

## ספרים

### ישי רוזן-צבי כשפילוסוף פוגש את הרב: עיון בשלושה ספרים חדשים

Menachem Fisch, 1997. *Rational Rabbis — Science and Talmudic Culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

משה הלברטל, תשנ"ז. מהפכות פרשניות בהתהוותן — ערכים כשיקולים פרשניים במדרכי ההלכה, מאגנס, ירושלים.

אברהם שגיא, 1998. יהדות: בין דת ומוסר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

מאמר זה בוחן שלושה ספרים חדשים, העוסקים בניתוח פילוסופי של מקורות הלכתיים.<sup>1</sup> כריכתם של הספרים יחד על ידי אינה מקרית. מאחורי הדיון המשותף בהם יש עמדה הגורסת, כי מעבר לתרומה הספציפית של כל ספר, הרי יחדיו הם מסמנים כיוון חדש בחקר הספרות הרבנית. נבחן כל יצירה בנפרד, ולאחר מכן נעמוד על הבשורה המשותפת של הספרים, כמו גם על השאלות שהם מעוררים.

המשימה אשר נטל על עצמו פרופסור מנחם פיש בספרו *Rational Rabbis* היא בחינה של האפיסטימולוגיה החז"לית — תפיסת הידע, ההכרה והאמת ומתודת החקירה הנגזרת מהם. טענתו המרכזית היא כי יש דמיון רב (ומפתיע) בין המתודה הרציונלית, שנוקטים מדענים במחקריהם, לבין שיטת ההתפלספות החז"לית.

משום כך פותח הספר בפרק ארוך ומפורט, המציג את תפיסת המחבר על אודות דרך החקירה המדעית. פיש מזהה עצמו כניאו-פופריאני הרואה במדע דרך רציונלית, השואפת לקדם את הידע בדרך של הטלת ספק, ביקורת עצמית מתמידה וחתירה לתיקון (מתודה הזוכה לכינוי *Constrictive Skeptics*). את תפיסתו זו מעמיד פיש כנגד שני קטבים קיצוניים — תפיסה מוניסטית מחד גיסא ופוסטמודרניסטית רלטיביסטית מאידך גיסא. לפי הראשונה האמת הגה בהישג יד וניתן להגיע אליה בדרך פוזיטיבית ולאחוז בה בצורה ודאית. ממילא אין צורך ואף מסוכן לנקוט דרך של ספקנות תמידית. השנייה אינה נוקקת כלל למושג האמת, והיא מבטלת את האפשרות לבטל עמדה אחת מפני רעותה בשם היותה קרובה יותר לאמת.

במוקד הספר ניצבת הטענה, כי קיימת גישה דומיננטית בספרות חז"ל, שמושגי הידע והאמת שלה ומתודת החקירה הנובעת מהם, דומים להפליא לתפיסה הניאו-פופריאנית על אודות הדרך המדעית לקידום הידע האנושי. פיש מדגיש, כי עניינו של הספר אינו בידע המדעי ככזה אלא רק כדוגמה לדרך חקירה רציונלית וביקורתית. המשימה שנטל על עצמו הספר רחוקה מלהיות פשוטה — אין הוא מסתפק בטענתו (הרווחת למדי) על אודות יצירתיות והתחדשות הידע ההלכתי-דתית והיותו של

1 הספרות ההלכתית, החז"לית והרבנית, עומדת במוקדם של שלושת הספרים, אם כי ספריהם של שגיא ופיש אינם עוסקים רק בה, כפי שנראה להלן.

הידע ההלכתי תוצר של פעילות אנושית וממילא תלוית הקשר; העמדה שהוא מחפש בספרות חז"ל היא כזו, שמוקדה כלל אינו *החידוש* אלא *הביקורת*. עמדה המחויבת לבקר כמעט אוטומטית כל ידע מסורתי, ושהטלת הספק בירושה הרוחנית שלה הוא לחם חוקה. האם תפיסות כאלה יכולות להתקיים בתרבות דתית, המבוססת על כתבי קודש וידע מסורתי? הדיון בשאלה זו הוא המשימה העומדת בפני כותב הספר.

העיון בספרות חז"ל מחולק בספר לשתי חטיבות עיקריות: בראשונה נבחנו "סיפורי יבנה" – האגדות על בית המדרש שהוקם ביבנה לאחר החורבן, סדרי הלימוד בו והוויכוחים הפורמטיביים שהתחוללו בין כתליו של בית מדרש זה, אשר היווה בעצם את ראשיתה של תרבות הלימוד החז"לית המוכרת. בשלב שני עובר העיון מן הרפלקסיה אל הפרקטיקה – פיש אינו מסתפק בעיון בעמדות התיאורטיות כפי שהתנסחו בספרות האגדה, ומבקש לבחון האם ניתן למצוא את התפיסה שאחריה הוא מחפש לא רק בסיפורים על הלימוד אלא בפרקטיקה הלימודית עצמה, כפי שהיא משתקפת בספרות ההלכה החז"לית ובייחוד בתלמוד הבבלי. הפנייה אל התלמוד הבבלי אינה מקרית, שכן ה"בבלי" בנוי במתכונת של לימוד בית מדרשי (ממשי או פיקטיבי); הוא אינו משמר את המסקנות בלבד (דוגמת המשנה) אלא מתאר את המשא ומתן על שלביו השונים, עובדה המאפשרת לבחון דרכו את הפרקטיקה הלימודית ואת מידת התאמתה לתיאורים הפוזרים בספרות האגדה.

אולם, לפני הפנייה לטקסטים עצמם פותח הספר בטיפולוגיה על אודות שתי דמויות של חוקר, המכונות "מסורתן" ו"אנטי-מסורתן". ראשית קובע פיש, כי שתי הדמויות אינן חלוקות ביניהן ביחס לשאלה האונטולוגית בדבר עצם קיומה של האמת (ובהקשר דתי – קיומה של האמת האלוהית). בשאלה זו מסכימות ביניהן שתי הדמויות הטיפולוגיות, ובכך הן נחלקות מהקוגנוציונליסטים, השולל את עצם קיומה של האמת. הפיצול בין המסורתן ומתנגדו חל בשלב הבא ונוגע בשאלה כיצד יגיע האדם אל אותה האמת. למסורתן תשובה ברורה: האמת האלוהית מגיעה על ידי התגלות, ומכאן ואילך היא מועברת במסורת. האנטי-מסורתן הוא ששולל את התפיסה הזו בדבר מקור הידע האנושי והדרך להעברתו. עבורו האמת האלוהית אינה נגישה ככזו, ולאדם לא נותר אלא להשיג ידע בכלים אנושיים, תוך ידיעה שידע זה הוא טנטטיבי ופגום, וממילא תוך ניסיון מתמיד לתקן ולשפר אותו על ידי מנגנוני ביקורת והטלת ספק. פיש שולל את קיומה של אופציה שלישית בחז"ל – תפיסה לפיה האמת האלוהית אינה נגישה דרך התגלות אלא על ידי קונטמפלציה. האדם מסוגל בכוח שכלו להגיע לאמת האלוהית. תפיסה כזו מניחה בהכרח, כי האמת האלוהית היא רציונלית ולכן יכולה להיתפס בכוח מאמץ רציונלי.

בשלב הבא מוצגות ההשלכות של שתי התפיסות על מבנה הלימוד וצורת בית המדרש המתחייבת מהן. כאן ניתוחו הם מאירי עיניים ממש. בייחוד משורטטת דמותו של המסורתן בקווים חדים ומדויקים ומתהווה לפנינו בדמות בשר ודם. החכם המסורתן מאמין כי הידע כולו נמסר למשה בסיני, וכל מטרתו היא להעביר את הידע בצורה שלמה ומדימנה ככל שניתן. תפיסה זו מכתובה את כל מבנה בית המדרש המסורתני ופעילותו וכן את מבנה הדיון בבית מדרש כזה. חבורה מצומצמת של תלמידים מובחרים, אשר אמונים על מסירה אחידה ומלאה של הידע, ומבחנם היחיד אינו בחריפות טיעוניהם אלא במהימנות מסורתיהם.

ביחס לברייתא הידועה ממסכת סנהדרין (פח, ב) – "משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכם, רבו מחלוקות בישראל", מסביר פיש כי קביעה זו של הברייתא משקפת חשיבה מסורתנית, לא רק משום עמדתה השלילית ביחס למחלוקת, אלא כיוון שבתפיסה מסורתנית אין כלל פרוצדורה של הכרעה במקרה של מחלוקת, כל עוד עומדות שתי המסורות בקריטריונים בסיסיים של מהימנות; וממילא כל מחלוקת כזו תגרום בהכרח לפיצול בית המדרש. דבר זה מסביר את סיומה של הברייתא: "ונעשית התורה כשתי תורות". גם אמירתו הנרגשת של רבי אליעזר ערב מותו, "הרבה תורה למדתי, ולא חיסרתי מרבתי אלא ככלב המלקק מן הים" (סנהדרין סח, א) מקבלת משמעות מדויקת בהקשר של הניתוח הנוכחי. פיש מסביר את המשפט על בסיס תפיסת ההיסטוריה המסורתנית, המבוססת על ניוון הכרחי של הידע האנושי מתוך הידלדלות המסורות והיעדר יכולת למלא את החסר בפעילות אנושית.

חמוש בטיפולוגיה הזו עובר פיש לבחון את הטקסטים עצמם: ראשית, אם כן, סיפורי יבנה. הביטוי "סיפורי יבנה" מצריך כשלעצמו הערה. מחזור סיפורים כזה אינו בנמצא – הסיפורים שאותם מנתח פיש לקוחים ממקורות שונים ומתקופות שונות, אין הם נמצאים בקובץ אחד, אין להם ז'אנר או מבנה פואטי מובחן, ואין הם מתייחסים זה לזה (ברוב המקרים). למעשה פיש עצמו, בפרק השני בספר, הוא העורך של "סיפורי יבנה", וזאת על ידי כריכתם יחד וניתוחם מתוך מבט פנומני. ראוי לציין, כי

אין לו כל טענה היסטורית ביחס לסיפורים; הוא אינו טוען, שהסיפורים משקפים את ההתרחשויות ביבנה ההיסטורית של סוף המאה הראשונה, ושאינו יוסד שם בעקבות הפולמוס בית מדרש אנטי-מסורתי. טענתו היא במישור המיתי, הוא מנסה לשחזר מיתוס אינטרטקסטואלי. יתרה מזאת, תיאור בית המדרש ביבנה והמאבקים המתגלעים בו מנותחים על ידי פיש כמטאפוריזציה של הוויכוח בין מסורתנים ואנטי-מסורתנים, יבנה לדירו היא משל. לפיכך נקראים סיפורי יבנה על ידי כמפרשים זה את זה ומתייחסים זה לזה.

כך למשל ביחס לסיפור הידוע על תנורו של עכנאי (בבא מציעא נט, א-ב): פיש קורא את העימות בין רבי אליעזר לחכמים כמאבק בין מסורתן למתנגדיו (וניצחונם של האחרונים). אולם, הסיפור כפי שהוא לפנינו אינו עוסק כלל בשאלת המסורת אלא בשאלת הלגיטימיות של ההתערבות האלוהית בשיח הבית-מדרשי. בסיפור עצמו אין רמז לכך, שרבי אליעזר מייצג מסורות, ושראיותו מובאות כדי לתת תוקף למהימנותו כמסורתן – נתונים אלה מוכנסים לסיפור ממקורות אחרים, המעלים את דמותו של רבי אליעזר כמי ש"לא אמר דבר, שלא שמע מפי רבו מעולם", וכזה השולל את הכרעת ההלכה על פי עמידה למניין ומעמיד במקומה את המסורת "אל תחושו למננכם, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני".<sup>2</sup>

אולם, האם ניתן להטיל את כל המקורות הללו על אגדת "תנורו של עכנאי"? דומה כי טמונה כאן שאלה מתודולוגית עקרונית: מיתוס אינטרטקסטואלי אינו דבר שניתן להניח כמובן מאליו, יש להוכיח אותו. יש להראות שהמקורות המדהדים זה את זה ומתייחסים זה לזה,<sup>3</sup> שאם לא כן אין צידוק לקריאת אגדה אחת לאור תפיסות המשתקפות במקורות אחרים, אך אין להן הד באגדה זו.<sup>4</sup>

2 ואכן, בעקבות הבאת המקורות הללו ומקורות נוספים קובע פיש: "די בתיאורים אלה כדי להוכיח, שדמותו של החכם הגדול מתפקדת בסיפורים אלה כפרסוניפיקציה של המסורתנות הקיצונית ביותר" (עמ' 63).

3 פיש דוחה בצדק את ההסתייגויות ההיסטוריות, השוללות את אמיתות האירועים המתוארים באגדות, כלא-רלוונטיות לפרשנותו. לאחר מכן הוא מפרט את דרך פרשנותו לאגדות יבנה: "לצורך מטרתו הצנועה של העיון הנוכחי, ההקשרים ההיסטוריים וההתממשות של סיפורי יבנה בבבלי אינם חשובים. מטרתנו היא להעריך את המשמעות הפילוסופית וההיסטורית האפשרית של הסיפורים ולא את האמת שבהם. לפיכך, כשהם נקראים בהקשר אינטרטקסטואלי ולא היסטורי, האנקדוטות המקושרות הללו, אני אטען, מתאימות את עצמן לכיוון האנטי-מסורתי של המשנה" (עמ' 69) אולם, הנסיגה מהמימד ההיסטורי אינה יוצרת מעבר אוטומטי לפרשנות המקורות כ"אנקדוטות מקושרות" – זה בדיוק מה שיש להוכיח.

