

דקונסטרוקציה דקדושה

מבוא להגותו של הרב שג"ר

אביחי צור

א. מבוא – חייו ויצירתו¹

הרב שמעון גרשון רוזנברג – המוכר בשם שג"ר – נולד בירושלים ב־1949 להורים ניצולי שואה, גדל במשפחה ציונית־דתית טיפוסית והתחנך במערכת החינוך הממלכתית־דתית. בתיכון למד בישיבת 'נתיב מאיר' ואחריה המשיך לישיבת ההסדר 'כרם ביבנה'. לאחר נישואיו עבר לישיבת 'הכותל'. במלחמת יום הכיפורים לחם הרב שג"ר ברמת הגולן ואיבד חברים רבים – ובהם חברי הטנק שבו לחם. הוא עצמו נפצע קשה. חוויה זו הותירה בו רושם קיומי עז שהיה נקודת שבר בחייו הפרטיים והשפיע על הגותו. הטראומה האישית – מות חבריו והידיעה מעוררת האימה שהוא מכולם נבחר לחיות² – וזו האלואמית, הביאו אותו לשאלות ביקורתיות על המסלול שבו צעד עד כה,

לע"נ הרב שג"ר הכ"מ. יאה המאמר כפרת ייסוריו ומשכבו. תודה לדרור בונדי. להרחבה: נהלך ברג"ש – אוסף מאמרים של הרב שמעון גרשון רוזנברג – שג"ר, אפרת תשס"ח, עמ' ט-יא.

בימי מלחמת שלום הגליל הוא נזכר באימת המוות: "בוקעות מליבנו שאלות קשות... מה המשמעות? היכן ההשגחה?... התשובות קשות... קל להפריח סיסמאות, לדבר בפאתוס... אבל הממשותף יותר חזקה מהמילים. הפחד שעליו מדברים בשיחה שונה מזה שחשים כשנוסעים בטנק לקראת המלחמה, והוא שונה עוד יותר מהפחד שבטנק אפוף להבות. אבל גם האמונה שונה. אבל השאלה נוקבת... במלחמה אדם עומד על תמצית חייו, מול השווה והאמיתי. המזויף ראוי לו להימחק משום שתירוצים לא עוזרים... ואיפה כל אחד... יעמוד ברגעיו האחרונים, כשיצטרך להשיב את הפיקדון לבוראו?... ואם-כן – למה זה אנוכי? והחיים יפים, ומול המוות מרגישים את יופיים יותר... הדשא שליד הטנקים המפויחים ירוק, ירוק מאד, ומול הזוועה ועל ידה ניצב האלוקי החי והנושם, והאדם המוצל מאש תוהה ועושה חשבוננו..." (פניך אבקש – דרשות

אביחי צור
הוא סטודנט
לתואר שני בחוג
למחשבת ישראל
באוניברסיטה
העברית
בירושלים ותלמיד
בבית מורשה
ובישיבת 'שיח
יצחק'. מאמר זה
מבוסס על פרקים
מתוך עבודת
המוסמך שלו.

ואלה נגעו במושגי התשתית הנפשיים והרוחניים שהרכיבו את תורתו עד לאותה העת. כנגד ההוריה חסרת הביקורת של חבריו, כתב:

השאלה היא אם אמנם למדנו את מה שהיינו צריכים ללמוד מאותה מלחמה. מצד אחד... כל מה שהתרחש מביא לכל שמרגיש את הדברים, המון אמונה. אבל האמונה שלי, לפי הרגשתי, היא לא תמיד אמונה בהירה... יש בה צל, יש בה תמימות... לא מיבעיא כל אותן נפשות יקרות שאינן עימנו... אלא אפילו כל המציאות שלנו, כל האידיאולוגיה שלנו... הציונית-דתית. אני חושב שיש כאן סימן שאלה גדול בכל הנושא הזה, ושנשים לא העמיקו, לא התבוננו, לא תפשו את התשובות לאותו צל אמונה. זאת אומרת, מצד האמונה - האמונה אינה נחלשת. להפך, היא מתחזקת הרבה יותר, ודווקא מכוח הצל שבה...³

בדברים אלו אפשר לזהות ביקורת סמויה ונוקבת על ההדחקה האידיאולוגית של הציונות הדתית בנוגע לחורבן המלחמה. האידיאולוגיה מדחיקה את המשבר ורואה בו רק "סיכון" וירידה שעיקרה העלייה, ואילו הרב שג"ר דורש מבט נוקב וקיומי ברע - "הצל" - שהתגלה במלחמה, באמונה המורכבת העולה ממנו, וממילא מבקש לדון מחדש בכל הערכים המרכיבים את האידיאולוגיה הציונית-דתית הנוקשה.

לאחר המלחמה וההחלמה החל הרב שג"ר ללמד בישיבת ה'כותל' בשיטת הלימוד המסורתית, אך ניצני השקפתו השונה, הספקנית והשואלת - שבעתיד תשנה אף את לימוד הנגלה - החלו מלבלבים בתורת-הנסתר שאותה לימד בעל-פה. בשלב מסוים לא מצא עוד את מקומו בישיבת ההסדר הממוסדת.

לאחר מכן השתתף בהקמת ישיבת 'מקור חיים', בית-המדרש 'מעלה' ו'בית מורשה' בירושלים - שבהם לבש הלימוד גוון שונה ואף חתרני, והביא לבית-המדרש מגוון פנים חדשות: אקסיסטנציאליסטיות וחסידיות. בשנת 1997 הקים הרב שג"ר את ישיבת 'שיח יצחק' ששמה, המושפע מיסודות פוסט-מודרניים, מלמד על מהלך רוחני נוסף שעבר.

במסגרת ישיבת 'שיח' פורסמו מקצת כתביו, שהמשותף להם הוא הדרישה הנוקבת לאותנטיות. כמה מן הספרים מבטאים עמדה אקסיסטנציאליסטית,⁵ שאמנם מבקרת

שנאמרו בישיבת הכותל בשנת תשמ"ב, אפרתה תשס"ח, עמ' 213-214).

3 מתוך 'שיח לוחמים בעשור למלחמת יום כפור (תשמ"ד) - לוחמים מבני הישיבות', שנה בשנה, ירושלים, תשמ"ו. הרב שג"ר לא נמנע מן ההוריה על ההצלה אך מדגיש שזו תבוא רק בסוף, בבוא הגאולה. רק אז נוכל להבין את התהליך כולו, כולל רגעיו הקשים. הרב משתמש בביטוי 'סוף ההיסטוריה', המוכר מן ההגות הפוסט-מודרנית שבה נדון בהמשך. גם חיים סכתו מציין את מלחמת יום הכיפורים כקו השבר בחייו הרוחניים של הרב שג"ר. ראו יאיר שלג, 'האבא של הרוחניים', הארץ, 18.6.2007.

4 וכך כותב הרב שג"ר על האמונה ב"צל", במאמרו "בצילו חימדתי וישבתי" - הבטחון בד' לפי ר' הלל מפארטיש', עמ' 114-115, אשרי האיש - גלת, יב (תשס"ג), עמ' 95-115, (להלן 'בצילו חימדתי'): "ההתנגדות האלוקית הגבוהה מופיעה בעולם כצל... בצילו חימדתי וישבתי... זהו הצל שאיננו מעניק בטחון לחוסה בו, ובכל זאת חמדו ישראל לשבת בצל הזה המועט... המציאות האלוקית הגבוהה יותר... של עלמא דאתכסיא, מטילה צללי יסורים, אך... אלו מזמנים... את האפשרות לקרבת ד' הגדולה יותר מכל חיי העולם הזה".

5 למשל, זכרון ליום ראשון, אפרתה תשס"א; על כפות המנעול, אפרתה תשס"ד; כלים שבורים - תורה וציונות דתית כסביבה פוסט מודרנית, אפרתה תשס"ד, חלק ג; פניך אבקש; לעומת זאת פרסומיו מתקופת ישיבת 'הכותל' מאופיינים בלמדנות מסורתית בסגנון ה'אחרונים', למשל: 'האם חייבים לשאול על הפתחים לקיים מצוות', כתלנו, יב (תשמ"ז), עמ' 63-72.

את הדוגמטיות המסורתית אך נשארת במסגרתה וחותרת לביסוס אמת פנימית. כתבים אחרים משקפים את עמדתו בסוף ימיו, וההגות הפוסט-מודרנית תופסת בה תפקיד מרכזי. בכתבים אלו מתבטאת גישתו החדשה, הן בהתמודדות ישירה עם ההגות הפוסט-מודרנית⁶ והן בשימוש בה בכירור מושגי המסורת, פרשנותם ובנייתם מחדש לכדי אמונה מורכבת, בעולם הנמנע מאמיתות מוחלטות.⁷

בכ"ו בסיוון תשס"ז נפטר הרב שג"ר בטרם עת, בהותירו אחריו חלל אישי ורוחני גדול. בעיזבונותיו מונחים כתבים רבים שטרם ראו אור. במאמר זה נתחקה אחר מפעלו הקיומי של הרב שג"ר. נעמוד על אופיו האנטי-דוגמטי ועל היחס הנגזר מכך כלפי המסורת מחד גיסא וכלפי ההגות הכללית מאידך גיסא, כאשר במוקד התמודדותו עומדת ההגות הפוסט-מודרנית.

ב. אנטי-דוגמטיות

1. הציונות הדתית

המשבר הקיומי הביא את הרב שג"ר לכפור בנוקשותם של המושגים המסורתיים ולדרישה להישיר מבט אל הרע ואל הטראומה, על כל ההשלכות המתלוות לכך. לדבריו, מושגים אלו מדחיקים את הרע, ולא זו בלבד אלא שבמובן עמוק יותר הם עצמם יוצרים את הרע. נוקשותם הסגורה מתעלמת מהפן הדינמי שבחיים ומתכחשת לאותנטיות הטמונה בהם. לא רק מושגי המסורת הישנה בדמותה החרדית התאבנו;⁸ אפילו מושגי בית-המדרש הציוני-דתי קפאו במקומם והובילו לתוצאות בעייתיות:

הגישה הדתית-לאומית נכשלת פעמים רבות בניסיון לשלב, תוך כדי הונאה עצמית, את מה שלא ניתן לשילוב. קו רוחני-חינוכי זה יוצר בסופו של דבר, אורתודוכסיה אמורפית של הזדהות אידיאולוגית, חסרת כיסוי נפשי.

6 כלים שבורים, חלק א.

7 למשל, כלים שבורים, חלק ב; 'צניעות ובושה', א' שוורצבוים וע' סדן (עורכים), כותנות אור – כירור אמוני בסוגיית הצניעות, נחלים וירושלים תש"ס, עמ' 117-125; 'אהבה, רומנטיקה וברית' (להלן 'אהבה, רומנטיקה וברית') ז' מאור (עורך), שני המאורות – השויון במשפחה ממבט יהודי חדש, אפרת תשס"ז (להלן שני המאורות), עמ' 303-317; 'אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין', מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), על האמונה, ירושלים תשס"ה, עמ' 365-387 (להלן 'אמונה ולשון'); 'מדינה יהודית – סתירה ואוטופיה', קונטרס, סיוון תשס"ו, עמ' 2-14.

8 ביקורתו של הרב שג"ר מובאת להלן ליד הערה 17. כבר בתורתו המוקדמת הוא מבטא ביקורת על אידאולוגיה בכלל:

"כל אידאיה... היא תמיד חד-צדדית... המאמין בה מחליט שרק זו המציאות וכל דבר אחר סותר אותה והיבב להידחות. אנשים אידיאליסטיים... יש אצלם קשיחות וחוסר גמישות. הם לא מסוגלים להבין את הזולת... (כשמשהו בא בשם אידיאל אחר, הם רודפים אותו באף ובחמה... והם מאובנים משום שהם בוחנים את העולם מפרספקטיבה אחת... באיזשהו מקום הוא 'מקצץ' את המציאות ומפצל אותה" (פניך אבקש, עמ' 66, וראו עמ' 108 ו-149, בימי פינוי ימית).

בעמ' 233 (בימי מלחמת שלום הגליל) הוא קובע שחורבן בית שני היה בשל אחיזה אידאולוגית באמת יושמחה לאיד על כישלונה של אידאולוגיה יריבה – במקום שלום עמוק המכיל אמיתות שונות.

אורתודוכסיה אפולוגטית בנוסח: הנה, לפי ההלכה מותר; תראו איך ההלכה מתייחסת יפה אל האשה, אל אומות העולם, וכו'; ראו כמה ההלכה דמוקרטית והומאנית וטולרנטית, וכו'. אך גם צדה השני של שטחיות דתית זו, שהוא הגלישה לפונדמנטליזם-דתי שפושה במחוזותינו, הינו כשלון חרוץ... המאמץ 'לשמור על-' (הכיפה, קיום המצוות, התפילה וכו') הוא אחת הסיבות לרדידות הרוחנית, של הציבור הדתי. הופך הוא את הדתיות, בעיני התלמידים (ולא רק), לעניין מאולץ וחסר עמוד שידרה ועצמיות. דת התופסת עצמה, כמנהלת מלחמת הישרדות, היא דת חסרת שרשים, עומק, נפח ובודאי חסרת הדר ויופי...?

הניסיון הכן של הציונות הדתית לשלב בין העולם הדתי ובין העולם החילוני הפך למגננה שלא צלחה ואף גרמה לרדידות, שפנים כפולות לה: מחד גיסא אפולוגטיות כלפי כל זרם ורוח חיצוניים; מאידך גיסא נוקשות פונדמנטליסטיות כלפי פנים. מחירה של הרדידות הוא הניכור:

שיטת 'שני העולמות', המנתקת בין מה שמתרחש בבית-המדרש לבין החוץ, שהיא למעשה המגננה האורתודוקסית העיקרית בפני הבקורת המדעית, עלולה לכוון דתיות של הונאה עצמית, ערמומיות שאיננה מאפשרת עמידה כנה מול האלוקים...¹⁰

נוצר סרח עודף אידיאולוגי, המוביל לניתוק מהאמונה החיה ומהקיומיות הפשוטה. הציונות-הדתית הפכה נוקשה ומנוכרת וכיום אין לה אמירה משמעותית לממשות השראלית העכשווית. לדעתי, צריכה היא למצות את הנחותיה ולעשות מהלך של "תשובה" כלפי עצמה... ברוח הזמן אולי נקרא לך פוסט-ציונות-דתית.¹¹

מחירה של עמדה זו כפול: העולם הפנימי הופך למנוכר וחסר שקיפות עצמית, ללא ביקורת האמונות והדעות וללא קשר לעולם החיצוני; ואילו בעולם המעשה מתקיימת הפעילות - הרוחנית והיומיומית כאחד - מתוך ניכור, כיוון שעולם האמונה הפנימי איננו רלוונטי למציאות היומיומית ואין הוא בא בה לידי ביטוי. האמונה הופכת

9 כלים שבורים, עמ' 82-83. ביקורת על רקע ההתנתקות מופיעה ב'אפשר שהטראומה תזכך את העמדה הדתית שלנו', ארץ אחרת, 24 (2004), עמ' 60-65 (בעמ' 60 הוא מזכיר את דרוש 'אלוקי מסיכה' - ראו הערה 12). עיינו גם בביקורת מתורתו המוקדמת, פניך אבקש, עמ' 165-172. על רקע אירועי מערת המכפלה בתשנ"ד, הוא דורש ריזויה בערכי הציונות הדתית ב'קידוש ה' ומאורעות זמננו, מים מדליו, ה (תשנ"ד), עמ' 53-63, 69-71.

10 אסף שרון ואיתי מורייסוף, "אי-אפשר לאחוז בדת בלי הגרעין המיסטי שלה" ראיון עם הרב שג"ר, דעות, 3 (שבט תשנ"ט), עמ' 9-13 - הציטוט מעמ' 12 (להלן 'ראיון').

