

חילוניות ופוסט-חילוניות

חילוניות יהודית קווים למתווה פילוסופי-חינוכי

יובל גובני

בעקבות התמוטטות נרטיב העל שהציג את החילון כתהליך הומוגני הנטוע בעולם הנוצרי, הולכים ומתפרסמים בשנים האחרונות מחקרים מקיפים ומעמיקים על תהליכי חילון שונים ועל דפוסי חילוניות מגוונים בחברות ובתרבויות שונות.¹ כחלק ממגמה זו שופכים מחקרים

1 ראו, למשל, José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University Of Chicago Press, Chicago 1994; Hans Joas and Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press, Liverpool 2009; Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York 2010; Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini (eds.), *Secularisms*, Duke University Press Books, Durham 2008. הגל החדש של חקר החילוניות מבטא את התובנה שגם בתוך אירופה הנוצרית, כפי שמנסח זאת ביאל, 'יצרו התנאים המקומיים השונים טיפוס חילון שונים. אנגליה הפוריטנית הצמיחה חילוניות אחרת מזו שהצמיחה גרמניה הלותרנית. בפולין הקתולית כמעט לא היה חילון אלא בזמן מאוחר, כאשר התיזה צרפת הקתולית את ראשיהם של כמרים בשעה שחוללה את המהפכה שלה. יתר על כן, התמקדות זו בנצרות, ובעיקר בביטוייה המערב-אירופיים אינה מצליחה להכיר בכך שלחילוניות יש ביטויים רבים ושונים מחוץ לאירופה. במקומות מרוחקים כסין, הודו ותורכיה, התנועה החילונית המודרנית משקפת בדרך זו או אחרת את הקשרי הדתות שמתוכן צמח – קונפוציאניזם, הינדו ואיסלאם'. דוד ביאל, 'לא בשמים': מסורת המחשבה היהודית החילונית, מכון שלום הרטמן, ירושלים 2011, עמ' 18. קריסתה של תזת החילון הובילה לפריחה ולשגשוג של חקר החילוניות. וכפי שמנסח זאת סומררויל, 'The collapse of secularization theory should be a stimulus to the study of secularization. For it will enable us to see that different societies or cultures have had very different experiences of secularization ... So long as scholars thought that these processes always followed the same course, there was little interest in those differences. Not only that, but the disappearance of the secularization thesis would finally allow us to recognize what a huge topic secularization is. We have innumerable books on the growth of the modern state, on industrialization, on the development of capitalism, on the growth of modern science and Rationalism. Secularization, in all its aspects, is as big as any of these'. C. John Somerville, 'Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term "Secularization"', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 2 (1998), pp. 252-253

חדשים אור על היבטים שונים של החילוניות היהודית.² אך גם חילוניות זו, על מאפייניה הייחודיים, אינה תופעה מונוליטית אחת ויחידה, שכן תנאים היסטוריים ואינטלקטואליים שונים הניעו תהליכי חילון שהובילו להיווצרותם של טיפוסים שונים, ולעתים מנוגדים, של חילוניות יהודית. כך, למשל, החילוניות היהודית הרחבה והכעין עממית בצביונה במזרח אירופה בחילוף המאות היתה שונה מאוד מהחילוניות האליטיסטית שהלכה והתגבשה באותה תקופה בצפון אפריקה ובמזרח התיכון, ושתייהן נבדלות מן המניפה הרחבה והצבעונית של דפוסי החילוניות וטיפוסיה ההולכת ונפרשת במדינת ישראל מאז הקמתה.³

אמנם תחום המחקר של החילוניות היהודית הוא חדש יחסית,⁴ אך הוא כבר נמצא בתנופה ובתסיסה גדולה ומושך אליו חוקרים צעירים ובכירים מדיסציפלינות שונות בישראל, באירופה ובארצות הברית. עם זאת, רוב המחקרים בתחום זה נוטים להתמקד בהוגה, בתנועה או בתקופה מסוימת בהיסטוריה של החילוניות היהודית,⁵ מעט מהם

2 החיבור המקיף ביותר שהתפרסם עד כה בנושא הוא זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי, חמישה כרכים בעריכת ירמיהו יובל, כתר, ירושלים 2007. בחיבור רחב ידיעה זה השתתפו יותר מ-200 חוקרים, ועם פרסומו הוא עמד במוקדו של פולמוס תרבותי סוער. ראו בהקשר זה את חילופי הדברים שהופיעו במוסף 'ספרים' של הארץ: רשימת הביקורת בשני חלקים של יהודה שנהב בתאריכים 12.9.2007 ו-19.9.2007, ותגובותיהם של ירמיהו יובל ומנחם ברניקר, שם, 9.10.2007 ו-16.10.2007. ראו גם אסף ענברי, 'יהדות בלי דתיים, מזרחים וימניים', מעריב, 10.8.2007.

3 לסקירה של סוגים וטיפוסים שונים של חילוניות יהודית ראו, למשל, Eliezer Ben-Rafael, Tomas Gergely and Yosef Gorny (eds.), *Jewry between Tradition and Secularism: Europe and Israel Compared*, Brill Academic Publishers, Boston and Leyden 2006; Avi Bernstein-Nahar and Zachary I. Heller (eds.) *Jewish Secularity: The Search for Roots and Challenges of Relevant Meaning*, University Press of America, Lanham, MD 2011; Yosef Tobi, 'Challenges to Tradition: Jewish Cultures in Yemen, Iraq, Iran, Afghanistan, and Bukhara', in: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, Schocken Books, New York 2002, pp. 933-976.

4 תחום זה לא זכה עדיין למעמד של תחום משנה עצמאי במדעי היהדות. כך, לדוגמה, אפילו במהדורת 2007 האחרונה של *Encyclopedia Judaica* אין עדיין ערך המוקדש לחילוניות יהודית, והקורא מופנה לערך העוסק בתנועת ההשכלה שהיא נדבך חשוב, אך חלקי בלבד, בהיסטוריה של התרבות היהודית החילונית.

5 ראו, בין היתר, שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2010; אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות, כתר והוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, ירושלים ותל אביב 2004; יעקב שביט, היהדות בראי היוגות והופעת היהודי ההלניסטי החדש, עם עובד, תל אביב 1992; Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton 2011.

מבקשים לסרטט את תמונתה הסינופטית⁶ ואין כמעט מחקרים פילוסופיים של החילוניות היהודית.⁷

גם אם אי־אפשר לנתק בין תהליך החילון לבין מצב החילוניות, צריך להבחין בין השניים ולהפריד בין חקירת הגורמים והתהליכים שהניעו את תהליך החילון והעניקו לו תנופה מיוחדת לבין מיפוי פנימי ויסודי של המצב החילוני, על מאפייניו הייחודיים. במילים אחרות, 'חילון' ו'חילוניות' הם אמנם מונחים נבדלים, אך אין הם מנותקים זה מזה, 'חילון' מציין תהליך, ואילו 'חילוניות' מציינת מצב שהוא תולדה של תהליך החילון. בדברים הבאים אבקש להתוות קווים פילוסופיים וחינוכיים לחילוניות היהודית, בלי לעסוק בתהליכים שהובילו להיווצרותה. איני מקל ראש בבחינה מסודרת, מקיפה ויסודית של הכוחות ההיסטוריים, החברתיים והתרבותיים – ובכלל זה, באופן דיאלקטי, גם של הכוחות הדתיים⁸ שיצרו את החילוניות היהודית שאנו נתונים בה. להפך, בחינה כזו נראית לי חשובה מאוד, אלא שאני סבור שלמחקר הקיים על החילוניות היהודית יש אוריינטציה היסטורית מובהקת, וזו זוכה לחשיבות יתר המאפילה על ההיבטים הפילוסופיים של החילוניות היהודית, שהיא, למעשה, זאת אבקש לטעון, מצב של חילוניות יהודית – בלשון רבים.

חילון וחילוניות יהודית: מרחבי משמעות והגדרות יסוד

כל מי שמבקש לאחוז בעמדה חילונית חייב להכריע הכרעות פילוסופיות, שכן אין חילוניות סתמית. כל חילוניות היא חילוניות מסוימת, וככזו היא נבדלת ולעתים אף מסוכסכת לא

- 6 ראו, למשל, ביאל, לא בשמים, וגם ידידיה יצחקי, בראש גלוי: עיקרים של חילוניות יהודית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2000.
- 7 ראו, למשל, גרעון כ"ץ, לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2011; ירמיהו יובל, 'מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית', מבוא כללי לזמן יהודי חדש, א, עמ' xxvi-xv, in: Paul Mendes-Flohr, 'Secular Forms of Jewishness', in: *Jewish Secularity*, pp.1-20
- 8 טענתו המרכזית של ביאל בספרו לא בשמים היא שהחילוניות היהודית המודרנית נטועה היטב במסורת הדתית הקדם-מודרנית שאותה היא דוחה. לא רק שאלישע בן אבויה, שבתאי צבי, ואחרים הם מבשרים חשובים של החילוניות המודרנית, אלא, לדעתו ההשראה החשובה והמשמעותית ביותר של החילוניות המודרנית נמצאת באופן מפתיע ובה בעת מתריס, דווקא בלב ליבה של המסורת הדתית הפרה-מודרנית: בדמויות המופת הגדולות ובכתבים הקנוניים שנתחברו תחת כיפתה. אבן עזרא, לדוגמה, שבחר להיצמד למשמעות המילולית של כתב הקודש גם במחיר חשיפת הליקויים המתגלים בכתבי הקודש מתוך היצמדות שכוו, התחיל כפריקט שיושלם רק מאוחר יותר באופן מלא ורדיקלי בעבודותיהם של מבקרי מקרא מודרניים כמו אברהם גייגר, והרבה לפניו, בנדיקטוס שפינוזה, אשר באופן לא אופייני הודה בחובו לפרשן מסורתי לכאורה זה. ביאל, לא בשמים, עמ' 85-89.

