

# הפילוסופיה של החלל הפנוי

מתוך האבסורד הקיומי פורצת ההכרעה המחייבת, מתוך שלילת המשמעות הפוסטמודרנית צומח ריבוי המשמעויות המדרשי, ומתוך הייסורים שבעולם בוקעים המוסר והרחמים. מסע אל לוז הגותו המסועפת והנועזת של הרב שג"ר לגלגוליה

ב-1935, כאשר נפטר הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הספיד אותו תלמידו לשעבר העיתונאי עזריאל קרליבך. קרליבך פתח את דבריו בהתנצלות על כך ש"ידיו אינן נקיות מספיק" כדי לדבר על הרב, ובכל זאת הוא מרגיש שהוא חייב לומר את דברו. זאת מפני שלפי תחושתו, למרות כל ההספדים ולמרות כל השבחים ושירי ההלל שנקשרו לדמותו של הרב קוק, משהו חשוב בנוגע לדמות הזאת עדיין לא נאמר. הוא הוסיף שלהבנתו, אין מדובר ב"סתם גדול בישראל", או בסתם צדיק; מדובר באדם שחרג מעבר לתבניות החשיבה של דורו. אדם שניצב על קו התפר שבין תורת הגלות לתורת ארץ ישראל. בין העולם הרבני הישן שממנו צמח, לבין המציאות החדשה שאותה אומנם לא זכה לראות, אבל את לידתה חזה בעיני רוחו.

במובן מסוים – וכמובן, עם כל ההבדלים וכל ההסתייגויות – משהו דומה אני חש בנוגע לרב שג"ר. למרות כל מה שנכתב עליו, ולמרות כל מה שממשיך להיכתב, נדמה לי שהסיפור המלא של הגותו – על הרדיקליות הבלתי מתפשרת שלה, על חומר הנפץ התיאולוגי שהיא אוצרת בקרבה ועל הטרגיות האופפת אותה – עדיין לא סופר. המאמר הזה הוא ניסיון לספר אותו. באורח דומה למה שטען קרליבך בנוגע לרב קוק, גם כאן מדובר לדעתי באדם שהגותו משקפת נקודת גבול. אדם שניצב על קו התפר בין עולם דתי אחד לעולם דתי אחר, שאולי עדיין טרם נוצר. מכאן לדעתי נובעת החשיבות של ההגות הזאת. מכאן גם נובעת הטרגדיה שלה.

הרב שג"ר, שמעון גרשון רוזנברג, נולד בירושלים ב-1949 ולמד בישיבות נתיבי-מאיר, כרם ביבנה וישיבת הכותל. הוריו היו ניצולי שואה, ועובדה זאת, לצד החוויות שעברו

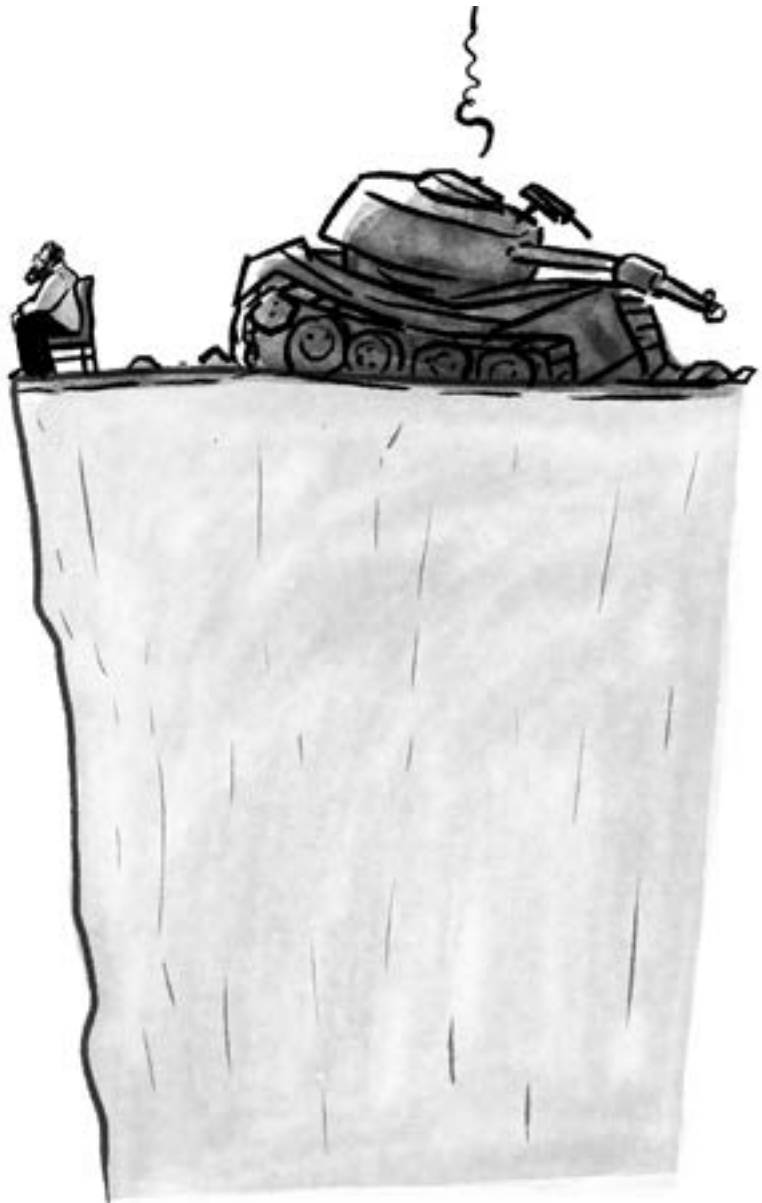
---

ספרו החדש של ד"ר אהוד פירר 'אדם חדש בצורת יהודי: עיון בהגותו של א"ד גורדון' הופיע לאחרונה בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

עליו במלחמת יום-כיפור שבה שירת כטנקיסט ונפצע קשה, השפיעה עליו – ולדעת אחדים גם עיצבה את השקפת עולמו. בהמשך שימש ר"מ בישיבת הכותל וראש בית המדרש ב'בית מורשה', ולימד בעוד כמה מקומות. ב-1996 הקים יחד עם הרב יאיר דרייפוס את ישיבת 'שיח' בירושלים (מאוחר יותר שונה שמה ל'שיח יצחק' והיא עברה לאפרת). ב-2007 כינס את תלמידיו לשיחה ובישר להם כי הוא חולה בסרטן סופני. כעבור כמה חודשים הלך לעולמו.

הקשר שלי עם הרב שג"ר החל בשנת 1997, כאשר התחלתי ללמוד בישיבת שיח בירושלים. באותה תקופה הוא עדיין היה מוכר רק ליודעי ח"ן. שמו נלחש מפה לאוזן בקרב בחורי הישיבות בציונות הדתית, כמין סוד השמור רק ליחידי סגולה. אמרו שהוא תלמיד-חכם עצום. שהוא בקי בחסידות, בקבלה, בפילוסופיה. שיש לו שיטה חדשנית בלימוד גמרא, ושהוא נחשב לאאוטסיידר בעולם הישיבות. באותם ימים התאספה סביבו קבוצה קטנה של תלמידים. חלקם חיפשו אותה שיטה חדשה בלימוד, חלקם הוקסמו מרעיונותיו הפילוסופיים – רעיונות שהיו תמיד חמקמקים, שבריריים, קשים להבנה – וחלקם פשוט לא מצאו את מקומם בעולם הדתי הרגיל וחיפשו משהו אחר. מרבית התלמידים הללו לא נשאר שם לאורך ימים. הם הלכו איתו כברת דרך, אבל אחר כך פנו איש-איש לדרכו. לכל אורך השנתיים וקצת ששהיית שם נמצאה הישיבה כל העת על סף סגירה. מניין התלמידים אף פעם לא עלה על שלושים-ארבעים, ולא-פעם נכחו בשיעוריו של ראש הישיבה לא יותר מחמישה או שישה אנשים. הרב שג"ר עצמו, כך התרשמנו אז, היה פסימי למדי לגבי סיכויי הצלחת מפעלו ההגותי והחינוכי. כמה פעמים אף התבטא בתסכול על כך שאף אחד מתלמידיו לא באמת מבין אותו.

כיום נחשב הרב שג"ר לאחד ההוגים המשפיעים בעולם היהודי בדור האחרון. הספרים המבוססים על שיעוריו יוצאים לאור בקצב הולך וגובר, והם תפסו להם נוכחות קבועה בבתי המדרש השונים כמו גם בחנויות הספרים (בעיקר אלו הירושלמיות). במקומות רבים מתקיימים שיעורים העוסקים בהגותו, והמחקרים על אודותיו נערמים על המדף. דומה שדמויות רבניות מעטות בלבד – ובודאי דמויות רבניות שהגיעו מעולמה של הציונות-הדתית – מצליחות לעורר היום עניין כזה, להיות בעלות כוח משיכה כזה, לקסום הן לצעירים מבקשי-דרך הן לאקדמאים מבקשי-קביעות. רבים מאמינים שבכתביו של הרב שג"ר ניתן למצוא את המפתח להתחדשות דתית ואת המענה לכל אותן מצוקות שמהן סובלת כיום הדתיות היהודית. יש המתארים אותו כהוגה שהצליח ליישב בין היהדות לבין הפוסט-מודרנה – בערך באותו האופן שבו הרמב"ם יישב את היהדות עם הפילוסופיה הימי-ביניימית והרא"ה קוק עם הלאומיות והמודרניזם. אחרים מזכירים אותו – לצד דמויות כמו הרב מנחם פרומן והרב יצחק גינזבורג – כאחד האבות המייסדים של "החסידות החדשה", אותה תנועה של התחדשות רוחנית שהחלה בשנות התשעים בחברה הציונית-דתית, והתאפיינה



בחיפוש אחר דתיות רגשית וחוייתית יותר. במקומות אחרים הוא נחשב מייסד הדתיות הפוסטמודרניסטית. אביהם הרוחני של כל הדוקטורנטים למחשבת ישראל ושל כל חובשי הקסקטים מקטמון והסביבה.

המאמר שלפניכם לא בא לטעון שהתיאורים הללו אינם נכונים. סביר להניח שיש בכל אחד מהם מידה כלשהי של אמת. אולם זו איננה כל האמת. כדי לעמוד על מלוא המשמעות של הגותו של הרב שג"ר צריך, כך נדמה לי, להקשיב לא רק לרב שג"ר ההוגה הסדור, הפוסטמודרניסט והפוסט-ליברל הניבט אלינו מבין דפי הספרים, אלא גם לאדם הממשי: לראש הישיבה המיוסר והמתלבט, זה שלעולם לא אמר דברים נחרצים וששיעוריו תמיד הכילו הרבה יותר שאלות מתשובות.

הפער בין הדמות הממשית לבין הדמות הנשקפת מן הספרים מתקיים בכמה מישורים. קודם כול, במובן הפשוט, הרב שג"ר פרסם מעט מאוד בימי חייו. הרוב המוחלט של הספרים הנושאים את שמו יצאו לאור לאחר פטירתו והם מבוססים בעיקר על תמלילים של שיעורים מתקופות שונות, שניתנו בהזדמנויות שונות ולקהלים שונים, וחוברו יחד תוך שהם עוברים עריכה יסודית. משום כך, מה שעשוי להיראות לקוראים כמו שיטה פילוסופית בנויה לתלפיות, הנפרסת והולכת בהדרגה, היה במקרים רבים אוסף של רעיונות; רעיונות שלעיתים סתרו זה את זה, או לפחות כאלה שלא תמיד עלו בקנה אחד, רעיונות שהתפתחו לאורך שנים ארוכות, וחלקם אולי מעולם לא הגיע לכדי ניסוח סופי.

ועוד, כדרכה של כל תורה שבעל-פה המועלית על הכתב, בספרים אולי נמצאות כל המילים, אך חסרה בהם המנגינה. חסר ההקשר. אין בהם הבעות הפנים, ההיסוס בקול, הבדלי הדגשים שבין החלקים השונים.

ולבסוף, וזוהי אולי הנקודה החשובה, מי שמכיר את תורתו של הרב שג"ר רק מן הספרים עשוי להחמיץ את העובדה שהרב, עם כל חיבתו לפילוסופים הפוסטמודרניסטים ועם כל המשיכה שלו לאסכולות מחשבה רדיקליות, היה בסופו של דבר ולפני הכול יהודי של בית-המדרש. הוא היה אדם שהקדיש את חייו ללימוד תורה, שהתפלל בדבקות עצומה ושהיה מסוגל להתפלפל במשך שעות על קוצו של יו"ד הלכתי. במובן מסוים אפשר לראות את כל מפעלו התורני וההגותי כמין ניסיון להציל את בית המדרש שהוא הקדיש לו את חייו. העובדה שהצלחתו בכך הייתה חלקית בלבד היא מן הדברים שהקנו למפעל הזה את הממד הטרגי שבו.

