

# היהדות כשפת אם

## משה קופל

**ב**רור לכם באיזו שפה כתוב המשפט הזה. ואולם, אם אבקש מכם להגדיר מערכת כללים שתקבע אם טקסט נתון כלשהו נכתב בעברית, ייתכן שתתקשו לעשות זאת. תאמרו, כנראה, שכדי להשיב על השאלה יש לבדוק אם המילים כתובות באותיות האלפבית העברי, אם יש להן משמעויות מסוימות ואם בטקסט נשמרים כללי התחביר האופייניים לשפה זו וכן הלאה. אילו היה מזדמן לכם לסור למזנון ירושלמי ולשמוע את אחד הלקוחות מבקש "אשתנור" (לאפה או פיתה עיראקית בפי תושבי הבירה), ומקומי אחר תובע מחברו לדבר "אין גאלות" (ישר ולעניין), הייתם נזכרים בוודאי שעברית היא גם משפחה של עגות שונות, הכוללות מילים שאינן מוכרות או אינן נהירות די הצורך לכל דוברי השפה. אלא שבכך אין העניין מסתכם. שימו לב לקטע הבא:

הקִדְרִים מְנִי־קֶרַח; עֲלִימוֹ, יְתַעֲלֶם־שָׁלֵג;  
בְּעֵת יִזְרְבוּ נִצְמָתוֹ; בְּחָמוֹ, נִדְעָכוּ מִמְּקוֹמָם.<sup>1</sup>

קורא טיפוסי בן זמננו יתקשה, מן הסתם, לפענח בכוחות עצמו את השורות האלה, שנכתבו בלשון מקראית מליצית.<sup>2</sup> מנגד, מותר להניח שהרוב המכריע של בני התקופה ההיא היו ממאנים להאמין שיש קשר כלשהו בין השפה השגורה בפיהם ובין הפיוט הבא:

אני שלאגר  
אסקימו לימון הנה אני בא

---

תנו בפעמון, השטיח האדום  
יש לי ת'מפתח של העיר  
הצל והאור פה, תשימו ת'ידיים באוויר (אה הא)  
מפציץ במות מתל אביב ועד קהיר...  
אני בא עם מעיל עור, לימוזין שחור  
בלונדה מקדימה, שחרחרה מאחור  
ת'א'ק'ט' שומעים בכל חור  
ת'הצלחה הזאת פשוט אי-אפשר לעצור  
בחיי, בחיי, אין סצנה בלעדיי.<sup>3</sup>

ואמנם, אילו ניסינו לאפיין את העברית של ימינו, ספק אם היינו מצליחים להציע הגדרות שתעמודנה בעינין בעוד מאה שנים. בכך אני מבקש לומר שהדרך הסבירה היחידה לשייך את ספר איוב ואת הראפ הישראלי המודרני למסגרת לשונית אחת היא לתפוס את העברית כתופעה דינמית. השפה משתנה יחד עם הקהילה הדוברת אותה; היא מתפתחת לאטה כאשר חברה של אותה קהילה מכניסים בה שינויים קטנים באופן קולקטיבי; והקהילה הלשונית עצמה משתנה כאשר אנשים מהגרים לתוכה או ממנה. המקרא נמצא על רצף אחד עם הסלנג הישראלי בן זמננו, משום שהם חלק מתהליך אבולוציוני מתמשך.

כל אחד מאתנו שומע עברית וקורא אותה ומסיק מכך על קיומם של כללים מסוימים בתחביר ובסמנטיקה של השפה. לפעמים אנחנו אפילו לומדים כללים אלה באופן שיטתי, אם כי זוהי תופעה נדירה יחסית. רוב הזמן איננו מגדירים לעצמנו במפורש את הכללים אפילו בתודעתנו, אלא קולטים אותם במידה מספקת כדי להשתמש בהם. העובדה שילדים לומדים לדבר עברית אך ורק על בסיס שמיעת דיבורם של אחרים היא לא פחות מפלא. הם מסוגלים לעשות זאת אך ורק מפני שבמוח האדם טבועה העדפה לסוגים מסוימים של דקדוק, המאפיינים, שלא במקרה, שפות קיימות. אין להסיק מכך שאנו מותנים מראש לדבר בשפת אמנו – הנחה מופרכת בעליל, לאור מגוון הלשוניות בעולם – אבל ברי שטווח הדקדוקים האפשריים מוגבל למדי. נוכל לסכם זאת באמירה שבני האדם ניחנו באינסטינקט לשוני.<sup>4</sup>

מה שמקנה לשפה את אופייה הדינמי הוא, בין היתר, יכולתם של בני האדם להשתמש בה באופן יצירתי. אנחנו ממציאים צירופים מקוריים, שואלים ביטויים משפות אחרות, משתמשים במילים ישנות בדרכים חדשות, מרחיבים את גבולות התחביר וככלל נוטלים לעצמנו חירויות לשוניות ככל הנדרש לנו כדי לבטא רעיונות חדשים או לתאר את המציאות המשתנה. רוב החידושים

---

שלנו נעלמים כלעומת שבאו, אבל כמה מהם מתפשטים ונעשים חלק מהשפה. עד 1976, מועד פרסומו של הגון האנוכי מאת ריצ'רד דוקינס, לא שמע איש על המילה "מם" (meme); אחר כך היא הפכה לסוג של מם בעצמה; וכיום היא מילה ככל המילים.<sup>5</sup>

הנקודה המהותית היא שמדובר בלולאה סגורה. ברגע שתוספת כלשהי נקלטת בשפה במידה מספקת, היא נעשית חלק מן הבסיס שאליו מתייחסים הדוברים כשהם מרחיבים הלאה את גבולות הלשון. קיים אפוא תהליך מתמשך, הנראה פחות או יותר כך:

1. כל דובר שפה מסוימת קולט את הגרסה הקיימת שלה ומרחיב את המעטפת באופן אינסטינקטיבי (נקרא לכך "הרחבה");
2. כאשר מספר קריטי של אנשים מרחיבים את המעטפת באותו הכיוון, השפה ה"קיימת" מוגדרת מחדש (נקרא לכך "צבירה");
3. חזרה ל-1.

מובן שזוהי סכמה בלבד; התפתחותה של שפה אינה מתרחשת באופן סדיר ורציף. הרחבה וצבירה מתחוללות ללא הרף. ועם זאת, זהו תהליך אטי למדי, העלול להצטייר, במבט קצר-טווח, כמעט כדריכה במקום – ולא היא. השפה העברית, ראוי לציין, עוד נחשבת שמרנית למדי: תלמיד בית ספר ממוצע אמור להבין את מרבית הטקסטים הכלולים במקרא וכן פיוטים מסורתיים מימי הביניים. אנגלית, לעומת זאת, היא מקרה שונה בתכלית. אם תבקשו מסטודנט משכיל בבריטניה או בארצות-הברית לקרוא את סיפורי קונטרבי של ג'פרי צ'וסר, ספק רב אם יצלח את המשימה; ואם הדוגמה הזו אינה משכנעת אתכם – הציעו לו לקרוא את ביוולף.

חשוב להבהיר שהרחבת המעטפת הלשונית מתבצעת בדרכים שונות. לעתים היא מתרחשת מבלי שהשינוי יתבצע באופן פורמלי; הדבר פשוט קורה. במקרים אחרים, השינוי זוכה בחותם "רשמי" הודות להכללתו באמצעי תיעוד כלשהו. לפני עשרים שנה הייתי מעז להשתמש במושג "ממים" רק בשיחה עם אדם שהייתה לי סיבה להאמין כי הוא מסתובב בחוגים המתאימים. היום יכול כל אחד למצוא את הערך בוויקיפדיה. בהתחשב בעובדה שהאנציקלופדיה המקוונת היא מאמצעי התיעוד הבולטים של זמננו, ברי שה"מם" הגיע לליגות המילוניות הגבוהות.

נוסף על כך, שפה עשויה להתפתח בערוצים מקבילים בקרב קהילות שונות של דובריה. בטרם היות האינטרנט, קהילות מבודדות מבחינה גיאוגרפית היו

---

מבודדות גם מבחינה לשונית. הן היו חסינות במידת־מה לשינויים שהתחוללו אצל מקבילותיהן, ואימצו מאפיינים ייחודיים משלהן. גם בהקשר זה מספקת לנו האנגלית דוגמה מאלפת; בעיני חלק גדול מדוברי השפה באיים הבריטיים, הגרסה הרווחת בצדו השני של האוקיינוס האטלנטי היא שיבוש מצער של מורשתם הלשונית. לא בכדי העיר ג'ורג' ברנרד שאו ש"ארצות־הברית ואנגליה הן שתי אומות שמפרידה ביניהן שפה משותפת".<sup>6</sup>

פענוח המכניזמים של התפתחות השפה הוא תחום מחקר משגשג, המעורר עניין רב גם מחוץ לכותלי האקדמיה.<sup>7</sup> אבל המאמר הנוכחי לא יעסוק בניתוח דיאלקטים או בהתחקות אחר מוצאן של מילים, אלא בנושא שהקשר בינו ובין לינגוויסטיקה אינו מובן מאליו – ביהדות. לכאורה, היהדות אינה תופעה לשונית במובן השגור של המושג, אלא מערכת של אמונות ונורמות המאגדת דוברי שפות שונות ומגוונות. ועם זאת, במובנים חשובים, היהדות נעמה היא מעין שפה: הדינמיקה הפנימית שלה, האופן שבו היא משתנה והכוחות המעצבים את צביונה דומים עד מאוד למה שקורה בתהליך התפתחותה של לשון. אפשר, כמובן, לראות בהשוואה זו תרגיל אינטלקטואלי גרידא, מטפורה מעניינת לכל היותר, אבל סבורני שהיא טומנת בחובה השלכות מרחיקות לכת. למעשה, היא עשויה לשפוך אור על כמה מן הבעיות המדירות שינה מעיניהם של יהודים רבים בני זמננו, ובהם גם עבדכם הנאמן: כיצד נוכל לדעת אם היהדות, כפי שהיא נהוגה בחוגים מסוימים כיום, "ירדה מהפסים"? האם קיימת נקודת תצפית המאפשרת לנו לגלות זאת? ואם כך הוא, האם הקמתה של מדינה יהודית עשויה להשיב אותנו אל המסלול הנכון? התשובות לשאלות אלה, כפי שאנסה להראות בהמשך, כרוכות זו בזו לבלי הפרד – והמפתח לאיתורן טמון בהבנת היהדות כשפה.

**נ**פנה אפוא את תשומת לבנו אל היהדות, או, ליתר דיוק, אל מערכת הנורמות החברתיות המסורתיות הניצבת במרכזה. המערכת הזו תכונה כאן בשם "הלכה", אם כי המונח הזה משמש לא פעם במובן צר וטכני יותר מזה שאליו אני מתכוון.<sup>8</sup> הניסיון להגדיר את ההלכה, אפילו במונחים כלליים ביותר, עלול להיתקל בקשיים המזכירים את התסבוכת שאליה ייקלע מי שינסה לאפיין שפה כמו אנגלית. להלכה יש אולי ליבה יציבה, אבל היא משתנה מתקופה לתקופה ומקהילה לקהילה.<sup>9</sup>

את ההלכה, על כל ביטוייה, אפשר לראות כתהליך. ההלכה, כמו השפה, מתפתחת באמצעות פעילות גומלין בין הרחבה לצבירה. על יסוד הידע ההלכתי,

---

מתמודדים בני האדם עם הכרעות נורמטיביות ללא הרף. כאשר מתגבש קונסנזוס מסוים בנושא כלשהו, הוא מוטמע בבסיס ההלכה, וזה, בתורו, ישמש מעתה נקודת מוצא לשיפטים נורמטיביים חדשים – וכן הלאה וכן הלאה. בדיוק כפי שהאינסטינקט הלשוני מנחה אותנו למצוא באופן תת־מודע את תבניות העומק של השפה שאנו שומעים וקוראים, כך מנחה אותנו האינסטינקט המוסרי למצוא באופן תת־מודע את תבניות העומק בהלכה שאנחנו לומדים ומקיימים. בדיוק כפי שהאינסטינקט הלשוני מתווה גבולות להרחבת השפה, אך אינו מגדיר במדויק דרך אחת שבה ניתן לעשות זאת, כך מגביל האינסטינקט המוסרי את הדרכים שבהן נוכל להרחיב את ההלכה, אך אינו מצביע על מסלול "נכון" אחד ויחיד להתפתחות כזו. ובדיוק כמו בשפה, תהליך ההרחבה והצבירה ההלכתי הוא תופעה קיבוצית, לא יוזמה פרטית.

