

בין מסורת לחילון: זהות יהודית מודרנית בהגות אחד-העם*

רינה חבלין

א. מבוא

הגותו של אחד-העם מציגה את הקיום היהודי המודרני כקיום המושתת על יחס מורכב בין תרבות, לאומיות וזהות. במרכזו של יחס זה ניצבת התרבות. אחד-העם מרחיב את מושג היהדות, ומתארו במושגים של תרבות ולא במושגים של דת. רואה הוא בתרבות היהודית מסגרת, אשר בהקשרה מעוצבת הזהות היהודית הקיבוצית ומוגדרת כזהות לאומית. הוא תופס את העם היהודי כיש קיבוצי, המאופיין באמצעות מורשתו הלאומית. משמעותה של הלאומיות היהודית כמבנה של זהות מושתתת בהגות אחד-העם על יחס דיאלוגי בין יהודי כל הדורות לבין מורשתם והדורות הקודמים שעיצבוה. ליחס הדיאלוגי משמעות בשלושה מישורים, המצויים בזיקה זה לזה: המישור התרבותי, המישור החברתי-לאומי והמישור האקזיסטנציאלי.

במישור התרבותי היחס הדיאלוגי מהווה מסד לתהליך פרשני, המאפשר את עיצובה המתחדש תדיר של מורשת העבר. היחס הדיאלוגי מצמיח שיח בין-תרבותי, בין מורשת העבר לבין התרבות והתודעה של המפרש. הוא המעצב את רצף קיומה של התרבות היהודית ואת אחדותה.

במישור החברתי-לאומי היחס הדיאלוגי מעצב שיח בין דורות. קיומו של השיח הבין-דורי, שבמרכזו הטקסטים הקנוניים של המסורת היהודית, מגדיר את גבולות העם, ויוצר את הקוהרנטיות שלו. נמצא, שהיחס הדיאלוגי מהווה גורם, המשמר את רצף

* מאמר זה הוא פיתוח קטע מעבודת הדוקטורט שלי "על פרשת דרכים" – התמודדות עם זהות יהודית – עיון בהגותו של אחד העם, שנכתבה במסגרת המחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, בהדרכתו המסורה של פרופ' אבי שגיא (תש"ס, 2000). העבודה המעובדת יצאה לאור כספר בהוצאת הקיבוץ המאוחד, מחויבות כפולה – זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד העם, תל-אביב 2001.

הקיום היהודי, ומעניק לו את משמעותו. כאידאולוג של התנועה הלאומית היהודית, מציג אחד-העם עמדה, שאינה רואה מקום להפריד מבחינה פנומנולוגית בין יהדות כתרבות לבין לאומיות יהודית.

במישור האקזיסטנציאלי היחס הדיאלוגי אל האחר מהווה גורם מרכזי בעיצוב הקיום האנושי. עצמיותו של היחיד מעוצבת בתוך הקשריו התרבותיים עם האחר המשמעותי. זהותו של היהודי מעוצבת בהקשרו התרבותי. על רקע חילון העולם המערבי נושא היחס הדיאלוגי בין המורשת לבין היהודי המודרני אופי מורכב ביותר. אופי של שיח פרשני, המתקיים בין תרבות, שנוצרה במסגרת התודעה הדתית, לבין התודעה החילונית. עם פער תודעתי זה מתמודד אחד-העם, ומבטא את מחויבותו למסורת מחד גיסא ולמודרנה מאידך גיסא.

תפיסת היהדות כמערכת רב-תרבותית, המעוצבת תדיר על-ידי פרשנותה, מהווה תשתית לעיצובה של זהות יהודית מודרנית. זוהי זהות יהודית חילונית, המבוססת על שיח בין מורשת העבר הדתית לבין המודרנה המחלנת, ועל המחויבות לשתייהן. המתח, הכרוך במחויבות הכפולה, מוצנע בהגותו של אחד-העם. הדיון בתפיסת הזהות היהודית המודרנית בהגות אחד-העם במאמר זה מתמקד במישור התרבותי של היחס הדיאלוגי, במישור האקזיסטנציאלי שלו ובזיקה ביניהם.

ב. תפיסת ה'אני' ב'עבר ועתיד'¹

'ה'אני' של כל איש הוא הסכום היוצא מחבור זכרוננו עם רצונו, מהתאחדות העבר עם העתיד'.² כך מנסח אחד-העם את תפיסת ה'אני' שלו בפתיחה למאמרו 'עבר ועתיד'. זוהי הפעם היחידה, שבה מתייחס אחד-העם באופן מפורש לזהות היחיד. כבר בפתיחת הדיון מצמצם אחד-העם את היקף עיונו בנושא בהצהירו, כי שאלת הזהות היא שאלה רבת חשיבות, ופילוסופים רבים יגעו כדי לבררה, אולם הוא אינו מתכוון לעיין בה עיון פילוסופי. הוא בוחר לדבר בה 'בלשון בני אדם'. מהגדרת ה'אני' האחד-העמית משתמעת טענה לזיקה פנימית מהותית בין ה'אני' לבין שני מימדי זמן – עבר ועתיד. הזהות העצמית, ב'עבר ועתיד', מעוצבת על-ידי האינטגרציה בין עברו של היחיד לבין עתידו או שאיפותיו לעתיד. בשלב זה לא ברור לאחד-העם באיזה אופן מתרחש התהליך, דהיינו כיצד מתאחדים הרשמים והזיכרונות של העבר עם החפצים והתקוות לעתיד. הוא מסתפק באמירה, שהדבר נעשה 'באיזה אופן נסתר'. הוא אף מתעלם מן השאלה מה משקפת כפיפותו של היחיד לעברו או לאקטיביותו שלו בעיצוב עתידו.³ כאן

1 'עבר ועתיד' בתוך: כל כתבי אחד-העם, תל-אביב תש"י (להלן: כל כתבי), עמ' פא-פג.

2 שם, שם.

3 לעומת זאת היא בולטת במאמרים 'שתי רשויות' ו'המוסר הלאומי'. סוגיה זו נדונה בהמשך המאמר.

הוא מציג מודל של זהות מתפתחת, המבוסס על הטענה, כי ניסיונות וזיכרונות מהעבר מתווים את החלומות לעתיד. יחד עם זאת, התפתחות ה'אני' מותנית ביכולתו של האדם לפעול למען הגשמת שאיפותיו לעתיד.

