

מסורת ואורתודוקסייה על הגדרות ומושגי יסוד

שלום רוזנברג

על הגדרת ההגדרה

מאמרי זה כתוב מנקודת מבט פילוסופית תוך תקווה שתהיה בה תרומה כלשהי גם לדיון הסוציולוגי וההיסטורי בתחום.¹ נאמן לפרספקטיבה זאת בחרתי כנקודת מוצא את

1 בפתיחת מאמרי זה רוצה אני להציג שתי הערות מקדימות. שורות אלו נכתבות על ידי יהודי אורתודוקסי. כמו רבים אחרים אין אני מרוצה ממונח זה. ולמרות זאת איני רוצה להסתייג ממנו. יש במונח זה משהו מן הפרדוקסליות המאפיינת את היהודים המכונים 'אורתודוקסים'. מה הם המניעים לחוסר נחת זה במונח אורתודוקסייה? נראה לי, שנוסף על היותו מונח לועזי ניתן להגדיר שתי סיבות עיקריות. אחת מהן, ואולי החשובה, היא שתיוג זה הופך את האורתודוקסים לעוד אחת הקבוצות שבעם היהודי, בעוד שהם מאמינים שהם מחזיקים באמונה הנכונה והאמתית. יש משהו פרדוקסלי בשימוש העצמי של המונח. קבוצה הטוענת לכך שהיא בעלת האמונה הנכונה אינה יכולה לראות את עצמה כקבוצה, וודאי לא כקבוצה בין הקבוצות. היא יכולה לראות את עצמה כעומדת מול חוטאת, טועה או בלתי נאמנה. הפרדוקס נעוץ בכך, שמי שאינו רוצה להשתמש במונח אורתודוקסייה מבטא על פי רוב מידה רבה יותר של חוסר סובלנות מול הקבוצות הדתיות האחרות מאשר מי שמסרב להשתמש במונח זה. כשמאמין מסרב להשתמש במונח אורתודוקסייה, הוא מכריז שדרכו היא הדרך האוניברסלית היחידה.

אכן מי שמשתמש במונח אורתודוקסי, מחלק את היהדות באופן אנכי לעמודות שונות, ובמידה מסוימת הוא נותן לגיטימציות לעמודות האחרות. זאת היא קונוטציה שאין לזלזל בה, והיא קשורה עם המקור הלועזי שבמונח אורתודוקסייה. מונחים כ'שלומי אמוני ישראל', 'שומרי תורה ומצוות', 'Toratreue Juden' בגרמנית ו'ערליכער ייד' ביידיש מחלקים את היהדות באופן אופקי, בין הנאמנים לתורה ובין החוטאים כלפיה בצורה זו או אחרת. וראו על כך הערתם הנכונה של שמואל היילמן ומנחם פרידמן במאמרם 'Religious Fundamentalism and Religious Jews', M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, Chicago 1991, p. 199. The names they chose for themselves emphasize their conviction that they are very simply the true Jews, and not some separate sect called haredim. הערתי זאת יש בה לדעתי משום גילוי נאות לחשוף בפני הקורא את ההטיה האפשרית שבה עמדתי, 'נגועה'. ועם זאת לבקש ממנו, שהתייחסותו לנאמר בעבודתי זאת תהיה התייחסות לגופו של עניין, ולא ברמה האישית, בבחינת טיעונים ad hominem. מקריאת רבים מן המאמרים שנכתבו על נושא זה מתגברת בי התחושה, שאין לנחש מהי ההטיה

השאלות הסמנטיות. בכל עבודה מסוג זה נזקקים אנו למספר מונחים שנלקחו מהשיח היום-יומי, ולפיכך נגועים הם ברב משמעות ובעמימות. מתוך כך הופכת הבהרתם למבוא הכרחי לכל דיון. לכאורה בירור זה מתקיים בדיונים התוכניים של המונחים. בירור זה מתבטא בקונצפציות מפורשות או באינטואיציות מובלעות במחקרים. אלא שתוך כדי כך נוצרת עמימות נוספת היות שאין אחידות בין הקונצפציות והאינטואיציות, דבר שללא ספק אינו מאפשר השוואה ועימות בין הגישות. מכאן שבירור נוסף הוא מן ההכרח, וזאת במושגים הנידונים המרכזיים, אורתודוקסייה ופונדמנטליזם, אך לא פחות במושגים המשניים שבהם משתמשים הדנים בסוגיה, וראש וראשון בהם המושג מסורת. יתרה מכך, אף מונחים כלליים וניטרליים לכאורה – המשכיות, רציפות, שינוי וכדו' מחייבים הבהרה כשהחוקרים משתמשים בהם בתחום שאנו דנים בו. משימות אלו אינן פשוטות כלל וכלל. נראה לי שדיון אחראי בנושאים אלה מחייב אותנו להתייחס ולו בקיצור וברפרוף לשאלת הגדרת ההגדרה, דהיינו להבהרת עצם מושג ההגדרה שאנו משתמשים בה בהקשר שלנו. זאת אנסה לעשות להלן בראשי פרקים, תוך תקווה שעל אף הסכמטיות שבהם יוכלו דבריי לתרום להבהרת המשך הדיון.

להלן אנסה להראות את מרכזיותה של מתודת ההנהרה מבחינת מה שאני מבקש לכנות האסטרטגיה של ההגדרה המתבססת על השימוש שייעשה בה. המיוחד שבה יובהר על רקע סוגי ההגדרות הקלסיות, ובייחוד ההגדרות ה'מהותניות'. הדוגמה הקלסית להגדרות אלו ידועה לכל משכיל: 'האדם הוא חי מדבר'. הגדרה זאת מבוססת על חיבור בין מושגים שונים. כך מוגדר המין (אדם) בחיבור שבין סוג (חי) והבדל (מדבר, דהיינו בעל תבונה). ההבדל מציין את התכונות המייחדות את המין ו'מבדילות' אותו ממינים אחרים. למרות השוני שבין השיטות הפילוסופיות, ולמרות פער התקופות, הגישה האריסטוטלית היא הדוגמה הבולטת לקטגוריה של ההגדרות המהותניות, מונח שמרבים להשתמש בו – לגנאי – בכתבים הפוסט-מודרניים. מהבחינה המעניינת אותנו כאן קרובה להגדרה זאת היא ההגדרה המחוקקת, הקובעת מראש את משמעות המונחים הטכניים. כאלו הן ההגדרות המצויות פעמים רבות בספרי החוקים או בצורה שונה, אך קרובה, בספרי המתמטיקה. אלו הן מעין הגדרות אפריורי, שהחוקר בוחר לכתחילה. לעומת סוגים אלה קיים סוג אחר הכולל את ההגדרות המדעיות החשובות, בייחוד במדעי הטבע, אם כי לדעתי הן פוריות גם במדעי הרוח. רודולף קרנפ (Carnap) לימד אותנו, שהגדרות אלו בנויות על פי מתודה שהוא כינה מתודת ההנהרה (explication). בחיים היום-יומיים משתמשים אנו במושגים לא מדויקים. הנהרה פירושה לקיחת מושגים אלה והפיכתם למושגים מדויקים, בעלי גבולות ברורים, אף אם הם סוטים במידת מה מהמושגים הפופולריים. חשיבותה של מתודה זאת נעוצה ביעילותה בפיתוח תאוריה פורייה על האובייקטים המוגדרים.² שיטת ההנהרה נראית לי כמתארת נכונה

שאליה ניתן לצפות. לפעמים נראה לי שהטינה או על כל פנים האמביוולנטיות שמחברים מסוימים שומרים לרקעם האורתודוקסי משפיעה לשלילה על מחקרם האובייקטיבי כביכול הרבה יותר, באופן פרדוקסלי, מאשר ההטיה הסובייקטיבית ה'חיובית' המצויה אצל אחרים.

² 'By the procedure of explication we mean the transformation of an inexact, prescientific concept, the explicandum, into a new exact concept, the explicatum. Although the explicandum cannot

את מה שבפועל עושים חוקרים רבים. אמנם כן, שיטה זאת היא תלויה תאוריה; במילים אחרות, הדיוק נקבע על ידי החוקר בהתאם לתאוריה שהוא יפתח על בסיס ההנהרה. אולם דבר זה אינו פסול. ההצלחה תיבדק על פי פוריות התאוריה. כאמור זוהי המתודה אשר, לדעתי, במפורש או במובלע משתמשים בה מדענים. אנו הקוראים בכתביהם של החוקרים מצויים פעמים רבות במצב ההפוך. פעמים רבות מדי מנסים אנו להבין טענה מסוימת, ונצטרך לדון ולשאול את עצמנו איזו הגדרה שימשה את החוקרים.

על פי מתודה זאת בונה המדען טרמינולוגיה מדויקת ופורייה ה'מתקנת' את השימוש הפופולרי הבלתי מדויק. בעיניי משמשת מתודה זאת אלטרנטיבה לגישתו של ויטגנשטיין, הרואה בדמיון המשפחתי את המפתח להבין את המושגים שאנו לומדים. ההגדרה המסתפקת במציאת הדמיון המשפחתי מבלי לחפש הגדרה חד-משמעית מתאימה אולי כדי להבין את השימוש היום-יומי במושגים. אולם, לדעתי, היא אינה מתאימה לחלוטין למחקר המדעי היעיל והפור. כאמור, ההגדרה הפופולרית נגועה בעמימות וברב משמעות. בחלקה נגרמת עמימות זאת מן השינויים ההיסטוריים המתרחשים במציאות והמיתוסים לקביעה הראשונה של המונח. מובן שגם קביעה ראשונית זאת, תאונת הלידה של המושג, שרירותית היא.

הקביעה התאורטית שאנו באים לקבוע חייבת להתגבר על בעיות אלו. אלא שבמקרה שלנו אנו חייבים להתחשב בממד נוסף, המאפיין בכלל את הדיון בקבוצות אנושיות. כוונתי לתודעה העצמית של חברי קבוצות אלו, ודברים אלה נכונים לגבי מסגרות סוציולוגיות ופוליטיות שונות – עם, לאום, מעמד וכו'. החוקרים יכולים להגדיר את המושגים כאוות נפשם או כדרישות העמדות התאורטיות שלהם.

מסורת מהי?

ההתגלמות הקלסית של העימות בין מסורת למודרניות מצויה לדעתי בכתביו של ש"י עגנון. אם ארשה לעצמי חיוך קצר, אומר שכלי התחבורה משקפים את הקונפליקטים המשתנים. כשבסיפורי עגנון נוסעים היהודים בעגלה, מצויים אנו עדיין בעולם 'שלפני' השבר הגדול, שבו המחלוקת נטושה בין חסידים למתנגדים. כשמופיעה הרכבת, העימות הוא עם ההשכלה. יש כמובן יוצאים מן הכלל, המבשרים את העתיד להיות. רב יודל חסיד נפגש עם העשיל המשכיל ואף עם מי שהתנצר כדי שיוכל ללמוד תורה מתוך

be given in exact terms, it should be made as clear as possible by informal explanations and examples. The task of explication consists in transforming a given more or less inexact concept into an exact one or, rather, in replacing the first by the second [...] The explicandum may belong to everyday language or to a previous stage in the development of scientific language. The explicatum must be given by explicit rules for its use, for example, by a definition which incorporates it into a well-constructed system of scientific either logicomathematical or empirical concepts' (R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950, p. 3)

רווחה. ולמרות זאת מתואר כאן בנוסטלגיה ובאירוניה העולם שלפני העימות עם המודרניות.

