

- פרי, מנחם, ומאיר שטרנברג, 1968. "המלך במבט אירוני – על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתאוריה של הפרוזה", הספרות א, 2 (קיץ): 263–292.
- קליינברג, אביעד, 1995. "מדוע אין אלהים שותק?", זמנים 53 (קיץ): 4–17.
- שפירא, חיים, 1999. "הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה", ציון סד: 5–38.
- Bourdieu, Pierr, 1986. *Outlines of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Fredrick, 1990. "Hyprion to the Satyr — Criticism and Anti-Structure in the Work of Victor Turner," in *Victor Turner and the Construction of Cultural criticism*, ed. Katheleen M. Ashley. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 147–162.

שלוש תגובות

מנחם פיש

המסע הביקורתי הנמרץ והמעניין שעורך ישי רון-צבי בעקבות ספרי *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture* מוביל אותו למסקנה, ש"האופוזיציה הבינארית" בין גישה מסורתנית לאנטי-מסורתנית למסורת ההלכתית, העומדת בבסיס הקריאה בכתבי חז"ל המוצעת בספר, מתפרקת ומיטשטשת לחלוטין, וכי "החשיבה מחדש שהספר כופה על הקורא" מביאה בסופו של דבר לחשוב מחדש על ניגוד דיכוטומי זה עצמו. לדעתי ראוי להתחיל דווקא בנקודה אחרונה זו, אשר ייתכן שטמונה בה מחלוקת של ממש בינינו, שכן אני כופר בה מכל וכל. אני כופר בה מהטעם הפשוט, שהאופוזיציה בין שתי הגישות כפי שהוגדרו על ידי היא אכן בינארית ודיכוטומית, ואינה ניתנת בעיקרון לפירוק או לטשטוש. מסורתנות ואנטי-מסורתנות, כפי שהוגדרו בספרי, מייצגות תשובות שונות, ממצות, ומציאות זו את זו לאותה שאלה: שאלת גבולות הסמכות והאוטונומיה המוענקות לבעלי ההלכה של כל דור. המסורת גורס שמחויבותם למסורת ההלכתית הנקוטה בידם היא מוחלטת, וכי אפילו לאינסטנציה ההלכתית העליונה, בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית, אין הסמכות לבטל או לשנות הלכה פסוקה. לעומתו, האנטי-מסורתן סבור שהרשות נתונה לבעלי הסמכות ההלכתית לצאת נגד הלכה פסוקה כל אימת שהדבר ייראה להם. המחלוקת הזאת היא עקרונית ודיכוטומית, ואינה מאפשרת עמדות ביניים. טקסט עשוי להיות אדיש לשאלה זו או להפגין מודעות לה. טקסט המודע לה יכול, מדעת או שלא מדעת, להימנע מלהכריע בה, ולהישאר פוסח על שני הסעיפים. אולם טקסט המכריע בה, חייב להכריע בה לכאן או לכאן. אין צורך לומר, שהקורא בטקסטים כאלה עלול לטעות בהבנתם, וכי ייתכנו חילוקי דעות משמעותיים באשר לסיווגם.

העניין מסובך עוד יותר במקרה של טקסט אירוני, או כזה שנוסח בכוונת מכון כדי להסתיר את עמדתו מחלק מקוראיו. כלשונו של רון-צבי, יכול טקסט אנטי-מסורתני "להתחפש" למסורתני ולהפך. אולם כל זה איננו מוכיח יותר מאשר שמלאכתו של הפרשן אינה קלה בדרך כלל, וכי לעתים גם הקורא המיומן ביותר יתקשה לפסוק לאיזו משתי הגישות נוטה הטקסט שבידו. על מנת לטעון שעצם ההבחנה ביניהן מתפרקת או מיטשטשת ביחס לחטיבת טקסטים זו או אחרת, אין די בערעור על האופן שבו בחרתי אני לסווגם או בהצבעה על עצם הקושי לעשות זאת. כדי לפרק את "האופוזיציה הבינארית" שהצעתי צריך לעשות שתיים: א. להצביע על אופציה נוספת, שלישית, לשאלת יחס הסמכות ההלכתית למסורת ההלכתית שבידה, שאינה מסורתנית ואינה אנטי-מסורתנית; ו-ב. להראות כי היא תואמת לטקסטים הנידונים טוב יותר מאשר שתי האחרות. רון-צבי אינו עושה אף אחת מהן. הוא מציב בחדות מבורכת שורה של שאלות ביחס לטקסטים המתפרשים על ידי (בחלקן אלו השאלות הפרשניות שבהן התלבטתי בעת כתיבת הספר), ובמקרים אחדים, כמו העימות בין רבי עקיבא לרבי טרפון, הוא מציע פירוש שונה משלי. אולם, לכדי ערעור על עצם הדיכוטומיה או למצער על עצם התאמתה לדיון המטא-הלכתי בחז"ל, איני סבור שביקורתו מגעת.

כאמור, ההסבר לכך נעוץ בכך ששתי העמדות ממצות את טווח התשובות האפשריות לשאלת גבול שיקול הדעת, שמעניקה ההלכה לבעלי הסמכות ההלכתית ביחס למה שמוחק בעיניהם כהלכה פטוקה. אין זו בהכרח מחלוקת על אודות מעמדו של הטקסט ההלכתי, כי אם מחלוקת בדבר מעמדו של מה שנחשב בעיני בעלי ההלכה כפירושו הנכון. מסורתן עשוי לערער על המשמעות המיוחסת לטקסט זה או אחר בטענה שכוונתו לא הובנה כראוי, אך אין הוא יכול, בהיותו מסורתן, לערער על מה שמוחק בעיני פירושו הנכון. זהו ההבדל המהותי והיסודי בין מסורתנים לאנטי-מסורתנים, הנעוץ ביחסם השונה בתכלית להלכה: לדידו של המסורתן אין לאיש רשות לטעות מהוראתה הקיימת של ההלכה ימין או שמאל, בעוד שהאנטי-מסורתן רואה בה מושא לגיטימי לעיון מחדש, לביקורת, למודיפיקציה ואפילו לביטול בידי הרשויות המוסמכות. התוספתא, במסכת סנהדרין פרק ז, מציגה עמדה מסורתנית מובהקת בדוגה ישירות בגבולות שיקול הדעת של הסנהדרין הגדולה; וכך לשונה: "אם שמעו (דהיינו, אם בידי בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית מסורת הלכתית בשאלה שהובאה להכרעתו) אמרו להם (על בית הדין כך להורות לבעלי הדין) ואם לאו, עומדים למנן (ורק בהיעדר שמועה, במקרה של לאקונה, ידון ביה"ד ויכריע בענין בהצבעת רוב)". למען הסר ספק מוסיפה התוספתא וקובעת חד-משמעית: "... ואין נימנין משום שמועה. אחד אומי' משום שמועה וכולן אמרו לא שמענו, לא על זה מנן עומד. אלא אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר, וכולן אמרו לא שמענו על זה מנן עומד..."

על פי טקסט זה, גם הסנהדרין הגדולה, שהיא כידוע הסמכות השופטת והמחוקקת העליונה בישראל, מנועה מלהכריע הלכה כראות עינה בניגוד למסורת פסיקה קיימת, אפילו היא מסורת יחיד!