רק עם המסורת הדתית, אלא גם עם טיפוסים אחרים של חילוניות.⁹ אולם להבחנה בין טיפוסים חילוניות שונים, שנעסוק בה בסעיף הבא, קודמת הבחנה בין מרחבי משמעות שונים של המונח 'חילוניות', המבטאים משמעויות שונות של תהליך החילון. המונח 'חילון' (סקולריזציה) במובנו המצומצם כטרמינוס טכניקוס, הוא מונח נוצרי מובהק המציין את תהליך העברתו של אדם או חפץ מסוים מהתחום הקדוש לתחום הלא קדוש, זה של העולם ('הסקולום').¹⁰ מעבר למובן המשפטי הכנסייתי המצומצם מציע צ'רלס טיילור בספרו *A Secular Age* (עידן חילוני) להבחין בין שלוש משמעויות שונות ויסודיות של מושג החילון.¹¹

המשמעות הראשונה של החילון מציינת שחרור של פרקטיקות ומוסדות פוליטיים, ובראשם המדינה, מצידוק או מיעד דתי; וביתר הכללה, נסיגה של הדת מהמרחב הציבורי אל המרחב האישי.¹² הדת הופכת לעניין פרטי. תחומי פעילות אנושיים שונים, כמו כלכלה, אמנות וחינוך, הולכים ומתארגנים סביב עקרונות, ערכים, נורמות ודפוסים התנהגות וידע

9 כ"ץ מקנה לטענה זו משמעות רדיקלית, שלפיה אין מכנה משותף מהותי לעמדות החילוניות השונות. לא האתנופוצנטריות (כפי שעולה מעמדת שפינוזה) ולא האימננטיות (כפי שעולה מעמדת ליאו שטראוס) יכולות לשמש מכנה משותף לכל העמדות החילוניות. אפילו לא שלילת ההתגלות האלוהית ותוקפה המחייב, שהיא בוודאי אחד מן הסממנים העיקריים והבולטים של החילוניות. לטענת כ"ץ, שלילה שכזו נובעת מצידוקים שונים אצל הוגים שונים, ומכיוון שאי-אפשר לנתק בין הצידוקים לבין המסקנה הרי ביסודו של דבר מדובר בעמדות שונות, שחלקן אף סותרות זו את זו. ראו כ"ץ, 'מבוא: החילוניות כבעיה פילוסופית', בתוך: הנ"ל, לעצם החילוניות, עמ' 42. נוסף על כך, גם אם אפשר לטעון שלא על כל מי שמגדיר את עצמו יהודי חילוני מוטלת חובה להתמודד באופן עמוק עם הדת היהודית, שכן חובה שכזו, כפי שמציע היימן, המדגיש באופן מיוחד את ההלכה היהודית, היא גרורה של התפיסה המהותנית של התרבות היהודית שממנה יש להסתייג, כפי שאבקש לטעון בהמשך. למרות זאת אפשר לטעון שמוטלת חובה על כל מי שמגדיר את עצמו יהודי חילוני להתמודד עם חילוניותו, שכן חילוניות מתאפיינת ראשית כול בביקורתיות ובמודעות עצמית. ראו Pinchas Hayman, 'Jewish Identity Today: The Three Faces of Eve', in David Zisewine and David Schers (eds.), *Making a Difference: Jewish Identity and Education*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 1997, pp. 133-147

10 לדיון מפורט במשמעויות ובגלגוליו הנוצריים של מונח זה ראו Casanova, *Public Religions*, pp. 12-17

11 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007, pp. 1-22. האוריינטציה של הבחנה זו היא פילוסופית, ולכן אני מעדיף אותה על ההבחנה בעלת האוריינטציה ההיסטורית בין שישה מובנים של המונח 'חילון' שמציע סומרוויל. ראו Somerville 'Rules for Using the Term "Secularization"', pp. 250-251

12 בהקשר זה, כפי שמנסח זאת מרגולין, 'גבר באירופה ובתרבות המערבית כולה העניין בקשר שבין דת לחייו הפנימיים-נפשיים של היחיד. חשיפת התכנים הנפשיים הסובייקטיביים של היחיד הדתי מאפשרת לאדם המודרני לבוא במגע אישי עם חיי הדת מתוך התעלמות מן ההיבטים הממסדיים והחברתיים'. רון מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2011, עמ' 19. ראו בהקשר זה גם את ביקורתו של מרגולין על משמעותו הצרה של מושג ההפנמה של טיילור, שם, עמ' 25, הע' 28.

עצמאיים המבטאים את הגיונם הפנימי של אותם תחומים ולא את כפיפותם למוסדות ולערכים דתיים.¹³ הכלכלה, למשל, משתחררת מהגבלותיה ומתקנתיה של הכנסייה ועקרון הרווח נעשה לעיקרון המארגן שלה. עם זאת, אזרחי המדינה שהופרדה מן הדת יכולים להמשיך ולנהל אורח חיים דתי. כך, לדוגמה, בארצות הברית, שהיתה אחת החברות הראשונות שהפרידו בין דת למדינה, נמצא השיעור הגבוה ביותר בחברה המערבית של אמונה באלוהים ושל ניהול אורח חיים דתי.

המשמעות השנייה של החילון מציינת את קריסת מערכות האמונה והפרקסיס של המסורת הדתית. כך, לדוגמה, במערב אירופה, גם במדינות שבהן עדיין נוכחת הדת במרחב הציבורי, הולך ופוחת מספר האנשים ההולכים לכנסייה, ומספר האנשים המדווחים שאינם מאמינים באלוהים גדל עוד ועוד.

המשמעות השלישית של החילון מציינת מעבר מחברה שבה האמונה באל היא עניין מובן מאליו ובלתי מעורער, לחברה שבה החיים הדתיים הם אפשרות אחת מני רבות, שאינה פשוטה ומוכנת מאליה. חילון כזה, טוען טיילור, מציב את המאמין במצב שבו הוא אינו יכול לרחות על הסף את עמדתו של הלא-מאמין כעמדה מופרכת לחלוטין וחסרת כל ביסוס והצדקה.¹⁴

שלוש המשמעויות שמציע טיילור לתהליך החילון אינן שוללות זו את זו בהכרח. שתי המשמעויות הראשונות מתייחסות לתהליכים המתנהלים במרחבים שונים, הציבורי והפרטי, ואילו המשמעות השלישית, היסודית והמרכזית מהשלוש, מציינת את תהליך איבוד המונופול של הדת ואת הפיכתה מסמן של הקיום האנושי בכללותו, על כל צורותיו, היבטיו ואופקיו, לסמן של צורת קיום אפשרית אחת מתוך מגוון עשיר ורחב של צורות קיום אחרות ומנוגדות.

אם נחזור כעת להבחנה בין תהליך החילון לבין המצב הקיומי החילוני, אפשר לומר שהמצב החילוני הוא מצב שבו לדת אין עוד שליטה חסרת גבולות ומגבלות על הקיום ועל החברה האנושית. לטענת טיילור, 'העידן החילוני' אינו מציין את ביטולה של הדת או את חיסולה, אלא רק את הפיכתה להשקפת עולם ולסגנון חיים אחד מני רבים.

13 ראו גם יהושע אריאלי, 'העת החדשה ובעיית הסקולריזציה', בתוך: הנ"ל, היסטוריה ופוליטיקה, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 136. החילוניות במובן זה מבטאת, לטענתו, 'את לב לבה של המודרניות כפי ששליטת הדת והאמונה הקתולית הנוצרית על פני כל ממדי החברה אפיינה את לב לבם של ימי-הביניים' (שם, עמ' 166). בהקשר זה טוען סומרוויל כי 'The very creation of religious institutions (e.g., churches) could be considered an instance of secularization, where it separated specifically religious institutions from some original "primitive fusion".'

Somerville, 'Rules for Using the Term "Secularization"', p. 250

14 'I may find it inconceivable that I would abandon my faith, but there are others, including possibly some very close to me, whose way of living I cannot in all honesty just dismiss as depraved, or blind, or unworthy, who have no faith (at least not in God, or the transcendent). Belief in God is no longer axiomatic. There are alternatives'. Taylor, *A Secular Age*, p. 3

גם אם טיילור צודק בקביעתו שהאופי הפרגמנטרי של הקיום הדתי הוא המאפיין היסודי ביותר של המצב החילוני, בחינה יסודית ומדוקדקת יותר של החילוניות מחייבת הבחנה בין דגמים שונים שלה הנבדלים זה מזה באופן התייחסותם לאופי הפרגמנטרי של הקיום הדתי. ואכן, במרחב של התרבות היהודית מתייחסים דגמים שונים של חילוניות באופן שונה אל המסורת הדתית. החל בניסיון לחסלה דרך ניסיון לשלב אותה עם חילוניות ועד לקריאה להגן עליה ולשמר אותה בנפרד מהחילוניות, מתוך הכרה בחשיבותו של הדיאלוג אתה. אך בחינה יסודית של הדגמים השונים של התרבות היהודית החילוניות מחייבת דיון ראשוני לפחות במהותה ובהגדרתה.