רב יודל חסיד ונטע העגלון הם עבורי אבות-טיפוסים לעולם 'שלפני'. אחרים בחרו בדמות אחרת. ריצ'רד אלטמן, אחד מיוצרי 'כנר על הגג', סיכם את המחזמר בטענה שאחרי הפקתו גילה משהו שנושאו הוא ההתפוררות של אורח החיים ושל המסורת היהודיים.³ טוביה החולב הוא בדיוק דמות האדם המסורתי במאמרו של פרופ' חיים סולובייצ'יק על הפער שבין המסורת והספר.⁴ אחזור לשאלה זאת מאוחר יותר. האומנם הרגשתנו נכונה? כיצד יכולים אנו לאפיין תקופות שונות אלו? כדי לענות על שאלות אלו ניזקק לדיונים סוציולוגיים על מהותה ומשמעותה של המסורת.

מאז מחקריו של פרופ' יעקב כ"ץ מתייחסים כל הדיונים על האורתודוקסייה למעבר שבין החברה המסורתית לחברה המודרנית. דבר זה מחייב אותנו להיזקק להגדרת המושג מסורת ולשימוש הנעשה בו. כפי שרמזתי לעיל, כדי להבין את מפעליהם של החוקרים השונים אנו חייבים לצעוד בכיוון מחקרי הפוך. דבר זה היה מחייב אותנו לניתוח מפורט ומדוקדק, אולם כדי שלא להלאות את הקוראים אדלג ישר לשלב התוצאות. אכן קיימות לדעתי משמעויות שונות שבהן השתמשו החוקרים וההוגים בדיוניהם במושג מסורת, משמעויות המשמשות לפעמים בערבוביה. נראה לי שלפעמים במידה מסוימת משמעויות אלו עוקבות את האסטרטגיות השונות שעליהן דיברנו לעיל. כפי שרמזתי שם, פעמים רבות הגדרת המונחים היא תלוית תאוריה, והיא נגזרת אחרי ניתוח העובדות האמפיריות, ואין בדבר פסול. על כל פנים בעיות רבות בהבנת השיטות ובקומוניקציה שביניהן נולדות בעקבות רב המשמעות שבמושג מסורת. הבהרת המושגים השונים תוכל לתרום להבנת העמדות השונות והטענות העקרוניות הנטענות בהן. הגדרת המסורת תלויה אכן במציאת הנקודה הארכימדית שתאפשר לנו להבין את ההבדל שבין החברות. הבהרת הסוגיה תהיה קלה יותר אם ניעזר בניתוחיו של פרופ' שמואל אייזנשטדט על מאפייני החברה המסורתית והחברה המודרנית. אייזנשטדט הקדים לניתוח התייחסות לגישות של החוקרים לשאלה כולה,⁵ והצביע על שתי תקופות בחקר היחסים שבין מודרניות למסורת. בתקופה הראשונה אנו מוצאים ניסיונות לבנות ניגוד עקרוני בין שתי התופעות, ולהגדיר את המסורת כמושג ראשוני [מסורת1] הגדרה מהותנית. בתקופה השנייה ההתייחסות זהירה יותר, כפי שנראה להלן. כפי שבקלות נוכל להיווכח לפנינו הנהרה, המתבססת באופן אימפליציטי על טענות תאורטיות. כאמור אנו נגדיר את

3 R. Altman with M. Kaufman, *The Making of a Musical*, New York 1971. כך מתחיל את דיוניו

על המסורת ירוסלב פליקן: J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven 1984.

4 H. Soloveitchick, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary

Orthodoxy', *Tradition* 28 (1994), pp. 64–130. שתהליך זה של הורשת המסורת על

ידי הספר קשור בשתי תופעות אחרות. האחת, הפיזור של ההמונים בעקבות ההגירה לאמריקה. על

היבט זה עמד סולובייצ'יק במאמרו. השנייה היא תוצאת לוואי של אי-הצלחתו של טוביה למנוע

את התפוררות המסגרות המסורתיות, התפוררות המתוארת במעשיהן וגורלותיהן של בנותיו.

5 S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York 1973; E. Shils, 'Tradition', ראו

Comparative Studies in Society and History 13 (1971), pp. 122–159.

ההבדל בין החברה המסורתית למודרנית לפי בחנים שיתאימו לשינויים שבפועל התקיימו בטרנספורמציה מן החברה המסורתית לחברה המודרנית. התכונות המבדילות שהוצעו בתקופה הראשונה הן רבות ושונות. אייזנשטדט מסכם אותן בשלושה הבדלים כולטים היוצרים דיכוטומיה מושגית, המבדילה באופן מוחלט בין החברות:

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------|
| א. סמכות | חופש |
| ב. יציבות והמשכיות (ואף אינרצייה) | שינוי |
| ג. עקרונות תרבותיים | רציונליות ויעילות טכנית |

לשלושת הבדלים אלה יש להוסיף את מוקד האוריינטציה:

- | | |
|--------|-------|
| ד. עבר | עתיד. |
|--------|-------|

סוציולוגים אחרים דנו בתכונות אחרות. כך מזכיר אייזנשטדט את פרדיננד טניס (Tönnies), המבחין בין *Gemeinschaft* ל-*Gesellschaft*, ואת אמיל דירקהיים המוקדם, שהבחין בין הסולידריות המכנית לסולידריות האורגנית. לקטגוריה זאת יש להכניס אף את הבחנותיו של מקס ובר, המדגיש את הלגיטימציה של ההנהגה, המסורתית מצד אחד והמשפטית-רציונלית מהצד האחר.⁶

מודרניות ורפלקטיביות

נראה לי שלסוג זה של הגדרה ניתן להוסיף עוד ניסיונות לאפיין את המסורת הנפוצים במחקר הסוציולוגי של האורתודוקסייה היהודית. אמנם נראה שבכתביהם של פרופ' יעקב כ"ץ ותלמידיו הגדרות שונות של המסורת משמשות בערכוביה, ובכל זאת עלינו לתת את הדעת על חידוש אחד רדיקלי. כדי להבינו עלינו לשים לב לעובדה שהגדרות שהוצעו לעיל הן ביסודן אובייקטיביות. לפי הגדרות אלו החלוקה בין חברה מסורתית למודרנית נקבעת על פי המצב החברתי שהם מנתחים. כאלו היו ההגדרות המהותניות שהבאנו לעיל: סמכות מול חופש, וכו'. להבחנות אלו יש להוסיף הגדרות שניתן לכנותן סובייקטיביות, כפי שנראה להלן. שני סוגי הגדרות אלו הביאו רבים מהסוציולוגים לידי הקביעה, שבאופן פרדוקסלי גם האורתודוקסייה שייכת למכלול תהליכי המודרניזציה במאה התשע עשרה ולאחריה. האורתודוקסייה עצמה היא לפי זה תנועה מודרנית, ומהווה שינוי ושבר ברציפות הדורות של היהדות. לפני המאה התשע עשרה הייתה חברה מסורתית ברורה. לאחר מכן האפיון המסורתי אבד. יש כאן ניסיון ברור לראות באורתודוקסייה שינוי לעומת מה שקדם. לפנינו תנועה שקמה כתגובה למודרניזציה, תגובה ששינתה את מהותם של החיים שקדמו. זוהי אנליזה שבשינויים מסוימים מצויה

גם אצל תלמידיו של כ"ץ, וכפי שנראה להלן בחידושים מסוימים גם בבסיס עבודתו של פרופ' סולובייצ'יק.⁷

זהו בוחן אחד. הבוחן האחר שבו השתמש כ"ץ הוא סובייקטיבי: הרפלקטיביות. לפי בוחן זה המודרניות היא תופעה רפלקטיבית, ולא כן המסורת, החיה במעין תמימות אפיסטמולוגית, או, כפי שאנסה לנסח זאת להלן, בחוסר תודעה אידאולוגית. המסקנה מכך מרחיקת לכת: עצם קיומו של המונח אורתודוקסייה מוכיח שלפנינו תופעה לא מסורתית, אלא מודרנית.

לאור הדברים הקודמים יכולים אנו לחזור ולהסתכל על הדיון הסוציולוגי במעמדה של האורתודוקסייה. נראה לי שבכתיבה של כ"ץ ותלמידיו כמה הגדרות שונות של המסורת משמשות בערבוביה. נראה לי שלא אטעה אם אסכם את ההגדרות המצויות בצורה כוללת, תוך שאני מחלקן לשתי קטגוריות: אובייקטיביות וסובייקטיביות. הראשונות קובעות את עמדתן על פי המצב החברתי המנותח. כאלו היו ההגדרות המהותניות שהבאנו לעיל: סמכות מול חופש, וכו'. האחרונות מסתמכות על תודעת בני החברה, כגון הרפלקטיביות שדיברנו עליה לעיל. דוגמה אחת מני רבות: '[בעצם] ההזדקקות להנמקת התביעה (הדתית) יש משום חידוש'.⁸ בגישה הרואה בחוסר הרפלקטיביות של המסורת את המאפיין החשוב ביותר של המסורת יש ללא ספק הדים לשיטה ההגליאנית בדבר התודעה העצמית ולהשפעתה על הגישה המרקסיסטית, המגדירה את הפרולטריון כאותו מעמד שבשלב מסוים מתחיל להיות מודע למצבו. האות של מינרווה⁹ הוא הסמל של התודעה המופיעה כאשר צורת החיים שעליה היא מתייחסת, הולכת ונעלמת. לדעתי ניכרת כאן השפעתו המגנטית של גרשם שלום, שעל גישותיו נעמוד להלן. בוחן הרפלקטיביות מוצלח באופן חלקי, אולם אינני חושב שניתן להשתמש בו בכל המקרים. מבחינתה של ההיסטוריה היהודית בוחן הרפלקטיביות מוכיח יותר מדי. המודעות הסובייקטיבית אינה בלעדית לתקופה המודרנית. כ"ץ מודע

7 אינני יודע אם השאלה על האורתודוקסייה כשלב ברצף חיי הרוח היהודיים יכולה לקבל תשובה חד-משמעית. כל תשובה תוכל למצוא לעצמה סימוכין, היות שמשמעות ההמשכיות אינה יכולה להיות מוגדרת ללא תלות בתאוריה ובעמדות האידאולוגיות השונות. באופן פרדוקסלי העבר חסר אונים, והתשובה מצויה דווקא בעתיד. ולמרות זאת ניתן לתת תשובה חלקית. נראה לי שיש מקבילות היסטוריות מעניינות לשאלה זאת. למשל, השאלה האם היהדות שאחרי החורבן היא המשכה של היהדות שבזמן הבית, או אם, כפי שההיסטוריונים מסוימים מתבטאים, הנצרות והיהדות הן שתי אופציות שוות הנלחמות על ההמשך. אין ספק בעיניי שבשני המקרים ההיסטוריים האלה הצד השווה הוא ההמשכיות ביחס למצוות המעשיות. ניתן לייחס לאורתודוקסייה מידה שרירותית של מודרניות, אולם אי-אפשר לשלול את ההמשכיות בנוגע לעצם שמירת המצוות. אני חושב שזהו התוכן האמיתי של תודעת רציפות הדורות המאפיינת את האורתודוקסייה.

8 "כ"ץ, ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 10. כ"ץ אינו משווה הנמקה זאת עם הנמקה פנימית, אלא עם התגובה, האינסטינקטיבית כמעט 'לכפות על הסוטים מאורח החיים המסורתי להישמע למצוא פיהם של בעלי ההלכה'.

9 'When philosophy paints its gray on gray, then has a form of life grown old, and with gray on gray it cannot be rejuvenated, but only known; the Owl of Minerva first takes flight with twilight closing in' (G. W. F. Hegel, 'Preface', *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge 1996).