4 הביטוי "אותו היום" (הדגשה שלי) השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם... (בבא מציעא נט, ב) אינו מעיד על "הדהוד" של סיפורי יבנה באגדת תנורו של עכנאי, (בניגוד לדברי פיש; עמ' 79), כיוון שכפשוטה הוראתה של נוסחת "בו ביום" אינה אלא "היום שדובר בו קודם", היינו אותו יום שעליו סופר מספר שורות לפני כן, שבו חכמים "הקיפו דברים כעכנאי..." (ראו בעניין זה דבריו הנחרצים של אפשטיין תשי"ז, 425-423). רק בעל האגדה הבבלית שבברכות (כו, ב-כח, א) מקשר בין נוסחת "בו ביום" לבין היום, שבו העבירו את רבן גמליאל מן הנשיאות. דומה כי אגדת תנורו של עכנאי אינה מראה כל התייחסות לאגדה בברכות. ספק אם קריאת סיפור תנורו של עכנאי לאור האגדה בברכות עושה עמו צדק, כיוון שהיא מכפיפה את הסיפור לפרשנותו של דרשן בבלי אחר, שיצר את הסיפור בברכות. האם, שוב, אין מדובר בהטלה של מקור אחד על אחר ולא באינטרטקסטואליות? כך גם ביחס לפרטים אחרים מאותה אגדה בבלי על העברת רבן גמליאל מנשיאותו (ברכות כו, ב-כח, א), התופסת בספר מקום מרכזי בתיאור מיתוס יבנה. רבן גמליאל מוצג באגדה כמי שיוצר בית מדרש קטן, אליטיסטי וסלקטיבי. הוא מעמיד שומר בפתח ודואג ש"כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש". פיש משלב את האגדה הזו במסגרת בניית דמות המסורתן, כפי שהוא משתקף במאבקי דור יבנה בבבלי. אולם, האם המסורת הזו אכן משתלבת במקורות אחרים ומתגבשת לכלל תמונה שלמה על אודות רבן גמליאל או בית המדרש המסורתי (ולו גם בבבלי בלבד)? הדברים, לכל הפחות, נתונים במחלוקת: "העדות בבבלי בניגון עומדת בודדת בכל הספרות התלמודית. אין למצוא אפילו רמז קל באיזושהו מקור תלמודי, שרבן גמליאל דגל בהשקפות המיוחסות לו בבבלי, ושתיקן את התקנה המגבילה קבלת תלמידים" (בן שלום תשמ"ח, 111); וראו שם גם את ניתוחו של בן-שלום לדרך התהוותה של האגדה הבבלית הנ"ל. גם ביחס לנוסחה "שבת של מי היתה" בברייתא שבבבלי (חגיגה ג, א) יש לפקפק בפרשנות כאילו היא מתייחסת לחלוקת השבתות בין רבן גמליאל וראב"ע לאחר מינויו מחדש של רבן גמליאל לנשיאות, המתוארת באותה אגדה שבבבלי בברכות הנ"ל (ראו אפשטיין תשי"ז, 427, ובן שלום תשמ"ח, הערה 80, 110). כך גם לגבי הביטוי במשנת עדויות (ג, ד) "ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה". ספק אם גם ביטוי זה מתקשר לסיפור האמור בברכות על הפולמוס ביבנה (ראו אפשטיין תשי"ז, 424). דווקא, הסיבה לכך שכל המקורות הללו נראים כמתאימים לאגדה שבבבלי בברכות, אינה שהם מתייחסים לאגדה הנ"ל אלא להפך – האגדה הבבלית הזו נבנתה כפרשנות למקורות הללו, כפי שמראה בפירוט

ואמנם, לעתים נראה כי הדגש הבין-טקסטואלי מפחית את הקשב לייחודה הספציפי של כל אגדה, כמו למשל במדרש הבא (ספרי במדבר פיסקה עה):

ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות – הכהנים, בין תמימים בין בעלי מומים, דברי ר' טרפון.  
 ר' עקיבא אומ' תמימים ולא בעלי מומים – נאמר כאן כהנים ונאמר להלן כהנים, מה כהנים האמורים להלן תמימים ולא בעלי מומין, אף האמורים כאן תמימים ולא בעלי מומין. אמר לו רבי טרפון: עד מתי מגבב ומביא עלינו, עקיבא, איני יכול לסבול, אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא, שהיה חגר ברגלו אחת, שהיה עומד ומריע בחצוצרות.  
 אמר לו: הן רבי, שמא בהקהל ראית, שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל.  
 אמר לו: העבודה שלא בידיתה. אשריך אברהם אבינו שיצא מחלצ'ך עקיבא. טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

פיש מנתח את האגדה כמתארת מאבק בין רבי טרפון המסורתן למתנגדו רבי עקיבא. רבי טרפון עמל על שחזור המסורת המקורית מתקופת בית המקדש (תקופה שבא נכח בעצמו בקטנותו!) ונכשל בכך. מולו מוצבת דמותו של רבי עקיבא, המעמיד מול ניסיונות השחזור את המדרש היוצר ומול הזיכרון את התבונה. החכם בדמותו של רבי עקיבא אינו מנסה לשחזר את ההלכה שהיתה אלא להסיק את ההלכה שצריכה להיות, קובע פיש (עמ' 106).

אולם נראה, כי ניתן להציע למדרש קריאה שונה, שבה המוקד כלל אינו במאבק שבין המסורתן לאנטי-מסורתן. להפך, טענתי היא כי במדרש שלפנינו המסורת היא הדבר המובן מאליו: כולם רוצים לדעת מה היה, השאלה אינה אלא איזו טכניקה טובה יותר לשחזור מהימון של המסורת – הזיכרון או הדרשה. נסביר: המדרש נפתח במחלוקת א-סימטרית במכוון – רבי עקיבא מנמק את שיטתו ורבי טרפון לא. תופעה זו, המעלה תמיהה אצל הקורא, מקבלת פשר מיד בשורה הבאה. רבי טרפון אינו צריך להביא כל נימוק לשיטתו, הוא פשוט ראה!

בשלב זה התמיהה עוברת לשיטתו של רבי עקיבא, אשר נראית עתה מופרכת על פניה: על מה יש כאן בכלל לדון, טרפון ראה ורבי עקיבא לא. האם יפעל עתה רבי עקיבא כדי לעמת את המסורת של רבי טרפון עם המדרש היוצר? האם יטען כי ראיתו ההיסטורית של רבי טרפון אינן משנות, כיוון שההלכה אינה פעילות משחזרת אלא מבקרת ומחדשת, שאינה עוסקת במה שהיה אלא במה שראוי שיהיה? לא ולא, רבי עקיבא מראה את ההפך הגמור. "אתה רוצה מסורת?" אומר כביכול רבי עקיבא, "בסדר גמור, אני אתן לך מסורת, אני אראה לך שהכלי שלי, המדרש, עדיף על שלך, השמועה והזיכרון, גם כשעל הפרק עומד שחזור המסורת". עקיבא "יוצא גדול" באגדה הזו, דווקא משום שהוא מצליח לעשות את הבלתי ייאמן – לשחזר את המסורת באמצעות הדרשה.

מה שעומד על הפרק אינו מסורת מול מדרש אלא יכולתו של המדרש לשחזר את המסורת, ואף לעשות זאת טוב יותר מכל האמצעים המתחרים. במושגיו של הספר שלפנינו הייתי אומר, שהאגדה הזו פונה דווקא למסורתנים, ולהם היא מנסה "למכור" את המדרש ככלי מסורתני שאין שני לו, המצליח לשחזר מסורות טוב יותר מפילוסופיה מראיה עיניים. וזהי טענה נועזת ואפילו חצופה, אבל אין לה דבר עם אנטי-מסורתנות. דבר זה מסביר גם את סיומה של האגדה. לא נתקררה דעתה של האגדה, עד שלא הביאה את הודעתו של רבי טרפון, אשר נזכר סוף-סוף שאכן כך היה: "העבודה [לשון שבועה] שלא בידית". רק כך יכול רבי טרפון (המסורתן בלי ספק) לספוק את כפיו ולומר בפה מלא הערכה: "טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מדעתו ומסכים להלכה" (הדגשה שלי) – לא המצאה היתה כאן אלא שחזור, מה שטרפון לא עשה בכוח זיכרונו, עשה עקיבא בכוח דרשנותו המופלאה. נדמה לי שלא במקרה פירש פיש את האגדה הזו כמתארת את המאבק בין מסורתן לאנטי-מסורתן. קריאתו באגדות הוטרמו על ידי הניתוח הטיפולוגי, שבו הוגדרו והוצבו זו מול זו דמויותיהם של המסורתן ומתנגדו על תפיסותיהם ועמדותיהם המפורטות. ניתוח כזה, המקדים את קריאת הטקסטים עם כל עומקו וחדותו, עלול להכניס את הטקסטים כולם למיטת הסדום שהוא יצר. כל חכם וכל אגדה כפויים לברור להם שיטה מתוך המבחר, שהוצג בניתוח הטיפולוגי. בחלוקה הבינארית הזו, מדרש הוא ללא ספק כלי

גינצבורג (1971, 174–220), והיא זו המקשרת אותם לאירוע של העברת רבן גמליאל מן הנשיאות. ייתכן כי משנת עדויות, הברייתא בבבלי חגיגה, משנת ידיים ומקורות נוספים מקושרים זה לזה רק בדמיונו של דרשן מוכשר אחד, אשר יצר את האגדה הבבליית הזו בברכות כו, ב-כח, א. האם קריאת כל המקורות הללו דרך עיניו של דרשן בבלי אחד עושה עמם צדק? (ראו ביחס לכלל העניין מאמרו של שפירא (1999), המאוחר, יש לציין, בספרו של פיש).

העבודה של האנטי-מסורתן, ואילו השחזור שמור למסורתן. יצור היברידי כזה, כמו חכם המשתמש דווקא במדרש ככלי העבודה המסורתני שלו ונעזר בו לשחזור מסורות, אינו קיים בחלוקה שכזו; אבל המציאות היא כנראה טיפולוגית פחות.

קריאת הטקסטים מעלה בשוליה נקודה נוספת – הפרשנות בספר נמנעת במובהק מעבודה פילולוגית-היסטורית. פיש מותיר את העבודה ה"תלמודיסטית" לאנשי המקצוע שזה עיסוקם, ומתרכז בתרומה הייחודית של הספר – הניתוחים הפילוסופיים והשאלות האפיסטמיות. הדבר מעלה שאלה עקרונית (שאינן לי עליה תשובה טובה): האם ניתן לנתח טקסטים עתיקים תוך התעלמות מוחלטת משאלות פילולוגיות-היסטוריות? האם אפשר להציג טקסטים ללא כל בירור של נוסחם המקורי, לנתח סוגיות בלי לבחון את השתלשלותן ואת דרכי היווצרותן? פיש פותר את הבעיה על ידי כך שהוא מצהיר מראש, שהוא בוחן את האידיאולוגיה ואת תפיסת העולם, כפי שגובשו בעריכה הסופית – הוא לומד את הטקסטים הקאנוניים. כך למשל הוא יתייחס לאותן ברייתות שמקורן אמוראי (המכונות במחקר "ברייתות בבליה") כמקורות תנאים, משום שכך מציג אותן הבבלי. מהלך כזה פותר כמה בעיות, אך יוצר אחרות. צורת עיון שכזו מאבדת חלק עצום מהפוליפוניות, שאותה הוא מחפש אצל חז"ל; כל עושר הקולות שאינם סינכרוניים אלא דיאכרוניים נמחקים בקריאה קאנונית.

כל הגישות הטמונות בשכבות קדומות של הטקסטים, שכוסו על ידי מעשי העריכה והפרשנות המאוחרים יותר בספרות חז"ל, ואשר חוקרי התלמוד עמלים כל כך לשחזר, אובדים בצורה כזו. שאלה נוספת נוגעת לאפשרות לייחס אידיאולוגיה ותפיסת עולם מגובשת לעריכה. פיש משתמש הרבה (בעיקר בחלקים העוסקים בבבלי) במושגים כמו "העמדות של עורכי הבבלי" – נדמה לי שזהו תיאור שמתאים לעריכה מודרנית ולא לתוצר של פעילות קולקטיבית אנונימית, שהתהווה בתהליכים ארוכים, טלאי על טלאי, וכולל שכבות שונות של עריכה ("סוגיות קדומות"), ואף "תחיבות" רבות מתקופות שונות. בכל נושא עריכת הבבלי רב הסתום על המפורש, ובכל מקרה טענה הנסמכת על העריכה הייבט לתת דין וחשבון על אודות תיאוריות של עריכת הבבלי, והאפשרות לייחס להן תפיסת עולם שיטתית וכוללת.

