

מסורתיות

יעקב ידגר

“מסורתיות” היא עמדה דיאלוגית (אך לא שוות-מעמד) ביחס אל המסורת; המושג “מסורתיות” מזהה את יחסם הנאמן ובה בעת רפלקסיבי, המחייב ואף מקדש “באופן עקרוני”, אך פרשני, ביקורתי וסלקטיבי באופן מעשי, של פרט מסוים או קהילה כלשהי כלפי מה שהם מכירים כמסורת המכוננת את זהותם – אותם.

ככזו, מסורתיות או עמדה מסורתית מגלמת הבנה מסוימת של מושג המסורת ומעלה טענה פרשנית ופנומנולוגית בדבר יחסם האפשרי והראוי של נשאי המסורת אל המסורת. המסורתיות, יש להדגיש, עשויה לעשות כן בלי להתנסח באופן “שיטתי” ופילוסופי; או אז נכון יהיה לזהותה כפרקטיקה שמגלמת את אותן עמדה, הבנה ופרשנות. כדאי גם לציין שעמדה מסורתית אינה שמורה רק למי שבחרים להזדהות באמצעות התגית “מסורתית”.

.N

בניגוד למה שעלול להשתמע משמה, המסורתיות אינה תופעה א-מודרנית. אדרבה, המסורתיות מתעצבת דווקא אל מול הבנות ופרשנויות מתחרות של המסורת, שהן מודרניות במובהק, וכמושג היא מתבהרת לאורן. בהקשר של הדומיננטיות של המודרניזציה ושל נרטיב החילון בחוגים אקדמיים ופוליטיים מסוימים, אפשר לזהות את אותן עמדות מתחרות (בגסות המתבקשת מהכללה כזו) בשמות “רציונליזם” חילוני ו“שמרנות” אורתודוקסית ורומנטיציסטית.¹ אם שתי העמדות הללו בונות את עצמן כשתי קטגוריות הופכיות במסגרת אותו נרטיב, כשני אבריו המנוגדים של המבנה הבינארי “ידיד או אויב”, תוך הכחשת האמביוולנטיות שמאפיינת את המודרניות² וגם אותן – יציריה – ומתכחשות לכך שהן שותפות לבנייתה של יחידה קבוצתית סביב אותן מבנה, הרי שהמסורתיות היא בחזקת ה“זר”, מי שעמדתו ביחס לאותה קבוצה מוגדרת על ידי העובדה שהוא לא השתייך אליה מלכתחילה, ועל ידי כך שהוא “מייבא אליה איכויות שלא נבעו ושלא יכלו לנבוע מהקבוצה עצמה”.³ נוכחותו של הזר משבשת את המבנה הבינארי ומערערת אותו:

[הזר] חושף את השקר של הניגוד בין ידידים לאויבים כתמונת העולם המלאה, כהבדל שמכיל את כל ההבדלים ולפיכך לא משאיר דבר מחוץ לעצמו. היות שהניגוד הזה הוא הבסיס שעליו ניצבים כל החיים החברתיים וכל ההבדלים שמחזיקים ומייצבים אותם, הזר מערער את החיים החברתיים עצמם. וכל זה משום שהזר הוא לא ידיד ולא אויב; ומפני שהוא יכול להיות כל אחד מהם [...] הזר הוא אחד [...] מבני המשפחה של הבלתי-ניתנים-להכרעה [undecidables] אותן אחדויות מבלבלות ובכל זאת

נוכחות בכל מקום, שבמילותיו של דרידה [...] "לא ניתן עוד להכיל אותן בתוך ניגוד (בינארי) פילוסופי, כשהן מתנגדות ומשבשות את הניגוד הזה בלי להבנות מושג שלישי."⁴

במסגרת האפיסטמולוגיה של רעיון החילון והמודרניזציה, המסורתיות אכן נתפסת כאחד מאותם "בלתי מוכרעים", שהם "לא זה ולא זה, כלומר בו בזמן או זה או זה",⁵ ואולי נכון דווקא לומר שהם גם זה וגם זה; שהרי היות שאינם אף אחד מהשניים, "הם יכולים להיות כולם".⁶ המסורתיות יוצרת לפיכך בלבול שנובע מן הערעור שלה על האופן שבו שני הקטבים במבנה הבינארי המדובר מבינים את המסורת, ומן החתירה שלה נגד הנרטיב ההיסטורי שהם מספרים. שכן בבסיסו של ההיפוך "רציונליזם/חילוניות" לעומת "שמרנות/דתיות" מצויה למעשה הסכמה באשר ל אופיה הנצחי, הקבוע, הטוטאלי, הבלתי מתפשר לכאורה של המסורת, כמו גם באשר לנרטיב של "קרע" היסטורי בין המודרניות למסורת. המחלוקת בין שני הצדדים מתמקדת בשאלת יחסם הנדרש של הפרט והקהילה אל אותה "חבילה סגורה" לכאורה שהגיעה אלינו מן העבר, ובתגובתם הראויה לאותו קרע היסטורי: האם לקבל את ריבונותה של המסורת (וריבונות פרשניה בעלי הסמכות) על חיינו באופן טוטאלי, כזה שנדמה כאילו הוא מבטל את הרפלקסיביות של הסובייקט (אם לא את הסובייקטיביות עצמה) תוך ניסיון מתמיד "לאחות" את הקרע המדובר באמצעות מעין דילוג מעליו, בחזרה אל האותנטיות הגנוזה בעבר? או שמא עלינו לחגוג את הקרע ולהטיל ספק בכל מה שהמסורת מציעה לנו, לנער את חוצננו ממנה, להכריז על עצמאותנו מפניה ולאשרר את ריבונותינו כסובייקטים מודרניים, רציונליים, רפלקסיביים?

ההסכמה בדבר אופיה זה של המסורת ובדבר הנרטיב ההיסטורי שמעצב את יחסינו אליה אמורה היתה להיות הבסיס ה"שיטתי", המסודר, ה"נקי" של ההבחנה הקטגוריאלית בין שני האיברים הבהירים לכאורה – "רציונליזם/חילוניות" לעומת "שמרנות/דתיות". אבל, כמו מבני רפאים בינאריים אחרים שהמודרניות הצמיחה, גם זה מבוסס על אשליה והתכחשות עצמית (שבבסיסן, אטען, התכחשות לאופיה הדינמי, הדיאלוגי, המכונן והבלתי-נמנע של המסורת); והוא למעשה זה שיוצר, או לפחות מסמן בשם, את הזר שהנו "מסורתיות".

במלים אחרות, כזרים אחרים, גם המסורתיות, כעמדה וכמושג (אך לא כפרקטיקה; אי אפשר להכחיש את האפשרות שפרקטיקה שהיום היינו מזהים אותה כמסורתית התקיימה גם בהקשרים קדם-מודרניים), היא תוצר של הבניה מודרנית, שכן היא נולדת מתוך הדומיננטיות של אותו שיח שסעים דו-קוטבי. כמו זרים אחרים, המסורתיות הופכת להיות מאיימת בהיותה מעין מוטציה של הסדר הבהיר-לכאורה, והמודרניות – באמצעות יצירה הקטגוריאליים – מאמצת כלפיה דרכי פעולה שהן בחזקת הפרה בוטה של העקרונות שהיא עצמה מבקשת להתהדר בהם. כפי שמציין צ'רלס טיילור, אף על פי שיש מי שאכן מזדהים עם אחד משני הצדדים שמגדירים את החלוקה הדו-קוטבית הזאת, רוב האנשים אינם מזדהים עם אף אחד מהקצוות, ובוחרים להזדהות, או לנהל את אורח חייהם, במקום כלשהו על פני המרחב הנפרש בין הקצוות (או אדרבה, בנקודות שונות, בהתאם לתנאים המשתנים). "זרים" אלה נדחקים אפוא לעמדה נחותה

בתוך שדה שתנאיו וכלליו מוכתבים על ידי שתי זהויות קצה, שמגדירות את עצמן זו ביחס לזו, ולרוב זו כהיפוכה המוחלט של זו. מי שנמצא ב"תווך", הנרמז על ידי החלוקה הדו-קוטבית ובו בזמן מוכחש על ידיה, מגדיר את עצמו ביחס לקצוות, שהם דומיננטיים מעצם העובדה שהם שמגדירים את קווי המתאר של השדה ואת כלליו. לעומת זאת, זהויות הקצה (או המערכות האידיאלוגיות, התרבותיות והערכיות שהן מבוססות עליהן) נוטות להתעלם מהמרחב המצוי מחוץ לקצוות, או נוטות לנסות "להטמיע" את התווך הזה, הלא-קוטבי ולא-קיצוני, אל תוך אחד הקטבים. במובן הזה, זהויות הקצה מגדירות את השדה, שאינו מותיר מקום לביטוי מערכות התרבות, הערכים והזהות של מי שאינו מזדהה עם אחד מהקטבים.⁷

כמו זרים אחרים, גם המסורתיות מעוררת בלבול פרשני כשהיא משבשת את הבהירות הקוגניטיבית, את אותה קטגוריזציה קשוחה וברורה, ומערערת את הביטחון בפעולה שאמור היה לצמוח מבהירות כזו. השילוב בין קרבתה האינטימית אל שני הצדדים לבין עצמאותה ביחס אליהם, עמידתה "בין הידיד והאויב, בין סדר וכאוס, בין הפנים לחוץ",⁸ היא בחזקת שיבוש מזהם.⁹ אבל דווקא הזר הוא זה שניחן בנקודת מבט ייחודית, ביקורתית ("אובייקטיבית", בלשונו של זימל¹⁰), שנובעת מן העובדה שהוא אינו מחויב באופן מוחלט לנטיות ולמרכיבים הייחודיים של הקבוצה.