כמובן לכך, שרבות מהתכונות המגדירות את המודרניות מצויות היו בתקופות קודמות ביהדות. תשובתו האימפליציטית היא להקדים את המודרניזם:

החסידות וההשכלה הן שתי דרכי ההפקעה הטיפוסיות שעשויות היו לפקוד את מוסדות החברה המסורתית: הכאריסמטיות הדתית והראציונאליזם... אף על פי שהכאריסמטיות הדתית והראציונאליזם מנוגדים זה לזה במהותם... מכל מקום, כלפי המסורתיות מידה אחת לשניהם. הצד השווה שביניהם, שהם מוצאים את מקור סמכותם בעצמם ונוטים למעט את הסמכות הנשענת על תוקף המסורת לבדה.¹⁰

וכן בספרו 'ההלכה במיצר' כותב כ"ץ שהשימוש במושג אורתודוקסייה אינו מוצדק 'אלא אם כן העמדה האורתודוקסית מופיעה כשלילה של סטיית הסוטים ממנה, כגון השבתאים והפרנקיסטים במאות הי"ז והי"ח'.¹¹ אם נקבל עובדה זאת, הרי שכל דיון בשטח ישתנה באופן רדיקלי ויסתבך בפרדוקסים שאינם ניתנים להתרה. האומנם החסידות היא תנועה מודרנית? כ"ץ מתלבט בכך.¹² הוא טוען שם שאמנם, החסידות לא העמידה את עצמה נגד המסורת ואף על פי כן לפנינו תמורה בעלת משמעות עוקרת בדבריו: 'אם לא פוררה החסידות את דפוסיה המסורת המקובלים, מכל מקום זעזעה את בסיסם התודעתי'. יש כאן סתירה ברורה בין הבוחן האובייקטיבי לעיקרון התודעתי, שעל פיו מגדירים את המסורת ואת המודרניות. במילים אחרות, החברה היהודית לאחר הפולמוס עם החסידות לא הפכה עדיין מודרנית. אף אחרי משבר תודעתי, אף לאחר התפרצות רפלקטיבית, עדיין החברה יכולה להמשיך ולחיות חיים שיש בהם משום רצף אל העבר.

דבר זה נכון לא רק לגבי המאה השמונה עשרה, אלא גם לגבי תקופות רבות בהיסטוריה היהודית. המודעות העצמית התקבלה תוך מאבק עם עמדות אחרות. נראה לי שאפיון זה אינו מסוגל לחלק בין התקופות והתהליכים. לדעתי התודעה העצמית היא תופעה הקיימת בתקופות מסוימות, ואולי במידה מסוימת בכל התקופות. על דבר זה ניתן לעמוד תוך עיון במקבילה חשובה בחקר המחשבה היהודית הקלסית. בעקבות גרשם שלום רוצה אני להבחין בין שני סוגים שונים של הגות, בין המחשבה התמימה ובין המחשבה האידאולוגית. על אף ההבדלים שביניהן הקבלה והפילוסופיה גם יחד שייכות להגות האידאולוגית, המודעת לעצמה ולבעיותיה. הגות היא אידאולוגית כאשר היא מצויה בעימות עם הגות אחרת, עם אופצייה מחשבתית והיא מודעת לכך. התגובה האידאולוגית יצרה אפיקים שונים לא רק בעקבות ההבדלים היסודיים שבין הקבלה לפילוסופיה, אלא גם בעקבות המודלים השונים שהתפתחו בחיקה של הפילוסופיה היהודית. לתגובות האידאולוגיות היו ביטויים שונים; הצד השווה לכולם הוא התודעה הרפלקטיבית. הפילוסופיה היהודית הבדילה באופן מודע בין הצידוק הפנימי לצידוק החיצוני, ורצתה להיכנות גם מצידוק אוניברסלי. כך למשל בימי הביניים, ובייחוד

10 י" כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשכ"ד, עמ' 17.

11 הנ"ל, ההלכה במיצר, עמ' 9.

12 ראו שם, עמ' 264 ואילך.

אחרי מפעלו של הרמב"ם, יצר המפגש עם הפילוסופיה מודלים שונים של התייחסות. אחד האפיקים שנוצרו בעקבות מפגש זה היה האפיק הרדיקלי, ומתוך כך הראקצייה הפונדמנטליסטית הנוקשה בימי הפולמוס על הרמב"ם. זאת ועוד, אולי ניתן לנסות להבדיל בין תודעתה של אליטה לתודעתו של העם כולו. ולמרות זאת נדמה לי שאז, בימי הפולמוס על הרציונליזם, קל וחומר מאוחר יותר בימי הרדיפות והגירוש בספרד, לא ניתן לדבר על אמונה תמימה. האמונה מתקבלת כתוצאה של התמודדות ומאבק פנימי. על כל פנים, האב-טיפוס הקלסי של התודעה שבאה בעקבות התמודדות מצוי לדעתי במה שכיניתי הפרוטסטנטיזם היהודי במאות החמש עשרה עד השבע עשרה.¹³ ספרות שלמה של הגנה על 'אמונת חכמים' התפתחה אז. השינוי בתודעה היה קריטי, והשפיע על המערכות האידאיות והמעשיות כולן. פולמוס זה התמזג בפולמוס על השבתאות, שזעזע את העולם היהודי כולו. אמנם כן, ההצדקות שונות בכל תקופה, וכך משתנה התודעה. ולמרות חוסר המשכיות זה יש המשכיות במסורת. הצדקת המסורת אינה חייבת להיות זהה להצדקות הקודמות. באופן 'מסורתי' קיימת מגמה של הצדקה, וממילא קיימת כאן רפלקטיביות מתמדת. במילים אחרות, קיומו של המונח אורתודוקסייה אינו מוכיח כלום.

אם נסכם את עמדותיה של גישתם של כ"ץ ותלמידיו, ניווכח שלפנינו שלוש טענות עקרוניות:

א. לפנינו שבר היסטורי בין מסורת למודרניות, שמתבטא בשני הממדים גם יחד, האובייקטיבי והסובייקטיבי.

ב. האורתודוקסייה היא ניסיון להוות המשך אובייקטיבי של החברה המסורתית. זאת תודעתה.

ג. דווקא תודעה זאת הופכת אותה לתנועה מודרנית. האורתודוקסייה אינה המשך למסורת בממד הסובייקטיבי. החברה המסורתית היא 'תמימה'. השבר בתמימות הזאת אינו ניתן לריפוי.

הרפלקטיביות קשורה במרכיב סובייקטיבי נוסף של המסורת. כוונתי לעובדה, שבחברה המודרנית זהותנו תלויה בהחלטותינו האישיות. בעוד שבחברה המסורתית הדבר היה תלוי באוטוריטה של החברה, קיום המצוות תלוי עתה בהכרעה אישית של האדם. נראה לי שגם כאן יש מקום לבעל הדין לחלוק. לדעתי גם הגישה התולה במרכיב זה את השבר בין חברה מסורתית לאורתודוקסייה איננה נכונה. הגזרות והניסיונות להעביר את היהודים על דתם חייבו כל יהודי להישאר יהודי רק בעקבות החלטה קיומית שלו. נראה לי שמעמדו של היהודי היה כזה לאורכה של ההיסטוריה היהודית כולה.

אם נדבק בשני אפיונים אלה, חוסר הרפלקטיביות ושליטת האינדינידואליות, נצטרך לדעתי לקבוע את הקביעה הפרדוקסלית שלפיה בכל אלפיים שנות הגלות מעולם לא הייתה היהדות חברה מסורתית מבחינה זאת. תמיד עמדה היהדות בקונפליקט, תמיד היה פתוח בפני היהודי הפיתוי לעזוב את היהדות, והוא היה מוכרח לעמוד

13 ראו מאמרי 'Emunat Hakhamim', I. Twersky and B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass. 1987, pp. 285–341

נגד פיתוי זה כיחיד. אף במסגרת היהדות עמדו בפני היהדות אתגרים קשים, כמו למשל משבר הקראות, משבר הפרוטסטנטיזם היהודי, שעליו הצבעתי לעיל, וכמובן משבר השבתאות. זה ודאי נכון בימי פולמוס החסידות, שעצם הופעתה לוותה בתודעת חידוש. בכל המקרים האלה עומד האדם בפני הצורך להכריע הכרעה אישית על נאמנותו. תודעת ההכרעה האישית מצויה לדעתי בכמה מיצירותיה הבולטות של החסידות, בייחוד במשנותיהם של ר' נחמן מברסלב, חסידות איז'ביצה-רדזין ור' צדוק הכהן מלובלין. אכן ייתכן שבחברה היהודית הקלסית היו קיימות תת-חברות ואף במידה מסוימת חברה אחת בתקופות שונות שבהן העיקרון המסורתי הזה התקיים. הניסיון לעשות הבחנה חדה בין החברות הוא ניסיון שלא יצלח. אכן האורתודוקסייה פיתחה את רעיון ההכרעה האישית, אולם ניתן בצדק לומר שאלו הן תופעות מודרניות. מתקיים כאן משהו פרדוקסלי החוזר על עצמו גם בעולם המודרני. היהודי נתון היה בצומתי הכרעה הרבה יותר מאשר מי שאינו יהודי בחברה הקלסית, והיחיד הדתי יותר מהחילוניים שחיים במסורת של חברה שכמעט אינה עומדת בפני בעיות ערעור ושאלה. היהודים חיים בחברה מסורתית, אך מנוכרים ממנה.

מסורת והמשכיות

ניתן לבקר את האופי המסורתי של האורתודוקסייה מהרבה בחינות, אולם אין אנו יכולים להתעלם מהעובדה שכל המסתכל על האורתודוקסייה מבחוץ, על האורתודוקסייה החרדית, ואף המודרנית, יקבע ללא ספק שיש לפניו חברה מסורתית. הבוחן התודעתי חזק מדי. אולם אם נשתמש באפיונים התודעתיים הרי שאף כת האמיש לא תהיה מסורתית. הדיון הסכמטי שקדם מצביע, לדעתי, על ההכרח לחזור אל הטריטוריאלי ולחפש את משמעות המסורת לא באפיונים פנימיים או מהותיים שלה אלא ביחס אל ממד הזמן, ביחס החברה אל העבר והעתיד. מסורת פירושה שמירה על הרצף והמשכיות ובמידה זו או אחרת שלילת השינוי. זאת דרישה המתקיימת לפעמים בהרחבה בכל ביטויי התרבות, או בצמצום כשהיא נדרשת בתחום מסוים (כגון מוזיקה, אמנויות או ספורט). הגדרה זאת הועלתה על ידי קרובר: 'Tradition is the "internal handing on through time" of culture traits'¹⁴ דומה היא הגדרתו של אדוארד שילס: 'Traditions are beliefs, standards and rules, of varying but never exhaustive explicitness, which have been received from the preceding generations through a process of continuous transmission from generation to generation'¹⁵.

כפי שנראה להלן הגדרה זאת שוברת את ההבחנות הבינריות הנוקשות. ההגדרות המהותניות שהוצעו גרמו אכן לכך שהמסורת הפכה מושג אבסולוטי. אלו הן הגדרות שיצרו דיכוטומיות סגורות, המבחינות רק בין שחור ללבן, אינן מסוגלות להבחין

A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York 1948, p. 411 14

E. Shils, *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis 1997, pp. 104–105 15

בגוונים שונים של אפור המצויים בחברות ואינן מתארות נכונה את תולדות הרוח של עם ישראל. דברים אלה מתקשרים עם קביעותיו של הסוציולוג דניאל לרנר שדיבר על transitionals, כלומר שלבי מעבר, המאפיינים חברות רבות,¹⁶ ולדעתי גם את החברה היהודית האורתודוקסית. ואולי הם אינם שלבי מעבר, אלא סינתזות ברורות בין האלטרנטיבות השונות.

