת ההרגשות והעמדות של הגיבורים המעורבים בה. משוחרר מהמסורת של האומנות הקתולית, פונה רמברנט לקהל צופים פרוטסטנטי, שקרא ביצירות התנ"ך ופיתח זיקה אישית ובלתי מסורתית אל הדמויות המעוצבות בהן. מבחינה זו שונה גישתו של רמברנט לגיבורים התנ"כיים מזו של ציירים איטלקיים ופלמיים בתקופתו.

אנדרה מאלרו אומר: "בעת היווצר הציור החילוני באומנות האירופאית, היה זה רמברנט שהניף את נס התעלות הרוח ביצירותיו על נושאים שבתנ"ך". הדמויות התנ"כיות של רמברנט אינן שייכות עוד לעולם האוסר על עיצוב דמויות.

רמברנט הכיר היטב את מנשה בן-ישראל, שאת דיוקנו עיצב בשנת 1639, והוא השפיע על יצירתו. כאשר רמברנט צייר, למשל, את בלשאצר, עבד מנשה בן-ישראל על המסה המקודשת לנושא זה (התפרסמה ב-1639). במסתו משער בן-ישראל כי חכמי בלשאצר לא יכלו להבין את הכתובת שעל הקיר, כיוון שזו נכתבה מלמעלה למטה ולא מימין לשמאל. רמברנט אימץ לעצמו תיאוריה זו בציורו את הצגת הנבואה לבלשאצר.

ציורי רמברנט על נושאים יהודיים ותנ"כיים הם מהדוגמאות הרבות למיגוון ולעושר האצור באומנות העולמית, הם משמשים את קוראי התנ"ך החופשיים מחובת פרשנות דתית, ומגלים את כוחה של היצירה התנ"כית, כמקור השראה ליצירות מופת בתרבות העם והעולם.

## אקטואליה

4	עורך	הזעם, הדיכאון והתקווה.
5	ס. יזהר	האי רציונאלי הולך אתנו כל הזמן - ראיון
8	ס. יזהר	עוז להיות חילוני
12	אברהם גל	המתנ"ס כמשל

## עיונים

13	אליעזר שביד	רעיון הבחירה אחרי השואה
21	ידידה יצחקי	מה סיפרו מלאכי השרת לר' יוחנן בן דהבאי?
24	עזר כהנוב	הקונספט של "סקורליזציה" בהיסטוריוגרפיה ובמחשבה היהודית
26	אורי מנור	המציאות - בסיס איתן לדיון בעתידה של הדמוקרטיה הישראלית
29	זכריה גורן	יום הכיפורים כיום ריקודים?
32	שולמית אלוני	סובלנות או מאבק
33	חיים כהן	אף על פי כן - סובלנות
37	ידידה יצחקי	ביקורת ספרים
	דן מלר	אתר 'חופש' ואתרים חילוניים באינטרנט

### מערכת:

עורך: יעקב מלכין  
 עורך ומלבי"ה: אורי בן צבי  
 עורך מדור ספרות: ידידה יצחקי  
 עורכת לשונית: צופיה מלר  
 חברי מערכת: גרעון ברוידא, דן מלר  
 עורכת תדמית ותמונות: פליס פזרנימלכין

המערכת: ת.ד. 71186, ירושלים 91711  
 E-mail: bzuri@netvision.net.il  
 עיצוב: איקן מס מדיה

ISSN 0793-1379



## הזעם, הדיכאון והתקווה

### זעם!

הזעם על השמצות של הרב עובדיה יוסף את קורבנות השואה, וההשמצות של בניזרי את התנועה הציונית כמסייעת למרצחים וזונחת את קורבנותיהם, הופך לדיכאון המתפשט בקרב אנשים שפויים רבים. הללו מרגישים חוסר אונים בגלל תלותם הפוליטית במיעוט החרדי והאנטי-ציוני, המטיל חיתתו על המדינה כולה.

עובדיה ובניזרי מייצגים מיעוט בקרב יהדות יוצאי מרוקו, המהווה רק 5% מהאוכלוסיה הישראלית. הם אינם מייצגים את כלל היהודים צאצאיהם של יוצאי ארצות אסיה ואפריקה הקרויים בפיהם "ספרדים". מתוך מיליון וחצי נלמדים בישראל, רק 23 אלף ילדים (לפי עדות משרד החינוך) עד 30 אלף (לפי עדות ש"ס) נשלחים לבתי הספר של ש"ס.

עובדיה ממשיך לחקות את החרדים האשכנזים גם באנטי-ציונות ובהשמצת קורבנות השואה, כחוטאים שהביאו להשמדת עצמם. עובדיה וחבריו הולכים בדרכו של יואל טיטלבוים, רבם של חסידי סאטמר, שראה לא רק ביהודים, אלא בעיקר בציונות, את הגורם העיקרי לשואה, כיוון שלא חיכו למשיח ו"הפרו" בכך, כביכול, את שלוש השבועות המפורשות ב"שיד השירים" – "אל תעירו ואל תעוררו את האהבה עד שתחפץ".

### דיכאון

הדיכאון שמנהיגי ש"ס גורמים לרוב האנשים החושבים בישראל, אינו נובע מכוחם האלקטורלי, אלא מהכניעה האובססיבית והעקבית של המפלגות הגדולות לחרדים ולמתחרדים למיניהם. שרשרת זו של כניעות, מראשית המדינה ועד ימינו, גרמה למצב העגום שבו הצעות אלמנטריות להסדר החיים החברתיים והאזרחיים, בהתאם להחלטות האסיפה המכוננת של המדינה, נראים למנפחי כותרות רבים כ"מהפכה חילונית".

הזעם הופך לדיכאון לנוכח ניצחונה הפוליטי של מפלגה, ההולכת כעיוורת אחרי מנהיגים דתיים, המסלפים את המציאות וממציאים "עובדות היסטוריות" לצרכיהם. אמונה עיוורת כזאת מסוכנת לשפיות. מפלגה בלתי דמוקרטית כש"ס, הנהנית מכל יתרונות הדמוקרטיה הישראלית, אך מחייבת את חברי הכנסת שלה לציית לאיש אחד (שלא נבחר בבחירות דמוקרטיות) ולא לפסיקות הרוב, מהווה כיום סכנה לחיי הפרט והחברה בישראל.

### תקווה?

מכאן הזעם והדיכאון שפשו בקרב רבים מהחילונים וחסידי הדמוקרטיה. מניין התקווה? התקווה נובעת מראיית המציאות המשתנה. בניגוד לממציאי "העובדות" ומסלפי ההיסטוריה, למדינת ישראל, בראשית העשור השישי לקיומה, יש הישגים העולים בהרבה על הכישלונות והמחדלים: – ממדינה זעירה וחסרת-כל, בה חיו כ-4% מהעם היהודי, אנחנו כיום מדינה דמוקרטית, תרבותית ומשגשגת כלכלית, בה מרוכזים למעלה משליש מבני העם היהודי, ורוב הנוער היהודי למטה מגיל 18;

– ממצב מלחמה נגד כל מדינות-ערב, הגענו למצב של שלום עם שתיים מארבע שכנותינו. יצאנו מלבנון והפסקנו באחת את המצב הבלתי נסבל של הקרבת קורבנות חיים בארץ זרה;

– יצאנו מרוב שטחי האוכלוסיה הפלשתינאית שמחוץ לגבולנו, ואיפשרנו בכך הקמת מדינה פלשתינאית דה-פקטו. מדינה זו היא התנאי להפרדה המדינית ולדו-קיום אנושי בין שני העמים בארץ-ישראל;

– קלטנו מיליון יהודים מברית המועצות לשעבר, והעלינו בכך את רמת התרבות, המקצועיות וההשכלה של האוכלוסיה היהודית בישראל.

– נישואים בינעדתיים מתדבים והולכים באוכלוסיה הישראלית הוותיקה, הזוכה ברובה להשכלה לא-דתית ולא-גזענית

כיתתית, כך שבדור השני והשלישי במשפחות בינעדתיות כבר אין זכר לפער ולניגודים בין העדות.

– כארבע חמישיות מההורים הישראלים שולחים למעלה משני שלישי מילדי ישראל לבתי ספר לא דתיים. רבים מהמורים מצטרפים למאמץ להציג בפני תלמידיהם את היהדות כתרבות ולא כדת, בעזרת ששים!) (מוסדות השכלה חילוניים, ובעזרת המחלקות ליישום מסקנות ועדת שנהר וועדת קרמניצר במשרד החינוך והתרבות.

תהליך החילון של התרבות והחיים בישראל מתבטא לא רק בפריחה חסרת תקדים של יצירות אמנות וספרות, אלא גם בחיי יום-יום, כגון: ביטול למעשה של חוקי השבת בכל הנוגע לפתיחת מוסדות אמנות, מועדוני בילוי, בתי קולנוע ובתי קפה בשלוש הערים הגדולות, ביישובים ובקניונים רבים ברחבי הארץ.

הפער בין מיעוט חרדי זה לבין הציבור החופשי, הכולל "חילונים", "מסורתיים", "רפורמים" וכד' – הולך וגדל. אין סיכוי לגשר עליו. פערים כאלה היו קיימים ביהדות בכל עידן ועידן: בין צדוקים לפרושים, בין קראים תרדים, שדבקו רק בהלכה הכתובה והתנגדו לכל רפורמה, לבין היהדות הרבנית, שקבלה את עקרונות הרפורמה של התורה שבעל-פה, בין חסידיים ומתנגדים, בין אנטי-ציונים לציונים.

ההידברות בין המחנות תתאפשר כשנשתחרר מהאשלייה, כי ניתן לפשר בין העמדות המנוגדות – בין עמדת התמיכה בעליונות ההלכה על הדמוקרטיה, לבין האמונה בערכי ההומניזם והחוקה הדמוקרטית.

מאת  
אליהו



# "האי רציונאלי הולך איתנו כל הזמן"

ראיון עם הסופר ס. יזהר



לפני 20 שנים, על רקע עלייתה של תופעת "החזרה בתשובה", פירסם הסופר ס. יזהר מאמר גדול בשם "עוז להיות חילוני". המאמר ביקש להגדיר, בין השאר, מיהו חילוני? מיהו דתי? ומה הם המניעים לנהיתם של חילונים רבים אחרי תופעות של מיסטיקה ודת. 20 שנה אחרי ולכאורה דבר לא השתנה. הלכנו ליזהר, וביקשנו לברר האם עדיין דרוש עוז כדי להיות חילוני. לצד הראיון עם המחבר, אנו שבים ומפרסמים גם את המאמר.

התקפות שלה. זה סימפטום לאי בטחון עצמי, או למשהו שנותן סיפוק. לכן, לשאלה הזאת לא יהיה יום אחד תשובה ולא יהיה מצב בו יגידו בני אדם: פתרנו את השאלה.

**ש: המציאות הישראלית מפגישה בימינו שני מעגלים. מעגל של יצירה, של אחריות, של חלוציות, מול מעגל של קמענות, של מנשקי מזוזות ומאמינים באמנות טפלות. איזה מעגל משפיע לדעתך יותר על החברה הישראלית?**

**יזהר:** הכל נזיל ומשתנה. אני לא יכול לדעת אם משהו יכול לתת תשובה.

מה שנשאר יציב בתוך כל זה הוא שבאדם תמיד חסר משהו, וכשהוא נוכח בדבר הזה שהוא חסר והחסר הזה איננו מהדברים שנותן לו תשובות איך מספקים אותו אז הוא נקלע למבוכה, ואנשים לא אוהבים את זה. לכן הם קונים כל מיני מורי נבוכים בכל מיני צורות ובכל מיני דברים מזדמנים. כאלה שנשארים בספקות והספקות שלהם מציקים להם הם מיעוט קטן מציק, זה כמו הזבוב הרוכב על גבו של הסוס.

לאדם אין צורך שמשביע אותו לגמרי להסתפק במה שיש לו. אלה שמסתפקים במה שיש להם זה אחד משניים, או שהם בבית קברות, או שהם נמצאים במצב שאין להם צורך בו, כי הם עסוקים וטרודים או עייפים, עייפים מלחפש.

**ש: למה אתה מתכוון?**

**יזהר:** לחפש, לשאול את השאלות, והשאלות נתקלות בביקורת, וכשכולם מסכימים סימן שהם הצליחו כמו העכביש, לעטוף את הזבוב כדי שהוא לא יפריע. אני קורא לזה בשם 'מצב אנושי', שבכל סיטואציה שהיא הוא לא יגמר עד הסוף, אלא הוא יעלה וירד לפי ההזדמנות ההיסטורית או המצוקה

מחפשים שלווה. השאלה קיימת לעולם ותתקיים לעולם.

**ש: האם החילוניות במובנה הערכי והטעון היא נחלתם של מעטים או שבמבט של 20 שנים לאחור ניתן לומר שהיא נפוצה על פני הארץ?**

**יזהר:** המאמר "עוז להיות חילוני", נטוע בסיטואציה של ראשית שנות ה-80, כשהחברה הישראלית נמצאה באיזושהי טלטלה אחרי מלחמת יום הכיפורים, ואחרי הגל הגדול של החזרה בתשובה בסוף שנות ה-70.

ישנה שאלה, שקיימת מעולם והיא תתקיים לעולם, מסוג השאלות שבו אדם שואל ושואן להן תשובות המחץ ואי אפשר להפטר ממנה. יש סוג של שאלות בשביל מה זה טוב? מה יהיה?

זה נצחי כל זמן שבני אדם קיימים. הן לא מתעוררות כשבני אדם עסוקים מעל ראשיהם בהישרדות. אינם יודעים כיצד יחיו, או כיצד ישיגו את האמצעים, את העבודה והם אנוסים לרוץ ולחפש. יש מצבים שבהם כולם נוסעים לכל ארבע כנפות עולם לחפש משהו אחר כדי שיוציא אותם מהמקום שבו הם יושבים, כדי שיתן להם איזה מבט. לרוב האנשים זה מותרות. לפעמים יש עונות משבר בגלל כל מיני סיבות. גם השאלה הנרדמת או הבלתי קיימת ישנה, והיא מציקה, ומהר מאוד עושים כמו שעושה עכביש או זבוב, עוטפים אותה בקורים, עוטפים ועוטפים עד שהיא לא מנדנדת. אחר כך קורה משהו והקורים נפקעים, ומתחילים ליצר קורים חדשים.

זאת אומרת, כל זמן שבני אדם יהיו קיימים בעולם יהיו נטיות דתיות, וכל זמן שבני אדם יהיו בעולם יהיו ספקות על הדת ועל

יהדות חופשית: במאמר אתה אומר: "הדתיים מרובים, הלא דתיים מרובים עוד יותר, ואילו החילוניים מעטים, משום שעמדתם תובעת יותר מדי אומץ לראות ועוד לשאת באחריות. עוד אמרת כי כל אדם, גם אם אינו דתי, עלול בפוטנציה להגיע לדת בגלל המצוקות, בגלל אי הודאות או משום החיפוש אחר השלוה, היציבות, או תוסר המתח שבחיים. האם אתה רואה כך את המציאות גם היום?"

**יזהר:** חיפוש השלוה היא נחלה אנושית בלתי נגמרת. אנשים מחפשים שלווה ואתה לא יודע למה הם רוצים שלווה. כנראה שזה חלק מהמבנה האנושי. עובדה היא שדברים נעשו בהיסטוריה על ידי אנשים שאומרים:

"יש מעט מאד אנשים שיכולים למלא את עצמם ע"י יצירה עצמית. רוב האנשים הם כפופים והריקנות מפחידה, מאז ומעולם מפחידה."

אנחנו לא יכולים לקבל את הסטטוס קוו, אנחנו נפר אותו.

החיפוש אחר סיפוק הוא תעשייה עצומה בעולם. בדרכים שונות ומשונות, מוכרים אותו, קונים אותו, דורשים אותו. מסתבר שדבר זה הוא חזק יותר מכל תשובה, ואם התשובות ניתנות הן תשובות מתחמקות או תשובות בשביל להיפטר מן השואל, אבל הם מחפשים שלווה, ואנשים צעירים

את הראיון עם יזהר ערכו אורי בן צבי ומרטין בן מורה

"כל זמן שבני אדם יהיו קיימים בעולם יהיו נטיות דתיות, וכל זמן שבני אדם יהיו בעולם יהיו ספקות על הדת ועל התקפות שלה. זה סימפטום לאי בטחון עצמי, או למשהו שנותן סיפוק."

ההיסטורית שנמצאים בה.

אף אחד מחברי הטובים לא ילך לעשות דברים מורחים כשיש לו משהו רע בתוך המשפחה, ובכל זאת, כשאף אחד לא ירגיש, הוא ילך לכותל המערבי וישים פתק.

### אנחנו כמו כולם

ש: ובכל זאת, ישנו תהליך היסטורי שצריך לנטוע בנו אופטימיות. סבא שלך וסבא שלי היו אנשים דתיים. אתה ואני לא. גם ילדינו אינם שומרי מצוות במובן הדתי. האם אינך רואה בטרנספורמציה זו חוט שני שמאפיין את הביורגריה היהודית במאה השנים האחרונות?

יהר: פעם חשבו ככה, שהחילוניות או הרציונליזם זה הטרנד. אולי זה כך במבט

היסטורי וגלובאלי, אבל זה אף פעם לא ממש אמת, כי אנשים נמדדים במקרה הפרטי שלהם. בכל זאת אני אומר, שעכשיו האנשים יותר רציונליים. יש לנו יותר הסברים למה שקורה מסביבנו. יותר הסברים למחלות, יותר הסברים למצוקות, יותר אנשים שמוסמכים על ידי המדע לרפא מצוקות של בני אדם ואי שקט וחיפוש דרך. אבל זה לשווא, מכיוון שזה חלק מהיפה שבאנושי. אין הסתפקות במה שיש. כל זמן שאין לך אתה רוצה את מה שיש, וכשיש לך אתה רוצה עוד.

יש לעדי משעול פסוק יפה. "תמיד תמיד אני מחפשת את אהובי, גם כשמוצאת ממשיכה לחפש". מה שיש בתוך האנושי הזה, זה חיפוש אין סופי, חיפוש השקט האין סופי, וניסיון להאחז בדברים שכותבים אותה.

התנ"ך הוא סייזיפוס לנצח. סייזיפוס לנצח עם יותר אמצעים להיפטור מן השאלה, להיפטר מהמצב השואל, אבל לא מהתהליך. לא שיש תשובה. אבל אתה לא שואל שאלות. כשאתה שוכר, כשאתה נהנה, אתה רואה דברים, אתה לא שואל שאלות. כלומר, יש יותר דברים שמושכים את העין ואת הלב ואת הראש. מפני שעכשיו הרבה פחות בני אדם בורים ויש הרבה פחות בני אדם שלא יודעים לקרוא.

ש: הצעירים בארץ חשופים היום למקדולנרס ולמדונה. מה יש בהם מהתרבות היהודית? האם יש משהו שמייחד אותנו כיהודים ומבדיל אותנו מאחרים?

יהר: אנחנו כמו כולם. יש לנו רק כמה דברים שהם הצבע הלוקאלי שלנו. אנחנו קרובים יותר מהאחרים לתנ"ך וקוראים אותו מהמקור.

ש: כלומר, אין משהו מיוחד ביהדות שלנו?

יהר: היהדות מיוחדת.

ש: במה?

יהר: היא מיוחדת בזה שיש בה העדפות אחרות והיסטוריה ארוכה של עמדות שונות מאחרים.

ש: למשל?

יהר: היסטוריה של אמונה באל יחיד. היסטוריה של חוויה, שאולי לא מקיימים אותה, אבל יודעים ומכירים אותה. היסטוריה של 'צדק צדק תרדוף'. היסטוריה של אברהם שרואה את השמים המכוסים כוכבים ואומר שיש בזה הבטחה בשבילו. היסטוריה של תביעה להתנהגות מסויימת החל מגן העדן. אנחנו לא מיוחדים בזה.

דברים כאלה ישנם גם במקומות אחרים, בצבעים שונים. לנו יש צבע לוקאלי עם תפוצה אוניברסלית, ויש בזה משהו שמחייב. בנאדם יכול שלא לבקר את קבר אבותיו ולשכוח ממנו, ופתאום לשנות דעתו ולחשוב שזה מן הראוי.

אי אפשר להסביר את האדם בגיאומטריה. אי אפשר להסביר את האדם באיזו שהיא שפה מנוסחת. אין תוכנת מחשב לאדם.

זאת אומרת שכל זמן שהתנאים הם סדירים אין צורך לשאול שאלות, נדמה לאדם שהוא מצא את הדרך והוא לא זקוק להסבר חיצוני. ברגע שישנו ממשול מסתבר לו שאין לו תשובה. ההסבר הלא רציונאלי הוא אחת האפשרויות.

### אם תחליף אז עדיף המקור

ש: האם יש עתיד ליהדות שאין בה אלוהים?

יהר: יש קיום אבל קיום מלאכותי, ואנשים שהתנזרו מהטעם הדתי הנלווה, הם מתנזרים. הם אומרים: אמנם כתוב בכתבי הקודש את כל הדברים האלה אבל אני לא מקבל אותם. כתוב שם מה אמר ומה עשה אלוהים, אבל אני רואה את הדברים אחרת ואפשר לדבר על זה ואפשר לסתור את זה. הניסיון לתרגם דברים גבוהים יש בו משהו שמצד אחד מוסיף לך הרגשה של בטחון עצמי, ומצד שני אתה מפסיד שאיפה, אתה מפסיד משהו לא מוגדר עד הסוף.

תמיד אתה מחפש את היהודי. זהו אי סיפוק שאיננו קיים. אתה חי בתוך שגרה שלא מעוררת בעיות. ברגע שמחעוררת בעיה, זה לא הולך, זה לא מסתדר, קרה בבית משהו, אתה לא מסתדר עם בני ביתך, עם עצמך, אתה קם בבוקר לא מרוצה, ואז אתה מגלה שזה היה כל הזמן על ידך, אתה פונה גם לדת. אתה לא בלתי יודע שיש תשובה דתית. אתה יכול להתנער ממנה אבל אתה לא בלתי יודע שהיא היתה, ואם אתה לא יודע אתה ממציא אותה, אתה ממציא אותה ככוחות מעבר לאנושי, מעבר ליום יומי, מעבר לרציונאלי ויש זמנים שהדבר הזה עובד.

ש: יש ציבור שממציא לעצמו טקס יהודי-חילוני.

יהר: הטקס הזה הוא טקס של פחדנות.

ש: למה?

יהר: כי הוא מפחד להודות, לכן הוא מוכרח למצוא תחליף. אם תחליף אז עדיף המקור.

ש: אבל מהו המקור? האם המקור איננו התרבות? האם הדת עצמה איננה אופן של ביטוי תרבות?

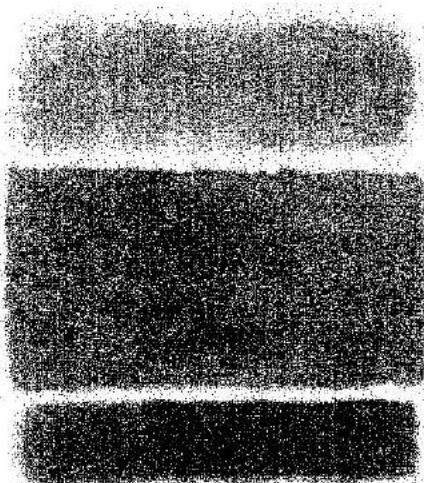
יהר: המקור הוא קבלה של אי רציונאלי כנתון בחיים.



עקדת יצחק, 1635

חוסר המנוח זה תקוה, חוסר המנוח מוציא את הדברים הכי יפים. רוב בני האדם בונים, חוקרים, הכל כדי לבנות מקום שיש בו שלוה, אבל אז אתה נהפך לכלום. כדי לצאת מהכלום הזה אתה צריך להתחיל לעשות משהו, אתה מצטרף, אתה עושה חוג, אתה מדבר עם אנשים, שלא יהיה ריקנות.

יש מעט מאוד אנשים שיכולים למלא את הבור, למלא את עצמם על ידי יצירה עצמית. הם כפופים והריקנות מפחידה, מאז ומעולם הריקנות מפחידה.



מארק רותקו, "העולם כמלבנים של רציונליות ואי רציונליות"

בבסיס של החיים הרגילים והשגורתיים שלהם, זה יפגע במסורת שלהם. מתרחש פה תהליך דיאלקטי. המסורת מתנגדת למודרניזם ובה בעת מסתגלת אליו, נעשית חלק ממנו ופורשת הצידה. פורשת הצידה לשמור על ייחודה. היא שומרת על ייחודה בצורות חיים שגראות לנו נלעגות. טיבן של דעות ואמונות שאי אפשר להשמיד אותן. גם דעות ואמונות שנחשבות בעיניך מטימטמות לחלוטין, גם כשהוכח בעליל שאין להם לא ידעים ולא רגליים, הן נמצאות במקום שאתה לא יכול להשמיד אותן. אז במקום להשמיד אותן, אתה מתייחס אליהן כאל איזה פנומן היסטורי. במקום להתנגד להן אתה עושה תמונה ותולה אותה על הקיר, שלא תזיק. האי רציונאלי הולך איתנו כל הזמן. אני קורבן לדברים שלא בדרישתי. כשאדם בריא ושלם הכל נחמד וטוב. כשהוא נעשה חולה ומתחיל להסתובב אצל רופאים, מתגנבים לתוכו כל מיני מנהגים ואמונות. האמונות הטפלות הן חלק מצורך אנושי.

**שאלה:** אז אנחנו, קרי התפיסה הרציונאליסטית החילונית, נידונה לחיפוש לעולם?

**יזהר:** המלבנים נשארים מלבניים לעולם ואינם נוגעים אחד בשני. יש ביניהם סמטה. בסמטה הזאת חי האופי האנושי שאין לו תשובה ברורה ושאינו יודע עד הסוף, ושיש בו ילד שלא מתבגר לעולם, או זקן שמפחד למות.

**שאלה:** לך באופן אישי, בעולמך שלך, יש אלוהים?

**יזהר:** אני כל פעם מודיע שאין, אבל אני אומר שאני צריך לחשוב על זה עוד פעם. הנביא ירמיהו אמר 'עקוב הלב מכל'. זה האנושות. לב אנוש עקוב, כמו השם יעקב.

בראשית המאה חי צייר בשם רותקו שנהג לצייר ריבועים ומלבנים. הוא ביטא את העולם שלו במלבן שיש לו צלעות, כלומר באופן רציונלי. בין מלבן למלבן נשארה רצועה מלאה אי סדר, הצבעים לא היו מסודרים. כלומר בין רציונל לרציונל היה אי רציונלי. האי רציונלי הזה לא מוכרח להיות דתי, אבל הדתי הוא הוטיק שבהם, וקל יותר להגיע לאי רציונלי ותיק ולא רציונלי שהצליח ושרד לאורך זמן.

**שאלה:** במאמך אתה מגדיר חילוני, בין השאר, כמי שעומד על חזקתו שלו ונדון לחיות ביחיד. האם אין כאן קונטרדיקציה מוחלטת לקהילתיות, ליחד, ליצירה של היחד?

**יזהר:** לא, הקונטרדיקציה היא יותר גדולה, היא אולי גדולה מאוד, אבל זה לא משהו מוחלט, לכן הלא מוחלט הזה הוא כמו ענן קטן. בסך הכל ענן קטן, לא מסוכן. כלומר האפשרות שלנו למדוד את העולם נעשית יותר ויותר מפותחת. גם למידות קטנטנות וגם למידות גדולות, עד שאתה מגיע לכמה מקומות שהם לא ברי מדידה מכיוון שאתה לא יודע במה למדוד אותם, מכיוון שאתה חלק מהמודד, כשאתה חלק מהמודד אתה מודד לא רגיל, אתה משתנה.

**"אי אפשר להסביר את האדם בגיאומטריה. אי אפשר להסביר את האדם באיזו שהיא מנוסחת. אין תוכנת מחשב באדם."**

כך שבמקום לנסות לחפש תשובה נקיה וחלקה, מותר להודות שאני יכול להשיג עוד ועוד, מירב רצון להשיג. אבל לעולם לא אוכל להשיג מצב שבו יהיה הרציונלי חזות הכל, אלא אם כן זה קטע מלאכותי מוגבל.

**האי רציונאלי הולך איתנו כל הזמן**

**ש:** האם ניתן לאבחן בחברה הישראלית תהליך של מעבר מאמונה לרציונליזם, מהדת לחילונית, או שמא התהליך הוא הפוך?

**יזהר:** במקום הרציונליזם הייתי אומר מודרניזם, כי אנשים מוכרחים להגיב על המודרניזם, רבים לא יכולים להסתגל, הם מנסים להסתגל. הם מנסים לתרגם את המודרניזם על פי דפוסי הבנתם. אבל יש להם בעיה. הם לא יכולים לדחותו וגם לא יכולים לקבל אותו. אם יקבלו אותו זה יפגע

## יזכר אל...

### הפוליטיקה

פעם מעדתי לתוך הפוליטיקה. לקח לי הרבה זמן ויצאתי משם. הייתי חבר כנסת צעיר, עם כל התקוות והחלומות, עם תחושות שמשוהו אדיר הולך לקרות פה, ואני שותף לעיצוב של הדבר הגדול הזה. חשבנו שבמקום יהדות נוכל לבנות ישראליות. ישראליות שיש בתוכה גם מטען יהודי. חשבנו והתפכחנו.

### על הספרות

הספרות שלי, יש לה הגיון משלה, יש לה פילוסופיה משלה. היום יש לי צורך לכתוב בעניינים אישיים. לפעמים אני מדבר על מקום שלעולם לא ישמעו, או שהספר לא ימכר, או שאיש לא ירצה לפרסם אותו, או שיפרסמו אותו וישימו אותו הצידה. זה הדבר המדאיג יותר מכל, הספר שלך מונח כאבן שאין לו הופכין.

### על הנשיא החדש

אני חושב ששמעון פרס הוא משכמו ומעלה. אנשים בעולם לא רוצים אותו, רוצים שיהיה להם קצב קטן, בינוני, שהוא בדיוק כמו כולם, ומי שמחפש להיות כמו כולם מאבד את זהותו לדעת. לכן אנשים לא רצו מישהו שיציק להם בדברים, או שיראה להם שהם נמוכים, או שהם לא יודעים. תן לנו להיות בתוך השלוה שלנו, והשלוה היא בסך הכל לא כלום.



# עוז להיות חילוני

מאת יזהר סמילנסקי

## דתי, לא דתי וחילוני

להיות לא-דתי אפשר מתוך בורות, ומתוך עצלות ומתוך סתמינות: אבל להיות חילוני הרי זה מתוך בחירה להיות חילוני.

