**תולדות ה"כישלון" בעידן ה"הצלחה"**

**ד"ר בינה ניר**

 **מבוא**

התבוננות בחיים האישיים, המקצועיים והחברתיים של אינדיבידואלים בחברה הקפיטליסטית-מערבית המודרנית מלמדת כי "הצלחה" ו"כישלון" נעשו לפרמטרים מרכזיים ומשמעותיים ביותר בחייו של הפרט. ההצלחה נהייתה מושא שאיפתם של רבים הבונים את דימוים העצמי, את ערכם העצמי ובמובנים רבים גם את זהותם על פי קריטריונים מקובלים של הצלחה, בעיקר במישור המקצועי והכלכלי.

המיתוס המערבי גורס שאם רק נתאמץ די הצורך "נצליח" להיות כל שנרצה. מינקות מוחדרת בנו האמונה שאם נפעל כראוי – נהיה חכמים, טובים וחרוצים די הצורך – נצליח. שיח ההצלחה והכישלון מתקיים באמצעי התקשורת, ברטוריקה הפוליטית, בחינוך ובאמנות.

כשהחתירה להצלחה קונה לעצמה אחיזה בכל תחומי החיים מתקשים אנשים רבים בחברה לחיות עם כישלון ולהודות בכישלון. תחושת הכישלון מלווה באשמה ובבושה. בתרבות שבה ההצלחה היא ערך עליון, הכישלון קשה מנשוא.[[1]](#footnote-1) סקוט סאנדג' (Sandage),[[2]](#footnote-2) שחקר את ההיסטוריה של הנכשלים באמריקה החל מהמאה ה-19, סבור כי הערכה עצמית באמריקה תלויה ביכולת להתייחס לחיים מתוך תחושה של אמביציה מוחלטת. במקום שבו ההצלחה היא הערך הנשגב והתגשמות החלום, החיים נהפכים לעתים לכרוניקה של כישלון.

היכן החל המרוץ להצלחה במערב? האם הוא תופעה ייחודית לזמננו? מרבית התיאוריות הביקורתיות המתייחסות להצלחה ולכישלון מופנות כלפי החיים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים של החברה הקפיטליסטית הצרכנית במערב, ובוחנות כיצד התופעה הקפיטליסטית קשורה ברבדים שונים של תרבות זו. בבסיס התיאוריות[[3]](#footnote-3) נעוצה ההנחה כי צורת הארגון הכלכלית-קפיטליסטית שינתה באופן משמעותי תחומים רבים בתשתית התרבותית של החברה, כמו האמונות, הערכים, תפישת העצמי והקשרים החברתיים. בבסיס מחקר זה קיימת ההנחה כי המרוץ אחר הצלחה לא צמח בקפיטליזם; שורשיו נמצאים עמוק במקורות התרבות המערבית. הקפיטליזם רק חיזק, טיפח והעמיד אותו במרכז ההוויה.

**הצלחה (ו"כישלון") והתרבות הקפיטליסטית**

הוגי האסכולה הניאו-מרקסיסטית טוענים כי ההצלחה והיעילות נהיו הערך המערבי המרכזי בתרבות הקפיטליסטית הצרכנית וכי היחיד נטמע בחברה זו כליל, שכן הכול נהפך בה לסחורה.[[4]](#footnote-4) התרבות הקפיטליסטית מטפחת באתיקה חסרת רחמים את החמדנות – חמדנות חומרית, הישגית, של צרכים "כוזבים" בכל תחומי החיים.

הרברט מרקוזה (Marcuse),[[5]](#footnote-5) בביקורתו על אידיאולוגיית ההצלחה בעידן הקפיטליזם הצרכני, טוען כי החברה היצרנית אינה פונה עוד אל הצרכים האמיתיים של האדם. במקום זאת, תעשיית הפרסומות משכנעת את האדם לקנות מוצר שאינו זקוק לו. הצרכים ה"כוזבים" מנציחים את העוול, את התוקפנות, את הבזבזנות ואת העבודה הקשה. התעשייה עוסקת לא רק בייצור מוצרים אלא גם ביצירת הצורך לצרוך אותם, הצורך להצליח, להשיג, לרכוש. לצרכים אלה יש תוכן ותפקיד חברתי, והם הפכו לחלק מן הפרט, "ואין זה משנה באיזו מידה הוא מזדהה עמם ומוצא את עצמו בסיפוקם [...] הריהם מה שהיו מלכתחילה: תוצריה של חברה".[[6]](#footnote-6) כאשר נעדר הממד הביקורתי הממשי, האדם מוצא עצמו בקיום **חד-ממדי**. החד-ממדיות מציינת מצב שבו מעוקרת השלילה מתוך הכוחות האמורים להתנגד למערכת הקיימת. למעשה, הממד הפרטי, הסובייקטיבי, הקיים באדם, נעלם, ו"החברה הלא-חופשית מכוננת את האדם והטבע".[[7]](#footnote-7) כך, האדם החד-ממדי שרוי בתודעה כוזבת[[8]](#footnote-8) ובמרוץ אחר הצלחה והישגים.

תאודור אדורנו (Adorno) ומקס הורקהיימר (Horkheimer) רואים את המרוץ אחר הצלחה כיום כקנה המידה היחיד של הקיום העצמי: "באמצעות הסוכנויות הרבות לאין ספור של הייצור ההמוני ושל תרבותו מוטבעים בפרט אופני ההתנהגות שנעשו נורמות, [והם נחשבים] באורח בלעדי כאופני ההתנהגות הטבעיים, ההגונים והתבוניים. הפרט כבר קובע את עצמו רק כחפץ [...] בבחינת היותו **failure or** **success**. קנה המידה שלו הוא הקיום העצמי – הצלחה או כישלון".[[9]](#footnote-9)

 נסכם בנקודה זו כי התרבות הקפיטליסטית הצרכנית במערב אכן מטפחת את המרדף אחר הצלחות חיצוניות ומשווקת בכל אמצעי הפרסום מדדים חברתיים להצלחה. הקפיטליזם הצרכני מחזק ומטפח את ההצלחה כערך חשוב ומעמיד אותה במרכז ההוויה. יחד עם זאת, הנחת המוצא של מחקר זה כי המרוץ אחר הצלחה לא צמח בקפיטליזם; שורשיו נמצאים עמוק במקורות התרבות המערבית. הקפיטליזם רק חיזק, טיפח והעמיד אותו במרכז ההוויה. התזה המרכזית המוצעת כאן היא שמקורותיהם של המושגים "הצלחה" ו"כישלון", שהם מבני יסוד בתרבות, שוכנים בלב-לבה של תרבות המערב, נטועים עמוק בשורשיה של תרבות זו, ואינם רק תוצרים מאוחרים של התרבות הקפיטליסטית הצרכנית.