מובן כי הסדר הפוליטי-חברתי-תרבותי הבינארי, הדומיננטי, זה שאפשר לכנותו כאן "מודרניות", "חילונית" ו"רציונליזם", הוא זה שיוצר את אותה "אנומליה", את אותו שיבוש של הסדר, הלוא הוא הזר. הסדר הזה הוא שמוליד את חוסר ההלימה בין תפיסותיו הבינאריות לבין המציאות האנושית העשירה, המגוונת והמורכבת:

אף מערכת מיון בינארית שמשמשת להבנייתו של סדר לא יכולה לחפוף באופן מלא חוויות מציאות שהן במהותן מתמשכות ואינן נפרדות מתופעות אחרות. הניגוד הבינארי, שנוולד מן האימה שבאי-בהירות, הופך למקור הראשי של האמביוולנטיות. בסופו של דבר, כפייה של כל מיון משמעה יצירת אנומליות – כלומר תופעות שנתפסות כ"לא-נורמליות" במובן זה שהן נעות בחופשיות בין קטגוריות שההבחנה ביניהן היא משמעותו של הסדר.¹¹

כמו זרים אחרים, גם המסורתיות זכתה לטיפול המוכר, הקל, שהמודרניות מציעה לאותם "בלתי מוכרעים", כאשר מדע החברה הפוזיטיביסטי הציע לראות במסורתיות לא תופעה שמערערת על תוקפם של המבנה הבינארי ושל האפיסטמולוגיה שממנה הוא צמח, כי אם מעין מקרה של "זה שטרם תויג". בהתאם לכך, המדע הפוזיטיביסטי קידם לימוד וחקירה נוספים ושכלל את מערכת המיון והתיוג כך שתכיל גם את המסורתיות בתוך המבנה המוכר, שנבנה סביב החלוקה הדו-קוטבית המכוננת, ובה בעת פתר/פטר את המסורתיות כ"קטגוריה שירית" או כנקודת אמצע בין אותם קצוות מכוננים (שמעצם טיבה היא מוגדרת על ידיהם).

בו בזמן, המסורתיות נמצאת גם תחת מכבשו של הפתרון האחר, ה"כבד" יותר, הלוא הוא מדינת הלאום, על הסדר האתנו-לאומי החילוני (ולו לכאורה) שהיא מציעה כתחליף לסדרים קודמים.

סדר זה משרטט מחדש את קווי ההבחנה בין ידידות לאויבות תוך ניסיון למחוק את האמביוולנטיות באמצעות המצאה של זהות ילידית חדשה וכפייה של הזהות המדינתית ושל מערכות ההבחנה שלה על כל מי שנמצא בשטחה.¹² במובן זה יכולה המסורתיות, העיקשת בהשרדותה כמו זרים אחרים, להיתפס כעדות לכִּשְׁל בתוכנית הלאומית של הומוגניות כפויה.¹³

כך, בעצם ערעורה המתמשך על תפיסת המסורת של שני הקטבים הדומיננטיים (בניגוד לתחזיותיו של מדע החברה הפוזיטיביסטי, ובניגוד למגמותיה של מדיניות חינוכית ופרקטיקה תרבותית מדינתית שיטתית, המסורתיות אינה מתמוססת אל תוך הקטבים ה"קוהרנטיים"), המסורתיות מוכיחה שהיא לא סתם זר ש"טרם הוכרע", כי אם זר שבעיקרון אינו ניתן למיון ותיוג במסגרת האפיסטמולוגיה של חילון ומודרניזציה; המסורתיות היא בחזקת "המרכיב השלישי", שלא אמור להיות.¹⁴

ב.

כדאי לעצור כאן ולדון בהופעה היהודית-ישראלית של עמדה מסורתית,¹⁵ ובייחוד לעמוד על מקורה של הקטגוריה העברית-ישראלית "מסורתיות" ועל תולדות השימוש בה. הופעתה של הקטגוריה בשימושה המקובלים כיום בשיח העברי בישראל היא בדיוק באותו חוסר נחת שהוליד "חוסר התאימות" בין המציאות החברתית והתרבותית הישראלית (קרי בחירתם של אנשים רבים לאמץ מגוון של עמדות ופרקטיקות שהם עצמם מזהים כנאמנות למסורת, אך אינן "עקביות" לקטגוריות של חילוניות או שמרנות דתית) ובין אותן תפיסות פוליטיות ו"מדעניות", שנרטיב המודרניזציה והחילון היה לניסוחן השיטתי והרהוט ביותר. בהופעתו זו בא התואר "מסורתיות", כתרגום מיידי למונח traditional, להצביע על מי שהם "לא מודרניים" או "קדם-מודרניים"; ה"מסורתיות" היתה אפוא בתחילה לשם המזהה את התכונה של היות לא-מודרני.¹⁶

אם כך, בהקשר העברי-ישראלי הופיע המונח לראשונה לאו דווקא מתוך שיח של זהות, ולבטח לא מתוך ניסיון לזהות את אופיים המורכב של המסורת ושל יחסנו אליה, כי אם כתוצר של נרטיב המודרניזציה, שמבקש להבחין באותו אופן דו-קוטבי בין ה"קדם-מודרני" ל"מודרני". והרי ה"מסורתיות" או ה"קדם-מודרני", מי שטרם עבר את תהליך המודרניזציה, מזוהה בין היתר בדתיותו וביחסו הכמו-משועבד, הלא-רפלקסיבי אל מסורתו. כך נולד השימוש בתואר "מסורתיות" לציון אותם "זרים שזה מקרוב באו" – בעיקרם מזרחים שהגיעו אל הזירה התרבותית והפוליטית רק אחרי שאותה חלוקה דיכוטומית מכוונת בין ידיד לאויב התעצבה – שנמצאים אי שם על ציר הקדמה, המוביל בהכרח מן הקדם-מודרניות הדתית אל עבר המודרניות והחילון, אבל משום מה טרם השלימו את התהליך המתבקש. מדי פעם שימשה ה"מסורתיות" בגלגולה זה כמעין שם תקין פוליטי ל"פרימיטיביות". מכל מקום, בשימושו אלה של המונח הוא נשא מאליו תוכנית של "גאולת" המסורתיות (שם התואר של מי שמתאפיינים במסורתיות, ובמילים אחרות: ה"לא-מודרניים") מכבליה של המסורת, והוליד שורה של תוכניות ופעולות (אקדמיות ומדינתיות-פוליטיות כאחד) שמטרתן "להצעיד קדימה" את המסורתיות, עד שיתערו לגמרי בלאומיות החילונית וב"מודרניות"

הישראלית (או לחלופין, "ייסגו" לתחומה של הקהילה השמרנית/דתית).

מונח זה הוסט מאוחר יותר מתחומו של הדיון הסוציו-היסטורי במודרניזציה אל עבר האיבר המשלים שלו – שיח החילון – ושימש לזיהויים של מי שהדיכוטומיה "דתי לעומת חילוני" התקשתה לבטא: "מסורתית" היתה לתווית ששימשה חוקרים וסטטיסטיקאים, ובעקבותיהם גם את המשיבים לסקריהם, לתיוג עמדתם הלא-חילונית ובו בזמן לא-דתית-שמרנית ביחס לסוגיות של זהות יהודית. בשימושיו ה"מדעיים" המשיך המונח לשאת את הנחות היסוד של תזת המודרניזציה: עמדתם של יהודים אלה ביחס לסוגיות של זהות יהודית נתפסה כמתאפיינת בקדם-מודרניות, אם לא כקדם-מודרניות בעצמה.

יש להבין את הבעייתיות שצומחת מהשימוש במונח "מסורתיות" על ידי מי שמבקש ללמוד באופן חיובי את העמדה המסורתית ואת מערך הזהויות שנבנה סביבה ולהבינם כעמדה וזהות עצמאיות, בעלות תוכן ומשמעות שאינם בהכרח תלויים בציר הדו-קוטבי של "השסע הדתי-חילוני", או בהבחנה הבינארית המטעה בין מודרניות למסורת. במידה לא מבוטלת, המונח העברי הזה נולד מתוך הניסיון (האקדמי-פוליטי) לאנוס את יהודיותם של המזרחים (בעיקר, אבל ודאי שלא באופן אקסקלוסיבי) אל תוך הסד הדו-קוטבי של אפיסטמולוגיה בינארית שכלל אינה מתאימה להבנתם. יהודה שנהב הצליח לתפוס את מהותה של הבעיה, כשזיהה את המונח "מסורתיות" בשימוש זה כ"תותב אפיסטמולוגי ואידיאולוגי":

הפרקטיקה הדתית המזרחית – על גווניה השונים – לא נכנעה לניגוד בין "דת" ו"חילוניות" ושיבשה אותו שוב ושוב. כך, על מנת שלא לשבש את הניגודים המערביים המוכרים שבין דת וחילוניות ובין מזרחיות למערביות – שהינם חלק מן השיח המתרבת של הקולוניאליזם האירופי – הטמיעו החוקרים והאינטלקטואלים את הפרקטיקה הדתית המזרחית בעל כורחה אל תוך מערך הניגודים המוכר והגדירו לה מקום משלה בתווך, בין הקטבים. כך הומצאה הקטגוריה של "מסורתיות" כמאפיינת את דתיותם של המזרחים. הקטגוריה מסורתיות היא תותב אפיסטמולוגי ואידיאולוגי, שיותר משהוא מסביר את הדת המזרחית הוא מסגיר את עמדתם האידאולוגית של המגדירים ואת מעמדה של ההבחנה בתוך הציונות המודרנית. דתיותם של המזרחים לא התמקמה כראוי בתוך מערך הניגודים המקובל שיובא מאירופה. במקום לייצר מרחב שלישי חדש שממנו ניתן לתאר את הדת המזרחית, אפשרה המצאת "המסורת" המזרחית (שנתפסה כמנוגדת למודרניות) למקמה בתוך רצף אירופי מוכר ובר שליטה.¹⁷

ואולם, כאן החל להיפער פער משמעותי – פער של משמעות – בין בני השיח, שכן אותם אובייקטים של מחקר, ה"נסקרים", החלו להשתמש בשמות "מסורתית" ו"מסורתיות" באופן פוזיטיבי, לא כמסמנים של "שאריות הפרימיטיביות" שהם נושאים לכאורה, ולא כמאפיינים שמזהים אותם בתוך הסכמה הצרה של "מודרניות לעומת פרימיטיביות", כי אם כשמות המתארים את תפיסתם העצמית כנשאים הנאמנים והרפלקסיביים של המסורת.

