

## רוח קדם: על תהליך הפיכתה של הדת בזמננו לאתיקה

### תומר פרסיקו

התכנית הבין תחומית למדעי הדתות, אוניברסיטת תל-אביב; מכון שכטר למדעי היהדות

זו היתה אפוא מטרת טקסי הקודש: שלא יעשו הבריות דבר לפי החלטתם הם אלא הכל יעשו במצוות זולתם, ויודו בכל מעשיהם ומחשבותיהם שאינם עומדים כלל וכלל ברשות עצמם אלא תלויים לגמרי ברשות זולתם (שפינוזה 2009, 75).

מה זה מצוות? סדרות של פעולות — יומיות, שבועיות, שנתיות — שאתה חוזר עליהן ושיש להן תפקיד מדיטיבי. שבת, חג, כשרות, נטילת ידיים — כולן כאלה. מבחינתי, כשמישהו לוקח על עצמו שמירת מצוות, כל המטרה היא להיות במצב של מודעות. לכפות את המודעות על הפעולה האינסטינקטיבית (עלמה זהר, מצוטטת אצל חכם 2014, 6).

### א.

ברוך שפינוזה ועלמה זהר נבדלים ללא ספק בדברים רבים, אולם הצורה השונה בתכלית שבה הם תופסים את המערך ההלכתי היהודי מעידה על יותר מהבדלי אישיות או טעם. ב-350 השנים שמבדילות ביניהם התרחשו במערב תהליכים דרמטיים, תמורות שבמסגרתן הפכה הדת המערבית עבור רבים ממסגרת חברתית ומסורתית לתרגולת אישית טרנספורמטיבית. כך, במאמר תיאולוגי-מדיני (1670) קבע שפינוזה שמטרת המצוות שקיבלו עליהם בני ישראל בסיני — חוקים ומשפטים שחלשו על כל ממדי החיים — היא להפוך את הפרט לחלק מהכלל, לתא ממושמע בגוף הפוליטי; מנקודת מבטה של זהר, לעומת זאת, קיום המצוות הוא תרגולת רוחנית שתכליתה פיתוח אישי של המודעות. עבור שפינוזה, כמו עבור המסורת

היהודית בתצורתה הקלאסית, מעמד הר סיני היה בעיקרו כריתת ברית, הסכם בין מלך לעבדיו שעוצב על פי דגם שהיה מוכר במזרח הקדום (קנוהל 2008, 120) ושכונן מערכת חברתית-דתית מקיפה ופומבית. עבור זהר, משה הוריר מסיני רשימה של תרגילים מדיטטיביים. זהר, כמובן, אינה מייצגת רק את עצמה, אלא היא בבחינת מקרה פרטי של תופעה כללית, ענפה ומגוונת. הרוחניות העכשווית – הניו־אייג' – היא ביטוי המוני לתפיסה דתית חדשה, לדתיות פרטית וטרנספורמטיבית, שהולכת ותופסת את מקומה של הדת כתופעה חברתית וכמסגרת מסורתית. מדובר בהפיכתה של הדת לאתיקה, כלומר ל"דרך רוחנית" שמטרתה לחולל טרנספורמציה בעלת משמעות תרפויטית או סוטריולוגית (גאולית) בחייו של הפרט. בתהליך שאנו עדים לו, חיי הדת הולכים וחורגים יותר ויותר מהעניין בדוקטרינה, בטקס ובחוק, והמוקד עובר לחיים – ולדרך הנכונה לחיותם. במסה קצרה זו אבקש להצביע על השינוי המהותי הזה באופי התופעה הדתית, ולעמוד בצורה סכמטית על ממד אחד ועקרונות של התמורות התרבותיות הנרחבות שאפשרו אותו: נסיגתה של תפיסת האלוהות הטרנסצנדנטית. לבסוף אתייחס למתח האינהרנטי שעולה בין התמורות הללו לבין המסורת היהודית.

## 1.

כבר בפתח הדברים יש לומר: לא מדובר בחידוש, אלא בסוג של חזרה. היקפי התופעה מעולם לא היו דומים לממדיה כיום, אולם עד המאות הראשונות לספירה הייתה נהוגה דת (ופילוסופיה) כאתיקה באגן הים התיכון. הן ביוון והן ברומא נסללו דרכים אתיות על מנת לאפשר לפרט "לדאוג לעצמי" (Foucault 1988).<sup>1</sup> במקביל, במזרח הרחוק, ובהודו במיוחד, התפתחה למן מחצית האלף הראשון לפני הספירה תרבות אתית נרחבת של טרנספורמציה פנימית (Doniger 2011).

בחלוקה סכמטית גסה, השדה הדתי בעולם ההלניסטי כלל שתי תופעות נבדלות: מחד גיסא, משלה בכיפה הדת האזרחית, שפירושה הן ביוון והן באימפריה הרומית היה השתתפות בסדרה של טקסים וחגים. היות האדם אזרח (או, לעתים, נתין) היה פירושו, בין היתר, מחויבותו ליטול חלק בדת של הפוליס, או בדתו של הקיסר. "לא יהיו לאדם אלים לעצמו, בין אם חדשים או זרים, אלא אם הוכרו אלה על ידי המדינה", כתב קיקרו, ואילו מרקיון קבע כי "דברים קדושים הם אלה שהתקדשו בפומבי, לא ברשות הפרט".<sup>2</sup> זוהי "דת אזרחית" במשמעותה הבסיסית ביותר והבלתי מטפורית: דת שמשמעותה נובעת מפומביותה, ומטרתה איננה קשר עם האל, כי אם בין חברי הקהילה. ההשתתפות בטקסים לא חייבה אמונה כלשהי בישויות מטפיזיות, אלא הייתה שבועת אמונים למיתוס המכונן ולציבור המכונן באמצעותו (סטרומזה

1 ייתכן שגם היהדות הרבנית בחלקה העמידה את המצוות כמערך אתי שנועד "לצרף את הבריות" (בראשית רבה, מד, א). ראו Schofer 2005; Naiweld 2012.

