

לאן נושבת הרוח?

מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסט-מודרניזם – סקירה וביקורת

ברוך כהנא

מאמר זה סוקר כמה מן הזרמים העכשוויים בהגות הדתית-לאומית ההולכת ונוצרת היום. הנחת המוצא היא שאחד המוקדים החשובים של הגות זו הוא ההתמודדות עם העולם המחשבתי של הפוסט-מודרניזם. בהתאם לכך המאמר ממפה את ההוגים השונים לפי עמדתם כלפי הפוסט-מודרניזם: מקצתם דוחים אותו לחלוטין, מקצתם מקבלים את רוב הנחותיו, ואחרים מבקשים לאמץ אותו לאחר תיקון כמה מכשלויו. המאמר טוען שהתמודדות זו עשויה להצביע על אופק מחשבתי חדש, שחשיבותו עשוי להתגלות כחורג בהרבה מגבולותיו של העולם היהודי.

*ברוך כהנא הוא פסיכולוג קליני ומלמד במכללת הרצוג, באוניברסיטה העברית
ובתוכנית לפסיכולוגיה יהודית בבית מורשה*

מבוא

משהו קורה בעולם הרוח. מי שמתעניין אינו יכול להחמיץ את התסיסה הרעיונית המתרחשת בעולם המחשבה הדתית, ובייחוד הדתית-לאומית. שמות חדשים, רעיונות חדשים. לא רק בספרים, אלא גם בכתבי-עת (צוהר, אקדמות, נקודה, דעות ועוד) ואפילו "סתם" בעיתונים, כגון הצופה ומקור ראשון. משהו קורה גם מבחינת איכות הדיון. הכותבים של היום כבר אינם מרגישים צורך להזדהות כ"תלמידים שלי" ענקי רוח דוגמת הרב קוק או הרב סולובייצ'יק (וממילא מתמעטות בדיון נעימות בנוסח "המורה שלי גדול יותר"). תלמידים

כאלה קיימים ומשפיעים, כמובן, אבל מסביבם מתקיים לו שדה רחב ותוסס של אנשים חושבים – לא כולם מתהדרים בתואר "רב" – המציעים את ניסוחיהם, לבטיהם והתמודדותם הנפשית והרוחנית עם העולם הסובב אותם. אינני בטוח שבעבר הרחוק הייתה לגיטימציה לדברים כאלה. לפני כמעט דור הגיב הרב שלמה אבינר לשאלה על שיטת אדלר באמירה שאמנם יש בשיטה לא מעט דברים יפים וטובים, אבל יש לברר אותה מן הסיגים שדבקו בה. ואולם, הוא הוסיף, דברים כאלה אינם יכולים להיעשות על-ידי כל אחד:

אינני אומר שאי-אפשר להוציא גם מאדלר ניצוצות של קדושה. מכל דבר אפשר להוציא ניצוצות. מה שאני אומר – שאני לא יכול לעשות את זה! זהו דבר שרק גדולי ישראל יכולים לעשות! בא הרמב"ם "וגייר את אריסטו", צריך לבוא מישהו ולגייר את אדלר, ולא דווקא אותו אלא גם את גדולי הפסיכולוגים האחרים (הרב שלמה אבינר, שיחות בחינוך. ההדגשות במקור).

אני זוכר את עצמי (כבחור צעיר) קורא ותוהה: אם הרב עצמו אינו יכול, מי יכול? האם אין הרבנים עצמם מלמדים שמדובר במלחמת תרבות של ממש? אילו יצאו צבאות ערב עכשיו לקרב, האם היינו מחכים לדוד המלך או ליהודה המכבי, או היינו מגייסים את הכוחות הקיימים עכשיו ויוצאים להילחם? מי יילחם לנו היום?

האנשים החושבים של היום אינם מוכנים לחכות. הם נאבקים על עולמם הרוחני בתנאים לא פשוטים, ואנו יכולים להתבונן בעולם המחשבתי הנוצר תוך כדי המאבק. יש קסם רב בהתבוננות בתהליכים בעת היווצרותם, מראשית הנצתם של העשבים העתידיים – כפי שניסח פעם הרב קוק – להפוך לעצי ארז נשגבים. גם אם לא יהפכו לכאלה יש להם חשיבות משל עצמם. בראשית המאה הקודמת נערכה פעם מסיבה לכבוד הסופר דב קמחי. הסופר עצמו נשא דברים: "הספרות שלי היא זבל!" הכריז בגאווה. והסביר: "כדי שיצמח עץ יפה, או פרח, או אפילו עשב, דרוש שהאדמה תהיה מדושנת, מלאת רקבובית וזבל. הוא הדין בספרות. טולסטוי, דוסטויבסקי או שיקספיר, צומחים על מצע

רקבובית של סופרים קטנים שקדמו להם. אני הוא הזבל לסופר הגדול שיבוא אחריי" (נגב, **שיחות אינטימיות**, עמ' 95). והוא הדין גם בהוגים. גם אם התסיסה הרוחנית של עכשיו אינה אלא הקדמה צנועה לעולם חדש הנאבק להיוולד, זה בדיוק הזמן הראוי ביותר להתבונן במתרחש ולנסות לשער מה יכול לצמוח ממנו. רק כך נוכל לחשוב על הדרך שבה אפשר, אולי, לסייע לעידן החדש להיוולד.

האתגר

בכל דור ודור חיו היהודים בעולם תרבותי שהיה מנוגד, מבחינות רבות, לעולמם שלהם. חלק גדול מהמחשבה היהודית נועד להסביר את משמעותו של העולם הסובב במונחי הנחות היסוד האמוניות שבהן החזיקו היהודים עצמם. תמיד היו כאלה שדחו את העולם הרוחני הסובב אותם מכול וכול, ואחרים שקיבלו חלקים מתוכו ויצרו סינתזות מורכבות. אלה ואלה נכנסו, בסופו של דבר, לקנון של ההגות היהודית לדורותיה. ההגות היהודית שהתפתחה בעולם המוסלמי שונה מזו שנולדה בעולם הנוצרי של ימי הביניים, וזו של העת החדשה שונה משתיהן. כל תרבות שבתוכה חיו יהודים אתגרה אותם באופן המיוחד לה, וכמו שצדפה יוצרת את פנייה סביב גרגרי חול שחדרו לתוכה, כך גם ההתמודדויות האלה הניבו את יצירות ההגות שמהן אנו ניזונים עד היום.

גם היום מוסיפה המציאות הרוחנית להשתנות, ולאתגר את המחשבה היהודית מכיוונים חדשים. זה דור לפחות אנחנו חיים בעולם מחשבתי חדש, "פוסט-מודרני", שמרכז הכובד הרוחני שלו השתנה שינוי רדיקלי (ואולי בעצם נעלם). ההגות העכשווית איבדה את אמונתה באותה "אמת אובייקטיבית" שאליה ניסו להתקרב בעלי שיטות המחשבה עד היום. קיומה של אמת הנמצאת מעבר לכל ניסוח אנושי, הוכרז רשמית כאשליה, חזיון תעתועים. הפוסט-מודרניזם טוען שלמרות ההישגים הרבים הנזקפים לזכות האשליה הזאת (כגון עצם קיומו של המדע המודרני), בכל זאת היו נזקיה עצומים. אשליה זו היא שעמדה

ביסוד המלחמה התמידית שהתקיימה בין האידיאולוגיות השונות, שכולן האמינו שיש בידן אמת מוחלטת וממנה שאבו את עוצמתן התוקפנית. הגיע הזמן להשתחרר מהמיתוס המודרני של קדמה בלתי נמנעת המונעת בכוח התבונה, אותו מיתוס חירות שהפך למושל עריץ בפני עצמו.

חשוב להבין את האתגר שתפיסת העולם הזאת מציבה בפני המחשבה היהודית. בעולם הפוסט-מודרני אין טוב מוחלט ואין אמת מוחלטת – לא רק שאין דרך לדעת אותם, אלא שאין משמעות לעצם המושג. לכל אחד רשות לבחור במיתוס משלו על-פי הנרטיב הרצוי לו. מבחינתו של האדם הדתי, הפיתוי הוא עצום: כביכול, סוף-סוף אנו ניצבים מול מיתוס שאינו עומד בסתירה לאמונתו של היהודי, ואפילו למנהגיו: "בעולם של מוזרים יש כל מיני מוזרויות: אפשר לחבוש כובע עם צ'ופצ'יק אדום ואפשר לחבוש שטריימל" (הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 98). אבל למרות הפיתוי, מסתבר שאין ארוחות חנם. המחיר לקבלה הזאת הוא לא פחות מנטישה מוחלטת של יסודות האמונה עצמם. אפשר לנסח זאת כך: היהודי מורשה להחזיק באמונתו, ובלבד שיכיר בכך שאין בה אמת מעבר לאמרה "בדה לך דת". תוכל להחזיק באמת שלך, ובלבד שתכיר בכך שיש בה הכול מלבד אמת.

היטיב לבטא זאת עדי אופיר:

א-להים שמת בשיא המודרניזם יכול לחזור להיסטוריה רק כסוג של היסטוריה, סוג של אֶפְנָה, אפנה של חזרה בתשובה, פונדמנטליזם כ-talk show בשידור ישיר מאורות הקודש, פריחה של כתות, פסוקי האל נגד פסוקי השטן. הדת לא מתה, כמובן: היא מתחדשת בלא הרף, והאפנתיות היא אחת מצורות הקיום העיקריות שלה כיום. לעניין זה כמה היבטים: העיקרי בהקשר זה הוא הניסיון לרתום את אמצעי הייצוג והתקשורת המשוכללים ביותר כדי לבטא, להפיץ ולפרש את דבר א-להים. ההיגיון הפנימי של אמצעי התקשורת האלה שולל את הבסיס שעליו מונחת האמונה במקור הסמכות העליון של

ההכרה והמוסר. הוא מוחק את ההבדלים בין מקור לייצוג, בין מסירה "אותנטית" לפירוש ובין פירוש מוסמך לפירוש המתחזה כמוסמך, ואת אחדות הדובר הוא מפרק לאין-ספור נקודות שידור (אופיר, 'פוסט-מודרניזם', עמ' 149).

אשתמש במשל חסידי כדי להבהיר את ההשלכה של דברים כאלה על עבודת הא-ל, משל החוזר בספרות החסידית בכמה וכמה וריאציות, ואציע לו וריאציה משלי: מעשה בן-מלך שאביו שלחו למחוז נידח כדי לנסותו, ולבחון אם הוא ראוי לרשת את כיסאו של אביו. בשבתו בכפר שאליו הוגלה, בן-המלך משתדל לנהוג לפי כל גינוני המלכות, ולכן הוא מקפיד לשמור על כללי התנהגות שבנסיבות הנוכחיות של חייו אין בהם שום היגיון (ובכל זאת הם מובנים, אם זוכרים שהוא בן-מלך). נניח שמישהו מסביר לו שאין "באמת" מלך, אלא שמדובר במטפורה לכך שהוא – ה"נסיד" – אדם שיש לו מעלות אנושיות נפלאות וייחודיות עמוקה, ממש כמו כל אחד אחר. נניח שהוא משתכנע וממשיך לקיים בקפידה את מנהגיו המוזרים, הפעם כ"מטפורה" מופלאה לערכים הומניסטים כלליים – האם אפשר לומר שדבר לא השתנה מבחינתו? האם אכן מדובר באותם מנהגים עצמם, לאחר שקיבלו משמעות שונה לגמרי (לפחות מבחינתו של המקיים אותם)? האם אפשר לומר שהוא חי באותו עולם שבו חי עד כה?

האפשרות הזאת מעוררת שאלות הגותיות מובהקות, אבל קיימת גם שאלה חינוכית-פרקטית. נער המחפש את דרכו בחיים יבחר בדרך שיאמין שהיא עדיפה – לפחות בעבורו – מאחרות, בין שחקר ובירר זאת בעצמו, בין שקיבל את השקפתו מן המוכן, מאיזה ספר שקרא או מאדם ששוחח עמו, ובין שהמשיך להחזיק בהשקפה שעליה גדל. הוא בוחר בדרך משום שהוא מאמין שיזכה בה לחיים של משמעות, אושר, או כל ערך אחר שהוא רואה בו מטרה ראויה. למי שמאמין במיתוס היהודי קל לקבל שיש ערך בחיים יהודיים, על הקושי המיוחד שלהם ועל המחיר שהם גובים. האם יכול להיות ערך כזה

בעבור מי שדבק במיתוס הפוסט-מודרני רב-הגרסאות? נראה שאפשר לפקפק בכך.

אשוב ואדגיש: אין מדובר בשאלות הגותיות מופשטות, העשויות לעניין מספר זעום של הוגים המתעניינים בביסוס מושג האמת וכיוצא באלה נושאים פילוסופיים טכניים. מדובר בתהליכים נפשיים וחברתיים מוחשיים לגמרי, שכן היכולת להציע תפיסת עולם יהודית-עדכנית תתבטא בסופו של דבר באחוז הנערים שיבחרו בעולם הערכים היהודי. עוד אפשר לטעון שיש כאן עניין בעל השלכות רחבות יותר מהשרדותה של תרבות מסוימת (היקרה במיוחד ללבי, ואני מניח שגם ללבם של רוב קוראיו הפוטנציאליים של המאמר). ייתכן שיתגלה כי מדובר בדיון שתהיה לו השלכה על הצורה שתלבש התרבות האנושית כולה בעתיד הנראה לעין, אבל על כך בסוף המאמר.