הגדרה זאת קרובה במידה רבה אל הבחנים האחרים שהציע אייזנשטדט: (1) האפשרות להתמודד עם בעיות פנימיות וחיזוניות חדשות; (2) הרחבת האפשרויות של האדם בחברה. ניתן להסתכל למשל בשתי צורות שונות על הבוחן השני, המתייחס להרחבת האפשרויות: (א) תופעה המתנגדת למהותה של החברה המסורתית, וכך חוזרים אנו אל תחומן של ההגדרות המהותיות; או (ב) מקרה פרטי של הבוחן הראשון, כלומר התנגדות להרחבה המהווה חריגה מן המצב הקיים. הבנה זאת של המסורת מחייבת אותנו, לדעתי, להרהר מחדש על הטענה הגורפת הרואה באורתודוקסייה תנועה מודרנית. נראה לי ששני טיעונים בסיסיים הועלו כדי להשתית טענה זאת. לטיעון השני אתייחס בסעיף הבא. כאן המקום להתייחס לטיעון הראשון, המסתמך על תפיסת החברה המסורתית כנעדרת רפלקטיביות. האנליזה הסוציולוגית מיסודו של כ"ץ ראתה את האורתודוקסייה כתנועה מודרנית בגין הרפלקטיביות שבה. עצם שמה מעיד על תודעה עצמית זאת. נראה לי ששינוי התפיסה בהגדרת המסורת פירושו החזרת חלק של האורתודוקסייה למקומה הטבעי, לעולם המסורתי. אין קביעה זאת פוגעת בממד הסוציולוגי של המחקרים שנעשו; היא רק מעניקה להם פרספקטיבה הגותית אחרת.

יחס ומהות

עתה יכולים אנו לחזור ולסכם את מה שראינו ביחס להגדרת המסורת. שתי אסטרטגיות יסודיות ננקטו בדיונים על הנושא.

האסטרטגיה הראשונה, בווריאציות שונות, בחרה כנקודת מוצא לדיוניה את החברה המסורתית. היחס לעבר חשוב משום שהעבר הוא מרכיב מכונן של החברה המסורתית. אפיונים אחרים ניתוספו על היחס לעבר, ואפילו האפילו עליו. מהותה של החברה המסורתית עמדה בתווך של הדיון, והכול נגזר מהגדרה זאת. כאן נתפסת המסורת כמהות.

האסטרטגיה השנייה, שאותה ניסינו להציע כאן, רואה כנקודת המוצא את הרצף ההיסטורי שבחברה. על פי קריטריון זה ניתן ללא סתירה לשאול על המסורת המתקיימת בחברה מודרנית. המסורת אינה מאפיינת חברה, אלא מציינת יחס בין שני מצבים היסטוריים של חברה כלשהי. המסורת אינה מהות אלא יחס.

מכאן נובעת מסקנה חשובה, הפורצת מעבר לדיונים הסוציולוגיים ומקבלת ממדים אידאולוגיים כבירים. הקביעה הזאת מנוצלת בדיונים אידאולוגיים הנוגעים לכיוונים הדתיים השונים בתקופה המודרנית.

על פי ההגדרה הראשונה האורתודוקסייה מהווה שבר בהמשכיות הדתית, וזאת מאחר שלכאורה חסר לה אותו מאפיין ייחודי המגדיר את החברה המסורתית. המסקנה הופכת כמעט טריוויאלית. אם נשווה שני מצבים היסטוריים בחייה של חברה, דת או תנועה כלשהי, ונבודד מרכיב אחד שהשתנה במעבר בין שני מצבים אלה, נוכל להוכיח בקלות שהייתה כאן מוטציה מוחלטת ושהמצב השני שייך ל'עולם' אחר, ואינו המשך של הראשון כלל. אולם ייתכן שאם נפעיל קריטריון אחר נקבע דבר שונה, ונוכל לדבר על המשכיות. שאלת הזהות מעבר לזמן, ה-genidentity כמינוחו של קורט לוין, היא שאלה פילוסופית במובהק. באנלוגיה ביולוגית, מתי נוכל לקבוע שמכלול שינויים מגדירים מין חדש. ייתכן שיש לסוציולוגים קריטריונים למענה על שאלה זאת בתחומם. על כל פנים, אף אם הם קיימים אסור לדעתי ואף אי-אפשר להשתמש בהם למטרות אידאולוגיות.¹⁷ הבעיות הללו חורגות אל מעבר לדיונים באורתודוקסייה. כך למשל בזמן האחרון עדים אנו לצמיחתה של גישה, העומדת בבסיס מחקריהם של ישראל יעקב יובל ודניאל בויארין, ולפיה היהדות הרבנית והנצרות הן שתי עמדות מקבילות שנוגדו בעקבות חורבן הבית השני. האומנם? האם לא קיים בוחן כלשהו שלפיו גישה מסוימת היא סטייה מהמקור והגישה האחרת היא המשך, המשך תוך שינוי אולם בכל זאת המשך? לדעתי היחס אל המצוות הוא בוחן כזה, ולא אל פרטי המצוות אלא אל עצם קיומן של מצוות ריטואליות.

בוחן זה, בשמירה על ההבדלים, תקף גם ביחס להתפתחותה של היהדות בעולם המודרני. היחס אל המצוות הוא פרמטר שעל פיו אנו יכולים לדון בשאלת המשכיות והרצף באורתודוקסייה המודרנית. וזאת למרות השינויים שהתרחשו באפיוני המצוות, בתפיסתן ובאופני שמירתן.

מסורתיות והביקורת הפוסט-מודרניסטית

להבהרת ההגדרות יש השלכות רבות גם בנוגע לביקורות שונות על הדיונים על המסורת. השלכות אלו הן דוגמאות לתופעה כללית יותר. ביקורות שונות הוטחו במושג המסורת בעשורים האחרונים. הביקורת הפוסט-מודרניסטית רוצה לראות בשימוש בקונטרסט מסורת/מודרניות עוד אחד מהחטאים הבינריים של הנאורות. כתוצאה מכך המושג מסורת מתפורר לחלוטין, מבלי שנוכל שוב להשתמש בו באופן רציני. ולמרות זאת אין אנו יכולים להימנע מלהשתמש במושג המסורת על אף הבעיות

17 השימוש האידאולוגי בטענות הסוציולוגיות שקוף עד מאוד, וזאת בשני הקשרים שונים לפחות. מצד אחד תנועות דתיות – האורתודוקסית, הרפורמית, הקונסרוטיבית, ושמא יש להוסיף עליהן תנועות אחרות – נאבקות ביניהן על דרכה של היהדות בהווה ובעתיד. מול הטענה האורתודוקסית, שתנועות אחרות מהוות שינוי בדרך היהדות לאורך הדורות, הטענה שאף האורתודוקסייה מהווה שבר ברצף היא נוחה. מצד שני טענה זאת משרתת מטרות פנים-אורתודוקסיות. היא משמשת כלי בידי הכיוונים הדתיים הליברליים כדי להתנגד לנוקשות ההלכתית שקיימת לדעתם באורתודוקסייה. הנוקשות וההחמרה הן המהוות שבר במסורת הדורות. ההלכה הקלסית הייתה פתוחה וגמישה יותר.

הכרוכות בו. המושג הכרחי; התופעה קיימת. מוכיחים זאת אין-ספור מחקרים הדנים בשאלה הזאת בחברות אחרות ובתחומים אחרים כמו אוכל, אמנות, ספרות או אדריכלות. הקורא את הביקורת החדשה למושג זה יכול להתרשם שהיא איננה מתייחסת לעצם הגדרת ה'מסורת', אלא לאפשרות למצוא חברות אלו בטהרתן. הביקורות נכונות לגבי ההגדרות המהותניות. אולם נראה בעליל, שביקורות אלו אינן יכולות להתייחס להגדרה פתוחה יותר של המושגים. לעומת זאת, ההגדרה המתייחסת לרצף ולשינוי יוצרת קשת שלמה של אפשרויות: יחסיות וכמותיות. יתרה מכך, לפי הגדרה זאת תיתכנה מזיגות בין מסורת ומודרניות, מזיגות בכל הפרופורציות האפשריות – ואגב, מזיגות אלו הן בסיס לתכניות תרבותיות ופוליטיות. מכאן הזהירות שאנו חייבים בה כשאנו עושים אַקסטֶרֶפּולציות היסטוריות. תופעות שתהיינה מסורתיות בהקשר מסוים הופכות מודרניות בסיטואציה אחרת. מסורתיותה של עמדה או גישה מסוימת הופכת יחסית, ואינה יכולה לקבל תשובה של כן ולא החלטיים. מכאן גם אי-הרלוונטיות של ביקורת הבנויה על השוואת מצבים היסטוריים שונים.

עתה נוכל להבין, לדעתי, את אי-נכונותו של הטעון השני, שלפיו האורתודוקסייה היא תנועה מודרנית. היא מודרנית בגלל שלילת מנגנוני השינוי הטבועים ביהדות ההיסטורית. כך נוצר פרדוקס: דווקא בשלילת השינוי היא חורגת מהמסורת היהודית הקלאסית. טעון זה אינו תקף לדעתי. אנסה להראות זאת בשניים מממדי הנושא. חברה יכולה להשתנות באופן מתמיד ושינויים אלה יהיו מסורתיים, בעוד ששינוי מסוים יהווה שבר במסורת. כל זמן שהשינויים יהיו במסגרת נורמטיבית או הגותית מסוימת הם יהיו חלק של הרצף המסורתי. הבעיה תתרחש כאשר שינויים מסוימים ייתפסו כחורגים מכללי המשחק המקובלים בשינוי הנורמות.

מבלי להיות מודעים למתח שבין מסורת וחידוש לא נוכל להבין תופעות אין-ספור בתולדות הרוח של עם ישראל. בקלות יכולים אנו להיווכח, שלאורך כל ההיסטוריה היהודית התקיימו מחלוקות מסביב לשאלת הרציפות והשינוי. על שאלת הלגיטימיות שבתהליך החידוש בהלכה עמדתי בספרי 'לא בשמים היא'. התופעה הזאת מבוטאת באופן פרדוקסלי בסמנטיקה העברית, בעובדה שדווקא העמדה שחרתה בשמה את המושג מסורת, הקבלה, הייתה אולי זאת שפחות פחדה מחידושים, שבאו לא בעקבות מסורת אלא בעקבות גילויים מיסטיים כריזמטיים, אך גם רציונליים.¹⁸

18 עלינו להצביע על תופעה סמנטית פרדוקסלית. המונח קבלה מציין את הצד הסימטרי של המסורת, בבחינת 'קבל... ומסרה'. מבחינה זאת הוא שם נרדף לו. למרות זאת מונח זה התפרש ביצירות הגותיות שונות בשתי צורות הרחוקות ומנוגדות למסורת. כך פירשו הרציונליסטים בימי הביניים את המושג קבלה כמתייחס לקבלת טענות מומחים על ידי אנשים שאינם יכולים להוכיח אותן בעצמם. מבחינה זאת 'קבלה' מתאימה לחלוטין ליסודות המחשבה הרציונלית המודרנית, כשזאת מודעת לעובדה שאנו מסתמכים על דעותיהם וקביעותיהם של מומחים וממסד מדעי מבלי שנוכל לבדוק את דבריהם. המחשבה הקבלית הדגישה את המסורת כמקור הדוקטרינות שהיא לימדה, ולמרות זאת פירשה את המושג קבלה כמתאר את הגילויים המיסטיים במחשבה החסידית. פירוש זה השני הדגיש את האי-רציונליות של הקבלה, את העובדה שמקורה בגילויים מיסטיים ולא במסורת.

