ההתגלות בס"כ

בקרב החוקרים שוררת הסכמה רחבה בשאלה אילו פסוקים שייכים לסיפור סיני בס"כ: שמות יט 1­–2א; כד 16ב­–18א; כה 1­­–לא 18; לד 29­–35; וכן שמות לה 1–במדבר י­ 28. (קבוצת הפסוקים האחרונה שמניתי כוללת את סופו של ספר שמות, את ספר ויקרא כולו ואת חלקו הראשון של ספר במדבר.)[[1]](#endnote-1) סיפור סיני אליבא דס"כ ייראה זר ביותר לקורא הרגיל בתיאורים של מעמד הר סיני המצויים בספר שמות הערוך ובדברים.[[2]](#endnote-2) בס"כ לא נאמר דבר על אודות רעמים, ברקים או רעידת אדמה. בשמות כד 16­–17 מתאר ס"כ את כבוד ה' (היינו, גופו) הנראה כאש אוכלת בראש ההר,[[3]](#endnote-3) ומסביר שהר סיני התכסה בענן כאשר כבוד ה' ירד עליו. עם זאת, כאן הענן והחומר דמוי האש אינם בני לוויה של ההתגלות, מבשרים שלה או תגובות אליה; האש היא היא גופו של אלוהים, והענן עוטף אותה כמו בגד.[[4]](#endnote-4) ס"כ איננו מתאר את הענן או את האש במילים הלקוחות מעולם הסערה, ולא נזכרת בו רעידת אדמה.

 תיאור קצר של עלילת סיפור סיני בס"כ ישרת את ענייננו משתי סיבות. ראשית, קוראים המכירים את צורתו הסופית של ספר שמות מורגלים כל כך בסיפור המופיע בס"א (המהווה את חלק הארי של פרקים יט–כד) ובסיפור הדומה המצוי בדברים ד–ה, שהם אינם מודעים לכך שהסיפור בס"כ שונה מאוד. שנית, בסיפור הכוהני משובצים מספר רב של קטעים לא־סיפוריים ארוכים למדי, המספקים מידע בדבר חוקים, טקסים, לבוש ומבנים. מסיבה זאת מרבית הקוראים מתקשים להתחקות אחר רצף העלילה. למעשה, קוראים רבים אינם מבחינים בקיומו של רצף עלילתי בגוש הטקסט הזה.[[5]](#endnote-5)