נדמה לי ששימוש בטקסטים קאנוניים, בצורתם המוכרת לרבים, מוצדק כאשר עוסקים בהשפעת הטקסטים על המסורת שאחריהם, אשר בוודאי הושפעה מהם בצורתם הקאנונית. אבל, מי שמחפש, כפי שעושה פיש במובהק, את חז"ל "כשלעצמם" ולא כפי שהם משתקפים במסורת, שומה עליו להפריד בין שכבות ומקורות שונים. הדבר נכון במיוחד לפרויקט הנועז שלקח על עצמו ספר זה – לשחזר את הקול האנטי-מסורתני בספרות חז"ל, אשר נעלם במסורת שאחרי התלמוד. כל כוחו של הספר הוא בכך, שהוא קורא את הטקסטים בניגוד לקריאות הרווחות והמסורתיות שלהם.

הדברים האחרונים חושפים עוד עובדה מעניינת – פיש נטל על עצמו, במונחים של ספר זה עצמו, פרויקט מסורתני מובהק. הוא אינו מבקר, אינו מפקפק ואינו דוחה את הטקסטים התלמודיים שבהם הוא עוסק, אלא מפרש אותם מחדש, מנסה לשחזר קולות אבודים ולהציג את משנתם אחרת מכפי שהיתה מוכרת. והרי זהו בדיוק ההבדל בין המסורת והאנטי-מסורתן: הם נחלקים בשאלה האם המסורת תזכה רק לפרשנות מחדשת או גם תבוקר, תוטל בספק, וממילא גם תידחה פעמים רבות.

השימוש של פיש בפרקטיקות המסורתניות מודגש הרבה יותר בחלק הבא של ספרו – ניתוח מבנה הסוגיות בתלמוד הבבלי. נקודת המוצא של העיון ברורה: התלמוד הבבלי נראה על פניו כפרויקט מסורתני מובהק, כל כולו טוב סביב פרשנות המשנה. ההתמודדות של הבבלי עם הקשיים הרבים במשנה ובמקורות התנאים בכלל, אינה בדרך של ביקורת או דחייה אלא לעולם בדרך של פרשנות (נעזת ויצירתית ככל שתהיה).

לכאורה, מעמדת הבבלי יש למסורת התנאית מעמד טוטלי – ניתן לפרש אותה אך לא לדחותה מפני דעות חדשות ומתוקנות יותר, ניתן לקרוא אותה מחדש אך לא לבקר אותה או להטיל בה ספק.<sup>5</sup> פיש נחלץ במהלכים מבריקים להראות שאין הדבר כך, שהבבלי הוא למעשה פרויקט אנטי-מסורתני סמוי, אך הוא עושה זאת בכלים מסורתניים מובהקים. אם הבבלי הוא מסורתני, אם דרכו אינה נראית לנו – מדוע שלא נדחה אותו ונעדיף על פניו טקסטים חדשים ומתקדמים יותר. מדוע לעמול קשה כל כך כדי לפרשו מחדש, כדי לגלות בכל זאת את פניו האחרים, החבוים? האם כך היה נוהג מדען ניאור-פופריאני ביחס לקאנונים המדעיים? אכן, דווקא מהלכיו הפרשניים של פיש עצמו מעלים את השאלה,

5 בכך אני חולק על קביעתו של פיש, כי רוב רובן של סוגיות הבבלי הן ניטרליות לשאלת המסורתנות, וכי רק סוגיות ה"מיתבי" הן אכן בוחן לשיטות השונות. לעניות דעתי, הבבלי, בעצם מבנהו כפרשנות למשנה, הוא פרויקט מסורתני מובהק, וזאת על פי הקטגוריות שבנה הספר עצמו.

האם מתודולוגיה ניאורופריאנית כזו, שבה אין כל סנטימנטים למסורת רק משום שהיא מסורת, להפך, טקסטים עתיקים מועדים להחשדה יתרה, שהרי הדעת התקדמה מאז בדרכה הביקורתית – האם מתודולוגיה כזו היא אפשרית לתרבות דתית, המבוססת על כתיב קודש?

במרכזו של הספר, כאמור, משימה סבוכה ותובענית – ניסיון להראות, כי הגישה האנטי-מסורתית משתקפת בספרות חז"ל לא רק בתכנים של אגדות ומדרשים שונים אלא בעצם מבנה הסוגיות בתלמוד הבבלי. לשם כך הוא בוחר את סוגיות ה"מיתבי" – סוגיות שבהן הגמרא מעמתת בין מקור אמוראי למקור תנאי הסותר אותו. סוגיות ה"מיתבי" הם נייר לקמוס מצוין לטיעוניו של פיש, שהרי העובדה שמקור אמוראי סותר מקור תנאי אמורה להבהיל רק את המסורתן, אשר מחויב לדחות את המקור המאוחר או לחילופין להראות, שהסתירה היא מדומה. מנגד, האנטי-מסורתן ידחה מן הסתם את המקור המוקדם יותר מפני המקור המאוחר, שמן הסתם הוא גם המתקדם יותר (בל נשכח, שהאנטי-מסורתן הניאורופריאני שלנו מאמין בקדמה ודוחה את העמדות הרלטיביסטיות).

ומה מגלה ניתוח הסוגיות? על פניו, כאמור, התשובה ברורה: הסוגיות משקפות לכאורה פרויקט מסורתי ברור – סתירה בין המקור התנאי לאמוראי לעולם לא תביא את התלמוד הבבלי לדחות את המקור התנאי! האופציות הן: או שיידחה המקור האמוראי המאוחר, או שהבבלי יפתח במאמץ פרשני להראות שאין למעשה סתירה.

וכאן בדיוק מתחיל גם המאמץ הפרשני של הספר לפעול: טענתו היא כי העמדה המסורתית הנה רטוריקה בלבד בבבלי, וכי האנטי-מסורתן מתחפש למסורתן. אבל מדוע? השאלה העומדת לפניו היא היפוך של שאלת הברווז המפורסמת: אם זה לא ברווז, מדוע זה נראה, נשמע, והולך כמו ברווז? מדוע לה לעמדה אנטי-מסורתית להתנהג על פי כל אמות המידה המסורתיות? תשובתו היא כי התלמוד עושה זאת משיקולים דידקטיים. התלמוד הבבלי מיעד ברובו הן ללומדים מתחילים והן למתקדמים, ולכן עליו להחביא את הגישה המהפכנית שלו, כך שהמתחילים לא ייחשפו אליה לפני שהם בשלים לכך, אך הלומד המתקדם יוכל להגיע לעמדה האמיתית. הכיצד? הדבר מתאפשר על ידי אמצעי ששתל הבבלי בסוגיותיו, ושניתן לכנותו (אם מותר לשאול מונח מביקורת הספרות הפורמליסטית) "ערטול התחבולה". כמו סרוונטס וכמו "טריסטראם שנדי", גם הבבלי מגלה במכוון את התחבולות שהוא נוקט, ובכך חושף את הפיקטיביות שלו. למסקנה זו מוביל פיש את הקורא מתוך ניתוח מבריק של סוגיה אחת במסכת ברכות, העוסקת בדחיית מצוות משום כבוד המת. גם סוגיה זו היא סוגיית "מיתבי", וגם בה משתמש הבבלי לכאורה באמצעים מסורתיים רגילים. אולם, כמה עובדות, טוען פיש, אינן מאפשרות קריאה תמימה שכוו: ראשית, לא המקור האמוראי מתפרש מחדש אלא תמיד דווקא זה התנאי, ואילו המקור האמוראי, שבו היה הקושי, נותר על תלו. שנית, הסוגיה משאירה במופגן את הסתירה הראשית בלתי פתורה. המהלך בספר מתפתח ומוביל למסקנה, שהתלמוד נוקט במקביל שתי רמות דיון (double talk) – מסורתנות על פני השטח, הטומנת בחובה עמדה אנטי-מסורתית לטנטי. העמדה החביבה בבבלי אינה לוקחת ברצינות את הפעילות הפרשנית ההרמוניסטית, המיועדת להראות שכלל אין סתירה, ולמעשה דוחה את המקור הקדום מפני המאוחר. התלמוד חייב לנקוט דרך זו, כיוון שהוא נטל על עצמו, אליבא דפיש, משימה קשה וכמעט בלתי אפשרית – מחד גיסא הוא ספר המיועד בעיקרו ללמוד כיצד ללמוד (לכן הוא בנוי במתכונת של משא ומתן בית-מדרשי ולא כאוסף מסקנות), ומאידך גיסא הוא מיועד לכל רמות הלומדים גם יחד. הפתרון הוא, כאמור, שכבות הבנה אפשריות שונות של אותו הטקסט (מהלך שנכשל לחלוטין, אגב, בפרספקטיבה היסטורית. כפי שפיש מציין בצדק, התלמוד לא הובן כך, וממילא שכבתו הנסתרת נותרה נסתרת גם עבור הלומדים "המתקדמים" ביותר).

המהלך הוא מרתק וסוחף, אבל לא פחות מכך גם בעייתי ומעורר שאלות. התלמוד הבבלי כצורתו הוא תחפושת – מנגנוני הפרשנות האדירים והמתוחכמים שלו, הפועלים לכל אורכו במהלך אלפי דפים ומרכיבים למעשה את רוב רובה של הפרקטיקה התלמודית, הם רק השכבה החיצונית, ה"לכאורה" שלו. מדוע קריאה כזו של הבבלי מעוררת אי-נוחות? יש לי תחושה עזה, שאנטי-מסורתן המתחפש למסורתן הוא אכן מסורתן. שהרי זהו בדיוק ההבדל בניהם: היכולת לבקר בגלוי ובמוצהר, היכולת להטיל ספק ולדחות, חוסר הסנטימנטים למסורת. אפשר אם כן לשאול, האם התחפושת המסורתית של הבבלי היא אכן תחפושת, אך אפשר גם לשאול האם היא באמת מסורתית. הפרשנות בעיניו של פיש היא כלי עבודתו של המסורתן, זה אשר אינו יכול לדחות בגלוי את הטקסטים ולכן הם כולם רובצים עליו, והוא חייב לפרשם שוב ושוב מחדש. אולם גם אם הפרשנות היא פרקטיקה "מסורתית", היא בשום אופן לא שמרנית. ניתן לשאול במפורש: האם יש תכלית כלשהי שניתן להגיע אליה בדרך של ביקורת גלויה, אך אי-אפשר להגיע אליה בדרך של פרשנות חופשית ונועזת? אם לא, ולדעתי

התשובה היא לא, הרי ההבדל הוא אכן רק ברטוריקה, במנגנון ולא בתוצאות. הוא שאמרת, האנטי-מסורתן המחופש למסורתן הוא אכן כזה. במקרה זה האמת אינה חבויה ב"עומק" המסתתר "מאחורי" הפרקטיקות אלא בפרקטיקות וברטוריקה עצמם. אמנם פיש שכנע לחלוטין ביחס למודעות ולאירוניה העצמית של הסוגיה, אבל אירוניה עצמית יכולה להיות גם נחלתו של המסורתן המפוקה, אשר מודע היטב למשמעות האמיתית של חירותו הפרשנית הבלתי מוגבלת.

האם אני מנסה לטעון, שהתלמוד הבבלי אכן משקף עמדה מסורתנית? לא, טענתי היא שניתן לקרוא את המהלך שעושה הספר באופן אחר. אני למד ממנו לא את היותו של הבבלי מסורתני או אנטי-מסורתני, אלא דווקא את התפרקותה של האופוזיציה הבינארית הזו עצמה. המסע המרתק בספר מגלה, שהאנטי-מסורתן משתמש במתודות מסורתניות (פרשנות לטקסטים קאנוניים), אבל תוצאתן היא אנטי-מסורתנית בעליל. כמדומני, שבסופו של הספר הניגודים הדיכוטומיים של תחילתו מיטשטשים לחלוטין. הספר, בניתוחיו המבריקים, כופה על הקורא חשיבה מחדש על אודות ההקשר הפרשני כולו, ובכך מאפשר ואפילו מגרה לחשוב מחדש גם את הניגודים הללו עצמם. האם הבבלי הוא מסורתני? אם לפרש קאנון משמעו להיות מסורתני אזי כן, אך אם פירושו של מסורתני הוא התבטלות בפני המסורת וניסיון לשמר את כל תכניה ולא רק את צורתה הפורמלית – אזי במפורש לא.

זה המקום לעבור לספרו של ד"ר משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, המהווה בדיוק בנקודה זו השלמה נהדרת לפרויקט של פיש, כיוון שהלברטל מראה בדיוק את האופן האנטי-מסורתני, שבו פועלת הפרקטיקה המסורתנית – הפרשנות. יתרה מזו, הוא מראה שהמהפכנות הפרשנית פועלת מתוך מודעות שלמה ולא מתוך איזו נאיביות פרימיטיבית.<sup>6</sup> את סוגיית המהפכנות הפרשנית החז"לית הוא בוחן באחד מהקשריה המרתקים ביותר – השינויים ברגישות המוסרית. הלברטל קובע, כי "ניתן לתאר את תולדות ההלכה כרצף של מהלכים פרשניים" (עמ' 9), ומשום כך גם את המהפכנות יש לחפש בתוך המהלכים הפרשניים ולא מחוץ להם.

