

תוכן עניינים

ט	תורות
1	מבוא: מיזוג אופקים – מחשבה מדינית יהודית, ישראלית ועברית דן אבנון, דוד מ' פויכטונגר
	שער ראשון
	מיזוג אופקים תוך-יהודי: מקרא, חז"ל וימי הביניים
25	'מיזוג אופקים': הלכה מושגית, מעשה מקראי-ציוני נעמי מנדל-לוי
47	'תודעת תהום' כמעצבת גבולותיו של הסדר החברתי האנושי בתקופת בית שני: עיון במחשבת חז"ל ובמחשבת כוהנים-מיסטיקנים ענת בלקן
76	אלוהים – שחקן פוליטי? הרהורים על מעורבות האל במרחב האנושי בתפיסת חז"ל דוד מ' פויכטונגר
102	כיצד נוצר השכנוע? שתי גישות לרטוריקה: התלמוד ואריסטו בנימין שוורץ
129	תפיסת החוקים במשנתו של רבי יהודה הלוי ישי גלזנר

שער שני

מיזוג אופקים: בין מסורת תוך-יהודית למסורות לא-יהודיות

- 153 תורות של התכנסות ושל השתקעות, אצל מרטין בוכר
ובאופנישדות ההודיות
ליאת ברמן ז"ל עם גדעון לב
- 179 מקור יהודי לחוק הטבע המודרני?
מרב ג'ונס

שער שלישי

מיזוגי אופקים: בין יחיד לקהילה ובין מחשבה חברתית ומדינית
מערבית למחשבה חברתית ומדינית יהודית

- 205 הממד החברתי והפוליטי של דמות הצדיק הנסתר בסיפורי
המעשיות החסידיים
מרום קלי
- 233 ציונות בין ארוס לכוח: על יחסו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי
למהפכה הפוליטית היהודית
רויטל עמירן
- 256 ההומניזם הדו-שיחי של מרטין בוכר
יניב פלר
- 279 צמתים פואטיים של תודעה משתנה: על עקדת האבות ולקחי הבנים
1948–1973
יולי רוזיב
- 311 המשתתפים בקובץ
- 313 מפתח העניינים והשמות

מבוא

מיזוג אופקים – מחשבה מדינית יהודית, ישראלית ועברית

דן אבנון, דוד מ' פויכטונגר

המחקרים הכלולים בספר הזה נערכו על ידי תלמידי ותלמידות מחקר ישראלים באוניברסיטה העברית בירושלים. הם נחתמו במהלך העשור הראשון של המאה העשרים ואחת. הכותבים – חלקם שומרי מסורת, אחרים 'חופשיים'; חלקם ילידי הארץ, אחרים עולים; חלקם חוקרים את מסורת המחשבה המדינית היהודית מתוך רכיביה הפנימיים, אחרים בוחנים אותה ביחס להגות או להשפעות שמקורן במסורות אחרות. לכל כותב וכותבת ייחוד הניכר גם בגיוון של מושאי העיון. עם זאת לכולם שני מאפיינים של העת הזו בקורות העם היהודי: כולם נולדו אל תוך מציאות של מדינה יהודית קיימת, שבה שפת הדיבור היא עברית. בין שנולדו בישראל וספגו את העברית מינקות ובין שעלו ארצה ואימצו את העברית הישראלית כשפה נוספת ללשון אמם, בנותיו ובניו של הדור הזה גדלו אל תוך מרחב לשוני עברי־ישראלי. בלשון הזו הם פונים אל מקורות ממורשת ישראל שנכתבו בעברית, או אל מקורות שתורגמו לעברית מלשונות של הגלויות היהודיות (בעיקר מארמית ומערבית). המחקרים שבקובץ זה מפגישים אפוא מחשבה מדינית יהודית עם מציאות מדינית ישראלית. המפגש מתרחש בעברית ישראלית, הכוללת מושגים שגורים בלשון מדוברת, ואלה 'מתכתבים' עם מושגים המונחלים דרך עברית כתובה שמקורה במסורות עבר. אף כי אינם כותבים זאת, ואולי אין הם מודעים לכך, קיומה של קבוצת חוקרים מעין זו הנו אחד מסממניו של מהפך מרומם נפש בהגות היהודית. הקורא יפגוש שש נשים וחמישה גברים היושבים בירושלים ועוסקים בהיבטים מגוונים של המסורת היהודית בלהט ובדקדקנות כדורות של לומדים שקדמו להם. הנושאים המעסיקים אותם היו נחלתם של תלמידי חכמים, גברים, שהגו ופעלו במסגרת בתי מדרש ושייכות ובמחויבות אליהם ולדפוסי הלימוד בהם.

לעומתם, מחויבותם של הכותבים הללו היא לכללי מחקר אקדמי. עם זאת, גם מחברי המאמרים בספר זה מבקשים להבין מחשבת הווה מתוך לימוד מטעני תרבות ושפה יהודיים שמצויים ברובדי מחשבה זו ומפעילים אותה.