 ס"כ מספר שבני ישראל הגיעו למדבר סיני (שמות יט 1­–2א), ואז כיסה הענן את ההר וכבוד ה' ירד עליו (כד 15ב­–16). ביום השביעי לירידת כבוד ה' על ההר קרא אלוהים אל משה, ומשה עלה בהר אל תוך הענן (כד 16­–18א). אז נתן אלוהים למשה תכניות מפורטות לבניית משכן לאלוהים (כה 1–לא 17); אלוהים נתן למשה גם חפץ כלשהו (המכונה "עדות") ששימש אות לברית שנכרתה בין אלוהים ובין ישראל (לא 18). אחרי קבלת התכניות לבניית המשכן ירד משה מן ההר. משה לא ידע שפניו קורנות אור מופלא שמקורו בקרבתו הייחודית לאלוהים שהופיע באש.[[6]](#endnote-6) פניו הקורנות של משה עוררו פחד בלב אהרון, זקני ישראל ושאר העם, אך בסופו של דבר הצליח משה לשכנעם לקרב אליו (לב 16; לד 29­–35). אז ציווה משה את ישראל לבנות את המשכן על פי ההוראות המפורטות שקיבל מאלוהים, וזאת הם עשו במהלך עשרת החודשים שלאחר מכן (שמות לה 1–מ 32). כאשר נשלמה בניית המשכן מילא כבוד ה' (שהמתין כנראה על ההר במשך עשרה חודשים, משום שהכתוב איננו מספר שהוא עלה בחזרה לשמיים[[7]](#endnote-7)) את המשכן (שמות מ 33­–38), קרא אל משה מתוך המשכן (ויקרא א 1) ונתן לו את תורת הקרבנות (ויקרא א 2–ז 38).[[8]](#endnote-8) השלמת בניית המשכן, כניסת אלוהים לתוכו ונתינת תורת הקרבנות התרחשו ביום הראשון לחודש הראשון בשנה השנייה ליציאת מצרים, עשרה חודשים אחרי שבני ישראל הגיעו למדבר סיני (ראה שמות מ 17, והשווה שמות יט 1). אחרי שניתנו החוקים המורים כיצד יש להקריב קרבנות החלה חנוכת המשכן. (חנוכת המשכן לא יכלה להתחיל לפני כן משום שהקרבת קרבנות הייתה חלק מטקס החנוכה.) חנוכת המשכן נמשכה שמונה ימים, ומותם של שני בני אהרון ביום השמיני העיב עליה (ויקרא ח 1–י 20). אחרי חנוכת המשכן הוסיף אלוהים לתת חוקים לישראל, מלאכה שבה החל מיד לפני החנוכה; מתן תורה זה נמשך עד סוף אותו החודש (ויקרא יא–כה ו־כז). במהלך חודש זה הוזהר משה מה יעלה בגורלו של מי שיעבור על החוקים הללו, ונאמר לו מה יהיה הגמול שלו יזכה מי שיקפיד על שמירתם (ויקרא כו). מתן התורה בן החודש שהחל בוויקרא א 1 והמשיך (כנראה בתשעה בחודש) בוויקרא ב 1 הסתיים בוויקרא כז 34, אך חוקים נוספים ניתנו למשה במשכן בעת שישראל חנו בסיני בשלושת השבועות הראשונים של החודש השני בשנה השנייה ליציאת מצרים (במדבר ה–ו). בני ישראל יצאו ממדבר סיני בעשרים יום באותו חודש (במדבר י 11­–12). במהלך השנים שלאחר מכן קיבל משה חוקים נוספים במקומות השונים שאליהם הגיעו ישראל במסעם במדבר (למשל: במדבר יח–יט; כז 1­–11; כח 1–ל 16) ובערבות מואב על ירדן יריחו (במדבר כה–כו).

 אם כן, ס"כ חולק על הסיפור המוכר יותר המופיע בס"א בשאלת המקום שבו משה קיבל את התורה. על פי ס"כ, לא מצוות ניתנו למשה בהר סיני, אלא תכניות בנייה. בעזרת התכניות הללו בנה משה את המשכן, ובמשכן שבנה ניתנה לו התורה.[[9]](#endnote-9) אומנם נכון שהמשכן עמד למרגלות הר סיני במשך שבעת שבועות שבהם ניתנו כל החוקים הכתובים בספר ויקרא וחלק מן החוקים הכתובים בספר במדבר; מסיבה זו יכול הכתוב לומר שמצוות וחוקים מסוימים ניתנו "בהר סיני" (ויקרא ז 38; כה 1; כו 46; כז 34). אבל במקרים אלה אין כוונת הכתוב שהחוקים ניתנו בראש ההר, אלא במשכן שניצב למרגלותיו.[[10]](#endnote-10) יתרה מזאת, מתן תורה שבמשכן נמשך גם אחרי שבני ישראל (והמשכן) עזבו את מדבר סיני.[[11]](#endnote-11) במדבר כז 5 מלמדנו באופן שאיננו משתמע לשתי פנים שחוקים שניתנו אחרי עזיבת מדבר סיני ניתנו באוהל מועד; הכתוב שם מספר שמשה הביא את שאלתן של בנות צלופחד "לפני ה'". בס"כ, הצירוף "לפני ה'" איננו לשון מטאפורית, אלא מורה על מקום משכנו של כבוד ה' בעולם הגשמי, היינו קודש הקודשים שבמשכן. לכן מכונה מבנה זה הן "משכן" (היות שכבוד ה' שכן בו) והן "אוהל מועד" (היות שאלוהים וישראל נועדו בו).[[12]](#endnote-12) ממקום משכנו זה נתן אלוהים למשה את החוק החדש שפתר את מצוקתן של בנות צלופחד. כל אירועי מתן תורה הרבים שהתרחשו לאורך השנים אכן התרחשו במקום אחד, אך מקום זה הוא אוהל מועד ולא הר סיני.[[13]](#endnote-13) וליתר דיוק, אלוהים דיבר עם משה מקודש הקודשים, שבו ישב אלוהים על כיסא זהב מעל הארון.[[14]](#endnote-14) ממקום מושבו זה נתן אלוהים למשה את כל התורה כולה (שמות כה 22).[[15]](#endnote-15)