בסעיפים הבאים כוונתי להציע סקירה קצרה של מפעלו ההגותי של הרב שג"ר, כפי שהוא נראה מזווית ההסתכלות של מי שנכח במשך כמה שנים בשיעוריו והתאמץ ככל יכולתו לרדת לסוף דעתו. אין פירוש הדבר שזו זווית ההסתכלות הנכונה היחידה, או אפילו הטובה ביותר, ועדיין נדמה לי שיש להביאה בחשבון. לאורך המאמר אומנם אסתמך על ציטוטים מכתביו השונים, אולם יותר משיש כאן פרשנות שיטתית

לספרים יש כאן עדות אישית, שהספרים הם לה בעיקר תנא דמסייע. אומנם, תורתו של הרב שג"ר היא סבוכה להפליא, מקיפה נושאים רבים ומתייחסת לשלל תחומים הלכתיים, תורניים ופילוסופיים. משום כך במאמר זה אנסה לתמצת ולפשט את הדברים כמיטב יכולתי, וכן אתמקד רק בסוגיה אחת שתפסה מקום מרכזי בהגותו: שאלת האמונה.

## השאלה על האמונה

מקובל לומר שביסוד מפעלו של כל הוגה ניצבת שאלה אחת מרכזית, אשר ההגות כולה היא ניסיון להשיב עליה. במובן זה השאלה שעמדה ביסוד מפעלו ההגותי של הרב שג"ר, ואשר כל הגותו יכולה להיתפס כסדרה של ניסיונות לענות עליה, היא שאלת האמונה; או אם לנסח את הדברים אחרת, שאלת נוכחותו של האלוהי בעולם; או, שוב בניסוח מעט שונה, שאלת החלל הפנוי.

מקורו של המושג 'החלל הפנוי' בקבלת האר"י. היא גורסת שכדי לברוא את העולם היה האל – שהוא כידוע אינסופי, מוחלט ו"לית אתר פנוי מניה" – חייב לצמצם את עצמו לצדדים, כלומר ליצור חלל בתוך האינסוף, לברוא מקום שיהיה נעדר מכל נוכחות אלוהית, כדי שיהיה כביכול 'מקום' לעולם להתקיים.<sup>1</sup> ר' נחמן מברסלב, באחת מתורותיו המפורסמות, לקח את המושג הזה הלאה והעניק לו פרשנות קיומית.<sup>2</sup> לפי ר' נחמן, ישנן קושיות, או "אפיקורסות" בלשונו, שאין ביכולתו של שום אדם להשיב עליהן, "כי אלו הקושיות של אפיקורסות הזאת באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלוקות, כביכול".<sup>3</sup> אפשר לומר כי לפי ר' נחמן, ישנם מקומות בחיים – כלומר זמנים מסוימים, חוויות מסוימות, חלקים במציאות או בנפש – שבהם לא ניתן לפגוש את האלוהי. מקומות המהווים "חלל פנוי", כלומר מציאות נטולת אלוהות, אטומה ואבסורדית. מציאות שעצם קיומה הוא קושיה שאין עליה תשובה.

הרב שג"ר, ניתן לומר, לקח את הרעיון הזה של ר' נחמן והפך אותו לנקודת המוצא התיאולוגית והקיומית שלו. ר' נחמן אומנם מדגיש בהמשך דבריו כי הקב"ה נוכח גם בחלל הפנוי, וכי ה"צדיק" יכול באמצעות שתיקתו להשיב גם על אותן קושיות שאין עליהן תשובה – אולם הרב שג"ר הלך בדרך אחרת. בעיניו החלל הפנוי, כלומר החוויה של היעדר מוחלט של נוכחות אלוהית בחיים, הוא המציאות הבסיסית. כל ניסיון להתכחש לה הוא הונאה עצמית. במובן זה העולם כולו נתפס כחלל פנוי, כלומר כמקום שאין בו שום נוכחות אלוהית. הקיום עצמו הוא קושיה שלא ניתן להשיב עליה. משום כך הרב שג"ר הדגיש בשיעוריו ובדרשותיו שוב ושוב את הממד הטרגי שבחיים, את האומללות וחוסר הפשר שלהם:

אותו אדם צעיר, שאתה פוגש כשהוא חזק ומבטיח, בעוד שנים לא רבות תפגוש אותו כזקן חסר אונים הזקוק נואשות לתמיכה ולעזרה. הזמן מוחה ללא רחם את הנעורים, והופך את הנערה היפה לזקנה בלה ומקומטת. והנעורים עצמם, האם הם בהכרח אושר ויופי? לא פעם גם הם מלאים סבל וייאוש, פחד וחוסר ביטחון מול העתיד. החיים רצופים חוסר סיפוק, העדר משמעות, אי-הבנות והסתבכויות ביחסים עם הזולת... בעצם הבריאה, בעצם הגורל האנושי, מונחת איזו אומללות. לא תמיד היא עולה מעל לפני השטח, ועתים שהאדם זוכה גם לרגע של קורת רוח; אך זהו תמיד רגע, משום שזמניותו של האדם היא מהותו.<sup>4</sup>

אם כן העולם לפי הרב שג"ר הינו, בפשטות, מקום לא טוב. הוא מלא בסבל, ייאוש, אבסורד וחוסר משמעות. המוות נוכח בכל מקום. לא מדובר כאן בשאלה בנוסח "איפה היה אלוהים בשואה". השאלה היא איפה היה אלוהים היום בבוקר, איפה הוא עכשיו. איפה הוא נוכח בכל אותו יקום של בדידות, של זקנה ושל אומללות אינסופית וחסרת מובן.<sup>5</sup> אם הרמב"ם קרא לאדם להתבונן בשמיים ובתנועות הכוכבים ולהתמלא באהבה וביראה לנוכח גדלותו של הקב"ה,<sup>6</sup> ואם הראי"ה קוק הזמין אותנו להסתכל "בעדן החיים השמימיים המתפלשים בכל פינה ובכל זווית",<sup>7</sup> הנה העולם שבו חי הרב שג"ר הוא עולם שונה לחלוטין: קודר, מנוכר, ריק ממשמעות. עולם שקיומו הוא טענה ניצחת נגד האפשרות של אמונה דתית.

אומנם, בעצם הקביעה שאנו מתקשים למצוא את אלוהים "שם בחוץ" אין חידוש. למעשה זוהי הבעיה הידועה של הסתר-פנים – אולי אחת השאלות המרכזיות ביותר בתולדות המחשבה הדתית מאז ומעולם. השאלה הזו היא מן הסתם מה שהביא את חז"ל לקבוע כי "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד"<sup>8</sup> – ובכך להעביר את חוויית המפגש עם האלוהי ואת החיפוש אחר משמעות מהעולם החיצוני אל בין הדפים של ספרי הקודש. השאלה הזו היא גם אשר הניעה הוגים דתיים-קיומיים בכל הדורות – החל באוגוסטינוס ופסקל ועד הוגים יהודים כר' נחמן, מרטין בובר ואברהם יהושע השל – להעביר את זירת ההתגלות מהעולם אל תוך נפשו של היחיד. לדבר על האלוהי לא כעל מציאות חיצונית "אובייקטיבית", אלא כעל ממשות סובייקטיבית. אולם הרב שג"ר, כפי שנראה, סירב לאמץ את הפתרונות הללו.

ביחסו של הרב שג"ר אל התורה ואל לימוד התורה היה פרדוקס מסוים. מצד אחד הוא אהב בכל נפשו את העיסוק הלמדני בתורה ואף הקדיש לו את חייו; אבל מצד שני, דווקא בגלל העיסוק הנרחב שלו בטקסטים ההלכתיים וההיכרות האינטימית שלו איתם, הוא לא יכול היה להתעלם מהממד האנושי שלהם. לא אכנס כאן לכל ההיבטים של שיטתו הלמדנית.<sup>9</sup> רק אעיר שביסודה מצויה תפיסה של הסוגיה ההלכתית כמורכבת משכבות שונות שכל אחת בנויה על תפיסה אחרת ועל הנחות מוצא שונות; הנחות מוצא הנובעות מתפיסת עולמו של התנא, האמורא או הפרשן

וכן מהרקע ההיסטורי שבו פעל ומהאופן שבו הבין את דברי קודמיו. במילים אחרות, ההלכה היא בראש ובראשונה יצירה אנושית. היא אומנם יצירה מורכבת, רב־ממדית, בעלת עומק וכזו שמשוקעים בה ערכים מוסריים ותפיסות עולם דתיות – אבל עדיין, יצירה אנושית.<sup>10</sup> עם כל אהבתו ללימוד התורה, הרב שג"ר לא יכול היה להיות שותף לתפיסה המיסטית של הלימוד כתכלית הבריאה כפי שזו קיימת במסורת הליטאית – אם בגרסה של ר' חיים מוולוז'ין המדבר על לימוד התורה כהנכחה של האלוהי בעולם וכחיבור בין העולמות העליונים והתחתונים,<sup>11</sup> ואם בגרסתו של הרב יוסף דב סולובייצ'ק, שראה את איש ההלכה כמי שתפקידו לעסוק ביצירת מבנים אידיאליים מופשטים ובכך כביכול להשלים את מעשה הבריאה האלוהי.<sup>12</sup> בעיניו של הרב שג"ר, למרות המוטיבציה הדתית הנמצאת בבסיסו של לימוד התורה – מה שהוא כינה "בקשת אלוקים" – הרי בסופו של דבר מדובר בעיסוק אינטלקטואלי אנושי. כאשר שאל אותו פעם אחד מתלמידיו מדוע עלינו לעסוק בתורה, השיב: "מפני שזה מעניין". המשיך התלמיד והקשה: ומה בנוגע למי שזה לא מעניין אותך? "ובכן", השיב הרב שג"ר, "יכול להיות שאחד כזה לא בהכרח צריך ללמוד".

באותו אופן הרב שג"ר גם לא היה יכול לקבל את התפיסה הרואה את האמונה כממשות סובייקטיבית, והמחליפה את האלוהות השוכנת "בחוץ" באלוהות השוכנת "בפנים". כדי להבין את הסיבות לכך יש להתבונן בניסוח מעט שונה של שאלת האמונה. באחד המאמרים הבודדים שפרסם בחייו, עוסק הרב שג"ר בהרחבה באופי הפרדוקסלי של בעיית האמונה.<sup>13</sup> לכאורה, הוא אומר, ברגע שאדם מעיד על עצמו כי הוא מאמין, אין כאן עוד שום מקום לוויכוח. אחרי הכול הוא מעיד באמירה הזאת על דבר־מה המתחולל בתוך נפשו, ומי עוד חוץ ממנו נאמן להעיד על כך? אבל מצד שני, בעצם הקביעה הזו הוא אומר משהו על המתרחש בחוץ. הוא אומר שהוא מאמין באלוהים כממשות חיצונית. הוא מאמין באלוהים שנמצא באופן שאיננו תלוי בו ובאמונתו. שכן אחרת הוא לא באמת מאמין בו.

אך מהי ההצדקה של האמונה? מי אמר שהעובדה שאתה מאמין (גם אם אאמין לך שאתה מאמין), מכריחה שזה כך? מניין לנו לדעת אם אמונתך משקפת את מצב העניינים בעולם? ... האמונה יודעת את עצמה מתוך עצמה, היא פנימיות שלא מציבה את עצמה מול עצמה; ואילו שאלת הצדקת האמונה נשאלת מבחוץ, כשהיא מציבה את עצמה לפני עצמה, ושואלת על צידוקה. היא איננה מסתפקת באמירה "אני מאמין", אלא משתוקקת לומר "זה הדבר". אלא שאמירת "זה הדבר" נאמרת מבחוץ, כלומר, מהמקום שבו לא נמצאת האמונה, ממקום שהיא לא יכולה להאמין. זאת שאלת צידוק האמונה; שאלה שנשאלת לא רק מבחוץ אלא גם מבפנים – האם המאמין יכול להתעלם משאלה זו? מכאן נובעת החשדנות כלפיו.<sup>14</sup>

אם כן ברגע שהאדם מעיד על עצמו שהוא מאמין, ברגע שהדבר בכלל עולה לדיון, מיד צצות ועולות שתי בעיות: הראשונה היא בעיית היחס בין התחושה הסובייקטיבית

שלו לבין המציאות האובייקטיבית. מדוע הוא סבור שהאמונה, שהיא כאמור תחושה סובייקטיבית שלו בלבד, יכולה ללמד אותו משהו על המציאות האובייקטיבית? מדוע הוא מאמין לאמונה שלו? מובן שהשאלה הזו גוררת בעקבותיה את השאלה הבאה – האם הוא באמת מאמין? האם הוא מעולם לא הטיל ספק בכנות של אמונתו? האם אין באמירה הנחרצת שלו "אני מאמין" גם ממד מסוים של הונאה עצמית? שאלת האמונה הופכת כאן אם כן לשאלת האותנטיות.<sup>15</sup> כיצד נוכל לדעת שאנו באמת מאמינים. כיצד נוכל להאמין בלב שלם באמונה שלנו. הרב שג"ר, שהושפע מאוד הן מהחסידות בגרסת ר' מנחם מנדל מקוצק הן מהמסורת האקזיסטנציאליסטית, ראה באותנטיות ובכנות הפנימית ערך עליון, ולכן הבעיה הזאת הייתה לדידו אקוטית.

