

דרפּי במחקרה ובהוראתה של מחשבת ישראל הרהורים אישיים על הערך החברתי, התרבותי והרוחני בלימוד האקדמי של היהדות

אליעזר שביד

אחלק את דבריי לשני חלקים: בחלק הראשון אתאר את שליבי ההתפתחות של מחקרי והוראתי במחשבת ישראל על רקע התפתחות החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. בחלק השני אעמיק יותר בכמה היבטים ביוגראפיים-היסטוריים שהיוו תשתית עומק להתפתחויות אלה ונראה לי שניתן ללמוד מהם דבר מה לגבי התפתחות המחקר וההוראה של מחשבת ישראל בזמננו.

[א]

ציר מחקרי והוראתי במחשבת ישראל הוא תולדותיה של פילוסופיית הדת היהודית לדורותיה, אולם רק בתחילת דרכי קיבלתי עליי את ההגדרות החמורות שהונחו ביסוד הדיסציפלינה של החוג בעל השם המוזר 'פילוסופיה עברית וקבלה', שנקרא כך על ידי מייסדו, גרשם שלום. האמת ניתנה להיאמר שגם שלום וגם עמיתו יצחק יוליוס גוטמן, שחבר אליו כעבור כמה שנים בהוראת 'הפילוסופיה העברית', לא עמדו בגדרים הדיסציפלינריים החמורים שקבעו לעצמם. גוטמן מחק את הגבול שבין הספרות הפילוסופית במשמעותה המתודולוגית המדויקת לבין ספרות המוסר; לולא כן לא יכול היה לחקור ולהורות מספר מספיק של חיבורים חשובים נוסף על 'מורה נבוכים' לרמב"ם, שכידוע, גם הוא אינו חיבור פילוסופי שתואם במדויק את הגדרת הדיסציפלינה. ואילו שלום, שגייס את כל הכריזמה שלו כדי להוכיח שהקבלה היא עיקרה של הספרות הקנונית של עמנו, בצד ההלכה, בעוד שהפילוסופיה ה'עברית' אינה אלא טפילון שנדבק לגוף היהדות מבחוץ ונשאר זר לה, הוכיח לשומעיו הביקורתיים שהוא בעצמו מתבלבל בסתירה הפנימית שבדבריו. הוא לא חדל לחפש הגדרה פילוסופית למיסטיקה, כי בלעדיה התקשה להצדיק את מחקרו המדעי הרציונאלי במושאי העל-רציונאליים, אבל לא מצא הגדרה שתניח את דעתו. התלבטותו הסתיימה תמיד באמירה המתחמקת שרק המיסטיקנים מבינים מהי המיסטיקה, שכן גם הם, כמוהו, לא מצאו דרך להגדיר אותה לטובת אלה שלא זכו לחווייתה, אבל מאחר שהוא הציג את עצמו לא כמיסטיקן אלא כחוקר רציונליסט, התברר לשומעיו שבפועל הוא מציג את הזרמים בקבלה העיונית כסוגים של פילוסופיה ניאופלטונית. משום כך אפשר היה לדעתו להציג גם את הזרמים השונים בפילוסופיה העברית בימי הביניים כסוגים של

קבלה עיונית. לראיה הביא את משנותיהם של כמה מגדולי המקובלים, שחיפשו סינתזה בין המיסטיקה לפילוסופיה וראו ברמב"ם אחד משלהם. הייתי תלמיד ביקורתי, וכאשר גמלה בי תודעת הבשלות לעמוד ברשות עצמי כחוקר וכמורה התחלתי להרחיב ולהגמיש את ההגדרות כדי להבליט את יסודות הרציפות, הן מבחינת סגנונותיה של מחשבת ישראל במובנה הרחב ביותר הן מבחינת תקופותיה. זה היה המהלך שהביא לבסוף להגדרת 'החוג לפילוסופיה עברית וקבלה' בתור 'החוג למחשבת ישראל'.

אחרי שסיימתי את עבודת הדוקטור שלי, 'הביקורת המושכלת על האריסטוטליות בפילוסופיה היהודית בימי הביניים: מרבי יהודה הלוי עד רבי חסדאי קרשקש', בשנת 1961, התחלתי לחקור ולהורות את תולדות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. כמה שנים אחרי כן יזמתי את הרחבת הקוריקולום של 'החוג לפילוסופיה עברית וקבלה' כדי לכלול בו את יצירות הפילוסופיה היהודית והקבלה בזמן החדש. כאן יש להסביר שעד פרישתו של פרופ' שלום לגמלאות ומינויו של פרופ' שלמה פינס, ממשיכו של פרופ' גוטמן, לראשות החוג, לימדו באוניברסיטה העברית את תולדות הפילוסופיה היהודית עד שפינוזה ואת תולדות הקבלה עד נתן העזתי, כי לדעת גוטמן ושלום סימנו הוגים אלה את המעבר המסכם והפותח מימי הביניים לזמן החדש. זה היה המצב המוזר: במסגרת תולדות הפילוסופיה היהודית לא לימדו אפילו את הפילוסופים המייסדים של תנועת ההשכלה, אף שגוטמן חקר את משנותיהם של מנדלסון, רנ"ק וכהן 'באופן פרטי', ובמסגרת תולדות הקבלה לא לימדו אפילו את הרעיונות שכונו את החסידות בראשיתה, אף ששלום חקר אותה 'באופן פרטי' וגם כלל פרק על אודותיה בספרו 'ראשי הזרמים במיסטיקה היהודית'!