 גם מועד מתן תורה בס"כ שונה מהמסופר בס"א.[[16]](#endnote-16) בעוד שס"א מתאר את מתן תורה כאירוע שארך פרק זמן קצר, זמן לא רב אחרי יציאת מצרים, על פי ס"כ החל אלוהים לצוות את ישראל עשרה חודשים תמימים לאחר בואם למדבר סיני, ושנה אחרי יציאת מצרים עצמה. חלק ניכר מן החוקים ניתנו במהלך החודש הראשון בשנה השנייה ליציאת מצרים, אך מתן תורה לא הסתכם בכך; חוקים אחרים ניתנו מעת לעת גם אחרי כן, עד לזמן קצר לפני מות משה שנים רבות לאחר מכן. יתרה מזאת, על פי ס"א מתן תורה היה אירוע נקודתי. כל החוקים כולם ניתנו למשה בהר סיני בשתי קבוצות, האחת אחרי השנייה: עשרות הדברות היו דגימה מתוך מערכת רחבה יותר של חוקים (או אולי הצהרה בדבר עקרונות היסוד של אותה מערכת רחבה[[17]](#endnote-17)); אחר כך, בשמות כ 20–כג 33, נתן אלוהים למשה את מערכת החוקים בשלמותה. לעומת זאת, על פי ס"כ מתן תורה היה אירוע חוזר ונשנה: הוא התרחש במהלך שנים רבות ובמקומות רבים במדבר ובערבות מואב, אף שתמיד באוהל מועד. במרבית המקרים ניתנו החוקים למשה בלבד, אך בכמה מקרים הם ניתנו לאהרון או לבניו של אהרון.[[18]](#endnote-18) אופיו המתמשך של מתן תורה בס"כ בולט במיוחד בסיפורים שבהם משה פונה אל אלוהים בשאלות משפטיות. במקרים אלה אלוהים נותן לו הן תשובה לשאלה ששאל והן נוסח כללי של החוק הנוהג לדורות (ויקרא כד 1­–23; במדבר ט, 1­–14; טו 32­–36; כז 1­–11; לו 1­–9).[[19]](#endnote-19) כאן עולה הבדל יסודי בין תפיסת מתן תורה כאירוע חד־פעמי (ס"א) ובין תפיסתו כתהליך מתמשך (ס"כ).[[20]](#endnote-20) מחשבת ישראל עתידה לייחד תשומת לב רבה להבדל זה. למשל, הוא מופיע בספרות חז"ל כמחלוקת בין ר' ישמעאל ובין ר' עקיבא (ראה בבלי, חגיגה ו ע"א–ע"ב והמקבילות).[[21]](#endnote-21) בפרק 5 נבחן את גלגוליה ואת השלכותיה של מחלוקת זו.