2 קיקרו (De Legibus 2.8.19) ומרקיון (Institutiones 3) מצוטטים אצל סטרומזה 2013, עמ' 90.

על ידי עמים כבושים: לא הייתה כאן בקשה לאמונה בדוגמה מסוימת, אלא דרישת נאמנות למערך החברתי-פוליטי. (Bremmer 1999, 1–10; 96–90, 2013). מכאן נובעת חשיבותה של העלאת קורבנות לקיסר

מאידך גיסא, מאז ימי אתונה הדמוקרטית היו יכולים אזרחי הפוליס להצטרף לאחת האסכולות הפילוסופיות ולקבל על עצמם "דרך חיים" שכללה אתיקה שיטתית והבטחה סטריולוגית. מחקריו פורצי הדרך של פייר אדו הראו שהפילוסופיה ביוון לא עסקה בתיאוריה במובנה העכשווי, דהיינו בטענות על אופייה של המציאות, אלא בתיאוריה במובנה המקורי, דהיינו התבוננות קונטמפלטיבית, שהיא עצמה חלק מדרך חיים ומאתיקה (Hadot 2002). עושר האסכולות וכתות המסתורין הלך וגדל באימפריה הרומית, ואף שלא כולן הציעו דרך רוחנית טרנספורמטיבית, הן היו ממוקדות באינדיבידואל ונצרו הבטחה לגאולה פרטית, בין בחיים האלה ובין אחריהם.

האפיקוראים, הציניקנים, הספקנים והסטואיקנים הנהיגו אורחות חיים מוגדרים שהוכתבו על ידי אתיקה קפדנית. הפרט נתבע לשנות את הדרך שבה הוא חי, וזאת מתוך תקווה לשינוי תודעתי קיומי שיגיע בעקבות זאת. הדרך להשגה רוחנית הייתה שונה בכל אחת מן האסכולות הפילוסופיות הללו, אולם התחנה הסופית נסבה על מטרה אחת: שוויון נפש ושקט רגשי ותודעתי (שהוגדרו על פי רוב במונח "אטרקסיה" – ἀταραξία) (שם, עמ' 102–108). הדגש לא עמד על צבירת ידע, אלא על טרנספורמציה פנימית בעלת אופי רליגיזי – מה שהיינו מכנים כיום "דרכים רוחניות". בד בבד, דרכים אלו מסוג זה התפתחו גם בהודו; הבודהיזם, הג'ייניזם וזרמים שונים של הינדואיזם הציעו למחפש הרוחני פרקטיקות מדיטטיביות והוראות לניהול החיים (Zimmer 1956; Doniger 2011).

את מבחר הדרכים הגדול ל"דאגה לעצמי" שעמד לרשותו של האזרח הרומי יש להבין דווקא על רקע הדרישות הפורמליות בלבד של הדת הרומית הציבורית. כל עוד השתתף האזרח בטקסים הרשמיים של האימפריה, הוא נעזב לנפשו והיה רשאי להעסיק אותה בכל דרך שסבר שתועיל לה. לעומת זאת, סירוב להשתתף בדת האזרחית הרומית (או פקפוק באלי הפוליס האתונאית – יעיד סוקרטס) היה מביא אותו למסלול התנגשות עם הרשויות. ההשקפה המטפיזית הפרטית של האזרח, מה שהיום היינו מכנים "האמונה הדתית" שלו, לא עניינה את המדינה כל עוד היא לא השליכה על נכונותו לחגוג את הפולחן הקולקטיבי.

גם היהודים באימפריה נהנו מההפרדה הזאת בין דת אזרחית לבין מסורות או אורחות חיים מקומיים המקוימים בתחום הפרט או שאינם עומדים בסתירה למסגרת הרומית הכללית. מימי אוגוסטוס הועלו בבית המקדש שני כבשים ופר לכבוד הקיסר, מנהג שהופסק רק עם פרוץ המרד בשנת 66 לספירה, עת הצליח אלעזר בן הכוהן הגדול חנניה לשכנע את הכוהנים שלא להקריבם עוד. "מעשה זה היה התחלת המלחמה ברומאים", מציין יוספוס ביובש, והסיבה ברורה (בן מתתיהו 2009, ספר 2, סעיף 409).

אולם מכאן עולה השאלה: אם האימפריה הרומית הפגינה סובלנות רבה כל כך כלפי דתות מקומיות וכתות למיניהן, מדוע היא אסרה מלחמה על אותה כת גלילית קטנה שמשיחה נצלן וקם לתחייה? בין הסיבות לעוינות ההדרית נמצאת המחלוקת ביחס אל העצמי ואל האמת: ההבדל המהותי [בין התפיסה היוונית-רומית של העצמי לזו הנוצרית] הוא שפלוטינוס ופורפריוס לא ראו בדרישה לאמת הכרח עבור החיים הדתיים של הציבור ככלל. לפיכך נראה בעיני שלצד ההמשכיות ניתן לחשוף גם פערים עמוקים בתפיסות העצמי. הדרישה לאמת בלב לבה של הדת היא, במילים אחרות, הדרישה לאמונה. מפול ויין למדנו שהיוונים לא באמת האמינו במיתוסים שלהם [Veyne 1988]. הנוצרים, לעומת זאת, האמינו באמת ובתמים במיתוסים שלהם, ונהגו על פיהם: *Ἀληθῶς ἀνέστη* ("באמת קם לתחייה"), כפי שנאמר בליטורגיית הפסחא המסורתית (סטרומוזה 2013, 27).

