

איך להיות יהודי? על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות

דרור ינון

דימוי של דבר בעבר או בעתיד מעורר באדם אותה ריגשה של שמחה או עצב כמו דימוי של דבר בהווה (שפינוזה, אתיקה, ג:18).

א. בעיית היחס שבין זמן לערך

אחת הגישות המרכזיות לשאלת הזהות היהודית בתרבות העברית המודרנית מציעה ניסוח של מושג הזהות כמבטא עמדה כלפי העבר, ההווה והעתיד. ביטוי לגישה זו ניתן למצוא אצל אחד העם שקבע את הדברים הבאים ביחס למושג "האני הלאומי": "בעיקרו ויסודו אין המושג הזה אלא תערוכת עבר ועתיד: זכרונות ורשמים מצד אחד ותקוות וחפצים מצד אחר, האחוזים וקשורים אלו באלו ומשותפים לכל אישי העם".¹ גישה זו כוללת עמדות שונות, שהמשותף כולן הוא הדיון בשאלת הזהות היהודית מתוך התייחסות אל ממדי הזמן, העבר, ההווה והעתיד: יש השואפים להשליך מאחורי גוּם את "העבר" היהודי, ולעומתם יש התובעים לכפוף את "ההווה" אל "העבר", ויש המבקשים לשמר זיקה מסוימת אל "העבר" מתוך דאגה ל"עתיד".

השימוש במונחי יומיום כמו "עבר", "הווה" ו"עתיד" אינו נתפס בדרך כלל כבעייתי אצל המאזין או הקורא הסבור שמשמעותם מובנת מאליה. ובכל זאת, יש טעם לתהות על המובן מאליו: תפיסתנו הרגילה את הזמן היא ניטרלית מבחינה ערכית. איננו מניחים שממדי הזמן, "עבר", "הווה" ו"עתיד", הם בעלי ערך כשלעצמם – איננו מניחים במסגרת תפיסת הזמן הרגילה שלנו שהעבר למשל, הוא טוב או ראוּי בפני עצמו או שההווה חסר ערך או אף מגונה בפני עצמו. שיפוטינו הערכיים אינם מתייחסים אל העבר או אל ההווה אלא למה שהתרחש

* אני מבקש להודות לאבי שגיא, מיכאל רובק, יאיר לורברבוים, עדי שרמר, אסף שרון, יאיר אלדן, יקיר אנגלנדר ומשה גולצ'ין על שיחותיי עמם ועל הערותיהם המועילות.

1 "עבר ועתיד", כל כתבי אחד העם, ירושלים תשי"ז, עמ' פא.

בעבר או מתקיים בהווה. איננו מונים בין תכונותיו של דבר כלשהו את עובדת התרחשותו בהווה, בעבר או בעתיד כיוון שאנו מפרידים בין הדבר לבין ממד הזמן המיוחס לו ברגע נתון: אותו דבר שהווה יהפוך בעתיד לעבר, ומה שעוד לא קיים יהפוך להווה, וממילא כל דבר נתון לחילופי הזמן. לכן, ממד הזמן המיוחס לדבר כלשהו ברגע נתון אינו יכול לשמש כקנה מידה לערכו.²

ועם זאת, הדיון בזהות היהודית מבקש לקבוע קביעות ערכיות המבוססות על יחס בין ממדי הזמן. לעתים קרובות נטען שה"הווה" מחויב כלפי ה"עבר", או שערכם של צורות חיים וביטויים תרבותיים מסוימים כרוך בזיקתם ל"עבר", או ש"ההווה" הוא דל וריק באופן עקרוני אם אינו המשך ל"עבר". ולעתים נשמעת הטענה ההפוכה שמבכרת את ה"הווה" על פני ה"עבר". עלינו, אם כן, לברר את מובנו של מושג הזמן שבו נעשה שימוש במסגרת הדיון בזהות היהודית.³ להדגמת סוג הדיון שאליו אני מבקש להתייחס בחרתי בעמדות הנוטות להצגה פילוסופית של שאלת הזהות. ארון בשני מובנים של זמן, מובן קיומי ומובן יומיומי, כמועמדים להנהרת השימוש הנהוג בדיוני הזהות במונחים של "עבר" ו"הווה". שימוש זה, כך אבקש להראות, אינו הולם מובנים אלו ולכן מתערער תוקפן של הקביעות הערכיות המנוסחות במונחי זמן, וספק אם הן עשויות לסייע בגיבוש עמדה ביחס לזהות היהודית. עם זאת, הדיון ביחס שבין ממדי הזמן מבטא מפנה עמוק באופן שבו נחווית הזהות היהודית. בחלקו האחרון של המאמר אציג כמה דוגמאות מן השירה העברית המודרנית המבטאות מפנה זה ואסביר את משמעותו. לבסוף אטען שמפנה זה עומד ביסוד ההתייחסות אל ממדי הזמן כמסגרת לפתרון שאלת הזהות.

ב. מובן זמן קיומי ועיצוב זהות

לפי היידגר, לקיום האנושי מבנה משמעות מסוים המשמש כתנאי לאופני הפעילות האנושיים היומיומיים ומתבטא בהם.⁴ תפיסה זו עומדת ביסוד מובן הזמן הקיומי. מבנה משמעות זה אינו מתקיים באופן נפרד מביטוייו היומיומיים האמפיריים,

2 כמובן שיש עמדות רגשיות מסוימות שכרוכות רק בממד זמן מסוים. כך למשל, איננו יכולים להיות נוסטלגיים כלפי דבר בהווה או בעתיד. ייחוס ממד זמן התואם לדבר-מה הוא גם חיוני לתכנון פעולותינו. אך הערך המיוחס באמצעות עמדות אלו (נוסטלגיה, תכנון יעיל) אינו מיוחס לממד הזמן עצמו, אלא לדבר מסוים שחלף או עומד להגיע.

3 משמעותם של ממדי הזמן והיחס ביניהם הוא נושא מרכזי בדיונים פילוסופיים על הזמן, אך בדבריי הבאים אין כלל ניסיון להיענות לאתגר זה. מטרתו היא בדיקת המשמעות הגלומה בשימוש במונחי זמן במסגרת הדיון בשאלת הזהות היהודית. יותר משיובן כאן משהו על טבע הזמן, אני מקווה שיוכן כאן משהו על טבעו של הדיון בזהות.

4 אני נמנע כאן מהתייחסות למונח Dasein שבו היידגר משתמש על מנת לייחד את היש המעוניין בשאלת ההווה. לענייננו, מה שמיוחס ל-Dasein ניתן ליישום על הקיום האנושי.

אדרבה, ניתן לגלותו רק מתוך התבוננות בחיי היומיום שבהם הוא מתבטא, אך אין לזהותו עם אף אחד מן הביטויים הללו. הבנת מבנה זה מבהירה לאדם את משמעות קיומו.

בהתאם להבחנה בין פעילויות אנושיות לבין מבנה המשמעות המתנה אותם, היידגר מבחין גם בין הבנתנו היומיומית את הזמן (time, Zeit) לבין זמניות (temporality, Zeitlichkeit): כרגיל אנו מבינים את הזמן כרצף של רגעים העוקבים זה אחר זה. על פי הבנה כזו, הזמן הוא מה שניתן לסופרו או למודדו, והוא מתבטא למשל בשימושנו בשעון לשם מדידת הזמן. לזמן על פי הבנה כזו יש אופן קיום הדומה לחפצים ולדברים הסובבים אותנו, כלומר הוא מתפרש כדבר. הזמן מורכב מרגעים "עוברים" המרכיבים את העבר ורגעים שעוד לא "הגיעו" שמרכיבים את העתיד.⁵ לעומת הבנה יומיומית זו היידגר מציע מובן יסודי יותר של זמן. הזמן בהקשר זה, שהיידגר מכנה "זמניות", מובן כמבנה המשמעות היסודי של הקיום האנושי. בהבנה זו הזמן איננו עוד מה שנמדד באמצעות קנה מידה כלשהו אלא מאפיין באמצעות ממדיו (עבר, הווה ועתיד) את ההבטים השונים של משמעות הקיום. כך, כפי שנראה בהמשך, הבנת משמעות הקיום כרוכה בהבנת היבטים מסוימים בקיום כ"עבריים" ואחרים כ"עתידיים" וזאת באופן שהוא מהותי להם וללא תלות בשאלת התרחשותם בפועל.

בריונו של היידגר הבנת הזמן ברובד היסודי של משמעות הקיום אינה נוגעת לשאלות של זהות תרבותית אלא להבנה של יחידים את משמעות קיומם. הרובד שבו מתקיימת התרבות, לעומת זאת, הנו מציאות חייו היומיומית של אדם החי בקהילה מסוימת ומפרש את עצמו ואת פעילותו (כמו גם את הזמן) באופן יומיומי, שאינו תואם כאמור למשמעות קיומו כפי שהיא נחשפת ברפלקסיה הפילוסופית.⁶ נקודת מוצא זו של מובן הזמן הקיומי מציבה בפני כל דיון בזהות תרבותית את הקושי הבא: אם זהותו התרבותית של אדם אינה אלא עוד אחד מביטוייו האמפיריים של רובד משמעות עמוק הפתוח רק בפני היחיד המנסה להבהיר

5 M. Heidegger, *Being and Time*, J. Macquarrie, E. Robinson (trans.), Oxford 1962, pp. 422-423 (ההפניות להיידגר כאן ולהלן הן לפי העימוד במקור). ההבחנה מוצגת כאן באופן שמותאם לדיון. היידגר כמובן דן גם בהבחנה בין ההבנה היומיומית של הזמן להבנה המדעית של הזמן ולהבנה הקיומית של הזמן, אך ההבנה המדעית של הזמן אינה מענייננו כאן. לדיון בהבחנות אלו ראו: M. Roubach, *Being and Number in Heidegger's Thought: Overcoming Mathematics*, London 2008, Ch. 2

6 הביטוי "אי התאמה" חזק מדי בהקשר זה, כיוון שהיידגר סבור שאופן הקיום היומיומי משקף ממילא את משמעויות הקיום היסודיות ביותר אלא שאין הוא מביע אותן במפורש, ולכן במסגרת היומיומית האדם אינו מודע להן. כלומר, גם אם ניתן להצדיק את ההתנהגות וההבנה היומיומית במסגרת הניתוח האקזיסטנציאלי של היידגר, אין זה אומר שהתבניות הללו שקופות במסגרת החיים היומיומית, וכמובן זה האדם אינו מביין את משמעות קיומו.

לעצמו את משמעות הקיום תוך התגברות על הביוגרפיה שלו, הרי עיסוק בזהות התרבותית מרחיק את היחיד מהבנת משמעות קיומו.⁷ מתח זה מתבטא באופן חד בהקשר של הבנת הזמן: ברובד התרבותי של חיי היומיום הזמן נחוה כזמן משותף, "ציבורי", שאינו תלוי ביחיד כזה או אחר.⁸ אך כפי שנראה בהמשך, מובן הזמן הקיומי נתון מנקודת מבט השמורה ליחיד. אם, בניגוד לתפיסתו של היידגר, שאלת הזהות התרבותית בכל זאת נוגעת למשמעות הקיום, צריך יהיה להראות שמוכן הזמן הקיומי, הזמניות, הוא שעומד ברקע מונחי הזמן שבהם נעשה שימוש בדיון בזהות היהודית; כלומר, המצב שבו היחיד עומד על משמעות קיומו, ויכול לבחור באפשרויותיו באופן אותנטי, מתלכד עם המצב שבו היחיד מבין את משמעות זהותו על רקע תרבותו ובוחר באופן התייחסות מסוים אל העבר. לשם כך נדרשת, כאמור, הבנה של הזמן כזמניות ולא הבנה יומיומית של הזמן.

העיסוק בשאלת הזהות היהודית וניסוחה כבעיית מציאת היחס הראוי שבין עבר להווה מלווה כאמור את התרבות העברית המודרנית מראשיתה ועד עתה. בהתאם לטיב הבעיה שהוצגה, הדיון יהיה מכוון לביטויים הפילוסופיים של העיסוק בשאלת הזהות ואציג בו את עמדותיהם של נתן רוטנשטרייך, אליעזר שביד ואבי שגיא, שבסיוע ממדי הזמן מנסחים, כל אחד לפי דרכו, את בעיית הזהות היהודית המודרנית. מטרתי אינה הצגה ממצה של עמדותיהם ביחס לשאלת הזהות אלא זיהוי מובן הזמן העומד ביסוד השימוש במונחי זמן בדיון זה.⁹ כך מאפיין רוטנשטרייך את עולמו של היהודי המודרני: "יהודי מודרני הוא

7 אבי שגיא מכנה עמדה זו כ"אימת התרבות": היידגר מבחין בין קיום אותנטי ללא-אותנטי באמצעות ההבדל שבין קיום בקהילה המאופיין כ"היות עם האחר" לבין "האני האמיתי", שאף שהוא "היות בעולם", הוא מגיע למיצוי קיומו מחוץ לעולם הבין-אנושי" (א' שגיא, המסע היהודי-ישראלי, ירושלים 2006, עמ' 58, וראו גם עמ' 72, 215-216). אף שגיא מצביע על עמדה שלילית זו של היידגר ביחס לתרבות, הוא אינו קובע שלא ניתן להשתמש במבני המשמעות הקיומיים הנחשפים על ידי היידגר על מנת לדון בשאלות של זהות תרבותית. בנוסף, בעיית ההבחנה בין הבנת זמן אותנטית (זמניות) ללא-אותנטית (זמן) אינה עולה אצלו בהקשר של אימת התרבות, אף על פי שהיחס בין ממדי הזמן הוא בעיה מרכזית בדיון בזהות היהודית.

8 היידגר (לעיל הערה 5), עמ' 411-412.

9 ראו: מ' ליסק, "החזרה להיסטוריה: ממד הזמן בתפיסות אידיאלוגיות של התרבויות הפוליטיות ביישוב ובמדינת ישראל", ש"נ איינושטרט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 480-494. לניתוח עמדתו של רוטנשטרייך על היסטוריה והיחס בין ממדי הזמן, ראו ר' מירון, "היסטוריה ומציאות – עיון פנומנולוגי בהגותו של נתן רוטנשטרייך", ספר מיכאל – בין הזמן הזה לימים ההם, מחווה למיכאל בהט, א' שגיא (עורך), ירושלים 2007, עמ' 313-347.

