

## חנה השקס

### האורתודוקסיה המודרנית והאתגר הפוסט-מודרני

במאמר זה נציג את המפגש בין הרעיונות הדתיים ובין דפוסי המחשבה ב"תרבות השלטת" של כל תקופה כמפגש מפרה ומעצים עבור הקהילה הדתית, זאת בניגוד לתפיסה הרווחת שאימוץ רעיונות חיצוניים הרסני לדת. במאמר תוגדר "תיאולוגיה" כשיח דתי שנועד להנהיר לבני הקהילה הדתית את אמונותיהם במונחים שבאמצעותם נתפסת המציאות בזמנם. ללא שיח כזה חווים בני הקהילה פער בין תפיסת המציאות שלהם לבין העולם האמוני, ומתעורר משבר דתי. מטרת המאמר היא להראות שדחיית דפוסי המחשבה ה"פוסט-מודרניים" על ידי האורתודוקסיה המודרנית אינה מבטאת נאמנות לדפוסי מחשבה דתיים אלא היעמדות לדפוסי חשיבה "מודרניים". ממסה זו עולה הקריאה לאמץ דפוסי מחשבה עכשוויים לעורך השיח על הדת כדי לאפשר לקהילה האורתודוקסית המודרנית להתעצם ולהמשיך להיות גורם משמעותי בעם היהודי.

#### א. הקדמה

המאמר שלהלן לא נועד להציע ביסוס תאולוגי או אידאולוגי לסוגים מסוימים של תיקונים בדת וכן לא מצע רעיוני לרעיון התפתחות ההלכה. במקום זאת רצוני להציע ראייה היסטורית-פילוסופית של השיח התאולוגי, הרעיוני או האמוני, המתנהל בקרב נושאי הדת עצמה. בכך אני מתכוונת לאותו רובד של השיח הדתי הבא מתוך הקהילה הדתית ומנהיר לאנשיה בכל תקופה את הרעיונות, הערכים והעקרונות של הדת.<sup>1</sup> שיח זה מאפשר

<sup>1</sup> דוגמות לשיח זה אפשר למצוא בתקופת המקרא בדברי הנביאים השונים אשר שאפו ללמד את עם ישראל כיצד לפרש את האירועים הפוליטיים שחוו. בתקופת חז"ל שיח כזה מתבטא, למשל, באגדות החורבן (גיטין נה, ע"ב), שם מתמודד התלמוד עם השאלה מדוע הרבה ירושלים. אולם

לאנשי הקהילה הדתית לתאר את שיוכם הקהילתי, את העשייה הדתית הכרוכה בשיוך זה ואת האמונות העומדות בבסיס אלה – בשפה המובנת להם. אולם שיח זה לא נועד רק להפוך את הרעיונות והאמונות שהוא מנהיר למובנים אלא גם לתבוניים. כלומר, אנשי הקהילה הדתית צריכים להחשיב את הבסיס להתנהלות הדתית שלהם כדבר שיש לו מובן במסגרת המציאות שהם חווים. מובן זה פרגמטי ורוחני כאחד. המובן הוא פרגמטי כי הוא מנהיר מדוע המסגרת הרעיונית והקהילתית הדתית מקדמת את הצרכים האנושיים החיוניים לבני הקהילה הדתית. זאת למרות שלעתים נראה כי הקיום הדתי נוגד את האינטרסים הקיומיים של בני הקהילה, למשל בתקופה של רדיפות על רקע דתי. כדי לענות על סתירה זו ובוד בוד לספק את המובן הפרגמטי, חייב המובן שמספק השיח הדתי לתת מענה לצרכים הרוחניים והרעיוניים של בני הקהילה.

אני מכנה את הניתוח המובא להלן "היסטורי-פילוסופי" משום שמחד גיסא הוא בוחן את השיח התיאולוגי בגלגוליו<sup>2</sup> בהיסטוריה המוכרת לנו, החל מגילויי המקראיים וכלה בימינו אנו. אולם מאידך גיסא אין בכוונתי להציג את הדברים כמחקר היסטורי של תנועה זו בזמן במובן של בחינת

---

הדוגמות המוכרות ביותר לעניין זה הן כתביהם הפילוסופיים של הרמב"ם ורבי יהודה הלוי שכתבו דברים המיועדים לאנשי דורם שמבוכתם הרעיונית נובעת מחשיפה לתרבות הסביבה. אצל הרמב"ם בולטת ההבחנה בין שיח זה, המתגלם בספרו "מורה הנבוכים", לבין השיח ההלכתי הממשיך לפחות בתוכנו, אם כי לא בצורתו, את המסורת התלמודית שקדמה לו ומהווה בסיס איתן לכל מה שבא אחריו. ככזה הוא היה יכול להתקיים, לפחות בתאוריה, גם בלי התייחסות לתרבות שמסביבו, אולם ברור שגם בו מוטמעים רעיונות שמקורם בסביבה הכללית. אצל רבי יהודה הלוי בולטת ההבחנה בין ספר "הכוזרי" לבין הפיוטים שכתב המבוססים על רעיונות מסורתיים המנותקים לכאורה מהמתנהל בסביבה. אולם אצל שני האישים החידוש הצורני בכתיבתם – אצל הרמב"ם הארגון הלוגי של ההלכה המיוחסת להשפעתה של הפילוסופיה המערבית, ואצל רבי יהודה הלוי הכתיבה השירית במסורת הערבית – מראה שגם ברמה הזאת השינויים בשיח מקדמים את העשייה הדתית ואינם מזיקים לה.

<sup>2</sup> אני נמנעת במכוון מלהשתמש במונח "התפתחות" מכיוון שהוא מניח תפיסה מוסוימת לגבי הכיוון ההכרחי או הרצוי של התנועה בזמן. לומר שהשיח התאולוגי "מתגלגל" בהיסטוריה פירושו לומר שתנועתו מצויה בתוך ההקשר ההיסטורי, אך אין בכך שיפוט לגבי כיוון התנועה או איכותה. נוסף לכך, העמידה על כך שיש שיח תאולוגי מתגלגל ושהוא נתון בהקשר סביבתי, מצביעה על תפיסתי כי כל שיח תאולוגי מצוי ביחסים דיאכרוניים וסינכרוניים עם ההקשר שלו. במובן הדיאכרוני הוא מתייחס אל השיח התאולוגי שקדם לו, בין אם הוא תופס את עצמו כממשיכו או כסוטה ממנו. ובמובן הסינכרוני מקיים השיח התאולוגי דיאלוג עם הרעיונות הרווחים בתרבות הכללית, כפי שאסביר בהמשך.

ההקשרים הפוליטיים, הסוציולוגיים, והלשוניים המצויים ברקע הופעת השיח התאולוגי. מטרתי היא להציג את גלגוליו של השיח התאולוגי הזה מנקודת מבט מושגית, ומתוך הארת היחסים בינו לבין מערכת המושגים הפילוסופית הרווחת באותה התקופה. במילים אחרות, במאמר זה אני מתעניינת ביחסי הגומלין בין השיח התאולוגי למערכות המושגים הקיימות בכל תקופה ותקופה, ואשר מצויות ביסוד השיח האנושי הכללי. שיח זה מתגלה בכל הביטויים התרבותיים, כדוגמת המדע, האמנות והרעיונות המדיניים והמוסריים בכל תקופה. מובן שאציין תופעות היסטוריות, אך בחינת היחסים בין השיח התאולוגי והשיח הכללי מתבצעת באמצעות ביטויים בכתבים תאולוגיים ופילוסופיים ולא על ידי ביטויים הניתנים לניתוח בכלים היסטוריים, סוציולוגיים או אנתרופולוגיים.

במאמר הנוכחי אציג את השיח הדתי שתיארתי לעיל כדבר שראוי שישתנה עם שינוי מרקם המציאות שבני הקהילה הדתית חווים. אטען שכל תקופה של שינויים דרמטיים בתנאים הפיזיים והפוליטיים של הקהילה הדתית, כמו גם במרקם התרבותי שבתוכה היא נעה, מחייבת שינויים בשיח הדתי. יותר מכך, במאמר זה אטען כי תקופות של שינויים מעוררות משברים דתיים, ורק היכולת להבין מהם הצרכים החדשים של בני הקהילה, במישורים הפרקטיים והרוחניים כאחד, היא המאפשרת לקהילה הדתית לעבור לשלב הבא של קיומה. יכולת זו דורשת חזון ותעוזה מצד מנהיגי הקהילה העוסקים בשיח על הדת, רעיונותיה ומנהגיה. כפי שהסברתי לעיל, אף שאני מציעה ראייה היסטורית של השיח הדתי, אין אני עוסקת במאמר זה בניתוח היסטורי או סוציולוגי של השינויים בשיח הדתי, ואינני מציעה עיקרון התפתחותי שלאורו מתנהלים השינויים, אלא ניתוח פילוסופי בלבד. פירושו של דבר הוא שאני מצביעה על הבחנות מושגיות המצויות בבסיס החשיבה התרבותית בין תקופות שונות, ואני מאירה את ההשלכות של הבחנות אלה על מערכות המושגים המהוות בסיס למערכת התובנות, לדפוס ההתנהגות ולמוסדות הדתיים של הקהילה.

מאמרי פונה לקהילה הדתית התופסת עצמה כדתית-מודרנית או אורתודוקסית-מודרנית, ובישראל – כדתית-לאומית או ציונית-דתית. להלן אציג את השיח הדתי שנתן מובן לחוויותיה של קהילה זו כשיח שנועד

לתת מענה לאתגרים של מפגשה של הדת עם המודרנה. מטרתו של המאמר היא להעיר את תשומת הלב לעובדה שמבחינה רעיונית ורוחנית דורנו כבר איננו מתמודד עם המודרנה אלא עם אופני חשיבה שאנו מכנים פוסט-מודרניים. בהמשך המאמר אציג חלק מהמאפיינים של תרבות זאת, אך כבר עתה ראוי לציין שאני משתמשת במונח "פוסט-מודרני" באופן רופף, כמציין את העולם התרבותי העכשווי שאנו חווים כיום. מונח זה נועד להבחין את העולם הנוכחי מהמודרנה, כפי שנוהגים לציין את התרבות האירופית החל מהמאה השבע-עשרה. בהקשר של השיח הדתי המודרנה נתפסת כאוסף התופעות שהקיום היהודי מתמודד עמו בעקבות האמנציפציה באירופה ותוצאותיה, ועל כך אכתוב בקצרה בהמשך. בהצגה להלן אדייק ואבחן את מערכת המושגים שלדעתי השיח הדתי צריך להתייחס אליה כמערכת הכרוכה בביקורת המודרנה. בהקשר של ביקורת המודרנה הפילוסופית, להבדיל מהתרבות הפוסט-מודרנית הפופולרית הרווחת כיום, אשתמש במונח "בתר-מודרנית".

לתרבות הפוסט-מודרנית יש מרכיבים פילוסופיים הנותנים לה משמעות רעיונית, אך גם מרכיבים תרבותיים פופולריים המכתיבים את אורח החיים בימינו. דור הצעירים הנוכחי סופג את המרכיב התרבותי הפופולרי תוך שהוא מפנים – באופן שבחלקו איננו מודע – את המבנים הפילוסופיים והרעיוניים של תרבות זו. כתוצאה מכך השיח הדתי המבוסס על הרעיונות המודרניים איננו נתפס אצל בני דור זה כתבוני, כלומר כבעל מובן רציונלי, אלא כארכאי וכמזויף. במילים אחרות, השיח הדתי שנועד לתת מובן לדת למול המודרנה, איננו מספק את הצורך שחווים בני הדור הנוכחי לתת מובן לחייהם הדתיים היום. עובדה זו מביאה דור זה לחוות משבר דתי. טענתי היא שכדי לתת מענה לצרכים שמשבר זה יוצר יש לעדכן את השיח על הדת.

במהלך המאמר אראה כי הזהות ההמשכית של הדת איננה נפגעת, אלא להפך, היא מתעצמת מהשינויים החלים בשיח הדתי הרעיוני בחלף הזמן. מאמר זה קורא למנהיגים רוחניים ולמחנכים להישיר מבט אל השבר הדתי שבפניו הם עומדים. אם מבקשים אנו שדור הצעירים הנוכחי במחנה הדתי המודרני יוכל להמשיך לתת מובן לקיומו הדתי ולייחס לו תבונה, עלינו להבין כי הוא זקוק לשיח דתי בעל אופי חדש, בתר-מודרני.

## ב. הדת אל מול התרבות השלטת – המשכיות ונוזילות

על פי המסורת, היהודים מזהים את עצמם כבני קהילה דתית נפרדת, כבני אברהם אבינו, כעברים, כבני ישראל או כבני העם היהודי, לפחות שלושת אלפים וחמש מאות שנים. לשם השוואה גם הדת הבודהיסטית קיימת זה אלפיים חמש מאות שנה. לעומת זאת, הנצרות קיימת כאלפיים שנה, ואילו המוסלמים מכירים את דתם, את נביאם ואת אלוהיהם מזה אלף שלוש מאות ותשעים שנה (נכון לכתיבת שורות אלה).