 מאמר זה מנסה להציג גנאלוגיה של התשוקה להצלחה ושל ההימנעות מכישלון בתרבותנו. תחום עיסוקה של הגנאלוגיה הוא העבר, אך מטרתה האמיתית היא הבנת המציאות העכשווית וביקורתה: להבין כיצד פועלים היום דפוסים תרבותיים של מרוץ אחר הצלחה.

**מדוע גנאלוגיה?**

גנאלוגיה היא מדע החוקר את מוצאן של משפחות, את תולדותיהן ואת אילן היוחסין שלהן. כאשר אנו עוסקים בגנאלוגיה של מישהו או משהו, אנחנו מספרים סיפור על עברו, על מקורותיו, על התפתחותו עד שהגיע לרגע הנוכחי.[[10]](#footnote-10) זוהי מתודה ביקורתית: חשיפת העבר מפגישה אותנו עם הקונטינגנטי ומצמצמת את שליטתו של ההכרח בחיינו; שינוי זה בפרספקטיבה מאפשר בחינה מחדש של עמדותינו ונשיאה באחריות להן.[[11]](#footnote-11)

 אימוץ המתודה הגנאלוגית כפרקטיקה ביקורתית מובילה לרעיונותיהם של ניטשה ופוקו; ניטשה נחשב לאבי הגנאלוגיה כמתודה ביקורתית[[12]](#footnote-12) ופוקו הוא זה שמיישם וממשיך את עבודתו. ניטשה[[13]](#footnote-13) רואה את הפילוסוף כגנאלוגיסט אך אינו טוען לזכות ראשונים בשימוש מתודולוגי מסוג זה.[[14]](#footnote-14) כמתודה ביקורתית, האינטרס שמניע את המחקר הגנאלוגי הוא הבנת המציאות העכשווית וביקורתה באמצעות פירוש מחדש של העבר. לכן ציר הזמן הארוך שנבחר למחקר מתחיל כיום, בחברה הקפיטליסטית הצרכנית, וחורג לאחור, אל הסיפור המקראי.

 המחקר הגנאָלוגי ייערך ביחס לקורפוס של טקסטים דתיים קנוניים בתרבות המערב ויתמקד במקרא ובברית החדשה. הנצרות המערבית היא מאפיין בולט ובעל חשיבות עליונה של הציוויליזציה המערבית, והיא משמשת תו זיהוי מובהק לתרבות זו. התרבות והדת הנוצרית של המערב מבוססות בין היתר על התנ"ך היהודי – הברית הישנה. על כן ישמש כאן התנ"ך מקור מרכזי לעבודה הגנאלוגית. הגנאלוגיה חושפת תפישות עולם, מנגנונים וכוחות אשר פעלו בהיסטוריה של ההווה הנדון: כאשר אנו מתבוננים במצבנו כיום, בהתייחס לפרמטרים של "הצלחה" ו"כישלון", שהפכו למדדים מרכזיים בכל תחומי החיים, אפשר לאתר כוחות רבים שהלכו והתנקזו לנקודת הזמן הנוכחית והפכו לאיכות חדשה. משימתה של גנאלוגיה זו – התמטית-פרשנית – היא לזהות מה הם היסודות שמהם נוצרו מבני היסוד הנדונים, באופן חלקי לפחות, כיוון שהגורמים רבים והאינטראקציה ביניהם מורכבת.

 במסגרת הניתוח יאותרו שלושה מרכיבים אשר היה להם תפקיד מרכזי בהתהוותם של מבנים אלו בתרבות: הפרדת האדם מהטבע, השיפוט היהודי-נוצרי ותפישת הזמן במערב. אף אם אין לראות בהם סיבות ותוצאות ברורות, מבנים אלו מזוהים ומסומנים כחלק מהכוחות שהובילו להתהוות המצב העכשווי. לאמור, אפשר לזהות בהיסטוריה של תרבות המערב מבני יסוד רבים אשר קיימו דיאלוג עם מבנים אלו של הצלחה וכישלון. אי אפשר להגיע לרשימה הסופית של כל המבנים והכוחות שיצרו את מבני-העל הנדונים – אך חשיפה של שלושה מהם, באמצעות תיאור מחדש של העבר, תאפשר לנו לראות את היסוד הקונטינגנטי בהתרחשות זו. המבנים הנוכחיים של הצלחה וכישלון לא היו חייבים להיווצר כפי שנוצרו, כלומר **מה שנראה לעתים כבלתי נמנע אינו הכרח היסטורי**. התרבות נשלטת באמצעות הנחות יסוד עמוקות כל כך עד שעל פי רוב הן אינן נראות כלל אלא במבט לאחור, לעידן אחר. הגנאלוגיה מערערת על דבר היותן ברורות מאליהן. האמונות והמאוויים על אודות ההצלחה הם קונטינגנטיים, תלויי חִברות, ומכוננים את העצמי המודרני.

**הפרדת האדם מהטבע**

את המרכיב התמטי הראשון של הגנאלוגיה – הפרדת האדם מהטבע – אפשר לזהות בסיפור המקראי, שכן המקרא הוא מקור מרכזי לתפישה המערבית כי האדם הוא אדון הטבע ובעליו.[[15]](#footnote-15) אך נבקש לטעון שתפישה מערבית זו אינה תוצר קפיטליסטי מאוחר, אלא מקורה כבר במקרא.

היהדות תפשה את עצמה מלכתחילה כתרבות המסוגלת לחולל ולברוא, לעומת תרבות יוון שראתה את הטבע כמקודש. אחד מחידושיו המשמעותיים של המקרא לעומת ההשקפות הפגאניות הוא בקביעה כי האדם יכול להיות שותף ליצירת מציאות טבעית. על פי ההסבר הגנאלוגי, אדם המצוּוה להביא את הבריאה לכלל שלמות יפַתח, בין השאר, מוטיבציה להצלחה חסרת גבולות, כיוון שהכול אפשרי.

לפי תפישת הסיפור המקראי, ישנם יחסי גומלין בין בני האדם והטבע: התנהגותו של האדם משפיעה על הטבע, והטבע גומל לאדם בהתאם לכך. הטבע מעניק את ברכתו כאשר בני האדם מצליחים ושומרים על המוסר, ומשבש את סדריו ומונע ברכתו כאשר בני האדם חוטאים או נכשלים. תפישה זו מתבטאת בסיפורים שונים במקרא, בספרות הנבואה ובמזמורי תהִלים. תמונה זו שונה מזו העולה מן המיתוסים המסופוטמיים, ולפיה הטבע, המזוהה עם הישויות האלוהיות, אדיש להתנהגותם של בני האדם ואין ביכולתו של האדם להשפיע עליו.