להבדיל מאותם לא-דתיים שהם לא-דתיים לא מרוב הכרעות אלא מאותה נוחות מעשית: פחות מוטרדים בהגבלות ובחובות, פחות מוטרדים בצווי מותר אסור, פחות בפולחנים ובטקסים של-הובה, ואין עליהם לפרפר הרבה כדי להיות לא דתיים "עליהם רק להיות כמו כולם" הולכים אל הקל יותר, פטורי עול יותר, וגם מנוערים מצורך לתת דין-וחשבון.

לא די להיות לא-דתי כדי להיות חילוני. ההבדל אינו רק כהבדל שבין שלילה וחוב, ולא רק כהבדל שבין סביל ופעיל - אלא כהבדל שבין מציאה לאיבוד. רבים מן הלא-דתיים מוסיפים להיות לא-

דתיים עד לרגע שנתקלים במעצור בחייהם, כשנחבט עליהם פתע משהו מעבר לשיגרתי, או מאורע חוסם-דרך - וכמועדים שולחים הם אז יד להיתפש בדבר ולהיאחז במשהו יציב, בטוח יותר, אבהי. ברגעי תדהמה כאלה הלא-דתיים שלהם כאילו מצטמקת - נראית יום-יומית מדי, שטוחה מדי, ובעיקר ריקה מכדי עמוד ברגע הקשה. רגע זה יאה לו קצת יותר טקסיות, וחגיגות, ואולי אף כמין "מבט אל מעבר מזה".

"חוזרים לרגע" אלה, אינם שוהים, ברגיל, אלא עד עבור הרגע וחוזרים, בלא מאמץ, אל המעמד הסתמי של הלא-דתי, קצת נכזבים, אולי, קצת נבוכים, ועם משקע של כאב לא-פתור. לרבים, כנראה,

חסר מפעם לפעם, אותו הניסוח המגובש של המעמד הדתי, הספוג באינרציה הצבורה של רצף הדררות - מלבד הצורך לשבור, מפעם לפעם, את רצף השליחות היום-יומי, ואולי אפילו, לעמוד, מפעם לפעם, ולשאת מבט השמימה. אלא, שנסיונות זמניות אלה אל "העמידה הדתית" (או, במבט אחר, "גיחות" אלה) - אינן עוזות עד כדי



"המלך דוד". מרטן, 1657

טלטול האדם מלא-דתיות אל דתיות שלמה, ומשאירות אותו לא-דתי במצב מנמנם. לא-דתי כזה אינו חילוני, אלא הוא, כאמור, לא-דתי אד-הוק, מטעמי נוחות, מטעמי חסכון-מאמץ, וגם, אולי, מטעמי אופנת הזמן. אין בלא-דתיותו שום בחירה, אלא כולה אי בחירה. אי-דתיות מתוך גראוויטציה.

דווקא בגלל טעמים אלה של נוחות, של התקיימות בפחות להצט, בפחות חובות ורגשי אשם, ושל הינתנות סבילה לכוחות הכובד שינחיתו אותך אל השיגרה הרכה-טבעי לצפות שהלא-דתיים מספרם ילך ויגדל: "פחות עמל". חיים מתוך אין שאלות. מתוך כניעה לסתמי. מתוך אין-צורך לעשות ואין צורך לשמוע, אלא רק לקבל את החיים ולהחליק עליהם כפי שיפועם הנוח, וכל עוד לא נעצרו בתדחפה או לא נתפער במבהיל איזה בור עמוק כרוי מתחת.

לא כן החילוני מתוך בחירה. במה הוא חילוני? קודם-כל בנטילת אחריות, ובאחריות שאין לה מקור מחוץ לו. להיות חילוני זה מעבר להיות לא-דתי, ומעבר להיות בלתי מאמין באמונת הדתי. טענות הדתי מוצאות אותו ספקן, ויותר מספקן: אינו מסתפק בהוכחותיהם, ככל שהוכחות להם ולא אמונות שמספקות את תוקפן מהן-ובהן. שהרי האישורים שמביא הדתי לתקפות טענותיו - אינם אלא אקסיומות, ואלה, כידוע, פטורות מהוכחה ואין צריכות אלא לאמנה שלמה ("אבהה"), שאינה תלויה בדבר.

חילוני אינו חילוני מחמת ש"נתרוקן לו", מחמת ש"אמונתו נתייבשה", אלא מחמת שבחר לעמוד בעולם על חזקתו שלו, בלתי מודה באמונת הדתי, ובלתי נדון לחיי אמונה אחת, כל-כוללת, שלימה מאופק עד אופק, אמונת "כיפת הסלע".

להיות חילוני, זה להיות בעל תביעה לריבנות על חיינו. בלתי מחוייב מראש למצוות או לחיובים שלא באו מהכרעותו ומחסמתו האוטונומית, לרבות חולשתו, שגיאותיו ומחיר השגיאות, שעל ראשו.

לקבל גמול אישי. קשה מכל להיות חילוני שכלום אינו מוכן לו, והכל תמיד בהכנה בלתי ניגמרת - כאצל אותה בעלת בית גרועה: מכינים ומכינים את הארוחה - ואיננה.

יותר מדי חופשי להם. וקשה, מסתבר, ביותר מדי חופש. קשה ביותר מדי ב"אתה תחליט בעצמך". קשה להיות מסתכל תמיד לכל צד לחפש נקודה יציבה ולהיווכח שכולם כמוך

**"הדתי המצוי אינו מחפש.  
הוא כבר יש לו. עליו רק  
לקיים, רק לציית, רק  
לעשות כמצווה".**

מסתכלים לכל צד כמוך - ואין. קשה להיות בלי אבא ולהיווכח פתאום שהנה אתה. הוא האבא, ושיתר משיש בידך אין בידו אף אחד. קשה להאמין שכך יימשך ויימשך מכאן ולהבא: הכל תמיד עליך, אדם קטן ואפור ולא גיבור במיוחד, וככה הוא העולם וכאלה הם החיים. קשה, ורוצים לחזור אל מה שמסופר באגדה כשהכל היה שונה: היה סדר, היה כיוון, והיה ציווי מגבוה, ואפילו אם היה קשה לעתים לקבל - לבסוף היתה הקלה, כמובן מאליו, ומרפא לנפש. ושלא יהיה פתוח כל כך, ולא גדול כל כך, ומחוץ לידך כל כך, כמו להיות נדון לחיות במדבר של חופש.

כשם שיש בעיית הסגור כך יש בעיית הפתוח. ורבים חולים בפתח מן המותר. חוליות קיומם היציב, מסתבר, מתפקקות להם כשאין סדר סגור, ובלי כוכב צפון החלטי. מה עושים בעולם, שכל ההכרעות בו פתוחות ומחכות תמיד להעדפותיך, שהכיוונים בו מרובים ומחכים לבחירתך, ושהחלטות מתחרות אלה באלה, כולן מסובכות וכלום לא פשוט?

האם ייפלא איך נתמלא העולם מועקה, דאגה ובעתה - ואיך כולם מסתובבים בלא נוח מתמיד, המנדנד להם בלי הפוגה, מתיש ושוהק כל ניסיון של תקווה? האם ייפלא איך כולם מחשבים להם בגלוי ובסתור איך להימלט מזה, איך להציל את נפשם מן הדכדוך הזה, דכדוך הפתוח ודיכאון החירות? רבים רבים, מסתבר, רבים מן המשווער, לא נולדו להיות בפתוח באחריות עצמית

או מתנתק, ממה שהיה, אלא שאינו סותם את מבטו למחר בכבודו של אתמול.

דווקא לכן, דווקא בגלל העמידה על המשמר הזאת, תמיד בקשב, תמיד בנכונות, תמיד בחיפוש, תמיד בנכונותו של אברהם להעתיק את אוהלו ולנסוע משם והלאה - אין זה מצב שנוח לעמוד בו. ואמנם רבים מבין הלא דתיים, מתעייפים מצאת לילה לילה לשמירה. והם מנסים ככל ידעתם, להיות גם בפנים וגם בחוץ בעת אחת, גם להיות לא דתיים וגם להיות קצת דתיים. לאכול ולשתות כלא דתיים ולהיאנח כדתיים ולגלגל עיניים. וכשלא תמיד נוח גם בכך, מרבים להאשים מישהו ולהתאונן לפני מישהו.

**מסגרת, תורה ומנהיג**

בין כך ובין כך, רבים הם היום שנתעייף להם להיות חילוניים. כשם שנתעייף להם מן הדמוקרטיה. ומדגדג להם למצוא איך אפשר להיפטר מן המועקות, ומן הטרדות, ומן התביעות שהם נתבעים תמיד, בלי לדעת מה ובלי להבין לאן, ושאלו, על כך, צריך לנסות ולחזור ולהיות מסוגרים באיזה מסגרת, ולהיות מנוהלים באיזה כיוון. נתעייף להם מן הפתוח מדי, נתעייף להם מן החופשי מדי, מן הלעשות כרצונך מדי. נראה להם שהחילוניות או הדמוקרטיה, תובעת מהם יותר מדי התאמצות, עמידה על המשמר, יותר ממה שיש להם או ממה שנישאר להם.

על שני מיני דתיים מדובר. על הדתיים של אמונה באל, ועל הדתיים שהיתה להם אמונה באיזו אידיאולוגיה חזקה. גם הדתיים הראשונים לאחר שעזבו את דתיותם נתעייפו להיות לא דתיים: וגם הדתיים, שנגמרה להם האידיאולוגיה שלהם, נתעייפו לחיות בלי. נתעייף להם לחיות בלי דוקטרינה, בלי מנהיג, ובלי עוצמת השתייכות גדולה וכל-מקפת. וקשה, קשה להם.

יותר מדי חופשי להם. יותר מדי רשות בידם לפנות לכל צד, יותר מדי דעות מתחרות ואף אחת מהן אינה הסופית, יותר מדי התנדנדות לכאן ולכאן, בלי אף הטחת כף בשולחן נחרצת וגואלת, יותר מדי אחריות אישית, יותר מדי בחירה חופשית ורשות נתונה. יותר מדי חיוב במאמץ אישי כדי

החילוני הוא מי שמקבל עליו עמידה מתמדת במצב מהפכני. אין לו את מי להאשים ואין לו אל מי לפנות. כל האחריות עליו. האחריות ומחירה, האחריות וכאב בדידותה, אבל גם האחריות וריבונותה. הוא בעול אחריותו שבחר בה. הכל עליו עד שיימצא לו מה שיימצא, אם יימצא, ובלבד שתתיישב לו עם בחירתו וחופש רצונותו לא - לא. הוא מבקש לעמוד בלא הזה, ככל האפשר, בלי להתפשר מדי. ובלי לרוץ מהר מדי לחפש לו הקלה או שלווה.

הדתי המצוי אינו מחפש. הוא כבר יש לו. עליו רק לקיים, רק לציית, רק לעשות כמצווה. לכל היותר לפרש סתירות. הוא, עומד וידיו מלאות לו, מלאות הלכות, תשובות ופסקים, ומנגנונים שלפיהם מכריעים בחוש שעוד לו נודע. אלא, שמי שידי מלאות הוא לא יוכל לקחת עוד. רק מי שידי ריקות יוכל לקחת-כשיימצא. מבחינה זו, אשרי הידיים הריקות, הן יכולות

**חילוני אינו חילוני מחמת  
ש"נתרוקן לו", מחמת  
ש"אמונתו נתייבשה", אלא  
מחמת שבחר לעמוד בעולם  
על חזקתו שלו, בלתי מודה  
באמונת הדתי, ובלתי נדון  
לחיי אמונה אחת.**

לקחת-כשיימצא. ידיו הריקות של החילוני - הן יתרונו: הן עשויות לחיפוש, וכשימצא יקח. משתמע מזה, שהחילוני ספקן הוא בכל מה שהדתי קורא לו האמת או גם הדרך אל האמת. עומד הוא בעולם בלי אורח חיים, בלי יורה דעה, בלי אבן העזר ובלי חושן משפט. מכל אלה אין לו, במקרה הטוב, אלא ידיעה היסטורית, אבל לא הסכמה מתייבת שתוקפה בה. כמי שיוודע על דבר שהיה, אבל אם מבקש להוסיף ולהתקיים כעת - צריך להסכמה מחדש, להוצאה ריבונית ולא אוטומטית. וכך עומד החילוני בהכרת החובה להכריע מחדש, אין קץ, בכל מה שעל הפרק. זה שפעם נהגנו כפי שנהגנו - אינו די כדי לנהוג כך, ממילא, גם כעת. ובקצרה, מחר מחרתיים יקר בעיניו ומרכזי יותר מכל תמול שלשום. לא שהוא מבטל

מתחים בו וסביבו. תמיד הכל מתוסבך, תמיד הברירות פתוחות, תמיד צריך להחליט מחדש. ומה מעייף יותר מעמוד תמיד קשוב וחייב, ובלי תשובות מוכנות, ולהתחיל כל יום מהתחלה, בעול האחריות המתיש תמיד - מה יותר בלתי שלוה מן החילונית?

לא קל בעולם. מכל צד אורב הרע. ומה עושים כנגד הרע מרובה הראשים הזה? אין תשובה אחת. יש הרבה. כל אחת מהן עושה קצת. כל מה שעושה שלוה לאדם - טוב כנגד הרע. כגון, המדיטציה וכגון הטרנסצנדנציה, כגון היגה והזן בודהיזם, כגון הקבלה והמיסטיקה היהודית, וכמוון הצמתונות והטבעונות, וגם "חיפוש השורשים", וחיפוש עשבי מרפא, וחקלאות אורגנית, ואיזוטריקה, ופסיכודרמה, וגשטאלט, ותנועה והרפייה, ועיסוי וגלי המוח, ואסטרולוגיה וגרפולוגיה, ומיסתורין, וקרוב רחוק, ומזרח רחוק, וחיפוש המשמעות, כן, זה תמיד, אי, המשמעות, הפנימית והחיצונית, ויושבים בראש הר ומחפשים משמעות ומצפים לאות, והביואנרגיה, והטרנס פרסונליות,

אלא שלוות הנפש. עושים חצי אפלה ועושים בה מיסטיקה בכל כוונת הלב, לבטל כל לחץ, להתפרק כל מתח, לדחות כל חובה או אחריות, להשעות את העולם שבחוץ - ורק שתהיה שלוה. שהאדם יהיה שלו. וזה הכל. ומה עוד צריך לו לאדם, מלבד השלוה? לא כלום. זה הכל. רק שלוה. אבל אם שואלים מה עוד - למה לא שגם מישוהו חזק ישמור עלינו, תמיד. שמישהו גם יאהב אותנו, כפי שאנחנו, מוצלחים או לא מוצלחים, תמיד. ושמישהו גם יבטיח לנו מחוץ לכל חשבון ובהן צדק שהסוף יהיה טוב, תמיד. ושגם אם ניתקע בגיא צלמות לא נירא רע, ושרק נישא קולנו לקרוא - ויימצא מייד מישוהו שישמע ויבוא, בטוח ושקט ואבהי, ויושיט לנו יד גדולה וחזקה ושלוה. ושוב שלוה.

**עובדי השלוה**

על און השלוה נימאס לחילוני. ובשל השלוה פונים אל הדתי. אל הקצת דתי, אל הכמעט דתי, אל הדתי הלא מחייב ורק המנחם. שנותן בלי לקחת. שאותב בלי להכביד. מצבו החשוף של החילוני מפחיד. תמיד

ובחופש בחירה. וקשה עליהם הדבר משאת. ואכזריות לדרוש מהם. רבים רבים, מסתבר, נולדו לחיות ולחוש עצמם בנוח רק בתוך מסגרת, רק בתוך סדר שיש לו מרכז, והגיון סיבתי רציף, בתוך עולם שיש לו ריבון, מנהיג מורם מעם, שיודע לומר דברו ולהדריך, שיודע פעם ללטרף ופעם לגעור, ופעם אף להרים יד ולהוכיח נחות זרועו. קשה, קשה בלי מסגרת, תורה ומנהיג. רבים נשארים כל ימיהם בבחינת ילדים בחצר בית אבא, ורבים מפרשים את ה"מנוס מחופש" כמנוס מפני דיכאון, ומפני חוסר משמעות, ומפני שעמום כוסה שמים וארץ. החיים ניראים להם אז כבור בלי תחתית, שכל יום עומדים בו על סף נפילה אל כלום: והמבט למטה מסחרר, מבהיל, ומרתק. קשה להמשיך כך.

ומה צריך אז יותר מכל? שלוה. זה הדבר. תעשיית שלוה אדירה קמה בעולם. מן האדירות שבתעשיות. לא רק כימית ווקחית, לא רק טיפולית, לא רק שעשועית ביזורית, לא רק "תרבות ואמנות", לא רק התגודדויות ספורט, אלא גם הכרעות פוליטיות מרחיקות לכת: להצביע בעד מבטיח השלוה הגדול מכולם. ועוד יותר מזה: תעשיית אמונה, תעשיית דתות למאמינים, לכל מחפשי השלוה בטחון שלום. והמשמעות בודאי, המשמעות.

לכאן אפוא הולכים כל עייפי החילונית.

**"רבים מן הלא - דתיים הם כאלה עד לרגע בו הם נתקלים במעצור בחייהם".**

לאחר שהכל בעולם איכזב ועייף. אל השלוה. העולם מבקש שלוה. האדם מבקש שלוה. לא תנועה, לא חיפוש, לא טלטלה, לא עניין גדול לא עבודה מעניינת, לא עשייה מלהיבה, לא העפלה אל קצת יותר, או משהו - אלא זה: שלוה. לא לחץ, לא מתח, לא היקלעות, לא טלטלה, רק שליה.

ואם אין שלוה? לא טוב. מעשנים עשב, עושים התעמלות, נושמים עמוק ונושפים לאט היטב, רצים כל בוקר, ניזונים מדשאים ומפרחים, ומחפשים משמעות שתהיה באה כמו דבש. שתהיה שלוה עם משמעות, ונתנים את הנפש בשביל בריאות הנפש. ימים על ימים דואגים לשיווי המשקל, באמצע העולם. לא אהבה, לא יופי לא אמת,



כתונת יוסף מובאת ליעקב, 1633



**"חילונית אינה מתירנות,  
אינה נטישת כל מה  
שבמורשת המסורת, ואינה  
הפיכת גב לתרבות - היא  
הבנה אחרת של האדם  
והעולם - הבנה בלתי  
דתית".**

הרפיייה, חצי מדענות וחצי עמנום. זאך בכבוד ראש יושבים בני אדם ומטפשים עצמם לדעת. הקדושה הפכה לתרגילי בריאות, ההתבוננות להתעמלות טקסית, וההתגלות - למוסיקת רקע. ואנשים אינם חשים בנלעג שבעבודת השלוה שלהם. בפרקוס האני השפני שלהם, מעל הכל, האני המלוטף שלהם - שיהיה בריא.

אין זו רק דאגה לאמת המוחלפת בנוחות. אין זו רק דאגה לדמוקרטיה המוחלפת בשעשועי התרגעות ובהשענות על מישו חזק שיפתור בשבילך את אהגועל-נפש. אלא זו - דאגה לחילוניות. לעמידת האדם כבעל אחריות לעולם. הדתיים מרובים, הלא דתיים מרובים יותר, ואילו החילוניים מעטים. עמידתם שלהם תובעת יותר מדי. אומץ לראות ועוז לשאת באחריות.

**לשאת בעול העולם**

שחרור מלחץ אינו סיבה לשלם בחירות. שחרור ממבוכה אינו סיבה כדי לברוח מן האחריות, ושחרור משעמום אינו סיבה להשעיית העולם. אין עולם אחר, אלא רק זה, המסתובב, המסוכסך, חסר השלוה והפתוח. לא צריך לברוח מפניו, ואין לאן גם לא מצליחים. ואדם, כל אדם, אם רק לא השחיתו אותו ב"חינוך" - האחריות היא מטבעו. הוא נולד מלוכש אחריות. כשם שנולד נושא פחדים, או דחפים, או חלומות.

החילוני הוא זה שאינו בהול למצוא נחמה. ולא נדחק לחטוף ליטוף. ולא מתגודד לעבודת השלוה. ובלבד שגם הוא, החילוני, לא יכנע מאמצע הצהריים, כדי למצוא לו מסתור של צל ושל אי לחץ. אין לו ממי לבקש. אין ממי לייחל. הכל עליו. הוא אדם. עליו אושר ההתקרבות אל הידיעה, ועליו כאב ההכחשה של ידיעה כוזבת. ■

מנחמה מוכנה, יומו כבד על ראשו וכישלונו מובטח תמיד, מייד עם היחלצותו המובטת תמיד, כדי לחזור תמיד מעשה סיופוס ולהתחיל מהדש תמיד, מתמודד עם ההכרעות הבלתי מוכרעות, והבלתי נחות מתביעתן. מי מוכן לעמוד בזה. עולמו של החילוני לא ישתנה ע"י "התנהגות טובה". העולם הוא כפי שהוא, וכפי שיכול אולי להשתנות: אין סוף סתירות, תהפוכות, חיכוכים, ולעיתים עומק מעבר לעומק, כמראה החיים כל עוד הם חיים, ולפני שהפכו למצבה עם כתובת יפה ובלתי משתנית.

שתי הדתות, הממוסדת והמיסטיקה השימושית, הן שתי תשובות איך לא לשאת בעול העולם. הדת כתשובה כוללת וכל מקיפה, והמיסטיקה השימושית, כתשובה חלקית, או כתחבושת מקומית. זו זו הן תשובות לבהלה שתפסה רבים. שתיהן מבטאות ערגה להיפטר מן האחריות האישית. למצוא הקלה, פיוס, אם מידי ריבון העולם, ואם מידי ההתעלמות מן העולם. ואילו לחילוני - אין ריבון. לסתירות שבעולמו אין הגיון אין לו עבודת השם, ואין לו על מי לסמוך. הכל עליו, בכל ענוות קטנותו: עליו ועל כתפיו, תמיד, גם בשכבו לנח.

אבל חילונית אינה מתירנות, ואינה התפרקות הפקר, ואינה נטישת כל מה שבמורשת המסורת, ואינה הפיכת גב לתרבות, לצריבתה ולמופתיה - זו התקפה דמוגית קלה מדי - אלא היא הבנה אחרת של האדם והעולם - הבנה בלתי דתית.

ייתכן שכל אדם, בזמן מן הזמנים, חש גם צורך לחפש את האלוהים. היינו הך כעת מהו דיוקו של חיפוש זה. תשובה מן המוכן - אין. בוודאי לא אחת. ולפיכך, גם אין הקלה מן המוכן, ארזה ומוכנה לשימוש. וכל תשובה אהת כזאת, נראית יותר ממלכודת: שלם בחירותך כדי לקבל שלוה. וגם האלוהים אז, שמו: שלוה. השלוה תימוג, החירות תבחזק - ואז?

משהו מדאיג יש בהמון המצטופף למצוא שלוה, כחזות הכל. והעמדת שביעות הרצון וליטוף הנחת - מעל כל האבקות לצדק, לאמת וליופה. הידחקות הציבור בהמוניו למצוא משמעות, בתרגילים סיטוניים, במקום שרק יחיד יכול להימצא בו, ובצידם כל אותם חצי צל וחצי אור, חצי דת וחצי

והמודעות העצמית, תמיד, עם המימוש העצמי, בצד תענית דיבור, ושתיקת התבוננות, וההתמכרות למופלא, בעיניים עצומות ובפקוחות, עם שזירת חבלים ובלעדיהם, עם שירה מתוך המהום, ועם חשיש ובלוי, ועוד תכלית הכל: הגאולה. כן. גאולת האדם וגאולת העולם. והשלוש. בוודאי. והשלוש.

כל אלה ויותר מאלה, הכל - ובלבד שתהיה שלוה. אלהים, שתהיה שלוה. להיות דתי עד שלוה. אבל לא עד קפיצת הכרעה. דתיות כריפוי במיסטי. ולמה צריך להיות מרופא? כי האדם נורא חס על עצמו. אדם מסכן מבקש שלוה. ודי.

כי מה היום הוא המפחיד מכל? המפחיד הוא המתח. הלהיות בלחץ. זה הרע שבאיומים. ה"להילחץ". ה"להיות מולחץ". רבים אפוא הפונים היום אל המיסטי כאל תוספת "חמוצים" ו"חריפים" לנחת הזלילה. מה מתבקש ממך בסך הכל? להשעות קצת את העולם החיצון, ולפנות בכל מאוחד ולפנק את טרדת האני שלך, עד לרמת עיסוק מלא ומקודש. לשבת במקום שלא מציקים בו ורק מרפאים ע"י הרפיה, בלתי נקראים לצאת אל העולם ולהתמודד אתו כהווייתו, אלא להיפך, העולם - הוא הבעיה, ומפנים לו גב, כורעים לו ישיבת לוטוס, ומרכזים מלוא כל הקשב אל טבורך שלך. האדם התופש שלוה.

כשפתאום נמצאים המוני אדם שכולם "מחפשי זהות", שכולם "דורשי שורשים", שכולם מבקשים "מימוש עצמי", וגם מתבסמים להם ממובאות מקוריות של דברי צדיקים - לא ברור אם לשמוח או להיעצב. אם גילוי של שמחה כאן, או הצגת אופנה: וכך, מדווח מכל צד על לחץ של ביקוש ליחומי הדת, ובלבד שיהיו ניחומים בלי התייסרות, שיהיו ליטופי אמונה בלי כאב חיפושים, ובלוי כאב בדידות הציפיה, ובלוי כאב האחריות, ורק מוצר ניחומים מוגמר ונוח לבליעה מיידית. רק בלי סבל. אלוהים, רק בלי סבל. והרי לפניך כל אותם המתמזמים עם הדת, ירחם האל על נפשם.

**חילוני בלתי נכנע**

מה יכול אפוא החילוני להציע? עמידתו קשה וקוצנית. חסרת ניחומים ורחוקה משלוה. ולעיתים אפילו קשה מנשוא. שמיו ריקים

המאמר "עוז להיות חילוני" פורסם בכתב העת "שדמות" ב - 1981

# המתנ"ס במישור

אברהם גל

## המתנ"ס כמנוף תרבותי

השמעת דברי כיבושין והאשמות כלפי המתנ"סים ומנהליהם, לא תקדם את הציבור החופשי, שפרופ' מלכין משמש פה לצרכיו. אדרבא: במלחמה כמו במלחמה וההכפשה עלולה לממש את עצמה מתוקף הטינה המבצבצת ממנה. הגישה היעילה והנכונה יותר הייבת להיות היפוכה של גישת פרופ' מלכין: דווקא המתנ"סים יכולים לשמש מנוף אדיר להטמעת שינוי אמיתי ומהותי, שיביא לשינוי תמונת-המצב: גיבוש ויצירה של תכני-תרבות בציבור הרחב, לגווניו, ולקבוצותיו.

כך לדוגמא, יכולים גופים - כמו מית"ר - המכללה ליהדות כתרבות או החברה להגנת הטבע וכיו"ב - לעשות שימוש

במכשירים ובמתקנים המשוכללים, שמתנ"ס יכול להעמיד לרשותם (אולמות, קשר עם הקהילה, תקציבים, מסגרת מנהלית ועוד) על מנת להעמיק ולהרחיב את פעילותם. המתנ"ס, במידה רבה הנו כלי גורמי-לחץ וסוכנים חברתיים שונים יכולים לעשות שימוש בכלי זה, איש איש למגמתו. התגובה הבלתי-רצויה ביותר, לעניות דעתי, תהיה לזנוח את הכלי יען כי לעת עתה אין הוא פועל עפ"י הרצוי בתאימות מלאה לחלוטין.

בתוך מקבילית הכוחות החברתית-תרבותית ניתן להפוך את המתנ"סים למכשיר מרכזי בידו של הציבור החופשי ליצירת תכנים תרבותיים ויהודיים - ברוח הזמן - ולהוצאתם אל הפועל. המתנ"סים נוטים מעצם טיבם וטבעם להירתם ולנוע לאותם כיוונים. לעיתים נדרשת דחיפה, לעיתים משיכה, לעיתים פיתוי או לחץ. רק תגובה אחת - אל לנו לאמץ: נטישה וניתוק. תגובה כזו תפיל את המתנ"סים אם לא כפרי בשל בחיקם של יריבנו התרבותיים, כי אז כפרי באושים זנוח ועיון. על לא עוול בכפם של המתנ"סים וגם על לא עוול בכפו של הציבור החופשי, שינותק מהם.

כל הרוצה להיוותר בשדה - המשחק ו"לשחק" בו - אל לו להכריז: "שברו את הכלים ולא משחקים".

רשות מקומית וגורמי ציבור מקומיים. בד"כ הרשות המקומית היא הדומיננטית. הביזור והדיפרנציאציה יוצרים מיגוון של פעילויות ומדיניות; ודווקא הסובלנות העקרונית של החברה הארצית למתנ"סים מונעת על הסף כל ניסיון של התערבות מלמעלה או השפעה ולחצים מהמרכז, לרבות איסוף נתונים ביחס להיבט זה. יש לכך מגבלות אך יש גם הרבה אתגר ושדה פעולה פתוח למי שבאמת מעוניין לפעול ולהפעיל את המתנ"סים

## אין יסוד להאשמה הגורפת והבלתי נכונה נגד מנהלי המתנ"סים, כאילו העדר השכלה ורקע בקרבם בתחום היהדות ובתרבותה - הם המונעים מהם לפעול בשבתות ובחגים.

בשבתות ובחגים. המעוניין בשינוי המצב חייב "לשחק" את משחק הכוחות - בדומה לכל מאבק פוליטי - בהתאם לכללי המשחק.

רשימתו של פרופ' מלכין עושה מלאכה קלה מדי - ואף בלתי אפקטיבית - בדימוניזציה הגורפת, הנקוטה כלפי המתנ"סים. לא כל תופעה שלילית היא פועל יוצר של קונספירציה ומזימה נסתרת ואף לא בהכרח פרי מדיניות ותכתיבים מלמעלה. גם באותם מתנ"סים, המושבתים בשבתות, לא בהכרח ההסבר והסיבה לכך שווים. קל וחומר, שאין יסוד להאשמה הגורפת והבלתי נכונה נגד מנהלי המתנ"סים, כאילו העדר השכלה ורקע בקרבם בתחום היהדות ובתרבותה - הם המונעים מהם לפעול בשבתות ובחגים.

האמת הנה מורכבת, ואולי אף קשה, הרבה יותר: להשבתת המתנ"סים בשבתות ובחגים, מצטרפים כמה וכמה גורמים: העדר ביקוש בציבור לפעילויות האפשריות במתנ"סים; מערכת פוליטית וחברתית, המונעת זאת; ומגבלות ביצוע. המדאיג, אולי, מכולם, הנו דווקא הגורם הראשון - העדר ביקוש - באשר הוא פועל יוצר של ריק (וואקום) תרבותי בתחום היהדות, המאפיין את החברה הישראלית בכלל, וממילא מדלל את הביקוש.