בנקודה, שבה מבהיר אחד-העם את היחס שבין העבר לבין העתיד בתפיסת ה'אני' שלו, הוא משלב התייחסות ליסוד נוסף של ה'אני' – היסוד הגשמי. אחד-העם מבהיר, כי הזהות האישית אינה זהות גופנית גרידא, ואינה מתמצה בחלקי אותו "בשר ודם", הפושט צורה ולובש צורה. ה'אני' הוא כוח פנימי רוחני, המאחד באיזה אופן נסתר את כל הרשמים והזכרונות של העבר עם כל החפצים והתקוות לעתיד ועושה מכולם יחד בריה אחת שלמה.⁴

עם זאת, אחד-העם אינו מבטל את מקומו של ההיבט הגשמי בהתפתחות ה'אני'. אדרבא, הקשר בין שני היבטים אלה של ה'אני' טבוע באופי התפתחותו של ה'אני'. כוחו של האדם לעמול למימוש שאיפותיו לעתיד מותנה בגילו הכרונולוגי. חיוניותו של הכוח הרוחני, ההופך את זיכרונות העבר למנוף בהגשמת העתיד, תלויה בגילו של האיש. רב כוחו של צעיר, העני בניסיון עבר וזיכרונות, לפעול למען מימוש שאיפותיו בעתיד. לעומתו, תש כוחו של הזקן, העשיר בניסיון חיים וזיכרונות, לפעול למען הגשמת שאיפותיו. שיאה של התפתחות ה'אני' הוא בנקודת האיזון בין העבר לעתיד. דהיינו, כאשר האדם עשיר בניסיון חיים וזיכרונות, אך יחד עם זאת עוד כוח רצונו רב, והוא פועל להגשמת שאיפותיו. אחד-העם קושר אם כן את צמיחתו הרוחנית של ה'אני' עם צמיחתו הגופנית ביחס הפוך.

מודל הזהות המתואר לעיל משקף זהות אישית מתפתחת, אך משמר את תפיסת האדם כיחיד בעל מלאות עצמית. היחיד מתמודד עם נתוני עברו האישיים ועם שאיפותיו האישיות לעתיד, ומוצג כ'בריה אחת שלמה אורגנית'. ראיית ה'אני' כיש מתפתח, המהווה מלאות בפני עצמה, משקפת גישה אל ה'אני' כאל יש אוטונומי. ה'אני' מוצג כאן על-ידי אחד-העם באופן מבודד מהקשרו החברתי-תרבותי.

העדר ההשתקפות של ההקשר התרבותי-חברתי-היסטורי במודל הזהות האחד-העמי, העולה מן המאמר 'עבר ועתיד', בולט על רקע מרכזיותו של היסוד התרבותי-חברתי-היסטורי, המוצג במכלול הגותו של אחד-העם כהקשר לקיומו של היחיד. מודל זהות ה'אני' שהוצג לעיל אינו עולה בקנה אחד עם התפיסה השלטת בהגות כולה. כיצד ניתן להסביר דיסוננס זה?

נראה כי ההיגדים המפורשים בנושא הזהות האישית במאמר 'עבר ועתיד' מהווים פתיחה להצגת הנושא העיקרי של המאמר – זהותו של העם היהודי, ולא הצעה למודל זהות אישית. סוגיית ה'אני' זוכה במאמר זה להתייחסות כאל פתיחה ספרותית, ואינה זוכה לביסוס או לפיתוח שיטתי בהמשכו. כך טוען גם שביד בכנותו פיסקה זו 'פתיחה

4 'עבר ועתיד', כל כתבי, עמ' פא.

אסתטית'. בצדק טוען שביד, כי פתיחה זו אינה אלא אחת מני פתיחות אחדות למאמריו, שהן 'סתמיות ובלתי מבוססות', וכן, כי 'אין עניינו של המחבר מכוון להן כלל'.⁵ יתרה מזאת. המורכבות, שבאופן קיומם של יחידים קונקרטיים במציאות נתונה, אינה מעסיקה כלל את אחד-העם. הוא מתרכז רק באותו היבט, שבו משתקפת מסגרת ההשתייכות של היחיד היהודי בזהותו. ה'אני' הקונקרטי, המתגבש לנוכח נתוני העבר והעתיד של עצמו,⁶ מפנה את מקומו ל'אני' כללי, מופשט ונעדר נתונים אישיים. היחיד בהגותו של אחד-העם מייצג את כלל ה'יחידים', המשתייכים למסגרת התרבותית-היסטורית של העם היהודי. אין אזכור למרכיבי זהות, העשויים לייחד את הפרטים זה מזה, כגון יסודות פיזיים, ביוגרפיים או אחרים. אחד-העם מתמקד בקשר, שבין העם היהודי כקבוצה בעלת מורשת חברתית-תרבותית-היסטורית, לבין זהותם של היחידים המשתייכים אליה. מדיוניו נעדרת התייחסות ליסודות, שאינם נכללים בתיאור העם כמסגרת מעצבת זהות.

לסיכום דיון זה ברצוני לטעון, כי מודל הזהות האחד-העמי ש עולה לכאורה מ'עבר ועתיד', אינו מייצג את תפיסת הזהות המובלעת בהגותו כולה. מודל הזהות האחד-העמי מבוסס על תפיסת היחיד, כחלק מקהילתו התרבותית-היסטורית, וכמעוצב בהקשרה.

ג. תפיסת זהות בהקשר חברתי-תרבותי

תפיסות הזהות, שהתפתחו בהגות הפילוסופית בהשפעת ההגות ההגליאנית,⁷ טענו כי בני האדם הם יצורים מגוונים, אשר זהותם מעוצבת בהקשרים הקונקרטיים של קיומם. תפיסות אלה התייחסו בדרך כלל לאדם כיש המעצב את עצמו בתהליך,⁸ בשונה מתפיסות זהות קודמות,⁹ שתפסו את זהות האדם כנתון שהוא חלק ממבנה המציאות. ההגות האקזיסטנציאלית התמקדה ביחיד, המעצב תדיר את זהותו מתוך זיקה לנתוניו

5 אליעזר שביד, עד משבר, תל-אביב 1969, עמ' 77-76. עם זאת, בספר אחר שלו סותר שביד את טענתו שלו בדבר סתמיות ההיגדים על ה'אני': 'הפיתוח של מחשבות אחד-העם בכיוון הזה מצוי במאמר מפורסם ומשפיע, שבו פיתח את תורת ההקבלה והקשר בין ה'אני' הלאומי, "עבר ועתיד" – אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב 1995, עמ' 192.

6 כמתקבל מניתוח ההיגדים בדבר ה'אני' ב'עבר ועתיד'.

7 ישעיהו ברלין, האנושות – בול עץ עיקש, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 94-57.

8 הגותו של דילתי משקפת תפיסה סטטית של זהות, המעוצבת בהקשר חברתי-תרבותי. עצמיות האדם הנה סטטית. היחיד מתוודע אל עצמו בהכירו את הקשרו התרבותי. ראו: Dilthey Wilhelm, 'The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions', in: Kurt Muller-Vollmer (ed), *The Hermeneutics Reader*, New York 1989.

9 לדוגמה – הגותו של לוק (ג'ון לוק, על שכל האדם, ירושלים תשל"ב, בעיקר חלק שני, עמ' 478-453).