11 שם, עמ' 13. בנושא ה'פוסט' לגווניו נדון בהמשך. בריאיון עם יאיר שלג, 'פסקי הסרוב? זו תגובה גלותית', הארץ, 11.1.2005 (להלן 'פסקי הסרוב?'), הוא מוסיף:

"...מחנכים מדברים על חירות, אבל בעצם מתכוונים לסוג של מניפולציה שנועדה לכוון את התלמיד לעולם שאותו הם רוצים שיבחר. אבל אמונה היא... עניין מאוד אישי ואינטימי. היא לוקחת אחריות אישית, ולכן אסור לה להסתמך על שום דבר אחר... אנחנו... גם מושפעים מהסביבה, אבל נקודת המוצא היא... הכרעה אישית. אני ודאי מצפה... שהכרעתם תהיה לכיוון האמונה, ואם... תהיה אחרת זה בוודאי יגרום למפח נפש. מצד שני, זה לא מונע ממני לצייד אותם בכלים של החופש, כי אם הוא יעשה מה שאני רוצה, בלי תחושה פנימית שלו, העיקר חסר כאן".

לאידאולוגיה נוקשה הכופה את עצמה בכוח על המציאות. העולם שבחוץ מתנהל לפי מושגי המדע והמודרנה, ואין לו כל מגע עם עולם האמונה שבפנים. ביקורת תאורטית זו מקורה בעמדה קיומית המסרבת לעמוד לפני הקדוש ברוך הוא מתוך ניכור ורדידות. המושגים שאמורים היו לתווך בין האדם לאלוקיו התקשו והפכו הם עצמם לגורם המפריד:

...לפעמים, זוכים אנו להגיע בימים הנוראים לבכי של ממש, לכאב לב ואפילו לחמלה וחסד. אך זה איננו בכי של מצווה וגם לא רחמים מהספרים... השער היחיד ל...אלו, הינו המרד. היכולת לחרוג מהקליפות הדתיות, להחזיר את פנקס החבר הדתי למפלגה, ולהביט מבט נוקב, קונקרטי וממשי על עצמי ועל חיי. מבט מפוכח, מיואש וחסר אשליות, נקי מהתשוקה ומהמסננות החברתיות והרעיוניות למיניהן בזה רואה אני את המקדמה החילונית, שהינה תנאי הכרחי לכל דתיות ממשית. הרחמים שנשארים בעולם הדתי, פעמים רבות הם בעצמם אכזריות, אטימות, אי-יכולת לגעת באנושי באמת...¹²

מה משמעות הביקורת? האם יש לנטוש את האחיזה בשני העולמות, או שמא להמשיך ולדבוק בה? וכיצד? ובהכללה: מהי עמדתו של הרב שג"ר כלפי המסורת? הרב שג"ר דן בגישות שונות למסורת ולעולם המתחדש. אף שבכל גישה הוא מוצא חשיבות ומוטיבציה ברוכה ואף ממקם עצמו בתוך רשת הדעות, הוא דוחה אותן בשל היבטים דוגמטיים המאפיינים אותן. דחייתן משמשת בעבורו נקודת מוצא להצגת עמדתו האישית.

2. שיטת 'שני העולמות' של ליבוביץ'

את שיטת 'שני העולמות' המעמיקה בשניהם מתוך שקיפות עצמית רואה הרב שג"ר כהרואיקה של מאמין מודרני. הוא מזהה את שיאה בישיעהו ליבוביץ':

גישתו רואלטיסטית חריפה, ואמונתו בעולם המתנהל לפי חוקי הטבע המתארים במדע עזה לא פחות מאמונתו הדתית. לכן, לשיטתו, האמונה היהודית דוגמת כל הערכים כולם היא הכרעה אנושית; היא לא מלמדת דבר על העולם ה'חיצוני', ואין לה רלוונטיות ל'עולם התופעות'. שייכת היא לממלכת החירות, ואת מובנה היא מקבלת מאורח החיים ההלכתי שהיהודי מקבל על עצמו. המרד של האדם ונטילת חירותו לידו - האוטונומיה האנושית שצררה את האמונה - הפכה אצלו למקור האמונה, לחירות להכריע לאמונה ואולי אפילו לייצר אותה. עמדה זו מרשימה ללא ספק, משום שהיא מקבלת עליה עול מלכות שמים לשם שמים, מתוך ויתור על תועלת ועל הבטחה כלשהי שהדת נוהגת להעניק.¹³

12 על כפות המנעול, עמ' 29. ברומה לאדמו"ר מאיז'ביצה, הרב שג"ר מבקש את עבודת ה' מתוך הפרטים ולא מתוך כללים נוקשים שמהותם הפנימית אבודה. ראו מרדכי יוסף ליינער, מי השילות, בני-ברק תשס"ה, חלק א, עמ' צו, ד"ה 'אלוקי מסכה': "מסכה, היינו הכללים, ועל זה אמר הכתוב, בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת, אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם, רק בבינת לבך, תדע בכל פרט איך להתנהג". כמו מסכה הקפואה בהבעתה, בניגוד לפרצוף החי והדינמי, כך כללי התורה הנגלית יכולים להפוך לדוגמה ול'דין מרומה'.

13 'אמונה ולשון', עמ' 367. הפסקה מופיעה גם בקובץ אמונתי 1, פסקה 4, ראו הערה 16.

עם זה הרב שג"ר דוחה עמדה זו מכיוון ש"מחירה כבד מנשוא: ...פיצול העולם וחוסר יכולת להוריד את האמונה ארצה". זה אולי הביטוי המרשים ביותר להרואיות הטרגית של האדם המודרני.¹⁴

הרב שג"ר טוען כלפי עמדת ליבוביץ' כי היא מאבדת את המגע עם הממשות האונטית.¹⁵ אמונה זו הופכת מושגית וערטילאית, ואין לה כל שיג ושיח עם הקיום הממשי של האדם:

[השמטת] הקרקע מתחת לאמונות דתיות בסיסיות כמו האמונה בהשגחה פרטית, או... בהשארות הנפש ואפילו התפילה, בהיותן מנוגדות לתפיסה מדעית, יוכרזו כנורמות של התנהגות הלכתית. בשעת צרה עלינו לשוב בתשובה. אין בכך כמעט ולא כלום עם האמונה שהצרה הזו היא אמנם תוצאה של החטא. עולם כמנהגו נוהג.¹⁶

משמעות אמונה זו היא קבלת עול הרואית ובעלת יראת שמים – אך מנוכרת: אמונות רבות מאבדות את הקשר לעולם היומיומי והופכות רעיונות מופשטים בלבד. אמונתו של ליבוביץ' אמנם מודעת לעצמה ולניתוקה ולכן אין היא כופה אמונה אידאולוגית על המציאות, אולם הרב שג"ר אינו מוכן לשלם את מחיר הניכור.

3. העמדה החרדית

הניכור בין העולמות מפגיש את ליבוביץ' עם החרדיות:

אבל זו גם העמדה האורתודוקסית המרכזית. ההגנה בפני הבקורת של המודרנה הינה הפרדה בין העולם וערכיו לבין ציווי התורה. זו אמנם לא תתן לגיטימיות לתפיסות ולאמונות הנוגדות את הדת, לדידה האמונה הדתית היא הפוסקת היחידה. אלא שקשה לה לשמור על תמימותה בסביבה אחרת ומנוגדת, ומכאן התבצרותה בעמדות פונדמנטליסטיות מחד – הפונדמנטליזם הינו תגובה מודרנית לסביבה בה שרויה האמונה בעולם המודרני – ומאידך ביצירת פרקטיקות הלכתיות ורגשיות שונות, שתפקידן לאפשר מידור של העולמות והצדקה להתנהגות שאיננה הולמת את האמונה הדתית לכשעצמה.¹⁷

מקובל לחשוב כי ליבוביץ' רחוק ביותר מן הפונדמנטליזם החרדי, אך הרב שג"ר חושף את קרבתם של השניים זה לזה ביחס לפיצול בין העולם הדתי למציאות. אכן, הבדל משמעותי יש בין העמדות: ליבוביץ' מעניק את הבכורה למדע ול'עולם הזה' ואילו העולם החרדי מעניק מעמד זה לעולם האמונה הממשי, שאין להטיל בו ספק והוא מחוייב באופן כמעט דטרמיניסטי.

ערכי המסורת אינם מציאות רעיונית בלבד, אלא יש להם ממשות קיומית בחיי היומיום היהודיים. לכן, מחיר הניכור של החרדיות שונה: הפסד העולם שבו דבק

14 שם.

15 כך מגדיר הרב שג"ר את מחיר עמדה זו באמונתו 1, פסקה 12, ראו בהערה הבאה.

16 מתוך קובץ שטרם פורסם שכותרתו אמונתו 1, המחולק לפסקאות ממוספרות (1-12) ובסופו שני חלקי הוספות ממוספרים (1-10) (1-11). הציטוט מפסקה 11 של גוף המאמר. הקובץ איננו ערוך ונפלו בו טעויות הדפסה וניסוח – אלו תוקנו ונוסף פיסוק. כל ההוספות בסוגריים מרובעים במאמר הן שלי. בקובץ הקבלות לכמה מפרסומי הרב שג"ר: כלים שבורים ו'אמונה ולשון'.

17 שם. במשפט השני נוספה המילה "היא" אחרי "אמנם" והשמטתי אותה משום הסרבול.

ליבוביץ'. כפי שכותב הרב שג"ר בהמשך, גם המחיר הזה גבוה - איבוד המציאות¹⁸ היומיומית וגלישה לפונדמנטליזם ולהצטדקות הלכתית:

במקרים רבים היא איננה נתפסת כקביעה ממשית ריאלי. דוגמא: הויכוח על המשיח והמשיחיות. יהודי מאמין בכל יום שיבוא, אך אמונה זו איננה הנחיה לפעולה מעשית פוליטית או אחרת כל שהיא. הכחשה זו באה לכלל ביטוי ברצון להתנתק מהחברה והתרבותיות הכללית. התנגדות ללימודי חול, למגורים בשכונות עם חילונים, ואף... לשירות צבאי יש לפרש על רקע זה. השירות בצבא פותח את הנער לחויות שאינן עולות בקנה אחד עם אלו של המעגל החרדי.¹⁹

עמדות אלו מיישמות את שיטת ה'שילוב', שהיא בדרך כלל סינתזה המשמיטה חלקים - לעתים משמעותיים ביותר - משתי התזות שאותן היא מאחדת. גם אם לא הושמט כלום, עדיין חסר אלמנט המפגש הבלתי אמצעי. הסינתזה יוצרת צירוף מושגי וטכני, העלול לגרום לניכור של עולם אחד כלפי חברו.²⁰

4. ה'תרגום החלקי' של הרב סולובייצ'יק (הגרי"ד)

לעומת גישות ה'שילוב' ישנן גישות שאינן מוכנות לקבל את הניכור בין העולמות, דהיינו את השילוב הסינתטי או את ההפרדה המלאה, והן דורשות מפגש בלתי אמצעי בין האמונה לעולם החיצוני. לשם כך הן מעבדות יחד את מושגי שני העולמות ויוצרות מעין 'תרגום' מהעולם האחד לאחר.²¹

תפיסתו של הגרי"ד, המכונה 'תרגום חלקי', קשורה לשני סוגי אנשים: איש-התרבות ואיש-האמונה. הראשון הוא האדם המודרני המסוגל לתפוס רק את אותו היבט מושגי של האל שבו הוא נעזר למימוש כוחו כריבון. אולם מצוי פן מסתורי באלוהי, שהוא בלתי ניתן לתרגום מניה וביה ובו נתקל רק איש-האמונה. האדם המודרני הטיפוסי

18 שם, פסקה 12.
 19 שם, פסקה 11. העמדה החרד"לית נוטה לחרדיות בקיבוע מושגיו של הראי"ה, אפילו בדבר הפתיחות. הרב שג"ר מחלק בין החרד"ליות ובין החרדיות ב'פסקי הסרוב?':
 "בתפישה החרדית המקורית יש סוג של איתנטיות: הם חיים את העבר בזמן הווה, כבסיס לגאולה... [במבוא]... מהעולם החיצוני. הוא לא חי בהיסטוריה, אלא בפרשת השבוע... אין לה יומרה לכפות את עולמה על ההווה. הציונות-הדתית לא חיה בעולם כזה, אלא בהחלט בהווה, וכאשר היא מאמצת הוויה פטוורדי-חרדית, היא בעצם מנסה לכפות את האידיאולוגיה שלה על ההווה".
 20 לדעת דוד הרטמן (הרמב"ם - הלכה ופילוסופיה, תל-אביב 1979, עמ' 15-35), דוגמה ל'שילוב' הוא מורה הנבוכים לרמב"ם. אולם מדברי הרב שג"ר על הרמב"ם, נראה שהוא חולק על עמדה זו. הרמב"ם הוא "בראש ובראשונה פרשן קונספטואלי של המקורות. שימוש הסלקטיבי במקורות האגדה ופרשנותו מכוונים לבניית סדר הלכות קוהרנטי וקונספטואלי". ראו 'היסטוריה ומשיחיות לפי הרמב"ם', 'ו' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו - בענייני גאולה ומשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 277-296 - הציטוט מעמ' 284.
 שיטת הרמב"ם, לפי ניתוחו הסטרוקטורליסטי של הרב שג"ר, היא אינטרדיסציפלינרית שאיננה רק משלבת עולמות אלא יוצרת תרגום המתוך עולמות אלו באלו. ראו גם אהבון עד מות, אפרת תשס"ד, עמ' 123-139 ובהערה 3; שובי נפשי, אפרת תשס"ג, עמ' 42-81; 'בין שלמות אישית לתיג חברתי: לימוד תורה לנשים לשיטת הרמב"ם', שני המאורות, עמ' 37-62 ועוד. אינטרדיסציפלינריות זו מקבילה לשיטת הרב שג"ר עצמו - ראו ליד הערה 65.
 21 ראו: יונתן כהן, 'מחשבת ישראל לשם חינוך: האם המסורת היהודית ניתנת ל'תרגום'?', צ' לם (עורך), עצוב ושקום, ירושלים תשנ"ו, עמ' 164-182 (להלן 'מחשבת ישראל'). על תרגומו החלקי של הגרי"ד, ראו עמ' 180.

(אישה-התרבות) יזכה תמיד רק לחלק מן הבשורה, אך כל מה שקשור באמונה כמעט איננו ניתן להעברה ללא חוויה אישית.

