

תלמוד תורה שחולן¹

“אני חילוני גמור, אך לאחרונה הצטרפתי לבית מדרש ללמוד תורה, לא מתוך כוונה, חלילה, לחזור בתשובה או להיות קצת דתי, אלא מתוך כוונה לדעת את מורשתנו התרבותית, ולהכיר את ארון הספרים היהודי, שהוא כה עשיר, עמוק ונפלא...”

אמירות כאלה וכיוצא באלה נפוצות במקומותינו לאחרונה ובתי מדרש ללימודי תורה (“לימודי יהדות”) גואים וגדושים, קורסים ללימודי תורה ויהדות צצים כפטירות אחר הגשם (בבחינת “כל העוסק בתורה יום אחד כאילו עסק בה כל השנה”) והלבבות מתרחבים. לפעמים מתלווה לעמדה זו גם תודעת שליחות פוליטית מהסוג של “אינני מוכן להשאיר את כל נכסי הרוח הכבירים הללו, את כל הטקסטים של מורשתנו היהודית, לדתיים ולחרדים; הם גם שלי, לא פחות משלהם”.

ואכן, זה יפה וחיובי. מעורר ומלבב לראות בחורים ובחורות צעירים, חילוניים גמורים כפי שהם מכריזים על עצמם, שמאסו בבורותם והחליטו להכיר “מבפנים” ו“לעומק” את אוצר היהדות ואת נכסי תרבותה – ארון הספרים היהודי. מה דופי בזה?

אין בזה דופי. ובכל זאת נדמה לי שעולה כאן בעיה מסוימת שעמדה כזו מעוררת – בעיה שניצבת בפני מי שמתעקש לראות את עצמו כ“חילוני גמור” (במובן קיצוני שיובהר להלן) ולא רואה שום קושי בכך שהוא בא ללמוד תורה (במובן הכולל, כמקובל, גם קצת תלמוד, מדרשי אגדה, דברי אגדה, ספרות מוסר, קצת קבלה וגו’), לעסוק בה, להכיר אותה מבפנים. הבעיה עליה אני מדבר היא בעלת משמעות הן לעצם האפשרות של “חילוני גמור” להבין טקסטים אלה, לאפשרותו לחשוב שיש כאן מה להבין, והן לבריור היבטים מסוימים של מושג החילוניות. יש לה גם משמעות לגבי ההנחה התמימה, לדעתי, שניתן ללמוד תורה, להכיר את נכסי היהדות מבפנים וכו’, מתוך עמדה חילונית נייטרלית – עמדה שלא מאמצת ולא מניחה שום אידיאולוגיה, שום הנחות תוכניות. ויש לבעיה הנידונה גם משמעות לגבי מושג לימוד התורה ומשמעותו ביהדות.

בניסוח בוטה וגס-משהו, הטענה המהווה את עיקרו של הקושי עליו אני מדבר היא זו: יש מובן חמור של חילוניות (“חילוניות גמורה”) ויש מובן חמור של לימוד תורה, שבהם חילוני גמור אינו יכול ללמוד תורה. במובנים אלה, לימוד תורה, שהוא בעיקרו תפיסת תכנים מסוימים, כרוך בקבלת עמדות, דפוסי התנהגות, גילויים של אורחות חיים, ו“אמיתות” שהחילוני הגמור אינו מוכן ואינו יכול לקבל, שהוא דוחה בקיצוניות ובשיטתיות. ומבחינה זו, עצם לימוד התורה מנוע ממנו. ודוק: לימוד התורה מנוע ממנו, לא רק קבלתה; עצם ההבנה של התכנים הנידונים, בהם מאמינים המאמינים, הדבקים בה’ ולומדי התורה, מנועה ממנו. כמובן, בניסוחים אלה יש הטיה מסוימת, שהרי מבחינתו של החילוני הגמור לא מנוע ממנו כלום, ה“תכנים” שבהם מדובר הם חסרי שחר, “לימודם” אינו לימוד ו“הבנתם” היא רק אשליה של הבנה. בדברים הבאים אנסה להסביר כמה היבטים פילוסופיים של טענה זו ושל הקושי הנובע ממנה, וכן את נפקותה ומשמעותה לגבי הבנת הערך של תלמוד תורה ביהדות.

אקדים כמה הערות על מושגי החילוניות ולימוד התורה בהם אדבר כאן.

לימוד תורה הוא מאמץ שיטתי לתפוס תכנים מסוימים, לדעתם ולהבינם. אפשר, כמובן, ללמוד תורה (כמו כל טקסט אחר) באופנים שונים ומהיבטים שונים. אפשר ללמוד את הטקסטים האמורים מתוך עניין היסטורי, או לשוני או ספרותי גרידא. חלקם הגדול של הטקסטים הם בעלי עניין היסטורי ולשוני רב; חלקם הם בעלי עניין ואף איכות ספרותית גבוהה. רבים מהסטודנטים הלומדים באוניברסיטאות מדעי היהדות, על ענפיהם השונים, לומדים את הטקסטים הללו מתוך אינטרסים כאלה. יש אולי גם מהנהנים להכרת ארון הספרים היהודי שכל עניינם הוא כזה – הרחבת ידיעתם ההיסטורית (על תולדות עם ישראל),

או הלשונית (הרחבת ידיעתם על רבדים של הלשון העברית), או הספרותית (ניתוח עוצמת התיאור המקראי, הדמויות המקראיות, ז'נרים ספרותיים שבהם התבטאו חז"ל וכד') או המשפטית (הכרת עקרונות שיטת המשפט העברי שהתגבשה בהלכה התלמודית) וכיו"ב. לא באלה אני מדבר כאן. אני מדבר על אלה שבאים לחוגים ולבתי המדרש ללמוד תורה, כפשוטו: ללמוד את הטקסטים הנידונים כפי שהם – טקסטים דתיים, שהם בעלי תוכן דתי ומסר דתי. אלה הם טקסטים הכתובים מתוך הכרה ותודעה שהעולם וחיי האדם (האדם בכלל והיהודי בפרט) כפופים, לפחות חלקית, לרצונו, למצוותו ולהתערבותו של אלוהים, תהא משמעות הביטויים האלה, הסתומים (להבנה) והפתוחים (לפירושים) מה שתהא. כמובן, אלה הם ניסוחים כלליים ושחוקים למדי ואין בהם כוונה למתן הגדרות ממצות. כל מילה כאן נתפרשה ונתפסה באופנים שונים ומגוונים. אך עם כל המגוון העשיר הזה יש איזו דומות או אחידות של כיוון ושל עמדה שמאפיינת את עיקרם (הכמותי והאיכותי) של הטקסטים הנידונים ושל העמדה שמתוכה הם נלמדים במסגרת מה שקוראים "לימוד תורה". דברי מכוונים רק לעמדה כזו ולמובן זה של לימוד תורה.

האם ניתן ליישב תפיסה זו של קריאת הטקסט הדתי עם תפיסתו כספרות בדיינית? האם אפשר ללמוד תורה כשאלוהים נתפס כפיקציה ספרותית? האם ניתן לעשות זאת כשפולחן, תפילה והעמדה הדתית בכלל נתפסים כסוג של שיגעון או כמערכת אמונות תפלות? רבים חושבים כך ורבים עוד יותר מתנהגים כאילו הם חושבים כך. למרות זאת אני סבור, כאמור, שיש כאן קושי עקרוני וייתכן מאוד שהתשובה החיובית המקובלת אינה אלא אשליה.