ההשוואה שערכתי לעיל המעידה על עתיקותה של דת ישראל על פי כל הדעות, נועדה יותר מכול להראות את המשותף לתופעה הדתית ככלל ביחס לתרבות הכללית ולמדע. מובן שיש שינויים והתפתחויות בכל דת, אך הקהילה הדתית עצמה חיה בתודעה חזקה מאוד של המשכיות. זאת ועוד, התכנים ההמשכיים בתוך כל דת הם הקובעים את זהותה באופן יעיל ביותר למרות ההבדלים הגדולים בין תקופה לתקופה. כך יהודי כרבי יהודה הלוי מספרד של המאה ה-12 מזהה את עצמו ואת תורתו עם האנשים שהסתובבו ברחבי ארץ ישראל במאה השמינית לפני הספירה, ומשתית את התנהגותו הדתית, עולמו הרגשי, יצירתו הרוחנית, ותכנית חייו על זהות זו<sup>3</sup>. וכך גם מוסלמי היושב במדינת משיגן שבארצות הברית במאה העשרים ואחת מזהה את עצמו עם הקהילה שנדחפה לעזוב את מכה בהנהגת הנביא מוחמד בשנת 622 לספירה הנוצרית. אדם זה יסביר נתחים נכבדים של דפוסיה התנהגות וראיית העולם שלו באופן שמורה על שרשרת רציפה של קיום היסטורי בינו לבין אותו אירוע. זאת אף על פי שייטכן שאין שום חוליה פיזית המקשרת בינו לבין אותה קהילה מבחינת האמת ההיסטורית.

<sup>3</sup> למשל, בשיר "ציון הלא תשאלני" מדמיין המשורר את עצמו מתהלך בארץ שבה הלכו גיבורי המקרא, שאותם הוא מחשיב כאבותיו. ראו למשל בשורות הבאות: "לְפִי לְבֵית־אֵל וְלִפְנֵי־אֵל מֵאֵד יְהִמָּה/ וְלִמְתַנִּים נְכֹל פְּגַעֵי טְהוֹרֵיךְ, ... אֵף כִּי בְעַמְדֵי עֲלֵי קְבֻרוֹת אַבְתִּי וְאַשׁ/תוֹמֵם בְּחֻבְרוֹן עֲלֵי מִבְחַר קְבֻרֵיךְ! אֲעֵבֶר בְּיַעַרְךָ וְכִרְמֶלֶךְ וְאַעֲמִיד בְּגִלְיָ/עֲדָךְ וְאַשְׁתוֹמָמָה אֶל הַר עֲבָרֵיךְ, ... יָנַעַם לְנַפְשִׁי הֲלֵךְ עֲרֹם וְיָחַף עֲלֵי/חֻבְרוֹת שְׁמָמָה אֲשֶׁר הָיוּ דְבִירֵיךְ, ..." (אתר פיוט <http://www.piyut.org.il/textual/391.html>). בסיום ספר "הכוזרי" מכריז המחבר על כוונתו לממש את חובתו ולעלות לארץ ישראל, וידוע כי רבי יהודה הלוי אכן ערך מסע זה.

כלומר, מרכיב ההמשכיות הקהילתית-היסטורית בתודעת הקהילה הדתית והיחידים בתוכה היא מרכיב מרכזי בזהות הדתית ובראיית העולם המוכתבת על ידי זהות זו.

לעומת זאת, תודעת המשכיות דומה איננה מאפיינת את התרבות הכללית,<sup>4</sup> זו שבכל מקום ובכל דור היא השלטת (או ההגמונית). תרבות זו איננה מבוססת על תודעת המשכיות במובן הלאומי-שבטי או המושגי אלא דווקא על תודעת שינוי. נוסף לזה, הביטויים המנוסחים והלוגיים של התרבות, המדע והפילוסופיה, מבליטים דווקא את ההבדלים הרדיקליים הבאים לידי ביטוי בכל תקופה לעומת קודמתה. וכך נושאי תרבות זאת – המדענים, הפילוסופים, ואנשים מן השורה, חווים את תרבותם כדבר חדש (או מתחדש) אף שמחקר ההיסטוריה של הרעיונות עשוי להצביע דווקא על המשכיות במאפייניה. מאמר זה איננו המקום להיכנס לעומקה של טענה זו. מטרתי היא רק להסב את תשומת הלב לאחד המאפיינים ביחסים בין הדת לתרבות השלטת שעל פי רוב איננו מובלט. הדת היהודית בסוף ימי הבית השני ובמאות הראשונות שלאחר החורבן והדת הנוצרית הקדומה תפקדו בתוך תרבות הגמונית הלניסטית ויורשתה התרבות הרומית, והמשיכו לפתח את עצמן בתוכן. יחסי הגומלין בין היהדות לנצרות ולתרבות ההלניסטית שסביבן היו מורכבים מאוד, ומהווים נושא בפני עצמו למחקר.<sup>5</sup> אולם יהיו היחסים המקומיים מה שיהיו, כולטת העובדה שבסופו

<sup>4</sup> במאמר זה אינני נכנסת להגדרות סוציולוגיות של "תרבות שלטת" ולצורך המאמר גם אינני מתייחסת לעובדה שתרבות זאת לעתים מזוהה עם הדת. העובדה היא שגם במחקר ההיסטורי הכללי וגם בהיסטוריה של הרעיונות, נוטים לחלק את הזמן לתקופות כמו "התקופה ההלניסטית", "ימי הביניים", שלהם מיוחסת תרבות דתית נוצרית או מוסלמית, "התקופה המודרנית" וכדומה. כפי שאראה בהמשך, אפשר להבחין בין רעיונות הקהילה הדתית המתפקדת באותה תקופה, גם זו שלכאורה מזוהה עם התרבות השלטת לבין גורמים אחרים במציאות התרבותית המשפיעים על האופן שבו הקהילה הדתית מזוהה את עצמה ביחס אל העולם שסביבה.

<sup>5</sup> אחד המובילים בעיסוק בנושא זה היום הוא דניאל בוירין בספריו ובמאמריו הרבים, לדוגמה, Boyarin, 2004. בוירין רואה במתודה המדרשית תגובה של חז"ל כנגד "הלוגוס" ההלניסטי התופס את האמת באופן חדיממדי, ודורש לבקש אחר האמת היחידה ביחס לכל עניין ועניין. בכך שחז"ל אפשרו להבין את התורה וההלכה תוך כדי השימוש במדרש והכריעו בהלכה על פי הגישה הפרגמטית של הליכה אחר הרוב, הם דחו לחלוטין את הדרישה למשמעות תבונית כלשהי, ונהגו כמעט אנרכיה בפרשנות, ראו ibid, pp. 27–35. חוקרים רבים אחרים של דרכי החשיבה של חז"ל

של דבר התרבות ההגמונית התחלפה בתרבות שהבינה עצמה כשונה לחלוטין, אף שהתרבות היורשת אימצה חלק גדול מסממניה. לעומת זאת, הדתות שגם הן הטמיעו לתוכן סממנים רבים מהתרבויות ההגמוניות ושגם בהן חלו שינויים משמעותיים, שמרו על המשכיות רציפה בזהותן. מבחינה זו אפשר לומר שהדת היא יציבה והמשכית, והתרבות הכללית היא בת חלוף ומקוטעת.<sup>6</sup>

והנה מתרחש היפוך כשהדבר נוגע לתודעה העצמית הדתית בכל תקופה ותקופה. למרות התחלופה בזהות התרבותית, הגבוהה יחסית לזהות הדתית, מקבלים בני כל תקופה את האמנות שהתרבות ההגמונית מנחילה להם כבסיס האמת, כאותם הדברים שאנו יודעים. הדבר בולט עוד יותר מאז המודרנה שהפרידה בין דת לידע והטוענת ל"אמת" של המדע בניגוד ל"אמונות" של הדתות. הפרדה זו בין דת לידע נובעת מסממנים שונים של המודרנה. חוקרים מסוימים מסמנים תקופה זו על פי ההתפתחויות המדעיות במאות השש-עשרה והשבע-עשרה בעקבותיהם של קופרניקוס, קפלר, גלילאו וניוטון ובעקבות הגדרותיו של פרנסיס בייקון את המדע החדש (Kennington, 2004, pp.1-16; 57-78). אחרים רואים ברוחות הפוליטיות שנשבו באירופה החל משלהי המאה החמש-עשרה והרפורמציה את המניע לשינויים המאפיינים תקופה זו, ומקשרים ביניהם

---

מתנגדים לתפיסה זו, כך מסביר ג'ייקוב נויזנר בספרו על הגות חז"ל כיצד יוצר התלמוד יחידות רעיוניות רציונליות אשר אפשר להקבילן לדרכי החשיבה ההלניסטיות: Neusner, 2002. גם מנחם פיש, בספרו Rational Rabbis מבקר את תפיסתו של בווארין וטוען שקיומה של שקלא וטריא רציונלית לפני הכרעת ההלכה מעידה על שחז"ל לא הכירו בכך שדרכי הכרעת ההלכה שלהם מעוררים בעיה במישור של יצירת משמעות או לוגוס. לדעתו, גישת התלמוד לתבונה דומה הרבה יותר לגישתו של הפילוסוף קארל פופר באשר למחשבה המדעית ופחות לתפיסה היוונית, אך אין בכך כדי לדחות כל טענה לתבונות. מובן מכאן שחז"ל לא פעלו במופגן כנגד שיטות החשיבה ה"הלניסטיות" כפי שטוען בווארין – ראו Fisch, 1997, pp. 84-88.

<sup>6</sup> אין כאן המקום להיכנס לניתוח מעמיק של טענה זו, למעברים בין התרבויות בין העולם העתיק לימי הביניים ולמאפיינים של כל תרבות ופירושה הסוציולוגי של תרבות הגמונית. חשוב בעיני להעיר את תשומת הלב לתודעת ההמשכיות מול תודעת השינוי. טענתי קבילה גם אם הדבר נכון רק ממרחק של זמן, והמעברים בין התרבויות נתפסות רק במחקר ההיסטורי המודרני ולא היו מורגשות על ידי בני זמנן מחמת הנזילות של החיים. מנקודת המבט של היום הדת נמצאת במגננה, ולכן חשוב לי להדגיש את המאפיין הזה בתוך סבך היחסים המורכבים בין התרבות לדת.

לבין השינויים במבנים הכלכליים של החברה בארופה, לעליית מעמד הביניים ולהתפתחות הקפיטליזם (ובר, תשמ"ד).

יהיו הסיבות להופעת הרוח המודרנית ולאורח החיים המודרני אשר יהיו, אחד המאפיינים המרכזיים שלה היא התפיסה שהתבונה האנושית היא עצמאית מהאמתות שהדת מנחילה, ושהסמכות של הקהילה הדתית וראשיה צריכה להיות מצומצמת לתחום הדת ולא להטיל את כובד משקלה על שאר תחומי החיים. עובדה זו של החיים המודרניים מציינת את אחד המאפיינים החשובים של המודרנה – החילוניות. אחת ההשלכות של שינוי זה הייתה הפרדת הידע המדעי והכללי בכל תחומי החיים מההקשר הדתי, והדבר השפיע כמובן רבות על ההגות הפילוסופית ביחס לתבונתו של האדם וכמובן גם על הבנת הדת את עצמה. אחת הדרכים להתמודד עם כפילות זו של מערכות ידע – המדעית והדתית – הייתה להפריד את הידע, שבצורתו המדויקת ביותר מתבטא במדע, מהאמונה באמתות דתיות שונות. וכך נחשבו האמתות הדתיות על ידי הוגים מודרניים לרעיונות שבמקרה הטוב אינם ניתנים להכרעה בכלים תבוניים, כדוגמת רעיון קיומו של אלוהים באטינומיות של קאנט (תשמ"ג, עמ' 456). אולם היו הוגים שהרחיקו לכת ודחו את הדת בהיותה מכשול לתבונה. הפילוסוף האנגלי ברטראנד ראסל תיאר את הדת כאוסף של אמונות תפלות, והצהיר שאין לו ספק שאנשים מקבלים את האמתות הדתיות על בסיס רגשי בלבד (Russell, 1999, p. 88).