האמונה הדתית הייתה אם כן בעיני הרב שג"ר בעיה, אבל הכפירה, או אפילו הספקנות המוחלטת, מעולם לא היו בעיניו אופציות אמיתיות. מעבר לעובדה שהוא היה כאמור, יהודי של בית המדרש שהקדיש את כל חייו לתורה, הנה גם ברמה הקיומית הוא לא יכול היה לחיות עם הכפירה או הספקנות הרדיקלית: במקומות רבים הוא מדבר על המרכיב הקשה של האמונה,<sup>16</sup> המרכיב הנוירוטי, העצבני, הבלתי ניתן למחיקה. זה הטבוע עמוק בנפש ואף פעם לא ניתן לגמרי להיפטר ממנו. כשם שלא ניתן להאמין באמת באמונה, כך גם לא ניתן להאמין באמת בכפירה. האדם הדתי המחפש אחר חיים שלמים ואחר קיום אותנטי, בהכרח מצוי בקרע.

אפשר לומר אם כן ששאלת האמונה כפי שתפס אותה הרב שג"ר מכילה בתוכה שני מרכיבים: הראשון הוא השאלה ביחס לעולם. אנו מתבוננים בעולם, בטבע, בהיסטוריה, ולא רואים שם את אלוהים. אנו רואים רק ניכור ואומללות. האם באמת יש שם אלוהים בחוץ, או שאנחנו רק מרמים את עצמנו? מכאן נובע החלק השני של השאלה: האם אנו באמת מאמינים? כיצד בכלל ניתן להגיע לאמונה אמיתית, ומה משמעותה של אמונה שכזאת?

כאמור, השאלה הזאת העסיקה את הרב שג"ר לאורך שנים, ובמהלך הזמן הוא נתן לה כמה תשובות שכולן היו קשורות ביניהן בצורה כזו או אחרת. בסעיפים הבאים אפרט כמה מן התשובות המרכזיות שלו לשאלה הזאת. אך לפני כן, כדאי להתעכב בקצרה על כמה מן התשובות שהוא סירב לקבל.

## שלוש תשובות בלתי-מספקות

שאלת האמונה איננה ייחודית דווקא לרב שג"ר. העיסוק בפער שבין האמונה לבין העולם – או אם נרצה, הפער בין העולם כפי שהוא היה אמור להיות בהיותו פועל ידו של הקב"ה, לבין העולם כפי שהוא בפועל – הוא אחד המאפיינים המרכזיים של המחשבה הדתית המודרנית – בוודאי של המחשבה הדתית היהודית, הנדרשת להצדיק עולם שלם של מצוות ושל איסורים.



למעשה אפשר לומר שיש כאן שתי שאלות השלובות זו בזו. השאלה הראשונה היא על האפשרות של אמונה בעולם שעל פניו נראה אבסורדי וחסר תקווה. השאלה השנייה היא על הערך שיש בחיים דתיים בעולם שעל פניו נראה שהוא נטול אלוהים. חלק ניכר מההגות הדתית המודרנית, וכמובן ההגות הדתית-היהודית המודרנית, מוקדש להתמודדות עם שתי השאלות הללו.

בהכללה גסה, ניתן להצביע על שלושה כיוונים אפשריים של תשובה: האמונה המיסטית, האמונה התמימה והנאמנות למסורת. הרב שג"ר ניהל יחסים מורכבים עם כל אחת מן הדרכים הללו, אולם בסופו של דבר לא היה מוכן לקבל אף לא אחת מהן באופן מלא.

התשובה הראשונה היא כאמור זו שניתן לכנותה הדרך המיסטית. היא גורסת שהדברים אינם כפי שהם נראים, וכי למציאות יש גם ממד נסתר. לפי התפיסה הזאת, במבט ראשון העולם אולי נראה כמו מקום קודר ואומלל, אבל אם נתבונן בדברים לעומק, מבעד לעיני הרוח, נראה שבעצם הכול כאן נפלא. נראה שכל דבר קורה בגלל סיבה כלשהי, שהאלוהות נוכחת בעולם ושמאחורי כל זה מסתתר אושר גדול.

בתוך המסורת היהודית יש לתפיסה הזאת כמה גרסאות. גרסה אחת היא זו שמציג רמח"ל. הוא מדבר על הבריאה כביטוי של הטוב האלוהי. גם החסרונות שבה נועדו להשאיר מקום לתהליך של צמיחה והשתלמות אנושית. באחרית הימים, אומר הרמח"ל, כאשר התהליך ההיסטורי יגיע אל סיומו, יתברר שמה שנראה היה לנו כמו רוע בעצם שימש אמצעי להופעתו המושלמת של הטוב.<sup>17</sup> גרסה אחרת של התפיסה מציג ר' שניאור זלמן מלאדי, "אדמו"ר הזקן" מחב"ד, ב'שער הייחוד והאמונה'. לדעתו המציאות הגשמית הנפרדת היא אשליה בלבד, ולאמיתו של דבר הכול הוא אלוהות. רש"ז אף מדגיש כי "אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו".<sup>18</sup> גרסה עכשווית יותר של העמדה הזאת מזוהה עם בית המדרש של תלמידי הראי"ה קוק, ובייחוד עם הרב צבי טאו. לפיה יש להבחין בין "מבט של חול", שהוא על פי רוב חלקי, מוטעה ורדוד, לבין "מבט של קודש", שרק תלמידי חכמים יחידי סגולה ניחנו בו, ורק באמצעותו ניתן לראות את הדברים כפי שהם באמת.<sup>19</sup>

המשותף לכל העמדות הללו זו ההבחנה בין ההסתכלות הרגילה, שדרכה העולם נראה רע, מגושם ואבסורדי, לבין ההסתכלות 'האמיתית', שהיא בדרך כלל רק נחלתם של הצדיקים או המיסטיקנים, שמאפשרת לראות את העולם כפי שהוא באמת, כלומר כמקום נפלא ורווי בנוכחות אלוהית. ביסוד הדברים גם מצויה – באופן מובלע או במפורש – התביעה כלפי האנשים הרגילים להתעלם מן המציאות כפי שהיא נגלית להם, לא ללכת שולל אחרי מראה העיניים, ולאמץ במקום זה את תמונת העולם הנכונה כפי שזו מוצגת בפניהם על ידי ההנהגה הרוחנית.

הרב שג"ר כאמור, לא היה מוכן לקבל את העמדה הזאת. הוא אומנם עסק רבות הן בכתבי הרמח"ל, הן בתורת חב"ד, הן בהגותו של הראי"ה קוק; אולם הוא לא הסכים לקבל את התפיסה שלפיה האדם נדרש לבטל את ההסתכלות הפשוטה שלו על המציאות לטובת איזושהי "הסתכלות של קודש". לפי הרב שג"ר, עמדה כזאת מובילה לדוגמטיות, לנוקשות אידיאולוגית, ובסופו של דבר, באופן טבעי, גם לחוסר יושר פנימי.<sup>20</sup> כאשר הפער בין האידיאה למציאות הופך גדול מדי, טען הרב שג"ר, האידיאה מפסיקה להיות פירוש סביר למציאות והופכת למחשבה מתה. היא הופכת מאלוהים חיים ל"אלוהי מסכה".<sup>21</sup>

במיוחד התנגד הרב שג"ר לתפיסות מעין אלו כאשר הן מציגות את עצמן כפרשנות לתורת הראי"ה קוק או כ"ציונות-דתית".<sup>22</sup> לתפיסתו, תורת הראי"ה קוק מתאפיינת קודם כול בכמיהה שלה לחופש קיומי; והציונות, ובכללה הציונות הדתית, מתאפיינת קודם כול בלגיטימציה שהיא נותנת להסתכלות האנושית ולקיום האנושי הפשוט. כאשר אנו הופכים אותן לאידיאולוגיה נוקשה, המצווה עלינו לשלול את העולם הנראה-לעין לטובת איזושהי אידיאה מוכתבת מלמעלה, אנו בעצם מעקרים אותה ממהותה.

כיוון נוסף של תשובה מצוי בניסיון לחזור אל תמימותו של המאמין הפשוט; או, אם נרצה, לכונן איזושהי תמימות שנייה. לעיל הבאתי את דבריו של הרב שג"ר על כך שהאמונה יודעת את עצמה מתוך עצמה, אולם ברגע שהיא מנסה להתבונן בעצמה מבחוץ, היא מיד מסתבכת. המסקנה המתבקשת היא אפוא שכדי להאמין באמת יש להימנע מלשאול על האמונה שלנו. עלינו לאמץ עמדה דתית לא-רפלקסיבית.

בדרך כלל הכיוון הזה מזוהה עם תורתו של ר' נחמן מברסלב, ובייחוד עם הסיפור "מעשה מחכם ותם".<sup>23</sup> בסיפור זה ר' נחמן הציב זה מול זה שני טיפוסים: האחד פילוסוף חסר מנוחה, שכל הזמן מתייסר בשאלות וספקות; והשני סנדלר פשוט וטוב לב שתמיד שמח בחלקו. במהלך הסיפור שניהם מקבלים מכתב מ"המלך". החכם מיד מתחיל לענות את עצמו בשאלות: מניין לו שהמכתב אמיתי? מנין לו שהמלך בכלל קיים? ואם הוא אכן קיים, מדוע שיתעניין באדם פשוט שכמותו? משום כך הוא איננו נענה לקריאה, ומחמיץ את הפגישה עם המלך. התם לעומת זאת מקבל את הקריאה בשמחה, מגיע אל המלך ונהפך לאחד מיועציו הקרובים. לכאורה המסקנה נראית פשוטה: לא לחשוב יותר מדי. לא להסתבך כל כך הרבה. לא לשאול יותר מדי שאלות, מפני שכפי שהראה ר' נחמן, זוהי דרך ללא מוצא. עדיף להיות איש פשוט. "להשליך את השכל", כפי שחסידי ברסלב קוראים לזה.<sup>24</sup> לצאת ליער ולצעוק אל השם. לפנות אליו ישירות, כפי שילד קורא לאביו.

גם את הכיוון הזה הרב שג"ר לא היה יכול לאמץ. למרות הזיקה שלו לתורתו של ר' נחמן, ואף על פי שכמעט בכל שיעור ובכל דרשה הוא היה חוזר אליו ואל רעיונותיו, הרב שג"ר לא באמת האמין שהתמימות היא אופציה ממשית.<sup>25</sup> לתפיסתו, מרגע שהאדם התבונן על עצמו פעם אחת מבחוץ, מרגע שהשאלה עלתה, הדרך חזרה אל

קיום נטול ספקות ובלתי רפלקסיבי כבר איננה אפשרית. החכם לעולם לא יוכל לחזור ולהיות תם (וכמובן, כל ניסיון של מי שכבר איננו תם לשכנע את עצמו שהוא תם אף שאיננו כזה, רק יוביל שוב לנוקשות ולחוסר יושר פנימי). למעשה הרב שג"ר סבר שאפילו ר' נחמן עצמו, למרות דבריו החוזרים ונשנים בשבח התמימות והפשטות, לא היה תמים ובהחלט לא היה פשוט. בין החכם והתם, כך טען פעם הרב שג"ר, ר' נחמן אולי העלה על נס את התם ועודד את חסידיו ללכת בדרכו, אבל את עצמו זיהה דווקא עם החכם.<sup>26</sup>

איך בכל זאת ניתן לכונן חיים דתיים בעולם מלא ספקות? כיוון נוסף של תשובה הגורס שיש לבסס את החיים הדתיים לא על אמונה אלא על נאמנות למסורת.<sup>27</sup> על נאמנות לזהות התרבותית שלנו, למורשת שספגנו, לעולם שיצר אותנו ושעדיין ממשיך להוות חלק מאיתנו.

הדתיות מופיעה כאן לא כחלק מהדיאלוג של האדם עם האל, אלא כחלק מהדיאלוג שלו עם עצמו ועם מורשתו. היא שואבת את כוחה לא ממערך כלשהו של אמונות אלא מן הנוסטלגיה, מן המשפחתיות, מתחושת הביתיות שרבים מאתנו מרגישים כאשר אנו נכנסים לבית כנסת, שומעים ניגון חסידי או פותחים דף גמרא. הרב שג"ר זיהה את הכיוון הזה עם המסורתיות המזרחית מחד גיסא, ועם העולם החרדי – ובייחוד החרדי-ירושלמי – מאידך גיסא.<sup>28</sup> בניגוד לכיוונים האחרים שראינו, כאן העמדה שלו הייתה הרבה יותר אמביוולנטית.