התיזה המרכזית בספר היא כי שינויים ברגישויות המוסריות הובילו לפרשנויות מחדשות של המקרא, כך שהטעון המוסרי מהווה שיקול בברירה בין פרשנויות שונות, או אפילו בבחירת פרשנות סבירה פחות והעדפתה על פרשנות, הקרובה יותר למשמעות המילולית של הכתוב אך מוסרית פחות בעיניהם. הלברטל מנסה להימנע ככל הניתן מהשלכה של רגישויות המוסריות כקורא מודרני על הפרשנות החז"לית, אשר על כן הוא עמל להראות, כי השיקול המוסרי במקרים שהוא בוחן הוא מפורש ומוצהר. יתרה מזו, הלברטל גם עומד על כך שהברירה בין הפרשנויות בשם השיקול המוסרי נעשית מתוך מודעות לאלטרנטיבה הנדחית ולאופציות פרשניות אחרות ואף פשוטות יותר, אשר פתוחות לפניו. הוא דוחה את הטענות על התמימות המאפשרת לפרשן הקדום להיות נועז, משום שכלל לא ידע להבחין בינו לבין הטקסט המתפרש, וממילא לא הכיר בנועות של פרשנותו.

את טיעוניו מוכיח הלברטל על ידי בחינה של שש סוגיות מתוך מדרשי ההלכה, העוסקות בשאלת מעמדו של אב המשפחה כלפי אשתו, בניו ובנותיו ויכולתו בנהוג בהם כרצונו. חז"ל, טוען הלברטל, לא היו יכולים להשלים עם העמדות הפטריארכליות המקראיות, שלפיהן שלטון האב במשפחתו כמעט אינו מוגבל, ולכן פירשו את המקורות הרלבנטיים מחדש, כך שיתאימו לעמדתם המוסרית. לעיוניו הטקסטואליים הוא מצרף שני עיונים תיאורטיים – האחד ביחס לשאלות של הלכה ומוסר והשני ביחס לגבולות הפרשנות. בפרק העוסק בשאלות של הלכה ומוסר טוען הלברטל, כי העיון בטקסטים מראה, שלמעשה עצם החלוקה הדיכוטומית ביניהם היא מלאכותית; ההלכה כלל אינה עומדת מול המוסר – מאמצת אותו או מתנגדת לו. המוסר מהווה חלק בלתי נפרד מן המערכת ההלכתית עצמה. הוא חודר אליה דרך המעשה הפרשני ומהווה שיקול מכריע בעיצובה. העיון התיאורטי השני בוחן את משמעויות התיזה מן הבחינה ההרמנויטית. השאלה שמעלה הלברטל היא כיצד ניתן להצדיק החזרת שיקולים ערכיים חוץ-טקסטואליים כקריטריון פרשני לגיטימי. הלברטל בוחן את השאלה בהקשרה של הפרשנות השיפוטית, שבה השיקולים הערכיים ניכרים ביותר. לשם כך נבחנות בספר משנותיהם של הירש וגאדמר, דוורקין וקוויין, איזר וסטנלי פיש, והמחבר צועד בעקבות אותן מגמות מתוכן, המערערות על עצם היכולת להפריד בין שיקולים פנימיים לחיצוניים בפרשנות. עולמו וערכיו של הפרשן חודרים למעשה הפרשני, הן במובנים של עקרון החסד של דוורקין והן במונחי "מיזוג האופקים" של גאדמר. אמנם, הלברטל מצביע על גבולות ההשוואה בין תפיסת הטקסט

6 טיעונו של הלברטל מצטרף לפקוק מחדש בקיומן של אותן חברות נאיביות ולא רפלקסיביות, אשר נתפסו כמאפיין של החשיבה הפרימיטיבית. כך למשל במחקרו של טרנר (Turner 1990, 156): "זו אולי אחת התובנות החשובות ביותר של טרנר – שמעולם לא היו כאלה ילידים תמימים ונעדרי מודעות, החיים במצב של הרמוניה אינסטנקטיבית ולא רפלקסיבית".

החז"לית לתיאוריות ההרמנויטיות המודרניות. גם חז"ל, כמו התיאורטיקנים המודרניים, מקבלים את עקרון "הטקסט הפתוח" ורוחים את כוונת המחבר כשיקול פרשני משמעותי, אולם נימוקיהם שונים. הלברטל מצביע בעיקר על שני הבדלים מרכזיים:

- חוסר ההתייחסות של חז"ל לכוונת היוצר אינה נובעת מתפיסה היסטוריוציסטית או מגישה ספקנית, המערערת על היכולת לגשר על הפער בין הכותב לפרשן, אלא מתוך תפיסה שהכותב עצמו, האל, הכפיף מראש את המשמעויות לפירושי החכמים.
- להבדיל מגישות רלטיביסטיות דוגמת זו של סטנלי פיש, אצל חז"ל המקרא אינו ריק ממשמעות אלא ההפך — הוא טוטלי, כל המשמעויות נמצאות בו. "בטקסט יש ריבוי משמעויות ולא חוסר משמעות" (עמ' 202). במלים אחרות, הרפלקסיה הפרשנית החז"לית אינה חלה על כל טקסט באשר הוא טקסט אלא על כתבי הקודש בלבד. רק בהם יש מ"ט פנים לטמא ולטהר, ורק בהם המשמעות ניתנה מראש על מנת שתכונן על ידי הפרשן (רק זה המוסמך לכך כמוזן).

אולם דווקא הסתייגויות אלה מעלות שאלה ביחס למגמת הפרק התיאורטי כולו. הלברטל אינו מביא את התיאוריות ההרמנויטיות רק כדי למפות את התחום או להציב דרכו אנלוגיה לעיסוק החז"לי, אלא מחפש בתיאוריות הללו לגיטימציה: "את המשך הפרק ועיקרו אקדיש לתיאוריות פרשניות שונות המספקות צידוק לשילובם של שיקולים מוסריים כקריטריונים פרשניים" (עמ' 169). האם יש צידוק הרמנויטי חוץ-תרבותי? האם יש משמעות לשאלת הלגיטימציה של פרשנות מחוץ לתרבות פרשנית ספציפית? אציג את השאלה אחרת: נניח שבתיאוריות ההרמנויטיות העכשוויות לא היינו מוצאים צידוק מספיק למתודות הפרשניות של חז"ל, ושהכנסת שיקולים מוסריים לפרשנות היתה נראית כחורגת מהנורמה ההרמנויטית — מה בכך? הפרשנות החז"לית מוצדקת מתוכה. כך למשל, חלק מהטכניקות הפרשניות, הנהוגות בפרשנות הקבלית לתורה — כמו צירופי אותיות וגימטרייה וכן הפרשנות המסתמכת על צורת ההיקף הלבן שסביב האותיות השחורות, או הרואה בתורה כולה צורה אחת שלמה, שיש לפרשה בכליותה<sup>7</sup> — קשות מאוד לצידוק מתוך תיאוריות הרמנויטיות בנות-זמננו ואפילו הנועזות ביותר, אך צידוקן טמון באונטולוגיה ובמטפיסיקה הקבלית עצמה. בדומה לכך טוענים שני חוקרי ספרות במאמר על "מילוי הפערים" בספרות, כי המדרש החז"לי הוא דוגמה ל"מילוי פערים לא לגיטימי".<sup>8</sup> האם בכך נשללת הלגיטימציה של המדרש? אדרבה, אין זו אלא הדגמה לכך, שגבולות הפרשנות של תרבות אחת שונים מאלה של אחרת. הפרשנות של חז"ל צריכה להיות מוסקת מתוך הקשרה לתרבות חז"ל עצמה, אין היא זוקקת לגיטימציה מחוץ להקשרה התרבותי, ולמעשה גם לא תוכל לקבל לגיטימציה כזו — קודם כל משום שהפרשנות החז"לית משוקעת בהנחות מטפיסיות ותיאולוגיות, השונות לגמרי מאלה של הפרשן המודרני.

יתרה מזו, בחינה שלמה של ההרמנויטיקה החז"לית צריכה להביא בחשבון את ההקשרים הפרשניים הרחבים יותר, שבהם פועלת הפרשנות המוסרית ושמהם היא מקבלת את משמעותה. נדגים את הדברים דרך שאלת ה"פשט"<sup>9</sup>, העולה בספר כמה פעמים: הלברטל מציג את המהלכים הפרשניים בסוגיות כמהלכים הירואיים למדי. חז"ל, הוא טוען, מוכנים לוותר על המשמעויות הפשוטות, כדי "להרוויח" את הרגישות המוסרית; הם מכירים באלטרנטיבה הפרשנית ומעדיפים לדחותה, כדי לתת מקום לשיקולים הערכיים. ההנחה היא, אם כן, כי הפרשנות החז"לית מעדיפה כמוזן מאליו את הפרשנות הקרובה יותר ללשון הפסוק, אך מוכנה לוותר עליה בסוגיות מוסריות. אולם, האם המתודות הללו מיוחדות לסוגיות מוסריות? האם לא ניתן למצוא גם בהקשרים א-מוסריים לחלוטין (הקשרים פולחניים, פרוצדורליים, תיאולוגיים) אותם מהלכים ממש? נדמה לי, שיש מקום לנתח את המהפכנות הפרשנית לא רק בהקשר המוסרי אלא בהקשר התרבותי הפרשנית של חז"ל בכללה. הסטת המבט מן המהפכנות המוסרית לעבר האידיאולוגיה ההרמנויטית החז"לית עשויה להכניס את הנועזות הפרשנית להקשר חדש.

באחד מפרקי הספר (עמ' 116) מביא הלברטל את המדרש הזה (מדרש תנאים דברים כה, יא):

'מיד מכהו' — מיד שלוח בית דין.  
אתה אומר מיד שלוח בית דין, או מיד מכהו כשמועו?

7 ראו למשל אידל תשנ"ד; תשנ"ב.

8 פרי ושטרנברג 1968, 265.

9 המלה "פשט" נתונה במרכאות, כיוון שהיא אינה מונח שהכירו התנאים. הם השתמשו במונחים "כ(מ)שמועו", "ממש", "דברים ככתבם", "ודאי", וגם זאת במשמעות שונה למדי מזו של הפשט המודרני (ראו הערה 3, עמ' 117).



אמרת: וכי יש לו רשות להכותו?  
הא מה תלמוד לומר 'מיד מכהו' מיד שלוח ב"ד.

המדרש עוסק בפסוקים, המתארים אשה שהתערבה בריב בין בעלה לאדם זר, ותוך כדי כך "ישלחה ידה והחזיקה במבושיו". על כך אומרת התורה "וקצותה את כפה, לא תחוס עינך". המדרש מפרש את הסיטואציה כעוסקת רק במקרה, שבו המכה לא הייתה סתם אדם אלא "שלוח בית דין", שהורשה להכות עבריין החייב מלקות. רק בסיטואציה זו האשה נענשת על התערבותה הבוטה. אין ספק, שנעשית כאן הכרעה פרשנית הנובעת משיקולים מוסריים. הלבטל מציג את הדברים כך: "המדרש מודע לכך, שיש לאפשרות הקריאה השנייה, הגורסת שמכהו של הבעל הוא כל אדם, יתכן פרשני – שהרי זהו מובנו המילולי של הפסוק – ועל כן המדרש מחזק את האפשרות הזאת בביטוי 'כשמועו'. למרות זאת, המדרש דוחה את האפשרות הפרשנית המתקבלת על הדעת מן הקריאה הפשוטה של הפרשה, ובוחר מבין האפשרויות את האפשרות הראשונה לפיה המכה הוא שליח בית דין. הכרעה פרשנית זאת נעשית באמצעות הטענה 'וכי יש לו רשות להכותו'. טענה זאת שהמדרש מעלה, הבוררת בין שתי האפשרויות, אינה טענה טקטואלית. זוהי טענה ערכית המוצגת כמענה רטורי ברור ודוחה את האפשרות שמדובר בכל אדם" (עמ' 117).

הדברים בהירים ונכוחים. אולם למעשה המדרש אינו בורר בין שתי פרשנויות, אפילו לא בין פרשנות מילולית לפרשנות רחוקה יותר. הוא בורר בין האופציה להותיר את הפסוק כפי שהוא, לא מפורש, לבין האופציה לפרשו. אין זה הבדל מינוחי בלבד אלא מהותי. כבר עמדו על כך רבים, שהפשט עבור חז"ל כלל אינו אופציה פרשנית אלא "מכלול התופעות הכרוכות בכתובו קודם לכל דרכי הפרשנות".<sup>10</sup> דרשן הקובע ביחס לביטוי מקראי שהוא "כשמועו", אינו מוסיף על כך בדרך כלל דבר ואינו ממשיך לפרשו, הפסוק נותר בשקיפותו. "וילכו שלוש ימים ולא מצאו מים – ר' יהושע אומר – כשמועו" (מכילתא דר"י בשלח, מס' דויסע בשלח פרשה א).