יצוין עוד שההבחנה בין האמונות הדתיות לבין הידע המדעי וההפרדה בין הדת לתחומי חיים אחרים, שינתה את העולם היהודי באופן שאתגר את בסיס קיומה והכתיב את אופיו של השיח התיאולוגי העתידי. זאת משום שבמצב הקודם היוותה הקהילה הדתית ישות חוקית בתוך המערכת המדינית. השיוך האוטומטי לקהילה הוא שקבע את מעמדו של היחיד ביחס לחברה הכללית באופן ברור והוא שקבע את גבולות הזהות והנורמות של הקהילה עצמה. אולם ברגע שנפרצו גבולות אלה, והיהודי עמד כיחיד מול החוק, הפך השיוך הקהילתי ברור פחות, וההתנהגות הדתית והזהות היהודית נהיו לנושאים הפתוחים להכרעה אישית של כל אדם וכל משפחה. במצב זה הפכה שאלת הסמכות הדתית לשאלה רעיונית, והמאבק על

הסמכות של הקהילה והדת ביחס לכל יחיד קבע מעתה את אופיו של השיח התיאולוגי.

אך למרות השחיקה במעמדן בעולם המודרני ולמרות החילוניות הניכרת של התרבות עדיין נחושות הדתות להחזיק בזהותן, והן מצליחות להמשיך ולקיים קהילות חיוניות בעלות השפעה על העולם הכללי. אך האמתות של הדת מוצאות עצמן על כס הנאשמים: נראה כי חובת ההוכחה של צדקתה חלה על הדת. במילים אחרות, למרות הקביעות היחסית שזיהינו בתודעה של ההמשכיות הדתית ועל אף הנזילות הניכרת של המרחב התרבותי – יש למאמינים צורך מתמיד להסביר את הדת במונחים של אותו היגיון שמאפיין את התרבות בת הזמן, בייחוד, כפי שהסברתי, מאז המודרנה. אפשר להסביר זאת בכך שהתרבות ההגמונית היא האחראית לארגון הכולל של החיים בעולם שאנו מכירים. כך המוסדות המארגנים את חיינו כולם מממשים את ההיגיון שהתרבות ההגמונית מכתיבה. לדוגמה, כפי שצינתי לעיל, בעולם המודרני התפתחה תרבות המפרידה בין הדת לבין החיים הפוליטיים, והמוסד המארגן את חיי האוכלוסייה, המדינה, הפך להיות מוסד חילוני בעל אופי מסוים. בתוך מוסד זה מתנהלים חיינו היומיומיים באופן שמפריד בין שיוכנו לקהילה הדתית לבין שאר הקיום שלנו. לכן אנו מבינים גם את חיינו כחלק ממבנה זה: כבני אדם וכאזרחים במדינה יש לנו חלק דתי וחלק "כללי". לעומת זאת, בתקופה שבה לא נתפס הארגון הפוליטי כחלק נפרד מהדת, כבימי הביניים, הבינו בני האדם, גם אלה שלא השתייכו לדת השלטת, את כל מציאותם כפונקציה של הקיום הדתי שלהם.

בשל תודעת המתח בין הדת לבין התרבות הכללית המחשבה הדתית לדורותיה לוקחת על עצמה להנהיר את הדת כגורם המשכי בכלים המושגיים של תרבות הזמן. הנהרה מסוג זה הוא מה שקראתי לו לעיל "שיח דתי" במובן התיאולוגי והרעיוני. המחשבה הדתית, ולו השמרנית ביותר, מתפתה בכל דור ודור לצורך לתת ביטוי לדת בכלים אלה. מחקר הדתות מכנה עיסוק זה במונח "אפולוגטיקה", מונח ששימש במקורו לתיאור מאמצי ההסברה של הנוצרים הקדומים בקרב תרבות הגמונית שדחתה את האמת של דתם. נוצרים אלו ראו את עצמם מציגים

"אפולוגיה", מילה המציינת ביוונית את פעולת הסנגור.<sup>7</sup> האפולוגיה הופנתה בתחילה כנגד מתנגדי הנוצרים בקהילות היהודיות שהנוצרים החדשים פעלו בתוכן, ולאחר מכן בהקשר ההלניסטי שבתוכו צמחה הנצרות במאות השנייה והשלישית. מעניין לציין שכאשר נדרש אייברי קרדינל דולס, בספרו על ההיסטוריה של האפולוגטיקה (Dulles, 1971), לסקור את תחילתה של האפולוגטיקה הנוצרית בתקופה ההלניסטית, הוא מצביע אל עבר שורשיה היהודיים דווקא, אצל פילון האלכסנדרוני (עמ' 27–55). פילון, יהודי שפעל באלכסנדריה במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה, השתייך לקהילה יהודית הלניסטית משגשגת במצרים. לטענת דולס, כתיבתו של פילון עושה סינתזה בין החכמה האלוהית, שהיא אמת שהתגלתה למשה, לבין החכמה היוונית, אמת שלא נזקקת להתגלות אלא למהלכים שכליים. סינתזה זו מהווה בסיס לאופן שבו יערכו אפולוגטים נוצריים במאות שלאחריו סינתזה בין התרבות ההלניסטית לדת הנוצרית (שם, עמ' 30).

ייתכן לטעון שהנוצרים, ואולי יהודים הלניסטיים מסוימים, עסקו באפולוגטיקה, אולם הוגים יהודיים מסורתיים יותר לא נזקקו לכך. שהרי ההוגים הדתיים המסורתיים מבטאים בדבריהם בעיקר התנגדות למושגי תרבות הסביבה ואינם מאמצים אותה. באותה תקופה שבה התאמצו האפולוגטים הנוצרים לערוך את הסינתזה הנזכרת בין דתם לבין התרבות ההלניסטית, הביעו חז"ל התנגדות נמרצת לתרבות זו, ופעלו בזירה ההלכתית ובזירה התאולוגית כדי להבחין את עצמם ממנה.<sup>8</sup> אפשר כמובן להראות כיצד התנגדות זו מבטאת, יותר מאשר את ההתנגדות לתרבות ההגמונית, דווקא את הטמעת מושגיה. הטמעה זו, בד בבד עם הרצון לסמן את הגבולות החברתיים והפוליטיים בין קהילה אחת לבין התרבות שבתוכה היא מתקיימת, היא המכתיבה את דפוסי המחשבה התאולוגית,

---

<sup>7</sup> על פי מילון וובסטר: Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, 1965, בערכו.  
<sup>8</sup> יש לציין שהמקורות התלמודיים הרבים בנוגע לכך מרמזים שאיסור זה מעולם לא היה גורף, ושנעשו הרבה הבחנות לגופו של עניין. ראו למשל משנה, סוטה ט, טו; תוספתא, סוטה פט"ו ה"ח; ירושלמי, סוטה, פ"ט, ה"ו (מו, ע"א); בבלי, בבא קמא פג, ע"א.

וכמובן את דפוסי ההתנהגות הדתית.<sup>9</sup> אולם במאמר זה אין אני הולכת בכיוון זה; רצוני להצביע דווקא על תופעה אחרת, המאפיינת גם היא את השיח התאולוגי של קהילות דתיות במרחב תרבותי נתון. מעניין להיווכח שגם אם נדמה לנו שהוגים דתיים מסוימים דבקים במסורת, אינם מתפתים לאפולוגטיקה ודוחים מסגרות מושגיות שקשורות לרעיונות מדעיים ותרבותיים בתקופתם – אנו נכשלים בטעות אופטית. לעתים קרובות המחשבה הדתית אכן דוחה את מושגי התרבות בת זמנה, אך היא בכל זאת מנהירה את הדת במונחים של תרבות הסביבה, אם לא את הנוכחית אז את זו הקודמת. אם בודקים בזהירות את המחשבה הדתית, ולו השמרנית והפונדמנטליסטית ביותר, מגלים עובדה מעניינת: המחשבה הדתית איננה מתעלמת מתרבות הסביבה; היא מטמיעה אותה, אך קצב ההטמעה הוא איטי. מה שנראה כדחיית התרבות הכללית לטובת דבקות עקיבה במסורת הוא פעמים רבות לא דחייה אלא פיגור של כמה דורות בהמשגה התאולוגית של הדת. במילים אחרות: הדת עשויה להילחם בפילוסופיה התרבותית בת זמנה, כי זו נראית כאילו היא מציבה אלטרנטיבה למסורת הדתית ובכך מסכנת את קיומה. אבל הרעיונות שכבר התנחלו בלבבות בני האדם במשך כמה מאות שנים מקבלים הכשר, וההוגים הדתיים משתמשים בהם ללא קושי בדברם אל לב קהלם. כך אצלנו, לדוגמה, דחו חז"ל את ההשתלמות במחשבה היוונית<sup>10</sup> והביעו בגלוי את התנגדותם אליה אף שייתכן שהטמיעו חלק מדפוסיה. אבל הוגי ימי הביניים כמו הרמב"ם ורבי יהודה הלוי המשיגו בעזרת דגמי מחשבה יווניים (בגרסת ימי הביניים) את עולמם הדתי באופן גלוי ומודע. הדוגמה המפורסמת להתכחשות כזו באה דווקא מהמפגש הטראומטי של הנצרות הסכולסטית עם המדע בסוף ימי הביניים. הכנסייה הקתולית דחתה בשאט נפש את המחקר המדעי של קופרניקוס וגלילאו שהביא, בין היתר, את ימי

<sup>9</sup> דניאל בוירין מקדם תפיסה כזו בעבודתו, ראו למשל: Boyarin, 1994; Boyarin and Boyarin, 2002. לביקורת כנגד תפיסתו ראו לעיל, הערה 5.

<sup>10</sup> ראו לעיל, הערה 8.

הביניים לסיומם, רק כדי לאמצו ללא שום עוררין זמן קצר לאחר מכן. כפי הנראה, כאשר רעיונות חדשים פורצים לזירת ההיסטוריה במסגרת שיח מדעי, פילוסופי או בביטוי אמנותי, הם מזוהים בתחילת דרכם עם רוח מהפכנית ומחשבה רדיקלית המסכנת את סדרי החברה הקיימים. הדת, שהסדרים המסורתיים הם חלק מהותי מקיומה, רואה באופן טבעי ברעיונות אלה איום, ודוחה אותם על הסף, תוך שהיא מצביעה על הניגוד בינם לבין הרעיונות הדתיים המוכרים לה. אולם ברגע נתון של התפתחות הרעיונות קטגוריות חשיבה מסוימות, פרדיגמות תרבותיות ופילוסופיות חדשות מתחילות לחלחל לתרבות הפופולארית והופכות למוכרות גם לציבור הרחב. ברגע מסוים הן רווחות עד כדי כך שהן הופכות לאמתות מובנות מאליהן. בשלב זה גם ילדים ואנשים חסרי השכלה מחזיקים ברעיונות אלה, אם כי בגרסתם הפשטנית, ועולם הדימויים שלהם ניזון מרעיונות אלה. ההוגים הדתיים לא תמיד מודעים לכך, אך גם הם מטמיעים מערכות מושגיות אלה. אין אני טוענת כאן את הטענה האבסורדית שאין הבחנה בין רעיונות פילוסופיים מסוימים לבין רעיונות דתיים מסורתיים. אולם מערכות מושגים פילוסופיות המצויות בבסיס החשיבה האנושית בכל תקופה יכולות להכיל את ההבחנה בין שתי דרכי המחשבה, המסורתית והחדשנית, ולתת בתוכן מקום לריבוי של רעיונות.

הדתות הגדולות, אלה שהן יותר מסתם אופנת חשיבה חולפת, שיש להן חוט שדרה אנושי ורעיוני, כאלה שתיארנו לעיל, מוצאות עצמן עומדות בפני מציאות "חדשה". המציאות הזאת הופכת עתה לחלק מהמרחב התרבותי הכללי, וכבר איננה מוגבלת רק לשיח אינטלקטואלי או מהפכני שאפשר לדחותו ביתר קלות. בשלב זה עשויה להתחיל להתפתח הגות תאולוגית, אולי אף "אפולוגטית" שמרשה לעצמה להתמודד עם ה"אמתות" הפילוסופיות והמדעיות החדשות. הדת יכולה עתה להתמודד מול ה"מציאות" החדשה בדיוק כפי שהיא מתמודדת עם שינויים פוליטיים וגאוגרפיים, כמו, לדוגמה, עם חורבן בית המקדש והגלות. היא מוצאת דרכים לארגן את עצמה מחדש בהתאם לתנאים החדשים באופן שזהותה והמשכיותה ייפגעו כמה שפחות. כך העבירו חז"ל את מרכז החיים הדתיים מבית המקדש לבית הכנסת ולמשפחה, ולמרות השינוי הרדיקלי בהתנהגות הדתית חיה הקהילה הדתית בתודעת המשכיות. באותו אופן מטמיעה

הקהילה הדתית את המערכת המושגית הכללית ויוצרת שיח מסוג חדש על הדת. הגותם הדתית של הרב סעדיה גאון, הרמב"ם והרלב"ג בימי הביניים היא הטמעה על מערכת מושגית מסוג זה. העמדה שאני מקדמת כאן היא שדווקא מהלך זה, שהוא לכאורה נסיגה מעמדות מוצקות משום שהוא זונח את העמידה הבלתי מתפשרת למול התרבות ומשנה את השיח הדתי הקודם, הוא זה המאפשר לדתות אלה לבצר את עצמן, להבטיח את המשכיותן ואף להתעצם. נראה לי שהשיח התאולוגי בימינו עומד בפני משימה מעין זו, והמשך מאמרי מוקדש לטענה זו.