התרבות היהודית החילונית היא, כאמור, אחת מן ההסתעפויות של חילון התרבות המערבית בעת החדשה, אך היא בעלת אופי ייחודי ומורכב, לא רק בשל מעמדם החרגי של היהודים בתרבות המערב, אלא גם, ובעיקר, בגלל הדומיננטיות עתיקת היומין והמתמשכת של הדת היהודית בעיצוב הזהות היהודית.¹⁵

המונח 'תרבות יהודית' ובוודאי צאצאו המודרני, 'תרבות יהודית חילונית', חורגים מכל הגדרה פורמלית קשיחה המבקשת להטיל אותם לסד של תנאים הכרחיים ומספיקים. במקום זאת ביחס למונחים אלו יש להסתפק, ואולי טוב שכך, במה שכינה ויטגנשטיין 'דמיון משפחתי' בין 'רשת מסובכת של דומיות החופפות וחוצות זו את זו',¹⁶ שכן גם אם נקבל את ההגדרה הרחבה והנדיבה שמציע למשל ירמיהו יובל ליהודי: 'להיות מועסק אישית בשאלת היהודיות – זה סימן טבעי ומספיק לכך שאדם הינו יהודי',¹⁷ ואת הגדרתו הכללית לתרבות: 'כל מה שבני אדם יוצרים במשותף, ואשר חוזר ומשפיע על פירושי העולם שלהם ועל יחסיהם ההדדיים',¹⁸ לא נוכל לטעון שכל יצירה תרבותית שנוצרה בידי יהודים (בין שהם דתיים ובין שהם חילוניים, על פי הגדרה זו או אחרת) היא חלק מתרבות זו, יהיה תוכנה המדויק אשר יהיה. מעטים יטענו, למשל, שתורת היחסות של איינשטיין היא חלק

15 חוקר הדתות ורבלובסקי טען כי 'We are dealing here with a religion that has a people as its bearer and which cannot be divorced – at least not without violence to the facts – from its ethnic, communal and socio-civilizational dimensions. [...] to describe Judaism as the religion of the Jewish people is already slightly misrepresenting the situation. Judaism is the religious dimension of the Jewish people. Israel ... is a people born of, and with, religion'. R. J. Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in A Changing World*, Athlone Press, London 1976, pp. 48-49

לדיון בקביעה זו ראו Mendes-Flohr, 'Secular Forms of Jewishness', pp. 5-6.

16 לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות (תרגמה עדנה אולמן-מרגלית), מאגנס, ירושלים 2001, סעיף 66, עמ' 66. ראו גם משה הלברטל, 'מיהו יהודי', בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות, עין צורים 2002, עמ' 246.

17 מבוא כללי לזמן יהודי חדש, א, עמ' xvii.

18 שם, עמ' xv.

מהתרבות היהודית,¹⁹ כמעט כולם יסכימו שסיפוריו ומסותיו של ברנר הם חלק מתרבות זו, אך מחלוקת עשויה להתעורר סביב כתביו והגותו של מרקס.²⁰ טענתו של וגנר שהמוזיקה של מנדלסון היא יהודית נתפסת כאנטישמית, הקביעה שמוזיקת הכליזמרים היא יהודית מוצגת בדרך כלל כעובדה (גם אם אין היא בהכרח אמתית, לפחות לא לחלוטין), ואילו התיוג של אדורנו את המוזיקה של מהלר כבעלת אופי יהודי שנוי במחלוקת.²¹ שכן בכל מה שקשור לדמיון משפחתי קל הרבה יותר לזהות מאשר להגדיר, אבל גם הזיהוי אינו עניין פשוט כלל ועיקר.

אי לכך, אם נצמצם את הגדרת התרבות שהצגנו, אפשר לומר שהתרבות היהודית החילונית מציינת בקו כללי את כל מה שהמגדירים את עצמם יהודים חילונים יוצרים במשותף, ואשר חוזר ומשפיע על פירושי העולם שלהם ועל יחסיהם ההרדיים כיהודים חילונים.

19 הפיזיקאי פיליפ לנדר, חתן פרס נובל לפיזיקה בשנת 1905 וחבר פעיל במפלגה הנאצית, פסל את תורת היחסות של אינשטיין בטענה שהיא חלק ממה שהוא כינה 'פיזיקה יהודית', אשר דוחה אמתות מוחלטות ומוצאת סתירות בכל דבר. לדיון ביחסם של הנאצים לאינשטיין ולתורת היחסות ראו פרדריק גרינפלד, נביאים בבלי כבוד: רקע לקפקא, פרויד, אינשטיין ועולמם (תרגם אהרון אמיר), עם עובד, תל אביב 1982, עמ' 75-103. לניסיון אפיון מחודש של תורת היחסות כמדע יהודי שתשתיתו במחשבה התלמודית הביקורתית, ראו Steven Gimbel, *Einstein's Jewish Science: Physics at the Intersection of Politics and Religion*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012

20 כך, למשל, שלא כעורכי זמן יהודי חדש, עורכי האנתולוגיה המסורת הפוליטית היהודית החליטו שלא לכלול בה את מרקס. שכן, 'מחברים שלא נטלו חלק במעגל ההפניות וההתייחסות ההרדית, או שהתרחקו מההתנסות המשותפת אינם חלק מן המסורת הפוליטית היהודית, אפילו אם הם יהודים הכותבים על פוליטיקה. קרל מרקס על מלחמת המעמדות, זיגמונד פרויד על העברה ועל מנהיגות פוליטית, אמיל דייקהיים על סוציאליזם ו'חינוך מוסרי', גאורג זימל על הפילוסופיה של הכסף – הטקסטים האלה אינם חלק מן המסורת'. מיכאל וולצר, 'הקרמה', בתוך: הנ"ל, נעם זהר ומנחם לורברבוים (עורכים), המסורת הפוליטית היהודית (תרגמה ענבל קארו), כתר, ירושלים 2007, א, עמ' 10.

21 אם כי גם על פי אדורנו אי-אפשר 'לשים את האצבע' על האלמנט היהודי במוזיקה של מהלר, שכן 'What is Jewish in Mahler does not participate directly in the folk element, but speaks through all its mediations as intellectual voice, something non-sensuous yet perceptible in the totality', Theodor W. Adorno, *Mahler: A Musical Physiognomy* (tr. Edmund Jephcott), Chicago University Press, Chicago 1991, p. 149. ברוח דומה הכיר גם פרויד, שלא התנכר לזהותו היהודית, בחמקמקו המהותית. וכך הוא כתב בהקדמה המיוחדת שצירף לתרגום לעברית של ספרו טוטם וטאבו: 'שום קורא מקוראי ספר זה לא יקל לו להבין לרגשות המחבר שאינו יודע את לשון-הקודש, שהוא זר לגמרי לדת אבותיו – כשם שהוא זר לכל דת אחרת – שנבצר ממנו לקחת חלק באידיאלים הלאומיים, ואף-על-פי-כן לא התכחש מימיו לזיקת-השייכות אל עמו, והוא חש את ייחוד סגולתו כיהודי ואינו רוצה שיהיו הדברים שונים מזה. אילו שאלו אותו: מה יש בכך עוד מן היהודיות, לאחר שזנחת את כל צידי-השיתוף האלה עם בני עמך? כ-אז השיב: עוד הרבה מאוד, ומן הסתם העיקר. אבל לא היה מסוגל כיום להביע במלים ברורות את היסוד המהותי הזה. ודאי יבוא יום ויסוד זה יתלבן על-ידי ההכרה המדעית'. זיגמונד פרויד, טוטם וטאבו (תרגם חיים איזק), דביר, תל אביב 1988, עמ' 8. ראו גם יוסף חיים ירושלמי, משה של פרויד (תרגם דן דאור), שלם, ירושלים תשס"ו.

תרבות יהודית חילונית: היבטים פילוסופיים ודגמי יסוד

כשם שאיי-אפשר להגדיר בצורה פורמלית את התרבות הדתית היהודית; ומה שבעיני אחדים נראה כנסיגה וכדעיכה של התרבות הדתית נתפס בעיני אחרים כפריחה וכהתחדשות שלה, כך גם אי-אפשר להגדיר בצורה פורמלית את התרבות החילונית היהודית. לכן עדיף להשתמש בפרדיגמה של דמיון משפחתי בין דגמים שונים ומתחרים של חילוניות יהודית. פרדיגמת המשפחה העומדת בבסיסה של התרבות היהודית החילונית מחייבת אותנו לוותר על הניסיון להעמידה על מהות אחת ויחידה. במקום זאת עלינו לאתר את ענפי היסוד של עץ המשפחה המציינים דפוסי חשיבה והתנהגות שונים. למעשה, אפשר להצביע על שלושה דגמי יסוד של התרבות היהודית החילונית, המושגתים על שלוש תפיסות שונות באופן מהותי של פרויקט החילון של התרבות בכלל ושל התרבות היהודית בפרט.²²

הדגם הראשון של התרבות היהודית החילונית הוא הדגם הרדיקלי. דגם זה חורג משלושת המובנים של החילוניות שמציע טיילור, שכן אין הוא מסתפק בביטול המונופול של הדת על המרחב הציבורי (המשמעות הראשונה של החילוניות על פי טיילור), ולא בהתרופפות אחיזה של הדת במרחב הפרטי (המשמעות השנייה), ואפילו לא במעמדו הפרגמנטרי והמצומצם של הקיום הדתי במכלול הרחב של הקיום האנושי (המשמעות השלישית והעיקרית). דגם זה, הרדיקלי, חותר באופן מוצהר ובלתי מתפשר לחיסולה של הדת ולהפיכתה של הקטגוריה הדתית לקטגוריה ריקה בעידן המודרני.²³ אי לכך החילוניות היהודית הרדיקלית אינה מסתפקת בסיומן גבולותיה של התרבות היהודית כרחבים מגבולותיה של הדת היהודית, אלא עוסקת בהדרה מכוונת, שיטתית ונחרצת של הדת היהודית מתחומה של התרבות היהודית בת זמננו.