כל חוקר מתבונן אל עבר המסורת – 'מטעני תרבות ושפה' – ומאתר אופק שלקראתו הוא נע ואותו הוא לומד. המונח 'אופק' מתייחס לתנועה המתרחשת בתודעה חוקרת ומודעת לעצמה כמתבוננת במושג או בעצם מופשט. היא מודעת לעצמה כתודעה; היא מכירה בכך שהנה משוקעת במקום, בזמן ובלשון מסוימים; היא מכירה את היותה פעילות שעיקרה מיזוג של אופקי מסורות לשוניות ותרבותיות המוכלים בתודעת האדם הסקרן, המבקש להבין את העולם. זהו 'אני' הפוגש את ההווה דרך חוויית מפגש עם דורות ומסורות של הגות יהודית. האופק שמסמן את ה'אני', אותי, ואת נקודות המבט שלי נברא מתוך מאמץ להבין מאין אני בא כאשר אני נע אל עבר הכרת מקורותיי. המפגש ביני לבין מוצאי מחולל מעין מיזוג אופקים. האופק שלי, של הקרוב והמוכר, שרוי במפגש חי ודינמי עם אופקים ששלחו לעברי דורות עבר. המפגש, מיזוג האופקים, קבוע ומשתנה: קבוע כנוכח, משתנה כהכרח. לכן בחרנו במונח 'אופק' כסמן העיסוק במקורות לשוניים, שהרי שפה גם היא קבועה ומשתנה: כמו שפת ים, כמו שפת אדם.

השימוש במונח 'אופק' אינו מקורי. הוא מושפע מהגותו של הנס גאורג גרמר (1900-2002). גרמר מזוהה עם גישה המניחה שייחודו של מין האדם הוא בהיותו ישות (קיים) מפרשת. האדם מפרש דברים באופן מתמיד. הפרשנות מתהווה במפגש בין יחיד הנושא מטען תרבותי והיסטורי (קרי סובייקט הטעון בידע ופרשנויות עבר) לבין המציאות של ההווה. אנו סבורים שרגישות למטעני עבר בשעת מפגש עם הווה תואמת את מעשי הפרשנות המובאים בספר זה.¹ הבנה זו מלווה את הצגת פרקי הספר, המתייחסים לסוגיות יסוד במחשבה המדינית המערבית: מעמדו האונטולוגי של היחיד, המשמעות של יחסים בין אדם לאדם והאופן שבו יחסים מדיניים, ובמיוחד חוק וסמכות, מעצבים את התפתחותם של יחידים. בהצגת הפרקים אנו מדגישים את תרגומן של סוגיות אלו למחשבה מדינית עברית, שמקורה במפגש בין אופקי שפה 'יהודית' לאופקי שפה 'ישראלית'.

1 בחירה זו עשויה להיתקל בביקורת מהסוג שהפנה יורגן הברמס לעברו של גרמר, בשעה שביקר את העדפת העיון בשפה בהקשר של תרבות פרוטוקולרית כמנחת חקר אדם וחברה. לדידו של הברמס, הנכון הוא להציב בראשית הדברים זיקות בין שפה לתבניות אוניברסליות. לוויכוח טעון זה ראו Gadamer, 1976; Scheibler, 2000; Mendelson, 1976; Habermas, 1986

הרגישות שלנו לאפיוני החוקרים כישויות לשוניות דוברות עברית טעונות מסורות יהודיות שונות ומשתנות היא שהביאה אותנו לפתוח את הספר בעבודתה של נעמי מנדל-לוי, שנעזרה בהגותו של גדמר כדי לחקור את שפת הציונות הסוציאליסטית (הצ"ס). ממצאי מחקרה חייבו אותה לזהות את המקורות היהודיים-עבריים של אבות הסוציאליזם העברי (מנדל-לוי, 2008). בעודה נעה משפת הסוציאליזם העברי בן זמננו אל עבר מקורות שפה זו בלשון עברית קדומה, היא חוותה את המעבר מהאופק של תודעת הווה אל עבר מטענים לשוניים שמצויים, לעתים מוצפנים, באופקי עבר. המודעות לאופי המסע שחווה באה לידי ביטוי באופן שבו היא מציגה את מהות גישתו של גדמר:

האתגר ההרמנויטי שמציב גדמר אינו כרוך ביכולת לנתח את השפה ככזו או בהחלתה של מתודולוגיה קפדנית על מבנה המשפט; עניינו הוא הנכונות לשוחח עם מה שהשפה מוסרת, עם העולם המתווך דרכה, והנכונות להעניק למסורת פרשנות רלוונטית, שתצליח לגלם את המהות והאמת שבעבר במונחי ההווה. כך, האדם נשאר מודע למקומו המכונן של העבר בחייו ומוצא את הדרך לקחת רק את אותם חלקים מהעבר שהם רלוונטיים עבורו, תוך שהוא מעבדם ומתרגמם לשפתו.

מנדל-לוי מוסיפה ומנהירה:

אם השפה היא 'מאגר של מסורת' והיא גם האמצעי המתווך עבורנו את העולם, אזי המסורת – בדמותם של שיפוטים מקדימים – מכתיבה את האופן שבו אנו מבינים את עצמנו וגם את ה'אחר'. המסורת, לגרסתו של גדמר, היא הפריזמה המרכזית המכוננת את הבנת העולם שלנו. מכאן גם ברור מדוע הוא מייחס חשיבות עליונה למסורת, הנמסרת דרך השפה, בעיצוב המצב ההרמנויטי. הוא תופס את המסורת, האצורה בשפה, כסמכות בעלת השפעה אדירה על מי שאנו בהווה, על המנהגים שאנו מקיימים ועל תפיסת עולמנו.