התפיסה ההרמנויטית העומדת מאחורי קביעות כאלה היא שיש פסוקים שקופים, אשר אינם מצריכים פרשנות אלא מובנים לכל דובר השפה, והביטוי "כשמועו" טוען כי יש להשאיר אותם בשקיפותם וממילא למנוע את פרשנותם.<sup>11</sup> האמירה "כשמועו" היא חסרת פשר אלא אם נבין אותה כעומדת מול אלטרנטיבות, המתעקשות לפרש את הפסוק ולא להותירו כפי שהוא. כך גם במדרש שלפנינו, האופציה האלטרנטיבית אינה פרשנות שונה אלא הותרת הפסוק בעירומו, ולפיכך כאשר הדרשן מציג את האופציה הזו הוא פשוט חוזר שוב על הביטוי המקראי: "מיד מכהו – ... או מיד מכהו כשמועו". ההכרעה הפרשנית לפיכך אינה ברירה בין פרשנויות אלא עצם ההכרעה לפרש את הפסוק.<sup>12</sup>

עתה ניתן לנסח את השאלה מחדש: מה מניע את הדרשן לפרש את הפסוק ולא להותירו בשקיפותו? נבחן שוב את המדרש במכילתא דלעיל:

וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים – ר' יהושע אומר: כשמועו. ר' אליעזר אומר: והלא המים תחת רגלי ישראל היו, והארץ אינה צפה אלא על המים, שנאמר: 'לרוקע הארץ על המים'. הא מה תלמוד לומר 'ולא מצאו מים' כדי ליגען.

מדוע בוחר רבי אליעזר לדחות את הפסוק "כשמועו"? נימוקו הוא לכאורה גיאולוגי – כיצד ייתכן שבני ישראל לא מצאו מים, והרי הארץ כולה אינה אלא שכבה דקה, הפרוסה מעל המים? אשר על כן על הפסוק להתפרש מחדש כניסיון ולא כאירוע טבעי. ואולם בכך לא די, שכן הפרשנות המחודשת הופכת את הפסוק מתיאור ניטרלי לקביעה ערכית. הפסוק, שעל פניו הוא אינפורמטיבי ותיאורי, מתעבה ועובר דהינטרליזציה. האם ייתכן שזוהי המוטיווציה המדרשית?

'אלה הדברים אשר דבר משה' – וכי לא נתנבא משה אלא אלו בלבד, והלא הוא כתב כל התורה כולה? שנאמר: 'ויכתב משה את התורה הזו'מה תלמוד לומר: 'אלה הדברים אשר דבר משה'? מלמד שהיו דברי תוכחות (ספרי דברים א).

גם כאן אין פשר לשאלה שבראשית המדרש, אלא אם מונחת בבסיסה הקריאה השקופה של הפסוק,

10 הנשקה תשנ"ו, 435.

11 ביחס לפסוקים אחרים מדגיש המדרש, כי אין לגביהם אופציה שקופה כלל, ולכן אין אלטרנטיבה אלא לפרשם. זוהי לדעתי גם משמעות הביטוי "אין מקרא זה אומר אלא דרשנו" (ראו פסיקתא רבתי י' ד"ה "כי תשא"). ודוק, ביטוי זה מדגיש כי אין כאן הכרעה של הדרשן לפרש, אלא הדבר נתבע על ידי הפסוק עצמו!

12 ראו עתה בעניין זה כהנא תשנ"ט, 279, 289–290.

שבו המלים "אלה הדברים אשר דיבר משה" נקראים כ"אלה הדברים אשר דיבר משה" – "ממש". גם כאן יש לחריגה מן הקריאה השקופה מניע מוצהר, ובכל זאת אני מבקש לטעון, שהקריאה המיוחדת כרוכה בהטענתם של פסוקים, שעל פניהם הם אינפורמטיביים, במשמעויות דתיות ונורמטיביות – "מלמד שהיו דברי תוכחות".

המדרש מייצר את התורה כאלוהית על ידי ביטול ה"מלאות הריאליסטית" שבה. הפסוקים אשר על פניהם הם תיאוריים גרידא, אלה הנמצאים בהכרח בכל סיפור ולמעשה בכל טקסט, דווקא הם צריכים להתפרש מחדש ולהיטען במשמעויות דתיות ונורמטיביות. כך מאשר המדרש את הנחותיו שלו – הוא מניח שהתורה היא אלוהית, וממילא אין בה מלה אחת מיותרת או טריוויאלית או סתם ניטרלית, ופרשנותו המדרשית מאשרת את ההנחה הזו ומוכיחה אותה מחדש. המדרש אינו מותיר הרבה פסוקים בשקיפותם, בדיוק משום שפשוט לעולם לא ייתן למדרש את מה שהוא מבקש – טקסט אלוהי, שאין בו שום ייתור וחסור. שום טקסט אינו נעדר חזרות, ייתורים, תיאורים, מספרים ורשימות. המאמץ המדרשי הוא הטענתם של כל אלה במשמעויות, שיהיו יאות ומתאימות ליצירה אלוהית. הפעילות המדרשית אינה מכוונת רק להחדרתם של תכנים ספציפיים למקרא על ידי קריאתם מחדש (ובמקרה שלנו תכנים מוסריים) אלא לעצם עיבודם של הפסוקים והוצאתם מן הטריוויאליות שלהם. זהו גם המובן של שאלת ה"פשיטא", או בלשון מדרשי ההלכה טענת "שהיה בדין". מדרשי "שהיה בדין" מבארים את הפסוק על ידי כך שהם מראים, כי ההיגיון אמור להוביל למסקנה הפוכה מזו של הפסוק. בניגוד לכל ההיגיון פרשני מודרני, המדרש נוטל על עצמו להוכיח, שהפסוק נוגד את האופציה ההגיונית. מדוע? משום שרק הפיכתו של הפסוק ל-counter intuitive תצדיק את הימצאותו בתורה.

פסוק הקובע קביעה הגיונית מדי, אומר משהו פשוט להבנה, אנושי, וממילא טריוויאלי ומיותר. לפיכך טענת "שהיה בדין" לעולם אינה נענית. לעולם אין שלב נוסף במדרש, המסביר מדוע בכל זאת פסקה התורה בניגוד למה "שהיה בדין". אם ההיגיון הוא הפוך, אזי מדוע נקטה התורה ההפך מן ההיגיון? התשובה היא שבדיוק משום כך! ההיגיון הפשוט שייך לאדם, ואילו התורה היא אלוהית. כך למשל במדרש הבא (ספרי במדבר ח):

"שעורים" – למה נאמר?

שהיה בדין, הואיל ומנחת חוטא באה על חטא וזו באה על החטא, אם למדתי למנחת חוטא שאינה באה אלא חטים אף זו לא תבוא אלא חטים? ת"ל: שעורים.  
אמר רבן גמליאל: הניחו לי סופרים ואומרה כמין חומר, אבל נראה הוא כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבה מאכל בהמה.

הלברטל מביא את סוג המדרשים הללו כדי להצביע, בצדק, על המודעות המדרשית לאלטרנטיבות.<sup>13</sup> אולם יש לשים לב, כי האלטרנטיבה אינה נרחית משום שהיא אינה הגיונית, אלא להפך, משום שהיא הגיונית מדי! מה "שהיה בדין"<sup>14</sup> חייב להידחות. דווקא, רבן גמליאל בסופו של המדרש מנסה לתת הסבר הגיוני לעובדת חריגותו של קורבן הסוטה – עובדת הבאתו מן השעורים ולא מן החיטין. אולם, חכמים שלפניו אינם מנסים להסביר אלא מדיגישים דווקא את העובדה, שהמדרש סותר את ההיגיון המקראי הרגיל, שלפיו קורבן חוטא בא מן החיטין. למה אם כן מקריבים כאן שעורים? המדרש לא מסביר, וזאת בדיוק הנקודה. רק העובדה שהדברים אינם מובנים מאליהם מסבירה את ה"צריכותא": "שעורים – למה נאמר?"

הכלל ברור – ככל שהטקסט יוצג על ידי המדרש כטריוויאלי פחות, הוא יתאים יותר ליוצר אלוהי. כלפי מה הדברים אמורים? מה שמוצג בספרו של הלברטל כמחיר שמשלם הדרשן עבור החדרת שיקוליו המוסריים – עזיבת הקריאה הפשוטה, עשוי בהקשר אחר להיתפס כחלק ממגמת המדרש.

אין בדברים בשום פנים, כדי לבטל את המהפכנות המוסרית או הרפלקסיביות ההרמנויטית שעליה מדבר הלברטל. יש בהם רק הזמנה להכנסת הדברים להקשר הרמנויטי רחב יותר. הערכת הפרקטיקה המדרשית ביחס לשאלות מוסריות תצא מורוחת, כך נראה, מתוך הכנסתה לתוך הקשר הנורמות

13 אף שיש לבחון, האם הניסוח המדרשי "אתה אומר... או אינו אלא..." הוא אכן תמיד הצבת אלטרנטיבה ממשית שנרחית, כפי שטוען הלברטל. נדמה לי כי לפחות בחלק מן המקרים מדובר רק בטרוריקה, שמשמעה אינו יותר מאשר "תוכיח, הרי אני יכול לומר גם את ההפך". מסיבה זו ברוב הפעמים לא מובאת סתם אלטרנטיבה פרשנית, ובמקומה מוצאים היפוך בינארי של הפרשנות הראשונה: "אתה אומר בבת ישראל הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בכנענית אתה אומר רשות או אינו אלא חובה" (מכילתא דר"י מסכתא דניזקין פרשה א, ב הורוויץ-רבין, 250).

14 על המושג "דין" ראו בכר תרפ"ג, 16-17; פינקלשטיין תשנ"ב, 105-108.

הפרשניות של המדרש בכלל, בפרט משום שהספר מעלה על נס אירוע מדרשי, שלצורך הערכתו המלאה יש צורך להבין את הנורמות הפרשניות החז"ליות. בהקשר של נורמות אלו, המהפכנות המוסרית שחושף הספר אולי אינה פועלת בניגוד לזרם הפרשני אלא דווקא אתו, והיא למעשה משרתת את המשימה המדרשית המרכזית של דה־טריטוריאליזציה (ועל ידי כך תיאולוגיזציה) של הטקסט המקראי. "החריגה מקריאות סבירות" בלשונו של הלברטל, אינה, לעניות דעתי, מחיר שהפרשן משלם, אלא אדרבה, מוטיווציה פרשנית בפני עצמה. ההתמקדות בפרשנות בהקשרים מוסריים, כשהיא מנותקת מההקשר הרחב של הפרקטיקות המדרשיות, עלולה להוביל להרואיזציה יתר של האקט הפרשני: "תראו אילו מהפכות פרשניות הם מוכנים לעשות עבור שמירת הרגישות המוסרית". בהקשר לדרכי הפרשנות החז"ליות הרגישות המוסרית אכן נותרת על תלה, אך המהפכנות הפרשנית כרוכה בה רק בחלקה.

במובן זה, רק לאור דין וחשבון רחב על דרכי המדרש ומטרותיו, ניתן להעריך את חידושן הממשי של הפרקטיקות הספציפיות שחושף הספר. לאור דין וחשבון כזה ניתן יהיה לשאול, האם השיקולים המוסריים הם אכן שיקולים יוצאי דופן בנורמות של הפרקטיקות המדרשיות, והאם בהקשרים מוסריים מופעלות במדרשי ההלכה פרקטיקות פרשניות שונות מאשר בהקשרים פולחניים א־מוסריים. דיון כזה גם יאפשר לבחון, מהו משקלם של השיקולים המוסריים במדרשי ההלכה ועד כמה הם דומיננטיים.

שאלת יחסי המוסר והדת מעסיקה גם את הספר השלישי שנבחן, ספרו של פרופסור אברהם שגיא, יהדות: בין דת למוסר. ספרו של שגיא מעביר את הדיון, שבו החל הלברטל, אל הספרות הרבנית שאחרי תקופת חז"ל. הספר הוא מלא וגדוש: מנותחים בו מאות מקורות מטווח עצום של הקשרים ותקופות, ונבחנות בו סוגיות רבות – מדיון במשפט הטבעי ובמלחמה הצודקת ועד דין וחשבון על תכונותיו המוסריות של האל בספרות ההלכתית והתייחסותה לסיפור העקדה ומחיית עמלק. ביד אמן משרטט הספר תמונה רחבה ומפורטת של סוגי היחסים בין תודעה דתית למחויבות מוסרית. לא נוכל לבחון את כל הנושאים הללו, ולכן נתמקד בתיזה המרכזית של הספר (התופסת את חלקו הראשון) – סוגיית התלות של המוסר בדת במסורת היהודית. בשאלה זו הספר ממשיך את ספרו הקודם של המחבר, דת ומוסר (סטטמן ושגיא 1993).

בספר הראשון נותחו באופן אנליטי היחסים שבין דת למוסר. בין השאר הוצעה שם חלוקה בסיסית בין שני סוגי תלות אפשריים של המוסר בדת, תלות חזקה מול חלשה. בתלות חזקה דבר הוא מוסרי, אך ורק מפני שהאל ציווה עליו: "האל ורק האל קובע את החובה המוסרית" (עמ' 11). כתוצאה מכך לא תיתכן סתירה בין דת למוסר, כיוון שלמעשה הם היינו הך. המוסר אינו אלא מה שמצווה האל, ולפיכך כל קונפליקט הוא מדומה. ממיילא גם כל קביעה שהאל הוא מוסרי היא טאוטולוגית, כל מעשה או ציווי אלוהי הוא מניה וביה מוסרי, גם אם האל מצווה להשמיד עם שלם (עמלק). להקריב בן (יצחק), או כל גחמה אחרת העולם בדעתו האלוהית. תפיסה כזו מכונה בספר "מוסר – צו האל", או בקיצור מצ"ה.