במילים אחרות, מבחינת יהודים-ישראלים רבים השימוש בשמות "מסורתי" ו"מסורתיות" היה למעין טקטיקה שיחנית של בריחה מהתיוג שכופה עליהם הסדר הבינארי של מדינת הלאום המודרנית (החילונית): הם לא מזדהים עם התגיות "חילונים" או "דתיים", ותובעים להזדהות כ"פשוט יהודים; מסורתיים"¹⁸.

השימוש ה"פוזיטיבי" במושג, שימושם של מי שמבקשים להבחין באמצעותו את זהותם היהודית ואת עמדתם כלפי המסורת היהודית, ניכר כשהוא מתעלה אל מעבר לשימושו ה"מדעיים". במילים אחרות, גם אם מקורו של השם בעייתי, אפשר לתאר מעין תהליך שבו הוא נוכס והוטען במשמעות חדשה וחיובית כאשר יהודים ישראלים, רובם מזרחים, עיצבו את המסורתיות באופן פרקטי, גם אם לא תמיד באופן אידיאולוגי, כאותו "מרחב שלישי, חדש", שמציג פרשנות משלו, פרשנות שאינה נכנעת לשיח המודרניזציה והחילון בסוגיות של דת, מסורת, מודרניות וזהות. המונח "מסורתיות" נוכס על ידי מי שמזדהים דווקא עם אותו "מרכיב שלישי, שלא אמור להיות", אותה עמדה "זרה" בעולמו של שיח החילון והמודרניזציה בכל הנוגע ליחסם אל המסורת. בעשותם כן הם זיהו לא רק את הקסר בשיח המדעי והפוליטי סביב שאלת המסורת, שמכותה ויחסם של נשאייה אליה, אלא אף את הצורך בזיהוי אותה מערך עמדות שהם מגלמים בשם. זיהוי זה, באמצעות השם "מסורתיות" בעברית (במקום אחר הצעתי את הניאולוגיזם האנגלי traditionism לזיהויה בלעז)¹⁹ – דורש כמובן הנהרה; וזהו ענייני להלן.

.1

אחת הדרכים הפוריות להבין את המסורתיות ואת האתגר שהיא מציבה בפני התפיסה הבינארית של שיח המודרניזציה והחילון היא להתחקות אחר האופן שבו היא מציעה לנו להבין ולפרש את רעיון המסורת והנאמנות למסורת. אני טוען שבמסגרת בירור העמדה המסורתית, יש לחזור אל מושג המסורת ולשחררו מהדימוי ששיח החילון והמודרניזציה כפה עליו.

נקודת המוצא לדיוננו במסורת תדגיש בראש ובראשונה את תפקידה המכונן של המסורת, ותעמוד על יחסנו הדיאלוגי אליה; מנקודת מבט זו, מתברר שהמסורת מתפקדת כמעין מבנה-על – ובמילים פשוטות יותר (אך טעונות לא פחות), מעין "שפה" – שהאדם נולד לתוכה, ושבתוכה ודרכה הוא גדל, נעשה לחבר בקהילה, מתוודע אל העולם שסביבו ומתכונן כסובייקט. המסורת, שהיא לעולם עכשווית (בניגוד לדימוי שלה, המקובל על שני צדדיו של הוויכוח החילוני-דתי, הרואה בה מעין שריד קפוא של העבר שדמותו, תוכנו, ובחלק מהניסוחים אף משמעותו סגורים וחתומים), היא בו בזמן זו שמאפשרת לנו לתפוס את המציאות ולפרש אותה, וזו שמציבה את הגבול והאופק של אותן תפיסה ופרשנות. באמצעות מבניה המוסדיים והסימבוליים, המסורת מעצבת את המציאות החברתית, התרבותית והפוליטית ומטעינה אותה במשמעות, אבל היא רחוקה מלהיות תכתיב סגור, נצחי, חד-משמעי; נשאייה הם פרשניה. הפרקטיקה שהם מקיימים, על שורשיה במסורת, היא שמגלמת את מה שזיהיתי למעלה כיחסם ה"דיאלוגי" של נשאי המסורת אל המסורת המכוננת אותם. פרקטיקה זו היא מהלך נמשך, בלתי פוסק, של פרשנות

ושל עדכון משמעותה ואף תוכנה של המסורת. יתר על כן, פרקטיקה זו היא תנאי הכרחי לקיומה; אותה "שפה" מתקיימת רק דרך מי שדוברים אותה (ומכוננת אותם כאשר היא מגישה להם את הכלים הסימבוליים להבנת-הבניית עצמיותם ומקומם בעולם), ודיבורם הוא בחזקת עדכון ופרשנות בלתי פוסקים של אותה שפה.

הבנה כזו של המסורת, או לפחות זרמים חזקים של הרעיונות הראשיים של תפיסה זו (שמופיעים תחת שמות ומושגים שונים), ניתן למצוא – בין היתר – בדיונו של לודוויג ויטגנשטיין ב"משחקי שפה", "צורות חיים" ו"ידע ברקע"²⁰, בטיעון הפוסט-ויטגנשטייני של קליפורד גירץ בדבר אופיה הציבורי והקהילתי של המחשבה והבנייתו המחודשת של מושג ה"תרבות" בעקבותיה,²¹ ברעיונותיו של מיכאל פולני באשר למקומו המהותי של ה"ידע המשתמע" (tacit knowledge) במדע,²² במושג ה"פרדיגמה" של תומס קון,²³ בתפקידו המכונן של "הידע המסורתי" בהגותו של מייקל אוקשוט,²⁴ וברעיונותיו של צ'רלס טיילור בדבר תפקידן של "המשמעויות הבין-סובייקטיביות" וה"שפה" בכינון חיי אנוש.²⁵ תפיסה זו זוכה לניסוח שיטתי ומקיף בהגותם של הנס גיאורג גדאמר²⁶ ואלסדייר מקינטייר,²⁷ והיא זכתה גם לתשומת לבם הזהירה של מדעני חברה בולטים כש"נ איזנשטדט²⁸ ואדוארד שילס.²⁹

אף על פי שהוגים אלו מגיעים מאסכולות פילוסופיות שונות ומשתמשים במגוון רחב של אופני חקירה, לא קשה לראות שהם ממשיגים את המסורת באופנים דומים ומשלימים, המכוונים כולם לרעיון הבסיסי שאת המסורת יש לתפוס כנרטיב המצוי ברקע – נרטיב דינמי, טקסטואלי, פרקטי וסימבולי, המכונן את הפרט ואת הקהילה כאחד. רעיון זה מדגיש שהמסורת, שבמהותה היא קולקטיבית, איננה רק בלתי נמנעת אלא אף הכרחית לבניית הסובייקטיביות הרפלקסיבית.

כמה טענות מרכזיות תומכות בהבנה זו של המסורת: אפיסטמולוגית, היא קוראת תגר על הדגש הייחודי, הבלעדי, שהאמפיריציזם הפוזיטיביסטי שם על ההיגיון ה"לוגי", ה"רציונליזם", או הידע הטכני. במקומו, השקפה זו מאירה מחדש את מקומו המהותי של הידע המעשי (ה"פרקטי") או המסורתי כשהיא מערערת על ההנגדה בין מסורת להיגיון (הנגדה שמקורה בתפיסה של ה"נאורות" ואשר אומצה בחום על ידי שמרנים מתנגדי הנאורות).

תפיסה זו של המסורת גם מדגישה שאין משמעות לניגוד לכאורה בין המסורת (הקולקטיבית) ובין החירות (הפרטית), שכן עצם יכולתנו לתפוס את הסובייקט כסוכן-פועל עצמאי היא בעצמה תלויה במסורת מכוננת שבה ניסוח כזה אפשרי מלכתחילה. ברוח זו מציעים ההוגים הנזכרים לבחון מחדש, ברוח חיובית, את ערכם של תפיסות מוקדמות וידע שהועבר אלינו ב"תורשה" באשר למציאות ההיסטורית והחברתית.

הבנה כזו של המסורת מצליחה לחשוף גם את נקודות העיוורון של המחשבה הפוזיטיביסטית-רציונליסטית – הכר האינטלקטואלי שממנו צמחה תזת המודרניזציה והחילון – ומציעה דרכים להתעלות מעבר למגבלות הרציונליזם האמפיריציסטי באמצעות הארתם של אופני ידע אחרים, ובראשם כאמור הפרקטיקה.