אני מתאר לעצמי שכבר בשלב זה נתקפים קוראים רבים בתחושת אי־נוחות. ואמנם, התיאור שהצגתי מעורר שתי שאלות: ראשית, כיצד יכולים אינסטינקטים מוסריים למלא תפקיד כלשהו ביישוב קושיות הנוגעות לדין היבש, שלעתים קרובות רב המרחק בינו ובין סוגיות של צדק והגינות? ושנית, מדוע אני מתעקש לטעון שהרחבת ההלכה מחייבת את קיומו של אינסטינקט מוסרי? אולי אפשר פשוט להתמודד עם סוגיות הלכתיות באמצעות עקרונות פורמליים של היסק או תחושה אסתטית כללית – בדומה לאופן שבו אנחנו מגבשים היפותזות מדעיות – בלי להזדקק כלל לתודעה מוסרית?

השאלה הראשונה מבוססת על אי־הבנה מודרנית אופיינית בנוגע לאופיו של האינסטינקט המוסרי, שאליה אתיחס בהמשך. השאלה השנייה קשה יותר. אין באפשרותי להוכיח שהיכולת האנושית להכללה – מדעית, לשונית או מוסרית – אינה מעוגנת ברגישות בסיסית לסדר וליופי. אבל אני יודע דבר אחד: בדיוק כשם שאי־אפשר להגדיר כראוי את השפה על סמך שורה סופית של דוגמאות בלי להביא בחשבון את האילוצים הנכפים עלינו עקב הנטיות הטבעיות במוח האנושי, כך אין ביכולתנו להגדיר כראוי את ההלכה במנותק מאילוצים אינסטינקטואליים מסוימים. כאשר פרשן או פוסק קורא טקסט הלכתי, הוא בוחר לעתים לתחם מחדש הלכה כלשהי שקודם לכן הייתה בלתי מותנית.<sup>10</sup> השימוש באמצעי פרשני זה, הידוע בשם אוקימתא (העמדה), אינו מתחייב מן החומר הנתון, אלא מפעילות הגומלין בין ההלכה המקובלת ובין המסקנה המתבקשת לפי הבנתו של הפרשן; ומה שמקנה לפרשן הזה את הביטחון כי אמנם הגיע לתוצאה הנכונה הוא פעמים רבות דבר־מה שהוא "חש בעצמותו" – האינסטינקט המוסרי.<sup>11</sup>

---

כללי השפה מוסדרים מעת לעת בידי כותבי ספרי לימוד ומילונים, או בידי חבריהן של אקדמיות נכבדות. אלא שקהילת הדוברים אינה מקדישה לכך תשומת לב מיוחדת; השפה מתפתחת בדרך טבעית. לא כן בהלכה, המוסדרת שוב ושוב באמצעות קודקסים, שו"תים וקובצי דינים. האם יכולה ההלכה להתפתח באורח טבעי בדומה לשפה?

קיים הבדל מהותי אחד בין דרכי ההתפתחות של השפה ושל ההלכה, וההבדל הזה מוליד הבדלים רבים אחרים. עקרונות הצבירה בשפה הם אקסוגניים, ואילו בהלכה הם אנדוגניים. במילים אחרות, כללי הדקדוק אינם אומרים לנו דבר וחצי דבר על אופן היווצרותו של הקונסנזוס בכל הנוגע להרחבת השפה, אבל להלכה יש ויש מה לומר על הדרכים שבהן יש להכניס בה שינויים. השפה האנגלית, למשל, אדישה לגמרי לעובדה שהראפר אמינם אינו נשמע כמו צ'וסר. שיקולים כאלה נמצאים לגמרי מחוץ לתחום כללי התחביר והשימוש. ההלכה, לעומת זאת, מכילה בתוכה את המנגנונים המאפשרים את התפתחותה. חידושים רדיקליים שאינם מעוגנים במנגנונים האלה מפרים את כללי ההלכה עצמה.

זוהי הסיבה לכך שההרחבה והצבירה נעשות בהלכה בדרך טבעית פחות ומודעת יותר מאשר בתופעות הלשוניות המקבילות. בהתחשב בכך, ננסה לבחון בפירוט רב יותר את פעולת הגומלין בין שני השלבים הללו. שיפוטים מוסריים אינדיבידואליים הם אינסטינקטיביים, אבל נוטים להזדהם בקלות באינטרסים מסוגים שונים. לא זו בלבד שאנשים עלולים לפעול במודע בניגוד לשיפוט המוסרי שלהם – האינסטינקטים המוסריים עצמם מיטשטשים לא פעם כתוצאה מהתערבותם של שיקולים אחרים. תהליך הקודיפיקציה של השיפוטים האינדיבידואליים הללו משרת אפוא מטרות אחדות. ראשית, הוא מנפה, לפחות באופן חלקי, את השפעתו של האינטרס העצמי, מכיוון שלכל אחד שיקולים אנוכיים משלו, בעוד שהאינסטינקט המוסרי – עד כמה שהוא אוניברסלי – משותף לכולם. שנית, הוא מעניק ביטוי מפורש לשיפוטים הקיבוציים, כך שאפשר לשמרם לשימוש עתידי. שלישית, הוא מעגן את המוסריות בתבונה כשהוא מזהה (או שואף לזהות) כללים הגיוניים המשתקפים בשיפוטים קיבוציים. תהליך זה מקנה לשיפוטים המוסריים הקיבוציים צביון רציונלי מוצק, בניגוד לשיפוטים האינדיבידואליים הנשענים במידה רבה על מסד אינסטינקטיבי רעוע.<sup>12</sup>

הקודיפיקציה של ההלכה אמנם משרתת תכליות חשובות, אבל היא גם גובה מחיר יקר. בהמשך אתאר בפרוטרוט את המחיר הזה. בשלב זה אסתפק בציון

---

העובדה שעל פי התלמוד והספרות הרבנית בכללה, ההלכה במצבה ה"טבעי" מזכירה שפה הרבה יותר מכפי שנהוג לחשוב. הקודיפיקציה נתפסה בעיני חז"ל כרע הכרחי; פרט לתורה שבכתב, ההלכה בכללותה אמורה הייתה להישאר בגדר תורה שבעל פה במובן הפשוט של המונח, כלומר מסורת המועברת ממורה לתלמיד, כדי לשמר את הדקויות שקאנון כתוב נוטה לטשטש.<sup>13</sup>

התלמוד דן בשאלה כיצד עשויה שאלה משפטית פתוחה לעבור מערכאה לערכאה במעלה ההירארכיה של בתי הדין, עד שבסופו של דבר היא מגיעה להכרעת הסנהדרין. הדיון מסתיים בקביעה בלתי צפויה: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן רבו מחלוקות בישראל".<sup>14</sup> מן הסתם היינו מצפים לשמוע כי המחלוקות רבו דווקא עם ביטול הסנהדרין, כלומר עם הפסקת פעילותו של מנגנון יישוב המחלוקות. אך התלמוד מבקש להדגיש נקודה אחרת. במקומות שונים הוא מבהיר שהעלאת ההלכה על הכתב היא תגובה הכרחית לשיבושים בתפקודה של המסורת שבעל פה.<sup>15</sup> לפיכך, כאשר חלה תקלה בשרשרת העברת הידע והניסיון מן המורה לתלמיד, כפי שאירע לבית הלל ולבית שמאי, נוצר צורך בקודיפיקציה, הממירה את המצב ה"טבעי" של ריבוי השקפות במחלוקות פורמליות.

לעיקרון שעליו עמדנו השלכות מרחיקות לכת. הקודיפיקציה מחייבת אותנו לא פעם לנסח בעיות במונחים של בחירה דיכוטומית בין אפשרויות מוגדרות דווקא כאשר בחירה כזו עלולה להיות יותר מזיקה ממועילה. כפי שניווכח, הדבר נכון במיוחד בשלושה תחומים שונים: משפט, עיקרי אמונה וסולידריות קהילתית.

**ב**איזה משלב שומה עליי לפתוח פרק זה בהרצאת דבריי? או שמא: אז איך אני אמור להתחיל את הקטע הזה? ברור שיש יתרונות לכל אחד מן הנוסחים, הפורמלי והקליל, אבל הרי לא ייתכן ששניהם יהיו נכונים, לא? חייבת להיות דרך נכונה אחת לעשות את זה. נראה שעליי לבדוק את העניין במדריך כתיבה. ואם לא אמצא שם את הפתרון, אולי אתיייעץ עם המומחה המקומי שלי לדקדוק אורתודוקסי. אני נשמע קצת מוזר, אתם אומרים? אבל זה מפני שאינכם רגילים להתייחס לשפה כפי שיהודים רבים מתייחסים להלכה. אלמלא כן, קרוב לוודאי שהדקדוק שלכם היה הרבה יותר מוקפד – והאינסטינקטים הלשוניים שלכם היו הרבה יותר רפויים.

---

גם המוסריות יכולה להתבטא במשלבים שונים. אם אינכם סוציופטים, קרוב לוודאי שכל אחד מן הדברים הבאים ייראה לכם ראוי לגנאי מבחינה מוסרית: (1) תקיפת חף מפשע; (2) שטיפת הרצפה בדגל הלאומי; (3) קניבליזם. הדוגמאות הללו מצביעות על הקשרים שונים שבהם מופעל האינסטינקט המוסרי. הפסיכולוג פול רוזין ושותפיו מציעים את ההבחנה בין ה"טעמים" (flavors) או המשלבים המוסריים הבאים:<sup>16</sup>

1. האתיקה של האוטונומיה. במקרים המשתייכים לקטגוריה זו פעולה תיחשב לבלתי ראויה אם היא מפרה את זכויותיו של אדם אחר או פוגעת בחירויותיו; היא תיבחן אפוא על פי שיקולים הנוגעים לזכויות, לצדק, לחירות, להוגנות וליכולתו של הפרט לבחור בין אפשרויות שונות.

2. האתיקה של הקהילה. במקרים המשתייכים לקטגוריה זו פעולה תיחשב לבלתי ראויה אם היא מפרה את חובותיו של האדם לקהילה או מבטאת חריגה ממעמדו במדרג החברתי; היא תיבחן אפוא על פי שיקולים הנוגעים לחובה, לסמכות, לנאמנות, לדרישות התפקיד החברתי, לכבוד הקבוצה, לתלות הדדית ולשימור המסגרת הקהילתית.

3. האתיקה של הקדושה. במקרים המשתייכים לקטגוריה זו פעולה תיחשב לבלתי ראויה אם היא מחללת את הקודש או עוברת על מצוות שבין אדם למקום; היא תיבחן אפוא על פי שיקולים הנוגעים ל"סדר הטבעי" של הבריאה, לחטא, לכפרה, לטומאה, לטהרה ולהגנה על הנפש או על העולם מפני ניוון והשחתה רוחנית.<sup>17</sup>

לפני שנמשיך, עלינו לחדד את ההבדל בין המשלב הראשון של המוסריות, הסובב סביב הפרט והעדפותיו האישיות, ובין שני המשלבים האחרים, הנגזרים בצורה גלויה מאוד מחברות בקבוצה מסוימת. מה שרוזין מכנה "האתיקה של הקהילה" הוא חסר משמעות בהעדר קהילה, אבל אפילו מה שנכלל בקטגוריה "האתיקה של הקדושה" הוא תלוי-קהילה. הרעיון שיש להטיל הגבלות מסוימות על אכילה או על זיווגים מיניים הוא תופעה חוצת גבולות, אבל פרטיהן הספציפיים של ההגבלות הללו משתנים מקהילה לקהילה: בתרבויות מסוימות נמנעים מאכילת בשר חזיר, ובתרבויות אחרות נמנעים מאכילת בשר פרה; בתרבויות מסוימות גברים נישאים לאחייניותיהם, ואילו בקהילות אחרות נחשב קשר כזה לגילוי עריות.

הבחנה זו בין מה שאני מכנה מוסריות אוניברסלית (המשלב הראשון) ובין מוסריות תלוית-קהילה (שני המשלבים האחרים) חיונית לטענה שאני מבקש



---

להציג כאן. אבל תחילה הבה נצביע גם על הזיקה ההדדית העמוקה בין שלושת המשלבים המוסריים האלה. מי שאינו נוהג לכבד את זכויות הזולת נוטה בדרך כלל גם לא לכבד את המחויבויות העמוקות יותר לאנשים הקשורים עמו בקשרי משפחה או קהילה. מי שאינו מכבד מחויבויות קהילתיות בדרך כלל נוטה לא לכבד גם את כללי הריסון העצמי המקובלים בקהילתו (לרוב מדובר בהגבלות על מזון ועל מין). וכדי לסגור את המעגל: מי שאינו מפתח הרגלים של ריסון עצמי בדרך כלל לא יכבד גם את זכויות הזולת.<sup>18</sup> במובן זה, קיימת זיקה אמפירית מובהקת בין שלושת משלבי המוסריות.