מנדל-לוי מציגה בהמשך דבריה מתודה שחילצה מהגותו של גדמר, וממחישת את יישומה אצל מרטין בובר, שעשה שימוש בשפה המקראית כמקור להגותו הציונית.² הצגת הגותו של בובר בהקשר של המתודה של גדמר מראה כיצד

2 על השפעתו של התנ"ך כמעצב זהויות ציוניות שונות, ראו שפירא, תשס"ה. להשפעה של לשון המקרא על הגותו של בובר ראו אצל אבנון, 2012.

חקר מחשבה מדינית יהודית ועברית ניתנת להבנה מההיבט של עולם פרשנות מודרני, כללי.

בהמשך לקו שמסמנת מנדל-לוי, ענת בלקן מניחה אף היא שהבנת מחשבה מדינית יהודית מחייבת הבנה של התנאים שעל פיהם תודעת יחיד תופסת את קיומה ומפרשת אותו כחלק מתודעה קיבוצית. לעומת מנדל-לוי, בלקן מניחה שמקורה של תודעה יהודית הוא במפגש של סובייקט, של תחושת 'אני', עם גבול קיומו כישות תחומה במקום ובזמן. הגבול הזה מצוי באזור ספי (לימינלי) בתודעת אנוש, שבלקן, בעקבות גרשם שלום, מכנה אותו 'תודעת תהום'. היא מגיעה לנקודת ראשית זו מתוך חקירת השאלה, האם ניתן לגשר על פני המחלוקת, שמצויה במחשבה מדינית, בין סמכות שמקורה באמונה בהתגלות לבין סמכות מדינית שמקורה בתבונה ובשכל אנושי (בלקן, 2002)? בלקן ממקדת את הקושיה בדבר הפער בין התגלות לתבונה בשאלות הבאות: האם יש טיעון יהודי בנוגע לפוליטיקה? ואם יש, מה יחסו לסמכות? אם מקור הסמכות נתפס כאלוהי, ברור שמקור הסמכות בהתגלות; אם מקור הסמכות אנושי (כי 'פסה הנבואה מישראל'), משתמע מכך שמקור הסמכות בתבונה.

בלקן נעה בעקבות השאלות הללו אל עבר המקור הכתוב של המסורת והלשון העברית, לפסוקים הפותחים את ספר בראשית. במונחי של גדמר, היא נעה מהאופק של שפת ימינו אל עבר אופק האופקים, אל שפת בריאתה של המסורת הכתובה. שם, בפסוקי הפתיחה של התורה כולה, ('והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים' [בראשית א, ב]) בלקן מזהה את 'תודעת התהום' כמקור למתח שמוליד פרשנויות נוגדות, סותרות אך לעתים גם משלימות ומאחדות על אודות יחסי אדם, אלוהים ועולם.

בלקן מראה כיצד המודעות לתודעת תהום יצרה ברבות הימים שתי גישות שונות למקור הסמכות לעיצובם של חיי קהילה. גישת חז"ל ממלאת את הריק שנחווה בשעה שתודעת יחיד נוגעת בשפת תהום. שם מתגלה מידת הריחוק (או הקרבה) שבמפגש בין אדם לאלוהים (מרטין מרדכי בובר, 'רחק וזיקה', בובר, 1980: 117-131); שם מתחילה המסורת המדוברת, הפרשנות המפענחת והמתווכת. בלקן טוענת שכנגד מילוי התהום בחומרי המחשבה האנושית נוצרת בקרב יהודים אחרים, כוהנים צדוקים, תנועת-נגד תודעתית בעלת השפעות קהילתיות. לדבריה, הכוהנים הצדוקים ביקשו לשמר את יכולת היחיד לחוות את היראה לנוכח פני ההוויה, בלא שיראה זו תתווך על ידי פרשנות, סמכות של פרשנים ומוסדות הממסדים את דברי הפרשנות ואף מכתביים אותם. כנגד סמכות החכמים הם ביקשו לשמר את החיפוש המתחדש אחר פתח או גשר למה שמצוי מעבר לתהום. כך, כנגד התפיסה של חז"ל התפתחה התפיסה של

הכוהנים המיסטיקנים הצדוקים, שירדו לקומראן ויסדו קהילה סגורה שבבסיסה כמיהה משותפת ליצירת זיקה ישירה לבורא עולם, ללא תיווך של הלכה ופרשנים.

בעוד מנדל-לוי מנסחת מצב תודעתי שמאופיין במיזוג אופקים, בלקן מציעה שנתבונן בעצמנו מתוך הבנה של מרחק שאינו מאפשר מיזוג אופקים: היא מניחה שראשיתה של מחשבה בכלל, ושל מחשבה מדינית יהודית בפרט בזיהוי מצבו של האדם כמצב ספּי, שבו תודעת הסובייקט מזהה את קצה קיומה. לעומת מנדל-לוי, המציעה בגישה עיקרון מתודי התקף ביחס לכל מחקר של הבנת מסורות, בלקן מציעה התייחסות המזהה את התפתחות המסורות ופרשנויותיה מתוך עיקרון מארגן פנימי וייחודי למסורת הנחקרת. לדבריה, יש לבחון את התפתחות המחשבה היהודית בהקשר של שני זרמי תודעה המשקפים אופני מענה נוגדים לחרדת קיום ללא מגע עם אלוהים, או לחלופין לתקוות קיום מתוך חתירה למגע עם אל. זהו מצב קיומי שמסמן מתח הטבוע ברובדי התודעה, השפה והלשון העבריות. אף כי המטפורות המוצעות שונות זו מזו ('מיזוג אופקים', 'תודעת תהום'), הן מצביעות על גבולות החקירה האפשרית: האופק מניח קרבה בלתי ניתנת למימוש מלא, התהום מניחה מרחק בלתי ניתן לגישור שלם. ואולי נוכל לומר זאת באופן מוחשי יותר: בעוד מנדל-לוי מתמקדת בציר 'מעין אופקי' – המרחבי והאונטולוגי – המרכיב את תודעתו של כל אדם, בלקן מבקשת להתמקד בציר המשלים, 'מעין אנכי', המבקש לחדור פנימה למקומה הייחודי של המחשבה היהודית ולתהות על מקום האדם בהקשר שבין ארץ לשמים, בין תהום לרקיע.