המחשבה שהבנה כזו של המסורת מבוססת עליה מתייחדת ביכולתה להתעלות מעבר להנגדה בין אובייקטיביזם, ריאליזם ואמת ובין רלטיביזם. אצל כל אחד מההוגים שנזכרו לעיל ניתן למצוא טענה זהירה ומחושבת בדבר קיומה של אמת אחת, סופית, אך מתלווה אליה הסתייגות גלויה מהאבסולוטיזם האמפיריציסטי. במקומו מדגישים ההוגים הללו את טבעה המוגבל של יכולתנו להבין את אותה אמת, ואת טיבה ההיסטורי, הקהילתי והדינמי (כלומר טיבה תלוי המסורת, המסורת) של הידיעה שלנו את אותה אמת.

הדגשת תפקידה המכונן של המסורת שופך אור גם על מקומה של הסמכות, שעולה כתנאי מקדים לצבירתו של ידע ולבחינה רפלקסיבית של המציאות; כל זאת אל מול טענתה של הנאורות כאילו כל תנאי מקדים לידע הוא בחזקת סכנה, אם לא הטעיה גלויה.

כאמור, זוהי תפיסה "טקסטואלית" של המסורת, שכן היא מבינה את המסורת כמי שכל "טקסט" מתממש ומקבלת משמעות ותוכן רק כאשר אנחנו, נשאים, מבינים אותה, כלומר מפרשים אותה, טוענים אותה במשמעות (שהיא לעולם "עכשווית"), מפנימים אותה ומיישמים אותה. רוצה לומר: הבנת המסורת (שמצדה היא מחייבת את פרשנות המסורת) היא בחזקת תנאי לקיומה של המסורת, והבנה זו מגולמת, נחיית, בפרקטיקה.

כאמור, עמדה זו מדגישה את העובדה שאף על פי שאיננו בוחרים במסורת שאנחנו נולדים לתוכה וצומחים מתוכה, בין אם כפרטים ובין אם כקהילה, הפרויקט הנמשך של עיצוב זהותנו מתנהל דרך דיאלוג מתמשך בינינו, נשאי המסורת, ובין המסורת שלנו. דיאלוג זה מביא להתרחבות אופקינו, כמו גם להבנה ולפירוש מחודשים של המסורת עצמה (מכאן, כמובן, שגם "שפה" זו אינה סופית וסגורה, וגם היא נמצאת בתהליך נמשך של פירוש, עיצוב ועדכון). במילים אחרות, המסורת היא התנאי הבסיסי, שבתוכו (ובגבולותיו, שנמצאים בתהליך נמשך של עיצוב והגדרה) מתכוננת חירות נשאים לבנות את זהותם כפרטים וכחברים בקהילה (וממילא ההבחנה בין שני "תפקידים" או "זהויות" אלו מתמוססת):

המסורת אינה ידו המתה של העבר, כי אם ידו של הגנן, המזינה ומטפחת נטיות של שיפוט, שבלעדיה לא היו חזקות דיין לצמוח מאליהן. במובן זה המסורת היא עידוד של האינדיבידואליות הנובטת, ולא האויבת שלה.³⁰

השוו זאת לתפיסת האינדיבידואליזם של הנאורות הרציונליסטית, לדגש שהיא שמה על ריבונות הפרט ביחס למסורתו.

דרך מאירת עיניים להבנת טיבו של הדיאלוג הפרשני בין המסורת לנשאים הוא רעיון ה"משחק" שמפתחים גדאמר³¹ וויטגנשטיין³² כל אחד בנפרד: מלכתחילה, קיומו של המשחק תלוי בנו, השחקנים שבחרים להשתתף בו. אבל מרגע שנכנסנו לתוכו, כלליו הופכים לקוד שמנחה את התנהגותנו; המשחק מתקיים בנו, מי שעונים לכלליו. אנחנו מקבלים תפקיד במשחק, נעשים לדמויות בו, והוא מצדו מתקיים מעצם העובדה שאנחנו משתתפים בו ומצייתים לכלליו הבסיסיים; המשחק אינו פעולה עצמאית של הסובייקט (השחקן), כי אם "הפעלה" של הסובייקט

על ידי המשחק. במובן זה, המפגש בין המסורת לנשואיה יכול להיות מתואר כ"ניכוס" – לא שלנו, נשואיה המנכסים אותה, כי אם להפך: אנחנו נעשים לדמויות במשחק שהוא המסורת. כפי שמדגיש פול ריקר,³³ ההשלכה של תפיסה זו היא ויתור על התפיסה המרכזית כל כך בנאורות הרציונליסטית החילונית, של הסובייקט כסוכן עצמאי; ויתור זה הוא תנאי מקדים להרחבתה של התודעה האישית שלנו תחת הנחייתו של ה"טקסט" (במקרה זה: המסורת).

המתח בין זרות וניכור ובין היכרות ושייכות הוא שמאפיין את הפרויקט המכוון, הדיאלוגי, של הבנת המסורת, המפרשת ומנכסת אותנו, בעוד אנו "מיישמים" אותה. כאמור, אין מדובר בדיאלוג בין שווים: "אנחנו שייכים למסורת לפני שהיא שייכת לנו: למסורת ולמשקעיה יש כוח מתמשך שמכריע מה אנחנו מתפתחים להיות."³⁴ תנאי הקיום שלנו הם כאלה שאנחנו נולדים וגדלים אל תוך מסורת – כפי שמקינטייר ניסח זאת,³⁵ אנחנו כבר נושאים עימנו עבר מסוים מרגע שנולדנו – ותנאי בסיסי זה הוא ההקשר (הלא-שוויוני) שבו מתנהלים יחסינו הדיאלוגיים עימה. מערכת יחסים דיאלוגית זו היא בחזקת ניסיון מתמשך להבין את המסורת ולפרשה, באותו תהליך שגדאמר מכנה "מיזוג אופקים". אין מדובר אפוא בסכמה פשוטה וחד-כיוונית של "השפעת" המסורת עלינו: המסורת ממלאת תפקיד בעצם כינון זהותנו כפרטים וכקולקטיב.

פעולתה זו של המסורת מתממשת דרך הדיאלוג המתמיד שאנחנו מנהלים איתה, ובדיאלוג זה מתבררת גם האפשרות ההכרחית לביקורת המסורת. כפי שאומר גדאמר, אל לנו לטעות ולחשוב שתפקידה המכוון של המסורת מאיין את אפשרותנו לבקרה: "תהיה זו אי-הבנה חמורה להניח שהדגש על הרכיב המהותי של המסורת שחודר לכל הבנה משמעו קבלה בלתי ביקורתית של המסורת ושל שמרנות סוציו-פוליטית [...] למעשה, המפגש עם המסורת ההיסטורית שלנו הוא תמיד אתגר ביקורתי כלפי מסורת זו."³⁶

במילים אחרות, ה"שיחה" הנמשכת בינינו, נשאי המסורת, ובין המסורת, משמעה בין היתר גם ביקורת, שינוי, הערכה מחדש ועדכון של המסורת מצדנו; הפרשנות שלנו למסורת, שהיא מרכיב הכרחי ב"יישום" ובהבנה שלנו אותה, משמשת הקשר פורה להעמקת ההבנה העצמית שלנו ובניית זהותנו. הפרשנות החיה, המעשית והנוכחת של המסורת משמעה לא רק שחרורה של המסורת מכבלי דימויה כמסר או חפץ קפוא ומקובע מן העבר, אלא גם שחרור יחסנו כלפיה מכבלי דימויו של יחס זה כציות (או מרד) חד-צדדי.

הדגשת אופיה הדינמי והדיאלוגי של המסורת היא ככל הנראה הנקודה שבה נפער הפער הגדול ביותר בין רעיונות "נאורים" – רציונליסטיים-חילוניים ושמרניים כאחד – באשר לאופיה של המסורת, ובין תפיסת המסורת שאני מבקש לשחזר כאן בעקבות ההוגים שהזכרתי לעיל. אבל זו לובשת צורה מורכבת ביותר אם נביא בחשבון את אופיו המיוחד של אותו דיאלוג בין המסורת לנשואיה: המסורת, כמי שמכוננת את תודעתם של נשואיה, מתאפיינת בשינויים הדרגתיים, איטיים. ובו בזמן, כמי שמתקיימת באמצעות פרשנותם הפרקטית של הפרט והחברה, המסורת נידונה להשתנות לאורך זמן. הבנה זו פותחת גם את האפשרות של קונפליקט בתוך המסורת, ובתמונה היסטורית רחבה יותר אף את האפשרות של ערעור רבתי עליה. ברוח דומה מתבהרת

גם שאלת יכולתנו לאמץ מסורות חדשות, שמלכתחילה זרות לנו, כמו גם האפשרות ל"תרגום" בין מסורות וטיבם של ההשפעה ההדדית, הקונפליקט וההתאמה בין מסורות.

.ד

אם כן, את המסורת יש להבין כמעין נוכחות דינמית של העבר בהווה. היא המכוננת – ולפיכך מאפשרת ומגבילה בעת ובעונה אחת – את אפשרותנו להבין את המציאות ולהתמודד עימה, תוך שהיא עצמה נמצאת בתהליך מתמיד של פירוש ועדכון. הבנה זו של המסורת מחייבת אותנו להתנתק לא רק מהדימוי החילוני, דימוי המסורת של הנאורות, שמפגין גישה חדשנית ושוללת כלפי המסורת, אלא גם מהתפיסה השמרנית המקדשת ומקבעת את העבר והמסורת, במהלך שמאיין את אפשרות הדיאלוג איתה.