כפי שהזכרתי, עמדות אמוניות-דתיות מהוות מכלול עשיר ומגוון של תפיסות, עמדות ואורחות חיים, שהם לעתים שונים מאוד זה מזה, אך קשורים ביחסי דומות ובאחידות של כיוון. החילוני הגמור הוא מי ששולל מכלול זה על כל גווניו; הוא מי שמוציא עצמו מאיזו שהיא גירסה משמעותית של דתיות. חילוניות (סקולריות, בלעז) התפתחה בעולם המערבי בעיקר בזיקה ליחסי הדת והמדינה – שחרור המדינה ומוסדותיה משלטון הדת ומכפיפות לה. במובן אחר (גם הוא חלש יחסית) של חילוניות, חילוני הוא מי שרואה עצמו פטור מהחובה לקיום מצוות או סדרי פולחן דתי כלשהו. אך לא על אלה אדבר כאן. אני מדבר על מושג חזק וחמור יותר של חילוניות שבו החילוני אינו מי שרואה עצמו פטור מחובות דתיות אלא מי שאינו מכיר בחובות כאלה ובמקור תוקפן כלל; הוא אינו מכיר בהן במובן זה שהן חסרות שחר בעיניו וכאלה הן אינן חובות לגבי אף אחד. מבחינתו אין הן חובות קיימות, שמושם מה לא חלות עליו או שהוא פטור מהן; אין הן חובות כלל – לא מצד תוכנן ולא מצד מקור תוקפן. ולא רק לגבי החובות כך. החילוני הגמור חש זר ומנוכר גם לכול גילוי של אורח חיים דתי. הוא אינו מתפעם ואינו רואה עצמו שותף לאורח חיים זה, ואינו רואה בו ביטוי של דתיות או אמונה דתית.

החילוניות של החילוני הגמור שאני מדבר עליו כוללת גם מרכיב אידיאי – החילוני הגמור הוא אתאיסט – הוא אינו מכיר בקיומו של אלוהים (או אפילו במובנות של מושג האלוהים, ונשוב לכך בהמשך) עמדתו של החילוני הגמור כלפי אלוהים אינה אגנוסטיות ניטרלית, משהו מהסוג של "אולי יש אלוהים; אני אינני בטוח ואינני מאמין בו". זוהי אי-הכרה רדיקלית יותר שמשמעה, כפי שנראה, שהוא איננו מקבל את המובן שיש לאמונה באלוהים, איננו מבין מה פירוש לומר שיש אלוהים. במסגרת עולם המושגים שלו, הוא איננו יודע מה לעשות עם הטענה שיש אלוהים, איננו יודע מה פירוש לקבלה, לברר את אמיתותה וכו'. עם זאת, טוען החילוני הגמור, שעמדתו השוללת אינה מונעת ממנו ללמוד תורה, להבין את הטקסטים הנלמדים ולתפוס את תוכנם, תוך כדי שלילה גורפת של העמדות הדתיות המובעות בהם או המונחות ביסודם. האם זו עמדה קוהרנטית? האם אכן ניתן להפריד כך בין התנאים לקיומו של תוכן ולאפשרות הבנתו, לבין קבלת אמונות, עמדות ותנאים שונים הכרוכים בו? אציין מיד שמושגי לימוד התורה והחילוניות שהוצגו כאן הם קיצוניים. ייתכן מאוד שבפועל המצב מורכב ומסובך הרבה יותר, כשרוב החילוניים אינם "חילוניים גמורים", כפי שמושג זה הוצג כאן, כפי שגם רוב לומדי התורה לומדים תורה מתוך מניעים ואינטרסים שונים שאינם בדיוק לימוד תורה כפי שהוצג לעיל. ובכל זאת, מבחינה מתודית יש ערך בהקצנה זאת לשם

בירור הבעיה העקרונית שבה אנו עוסקים. יש בהקצנה כזו כדי להציב מודל ברור, שלאורו יוכל כל אחד להגדיר את ההסתייגויות וההתאמות הדרושות לתיאור מקרים קונקרטיים ולהעריך את המשתמע מהן.²

תוכן, הבנה ותנאיהם

האם עמדה זו של החילוני הגמור שתיארנו היא עמדה אפשרית? האם היא עמדה קוהרנטית? השאלות הללו הן שאלות פילוסופיות בעיקרן. התשובה להן תלויה לא רק באפיוני האמונה, לימוד התורה והחילוניות, אלא גם, ובעיקר, במושגי התוכן וההבנה המשמשים כאן. אחת התובנות החשובות והעמוקות בזרמים מרכזיים בפילוסופיה של הלשון ושל הרוח במאה האחרונה היא שעצם ההבנה של תוכן מותנית בתנאים ריאליים (בעולם) מצד אחד, ובקבלה של עמדות, קדם-הנחות (פרסומפציות) ואמיתות מסוימות, מצד אחר. קיומו של תוכן ואפשרות הבנתו הם עניינים "אובייקטיביים", שאינם נתונים בלעדית לתחושתו הפנימית של הסובייקט התופס – תהא תחושה זו כנה ככל שתהא.

מה שכינתי הפילוסופיה של הלשון ושל הרוח הם כמובן תחומים רחבים של נושאים ושל גישות שונות בנות גוונים ובני גוונים שונים. לא קל למצוא קווים משמעותיים המשותפים לכיווני יסוד שעיצבו את התחומים הללו. אם הניסוח דלעיל מתקרב לאפיון של קו כזה, זו עובדה כבדת משקל. אדגים זאת בקיצור ובסכמטיות בכמה דוגמאות בולטות. מובן שדברים אלה הם בבחינת שרטוט גס וכללי מאוד של העמדות הנדונות. איני יכול להיכנס כאן לדקויות ולנימוקים.³ כל אחת מהדוגמאות שאזכיר התפרשה לכיוונים שונים ומציבה קשיים פרשניים גדולים, שגם אליהם לא נוכל להידרש כאן. חלק מהקשיים והגרסאות הפרשניים נובעים מתפיסות שונות של מושג ההבנה. יש הרואים הבנה כיחס בין סובייקט לבין יש מופשט, כגון מחשבה, תוכן, פרופוזיציה וכיו"ב; יש שגורסים הבנה כיחס בין סובייקט לבין אובייקטים בעולם; יש שגורסים שהבנה אינה יחס בכלל, לא ליש מופשט ולא לאובייקטים בעולם, אלא היא מצב שמתבטא בכשרים וביכולות מסוימים של הסובייקט המבין; ויש, כמובן, עוד גרסאות רבות ושונות. כל אלה הן עמדות פילוסופיות שההבדלים וההכרעות ביניהן חשובים ביותר. אנו ניאלץ להתעלם מהם כאן, מה שיגרום לאי דיוקים ולניסוחים מטושטשים. ניסוח התובנה היסודית דלעיל אינו חף מפגמים אלה, אך נוסח במתכוון כך שהוא חל, בהתאמות דרושות, על רוב הגרסאות הללו. נפנה עתה לדוגמאות עצמן.

1. גוטלוב פרגה (Frege) היה פילוסוף ולוגיקן גרמני, אזוטרי למדי, ששמו ותורתיו היו ידועים בימי חייו למתי מעט, ושרק קומץ מהם עמדו על משמעותן. לאחר מותו, וביתר שאת במחצית השנייה של המאה ה-20, הולכת וגוברת ההכרה בחשיבותו, וכיום רבים רואים בו לא רק את אבי הלוגיקה המודרנית ואחד החשובים מבין הפילוסופים של המתמטיקה, אלא גם את יוצר הפילוסופיה של הלשון והחשוב מבין מעצבי הפילוסופיה האנליטית בכלל. אחד מעיקרי חידושו של פרגה בפילוסופיה

² כדאי, אגב, לזכור שחילוניות גמורה, כפי שהוצג מושג זה בגוף הדברים, כולל המרכיב האתיאיסטי, היא תופעה חדשה יחסית. קשה למצוא ביטוי שיטתי של תפיסה חילונית כזו לפני המאה ה-19. אפלטון, במאה החמישית לפנה"ס ותומס אקווינס, מהמאה ה-13 חשבו שאתיאיסטים יש להרוג. אפילו לוק, מהמאה ה-17 חשב שאת עקרונות הסובלנות שלו אין להחיל על אתאיסטים. יש להבחין, כמובן בין מושגי אתאיזם שונים. הבחנה חשובה לענייננו היא בין השקפה המטילה ספק בקיומו של אלוהים אך מודה במובנותו של מושג האלוהים (ראסל חשב שאל נוצרי הוא אפשרות קיימת אך מאוד לא סבירה...), לבין השקפה הדוחה ושוללת את קיומו, אך עדיין מודה במובנותו של המושג, לבין השקפה הטוענת שמושג האלוהים הוא חסר מובן, אינו קוהרנטי וכו'.