מגמות במחשבה הדתית בימינו

איך מתמודדים עם המבוכה? איך חיים בתוך הקונפליקט הבלתי נמנע שבין האמונה היהודית למיתוס הפוסט-מודרני, השובב אותה כיום? ברור שאין תשובה אחת לשאלה כזאת. יש מי שעוזב את העולם הדתי ו"מתחלף", כלומר מקבל עליו את המיתוס המערבי הכללי, בגרסתו המודרנית או בגרסתו הפוסט-מודרנית. אחרים מעדיפים להסתגר במקום שבו לא יאלצו להתמודד עם ההתפתחויות החדשות בעולם הרוח, ומתחרדים. ויש מי שבוחר להישאר בעולם הערכי היהודי ולחפש דרכי התמודדות עם המציאות הרוחנית המקיפה אותו. במסגרת זו אעסוק רק בהוגים המשתייכים, לדעתי, לקבוצה השלישית, אף-על-פי שאי-אפשר לטעון שהאפשרויות האחרות אינן מצמיחות הגות חשובה ומעניינת. אזכיר כאן רק דוגמאות אחדות. מצד אחד אפשר לציין את התופעה המרתקת של חילונים דוגמת ארי אלון או דוב אלבוים המנסים, במוצהר, לדלות מן היהדות יסודות הומניסטיים היכולים להשתלב עם המיתוס המערבי בלי לערער עליו באופן כלשהו. מן הצד האחר אפשר להצביע

על התפתחויות מעניינות במחשבה החסידית המתרחשות בימינו אלה ממש. אולי הדוגמה הבולטת שבהן היא הגותו העשירה של הרב יצחק גינזבורג, המפליא לשלב בתוך תפיסת העולם החב"דית גופי ידע רחבים מן העולם המערבי – בלי לקבל דבר מיסודותיה של ההגות המערבית שבה צמחו. אף שאני מאמין שכל שלושת הכיוונים יתגלו כפוריים וחשובים, אני מקדיש את המאמר הזה דווקא לקבוצה שהמאפיין אותה הוא חווייה של קרע פנימי מסוים וניסיון להתגבר עליו, דהיינו החשיבה הדתית-לאומית. אין זו בחירה מקרית. נוסף על כך שהמודעות לקרע זה והנכונות לחיות בתוכו הן הסממן המייחד את החשיבה הדתית-לאומית לגווייה, אני מאמין שהחידושים המחשבתיים החשובים באמת עתידים לצמוח דווקא בנקודות של קרע נפשי ורוחני, כזה המאפיין לדעתי את מרבית ההוגים שאסקור כאן.

נראה שבפני הוגים אלו עומדות שלוש אפשרויות תגובה :

א. דחיית המיתוס הפוסט-מודרני כולו, מתוך ויכוח מעמיק עמו. הגות כזו עשויה לדמות להגות החרדית, אבל הנקודה הקריטית המבחינה אותה ממנה היא עצם הוויכוח המעמיק, שכן ויכוח פירושו הכרה, ובסופו של כל ויכוח מתברר ששני הצדדים הפנימו משהו מאורח מחשבתו של הצד האחר, בדרך כלל הרבה יותר מכפי שסברו שיפנימו.

ב. קבלת המיתוס הפוסט-מודרני מתוך ניסיון לבסס את היהדות כגרסה לגיטימית בתוכו. הגות כזו עשויה לדמות במידה מסוימת להגות החילונית. מה שיבחין ביניהן יהיה הנכונות לראות את במיתוס המערבי מיתוס חלקי הזקוק להשלמה מעמדה יהודית-אמונית.

ג. קבלת המיתוס היהודי כבסיס, וניסיון לשלב בתוכו ערכים פוסט-מודרניים שאינם סותרים אותו, ואולי אף מפרים ומרחיבים את משמעותו בלי לשנות אותה ביסודה. בלשון קבלית אפשר לדבר בהקשר הזה על ניסיון "לתקן" או "להעלות" את עולם הרוח הפוסט-מודרני.

אנסה אפוא להציג סקירה קצרה של כמה מן הכיוונים האלה, כפי שהם מופיעים בהגות המתפתחת בתקופה העכשווית.

כיוון א: דחיית הפוסט-מודרניזם

קיומה של אמת מוחלטת – הרב יוסף קלנר ו'שיבות הקו'

דוגמה בולטת לדחייה מוחלטת של הפוסט-מודרניזם נמצא בהגות המתפתחת ביישיבות הקו' של תלמידי הראי"ה קוק. אקח כדוגמה את הרב יוסף קלנר, מהבולטים ברבני הקו, שכתב ספר המוקדש כולו להתמודדות זו. לדעתי הספר מעניין וחשוב, קודם כול בשל ניסיונו להציג את תפיסת האמת של הרב קוק בנושא. הרב קלנר הוא ללא ספק בקיא גדול בכתבי רבו, וכבר בעצם כתיבת הספר הוא סותר את התפיסה הנדושה כאילו הייתה הגותו של הרב קוק מוגבלת לנושאים לאומיים. הרב קלנר מזכיר לנו כי בכתבי הרב נמצאת סינתזה מרשימה בין מושגי אמת שונים, המתגבשים לכלל תפיסה סדורה ומרתקת. לא פעם אנו מוצאים את הרב קוק דורש בשבח הסובלנות המחשבתית, באופן המעלה על הדעת את התפיסות הפלורליסטיות ביותר, כפי שמצטט הרב קלנר עצמו:

בכל מלחמה ממלחמות הדעות, אחרי שהתסיסה עוברת מוצאים המבקרים בכל הצדדים גם אורות וגם צללים ... ואם שאנו מתאמצים ללחום בעד אותם הדברים הקרובים לרוחנו, צריכים אנו שלא להיות מכורים בידי רגשותנו ולדעת תמיד, שגם לרגשות ההפוכות משלנו יש מקום רחב בעולם (הרב קוק, אנרות, א, עמ' שנד. הרב קלנר, פנורליזם, עמ' סח).

הריבוי של השלום הוא, שיתראו כל הצדדים וכל השיטות, ויתבררו איך כולם יש להם מקום. אדרבה גם העניינים הנראים כמיותרים או כסותרים, יראו כשמתגלה אמתת החכמה לכל צדדיה, שרק ע"י

קיבוץ כל החלקים וכל הפרטים, וכל הדעות הנראות שונות, וכל המקצועות החלוקים, דוקא על ידם יראה אור האמת והצדק (הרב קוק, **עין איה**, ברכות ב, פסקה שסא. הרב קלנר, שם, עמ' עד).

דגשים כאלה, בצירוף אמירות נועזות, כגון "לעומת האמת העליונה הא-להית אין הבדל בין האמונה המצוירת להכפירה כלל. שניהם אינם נותנים את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכל הוא שלול מאמיתת הא-להות" (הרב קוק, **ערפלי טוהר**, עמ' מה) הביאו, למשל, את פרופ' תמר רוס לטעון שהרב קוק הטרים בתפיסת האמת שלו את הפוסט-מודרניזם (רוס, 'הרב קוק ופוסט-מודרניזם'). ספרו של הרב קלנר בא במידה רבה לסתור דעות כאלה. הוא אינו נלאה מלטעון שהרב לא כפר מעולם בקיומה של אמת מוחלטת, אלא רק ביכולתה של תפיסה אנושית מצומצמת להשיגה. לכן גם תפיסת האמת שלו אינה מתפצלת לאינספור שיחים נפרדים, אלא מנסה לשלב את כולם במעין גוף אורגני של חשיבה הכוללת בתוכה את הניגודים כולם: "תנועה אמיתית של חיים רוחניים, ממולאה היא מכל התנועות כולן שקדמו לה" (הרב קוק, **שמונה קבצים**, ד, פסקה נח. הרב קלנר, שם, עמ' עג).

הווה אומר, מבחינתו של הרב קוק קיימת אמת מוחלטת, ואליה שואפות כל התפיסות האנושיות השונות. כולן מנסות לבטא את כל כולה, אבל נכשלות מעצם היותן תפיסות אנושיות מוגבלות. לא נורא, מסביר הרב, שכן כל אחת מהן מגלה גוון כלשהו של האמת השלמה והמוחלטת. רק טענתה של כל תפיסה חלקית שהיא מבטאת את האמת השלמה מגבילה אותה בתוך עצמה, וכופה עליה ללחום בכל עוצמתה כנגד שיטות אחרות. יש ברכה רבה במלחמה הזאת, שכן דווקא היא מגלה את חלקיותן של התנועות הנלחמות וכופה עליהן לבסוף לצמצם את עצמן למה שהן: אמיתות חלקיות שימצאו את מקומן במסגרת תפיסה כללית יותר של המציאות: "העולם כולו הוא משתכלל ... ע"י התחברות של כחות שכ"א שואף להתרחב יותר מגבולו, וחברו ג"כ שואף כן, וכשהם פוגשים זה בזה דוחק כ"א את חברו ועוצרו, וע"י התגוששויות כאלה מתהווה חזיון החיים" (הרב קוק, **אגרות**, א, עמ' פד. הרב קלנר, שם, עמ' עג).

חשוב להבין: זו אינה תפיסה פוסט-מודרנית! אם היינו חייבים להשוות אותה לזרם מערבי כלשהו, היה מקום להשוותה לתפיסת האמת של הגל, אלא שהרב אינו מקבל את הנחתו של הגל שלאחר היווצרות הסינתזה השלמה יחלפו התפיסות החלקיות מן העולם. אדרבה, לדעתו הן יקבלו את שלמותן הייחודית והמלאה רק לכשישתלבו בתפיסה רחבה יותר – שגם היא לעולם לא תגיע למצב מוגמר. האמת האנושית נמצאת בתהליך השתלמות.

ספרו של הרב קלנר ראוי להערכה על כך שהוא מראה את הרלוונטיות העצומה של משנת הרב, דווקא ביחס לדילמות הרוחניות שבפניהן אנו עומדים בימים אלו ממש. אלא שאליה וקוץ בה. לתפיסת האמת של הרב יש גם השלכות מעשיות, שהרב לא נרתע מלבטא בהתנהלותו הרוחנית: קודם כול נובע מתפיסתו שבכל דעה, רחוקה ככל שתיראה משלנו, יש גרעין של התגלות א-לוהית, וכי חובתנו לגלות אותו ולנסות להטמיעו במחשבתנו. הרב נתן דוגמה מרשימה לשימוש במתודה שהציע, וקשת העמדות שהוא מנסה להתמודד עמן בדרכו היא מסחררת. דרוויניזם וסוציאליזם ואנרכיזם וגישות פילוסופיות מגוונות – כמעט כל זרם חשוב שהיה קיים בזמנו זכה להתייחסות במשנתו.

וכאן בדיוק הבעייתיות בספרו של הרב קלנר וברבים מהספרים הנכתבים בבית-המדרש של תלמידי הרב קוק: אין בו התמודדות מסוג זה עם זרמים בני-דורנו. הספר שופע ביטויים כמעט אלימים כלפי זרמים כאלה: הפלורליזם, הוא כותב, הוא מחלת נפש (שם, עמ' ה) – לא פחות! (כדאי לציין ששום הוגה פוסט-מודרני אינו מוזכר בשמו בספרו של הרב קלנר, ואפילו שמו של הזרם אינו מוזכר בו). מדובר אפוא בהגות המנסה לשמר את משנתו של הרב קוק באמצעות הקפאתה בנקודה שבה נוצרה. שימור כזה יש לו ערך משלו, אבל איך אפשר להקפיא שיטה מחשבתית שכולה אמונה גדולה בזרימה והתחדשות? הרב קוק כתב ש"כלל גדול במלחמת הדעות, שכל תורה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים על ידה" (הרב קוק, *אגרות*, א, עמ' קסד). אמירה כזו היא הרבה יותר מתפיסה פילוסופית. יש לראות בה הוראה

לפעולה. עיון בספרו של הרב קלנר (ובכלל בספרות המתחדשת בחוגי ישיבות הקו) מגלה שפע של התייחסויות מעניינות לנושאים שונים שעל הפרק, עיונים מחכימים בכתבי הרב קוק – אבל היענות מעטה מאוד לקריאתו לבניית ארמון התורה ממעל לדעות הרווחות בהגות העדכנית. ממילא גישה זו אינה מסייעת לנו להתרומם על-ידה.

סינתזה במקום אנליזה – הרב מיכאל אברהם

גם הגותו של הרב מיכאל אברהם שוללת את הפוסט-מודרניזם, אם כי מנקודת מוצא שונה לחלוטין. לדעת הרב אברהם, שורש הכיוון החדש נמצא בטעות בסיסית שאפינה את המחשבה המערבית מראשיתה, ולכל המאוחר מראשית העת החדשה. הטעות נעוצה, לדעתו, בעמדה הרציונליסטית ה"אנליטית" המאפיינת את ההגות המודרנית בעידן הנאורות (אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, עמ' 49). "אנליזה", במשמעות הלוגית המדויקת של המילה, פירושה ניתוח הנחות יסוד במטרה לחשוף את הטמון בהן. דוגמת המופת לחשיבה אנליטית היא המתמטיקה, היוצאת מאקסיומות כלשהן ומגלה את המשפטים המורכבים שהיו טמונים בהן מלכתחילה, אלא שלא יכולנו לזהות אותם בלי להזדקק לניתוח המתמטי המפורט. החשיבה האנליטית מסוגלת לומר דברים ודאיים לחלוטין, אבל היכולת הזאת עולה לה במחיר גבוה – היא אינה מסוגלת לחרוג מעבר למה שהיה טמון מראש באקסיומות שלה. היא משולה לתלמיד היכול לפלפל בדברי רבו, אבל לעולם לא לומר דבר חדש משום סוג שהוא. החשיבה המערבית ניסתה להגיע לוודאויות מוחלטות, מתוך הסתמכות בלעדית על החשיבה האנליטית, כפי שמשמע מעצם הדרישה שלא לקבל דבר אלא אם כן הוכח באופן מוחלט. אבל, טוען הרב אברהם, הסתמכות בלעדית על החשיבה האנליטית חייבת להביא לייאוש מן האמת בכלל. שהרי תמיד – אבל תמיד – נגיע בסוף הדרך לאקסיומות כלשהן שלא נוכל להוכיח. מכאן הפתח לשפע של פרדוקסים המצויים כבר בחשיבה ה"מודרניסטית". למשל, חשיבה זו מצהירה על "אמונתה" בערכים שאין בידה להוכיח בשום דרך,

למרות עמדתה האנליטית המוצהרת (שם, עמ' 175). אפילו הערך הבסיסי ביותר של החשיבה ההומניסטית המודרנית, כגון קדושת האדם, הוא ערך שאי-אפשר לבסס באמצעים האנליטיים שההגות המודרנית מתחייבת להם (שם, עמ' 182). המשבר הפוסט-מודרני הוא פשוט חשיפתם של הפרדוקסים הבלתי נמנעים הללו: כל זמן שאנו נשארים מחויבים לחשיבה אנליטית, באמת אין דרך לבסס שום אמת ושום ערך. החטא הקדמון שגרם לפוסט-מודרניזם הוא עצם הדרישה לוודאות מוחלטת, המאלצת את דרישת האמת בעולם המערבי להתגלגל ממפח נפש אחד למשנהו, עד לייאוש המוחלט מן האמת.