בזמננו נראים הסייגים הפתלתולים הללו שרירותיים ומוזרים מאוד, אולם הערכה זו רק מעידה על עומק התמורה שחלה במחקר ובהוראה של מדעי היהדות באוניברסיטאות בין הימים ההם לזמן הזה: בימים ההם חשבו שמחקר אובייקטיבי צריך להיעשות על ידי חוקרים משוחררים מ'פניות' שמקורן ב'אינטרסים' הרוחניים הסובייקטיביים שעיצבו את השקפת עולמם. כדי להיות נקיים מכל חשד דרושה לחוקרים פרספקטיבה היסטורית ארוכה, שמתוכה ניתן להבחין בין מה שהוא כבר בחזקת 'עבר מוגמר' למה שהוא עדיין בחזקת מורשת המפרנסת ישירות את מחשבת ההווה, ועל כן חוקר בן 'הזמן הזה' אינו יכול להתייחס אליו בלי דעה קדומה. אבחנה זו הוחלה גם על תנועת ההשכלה וגם על ראשית החסידות, שהרי כל התנועות הפעילות בעם היהודי בזמננו מעוגנות בשתי תנועות אלה.

מדעתכם תבינו שעל יסוד הגדרה זו של תחומי המחקר וההוראה של מדעי היהדות נדרשה הבחנה ברורה בין מחקר הפילוסופיה או הקבלה לבין יצירה פילוסופית או קבלית עצמאית שמתמודדת בכלי הפילוסופיה, או בכלי הקבלה, עם בעיות ההווה, ומחדשת את חידושיה הסובייקטיביים. חוקר מצפוני ידיר מעצמו הנאה מיצר הרע הזה, שיטה אותו חלילה מדרך חיפוש האמת לשמה. גזרה עליו שימית את הסובייקטיביות השוקקת יצירתיות באוהלו של מדע, כדי לשקע את כל האינטרס הרוחני שלו בחקר

העבר כתורה לשמה; אבל אם אינו מסוגל לכבוש את יצרו, נגזר עליו שילבש שחורים ויתעטף בשחורים ויגלה מעל קתדרתו באוניברסיטה ויעשה את מעשיו המבישים בחשכה, מעבר לכתליה ומחוץ לבמותיה. גרשם שלום הרחיק לכת עוד יותר וקבע נחרצות שבדורותינו, שבהם עוברת היהדות את הגדול והחמור שבמשבריה, אי-אפשר כלל ליצור יצירה פילוסופית או קבלית שתתמודד עם המשבר בעודו בעיצומו, שכן יצירות כאלה יכולות להיווצר רק אחרי שהחיים ההיסטוריים מתגברים על המשבר; לכן יהיה זה תפקידם של הדורות הבאים, ולנו לא נותר אלא להזין אותם בידע מחקרי מהימן על העבר, שישמש להם חומר ליצירתם. בשם ההנחה הזאת, שהתייאה מראש מן ההווה, תקף בבוטות גדולה את מפעליהם של הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג ובייחוד את זה של מרטין בובר. הוא פסל אותם על הסף כ'נובלות חכמה' שלא יבשילו להיות ל'בכורות תורה', אף כי מצד שני תקף את מייסדי 'חכמת ישראל' מן הסיבה ההפוכה, דהיינו, שאת מפעלם המחקרי עשו לא לשם ההווה והעתיד של התרבות היהודית, אלא כדי להכין לה קבורה ארכיונית מפוארת ולהציב יד לה ולעצמם. האם מוריי הדגולים, שנשבעו אמונים להשקפות מדעיות כאלה, עמדו בעצמם בגזרתם? ספק בידי, ואומר על כך עוד דבר מה בהמשך. אולם זאת הייתה התורה שעיצבה את תכנית הלימודים בחוג לפילוסופיה עברית וקבלה ואת דרך ההוראה בו.

בהסכמתו של הפרופ' פינס פרצתי אפוא לראשונה את הגבול השרירותי שנקבע על ידי שלום וגוטמן, שומרי חומותיה של האקדמיה הגרמנית שבה התחנכו, והתחלתי לחקור ולהורות את תולדות הפילוסופיה היהודית בזמן החדש מתקופת ההשכלה, זמנו של משה מנדלסון, ועד תחילת המאה העשרים, תקופתו של הרמן כהן, ובהמשך הרחבתי והגעתי עד גבול המחצית הראשונה של המאה העשרים. גם אז לא הזנחתי את המחקר בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. להפך: עד מהרה עמדתי על מרכזיותה של זיקת הפילוסופיה היהודית החדשה לפילוסופיה היהודית בימי הביניים וגיליתי את נקודת המבט המחקרית והעיונית המהפכת של זיקה זו. השתכנעתי על ידה שמזווית ההסתכלות של פילוסופיית הדת היהודית החדשה התגלתה מחשבת ימי הביניים בפנים שונות ועשירות יותר מאלו שהתגלו על ידי המאמץ הפילולוגי-היסטורי לשחזר כביכול את השקפותיהם של הוגי ימי הביניים עצמם על משנותיהם.

היה זה מהפך כופרני שנדרשתי לגונן עליו, אולם הדבר עלה בידי בנקל הרבה יותר מכפי ששיערת; הפילוסופים היהודים המודרניים הגדולים, משפינוזה ומנדלסון ועד כהן, רוזנצווייג ובובר, כבר עשו את מלאכתי בלי שחוקרי מדעי היהדות יודו בערך טיעוניהם ובערך ממצאיהם, ואפילו בלי שיטרחו להתעמת עם מה שפסלו מראש משיקולים מתודולוגיים, שהרי, כידוע, מתודולוגיה שגויה יוצרת מדע שגוי. אגב, אז הבנתי לאשורה את סיבת הזלזול המופגן של שלום בפילוסופים ובפילוסופיה: הוא השליך על הוגי ימי הביניים את יחסו הדו-ערכי לפילוסופים היהודים הגדולים בני דורו, שמהשפעתם רצה להשתחרר כדי להעמיק חקר בקבלה ולהעמידה במרכז מדעי היהדות. כך הבנתי גם עד כמה הייתה בעמדתו התוקפנית כלפי ראשוני חכמת ישראל

שנטו לפילוסופיה יותר מגננה מוודאות; כי את כתבי הפילוסופים שבהם זלזל, כביכול, הכיר על בוריים, ומי שלמד להכיר אותם כמוהו ראה מה שלא ראו רוב שומעיו וקוראיו, דהיינו, שהוא ניהל איתם בסתר דיאלוג ויכוחי רצוף, ולא היה בטוח כל עיקר שהצדק איתו.