רשימתו של פרופ' מלכין "חוקי השבת נגד קהילות תרבות?" ("יהדות חופשית", אביב 2000) מונחית ע"י התיזה: "שברו את הכלים ולא משחקים", בכל הנוגע למתנ"סים. אמנם אין זו המסקנה המוצהרת של הרשימה אך זוהי לא רק ההנחה המובלעת בה אלא בעיקר - למרבית הצער - התוצאה הבלתי-נמנעת שלה.

עם כמה מהנחות היסוד של הרשימה ומתיאור העבר ניתן להסכים: נכון הוא, שהמתנ"סים אמורים ליצוק תכנים ולהעמיד מסגרות-פעולה תרבותית לציבור החילוני במיוחד בתקופות הפנאי, לרבות שבתות וחגים. צודק פרופ' מלכין גם בהארת חוסר הסימטריות ואי הצדק בניסיונות הממסד הדתי למנוע מהרוב החילוני למלא את צרכיו בימי שבת ותג בעוד

לציבור הדתי עומדת מערכת מסועפת של מוסדות דת. גם הביקורת נגד מערכת החוקים, שנועדו לכפות מנהגים ומצוות דתיים במדינת ישראל - מוכרת וידועה זה מכבר. ואולם, אל בין אבחנות ונקודות מוצא נכונות אלו השתרבבו קביעות עובדתיות בלתי נכונות או בלתי מדויקות, שהובילו למסקנות שגויות ומזיקות.

## דימוניזציה שגויה

עובדה בלתי בדוקה היא קביעתו של הכותב, כאילו מרבית המתנ"סים סגורים דווקא בשבתות ובחגים. לא בכדי לא נמצא ברשימה נתון מדויק (או אף מקורב) לקביעה בסיסית זו. העובדה היא, כי מבין כ-180 המתנ"סים, רבים הפועלים והמפעילים מסגרות מונוות בשבתות. הנתון המדויק איננו ידוע, שכן קריטריון זה איננו נמצא בשימוש החברה.

האמת היא, כי בנושא של הפעילות בשבתות ובחגים אין כל מדיניות או אף קו-מנחה למתנ"סים. כל מתנ"ס הנו אישיות משפטית (בד"כ עמותה) בפני עצמה. הנהלת כל מתנ"ס מורכבת מנציגי משרדים ממשלתיים,

אברהם גל הוא היועץ המשפטי של מית"ר וחבר דירקטוריון החברה הממשלתית למתנ"סים.

# האם יש משמעות לרעיון בחירת עם ישראל אחרי השואה?

אליעזר שביד



אקטואלית. האם תודעת הבחירה מגדירה את היעדים שתנועות אלה חותרות להגשים בפועל? האם היוכחים המתנהלים כיום במדינת ישראל ובתפוצות בשאלת הזהות היהודית, מעלים אותה? האם תודעה זו קובעת שליחות מוגדרת שעם ישראל נדרש למלא בזמננו? דומה, שהשאלה האחרונה היא החושפת את עיקר הבעיה.

## א. הבחירה והשליחות

בחירה משמעה שליחות. השאלה שאנו עומדים מולה בזמננו היא: האם אחרי השואה מפעמת בעם היהודי תודעת שליחות בעלת משמעות אוניברסלית? האם המשך קיום העם בעולם שקם על חורבות מלחמת העולם השנייה מגלם בתודעתו (ובתודעת העמים הסובבים אותו) איזה מסר ערכי התובע התגשמות, שלמענה הוא מתעקש להחזיק מעמד מול איומי אויבים שלא נעלמו, ופיתוי ההתבוללות שגברו?

סקירת הנושאים העומדים על "סדר היום" של כל התנועות הפעילות בעם היהודי מעלה תשובה שלילית. התנועות הדתיות מניחות ביסוד עמדותיהן הפוליטיות את תודעת היות העם היהודי עם נבחר בקשר לארצו ולמדינתו ומתייחסות, מצד אחד למעמד הדת במדינת ישראל, ומצד שני למעמד המיעוטים הלא יהודיים בתוכה. נגדן, מתייצבות תנועות המתנגדות לעמדות הללו כבלתי מוסריות. לכן הן מגנות את רעיון הבחירה שביסודן. רבים ממייעגי תנועות אלה טוענים, שעל רקע התנסותם בשואה ראוי ליהודים שיתנערו מכל סוג של "תודעת עליונות", מפני שהיא גזענית ומחייבת יחס לא שוויוני ומעוול כלפי בני המיעוטים במדינת ישראל. האם פירוש הדבר שבעלי הביקורת תובעים מעמם שיראה בהתנערות מאנכיות לאומית ודתית את שליחותו בעולם שאחרי השואה? האפשרות קיימת, אבל עובדה היא, שגם יומרה כזאת נראית לרוב כסוג של הרגשת עליונות צדקנית. לא מדובר בשליחות, אלא בהפקת לקחים

העמדת השאלה על משמעות רעיון בחירת עם ישראל בזמננו באופן זה, מבטאת את הקושי הרגשי והאינטלקטואלי שבעצם העלתו לדיון אחרי השואה. הקושי מגלם בחובו שבר עמוק ברציפות ההיסטורית של תודעת זהות העם היהודי. המחשבה על עצמו כעם שנבחר להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש", או "עם סגולה" לאלוהי היקום האחד והיחיד, שנאמצעותו הוא נודע לכל העמים כמלכם – מחשבה זו מזהה את העם היהודי הן ביחסו לעמים הסובבים אותו והן בעיצוב אורחות חייו. נראה שכתודעה היא נתמסדה לאחר חורבן ממלכת יהודה ובית מקדשה ויציאת העם, שנקרא מאותה שעה בשם "יהודי", לגלות בבל. ההיסטוריונים יודעים, שהיכוח על הבחירה ומשמעותה נמשך בתוך העם ובינו לבין עמי מלכויות פרס ורומי, ואחר כך עמי מלכויות הנצרות והאיסלם, לאורך כל העידן רב התהפוכות שבין שיבת ציון הראשונה לשיבת ציון השנייה. תכונתו הדתית המיוחדת של העם היהודי, וגורלו יוצא הדופן תחת שלטון דתות מתחרות, שדכאו אותו וקבלו ממנו השפעה מכוננת, נעשו למוקד בוויכוח על הזהות הקיבוצית שאיחדה את פלאיו של העם כל עוד לא נפרדו זה מזה. אפילו המתמרדים נגד רעיון הבחירה אך נשארו יהודים, החזיקו בו בעל כורחם, לו גם בדרך המהפכת את כיוונה.

אילו שאלנו, אפוא, האם יש אחרי השואה תנועות המוסיקות ברעיון בחירת ישראל כ"עיקר" דוגמטי, היתה התשובה החיובית מובנת מאליה. כל התנועות האורתודוקסיות מחויבות ל"עיקר" הזה, כשם שהן מחויבות ל"עיקר" "תורה מן השמיים". אך לא הן בלבד. גם ה"רפורמה" וגם היהדות "המסורתית" מחויבות לו בגרסה אחרת, ובמידה מסוימת גם תנועות חילוניות לאומיות-ציוניות. אולם דבקות ב"עיקר" כהנחה מקובלת מזוהת מכוח מסורת או זיכרון תרבותי-היסטורי, אינה זהה עם אמונה מכוננת המעצבת התמצאות

פרופ אליעזר שביד הוא מרצה למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית



**בעיני בני הדור שבגר אחרי השואה נראה רעיון  
"הבחירה" כבלתי מתיישב עם המציאות  
שהעם התנסה ומתנסה בה, הן מנקודת הראות  
הדתית - תיאולוגית והן מנקודת הראות  
ההומניסטית.**

מגורל העם היהודי כמיעוט נרדף במשך דורות רבים. המסקנה היא, אפוא, שגם המחזיקים ברעיון הבחירה כאמונה דוגמטית וגם המגנים אותו מעדיפים להתחמק מדיון בו לגופו, מן הסתם מפני שבעיני בני הדור שבגר אחרי השואה, נראה הרעיון הזה כבלתי מתיישב עם המציאות

שהעם התנסה ומתנסה בה, הן מנקודת הראות הדתית-תיאולוגית (יחס אלוהים לעמו) והן מנקודת הראות ההומניסטית (יחס האנושות לעם היהודי). משתי פרספקטיבות אלה צופן רעיון הבחירה את מלכודת האבסורד, או אם נציג את הדבר מן הפרספקטיבה הקיומית: נראה שהדור שגדל אחרי השואה לא הפנים מתוך מגמות החיים שחווה בעמו, תודעה של היות נבחר במובן הייעודי.

השאלות שיש לברר למען עתיד העם היהודי הן, אפוא, קודם כל: מה הביא לכך? שנית: מהן ההשלכות של היות נבחר במובן הייעודי, על זהות היהודים כעם בעתיד? ולבסוף: האם גם אחרי השואה - או ביתר שאת בגללה - ניתן למצוא בהמשך קיום העם היהודי מסר שליחותי חיובי בעל משמעות אוניברסלית, שבו מתבטא ייחוד? התמודדות מעמיקה עם שאלות אלה מחייבת לבחון את התפנית שהתחוללה ביחס לנושא הבחירה, בתקופה שבה נוסדו כל התנועות המפלגות את העם היהודי בזמננו ובה נעוצים הן גורמי השואה, והן דרכי התגובה על מה שאירע בה.

שורשי התנועות המפלגות את העם היהודי בזמננו - כולל התנועות החרדיות - נעוצים כידוע במשבר האמנסיפציה. המהפך הדו-ערכי שהתחולל ביחס העמים הנוצריים אל העם היהודי, והמהפך המקביל שהתחולל ביחס העם היהודי אליהם, העלה את שאלת משמעותו של רעיון הבחירה, ועשאו מוקד למחלוקת שונה מסוג חדש, גם כלפי חוץ וגם כלפי פנים. מתוך כך נעשתה הבעיה אקטואלית אפילו יותר מכפי שהיתה בימי הביניים, הן בגלל ההתפצלות המורכבת יותר בתוך העם והן בגלל הפגמת היחס השלילי ליהדות, מצד הנצרות והלאומנות האירופית ע"י היהודים עצמם.

**ב. רעיון הבחירה: יהדות ונצרות**

ביסוד המחלוקת היו כמה הסכמות. יהודים ולא יהודים הסכימו, שההווייה היהודית הקיבוצית - תהיה הגדרתה מה שתהיה: לאומית או אתנית, מעמדית או דתית - היא חריגה ביחס לסביבתה; הכל הסכימו - גם היהודים שהפנימו את יחס סביבתם אליהם - שהחריגות גורמת ל"אחרות" בעייתית, כשהיא מזדקרת מתוך מסגרות חברתיות-פוליטיות שהיהודים מהווים בהן קבוצת מיעוט. הלאומים המודרניים באירופה התקשו לעכל אותה יותר מן המלכיות והדתות בזמן העתיק ובימי הביניים; הכל הסכימו שהקושי לקבל את היהודים כאזרחי המדינות המודרניות, ובייחוד הקושי למזגם, על זהותם המיוחדת, בחברה ה"כללית", קושי זה מעוות את היחסים בין המיעוט היהודי לחברת הרוב הסובלת אותו בתוכה. המחלוקת היתה לגבי השאלות מי אשם? וכיצד יש לפתור את הבעיה? מכל מקום השנאה שגלשה לאלים ספקה לשני הצדדים טענות להצדקתם, ועל יסוד כל אלה התגבשה ההסכמה, שהזדהות היהודים כעם הנבחר מול עמים שהתחרו על מעמד הבחירה הדתית או הלאומנית, היא הנמצאת בשורש הסכסוך הבלתי-פתיר. ראוי להדגיש את דו-הערכיות שנטענה בכל ההסכמות הללו משני צידי המתור. במשך דורות רבים, מראשית התגבשותם של עמי

אירופה, תיפקד העם היהודי כאתגר של "אחרות", שמולה עוצבה זהותם הדתית. שנאת היהודים התמירה דווקא בגלל דו-ערכיות זו. נוכחותם במרכזי חיי הרוח של עמי אירופה איזורה סכסוך טראומטי בעומק תודעת הזהות התרבותית-דתית הן של היהודים והן של העמים, שהנצרות איחדה תחתיה כדת כובשת. אכן, משני הצדדים היו

אלה יחסי שנאה-אהבה דו-משמעיים, המסבירים מדוע למרות הדחיה ההדדית נמשך הקיום יחד במשך דורות כה רבים.

אולם במציאות המשברית שנגרמה על-ידי תהליכי החילון בעת החדשה התגבשה ברוב התנועות הלאומיות, המעמדיות והדתיות באירופה, עמדה אחידה ביסודה כלפי היהודים והיהדות. מכל שלוש הבחינות: הדתית, הלאומית והמעמדית ראו בתודעת הבחירה של העם היהודי ביטוי לנחיתותו. הסבירו אותו בדרכים שונות. אין לזלזל בחשיבות ההבדלים שביניהן מבחינת המדיניות שנקטה כלפי היהודים, אבל מבחינת היחס לתורת היהדות הם היו זניחים. במקרה הטוב הסבירו את נחיתות תורת היהדות בנסיבות ההיסטוריות בישות המזל של גורל העם היהודי: עם שנוצר בתנאי שעבוד ונשאר משועבד לאורך רוב תולדותיו. כתוצאה מכך: עם נבער, צר-אופק ועיקש, מלא משטמה למדכאיו, חדרר שאיפת נקם ונוטה לפצות את עצמו על סבלותיו בתודעת העליונות של נבחרותו. אפילו יותר מכך: עם שהפך את השנאה כלפיו למשאב הכוח הייצרי, המאפשר לו לעמוד מולה ולגונן על זהותו הנבדלת. אין להתפלא, אפוא, על התעקשות היהודים לכפור בדתות השליטות בארצות מגוריהם ולעמוד על בלעדיות דתם, אבל רבת משמעות היא העובדה שהגיבוש התיאולוגי והפילוסופי של הערכת היהדות כדת נחותר, ניתן על-ידי שני אישים ממוצא יהודי: פאולוס בראשית ייסוד הנצרות ושפינוזה בראשית ההשכלה.

במקרה הרע נימקו את נחיתות העם היהודי בנתונים אורגניים: שיפלות רוחנית נורשת או נפסדות תורשתית. כך וכך ראו ברעיון הבחירה ביטוי לאופיו הבזוי של העם היהודי וגורם לאסונו, וכיוון שהיה קשר מוחשי בין מצוקתו למקומו בחיי העמים המארחים אותו, ראו עמים אלה את צרתו כגורם עיקרי לצרותיהם הפנימיות והחיצוניות. בימי הביניים נעשו היהודים ל"תרנגול כפרות" על כל אסון שאירע לעמים המארחים אותו: מגיפות, מפולות כלכליות, מלחמות ומהפכות. בזמן החדש הוא נעשה שעיר לעזאזל על המצוקות הכלכליות-חברתיות והתרבותיות, שנבעו מן המהפיכה התעשייתית ומתהליך החילון שבא בעקבותיה. הלאומיות המודרנית חוללה משבר זהות עמוק בעמי אירופה. "אחרותם" של היהודים הזדקרה על רקעו כגורם מפריע לגיבושן של הזהויות הלאומיות החדשות, שהשתחררו ממרות הדת וחיפשו את האחדות מעבר לה. חייבים להודות, שהתעקשות היהודים להחזיק בדת האם המיושנת שממנה נולדה הנצרות ולכפור באורח בוטה בבתה, בעוד האליטות החדשות באירופה מתאמצות להשתחרר משליטתה של הבת שעיצבה את זהותם התרבותית, הפכה את קיומם הקיבוצי הנבדל בתוך סביבת הרוב הנוצרית, לאתגר שקשה לסבול אותו, ביתר שאת מפני שעל יסוד הזיקה המורשתית בין דת האם לבתה, טענו היהודים לשותפות שוות זכויות ביצירת תרבות המערב, ואף ראו בכך את הגשמת שליחותם כעם הנבחר.

מנקודת הראות היהודית נאמרו הדברים מתוך תודעה של כבוד עצמי, ושאיפה להוכיח תרומה יצירתית ולוונטית לזמן החדש. אבל מנקודת הראות של החברה הנוצרית, היתה זו הוצפה בלתי רגילה. היא הניחה אצבע חושפת ומכאיבה על ציד השבר הטראומטי

## ג. בצל האמנסיפציה

מכאן הדיאלקטיקה הטראגית שגילמה את תהליך הצלחתה הבלתי רגילה וכשלונה הבלתי רגיל של האמנסיפציה לאורך המאה התשע-עשרה

והמחצית הראשונה של המאה העשרים: ככל שהיהודים התאמצו יותר כגורם של יחוחי, אוניברסלי ואינטגרטיבי, בתרבות המערב, כן החמירה ההתייחסות אליהם כגורם דיס-אינטגרטיבי, פרטיקולריסטי, שתלטני, שמוכרחים להשתחרר ממנו. התנאי לשחרור היהודים מן האפליה החברתית והפוליטית ולשחרור העמים המארחים אותם מ"אחרותם" הבלתי נסבלת, היתה, אפוא, הדרישה שהיהודים יתעוררו מהזהרותם כעם נבחר, שיכירו בנחיתות תרבותם ובאי-הרלוונטיות שלה בזמן החדש, שיוותרו על כל מאפייני בדלותם כקבוצה, ויפנימו את תרבות טביבתם באמת ובתמים מתוך הודאה בעליונותה. כך ייעלמו כיחידים בחברה הכללית.

היתה גם אפשרות אחרת: שהיהודים המעוניינים לשמור על ייחודם, יפרשו כקבוצה מאורגנת ויהוו לאום עצמאי. זו היתה תשתית ההסכמה האירונית (או הטראגית) בין האנטישמיות לצינונית. האפשרות השלישית היתה ה"פתרון הסופי" שיושם בשואה.

בין כה וכה העם היהודי "נבחר" בזמן החדש להיות הקרבן המכפר על נפתולי הזהות הלאומית והחברתית של עמי אירופה. מעורבות היהודים באליטות שהובילו את המהפכות החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות, מזה, והשנאה שגברה בגלל מעורבות זו, מזה, יצרו את הרקע להתחדשות תודעת הנבחרות בתנועות היהודיות המודרניות. אפילו תנועות חילוניות נוכחו בכך. אם לא אלוהים הוא שבחר בישראל, הרי מכל מקום גורלו ההיסטורי יוצא הדופן הועידו לאיזו שליחות מיוחדת. אכן, כל התנועות בעם היהודי גילו את האמת הזאת, לרצונן או בעל כורחן. מכאן, כמובן, המחלוקת הנסערת ביניהן על מהותה של השליחות.

הוויכוח שפרץ בעם היהודי על רקע זה מול האלטרנטיבות שהאמנסיפציה העמידה בפניו, התנהל מכתחילה סביב שני צירים מקבילים. ראשית: האם הייחוד החריג הניכר בגורלו ובזהותו התרבותית של העם היהודי הוא בגדר "בחירה" הנובעת משליחות, ומעידה על איכות רוחנית-מוסרית נעלה, או שמא הדין הוא עם העמים המפרשים אותו כנחיתות? שנית, מהי השליחות המיוחדת את העם היהודי בזמן החדש (אם הבחירה היא בחינת שליחות) או, מהו הליקוי האורגני המיוחד את העם היהודי בזמן החדש (אם הבחירה היא נחיתות)?

אולם ראוי להדגיש כי דו-הערכיות ביחס עמי אירופה ליהודים באה לידי ביטוי גם בתשובות, שניתנו לשאלות אלה על-ידי כל התנועות ביהדות. שוללי רעיון הבחירה מתוך הפנמת עמדת העמים, חזרו ואישרו אותו אחר-כך כביקורת נגדית על הדיכוי והעוול שנגרם ליהודים, ואילו מחייבי רעיון הבחירה הפנימו לתוכו את תביעת העמים שיתבולל, ויותר על זהות קיבוצית נבדלת. כך וכך נעשה רעיון הבחירה ותודעת השליחות האוניברסלית של העם היהודי לציר המרכזי שגיבש את תודעת הזהות היהודית לאורך כל התקופה שקדמה לשואה.

## ד. רעיון הבחירה על-פי שפינוזה

מבשר היחס השלילי לרעיון העם הנבחר בזמן החדש היה שפינוזה. הוא עשה זאת תוך פרישה הפגנתית מעמו, ותוך אימוץ ההשקפה הנוצרית-פרוטסטנטית על עמו מבלי שיחנצר, כי העדיף את הפרוטסטנטיות רק משיקול מדיני. הפאנתאיזם

## הדור שגדל אחרי השואה לא הפנים מתוך מגמות החיי שחווה בעמו תודעה של היותו נבחר במובן הייעודי

בתודעת הזהות העצמית של עמי אירופה. הנצרות נכפתה עליהם כדי לאחדם במסגרת מדינית-אימפריאלית שממנה שאפו להשתחרר עתה, אבל בדיעבד היא עיצבה את זהותם התרבותית במשך דורות רבים, במידה כזאת

שאי-אפשר היה להשתחרר ממורשתה בלי לכלול אותה בסינתזה לאומית חילונית מתחדשת.

העובדה שהיהדות היתה גם דת האם שממנה נולדה הנצרות, וגם הדת הממשיכה לכפור בה, עשו אותה, על רקע זה, לבלתי נסבלת גם בעיני נוצרים שהתקוממו נגד דתם בשם הערכים ההומניסטיים האוניברסליים שמקורם במורשת יוון ורומי, וגם בעיני נוצרים שהתקוממו נגד דתם בשם הערכים הפגניים המקוריים של עמי אירופה לפני הכיבוש הנוצרי. מובן, שהיא היתה בלתי נסבלת בעיני אלה שהוסיפו להחזיק בנצרות באמונה. משלושת היבטים אלה גם יחד היתה היהדות, המתעקשת לטעון שהיא דת האמת היחידה היעודה לאנושות, לגורם המלבה את הסכסוך, שביקע את תודעת זהותם התרבותית ובכך - לגורם המכשיל את יצירת הסינתזה הגואלת. בייחוד מפני שהיהודים שוחרו האמנסיפציה לא הסתפקו בתביעה שיכירו במורשתם כמרכיב לגיטימי בסינתזה התרבותית החדשה, אלא מילאו בעצמם את השליחות, על-ידי תרומה יצירתית אוניברסליסטית, מרשימה בהיקפה וברמתה, לתרבויות הלאומיות המודרניות בכל תחומיהן.



יעקב נאבק במלאך, פרט, 1695



כשליחים. תורת משה, אם כן, מבטאת תודעה סוביקטיבית של שליחות דתית בעלת משמעות אוניברסלית, אבל אם נבחן את הסיבות שגרמו לכך, את דרכי היישום ואת התוצאות, בכלי המדע, נגלה שתודעת השליחות שירתה אינטרסים לאומיים פרטיקולריים, כגון השאיפה להתנחל בארצם, להתאחד כדי לנצח את אויביהם ולשגשג בשפע חומרי.

השאלה שעלתה על רקע זה היתה, כמובן, עד מתי המשיכה תודעה זו להצדיק את עצמה מבחינת העם היהודי וסביבתו? לדעת שפינוזה ההצלחה הראשונית של החוקה שבתורת משה הולידה אחר-כך יותר כשלונות מהצלחות, הן מבחינת ההתארגנות החברתית מדינית של ישראל בארצו, הן במערך הכוחות בינו לבין העמים שסבבו אותו. סופו שנהרסה מדינתו, חרב בית מקדשו והוא גלה מארצו. כל זה העיד, לדעת שפינוזה, שה"בחירה" התבטלה למעשה, ואבד צידוקה האובייקטיבי. ההתעקשות להחזיק בה הועילה רק להתמיד את קיום העם במצב של נחיתות מכל בחינה. אין להבין זאת, לשיטתו, אלא כתוצאה מהנחיתות עצמה, המתבטאת בבערות ובקנאות דתית מבוזרת. שפינוזה הצליח לצאת מן המצור כאיש פרטי בזכות השכלתו המדעית ותבונתו הפילוסופית, והוא הסיק את המסקנות: כבר בעיקרי דתו, פרק מעליו עול מצוות ופרש מקהילתו ומעמו. אבל הוא הכיר את בני עמו, וידע שרובם יטרבו ללכת בעקבותיו. לכן ניבא שהתמורות המדיניות המתחוללות בארצות מושבם, בייחוד מבחינת היחס בין מדינה לדת, יגרמו שלא תהיה להם ברירה, אלא לחזור לארצם ולהקים את מדינתם על-פי חוקת משה, ויזיכו על-ידי כך שוב שהם העם הנבחר.

מכות ההכחשה האירונית של רעיון הבחירה נעשה שפינוזה בעיני יהודים קודם כל לנביא התפיסה הלאומית של היהדות, ומתוך כך לנביא הציונות המדינית. אולם ניתן לומר כי על-ידי הכרעתו האינדיבידואלית לפרוש מעמו תוך כדי מילוי שליחות אישית-פוליטית כנביא המדינה החילונית הדמוקרטית, הוא נעשה גם לנביא התחדשות תודעת הבחירה והשליחות בתנועות הדתיות המודרניות ששאפו לאמנסיפציה ללא המרת דת. בדיעבד הופנמה, אפוא, השפעת כפירתו של שפינוזה בכל התנועות היהודיות המודרניות, וקודם כל בתנועה הלאומית-חילונית שהתפתחה בהשכלה המזרח-אירופית וחתרה לכוון הציונות המדינית, תוך כפירה בוטה ברעיון הבחירה.

### ה. "עם ככל העמים"

שפינוזה הניח, כזכור, שהיהודים יחזרו לארצם כדי להקים את מדינתם מתוך דבקות בדתם וברעיון בחירתם. אולם השפעתו נקלטה אצל יהודים שוחרי השכלה ואמנסיפציה כמוהו. הזדהותם עם היהדות כלאום ולא כדת נבעה, אפוא, מהזדהותם עם שאיפתו להשתחרר מגורל הגלות והבידוד, אך לא דרך פרישה מעמם, אלא מתוך שינוי מצבו בין העמים. במילים אחרות: לגבי משכילים חילוניים ביטאה ההגדרה העצמית הלאומית של היהדות שאיפה לנורמליזציה. הם הגדירו כשיבה ל"טבעיות", תוך הפנמת הביקורת שנמתחה על העם היהודי מנקודת ראותם של העמים הטבעיים, אותם שאפו לחקות. המשכילים, תלמידי שפינוזה, הפנימו את ההשקפה, שתודעת הבחירה מבטאת נחיתות גלונית, והם תלו בה את בגידת העם בזהותו הראשונית והמקורית כעם טבעי, ואת חורבן ממלכתו והתנתקותו מעל אדמתו כדי לנוע בין העמים. "שליטת הגלות" נבעה מן ההערכות הללו. זאת היתה שלילת כל המאפיינים הבלתי טבעיים של הקיום היהודי שבאו לדעתם לידי ביטוי בדת. את המשך הזדהותם הלאומית כיהודים הם תלו במורשת הקדם-מונותאיסטית, שעליה נכונה לדעתם מלכות ישראל בתקופת המקרא, ואחר-כך מלכות החשמונאים בתקופת הבית

שלו העמידו בנקודת תצפית שמעבר לדתות. הוא אמנם השלים עם קיומן מסיבות פרגמטיות, שכן, הן ממלאות לדעתו צורך פסיכולוגי של ההמונים, שלמדינה כדאי לספקו משיקוליה. ברור מכל מקום שעל פי שורת האמת המדעית אין אלוהים טרנסצנדנטי, ועל כן אין מי שיבחר לו עם לסגולתו. מצד שני כל העמים, באשר הם, שווים זה לזה בטבעם, ואף אחד מהם אינו זכאי לטעון שהוא נבחר מטבעו, אלא אם כן נקבע שכולם נבחרים בעיני עצמם.

התפלגות העמים והתארגנותם המדינית כלאומים הוא, לדעת שפינוזה, תהליך טבעי. כיוצא בכך הופעת הדתות. גם לדתות הטוענות להתגלות אלוהים טרנסצנדנטי יש מקור טבעי: הבערות, היצריות, הפחדים וההזיות, הדמיון המשלה ותאוות השלטון. הרציונל שביסוד דתות כאלה הוא, לדעת שפינוזה, השאיפה האוניברסלית של כל החיים בטבע לעוצמה. ההבדלים המתגלים בין עמים ודתות בעינין זה הם איפוא תוצאה של הטרמיניזם הסיבתי המתגלה בתולדותיהם כקבוצות פרטיקולריות.

מבחינה זאת דין העם היהודי כדינם של כל שאר העמים. כמוהם התייחדו בגורלם ההיסטורי. כמוהם התמסדו וגיבשו את זהותם הלאומית והדתית ואת האסטרטגיה המיוחדת של שמירתה. היה לשפינוזה הסבר מדעי מדוע העם היהודי חושב את עצמו לעם הנבחר: היתה זו לדעתו בחירה עצמית שניתן להצדיק אותה בתועלתה, כל עוד אמנם הועילה לאינטרסים הארציים של העם. האם היתה לעם היהודי שליחות אוניברסלית? למרות ששפינוזה היה מלא תודעת שליחות אישית כנביא האתיקה החילונית ותורת

המדינה הדמוקרטית, הוא כבר במושג השליחות. כל האישים בטבע פועלים לדעתו אך ורק מתוך הכרח טבעי, ואם יש בהם שכל, הם פועלים מתוך הכרח שכלם בהתאמה לרמת השכלתם וכושר חשיבתם. אבל, כמובן, הדבר אינו מונע מאנשים בעלי שכל לא מפותח לדמות את עצמם





## לפי שפינוזה, על פי שורת האמת המדעית, אין אלוהים טרנסצנדנטי ועל כן אין מי שיבחר לו עם לסגולתו.

היבטי זהותם הקיבוצית, הצדיקו את תביעתם לסובלנות בכך, שהיהדות היא מרכיב מרכזי בסיומתה של התרבות האירופית, ואפילו יותר מכך: שמקור האידיאלים

ההומניסטיים, עליהם הושתת הליברליזם, שהוא בסיס האמנסיפציה, מצוי כבר ביהדות הנבואית. היהודים רשאים, אפוא, לראות בהתקבלותם כאזרחים שווים זכויות לא חסד אלא הגשמת שליחותם בעמים.