מה הייתה הפרקטיקה של יחידים ושל קהילות שעסקו בהגות יהודית כמענה לסוגיות יסוד שמעסיקות כיום תודעה חוקרת, יהודית וישראלית? דרך אחת היא לקרב את אלוהים לאדם. אם קוראים את דבריו של דוד מ' פויכטונגר על רקע ההמשגה של בלקן, אנו רואים שלדידו תודעת התהום מניעה את האדם לקרב כביכול את אלוהים ממושבו בשמים למציאות של הארץ.³ הוא כותב על הברית בין אלוהים לאדם במונחים של מפגש דרמטי בין האדם (שהוא דוגמה לסופיות) לבין האינסופיות הנצחית והטרנסצנדנטלית. נקודת המפגש הזו, שבין ה'אני' ל'אתה' האחר, אוצרת באמתחתה דרמה של בחירה וגאולה. משעיצב את המפגש בין אדם לבוראו, בין הסופי לנצחי, במונחים של דרמה עתיקה

3 הפער בין שמים לארץ משמש, לדירה של אלה בלפר, תשתית למיפוי רצף הזהויות היהודיות ביחס למוסדות הפוליטיים, המתפתחות על הציר שבין המפתח הכל-רוחני למפתח הכל-ארצי (בלפר, 2004).

המתחדשת מדי דור, פויכטונגר מדמה את אלוהים ל'שחקן פוליטי', השותף לאדם ביצירת מרחב מדיני.⁴

ההאנשה של אלוהים, מהלך הכרתי ולשוני המודע לכך שביטול האחרות של אלוהים אינו אלא אמצעי לקרב את רצון הבורא העלום להבנת אנוש, מאפשרת לפויכטונגר לנסח שלושה מודלים של שותפות אדם-אל ביצירת מרחבים מדיניים. תוך הסתמכות על מדרשי חז"ל, המודלים הללו נעים ממצב שבו אדם יוצר דפוסי התנהגות ארציים באופנים שאינם סותרים את הרצון הגלוי של האל ועד למצב שבו אל ואדם נתונים בעימות שבמרכזו המוסר או העיקרון שאמור להנחות יחסי אדם-אדם. פויכטונגר מסכם את גישתו כלהלן:

הברית הדו־ממדית שנוסדה על ידי האל והאדם מעתיקה את מרכז הכובד מהטבע, על חוקיו ומאפייניו, אליהם. ברית זו מזהה את אלוהים כבעל רצון. חשיבה זו ראתה את אלוהים לא רק כבורא עולם, אך גם כמי שמתערב בו. הכול נתון להשגחתו והתערבותו בעולם, ויחד עם זאת הרשות נתונה לכל אדם לפעול כפי רצונו. באופן פרדוקסלי, דווקא מעורבותו של אלוהים מעצימה את נוכחותו של האדם כשותף פעיל בכריאה, אשר בכוחו להיטיב ולשכלל ובכך להביא לידי תיקון עולם. אלוהים הופך אפוא לשחקן הנע בין שני מרחבים, הארצי והשמימי, ומתערב בעולמו למען קיום שותפותו עם האדם ושימורה.

בנימין שוורץ ממשיך את הקו העיוני שרואה בתלמוד ובמדרשי חז"ל את מקור הסמכות לעיצוב התודעה המדינית היהודית. בעוד פויכטונגר משמר במפורש את האתגר הקיומי המצוי במתח שבין שמים לארץ, בין תודעת תהום לתודעת אדם, שוורץ פונה לאדם ולמעשי שכלו ושפתו. הוא מעלה את השאלה, כיצד משכנעים יהודים אלו את אלו בדבר צדקת פרשנותם ביחס למסורות ולמקורות? שאלה זו אופיינית למי שעוסקים בפרשנות יהודית, שהרי חלק ניכר מהדיון הבין־דורי עוסק בשאלות מעשיות של היענות למצבי הווה בהסתמך על מסורות עבר. על כן מתבקש לתהות, כיצד ניתן להצדיק שינויים בהתנהלות אדם לנוכח אתגרי קיומו הייחודי, ובה בעת לשמר את סמכותן של ההלכה והקהילה?

שוורץ תר אחר מענה בדיונים התלמודיים שבהם מתוארות מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל. הוא מבקש לזהות את הרכיב בדיון שמכריע את המחלוקת לטובת בית הלל למרות עוצמת טיעונו של בית שמאי. הוא מזהה רכיב זה בנכונותו של בית הלל להשתכנע, ורואה בה רכיב מוסרי שמטה את הכף לזכות

4 על מושג הברית בהקשרו התאולוגי-פוליטי, שעליו נשענת טענתו של פויכטונגר, ראו לדוגמה אלעזר, 1991; וולצר ואחרים, 2007.