הבנה זו היא צעד הכרחי בדרך להנהרת העמדה המסורתית. ואולם כאן עולה שוב הערפול המינורי שמלווה את הדיון בנושא המאמר, שכן המונח "מסורתיות" משמש לא פעם כתרגום עברי למונח traditionalism ולעתים גם ל-traditionalization, בשימוש המקובל כמי שמזהים דווקא את אותה תפיסה שמרנית, מקבעת, של המסורת. אבל נדמה לי שדווקא מתוך התמודדות עם הערפול הזה, כלומר מתוך הדגשת ההבדל בין שתי גישות שרואות את עצמן כנאמנות למסורת – המסורתיות כפי שאני מצייע להבינה כאן מזה, והשמרנות מזה – אפשר להגיע להבנה טובה יותר של המסורתיות.

העמדה השמרנית מבוססת על שיבוש רבתי של רעיון המסורת.³⁷ השמרנות תופסת את המסורת כריבונית באופן אבסולוטי, כסגורה ונצחית; לדידה, המסורת היא "דרך הטבע",³⁸ גוף סגור וקבוע של ערכים, נהגים ונורמות, שתכתיביה (הברורים והחד-משמעיים לכאורה) הם בחזקת כלל – אדרבה, חוק טבע – נצחי ומקיף-כול. ככזו, השמרנות "אינה פעולת חיוב מודע של המסורת, אלא תפיסת מסורת באמצעות מערכת מושגית מדומיינת, המקבעת את המסורת בעבר סטטי, באופן שאינה הולם את אופיה הריאלי [של המסורת]."³⁹ בעקבות דימוי זה של המסורת מבקשת העמדה השמרנית לכונן הסדרים חברתיים כוללים, שמכוונים לשמר, לקדש ולהנציח את המסורת, תוך הבטחת נאמנות מוחלטת, בחזקת שעבוד מרצון, של הפרט והקהילה לאותו דימוי סגור של המסורת. מבחינת העמדה השמרנית, האדם הוא יצירה הכנוע, הפסיבי של המסורת, ש"קובעת את הלגיטימי והבלתי לגיטימי במכלול תחומי החיים: התנהגויות, תפיסות ומטרות ראויות. היא מציבה את הסטנדרטים להערכה שעל פיה נשפט כל דבר. המסורת היא המטאפיזיקה, האתיקה והפרקטיקה הבלעדית."⁴⁰ השמרנות אינה מותרת מקום להטלת ספק במסורת, לבחינה רפלקסיבית שלה, ולהעמדתה בדיאלוג (או רב-שיח) עם מסורות מתחרות. שהרי היא-היא גילומה של אמת נצחית, ודאית, מוחלטת. כל ערעור על יסודותיה כמוהו ככפירה באמת, וכל פנייה אל מסורות מתחרות היא בלתי רלבנטית ואסורה, שהרי מעצם ההגדרה הן שקריות.⁴¹

השמרנות, אם כן, רואה את המסורת כמכילה בתוכה את תנאייה של הסובייקטיביות, ולפיכך מנציחה אותם מראש, ולמעשה משעבדת את הסובייקט למסורת (ליתר דיוק, לדימויה של המסורת כפי שמבנים אותו פרשניה בעלי הסמכות). מי שרואה את המסורת כ"אנטיזה של חירות ההיגיון, ומתייחס אליה כאל משהו נתון מבחינה היסטורית, כמו הטבע",⁴⁴ אינו יכול שלא להסיק שכל הדיבורים בדבר סובייקטיביות עצמאית וביקורתית הם דיבורים בעלמא: "גם אם מישהו רוצה להיות מהפכן ולהתנגד לה או לשמר אותה, המסורת עדיין נתפסת [על ידי השמרנות, או ה"רומנטיציזם" בלשונו של גדאמר] כניגוד מופשט של הגדרה עצמית חופשית, שכן התקפות שלה אינה דורשת סיבות כלשהן, אלא מתנה אותנו בלי שנטיל בה ספק".⁴⁵

זוהי תובנה קריטית להבחנה בין השמרנות למסורתיות, שכן העמדה המסורתית אינה מוותרת על המרכיבים של בחירה ורפלקסיה; אדרבה, היא מדגישה אותם כתנאי הכרחי לקיומו של דיאלוג פורה בין המסורת לנשאה. כך, אפשר לתאר את דימויו העצמי (המשלה) של השמרן כמי ש"אינו מתייחס [אל המסורת] באופן רפלקטיבי; שהרי הוא אינו שואל עליה, שכן אין הוא חי מחוץ לה",⁴⁴ ואם כך, העמדה המסורתית מתאפיינת בדרגה גבוהה של בחינה עצמית, ומעמידה את המסורת ואת אופי נאמנותו של הפרט אליה לבחינה קבועה ומתמדת. המסורתיות היא עמדה (ומכאן גם: מבנה של זהות) של בחירה, שמתנהלת מתוך תהליך קבוע ומתמשך של רפלקסיה; היא עמדתם המועדפת של פרטים, הרואים את עצמם כחופשיים כשהם בוחרים את זהותם (גם אם זו בחירה מוגבלת מאליה, והם מכירים את הגבולות ומודעים להם), וכשהם מעדיפים להפגין נאמנות למה שהם – וקהילתם – רואים כ"גרעין המהותי" של המסורת, כמצע העיקרי שמתוכו הם צומחים ושמגדיר את זהותם.

כזו, המסורתיות מתבררת כעמדה וכמבנה זהות מודרניים-מאוחרים מובהקים, שנבנים למעשה סביב הרעיון של "אינדיבידואליזציה", קרי הטלת האחריות להבניית הזהות האנושית על הסובייקט:

אם לסכם בקצרה, "אינדיבידואליזציה" מושתת על המרת "זהות" אנושית מ"נתונה" ל"משימה", ועל הטלת האחריות לביצוע המשימה הזאת ולתוצאות ביצועה (וגם לתוצאות הלוואי שלה) על השחקנים. במלים אחרות, פירושה יצירת אוטונומיה להלכה (בין שהאוטונומיה למעשה התגבשה אף היא ובין שלא).

כחלק מהתהליך הזה, בני אדם כבר אינם "נולדים לתוך" זהותם. כלשון אמירתו המפורסמת של ז'אן פול סארטר: לא די להיוולד בורגני – אדם צריך לחיות את חייו כבורגני [...] הצורך של אדם להיבנות לפי עצם מהותו הוא הסממן של החיים המודרניים – ושלהם בלבד.⁴⁵

מנגד, המסורתיות רותמת אותה "משימת זהות" אל רעיון המסורת, ואינה נופלת בפח של הנחת האינדיבידואליזם הקיצוני, האטומיסטי, שרואה את הסובייקט הריבוני כקודם לכל הקשר תרבותי, היסטורי וחברתי. העמדה המסורתית אינה מוותרת על אידיאל הסובייקט העצמאי והבחירה החופשית, ובה בעת אינה שוגה באשליות של חירות פרטית חסרת הקשר – אכן,

“אופק” היא המילה המתאימה כאן – של משמעות. אדרבה, ההכרה במקומה של המסורת כאופק של משמעות הכרחית להגשמתו המלאה של אידיאל האוטנטיות והבחירה העצמית:

יש כנראה חשיבות לכך שחיי ייבחרו [...] אולם [...] בחירה עצמית כאידיאל מקבלת מובן רק מפני שכמה עניינים הם יותר משמעותיים מאחרים [...] לא אני קובע אילו עניינים הם בעלי משמעות, ואילו עשיתי כן, שום עניין לא היה בעל משמעות. אולם אז האידיאל המוסרי של בחירה עצמית נעשה בלתי אפשרי [...] הסוכן-הפועל החותר אחר משמעות בחיים, המנסה להגדיר את עצמו באופן בעל משמעות, חייב להתקיים בתוך אופק של שאלות חשובות. [...] חסימת דרישות הנובעות מעבר לעצמי היא בדיוק דיכויים של תנאי המשמעות. [...] במידה שאנשים מחפשים כאן אחר אידיאל מוסרי, כליאה עצמית זו היא קעקוע עצמי; היא הורסת את התנאי להגשמת האידיאל.⁴⁶

הדגשת הסובייקטיביות הרפלקסיבית יכולה לשמש קו מובהק כזה, שמבחין את המסורתיות מהשמרנות, שכן נהוג לחשוב שסובייקטיביות כזו נעדרת לחלוטין מעולמה של השמרנות, או לפחות מדימויה הסמלי כסדר העולם ה“טבעי” בטרם נתערער כוחה של המסורת. בהקשר מודרני, שבו אי אפשר עוד לדבר על “הסדר הטבעי”, בטרם נתערערה לכאורה סמכותה המוחלטת של המסורת, הסובייקטיביות מציגה את השמרנות באור קיצוני עוד יותר, שכן היא מציגה את הדוגלים בעמדה השמרנית כמי שבוחרים להפקיע את זכות הבחירה מעצמם, מי שבוחרים שלא להיות רפלקטיביים, ומפקידים את הבחירה והרפלקסיה בידיהם של פרשניה המוסמכים של המסורת (אשר נתפסים בעצמם כמי שמבקשים לכונן מחדש את סמכותה המוחלטת).