מועד מתן תורה ומקומו אינם ההבדלים היחידים בין ס"א ובין ס"כ. כל מקור ומקור מתאר את המטרה העומדת מאחורי מתן תורה בדרכו שלו. על פי ס"א, התורה עצמה היא המניע למעמד הר סיני. בנותנו את התורה כרת אלוהים ברית עם ישראל, ובני ישראל אישררו את הברית כאשר הם קיבלו אותה. שוורץ מדגיש כי בעיני ס"א, המצוות הן הן הברית.[[22]](#endnote-22) אבל על פי ס"כ הברית היא ביסודה הבטחה שהבטיח אלוהים לישראל, והיא התקיימה עוד בימי אברהם.[[23]](#endnote-23) האירועים בסיני לא כוננו את הברית, אלא היו תוצר שלה: העם אשר לו הבטיח אלוהים לתת ארץ לנחלה נדרש כעת לבנות לאלוהים בית לשכון בו. מעתה ואילך מוטלת עליהם האחריות לשמר את התנאים המאפשרים לאלוהים הטרנסצנדנטי להיות אימננטי. המשכן שישראל בונים הוא הבית שבו אלוהים ישכון. שמירת מצוותיו של אלוהים – במיוחד שמירה על טהרה והקרבת קרבנות, אך גם מצוות שעניינן מוסר – מאפשרת לו לשכון בקרבם.[[24]](#endnote-24) שמירת המצוות הללו מאפשרת לישות א־מינית ונצחית לשכון בקרב בני אנוש, היות שחוקי הטהרה דורשים מבני ישראל המבקשים לבוא לפני אלוהים במשכן להסיר מעליהם לזמן מה את הסממנים המעידים על היותם יצורים מיניים ובני חלוף.[[25]](#endnote-25) אם כן, לב ליבו של סיפור סיני בס"כ איננו מתן תורה. על פי המתואר בס"כ, מטרת האירועים שהתרחשו במדבר סיני היא השראת השכינה האלוהית בקרב בני ישראל, והמצוות אינן אלא אמצעי המשרת מטרה זו.[[26]](#endnote-26) יוצא אפוא שחוקרים מודרניים רבים המדברים על ס"כ כעל טקסט לגליסטי ביסודו או כטקסט המאדיר את החוק אינם מתארים אותו כהלכה.[[27]](#endnote-27) עניינו העיקרי של ס"כ איננו המצוות אלא שכינת אלוהים המתאפשרת הודות לשמירת המצוות. (אם כן, ס"כ סבור כי שמירת המצוות היא פעולה תאורגית – ומצויים בו אפוא ניצני הקבלה הקלאסית.)[[28]](#endnote-28) דווקא ס"א מפגין לגליזם של ממש, אם במונח זה כוונתנו לאמונה שהמצוות הן לב ליבה של הדת שמקורה בהתגלות.[[29]](#endnote-29)

אפשר לראות אפוא כיצד הבדל בתפיסת מעמד הר סיני משקף הבדל יסודי בתפיסת מטרתה של שמירת המצוות וטיבה של הסמכות הדתית. הבדל זה מזכיר דברים שכתב פרנץ רוזנצווייג לרודולף האלו בשנת 1922: "היהדות **איננה** הלכה, היא יוצרת הלכה. אבל אין היא זהה עמה. 'זהותה' **היות** יהודי".[[30]](#endnote-30) בעניין זה דומה עמדתו של רוזנצווייג לס"כ ומנוגדת לעמדה המיוצגת בס"א. בעיני רוזנצווייג, המצוות יוצרות "הזדמנות לחזות בנועם ה'... הן מקום המפגש בין האדם ובין האל".[[31]](#endnote-31) הדמיון בין עמדתו של רוזנצוויג ובין עמדת ס"כ בשאלת מטרת ההתגלות עולה גם ממכתב שכתב בשנת 1927 ליעקב רוזנהיים: "לא סיני המעלה עשן והפרק של שלוש־עשרה המידות [שמות לד 5­–7] לבדם יכולים ללמדנו התגלות מהי אלא שילובם של מסורות אלה עם המשפטים ועם האהל [בשמות כה–לא, לה–מ]".[[32]](#endnote-32) בדברים אלה רוזנצווייג, כמו ס"כ, קושר בין מעמד הר סיני, המצוות ואוהל מועד (היינו, נוכחות אלוהים). בעיני רוזנצווייג (ואף בעיני השל), ההתגלות איננה מטרה בפני עצמה, מפגש עם אלוהים לשם המפגש, ונתינת המצוות אף היא איננה מטרה כשלעצמה.[[33]](#endnote-33) בהתגלות ניתנו הן המצוות והן המוסדות המאפשרים לאלוהים לשכון בתוך בני ישראל.