גם כאן – בדומה להגותו של ליבוביץ' – עולה ניכור בין העולמות, אלא שאצל הגרי"ד עמדה זו עצמה מעוררת ליראה ולעמידה קיומית מול האל. זאת ועוד, האדם מסוגל לחוות במהלך חייו את חוויית האמונה ולפגוש באותו חלק בה שאיננו ניתן לתרגום. אצל הגרי"ד, בניגוד לליבוביץ', הפער בין העולמות אינו מוכרז מלכתחילה וישנה ערגה למימוש שניהם כאחד. קבלת הפער כפרדוקס מובנה מובילה אף היא להתעלות ויראת שמים אל מול האינסופיות האלוקית הפרדוקסלית. אולם בחיי היומיום יפגוש האדם דווקא בצדדים התובעניים של האמונה, ללא מפגש מלא. ההדרכה המעשית נוטה תמיד לאותו ניכור ולא להכנה לקראת ההתגלות המלאה, כמו למשל בשיטת לימוד הגמרא הבריסקאית, שעליה גדל הגרי"ד ואותה לימד.²² ניתוחיו לשיטה זו מפגינים תחושה עזה של ניתוק בין מושגי הלימוד האפירוריים ובין המציאות. משום כך, למרות חשיבותה של שיטה זו והתרגום הבלתי אמצעי, הרב שג"ר מוצא בה את אותה הבעיה – הניכור המידרדר לדוגמטיקה:

לפי הגרי"ד, הלמדנות מתייחסת לגמרא ולראשונים כמו שהמדען מתייחס לטבע... אלא שבהווה, בו פפיסות אידיאליסטיות התישנו והפכו לבלתי-קבילות, משתנה גם מיקומה של הלמדנות... האידאליזם הלמדני... מקורותיו... יונקים מהאמונה והמסורת. אך בעולם בו קיים חוסר אמון בסיסי ב'סיפור-העל', והידע האנושי מתפרק למשחקי לשון, תאבד גם הלמדנות את ודאותה... העסוק בטכניקה-הלכתית בתפיסת המדע הפוסטמודרני הסובייקטיביות הינה 'משחקי לשון', שמושכם ביחסי-כוח ושיח חברתיים, עוגנת היא בשפה ונתפסת כפונקציה חברתית היסטורית, ולא קוהרנטית... עוצמת השכנוע של הלמדן לא רק שתיקל בחומת חשדנות, אלא שכלל לא תובן, ותיתפס כעוד 'משחק לשון'. הלמדנות תאבד את הקומה הספקולטיבית העליונה שלה, ותהפוך לשיח פוזיטיביסטי (לוגי) העסוק בטכניקה הלכתית והינו מתכון בטוח להקרשת האורתודוקסיה-הדתית והפיכתה לדוגמטיות ריקה. החגיגות תהפוך למועקה, והקדושה לטרדנות.²³

22 עיינו למשל 'מה דורך מרוד', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 70-85; 'איש ההלכה', איש ההלכה- גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 28-33.

23 כלים שבורים, עמ' 40-41. הרב שג"ר מרבה לעסוק בתורת הגרי"ד מתוך הזדהות עם הדיאלקטיקה האקסיסטנציאליסטית המתורגמת לעבודת ה'. אולם הוא מבקש את השלב הבא: ייחוד הקצוות. את השקפת עולמו של הגרי"ד מייחס הרב שג"ר להשקפה המודרנית, וביקורתו עליה שאובה מניתוח הסביבה הפוסט-מודרנית של ימינו. בכך חולק הרב שג"ר על גילי זיוון שמצאה בכתבי הגרי"ד ואחרים מבוא להתמודדות האורתודוקסיה עם הפוסט-מודרניזם. עיינו במאמרה, 'הגות יהודית אורתודוקסית לנוכח עולם פוסט-מודרני - ניסיונות התמודדות ראשוניים', א' שגיא, ד' שוורץ וי"צ שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 348 (להלן 'הגות אורתודוקסית'); ובספרה דת ללא אשליה - נוכח עולם פוסטמודרני (עיון בהגותם של סולוביצ'יק, ליבוביץ', גולדמן והרטמן), ירושלים ורמת-גן תשס"ו. וראו להלן, הערות 30 ו-54. על יחסו ללימוד גמרא ראו ליד הערה 65.

5. 'תרגום מלא' מול ברית והלכה

לעומת תרגום זה, ישנן גישות המוגדרות כ'תרגום מלא'²⁴, כדוגמת הרהר קונסטרקטיביזם. גישה זו רואה דווקא בעולם התרבות העכשווי החיצוני למסורת, אמת שאינה ניתנת להפרכה – אפילו בערכיו המשתנים עם הזמן. לכן יש לתרגם את מושגי המסורת באופן מלא כך שיתאימו לאותם מושגים. מושגי המסורת אינם אלא כלי שבו אפשר ליצוק מחדש תוכן אחר של אמת.²⁵

בובר למשל²⁶ מתעקש למצוא את מושגי המסורת במציאות כפי שהאדם המודרני מכיר אותה, אך הוא מבקש למצוא משמעות שמעבר לניתוח המודרני. אולם בעוד העולם המודרני שומר על שלמותו, הרי שהמשמעות שתתגלה יכולה להיות כל משמעות שהיא – כל עוד היא 'אותנטית' – ללא קשר מוכרח לערכי המסורת. כידוע, בובר ראה בהלכה ובמסורת המנוסחת קיבעון דוגמטי שאותו שלל לחלוטין.²⁷ 'תרגום מלא' זה נותן אפוא את הבכורה לעולם שבחוץ שכביכול מושגיו מוכחים יותר או רלוונטיים יותר, ועל כן יש לעצב את מושגי המסורת על-פיהם. אמונה תמימה בעולם המושגים האמוני היא כביכול אשליה ילדותית.

בניגוד גמור לגישות אלו, הרב שג"ר טוען כי העולם האמוני הפנימי הוא עולם שיש לו קוהרנטיות עצמית, שאין להזניח אותה והיא איננה צריכה לקבל אישור חיצוני מהעולם המודרני. אמנם הוא שותף לביקורת על הדוגמטיות שעלולה לעלות מ'מצוות אנשים מלומדה', אלא שבעיניו גם הריטואל הקבוע הוא הכנה להשראה אפשרית ואינו מוכרח להידרדר לקיבעון. בסופו של חשבון עמדות אלו משאירות את עולם האמונה חסר ממשות קיומית לאדם בדיוק כמו עמדת ליבוביץ'. אצל בובר הדברים חריפים יותר, שכן מבחינת העולם האמוני אין שום מושג דתי בעל ממשות שאפשר להישען עליו, מלבד ה'אותנטיות' שנשארת ערטילאית. הרב שג"ר מתעקש על עולם האמונה:

אבל האם כה מופרך הוא להאמין? לאמונה שרשים עמוקים בקיום האנושי. נמצאת היא בתשתית הקיום שלה. המשמעות שאדם חש בחייו; הערכים שעליהם הוא מוכן למסור את נפשו; הנפשות האהובות עליו; והמגע האנושי העמוק בין בני אדם – הנוצר אמנם לעיתים נדירות; הסבל כמו האושר; כל אלה אינם הוכחה למציאות אלוקים, אלא הנוכחות עצמה. הם אינם מלמדים על

24 'מחשבת ישראל', עמ' 171. בהכללה גסה – לצורך הקיצור – נכלול בעמדה זו אף את הזרמים הקונסטרקטיביים, הרפורמיים וה'נאו-אורתודוקסיים'.

25 'תרגום מלא' אחר (שם, עמ' 166-170) מקדש את מושגי המסורת ומקרבם ללומד בכל מושג חדש המוכר ללומד. במשך השנים לא השתנו עיקרי האמונה, אלא רק לבושם החיצוני. נראה שהרב שג"ר יטען ששינוי הלבוש משפיע השפעה משמעותית על התוכן. ראו אהבוך עד מות, עמ' 5-6: הלומד חוקר את מובן המושגים בעבור מי שכתבם, אך מודע לכך שעצם הלימוד בשפתו המיוחדת מוסיף נדבך ומשנה את התוכן. תוכן המסורת – האור – שאחרי דורש הלומד, נכנס בשפתו האישית של הלומד – הכלי, ובכך נקבע אופי הופעת התוכן בעולם. המדיום משפיע על המסר. ראו פניך אבקש, עמ' 73, משם עולה שהלבוש אכן משפיע על התוכן.

26 בניגוד לדעת כהן (שם, עמ' 180), שלפיה בובר יוצר 'תרגום חלקי'. ראו שם ההבדל בינו ובין הגר"ד.

27 ראו למשל 'נביאי שקר', דרכו של מקרא – עיונים ברפואי סגנון בתנ"ך, ירושלים תשכ"ד, עמ' 119-122: נביא שקיבל נבואה ולאחר שהשמיעה הפכה ל'ידיעה' שלפיה הוא מתנבא פעם נוספת, ללא שהיה לו גילוי נוסף – הוא נביא שקר. כך ההלכה, בהיותה ריטואל קבוע בשם התגלות ישנה, נעשית נבואת שקר שאיננה אותנטית, ולא עוד אלא שהיא יכולה לחסום את האפשרות להתגלות חרשה של אותנטיות.

דבר מחוץ להם, אבל הם לכשעצמם קדושה. התפילה והשבת, יום־הכיפורים והמצוות, הינם המחוזות שבהם אני בא במגע עם הקדושה. כאמור, היא נוכחת וממשית. שאלות כמו: האם זו הדרך היחידה להפגש עם הקדושה? האם זהו הסוג היחיד האפשרי לקדושה? ואפילו השאלה האם זו חוויה פסיכולוגית או ממשות סוביקטיבית או אוביקטיבית - אינן מטרידות אותי והינן חסרות משמעות. למעשה הודאות של האמונה נמצאת במחוזות אלו, ומהן שואב המאמין את ודאותו.²⁸

כשם שוויתור על עולם המעשה ומושגיו גורר פונדמנטליזם דתי, כך גם ויתור על העולם האמוני הנובע מתוך ההלכה והמסורת עלול ליפול לדוגמטיזם חילוני. הפגיעה בעולם הפנימי פוגעת בסופו של חשבון גם בעולם החיצוני עצמו. גם מושגי העולם החיצוני נתונים לביקורת ואינם 'מופת הגיוני' שאין עליו תשובה.²⁹ בהקשר זה אמירותיו של הרב שג"ר נחרצות. בשאלה החינוכית הוא מציע דווקא את החינוך החרדי כבסיס שעליו יש לפתח את הפתיחות לעולם:

כשמדברים על הבסיס של חינוך דתי, אין לי ספק שחינוך דתי הוא ראשית כל חינוך חרדי, במובן החרדי של המושג. בלי חינוך חרדי לא ייתכן חינוך דתי ('חרדי' כאן הינו במובן של אינטימיות ומחויבות מוחלטת, שהינם הזהות העצמית היסודית, הראשונית והמובנת מאליה. זהות שאיננה נתונה לא ל'שוק חליפין' ולא ל'כלכלת עונג' כל שהיא). כך הם פני הדברים היום, במצבנו, לא בעולם העתיד, כשתופיע תורתו של משיח. החינוך התיכוני חייב להתבסס על חינוך ישיבתי במובן השורשי של המילה: 'קצות' ו'נתיבות', מסילת ישרים וחובות הלכות, זהו הבסיס לאינטימיות ולהזדהות עם תורה ומצוות.³⁰

יחסו של הרב שג"ר לברית המסורת היא מוחלטת:

מהי הברית? מה פירוש 'לכרות ברית'...? זהו סוד הברית והרז שלה, אמירת 'נעשה ונשמע'. כריתת ברית היא אקט מוחלט, מכונן ובלתי מותנה. האקסיומה שממנה הכל מתחיל. הברית מביאה ל'שמיעה', ואיננה תוצר שלה. היא נקודת

28 אמנותי, פסקה 5. ב'בצילו חימדתי', עמ' 112, מובא משל חב"ד שלפיו האמונה איננה התנאי לקיום המצוות אלא להפך - המצוות הן התנאי לאמונה: האמונה היא האש המוזנת על־ידי השמן, שהוא המצוות, ובלעדיון האמונה תכבה. למרות הרצון החסידי לרבקות מלאה ותמידית, ישנה קפיצה פרדוקסלית לקיום המצוות, המכריחות את קטיעת הרבקות. זו מסירות נפש של החסיד, הממלא את רצון ה': נוכחות אינסופיותו בעולם העשייה - המעשים (המצוות) - הסופי, באמצעות פעולת האדם לפי ציוויו. ראו גם 'אמונה ולשון', עמ' 366-365, 381-382, שם מובא דימוי מאכילת מצה שהיא המפרנסת את האמונה ולא שהאמונה היא המאפשרת את אכילת המצה. בהערה 57 הוא כותב: "אִל־וְהִיָּם קִיָּם בְּעוֹלָמוֹ שֶׁל מִי שְׁחִי אֹרֶח־חַיִּים יְהוּדִי שֶׁל שְׁמִירַת מְצוּוֹת, כְּעוֹבְדָה... גַּם אִם אֵינְנוּ חוֹשֵׁב עֲלֵינוּ, מְרַגֵּשׁ אוֹתוֹ אוּ... אֵף אֵינְנוּ מְאָמִין בּוּ... נִיתָן... לוֹמֵר, שֶׁלְנוֹכְחוֹת זֶה... יֵשׁ אֵף עֲדִיפוֹת עַל אֲמוֹנָה פְּנִימִית חוּוִייתִית".

29 באהבוך עד מות, עמ' 119-121, הוא מתאר מרחב יהודי זה באמצעות מושג ה'טרורופיה' של פוקו. ביטוי לכך מתורתו המוקדמת ראו בפניך אבקש, עמ' 125-126, 177-178.

29 ערכי המודרנה שבהם אוּחוּ בוּבֵר נְתוּנִים לְבִיקוּרַת קֶשֶׁה בִּידֵי הַפּוֹסֵט־מֹרְדֵנָה שֶׁלָּה שׁוֹתֵף הֶרֶב שֶׁג"ר, כפי שנראה להלן ליד הערה 54.

30 כלים שבוּרִים, עמ' 82. בתחילת הדברים מחייב הרב שג"ר פתיחות מלאה לעולם החיצוני. זוהי עמדה 'סכיוּפֵרְנִית' כְּלִשׁוֹנָה, אֵלָּא שִׁישׁ לְנִקּוּט אוֹתָהּ עַד יְמוֹת הַמְּשִׁיחַ, אִי יֹאחֲזוּ הַקְּצוֹת מְבַלֵּי לֵאבֹר אֵת מִשְׁמַעוֹת הָעֲצִמִית.

מוצא שאינה ניתנת לשפיטה. אחרי כל הרגשות והמחשבות באה ההחלטה... [ש]איננה המשך רצוף של השלבים הראשונים והיא בלתי תלויה בהם, היא כריתת הברית... יהודי מתחיל כיהודי בכריתת ברית, רק לאחר מכן, משנוצרה ברית וזהות עצמית, הוא עשוי לשמוע...³¹

ה'מובן מאליו' היהודי והברית הבלתי מתפשרת עם המסורת אינם נמצאים בעדיפות משנה לערכי העולם החיצוני. כשם שיש לבקר את המסורת על פונדמנטליזם ונוקשות דתית, כך יש לבקר את העולם החיצוני על גאוה והתנשאות, המובילות לדוגמטיות ולהזנחה של עולם ומלואו.

6. אקלקטיקה מול אקסיסטנציאליזם

בעיני הרב שג"ר תרגום מלא של עולם האמונה למושגים בני הזמן עלול ליצור אקלקטיקה המחטיאה שלוש פעמים: את מובן המושג האמוני; את המובן של המושג החיצוני למסורת במובחן ממושגי המסורת עצמה; ואת החוויה הקיומית שבשבר בין העולמות והיצירה העולה ממנו.³²

לעומת זאת, עולמו של הרב שג"ר הוא עולם קיומי. במאמרים רבים ניכרת הפנייה האקסיסטנציאליסטית אל העולם, ההתמודדות עם רוח המלנכוליה והשאפה לגבור על זו מתוך הצדקתה. בשובי נפשי למשל, כותרת הפרק 'תשובה כקבלה עצמית'³³ מלמדת כיצד מפרש הרב שג"ר את התשובה כמשנת ר' צדוק: הרב שג"ר נאבק בנפילה קיומית חזקה של האדם - התחושה שאין הצדקה לקיומו ולמעשיו³⁴ - ומפרש את התשובה כסגנון האיזו'ביצאי :

[ק]בלת עצמך גם כחוטא... הדרך שבה מתגבר החוטא על הקונפליקט שבינו לבין חייו ועל חוסר שביעות הרצון שלו מעצמו, הינה דווקא בקבלת עצמו.³⁵

31 רעים האהובים - דרשות חתונה, אפרת תשס"ח, עמ' 28. ממד קיומי ו'טבעי' של הברית עולה ב'גשם', קונטרס, הנוכח תשס"ה, עמ' 3-6.