### ג. מאפיינים של פילוסופיה בתר-מודרנית

בפרק זה אציג שלושה מאפיינים של המחשבה הפוסט-מודרנית, והצגתם תהא במסגרת השיח הפילוסופי הפועל מתוך מגמה לבקר את המודרנה. ביקורת המודרנה בשיח הפילוסופי איננה תופעה המוכרת רק מסוף המאה העשרים. דובריה הראשונים של ביקורת זו, ואולי אף החשובים שבהם, כקירקגור וניטשה, פועלים כבר מהשליש האחרון של המאה התשע-עשרה. כדי להבחינה מאופנות התנהגות ומחשבה שאנו מייחסים לסוף המאה העשרים ותחילת המאה העשרים ואחת, וכדי להבחינה מהתרבות הפופולארית שאתייחס אליה בסעיף הבא, אני מעדיפה לכנות פילוסופיה זו "בתר-מודרנית" ולא "פוסט-מודרנית".<sup>11</sup> המאפיינים שאציג אינם ממצים את התופעה, לא מבחינה מחשבתית, ובוודאי לא מבחינה סוציולוגית או היסטורית. אולם לצורך הטיעון אסתפק בהצגה קצרה של שלושה מאפיינים.

<sup>11</sup> קבוצת פילוסופים יהודים אמריקאים שאני מזכירה בסוף המאמר, שהחלו בשנות התשעים לפתח "פילוסופיה יהודית פוסט-מודרנית" מתוך רצון להסיט את הכיוון של השיח התאולוגי היהודי מהכיוון שהוא הלך בו מאז המודרנה, מציגים הבחנה זו. במהלך שנות פעולתם הם קראו להעדפת הביטוי after-modern מ post-modern – ראו Ochs, 2000, p. 24.

## 1. המפנה הלשוני

המאפיין הראשון של המחשבה הפילוסופית הבר-מודרנית מכונה בפילוסופיה "המפנה הלשוני", שפירושו המגמה לראות בשפה שלנו את הגורם המכתיב את תמונת עולמנו והטענה שתפיסה של תמונת עולם ממצה את היכולת שלנו לתפוס את העולם. מאפיין זה קשור לייאוש של המדע והפילוסופיה מייצוג "העולם" שמאחורי השפה ומאחורי הלוגיקה והמושגים שלנו. את השורשים המוקדמים של ייאוש זה אפשר למצוא כבר בביקורתו של דיוויד יום, בן המאה השמונה-עשרה, כלפי הפילוסופיה של דקרט. דקרט הצביע בעבודתו על הניתוק הלוגי שבין המושגים שלנו לבין העצם החיצוני, והתיימר להוכיח את ההכרחיות של החיבור ביניהם. לעומתו התעקש יום על כך שאי אפשר להוכיח הכרחיות כזו. לטענתו, המושגים העומדים בבסיס יסודות ההיגיון, מושגים כחלל, זמן, סיבתיות וישות, אינם מבטיחים שהאופן שאנו מבינים את העולם שמחוץ לנו מתאים למה שמתרחש בחוץ (יום, תשט"ו, ספר ראשון, חלק שני, פרק 6). עמנואל קאנט, שהעיד על עצמו שהוא טולטל מהטלת הספק של יום, ניסה לשקם את הקשר בין ההיגיון שלנו לאמתות "על העולם" שהמדע המתפתח בימיו חשף (קאנט, תשל"ט, עמ' 9). הוא עשה זאת בהראותו שהידע האנושי על העולם מותנה במערכת המושגים ויסודות ההיגיון שלנו. כלומר, לא ייתכן ידע על העולם בלי מושגים בסיסיים שתבונתנו בנויה מהם, ולכן לא ייתכן שהידע שלנו איננו אמת. הפילוסופיה של קאנט, אף שתרמה תרומה מכרעת להבנת יסודות הידע האנושי, השאירה לדורות שבאו לאחריה את ההבנה שהעולם כפי שאנו מכירים אותו הוא רק זה: העולם כפי שהוא נראה, או מופיע, להכרה שלנו. העיסוק בידע שלנו במושגים של "תופעה" במקום במונחים של "עצם" שהוא חיצוני לתודעה שלנו, הוא הירושה של המהלך הפילוסופי של קאנט.

התוצאות של מהלכים פילוסופיים אלה במשך המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים הולידו את המעבר הפילוסופי מהעיסוק בעולם אל העיסוק בתופעה, כלומר, העולם כפי שהוא מופיע לעינינו. כחלק מתנועה פילוסופית זו התפתח העיסוק בלשון, שהרי הלשון היא זאת שמתנה את האופן שבו יתוארו התופעות. הלשון היא גם זו המצויה בבסיס הלוגיקה,

חוקי ההיגיון והחקירה האנושיים, ולכן היא זו המתנה את המדע ואת הפילוסופיה. הפילוסוף המזוהה ביותר עם התפתחות זו של הפילוסופיה לפני המאה העשרים הוא פרידריך ניטשה. ניטשה (תשל"ט/1) הפנה את תשומת הלב לאופן שבו עקרונות התחביר של השפה מתנים את תפיסת העולם הבסיסית ביותר שלנו. הוא הצביע על הבדלים בין התחביר בשפות שונות, והראה שיש קשר בין הבדלים אלה להבדלים בתפיסת העולם של כל תרבות (סעיף 20). ניטשה (תש"ן) טען על האמת שהיא לא יותר מאשר "צבא נייד של מטאפורות, מטונימיות, האנשות" (עמ' 58). בכך הוא התכוון לומר שהדברים שאנו מייחסים להם ערך אמת הם בסך הכול מטאפורות, דימויים לשוניים אשר אנו משתמשים בהם כדי לתאר את סביבתנו. מטאפורה מוגדרת כהעברת מונח מתחום אחד לתחום שני. בהתאם לכך עלינו תמיד לחשוך בכך שאנו משליכים את המושגים המוכרים לנו מתחום אחד על דברים אחרים. לדוגמה, אנו תופסים את הצדק האנושי במונחים מסוימים, ומתארים במונחים אלה את אלוהים. מסיבה זו אין ב"אמתות" שלנו, בדברים שאנו מאמינים בנכונותם, שום דבר אובייקטיבי, כלומר בלתי תלוי באמונות הקיימות שלנו. לניתוח הלוגי של האמת כמטאפורה הוסיף ניטשה גם ביקורת תרבות. הוא טען שכל מה שנתפס כאמת בחברה שלנו הוא הרעיונות שבעלי הכוח בכל תקופה נתונה מעוניינים להנחיל להמונים כדי להשליט את כוחם ואת רעיונותיהם (הנ"ל, תשל"ט/2, עמ' 229–260).

ביקורת פילוסופיות מסוג זה על תפיסת האמת של הפילוסופיה המודרנית הביאו את הפילוסופים במאה העשרים להפנות את עיקר עניינם ללוגיקה ולשפה כדי להבין את האופן שבו הידע שלנו מתקדם. מהלכים אלה הגיעו לביטוי רדיקלי במחצית השנייה של המאה העשרים כאשר פילוסופים כז'אק דרידה וז'אק לקאן לקחו את עמדתו של ניטשה לקיצוניותה והתרכזו בפירוק הביטויים בשפה לגורמיהם הסמליים והמטאפוריים. פירוק זה, הדקונסטרוקציה, חושף את המשמעויות שאנו מייחסים לדברים שאנו מדברים עליהם באופן שלא היינו רגילים אליו קודם. אם קודם לכן התייחסנו למילים בשפה כאל סמלים המצביעים על דברים המצויים מחוץ לשפה, הרי עתה אנו מתייחסים למילים בשפה

כאובייקטים בפני עצמם. האובייקטים האלה הם סמלים, אך לאמתו של דבר אין הם מסמלים משהו מחוץ לשפה אלא ביטויים אחרים בתוך השפה. דרידה תבע את האמרה המפורסמת "אין כלום מחוץ לטקסט". אמירה זו ממקדת את הרעיון שהשפה וכל הביטויים הייצוגיים שלה בשפת היומיום, במדעים, בפילוסופיה ובאומנויות על סוגיהן השונים הם כולם בגדר "טקסט". חלקי הטקסט השונים אינם מסמנים שום דבר מחוץ לטקסט עצמו. לעומת זאת הם מקיימים קשרים, בינם לבין עצמם שמעניין לחקרם. מכיוון שהשפה נמצאת בהתהוות מתמדת – שהרי היא נוצרת תוך כדי ההתפתחות של הקהילות הדוברות אותה – אין משמעות קבועה וקיימת לשום דבר. המשמעויות עצמן הן בהתהוות מתמדת וכרוכות ביחסים בין הסמלים השונים בתוך השפה. התפתחות זו בעיסוק במחשבה הביאה הוגים מסוימים לפנות לעיסוק ב"סמנטיקה", כלומר באופן שבו הביטויים בשפה שלנו מקבלים מובן, ולזנוח את העיסוק בפילוסופיה במובן הקלסי. אולם הבסיס לעיסוק זה הוא הרעיון הפילוסופי שהמשמעות של דברינו נמצאת בתוך השפה ולא מחוצה לה, ולכן ראוי לעסוק באופנים שהשפה עצמה בונה את המשמעות.

## 2. דחיית היסודנות ו"נרטיב-העל"

הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פרנסוא ליוטאר (Lyotard) מזוהה יותר מכל אחד אחר עם הגדרת הפוסט-מודרניזם כתופעה תרבותית שלטת בימינו. על פי הגדרתו, אחד מהמאפיינים של המצב הפוסט-מודרני הוא ההתפוררות של "סיפורי-על", תמונות עולם בנויות לתפארת שהמודרנה הצטיינה בהם (ליוטאר, תש"ע). מאפיין זה כרוך בביקורת נוספת של המודרנה והקשורה למפנה הלשוני, והיא הדחייה של ה"יסודנות" ("foundationalism") (Rorty, 1979, p. 59). כאשר רנה דקארט יצא למסעו הפילוסופי הוא הניח שאם ימצא אמת ודאית אחת שאי אפשר להטיל בה שום ספק הוא יוכל לבסס על פיה את כל שאר הידע שיש לו עניין לאשש. הנחה זו חושפת את מטאפורת הבניין שבהתאם לה הוא הבין את הידע האנושי. לפי מטאפורת הבניין, אם יש לידע שלי יסוד מוצק ואני מתקדמת בבניית הידע באופן זהיר ועל פי חוקים נתונים (בבניין אלה הם חוקי הפיזיקה, בידע אלה הם

חוקי הלוגיקה), אפיק עוד ידיעות אמתיות. האמירה המפורסמת שלו "אני חושב משמע אני קיים" פירושה שהוא הניח שעצם היכולת שלו להטיל ספק באמתות שנחל ממוריו מראה כי יש דבר אחד אמתי – זהו הסובייקט – ה"אני" שלולי קיומו לא היו מחשבות הספק האלה קיימות. כלומר, בזכות המחשבה שלי אני יכולה להסיק שקיים עצם אחד שהוא מחוץ לתודעה שלי, ואותו העצם הוא "אני".<sup>12</sup> מכאן הוא ממשיך במהלך טיעוני שנועד להסיק שתבונתנו היא כלי המוכשר לתאר את העולם כמו שהוא, ולכן אפשר לסמוך על התבונה האנושית בתיאור העולם. ואכן דקארט המשיך ובנה את בניין הידע לתפארת, ו"הוכיח" את אמתות המדע, הפילוסופיה והדת וביסס את אחד מ"סיפורי-העל" של התרבות המערבית המודרנית.<sup>13</sup>

אולם אותו מהלך פילוסופי שהוביל להתמקדות בשפה האנושית כגורם המתנה את תמונת העולם שלנו ללא הבטחה ש"תמונה" זו משקפת יותר מאת עצמה, מראה גם שהעמדת בסיס איתן לאמת היא בהכרח מהלך מעגלי, ולכן התמונה כולה, "הסיפור" או "הנרטיב", עומדים על בסיס רעוע. אם אנו לא יכולים לצאת מתוך עולם המושגים האנושי אל משהו המצוי מחוצה לנו הרי כל טענה שנטען על העולם שבויה בתוך מעגל התודעה שלנו. כל מה שנוכיח מצוי רק בתוך מסגרת המושגים שאנחנו ממילא מחזיקים בהם. המונח "קיום" שדקארט משתמש בו מניח שיש קטגוריה עצמאית מהמושג האנושי של דברים שקיימים בעולם. אבל לא דקארט ולא אף פילוסוף או איש מדע לפניו או אחריו הצליחו לצאת מתוך מעגל המושגים שהם נתונים בו ולהצביע על קיום זה. אין "נקודת מבט של אלוהים" שממנה אפשר להצביע על ההתאמה בין המושגים, המותנים בתודעה ובשפה האנושית, ובין הדברים שמחוץ לתודעתנו. בניינו של דקארט מקבל כמובן מכת מוות סופית כאשר מבינים שההיגיון המוביל את

<sup>12</sup> מה בדיוק מוכיח דקארט באמרה זו וכיצד, הוא נושא הנתון לדיון פרשני ענף.