³ על השתמעותו של אפיון כללי זה בקשר למושג האמונה ועל ההבחנה בין תנאים ריאליים לתוכן האמונה (כשזו נגרסת כיחס בין המאמין לתוכן) לבין תפיסת האמונה כמתבטאת באופן קריטריאלי באורח חיים מסוים עמדתי ביתר פירוט במאמרי "אמונה ואורח חיים – בין ליבוּבין וויטגנשטיין", 'עיון', מ"ב, 1993, עמ' 493 – 507; ראו כאן פרק 4. בניסוח הכללי שבגוף הטקסט כרכתי את שתי הגישות הללו יחד (מה שעלול להטעות ולגרום לערפול מסוים), משום שעיקר ענייני הוא בעצם ההצבעה על קיומם של תנאים מכוונים למושג התוכן ולמצבים מנטליים המכוונים לתוכן.

של הלשון הוא ההבחנה השיטתית שהציע בין מובן של ביטוי להוראתו,⁴ שבה יש לראות את אחת התרומות המשמעותיות ביותר לסוגיה שלפנינו: הוראה של שם, המופיע במשפט יחידאי רגיל, היא האובייקט שהוא מציינן ושעל אודותיו המשפט נסב. "ירושלים היא עיר יפה" הוא פסוק יחידאי הנסב על אודות ירושלים, שהיא הוראתו של השם "ירושלים". מובן, על פי פרגה, הוא אופן הינתנות של הוראה, ומחשבה יחידאית (סינגולרית) כוללת, כמרכיב יסודי שלה, אופן הינתנות של האובייקט שעל אודותיו היא נסבה. אופן הינתנות כזה מותנה (בתנאים שלא נפרטם כאן) בקיומו ובנגישותו האפיסטמית של האובייקט (או של ההוראה בה מדובר). בהעדרו, אין מה לדבר, בדרך כלל, על אופן הינתנותו וממילא אין מחשבה ברורה, או תוכן ברור הבנוי מאופן הינתנות זה, אלא, לכל היותר, מה שהוא "מעין מחשבה", או מה שהוא "דמוי-תוכן". מאחר שהבנה, באופן כללי, היא תפיסת תוכן או מחשבה, הרי שבמקרה הנידון אין מדובר בהבנה ממש אלא במה שהוא "מעין הבנה" או, באשליה של הבנה. כאן, הן קיומם של מובנים ומחשבות והן קיומם של אובייקטים (ופונקציות – לא ניכנס להבחנה זו) שמובנים אלה מהווים את אופני הינתנותם לנו, מהווים תנאים ריאליים לעצם אפשרותה של ההבנה. הבנה של תכנים מסוימים אינה יכולה להיות אדישה, מבחינה זו, לשאלות קיום ריאליות.

עמדה זו היוותה יסוד לפיתוח גרסאות ריאליסטיות שונות בפילוסופיה של הלשון ושל הרוח. אחת מהן היא הזרם הקרוי לעתים אקסטרנליזם, והמאופייין כתפיסת תוכן "במובן רחב". על פי תפיסה זו לומר, למשל, שוודו טייל אתמול בגן היא אמירה שעצם מובנה (תוכנה) מניח את קיומו של וודו ואת אופן הינתנותו לנו (אופן הינתנות המבוטא במובן של "וודו"). שלילת הנחות אלה מותירה אותנו עם אמירה שלא רק שאין לנו מושג אם היא אמיתית אלא שהיא חסרת מובן ברור – לא ברור מה זה לומר עליה שהיא אמיתית. המבוכה מחריפה, כמובן, כשנאמר לנו שוודו אינו בן אדם ואינו בעל חיים וכיו"ב, כך שאין לנו מושג איזו פרפרזה ניתן לתת לאמירה הנדונה, או באיזה תיאור אפשר אולי להמיר את "וודו". צמצמתי את דברי כאן למשפטים יחידאיים, אך הם חלים, בשינויים מתאימים גם על משפטים תיאוריים וכוללים: לגבי מי שלא מאמין בשדים, למשל (יהא פירוש הדבר הזה מה שיהא), ובהנחה ש"שד" הוא פרדיקאט פשוט, המשפט שמלך השדים הנוכחי כעס אתמול על סגנו, כמו גם המשפט שבחצר ביתי נמצא שלד של שד מהמאדים, הם חסרי מובן באורח דומה.⁵

ישנן, אצל פרגה עצמו ואצל רבים בעקבותיו, רעיונות שונים לגבי מה שלמעשה קורה כשאנו נתקלים באמירות כאלה: מה אנחנו בכל זאת "מבינים" בהם, אם כפשוטם הם חסרי תוכן ומובן? יש הסוברים שבכל מקרה כזה אנו משווים לעצמנו איזו פרפרזה בעלת מובן של המשפט הסתום, תוך הודאה שבהעדר פרפרזה כזו הוא אכן חסר מובן; לעתים פרפרזות כאלו מזומנות וקלות למדי, אך לעתים קרובות, לא. בגירסה ידועה של הזרם הידוע כפוזיטיביזם הלוגי לעמדה זו, מדובר בפסוקים או מבנים שלאמיתו של דבר הם חסרי מובן, אך הם "דומים" מבחינות שונות לפסוקים בעלי מובן, ודומות זו מספיקה לכך שנוכל "להשתמש" בהם תוך אשליית הבנה. יש גם הסוברים שאלו אשליית-הבנה מטיפוס מיוחד, בעל חוקיות מיוחדת; יש אחרים הסוברים שהבנת אמירות כאלו נעוצה בכך שבאמצעותן אנו נכנסים "למשחקי-דמיון", או "משחקי-אמונה" מסוגים שונים. לא נוכל להידרש כאן לפרשות אלו. החשוב לענייננו הוא שעל פי כל הגישות המאפיינות הלך מחשבה זה, צריך סברות ותיאוריות כאלה (והן לעתים מפותלות ומתוחכמות ביותר), שכן תפיסת תוכן כפשוטו אין כאן.

2. דוגמא אחרת לאותה טענה כללית, שעצם מושגי ההבנה והתוכן מותנים בתנאי קיום ריאליים, ושבהעדרם אין לא הבנה ולא תוכן, קשורה בפילוסופיה של הפילוסוף האנגלי ברטרנד ראסל (Russell). ראסל, בניגוד לפרגה, הוא פילוסוף שזכה

⁴ ראו ג. פרגה: "על מובן והוראה", תרגום ש. שוורץ, ג. ברעלי, "עיון" ל"ג תשמ"ד (1984). הספרות בעניין זה עצומה. בעברית, ראו ג. ברעלי: 'אבות הפילוסופיה האנגליטית: כך א – פרגה' (גרע"ן, 2009א).

⁵ הרחבתי בשאלה זו, תוך עימותה עם כמה אלטרנטיבות במאמרי "מובן ותוכן בהקשרי אמונה" "עיון" ל"ה, 1986, עמ' 75-88. וראו ג. ברעלי 'אבות הפילוסופיה האנגליטית: כך א – פרגה', פרק 11.