אולם מבחינתי היה לזה עוד ערך מוסף. בעזרת הפילוסופים היהודים המודרניים שחקרתי גיליתי את זיקותיהם העקיפות והישירות לא רק לפילוסופיה של ימי הביניים, אלא גם אל המקורות הקנוניים שאליהם התייחסו: התנ"ך, ספרות חז"ל, הספרות הרבנית לדורותיה. מקורות אלה אמנם נחשבו קדם-פילוסופיים, אבל בכל זאת נתפסו כמחייבים גם בעיני הפילוסופים שפירשו אותם מנקודת הראות שלהם, שנאחזה בהיסטוריה כדיסציפלינה התפתחותית. הרמב"ם 'גילה' את הפסיקה והמטפיסיקה האריסטוטליות בתנ"ך, ואילו ההיסטוריוסופים המודרניים גילו בתנ"ך ובמדרשי חז"ל את הפילוסופיה המקורית כפוטנציאל בר פיתוח, או כהוראה שאינה חסרה אלא את המנגנון השיטתי המבוסס על תורת הכרה מדעית כדי שתהיה פילוסופית לכל דבר. מבחינה זו נתפסו תורת משה, דברי הנביאים וחכמת חז"ל כרלוונטיים לתנועות הרנסנס המודרני ביהדות אפילו יותר מן הפילוסופיה של ימי הביניים.

מבחינתי הייתה התגלית הזאת צעד מכריע לעבר המטרה שאליה חתרתי כחוקר בן זמני. ראשית, הבנתי את שורש הפולמוס המתודולוגי שהתלקח בין חוקרי מדעי היהדות לבין הפילוסופים המודרניים, שפרצו בנועזות גוברת והולכת את הגבולות ואת ההגדרות המחקריות המיושנות. עמדתי על כך שבבסיסו הוויכוח מתנהל בין דרכים שונות של התמודדות עם בעיית ההנחלה של מורשת היהדות לדורותיה ועם בעיית האופן שבו יש לעשותה רלוונטית מבחינת הרנסנס ההומניסטי של התרבות היהודית. שנית, התחזק רצוני להרחיב ולהעמיק את מחקרי בתנ"ך בכלים ספרותיים ופילוסופיים מודרניים, שכן גם תנועת ההשכלה וגם התנועות שהתפתחו ממנה ראו בו את המקור לרנסנס המודרני שביקשו לחולל. לבסוף מצאתי את הכלים שנדרשו לי להתגבר על העימות המאולץ, הבלתי אפשרי, שהמחקר הפילולוגי-היסטורי האדוק יצר בין אינטרס המחקר באוצרות העבר לבין אינטרס ההתמודדות האקטואלית עם סדר היום הפילוסופי-דתי. סדר יום זה כולל את הבעיות שאיתן יש להתמודד בהווה כדי להמשיך את המפעל, כלומר, לעשות מה שטובי הפילוסופים היהודים – הן בימי הביניים, מרס"ג עד שפינוזה, הן המודרניים, ממנדלסון ורנ"ק עד כהן, רוזנצווייג ובובר – רצו והצליחו לעשות, כל אחד בדרכו: לאחד את המחקר במקורות מן הפרספקטיבה של רציפותם עם יצירה שמתמודדת עם בעיות היסוד של היהדות בזמניהם.

[ב]

בהסתכלות אל מה שכבר סיפרתי על השלבים בדרכי אני מעלה את העובדה הביוגרפית שבה עליי לפתוח את הדיווח האישי, החושף את המניעים ואת רקעם: אני שייך לדור השני של חוקרים ומורים של מדעי היהדות באוניברסיטה העברית. כאשר באתי

בשעריה כסטודנט צעיר היא הייתה האוניברסיטה היחידה במדינת ישראל הצעירה, והייתה אז גם המוסד האקדמי היחיד בעולם שיסד מכון מיוחד למדעי היהדות וראה בפיתוח מחקרם והוראתם ברמה הגבוהה ביותר שליחות מרכזית. הייתי אז איש צעיר בתחילת דרכו, אבל הייתה לי הכנה מעוגנת בניסיון חיים מסוים, והיא כיוונה אותי אל האוניברסיטה העברית והגדירה את ציפיותי ממנה.