מבקריה של השמרנות שבים ומדגישים את האשליה העצמית העמוקה שגלומה בהכחשה כזו של הסובייקטיביות הרפלקסיבית. יורגן הברמאס, למשל, עמד על מה שהוא מזהה כ“אירוניה” העולה מניסיונה של השמרנות להכניס למציאות שסביבנו ממד של “יציבות-על” (ultrastability) באמצעות שיקום ושחזור של העבר: “האירוניה מצויה באופן שבו השמרנות [traditionalism] לוקה בהבנת עצמה. למעשה, היא צומחת מתוך הסבך של המודרניזציה החברתית, והיא מעתיקה בחקיינות תוכן שכבר התפורר. בתגובה לדחף המהמם של המודרניזציה, היא בעצמה תנועה מודרנית לעילא של חידוש.”⁴⁷

אם כן, המתח הנובע מאופיה הנוכחי של המסורת – המתח שבין ה“עכשוויות” לבין ה“היסטוריות” שביחסנו אל העבר וערכיו – מאיר את ייחודיותה של המסורתיות מתוך הדגשת הפרדוקס הגלום בעמדה השמרנית: “ברגע שמדברים על המסורת [...] היא איננה עוד מה שהדוברים בשמה טוענים שהיא.”⁴⁸ הפנייה אל המסורת כמקור סמכות מוציאה אותה מתחומו של ה“מובן מאליו” (התחום שבו כוחה הוא החזק והמשפיע ביותר, שכן הוא פועל באופן “שקט”), והופכת אותה לאובייקט, שהאדם בוחר (כחלק מאותה משימת זהות מודרנית-מאוחרת) לפנות אליה כמקור של סמכות. ככזו, כמושא של שיח וכאמצעי רטורי לאישושה של סמכות, המסורת הופכת לאפשרות אחת מני רבות, למושא של נאמנות מוצהרת, שיכולה גם להיות מוחלפת באחרת. בהקשר של

פנייה אל המסורת ודיבור עליה, מקור הסמכות אינו המסורת עצמה, כי אם הנאמנות, או ליתר דיוק הצהרת הנאמנות אליה.

ההקשר שבו מתקיימת הבחירה בנאמנות למסורת הוא נוכחות מערך מגוון יחסית של בחירות חלופיות אחרות, כלומר נאמנויות מתחרות. בהקשר כזה השמרנות, כאותו דימוי קשוח של נאמנות מוחלטת ולא רפלקסיבית למסורת (האחת, הנצחית, הקבועה והלא-משתנה), מתפרקת מאליה. היא נחשפת בעצמה כמהלך חדש, המכוון כלפי ההווה והעתיד (ולא כלפי העבר, כפי שטוענת הרטוריקה השמרנית). שמפרק את המסורת בעצם הפיכתה למושא של דיבור על הסמכות. יתר על כן, פנייה שמרנית זו אל המסורת אך מדגישה את העובדה שסמכותה ה"מובנת מאליה" של המסורת אינה מתקיימת עוד. היא מאותגרת ומותקפת, והתגובה השמרנית המתגוננת מחדדת עובדה זו: "נאמר שהתנאים האנושיים אינם מתקיימים כל עוד אינם נקראים בשם: אבל הם אינם נקראים בשם עד שהם מושכים את תשומת הלב."⁴⁹ עצם העובדה שהם מושכים תשומת לב והופכים לנושא לדיון ושיח, שהעובדה שמתפתחת סביבם דאגה ומתגבשים מהלכים פעילים של הגנה עליהם ויצירתם מחדש, היא-היא שמלמדת על היחלשותם והתערעורת סמכותם: "כדי שיראו אותה, יקראו לה בשם וידברו עליה, המסורת חייבת להיות מאותגרת על ידי חידוש כלשהו. החידוש הזה הוא שבונה את המסורת כאחר שלו, כמה שהוא איננו, מה שהוא מתנגד לו, או משהו שאין בו [...] המסורת [בהבנתה השמרנית] חיה רק לאחר מותה, בחוויית פירוק השמרנות [detraditionalization]."⁵⁰

כנגד עמדה שמרנית פרדוקסלית זו מתחדדת עמדתה הייחודית של המסורתיות: גישתה כלפי המסורת מכירה בכך שהמסורת כבר אינה מובנת מאליה – שהרי כ"זר" שמתקיים בזירה שקווי המתאר שלה מוכתבים על ידי הזוג הבינארי "חילונית/רציונליות לעומת שמרנות/דתיות", המסורתיות מכירה מקרוב את הנאמנויות המתחרות ואת מערכות הערכים והאידיאולוגיות שמסמנות את המסורת כ"אחר" שלהן, ובהקשרים רבים מאוד היא אף קרובה לכמה מערכיהן המרכזיים של עמדות אלו (כמו הלאומיות ה"חילונית"). בו בזמן, ובניגוד לעמדה השמרנית, המסורתיות אינה פונה אל המסורת כאלמנט נצחי, מקובע ולא משתנה, שסמכותו מוחלטת וכוללת הכול, אלא מציגה עמדה מורכבת של נאמנות עקרונית ולא "פנאטית" למסורת, כדרך להתמודדות עם מציאות זו.

בתפיסה שמרנית זו של המסורת מצוי גם הגרעין הבלתי נמנע של הבחנה דו-קוטבית, מוציאה אהדדי, בין אז לעכשיו, בין "האדם המסורתי" ובין "האדם המודרני", ובעקבותיה התעצבותו של נרטיב ה"קרע" בין העבר להווה, בין האדם המודרני לבין ההיסטוריה/מסורת שלו. הבחנות אלו ונרטיב זה משותפים, כאמור, גם לעמדה החילונית/נאורה שמעלה אותו קרע על נס, בחזקת שחרור מכבלי המסורת. מנקודת מבטה של השמרנות, האתגר הוא "השיבה" אל העבר והמסורת, בחזקת גילוי מחדש של דרך אבודה אל עבר גנוז.

המסורתיות, לעומת זאת, אינה נבנית על נרטיב של שבר, קרע ובעקבותיו מאמץ בלתי פוסק לאיחוי ושיבה, כי אם בונה נרטיב של המשכיות מתוך שינוי, שגלום ברעיון המסירה. כפי

שמציין מאיר בוזגלו, בניגוד ל"דיווח" (האופן שבו השמרנות תופסת את המסורת, כשהיא רואה את הסובייקט כ"נמען" פסיבי של דיווח שמקורו בעבר), שמרמז על תנועה חד-כיוונית מהמוסר למקבל, המסורת והמסורתיות מטילות על שני הצדדים אחריות דומה (גם אם לא שווה): על כתפי המקבל הנאמן מוטל התפקיד המהותי של לפרש וליישם את הדבר שמועבר אליו (המסר, המנהג, האמונה); הסובייקטיביות הרפלקסיבית היא מרכיב הכרחי בנרטיב זה של מסירה.⁵¹

ה.

חזרה אל מושג המסורת תהיה כאן לעזור בהנהרת המסורתיות. בעקבות וילפרד קנטוול סמית,⁵² כדאי להדגיש במיוחד את ההבחנה בין משמעויות פרטיקולריות, "מקומיות", של המסורת – שלפיהן המסורת היא כל דבר שהועבר אלינו מהעבר, או ליתר דיוק כל מה שנתפס כאילו הוא מורש לנו מהעבר – ובין משמעויות קולקטיביות של המסורת, שנוגעות ישירות לסוגיות של פרטיקה ואורח חיים. כאן "המסורת היא אורח החיים [modus vivendi במקור] של חברה מסוימת, במובן זה שהיא נתפסת כעקבית והמשכית לעבר".⁵³ ויליאם גרהם, שמציג פרשנות מאלפת של המסורתיות בהקשר מוסלמי,⁵⁴ מציע, בעקבות קנטוול סמית, לזהות מימד קהילתי זה של המסורת, כ"המסורת הנצברת", האופיינית לכל קהילה, גדולה או קטנה [...] במובן קולקטיבי זה, 'מסורת' היא סך כל ה'מסורות' הפרטיקולריות של קהילה.⁵⁵

הבנה זו של המסורת מוכיחה את עצמה כפורייה ביותר, שכן היא מצמיחה תפיסה רגישה של המושגים "חברה מסורתית" ו"מסורתיות", שמתעלה אל מעבר להבחנות הדו-קוטביות נוסח "מודרני לעומת מסורתי (או פרימיטיבי)" ו"חילוני-עצמאי לעומת שמרן-משועבד". שהרי, המונח "חברה מסורתית" יכול לשמש אותנו לתיאורה של חברה – בכל עידן, בין אם "מודרני" ובין אם "קדם מודרני" – שרוב החברים בה תופסים את אורח החיים שלהם כנטוע בעבר וכהמשכי לו, ומעריכים המשכיות זו כערכית וראויה, גם כאשר ערכים חדשים מתחרים בגלוי על הסמכות באותה חברה. בחברות כאלו, גם בחברות שעוברות תמורות ושינויים גורפים, מי שדוגלים בעמדה המסורתית ומזדהים כ"מסורתיים" רואים את עצמם כמחויבים (בעיקרון, כעניין של מידה טובה) לערכי העבר ונאמנים לסמלים, למוסדות ולמנהגים (במילים אחרות למערכי המשמעות) בעלי ערך מן העבר. כאמור, חשובה במיוחד היא תפיסתם ההיסטורית ההמשכית של המסורתיים: הם לא רואים את ההיסטוריה הקרובה כקרע מן העבר, שקטע באופן חד-משמעי את העבר כמקור הסמכות של הנורמות בהווה וכקשור אליו הדוקות.⁵⁶ המסורתיות, "העדפתם החזקה של אדם או קבוצה לפנות אל מסורת (אמיתית או מומצאת) כמקור של סמכות",⁵⁷ היא בחזקת שימת דגש על הסמכות ההיסטורית של נהגים, נורמות ומוסדות שהם מהותיים ל"מסורת נצברת" כלשהי ומכוננים אותה, על הדגשת המשכיות של נהגים, נורמות ומוסדות אלו ועל הפגנה פרקטית של נאמנות כלפיהם.