ס"א וס"כ נבדלים זה מזה גם בכל האמור בתפיסה החושית במעמד הר סיני. ס"א מדגיש שכל ישראל שמעו בהר סיני קולות רבים. אומנם נכון שהכתוב מאלץ אותנו לתהות אם חלק מן הקולות הללו היו מילים של ממש שיצאו מפי הגבורה או לא, אבל אופיו השמיעתי של מעמד הר סיני הוה יסוד מרכזי בס"א. (אם כן, ס"א מציב את עניין השמיעה במוקד ההתגלות, ובה בעת מקשה על כך.) על פי ס"כ, החוויה שחוו בני ישראל הייתה חזותית בעיקר: הם ראו את כבוד ה' על ראש ההר בעומדם הרחק למרגלותיו. לשון הכתוב בשמות כד 16­–17 ("וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן... וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל") מרמזת שכבוד ה' בהק עד כדי כך שבני ישראל ראו שמץ ממנו מבעד לענן. אפשר להסיק שלוּ ראו ישראל את כבוד ה' ללא הענן שחצץ ביניהם ומיתן את עוצמתו הם היו מתים. בני ישראל ראו את כבוד ה' בשנית ביומה האחרון של חנוכת המשכן. בפעם זו הם לא ראו את כל כבוד ה', אלא אש שיצאה "מלפני ה'" – מקודש הקודשים – לזמן קצר כדי לאכול את הקרבנות שהוקרבו על המזבח מחוץ לפתח אוהל מועד (ראה ויקרא ט 4, 6, 23­–24). עניין הראייה מודגש לכל אורך סיפור סיני בס"כ.[[34]](#endnote-34) למשל, ישראל יראו מהאור שקרן מפני משה כאשר הוא ירד מן ההר בשמות לד 29. תופעה זו משמשת הוכחה נראית לעין לאמיתותה של נבואת משה, ולא בפעם זו בלבד, אלא אף בכל הפעמים הבאות שבהן משה מוסר לבני ישראל חוקים מאת אלוהים.[[35]](#endnote-35) עניין זה זהה לחילופי הדברים (או הקולות) בין משה ובין אלוהים שהעם שמעו בס"א: הם הפחידו את בני ישראל ובה בעת הוכיחו שנבואת משה אמת (יט 19). נושא הראייה מודגש בס"כ במיוחד בתחילת הקטע הארוך שבו מתוארות התכניות לבניית המשכן. אלוהים אומר למשה:

וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם. כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי **מַרְאֶה** אוֹתְךָ אֵת[[36]](#endnote-36) תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו... **וּרְאֵה** וַעֲשֵׂה בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אַתָּה **מָרְאֶה** בָּהָר. (שמות כה 8­–9, 40)