32 יהונתן גארב רואה דוגמה לאקלקטיקה מסוג זה בעמדת זיוון ליחס בין אורתודוקסיה לפוסט-מודרניזם (לעיל, הערה 23) האוספת היגדים מדברי הוגים מודרניים, ואת הרב שג"ר היא משמיטה מן הדיון (למעט הערה 2 בספרה). את הרב שג"ר מתאר גארב כך: "ניתן לאפיין מהלך זה, כקריאה מיסטית, המנכסת את הפוסטמודרניזם... הגותו של שג"ר אכן קרובה יותר לרוח הפוסטמודרניזם כהוויה (ולא כאוסף של היגדים רעיוניים... [גארב רומז כאן לזיוון])" (יהונתן גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים - עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 214-215).

33 עיינו שובי נפשי, עמ' 125-150.

34 וראו זכרון ליום ראשון ועל כפות המנעול, שבהם עולה הצורך בהצדקה עצמית בגלל חוסר הממשות של הקיום האנושי אל מול האלוקים. הקשרים אקסיסטנציאליסטיים שונים מופיעים אצל שלמה שוק, מתוקות - אוספים בחסידות כפי שלמדתי מהרב שג"ר, אפרת תשס"ב (להלן תאנים מתוקות).

35 שובי נפשי, עמ' 127. לעומת הבלטת הקיומיות עולה בסוף הפרק (עמ' 148-150). וראו גם פור הוא הגורל, אפרת תשס"ה, עמ' 43-44; על כפות המנעול, עמ' 27-28) היפוך התמונה: הוויתור על הפנימיות, היא האמת האקסיסטנציאליסטית. כך נחשף ממד רדיקלי בר' צדוק, שבשם האמת מוותר עליה עצמה. המרדף אחר האמת מגלה את יחסיותה, והשקר עצמו מתגלה כאמת מסוימת. תובנה זו מקבילה לביקורת הפוסט-מודרנית על היומרה לאמת אחת ונוקשה וטענתה למחול משותף של שונניות ושל אמיתות סותרות, וכפי שנרחיב להלן. כבר בתורתו המוקדמת עלולות נקודות אלו: על האמת הדינמית, ראו פניך אבקש, עמ' 152; על הוויתור על הפנימיות, ראו שם, עמ' 146.

לחוויה קיומית זו, שאיננה זרה לרב שג"ר, הוא מעניק משמעות בעבודת ה'.³⁶ הדברים מועצמים בהדגשתו את עליונות השמחה הנובעת מתוך מלנכוליה וייאוש:

לא פעם נתפשת השמחה כשטחית, בהשוואה לטראגי ולמלנכולי: המגע עם העמוק עובר על-פי-רוב דרך התהומי ושוכן... בכיליון של כלות-הנפש. אך נראה שבעומקה של השמחה היהודית, שוכנת דווקא תהום זו של הלב הנשבר... המתגבר על עצמו ולא נותן לעצמו ליפול, היודע להפוך את האוש לביטחון ואת העצבות לאכסטזה... [ש]הינה היפוכו של האוש, ובלעדיו היא לא תיכון... שמחת החסידים איננה שמחת החיים הפשוטה והטבעית, אלא התגברות על העצב, מאבק עם... יאוש ורחמים עצמיים. הקריאות החוזרות ונשנות של החסידים להיות שמח ולהתרחק מהעצבות, רק מוכיחות זאת. רבות מהרמויות החסידיות... (הדוגמא הכוללת... היא ר' נחמן...) היו אנשים פסימיים עם נטיות דכאוניות, שהשמחה הייתה מאבק עצמי והתגברות על נטיות אלו... הטיפוס הדתי הינו מאנטי-דפרסיבי, נע... בין קצוות חריפים של שמחה אכסטטית ותודעה עצמית גבוהה לבין דכאון. המלנכוליה והנוסטלגיה, מביאות אותו במגע עם האינסופי והנחרץ... [ו]הטראגיות, [ל]עמידה הרואית מול הגורל. השמחה החסידית רוויה פסימיות... [משם] היא יונקת את עוצמתה... שמחה זו, הינה... הכרעה פנימית והתגברות על המצב המיאיאש... [ללא] נימוקים וסיבות לשמחה אלא אדרבה - היא הוויתור עליהם, ובכך היא מגלה את חירותה והופכת את הפסימיות לשמחה...³⁷

דרישתו של הרב שג"ר לממשות של האמונה מעמידה כל תאוריה לבחינה קיומית שאיננה נרתעת ממשבר. כשם שמלחמת יום הכיפורים הביאה למשבר קיומי שגרר שאלות מושגיות עמוקות ולדבקות במושגים אקסיסטנציאליסטיים - כך גם בהמשך חייו נבחנו מושגים חדשים בתוך כור הקיומיות. הדוגמה המובהקת היא התמודדותו עם הפוסט-מודרנה. חוויית המציאות השבורה של העידן הפוסט-מודרני מעצימה את חוויית המלנכוליה הקיומית, ושאלותיה המטפיזיות מתורגמות לשפה הקיומית:

אפשר להרחיב תגובה זו [שתיקה לפוסט-מודרנה] לא רק ביחס לשאלת הערכים המוסריים, אלא בכלל לקיום האנושי: כל אדם שואל את עצמו אם חייו הם בעלי ערך. גם אם הוא מיטיב למישהו - הלא בכוא היום הוא ימות, והאדם לו סייע גם הוא ימות, ולא יישאר כלום...³⁸

36 הקשר אקסיסטנציאלי נוסף עולה ב'אי-הודאות כנסיון העקידה', א' ויצמן (עורך), **הישן יתחדש** - הגות ומחשבה מזוית מחודשת, עמ' 68-81, שם מתעמתות תפיסות אקסיסטנציאליסטיות-קלסיות של קירקגור ובובר עם מדרשי חז"ל (ובמפתיע ללא הזדקקות לפשיסחא ובנותיה בעניין) העוסקים בעקדה כניסיון קיומי של אברהם.

עמדה קיומית בעניין האשמה עולה ב'נחום איש גמזו', א' הרשפי (עורך), **גשם - על תעניות וגשמים בעקבות מסכת תענית**, אפרת תשס"ד, עמ' 7-10. עיינו גם על **כפות המנעול**, עמ' 43-45. ביטוי אקסיסטנציאליסטי המבקר תפיסות דתיות דוגמטיות וקונפורמיסטיות, עולה מדבריו על המוות ב'על דבר ההדלון', **משיב הרוח**, ב (תמוז תשנ"ה), עמ' 49-52. עוד על המוות ראו 'מות הבנים ודממת האבות', **דף שבועי של המרכז ללימודי יסוד ביהדות**, 334 (פרשת שמיני תש"ס); 'הספד בלוויה', **גלת**, ד (תשנ"ו), עמ' 42-43; **כלים שבורים**, עמ' 125-140; **פניך אבקש**, עמ' 215-227. **פור הוא הגורל**, עמ' 79-80. בהמשך מובאות ציטטות מדברי ר' נחמן ורש"ז מלאדי בעניינים אלו. **כלים שבורים**, עמ' 20. ועיינו גם 'אהבה, רומנטיקה וברית', עמ' 304: "לטוב או למוטב, אנו אזרחים של מספר עולמות... [ו]מעוררים בסביבה ושותפים לאורחות חיים, שלא פעם רחוקים מרחק רב

הרב שג"ר חווה את השאלות המטפיזיות של הפוסט-מודרנה ומתמודד עמן, לא כדי לבקר ולהדחיק חוויות אלו, אלא כדי להעמיק בהן. כשם שהשמחה העולה מן המלנכוליה גבוהה יותר, כך גם הדתיות העולה ממשבר האמת:

האם אפשרי פתרון ציוני-דתי, שאינו מוכן לוותר ולאמץ את המידור החרדי? האם וכיצד ניתן לכוונן אמיתות בעולם שכבר אינו מאמין בהן, שטוען שעצם המושג 'אמת' כבר אינו קיים, שהשפה כלל אינה מייצגת מציאות, ואיננה אלא 'משחקי לשון'... ברצוני לטעון... שהבעיה בלתי פתירה, מקורה... ב'כשלון בתיכנות' של ההווה האנושית. אך הבנת הכישלון והשמתו כנקודת מוצא פותחת אופציה דתית מלהיבה בהרבה מהמקובלת.³⁹

עמדת הרב שג"ר מול השבר היא קיומית ולעתים הייאוש מאיים לכלותה. אולם דווקא היא מאפשרת את הבנייה המחודשת של מושגי המסורת ואת הרחבתם, עד שיכללו את האפשרויות החדשות הפורצות מתוך השבר. עמדה כזו הפוכה לחלוטין לעמדה האקלקטית. היא אינה נמצאת מעל לדברים ואינה בוחרת משלל הרעיונות את המתקיים בעיניה, אלא נמצאת בתוך המושגים הסותרים ומאיימים לכלותה, תוך ציפייה מאמינה לגאולה. אולם כיצד אפשר לאחוז בשני הקצוות בלי להסתכן ברדידות מחד גיסא או בדוגמטיקה מאידך גיסא?

ג. החידוש התמידי של ר' נחמן ושל הרב שג"ר

לשם הסבר עמדתו הפרדוקסלית של הרב שג"ר, האוחזת בשני קצוות סותרים, נקדים ונציג את השקפתו של ר' נחמן מברסלב לפי ניתוחו של יהודה ליבס.⁴⁰ בהמשך אף נראה שעמדת הרב שג"ר נושקת לה בנקודות רבות.

ר' נחמן העיד על עצמו: "חידוש כמוני עדיין לא היה בעולם".⁴¹ אך טענתו פרדוקסלית ומרחיקת לכת:

...אני הולך בדרך חדש שעדיין לא הלך אדם בו מעולם, אעפ"י שהוא דרך ישן מאוד אעפ"כ הוא חדש לגמרי.⁴²

מהי אפוא דרכו של ר' נחמן? ישנה או חדשה? ליבס ממקד את הדיון בשאלת יחסו של ר' נחמן להשכלה: בתחילה התקרב ר' נחמן להשכלה היהודית ולמושגיה, משום שנראו

מאלו של היהדות-מציאות, שהיא מקור לקונפליקטים רבים ולעיתים אף ל'תקיעות' ולאכזבות לא פשוטות".

39 כלים שבנורים, עמ' 17, ההדגשות שלי. בהערה 5 הוא מוסיף: "יש המפרשים את 'שבירת הכלים' הקבלית ככשלון הזה. בדרך כלל נהוג לפרשה כתכנית אלוקית המתוכננת מראש, כדי להביא את העולם לשלמות גבוהה יותר, אך יש - וביניהם ר' נחמן מברסלב... - המתארים אותה כ'קטסטרופה'". בהמשך הוא מסתמך על ר' נחמן ומכאן אפשר להסיק שגם הרב שג"ר חווה את המציאות כקטסטרופה ולא כתכנון. בשאלה זו דן שלמה שוק, מעשה מבטחון לר' נחמן מברסלב, כפי שלמדתי מהרב שג"ר, אפרת תשס"ד, עמ' 20-24.

40 'החידוש של ר' נחמן', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 91-103 (להלן 'החידוש').

41 שבחי מוהר"ן, ירושלים תשכ"ב (נכרך עם חיי מוהר"ן), גדולת השגתו ז, ה טור א.

42 שבחי מוהר"ן, עניין המחלוקת א, יז טור א. וכן: "ואוליך אתכם בדרך חדש שלא היה מעולם, אעפ"י שהוא בדרך הישן מכבר אעפ"כ הוא חדש לגמרי" (שבחי מוהר"ן, גדולת השגתו כד, ו טור ב).

בעיניו מסוגלים להתמודד עם רוחות המודרנה הכפרניות.⁴³ אולם אחר כך התרחק ממנה ולא עוד אלא ששלל אותה מכול וכול.⁴⁴ והנה בסוף ימיו חזר והתקרב למשכילים באומן. 'התנדודיות' אלו משקפות את היחס האמביוולנטי לחידוש ולמסורת. מהו אפוא פשר הסתירות?

את החידוש של ר' נחמן יש להבין... באופן פרדוקסאלי. מדובר בדרך שהוא בעת ובעונה אחת גם 'ישן מאוד' וגם 'חדש לגמרי'. הלכה למעשה פירושו... הוא קיום שלם וטוטאלי של האמונה העתיקה ואורח החיים הדתי והמסורתי בקרב העולם החדש... שלפי הכרת ר' נחמן מבטא שלייה גמורה של האמונה והדת.⁴⁵

עמדתו החדשה של ר' נחמן דורשת קיום מלא של האמונה ואורח החיים ההלכתי על-פי המסורת. ר' נחמן אינו מעלה בדעתו עזיבה של מושגי המסורת בכל אופן שהוא - לחילוניות או למצער לגישת ה'תרגום המלא'. דווקא דבקות זו בדרכי המסורת היא היא החידוש! אולם מה החידוש בעמדה 'ישנה' כזו?

יש כאן באמת חידוש גדול, הרבה יותר ממה שעשוי להתרשם בשמיעה ראשונה מי שכבר למד כמונו על הרבה פתרונות לסוגיית הדת בעולם המודרני... אצל ר' נחמן הבעיה נוקבת במיוחד ופיתרונה מאוד רדיקאלי. ר' נחמן... היה נתון כולו תחת הרושם של עוצמת... העולם החדש ו...המהפכה המכרעת שהוא מחולל בלבבות... שבעצם כבר התחוללה אצלו ואצל מקורביו... והיא עומדת בסתירה קוטבית לכל דבר שבקדושה. הכרה זו לא איפשרה... לנקוט באחת משתי הדרכים המפורסמות לקיום הדת בעולם המודרני, לא בדרך של שילוב, שהרי לא ייתכן כל שילוב בין שני קצות הסותר, ואף לא בדרך של הסתגרות והתעלמות, שכן רוחות הכפירה החדשות כבר קנו בלבבות שביתה של קבע, ובראש וראשונה בלבו של ר' נחמן עצמו. במציאות שכזו אף הדת הישנה והפשוטה היא אכן חידוש, דבר חדש ומתמיה...⁴⁶

דברים אלו מעלים זיקות עמוקות בין הרב שג"ר לר' נחמן: ראשית, עמדתו של ר' נחמן איננה צופה במתרחש מבחוץ. מושגי המודרנה אינם רק שעשוע אינטלקטואלי, או למצער רק סכנה חיצונית שיש להתגונן ממנה. אלו חדרו לשורות תלמידיו ואף יותר מכך - ללבבו הוא. ר' נחמן כידוע היה 'בעל ייסורים' אקסיסטנציאליסטי⁴⁷ אשר השבר בין עולמות היה בעבורו חוויה קיומית ואף מיסטית.⁴⁸ כפי שראינו, עמדתו של הרב שג"ר אף היא נתונה בתוך הדברים, כחוויה אקסיסטנציאליסטית, וכפי שנראה להלן, היא בעיניו פתח למיסטי. שנית, אף דרכי השילוב או ההסתגרות אינן אפשריות: ר' נחמן מכיר בכך שכל אחד מן העולמות הוא אמת בפני עצמה. האמת של העולם השני סותרת אותו מניה

43 עיינו 'החידוש', עמ' 93.

44 שם, עמ' 95.

45 שם, עמ' 92.

46 שם.

47 עיינו אברהם גרין, בעל הייסורים: פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשמ"א.

48 ראו צבי מרק, מיסטיקה ושגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, ירושלים ותל-אביב תשס"ד.

וביה. אך מעצם היות שני העולמות אמת, נשללת ממילא אופציית ההיסגרות, וכיוון שהם סותרים זה את זה – כל ניסיון לשילוב הוא שקר מעיקרו. בשל כך נדרשת אחיזה פרדוקסלית בשני הקצוות.

את תחושת ההפסד – של העולם הפנימי או החיצוני – של הרב שג"ר מכל צורה של שילוב או היסגרות, ראינו לעיל, ולכן גם הוא חותר לאחיזה פרדוקסלית ואחת בשני הקצוות.