יהודי המבקש לחיות בעולם הממשי של ההווה שהוא שרוי בו, תוך תודעת הרציפות לגבי הדורות שקדמו לו; אין הוא חי תוך תודעת המשך שבתוכו לגבי דורות אלה. בעולמו של היהודי המודרני חלה הפרדה בין מרכיב השייכות לבין מרכיב ההמשך של תוכן הדורות.¹⁰ ההפרדה המודרנית הזו שבין תודעת השייכות לבין תודעת ההמשך, כלומר ההזדהות עם תכני המסורת, מנוסחת כהבחנה שבין עבר להווה:

ככל שהדורות מזדהים עם המורשה הם גם נבלעים בתוכה. חיותם ההוה של הדורות פירושה הזדהותם עם העבר. הממד של העבר עולה למדרגת הממד המכריע, בעצם הממד היחיד של השקפת המסורת על הזמן [...]. קיומו של ההווה בבליטותו ובעצמאותו אינו תוך כדי כך קיום משמעותי העומד ברשות עצמו. ההווה שהוא עצמאי מבחינת הוויה אינו אלא שלוחה מבחינת משמעות. גירסת טיבו של הזמן ההיסטורי משקפת את ההשקפה על ההיסטוריה בכלל: הגורם הסיבתי והמכונן המכריע היא משמעות ולא הוויה, והמשמעות היא כאן נחלת העבר, או ליתר דיוק היא-היא העבר עצמו.¹¹

רוטנשטרייך מבחין כאן בין משמעות לבין ההווה, כלומר המציאות, הנקבעת על ידי אותה משמעות. המובן של "משמעות" כאן הוא נורמטיבי: צורות חיים קהילתיות ואופני התנהגות של יחידים אמורים להיות מובנים כמימוש של נורמות. נורמות אלו אינן צומחות או מוצדקות מתוך אורח החיים היומיומי, אלא מעצבות אותו והופכות אותו לבעל ערך מוסף. ערך זה, לפחות מנקודת מבטם של בני הקהילה, אינו ניתן להבנה רק מתוך התפתחותו ההיסטורית של אורח חייהם. אלא שרוטנשטרייך אינו מסתפק בהבחנה זו כיוון שמימוש הנורמות במציאות יוצר מסורת שהיא שילוב בלתי ניתן להפרדה בין רעיונות ונורמות והאופן שבו מומשו על ידי קהילות יהודיות לאורך ההיסטוריה. לכן, מסיק רוטנשטרייך, "חיי החברה היהודית הם עצם התוכן של המסורת, הם מתכוננים בכוח המסורת במובנה העיוני [= "המשמעות"], אבל מיניה וביה חורגים הם מן התחום העיוני [...]. אורח החיים של העם, שהוא חלק של המסורת במובנה העיוני, משהוא מתמשש עובר הוא לשטח ההיסטורי. המסורת אי-אפשר לה בלא המתיחות שבין היותה שרויה בתחום המשמעותי-התודעתי המוחלט לבין היותה שרויה בתחום ההיסטוריה והזמן".¹² השילוב שבין הנורמטיבי, שלפחות מנקודת מבט פנים-מסורתית אינו

10 ג' רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, תל אביב 1972, עמ' 34 (ההדגשה במקור).

11 שם, שם.

12 שם, עמ' 20-21.

תלוי זמן, לבין התממשותו באורח חיים קהילתי, הופך את העבר, המובן באופן רגיל כממד זמן, למקור תוקפן של הנורמות המחייבות את ההווה ולאמת המידה להערכתו. מכאן, ניתן להבין מדוע תודעה של המשך היא גם תודעה של הווה הכופף עצמו לעבר, שבה להווה אין מעמד ערכי עצמאי. בעקבות כך המצב שנוצר הוא זה: כל הווה כופף עצמו לעבר, אלא שבחלוף הזמן הווה זה עצמו הופך לחלק מן העבר והופך בעל ערך של קביעה ועיצוב לגבי הווה חדש.¹³

לעומת תודעת ההמשך, תודעת הרצף של היהודי החילוני המודרני מערערת על כפיפותו הערכית של ההווה לעבר: "החילוניות היא ניסיון לעשות את ההווה לגורם סיבתי היסטורי עצמאי. ומבחינת ההשקפה על הזמן נוכל לאמור, כי החילוניות היא ניסיון להעלות את ההווה ממדרגה של שלוחה למדרגה של כוח עצמאי".¹⁴ עם זאת, מדובר כאמור בערעור ולא בניתוק, ומכאן צומחת בעיית זהותו של היהודי המודרני והבנתה במונחי הזמן: העבר אינו עוד גורם הקובע את משמעותו של ההווה. המשמעות נוצרת כעת בהווה, ולכן העבר הופך למה שמוערך מנקודת המבט של ההווה. בעיית הזהות, אם כן, היא בעיית יחס ההווה אל העבר. ניסוח בעיית הזהות כך מעלה אפשרות קיום דומה לקיום מסורתי, על פי תיאורו של רוטנשטרייך, אף שטעמה מצוי ב"הווה". ניתן לכנות אפשרות זו "שמרנות רפלקטיבית", ולפיה ניתן מתוך ההווה להכריע בעד דבקות במסורת מן הטעם של שימור העבר,¹⁵ בעוד בקיום המסורתי ההווה אינו בעל מעמד המאפשר להצדיק הכרעה כזו. ניתן להניח שעמדה כזו מצויה בקצה הרצף של גישות כלפי העבר, ועמדות סבירות יותר יבקשו להצביע על תכנים וערכים העולים מאותו עבר שיש להם חשיבות גם בהווה. אך חשיבותה בכך שהיא חושפת שבכל גישה המעניקה למסורת ערך ומעמד שלא ניתן לעקפם, ישנה שארית שקשה לסלקה של הענקה ערך מוסף לעבר באופן כמעט בלתי תלוי בתכניו. אם ננסח את בעיית היחס לעבר התרבותי כבעיה של זהות, יובהר מעט ההיגיון שבצורך להתייחס אל העבר: האדם אינו בורא את עצמו יש מאין, הוא נולד וגדל לתוך עולם של הקשרי

13 מצב זה מעורר את השאלה, האם עצם חילוף הזמן הוא שהופך את מה שכופף למשמעות הנורמטיבית לחלק ממה שקובע משמעות זו, ואם כן מה יש במעבר הזמן שיכול לחולל מהפך שכזה; אך שאלה זו אינה מטופלת במסגרת דיונו של רוטנשטרייך וגם לא בדיון בזהות באופן כללי.

14 שם, עמ' 22.

15 ראו ניסוחו של רוטנשטרייך: "הדילמה שמולה ניצב, בסופו של דבר, היהודי המודרני, היא איפוא: האם חייב הוא לקבל את היהדות ואת המסורת שלה רק משום שהללו נוצרו בעבר והיתה להן המשכיות בזמן? האם דביקותו ביהדות חייבת להתבסס על מניעים שמרניים? או שמא חייב הוא לדבוק ביהדות רק במידה שהתכנים שלה הם משמעותיים לגביו?" (שם, עמ' 51).

משמעות שהם רכיב מרכזי בזהותו. הקשרי משמעות אלו הם למעשה העבר שאליו הוא חייב להתייחס אם ברצונו להבין את עצמו ולהבהיר לעצמו את רכיבי זהותו. התעלמות מן העבר היא, אם כן, מעין התנכרות עצמית.

אך התנכרות אינה הבעיה היחידה: ללא עבר (יהא מצב זה תוצאה של התנכרות או כל גורם אחר), היחיד נותר יצור מופשט ותלוש. לכן, עמדה מורכבת מעט יותר מן האפשרות של שמרנות רפלקטיבית היא הגישה שרוטנשטרייך מכנה "אקזיסטנציאליסטית". גישה זו מכירה בייחודיות האנושית לא רק במישור האישי אלא בעיקר במישור ההיסטורי-לאומי, ולכן מצדיקה החזקה בערכים פרטיקולריים בראותה במסורת "אחד המרכיבים ההיסטוריים, ואולי גם אחד החשובים שבהם, שהשפיעו על התרבות האנושית".¹⁶ ההכרעה שנעשית מעמדה כזו לטובת דבקות מסוימת במסורת, טוען רוטנשטרייך, מובחנת מן הקיום המסורתי המקיים זיקה לכתחילה אל תכני המסורת, לעומת ההכרעה האקזיסטנציאלית המאמצת זיקה זו בדעיכה.¹⁷ ניתן לומר, שעצם תפיסתו של האקזיסטנציאליסט את המסורת כקטגוריה שבה יש להתחשב בהכרעות של זהות היא טעם כללי לחיוב מסורות, שאינן עולה מתוך המסורת שאותה הוא מחייב, ובכך הכרעתו עדיין משמרת את ההבחנה החזקה בין עבר להווה: תנאי מוקדם להכרה בחשיבות העבר או המסורת הוא עצם מעמדו של ההווה כממד הזמן שממנו נעשית ההערכה. היהודי המודרני, על פי רוטנשטרייך, מיוחד בכך שהוא נוטל עליו במודע את האחריות לעיצוב יחסו אל העבר, ובכך הוא "רואה את עצמו עומד לברד. אין הוא רואה את עצמו מלכתחילה ככלי מעביר של המורשה".¹⁸

כבר בעמדתו של רוטנשטרייך מתבטא המתח ששימש לנו כנקודת מוצא: העבר וההווה אמנם מובנים ככרונולוגיים, אך הם גם מקבלים אפיונים ערכיים: החילון כעמדה של יחיד אוטונומי מקושר להווה, ואילו הדתיות נכרכת בעבר. משמעות אפיונים אלה אינה יכולה להיות כרונולוגית: החילון הוא "הווה" מבחינה ערכית עקרונית בלי קשר ליחס הכרונולוגי הממשי בינו לבין המסורת הדתית. משמעותו הערכית של ה"הווה" היא הכרעה מכווננת מחויבות, בניגוד למשמעות הערכית של ה"עבר" כמחויבות נתונה מראש.

פריצת מעגל הבדידות של היהודי המודרני, כפי שמתואר על ידי רוטנשטרייך, היא האתגר שמציב אליעזר שביד בספרו "היהודי הבודד והיהדות".¹⁹ בעוד לדעת

16 שם, עמ' 50.

17 ראו שם, שם.

18 שם, עמ' 35.

19 א' שביד, היהודי הבודד והיהדות, תל אביב 1974. לניתוח מקיף של חיבור זה, ראו א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים 2003, פרק חמישי. בדברים שלהלן אתמקד רק בהבהרת מובן הזמן המשתמע מניסוחיו של שביד.

רוטנשטרייך בדידותו של היהודי המודרני היא חיובית, כיוון שהיא מעצימה את ערכו של היחיד ביחס למסורת וריבונותו ביחס לתכנים שהוא בורר מתוכה, הרי אצל שביד בדידות זו נחווית כמשבר זהות וכהעדרם של הקשרי משמעות שהיו צריכים להיות ואינם. בדידותו של היהודי המודרני, לפי שביד, היא תוצר של התנתקותו ממורשתו. אך היות שתרכות איננה אקטואלית בלבד אלא בעלת ממד היסטורי, היהודי המודרני מצוי במבוכה: "זה שורש מבוכתו של אדם בן זמננו. שהוא מסרב לעבר. כיחיד ריבון על עצמו מלכותו בהווה, ובכל הווה מחדש. העבר, אפילו עברו האישי, הוא כמעט אויבו. לעולם היה רוצה להיות צעיר, משמע – נטול עבר, עכשווי לנצח, בא העבר ששוב איננו שליטים עליו, ומגביל את ההווה כדי לכוונו לעתיד מסוים. אדם בן זמננו מתקומם כנגד ההשתלטות הזאת ושואל: מדוע יש לפנות מקום לעבר? מדוע יש לחיות מעשים שאחרים עשו, להגות מחשבות שאחרים הגו, או לנהוג על פי המנהג שהנהיגו האבות?"²⁰

עבור שביד, אם כן, העבר הנו המובן היומיומי הרגיל של העבר: מעשים שנעשו, מחשבות שנהגו, מעשים ומחשבות שהיו עבור מישהו הווה, ועתה משחלפו, ירד ערכם והם נדחים על ידי היהודי המודרני המעניק עדיפות ערכית להווה בו הוא סגור בבדידותו. העבר כאן הוא עבר שניתן למדוד את מרחקו ממנו, עבר המובן כיחידות הזמן שנצברו עד כה, אך אין הוא בעל אופי ניטרלי; מצב הבדידות, בסופו של דבר, מאיר את העבר המתגלה כמאגר התרבות החיוני לשלמותה של הזהות האישית. ייתכן ש"בעיית הבדידות" היא בעיה כללית של התרבות המערבית המודרנית שצומחת מתוך הערכת ההווה ודחיית העבר, אך נראה ששביד סבור שההקשר היהודי הוא הקשר ייחודי שיש בו ממד גורלי. היהודי נידון להכריע בין קבלת גורלו כיהודי מבחירה לבין ניכורו מעצמו: "היות יהודי עוברת גורלו היא שאדם צריך להשלים עמה מתוך בחירה מודעת. אדם נולד ביהדותו, אבל עד שלא בחר בה כאורח־חיים וכהשקפת עולם היא לא נשלמה בו, והוא חי בה בלב חצוי"²¹. במצב כזה בדידותו של היהודי המודרני רק מחריפה, שכן בניגוד לבני תרבויות אחרות המנותקים מעברם, היהודי אולי מנותק מעברו אך לא מזהותו. לכן, יותר משבדידותו כופה עליו לצאת ממצב זה, גורלו ניצב בפניו כתביעה שהוא חייב להתייחס אליה: "יותר מכל בן עם אחר נדרש היהודי להכיר בשייכותו לעמו, לבחור בה, וליתן לבחירתו ביטוי מחודש בהתנהגותו"²². הבחירה שמדובר בה כאן

20 שביד (הערה קודמת), עמ' 66.

21 א' שביד, עד משבר, ירושלים 1969, עמ' 6. בזמן שחלף בין חיבור זה לחיבור "היהודי הבודד והיהדות", לא שינה שביד את דעתו: "במאה העשרים התחזקה מאוד ההרגשה ששייכות ליהדות היא עניין של גורל שאדם נכפה עליו. אין לו ברירה אלא להיות יהודי" (שביד, היהודי הבודד [לעיל הערה 19], עמ' 30).

22 שביד, היהודי הבודד (לעיל הערה 19), עמ' 55.

אינה אלא מעין אהבת גורל ייחודית ליהודי, ואף שהבחירה מוצגת כברירת מחדל אין להסיק מכך שהרכיב הרצוני בה הוא נטול ערך: "להבדיל מבני עמים אחרים, שזהותם הלאומית בטוחה גם שלא מדעת, ואפילו כשהם מתכחשים לה מדעת, היהודי יכול לקיים את זהותו המיוחדת רק אם הוא רוצה בה".²³ מצבו של היהודי הוא ייחודי: היות שיהדותו היא "עובדת גורלו", לא נותר לו אלא לבחור האם להשלים עמה או לא. במקרה שאין הוא משלים עמה, הוא אינו יכול לקיים שום זהות אחרת וממילא הוא שב למצב הבדידות שממנו ביקש להשתחרר.