**המקרא והפרדת האלוהות מהטבע**

התפישה כי העולם נברא בידי הבורא ורצונו הוא שקובע כיצד ייראו פני הדברים מקובלת על שלוש הדתות המונותיאיסטיות ומקורה במקרא. האלוהים במקרא מתואר כישות עצמאית, מציאות נפרדת מן הטבע ומן האדם. לגישתו של יחזקאל קויפמן, "האידיאה היסודית של האמונה הישראלית כרוכה הייתה מראשיתה בפילוג שרשי בין האל ובין העולם [...] האל והעולם הן שתי הוויות".[[16]](#footnote-16) החידוש של אמונת המקרא הוא בהפרדת האל מהטבע; אלוהי ישראל אינו עבד לטבע או לחומר אלא בורא את עולם הטבע מכוח רצונו הריבוני. אלוהים אינו נלחם בגורל ובזמן כי הוא "קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ",[[17]](#footnote-17) זאת בשונה מהאלים בעולם הפגאני אשר כבולים לחוקי הטבע ולסדריו ואפשר לנצחם ולהדיחם.[[18]](#footnote-18)

רעיון הקוסמוס היווני זר למחשבה המקראית. המחשבה המקראית הצליחה להכריע את הנטייה של העת העתיקה להעניק לטבע כוח מסתורי. הטבע אינו עוד אובייקט לפולחן[[19]](#footnote-19) אלא נועד לשימוש ולהנאה ואינו נטל או מכשול בדרך להשגת שלמות עליונה או הצלחה אולטימטיבית. עבור בני יוון והודו, הטבע הוא המציאות העליונה, מהותו היא יציבותו והוא כפוף לחוקים נצחיים.

העדות הברורה ביותר לכך שאלוהים הוא אישיות הנבדלת מן הטבע ניתנת לנו בסיפור הבריאה בספר בראשית. מסיפור הבריאה עולה כי האל קיים לפני העולם ובורא מרצונו את העולם ואת האדם; הוא אישיות בעלת רצון חופשי משלה ותוכניות משלה. מעשה בריאת העולם מופיע כנס מובהק, ביטוי מרהיב לשלטונו של האל בעולם. האל הוא אדון הבריאה ואינו כפוף לה.

ויכוח הקשור לסוגיית עצמאותו והפרדתו של האל מתנהל במשך כל ההיסטוריה הכתובה במערב, ומתמקד בשאלה אם הייתה התחלה ליקום, ואם כן, כיצד התחיל. ניתן להצביע על שתי אסכולות בולטות בסוגיה זו: הראשונה, הכוללת את היהדות, הנצרות והאסלאם, גרסה כי היקום נברא "יש מאין" וכי המין האנושי הולך ומתפתח; סיפור הבריאה "יש מאין" מושתת על רעיון הפרדת האל מהטבע. האסכולה השנייה באה לידי ביטוי בתפישת האל של אפלטון ואריסטו, שלפיה האל הוא מעצב ואדריכל, לא בורא. החומר נתפש כנצחי ולא כנברא: "ויוצרו – טוב, בלא ספק שיווה הוא לעיניו דגם נצחי";[[20]](#footnote-20) "שכן הדגם הוא דבר שלעדי עד ישנו, ואילו השמים היו וישנם בכל הזמנים".[[21]](#footnote-21)

במחצית השנייה של המאה ה-2 עומד לראשונה הפילוסוף היווני גאלן (Galen)[[22]](#footnote-22) על ההבדל בין התרבות המקראית לתרבות היוונית, וטוען כי השוני הבסיסי בין התרבויות הוא תוצאה של הקוסמולוגיות השונות. לדעתו, עקרון "הרצון החופשי" של האל יכול לצמוח רק על רקע הקוסמולוגיה המקראית, שלפיה רצון האל יכול להביא את החומר למצב מסודר. רצון האל מעצב עתיד שונה; יש בו יכולת בריאה, שינוי, חידוש, התמרה, אי-חזרה, סיכוי לשיפור. רצון חופשי מוביל להצלחה גדולה בעתיד ביחס למצב בהווה.

**המקרא והפרדת האדם מהטבע**

הפרדת האדם מהטבע היא פועל יוצא של הפרדת האל מהטבע, שכן בהתאם לגרסה הפרשנית של מאמר זה, האל הוא השלכה של מאוויים אנושיים. המקרא טוען לדמיון בין האדם לאלוהים: "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ".[[23]](#footnote-23) על האדם מוטל לחקות את הסגולות העיקריות המאפיינות את האלוהים. האדם המקראי, בדומה לאל המקראי, ניחן ברצון חופשי, נפרד מהטבע, עליון בהיררכיה על כל הברואים והוא שותף ביצירת המציאות הטבעית: "האמונה הישראלית העבירה את הדרמה האלוהית העולמית מרשות הטבע וכוחותיו לרשות הרצון האנושי".[[24]](#footnote-24) המקרא מצווה על האדם להתערב במהלכים ולחולל שינויים. הטבע הופך למטרה, לאובייקט של רצון האדם. בסיפור הבריאה מקבל האדם את האישור לכבוש ולשלוט: "וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ".[[25]](#footnote-25)

ההפרדה של האדם מהטבע מכונה בפי לודוויג פויירבך ((Feuerbach **אגוטיזם יהודי**:[[26]](#footnote-26) לדעתו תורת הבריאה שאימצה הנצרות מקורה במקרא והנחת היסוד שלה היא אגוטיזם – רק במקום שבו מפריד האדם את עצמו מן הטבע, יש מקום לשאלה מאין בא היקום. ההפרדה היא הנמכת הטבע לכדי אובייקט של רצון האדם. העברים, טוען פויירבך, קושרים בין אמונה, שליטה על הטבע ופיטום עצמי; "בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם".[[27]](#footnote-27)

**השיפוט היהודי-נוצרי**

מרכיב תמטי שני אשר לו תפקיד מרכזי בהתהוות התרבותית הנדונה בגנאלוגיה הוא כאמור השיפוט היהודי-נוצרי. היהדות מציגה אֵל שופט, והשיפוט האלוהי מקבל מעמד מרכזי עוד יותר בנצרות. התרבות המערבית היהודית-נוצרית מכירה באלוהים מחוקק, שופט ומעניש – אלוהים ניצב כסמכות חוץ-אנושית שקובעת מה נכון ומה לא נכון, כשופט עליון אשר מעניש את בני האדם או גומל להם בגין פעולותיהם. התפישה כי קיים שופט עליון, קפדן ודקדקן, חיצוני לאדם, היא לגרסתנו מוטיבציה תרבותית למרוץ אחר הצלחה ולפחד מכישלון. האדם חושש מתוצאות השיפוט, בעיקר משיפוט שעונש בצדו, ומתאמץ בכל כוחו להצליח בעיני השופט. המוטיבציה להצלחה אמנם דתית היא, אך בהמשך עוברת תהליכי חילון; כאשר תפישות עולם מושרשות עמוק בחוויה הדתית, כך נקבל כהנחת מוצא בעקבות יונג,[[28]](#footnote-28) יש להן כושר גנוז לפעול ככוחות ומגמות בתרבות, תוך כדי השתנות מתמדת, ולהשתמר בחוויה החילונית כמבנה זהה הבא לידי ביטוי באופנים חדשים.