לכתחילה לא חשבתי להתפתח כחוקר וכמורה באוניברסיטה. הייתה לי תודעת שליחות, שהתבססה על ניסיון חיי כתלמיד בבית ספר עממי ותיכוני של 'זרם העובדים' הציוני-סוציאליסטי וכחניך תנועת הנוער שלו: בתחילה תנועת 'המחנות העולים' ואחר כך 'התנועה המאוחדת'. מנעוריי הייתה מטרתי להגשים את החזון הציוני-סוציאליסטי שבית ספרי ותנועתי הנחילו לי ולהיות עובד אדמה בהתיישבות הקיבוצית. התפנית לכיוון האוניברסיטה לא נבעה מאכזבה או מחרטה, כי אם להפך. ניסיון חיי ב'הכשרה' החקלאית שקיבלתי, אחר כך כלוחם במלחמת השחרור, שבה השתתפתי עם בני הכשרתי שהייתה גם יחידת פלמ"ח, ואחר כך כחבר בקיבוץ צעיר שהוקם על גבול פרוזדור ירושלים וכשליח בתנועת הנוער – כל הניסיון הזה, שבאמצעותו הגעתי לבגרות, כיוון אותי לאוניברסיטה. מטרתי הייתה לרכוש את השכלה ואת הכלים המחשבתיים הנחוצים כדי למלא את שליחות ההגשמה בקיבוץ. בהכשרה מילאתי את תפקיד 'רכו התרבות'; במלחמה נתקלתי בבעיות מוסריות חמורות שנבעו, לדעתי, ממשגים חינוכיים בדרך שבה הונחלה מורשת היהדות בבית הספר העברי ובתנועות הנוער החלוציות, על יסודות של 'שלילת גולה' רדיקלית; בקיבוץ חזרתי למלא את תפקיד איש התרבות, ונתקלתי במה שנראה לי כ'חלל ריק' רוחני שאינו מאפשר ליצור את התרבות החיונית להגשמת החזון הציוני-סוציאליסטי. כל זה התחדד והתמקד כאשר נשלחתי לשתי שנות שליחות חינוכית ב'תנועה המאוחדת'.

כיהנתי בתנועה זו כמדריך של 'גרעין' שעמד לצאת להכשרה וכאיש מחלקת ההדרכה. 'התנועה המאוחדת' – מילת האחדות הכלולה בשמה מעידה על כך נאמנה – קמה בעקבות פילוג בתנועת העבודה הישראלית, פילוג שבמרכזו עמדה שאלת הזיקה למורשת התרבות היהודית. תנועתי עמדה אז בשלב הקריטי של עיצוב תכניות ההדרכה החדשות, ותפקידי היה לכתוב תכניות הדרכה עיוניות בתחום מורשתה של תרבות ישראל ובתחום הציונות הסוציאליסטית. באותה מסגרת כתבתי גם את ספרי הראשון, שלא נדפס, על רעיון הקיבוץ והקבוצה ועל שורשיו היהודיים והכלליים. פרסמתי אז גם שורה ארוכה של מאמרים, רובם בנושאי החינוך היהודי והתרבות היהודית, בכמה כתבי עת מובילים של תנועת העבודה. זאת הייתה אפוא המסגרת ה'קדם-אקדמית' שבה הכנתי את עצמי ללימודים באוניברסיטה.

הגעתי ללימודים כשאני מגובש בהשקפת עולמי היהודית, והייתה לי השכלה יהודית שרכשתי בעיקר בלימוד עצמי על יסוד מקורות ומחקרים. השכלתי לא הייתה שיטתית ולפיכך מלאה 'חורים שחורים' מכל הסוגים. בייחוד חסר לי המבט הכללי שבא מן הפרספקטיבה של תרבות המערב, והייתי בטוח שבאוניברסיטה העברית אמצא

את מבוקשי. ידעתי שהאוניברסיטה, עם המכון למדעי היהדות במרכזה, הוקמה כאוניברסיטה הלאומית של העם היהודי, ובתור שכזאת גם כמגדלור של 'המרכז הרוחני' שקם לעם היהודי בארצו על-פי חזונו של אחד העם, ח"נ ביאליק, מרטינ בוכר וא"ד גורדון. אלה היו רבותיי בבית הספר ובתנועת הנוער ועל הגותם התחנכתי. כדי להסביר את הדיאלקטיקה של המפגש הקשה והפורה שנוצר עם מורי באוניברסיטה עליי להציג עתה את רקעם. אזכיר תחילה את כולם: מורי לפילוסופיה יהודית של ימי הביניים, פרופ' שלמה פינס; מורי לקבלה, שבתאות וחסידות, פרופ' גרשם שלום; מורי להיסטוריה של עם ישראל בימי הביניים, פרופ' יצחק בער; מורי לספרות עברית ויודית פרופ' דב סדן; והמורה שעזר לי, באמצעות ספרו החלוצי 'המחשבה היהודית בעת החדשה', לעבור למחקר ולהוראה של פילוסופיית הדת היהודית המודרנית, פרופ' נתן רוטנשטרייך. עליי להעמיק יותר מצד אחד בהסברת מהותו של המשבר החינוכי-תרבותי שהפנה אותי אל האוניברסיטה העברית, ומצד שני בתיאור המשבר הרוחני שהביא את מורי לעיסוק במדעי היהדות ואחר כך לעלייה לארץ ולהוראה באוניברסיטה העברית. כפי שיתברר להלן, היה בינינו מכנה משותף מבחינת המשבר הרוחני שעמו התמודדנו, אך נקודות המבט האישיות ההפוכות של בני דור שהתחנך על רקע ההתבוללות בגולה מזה, ובני דור שנולד והתחנך בארץ ישראל מזה, הולידו עימותים שנראו לי בתחילה בלתי ניתנים ליישוב.