בית הלל. מתוך זיהוי זה הוא מסרטט דפוס של רטוריקה יהודית ייחודית, דפוס שנברל מדפוס רטוריקה יוונית שניסח אריסטו. תמצית הדיון מובעת כלהלן:

הסוגיה התלמודית שלפנינו רואה ברטוריקה המבוססת על טיעונים משכנעים מודל מוסרי של דיון ציבורי, אשר ממנו ניתן ללמוד על יחס התלמוד אל הספּרה הפוליטית. התלמוד מדגיש את המוכנות של המתדיין להשתכנע כתכונה מוסרית, שהיא אלמנט חשוב נוסף להסבר היווצרותה של תופעת הרטוריקה. אטען כי ההסבר התלמודי לתופעת הרטוריקה מדגיש את התכונה המוסרית המיוחסת לחכמי בית הלל – נכונותם הנפשית להשתכנע – ומעדיף אותה על פני כושר השכנוע של חכמי בית שמאי.

שוורץ מייחס לרטוריקה היהודית מאפיין מוסרי – הנכונות להשתכנע. אם נמקם את הדיון שלו בהקשר של ימינו, במדינה יהודית ודמוקרטית, נמצא בדברים דרך לקרב בין אופקי הערכים של דמוקרטיה דיונית (דליברטיבית) לבין אופקי ערכים של יהדות תלמודית. איננו טוענים שזו כוונתו של שוורץ, אך זה שמשמע מדבריו. הערה זו חלה גם על המודלים של פויכטונגר, שמבקש בדבריו להראות כי אין מניעה שיהודי מאמין ישלב קבלה ללא עוררין של דברים שמקורם בסמכות קדומה עם התאמה תבונית של דברי עבר לנסיבות הווה.

ההרהור בתכנים של פרקי הספר מפגיש אותנו כבר עתה עם מגוון מתרבה של מקורות ודברי פרשנות אשר דרכם מונחלות מסורות והלכות: מקרא, מדרש, אגדה, תלמוד. הסוגות השונות מסמנות תהליך יצירתי של התחדשות לנוכח פני ההווה. בימי הביניים הצטרפו מסות פילוסופיות וקבליות לסוגות שדרכן מועברת הגות יהודית. אחד ההוגים החשובים שעסקו במפגש בין הגיונות פילוסופיים למחשבת ישראל היה רבי יהודה הלוי (ריה"ל, 1075-1141). ישי גלזנר חקר את הגותו של ריה"ל בניסיון למצוא מענה לשאלות, לאור איזו אמת מידה ניתן לאמוד מעשי אדם בעולם? האם לאור תבונה שנלמדת על פי דרכו של פילוסוף או לאור התגלות שנמסרת כדבר אמונה בין דורות של מאמינים? מהו השכל הפועל לשם עיצוב יחסי אדם-עולם: שכל אלוהי או שכל אנושי? וכיצד שאלות אלו, השבות ונשנות מרגע בריאתם של שפה עברית ואדם עברי חוקר, מסייעות להבנת התפתחותה של מחשבה מדינית יהודית? הקושיות שמעלה גלזנר באמצעות עיון בהגותו של ריה"ל מציפות את שאלת היחס של מחשבה מדינית יהודית לניסיון, היגיון ואורחות עמים אחרים. זוהי שאלה שעולה ברבים מהמחקרים של ספר זה. קריאת כל הפרקים כרצף אחד מורה שהשפעה של מפגשים בין-תרבותיים על מחשבה מדינית יהודית

נוכחת, במינונים שונים, ככולם. המפגש עם תרבויות שונות ועולם הגותי זר מאתגר מחשבה יהודית מדינית, מפרה ומחדש אותה. ככל שמתרחקים מארץ ישראל, בזמן ובמרחב, כך מועצמות ההשפעות הללו. המפרשים חלוקים ביניהם באשר למסקנה שאליה הגיע ריה"ל. יש שטענו כי הגיונות פילוסופיים המוצעים בספר 'הכוזרי' מוכיחים את עליונות השכל האלוהי. משתמע מכך שהשימוש באופני עיון מתרבות לא־יהודית אינו מבטל את האמיתות שביסוד המחשבה היהודית. כנגדם יש פרשנים הקוראים באותו טקסט עצמו הוכחות לכך שהגיונות הפילוסופיה מראים שניתן להצדיק את החוקים והסדרים התוחמים את המרחב המדיני על ידי פנייה לשכל אנושי, בלא להיזקק לחותם אלוהי.

גלזנר אינו מסכים עם החלוקה הדיכוטומית הזו. הוא מציע דרך שלישית, שאינה מחייבת הכפפה של התגלות לתבונה או תבונה להתגלות (ככל שמדובר בהגיונות הסדר המדיני). לדידו, ריה"ל מציע שתי מערכות חוקים. לכל אחת תכלית ייחודית, ועם זאת הן משלימות זו את זו. בכך הוא מסיק שביסוד ההגות המדינית של ריה"ל מונחת תפיסת מדינה שתכליתה התקרבות לאלוהים. על כן הסדרים חברתיים ומדיניים אינם תכליות לשם עצמן, אלא לשם שמים. גלזנר מראה ששתי מערכות החוקים, זו שמקורה בהתגלות וביטוייה בתורה וזו שמקורה בתבונה וביטוייה ריבון אנושי, הן 'פוליטיות':

החוקים האלוהיים מסדירים את היחסים בין האזרחים לאל, ובכך הם מביאים את העם כמכלול ואת האזרחים כפרטים אל המטרה המדינית העליונה. החוקים השכליים מסדירים את היחסים בין האזרחים, וזאת כשלב ראשון בדרך למטרה הסופית.