להכרה ולמוניטין גדולים לא רק בחוגי הפילוסופים המקצועיים אלא גם אצל קהל המשכילים הרחב. הוא ללא ספק אחד הפילוסופים בעלי ההשפעה הגדולה ביותר במאה העשרים, וידו רב לו כמעט בכל תחום בפילוסופיה ובמיוחד בתחום בו אנו עוסקים. בדומה לפרגה, גם ראסל חשב שהבנה היא תפיסה של תוכן מסוים, של "פרופוזיציה". אך בניגוד לפרגה הוא חשב שמרכיבי הפרופוזיציה אינם "מובנים", אלא הם הדברים עצמם שעל אודותם אנו חושבים כשאנו תופסים תוכן כזה. ושוב, במקרה של מחשבה יחידאית, הרי שהפרופוזיציה הנתפסת בנויה מהאובייקט שבו מדובר.⁶ "הר חרמון מושלג בחורף" מבטא פרופוזיציה שהחרמון עצמו הוא מרכיב שלה. הוא עצמו מרכיב הכלול בפרופוזיציה וקיומו מתנה את קיומה וממילא את תפיסתה. זוהי דוגמה נוספת לעמדה שבה עצם ההבנה של תוכן מותנית בתנאים ריאליים, בצורה שהכחשתם אינה מתיישבת עם תפיסת התוכן (הפרופוזיציה) בו מדובר. אם אין חרמון, אין פרופוזיציה שהחרמון מושלג. ראסל אמנם צמצם את דבריו והחילם בעיקר על דוגמאות קיצוניות דוגמת "זה אדום" (תוך כדי הצבעה), ובתקופה מסוימת גם על פסוקי-אני ("אני חושב" וכד'). לגבי הרבה פסוקים אחרים ראסל נקט עמדה חמורה פחות וחשב שניתן לתת להם פרפרזה שתמיר שמות המופיעים בהם בתיאורים, כך שהפסוקים יהיו בעלי מובן ויבטאו פרופוזיציות, אף אם שקריות. אך פילוסופים רבים אחרים (קפלן, אוונס וממשיכיהם) הרחיבו מאוד את היריעה והחילו את העמדה החמורה על תחום רחב של משפטים יחידאיים. גם עמדות אלו מעמידות בספק קיומו של תוכן ואפשרות הבנתו כשלא מתמלאים תנאים ריאליים מסוימים (חמורים למדי). נניח, למשל, שכמה יתושים חגים סביב אוזני בלילה, ואני, שאיני מודע לריבויים, חושב: "היתוש הזה משגע אותי כבר חצי שעה". האם חשבתי מחשבה? איזו בדיוק? האם תפסתי תוכן ברור? על איזה יתוש חשבתי? מה פירוש "היתוש הזה" בנסיבות כאלה? כאמור, רבים, בעקבות ראסל, השיבו בשלילה וחשבו שלמרות תחושת הסובייקטיביות, לא חשבתי את המחשבה שנדמה לי שחשבתי ולא תפסתי את התוכן שנדמה לי, שכן אין כאלה. ושוב, שלילה זו אין פירושה, בהכרח, שלא חשבתי כלום. הטענה היא שלא חשבתי את המחשבה הדמונסטריטיבית הנידונה (שכן לא מתמלאים התנאים הדרושים לזיהוי "היתוש הזה"). מה בכל זאת חשבתי, או מה קרה כאן, כתחליף לחשיבת מחשבה, נשארות כמובן, מטלות לביאור.

3. הדוגמה השלישית היא עמדתו של הפילוסוף האוסטרי הגדול לודביג ויטגנשטיין (Wittgenstein), גם הוא ללא ספק אחד מגדולי הפילוסופים של המאה העשרים, בספרו 'מאמר לוגי-פילוסופי', הידוע יותר בכינויו *טרקטטוס*.⁷ בטרקטטוס ויטגנשטיין כמעט שלא עסק במושגים אפיסטמיים ובהבנה, אך הוא טען (טיעון מפותל וקשה שלא נוכל לשחזרו כאן) שאפשרותו של תוכן ברור (וכל תוכן הוא ברור) מותנית בקיומם של אובייקטים, שהתוכן האמור מייצג, או מבטא, את אפשרויות קישורם.⁸ על פי תפיסה זו, כל תוכן פסוקי ניתן לניתוח כצירוף מסוים של "תכנים אטומיים", שמייצגים קישורים אפשריים של אובייקטים. בהעדר האובייקטים אין מה לדבר כלל על התכנים האטומיים. עמדה זו של ויטגנשטיין מופשטת מאוד ומעורפלת למדי, בין היתר משום שטיבם של האובייקטים שעליהם מדובר אינו מחוור; אך ברור שבתפיסה זו אי אפשר להפריד את שאלת משמעיותם של פסוקים (ושל מחשבות) משאלת קיומם של האובייקטים הנידונים; שתי השאלות כרוכות זו בזו, הן שתי פנים של אותו עניין. אין זאת אומרת שעל מנת לקבל את משמעיותו של פסוק או מחשבה יש קודם לכן להבטיח את קיומם של האובייקטים הנידונים. לא, כפי שאמרתי אלה שתי פנים של אותו עניין ושתי שאלות הכרוכות זו בזו. עם זאת, נראה לי שמעמדת ויטגנשטיין עולה שאי אפשר לקבל ולהכיר בתוכן ובמשמעיותו של פסוק ובה בעת להכחיש ולהמנע מלהכיר בקיומם של האובייקטים הנידונים בו. ברור גם שעמדה זו היא רדיקאלית ומקיפה יותר מעמדתו של ראסל, למשל, בכך שהיא חלה על כל

⁶ וראו ב. ראסל: 'בעיות הפילוסופיה', תרגום מ. שטרנברג, הוצאת י.ל. מגנס תשנ"א (1991), בעיקר פרק ה.

⁷ ל. ויטגנשטיין: 'מאמר לוגי-פילוסופי', תרגום ע. צמח, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994.

⁸ הרוצה להרחיב בעניין מוזמן לעיין במאמרי "לוגיקה ואינטנציונליות ב'מאמר לוגי-פילוסופי' של ויטגנשטיין", 'עיון' מ"ד, תשנ"ו (1995) עמ' 399 – 418, וכן במאמרי "חוסר-מובן, האני והרצון ב'מאמר לוגי-פילוסופי'", 'עיון' מ"ז, תשנ"ט (1998), וביתר הרחבה בפרקים 2-4 בספרי 'אבות הפילוסופיה האנליטית: כרך ג – ויטגנשטיין' (גרע"ן 2009), אשר מבוססים על מאמרים אלה.

הפסוקים, כל התכנים וכל המחשבות. גם עמדה זו של ויטגנשטיין, על דרישת הניתוח והמבנה האולטימטיבי (האטומיסטי) הכרוכה בה, הביאה אותו ורבים בעקבותיו "לפסול" מה שנראה, על פניו, מחשבות ומשפטים בעלי מובן כאשליות חסרות מובן. עד כאן סקרתי בחטף שלוש עמדות, מהחשובות ורבות ההשפעה בפילוסופיה של הלשון והמחשבה במאה העשרים, שעל פיהן עצם קיומו של תוכן, אפשרות האינדיבידואציה והזיהוי שלו, ואפשרות הבנתו תלויים בתנאים ריאליים מסוימים בעולם (במיוחד תנאי קיום), בצורה שספק רב אם מי ששולל אותם יכול להחזיק באופן קוהרנטי באפשרות הבנת התכנים הללו. גישה שונה לחלוטין לשאלת ההבנה מדגימה גם היא את הטענה הכללית דלעיל. על פי גישה זו לא מדובר (או לא מדובר רק) בשאלות קיום ותנאים ריאליים לאפשרותו של תוכן, אלא בעובדה שהבנה, כמצב מנטאלי, או כפעילות אנושית, מותנה בקבלה של מערך שלם של עמדות, אמיתות, דפוסי התנהגות ואורחות חיים. הבנה, על פי כיוון זה, מותנית בשותפות מסוימת באמונות, בעמדות קוגניטיביות ובאורחות חיים. שוב לא נוכל אלא לציין כמה דוגמאות באורח כולל וסכמטי.