האם יש תרופה למחלה? הרב אברהם מזכיר לנו כי הלוגיקה מכירה סוג נוסף של מחשבה, המכונה "סינתטית" (שם, עמ' 34). החשיבה הסינתטית מניחה הנחות לגבי המציאות, גם אם אין בכוחה להוכיח אותן עד תום. היא מסוגלת להשתמש באנלוגיות, בהכללות נועזות ובשאר היבטים "מפוקפקים" של מחשבה (מפוקפקים מנקודת ראותה של החשיבה האנליטית, כמובן). במסגרת חשיבה סינתטית יש מקום לא מבוטל גם למיתוס (אף-על-פי שאי-אפשר להוכיח את אמיתותו, במובן האנליטי המחמיר). נשמע רע? האלטרנטיבה היא ריקנותו המוחלטת של הפוסט-מודרניזם.

יתרה מזו. החשיבה הסינתטית אינה רק מתודה של מחשבה, שיש לה השלכות למדענים ולפילוסופים בעלי עניין. היא מתבססת על אמון בכוח המחשבה האנושית להכיר את המציאות. היא מניחה (גם אם אין לכך הוכחה "אנליטית") שהמחשבה האנושית תואמת, במובן העמוק ביותר של המילה, את המציאות המקיפה אותה. אמון כזה חייב להתבסס על הנחה עמוקה יותר – קיומו של מי שברא את המציאות ואת ההכרה האנושית כאחד ממרכיביה. בלשון אחרת – היא מניחה את מציאותו של א-לוהים (שם, עמ' 305). אין כאן "הוכחה" (במובן האנליטי) למציאות הא-ל, אלא התוויה של שתי דרכים: הדרך האנליטית, שלפיה אין הוכחה כזו, אבל גם אין הוכחה לשום דבר כלל (כפי שהתברר דווקא על-ידי הפוסט-מודרניזם!), והדרך השנייה המניחה שיש

ביכולתנו להכיר את המציאות באופן ממשי. דרך זו מתבססת על ההנחה שהא-
ל קיים.

למעשה, הרב אברהם מציע מעין רציונליזם משודרג, והוא מתנגד בכל תוקף
ליסודות האי-רציונליים שבפוסט-מודרניזם. צורת החשיבה שהוא מציע,
המכירה ביסודות "סינתטיים" במחשבה ההגיונית, היא בעיקרה חזרה לעמדה
של רציונליזם דתי, נקי משגיאותיו של הרציונליזם הקודם שהיה כבול
ל"אנליטיות" צרופה. חשוב להבהיר שאין מדובר כאן על חזרה לאחור מבחינה
פילוסופית. אדרבה, בסכמה ההיסטורית שלו הוא מדבר על שלושה שלבים של
התפתחות הרוח האנושית. בשלב הראשון אדם מקבל את המערכת
המחשבתית שבמסגרתה גדל בלי להקשות עליה כלל. יש לו אמון מוחלט
באמיתותיה, הסינתטיות בהכרח. בשלב זה האדם חי במיתוס של תרבותו
באופן נאיבי, ומקבל את ערכיה כמובנים מאליהם. שלב זה מקביל לילדות.
בשלב הבא הוא מערער על כל מה שמלמדים אותו ודורש הוכחה לכול, ודווקא
הוכחה ודאית ומוחלטת. זהו השלב המודרני-אנליטי, והוא מקביל לגיל
ההתבגרות. מכאן יש שתי דרכים להתקדם: האחת, לכיוון הפוסט-מודרני,
כלומר לחשיפתה של הגרנדיוזיות הבלתי אפשרית שבפרויקט המודרני.
השנייה, שבה הוא תומך, היא חזרה לחיים במתודה סינתטית, אבל באופן
מבוקר וממותן. זוהי הבגרות האמיתית, לפי הרב אברהם (שם, עמ' 111). האם
מפעל כזה הוא אפשרי? האם אפשר לחזור לעידן הרציונליסטי בכל גרסה
שתהיה? רק ההיסטוריה תוכל להכריע בשאלה זו, אבל נראה ששום גרסה של
רציונליזם דתי לא תוכל להתעלם מן הבירורים המעמיקים של הרב אברהם.
ועוד: גם מי שמבקש לו דרכים אחרות להווייתו הדתית (נאמר, מיסטיקן) יוכל
להיעזר בשפע הדיונים החשובים ובהתמודדות האמיצה עם שאלות הגותיות
עדכניות, הנמצאת בספריו.

לבנות על הספק – פרופ' שלום רוזנברג

תרומתו של הרב אברהם לדיון נפגשת כאן עם הבחנה חשובה שעשה פרופ' שלום רוזנברג בהתייחסו לאותו נושא עצמו. עמדתו הבסיסית של פרופ' רוזנברג היא של דחיית המהלך העדכני כולו, כפי שהצהיר על עצמו (בדיון שנערך במכללת ליפשיץ): "היחס שלי לפוסט-מודרניזם הוא יחס של חוסר סבלנות. חוסר סבלנות בדומה לאדם שמנסה לקרוא ספר ולהבין אותו ... והוא חש בחוסר בהירות, בבלבול" (רוזנברג, 'עץ הדעת ועץ החיים', עמ' 45). ובכל זאת, בהמשך דבריו הוא הודה במקצת הטענה ואמר: "בעצם הפוסט-מודרניזם בנוי על יסודות מסוימים שיש בהם קרבה אל כיוונים יהודיים מסוימים שאתם אני מזדהה מאד מאד, אף שהעמדות או המסקנות הן שונות" (שם, עמ' 48). נקודת הקרבה שלו לפוסט-מודרניזם היא בהכרה שהוודאות שעליה חשבה ההגות המערבית להתבסס היא אכן אשליה: "הוודאות אינה קיימת, מכאן שבאמת מבחינה פילוסופית העולם הוא ביצה שאין אפשרות לבסס עליה בנין" (שם, עמ' 50). ובכל זאת, הוא טוען, אנחנו חייבים להסתכן ולבנות את הגותנו ללא הוודאות המיוחלת: "מי שראה את זה יפה מאוד זה, כמובן, רבי נחמן מברסלב. הוא הדגיש את קיומו של הספק, ואת האפשרות לבנות על הספק באיזו מין קפיצה ... לבנות דברים מסוימים על קרקע של ספק, אף על פי שאין לנו וודאות בהצלחתם, ולמרות הכל אנחנו מאמינים ביכולת לבנות" (שם). תפיסת ה"סינתטיות" של הרב אברהם נראית דומה להפליא ל"קפיצה" הברסלבית, באופן שבו מפרש אותה פרופ' רוזנברג.

כיוון ב: קבלת הפוסט-מודרניזם

זהות במקום אמת – ד"ר משה מאיר

לפני כמה שנים הזכרתי במאמר (הצופה, ט"ו בטבת תשס"ד) את ד"ר משה מאיר, מחנך דתי ומרצה למחשבת ישראל, כדוגמה להוגה דתי פוסט-מודרני. ד"ר מאיר הגיב במאמר שבו הסתייג מן הכינוי "פוסט-מודרניסט" שאינו

מדויק די צורכו (מאיר, 'על דתיות ופוסט-מודרניזם') והעדיף להגדיר את עמדתו בלשון זו:

עם הוצאת מושג האמת מהשפה בכלל ומהשפה הדתית בפרט לא נותר ריק אלא עולה מושג אחר – מושג הזהות. האדם הדתי – והאדם החילוני – דבק בתמונת עולמו המבחינה בין טוב לרע בין ראוי למגונה, לא מפני שהיא אמיתית אלא מפני שהיא זהותו. הוא אינו נוטל חלק בתמונות עולם אחרות לא מפני שהן שגויות אלא מפני שהן אינן נובעות מהזהות שלו אלא מזהות אחרת. הזהות מעניקה משמעות לחייו, ותקווה למלאות החיים בהתאם לה (שם). במקור הדברים מחולקים לפסקאות ממוספרות).

אפשר היה להבין שגם אם אדם אינו מסוגל לנמק את בחירתו בזהותו במונחים של "אמת", בכל זאת היא מונעת ממנו להשתתף ב"תמונות עולם אחרות". אבל ד"ר מאיר ממחר להפריך מסקנה כזו, בכותבו:

חוק הסתירה החל על 'שדה האמת' אינו חל על 'שדה הזהות'. אדם אינו יכול להחזיק בשתי 'אמיתות' אם הן סותרות זו את זו, אך הוא יכול להיות בעל שתי זהויות למרות שהן סותרות זו את זו. טענתי היא כי הדתי המודרני והחילוני הדתי – כולל דמויות ייחודיות כרב קוק וקרב סולובייצ'יק – שייכים לטיפוס בעל שתי זהויות, דתית וחילונית. לטיפוס הזה יש שתי תמונות עולם. דתית – כשא-להים הוא חלק מהתמונה, וחילונית – כשא-להים איננו חלק ממנה (שם).

נניח לרב קוק ולרב סולובייצ'יק, ונתרכז בהבנת הטיפוס הדו-זהותי כמייצג את הגותו של ד"ר מאיר עצמו. אקבל גם את הטענה שהמושג פוסט-מודרניזם טרם זכה להגדרה מוסכמת (אגב, וכי המודרניזם זכה לה? לאיזה מושג פילוסופי יש בכלל הגדרה כזו?), ואסתפק בהגדרה הלא מדויקת אך המקובלת למדי, המשמשת אותי במאמר הזה, והיא המגדירה כפוסט-מודרנית כל הגות

שהוציאה את מושג האמת מהשפה. אם כן, אפשר למנות את ד"ר מאיר, לפי הגדרתו שלו, עם מייצגי העמדה הפוסט-מודרנית בהגות הדתית של היום.

במאמר חשוב שפרסם באקדמות ('דת ומוסר') ד"ר מאיר מרחיב את הצעתו. המאמר מגדיר שתי מערכות רוחניות, דת ומוסר, וטוען שאחת מהן היא "דתית" והאחרת "חילונית":

כנקודת מוצא נגדיר את ה'מוסר' כמערכת ערכים וציוויים חילונית, כלומר הבוראת את ערכיה בלא המושג 'א-להים' ובלא הסתמכות על מקורות דתיים ... את ה'דת' נגדיר כמערכת ערכים וציוויים שיסודה במקורות הדת – במקרה היהודי בתורה – ובמושג 'א-להים' (שם, עמ' 49).

שתי המערכות האלה, הוא טוען, אינן יכולות להכיל זו את זו – כל אחת מהן נדונה להיות חלקית ואינה ניתנת ליישום כמערכת חיים שלמה. כותב מאיר: "העובדה שה'אתיקה' התעצבה ברובה על-ידי אנשים חילוניים אינה מקרית. מדובר במערכת שתמונת העולם שלה שונה מתמונת העולם הדתית. הוראת מושגי היסוד שלה – קניין, אחריות, סיבתיות – שונים מהוראתם של מושגים אלה בתמונת העולם הדתית" (שם, עמ' 67). למעשה, תמונת העולם הדתית לא רק משנה את מושגי היסוד של המוסר, אלא מחלישה אותם:

הגדרת החילוניות לצורך הפרוייקט שלנו היא תמונת העולם שבה לאדם קניין מוחלט על רכושו, אחריות מוחלטת על מעשיו, וייחוס סיבתי של התוצאה למעשהו הבחירי. לעומת זאת ה'דתיות' תוגדר כתמונת העולם שבה לאדם קניין חלקי על רכושו מפאת שייכות הקניין לא-להים, אחריות חלקית על מעשיו מפאת ייחוס התוצאות לא-להים (שם, עמ' 65).

לכן החשיבה הדתית אינה יכולה להפיק מתוכה מערכת אתית של ממש. ובכל זאת, ד"ר מאיר טוען כי החשיבה המוסרית תוכל להתעשר על-ידי התמונה הדתית של עמידה מול א-ל הצופה בעולמו הפנימי של האדם, בעיקר ביחס

לערכים כגון "איסור אונאת דברים או נתינת מכשול בפני עיוור במובנה המופשט" (שם, עמ' 78). "המסקנה המוסקת מכאן היא – אם תעיז התודעה הדתית לחשוב באופן משוחרר עד הסוף – כי ראוי למערכת המשפט האידיאלית שתכיל דיינים משתי הקבוצות: מבני הקבוצה החילונית שיעמידו את הרובד האחד, ומבני הקבוצה הדתית שיעמידו את הרובד השני" (שם, עמ' 67).