האישיים.¹⁰ עליית המודעות למשמעות העובדה, כי היחיד מהווה חלק מקהילה חברתית-תרבותית קונקרטי, ואינו מעוצב אך ורק בהקשר לנתוניו הביוגרפיים, היוותה תפנית שהשתקפה בתפיסות זהות הרואות בקהילה זו נתון, שבהקשרו מעוצבת הזהות האישית.

בחינת תפיסת הזהות של אחד-העם במכלול הגותו מצריכה העתקה של הדיון בטקסטים האחד-העמים מעיון בטענות זהות מפורשת – אשר הוצגה, באמירתו האקספליסיטית היחידה של אחד-העם בנושא ה'אני' – לעיון בטענות על זהות, שאינן נאמרות במפורש אלא מובלות בעזרת בהגות כולה. השוני באופי העלאת הדברים על-ידי אחד-העם מכתוב במידת מה אף את שיטת ניתוחם. לכאורה, לא מצוי בהגות האחד-העמית עיון ב'אני', בזהות היחיד, למעט הפסקאות הבודדות ב'עבר ועתיד'. כנגד זה, בולט מיקוד הדיון האחד-העמי בתפיסת הזהות של העם היהודי, באופי הזיקה שבין היחיד לעם, בהתערערותה של זיקה זו ובדרכי שיקומה. ביחס, שיוצר אחד-העם בין תפיסת הזהות של העם לבין אופי הזיקה שבין היחיד לעמו, מובלעת תפיסתו את ה'אני'. תפיסת הזהות של אחד-העם מתבססת על תפיסת העם כמסגרת החברתית-תרבותית-ערכית היסטורית, המעצבת לא רק את מסגרת חייו הקונקרטי של היחיד אלא אף את זהותו. תפיסה זו מסיטה בהגות האחד-העמית את עיקר הכובד מתיאור זהות היחיד ומדיון על אופייה של זהות זו לעיון בזהות הקולקטיב, כלומר בזהותו של העם. דיון בזהות העם היהודי, דהיינו במסגרת ההשתייכות של היחיד היהודי, נוגע ישירות לתפיסת ה'אני'. תאור מערכת הזיקות בין העם היהודי לבין היחיד היהודי תוך העמדת היחיד כנושאה, משתיתה את אפיון הזהות האישית על היכרות עם המערכת החברתית-תרבותית-ערכית, אשר בתחומה היא מתעצבת.

במאמרים 'שתי רשויות' ו'המוסר הלאומי' משתקפת התפיסה, כי החברה והמסורת מהוות את ההקשר בו מעוצבת הזהות. ב'שתי רשויות' היחיד אינו מודע כלל לתהליך זה, ואילו ב'המוסר הלאומי' מוצג היחיד כאדם המודע לכך שהשתייכותו החברתית-תרבותית היא המעניקה לו את זהותו.

כל בן-תרבות, שנולד וחי בתוך איזו חברה מסודרת, הרי הוא נמצא כל ימיו במצבו של אותו האיש המשועבד לרצון אחרים שלא בידעתו. החברה הסובבת אותו מפילה עליו תרדמה היפנוטית עוד בראשית ימיו, ובתמונת

10 Solomon Robert C. *The Rise and Fall of the Self*, Oxford New York 1988, pp. 239-245
 וכך אבי שגיא, קירקגור: דת ואקזיסטנציה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 7, 13-19, העוסק באופן ספציפי בהגותו של קירקגור.

החנוך היא ממלאה אותו חבילות של מצוות שונות, המגבילות מראש את תנועות רוחו לעתיד ונותנות צורה קבועה לשכלו ולבו, לנטיותיו ולבחירותיו.¹¹

בהצגת היחיד כ'בן-תרבות' מוטעם הקשרו החברתי-תרבותי של ה'אני'. נראה, כי יחסו החיובי של אחד-העם ל'שעבוד' נובע מהערכתו הרבה לחברה כמסגרת הקולקטיבית, היוצרת את יצירתה הרוחנית, ואף שומרת על רציפות המסורת והנחלתה ליחידים.¹² באמצעות התיאור הפלסטי של מילוי היחיד במצוות מעלה אחד-העם טענה מורכבת: א. כוחות החברה-תרבות הם המטביעים את היסוד הקדם-תודעתי – את אופן עמידתו הראשוני (דיספוזיציה) של האדם כלפי קיומו. ב. היחיד אינו מודע לתהליך משמעותי זה. ג. אופן עמידתו הראשוני של האדם כלפי הקיום – על אף שאין האדם מודע לו – קובע את המבנה הקוגניטיבי, מנטלי והתנהגותי, המעצב את שגרת התייחסותו של האדם למציאות הקונקרטיית הסובבת אותו.

שונה הוא הטיעון, העולה בקטע, המובא מן המאמר 'המוסר לאומי'. קטע זה מציג את היחיד כאדם המודע להשתייכותו החברתית-תרבותית, ולהיותה ההקשר שבו מעוצבת זהותו. בסקירת הדרמה, שכתב נורדאו 'ד"ר כהן', מביא אחד-העם את דברי גיבור הדרמה ד"ר כהן, המבין, כי 'היהודי צריך לשוב ולהיות הו א ע צ מ ו; זאת היא ישועתו היחידה... צריך שישתדל להיות אדם שלם בתור יהודי'.¹³ בניגוד לחוסר המודעות של בן התרבות ב"שתי רשויות" למעמדו של ההקשר החברתי-תרבותי בעיצוב זהותו, מצהיר ד"ר כהן במפורש, שהיהודי יכול להיות הוא עצמו רק בהקשרו היהודי. ממילותיו של ד"ר כהן, גיבור הדרמה, ניתן להתרשם, כי הוא מודע למימד היהודי בעצמיותו. אולם אופן התנהגותו בהמשך הדרמה מעיד, כי מודעותו של ד"ר כהן למשמעות, שיש לייחודו היהודי בעיצוב אופן קיומו, נותרת ברמה ההצהרתית, התיאורטית. שכן הלך מחשבתו של ד"ר כהן בתכנונו לנקום את כבודו הפגוע, מעיד לא רק על ניכורו מדפוסי התרבות היהודית, אלא אף על חוסר המודעות שלו, כי יש לייחודו היהודי משמעות באורחות חייו הקונקרטיים. בדבריו מעלה ד"ר כהן את אידאל האדם האותנטי, האדם הנאמן לעצמו ולדרכו היחודית להיות בן אנוש. אולם אחד-העם מבקר את מושג האותנטיות של גיבור הדרמה. אליבא דאחד-העם, אותנטיות אינה מצטמצמת בהכרה בעיקרון, כי לכל אדם יש דרך ייחודית משלו להיות בן אנוש. לרעיון המופשט של האותנטיות יש משמעות

11 'שתי רשויות', כל כתבי, עמ' פג.