**המקרא ותורת הגמול**

סוגיית הגמול במקרא, על פי ההסבר הגנאלוגי, כך נציע, קשורה קשר הדוק לתפישה של הצלחה ושל כישלון. את החטא המקראי נפרש ככישלון של האדם בעיני הסופר המקראי; ההסבר השכיח ביותר לסבל האנושי ניתן בתורת הגמול המסורתית, הגורסת כי הסבל מייצג עונש על חטאים שחטא האדם או העם, כאשר החטא המקראי נתפש ככישלון של האדם והעם. העם והאדם קובעים את גורלם על פי מעשיהם.[[29]](#footnote-29) לאמור, השיפוט על מעשי היחיד והקהילה בהווה יקבע אם היחיד או הקהילה יצליחו בעתיד.[[30]](#footnote-30)

השיפוט הוא מרכיב מרכזי בסיפור המקראי. היהדות מציגה אֵל שופט ובוחן, והמקרא מציב מבחנים בכל רגע. היהודי "עשוי להיקרא לעמוד במבחן בו יצליח או יכשל למלא את רצון האל".[[31]](#footnote-31) על פי התפישה העברית, כפי שמפרשהּ זיגמונד מובינקל (Mowinckel),[[32]](#footnote-32) הברכה החלה על האדם אינה אלא כוח חיים המתבטא באושר ובהצלחה, והקללה מרוקנת אותו מכל טוב. המעשה גורר את הגמול, המעשה והגמול מאוחדים בקשר הדומה לקשר הסיבתי שבחוקיות הטבע. ערכו של המעשה נקבע על פי חוקיו של השופט, והאדם מכוון את פעולותיו על פי הקריטריונים של **השיפוט כדי לזכות בהצלחה**.

סיפור תולדות האנושות וסיפורו של ישראל מתוארים במקרא בתוך מסגרת שיפוטית, מסגרת שבה נקבע מה נחשב להצלחה ומה לכישלון. לאורה של תורת הגמול, התנ"ך מספר את קורות העולם למן הדורות הראשונים ואילך: סיפור גן עדן ותוצאותיו, סיפור המבול, מגדל בבל, הפיכת סדום ועמורה, נגעי אלימלך, מכות מצרים, סיפורי המדבר ובהמשך המעלות והמורדות בדברי ימי ישראל ובדברי ימי עמים אחרים. בכל הרצף הסיפורי נראה כי גם יחידים וגם דורות שלמים נענשים על כישלונותיהם: "אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲו‍ֹן אָבוֹת עַל בָּנִים",[[33]](#footnote-33) הסדר האלוהי הנוהג בעולם, מלמדנו התנ"ך, הוא סדר של צדק ומשפט.

על פי תפישת העולם היהודית, לאדם ולקהילה יש השפעה על ההצלחה בעתיד, ותכלית ההיסטוריה מוגדרת היטב: "כִּי יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ נְאֻם יְהוָה וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב. וְיֵשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתֵךְ נְאֻם יְהוָה וְשָׁבוּ בָנִים לִגְבוּלָם".[[34]](#footnote-34)היהדות רואה בהצלחה הארצית אות לחסד אלוהי, ואילו הכישלון בעולם מחייב את האדם לבדוק את מעשיו.

**השיפוט הנוצרי**

בנצרות נבחנים לא רק המעשה אלא גם הכוונה, כלומר המחשבות והרגשות:[[35]](#footnote-35) "שְׁמַעְתֶּם כִּי נֶאֱמַר לָרִאשׁוֹנִים 'לֹא תִּרְצַח', וְ'כָל רוֹצֵחַ יְחֻיַּב לְדִין'. וַאֲנִי אוֹמֵר לָכֶם: כָּל הַכּוֹעֵס עַל אָחִיו יְחֻיַּב לְדִין";[[36]](#footnote-36) "שְׁמַעְתֶּם כִּי נֶאֱמַר 'לֹא תִּנְאָף'. וַאֲנִי אוֹמֵר לָכֶם שֶׁכָּל הַמַּבִּיט בְּאִשָּׁה מִתּוֹךְ תַּאֲוָה אֵלֶיהָ כְּבָר נָאַף אוֹתָהּ בְּלִבּו".[[37]](#footnote-37)

בנצרות אלוהים איננו בוחן על פי מראית עין: האל בנצרות בוחן כליות ולב. בעוד שביהדות השיפוט מתבצע בדיעבד, לאחר מעשה בעל נראוּת חיצונית, השיפוט בנצרות מופעל גם על כוונת לב, עוד לפני ביצוע מעשה כלשהו. אין צורך להיראות כשומרי מצוות, שכן ממילא הכוונה הפנימית היא המשמעותית: "כַּאֲשֶׁר אַתֶּם צָמִים אַל תְּהַלְּכוּ קוֹדְרִים כְּמוֹ הַצְּבוּעִים [...] וְאַתָּה כַּאֲשֶׁר תָּצוּם מְשַׁח אֶת רֹאשְׁךָ בְּשֶׁמֶן וּרְחַץ אֶת פָּנֶיךָ, כְּדֵי שֶׁלֹּא תֵּרָאֶה צָם לִבְנֵי אָדָם כִּי אִם לְאָבִיךָ אֲשֶׁר בַּסֵּתֶר".[[38]](#footnote-38) במקרא, ההצלחה צריכה להיראות היטב ואלוהים מוצג כ"חשבונאי" המנהל רשימה של הצלחות וכישלונות. הגמול המקראי הוא ארצי – השיפוט המקראי מתבצע בעולם הזה, וכך גם העונשים; ואילו הנצרות מעבירה את השיפוט לעולם הבא – בעולם הנוצרי, השיפוט הגדול יתקיים ביום הדין האחרון, בקץ ההיסטוריה.

עם ביטול הברית הישנה, המסר למאמינים היה כי רצון האל אינו העשייה החיצונית, ההצלחה המכנית של קיום המצוות "על פי הבשר", אלא עשייתן על פי משמעותן הפנימית. עם ביטול המצוות הפכה הנצרות לדת שונה מאוד מהיהדות, שבניגוד ליהדות אינה מתמקדת בקיום יומיומי של מצוות עשה ואל תעשה. הבסיס התיאולוגי לביטולן של המצוות היה תורת החסד שפיתח פאולוס: "כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר, בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ. זֶהוּ דְּבַר הָאֱמוּנָה שֶׁאָנוּ מְבַשְֹרִים. וְאִם אַתָּה מוֹדֶה בְּפִיךָ שֶׁיֵּשׁוּעַ הוּא הָאָדוֹן וּמַאֲמִין בִּלְבָבְךָ שֶׁאֱלֹהִים הֵקִים אוֹתוֹ מִן הַמֵּתִים – תִּוָּשַׁע. הֲרֵי בְּלִבּוֹ מַאֲמִין אִישׁ וְיֻצְדַּק, וּבְפִיו יוֹדֶה וְיִוָּשַׁע".[[39]](#footnote-39)