בסדרת מאמרים שהתפרסמה בעיתונים **מקור ראשון והצופה** ד"ר מאיר מוסיף לפתח את תפיסתו, ומנסה להראות שהיהדות ה"דתית" אינה יכולה להציע מערכת ערכים שלמה שאפשר לחיות לפיה. לשם כך הוא מגדיר את ההכרה הדתית ככניעות לצו עליון, ומוציא ממנה כמעט כל ערך אנושי כדוגמת סקרנות, פעלתנות, או אפילו שמחה פשוטה. כך הוא מוכיח שמה רבנו – הוא ולא אחר – היה כבר "דתי חילוני" במובן שד"ר מאיר מעניק למושג:

הסיבה לפניית א-להים למשה היא הסקרנות שגילה ביחס לסנה הבוער. הסקרנות ביחס לתופעת טבע והניסיון להבין אותה איננה תכונה דתית, אלא תכונת איש המדע החילוני. איש הדת שמח על תופעה פוצעת טבע, ולא מנסה לפענח אותה. הסוד מאפשר להעמידה כהתערבות א-להים כנגד הטבע, ואילו הפענוח מכניס את התופעה לכלל 'עולם כמנהגו נוהג' – אויבה של תמונת העולם הדתית (מאיר, 'משה').

על ריקודו של דוד לפני ארון ה' הוא כותב:

במקום שיש בו חלל פנוי מא-להים תיתכן התנהגות חופשית של האדם. במקום שיש מלאות של א-להים, יש חרון אף יראה ועצירות ההתנהגות האנושית. האדם לא יכול לכלוא את יצריו ואת הצורך שלו בשמחה, ולכן אלה מתפרצים בריקוד הולל סביב העגל. רק מי ששומר על הגבול של תמונת העולם של א-להים כ'אחרי' וחי לפניו,

שומר על החלל הפנוי שמהווה תנאי הכרחי גם לדתיות מליאה וגם לאחריות אנושית מוסרית מלאה (מאיר, 'בין שחוק לפני א-לוקים').

באופן פרדוקסלי, ד"ר מאיר טוען שדווקא תמונת העולם הדתית אינה מאפשרת את החיים "לפני ה'", כלומר חיי דיאלוג עם הבורא. התמונה ה"דתית", לפי תפיסתו, אינה מכילה אלא את ה"מלאות של א-להים", ולכן אם ברצוננו לחיות לפיה בלבד נמצא שהיא מעמידה אותנו בפני הבררה הבאה: או שנקבל את הביטול המוחלט של היצר, השמחה והסקרנות, או שנבדה לנו א-ל המתקיים בתוך המציאות, וממילא הוא מקבל, ואף מעודד, את היצריות המתפרצת. זוהי משמעותו של העגל, ולמעשה משמעותה של האלילות בכל מגוון צורותיה: "בעגל אפשר לדבוק, ודבקות היא כמהותו הדתית האותנטית של העם. הבעיה איננה בכמיהה. הבעיה היא בקריסת היכולת להציב גבול לכמיהה", שאם לא כן אנחנו נופלים לאותו צחוק עריות שאליו נפלו אבותינו בחטא העגל: "צחוק העריות הזה הוא ביטוי לקריסת האדם. התיווך והדבקות המצטיירות במבט ראשון כהעצמה דתית, מובילות להכנסת הא-להי לתחום האנושי וממילא מסירה את האחריות ואת גבולות המוסר הנגזרים ממנה" (שם). אם נחדד את התפיסה הזאת רק במעט, נגיע לכך שתמונת העולם הדתית אינה מכילה אלא את הא-ל לבדו, וכדי למצוא לאדם מקום במסגרתה יש להוסיף לה את החילוניות כהשלמה הכרחית. אכן, כשהאמונה מוגדרת באופן צר כל כך, לא קשה להראות שחלק ניכר מטבע האדם אינו מוצא בה מענה, ואנחנו חייבים לבחור בין חיים של דלות רוחנית לחיים של כפילות מחשבתית. באותה דרך הוא מצליח להראות שכל גדולי ישראל לדורותיהם (ממשה ודוד, דרך רבן גמליאל ועד לרב שמעון שקופ, הרב קוק ועוד) אכן חיו חיים כפולים, שהרי דלים בוודאי לא היו!

האם החיצוי הזה הכרחי? הרי לכאורה קיימת דרך נוספת לתודעה דתית, והיא חיי דיאלוג עם הא-ל. גיבורי התנ"ך חיו מתוך תחושה שכל המתרחש עמם הוא ביטוי לדיאלוג עם ריבון העולמים. אחי יוסף משתוממים על מציאת הגביע ושואלים זה את זה "מה זאת עשה א-להים לנו?" וירמיהו רואה באשור את

"שבט אפו" של הבורא. גם בדברי חז"ל אפשר למצוא ביטוי נרחב לחוויית החיים מתוך תחושה שכל המתרחש הוא גילוי של השגחה. כשחביות היין של אחד מהם מחמיצות הוא מחפש את הסיבה המוסרית-השגחתית לכך, ומתעלם מאפשרויות ההסבר המדעיות-טכניות למיניהן. חשוב מזה: באינספור ביטויים כותבים חז"ל שלימוד התורה, גם אם הוא מתרחש כולו בתוך עולמנו שלנו, הוא במהותו דיאלוג עם הרצון הא-לוהי. הקדוש ברוך הוא מקשיב ללימודנו, ואפילו מצטט אותו מפעם לפעם, ולפעמים אנחנו אפילו סוברים אחרת ממנו יתברך, והוא מחייך ומסכים עם פסיקתם של בניו שניצחוהו. הא-ל הדיאלוגי עשוי אפילו – שומו שמים – לשמוח בסקרנותם של בניו ולעלוז על התענגותם במרחבי העולם שברא. באופן כזה ייכללו רוב היסודות שד"ר מאיר רואה אותם כחילוניים בתוך תוכה של תמונת העולם הדתית.

ד"ר מאיר מודע, כמובן, לאפשרות כזו, והיא גם מועלית כלפיו לפעמים על-ידי קוראי מאמריו. למזלנו ד"ר מאיר הוא פולמוסן חרוץ המקפיד לענות למבקריו ומגלה אגב כך את מלוא עומקה של הגותו. לרב דב ברקוביץ, שניסה להצביע בתגובתו על אפשרותה של "תודעה נבואית", ענה ד"ר מאיר: "היום אין התגלות. האדם מוטל בבדידותו הקיומית, וכל המתיימר לומר כי א-להים נגלה אליו הרי הוא נביא שקר" (מאיר, 'שפת הנבואה'). מה יכולה אפוא להיות שאיפתו הרוחנית של האדם הנתון בבדידותו הקיומית? "השפה הדתית", הוא מבהיר, "תמחה על אשר מעבר לגבולותיה. תמחה, אך לא מסוגלת לחרוג ... [שפה זו] מודה שאין ביכולת האדם לתת פשר לכוונת הבורא" (שם). לכאורה, בניגוד לאמור קודם (במאמר 'בין שחוק לפני א-לוקים'), מסביר כאן ד"ר מאיר שגם השפה ה"דתית" חיה בחלל הפנוי, וכל שביכולתה לעשות הוא לתמוה על מה שמעבר, וגם לגביה אין מקום ל"מלאות של א-להים". אבל באמת אין כאן סתירה, ולכל היותר יש סתירה הנוגעת רק להגדרת השפה הדתית, ולא למגמה הבסיסית של החשיבה. הגותו של ד"ר מאיר עוסקת כולה, מתחילתה ועד סופה, בזהותו של האדם שעולמו המטפיזי הוא נטוש וריק, ועדיין אין הוא חש שהוא מסוגל לוותר על תחושה כלשהי של קשר עם ריבונו של עולם. אדם כזה

מחפש לו א-לוהים ב"סוגריים" (מאיר, 'אדם'), וכופר בכל אפשרות של דיאלוג עם הא-ל שמחוץ לאותם סוגריים (ואולי נקרא לאותו א-ל, שד"ר מאיר רואה אותו כבלתי אפשרי – "א-לוהים חיים"?). כך הוא כותב בתגובה לאלחנן ניר המציע תפיסה של תודעה הנמצאת בדיאלוג מתמיד עם הא-ל: "עם כל יופייה ותרומתה, לא יכולה גם הפילוסופיה הדיאלוגית לחרוג מגבולות האפשר. כל הביטויים הדיאלוגיים של אלחנן הם ביטויי הגשמה, המורים כי דיאלוג אפשרי בתחומי העולם בו רשמי החושים קולטים את האחר. אך האחר הא-להי שהוא אחר במלוא משמעות המושג, אינו ניתן לדיאלוג מסוג זה" (מאיר, 'להישאר בגבולות האפשר').

האומנם? ד"ר מאיר אינו מחדש (ואינו טוען שהוא מחדש) כשהוא קובע שאין לנו יכולת לתאר לעצמנו את הא-ל שאנחנו נמצאים עמו בדיאלוג. אמירות כאלה נמצא במקורותיה העתיקים ביותר של היהדות, וזהו אחד מיסודות האמונה היהודית בכלל. חידושו הוא בטענה שהדיאלוג עצמו הוא בלתי אפשרי. אפשר לתהות על קביעתו מבחינה פילוסופית גרידא, ולטעון כי התפיסה הדיאלוגית אינה חורגת מגבולות ההכרה, אלא מציעה אינטרפרטציה מסוימת למה שקיים בתוך אותם גבולות. אם אחזור למשל בן-המלך הגולה, הרי שהתפיסה הדיאלוגית אינה משנה דבר מן המציאות הכפרית הסובבת את הנסיך, אלא את המשמעות העמוקה של המתרחש בכפר. היהודי המאמין פוגש את בוראו בתוך המציאות המקיפה אותו ולא מעבר לה (כמובן, בה בעת הוא אכן עשוי "לתהות" על רצונו של הא-ל עצמו שנותר, באמת, תמיד "מעבר"). מחשבת הבריאה רואה את העולם האמפירי כביטוי של רצון מוחלט, שמקורו האינסופי הוא אכן הרבה מעבר לעולם עצמו. האם טענה זו קשה יותר להגנה מן הטענה המנוגדת, הקובעת שאין במציאות אלא מה שעיינו רואות? בלי להיכנס לדיון מפורט בנושא אפשר להסתפק בקביעה שהמקורות היהודיים לדורותיהם סבורים שטענה כזו היא אפשרית, ואפילו נכונה, ואילו ד"ר מאיר סבור שהיא בבחינת חריגה חמורה מגבולות ההכרה האפשרית. מכאן נובעות

כל שאר הקביעות. הווה אומר, עם כל התחכום וההסתמכות על מקורות יהודיים מדובר בפרק מעולם מחשבתי (מיתוס) אחר.

דת ללא א-ל – בעקבות אליעזר גולדמן

הבחנתו של ד"ר מאיר בין אמת לזוהות היא מרכזית מאוד בנקודה זו. בסופו של דבר, כשאני מתאר את זוהותי אינני אומר בכך דבר על העולם, על בוראו, על מה שיש או על מה שאמור להיות. רק על עצמי לספר ידעתי. אין כאן שייכות כלשהי לאמונה היהודית אלא, במקרה הטוב, לסיפור שנוח לי לתלות בו את זוהותי. צעד קטן בלבד (ועדיין משמעותי) מבחין בין גישה כזו לגישה המתפתחת זה זמן מה בין כותלי האקדמיה ועניינה "יהדות דתית ללא א-ל" (לסקירה מפורטת של התפיסה הזאת כדאי לעיין בספרה של גילי זיוון **דת ללא אשליה** ובביקורתתי עליו בעיתון **הצופה**, 'אשליה ללא דת'). פרופ' דני סטטמן קרא לאחד ממאמריו בשם המוצלח 'קיום מצוות בעולם שהתרוקן ממשמעות תיאולוגית' (סטטמן, 'קיום מצוות'). מדובר בהמשך ישיר של מושג שטבע פרופ' אליעזר גולדמן, "אמונה בלתי אשלייתית" (גולדמן, 'על האמונה הבלתי-אשלייתית'). מונח זה זכה לפיתוח בעבודותיו של פרופ' אבי שגיא ונועד לתת מענה לשאלה אחת יסודית: האם יש משמעות לקיום מצוות כאשר הבנתנו את המציאות אינה שונה במאום מהבנתו של אדם מערבי, החי את מיתוס הקדמה המודרני או את מיתוס הפלורליזם הפוסט-מודרני? ובניסוח חריף יותר: האם יש משמעות לקיום מצוות בעולם ללא א-לוהים? אמנם תמיד אפשר להצביע על איבר כלשהו במערכת המחשבתית שלנו ולקרוא לו א-לוהים. אבל זוהי מילה ריקה, כל עוד איננו מאמינים שהוא בורא עולם ומנהיגו, ועמו אנחנו חיים בדיאלוג מתמיד. התשובה היא, לדעתי, שאפשר להצדיק קיום מצוות בכל מיני דרכים, אבל במקרה המדובר קשה לקרוא לכך עבודת א-לוהים במשמעות כלשהי. השאלה חייבת להישאל: האם הוגה יהודי שעולמו התרוקן ממשמעות תאולוגית הוא עדיין חלק מעולם ההגות היהודית-דתית? אצטט

מדבריו החריפים של הרב מיכאל אברהם המתייחסים בדיוק לכיוונים הגותיים אלו:

תופעה מעניינת היא שאותם בני בלי דת נצמדים להלכה בצורה שקשה מאד להבין אותה. ההלכה הופכת אצלם לביטוי העיקרי, ואולי היחידי בעולמם. זוהי דת ללא מטפיסיקה וללא אמונות כלל. הדת נתפסת על ידם כאוסף ציוויים חסרי מקור, אשר מי שמקיים אותם נחשב כשותף לנרטיב הדתי. אמנם אין טענה על קיומו של אלוקים מצווה, כישות מטאפיסית, אולם יש היצמדות (ולא יפלא שהיא בדרך כלל אינה 'פנטית' מדי) לחוקיו" (הרב אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, עמ' 414).