אבל משלבי המוסריות תלויים זה בזה לא רק מבחינה אמפירית אלא גם מבחינה לוגית. מה פירוש הדבר לפגוע בזולת? נניח ששכנך נפגע מן הרעיון שיש בביתך מכשיר טלוויזיה; נניח שהדבר לא רק מפריע לו, אלא מכאיב לו באמת ובתמים. האם פגעת בזכותו כפרט לחיות בשכונה נקייה מטלוויזיות? ואם תכחיש מניה וביה שיש לו זכות כזו, הבה נניח ששכנך אוהב לערוך מפעם לפעם, ממש מתחת לחלונך, מסיבות שבהן מוגש בשר אדם, בהשתתפותם הצוהלת של כל חבריו הקניבלים.<sup>19</sup> האם יש בכך משום פגיעה בזכותך לחיות באזור נקי מקניבליזם?

הנקודה המרכזית היא שאי־אפשר להגדיר פגיעה בזכויות בלי להזדקק לגרסה כלשהי של מוסריות תלוית־קהילה. אם תנסו להימנע מהנחה זו בטענה שפגיעה היא עניין סובייקטיבי – שהיא יכולה להסתכם גם בגרימת צער לזולת ותו לא – תצטרכו להיפטר ממכשיר הטלוויזיה שלכם. אם תרצו להגדיר פגיעה בצורה מוגבלת מאוד, בלי להביא בחשבון שום נקודת מבט סובייקטיבית מעורפלת, מוטב שתתחילו להתרגל למסיבות קניבלים תחת חלונכם.

בקצרה, הגדרת הפגיעה במסגרת מה שנחשב בעיני רבים כקוד מוסרי אוניברסלי תלויה, לאמיתו של דבר, בשאלה עד כמה דבר־מה נחשב לפוגעני מבעד לפריזמה של קוד מוסרי תלוי־קהילה כלשהו. הגבול הברור, לכאורה, המפריד בין מוסריות אוניברסלית ובין מוסריות תלוית־קהילה הוא אשליה אופטית. לכל היותר ניתן לטעון שבלעדי הקהילה נוכל לומר דברים רבים על סוג המוסריות הראשון, אבל מעט מאוד על הסוגים האחרים.

היהדות, כמו שיטות מוסר אחרות, כוללת מוסריות אוניברסלית ומוסריות תלוית־קהילה. כפי שנוכחנו, שני המשלבים מחזקים זה את זה, אבל במקרים מסוימים קיים ביניהם גם מתח. אם נידרש לדוגמה הברורה מאליה, נזכיר שנאמנותי לאדם המשתייך למשפחתי או לקהילתי מתחרה בכבוד שאני רוחש לזכויותיו של זר שעמו הוא שרוי בסכסוך.<sup>20</sup>

---

עכשיו תארו לעצמכם שבתוך קהילה מסוימת מתפתחים הבדלים דקים בין חברים הנוטים להזדהות יותר עם הפן האוניברסלי של היהדות ובין חברים המבכרים דווקא את ההיבטים תלויי-הקהילה של המסורת. כל עוד מדובר בהבדלים קלים בדיאלקט ותו לא, הסיכוי שיעמיקו ויהפכו לשסע משמעותי אינו גדול. ההלכה, במצבה הטבעי, עמידה בפני הבדלים כאלה, כפי ששפות עמידות בפניהם.

ואולם, כאשר ההלכה מצויה במצב מתמשך של קודיפיקציה, כל שינוי בדגשים עלול לחולל טלטלה. כמו תלמידי שמאי והלל, אנחנו מרוממים כל הבדל דק לדרגה של מחלוקת פורמלית. מי שנוטה לצד תלוי-הקהילה, הפרטיקולריסטי, ירגיש מאוים לנוכח מה שנתפס בעיניו כמגמות ההתבוללות של האוניברסליסטים, וימעיט במשקלם בקביעת הקונסנזוס הקהילתי. בד בבד, המחנה האוניברסליסטי ייבהל ממה שנתפס בעיניו כמגמות של הסתגרות והתנגדות לקדמה בקרב חסידי הפרטיקולריזם וישלול, על יסוד פחד זה, את תפקידו של הצד האחר בקביעת הקונסנזוס הקהילתי שרו.

בקצרה, הקודיפיקציה והדינמיקה שהיא מחוללת עלולות לכפות עלינו בחירה קשה בין שני דיאלקטים לא מושלמים של היהדות: זה המדגיש את האוניברסליות על חשבון הקהילה, וזה המייחס חשיבות יתר לקהילה על חשבון האוניברסליות.<sup>21</sup> כשמתקיים איזון בין נקודות המבט האלה, הרגישויות האוניברסליות באות לידי ביטוי במה שג'יימס ק' וילסון מכנה "חיים הנשלטים בידי מצפון ומודעות קוסמופוליטית", בעוד שהמחויבות לקהילה משתקפת ב"חיים הנשלטים בידי כבוד ומחויבות אינטימית".<sup>22</sup> כאשר האיזון מופר, האוניברסליזם הטהור הופך להתחסדות עקרה והמחויבות לקהילה מתבצרת מאחורי צרות אופקים. סביר להניח שאף אחד מן הדיאלקטים הקיצוניים הללו לא יוכל לשרוד לאורך זמן; כל מי שמצויד בשני האינסטינקטים המוסריים – האוניברסלי ותלוי-הקהילה – יחוש כלפיהם דחייה. ואם די והותר אנשים ירגישו כך, חייב לקרות אחת מהשתיים: המערכת תתקן את עצמה או תתפורר.

**א** ל תיעלבו, אבל אני מתכוון להתעלם בקרוב מכללי הדקדוק העברי. עליכם להבין, הסתובבתי קצת בעולם הזה ולמדתי כל מיני דברים על שפות אחרות, ועכשיו אני מבין כמה שרירותיים האילוצים האלה. אולי הייתי חש אחרת אם הייתי דומה יותר לאבות אבותיי החשוכים ומאמין כמותם בכללים, אבל נדמה לי שהיום אני – איך לומר זאת בעדינות? – קצת יותר מתוחכם.

---

אני יודע שהרבה יותר קל לזייף ולהמשיך לציית לכללי התחביר והסמנטיקה מתוך כבוד למוסכמות החברתיות – הרי לא הייתי רוצה להסב עגמת נפש להוריי – אבל אני צריך להתייצב באומץ מאחורי הדברים שבהם אני מאמין. אני מוכרח לומר שהופתעתי לטובה מתגובתם של חבריי ומן העובדה שהם חיים בשלום עם החלטתי. אני מתאר לעצמי שבכמה מהם אף מנקרים ספקות נוקבים בדבר המקור האלוהי של כללי ההטיה של ציווי בגוף שני יחיד. תחביר שלום ולא להתראות; יתגעגע אליך, אני וגם סמנטיקה ירוקים חלומות בסערה שינה חלומות בלי כלגלל סמדם דחכגחץ...

לעולם לא יעלה על דעתנו לבקש ממישהו להסביר לנו מדוע הוא דובר עברית. מובן מאליו שהעברית משרתת תכלית מסוימת מבחינתו. גם בעובדה שמישהו דובר כמה שפות אין כדי לעורר בנו תמיהה. כל אחת מן הלשונות האלה משרתת תכלית כלשהי. כפי שציינו, היהדות דומה לשפה במובנים רבים; ובכל זאת, הבריות מניחות שיש משהו המחייב הסבר בהיות אדם "דובר" יהדות, והן נוטות גם להניח שחברות בקהילה מוסרית אחת שוללת חברות בקהילות מוסריות אחרות. מדוע, בעצם? התשובה הפשוטה היא ששיטות מוסר מעוגנות בטענות מסוימות בדבר טבע המציאות, שאותן אנחנו מכנים "אמונות"; שהאמונות האלה אינן מובנות מאלהן ולפיכך זקוקות להגנה; ושקיימת סתירה בין אמונותיהן של שיטות מוסר שונות. דא עקא שהתשובה הפשוטה בהחלט פשוטה מדי. לא ברור מדוע עלינו לקבל את כל ההנחות במשפט הקודם; מוטב שנשתדל מעט יותר.

בדיוק כפי שאדם יכול לדבר בשפה בשטף, כך הוא יכול להיות "דובר" שוטף של מערכת נורמטיבית. לפעמים, כשאדם מדבר בשטף מערכת נורמטיבית מסוימת, הוא יכול לחוש התעלות, להרגיש כי הוא חלק ממשהו גדול ממנו, משהו מכון, בר קיימא, בעל משמעות עמוקה. התחושה שהוא חווה ניצבת בתשתיתה של אמונה אמיתית. אלא שסוג זה של אמונה מופיע בעקבות המחויבות המוסרית, לא לפני; למעשה, אפשר לומר כי הוא זהה עם ההפנמה המלאה של אותה מחויבות.

והנה, בדיוק כפי שהקודיפיקציה של ההלכה נועדה להתגבר על משבר חוסר האמון באינסטינקטים שלנו, הקודיפיקציה של האמונה היהודית נועדה להתמודד עם חוסר ביטחון מטפיזי, עם החשש מפני היעלמותה של תחושת ההתעלות המתלווה למחויבותנו המוסרית. לעתים אנו מבקשים להעניק לאמונה ביטוי פורמלי קשיח יותר כדי לשכנע אחרים לדבוק במערכת גם בהעדרה של חוויה דתית בלתי אמצעית. לפעמים אנחנו רוצים לשמר דבר־מה

---

מן החוויה הזו עבור עצמנו, אפילו אם איננו מתנסים בה עוד ישירות. אבל הניסיון להקפיא תחושה חולפת במעופה גורע בהכרח מעוצמתה ומוזיל את ערכה.

ננסה עתה לבדוק כיצד אפשר לתרגם אמונה כזו לטענות ספציפיות. חשבו על כך בצורה הבאה: דיבור יהדות שוטף נוטע בנו (לפעמים) את התחושה שאנחנו חלק ממשהו מוכוון וייחודי. אנו עשויים אפוא לנסות לבטא באופן קונקרטי את האמונה שהיהדות – כתהליך – הנה אמנם תופעה מוכוונת וייחודית. לכל הפחות נוכל לנסח זאת באמצעות הטענות הבאות: (1) התהליך המעצב את דרכה של היהדות התפתח בצורה אורגנית מנקודה לא-שרירותית מסוימת (נכנה אותה "התגלות"); (2) התהליך מתקדם לעבר נקודה לא-שרירותית מסוימת (נכנה אותה "גאולה"); (3) ההשתתפות בתהליך זה היא התנסות מתגמלת באופן ייחודי (נכנה זאת "שכר ועונש").

בקיצור, מה שנתפס בעינינו כעיקרי אמונה משקף, במידה רבה, קודיפיקציה של תחושת משמעות עמוקה (שהיא האמונה האותנטית), המתלווה למחויבות אמיתית למערכת נורמטיבית.

ייתכן שתחשבו שאני מתחכם מדי, שיש יותר מקורטוב של ציניות בקביעה שניסוחן הפורמלי של אמונות מסוימות מתבסס על התכלית שהן משרתות ולא על הראיות לנכונותן. אלא שאין בכך שום דבר ציני. כדי להבהיר את הנקודה, נסיט לרגע את מבטנו לתחום אחר לחלוטין – המדע.

הבה נתבונן בדרך שבה אנו מגיעים למסקנות לגבי טבע המציאות. נאמר שאנחנו מתבוננים בשמש ומבחינים בעובדה שהיא זורחת במזרח פעמים רבות ושאין כל תיעוד שהדברים התרחשו אי-פעם בצורה אחרת. אנו מנסחים אפוא כלל: השמש זורחת מדי יום במזרח – בעבר, בהווה ובעתיד. הנחת המוצא שלנו היא שעל סמך תצפיות אפשר לנסח בהכללה חוקי טבע. אבל איך אפשר להצדיק הנחה כזו? אם נאמר שנוכחנו כי היא אמנם עולה בקנה אחד עם ניסיונו, נמצא עצמנו לכודים בטיעון מעגלי.<sup>23</sup> בעיקרו של דבר, ההצדקה להנחות המתודולוגיות הבסיסיות ביותר שלנו ביחס למדע היא פרגמטית לחלוטין. אנחנו חייבים להניח את ההנחות הללו אם אנו מעוניינים לשוות לחיינו מידה של קוהרנטיות.