4. הדוגמא הרביעית היא שוב מהפילוסופיה של ויטגנשטיין, אך הפעם בעיקר מתקופתו המאוחרת. (כידוע, את הפילוסופיה של ויטגנשטיין מחלקים בדרך כלל לשתי תקופות – המוקדמת, המבוססת בעיקר ב'טרקטטוס', והמאוחרת, המבוססת בעיקר בספרו 'חקירות פילוסופיות' ובכתבים שלאחריו.⁹) בכתבים אלה ויטגנשטיין טען בהדגשה רבה שעצם מושגי הנורמטיביות והאובייקטיביות מותנים בקבלה ובשיתוף של אורחות חיים, דפוסי התנהגות וקדם-הנחות מסוימות. קבלה, הסכמה ושיתוף כאלה אינם בבחינת תוספת או מותרות הבאים להקל על החיים והחברה, אלא הם תנאים שבלעדיהם אין כל מובן למה שמכונן את מושגי המחשבה וההבנה שלנו – האובייקטיביות והאופי הנורמטיבי של מושגינו. בכתביו המאוחרים ויטגנשטיין הדגיש את ההכרח שבקבלה-בדיעבד של מסגרת קדם-הנחות או ודאויות שמשותפות את כל המערכת האפיסטמית שלנו – שבלעדיהן אין מובן לדבר על ידיעה ואמונה, על ספק ואישור. וודאויות אלה הן בדרך כלל בחזקת המובן מאליו שאינו צריך בדיקה וראייה.

5. עניין דומה שב ועולה בשיטות פילוסופיות שונות נוספות, כמו אלה של הפילוסופים האמריקניים וילארד ון אורמן קווין (W. V. Quine) או דונלד דיודסון (D. Davidson), שהם מגדולי התחום בדור האחרון. אצל שניהם מותנית אפשרות ההבנה והמושגים הכרוכים בה בקבלה של עמדות ואמיתות מסוימות – קבלה שבדרך כלל היא כה אלמנטרית ומובנת מאליה שלא שמים אליה לב. לצורך ההדגמה נתרכז במהלך שבו עולה נקודה זו במשנתו של דיודסון. הבנה, אצל דיודסון, היא סוג או תוצר של פרשנות; עיקרה של פרשנות לשפה נתונה הוא במתן "תורת אמת" לאותה שפה, דהיינו, תורה שמציגה, לגבי כל פסוק בשפה הנידונה, את "תנאי האמת" שלו, התנאים שבהם הוא אמיתי והתנאים שבהם הוא שקרי. העיקר לענייננו הוא שהחלתה של תפיסה זו על שפה נתונה מותנית במעבר מתפיסת טענה כמה שמוחזק-כאמיתי על ידי דובר או דוברים (או מהתנהגות המבטאת החזקה כזו) לתפיסת הטענה כאמיתית. למשל, אם דובר אומר, בתנאים מסוימים, את הפסוק P, הפרשן יכול לדעת, בתנאים מסוימים, שהדובר מחזיק-את-P-כאמיתי. אך בזאת, כמובן הוא עוד לא הבין את P ולא תפס את משמעותו. ליבתה של תורת דיודסון היא שפרשנות, שבה הפרשן מבין את P, מתכוננת במהלך מורכב, שבו מכלול גדול של פסוקים כאלה נתפסים (על ידי הפרשן) כאמיתיים (ולא רק כמוחזקים-כאמיתיים על ידי הדובר). לא אוכל לתאר כאן את הליכה הזו, אך אדגיש שמשמעותו של המעבר הנידון כרוכה בקבלת מערך רחב של אמונות ודפוסי התנהגות, שבלי הנחתם והנחת שיתופם בין הדובר לפרשן לא מתכונן הבסיס המאפשר הבנה ותפיסת תוכן.¹⁰

⁹ ל. ויטגנשטיין: 'חקירות פילוסופיות', תרגום ע. אולמן-מרגלית, הוצאת י.ל. מגנס 1993. ראו גם ל. ויטגנשטיין: 'על הוודאות', תרגום ע. אולמן-מרגלית, הוצאת י.ל. מגנס; וכן ג. ברעלי 'אבות הפילוסופיה האנליטית: כך ג – ויטגנשטיין' (גרע"ן, 2009) בעיקר בפרקים 5 ו-7.

¹⁰ לתיאור מפורט יותר ראו ספרי 'אבות הפילוסופיה האנליטית', כך א: פרגה, פרק 13.

זוהי, כמובן, סקירה חלקית ושטחית למדי. מטרתה היא להדגים קו יסודי בעיצוב מושגי התוכן וההבנה בכמה מהשיטות החשובות בפילוסופיה של המאה העשרים. בכל הדוגמאות האלה (והקורא הבקי יוכל לשפץ אותן ולהוסיף עליהן כהנה וכהנה) שב ועולה העיקרון היסודי, שעצם ההבנה והתפיסה של תוכן מותנות בתנאים ריאליים מסוימים (בעיקר תנאי קיום) מכאן, ובקבלה של עמדות ודפוסי התנהגות משותפים, אורחות חיים וקדם-הנחות מכאן. זהו, כאמור, ניסוח גס וכללי, שמטשטש הבדלים רבי משמעות. עם זאת עולה ממנו לקח חשוב: עצם מושגי התוכן ואפשרות ההבנה של תוכן אינם נקבעים על ידי תחושה סובייקטיבית של החושב; הם עניינים אובייקטיביים שניתן לטעות לגביהם והם מותנים בתנאים ריאליים, לא טריוויאליים. לעתים קרובות תנאים אלו אינם מתמלאים, מה שמעמיד בספק כבוד את קיומם של התכנים הנידונים ואת אפשרות הבנתם ולימודם.¹¹

מהו הלקח של הסקירה הכללית הזו לעניין לימוד התורה בו אנו עוסקים? לימוד התורה לבטח נתפס בעיני הלומד כפעילות הכרוכה בהבנה ובתפיסת התכנים הנלמדים. אך, אם אמנם נכון שתפיסת תכנים בכלל מותנית בקבלת תנאים ריאליים מכאן, או בקבלת עמדות, דפוסי התנהגות ואורחות חיים מכאן, האם נוכל לומר שתנאים אלה מתקיימים לגבי החילוני הגמור הלומד תורה (במשמעויות החמורות של מושגים אלה כמבואר לעיל)? מה יכול החילוני הגמור להבין בלמדו מדרשי מעשה מרכבה ומעשה בראשית, הלכות תפילה וכוונה, הלכות קרבנות וקודשים? הרי כל אלה רוויים במושגים דתיים, שעצם הבנתם כרוכה בקבלת מערכת קדם-הנחות, אמונות ואורחות חיים, על דפוסי ההתנהגות והחוויות הכרוכים בהם, שהם זרים לגמרי לחילוני הגמור שלנו, שהוא מכחיש אותם ומתכחש להם.

ואל יתפתה הקורא ל"פתרון" הקל האומר שלמרות שאולי הבנה מלאה של מושגים אלה אכן כרוכה בתנאים המונעים אותה מהחילוני הגמור, הרי שיש בהם די נדבכים ורמות שבהם הוא יכול להיות שותף מלא, שאינם זרים לעולמו ולעולם מושגיו. זהו פתרון שווא, שכן מושגים אינם בנויים נדבכים נפרדים כאלה שאפשר לאחוז בקצתם ולהשליך את קצתם (אלה פשוט לא יהיו אותם מושגים). מה גם שהיותה המושלכת, שהיא במקרה שלנו המרכיבים ה"דתיים" של מושגים אלה, היא הרי עיקר ענייננו ועיקר הטקסטים הנלמדים בתלמוד תורה. התורה, במובנה הרחב והעיקרי, היא, אם יש צורך לומר זאת, טקסט דתי. הטוען שהוא יכול להבין את הטקסט לאחר ש"השליך" את הרובד הזה (שמהסיבות האמורות, כביכול, מנוע ממנו ואין לו ברירה אלא להשליכו כחסר שחר) משלה את עצמו ומעוות לחלוטין את מה שהוא אמור ללמוד – זו היא אשליה של הבנה, בדיוק כשם ש"הבנת" מחשבה יחידאית, כשאינ מסתפקים התנאים לאפשרותה, היא אשליית הבנה.