בטקסטים תנאיים אחרים, הנידונים בספרי בהרבה, עולה בבירור עמדה שונה בתכלית. כך, למשל, מסבירה המשנה בפרק הראשון של מסכת עדיות, שאף שההלכה מוכרעת תמיד בהצבעת רוב, יש לתעד את עמדות המיעוט הרחוקות, שמא יצטרך להן בית דין עתידי המבקש לשנות את הכרעת קדמו.¹ זוהי עמדה אנטי-מסורתנית מובהקת, אשר לא רק מכירה באפשרות של מהפכה הלכתית, אלא חותרת למסד ולייעל אותה.² טקסטים אלה ואחרים מדברים בעד עצמם, והם מעידים, בהירות רבה לטעמי, על נוכחות ברורה ומודעת לעצמן של שתי הגישות ברובד התנאי של ספרות חז"ל. על כך, כמדומני, אין רווץ-צבי מערער. אשר על כן, בהיעדר אפשרות ביניים שלישית – ואם בענין זה חלוק עלי רווץ-צבי, כפי שמשמע אך לא מוכח מדבריו, עליו הראיה – כל שנותר לפרשן לעשות הוא להיוודע כמיטב יכולתו למשתמע מכל אחת משתי העמדות, על מנת שיוכל לזהות את עקבותיהן או למצער את עקבות א-ההתייחסות אליהן בטקסטים לפניו. על פניה, שאלת יחסה של הסמכות ההלכתית למסורות ההלכתיות שבידה מרכזית לכל מפעל ההלכתי ולזה של חז"ל בפרט; כן ברור למדי, שטקסטים מסוימים עוסקים בה באופן ישיר, ושטיב השימוש בפרקטיקות דיסקורסביות מרכזיות מושפע ישירות מטיב ההכרעה בה – ולפיכך הלכתי בספרי בדיוק בדרך זו; בשלב ראשון יצרתי מעין "קלסטרון" שיטתי ואידיאלי של בעלי שתי הגישות, המבוסס על ניתוח אנליטי מקדים של המשתלשל מהנחות המוצא של כל אחת, וזאת כדי שבשלב השני ישמש לפענוח הטקסטים הנוגעים לדבר. זוהי המשימה שנוטל על עצמו ספרי, ושגדה מעלה רווץ-צבי טענות ביקורתיות אחדות. ארון בשלוש מהן, הנראות לי כחשובות ביותר.

הראשונה נוגעת לסיפורי יבנה. חטיבת סיפורים כזו, פותח רווץ-צבי, אינה נמצאת. הסיפורים מצויים כמובן בכתיב חז"ל, אך לא כחטיבה. הם "לקוחים ממקורות שונים ומתקופות שונות, אין הם נמצאים בקובץ אחד, אין להם זיאנר או מבנה פואטי מובחן". במקום להוכיח שהסיפורים מהדהדים זה את זה ומתייחסים באורח אינטרטקסטואלי אחד אל שני, קובע רווץ-צבי, אני מניח זאת כמובן מאליו. למעשה, הוא כותב, אני הוא העורך של סיפורי יבנה, הכורכם ומנתחים יחד. זו כמובן טענה חזקה מאוד שהיה עלי לטרוח עליה לא מעט, אלמלא נעשתה מלאכתי על ידי רווץ-צבי עצמו. בהערת השוליים הארוכה שהוא מספח לקביעתו זו, יוצא רווץ-צבי לדון ולטתור חלק מהראיות המובאות בספרי בזכות הקריאה בסיפורי יבנה כחטיבת סיפורים הקשורים אהדדי (שכן, הספר אינו מניח זאת כמובן מאליו, אלא עושה מאמץ ניכר להוכיח את אפשרותה המודעת של קריאה/כתיבה כזו). והנה זה פלא, בסופו של דין בראיותי מתברר, שהאחראי "רישות" האינטרטקסטואלי של המקורות אינו אני, כי אם אותו "דרשן מוכשר", אשר יצר את האגדה הבבלית בדבר המהפך ביבנה. לא אני הוא העורך-לאחר מעשה של סיפורי יבנה, אלא מחברה של האגדה המרכזית בקורפוס, אשר בחיבורה ארג ופירש מעשה אמן שורה של טקסטים תנאיים קודמים, ביניהם המשנה במסכת ידיים, המתעדת את היום "בו הושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה"; משנה עדויות כולה; וסיפור דרשותיו של רבי אלעזר בן עזריה בשבת "שלו", המובא, בין השאר,

1 מנגד, התוספתא מנמקת את תיעוד דעות המיעוט הדחויית בצורך לוודא שיישאר דחויית. לדעת המשנה מטרת התיעוד היא להותיר את דעת המיעוט חיה למקרה שיהיה בה צורך, בעוד שלדעת התוספתא המטרה היא לתעד את הדעות הדחויית, כדי להבטיח שלא ייעשה בהן שימוש לעולם!
2 דיון שיטתי במבחר רחב של טקסטים תנאיים, הנוגעים למחלוקת מסורתנים ואנטי-מסורתנים, ראו: שפירא, ח., ומ. פיש, 1999, "פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית הלל ובית שמאי", עיוני חשפ 22, 3, עמ' 461-497.

בתוספתא סוטה ז, ט"ב. כל אלה מתחברים לכדי מארג סיפורי-פרשני אינטרטקסטואלי מרתק, הנעשה מרתק יותר ככל שהמחקר המודרני מערער על מהימנותו ההיסטורית. הרי אם לא מדובר בדיווח סתמי על דברי ימי אירועים שאירעו, גדלה התמיהה על מניעיו של מי שטרח טרחה מרובה כל כך, כדי לצייר דווקא כך את תהליך כינונה של יהדות התורה של אחרי החורבן בדור השני ביבנה. אם סיפור פטוריו של רבן גמליאל, מינוי רבי אלעזר בן עזריה תחתיו, דיון והכרעה בכלל המסורות ההלכתיות ביוזמת הנשיא הצעיר והשבת רבן גמליאל למשרתו הקודמת ברוטציה עם מחליפו הם אכן קונסטרוקציה אמוראית מאוחרת, לא יעלה על הדעת לקרוא את משנה ידיים ועדויות ותוספתא סוטה כהזכחות לאמיתות. אולם אפשר גם אפשר לראות בהם ראיות לקישוריות האינטרטקסטואלית, שאותה יצרו מחברי הטקסט המאוחר יותר ככוונת מכוון, ואף לתהות על מניעיהם. יש רבותא, על כן, בבירור המשמעות הפילוסופית-דתית של יצירה אגדית-פרשנית מאוחרת זו, המתעצבת בגירסתו הסופית של הטקסט התלמודי. כמוכן שאין בכך כדי לבטל או להצר את צעדי מי שעניינם בדה-קונסטרוקציה זהירה של תרומתם, במטרה לחשוף את החומרים שעמדו לרשות יוצריו של המוצר המוגמר. אולם זהו פרויקט שונה בתכלית, הנסב הרבה פחות על המשמעות הגלומה בטקסט המוגמר מאשר על עדות היסטורית ופילולוגית לריבוי ועל עדי נוסח לגירסאות קודמות. בסופו של דבר, אין רחן-צבי מתכחש לטענה, שסיפורי יבנה, כפי שאנו מוצאים אותם, מצטרפים לכדי חטיבה ספרותית אינטרטקסטואלית, הוא רק מתנגד לרעיון שכולם באו לעולם מקושרים כך מראש; אך את זאת לא טענתו, ולא עלה על דעתו לטעון.

רחן-צבי צודק בהעירו, כי בהתרחקות במוצר הסופי של תהליך יצירת התלמוד הבבלי אובד חלק גדול מהפוליפוניות של חז"ל, אך הוא טועה באמרו שבכך אובד חלק גדול מהפוליפוניות, שאותה אני מחפש בחז"ל. ריבוי הקולות המעניין מבחינה פילוסופית הוא זה המשומר ומתועד בידועין. גם אז, לא תמיד הקולות הספציפיים הם שמעניינים, כמו עצם העובדה שמי שתייעד מצא ערך ברב-קוליות עצמה. במובן זה ריבוי הקולות שעליו מעידים הטקסטים מבלי משים, מתוך היותם משוקעים ברבדיו העתיקים, איננו מעניין כלל. ריבוי הקולות שעליו מדבר רחן-צבי מעיד על קיומה של מחלוקת לאורך הדורות, ולעומת זאת ריבוי הקולות שלו מאזין ספרי מעיד על קיומה של תרבות מחלוקת, לפחות בדור שבו גובשה צורתו הסופית של הטקסט. אין בעצם התייעד של ריבוי הקולות הזה, כדי להעיד על יחסו של המתעד: מסורתנים רואים את המחלוקת בדבר הלכה פסוקה כקלוקל ושיבוש של שרשרת המסורה, בעוד אנטי-מסורתנים רואים בה סימן מבורך לחיותה של קהילת נאמני התורה.³ אולם זהו כבר עניין אחר לגמרי.