12 לעניין זה ראו הערכתו של ישעיהו ברלין, 'דרכי האינטלקטואלית', מקום למחשבה, מס' 1 (ספטמבר 1998), עמ' 9-2.

13 'המוסר הלאומי', כל כתבי, עמ' קסג.

מוסרית.¹⁴ היהודי נקרא לחיות את חייו בדרכו שלו ולא כחיקוי לחיי האחר. הוא צריך להקשיב לקולו הפנימי, ולהישמר מאיבוד רגישותו לקולו שלו בשל לחצי הסביבה והשפעותיה. כך מביין אחד-העם את משמעות 'היות האדם עצמו'. אחד-העם מבקר את ד"ר כהן על אשר ברצותו להיות הוא עצמו, נוהג על פי אמות מידה התנהגותיות של האחר.

אחד-העם תמה, על כי כותב הדרמה לא המשיך שלב נוסף בחשיבתו, ולא הביין את חשיבות תחייתה של הרוח היהודית כתנאי ראשוני לאותנטיות. אליבא דאחד-העם, היחיד היהודי, ועל אחת כמה וכמה היחיד החפץ להיות אדם אותנטי, אינו יכול להיות מנותק מקבוצתו התרבותית-היסטורית. שכן מכלול יצירותיה הרוחניות, המהוות תשתית לאמונותיה הבסיסיות והאתוסים שלה, מעצב את זהותו הייחודית. זאת היא משמעות קביעתו: 'ואיך איפוא יוכל להיות "אדם שלם בתור יהודי" כל זמן שלא ישתדל לשוב ולהחיות בקרבו את הנשמה היהודית עד שתהיה היא הנותנת דרך לחייו'.¹⁵ אחד-העם קושר את אידיאל האותנטיות של ה'אני' הפרטי להכרח בהחייאת המימד היהודי בנפשו של היחיד. המסגרת היהודית-קולקטיבית מעצבת את המימד החברתי-תרבותי-ערכי, המייחד את היהודי. זהותו הפרטית אינה יכולה להיות מוגדרת בריחוק מאותם עניינים, שהוא עצמו מגדירם כמכוננים.

בהקשר זה, ראוי להעיר על היבט נוסף בהצגתו של אחד-העם את היחיד כ'בן-תרבות' וכאדם, שנשמת עמו היא הנותנת דרך לחייו. הקטעים המובאים לעיל מ'שתי רשויות' ומ'המוסר לאומי' מאירים את אחד-העם כהוגה של תרבות. בהם משתקפת תפיסתו, כי יש משמעות מכוננת להיותו של היהודי בן תרבות מסוימת.

ניתן למצוא קווי דמיון בין תפיסתו של אחד-העם כהוגה של תרבות את משמעותה של שייכות היחיד לתרבות היהודית לבין האופן, שבו מציג גירץ, כחוקר של תרבות, את מקומם של דפוסי תרבות בעיצוב התנהגותו הציבורית של היחיד לצד הצופן הגנטי שלו. בניתוחו מבהיר גירץ, כי ההתנהגות התרבותית של היחיד אינה אלא ביטוי וסמל לתפיסות הרווחות בתרבות חברתו ולהשקפות עולמה.¹⁶ אליבא דגירץ, המשותף לכל בני האדם הוא עצם היותם בני תרבות.¹⁷ אולם כשם שהצופן הגנטי של היחידים שונה, נבדלות התרבויות זו מזו. עיצובי ההתנהגותיים של היחיד הן לעולם תלויי הקשר תרבותי, ומהווים ביטוי אותנטי לזהותו. הניתוח התיאורטי של גירץ הולם את גישתו של אחד-העם להתלבטויותיו של ד"ר כהן ולהתנהגותו.

14 לתפיסת המשמעות המוסרית של האותנטיות ראו: Taylor Charles, *The Ethics of Authenticity*, (להלן: טיילור, 1991) in particular pp. 28-29, Cambridge and London 1991.

15 'המוסר לאומי', כל כתבי, עמ' קסג.

16 גירץ קליפורד, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1973, עמ' 92-93.

17 שם, עמ' 61.



רחוב אחד-העם בתל-אביב
[צלמת: מיכל סדן]

התנהגותו של ד"ר כהן ה'לאומי', החש באהבה לעמו ומבקש להגן על כבודו ועל כבוד עמו בחרב ובדם, נלעגת בעיני אחד-העם. שכן ד"ר כהן אינו חש, כי הדפוס התרבותי, שעיצב את תגובתו לעלבוננו, הנו זר לרוח היהודית, ודווקא בו מתגלה זרותו של האיש לעמו. ובמושגיו של גירץ: אחד-העם חשף את ריחוקו של ד"ר כהן מעמו בהאירו את התנהגותו של האיש. אפיונו זה של אחד-העם את האיש מתבסס על התפיסה, כי התנהגויות מעוצבות משקפות באופן פומבי את התרבות והשיח החברתי, שבהם נתון היחיד.

הקטעים מ'המוסר הלאומי' ומ'שתי רשויות', משקפים תפיסה של זהות, המעוצבת בהקשר חברתי-תרבותי-היסטורי. גורמים 'חיצוניים' אלה טובעים את חותמם על זהות היחיד היהודי. גירן מטעים את היותם חיצוניים מבחינה זו, שאינם כלולים בצופן הגנטי של האדם, ואינם מתכלים עמו.¹⁸

ראיית היחיד בהקשרו החברתי-תרבותי-ערכי-היסטורי מעניקה מעמד מרכזי לגורמים 'חיצוניים' אלה בעיצוב הזהות האישית. מעמדם של גורמים אלה בעיצוב הזהות מתגוון בשיטות חשיבה של הוגים שונים.¹⁹ באחדות הם נתפסים כחלק מן המסגרת המאפשרת את תהליכי ההכרה העצמית של היחיד, בעוד זהותו של היחיד היא סטטית. באחרות כמסגרת, אשר מתוך דיאלוג עמה מתפתחת זהות היחיד.

שני הוגים חשובים, המדגישים – כל אחד בדרכו – את מקומו של השיח בין היחיד להקשר התרבותי בעיצוב ה'אני' הם טיילור וגאדמר. גאדמר רואה במפגש בין היחיד לבין מורשתו התרבותית, שחומריה נוצרו בעבר, מפגש מעצב זהות; שיטתו מתמקדת בהקשר החברתי-תרבותי, שבו מתכוננת ומתהווה זהות היחיד, תוך שהיא מקיימת דיאלוג עם העבר. ניתן להבחין בקרבה בין הגותו של אחד-העם לבין שיטתו של גאדמר. שני ההוגים תופסים את הזיקה בין זהות היחיד לבין ההקשר החברתי-תרבותי במושגים דיאכרוניים. קרבה זו מקנה לשיטתו התיאורטית של גאדמר יתרון אנליטי בניתוח השיח הפרשני, אשר מקיים אחד-העם עם מורשת העבר היהודית. לפיכך מהווה תפיסתו של גאדמר מסגרת מושגית מבהרת לדיון באופיה הדיאלוגי של המורשת היהודית ובניתוח השיח הפרשני של אחד-העם עם חומרי תרבותו.