שנית, נתגלה פער בין שאיפת היהודים להתקבל ומחויבותה העקרונית של החברה הליברלית לקבלם, לבין התנגדות החברה הלא-יהודית לקבל אותם לתיכּה בפועל. ככל שגבר לחצם של היהודים המתבוללים להתקבל, כן החמירה התנגדות החברה הנוצרית ונתעכר דימוי היהדות בעיניה. תגובת היהודים המתבוללים, שכבר התערו בתרבות החברה הסובבת והכירו אותה כתרבותם העצמית, היתה ביקורת נגדית בוטה, מבוססת על הערכים האוניברסליים של התרבות המשותפת. בעיני עצמם הם היו הנציגים האוטנטיים של התרבות ה"כללית" שהחברה הלא יהודית, אפילו זו המתיימרת להיות נאורה, עוד לא הפנימה באמת. שהרי היא בוגדת בערכיה, כשהיא דוחה את אלה שתרמו אותם. מכאן המסקנה, שהמאבק על התקבלות היהודים לחברה ה"כללית" הוא ממנו ובו מאבק על הגשמת השליחות האוניברסלית של היהדות לאנושות. תודעה זו, שהתפתחה ביחוד ברפורמה, אבל במידות שונות גם ביהדות השמרנית והאורתודוקסית המודרנית, הגיעה לשיאה במשבר ההומניזם החל בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה. מול כשלוך ההומניזם, שהתבטא בהתגברות האנטישמיות, הגיבה מנהיגות התנועות המודרניות ביהדות בשיבה ממגמת ההתבוללות למגמת חיזוק העצמיות היהודית. גברה ההכרה,



טוביה מרפא את עיוורון אביו, 1636

השני. היתה זו, לדעתם, מורשת משולבת בתרבויות האחרות שסבבו את ישראל. הנביאים והחכמים הצליחו להשתלט עליה ולדכא אותה, אולם שרידיה עדיין היו לדעתם גם בגלות, בהווה העממית שמתחת לרבדים הרבניים. אפשר, אפוא, לחשוף אותם ולשקמם ברוח הילוונית מודרנית.

הפרדוקס היה, שדווקא השאיפה ההרואית לשוב להוויה לאומית טבעית היא שהביאה לתחיית רעיון הבחירה, כאשר באה השעה להעמידה למבחן ההגשמה. שני מניעים חברו לגרימת המהפך הזה. הראשון היה הפער בין כובד המטלה של החזרת העם לארצו לבין משאבי הכוח העצמי שעמדו לרשותו. ניתן לתאר אותו גם כסתירה בין ההכרה שהתגלה בזמן החדש לחזור לארץ ישראל, לבין נסיבות החיים בגלות, החברתיות והלאומיות החמורות שהמודרנה חוללה, והן עדיין תובעות את פתרוןן. פירוש הדבר, ששיבה לנורמליות מותנית במציאת פתרון לבעיות החברתיות והלאומיות שהחברה האירופית מתמודדת איתן. בדיעבד נדרשו היהודים להגשים בארצם את האידיאלים הלאומיים, החברתיים והפוליטיים שעמי אירופה נאבקו על הגשמתם בלי הצלחה, והמסקנה הפרדוקסלית היתה, שבגלל מצבם הנחות בין העמים מוכרחים היהודים לצאת מגדרם ולהיות לעם נבחר, שייגשים בארצו פתרון למופת לבעיות החברה והלאום שעמי אירופה לא יכלו להן.

### 1. "ייטוד" של העם היהודי

דיאלקטיקה זו התגלתה בכל האידיאולוגיות שגיבשו את התנועות הציוניות החילוניות. אזכיר כמה מן האישים המרכזיים שהנהיגו תנועות אלה: הרצל וז'בוטינסקי בציונות המדינית, משה הס, נחמן סירקין, בר בורוכוב, מרטין בובר וא"ד גורדון בציונות החברתית - שנשאה בעיקר נטל בניין הארץ; אחד העם וח.ב. ביאליק בציונות הרוחנית.

אך אותה דיאלקטיקה התגלתה גם בתנועות הדתיות המודרניות, שחייבו את האמנסיפציה בארצות התפוצה. למרות העובדה שהאידיאולוגיה המוגדרת ע"י שלילת הגלות ושאירת הנורמליזציה נתייחדה לתנועות הציוניות, יש להדגיש שכל התנועות שוחרות האמנסיפציה שללו את הגלות בדמות ה"גיטו", וחייבו נורמליזציה של הקיום היהודי על-פי קנה המידה של החברה האזרחית הנאורה בארצות התפוצה. ברור, אפוא, ששוחרי האמנסיפציה מדרו, כשפינוזה, ברעיון הבחירה כפי שנתפס על-ידי היהדות הרבנית. אכן ההתקוממות נוסח שפינוזה לרעיון הבחירה באה לידי ביטוי חד-משמעי בתנועות הקיצוניות שחתרו לממש את דרישות החברה הלא יהודית, ולחנך את העם לטמיעה מוחלטת. בצרפת באה מגמה זו לידי ביטוי באינדיבידואליות של רוב היהודים. לא ניתנה להם כל אלטרנטיבה. בגרמניה, ובמידה מסוימת גם באנגליה, היא באה לידי ביטוי ברפורמה הקיצונית (נוסח הולדהיים), שהגדירה את עצמה כדרך לטמיעה גמורה, ואילו במזרח אירופה היא באה לידי ביטוי בהצטרפות לסוציאל דמוקרטיה המהפכנית הכללית, בין במישורין ובין דרך ה"בונד", שגם הוא חיפש מלכתחילה דרך לטמיעה גמורה. הדיאלקטיקה שהפכה את רעיון הבחירה לאמצעי העיקרי במאבק על הגשמת האמנסיפציה, התגלתה בתנועות שסרבו לוותר על מידה מסוימת, ראויה לדעתם לסובלנות מצד החברה הקולטת, של הזדהות יהודית קיבוצית. גם כאן חברו שני גורמים: ראשית, הצורך להגדיר את הפרמטרים של ההזדהות היהודית במושגיה של החברה ההומניסטית-ליברלית שאפשרה את האמנסיפציה. כאמור, יהודים שרצו להתקבל כאזרחים שווים-זכויות בלי לוותר על כל

את כל הנדרש כדי למנוע הישנות שואה. לשם כך יש להשקיע את כל משאבי העם ואת כל העזרה שיוכל לגייס מן העמים המכירים בחובתם כלפיו, בשיקום הפיסי ובייחוד בביצור יכולתו של העם להגן על עצמו ולהרתיע את אויביו.

מטלה זו היתה בעיני פאקנהיים המפעל שבו צריכים להשתתף כל העמים שלמדו את לקח השואה. הצו הכללי לאנושות היה, לדעתו, ליצור עולם שבו לא תיתכן עוד שואה.

שוב ראוי לשים לב לניסוח הדברים. בהגדרת משימת האנושות אחרי השואה הביע פאקנהיים את אכזבתו מן ההומניזם האידיאליסטי, ומכל התנועות המשיחיות החילוניות שיצאו ממנו והוליכו, בסופו של דבר, למלחמת העולם ולשואה, ולא להגשמת חזונותיהם הסותרים זה את זה. המצווה התרי"ד היא מסקנת האכזבה מן ההומניזם, והיא מכוונת לצורה אחרת של "תיקון העולם": צורה ריאליסטית, שאינה נבנית על אשליות ביחס לטבע האדם ובחלומות שואו על עולם אידיאלי, שייבנה כתוצאה מדיאלקטיקה תוך-היסטורית או על-היסטורית, אלא חותרת לאיזון צודק של אינטרסים ולשיתוף פעולה סולידרי בין העמים, כדי למנוע הידרדרות לשפל שאליו הגיעה האנושות במלחמת העולם השנייה. דבר זה ביקש פאקנהיים להדגיש בציפייה, שהעמים שהשתתפו במלחמה יעזרו לעם היהודי להשתקם ולהיות כאחד מהם. זוהי לא

שהיהדות היא המשענת היחידה להומניזם, ושרק מתוך השיבה למונותיאזים המוסרי של הנביאים יהיה סיכוי להגשמת ערכי ההומניזם בחברה המערבית כולה. אזכיר בהקשר זה את שמויתיהם של הרמן כהן, מרטין בובר, פרנץ רוזנצווייג, ליאו בק, נחמיה נובל ואפילו יצחק ברזיאר, כדבריה של האורתודוקסיה המודרנית המתחדדת.

על סף השואה היו כל התנועות בעם היהודי מפועמות תודעת שליחות משיחית אוניברסלית, שנבעה מעומק זהותן המורשתית, הלאומית או הדתית, מזה, ומייחוד גורלו ההיסטורי של העם היהודי לאורך הדורות, מזה. הדבר מוכח בספרות שנכתבה בתקופת המלחמה, תוך כדי ההתמודדות עם השואה במהלך התארועותה. תודעת הבחירה השליחותית היתה המשאב הרוחני שממנו שאבו יהודים מכל התנועות - הפעם הכוונה אפילו ל"בונד" האנטי-דתי הרדיקלי - תעצומות-רוח לעמוד במסע הדה-הומניזציה שהמסטר הנאצי פתח בו מיד עם עלייתו לשלטון. ההסברים האידיאולוגיים היו שונים, בהתאמה לאידיאולוגיות המקוריות של התנועות שפילגו את העם, אולם המכנה המשותף היה התבונה, שהאויב העיקרי שנגדו הכריז היטלר מלחמה היה העם היהודי. היטלר, שהעלה את הגזע הארי התאב לשלטון, לדרגת "האדם העליון", ראה את העם היהודי בעל תודעת הבחירה לשליחות מוסרית אוניברסלית,



משה עם לוחות הברית, פרט, 1659

רק חובתם לעם שהם עמדו על דמו, אלא האינטרס שלהם עצמם, במאמציהם לבנות את הריסות המלחמה באופן שיהיו בו ערובות בין-לאומיות למניעת הישנותה. בהקשר זה עמד פאקנהיים לא רק על היות השואה מאורע חסר תקדים בתולדות האנושות, אלא גם על כך שהוא נבע ממעמדו החרגי של העם היהודי בין העמים. חריגות זו נבעה מתולשתו יוצאת הדופן, שהיא פועל יוצא משליחותו. רצח עם ממניעים אידיאולוגיים יכול היה לעלות על הדעת רק ביחס לעם היהודי. הקמת עולם שלא תתכן בו עוד שואה מחייב, אם כן, את תיקון המעוות ביחסים שבין העם היהודי לעמי תרבות המערב.

המסקנה המעשית היתה ביצור מדינת ישראל, והעובדה שמשעת הקמתה היא עמדה מול איום השמדה, כיסתה אפילו מעיניו של פאקנהיים, שלא היה ציוני עד למלחמת ששת הימים, את מלוא המשמעות של פירושו לרעיון הבחירה על רקע השואה. כמאורע חסר תקדים בתולדות האנושות הפריכה השואה, לדעתו, את הפילוסופיות האידיאליסטיות שעל יסודן הצליחו פילוסופי-דת יהודים - והוא עצמו ביניהם - לשוות משמעות תבונית למיתוס ברית סיני ולאמונה בהשגחה אלוהית בהיסטוריה. העובדה שהשואה יכלה להתארע הוכיחה לדעתו, שאין לבריאיה מנהיג. המשך ההישענות על מנהיגות אלוהית בהיסטוריה בכל צורה שהיא תהיה, אפוא, בגדר חוסר אחידות שאין עליה מחילה.

המסקנה שנבעה מכאן היא הריאליזציה של העובדה, שהאנושות לבדה נושאת במלוא האחריות לגורלה, וכך כל עם ועם. רעיון "הפיתרון הסופי" יכול היה לעלות על דעתו של מנהיג מטורף ולהתגשם על-ידי מדינה מטורפת, רק מפני שלעם היהודי לא היו

את ההתגלגלות של שלילת חזונו. בטירופו האפוקליפטי ניהל מלחמה מיתולוגית נגד היהודים והיהדות. בעיניו אנשי-רוח יהודים מכל התנועות היתה מלחמת העולם השנייה מלחמת האדם שברא את עצמו בצלם השטן נגד האדם שנברא בצלם אלוהים; מלחמת האנטי-מוסריות במוסריות; מלחמת השקר באמת. היתה זו מלחמת ההאלהה העצמית של האנוכיות האנושית נגד ההכרה, שהאדם כפוף לסמכות האמת והמוסר העומדים מעליו. כן היתה זו מלחמת האלילות, שהתגלמה באותה שעה בשיא זדונה ושפלחה בגרמניה הנאצית, נגד אמונת היהודי, שהתגלמה בדמות העם היהודי המושפל והמושמד.

התודעה הזאת איחדה את שרידי השואה ב"ברית גורל", שנכרתה עם הקמת מדינת ישראל. דומה, כי בשום תקופה בתולדותינו לא היה העם היהודי מאוחד כמו בשני העשורים שאחרי השואה. הקרעים בין המפלגות השונות שהעמיקו על סף השואה לא התאחו. אולם לקחי בדידות העם היהודי בזמן השואה גברו על כל הבדלי הדעות וניגודי האינטרסים. הקמת המדינה סימלה בעיני העם היהודי את הניצחון האמיתי על מה שגרמניה הנאצית סימלה במלחמתה נגד האנושות.

## ז. תודעת השליחות היהודית על-פי פאקנהיים

הפילוסוף אמיל פאקנהיים ניסח את תודעת השליחות שאיחדה את העם היהודי אחרי השואה בלשון תיאולוגית. הוא הגדיר אותה על רקע הקמת המדינה כ"מצוות התרי"ד", ותוכנה - שלא לתת להיטלר ניצחון אחרי תבוסתו. בלשון חיובית הכוונה היתה לעשות



## ככל שהיהודים התאמצו יותר כגורם שליחותי, אוניברסלי ואיטגרטיבי, בתרבות המערב, כן החמירה ההתייחסות אליהם כגורם דיס- אינטגרטיבי, פרטיקולריסטי, שתלטני, שמוכרחים להשתחרר ממנו.

היתה המשמעות הפשוטה, שכמו כל מדינה "נורמלית" ישראל חייבת להתמקד בפיתוח עוצמתה הפיסית: הצבאית, הכלכלית והמדינית. עד אז אסור לה לשגות בחלומות על מדינת מופת, המגשימה ערכים מוסריים, משום שמדינה כזאת אינה יכולה לשרוד בעולמנו. עליה

להשקיע את מירב משאביה ותושייתה בחיזוקה העצמי, עד שכל שכניה יבינו שמוטב להם לחתור לשיתוף פעולה עמה ולא להשמדתה.

### ה. תפיסתה של היהדות החרדית

אחרי מלחמת ששת-הימים לא היה בדברים אלה שום חידוש, מלבד הניסוח הפילוסופי-דתי. ההתקבלות הנלהבת של דברי פאקנהיים גם בישראל וגם בתפוצות נבעה מכך, שהעלתה לרמה הפילוסופית את ההסכמה הציונית שאיחדה את העם היהודי סביב מדינת ישראל מאז הקמתה. גם היהדות החרדית קיבלה, למעשה, את ההסכמה הזאת, למרות שהמשיכה להתנגד לאידיאולוגיה הציונית. טיפוסית מבחינה זו תמיכת חב"ד הלא ציונית במדינת ישראל, ובייחוד בצה"ל. אבל גם התנועות החרדיות האנטי-ציוניות שינו את מדיניותן מלפני מלחמת העולם השנייה. במקום סירוב לכל יזמה ארצית, מדינית, חברתית וכלכלית, לשפר את מצב העם, ואפילו את מצב התנועות החרדיות עצמן – מפני שראו ביזמות מסוג זה חטא של הפיכת עם ישראל ל"עם ככל העמים" – הן אימצו אחרי המלחמה את הרעיון הציוני-דתי, שכדי לקיים התערבות אלוהית מושיעה בגורל העם, יש לפעול תחילה "מלמטה" ביזמה עצמית. הכוונה היתה ליזמות פוליטיות, חברתיות וכלכליות, שנדרשו לשיקום התנועות החרדיות שנהרסו בשואה. בדיעבד השתמשו בהישגים הפוליטיים והכלכליים של התנועות המודרניות השנואות, וכך התערו בהדרגה בפוליטיקה הישראלית ובפוליטיקה היהודית בארה"ב כמפלגות חילוניות לכל דבר. בדיעבד היה הרצינות של פעולתן חילוני ארצי, והמתקפה על האידיאולוגיות החילוניות לא היתה אלא התבצרות דוגמטית מפני השפעתן המזיקה, תוך כדי ניצול מניפולטיבי של הישגיהן.

דוגמת התנהגות התנועות החרדיות חשובה, מפני שהפרדוקס המזדקר בה מעיד על המתח הפנימי הדומה בעמדות כל התנועות הדתיות. אף אחת מהן לא תזרה בה מהגדרות היעוד האוניברסלי של העם הנבחר במושגים של "תיקון העולם", מזה, או במושגים של "עבודת השם", מזה. אולם הרצינות של העשייה היה נורמליזציה בטחונית, דמוגרפית, חברתית-כלכלית ופוליטית. נראה, אפוא, כי לבסוף קיימו כל התנועות המודרניות בעם היהודי את טענת שפינוזה, שרעיון הבחירה לא בא לעולם אלא כדי לשרת את האינטרסים הארציים של עם ישראל: ההתנחלות בארצו, איחודו, נצחוננו על אויביו, שגשוגו הכלכלי.

נשים לב בהקשר זה לשתי עובדות בולטות: עם הקמת מדינת ישראל התחילה נסיגה הדרגתית של הציונות החברתית מהגשמת יעדיה החברתיים האוטופיים; הציונות הרוחנית נסוגה מהגשמת היעד של הקמת "המרכז הרוחני" בארץ ישראל, אף כי דיברו עליו הרבה. גם "הציונות הדתית" מיקדה את מאמציה בניצור כוחה הסקטוריאלי, במקום המאמץ הראשון שלה לגשר בין הציבור הלאומי-חילוני לבין הציבור הדתי-חרדי, כדי ליצור מכנה משותף רוחני שיאחד את הציונות הדתית עם הציונות החילונית.

האמצעים להגן על עצמו. הוא סמך על אלוהים או על האנושות. קביעה זו קשורה למצווה התרי"ד.

השליחות הנובעת מלקחי גורלו של העם היהודי בשואה היתה הפנמת האחריות העצמית ויישומה במעשים: כל עם חייב לדאוג להגנתו. אסור לפגוע בעם אחר. אבל איסור

חמור לא פחות הוא להזמין את התוקפן על-ידי הפגנת חולשה. כמו-כן אסור לבטוח בהשגחה אלוהית או בסולידריות בינלאומית, או בחוקי הקידמה בהיסטוריה. סולידריות בין-לאומית תהיה אמינה רק כאשר עמים המסוגלים להגן על עצמם, יכרתו ביניהם בריתות מחייבות הדדיות.

לקח זה מן השואה הדר לתודעתו של פאקנהיים אחרי מלחמת ששת-הימים, והוא ההסבר לכך שרק אז הוא הגיע להבנת משמעות השואה כמאורע חסר תקדים. רק אז הפך גם להיות ציוני-מדיני נלהב. במלחמת ששת-הימים עמד העם היהודי שנית מול סכנת שואה. שוב חזרה תופעת הבדידות הבינלאומית. כל "בנות בריתה" של ישראל צפו מן הצד והרשו לנאצר לממש את איומו. אולם הפעם מיצתה ישראל את לקח השואה ולקחה על עצמה את מלוא האחריות לגורלה. לדעת פאקנהיים היתה לכך משמעות בינלאומית מן המעלה העליונה.

הניצחון המופלא הוכיח שאפילו עם קטן, מוקף אויבים ומבודד, יכול להדוף לבדו את המיתקפה נגדו, אם הוא מגייס את כל כוחו ותושייתו. לקח זה סיפק לפאקנהיים את ההוכחה, שהציונות צדקה בשעתה. היא לבדה חזתה את האסון הקרוב, וגם הציעה את הפתרון היחיד. אילו היה העם כולו מתאחד סביבה, ואילו היו המדינות הדמוקרטיות מסיעות לו, אפשר היה למנוע את השואה. אולם מהי משמעות האימוץ של תורת "הציונות הקטסטרופלית" מיסודם של הרצל, נורדאו, ברוכוב וה'בוטינסקי אחרי הקמת המדינה? הווי אומר: הפיכת רעיון ה"נורמליזציה" של הציונות המדינית: היות העם היהודי ל"עם ככל העמים", לתוכן שליחותו האוניברסלית. אם אין זה היפוך מוחלט של השליחות שנתכונה ברית סיני, זהו מכל מקום היפוך מוחלט של הפירוש שנתנו לו כל התנועות הדתיות לפני השואה.

פאקנהיים עצמו הדגיש את המשמעות הרדיקלית של כוונתו כאשר יצא בחריפות נגד הביקורת, שנמתחה בחוגי השמאל בישראל ובעולם, על דרכי מלחמתה של מדינת ישראל בטרור הערבי. זאת – בטענה שעל רקע תולדות העם היהודי, ועל רקע תורתו, יש לצפות ממדינה יהודית שתשמור על נורמות אחרות של מוסר מלחמה, גבוהות מאלה של תוקפיה, וגבוהות גם מאלה שמדינות דמוקרטיות רגילות נוקטות במצבים מקבילים. בצדק ראה פאקנהיים בדרישות כאלה לא רק צביעות, אלא אנטישמיות מוסווית. בצדק טען שהפקרת העם היהודי על-ידי האומות שנלחמו נגד היטלר, שוללת מהן את הזכות להטיף מוסר למדינת ישראל, המתגוננת מפני שואה שנייה. אך טענתו אף הרחיקה לכת: העם היהודי לא רק זכאי, לדעתו, אלא שהוא חייב להגן על עצמו בצורה יעילה, העונה על מוסר המלחמה של אויביו מידה כנגד מידה. מבחינת אויביה של ישראל, שמירת נורמות עליונות של מוסר מלחמה תהיה הפגנת חולשה. הם ינצלו אותה כדי לסכן את ישראל. הפגנת חולשה מול תוקפן טען-אינה בגדר המוסריות. היא הטא חמור, מפני שהיא מזמינה אי-מוסריות נוספת.

כאשר ישראל התגוננה לבדה מול שבע מדינות ערב היה בדברים אלה מסר אוניברסלי אוטנטי לאנושות. כאמור, אולם כלפי פנים



**בשום תקופה בתולדותינו לא היה העם היהודי מאוחד כמו בשני העשורים שאחרי השואה. הקרעים בין המפלגות השונות שהעמיקו על סף השואה לא התאחו. אולם לקחי בדידות העם היהודי בזמן השואה גברו על כל הבדלי הדעות וניגודי האינטרסים.**

מגמה זו התבלטה יותר אתרי מלחמת ששת-הימים. הציונות הדתית מיקדה את מפעלה בהתנחלות ביש"ע, והמוטיבציה הגלויה היתה לכבוש את עמדת המנהיגות, שנשללה ממנה בעבר במפעל החומרי של ההתנחלות בארץ ישראל. מגמה מקבילה התבלטה

ה"ישראלית", המתבססת על אזרחות במדינת ישראל, תוך כדי הדחקת ההזדהות הכוללת עם העם היהודי, הן מבחינת הרציפות ההיסטורית הקושרת את היהדות לגולה וליצירתה, והן מבחינת הזיקה ליהודי התפוצות. רואים ביהודי התפוצות משאב לחיזוק כלכלי ומדיני אבל לא שותף לאחריות לאומית כוללת.

כתוצאה מכך עולה ערעור על ההגדרה הציונית של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי או כמדינת לאום יהודית. הטענה היא, שהגדרות אלה אינן תואמות את התפיסה המקובלת של מדינה דמוקרטית נורמלית בזמננו. הנורמליזציה מחייבת את אימוץ ההגדרה הליברלית של "מדינת כל אזרחיה", על כל ההשלכות הכרוכות בזה הן ביחס ליהדות התפוצות, הן ביחס למיעוטים הלא-יהודיים הגדולים במדינת ישראל, והן ביחס לקביעות החוקתיות המעצבות את המאפיינים היהודיים של מדינת ישראל.

ביהדות התפוצות, היא התאחדה סביב תמיכתה הפיננסית והמדינית במדינת ישראל, ותוך כדי כך השלימה את התערותה בארצות מושבה מבחינת הבטחון הכלכלי, המדיני והתרבותי. אין לפרש זאת אלא כנורמליזציה על-פי קנה המדינה האזרחי של מדינות מושבן. כאמור, כל עוד נדרש מאמץ התנדבותי גדול כדי לסגור את הפער בין שאיפת הנורמליזציה לבין המציאות הממשית, ניתן היה להגדיר את החתירה לנורמליות כשליחות בעלת משמעות אוניברסלית. אולם כאשר תהליך ההשתקמות הפיסית השיג את יעדיו ברמה סבירה, וכאשר התפשטה ההכרה שלא מרחף איום אקטואלי בשואה על שום חלק מן העם, חל מהפך במשמעות הדברים. נורמליזציה איננה אידיאל אינסופי. כשמשיגים אותה היא חדלה להיות אידיאל, וממילא היא חדלה מלשמש גורם מלכד. להיפך. היא נעשית לקטליזטור של תחרותיות בין יחידים, קבוצות ומפלגות, על ההנאה מן ההישגים כאן ועכשיו. הווי אומר: הצגת הנורמליזציה כיעד לאחר השגתה (מלחמת ששת-הימים היתה בדיעבד ההישג שהמחיש את התקרבות מפעל השתקמות העם מן השואה אל מטרתו) היה בגדר אישור לאנוכיות תחרותית כערך מכונן, במקום ערכי הברית שעליהם קמה מדינת ישראל כמדינת העם היהודי.

ביהדות התפוצות מתבטאת הנורמליזציה ראשית בהאצת תהליך ההתבוללות, שנית בירידת רמת ההזדהות הקיומית עם מדינת ישראל, ושלישית בהדגשת יתר של האינטרסים המקומיים של כל תפוצה יהודית, מתוך מגמת ההשתלבות וההזדהות המלאה של יהודי כל תפוצה במדינתם. אולם הדברים אמורים גם ביחסים שהתפתחו בין התנועות היריבות בעם היהודי בישראל ובתפוצות. הנורמליזציה הביאה להתפרקות "ברית הגורל" שאיחדה את העם אחרי השואה. את מקומה תופסת "מלחמת תרבות" רב חזיתית ורב תחומית. כל הקרעים שהעמיקו בעם היהודי מזמן האמנסיפציה ועד השואה, עלו מחדש בעוצמת שנאה הרת אלימות. השאלות, האם העם היהודי הוא עדיין עם אחד? האם יש לו לשון תרבות משותפת ויצירת תרבות משותפת? כבר נדחת מפני השאלה החמורה יותר: האם עוד ניתן לאחות את הקרעים, או שמא הפילוג הוא בחזקת עובדה בלתי הפיכה?

**ט. תהליכי נורמליזציה בעיצוב תודעת הזהות הלאומית**

היה זה הלך הרוח הכללי שהשתרר בעם היהודי בעשור השנים האחרון. הוא מקיף עתה את רוב הציבור היהודי בישראל ובתפוצות, והוא בא לידי ביטוי בעיצוב מדיניות מוסדותינו ותנועותינו, כולל תחום החינוך ותחומי היצירה התרבותית. זכרון השואה עדיין ממלא תפקיד בעיצוב תודעת הזהות היהודית, אולם משמעותו עוברת תהליך של אוניברסליזציה, שמטרתו לשלב את העם היהודי במשפחת העמים ולא להבדילו מהם. בד בבד מתפרקת תודעת "ברית הגורל" שאיחדה את העם היהודי אחרי השואה. במדינת ישראל מתבטאת עובדה זו בהתחזקות האידיאולוגיה של הזהות



דוד ואבשלום, 1642

# מה סיפרו "מלאכי השרת" לר' יוחנן בן דהבאי?

## סיפורי בדים לאנשים חושבים

ידידיה יצחקי

יום מתחילת ההריון (נדה), פרק ג' משנה ז'. והנה בימינו נמצאה האפשרות לבדוק מתי מתחיל מוחו של עובר להפיק מתח חשמלי, כשבוה יש לראות את ראשית החיים, ונמצא "שמן היום ה-40 בערך ... ניתן להבחין בפעילות מעטה של גלים (במוח העובר)". כיצד היו חכמי המשנה יכולים לדעת זאת, בלי מכשירים ובלי אולטרא-סאונד, בלי אלקטרוניקה וכו'? - ברור כשמש, "דק בורא עולם יכול היה לגלות לחז"ל את מה ששום מדען לא ידע עד לפני שנים מעטות". לא בדקתי את המקור המדעי שעליו מסתמך ד"ר עמאר - אני מניח שהוא מצטט אותו במדויק. אבל בדקתי את המשנה ממסכת נדה. מדובר שם בענייני טהרה של 'מפלת' - אשה שהפילה את עובריה. אכן, נאמר שם שבריות העובר נגמרת לארבעים ואחד יום, אבל רבי ישמעאל, מגדולי התנאים חכמי המשנה, טוען שם "שהזכר נגמר לארבעים ואחד (יום), והנקבה לשמונים ואחד". מי גילה לרבי ישמעאל הבלים אלה? למה זה מידר אותו



יצחק ורבקה, פרט

רבי ישמעאל, מגדולי התנאים טוען "שהזכר נגמר לארבעים ואחד (יום), והנקבה לשמונים ואחד". מי גילה לרבי ישמעאל הבלים אלה?

"בורא העולם" מהאינפורמציה שסיפק ל'חכמים' לאמיתו של דבר, אין צורך באינפורמציה 'מפי הגבורה' (אלוהים), וגם לא במחקר מדעי סופר חדיש על מנת להבחין שבהיות העובר כבן חמישה או ששה שבועות מתחילים להראות אבריו ומסתמנים תווי פניו, וזהו מה שראו חז"ל. גם המקור המדעי שמביא ד"ר עמאר מסתמך בעיקר על פרק הזמן שבו "מסתמן המבנה הבסיסי של המוח" בעובר. גיוסו של 'בורא עולם' בסיוע לידע המדעי נראה, אם כן, מיותר מכל וכל. ד"ר עמאר מוסיף עוד ואומר: "עובר בן 41 יום

אמר ר' יוחנן בן דהבאי, ד' (ארבעה) דברים סחו לי מלאכי השרת: חיגרים מפני מה הויין (ישנם)? - מפני שהופכים את שולחנם (פירוש רש"י): היא למעלה והוא למטה). אילמים מפני מה הויין? - מפני שמונשים על אותו מקום (אבר המין של האשה). חרשים מפני מה הויין? - מפני שמספרים בשעת תשיש (משוחחים בשעת המשכב). סומין (עוזרים) מפני מה הויין? - מפני שמסתכלים באותו מקום. (בבלי נדרים כ.)

לאמור, גודלו של הילוד נקבע כביכול לפי האופן שבו בחרו הוריו להזדווג בעת שהרו אותו. לדברי הבאי אלה מגייסת הגמרא את "מלאכי השרת", ר' יוחנן בן דהבאי טוען ששמע זאת מפיהם. האיולית שבהם כה רבה, עד שרבי יוחנן (לא אותו בן-דהבאי) מוצא לנכון לומר, שלא "מלאכי השרת" אמרו זאת אלא ר' יוחנן בן דהבאי, ולדעת חכמים כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. אמנם, פמיניזם מופלג אין כאן, אבל את דברי ההבאי של ר' יוחנן בן-דהבאי המיוחסים ל"מלאכי השרת" דוחים חכמים מכל וכל.