מהי הגורליות היהודית על פי שביד? אין להבינה כדטרמיניזם היסטורי שכן שביד רוחה עמדה כזו בכותבו ש"שוב אין להתייחס אל התהליך ההיסטורי כאל גורל בלתי נמנע. ההינתקות היתה צעד רצוני, וצעד רצוני יכול ליצור את הקשר מחדש".²⁴ הגורל היהודי, על פי שביד, הוא תוצאה של הצירוף של תורה אוניברסלית עם ייעוד היסטורי פרטיקולרי. צירוף זה גורם לכך שההיסטוריה היהודית היא היסטוריה של התחלות מחדש, "התחלה שמתוך התקשרות מודעת לא לעבר במובנו הסתמי, כי אם לברית שנכרתה לאבות".²⁵ מכאן עולה שדחיית העבר במובנו היומיומי אינה מתחלפת בקבלת אותו מובן של עבר, למשל השלמה עם ההיסטוריה היהודית המאפשרת אינטגרציה כלשהי של ההווה עם העבר (כהיפוך למשל של דמותו של יודק'ה מ"הדרשה" של הזז), אלא בהתייבות כלפי נתון יסודי שאמנם נטוע בעבר, אך ערכו הוא משום היותו ברית עם האל ולא משום היותו בעבר.

המוטיבציה להפוך את העבר לרכיב זהות מרכזי נובעת, אם כן, מתוכנה המצומצם, לכאורה, של זהות המבוססת בלעדית על ההווה ועל שלילת מה שהיה. עם זאת, קבלת העבר כרכיב זהות מרכזי אינה מספיקה, בעיני שביד, כיוון שאי אפשר לקבלו ללא הבנה מסוימת של העבר ושל הנתון היסודי המעניק לו משמעות שהוא הברית בין האל לעם. העמדה המוצגת על ידי שביד אינה מה שכונה כאן שמרנות רפלקטיבית, ואפילו לא מה שרוטנשטרייך מכנה גישה אקזיסטנציאלית המכירה בחשיבות המסורת לקיומה של תרבות, אלא חיוב מלא של הגורל היהודי כהתמודדות רצינית עם ברית האבות. לא ייפלא אפוא ששביד מגיע למסקנה ש"האמונה היא 'רלוונטית' לאדם בן זמננו, ואמונת ישראל רלוונטית ליהודי בן זמננו, אפילו לאדיש ולכופר כשם שהייתה בעבר. לרצונו ושלא לרצונו הוא מתמודד עמה. לרצונו או שלא לרצונו הוא קובע את זהותו ביחס

23 שם, עמ' 63.

24 שם, עמ' 102.

25 שם, עמ' 58.

אליה".²⁶ נראה ש"עבר" אצל שביד מייצג נורמה מוחלטת והוא איננו זמני כלל. כך למשל כששביד כותב כי "תשובה חיובית הנענית לתורה היא החלטה להעזיז את ביהמ"ד לעבר והן ביחס לעתיד",²⁷ העבר אינו יכול להיות מובן כמה שהיה ואיננו עוד, אלא תביעה וציווי שאינם תלויים כלל בעובדה שהתרחשו בזמן כזה או אחר. מובן הזמן אצל שביד הוא יומיומי בהצגת הבעיה, אך חדל להיות כזה בהצגת המוצא לבעיית הזהות.

אם עבור שביד התשובה לכדידותו של היהודי המודרני מצויה בעבר ובמחויבות למסורת, הרי השאלה שמציג אבי שגיא היא האם השיבה אל המסורת בכלל אפשרית?²⁸ על פי הנחה רווחת, מחויבות למסורת אינה מתיישבת עם עמדה ביקורתית ורפלקטיבית, ולכל הפחות היא דורשת ויתור מרצון על אפשרות הביקורת שמא תתערער המסורת. על פי הנחה רווחת אחרת, ביקורתיות ורפלקטיביות הן מסימני ההיכר של מודרניות. לכן, מנקודת מבט של ההווה המודרני, שיבה אל המסורת אינה אפשרית: לא ניתן להיות ביקורתי ולא ביקורתי בה בעת. עם זאת, תשובה שלילית גם היא אינה כה פשוטה: כלל לא ברור שניתן לחשוב על זהות אנושית קונקרטיית ללא מסורת, הבאה לידי ביטוי ברפואי חשיבה, הבנה והתנהגות.²⁹ לפנינו, לכאורה, פרדוקס: איננו יכולים לשוב אל המסורת, אך גם איננו יכולים להבין את עצמנו בלעדיה.³⁰ אך הפרדוקס, טוען שגיא, מתאפשר רק בשל דימוי מטעה שיש לנו על המסורת. הבנה נכונה של מושג המסורת מחייבת הבחנה בין "מסורת" לבין "מסורתיות": ה"מסורתיות" היא דימוי המסורת כמערכת הקובעת את כל היבטי המחשבה והפעולה של החיים בתוכה. לפי דימוי זה, בני אדם מסורתיים הם תוצר של כללי המסורת שבה הם חיים ומרחב האפשרויות שלהם מצומצם ותחום על ידי המסורת עצמה. אלא ששגיא טוען שבחינת מסורת מחייבת הבחנה בין התמורות העוברות על מסורות והדינמיות שלהן לבין הדימויים שבהם משתמשים בני אדם מסורתיים כדי להסתיר ולטשטש לעתים קרובות את השינויים המתחוללים

26 שם, עמ' 102. רוטנשטרייך שולל את הרעיון של גורליות יהודית ומציע "שמא יש כאן בלבול-דברים, ר"ל שנורמות מחייבות על פי מקורן העל-היסטורי מוצבות כאילו היו נורמות בעלות עוצמה של גורל היסטורי" (שם, עמ' 35), אולם גם הוא טוען שאף שהיהודי החילוני אינו רואה עצמו כפוף למסורת "באשר הוא יהודי בעל תודעת שייכות לעם היהודי על דורותיו, אין הוא יכול להימנע מלנקוט עמדה כלפי מסורת הדורות או כלפי דת ישראל בכלל" (שם, 39), וזאת משום שבהבנת קבלת הציווי הרתי מקופלת השאלה בדבר מעמדו האוטונומי של האדם.

27 שביד (לעיל הערה 19), עמ' 95.

28 שגיא (לעיל הערה 19), עמ' 15.

29 המסורת המושגית המשמשת את שגיא היא ההרמנויטיקה של גאדאמר ובמרכזה מושג המסורת. למרות מרכזיותו של מושג המסורת לדיון של שגיא לא אנתח כאן את יחסו למובנו אצל גאדאמר.

30 שגיא (לעיל הערה 19), עמ' 19.

במסורת.³¹ הקביעה שלא ניתן לשוב אל המסורת נסמכת על דימוי המסורתיות, והתגברות על דימוי המסורתיות היא צעד ראשון באפשרות השיבה אל המסורת. השיבה אל המסורת אינה גישור בדרך נס על פער עקרוני בין עבר להווה, אלא הכרה בכך שהעבר וההווה אינם כה מנוגדים זה לזה, אלא חיוניים להתרחשותו של דיאלוג. דיאלוג זה הוא מה שמכנים "מסורת" וקיומו הוא בעצם קיומה של תרבות. שגיאה אמנם מניח שאף אם על פני השטח מצטייר נתק בין עבר להווה, הרי נתק זה אינו יכול לשקף את המסגרת הממשית שבה ניתן להבין מוסדות, רעיונות ומנהגים ולהעניק להם משמעות: "שיבה אל המסורת היא אפוא ההתגברות על הניכור המשורטט בין מה שהיה למה שישנו ומה שיהיה", והתגברות זו, טוען שגיאה, מובילה לשינוי תודעתי שתוכנו "הכרה בקשרים שבין עבר להווה".³² ההתגברות על תודעת הנתק היא, אם כן, הכרה בכך שאין נתק, כלומר שהזמן אינו סתם עובר אלא שגם קשרי המשמעות ארוגים לתוך מעבר הזמן. הכרה כזו מאפשרת לאדם לעצב את זהותו האישית באמצעות דיאלוג עם העבר.³³

הצבת המסורת, כלומר דיאלוג עם העבר, במוקד האפשרות לעיצוב זהות עצמית מעצימה את חשיבות ההכרה בעבר: היהודי המכיר במקומו של העבר בתרבותו חייב להכיר בו בעיצוב זהותו, ומוצא את עצמו במצב שבו הוא יהודי, ירצה בכך או לא. במצב זה כל שנותר לו הוא או להתנכר לעצמו ובכך להיות לא־אותנטי, או לבחור מחדש ביהדותו ובכך להתקיים כיהודי באופן אותנטי: "הבחירה בקיום היהודי היא שיבה אל ההינתנות שבה מצא עצמו היהודי. הטעם העמוק לבחירה זו הוא אקסיסטנציאליסטי: ההכרה כי האדם מכונן על ידי הינתנותו. ועם זאת הוא, בלשונו של היידגר, 'אפשרות מושלכת'. דהיינו הוא יש היכול לשוב ולבחור במה שהוא כבר. בחירה זו אינה תוספת של משהו חדש להווייתו של היהודי. הוא נותר יהודי כשהיה, אבל בחירה זו הופכת נתון כפוי החתום בחותם העבר, לאפשרות ששבים אליה מתוך ההווה".³⁴ בחירה זו, טוען שגיאה, אינה אלא ההכרה בחשיבות העבר בכינון ההווה, בצורך לקיים דיאלוג מפורש עם העבר על מנת לעצב זהות אישית אותנטית. ההכרה המתבטאת בבחירה מחדש בעובדות היהודיות, היא גם נטילת אחריות על העבר, כלומר הכרה בחובה של בן ההווה להתייחס אל העבר כרכיב משמעותי בזהותו. אמנם שגיאה אינו טוען כשביד שההכרה בעבר מוליכה לאמונה או לשיבה אל הדת, וגם לא להסכמה או ציות עיוור לכל מה שהיה, אך

31 שם, עמ' 21.

32 שם, עמ' 23.

33 הבנת העבר כמעוצבת על ידי הדיאלוג מעלה את השאלה האם ניתן לזהות בדיאלוג של אדם מאמין ובדיאלוג של אדם שאינו מאמין אותה מסורת. שאלה זו, ששגיאה דן בה (שם, עמ' 25), אינה מעניינתו כאן.

34 שם, עמ' 493.

עדיין קובע שהיסוד "בכל מסע שיש בו שיבה אל הקיום היהודי", הוא "ההכרה בראשוניות של העבר".³⁵

ההכרה ברציפות שבין עבר להווה מניחה למעשה את מובן הזמן היומיומי שבו אכן העבר קודם להווה, אך כל הווה אינו אלא מה שעומד להיעשות עבר, כשם שכל עבר היה לפני כן הווה. כלומר, הנחת המובן היומיומי של הזמן אינה מאפשרת להעריך ממד זמן מסוים כראוי או כמגונה – קשה להסכים עם עמדה הטוענת שעצם חילופי הזמנים מצדיק הערכה חיובית של צורת חיים מגונה מבחינה ערכית, משחלפה ועברה. ואכן, שגיאה אינו טוען זאת: למעשה, שגיאה ממקד את ביקורתו על התפיסה שהעבר נושא עמו את משמעותו. אכן, תפיסת הזמן היומיומית היא המונחת כאן, ובדיוק בשל כך המשמעות של מה שהיה אינה נתונה עבורנו מראש (אף אם בהקשרים רבים משמעות מסוימת נמסרת לנו ככזו) אלא היא תוצר של פירושו. העבר תמיד ניתן לפירושו: אין נקודת מבט בלעדית שממנה ניתן לפרשו בהווה, ומעשה הפירוש המתרחש בהווה ממשיך במודע או שלא במודע פירושים שקדמו לו, כלומר את העבר עצמו. ייתכן שכך ניתן מובן לטענה ששיבה אל המסורת היא אפשרית,³⁶ אך כאמור תפיסת הזמן הרגילה אינה מספיקה להצדקת תביעה לשוב אל המסורת.

כדי לבסס טענה כזו יש לעבור מהבנה יומיומית של הזמן להבנה קיומית של הזמן, ואולי מתוכה לבסס חובת אחריות כלפי העבר. בהקשר זה מתבסס שגיאה על עמדותיהם של היידגר ושל סארטר ביחס לקשר שבין זהות אישית, אותנטיות והבנת היחס בין ממדי הזמן השונים. שגיאה כאמור טוען שהשיבה אל המסורת, הדיאלוג עם העבר, משקפת קבלת אחריות על העבר. הכרעה זו היא חיוב "המצב היהודי" – היהודי מוצא עצמו מושלך בעולם כיהודי, ובבחירתו מחייב נתון זה. בחירה זו הנה אותנטית, בניגוד לניסיון לחמוק מעובדה זו המוביל לקיום יהודי שאינו אותנטי, קיום שסארטר מקדיש לו תיאור ארוך במסתו "הרהורים בשאלה היהודית".³⁷ הכרעה מתבססת על הבנה מסוימת של היחס בין ממדי הזמן, וכך שגיאה מתארה: "מבחינת ההכרעה, ההחלטה לאמץ את הקיום מקורה בהכרה, כי

35 שם, עמ' 495.

36 תפיסה חזקה זו של מושג המסורת עשויה להוביל למסקנה ששיבה אל המסורת אינה עניין לבחירה, כל שנותר הוא להודות בכך או להתנכר לכך. כך למשל שגיאה קובע כי "ההבדלים בין מה שאנו מכנים 'דתיים' ל'חילוניים' הם הבדלים שבתוך תהליך הזיקה למסורת; בשיפוט ובהערכה של אותו העבר, אבל לא בעצם הפנייה אליו [...]". 'חילוניים', 'דתיים' ו'מסורתיים' שותפים כולם במשחק הדיאלוגי עם המסורת, מפרשים, דוחים או מאמצים היבטים כאלה או אחרים" (שגיאה [לעיל הערה 7], עמ' 206-207).

37 ז"פ סארטר, הרהורים בשאלה היהודית, תרגום: מ' ברינקר, תל אביב 1978.

הקיום היהודי בא מהעבר אל ההווה. האקט של ההכרעה הוא בהווה, אבל הוא ניזון מהעבר ושב אל העבר.³⁸

בדיונו של סארטר עולות קבלת האחריות וההבחנה בין קיום יהודי אותנטי ללא אותנטי, אך הוא אינו מפתח במסגרת תפיסת זמן מסוימת. לזיקה בין הכרעה אותנטית וזמן יש לפנות, אם כן, לדיונו של היידגר במובני הזמן השונים.³⁹ השאלה שאבחן כעת היא האם ההכרעה האותנטית ההיידגריאנית נעשית מתוך ההווה וביחס לעבר שהיה. שאלה זו נוגעת לכל העמדות שהובאו כאן כיוון שכולן מציגות הכרעה ביחס לעבר מתוך ההווה. ובכן כיצד אמורים להיות מובנים המונחים "עבר", "הווה" ו"עתיד" בהקשרה של ההכרעה האותנטית?