על עצמי כבר סיפרתי בקצרה, אעבור אפוא לסיפורם: הם הגיעו למדעי היהדות, ל'ציונות רוחנית' ולעלייה לארץ במהלך של שיבה מן התרבות המתבוללת שבה התחנכו מנעוריהם. היה זה מהלך של התמרדות נגד היהדות הרדודה או המוכחשת של הוריהם על רקע 'משבר ההומניזם' בתרבות הגרמנית, ראשיתו בשנות השמונים של המאה התשע עשרה ושיאו בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, במחצית הראשונה של המאה העשרים. משבר ההומניזם התבטא מבחינתם, כאמור, במהלך של התמרדות נגד ההומניזם הזעיר-בורגני הרדוד של דור ההורים שוחרי האמנציפציה, שהתאו לממש אותה כמצליחנים בחברה הגרמנית הנאורה. בשיבתם ליהדות לא רצו הבנים לוותר על ההומניזם האידיאליסטי שהפנימו מחינוכם הגרמני. להפך: הם הבינו את המשבר שהתחולל בו כתוצאה של הרדידות הזעיר-בורגנית שאחזה לדעתם בחברה הגרמנית הנאורה כולה, ולא רק בחברה היהודית המתבוללת; כתוצאה של חוסר הרצון להקריב משהו מן האושר החומרי כדי להגשים את האידיאלים החברתיים והתרבותיים הנשגבים שהורים נשבעו להם אמונים-הצהרתיים כוזבים. הצעירים המתמרדים הבינו אפוא את משבר ההומניזם כמשבר של הגשמה, ובשובם אל היהדות ההלכתית, שהוריהם זנחו בטענה שהיא 'מאובנת', 'מסתגרת' ו'נסוגה', חיפשו דווקא בה את המפתח לא רק למצוקת זהותם היהודית בחברה הגרמנית, שרצתה להקיא אותם מקרבה, אלא גם למצוקתם כהומניסטים גרמנים מול כישלון האידיאלים שלא עמדו במבחן ההגשמה. בניגוד להוריהם גילו שבמקורו, הפרטיקולריזם היהודי ההלכתי אינו 'התאבנות' ואינו 'הסתגרות' ובוודאי אינו 'נסיגה', כי אם מסירות להגשמה. הלכה היא הגשמה, כי אין

הגשמת אידיאלים אוניברסאליים אלא ביישומם למציאות חיים ממשית של בני אדם מסוימים ומיוחדים אלה, משפחות אלה, עם זה, על ידי מצוות אלה, המתאימות לנסיבות ולבעיות ההגשמה המיוחדות שלהם.

השיבה ליהדות כהגשמה הביאה אפוא את המורים למדעי היהדות באוניברסיטה העברית אל הציונות הרוחנית ואל האידיאלים החלוציים של תנועת העבודה העברית: מכוחה עלו לארץ, כמגשימים לפחות בעיני עצמם. כמוני, ואפילו יותר ממני, הסתייגו מן הלאומנות הרוויזיוניסטית מימין ומן הסוציאליזם המרקסיסטי משמאל. מורי דרכם בגרמניה היו משה הס, הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג (היחס לבובר היה דו-ערכי), אך כיוון שכהן ורוזנצווייג התנגדו לציונות, נאחזו בחזון המרכז הרוחני של אחד העם ושל ח"נ ביאליק ובחזון הציונות העובדת בנוסחו היהודי-הומניסטי של א"ד גורדון.

אכן, בהזכרת שמות המורים הדגולים של הציונות הרוחנית בארץ הגעתי לסוגיה שחייבה הבחנה קריטית: סמכותם של אחד העם, ביאליק וגורדון הייתה מכרעת בעיני המורים למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בכל הנוגע למעורבותם הפוליטית, החברתית והתרבותית בחיי היישוב בארץ. מעבר להומניזם היהודי הנעלה שייצגו היו אחד העם, ביאליק וגורדון הנציגים האותנטיים של יהדות מזרח אירופה, וכבודם היה רב מאוד בעיני השבים מהתבוללות ליהדות אותנטית בגרמניה. בארץ הם היו גם הדוברים הקרובים ללבם בשם רוב מניינו ובניינו של היישוב העברי החלוצי – עולי מזרח אירופה. אולם מבחינת תפקודם כחוקרים וכמורים לא יכלו אנשי האקדמיה לקבל את השקפותיהם של אחד העם, ביאליק וגורדון – שלושתם חניכי בית המדרש המסורתי שקנו את השכלתם הכללית כאוטודידקטים מזרח אירופיים טיפוסיים – על מדעי היהדות, שכן היו אלה השקפות בלתי אקדמיות בעליל, מלאות הסתייגות ולעג כלפי האקדמיה הגרמנית בכל הנוגע למדעי הרוח. אחד העם, ביאליק, גורדון ובובר ציפו מ'חכמת ישראל' לגדולות בהפרייתם של החינוך היהודי, הספרות העברית והתרבות העברית המתחדשת בארץ, אך התאכזבו קשות. לכן לא חסכו את שבט מוסרם מן המחקר שנכתב בגרמנית בעבור גרמנים על-פי אמות המידה של 'הגויים' כדי לשאת חן בעיניהם, והוסיף חטא על פשע כשבחר לחקור רק מה שעשוי למצוא חן בעיני הגויים ובדרך מדעית אובייקטיבית כביכול, דרך שהאוטודידקטים חניכי בית המדרש המסורתי פירשו אותה כעמדה של ניטראליות בלתי מזדהה, בלתי מתחייבת. בעיניהם, עמדה כזו הופכת מורשת חיה, בת הנחלה והעברה מדור לדור כמקור להמשך של יצירה, ל'מידע' מת על עבר מת שאין לו מקום בחיים אלא רק בבתי הקברות המכונים ספריות, ארכיונים, מוזיאונים ארכיאולוגיים ואוניברסיטאות, המתפרנסות מכל זבחי המתים הללו ...

אדייק עתה בדבריי על יחסם של אנשי מדעי היהדות באוניברסיטה לדעות אלה. מצד אחד הם השתתפו, מי בהתלהבות ומי בהסכמה מאופקת, במתקפה על אבות חכמת ישראל בני המאה התשע עשרה. הם גם הסיקו מסקנות: עברו למחקר ולהוראה בעברית, נתנו דעתם לתנועות הלא-רציונאליות ביהדות ויצאו מגדרם כדי ללמד בצורה

שתעורר התעניינות חיה. אולם בשום פנים ואופן לא יכלו לקבל את הטענה שהדיסציפלינות הפילולוגיות-היסטוריות, החותרות להבנה אובייקטיבית של היהדות כ'תורה לשמה', ממיתות את היהדות ומכינות לה קבורה ארכיונית מפוארת. להפך: בעיניהם היה המחקר המדעי הפילולוגי-היסטורי הדרך היחידה שאפשרה להם, כהומניסטים יהודים-גרמנים, לחזור אל מקורות היהדות בדרך אותנטית, תוך התגברות על הדעות הקדומות של הוריהם ושל החברה הגרמנית-נוצרית שלתוכה התבוללו. בלי הכלים המדעיים היו מקורות היהדות – התנ"ך, התלמודים, המדרשים, הספרות הרבנית, הקבלה – כספרים חתומים בעיניהם.