ואולי החילוני המצוי אינו "חילוני גמור" כהגדרתו דלעיל? אולי העמדות, הקדם-הנחות ואורחות החיים שקבלתם מהווה תנאי לאפשרות הבנת התכנים הנידונים אינם כה זרים לו כפי שהצגנוהו? אולי הוא מקבל הרבה יותר ממה שהוא מוכן להודות שהוא מקבל, וקבלה דחוייה ומודחקת זו היא שמאפשרת לו "להבין" את מה שהוא לומד כשהוא לומד תורה? אולי חטאנו בשטחיות קשה כשהצגנו מצב דיכוטומי של או חילוני גמור או דתי גמור, כשלמעשה יש רצף דינמי של מצבים בין זה לזה? ייתכן מאוד שאכן כך הוא ושלימוד תורה אכן מותנה, אך גם משפיע, על מה שנתפס כתנאים הריאליים, ועל מה שהלומד רואה כעמדות, קדם-הנחות ואורחות חיים שהוא מקבל ושלהם הוא שותף (במובן שיכול להתבטא באופן שונה אצל אנשים

¹¹ מספרים על התלמודיסט הגדול שאול ליברמן, שהציג פעם את חוקר הקבלה הגדול גרשום שלום לפני הרצאה מכובדת ואמר: מה שאיש זה עוסק בו הם הבלים גמורים, אך מחקר אקדמי של דברים אלה יצר דיסציפלינה מדעית. לפי פירוש אחד ליברמן התכוון להעיר הערה סרקסטית על המחקר האקדמי – שאנשים מתייחסים בו לטקסטים מבלי להבינם ומבלי להתייחס לתוכנם. לפי פירוש אחר התכוון ליברמן להבחין בין אמונה בדברי הקבלה ולקידחתם "ברצינות", לבין לימודם וחקירתם – הדברים עצמם ואמונה בהם הם הבל, אך לימודם וחקירתם הם רציניים. איני יודע אם דברי קבלה הם הבל, אך בפירוש השני אני מסופק אם דברי ליברמן עצמם הם קוהרנטיים.

שונים ובמצבים שונים). הביטוי "מותנה אך גם משפיע" בו השתמשתי אינו סתירה. מבחינה פסיכולוגית ומושגית שותפות בפעילות מסוימת (כמו לימוד) המותנית בדבר-מה יכולה להביא לקבלת הדבר המתנה. עניין זה יכול לשפוך אור מיוחד על המשמעות המופלגת של לימוד תורה ביהדות.

לימוד תורה והכרה בתנאי התוכן

לימוד תורה נתפס תמיד כערך עליון ביהדות, גם במחשבה וגם במעשה. מבחינה היסטורית, לימוד תורה, כפעילות ממוסדת, כפי שנתגבשה מאז ימי בית שני והמרכז ביבנה, מהווה את אחד מאבני היסוד של הקיום היהודי, ואולי המובהק והחשוב שבהם. בתקופות שונות, ובתקופתנו במיוחד, הפך לימוד התורה, על מוסדותיו ומסגרותיו החברתיות גם לבעל כוח פוליטי רב, למנוף פוליטי חברתי רב עוצמה והשפעה. אי אפשר להתעלם גם מהעובדה החינוכית-פסיכולוגית שבימינו אנו לימוד התורה מהווה אחד האמצעים העיקריים של החזרה בתשובה, הצורות השונות של ניסיונות גישור ומציאת מכנה משותף בין דתיים וחילוניים וכד'.

ערכו העליון של לימוד התורה ושל העיסוק בתורה הודגש בדברי חז"ל לרוב:

"עשה תורתך קבע" אומר שמאי (באבות פ"א מ"א), והלל אף מרחיק יותר ואומר "ודלא יליף קטלא חייב".

רבים השוו את גדולתה של מצוות תלמוד תורה כנגד מצוות אחרות והפליגו בגודלה וחיבתה:

"אמר רב שמואל בר אבון, גדול תלמוד תורה יותר מהקרבן תמידין" (מגילה ג' ע"ב).

"אמר רב יוסף, גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות" (שם).

"אמר רב שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם" (שם).

"אמר רב שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה יותר מבניין בית המקדש" (שם).

אחרים, לא רק שהפליגו בחשיבותה, אלא אף ראו בה מעין תחליף למצוות או לגופי מצוות שלמים.

"אמר ריש לקיש [...] כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם.

אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא אשם" (מנחות ק"י ע"א).

עמדה זו הגיעה לביטוי קיצוני בשיטתו של הרמב"ם. בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ג כותב הרמב"ם:

"אין לך מצווה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא שתלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות כולן,

שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה".

על כמה מצוות נאמר בתלמוד שהן שקולות כנגד המצוות כולן – על ציצית, כיבוד אב ואם, שבת, מילה. הרמב"ם קובע זאת דווקא על תלמוד תורה.¹² דומני שבדברים אלה מצרף הרמב"ם את דברי המשנה במסכת פאה, "ותלמוד תורה כנגד כולן" (פאה פ"א מ"א, שנאמר שם רק על מצוות מסוימות) עם דברי התלמוד על עמדת ר' עקיבא וחכמים בסיפור עליית בית נתזה שבלוד, שם נשאלו חכמים: מה גדול, תלמוד או מעשה? ר' טרפון אמר שמעשה גדול; ר' עקיבא ענה שתלמוד גדול, וחכמים קבעו במעין נוסח פשרה: "תלמוד גדול, שתלמוד מביא לידי מעשה" (קידושין, מ ע"ב). צירוף מחושב שכזה מצד הרמב"ם מעיד ככל הנראה על כוונה מיוחדת שהיתה לו בדברים אלה.

¹² אם כי אומר גם על השבת: "השבת ועבודת כוכבים ומזלות כל אחת מהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה" (הלכות שבת ל' טו'). לגבי ציצית הרמב"ם נמנע משימוש בדברי התלמוד כנוסח ואומר בנוסח שהוא אולי חלש יותר: "לעולם יהא אדם זהיר במצוות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצוות כולן..." (הלכות ציצית פ"ג, יב'). דברים אלה עשויים לחזק את טענתי בטקסט וללמד שהרמב"ם הקפיד בעניין ולא חזר בו על נוסחאות התלמוד כנתינתם. אני מודה לאליעזר מלכיאל שהעמידני על כך.

וכך מתקופת חז"ל ועד לזמננו ממש ערכו המופלג של לימוד תורה כערך דתי עליון ביהדות דומה שלא ירד ואולי אף גבר. עניין זה כה שגור ונודש עד שלעתים קרובות נעלם מעינינו עד כמה מיוחדת ומתמיהה תופעה היסטורית זו. אך מהו הטעם ומהו היסוד לערך המופלג של לימוד תורה?

אפשר לתת תשובות שונות לשאלה זו מהיבטים שונים – מהיבט היסטורי (תנאי שמירת הזהות היהודית בתנאים בהם התפתח לימוד התורה לכדי ערך עליון), היבט חברתי-מעמדי (מעמד של תלמידי חכמים והאינטרסים שלהם) וכו'. ענייני לא באלה, אלא בטעם הדתי הפנימי. הרי לכאורה יש משהו מתמיה בעמדה כזו. ערכים דתיים עליונים, היינו יכולים לחשוב, הם ערכי אמונה (קבלת אמונות וערכים מסוימים), פולחן וקיום מצוות הבורא (מעשה, בלשון חכמים). אלה הם ערכים דתיים ברורים וחיוביים אכן בולטת בכל דת. ההערכה המופלגת של לימוד תורה היא, לעומת זה, עניין מיוחד ליהדות – דומה שאין דומה לה, לא בחשיבות ולא בהיקף, בשום דת אחרת. והוא אכן עניין מוזר ומתמיה. שהרי, לכאורה, עצם הלימוד אינו כרוך ואינו מבטיח לא אמונה ולא קיום מצוות. ואפילו האומר שתלמוד מביא לידי מעשה, דומה שמחזיק לכאורה בעליונות המעשה, ורואה בתלמוד אמצעי חשוב ויעיל לו (ואולי יש יעילים ממנו?).