היידגר טוען שיש שתי רמות של הבנת זמן:⁴⁰ הראשונה, היא הבנה רגילה או יומיומית וקשורה לאופן החיים של האדם כמי שחי עם אחרים במסגרת חברתית ותרבותית נתונה. בשנייה, נחשפת הזמניות כתבנית הזמן הראשונית. תבנית זמן זו אינה נתפסת באופן מידי לאדם העסוק בקיומו, אבל היא משתקפת במעשיו ובהבנתו הרגילה את הזמן. מאפייניה של תבנית הזמן הראשונית מאפשרים, לטענת היידגר, להבין את אפיוני הזמן היומיומי: הזמן היומיומי (time, Zeit) נגזר מן הזמן הראשוני, הזמניות (temporality, Zeitlichkeit). היות שהבנת המסגרת המושגית של היידגר היא שחשובה כאן ולא הצדקתה, אניח אותה כנקודת מוצא. הזמן היומיומי הוא זמן שהדברים עוברים בתוכו, מתהווים וחולפים. ממד הזמן המרכזי בהבנה זו הוא ההווה. ההווה בהבנה זו נתפס כ"עכשיו" או כ"היום", וממדי הזמן האחרים נתפסים כ"עכשיו-לא-עוד" (עבר) ו"עוד-לא-עכשיו" (עתיד). בהבנה כזו הזמן אינו נתפס כנובע מתוך הווייתו של האדם אלא כמשהו ללא ראשית וללא קץ: הזמן נמשך גם לאחר מותו של כל אחד, ממש כשם שכבר היה כאשר כל אחד נולד. זמן ששייך לכל אחד, קובע היידגר הוא זמן ששייך לאף אחד וזהו בדיוק הזמן הציבורי בהבנה היומיומית הכרוכה בחיים הרגילים בחברה הסובבת ("ההם" בלשונו של היידגר). הזמניות לעומת זאת אינה נתפסת כדבר

38 א' שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל אביב 2007, עמ' 181. ראו גם שם, עמ' 163; שגיא, המסע היהודי-ישראלי (לעיל הערה 7), עמ' 238, הציטוט לעיל משגיא, אתגר השיבה (לעיל הערה 19), עמ' 493, ומקומות רבים נוספים בחיבורים הנזכרים.

39 ההישענות של שגיא על סארטר חיונית להכנסת הרכיב האתי לדיון באותנטיות, כיוון שהיידגר מצהיר במפורש שאין ליחס שום מובן אתי למונחיו השאולים, בחלקם במודע, מהקשרים דתיים ואתיים כמו "נפילה" ו"אותנטיות". אין שום דבר פסול מוסרית בחיים לא אותנטיים. ראו למשל, היידגר (לעיל הערה 5), עמ' 176.

40 למעשה היידגר טוען לשלוש רמות של הבנת זמן: זמניות, זמן עולם וזמן יומיומי, אך לצורך העניין שלנו כאן ניתן להסתפק בהבחנה בין הזמניות לזמן היומיומי.

כלל: לא כמכל שבו עוברים דברים ולא כדבר בפני עצמו שעובר.⁴¹ זמניות כרוכה בחריגה מתמדת, במעין תנועה פנימית, ולכן היידגר מאפיין אותה כ"יציאה מחוץ לעצמו".⁴² בהתאם לכך, המובנים של ממדי הזמן אינם מתפרשים מנקודת המבט של ההווה כנוכח, אלא כמשמעויות המתנות את אפשרותו של מובן הזמן היומיומי ומאפשרות הנהרה של הפעילות האנושית ככרוכה ביחס לזמן. בעוד ההווה הוא ממד הזמן הראשוני בהבנה הרגילה של הזמן וממנו מתפרשים העתיד והעבר, העתיד הוא הממד הראשוני בזמניות: מתוך עתידיותו, היותו-לקראת, מעניק האדם לעצמו את עברו, מבין את עצמו כ"היות" (having been, Die Gewesenheit). ראשוניות זו של העתיד נובעת מכך שהבנת הזמניות כרוכה בעמידה על משמעות המוות כחוויה שבה האדם עשוי להבין את ההבדל בין להיות ובין לא להיות. המוות – הנתפס כסוף שהוויית האדם מתקדמת לקראתו כאפשרות שאין הוא יכול לחמוק ממנה – מעמיד את האדם על ספיות הזמן. כך, המשמעות שבאמצעותה מבין האדם את הווייתו כרוכה בעתידיות: רק מן העתיד, מקצה הקיום, יכול אדם להעניק לעצמו את עברו, להבין את עצמו כ"היות".

ההבדל בין הזמניות לזמן היומיומי מתבטא בהיבט חשוב נוסף לענייננו: המוות מעמיד את האדם על ספיות הווייתו, ועם זה על ספיות הזמן, בעוד הזמן היומיומי נתפס כאינסופי, כמה שהיה לפני שהאדם נולד ומה שימשיך אחריו. מכאן שהבנת הזמן היומיומית עוברת היפוך בזמניות: העתיד היומיומי (העוד-לא-עכשיו) נתפס כפתוח, והעבר (העכשיו-לא-עוד) כסגור. לעומת זאת, בזמניות, העתיד (היות-לקראת-המוות) הנו סגור, בעוד העבר (אני-כמי-שכבר-היה) פתוח לבחירתו של האדם.⁴³ היפוך זה קשור הדוקות להבנת הקשר בין משמעות הזמן לאדם מנקודת המבט של הזמניות. האדם הוא שמעניק לזמן את משמעותו (גם אם בחיים היומיומיים תובנה זו נסתרת ממנו), ולכן המוות, סוף הווייתו של האדם, הוא מבנה המשמעות הראשוני של הזמניות – האדם מבין את זמניותו ובכך את עתידיותו, את היותו לקראת. רק מתוך העתידיות יכול האדם לשוב אל עבר, שעתה יהיה מובן כעבריות שלו. בניגוד לזמן היומיומי שהאדם מבינו כבלתי מותנה בו, ולכן גם את עצמו כנקבע על ידי עבר שאינו תחום על ידי ספיותו שלו, העבר של הזמניות הוא חלק ממבנה משמעות המאופיין על ידי ספיותו של האדם. עתה אנו יכולים לפנות אל הבנת ממדי הזמן הרלוונטית לבחירה האוטנטית

41 היידגר מכיר בפרדוקסליות של הדיבור על הטמפורליות באמצעות אוגר המביא למחשבה שמדובר על "משהו", ראו היידגר (לעיל הערה 5), עמ' 328. היידגר מרגיש פעמים רבות את ההבחנה בין מובן יומיומי של מונחי הזמן למובן של הזמניות, ראו למשל, שם, עמ' 325, 326.

42 שם, עמ' 329.

43 לדיון המבהיר את ההבחנה של היידגר בין הסופי לאינסופי וההצדקה לקדימותו של הזמן הסופי לאינסופי, ראו רובק (לעיל הערה 5), עמ' 60-63.

באפשרויות הקיום. על פי היידגר, העמידה אל מול המוות מאפשרת לאדם הרף עין שבו הוא מבין את הווייתו, רגע שבו אפשרויות הקיום פרושות בפניו והוא מבין אותן כאפשרויות שלו. כאמור, המצב המתואר הוא שהאדם בוחר בעברו דווקא מתוך עתידיותו. רק באופן זה יכול האדם להעניק לעצמו עבר שיהיה עברו שלו. היידגר מתאר מצב זה כמסירה או הורשה של האדם לעצמו את עברו,⁴⁴ ומרגע שמבינים שבחירה זו נעשית על ידי אדם מתוך הבנת מותו שלו, אזי יש מובן שבו רק מנקודת המבט של מותו הוא אכן יכול להוריש לעצמו אפשרות קיום. האפשרות הנבחרת מכונה על ידי היידגר "גורל", אך גורל זה כאמור אינו כפוי על הבחור אלא הוא מעניק אותו לעצמו והטעם ל"גורליות" הוא שבעמידה אל מול המוות הנחישות בבחירה עולה והמקרויות פוחתת, וכך גורלו של האדם אינו מה שכפוי עליו, אלא מה שהוא בעצמו בוחר בנחישות, מתוך הבנת סופיותו.⁴⁵

כעת ניתן להבין שעל פי היידגר הבחירה בעבר, כלומר באפשרות קיום המובנת כ"עֲבִירִית", לא נעשית מתוך הווה. אם ההבנה היומיומית של הזמן כוללת את ההנחה שהעבר בלתי תלוי באדם (אף אם הבנת משמעויות האירועים הממלאים את העבר הזה תלויים בפרשנותו), וממילא האדם אינו יכול לבחור בו, הרי הזמניות מספקת לנו נקודת מבט שממנה העבר (כלומר אפשרות קיום) הוא מה שעומד לבחירה מתוך עתידיותו של האדם. הזמניות אינה כוללת את ההודאה בכך שהאדם אינו יוצר את עצמו יש מאין ונתבע להבין את עצמו כהמשך של הדורות הקודמים. יהיו הטעמים להודאה זו סבירים ככל שיהיו, אין הם מוצאים מענה בתיאור ההכרעה האותנטית אצל היידגר, שבו דווקא האדם אינו מבין את עצמו כבן לדורות קודמים, אלא כמי שמעניק לעצמו את עברו (אפשרות קיום מסוימת) בבחירתו, דווקא מתוך הבנת סופיות הזמן שהיא סופיותו שלו. בניסוח שעשוי לחדד את הטענה ניתן לומר שבהכרעה האותנטית האדם דווקא מבין את עצמו כיש מאין, כלומר מבין את עצמו, את משמעות הווייתו, מתוך האין שהוא מותו שלו.

האפיון השני של ההכרעה האותנטית הוא שיבת הבחור אל מה שכבר הנו, כלומר הבחירה בנתון מתוך חירות. המובן של טענה זו הוא שהכרעה אותנטית לא נעשית בין אפשרויות כלשהן, אלא בין אפשרויות שתחומות על ידי תרבות ותקופה נתונים. טענה זו, במובן מסוים, היא אמת פשוטה: אפשרויות הקיום אכן אינן מופשטות, ולכן קשה לטעון שהן אינסופיות. עם זאת, עשוי להיות גם מובן

44 היידגר (לעיל הערה 5), עמ' 383-384.

45 היידגר מבחין בין שני מובנים של "גורל". הראשון (fate, Schicksal) שייך לאופן הקיום האותנטי, והשני (destiny, geschick) שייך לרובד הלא-אותנטי, ראו שם, עמ' 436. הגורל במובן הראשון איננו תוצר ההתלכדות בין אירועים לנסיבות: האדם הלא-אותנטי מושפע ממפגש האירועים עם הנסיבות, כותב היידגר, "אף יותר ממי שבחר; ובכל זאת לא יכול 'להיות' לו גורל" (שם, עמ').

חזק מדי לטענה זו, ולפיו האפשרויות מצטמצמות לכדי אפשרות אחת או טווח אפשרויות מצומצם מבין האפשרויות הממשיות שקיימות. הטענה תהיה שטווח זה נקבע על ידי התרבות או המסורת שאליה אדם מסוים אמור להשתייך. כך במקרה שלנו, גם אם לא נראה את היהודי כמי שנקבע על ידי העבר היהודי (שכן זה יהיה מובן יומיומי של הזמן) הרי עדיין ניתן לטעון שבמקרה שמדובר ביהודי שחי בתרבות שהיהדות היא רלוונטית לה ברמה כלשהי, הרי בחירתו האוטנטית חייבת להיעשות כך שיבחר באפשרות המעניקה לעצמו עבר שניתן יהיה לאפיינו כ"יהודי". אלא שצמצום טווח האפשרויות משיקולים של מציאות חיי היומיום נדחה על ידי היידגר במפורש: האפשרויות הזמינות לאדם באות לו בתחילה מתוך קיומו היומיומי המוכר. אך ההסתפקות במרחב אפשרויות זה, הוא הפחתה במעמדה של האפשרות עצמה, עד כדי כך שהיומיומיות הממוצעת מסתפקת במה שהנו אקטואלי בלבד ועוצמת עיניים כלפי אפשרויותיה. במקרה זה כותב היידגר "שום אפשרויות חיוביות חדשות אינן נרצות, אלא אלו המצויות ברשותו של מישהו [הבוחר] עוברות שינוי באופן 'טקטי' כך שיש מראית עין של משהו שמתרחש".⁴⁶ החשיבות של פתיחת מרחב האפשרויות קשור גם הוא בהבחנת הזמניות מן הזמן: בחירה הנעשית מתוך טווח אפשרויות הנקבע על ידי עובדות ביוגרפיות או השתייכות עקרונית על פי אמות מידה כלשהן לתרבות אתנית או דתית מסוימת, עשויה לצאת לפועל על רקע של הבנה יומיומית של האפשרויות כעבר של מה שהיה (גם אם משמעותו של תוכן העבר נתונה לפרשנות מחדש מתוך ההווה). הבנה של האפשרויות, מעבר לאלו הנתונות ברמת הקיום היומיומית, מובילה ל"אפשרויות חיוביות חדשות" שמתוכן יכול האדם להעניק לעצמו את עבריותו. אמנם היידגר אינו מחייב בחירה באפשרות קיום המנוגדת להקשר החברתי שאליה נולד או שבו נמצא כל אחד, ובמובן זה בחירה אותנטית באפשרות קיום יכולה להתלכד עם עובדות חייו של הבוחר. אך אין זה עניין שניתן לקבוע אותו מראש על פי שיוכו התרבותי של אדם. נראה, אם כן, שתיאור הבחירה האוטנטי של האדם ב"מה-שהוא-כבר", כשהוא מובן מתוך הזמן היומיומי, מעקר את טעמה של הבחירה כאופן שבו יוצא האדם מהבנתו את עצמו כחי בתוך הזמן היומיומי הכללי אל הבנתו כמעניק לעצמו את זמניותו.

מן הדיון עד כה עולה כי המובן של המונחים הזמניים המשמשים בדיון על זהות יהודית אינו יכול להיות המובן הקיומי של הזמן. במובן זה, העבר אינו מה שמכירים בראשונותו כממד הזמן המזכיר לאדם את קיומו כיצור תרבותי ומסורתי אלא דווקא העתידיות שמתוכה האדם מבין את הווייתו ומעניק לעצמו את משמעות קיומו, כלומר את המובן של עברו. לעומת מובן זה, המשותף לעמדות שהוצגו כאן

הוא שהבחירה נעשית בהתייחס לסיטואציה תרבותית מסוימת בהווה. עיצוב זה של תנאי הבחירה ממקם אותה ברובד היומיומי ומצמצם מראש את אפשרויות הקיום שבהן ניתן לבחור. ממילא לא ניתן לייחס למונחי הזמן המשמשים בדיון על הזהות היהודית את המובן הקיומי, אף אם נראה שלעתים הם גם חורגים מן המובן היומיומי שאנו מייחסים למונחים אלו. בסעיף הבא אבחן את אפשרות השימוש במובן הזמן היומיומי עבור עיצוב הזהות.