אם כן, בשעה שהרומאים תפסו את העצמי כחיה פוליטית מצד אחד וכישות הבוחנת את עצמה ומתפתחת מצד שני, עבור הנוצרים היה העצמי קודם כול חלק מהכנסייה, מגופו של המשיח, ובאופן פרטי ישות השרויה בחטא והנושעת על ידי האמונה. ההבדל העמוק כאן הוא בין הפרט כאזרח, כחבר קהילה של אומה וממלכה, לבין הפרט כמאמין, כחבר בקהילה דתית שאינה מתוחמת בגבולות לאומיים או, למעשה, ארציים.

את מהות ההבדל הזה אפשר להעמיד על היחס בין האדם הדתי לאמת. המשתתף בדת האזרחית הרומית לא התבקש להאמין, כאמור, בדבר, והדת לא הייתה עבורו יסוד בעל משמעות קיומית. לעומתו, במרכז חיי הדת של הנוצרי עומדת התפיסה הרואה במיתוס האמוני אמת אלוהית. "ישו כינה את עצמו אמת, לא מנהג", קבע טרטלינוס, מאבות הכנסייה.<sup>3</sup> נוסף על כך, האזרח הרומי (כמו המחפש הרוחני היהודי) קיבל את האמת שלו מתוך העולם, על סמך הנחת מוצא שישנה אפשרות לתקשר ישירות עם האלוהות, ואולי אף להתאחד עמה (ופלוטינוס, מייסד אסכולת הנאופלטוניזם, הוא דוגמה ברורה לכך). לעומתו, הנוצרי חי בתודעה של הבדל עקרוני ומרחק אינסופי בינו לבין האלוהות, ואת האמת שלו הוא מקבל, באמצעות מתווך, מהאל הטראנסצנדנטי (שם, 28).

הטראנסצנדנטיות של האל קשורה במישרין לאופייה הדוגמטי של הנצרות, דהיינו להיותה מושתתת על אמונתו של החסיד. דת אזרחית, כאמור, אינה דורשת כל אמונה, אלא רק פרפורמנס. הדרכים האתיות השונות גם הן לא דרשו מערך אמוני, אלא, אפשר לומר, מערך אימוני, כלומר סדרה מוגדרת של תרגולות וקוד הנהגות. הנצרות, לעומת זאת, מביאה אתה "בשורה טובה", שאותה האדם יכול לקבל או חלילה לדחות. מדובר בהכרעה אמונית, והתהליך כאן הוא מהיר וחד: או שהתנצרת, או שאתה אבוד.

<sup>3</sup> בחיבורו "על הסתרתן של בתולות", *De virginibus velandis*, 1, 1, בתוך (27) Schaff 1885, 58. האפיפיור בנדיקטוס השישה-עשר ציטט קביעה זו של טרטלינוס בכיכר סנט פטרוס במרץ 2007 על מנת להדגיש את אותה נקודה: הנצרות הייתה, ותהיה לעד, האמת האחת והיחידה.

הנצרות הציגה חלוקה בינארית של אבדון מול ישועה. בהתאם לכך, החוק שהשיתה על חסידיה היה מוחלט וקטגורי. אסכולות של אתיקה, לעומת זאת, ניסחו את הוראותיהן כמנעד של אפשרויות, שכן השגת הומיאוסטזיס נשכרת ממינונים שונים (של מאמץ, השכלה, אוכל, מין), בהתאם למצב הפרט ברגע נתון (Foucault 1990, 115–116).

ועוד הבדל מכריע: הנוצרי מבקש להיות צדיק או קדוש; הפילוסוף מבקש להיות חכם. "כל הפילוסופיות ההלניסטיות הסכימו עם סוקרטס שבני האדם נתונים לצער, לסבל ולרשע משום שהם שרויים בבערות" (Hadot 2002, 25), ואילו עבור הנוצרי הסיבה לכל הרע שבחיים איננה בורות, אלא חטא. כדי להיחלץ מהחטא יש צורך בישועה; כדי להיחלץ מהבורות יש צורך בתבונה. הישועה מחטא היא מתנה אלוהית; התבונה — מאמץ אנושי.

אלא שכל מאמץ אנושי הוא לכל הפחות מפרקפק בעיני הנצרות: "אל תתעסק עם עצמך!" פקד אוגוסטינוס; "אם תנסה לבנות את עצמך תבנה חורבה"<sup>4</sup>. עלייתה של הנצרות סימנה אפוא שינוי אדיר ביחסו של העולם המערבי לדרכים אתיות. בינתיים, במזרח הרחוק, רעיון הטרנסצנדנציה לא זכה מעולם למעריצים, ולא עלתה דת שביקשה אמונה אקסקלוסיבית ודוגמטית. דרכים אתיות המשיכו להתפתח, וחכמים עד היום עדיפים על פני צדיקים.

עם התנצרותה של האימפריה הרומית התחוללה אפוא תמורה אדירה בתפיסת הדת באגן הים התיכון. הדת האזרחית שינתה את פניה והפכה מפרקסיס ריטואלי לאמונה. עדיין נותר בה, כמובן, ממד מכונן-קהילה, אבל הייתה זאת כבר קהילת מאמינים, לא אזרחים, וממילא מרכז הכובד עבר אל האינדיבידואל ואל ישועתו הפרטית. האסכולות הפילוסופיות, שנחשבו פגאניות, הלכו ונעלמו, ואף שהוקמו מנזרים שהציעו "דרכים רוחניות" מפי מורים שונים, לדוגמה, אווגריוס פונטיקוס. לאלה לא היה המשך של ממש, והדת כאתיקה טרנספורמטיבית חדלה להיות מוסד חברתי משמעותי. בהתאם למשקל שייחסה הנצרות לאמת, הפילוסופיה ההלניסטית נתפסה עתה לא כפרקטיקה טרנספורמטיבית אלא כאוסף של היגדים על המציאות ותו לא, ונשכח תפקידה כדרך חיים. היא נעשתה שפחתה של התיאולוגיה, והייתה אמורה לעזור לאחרונה לתקף את קביעותיה על המציאות.