מצד אחד, משהו בו ללא ספק הזדהה עם הכיוון הזה: לעיתים קרובות הוא דיבר על היהדות כ"בית", כמרכיב בזהות העצמית.<sup>29</sup> תכופות הוא גם תיאר את התחושות החמימות הממלאות אותו בכל פעם שהוא מזדמן לאחת השכונות החרדיות.<sup>30</sup> התחושות הללו הן אולי גם מה שעמד ביסוד השמרנות ההלכתית שלו, שבאופן מוזר התקיימה לצדה של רדיקליות רעיונית ופילוסופית. עם זאת, נראה שהרב שג"ר לא באמת יכול היה להסתפק בדתיות המבוססת רק על חמימות ועל נוסטלגיה. מכל שיחה שלו ומכל עמוד בכתביו עולה הכמיהה אל דתיות טוטאלית יותר, חזקה יותר. כזו שתוכל לשמש הצדקה לקיום, ולא רק שתעניק לו תוספת של ידידישקייט.<sup>31</sup>

כפי שראינו בתחילה, בעיני הרב שג"ר לא רק החיים הדתיים הם בעיה. גם החיים עצמם, עצם הקיום בעולם הזה, הינו בעיה שמשועת לפתרון. ולאורך כל דרכו ההגותית הוא ביקש אחר קיום דתי שיהווה איזשהו פתרון לבעיה הזאת. כפי שנראה להלן, לאורך השנים הוא הציג כמה פתרונות אפשריים, שהובילו מצדם לכמה צורות אפשריות של אמונה.

## התשובה הקיומית

במהלך שנות התשעים הרב שג"ר הרבה לדבר על האמונה הדתית כהכרעה. הכרעה

שרירותית, חסרת נימוק, שאיננה מבוססת על שום דבר מלבד עצמה. האדם המבקש משמעות, כך הוא טען, מסתובב בעולם ומחפש אחר תשובות.<sup>32</sup> הוא מחפש ודאות. הוא משתוקק לדבר-מה, חיצוני או פנימי, שיאלץ אותו להכיר באמיתותו. שיאלץ אותו להאמין. אולם דבר כזה איננו בנמצא. מפני שכפי שהבין רבי אלעזר בן דורדיא, "אין הדבר תלוי אלא ב...".<sup>33</sup> בסופו של דבר הכול תלוי בהכרעתו של האדם: להאמין או לא להאמין. לאמץ עמדה דתית או לאמץ עמדה שאיננה דתית. להיות בחוץ או בפנים. האדם הדתי נדרש לבחור מחדש בכל יום, בכל רגע ורגע. החיים עשויים לספק לו הצדקה לכל אחת מהבחירות האפשריות, או לא לספק הצדקה לשום בחירה. אבל כך או כך, הכול מתחיל ונגמר באותו אקט שרירותי של הכרעה.

במבט ראשון, העמדה הזאת מזכירה את קפיצת האמונה שעליה מדבר קירקגור: האמונה הדתית כאקט של בחירה שאיננו נובע משום סיבה חיצונית ואיננו מיועד לשום תכלית חיצונית. אולם יש הבדל משמעותי בין השניים. אברהם של קירקגור ידע שאלוהים דורש ממנו לוותר על הכול, והיה מוכן לעשות זאת כדי להגשים את הצו האלוהי ולהפוך לאביר האמונה.<sup>34</sup> המאמין של הרב שג"ר, לעומת זאת, כלל אינו בטוח מהו הצו האלוהי, או אם יש בכלל דבר כזה.

בהקשר זה הרב שג"ר מביא אחד מן המדרשים המספרים על אברהם הפוגש בשטן כשהוא בדרכו לעקוד את בנו.<sup>35</sup> בניגוד למדרשים אחרים, כאן השטן אינו מערער על העובדה שהאל מעמיד את אברהם בניסיון, אך הוא טוען שאברהם שוגה באופן מחריד בהבנת טיבו של הניסיון הזה: האל, לדבריו, בוחן אם אברהם יצליח להתגבר על הקול הקורא לו לשחוט את בנו וישאר נאמן לצו המוסרי 'לא תרצח'. כאשר השטן רואה שלמרות הכול אברהם נחוש בדעתו, הוא מטיח בו שהוא עתיד להתחייב על הדם ששפך. ואברהם משיב, "על מנת כן".

"על מנת כן" מבטא החלטיות שונה מהציות הרגיל. ציות שמונע רק מכניעה, מהתמסרות ומרצון לצאת ידי חובת הצו האלוקי לא יכול להניב תגובה כזו. ... התשובה שמדרש זה נותן לשאלת הספק שונה מהתשובות הקודמות; היא תשובה של תנועה מוחלטת, המוכנה להמר על הכול, לא רק על המוסרי, אלא אף על הדתי עצמו, ורק משום כך יכולה היא להגיע אם לא לוודאות מוחלטת אזי לפחות לנכונות ולהתמסרות מוחלטת.<sup>36</sup>

הרב שג"ר אם כן מצייר כאן קיום דתי שבמרכזו לא תנועה של קבלת עול, של ציות או של ביטחון; זהו קיום דתי המבוסס על הכרעה למרות הספק, למרות היעדר הוודאות, למרות הידיעה הברורה שיתכן שבחרת בדרך הלא-נכונה. ואף על פי כן אתה מכריע, לכאן או לכאן. זאת מפני שקיום בעל משמעות פירושו קיום מתוך הכרעה.<sup>37</sup>

במקומות אחרים הרב שג"ר הוסיף ופיתח את העמדה הזאת, כאשר דיבר על האמונה הדתית כעל שפה.<sup>38</sup> בהקשר זה הוא אף נתלה ברעיון הקבלי שהעולם מורכב מצירופי אותיות, כלומר ממילים, משפה – רעיון שאותו גם קישר לאמירתו הידועה של

ויטגנשטיין כי גבולות השפה הם גבולות העולם.<sup>39</sup> הרב שג"ר חיבר את שתי התפיסות הללו יחד וגזר מהן את ההבנה – הנפוצה למדי בהגות המודרנית – שהשפה שאנו משתמשים בה היא המכוננת את העולם שאנו חיים בו. כאשר האדם בוחר לחיות חיים דתיים, כאשר הוא בוחר לשמור מצוות, כאשר הוא בוחר לדבר על העולם ועל עצמו בשפה דתית – ממילא העולם שהוא חי בו נעשה עולם דתי. הממד הדתי של הקיום נהפך לעובדה. באופן כזה האדם משרטט מחדש את גבולות עולמו והופך את אלוהים לכזה שנוכח בו, בצורה כזו או אחרת. שכן –

אלוקים קיים בעולמו של מי שחי אורח חיים של שמירת מצוות, כעובדה, כחלק מתמונת עולמו, גם אם איננו חושב עליו, מרגיש אותו, או – עד כמה שהדבר יישמע מוזר – אף איננו מאמין בו. באופן פרדוקסלי ניתן אף לומר, שלנוכחות זו של אלוקים כעובדה, כחלק מתצורת עולמו, יש אף עדיפות על אמונה פנימית חווייתית רוויית כוונת ומאמצים, משום שבעובדתיות זו יש "קשיחות של מציאות"....<sup>40</sup>

כאן מתבקש לחזור לנקודה שבה פתחנו. לעיל אמרתי שנקודת המוצא של הרב שג"ר היא שהעולם הזה הוא מקום לא-טוב: שהוא מקום אבסורדי, מנוכר, מלא בסבל ובאומללות. האם כאשר אנו מכריעים לטובת חיים של אמונה, כאשר אנו בוחרים לדבר על העולם הזה באמצעות השפה הדתית, טיבו משתנה? האם הוא נהפך למשהו אחר? אין ספק: קיים פיתוי מסוים להשיב על כך בחיוב. זוהי אם נרצה, התפיסה התועלתנית של הדת. מצד אחר, זו גם התפיסה של חסידי הפסיכולוגיה החיובית, המאמינים שמחשבה יוצרת מציאות ושאלם נחשוב טוב יהיה טוב. אולם הרב שג"ר לא הלך בדרך הזאת. לשיטתו, גם אם נבחר להאמין, העולם עדיין יישאר מנוכר ואבסורדי. המציאות לא תשתנה, והאמונה איננה מתיימרת ואף איננה יכולה לשנות את המציאות. ואף על פי כן אנו בוחרים להאמין.

יש כאן תנועה של "אף על פי כן". תנועה של אמונה מתוך ייאוש, כמין התרסה הרואית כלפי הקיום. הרב שג"ר אף השווה את התנועה הזאת לשמחת פורים:<sup>41</sup> בניגוד לשמחה של שבת או של חג – שמחה הקשורה בדרך כלל לעבודת האדמה, למשפחה, לעמל השבוע, שמחה שיש בה ממד של נינוחות והודיה על מה שיש – השמחה של פורים היא אחרת. זוהי שמחה לא-הגיונית, אבסורדית, נטולת נימוק. שמחה הנובעת מתוך האין. ככלות הכול מגילת אסתר, כאשר מתבוננים בה בעיון, איננה בדיוק סיפור אופטימי; זהו סיפור החושף בפנינו את שבריריות הקיום. המגילה מלמדת אותנו שגורלו של העם היהודי היה תלוי כל הזמן על חוט השערה. פעם אחת ניצלנו, אך מי יודע מה יהיה בפעם הבאה? ואף על פי כן אנו שמחים. אם שמחת החג היא השמחה של ארץ ישראל, אזי שמחת פורים היא השמחה של הגלות. השמחה של החסיד השותה לחיים ויוצא בריקוד על אף העוני, על אף המחסור ועל אף הקווקים שאורבים בחוץ. על אף שהוא יודע שבכל רגע העיירה עשויה לעלות באש סביבו. זוהי שמחה שאין לה נימוק מחוץ לעצמה. שמחה שהצדקה היחידה שלה היא "ככה":

המענה האנושי ל"ככה" האלוהי, המענה הנותן ביטחון, הוא ה"ככה" האנושי. זהו למעשה הסוד של פורים – מסירות נפש חסרת ביטחון שאין לה על מה להישען היא המכוננת את הביטחון... חוסר הביטחון הבא בעקבות ה"ככה" האלוהי הוא המעורר את היכולת מצד האדם למסירות נפש, לביטחון באלוהים שאינו ניתן מצדו שום הבטחה לעתיד או משמעות ותכלית המלוות אותו. זאת משום שהאלוהי הוא למעלה מהשגת האדם; ולא מפני שהאדם הוא בעל פרספקטיבה צרה שאינה מכילה אותו, אלא מפני שהרצון האלוהי כשלעצמו הוא חסר משמעות, ובהתאמה, גם האמונה, הביטחון והדבקות באלוהים הם תנועות לא הגיוניות.<sup>42</sup>

כאמור, זוהי העמדה שהרב שג"ר הציג במשך תקופה מסוימת, וניתן לומר שהוא המשיך להחזיק בה בצורה כזאת או אחרת עד סוף ימיו; אולם במהלך השנים הבאות, ובעיקר סביב לסוף שנות התשעים ותחילת שנות האלפיים, הדגשים בדבריו השתנו מעט. הדבר קשור במידה רבה לשינוי שחל במקורות ההשראה שלו ובמעבר שלו ממחשבה אקזיסטנציאליסטית למחשבה פוסטמודרנית.

## הפוסטמודרניזם כהשתחררות מהשאלה

המושג 'פוסטמודרניזם' סובל בעשרים-ומשהו השנים האחרונות משימוש יתר. ודומה שככל שהשימוש בו הופך נפוץ כך משמעותו מיטשטשת והולכת. לעיתים המושג משמש כאפיון של תקופה – תקופה שלא תמיד ברור מתי החלה ואם היא כבר הסתיימה.<sup>43</sup> לעיתים משתמשים בו ככינוי לאידיאולוגיה מסוימת או להשקפת עולם פילוסופית – כאשר התוכן הממשי של השקפת העולם הזו עשוי לנוע מהקביעה הפרדוקסלית ש"האמת היא שאין אמת", עד לפוליטיקת הזהויות או למרקסיזם-אורתודוקסי.<sup>44</sup> ולעיתים מדברים על הפוסטמודרניזם כשם כולל לכל ההווה התרבותית של סוף המאה העשרים ותחילת המאה ה-21. בעולם הדתי השימוש במונח נעשה פופולרי במיוחד, כאשר פעמים רבות הדוברים מכניסים תחת הגג 'פוסטמודרניזם' את כל מה שלדעתם ראוי להתנגד לו בעולם של ימינו – מפמיניזם, דרך חומרנות ועד לרצון בהגשמה עצמית.<sup>45</sup> ניתן לומר כי לאורך השנים יוחסו למונח הזה כל כך הרבה משמעויות שונות ומנוגדות עד שהוא נעשה כמעט חסר משמעות. מעין מסמן שיש לו אינספור מסומנים, ולכן אין הוא מסמן דבר.