נקודה שנייה העולה אגב ביקורתו של רחן-צבי, אך אינה מועלית על ידיו במפורש, נוגעת לטיב הדימויים מן מסורתנים לאנטי-מסורתנים, שכאמור המחלוקת ביניהם היא יסודית. בכל הנוגע לפסיקה הקיימת שוקד המסורתן על בירור הוראתה המדויקת, בעוד עמיתו האנטי-מסורתן שוקד על בזיחה. פעילותם כבעלי הלכה מודרכת על ידי מטרת שונות, וכמותן גם האמצעים הדיסקורסיביים המשמשים אותם. אי-ההסכמה בין שתי הגישות הנה יסודית ועקרונית, והיא משקפת הבדלי גישה מהותיים להלכה ולפיתוחה. על מה, אם כן, יכולים מסורתנים ואנטי-מסורתנים להתדיין אלו עם אלו? יש להם על מה לדבר בכל הנוגע לבירור הלכתי מסדר ראשון, כמוכן. היה ומתגלית ביניהם מחלוקת הלכתית, יכול כל אחד מהם לנסות לגרום לשני להודות בטעות. אולם, כיוון שבעולמו של המסורתן קושיות לטעמה של הלכה פסוקה אינן מעלות ואינן מורידות (היות שמחויבותו לה אינה נסבה על טעמה, כי אם על עצם היותה פסוקה), לא ירוויח האנטי-מסורתן מאומה מהטחת קושיות מן הסוג הזה כנגד עמדת חברו, אף על פי שבביתו פנימה יש לקושיות כאלה משקל רב; ולהפך – למרות שקושיה משמועה או מתקדים מציבה למסורתן קושי של ממש, יהיה זה חסר טעם עבורו להניח שאלות כאלה לפתחו של מתדיין אנטי-מסורתני, שאופי מחויבותו להלכה הקיימת שונה בתכלית. רק אם ישכילו השניים להתדיין בהלכה איש לשיטת רעהו, יהיה באפשרותם לקיים דיון משמעותי ממנו עשויים להרוויח שני הצדדים. אולם בכל הנוגע לעצם עמדותיהם המטא-הלכתיות, אלו ואלו יישארו בדעתם. למעשה אין בכוונה של התדיינות הלכתית מסדר ראשון להשפיע על העמדות המטא-הלכתיות של החולקים, ואף דיון מטא-הלכתי ישיר ביניהם נראה על פניו חסר תכלית.

3 וכך כותב רש"י אגב דיון במחלוקת אמוראים לגבי כוונת דבריו של אמורא שלישי: "דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני חד מינייהו משקר אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא אין כאן שקר כל חד וחד סברא דידיה קאמר מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט" (בבלי, כתובות נו ע"א א' דיבור המתחיל 'קמ"ל'). תרגום: כאשר נחלקים שניים באשר לדעתו של אחד זה אומר "כך אמר פלוני", וזה "אומר כך אמר פלוני", [לפחות] אחד מהם טועה. אבל כאשר נחלקים שני אמוראים בדין או באיסור והיתר, וכל אחד אומר כך נראה לי הדבר, אין כאן טעות. שכן, כל אחד את סברתו שלו אומר: זה נתן טעם להיתר, וזה נתן טעם לאיסור, זה מדמה דבר לדבר כך, וזה מדמם לעניין אחר. במקרה כזה יש לומר "אלו ואלו דברי אלהים חיים הם" – פעמים שתופס טעם זה ופעמים שתופס טעם זה, שטעם הדין עשוי להתהפך מחמת שינוי נסיבות קטן.

מה יכול אנטי-מסורתן לטעון כלפי מסורתן ומסורתן כלפי אנטי-מסורתן, שעשוי לגרום להם להרהר מחדש בעמדותיהם? המחלוקת ביניהם בדבר מעמדה של המסורת ההלכתית היא כה עמוקה, יסודית ודיכוטומית, שקשה להעלות על הדעת דיון של ממש ביניהם. הם יכולים להתנצח, כמובן, להרצות זה לזה את עיקרי ראיית עולמם ולכנות זה את זה בכינוי חיבה או גנאי, אך דומה שאין ביכולתם להציג זה לזה טיעוני נגד, בין לשיטתם ובין לשיטת זולתם, העשויים להכריע מחלוקת כזו. מחלוקת בית שמאי ובית הלל, למשל, המשקפת לדעתי מחלוקת חדה ומודעת לעצמה בין גישה מסורתנית (שמאית) לאנטי-מסורתנית (הללית),⁴ לא אפשרה הכרעה מבפנים. כדי להכריעה בניגוד לעמדתו המסורתנית של בית שמאי, נדרש בעל הסוגיה הידועה (עירובין יג, עמ' ב') "לגייס" גורם חיצוני, אשר להתערבותו מייחס המסורתן משמעות מכרעת – בת קול אלוהית היוצאת משמים, מעין התגלות ישירה. (קשה להעלות על הדעת באיזה אמצעי ניתן היה להכריע את הסוגיה בניגוד לעמדת בית הלל, שאינו מכיר בשום סמכות מוחלטת).