מסורת ומסורתיות

הניתוחים הקודמים מחייבים אותנו להוסיף הערה לשימוש נוסף במושג מסורת. עלינו להתייחס לאופצייה נוספת במכלול העמדות, אופצייה שברצוני לכתוב לא מסורת אלא מסורתיות. אין ספק שאכן בדיונים רבים על מסורת, אף אם הם נראים מדעיים, אובייקטיביים ואדישים לכאורה לערכים, יש היבטים בעלי מעורבות אידאולוגית. זה נכון מקל וחומר בהרבה מהדיונים הפוסט-מודרניסטיים המוקדשים לנושא. הסיבה לכך ברורה. להגדרות הדיכוטומיות המבחינות בין מסורת ומודרניזם יש השלכות תרבותיות, כלכליות ופוליטיות. פעמים רבות באמצעות הבחנים וההגדרות מתנהלות מלחמות פוליטיות. ההגדרות המהותיות הראשונות שהבאנו לעיל, המבחינות באופן בוטה בין חיוב לשלילה, התאימו לקונצפציות שראו את החיוב שבמודרניזם. הרציונליות המהווה את מוקד המודרניזם אמורה הייתה להגיע לניצחון סופי על המסורת. ללא ספק הקונצפצייה הזאת, של ניצחון המודרניזם והרס טוטלי של המסורת, נתנה עם הזמן מקום לראייה שקולה יותר. אלא שאין דבר זה חדש. האכזבה מהנאורות ימיה כימי הנאורות, והרומנטיקה היא אחד מביטוייה הבולטים.

כאן נעוץ שימוש נוסף במונחים שאנו דנים בהם. האוריינטציה בזמן הופכת עכשיו למוקד הדיון. המודרניזם מסתכל אל העתיד. את העמדה המנוגדת אכנה מסורתיות. זאת היא עמדה מודרנית הדבקה מסיבות שונות בערכי העבר. על פי רוב היא אינה יכולה להסתמך על רצף אלא על חזרה לעבר שנעזב, חזרה המקבלת לפעמים ביטויים של מהפך. בעקבות כך ניתן לומר שניתן לתת הנהרה חדשה לאינטואיציה של כ"ץ. במילים אחרות, המסורתיות איננה מסורתית; היא מודרנית.

מניעי המסורתיות

יש לדעתי שני מוטיבים שהביאו לשקול מחדש את משמעותה של המסורת. המוטיב הראשון הוא קריטי מבחינה לאומית. הרציונליות, המדע והטכנולוגיה הם אוניברסליים. הייחוד הלאומי יכול לקבל משמעות אך ורק באמצעות המסורת הפרטיקולרית. אכן לא כל דבר הבא מן העבר הוא מסורת. עלינו להדגיש, לדעתי, שמסורת היא אותה מורשת שהייתה יכולה להיות אחרת. המתמטיקה והמדע אינם חלק של המסורת. השפה – כן. ואולי יש להעיר, בציניות מה, שגם 'המדע המוטעה' הוא חלק ממנה.¹⁹ המוטיב השני מיוחד לזמננו, אף שכאמור זרעיו מצויים בעבר. יש למוטיב זה שתי וריאציות. האחת – שמרנית: המסורת מקבלת משמעות חדשה. היא לא מקור – היא הוכחה. ההישרדות ההיסטורית הופכת ראייה לעילותה של המסורת, לנכונותה ולתקפותה. אי לכך עלינו לנקוט אותה. בהגות דורנו התפתחה וריאציה שונה. לפנינו זרם המכיר בחשיבותה של המסורת, תוך מודעות לעובדה עצובה. הרציונליות אינה

19 בהקשר זה נאמרו דברים רבים על המצאת המסורת. ראו מאמרי הקובץ E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992

מספיקה כדי להבטיח את יציבותה ותפקודה הנאות של החברה. נדמה לי שכך עלינו להבין את הדיונים על de-traditionalization. דבריו של אולריך בק על ה-reflexive modernization מתחברים מכיוון אחר עם מגמה זאת. טענתו קובעת שבסביבות 1970 היה מעבר מהמודרניזציה הקווית למודרניזציה הרפלקסיבית²⁰ של המודרניות השנייה, שהפכה חברה בסיכון. סכנה זאת התפתחה בממדים רבים בעת ובעונה אחת: מוסרי, חברתי, משפחתי, טכנולוגי ואקולוגי.²¹

נראה לי שבמוטיבים אלה מצוי הבסיס לעמדות מסורתיות שונות בהגות היהודית. אזכיר כאן רק שתיים: עמדתו של פרופ' נתן רוטנשטרייך ז"ל, כי המסורת הופכת אופצייה לא דתית, וגישתו של פרופ' אליעזר שביד יב"א, הרואה בדת חלק של המסורת. גישות אלו, המדגישות את חשיבות המסורת בעולמנו המודרני והפוסט-מודרני, מנסות בעצם להניח אלטרנטיבה לדת כיסוד החברה. את העמדה המנוגדת ביטא, לדעתי, באופן פרדוקסלי ליאו שטראוס, אך על כך אדון במקום אחר.²² עתה יקבל המושג המצאת מסורת משמעות שנייה. לא המצאה של מסורת מסוימת, אלא המצאת המסורת ביהדות כמקור לגיטימציה. כאן יתרחש פיצול בין הדת והמסורת. על כך נעמוד בסעיף הבא.

שני סוגי מסורת

ניסיתי להראות בסעיפים הקודמים את אי-נכונותה של התזה שהעלה כ"ץ על מעמדה של האורתודוקסיה. עתה רוצה אני להראות שלמרות הכול יש בה מן האמת, וקיים מרכיב תודעתי אידאולוגי בעל חשיבות סוציולוגית. הבהרתו תאפשר לנו לברר את מקומה הסבוך של המסורת באפיון האורתודוקסיה.

ההתייחסות למסורת בהגות היהודית מחייבת אותי לחזור לאחת התזות שהעליתי לפני שנים, ולפיה יש שלושה עמודים של סמכות מתמשכת ביהדות: הספר, החכם והעם; הספר בקביעותיו, החכם בפסיקותיו ובכתביו, והעם במנהגיו. אלו הם יסודות המסורת, אך גם יסודות השינוי: הספר – שרובים כמוסים שלו נחשפים עם הזמן על ידי פרשנות חדשה; החכם – בחידושי הרצינוניים או הכריזמטיים; והעם – בדינמיקה של מנהגים מתחדשים ונזנחים. בחלוקה משולשת זאת המסורת במשמעותה המצומצמת

20 בק מבחין בין רפלקטיבית לרפלקסיבית.

21 U. Beck, 'The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization', U. Beck, A. Giddens and S. Lash (eds.), *Reflexive Modernization*, Stanford 1994, pp. 1–55

22 ההתקפות הנשמעות מדי פעם בפעם על המסורת נכונות ביחס למסורתיות ולתופעות אחרות הדומות לה, ובייחוד ביחס לסלקטיביות של המסורת. בחברה מסורתית נעשית סלקטיביות זאת על פי כללי המשחק שלה עצמה, ואולי ללא מודעות. המסורתיות בנויה על אידאולוגיה, והסלקטיביות שלה נעשית באופן מודע, במפורש או במובלע. כפי שאמרנו לעיל כאן ניתן להשתמש בבוהן התודעתי, כשהוא מוגבל לתודעת השינוי. על השאלות המתעוררות בתחום זה בהקשר לחברה היהודית בגרמניה ראה בפרק 'להמציא מסורת' שבספרה של ש' וולקוב במעגל המכושף, תל אביב 2002.

לוקחת לעצמה רק חלק, ואולי חלק מזערי של מקורות המחויבות. זאת משמעות שונה לחלוטין של המושג מסורת.

המסקנה פשוטה ואוידנטית. מבחינתה של המחשבה היהודית יש שני מושגי מסורת שונים. אנו חייבים להבחין בין המסורת כפי שהיא נתפסת מפרספקטיבה פנימית, דהיינו המחויבות הבנויה על תשתית העבר, ובין מסורת כפי שהיא נתפסת מפרספקטיבה חיצונית. מסורת מפרספקטיבה זאת מתארת את ההמשכיות, את הקביעות שבמחויבות ובהתנהגות, אף שמקורן בגורם אחר, למשל בספר הלכות, או בדברי חכמים הנמצאים מחוץ ולפעמים מעל למסורת במשמעותה המצומצמת. אנו יכולים להביא דוגמה קלסית כדי להסביר את ההבדל בין שתי גישות אלו, ואת סכנת הטעות הנובעת מאי-הבחנה ביניהן. כך באחד המקומות הקלסיים בהגות ימי הביניים, בהקדמה לאמונות ודעות טוען סעדיה גאון שקיימים ארבעה מקורות הכרה. אחד מהם הוא הקבלה, או המסורת האמתית. אולם אם נבדוק את משמעות מושג זה, ניווכח בקלות שאין המסורת מקור כמו החושים והשכל. המסורת אינה אלא מתווכת בין האדם ובין מקור אחר, כמסורת הגאוגרפית או ההיסטורית המתווכת בין הלומד ובין המקור החושי הרחוק, או כמסורת הדתית הקשורה עם הנבואה וההתגלות. ודאי שהמסורת מתווכת בין ההתגלות ובין התורה שבעל פה, וכאן מקומה של המסורת הוא קריטי.²³ לפנינו אכן הבחנה מוחלטת בין שני סוגי מסורת, המסורת כמקור והמסורת כמתווכת. הבחנה זאת תאפשר לנו לנסח מחדש את התזה שהעלה כ"ץ. לדעתי צדק לחלוטין כ"ץ כאשר הצביע על השינוי העקרוני הקיים בין המסורת לאורתודוקסייה, אם כי אולי לא ניסח זאת בקטגוריות חפות מביקורת.²⁴ המסקנה שתתקבל מדיון זה היא, שמבחינה סוציולוגית לא ניתן לאפיין את האורתודוקסייה כמכלול אחד, ויש להבחין בה כמה גישות שונות.

שני מושגי המסורת מצויים באורתודוקסייה, ואם לא נבחין ביניהם, ייווצרו בדיוננו פרדוקסים מיותרים. החוקר החיצוני יהיה מודע אולי לצורך להתייחס למקורות המסורת, אולם בפועל הוא יסתפק בראיית המסורת כמקור. אולם במחקר שלנו המסורת כמתווכת היא החשובה והעקרונית ביותר בתודעתם של המאמינים בקבוצות שונות, והיא מצויה על יד המסורת האחרת, החייבת להיות מובחנת ממנה. אבהיר את הסוגיה במספר דוגמאות, ומהן נוכל ללמוד על ההכרח להתחשב בהבחנה זאת.

נתאר לעצמנו חסיד סטמר השומר על ההלכה, שעבורו, כמו עבור כל יהודי מאמין, שורשיה נטועים בהתגלות, ב'תורה מן השמים'. כאן המסורת מתווכת. עם זאת הוא שומר על התנהגות מסוימת הנעוצה באופן מודע במסורת אבות, מדבר למשל ביידיש,

23 ראו את הקונצפציות השונות בסוגיה זאת בספרי לא בשמים היא, אלון שבות תשנ"ז.