22 Barry A. Kosmin, 'Contemporary Secularity כהן ראו שמוצגת כאן ראו *Contemporary Secularity and Secularism*', in: idem and Ariela Keysar (eds.), *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford 2007, pp. 1-13. פרדיגמת הדמיון המשפחתי של ויטגנשטיין מאפשרת את ביטול הדיכוטומיה דתי/חילוני, בין היתר על ידי הכללת מודלים בעלי רכיבים רליגיוזים מובהקים בתוך המשפחה הרחבה של החילוניות היהודית. לניתוח אחר החותר תחת הדיכוטומיה דתי/חילוני באמצעות בחינה יסודית ומקיפה של המסורתיות בישראל, ראו יעקב ידגר, *המסורתיות בישראל: מודרניות ללא חילון*, מכון שלום הרטמן והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן, ירושלים 2010; הנ"ל, *מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל*, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2012. על גישות מזרחיות למסורת היהודית שאינן נופלות לתוך המסגרת של חילון יש ספרות ענפה. ראו, למשל, מאיר בוזגלו, *שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת*, קרן מנדל וכתר, ירושלים 2008; משה שוקד, 'מגמות חדשות בדתיות של יוצאי המזרח', בתוך: שלמה דשן ומשה שוקד (עורכים), *יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על העבר וההווה*, שוקן, ירושלים ותל אביב 1984.

23 התקפתו המוחצת של שפינוזה על האמונה התפלה ועל הממסד הדתי נרתמת בהקשרים שונים בדגם הרדיקלי של החילון היהודי. אך אין לקטלג את הפילוסופיה של שפינוזה בדגם הרדיקלי

יהודים חילונים רדיקלים מצפים, בדיוק כמו עמיתיהם הלא יהודים, אם להשתמש בניסוחו של ירמיהו יובל, 'שהדת תרד מן הבמה, כי לפי הרגשתם היא מיצתה את תפקידה כגורם מחולל ציוויליזציה, ועכשיו היא מכשול לשיפור המוסרי והרציונלי של בני האדם, המוליד בעיקר אי-סובלנות, אלימות, דיכוי ו"מלחמות קודש"'²⁴. קביעתה העקרונית של התנועה הכנענית, שהגיעה לשיאה בשנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת, כפי שמנסח זאת רטוש, ש'מי שהוא עברי איננו יכול להיות יהודי, ומי שהוא יהודי איננו יכול להיות עברי'²⁵, מדגימה היטב, דווקא בשל קיצוניותה, את הניסיון להדיר את הדת היהודית מהתרבות היהודית המתחדשת. לא בכדי הגדירו אותה הכנענים 'תרבות עברית', כדי לציין את הנתק המוחלט בינה ובין התרבות היהודית. 'סבך הדורות של היהדות אי-אפשר להתיר אותו', קבע רטוש במקום אחר. 'אותו אפשר רק לחתוך. ואתה, בן המולדת, יכול לחתוך אותו.'²⁶ העובדה שהדברים נכתבו בדיוק בשעה

של החילון כפי שהוא הוגדר כאן, שכן שפינוזה לא ביקש לבטל את הדת אלא רק לתקן אותה, הן במרחב החברתי-פוליטי הן במרחב הפילוסופי-קיומי. ראו Yuval Jobani, 'Ethical or Political Religion? On the Contradiction Between Two Models of Amended Religion in Spinoza's Theological-Political Treatise', *Hebraic Political Studies*, 3, 4 (Fall 2008), pp. 396-415. טענה ברוח דומה אפשר לטעון גם ביחס לוולטר. למרות הלעג והבוז שלו לדת, היתה לוולטר גם תפיסה חיובית של דת אוניברסלית אלטרנטיבית. וכפי שניסח זאת אלן ארקוש, 'We are dealing with a man [Voltaire] who was by no means an enemy of religion per se. Voltaire often proclaimed his faith in God and indicated the simple, broad outlines of the kind of religion which he considered to be of benefit to mankind. Such a religion affirmed, in brief, that "there is a God, and men must be just". It consisted entirely of the worship of God and the practice of justice, tolerance, and humanity... True worship of God consists, Voltaire states, of moral actions, not of participation in superstitious rites. In general, a good religion gives men much instruction in morality and very little in dogmas ... It does not employ executioners to uphold its beliefs, nor does it inundate the globe with blood for the sake of unintelligible sophisms'. Allan Arkush, 'Voltaire on Judaism and Christianity', *AJS Review*, 18 (1993), pp. 227-228

- 24 מבוא כללי לזמן יהודי חדש, א, עמ' xv.
- 25 יונתן רטוש, 'משא הפתיחה: במושב הועד עם שליחי התאים (מושב ראשון) בתוך: הנ"ל, ראשית הימים: פתיחות עבריות, הדר, תל אביב 1982, עמ' 152.
- 26 הנ"ל, 'כתב אל הנוער העברי', בתוך: הנ"ל, ראשית הימים, עמ' 35. לגט הכריתות של התנועה הכנענית מהיהדות התלווה גט כריתות מהתנועה הציונית. ובניסוחו של קלאוס הופמן, 'Zionism is seen as falling short of its original aim of creating an alternative to the Jewish Diaspora existence. In the eyes of the Canaanites, Zionism is held captive by the Diaspora Judaism which it has purportedly left behind. It is accused of perpetuating the Diaspora existence in new circumstances, building another ghetto in Palestine, yet lacking the religious essence of the Jewish ghetto'. Klaus Hofmann, 'Canaanism', *Middle Eastern Studies*, 47, 2 (2011), p. 276

שהגיעו ליישוב הארץ-ישראל הידיעות המוסמכות על השואה ועל ממדיה הנוראים לא מנעה מרטוש, כפי שמציין דן לאור, לעשות שימוש רטורי בביטויים ובדימויים אנטישמיים. כך, למשל, ב'כתב אל הנוער העברי', כתב רטוש 'על הצורך להתנער' מן המורשת היהודית ומהווי הפזורה כאילו היו 'בגד שאול, בלוי ומטולא ולוחץ'. הזיקה המעיקה ליהדות מוגדרת, בין היתר, כ'מסכת קורי העכביש היהודית'. העולם היהודי מתואר כמי ש'מרעיל את נפשותינו ואת נפש אחינו הצעירים'. וב'משא הפתיחה', בצד הדיבור על 'שינייה הרקובות של היהדות', הציע רטוש 'ללהט את כל הרקוב ולרפא את כל הדווי', להתגונן מפני 'התולעת היהודית' המכרסמת בלבבות ולהתנער אחת ולתמיד 'מצרעת האסון האוחז בעקב היהדות מיום היותה'.²⁷

הלהט הפגאני או לפחות הכעין פגאני של תנועה זו, כמו זה של תנועות ימין רומנטיות אחרות שהתרפקו על עבר אגדי קדום,²⁸ אמנם הרחיק אותה מחילוניות רדיקלית צרופה המבקשת לכרות את כל ראשיה של ההידרה הדתית באשר הם.²⁹ אולם, וזה העיקר מבחינת השפעתה המתמשכת של התנועה הכנענית על הציבור הישראלי, אין ספק שבעוד הזמן מחה כמעט לחלוטין את השלהבת הפגאנית לכאורה שהיא ביקשה להצית, שאיפתם של

27 דן לאור, 'מ"הדרשה" ל"כתב אל הנוער העברי': הערות למושג שלילת הגולה', בתוך: הנ"ל, המאבק על הזיכרון: מסות על ספרות, חברה ותרבות, עם עובד, תל אביב 2009, עמ' 240-241. דימוי היהדות כבגד ישן ובלוי שיש להסירו ולעטות במקומו בגד חדש ומתוקן הוא דימוי פאוליני מובהק (אגרת פאולוס אל האפסיים, ד, 22-24), ובגלגולו המודרני והמחולן יש בו כדי להבליט את הזיקה שבין דמות האדם החדש לדמות העברי החדש. ראו בהקשר זה רינה פלד, 'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושוורשי האירופיים, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 19.

28 שמואל הוגו ברגמן, שלא חסך את שבטו מהכנענים, טען שהם מבקשים 'לדלג ולחזור אל הזמן שלפני אברהם אבינו, בדיוק כמו שרצו לפני שנים מעטות הנאצים בגרמניה לפרק מעצמם את הירושה הנוצרית וללכת חזרה אל התרבות של הגרמנים ביערות הטוטוניים'. שמואל הוגו ברגמן, 'על עצוב דמות האומה במדינתנו', הפועל הצעיר, 10.4.1949, עמ' 12. ראו בהקשר זה דן לאור, 'קורצווייל והכנענים: בין תובנה למאבק', בתוך: הנ"ל, המאבק על הזיכרון, עמ' 287-288. ברוח זו טען אבינרי כי הכנענים אינם אלא 'פרפרזה של הפאשיזם' וציין כי גם 'תאורטיקנים גרמניים הרחיבו את המושג "גרמני" וכללו בו כל מי שמדבר בדיאלקט טבטוני; הדבר מזכיר מאוד את הרחבת המושג "עברי" על ידי הכנענים על כל תושבי ארץ הפרת'. ש' אבינרי, 'לפרשת הכנענים', הפועל הצעיר, 25.3.1953. ראו גם יהושע פורת, שלח ועט בידו: סיפור חייו של אוריאל שלח (יונתן רטוש), מחברות לספרות, תל אביב 1989, עמ' 258-259.