גם בראשית המודרנה, כאשר שבה הפילוסופיה וקיבלה את עצמאותה, היא נותרה בגדר שדה ידע ומחשבה ולא חזרה להיות אתיקה (שם, 254). פוקו כינה את חזרתה של הפילוסופיה החילונית "הרגע הקרטזיאני", שבו "התנאי שמאפשר גישה לאמת עבור הסובייקט הוא ידע, וידע בלבד" (Foucault 2005, 17), זאת לעומת הצורך בדרך אתית ובטרנספורמציה פנימית (קונברסיה, הארה) שרק באמצעותה הסובייקט קושר קשר עם האמת (שם, 14).

4 אוגוסטינוס, דרשה 169. בתוך Greenblatt 1980, 2. "תפיסה עצמית ושל טרנספורמציה של העצמי" הייתה רווחת באלטיה של העולם הקלאסי, אבל הנצרות הביאה עמה חשיבות מתגברת באשר ליכולתו של האדם לעצב את זהותו, מוסיף גרינבלט (שם).

## ג.

והנה, דווקא בעת הזאת מתעוררת דרישה חדשה לאתיקה. היא צומחת מתוך חורבות הדוגמה הנוצרית והיהודית, וכן מהריסותיהן של האידיאולוגיות החילוניות המקיפות, ועולה כתפיסה חדשה-ישנה של דתיות, המחליפה את המסורת שמשלה בכיפה במשך כ-1700 שנה. לעתים קרובות עוטה האתיקה החדשה את כסויות המזרח הרחוק, ובעיקר את הגלימות הכתומות של המחפשים הרוחניים ההודיים. היא מנסחת את עצמה במונחים אוריינטליים כמו "דהרמה" ו"קארמה" ומבקשת להגיע לאידיאלים סוטריולוגיים הזרים ברובם למערב, כגון איון תודעתי ושחרור מהעצמיות. אולם בבסיסה היא אינה אלא חזרה לאתיקה.

התרבות הרוחנית של הניו-אייג' היא בבחינת שגריר ואוונגרד של האתיקה החדשה, ובמערב, כמו בישראל, היא מלאה במה שאפשר לכנות "מוצרי יבוא" מזרחיים. אולם התרבות המערבית מאמצת לא רק מניירות רוחניות, אלא בראש ובראשונה צורות חשיבה ותפיסות עולם שהתפתחו במזרח, כמו גם בתרבות ההלניסטית העתיקה. תמורה תרבותית רחבת היקף ועקרונית זו לא הייתה יכולה להתקיים אלא כתוצאה של תנועה טקטונית, עמוקה, של תמונת העולם, תנועה שהחלה הרבה לפני שהתופעה הפכה נראית.

במסגרת חיבור מצומצם זה אין אפשרות לפרוש בפני הקורא אף מקצת מהיקפה של התמורה התרבותית המדוברת, אולם ברצוני לעמוד על מאפיין מרכזי שלה, והוא אובדנה של התפיסה הטרונסצנדנטית. כוונתי להתרסקות התפיסה שלפיה מקורה של האמת, ועמו מקור הטוב המוסרי, נמצא מחוץ לאדם. תפיסה זו, שהורתה בפילוסופיה האפלטונית מחד גיסא וברת העברית ואחרי כן ביהדות הרבנית מאידך גיסא, השתרשה במערב והייתה יסוד מרכזי בתרבותו ובמחשבתו.

הרעיון הטרונסצנדנטי מעצב תרבות בעלת מאפיינים מסוימים. האדם בה מנוכר לטבע, ובכלל זה לטבעו שלו, ונמצא בהטיה תמידית, בערגה מתמשכת לאי-שם, לאינסוף המופשט, אשר בו לכאורה נמצאת האמת ובו נמצא הבית. מכאן מגיע המומנט המשיחי, בין כציפייה לקיפול המציאות חזרה אל מקורה האלוהי והעלמתה ובין כניסיון לממש את מלכות האלוהים על פני האדמה, לצמצם סוף סוף את הפער האינסופי בין שמים וארץ, ולכונן תיאולוגיה פוליטית במלוא מובן המילה.

הרעיון שהאמת אינה נמצאת אצל האדם מחייב אותנו ליציאה תמידית ממנו והלאה, מצמצם עד מאוד את ערכה של ההתכוננות הפנימית ומעמיד את הפולחן הדתי (ואף את העיסוק הפילוסופי) בעיקרו על דיבור, לימוד ומעשה. אינטרוספקציה היא בעלת ערך רק כל עוד היא מובילה את האדם שוב החוצה מעצמו, ולמעלה.<sup>5</sup> מנגד, הן הגבול הברור בין תחתונים לעליונים, והן האופי הדיאלוגי של מערכת היחסים בין הפרט לאל הפרסונלי, מאפשרים את

כינונה של אינדיבידואליות ביתר קלות, שכן הנחת היסוד איננה של אחדות כי אם של מציאות דואלית, שבמסגרתה אפשר לקיים יחסים אינטר-סובייקטיביים.<sup>6</sup>