גלזנר גורס שריה"ל אינו מציע דיכוטומיה כי אם השלמה בין דבקות באלוהים לבין דבקות בשכל, בין שמים לארץ, בין הנהגה אלוהית להנהגה מדינית, בין טקס דתי לבין הגיונות השכל. אם יעלה מאן דהו סתירות פנימיות בדברי ריה"ל, ובתוך כך יטען שניתן להקיש מתוך הדברים הערפה של אחד מהם, מסקנתו זו אינה אלא בשל התעלמות הפרשן מהפן הנוגד והמשלים שבהגותו של ריה"ל. הסתירות משלימות זו את זו, הן אינן מבטלות האחת את רעותה.⁵

בעודנו מהרהרים על אודות מאפייני מחשבה מדינית יהודית שבאים לידי ביטוי במחקרי הספר הזה, אנו מבחינים בתהיות המאפיינות את תמצית הקיום היהודי: זיהוי גבולות המוכר וגבולות התודעה ואתגורם. על האדם מוטלות המשימות להבין ברוח דברי המשנה במסכת אבות: 'דע, מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון' (אבות ג, א). קביעות אלו ניתן

5 ראו גם גודמן, 2012, שם מובלעת הרב־קוליות העולה בחיבורו של ריה"ל.

'מיזוג אופקים': הלכה מושגית, מעשה מקראי-ציוני

נעמי מנדל-לוי

הקדמה

בדברים שלהלן אציג בקצרה את המושג 'מיזוג אופקים' של הנס גאורג גדמר (Gadamer) ולאחר מכן אציע להבין שלושה מושגים בתפיסה הציונית של מרטין בוכר – 'ציון', 'הגשמה' וה'חלוץ' – כמקרים של מיזוג אופקים מקראי-ציוני. הקריאה בכתביו הציוניים של בוכר באמצעות המושג 'מיזוג האופקים' של גדמר מאפשרת להבין את השימוש במושגים מקראיים ובשפה מקראית כאמצעי ליצירת קשר מוסרי מחייב בין העבר המקראי לבין ההווה הציוני. דרך החדרת מושגים מקראיים אל המרחב הציוני המתחדש מבקש בוכר לוודא שהחברה החדשה שנבנית בארץ ישראל היא וריאציה של החברה המוסרית העברית-מקראית ולא 'סתם' חברה של עם שהוא ככל העמים. חשיבות הדבר, להשקפתו של בוכר, היא בכך שרק בדרך זו תוכל החברה הציונית החדשה לשרוד לאורך זמן.

'מיזוג אופקים' אצל הנס גאורג גדמר

ההנחה בבסיס ההרמנויטיקה הפילוסופית של גדמר היא שכולנו נמצאים תמיד, ובהכרח, בתוך מצב הרמנויטי. מצב הרמנויטי מוגדר באמצעות אופק השפה בהווה נתון. אופק, כידוע, הוא הגבול של כל מה שניתן לראות מנקודת מבט מסוימת, ובניגוד לגבול פיזי הנו גבול נייד, הנע עם האדם ומשתנה בד בבד עם השינוי במיקומו ובזווית הראייה שלו. אופק לשוני, בהשאלה, הוא המנעד הפרשני, אוצר המושגים או, במופעו הכללי ביותר, השפה שבתוכה אדם חי ומבין. כמו האופק הפיזי, גם האופק הלשוני נייד – הוא משתנה, מתרחב ומצטמצם בהתאם

לנקודת המבט שממנה מתבונן האדם בסביבתו. בשני המקרים, הפיזי והלשוני, האופק הנפרס בפני האדם אינו נתון לשליטתו המוחלטת. ממש כפי שהאופק הפיזי תלוי במיקום גאוגרפי ואינו ניתן לשינוי בשל נסיבות חיים שונות, כך גם האופק הלשוני נקבע, לפחות בחלקו, על ידי התרבות והתקופה ההיסטורית שאליהן אדם נולד (Garrett, 1978: 393). אדם נולד לתוך אופק לשוני המכתיב את הקטגוריות, הערכים והתפיסות שדרכן הוא מביין את העולם.¹ גדרמר מכנה את האופק הלשוני הזה 'שיפוט מקדים' (prejudice).²

שיפוט מקדים בעולם נאור ומשכיל הוא מושג טעון משמעויות שליליות. המחשבה המערבית תרה, בעקבות דקארט וקאנט, אחר דרכים לעקוף שיפוטים מוקדמים ודעות קדומות כדי לנטרל את השפעות הסובייקט על האובייקט בחיפוש אחר האמת והידע. גדרמר מודע כמובן למטעניו השליליים של המושג, אך סבור כי המתקפה העזה שהיה נתון לה בעידן התבונה עיוותה את משמעותו ועיקרה אותו מתוכנו הלגיטימי (Gadamer, 1975: 241-246). לדידו, שיפוטים מקדימים אינם מכשול להבנה, כפי שהתרגלנו לחשוב בעידן הנאורות; הוא אינו רואה בהם יותר מאשר עדות לכך שאנו חיים בתוך שפה ושייכים למסורת המעצבת את ההבנה והידע שלנו על העולם. אצל גדרמר, שיפוטים מקדימים מתנים את האופן שבו אנו מביטים בעולם ומבינים את שאנו רואים. התניה זו אינה נושאת אופי שלילי: 'שיפוטים מקדימים מגדירים את הפתיחות שלנו אל העולם [...] דרכם אנו חווים את העולם, ומה שאנו פוגשים אומר לנו משהו' (שם: 246).