משום כך, גם הזיהוי הנפוץ של הרב שג"ר עם הפוסטמודרניזם, או תיאורו כ"אבי הדתיות הפוסטמודרנית", אינם מסייעים הרבה לא להבנת הגותו של הרב שג"ר וגם לא להבנה של הפוסטמודרניזם. בשל כל הסיבות האלו לא אכנס כאן לדיון בשאלה מהו פוסטמודרניזם ומהו הקשר – אם בכלל יש קשר – בין המובנים השונים שלו. במקום זאת אגביל את הדיון לשאלה צנועה הרבה יותר: למה הרב שג"ר התכוון כאשר הוא דיבר על פוסטמודרניזם? כדי לנסות להשיב על כך אשתמש בשתי הגדרות שונות של המונח המשיקות זו לזו, ששתייהן, כך נדמה לי, עמדו ברקע של עיסוקו של הרב

שג"ר בנושא.

ההגדרה הראשונה היא זו של מבקר הספרות המרקסיסט – והמודרניסט – פרדריק ג'יימסון. במסתו "פוסטמודרניזם" משנת 1984, ג'יימסון משווה בין שתי יצירות אמנות המציגות נעליים.<sup>46</sup> הראשונה היא הציור 'נעלי איכרים' של ואן-גוך; ציור רב משמעות המבטא את עולמו של האיכר הצרפתי על הקושי והכובד שיש בו ועל יחסו הייחודי לאדמה.<sup>47</sup> היצירה השנייה היא 'נעלי אבק יהלומים' של אנדי וורהול – תצלום של שורת נעלי עקב מכוסות בנצנצים. התמונה של ואן-גוך, אומר ג'יימסון, היא תמונה שיש לה עומק, יש לה נשמה. היא אומרת לנו דבר-מה. היא מאפשרת לנו להתבונן על הוויית חיים מסוימת. מה משמעות התמונה של וורהול? מה היא מנסה לומר לנו? התשובה היא שהתמונה של וורהול אינה מנסה לומר לנו כלום. היא חסרת משמעות במובן העמוק. היא מייצגת רק את החיצוניות המנצנצת, את פני השטח. את הקביעה שאין שום דבר מעבר לפני השטח.

אותו רעיון בא לידי ביטוי גם בעיר שהייתה חביבה במיוחד על הפוסטמודרניסטים: לאס-וגאס.<sup>48</sup> כל מי שביקר אי פעם בעיר זו זוכר מן הסתם את שורת המלונות העצומים והנוצצים המעוצבים כטירות מימי הביניים, כפירמידות, כמקדשים רומיים או כערים אירופיות מפורסמות. במקור, כל הצורות הללו הן בעלות משמעות; הפירמידות, הטירות, המקדשים – כל אחד מהמבנים הללו היה חלק מתרבות שלמה. הם ביטאו ערכים מסוימים ועולם רוחני מסוים. אולם כאשר הם נעקרו מן ההקשר המקורי שלהם ונהפכו לחזיתות של מלונות ובתי-קזינו, הם איבדו את ממד העומק. הם נהפכו לחיצוניות טהורה. להתרסה נגד עצם החיפוש אחר משמעות.

הטירות והמקדשים של לאס-וגאס, כמו גם נעלי העקב של וורהול, מייצגים, בלשונו של ג'יימסון, את "הופעתם של היעדר עומק או שטיחות מסוג חדש, טיפוס חדש של רדידות במובן המילולי ביותר, שהיא אולי המאפיין הצורני השליט של כל הפוסטמודרניזמים".<sup>49</sup>

ההגדרה השנייה היא זו של הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פרנסואה לִיוֹטָאר, שהיה מן הראשונים להשתמש במונח פוסטמודרניזם. בספרו משנת 1979 'המצב הפוסטמודרני' טוען ליוטאר כי המדע המודרני, מאז היווסדו, תפס את עצמו לא כסתם סיפור, אלא כחלק ממערך של ידע אמיתי ושיטתי על העולם. לכן הוא תמיד נזקק להצדיק את עצמו באמצעות איזה 'סיפור-על'. כאלה הם, למשל, הסיפור על העולם כמקום שנשלט על ידי מערך חוקים הניתנים לגילוי, הסיפור על הרוח האנושית ההולכת ומתקדמת לקראת הבנה מלאה של המציאות, הסיפור על האדם המשחרר את עצמו באמצעות הידע, ואחרים. המצב הפוסטמודרני משמעו אובדן של כל ההצדקות הללו; חוסר אמון כלפי כל סיפורי-העל שיצרנו.<sup>50</sup>

כמובן, אין פירוש הדבר שכבר אין עוד מקום לידע. המדע עדיין קיים והוא אף

צומח ומשגשג. אולם כעת הוא נתפס בעינינו לא כ"אמת", אלא כאוסף של ידיעות מקוטעות שאינן מצטרפות לכדי תמונה שלמה ואמיתית של המציאות. אין לנו גם שום סיבה להניח שבעתיד הקרוב או הרחוק יעלה בידנו להרכיב תמונה שכזו. אנחנו בסך הכול יודעים שדברים מסוימים עובדים ודברים אחרים אינם עובדים. אבל הידיעה הזאת לא מעניקה לנו שום הבנה של העולם. בהקשר זה אפשר לצטט את מה שאומרת אחת הדמויות ברומאן המופתי של אומברטו אקו 'שם הוורד' – ספר העוסק רבות בסוגיות הללו: "אם הבינותי נכון עושה אתה – ויודע מדוע אתה עושה – אך אי אתה יודע מדוע אתה יודע שאתה יודע את מה שאתה עושה?"<sup>51</sup>

אם לצרף את שתי ההגדרות יחד, הפוסטמודרניזם – לפחות באותו מובן שאנו עוסקים בו – משמעו התמקדות רק במה שנראה לעין, ושליה עקרונית של החיפוש אחר מה שמעבר. המודרניזם, לפחות לפי חלק מההגדרות, ראה את הקיום האנושי כמסע של חיפוש; חיפוש אחר האמת הגדולה, אחר המשמעות החבויה אי-שם, אחר המהות הנסתרת שביסוד הדברים. שתי התנועות הגדולות של המודרניזם, הנאורות והרומנטיקה, העמידו שתייהן במרכז עולמן את החיפוש המתמיד. שתייהן גם האמינו שהחיפוש יביא בסופו של דבר לשחרור ולגאולה. הנאורות ביקשה את אור התבונה, את האמת הבהירה והצלולה, את הידע שיוציא אותנו מחשכת הבערות; הרומנטיקה חיפשה את האמת השוכנת במעמקים, את הכוחות הגועשים מתחת לפני השטח, את התהום. הפוסטמודרניזם אומר לנו: אין בעצם מה לחפש. לא בחוץ ולא בפנים. אין שום אור, שום תהום, שום תשובה שמחכה בסוף הדרך. מה שיש הוא רק מה שאנו רואים לפנינו. רק חזיתות נוצצות, רק ייצוגים, רק מילים. או, אם לאמץ שוב דימוי של אומברטו אקו, רק טקסטים שמדברים על טקסטים אחרים.<sup>52</sup>

יותר משיש כאן טענה פוזיטיבית בנוגע לעולם ("האמת היא שאין אמת"), יש כאן צורה מסוימת של התייחסות אליו; התייחסות המתמקדת אך ורק במה שגלוי לעין ושוללת את כל מה שמעבר. כפי שהגדיר זאת עדי אופיר, הוגה שהרב שג"ר הרבה לצטט:

הפירוש הפוסטמודרניסטי צמוד תמיד לפני השטח של מה שיש לפרש; אין עומק נסתר שלעולם לא ייחשף עד תום. מטאפורות המעמקים התחלפו במטאפורות של שדה, קפלים וסבך.<sup>53</sup>

הרב שג"ר הוקסם מהפוסטמודרניזם. הוא ראה בו את הפילוסופיה של העתיד. את השער לגאולה. נדמה לי שאפשר גם להבין מדוע. לעיל טענתי שהשאלה המרכזית שהעסיקה את הרב שג"ר הייתה שאלת האמונה, על שני מרכיביה: החיצוני ("האם יש באמת אלוהים בעולם?") והפנימי ("האם אני באמת מאמין?"). הפוסטמודרניזם למעשה מבטל את השאלה הזאת מכול וכול. לדידו אין שום אמת נסתרת שאמורה להתברר בסוף המסע. אין שום אני-פנימי שצריך לחשוף. לכן גם ההבחנות בין אמונה אמיתית לאמונה שאינה אמיתית, בין דתיות אותנטית לדתיות שאינה אותנטית,



הופכות חסרות משמעות. נותרו לנו רק המילים, השפה שבה אנו משתמשים, הפרקטיקה. ואם אנו מממשים פרקטיקה דתית, ומשתמשים בשפה דתית, ממילא זוהי האמת. או לפחות, זוהי האמת היחידה שאנו כבני תמותה יכולים לשאוף אליה. אם קודם ההכרעה לטובת הקיום הדתי נתפסה כהימור, הנה כעת היא נתפסת כאקט של יצירה חופשית. כעת גם אין עוד מקום לחשש המצמית שמא בחרנו בצד הלא נכון, שמא הכול בעצם היה טעות. הכובד הבלתי נסבל של הקיום נעלם.<sup>54</sup>

אם כן, היכן שאחרים ראו רק ניהיליםם וריקנות, הרב שג"ר ראה תקווה חדשה. בעיניו ההשקפה הפוסטמודרניסטית העניקה לחיים הדתיים ממד של קלילות. היא אפשרה לאדם הדתי לנטוש את החיפוש המתסכל אחר האמת הדתית או המטפיזית. לוותר על האידיאל המייסר והבלתי ניתן למימוש של האותנטיות. החיים הדתיים, נהג הרב שג"ר לומר, עם כל הטקסיות המדוקדקת שלהם, החומרות האינסופיות, התפילות הנאמרות תמיד בפרצוף רציני והצורך לבכות ולשמוח במועדים קבועים – החיים הדתיים תמיד יהיו קצת הצגה. תמיד יהיה בהם מרכיב מסוים של זיוף.<sup>55</sup> כעת עומדות בפנינו שתי אפשרויות: אפשרות אחת היא ללכת בדרכו של הרבי מקוצק, או בדרכה של תנועת המוסר הליטאית; לנסות להיאבק בזיוף הזה, לרדוף אחריו באובססיות ולשאוף לעקור אותו מהשורש. האפשרות השנייה היא פשוט לקבל אותו. להכיר בכך שהדתיות היא לפעמים רק העמדת פנים, רק משחק. ולהבין שזה בסדר. מפני שהמשחק הזה, והעמדת הפנים הזאת, גם הם מייצגים סוג של אמת. בהכרה הזאת, סבור הרב שג"ר, יש משהו משחרר. יותר מזה; לדעתו זוהי הדרך היחידה שבה ניתן להגיע לכנות דתית אמיתית. שכן –

התפילה המזויפת, זו העשויה מעץ ולא מברזל,<sup>56</sup> הופכת לתפילה האמתית משום שהגבול בין הממשות לפיקציה נעלם. ... במילים אחרות, האדם הדתי מגלה את קלונו, את עוברת חוסר עצמיותו האמונית-הדתית, אך הוא הופך את הקלון הזה עצמו לבדיחה, ובכך משתחרר ממנו. במובן זה האדם הדתי הוא לעולם לא מה שהוא באמת, כי הוא מגלה שבעצם אין כזה דבר – באמת.<sup>57</sup>

## הפוסטמודרניזם כמסדרון לרוחניות

זהו היבט אחד של ההיקסמות של הרב שג"ר מן המחשבה הפוסטמודרנית. אולם להיקסמות הזו היה גם צד נוסף, הקשור דווקא לנקודה שבה הפוסטמודרניזם בגרסת הרב שג"ר נבדל מזה של אופיר וליוטאר – ובוודאי מאותו "טיפוס חדש של רדידות" שעליו דיבר ג'יימסון. שכן בעיני הרב שג"ר, משמעותו של הפוסטמודרניזם איננה רק אובדן האמון בסיפורי העל ובמבני העומק. בעיניו גלומה בו גם אפשרות לתחייה דתית חדשה; לעולם חדש. שכן ברגע שאנו נוטשים את תמונת העולם המודרנית, ברגע שאנחנו משתחררים מתפיסת המציאות כגוש של חומר אטום הפועל על פי מערכת נוקשה של חוקים שרירותיים, ממילא נפתחות בפנינו אינספור אפשרויות

חדשות. או בלשונו, "גיע מחשבתי קל מוליך מתפיסה רלטיביסטית של משחקי לשון שאין בה אמת לתפיסה מיסטית המוצאת כי הכול אמת ו'מלוא כל הארץ כבודו'".<sup>58</sup>

למה הכוונה? אפשר לומר שאם יש עיקרון אחד שהעידן הפוסטמודרני הנחיל לנו, הרי זה העיקרון שאין אנו יודעים דבר. איננו מבינים את העולם. אפשר להסיק מכאן, כפי שעושה למשל אופיר, שאין בעולם מה להבין. מפני שאין שום "עומק נסתר שלעולם לא ייחשף". אבל אפשר להסיק מכאן שיש מה להבין אך הדבר אינו אפשרי. שהעולם בלתי-ניתן להבנה מפני שהוא אוצר בתוכו סוד; מפני שהוא מכיל הרבה יותר משמעויות ממה שאנו מסוגלים להעלות על דעתנו. ידועה אמירתו של הסוציולוג הגרמני מקס ובר כי כאשר המדע המודרני הסביר את העולם והפך אותו לניתן להבנה, הוא גם נטל ממנו את הקסם.<sup>59</sup> במובן זה ניתן לומר שהתפרקותן של כל תמונות המציאות הישנות והנוקשות של המודרניזם מחזירה את הקסם מבעד לדלת האחורית.