התשובה שאני מציע כאן מכחישה את ההנחה-לכאורה הזו. אין היא תשובה היסטורית או סוציולוגית ולא תשובה דתית פנימית, אלא תשובה פילוסופית: חכמים (והמסורת היהודית בכלל) קבלו כנראה את הנקודה הפילוסופית העיקרית שאותה ניסיתי להציג לעיל: שתפיסת תכנים מסוימים ועצם הבנתם כרוכות בקשר פנימי הדוק בקבלת אמיתות, אורחות חיים וקדם-הנחות, שבלעדיהם תכנים אלה הם חסרי שחר ו"הבנתם" היא אשליה. לימוד תורה הוא בחזקת תפיסה או ניסיון לתפיסה של תכנים כאלה. הוא פעילות אינטנסיבית, ארוכה וקשה, שהעוסק בה שם עצמו בעל כורחו מקבל ושותף לתנאים המתנים את זה שפעילותו אינה חסרת שחר. מבחינה דתית מי שלומד תורה הוא מינייה וביה שותף לפעילות דתית – הוא מקיים מצוות לימוד תורה. אך אני בא להציע כאן יותר מזה: גם מבחינת תודעתו שלו הוא עוסק בפעילות שכל מובנה ומובנותה מותנים בקבלת תנאים ריאליים ותודעתיים שהמתכחש להם הופך אותה לחסרת שחר.

זוהי, אולי, בחינה חדשה של "תלמוד תורה כנגד כולן". תלמוד מביא לידי מעשה לא רק בכך שמבחינה פסיכולוגית הוא מביא לידי מעשה (שכאן המעשה עיקר והתלמוד אמצעי לו) אלא בכך שעצם אפשרות מובנו של התלמוד מותנית מבחינה מושגית ותודעית בקבלת מערכת אמונות, קדם-הנחות, אורחות חיים ועמדות שמשתיתים את ההכרה והאמונה הדתית. מבחינה זו, יש אמת עמוקה באמירה ש"תלמוד תורה כנגד כולן", במסגרת תפיסה שרואה בהכרה, בקבלה ובתודעה זו את עיקר האמונה.

תפיסת אלוהים חילונית

אני מניח שדברי יקוממו רבים שיסברו, שעם כל הכבוד למסורת הפילוסופית שהזכרתי, החלתם של עקרונותיה על המקרה שלפנינו היא בעייתית, ובכל מקרה יש לדחות את הדיכוטומיה הקיצונית שתחמתי בין החילוני הגמור ואופקי תודעתו לבין מושגי האמונה הדתית. מושגי האמונה הדתית, על גירסאותיהם השונות, הם פרויקציות והרחבות של מושגים "אנושיים" רגילים, שאינם זרים, כך יטען המתקומם, גם לחילוני הגמור. תולדות התרבות, והתרבות היהודית בכלל זה, רצופים נסיונות לגרסאות, פרפרזות ורדוקציות של מושג האל ומושגים דתיים אחרים למושגים "חילוניים". אלוהים נתפס, במסגרת זו, "על דרך תיאור" כבורא העולם, או כישות המושלמת, או כעצם הראשוני שהוא סיבת עצמו, או כתכלית היקום, או כפרסוניפיקציה מטפורית של חוקי הטבע, או כיסוד החיוב המוסרי, קול המצפון, וכו'. על פי תפיסה זו, אמונתו של היהודי הדתי אינה נבדלת באורח קטגורי מעולם המושגים החילוני אלא נמצאת על רצף אחד עמו.

חלק ניכר מתפיסות אלה הן בעלות חשיבות רבה והיוו יסוד לפיתוח שיטות פילוסופיות מהחשובות ורבות השפעה. עם זאת, נדמה לי, שכפירוש והצגה של המושגים הדתיים הנידונים הם בבחינת כישלון רצוף ומאלף. איני יכול, כמובן, להכנס כאן לבחינה מודקדקת של סוגיה זו ולהידרש לכל אחת מהגרסאות הנדונות, ומבחינה זו הכרזת הכישלון נשארת לא מכוסה ולא

מבוססת. אך אציין כאן שתי נקודות שמאפיינות באופן כללי את ההבדל בין תפיסה דתית לבין כל הגירסות החילונית שלה: א. המאמין הדתי (היהודי) מחזיק במושג אלוהים אחד ואחיד – בורא העולם, שליט הטבע, מוציא בני ישראל ממצרים, האל הפרסונלי, המצווה, הקנאי, הנוקם, המעניש, הסולח והחסוד וכו' וכו' הם כולם אותו אל. אין רדוקציה, או פרפרזה חילונית של מושג האל שתופסת את כל אלה בצורה קוהרנטית ומשכנעת. בכל התפיסות והרדוקציות ה"חילונית" מתרכזים בהיבט אחד של מושג האלוהים (או בקבוצה הומוגנית של היבטים) ומציעים לו גרסה רדוקטיבית. אך כל הבנה כזו נשברת ונחסמת כשמנסים להחילה על היבטים אחרים של מה שמבחינתו של המאמין הוא אותו אל. ב. המאמין הדתי (היהודי) רואה את עצמו מצווה על ידי האל לעבודו ולקיים מצוותיו בצורה המחייבת אותו באופן מוחלט. ברוב הגירסות החילונית של מושגי האמונה הדתית היבט זה נעדר, או נשאר ללא כל ביאור.

ישנם גילויים שונים של נסיונות חילון של הטקסטים הדתיים ותכניהם ולא נידרש כמובן לכולם. "התנ"ך כספרות", למשל, היא סיסמה שגורה שרבים מאתנו גדלו עליה עוד בלימודי התנ"ך בבית הספר. כפי שאמרתי בפתח דברי, זו עמדה אפשרית שאין בדברים שכאן כלום נגדה. אפשר, כמובן, לקרוא את התנ"ך כספרות והדבר הזה נעשה לרוב. אך יש להבחין בין קריאת התנ"ך כספרות לבין תפיסה חילונית של מושגי האמונה הדתית. בקריאת התנ"ך כספרות מושמים בדרך כלל המושגים הדתיים, ומושג האלוהים בראש ובראשונה, ב"סוגריים". תשומת הלב מופנית להיבטים אחרים של הטקסט, שבהם ניתן לדון בלי קשר לאלוהים ולמושגים הדתיים. מבחינה זו יש ייחוד בספרו רב המכר של ג'ק מיילס, 'אלוהים: ביוגרפיה'¹³. שכן בספר זה אלוהים עצמו מוצב כ"דמות ספרותית". מיילס, כך נראה לכאורה, מרגיש בקושי, אך פוטר במשיכת כתף (או קולמוס):

"כיצד יכול מי שאינו מאמין לגשת אל האלוהים? במרוצת הדורות מסרו היהדות והנצרות את ידיעת האלוהים שלהן בכמה דרכים [...] בשביל הרבים, קיים, למרבה הפלא אולי, ספר שהלא-מאמין יכול לפותחו ולקרוא בו לא פחות מן המאמין. ידיעת אלוהים כדמות ספרותית אינה שוללת ואינה דורשת אמונה באלוהים, וידיעת אלוהים מסוג זה היא שמנסה הספר שלפניכם להקנות." (עמ' 20)

ובהמשך דבריו הוא כותב:

"אלוהים אינו בגדר קדוש [...] לדברים רבים בו אפשר להתנגד, ונעשו נסיונות רבים לשפרו [...] בדף התנ"ך כי הבלתי-מצונזר-להפליא נותר אלוהים כפי שהיה: המקור, אשר היה אמונת אבותינו, ושצלמו עדיין חי בקרבנו כאידיאל חילוני קשה אך דינאמי." (עמ' 22)

אני מודה שדברים אלה, המבטאים את עיקרה של עמדת המחבר, עליה הספר כולו בנוי, אינם ברורים לי. אפשר אולי להבין למה עשוי המחבר להתכוון ב"ידיעת אלוהים כדמות ספרותית" (משהו כמו דון קישוט, או סמסא-השרץ), ואפשר אולי להבין שכזו היא אינה דורשת אמונה באלוהים. אבל, בניגוד לדברי מיילס, כוונה כזו שוללת את האמונה באלוהים. המאמין באלוהים אינו רואה בו דמות ספרותית, ותפיסה שרואה אותו כך שוללת את האמונה בו. באיזה מובן, אם כן, חושב מיילס שאפשר לראות באלוהים דמות ספרותית (התנ"ך כספרות) באופן שאינו שולל את האמונה (הדתית) בו?