ואולם קיימת אפשרות נוספת לדרישה מטא-הלכתית בין נציגי שתי הגישות, העשוי להיות משמעותי לפחות לשיטתו של המסורתן. למרות שטיעונים מסורתניים מתקדים או משמעה לעולם יותירו את האנטי-מסורתן קר, לעתים עשוי דווקא טיעון אנטי-מסורתני לגרום למסורתן להרהר מחדש בעמדתו. המסורתן, כאמור, שוקד על בירור ההלכה לאשררה. בנושאים שבהם קיימת הלכה פסוקה, משימתו היא אחת: לשמר בשלמות את זיכרונה. ביחס להלכה הקיימת, הכלים העומדים לרשות איש ההלכה המסורתני הם מנגנוני זכירה, שחזור הזיכרות. אין ספק שהמדרש היוצר, השיקול האתי והתיאולוגי והטיעון הלוגי לא נמנים על מנגנונים אלה. בכל הנוגע להלכה פסוקה – אלה הם, במובהק, כליו הדיסקורסיביים של המתדיין האנטי-מסורתני. אולם קורה לעתים, שבעצם הצבתה של אלטרנטיבה הלכתית, אפילו היא מושגת באמצעות הכלים הלא-נכונים מנקודת ראותו של המסורתן, יש כדי לעורר בתודעתו וזיכרון חבוי ומודחק, והוא נוכח שטעה. זה מה שקורה לדעתי בדיאלוגים בין רבי עקיבא לרבי טרפון. צודק רוזן-צבי שאין בכוח דיאלוגים כאלה להכריע בין מסורתנות ואנטי-מסורתנות, ואף אין בכוחו, פרשניהם, להחליט לאיזו משתי הגישות, אם בכלל, נוטה מחברם. עם זאת, איני מסכים אתו שניתן לראות בדרשה שדרש רבי עקיבא ניסיון מצדו לקלוע אל המסורת, שכן, כפי שרוזן-צבי מודה בעצמו, אין המדרש היוצר נמנה כלל על כלי הזכירה והשיחזור. סביר בעיניי יותר להציג את רבי עקיבא של סיפורים אלה כאנטי-מסורתן, היודע היטב שאמנם אין ביכולתו לשכנע מסורתן כרבי טרפון לחצות את הקוים, אך יש ביכולתו אולי לגרום לו להטיל ספק בזיכרונה. מארתו של הסיפור איננה להעלות על נס את העמדה האנטי-מסורתנית, כי אם לערער את ביטחונו של המסורתן בראיותיו המסורתניות, ואין זה עניין של מה בכך. נכונותו של האנטי-מסורתן, או נכון יותר, החובה שהוא רואה לעצמו לבחון בביקורתיות את מסורתיו, היא פועל יוצא של צניעות אינטלקטואלית עמוקה, המעוגנת במודעות לאפשרות התמידית של טעות אנושית. עמדה זו מביאה אותו לראות בעין יפה ריבוי דעות ומחלוקת, והוא נוטה להיכנס למחלוקות מתוך נכונות להיזכר בטעות ולשנות את עמדותיו. איני סבור שרבי עקיבא שכנע את רבי טרפון שיש לו הסמכות לחרוג ממסורת אבותיו, או כפי שמבקש רוזן-צבי לטעון, שמדרש יוצר הוא בעיקרון עור טוב יותר לזיכרון מאשר הזיכרון החי עצמו. מה שהתחוויר לרבי טרפון הוא שאסור לסמוך על הזיכרון באורח עיוור, שאפילו מי שסומך את הלכותיו על עדות ראייה של ממש עלול טעות, וכי דרך יעילה לחשיפה ולתיקון טעויות מסוג זה היא החלפת דעות בריאה ופתוחה, אפילו עם הנמנים על מחנה היריב. אין מדובר כאן בניצחון אנטי-מסורתני, גם לא בניצחון חלקי, שכן אין עמדות ביניים בין שתי הגישות. אולם יש כאן התחלה חשובה, שכן יותר משעורר עקיבא את זיכרונה המעורפל של יידידו טרפון, עורר בו ספקנות עצמית בריאה, המבטיחה סוג של פלורליזם שמקומו לא יכירנו בדרך כלל בחוגים מסורתניים. זוהי קריאה אחרת בספור, סבירה יותר, לדעתי, מזו שמציע רוזן-צבי. זו קריאה שלא היתה מתאפשרת אלמלא נותחו מראש פרטי שתי הגישות באופן תיאורטי. חשוב מכך, היא טובה יותר גם מן הקריאה המוצעת בספרי, ואין לי אלא להודות לרוזן-צבי על נכונותו לבקרה, שאלמלא עשה זאת, מן הסתם לא הייתי נדרש להרהר בעניין מחדש.

הנקודה השלישית והאחרונה שמעורר רוזן-צבי בביקורתו ושעליה אני מבקש להשיב, נוגעת למה שהוא מכנה אופיה המסורתני במובהק של המשמיה, שנטלתי על עצמי בספר. לטענתו, במקום לנהוג בטקסטים התלמודיים על פי נטיית לבי האנטי-מסורתנית (העולה בבירור מפרקי המבוא של הספר), קרי לבקרים, לפקפק בהם ולדחותם, עסוק אני בפירושם ובשחזור קולותיהם האבחים. במובן אחד שואל רוזן-צבי שאלה מעניינת וחשובה, אך במובן אחר נסבה טענתו על טעות פשוטה. בכל הקשור למשימתו המרכזית והמוצהרת של הספר – חשיפת קדם-ההנחות התיאולוגיות והאפיסטמולוגיות המעוגנות בשיח ההלכתי של חז"ל, אין לטענתו יסוד. המשמיה שנטלתי על עצמי ביחס לטקסטים התלמודיים, דומה לזו שאיש המדע נוטל על עצמו ביחס לטבע. להיות איש מדע אנטי-מסורתני אין פירושו להתפלמס עם הטבע, אלא עם המסורת המדעית המתיימרת לפרש ולבאר את הטבע. מדען מסורתני (אם ניתן להעלות על דעתו יצור שכזה) מבאר את שעיניו ראות לאור מה שפסקו רבותיו, מפני שכן פסקו. מדען אנטי-מסורתני מרשה לעצמו לבקר, לפקפק ואף לדחות, לא את הטבע, אלא את משנת רבותיו. ברור

4 הדברים שורטטו בקווים כלליים בהערת שוליים ארוכה בספרי *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, וכן עובדו בפירוט בשפירא ופיש, "פולמוסי הבתים" (הערה 2 לעיל).

מן הטקסט של רוזן-צבי עצמו, שהפריקט של Rational Rabbis איננו מסורתי במובן זה של המלה. שהרי יש בספר, דומני, מידה לא מבוטלת של קריאת תיגר על הקריאה המקובלת בטקסטים הנידונים בו. במובן הזה אין ליחס לי מסורתנות. אולם, כמו שמעיר רוזן-צבי בצדק, יש לספר מטרת משנה מהוססת ומינורית יותר ממישמתו המחקרית. מעבר לפריקט המחקרי של חשיפת הקול האנטי-מסורתי, מבקש הספר, אגב אורחא, להעלות על נס כבעל חשיבות דחופה לאורתודוקסיה המודרנית. בעניין זה ובו בלבד ניתן לראות בספר ניסיון להיזכר ולהזכיר מסורת אנטי-מסורתנית, אשר קולה עומעם והונמך עם השנים. זוהי הנקודה שבה נוקט הספר עמדה ערכית ביחס למושאי מחקרו. כאן חָדַל הספר לעסוק באקספוזיציה של פולמוס, והוא מצטרף, אם תרצו, כצד בפולמוס; ובנקודה זו נהפכת לרגע האנטי-מסורתנות של משימתו המחקרית למסורתנות טורדת משהו ביחס למסורת האנטי-מסורתנית עצמה. תשובתי לרוזן-צבי היא פשוטה ונוגעת לעניין הקודם שבו עסקנו: הדרך היחידה להביא מסורתנים עקשים להכיר בלגיטימיות של עמדה אנטי-מסורתנית היא לשכנעם בקיומה של מסורת אנטי-מסורתנית!

אני מוצא חובה נעימה לסיים תגובה זו בהכרת תודה מיוחדת ל"שי רוזן-צבי, לא רק על הביקורת הנמרצת ועל המחמאות שהוא חולק לעבודתי, אלא על איכות קריאתו בה. יש משהו מרומם נפש ביכולת להתדיין ישר לגופם של דברים, מבלי שיהיה עלי להתמודד תחילה התמודדות טרחנית עם אי-הבנות ומיסרפרונטציות של עמדותי. רוזן-צבי השכיל לקרוא בספרי בדיוק את אשר ביקשתי לומר. אם נותרה בינינו מחלוקת לאחר שהשבת על טענותיו, הרי היא מחלוקת לשם שמים שסופה להתקיים.

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

משה הלברטל

בביקורתו על ספרי מהפכות פרשניות בהתהוותן הציב ישי רוזן-צבי כמה שאלות חשובות ויסודיות. אני מודה לו על דבריו ולמערכת תיאוריה וביקורת על האפשרות להשיב להם. מסגרת דיון זו אינה מאפשרת לעסוק במגוון השאלות שהועלו, אך אנסה לעמוד על מה שנראה לי כנקודה המרכזית המועלת בביקורת. זאת מתוך תקווה, שיש בדיון זה כשלעצמו לקדם את הבנת דרכי המדרש. נדמה לי שבמוקד דבריו של ישי רוזן-צבי עומדת טענה זו: העובדה שהמדרש בודד אפשרות פרשנית מסוימת, לפעמים על חשבון אפשרות פרשנית סבירה יותר, אינה תלויה במוטיבציה פרשנית מוגדרת, כמו שיקול מוסרי זה או אחר; מאחרי ברירה כזו עומד אינטרס פרשני רחב יותר, הקשור בתפיסת המדרש בכללו. התמונה העולה מתפיסת המדרש, כפי שמבין אותה רוזן-צבי, היא שהמדרש ייתן עדיפות לקריאה הפחות סבירה, שהרי לפי התפיסה המדרשית עצם הטענה שהטקסט הוא כתיב קודש גוררת בעקבותיה ייחוס משמעויות מעבר לרובד המשמעות הישיר. העמדה המדרשית מחייבת התייחסות אל הטקסט כאל טקסט בעל מלאות סמנטית, שכללי הפרשנות המופעלים עליו אינם קונוונציונליים. לפיכך, הכרעה לטובת אופציה פרשנית סבירה פחות אינה ויתור שנדחקים אליו בעקבות מניעים ערכיים, אלא היא עצם טיבו של המדרש. בנוסף לכך, כראיה לדבריו, טוען רוזן-צבי: "וכי החכמים לא נקטו אותן טכניקות פרשניות בתחומים פולחניים ותיאולוגיים, שאין להם דבר עם שאלות מוסריות?"