שלישית, עמדתו של ר' נחמן שהווייה פשוטה של אדם דתי בעולם מודרני היא עצמה חידוש גדול, עולה גם בדברי הרב שג"ר על מושגי הברית והנישואין בעולם פוסט-מודרני, שבו הם הופכים

[לאוונגרד האמיתי של היום. נישואין של ברית כפשוטה, כדת משה וישראל. המרד האמיתי הוא המרד האורתודוקסי של להיות פראיר. להתחייב במקום שכולם בורחים מהתחייבות. הדבר כורך בחובו מסירות-נפש, אולם היא-היא כריתת הברית.⁴⁹

אולם, גם הדתיות הפשוטה יכולה להפוך לדוגמה קפואה. ביקורתו של הרב שג"ר מצטרפת בזה לביקורתו של ר' נחמן על צדיקי דורו ועל תורתם המקובעת. עמדה זו פוגמת במסורת עצמה, ולא עוד אלא שהיא נתונה לסכנת הרוחות החדשות. זו הייתה סיבת פנייתו של ר' נחמן להשכלה, שהיטיבה להכיר את רוחות הזמן. אם כן, מדוע רחה ר' נחמן את ההשכלה? ליבס מסביר:

סיבת ההתנגדות תימצא בצורך של ר' נחמן בחידוש מתמיד, וזה מנוגד לרוח ההשכלה, אף שהגשמתה כרוכה תחילה בחידוש היהדות, ממש כשם שאפשר להניח שר' נחמן היה מתנגד גם לרפורמה ולקונסרבטיביזם ולכל מי שרוצה להתאים את היהדות לרוח הזמן או לפוליטיקלי-קורקט, כי חידוש כזה מעלה דווקא ריח חזק של הידוע והבנאלי. גם אם בראשית פגישתו עם האידאולוגיה המשכילית החידוש שבה דווקא מצא-חן בעיני ר' נחמן, מכל מקום... [הוא] מאס בהשכלה, כי אז הבין שבעיקרה מייצגת היא דווקא את ההפך מחידוש, את הקביעות המחשבתית. ר"נ לא סבל אידאולוגיה שמתבססת על אידיאל רציונאלי מלא ביטחון-עצמי, המתיימר להחזיק בכיסו תשובות מוחלטות בשאלות רוחניות. יומרה זו סתרה בהחלט את גישתו הבסיסית... שעומדת כולה על חידוש ופרדוקס. כדי לשבר את האוון אפשר אולי לומר בלשון ימינו שר' נחמן נקט כאן בביקורת פוסט-מודרניסטית כלפי האידאולוגיה המשכילית המודרנית. לדעתו... אכן החידוש הוא העיקר, כי 'להיות יהודי' פירושו... 'לילך מדרגא לדרגא'⁵⁰... בניגוד מפורש לדרכם של שאר צדיקים שטורחים להשיג מדרגה מסוימת...⁵¹

ר' נחמן דורש את החידוש התמידי, שהוא בעיניו עיקר היהדות, וזו הסיבה שחידושו הוא ישן ומשנים קדמוניות. לכן, כל עמדה הקופאת על שמריה – ואין זה משנה אם היא פנימית או חיצונית למסורת – נתפסת בעיניו כשקר וכסכנה ממשית למסורת.

49 'אהבה, רומנטיקה וברית', עמ' 317.

50 חיי מהר"ן, ירושלים תשכ"ב, שיחות השייכים להתורות טו, ו טור ג.

51 'החידוש', עמ' 96-97.

ברצוננו אף לטעון יותר מכך: נראה שר' נחמן הפנים בצורה עמוקה את המוטיבציה הבסיסית של ההשכלה - ההתחדשות - והשליך אותה לא כאשר היא איימה על מסורתו אלא כשנטשה את מסלולה שלה. ר' נחמן כמובן לא היה 'משכיל' או 'מודרניסט' במובן הפשוט וההיסטורי של המילים. אולם באופן עמוק יותר, דווקא משום שהוא זיהה את המוטיבציה של המשכילים והצליח להבחין בנקודה שבה הם עוזבים את מסלולם - הוא היה יותר 'משכיל' מהמשכילים. כשאלו קפאו מחידושם והפכו לדוגמטיים, המשיך ר' נחמן את החידוש.

באופן דומה אפשר לזהות את תורתו של הרב שג"ר, המתעקש על הדינמיות של החיים וממשיך בחידוש זה גם מעבר לתורתו של ר' נחמן. הדרישה לחידוש מתמיד כיסוד המסורת מאפשרת אינטואיציה - התבוננות פנימית בלתי אמצעית - בשורשי כל הגות. אינטואיציה זו מתחלקת לשני שלבים: זיהוי המוטיבציה הבסיסית - התנועה הנפשית שממנה נובעים המושגים - של ההגות;⁵² זיהוי הנקודה שבה קפאה תנועת החידוש שבה והצבת גבול בנקודה זו.⁵³ נברר שלבים אלו מתוך עמדת הרב שג"ר כלפי הפוסט־מודרנה.

52 וכוניסוחו בתורתו המוקדמת: "כל דבר טוב ויפה מכל שיטה וזרם יכול להתבאר, להתחזק ולקבל את הפרספקטיבה הנכונה שלו דווקא מתוך אמונה בקב"ה" (פניך אבקש, עמ' 66. ועיינו שם, עמ' 70-76). בכמה מקומות הוא מקשר בין מושגים פילוסופיים מופשטים ומנוכרים ובין מוטיבציה דומה בהגות היהודית. בשו"ב נפשי (עמ' 82-104) הוא משווה בין התשובה אצל הגרי"ר להגותו הנאו־קאנטיאנית המופשטת והמנוכרת של הרמן כהן: בנייתו פרשנותו של הגרי"ר לרמב"ם הרציונליסט, נחשפת המוטיבציה החסידי־מיסטיקיומית שבדבריו למרות השתייכותו הגלויה לזרם המתנגדי (עמ' 87). המקורות החסידיים ועצם חשיפתם יוצרים מגע אינטימי ובלתי אמצעי עם הגרי"ר ואפילו עם האידיאליזם של כהן. מושג ה'יחיד' של כהן מיתרגם בדברי הרב שג"ר למושגים חסידיים, כגון 'יחידה שבנפש'. האינטואיציה ממשיכה (עמ' 94-95 ובהערה 29) בזיהוי המוטיבציה של רבנו בחיי עם זו של כהן באותו מושג. כך נחשף ממד רדיקלי לא רק בהגות אוטורתית כמו זו של ר' נחמן - כפי שכתב עליו הרב שג"ר ב'יוסף הצדיק החולם: הרמיון לפי ר' נחמן מברסלב', נ' רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה - פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה, תל־אביב וירושלים 2005, עמ' 117-128, וכן ב'עצמיות(?) עיון באחד מספורי ר' נחמן מברסלב', דימוי, 4 (תשנ"ב), עמ' 35-37 - אלא גם בהגות סולידית כשל רבנו בחיי. ראו גם 'על שני טיפוסים של ענווה (במשנת רבנו בחיי והרמב"ם)', ו' וסרטייל ו' וונדי (עורכים), להטות את לבבנו אליו - על מקומו של הלב בעבודת ה', ירושלים תשס"ה, עמ' 154-167. מושג נוסף המתבהר באינטואיציה ובהקשר קיומי הוא הזיכרון (ראו זכרון ליום ראשון, עמ' 20, 28, 53-54, 56; כלים שבורים, עמ' 147-148). בתאנים מתוקות עולה הדרישה להזדהות אינטואיטיבית עם ההוגה הנלמד באמצעות התקשרות ב'דעת' (ראו למשל עמ' 29).

53 דוגמה רדיקלית להצבת גבול נמצאת בזיהוי בין דמות המן על־פי פרשנות האדמו"ר הזקן ובין דמות האדם העליון של ניטשה (פור הוא הגורל, עמ' 27-43). שניהם מאמינים בשדירותיות גורל וב'חזרה נצחית' ולשניהם 'רצון לעוצמה' ש'מעבר לטוב ולרוע' - המוסר של 'המון' האדם. למרות הציפייה שהמסורת תגיב בדחייה מוחלטת של הגאווה והעדר המוסר - לא כך הם פני הדברים. המסורת מאפשרת את האינטואיציה העמוקה המזהה את המוטיבציה של ניטשה, שבחדשנותה מרחיבה את מושגי האמונה היהודיים. אותה אינטואיציה מלמדת מתי עוברת הגות זו את הגבול. אין זה בשל הסכנה הנשקפת למסורת, אלא משום שאותה הגות מאבדת את המטרה ששמה לה לכתחילה: ההתגברות העצמית. הרצון להתגברות עצמית - רצון לעוצמה - הוא רצון חיובי בבסיסו, אך במקום שימלא בענווה, ממלא הוא בגאווה, המפילה את ההתגברות העצמית עצמה! הצבת הגבול היא בקריטריונים של ההגות החיצונית עצמה ולא באלו של המסורת (שם, עמ' 37).

ד. יחסו של הרב שג"ר לפוסט-מודרנה

את המוטיבציה לחידוש מתמיד מזהה הרב שג"ר במסורת עצמה:

אני רואה בכל הדיון הזה, קודם לכל בעיה דתית ממדרגה ראשונה, שאי-אפשר להפריז בחשיבותה. בקיצור, יראת השמים היא הדוחפת למהלך כזה...⁵⁴

באותו האופן רואה הרב שג"ר גם את ההתמודדות עם הפוסט-מודרנה, כחובה המוטלת דווקא מתוך המסורת, כהמשך ל'העלאת הניצוצות' של הראי"ה מהמודרנה:

חרותו היצירתית של הרב [קוק], היא שאפשרה את ראייתו את הלכי הרוח הציוניים והלאומיים בזמנו, כתהליך הקשור במימד נצחי. הרב השכיל להעלות את הניצוצות, לא רק כהטמעה בתוך התורה המסורתית - כדרכם של החרדים - אלא, תוך כדי העלאתה לאור התהליכים המתנוצצים. נראה שגם עלינו מוטלת המשימה, לראות במתרחש לפנינו - בתהליכי הפוסט-מודרנה לגוניהם, ותהליכי הפוסט-ציונות - הן בחילון הגובר והן בניתוק מערכי הציונות עצמה... - התנוצצות של אור חדש, המבקש לא רק הטמעה באורות הישנים, אלא גם בניית כלים חדשים, להכלת האורות החדשים.⁵⁵

מהו תהליך 'העלאת הניצוצות' בהגות הפוסט-מודרנית?

הקונפליקט בין אורתודוקסיה לפוסט-מודרנה

כדי למקד את הדיון איעזר בשלוש השאלות שלדעת זיוון⁵⁶ עולות מהמפגש של האורתודוקסיה עם הפוסט-מודרניזם:

54 'ראיון', עמ' 12. ההדגשות שלי.
55 **מדינה יהודית - סתירה ואוטופיה**, עמ' 14. הרב שג"ר מושפע מאוד מהמתודה של הראי"ה ומיחסו למודרנה של זמנו, שלטענתנו פעל כחכמי הדורות, שראו במסורת היהודית את החידוש המתמיד. דברים בסגנון זה עולים בדברי בנימין איש-שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה - יסודות מודרניים בהגותו של הרב קוק', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, יג (תשנ"ו), עמ' 547. בתורתו המוקדמת כותב הרב שג"ר:

"יש כוון... [של] הרב טולובצ'יק... זו הודאה בערכים שמחוץ לתורה... גם אם אותם ערכים ומציאויות חדשות שנוצרו אינם כלולים בתורה, השאיפה... היא שהתורה תתפשט גם אליהם... הרב קוק היה מנסח את הדברים [אחרת:...] נשמתו הכללית והכנות הגדולה... לא נתנו לו להתעלם מהמציאות החדשה... אבל אצלו באו הדברים... ההפוך: התורה עצמה אוניברסלית, כל גילוי אלוקי אינו אלא גילוי של התורה... הפתיחות... דווקא היא נותנת את האפשרות להיות יהודי כמובן השורשי והעמוק... משום שבמעגל הסובלני הכללי יש מקום גם לקנאה הבורעת דווקא משום שהיא לא חד-צדדית והיא פן אחד בכל המציאות כולה... משום שהיא מתעלה... לרמה האלוקית... אבל שיטה זו... יכולה להתקיים רק... [במתח של הרב עצמו. ביטול אחד ממרכיביה - האוניברסליות או הלאומיות - או... המתח שביניהם, מבטלים את... השיטה כולה...]" (**פניך אבקש**, עמ' 171).

זו היא הקדמת רעיון 'מחול השונות' הפוסט-מודרני, הסובלני לכל דעה - אפילו לקנאות שלכאורה סותרת אותו.

56 'הגות אורתודוקסית', עמ' 357-360. תשובותיו של הרב שג"ר יעלו מהמשך הדברים. במאמרה (עמ' 346-357) דנה זיוון בהגדרת הפוסט-מודרניזם כעמדה אחת הכללת הוגים רבים ושונים. אמנם הכללה של הוגים פוסט-מודרניים היא בעייתית, מכיוון שהוגים אלו מבליטים את ה'עודפות' שבכל פרט, שאינה ניתנת להכללה או להגדרה. אולם לצורך דיונו נסתפק בהכללה זו. לצורך ההתמודדות עם הפוסט-מודרניזם בחרה זיוון בהוגים מודרניים ורציונליסטיים. הגותם מובילה, לטענתה, ל'אמונה בלתי אשלייתית' בנוגע לדילמות הפילוסופיות, אמונה שאינה עוסקת בשאלות ה'למה' ('למה דווקא אני? למה זה בכלל מגיע לי?') אלא מתמקדת בפרקטיקה הדתית

1. השאלה האפיסטמולוגית: בעולם שבו כבר אין אמת, או למצער - אין יומרה למציאתה, האם אפשר לכונן דת ללא התאולוגיה והמטפיזיקה העומדות בבסיסה? ואם כן - כיצד? האם אפשר לומר היגדים על האל? ומה מקומן של הנחות אונטולוגיות אלו?

2. שאלת המחויבות: האם בעולם שבו כל תרבות היא תלויה הקשר חברתי-כלכלי, אפשר לדבר על קדושה של טקסט ונורמות, המחייבים את האדם לפעול על-פיהם? מה מקומם של ההלכה ושל הטקסטים המסורתיים כגורמים מחייבים בעולם שבו הכול מבוסס על משחקי שפה וכוח?

3. 'דת האמת' ופולורליזם: האם אפשר לאחוז בשתי התפיסות גם יחד? כיצד אפשר לקבל שלל דעות של חילוניות או דתות אחרות שכולן אמת בעוד האדם אחוז באמת הדתית שלו?

מובן אפוא שההגות הפוסט-מודרנית אינה זהה למסורת. עצם היותה שייכת לעולם המחשבה הפילוסופי, האמון על מודעות עצמית ועל שניות ביחסים בין אובייקט לסובייקט, מעמידה במקום הפוך מתודעת המאמין, שכן, כפי שראינו, המאמין מצוי בתוך האמונה וזוהי הווייתו. הדרישה לדווח עליה מוציאה אותו מתוכה: כעת עליו להצביע על אמונתו מבחוץ ולהסבירה וכך מתפוגגת האמונה כהווייה והופכת לאובייקט. מכאן מקור השאלות.