29 בהקדמה לספרו על הכנענים, טען דיאמונד: "I do not believe that "Canaanism" stands or falls on the power, the accuracy, or the credibility of the mythological substructure on which it rests or of its specific historiography. It is not clear to me that these were anything other than intellectual window-dressing [...] what is left is a coherent and substantial ideology of secular nativism". James S. Diamond, *Homeland or Holy Land? The 'Canaanite' Critique of Israel*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1986, p. 5

הכנענים להתנתק לחלוטין מהאתוס היהודי בכלל ומהדת היהודית בפרט, העמיקה וחזקה מגמת עומק של חילון המלווה את התרבות היהודית החילונית עוד מתקופת ההשכלה.³⁰ הדגם השני של תרבות יהודית חילונית הוא הדגם הפלורליסטי. בניגוד לדגם הרדיקלי, דגם זה אינו מבקש להמיר את המונופול של הדת על התרבות במונופול של החילוניות. לעומת זאת, המצב התרבותי שדגם זה מבקש לכוון, לשמר ולטפח, הוא מצב תרבותי של דיאלוג או של תחרות פתוחה, שבה אין לאף גורם קדימות עקרונית. 'המצב הפלורליסטי', כפי שטוען פיטר ברגר, 'הוא מעל הכול מצב שוק (Market Situation) שבו הדת, ולמעשה גם החילוניות, מוצעת למכירה כמו כל סחורה אחרת.³¹

החילוני הפלורליסט אינו בטוח פחות בעמדתו מהחילוני הרדיקלי, אלא שאין הוא מוכן באופן עקרוני ומשיקולים ערכיים לפסול פסילה גורפת את העמדה הדתית ולהשתתף בניסיון לחלן את מי שעדיין אינם חילונים, לטובתם. הוא מכבד את התרבות הדתית, באשר הוא מכבד את זכותם של בני אדם לנהל את חייהם על פי ערכיהם, מסורותיהם והעדפותיהם, כל עוד הם אינם פוגעים באותה הזכות של זולתם. הוא מוכן להכיר בקיומן של מעלות טובות גם במערכות ערכיות שאינן מעניקות מקום מרכזי לביקורת עצמית ולאוטונומיה, דווקא מכיוון שהוא תופס את מעלתו הטובה כפתיחות לאחרות וכהעדפה עקרונית של ביזור על פני ריכוז של תפיסות עולם וסגנונות חיים.³²

אחד ממעצביו הראשונים ומדפדפניו הבולטים של הדגם הפלורליסטי בתרבות היהודית החילונית היה אחד העם, שמבחינה מסוימת, כפי שטוען מנחם ברינקר, כל הגותו עומדת בסיומן השאיפה למצוא פרדיגמה עיונית ומעשית להכרה הדתית ולשיתוף פעולה בין

30 ראו ברוך קורצווייל, 'מהותה ומקורותיה של תנועת העברים הצעירים (הכנענים)', בתוך: הנ"ל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, עמ' 270-300. בניגוד לתחזיתו הקודרת של קורצווייל התנועה הכנענית לא הצליחה להשתלט על מרחב התרבות הישראלית, אך כפי שטוען לאור, 'לא נס ליחו של חיבור זה, שכן טיעונו הדרמטיים אך המנומקים היטב שלפיהם היו הכנענים ביטוי ממשי וסמלי למגמות החילון של החברה הישראלית, כהמשך למגמות החילון של החברה היהודית המודרנית, נתפסו אז והיום כתיאור קולע – למצער – של היבט מרכזי בתרבות הישראלית, וכנקודת מוצא חיונית לכל דיון על זהותה'. לאור (לעיל הערה 28), עמ' 295.

31 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1990, p. 138. ראו בהקשר זה גם אבי שגיא, 'הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם', עיון, מד (1995), עמ' 182-183.

32 עמדה זו פיתח קליפורד גירץ בהתקפתו הקלאסית על אנטרלטיביות. ראו Clifford Geertz, 'Anti-anti-relativism', in: idem, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 42-67. בהקשר זה גם Richard A. Shweder, 'Geertz's Challenge: Is It Possible to Be A Robust Cultural Pluralist and A Dedicated Political Liberal at the Same Time?', in: Austin Sarat (ed.), *Law Without Nations*, Stanford University Press, Stanford, CA 2010, pp. 185-231.

חילונים לדתיים. למרות השקפתו החילונית המובהקת, שהתרבות היהודית היא שיצרה את הדת היהודית ולא להפך,³³ הוא 'ניסה לטפח אהדה והבנה לדת היהודית אצל החילונים, כשם שראה צורך להטיף לשומרי מצוות "נאורים" להבין את החילונים ולשתף פעולה עמם למטרות לאומיות משותפות'.³⁴ אולם הפלורליזם שביקש אחד העם לקדם לא היה רק סוציולוגי-סינכרוני אלא גם תרבותי-דיאכרוני, ובעיקר טקסטואלי-קנוני. שכן, לטענתו גם אם אי-אפשר להכיר את 'הרוח הלאומי' עד תום באמצעות שלל גילוייו השונים והמנוגדים בתחומי התרבות והדת, אפשר בעזרתם לחוש בו.³⁵ עם זאת, כפי שהתברר מהתנהלותו בסקנדל הנודע בתולדות הספרות העברית בשם 'מאורע ברנר', הפלורליזם של אחד העם לא היה רחב דיו להכיל בתוכו את תפיסת החילון הרדיקלית והפרובוקטיבית של ברנר כאפשרות לגיטימית.³⁶

33 'הדת עצמה אינה אלא צורה ידועה של "קולטורא" [יהודית]', קבע אחד העם באחת מאיגרותיו להיסטוריון ישראל אברהמס. ראו אחד העם, אגרות, ה, דביר, תל אביב תשט"ז, עמ' 104. על תפיסת התרבות של אחד העם ראו אריה רובינשטיין, 'תפיסת ה"קולטורא" במשנת אחד-העם', מלילה: קובץ מחקרים, 3-4 (תש"י), עמ' 289-310.

34 מנחם בריןקר, 'אחד העם', בתוך: זמן יהודי חדש, א, עמ' 49. לעומת זאת, קורצווייל ייחס לאחד העם עמדה חילונית פטרנליסטית, והציג את הפילוסופיה של אחד העם ככזו המשייכת את הדת לשלבי התפתחות קדומים של האנושות שאבד עליהם הכלח. לכן הוא ראה בהתבטאויותיו הפובליציסטיות הרכות של אחד העם על הדת הסוואה מכוונת של המטריאליזם הפוזיטיביסטי שלו. אחד העם הצהיר על המשך ורצף עם המסורת הדתית, טען קורצווייל, אך בפועל הוא הניח 'מתוך שתיקה את האוכרן הסופי של האמונה. וכל זה נעשה בדרך שקטה, צנועה, ללא נימת פולמוס [...] זוהי הדימוניות האחד-העמית'. ברוך קורצווייל, 'היהדות כגילוי רצון-החיים הלאומי-ביקורת', בתוך: הנ"ל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, עמ' 212-213.

35 גרעון כ"ץ טוען כי אחד העם בחר להעמיד במרכז תפיסת התרבות שלו את המושג 'הרוח הלאומי', שהוא מושג לא רציונלי בעליל ואי-אפשר להנהירו באמצעות התבונה והמדע. כך שלמעשה תפיסת התרבות של אחד העם בנויה במתכונת תאולוגית, כאשר כמוה גם היא טוטלית ומונוליטית. אף על פי כן, 'חשוב להבחין כי היסוד המעיין-תאולוגי, לא זו בלבד שאינו מבטל את אופייה החילוני של מחשבת אחד העם אלא אף מקצין אותו. בגללו יכולה תפיסת אחד העם להגיע להתנערות אסרטיבית מן האל המסורתי. הדת היהודית נתפסת כתרבות מפני שיש לה מקור דמוי אל טרנסצנדנטי שבעזרתו היא יכולה להתפרש באופן חלופי'. כ"ץ, לעצם החילוניות, עמ' 80. על תפיסת החילון של אחד העם ראו גם אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998, עמ' 25-67; ביאל, לא בשמים, עמ' 174-180.

36 ראו נורית גוברין, מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי תרע"א-תרע"ג, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1985. לטענת בריןקר, אם בעבודת בתוך חירות' (1891) דגל אחד העם בחופש מחשבה והערכה מוחלט בנוגע למסורת היהודית משום שהוא סבר שעם אינו אסכולה רוחנית או פילוסופית אלא דומה יותר למשפחה שיחסי הקרבה בתוכה אינם תלויים באחידות דעים, הרי שבמאמריו בסוף שנות התשעים הוא תבע מן היחידים גם נאמנות לרוח המשפחה, שכן הוא טען שהתנתקות מרוחה של המשפחה מובילה בסופו של דבר להתנתקות מן המשפחה עצמה. ראו מנחם בריןקר, עד הסימטה הטבריינית: מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר, עם עובד, תל אביב 1990, עמ' 159-164. לניסיון להגן על העקיבות שבין מאמריו השונים של אחד העם בהקשר זה ראו אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאסיסטנציאליסט יהודי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007, עמ' 241 ואילך.

הדגם השלישי של התרבות היהודית החילונית הוא הדגם הרליגינזי. דגם זה מציע תחליפים חילוניים לדת המבוססים על העתקה של הלך הרוח הרליגינזי 'ממושאים דתיים מובהקים לאובייקטים ולאידאילים חילוניים'.³⁷ במסגרתו נרתמים מושגים, דפוסים, טקסים ומיתוסים, שבמקורם הם דתיים לחלוטין, לתכליות חילוניות לכאורה כמו הלאום, המולדת והמדינה.³⁸

במונחים בובריאניים אפשר לומר שדגם זה מושגת על המרה של דת בדתיות שמושאייה חילוניים.³⁹ בניגוד לשני הדגמים הקודמים, החילון בדגם זה אינו מציין את עקירת הדחף הרליגינזי אלא רק את הסטתו מהתחום הטורנסצנדנטי אל התחום האימננטי, כאשר הסטה זו מבטאת עמדה כפולה. מצד אחד, דחייה מוחלטת של מערכות החוק והדוגמות של הדתות ההיסטוריות, המבוססת על כפירה בהתגלות המסורתית ועל אכזבה מן הממסד הדתי. ומצד אחר, קבלה מוחלטת של הדחף הרליגינזי – המציין את שאיפתו של הסופי אל האינסופי או אל המוחלט – המבוססת על תפיסתו כדחף אותנטי וקבוע של הקיום האנושי, אשר אינו ניתן להעמדה על מניפולציות פסיכולוגיות או סוציולוגיות ועל כן אינו ניתן למחיקה אלא רק לטשטוש.