<sup>13</sup> זהו אחד הבסיסים החשובים למודרנה, שהפכה את התבונה האנושית לעצמאית מהסמכויות הדתיות, כפי שתיארת לעיל.

מהלך המחשבה שלו תלוי במטאפורת הבניין של הידע האנושי. אם מבינים שזוהי מטאפורה ושאפשר לתאר ידע במונחים אחרים לגמרי, למשל כרשת של מושגים<sup>14</sup> – מבינים גם שאפשר להטיל ספק בכל תמונת הידע כפי שהבנו אותה עד היום.

באור מהלכים אלה מסתבר שאין אמת מידה לאמת שנמצאת מחוץ למושגים או מחוץ לקהילת האנשים הדוברת המחזיקה במושגים אלה. כל אמת שאנו מחזיקים בה יכולה להיבחן רק מתוך מערכת המושגים שאנו כבר מחזיקים בה ומהאופן שאנחנו משתמשים באמת זו. מה הם, אם כן, הקריטריונים לבחינה כזו? העובדה שכך למדתי מפי מוריי ורבותיי? האמונה שלי שנבואה מסוימת היא אמיתית? ואולי הכוח שיש למושג להתנחל בלבבות בני הקהילה? או אולי התועלת של המושגים לקהילת הדוברים? פילוסופים שונים בחנו תשובות אפשריות לבעיה זו, ופתחו את השיח הפילוסופי המתרכז באופן שבו האמתות שאנו מחזיקים בהן מתפקדות בחיינו.<sup>15</sup> תוצאה חשובה של כיוון זה במחשבה הפילוסופית היא הטענה שכל אמת היא יחסית לבעיה מסוימת שאנו מתמודדים עמה, והיא איננה אוניברסלית. כמו שאי אפשר לטעון טענות ודאיות באופן מוחלט כך גם אי אפשר להטיל ספק בכול, באופן כללי. הרעיון של דקארט היה מבוסס על כך שבאפשרותו "לצאת" מתוך עולם הרעיונות שלו, מהשפה של תרבותו, ומתוך מבט חיצוני, נייטרלי, להטיל ספק בכל הידיעה האנושית ואחר כך להוכיח את תקפותה של אותה ידיעה. אבל הוא לא הצליח בכך מכיוון שהספק שהטיל קשור לבעיה פילוסופית שהייתה לו במסגרת השיח הפילוסופי המערבי, ולא לבעיה אוניברסלית. נוסף לכך יצרה הפילוסופיה שלו יותר בעיות ממה שהיא פתרה. מכאן שכל מה שהוא עושה בפילוסופיה שלו הוא רציונליזציה של האמונות שלו עצמו. זהו אמנם הישג מרשים כשלעצמו ואין לזלזל בו שכן הוא השפיע רבות על עולמנו, אך הוא לא קירב אותנו לוודאות האוניברסלית שהוא חיפש אפילו כמלוא הנימה.

<sup>14</sup> כפי שהציע קוויין: Quine, 1953, pp. 20–46.

<sup>15</sup> ג'ון דיואי, לדוגמה, סבור שכך יש שאמונות שחברה מחזיקה בהן הם מה שמניע אותה ומאפשר לה להתפתח – Dewey, 1934, pp. 50–51.

תוצאה חשובה נוספת של התנועה בתוך מעגל המושגים האנושי והכרוכה בדחיית רעיון "סיפור-העל" או "נרטיב-העל" הוא התפתחות של תפיסה פלורליסטית וקהילתנית של הדעת האנושית. מאז תחילת ימיה ביוון הניחה הפילוסופיה המערבית שמחקרה נוגע לבסיס האוניברסלי של הדעת האנושית. הפילוסופיה הקדומה התרכזה בשאלה: מהו היש. הפילוסופיה המודרנית, לעומת זאת, נוטה להתרכז בשאלות על עצם הדעת האנושית ולא על המושאים (אובייקטים) של דעת זו. אולם הפילוסופים הניחו תמיד שלתוצאות של מחקרם יש תחולה אוניברסלית: כך הוא העולם וכך פועלת המחשבה של כל בעל תבונה. אולם אם השפה היא המכתיבה את המושגים, והמושגים הם המתנים את האופן שבו נראה את העולם, הרי כל מערכת לשונית יכולה לפתח תמונת עולם שונה לחלוטין. ויותר מכך: אין מערכת מושגים אחת המחזיקה בזכות לשפוט מערכת מושגים אחרת כי אין שום נקודת מבט חיצונית ממנה אפשר לערוך שיפוט זה.<sup>16</sup>

בעשורים האחרונים מזינה גישה פילוסופית זו ביקורות חברתיות חשובות כמו הקולוניאליזם והפמיניזם. על פי ביקורת זו, המחשבה המערבית ראתה עצמה כמחזיקה ב"נרטיב-העל" שבאמצעותו היא יכולה לתאר את העולם כולו, כולל את התרבויות והיחידים שאינם מתארים את העולם באותם מושגים. הפילוסוף האמריקאי ריצ'ארד רורטי (Rorty, 1979) קרא לתפיסה זו "נרטיב בעל זכויות יתר" (pp. 165 – 212). כלומר, המערב ראה את היחס בין המחשבה המערבית לבין תרבויות אחרות במונחים של חברה מעמדית שבה למעמד מסוים יש זכויות יתר כלפי רכוש, כלפי הון, וכלפי הצדק המוסרי. בדרך זו הצדיק המערב את הקולוניאליזם המדיני והתרבותי שבאמצעותו השתלט על עמים אחרים. בכך שהמחשבה המערבית כינתה את הרעיונות שהיא פיתחה "נאורות" ו"קדמה" היא טענה לכתר הצדק, האמת והאובייקטיביות וראתה כל תרבות

<sup>16</sup> ויליאם ג'יימס, הפרגמטיסט האמריקאי, טען ברבים ממאמריו והרצאותיו שאין נקודת מבט חיצונית שממנה אפשר לתאר את העולם באופן אחיד. בספרו על התבל הפלורליסטי הוא אף הרחיק לכת לטעון שפלורליזם זה הוא מטאפיזי – James, 2008, pp. 112–121.

אחרת כ"אחר" לעצמה. המחשבה הפמיניסטית מבקרת את התרבות המודרנית המערבית בטענה שהיא מציגה דפוסי מחשבה אירופאים-גבריים כערכים אוניברסליים. הפמיניזם טוען שהמונחים המתארים את התבונה האנושית, המוסר הרציונליסטי ודומיהם נולדו מתוך הראייה הגברית את העולם. כל דבר שנחשב נשי, כולל האישה עצמה, מן הראוי שיהיה משני לראייה הנחשבת בעיניהם "תבונית".<sup>17</sup>

הביקורת הבת-ר-מודרנית דוחה את רעיון "נרטיב-העל" וטוענת שכל מערכת מושגים שייכת לקהילת דוברים מסוימת, וכל קהילה כזו מפתחת נרטיב משל עצמה. כל נרטיב כזה יכול להיבחן רק מתוך עצמו על פי קריטריונים התלויים בהקשר שבו הוא מתפקד, ולא מנקודת מבט חיצונית כלשהי. ודאי, אם כן, שאיש המערב לא יכול לשפוט את ערכי איש המזרח ולייחס לעצמו עליונות מוסרית. עליונותו המוסרית נבעה, כפי שהראה כבר ניטשה, מעליונות הכוח שלו בלבד. נוסף לכך לא יכול גבר בן המערב לטעון שהעולם הרגשי ה"נשי" הוא תבוני פחות, ראוי להתייחסות פחותה, ויוצר פחות עולמות מאשר "התבונה" של בן המערב הנאור. עליונותה של "התבונה" הגברית, כפי שהיא נתפסה בתרבות המערב, היא לא פחות ולא יותר מאשר פונקציה של עליונות הכוח של הגבר על פני האישה.

### 3. מות ה"אני"

ההכחשה שהשיח האנושי מצליח לחרוג אל מעבר לשיח עצמו והטענה ש"הכול טקסט" הולידו גם את התופעה הנקראת "מות הסובייקט". שני ההוגים ששמם נקשר לביקורת מושג ה"אני", הסובייקט, המודרני הם מישל פוקו ורולאן בארת'. בספריו השונים ביקר מישל פוקו את ההומניזם המערבי תוך כדי הפניית תשומת הלב לדמות האדם שההומניזם מבסס עליו את חשיבתו. הוא הכחיש כי יש לאדם טבע אוניברסלי המנותק מהאופן

---

<sup>17</sup> סימן דה בובואר ביססה על ביקורת זו את רעיונותיה הפמיניסטיים בספרה "המין השני". ראו דה בובאר, 2001. מאז התפתח כיוון זה במחשבה הפמיניסטית, ובימינו יש ניסיון לזהות לוגיקה ומערכות מושגים הבנויים על דפוסי מחשבה "נשיים". דוגמה לספר שמנסה לזהות דפוסים כאלה ברחבי העולם הוא Duran 2001.

שבו בעלי הכוח בחברה מתארים טבע זה. כל הבנה של האנושות היא תוצר של תאוריה מסוימת שלקבוצת כוח זו או אחרת יש אינטרס להנציח. כך גם דימוי ה"אני". הדימוי של הטבע האנושי איננו עניין אובייקטיבי בלבד, הוא גם סובייקטיבי. האדם תופס את עצמו במסגרת התיאוריות שבעלי הכוח מעוניינים לקדם, כלומר גם ראייתו העצמית של האדם היא תוצר של האופן שבו הרשויות החברתיות מעצבות אותו (ארבל, תשס"ו). רולאן בארת', במסתו המפורסמת "על מות המחבר" (Barthes, 1977), מצביע על כך שרעיון המחבר של הטקסט הוא תוצר של החברה המודרנית הקפיטליסטית אשר ייחסה משמעות לאינדיבידואל. זאת בניגוד לחברות קדומות יותר, אשר עבורן לא היה לאינדיבידואל קיום עצמאי. בחברות הקדומות לא התייחסו אל מחבר הטקסט ביראת הכבוד שאנו מייחסים לו היום משום שלא הייתה משמעות למחבר טקסט אלא כמדיום. המחבר הוא צינור דרכו עוברת החכמה, או אולי דבר האל, אל הקהל האנושי. לעומת זאת, מאז המודרנה נחשב המחבר ליוצר שיש לו בעלות על הטקסט. דמותו של המחבר שמתנה את משמעות הטקסט, היא, לדעתו של בארת', עריצות שאיננה מאפשרת לחשוף את כל המובנים המובלעים בתוך טקסט נתון. לטענתו, לטקסט נתון אין מובן אחד אלא ריבוי מובנים, וכדי לחשוף אותם יש להתרכז בקורא ולא במחבר. המשמעויות של הטקסט תלויות ביכולת של הקורא לחשוף בו רבדים שונים במנותק מהקריטריונים שמחבר זה או אחר כופה עליו. בארת' מסיים את המסה שלו באמירה שהולדתו של הקורא צריכה לבוא במחיר מותו של המחבר.

ז'אק דרידה (Derrida, 1997), כאמור, הצביע על כך שהכול טקסט, ושאי אפשר לדבר על אובייקטים מחוץ לטקסט, ולכן הפילוסופיה נקראת לערוך דקונסטרוקציה לטקסט כדי להבינו. הדקונסטרוקציה כרוכה גם בחשיפת העובדה שכל מובן שאנו מייחסים לביטוי כרוך בניגוד שלו למובנים אחרים, אך גם לכך שמובנו לעולם איננו סופי. כל ביטוי בשפה ממשיך לאסוף משמעויות באופן אין-סופי באמצעות השימוש בו ועל ידי הניגוד שיש בו לדברים אחרים. באופן דומה הוא מבין גם את "הסובייקט". ה"סובייקט", שהפילוסופיה בנתה סביבו את עולם התופעות ואת הדיון באמתותו של עולם זה, הוא מיתוס. אין לסובייקט מובן קבוע, ואי אפשר

להצביע על משהו מובחן שאנו מכנים אותו "אני". לפי דרידה, לא רק ש"אני" זה איננו קיים מחוץ לשיח עליו, המשמעות שלו משתנה מהקשר להקשר (p. 16). לענייננו משמעותית במיוחד ביקורתו על מרטין היידגר, שדרידה מטפל בפילוסופיה שלו בהקשר של חיבורו עם הנאציזם. היידגר בנה את עבודתו הפילוסופית סביב המושג "רוח המערב" המאפיינת את הסובייקט המודרני. לטענת דרידה, "רוח" זו היא תוצר מעוות של הסובייקט הרציונלי ש"הנאורות", המחשבה המודרנית, דמיינה. סובייקט זה, שגם הדמוקרטיה מרכזת סביבו את רעיונות החופש שלה, הוא שמוכיל לפאשיזם מחשבתי ופוליטי כאחד.