נושא חשוב בהגותו של טיילור הוא אפיון קהילת השיח של היחיד כמערכת המעצבת את זהותו. לאורו ניתן לתאר את דיונו של אחד-העם בעולם הרוחני היהודי, כבחינת המערכת המעצבת את זהות היחידים, הנמנים עימה. קמד זה של הדיון האחד-העמי במורשת הרוחנית היהודית לא נדון במחקר עד כה.

טיילור גורס, כי זהותו של היחיד מוגדרת על-ידי מחויבויות והזדהויות, היוצרות את האופק אשר בתחומו נקבעים השיפוטים הערכיים של היחיד. קיום אנושי בתחום אופקים מובחנים הנו חלק אינטגרלי של הקיום האנושי, של הפעולה האנושית ושל אישיות האדם. אין אפשרות לקיום אנושי ללא מסגרת.²⁰ המרחב המוסרי,

18 שם, עמ' 56-58.

19 לבחינה של דיון סוציולוגי בתהליך עיצוב הזהות האישית ע"י החברה, ראו, פיטר ברגר, הומנה לפגישה (עם סוציולוגיה), תל-אביב 1975, עמ' 127-73. זהו אף טיעונו המרכזי של טיילור. ראו: Taylor Charles, *Sources of the Self*, Cambridge 1989 (להלן: טיילור, 1989).

20 טיילור 1989, עמ' 25-28.

שבת חומו מנסה האדם להגדיר את עצמו, מהוה הקשר, שבו מעוצבת הזהות האישית.

המערכת החברתית-תרבותית-ערכית מהווה את ההקשר, שבו מתגבשת זהותו של היחיד. תהליך עיצוב הזהות מתרחש בתחומן של קבוצות בני-שיח. אדם יכול להגדיר את עצמו הן כבן שיח בקבוצה ההיסטורית המיידית שלו, והן כבן שיח בקהילה רוחנית, שעליה נמנים אנשים שאינם נמנים על קהילתו הקונקרטיית.²¹ במסגרתן מגדיר היחיד את המרחב הערכי שלו, את מושגיו על העולם ואת היחסים החשובים לו, במילים אחרות – את מה שמעניק משמעות לחייו, את זהותו האישית. זהותו של אדם אינה מתגבשת בבדידות אלא בשיח, במשא ומתן – פנימי או גלוי – עם האחר המשמעותי.²²

הכללת הקהילה הרוחנית בכלל קהילות השיח, אשר בתחומן מתגבשת זהות היחיד, מאפשרת עקרונית לראות אף במורשת הרוחנית קהילת שיח, על אף שאינה קהילתו המיידית של היחיד לא מבחינה גיאוגרפית ואף לא מבחינה היסטורית. על פי תפיסה זו, ניתן להאיר את הדיון במורשת החברתית-תרבותית-ערכית של קהילת השיח כחלק מן הדיון בזהות, ובמסגרתו להעניק ביסוס תיאורטי לראייתו של אחד-העם במורשת התרבותית היהודית את ההקשר, שבו מעוצבת זהותו של היחיד היהודי. תפיסת המורשת כמרכיב ראשוני בעיצוב זהותו של היחיד היהודי, עולה מן ההבנה, כי ה'אני' מעוצב בהקשר תרבותי. האמור לעיל מבהיר מדוע ניתן להבין את המשבר התרבותי-ערכי העובר על העם היהודי בעת החדשה בראש ובראשונה כמשבר של מערכת מעצבת זהות.

אפיון השבר החברתי-תרבותי בעם היהודי כמשבר זהות של העם מקובל למדי במחקר. במאמר זה אבקש להוסיף נדבך ולאפיין את ערעור מעמדה של המורשת בחיי העם לא רק כערעור המערכות החברתיות²³ והתרבותיות,²⁴ שעיצבו את מציאות חיי הקהילה היהודית ומוסדותיה וחיי היחיד המשתייך אליה, אלא אף כערעור המערכת המעצבת את זהות היחיד.

21 להרחבה והעמקה בדיון בשני סוגים אלה של קהילות שיח ובשתי סיטואציות השיח, שהן מזמנות ראו, שם, עמ' 36-38.

22 תפיסה זו של טיילור מאירה את אופיו הדיאלוגי של הקיום האנושי. טיילור 1991, עמ' 32-34.

23 לעיון בהיבט הסוציולוגי חשובים מחקריו המכונסים של ההיסטוריון יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח. הנ"ל, לאומיות יהודית, ירושלים תשמ"ג. בספר זה מוצג הנושא בתמציתיות ובבהירות רבה במאמרו 'התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי', עמ' 15-35.

24 לזו עומד על חשיבות השאלה התרבותית, ומקדיש את חיבורו לתיאור המאבקים התרבותיים, שהתחוללו בעם היהודי בעת החדשה. קביעתו בתחילת ספרו: 'הציונות נולדה מתוך משבר חמור בזהות היהודית' (אהוד לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985, עמ' 10), מצביעה על אפיון המשבר התרבותי עם משבר זהות כאחת מהנחות היסוד של לוז. הנחה זו אינה נדונה באופן מפורש בספרו זה, וניכר חסרונו של ביסוס עיוני להנחה בדבר קיום זיקה מהותית בין משבר תרבות למשבר זהות.

העיון בהגות האחד-העמית דרך הפריזמה של תפיסת הזהות של טיילור מאפשר להאיר באור חדש תובנות אחדות של אחד-העם: א. אחד-העם הבין את אופיו של המשבר החברתי-תרבותי, שבו נתון העם, כמשבר של המערכת המעצבת זהות. ב. הוא הבין, כי מהצעת תפיסה שונה של המורשת היהודית נגזרת אפשרות לתפיסה שונה של הזהות היהודית הקולקטיבית. ג. זהותו של היחיד היהודי מעוצבת בזיקה, שבינו לבין אותה מערכת.

עד כה הוגבלה מסקנתי בדבר התובנה של אחד-העם, כי 'זהותו של היחיד מעוצבת בזיקה שבינו לבין המערכת' לציון קיומה של הזיקה. עתה נשאלת השאלה: מהו אופייה של זיקה זו? האם ממקם אחד-העם את המורשת במסגרת תהליכי ההבנה של היחיד את זהותו, או במסגרת תהליך גיבושה של הזהות העצמית ומימושה?