אפשר להתווכח עם הדברים האלה, אבל דיון על גבולות האפשרי מבחינת החשיבה היהודית נראה לי, כמו לרב אברהם, חיוני.

כיוון ג: "תיקון" הפוסט-מודרניזם

הכיוון המשלב ייוצג כאן באמצעות משנותיהם של הרב שג"ר ושל ד"ר דניאל שליט, ובאופן אחר – באמצעות משנתה של תמר רוס.

אפשרויות חדשות של השראה – הרב שג"ר

אפתח ברב שג"ר, שהיה בלי ספק מחשובי תלמידי החכמים של דורנו. הסתלקותו בטרם עת רק העצימה את ההתעניינות הרבה בהגותו ואת השפעתו. אי-אפשר לצמצם את דמותו והגותו של הרב שג"ר לעיוניו בשאלות פילוסופיות, ובכללן שאלת הפוסט-מודרניזם. נראה שמגמתו הפנימית של הרב הייתה עמוקה יותר: לחדש את פניה של הכמיהה היהודית הקלסית לעבודת הבורא, ודווקא באופן דיאלוגי – לא בסוגריים ולא כקונצפציה לוגית מטפיזית – מתוך אותה חוויה עמוקה של דבקות שאפיינה את הוגי תנועת החסידות

מראשיתה. אלא שהרב היה מעורה היטב בשפה הפוסט-מודרנית החדשה, ונראה שקיבל כפשוטם את דברי הרב קוק ש"כל זמן מאיר בתכונתו" (אגרות הראיה, איגרת שעת), כך שלדעתו דבקות אמת בזמן הזה חייבת למצוא לה כלים במושגיה של ההגות העכשווית, הווה אומר, במונחים הפוסט-מודרניים.

ואכן, הרב שג"ר רואה את הפוסט-מודרניזם כהזדמנות חדשה לעבודת הבורא: "האם וכיצד", הוא שואל, "ניתן לכוון אמיתות בעולם שכבר אינו מאמין בהן, שטוען שעצם המושג 'אמת' כבר אינו קיים, שהשפה כלל אינה מייצגת מציאות, איננה אלא 'משחק לשון'? הטענה שברצוני לטעון היא שהבעיה בלתי פתירה ... אך הבנת הכישלון והשמתו כנקודת מוצא פותחת אופציה דתית מלהיבה בהרבה מהמקובלת" (הרב שג"ר, כלים שבורים, עמ' 17). התלהבותו מבוטאת במונחים קבליים, כגון מושג שבירת הכלים של קבלת האר"י, שאותו הוא מביא לפי פירושו של הרב קוק:

למה באה השבירה? לפי שהאלוקות נותנת לפי כוחה, והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת. על כן נותן הוא הטובה בלא שיעור, לפי מידתו ... ואע"פ שלא יוכל המקבל הנברא לקבל, כי אם כשישבר לגמרי, ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי ... ובזה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא... (הרב קוק, אורות הקודש, ב, עמ' תקכז. הרב שג"ר, שם, עמ' 25).

הרב שג"ר מוסיף לכך הערה רבת-משמעות: "אנו קוראים במשפטים אלה כמה מוטיבים, חלקם מודרניים – הנברא ההופך לבורא, אך גם פוסט-מודרניים – השבירה המאפשרת הבניה מחדש של המציאות" (שם). האם הדברים האלה הם באמת פוסט-מודרניים? יש הבדל יסודי בין פוסט-מודרניזם הכופר בקיומה של אמת טרנסצנדנטית (בלתי גבולית, בלשון הרב) ובין פוסט-מודרניזם הטוען שאמת כזו אכן קיימת, אלא שרק "כלים שבורים" יכולים להכיל אותה. הרב שג"ר מוסיף כאן הבהרה חשובה: "תפקיד הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים ולהגמיש אותם כדי לפתוח אפשרויות חדשות של השראה והארה" (שם, עמ' 26), וביתר בהירות: "הדקונסטרוקציה הפוסט-

מודרנית שוברת את הכלים, וטוענת שהמציאות אינה אלא קונסטרוקט תרבותי, אך הפרשנות הקבלית הינה כי שבירה זו של הכלים מביאה לזיכוכם. האדם אינו יכול ליצור יש מאין, אך יכול הוא להשתמש בכלים כדי לברוא עולם חדש" (שם, עמ' 27).

אם כן, האם הרב שג"ר הוא פוסט-מודרניסט? נראה יותר שהוא מזדהה עם תפיסתו של הרב קוק לגבי שבירת הכלים, אבל מסיט מעט את הדגש. גם הרב קוק יצא בעוצמה כנגד היוהרה המודרניסטית לחשוף את האמת המוחלטת בכלי השכל האנושי המדעי, אלא שהרב קוק נאלץ להתמודד עם עולם רוחני שגאווה זו עדיין מילאה אותו כל כולו. לכן כל ימיו ניסה להסביר את תפיסת עולמו, על מרכיביה המיסטיים המובהקים, לעולם מחשבתי שכולו מלא ברעיונות של קדמה אנושית וביטחון מוחלט ביכולת האדם לגאול את עצמו. הרב שג"ר רואה את הפוסט-מודרניזם כמציאות רוחנית שבורה ששבירתה כבר טיהרה אותה מאותה גאווה ופתחה לה שער רחב לאינסוף:

ההגיון של המעבר מפוסטמודרניזם למיסטיקה הינו פשוט, ניע מחשבתי קטן מוליך מתפיסה פלורליסטית של משחקי לשון שבה אין אמת, לא משום שלא מצאנו אותה, אלא משום שאין חומר כזה שמתוכו ניתן לכונן אמת. מתפיסה רלטיביסטית שפופה, לתפיסת דביקות מיסטית האומרת שהכל אמת ושהכל באלוקים, ושילית אתר פנוי מיניה'. לפי הקבלה תפקיד האדם הוא לזכך את הכלים, להפשיר אותם מנוקשותם הדוגמאטית, כדי שיהפכו כלי לאור אינסוף. מכאן התפקיד המרכזי של האדם בהבניית המציאות. המציאות אם כן איננה אלא בניית כלים, קונסטרוקט אנושי (שם, עמ' 26).

לדעתי, הקטע הקצר הזה מכיל בזעיר אנפין את מלוא המורכבות הנמצאת במשנתו של הרב שג"ר. ברור מתוכו שהפוסט-מודרניזם אינו אלא נקודת מוצא, ושערכו בעבור הרב הוא בשער שהוא פותח למה שמעבר למציאות המוכרת לנו. כל המיסטיקנים שהכרנו עד כה נאלצו להתמודד עם גאוותה של התבונה שסברה שכליה שלמים ומלאים, ושאין מקום למה שמעבר לנתפס על-

ידם. הנה, מתלהב הרב, התבונה עצמה שוברת את כליה, ומגלה בעצמה את האשלייתיות העמוקה שאפינה את גאוותה הקודמת. עכשיו אפשר לחזור ולבנות את הכלים, בדיוק כפי שהקבלה ניסחה לפני זמן רב כל כך. המציאות אינה אלא אוסף כלים שבורים, והאדם אמור לחזור ולבנותם.

ואולם, דברים מקוריים ומאלפים אלו מצניעים בתוכם יסודות שאי-אפשר ליישב אותם בקלות עם הפוסט-מודרניזם הידוע, והרב אינו מדגיש אותם, לדעתי, די הצורך. קודם כול, הקבלה מדברת על כלים שהיו שלמים לפני שבירתם, ושהאדם אינו אמור לבנותם כפי שיעלה על רוחו. להפך, עליו לשחזר את התבנית הקודמת לאחר שיוסיף לה כהנה וכהנה מאורותיה הייחודיים של נשמתו (וגם זה, משום שנשמתו לקוחה מאותו מקור עליון שממנו נוצרו הכלים עצמם. אין מקור אחר). משמעות החיים בעולם כזה היא שונה לגמרי ממשמעותם (או מחוסר משמעותם) של החיים בעולם הפוסט-מודרני. בלא מעט מקומות הרב עצמו הבהיר את עמדתו הביקורתית כלפי המגמות העכשוויות: "האידיאל הנשגב [כוונתו לחירות] שרבים כל כך מסרו את נפשם למענו במשך ההיסטוריה, הפך לכלאו של הנידון לחירות שאיבד את ישותו. פירותיו של עץ הדעת הבשילו בלא-כלום הפוסטמודרני" (שם, עמ' 53).

אבל במקומות אחרים הוא מבחין בין עמדתו של הרב קוק לעמדה הפוסט-מודרנית, ולא לגמרי ברור היכן הוא עצמו עומד:

התפיסה האכסיסטינציאליסטית של הרב היא אופן של פניה עצמית, היא מלאות. הדתיות היא גודש רוחני, 'ישות של קודש' – כדבריו באחד המקומות, המשתדלת 'לתקשר' ולהתחבר בכל זאת עם מציאות של חול, מציאות מודרנית שחסרה את המלאות הדתית. לעומת זאת, הקריאה הפוסט-מודרנית היא קריאה ריקה, אך דווקא היא מסוגלת לכוון חיברות ממשית, משום שהמהות כפנימיות הקיימת – בשביל – עצמה יוצרת בידוד חברתי (שם, עמ' 36).

לדעתי, עמדתו של הרב קוק היא מורכבת בהרבה מהגדרתה כ"מלאות הקיימת בשביל עצמה". אדרבה, הרב שג"ר עצמו מסביר כי שיטת הרב "מניחה, מושא הסמוי מן העין לעולם, (ו)מכאן אולי הדמיון בין תפיסות פוסט-מודרניות לתפיסתו של הראי"ה" (שם). ובכל זאת קל להבחין בין תפיסתו של הרב קוק ובין הפוסט-מודרניזם, וקל לנסח לפיה מדוע שואף האדם למה שמעבר למציאות הנתפסת על-ידו (תוגדר כפי שתוגדר – במונחים של מלאות מודרנית או של ריקות פוסט-מודרנית). אבל לדידו של הרב שג"ר עצמו, האם ביטויים כמו המצוטט כאן אינם חוצים את הקו לעבר התפעלות מן הריקות כשהיא לעצמה? בניסוח אחר, מעבר להצבעתו על השער שנפתח, האם הוא מבהיר שיש לאדם עניין אמיתי להיכנס בו? ואולי גם ההנחה שיש "מושא סמוי מן העין" היא "קונסטרוקט אנושי"? הרב לא הבהיר את דבריו די הצורך, ולכן אפשר לפרש את משנתו כגישה המכניסה את עולם הרוח היהודי למונחים פוסט-מודרניים מובהקים, כאילו הייתה היהדות עוד "קונסטרוקט אנושי" אחד מני רבים. הווה אומר, אפשר להבין את עמדתו של הרב שג"ר כעמדה קרובה לזו של ד"ר משה מאיר, ואפשר להבינה כקרובה דווקא לזו של הרב קוק. אני מאמין שהקריאה השניה קרובה יותר לכוונתו של הרב (ולכן הבאתי את דבריו בפרק הזה ולא בפרק שכותרתו "קבלת הפוסט-מודרניזם") אבל אין לי הוכחה שדווקא קריאה זו היא הנכונה.

יותר מזה, עליי להודות שמקצת דבריו של הרב נשמעים קרובים מאוד לסגנונו של ד"ר משה מאיר, למשל הדברים האלה: "מה שמקובל כערכים הגבוהים של התרבות המערבית – הומניזם, דמוקרטיה, וזכויות אזרח – אינו עולה בקנה אחד עם עולמה של תורה. יתרה מזאת, עצם המושג של ערכים אינו נמצא בתורה. בתורה יש מצוות, ומצוות אינן ערכים" (שם, עמ' 77). יוצא שיש כאן שתי מערכות שונות שכולנו בני-בית בשתייהן: "לטוב ולמוטב אנחנו אזרחי כמה תרבויות וחיים ביותר מעולם ערכים אחד ... איננו יכולים וגם איננו רוצים להתכחש אליהם" (שם, עמ' 75). הרב גם אינו מאמין באפשרויות פשוטות של שילוב: "הגישה הדתית לאומית נכשלת פעמים רבות בניסיון

לשלב, תוך כדי הונאה עצמית, את מה שלא ניתן לשילוב" (שם, עמ' 83). אלא שהדרך שהוא מציע אינה דומה לפיצול הדו-זהותי של ד"ר מאיר. להפך, "ההצעה שאני מעמיד כאן תומכת בהעמקה בערכי הרוח הכלליים, מתוך גישה הרואה בהעמקה זו עצמה ערך דתי, כשהמטרה היא שהדתיות עצמה תתעלה למקום גבוה יותר, שבו תיעלמנה הסתירות" (שם, עמ' 83). ועד שמגיעים למקום הגבוה הזה, האם עלינו לחיות באופן הדו-זהותי של ד"ר מאיר? נדמה לי שאנו נותרים בעמימות.