תלות חלשה, לעומת זאת, אינה מניחה כי מעשה אינו מוסרי בלא צו האל, וכי רק האל קובע את המעשה המוסרי; אולם "מנימוקים שונים עשיית מעשה זה, או ההכרה בכך שזהו המעשה הנדרש אינן אפשריות בלא הדת" (שם). משמע, גם אם מקור המוסר אינו בצו האל, עבור המאמין הוא כזה, המאמין זקוק לצו האל כדי לגלות או לקיים את הצו המוסרי.

חמוש בחלוקה זו, נפתח הספר בשאלה "האם המסורת היהודית מניחה תלות חזקה של המוסר בדת או שמא מכירה היא באוטונומיה המוסרית?" (עמ' 12). מכאן ואילך מוקדש חלקו הראשון של הספר להוכחה, כי למעשה אין במסורת היהודית תלות חזקה של המוסר בדת. ההוכחה מתחלקת לשלושה פרקים: בפרק הראשון בוחן שגיא מימרות שונות בספרות חז"ל הנוחות להתפרש כמשקפות תלות חזקה, ובכל זאת התפרשו בדרך כלל באופנים שונים. בפרק השני נבחנים הוגים אשר לכאורה משקפים תפיסה של תלות חזקה של המוסר בדת. הדרך בפרק זה אחידה בדרך כלל (חוץ מהוגי הצינונות הדתית, שאליהם עוד נחזור) – שגיא מראה כי מה שנראה כתלות חזקה יכול להתפרש גם כתלות חלשה. אין אף הוגה שהכרח או אף מסתבר לפרשו על פי הקריטריונים המחמירים של תפיסת המצ"ה. בפרק הבא בוחן המחבר את "המסורת האוטונומית", שבה יש דחייה מפורשת של תלות המוסר בדת וצידוד באוטונומיה המוסרית.

הניתוח בספר הוא א־היסטורי במוצהר, בכל אחד מן הפרקים נבחנים דוברים מתקופות שונות, מקומות והקשרים שונים. התיזה של שגיא יומרנית הרבה יותר מאשר טענה היסטורית מקומית, זוהי תיזה

על אופיה של "המסורת היהודית" ככלל. יתרה מזו, שגיא מנגיד למסורת היהודית את המסורות המונותיאטיסטיות המתחרות – נצרות ואסלאם, שבהן רווחת תיות התלות החזקה.

תיזה א־היסטורית אמרנו, אבל לא אסנציאליסטית. שגיא אינו טוען שמשוהו במהותה של המסורת היהודית אינו מאפשר לה לקבל תפיסות של תלות המוסר בדת. הסיבה להיעדרן של התפיסות הללו טמונה, אליבא דשגיא, באתוס ההלכתי עצמו. ההלכה, התופסת את המקום המרכזי בשיח היהודי המסורתי, מבוססת על שיקול דעת אנושי, אוטונומי ורציונלי, ולכן "איננה יכולה להוות קרקע נוחה לצמיחתה של תיות התלות" (עמ' 292). זוהי טענה טרנס־היסטורית, אך אין בה שום דבר מהותי. כיוונים רבים בעת החדשה ניתנים להתפרש בדיוק כניסיונות לייצר מסורת יהודית (האוקסימורון מכון) ללא הרובד ההלכתי (האם תפיסות אלה יהיו נוחות יותר לקבל תיות של מצ'ה?).

רק ביחס לציונות הדתית נוקק שגיא לדין וחשבון על ההקשר התרבותי־היסטורי, כיוון ששם הוא מוצא בפעם הראשונה היגדים מפורשים וברורים על תלות המוסר בדת. כך למשל, מצוטטים דבריו של הרב אבינר (עמ' 72):

כל המוסריות וכל הצדק שמקורם בלבבם של ישרי תבל, אין לו שום קיום כלל וכלל, אלא מתוך יניקתו מדבר ה'. יסוד זה כבר הורם על נס לעיני כל העמים, על ידי עקדת יצחק שביררה באופן מוחלט את עליו של האלוקי על המוסר, ואם אמנם מצווה הוא האדם לעשות צדקה ומשפט, אין זה אלא מפני שכך קבע בורא כל העולם. המוסר שלנו אינו יצירה אנושית...<sup>15</sup>

מדוע מתעוררות עמדות כאלה מתרדמתן במסורת היהודית דווקא אצל הוגים בני־זמננו ודווקא בציונות הדתית. התשובה בספר מאלפת: הדבר קשור לצורת ההתמודדות של הציונות הדתית עם המודרנה. הדרך שבה נפתחו הוגיה אל המודרנה היתה של הפנמה – "כדי להצדיק את פתיחותם כלפי העולם ש'בחוח' טענו הוגים אלו שמה שבמבט שטחי נראה כ'חוח' הוא לאמיתו של דבר עצם בעצמה של היהדות השלמה והאוטנטית... התוצאה של מהלך זה היא שלילה של כל מה שמצוי מחוץ לעולם של התורה ובכלל זה של המוסריות" (עמ' 71). במסורת היהודית הופיעו, אם כן, עמדות ריאקציוניות ביחסים שבין דת למוסר דווקא מתוך המפגש עם המודרנה. בניגוד לגישות המקובלות, ההיפתחות אל המודרנה היתה כרוכה במקרה זה דווקא בנסיגה מבחינת המחויבות המוסרית.

נשוב לבחון את ההוגים, הנידונים בפרק השלישי של הספר. המשותף להם הוא שכולם על פניהם נראים כמחזיקים בתיות התלות החזקה. העיון בהוגים אלה מוטרם בספר על ידי פרק, המחלק באופן אנליטי וחד בין "עקרונות הציות" ל"תיות התלות". העיקרון הראשון קובע, כי על האדם לציית ציות מוחלט לאל, בלא ערעור, אף בשאלות מוסריות. אולם מכאן לא נגזר, טוען בצדק שגיא, כי האל קובע את המוסר על פי רצונו.

יש לחלק אנליטית בין שתי טענות שונות: לפי הראשונה, האדם חייב בציות עיוור לאל בתחום המוסרי, ולפי השנייה האל עצמו קובע את המוסר כרצונו. רק הקביעה השנייה מתארת את תלותו החזקה של המוסר בדת (מצ'ה), ואילו על פי הראשונה ייתכן כי האל עצמו "מצווה על מעשים מסוימים מפני שהם טובים וישרים" (עמ' 18).

ודוק, על פי שתי השיטות, ההתנהגות המוסרית של האדם כפופה לרצון האל, והוא חייב בציות מוחלט להוראות האל, בין אם הדברים מתיישבים עם שיקול דעתו המוסרי ובין אם לאו. לפי שתי העמדות, הפרקטיקה הדתית מלאה בתחושת ציות והטרונומיה, בעוד שהמוסריות של האל, החבויה בעמדה הראשונה, נותרת בגדר המשגה תיאולוגית ואינה נוגעת לפרקטיקה הדתית. אשר על כן ניתן לשאול, עד כמה החלוקה הזו מעניינת את המאמין שאינו פילוסוף? דומה כי העובדה, שעקרון הציות גורר מצ'ה חשובה מאוד לניתוח הלוגי, אך חשובה הרבה פחות לניתוח עולמם הדתי של מאמינים.<sup>16</sup> השאלה האם "האל קובע את המוסר על פי רצונו", שהיא שאלת מפתח בפילוסופיה של המוסר, היא משנית לתודעת המאמין, לאחר שזה הבהיר את כפיפותו המוחלטת לאל, יעשה מה שיעשה. דברים אלה ראויים להדגשה, משום שהכותבים שבוחן הפרק כלל לא עוסקים בשאלת המצ'ה, היא אינה מעסיקה אותם. החלק שאמור להיות החשוב ביותר במשנתם עבור הפילוסוף, כלל אינו מצוי בדבריהם.

15 דוגמה עכשווית מאלפת לתפיסות כאלה אצל רבני הציונות הדתית נמצאת בחילופי מכתבים בין יוסקה אחיטוב לרב אביחי רונסקי בשאלת ההיתר לחלל שבת כדי להציל חייו של גוי; חילופי המכתבים ראו אור בכתב־העת של תנועת מימד, מימד 16 (1999): 16–20.

16 מטרת השימוש שאני עושה במונח "מאמינים" ודומים לו היא אפיון רחב ביותר של מכלול הכותבים המצוטטים בספר, שדומה כי הדבר היחיד המשותף להם הוא שהתייחסותם לשאלות דת ומוסר על פי רוב אינה חלק מן "ההגות הפילוסופית השיטתית" (עמ' 14).

מה שמעניין את רבי עובדיה מברטנורא הוא ש"המידות והמוסרים שבזו המסכת לא בדו אותם חכמי המשנה מלבם, אלא אף אלו נאמרו בסיני" (עמ' 55); לשאלתו של שגיא, מנין לאל עצמו "המידות והמוסרים", והאם הוא בדה אותם סתם כך מלבו, אין רבי עובדיה טורח לענות כלל. כמו מרבית חבריו, גם הוא נעצר בשלב, שבו המוסר ניתן לנו מהאל וזהו מקורו עברנו. רבים מן הכותבים משלימים את טיעונם ברגע שקבעו מהו מעמדם לפני האל, והם מותירים למחבר להראות, שעדיין אין בכך ראיה למצ"ה. ואכן, אין בדברי הכותבים הנזכרים בפרק זה ראיה למצ"ה, בראש ובראשונה פשוט משום שלא עסקו בשאלה זו.

מכאן ואילך מלאכתו של הפילוסוף אינה קשה. די לו להראות, כי הטקסטים, העמומים ממילא, אינם עומדים בקריטריונים המחמירים המתחייבים מטענת תלות חזקה. מעטים הם הטקסטים המסרבים להתפרש לפי תיזת התלות החלשה, אם אין הם מתייחסים לכך במפורש. אולם, מהלך זה מתאפשר בדיוק משום שלא נשאלת בספר השאלה המהותית: מדוע בכלל יש צורך "להסיק" את שאלת התלות החזקה? מדוע היא אינה מצויה בדבריהם במפורש כלל? מדוע השאלה המרכזית עבור הפילוסוף אינה מעסיקה את רוב הכותבים המצוטטים בפרק?

שאלה זו נוגעת גם לעיקרון המתודולוגי שהפרק מאמץ: "אם מקור מסוים טובל שני פירושים, האחד ברוח תיזת מצ"ה והאחר ברוח התלות החלשה, ברור שלא נוכל להביא ממקור זה ראיה לקיומה של תיזת מצ"ה" (עמ' 56). אכן, אולם האם ריבוי מקורות, הסובלים את שני הפירושים בדיוק בשאלה המעניינת ביותר עבור הפילוסוף, לא מעלה שאלה בדבר מידת העניין, שיש לכותבים הנידונים בספר ביחס לשאלות המצ"ה?

בעיית "המקורות הסובלים שני פירושים" קשורה לתחומי עניינם של הכותבים, אך היא קשורה גם לצורת ההמשגה שלהם. טיעוניהם של רבים מן הכותבים המצוטטים בספר מעורפלים למדי בקנה מידה אנליטי.

שגיא פותח את ספרו בציטוט קביעתו של טברסקי, כי המסורת היהודית "מכירה רק תפיסה הטרונומית-תיאולוגית, הרואה בבוא עולם את מקור המוסר" (עמ' 18). על כך שגיא כותב, כי "טברסקי אינו מבחין בין עמדות שונות הנוגעות למעמד המוסריות, והיעדר הבחנה זו גורם אצלו, כמו אצל אחרים שעליהם הוא נסמך, לעמימות מסוימת בנושא הנידון" (שם). דברים אלה נכונים שבעתיים לגבי הכתיבה הרבנית, שאותה מנתח הספר. מה שניתן לומר ביחס לטברסקי ניתן להיאמר גם ביחס לטקסטים רבניים בספר – הם פשוט אינם מבצעים את ההבחנות הללו, וכתבתם אודות היחס בין המוסר לאל אינה מבחינה כלל, על פי רוב, בין סוגים שונים של תלות.

שגיא הופך והופך בטקסטים הללו במיומנות רבה, ומנסה לבחון האם משתמעת מהם מצ"ה או תלות חלשה. בסוף דבריו בדרך כלל נותר הקורא עם עמדה ברורה וחדה: "נראה שיש לפרש... לא כמבטאים תלות חזקה אלא... ביסוסה של תיזת תלות חלשה" (עמ' 61); "ברור אפוא שלפנינו תלות חלשה של המוסר בדת" (עמ' 63). אולם האם תפקידו של הפילוסוף הוא רק להנהיר את הכתיבה המטושטשת, או גם לנסות להבין מה משתמע ממנה עצמה ביחס לטקסטים? האם היעדרן של הבחנות ברורות ברבים מן הטקסטים הללו צריך להיתפס רק כמעמסה שיש לתקנה, או שדרך הכתיבה הזו יכולה להפוך בעצמה למדיום לחשיפת העולם הדתי הגלום בהם? האם יש להתייחס לכותבים כאל פילוסופים לטנטיים, שיש לבודד את עמדתם הפילוסופית מתוך ים המלל הרבני, או שיש לראות את ים המלל הוה כחלק מהותי ממה שיש להם לומר?