באופן זה, כך סבר הרב שג"ר, דווקא הגישה הפוסטמודרניסטית – כמובן, לאחר שתעבור התאמות קלות – היא זו שעשויה לשבור את מועקת הקיום. להפוך את המציאות למשהו הרבה פחות נוקשה, והרבה יותר מיסטי. לא מיסטי במובן של מיסטיקה דוגמטית השוללת את העולם הנראה לעין לטובת איזשהו עולם בלתי-נראה שידוע אך ורק ליחיד סגולה; אלא מיסטי באותו מובן שוויטגנשטיין דיבר עליו כאשר קבע כי "הלא-ייאמר לבטח ישנו. הוא מראה את עצמו; הוא-הוא המיסטי".<sup>60</sup> זוהי אפוא מיסטיקה שנקודת המוצא שלה היא דווקא היעדר הידיעה, חוסר ההבנה של המציאות. כזו שתופסת את המציאות כמשהו אינסופי, משהו שניתן לפרש אותו בדרכים רבות אבל לעולם לא ניתן יהיה לדעת אותו לגמרי.<sup>61</sup>

אומנם הראייה הזו של המציאות כדבר-מה עשיר, רב-ממדי ומיסטי, רחוקה למדי מן ההגות הפוסטמודרניסטית הטכנית, היבשה, הכופרת בקיומו של כל מה שמעבר לפני השטח. אולם הרב שג"ר האמין שזהו השלב הבא; הוא האמין כי באמצעות קפיצה קטנה ניתן להגיע מהאמירה שאין למציאות שום ממד עומק, לאמירה שיש לה אינספור ממדי עומק, אינספור משמעויות שניתן לנוע ולבחור ביניהן. ושוב, יותר משיש כאן אמירה פוזיטיבית על העולם, יש כאן צורה מסוימת של התייחסות אליו.

וכך, אם המודרניזם, לפחות בגרסה מסוימת שלו, התייחס אל העולם ככתב חידה שיש לפענח אותו על מנת להגיע לתשובה הנכונה, ואם הפוסטמודרניזם התייחס אליו כטקסט שטוח שאיננו אוצר בתוכו שום משמעות חבויה – הנה הפוסטמודרניזם העתידי, שלהופעתו ייחל הרב שג"ר, יתייחס אל העולם כפי שמתייחסת המסורת היהודית אל המקרא או אל אגדות חז"ל: כאל טקסט שניתן לחזור ולקרוא בו שוב ושוב, לפרש אותו עד אינסוף, כאשר כל הפירושים, או לפחות חלק ניכר מהם, הינם אמת, אף על פי שהם שונים זה מזה ולפעמים גם סותרים זה את זה.

בנקודה זו הדברים עדיין עשויים להיראות לנו מעורפלים במקצת. מה משמעות הדבר

בפועל? כיצד נראה עולם שבו "הכול אמת ומלוא כל הארץ כבודו"? נדמה לי שגם הרב שג"ר עצמו לא ידע להשיב על כך לגמרי. אולם הוא האמין שהדברים יתבררו עם הזמן. הוא גם האמין שזהו הכיוון שאליו העולם צועד. בהקשר זה הוא אף הצביע על הפופולריות הגוברת של המיסטיקה והרוחניות בעשור האחרון של המאה העשרים; על עלייתן של שלל תנועות העידן-החדש (ניו-אייג') – שהתחוללה במקביל לעלייתו של הפוסטמודרניזם. בעיניו לא היה מדובר כאן בתנועות מנוגדות, אלא בשני צדדים של אותו מהלך עצמו.<sup>62</sup> הפירוק של תמונות העולם השונות, תפיסת המציאות כמושהו נזיל, לא-ברור, נטול חוקיות חד-משמעית – כל אלה סללו בעיני הרב שג"ר את הדרך להווייה חדשה ולסוג חדש של קיום בעולם:

אסתכן ואומר כי המהפכה הבאה של האנושות, זו שתבוא אחרי המהפכה המדעית והטכנולוגית של המאה ה-20, תהיה מהפכה שתחדש כישורים רוחניים, נפשיים ואונטולוגיים, אשר יעצבו את איש העתיד בצורה שונה מזה של הקיום הנוכחי. כך אחרת, אני צופה כי בעתיד הלא רחוק יתרחשו התפרצויות רוחניות בעלות עוצמה ומשמעות שאינן פחותות מאירועים כבירים בהיסטוריה הדתית בכלל וזו של היהדות בפרט. ... ברור לי כי שבירת הכלים הפוסטמודרנית היא פתח ומבוא לכל אלה.<sup>63</sup>

ברעיונות הללו יש ללא ספק ממד משיחי חזק. ואולי אין זה מקרה שהרב שג"ר פיתח אותם בעיקר סביב השנים האחרונות של המאה העשרים; תקופה שבה נראה היה שהעולם צועד לקראת עידן של גלובליות, של שינויים טכנולוגיים מרחיקי לכת, של טשטוש הגבולות בין העולם הממשי לעולם הווירטואלי. לעיתים הוא גם קשר את הרעיונות הללו לתהליכים שהתחוללו באותן שנים בחברה הישראלית: דעיכת הלאומיות ועלייתן של תפיסות רב-תרבותיות ופוסט-ציוניות מחד גיסא, וההתחדשות היהודית והתגברות העניין ברוחניות לגוניה השונים מאידך גיסא.<sup>64</sup> באחת מדרשותיו ליום העצמאות הרב שג"ר דיבר בהקשר זה על שני סוגים של גאולה. הסוג הראשון הוא הגאולה של הטבע. זוהי הגאולה שעיקרה חזרה אל האדמה, אל החומר, אל המציאות הקונקרטי. והיא הגאולה הציונית. הסוג השני, הגבוה יותר, הוא הגאולה שמעל החומר. זו הגאולה המיסטית. גאולה שבה ייטשטשו ההבחנות ויתמוססו הגבולות, והחומר עצמו ישתנה ויאבד את אופיו הנוקשה. זוהי, לפי תפיסתו, הגאולה הפוסט-ציונית. הגאולה שלעתיד-לבוא.<sup>65</sup>

## תשובה נוספת לבעיית החלל הפנוי

כיום, ממרחק השנים, נראה שיש משהו אירוני בכך שהרב שג"ר, אדם שעסק כל ימיו באובססיות בחתירה לאמת ובחיפוש אחר דתיות אותנטית – וכן איש הלכה שבלימודו לא היסס לעשות שימוש בכלים מחקרניים ופילולוגיים במטרה לרדת לעומקה של סוגיה – אימץ פילוסופיה שהעלתה על נס דווקא את הקלילות,

הרלטיביזם והמשחק בין האמיתות השונות. אם מחפשים מקבילות היסטוריות, אפשר לדמות את זה לאופן שבו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – תלמיד-חכם, אינטלקטואל ואדם שכל חייו עברו עליו בין דפי הספרים – אימץ דווקא את פילוסופיית העוצמה והיצרים מבית מדרשו של ניטשה, וראה דווקא בה את המפתח לגאולתם של ישראל.<sup>66</sup>

לפחות בכל הנוגע לרב שג"ר, נראה לי שחברו כאן כמה גורמים. קודם כול, הרצון להשתחרר מאותו חיפוש מייאש אחר האמת, חיפוש שלפי הבנתו מוביל את האדם הדתי למבוי סתום. שנית, ההבנה כי העולם הדתי, והאמונה הדתית במובנה הישן, הגיעו לסוף דרכם – וכי רק באמצעות הפירוק השיטתי שמציע הפוסטמודרניזם ניתן 'להציל' את היהדות ההלכתית ולכונן סוג חדש של דתיות. ושלישית, האמונה שהפוסטמודרניזם במתכונתו הנוכחית הוא רק תחילת הדרך, וכי הוא בסך הכול מבוא למהפכה רוחנית ופילוסופית הרבה יותר מרחיקת לכת שתבוא בעקבותיו.

בכך צעד הרב שג"ר, במידת מה, בעקבותיו של הראי"ה קוק – שגם הוא, לצד היותו איש הלכה הנטוע עמוק בבית המדרש ובעולם הלמדני המסורתי, ציפה להופעתה העתידית של "תורת ארץ ישראל" ולהפצתו של עידן הגאולה, עידן שעדיין אין לנו אפילו יכולת לדמיין אותו.<sup>67</sup> ועוד: כמו הראי"ה, הרב שג"ר האמין שבכל התפתחות רוחנית גדולה בחיי האנושות יש מידה מסוימת של אמת, וצריך לחשוף ולברר אותה. הפוסטמודרניזם, לפי תפיסתו, היה רוח הדור. זו הייתה כביכול, ההשגחה האלוהית המתגלה בהיסטוריה.<sup>68</sup> לכן הוא חייב להיות טוב. לפחות במובן מסוים. זו הייתה עמדתו של הרב שג"ר, וככל הידוע לי הוא לא נסוג ממנה.

עם זאת, בשנים האחרונות לחייו הופיעה אצלו, בתדירות הולכת וגוברת, גם נימה אחרת. נימה המדגישה פחות את פירוק המציאות ואת העולם העתידי שעשוי אולי לצמוח כתוצאה ממנו – ויותר את הרוך, את האנושיות, את החמלה. באותן שנים הוא הרבה לדבר על הצורך באימוץ מבט של רחמים ביחס לזולת, וכן על הצורך באימוץ מבט שכזה גם ביחס לעצמך. לעיל אמרתי שנקודת המוצא של הרב שג"ר הייתה שהעולם הזה הוא מקום לא טוב. במובן זה אפשר לומר שהוא נותר בעמדתו בלא שינוי. העולם עדיין נתפס בעיניו כמקום קשה ואבסורדי. הגאולה עדיין לא הייתה ודאית. המוות עדיין היה נוכח בכול. אבל כעת דווקא הדברים הללו, הקושי והאבסורד והסופיות של הקיום, דווקא הם נתפסו כמה שמאפשר את הופעתם של הרחמים בעולם. באחת מדרשותיו ליום הכיפורים הרב שג"ר אף קשר, בעקבות ר' נחמן, בין הופעת החלל הפנוי, כלומר היעדרותו והסתלקותו של האל מן העולם, לבין הקביעה כי "השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם":<sup>69</sup>

הצליל היסודי והעמוק של הבריאה הינו אם כן הרחמים. זהו שורשו של הפצע, של הכשל המטאפיסי, היוצר את הרחמים כמבנה בסיסי בתוך העולם. התיכנות האלוקי המטאפיסי,

בו אלוקים בורא עולם על ידי הסתלקותו ממנו, אך יחד עם זאת מניח את עצמו בתוככי אותה הסתלקות, בנוי על סתירה פנימית: "כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין"<sup>70</sup> – כל דבר הוא גם 'אלוקים' וגם 'לא-אלוקים', וכאן, בפער הזה שבין הנוכחות האלוהית להעדרה, מצויים הרחמים.<sup>71</sup>

הרב שג"ר מציע כאן אפוא תשובה נוספת לשאלת החלל הפנוי. האלוהי נוכח בעולם דווקא באמצעות ההיעדרות שלו ממנו. כמו בסיפור הבריאה הקבלי, שבו כדי לברוא את העולם האל היה צריך להיעלם, להסתתר, 'לסלק את עצמו לצדדים' – כך גם כאן; היעדרותה של האלוהות מהעולם יצרה את האומללות, את הסבל, את חוסר המשמעות ואת הסופיות של הקיום – אבל בתוך כך היא יצרה גם את הרחמים שבהם העולם הזה רווי. רחמים שגם הם עצמם סוג של התגלות אלוהית. יוצא אם כן שברגע שאנו מאמצים מבט של חמלה ביחס לעולם, החלל הפנוי הופך פחות פנוי. האלוהי – או לפחות היבט מסוים שלו – נהפך למשהו שנוכח בעולם באופן ממשי. יתרה מכך: כאשר אנו מאמצים מבט כזה, העולם עצמו נהפך לדבר-מה אחר. הקיום נעשה פחות נוקשה, פחות מנוכר. הקושי של החיים נעשה פחות בלתי-נסבל.