הדגשת מה שאלוהים הראה למשה חוזרת לכל אורך ההוראות להקמת המשכן (שמות כו 30; כז 8; במדבר ח 4; השווה לשמות לא 2). למעשה, יש מקום לתהות אם ההוראות לבניית המשכן היו הוראות מילוליות.[[37]](#endnote-37) כאשר ס"כ מספר שאלוהים "דיבר" אל משה, כוונת הכתוב לתקשורת מסוג כלשהו, והשימוש החוזר בשורש רא"ה בקטע זה כשורש מנחה מלמדנו שהתקשורת הייתה חזותית ולא מילולית. המפגש בין אלוהים ובין משה בראש הר סיני, ויהיה טיבו אשר יהיה, היה בוודאי מאורע שלא היה ולא יהיה כדוגמתו בתולדות המין האנושי; אחרי הכול, כאשר משה נכנס אל הענן הוא התקרב אל כבוד ה' יותר מכל אדם אחר, לפניו או אחריו. איננו חייבים להיות רמב"מיסטים מושבעים כדי להציע ש"דיבור" בהקשר זה הוא דבר מה חד־פעמי וייחודי, ולפיכך גם בלתי מילולי.[[38]](#endnote-38)

 ובכל זאת, ס"כ איננו מביא לתשומת ליבנו את השאלה המעסיקה כל כך את ס"א: האם היו מצוות שישראל שמעו ישירות מפי הגבורה? על פי ס"כ התורה כולה ניתנה על ידי מתווך (לרוב על ידי משה, ולעיתים נדירות על ידי אהרון או בני אהרון). נושא העדות הציבורית – הן הדגש שס"א שם בכך שכל ישראל תפסו את ההתגלות באופן זה או אחר והן אי־הבהירות המחושבת האופפת בס"א את מה שהם ראו או שמעו – כמעט איננו מצוי בס"כ.[[39]](#endnote-39) לעומת זאת מתאר ס"כ את התיווך כתהליך מרובה שלבים, כפי שהעיר אביגדור ויקטור הורוויץ. לאחר שירד מן ההר וההוראות להקמת המשכן בידו, דיבר משה תחילה עם אהרון ועם זקני ישראל ורק אחר כך עם כל העם (לד 31­–32).[[40]](#endnote-40) אפשר להסיק מכך שס"כ נוטה לצדד בתאוריה השתתפותית של התגלות, היות שהתורה כולה הגיעה אל ישראל אך ורק בתיווכו של אדם ולא ישירות מאלוהים. עם זאת, ס"כ איננו מרבה להפנות את תשומת ליבנו לעניין זה כמו ס"א. מאמציו של ס"א להדגיש את הסמכות הנובעת מן ההתגלות ובה בעת להקשות עליה הם שמעוררים את הקורא לתהות עד כמה התורה היא יצירה אלוהית ועד כמה היא אנושית. אבל ככלל, ס"כ איננו מעודד אותנו לתהות על אופיו של מתן תורה.

 מקרה היוצא מכלל זה מופיע בבמדבר ז 89, בתיאור המפגש בין משה ובין אלוהים באוהל מועד:

וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדַּבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו.