24 רוטנשטרייך מגדיר מסורת בצורה שונה. עבורו התמודדות האדם עם ההתגלות היא המסורת. נראה לי שאף אם נקבל הגדרה זאת, מבחינתה של המחשבה היהודית יש להבדיל בין שני התחומים של המסורת. רוטנשטרייך מסתמך על החלוקה של מקורות ההכרה בחובת הלבבות לר' בחיי אבן פקודה, המושפעת מזו של רס"ג, שהובאה לעיל. אולם חלוקה זאת מטעה, כי אינה רואה שהמסורת היא מקור משני. אמנם כן, המסורת משמשת על פי ריה"ל עדות להתגלות, אולם עדות אינה סמכות. תוקפה של ההתגלות אינו במסורת אלא בעצמה. ראו N. Rotenstreich, *Tradition and Reality: The*

Impact of History on Modern Jewish Thought, New York 1972, pp. 7–20

אינו משנה את לבושו, וכדומה. כאן המסורת היא המקור. אמנם כן, הגבולות לא תמיד ברורים. ואם נתעכב בשאלת השפה, ניווכח שניתן להפוך את השפה לאידאולוגיה. במשנתה של חסידות סאטמר השימוש בשפה העברית למטרות יום-יומיות הוא מעין חילול הקודש.²⁵ ללא ספק הדבקות בנוסח התפילה ובהיגוי האשכנזי גם הם תוצאה של המקום החשוב שניתן למסורת. הדוגמאות שבהן קביעות מסורתיות עומדות על יד המחויבות ההלכתית במובן המדויק של המילה הן רבות. ואני רוצה להדגיש, שהבחנה זאת שאנו מותחים כאן אינה מבחינה בין עיקר וטפל בתוך התחומים. היא מבחינה בין התחומים, בין מסורת ובין הלכה והתגלות. לפעמים ההבחנה הזאת מיטשטשת, היות שפרט מסוים במסורת מקבל משמעות נוספת, תוך שהוא הופך סמל לקבוצה כולה. סוג כיסוי הראש ואפנת הלבוש יכולים לשמש דוגמה לכך.

אתגר המודרניזציה העמיד את היהדות בפני דילמות קשות. מהפרספקטיבה של זמננו ניתן לומר שכמה דרכים אפשריות עמדו לפניה. שתי הדרכים שניתן לכוונן בדיון זה קיצוניות לא חילקו בין המחויבות למסורת ובין המחויבות ההלכתית.

הדרך האחת היא דרכה של האורתודוקסייה הקיצונית. בולטת בה בגלל ראשוניותה ססמתו של החתם סופר 'חדש אסור מן התורה'. גישה זאת הייתה נכונה גם לגבי חוגים חסידיים ולא חסידיים שונים, שלמרות הגוונים השונים סירבו לשנות אף את המסורת. המסורת קיבלה מעמד הלכתי ודתי ראשון במעלה. על מלוא משמעותה של תפיסה כזאת כשהובאה לקיצוניותה נוכל לעמוד אם ניזקק למושג שטבע קרל פופר ושהפך קלסי: החברה הסגורה. זאת אותה חברה שקבעה שחדש אסור כדי להבטיח את זהותה והמשכיותה למרות השינויים ההיסטוריים. דבר זה מתקשר עם האפיון שהצביע עליו אייזנשטדט, על האפשרות להתמודד עם בעיות פנימיות וחיצוניות חדשות. אפשרות זאת נשללת כאן. החברה מתגברת על הסכנה בסגירותה.

הדרך ההפוכה מחייבת את ההלכה מפני שהיא מעוגנת במסורת. האדם יכול לשמור מצוות רבות, ולמרות זאת חסר אצלו מה שניתן לכנות עקרון ה'מצוותיות'. המצווה היחידה לפי זה היא שמירה על המסורת. למסורת דינמיקה משלה, אולם היא שומרת על עצם מושג המסורת.

בין שתי האופציות הקודמות מצויה הדרך שבצורה זאת או אחרת הבחינה בין מסורת להלכה. לגבי הדפוסים המסורתיים רואה את עצמה דרך זאת חופשית לשנותם. לעומת זאת לגבי ההלכה הייתה דרך זאת מחויבת לנאמנות בסיסית. דרך זאת רואה את עצמה מחויבת חיוב מוחלט להלכה ולפסיקה על פי הקריטריונים הפנימיים שלה. אני מקווה שלא אטעה אם אקבע שגישה זאת, המאפיינת את הנאו-אורתודוקסייה, את האורתודוקסייה המודרנית, אך במידה מסוימת גם חלקים באגודת ישראל, חילקה בין החלטות פוליטיות ובין החלטות הלכתיות קלסיות שבהן קיימת מסורת אחרת של פסיקה.

הגוונים של האורתודוקסייה המודרנית רבים, וראויים הם לדיון הגותי מיוחד. אומר כאן רק שאחד המוטיבים החשובים המצויים בה הוא עצם שבירת תודעת 'אם הראשונים

25 יש כאן הקבלה לדברי החתם סופר, שחשב שבאחרית הימים יקבע יום טוב שני של גלויות גם בארץ ישראל. דווקא במבצרי המסורת יש יסודות חדשניים ברורים.

כמלאכים...'. כפי שטענתי בספרי על דת ומדע, יש כאן תודעה אחרת שאמנם מודה בעדיפות העבר והצורך להיות ניזונים משרידי האור המגיעים אלינו מתקופת הבתים, אולם בזמן מסוים הכיוון מתהפך, וחודר אלינו האור המגיע מן העתיד.²⁶

נוכל לעמוד על ההבדלים בין הגישות עם שתי דוגמאות שיכולות ליצור את הקונטרסט בין הגישות. כך כותב פרנץ רוזנצווייג: 'אכילה לפי מנהג ישראל תכלול גם שמירה מעולה על כל אותם התבשילים המסורתיים שעברו מדור לדור, מאם לבת, ממש כמו הפרדה מדוקדקת בין מאכלי-בשר למאכלי-חלב [...] זה הכלל המנהג והטעם שקולים ממש כהלכה.²⁷

פרנץ רוזנצווייג מתקיף את האורתודוקסייה על כך שחילקה את החיים בין תחום החובות לתחום המותר.

לעומת זאת כותב הרי"ד סולובייצ'ק על הבגדים. זאת דוגמה מאלפת, היות שכאן יש התייחסות ברורה להבדל בין התחומים. הרי"ד טוען שהמשמעות ההלכתית של אי-שינוי הבגדים אינה אלא איסור לבוש בגדים שיש בהם קונוטציה של עבודה זרה, או שמאפיינים בני דת אחרת. לעומת זאת דורש רוזנצווייג בצורה פרדוקסלית:

דווקא אותו תחום שהאורתודוקסיה הפקירה אותו מעיקרו, צריך לקבל צורה יהודית. את החלל שמעבר לקו-התחום 'מלאו ה'מנהג' וה'טעם', היינו: דבר שבחוב, את מקום ה'היתר' שאינו אלא מושג שלילי. למעשה מילאו אותו תמיד, כל מקום שמצויה הייתה יהדות שוקת-חיים: אלא שהיחס הרשמי לעבודה זרה, לפחות בנוגע למנהג, היה ביקורתי או אירוני-סלחני, בעוד שמכאן ואילך יש לקבל אותה בכל כובד-הראש היאה לה.

נראה לי שהאורתודוקסייה המודרנית עם שבירת הקונצפציה הזאת השאירה מקום לביטוי האישי ולמימוש העצמי דווקא בתחום ה'מותר'.

דברים אלה מלמדים אותנו פרדוקס. חלק גדול מהדיונים במסורת במחקר בן זמננו איננו רלוונטי לדיון על האורתודוקסייה, אלא דווקא במחקר התנועה הקונסרוויטיבית והרפורמית, ואף בהגות החילונית. הדו-שיח העיקרי שהאורתודוקסייה מנהלת איננו עם המסורת, אלא עם המקורות ההלכתיים המעוגנים לדעתה בהתגלות. התשובות שהיא תיתן תקבענה את מעמדה לגבי המסורת. אבל זאת תהיה קביעה חיצונית שדנה על הרציפות והשינוי ולא על היחס אל המסורת כמקור.

אין אני רוצה לטעון שלמסורת אין חשיבות פסיכולוגית במחויבות ההלכתית של המאמינים האורתודוקסיים. ההפך הוא הנכון. זהו, לדעתי, אחד הנושאים המרתקים ביותר שעדיין לא טיפל בהם המחקר. הוא מיוצג באופן ארכיטיפי בדמותו של האב,

26 תורה ומדע, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11–15.

27 פ' רוזנצווייג, הבונים, נהריים, עמ' 87. בתוכנה עמוקה וחודרת מנתח רוזנצווייג במאמר זה את ההבדל בין גישת האורתודוקסייה ובין גישתו ביחס למחויבות לתורה. נראה לי שמן ההכרח לחלק את ביקורתו לשני חלקים, היסטורי ומשפטי. כפי שאומר עוד להלן, ראוי להבחין בין אורתודוקסייה ובין פונדמנטליזם, דהיינו בין תחום המצוות לתחום האמונות.

שאינה מאפשרת לבן לחטוא, והקוראת אותו ליראת שמים. ולמרות זאת יש להבחנה בין שני סוגי המסורת חשיבות מכרעת באפיון האורתודוקסייה על פלגיה השונים. הטיפולוגיה הזאת מאפשרת לנו למצוא נקודת מבט נוספת לתופעות אחרות. העמדה הרפורמית ראתה את עצמה אוטונומית בכל התחומים. בשיא התפתחותה היא ראתה את עצמה חופשית לשנות לא רק את המסורת אלא גם את ההלכה, ואף לבטל את עצם מושג ההלכה. לא כך הזרם הקונסרווטיבי. ניתן למצוא בו שני מוטיבים המתרוצצים בהגותו. מוטיב אחד, שלדעתי מאפיין את גישתו של שניאור זלמן שכטר, מתבסס על ההתגלות שבאה לידי ביטוי ביצירות האומה. זהו מוטיב המצוי גם בהגות האורתודוקסית, למשל בהגותו של הראי"ה קוק. המוטיב השני הוא המחייב את ההלכה מפני שהיא מעוגנת במסורת. כאן נעוץ אחד ההבדלים החשובים שבין ההגות הקונסרווטיבית להגות הנאו-אורתודוקסית למרות הקרבה האפשרית המצויה לפעמים בתחומים אחרים. נראה לי שבמחשבה הקונסרווטיבית ניצח הכיוון המסורתי את כיוון ההתגלות המתמדת. התנועה המסורתית היא אכן מסורתית.

עליי להוסיף פרט חשוב החייב להאיר את פסיקת ההלכה האורתודוקסית. ממד נוסף של הדיון קשור עם המשמעות הראקטיבית, התגובתית, של תופעות שונות, דהיינו השתרשותה של טקטיקה שקבעה את הפסיקה כתגובה לעמדות האחרות ולא השתמשה באפשרויות שעמדו לרשותה. אם יש טעם 'להאשים' את האורתודוקסייה כעמדה לא מסורתית, הרי האשמה זאת נעוצה בעובדה שהפסיקה לא השתמשה בכל האפשרויות שהיו בידה כדי לפעול בצורה מסוימת בעולם המודרני בגלל קיומה של הרפורמה. אין זו התודעה של השינוי שגורמת לשבר ברצף בין התקופה המסורתית למודרנית. השבר נמצא רק באופי הראקטיבי, שיכול לגרום לפגיעה באפשרויות השונות של הפסיקה ההלכתית.