ובכן, אם ברצוננו שגם חיינו המוסריים יהיו קוהרנטיים, עלינו להניח הנחות מסוימות. וזה בדיוק מה שאנו עושים. אין בכך בושה גדולה יותר מאשר בהנחות המתודולוגיות שמניחים מדענים מדי יום. כפי שהסביר הפילוסוף והפסיכולוג ויליאם ג'יימס:

---

על פי הפרגמטיזם, מבחן הסבירות היחיד לאמיתות הוא שהן ידריכו אותנו בצורה הטובה ביותר, שיתאימו לכל חלקי החיים בצורה הטובה ביותר וישתלבו עם מכלול הדרישות שמציב לנו הניסיון, מבלי להשמיט דבר. אם יתברר שרעיונות תיאולוגיים עומדים בדרישות האלה, אם יתברר במיוחד שמושג האלוהים עומד בדרישות האלה, כיצד עשוי הפרגמטיזם להכחיש את קיומו של אלוהים? מבחינת הפרגמטיזם לא תהיה שום משמעות לטענה שרעיון זה, שהוכיח את עצמו מבחינה מעשית בהצלחה רבה, הוא "לא אמיתי". כיצד תיתכן, מבחינת הפרגמטיזם, אמת מלבד זו התואמת במידה רבה כל כך את המציאות הקונקרטית?...

מושג האלוהים, גם אם הוא מעורפל יותר מהמושגים המתמטיים הנהוגים כיום בפילוסופיה המיכנית, עולה עליהם מבחינה מעשית לפחות בכך שהוא מבטיח סדר אידיאלי בר קיימא ונצחי. עולם שבו אלוהים אומר את המילה האחרונה אכן עשוי לעלות באש או לקפוא, אבל בכל זאת נהיה סמוכים ובטוחים שהאידיאלים הישנים לא ישתכחו ממנו ויבואו לידי ביטוי במקום אחר. וכך, בכל מקום שהוא נמצא בו, הטרגדיה היא רק זמנית וחלקית, החורבן וההרס אינם הסוף המוחלט. הצורך הזה בסדר מוסרי נצחי הוא אחד הצרכים העמוקים ביותר של נפשנו, ומשוררים כגון דנטה ווורדסוורת', החיים מתוך שכנוע בקיומו של סדר שכזה, חבים לעובדה הזו את סגולות המרפא וכושר הנחמה יוצא הדופן של שירתם. המשמעות האמיתית של המטריאליזם והספיריטואליזם טמונה אפוא בערכם השונה מבחינה מעשית ורגשית, בהתאמתם לתקוות ולציפיות הממשיות שלנו וכל ההשלכות העדינות הנובעות מההבדלים שבין שתי העמדות הללו, ולא בהפשטות דקדקניות בדבר מהותו הפנימית של החומר או בדבר תאריו המטפיזיים של אלוהים. משמעותו של המטריאליזם היא, בפשטות, הכחשת נצחיותו של הסדר המוסרי וגדיעתן של תקוותינו הנעלות ביותר; משמעותו של הספיריטואליזם היא אישור קיומו של סדר מוסרי נצחי ומתן דרור לתקווה.<sup>24</sup>

הצדקת עיקרי האמונה הפורמליים במונחים פרגמטיים אין פירושה ש"הכול הולך". על מנת שהנחות פרגמטיות תוכלנה לשרת את תכליתן, עליהן להיות מוצקות דיין כדי לשבות את הנשמה ומופשטות דיין כדי לרתק את האינטלקט. בהעדר חוויה טרנסצנדנטית ישירה בדרך שבה אנו מקיימים את המצוות, אין לנו ברירה אלא לתרגם תחושות מופשטות מאוד לגבי מגמתה של היהדות לטענות ספציפיות וקונקרטיות יותר, שלא תמיד קל ליישבן עם אמונותינו האחרות לגבי העולם.

---

יש המסתפקים באמונה שהמסורת היהודית התפתחה איכשהו מתוך מקורות מיוחדים כלשהם בעבר הרחוק, אבל אחרים צריכים אולי לוודא שכל פרט במסורת הזו נובע, ישירות או בעקיפין, מהתגלות מקורית שהתרחשה במקום נתון ובזמן נתון.<sup>25</sup> יש המסתפקים באמונה שהתהליך מתקדם בכיוון חיובי, גם אם מטושטש משהו, אבל אחרים חשים צורך להגדיר את היעד הסופי של ההיסטוריה היהודית במונחים של אירועים פוליטיים קונקרטיים ו/או התערבויות נסיות, ומבקשים לאתר כבר עתה אותות המעידים על התרחשותם הקרבה ועל אי-נמנעותם של אירועים אלה. יש המסתפקים באמונה שחיים לאורה של התורה הם חוויה מתגמלת בפני עצמם, אבל אחרים צריכים אולי לדעת בביטחון שהצדיקים יבואו על שכרם והרשעים יבואו על עונשם בפרהסיה ובדרכים קונקרטיות ופרוזאיות מאין כמותן, ויפה שעה אחת קודם. ההלכה, במצבה הטבעי, מלווה בחוויה דתית בלתי אמצעית, שהיא היא האמונה האותנטית. אבל הקודיפיקציה המאולצת של החוויה הזו כופה עלינו בחירה בין אמונות קונקרטיות המעוררות את הלב ובין אמונות מופשטות – המתקבלות על הדעת.

**כ**שהתחלתי לשמוע את חבריה דוברי האנגלית של בתי המתבגרת משתמשים בשם העצם friend כפועל, קטלגתי במוחי את התופעה הזו בתיקיית [English\\_is\\_Doomed/Kids\\_Nowadays](#). כאשר חלחל השימוש החדש גם לכתבי עת אקדמיים, התחלתי לשקול מחדש את עמדתי. לקולותיהם של אנשים מסוימים יש משקל כבד יותר מאשר לקולותיהם של אחרים. בכל הנוגע לשפה, אנו משקללים את הצטברות הקולות באופן כמעט אינסטינקטיבי; לא כן בעולמה של ההלכה.

לצורך העניין, נדמיין מצב שבו שברתי את רגלי והוריי השיגו לי כיסא גלגלים חשמלי מדגם חדשני. קיים ספק כלשהו אם ההלכה מתירה להשתמש בכיסא כזה בשבת,<sup>26</sup> ועל כן עליי להחליט אם להשתמש בו. במקרים כאלה הייתי בדרך כלל מביט סביבי ומברר חיש מהר מה נהוג ומקובל בעניין זה בקהילה שבה אני חי. אלא שדגם זה של כיסא הגלגלים החשמלי הוא חידוש טכנולוגי והנוהג לגביו טרם השתרש. כדי לקבל החלטה מושכלת עליי להביא בחשבון שיקולים הקשורים לנסיבות הספציפיות של המקרה (כיבוד הורים, יכולתי להתנייע ללא הכיסא) ושיקולים אחרים, כלליים יותר, הקשורים לשימוש במכשירי חשמל בשבת. התוצאה שתקבל משקלול כל הגורמים האלה עשויה להניע אותי

---

לכיוון זה או אחר. ואולם, לפחות במידה מסוימת, מה שאני מנסה באמת לגלות כאן הוא הקונסנזוס שיתקבל בסופו של דבר בקהילה שלי.

איך מנסים לקלוע לקונסנזוס כזה? ייתכן שכמה מחבריי ומשכניי כבר התחבטו בדילמה דומה ואני יכול להיוועץ בהם. אבל ודאי שלא אייחס לדעתו של כל אחד מהם משקל זהה; יש להניח שכמה מהם הם נציגים אמיתיים של הקונסנזוס המתגבש. חלקם מלומדים יותר, חלקם מעודכנים יותר, חלקם כנים יותר ולכמה מהם יש פשוט השפעה רבה יותר. לאלה אייחס חשיבות רבה יותר מלאחרים.

שימו לב למעגליות של הטיעון הזה: אני מנסה להעריך מה יהיה הקונסנזוס על סמך מדגם של אנשים המנסים בעצמם להעריך מה יהיה הקונסנזוס (אין זה שונה כל כך ממה שמכונה "תחרות יופי קיינסיאנית", שבה אני מנסה לצפות מראש באילו ניירות ערך יירשמו עליות שערים מפני שאנשים אחרים סבורים שכך יהיה).<sup>27</sup> יש לי סיכוי סביר לחזות נכונה כיצד ייראה הקונסנזוס אם אדע לייחס לכל דעה את המשקל הראוי לה. למשל, אני יכול לייחס משקל ניכר לדעתו של רב בולט. להחלטתו של הרב יהיה סיכוי סביר לחזות את הקונסנזוס, וזאת מכמה סיבות. לפי ההסבר הנדיב ביותר, אי-שם קיימת אמנם תשובה נכונה לבעיה הניצבת על הפרק והקונסנזוס ככל הנראה יגיע אליה (בהתאם ל"תיאורמת חבר המושבעים" של קונדורסה).<sup>28</sup> מאחר שהרב הוא בעל ידע רב ואינו מוטה משיקולים אישיים, יש גם לו סיכוי סביר להגיע לאותה תשובה. הסבר נדיב הרבה פחות הוא שהרב הוא מה שמכונה "נקודת שְׁלינג"<sup>29</sup> – כלומר שהוא בעל מעמד בולט בקהילה, ולכן סביר שרוב האנשים ישמעו בקולו ויניחו לו לקבוע את הקונסנזוס, גם אם דעתו אינה אמינה יותר מהטלת מטבע.

ככלל, המשקל שאני מייחס לדעתו של כל אחד מן הסובבים אותי משקף את מעמדו בעיניי; בה בעת, כל אחד מן הסובבים אותי מעוניין להצטייר כמי שדעתו כבדת משקל ורבת השפעה. במילים אחרות, לי ולשכניי שאיפה משותפת: להיחשב כחברים בעלי מעמד חשוב בקהילה. ברם, כדי לממש שאיפה זו, עליי למלא לפחות אחד משני תנאים: עליי להצטייר כאישיות בעלת משקל, שדעתה מבשרת או קובעת במידה מסוימת קונסנזוס מתגבש כלשהו; לחלופין, אני יכול לנסות לעורר את הרושם כי אני מחובר מאוד לנעשה בקהילתי, כך שדעתי משקפת קונסנזוס מתגבש כלשהו.

הבעיה היא שיחסי הגומלין האלה ביני ובין הסובבים אותי מבוססים על חילופי מידע אי-סימטריים. אני יודע, מן הסתם, אם אני אמנם מחובר לנעשה בקהילה ואם אני משתף פעולה כן וסביר, אבל זולתי יכול רק להעריך עד כמה

---

הדבר נכון וייתכן שיהיה לו קשה מאוד לקבוע באיזו מידה אני מחויב באמת. מנגד, בעוד שהוא יודע מהי מידת מחויבותו, אני יכול רק להעלות השערות בעניין. סוגים כאלה של מידע א-סימטרי הם כמובן תופעה שכיחה מאוד. כשאתם רוכשים מכונית, המוכר יודע אם קניתם סחורה פגומה, אבל לכם אין שמץ של מושג. כשאתם רוכשים ביטוח חיים, אתם יודעים אולי שלאמיתו של דבר אתם פצצה מתקתקת, אבל המידע הזה אינו מצוי ברשותה של חברת הביטוח. כשאתם מבקשים להתקבל לעבודה, אתם יודעים שאתם מבריקים וחרוצים ושאיתכם מתכננים לצאת לטייל באמזונס ברגע שתסיימו את הכשרתכם על חשבון המעביד, אבל המעביד אינו יכול להיות בטוח בכך. במקרים מעין אלה, אם הצד שלכם נהנה מיתרון המידע, אתם יכולים להפיג את חשדותיו של הצד השני אם תאותתו לו שאתם בסדר. למשל, אתם יכולים להקדיש עשר שנים ללימודים ולרכוש תואר ראשון ושני. בתחומים רבים, ההשכלה עצמה אינה רלוונטית כלל ליכולתכם למלא את ציפיותיו של המעביד. ובכל זאת, העובדה שהייתם נכונים להשקיע את הכסף ואת המאמץ הנדרשים להשלמת הלימודים ושעשיתם זאת בהצלחה היא אות חזק למעסיק פוטנציאלי שניחנתם באינטליגנציה מינימלית, שאתם חרוצים ושהייתם מחויבים מספיק לתחום, לפחות בתקופה שבה רכשתם את השכלתכם, כדי להצדיק את רמת ההשקעה הזו.<sup>30</sup>

סוג זה של איתות הוא רווח מאוד. בממלכת החיות מאותתים הזכרים על חוסנם והנקבות על פוריותן; כל מין ביולוגי התפתח כך שיהא באפשרותו לשדר את האותות הרלוונטיים ולהגיב עליהם באורח אינסטינקטיבי. (נוצות הטווס הן המחשה נאה לכך, אבל מכוניות גדולות ועקבים גבוהים הם דוגמאות רלוונטיות יותר לבני מיננו.) המשותף לכל האותות הללו הוא העובדה שהם בולטים וגובים מחיר יקר, בכסף או במאמץ. אילו רכישת השכלה הייתה קלה מדי, היא לא הייתה משמשת אות משכנע למחויבות; אילו מכוניות ספורט היו זולות, הנערות לא היו מתרשמות מהן כל כך.