'אין רוח האדם יכולה, ודווקא במידה שהיא עמוקה בה במידה אינה יכולה, להירגע בלי דת',⁴⁰ קבע אהרן דוד גורדון. בהגותו ובאורחות חייו היה גורדון אחד מחלוציה הרגישים והמתחכמים ביותר של התרבות היהודית החילונית בגרסתה הרליגינזית.⁴¹ גורדון אמנם

37 יובל, 'מבוא', בתוך: זמן יהודי חדש, א, עמ' xx.

38 במסגרת השיח התאולוגי-פוליטי נמתחת ביקורת נוקבת על הטענה שהמדינה המודרנית בכלל ומדינת הלאום בפרט הן פרויקטים חילוניים מובהקים. הוגים שונים טוענים בהקשרים שונים כי פרויקטים פוליטיים אלה אינם משתחררים מהממד התאולוגי אלא רק מתרגמים אותו לעולם המודרני. ראו, למשל, כריסטוף שמידט, האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתאולוגיה הפוליטית, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2009; ניצן ליבוביץ' (עורך), 'תאולוגיה פוליטית – היסטוריה, תיאוריה וביקורת הכוח' (קובץ מיוחד), זמנים, 103 (2008), עמ' 46-103 Peter Scott and William T. Cavanaugh, (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Oxford 2004

39 להבחנה בין דת לדתיות ראו מרדכי מרטין בובר, 'דתיות יהודית', בתוך: הנ"ל, תעודה ויעוד, א, הספריה הציונית, ירושלים 1959, עמ' 70-79. שלום רצבי סבור כי בובר זיהה בדתיות את ההתחדשות ואת תחושת ההפתעה וההערצה שבאדם לכך שמעבר לחלופיותו ולתלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ מתוכה. ואילו בדת זיהה את אוסף המנהגים והתורות שבהן הדתיות התנסחה והתגבשה בתקופה מסוימת בעם מסויים. שלום רצבי, אנרכיזם ב'ציון': בין מרטין בובר לאהרן דוד גורדון, עם עובד, תל אביב 2011, עמ' 91. מקורה של הבחנה זו הוא אצל גאורג זימל. ראו Rudi Laermans, 'The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel', *Social Compass*, 53, 4 (2006), pp. 479-489. על רלגיזיות ותחושת מלאות בהקשר חילוני ראו גם 10-5, Taylor, *A Secular Age*.

40 אהרן דוד גורדון, 'האדם והטבע', בתוך: הנ"ל, כתבי א.ד. גורדון, ג, בעריכת שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט, ההסתדרות הציונית ומועצת פועלי חיפה, תל אביב תשי"ז, עמ' 122.

41 להצגה מקיפה ומעמיקה של המטפיזיקה והאפיסטמולוגיה של גורדון, המשמשות תושבת פילוסופית לעמדתו הרלגיזיות, ראו רצבי, אנרכיזם ב'ציון', עמ' 183-209.

ניתק את עצמו מכבליה של הדת היהודית המסורתית, אך הוא ביקש להמשיך ולהזין את ליבתה הרליגיוזית של התרבות היהודית באמצעות הפשר המיוחד שהקנה לשיבתו של האדם אל הטבע.⁴² לשם כך הוא ביקש להעתיק את מיקומו של המומנט הרליגיוזי מתחום ההלכה ועיקרי האמונה, המציניים ציות ותבונה, אל תחום הספונטניות והחוויה, המציניים חירות ואינטואיציה של יחידים וקהילות.⁴³ לכן גם בשעה שחילן את התפילה – המיר את התפילין במעדר ואת הנוסח המסורתי של התפילה בשתיקה הקדושה של עובד האדמה – שמר גורדון מכל משמר על עצם האקט הרליגיוזי שבמהלכו מתמזג הסופי עם האינסופי, ותוך כדי כך הוא גם נבדל ממנו.⁴⁴

חילוניות יהודית: היבטים חינוכיים

שלושת דגמי התרבות החילונית היהודית שהוצגו בסעיף הקודם נבדלים זה מזה ביחסים שהם מבקשים לטפח בין החניך החילוני ובין התרבות הדתית. עמידתה של התרבות היהודית החילונית אל מול התרבות היהודית הדתית שונה בתכלית בכל אחד משלושת הדגמים הללו. בעוד הדגם הרדיקלי חותר להכחיד את התרבות הדתית, הדגם הפלורליסטי מבקש לשמר אותה ולנהל עמה דיאלוג מתמשך, ואילו הדגם הרליגיוזי תובע להציע לה חלופה מהפכנית ומרחיקת לכת.⁴⁵

42 גורדון נבדל מאחד העם בעניינים רבים וחשובים. כך, למשל, אופק המחשבה שלו היה אוניברסלי ופילוסופי יותר מזה של אחד העם, והוא גילה יחס ספונטני ומשוער יותר לנכסיה הספרותיים של יהדות העבר. עם זאת, כפי שטוען כ"ץ, גורדון חלק עם אחד העם את אותה תבנית עומק של חילוניות לא רציונליסטית. גם הוא דחה את האל המסורתי לטובת כוח טמיר ובלתי מוכר שאותו כינה 'חוויה', וגם הוא עיצב בדרכו יהדות מעמקים במתכונת תאולוגית שאין לה זיקה לריבונות פוליטית ומטרתה לשמש חלופה קיומית משמעותית למי שנשמטו מחיקה של הדת המסורתית. ראו כ"ץ, לעצם החילוניות, עמ' 81-92.

43 ראו בהקשר זה עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרון דוד גורדון, כרמל, ירושלים 2007, עמ' 149. כ"ץ, לעומת זאת, מסתייג מן הפרשנות הרליגיוזית של רמון. הוא מציג את גורדון כמי שביקש לחלן את היהדות באמצעות סובייקטיביות רדיקלי. ראו גרעון כ"ץ, 'היסוד החילוני במחשבתו של א"ד גורדון', עיונים בתקומת ישראל, 11 (2001), עמ' 465-485. על יחסו של גורדון לפסיקת הלכה ראו גם יובל גובני, 'ביקורת הכוונות המגדרית האקולוגית והפוליטית בארץ ישראל בראשית המאה העשרים', ביקורת על ספרה על עינת רמון חיים חדשים, זמנים, 101 (2008), עמ' 124-125.

44 ראו למשל גורדון, 'האדם והטבע', עמ' 50-51. מרגולין טוען כי החוויה הדתית על פי גורדון חורגת מהריכוזיות שבין אובייקטיביות לבין סובייקטיביות. ראו רון מרגולין, הדת הפנימית, עמ' 444-445.

45 לטיפולוגיה המוצעת כאן יש חשיבות מיוחדת לנוכח הביקורת הדתית הרווחת כיום על החינוך החילוני, הנוטה להתמקד בדגם הרדיקלי שלו ומתעלמת מהדגמים הפלורליסטי והרליגיוזי שלו. כך עושים, לדוגמה, סומרוויל ומרסון בביקורת הדתית הנוקבת שהם מותחים על האוניברסיטאות

אי לכך, טקסטים מן המסורת הדתית מתפקדים באופן אחר בפריקטים החינוכיים של שלושת המודלים של התרבות היהודית החילונית. בדגם הרדיקלי נתבע החניך להשתחרר מסמכותו של הקנון הדתי, מונח שבמקורו היווני (καλόν) משמעותו קנה מידה או סרגל.⁴⁶ בהקשר זה מפורסמים דבריו של ברנר, שהעיד על עצמו: 'אני, העברי החפשי [...] כשאני לעצמי אין בשבילי גם לברית הישנה אותו הערך, שהכל צועקים עליו בתור "כתבי קודש", "ספר־הספרים", "הספר הנצחי" וכו' וכו'. מן ההיפנוז של עשרים וארבעת ספרי הביבליה נשתחררתי זה כבר [...] הרבה ספרי חול מן הדורות האחרונים יותר קרובים אלי, יותר גדולים בעיני ויותר עמוקים'.⁴⁷ דברים אלו כווננו, בין היתר, נגד טענתו של אחד העם בנוגע לאינדוקטרינציה הבלתי נמנעת של היחיד באמצעות החברה, אשר 'מפילה עליו תרדמה היפנוטית עוד בראשית ימיו, ובתמונת החינוך היא ממלאת אותו חבילות של מצוות שונות המגבילות מראש את תנועת רוחו לעתיד [...] הלשון והספרות, הדת והמוסר, החוקים והמנהגים – כל אלה ודומיהם אמצעים הם בידי החברה, שבהם היא מישנת את האיש הפרטי ומשננת לו מצוותיה בתמידות, עד כי לא יוכל למלט נפשו מהן'.⁴⁸ כאקזיסטנציאליסט הביא כאן ברנר ראייה מעצמו, בדבר יכולתו של היחיד למלט את נפשו מההיפנוזה החברתית-תרבותית המשוקעת בקנון הדתי ולארגן לעצמו חיים חילוניים של חירות ושל ביקורתיות.⁴⁹

עם סילוקו של הקנון הדתי ממרכזת של התרבות היהודית החילונית, נדחק המגע עם הטקסטים המרכזיים של התרבות הדתית להקשר היסטורי ומדעי. הלימוד של טקסטים אלו