מיקום המורשת במסגרת תהליכי ההבנה של היחיד את זהותו מניח את קיומה של זהות אישית נתונה, שתהליך עיצובה וגיבושה בהקשרים תרבותיים-היסטוריים תם. הכרת המורשת, שעיצבה את זהותו, מאפשרת ליחיד להבין טוב יותר את עצמו ואת מה שאינו. שכן באמצעות ההיכרות עמה מתודע היחיד אל המרכיבים, אשר השפיעו על אופן התגבשות זהותו. לעומת זאת, מיקום המורשת במסגרת גיבוש הזהות העצמית ומימושה מניח את קיומו של תהליך התגבשות הזהות העצמית של היחיד כתהליך שלא הסתיים בנקודת זמן כלשהי בעברו של האיש, אלא הוא מתמשך ומתמיד. זהותו של היחיד מתעצבת לנוכח מורשתו. במסגרתה הוא מממש את זהותו, המצוייה תדיר בתהליך עיצוב.

שתי אפשרויות אלה להבנת מעמדה של המורשת כמסגרת, אשר בתחומה מעצב היחיד את זהותו, משקפות, למעשה, שתי תפיסות שונות של זהות. תפיסת זהות סטטית רואה במורשת התרבותית את ההקשר, אשר בתוכו מעוצב האדם. התודעותו של האדם להקשר זה הנו חלק מתהליך הבנתו של האדם את זהותו, כפי שהיא נתונה מכבר. לעומתה משקפת הגישה, הרואה במורשת התרבותית את ההקשר, שעמו מקיים היחיד דיאלוג, שבמהלכו מתגבשת זהותו, תפיסת זהות דינמית.

אחד-העם ממקם את המורשת בהקשרים מסוימים במסגרת תהליך הבנת הזהות של היחיד, ובאחרים במסגרת גיבושה ומימושה של הזהות. מכאן נובע, כי מן ההגות האחד-העמית עולים במקביל שני מודלים של זהות: סטטי ודינמי. המודל הסטטי מאפיין את תיאור הזיקה שבין היחיד היהודי המודרני לבין מורשתו ועמו, בעוד המודל הדינמי, הדיאלוגי, מאפיין את המורשת היהודית עצמה. זו מתרחבת בתהליך דיאלוגי כפול מתמשך ומתמיד. במקביל לקיומו של דיאלוג דיאכרוני פנימי, שהוא דיאלוג אינטרטקסטואלי, המזין את צמיחת המורשת מתוכה, מזהה אחד-העם את הממד הרב-

תרבותי בתרבות היהודית – את תהליך צמיחתה באמצעות דיאלוג סינכרוני, קרי, באמצעות הזיקה בינה לבין התרבויות הסובבות אותה.²⁵ תמונה מורכבת יותר עולה עם ניתוח זיקתו של אחד-העם עצמו למורשת היהודית. בשונה מן היחיד היהודי, המבין את זהותו היהודית באמצעות היכרותו את מורשתו התרבותית,²⁶ משתקפת זיקתו של אחד-העם למורשתו באמצעות השיח שהוא מקיים עמה. התהליך, שמתהווה במהלך השיח בין אחד-העם למורשתו, הוא תהליך מורכב. לא רק זהותו של אחד-העם עצמו מתכוננת בשיח זה, אלא אף משמעותה של המורשת מתכוננת במהלכו. שכן אחד-העם מגבש אופציה פרשנית חלופית להבנת המורשת תוך דיאלוג עימה.

ד. מודל הזהות הדינמי של אחד-העם

כאמור, אחד-העם רואה במורשת התרבותית היהודית את ההקשר שעמו מקיים היחיד דיאלוג מתמיד, המעצב את זהותו. הסיטואציה הדיאלוגית, המתוארת בהגות אחד-העם מכונה על ידי גאדמר 'מפגש אופקים'. מינוח זה משקף את מיקוד ההתבוננות בתהליך ההבנה לא בטקסט עצמו, לא בכותבו או בקוראו אלא במפגש שביניהם. פרשן הטקסט נפתח אל האמת המבוטאת בטקסט. פתיחות זו אינה מוסברת בהקשר ביוגרפי-פרטי מצומצם, אלא בהקשר לאופק של הפרשן, דהיינו למכלול הגורמים התרבותיים וההיסטוריים, שכווננו את עצמיותו. המסורת והתרבות כהקשרו של הקיום האנושי הן גם הקשרו של המפגש בין המפרש לבין הטקסט המתפרש. ככאלה הן מהוות בסיס משותף למפגש בין ההבנה העצמית של המפרש לבין התודעה העצמית, המבוטאת בטקסט. במפגש זה מעורבים שני היבטי ההבנה: היבט הרמנויטי והיבט אקזיסטנציאלי, ותרומתו כפולה: הוא מביא הן להבנה טובה של הטקסט והן לעיצובו העצמי של מפרשו.

11. הדיאלוג הדיאכרוני – דיאלוג בין ההווה לחומרי העבר

גאדמר מצביע על המתח שבין הטקסט לבין ההווה, המעורב בכל מפגש עם מסורת בעלת הקשר תודעתי-היסטורי. פרשן העבר אינו יכול לדון בעבר אלא מתוך זמנו, מקומו והקשרו התרבותי. אין הוא מגיע אל הטקסט כשתודעתו ריקה, אלא מביא עמו את הדעות הנגזרות מן הניסיון ההיסטורי של תרבותו – את הנחותיו המוקדמות. גאדמר

25 הוא מכנה את הדיאלוג הסינכרוני בשם 'חיקוי של תחרות' (ראו: 'חיקוי והתבוללות', כל כתבי, עמ' פח-ט), ומציג את קיומו והשלכותיו החיוביות על העצמת היצירה היהודית ופיתוחה בשלוש תקופות היסטוריות: מחשבת חז"ל, הפילוסופיה היהודית הימי-בינימית ואף היצירה המשכילית היהודית.

26 לשאלה מדוע מציג אחד העם אופציה פרשנית זו בפני היחיד היהודי כמערכת מעצבת זהות במסגרת תהליכי ההכרה העצמית ולא כמסגרת למפגש דיאלוגי, ראו, חבלין, מחוייבות כפולה.