ג. מובן זמן יומיומי ועיצוב זהות

לשם הנוחות, אתמקד עתה בעבר שהוא ממד הזמן המושך את רוב תשומת הלב בדיוני הזהות, ואבחן האם ניתן להצדיק מתוך אחד ממובניו האפשריים תביעה כגון לא להתנכר לעבר ולהכיר בחשיבותו בעיצוב הזהות. שלושה מובנים עשויים לספק את תוכנו של המונח "עבר" במובנו היומיומי: הראשון הוא "פוזיטיבי", השני "נרטיבי" והשלישי הוא עבר במובן של "מסורת". לאחר דיון קצר במשמעות כל אחד מהם אציע דוגמאות שעשויות להבהיר את ההבדלים ביניהם.⁴⁷

במובן הפוזיטיבי, העבר הוא "מה שהתרחש", הממצא ההיסטורי הדומה לממצא ארכיאולוגי כגון חתיכת חרס או כתובת. הממצא אינו חסר משמעות אך גם אינו מובן אם אין לו הקשר רחב. במובן זה של עבר ישנו מצבור עצום של נתונים (למעשה, כל מה שקרה ליהודים) שההווה היהודי המודרני נקבע על ידיהם במידה גדולה או קטנה מן הבחינה הסיבתית. אבל עובדות אלו אינן מחייבות יחס כלשהו כלפיהן: כאשר תופסים את העבר כמצבור של עובדות אין לו ערך נורמטיבי. מה שהיה – היה: גם אם עובדה כזו או אחרת ניתנת לידיעה, וידיעתה אף עשויה להועיל בהקשרים מסוימים, ספק אם ניתן לראות בה, בפני עצמה, רכיב בעיצוב זהות.

"עבר" כנתונים או כעובדות מצטברות הופך לבעל משמעות כאשר אנו אורגים אותו לכדי מסכת. זהו המובן הנרטיבי, שבו העבר הופך להיסטוריה, כלומר העבר אינו רק עובדות סטטיות פזורות אלא הוא מסופר באופן דינמי ומצביע על אירועים המקיימים קשרי משמעות. המובן הנרטיבי הוא, אם כן, שכלולו של המובן הראשון: אנו נוטלים עובדות ואירועים מן העבר ומסבירים אותם לעצמנו על ידי הכנסתם למסגרת כוללת, שבה ניתן לרקום קשרים בין העובדות ולהפכן מאוסף שבו הדבר היחיד הקושר את העובדות הוא נקיפת הזמן, למערכת שבה קשרי הזמן מעורבים בזיקה של משמעות. בתהליך כזה יש ברירה וניפוי, הענקת

47 בדיון להלן אני מתיימר לקבוע עמדה ביחס לשאלות בפילוסופיה של ההיסטוריה, אלא רק להשתמש בהבחנה המוצעת כדי לבחון את טיבו של הקשר בין מובנים אינטואיטיביים יחסית של "עבר" לשאלת עיצוב הזהות.

משקל לעובדות אחדות על פני אחרות, התעלמות מעובדות רבות בשל היותן "רגילות" וגם התמודדות עם עובדות שהסיפור המסופר מתקשה במתן פשר עבורן. המובן הנרטיבי של העבר כולל היסטוריה מדעית, אך לא אותה בלבד. אם נקבל למשל, את ההיגד "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם" כקביעה המתמצתת את הסיפור ההיסטורי היהודי, אזי ברור שתפקיד העבר במובנו הפוזיטיבי יצמצם מאוד. עובדות, אם בכלל, ישמשו במקרה כזה את הסיפור אך לא ישפיעו עליו. למעשה, לעבר לא יהיה במקרה כזה שום תפקיד, ולו רק מפני שלא נוכל להבחין בין ממדי הזמן עצמם: העבר, ההווה והעתיד אינם אלא אשליה של שינוי כיוון, שהדפוס הקובע אותם הוא זהה, וההיגד לעיל פוקח את עינינו להכיר בה. אך זהו מקרה שמצוי על קצה קשת רחבה של אפשרויות: יכול להיות סיפור מוכתב מראש שבו לנקיפת הזמן יש חשיבות רבה, והוא מזיז תקווה לעתיד חדש או אפילו כזה שמשיבים בו את תהילתו של העבר. כל תרבות מספרת על עצמה ועל תרבויות אחרות סיפורים כאלו, המעניקים משקל רב או מועט לעובדות, ואשר ממלאים את התרבות ברשת של משמעויות ותכנים עשירים, מה שמכונה פעמים רבות "זיכרון קיבוצי".

הסיפור יכול לצמוח גם מתוך רצון לדעת ולהכיר את העבר ללא הנחות המקובלות בתרבות שאליה הסיפור "שייך". אין להבין מכך שסיפור כזה אינו מניח שום הנחות אלא שהנחותיו הן שונות ועשויות אף לעתים להיות מנוגדות להנחות המקובלות בתרבות הנחקרת. כך או כך, הסיפור עצמו, הנרטיב, אינו שקוף במסקנותיו האתיות, לא רק מפני שמסקנותיו יכולות להיות שונות אלא כיוון שכסיפור, לא ברור שאמורות להיות לו מסקנות כאלו כלל. אין בכך כדי לטעון שסיפורים אינם משפיעים על עיצוב הזהות התרבותית במידה שזהות תרבותית מכילה בתוכה רכיבים קוגניטיביים (ידע על העבר) ורכיבים פסיכולוגיים (רגשות ביחס לסיפור), אך השאלה היא אם סיפור היסטורי יכול לשמש להצדקת תביעה אתית הקשורה בזהות האישית. התשובה מתבררת כשלילית אם נדע להתגבר על שני קשיים: הקושי הראשון הוא הקרבה בזמן – סיפור היסטורי הקרוב אלינו בזמן עשוי להיראות בעינינו כמצדיק עמדה אתית מסוימת כלפיו, אלא שנראה שעוצמת הרגשות היא המשחקת כאן תפקיד. הקושי השני הוא העובדה התרבותית שסיפורים רבים מעורבים בצורה כה הדוקה במסורת עד שלא בנקל ניתן להפריד בין הסיפור ההיסטורי לבין המסורת הכרוכה בו. ניקח עניין היסטורי רחוק מאתנו בזמן ושאינן מסורת הקשורה בו באופן מפורש כגירוש ספרד. אין ספק שגירוש ספרד הוא אירוע משמעותי בהיסטוריה היהודית. אך האם ידיעתו לבד משמשת אותנו בעיצוב זהותנו בהווה?

נראה שכדי שההיסטוריה תהיה בעלת השלכות נורמטיביות יש לחברה למוכן השלישי של העבר, המסורת. המסורת לצורך ענייננו כאן היא מכלול הפרקטיקות

והריטואלים שנוהגים בהם בני אדם במרחב מסוים בזמן נתון ומוצאים בהם ערך נורמטיבי החורג מסיפוק צרכיהם. היסטוריה שהיא חלק ממסורת היא בעלת ערך פרקטי ורלוונטית לעיצוב הזהות. עם זאת, היא משמשת רק כאחד הרכיבים ולא דווקא החשוב ביותר בכינון הזהות: בתוך הקשר כזה סיפור היסטורי יכול למלא תפקיד מנהיר ביחס לפרקטיקה, אך לא תמיד הסיפור והפרקטיקה כרוכים זה בזה; לעתים יש לסיפור מעמד בפני עצמו וגם לפרקטיקה יש מעמד בפני עצמה. מאפיין חשוב נוסף של המסורת הוא שהפרקטיקה תיתפס כפרקטיקה שאינה אד-הוק, כלומר שהיא נהגה כבר בעבר או שאפילו אם היא נוצרה בעבר הקרוב יש טעם נורמטיבי חזק להאמין שהיא תשרוד את מבחן הזמן. נראה אם כן שרק המסורת, כלומר אורח חיים שהוא פרי של עיצוב קהילתי לאורך זמן, יכול לבסס תביעה אתית הכרוכה בעבר. למעשה, בכל פעולה השייכת למסורת מגולמת תביעה להתייחסות אל העבר. העבר במקרה זה הוא אורחות החיים שנהגו עד לנושאי המסורת הנוכחיים. אופי המסורת גורם לעתים לזיהוי המסורת עם העבר, אף שכפי שאנסה להראות, אין זה כלל הכרחי לפחות במקרה שאנו דנים בו. המסורת אמנם מלאה בתכנים מן העבר, אך הציווי הגלום במסירתם הלאה אינו מוצדק מתוך ייחוסם לעבר, אף אם לעתים נראה שזה כך. הדוגמאות הבאות עשויות להבהיר את ההבחנה שהוצעה כאן בין המובנים הפוזיטיבי, הנרטיבי והמסורתי.

המקרא הוא הנרטיב היהודי המרכזי, ובכל זאת בחלקו הגדול אינו אלא היסטוריה שאינה משמשת כחלק מהמסורת במובן שהוסבר לעיל. לדוגמה, סיפור המלוכה, החל משאול, דרך דוד ושלמה ופיצול הממלכה ועד לחורבן שתי הממלכות הוא ללא ספק היסטוריה יהודית שניתן לכנותה "רשמית". עם זאת, לסיפורי המלוכה, אף שהם ידועים ברובם, נידונים ומפורשים בספרות היהודית לדורותיה, אין השפעה משמעותית על הפרקטיקות היהודיות כפי שאנו מכירים אותם מימי בית שני ועד היום. למעשה, יש במסורת היהודית נרטיב עשיר של ימי הבית הראשון אך מעט דפוסי פעולה הנובעים מנרטיב זה. לעומת זאת עיצוב המסורת היהודית בא מהחברה היהודית בארץ ישראל שלאחר חורבן הבית, שלגביה מצוי בידינו נרטיב היסטורי מצומצם בהיקפו ביחס לעושר הנרטיבי המקראי. כאשר מכניסים שיקולים של ביקורת היסטורית מדעית, המצב אף מורכב יותר: סיפור מסוים יכול להיות חלק מן ההיסטוריה במובן הנרטיבי, אף שאין עדות לכך שהוא אכן חלק מן העבר במובן הפוזיטיבי: כך למשל, אין ספק שיציאת מצרים היא סיפור משמעותי ביותר בנרטיב היהודי וחותמו של הסיפור ניכר כמעט בכל מעשה מהמעשים המרכיבים את המסורת, ועם זאת, ספק אם הוא חלק מן העבר.

המעבר הדינמי האפשרי בין שלושת מובני העבר ניתן להדגמה על ידי האירועים

המוזכרים במגילת תענית שבה מנויים תאריכים שאין להתענות בהם.⁴⁸ האירועים המוזכרים במגילה הם ללא ספק חלק מן העבר היהודי (למשל, בשבעה לאייר חנוכת חומת ירושלים, בחמישה עשר ובשישה עשר בסיוון גלו אנשי בית שאן ובקעתא) כמו כל אירוע אחר בין אם הוא חשוב או שולי. הם הפכו לחלק מן הנרטיב היהודי במובן זה שהם קנו מקום בתודעה ההיסטורית של הציבור היהודי בתקופת בית שני על ידי כך שסופר עליהם שוב ושוב, נכתב עליהם, והם הפכו לחלק מהמסורת בכך שנקשרו אליהם פרקטיקות דתיות שבהן מעורבת הקהילה כולה (האיסור על תענית בימים אלו). במהלך הזמן, חילופי המשטר והשתנות המערכת החברתית, המסורות הללו הפכו לנחלת העבר במובנו הפוזיטיבי – האירועים שהביאו אליהן חזרו להיות עבר בלבד, עד כדי כך שקשה היום לשחזר את פרטי מרבית האירועים הללו שבזמנם כנראה היו ידועים. בנרטיב היהודי המסורתי, תקופת החשמונאים (שבה התרחשו רוב האירועים המוזכרים במגילה) תופסת מקום קטן יחסית, ולכד מן המרד עצמו, אירועים אחרים מתקופה זו אינם ארוגים אל תוך הסיפור היהודי. במובן זה, האירועים הללו אף על פי שהם חלק מן העבר היהודי, אינם עוד חלק מן הנרטיב היהודי והמסורות הכרוכות בהם אבדו. אפילו אם הנרטיב ההיסטורי המדעי יספק דין וחשבון לאירועים הללו וישבצם בתוך הקשר היסטורי רלוונטי, הם כנראה לא יטביעו חותם על המסורת. לעומת הדוגמה החשמונאית, חורבן בית שני הוא דוגמה הפוכה: עוצמתו במסורת כה חזקה עד שהיא מאפילה כמעט לגמרי על היבטיו העובדתיים. פרטיו ההיסטוריים של חורבן הבית והשלכותיו הממשיות על החברה בארץ ישראל ידועות הרבה פחות מסיפורי קמצא ובר-קמצא או רבן יוחנן בן זכאי. המסורת, אם כן, אינה מוצדקת על ידי ההיסטוריה אלא מהווה מסגרת שבה נקבעת ההיסטוריה הרלוונטית עבורה.

מבין שלושת המובנים של העבר שנפרשו עתה, אני מבקש לטעון שמובן העבר היחיד הרלוונטי לדיון בזהות היהודית הוא המובן של המסורת.⁴⁹ המסורת כמכלול התנהגויות ודפוסי פעולה של הקהילה ושל היחיד בתוך הקהילה היא ההקשר שבו לנרטיב יכול להיות ערך נורמטיבי ולא רק הכרתי. המסורת היא ללא ספק אותו דבר שאליה מתכוונים כאשר טוענים שבני חברה מסוימת מנותקים מעברם. אין הכוונה שהם מנותקים מעברם במובן הראשון וגם לא בהכרח מהנרטיב ההיסטורי (אם כי יכול בהחלט להיות שהם מספרים אותו באופן שונה), אלא שהם אינם

48 ראו ו' נועם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד.

49 אין לזהות בין מובן המסורת המוצג כאן למושג המסורת של גאדאמר: אצל גאדאמר מושג המסורת נסמך על ההבחנות בין עבר להווה שעליהן הקשיתי כאן (ראו Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edition, J. Weinsheimer, D.G. Marshall [trans.], London 1989, pp. 291–305), ואילו אני מבקש להבחין כאן בין תוקפה הנורמטיבי של המסורת לבין זיהויה עם ה"עבר", לפחות בהקשר של המסורת היהודית.