משום כך - ובדומה למודרנה שעמה התעמת הראי"ה - ההווייה הפוסט-מודרנית זקוקה להעלאת ניצוצות. גם את התהליך הזה מבצע הרב שג"ר בזיקה לר' נחמן. את ביקורתו של ר' נחמן על המודרנה תיאר ליבס, בשיבור אוזן, כביקורת פוסט-מודרנית - ולא בכדי. כך מתאר ליבס את אופן החידוש התמידי של ר' נחמן:

ערכו של החידוש הוא בעצם החידוש שבו, ולא דווקא בתוכנו העיוני. על התוכן אפשר וצריך לוותר, כי 'תכלית הידיעה שלא נדע', כפי שניסח זאת ר' נחמן, בהוציאו מפשוטה אמרה זו⁵⁷... החידוש של ר' נחמן אינו שייך אפוא דווקא לדברי תורה, והוא מתבטא גם באופנים בלתי סמנטיים... אמרה אחת שלו, המדגישה את החידוש הבלתי סמנטי, מעדיפה בכל זאת את הדיבור... אך במקומות אחרים דומה שעיקר החידוש ימצא דווקא מחוץ לתחומם של המלים והרעיונות... 'האינו יודע' שלו שהוא חידוש גדול יותר מן התורה, וכך גם השתיקה והמוסיקה, שעשויים להתגבר על אפיקורסות שאין כל דברי הגיון ופילוסופיה יכולים לעמוד בפניה...⁵⁸

(דת ללא אשליה, עמ' 127). אולם רצינונליזם זה מחמיץ את הפתח הלא-אשלייתי שפותחת הפוסט-מודרנה בכליה הפילוסופיים אל המיסטיקה. לעומתו, הרב שג"ר, המצוי בפוסט-מודרניזם, מכיר בפתח הזה ודווקא בשל כך שואל 'למה?' (למשל בדבריו אחרי מלחמת יום הכיפורים על כך שהוא, מכל חבריו, נבחר לחיות). במובן זה, הבחירה אינה עוד פריבילגיה, אלא גור דין נוקב ומעורר אימה. הרב שג"ר נמנע מאשליה ומסכים שפרקטיקת המצוות קובעת את הנרטיב. אולם העיסוק הפרדוקסלי של הרב שג"ר בשאלות ה'למה?' מתוך הכרה שאין 'אמת' או מטפיזיקה, ואין מושגים מוחלטים, יוצר דבקות וברית עם הקדוש ברוך הוא ועם מצוותיו, בניגוד למודרנה הרצינולית, היוצרת ניכור בין העשייה לעושה.

57 שבחי הר"ן, ירושלים תשל"ח, לה, עמ' נח.

58 עיינו 'החידוש', עמ' 97-98. אלמנטים נוספים - כגון יתרון השכחה על הזיכרון, היתרון של מעשיות על פני תורות מסודרות - מלמדים על הערפת ר' נחמן למדיום ולאופן העברת המסר, לעומת השגות שלאחר קבלתן הן מתקבעות. ר' נחמן לוקח מושגים ותובנות ישנים ובאמצעות הדימוי ביניהם (X)

עולם ההגות הפוסט־מודרני עסוק אף הוא בשאלות השפה, הנרטיב ושרדות הכוח שמתחת לפני השטח המושגי, יותר מאשר ברעיונות עצמם. מובן אפוא מדוע בהתמודדותו עם הפוסט־מודרנה בחר הרב שג"ר בר' נחמן כמסייע במתן תשובה לשאלות הקשות שמעלה הגות זו מול המסורת האורתודוקסית.

1. שלב ראשון: שתיקה

התגובה הראשונית שמציע הרב שג"ר היא השתיקה של ר' נחמן⁵⁹ כדרגה גבוהה של דתיות, הנפתחת אל מול המציאות השבורה והפרדוקסלית, ונוקטת בענווה האופיינית למוטיבציה הפוסט־מודרנית.

השתיקה עומדת מול שאלות שר' נחמן מכנה 'שאלות מהחלל הפנוי'. 'החלל הפנוי' הוא מושג לוריאני, המבטא את הפרדוקס שבבריאה: מצד אחד, כדי שדבר יתקיים הוא זקוק לשפע האינסופי־האלוקי. מצד אחר, שפע אינסופי זה מכיל הכול וממילא אין מקום לשום דבר מוגבל 'אחר' מן האינסוף. קיום העולם תלוי בפרדוקס החלל הפנוי, ולפי ר' נחמן, שאלות כמו ידיעה ובחירה, שאינן ניתנות להבנה בשכל אנושי, הן־הן החלל הפנוי המאפשר את קיום העולם. הן מבטאות את האמונה הגבוהה יותר, שאיננה מתקיימת למרות הפרדוקס, אלא בזכותו דווקא: הפרדוקס עצמו הוא־הוא המניע והמקיים אותה ואת העולם.

הרב שג"ר מתרגם את מושגיו של ר' נחמן לשאלות בנות ימינו:

האפשרות להסתכלות רפלקטיבית, הממקמת כל דבר בתוך ההקשר והמקום שלו, קיימת תמיד ולא ניתן לחמוק ממנה. אך בסופו־של־דבר הריני אדם מסוים, סופי בעל אמת משלי, המאמין באמת זו ולא יכול וגם לא רוצה להתכחש לה. בפרדוקס זה נמצא מושג הצמצום של ר' נחמן. האמת שלי אכן קיימת כהתגלות של הקב"ה... [ש]לית אתר פנוי מיניה... כולל התחום הקיומי והערכי וככאלה הם ודאיים. ניתן תמיד להקשות: הרי יש לאדם ערכים אחרים?... כיצד יתקיימו השניים יחד? ר' נחמן מציע את השתיקה... "שתוק, כך עלה במחשבה לפני". במילים שלנו: הפתרון לא נמצא במישור העיוני; הפתרון הוא תגובה, או ליתר דיוק - הימנעות... שאיננה התחמקות אלא ביטוי מקורי של סיטואציה אנושית המכירה את עצמה ומסרבת להתכחש לאחד ממרכיביה. העובדה שאיננו יכולים לגבות את ערכינו ושלעולם נוכל להטיל בהם ספק, לא תפריע לנו להמשיך ולהאמין. גדולתו של ר' נחמן היא יכולתו להפוך את הקושי לדבקות... ישנן שאלות שאי אפשר להשיב עליהן, אך אין גם צורך בכך. זוהי האמונה, פרדוקסאלית ככל שתהיה... אך דווקא בכך גנוזה עוצמתה הרבה... למעשה, המשמעות האמיתית נוצרת רק בסביבה חסרת משמעות. אין לאלוקים תכלית

בחנית Y), יוצר משמעות חדשה. תנועת המחשבה בתורותיו אינה מתקדמת בקו ברור אל מטרה מסוימת, אלא בכיוונים שונים. העניין מתברר תוך כדי תנועה ובעמקות גדולה יותר. דווקא הווייתו על אחיזה ישירה בתובנה מאפשר לתפוס אותה לעומק, כמתואר בהקדמה לליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ג, עמ' ז-ח. בדומה למוזיקה האלקטרונית והאמנות הפוסט־מודרניות המרכיבות 'יש מיש', ר' נחמן מתאר את הצדיק ב'מעשה מבטחון' (סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, ירושלים תשס"א, עמ' תקכה) כמתקן רק 'יש מיש' ולא 'יש מאין', כדרכה של ספירת 'מלכות', שאין לה תוכן עצמי אלא היא המנווטת את התכנים של המידות המשפיעות עליה. ואכמ"ל.

59 ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד.

סופית מוחלטת - זו נמצאת רק בתוך העולם, אחרי שנברא... ולא מחוצה לו - קבע הרמב"ם. אלוקים הוא אחד עם עצמו, וזהו גם טבעה של האמונה.⁶⁰

בדברים אלו חורג הרב שג"ר מעמדה אקסיסטנציאליסטית לעמדה מיסטית. פער העולמות היוצר שבר באמונה - הוא עצמו האמונה, ולא עוד אלא שהוא המקיים את העולם. השבר שיוצרת הפוסט-מודרנה ואף השבר שבינה ובין המסורת - הוא עצמו האמונה. הפרדוקס הפוסט-מודרני פותח לדברי הרב שג"ר "אופציה דתית מלהיבה בהרבה מהמקובלת"⁶¹ - האופציה המיסטית.

כמו עצותיו האחרות של ר' נחמן, המעדיפות את המדיום מן התוכן, כך גם עצתו להמתין בשתיקה אל מול הפרדוקס היא תגובה אופיינית לפוסט-מודרניזם: לא כל דבר יכול להיכלל בשפה. "מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק", אמר ויטגנשטיין.⁶²

במובן זה ישנה כאן אחדות צורה ותוכן: הרב שג"ר מתמודד עם עמדה חיצונית במתודה של חידוש מתמיד, כלומר באנטי-דוגמטיות ובפרשנות הדרית. אלא שההגות החיצונית המדוברת - הפוסט-מודרנית - מבקשת את הדבר הזה עצמו: פירוק המושגים ופרשנותם באופן אינטרדיסציפלינרי; תיאור העורפות שאיננה נכנסת לשפה וממילא דורשת חידוש מתמיד של המושגים.

בשלב הראשון מתבקשת אפוא שתיקה, המלמדת להביט בפרדוקס כפרדוקס: הימנעות משיפוט המאפשרת העמקה בצדי הפרדוקס, בלי לנטוש אף אחד מהם. כך מתאפשר מבט אחר על הדברים, שאיננו שואל את השאלה אפריורית ומכין תשובה מוחלטת מראש, אלא מאפשר הכלה פרדוקסלית של שני הצדדים הסותרים.

2. שלב שני: זהות בין המסורת ובין הפוסט-מודרנה

בשלב הבא, המוטיבציות הבסיסיות של העולם הפוסט-מודרני מזהות עם מוטיבציות מקבילות בעולם האמונה והמסורת.⁶³

א. הדקונסטרוקציה הפוסט-מודרנית ושבירת הכלים הקבלית

את הדקונסטרוקציה הפוסט-מודרנית מזהה הרב שג"ר עם שבירת הכלים הקבלית:

שבירת הכלים הקבלית... נותנת חופש יצירה של בורא לנברא... במשפטים אלו [של הראי"ה] כמה מוטיבים, חלקם מודרניים - הנברא ההופך לבורא, אך גם פוסט-מודרניים - השבירה המאפשרת הבניה מחודשת של המציאות... לפי הקבלה תפקיד האדם הוא לזכך ולהרחיב את הכלים, כדי שיהפכו כלי לאור-אין-סוף. מכאן התפקיד המרכזי של האדם בהבנית המציאות... [שאיננה אלא בניית כלים, קונסטרוקט אנושי... תפקיד הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים

60 כלים שבורים, עמ' 18-20. ההדגשה במקור.

61 כלים שבורים, עמ' 17.

62 לודוויג ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי, תל-אביב תשנ"ה. מובא ב'צניעות ובושה', עמ' 122, וב'אמונה ולשון', עמ' 374.

63 כאמור לעיל, העיסוק ברעיונות הוא חוויה קיומית למרות השבר המאיים בעימות זה, ואף בגללו. עמדה זו נכונה פי כמה כלפי הפוסט-מודרנה, שהאקסיסטנציאליזם המודרני משמש לה מבוא. ראו 'הגות אורתודוקסית', עמ' 348, 350 ושם, הערה 7.

מהי, אם כן, החלופה הפוסטמודרנית ללימוד תורה ממשי? בעולם הפוסטמודרני, המושג ההלכתי נתפס כקונסטרוקט שאיננו נתון מראש ואיננו קוהרנטי, שכינס לתוכו תפיסות שונות, ושאי אפשר להנהירו בלי הבנת ההיסטוריה שלו. המשל... של ויטגנשטיין על השפה כ"עיר עתיקה: מבוך של סמטאות וככרות בתים ישנים וחדשים ובתים עם תוספות מתקופות שונות; וכל זה מוקף פרברים חדשים עם רחובות ישרים וסדורים ועם בתים אחידים" – ישים גם לגבי הקונסטרוקט ההלכתי... המאלף הוא, שתיאור כזה הולם יותר את שיח הגמרא ואת הרטוריקה ההלכתית הקלאסית, מאשר את התאוריה הלמדנית.⁶⁸ התפישה הפוסטמודרנית מאפשרת לנו... לחזור ולאמץ את הגישה הטבעית יותר אל הגמרא, כשיח המורכב מז'אנרים שונים – לארדווקא מושגים – לוגיים, והמשתמש בטיעונים שונים ומעולמות שונים, כדי להוכיח את טענותיו.⁶⁹

תפיסת העולם הפוסטמודרנית מאפשרת ללומד לימוד טבעי יותר. השחרור מהצורך להסביר את הגמרא באופן לוגי-מערבי מאפשר התקרבות אל הטקסט, שלו חוקי היגיון משל עצמו. אולם בהקשר לגמרא הדברים אף קשורים יותר: הפוסטמודרנה מאפשרת את לימוד הגיון הדברים מתוך עצמם, ולא עוד אלא שההיגיון של הגמרא דומה במובנים רבים להיגיון הפוסטמודרני עצמו, בהיותו בנוי משכבות, מדקונסטרוקציה מתמדת של אותן שכבות ומפרשנות מחודשת של המאמרים הקודמים. מתודה זו קרובה ביותר למתודה ולהבנה הפוסטמודרניות. בכך מסתמנת שוב אחדות צורה ותוכן.

3. שלב שלישי: זיהוי המוטיבציה הפוסטמודרנית

ואולם, האם הזיהוי מוחלט? האם הפוסטמודרנה היא עצמה המסורת? האם הדקונסטרוקציה היא החידוש התמידי של ר' נחמן? הלא ראינו שיש פער ממשי בין העולם הפוסטמודרני לעולם האמוני-מסורתי! היכן אפוא יש להציב את הגבול בין ההגות החדשה למסורת הישנה?

68 התאוריה הלמדנית דומה במהותה לאופי הניתוח המודרני-לוגי של יחסי אובייקט-סובייקט – 'חפצא-גברא' בלשון הישיבתית. ראו כלים שבורים, עמ' 36-43, בניתוח הפנומנולוגי של תורת הגר"ד, ו'רואים את הקולות: למדנות ישיבתית ו'קול נשי' בלימוד', שני המאורות, עמ' 76-80 (להלן 'רואים את הקולות').

69 כלים שבורים, עמ' 43-44, ההדגשות שלי; ראו גם: 'רואים את הקולות', עמ' 63-83, 74-75, 83-80. בעזרת כלים פוסטמודרניים, כגון 'שרות שיח' ו'מסמנים', הוא מזהה את השיח התלמודי כ'קול נשי', בהיותו אסוציאטיבי ומושפע ממרחבי תודעה ומידע שונים, ומשום ש"אין כאן תפיסה מהותנית אלא נימוק הנמצא ברטוריקה עצמה, בצירוף שיקול אמוצינאלי" (שם, עמ' 80). ביקורת על עמדתו ראו במאמרה של אסתי בראל, 'על פטריארכיה וקולות נשיים – מבט ביקורתי על לימוד תורה לנשים בתפיסת הרב שג"ר', אקדמות, כ (שבט תשס"ח), עמ' 39-53. יישום למעשה ראו למשל: 'מצוות עונה', ז' מאור (עורך), ויקרא את שמם אדם – זוגיות ומשפחה ממבט יהודי חדש, אפרת תשס"ה, עמ' 193-232, ובעיקר באהבון עד מות. השיטה היא אינטרדיסציפלינרית ודקונסטרוקטיבית, המשלבת מחקר תלמודי והיסטורי (ראו למשל אהבון עד מות, עמ' 160) וכן מושגים השאולים מההגות הכללית (למשל שם, עמ' 119-120, בתפיסת המרחב היהודי של רוזנצוויג, ליוטר ופרויד). תפיסתו להלכה עולה בהקדמה, (עמ' 5-12), שם הוא טוען ששילוב הדיסציפלינות, שיש להן ערכי אמת שונים – שממילא אינם סותרים זה את זה – מרחיב את אופקי שתייהן בעמקות מחד גיסא וברבקות מאידך גיסא. אולם אין לקפוא בעמדת הפירוק, אלא להמשיך לשלב הבנייה מחדש. ראו להלן ליד הערה 74. על השילוב בלימוד ראו 'דאיין', עמ' 11-12.