אבל נחזור לשטעטל. מעמדי בקהילה – ובמיוחד המשקל שבני הקהילה האחרים עשויים לייחס לעמדותיי כשהם מקבלים החלטות משלהם – תלוי, לפחות בחלקו, באיתותים שאני משדר, המבשרים להם שאני מחובר מבחינה חברתית ושיש ברצוני לעשות את הדבר הנכון. הדרך המשכנעת ביותר לעשות זאת היא לבצע פעולות שרירותיות ויקרות שלא היו כדאיות לי אלמלא הייתי מחויב לטווח ארוך.<sup>31</sup> למרבה הנוחיות, ולא במקרה, המסורת מספקת שפע של הזדמנויות לביצוע פעולות מסוג זה – לבישת הבגדים הנכונים, אכילת המאכלים הנכונים ועריכת הטקסים הנכונים בזמן הנכון. וטוב שכך: דווקא



---

משום שהפעולות האלה יקרות ושרירותיות להפליא הן מגלות לנו על מי נוכל לסמוך בעניינים שאינם שרירותיים כלל ועיקר.

אלא שהאפקטיביות של האותות עשויה להשתנות עם הזמן והנסיבות. בעולמה של היהדות האורתודוקסית האמריקנית, הסירוב לאכול בשר לא כשר או סוגים מסוימים של עוגות ספוג מסחריות (Hostess Twinkies) נחשב פעם לעניין מכביד בשל מחסור בחלופות, ולכן היה בו כדי לשמש אות יעיל. אבל זמינותם של בשר כשר ושל חטיפים כשרים נטרלה בהמשך את יעילותם של האותות הללו; החלופות הסבירות פשוט הוזילו את עלותם במידה משמעותית. כיוון שכך, האותות הישנים הוחלפו באותות חדשים, שהיו מכבידים במידה מספקת. ה"כשר" הוחלף ב"גלאט כשר", וזה הוחלף לימים ב"חסידישע שחיטה" וכן הלאה. המאמץ לטפס במעלה סולם היוקר וההחמרה נמשך במשנה מרץ.<sup>32</sup> לסוג זה של הסלמה יש כמה היבטים מעניינים שמן הראוי לבחון אותם ביתר פירוט. אחד ההיבטים הללו נוגע להתהוותן של תת־קהילות. ברגע שקהילה נעשית גדולה מדי, היא נתונה ללחץ להתפצל לקבוצות קטנות יותר שגודלן מקל על ניהולן וששמרת בהן רמת האינטימיות האופטימלית. לחצים כלכליים וחברתיים עשויים ליצור מצב שבו תת־קהילות דומות פחות או יותר תפתחנה מנגוני איתות שונים. השטריימל היה אולי אות מושלם ברומניה או בפולין, ארצות שבהן נחשב יקר (במובן החברתי) אך לא יקר מדי, עקב היקפם המוגבל של יחסי הגומלין עם הגויים, אבל הוא היה מכביד מדי בהמבורג, שבה יחסים כאלה היו שכיחים יותר. יהודי גרמניה ויהודי מזרח אירופה חיו אפוא בעולמות איתות נפרדים עד השואה. לימים התפצלו החסידים של פולין ושל רומניה ואותות על ההבדלים ביניהם במגוון אמצעים, כמו שטריימלים בעלי צורות שונות. אחר כך התפצלו חסידי פולין עצמם לתת־קבוצות – גור, אלכסנדר, סוכטשוב, אַמשינוב ועוד. לכל חצר היו אותות משלה; וכן הלאה.

ועוד נקודה אחת: רוב האותות יקרים רק למאותת עצמו. אבל ברור שהמאותת סבור שהמחיר כדאי בזכות הרווח שהוא מניב, שאם לא כן לא היה טורח. חבישת שטריימל, למשל, אינה פוגעת בעולם (להוציא אולי הצובל האומלל שממנו נלקחת הפרווה) וכנראה שהיא כדאית לחובש; הנה כי כן זהו מצב שבו כל הצדדים מרוויחים. אבל אותות אחרים עלולים להשפיע בצורה שלילית על צד שלישי. חשבו, למשל, על סוג ספציפי של אות המכונה "שריפת גשרים". דוגמה מוכרת של אות כזה היא אופנת ניקוב הגוף (פירסינג) המקובלת בקרב מתבגרים: לנער בעל חזות כזו אין אפשרויות רבות בעולם המבוגרים

---

(מפני שהוא עלול להידחות על ידי טיפוסים שמרניים); כך הוא מאותת, אם כן, שהוא שותף נאמן בתת־הקהילה של המתבגרים המרדניים. העובדה שיהודים רבים אינם רוכשים השכלה מקצועית משמשת אות בולט של שריפת גשרים. זהו אות יקר מאוד למאותת, מפני שהוא שולל ממנו אפשרויות רבות לקידום מחוץ לתת־הקהילה ולפיכך מעיד על נאמנותו הבלתי מתפשרת לאורחותיה ולערכיה. אבל בשונה מחבישת שטריימל, יש לאות הזה גם עלות חברתית גבוהה, מפני שהוא מטיל עול כבד יותר על מי שנמצא מחוץ למסגרת הקהילה, הנאלץ לסבסד את הכנסתו של המאותת. גידול האוכלוסייה והצלחה חומרית מביאים לריבוי גדול עוד יותר של תת־קהילות, כל אחת ואותותיה היקרים. קלות ההתבוללות יוצרת צורך בייצור אותות נוספים ויקרים מאוד של שריפת גשרים בקרב אלה המבקשים לשמור על מסגרת זהותם הייחודית. בקהילות מסוימות עלול גודש האותות השרירותיים לגבור על נורמות אחרות הקשורות קשר הדוק יותר לאינסטינקטים מוסריים. התוצאה עלולה להיות הרת־אסון.

**א** פשר להציע מקבילה לשונית לפורמליזציה של היהדות שתוארה כאן. אדם החי על פי יהדות שעברה פורמליזציה דומה אולי לאדם המדבר שפה שנייה. זכרו כיצד לומדים רובנו לדבר בשפה שנייה שנרכשה זה לא מכבר. תחילה אנחנו נצמדים לכללים כדי לדעת איך לבנות משפט, ולכן צורת התבטאותנו פחות אידיומטית בהשוואה לשפתנו הראשונה. זאת ועוד, דיבורנו בשפה זו אינו שוטף וכורך במודעות מלאה לכל מילה הבוקעת מפינו; למעשה, לא פעם אנו שואלים את עצמנו אם המאמץ כדאי. לבסוף, לפעמים אנחנו צריכים להחליט במודע על מי נוכל לסמוך כדי לחקות את מנהגיו הלשוניים.

ייתכן שאנחנו "דוברים" יהדות כשפה שנייה מפני שבמקרים רבים זה בדיוק מה שהיא. בהעדר חברה עצמאית מבחינה פוליטית וכלכלית, המחויבת לנורמות החברתיות של היהדות, איבדו היהודים חלק ניכר מן החיוניות הטבעית שהייתה מנת חלקם כאשר חיו חיים מלאים על פי מורשתם ואמונותיהם. אין פלא אפוא שמאז חורבן הבית הלכה היהדות ונעשה פורמלית יותר ויותר.<sup>33</sup>

מערכת נורמטיבית יוצרת סביבה מוסרית וגם מגיבה אליה. כשחלק גדול מן הסביבה הזו חסין בפני השפעותיה של המערכת, מפתחים חברי הקהילה מודעות־יתר המקשה על התנהלות ספונטנית. בגולה נאלצו היהודים להתקיים

---

מתוך תלות בנכרים וסבלו מהתנכלויות לרוב. הזירה הציבורית שבה השתתפו עוצבה במידה רבה על פי רגישויותיהם המוסריות של אחרים. גם בארצות ידידותיות לכאורה הופעל על יהודים שביקשו להתקדם במעלה הסולם חברתי לחץ להיטמע ולהתבולל.<sup>34</sup> לבסוף, תחומים שלמים, מחקלאות ועד ביטחון, נחסמו לא פעם בפני היהודים שחיו בגלות (או לפחות לא עוררו בהם עניין, מתוקף הנסיבות). כל התנאים הללו הזכירו ליהודים באורח קבע את המגבלות – אם לא את המוזרות ממש – של מערכת הנורמות שלהם. המחויבות לדבוק במערכת זו הפכה אפוא לפעולה מודעת וייחודית, במקום לדרך חיים טבעית וספונטנית.

שימור שפה שנייה מחייב מאמץ ניכר. מי שמחויב לשמר את היהדות נאלץ לכוון מנגנוני איתות ולהקים מחיצות שגובהן תלוי בסביבה החיצונית. שינויים בסביבה זו עשויים לחולל תמורות פנימיות ביהדות עצמה ולהעמיד בפניה אתגרים חדשים, ולא אחת מבשרי רע. ננסה לראות מדוע.

ציינו לעיל שההלכה היהודית קובעת בעצמה את הנסיבות שבהן היא עשויה להשתנות ואת המנגנונים המשמשים לכך. יש והמנגנונים האלה מתפקדים היטב. חֶשְׁבו, למשל, על קהילה מלוכדת מבחינה אידיאולוגית, שחבריה מתגוררים בשכנות זה לזה ושיש בה הזדמנויות מוגבלות בלבד להתבוללות. בנסיבות אידיאליות, שוררת דרגה גבוהה של אמון בין חברי הקהילה, המצריכה רק מידה סבירה של איתות הדדי. המשקל שחברי הקהילה מייחסים זה לזה מתפלג בצורה אחידה למדי ביניהם, כך שמתקיימת התאמה בין האינסטינקטים של רוב האנשים ובין הקונסנזוס. נכנה מצב עניינים זה "שיווי משקל טוב". מידת הצלחתה של היהדות בכל מצב נתון נקבעת על פי קרבתה לשיווי משקל טוב.

ואולם, די בשינויים חברתיים פעוטים בלבד כדי להפר את האיזון העדין המאפשר לקהילה לשגשג. סטיות קטנות מן המנהגים המשותפים עשויות להביא לשינויים במנגנוני הצבירה והפורמליזציה, ואלה, בתורם, עלולים להחמיר את הסטיות. כך נוצר מעגל קסמים שלילי. כאשר מתרבות ההזדמנויות לעריקה מקהילה יהודית מסוימת, עתיד האמון החברתי בתוך אותה קהילה להצטמצם, גם אם במידה קטנה בתחילה. לערעור האמון החברתי השלכות חמורות. הוא עלול, למשל, להביא לייחוס מעוות של משקל בקביעת קונסנזוס: החשדנים ואלה החוששים להצטייר כבלתי נאמנים יעדיפו "ללכת על בטוח" וייחסו משקל גבוה במיוחד לרבנים בולטים ומשקל נמוך להמון העם. הקונסנזוס הפורמלי שנוצר עקב כך מנותק במקרים רבים מן האינסטינקטים האמיתיים

---

של חברי קהילה רבים – התפתחות הרסנית המגבירה את סכנת הניכור. חוסר אמון חברתי יוצר צורך באיתנות יקר יותר, המפחית את התמריץ להישאר בקהילה. העריקה הגוברת משורות הקהילה מביאה, בתורה, לגריעה נוספת מן האמון החברתי. כל שלב בתהליך המעגלי הזה מבשר על הקצנה, על התרופפות הסולידריות – ובסופו של דבר על התפוררות הקהילה.

**נ**בחן כעת את השינוי המהותי שחל בסביבה שבה תפקדה היהדות במאות האחרונות. לאורך תקופה ארוכה בגלות התקיימה היהדות לצד קהילות פגאניות, נוצריות ומוסלמיות, שטיפחו נראטיב מתחרה – כל אחת ורמת הסובלנות האופיינית לה. והנה, בעידן המודרני הופיע נראטיב חדש שלא רק התחרה ביהדות, אלא גם שינה את כללי המשחק מן היסוד.

אם אינכם שונים בתכלית מרוב האנשים שאני מכיר, הרי שאתם חיים בשני עולמות שונים. העולם האחד הוא קהילתכם הדתית/מוסרית (או מקבילה כלשהי לכך) והאחר הוא הארגון שבו אתם עובדים. קרוב לוודאי שאתם מתייחסים לשני אלה בצורה שונה מאוד. הקהילה המוסרית תופסת מקום מרכזי יותר בזהותכם – אתם מושקעים בה יותר מבחינה רגשית ומוכנים להיאבק למענה בעת הצורך. יחסי העבודה והעסקים מושתתים בדרך כלל על שיקולים תועלתניים; הם משקפים חפיפה בין האינטרסים האנוכיים של כל אחד מן הצדדים. בהעדר חפיפה כזו, קטן הסיכוי שתהיו נכונים להקריב קרבנות למען מעסיקכם.

הסוציולוג פרדיננד טניס כינה את שני סוגי ההתאגדויות הללו *Gemeinschaft* (קהילה) ו-*Gesellschaft* (חברה), בהתאמה.<sup>35</sup> הקהילות שבהן עסקתי כאן הן צורות של גמיינשאפט. טניס ציין שמאז ראשית העת החדשה נחלשו הקשרים הקהילתיים בכל רחבי העולם המערבי. תהליכי התיעוש והעיור הביאו לגידול במספרן של ההתאגדויות העסקיות על חשבון הקהילות האורגניות.