**ברא עולם בכבודו**

**ובעצמו טרח לגלות לחז"ל**

נזכרתי כשקראתי בחוברת בשם "אל המקורות, עלון לאנשים חושבים", שצורפה זה לא מכבר לעיתון "הארץ". בחוברת כמה נאמרים בענייני מדע ודת, בין היתר, מאמר קצר מאת ד"ר אברהם עמאר (מהדסה עין כרם) אודות "התחלת החיים". לדעתו 'בורא עולם' בכבודו ובעצמו טרח לגלות לחז"ל (תכמינו זיכרונם לברכה) את סודות החיים. במשנה, כותב ד"ר עמאר, נקבע שחיינו של עובר כיצור אנוש מתחילים לאחר גמר 40

החומר והאנרגיה שבהם גדולים בהרבה מאלה של כוכבנו הקטן? ובכלל, לשם מה צריך היה האל בורא עולם לברוא עולם כרצונו? וכי מה היה חסר לו בלי עולם החומר השפל הזה? תשובתם של בעלי החוברת היא שהדבר 'נשגב מבינתנו'.

**מה שידענו המצרים והבבלים**

אשר לידע שהיה מצוי כביכול בימי חז"ל, המאמר מטעה את קוראיו. "נרתיקה של חמה" בתלמוד ובמדרש הוא תיאור מטאפורי של שקיעת השמש וזריחתה, "כשתצא חמה מנרתיקה" (גיטין עו:). פירושו "לכשתזרח השמש". במקום אחר משמשת מטאפורה זו ביטוי להשתנות חום השמש לאורך היום ובעונות השנה, בימים חמים "מוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה". כך למשל, בזמן ביקורם של המלאכים את אברהם לאחר שנימול, "הוציא הקדוש ברוך הוא חמה מנרתיקה כדי שלא, יטרח אותו צדיק באורחים" (בבא מציעא פו:). לפיכך, כאשר "יוצאת חמה מנרתיקה", הכוונה איננה לעטיפת הגוים של השמש, שאלמלא כן ודאי ש"אותו צדיק", אברהם אבינו, היה מוכה בקרני המוות ששלחה השמש כחום היום.

גם מאמר קצר לא חתום (!) אחר, מציג את הידע שהיה בידי חז"ל כאילו נמסר להם מפי 'בורא עולם'. במסכת ראש השנה מסופר, שרבן גמליאל (מראשוני התנאים, חכמי המשנה) ידע בדיוק רב את מחזור הירח במסורת מבית סבו. לפי המאמר, רק בימינו, בטכנולוגיה חדישה, ניתן למדוד בדיוק את מחזור הירח, ונמצא שרק 'בורא עולם' עשוי היה לספק לסבו של רבן גמליאל ידע זה. המאמר משווה את הידע המופלא שהיה לחז"ל לפני יותר מאלפיים שנה, ל'חוסר הידע' שהתגלה בלוח הנוצרי, שתוקן רק במאה ה-16. גם מאמרו זה מלא דיס-אינפורמציה. מחזור הירח היה ידוע בדיוק רב כבר לפני יותר משלושת אלפים שנה, ויש אומרים לפני יותר מחמשת אלפים שנה, גם לבבלים, גם למצרים. הם ידעו גם את שנת החמה ואת שנת הכוכבים, וידעו לחשב אותם. במאה השנייה לפני הספירה

הוא יצור אנושי חי, והפלתו בגיל זה מפסיקה את חייו. איך מוגדר, במילה אחת, מעשה המפסיק את חייו של יצור אנושי? – רצח, כמובן, אבל האם אפשר להגבין מזה שעד 40 יום מתחילת ההריון ההפלה מותרת? אינפורמציה חלקית, מסקנות נמהרות שאין קשר ישיר בינן לבין העובדות המתוארות, מאפיינים את כל המאמרים שעוסקים בענייני מדע בחוברת זו. כך למשל מספר לנו פרופ' וידאל (אסטרונום, מצפה רמון) על "אהדות היקום", ומתאר כיצד נבלמת אנרגיה קטלנית, המופקת מהשמש בדרכה לארץ, על ידי גוים המקיפים את השמש. חז"ל כבר ידעו זאת, טוען פרופ' וידאל. במדרש בראשית רבה כתוב שיש לגלגל חמה "נרתיק" המגן על

**מה צורך היה לה ל "תבונה העליונה" בחיפושית המפציה ובמאות אלפי חרקים אחרים ובכל בעלי החיים החיים בעולמנו? נשגב מבינתנו, האם זו ההוכחה לקיומה?**

הארץ מפני חומה. מנין ידעו זאת חז"ל? – קל לנחש: "כל היקום פועל כיחידה אחת ותחת השגחה אחת ויחידה". לאמור, הכל מתוכנן היטב בידי בורא עולם כדי שנוכל להתקיים בעולמו, ומן הסתם הוא זה שגילה את סודות הבריאה לחכמים. פרופ' וידאל רואה אם כן את מערכת השמש ואת היקום כולו בנויה להפליא בידי האלוהים, לשם קיומו של האדם בעולמנו הקטן. אבל אם כן הוא, למה לא יצר הבורא את עולמו כשהוא מותאם מראש לתנאי קיומו של האדם, למה יצר את השמש כמקור אנרגיה קטלני, ד'עטף' אותו בשכבות מגן, כאותם חלמאים, כלום לא יכול היה ליצור לנותות האדם מקור אנרגיה ידיוותי יותר מהשמש העירומה? כידוע, רק חלק זעיר מהאנרגיה שמפיקה השמש מגיע לארץ, ואם כל תכליתה הוא קיומו של האדם, הרי שיש כאן בזבוז אדיר. לשם מה נוצרו כל כוכבי הלכת שאין בהם אדם, ואילו כמות



יוסף ואשת פוטיפר, 1634



דרכי הבורא", או – "זה למעלה מהשגתנו". אבל כדי לומר 'איני יודע' אין צורך בתיווכו של 'אלוהים בורא עולם'.

**כאלה שגילו את האמת וכאלה שבאו בתבונה**

ב"אל המקורות" מסופר על כמה אנשים שגילו את האמת הדתית והלכו בעקבותיה. פרופ' דורון אורבך, כימאי, השתכנע שהחומר, במורכבות הכבירה שלו, אינו יכול להיות פרי המקרה, וחיבב להיות 'בורא עולם'. פרופ' אנדרה היידו, מוסיקאי, חתן פרס ישראל, 'גילה' את המוסיקאליות שבפרקי המשנה. קצת תמוה שלא הבחין ביופי השירי הכביר המצוי בטקסט המקראי. הוא הסיק את מסקנותיו, למד תורה ונהיה 'יהודי דתי'. גם סא"ל (מיל) רענן נאמן 'גילה' את התלמוד, וזה שינה אותו לגמרי. פרופ' רקיבסקי, מהבכירים במדעני הגרעין, הוא יהודי דתי ולומד גמרא. יבושם להם. אין בדתנו לערער על החלטתם או להשפיע עליה. אבל מה זה בא לומר? יש אומנים, מדענים, אנשי אקדמיה שיודעים היטב את המקורות, ובכל זאת נשארו חילוניים, ואף יש הרבה שהיו דתיים, יודעים היטב את המקורות גם הם, ודווקא בשל כך 'באו בתבונה' ונעשו חילוניים מושבעים. גם סיפורו של איסר הראל אודות 'הנס' שאירע בעירו דווינסק לפני שנים רבות (בעקבות תפילתו של הרב נפרץ מחסום הקרח בנהר, והעיד ניצלה משיטפון) מתפרש הרבה יותר כאירוע שאינו חורג מדרך הטבע, ולא דווקא כ"נס".

יש בחוברת גם מאמר מאת המהנדס מאיר קוזניץ, ש'מוכיח' שקבר ישו איננו במקום שהנוצרים מקדשים כ'קבר הקדוש'. לא מצאוני כל ראייה לכך שב'קבר רחל' טמונה גווייתה של רחל אמנו, ש'קבר יוסף' בשכם הוא קברו של 'יוסף הצדיק', ש'קברי צדיקים', שמתרבים כפטריות אחרי הגשם, הם אכן קבריהם של אותם 'צדיקים'. אנשי מדע, ארכיאולוגים, היסטוריונים וגיאוגרפים, טוענים שאין לכך יסוד. מה לנו, אם כן, ול'קבר ישו' המקודש לנוצרים? המאמר מזכיר שדם רב נשפך על קבר ישו. ניזחר נא שזה לא יקרה גם לנו. ב'קבר יוסף' כבר היו דברים. מכל מקום, הרבה דמים כבר הזילו קברים אלה לכיסיהם של עסקני הדת וסוחריה. שני מאמרים נוספים מספקים ראייה 'היסטורית' לאמיתות ההבטחה האלוהית לעם ישראל בדבר נצח קיומו וזכותו על ארץ ישראל. ראובן קנטור, (מהנדס מחשבים, עולה מלנינגרד), מספר כיצד התרשם מדברי הסופר הרוסי לב טולסטוי בדבר נצחיות העם היהודי, ומהתגשמות פסוקי תנ"ך על הגלות ועל הגאולה. מאמר אחד לא חתום (!) חוזר על המיתוס בדבר 'נאמנותה של ארץ ישראל לעם ישראל', שכן במשך מאות השנים בהן היה עם ישראל בגלות היתה הארץ שוממה. כלום צריך לחזור ולהזכיר שה'גאולה' קמה בזכותה של תנועה חילונית במהותה, הציונות, על אפס וחמתם של החרדים? אשר ל'נאמנותה' של ארץ ישראל לעם ישראל, הנה ידוע לנו שהארץ היתה פורחת מאות שנים אחרי שגלה עם ישראל מארץ ישראל, רק עם שקיעת האימפריה העותמנית שקעה עם יתר הארצות של אימפריה זו.

נראה שמחברי 'אל המקורות' ועורכיה אינם מעריכים די הצורך את יכולת החשיבה של 'האנשים החושבים' שאליהם היא כוונה. אשר למאמרים הבלתי תומכים – הללו מעוררים, ללא ספק, תמיהה, לפחות. ■

ידע היפרכוס היווני לתשב לא רק את מחזור הירח, אלא גם את מסלול הירח מסביב לארץ, במידת דייקנות רבה. העובדה שהלוח הרומי (הלוח הנוצרי) היה זקוק לתיאום לא באה מחוסר ידע, אלא מהנחה שההפרש בין שנת המה לשנת לוח (שאינו מאפשר חלקי ימים) הוא זניח. לאחר שהצטבר, במשך יותר מאלף וחמש מאות שנה, הפרש ניכר של כעשרה ימים, תוקן הלוח הנוצרי. גם בעניין זה ראוי להניח לו ל'בורא עולם'.

**מה צורך היה לה ליתבונה העליונה בחיפושית המפציצה?**

מאמר ארוך יותר, אף הוא לא חתום, מתאר את מבנהו הפנימי של התא החי. הוא מטעים את מורכבותו ואת התאמתו המופלאה לצרכי קיומו. הוא דוחה את התיאוריה האבולוציונית על פי דארווין, ומצטט לשם כך את פרופ' פרד הויל, אסטרונום בריטי, לפיו הסיכוי שצורות חיים מפותחות התפתחו באקראי הוא אפסי. גם מחברו

**האם יש הגיון בהנחה שהאדם ועולמו הזעיר הם תכלית הבריאה כולה? – על כך ישיבו חכמי הדת ש"נפלאות הן דרכי הבורא".**

של מאמר זה מוליך אותנו, אפוא, למסקנה שהתא החי, והיצורים המורכבים יותר, עד לאדם, נוצרו בידי "בעל תבונה עליונה, כל יכול". תפיסה דומה עולה גם מהמאמר הלא חתום (!) על "החיפושית המפציצה", והתואם המופלא שאפשר לראות בגופה, "עד שאין צורך באמונה כדי להגיע להכרה הפשוטה: יש בורא!". ושוב: מה צורך היה לה ליתבונה עליונה? זו בחיפושית המפציצה, במאות אלפי החרקים האחרים ובכל בעלי החיים החיים בעולמנו? גם זה כמובן 'נשגב מבינתנו'. אגב, תורת האבולוציה אינה טוענת למקורות בהתפתחותן של צורות חיים מפותחות, היא מסבירה אותן בתהליך הבריאה הטבעית.

פרופ' יהודה שוב (פיסיקאי, האוניברסיטה העברית בירושלים) מעלה את שאלת "האיחוד הנפלא בבריאה", ושואל: "האם האיחוד הנחשף מתוך היקום אינו משקף את ייחודו של הבורא?" גם זאת, כמובן, 'מעבר להשגתנו', כלומר, אין אנו יודעים למה ומדוע, ולמי נחוצה 'הבריאה', בייחודה ובפשטותה. במאמר אחר, לא חתום גם הוא (!!!), מסופר על ד"ר אריה ל' ספטנר (מאוניברסיטת הופקינס, כיום בארץ) שכתב ספר בשם "לא במקרה – נפילתה של התיאוריה הניאו-דרוויניסטית", בו הוא סותר שוב את התיאוריה האבולוציונית. כאילו שבסתירתה של תורת דרווין, שנזאת נפשן של כל הדתות, יש הוכחה או ראייה למציאותו של "בורא עולם".

החלק ה'מדעי' שבחוברת "אל המקורות", מבוסס על הטענה הדתית הרווחת: על פי הניסיון, הידע המדעי או על פי כללי ההגיון אי אפשר להניח שיופיו של עולם והסדר המופלא השורר בו הם מקריים, ומתחייבת מזה מציאותו של 'כוח עליון' או 'שכל עליון', שברא את העולם. נשוב אם כן ונשאל מה שכבר שאלנו – לשם מה ומאיזו סיבה ברא אלוהים עולם מופלא זה, ולמה ברא דווקא כך ולא אחרת? ויותר, האם יש הגיון בהנחה שהאדם ועולמו הזעיר הם תכלית הבריאה כולה? – על כך ישיבו חכמי הדת ש"נפלאות הן

(\*) לגולשים באינטרנט: אתר הופש [www.hofesh.org.il](http://www.hofesh.org.il) מיום 27.7.2000 הקדיש לאותה חוברת מאמר בשם "האסטרונומיה של תנ"ך", מאת סייבדין, השם ללעג ולקלס את החוברת ואת האספיציציות ה"מדעיות" שלה, כביכול.

## הקונספט של

"סקולריזציה"<sup>1</sup>

## בהיסטוריוגרפיה ובמחשבה היהודית

## עזר כהנוב

היסטוריונים והוגי דעות יהודיים חשים, בדרך כלל, שלא בנוח עם האפשרות של שימוש בקונספט של "סקולריזציה", ככלי לניתוח תהליכי שינוי בחברה היהודית.

אין מדובר כאן רק בתהליכי שינוי המתחוללים בחברה היהודית במאותיים או בשלוש – מאות השנים האחרונות, אלא גם בתהליכי שינוי הפוקדים חברה זו בדורות האחרונים.

כשמדובר בחברה היהודית, הם טוענים, לקונספט של 'סקולריזציה' נודעת משמעות שונה מזו שהוא נושא בהתייחסות לתהליכים המתרחשים בתחומי התרבות המערבית, (הנוצרית). שכן, היחס לדת בחברה היהודית ה"מסורתית" כלל תמיד תודעת שייכות וסולידריות קבוצתית, שזכתה למעמד מיוחד בחברה הלא יהודית (הנוצרית או המוסלמית), ונתמכה על-ידי מסורת לאומית שראשיתה עוד בעולם העתיק<sup>2</sup>. מכאן, שהתפוררותה של החברה היהודית "המסורתית" השפיעה לא רק על המוסדות הדתיים, המחשבה הדתית והפולחן הדתי, אלא גם על עצם תודעת השתייכות לחברה, או כפי שזה מנוסח בדרך כלל, על "התודעה הלאומית". ברוח זו ידבר נתן רוטנשטרייך על התהום שנפערה, מן האמנסיפציה ואילך, בין הצד הדוגמטי של היהדות-מכאן, לבין הציבור הממשי הנושא יהדות זו – מכאן, או פשוט: בין היהדות ליהודים. ואילו ההיסטוריון אליעזר שביד יגזור באופן חד-משמעי גזירת בדידות על הפרט היהודי, בהיעדר קולקטיביות יהודית כלשהי. ג'ורג' פרידמן, הסוציולוג היהודי הצרפתי, יעלה את השאלה האם משבר "החברה המסורתית" בהיסטוריה היהודית מבשר את סופו של העם היהודי, בה בשעה שברוך קורצווייל יאמר, ש"משבר האמונה" באותה חברה הוא בבחינת "להיות או לא להיות"<sup>3</sup>.

## דמותה של החברה היהודית מסורתית בהשוואה למודרנית

בחברה המערבית, לעומת זאת, וזו הארגומנטציה המקובלת, לא רק שתהליכי הסקולריזציה לא פגעו בתודעת השייכות ובסולידריות הקבוצתית, אלא שתהליכים אלה סללו למעשה את הדרך ללאומיות המודרנית, העומדת על יסודות כגון לשון משותפת והזדהות עם טריטוריה. הנה כי כן, במסה המפורסמת של הפילולוג וההיסטוריון הצרפתי ארנסט רנאן (Renan) "מהי אומה?" ("Qu'est-ce que une Nation"), נשמע את הטענה שלשכוח את ההיסטוריה, או להבינה באופן מוטעה, הוא תנאי הכרחי ביצירת אומה, וכי לימודי ההיסטוריה הם לעיתים קרובות "סכנה גדולה ללאומיות". "שום אזרח צרפתי", אומר רנאן, "איננו יודע אם הוא בורגנדי, אלאני,

טאיפאלי או ויזגותי, אבל כל אזרח צרפתי צריך היה לשכוח את מעשה הטבח של סט. ברתולומיאו ומעשי הטבח בדרום צרפת במאה השלוש עשרה"<sup>4</sup>.

עד כמה שזה יישמע מוזר, אי הנוחות הנדונה כאן לגבי מידת הלגיטימיות של השימוש בקונספט של "סקולריזציה" (ככלי לניתוח

החברה היהודית) נובעת מן ההבדלים בין החברה היהודית לבין החברה המערבית.

### מדוע חשים היסטוריונים והוגי דעות יהודיים שלא בנוח עם האפשרות של שימוש בקונספט של "סקולריזציה", ככלי לניתוח תהליכי שינוי בחברה היהודית?

ההבדלים בין החברה היהודית לבין החברה המערבית נובעים מן ההבדלים בין החברה היהודית לבין החברה המערבית.

תהליכי שינוי המתאדעים בחברה היהודית) משותפת לאנשי-הגות יהודיים מ"שמאל" "מימין", דתיים וחילוניים. כאן נמצא, בכפיפה אחת, היסטוריונים והוגי דעות הדנים ביחסי דת וחברה כבשאלה הנוגעת למשמעותה החברתית של הדת (י. קויפמן, ו. רוטשטרייך, ש. ראבידוביץ, ש. אטינגר, ב. קורצווייל, א. שביד, ק. לוינ, ג. פרידמן, א. ליבנה ואחרים). לצד הוגי דעות הדנים ביחסים אלה כבשאלה הנובעת דווקא למשמעותה הדתית של החברה (י. ברויאר, י. ליבוביץ וע. לווינאס)<sup>5</sup>.

במצב עניינים זה, בו עומד המחקר כיום, השאלה האמיתית שצריכה להישאל היא כנראה שאלת דמותה ושלמותה של החברה היהודית ה"מסורתית", בהשוואה לזו ה"מודרנית". בנושא זה יאמר גרשום שלום, אולי גדול היסטוריונים היהודיים של דורנו, שגם זהותה של היהדות ה"מסורתית" איננה אחדותית וסטאטית, כפי שהיא מתוארת לעיתים קרובות, אלא דינמית ואפילו דיאלקטית<sup>6</sup>. ואילו ההיסטוריון יעקב טלמון יתאר את הנסיון לזהות את קיומה של תודעה לאומית עם חיים לפי התורה והמצוות כנסיון "דוקטרינארי"<sup>7</sup>. "באופן תיאורטי", הוא יאמר, "יש איזו אמת בטענה הזו, אבל מבחינה היסטורית אין לה כל ערך". יתכן ואפשרי שאותם יהודים שיצאו מן הקהילה היהודית ביצעו טעות חמורה, אבל מבחינה היסטורית זה מה שהם עשו.

### דת ולאומיות כמגדירי זהות ביהדות ובאיסלאם

התוצאה היתה, שהזהות היהודית הדתית הוחלפה על ידי זהויות יהודיות אלטרנטיביות<sup>8</sup>. עצם ההנחה, שעל פיה קפאה כביכול ההיסטוריה היהודית מזמן חתימת המשנה ועד לתקופת ההשכלה,

<sup>1</sup> ד"ר עזר כהנוב הוא ראש החוג ללימודי יהדות במכללת "אחווה"



לשאירי יוזא את הכתובת על תקוה, 1639

השותפות בין זהות דתית לבין זהות היסטורית - לאומית. מנקודת המבט של המוסלמים הערביים עצמם, השותפות שבין ערביות לאיסלאם נלקחת כמובנת מאליה. (הערבים הם אלו שנתנו לאיסלאם את הצלחותיו המדיניות, ואילו האיסלאם נתן לערבים תהילה היסטורית). ערבים מוסלמים מעולם לא קיבלו באמת את האפשרות שלא מוסלמי יכול להיות ערבי, או שלא ערבי יכול להיות מוסלמי אמיתי. לא הפריעה להם העובדה, שמבחינה היסטורית הסינתזה בין האיסלאם לערביות החלה להתערער כבר עם נפילת בגדד (1258) ובתקופה המודרנית - במיוחד בהתייחסות למצרים, עם הכיבוש הטורקי (1517), כשההיסטוריה המוסלמית הגיעה למעשה לסיימה.<sup>12</sup>

בחברה היהודית בת - זמננו הופכות השאלות המתייחסות לזהותה היהודית של החברה (מיהו יהודי?) לשאלות מרכזיות, כאשר סממנים מובהקים של הזהות החברתית והלאומית - דת, טריטוריה, שפה ומאפיינים אתניים - טושטשו במידה כזו, שאין הם יכולים להגדיר

את הזהות היהודית.

## כמה מן התרומות היהודיות הגדולות לעולם באו, כשאתגר הטמיעה היה במלוא אונ.

התרומות היהודיות לעולם באו, כשאתגר הטמיעה היה במלוא אונ.

עוד את גבולות הקיום הלאומי.<sup>13</sup> בחברה הערבית, לעומת זאת, כפי שכותב ההיסטוריון המצרי I. ANSARIZ, לא קיימת עדיין בעיית זהות ערבית-מוסלמית. תנועות הרפורמה האיסלאמיות הן בעיקרן תנועות של מחאה כנגד התדרדרות או התנוונות פנימית, בה בשעה שהליברליזם של המערב (אם ניתן להשתמש במונח הזה במשמעותו הרחבה) הופך לנסבל בחברה הערבית רק במסגרת של "REAL POLITICK"<sup>14</sup>.

◀ (המשך בעמוד 37)

אינה יכולה להתקבל על דעתו של היסטוריון כלשהו. בין שתהליך הדיפרנציאציה של הדת מהחברה והחברה מהדת קשור בטמיעה (אסימילציה, או אינטגרציה, אם להשתמש במונח אובייקטיבי יותר) בסביבה חברתית והתרבותית החיצונית, ובין שתהליך זה מהווה דווקא אתגר לקיומה של החברה היהודית המודרנית, הרי אין ספק בכך שמידה מסוימת של טמיעה תרבותית היא שאיפשרה את קיומה של החברה היהודית כחברה חיה. עובדה היא, שכמה מן התרומות היהודיות הגדולות לעולם באו, כשאתגר הטמיעה היה במלוא אונ. וכן עובדה היא, שהחשובים במנהיגי המהפכה הציונית בדורנו היו מה שניתן לקרוא בשם "אסימילציוניסטים".<sup>9</sup>

בהקשר הזה של יחסי דת וחברה בכלל, ודתיות - אתנית בפרט, ראוי אולי לומר דבר מה לא על העולם הנוצרי - המערבי, אלא דווקא על יחסו של האיסלאם המודרני לתהליכים של זה-איסלמיזציה בעולם הערבי. גם באיסלאם אי אפשר להבין את תפקיד האיסלאם בחברה, מבלי להבין את תפקיד החברה באיסלאם, ועובדה היא שהשנה 'אחת' לספירה המוסלמית (622 לסה"ג) אינה השנה שבה נולד מוחמד, או אפילו השנה שבה עבר את החוויה הדתית-התגלותית הראשונה שלו, אלא זו השנה שבה הפכה קהילת המאמינים במוחמד לכווח פוליטי (המעבר ממכה למדינה, והקמת קהילה אוטונומית). גם עצם הדיכויטומיה באיסלאם בין הסונה לבין השיעה התפתחה מוויכוח על שאלות הנהגה ואירגון. המשוללות כל בסיס תיאולוגי.<sup>10</sup>

אשר לאופן שבו העולם המוסלמי, והערבי בפרט, מנסה לגשר בין המסורת האיסלאמית לבין התביעות של העולם המודרני (החיים המדיניים, הכלכלה וחיי התרבות) הרי שגם כאן הפתרונות הניתנים נעים בין דחייה מוחלטת של המערביות והמודרניזם כאיום (למשל פעילות 'האחים המוסלמים' במצרים) לבין 'התמערבות' מוחלטת, אינטגרציה רוחנית ותרבותית (טמיעה?) המיוצגת על ידי מספר הוגי דעות הילוניים לאומיים בארצות ערב.<sup>11</sup> הדברים הללו רלבנטיים לענייננו, מפני שבשתי החברות (היהודית והערבית) עצם הממש עם סגנון החיים המודרני - המערבי מדגיש את בעיית



# "ההמצוינות"

## בסיס איתן לדין בעתידה של מדינת היהודים הדמוקרטית

אודי מנור

'בית כנסת', 'קהילה', 'קיבוץ', 'כולל' ו'מועדון' מקופלת אמת אנושית-חברתית זו. שני ענינים משותפים למסגרות אלו: א. נסיון לצמצם למינימום את מידת השימוש בכללי השוק במסגרתן, צימצום המחזק ומבטא את רעיון שוויון ערך האדם. ב. התבססותן על הרצון ההופשי של חבריהן, שהוא תנאי לאנרגיה אנושית של יצירה ובנייה.

כיצד להסביר אפוא את העובדה שלמרות שצורך אנושי זה קיים, מרבית המסגרות החברתיות הללו אינן מאריכות ימים? סיבה אחת היא התבססותן על הרצון החופשי, שהוא חרב פיפיות, שכן לצד האנרגיה האנושית הנובעת ממנו, בכל רגע נתון עשוי השותף של אתמול להיות הפורש של היום. סיבה נוספת: המשפחה היא מסגרת חברתית שביסודה היא שוויונית, ממשית ומתמשכת, מה שאין כן בכל יתר המסגרות. תנאי הכרחי לקיומה של מסגרת חברתית שוויונית, ממשית ומתמשכת, הוא לא רק הרצון להשתייך אלא מימושו של רצון זה במעשים קטנים, רובם שגרתיים וחלקם אף שוחקים. במצבים היסטוריים מסויימים אפילו רצון תופשי כזה איננו מספיק, כפי שניתן ללמוד מתהליכי התפוררותה של הקהילה היהודית המסורתית. בהנחה שהרצון של הפרט היהודי לא נעלם, הרי שקיצה של הקהילה המסורתית הוא חלק מהתמוטטות הסדר המסורתי [הטרומ מודרני] כולו. בסדר הדברים הטרומ-מודרני שהיה קואופרטיבי בדרכי ארגונו ואוטרכי בכלכלתו, השתבצה הקהילה היהודית בלכידות מלאה: הקהילה היתה הקורפורציה היהודית, הפריוויילגיה היהודית היתה ההלכה, והתפקיד הכלכלי היה תיווך. 'השאלה היהודית' היתה אם כך שאלת השתלבותם של היהודים בסדר דברים שהזיקות החברתיות בו נוטות להתפרק, כלכלתו מחייבת ניידות, ותודעתו שמה דגש רציונלי בעולם הזה. 'השאלה היהודית' היתה ועודנה שאלת גישת היהודים למציאות המודרנית.

### "איך נהיה לנו ללא אנו?"

כידוע, לא רק הציונים התמודדו עם 'השאלה היהודית' והם אף לא היו הראשונים לעשות כן. הציונים לא היו לאומיים יותר מהבונדיסטים או מהאוטונומיסטים; הם לא היו יצירתיים יותר מהפרורמים או מהקונסרבטיבים; והם לא הצליחו להתחבר לגורמים פוליטיים באירופה יותר מהפילנטרופים היהודים. ייחודה של התנועה הציונית היה בכך, שמנהיגיה הבינו שכעומק הבעיה עומק הפתרון. הפתרון הציוני היה פרדוקסלי במהותו, כפי שהיטיב לנסח ברנר, בנתחו את הבעיה היהודית כפי שהשתקפה בריאליזם החריף של מנדלי מוכר ספרים: "איך נהיה לנו ללא אנו". התנועה הציונית, בשונה מתנועות השחרור הלאומיות במאה ותמישים השנים האחרונות, הציעה מהפכה שכללה החלפת שפה, טריטוריה, אקלים,

### השאלה היהודית היתה ועודנה שאלת גישת היהודים למציאות המודרנית.

דין שלהלן מתבסס על ההנחה שהשטע הפוליטי בין ימין ושמאל חופף לא רק שטע בין 'מזרחיים' ו'אשכנזים', אלא גם שטע בין 'דתיים' ל'חילוניים'. לפי זה, הימין הוא יותר 'יהודי' והשמאל ש"שכה להיות יהודי" מציג עצמו כ'דמוקרטיה' קודם כל. התנצחות זו מתקיימת יותר סביב סמלים מאשר סביב מהויות. כך, 'דמוקרטיה' זה בג'צ, ואילו 'הדות' זה ארץ-ישראל. 'אשכנזיות' זה אקדמיה ו'מזרחיות' זה מסורת. 'יהדות' זה ירושלים ואילו תל-אביב היא "עיר חטאים ללא הפסקה" עבור מתנגדיה, ו"העיר העברית הפלורליסטית והחופשית הראשונה" [ואולי היחידה] עבור תובביה.

לא במקרה נעדר בדרך כלל הדין במוסר בהקשר זה, כלומר הדין ברע' ו'טוב'. שהרי על מנת לדבר על מוסר, כלומר על הרע והטוב, יש לדבר במהויות, בתכנים ובתהליכים, שכן רק בהם מסתתר הרע' אותו יש לזהות ולגנות, וה'טוב' אותו יש לזהות ולטפח. סיבה אפשרית להתרכזות בסמלים על חשבון מהויות היא שמעיסוק כזה במהויות, נגזרת החובה להתחייב, בעוד שבסמלים אפשר לדון ולדוש עד אין קץ. יוצא מכך, שהתקווה "להיות עם חופשי בארצנו", כל עוד היא באה לידי ביטוי ברטוריקה סמלית בלבד, איננה עשויה להביא לתיקון המצב המוסרי, כלומר שיפור היחס בין 'טוב' ו'רע'. במקום זאת, יש לרתום את "התקווה" לממשותה של המציאות.