בקושי להפוך תכנים שנלמדו על ידי מחקר מדעי אובייקטיבי ליצירה רוחנית סובייקטיבית אמנם הרגישו; לכן כאן סימנו את גבול תפקידם, משל היו משה רבנו הצופה אל הארץ המובטחת מעל פסגת הר נבו. את היצירה החדשה שאיררו לבני הדור הבא – האמנים, ההוגים, המחנכים; אלה שיבואו אחריהם, אך יפעלו מחוץ לאקדמיה. כפרופסורים מקצועיים מיצו לדעתם את תפקידם בהכנת מורשת סדורה ומפורשת שתהיה אותנטית מזה ומוארת בכלים הומניסטיים ביקורתיים-אוניברסאליים מזה, כי היא, ולא מורשת בית המדרש, תכשר להיות החומר ליצירת תרבות יהודית חדשה בעתיד. מבחינתם הם ראו אפוא בהתמסרותם למדעי היהדות ובהוראתם כתורה אובייקטיבית בחינת התמסרות לערך האמת, הערך העליון שבו היהדות נפגשת עם ההומניזם.

היה, אם כן, יסוד דתי-אורתודוקסי בדבקותם הקנאית בדיסציפלינה הפילולוגית-היסטורית. היא חייבה אותם להתעלות על פניותיהם הסובייקטיביות כדי להתמסר לאמת, שאותה יש לקבל גם אם היא קשה ומחייבת ביקורת עצמית, ומבחינה זו אכן היו ממשיכים נאמנים לאבות חכמת ישראל במאה התשע עשרה, אף שתקפו אותם. אפילו גרשם שלום, שהיה חריף עד כדי חוסר הגינות במתקפתו על אבות חכמת ישראל המתבוללים, הודה בהערצתו הבלתי מסויגת למפעליהם המונומנטאליים, בייחוד אלה של צונץ ושל שטיינשניידר, שבלעדיהם לא היה מפעלו המדעי בחקר הקבלה בגדר האפשר. מה אם כן הניע את האבות הראשונים? בוודאי שהם שאפו להגשים את האמנציפציה במפעלם. בוודאי שרצו להכשיר את מדעי היהדות כמקצוע מכובד באקדמיה הגרמנית, ובדרך זו להכשיר את היהדות כמרכיב חשוב בתרבות הגרמנית (ובתרבות המערבית כולה). אולם אם נבחן מקרוב את מניעי מפעלם, שבאו לידי ביטוי בממדי העומק היצירתיים שהיו בו, ניווכח בשני דברים: ראשית, כדי להשיג את ההשתלבות באקדמיה הגרמנית היה עליהם להילחם נגד הדעות הקדומות הנוצריות והלאומניות-אנטישמיות שהוחדרו לאקדמיה ודרכה לתרבות הגרמנית; שנית, היה עליהם לגלות ביהדות לא רק מה שעשוי למצוא חן בעיני הגויים אלא גם מה שהיה מקורי-ייחודי, תורם ומפרה, מה שהיהדות נתנה ועשויה הייתה להוסיף ולתת, לדעתם, לתרבות המערב. את שתי המטרות האלה אי-אפשר היה להשיג על ידי לימוד והוראה בנוסח בית המדרש המסורתי, אלא רק על ידי מחקר מדעי בכלים שהיו מקובלים באקדמיה

הגרמנית; כי רק בעזרת הכלים הללו ניתן להשתכנע ולשכנע שהיהדות שוות ערך לתרבויות עמי אירופה, ואולי אף עולה עליהן מכמה היבטים (בייחוד אלה של המוסר ההומניסטי והמונוליתיות הצרופה), להתגבר על מה שנראה לחוקרי היהדות כראוי לביקורת בלי פניות, ואחר כך גם להשתכנע ולשכנע את הגויים שעליהם להודות בעולות שהם גורמים ליהודים וליהדות בגלל דעותיהם הקדומות המעוותות.

אבות חכמת ישראל נלכדו באופן זה בעומקה של דילמה, שהייתה פסיכולוגית-קיומית ומתודולוגית גם יחד. כולם עוד היו בתחילת דרכם חניכי בית המדרש והשיבה המסורתיים. בלי מורשת זו, שהפנימו כחיותה, היו מקורות היהדות חתומים וסתומים בפניהם כשם שהיו חתומים וסתומים בפני המלומדים הגרמנים, לרבות אלה שלמדו עברית והיו מסוגלים לקרוא ולהבין את התנ"ך במקור, אבל לא את המשנה, לא את התלמוד, לא את הספרות הרבנית ולא את הקבלה, כי לכך נדרשה מסורת בית המדרש ולא רק לשון ומתודולוגיה פילולוגית. אבל כדי לחקור את המקורות שלמדו כחניכי בית המדרש היה עליהם להשתחרר ממנו, כלומר, מן המתודולוגיה שבה נוצרו מקורות התורה שבעל-פה שאותם חקרו, לרכוש את הכלים המחקריים הנחשבים אובייקטיביים וליישם אותם בחקר החומר הספרותי והתיעודי שהתקומם נגד גישתם, כדי לרדת, כביכול, לעומק אובייקטיבי שונה מן העומק הסובייקטיבי שהמקורות עוגנו בו. החשש שמא הם מעוותים את משמעות המקורות על ידי הטרנספורמציה שחוללו מדרך הלימוד המסורתי לדרך הלימוד הפילולוגי-היסטורי אכן הטריד אותם מאוד, הן במישור המתודולוגי הן במישור הפסיכולוגי-קיומי, ולכן במישור הזה מתגלה באמת הממד היצירתי-האקטואלי, המהפכני והחדשני לעילא, שהיה במפעלם והוגדר אחר כך על ידי גדולי הפילוסופים החדשים, מרנ"ק עד בובר.