למקריית בלבד, תלוית הקשר סוציולוגי-כלכלי הקובע את אופי ההתנהגות ואת ערכיה. בבסיסה אין שום 'אמת' - לא אחת ולא מרובה. כאן מזהה הרב שג"ר שוני מהותי בין הפוסט-מודרניסט ה'רך' לפוסט-מודרניסט ה'קשה':

מהו העיקרון היסודי של הפוסטמודרניזם? חוסר עיקרון, אקראיות... השאלה המכרעת היא האם הוא נותר כהעדר וכמחסור; האם האקראיות תביא בהכרח לסתמיות? כאן מתפצלות דרכיהם של הפוסטמודרניזם הקשה והרך. הקשה מתבצר בעמדת החוסר והשלילה, ובכך גולש לחוסר משמעות ולניהיליזם, לחוסר אמת ולרלטיביזם, להשטחת המציאות ולפירוקה לרסיסים, לדה-קונסטרוקציה של הסובייקט, לשלילת אחדותו ולראייתו כצומת במשחק השיח-כת, משחק שהוא כשלעצמו חסר מרכז ואף חף מתבונה כוללת.

הפוסט-מודרניזם ה'קשה' מביא את עצמו למבוי סתום, שבו אין הוא יכול לעשות אפילו את שביקש מלכתחילה: לקבל 'מחול שוניות' ואמיתות שונות. רצונו לדבוק ב'אין' עולה בתוהו. לעומת זאת הפוסט-מודרניזם ה'רך'

מתרגם את ה'אין' לשוויון ולחרות ואף לזכות. בל נטעה: הוא אינו מדבר על שוויון, מתוך אמונה בערך הנשגב של הדברים כולם, ואינו מאמין בחרות שנועדה לתת למוחלט שבכל אדם להתממש. המוטיבציות שלו אינן מוסריות. ערכי השוויון והחרות אצלו אינם אלא ההשתוות של הראשונים... אל מול האינסופיות האלוקית, הכל חסר ערך באותה מידה וזו גם טענת הפוסטמודרניזם... כאן... עשוי האין - גם זה הפוסטמודרניסטי - לשוב לתפקידו המקורי. בעולם הקלאסי הוא תפקד באופן פרדוקסאלי כאישור היש... [שהוא הלא-נמצא... [ו]הרלטיביסטי במוגבלותו, ואת אישורו ואת קיומו הוא מקבל מן האין - משורשה של ההווה באינסופיות האלוקית. ההרחנה של היש והיכולת להופכו לאינסופי טמונה דווקא בכך, שהיש עצמו הופך ללא-כלום מבלי לבטל את ישותו, ובכך הוא סופי ואינסופי כאחד...

הפוסט-מודרניזם ה'רך' פותח פתח לקבלת הדברים כפי שהם, למרות הסתירה העולה מהם - ובגללה דווקא. המציאות הסופית מתפרשת בעיניו כחסרת ממשות. הממשות היא ה'אין', והוא המקור ל'יש'. כך הופכת המציאות המוגבלת לאינסופית. הפוסט-מודרניסט ה'קשה' ייבהל מאימת האינסוף ויקשיח את עמדתו, ואילו הפוסט-מודרניסט ה'רך' יראה במציאות זו הזדמנות לאינסוף אפשרויות חדשות. הוא מישיר מבט אל הכאב שבדרך כלל מודחק או יוצר התקשחות, ובכך הופך את המציאות האפורה לאקסטזה:

הפוסטמודרניזם ה'רך', מנתק בין האקראיות לסתמיות; האחרונה לא מתחייבת מהראשונה. הוא דורש את הנכונות לוותר על האמת ולהסתפק באמת... [ו] בצדק הלוקלי, בהתנהלות שאינה חורגת מעבר לעצמה. הויתור כפול: לא רק ויתור על האמת אלא גם ויתור על הצורך באמת... הויתור השני, זה שלא עושה עניין מהויתור הראשון, הוא-הוא רגע השחרור מהמועקה... [ו]הופעת האקסטזה... [ו]איננה האקסטזה של האמת כי-אם אקסטזת החיים עצמה. מה שמשתקף כאן, הוא בדיוק אמת... [ו]חדוות-החיים האינסופית עצמה, והדבר

שמאפשר זאת הוא בדיוק ההימנעות מהצורך באחיזה, בהצדקה, בקריאה בשם האינסוף עצמו. ליתר דיוק, האמת היא התגלות של החיים, לא תנאי להם...⁷¹

4. שלב רביעי: הצבת הגבול הפנימי לפוסט-מודרנה

כבר בעניין השתיקה אפשר למצוא את הגבול שמציב הרב שג"ר להגות הפוסט-מודרנית, כשהוא מאפשר אחיזה באמת מסוימת, למרות ההכרה בעובדה שיש אמיתות רבות ויחסיות. כך גם דרכו של הפוסט-מודרניסט ה'ר'ך':

שוב איננו מצפים לצדק הגדול והמוחלט, שכאמור איננו נמצא; ציפיותינו מונמכות לצדק מקומי רך אשר מופק באמצעות השיח וההסכמה שבין בני-אדם... ויתור על היומרה לקביעות מוחלטות. עם-זאת... גם לצדק הרך גבולות משלו, ובתשתיתו מונחות קביעות לא-רלטיביסטיות, דוגמת האמונה ברציונאליות אנושית, שבלעדיה שיח פורה והסכמה בלתי-אפשריים. ערכי צדק כאלו מתנסחים במונחים אחרים מאלו של הצדק המסורתי... בהקשר זה עולה שאלה מרתקת: האם על משקל 'צדק-רך' יכולה לבוא 'דת-רכה', או שמא אמונה ודתיות מחויבות בטבען לאמיתות נחרצות ומוחצות?⁷²

שאלתו זו היא רטורית. כאשר מושם הגבול לפוסט-מודרניזם ה'קשה', מתקרב מאוד הפוסט-מודרניזם ה'רך' לחידוש המתמיד של ר' נחמן, והעולם ה'חיצוני' מתקרב לעמדת העולם ה'פנימי' בדרישה להרחבת המושגים ולחירות האדם ביצירת משמעות חיוו. זהו הפתח המיסטי שמוצא הרב שג"ר בהגות הפוסט-מודרנית, כשהוא מתאר כיצד המבוי הסתום של הפוסט-מודרניסט ה'קשה' הופך ב"ניע מחשבתי קטן"

מתפסה רלטיביסטית שפופה, לתפיסת דבקות מיסטית האומרת שהכל אמת ושהכל אלוקים, וש'לית אתר פנוי מיניה'. לפי הקבלה, תפקיד האדם הוא לזכך ולהרחיב את הכלים - להפשיר אותם מנוקשותם הדוגמאטית, כדי שיהפכו כלי לאור אינסוף... מכאן התפקיד המרכזי של האדם, בהבניית המציאות... קונסטרוקט אנושי... ההבדל בין מיסטיקה לפוסטמודרניזם יהיה בנכונות להיפתח להשראה, לחרוג מעמדת האנתרופולוג, החוקר את השבט אך לא מצטרף אליו. מודעותו העצמית של הפוסטמודרניסט מונעת אותו מלהצטרף... הפוסטמודרניסט פותח אפשרויות, אך סוגר את הדלת בפני אמת מוחלטת. אבל דוקא באפשרות זאת, טמון החופש המיסטי. אם אמנם יצירה כאן, הרי בטל ההבדל בין יצירה לאמת, או ליתר דיוק: ניתן לאדם הכח ליצור את הממשות... הופך הוא... מנברא לבורא. פירוק הממשות המלווה באמונה הינו המרשם לעולם המיסטי...⁷³

71 'אהבה, רומנטיקה וברית', עמ' 315-316.

72 כלים שבורים, עמ' 15-16, ההדגשות שלי.

73 שם, עמ' 25-27, במילים 'ליצור את הממשות' ההדגשה במקור. שאר ההדגשות שלי. פתיחותו

למיסטיקה עולה גם ב'על אמונה, אמנות ודמיון', משיב הרוח, יב (חורף תשס"ג), עמ' 57-62. ב'פסקי הסרוב?' הוא מתאר את השחרור מהחוקיות המקנית שהפוסט-מודרנה מאפשרת והמיסטיקה תומכת בה. מאידך גיסא, הניהיליזם ו'כלא החירות' הסארטריאני, שעלולים לבוא בעקבות הפוסט-מודרנה, מנוטרלים גם הם בעזרת המיסטיקה.

אפשר לאתר גם את הגבול ששם הרב שג"ר לעצמו: בכלים שבורים הוא עסוק בעיקר בביקורת

בעמדתה הפלורליסטית של הפוסט-מודרנה מונח הפוטנציאל של 'החידוש המתמיד'. ברגע הקריטי עולה שאלת האמון והיא תקבע את המשך הדרך: איבוד האמון יהפוך את התנועה החיה של הפוסט-מודרנה לקשוחה ולדוגמטית. הפתיחות תיפך לחשדנות. כל עמדה שונה במעט מהפוסט-מודרנית תותקף בביקורת ותכונה אנכרוניזם או דוגמטיות – ללא אפשרות כנה לקיום אמיתות שונות זו לצד זו. כשהמפגש הממשי יאבד, כמה מן העמדות ה'סגורות' – יחסית לפוסט-מודרנה הנוקשה – ייחשבו לאותנטיות ואחרות ייחשבו לפנאטיות דווקא, לפי נוחותה הפוליטית של העמדה הנוקשה.

העמדה הרכה לעומת זאת ממשיכה במתן האמון. ריבוי האמיתות הופך לסקרנות ולהרחבה של המושגים הקיימים. המושגים ממשיכים להיות דינמיים כמו החיים עצמם בפרשנות מתמדת ואינם קופאים במקומם. גם הדקונסטרוקציה עלולה להפוך לנוקשה וחסרת אמון ולהסתפק בפירוק בלבד – מצב המוביל לניהיליזם ולחוסר משמעות קיצוני. אולם הרב שג"ר אינו מסתפק בפירוק. בחיבורו בין הגמרא והדקונסטרוקציה הוא אומר:

...לגבי דידי, החלק המרתק במחקר איננו הפתיח הדקונסטרוקטיבי, הנאת הפירוק של הסוגיה ליסודותיה ומקורותיה (ומצאתי כאלה שאת חיוניותם הלימודית מושכים דווקא מהעבודה הזו, תופעה מודרנית של 'זבקות-מתוך-העדר'), אלא ההמשך הקונסטרוקטיבי-סינתטי, בו ניתן לעקוב אחרי ההתכה של היסודות השונים לכלל סוגיא מובנית אחת. גם כאן נוכחתי לא-פעם שהסוגיא ('הסתמא', בטרמינולוגיה המחקרית), חודרת לתובנות התשתיות ביותר של המקורות ומביעה אותן בשפתה, על-פי דרכה ולפי הנחותיה הפרשניות ומגמותיה. יש אם-כן, להשקיע מאמץ ניכר בשחזור ההנחות ההרמנויטיות של הסוגיא, זאת כדי לפתח יכולת 'להתחבר' לתובנותיה מחד, ולאפשר את תרגומה לשפה המודרנית שלנו מאידך...⁷⁴

כיוון שהפירוק נעשה מתוך אמון, מתעורר גם השלב הבא – הבנייה מחדש. כאן חוזר הרב שג"ר אל ר' נחמן, ומוסיף את הנדבך האמוני לאמון של העמדה ה'רכה':

בדומה לפוסטמודרנה יודע ר' נחמן, שהשאלות... המטאפיזיות, הינן מעבר ליכולת... השפה, אך בניגוד לפוסטמודרניסט, המסיק מכך שהן חסרות משמעות, 'נונסנס' כפי שמפטר ויטגנשטיין בתנועת ביטול (ואולי אפילו יאוש), ידע זה פותח לפני ר' נחמן את אפשרות האמונה. יודע הוא... שאמירה מוחלטת חורגת ממשחקי הלשון האפשריים של השפה, אך השתיקה הינה אפשרות אנושית לא פחות מהדיבור... ההבדל בין פלורליזם מאמין לזה הפוסטמודרני הוא לדעתי ההבדל בין רלטיביזם חסר השראה לבין רלטיביזם פתוח להשראה; בין הטענה שהמשחק הפוסטמודרני הוא משחק ריק, לבין עמדה שמייחסת לו משמעות. הפלורליזם המאמין איננו מהסס מלהשתמש במטאפורת ה'גילוי', גם אם הוא

ובפירוק העמדות השונות ופחות בהצעת העמדה שלו. בכך הוא כמעט נופל במלכודת הפוסט-מודרנה ה'קשה'. הפן המעשי-חינוכי אף הוא חסר, כטענת הרב ברנדס (להלן, הערה 76). אולם באהבה, רומנטיקה וברית' אנו רואים את ההכרעה והברית ה'רכות' במהותן, למרות הספק הפוסט-מודרני והצהרה מתורית על אחיזה בפוסט-מודרניזם ה'רך'.

74 אהבוך עד מות, עמ' 6. וראו לעיל, הערה 69.

יודע שישנן 'התגלויות' שונות וסותרות, הסתירות אינן משתקות אותו. הוא אפילו יהיה מוכן להודות בכך שה'אמת' הינה קונסטרוקט אנושי, אך עדיין בריאה ממשית ולא משחק צבעוני ריק. האם אני מוכן להיפתח ליכולת היצירה הזו ולראות בה השראה אלוקית מלאה באמונה, גם אם אני מודע לאפשרויות אחרות? מכאן ניתן להגיע לפלורליזם מאמין חיובי.⁷⁵

5. אקסִיסטֶנְצִיאָלִיסְט או פוסט־מודרניסט? – לא זו השאלה

דיון ארוך מתנהל בשאלה אם הרב שג"ר הוא פוסט־מודרניסט, או שאולי הוא אקסִיסטֶנְצִיאָלִיסְט מודרני העוסק בפוסט־מודרנה ומושך אותה לאמת המודרנית.⁷⁶ מדברינו עולה שהדיון נופל מאליו. מובן שאם נגדיר פוסט־מודרניזם על־פי אמות המידה של העמדה ה'קשה' – לא נמצא שם את הרב שג"ר. מאידך גיסא ברור שעמדתו האקסִיסטֶנְצִיאָלִיסְטית, שמקורה בעמדה מודרנית, ליוותה אותו גם למהלך הפוסט־מודרני. אולם ההבדל בינו ובין העמדה הנוקשה, בצירוף עמדתו האקסִיסטֶנְצִיאָלִיסְטית מתחילת דרכו, אינם מובילים בהכרח למסקנה שלפיה עמדתו של הרב שג"ר היא בבחינת אנכרוניזם המנסה לנכס את הפוסט־מודרנה למונחים מודרניים. קביעה כזו חוטאת באותה דוגמטיות שהרב שג"ר מתנגד לה – בין בתוך המסורת בין מחוצה לה – ואף הפוסט־מודרנה עצמה מתנגדת לה.

הרב שג"ר מציע את שתי הדרכים שבהן עבר, בניסיונו להכיל את שני העולמות:

לדעתי [ישנם] שני מסלולים מנוגדים [זה לזה] לאמונה דתית [המודעת לפער בין העולמות ואוחזת בשניהם]: האחד חזרה לתמימות, קבלת־עצמי. 'אני מה שאני'. האמונה נמצאת במקום שבו האדם מקבל את זהותו. כלשון החסידות מכונה תנועה זו כ'התבטלות'. את הצדקתה תמצא בדיעה ש – כפי שאומרים

75 כלים שבורים, עמ' 20–21. עיינו בדבריו בעל כפות המגעול, עמ' 78–80, בשבח הענווה הפוסט־מודרנית, ומאידך גיסא את העדפתו לעמידה המהותנית 'יחד' של העדה השבה בתשובה, לעומת העמידה הפוסט־מודרנית 'זה לצד זה'.