 השיפוט הקתולי מתייחס לחיים הנכונים כחיים של התנזרות מהנאות. אולם בעוד שמהמאמינים דורשת הכנסייה להימנע מהצלחה ארצית ולהצניע לכת, הממסד הכנסייתי אינו בוחל בעושר ובהצלחות ארציות. בנושא ההצלחה סובלת הכנסייה באופן כרוני ממסר כפול: מחד גיסא פועמת בה שאיפה חסרת מעצורים להצליח בעולם, להשתלט עליו, לנהל אותו ולהתעשר; מאידך גיסא, רבים בקהילה מותחים ביקורת נוקבת על הנהגתה, ביקורת שמבוססת על "הדרשה על ההר",[[40]](#footnote-40) שהיא ניגוד עקרוני להצלחה בעולם: "אַל תַּאַצְרוּ לָכֶם אוֹצָרוֹת עֲלֵי אֲדָמוֹת, בְּמָקוֹם שֶׁהָעָשׁ וְהַחֲלוּדָה מַשְׁחִיתִים וְהַגַּנָּבִים חוֹפְרִים וְגוֹנְבִים. אִצְרוּ לָכֶם אוֹצָרוֹת בַּשָּׁמַיִם, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר עָשׁ וַחֲלוּדָה לֹא יַשְׁחִיתוּ וְגַנָּבִים לֹא יַחְפְּרוּ וְלֹא יִגְנְבוּ; כִּי בַּמָּקוֹם שֶׁאוֹצָרְךָ נִמְצָא, שָׁם יִהְיֶה גַּם לְבָבְךָ".[[41]](#footnote-41) הדיסוננס בין ראשית הנצרות, דתו של משיח עני וסובל, ובין הנצרות המצליחה – הכנסייה העשירה ומסעות הצלב – גרם לנצרות בעיות תמידיות. עם המבקרים נמנים דאנטה (Dante),[[42]](#footnote-42) מרטין לותר,[[43]](#footnote-43) ורבים אחרים.

אף על פי שלותר איננו הראשון שהציג ביקורת על התנהלותה של הכנסייה, ההדים שעוררו "תשעים וחמש התזות"[[44]](#footnote-44) הצליחו לערער את שלטון הכנסייה הקתולית שחלשה על חיי הרוח באירופה במשך למעלה מאלף שנה. הדילמה התיאולוגית בין חופש הרצון של האדם וכוחו המוחלט של האל מלווה את כל הדתות המונותיאיסטיות, אך לותר בחר ברעיון המשחרר לכאורה את האדם מחירותו לבחור, והעמיק את האמונה בגזֵירה הקדומה כאבן יסוד בתורתו.

בעניין החטא והשיפוט, יש לציין במיוחד את הקלוויניזם, שהתפתח במאה ה-16 ופיתח את האמונה בגזֵירה הקדומה. תורה זו הביאה לקיצוניות את התורה הלותרנית והייתה לה השפעה גם בכיוון של חתירה להצלחה וגם בכיוון הדטרמיניזם,[[45]](#footnote-45) שלפיו אנשים נכשלים עוד טרם לידתם. הכנסיות הפרוטסטנטיות, על אף הדגשים השונים, מסתמכות על תפישתו של לותר כפי שהיא מופיעה בשלושת חיבוריו משנת 1520. תפישתו של לותר מושתתת על מושגי החטא האנושי והחסד האלוהי.[[46]](#footnote-46) לעומת היהדות, ששופטת בדיעבד, והנצרות הקתולית, ששופטת על הכוונה בעולם הזה, הפרוטסטנטיות והקלוויניזם מציגים שיפוט שאינו קשור למעשה ולכישלון, אלא הוא פרי החלטתו השרירותית של האל, החלטה שבני אנוש אינם יכולים להבינה או לנמקה. אלוהים גוזר מראש, עוד לפני הלידה, את גורלו[[47]](#footnote-47) של כל אדם; ברצונו מאריך, ברצונו מקצר, זה לגיהינום וזה לגן עדן, ועל האדם לקבל בהכנעה את גורלו. [[48]](#footnote-48)

בחיבורו המפורסם של מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם מכנה ובר את תורתו של קלווין "תורה אל-אנושית מזעזעת".[[49]](#footnote-49) ובר אינו טוען למופע חדש על במת ההיסטוריה, אלא לחידוש של דוקטרינת הגזירה הקדומה. הדוקטרינה טוענת כי מרבית האנשים נולדים ארורים ומקוללים ואין דרך לשנות זאת. השיפוט הוא שרירותי וכל שהאדם יכול לעשות הוא רק לברר אם הוא בין הנבחרים. כדי שבאופן תדיר יהיו סימני הצלחה בידי המאמינים, כדי שיוכלו לומר שאכן נבחרי האל הם, עליהם לעבוד קשה ולחסוך. ובר מדגיש כי בתורתו של קלווין, לראשונה אולי בתולדות הדתות, הצלחה חומרית הופכת להיות זהה להצלחה דתית.[[50]](#footnote-50) קלווין לימד את המאמינים שעושרם והצלחתם בחיים הם הוכחה לאהבת האל[[51]](#footnote-51) ולעובדה שהם נבחריו. הנכשלים בחיים, מי שאין בידיהם סימני הצלחה,[[52]](#footnote-52) נשפטו לחיים של כישלון עוד בטרם לידתם ואין ביכולתם לשנות מציאות קשה זו.

כאמור, הקשר בין הצלחה דתית לשפע חומרי ארצי אינו מופיע לראשונה אצל לותר או אצל קלווין. הבסיס הרעיוני לכך, כפי שמציגה הגנאלוגיה של מחקר זה, נמצא כבר בטקסט המקראי, הקושר בין התנהגות רצויה בעיני האל להצלחה ארצית, כלכלית. מוטיבים רבים של הצלחה חומרית שזורים בספרי המקרא כהוכחה לבחירה. לדוגמה, ספר תהלים נפתח בביטוי מובהק של תפישות אלו: "אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים [...] כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ [...] וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל פַּלְגֵי מָיִם [...] וְכֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ. לֹא כֵן הָרְשָׁעִים [...] כִּי יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד".[[53]](#footnote-53) הצדיק, זה שבחר לדבוק באל, להגות בתורה ולקיים מצוות – הצלחתו הארצית מובטחת, וכל אשר יעשה יצלח. בניגוד לו, הרשע – דרכו תאבד. היהדות קושרת בין הצלחה בעולם הזה לבין התנהגות מוסרית-דתית; ההצלחה היא מתנת האל לנבחריו, למאמיניו ולשומרי תורתו. אמנם ביהדות, האל אינו פועל מתוך גזירה שרירותית, כפי שהציג קלווין, אך היהדות קושרת באופן כללי בין הצלחה בעולם לבחירת האל.