קיימת נטייה להגדיר את האורתודוקסייה על בסיס ראקטיביות זאת, בייחוד אצל אותם החוקרים ואנשי הציבור הרוצים ליצור חיץ בין הדתיות המזרחית לאשכנזית. שוב מצאנו כאן את הערכוב שבין התאוריה וההגדרה. אין טעם להתווכח על עניין זה. לדעתי יש לראות גם בדתיות המזרחית אורתודוקסייה בעלת תכונות משלה. בדתיות המזרחית בדורות האחרונים מצאנו את כל הגוונים שעליהם דיברנו לעיל. אין ספק, שהמיוחדות שבה היא המסורתיות. היא באה לידי ביטוי במשפחה ובפטריארכליות שלה, ובצורה פרדוקסלית במקום המרכזי שהיה בה לאישה. גם הכיוון שהתרוצצו בו ההלכתיות והמסורת היה בה. נדמה לי שהוא בא לידי ביטוי מהופך ופרדוקסלי באותו רגש שהביא רבים ללכת אל בית הכנסת לפני פתיחת החנויות, וודאי לפני ההליכה לראות משחק כדורגל. ותמיד היה קיים אותו אלמנט הלכתי שאותו רוצים להדחיק רבים המואסים בהחזרת העטרה ליושנה, נוסח ש"ס. כמו במקומות שונים שמר האלמנט המסורתי על הקשר עם העבר, ואכן אפשר את 'החזרת העטרה'.

שמרנות ורדיקליות

בהקשר זה חייב אני להוסיף הערה הנראית לי הכרחית ופורייה לדיוננו. התייחסתי לעיל למושג החברה הסגורה, שלדעתי מאפיין את החברה החרדית. יש כאן ניסיון לשמור על המצב הקיים. כנגד שמרנות זאת ניתן לדבר על שתי עמדות רדיקליות. האחת פונה אל העתיד, מקבלת את אוטופיית הקדמה ורואה באחרית הימים את המודל האידאלי שאליו אנו חייבים לשאוף. לעומת זאת העמדה האחרת רוצה לחזור אל עבר של טוהר וקדושה שחוללו, שנעזבו במשך השנים והדורות. הרדיקליזם מתבטא בחזרה אל מצב קודם, ובאופן פרדוקסלי במרד נגד המסורת בשם מסורת עתיקה יותר.²⁸

מסורת: שבר ותיקון

לאור הניתוח שלפנינו נדמה לי שניתן להשקיף מחדש על מחקרו של פרופ' סולובייצ'יק על השבר והתיקון שבחברה האורתודוקסית. אמנם כן, תופעות שונות מצביעות על כך שהספר הוריש את המסורת ממקומה המרכזי בחיים היהודיים. הדוגמה הקלסית שנידונה במחקר היא השיעורים. סולובייצ'יק הביא דוגמה קלסית אחרת, והיא מנהג אכילת דגים בשבת תוך התעלמות לכאורה מאיסור מלאכת בורר.²⁹

עבורי יש בבעיה זאת ביטוי נוסף למתח הקיים תמיד בין המסורת כמקור ובין המסורת כמתווכת. בתקופות שונות, ולא דווקא בשעת משבר, עולה מתח זה לתודעת מאמינים ומנהיגים דתיים גם יחד. היא מבוטאת יפה באמרה השנונה המיוחסת לרבי מנחם מנדל מקוצק, והבנויה כמעין פירוש לפסוק הנרמז בה: 'קודם הוא א לי רק לאחר מכן הוא א להי אבי'. אמרה זאת מתארת יפה את מה שניתן לכנות המחשבה הדתית הרדיקלית. ההתחשבות במסורת פירושה בעצם דרך ארץ בפני הרוב המקיים את המסורת. הניגוד למסורת פירושו תודעה של אליטה, הנלחם לחזרה אל התקינות והטהרה הראשוניות שנעלמו.

יש כמה צורות שניתן להבין בהן את התזה של סולובייצ'יק. נראה לי, לאור הניתוח שהצעתי לעיל, כי קביעותיו נכונות לגבי האורתודוקסייה החרדית. לפנינו ביקורת קשה

28 כפי שהראיתי במאמרי על אמונת חכמים, יש להבדיל בין שתי תופעות: (א) מה שכיניתי פרוטסטנטיות יהודי, מעין נאו־קראות של המאות החמש עשרה עד השמונה עשרה שקראה לחזרה לתורה המקראית תוך דילוג על מסורת הדורות; (ב) הרפורמה, שטענה שההתפתחות ההיסטורית דורשת שינויים בדת.

29 ח' סולובייצ'יק קובע שזהו תהליך שהחל בשנות החמישים של המאה העשרים. נדמה לי שלא נטעה אם נקבע שהשורשים לתהליך זה קדומים בהרבה. נראה לי שהם מעוגנים בגישתו של הגר"א. השליטה במקורות ההלכתיים הראשונים אפשרה לו להתעלם ממסורת הדורות ולחזור אל הנוהג ההלכתי הנכון לדעתו. והעיר על כך סולובייצ'יק עצמו, אלא שהוא סובר שלגישתו לא הייתה השפעה עד לדור האחרון. נראה לי שעצם הניסיון להגיע לידי הנוסח המקורי בספרות הדתית היהודית, אף על פי שדורות רבים למדו בטקסט אחר בלתי מוגה, הוא סימפטום לגישה 'לא מסורתית' זאת.

ומוצדקת על עמדה הרואה את עצמה כממשיכה מסורת, אולם אליבא דאמת היא הורסת את המסורת וחוזרת אל הטקסטים. התזה אינה נכונה במה שנוגע לאורתודוקסייה המודרנית. בהמשך אנסה לתאר את העובדות כאילו מתוך הפרספקטיבה שלה. אמנם כן, במחשבה ראשונה ניתן להסתכל בנוסטלגיה על עולם מסורתי שאבד. אולם אנו חייבים להיות מודעים לכך שיש בקידוש המסורת שני פנים. בכתביהם של רבים, ואפילו במחקרים מדעיים, מובעת הכמיהה למסורת שלא הקפידה יתר על המידה, ושראתה את עצמה חופשית יותר בפסיקתה. הדוגמה הקלסית מצויה כאמור בשיעורים. המבט הנוסטלגי לכוס הקידוש המשפחתי ש'נפסל' משום שאינו יוצא ידי חובת השיעורים החדשים הוא ביטוי לסלידה מהחומרות וההקפדות שזה מקרוב באו.³⁰ זהו שבר של המסורת, וניתן להתעצב עליו. אולם כיצד ניתן להתעלם מהפן השני של ההתגברות על המסורת? לצד שני זה דוגמאות אין-ספור. הבולטות שבהן הן החזרה אל לימוד המקרא ואל השפה העברית, שינוי ההגייה העברית מההברה האשכנזית לספרדית והתאמתה לשפה המדוברת, היחס לעבודה, לאמנות ולטבע, שיטות חינוך חדשות, המוזיקה החסידית והדתית החדשה, ומעל לכול שינוי הנהגים בשידוכים, ירידת מרכזיות הייחוס המשפחתי, ובייחוד מעמד האשה. אלו הן דוגמאות של שבר במסורת, שבתודעת הדברים בו אינו דווקא שבר בהלכה. אדרבה, הוא נעשה מתוך חזרה אל מלאות ההלכה שנפגמה בגלות. דווקא הגלות מתבטאת במסורתיות. אין ספק שאנו נכנסים כאן לשאלת סכנת הפגיעה בפסיקה ההלכתית, וממילא הסכנה לקיומה של האורתודוקסייה כיחידה אחת. אכן, התפיסות השונות של הפגיעה במסורת מתארות נכונה את קו פרשת המים המבדיל בין הגישות האורתודוקסיות השונות. בצורה דומה עלינו להתייחס ליסוד הנוסף שעליו עמד פרופ' סולובייצ'יק במאמרו. הוא קשור לא לתחום המעשה אלא לתחום הקיומי. נראה לי שכאן נטען על קיומו של שבר בחוויה היסודית של מקומה של הדת בחיינו. האומנם אמונה בכוחה של הרפואה הרציונלית פירושה פגיעה באמונה בהשגחה? האם היעלמותם של השדים בעולמו של המאמין היא שינוי יסודי בדתיותו? מבחינה מסוימת התשובה חיובית. אולם ניתן להסתכל אחרת על התופעה. המסורת אכן גיבשה ערכים של מחויבות הלכתית והשקפות דתיות יסודיות עם אמונות שונות וגם אמונות טפלות, שמקורן לפעמים זר ומפוקפק. האם עזיבת חלק של אמונות אלו פירושה שבר בתודעה הדתית? מנקודת המבט של האורתודוקסייה המודרנית התמונה אכן שונה, ואני מקווה שהתזה תהיה מובנת. אוהב אני להסתכל על תופעות הגותיות רבות כעל רעש בתעלות התקשורת. למסר הדתי מיתוסים מוטיבים שונים, לפעמים מיתורים, לפעמים שליליים. הם מקבלים את הגושפנקה של המסורת. האפשרות לסלק אותם היא עוד אחד המוטיבים המחלקים בין סוגי האורתודוקסייה השונים, כשכל אפשרויות הסינתזה פרוסות לפנינו.³¹

30 M. Friedman, 'The Lost Kiddush Cup: Changes in the Ashkenazi Haredi Culture – A Lost Religious Tradition', J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern*

Era, New York 1992, pp. 175–186

31 כאן נעוץ ההבדל היסודי בין האורתודוקסייה המודרנית ובין הכיוון החרדי-לאומי, הקרוב בחלק יסודי של עמדותיו לגישה החרדית.

אורתודוקסייה ופונדמנטליזם

תהיה אשר תהיה עמדתנו על השינוי בחוויה הקיומית של המאמינים, עלינו לשים לב לבעיה נוספת. כפי שטענתי במקומות אחרים, עלינו להקפיד ולהבחין בין אורתודוקסייה ובין פונדמנטליזם. השימוש במושג פונדמנטליזם הוא, לדעתי, בלתי אחראי.³² יעידו על כך ההגדרות הרבות והשונות שניתנו לו. כפי שכבר נרמז לעיל ההוכחה הבסיסית אינה בשלילת ההגדרה, אלא בביקורת פוריות התוצאות הנובעות ממנה. הבדל יסודי יש בנידון זה בין היהדות ובין הנצרות. המחויבות ההלכתית היהודית מאפשרת חופש גדול יותר בעמדות האמוניות. כשאנו דנים באסלאם מתערב כאן ממד נוסף, הממד הפוליטי, והמאבק האלים נגד המודרניזציה או בעד השלטה או הפצה מחודשת של אמונתם בעולם.

לאור הדברים האלה נראה לי שחשוב להודות, שיש לפנינו שני סוגים שונים של פונדמנטליזם. האחד אמוני, והוא שולל למשל כל פשרה עם גילויי המדע המודרני הסותרים את פשט הכתובים. והשני פוליטי, ופירושו מאבק להשתלטות האידאות, בקלפי או בנשק, על המציאות הפוליטית. כמובן, החוקרים ימשיכו להשתמש במושג אחד, דו-משמעי, ולפיו נטורי קרתא וניכורם מהעולם המודרני וחברי כ"ך המיליטנטים יהיו שייכים לאותה קטגוריה. האבסורד הזה מתרחש היום, בגלל חוסר הבחנה בין משמעויות שונות המסתתרות במושג אחד. על כל פנים רוצה אני להדגיש שוב את חשיבות ההבחנה בין אורתודוקסייה לפונדמנטליזם, הבחנה הנשכחת פעמים רבות. דבר זה נכון גם לגבי החברה הסגורה שאליה התייחסנו לעיל. יש נטייה להפוך את החברה הסגורה באופן אוטומטי לפונדמנטליסטית. נראה לי לעומת זאת שפונדמנטליסטית תהיה אותה חברה סגורה הרוצה להפוך את עצמה לשלטת, אם בתחום הפנימי ואם בתחום החיצוני. הפונדמנטליזם מתקבל רק עם תוספת הממד הפוליטי האקטיבי, תוספת שלא תמיד מתקיימת.