### השאלה היהודית והמציאות המודרנית

כל אחד מאיתנו מבין שהוא תלוי בזולת לשם קיומו המידי, מכאן אמור להימנע בסיס לאתיקה חברתית סולידרית. אבל אפשר גם שהבנה כזו תביא את הפרט להתייחסות לזולתו כאילו היה מכשיר שכל תפקידו הוא סיפוק צרכיו. עקרונות אלו אינם דרך ביניים. בכל רגע נתון אנו עשויים להתייחס לזולת או כאל שותף, או כאל חפץ. חברה מוסרית היא חברה בה רוב פרטיה מתייחסים ברוב המקרים אל זולתם כאל שותפים. בחברה לא מוסרית מתקיים מצב הפוך. המסגרת החברתית בה מתקיימת בדרך כלל מציאות של גישה שתפנית בין פרטיה, כלומר גישה בה 'לכל אחד לפי צרכיו', היא המשפחה הגרעינית. האפשרויות הרבות - מעבר למשפחה - השואפות למימוש גישה זו, מעידות על הנטייה האנושית להתייחסות סולידרית ולא חפצנית. במושגים 'עמותה', 'אחווה', 'אגודה', 'חברה',

## הציונים הראשונים הצליחו, כאותו ברוך מינכהאוזן, לתפוס עצמם בציצית ראשם ולהפוך עצמם ללא-עצמם.

למאמץ מחדש ומותאם להמשיך ולחלק באופן מוסרי, שוויוני וסולידארי "את מה שיש". זוהי הובה מוסרית-איזולוגית, כי כל "מה שיש" הוא פרי עמל כלל-אנושי משותף. גישה כזו אפשרית רק אם נותר על רוח ההפרטה, הנושבת בעוצמה גדלה והולכת משנות ה-70. באותן שנים התעצם גם הפונדמנטליזם היהודי לשלוחותיו. מקריות? אולי, ואולי לא. הפונדמנטליזם היהודי, המשיחי-מדיני, המשיחי-חברתי והמיסטי-עממי, הוא מבוסס על 'חזיונות' בידיוניים של מנהיגים כרזמטיים, חיים או מתים. הם מדברים על 'אחדות ישראל', ובפועל מקיימים פוליטיקה סקטוריאלית, שמשמעותה המעשית היא הפרטה. מעורבותם העמוקה בפוליטיקה המודרנית; תלותם המוחלטת בכלכלה המודרנית להשגת יעדיהם ולהעמקת אחיזתם בציבור; שלילתם המוצהרת של מרכיבים מרכזיים ברוח המודרניסטית, תוך גילויי יהירות חלוז ביריביהם, מעידה בהם שהם וליבם אינם שווים.

עיסוק דפוסי ארגון, כל זאת ללא תשתית פוליטית, פיננסית או אחרת. וכאילו שלא די בכך, הציונות התכוונה גם לבצע מהפכה מנטלית, "מהפכת אתוס" במושגיו של וובר, בציבור שאליו פנתה ובשמו דיברה. לימים יטען בן גוריון ש"קל יותר להוציא את היהודים מהגלות מאשר את הגלות מהיהודים", ולכך בדיוק התכוון. הציונים הראשונים הצליחו, כאותו ברוך מינכהאוזן, לתפוס עצמם בציצית ראשם ולהפוך עצמם ללא-עצמם.

אלא שהצלחה זו החלישה את הצורך של הבאים אחריהם להתמודד עם הפרדוקס, שכן התשתית לחיים תקינים בארץ ישראל הפכה את ההגירה אליה עניין לשיקול מעשי. בנקודה זו יש לזון בתופעת גינויים של אלו שבאים ארצה רק בשביל "הוילה והולו". אמנם בחברת מהגרים המונית קיימת סכנת "ערב רב", כפי שהגדיר זאת בדאגה ברל כצנלסון בעיצומה של העליה החמישית, אך אין לשכוח שהאפשרות שארץ ישראל תהיה יעד ממשי להגירה המונית היה יעד ציוני מובהק. לכך בדיוק התכוון הרצל כשדיבר על השאיפה להקים "בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל במשפט העמים". בית לאומי הוא לאו דווקא "וילה", אך בהחלט שיכון ראוי; לאו דווקא "ולו" אך אפשרויות לחיים של כבוד. מפרדוקס זה, "אין נהיה אנו ללא-אנו", הופקה אנרגיה אנושית עצומה. כעת כשכולנו קוטפים את פירותיה של אנרגיה זו [מי פחות, מי יותר ומי עוד יותר], הולך ונוצר פרדוקס חדש: כיצד מפיקים אנרגיה אנושית במציאות נורמלית.

### המגרש הירטואלי

ביחד עם עליית הפונדמנטליזם, התחזקו פילוסופיות הפרטה אנטי-סולידריות, 'ליברליות' בדימוי העצמי שלהן, מהאסכולות של ה'פוסט מודרניזם'. 'היסטוריונים חדשים' היפנו את ביקורתם כלפי השלבים הסולידריים של הישוב היהודי בארץ, כלפי הציונות בכלל, ובפרט כלפי תנועת העבודה, הקיבוץ, ההסתדרות, מפא"י, העיתון 'דבר', תנועות הנוער, 'מיתוס הצבר'. העמימות, שהיא נשמת אפה של 'פילוסופיה' זו, טוענת ש"הכל יחסי", ולכן אל דיבוריהם הנלהבים על "קרנבל האפשרויות" לא מתלווה דיון רציני בתנאים לימושן של אפשרויות אלו או ליצירתן. המשותף ל'פוסט-מודרניות' על ענפיה השונים, פוסט-ציונות, פוסט-חברתיות ופוסט-מדעיים, הוא החתירה נגד אפשרות לקיים דיון ציבורי מורכב במציאות, תוך הקטנת הפער בין דימוי הדברים לבין מה שהם אמורים לייצג במציאות. סוג כזה של דיון הוא תנאי הכרחי לסולידריות חברתית.

רוב הציבור בישראל אינו מכיר את הפוסט-מודרניזם, ודוחה על הסף את הפונדמנטליזם. למרות זאת אין הוא מצליח להכתוב סדר יום ציבורי אחר. עבור 'הישראלי הממוצע' יהדות היא דת, ודת פירושה "תרי"ג מצוות", ולכן, המעוניין בחיזוק זהותו היהודית חייב לקיים לפחות חלק מהן.

### ההפרטה איב הסולידריות

תהליכי הנורמליזציה הברוכים רק העמיקו אחרי 1948, כשאת מקום המסגרות חברתיות הרצויות שנבנו בתקופת 'הישוב', הלכה ותפסה המדינה. ה'ממלכתיות' סיפקה גם מענה לסולידריות, אותה יצרה קודם לכן החברה היישובית בכלל, והמסגרות חברתיות הרצויות בפרט. סולידריות זו לא היתה רק פרי סמליות וירטואלית אלא פועל יוצא של 'מדינת הרווחה היהודית' שבלמה במידה רבה את הפערים החומריים שהתלוו לתהליכי הצמיחה הכלכלית האדירה בעשרים שנותיה הראשונות, ומדיניות זו סייעה בהקניית עוקצה של תחושת חוסר הסולידריות שנבעה מעובדת היות ישראל חברת מהגרים. האתגר העומד כיום בפני הציונות כתשובה ל'שאלה היהודית', הוא אתגר יצירה מחדשת של אנרגיות אנושיות. שוב עולה הספק הברנזי: "כיצד נהיה אנו ללא אנו"? כלומר כיצד מחדשים את הסולידריות, אף על פי שזו איננה עולה בקנה אחד עם האינטרסים של כל מרכיבי החברה הישראלית, כי יש גורמים שעשויים להפסיד בה כלכלית, תרבותית, חברתית, פוליטית. טענה מוכרת היא שהסולידריות התקיימה בעבר כיוון ש'כולם היו עניים'. זהו תיאור קצר ונכון של התמורה האדירה שהביאה הציונות, אבל אסור שתהיה עילה לביטול הגישה השווינונית, עליה לשמש מבוא



אברהם מחבק את יצחק, 1637

'אתיקה' אינה רק ענינה של מערכת המשפט כפי שכלכלה היא לא רק עניינם של תעשיינים ואנשי הון. פוליטיקה אינה רק עניינם של מדינאים כפי ששייכות וזהות אינה רק עניינם של 'מומחי יהדות' למיניהם. טוב שמערכת המשפט תגן על המוסר המשפטי בישראל, כפי שטוב שתעשיינים ואנשי הון ישקדו על קידומה הכלכלי. מדינאים ופוליטיקאים טוב יעשו אם יגלו אומץ ציבורי ולא ימדדו את הצלחתם במונחי מערכת בחירות אחת או שתיים, ו'מומחי יהדות' יהיו אמיצים במידה דומה ולא יתפתו להפוך את 'הזהות' קרדום אישי וארגוני לחפור בו. אלא שהחברה הישראלית תהיה מוסרית יותר, ככל שרבים יותר יבינו שכשם שרווחתם החומרית המיידית היא פרי מעשה אנושי עצום ומורכב, כך גם רווחתם האנושית ובכל תחומי המציאות: במשפט, במדינה, בכלכלה, ביחסיהם עם השכנים, בתרבות ובחברה. יבינו, יפנימו ויעשו. ■

## פוסט קפיטליזם או פוסט מודרניזם?

### הערה למאמרו של אודי מנור

צדק אודי מנור כשהוא קושר את הפונדמנטליזם הדתי למגמות הכלכליות של 'שוק חופשי' ותהליכי 'הפרטה', אבל נראה לי שהגורם המקשר אותם איננו ביחס לציונות ולפוליטיקה הישראלית. לדעתי מדובר בגורם בין לאומי רב עוצמה, במהפכה הטוטאלית המתרחשת בעולם כולו מאז שנות השלושים, וניתן לכנותה בשם זמני 'פוסט קפיטליסטית'. 'דעיכת האדמה' המהפכנית, המקיפה את כל תחומי הקיום, גורמת לאנשים ולעמים, לזרמים ולקבוצות חברתיות וכלכליות לבקש 'אחיזה' בעולם 'ציב' יותר, והעבר נראה יציב מכל, שכן 'כבר הוכיח את עצמו'. זוהי כמובן מגמה ריאקציונית, האופיינית לכל המהפכות הגדולות. שני הגורמים הבולטים ביותר בריאקציה זו הם החזרה לדת ולערכיה, והחזרה לתורות כלכליות וחברתיות של הקפיטליזם הקלאסי. גם ה'עמימות' האידיאולוגית, המכונה 'פוסט-מודרנית' היא תולדה של חוסר ודאות וחוסר היכולת להבין את המתרחש, אבל תפיסה זו רחוקה מהפוסט מודרניזם, שהוא ביטוי אידיאלי ותרבותי למהפכה הפוסט קפיטליסטית.

הביקורת ההיסטורית המדעית הפוסט-מודרנית של העבר היא דבר אחד לגמרי. יש בה יושר אינטלקטואלי, ולא ביקורת לשמה. היא ממלאת תפקיד חשוב בקידומה של המהפכה החברתית, שכן גם ההתרפקות על העבר, מעין זו המאפיינת את מסתו של אודי מנור, היא גוון נוסף לאותה ריאקציה, החוששת להביט במתרחש בעיניים פקוחות. ראוי לזכור שהמחשבה הפוסט-מודרנית העלתה לשיח הציבורי, ולמערכת הפוליטית את הבעיה של האחרות, של זכויות המיעוטים, של השוויון לא רק של 'האדם' כגורם אבסטרקטי, אלא של האדם הממשי, בשיח החברתי שלו, תוך סולידאריות של גורמים חברתיים רבים ושונים.

ידידיה יצחקי

## מיעוט בקרב החברה הישראלית מפנה את האנרגיה שלו לחיפוש 'זהות' בי'ארון', תוך תליית ייבו בבג'יצ, כגורם האחרון שיגן על הדמוקרטיה.

איזה חלק? אין זה משנה, שהרי הכל יחסי... ישנו אמנם זרם רדיקלי המכריז על היהדות כעל 'תרבות', אך זו נתפסת במובן הצר של 'ארון הספרים', דבר המוביל למסקנה, שעל המעונין בחיזוק זהותו היהודית ללמוד אותה, רצוי ב'בית מדרש'. איזה חלק יש ללמוד? אין זה משנה, שהרי הכל יחסי.

הישראלי ה'ממוצע' והישראלי 'הרדיקלי' שבוים שניהם באותה פרדיגמה פונדמנטליסטית, המוכתבת למרבה הפרדוקס על ידי גורמים אנטי ציוניים. ההבדל בין השניים הוא שהראשון אינו רואה ביהדות בסיס ליצירת מסגרות חברתיות, אלא מסגרת שייכות רחבה שדורשת ממנו מעט, ומספקת לו תחושת שייכות במקרה הטוב, או בסיס לרגש האזנות הגזעני כנגד הישראלי-ערבי, במקרה הרע. ה'רדיקל' לעומת זאת, באותם מקרים שהוא משקיע את רוח ההתנדבות שלו בארגונים נותני משמעות ושייכות על בסיס אקולוגי כזה או אחר, מציע את 'ארון הספרים' כבסיס להתארגנות חברתית, התובעת מחבריה אנרגיות אנושיות לא מבוטלות, שהן תנאי לקיומם של 'בתי מדרש' ו'קהילות לימוד' באופן מתמשך ושיטתי. אלא שלמרות היותן מסגרות חברתיות הבנויות על זיקה ממשית ומתמשכת בין חבריהן, עיסוקן בדרך כלל הוא בסוגיות שמנקודת מבטה של המציאות המודרנית הן 'וירטואליות' כמעט לחלוטין, כלומר עקרות.

אנרגיה המופנית ללימוד סוגיות 'וירטואליות' - בדומה לאנרגיה המופנית להנחת תפילין בתחנה המרכזית, לקניית קמיעות או אבני מזל, לביקור בקברי צדיקים או לפטפטת על יחסיותן של התופעות - באה על חשבון הפניית לבחירת המציאות הכלכלית-פוליטית שנוצרה כאן, מאז החלו האליטות הנובו-רישיות בפירוק מדינת הרווחה. החברה הישראלית ממשיכה את התרדמה הציבורית שהתקשורת ותרבות ההמונים מחזקים על-ידי שיווק 'תרבות' הפונה לצד הנמוך יותר של האדם. מיעוט בקרב החברה הישראלית מפנה את האנרגיה שלו לחיפוש 'זהות' בי'ארון', תוך תליית ייבו בבג'יצ, כגורם האחרון שיגן על הדמוקרטיה.

אלא שאתיקה המבוססת על מערכת המשפט איננה יכולה להיות אתיקה אנושית רב-מימדית. זאת ועוד, יש לתת את הדעת לעובדה שלא מעט מהמתייצבים לימנו של בג'יצ הם אותם גורמים הנהנים מעוצמה כלכלית ניכרת. אין ספק שמניע אחד להתייצבותם היא דאגה כנה לזכויות האזרח והפרט, אך למניע תמים זה יש תמיכה כלכלית. שהרי השלכותיהם המעשיות של 'חוק יסוד: חופש העיסוק' ו'חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו', הם מתן גושפנקא פוליטית-משפטית לחופש הכלכלי המוחלט, אליו מייחלת העלית הכלכלית. המצב רק יחמיר ככל שתתחזק הקואליציה בין האליטות הכלכליות לבין הפונדמנטליזם היהודי למינו ול'פוסט-מודרניזם' לסוגיו. המצב ילך ויחמיר ככל שהאופוזיציה לקואליציה זו, 'ישראל הציונית-דמוקרטית', תמשיך להתמודד עימה במגרשה הביתי, המגרש הוירטואלי, מגרש 'האמונות והדעות' היהודי ו'ארון הספרים'.

תמורה של ממש תיתכן רק באימוץ הגדרה פוליטית-כלכלית-חברתית-תרבותית של 'השאלה היהודית', ובאימוץ תשובה הולמת.



# יום הכיפורים כיום ריקודים?

## יוה"כ וט"ו באב כחג כפרי, חקלאי קדום

זכריה גורן

מטעם הכובש הבבלי, על ידי בני השושלת הנערצת של בית דוד, נקבע כיום צום. גם התאריך של ט"ו באב הוא בעייתני. במקרא<sup>2</sup> מסופר שבחודש הרביעי בתשעה לחודש 'הבקעה העיר'. כידוע הצום של החודש הרביעי (תמוז) נקבע לפי המסורת שבבעה עשר בו. האם מקרה הוא שזה היום שבו היו בבבל מבכים את תמוז, אל הפוריות, הנעלם ביום זה מן הארץ ועל שמו שם החודש?

בדומה לכך בקשר לט' באב מסופר אצל ירמיהו:<sup>10</sup> "ובחדש החמישי בעשור לחודש היא שנת תשע-עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל בא נבוזראדן רב-טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלים וישרוף את בית המלך ואת כל בתי ירושלים ואת כל בית הגדול שרף באש".

ואילו במקבילה בספר מלכים נקבע מועד הכיבוש בשבעה לחודש תמוז<sup>11</sup> ב-7 וב-19 לאב, אכן מקיימים הקראים את הצום על חורבן הבית. וגם ההשערה, כי התאריך 9 בחודש אב נקבע לפי תאריך חורבן בית שני, אינה סבירה. לפי יוספוס הל יום שריפת המקדש על ידי טיטוס ב-6 באב.

ושוב נשאלת השאלה, האם מקרה הוא שחודש אב מוכר בלוח הבבלי כתודש הלפידים (אבוקות), ובחגיגות יום ה-9 באב,

הריקודים, (מתן תורה), אך הוא לא יכול להתעלם מן הפשט שמדובר בשידוכין.

### מה בין יוה"כ לט"ו באב

הקשר בין יום הכיפורים וט"ו באב נראה לכאורה מוזר, אך מסתבר שבלוח העברי יש בין שני הימים גם הקבלה אחרת. שבוע ימים לפני המועדים הללו נקבע צום: צום גדליהו לפני יום הכיפורים (בג' בתשרי), וצום תשעה באב לפני ט"ו באב. לשני הצומות הללו המנומקים במסורת היהודית על ידי אירועים היסטוריים, הקשורים באובדן עצמאותה של יהודה, אין תאריך מדויק במקרא.

בעניין צום גדליהו מסופר במקרא:<sup>7</sup> "ויהי בחודש השביעי בא ישמעאל בן נתניהו בן אלישמע מזרע המלוכה ועשרה אנשים אתו ויכו את גדליהו וימת ואת היהודים ואת הכשדים אשר היו איתו במצפה. ויקומו כל העם מקטון ועד גדול ושרי החיילים ויבואו מצרים כי יראו מפני הכשדים".

ידיעה דומה נמסרת גם בספר ירמיהו<sup>8</sup> ושם בהרחבת מה, תוך דגש על העובדה שעם ישמעאל בן נתניהו לבית המלוכה היו עוד אנשים מקורבים לשושלת דוד. בשני המקומות אין ציון מדויק של היום, מפליאה עצם העובדה שיום הריגתו של המושל

"החתירה למוצאו הקדום של יום הכיפורים קשה מאוד, כי לפולחנים של מועד זה במקרא, כמה פנים שעברו גלגולים רבים ושורשיהם יונקים ממקורות שונים, כל הסימנים של המקורות מראים שהחג הוא עתיק מאוד. על קיומו של המועד בזמנים קדומים מוסרת לנו המשנה<sup>1</sup>:

אמר רבי שמעון בן גמליאל:<sup>2</sup> לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולים, שלא לבייש את מי שאין לה, ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות: בחור, שא נע עיניך וראה, מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנזי, תן עיניך במשפחה; 'שקר החן והבל היופי, אשה יראת ה' היא תהלל'.<sup>3</sup>

ואומר: 'תנו לה מפרי דייה, ויהללה בשערים מעשיה'<sup>4</sup> וכן הוא אומר: 'צאינה וראינה בנות ציון במלך, שלמה, בעטרה שעטרה לו אימו בחתונתו וביום שמחת לבו'.<sup>5</sup> 'וביום חתונתו' - זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' - זה בנין בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו, אמן.

הרב שטיינזלץ<sup>6</sup> מסביר במדור עיונים בתלמוד שבתרגומו שהפסוקים מהמקרא נוספו כדי לציין את הכוונה הנעלה של

זכריה גורן כותב ומרצה בעיניי חנים



שמשון מציג חידה לאורחי החתונה, פרט, 1637

לפי אמונתם, עברו הגיבורים המתים את שערי השאול והצטרפו זמנית לבני עמם החוגגים?

נשוב לעניין יום הכיפורים. מעניין שבספר נחמיה<sup>12</sup> מסופר על הגיגות ראש השנה, וסוכות ועל צום לאחד הגיגות הסוכות ב-24 לחודש תשרי; ואילו יום הכיפורים אינו מוזכר כלל. אין לפקפק באופיו העתיק של דין שילוח השעיר לעזאזל<sup>13</sup> ועל טקס טיהורו של ארון ה'. שהם אגב אינם מצווים על השתתפותו של העם בטקסי היום. על סמך הדברים הללו יש חוקרים המניחים שיום הכיפורים הקיים לא היה יום צום. יום הצום עליו מסופר בספר נחמיה מזכיר לנו את הצום שבספר איוב, שהיו צמים, שמא חטאו בשמחת ה"הגיגות" (סוכות). השקפה זו עשויה להסביר את עניין הבנות הרוקדות, שהרי אין הגיוני לומר, כדעת פרופ' קויפמן,<sup>14</sup> שבדיקודי הבתולות היו דיקודים פולחניים שניערכו דווקא ביום צום ועינוי נפש.

מכאן שיש דגליים להשערות שיום הכיפורים בימי קדם היה יום של שמחה וששון, כמו ט"ו באב. התלמוד עצמו מציין בהסבר למשנה:<sup>15</sup> "יום הכיפורים - משום ראית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו הלוהות האחרונות" לפיכך מסיקים חוקרים אחדים ממשנה זו שיום הכיפורים היה פעם בדומה לט"ו באב, חג עממי שהנוער ניצל אותו לשם קשירת שידוכים.

אין לפקפק בערכם ההיסטורי של מקורות אלה, שהרי על פולחן דומה של מחול נערות, ידוע לנו מן הספרות הבבלית הקדומה, שהתקיים ביום מפנה השמש, שנחשב ליום חתונת האלים בשמים.<sup>16</sup>

יהיה מעניין לציין את דברי הנוסע יוסף יהודה טשראני<sup>17</sup> על יום הכיפורים בין יהודי דרבנט, עיר בקוקז, על שפת הים הכספי: "ביום הכיפורים מתפללים כמנהג בלי שום ניגון ובכיה, כמו בשאר הימים, רק מתענים מולם. הבתולות מתקבצות חבורות חבורות והולכין לטייל בחוצות עם תופים ומזמרים ניגונים בהארמוניקות. ויש מן הבחורים שהם גם מתערבים על הבתולות בשמחותיהן".

וברבעון פולקלור ואתנולוגיה "עדותה" א' 33 יש מקורות על מנהגים דומים במקורות אחרים. (אתיופיה)<sup>18</sup>

## מנהגי שידוכין בחגיגות חקלאיות

חוקרים רבים רואים בסיפור של בנות שילה הרוקדות בכרמים,<sup>19</sup> מקבילה למסופר במשנתנו. אחר פרשת פילגש בגבעה, ומלחמתם של שבטי ישראל בשבט בנימין

מסופר:<sup>20</sup>

"ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאישה ויבא העם בית אל וישבו שם עד הערב לפני האלהים וישאו קולם ויבכו בכי גדול. "זיאמרו הנה חג יהוה בשלו מימים ימימה אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש למסלה העלה מבית אל שכמה ומנגב ללבונה; ויצו את בני בנימין לאמר: לכו וארבתם בכרמים; וראיתם והנה אם יצאו בנות שילה לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילה והלכתם ארץ בנימין; והיה כי יבואו אבותם או אחיהם לרוב אלינו ואמרנו אליהם הנונו אותם כי לקחנו איש אשתו במלחמה כי לא אתם נתתם להם כעת תאשמרו".

יש הרואים בסיפור הזה מוטיב

## החוקרים סבורים שיום הכיפורים היה פעם, בדומה לטו באב, חג עממי שהנוער ניצל אותו לשם קשירת

פולקלוריסטי<sup>21</sup> ידוע גם בעמים אחרים. Romulus מספק בצורה זאת נשים לנתינו. באגדה היונית מסופר על הבנים שחטפו נשים מ - Leonua בזמן חגיגות לכבוד Artemis. מכל מקום אפשרי שכל הסיפורים הללו מקורם בנהג עתיק של שידוכים המוניים בעת חגיגות עממיות עונתיות.

האתנולוג רפאל פטאי כותב בספרו "מדע האדם":<sup>22</sup> "האפשרות לו לאדם לרכוש לו אשה נגד רצון הוריה (כגון בריחה עם האשה) ואפילו נגד רצון האשה עצמה (כגון חטיפה), שיטות אלה, אף כי הן אפשריות כמעט בכל חברה, ובמקומות מסויימים, כגון בארץ האש, הארכיפלג המליי ועוד, אף משתמשים בהן לעיתים קרובות, כשלא היו השיטות הרגילות או הנורמליות מספקות. הן כגון נהוגות בקשר למלחמה או בשעה שקטה או בלתי נוחה היה לו לאדם לרכוש לו אשה באחת השיטות הרגילות (מוחר)". לעומתו מציין אנגלס<sup>23</sup> שגזל הנשים, שלעיתים שכיחות באזורים רבים הוא בגדר כלל, מסתמן מעבר לנשואי הזוג. לפי תאודור קודם השלב הזה לשלב בו עניין הנישואין מוסדר על ידי הורי הזוג לעיתים בלי שאלו הכירו זה את זה.

Morgenstern<sup>24</sup> מניח איפוא ששני הצומות, זה שב- ג' בתשרי זה שבט' באב, היו בראשיתם ימי צום לפתיחת שבוע של היטהרות, סגפנית, הינורות לפני חגיגות

העונתיות של חג הבציר או סיום מסיק זיתים. יום הכיפורים וט"ו באב היו לפיכך במקורם חגים כפריים, חקלאיים של חג הבציר וחג מסיק הזיתים, שהיוו הזדמנות נאותה לשידוכים המוניים. Gaster<sup>25</sup> מביא שורה של הקבלות אצל עמים אחרים למנהגים דומים. אצל שבטים אפריקנים רבים קשורים החגים החקלאיים באורגיות מיניות. לפי עדותו, היה מקובל בחלקים מסויימים של אוקראינה, שביום גיאורג הקדוש היו הזוגות מקיימים יחסי מין בפרהסיה בשדות כדי להבטיח את פוריות האדמה. ב- Areal ו- Santa Tirsia מקיימים טקס של Rebolada כלומר להתגלגל ביחד לפני הקציר בתחוש מאי. בשבטים רבים מקיימים אירוסין בחגיגות חקלאיות. אחד מהדגמים הנפוצים ביותר של טקסים הם טקסי המעבר במחזור חיי האדם; טקסים אלה הם טקסי לידה (ברית מילה) טקסי התבררות, גישואין, קבלת תפקיד - מעמד, וטקסי קבורה. במחזור השנה אלה החגים העונתיים הצמחים לרוב לארבע התקופות, ימי שוויון והיום הקצר והארוך של השנה. קו משותף של הטקסים הנ"ל הוא חידלון במעמד מסויים - ותחייה במעמד החדש, בעונה החדשה. האדם כאילו מת בצורתו כילד וקם לתחייה כמתבגר. עונה מסוימת מתחלפת ועונה חדשה מתחילה. הדבר בא לביטוי לרוב בהתרוקנות (צום) והתמלאות (שמחה).

שרידי המנהגים בצורה מעודנת נשארו באוכלוסיה הכפרית במערב אירופה עד ימינו. ב-15 במאי, מותר לנשק ולהרים בנות בלי להיענש על כך. ב- E Bekshire Hungerford. נהוג hocking day ביום ה' השני לאחר חג הפסחא.

בפולקלור העממי קיימים ימים המיועדים לבחירת בן או בת זוג:

בחלקים מסויימים של אנגליה זהו יום Roch הקדוש (16 באוגוסט) במקומות אחרים יום Luke הקדוש ב-18 באוקטובר.

## רמזים לשרידי מנהגים במסורת

ההקשר המיני הוא, כנראה, הסיבה שהיהדות הנורמטיבית עשתה כמיטב יכולתה להשכיח את האופי הזה של הימים. יתכן שבדמותו של עזאזל<sup>26</sup> נשאר רמז כלשהו לאופי הזה של יום הכיפורים.

לפי המדרש<sup>27</sup> שאלו תלמידיו של רב יוסף מהו עזאזל; אמר להם: "ביום שעמדו דור המבול ועבדו עבודה זרה היה הקב"ה מתעצב. מיד עמדו שני מלאכים, שמחזאי ועזאזל, ואמרו לפניו: רבונו של עולם, הלא אמרנו לפניך כשבראת את עולמך; "מה אנוש כי תזכרנו",<sup>28</sup> אמר להם; ועולם מה יהא



בת שבע, 1654

התמיד (בימי מלחמת האחים הורקונוס ואריסטובולוס) והובקעה העיר, ושרף אפוסטומוס (חיל רומי כעשרים שנה לפני החורבן) את התורה, והועמד צלם בהיכל (פסלו של יופיטר בימי אדריאנוס קיסר).<sup>37</sup>

לפי מסורת קדומה נקבע ט' באב כיום בכייה לדורות עוד במדבר, בעטיים של המרגלים מוציאי דיבת הארץ. לפי משנת תענית, נחרשה ירושלים ביום ט' באב על ידי אדריאנוס קיסר [132]. בשנת 135 נחרבה ביתר. תהליך ההיסטוריוזציה של ט' באב נמשך גם בימי הביניים - זהו יום שנועד לפרוענות. ביום 18 ביולי 1290 חתם מלך אנגליה, אדוארד

הראשון, על פקודת גירוש כל יהודי אנגליה. בשנת 1306, ב-22 ביולי (ט' באב נדחה) גורשו היהודים מצרפת. פקודת הגירוש מספרד ניתנה מיום ה-1 במאי עד סוף יולי אולם היהודים בחרו לצאת מספרד ב-ט' באב. ביום ט' באב 1670 יצאו יהודי אוסטריה לאחר שגורשו על ידי המלך ליאופולד. בתשעה באב נולד המשיח. היו חוגים שרצו בדורנו להעביר את יום השואה ליום הזה.