שאלות אלו מובילות להרהור נוסף בדבר הסגנונות והז'אנרים השונים של הכותבים בספר: שו"ת, ספרי הלכה, ספרות דרוש ומוסר ועוד. על פי רוב הז'אנרים לא נבחרו על ידי הכותבים, הפועלים בתוך מסורות כתיבה ארוכות ומחייבות. לשו"תים כללים משלהם, ולדרוש חוקים משלו. מי שכותב ספרות רבנית בתקופה מסוימת חזקה עליו שישתמש בלשון, במבנה ובדפוס כתיבה מסוים. היעדר כל דין וחשבון על הז'אנרים השונים והדיון כולם בחדא מחתא בספר, מניח ככל הנראה, כי הז'אנרים השונים הם רק קליפה חיצונית, שניתן להסיר ולחשוף מתחתיה את הטיעון הפילוסופי הטהור.

ואכן, במקומות רבים שגיא בוחן מה נגזר פילוסופית מן הטקסטים שאותם הוא בוחן ומה לא. כך למשל ראינו, שהספר בודק האם ניתן לגזור תלות חזקה מדברי ההוגים שבפרק השלישי. לעתים הוא טוען, כי לא ניתן לפרש את דברי אחד הכותבים כמצדד בתלות חזקה, כיוון שהדבר אינו תואם דברים שכתב אותו אדם במקום אחר, ותפיסה כזו תביא לסתירה בדבריו. למשל, מתיזת התלות החזקה נובע בהכרח, שאין מקום לדיבורים על טוב האל. מכאן מסיק שגיא, כי מי שמדבר על טוב האל, אינו אוזן

בתפיסת תלות חזקה שכזו. נדמה לי שבסוג טיעונים כאלה יש החלה של כללי השיח הפילוסופי על שיח בעל כללים שונים לגמרי. בשיח רבני, דרשני או הלכתי, הכותב אינו "מתחייב" להרבה מעבר למה שהוא אומר במפורש, וגם זאת, פעמים רבות, רק בהקשר הספציפי שבו דבריו נאמרו.

לדוגמה – על אף שהאינטואיציה על אודות "ריבונותו וחירותו המוחלטים של האל" בצירוף "נכונותו של המאמין לציית ללא תנאי לאל" (עמ' 12) סותרת את האינטואיציה הדתית בדבר טוב האל (עמ' 287–291), הרי דומה שאצל כותבים רבים דווקא שתי האינטואיציות ההפוכיות הללו שוכנות יחדיו. קשה מאוד לצפות מהם לעקביות ולקונסיסטנטיות רעיונית.

ר' יהודה אריה ליב מגור, בעל השפת אמת, קובע נחרצות, כי "על ידי רצונו ית' נעשו משפטיו ישרים", ועל כך מעיר שגיאי בצדק: "לכאורה לפנינו תיזה של תלות חזקה, שכן לדעת האדמו"ר מגור גם החובות הרציונליות מבוססות לאמיתו של דבר על רצון האל" (עמ' 60). מיד אחר כך מצטט שגיאי את דברי השפת אמת באותו עניין במקום אחר: "יש בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה... והוא המשפטים שקודם התורה" – כאן מציג האדמו"ר מערכת של מוסר הקודמת לתורה. "עמדה כזו", קובע שגיאי, "אינה מתיישבת עם מצ"ה" (עמ' 61). אם כן, לכאורה קיימת כאן סתירה. כיצד, אם כן, יש להתייחס לשני המקורות הללו?

ניתן היה לראות כאן דוגמה לשתי אינטואיציות, שאמנם אינן מתיישבות מבחינה אנליטית, אך מתיישבות גם מתיישבות בדרשותיו של האדמו"ר מגור.<sup>17</sup> אולם, שגיאי מפרש מחדש את המקור הראשון כתלות חלשה כדי לשמור על קונסיסטנטיות: "לאור זאת, נראה שיש לפרש את דברי האדמו"ר מגור לא כמבטאים תלות חזקה אלא... ביסוסה של תיזת תלות חלשה" (שם).

אני סבור, שיש "להגן" על זכותם של מאמינים לטעות אנליטית, ואני רוצה גם לטעון שהם עושים כן פעמים רבות. התיאולוגיה שהם מייצרים היא לרוב "תיאולוגיה אד הוק",<sup>18</sup> הם מתמודדים עם בעיות מקומיות במקום להציב תיאוריות שלמות ומופשטות. הפילוסוף חייב לדאוג שניתוחו יהיה קונסיסטנטי ותקף, אך אל לו להניח, שגם ניתוחיהן של הדמויות שהוא בוחן הם כאלה.

ודוק, יש להבחין בין פרשן ספרות, המנתח יצירה תוך שימוש במתודות פסיכואנליטיות או פמיניסטיות, לבין פילוסוף הבא לבחון את היחס שבין דת למוסר בטקסים רבניים. פרשן הספרות (לפחות זה המפוכח) אינו טוען כי כל הטקסטים שהוא בוחן אכן עוסקים בשאלות של תסביך אדיפוס או כינון הזוהר הנשית, אלא שניתן לקרוא אותם קריאה משכנעת בעזרת עולם המושגים הזה; המשימה של הספר שלפנינו היא שונה – הספר מעוניין לבחון עמדות, הוא אינו קורא טקסטים רבניים לאור כלים פרשניים של תורת המוסר, אלא מנסה לפענח מה עמדתם של הכותבים ביחס לשאלות דת ומוסר.

הוא אינו מניח רק שהאבחנה בין תיזת המצ"ה לתיזת התלות החלשה מאפשרת קריאות עשירות של הטקסטים, אלא רוצה לבחון האם הם עצמם מחזיקים בתיזת המצ"ה או בתלות החלשה. לפיכך עליו להניח, שהשאלות שהוא שואל אכן ענייני אותם, ושלאבחנות שעליהן הוא מצביע יש הד בדבריהם. הכפייה של עולם מושגים שהיא מובנת מאליה עבור פרשן הספרות דלעיל, הופכת למצער בעייתית עבור פרויקט כמו זה, שנטל על עצמו הספר שלפנינו.

מי שמנסה להבין מהי עמדת הכותבים בשאלת היחס בין דת למוסר, חייב להביא בחשבון גם תשובות כגון: השאלה הספציפית הזו פשוט לא העסיקה אותם, או – הם לא ביצעו סוג כזה של אבחנות.<sup>19</sup> הדברים נכונים ביתר שאת לאור המשימה ששגיאי נטל על עצמו להפעיל מתודה פנומנולוגית, "לחזור אל המסורת היהודית עצמה, להקשיב לקולות העולים ממנה" (עמ' 15), "לתת לתרבות היהודית לומר את דברה" (עמ' 357). דומה כי מי שמעוניין "לתת לתרבות היהודית לומר את דברה", צריך לבחון אילו שאלות שואלת תרבות זו, באילו המשגות היא משתמשת ואילו אבחנות היא מבצעת.

17 יש לזכור, שספר שפת אמת הוא סיכום של דרשות, שנישאו בעל פה על ידי האדמו"ר מגור במשך שנים רבות. ספק אם חוסר העקביות הפריע כל כך לדרשן או לקהל, אפילו כאשר נמצא באותה דרשה עצמה כללי המשחק שעל פיהם פועל הדרשן, אינם מחשיבים דווקא את הדיקו האנליטי או את העקביות המושגית; הדרשן נבחן יותר בכוחו הרטורי, ביצירתיות וביכולת הסינתזה בין מקורות שונים.

18 מונח שאני שואל מאביעד קליינברג, ראו קליינברג, 1995, 9; ראו עוד בעניין זה Bourdieu 1986.

19 ניתן להציג את השאלה כך: אם מבחינה אנליטית קיימים רק שני סוגי תלות של המוסר בדת – חזקה וחלשה, אזי, אם רק ניתן יהיה להוכיח לגבי כל כותב המדבר על תלות המוסר באל, שאינו עומד בקריטריונים של תלות חזקה, נותרת לו רק האפשרות של תלות חלשה. אולם, האם זה אומר, שהכותב אכן מדבר על "תלות חלשה"?

זאת ועוד, הספר אינו בוחר דווקא בטקסטים פילוסופיים מתוך המסורת היהודית, שניתן לצפות מהם לרמה גבוהה של אנליזה, בהירות ועקיבות; להפך – "הקדשתי תשומת לב מיוחדת לחומרי המסורת החיה עצמה: הלכה, פרשנות המקרא וכיוצא בזה... מהם ניתן ללמוד על עולמם ומחשבתם של יהודים, לעתים הרבה יותר ממה שניתן ללמוד מן ההגות הפילוסופית השיטתית" (עמ' 14). ואכן, הספר מנתח טקסטים מלאו חופניים מכל הסוגים והמינים – שו"תים וספרי הלכה לצד פרשנות המקרא והתלמוד וספרות דרוש ומוסר. שו"ת הרא"ש לצד ה"שפת אמת" ו"חובת הלבבות" ליד "שולחן ערוך". חלק מהטקסטים שיטתיים יותר וחלק פחות, חלק אנליטיים יותר וחלק פחות, אך הספר, כאמור, אינו מבצע כל אבחנה ז'אנרית – דרכי הניתוח אינן משתנות במעבר מפרשנות של ספר דרשני ליצירה הלכתית, כמו גם במעבר בין תקופות ודורות שונים.

הדברים האחרונים על המגוון העצום של הטקסטים הנידונים מביאים אותנו לנקודה נוספת המזמינה דיון: מושג "המסורת היהודית". כל הטקסטים המובאים בספר מכונסים יחד תחת הכותרת: "המסורת היהודית". מושג זה אינו זוכה בספר להנהרה ולדיון, אף שלמעשה הוא מושא הטיעון המרכזי בו, שהרי הספר מנסה להראות, כי "המסורת היהודית דחתה את תיות התלות החזקה של המוסר בדת" (עמ' 104). ובכן, מי היא "המסורת היהודית"?

למעשה טמונות כאן כמה שאלות נפרדות: מהם גבולות המסורת, מי נכלל (ואולי מוטב, מי לא נכלל) במסורת היהודית? מה ניתן לומר על "מסורת", והאם מה שיש לומר על המסורת שונה ממה שניתן לומר על סכום כל חלקיה, היינו צירוף כל הטקסטים הנאספים יחד? האם מסורת ניתנת למיצוי על ידי עיון בטקסטים? ולבסוף, האם ניתן לומר משהו אפריורי על אודות מסורת?

נחדד את השאלות בעזרת הדוגמה שלהלן: בפרק החמישי דן הספר בשאלת מקומה של תיאוריית "המשפט הטבעי" במסורת היהודית. בניגוד לתפיסה המקובלת במחקר, מראה שגיאה בבירור, כי עמדות כאלה רווחו במסורת בתקופות שונות. מתוך עיון במקורות רבים הוא מבסס את נוכחותן של גישות במסורת, המצדדות במשפט טבעי. אולם, את הפרק הוא פותח דווקא בדיון וחשבון אנליטי. שגיאה משיב בכך לטענות החוקרים אשר קבעו, כי אין במסורת היהודית ייצוג לתפיסת המשפט הטבעי.

חוקרים אלו ביססו את דבריהם על הטענה, כי עמדה כזו של משפט טבעי לא ניתנה למעשה במסורת היהודית, כיוון שהיא סותרת את ההנחות הבסיסיות ביותר על תפיסת ההתגלות, הברית וחירות האל ואת מה שנגזר מהן. טיעוניהם האנליטיים מובאים ומנותחים בפרוטרוט בפרק החמישי של הספר.

המשותף לכל הטיעונים של מתנגדי המשפט הטבעי בפרק זה הוא שהם אינם מבוססים על ארגומנטים אמפיריים. אין הם מתמקדים בשאלת הימצאותן או אי-הימצאותן של עמדות, התומכות בעקרון המשפט הטבעי במסורת היהודית, אלא טוענים כי ניתן להראות לאור ניתוח נכון של מושגים (הברית, ההתגלות, חירות האל), שעמדות כאלה לא ייתכנו במסורת. עמדה זו מכילה כמה בעיות ביחס למושג "המסורת". האם ניתן לומר משהו על מסורת, שאינו נובע מתוך עיון אמפירי? הבא ונניח, לשם המחשה, שהטיעונים של מתנגדי המשפט הטבעי אכן תקפים אנליטיים למהדרין. האם הדבר מונע מבעלי הלכה, מדרשנים, מפרשנים ומשאר המסתופפים ב"מסורת היהודית" להחזיק בתפיסה כזו של משפט טבעי (על אחת מגירסאותיו הרבות)? מה עניינו של היסק אנליטי, כשדנים בקיומה או באי-קיומה של תפיסה פלונית במסורת אלמונית? האם יש דברים, שלא יכולים להופיע במסורת (והאם משמעות הדברים, שגם בעתיד לא יופיעו)?