כידוע, תלמידיו של כל הוגה מפתחים צדדים שונים במשנתו ומבהירים את הפוטנציאל המורכב הטמון בה. הרב אודיה צוריאלי הוא מתלמידיו המובהקים של הרב שג"ר (וערך לא מעט מכתביו). במאמר חשוב שפרסם בעיתון **מקור ראשון** ('הרהורים על א-להים חילוניים') מייחל גם הוא לחידוש החיים הדתיים מתוך עמדה של קבלת החיים כפשוטם, ומוצא את העמדה הזאת בעולם החילוני דווקא. אפשר לראות בכך צעד נוסף בדרך שבה הלך רבו, שכן גם הרב צוריאלי מפתח תפיסה פלורליסטית מובהקת המכירה בערכים החילוניים כערכים תקפים, ומסרבת להתפשר על ניסיונות "שילוב" שטחיים. גם הוא מחפש את המקום הגבוה שבו ייעלמו הסתירות, ומוצא אותו בתפיסה החסידית של "צמצום שלא כפשוטו". תפיסה זו מכירה, כידוע, במציאות הא-ל בכל מקום בהווה, שהרי הא-ל לא צמצם את עצמו "באמת" ולא נטש את עולמו, אלא רק עמעם במשהו את אורו האינסופי על מנת שהאדם יוכל לקבלו. אם כן, הוא קובע, גם בחילוניות עצמה עלינו למצוא את הא-ל המסתתר ולהיות עמו בדיאלוג. הרב צוריאלי מסיק מכאן באומץ מסקנות מרחיקות לכת: "יש משהו בפחד של אנשים דתיים מהחילוניות, מ'הילד הולך להוריד את הכיפה' שמסגיר בעיני דווקא את היעדר אמונתם העמוקה בא-להים". אדרבה, הוא קובע, "אם אתה מאמין ויודע באמת ש'לית מחשבה תפיסא ביה כללי, למה אם כן מפריעה לך כל כך המחשבה לחיות בעולם שאין בו מחשבות על א-להים או דיבורים עליו?" – הרי המתחלן רק מחפש את הא-ל בדרכו.

דברים אלו חוצים, לדעתי, גבול שהרב שג"ר, ככל הידוע לי, לא חצה מעולם. שהרי באותו מקום שבו "לית אתר פנוי מניה" אין באמת הבחנה בין דתי לחילוני, ולמעשה קשה לדעת אם קיימת הבחנה בין טוב לרע. אפשר לראות פה את התגשמות חרדותיהם של המתנגדים הקדומים לתפיסת הצמצום החסידית (כפי שאנחנו מכירים, למשל, מנפש החיים של ר' חיים מוולוז'ין). אפשר אולי לפרש את דבריו כמשחזרים את החיצוי של ד"ר מאיר בין החיים בתוך המציאות ובין החיים עם צו הא-ל, חיי הדת. ההבדל המרכזי הוא שהרב צוריאלי רואה בשתי האופציות אופנים שונים של דתיות. ובכל זאת, האם אין כאן קרבה מסוכנת למקום שבו מאבד הציווי העליון את מקומו כמדריך המרכזי לחיבור המציאות עם בוראה?

ההתגלות המצטברת – פרופ' תמר רוס

דמות נוספת הנמצאת בתחום הביניים שבין קבלת הפוסט-מודרניזם ובין השאיפה לתיקונו היא, לדעתי, פרופ' תמר רוס. בספרה **ארמון התורה ממעל לה** היא מנסה להתמודד עם שילוב החשיבה היהודית האורתודוקסית עם החשיבה הפמיניסטית העדכנית. כשאל בשעתו, היא מוצאת הרבה יותר ממה שחיפשה: ספרה הוא אחת ההתמודדויות האמיצות והמבוססות ביותר שאני מכיר עם מכלול השאלות המאפיינות את כל מי שאינו מסוגל לוותר על ערכי הרוח היהודיים מצד אחד, ועל התקדמותה של הרוח המערבית מצד אחר. סוף כל סוף, הפמיניזם אינו אלא אחד הערכים המרכזיים שהעולם המערבי בירר ופיתח, והיהדות מתקשה לעכל. פרופ' רוס עוסקת באחד הקונפליקטים העמוקים ביותר: זה שבין שוויון הצלם הבסיסי שבין הגבר לאישה, ובין רבים מציוויי ההלכה הנראים כסותרים אותו ביסודם, קונפליקט שגם גברים דתיים רבים חשים אותו בעוצמה רבה. פרופ' רוס מרחיבה את הקונפליקט מעבר לביטויי ההלכתיים, ומראה כיצד הוא נוגע בשאלות תאולוגיות מרכזיות. מהי דמות הא-ל שאנחנו מסוגלים לחיות עמה כיום? האם אנחנו יכולים להשלים עם הדימוי הגברי הצרוף של המושל, הלוחם, או אפילו החכם הזקן? האם

דמות הא-ל יכולה שלא להכיל ארכיטיפים נשיים מובהקים כגון האם הרחמנייה, או אפילו האישה החושנית? ומהי בכלל יכולתנו לכלול בדמות הא-ל יסודות שלא קודשו על-ידי המסורת? ואם יש לנו זכות כזו, באיזו נקודה כבר עברנו לעולם חדש, החורג ממה שמוגדר כיהדות בכל מובן שהוא?

פרופ' רוס מציעה בהקשר הזה תפיסה שהיא מכנה "הפתרון ההצטברותי" (שם, עמ' 344) המניח כי "ההתגלות היא תהליך מצטבר – התפתחות הדרגתית דינמית של התורה המקורית, החושפת את משמעותה האולטימטיבית של אותה תורה במהלך הזמן" (שם). יתרה מזו, אף "שרצף השמיעות של תורת ה' נראה כסותר לפעמים את המסר המקורי של א-להים, מסר זה עומד בעינו ואינו מוחלף במסר אחר ... המסר הא-להי נשאר תמיד בבחינת המסנן התרבותי-לשוני הראשוני, שדרכו נשמעות ומובנות ה"שמיעות" החדשות" (שם, עמ' 345).

דברים אלו מעלים קושיות לא פשוטות. קודם כול, מהו הקריטריון שלפיו נדע אם רעיון תאולוגי כלשהו הוא אכן "שמיעה" ממשית של קול ה' או, חלילה, מחשבה אלילית או כפירה מובהקת? פרופ' רוס מציעה ניסוח הנשמע מעורפל משהו: "אם ציבור המאמינים וגופיו הסמכותיים יצליחו למצוא תמיכה אמיתית, לפי הכרתם, להשקפות העולם שלהם בקריאה חדשה של התורה הקיימת, נוכל להיות סמוכים ובטוחים שוירטואוזיות פרשנית כזו היא בבואה נאמנה של רצון הא-ל. המבחן האולטימטיבי לתקפותה של פרשנות חדשה היא התקבלותה על-ידי הקהילה הפרשנית" (שם, עמ' 357). האם יש כאן מבחן אמיתי? ידוע לכול ששימוש ב"וירטואוזיות פרשנית" יכול להכניס כל תפיסת עולם לתחומי מחשבת חז"ל, כך שאין ספק ש"נצליח" למצוא תמיכה בכל מה שנרצה. ומה פירושה של "תמיכה אמיתית"? מה הקריטריון לאמת בהקשר הזה? הניסיון להיתלות בהסכמתה של הקהילה הפרשנית גם הוא אינו מקדם אותנו. קודם כול, מי יקבע מי שייך ל"קהילה הפרשנית" המוסמכת (או המסמיכה, בהקשר הזה)? ולפי איזה קריטריון אמורה הקהילה הזאת לערוך את דיוניה?

יתרה מזו, פרופ' רוס מודעת מאוד לכך שדיוניה נסמכים על רעיונות פוסט-מודרניים. היא מזכירה לנו משל פילוסופי הטוען כי הידע האנושי,

[נראה יותר] כרפסודה שאנו בונים מאוסף של פריטים שונים הלקוחים מהסביבה שלנו, מאשר כפירמידה הבנויה על יסודות מוצקים. לפי דימוי הרפסודה, האמת מצטיירת כמקלעת של טענות המחוברות ואחוזות זו בזו ומקבלות את צידוקן בזכות יחסי הגומלין ביניהן ולא על סמך התבססותן על טענות אקסיומטיות מוחלטות. במקום לראות את מפעל החיפוש אחר האמת כניסיון ללכוד דבר מה הקבוע מראש בעולם הפיזי או המטאפיזי, מבינים אותו עכשיו כהליך דיאלקטי של משא ומתן בין המתבונן, המעיין, לבין 'מושא' ההתבוננות, או העיון (שם, עמ' 294).

אם כך, הנכונות לקבל את הכרעותיה של הקהילה הפרשנית הבלתי מוגדרת נסמכת על ההנחה שממילא מדובר בקהילה החיה על 'רפסודה' שאינה אמורה להיות מחוברת לאמת מטפיזית "קבועה מראש". כל מה שנחוץ הוא "לקלוע" את רעיונותינו החדשים במקלעת הקיימת, והשגנו את המבוקש.

דברים אלו היו אמורים לקבע את משנתה של פרופ' רוס עמוק בעמדה שהגדרתי כ"קבלת הפוסט-מודרניזם", אבל קריאה זהירה בספרה מגלה נימות אחרות. כך, למשל, היא מתקוממת כנגד המגמה לכפור בקדושתה של התורה כולה, כפי שהיא נמצאת בידינו: "אם נביא בחשבון את האפשרות שחלקים אחדים מהתורה משקפים נורמות חברתיות חולפות ותו לא, מה מקנה לנו את הסמכות להבחין בין מה שהוא זמני ונובע מהשפעה סוציולוגית לבין מה שהוא קבוע וא-להי? אין לנו כל ערובה שהבחנות אלה עצמן הן טהורות מהטיה סובייקטיבית" (שם, עמ' 255). לצעד כזה, היא מזהירה, יהיו גם השלכות חמורות על אפשרות קיומה של "הקהילה הפרשנית" עצמה:

נרטיב הלכתי, המוותר לחלוטין על הטענה לטרנסצנדנטיות (מיתית או אחרת) ומפקיד את הסמכות לפרשנות בידי הקהילה העכשווית

ותחכומה הפרשני בלבד, מן ההכרח שיאבד את להטו ואת סיבת קיומו. הקהילה, בשונה מא-להים, אינה דורשת התמסרות מוחלטת. בסופו של דבר נרטיב משפטי משופץ, שאינו מלווה במאמץ מקביל לשיפוץ זיקתו לא-להי, הוא כישלון נורמטיבי (שם, עמ' 288).

דברים אלו נכונים ויפים, אבל האם הפתרון ההצטברותי של רוס אינו מחזיר את הכדור, בסופו דבר, לגחמותיה הסובייקטיביות של אותה קהילה פרשנית? האם הטבעת החותמת של "שמיעת קול ה'" על אותן גחמות, משנה את התמונה באופן כלשהו? עלינו לחפש קריטריון שיוציא את הדיון מכלל גחמות פרשניות ויספק לו נקודת עיגון כלשהי. האם יש עיגון אחר מאשר מחויבות מוחלטת לסיפור היהודי העתיק, שאיננו מתביישים להצהיר עליו שהוא, מבחינתנו, אמת (אמת ממש, במובן היסודי של המילה)?

אם כן, לאחר הדרך שעברנו בסקירת הניסיונות לבניית פוסט-מודרניזם יהודי, עדיין אין מנוס מלחזור לניסיון הישן לעדכן את המיתוס היהודי העתיק מתוך עמדה של מחויבות כלפיו, תוך כדי שאיפה להטמיע את הפוסט-מודרניזם בתוכו. המיתוס המחודש הזה אמור לספר את סיפורו של העולם הרוחני בתקופתנו, ולהראותו כהמשך לסיפור היהודי העתיק. החשיבה הפוסט-מודרנית דווקא מעודדת כתיבת סיפורים כאלה, אבל מקשה על האפשרות להתחייב לאחד מהם. נראה שכל הניסיונות שסקרתי לבנות חשיבה יהודית עדכנית נפלו בקושי המסוים הזה. הרב שג"ר התקרב לכך במובן מסוים, כשתיאר את הפוסט-מודרניזם כאירוע של שבירת כלים – אבל שב ונפל בבור הפוסט-מודרני כשהשתמש בניסוחים המאפשרים לתאר את המשגתו כעוד סיפור, עוד פרט בשוק הסיפורים הבלתי נדלה.

צעד משמעותי יותר לבנייתו של סיפור יהודי עדכני עושה ד"ר דניאל שליט.

לקראת התגלות חדשה – ד"ר דניאל שליט

ד"ר דניאל שליט מספר סיפור היסטורי מורכב, גרסה משלו למיתוס היהודי הקלסי, והפוסט-מודרניזם מופיע במיתוס שלו כשלב בלתי נמנע במהלך הגאולה המתקדמת:

הפוסט-מודרניזם חשוב ועיקרי, כי הוא ראש חץ. הוא סמן מצב הזמן. אין הוא אופנה מקרית. הוא תוצאה עקבית של מיטב החשיבה והעשייה המודרנית. הוא מביא אותה למסקנתה, לשיאה ולערעורה. הוא המחשבה המערבית המרכלת את עצמה ... מי שרוצה להביא מחדש עקרונות של אמת, או של הטוב, או של טרנסצנדנציה כלשהי – אינו יכול סתם לחזור לאחור. עליו להביא בחשבון את האמת שבפוסט-מודרניזם, ולהמשיך משם (ספר הקניון, עמ' 136).