ההנחה שהמציאות היא דואלית באה לידי ביטוי בשורה של חלוקות בינאריות בכמה מישורים חשובים: בין העולם הזה לעולם הבא (או העליון), בין הטבע לאדם, בין הנשמה לגוף ובין הרוח לחומר. סדרת חלוקות זו ליוותה את תרבות המערב מאז יוון וישראל הקדומות ונסוגה רק בעת המודרנית, עם קריסתה של התפיסה הטרינסצנדנטית. זו האחרונה נפלה, בקיצור נמרץ, בעקבות התבססותה של התפיסה הנטורליסטית, הנשענת על האמפיריציזם המדעי, דוחה כל ישות מטפיזית והופכת את המציאות כולה לשטוחה, כלומר לנטולת ממד עומק או גובה אלוהי. ה"התפכחות" (Entzauberung) שדיבר עליה ובר אינה בעיקרה ביטול אפשרות הקיום של נסים או שדים, אלא כבישת הקיום לכדי מציאות ארצית אחת במקומם של מדרגות ורבדים המסודרים כהיררכיה אלוהית של הוויות.

תפיסת העולם הנטורליסטית והאנטי-מטפיזית ניזונה מהאינדיבידואליזם המודרני, מהרציונליות וההומניזם של הנאורות, מההוליוזם הפנתאיסטי של הרומנטיקה ומהחשיבה הביקורתית של המהפכה המדעית. תפיסת עולם זו הביאה למציאתם של מקורות לא אלוהיים, רציונליים או "טבעיים", ליצירת מוסר ומשמעות קיומית (Taylor 1989). זוהי התנועה שהובילה אותנו מ"נשמה" ל"תודעה" ומיראת שמים לאהבת העצמי, הגוף והארץ. זוהי התנועה שבמסגרתה עברנו מתחנונים לפני האלוהים אל שליטה עצמית רציונלית, משם אל חיפוש האותנטיות והיצירתיות שלנו, ולבסוף אל התפלשות הדוניסטית בהנאות החושים (ולא פעם כתרגולת הנחשבת רוחנית).

אולם נטורליזם אינו שקול למטריאליזם, ועולם שהפך לחד-ממדי עדיין יכול להיות אלוהי. המעוניינים בכך מוצאים הפעם את האלוהות בתוך העולם, ולא מחוצה לו. האל הטרינסצנדנטי מת, יחי הפנתאיזם. במקום לראות את העולם כמכונה משוכללת, המעוניינים בכך יכולים לראותו כאורגניזם, ואת סדריו ואת חוקיו כנשימותיה של כוליות רוחנית אחת. כאן המודרנה אינה מובילה לחילון (במובנו האתאיסטי), אלא לדה-מונותיאזציה, כאשר את האל היהודי-נוצרי מחליף בן דמותו של הברהמן ההינדואיסטי.

לערעור המודרני על האמת המטפיזית והדתית נוסף הערעור הפוסטמודרני על כל אמת שהיא. בעקבות חתירתה של הרציונליות הנטורליסטית תחת כל צורה של מטפיזיקה, מה שנותר מהתפיסה ההומניסטית רוסק על ידי המגרסה הפוסטמודרנית (Jameson 1991). היוצרות התהפכו וההיסטוריה חוזרת: כפי שברומא החליפה האמת הדוגמטית של הדת הנוצרית את החיפוש האתי אחר אמת פנימית, כעת החיפוש האתי האינדיבידואלי מחליף את התקווה שנתלתה באמת מטפיזית או בוודאות מדעית. לאדם המערבי המודרני כבר אין נגישות פשוטה אל האובייקטיבי והוא פונה אל הסובייקטיבי.

6 לדיון בנקודה אחרונה זו ובטרנסצנדנציה כיסוד תרבותי מרכזי במערב ראו בידרמן 2003.

לכרוניקה הסיבתית הזו עלינו להוסיף את עלייתו של ההיגיון הקפיטליסטי כפי שהתעצב על אדמת העולם החדש. התרבות האמריקנית התהדרה תמיד באינדיבידואליזם ובתועלתנות הפרגמטית שהיא כוננה והפיצה. הרוח הפוריטנית מקדמת התכונות פנימית ופרפקציוניזם רוחני לא פחות משהיא מקדמת יזמות עסקית ומוסר עבודה פדנטי. המסע אל העושר מקביל למסע אל האושר, ובעוד זה החיצוני שואף להתייעלות מתמדת ולמקסום רווחים, זה הפנימי מכוון להתעלות מתמדת ולקרבה לאלוהים. הן הקריאה המקצועית (vocation) והן זו הרוחנית אמורות להיות נתונות למדידה ומתורגמות לתגמול מִיָּד.

"המהפכה התעשייתית השנייה", שהתחוללה בארצות הברית במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, נשאה עמה הבטחות ליעילות מוגברת של המסחר בזכות הטכנולוגיה (הטלפון, מכונת הכתיבה ועוד) וכן להתבססותו של מעמד ביניים איתן. הליברליזם הדתי שהגיע עם התפתחויות אלה (Schmidt 2005) אפשר חיפוש רוחני פרטי, ומגמת ההפרטה של ההיגיון הקפיטליסטי סייעה לגיוון הרוחני שכן היא שכנעה את הפרט שאין הוא חלק ממרקם קהילתי כי אם יזם חרוץ, ושמלאכתו איננה בניית חברה אלא הפקת תועלת ורווח מרביים ממחצביו הפרטיים. בהמשך לתיעוש המתגבר ולהמצאות הטכנולוגיות ביקשו המחפשים הרוחניים גם "שיטות" ו"טכניקות" לעבודה רוחנית ולהעצמה אישית.