מאמצים עוד את המסורת, את אורחות החיים המקושרים עם בני אותה חברה. כלומר, יש קבוצות בתוך אותה חברה שעדיין תופסות את עצמן ונתפסות על ידי אחרות כ"מסורתיות". הניתוק מן ה"עבר", פירושו שקבוצה מסוימת חדלה לקיים מסורת שקבוצה אחרת מקיימת, מתוך תודעה של רצף עם אורחות החיים מן העבר הקרוב. כלומר, "העבר" שביחס אליו עולה טענת נתק וניכור, איננו אלא צורת קיום בהווה המצויה במרכזו של מאבק חברתי וערכי. לכן, הזיהוי החוזר של החילון היהודי בדיוני הזהות כ"הווה" המנוגד ל"עבר" הוא מפוקפק, והבנת תוקפה של המסורת כמייצגת "עבר" גם היא מפוקפקת.

הנושאים שבמחלוקת בין "ההווה" החילוני ל"עבר" המסורתי הם תמיד נושאים אקטואליים: עניין שאיננו אקטואלי כמו זבח פסח שהיה פרקטיקה מרכזית במסורת בזמן שבתי המקדש היו קיימים איננו נדחה על ידי ה"הווה", ואף אינו רלוונטי עוד ל"עבר". דווקא היותו באמת עבר במובן הראשון ולכל היותר גם במובן הנרטיבי, הופך אותו לניטרלי יחסית מבחינת הוויכוח הערכי המתנהל בהווה.⁵⁰ גם השיח הפנימי של המסורת אינו מבסס את תוקפה על עובדת ההמשכיות, כלומר על היחסים בין ממדי הזמן המתבטאים בה. תוקף המסורת במקרה היהודי מבוסס בעיקרו על ציווי שנחשב כטרנסצנדנטי לזמן, כלומר אף שמבחינה נרטיבית הציווי ניתן בזמן מסוים ובהקשר מסוים, אין שום ממד זמני המאפיין אותו. המסורת מסומנת כ"עבר" רק במסגרת העימות עם עמדות שונות ממנה ביחס לאורח החיים. כל אחת מהקבוצות המתעמתות מקשרות ל"עבר" את הערכים ההפוכים לאלה שמקשרות הקבוצות האחרות: אלה מציגים את העבר כמה שיש לשמור לו אמונים ומבחנם הערכי הוא נאמנות מול התנכרות, ואלה מציגים את העבר כמה שאיננו מתאים עוד למציאות ומבחנם הערכי הוא קיפאון מול התחדשות.

ניסוח העמדה החילונית במונחים זמניים של עצמאות ההווה ורחיית העבר לא עומד כלל במבחן הביקורת. אין בחילוניות היהודית כשלעצמה רחייה של העבר והעדפת ההווה על פניו, ראשית, משום שקשה למצוא מישהו שסבור שהעבר מחייב רק מפני שהוא עבר ומוכן לאמץ את המסקנה האבסורדית שכל מה שהיה בעבר מחייב כיוון שהוא פשוט התקיים. הגינוי המקראי של אורחותיו של עם ישראל הוא דוגמה לכך: התנהגותו של העם זוכה לגינוי והעובדה שהתנהגות זו היא העבר אינה טעם להימנע מהוכחתו. סולם ערכיו של המספר המקראי קובע זאת. שנית, כאשר אנו מדברים על העבר, אנו משתמשים בשם עצם מופשט יחיד העלול ליצור

50 אם כי חשוב לציין שהדינמיות שהצבעתי עליה קודם תקפה גם למקרה זה, ולכן לא ניתן לקבוע ביחס לאף פרקטיקה שהיא עברה מן העולם באופן מוחלט: קבוצת נאמני הר הבית מנסים בשנים האחרונות להחיות את זבח הפסח, ולהשיבו למרכז תשומת הלב הציבורית היהודית.

את הרושם שמדובר על דבר הומוגני. אלא שפעמים רבות הפנייה לעבר מסוים נדחית מפני שמועדף על פניו עבר אחר. הציונות לא דחתה את ה"עבר", אלא אימצה לעצמה את העבר המקראי העתיק יותר מן העבר הימי ביניימי. עבר כלשהו יכול להידחות מפני עבר אחר בגלל משמעותו וערכו לאורח חיים בהווה, ואילו מסורת עשויה להיות טעונה במשמעות ואף להיות נחוצה רק כאשר היא משרתת צורת חיים שטעמה בצדה. טעם זה לא נשען על היותה של צורת החיים חלק מן ה"עבר".

היחסים, אם כן, בין "עבר" ל"הווה" נקבעים אך ורק מנקודת המבט של ההווה לא בגלל העובדה הטריטוריאלית שמי שקובע אותם הוא מי שחי בהווה אלא מפני שהברירה או קביעת היחס בין ההווה לבין מה שמכונה או נתפס כ"עבר" היא למעשה ברירה או קביעת יחס בין אורח חיים מתהווה לבין אורח חיים קיים, כלומר בין שני הווים. אם נקבל את הטענה הזו, הרי ממנה עולה שהדיון במונחים של ישן מול חדש או "הווה" מול "עבר" הנו רק פני השטח של מחלוקות עמוקות יותר. דווקא אחד העם, ממנסחי שאלת הזהות במונחי הווה המחויב לעבר, הבחין מבלי משים, בוויכוח שניהל עם ברנר, שהבעיה אינה התנכרות כלפי מה שהיה, אלא ויכוח נוקב עם מה שהווה:

אמת הדבר, כי נחלת העבר שלנו מלאה רוח דתי, שאין בעלי דעות חופשיות יכולים לקלטו. אבל, אם חושבים אתם, שזהו מה שמבלבל את המחשבה השטחית בקרבנו, אינכם אלא טועים. אלו היה העבר בלבד מלא רוח דתי, היו הכל מבינים, שאין זה גורע כלום מערכו הלאומי. אבל "האסון" הוא, שהרוח הדתי הזה אינו עבר בלבד, אלא כוח חי ופועל עדיין גם בהוה. נצייר לנו רגע אחד – אעפ"י שכמעט לא יצויר – כי נצח הבעל בעמנו בימי אליהו, והעבר ההיסטורי שלנו מיוסד על עבודת הבעל ושאר אלילים, אשר עתה כבר עברו ובטלו, אך לפנים בישראל נבאו נביאים בשמם לצדק ומשפט, לטהרת הלב וקדושת החיים, ולמען שמם יצא עמנו בגולה והראה נפלאות של מסירת נפש בעד אידיאל, ובאמונתו בם מצא די כוח בנפשו, למרות כל צרותיו, לברוא לו קולטורא לאומית מיוחדת, שיש בה, לכל הדעות, כמה מרגליות טובות, עם היותה מיוסדת על אמונה דתית ועבודה דתית שכבר נכרתו מן החיים. אלו כך היה מהלך ההיסטוריא שלנו, אין ספק שהיו כל הלאומיים של עכשו, בין המאמינים באל אחד ובין הכופרים בכל, נושאים עיניהם אל העבר ההוא בהתלהבות לאומית והיו משקיעים רוחם ברוחו, בשביל לשאוב מתוכו כוחות רוחניים לעבודת התחיה [...]. אבל עכשיו, שבמרכז העבר הלאומי שלנו עומד לא הבעל המת, כי אל חי באלפי רכבות לבבות, אותו "אב שבשמים" שעדיין רוב העולם התרבותי "מתרפס"

לפניו; עכשיו שהרוח הדתי הממלא את העבר הלאומי שלנו עוד לא תש כוח ולא פקעה קדושתו בעיני המון בני עמנו גם בהוה, – עכשיו אין בעלי פרוזות של "חופש" יכולים לעמוד במחיצתו של עבר זה. לפי שעם כל "חפשייתם", עבדים הם לרגש השנאה הממלא את לבם ביחס אל הדת החיה בהוה ותמיד הם רואים בדמיונם עדת קנאים רודפים אחריהם להלבישם ציצית ותפילין, ועל כן מוחלים הם על האושר הלאומי שבעבר, ובלבד שלא יהיו נראים כאילו יש להם איזו שייכות לענייני אמונה ודת שבהוה.⁵¹

אחד העם מזהה בצדק שה"חופשיים" אינם מקיימים יחס "נורמלי" אל העבר דווקא מפני שכלל לא מדובר בעבר במובן הפוזיטיבי או הנרטיבי אלא במסורת חיה ונוהגת, התובעת את תביעותיה במרחב התרבותי הנתון לוויכוח ערכי בהוה.

ד. היות יהודי – מנטייה למצב

תגובה אפשרית למסקנה מן הדיון הקודם היא הרחקת המונחים הזמניים מדיון בשאלת הזהות. כך למשל, עמדות מסורתיות תולות לעתים את הזהות היהודית של היחיד כתכונה מהותית שאינה תלויה בפעולתו או בבחירותיו הרצונית. עמדה מסורתית אחרת תולה את הזהות היהודית בכפיפות לציוני: היהודי הוא מי שמחויב בקבלת עול מצוות, ומחויבות זו קודמת לתפיסותיו ביחס לעצמו ותוחמת את אפשרויותיו. עם זאת, עדיין עולה שאלת התנאים שאפשרו את צמיחתה של הפרספקטיבה הרואה בממדי הזמן אמצעי מתאים לעיון בשאלת הזהות היהודית. תשובה לשאלה זו מצויה באפקט של חוויה מורכבת שחוו רבים מבני הדורות הראשונים של התרבות העברית המודרנית.

בדיון בשאלת הזהות היהודית נשמע ההד התרבותי של רעיון "שלילת הגלות", בלושה של הטענה שה"הוה" מתנכר אל ה"עבר" (המזוהה עם צורת החיים בגלות) ומתנתק ממנו מרצון. ואולם, אצל כותבים רבים בעלי עמדות ונטיות שונות, ואפילו אצל כאלה שיש ביניהם פערים דוריים משמעותיים, שבה ועולה חוויה שונה לחלוטין שאין בה החלטה העולה מתוך שקילה קרת רוח או אפילו רפלקסיה נסערת של היחיד ביחס לאפשרויות קיומו. זו חוויה קיומית מטלטלת הכופה את עצמה על תפיסת המציאות של היחיד, המבטא אותה ללא יכולת לחמוק ממנה. זוהי חוויה של משבר והרס של החיים היהודיים, עד כדי כך שחיים אלה

51 "תורה מציון", כל כתבי אחד העם, עמ' תז-תח (ההדגשות במקור). לדיון בקשר שבין תפיסת הזהות של אחד העם ליחס בין עבר להוה, ראו ר' חבלין, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, תל אביב 2001, חלק ראשון; וכן שגיאי (לעיל הערה 38), עמ' 180-190.

אינם אפשריים עוד. חוסר האפשרות אינו נובע משלילה או דחייה של חיים אלה כחסרי התאמה לעולם המודרני, אלא מתחושה עמוקה שחיים אלה כפי שהוכרו (בעיקר על ידי יהודי מזרח אירופה) חוסלו למעשה, ומה שנותר מהם מתקיים על זמן שאול. תיאור היחס שבין חוויה זו לבין ביטוייה הספרותיים והתיאודיים ובין שני אלה לבין המציאות הוא ודאי מורכב וסבוך. כאן אבקש להפנות את תשומת הלב לשני רכיבים בלבד: ראשית, גורמי המשבר אינם מזוהים על ידי כותבים אלה כהידלדלות רוחנית-תרבותית פנימית לחיים היהודיים, אלא לעתים קרובות כהרס וחורבן ממשיים של קהילות ועיירות לאורך עשורים רבים, וכל זאת לפני השואה. שנית, תחושת חורבן המסגרות המסורתיות של החיים היהודיים מלווה בחוויות אבל, בעוד בפועל קהילות שלמות המשיכו לחיות את חייהן על פי אותן מסגרות מסורתיות. יש לנו כאן, אם כן, חוויה של אי אפשרות להיות יהודי במובן המסורתי ולא של הכרעה נגד החיים המסורתיים, לנוכח מציאות שבה יהודים רבים חיים בפשטות את מה שעבור כותבים אלה נחווה כבלתי אפשרי.

לא ניתן אפוא להסתפק בקביעה הרווחת בספרות המחקר, ש"המתח שבין עולם האמונות והערכים לבין תחושת השייכות החברתית, מתח שלא היה יכול למצוא את פורקנו, הוא שיצר את הרקע ל'משבר הזהות' של המשכיל העברי שנתפקר".⁵² כמו כן, חוויה זו לא דומה לחוויה היהודית "הרגילה" של רדיפות, נדודים והשתקעות במקום חדש תוך שימור החיים המסורתיים בהתאמות המתבקשות מן המעבר הפיזי. בבסיסה עומדת התחושה ש"העולם" המוכר השתנה באופן מהותי, שמה שהיה אפשרי בעבר איננו אפשרי עוד כעת. גם מבלי לנסות להסביר חוויה זו ברצוני למקמה ביסוד הדיון בשאלת הזהות היהודית, ולהצביע על האופן שבו היא מבהירה את הפנייה אל ממדי הזמן בדיון זה.⁵³

ניקח כדוגמה את הפואמה "מסדה" של יצחק למדן, שבה מופיעות השורות המפורסמות "לא נותקה עוד השלשלת/ עוד נמשכת השלשלת/ מני אבות אלי בנים/ מני מדורות אלי מדורות/ עוד נמשכת השלשלת".⁵⁴ ברוך קורצווייל טען

52 א' לוז, מקבילים נפגשים, תל אביב 1985, עמ' 45.

53 איני מבקש לספק כאן תיאור היסטורי או ספרותי מקיף שיבהיר את תחושת חורבן היהדות שעולה מבין דפים רבים באותה תקופה, אבל ביטויי החורבן הם קבועים בכתיבתם של יהודים ממוצא מזרח אירופי החל מסוף המאה התשע עשרה, והם מתעצמים סביב מלחמת העולם הראשונה. דוגמה אחת לכך היא דיווחו של ש' אַנ־סקי על המצב בספרו: חורבן היהודים בפולין, גליציה ובוקובינה, א-ד, ש"ל ציטרון (מתרגם), תל אביב 1936; וראו גם בספרו של ד' רוסקיס המנתח את הספרות המתמייחסת לתקופה המדוברת, אל מול פני הרעה – תגובות לפורענות בתרבות היהודית החדשה, תל אביב תשנ"ג, פרקים ג-ד. אני מקווה לעסוק בפנומנולוגיה של חוויה זו במקום אחר.

54 כל שירי יצחק למדן, ירושלים תשל"ג, עמ' 45.