מקצת הדברים דומים מאוד למה שהבאתי בשם הרב מיכאל אברהם, ובפרט ראיית הפוסט-מודרניזם כחשיפה של מעין "שגיאת תכנות" שהייתה קיימת בחשיבה המודרנית מראשיתה. אבל כבר בקטע זה אפשר לראות גם את ההבדל היסודי: ד"ר שליט (המושפע מאוד מן החסידות) אינו מחפש מתודה שכלית חדשה שתתקן את הטעון תיקון בחשיבה המערבית. בעיניו המציאות הרוחנית העכשווית היא סגירתו של מעגל היסטורי קדום, המגיע לשיאו בקריסתו של הפרויקט המרכזי של העולם המערבי: האוטונומיה של האדם. וכך כותב שליט: "אין ספק שהפרויקט הכללי של התרבות המערבית היה: האדם האוטונומי" (שם, עמ' 145). פרויקט זה החל למעשה עוד ביוון הקדומה, כאשר העלתה החשיבה האנושית לראשונה את ההבחנה בין הטבע הנשלט על-ידי חוקים משלו ובין האדם העומד מולו (שם, עמ' 145). מאז ועד היום הולכת המחשבה האנושית ויוצרת את האדם כ"סובייקט עצמאי, אוטונומי. לאט לאט מפריד האדם את עצמו מן הטבע, תופס עמדה עצמאית ונעשה לסובייקט פועל, חושב ומוסרי – חפשי" (שם). שיא התהליך הוא במציאות העכשווית, ששליט מדמה אותה לקניון ענקי, כולו מעשה ידי אדם, שיש בו הכול מלבד קרקע (קשר לטבע הקמאי) ושמים (קשר לעולם הרוח שמעבר לשכל האנושי). הקניון

הזה – ועמו כל התרבות הצרכנית, הסופר-טכנולוגית שלנו – אינו אלא התוצאה המובהקת של עצם הבחירה המערבית בשכל האמפירי כמוביל היחידי של התרבות. היינו יכולים לצפות שהאדם יתמלא בגאווה ובתחושת שליטה מופלאה כשהוא חי בתוך העולם שהוא עצמו ברא – ובעצם ההפך הוא הנכון. הפוסט-מודרניזם, שהוא-הוא הגותו של איש הקניון המובהק, כולו משקף אובדן דרך, חוסר אמון ביכולת לפרוץ אל מעבר למבנים המנוסחים לתפארת ולמצוא איזו אמת, תחושת מוסר, איזו חוויה של משמעות וכיוון בחיים, או אפילו תחושת שליטה בגורלו וציפייה לעתיד יפה ונעלה מן ההווה. האדם לכוד בעולמו המילולי כשם שהוא לכוד בעולמו הצרכני: "הנה מה שעלה בסופו של הפרוייקט המערבי, האדם האוטונומי: אדם שאין לו מפת דרכים, שאין לו כיוון ויעד, שאפילו הוא עצמו התפרק לרסיסים" (שם, עמ' 154). הדרך היחידה לצאת מן המלכוד היא לפתוח את הקניון לעבר הקרקע והשמים. במישור הפילוסופי פירוש הדבר הוא הכרה בחלקיותו של השכל האמפירי עצמו. כאשר ילמד האדם להכניע את עצמו כלפי הנשגב ממנו, הא-ל האינסופי שאנו נמצאים עמו בדיאלוג תמידי, גם אם אין לנו יכולת להכירו באופן שכלי. אפשר לומר כי ד"ר שליט מחפש את דרכו לדיאלוג בין היסוד השכלי ליסוד מיסטי על-שכלי האמור להופיע לאחר שהמהלך של ריקון השכל יעשה את שלו (ובלשונו – פוסט-אתאיזם). אם אצל אברהם מדובר בטעות שיש לתקנה, אצל ד"ר שליט (לדעתי, בדומה לרב שג"ר) מדובר בתהליך של מיצוי אפשרויות הכפירה, שבסופו עלינו להגיע להתגלות חדשה לגמרי של האור הא-לוהי.

אחרית דבר: הגות, הגות יהודית והגות עולמית

בזכות המתח הדיאלוגי

ניסיתי לגעת במשהו מעושרה של ההגות הדתית המתהווה, וכיסיתי מעט מהרבה. לרוב הכיוונים שתיארתי יש עוד מייצגים חשובים (למשל, הסתפקתי בסקירת ספרו של הרב קלנר כמייצג של ישיבות הקו, והתעלמתי מספריהם

החשובים של הרבנים טאו, וולנסקי ועוד). נוסף על כך, ישנם כיוונים שלמים שלא נסקרו כלל. כך למשל שייכתי את משנתו של הרב גינזבורג לחשיבה החסידית הקלסית ולא לחשיבה הדתית-לאומית, אף שמדובר בשיטה שההתמודדות עם העולם המערבי לגווניו היא מרכיב מרכזי שלה (וסביר להניח, לאור פרישתה הרחבה של משנת הרב, שמקצת הרעיונות המועלים במהלך התמודדות זו יתגלו כבעלי ערך מיוחד גם לבעלי השקפות שונות משלו). מכל מקום, אין ספק שמדובר במפה חלקית ולא ממצה.

הסקירה היא חלקית גם בכך שהיא מתרכזת בהתמודדות עם קשת מסוימת של שאלות, בעיקר אלה הקשורות לתורת ההכרה. לא הזכרתי כאן את המחשבה החברתית המתחדשת, המגששת את דרכה לניסוח תפיסות חדשות של רווחה וכלכלה, שיוכלו לשלב את המחשבה החברתית והכלכלית העדכנית עם אספקלריה תורנית רחבה, ולא את הוויכוח המתעורר על התפיסה המדינית הראויה לעולם תורני. אזכיר רק את תנועת 'מעגלי צדק' ואת הביטאון שלה כריכוז של מחשבה מאתגרת בתחום הראשון ואת ספרו של מוטי קרפל **המהפכה האמונית** כ"יריית הפתיחה" של הוויכוח בתחום השני שהזכרתי. לא התייחסתי גם לניסיונות לפיתוח פסיכולוגיה יהודית מתוך בירור יסודותיה הפילוסופיים של תפיסת האדם היהודית. אזכיר בהקשר הזה את מורי פרופ' מרדכי רוטנברג, שפיתח תפיסה רחבה של תמונת האדם היהודית, וכל המעיין בה יוכל לראות כיצד הוא משלב את המקורות היהודיים עם חשיבה פלורליסטית עדכנית, המושפעת מן הפוסט-מודרניזם ובו בזמן מצליחה להבחין את עצמה ממנו בבהירות רבה (ראו למשל, רוטנברג, **שבעים פנים לחיים**).

ולמרות החלקיות הבלתי נמנעת של הסקירה, אני מאמין שמתקבלת כאן תמונה רחבה למדי של המגמות המרכזיות במחשבה הדתית-לאומית המתהווה כאן ועכשיו. למרות ההבדלים העצומים שבין הגישות שסקרתי כאן, אפשר לדבר על שדה שיח הכולל את כולן. כל אחת מהן היא חלקית, ועלולה ליפול לכיוון זה או אחר. המשך המגמה של דחיית המחשבה המערבית העדכנית

פירושו גטואיזציה של החשיבה, התבצרות בדפוס של השלכת כל הרוע האפשרי על האחר ה"חילוני" או ה"חרדי". דפוס כזה עלול ללכת ולהקצין, וסופו שיתבצר בתוך עצמו בנוסחאות מילוליות שייעשו מקובעות יותר ויותר. בסופה של הדרך אנחנו עלולים לקבל הגות שאין לה מה לומר על שום דבר במציאות, מלבד חזרה על הנחות היסוד שלה באזני המשוכנעים בהן ממילא. המשך המגמה של קבלת המיתוס הפוסט-מודרני פירושו הטמעה הולכת וגדלה של המיתוס היהודי בתוך הפוסט-מודרני, תרגום מתמשך של הסיפור היהודי למושגים מערביים מתוך הגבלתו למה שהם מתירים. בסופה של הדרך הזאת אנו עלולים לקבל הגות מערבית פוסט-מודרנית שגרתית, שמשתמשת פה ושם בנוסחאות יהודיות קלסיות, בפסוקים ובמובאות מדברי חז"ל.

אופציית השילוב, עליי להודות, קרובה יותר ללבי, ועם זאת גם בה יש סכנה, וקל לגלוש ממנה לשני הכיוונים המובהקים יותר. מסתבר שבסופו של דבר ההתמודדות המלאה עם המצב החדש היא דווקא המתח הדיאלוגי שבין שלוש האופציות שהראיתי כאן, ובלבד שדיאלוג כזה אכן יתקיים.

כשמתבוננים במכלול המחשבתי שעמו מתמודדת היום המחשבה הדתית, אי-אפשר שלא להתרשם מן ההיקף של הסוגיות שבהן היא עוסקת; שאלות לוגיות, מטפיזיות, היסטוריות, חברתיות, מדיניות, אסתטיות ומה לא. וחשוב יותר, המחשבה הזאת כבר אינה מתקיימת באקלים של מלאות אלא של חוסר. רוב ההוגים שסקרתי אינם סבורים שהתשובה האולטימטיבית לשאלותיהם נמצאת בכיסם, לאחר שכבר התגלתה על-ידי גדול תורה זה או אחר (ישיבות הקו הן כאן החריג הבולט). החוסר הזה הוא הפתח להתחדשות, שהרי הוא מאלץ אותנו ליצור בעצמנו את התשובות לשאלות העומדות בפתח. נדמה לי שלא יהיה זה מוגזם לדבר על תסיסה העשויה להתגלות כרנסנס של ממש בחשיבה הדתית.

על חשיבותה של תסיסה הגותית בכלל, ובדורנו בפרט, ארחיב מיד.

חשיבותה של ההגות להתחדשות התרבות

מאמר זה יוצא מתוך הנחת יסוד שאי-אפשר להשוות את העולם ההגותי לכל עולם רוחני אחר, ספרותי או מדעי. אמת, כל אלה הם הישגים מופלאים של רוח האדם ועדות לגדולתו. אבל ההגות אינה רק הישג מופלא של הרוח, אלא השלמה חיונית לה. במובן זה היא דומה יותר ללשון מאשר למדע או לאמנות. אדם ללא מדע הוא ודאי בור ועם הארץ, והחיים ללא אמנות הם ודאי דלים וריקים, אבל ללא לשון – או הגות – האדם אינו אדם כלל.

ובאמת, מה אנחנו? ימי שנותינו שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, ורובם עמל קשה ומתסכל. גרוע מזה, נולדנו בלי תחושה ברורה של מצפן פנימי שיראה לנו את הדרך שבה נעבור את שבעים השנים ונחוש שיש ערך לעמל ולייסורים שהם מנת חלקנו הבלתי נמנעת. מה נועדנו לעשות כאן, בזמן הקצר שיש לנו? איך נביט על חיינו בלי לחוש חרדה על סיומם הבלתי נמנע? איך נרגיש, בפשטות, שהמאמץ היה שווה? כמה נעים להיות בעל חיים, היכול להיות מה שהוא, בלי להיות מעונה על-ידי מה שהוא אמור להיות, לדעתו! לנו אין פריבילגיה כזו. אין לנו מושג מולד, חד-משמעי, המורה לנו מה לעשות כדי להיות מאושרים ומכובדים ומוסריים וטובים (או אפילו כזה שיאמר אם החשוב מכול הוא להיות מאושר, מכובד או טוב). קאנט ניסח זאת כך: הפילוסופיה חייבת לענות לאדם על שלוש שאלות: מי אני? מה עליי לעשות? למה אני רשאי לקוות? הפילוסופיה היא שצריכה להשיב על שאלות כאלה, פשוט מפני שבלעדיה אין אנו יודעים איך עונים להן.

אמנם יש להודות בכך שרוב האנשים אינם מודעים כלל ליצירותיהם של אנשי ההגות. אין פירוש הדבר שיש להם עולם ערכי מולד המכיל את התשובות הנדרשות להם, אלא שהם מקבלים את התשובות המקובלות בתרבותם בלי ערעור, כאילו היו הערכים הידועים להם מעין חוקי טבע. הם קיבלו את התשובות האלה בביתם, העמיקו בהן קצת בבית-הספר, והם חוזרים ומתקפים אותן מפעם לפעם באמצעות קריאת עיתונים או השתתפות בטקסים תרבותיים שונים. הפסיכולוגיה הנרטיבית מדברת על הכורח שלנו לבנות

לעצמנו סיפור ("נרטיב" בלטינית) שיהיה בעל משמעות, רצף, ערך, תחושה של עתיד ויכולת פעולה. האם יכול הפרט לבנות לעצמו סיפור כזה בלי להשתמש במשאביה של תרבותו? לא יותר משיוכל להמציא לעצמו שפה משלו. הסיפור הפרטי של כל אחד ואחד (הנרטיב) נבנה על יסודותיו של סיפור רחב בהרבה שמספרת תרבותו על העולם בכללו (בדרך כלל מכנים את "הסיפור הגדול" בשם מיתוס, שפירושו "סיפור" ביוונית). נער השואל את עצמו מה יהיה כשיגדל, שואל בעצם איך יבנה לעצמו נרטיב בעל משמעות. הוא יכול לבנות אותו אך ורק בתוך מיתוס תרבותי כללי, כדמות פרטית המשתלבת באפוס רחב יריעה. אם יחליט, למשל, להיות מדען, הרי ששיבץ את עצמו בתוך דפוס תרבותי שיש לו משמעות רחבה. במקרה הזה הוא משלב את עצמו במיתוס הנאורות, המתאר את יציאת האדם ממחשכי הבערות וכניסתו למחוזותיה המוארים של התבונה. מעכשיו ינסה אותו נער ללכת בדרכן של דמויות מופת של הנאורות ולבנות לפיהן דפוס ייחודי של עצמו. באופן כזה מספקת התרבות לפרט החי בה מעין "מפת דרכים" המכילה כמה יעדים שאפשר לחיות בהם, וכמה דרכים להגיע לאותם יעדים. אפילו למרוד אי-אפשר, שכן מרידה מוגדרת על-ידי אותה מפה עצמה. אפשר להמשיל מרידה לבחירה בדרך לא מסומנת, או אפילו לסימון יעד במקום שהמפה מסמנת איסור כניסה. אבל כשאין מפה כלל אי-אפשר לציית או למרוד, והחוויה מתדרדרת לחרדה המאפיינת את מי שמוצא את עצמו בשטח לא ידוע, מוקף בסכנות שטיבן אינו נהיר לו. האין זו הנוסחה הידועה לסרטי אימה?