בעשורים הראשונים של המאה העשרים החלו לפוץ בארצות הברית "ספרי עזרה עצמית", שנועדו לסייע לפרט לשפר את עצמו במסגרת היגיון תועלתני ומתוך הנחת מוצא שלכל אדם משאבים פנימיים שאותם עליו לגלות ולהפעיל (Heelas 1996, 167). מגמה תרבותית זו נמשכה לאורך המאה העשרים, ולמרות עיכוב קל עם התפרצותה של "תרבות הנגד" בשנות השישים, שהייתה תגובת נגד לרציונליות האינסטרומנטלית, היא השלימה את שליטתה על המרחב החברתי בשנות השבעים, עם עלייתו של הקפיטליזם המאוחר (Mandel 1975; Harvey 1989). הקפיטליזם הגלובלי הצליח להעביר את הרוחניות הניו-אייג'ית קומודיפיקציה נמרצת, והמסע הרוחני הפך יותר מתמיד לאישי, פנימי ותועלתני (Persico 2014a).

נותרנו אפוא עם אתיקה של חיפוש רוחני הפונה פנימה, אל תוככי האדם, ומבקש למצוא את האלוהות על ידי אינטרוספקציה. אתיקה כזו באה לידי ביטוי בנהירה אל דרכים רוחניות מזרחיות, שעבודים מודרניים שלהן מציעים לנו מה שהנצרות והיהדות, התלויות בעיקרן ברעיון הטרנסצנדנציה, אינן מסוגלות להציע. בסופו של דבר הברהמן הזה לאטמן, לעצמיות הפרטית — משוואה שבנצרות פירושה כפירה וביהדות ההתייחסויות אליה נדירות. גם חסרונן של מסורות מרכזיות של פרקטיקות מדיטטיביות בתרבות היהודית והנוצרית (שוב: מפני שהאמת אינה בתוכנו, אלא מעלינו) מכוון את מחפשיהן קדמה.

את הרוחניות העכשווית אפשר אפוא לתפוס כביטוי המובהק ביותר של ההתנערות מהאל הטרנסצנדנטי. הניו-אייג' משלב את האנטי-מסורתיות של הנאורות עם אקספרסיביזם רומנטי ודורש רוחניות אינדיבידואלית, יצירתית ופנימית. התועלתנות האינסטרומנטלית הנובעת מההיגיון הקפיטליסטי מובילה להתמקדות בשיפור עצמי מחד גיסא ובחוויה הגולמית מאידך גיסא, ומכוננת דתיות סובייקטיבית בממדים חסרי תקדים. אלה המבקשים את האור



הרפלקסיבי הזה מוצאים לרוב את הכלים שיכילו אותו בעיבודים מודרניים לדרכים רוחניות מהמזרח הרחוק, ולחלופין בגרסאות פופולריות לתרגולות שמקורן במסורות הקבליות, החסידיות והנזיריות.

עיבודים מודרניים אלה מציעים אתיקה אינטרוספקטיבית של "דאגה לעצמי". פרקטיקות מדיטטיביות מתימרות לתת למחפש הרוחני המודרני כלים אמפיריים ונטורליסטיים להתבוננות פנימית — כזו שתאפשר טרנספורמציה תרפויטית שבמסגרתה יימצאו העצמי האמתי והאלוהות, ויתברר גם שמדובר באותה מציאה עצמה. מתוך העושר התרבותי והדתי של המסורות הדתיות השונות נשלפות הטכניקות הקונטמפלטיביות ומופשטות מן המטען האמוני והפולחני שלהן, שנחשב מיותר. כאן הן הופכות, מחד גיסא, למוצר צריכה נוסף על מדף המרכול הניו־אייג'י, ומאידך גיסא לתחליף אתי לפולחן המונותיאיסטי המערבי המסורתי. הפנייה התרבותית מזרחה היא אפוא ביטוי חיצוני של הפנייה האתית פנימה, וכך, פעמים רבות, חזרה בתשובה איננה קבלת עול מצוות במשמעות ששפינוזה ייחס לה, אלא תחילתה של דרך רוחנית דוגמת זו שעלמה זהר מפגינה. כך או כך, מדובר בהתאמתה של הדת המסורתית להלך הרוח האינדיבידואליסטי והתועלתני של זמננו. מנגד, מדובר בעדות לכמיהה הנוכחית למשמעות קיומית ודתית ולחיפוש גם תוך כדי תרגום המסורות הוותיקות לשפה עכשווית.

#### .ד

מול הגל האינטרוספקטיבי הזה ניצבת היהדות ההלכתית במבוכה. האיום על ההיגיון הדתי של ההלכה אינו מגיע הפעם מבחוץ, כדמות פירוק רציונליסטי בסגנון ההשכלה או חקר המקרא; הפעם זוהי דרישה פנימית, תרתי משמע, למשמעות דתית שנכללת תחת הכותרת "רוחניות". אלא ש"הרוחני מונגד לרוב לחומרי, לפורמלי ולא־אינטלקטואלי", כותב הרב אהרן ליכטנשטיין, "אשר נתפסים כחיצוניים [...] ועם זאת כל השלושה מקבלים ביטוי מרכזי בסדר ההלכתי. [...]. האנטינומיה היא אמיתית והמתח אימננטי" (Lichtenstein 2003, 10–12).