תיאור זה של המדרש הוא גורף ובלתי מדויק כשלעצמו, בעיקר כאשר מדובר במדרשי ההלכה התנאיים שהוא רובד המדרש שבו עסקתי. תיאורו של רוזן-צבי את דרכי המדרש מתאים אולי למדרשי האגדה או לרובד המאוחר של המדרש בתלמוד הבבלי, אולם מן הראוי להבחין ביניהם לבין מדרשי ההלכה. העמדה הגורסת שביחס לתורה יש להפעיל טכניקות פרשניות ייחודיות, השונות מדרכי הפרשנות של טקסטים אנושיים רגילים, זרה לחלוטין למדרשי ההלכה הבאים מדברי רבי ישמעאל. אסכולה זו, כפי שתיאר אותה התלמוד הירושלמי, גרסה "דברה תורה כלשון בני אדם", ולפי דרכה הטקסט המקראי מתפרש כמו כל מבע לשוני אחר! המתודה הפרשנית המופיעה במדרשי הלכה, נשאבה בין היתר מהקשרים פרשניים כלליים, כמו הפרשנות המסופוטמית והפרשנות ההלניסטית לכתבי הומרוס, כפי שהראו ליברמן, דאובה ואחרים. במדרשי ההלכה, גם אלה הבאים מדברי רבי עקיבא, יש ניסיון לא מבוטל לקריאה צמודה ומדוקדקת של הטקסט, וכפי שניסיתי להראות מושקע בהם מאמץ יצירתי להרחיב את אפשרויות המשמעות של הטקסט. בדרך כלל נמנעתי מלטעון שיש חריגה מהפשט במדרשים אלה; ההפך, כוחם של מדרשים אלה הוא בכך שלפני ההכרעה הפרשנית שהם עושים הם מערערים את ההנחה שלטקסט יש משמעות אחת ברורה והכרחית, וערעור זה נעשה בתחום ובדקדוק. הטענה כאילו מדרשי ההלכה נוקטים כלל, שלפיו "אין כל בעיה בבחירת אפשרות הקריאה הסבירה פחות שהרי הטקסט הוא קדוש", אינה משקפת את המאמץ הפרשני המדוקדק שמדרשים אלה משקיעים וגם לא את דרכי הפרשנות שלהם.

שאלה זו כמובן דורשת בירור רחב הרבה יותר, אולם לא כאן מצויה הבעיה המרכזית בדבריו של רוזן-צבי. נניח שהתיאור שהוא נותן למדרש בכללו הוא מוצלח. מה ניתן ללמוד מתיאור זה לגבי השאלה על אודות מקומם של שיקולים מוסריים בהכרעות פרשניות? אני מסכים לכך שהמדרש מאפשר שדה משמעותי רחב, אולם עובדה זו עדיין אינה מלמדת מה יהיה עקרון הברירה בין משמעויות אלה. נניח שהפרשן במדרשי הלכה אינו מוגבל כלל ועיקר על ידי שיקולים סמנטיים, ונניח שהוא אפילו לא צריך לטרוח ולהביא ראיה לכאן או לכאן; בתנאים אלה, מה יהיה השיקול הבורר שיבחר אותו לקריאה זו ולא אחרת? הטענה שכביכול עליו לבחור באפשרות היצרנית והסבירה פחות מבחינה סמנטית עדיין אינה מועילה, שהרי אפשרויות כאלה הן בלתי מוגבלות. נדמה לי שאם תמונה זו של המדרש נכונה, היא רק מעמיקה ומחריפה את שאלת משקלם של שיקולים ערכיים בפרשנות, שהרי הפרשן המשחרר ממגבלות המשמעות הקנוונציונליות יכול להפליג לכל כיוון שיבחר; אפשרויות ההכרעה שלו מורחבות. בהיותו משוחרר ממבלי הטקסט, השאלה מהם השיקולים הערכיים והאחרים המנחים אותו רק מחריפה. נעין לדוגמה בדרשה שלהלן: "כבד את אביך ואת אמך, את אביך – זו אשת אביך, ואת אמך – זו בעל אמך, וי"ו יתירה – לרבות את אחיך הגדול" (בבלי כתובות דף קג ע"א). מדרש זה, שככל הדרשות מהסוג הזה מקורו בתלמוד הבבלי ואין הוא מצוי במדרשי ההלכה התנאיים, הוא דוגמה קלאסית לרעיון המלאות הסמנטית של הטקסט. הדרשן דורש את המלה "את" ואת ו"ו החיבור המופיעים בפסוק וגזור מהם נורמות נוספות. על בן לכבד לא רק את אביו ואת אמו, אלא גם את אשת אביו שאינה אמו וגם את בעל אשתו שאינו אביו; מו"ו החיבור לומד הדרשן, שאדם חייב בכבוד אחיו הגדול. דרשת ה"אתיך" וה"וויך" מרחיבה את אפשרות הפירוש עד אינסוף, ודווקא משום כך היא מחריפה את שאלת ההכרעה הפרשנית. ניתן לשאול מדוע הדרשן לא אמר "כבד את", לרבות את אבי שכנך או את אבי חברך, ומדוע היי"ו לא נדרשה לרבות את אחיך הקטן ולא את אחיך הגדול, או שאלה חשובה יותר: מדוע לא צירף הדרשן את האחות הגדולה לחובת הכבוד. מובן שמאחורי ההרחבות המסוימות שהדרשן בורר עומד היגיון פטריארכלי, שעניינו צירוף האח הגדול למבנה הסמכות של המשפחה. העובדה שבידי הדרשן כלים רבי-עוצמה ליצירת משמעות ערופת, ואפילו הטענה שהוא מחויב במיזוי המשמעויות האלה, אינה קובעת לאיזה כיוונים יוליך את הקריאה שלו, היא רק מחדדת את סוגיית שיקולי ההכרעה שלו. במקרה הזה השאלה המעניינת היא לאן חותר הדרשן ומהם האינטרסים והשיקולים המניעים אותו; שאלה זו מתעצמת, ככל שמרחב ההכרעה הפרשנית שלו גדל.