בדבר גלגולים שעברו על יום הכיפורים יש צורך בדיון רחב. סביר שהוא היה יום טיהור (כיפור) המקדש לפי חגיגות, ראשית השנה בסוכות. את היסוד החקלאי ירש חג האסיף ואילו יום הכיפורים נעשה מצום כפרת המקדש ליום כפרת חטאי העם כולו ובמרוצת הזמנים לאחד מהימים הנוראים, סיום עשרת ימי התשובה.

על הבנת חז"ל, כי תשעה באב קדם לחורבן הבית מעידה הערתם<sup>38</sup> "כי בתשעה אב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ". בפרשת המרגלים כתוב: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא"<sup>39</sup> אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכיה של חינוס ואני קובע לכם בכיה לדורות".

Schauss<sup>40</sup> רואה אף בהערתו של התנא כי אלעזר בן צדוק שהיה סוחר בירושלים לפני החורבן עדות לקדמות המועד אפילו מלפני חורבן הבית הראשון:

"אני מבני בניו של סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו הוא".

בהמשך מוסבר שזה היה היום, שבו הביאה המשפחה את קרבן העצים, המערה, למזבח, יום זה שיש לו מסורת עתיקה נחשב ליום חג האסור בתענית. (המשך בעמוד 37) ◀

הטא, שיום הכיפורים בודאי לא יכפר עליו.

### היסטוריוזציה של המשמעויות

המאבק בשרידי האלילות הביא לשינויים מהותיים בארבעה המועדים שנידונו. לגבי צום גדליהו, ט' באב וט"ו באב אני עדים להיסטוריוזציה, זאת אומרת לנתינת

### אצל שבטים אפריקנים רבים קשורים החגים החקלאיים באורגיות מיניות. באוקראינה היה מקובל שזוגות מקיימים יחסי מין בפרהסיה בשדות, כדי להבטיח את פוריות האדמה

משמעות למנהג ע"י הצמדתו לאירועים היסטוריים.

לפי המסורת ט"ו באב הוא יום טוב עתיק ימים לישראל שאירעו בו עניינים רבים; יום שכלו בו מתי מדבר, יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה<sup>35</sup>, יום שהותר שבט בנימין<sup>36</sup> יום ביטול הפרסדאות (משמרות הצבא) שהושיב ירבעם בן נבו בהר אפרים על הדרכים המובילות למלכות יהודה, שלא יעלו ישראל לרגל לירושלים. ובימי הושע בן אילה (המלך האחרון במלכות אפרים) בוטלו, יום "תבר מגל" (שבירת הקרדום) איסור כריתת עצים כיון שתשש כוחה של חמה ולחלוחית עלתה בעצים, יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה.

כדי להעדיף את התאריך של שבעה עשר בתמוז על התשיעי בו, גילגלו חכמינו ליום זה כמה מאורעות עגומים; בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות [פרשת העגל] ובוטל

עליו? אמרו לו; היינו מסתפקים בו. אמר להם; גלוי וידוע לפני, אם אתם שרויים בארץ היה שולט בכס יצר הרע והייתם קשים מבני אדם. אמרו לו; תן לנו רשות ונדור עם הבריות ותראה איך אנו מקדשים שמך. אמר להם: רצו ותצורו עמהן. מיד קלקלו עם בנות האדם שהיו יפות. ולא יכלו לכבוש את יצרן... ועזאל חיה על מיני צבעונין ועל מיני תכשיטין של נשים שמפתים את בני אדם להרהור עבירה... כשנודע להם על המבול שמחזאי חזר בתשובה... עזאל לא חזר בתשובה... ועדיין הוא מועד בקלקול להכות בני אדם לדבר עבירה בבגדי צבעונין של נשים לכך היו ישראל

מקרבין קורבנות ביום הכיפורים איל לה', שיכפר על ישראל ואיל אחד לעזאל, שיסבול עוונותיהם של ישראל, והוא עזאל שבתורה".

ואולי אף קריאת פרשת איסורי עריות<sup>29</sup> למנחה ביוה"כ קשור לענין זה.

התלמוד מביא את ההלכה<sup>30</sup> "ביום הכיפורים... במנחה קורין בעריות ומפטירין ביונה" בלי כל הנמקה. רש"י מסביר: "שמי שיש עבירות בידו יפרוש מהן, לפי שהעריות עבירה מצויה, שנפשו של אדם מחמדתן ויצרו חוקפו".

בתוספת<sup>31</sup> נאמר: "לפי שהנשים מקושטות בשביל כבוד היום לפיכך צריך להזכירם שלא יכשלו בהן, ובמדרש יש שלפיכך קורין בעריות לפי שישראל עושין רמז להקב"ה שכשם שהותיר אותם שלא לגלות ערוה - כך לא תגלה ערותם בעוונותם".

הרב מונק<sup>32</sup> מסביר שהנשים מקושטות לקראת החגיגות הגדולות של ריקודי הבנות. הפיתוי של הנשים מזכיר לנו את פיתוי עזאל. אבודרהם<sup>33</sup> מזכיר בנידון סיפור תלמודי נוסף על הכנותיו של הכהן הגדול לקראת עבודה ביום הכיפורים. מסופר<sup>34</sup>: שהיו מעסיקים אותו כל הלילה "תנא אין מעסיקין אותו לא בנבל ולא בכנור (שלא תהא שינה חוטפו), אלא בפח... תניא אבא שאול אומר: אף בגבולין עושין כך (שלא היו ישנים) זכר למקדש אלא שחוטאים (שהיו אנשים ונשים משחקים ביחד ובאין לידי עבירה).

הגמרא אף מצביעה על מקרה קונקרטי בנהרדעה ומספרת, כי אליהו הנביא נשאל מדוע אין המשיח בא מיד במוצאי יוה"כ, כי הרי עוונותיהם של ישראל התכפרו ביום זה והוא עונה: "דהאיזנא יומא דכיפור ואביעול כמה בתולות בנהרדעא". זה כמובן



# סובלנות או מאבק

שולמית אלוני

**האם מותר למתקומם נגד העוול, להתרגז? האם מותר לקרוא לגזען "גזען", בלי שאנשי הנימוסים הטובים ובעלי הסובלנות לא יראו בנו מפרי שלום בית, בלתי סובלנים ופורצי גדר המשבשים את "אחדות העם" ושלמותו?**



"סובלנות" מחייב אותנו לעשות?

## האם מותר לקרוא לגזען "גזען"?

האם מותר למתקומם נגד העוול, להתרגז? האם מותר לאסוף עצרות ולהפגין, האם מותר לקרוא לגזען "גזען", בלי שאנשי הנימוסים הטובים ובעלי הסובלנות לא יראו בנו מפרי שלום בית, בלתי סובלנים ופורצי גדר המשבשים את "אחדות העם" ושלמותו?

האם הדרישה להגינות אינה נכונה יותר מהדרישה לסובלנות? האם התביעה בנוסח דברי הלל הזקן: "אל תעשה לזולתך את שאתה שונא כי יעשה לך" אינה מחייבת יותר? האם מותר לי להתקומם ולזעוק חמס רק כאשר פוגעים בי, בבני מיני ובאנשי שלומי, אך כדאי וראוי לגלות סובלנות כאשר בני עמי אנ"ש פוגעים באחרים - בדואים, פלשתינאים, עובדים זרים, נשים וגברים במצוקה, שאינם מאנ"ש? הרי התערבות כזו עשויה לפגוע בהרמוניה של ה"חד" שלנו והיחד חשוב מאוד, שהרי אדם הוא יצור חברתי וחייבת להיות לו סולידריות עם בני קבוצתו. אז עלינו להתעלם? לגלות סובלנות ולקנות כי הדברים יירגעו אם לא נרים קול?! "סובלנות" היא מידה נפלאה בין אנשים שיש להם תרבות משותפת וקוד התנהגות משותף; בין אנשים היודעים מהי הגינות ומה המשמעות של כבוד לזולת - לכל זולת. במקום שיש כוחות הרואים עצמם עליונים על אחרים, אנשים הבטוחים כי הם ואפסם עוד, אנשים השומעים קולות ומגייסים אלוהים למעשיהם הנלחים, אנשים שהם נבלים ברשות התורה - יש לקרוא בגרון לרע רע ולטוב טוב, לנכון נכון ולפשע פשע.

גם ההתייצבות של בעלי אגרוף, בעלי שררה, בעלי ממון ובעלי כל אלה גם יחד - היא חלק מהאתוס הלאומי, התרבותי, וגם הדתי! נביאי ישראל לא הטיפו לסובלנות אלא להגינות, ולביעור הרע מקרבנו. ■

לא מכבר. על השאלה "האם מוצדק לאיים על מנהיגים פוליטיים כדי למנוע החזרת שטחים" עונים בחיוב יותר מ-200 אלף יהודים; על "האם יש להגיע לעימות פיזי עם כוחות הביטחון?" ענו בחיוב יותר מ-400 אלף איש; על: "להשתמש בנשק כדי לפגוע במנהיגים פוליטיים המחזירים שטחים" ענו בחיוב יותר מ-90 אלף איש, וזה 4 שנים לאתר רצח רבין. האם עלי להתייחס לכך בסובלנות?

כשפרסם מר אדיר זיק בערוץ 7 - ימים ספורים לפני רצח רבין - את הדברים האלה: "רבין בוגד, דין בוגד מוות או מאסר עולם, חברה, מה אתם אומרים בנוגע לכך על רבין?" יצאו אנשים טובים שהטיפו לסובלנות ולהבנת מצב רוחם של המתנחלים והגנו על הערוץ הפירטי לבל יסגרו אותו. הם אספו כספים ופרסמו מודעות בשכר וכתבו מאמרים בהם דרשו סובלנות. לאחר ימים לא רבים באו וביכו מרה את רבין הנרצח.

יש כיום בחברה שלנו גילויים של גזענות, גילויים של שנאה לאחר ולשונה, יש אונס ורצח, יש סחר בנשים לצורכי זנות, יש ניצול, עושק ושעבוד מחפיר של עובדות ועובדים זרים, הפצת סמים, גניבה, שוד וניצול של קופת הציבור בעזרמה וסחיטה בלא נקיפות מצפון. מה צריך לעשות אזרח האמון על הבחנה בין טוב לרע, בין נכון ללא נכון? אזרח היודע כי גם מבצע הרוע יודע להבחין בין טוב לרע, אך אינו מוכן ואינו רוצה לשאת באחריות למעשיו - כיצד עליו לנהוג כלפי עושה העוולה? האם עליו להתאזר בסובלנות, לחכות עד שהמופקדים על אכיפת החוק יעשו את המוטל עליהם, ובינתיים להמשיך לנהוג בנימוס, בשקט, לחזק את ההסכמה הכללית על פיוס, אהבת האדם, העם והמולדת, לדאוג לאחדות ולהתפלל לטוב? האם לא שידרנו די נבלים מאנ"ש על סובלנותנו? מה המושג

באתוס הלאומי והתרבותי שלנו, וכמובן גם בדתי, למדנו שהאדם נברא בצלם אלוהים "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא שמם אדם ביום הבראם". וממשיך הסיפור בפרשנות חכמים לאמר כי ה' ברא את ה"אדם" (זכר ונקבה) יחידים ולא רבים, לצבעיהם, עמיהם ולשונותיהם כדי ללמדנו שכולם צאצאי אדם הראשון ואיש לא יוכל לומר ייחוסי גדול מייחוסך.

האתוס שלנו, ובעקבותיו גם של הנצרות והאיסלם, מוסיף ומספר כי האדם יודע להבחין בין טוב לרע וכי למעשה הגירוש מגן העדן היה מחשש שיהפכו לאלוהים אם יאכלו גם מעץ החיים. מכל מקום נימוק הגירוש ברור: "ויאמר ה' אלוהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" והד להיות האדם רק במעט חסר מאלוהים אנו מוצאים בדברי המשורר הנפלא של פרק ח' בתהילים.

האתוס המקראי הקדום הפך עם השנים, בגלגולו הפילוסופי, להנחת יסוד של הנאורות שהיתה אוטונומית מהדת מאז המאה ה-17 ושל הדמוקרטיה המודרנית. האדם, כל אדם, הוא בן-חורין ושווה בזכויותיו לזולתו מעצם היותו אדם, ללא הגבל מוצא, גזע, דת ומין וכמוכן הוא בעל כושר הבחנה בין טוב לרע ועל כן הוא אחראי למעשיו ואינו יכול לטעון שבשל היותו בן-חורין מותר לו לבחור ברע מבלי לשאת באחריות על בחירתו.

## סובלנות לרוע

הקדמתי דברים אלה כי איני מבינה למה אנשים טובים דורשים ממני לגלות סובלנות לרוע תחת לדרוש ממני להילחם בו. פרופסור אסא כשר פרסם לאחרונה ב"מעריב" נתונים אחדים מסקרים שנעשו

## ע.ל.ה. - חופש

ת.ד. 65227 תל-אביב 61652 פקס: 03-6421084

## חבר

הצגה ב"הבימה",  
בנושא חזרה בתשובהביום חמישי 28.9.2000  
בשעה 20:30תקיים ב"הבימהתף", תל-אביב  
הצגתה של יעל בר יוסף - חבר  
המתארת את חוויותיה האישיות  
לאחר התחרדותו של בעלהבתום ההצגה יתקיים -  
רב-שיח בנושא  
החזרה בתשובהבהשתתפות: (הרשימה אינה  
סופית) ח"כ יוסף (טומי) לפיד, אורי  
אורבר, יהון ידען, דודי זילברשלק,  
ד"ר דוד גרין, מיכאל כהן,  
בהנחיית: אלעזר שטרםהזמנת כרטיסים (במחיר מוזל)  
ב"הבימה" או באמצעות ע.ל.ה.-  
חופש ת.ד. 65227 ת"א 61652בלובי של התיאטרון ימכרו  
בהנחה מיוחדת הספרים "צידי  
הנפשות" ו"שדים מגיחים מאפכה"  
מאת צופיה ודן מלך, המנתחים  
את תהליך ההתחרדות ואת  
השבר המשפחתי המלוות אותו.

## אף על פי כן - סובלנות

תשובה של השופט חיים כהן לשולמית אלוני

החברה שלנו פגועה ופגומה, והארץ מלאה  
חמס. לפעמים יש רושם שהמלחמה  
בפשע בדרכים האלימות של אכיפת התוק  
נוחלת תבוסה. אולי הגיע הזמן לנסות גם  
דרכים לא אלימות? אולי יש לסובלנות  
הדדית תפקיד נכבד למלא גם בזירה זו?



והמחאה, ניתן גם לאדם הסובלן - הוא ראש  
וראשון לזולכים בו, משום שרק אותו יכולים  
להעמיד בחזקתו שלא ישתמש בחירויותיו  
לרעה. הוא יגלה דעתו ברבים מבלי להעליב;  
הוא יוקיע עוונות שלטון בלי לאיים; הוא  
יפגין וימחה בחוצות הערים בלי לתקוף או  
להתקיף. הוא יקיים מצוות "הוכח תוכיח"  
בלשון בני תרבות.

מימרתו המפורסמת של הלל הזקן: אל  
תעשה לחברך מה שאינך רוצה שיעשו לך  
- היא למעשה כל תורת הסובלנות על רגל  
אחת. מטבע אנוש הוא שאם יעליבוהו ישיב  
עלבו; אם יתקפוהו ישיב ויכפיל מכותיו;  
אם עושים את הרע בעיניך לאחרים, תגדה  
ותקלל אותם - כל הדברים שאינך רוצה  
שיעשו לך. תגדה כלפיהם, אומר הלל, בדרך  
שהיית רוצה שינהגו הם כלפיך. ואם תמצי  
לומר שאין הדברים אמורים כשהאחרים כבר  
עשו לך רע, שאז אתה רשאי לגמול להם  
כגמולם - אף אני אשיב שלא יהיה לדבר  
סוף: אתה תגמול לו, הוא יחזיר ויכה בך,  
אתה תשיב לו וחוזר חלילה והעולם נעשה  
תוהו ובהו. מה שאין כן כשאתה מתגונן  
כדי למנוע מחברך לבצע מזימתו הרעה: שום  
מידה של סובלנות ושום חוק אינם אוסרים  
עליך לעשות מעשה, ולו גם מעשה רע  
ופלילי, כדי להגן על עצמך או על זולתך  
מפני סכנה מיידית של פגיעה רעה.

אמת, נכון הדבר שהחברה שלנו פגועה  
ופגומה, והארץ מלאה חמס. לפעמים יש  
רושם שהמלחמה בפשע בדרכים האלימות  
של אכיפת החוק נוחלת תבוסה. אולי הגיע  
הזמן לנסות גם דרכים לא אלימות? אולי  
יש לסובלנות הדדית תפקיד נכבד למלא גם  
בזירה זו? ■

משאכל אדם הראשון מעץ הדעת,  
מתיםרים אנו לדעת טוב ורע. דא עקא  
שאם כי כל בני אדם נבראו בצלם אלוהים,  
הם נבראו ופרצופיהם שונים, דעותיהם  
שונות, טעמיהם שונים עיניהם שונות.  
חכמים קדמונים ספרו על משה רבנו  
שהתפלל לאלוהים שיתן לעמו ישראל  
מנהיגים ש"יהיו סובלים כל אחד ואחד לפי  
דעתו". חופש הדעה והמצפון - גם חופש  
ההבחנה וההגדרה של הטוב והרע -  
במשמע. בני אדם השונים זה מזה בדעותיהם  
ואמונותיהם והשקפת עולמם, יהיו שונים  
זה מזה גם בראיית הטוב והרע. מלכי יהודה  
וישראל עשו את הרע בעיני אלוהים - אך  
זה היה הטוב בעיניהם שלהם. כל אחד  
רשאי לומר: את אשר אתה רואה כטוב, אני  
רואה כרע; ולא אכפת לי אם מה שאני רואה  
כטוב, אתה רואה כרע.

אלא שעם ההגמוניה של שלטון החוק נוצרו  
קטיגוריות של רוע שאף אם יישקפו את  
הטוב בעיני פלוני או פלמוני, בא החוק ואוכף  
עליהם את מידותיו שלו. אבל החוק אינו  
מסתפק בהטלת עונשין על כל עושי ה"רע"  
בעיני החוק; הוא גם תובע לעצמו ייחודיות  
באכיפתו. הוא אוסר על הנועלב והנתקף  
והנגזל לעשות דין לעצמם. הם רשאים -  
ולעתים אף חייבים - להניע את גלגלי  
אכיפת החוק, ואין להם ברירה אלא  
להתאזר בסבלנות ולחכות עד שהמופקדים  
על ביצוע ואכיפת החוק, יעשו את המוטל  
עליהם" (כלשון שולמית אלוני). אין  
להשלים עם "הרוע". יש להלחם בו בכל  
דרך חוקית. האלימות האינדיבידואלית -  
הפיזית או המילולית - אינה דרך חוקית.

ההבחנה האינדיבידואלית בין טוב לרע,  
והסלידה של איש מצפון מכל הרע בעיניו,  
עולים יפה בקנה אחד עם ה"סובלנות". לא  
זו בלבד שחופש הדעה והדיבור, ההפגנה

מאמריהם של שולמית אלוני וחיים כהן נלקחו מעתון  
"כל הסובלנות", קיץ 2000

(המשך מעמוד 20)

**שביד: האם יש משמעות לרעיון בחירת עם ישראל אחרי השואה?**

בכך הוא אמנם משתלב יפה בהלכי הנפש המגדירים את ה"פוסט-מודרניזם" בתרבות המערב.

מטבע הדברים: ההשלכות הבעייתיות של תפנית זו על אחדות העם היהודי, ועל נגממת ההתבוללות המשתלטת בו, עלו לתודעה זמן רב לפני הריאליזציה של השינוי הרוחני שהתארע במעמקים, שהרי המנהיגות הרוחנית והמדינית שחוללה אותו, לא התכוונה להשלכות הללו, וכיום היא חרדה מפניהן. אך אם חזות ההתפוררות של זהות העם היהודי עדיין מדאיגה את רוב המזוהים כיהודים, ואם מבינים הם שמדינת ישראל לא תוכל להתקיים כמדינה עצמאית אלא אם כן תשמור על זהותה כמדינה יהודית, הן מבהינות היותה מדינת העם היהודי, והן מבחינות היותה בעלת מאפיינים חוקתיים, חברתיים ותרבותיים המבטאים את מורשתה העצמית, תייבים הם לבחון מחדש את שאלת הנורמליזציה של העם היהודי במדינתו ובתפוצות.

**! כלום קיימים מודלים ומאפיינים לנורמליות עבור העם היהודי?**

מושג הנורמליזציה ראוי לפיתוח בבירור יותר מעמיק: הטבעתו באידיאולוגיה הציונית-מדינית היא לא רק תוצר של הווייה לאומית חריגה אלא אחד מביטוייה. שום עם הרואה את עצמו כעם נורמלי אינו מציג את הפרמטרים של חייו הקיבוציים כיעד המחייב הגשמה,



אחיה, 1635

אלא כנתון עובדתי. הנורמליות מבחינה זאת היא קבלת העם את עצמו כמו שהיה בעבר, הנו בהווה ויהיה בעתיד. מטעם זה אי-אפשר להציג דגם הממחיש מהו עם נורמלי. ניתן רק לצייר דגם תיאורטי, המבוסס על מאפיינים משותפים לרוב העמים. לרובם אמרנו, מפני שאין עם שאינו יוצא מן הכלל באחד מן המאפיינים הללו, ובוודאי שכל עם מוסיף עליהם מאפיינים המייחדים אותו מזולתו. ללמד, שהמושג "לאומיות נורמלית" מייחד את העם היהודי על רקע תודעת הא-נורמליות שהתעוררה בו בזמן החדש.

הבעיה הגדולה המזדקרת מקביעה זו היא, שהחלת מושגי הנורמליזציה על העם היהודי על-פי דגם השוואתי תיאורטי, המתאים לרוב לעמי תרבות המערב בעידן הפוסט-מודרני, תיכפה ויתור על הזיכרון ההיסטורי המייחד אותו, על ערכיו הדתיים והמוסריים, על דפוס המוסדות החברתיים, המשפחתיים והקהילתיים, ועל אורחות החיים והסמלים שזיהו וייחדו אותו לאורך הדורות. ראוי להדגיש, שאין פירוש הדבר שהעם היהודי אינו דומה לעמים אחרים משום בחינה. אדרבא. מבחינת ההגדרה היסודית של מושגי האתניות והלאומיות היה העם היהודי לאורך כל דורותיו עם טבעי. הוא גם הגדיר את עצמו כלאום במסגרות חוקתיות משלו. יתר על כן. למרות ההבדלים הבולטים בינו לבין העמים שהוא חי בתוכם, הוא חתר תמיד להידמות להם, ואפילו להזדהות איתם בפרמטרים האוניברסליים של תרבותו. אולם הדרכים שבהן חתר להשתתף בתרבויות העמים ייחדו אותו מהם. הוא קלט את ההשפעות לא כדי להתבולל, אלא כדי לחזק את עצמיותו הייחודית, ולשוות לה תוקף אוניברסלי.

זוהי הסיבה לכך שהנורמליזציה כהגדרתה על-ידי הציונות, נתפסה גם בעיני הדוגלים בה וגם בעיני המתנגדים לה, כחריגה מגדרי הנורמליות המסורתית של העם היהודי. עד כדי-כך, שיישומה נתפס כהפיכתו לעם אחר. השאלה היתה האם ניתן לחולל מהפך כזה בזהות העם היהודי, ועם זאת לשמור על עצם קיומו כעם בין העמים? סביבה התנהלו פולמוסים סוערים בתנועה הציונית ובינה לבין מתנגדיה. כיום, כשיעד הנורמליזציה הציונית-מדינית מתגשם בחלק גדול מן העם, ניתן לקבוע חד-משמעית שהתשובה היא שלילית. כמו כל העמים גם העם היהודי לא יתקיים אם יתנתק מזיכרונו ההיסטורי, מדפוס המוסדות שאיחדו וייחדו אותו בין העמים, ובייחוד מיסודות הברית שאיחדה אותו למרות פוזוריו, למרות התמורות התרבותיות המהפכניות שעברו עליו כתוצאה ממפגשיו עם תרבויות העמים, ולמרות המחלוקות הגדולות הנעוצות בתודעת השליחות.

**יא. השלכות השואה על יחס העם היהודי למורשת השליחותית התורנית**

השאלה המתעוררת כיום על רקע זה היא: האם במציאות שנוצרה אחרי מלחמת העולם השנייה והשואה, תיתכן עוד תחיית הרוח השליחותית-אוניברסלית-ייחודית, שהיא יסוד הברית שכוננה את העם היהודי לאורך הדורות בתור "כלל ישראל"? האם התורה שעם ישראל קיבל כיסוד וכתכלית קיומו בין העמים עדיין נושאת מסר של אמת חיונית לו ולאנושות? האם ניתן לחדש את המסר הזה כהלכה חיונית, המעצבת תרבות ואורח-חיים?

שאלות אלה מחזירות אותנו אל השלכות השואה על יחס העם היהודי למורשת השליחותית התורנית שאיחדה אותו לאורך הדורות. האם אחרי מה שהעם היהודי והאנושות הוו בשואה ובמציאות שנוצרה אחריה, אפשר לחזור אל מיתוס ברית סיני, לו גם על-פי מדרש חדש? פאקנהיים, שהתמודד גם עם שאלות אלה בהמשך דרכו, ניסה להציע מדרש פוסט-מודרני, שיקיים את מיתוס ברית סיני במהופך, מתוך הפרכתו. אך דומה כי בעצם הגדרת המשימה



## המתקפה על האידיאולוגיה החילונית מצד התנועות החרדיות לא היתה אלא התבצרות דוגמטית מפני השפעתה המזיקה תוך כדי ניצול מניפולטיבי של השגיה.

נושאת על עצמה את נטל האחריות למה שאירע בשואה, ושהיא חייבת מכאן ואילך לפעול מתוך הידיעה, שהיא לבדה נושאת בנטל האחריות למה שעלול להתארע בעתיד, אם לקחי מלחמת העולם השנייה לא

ייושמו. אם הדין עמו, הרי המסקנה צריכה להיות לא נורמליזציה של העם היהודי על-פי אמת המידה של חיי העמים, כהגדרת עצמם בעידן ה"פוסט מודרני", אלא דה-נורמליזציה של יחסי הפנים והחוץ של כל העמים, על-פי אמות המידה של רעיון הברית השליחותית שנקבעו בחוקת תורת משה הקדומה, ונתפרשו שוב ושוב במפעלו התורני ובמאמצי ההגשמה של עם ישראל.

ביסוס הקביעה הזאת מצוי בניחוח מצב העם היהודי בזמננו: ראינו לעיל כי תהליך הנורמליזציה שלו מוליך להתפוררותו ולהיעלמותו. הדברים אמורים בייחוד במושגי ההשתלבות במגמות של ה"פוסט-מודרניזם" בתחומי המוסר הבין-אישי, החברה, המדינה, היחסים הבינלאומיים, עיצוב הוויית החיים האנושיים מבחינת עומק הזיכרון והמשמעות הרוחנית שלה. יהודים שלגביהם ההשתלבות בהווייה הפוסט-מודרנית היא לא רק היסחפות בורם הגורף אלא היא מטרה שהם בוחרים בה, מבטאים את הדבר בפירוש על-ידי הקביעה, שאף-כי יהודים הם במוצאם אין בהם יהדות ואין הם חפצים בה.

### "ב. המשך קיום העם היהודי מותנה בבדידת חדשה בעלת משמעות שליחותית"

המסקנה הנחרצת הנובעת מכאן היא, שהמשך קיום העם היהודי מותנה בתפנית נגדית בעלת משמעות שליחותית. עליו להתאחד סביב תפיסה אחרת של מימוש האחריות המוסרית המוטלת על



אברהם ושלישות המלאכים, 1656

שקיבל על עצמו נתן את התשובה השלילית: מדרש המניח את האבסורד הקיומי, ביסודו אינו יכול להיות יסוד לאמונה המאחדת עם. אם ניתן דעתנו להלכי הרוח המעצבים בפועל את השקפותיהם של יהודים בזמננו, נוכל לקבוע זאת באורח החלטי.

התנועות החרדיות והאורתודוקסיות אכן דבקו בפרוש פונדמנטליסטי של מיתוס יציאת מצרים ומעמד הר סיני, ואם נקטיב להצהרותיהן התיאולוגיות יראה לנו שהשואה לא רק שלא הפריכה בעיניהן את האמונה בהשגחה אלוהית המתגלה בתולדות העם היהודי, אלא אפילו חיזקה אותה. אולם הסתכלות מקפת בעמדות המנחות את כל בני העם היהודי מלמדת, שהשואה ערערה את יסודות האמונה בהשגחה אלוהית בצורה שאין לה עוד תקנה. קודם כל, כך מרגישים רוב היהודים המשתתפים באורח פעיל בעיצוב הוויית-החיים היהודיים בזמננו בתנועות הלא-אורתודוקסיות והלא דתיות: ריאליזציה של השלכות מלחמת העולם השנייה והשואה במציאות שנוצרה אחריהן, הביאה אותם לוודאות קיומית: אי אפשר לגלות בניסיון חייה של האנושות שום "טביעת אצבעות" של השגחה אלוהית, שום תכנית, שום אוריינטציה הנקבעת על-ידי סמכות שמעבר לרצונות המסוכסכים של בני-אדם יחידים וקבוצים אנושיים שונים. משום כך הסתמכות על אמונה בהשגחה מכל סוג נראית לרוב בני התרבות המערבית בזמננו, לא יהודים ויהודים, לא רק עיוורון אלא חוסר אחריות. הרגשה זו באה לידי ביטוי גם אצל כמה הוגי-דעות אורתודוקסים שהפנימו במישרין את הלכי הרוח של ה"פוסט-מודרניזם", כגון ישעיהו לייבוויץ' ויצחק גרינברג, ויש להם לא מעט תלמידים בזמננו.

אולם דומה, שהתבצרות רוב התנועות האורתודוקסיות בהגדרות פונדמנטליסטיות בסוגיה של "השגחה" ו"תורה מן השמיים" היא עדות המפריכה את עצמה. פונדמנטליזם עניינו סירוב על הסף לחשוב באורח ביקורתי מחמת הידיעה מראש, שחשיבה ביקורתית תערער את האמונה. אמונה הניצלת בדרך זו היא מעורערת מתוכה ונוזקת לקנאות משולחת כלפי-חוץ כדי לחזק אותה מבפנים. לדידי משמע הדבר, שהרגשת המציאות של הוגי הדעות החרדיים אינה שונה מזו של רוב היהודים בזמננו. אכן, אם אמונה נבחת לא בהצהרות אלא בהתנהגות הנסמכת עליה, הרי השינוי שחל בעמדת התנועות החרדיות אחרי השואה כלפי הפעילות הפוליטית וכלפי ערכיה הארציים מעידה על כך כמאה עדים.