לאחר שנשבר הממד הטרנסצנדנטי אי־אפשר עוד להציב בפשטות את האלוהים כמלך המצווה את חוקיו, וגם ההתייחסות אליו כאל אחר דיאלוגי מאותגרת עמוקות. את האלוהות מוצאים בפנים — פעמים רבות לא רק כמקור למשמעות דתית, אלא גם כמקור לסמכות דתית. ואם הסמכות מתחילה בפנים, מה יהיה על החוק הטרנונומי? "הדבר היחיד והבלעדי המסוגל לקשר את אותם בני נוער לתורה ולמצוות הוא מה שנקרא בשפתם 'התחברות'", כתב הרב יהודה עמיטל על הכיוון הדתי החדש שנגלה לנגד עיניו; "סמכות ומחויבות — שני יסודות שבלעדיהם קשה לתאר אפשרות של חיים על פי התורה — הפכו להיות בלתי רלוונטיים אצלם".<sup>7</sup>

7 הרב יהודה עמיטל, "בין מחויבות להתחברות: שיחה לפרשת יתרו", הנוכח תש"ס, <http://etzion.org.il/dk/1to899/737daf.htm>

התנועה לעבר אתיקה אינטרוספקטיבית אינה אפוא נחלתה של החברה החילונית בלבד, אלא היא משותפת גם לשומרי מצוות רבים. בקרב החופשיים ממצוות תנועה זו באה לידי ביטוי ברוחניות ניו־אייג'ית כללית, הכוללת סדנאות, טיפולים, אמונות ומוצרים המכוונים את הפרט לקראת השתלמות רוחנית אישית. במעגליהם של שומרי המצוות היא מביאה לשתי תופעות מקבילות: הראשונה, אימוץ וגיוור של אמונות ופרקטיקות מדיטיטיביות מהמזרח, ושילובן בשגרה הפולחנית; והשנייה, הפיכת המצוות עצמן לדרך אתית ו"פנימית".

את האפשרות הראשונה ניתן למצוא במגוון זרמים ניאור־חסידיים דוגמת ה־Jewish Renewal בארצות הברית או קהילות שונות של חסידות ברסלב בארץ. בתשובה לכמיהה לפרקטיקה מדיטיטיבית, קבוצות אלה מאמצות טכניקות כגון מלמול מנטרה או התבוננות אינטרוספקטיבית בתחושות וברגשות, עם מודעות וגילוי נאות או בלעדיהם. ככל שזרמים אלה קרובים יותר לאורתודוקסיה החרדית, הנכונות שלהם להודות במקורות ההשראה שלהם פוחתת, והטכניקות ההודיות מוסוות תחת מסכה המגובשת מלשון הקודש. במקרים אלה אפשר לומר שהדקדוק של הפרקטיקה הוא הינדואיסטי או בודהיסטי, אולם השפה שבה היא מדוברת היא יהודית. עושים מדיטציה יוגית, מדברים "תפילה" או "התבודדות" (Persico 2014b).

וכך היהדות הופכת הלכה למעשה לבת דמותה של הדת הרומית הישנה: דת מדינה אזרחית, מכוננת שגרה פולחנית וקהילה, אשר הפרט שנאמן לה מוצא את מלאותו הרוחנית במקורות אחרים.<sup>8</sup> ההלכה הופכת למסגרת פורמלית המשמרת קהילה, ואילו את הקשר לאלוהות משיג היהודי בתרגוליו המדיטיטיביים. מכאן עולה השאלה כמה זמן יהיה אפשר להחזיק את המתח הזה שבין ציווי המסורת הפולחנית לבין מקור החיות הדתית, שהרי אם אמנם זמני ה"התבודדות" (במקרה של חסידות ברסלב) הם הזמנים שבהם אני מגיע לקשר אינטימי עם האלוהות, לשם מה עדיין דרושה לי תפילת העמידה?

האפשרות השנייה באה לידי ביטוי בהפיכתה של ההלכה לאתיקה, דהיינו בהוצאתה מגדר רצונו המוחלט של האל והעברתה לשימוש רצונו הסובייקטיבי של הפרט. שומר המצוות במקרה זה מקיים מצוות מפני שהוא משוכנע שהמעשים מקדמים אותו לקראת מטמורפוזה פנימית. הציות לחוק האלוהי הוא חלק מדרך רוחנית, ולא חלק מברית עם הקב"ה. כאן הדקדוק המעשי הוא יהודי־הלכתי, ואולם השפה המדוברת היא הודית/יוונית־אתית: מקיימים מצוות, מדברים שינוי פנימי וחיפוש רוחני.

במקרה אחרון זה, מכיוון שקיום המצוות הופך לאמצעי להשגת מטרה גדולה יותר, ומוקד המשמעות הדתית מועתק פנימה, קורה שמוותרים על פריטים מסוימים מתוך הרפרטואר ההלכתי. הפרט בוחר לוותר על גופי הלכה שהוא אינו מרגיש אליהם קשר פנימי (כלומר אינו

8 הרב ליכטנשטיין המצוטט לעיל גורס שקדושה מגיעה בעיקרה מתוך דינים שמכוננים אותה על ידי הבדלתו של הקדוש: "לדבר המקודש [...] יש דינים מסוימים [הלכתיים ומסורתיים], והדינים האלה יוצרים מציאות של הפרדה בינו לבין מושגים אחרים" (סבתו 2011, 112). והשוו לדברי מרקוין שצוטטו לעיל: "דברים קדושים הם אלה שהתקדשו בפומבי, לא ברשות הפרט" (ראו הערה 2). מול קדושה שכזו, הרוחניות העכשווית מציגה קדושה אימננטית וחוויתית.

"מתחבר" אליהם, כדברי עמיטל),<sup>9</sup> ושממילא לא נראה לו שיוכילו אותו אל הטרנספורמציה המיוחלת (שהיא הרי ההתחברות האולטימטיבית). כך, אף שאפשרות זו מחמיאה להלכה יותר מהאפשרות הראשונה, המתח עם החוק הטרנונומי עדיין קיים, והאתיקה הרוחנית עדיין באה לעתים על חשבונה של המסורת ההלכתית.