טוען, כי הפרשן אינו יכול להשעות את הנחותיו המוקדמות,²⁷ שכן משמעות הדבר היא כי הוא נדרש להתעלם מעצמו. אדרבא, על הפרשן לבצע פעולה רפלקטיבית – להפוך את ההנחות המוקדמות למודעות – ובכך לאפשר את מיצויין והכרתן. רק כשהנחות אלה מודעות ומוכרות הן נתפסות כשאלה, קרי כאפשרות פתוחה לאישוש או להפרכה. אישוש ההנחות המוקדמות הוא גם אישור עצמי. הפרכתן מחייב תהליך של תיקון והרחבה. גישה זו להנחות המוקדמות מאירה את היבט האקזיסטנציאלי של ההבנה. ההנחות המוקדמות כחלק מן ה'אני' של הפרשן נתונות לשינוי ולהתפתחות באמצעות העמדתן לנוכח הטקסט.²⁸

יתרה מזאת, מעורבותו של הפרשן בסיטואציה של דורו נתפסת על-ידי גאדמר כיתרון ולא כחסרון. שכן חירותו של הפרשן – יכולתו להיות הוא עצמו, אדם אותנטי – באה לביטוי דווקא בהיותו נתון להקשרו התרבותי ולא בהשתחררו ממנו. אדם, הבא לבדוק את דעות העבר מתוך ההווה שלו וברוח שאיפותיו לעתיד הוא בן חורין. אחד-העם מבטא את חירותו הרוחנית במאמרו 'עבדות בתוך חירות' בהנגידו את גישתו לזו של ציוני מערב אירופה, שהסכימו 'להעמיד את היהדות רק על הדת בלבד'.²⁹ אחד-העם רואה עצמו בן חורין לבחון את מורשת העבר ברוח זמנו שלו, מבלי לחשוש שיש בכך פגיעה ביהודיותו:

יכול אני להוציא משפט כלבבי על האמונות שהנחילוני אבותי, מבלי שאירא פן ינתק על ידי זה הקשר ביני לבין עמי; יכול אני אף להחזיק באותה 'הכפירה המדעית הנושאת עליה שם דרוין', מבלי שתצא מזה איזו סכנה ליהדותי;³⁰

היבט ההרמנויטי של ההבנה גם הוא מאיר את מעורבות המפרש בסיטואציה ההיסטורית כיתרון, שכן מעורבות זו מאפשרת הרחבה והשתנות של המסורת תוך שמירה על זהותה. אליבא דגאדמר, בהצבה מודעת של הנחותיו המוקדמות של הפרשן לנוכח הטקסט המתפרש, מתאפשר מיצוי של התוכן המצוי בטקסט, ומתאפשרת הכרתו כאחר. המפרש אינו נדרש לשקע את עצמו באופק ההיסטורי שממנו צמח הטקסט, אלא לגשת אליו מן האופק ההיסטורי שלו, המושתת

27 לדיון בהנחות המוקדמות ראו: Gadamer Hans George, *Truth and Method*, New York 1975, pp.

241-250 (להלן: גאדמר 1975) וכן, Weinsheimer Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading*

of *Truth and Method*, New Haven & London, 1985, pp. 164-172

28 גאדמר 1975, עמ' 475.

29 'עבדות בתוך חירות', כל כתבי, עמ' סו.

30 שם, עמ' סט.

על נדבכי העבר. כל דור ודור נדרש לגשת אל הטקסט מתוך המסורת, שבה הוא משוקע, עם הנחותיו המוקדמות, ולהעניק משמעות לעבר.³¹ אחד-העם מתייחס מפורשות לנקודה זו במאמרו החשוב 'בין קודש לחול'. הוא פותח בקביעה קטגורית: 'הספר עומד וקים לעד, ותוכנו הולך ומשתנה עם החיים ועם ההשכלה'. חומרי העבר אינם נותרים כשהיו. משמעותם משתנה עם הזמן. "החיים וההשכלה", קרי ההקשר החוץ-טקסטואלי של פרשניהם, טבע חותם על פרשנותם את הטקסטים הקאנוניים. אחד-העם מביא דוגמאות רבות לתהליך זה:

מה לא מצאו בני אדם בספרי קדשנו מימי פילון ועד היום? באלכסנדריא מצאו במ את אפלטון, בספרד מצאו במ את אריסטו, המקובלים מצאו את שלהם, בעלי דתות אחרות את שלהם, ואיזו מלומדים מאמינים מצאו במ גם את קופרניקוס ודרוין! – כל אלה בקשו בכתבי הקודש רק את האמת, כל אחד את האמת שלו, וכולם מצאו מה שבקשו, מצאו בעל כרחם, כי אם לא היו מוצאים, לא היתה האמת אמת או כתבי הקודש לא היו קודש.³²

כיצד ניתן להבין את מרווח הזמן שבין העבר להווה?

גישה הרמנויטית, הרואה באופק ההיסטורי של העבר אופק הסגור בפני ההווה, משקפת תפיסה הרואה במרווח זמן זה תהום מפרידה, אשר על המפרש לגשר בין שני קצותיה על ידי העברת עצמו לרוח תקופת הטקסט ולמושגיה. גאדמר מציע גישה שונה: מרחב הזמן המפריד בין ההווה לעבר הוא יסוד, המאפשר את רציפות העברתה המתמשכת של המסורת, אשר לאורה מתבוננים המפרשים בטקסטים. כך נתפס עיצובו של העבר כתהליך מתמשך, שכל דור בוחן אותו מאופקיו שלו. מגישתו זו משתמע, כי ההווה (באמצעות הפרשנות) מעצב את העבר, בעוד הגישה הרווחת היא כי העבר משפיע על עיצוב ההווה.

הנקודה החשובה לדיון באחד-העם היא כי הבנת העבר תוך התבוננות בו דרך משקפי ההווה מבססת את שמירת הרצף שבין המסורת והעבר לבין ההווה. אחד-העם, בדומה לגאדמר, אינו רואה בזמן יסוד המפריד בין הפרשן לבין הטקסט, אלא יסוד היוצר את הרציפות ביניהם. הוא רואה בפרשנות, המתעלמת ממימד הזמן כגורם היוצר את רצף המסורת, עיוות:

31 יש מידה של סכמתיות בתיאור הדברים. גאדמר מטעים, כי העבר – כמו גם היחיד בהקשרו החברתי – מצוי כל הזמן בשינוי ובתנועה, וראו, גאדמר 1975, עמ' 273-271.

32 כ"כ 'בין קודש לחול', עמ' עג.

אי אפשר לפסוח על אלפי שנה של היסטוריה... השלשלת ההיסטורית, אם מוציאים מתוכה את החוליות שבאמצע, אין ראשה וסופה מתאחדים לעולם.³³

מניתוח המימד הפרשני בהתהוות המסורת על היבטיו ההרמנויטיים והאקזיסטנציאליים גוזר אחד-העם את הלגיטימציה למתן פרשנות משלו לאותה מסורת:

דור דור וצרכיו, דור דור ואמיתותיו; כבודם של הראשונים במקומו מונח, הם חשבו מחשבותיהם עשו מעשיהם כראוי להם לפי מצבם בדורותם, ואף אנו כן לפי מצב רוחנו וחינו עכשיו,³⁴

אולם, מהו 'מצב רוחנו וחינו עכשיו', המהווה את ההקשר החברתי-תרבותי שמתוכו מקיים אחד-העם את הדיאלוג שלו עם מורשתו?

ד2. דיאלוג סינכרוני³⁵ – הדיאלוג בין המורשת לבין התודעה המודרנית-חילונית אחד-העם פעל והגה בעולם מודרני. המחקר מצביע על השתנות הכוחות החברתיים, כלכליים, מדיניים ותרבותיים, שעיצבו בעת החדשה את העולם המערבי.³⁶ ברגר מבהיר, כי לא רק בשינוי מבנהו האמפירי של העולם מדובר, אלא אף בשינוי שחל בתודעתו של האדם.³⁷ האדם החל לפרש מחדש את עצמו ואת עולמו לאור תודעה שונה.