**תפישת הזמן במערב**

המרכיב התמטי השלישי שנמצא משמעותי ביותר להתהוות מבנה היסוד של מחשבת ההצלחה והכישלון הוא תפישת הזמן במערב. מושג הזמן הוא תלוי תרבות. בתקופות שונות בתולדות התרבות המערבית התחרו זה בזה מושגים שונים של זמן, לעתים סותרים ולעתים משלימים זה את זה. אנו נעקוב אחר מושג הזמן התרבותי הדומיננטי במערב בתקופות שונות, תחת הנחת היסוד שייחודו של מושג הזמן בתרבויות שונות מעיד על כך שהמושג ומשמעותו מעוצבים ונקבעים באמצעות התרבות.

נבקש לטעון שהתנ"ך, המשמש כטקסט מכונן גם עבור הנצרות, הוא מקור תרבותי מרכזי לתפישת זמן ליניארית: בחשיבה המערבית היהודית-נוצרית שנשתרשה, לזמן יש התחלה, "בְּרֵאשִׁית בָּרָא",[[54]](#footnote-54) ויש גם סוף, "בְּאַחֲרִית הַיָּמִים".[[55]](#footnote-55) הזמן המקראי הליניארי הוא בלתי הפיך והוא מכוון במלואו לאירוע הסופי, למלכות השמים.[[56]](#footnote-56) הנביאים מבטיחים שיש לנו השפעה מכרעת על סוף זה: "כִּי אִם הֵיטֵיב תֵּיטִיבוּ אֶת דַּרְכֵיכֶם וְאֶת מַעַלְלֵיכֶם [...] וְשִׁכַּנְתִּי אֶתְכֶם בַּמָּקוֹם הַזֶּה בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבוֹתֵיכֶם לְמִן עוֹלָם וְעַד עוֹלָם".[[57]](#footnote-57)

על פי העמדה הגנאלוגית המוצגת כאן, תפישת הזמן כליניארי – שמשמעה גם תפישתו כפתוח להתפתחות, שתקווה לעתיד טוב יותר מניעה בו פעולה בהווה מתוך רצון חופשי – מהווה בסיס למרוץ אחר ההצלחה. תפישת זמן זו, המובילה מן הראשית אל האחרית, נמצאת בבסיס התרבותי של המערב. ניתן לתאר אותה באמצעות וקטורנטוי, שמייצג את תודעת הזמן העולה: כיוון שקיימת תקווה להצלחה עתידית, העתיד נתפש כמקום גבוה יותר.

האמונה באחרית הימים, שהולכת ומקבלת מקום משמעותי יותר ויותר בנצרות, מביאה עמה את האפשרויות להצלחה אמיתית ולכישלון אמיתי, את הציפייה לטוב העתידי, במקום העתיד הצפוי מראש שהיה מקובל בעולם העתיק. לאמור, זהו תהליך, מסע, שתוצאתו אינה ידועה. הזמן אינו מעגלי, אינו שרירותי, אינו מתפצל, אלא חד-כיווני ובלתי הפיך. ההכרה במצוות האל, בהווה, היא מקור התקווה לעתיד טוב יותר, עתיד שיש בו שכר: "כֹּה אָמַר יְהוָה מִנְעִי קוֹלֵךְ מִבֶּכִי וְעֵינַיִךְ מִדִּמְעָה כִּי יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ נְאֻם יְהוָה וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב. וְיֵשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתֵךְ נְאֻם יְהוָה וְשָׁבוּ בָנִים לִגְבוּלָם".[[58]](#footnote-58)

חץ הזמן המקראי המתחיל ברגע הבריאה ונמשך עד אחרית הימים, תלוי בפעילותו של האדם בהיסטוריה. לאדם ולקהילה יש השפעה על ההצלחה העתידית: ההיסטוריה נתפשת כרצף של הצלחות וכישלונות של יחידים ושל העם.

כתיבת ההיסטוריה, דור אחר דור, הושפעה מאופן הסיפור של סיפורי המקרא. שלוש הדתות ההיסטוריות הטביעו בתודעתנו את תפישת ההיסטוריה כשרשרת אבות.[[59]](#footnote-59) תפישה היסטורית מסוג זה מודדת עמים ותקופות לפי תרומתם להצלחה האנושית. אפילו הכינויים "רנסנס" ו"התקופה החדשה", שהחליפו את ימי הביניים החשוכים כביכול, מבטאים אמונה בכוחות חדשים וגואלים הפועלים בהיסטוריה. אמונה זו היא יהודית-נוצרית ביסודה – האמונה כי אנו מתקדמים אל עבר עידן חדש, עידן של הצלחות והישגים לעומת תקופה של כישלונות העבר.

תפישה ליניארית זו של ההיסטוריה וחלוקתה לקטעים-קטעים, המתווספים והולכים לקראת הקץ, נעשתה דומיננטית בכל המרחבים התרבותיים שהבסיס המקראי – היהודי – שימש יסוד לתפישת עולמם.[[60]](#footnote-60) תחומי התרבות העומדים בסימן המודרניות, הקפיטליזם והדמוקרטיה, מיוסדים על תפישת העולם הנוצרית,[[61]](#footnote-61) שירשה בתורה מן היהדות את תפישת הזמן וההיסטוריה.

הציפייה לעתיד, המוצעת במקרא במקום תפישת העתיד הצפוי מראש שהייתה מקובלת בעולם העתיק, מביאה עמה תפישה חדשה של אמונה. זוהי אמונה כי הצלחה אמיתית או כישלון אמיתי מצפים בסוף המסע, אף כי זהו תהליך שתוצאתו לא ידועה. הזמן אינו מעגלי אלא חד-כיווני ובלתי הפיך. ההכרה במצוות האל בהווה היא התקווה לעתיד טוב יותר, עתיד שיש בו שכר, גמול – ובמילים אחרות, הצלחה. תפישה זו באה לידי ביטוי כאשר אלוהים אומר לאברהם: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ";[[62]](#footnote-62) "וְהַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲךָ כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם".[[63]](#footnote-63)

 עם התגברות תהליכי החילון באירופה, מתרופף הקשר לזמן המיסטי הנצחי והאדם נטוע יותר ויותר בזמן הארצי. ברנסנס נולד האינדיווידואל במובנו המודרני: המושג "איש הרנסנס", שנטבע בידי יעקב בורקהארט (Burckhardt)[[64]](#footnote-64) ופרידריך ניטשה,[[65]](#footnote-65) מתאר אישיות חופשית ומשכילה, רודפת תענוגות, הבזה לקודשי הדת ולמוסר המקובל; אישיות שעניינה בהצלחה חומרית ארצית ובשאיפה לתהילה. התפתחות האינדיווידואליזם במופעו המודרני התאפשרה עם תהליך החילון:[[66]](#footnote-66) האינדיווידואליזם אִפשר ליחיד לזנוח את הקשר למבנה המוסרי של היקום האלוהי ולקבל כל "אמת" שהוא גילה.