ברוח זו, הרב שג"ר גם דיבר לעיתים על האמונה כעל סוג של קבלה עצמית. לא קבלה מתוך התרסה הרואית, כמו ב"ככה זה" האקזיסטנציאליסטי, אלא קבלה מתוך השלמה. מתוך הבנה שזה מה שיש. הסופיות של החיים, תודעת המוות, היא זו שמאלצת אותנו בסופו של דבר לקבל את גורלנו. להשלים עם מי שאנו ועם מה שאנו. לקבל את חיינו עם כל הטוב והרע שבהם, ולקבל את עצמנו, עם כל האמונה והכפירה המשמשות בנו בערבוביה.

וכך גם במערכת היחסים שבין האדם לבין עצמו. ביום מותו, עומד הוא מול עצמו, רואה את כל מסכת חייו כמות שהיא: 'זה אני. זה מה שעשיתי'. חייו מתגלים במסוימותם, בסופיותם, ללא כחל ושרק, ללא תקוות. ... סופיות חיי האדם היא אנושיותו, אבל באופן פרדוקסלי היא גם אינסופיותו. שכן הדין מעורר בעקבותיו את הרחמים הרבים. ... תופס הוא כי אלוקים מרחם עליו, ואוהב אותו כיצורו, כמות שהוא, דווקא בפשטותו ובחוסר הצדקתו. וכך מגלה הוא את האינטימיות שלו עם עצמו ועם אלוקיו, וכל חייו חוזרים ונצבעים במשמעות ועומק.<sup>72</sup>

\*

ניסיתי לאורך המאמר להראות כיצד הרב שג"ר יצא מתוך עמדה של שבר וייאוש קיומי, ופיתח שורה של תפיסות מרחיקות לכת במטרה להתגבר על השבר הזה ולכונן אמונה בתוך החלל הפנוי – אפילו אם המחיר של אמונה כזאת הוא רלטיביזם קיצוני ופירוק שיטתי של כל תמונות העולם המוכרות. אולם לא כל אלה הרואים עצמם כתלמידיו בהכרח שותפים לכל העמדות הללו; שכן הגותו של הרב שג"ר רבת פנים במידה כזאת שעשוי אדם למצוא לנכון לאמץ אל ליבו חלקים ממנה בלבד, או לאמץ

חלק ממסקנותיה אך לא מתוך נקודות המוצא שלה.

יש המאמצים, למשל, את תפיסת האמונה שלו, או את העמדה הדתית הפרדוקסלית שהוא ניסה לכונן, אך לא את עמדת המוצא הניהיליסטית ואת האופן הקודר שבו ראה את הקיום האנושי.<sup>73</sup> אחרים מסתפקים ברכיבים מסוימים מתוך תורתו, כגון גישתו החדשנית ללימוד גמרא, הפרשנויות שלו לטקסטים החסידיים, או את המשמעויות החדשות שיצק למועדי ישראל. באופן זה תורתו של הרב שג"ר עשויה לכונן עמדה אורתודוקסית לעילא.<sup>74</sup> בכיוון אחר, אפשר לאמץ את הלגיטימציה הדתית שהוא נותן לפוסטמודרניזם בלי לקבל יחד איתה את המחויבות העמוקה שלו לעולם התורה, את השמרנות ההלכתית שלו, או את החזון המשיחי המופיע בחלק מדרשותיו.<sup>75</sup> אפשר להתווכח על השאלה מיהו הרב שג"ר האמיתי; לחלופין, אפשר לטעון שהשאלה איננה רלבנטית. מרגע שהוא שחרר את תורתו לחלל העולם היא שייכת לכלל הלומדים, חלק מהתורה שבעל פה. הרב שג"ר עצמו יכול לכל היותר להיחשב רק עוד פרשן מבין פרשני משנתו.

ומה הלאה? האם תורתו של הרב שג"ר עתידה להצמיח זרם חדש בדתיות היהודית? האם בעוד כמה שנים נראה תלמידי ישיבה מתפלפלים על קוצו של יו"ד בכתבי ומתייחסים אליהם כפי שכיום מתייחסים לכתבי הראי"ה קוק ור' נחמן מברסלב? קשה לדעת. אחרי הכול, כמו כל הוגה גם הרב שג"ר היה בן תקופתו. הוא היה נטוע עמוק בעולמה של הציונות הדתית, בעולם הישיבת-הלמדני, וכן בעולמה של ההגות המערבית של סוף המאה העשרים. בעשור שחלף מאז פטירתו חלו שינויים מפליגים בכל העולמות הללו, והם ממשיכים להתחולל כל העת. הציונות הדתית התפצלה לכמה תת-זרמים שרק הולכים ומתרחקים זה מזה. השאלות שמטרידות אותה כיום כבר אינן אותן שאלות שאיתן הרב שג"ר התמודד בדרשות המקובצות ב'כלים שבורים'. באותו אופן גם ההגות הפוסטמודרניסטית, שלפני שני עשורים נדמתה כהבטחה גדולה, נראית היום כמשהו שעבר זמנו.

ייתכן אם כן שבעוד דור או שניים הקוראים יתקשו לרדת לסוף דבריו, ולא יבינו מדוע התרגש כל כך מכל אותם פילוסופים אוטוריים שאיש אינו קורא עוד. אבל אין זה באמת משנה. שכן, בעיניי לפחות, עיקר תרומתו של הרב שג"ר להגות הדתית היהודית מצוי לאו דווקא בתשובות שלו, אלא בשאלות ששאל; בחוסר הנכונות שלו לטייה את הקשיים או להסתפק בתירוצים דחוקים; ברדיקליות הרעיונית ובחתיירה הבלתי-מתפשרת שלו לאמת – אותה אמת שאת עצם קיומה הכחישו הפוסטמודרניסטים שהוא אהב כל כך.

1. עזריאל קרליבך, ספר הדמויות, תל-אביב: מודיעין, 1959, עמ' 220.
2. הרב שג"ר מיעט לכתוב. במהלך חייו התפרסמו רק הספרים כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסט מודרניסטית" (אפרת: ישיבת שיח יצחק, 2003), המורכב משיחות ושיעורים שלו שערך תלמידו הרב אודיה צוריאלי; אהבוך עד מוות: עיון רב-תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין (אפרת: ישיבת שיח יצחק, 2004); שובי נפשי: חסד או חירות? – קובץ פרקי תשובה (אפרת: ישיבת שיח, 2001), וכן קובצי דרשות העוסקים בפורים ובימים הנוראים. לאחר פטירתו הקימו תלמידיו את המכון להוצאת כתבי הרב שג"ר, העוסק באופן שיטתי בפרסום כתביו ושיעוריו. עד כה הופיעו במסגרת זאת כעשרים ספרים.
3. בשנים האחרונות הכתיבה על הרב שג"ר – הן במסגרות אקדמיות והן במסגרות חוץ-אקדמיות – רבה והולכת. אם להזכיר רק כמה מהפרסומים: יונתן מרמור, "מהותנות וכינון עצמי: משנת החירות בהגותו של הרב שג"ר על רקע רעיון החירות בהגותו של הרב קוק", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במחשבת-ישראל, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ד; ישי מבורך, תיאולוגיה של חסד: על אמונה שלאחר התווה, תל-אביב: רסלינג 2006; אביחי צור, "דקונסטרוקציה דקדושה: מבוא להגותו של הרב שג"ר", אקדמות כ"א, אלול תשס"ח, עמ' 110–139; ברוך כהנא, "לאן נושבת הרוח: מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסטמודרניזם", אקדמות כ', שבט תשס"ח, עמ' 9–38; אוריה מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", השילוח 10, תמוז תשע"ח, עמ' 129–155; אילן פוקס, "קול משלה ולימוד תורה: הרב שמעון רוזנברג ופמיניזם תרבותי", בתוך מרגלית שילה וגדעון כ"ץ, מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2011, עמ' 771–789 – וכן עוד רבים אחרים. מובן שלא אוכל להתייחס במסגרת מאמר זה לכל החומר הזה ולהתמודד עם כל הפרשנויות שנתנו הכותבים השונים לרעיונותיו של הרב שג"ר. מטבע הדברים לחלק מהדברים שנכתבו על אודותיו יהיו נקודות השקפה עם הדברים שאכתוב כאן, ולחלק פחות.
4. ראו למשל מאמרה של אוריה מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", ובאופן אחר אצל ברוך כהנא, "לאן נושבת הרוח". פרטי שניהם בערה הקודמת.
5. למשל אצל יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים: כתר 2000, עמ' 260–263.
6. ראו למשל אצל נדב שנבר, "מעשה בחכם שהתייאש מהבנתו", צוהר יח, תשס"ד, עמ' 203–210.
7. ר' חיים ויטאל, ספר עץ החיים, שער עיגולים ויושר, פרק ב. וראו גם יורם יעקובסון, מקבלת האר"י עד החסידות, תל-אביב: משרד הביטחון, 1984, עמ' 51–24. הרב שג"ר חזר אל הדימוי הזה שוב ושוב
8. ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ד. וראו גם יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים: מוסד ביאליק 1974, עמ' 109–149; מובן שמטבע הדברים, דבריו של ר' נחמן זכו לשלל פרשנויות שונות ומגוונות. לפרשנות שונה לחלוטין של תפיסת האמונה אצל ר' נחמן ראו למשל אצל רוני בר-לב, אמונה רדיקלית: אוונגרד האמונה של רבי נחמן מברסלב, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2017.
9. ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ד.
10. הרב שג"ר, זיכרון ליום ראשון: דרשות לימים נוראים, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ז; וראו גם (כולם מאת שג"ר ובאותה הוצאה): ביום ההוא: דרשות ומאמרים למועדי אייר, תשע"ב, עמ' 64–65; פניך אבקש: דרשות שנאמרו בישיבת הכותל בשנת תשמ"ב, תשס"ח, עמ' 213–214.
11. משום כך אינני מקבל את פרשנותו של ישי מבורך, שהגדיר את הגותו של הרב שג"ר כ"תיאולוגיה פוסט שואנית". (מבורך, תיאולוגיה של חסד, עמ' 13–38). אינם קשורים דווקא לאירוע היסטורי מסוים; הם חלק מהגדרת המצב האנושי. פועל יוצא של סופיות החיים ושל עצם הקיום בעולם הזה.
12. רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ד הלכה יט.
13. ראי"ה קוק, אורות הקודש א, סד.
14. תלמוד בבלי, ברכות ח ע"א.
15. לפירוט על שיטת הלימוד ראו הרב שג"ר, בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ט. להדגמה של השיטה ראו שם, עמ' 257–269; וכן אהבוך עד מוות.
16. והשוו בתורתו יהגה, עמ' 199–201.
17. ראו ר' חיים מוולוז'ין, ספר נפש החיים, שער ד'; וכן נחום לאם, תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'ין ובמשנת הדוד, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1972, עמ' 38–76.
18. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ב, עמ' 11–113; וראו גם בתורתו יהגה, עמ' 105–139.
19. הרב שג"ר, "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד – מפרספקטיבה פילוסופית הלשון של ויטגנשטיין". המאמר התפרסם בימי חייו של הרב שג"ר בתוך משה הלברטל, דוד קרוצווייל ואבי שגיב (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 365–387;