ששירתו של למדן [...] כולה אומרת רציפות. היא תופסת את ההווה רק מבחינת תלותו בעבר", ושההזדהות הנפשית עם תולדות העם היא "נקודת ההתגבשות הפיזית, שממנה צמחה ועלתה הפואימה 'מסדה'. אנחנו איננו רק אנחנו. חשיבות נודעת לנו רק במידה שאנו יודעים לחיות ולהחיות גם את נטל העבר".⁵⁵ לעומתו טען שביד שלמדן מציג רק אשליה של המשכיות והמחיר ששולם תמורת אשליה זו הוא "מחיר הנאמנות לתכני מסורתם של דורות אלו"; למעשה "ההשאלה המסורתית אינה צופנת בחובה את ההמשך כי אם את השלילה".⁵⁶ החוויה שאני מבקש להצביע עליה אינה חולקת עם קורצווייל ושביד את ההנחה המאפשרת את קריאותיהם השונות. ההנחה המשותפת להם היא שחוייתו של היחיד היהודי בן התקופה היא עמידה בצומת של הכרעה, שבה הוא חש אדון לגורלו ויכול לקבוע את דרכו מתוך שיקוליו ונטיותיו: משיכה למודרניות, מאיסה בדת, אימוץ אידאולוגיה ציונית או דווקא מחויבות מחודשת למסורת. אלא שחויית היסוד שלמדן מבטא אינה מעידה על עמדה ריבונית שממנה ניתן לברור אופני התייחסות אל העבר או ההווה אלא דווקא על היקלעות אל שינוי קיצוני בעולם עצמו שבו היהודי מוצא עצמו בלית ברירה נעקר מעולמו המוכר, שכן זה חרב, ללא קשר לרצונו. שלילה או קבלה והמשכיות אינן גישות אפשריות על רקע חויית יסוד כזו; התחושה היא שבעוד היהודי היחיד טרם חשב על שינוי, סופה רבת עוצמה סחפה את עולמו והותירה אותו אל מול חורבן שבו אין עוד כלל מובן מקובל לשאלת השלילה או המשכיות. כך למדן מתאר את המצב בפתיחת הפואמה: בית מולדתו הרוס, אמו מתה עליו ואחיו נהרג "על דרכי אוקריינה", "ולא הובא לקבר ישראל". ואז: "אבא – יחיד נצמד למזוזה המתפלשת באפר החרבות/ ועל 'שדי' מחולל ברד ידמע תפילה/ ואני -/ בעודי מחשק את נפשי המתפוררת/ בחישוקי אמץ אחרונים/ ברחתי עם חצות לספינת הגולים/ לעלות מסדה".⁵⁷ הגלות, מבחינת למדן, אינה אוקראינה אלא מסדה שאליה פניו מועדות בספינת גולים. החיים היהודיים "הנורמליים" המיוצגים כאן על ידי האב והמזוזה מתפלשים באפר החורבן, וכותרתו של הפרק הראשון "פליט" מובלטת במילות הפואמה כשלמדן קורא לדוגמה: "פתחי, מסדה, שעריך ואבאה הפליט!/ לרגליך הנה אשים נפשי המתפוררת – שימי עליה סדן סלעך ורקעיה, חשל ורקע מחדש!/ כי אנה עוד אוביל צרור זה מתפורר, / בנשור גם חישוקי האחרונים?".⁵⁸ חוייתו של הפליט על נפשו המתפוררת אינה חוייתו של מי שזים מעשה של ניתוק והתנכרות אלא של

55 ב' קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי, ירושלים ותל אביב תשכ"ו, עמ' 106-107.

56 א' שביד, שלוש אשמורות בספרות העברית, תל אביב 1967, עמ' 101-102.

57 למדן (לעיל הערה 54), עמ' 25.

58 שם, עמ' 36, אף שהדברים ידועים כדאי בכל זאת להדגיש שהפואמה נכתבה בשנת 1924 ולא לאחר השואה ושאינן תיאורים אלו ייחודיים ללמדן כלל וכלל.

מי ששרד בעוד שהעולם שסביבו חרב, והאופן שבו תפס את עצמו לפני החורבן מפסיק להיות רלוונטי שכן העולם השתנה. כך, למדן ורבים אחרים כמותו אינם מבינים את החורבן כמערכה נוספת במסכת החורבן היהודית (המזרח אירופית) שהתגובה הרגילה אליה היא נדודים, שיקום והמשך אורח החיים המסורתי; למדן מבטא חוויה שבה העולם איננו עוד אותו עולם באמצעות דימוי ההבדלה בין קודש וחול המובחנים זה מזה מהותית: "היתה חשכת דרכי מוארה: משכנות-ישראל בערו /- 'הבדלה' גדולה, אדמה, הדליקתה יד-גורל/ להבדיל במוצאי-עולמות בין ישראל לעמים".⁵⁹ יד הגורל מדליקה את משכנות ישראל המשמשים כנר הבדלה בין העולם שחרב לעולם שבו מוצא עצמו הפליט.

תיאור קרוב לזה של למדן ניתן למצוא אצל אצ"ג בשירו "ההכרח".⁶⁰ שורת הפתיחה של כל בית היא "מוכרחים היינו ללכת..." , לבד מהבית המרכזי שבו מילות הפתיחה "מוכרחים היינו לשנוא גם את אשר אהבנו" מובילות אל תיאורי הנוף והאקלים ועוינות התרבות הסובבת ליהודים, ואליהם מלווים דווקא ביטויים של ערגה ואהבה מצד המשורר. למרות התיאורים המאיימים של היעד שהולכים אליו ("ספרו: קדחת בציון אוכלת חוליה/ ספרו: הכנעני מתנפל בדרך ושוחט"), חוויית חוסר הברירה שלטת כיוון שלא רק המקום שממנו הולכים עולה באש, אלא כל המשמעויות שהוא נושא עמו: "כי מעבר למצחים כבר הדלק העבר עד אפר עם כתנות הפסים, עם מטות לבנות, עם חפות/ ובאו והשתטחו למרגלותינו השנים ובכו ככלבים נאמנים על אדמת הגויים".

כך גם אצל ביאליק, למשל, בשיר "לפני ארון הספרים",⁶¹ שבו המוות הוא הדימוי הדומיננטי. ביאליק מתאר עצמו כ"אחרון לאחרונים" החופר לשווא בקבריה של המסורת היהודית "חפור והלוך לבקש שפוני חיים", וכל שנותר לו הוא "אבק הקדומים שבאצבעותי". תיאורו של ביאליק אינם תיאורים של שלילה בוטחת כלפי אורח חיים חי ותוסס שעליו מתנהל ויכוח. מנקודת המבט של האני הדובר בשיר, הוא היחיד שניסה עוד להחזיק באורח חיים זה, ולאחר מכן הוא שב ומנסה לחפור בקברי המסורת על מנת להציל משהו, אך ללא הועיל. ביאליק אינו

59 שם, עמ' 33.

60 אצ"ג גרינברג, בעבי השיר: מבחר שירים, ד' מירון (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 108-109. שיר זה כמו הפואמה של למדן נכתב בשנות העשרים ופורסם בספר אימה גדולה וירח (תל אביב תרפ"ד). כפי שמציין מירון (שם, עמ' 299) אצ"ג פסל את השימוש במילה "שוואה" כיוון שהציג לדעתו את רצח היהודים באירופה כמין אסון טבע. במקום "שוואה" השתמש אצ"ג בצירופים "כרת-גלויות" או "חורבן-גלויות" הקושרות את רצח היהודים בהיסטוריה היהודית כהמשך למה שקדם לכך. אלא שכל זה נכון לשירת "רחובות הנהר" שפורסמה בשנת 1951. השיר "ההכרח", שנכתב כאמור בשנות העשרים, מבטא תפיסה אחרת.

61 כל שירי ח"נ ביאליק, תל אביב תשכ"ו, עמ' רד-רז. השיר נכתב בתר"ע (1910).

מבטא חוויה של התנכרות אלא של אובדן כפוי: "ואני אפרוח רך מקינו משלך/ ברשות הלילה ומחשכיו ---". כלמדן אחריו, ביאליק מציג עצמו כ"פליט קברים", וחוסר היכולת לתקשר עם המסורת ואורח החיים שחרב מסתיים בתחינתו "ענוני כוכבי-אל, כי עצב אני".

חויית הפליטות מחורבן שביאליק ורבים אחרים מבטאים אינה תיאור של תהליך פנימי שמתחולל בנפשו של צעיר יהודי שגילה את העולם המודרני, אלא של עולם שהשתנה לכלי הכר, מבלי שהיהודי העומד ביהדותו היה מוכן לכך. היטיב להבחין בכך ברדיצ'בסקי הכותב: "שעה זו שאנחנו נתונים בה היא לא כדאמול, לא כתמול שלשום – אין דומה לה. כל היסודות והתנאים מבית ומבחוץ שעל ידם נתקיימו כל הימים נתמוטטו. 'הלילות הארוכים' הללו חדלו ותחתם באו ימים חדשים ותנאים חדשים; והפחד אשר בלבנו לא שווה הוא שאין אנחנו עומדים עוד על אם הדרך – ושהגענו לעת שבה שני עולמות מתנגשים: היות או חדלון. להיות היהודים האחרונים או עברים ראשונים".⁶²

החוויה, אם כן, היא של הפליט החווה העדר מוחלט של המשמעות המוכרת של העולם שסביבו, ועם זאת, נותר יהודי. היהדות אינה מתפוררת בגלל שהיהודים מפסיקים לקיימה, אלא היהודים חוזים ביהדות מתפוררת סביבם בעוד הם נותרים יהודים. ממש כמו הקבציאלים הבורחים מעיירתם השרופה ואומרים למנדלי: "אמנם קבציאלים אנו וקבציאל אין עוד!"⁶³. לא התנתקות רצונית יש כאן, ולא בחירה אוטונומית כהכרעה לטובת "הווה" על פני "עבר". אם יש כאן "משבר חילון" אין זה החילון שהוביל למשבר; תוצאת המשבר היא החילון.⁶⁴

62 "שינוי ערכין", כתבי מיכה יוסף בן גריון, (תל אביב, תרצ"ו), כרך ב, חלק שני, עמ' יח. אבחנה דומה ביחס למציאות החדשה מציע ברנר, הכותב: "עם צורות החיים היהודיות שנתמוטטו נפלה גם הדתיות, ולא מפני אי-יכולתה לעמוד בפני איזה רעיונות פילוסופיים חדשים, כי אם מפני חולשתה מכפנים. לא בגלל רעיונות מתמוטטת הדת ולא ברעיונות חדשים היא נבנית. כי גם מתחילה, כשם שכל החיים היהודיים היו מחודרים דת, כך היתה הדת היהודית מיוסדה ונשענת על צורות-חיים ידועות, ובהיכשל עוזר ונפל עוזר" (מצוטט אצל שגיא [לעיל הערה 38], עמ' 155). כאמור, בשונה מברנר, אני מבקש להראות שההתמוטטות נחווית לא רק כפנימית, וגם אינה מתפרשת כרדיפה ושמד שיכולים להתוסף לרשימה ארוכה בהיסטוריה, אלא בחוויה שמדובר במשהו אחר שבשלו היהדות כמובן המסורתי אינה עוד אפשרית.

63 מנדלי מוכר ספרים, "הנשרפים", ספורים קטנים, תל אביב תשכ"ח, עמ' ריט.

64 ברור שחוויה זו אינה נחלת הכול. יהודים רבים במערב אירופה לא חשו כך ורבים מן היהודים במזרח אירופה חוו השתחררות מכבלי המסורת ללא חויית חורבן הרבה לפני סוף המאה התשע עשרה, בין אם תהליך זה לוה באידאולוגיה משכילית או לא, ובניהם או בני בניהם נמשכו שוב ליהדות כלאומיות ללא שייכות כלל לדת. קבוצה זו שאינה מועטת מבחינה מספרית מציבה בעיה אחרת לניסוח הזהות היהודית כמונחי זמן, כיוון שלא ברור מה יעלה בגורל זהותם היהודית אם יפנו לעברם. ודאי שלא ניתן לומר שהם התנכרו אל עברם, אלא אם כן נאמר שהם התנכרו לעבר כמובן של גישת ההיטמעות בסביבה הכללית של אבותיהם.

תוכנה של חוויית הפליטות כפי שתוארה לעיל ראוי לעיון נוסף מעבר למה שהצעתי כאן, אך די בכך כדי להבהיר את משמעותו של הדיון בזהות היהודית המנוסח במונחי זמן. יש לשים לב שהמציאות המתוארת כחורבנה העקרוני של היהדות מוליכה באופן לא מתוכנן לשינוי בטבע התכונה "היות יהודי". בשימוש במונח "תכונה" איני מייחס מבנה מטפיזי שונה ליהודים ולשאינם יהודים, ואיני רומז למהות כלשהי של אינדיווידואלים מסוימים בניגוד לתכונות מקריות אחרות שיש להם (כמו גובה או צבע עיניים), אלא למה שאנו מייחסים לבני אדם בהקשר תרבותי.

אבקש להבהיר כעת את תכונת "היות יהודי" באמצעות תובנה שהתפתחה בפילוסופיה של המדע ושל הרוח, וקשורה להבהרתם של ייחוסים נטיות. הדוגמאות הרגילות לייחוסים נטייה הם "שביר", "מסיס", "גמיש" וכו': מה אנו מייחסים לסוכר כאשר אנו מייחסים לו מסיסות? איננו מייחסים לו את היותו נמס אלא את האפשרות או היכולת להיות נמס. אך ייחוס אפשרות או יכולת ("מסיס") אינו זהה לייחוס מצב בפועל ("נמס"). אחת ההצעות להבהרת פסוק המכיל ייחוס נטייה היא לתרגמו לפסוק תנאי מן הטיפוס הבא: "אם X נתון בתנאים C אז הוא Y" או במקרה שלנו: "אם סוכר נתון בתנאים מסוימים (למשל, בתוך מים חמים) אז הוא נמס".⁶⁵ הרעיון העומד בבסיס ניתוח זה הוא שייחוס נטייה הוא למעשה הצבעה על חוק או כלל מסוימים שעל פיהם יתנהג האובייקט שאנו מורים עליו. כלומר ייחוס נטייה מעיד על ציפייה להתנהגות טיפוסית בנסיבות מסוימות. לעומת זאת, יש מונחים המתארים מצב שייחוסם לאובייקט הוא אמיתי או שקרי במידה שאכן מצב זה מתקיים באובייקט. כך למשל, טענה הכוללת ייחוס צבע מסוים לשערור של פלוני, אינה מורה על נטייתו, על יכולתו או על התנהגותו המצופה במצבים מסוימים אלא על מצב נתון. נקודת המבט שממנה מוצע ניתוח זה היא אמפירית, כלומר אנו מתבוננים בנגלה, בהתנהגות. בהקשר הנידון כאן, לגישה זו יש יתרונות מסוימים: אין בה התחייבות למהות היהדות, גם לא לתוכן התכונה ואנו אף מניחים שמנוע מאתנו לברר את אילן היוחסין של מי שצופים בו.

מנקודת מבט כזו אפשר להבין כיצד ניתן לזהות יהודי בעולם הנתפס כמסורתי, עולם שלפני "מוצאי העולמות". נדמיין לעצמנו את המצב הבא: יהודי מפולין

אף על פי שאין להקל ראש באמור לעיל, דומני שהחוויה המועלית כאן היא חוויה שהפכה ליסודית מבחינה תרבותית, וככזו הוטמעה גם במי שלא חווה אותה ישירות, ולכן יש לה השפעה משמעותית על דיוני הזהות.