הבה נראה מה קורה כשקהילות מוסריות מתפוררות ואנשים רבים אינם קשורים עוד להתארגנויות כאלה. כשאדם אינו מזדהה עם שום קהילה, הוא רוחש הערכה רבה יותר למה שכינינו כאן האתיקה של האוטונומיה – כלומר הוגנות – מאשר לאתיקה של הקהילה ולאתיקה של הקדושה. כל נראטיב קהילתי יצטייר בעיניו כמערכת של טענות מופרכות על העולם, במקום כביטוי לחוויה של שותפות בסוג מסוים של חברותא, של קיום בצוותא. הוא לא יבין את משמעות כיבוד המסורות של קהילה ספציפית כדרך שיבינו אותה בני הקהילה

---

הזאת – או בני קהילה כלשהי. במקרה הטוב, הוא ירצה אולי להימנע מפגיעה באחרים שמסורותיהם נתפסות בעיניו כבלתי מזיקות, גם אם חסרות טעם. הוא לא יחווה את האיסורים הקולינריים והמיניים כדרך שחווים אותם חברי הקהילה; הוא יראה בהם העדפות חלופיות שרירותיות ותו לא, ולא ייחס להם כל ממד מוסרי. ייתכן שיסתייג, מטעמים אסתטיים גרידא, מזללנות ומפריצות, ויחוש כי אלה התנהגויות וולגריות, אבל לדידו גם ההולל המופקר ביותר הוא אדם הפועל "במסגרת זכויותיו" כל עוד אינו מזיק לאחרים.<sup>36</sup> כל ניסיון לפשר בין נאמנות מיוחדת לחברי קהילה אחרים ובין כיבוד הזכויות האוניברסליות של כל בני האדם באשר הם ייפסל על ידו כנגוע באי-שוויון.

על רקע זה, אפשר היה לצפות שעם התפוררות הקהילות לא ייאלצו עוד היהודים להתמודד עם נראטיב מתחרה, אלא עם העדר נראטיבים דומיננטיים. ואולם, המציאות הייתה מורכבת יותר.

הסוציולוג אמיל דורקהיים השתמש במונח "אנומיה" לתיאור דעיכתה של ההזדהות עם מערכות מוסריות בעידן שבו הגמיינשאפט מפנה את מקומו לגזלשאפט. לדידו, האנומיה היא סוג של פתולוגיה חברתית.<sup>37</sup> בעקבות דורקהיים מדגיש הפסיכולוג ג'ונתן היידט ש"השכיחות ההיסטורית והבין-תרבותית של הגמיינשאפט מלמדת כי סוג התאגדות זה הוא במובן מסוים ברירת המחדל האנושית – זוהי הצורה החברתית שבמסגרתה התחוללה האבולוציה של בני מיננו וההקשר שבו האתיקה האינטואיטיבית הפכה לחלק בלתי נפרד מנפש האדם".<sup>38</sup> מצב של העדר זיקה למערכת נורמטיבית, דווקא בשל היותו בלתי טבעי, מתגלה לא פעם כבלתי יציב. האינסטינקט הלשוני חזק דיו כדי לגרום לבני אדם ליצור שפה משותפת גם כאשר אין הם חולקים אוצר מילים או דקדוק בסיסי. אם נמקם קבוצה של אנשים ללא רקע לשוני משותף על אי טרופי, הם יפתחו מה שהבלשנים מכנים "פידג'ין", שפת כלאיים המתבססת על מילים שאולות ממקורות שונים וכללי תחביר פרימיטיביים מאוד. צאצאיהם של אותם אנשים כבר יהפכו את הפידג'ין ללשון ילידית עשירה ומורכבת יותר – "שפה קריאולית" בעגה האנתרופולוגית.<sup>39</sup> באותו אופן, אנשים שאינם קשורים לשום קהילה ספציפית יפתחו מערכת נורמטיבית קריאולית, הידועה גם כאוניברסליזם.

המערכות שתוארתי כאן מכוונות קוד של נורמות המבוסס באופן אידיאלי על הקשת המלאה של האינסטינקטים המוסריים. עם הקוד הזה מתפתח נראטיב המקנה לו משמעות. אולם יש סוג אחר של מערכות, שאותן אכנה אידיאולוגיות, המתחילות בנראטיב ואז מפתחות קוד תואם. הואיל והקודים

---

הללו משרתים נראטיב שנקבע מראש, הם אינם צומחים תמיד באופן אורגני מן האינסטיטוטיות המוסריים; לעתים, הם אפילו מדכאים חלק מן האינסטיטוטיות הללו, בהתאם לתכתיביו של הנראטיב. במובן זה, האוניברסליזם הוא אידיאולוגיה, כפי שאפשר להסיק מבדיקת הנראטיב היסודי שלו.

ראינו לעיל שכאשר מגדירים בבירור את הנראטיב היהודי, אפשר לזהות בו שלושה יסודות מרכזיים: אמונה במוצא ייחודי, הבטחת גמול לשומרי המצוות והתכוונות אל הגאולה. בפועל אפשר לשייך את רוב הנראטיבים הדתיים לאותה פרדיגמה, והאוניברסליזם אינו יוצא מכלל זה.

העיקר הראשון של האמונה האוניברסליסטית קובע שכל הדוגמאות הממשיות לאתיקה של הקהילה ולאתיקה של הקדושה הן הבניות חברתיות שרירותיות, בעוד שהאתיקה של ההוגנות/הצדק/השוויון היא אובייקטיבית, מובנת מאליה ואמיתית. חברי האמונה האוניברסליסטית הם אבסולוטיסטים מוסריים בכל הנוגע לחובה לכבד את זכויות הזולת, אבל רלטיביסטים מוסריים בכל הנוגע לטוב ולרע – כל עוד אי-אפשר לתרגם מושגים אלה לשפת הזכויות. ברגע שאדם חסר שיוך מפתח יחס רלטיביסטי כלפי סוגי המוסריות תלויי-הקהילה, מה שנותר מן המוסר מתחיל להתרחב כדי למלא את החלל הריק; מכאן קצרה הדרך למסקנה שה"זכויות" הן חלק מן הסדר הטבעי של היקום.

עיקר האמונה האוניברסליסטית השני הוא שכל הנראטיבים של הקהילות המוסריות כוזבים ומובילים לחורבן. (נראטיב זה עצמו הוא בבחינת יוצא מן הכלל; האי-אל של האמונה האוניברסליסטית הוא אל קנא.) למעשה קיימת תיאולוגיה שלמה הנקראת תיאוריה ביקורתית, שתכליתה האחת והיחידה היא להוכיח באותות ובמופתים שכל נראטיב אחר משרת הגמוניה דכאנית מסויימת. כפי שמנסח זאת התיאורטיקן הפוליטי יוֹ הֶקְלוֹ, "כל מורשת תרבותית היא דבר-מה שיש לראות דרכו, לעבור אותו, להתגבר עליו".<sup>40</sup> מאלף להשוות את הדוגמה הזו לעיקרי האמונה של הדתות המסורתיות, הסבורות גם הן כי האמת מצויה בחזקתן הבלעדית. מפתח לטעון שאמונת האוניברסליסטים ואמונת האקסקלוסיביסטים דומות מאוד: האחרונים משוכנעים שכל קהילות המוסר פרט לאחת מבוססות על טעות; האוניברסליסטים מסרבים רק להודות בקיומו של חריג לכלל. אבל ההשוואה הזו מחמיצה את העיקר. ייתכן שמערכת האמונה המקובלת על קהילה אחרת תיראה לי ביזארית, אבל אני מבין שאני מתבונן בה מן החוץ, בעוד שחברי הקהילה הזו חווים אותה מבפנים; אני מבין זאת מפני שאני חווה את מערכת האמונה שלי מבפנים. אפשר שהפרטים הספציפיים המרכיבים קוד של קהילה אחרת יצטיירו לי כשרירותיים, אבל אני מבין

---

שמחויבותו של חבר אותה קהילה לקוד הזה עשויה בכל זאת להיות אותנטית, בדיוק כמו מחויבותי לקוד שלי, שעלול להיראות שרירותי לא פחות למתבונן מבחוץ. אבל מי שעיוור לחוויית החברות בקהילה מוסרית יפסול בהכרח כל אמונה וכל מחויבות כתרגילי שליטה מניפולטיביים. הנחת המוצא של כל תיאוריה ביקורתית – שכל המערכות הנורמטיביות מתקיימות לתכלית אחת ויחידה: לדפוק מישהו – היא דוגמה שאין להרהר אחריה. כל שנותר הוא רק לבדוק מי דופק את מי ואיך.

עיקר האמונה השלישי של האוניברסליזם גורס שאנו נמצאים בדרכנו אל הגאולה הבלתי נמנעת. או אז תיווכח האנושות שכל המערכות המוסריות הן כוזבות ותאמץ את אמונת האמת האוניברסליסטית. כפי שניסח זאת הוגה דעות אחד: "תארו לכם שאין גן עדן, לא קשה אם תנסו/ לא גיהנום מתחת, רק שמים מעל/ תארו לכם שכל בני האדם חיים את העכשיו/ תארו לכם שאין מדינות, את זה לא קשה לעשות/ שום דבר למות או להרוג בעדו, אפילו לא דתות/ תארו לכם שכל בני האדם חיים בשקט ושלווה".<sup>41</sup>

אני אומר שהוא הוזה, אבל הוא אינו היחיד. כלל וכלל לא: התפשטות האידיאולוגיה האוניברסליסטית (וגרסאות מוקדמות שלה) בקהילות היהודיות בישרה בדיוק את סוג התגובות ותגובות הנגד שהביאו למצב חוסר האיזון שתיארתי לעיל.<sup>42</sup> בעוד שהאוניברסליסטים בחרו להדגיש את האתיקה של האוטונומיה האינדיבידואלית על חשבון שני המשלבים המוסריים האחרים, אחרים העדיפו להשליך את יהבם על האתיקה של הקהילה או על האתיקה של הקדושה.

לנוכח סביבה עוינת ללא רחם, כמה מן האנשים המחויבים בכל לבם ליהדות בוחרים להתבודד. כפי שציין הרב יוסף דוב סולובייצ'ק, "את ההבנה בדבר האתגר האמיתי של ההלכה, ככוח פעיל וכשיטה מעשית, חסמה תורה של קיום מעין-נזירי השולל את חיי העולם הזה... ושעיקרה היבדלותו המוחלטת של בן התורה מהמוני העם והתכנסותו אל אחווה מיוחדת במינה, שהיא כמעט על דרך הנזירות. התוצאות הטרגיות של יחס מנטלי שכזה ניכרות כעת לעין בכל מגזרי החיים היהודיים. מי שהיה תלמיד חכם הגיע אל מצב של פרישות מוחלטת מבני עמו והתכנס בתוך חברה כיתתית על קוויה הייחודיים ומזריותה".<sup>43</sup>

רצונם של המאמינים לאותת על נאמנותם לרסיסי קבוצות הולכים וקטנים חידד דווקא את ההיבטים השרירותיים והלא טבעיים של המסורת, בעוד שהעדר ההזדמנות להקריב קרבנות אישיים לטובת הכלל הגביר את הזדקקותם לאיתות יקר מבחינה חברתית. מאמצייהם של המאמינים לתת תוקף לנראטיב

---

של קהילתם המוסרית נטענו אף הם באינטנסיביות יתרה, דווקא כשהספציפיות של אותו נראטיב נעשתה בולטת במיוחד. הבעת אמונה בגאונותם של ה"גדולים" הרשמיים, בכוחותיהם של הצדיקים ובמפלתם הבלתי נמנעת של הרשעים הפכה לנייר הקמוס של הנאמנות. באורח בלתי נמנע, ההסתגרות והסגפנות הביאו לגידול במספרם של העורקים מן השורה. כל אחת מן התגובות הללו הופעלה והוחמרה על ידי האחרות, שעמן יצרה מעגל קסמים שלילי אשר הרחיק את הקהילה יותר ויותר משיווי המשקל הטוב.