אולם קשה יותר מבחינה קיומית ומתודולוגית הייתה בעיית ההתייבבות כלפי חוץ: רק יהודים חניכי בית המדרש היהודי יכלו לחקור בצורה אובייקטיבית את תרבותם שלהם ואת עצמם כחניכיה. זאת הייתה קביעה אובייקטיבית צרופה, כי רק להם היו הכלים הנחוצים ללימוד המקורות של התורה שבעל-פה. חוקרים גרמנים שהתחנכו על ברכי הנצרות, בלי גישה למסורת בית המדרש שהנחילה תורה שבעל-פה מדורי דורות, באמת לא יכלו להבין מקורות אלה על-פי דרכם בצורה אובייקטיבית. אך ברור שבגלל כן נקלעו אבות חכמת ישראל לסיטואציה אפולוגטית משונה, שניתן היה לעמוד בה רק מתוך התעלות על האינטרסנטיות האפולוגטית שלהם: אם ייתפסו כאפולוגטיקנים שמופיעים בגלוי כפרקליטי עמם תיכשל שליחותם כישלון חרוץ; הם יצליחו רק אם ישתחררו מכל רבב של אפולוגטיקה. מכאן נבעה אפוא הנאמנות האורתודוקסית, או מוטב לומר הפונדמנטליסטית, לדיסציפלינה הפילולוגית-היסטורית, תוך שימת עצמם בסוגריים' עד כדי התנכרות גמורה לרגשותיהם כיהודים ולמורשת שאותה חקרו. למתבוננים מבחוץ, וגם ליהודים דתיים שלומי אמוני ישראל, הדבר נראה כלוליינות טרגיקומית שהמחישה את המהות העקמומית של ההתבוללות – האפולוגטית מזה והשונאת את עצמה מזה – שהיא העונש המגיע בדין למתבוללים. אבל מבחינתם של

חלוצי מדעי היהדות, שראו עצמם כיוצרי תשתית מחקרית לתרבות יהודית מודרנית, זאת נראתה הדרך היחידה, אף כי קשה מאין כמוה.

מורי האוניברסיטה העברית, שהגיעו ליהדות במהלך הנגדי של השיבה, הרגישו כאמור בעומק הטרגי שבהשקפתם של אבות חכמת ישראל, קודם כול מפני שבלי מפעלם של אלה, שנוצר במהלך שהביא להתבוללות הוריהם, לא יכלו הם, כמלומדים שלא ידעו את בית המדרש המסורתי ושהגרמנית כבר הייתה לשון התרבות הראשונה שלהם, לשוב אל מקורות היהדות כחוקרים. במפעלם המחקרי רצו לתקן את העיוות שראו במפעל קודמיהם, אבל גם מול משימתם הנגדית נקלעו לאותה דילמה פסיכולוגית-מתודולוגית. מצבם היה אפילו קשה יותר: העברית כאמור לא הייתה לשון אמם, השכלתם היהודית לא נרכשה בבית המדרש המסורתי כי אם במוסדות תנועתיים שנשכחו על חכמת ישראל (כמו הסמינר לרבנים בברסלאו) או בדרך אוטוידקטית, ואל עומק מקורות היהדות יכלו לחדור רק בכלים האקדמיים שהכינו קודמיהם, אבות חכמת ישראל, והם רכשו אותם כמוהם באקדמיה הגרמנית, בלי שיוכלו להיות ביקורתיים כלפיה לפחות בתחילת דרכם. מובן אפוא מאליו שלא יכלו לקבל את הביקורת של אחד העם וביאליק, חניכי בית המדרש הישן, על המתודולוגיה המדעית ועל סכנת התבוללות היצוקה בה. אל נשכח גם את ההיבט המוסדי: הם התקבלו כחוקרים-מורים באוניברסיטה העברית על יסוד תואריהם ועל יסוד הדרגות שהגיעו אליהן באוניברסיטאות הגרמניות. ועוד: למרות אהבתם את העברית והתמסרותם לחקר המקורות העבריים והארמיים, הגרמנית הייתה הלשון שבה חשבו ובה חקרו ובה הכינו את שיעוריהם ואחר כך תרגמו לעברית, לפעמים בדוחק רב, ורק בה יכלו להביע את שאר רוחם.

משימתם באוניברסיטה העברית הייתה אפוא בדיעבד נטיעה מחדש של מורשתם היהודית-הגרמנית בארץ החדשה. משום כך היה גם מעגל השיח האקדמי שבו השתלבו בפועל, אפילו אחרי עלייתם ארצה, בעיקר בגרמניה ולא בארץ. מכל ההיבטים הללו המשיכו את מפעלם של אבות חכמת ישראל למרות מתקפתם עליהם ומתוכה, וכדי להינצל מהאפולוגטיות המגונה, שברשותיה נלכדו בעל כורחם, הייתה להם דבקותם האורתודוקסית במתודולוגיה הפילולוגית-היסטורית בגדר משען, שעליו לא יכלו לוותר בהגנתם על סמכותם כחוקרים וכמורים: זה היה יתרונם המובהק על תוקפיהם, חניכי בית המדרש הישן. לכן גם פחדו כל כך מפני יצר ההתמודדות עם בעיות השעה שלא הרפה מהם, אך הם כלאו אותו בלבם ולא יכלו 'לפרגן' לבן חוגם יוצא הדופן האחד והיחיד, מרטין בובר, ששחרר את השד הזה ברשות הרבים בלי אימה ופחד.