ראוי להזכיר הוגה צרפתי נוסף, לווי אלטוסר (Althusser, 1994), שכתב באותה סביבה אקדמית שעבדו פוקו ודרידה, והיה חבר במפלגה הקומוניסטית. בעבודתו דן אלטוסר בסובייקט כתוצר של האידאולוגיה. חשוב לראות שאלטוסר מקצין את הבנת האידאולוגיה אשר לטענתו איננה רק מרמה את הסובייקט היחיד כדי שיאמץ את השקפותיה, היא גם זו המכוננת את הסובייקט (pp. 129–136). מכאן בולטת הנקודה המשמעותית כל כך לחשיבה הבר-מודרנית, והיא שהיחיד הוא משני לחברה ולא להפך. זאת בניגוד לעמדה הרווחת בהומניזם המודרני שהחברה היא התאגדות של יחידים ושהזכויות והאינטרסים של היחידים הם המניעים התאגדות זאת. לעומת זאת, על פי אלטוסר, החברה פועלת במסגרת אידאולוגיה מסוימת. במסגרת אידאולוגיה זו היא יוצרת את התודעה של הסובייקט, את ה"אני". לכן בהכרח החברה קודמת ליחיד.

פילוסוף חשוב אחר שביקורת המחשבה המערבית שלו משמעותית ביותר לעניין זה הוא הפילוסוף היהודי הצרפתי עמנואל לוינס. לוינס דוחה את הפילוסופיה "האג'לוגית", המציבה את האגו, את ה"אני", במרכז הפילוסופיה בכך שהיא מנסה להבין את העולם כולו במושגים של אותו "אני". ה"אני" התבוני שהפילוסופיה מדמיינת משליך על העולם את אופני חשיבתו, ובכך הוא "תופס" את העולם לתוך עצמו ושולט בו. לדעת לוינס, הניסיון של ה"אני" להבין את העולם תוך כדי הגדרתו, המשגתו, הפיכתו למובן, הוא פעולה אלימה כלפי מה שהוא ה"אחר". במקום לכבד את אחרותו כנפרד ממני זהו ניסיון להכיל את ה"אחר" בתוכי. אך לוינס כופר בקיומו ובזכויותיו של "אני" זה. לשיטתו, אין "אני" קבוע ומתמשך בזמן

שעצם קיומו מקנה לו זכות לשלוט בעולם סביבות תוך כדי הטמעתו לתוך עצמו. "האני" איננו אלא אוסף של פרטים שהוא אוסף אליו כדי להעצים את עצמו וליצור בעזרתם סיפור כרונולוגי המרכיב אותו "אני". אולם "אני" זה נפרץ כאשר הוא נפגש בפנים אנושיות של אדם "אחר" שאינן מאפשרות לו להכילן בתוכו. "אחר" זה אשר מתגלה אליו בתנאיו שלו אבל נשאר מחוץ לו, מעמיד את ה"אני" במצב חדש – המצב המוסרי. מצב זה מגדיר מחדש את ה"אני" הבונה את עצמו, כפי שראינו, על ידי התפיסה והניכוס של מה שחיצוני לו. עבור לוינס מצב מוסרי זה, העמידה מול ה"אחר" וההכרה באחרותו, הוא הבסיס הראוי לפילוסופיה, ולא עניין הנגזר מן הפילוסופיה כפי המקובל בהגות המערבית (טילייט, תשס"ז, עמ' 11–26). ברעיון זה מציג לוינס תפיסה שונה לחלוטין של ה"אני", אשר בניגוד ל"אני" המודרני איננו אוטונומי לחלוטין. להפך, בבסיסו הוא הטרונומי, כלומר מוגדר ביחס למה שחיצוני לו. האוטונומיה שלו נפגעת דווקא בכל הקשור למצב המוסרי, לעמידתו מול האחר האנושי, בעל הפנים הדורש את אחריותו כלפיו. תפיסת "אני" זאת, בדומה לתפיסת דרידה, גם היא מפוררת את ה"אני" כפי שנתפס במודרנה, ומעמידה אותו על יחסים – מוסריים הפעם – עם סביבתו.

#### ד. החוויה הפוסט-מודרנית: הרעיונות ה"אחר-מודרניים"

##### בביטויים הפופולרי

במסגרת זו איני רואה צורך לעסוק בהשפעת החשיפה המוגברת למקורות מידע ולאמצעי תקשורת אלקטרוניים על רוח התקופה ועל הצעירים של ימינו. הדברים ידועים, והתוצאות של חשיפה זו נידונות בהרחבה הן בכלי התקשורת והן בספרות המקצועית והאקדמית בנושאי חינוך ובתחומי הגות שונים. מובן שצעיר הנחשף לריבוי של תרבויות במנות גבוהות באמצעות כלי התקשורת יתקשה לקבל שיש אמת אחת המחייבת אותו ויאבד את היכולת שלו לקבל את האמתות המונחלות לו כמוכנות מעליהן. בהקשר זה ראוי לציין שאותם אמצעים טכנולוגיים המעודדים ספקנות משמשים גם כלים להפצת אידאולוגיות קיצוניות ולחיזוק קבוצות פונדמנטליסטיות. העובדה הזאת אינה מגמדת את הקושי ביצירת משמעות תבונית למסורת

דתית עבור אותן קבוצות אוכלוסייה שעדיין מייחסות ערך למחשבה ולהתפתחות אינטלקטואלית.

בשלב זה רצוני להדגים ממספר יצירות תרבות הזוכות לתפוצה רחבה והשייכות לז'אנרים פופולריים כיצד הרעיונות שהצבעתי עליהם לעיל עשויים לחלחל ללבבות צרכני התרבות ולתפוס אחיזה בעולם מושגיהם. עולם המושגים החדש שאני מתייחסת אליו נוגע למה שאפשר לדעת, למה שאפשר לכנותו אמת וליחסים בין ה"אני" לבין החברה הסובבת אותו. ראיית עולם זו משפיעה בהכרח על המובן שאנשים מייחסים לדת כמו לכל הרעיונות והמסורות שהם סופגים מסביבתם. טענתי היא שראיית עולם חדשה זו איננה צריכה לפגוע ביכולת להחזיק באמונה דתית ולהמשיך ולקיים אורח חיים דתי, אולם היא בהכרח הופכת את התאולוגיה המודרנית שנועדה לתת מובן לאמונה הדתית לאנכרוניסטית. כזכור, הגדרתי את התאולוגיה כאותו שיח המבקש להנהיר את הרעיונות הדתיים ואורח החיים הדתי במונחים שמאפשרים לגשר בינם לבין המציאות. כאשר המציאות משתנה, תפיסת המציאות משתנה בעקבותיה. אם מתארים תופעה מסוימת במונחי של תפיסת מציאות שמפסיקה לתפקד בחיים הריאליים של בני חברה מסוימת, האמון של בני אותה חברה באותנטיות של התיאור נפגמת. בקהילה הדתית פגיעה מסוג זה היא גורם למשבר דתי.

רצוני לתת שתי דוגמות לכך שהמאפיינים של החשיבה הבתר-מודרנית שהצגתי לעיל מוטמעים בתפיסת עולמם של צעירים בימינו בעקבות התפוצה של התרבות הפוסט-מודרנית. הדוגמה הראשונה לקוחה מחיי התרבות הישראלית והדוגמה השנייה – מתרבות העולם.

בשנת 2004 ביצעה להקת "דג נחש" שיר שנכתב על ידי דויד גרוסמן בשם "שירת הסטיקר".<sup>18</sup> בשיר זה מובאים זה בצד זה סמאות מכל רחבי הקשת הפוליטית שנלקחו מדבקות ("סטיקרים"), המוצמדות למכוניות, שראה דויד גרוסמן ברחבי ירושלים באותה תקופה. דבקות אלה נועדו להפיץ מסרים כאלה או אחרים לקראת בחירות, לביטוי עמדות בנושאים

<sup>18</sup> מילים וקליפ של שירת הסטיקר: <http://shironet.mako.co.il/artist?type=lyrics> .&wrkid=11712&prfid=3698&lang=1

מדיניים בוערים ואף לביטוי אופנות מחשבה דתיות. חלק מהסמאות בשיר זה חורגות מגבול התקינות הפוליטית, אך מיד מאוזנות על ידי האמירות ההפוכות להם. בשיר מופיעות סמאות שנלקחו מדכיות מהצד הימני של הקשת הפוליטית, כדוגמת "אין ערבים אין פיגועים" ו"פושעי אוסלו לדין", וסמאות מן השמאל, כדוגמת "אין לנו ילדים למלחמות מיותרות" ו"עם חזק עושה שלום". הסמאות הקשורות בדת מאפיינות מגזר מסוים של חסידי ברסלב, למשל "נ נח נחמ נחמן מאומן" ו"אבא תרחם". בנושא זה בולט היחס האירוני המגחיק את התופעה, למשל בשורה "קוראים לי נחמן ואני מגמגם". בנושא הפוליטי בולטת דווקא הקנאות ואי הסובלנות שבסמאות של הימין הפוליטי לעומת המיעוט בסמאות הבאות ממחנה השמאל. המחאה של דויד גרוסמן מופנית בשיר זה כנגד התרבות המרושעת המנמיכה את השיח האידאולוגי במדינת ישראל לכדי סמאות, אך בעיקר עולה ממנה מחאה כלפי הרשעות שבתוכנן של סמאות אלה. הדבר מתבטא הן בצרימה שבשמיעת סמאות אלה במסגרת שיר זמר של להקה פופולרית הן בפזמון החוזר, בשורה החוזרת פעמיים – "כמה רוע אפשר לבלוע", המבטא גם הוא ססמה, אך בפועל מכוון כלפי רוב הסמאות שמובאות בשיר. היחס לאופנות הדתיות של החוזרים בתשובה מחסידי ברסלב, ואולי אף לדת באופן כללי, עולה מהאזכורים המגחיקים של רב נחמן מברסלב ("קוראים לי נחמן ואני מגמגם") ושל הביטוי השגור "ברוך השם", וכן מהפנייה, המוצגת כאינפנטילית, לאלוהים שירחם עלינו מפני הרוע ("אבא תרחם אבא תרחם").<sup>19</sup>

אולם למרות המסר הליברלי והאנטי-לאומני של השיר, האפקט שהוא יוצר מרחיק לכת מעבר להקשר הפוליטי המסוים שבו הוא נכתב. השיר זכה לפופולריות רבה גם בקרב אותם בני נוער שאולי עסקו בהפצת הסמאות הימניות. כאשר מוצגות סמאות באופן זה הן מוצאות מהקשרן המיידני ונחשפות כסמאות ולא כאמתות שהן אמורות לייצג. כלומר, אלה שעסקו

<sup>19</sup> כמה רוע אפשר לבלוע / אבא תרחם, אבא תרחם, אבא תרחם / קוראים לי נחמן ואני מגמגם / כמה רוע אפשר לבלוע / אבא תרחם, אבא תרחם / ברוך השם אני נושם / ולכן...

בהפקת הדבקות, בהפצתן ובהדבקתן על מכוניותיהם אולי קיבלו את הדברים האמורים בהם כאמת. אולם עתה, משהם שומעים סממאות אלה במסגרת השיר, קשה שלא לראות בהן סממאות. רמת הביקורת כלפי האמת המובעת בסממאות מתעצמת מהצבתן בהקשר של השיר. מה ששיר זה חושף לשומעיו הוא הרעיון – שהוצג לעיל כבתר-מודרני – שאמתות שאנו מאמינים בהם, מערכות מושגים שאנו משתמשים בהם – הן טקסט. כטקסט, אמתות אלה הן נרטיבים המאפיינים קבוצה חברתית מסוימת, וקשה להתייחס אליהם כאמת אובייקטיבית. תרבות הסטיקרים נחשפת כטקסט בפני עצמו, כמעין שיח המתנהל בין פגוש לפגוש של מכונית, ולא כביטוי של אמת שאפשר לקחת אותה ברצינות יתרה. קשה להעלות על הדעת ששיר ממין זה היה נכתב בשנות החמישים במדינת ישראל כאשר היחס לשייכות תנועתית ולאידאולוגיה היה מרכזי הרבה יותר לזהות העצמית. מובן שאי אפשר לטעון שעבר זמן של אמונות עיוורות ושל קיצוניות אידאולוגית, אולם נתח ניכר מהציבור הדתי הפתוח למתרחש בסביבתו ומעוניין להשתלב באופן מלא בחברה הישראלית, לא יכול שלא להיות מושפע מיחס זה לאמונותיו.