**ה** אם קיומה של מדינה יהודית ישנה בסופו של דבר את הדינמיקה ההרסנית הזו?

במדינה יהודית גלומה ההבטחה שהריבונות, הפחתת הלחץ להסתגל לציפיותיהם של אחרים, היכולת לכונן רשות הרבים המבוססת על רגישויות יהודיות וההזדמנות – ההכרח, למעשה – לקיים חיים פוליטיים וכלכליים מלאים יביאו בסופו של דבר להשתתפות טבעית ואינסטינקטיבית יותר במערכת הנורמות של היהדות. בתנאים האלה, יתאפשר ליהודים להטביע מחדש את חותמה של מורשת ישראל בתחומי פעילות שונים, שמהם הודרו – או בחרו להתרחק – במשך מאות שנים. מדינה יהודית תהא מסוגלת לתעל את היצירתיות האדירה הזו לאפיקים של בנייה ושל שגשוג כלכלי, רוחני ומדעי. קיבוץ הגלויות יעניק משקל רב יותר ליסודות המשותפים, המהותיים יותר, של הזהות היהודית, במקום לפרטים האקראיים שהצטברו בקודים הספציפיים של כל תת-קהילה. היהודים יוכלו לאותת על נאמנותם לקהילה ולמסורת באמצעות הקרבת קרבנות אישיים למען רווחת הכלל. ויסוד מרכזי בנראטיב – העתידי המפואר שהובטח ליהודים כגמול על מסירותם ודבקותם – יהפוך מחלום למציאות, קבל עם ועולם.

בקצרה, אם היהדות דוברה בגולה כשפה שנייה, האם יש מקום לקוות שבמדינה יהודית היא תשיב לעצמה את מעמדה כשפת אם?

סבורני שיש מקום לאופטימיות, אבל רק אחרי שנתפכח מכמה רעיונות מוטעים בדבר יכולתה של המדינה לזרז תהליך החלמה כזה. רבים מאלה שעמלו וטרחו למען הגשמת החזון הציוני האמינו שעם הקמתה תוכל המדינה היהודית להחליף את הקהילות היהודיות. הם סברו שהמדינה תיטול על עצמה את תפקיד המפתח בנראטיב ותהפוך למוקד הזהות היהודית, תוך שהיא ממירה את החברות בקהילה באזרחות ואת הנורמות הקהילתיות בספר חוקים.



---

אלא שתפיסה זו מבלבלת בין עמיות לאזרחות, והשתיים אינן עולות בקנה אחד. הפילוסוף רוג'ר סקרוטון מדגיש ש"האזרחות אינה צורת אחווה מן הסוג הנובע מפעולה משותפת של קבלת מרות כנה ועמוקה: היא מערכת יחסים בין זרים, נפרדות קיבוצית, שבה מוגבלות ההגשמה העצמית והמשמעות לתחום הפרט"<sup>44</sup> במונחיו של טניס, המדינה היא סוג של גזלשאפט, לא גמיינשאפט.

היהדות לא תהיה לעולם שפת אָם כל עוד נתעקש להעמיס על המדינה תפקידים בעניינים מוסריים, שאין היא מוכשרת לבצע. אדרבה, מן הראוי להרחיב את גבולות החירות, לרבות החירות מן המדינה, ובכך לאפשר ליהדות להתחדש בצורה אורגנית. בלתי אפשרי וגם לא נחוץ שהמדינה תיצור מיד איזון מתוך מצב של חוסר איזון; די אם נפתח את התנאים להשבת היהדות לשיווי משקל, וזאת אם נעניק ליהודים מרחב תמרון גדול יותר, סביבה המשקפת ערכים שעמם הם יכולים להזהרות והזדמנויות לבטא בצורה יצירתית את מורשת עמם בתחומי חיים שונים ומגוונים. כל שנחוץ הוא לכוונן מחדש דינמיקה שהשתבשה, ולאפשר ליהודים להתחיל לנוע בכיוון הנכון, אף שהתקדמותם תהיה כנראה איטית ומקרעת. או אז יתרחש תהליך הריפוי במסגרת קהילה יהודית – קהילה המשמרת זהות נבדלת מזו של המדינה. בקצרה, מדינה יהודית תבטיח ליהודים עצמאות וביטחון – כלומר חירות, שתאפשר ליהדות לשגשג.

לתזוזה זו לעבר טיפוח מכנה משותף, קלה ככל שתהיה, נודעת חשיבות מכרעת. כבר ראינו כיצד עלולים הבדלים קלים בין תת־קהילות להתפתח ולחולל תנועה ספירלית שלילית. בשעה שהפערים האידיאולוגיים בין קבוצות אלה הולכים ומעמיקים, הן עסוקות במלחמות איתות שרק מרחיקות אותן זו מזו. באותו אופן עשויה גם הפחתה קלה בשונות לחולל מעגל קסמים חיובי שיחזק בהדרגה את האמון בין הקבוצות וירחיב את גבולות הקונסנזוס שהן מסוגלות לגבש. קונסנזוס כזה יסתמך במידה הולכת וגוברת על אינסטינקטים מוסריים (המושגים על הקונסנזוס הקודם) ואף ישמש מסד נוח יותר למימוש הנמשך.

גם אם אתמקד כאן בסוגיה צרה מדי, אני מבקש לדייק מעט יותר באשר לסוג המכנה המשותף שאותו נוכל לקוות לראות בנוגע להלכה. לדעתי (ואיני יכול להסתמך על נתונים כלשהם, רק על מה שראויות עיניי), אנו עדים לאחרונה לניצנים של "נרמול" הלכתי בישראל. עלינו לזכור שהיבטים רבים של החיים הממשיים בגולה – ביטחון, חקלאות, אמנות, מוזיקה, ספרות וכדומה – נשאו את חותמה של התרבות הכללית שמפני השפעתה ביקשו

---

היהודים להתגונן. ההלכה סייעה להתרחקותם של היהודים מן ההיבטים הללו של החיים הממשיים, ובמקרים רבים יצרה עולם וירטואלי שאליו יכלו להימלט. במידה מסוימת עלה בידה להשיג מטרה זו – ולשמש איתות לנאמנות למטרה זו – דווקא כשנטתה אל המוזרות. בנסיבות הללו, הניסיונות לשייף את הקצוות המוחספסים של ההלכה, לעשותה "נורמלית" יותר, נתפסו, בצדק, כצעדים לקראת היטמעות, ובסופו של דבר התבוללות.

שאיפתם של ישראלים רבים ל"נרמל" את ההלכה היא עניין שונה בתכלית. היא באה לידי ביטוי בניסיון לפתח אסתטיקה יהודית אותנטית הצומחת בצורה אורגנית מתוך המסורת ואיננה נגזרת או חקיינית; בתקווה להחיות מצוות זנוחות כמו התכלת,<sup>45</sup> באופן המשקף לא רק את מפרטיהן הטכניים אלא גם את תכליתן ההיסטורית ואת סמליותן; בקריאה להשיב לשבת את מעמדה כיום המנוחה הקיבוצי, לא רק האישי, מתוך הוקרה עמוקה למטרותיה החברתיות המקוריות של המצווה; במאמץ לחדש את המצוות החקלאיות התלויות בארץ ולהקנות להן שוב משמעות עמוקה; ואולי חשוב מכול – בכמיהה לאפשר לנורמות היהודיות להתפשט מעבר לקווי התיחום של המגזר הדתי ולתרום להעשרת התרבות הישראלית כולה.<sup>46</sup> הישראלים החותרים למימוש המטרות האלה רוצים לראות בהתבססותה של היהדות כ"ברירת המחדל" התרבותית של מדינת ישראל ולהפיח בה חיוניות מחודשת כשפת אם של אומה ריבונית, לאחר פרק זמן ארוך כל כך שבו שימשה רק כשפה שנייה של קהילות גולות.

אני מודה שכל הכתוב לעיל נותר עדיין בגדר חזון בלבד. כמה מן הכוונות שמנינו, במידה שהן מוגדרות בכלל, עדיין לא תורגמו לתכניות פעולה ורובן נותרות רחוקות מכלל מימוש. אבל מה שחשוב הוא העובדה שלשאיפות האותנטיות האלה שותפים יותר ויותר אנשים מכל הקשת החברתית והתרבותית בישראל. אף שבפעול הן טרם הניבו הישגים משמעותיים, אפשר כבר להיווכח היכן הן מתקדמות לקראת הגשמה והיכן הן "תקועות" בשלב ההצהרות. בתחומים שבהם יכול השינוי לצמוח בקלות מלמטה למעלה – אמנות, מוזיקה, אופנה וכדומה – ניתן להבחין בהתפתחויות מעניינות בכיוונים שצינו. יוזמות שבהן נדרש שיתוף פעולה קבוצתי – הנהגת שבת קהילתית, למשל – רשמו לזכותן הצלחות צנועות יותר, המותירות מקום לאופטימיות זהירה. לעומת זאת, במהלכים המצריכים שיתוף פעולה בקנה מידה לאומי – הקפדה משמעותית על קיום מצוות השמיטה<sup>47</sup> או יישום מדיניות גיור רצינונית – לא ניכרת כל התקדמות. וכך גם צריך להיות: כדי ששינויים יהיו משמעותיים ובני

---

קיימא עליהם להתפתח בצורה אורגנית, מן השטח, כשהם מעוגנים בקונסנזוס וברגישויות האינסטינקטיביות של אנשים החשים מחויבות למערכת נורמטיבית יהודית. ככל שמנגנון שיתוף הפעולה הנדרש רחב היקף וממוסד יותר, כן נדרש רגישויות הללו זמן רב יותר לחלחל לתוכו. חוגים שונים העלו לאחרונה נימוקים משכנעים ליישומם הבהול של פתרונות הלכתיים מסוימים בידי המדינה והממסד הרבני הרשמי.<sup>48</sup> נכון שקיים צורך דחוף במדיניות יעילה יותר מצד הרשויות, במידה שהן מעורבות כבר בעניינים כאלה. אבל אֵל לנו לחשוב לתומנו שהגברת יעילותה של המדינה תשפיע כהוא זה על האופן שבו מובנים או נחווים ההיבטים הרלוונטיים של היהדות.

האם אפשר להסיק מקיומה של שותפות אינטרסים בשאלת עתידה של היהדות כי אנו מצויים בראשיתו של מעגל קסמים המכוון לעבר שיווי משקל חיובי כלשהו? עלינו להיות זהירים בתשובתנו; מימוש של שיווי משקל כזה מותנה בכמה תנאים.

ראשית, המדינה חייבת למלא תפקיד מוגבל מאוד בתהליך.<sup>49</sup> שנית, ההתקדמות חייבת להיות איטית. למרבה הצער, בורות משוועת בכל הנושאים הקשורים למסורת היהודית עדיין נפוצה בישראל והאידיאולוגיה האוניברסליסטית רווחת מאוד. הצורך בהלכה פורמלית כתובה שתבטיח רצף ותמנע סחף מוסרי טרם נעלם. התגברות האמון החברתי, ובעקבותיה הפחתת הצורך באיתות הרסני, והפניית תשומת הלב לסוגיות בעלות חשיבות מוסרית הנוגעת לכלל – כל אלה מתפתחות בקצב איטי מאוד, ולפרקים אף נבלמות ונסוגות לאחור. ניסיונות נלהבים להאיץ את התהליך הזה רק יזיקו. מנגנוני קודיפיקציה – ספרים, מומחים, מוסדות וכיוצא בזה – משמשים לריסון ההקצנה או ההתנוונות שאליהן נוטות הרגישויות המוסריות של ההמונים. מעגל קסמים חיובי מופיע רק כאשר המומחים וההמונים גם יחד מכילים היטב את דרכי עיצובו של הקונסנזוס המתגבש.

לבסוף, אף שהפערים המצטמצמים בין תת־הקהילות מאפשרים את התרחבות בסיס האמון ההדדי, יש לזכור שלעתים הם מגבירים גם את החרדה, דווקא משום שקרבה רבה יותר מעוררת פחדים לגיטימיים מפני השפעה משחיתה. מה שמאיים על הקרובים אלינו ביותר איננו הקולא או החומרא או אפילו החרیגה מן הנורמות, אלא התעקשותנו לעטוף כל סטייה בתיאוריה גרנדיוזית כדי להצדיקה. בהזדמנויות כאלה טוב נעשה אם נכיר בסגולותיה הטובות של הצביעות.

---

כאשר אנו משיגים דרגת שליטה גבוהה בשפתנו והרוח שורה עלינו, מזדמן לנו מפעם לפעם לכתוב שיר או פיוט. וכשאנחנו שרים, אנחנו נוטלים לעצמנו לפעמים חירות ביחס לכללי הדקדוק. איננו מכחישים לרגע את תוקפם או את חשיבותם של כללים אלה – ובכל זאת, אנחנו שרים.

---

משה קופל מלמד מדעי המחשב באוניברסיטת בר-אילן.

## הערות

אני רוצה להודות לידידי, שתרמו למאמר בהערותיהם המחכימות: מיכי אברהם, שלמה ארגמן, דניאל גוטנמכר, אשר מאיר, לייב מוסקוביץ, קלמן נוימן, חנה קופל, יצחק קליין ונדב שנרב.

1. איוב ו:טז-יז.

2. ראה למשל גלעד צוקרמן וגתית הולצמן, "רעד אל העם! על המהפך הנדרש בהוראת תנ"ך בישראל", נילוי דעת 1 (2011), עמ' 13-31.