אני שב אל סיפורי: על רקע דרכי אל האוניברסיטה הייתה דרכו של בובר ביחסו לסדר היום האקטואלי של היישוב קרובה ללבי, ולא הסתרתי זאת ממוריי. מובן מאליו שעוררתי בכך את אותה התנגדות שזכה לה הוא, והיה עליי להתמודד איתה במסלול קידומי. לעומק נפתולי רוחם של מוריי הדגולים, שכיבדוני מתוך האובייקטיביות שהייתה בהם אך התנגדו לי מעומק הסובייקטיביות שאותה הציגו כאובייקטיביות צרופה, יכולתי לרדת רק כאשר התקדמתי במחקרי בתולדות מחשבת ישראל, ובייחוד

בחקר חכמת ישראל בזמן החדש. מתוך כך עמדתי הן על הקירבה ביני לבינם, מבחינת השיבה אל מקורות היהדות על רקע משבר ההומניזם, הן על פוריות גישתם המחקרית כאתגר מרכזי. כי בהגיעם אל מקורות היהדות מן הפרספקטיבה של השתלבות התרבות היהודית בתרבות הכללית המודרנית אפשרו לי לראות ולהפנים מה שאפשר היה לראות במקורות היהדות המסורתיים והמודרניים רק במבט מן הסביבה התרבותית המשפיעה והמושפעת, ורק בעזרת הכלים הלשוניים והמחקריים שלהם. אך ברור שמלכתחילה ראיתי בעמדתם את המחסום ואת המגבלות שהיו בה. יתרונם עליי התבטא בשליטתם בלשונות אירופה, בהשכלה הכללית ובמיומנות המחקר הפילולוגי, והם מנעו בעדי מלהביא לידי ביטוי את יתרונותיי: העברית הייתה לי לשון האם, ומקורות היהדות – התנ"ך, התורה שבעל־פה, הספרות העברית לדורותיה והספרות העברית החדשה – היו המקורות שמתוכם צמחתי, אף שלא הייתי חניך בית המדרש הישן אלא חניך בית הספר העברי ברוח אחד העם וביאליק. גם אני דרשתי שיבה אל מקורות היהדות המסורתית, אבל לא על רקע התבוללות בתרבות הגויים, אלא על רקע הרגשתי ששלילת הגולה הרדיקלית בתנועת הפועלים המרקסיסטית, שהקצינה בזמני ונעשתה ליניניסטית ואפילו סטליניסטית, גורמת ניכור נפשי למקורות הטבעיים של זהות העם, וסופה חורבן ממש. הרעיון שאפשר לברוא תרבות עברית חדשה יש מאין רק על בסיס הלשון העברית כלשון לאומית חילונית, הזיקה לארץ ישראל כמולדת לאומית חילונית והאחריות הכוללת לגורל העם היהודי, והרעיון שצריך לשאוב ו'לתרגם' את כל היתר מן התרבויות המודרניות ה'נורמליות' של העמים שכבר השלימו את המהפכה הלאומית והחברתית שנדרשה בזמן החדש – נראו לי כעלולים להביא עלינו מבחינה רוחנית את חורבן הבית השלישי.

על רקע המאבק הזה יכולתי להפנים בלי קושי את כל מסרי הציונות הרוחנית של אחד העם, ביאליק וגורדון, לרבות דעתם על 'חכמת ישראל'. כמוהם הרגשתי את הכשל בתהליך הנחלת המורשת דרך המפעל המדעי של מייסדי חכמת ישראל, וקיבלתי את הצעותיהם, שדרשו איזון בין המחקר ה'ארכיאולוגי' לבין ההנחלה בדרכי פרשנות פילוסופית יצירתית, ובין המחקר כתשתית של הנחלת מורשת העבר לבין הגות המתמודדת במישרין עם בעיות ההווה והעתיד, כשם שנהגו בעם ישראל לאורך הדורות. לא אכחד שהמאבק על דרכי כחוקר וכמורה באוניברסיטה העברית נכרך בקשיים גדולים אפילו מבחינת התקדמותי משלב אל שלב במסלול האקדמי, אבל במבט לאחור אינני מצטער על כך: בסך הכול, ההתמודדות הייתה חיובית ופורייה גם מבחינתי. כיום אני רואה את הישגיי כחוקר וכהוגה דעות כמהמשך למפעלם של מוריי הדגולים, הן במה שקיבלתי מהם הן במה שהוספתי ושיניתי.

אני רואה צורך להדגיש זאת משתי סיבות: קודם כול מפני שעם השלמת חילופי הדורות באוניברסיטה העברית – ובשאר האוניברסיטאות שמלמדים בהן מדעי היהדות, בישראל וגם בתפוצות – קיבלו הדרישות שעליהן נאבקתי לגיטימציה ממסדית־אקדמית, והיום יודעים רק מעטים שהיה צורך להילחם על כך בעקשנות רבה; אך ההדגשה

אליעזר שביד

ראויה לדעתי ביתר שאת מפני שנראה לי שהיום, על רקע תהליכי ה'פוסט-מודרניזם', חדרה לאקדמיה מידה גדושה של סובייקטיביות שרירותית וקלות דעת הגובלת בחוסר אחריות מבחינת השאיפה לידע אובייקטיבי בתחום מדעי הרוח. היום נדרש אפוא לדעתי התיקון בכיוון הנגדי: ביסוס ויישום מחדש של המתודולוגיה הפילולוגית-היסטורית החותרת לאובייקטיביות, בייחוד בחקר ההיסטוריה ככלי של הנחלת מורשת תרבותית.