תהליך הפיכתה של הדת לאתיקה מסמן שבירה של המודל המונותיאיסטי המערבי. להרחתו של האב הגדול מכיסאו השפעות מרחיקות לכת על התרבות כולה, ודי לציין בהקשר זה את המהפכה הפמיניסטית. בשדה הדתי הרוחניות העכשוויות מעצבת את עצמה כפועל יוצא של היעלמות הממד הטרנסצנדנטי ומכוננת מערכת יחסים חדשה עם האמת: לא של דוגמה דתית או אובייקטיביות מדעית, אלא של טרנספורמציה פנימית. רבים נוהגים לדבר על תהליך החילון, וזה אמנם בא לידי ביטוי בנטישת הדת הממוסדת, אלא שפעמים רבות היא אינה מוחלפת באתיאזם, כי אם באתיקה המתגלמת ב"מסע רוחני". גם הדת הממוסדת עצמה, ובכלל זה היהדות בישראל, עוברת אפוא תהליכים של אתיזציה, שמהווים עבורה אתגר פנימי, תרתי משמע.

## ביבליוגרפיה

- בירדמן, שלמה, 2003. מסעות פילוסופיים: הודו והמערב, תל אביב: ידיעות אחרונות.  
 בן מתתיהו, יוסף, 2009. תולדות מלחמת היהודים ברומאים, בתרגום ליוזא אולמן, ירושלים: כרמל.  
 חכם, בת אל, 2014. "מתקלפת אל האמת", מעריב, מוסף ערב שבת (50), 28.2.14, עמ' 4-8.  
 סבתו, חיים, 2011. מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל אביב: ידיעות אחרונות.  
 סטרומזה, גדליה, 2013. קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, ירושלים: מאגנס.  
 קנוהל, ישראל, 2008. מאין באנו: הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן דביר.  
 שפינוזה, ברוך, 2009. מאמר תיאולוגי-מדיני, בתרגום חיים וירשובסקי, תל אביב: ידיעות ספרים.

<sup>9</sup> "ואחרי שגם סמכות הוצאה מן הלקסיקון שלו, מה נשאר? נשארה ההתחברות. גופי תורה ומצוות שהוא יכול להזדהות איתם ותואמים את אישיותו, שה'אני' שלו יכול להתחבר אליהם חווייתית, הופכים להיות חלק מה'אני' שלו וזה הבסיס הבלעדי לאורח החיים של שמירת המצוות שלו. ההתחברות חייבת להיות אישית ואינדיבידואלית וממילא חייבת להיות חווייתית. חוויה זה ענין אישי; כל אחד חווה בדרך שלו. התחברות על יסוד תבונה והגיון חסרה את היסוד האישי האינדיבידואלי, באשר הגיון זה דבר אוניברסלי ולא אישי, ולכן אינה מספקת אותו. [...] והמרחק מכאן להתחברות סלקטיבית אינו גדול. התחברות סלקטיבית פירושה שלא מסתפקים בהתחברות לחיי תורה בכלל, אלא יש צורך בהתחברות נקודתית לכל מצוה ומצוה, ואז קורה שלמצוה מסוימת מצליחים להתחבר ולמצוות אחרות לא מצליחים. הנוער הזה מצפה שהקב"ה יפנה אל האדם ויציע לו מצוות שדרכן הוא יוכל להגיע לחוויה דתית ולהתרוממות נפשית; סגנון זה מדבר אל לבו של אותו נוער. אבל לקבל את הקב"ה כמלך מצווה ופוקד וכופה — דבר זה הוא למעלה מהשגתו ואינו מדבר אל לבו". ראו הערה 7 לעיל.

- Bremmer, Jan, 1999. *The Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Doniger, Wendy, 2011. *The Hindus: An Alternative History*, New Delhi: Penguin.
- Foucault, Michel, 1988. *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage.
- , 1990. *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage.
- , 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, New York: Picador.
- Greenblatt, Stephen, 1980. *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hadot, Pierre, 2002. *What is Ancient Philosophy?* Cambridge: Belknap-Harvard.
- Harvey, David, 1989. *The Condition of Postmodernity*, London: Blackwell.
- Heelas, Paul, 1996. *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell.
- Jameson, Fredric, 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Lichtenstein, Aharon, 2003. "Law and Spirituality: Defining the Terms," in Adam Mintz, Lawrence Schiffman and Robert L. Hirt (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, New York: The Orthodox Forum Series, Yeshiva University, pp. 3–33.
- Mandel, Ernest, 1975. *Late Capitalism*, London: NLB.
- Naiweld, Ron, 2012. "The Father of Man: Abraham as the Rabbinic Jesus," in Jörk Rüpke (ed.), *Religious Individuality*, Berlin: De Gruyter, pp. 145–171.
- Persico, Tomer, 2014a. "Neo-Hasidism & Neo-Kabbalah in Israeli Contemporary Spirituality: The Rise of the Utilitarian Self," *Alternative Spirituality and Religion Review* 5(1), pp. 31–54.
- , 2014b. "Neo-Hasidic Revival: Expressivist Uses of Traditional Lore," *Modern Judaism* 34(3), pp. 287–308.
- Schaff, Philip (ed.), 1885. *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4: *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Schmidt, Leigh Eric, 2005. *Restless Souls*, New York: Harper San Francisco.
- Schofer, Jonathan Wyn, 2005. *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press.
- Veyne, Paul, 1988. *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zimmer, Heinrich, 1956. *Philosophies of India*, New York: Meridian.