שיפוטים מקדימים מגדירים את הרוחב והעומק של מבטנו על העולם, את מידת הפתיחות שלנו כלפיו, ומתנים אותה. התניה זו היא בעלת משמעות רבה. פתיחות היא תנאי הכרחי לקיומה של שיחה כנה, שיחה שבה 'אני' ערה ומודעת לשיפוטים המקדימים המכוננים את חיי ומנסה להתגבר עליהם מתוך רצון כן

1 עם זאת אדם יכול לפעול לשינויו של האופק הזה. כפי שיידון בהמשך, 'להביין', לדידו של גדרמר, פירושו גם להכיר באופק הלשוני המגדיר את חיי של האדם ולשנותו אם הוא מגלה כי האופק הלשוני גורם לו לראות את סביבתו בצורה שגויה או מעוותת. הביטוי I see, שפירושו המטפורי I understand, מדגים בצורה טובה את הקשר בין 'לראות' ובין 'להביין' שגדרמר מפתח בהקשר של המושג 'אופק'.

2 אייל נווה ואסתר יוגב (2000: 270-271) מבחינים בין 'משפט מוקדם' לדעה קדומה' כדי לעמוד על החיובי והשלילי הטמונים במושג. למרות הנוחות שבשימוש בשני מושגים, חלק מהרעיון שגדרמר מבקש להציג כרוך גם בשינוי המשמעות שחל במושג המקורי. במילים אחרות, גדרמר מתעקש על מושג אחד בעל משמעויות שונות. לכן, בפרק זה מופיע השימוש במושג 'שיפוט מקדים' בלבד כדי לתאר הן את צדו החיובי והן את השלילי.

הממד החברתי והפוליטי של דמות הצדיק הנסתר בסיפורי המעשיות החסידיים

מרום קלי

הצדיק הנסתר הוא דמות אגדית יהודית, שהגיעה לשיא תפוצתה בסיפורי מעשיות חסידיים שסופרו והועלו על הכתב מאז המאה התשע עשרה ורווחים בחוגים חסידיים גם היום. סיפורים שונים מספרים על מגוון דמויות של צדיקים נסתרים, אך לרובן ככולן מכנה משותף ברור: הצדיק הנסתר הוא יהודי החי כאדם פשוט וצנוע המתאמץ שלא לבלוט, לעתים אף בשולי החברה, כנווד או בעל מקצוע בזוי. בה בעת, הצדיק הנסתר הוא אדם קדוש, בעל תכונות מוסריות ודתיות נעלות. סגולותיו המיוחדות אף מאפשרות לו, על פי רבים מהסיפורים, לחולל נסים ולהציל נפשות. הצדיק הנסתר שומר בסוד את אורח חייו וסגולותיו, ובחלק מהסיפורים זהותו נחשפת רק בשעות משבר, כאשר הוא נקרא להציל את קהילתו. בסיפורים רבים מסופר כי ברגע שהתגלתה זהותו הנסתרת של הצדיק, עליו להיעלם: לעזוב את מקום מגוריו ולנדוד לעיר אחרת, או למות. אחרים מספרים כי צדיקים גלויים, כבעל שם טוב, התחילו את דרכם כצדיקים נסתרים לפני שהתגלו והפכו למנהיגים.

את דמותו של הצדיק הנסתר ניתן לפרש כסמל ומקור השראה להצטיינות דתית, כמופת של צניעות ועזרה לזולת ללא תמורה או רווח חומרי, כקריאה שלא לשפוט בני אדם רק על פי חזותם החיצונית או כדמות אגדית מושיעה שיהודי מזרח אירופה פיתחו כחלק מהתמודדותם עם הקשיים שפקדו אותם. כל

* הפרק מבוסס על עבודת גמר לתואר מוסמך שנכתבה במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בהנחיית פרופסור דן אבנון ובתמיכת קרן שייר. ברצוני להודות מקרב לב לפרופסור דן אבנון. אני מבקש להודות גם לד"ר דוד פויכטונגר, יניב פלר, בנימין שוורץ, ישי גלזנר, יולי רזייב, ג'וזף שייר, ישראלה שטיין ויהושע פפר על הערותיהם והצעותיהם המועילות.

אלה פרשנויות מתאימות ותקפות, אך בפרק זה אציע פרשנות נוספת, הרואה בסיפורי הצדיק הנסתר גם אמצעי לוויסות חברתי ופוליטי. על פי פרשנות זו, סיפורי הצדיק הנסתר שסיפרו מנהיגים ומחנכים בחברה החסידית, שתיארו דמות מופת חריגה ויוצאת דופן, אפשרו התייחסות לדמויות חריגות בקהילה ולשאיפותיהם של חברים בה לאוטונומיה ועצמאות, אך זאת תוך הגבלתן ותיעולן, לכל יחתרו תחת סדרי החיים והערכים המקובלים. בה בעת, סיפורים אלה נועדו להאדיר את דמותם של מנהיגי הקהילה ולרסן גורמים העלולים לאיים על מעמדם וסמכותם. סיפורי הצדיק הנסתר סייעו אפוא לעצב את מרחב היחסים החברתיים והפוליטיים בקהילה החסידית, והם דוגמה לאופן שבו יצירות ספרותיות יכולות לשמש אמצעי לוויסות היחסים שבין הפרט, קהילתו והנהגתה. יתר על כן, סיפורים אלה מאפשרים להצביע על דרך אפשרית שבה חברה קולקטיביסטית ומסורתית כחברה החסידית, שלא הדגישה את מקום הפרט והאוטונומיה שלו באופן המקובל בחברה הליברלית המודרנית, התמודדה גם היא עם קונפליקטים אפשריים בין הקהילה לבין פרטים החברים בה. בחלקו הראשון של הפרק אדון בהיבט החברתי של דמות הצדיק הנסתר: התייחסותם העקיפה של הסיפורים לשאיפות אינדיווידואליסטיות אפשריות של חברים בקהילה במגמה לרסן ולהגבילן. במרכז חלקו השני עומד הממד הפוליטי של דמות הצדיק הנסתר, כדמות המגבה את מנהיגי הקהילה ומונעת ערעור על סמכותם. לפני הדיון בשני הממדים הללו של דמות הצדיק הנסתר, אסקור בקצרה את מאפייניה של דמות זו והתפתחותה במסורת היהודית.