שיר זה, בדומה לביטויים אמנותיים פופולריים בעולם הפוסט-מודרני שאליהם חשופים הצעירים באורח גדל והולך, משתמש בסממנים רבים של פרודיה. פרודיה היא יצירה המחקה סוג מסוים של יצירה באורח קומי. הפרודיה יוצרת אפקט של הלעגה ומפנה את תשומת הלב למאפיין מסוים של הז'אנר שהיא מחקה. בפרודיה יש אלמנטים אינטר-טקסטואליים, כלומר אזכורים מיצירות אחרות, ולכן היא בהכרח יוצרת קישור בין היצירות השונות. אחד המאפיינים של היצירה האמנותית הפוסט-מודרנית היא השימוש המסיבי באלמנט זה. יש מתאם בין הרעיון ש"הכול טקסט" לבין שבירת הגבולות והפניית תשומת הלב לנרטיב עצמו המתרחשות בפרודיה. הפרודיה מפנה את המבט למדיום שבאמצעותו מתבטאים התכנים ולא רק לתכנים עצמם. הדבר בולט, לדוגמה, בסרטי הגיבורים המופקים בימינו שיש בהם אלמנטים פרודיים בהקשר של דמויות גיבורים כ"סופר-מן" לקהל הצעיר וכג'יימס בונד לקהל הבוגר. בעוד "סופר-מן" נתפס כגיבור כל-יכול למרות הצדדים האנושיים שבדמותו, בסרטי הגיבורים בימינו מטופל עצם המעמד של הגיבור כאחד הנושאים

המרכזיים בסרט. כך הדבר, למשל, בסרט מצויר על הרקולס המעסיק "סוכן גיבורים" כדי לרכוש את מעמד הגיבור המוכר לנו מהמיתוס היווני.<sup>20</sup> בסרט "משפחת סופר-על" מוצגים גיבורים אשר לכל אחד מהם יש הכוח הייחודי לו ובעזרתו הוא ממלא פונקציות שונות של הצלה. אולם תוצאות בלתי צפויות ולא רצויות של פעולות הצלה של חלק מגיבורים יוצרות התנגדות ציבורית המביאה בעקבותיה גל של תביעות פיצויים. המדינה, הנאלצת לספוג את עלות הפיצויים שהגיבורים חייבים, מחליטה לפטר את הגיבורים. גיבורי-העל מפוזרים ברחבי המדינה, זהותם האמתית מוסווית כדי שקרבנותיהם לא יתנקמו בהם והם נאלצים להתחייב שלא להפעיל עוד את כוחותיהם המיוחדים. ילדים בגיל צעיר מאוד צורכים סרטים ממין זה, וכתוצאה מכך מתעוררת אצלם מודעות לאופן שבו המדיום בונה את המסרים שלו. הם נחשפים להערצת גיבורים כרעיון, ולומדים להציב סימני שאלה לדגמים לחיקוי שהחברה מציבה להם.

כתוצאה מהנטייה ליצירה הפרודית גדלים הצעירים בימינו באווירה המציבה את כל המערכות החברתיות, שנתפסו בעבר כמוכנות מאלהן, כאובייקטים לדיון. לכן הרבה יותר קשה למחנכים להניח שהמערכת המושגית שבה הם פועלים תצליח באופן אוטומטי להנציח את עצמה בדור הבא. כפי שתיארתי לעיל, המחשבה המודרנית התאפיינה בחיפוש אחר היסודות הרציונליים למערכות החיים שבתוכן היא פעלה – המדינה, עקרונות המשפט, המוסר, הצדק והדת. כאשר נחשפו הכשלים הרציונליים ואף המעשיים במערכות שהונחלו לחברה זו, היא פעלה להחליף אותם במערכות אחרות, כאלה שנראה יותר קל ל"הוכיח" את תקפותם. כך נוצרו מהפכות חברתיות ופוליטיות, והדת נעזבה לטובת אידאולוגיות שעוררו יותר אמון בלב המאוכזבים.

התרבות הפוסט-מודרנית מעוררת את המודעות לכך שכל מערכת מושגית וכל תורה חברתית היא לכל היותר "מערכת". אלה אשר צומחים בתוכה מפנימים את המושגים שלה ומכוננים באמצעותה את רעיונותיהם.

<sup>20</sup> הרקולס, אולפני וולט דיסני, כתיבה ובימוי רון קלמנטס, 1997.

הם מבינים שכאשר המערכת מוצגת כאמתית או כצודקת, מתבצע הדבר מתוך המסגרת המושגית של המערכת עצמה ולא מנקודת מבט חיצונית. בגלל החשיפה התקשורתית שלה זוכים כל תחומי חיינו בימינו קל הרבה יותר לראות את המערכת מנקודת מבט החיצונית לה, ולכן גדלה הביקורת והספקנות. אולם מכיוון שאין נקודת מבט חיצונית באופן מוחלט, ביקורת וספקנות אינן בהכרח מציאת תחליף חיובי.

נטייה זו לביקורת על המערכת המחשבתית כולה מקבלת חיזוק מיצירות ספרותיות וקולנועיות שהנושא שלהן הוא השקר העומד בבסיס המערכות עצמן. יצירות אלה פועלת גם מתוך מאפיין אחר של המחשבה הבתר-מודרנית, והיא, כפי שתיארתי לעיל, "ביטול האני". הדבר קורה, לדוגמה, בסרט "מטריקס" שיצא בשנת 1999 והפך להיות סרט פולחן ותופעה תרבותית בפני עצמה.<sup>21</sup> זהו סרט מדע בדיוני שמתאר מציאות עתידית שהעולם כפי שאנו מכירים אותו נהרס וכוחות של אינטליגנציה מלאכותית השתלטו עליו בעזרת תכנת-על המכונה "מטריקס". האנשים שעדיין קיימים בעולם מוחזקים כמוחות המתוכננים לדמיין את עולמם כפי שחיו אותו בעולם הממשי לפני שנהרס. אלה המשתחררים מהאשליה שה"מטריקס" מכתיב ונלחמים על החופש שלהם ועל עתיד האנושות, חיים במציאות האמתית היחידה. סרט זה, כיצירות אחרות המדמינות את חיינו כאשליה, מציג מציאות שבה כוח החיצוני לנו הוא היוצר למעשה את תודעתנו.<sup>22</sup> בכך מעוררים סיפורים אלה את שאלת הזהות של ה"אני". על פי המתואר ביצירות אלה, הזהות העצמית ואף התודעה האישית אינם דבר קבוע ובוודאי שאינם ברשותנו הבלעדית. ה"אני" התודעתי הוא פרי גורמים המצויים מחוצה לנו, חייזרים השולטים בעולמנו, המשטר המדיני או אפילו עצם החברה שאנו חיים בתוכה. כל תחושה של שליטה או קביעות בתודעתנו איננה אלא אשליה. מצד שני, אין דבר קבוע, טבע, מהות שהיא ה"אני" שבאמצעותו אנו יכולים להגדיר את עצמנו. כל טענה

<sup>21</sup> מטריקס, האחים וורנר, כתיבה וביום אנדי ולארי ואשובסקי, 1999. הספר כתופעה תרבותית וביטוי פילוסופי מנותח, למשל, אצל ז'ז'ק, תשס"ג.

<sup>22</sup> דוגמה נוספת מהעבר הקרוב יותר הוא הסרט אוטאר, הפקה, כתיבה וביום ג'יימס קמרון, 2009.

להגדרת מהות כזאת, כמו גם המהות של "האינדיבידואל", "בן האנוש", "האישה", "היהודי", היא רציונליזציה של מצב המוכתב לנו. זהו תוצר של הרעיונות של המערכת, והוא מותנה במערכת המושגית והתרבותית שבתוכה הוא פועל.

#### ה. האתגר הפוסט-מודרני והמחשבה הדתית

החל מסוף המאה ה-18, כאשר עמדו היהודים בפני ההתפוררות של הקהילה כגוף המאגד בתוכו את היהודים ומסדיר את מעמדם החוקי בתוך ההקשר הפוליטי הכללי, היו להם מספר אפשרויות: הם יכלו לנתק את הקשר שלהם עם היהדות כקהילה, כלאום וכדת; הם יכלו להתחפר בתוך המערכות הקהילתיות שלהם ולנסות ולשמר כמה שיותר את אורחות החיים הקודמות על חשבון הפתיחות לעולם שמסביבם, תוך דחיית הרעיונות והמוסדות שעולם זה מציע; הם יכלו לחפש דרכים, כפי שהאמינו שעשו זאת קודמיהם בימי הביניים ובעת העתיקה, לחיות בתוך העולם כיהודים נאמנים לאלוהיהם, לתורתם ולעמם. הרב שמשון רפאל הירש – מתוך ניסיון להנהיג את קהילתו בדרך האחרונה – הראה בחיבוריו ההגותיים ובפירושו לתורה כיצד משתלבות התפיסות הדתיות עם ההגות המודרנית הרציונליסטית. הרב הירש התמודד עם המודרנה, ולכן ביקש לשלב בין התפיסה המודרנית, המביעה אמון מלא בתבונה האנושית כפי שהיא נתפסת ברוח האירופית של ההשכלה והנאורות, לבין האמת הדתית, כפי שהתגלתה בסיני למשה ולבני ישראל. הוא לא ויתר על תורתו, הוא לא ויתר על שיוך ללא עוררין לקהילתו והוא לא זז מארבע אמות של הלכה. אבל הוא דיבר עליהם במונחים של המדע והפילוסופיה של זמנו ועסק בהנהגה ובבניין של הקהילה, בהעמדת תלמידים ובניווט קהילתו בזירה הפוליטית של ימיו.<sup>23</sup> זהו הבסיס של התפיסה הדתית המודרנית, או הנאו-אורתודוקסיה, כפי ששיטתו קרויה (חמיאל, תשע"א, עמ' 19–23).

<sup>23</sup> על משנתו ראו הירש הרב ש"ר (תרנ"ה) וכן ראו פירושו לתורה.

לקראת המאה העשרים, החלו יהודים בעולם המערבי לעסוק בהשרדות היהדות כלאום. נראה היה עתה כי הנאורות לא הביאה בעקבותיה את החופש מרדיפת היהודים ומתוך כך נולדה התנועה הציונית. שוב עמדו בפני היהודים שומרי המצוות אותן אפשרויות. אלה אשר בחרו שלא להפנות עורף לעיסוק הפעיל בשלום העם היהודי כולו ואלה שראו את הערך הדתי שיש ברעיון השיבה לארץ ישראל ובהגשמתו היו צריכים לייצר תאולוגיה שתעניק משמעות דתית למהלכים הפוליטיים של הציונות. הרב קוק פירש את המהלכים המדיניים וההתיישבותיים של הציונות ואף את הרעיונות הלאומיים החילוניים התומכים בהם, כחלק מהמציאות האלוהית וכחלק מהתנועה ההכרחית של ההיסטוריה לקראת הגאולה המשיחית. באופן זה הוא העניק לציונות משמעות דתית. הרב קוק אפשר לתלמידיו להבין את הציונות במסגרת הגותית-דתית, וכך לחבר את הקיום הציוני והישראלי עם שמירת המצוות ולשלב את אורח החיים הישראלי בתוך מעגל החיים הדתיים והקהילה הדתית.