- C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University*, Oxford University Press, New York 2006; George Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford University Press, New York 1994
- 46 Eugene Ulrich, 'The Notion and Definition of המונח של ראו על מקורותיו וגלגוליו של המונח ראו', in: Lee Martin McDonald and James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Press, Peabody, MA 2002, pp. 21-35
- 47 יוסף חיים ברנר, 'בעיתונות ובספרות' [על חזיון השמד], בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 482-483.
- 48 אחד העם, 'שתי רשויות', בתוך: הנ"ל, כל כתבי אחד העם, דביר, תל אביב תשכ"ה, עמ' פג. ראו גם שגיא, להיות יהודי, עמ' 225. שגיא סבור כי במונח 'היפנוז' מהדהד כאן על דרך ההתרסה השימוש של אחד העם בביטוי זה בקטע שצוטט לעיל. בניגוד לו סבור ברינקר כי 'המלה "היפנוז" וצורות ביטוי נוספות של ברנר במאמר זה מזכירות את דברי ההתקפה הנודעים של טולסטוי על שקספיר, ואין ספק בלבי, ששעה שכתב את מאמרו עמדה לנגד עיני ברנר דמותו של האיקונוקלאסט הרוסי הגדול'. מנחם ברניקר, 'יהודיותו של ברנר', בתוך: הנ"ל, עד הסימטה הטבריינית, עמ' 174.
- 49 בעוד 'אחד העם מניח כי העם הוא ראשוני'; היחיד מוצא עצמו כבר בתוך עם המספק לו את רשת המשמעויות הראשונה, קובע שגיא, 'ברנר מניח שקיומו של היחיד הוא ראשוני והעם הוא משני. העם נבנה על ידי פעולתם של יחידים המעצבים רשת תקשורת מעשית ביניהם. העם היהודי מתקיים על ידי פעילותם של יחידים המכוונים אותו'. שגיא, להיות יהודי, עמ' 235.

הפך למחקר, כלומר לבחינה השואפת להיות אובייקטיבית ומנותקת מעולמו הערכי, הרגשי והחוויתי של החוקר. יתר על כן, גם כאשר המחקר מתנהל בדרך יסודית, מקיפה ושיטתית, הוא מתנהל מתוך פסילה עקרונית ונחרצת של התרבות הדתית שיצרה אותם. ובניסוח הקיצוני אך הקולע, המיוחס למשה שטיינשניידר, אחד מהאבות המייסדים של חכמת ישראל במאה ה-19: 'מטרתם של מדעי היהדות היא להעניק ליהדות קבורה מכובדת'.⁵⁰ בדגם הפלורליסטי, לעומת זאת, אף שהקורפוס הדתי נלמד מתוך מודעות מלאה למרחק האינטלקטואלי, הערכי והרגשי מהתרבות היהודית הדתית, הוא מתנהל מתוך הענקת לגיטימציה עקרונית לתרבות זו על סל הערכים שלה ועל סגנונות החיים שהיא מציעה.⁵¹ אי לכך, לימוד הטקסטים מן הקנון הדתי מזמן לחניך הפלורליסט מפגש פורה עם פרשנים ועם מעצבים של התרבות היהודית שחיו לפניו, מפגש שאחד העם, לדוגמה, העניק לו משמעות קיומית של בירור זהותו העצמית של החניך. תפיסת הזהות הדינמית של אחד העם, הגורסת כי זהותו של היחיד מתעצבת מתוך היוזון חוזר בינו לבין התרבות שהוא בא במגע אתה, השתלבה אצלו בתפיסת פרשנות טקסטואלית ברוח המושג 'מיוזג האופקים' של הנס גאורג גרמר.⁵² בפגישה בין הפרשן לבין הטקסט, סבר אחד העם, 'מעוצבת זהותו של המפרש, שאינה זהות הנתונה מכבר, אלא מעוצבת בתהליך מתמיד במפגש עם טקסטים'.⁵³

- 50 מצוטט אצל גרשם שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', בתוך: הנ"ל, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, ב, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 393.
- 51 מאפייניו של החינוך הפלורליזם יהודי, טוען יובל דרור, הם 'העדפת המורכבות וההכלה על פני שיח דיכוטומי ומדיר, מתן ביטוי מודגש לתהליכי שינוי, התפתחות והקשר בפרספקטיבה היסטורית, ביסוס החינוך הקהילתי לסוגיו על מושגי הקהילה והקהילתנות – ובעיקר "תרגום חינוכי" עשיר, פרגמטי ואקטיבי, כאחד משני הבסיסים של החינוך היהודי בכלל ובישראל בפרט'. יובל דרור, 'חינוך יהודי בישראל: ביטויים של פלורליות ופלורליזם', בתוך: גורית חמו ויובל דרור (עורכים), שבילים בחינוך יהודי פלורליסטי: דרכי נעמ(ה), מכון מופ"ת ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2012, עמ' 31.
- 52 ראו רינה חבלין, מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 46-74. על המתח הפנימי שבין תפיסת הזהות הסטטית לבין תפיסת הזהות הדינמית אצל אחד העם ראו שגיא, להיות יהודי, עמ' 223 ואילך.
- 53 חבלין, שם, עמ' 50-51. אחד העם ביקר בחריפות את התנתקותם המכוונת והמודעת של אנשי 'חכמת ישראל' מכל ממד קיומי, חברתי ותרבותי רחב בחקירתם המדעית. חוקרים אלו, לטענתו, יושבים 'על הרוב סגורים ומסוגרים בכתלי בית-מדרשם, כל אחד מבקש לגלות נסתרות במקצוע הפרטי שלו, ואת העם וצרכיו לא יזכרו ולא יעלו על ליבם'. כתוצאה מכך מחקריהם 'אינם מוסיפים כלום על "ידיעת עצמנו" ואינם ענין אלא למספר קטן של העוסקים בפילולוגיא, ביבלוגרפיא וכו'. אחד העם, 'תעודת השילוח', בתוך: כל כתבי אחד העם, עמ' קכו-קכח. בהתקפה על אידאל המדע לשם המדע והיעדר זיקה אקזיסטנציאלית בין החוקר לבין מושא חקירתו עולים דבריו של אחד העם ואף סגנונו בקנה אחד עם מסתו המפורסמת של ניטשה, 'שופנהאואר כמחנך'. אמנם אחד העם עמד בראש המחנה ה'אנטי-ניטשאי' בתרבות העברית בזמנו, ובאמרו 'שינוי ערכין' הוא הסתייג מן 'הצורה הארית' של הפילוסופיה הניטשאנית ומ'צעקתם של איזו צעירים בעלי דמיון, שאכלו בוסר בכרמי זרים ורוצים שתקהינה שני כל העם', ראו הנ"ל, על פרשת דרכים, ב, דברי,

אחד העם הכיר בחשיבותם התרבותית של מפעלי כינוס ספרותיים שסייעו לעצב מחדש את הזהות היהודית בעתות של תמורות מרחיקות לכת שהתחוללו בתרבות היהודית ומחוץ לה. עורכיהם של מפעלי כינוס שונים לאורך ההיסטוריה, כמו ר' יהודה הנשיא, הרמב"ם ור' יוסף קארו, זכו למעמד של גיבורי תרבות, שכן הם אפשרו לתרבות היהודית למצוא את דרכה בצמתים מרכזיים בתולדותיה. בהקשר זה הכריז אחד העם, שהבין שהתרבות היהודית ניצבת שוב על פרשת דרכים: 'ספר חדש נחוץ לנו עוד הפעם'.⁵⁴ אמנם הפרויקט שלו, 'אוצר היהדות', לא יצא לפועל בסופו של דבר, אבל למתווה שלו יש חשיבות רבה: חיבור רחב יריעה במתכונת ה־*Encyclopédie* של דידרו, שיתעד לצד המורשת הדתית את מפעליה ואת הישגיה החילוניים של התרבות היהודית בתחומים כמו פולקלור, ספרות והיסטוריה, ובכך ישמש מעין 'מיניאטורה טקסטואלית' לתפיסת החילוניות הפלורליסטית שאחד העם ביקש לקדם.⁵⁵

המצב שונה לחלוטין בדגם הרליגיזי של החילוניות היהודית, שכן הוא תובע מהתלמיד להציע, תוך כדי התמודדות מתמשכת ונוקבת עם הטקסטים הדתיים, חלופות חילוניות למסורת הדתית עתיקת היומין, חלופות שיהיה בכוחן לשחזר את התנופה ואת הרעננות שהיתה לחוויה הדתית בטרם התאבנה בתוך מערכות החוק והמחשבה של הדת היהודית.⁵⁶

תל אביב תשי"ח, עמ' מג. אך גם למחנה האנטי-ניטשאני בתרבות העברית, כפי שהראה בריןקר, הסתננו רעיונות וסמאות של ניטשה, שכן 'בשביל כל אלה שקיבלו את הניתוח של הקיום היהודי שערכה הספרות העברית החדשה עוד בימי ההשכלה לא קל היה לדחות לגמרי גנות שעמדה כולה בסימן ביקורת רדיקלית של העבר והמסורת, קראה לבדיקה מחודשת של הערכים ותבעה יצירתיות תרבותית על בסיס חדש'. מנחם בריןקר, 'ניטשה והסופרים העבריים', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, מאגנס, ירושלים תשס"ב, עמ' 138. ראו גם יעקב גולומב, 'על הפולמוס הניטשאני' בין אחר-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי', בתוך: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר, א"ד גורדון, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, שדה בוקר 2008, עמ' 69-93.