באופן שעשוי להיראות פרדוקסלי, האינדיווידואליזם מתפתח בנצרות על אף היעדר החופש תחת שלטונה של הכנסייה הקתולית. הנצרות מלמדת את האינדיווידואל להבחין בין טוב ורע ומאפשרת לו "להגשים את עצמו". דווקא אצל היהודים והיוונים אחריותו של היחיד פחותה מאשר בנצרות. ההצלחה המקראית נושאת אופי קהילתי, בעוד ההצלחה הקתולית המובטחת בעולם הבא נושאת אופי אישי; ההצלחה החילונית, לעומת שתי אלו, קשורה לאינדיווידואל ולהצלחתו האישית בזמן הארצי. בקפיטליזם הצרכני בחברה הטכנולוגית כיום הפך הזמן למשאב אינדיווידואלי יקר, המקושר להצלחה ולהישגים. הצלחה חברתית או כלכלית נמדדת כיום במושגים של יעילות ושל תוצאות מרביות בתוך מסגרת זמן מוגבלת, ומי שאינו עומד בלוח הזמנים מתויג כשונה או כנכשל.

קביעת לוח זמנים הפכה לנורמה עוד בקפיטליזם התעשייתי, אשר ניזון מהמהירות. בשנת 1748 נשמעה מימרתו הידועה של בנג'מין פרנקלין,[[67]](#footnote-67) "Time is Money". ההנחה שהזמן הוא משאב שראוי לנהוג בו בדיוק כמו בכסף,[[68]](#footnote-68) ולכן אפשר "להרוויח זמן", "לחסוך זמן" ו"למכור זמן". בחברה המערבית מרגישים היטב את חלוף הזמן. הזמן "עובר", הזמן "רץ", הזמן "בורח" והזמן "אוזל". בממד האישי, אנשי המערב חיים עם תחושת הזמן הביולוגית של חלוף החיים, של המוות והכליה האישית. ביטויים כמו "השעון הביולוגי מתקתק" מבטאים את הדימוי של החיים כמעין שעון אורגני, שזמנו מוגבל וקצוב מראש. בחברה המודרנית, הזמן נחווה כמשאב מרכזי ההולך ומתכלה: הוא יחידת ערך, מטבע עובר לסוחר, מצרך להשקעה ולצריכה ובעיקר משאב חשוב להצלחה.

**אחרית דבר**

בגנאלוגיה שנעשתה שימשו אותנו שלושה מרכיבים מהותיים הנמצאים בבסיס הציוויליזציה המערבית – הפרדת האדם מהטבע, השיפוט ותפישת הזמן במערב. לכל אחד מהמרכיבים שצוינו יש קשר הדוק ליחס להצלחה במערב והפחד מהכישלון. הדיון שנערך על כל מבנה בנפרד היה הכרחי כדי שנוכל לזהות את היסוד הקונטינגנטי שלו. יחד עם זאת, המבנים אינם עומדים בפני עצמם ובמובנים רבים הם נמצאים ביחסי גומלין זה עם זה ומשתלבים זה בזה, עד כי אי-אפשר להפריד בין התרומה הייחודית של כל אחד מהם להבניית התפישות של הצלחה וכישלון בתרבות המערב. לא נוכל לראות את ההפרדה המקראית של האדם מהטבע ואת שליטתו בטבע לשם הנאה והצלחה חומרית בעולם במנותק מתפישת הזמן המקראית: הזמן הליניארי המקראי הוא זמן של עמל, השקעה ועבודה מאומצת לקראת תכלית. השילוב בין הפרדתו של האדם מהטבע והצבתו בראש ההיררכיה של הברואים כשותף בבריאה וכמי שניחן ברצון חופשי לבין תפישת הזמן המקראית הליניארית, הוא שמבשיל לאיכות חדשה. אם נוסיף לשילוב זה את התפתחות האינדיווידואליזם – שהעמיד את האדם במרכז – יחד עם החשש מכישלון ועם הרצון להצליח בעיני שופט חיצוני שקובע קריטריונים חיצוניים להצלחה, הרי שנוכל להבין את הכוחות הפועלים בבסיסה של התרבות, בשורשיה, מתנקזים יחד ונהפכים בנקודת הזמן הנוכחית לאיכות חדשה. גורמים רבים נוספים שלא חקרנו כאן תורמים למרוץ אחר הצלחה במערב, אך חשיפה של שלושה מהמרכיבים העומדים ביסוד התופעה של המרוץ אחר ההצלחה – ופירוקם – מאפשרת לנו לראות את היסוד הקונטינגנטי של המרוץ.