גם הרב הירש וגם הרב קוק סיפקו חזון שאפשר למאמינים להתמודד עם הרוחות הכלליות המנשבות בעולם תוך שמירה על ייחודיות, מחד גיסא, ולקיחת חלק בפיתוח ובהתקדמות של העולם הסובב, מאידך גיסא. חלקים גדולים מהדברים שלימדו שני ענקי רוח אלה עדיין רלוונטיים. אבל דור שאיבד את אמונו בתבונה האנושית כפי שהיא דומיינה על ידי איש ההשכלה, כבר אינו מסתפק בהצגת התורה כחלק ממערכת תבונית אידאלית. לדור זה לא נחוץ חזון התולה את הרעיונות הדתיים באידאל התבונה האנושית, כי אידאל זה נותן זה מכבר. זאת ועוד, עבור דור שמבין את זהותו האישית כתוצר של המערכת המושגית שבה הוא פועל ולא כדבר שמייצר מערכות מושגיות, דרוש שיח חדש על זהות. לדור כזה דרוש חזון שמבסס את זהותו ומנהיר את המערכת שבתוכה הוא חי באופן חיובי. אם האידאולוגיה מבססת את המערכת על טבעו של היחיד לא תצליח ההגות הדתית לשכנע באמת שלה. בדור שלנו נחוצה הגות אשר מראה את הערך של שני גורמים אלה, היחיד והקהילה, כחלק ממבנה משותף המקיים קשרים בתוכו ועם סביבתו ומצליח לשגשג ולפעול בצורה חיובית בעולם. דור הצעירים של ימינו שהתחנך על ברכי הציונות הדתית עשוי לראות במערכת המושגית שמתאר הרב קוק בניין הגותי בנוי לתלפיות, אך הוא

יכול לדמיין לעצמו חיים מחוץ למערכת זו ואמתות העצמאיות ממנה. החשיפה לתרבות הפוסט-המודרנית גורמת לו לראות בניין הגותי זה כ"נרטיב" אחד מני רבים הפועלים בתוך התרבות האנושית. התרבות הפוסט-מודרנית מלמדת אותו לחשוף את הרעיונות שבתורותיהם של הרב הירש והרב קוק כשפה שבמסגרת אוצר הלשון שלה והכללים שלה נבנית תמונת עולם. אך בעקבות הרגלי צריכת התרבות של הצעיר בימינו ובעקבות ההשכלה שהוא מקבל עם יציאתו ממעגל החינוך הדתי המגונן, הוא יכול לבחון תמונת עולם זאת מתוך מרחק ביקורתי. הוא יכול להתבונן ולראות את התמונה ההגותית שהונחלה לו כחלק משפה אחת מני רבות. שפה זאת, שפת ההלכה, שפת הציונות הדתית, שפת המסורת, מצויה בסבך של יחסים עם תמונות אחרות, המותנות על ידי שפות אחרות. למשל, הוא מכיר את השפה של הליברליזם המערבי, אך הוא גם מכיר את השפה הדתית של האיסלאם או את התמונה הרוחנית של דתות המזרח. אי אפשר להמשיך ולהתעקש על האמת של נרטיב אחד מסוים בשפה שמניחה את קיומו של נרטיב אחד ויחיד, המבטא את האמת. עולמנו איננו דובר יותר בשפה הזאת.

אפשר כמובן לשוב ולנקוט את האסטרטגיה של העולם החרדי – להתכנס ולהתעלם מהעולם שמסביבנו. אפשר גם להצליח בכך, כפי שמצליחים בזאת בקהילות הדתיות הבדלניות בכל העולם. התופעה של "ישיבות הקו" וההסתגרות הדתית שאנו מזהים כחרדיות-לאומית פועלים בדיוק בכיוון זה. לא מן הנמנע שיהיו למדיניות זו הצלחות גדולות בכיסוס הזהות הדתית של צעיריהם, אולם עבור רבים זו איננה אופציה, ולו רק מכיוון שההתערות שלהם בסביבה היא עובדה קיימת שאין להשיבה לאחור. טענתי היא שאין שום צורך בכך. הדת היהודית צלחה משברים רבים ונענתה לאתגרים רבים מבלי לעצום את עיניה, והיא תוכל גם לזה. אבל דרושה לכך מחשבה, דרושה לכך שפה, דרושה תורה ודרוש חזון. ויותר מכול דרושים לנו מנהיגים והוגים המוכנים להישיר מבט אל מול המציאות, לזכור שכמו כל מציאות גם זהו רצון ה'. צריכה להימצא הדרך לספר את המציאות כך שהיא תתמלא במשמעות שאפשר להאמין בה, שאפשר לקבלה בלי קריצת עין גם בימינו.

זאת ועוד, כפי שציינתי בתחילת הדברים, אין זה נכון לומר שהשיח הדתי השמרני מתעלם מהעולם הסובב אותו ושאיננו מטמיע רעיונות שאינם לקוחים מתוך התורה. השיח הדתי התאולוגי מאמץ בנחישות רבה רעיונות שמקורם בחוץ, בעולם ההלניסטי, בעולם הנוצרי של ימי הביניים ובפילוסופיה המודרנית. ההתנגדות של ההוגים הדתיים השמרניים מתמקדת ברעיונות העכשוויים הנראים כמאיימים על המסורת. כל מי ששמע את הטענות הדתיות כנגד התערות הנשים בעולם שמחוץ לבית ולמשפחה, בשוק העבודה, בלימוד תורה ובבחירה חופשית של תכנית החיים, יכול לשמוע את הרעיונות המודרניים המוטמעים בטיעונים אלה. הטענה כי האישה היא בטבעה יצור רגשי המותאם לניהול חיי המשפחה ולא ראוי שתעסוק בפעילויות הדורשות כישורים מסוגים אחרים הוא רעיון שאיננו לקוח מהתורה או מדברי חכמים. מובן שאפשר למצוא לכך סימוכין במסורת, אך כמשנה סדורה רעיון זה הוא מודרני ביסודו. מי שמחזיק בו בשיטתיות אינו אלא תלמידם המובהק של ז'אן ז'אק רוסו ושל הגל. שני פילוסופים מודרניים אלה תרמו רבות להתפתחות התרבות הליברלית כפי שאנו מכירים היום. אך הביקורת הבתר-מודרנית שתיארתי לעיל חושפת את הכשלים בהגותם ואת תרומתם של נתחים מכריעים בהגותם להלכי רוח גזעניים וטוטליטריים שאת יישומם במאה העשרים אנו מרגישים עדיין על בשרנו היום.

הטענה המובעת במאמר זה איננה זו שהרעיונות הפוסט-מודרניים אמתיים יותר או שהם יחזיקו מעמד יותר זמן מהרעיונות המודרניים; טענתי היא שלאור ניסיון העבר צפוי שהשיח הדתי יאמץ את אופנות החשיבה הפוסט-מודרניות במוקדם או במאוחר, ושהדבר יחזק את התודעה הדתית היהודית ויתרום לשגשוג ולחיוניות של התרבות הדתית. לכן ההתכחשות לאופנות חשיבה אלה היא מלחמת מאסף. הקרבנות של מלחמה זו, צעירים וצעירות יהודים דתיים שיתכחשו למורשתם בשל הזרות של השפה הדתית, הם קורבנות שווא.

לסיום אציין שבמידת-מה עבודה זו כבר החלה על ידי אלה המעמידים לבחינה מחודשת את חזונם של הוגים דתיים כמו הרב אברהם יצחק קוק, הרב יוסף דב סולובייצ'יק והרב אליעזר ברקוביץ'. חוקרים בארץ ובחו"ל פועלים בכיוון זה, ובולטת בהם היא תמר רוס המציגה את תרומתה

האפשרות של תורת הרב קוק לשיח דתי פוסט-מודרני.<sup>24</sup> הרב שג"ר ז"ל אימץ גם הוא דרכי חשיבה עם סממנים פוסט-מודרניים, וכתביו מהווים מקור מצוין לשיח בכיוונים אלה. קבוצה של חוקרי הגות יהודית בארצות הברית המכנים עצמם Textual Reasoners פועלת מתוך ביקורת הגישות המודרניות המערביות להבנת הדת. קבוצה זו, שהוקמה בתחילת שנות התשעים של המאה העשרים, פועלת מתוך ביקורת הפילוסופיה הדתית והרעיונות התאולוגיים המחילים את תבניות המחשבה המערבית על הדת. הם מבקרים את ההתייחסות אל המסורת כאל אובייקט למחקר שיש לאמץ כלפיו עמדה נייטרלית. במקום זאת הם קוראים לאימוץ השיח הפוסט-מודרני המתנהל מתוך קהילת המאמינים ומכחיש את האפשרות לעמדה מרוחקת ו"אובייקטיבית" כלפי עולם מושגים כלשהו. חברי הקבוצה מקדמים הגות דתית החוזרת אל הטקסט המסורתי ומזינה את הפעילות הדתית בתוך הקהילה. קבוצה זו פועלת אמנם מתוך נקודת מבט לא-אורתודוקסית, ולכן לא תמיד יש בהגותה כדי לשמש חזון לשיח אורתודוקסי, אך הכניסה לדו-שיח הגותי עם הרעיונות שהיא מקדמת והשימוש במתודת העבודה שלה, עשויים להעשיר ולקדם את השיח התיאולוגי האורתודוקסי הנחוץ לנו כל כך היום.

### מקורות

- ארבל, א' (תשס"ו). *פוקו וההומניזם*. תל-אביב: דביר.
- דה בובאר, ס' (2001). *המין השני – כך ראשון: העובדות והמיתוסים* (תרגמה: ש' פרמינגר). תל אביב: ידיעות ספרים.
- הירש, הרב ש"ר (תרנ"ה). ספר חורב: *על טעמי המצוות הנוהגות בזמן הזה, דיניהן ושורשיהן*. וילנא.
- השקס, ח' (תשע"ג). אמונה דתית בראי התיאולוגיה הפוסט-ליברלית, *זהויות*, 2, עמ' 121–150.

<sup>24</sup> ראו תיאורים נוספים במאמרים מפרי עטי: 2012; Hashkes, 2008; השקס, תשע"ג.

ובר, מ' (תשמ"ד). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (תרגום: ב' קורא). תל אביב: עם עובד.

ז'יז'ק, ס' (תשס"ג). מטריקס – האחר הגדול והמציאות הווירטואלית (תרגום: י' אור). תל-אביב: רסלינג.

חמיאל, א' (תשע"א). הדרך הממוצעת – ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, תגובת למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושר"ל. ירושלים: כרמל.

טילייט, ק' (תשס"ז). עמנואל לוינס: בעיות הסובייקטיביות, בתוך: ז' הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, פרשנויות פילוסופיות ופרספקטיבות דתיות (עמ' 11–26). ירושלים: מאגנס.

יום, ד' (תשט"ו). מסכת טבע האדם (תרגום: א' יערי). ירושלים: מאגנס.

ליוטר, ז"פ (תש"ע). המצב הפוסט מודרני (תרגום: ג' אש וא' אזולאי). תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ניטשה, פ' (תשל"ט/1). מעבר לטוב ולרוע (תרגום: י' אלדר). ירושלים: שוקן.

——— (תשל"ט/2). לגניאולוגיה של המוסר (תרגום: י' אלדר). ירושלים: שוקן.

——— (תש"ן). על אמת ושקר במובן החוץ-מוסרי, בתוך: דיניסוס ואפולו – מסות על האמנות (עמ' 53–68) (תרגום: י' גולומב). תל אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים.

קאנט, ע' (תשל"ט). הקדמות (תרגום: א' יערי). ירושלים: מאגנס.

——— (תשמ"ג). ביקורת התבונה הטהורה (תרגום: נ' רוטנשטרייך וש"ה ברגמן). תל-אביב: מוסד ביאליק.

Althusser, L. (1994). Ideological State Apparatuses, in: S. Zizek (ed.), *Mapping Ideology* (pp. 100–140). London: Verso.

Barthes, R. (1977). *The Death of the Author*, <http://evans-xperientialism.freewebspace.com/barthes06.htm> (נדלה בתאריך 9 בספטמבר 2012).

Boyarin, D. (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

——— (2004). *Border Lines: The partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

——— and Boyarin, J. (2002). *Powers Of Diaspora: Two Essays On The Relevance Of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davies, P. R. (1992). *In Search of 'Ancient Israel'*. Norfolk: Sheffield Academic Press.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Maryland: John Hopkins.

Dewey, J. (1934). *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.

- Dulles, A. C. (1971). *A History of Apologetics*. New York: Corpus Books.
- Fisch, M. (1997). *Rational Rabbis, Science and Talmudic Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hashkes, H. (2008). Torah Study as a Reality Check: A Close Reading of a Midrash. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 16 (2), pp. 150–193.
- (2012). Autonomy, Community, and the Jewish Self. *The Journal of Textual Reasoning*, 7 (1)  
<http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/volume7/number1/index.html>.
- James, W. (2008). *A Pluralistic Universe*. Rockvile: Arc Manor.
- Kennington, R. (2004). *On Modern Origins: Essays in Early Modern Philosophy*, Pamela Kraus and Frank Hunt eds., Lanham: Lexington Books.
- Neusner, J. (2002). *Rabbinic Judaism's Generative Logic – The Making of the Mind of Judaism*. New York: SUNY Press.
- Ochs, P. (2000). The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy, in: P. Ochs (ed.), *Reviewing the Covenant, Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* (pp. 3–34). Albany: State University of New York Press.
- Quine, W. V. O. (1953). Two Dogmas of Empiricism, in: idem, *From a Logical Point of View* (pp. 20–46). Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Russell, B. (1999). Why I am not a Christian, in: L. Greenspan and S. Anderson (eds.), *Russell on Religion, Selections from the Writings of Bertrand Russell* (pp. 77–91). NY: Routledge.
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary* (1965). A Merriam-Webster. Springfield, MA: G.&C. Merriam Company, Publishers.