65 לצורך ענייננו כאן אני מאמץ את הצעתו של גילברט רייל בנוגע לייחוסים נטייה, ראו G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, ch. 5. זו כמוכר רק עמדה אחת מני רבות בתחום, אך דומני שהיא תואמת מאפיינים חשובים במקרה שלפנינו. לדיון מקיף בעמדות השונות ביחס להבנת נטיות ובהשלכותיהן, ראו S. Mumford, *Dispositions*, Oxford 1998.

מגיע לתחום המושב ברוסיה; הוא לא נושא עמו תעודות ומסמכים כלשהם המעידים שהוא יהודי; ייתכן שהוא לבוש כיהודי, אבל זה עדיין אינו אומר דבר. הוא מגיע לעיירה ונכנס בשיחה עם יהודים ומספר להם שהוא יהודי. כיצד ידעו שהוא יהודי? אם תשקע השמש הוא יסור עמם לבית הכנסת להתפלל ערבית. אם יציעו לו לאכול דבר-מה ייטול ידיו ויברך. אם יציעו לו מקום ללון יקרא קריאת שמע שעל המיטה ולמחרת בבוקר יקשור תפילין לידו ולראשו, ואם יציעו לו לאחר מכן סעודת חזיר דשנה, יסרב ואף יחשוב שמא מארחיו אינם באמת יהודים. "יהודי" בעולם המסורתי הנו, אם כן, "יהיד": בהינתן תנאים מסוימים ניתן לצפות שיתנהג באופן טיפוסי.⁶⁶

העובדה שיהדות מסורתית היא אורח חיים המתבטא בפעילות כמעט בלתי פוסקת המקיימת קשר עם מערך סבוך של חוקים וכללים (הלכה ומנהג) מזמינה פרספקטיבה כזו. לא רק שיהודי ניתן לזיהוי כך על ידי אחרים (יהודים או לא), אלא שכך הוא אף מזהה את עצמו: זיהויו העצמי כיהודי כרוך בהתנהגויות אופייניות בנסיבות נתונות. "יהודיות" היא, אם כן, נטייה שביטויה המצוי או הראוי מספק לה את מצעה. אלא שבחוויה שתוארה לעיל, הזיהוי העצמי כיהודי באמצעות ביטוי בלתי פוסק של אופני התנהגות טיפוסיים אינו אפשרי עוד; העולם השתנה כך שהנסיבות שבהן נטייה זו אמורה להתממש אינן קיימות עוד, ועם זאת, הזיהוי העצמי כיהודי נותר בעינו.⁶⁷ שינוי העולם מביא עמו, אם כן, שינוי גם בטבע היהודיות: מהבנת הכינוי "יהודי" כייחוס נטייה, היהודיות הופכת להיות מצב קבוע שאינו מותנה בביטויים נגלים. למתבונן החיצוני נגלה המחזה הבא: המובן המסורתי של היהודיות אינו מספיק עוד לזיהוי היחיד כיהודי – אין זה כלל יוצא דופן שיחיד כלשהו לא יפעל על פי דפוס התנהגות מצופה בנסיבות נתונות, ועדיין יזדהה ויזוהה כיהודי.

השינוי העצום באופני התנהגותם של המוני יהודים אינו יכול להיות מוסבר על ידי ייחוס אינדיווידואלי של שלילה אידאולוגית כלפי המסורת שעדיין נהגה

66 מן הרוגמה ניתן לראות שאין ביטוי אחד לנטייה "יהיד" אלא רבים. אפיון זה אינו יוצא דופן בקרב נטיות. דוגמה לכך היא הנטייה "גמיש" שגם היא מתבטאת באופנים רבים כמו מתיחה, כיווץ, קיפול, קפיציות וכו'.

67 תפיסת היהודיות כאורח חיים שלם הכפוף לכללים רמויי חוק רווחת מאוד. כך למשל ברדיצ'בסקי מתאר זאת: "וכי יש עוד אומה אחת בעולם [...] שכל דרכי החיים של אישה, משעת יציאתם מרחם ועד נשימתם האחרונה, יהיו נמשכים והולכים כמו אצלנו על פי נוסח אחד? [...] אמנם כן, מיני נמלים אנחנו ולא בני-אדם; מיני ברואים אנחנו, שנשמעים דור דור לתפקיד מיוחד ולחוק דתי שאינו חותך חיים תמיד" (כתבי מיכה יוסף בן גריון [לעיל הערה 62], עמ' 5-6). עתה דמיינו נמלים שקנם נחרב ושלא ניתן לשקמו באופן עקרוני, והרי הם עדיין נמלים! זוהי, בדימוי פשוט, בעיית הזהות העולה מתוך החוויה המתוארת.

באותו זמן כפי שהיא נוהגת כיום, ואולי יש להתחיל מן השינוי הרדיקלי שהתחולל סביבם באופן שאינו תלוי בהם, ולכן לא הרחיק את היחיד מהזדהותו כיהודי. ניתוח זה עשוי להסביר אנומליה אחת בקיום התרבותי היהודי המודרני הקשורה לענייננו. המהפך שגרם לשינוי מהותי בתכונת ההיות יהודי הפך את הלאומיות היהודית המודרנית למקרה ייחודי: תרבות קולקטיבית מתפתחת בדרך כלל על רקע היסטורי ארוך טווח של קבוצות בני אדם החולקות טריטוריה מסוימת. היסטוריה זו מולידה תרבות ומנהגים וכו', אבל השתייכות לתרבות אינה נזקקת לגילוי כה אינטנסיבי, והקשר בין מעשים להשתייכות תרבותית אינו קשר של חוק. הצרפתי מזוהה כך בדרך כלל כיוון שהוא דובר צרפתית וחי בצרפת. שתיית אפריטיף וקניית באגט בדרכו לביתו מהעבודה אינם קובעים את היותו צרפתי ובכל מקרה גם אם הוא עושה זאת ועוד דברים רבים אחרים אין זה נובע ממילוי של ציווי. במקרה היהודי, התכונה (כמצב ולא עוד כנטייה) קדמה לאוסף התנאים שצריך להבשיל על מנת שהיא תיווצר. הסיבות לכך מצויות כמובן בהיסטוריה הלאומית הלא-טיפוסית של היהודים כגון הליכוד היחסי של בני העם כבני דת משותפת שאינה תלויה בהכרח בטריטוריה ובשפה. ואולם, הסופה שהחריבה את אורח החיים המסורתי הותירה קבוצה זו כיהודים מבלי שהדת שקודם קבעה את שייכותם ההדדית תוכל עתה לקבוע שייכות זו. העמדה הלאומית חתרה אל טריטוריה ושפה משותפות שבה יפתחו היהודים, בתהליך היסטורי ארוך, תרבות משלהם ככל התרבויות האחרות. עם זאת, היות שהאדם הוא יצור פסיכולוגי והיסטורי, שינויים בדפוסי חשיבה והתנהגות לעולם אינם מוחקים כליל זכרם של דפוסים קודמים. וכך, התרבות היהודית היא אולי היחידה שבה יש הסכמה רחבה שמבחינה פורמלית יהדותו של אדם נקבעת על בסיס מוצאו, ואף על פי כן גם כשברור שפלוני הוא יהודי מבחינת מוצאו, אך ידוע שאינו שומר מצוות, השאלה "אם כך במה אתה יהודי?" תיתפס כלגיטימית. השאלה הזו נראית לגיטימית אף לחילוני הרואה צורך להמציא לה מיני צידוקים שונים ומשונים. ואכן שאלה זו היא הד לטבעה של היהודיות כנטייה שיש לבטאה באופן גלוי ועל פי כלל דמוי חוק ולא כמצב, כפי שקם ונהיה לאחר "מוצאי העולמות".

שינוי זה מאפשר לנו לראות שהחותם הטראומטי, שהותירה הסופה שהחריבה את העולם היהודי, הוא הבחנה חדה בין שני אופנים של הזדהות יהודית: האחד מאופיין בפעילות הכפופה לכללים; ואילו השני אינו מציב שום דרישה. ההבחנה הזו היא העומדת בתשתית ההבחנה העקרונית בין "עבר" ל"הווה". העבר מזוהה עם היהודיות כנטייה שהכרח לבטאה באופן מתמיד, ואילו ההווה מזוהה עם היהודיות כמצב נתון. אם ניתוח זה מסתבר, הרי ניתן להבין כעת מדוע רווחת ההבחנה בין עבר להווה בדיון על הזהות היהודית, אף שבחינת מובני הזמן (הקיומי והיומיומי) מגלה שבסיס הדיון אינו יציב.

כעת ניתן גם להבין מדוע אחד מביטויי הניתוק הכפוי מן ה"עבר" כלומר מן היהודיות כנטייה, מצוי בתביעות להחייאה מחודשת של היהודיות כפעילות מתמדת הקובעת לעצמה נורמה או מחויבות כלשהי. כך ביאליק תובע ב"הלכה ואגדה": "בואו והעמידו עלינו מצוות! יותן לנו דפוסים לצקת בהם את רצוננו הנגר והרופס למטבעות מוצקות וקיימות. צמאים אנו לגופי מעשים. תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה בחיים, והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות. אנו כופפים את צוארנו: איה עול הברזל? מדוע לא תבוא היר החזקה והזרוע הנטויה?"⁶⁸ וכך גם רוטנשטרייך המבקש לשמר תבנית יסודית של ההלכה:

היהודי המודרני עשוי למצוא טעם וצידוק לדביקות ביהדות לא משום שהיא מערכת נתונה, אלא משום שטמונים בה אלמנטים רעיוניים ומחשבתיים שיש להם משקל לגביו. האלמנט העיקרי של ההלכה והיהדות בכלל הוא, שהאדם נדרש לתת דין וחשבון על מעשיו. מתן דין וחשבון זה אינו מעמד חד פעמי בבחינת עמידה לדין בבית-משפט, אלא התרחשות רציפה ומתמדת בכל משך חייו של האדם. הוא נדרש לעצב את חייו הממשיים כך שמתן דין וחשבון ישתמע מתוכם תמיד [...] גם היהודי החילוני מסוגל למצוא טעם בהשקפה כזאת, שהרי מדובר כאן בהשקפה הדורשת מן האדם מאמץ מתמיד של עיצוב החיים לפי נורמות. רעיון יסוד זה של ההלכה ימצא לעצמו ביטויים חדשים בעולם המודרני, ואין הכרח שביטויים אלה יהיו זהים לאותם המצויים בהלכה כמות שנמסרה לנו על ידי יוצריה. הקשר למסורת יוכל להתהדק, תוך כדי השינויים בה, ברוח ההשקפה שנידונה לעיל.⁶⁹

שביד מציג עמדה תובענית יותר המשמרת את היחס לעבר באמצעות עיסוק מתוך מחויבות במקורות הטקסטואליים כשלשלת אחת המתחילה ממתן תורה והמאצילה על כל המקורות הנלמדים: "היהדות היא תורה. ראשיתה במתן תורה וכל יצירה שהמשיכה אותה גם היא תורה", ומפרט: "היהדות היא מקרא ומשנה, תלמוד, מדרשים, פרשנות ימי הביניים למקרא ולתלמוד, ספרות השו"ת, ספרות העיון הפילוסופית והקבלית, ואף הספרות החדשה לכל מקצועותיה לרבות הספרות היפה, עד כמה שהיא נסמכת על המקורות הקודמים ומתיחסת אליהם".⁷⁰ גם כאן, הדגם של יהודיות כנטייה שהכרח לבטא עומד בבסיס הבנתו של שביד את תכונת ה"היות יהודי": "היהדות לא תתקיים אלא אם כן תמשיך התורה להיות תורה לעם

68 כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תש"ט, עמ' ריג.

69 רוטנשטרייך (לעיל הערה 10), עמ' 53.

70 שביד (לעיל הערה 19), עמ' 91.

החפץ בה, והיהודי לא ימצא את עצמו כיהודי אלא אם כן ימשיך ביצירתו את התורה כתורה".⁷¹

המתח שבין ה"יהיד" ל"יהודי" הוא מתח שעומד בבסיס התרבות העברית, ולכן תרבות זו מאופיינת בכך שעצם המחשבה על נורמליות זוקקת הצדקה או התנצלות. כך כאשר שגיאה מציג את חיוב הקיום היהודי אצל ברנר הוא כותב: "האפוריה שעומדת ביסוד החיוב היהודי הופכת את שאלת החיוב לשאלה אקטואלית שאי אפשר להתחמק ממנה. שוב לא ניתן להסתמך על אידיאות או על טקסטים, או על מסורת יצוקה וחתומה שבמסגרתה תיעלם השאלה. משמע, לחייב את הקיום היהודי פירושו לחייב באופן מתמיד את שאלת המשמעות של חיוב זה ואת אופקו".⁷² כך, לצד הנורמליות שבעובדתיות היהודית שברנר דגל בה, כלומר הבנתה כמצב ולא כנטייה, נורמליות זו שבה מיד להיות פרובלמטית: במקום שהיהודי יקבל את מצבו באופן מובן מאליו, ויתבונן בתנאי חייו וסביבתו כמוצא לשאלות חייו ששם התואר "יהודי" תופס בהן מקום מידתי, הוא נידון להיוותר ברמה ראשונית זו עצמה ולחוש שלא בנוח עם נקודת המוצא שלו. זו אולי עמדה פילוסופית-תרבותית מעניינת, אבל נקודת מוצא קשה ליצירת זהות אישית ותרבותית. אלו הן עקבותיה של תפיסת היהדות כנטייה – הצורך להפגין שוב ושוב במעשה ובאומר את הנאמנות לנורמה כלשהי, אלא שבניגוד לזמנים עברו, המשימה הפכה לקשה וסבוכה כיוון שאין שום נורמה שאליה אפשר להתאים. מכל האמור לעיל עולה ששאלת הזהות המתנסחת במונחי זמן אינה אלא הבנת היהודיות כביטוי אינטנסיבי של פעילות טיפוסית. ה"עבר" מובן כצורת קיום כזו (ללא התחייבות דווקא לתכנים הממשיים שצורה זו הכילה בעבר), שפירושה עיסוק אינטנסיבי ביהודיות. אך, כפי שביקשתי להראות, ניסוח שאלת הזהות באמצעות היחסים שבין ממדי הזמן והניסיון להצביע על חובה קיומית לפנות אל העבר, הנן בעייתיות. האם סביר לתבוע שהיהודי יהפוך ממי ששיווה את ה' לנגדו תמיד, למי שמוטל עליו לשוות את העבר היהודי לנגדו תמיד?

71 שם, עמ' 95.

72 שגיאה (לעיל הערה 38), עמ' 190.