אחד-העם נוכח במשבר העובר על יהודי אירופה בני זמנו כתוצאה של התערערות הדת על היבטיה התודעתיים, נורמטיביים ומוסדיים ושל עליית העולם המודרני-חילוני. מתוך תודעה מודרנית-חילונית ביקש אחד-העם להמשיך ב'מפגש האופקים' עם חומרי העבר. הוא ראה בפרשנותו המשך של הרצף הפרשני שיצר את רציפות המורשת, ולא הבחין בהבדל העקרוני שבינה לבין פרשנותם של הפרשנים המסורתיים שקדמו לו: השיח שקיימו פרשנים אלה עם הטקסטים הקנוניים גישר על פער הזמן בין הטקסטים הקנוניים לבין מפרשיהם או בין התרבות היהודית לתרבויות הנוכריות, אולם התרחש

33 'הגמנסיה העברית ביפו', כל כתבי, עמ' תכ.

34 'נחלת אבות', כל כתבי, עמ' רעב.

35 כאמור בסוף סעיף ג, אחד העם מזהה בתולדות עם ישראל את הדיאלוג הסינכרוני בין התרבות היהודית לבין תרבויות אחרות כדיאלוג היוצר את המימד הרב-תרבותי של המורשת היהודית.

36 אנדרסון וגלנר, שני תיאורטיקנים חשובים של הלאומיות מדגישים היבטים שונים של שינוי זה. אנדרסון מדגיש היבטים מערכתיים חברתיים ומדיניים של השינוי בעת החדשה. ראו, בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תל-אביב 1999, עמ' 42-68. גלנר מדגיש את היבטיו החברתיים-כלכליים של השינוי. ראו, ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, תל-אביב 1994, עמ' 62-63.

37 ברגר מתמקד בהבהרת השינויים התודעתיים לנוכח המודרנה ובביטויים בשינויים חברתיים-תרבותיים. ראו: ברגר, הזמנה, עמ' 30-3, 55 ועוד.

כולו בתחומו של העולם הדתי, דהיינו בתחומה של תודעת מציאות דתית. בעוד השיח של אחד-העם עם מורשתו מתקיים בין שתי תודעות מציאות, בין שני עולמות: הדתי והחילוני.³⁸

המורשת הדתית והתודעה המודרנית-חילונית הן שתי מערכות תרבותיות שונות, שהתקיימו בזמנו של אחד-העם זו לצד זו. המפגש ביניהן אינו מתמודד עם מרווח הזמן בין הפרשן לבין הקורא כמו 'מפגש האופקים' הגאדמריאני. הדגשו של המפגש בין עולם התרבות הדתי לבין העולם המודרני-חילוני הוא ההתמודדות עם עמדות ראשוניות שונות לנוכח הקיום, עם תודעות שונות ועם תפיסות מציאות שונות ולעתים אף מנוגדות.

מהי משמעותו האקזיסטנציאלית של 'מפגש האופקים' האחד-העמי? שתי מערכות תרבות אלה עיצבו את הווייתו של אחד-העם, והיוו את ההקשר התרבותי-חברתי שמתוכו הגה ופעל. צ'רלס טיילור מכנה קיום במערכות תרבות אחדות קיום רב-תרבותי,³⁹ ותופס את הזהות כמעוצבת באופן סינכרוני בדרך של דיאלוג בין תרבויות. השיח המיוחד שקיים אחד-העם בין המסורת הדתית לבין תודעתו החילונית מבטא את מחויבותו הפנימית לשני העולמות. עצם קיומו של שיח זה חייב את אחד-העם כפרשן המורשת לאקט פרשני מהפכני, שהוא לא היה מודע לנועזותו. אחד-העם, כהוגה בעל תודעה חילונית, התמודד באמצעות המנגנון הפרשני, עם מחויבותו העמוקה למסורת. מתוך תודעת המודרנה ובמסגרת הקטגוריות שלה, עיצב אירגון מושגי מחודש של היהדות, שהייתה בעיקרה מורשת דתית. הרחבתו⁴⁰ את מושג היהדות ממושג דתי למושג תרבותי ופרשנותו למסורת הדתית יצרה אפיק חדש לדיאלוג מכונן זהות של יהודי בן זמננו עם היצירה הרוחנית היהודית. בהרחקת הממד המטפיזי-דתי מן

38 להרחבה ודיון בתכניה של פרשנות זו, ראו, חבלין, מחויבות כפולה, וכן רינה חבלין, 'בין מסורת למודרנה – מהפכתו הפרשנית של אחד העם', דעת, בדפוס.

39 Taylor Charles, *Multiculturalism "The Politics of Recognition"*, New Jersey 1992

ראוי להבחין בין משמעותה החברתית-פוליטית של הרב-תרבותיות, המתמקדת ביחסים הבין-החברתיים והפוליטיים בין תרבויות שונות, לבין המשמעות האקזיסטנציאלית של הרב-תרבותיות, המתמקדת בקיומו של היחיד ביותר ממערכת תרבותית אחת ובמשמעותו לאופן עיצובה של זהותו. אחד-העם מדבר על הרחבת מושג היהדות כך שיכלול גם את הדת כביטוייה ההיסטורי המרכזי של היהדות. מבחינה פנומנולוגית משקפת עמדה זו אי-הכרה במעמדה האוטונומי של המערכת המושגית הדתית והכפפתה למערכת המושגית של תרבות, בבחינת 'הפוך בה והפוך בה דכולי בה'. עם זאת, רצופים מאמריו התבטאויות המשקפות הכרה בלגיטימיות ובאוטונומיה של כל אחת ממערכות מושגים אלה.

המורשת וביצירת חלופה תרבותית-לאומית להיבט הנורמטיבי של הקיום היהודי יצר אחד-העם אמצעי ודרך להבנייתה של זהות יהודית חילונית.⁴¹ המפגש בהגותו של אחד-העם בין תרבות שנוצרה מתוך תודעה דתית לבין תודעתו הסקולרית של מפרשה, מקבל משמעות של שיח על משמעות הקיום היהודי של היהודי המודרני החילוני. זהו שיח בין עולמה של המסורת לבין עולם המודרנה והחילון על הקונפליקט והמתח ביניהם; שיח על משמעותה של זהות יהודית חילונית. השילוב שיצר אחד-העם בין המורשת היהודית לבין התודעה החילונית מהווה מודל מאתגר ליהודי החילוני, המתמודד עם המתח שביניהם.

41 ראו גם, י' שלמון, 'ההמאבק על דעת הקהל החרדית במזרח-אירופה ביחס לתנועה הלאומית בשנים 1894-1896', בתוך: ע' אטקס, י' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ם, עמ' שסה.