על כך בא, אולי, לענות הציטוט השני: ישנו "המקור, אשר היה אמונת אבותינו". אני מניח שאין כוונתו של מיילס לכך שהמקור היה אמונת אבותינו ממש, דהיינו שאלוהים היה מצבם המנטאלי של אבותינו; אני מניח שכוונתו היא לכך שאלוהים היה תוכן או מושא אמונת אבותינו. הוא היה מה שאמונתם כוונה כלפיו, או נסבה אודותיו, מה שהאמינו בו. זו אמונה דתית, כפשוטו, באלוהים. אך לנו, החילוניים, צאצאי אבותינו, נותר רק הצלם, שהוא "אידיאל חילוני קשה אך דינאמי". ובכן, זהו כל העניין שאנחנו מדברים עליו: הוא אינו אלא "אידיאל חילוני". בשבילנו, לפי מיילס, להאמין באלוהים, זה לקבל ולהאמין באידיאל חילוני מסוים. הדמות הספרותית היא כנראה, מה שמייצג או מבטא את האידיאל החילוני הזה. אך חזרנו למקומנו,

¹³ מיילס, ג'ק. 'אלוהים: ביוגרפיה' (1995), מאנגלית רן הכהן. הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998.

שכן אמנם נכון שקבלת דמות ספרותית זו ואידיאל חילוני זה אינם דורשים אמונה דתית, אך אין זה נכון שהם אינם שוללים אותה; הם כן שוללים אותה בדיוק בכך שהם רואים באלוהים דמות ספרותית או אידיאל חילוני, בדיוק בכך שאינם רואים בו מושא אמונה דתית ("כמו של אבותינו"). ומבחינה זו ברור שה"אידיאל החילוני" הזה אינו מה שקיבלנו מאבותינו המאמינים. מיילס מדגיש שהוא כותב על אלוהים כגיבור ספרותי:

"אינני כותב על ה' אלוהים (אף שכמובן אינני כותב נגדו) כמושא של אמונה דתית. אינני מנסה כפי שעושה התיאולוגיה לומר אמירה מקורית על אלוהים כמציאות חוץ-ספרותית." (עמ' 25)

אך הוא מיד מוסיף בצורה שנראית כסותרת זאת:

"התעניינותי אינה נתונה לקהילות המאמינים [...] אלא לאלוהים שבו האמינו."

ואם, למרות מה שנאמר לעיל, היית חושב שהקושי נפתר בכך ש"האלוהים שבו הם האמינו" הוא אך ורק דמות ספרותית, מיילס מודד למעשה שזה לא מספק כשהוא מוסיף מיד:

"לדמות, שמוכן שאין לה חיים מחוץ לבמה, אי אפשר שיהיו חיים על הבמה. וכך גם באשר לאלוהים כגיבור התנ"ך."

(25)

מהי, אם כן, תפיסתנו את "חיי של אלוהים מחוץ לבמה" (הספרותית)? זו, לשיטת מיילס עצמו הופכת לשאלה מרכזית. והרי זו דומה לשאלה על אלוהים כ"מציאות חוץ ספרותית" – אותה שאלה שמיילס אמר שאינו עוסק בה. הקלות שבה מיילס מתייחס למתח שבין שתי גישות אלו, כאילו הגישור ביניהן הוא עניין של מה בכך או כאילו שאינו חשוב, אינה מספקת. עם כל הברק והחריפות שיש לרבות מהתובנות של מיילס בספר, בנקודות רבות, כשהוא מנסה להציג מוטיבים ותפיסות אמוניים-דתיים, הקלילות הבלתי מספקת של עמדתו בעניין המתח הנידון דוחפת אותו, בעל כורחו, להציג במושגים "חילוניים" או להציע להם תרגום ופרפרזה חילוניים. אלה הן בדרך כלל נקודות בהן התרגום והפרפרזה המוצעים אינם משכנעים. כך, למשל, הפסוק המרכזי במשלי (א' 7):

"יראת ה' ראשית דעת" [...] בניסוח חילוני יהיה: 'הדבר הראשון שאדם נכון צריך להבין, הוא שיש הרבה דברים שאף פעם לא יבין'." (עמ' 294).

וכך גם כשהוא מציג באופן כללי, את המונותאיזם המוסרי ("עיקר תרומתה של היהדות לתרבות המערבית") כדרך אחת מבין כמה חלופות, שמהוות אמצעי להשגת אותה תכלית: "שבאופן זה או אחר ערך מוסרי הועמד מעל לערכים אחרים" (117).

כפי שפתחנו ואמרנו בתחילת דברינו, קריאת התנ"ך, הגמרא, והמדרש לסוגיו כיצירות ספרותיות היא אפשרית ולעתים קרובות מהנה ומועילה. קריאתם כיצירות שאלוהים הוא בהם דמות ספרותית (תהא נעלה ככל שתהא), אפשרית אולי אף היא, אך בגדר עיוות ברור ומודע של הטקסטים הנידונים. בכל מקרה, קריאות אלה אינן בחזקת לימוד תורה.

בדברים שלעיל ניסיתי להצביע על כמה היבטים של הקושי שניצב בפני החילוני הגמור המנסה ללמוד ולהבין "תכנים דתיים" של לימוד תורה. עיקרו של הקושי הוא בכך שעצם מובנם ואפשרות הבנתם של התכנים הללו מותנים בתנאים, שלפי השקפת עולמו של החילוני הגמור, אינם מתקיימים. מהי המסקנה שעולה מטענה זו? האם עלינו להסיק שהתכנים הנידונים אכן חסרי פשר ומשמעות? ש"הבנתם" אינה אלא אשליה של הבנה? או שמא עלינו להעניק להם תכנים המתקבלים על דעתנו, לתרגם את המושגים הדתיים הנידונים למושגינו? או שמא המסקנה הראויה היא שמושג החילוניות הגמורה שאותו נקטנו הוא בעייתי יותר מכפי שנראה על פני השטח?

העובדה המוצקה היא שישנם הרבה אנשים שרואים את עצמם כחילוניים ויחד עם זאת לומדים תורה ואינם רואים קושי מיוחד בהבנת המושגים הדתיים ותוכני האמונות הכרוכות בהם (הבנה שאינה סותרת, לדעתם, את דחיית האמונות הללו). זה מציב קושי ניכר בפני האפשרות הראשונה והופך אותה ללא רלוונטית עבור אותם אנשים. על פי ההגיון שבו ביססנו את הקושי הנידון, זה אומר שהם אינם חילוניים גמורים, במובן בו נקטנו לעיל. האופציה השנייה תלויה באפשרויות "תרגום" או פרפרזה

שהן לעתים קרובות בבחינת פרוגרמה מאחזת עיניים. בפועל, כאמור, הנסיונות היותר חשובים והיותר שיטתיים לתרגומים כאלה הם בבחינת כישלון מתמשך. כאן עולה האופציה השלישית: ייתכן שהפגם הוא באותו מובן קשוח של חילוניות גמורה שנקטנו לעיל. איני רוצה לומר שחילוניות גמורה כזו היא מושג ריק: יש חילוניים גמורים שכאלה. אך יש גם חילוניים, והם אולי הרוב המכריע, שאינם כאלה. הם מוצאים חיבור אל הדת, הן באמונותיהם והן באורחות חייהם. חיבור זה הוא משמעותי ביותר (גם אם בלהט ויכוחים פוליטיים אין שמים לב אליו), והוא המאפשר להם, בהיותם חילוניים, גם ללמוד תורה וגם להבין מה שהם לומדים. האם יש מושג חילוניות כזה, מושג שמצד אחד אינו חמור וקשה כחילוניות הגמורה, ומצד אחר אינו אמורפי מדי, ובעל תוכן מוגדר שבו יכולות להתלות עמדותיו של החילוני?