יחס זה אל העבר – הרושם או התפיסה של המשכיות תוך כדי שינוי – מבחין את הקהילות או החברות ה"מסורתיות" מאלו שמזדהות כ"מודרניות" או "מחולנות". האחרונות, מערביות

ברובן, מתאפיינות ברושם או בתפיסה (שכאמור גם העמדה השמרנית שותפה לה, גם אם באורח מודחק ופרדוקסלי משהו) של קרע עם העבר: בחברות אלו "הרוב, או אולי רק קבוצות האליטה הדומיננטיות, כבר חוו או רואים עצמם כמי שחוו קרע משמעותי מן העבר, ולפיכך תופסים את עצמם כמי שאינם עוד 'מסורתיים'".⁵⁸ חברות "מודרניות" כאלו, שמהות באופן סמלי מהלכים היסטוריים ראשיים כנקודות הקרע בינן ובין העבר (כמו הרנסנס, המהפכה התעשייתית, או המהפכה הצרפתית והמהפכה האמריקנית; ובהקשר היהודי-ישראלי ההשכלה והמהפכה הציונית), מתבססות למעשה על מסורות חדשות, או, אם לשאול את מונחו של אריק הובסבאום, מסורות מומצאות.⁵⁹ כתוצאה מכך הן נוטות לראות את המסורות הוותיקות יותר כמי שאבד עליהן הכלח. יש להדגיש נקודה אחרונה זו: הן קהילות "מסורתיות" והן קהילות "מודרניות" ניזונות ממסורות, ומייחסות למסורת שלהן עמדה סמכותית; יתר על כן, הבנתו של מושג המסורת מאירה זאת כעניין אונטולוגי, לא אידיאולוגי או ערכי. ההבחנה המכרעת בין החברות הללו נוגעת לדימוי העצמי שלהן; אבל בעיקרו של דבר, שתיהן עשויות לאמץ את המסורתיות כעמדה.

כדאי לשוב ולהדגיש את ההבחנה בין עמדה מסורתית זו ובין העמדה השמרנית: בניגוד לתפיסה השמרנית בדבר "נצחיות" המסורת, העמדה המסורתית אינה תופסת את המסורת ואת החברה שנכונה על יסודותיה כקבועות ובלתי משתנות. אדרבה, המסורתיות מזהה את העובדה שדווקא השינוי והעדכון של הבנת המסורת – אותו דיאלוג פרשני עם העבר – הם שנותנים לה חיים, משמרים את הרלבנטיות של המסורת ומאשררים את סמכותה. כלומר, המסורתיות אינה מכוונת בהכרח לשימור עיקש ועיוור של העבר או להתנגדות להכנסת שינויים בחיים הפוליטיים, החברתיים או הדתיים. בדיוק כשם שהמסורות יכולות לשמש כמגינות הסטטוס קוו, כן הן יכולות לשמש כבסיס לשינוי ולחידוש.

כפי שציינתי בפתח דברי, עמדה מסורתית אינה פריבילגיה השמורה למי שמזדהים כמסורתיים. אדרבה, אחת המסקנות העולות מפרשנות המסורת כפי שהצגתי אותה כאן היא הרחבה רבתי של הרלבנטיות של מושג המסורת לתחומים שאינם נתפסים תמיד כ"מסורתיים" ולעמדות שאינן מזדהות כמסורתיות או כנאמנות למסורת. זוהי תפיסה מרחיבה של רעיון המסורת, וקבלתה מחייבת אותנו להכיר בהופעותיה המכוננות של המסורת בהקשרים רבים – בכללם כאלה שנראים כ"רציונליסטיים" ו"חילוניים" (ולפיכך רואים את עצמם כריבוניים ועצמאיים לחלוטין ביחס אל המסורת, אם לא אדישים אליה), או לחלופין, כ"אורתודוקסיים" ו"שמרניים" (ולפיכך כמשעובדים מרצון וכפופים לחלוטין לתכתיביה). כך למשל, אפשר וראוי לדון מצד אחד במקומה של המסורת בכינון הפרקטיקה המדעית, ומצד שני לעמוד על הרדיקליות החדשנית המשתקפת בגישות "אולטרה-אורתודוקסיות" למיניהן.

הפרשנות שהצגתי כאן מעמידה בספק את הדימוי העצמי של שני מבני הקצה המכתיבים את קווי המתאר של שיח החילון ("רציונליזם חילוני" לעומת "שמרנות אורתודוקסית", וכו'), ומרחיבה את הרלבנטיות של העמדה המסורתית אל עבר אותם קצוות הפוכים, שלעומתם מתחדדת העמדה המסורתית.

המסקנה העולה מפרשנות זו היא שעמדה דיאלוגית ביחס למסורת היא מרכיב מהותי בכל סובייקטיביות רפלקסיבית. מרכיבים ראשיים של העמדה המסורתית יימצאו גם בקרב מי שאינם רואים עצמם כמסורתיים. אבל ייחודה של העמדה המסורתית כפי שביקשתי לפתח אותה כאן הוא שילוב גלוי, מתוך הכרה וביקורת עצמית נמשכים, בין עקרון הנאמנות למסורת ובין העיקרון הפרשני, המכתיב עמדה דיאלוגית ועצמאית במידה מסוימת ביחס אליה. נדמה לי שגם כאשר רציונליסטים/חילונים או שמרנים מקיימים יחס דיאלוגי דומה עם המסורת, הם עדיין חסרים אחד משני המרכיבים המהותיים הללו: הרציונליסט אינו מכיר בעובדה שהמסורת רלבנטית (גם כאשר פעולתו היא ביטוי של דיאלוג איתה), בזמן שהשמרן מתכחש לכך שהפרקטיקה היומיומית שלו מחייבת פרשנות רפלקסיבית של המסורת.

שתי הערות קצרות יכולות להדגים טענה זו. ראשית, כבר הזכרתי לעיל את העובדה שגם לפי הדימוי העצמי של השמרנים, אף על פי שהם רואים עצמם ככנועים בפני המסורת, עדיין שמור מקום של כבוד למי שמזוהים כפרשניה בעלי הסמכות לצורך "תרגומה" הפרקטי. אלה האחרונים, גם כאשר הם מציגים את עצמם כמעבירים פסיביים של מסרי העבר, אינם יכולים להתכחש לעובדה שפעולתם היא פרשנית, ולפיכך היא מחייבת את נוכחותה-פעולתה של "סוכנות" אינדיבידואלית עצמאית ורפלקסיבית. שהרי אם משמעותה של המסורת היתה מובנת באופן בלתי אמצעי ובלא פרשנות, לשם מה אנו זקוקים בכלל למבנים חברתיים של סמכות פרשנית כזו? ובכל זאת, השמרנות היתה לאידיאולוגיה רבתי, וביטוי מסוים של התכחשות עצמית כזו הוא אחד ממרכיביה המכוננים.

שנית, יש לציין שגם מרידה במסורת היא ביטוי של יחס דיאלוגי אליה. חשבו למשל על המדען שבוחר לצאת בגלוי כנגד הפרקטיקות והמסוכמות/אמיתות המקובלות בשדה המחקר שלו, או על הדור הראשון של "מתחלנים", הבוחרים שלא לקיים עוד את הפרקטיקות הדתיות שעליהן התחנכו: בשני המקרים הללו גלום ביטוי של יחס מורד במסורת דומיננטית כלשהי מתוך היכרות אינטימית (ובעקבותיו, אגב, גם אימוצה של מסורת מתחרה או צעדים ראשונים בכינונה של מסורת אלטרנטיבית). אבל השאלה הבודעת בהקשר זה היא עד כמה מי שמתחנכים על ברכיה של מסורת חדשה ו/או אלטרנטיבית כזאת (צאצאיו של המתחלן, תלמידיו של המדען המורד) מכירים את המסורת שהמרידה בה היתה לאקט המכונן את זהותם. לרוב הם נוטים להיות בורים ביחס למסורות "קדומות" אלו (הם רואים אותן כבלתי רלבנטיות מעצם ההגדרה), ואינם מודעים לכך שהפרקטיקה שלהם מכוננת על אקט יסוד כזה של מרידה במסורת.

שני המקרים שהבאתי כאן כדוגמה מבטאים חוסר הבנה של רעיון המסורת. הם מתכחשים לתפקידה המהותי, המכונן, או לעמדתו הדיאלוגית, הפרשנית, של נשא המסורת ביחס אליה. במובן זה, העמדה המסורתית מתייחדת משתי עמדות קצה אלו בכך שהיא מגלמת, גם אם באופן פרקטי בלבד ולא אידיאולוגי, הבנה טובה יותר של רעיון המסורת.