דוגמה נוספת שבה אעסוק מובאת על ידי רוזן-צבי ונוגעת לשאלה של הכרעות פרשניות במקום שאינו נוגע כלל לשאלות מוסריות או ערכיות. נשוב ונענין בדוגמה מן המכילתא: "יילכו שלושת 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. ישי רוזן-צבי טוען, שמדרש זה הוא ביטוי לגישת הדרש בכללה, המנסה להפוך אינפורמציה ניטרלית לקביעה ערכית. בני ישראל לא סתם כך לא מצאו מים, היה זה אירוע בעל משמעות – "כדי ליגען". אם מה שמפעיל את הקריאה הזו הוא מוטיוציה מדרשית כללית, האם רבי יהושע לא שמע על דרכי המדרש? מדוע הוא אומר "כשמועו"? (לא ירדתי לסוף דעתו של רוזן-צבי, שהביטוי "כשמועו" אינו פירוש, מה עוד שלעתים הוא מופיע בהנגדה לאפשרות פרשנית אחרת ונגזרים ממנו מובן או נורמה אחרת מהטקסט). כמו כן, מדוע רבי אליעזר לא הופך ביטוי אינפורמציה אחרים בטקסט לבעלי משמעות, מדוע אין הוא דורש את הביטוי "יילכו" או את תיאור המקום "במדבר" ומטעין עליהם משמעויות נוספות? העובדה שיש נטייה למילוי או למיזוי משמעות, אין בה כדי להכריע מדוע דווקא כאן ומדוע משמעות זו ולא אחרת. ואכן, עיון במדרש זה ובהקשרו הרחב במכילתא מגלה, שיש לוויכוח משמעות תיאולוגית מסוימת, ולא די לנו בנטייה כללית להעמסת משמעות. השאלה העומדת על הפרק בין רבי יהושע לרבי אליעזר היא האם המדבר הוא ניסיון שהאל מעמיד בו את ישראל או לא; או במלים אחרות, האם התלות המחולטת שנגזרת על ישראל במדבר היא מבחן אמונה או לא. במקומות אחרים במכילתא מופיע הוויכוח על משמעות המדבר בין התנאים, ובשאלה זו במדרש עסק דניאל בויארין בהרחבה. מקור קצר מבהיר את המחלוקת שהתנהלה בעניין זה:

ישם נחזה, שם נשא לו גדולה, דברי ר' יהושע, שנאמר 'נשא אויל מדרך את ראש יהויכין מלך יהודה' (מ"ב כה כז). ואמ' 'נשא את ראש בני גרשון' (במדבר ד כב). אמר לו רבי אלעזר המדעי 'הלא גדולה אינה תלויה אלא בשו"ן, וכאן לא כתיב אלא בסמ"ך. הא מה ת"ל 'ישם נסהו' שם נסה המקום את ישראל'.

(מכילתא מהדורת הרוביץ, 156–157)

מקור זה הוא דוגמה אחת מני רבות לכך, שחקר הפרשנות במדרש צריך להיזקק לטענות הפנימיות והדקות המובילות את ההכרעות הפרשניות. הוא גם מראה, שבירור השיקולים המלווים את התהליך הפרשני אינו ייחודי רק למקומות שבהם עולה שאלה מוסרית; הוא נוגע לעניינים תיאולוגיים כמו בדוגמה שלפנינו וכן לעניינים פולחניים מובהקים. לא התכוונתי לטעון בספרי, ששיקולים ערכיים לא-סמנטיים מועלים רק בהקשרים מוסריים, ואכן אחד הפרקים בספרי הנוגעים לעיצוב של ריטואל מיתת בית דין במדרשי חז"ל, אינו מתייחד לשאלה שניתן

להגדרה מוסרית. להכרעות פרשניות במדרשי הלכה הנוגעים לשבת, למועדים ולעבודת המקדש, יש משמעויות לא פחות חשובות, בעיקר כאשר הן עומדות מול מסורות כיתתיות או כאשר הן דוחות את ההלכה הקדומה.

מכאן אני חוזר לנקודה הראשונה שעולה בביקורת, שאלת הצידוק. נדמה לי שבנקודה זו קיים חוסר הבנה ביחס לשאלה שהעליתי. השאלה לא היתה מהי הלגיטימציה המדרשית לחריגה ממובנו הפשוט והישיר של הטקסט (אם יש כזה). לשאלה זו באמת מתאימה התשובה, שצריך לבדוק את מונחי המובן של הטקסט במדרש, ומונחים אלה, לפחות בשלבים היותר מאוחרים של המדרש, הם רחבים יותר ממבעים של לשון הדיוט. שאלת הצידוק נגעה לטיב השיקולים המשמשים להכרעה הפרשנית, דהיינו, מהו הצידוק לשימוש בשיקולים ערכיים להכרעה מודעת בין אפשרויות פרשניות, במיוחד כאשר מדובר בפירושה של ההתגלות, שאמורה לכאורה לכוון את הערכים האנושיים. הניסיון בפרק האחרון של הספר להעניק תשובה לשאלה זו מתוך בחינה של מודלים הרמנויטיים שונים, אינו חיפוש "לגיטימציה" למדרש אצל דבורקין, גאמר או אחרים. מובנו של ניסיון זה הוא לבדוק האם יש בתורת הפרשנות מודל המתאים לפעילות הפרשנית המדרשית, מתוך מודעות למגבלותיה של אנלוגיה כזו. לסיכום, נראה לי שהביקורת המעניינת של ישי רון-צבי מרחיבה ומחריפה את השאלה שבה עסקתי, הן מבחינת תפיסת הפרשנות שהיא מציגה והן מבחינת היקף התחומים שבהם היא עולה.

החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית ומכון הרטמן, ירושלים

אבי שגיא

ביקורתו של רון-צבי על ספרי היא הזדמנות נאותה להעמיק ולהבהיר סוגיות, שנותרו לכאורה עמומות לאחר קריאת ספר זה וקודמו.¹ לפיכך עלי להודות לרון-צבי הן על הכניסה לדיאלוג עם עבודותי והן על ההזדמנות שפתח בפני.

רון-צבי מעורר את השאלה הבאה: הן לפי תיזות התלות החזקה והן לפי תיזות הציות המוחלט, הפרקטיקה הדתית מלאה בתחושת ציות והטרונומיה. יוצא שההבחנה ביניהן נותרת רק בתחום "הקמשגה התיאולוגית ואינה נוגעת לפרקטיקה הדתית". לאור זאת עולה השאלה, מה חשיבותה של הבחנה זו בעולמם של "האממינים".

שאלה זו נראית כביקורת מכרעת, שכן תכלית ספרי היא להנהיר את העולם הדתי, ואם המערכת המושגית אינה מקדמת תכלית זו, הרי לפנינו חיסרון בולט. טרם שאכנס לעובי הקורה אני מבקש לתקן את ניסוחו של רון-צבי. אני מניח שייחוס תחושת הטרונומיה לתיזת הציות המוחלט היא שגגה, שנמלטה מעטו של רון-צבי. הרי בספרי הראשון (סטטמן ושגיא תשנ"ג) הוכחנו בפירוט, שתיזת הציות אינה מנוגדת בהכרח לאוטונומיה המוסרית (שם, פרק ז). לאור זאת שאלתו של רון-צבי היא: האם ההבחנה בין תיזות התלות לתיזת הציות רלוונטית בעולם, שבו הציות הוא מרכיב מכריע; או בניסוח אחר, מהן ההשלכות של הפרקטיקה הדתית של הכרה בקיומו של מוסר אוטונומי. עיון בשני הספרים מספק כמה נימוקים לרלוונטיות של ההכרה באוטונומיה המוסרית לפרקטיקה הדתית. הנימוק הראשון נשען על תפקידה של הפרשנות. מאז ומתמיד חכמי ההלכה פועלים בראש ובראשונה כפרשנים של הטקסטים שלפניהם. כפי שהראה האנס גיאורג גאדמר (Gadamer), ההליך הפרשני מבוסס על הנחות מוקדמות, שבאמצעותן פוגש הפרשן את הטקסטים שלפניו. ואכן, כפי שהראיתי במספר רב של דוגמאות, פרשן המניח כי האל הוא "יש מוסרי" בעמדו לפני טקסטים הלכתיים שמהם עולה הוראה בלתי מוסרית, יפעיל מנגנון פרשנות שייצור התאמה בין הנחותיו התיאולוגיות על טוב האל ומוסריותו לבין ההוראה הנראית מנוגדת למוסר. תגובתו של המצדד בתיזת התלות לקונפליקטים נורמטיביים שונה תכלית השינוי מתגובתו של המצדד באוטונומיה של המוסר: הראשון אינו מכיר כלל ועיקר בקיומו של קונפליקט, שהרי צו האל קובע את המוסר עצמו; ואילו השני מכיר בקיומו של הקונפליקט, אך טוען שיש לפתרו באמצעות מנגנוני פרשנות.² הדוגמה שאליה התייחס רון-צבי בביקורתו – הופעת תיזת התלות בחוגים מסוימים בציונות הדתית, היא ראָה ברורה לחשיבות ההבחנה בין תיזת התלות לבין ההכרה באוטונומיה של המוסר. שהרי בחוגים אלו לתיזת התלות היתה השלכה ברורה על הפרקטיקה. היא ביססה ועיגנה את נכונותם לבצע פעולות הנראות מנוגדות למוסר.