54 אחד העם, 'על דבר אוצר היהדות בלשון העברית: מאמר ראשון', בתוך: הנ"ל, כתבי אחד העם, דביר והוצאה עברית, תל אביב וירושלים 1947, עמ' קו.

55 ראו סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות (תרגום עמי שמיר), עם עובד, תל אביב 1993, עמ' 150-153. יותר מ-100 שנים מפרידות בין פרויקט 'אוצר היהדות' ובין זמן יהודי חדש שגם הוא פרויקט במתכונת אנציקלופדית רחבה. שני הפרויקטים האלה מעוגנים בשתי תפיסות שונות של התרבות היהודית. אחד העם סבר שהבנתה של התרבות היהודית החילונית שזורה הדוקות בהבנתה של התרבות היהודית הדתית, ולכן הפרויקט שתכנן שילב בין התרבות הדתית ובין התרבות החילונית. לעומתו, עורכי זמן יהודי חדש מציגים את התרבות היהודית החילונית כתרבות הנושאת את עצמה, וככזו כתרבות הניתנת להבנה מתוך עצמה, גם אם היא מקיימת קשרי גומלין עם תרבויות שמחוץ לה, ובכלל זה התרבות היהודית הדתית. לכן הפרויקט שלהם כמעט ואינו מתעד את התרבות היהודית הדתית, למעט היחסים שנוקמו בינה ובין התרבות היהודית החילונית.

56 בהקשר זה אפשר לטעון שהרליגיזיות החילונית נוסח גורדון, למשל, הטרימה את הרליגיזיות הפוסט-חילונית. לטענת יותם חותם הרליגיזיות הפוסט-חילונית באה לידי ביטוי בתרבות הישראלית העכשווית 'סביב תופעות כמו "ליטורגיה מזרחית" (פיוטים), "התחזקות" רוחנית וניאר-

בובר, לדוגמה, טען שהחינוך נועד להקנות לחניך את 'ההכנה לעמוד במגע עם המוחלט'.⁵⁷ הוא דחה הן את הקריאה הדתית המסורתית של הקנון הדתי כקורפוס שלם וחתום של חוקים קפואים וסטטיים שמקורם באל, הן את הקריאה החילונית הרווחת של קורפוס זה, הרואה בו לא יותר מאשר 'חיבור של ספרות'.⁵⁸ לעומת זאת, ברוח שאפשר לכנותה רליגיוזית-חילונית, הציע בובר לקרוא את הקנון הדתי כתיעוד של מאמץ אנושי הולך ונמשך לבוא במגע עם המוחלט. ובלשונו, הקנון הדתי אינו 'דבר גמור וברור, אלא הילוך אדיר של יצירה רוחנית, יצירה שהיא מענה שאנו משיבים לו למוחלט'.⁵⁹ יתר על כן, כמי שהסתייג מרליגיוזיות סובייקטיביסטית קיצונית מצד אחד ומהשתעבדות לצורות חיים ולסמלים דתיים קולקטיביים מצד אחר, הציע בובר לחניכו לקרוא את המקרא ואת הכתבים המאוחרים לו במסורת היהודית כמי שקורא 'באבת-עודה שעדותה על פועלו של המוחלט ברוח העם היהודי'.⁶⁰

- ברסלבים מכיוון אחד, אך בה בעת גם הקמת מערכת חינוך חילונית-דתית מכיוון אחר, כמו גם התגברות ההתעניינות הכללית במגוון פדגוגיות אלטרנטיביות שבמרכזן עולמו הרוחני, הרגשי והיצירתי של הילד כנגד החינוך המסורתי. יותם חותם, תיאודיסיאה בחלל: מדע בדיוני וחינוך דרתיים בזמננו, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 174. ראו גם Hagar Lahav, 'Postsecular Jewish Theology: Reading Gordon and Buber', *Israel Studies* 19,1 (2014), pp. 189-213
- 57 מרטין בובר, 'חירות, משא על נוער ודת', בתוך: הנ"ל, תעודה ויעוד, א, עמ' 119, בשינוי נוסח קל. לנאום זה היתה השפעה עצומה על הנוער היהודי בגרמניה, ובהשראתו הוקמה בגרמניה בשנת 1926 תנועת הנוער 'חירות'. מנחם דורמן, שנמנה עם חבריה, טען שנאומו של בובר קסם לו ולחבריו משום שהוא עסק ב'טיבו ושליחותו של הנוער ונותן בו את סימן הפתיחות. נוער, המחפש פתרונות למצוקותיו, לא-ידאיותיו, פתוח [...] לתשובות שונות, חדשות ובלתי-שגרתיות, ובהיותו, למעשה, הדור העולה בשרשרת הדורות, הוא קשוב לפעמי העתיד. אם מאורעות-חיינו טיטלוהו ממסלולי-חיים קבועים ומגובשים: אם טרם השתעבד לשיגרת היום-יום של רדיפת פרנסה וקריירה, הוא יחוש ב"מגעו של המוחלט" — *Berührung des Absoluten* — ואז שומה עליו להיענות למגע הזה. כי יש משהו "מוחלט" לא-יחסי, בחיינו. מנחם דורמן, 'נאומו של מרטין בובר "חירות" והשפעתו על תנועת הנוער היהודית בגרמניה', בתוך: יוחנן בלון, חיים גורדון ומנחם דורמן (עורכים), מרטין בובר: מאה שנה להולדתו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981, עמ' 219.
- 58 בובר (לעיל הערה 57), עמ' 133.
- 59 שם, עמ' 127. ואכן, בובר ראה במקרא כעין מדריך לפילוסופיה הדיאלוגית שלו עצמו. 'התפלספותו של בובר ועיסוקו במקרא', קבע אופנהיימר, 'אינם אלא שני אספקטים של נסיונותיו להגיע עד לאבן-השתייה של הקיום האנושי'. בנימין אופנהיימר, 'בובר ומחקר המקרא היהודי המודרני', בתוך: בלון, גורדון ודורמן (עורכים), מרטין בובר: מאה שנים להולדתו, עמ' 185. על ההרמנויטיקה הדיאלוגית של בובר ועל הפנייה אל הטקסט כאל 'אתה' ראו Steven Kepnes, *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1992. ראו גם דבורה לדרמן-דניאלי, 'תהליך פיתוחה של התייחסות דו-שיחית בעבודת החינוך המיוחד: למידה מתוך הגותו של מרדכי מרטין בובר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון 2005, עמ' 97-128.
- 60 בובר (לעיל הערה 57), עמ' 133. קריאה שכזו של הקנון הדתי מאפשרת ליחיד, כפי שמנסח זאת רצבי, 'לתעל את חוויותיו הדתיות הסובייקטיביות באופיין לחוויות שיש בהן דתיות של אמת, קרי

כישלונה של החילוניות הרדיקלית לחסל את הדת ואת שלוחותיה נובע ללא ספק מהצלחתה של הדת לעצב את עצמה מחדש לנוכח האתגרים והחלופות שהציבה לה החילוניות.⁶¹ האורתודוקסיה היהודית, למשל, היא המצאה מודרנית בדיוק כמו החילוניות היהודית.⁶² באופן דומה, לנוכח התעוררותה המחודשת של הדת בזמננו נראה שגם כוח עמידתה של החילוניות ייבחן במידת הצלחתה להציע לדת חלופות המעוגנות בהתמודדות מורכבת ועמוקה אתה ולא בדחייה גורפת ומוחלטת שלה. בהקשר זה, לחילוניות הפולולריסטית והרלגיוזית יש יתרון על החילוניות הרדיקלית, שכן מבנה העומק הפילוסופי והחינוכי שלהן הוא דיאלקטי ולא בינארי, כמו של החילוניות הרדיקלית. וככאלה הן ערוכות מראש להתמודדות מוצלחת יותר עם הדת היהודית, שגם ללא ההגמוניה שהיתה לה מסיפה להתקיים כגורם משמעותי שאי-אפשר לגלות אדישות כלפיו במרחביו השונים של הקיום היהודי.

בחירה, הכרעה וקבלת אחריות'. רצבי, אנרכיים ב'ציון', עמ' 141. לעומת בובר מזה ואחר העם מזה, גילה גורדון יחס מסויג יותר לחינוך מספרים, גם אם אלה ספרים הנמנים עם הקנון הדתי. עם ילדיו, לדוגמה, נהג גורדון לצאת מדי ערב לטיולים ארוכים בחיק הטבע שמגמתם היתה חינוכית מובהקת. יעל בתו תיארה בזיכרונותיה את הרושם הכביר שהותירו בה אותם הטיולים 'בשדות התבואה. הרחק מחוץ לכפר. עמוק בין השדות [...] היה בהם מן ההמשך בלימודים ובהתפתחות'. יעל גורדון, 'מזכרונותי מחיי א.ד. גורדון', ארכיון דגניה א, תיק יעל גורדון, עמ' 1. מצוטט אצל רמון, חיים חדשים, עמ' 39.

61 על כוח עמידתה של הדת בעולם המודרני ראו למשל Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company, New York 1999

62 בניסוחו הקולע של יעקב כ"ץ: 'זיהויה של היהדות המעוגנת במסורת עם היהדות המסורתית, הוא, לאמיתו של דבר, מעין אשליה אופטית. טענתם של האורתודוקסים שאין הם אלא מגיני היהדות האמיתית עתיקת היומין היא בדיה. למעשה, היתה האורתודוקסיה פרי התמודדות עם מגמות סותרות, והיא ענתה על אותם גירויים שהביאו ליצירת מגמות אלה, אם גם במאמץ מודע להכחיש מניעים חיצוניים מן הסוג הזה'. יעקב כ"ץ, 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים, 14 (תשמ"ז), עמ' 90. לדיון מקיף ראו יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוזיגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, מאגנס, ירושלים 2006.