הערות

1. לאורך המאמר אשתמש בשם הקצר "שמרנות" לזיהויה של העמדה שמקדשת את המסורת ומקבעת אותה כנצחית, סגורה וסמכותית באופן אבסולוטי. לזיהויה של אותה עמדה (שארחיב את הדיון בעניינה בהמשך) משמשים עוד מגוון שמות חלופיים. בין המקובלים שבהם אפשר להזכיר את המונחים "פונדמנטליזם", "רומנטיציזם" ו"אורתודוקסיה" (ו"אולטרה-אורתודוקסיה"). גם "עבודת הטקסט", כתרגום עברי ל"סקריפטורליזם", מונח שטבע קליפורד גירץ מכוון לאותה עמדה (קליפורד גירץ (2007), **עיונים באסלאם: התפתחות דתית במרוקו ובאינדונזיה**. תרגום נעם רחמילביץ'. תל אביב: רסלינג, ולהלן גירץ, **עיונים באסלאם**). בהקשר הישראלי משתמשים בדרך כלל בכינוי "הרדיות" לזיהויה של עמדה זו, כינוי שמגביל אותה לעולם היהודי-דתי היהודי. אני מעדיף את המונח העברי "שמרנות", שמזהה את תחומיה הרחבים של התופעה גם מחוץ לעולם הדתי. עבודתו של דוד סורוצקין (2011), **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה** (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרית הלל בן חיים), מציעה מבט ייחודי על האורתודוקסיה כגורם המכונן תהליכי מודרניזציה.
2. Bruno Latour (1993), *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass: Harvard University Press; Zygmunt Bauman (1990), "Modernity and Ambivalence". *Theory, Culture & Society*, 7, pp. 143-169 (להלן באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות").
3. Georg Simmel (1950), *The Sociology of Georg Simmel*. Edited by Kurt H. Wolff New York: Free Press, p. 402 (להלן זימל, **הסוציולוגיה**).
4. Jacques Derrida (1983), *Dissemination*. Translated ;145 by Barbara Johnson. Chicago, IL: University Of Chicago Press, p. 71.
5. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 146.
6. שם, שם.
7. Charles Taylor (2007), *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, p. 431.
8. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 151.
9. וראו גם מרי דגלס (2004), **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו**. תרגמה יעל סלע-שפירו. תל אביב: רסלינג.
10. זימל, **הסוציולוגיה**.
11. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 151.
12. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 154.
13. בהקשר הישראלי ראו למשל את דיונו של מאיר בוזגלו בניסיונות (הכושלים) לכפיית הומגניות לאומית דרך מערכת החינוך הממלכתית. מאיר בוזגלו (2002), "מזרחיות, מסורת כור היתוך: עיון פילוסופי-

- פוליטי". בתוך ז. הרוי, ג. חזן-רוקם וי. שילוח (עורכים), ציון וציונות. ירושלים: משגב, עמ' 623-644; מאיר בוזגלו (2001), "אידיאולוגיות חינוכיות: נקודת המבט המזרחית". בתוך י. עירם, ש. שקולניקוב, י. כהן וא. שכטר (עורכים), צמתים: ערכים וחינוך בחברה הישראלית. ירושלים: משרד החינוך, עמ' 480-521. 480.
14. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 148.
15. כמה עבודות שהתפרסמו בשנים האחרונות בוחנות את המסורתיות בהקשר הישראלי. ראו במיוחד מאיר בוזגלו (2008), *שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת*. ירושלים: קרן מנדל וכתר ספרים; יעקב ידגר (2010), *המסורתיות בישראל: מודרניות ללא חילון*. ירושלים: מכון הרטמן וכתר ספרים (להלן ידגר, *המסורתיות בישראל*); נסים ליאון (2009), "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם". *אקדמות* 23, עמ' 129-146; נסים ליאון (2010), "המסורתיות המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה? פעמים 3-122, עמ' 89-113. לדיון מוקדם יותר במסורתיות הישראלית ראו שלמה דשן ומשה שוקד (1984) (עורכים), *יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על העבר וההווה*. ירושלים: שוקן.
16. ראו למשל כיצד משתמש יעקב כ"ץ בשם "חברה מסורתית" לזיהוי הקהילות היהודיות של טרם המודרניות: יעקב כ"ץ (1984), "חברה מסורתית וחברה מודרנית". בתוך שלמה דשן ומשה שוקד (עורכים), *יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על העבר וההווה*. תל אביב וירושלים: שוקן, עמ' 34-27; יעקב כ"ץ (1958), *מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים*. ירושלים: מוסד ביאליק.
17. יהודה שנהב (2003), *היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות*. תל אביב: עם עובד, עמ' 117.
18. אני מרחיב את הדיון בסוגיה זו בספרי *המסורתיות בישראל*.
19. Yaacov Yadgar (2010), "A Post-Secular Look at Tradition: Toward a Tradition of Traditionism". *Telos* 156, pp. 77-98.
20. לודוויג ויטגנשטיין (1991), *חקירות פילוסופיות*. תרגמה עדנה אולמן-מרגלית. ירושלים: מאגנס (להלן ויטגנשטיין, *חקירות פילוסופיות*); לודוויג ויטגנשטיין (1986), *על הוודאות*. תרגמה עדנה אולמן-מרגלית. ירושלים: כתר.
21. במיוחד קליפורד גירץ (1990), *פרשנות של תרבויות*. תרגם יואש מייזלר. ירושלים: כתר; גירץ, *עיונים באסלאם*.
22. Michael Polanyi (1958), *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press; Michael Polanyi (1946), *Science, Faith and Society*. London: Oxford University Press.
23. תומאס ס. קון (2005), *המבנה של מהפכות מדעיות*. תרגם יהודה מלצר. תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
24. מייקל אוקשוט (2011), *הרציונליזם בפוליטיקה*. תרגם ערן שועלי. ירושלים: הוצאת שלם.

- Charles Taylor (1971), "Interpretation and the Sciences of Man". *The Review of Metaphysics* 25, pp. 3-51; Charles Taylor (1985), "Philosophy and the Human Sciences". *Philosophical Papers* Cambridge: Cambridge University Press, p. II
- Hans-Georg Gadamer (1989), *Truth and Method*. New York: Crossroad, 2nd edn .26
 Hans-Georg Gadamer (1979), "The Problem of Historical Consciousness". In Paul Rabinow and William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press, pp. 103-162; Hans-Georg Gadamer (1976), *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press
- MacIntyre Alasdair (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2nd edn; Alasdair C. MacIntyre (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; Alasdair MacIntyre (1991), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press.
- אלסדייר מקינטאייר (2006), *מעבר למידה הטובה*. תרגם יונתן לוי. ירושלים: הוצאת שלם.
- Tradition, Change, and Modernity. New York: Wiley; S. N. Eisenstadt (1972), *Daedalus* 101, pp. 1-19. .28
 Eisenstadt (1972), "Intellectuals and Tradition".
- Edward Shils (1981), *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; Edward Shils (1958), "Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence". *Ethics* 68, pp. 153-165 (להלן "שילס, מסורת וחופש"). .29
 .30 שילס, "מסורת וחופש", 156.
- .31 גדאמר, *אמת ושיטה*, 110-102.
- .32 ויטגנשטיין, *הקירות פילוסופיות*, סעיפים 198-242.
- Paul Ricœur (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Edited by John B. Thompson. Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 182-198. .33
- Richard J. Bernstein (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: B. Blackwell, p. 142. .34
- .35 מקינטאייר, *מעבר למידה הטובה*, 243.
- .36 Gadamer, "The Problem of Historical Consciousness", 108.
- .37 להדגמת טענה זו ראו למשל את ביקורתו החריפה של מקינטאייר על העמדה השמרנית של אדמונד ברק (*מעבר למידה הטובה*, עמ' 244-245).

38. אדמונד ברק (1999), *מחשבות על המהפכה בצרפת*. תרגם אהרן אמיר. ירושלים: הוצאת שלם, עמ' 51.
39. אבי שגיא (2006), *המסע היהודי הישראלי: שאלות של זהות ושל תרבות*. ירושלים: מכון שלום הרטמן, עמ' 99.
40. אבי שגיא (2003), *אתגר השיבה אל המסורת*. ירושלים: מכון שלום הרטמן, עמ' 19-20.
41. שילס, "מסורת וחופש", 153-165.
42. גדאמר, *אמת ושיטה*, 282.
43. שם, שם.
44. שגיא, *אתגר השיבה אל המסורת*, 16.
45. זיגמונט באומן (תשס"ז), *מודרניות נזילה*. תרגם בן ציון הרמן. ירושלים: מאגנס, עמ' 27.
46. צ'רלס טיילור (2011), *מועקת המודרניות*. תרגמה פנינה זייץ. ירושלים: הוצאת שלם, עמ' 30-31. ההדגשה במקור.
47. Jürgen Habermas (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". In Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 132.
48. Bauman Zygmunt (1996), "Morality in the Age of Contingency". In Paul Heelas, Scott Lash and Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge, MA: Blackwell, p. 49.
49. באומן, "מודרניות ואמביוולנטיות", 49.
50. שם, שם.
51. בוזגלו, שפה לנאמנים, עמ' 41-57.
52. Wilfred Cantwell Smith (1963), *The Meaning and End of Religion; a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan.
53. William A. Graham (1993), "Interpretation in Essay An :Islam in Traditionalism". (*Journal of Interdisciplinary History*, 23, p. 496) (להלן גרהם, "מסורתיות באסלאם").
54. למרבה הבלבול, גרהם משתמש במונח האנגלי traditionalism לזיהוי עמדה זו; דבריו מבהירים שהוא מבקש להבחין מהעמדה השמרנית, שאחרים מזהים באותו שם. מחקרו הנזכר של גרהם מציג דיון מרתק בהופעתה של עמדה מסורתית בהקשר מוסלמי, ומעלה כמעט מאליו את שאלת הקשר בין עמדה מוסלמית זו לבין העמדה המסורתית בהקשר היהודי, שמאפיינת כאמור בעיקר את היהודים שמוצאם או מוצא הוריהם או הורי-הוריהם בארצות האסלאם. אין ספק ששני הקשרים לא-מערביים ולא-נוצריים אלה מספקים אלטרנטיבה פורה להבנת המסורת והמודרניות מתוך שחרור מכבלי נרטיב המודרניזציה והחילון. הם מציעים

גם נתיב לחקירת הקשר בדבר ההשפעות ההדדיות בין התרבות המוסלמית והתרבות היהודית, שייתכן שהן מסייעות לפיתוחה של העמדה המסורתית. בעניין זה ראו מאמרו של ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם". אני חושש שסוגייה זו רחבה מכדי שתוכל לזכות לביורור ממצה כאן.

55. גרהם, "מסורתיות באסלאם", 496.

56. שם, 497.

57. שם, 498-500.

58. שם, 499-500.

59. Eric Hobsbawm (1983), "Introduction: Inventing Traditions". In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.

מסורתיות יעקב ידגר