חשיבות ההבחנה בין העמדות השונות רלוונטית שבעתיים במצבים שבהם הטקסט פתוח לכמה פרשנויות.

1 סטטמן דני, ואבי שגיא, תשנ"ג. דת ומוסר, מוסד ביאליק, ירושלים.

2 ראו עוד בעניין זה Sagi, A., 1992. "The Suspension of the Ethical and the Religious Meaning of Ethics in Kierkegaard's Thought," *International Journal of Religion* 32: 83–102.

המאמין באוטונומיה המוסרית יפרשו בהתאם לעקרונות המוסר, ואילו המצדד בתיות התלות יפתח מנגנונים פורמליים להיטק החובה מחובות חקוקות אחרות. עניין זה הוכח בבירור בפרקים רבים בספרי, ובמיוחד בחלק השלישי העוסק בקונפליקט שבין צו האל לבין ההוראה המוסרית. מחקריי בעניין זה משיקים למחקרו החשוב של משה הלברטל (שרון-צבי מבקר גם אותו), המצביע באופן דומה על תפקידה הפרשני החשוב של ההכרה באוטונומיה המוסרית.

הנימוק השני לרלוונטיות של ההכרה באוטונומיה המוסרית לפרקטיקה הדתית נוגע למצבים שבהם אין הוראה מפורשת של ההלכה והמאמין עומד מול השאלה מה האל מצפה ממנו שיעשה. למצדד בתיות התלות אין תשובה ברורה בעניין, ואילו למאמין באוטונומיה של המוסר תשובה ברורה: האל תובע ממנו את המוסר. בטקסטים רבים שהובאו בספר הובלטה טענה זו, ובפרק ד של הספר מובא ניתוח מפורט שלה.

לבסוף, גם במצבים שבהם המאמין אינו יכול לפרש מחדש את הטקסט כך שיהלום את הוראות המוסר, עדיין יש הבדל ברור בין המצדד בתיות התלות לבין המצדד באוטונומיה של המוסר. האחרון עשוי לפתח תגובה דתית של מחאה. בספר הדגמתי עניין זה בכמה מקומות (ראו למשל שגיט 1998, פרק י"א, ד; פרק י"ב). כפי שהראיתי (שם), למחאה דתית יש חשיבות הלכתית. היא עשויה להיות מנוף לגיוס משאבים פרשניים וחקיקתיים, שיובילו בסופו של דבר לתיקון המעוות המוסרי. המצדד בתיות התלות החזקה אינו מייחס ערך דתי למחאה; לעומתו המצדד באוטונומיה המוסרית רואה במחאה ביטוי של דתיות, שכן במחאה עומד הוא לצדו של האל הטוב. מחאה זו מכוננת גם את תודעתו הדתית של המאמין ומחייבת אותו להישאר דרוך ורגיש לעול, גם אם הוא מעוגן בהלכה. סיכומו של דבר, קשה לי להבין כיצד ניתן לטעון שלתיות האוטונומיה אין השלכות על הפרקטיקה הדתית, על מכלול אורחות חייו ותודעתו של המאמין.

רוון-צבי תוקף את חשיבות ההבחנות המוצעות בספר מכיוון אחר. הוא טוען ששאלת התלות החזקה לא העסיקה כלל את ההוגים הנסקרים בפרק השלישי, העוסק בתיות התלות. לדעתו יש פער בין השאלות המעסיקות את הפילוסוף לבין השאלות המעסיקות את הטקסטים ההלכתיים. גם אם רוון-צבי לא מסיק זאת במפורש, הרי המסקנה המתבקשת מדברים אלו היא, שהבחנות אלו אינן רלוונטיות להבנת המסורת היהודית. התמונה כמובן מורכבת יותר. חקר תרבות וחקר מסורות אינו יכול להתבסס רק על מה שנאמר במפורש; על דברים שנוסחו בצורה בהירה על ידי כותבי הטקסטים. חלק לא פחות חשוב, ואולי מכריע יותר, הוא ניתוח מה שלא נאמר: מה שהונח כמובן מאליו, מה שטושטש. שהרי נתונים חבויים אלה הם חלק חשוב ממרקם התרבות. תרבות אינה עיון אנליטי רפלקטיבי, היא אורח חיים, שהרפלקסיה אינה בהכרח אחד מיסודותיו. החוקר, בפרט הפנומנולוג, המצויד בכלים אנליטיים, אמור להציע אקספליקציה בהירה למה שטושטש, למה שהונח כמובן מאליו. הוא אמור להאיר את המוסתר ואת מה שהועמד בצל, הוא אמור לחשוף את הלא-מודע במובן שיצק פול ריקר (Paul Ricoeur) למושג זה.

מדבריו של רוון-צבי משתמע כי הוא מוכן לוותר על הנהרה של החבוי. הוא מתרעם על הניסיון לחלץ מתוך הטקסטים העמומים השקפת עולם, שהרי מעשה מעין זה הוא כביכול התייחסות לטקסט רק כאל "קליפה חיצונית אשר ניתן להוריד, ולחשוף מתחתיה את הטיעון הפילוסופי הטהור". אלא שהמזקר הפנומנולוגי-הרמנויטי של התרבות, שספרי משתייך אליו, אינו מיועד להגיע אל טיעון פילוסופי טהור, הוא מכון לחשוף את התבניות ואת התפיסות המובלעות בפרקטיקה מסוימת. הוא מבקש לאתר את המובן מאליו בתרבות הנתונה. ההבחנות המוצעות בפרק השלישי (שם) מסייעות בידנו לאתר מהו אותו מובן מאליו הנמצא בתשתית הדיון. במבוא לספר דת ומוסר (סטטמן ושגיט תשנ"ג) כתבנו כי תיות התלות נפוצה ביותר באסלאם ובנצרות הקתולית והפרוטסטנטית. היא מבטאת אינטואיציות דתיות ברורות על האל ועל האדם: מצד אחד, ריבונות האל וחירותו, ומצד אחר, אפסותו של האדם ותלותו באל. דווקא על רקע אינטואיציות אלו עולה השאלה: איך להסביר את העובדה, שבעוד שבמסורות דתיות אחרות תיות התלות מנוסחת בבהירות, במקורותינו כמעט שאין לה ביטוי. שאלה זו מכוננת אותנו אל המובן מאליו, הלא-מודע של המסורת היהודית: הנחת האוטונומיה של המוסר.