התפתחותה של דמות הצדיק הנסתר

דמות הצדיק הנסתר הופיעה במקורות יהודיים לאורך הדורות.¹ אגדות על

1 מחקרים קודמים על דמות הצדיק הנסתר אפשרו לזהותה כמוטיב ספרותי מובחן. ראויים לציין במיוחד מאמרו של גרשם שלום 'ל"ו צדיקים נסתרים במסורת ישראל' (שלום, 1989: 199-204), הפרק 'צדיקים נסתרים' בספרו של גדליה נגאל 'הסיפורת החסידית' (נגאל, תשס"ב: 243-256), הפרק 'צדיקים נסתרים מול קונפליקט חברתי' בספרו של עלי יסיף 'סיפור העם העברי' (יסיף, תשנ"ד: 423-427), מאמרו של חיים שוורצבאום 'ל"ו צדיקים בפולקלור היהודי' (שוורצבאום, תשל"ז) ומאמרו של דב נוי 'הצדיק הנסתר בסיפורי צידוק הדין' (נוי, תשל"ז). ניתוח סיפורי הצדיק הנסתר בפרק זה מתבסס על גרסאות הסיפורים כפי שהופיעו באוסף הסיפורים של ישראל יעקב קלפהולץ 'ל"ו צדיקים נסתרים' (תשכ"ח) ובכרך השני של 'ספר המעשיות' מאת מרדכי בן יחזקאל (תשכ"ה).

המשתתפים בקובץ

פרופ' דן אבנון, מרצה וחוקר בתחום המחשבה המדינית במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים. לשעבר מייסד וראש מרכז גילה הינוך אזרחי ודמוקרטיה וראש בית הספר למדיניות ציבורית וממשל באוניברסיטה העברית.

ד"ר דוד מ' פויכטונגר, ראש החוג לאזרחות במכללה האקדמית הרצוג ומלמד בחוג למדע המדינה באוניברסיטה העברית. עוסק בתחומי המחשבה המדינית היהודית וביחסי תאולוגיה ופוליטיקה.

ד"ר נעמי מנדל-לוי, חברה צוות מו"פ באבני ראשה – המכון הישראלי למנהיגות בית-ספרית, ומרכזת צוות מומחים בנושא החינוך הבלתי פורמלי ביזמה למחקר יישומי בחינוך.

ענת בלקן, בעלת תואר מוסמך במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית. מנחה במחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה.

בנימין שורץ, חוקר בתכנית זכויות אדם והיהדות במכון הישראלי לדמוקרטיה. דוקטורנט במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים. עבודת המחקר שלו עוסקת בחוק האזרחי ובמידות חברתיות טובות במסכת נזיקין.

ישי גלזנר, דוקטורנט במחלקות למדע המדינה ומחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים.

ליאת ברמן ז"ל, יוגית ופילוסופית. למדה בחוגים למדע המדינה ולימודי הורו באוניברסיטה העברית. החלה בכתיבת דוקטורט על מודלים של שלמות אנושית בהודו וביוון הקדומות, אולם נפטרה בטרם הספיקה להשלימו.

ד"ר גדעון לב, פסיכולוג קליני מומחה. חוקר את הקשרים בין תפיסות של חיים ראויים לטיפול הפסיכואנליטי. מחבר הספר 'אהבה'.

ד"ר מרב ג'ונס, בעלת תואר דוקטור במדע המדינה מהאוניברסיטה העברית. בעבר ערכה את כתב העת *Hebraic Political Studies*. משתלמת באוניברסיטאות NYU ו-Yale. חוקרת את מקום הדימוי היהודי ומקורות יהודיים בהיסטוריה של המחשבה המדינית.

ד"ר מרום קלי, בעל תואר דוקטור מטעם המחלקה למדע המדינה באוניברסיטת טורונטו. לשעבר, עמית בתוכנית הדוקטורנטים של המרכז ללימודי יהדות.

ד"ר רויטל עמירן, בעלת תואר דוקטור במחשבה מדינית. אחת ממחברות ספר האזרחות לתלמידי החטיבה העליונה של משרד החינוך.

ניב פלר, אוצר במוזאון היהודי בברלין ודוקטורנט במחלקה למדע הדתות ובמרכז למדעי היהדות באוניברסיטת טורונטו.

יולי רוזיב, סיימה את הלימודים לתואר מוסמך במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית. כיום היא דוקטורנטית במחלקה לספרות באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.