ייתכן, אמנם, כי בתפיסה כזו מסורת אינה רק מושג תיאורי אלא נורמטיבי – מי שאינו עונה על תנאי יסוד כלשהם מוצא מכלל המסורת. כך, אם רב קהילה בפולין או חכם ספרדי מן המאה ה-13 יתגלה כמצוי עמדה התומכת במשפט הטבעי, מניח וביה שימצא עצמו מחוץ למסורת. יתרה מזו, נראה כי לפי תפיסה כזו מסורת היא ישות לעצמה (sui generis), שניתן לדבר עליה בנפרד מהפרטים הספציפיים הנכללים בה. ספרו של שגיאה, לעומת זאת, אף כי אינו מקדיש דיון נפרד לשאלת המסורת כאמור, מציג עמדה אינדוקטיבית – קביעות ביחס למסורת בספר הן אך ורק הכללות של עיונים חוזרים ונשנים בטקסטים ספציפיים. לפי גישה כזו מסורת אינה אלא שם משפחה, בעייתי אך יעיל לצורך דיונים, למכלול יצירות, זיכרונות, מנהגים, עמדות ומעשים של אישים וקולקטיבים, המתקיימים בעל פה ובכתב בתרבות מסוימת. הגבולות שלה מטושטשים,<sup>20</sup> וההכרעה לגבי מה נכלל ומה לא נכלל בה היא לעולם אידיאלוגית (ראו למשל הדיונים על מה נכלל ב"ארון הספרים היהודי", מושג שהוא

20 הגבולות מטושטשים לא רק ברמה האידיאלוגית, אלא גם ברמה של קביעת גובה הרף. מי זכאי להימנות על "המסורת היהודית"? האם כל רב שכונה, שכתב קונטרס בדבר מחיית עמלק בדורנו, ייחשב לקול במסורת היהודית? ברור כי השאלה הולכת ומחריפה ככל שהטקסטים קרובים יותר לתקופתנו.

אחיו הצעיר של מושג "המסורת היהודית", ובכל זאת על רבים מן הפרטים שבה ניתן להסכים בנקל. בסופו של העיון ה"אינדוקטיבי" שגיא מנסה לטעון טענה כללית בדבר אתוס משותף למסורת כולה, שאינו נובע מן הטקסטים הנידונים אלא מהווה להם הסבר. זהו האתוס ההלכתי, אשר בעזרתו מסביר שגיא את הנוכחות המשמעותית של המסורת האוטונומית בטקסטים, כאמור. ודוק, אין מדובר באידיאה כלשהי המאפיינת את המסורת כולה אלא בפרקטיקה – הפעילות ההלכתית, אשר תרמה להיווצרות אתוס אנטי-אוטונומי. גם פרקטיקה זו, מדייק שגיא, אינה מכתובה תכנים כלשהם אלא לכל היותר "איננה יכולה להיות קרקע נוחה לצמיחתה של תיוזת התלות" (עמ' 292).

הצטמצמו עד כה לדיון בחלקו הראשון של הספר, אולם הספר מכיל עיונים רבים נוספים, שבהם הוא מראה שוב ושוב, בלא קשר לניתוח הישיר של הימצאות או אי-הימצאות התלות החזקה במסורת, את אימוץ המוסר האוטונומי במסורת היהודית. כך למשל, בוחן שגיא את ההתמודדות החוזרת ונשנית בטקסטים רבים עם קונפליקטים שבין צו האל למחויבות המוסרית.

בסוגיות רבות, ריאליזם ותיאורטיות כאחד – מן היחס לנוכרי ולמזמר ועד לפרשנות של צו מחיית עמלק ועקדת יצחק, מראה שגיא כי באופן מפתיע, כמעט לעולם לא נבחרה דרך הפתרון הקלה – דחיית הקונפליקט על ידי הפיכת הסתירה למדומה, והצגת המוסר כזוהה עם צו האל.

במקום זה נפרשת בספר מערכת משוכללת ומסועפת של דרכי פרשנות "שפעלו בדרכים שונות לפתרון או למצער לריכוך הקונפליקטים" (עמ' 350). ההכרה והעיסוק בקונפליקט מהווים בעצמם "אישור הן למחויבות הדתית והן למחויבות המוסרית" (עמ' 353). המאמץ הפרשני הממושך של הטקסטים ליישב שוב ושוב את המקורות על פי עמדותיהם המוסריות, הוא הראיה החדה ביותר להכרת הכותבים ברצינות של המחויבות המוסרית האוטונומית (אמנם שגיא עומד על כך, שחלק מן הטקסטים אכן מכירים בקיומו של קונפליקט ובצורך להתמודד עמו, אך מציעים פתרונות בעייתיים מאוד מבחינה מוסרית).

למסקנה דומה מגיע הספר גם מתוך עיון בייחוס התכונות המוסריות לאל עצמו. "העובדה שהמסורת היהודית מייחסת ערך דתי למוסר מתגלמת בראש ובראשונה בייחוס תכונות מוסריות לאל ובחובת ההידמות הנגזרת מכך... האדם מתדמה לאל בהיותו פועל מוסרי" (עמ' 351–352). מכלול השיקולים הללו מביא למסקנה מבוססת היטב בדבר מרכזיות הגישה, המקבלת את המוסר האנטי-אוטונומי כמקור לגיטימי ואף מחייב.

אחת ההשלכות המרתקות, הנובעות מכך בספר, היא כי המערכת ההלכתית, אשר נהוג לתארה כמערכת מוניסטיית אשר מקורה היחיד הוא צו האל, אינה כזו למעשה. המערכת היא טוטלית, אך רחוקה מלהיות מוניסטיית. הנורמות ההלכתיות חלות על כל תחומי החיים, אך המקורות של הנורמות הללו רבים ושונים. בנוסף לצו האל משקפים פוסקים רבים גם הכרה במחויבות המוסרית של האדם, בערכיו ובשיקול דעתו כמקורות לנורמות הלכתיות.

הספרים שבחנתי שונים מאוד זה מזה, הן בתוכנם והן בטקסטים הנידונים בהם. האחד מתמקד בתלמוד הבבלי, השני במדרשי ההלכה התנאיים, והשלישי מרחיב ומתייחס לספרות הרבנית כולה. בכל זאת, יש ביניהם הרבה יותר מהמשותף, ממה שנראה במבט ראשון. יתרה מזו, נדמה לי כי הם מגדירים יחד תחום עיסוק חדש.

ברצוני לפתוח את העיון המשותף בהתעקשות, שלפיה גם השאלות והערעורים הלא-מעטים שעלו מן העיון בספרים הם לשבחם ולא לגנותם. כל אחד מהספרים בוחן תחום רחב ועמוק, והם אינם שואלים על טקסטים אלו או אחרים או על אודות תקופה או הוגה מסוים אלא על משמעות השיח ההלכתי עצמו. הם שואלים את השאלות הגדולות באמת – מקומם של הפרשנות, המוסר והביקורת בתוך השיח ההלכתי. כל זאת, יש לזכור, בתחום שבו קיימת מסורת צייקנית ארוכה, הבורחת מכל הקשר מוסרי של שאלותיה, תחום שבו רוב העיונים מתמקדים בטקסט או בעד נוסח מסוים, בחכם ספציפי או בשכבה פלמונית. שלושת הספרים שלפנינו מגדירים מחדש את קנה המידה של השאלות שצריך לשאול ושל התיוזת שצריך להציע. הם מפנים את המבט לכללי המשחק עצמו, לעקרונותיהם ולגבולותיהם. מבנה הסוגיה, השיח המוסרי, המערכת הפרשנית – אלה מנותחים ביד רגישה, כדי לנסות ולעמוד על הפרדיגמות המנחות אותם. לא טקסט מסוים זוכה להנהרה אלא השיח עצמו, וכל זאת בלי לוותר על עיון פרטני במקורות עצמם. בכך מעלים הספרים שלפנינו על סדר היום סדרה

ולכן עדיין לא עברו תהליך קאנוניזציה. בסופו של דבר וללא קביעת קריטריונים מפורשים, הספר, כך נראה, צולח את הבעיה בהצלחה.



חדשה של שאלות על אודות הספרות הרבנית. הספרים פותחים תחום חדש לא רק מבחינת סדר הגודל של השאלות שהם מציעים, אלא גם מבחינת המתודה הפילוסופית שהם מגייסים כתשובה.

במאמר זה הדגשתי במיוחד דווקא את הקשיים המתודולוגיים והטקסטואליים שהספרים מעוררים, משום שמחקרים חלוציים ורחבים כגון אלו נועדו, כך אני סבור, לעורר שאלות, לפתוח דיונים ולא לחתום אותם ולגרות את המשך המחקר בכיוונים האלה.

בסופו של דבר, המחקרים החדשניים באמת הם הזמנה למחקרים הבאים, ששיבו על השאלות שהם מעוררים ויעוררו מן הסתם שאלות חדשות.

במוקד העניין הביקורתי של המאמר עמדה המתודולוגיה של הספרים. ניסיתי לבחון כיצד מתמודד הפילוסוף עם טקסטים רבניים, אילו כלים פרשניים הוא מפעיל, אילו הנחות הוא מניח ואילו שאלות הוא שואל (או נמנע מלשאל).

למעשה רוב הביקורות שזכרו התגלו כמשותפות לכל הספרים שנידונו כאן; בראשן העימות בין ניתוח היסטורי לניתוח א־היסטורי וכוחו של העין הפילוסופי אך גם מגבלותיו בניתוח טקסטים, שהם לא-פילוסופיים במובהק.

לבסוף אציין, כי הספרים גם מציגים אלטרנטיבה דתית למציאות הרווחת באורתודוקסיה בת-זמננו. דומה כי האופוזיציה החריפה ביותר לרוח הספרים דגן באה לידי ביטוי דווקא ברוב רובה של האורתודוקסיה בדורות האחרונים: מסורתנות קיצונית, דלדול השימוש בפרשנות ככלי ביקורתי וזיהוי של עמדה דתית עם כפיפות מוסרית טוטלית. במובנים רבים הספרים נדמים כתמונת ראי הפוכה של מצב רוב הקהילות האורתודוקסיות בעשורים האחרונים.

מבחינה זו, הספרים שלפנינו, אף שהם נמנעים מלדון בכך במפורש,<sup>21</sup> פורשים אגנדה לקהילה דתית חדשה, שבה "האל אינו מחוקק שרירותי... האל והאדם שותפים בקהילה המוסרית" (עמ' 14). אולם, יותר מאשר האגנדה עוסקת ביחס החדש לאל היא מתמקדת ביחס שונה לטקסטים. היא קריאה אפיסטמית יותר מאשר תיאולוגית. זוהי קריאה לקהילה, שבה הכלי הפרשני הוא אמצעי לחדשנות הלכתית, והרגישות המוסרית האנושית היא מקור לגיטימי לפעילות שכוז. קהילה שבה הלימוד הוא מכשיר ביקורתי ולא אמצעי אפירמטיבי ומשכפל. קהילה שבה המסורת אינה משתקת ואינה דורשת רק ציות עיוור והליכה בתלם. תחושת האוטונומיה המוסרית היא תנאי מקדים הכרחי ליצירה חופשית שכוז, והידיעה שבכך הקהילה ממשיכה מסורת ארוכה של פרשנויות נועזות וחדשנות הלכתית היא מקור הלגיטימציה שלה.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב ומכון שלום הרטמן, ירושלים

## ביבליוגרפיה

- אידל, משה, תשנ"ב. "הערות ראשוניות על הפרשנות הקבלית לסוגיה", ספר היובל לרב מרדכי ברוייר, כרך ב, אקדמון, ירושלים, עמ' 773–784.
- , תשנ"ד. אברהם אבולפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, שוקן, ירושלים.
- אפשטיין, י. נ., תשי"ז. מבואות לספרות התנאים, מאגנס, ירושלים.
- בכר, ב. ז., תרפ"ג. ערכי מדע, תל-אביב.
- בן שלום, ישראל, תשמ"ח. "תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד", בתי כנסת עתיקים — קובץ מחקרים, ערכו אהרון אופנהיימר ואחרים, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 97–115.
- גינצבורג, לוי, 1971. פירושים וחידושים בירושלמי, כרך ג, כתב, ניו יורק.
- הנשקה, רוד, תשנ"ו. "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה: 417–438.
- כהנא, מנחם, תשנ"ט. המכילתות לפרשת עמלק, מאגנס, ירושלים.
- סטטמן, דניאל, ואברהם שניא, 1993. דת ומוסר, מוסד ביאליק, ירושלים.
- פינקלשטיין, א.א., תשנ"ב. ספר דבי רב, כרך ה' — מבחר מחקרים במדרשי ההלכה, בית המדרש לרבנים, ירושלים.

21 שניא קובע כי תיות התלות החזקה התפתחה דווקא בהגות הציונות הדתית בתקופה האחרונה, ורומז על התפקיד האפשרי של הספר "קריאה מתקנת" לקוראים בני-זמננו (עמ' 353). פיש מתייחס אל הדברים במפורש, אם כי בצורה מינורית, בכותבו, בהקשר לחשיפת הקול האנטי-מסורתי בתלמוד: "it also a voice that seems to me to possess both a special relevance and an urgency for contemporary jewish orthodoxy, but that, of course, is beside the point" (Fisch 1997, 45).