1. Scott A. Sandage, *Born Losers – A History of Failure in America*, Harvard University Press, 2005: 26 [↑](#footnote-ref-1)
2. "This book tells the story of America's unsung losers: men who failed in a nation that worships success", Sandage, *Born Losers – A History of Failure in America*: 3 [↑](#footnote-ref-2)
3. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann, 1976: 14-16 [↑](#footnote-ref-3)
4. אילן גור-זאב, אסכולת פרנקפורט וההיסטוריה של הפסימיזם, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ז: 186-182. [↑](#footnote-ref-4)
5. הרברט מרקוזה, האדם החד מימדי, מרחביה ותל אביב: הוצאת הקבוץ הארצי והשומר הצעיר, 1969, פרק א: 32-19. [↑](#footnote-ref-5)
6. שם: 22. [↑](#footnote-ref-6)
7. הרברט מרקוזה, המימד האסתטי – התמדת האומנות, תרגום: צבי טאובר ולאה דובב, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספריית קו אדום, 2005: 27. [↑](#footnote-ref-7)
8. הרברט מרקוזה, קץ האוטופיה, תרגום: ש' שלמה, תל אביב: ספריית עם עובד, 1970: 38-32. [↑](#footnote-ref-8)
9. מקס הורקהיימר ותאודור אדורנו, "דיאלקטיקה של הנאורות", תרגום: משה צוקרמן וצבי טאובר, מטאפורה – כתב עת לפילוסופיה, ענת בילצקי וחיים דעואל לוסקי (עורכים), פפירוס בית ההוצאה באוניברסיטת תל אביב, 5 (2002): 40. [↑](#footnote-ref-9)
10. סיני רוסינק, "ניטשה: בין גניאלוגיה לביקורת", עיון, עדי צמח (עורך), ירושלים: האוניברסיטה העברית, מרכז ברגמן לעיון פילוסופי, 2004: 410. [↑](#footnote-ref-10)
11. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", in: *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard (ed.), Cornell University Press, 1977: 152 [↑](#footnote-ref-11)
12. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans: Hugh Tomlinson, NY: Columbia University Press, 2006: 2 [↑](#footnote-ref-12)
13. פרידריך ניטשה, לגניאלוגיה של המוסר, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 1967: 224. [↑](#footnote-ref-13)
14. שם. [↑](#footnote-ref-14)
15. ז'אן-פרנסואה ליוטאר, הסברים על הפוסט מודרני, תרגום: אמוץ גלעדי, תל אביב: הוצאת רסלינג, 2006: 38. [↑](#footnote-ref-15)
16. יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תשל"ב, כרך א: 245. [↑](#footnote-ref-16)
17. ישעיהו מא, ד. [↑](#footnote-ref-17)
18. שמאי גלנדר, ספר בראשית, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 2009: 86. [↑](#footnote-ref-18)
19. יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם – פילוסופיה של היהדות, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ג: 74-73. [↑](#footnote-ref-19)
20. אפלטון, טימיאוס, בתוך: כתבי אפלטון, תרגום: יוסף גֶרהַרד לִיבֶּס, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 1999, כרך שלישי: 530. [↑](#footnote-ref-20)
21. שם: 539. [↑](#footnote-ref-21)
22. Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, 1982: 8 [↑](#footnote-ref-22)
23. בראשית א, כו. [↑](#footnote-ref-23)
24. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: 472. [↑](#footnote-ref-24)
25. בראשית א, כח. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ludwig Feuerbach, *Essence of Christianity*, translation: Zawar Hanfi, New York: Frederick Unggar Publishing, 1957: 34-35 [↑](#footnote-ref-26)
27. שמות טז, יב. [↑](#footnote-ref-27)
28. קרל גוסטב יונג, הפסיכולוגיה של הלא מודע, תרגום: חיים איזק, תל אביב:הוצאת דביר, 1987: 66-65. [↑](#footnote-ref-28)
29. יששכר יעקבסון, בעיית הגמול במקרא, תל אביב: הוצאת סיני, תשי"ט: 11. [↑](#footnote-ref-29)
30. מאיר וייס, "מבעיות הגמול במקרא", בתוך: מאיר וייס (עורך), מקראות ככוונתם – לקט מאמרים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1987: 461-460. [↑](#footnote-ref-30)
31. ליאו ראוך, אמונה ומהפכה: הפילוסופיה של ההיסטוריה, תל אביב: הוצאת יחדיו, 1978: 11-10. [↑](#footnote-ref-31)
32. שם: 468. [↑](#footnote-ref-32)
33. דברים ה, ט. [↑](#footnote-ref-33)
34. ירמיהו לא, טז-יז. [↑](#footnote-ref-34)
35. Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, NY: Oxford, 1997:15 [↑](#footnote-ref-35)
36. מתי ה, 22-21. [↑](#footnote-ref-36)
37. שם, 28-27. [↑](#footnote-ref-37)
38. מתי ו, 6-5. [↑](#footnote-ref-38)
39. אל הרומים י, 10-8. [↑](#footnote-ref-39)
40. מתי ה-ז. [↑](#footnote-ref-40)
41. מתי ו, 21-19. [↑](#footnote-ref-41)
42. אליגירי דאנטה, הקומדיה האלוהית, תרגום: ראובן הכהן, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2014, קאנטו 19: 170. [↑](#footnote-ref-42)
43. מרטין לותר, "אל האצולה הנוצרית של האומה הגרמנית על שיפור מצב הנצרות, 1520", תרגום: תמר צ'ולקמן, בתוך: ארבעה חיבורים תיאולוגיים, רמת אביב: הוצאת רמות – אוניברסיטת תל אביב, 2001: 79. [↑](#footnote-ref-43)
44. מירי אליאב-פלדון, הרפורמציה הפרוטסטנטית, תל אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור, 1977: 26. [↑](#footnote-ref-44)
45. מרדכי רוטנברג, נצרות ופסיכיאטריה – התיאולוגיה שמאחורי הפסיכולוגיה, תל אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור, 1994: 29-23. [↑](#footnote-ref-45)
46. John Dillenberger, "Introduction", In: *Martin Luther – Selections From His Writings*, NY: Anchor Books, 1962: 29 [↑](#footnote-ref-46)
47. דותן שלום, פרקים בתרבות המערב – מאוגוסטינוס עד היידגר, תל אביב: הוצאת ירון גולן, 2000: 62. [↑](#footnote-ref-47)
48. John Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, translation: Henry Beveridge, London: J. Clarke & Co. Limited, 1962, volume two: 240-241 [↑](#footnote-ref-48)
49. מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגום: ברוך מורן, תל אביב: הוצאת ספרים עם עובד בע"מ, 1984:49. [↑](#footnote-ref-49)
50. מרדכי רוטנברג, נצרות ופסיכיאטריה – התיאולוגיה שמאחורי הפסיכולוגיה, תל אביב: משרד הביטחון ההוצאה לאור, 1994: 27. [↑](#footnote-ref-50)
51. מרדכי רוטנברג, על החיים והאלמוות – דימויי גן עדן כמעצבי התנהגות: נצרות, אסלאם, יהדות, הוצאת ראובן מס, 2008: 34. [↑](#footnote-ref-51)
52. Mordechai Rotenberg, *Damnation and Deviance: The protestant Ethic and the Spirit of Failure*, New York: The Free Press, 1978: 9 [↑](#footnote-ref-52)
53. תהלים א, א-ו. [↑](#footnote-ref-53)
54. בראשית א, א. [↑](#footnote-ref-54)
55. ישעיהו ב, ב. [↑](#footnote-ref-55)
56. ישעיהו ליבוביץ, אמונה היסטורית וערכים, ירושלים: אקדמון, 2002: 95. [↑](#footnote-ref-56)
57. ירמיהו ז, ה-ז. [↑](#footnote-ref-57)
58. ירמיהו לא, טו-טז. [↑](#footnote-ref-58)
59. שלמה זנד, ההיסטוריון, הזמן והדמיון, תל אביב: הוצאת עם עובד, 2004: 24. [↑](#footnote-ref-59)
60. יוסף דן, אפוקליפסה אז ועכשיו, הרצליה: הוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד, 2000: 308-265. [↑](#footnote-ref-60)
61. ברטראנד ראסל, "הפילוסופיה והתיאולוגיה של אוגוסטינוס הקדוש", בתוך: מיכאל קרן (עורך), תולדות המחשבה המדינית, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2001, כרך א: 243-242. [↑](#footnote-ref-61)
62. בראשית יב, א-ב. [↑](#footnote-ref-62)
63. בראשית כב, יז. [↑](#footnote-ref-63)
64. אריך פרום, מנוס מחופש, תרגום: תמר עמית, תל אביב: דביר הוצאה לאור, 1992: 72. [↑](#footnote-ref-64)
65. פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 1986, כרך א: 60. [↑](#footnote-ref-65)
66. Daniel Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, University of Massachusetts, 1992: 56 [↑](#footnote-ref-66)
67. Robert Levine, *A Geography of Time*, NY: Basic Books, 2006: 90 [↑](#footnote-ref-67)
68. דן זכאי, זמן פסיכולוגי, אוניברסיטה משודרת – משרד הביטחון ההוצאה לאור, 1998: 94-93. [↑](#footnote-ref-68)