- וכן לאחר מותו, בנוסח כמעט זהה, בתוך שג"ר, נהלך ברג"ש: **מבחר מאמרים**, אלון-שבות: מכון כתי הרב שג"ר, תשס"ח, עמ' 173-206. כאן אולי המקום לציין שבזמנו, כאשר בירכתיו אותו על פרסום המאמר, הרב שג"ר משך בכתפיו ומלמל שהעורך השמיט מן המאמר את מה שלדעתו היה החלק החשוב ביותר בו. עד היום לא ידוע לי מה היה בחלק הזה.
20. **נהלך ברג"ש**, עמ' 174.
21. וראו גם שג"ר, **להאיר על הפתחים: דרשות ומאמרים לימי חנוכה**, אלון-שבות: מכון כתי הרב שג"ר, תשע"ד, עמ' 176-178.
22. למשל שם, עמ' 172-176; שג"ר, **שארית האמונה: דרשות פוסטמודרניות למועדי ישראל**, תל-אביב: רסלינג, 2014, עמ' 101-102.
23. רמח"ל, **דעת תבונות**, יח-כד; הג"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח א. תפיסה זו התגלגלה הלאה והשפיעה – לצד הפילוסופיה ההגליאנית – גם על תפיסת ההיסטוריה של הראי"ה קוק, שלפיה התהליך ההיסטורי הוא תהליך של שלמות אינסופית ההולכת ומתגלה בעולם. וראו ראי"ה קוק, **אורות הקודש ב**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' תקל-תקלא.
24. רש"ז מלאדי, **תניא**, שער הייחוד והאמונה, פרק ג. שורשיה של התפיסה הזו בקבלת האר"י, והיא מבוססת על ההנחה שהצמצום "איננו כפשוטו", וכי החלל הפנוי הוא אשליה בלבד.
25. ראו למשל הרב צבי ישראל טאו, **לאמונת עתנו** א, ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ד, עמ' נח. הרב טאו מדמה שם את התהליך העובר על מדינת ישראל ועל החברה הישראלית לחלל ההופך לגולם: בהסתכלות של הדיוט נראה שיש כאן סיפור של מוות, שקיעה וריקבון; אולם מי שמכיר את התהליכים לעומק יידע שבעצם הכול חלק מתהליך הצמיחה, והוחל עתיד להתעורר מחדש כפרפר. עוד על התפיסה הזאת ראו עוד דוד בלומן, "השיבה אל המטפיזיקה: קודש ותודעה במשנתו של הרב צבי ישראל טאו", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג.
26. ראו למשל שג"ר, **פינך אבקש**, עמ' 66; שם, עמ' 108; הנ"ל, **כלים שבורים**, עמ' 81-82.
27. שג"ר, **נהלך ברג"ש**, עמ' 322. והשוו גם את דבריו של בעל 'מי השילוח' על כך ש"אלוהי מסכה" פירושו כללים נוקשים שאינם ניתנים לשינוי, כמו פניה של המסכה שהם קפואים וחסירי תנועה (מרדכי יוסף ליינער מאי"ב'יצא, **מי השילוח א'**, בני-ברק: מישור, תשס"ה, עמ' 19).
28. שג"ר, **כלים שבורים**, עמ' 36; שם, עמ' 59-70; הנ"ל, **נהלך ברג"ש**, עמ' 325-326.
29. ר' נחמן מברסלב, **סיפורי מעשיות משנים קדמוניות**. וראו גם את דבריו של ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן **תנינא**,
- תורה יב: ועיקר היהדות הוא רק לילך בתמימות ובפשטות, בלי שום חכמות". הפרשנות המקובלת, בייחוד אצל חסידי ברסלב, היא שר' נחמן העלה על נס את התמימות ואת הילדותיות ושלל כל יסוק אינטלקטואלי. אומנם, במהלך השנים ניתנו לדבריו של ר' נחמן בשבח התמימות והפשטות גם פרשנויות נוספות, מתוחכמות יותר; דוגמה לפרשנות כזו ניתן למצוא אצל אליעזר מלכיאל, **חכמה ותמימות: פירוש לכמה תורות וסיפורים של רבי נחמן מברסלב**, תל-אביב: ידיעות אחרונות, 2005.
30. והשוו את דברי ר' נחמן: "העיקר והיסוד שהכול תלוי בו לקשר עצמו להצדיק שבדור, ולקבל דבריו על כל אשר יאמר כי הוא זה ... ולהשליך מאתו כל החכמות ולסלק דעתו כאלו אין לו שום שכל". ליקוטי מוהר"ן קכג.
31. **להאיר את הפתחים**, עמ' 157; שם, 176-177; **נהלך ברג"ש**, 175-176.
32. **להאיר את הפתחים**, עמ' 209-211.
33. לניסוח של העמדה הזאת ראו למשל אצל מאיר בווגול, **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**, ירושלים: כתר, 2008; או, בניסוח מעט שונה, אצל אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, ירושלים: כתר, 2006. לא קשה לראות שלתפיסה הזאת המעמידה את הדתיות על נאמנות למסורת, לזהות התרבותית ולמורשת האבות, יש גם קרבה למחשבה השמרנית. עוד על הקשר בין שתי העמדות ראו מאמרי "מחשבות על השמרנות הדתית החדשה" באתר העין השביעית, 23.9.2019.
34. **להאיר את הפתחים**, עמ' 165-167.
35. **כלים שבורים**, עמ' 30-36; **להאיר את הפתחים**, עמ' 171-170.
36. ראו למשל **שארית האמונה**, עמ' 166-167.
37. ראו למשל בשיחות המופיעות בספרו של שג"ר על **כפות המנעול**, וכן בספרו **זיכרון ליום ראשון**, עמ' 43-35.
38. **זיכרון ליום ראשון**, עמ' 19.
39. עבודה זרה יז ע"א. וראו גם שג"ר, **זיכרון ליום ראשון**, עמ' 15-21.
40. והשוו סרן קירקגור, **חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית**, מדנית: איל לוי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 13-22; לדיון בשאלה כיצד על פי קירקגור יודע המאמין מה האל דורש ממנו ראו אבי שגיא, **קירקגור: דת ואקזיסטנציאליזם – המסע של האני**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1991, עמ' 210-206.
41. בראשית רבה נו, ד.
42. **נהלך ברג"ש**, עמ' 124.
43. הרב שג"ר הולך כאן בעקבות סארטר, הוגה שהשפיע עליו עמוקות, ואשר העמיד את הקיום האוטנטי על יכולתו של היחיד לבחור באופן חופשי את הערכים



58. שם, עמ' 242.
59. עדי אופיר, "תשעה עקרונות של עמדה פוסטמודרניסטית", בתוך אליעזר ויגריב (עורך), **פוסטמודרניזם והיסטוריה: מבחר מאמרים**, האוניברסיטה הפתוחה, 2003, עמ' 110–122.
60. ראו למשל על **כפות המנועול**, עמ' 15–17; שם, עמ' 27–28, וראו גם את פרשנותו של הרב שג"ר ל"מעשה מביטחון" של ר' נחמן מברסלב, בספרו **שארית האמונה**, עמ' 35–44.
61. ראו למשל על **כפות המנועול**, עמ' 25–26; **שארית האמונה**, עמ' 42; וכן בעוד מקומות בכתביו.
62. על פי הסיפור של ר' נחמן "מעשה מביטחון", שגיבורו התמנה לאחד מאנשי משמר המלך, אולם מכר את חרבו והחליף אותה בחרב מזויפת עשויה עץ. בסימבוליקה הברסלבית, חרב מסמלת בדרך כלל את תפילתו של הצדיק.
63. **שארית האמונה**, עמ' 40.
64. **שארית האמונה**, עמ' 171.
65. מקס ובר, "המדע כיעוד", מגרמנית: אלעד לפידות, **תכלת** 36, עמ' 98–128.
66. ויטגנשטיין, **מאמר לוגי-פילוסופי**, עמ' 81.
67. כאן אולי המקום לציין שהרב שג"ר היה חובב של ספרות מדע-בדיוני 'קשה', ומתוך כך העסיקה אותו המחשבה על עולמות מקבילים, על מציאות חלופית ועל האפשרויות האונטולוגיות והרוחניות שההתפתחויות המדעיות עשויות לפתוח בפניו. וראו למשל **שארית האמונה**, עמ' 27–28. מכיוון אחר, רעיונותיו בנושאים אלו עשויים להזכיר במידת מה את המחשבה הפסיכולית – זרם שכלל הידוע לי הרב שג"ר מעולם לא התייחס אליו באופן מפורש. עוד על הזרם הזה ראו למשל עידו הרטגון, **טכנומיסטיקה: תודעה בעידן טכנולוגי**, גבעתיים: מודן, 2009.
68. ראו למשל **כלים שבורים**, עמ' 22–28.
69. **שארית האמונה**, עמ' 32.
70. ראו למשל **ביום ההוא**, עמ' 222–224; **לוחות ושברי לוחות**, עמ' 320–323.
71. "והיה ביום ההוא: בין טבע למיסטיקה, בין ציונות לפוסט-ציונות", בתוך **ביום ההוא**, עמ' 164–188. הפרק מורכב מכמה דרשות, שנאמרו בזמנים שונים ושולבו יחד בעריכה. גרסאות מעט אחרות של הדרשות הללו הופיעו גם ב**לוחות ושברי לוחות**, וכן בכלים שבורים.
72. ראו יעקב גולומב, **ניטשה העברי**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2009, עמ' 141–205. א"ד גורדון ביקר בחריפות את ברדיצ'בסקי על כך, וראה את הניטשיאניות שלו כהתכחשות עצמית וכניעה לאופנות הזמן. וראו אהרון דוד גורדון, **האדם והטבע**, ירושלים: הספרייה הציונית, תשי"ז, עמ' 236–237.
- שיקדיש להם את חייו. וראו ז'אן-פול סארטר, **האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם**, מצרפתית: יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, 1988, עמ' 22–49.
44. **נהלך ברג"ש**, עמ' 177–206.
45. שם. וראו גם את דבריו של רש"ז מלאדי: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" – ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת 'הי רקיע בתוך המים' וכו', תיבות ואותיות אלו הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... (תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק א). והשוו גם לדודויג ויטגנשטיין, **מאמר לוגי-פילוסופי**, מגרמנית: עדי צמח, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994, עמ' 63.
46. **נהלך ברג"ש**, עמ' 193, בהערה.
47. **שארית האמונה**, עמ' 109–120; **פור הוא הגורל**, עמ' 64–66.
48. **שארית האמונה**, עמ' 115. ההדגשות אינן במקור.
49. ראו למשל גדי טאוב, **המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 47–137.
50. כך זה למשל בספרו של סטיבן היקס, **לחשוף את הפוסטמודרניזם: ספקנות וסוציאליזם מרוסו ועד פוקו** (מאנגלית: יאיר לויגנשטיין, תל-אביב: שיבולת, 2019), הכורך את הפוסטמודרניזם עם הסוציאליזם, האקזיסטנציאליזם וכל יתר האידיאולוגיות השמאליות של המחצית השנייה של המאה העשרים, וראה בכלן גלגולים של הקומוניזם.
51. הדוגמה המובהקת ביותר להסתכלות כזו היא אולי בחוברת של הרב יגאל לויגנשטיין, **המשפחה שלנו: ערכי המשפחה אל מול התרבות הפוסט-מודרנית**, בואי הרוח, 2019.
52. פרדריק ג'יימסון, **פוסטמודרניזם: או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר**, מאנגלית: עדי גינצבורג-הירש, תל-אביב: רסלינג, 2002, עמ' 22–26.
53. לניתוח הציוני של ז'אן-גוך ברוח זו ראו מרטין היידגר, **מקורו של מעשה האמונה**, מגרמנית: אדם טננבאום, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017, עמ' 81–85.
54. ג'יימסון אומנם אינו מתעכב כמעט על לאס-וגאס, אולם כותבים אחרים שעסקו בפוסטמודרניזם חזרו אליה שוב ושוב. וראו למשל רוברט ונטורי, **דניז סקוט-בראון** וסטיבן אייזנאוור, **ללמוד מלאס וגאס**, מאנגלית: אור אלכסנדרוביץ', תל-אביב: בבל, 2008.
55. ג'יימסון, **פוסטמודרניזם**, עמ' 25.
56. ז'אן-פרנסוא ליזטאר, **המצב הפוסטמודרני**, מצרפתית: אריאלה אולאי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002, עמ' 7.
57. אומברטו אקו, **שם הוורד**, מאיטלקית: עמנואל בארי, תל-אביב: זמורה ביתן, 1987, עמ' 178.

78. בדרך זו למשל הלכו הרב דב זינגר ו'בית המדרש להתחדשות'. עוד על דרך זו ראו סמדר שרלו, "מישהו הזיז את התורה שלי: לימוד תורה ותרבות העידן החדש", אקדמות כ"ט, עמ' 7-36.
79. ראו למשל אצל מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים".
80. לגישה מעין זו ראו למשל גילי זיוון, הגותו של הרב שג"ר כבסיס לדמוקרטיה רב-תרבותית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019.
73. ראו למשל הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' ט-יג; הנ"ל, אורות הקודש ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' תקסג-תקסד. וראו גם יוסף בן-שלמה, שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק, תל-אביב: משרד הביטחון (אוניברסיטה משודרת), 1989, עמ' 122-135.
74. ראו למשל שג"ר, שארית האמונה, עמ' 32-30.
75. ליקוטי מוהר"ן סד.
76. על כפות המנעול, עמ' 72-73.
77. זיכרון ליום ראשון, עמ' 72-73. הציטוט הזה לקוח משיחה שנערכה עוד בתשנ"ז, פרק זמן היכול להיחשב כמצוי על קו התפר בין 'התקופה האקזיסטנציאליסטית' ל'תקופה הפוסטמודרניסטית' אצל הרב שג"ר. מכאן שהחלוקה בין התקופות איננה מוחלטת, ויותר משיש כאן שינוי רעיוני או הופעה של רעיונות חדשים מדובר בשינויי דגשים ובהבלטה של רעיונות שהיו קיימים אצלו עוד קודם.