כל מפה מנסה לתאר מציאות ולסמן בתוכה דרכים אפשריות לחיים. כשהמציאות משתנה, מפת הדרכים התרבותית עלולה להפוך בלתי רלוונטית. מי ניסה לטייל עם מפה המתארת שטחי בור במקום שכבר יש בו עיר שוקקת חיים? לא מורדים במפה כזו, פשוט מפסיקים להשתמש בה. אריקסון מראה כיצד תרבויות אינדיאניות שחקר קרסו משום שהמיתוסים של השבט הפסיקו לתאר את המציאות הסובבת אותן. הנוער של אותן תרבויות פשוט הפסיק להתייחס לדברי זקני שבטו, ומכיוון שנערים חייבים לבחור לעצמם דרך חיים

כלשהי, הם נאלצו לקחת ככל שיכלו מן המיתוסים המערביים המוכרים. באופן כזה נעלמות תרבויות מפוארות, המכילות עולמות ערכיים מופלאים.

לא תמיד הדבר כך, כמובן. פעמים רבות התרבות מחדשת את פניה, מחפשת תשובות לשאלות הקיומיות העמוקות בתוך מושגי היסוד שלה ולא מחוץ להם. כיצד מתרחש תהליך כזה? קודם כול, יש לזכור שתרבות אינה סתם מפה, אלא מפת מטמון, המראה את מקומו של אוצר יקר ערך – משמעות החיים. מפה כזאת אין זורקים כלאחר יד – האם נוותר על מטמון אמיתי כל עוד יש לנו סיכוי להשיגו? נקודה נוספת ידועה לכל מי שקיבל שיעור בסיסי בטופוגרפיה. בכל מפה יש סימון ל"תבליט" השטח – הרים, בקעות ואגמים. תבליט כזה אינו משתנה אלא לעתים רחוקות. מה שמשתנה בלי הרף הוא ה"תכסית", האופן שבו בני-אדם משתמשים בשטח המתואר. התכסית כוללת שדות, חורשות, בתים. אם בידי מפת מטמון שהתכסית שלה השתנתה, אין ספק שאשקיע מאמצים מחשבתיים עצומים כדי להתאים את התמונה העכשווית למפה העתיקה שבידי. זהו בערך מצבנו. המטמון – הדרך לחיים בעלי משמעות וערך – מסומן במפה שבידינו. אנחנו נמשכים אליו בכל מאודנו ומאמינים שגם התבליט – האידאות הנחיות של האדם – מסומנות במפה באופן מדויק. אבל איך מתאימים את המפה הזאת למציאות הנראית בשטח?

זהו מקומה של הפעילות ההגותית. מקורה באנשים רגישים וחושבים, שפשוט אינם מסוגלים לשקר לעצמם ולהמשיך לספר סיפור שכבר אינו מדבר באמת על המציאות הממשית, ובו בזמן הם חשים נאמנים לעולם הערכי שבו גדלו ולעקרונות היסוד של תרבותם. הם שואלים את עצמם כיצד אפשר לתאר את העולם המתחדש על-פי אותם עקרונות, או לפחות לפי גרסה מעודכנת שלהם. זוהי הדרך שבה תרבויות מתחדשות. אין ספק שתמיד מדובר במהלך שיש בו סכנה: האם הגרסה המתחדשת של תרבות מסוימת היא עדיין חלק מן העולם הרוחני שלה עצמה, או שמא יש כאן יצירה מחודשת לגמרי? אני מכיר מישהו שטוען שהוא חי במיתוסים אינדיאניים ושואב מהם את עיקר עולמו הרוחני. אין לי שום ספק שהאיש הזה אינו חי באמת במיתוס אינדיאני, אלא במיתוס

ניו-אייגי, מערבי ופוסט-מודרני, המשתמש במונחים אינדיאניים עתיקים. באותה מידה היה יכול לחיות במיתוס יהודי-קבלי-חסידי-ניו-אייגי. האם עדיין מדובר באדם החי במיתוס יהודי? כל חידוש תרבותי עומד בסכנה של נפילה למקום מעין זה. מצד שני אי-התחדשות אינה רק מסוכנת; היא המוות עצמו. אי-התחדשות פירושה יצירת מאובן הדומה בכול ליצור החי שממנו נוצר, מלבד העובדה שבניגוד לו מדובר בגוש אבן דומם.

באופן מסוים אני מצייר את התרבות כאילו הייתה מעין תודעת-על הנאלצת תמיד להתמודד עם מציאות משתנה תוך כדי ניסיון להישאר נאמנה לעצמה. כל נרטיב ספציפי מייצג אופן אחד של התמודדות. לחלק מן האנשים יש יכולת לנסח ולהמשיג את תובנותיהם, ולצרף את תרומתם לעולמה הרוחני ההולך ומתהווה תמיד. כל הוגה הוא כעין הרהור מיוחד במהלך רחב היקף של אותה תודעת-על.

אתגר עולמי

לעיל טענתי כי חשיבותה של התסיסה המחשבתית שאני מתאר כאן עשויה להתגלות כהרבה יותר מכלי להשרדותה של התרבות היהודית. כוונתי לכך שלא רק היהדות מתמודדת עם עולם המחשבה הפוסט-מודרני. עולם הרוח העכשווי כולו נמצא באותו מאבק עצמו. יש קסם רב בגישה הפוסט-מודרנית, ועד כמה שהניסוח נשמע פרדוקסלי יש בה גם אמת שאי-אפשר להתעלם ממנה. ועם זאת, מדובר בגישה בעייתית מאין כמוה, וקבלתה מסכלת את יכולתו של המין אנושי להגיע לאושר, למשמעות ולתחושת ערך. האמירה הזאת נובעת מן הטענה שאדם זקוק למפה קוגניטיבית, למיתוס שהוא מאמין בתקפותו, ובלעדיהם אין לו שום דרך להתמצא במציאות. הפוסט-מודרניזם טוען שאין מפה כזו, אפשר רק להמציא משהו, שלא יהיה לו קשר הכרחי למציאות. אפשר לדמיין ערך, להמציא משמעות. אבל האם יש ערך לערך מדומיין? האם אדם יכול לחיות מתוך תודעה של "נדמה לי"? אביא דוגמה

מחיי הרגש: אדם אוהב רוצה לדעת שאהובו מחזיר לו אהבה. האם יסתפק בהצהרה ש"אין משמעות לשאלה אם אהובך קיים או אם הוא אכן אוהב, אולי כן ואולי לא, ואי-אפשר לבדוק, אבל אם אתה רוצה אתה יכול לדמיין כרצונך"? האם יש מישהו שמוכן לחיות כך? איך ייראו החיים אם מישהו ינסה לראות אותם בצורה כזו? מה תהיה מחויבותו של האדם כלפי האהוב שכל היחס ביניהם הוא – בהגדרה – דמיוני? הוא הדין לגבי חיפוש המשמעות. אם האדם באמת מחפש משמעות, כשמו של ספרו הידוע של ויקטור פרנקל, האם הוא יכול להסתפק במשמעות מדומיינת? האם המוסר והתרבות כולם אינם בנויים על חזון של משמעות וערך? הפוסט-מודרניזם אינו עוד מיתוס שאנחנו אמורים להתמודד עמו. הוא ניסיון ראשון בהיסטוריה כולה לבנות תרבות הבנויה על מיתוס של ניפוץ מיתוסים, עולם רוחני שהפרה הקדושה היחידה שלו היא המצווה לשחוט כל פרה קדושה. האם זה יכול להצליח? (ואולי אדרבה, צריך להכריז על הפרות הקדושות כעל זן נדיר המצוי בסכנת הכחדה, ולאסור על המשך הצייד?)

אם הנחותיי נכונות, התשובה ברורה. לטווח ארוך הפוסט-מודרניזם חייב ליצור אומללות בקנה מידה בלתי נתפס. זאת ועוד, מזווית זו אי-אפשר לנתק את הדברים האלה משלל תופעות הרסניות המאפיינות את העולם העכשווי, ובהן אלימות הנוער, העלייה הדרמטית באחוזי הלוקים בדיכאון פתולוגי, התפוררות המשפחה. אי-אפשר לנתק את שלומו הנפשי של הפרט מן התהליכים המקיפים שעוברת תרבותו כולה (כמובן, אי-אפשר להאשים את הפוסט-מודרניזם לבדו במציאות הזאת שהרי גם הוא עצמו אינו פועל מחוץ להקשר כלכלי ואחר).

האם יש פתרון לדברים האלה? אי-אפשר לייצר ודאות באופן מלאכותי. הפוסט-מודרניזם, כיסוד מוביל בתרבות ההווה בכלל, מכיל אמיתות עמוקות וביקורת על תפיסות קודמות של מושג האמת שאי-אפשר להתכחש להן רק משום שהדברים אינם נוחים לנו. אין מנוס מהתמודדות ישירה עם השאלות שמעלה הפוסט-מודרניזם, ובמונחים חסידיים: לברר ולהעלות את הניצוץ

העמוק הטמון בו. האם החשיבה המערבית יכולה להציע התמודדות כזו? קשה להניח. כל כולו של הפוסט-מודרניזם צמח מתוך ביקורת – שיש בה לא מעט אמת – על המחשבה המודרנית, וכל קיומו בנוי על ניפוץ ודאוויותיה. האם יש בהנחות היסוד שלה יכולת להצמיח את הוודאות החדשה? האם היריב המנוצח הוא מקור התקווה להתמודדות עם המלך החדש?

המחשבה הדתית החדשה יכולה להצמיח תשובה כזו. רוב ההוגים שסקרתי כאן מתמודדים עם יסודות התרבות המערבית של היום ומעמתים אותם עם היסודות המחשבתיים העמוקים של היהדות. הם עולים מן ההתמודדות הזאת ובידם שלל תובנות מרתקות, העשויות להתגלות כמפה רוחנית ונפשית עדכנית, שלטווח ארוך אולי לא רק יהודים יוכלו להשתמש בה. בפרספקטיבה היסטורית, ייתכן שהתגובה המהוססת של היהדות למחשבה הכללית של עכשיו תתגלה כניצן שיצמיח את המחשבה הכללית של מחר ומחרתיים.

ביבליוגרפיה

אבינר, הרב שלמה, שיחות בחינוך – ברורים לשאלת "הפסיכולוגיה האדלריאנית", ערכה רותי סופר, תשרי תשמ"א

אברהם, הרב מיכאל, את אשר ישנו ואשר איננו: על דת, מדע ומיתוס, ירושלים תשס"ו

אברהם, הרב מיכאל, שתי עגלות וכדור פורח, בית אל תשס"ב

אופיר, עדי, 'פוסט-מודרניזם: עמדה פילוסופית', אילן גור-זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 135-164

גולדמן, אליעזר, 'על האמונה הבלתי-אשלייתית', משה הלברטל, דוד קורצווייל
 ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 119-130

זיוון, גילי, **דת ללא אשליה – נוכח עולם פוסט מודרני**, תל-אביב תשס"ז

כהנא, ברוך, 'אשליה ללא דת', **הצופה**, כ"ז בסיוון תשס"ו

מאיר, משה, 'אדם אדם אדם (א-להים) אדם אדם אדם', **מקור ראשון**, י"ב
 בשבט תשס"ו

מאיר, משה, 'בין שחוק לפני א-לוקים לצחוק עם העגל', **הצופה**, י"ז באדר
 תשס"ו

מאיר, משה, 'דת ומוסר, לקראת סינתזה', **אקדמות**, יב (תשס"ב), עמ' 49-85

מאיר, משה, 'להישאר בגבולות האפשר', **מקור ראשון**, י"ז באדר תשס"ו

מאיר, משה, 'משה, הדתי-חילוני הראשון', **מקור ראשון**, כ' בטבת תשס"ו

מאיר, משה, 'על דתיות ופוסט-מודרניזם', **הצופה**, כ"ב בטבת תשס"ד

מאיר, משה, 'שפת הנבואה בגבולות האפשר', **מקור ראשון**, א' בכסלו תשס"ו

נגב, אילת, **שיחות אינטימיות**, תל-אביב 1995

סטמן, דני, 'קיום מצוות בעולם שנתרוקן ממשמעות דתית', **דעה**, 41
 (תשנ"ח), עמ' 31-45

צוריאלי, הרב אודיה, 'הרהורים על א-להים חילוניים', **מקור ראשון**, כ"ז בתמוז
 תשס"ז

קלנר, הרב יוסף, **פלורליזם, פנמיזם, כלליות הקריטריון לאמת, הקריטריון למוסר**,
 נצרים תשס"א

רוזנברג, שלום, 'עץ הדעת ועץ החיים, שתי נקודות המאבק עם הפוסט-
 מודרניות', **החינוך היהודי והפוסט-מודרניות**, הכינוס השנתי השלישי, מכללת
 ליפשיץ, אדר תשנ"ח

רוטנברג, מרדכי, **שבעים פנים לחיים**, ירושלים תשנ"ד
רוס, תמר, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, תל-אביב תשס"ז
רוס, תמר, 'הראייה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרתי של טענות אמת
דתיות', **אקדמות**, י (תשס"א), עמ' 185-224
הרב שג"ר, **כלים שבורים – תורה וציונות דתית בסביבה פוסט מודרנית**, אפרת
תשס"ד
שליט, דניאל, **ספר הקניון**, ירושלים תשס"ה