בכך אנו מגיעים אל בעיית ההרמנויטיקה. רוון-צבי טוען שמחקר פנומנולוגי אמור להשתמש בהמשגות של התרבות עצמה, ואילו המערכת המושגית המופעלת בספרי זה: לתרבות שאותה הוא חוקר. לא ברור לי איך יכול חוקר להפוך את מושגיה של התרבות הנחקרת לכלים אנליטיים ומושגיים, שבאמצעותם יפענח את משמעויות של מושגים אלה עצמם. הרעיון המרכזי במחקר הפנומנולוגי הוא לאפשר למציאות הנחקרת לצאת ממוסרתותה, ממצבה הבלתי-מודע, במובן שטבע ריקר. מערכת המושגים של הפנומנולוג היא כלי עבודה הכרחי, שכן אין הוא יכול "לקפוז" אל תוך התרבות הנחקרת ללא תפיסות והערכות, כמו גם ללא מערכות מושגיות. הנחות מוקדמות אלו מאפשרות לו למפות ולהעריך את הקולות העולים מהנתון, ובלעדיהן לא היה יכול כלל לחקור. כחוקר תרבות שומה עליו לבחון תמיד באיזו מידה ההנחות המוקדמות מסייעות בידו להבין את הנתון, ובמידה שמתברר שאין הן מסייעות בידו עליו לסלקן. גאדמר תיאר בהרחבה בספרו אמת ומתודה (*Wahrheit und Methode*) את היחס שבין הנתון הנחקר לבין ההנחות המאפשרות הבנה, ובמחקרי לא חרגתי מהמתודה של גאדמר – אדרבה,

במובנים רבים גישתי מתונה משלו. אמנם שאלות עשויות לגרום לתיקון או לסילוק של הנחות מוקדמות, אבל השאלות שמעורר רחון-צבי אינן מצריכות לדעתי את סילוק ההנחות הנידונות.

דיון זה מאפשר לנו להתקדם אל בעיית הז'אנר שמעורר רחון-צבי. לדעתו, הספר מתעלם מקווי היסוד המייחדים כל ז'אנר, ומכאן שאין הוא מגלה התייחסות רצינית דיה לטקסטים. אכן, יש הבדלים ברורים בין דרשה לתשובה הלכתית, אבל בוודאי לא ההבדלים שמונה רחון-צבי והכללים שהוא מדבר עליהם אינם מוכרים במחקר ספרות השו"ת. גם מדבריו של רחון-צבי לא ברור מהם כללים אלו וכיצד קובע אותם המחקר. האם מדובר בכללים משפטיים? בכללים סמנטיים? האם מדובר בכללים מקומיים המשתנים ממקום למקום או בכללים אוניברסליים יותר? האם ייתכן שבז'אנרים שונים ינהגו אותם כללים, כפי שטוען רחון-צבי עצמו כשהוא קובע נחרצות כלל חוצה ז'אנרים, לפיו "בשיח רבני, דרשני או הלכתי הכותב אינו 'מתחייב' להרבה מעבר למה שהוא אומר מפורשות, וגם זאת, פעמים רבות, רק בהקשר הספציפי שבו דבריו נאמרו". יתר על כן, גם אם אכן יש הבדלים ספרותיים בין הז'אנרים השונים, לא נובע מכך שלא ניתן להשתמש בהם כ"נתון" של חקר המסורת היהודית. ודאי גם לא נובע מכך, שטקסטים אלו הם קפונייה של קולות, המבלבלים גם את דעתו של השטן. יש לקרוא טקסטים מז'אנרים שונים בוזהירות ולראות מה נאמר בהם ומה הובלע בהם. רק כך ניתן לאתר את הקול או את הקולות העולים מן המסורת.

ההנחה שטקסטים משקפים הבלחה מומנטרית מקומית בלבד אינה תואמת את הידוע לנו על תודעת כותבי הטקסטים ההלכתיים והדרשניים ועל תפקידם של טקסטים אלו במסורת היהודית. לשון אחר, גם אם הכותבים היו תואמים את המתווה של רחון-צבי, המסורת היהודית ייחסה להם משמעות אחרת, ועובדה היא שעשתה שימוש בטקסטים הללו מעבר למקומם ולזמנם. מה שרוחן-צבי מתאר, נכון, אולי, לדברים שבעל פה. אולם טקסטים כתובים המשקפים מאמץ אינטלקטואלי של כותביהם, ודאי אינם משקפים את ההבלחות המומנטריות של כותביהם. מי שטוען כך, עליו להביא ראיה חדה ביחס לכל טקסט נתון, שאם לא כן דבריו הנם בבחינת טרויקה גרידא.

דוגמה לקריאה לא-זהירה של טקסט היא הניתוח שמציע רחון-צבי לדברי רבי יהודה אריה ליב מגור. רחון-צבי פוטר את הניתוח שאני מציע בספר בקלות יתרה. הוא מתעלם מן העובדה שכל דרשותיו הנידונות של רבי אריה ליב מגור, כמו רבות מדרשותיו בספר "שפת אמת", הן וריאציות לשוניות של אותה דרשה עצמה. רבי אריה ליב חוזר ומנסח מצדדים שונים כמין אמן, החוזר ורואה את יצירתו פעם אחר פעם. חזרה זו היא-היא הביטוי למושלמותה של הדרשה, להיותה תורת אמת. כלומר, בתשתית הדרשות מצויה מה שניתן לכנות "דרשת אב". לאור זאת ברור, שקריאה נדיבה של הטקסט חייבת להניח, לפחות באופן ראשוני, שהכותב שומר על האינטואיציות הבסיסיות שלו. כידוע, עיקרון פרשני זה רווח ביותר, ואין טעם שלא לעשות בו שימוש בטקסט שלפנינו, במיוחד כשמדובר בטקסט יסודי אחד. סיכומו של דבר, ההבחנות בין ז'אנרים הן עניין חשוב, אך אין בכך כדי למנוע את השימוש בז'אנרים שונים לאיתור קולה של המסורת החיה. אדרבה, העובדה שז'אנרים שונים מבטאים אינטואיציות זהות היא הוכחה חזקה לכך, שלפנינו קול ברור של המסורת היהודית.

אלא שהמונח "מסורת" אינו נראה לרחון-צבי. הוא מעיר, בצדק, שאין דיון אקספליציטי במושג המסורת היהודית. הטעם לכך הוא פשוט: בניגוד לטענתו של רחון-צבי, נושא הספר אינו "המסורת היהודית", אלא יחסי דת ומוסר במסורת זו. לפיכך גם איני מוצא לנכון לדון בגבולות המסורת היהודית ובשאלות תיאורטיות אחרות שמעורר רחון-צבי. שאלות אלו חשובות ונכבדות, אך מקומן אינו בספר העוסק בסוגיה מסוימת. מכאן, שקביעתו של רחון-צבי כי המונח "מסורת" הנו בעייתי, היא בעייתית. כדי להבהיר זאת אסתפק בצייטוט מהמבוא לספר זה ומוסר, המשיב לשאלה דומה לשאלתו של רחון-צבי: האם אין להקדים דיון במושגים "דת" ו"מוסר" לדיון ביחס שביניהם? כך כתבנו:

ההנחה העומדת ביסוד שאלה זו היא שאי-אפשר לקיים דיון בהיר ופורח על יחס בין שני מושגים בלא שתקדם לכך הצגה שיטתית ומפורשת של המושגים הנידונים. אף שהנחה זו מתקבלת על הדעת, יש להישמר מלפרשה פירוש נוקשה מדי, שלפיו יש לתבוע הבהרה שלמה של המושגים הפילוסופיים קודם לדיון עצמו. תביעה מעין זו מוליכה לאבסורד, שכן אין לך מושג שאינו קשור בטבורו במושגים אחרים, וכן הלאה עד אינסוף, ואם נדרש להבהיר כל מושג שאנו משתמשים בו, לעולם לא נוכל לגשת לדיון עצמו. הדיון הפילוסופי אינו מתנהל בחלל ריק, אלא מניח מראש הבנה מסוימת של מושגים ורעיונות, הבנה המספיקה להתחיל במסע הפילוסופי. פעמים רבות יתברר במהלך המסע שיש צורך לעצור ולבחון מחדש הבנות מסוימות שהונחו בראשית הדיון, ובמקום שיתעורר צורך מעין זה אכן רצוי ופורה לעצור ולבחון את הדברים (שם, 12).

בשינויים המתבקשים, דברים אלו יפים גם לשאלת משמעותה של המסורת, שאינה מטופלת בספר.

המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן, ירושלים