3. מתוך "זים עם הבאס", שירם של סאבלימינל והצל; מילים: הצל, סאבלימינל, בוסקילז וצ'אק דורפמן.

4. ראה סטיבן פינקר, האינסטינקט הלשוני: כיצד המוח יוצר שפה, תרגמה מאירה טורצקי (ירושלים: שלם, 2011).

5. ריצ'רד דוקינס, הגן האנוכי, תרגם עמנואל לוטם (תל אביב: דביר, 1991).

6. אף שאמירה זו מיוחסת ברגיל לשאו, אין היא מופיעה בשום מקום בכתביו.

7. בהקשר זה ראה, למשל, גיא דויטשר, גלגולי לשון: מסע בעקבות המצאתו הנדולה ביותר של האדם, תרגם עמרי אשר (תל אביב: עם עובד, 2007).

8. המונח "הלכה" בשיח בן זמננו מציין בדרך כלל מכלול של דינים שנקבעו והועלו על הכתב, אולם במאמר הזה הוא מתייחס למסורת הנורמטיבית היהודית במובנה הרחב ביותר.

9. יש המתפתים להגדיר את ההלכה על בסיס תוכנו של ספר מסוים, אבל אפילו אלה ייאלצו להודות שרק העובדה שסמכותו של אותו הספר מקובלת על רבים היא שמעניקה לו את מעמדו הקאנוני. לפיכך, לכל הדעות, הסטנדרטים הקהילתיים ממלאים תפקיד מכריע בתהליך שאחריו אנו מתחקים.

10. כך, למשל, אמרה תנאית מוקדמת קובעת כי אדם יכול לטעת גידולים סמוך לקו התחום שבין שדהו לשדה חברו, בתנאי שיותר די מקום שאליו יוכל להעביר את כליו החקלאיים בלי לפלוש לאדמת שכנו. ברם, האמוראים קובעים כי כלל זה תקף רק כאשר שני השדות מופרדים בקיר אבנים, העשוי למנוע משורשי הגידולים לגרום נזק לשדה השכן, שאם לא כן, הקרבה לקו הגבול צריכה להביא בחשבון את הנזק האפשרי (בבא בתרא יח ע"א). אינספור דוגמאות כאלה מופיעות בתלמוד.

11. כאמור, המצע שמנביט את האינסטינקטים במקרה שלנו הוא מכלול ההלכות שכבר נקבעו, כך שאולי היה מתבקש יותר לדבר על אינסטינקט "הלכתי". ואולם, כשם שאיננו מדברים על אינסטינקט לאנגלית או לעברית אלא על אינסטינקט לשוני אוניברסלי המופעל על "חומר גלם" משתנה, כך אני מתייחס כאן לאינסטינקט מוסרי כללי המופעל על "חומר גלם" הלכתי. לדיון באינסטינקט המוסרי האוניברסלי ראה Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (New York: HarperCollins, 2006).

12. אני מזדהה כאן במידה רבה עם עמדתו של דיוויד יום, הטוען כי יש לנו תפיסה אינטואיטיבית לחלוטין של המוסר. ראה דיוויד יום, עקרוני המוסר, תרגם יוסף אור (ירושלים: מאגנס, 1982). לדעתי, חברי קהילה מתרגמים באופן קיבוצי את האינטואיציות המוסריות המשותפות שלהם לכלל רעיונות בעלי בסיס רציונלי. רעיונות אלה משמשים בתורם כמסד התרבותי שעליו נשענות האינטואיציות המוסריות של חברי הקהילה. במובן זה, גם לידיעה המוסרית יש בסיס רציונלי. ראה Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionistic Approach to Moral Judgment," *Psychological Review* 108:4 (October 2001), pp. 814-834.

13. ראה למשל גיטין ס ע"ב: "אלה [דברי התורה שבכתב] אתה כותב ואי אתה כותב הלכות"; או שמות רבה מז, א: "המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם".

14. סנהדרין פח ע"ב.

15. תמורה טז ע"א; יומא פ ע"א; סוכה כ ע"א: "שכחום [הלכות שנמסרו בעל פה] וחזרו ויסודם".

16. החלוקה הזו, ראוי לציין, שרירותית למדי, ומתבססת בסופו של דבר על נוחיות ההבנה. ואמנם, יש המונים ארבעה טעמים מוסריים. ראה למשל James Q. Wilson, *The Moral Sense* (New York: Free Press, 1997) (להלן החוש המוסרי); אחרים מונים חמישה טעמים כאלה ראה למשל Jonathan Haidt and Craig Joseph, "The Moral Mind: How Five Sets of Innate Moral Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules," in Peter Carruthers, Stephen Laurence, and Stephen P. Stich, eds., *The Innate Mind*, vol. 3 (New York: Oxford, 2007), pp. 367-391. לדעתי נוח יותר להבחין בין שלושה טעמים, כמו אצל Richard A. Shweder, Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra, and Lawrence Park, "The 'Big Three' Explanations of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and of Suffering," in Allan Brandt and Paul Rozin, eds., *Morality and Health* (New York: Routledge, 1997), pp. 119-169.

17. Paul Rozin, Laura Lowery, Sumio Imada, and Jonathan Haidt, "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three

18. ג'יימס ק' וילסון מנסח זאת כך: "אין ביכולתנו לטעון שאכילה גסה או פתיחת דלת הבית בעירורם הן כשלעצמן מעשים בלתי מוסריים. אבל אפשר לומר שחזרה על מעשים כאלה תשכנע את הזולת שלאדם הנוהג כך חסר החוסן הנדרש כדי להפגין איפוק גם במקרים בעלי משמעות מוסרית, וכי הוא ייטה להעדיף את היתרון המיידית שבו יוכל לזכות על פני האינטרס הלגיטימי והמרוחק יותר של אנשים אחרים". וילסון, החוש המוסרי, עמ' 84-85.

19. הבה נניח, לצורך הדיון, שהנאכל מת מסיבות טבעיות וציווה את גופתו למטרה זו.

20. אין כל פרדוקס בעובדה שמשלבי המוסריות השונים מחזקים זה את זה אף שד בבד מתקיים ביניהם גם מתח. חשבו על ריבוי בתי קפה בשכונת מצוקה שמתחילה למשוך אליה אוכלוסיות מן המעמד הבינוני והגבוה: מקומות הבילוי הללו מחזקים זה את זה בהגבירם את כוח המשיכה של השכונה, אך בה בעת הם גם מתחרים על קהל הלקוחות.

21. אין בכך כדי לומר שפשרות אינן אפשריות. למעשה, מחלוקות ספציפיות נפתרות פעמים רבות באמצעות פשרה. אני רוצה רק להדגיש שריבוי הבחירות הדיכוטומיות המודעות עשוי, בטווח הארוך, להוביל להתפצלות לתת-קהילות נבדלות.

22. וילסון, החוש המוסרי, עמ' 246.

23. לניסיון הרואי, גם אם חסר תקווה, להציל את ההנחה הזו, ראה Max Black, "Self-Supporting Inductive Arguments," in Richard Swinburne, ed., *The Justification of Induction* (Oxford: Oxford, 1974), pp. 127-134.

24. ויליאם ג'יימס, פרומטיזם, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2010), עמ' 86, 99-100.

25. ראה שמות רבה מז, א; קוהלת רבה א, כט; ויקרא רבה כב, א; ירושלמי פאה ב, ד; ירושלמי מגילה ד, א; ירושלמי חגיגה א, ח: "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני".

26. ההפעלה הישירה של מכשירי חשמל בשבת נחשבת ככלל לאסורה מבחינה הלכתית. מנגנונים מסוימים להפעלה לא ישירה (גרמא) ניצבים במוקדן של מחלוקות ערניות.

27. ג'ון מיינרד קיינס, החיאוּריה הכלכלית של חטסוקה. ריביח וכסף, תרגם יצחק טישלר (ירושלים: מאגנס, 2007), עמ' 109.

28. במאמר קלאסי שפורסם בצרפתית בשנת 1785 הוכיח המרקזי דה קונדורסה בצורה אנליטית כי יש סיכוי גדול מאוד שאסיפה רחבה המצביעה בשאלה של נכון/שגוי (כאשר ההחלטה מתקבלת על פי הרוב) תגיע לתשובה הנכונה אם לכל חבר באסיפה יש סיכוי של יותר (ואפילו רק מעט יותר) מחמישים אחוזים להיות צודק. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, "An Essay on the Application of Analysis to the Probability of Decisions Rendered by a Plurality of Votes," in Iain McLean and Arnold Urken, eds. and trans., *Classics of Social Choice* (Ann Arbor: University of Michigan, 1995), pp. 91-112. שמואל ניצן, העדפה ובחירה חברתית (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2008).

29. Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard, 1960).

- 
30. Michael Spence, "Job Market Signaling," *Quarterly Journal of Economics* ראה 87:3 (August 1973), pp. 355-374.
31. חשיבות האיתות באבולוציה של נורמות חברתיות אינה ייחודית ליהדות, כמוכן; מדובר בתופעה אוניברסלית. ראה Eric A. Posner, *Law and Social Norms* (Cambridge: Harvard, 2001).
32. ראה Eli Berman, "Sect, Subsidy, and Sacrifice: An Economist's View of Ultra-Orthodox Jews," *Quarterly Journal of Economics* 115:3 (August 2000), pp. 905-953.
33. "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד", ברכות ח ע"א.
34. ראה Barry Rubin, *Assimilation and its Discontents* (New York: Crown, 1995) (להלן החבולות ואי-נוחות).
35. Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, trans. Charles P. Loomis (New York: Harper & Row, 1963).
36. ראה Edward Skidelsky, "The Return of Goodness," *Prospect* 150 (September 2008).
37. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. Lewis A. Coser (New York: Free Press, 1997).
38. Jonathan Haidt and Jesse Graham, "Planet of the Durkheimians, Where Community, Authority, and Sacredness are Foundations of Morality," in John T. Jost, Aaron C. Kay, and Hulda Thorisdottir, eds., *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification* (New York: Oxford, 2009), pp. 371-401.
39. ראה Derek Bickerton, *Bastard Tongues: A Trailblazing Linguist Finds Clues to Our Common Humanity in the World's Lowliest Languages* (New York: Hill & Wang, 2008).
40. Hugh Hecló, *On Thinking Institutionally* (Boulder, Colo.: Paradigm, 2008), p. 94.
41. ג'ון לנון, "תארו לכם", תרגם עודד פלד, [http://cafe.themarker.com/post/653959/](http://cafe.themarket.com/post/653959/), ראה Ze'ev Maghen, *John Lennon and the Jews* (New York: Bottom Books, 2011). חלק מהספר פורסם בחבלת: זאב מגן, "דמיין: על ג'ון לנון ואהבה", חבלת 8 (סתיו התש"ס/1999), עמ' 90-131.
42. רובין, החבולות ואי-נוחות. לכמה דוגמאות מקוממות מן העת האחרונה ראה Daniel Gordis, "Are Young Rabbis Turning on Israel?" *Commentary* (June 2011).
43. מכתב לד"ר שמואל בלקין, אפריל 1955. מובא בתוך הרב יוסף דוב הלוי סולוביציץ, איש על העדה: מבחר איגרות. ראינות והצהרות, ערך נתנאל הלפגוט, תרגם אביגדור שניאן (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2011), עמ' 136.
44. Roger Scruton, "Forgiveness and Irony," *City Journal* 19:1 (Winter 2009).
45. ראה בראש עמוד זכויות היוצרים של כתב עת זה.
46. ראה למשל יאיר שלג, מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010). יש לציין שכמה מן התופעות המתוארות
-

---

בספר זה מקבילות בעצם לניסיונות היטמעות והתבוללות של יהודי הגולה שהותאמו להקשר הישראלי, ואילו אחרות אינן הרבה יותר מניסיונות מוסווים של אוניברסליסטים מושבעים להטיף ליהודים. אינני מתייחס כאן לתופעות הללו.

47. על פי ההלכה, כל שנה שביעית היא שנת שמיטה שבה יש להותיר את האדמה לא מעובדת וקיימות הגבלות שונות על השימוש ביבול החקלאי. הדרכים שבהן הלכות השמיטה מקיימות כיום – או, נכון יותר, נעקפות – אינן עולות בדרך כלל בקנה אחד עם רוח המצווה האמיתית.

48. ראה אוולין גורדון והדסה לוי, "שעת המבחן של ההלכה", תכלת 43 (אביב התשע"א) / 2011), עמ' 68–99.

49. זיהוי התפקידים המוגבלים מאוד שהמדינה היהודית יכולה ליטול על עצמה בהצלחה על מנת לעודד את ההתקדמות לעבר שיווי משקל ביהדות הוא נושא כבד משקל, שבו אדון במאמר המשך שיתפרסם בעתיד הקרוב.