הדין עם פאקנהיים גם בקביעתו, שהשואה הפריכה את המיתוס הפילוסופי של ההומניזם האידיאליסטי, שזיהה את ההשגחה האלוהית עם תבונת האדם, המחוקקת את התקדמות האנושות לקראת יעדיה המשיחיים. ניתן לומר, שבנידון זה יש בעם היהודי ובעמי תרבות המערב הסכמה כוללת: התערערה התשתית החווייתית והפילוסופית שעליה ייסדו התנועות הדתיות המודרניות את התיאולוגיה השליחותית שלהן. דברים כיוצא באלה חלים גם על התנועות החברתיות והלאומיות החילוניות שנוסדו בתקופה שלפני המלחמה שכן, גם הן התבססו על חוקיות קידמה תוך-היסטורית שהופרכה.

המסקנה הנובעת מכאן היא, שבמציאות החברתית, התרבותית והפוליטית של העידן שאחרי מלחמת העולם השנייה, נשמטה ממיתוס העם הנבחר האחיזה החווייתית והאינטלקטואלית, כפי שהוא נתפס במקרא ובפרשנותו לאורך הדורות: אלוהים שבחר לו עם, ונתן לו תורה כדי שיעיד על-ידי קיומה של מלכותו. ברם, בקביעתו השלישית טען פאקנהיים שהאנושות, ועם ישראל בתוכה,

(המשך מעמוד 25)  
**כהנב: הקונספט של "הסקולריזציה"  
 בהיסטוריוגרפיה ובמחשבה היהודית**

1. על השימוש בקונספט של סקולריזציה כדאי לציין שחרור הדרגתי (בתקופה המודרנית המוקדמת) של מוסדות שונים ופעילויות חברתיות ותרבותיות שונות מפיקותן של הכניסה והדת, ראה:  
 R. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism. Penguin' London 1938.  
 על משמעויות אחרות של הקונספט ראה:  
 H. Blumberg. The Legitimacy of modern Age. MIT Press, Cambridge and Massachusetts, 1938, Part I, chpt. 2. pp. 13-26, and chpt. 4.  
 בהקשרים תרבותיים וחברתיים אחרים ראה:  
 S. Sharot, Judaism: A Sociology. Hulmes and Meier Publishers. New-York 1976, pp. 172-188.

2. וע' י. כץ, מסורת ומשבר, החברה היהודית במוצאי ימי הביניים. מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ח, פרק עשרים וארבעה ("תמונות העתיד של ההשכלה"), ע"ע 298-301: הל"ל,  
 "Image of the Future" Out of the Getto, Harvard Universty Press. Cambridge, 1973, V pp 57-80.  
 על השר הפנימי שבין היסוד הדתי לבין היסוד החברתי-לאומי ביהדות כקשר היסטורי מתמשך עומד כבר ד"ר גרץ, וע':  
 G. Graetz. 'Zeitschrift fur die religionen Intressen des judentmus'. Bd, III. Vienna 1846, pp.55-102.

3. ג. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, עם עובד, תל-אביב 1987, ע' 16-17. א. שביד, היהודי הבודד והיהדות, עם עובד, תל-אביב 1975:  
 ראה גם י. טלמון, אחדות ויחוד, מסות בהגות היסטורית, שוקן, ירושלים-תל-אביב 1965, ע' 262:  
 G. Friedmann, Fin du peuple Juif?. NRF Gallimard. 1965.  
 והשווה: ג. קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, שוקן, ירושלים-תל-אביב 1969, ע' 262. השווה גם:  
 H. Reissner. "religious Dilemma: The Case Histories of Eduard Gans and some of his Partisans". Leo Baeck Institute Yearbook. 2 (1957). pp. 181-184.  
 E. Renan. Qa'est-ce qu'une Nation, Confrence faite en Sorbonne, Le 11 4 Mars 1882. ed C. Levy Ancienne Maison Michel Levy Freres, Paris 1882, pp.9.  
 על התיאוריה של רנאן ועל השפעתו על התפתחות הרעיון הלאומי ראה:  
 R. Marrus, The Politics of assimilation, Oxford University Press. 1971, pp.10-28.

5. י. קויפמן, גולה ונכר, דביר, תל-אביב, 1929 כרך מס' II.  
 ג. רוטנשטרייך, על התמורה, עם עובד, תל-אביב 1953:  
 הל"ל. "שאלת היהודים על רקע האמנספיציה", חזית, (1953) ע' 63:  
 S. Rawidovich' Jerusalem and Babylon. Judaism. Spring 1969, pp. 131-142.  
 K. lewin, Resolving Social Conflicts, Selected Papers on group Dynamics, Harper & Brothers. New-York, 1948, p. 161.  
 א. ליבנה, ישראל ומשבר הציביליזציה המערבית, שוקן, ירושלים, ותל-אביב 1972:  
 א. שביד, היהודי הבודד והיהדות, ובספרו עם במשבר, זק, ירושלים, 1969.  
 G. Friedmann, Fin du peuple Juif?. NRF Gallimard. 1965.  
 ג. קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, שוקן, ירושלים-תל-אביב 1975, ע' 13-16, 17-18: הל"ל, נחליאל, מוסד הרב קוק ירושלים, 1982, ע' 3. עם התורה, מסות ונבחרות, מוסד הרב קוק, ע"ן בספרו:  
 Concepts of Judaism. Collected and Edited by Y. Levinger. Universty Press' Israel 1974, pp.40-46.

**פונדמנטליזם עניינו סירוב על הסף  
 לחשוב באורח ביקורתי מחמת  
 הידיעה מראש שחשיבה ביקורתית  
 תערער את האמונה.**

בני-אדם, על חברות ועל עמים, לעתידם הם כיחידים, לעתיד עמם ולעתיד האנושות. התפיסה האחרת הזאת, אכן, גלומה בברית סיני מהיבטיה הערכיים, המוסריים, המשפטיים-חוקתיים והתרבותיים. מבחינת העם היהודי זוהי עוד פרשת דרכים גורלית, שבה צריכה הברית להתחדש: נדרשת ההכרעה בין היסתפות בורם שמבחינת ההווה נוח להינשא בו, אך הוא מוביל לאובדן, או להתייבב נגדו מתוך הקשבה ליעוד לאומי-אנושי. על כגון זה נצטווה עם ישראל בכל הצמתים ההיסטוריים שבהם עבר לאורך כל תולדותיו: "ובחרת בחיים".

אבל האם יש יסוד במציאות להגשמתה של תפנית כזאת? האם ובמה ניתן ליישם אותה? שאלות אלו מחייבות דיון נפרד. בכללות יש להשיב, שהתפנית איננה בגדר "חזרה בתשובה", במובן החרדי שהשתגר בזמננו, כלומר, שיבה אל נקודת מוצא-מיתולוגית-אוטופית בעבר, אלא היא המשך לקראת עתיד, המתבסס על מלאותה של מורשת חיה שהתחדשה בכל דור ודור, כולל דורותינו, בכל התנועות שפילגו וחיידשו את העם היהודי. התהליך הזה נמשך גם בזמן החדש ואת חלקו סקרנו לעיל. נוצרה תשתית רחבה להתחדשות של חיים יהודיים המתבססים על יסודות הברית, ולא רק בספרים, אלא ביצירה חברתית ותרבותית חיה, שעליה הונחו היסודות הן להקמת מדינת ישראל והן לחיים הקהילתיים בתפוצות. מן התשתית הזאת ניתן ליצור את היצירה המשכית, אף כי ברור שחתיירה נגד הזרם היא מטלה כבדה שלא תתגשם בלי מנהיגות חלוצית מתמסרת.

המשך קיום העם היהודי מותנה בתפנית נגדית בעלת משמעות שליוחותית. עליו להתאחד סביב תפיסה אחרת של מימוש האחריות המוסרית המוטלת על בני-אדם, על חברות ועל עמים, לעתידם הם כיחידים, לעתיד עמם ולעתיד האנושות

אחתום דברים אלה באיזכור הברית שהתחדשה עם ייסוד מדינת ישראל על-פי העדות של מגילת העצמאות: להקים מדינה יהודית, מדינה שתהיה מדינת כל העם היהודי ותגשים את יעוד גאולתו לאורך כל הדורות, ומתוך-כך מדינה שתגשים בחוקותיה ובמדיניותה המעשית את הערכים האוניברסליים של היהדות. בשני ההקשרים הללו איחדה מגילת העצמאות את האחריות להמשכיות הקיום העצמי של העם היהודי, עם האחריות לעתיד האנושות, והיא מסתמכת על "ספר הספרים הנצחי", על ערגת כל הדורות להיגאל, על המפעל הציוני, מזה, ועל מגילת זכויות האדם של אירגון האומות המאוחדות, מזה. על-יסודות אלה התחייבו אבות מדינת ישראל להקים מדינה "שתהיה מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל".

אלה הם דברים כלליים אבל לא סתמיים. נמצאת מאחוריהם תורה שלמה, שיושמה במפעל החלוצי שהניח תשתית חברתית ותרבותית - לאומית להקמת המדינה. כתב הברית הזאת הוא, אפוא, השטר שאותו חייב העם היהודי לפרוע במדינתו ובתפוצות לעצמו ולאנושות. ■

# סקירת ספרים חדשים

## ידידיה יצחקי

### מדרש השמות הגדול

ע"ג חורון, קדם וערב, כנען - תולדות ארץ העברים  
תל-אביב: דביר, 2000, 415 עמ'.

עדיה גור - חורון הניח את יסודותיה של האידיאולוגיה המכונה 'כנענית'. הוא היה היסטוריון, ארכיאולוג, לשונאי, וחוקר קדמוניות המזרח התיכון, איש רב תחומי בהתעניינותו ובעיסוקיו, עתיר דמיון, נועז ויצירתי, שהקדיש את חייו לחקר תולדות העמים העבריים וקדמוניותיהם. הוא הניח עזבון רב רושם של מחקרים, שראו אור זה עתה בספר גדול, הנושא את הכותר קדם וערב, זהו



לאמור מזרח ומערב. זהו ספר רחב היקף ורחב אופקים, המציג תמונה חדשנית ומאתגרת של תולדות העמים העבריים וארצות המזרח התיכון, מאז ראשית הימים, לפני כעשרת אלפי שנים, ועד לעליית האימפריה הרומית, בראשית המאה השנייה לפני הספירה, ששמה קץ לדומיננטיות העברית בארצות הים התיכון בזמן העתיק. חורון משתמש בחומרים רבים מאוד לבנין ההיסטורי שהוא מעלה, בהם ממצאים גיאולוגיים וארכיאולוגיים, מסמכים היסטוריים, אמנותיים, לשוניים, ובמידה רבה גם חומרים מיתולוגיים, שומרים ואכדיים, אוגריתיים, מצריים ויווניים, התנ"ך בכללם. חומרים אלה זוכים כאן לפרשנות נועזת ומעמיקה ללא תקדים, עד כי לעתים נראה שחורון מפליג בבדיה היסטורית כבירה במדיה. חלק נכבד בפרשנותו ההיסטורית של חורון נסמכת על מדרש שמות פילולוגי, על דמיון פונטי. הוא אכן עוסק בנושאים לשוניים במידה רבה. הוא מנתח ביסודיות רבה את מקורותיהן, זיקותיהן והתפתחותן של לשונות 'משפחות חם ושמ', ואת ממצאיו מיישם במחקריו, בבחינת מקור רב חשיבות להבנת המהלכים ההיסטוריים, ורישומם בטקסטים המיתולוגיים שהגיעו לידינו. הוא מתאר את העמים העבריים, ובהם שבטי ישראל - 'הברית הישראלית' בלשונו - ככפיפס כביר של עמים ועממים, שמקורם בארצות שונות מסיבי לים התיכון, שהתאחדו והתפצלו בנסיבות היסטוריות מרתקות. כך למשל מראה חורון קשר בין שבט דן לדנאים, תושביהם הטרומ יוונים של איי הים האגאי; בין

E. Levinas, *Difficile Liberte Essais sur le Judaisme* 1962-1976. Albin Michel. Paris, 1969.  
6. ראה למשל, ג. שלום, דברים בוג, עם עובד, תל-אביב 1975, עע 586-590. והשווה: הנ"ל, מצווה הבאה בעבירה, כנסת II, (1973).  
7. י. טלמון, אחדות וייחוד, שוקן, ירושלים תשכ"ח, ע"ע 183, 184, 189-193.  
8. הנ"ל, שם, שם.  
9. ראה למשל:  
G.D Cohen. "The Blessing of Assimilation in Jewish History" Commencement Address, Hebrew Teachers College. Boston, 1966.  
על המלייה (Milleu) התרבותי ממנו בא המנהיג הציוני תיאודור הרצל, ר' למשל, י. ויינשל, הנס הצל, תזון, תל-אביב, 1975.  
10. ראה למשל:

W.C Smith, *Islam in Modern History*, Princteon University press. Princteon 1957. p.p. 14, 23-28  
11. על האחים המוסלמים ראה:  
C.P. Harris. *Nationalism and Revolution in Egypt: The role of The Muslem Brotherhood*. Mouton, 1964.  
על המגמות הנגדיות ראה:  
A. Hanna and G.H. Gordner. *Arab Socialism, a Documentary Survey*, Lieden. 1969.  
W.C Smith. *Islam in Modern History*, pp. note 2, pp. 62-79, 91-91, 12 96, 104, 184.  
13. לעניין זה ראה: ג. ליבוביץ, "אמונת, היסטוריה וערכים", אקדמון, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1982, ע"ע 118, 119, 140-155.  
14. לענין זה ראה: Z.L. Ansari. *Contemporary Islam and Nationalism: a case study of Egypt*. Die Welt des Islam. N.S 1961, p.1  
והשווה ד. קירשנר, "לאום דת ולשון בתקופת עבד אל המיד השני", העולמא ובעיות הדת בעולם המוסלמי, מאגנס, ירושלים, 1971.

### המשך מעמוד 31 גורן: יום הכיפורים כיום ריקודים

204	1. משנה תענית ד' ת'
22. פטאי מדע האדם, יבנה ת"א, 1974	2. ר' שמעון בן גמליאל הראשון, נשיא הסנהדרין ברור החרבן
ע"מ 182	3. משל ל"ט 30
23. אנגלס, מוצא המשפחה הקנין הפרטי והמדינה	4. שם, שם 31
24. J. Morgenstern The Three Calenders of the Jewish year, 1914	5. שיר השירים ב' 11
25. Gester Festivals of the Jewish year	6. תלמוד בבלי, מנוקד ומבואר ומתורגם ע"י הרב עדין שטיינולץ שם.
26. ויקרא י"ט	7. מלכים ב' כ"ח 25-26
27. פרקי דרבי אליעזר, פרק מ"ד	8. ירמיהו מ"א
28. תהילים ח' 5	9. ירמיהו ל"ט 2, אב 6, מלכים ב' כ"ה 4
29. ויקרא יח 20-6	10. ירמיהו נ"ב 12-13
30. מגילה ל"א, ע"א	11. מלחמת היהודים ט' י"א
31. תוספות-פירושים לתלמוד מימי תלמידיו של רש"י מאה 12-14 באשכנז	12. נחמיה ח-ט 1
32. עולם התפילות ב' עמ' רפ"ז	13. ויקרא י"ט
33. אבודרהם השלם, י-יס תשכ"ז עמ' רפ"א	14. קויפמן: תולדות האומנות הישראלית כרך ב' 495
34. יומא י"ט ע"ב	15. תענית ל' ע"ב
35. במדבר י"ט ע"ב	16. מגז. סולה אנציקלופדיה למועדני ישראל, שפ
36. שופטים כא 19-19	17. 1880-1835
37. תענית ד' 1	18. ד"ר נתום ווארמן: חגי ישראל ומועדיו, אחיאסף ת"א 1980, עמ' 46
38. תענית ל' ב'	19. שופטים כ"א 1-3, 19-23
39. במדבר י"ד 1	שם ב' 4
39. חיים וטאוס The Jewish Festivals 295, p.289	20. R.G Boiling, Judges NY 1975 p. 21



## סקירת ספרים חדשים

מדבר שור, אשר, אשורים ואשרה; בין האמור' לבני מררי, את שמעון ולוי הוא מכנה 'האחים מלוב', ועוד ועוד. מקבילות אלה מסמנות לדידו קווי הגירה של בני עממים ושבטים, ממערב למזרח, מדרום לצפון, קשרים כאלה ואחרים, שנתהו והתפרקו במהלך היסטורי מדהים ומרתק. זירת ההתרחשויות ההיסטוריות מתרחבת בידי חורון, ומתפרשת עד למערב הרחוק של הים התיכון, ולעתים גם מעבר לזה.

אפשר שרבות מההנחות המדעיות של חורון ומסקנותיו מופרכות מעיקרן, אפשר שהדמיון הפרוע שלו ממלא תפקיד נכבד מאוד בתיאוריו ההיסטוריים, אבל גם אם רק חלק קטן מתיאוריו נכון, ההיסטוריה של המרתב שאנו חיים בו שונה במידה מפליגה מכל מה שידוע לנו עד כה מהמיתוסים המקראיים. ראוי לציין שרבות מהנחותיו של חורון מגובות היטב במסמכים וממצאים ארכיאולוגיים, וההנחות הלשוניות שלו מבוססות על ידע עמוק בלשוניותיהם של בני עבר. מעבר לשאלה בדבר אמינותם של ממצאיו של חורון, לפנינו דוגמת מופת לקריאה חילונית מדעית בטקסטים מקודשים, ובטקסטים שהיו מקודשים בעבר הפגאני של עמי עבר, עם הסבר רציונאלי לאירועים המיתולוגיים, אלה שהיו בממש, ואלה שהם בגדר אגדה המרמזת לאירועים של ממש. ראוי שחוקרי המקרא וקדמוניות המרחב המכונה 'שמי' יתנו דעתם עליו, ויתמודדו עם תפיסותיו הנועזות והמפתיעות של עדיה גור חורון. יהיו ממצאיהם של חוקרים אלה אשר יהיו, זהו ספר רב עניין, מרתק מאין כמוהו.

### צדק צדק תרדוף

ניאל פרידמן, הרצחת גם ירשת, משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא, תל-אביב: דביר, 2000, 414 עמ'.

"כיצד היה פוסק בג"ץ לו היה עשו מביא לפניו את שאלת הבכורה והברכה שניטלו ממנו במירמה בידי יעקב אחיו? על פי אילו ראיות מחליט יהושע שעכן היה זה שמעל בחרם? איך היתה מגיבה הרבנות על פרשת מיכל בת שאול, שנישאה לפלטיאל בן ליש בלא גט מדוד, בעלה הראשון, ושבה להיות אשת דוד, בניגוד גמור להלכה? היא גם השאלה על דוד, שנאף עם בת שבע, על אף היותה אשת איש. מה היה הבסיס החוקי למלכותו של דוד, ומה היה משפט הירושה, שנתן את מלכותו לידי שלמה, שלא היה היורש החוקי? פרופ' דניאל פרידמן, חתן פרס ישראל למשפט, פרופ' למשפטים באוניברסיטת תל-אביב וחבר האקדמיה הישראלית למדעים, מעלה שאלות אלה ורבות מאוד כיוצא בהן, ובוחן אותן מנקודת ראותו של המשפט המודרני, ומנקודת ראותה של ההלכה היהודית המאוחרת, ומערכות משפטיות של עמים אחרים בזמן



העתיק. ה'תיקים' המשפטיים הנזכרים במקרא מתוארים על פי הטקסט המקראי עצמו, אך נבדקים היטב על יסוד חקירת האירועים, תוך גילוי סתירות במסופר בטקסט המקראי, והשוואתו למקורות שונים, מימי קדם ועד לזמננו אלה.

בחלק

הראשון של ספרו מראה פרידמן את התפתחותה של התפיסה המשפטית,

ממשפט הנתון כולו בידי האל, כמו במקרה של אדם וחווה שאכלו מעץ הדעת, ומהמקרה של קין שרצח את הבל אחיו; אל משפט הנתון בידי אדם, הנוהג על פי הנחיה אלוהית זמינה, כמו למשל בפרשת עכן, שנלכד בגורל אלוהי, או בשאלת אשה סוטה, הנבחנת בתהליך מיסטי של שתיית 'מים מארזים'; ועד למשפט שמוכרע בחכמתו של השופט, כמו במשפט שלמה המפורסם, ומשפטה של שושנה, שהורשעה על פי עדותם של שני הזקנים הנואפים, וחפותה הוכחה בחוכמתו של דניאל.

בחלק השני בוחן פרידמן שאלות הכרוכות

בקונפליקט היסוד ביהדות, הניגוד שבין נבואה למלוכה. הוא מציג את סיפורי המקרא אודות עלייתה של המלוכה בישראל באור ביקורתי, הנסמך על הטקסט המקראי עצמו, ושואל על החוקיות של מלכות דוד, שהיתה כרוכה במלחמת אזרחים שיזם דוד, בהשפעת שמואל, כנגד המלך החוקי, שאול. בפרק מעניין ואקטואלי במיוחד, עומד פרידמן על מעמדה של ירושלים בתולדות ישראל, ומספר כיצד נקבעה קדושתה הייחודית לאחר חורבן ממלכת ישראל, לאמור - 'ירושלים בירת הנצח - תרומתה של אשור'. החלק השלישי והאחרון עוסק בהתפתחותם של דיני האישות והמשפחה, על פי המסופר במקרא. דוגמאות רבות מאוד מסיפורי המקרא מראות שהחוק המקראי לא נשמר כלל, וככל הנראה לא היה ידוע עד לסוף ימי הבית הראשון, ולפי המתואר במקורות היה נוהג חוק אחר, שונה מאוד מזה של ספרי התורה, לא רק עד 'מתן תורה', אלא מאות שנים לאחר כך.

הספר, על אף רוחב היריעה שלו, נקרא בקלות

ובעניין, אם כי במקומות לא מעטים הוא מטריח על הקורא בניסוחים מסורבלים, ובארכנות מייגעת, המקובלת כנראה בספרי חוק ומשפט. עריכה וקיצורים פה ושם היו יכולים לקרב אותו לקוראים רבים יותר. בסך הכל, זהו ספר מעניין ומעמיק, דוגמה מעולה לקריאה ביקורתית, חילונית במקרא. ■

# אתר האינטרנט, חופש'

## www.hofesh.org.il

### אתרים אתאיסטיים וחילוניים באינטרנט

בדף זה מובאות כתובות של אתרי אינטרנט, ישראלים ומחוץ לישראל, שיעדיהם ומטרותם היא חילוניות, אתאיזם וחופש מכפייה דתית. חלק נכבד מהם מצוי במדור לינקים באתר חופש.

- ה.ל.ל. : אתר האגודה ליוצאים בשאלה  
[www.hilel.org.il](http://www.hilel.org.il)
- דע אמת : אתר העמותה שפועלת לחשיפת אי-אמת, טעויות והבלות בהלכה היהודית ובמצדיקה  
[www.daatemet.org.il](http://www.daatemet.org.il)
- הצילו את תל-אביב - אתר חילוני הפועל להצלת תל-אביב מהשתלטות חרדית, בייחוד תב"ד  
[www.welcome.to/free-ta](http://www.welcome.to/free-ta)
- התעוררות: אתר העמותה ששבתה רעב לאחרונה נגר חוק טל יממשיכה במאבק  
[www.tapuz.co.il/wake-up](http://www.tapuz.co.il/wake-up)
- אלו ואלו: אתר חילוני שדן בפסק הלכה  
[www.elu-vaelu.org.il](http://www.elu-vaelu.org.il)
- אתר חילוני:  
[www.geocities.com/CapitolHill/2199/Parliament](http://www.geocities.com/CapitolHill/2199/Parliament)
- אתר חילוני:  
[www.geocities.com/8276/CapitolHill/Senate](http://www.geocities.com/8276/CapitolHill/Senate)
- עם חופשי: אתר עמותה לחופש מכפייה דתית  
[www.am-hofshi.org.il](http://www.am-hofshi.org.il)
- אתר לפתרון של עוול מצד בתי דין רבניים  
[www.sitecom.co.il/~cpfbd](http://www.sitecom.co.il/~cpfbd)
- אתאיסט: אתר גוג, שקורא תיגר על האמונה באלוהים  
[www.gog.co.il](http://www.gog.co.il)
- אתאיסט: אתר אתאיסטי (אנגלית)  
<http://atheistnet.com>
- אתאיזם: אתר עמותת האתאיסטים בישראל, במסגרתו - הביטאון "איפקורוס"  
<http://atheism.org.il>
- אתאיזם: אתר אתאיסטי ישראלי  
[www.infidels.org](http://www.infidels.org)
- אתר אתאיסטי: (אנגלית)  
[www.loosingmyreligion.com](http://www.loosingmyreligion.com)
- אקליפס: אתר אתאיסטי (אנגלית)  
[www.eclipse.co.uk/thoughts](http://www.eclipse.co.uk/thoughts)

אתר האינטרנט "חופש" הוא אתר חילוני - ישראלי, שנאבק לחופש מכל צורה של כפייה דתית ולהגברת מודעות הציבור החילוני בישראל לזהותו, לערכיו ולזכויותיו. זהו האתר החילוני הרחב והפעיל ביותר מכל האתרים הקרובים אליו בישראל. הוא מתעדכן מידי יום, ומעלה על דפיו חומר אקטואלי וחומר עיוני - חינוכי. מספר הכניסות אליו מתקרבת כיום ל-200,000.

אתר חופש הוקם בידי צוות מתנדבים בשנת 1997, ובעיצובו הנוכחי החל לפעול בשלהי 1998. האתר פועל רשמית וחוקית במסגרת עמותת "ע.ל.ה." ובמנותק מכל זיקה פוליטית. כל הפעילות באתר ממומנת מכיסי החברים ובתמיכת תרומות מגופים שמכירים בחשיבות האתר.

בדף הראשי (homepage) מועלים יום-יום נושאים חדשים, מסודרים ע"פ סדר כרונולוגיה, כשכל נושא (דף) מועבר במקביל למדור הקבע שלו באתר. מדורי הקבע, המאגדים בתוכם את כל החומר שעלה באתר מאז עיצובו, מוצגים בשני אזורים בדף הראשי: בשורה האופקית העליונה מצויים מדורי מידע על פעילות, ובטור הימני האופקי ממוקמים מדורי קבע בעיקר בנושאים של חומר עיוני.

**במדור ספרים** ומאמרים ניתן למצוא חומר עיוני-חינוכי עשיר ורב בתחומים שונים. חומר זה מיועד לעיון אישי ולהוות חומר בסיסי לתלמידים ולעבודות סמינריוניות בנושאים שונים של דת-מדינה, תרבות חילונית וזהות יהודית-חילונית. במדור זה ניתן למצוא, בין השאר, מאמרים בנושא זהות חילונית; ספרים - ביקורת וציטוט ספרים בתחום החילוני והמאבק לחופש מדת; פרשת שבוע - ניתוח וביקורת מודרנית של הטכסט המקראי. הפרשות נכתבות בידי אישים שונים ומעלות מדי מספר שבועות בהתאם לזמנן המקובל; כתיבי עת - הצגה וציטוט מקורות חילוניים, כמו "יהדות חופשית"; ביקורת על ההלכה היהודית במדור בשם זה.

**מדור חשוב ומקורי עוסק ב- חזרה בתשובה**, ובו מידע בנושא, תשובות וטיעונים נגד מקוריים, תוכנות שנבנו ע"י ידידי "חופש" בנושאים כמו דילוגי אותיות, גימטריה ואינדקס טיעונים וטיעונים - נגד. במקביל קיים המדור שיועד לשאול, שעניינו תורה בשאלה.

**המדור יומן חדשות** כולל אוסף מרשים של אירועים חברתיים וממלכתיים בתחומי דת-מדינה, כפי שהתפרסמו בעיתונות הישראלית. היומנים מופיעים אחת לחודש בסדר כרונולוגי, וציטוט מדויק של כל עיתון ותאריכו מאפשרים לתלמידים ולסטודנטים לנצל מידע חשוב זה לעבודות שנתיות וסמינריוניות.

**המדור אלטרנטיבות**, מציג את החלופות שעומדות בפני האזרח החילוני לנהל את חייו ללא שליטה דתית, וזאת בתחומי נישואין, גירושין וגיוור, ברית-מילה, בת-ובר-מצווה, אוכל, תיירות ומסורת חג ומועד. במדור ארגונים באותה שורה ניתנת במה לכל ארגון שפועל לחופש ולזכויות אדם, וניתן למצוא שם כתובות, טלפונים, דואר אלקטרוני ושמות פעילים. המדור לינקים מפנה את הקורא לאתרי אינטרנט שעניינם חופש מדת, חילוניות ואתאיזם (ראה בהמשך).

אתר חופש הוציא עד כה לאור שתי חוברות מידע - **דע מה שתשיב למוכרי הדת** ו**יש אלוהים? יוצאים לשאלה** מספרים על עצמם, והאם חש אלוהים שאיכפת לו מה אנחנו עושים? . ניתן לקבל חוברות אלו ללא תמורה.

אתר חופש עושה רבות להפיץ את עובדת קיומו ברבים, ולהרחיב את מעגל המבקרים, המגיבים, הכותבים והפעילים. במסגרת זו פועלים באתר שתי מסגרות חברתיות: "שגרירי ועמיתי חופש". "שגריר חופש" הוא צעיר בגיל תיכון, שפועל בבית ספר ובמסגרות החברתיות האחרות שלו להגברת המודעות, הדיון והמעורבות האישית בנושאים של אתר "חופש", בעיקר בתחום של החופש מכפייה דתית. "עמית חופש" הוא בוגר, שמזדהה עם הרעיונות של אתר "חופש", ומוכן לפעול להרחבת מעגל המבקרים באתר.

# FREE JUDAISM

Fall 2000, no. 20

QUARTERLY OF TECHILA, THE ISRAELI SECULAR MOVEMENT FOR HUMANISTIC JUDAISM

**Editor:** Yaakov Malkin

**Managing Editor:** Uri Ben-Zvi

## TABLE OF CONTENTS

### Current Affairs

#### Editorial

**S. Yizhar:** This island of rationality is with us all the time – Interview with S. Yizhar

**S. Yizhar:** The strength to be secular

**Avraham Gal:** The Matnass and the Sabath

### Articles

**Eliezer Schweid:** After the Holocaust, does the idea of Israel as a Chosen People retain any meaning?

**Yedidya Yitzhaki:** What did the ministering angels tell R. Yokhanan ben Dahabi?

**Udi Manor:** Reality – a firm basis on which to debate the future of Israeli democracy

**Ezer Kahanov:** The concept of secularization in modern Jewish thought

**Shulamit Aloni:** Tolerate or fight

**Ha'im Cohen:** Toleration – in spite of everything

**Zecharia Goren:** The Day of Atonement as a day of dancing?

**Yedidya Yitzhaki:** Book Review

**Dan Mahler:** Secular sites on the Internet

#### *Editorial Offices:*

P.O. Box 71186 Jerusalem 91711; Tel. 02-5612127;

Fax: 02-5611359, e-mail: bzuri@netvision.net.il