אורתודוקסייה מהי

אין ספק בעיניי שמוקד האורתודוקסייה מצוי ביחס למצוות, או מה שהייתי רוצה לכנות תודעת המצוותיות. במקום אחר קבעתי בהומור מסוים שהמוקד מצוי בתודעת החטא, שהרי המצוותיות והחטא אינם אלא שני צדדיו של אותו מטבע. מכאן נובע, שתיתכן אורתודוקסייה שאינה שומרת מצוות, אם היא מלווה בתודעה שאלו הן המצוות המחייבות, או, בצורה שונה במקצת, אילו הם הרבנים היכולים לקבוע את ההלכה. דבר

32 ראו על כך M. Friedman and S. C. Heilman, 'Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim', M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, L. J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism* וראו את הקובץ Chicago 1991 pp. 197-264 in *Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*, New York 1993 ובייחוד את מאמרו של אלן מיטלמן, הסוקר את ההגדרות השונות המצויות במחקר.

זה מסביר את התופעה הפרדוקסלית לכאורה של ה־non-observant orthodox, בייחוד על רקע קיומן של קבוצות דתיות אחרות. לפי קריטריונים אלה יש ללא ספק פער עצום ומוחלט המבחין בין האורתודוקסייה ובין הרפורמה, הלאומיות החילונית, ואולי אף גישות דתיות כתנועה הקונסרווטיבית. הגבולות אינם ברורים לחלוטין, אולם אין ספק שיש כאן הבדלים שעליהם ניסינו לעמוד לעיל.

דבר זה מאפשר התייחסות גם לתופעה בת ימינו המצויה בצורה לא מבוטלת באורתודוקסייה המודרנית, בעיקר במדינת ישראל. אלו הן הקבוצות השומרות באופן סלקטיבי את המצוות מבלי לשבור את המסגרת. בהיעדר שם אשתמש בשם מוצלח של יהודי אמריקני, שכינה אותם פלקסודוקסייה. כל זמן שלא תיווצר רבנות פלקסודוקסית, לא תהיה בכך סכנה לאורתודוקסייה. באופן פרדוקסלי יש כאן מעין פיתוח בלתי מודע של גישתו של רוזנצווייג על האפשרות לשמור את המצוות כתנאי למחויבות בהן. קידוש המימוש העצמי מתקשר כאן באופן בלתי מודע עם האימננצייה האלוהית שבעולם ובאדם. התגובה האינדיווידואלית היא ביטוי לשורש הנשמה האישית. ורוזנצווייג מתחבר כאן עם גישתה של החסידות הרדיקלית מבית מדרשו של ר' מרדכי יוסף לוינר, בעל 'מי השילוח', על העברה שאי-אפשר שלא לעבור אותה. כאן פוגשים אנו אכן בגבולות האחרונים של האורתודוקסייה. וכאן אחד האתגרים החשובים להגותה.

שאלת הגבולות מביאה אותנו לסוג האחרון של הגדרות, הסוג הבנוי על התודעה העצמית של המאמינים. אין אנו יכולים לתת לא הגדרה אריסטוטלית ולא הגדרה מחוקקת של האורתודוקסייה. אולם אנו יכולים לשאול על ההגדרה התודעתית שלה. המשטור לא ייקבע לא על ידי חוקרי האורתודוקסייה ולא על ידי האידאולוגים, אלא על פי תודעת ההמונים, ואולי על פי תודעת המנהיגים הרוחניים השונים.

אכן כדי לאפיין את האורתודוקסייה עלינו להתחשב בדיאלקטיקה שמתקיימת בה. האורתודוקסייה היא מכלול מגוון של קבוצות, השונות לפעמים באופן רדיקלי זו מזו. האם גיוון זה מאפשר הגדרה? האם, לכל הפחות, ניתן לזהות 'קרבה משפחתית' בין הקבוצות השונות, אשר תאפשר לנו 'להגדיר' את האורתודוקסייה הגדרה 'ויטגנשטיינאנית'? במקרה של הפלקסודוקסייה הדבר אפשרי, מכיוון שקיימת אחדות מסוימת שממנה ניתן לקחת חלקים. לא כך בקבוצות האידאולוגיות הברורות. כאן, לדעתי, המצב שונה. אחדותה של האורתודוקסייה מצויה בתודעה. קודם כול בתודעה של מי שמצוי מחוצה לה. אולם נדמה לי שהיא מצויה גם בתודעת האורתודוקסים. זוהי עובדה שבתודעה, ולא תוצאה של ניתוח מדעי של המומחים בתחום. אם תודעה זאת אינה קיימת, אין משמעות למושג הזה.

נראה לי שקיימת תודעה מעין זאת אצל הקבוצות השונות, המשוכנעות לדעתי שקיימת אחדות מסוימת, וזאת למרות שלילתן של קבוצות אחרות. תודעה זאת יכולה להתקיים בקבוצות מסוימות באופן חלקי, ואף לא להתקיים במקרים אחרים. אין טרנזיטיביות ואין סימטריות בהגדרת האורתודוקסייה. ולמרות זאת נראה לי שקיימת תודעת אחדות, ודאי מול הרפורמה, ואולי אף הקונסרווטיביות. התנגדות זאת שונה מקבוצה לקבוצה, ואף מאדם לאדם. מידותיה ומהותה של אותה תודעה הן נושא חשוב ומעניין מבחינה אמפירית. נמצא ודאי רצף של תשובות שונות וגם עצמות שונות של התנגדות, אולם נראה לי שבעצם ההתנגדות תהיה קונסנזוס, פרט לשוליים מסוימים.

והערה נוספת על גבולות האורתודוקסייה. גרשם שלום רגיל היה לומר שהיהדות היא מה ששלומי אמוני ישראל אומרים שהיא. יש כאן הפיכה אנרכיסטית של המושג דעת תורה, ולפיכך היא מוגזמת. אולם הרבה מן האמת יש בקביעה זאת. שלומי אמוני ישראל יקבעו את משמעות האורתודוקסייה.

כיצד מתיישבת טענה זאת עם המחלוקות הפנימיות באורתודוקסייה? עם היחסים שבין חסידי הרב שך ז"ל לבין חסידי חב"ד? אין ספק שיש לגזור מכאן שהלכידות האורתודוקסית גמישה, אך למרות הכול ראלית. זאת היא לדעתי גם הרגשתם של אנשי האורתודוקסייה המודרנית הנמצאים באמצע הדרך, שאינם מוכנים לנקוט מהלכים הלכתיים מרחיקי לכת מפני שאינם רוצים לגרום לקרע במחנה. בהסתכלות זאת לצדדים יש משום הכרה במעין אחדות המחנה.

האחדות שבמחנה היא גם תוצאה של שיתוף בהרגשת הניכור, החלקי או הכולל, מהחברה הסובבת. אין זה אומר שלא מתקיימת אינטגרציה בחברה הכללית, היהודית או הלא יהודית. ולמרות זאת זוהי אינטגרציה המהולה בניכור. נראה לי שזאת החוויה הבסיסית שניסה להעביר הרי"ד סולובייצ'יק בספרו 'איש האמונה'. אף באינטגרציה יש ניכור. הוא יכול להתבטא בפרקטיקות דתיות או בתחום החברתי, בשולחן או במיטה. אך הוא קיים.

אכן מן הראוי לשים לב שלאורתודוקסייה יש גבולות. נראה לי ששולט כאן מעין עיקרון פופריאני: אם הגדרתך לא הוציאה מישו מהכלל – אין היא הגדרה. אינני מסכים עם העמדות הטוענות שהרחקת האחר היא המפתח להגדרה עצמית. אומר רק שאכן לפעמים התודעה העצמית מתקבלת מתוך עימות עם עמדות אחרות.

אני רוצה לטעון כאן ללגיטימיות של הגבלת הלגיטימיות. לדבר הזה יש השלכות חשובות גם בנוגע לפוסט-מודרניזם ולפתיחות לעמדות אחרות. אין צידוק מוסרי לדרוש קרבן כשדרכים אחרות פתוחות. והצד השווה של האורתודוקסייה הוא התודעה, שהחיים הדתיים בעולם הפוסט-מודרני משמעותם הקרבת קרבן ולא רק ביטוי של הלך רוח.

בנידון זה נדמה לי, שכתוצאה מניתוחינו הקודמים יש להדגיש את הזרות הקיימת בין אנשים קרובים ואהובים ולמרות הכול רחוקים עד אין קץ. זאת הזרות הקיימת בין מי שנבנה על המסורת ובין מי שנבנה על המחויבות ההלכתית המעוגנת בדבר ה'. עבור האורתודוקסייה אין היהדות תרבות, על כל פנים לא רק תרבות. בצורה ציורית אומר ששתי דרכים עומדות בפני הבנת המושג עברי. עברי הוא המתקשר ל'עבר', כלומר למחויבות למסורת הדורות. אולם עברי הוא מי שמאמין ומחפש את ה'מעבר', את התגלות הטרנסצנדנטי בחוויה האנושית.

אין ספק שההלכה היא תוצאה של ההתמודדות האנושית עם ההתגלות. ולמרות זאת אין היא בנויה לא על מסורת ולא על תרבות. כתבתי על כך במקומות שונים, אך כאן אסתפק בדוגמה אחת, הקשורה בתחום שאנו דנים בו. הסוציולוגיה משפיעה על הפסיקה. באיזו צורה? כמה אפשרויות פרוסות בפנינו: (א) האם מצב סוציולוגי נתון הוא חלק של הגדרת הבעיה העומדת בפני הפסיקה, נתון נוסף מפורש או אימפליציטי המשנה את תנאי השאלה? (ב) האם הוא 'רעש' שפעמים מפריע לפוסק, שגגה שעליה הוא חייב להתגבר? (ג) האם הוא ההסבר לפסיקה, כשההלכה מלבישה במעין סופר-סטרוקטורה את האינטרסים הסוציולוגיים של הפוסק? לא תמיד מבדילים בין

המוטיבים האלה. אולם בהבחנה ביניהם תלויה המהות האורתודוקסית של הפסיקה. וכן בממדים אחרים.

הסוציולוגיה של האורתודוקסייה

מכל האמור לעיל נראה לי שמותר לנו להסיק בצורה ציורית, שאין סוציולוגיה של האורתודוקסייה; יש סוציולוגיות שונות. הדבר הזה 'נכון' גם מבחינה דתית. העמדות הדתיות קובעות מצבים סוציולוגיים שונים. דבר זה אינו תואם את העמדות הקלסיות הרוצות לראות בעולם האידאות סופר-סטרוקטורה הבנויה על עובדות כלכליות וסוציולוגיות. אולם דבר זה אינו צריך להתמיה אותנו. מצאנו מעין זה בדתות אחרות, קל וחומר באורתודוקסייה היהודית.

המסקנה המתבקשת היא שיש פלורליזם באורתודוקסייה, ולפיכך יש משימה כפולה למחקר הסוציולוגי. גם לבדוק את המשותף, ואני סובר שאכן הוא קיים, וגם לחקור את הסוציולוגיה של הקבוצות השונות. הקריטריון שלפיו ניתן להבחין בין הקבוצות השונות בתוך האורתודוקסייה מצוי לדעתי בהשקפות השונות על האינטגרציה בחיים. נראה לי שהמסקנה שתתקבל תוכיח את ההשפעה העצומה של האמונות והדעות על צורת החיים. תהא אשר תהא עמדתנו כלפי האורתודוקסייה, אין ספק שעלינו להודות שהיא מנסה לעמוד מול המציאות ולא להיכנע לכל דרישותיה. זהו כבודה.