76 ברוך כהנא סבור שהרב שג"ר איננו הוגה פוסט־מודרני, ראו להלן, הערה 80. אף משה מאיר טוען לפנייה למסורין ולא לפוסט־מודרנה ('על דתיות ופוסט־מודרניזם', הצופה, כ"ב בטבת תשס"ד). לעומתם, בהערה 32 ראינו שגארב וזיוון סוברים שהרב שג"ר הוא פוסט־מודרניסט. אבינעם רוזנק (גבולות וסביבה באורתודוקסיה – פסיקה קונסטרוטיבית ואורתודוקסיה פוסט־מודרנית', י' שלמון, א' רביצקי וא' פרויגד [עורכים], אורתודוקסיה יהודית – היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 138, הערה 137), מונה אותו ברשימת האישים המפנימים את הפוסט־מודרנה בעמדה 'אורתופוסטית' (פוסט־אורתודוקסיה). גם יהודה ברנדס ('אורות בכלים שבורים', הצופה, כ"ד בכסלו תשס"ד, עמ' 11) מוצא בו מתמודד חלוצי – בדרך הראי"ה – עם הפוסט־מודרנה. עם זאת הוא מבקר את הקושי ליישם את תורתו המופשטת ונושאת ההפכים במציאות החד־ממדית. אולם, אפשר למצוא מעשיות בדבריו על אופן פסיקת הלכה בזמננו, ב'ראיון', עמ' 12, וכן ב'פסקי הסרוב?', ועל הצורך בחינוך המורכב מבסיס חרדי ועליו פתיחות מרבית. בהערה 84 מוצעים 'ישומים מתורתו. אפשר לבקר את הרב שג"ר על מגעו האינטלקטואלי עם הפוסט־מודרנה, שלמרות הקיומיות והאינטואיציה, הוא אינו בלתי אמצעי ופיזי. מצד אחר, היכולת "לתקן" את הפוסט־מודרנה תלויה בסטריליות שאינה נכבשת בכבליה. הכרתו הרוחנית מכירה את הבעייתיות, לעתים באופן עמוק יותר ממי שחווה אותה למעשה. את החוויה הממשית מקבל הרב מתלמידיו ואכמ"ל. חיים נבון ('שברו את הכלים', מקור ראשון, דיוקן, י"ד בשבט תשס"ד, עמ' 41) ונדרב שנרב ('מעשה בחכם שנתייאש מן התבונה', צהר, יח [תשס"ד], עמ' 203–210), מוצאים בעמדותיו של הרב שג"ר קרקע נוחה להתנגחות עם הפוסט־מודרניזם בכלל. מכאן קביעתם – שאינה מפורשת ומטעמת – שהרב שג"ר הוא פוסט־מודרניסט.

האכסיסטינציאליסטים - 'הושלכנו לעולם', לא עשינו את עצמינו, ושרק קבלת-עצמינו מאפשרת קיום אוטונומי ומפגש עם הממשי. הכלב הינו כלב, הוא לא יכול להיות אחרת ואין לו גם אפשרות אחרת. לכן הוא מחויב-המציאות. הוא כפי שאלוקים ברא אותו. כך גם אני - הזהות העצמית. אך לאדם יש מודעות, רפלקסיה ואפשרויות. מה היה קורה לו הכלב היה יודע שהוא כלב? הוא היה מרגיש חוסר-נוחות, ספק ולא היה יכול לנהוג שוב ככלב. האם זו התקדמות או נסיגה? שני הדברים כאחד...

המסלול השני... הפוך... מסלול של הכרעה... יכולת יצירה... [ו]חירות דוגמת החירות המוסרית שאיננה נשענת על העובדות, אלא מכווננת אותן. פועלת היא על-פי הרצוי ולא על-פי המצוי. לרוב נמצא שילוב של השיטות, כמו 'הבחירה-בעצמו' של קירקגור. יש את דרך הביטול - להיות מי שאתה, ויש דרך גבוהה יותר... [ו]שאיננה זקוקה להשראה שבביטול, אלא יכולה ליצור את הכלי. תודעה פוסטמודרנית. יצירת הכלי.⁷⁷

הרב שג"ר רואה הברל בין העמדה האקסיסטינציאליסטית הסבילה ובין העמדה הפוסט-מודרנית הפעילה, הנמצאת בדרגה גבוהה יותר, כיוון שאין היא מחכה להשראה אלא פותחת בעצמה את הפתח להשראה המיסטית. מובן שגם עמדה זו היא עמדה קיומית. בהמשך הוא מרחיב על אודות הפוסט-מודרנה ומציין את עדיפותה המיסטית:

האופציה הפוסטמודרנית בניגוד למודרנית - השואפת לקוהרנטיות ורוצה לחיות בחלל אחד - פותחת אפשרות חדשה, היא האפשרות המיסטית. התיקון המשיחי הינו מיוזג השניות, זיכוך החומר... הפוסטמודרניזם כתגובה למודרניזם החדור שניות, מבטל שניות זו. אך מאידך, עדיין קיים במחשב של שניות. הוא מבין את האחדות מתוך מבט של שניות - ומכאן המשבר. אך המטרה להבין את השניות מתוך המבט של האחדות ובכך למשוך את השניות לאחדות.⁷⁸

המבט המיסטי שוהה בתוך השניות, אולם מתוכה הוא מביט אל האחדות ומבינה. בהמשך הוא מוסיף:

איך אני מאמין? החזרה לתמימות בלתי-אפשרית לגבינו. אך חוסר התמימות עצמו לומד לדעת שהממשי נמצא בתמימות. באופן כזה הוא יכול להיות תמים ובלתי-תמים בו-זמנית. מוצא... את ההצדקה לחיות באמונתו. יודע... את התניותיו ואת ההתניות ההיסטוריות, את התפתחות האמונה ו... השניניים שחלו במשך הדורות. הביקורות השונות לא נעלמות מעיניו, ובכל-זאת הדבר לא מפריע לו להאמין ולקיים קלה כחמורה. ולא-עוד אלא שאמונה זו מפגישה אותו בממשות... [בניגוד לעמדות הנ"ל] הרי אמונה זו תשמור על המידור וכלי לאבד את הממשות. היא תאמין בגאולה והשגחה והשארות-הנפש כפשוטו, גם אם היא יודעת שהפשיטות איננה פשטנות...⁷⁹

77 אמונת 1, פסקה 9, ההדגשות שלי.

78 שם, פסקה 11.

79 שם, פסקה 12.

התמימות האקסיסטינציאליסטית שבה חשב עד כה, כבר אינה אפשרית בעיני הרב שג"ר. כעת האתגר הוא ביצירה אקטיבית של הכלים וביכוך החומר, לקראת ההשראה הנושאת את שני ההפכים. זוהי 'תמימות שנייה' מורכבת, שבה הייחוד מורכב מאחדות ומשניות גם יחד. עמדתו הקיומית ממשיכה להתחדש, ובשל כך כבר אינה עומדת במקומה המודרני הישן.

הרב שג"ר גם איננו הפוסט-מודרניסט ה'רץ'. בסופו של חשבון, עמדתו יונקת ישירות מעולם האמונה המסורתית ולכן הוא נבדל מכל הגדרה 'טהורה' של פוסט-מודרניזם. עמדתו המיסטית נבדלת גם מתופעת הניו-אייג' הפוסט-מודרנית והאקלקטית, שאינה יונקת ישירות ובאופן קיומי ממסורת מסוימת.

ואכן, זו הנקודה: הימנעות מהגדרה טהורה שסופה דוגמטיות נוקשה. אפילו טענת כהנא⁸⁰ שיש להגדירו כ'פוסט-פוסטמודרני', מחטיאה את העניין.⁸¹ את הרב שג"ר הוא ממקם במסלול המאמץ את הפוסט-מודרנה אך דורש את תיקונה. מטרתו היא הדבקות בקדוש ברוך הוא שאמיתותה תלויה בהתחדשות בכל דור, בכליו ובמושגיו המשתנים. התחדשות דורו של הרב שג"ר היא בכלי הפוסט-מודרנה.⁸²

הצבעתו של כהנא על המוטיבציה האחרת בעיסוק בפוסט-מודרנה - הדבקות - שאיננה פוסט-מודרנית דווקא, מקבילה לדעתנו. אולם הניסיון להגדיר במדויק את הרב שג"ר ולהציבו על מפת ההגות הפוסט-מודרנית-האורתודוקסית, מחטיא את הדבקות עצמה. זאת ועוד, כהנא מגדיר את הפוסט-מודרניזם כתפיסה הנוקשה, שבה אין אמת כלל ולפיכך מקומו של הרב שג"ר לא יכירנו בה. אולם נוקשות זו מחטיאה את המוטיבציה של הפוסט-מודרנה עצמה המתיימרת לריבוי אמיתות; קל וחומר את המוטיבציה של הרב שג"ר, המחפש את הדבקות, את החידוש התמידי ואת הרכות שבכל הגות - ובפוסט-מודרנה בפרט.

במובן זה אפשר לומר שכמו שר' נחמן היה 'יותר משכיל מהמשכילים'⁸³ - כשזיהה את המוטיבציה שלהם ושמר עליה אחריהם - כך גם הראי"ה היה 'מודרני יותר מהמודרניסטים' והרב שג"ר 'יותר פוסט-מודרני מהפוסט-מודרניסטים'. חידושם הוא החידוש משנים קדמוניות, החידוש המתמיד שאינו קופא על שמריו. בעולם הנוטה להקפיא את רעיונותיו ולאחוז בהם מרגע שנתחדשו - זהו חידוש גדול. לעתים הוא אף

80 "הרב ושג"ר לא העמיד... הבחנה (ברורה) בין תפיסתו לבין תפיסה הפוסטמודרנית הרגילה..." התפיסה המוצעת... אינה באמת פוסטמודרנית. זוהי תפיסה חדשה, המשתמשת בכלי החשיבה הפוסטמודרניים כדי להפליג מהם למחוזות שלא עלו על דעתם של יוצרי אותם כלים. אולי ניתן לכנותה 'פוסט-פוסטמודרנית', ואולי... גישה 'פוסט-אתאיסטית', או להמציא שם חדש לגמרי... יש להבחין... בין התפיסה הטוענת שאין אמת כלל, לבין זו המשתמשת במטאפורת 'שבירת-הכלים' ומסבירה שהאמת גנוזה בעולמנו בהיחבא, שבורה ו... ממתנה לנו שניצור אותה בכוח חרותנו הבלתי-מוגבלת" (אמת שבורה ומנותצת, ממתנה לנו, הצופה, ט"ו בטבת תשס"ד, ההדגשות שלי).

81 מובן שניסיון להגדירו כ'תרגום' כלשהו הוא ניסיון נואל. אם נרצה לראות בכך תרגום, אפשר לראות זאת כיצירה חדשה העומדת בפני עצמה, כדרכו של ולטר בנימין ב'משימתו של המתרגם', בתוך ז'אק דרידה, נפתולי בבל, תל-אביב 2002, עמ' 127-141, וכן ברומה לגרמר, ראו 'מחשבת ישראל', עמ' 166-170.

82 ברוך כהנא, 'לאן נושבת הרוח? מחשבת דתית עכשווית לנוכח הפוסט-מודרניזם - סקירה וביקורת', אקדמות, כ (שבת תשס"ח), עמ' 24.

83 או בפרפראזה על הכרתו העצמית כ'צדיק-האמת', הרי שהיה 'משכיל-האמת'.

עוטה 'לבוש' עתיק ומסורתי - בהלכה ובמנהגים משנים שעברו, שבעולם מתקדם הופכים להיות חידוש גדול אף יותר. מובן שבכל היפתחות חדשה לגבי כל רעיון מתחדש, לא רק עצם הפתיחות היא החידוש אלא גם הולדתם של רעיונות חדשים הנובעים מפגישה שני העולמות. אולם לא זה העיקר, אלא עצם הפתיחות וההתחדשות.

נראה אפוא כי בהמשיכו את המסורת המתחדשת היה הרב שג"ר לומד מכל רעיון שלפניו ולא דווקא מזה הפוסט-מודרני, וזוהי סיבה נוספת שלא לזהותו ככזה דווקא. ההבדל בין פתיחותו של הרב שג"ר ובין זו של קודמיו היא בזה שהוא נפתח כלפי ההגות הפוסט-מודרנית שהיא עצמה - כמו המסורת - עסוקה בהתחדשות ובפתיחות רעיונית, בפרשנות ומתודה, ולא דווקא בתוכן מסוים.⁸⁴

1. סיכום

כמו ר' נחמן, גם הרב שג"ר תר אחר החידוש המתמיד. כל ממד דוגמטי נתפס בעיניו לא רק כעיוות המושגים, אלא כגורם המהותי היוצר חיץ בין האדם לאלוקיו. הדוגמטיקה עלולה ללבוש את לבוש הרדידות, האקלקטיות, הנוקשות או הניכור - אך אחת היא. ביקורת זו מופנית כלפי כל הגות, בין זו ש'בתוך' המסורת ובין זו ש'חוץ' לה. עמדה זו, שהיא ליבת המסורת ועליה מונחים המושגים - מאפשרת את זיהוי המוטיבציה של כל רעיון חדש, ואף את השלב שבו הרעיון מתקשה ומחטיא את המוטיבציה של עצמו. בשלב זה הרעיון ננטש. באופן זה מתאפשרת עמדה היונקת מכל רעיון המתחדש בפניה, על אף הסתירות בין הרעיונות ולעתים דווקא בגללן. כך נפתחת אופציה חדשה ומתחדשת תמיד להכרת האלוקות.

ברומה לגדולי ישראל בכל הדורות, שהתמודדו עם רעיונות זמנם באופן זה או דומה לו, מתמודד גם הרב שג"ר עם הגות זמנו הפוסט-מודרנית. התמודדותו מתייחדת בכך שגם ההגות הפוסט-מודרנית עצמה עסוקה בביקורת הדוגמטיקה ובעיון בשפה ובכלים העומדים בבסיס הרעיונות ולא דווקא ברעיונות עצמם. בכך מצטיירת אחרות צורה ותוכן בין התמודדותו עמה ובין אופייה שלה. ריבוי האמיתות הפוסט-מודרני - אם הוא נשמר מהתקשחות וממשיך לתת אמון בריבוי - פותח את אפשרות חזרתה של המיסטיקה לתוך העולם הפילוסופי. יכולת בחירתו של האדם מועצמת, ומאיימת האינסופיות יכולה לצמוח אקסטזה.

84 גם כאן עולה המודעות העצמית - של הפוסט-מודרנה ושל הרב שג"ר - למהלך המתודי עצמו. למרות התמקדותנו במתודה של הרב שג"ר ביחס לכלל הגות, הרי ודאי שנתחדשו תכנים ביחס לפוסט-מודרנה. ראו, למשל: צניעות - 'צניעות ובושה', עמ' 117, 122-123; ברית - 'אהבה, רומנטיקה וברית', עמ' 313-314, 316; ביטחון - 'בצילו חימדתי', עמ' 101, ובהערה 18 שם; שירה - 'שירה ועבודת ה', משיב הרוח, ח (תשס"א), עמ' 23-30; 'השיר שהשירים שרים', משיב הרוח, יז (תשס"ה), עמ' 173-180; אקטואליה (נוסף על המוזכר לעיל) - 'תשובה והתנתקות', הצופה, 5.10.2005; 'כציפור נורדת מקינה', הצופה, 11.9.2005; 'כיסופים לעולם חדש', הצופה, 11.5.2007; 'לא ניצחנו בעמונה', נקודה, 288 (אדר תשס"ו), עמ' 34-37; 'אינטרסיות של אמת', שבת בשבתו, פרשת תולדות תשס"ו.