הטקסט שבו משובץ פסוק זה בסוף במדבר ז מורה שהפסוק איננו מתאר אירוע מסוים. הפסוק מציע הסבר כללי לכוונת הכתוב באומרו שאלוהים "מדבר" עם משה באוהל מועד, ומצייר בפני הקוראים תמונה של מה שהתרחש בכל עת שמשה בא אל אוהל מועד כדי לקבל חוקים נוספים.[[41]](#endnote-41) אלוהים יושב על הכיסא שיוצרות כנפיהם הפרושות של הכרובים שמעל לארון העומד בקודש הקודשים, ומשם הוא מדבר אל משה, הנמצא בתוך אוהל מועד אך מחוץ לקודש הקודשים (כך עולה מוויקרא טז). אם כן, פסוק זה הוא פרשנות של ס"כ עצמו לפסוקים קודמים בס"כ, כמו שמות כה 22 וויקרא א 1, המתארים את מתן תורה באוהל מועד. הפועל "מִדַּבֵּר" המופיע כאן יוצא דופן.[[42]](#endnote-42) הוא מופיע רק בפסוק זה, בשני פסוקים נוספים הקשורים קשר הדוק לס"כ (יחזקאל ב 2; מג 6; גם בפסוקים אלה מתוארת תקשורת בין אלוהים ובין נביא) ובשמ"ב יד 13. לבניין התפעל כמה משמעויות אפשריות. הוא יכול לתאר פעולה הדדית, והמילה "מִדַּבֵּר" מורה אפוא על תקשורת דו־כיוונית בין אלוהים ובין משה.[[43]](#endnote-43) לחלופין, בניין התפעל יכול להורות גם על פעולה מתמשכת, ואם כן משמעות הפסוק היא שמשה שומע דיבור מתמשך היוצא מפי אלוהים.[[44]](#endnote-44) בניין התפעל משמש לעיתים גם כבניין חוזר, ודבר זה הביא את רש"י להציע שהקול היוצא מקודש הקודשים "מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע מאליו" – היינו, משה שמע באורח פלא את מחשבותיו של אלוהים. בחירתו של ס"כ להשתמש בפועל זה לתיאור התקשורת בין אלוהים ובין משה באוהל מועד מלמדת שתקשורת זו נבדלת מדרך דיבורם הרגילה של בני אדם.[[45]](#endnote-45) קול המאפשר תקשורת מתמשכת ולא נקודתית או שמיעה של שיח פנימי איננו קול ש"מְדבר" במובן הרגיל של המילה.[[46]](#endnote-46) המשמעויות האפשריות השונות של הפועל "מִדַּבֵּר" מביאות לידי מסקנה שבכל מקום בס"כ שבו נאמר שאלוהים דיבר, הכתוב איננו מתכוון לדיבור רגיל.[[47]](#endnote-47) אמיתות מסקנה זו זוכה לתימוכין מצד משמעות אפשרית נוספת של הפועל "מִדַּבֵּר". בניין התפעל יכול להורות גם על העמדת פנים – היינו, הוא יכול להורות כי מבצע הפעולה מתנהג **כאילו** הוא עושה דבר מה (למשל, "הִתחלה" בשמ"ב יג 5, ו"התנכר" בבראשית מב 7 ובמל"א יד 5, 6).[[48]](#endnote-48) אם הפסוק מכוון למשמעות זו של בניין התפעל, הרי שהמספר של ס"כ רומז שאלוהים איננו מדבר באמת, וכאשר הוא מייחס לאלוהים דיבור כוונתו לדבר מה שונה ממשמעותה הרגילה של המילה. רק נביאים יכולים לחוות את ה"דיבור" של אלוהים, ולפיכך אין בשפתם של נמעני הטקסט שאינם נביאים מילה היכולה לתאר אותו. למעשה, ייתכן שהסיבה העומדת מאחורי בחירתי לסמן את המילה "דיבור" במירכאות זהה למה שהביא את מחברי ס"כ (וספר יחזקאל) להשתמש בבניין התפעל הנדיר במקום בבניין פיעל השגור: שניהם מזכירים לנו שה"דיבור" של אלוהים איננו דיבור כלל וכלל.

ההתגלות בס"י

על פי שוורץ, אלו הפסוקים השייכים לסיפור סיני בס"י: שמות יט 9ב–16א, 18, 20­–25; כד 1­–2, 9­–11א; אולי לב 9, 26­–29; לג 1­–5, 12­–23; לד 2­–3, 5­–17, ואולי גם 18­–26 או גרסה קדומה של פסוקים אלה.[[49]](#endnote-49) אבל איננו יכולים לראות בחומר זה יחידה שלמה ועקיבה באותה מידת וודאות שבה ניגשנו לפסוקי סיני בס"א ובס"כ, שאותם אפשר לקרוא כסיפורים שלמים העומדים בפני עצמם. לאמיתו של דבר, רצף העלילה של סיפור סיני בס"א ובס"כ מובן הרבה יותר מרצף העלילה בטקסט הערוך. אבל ס"י נושא כנראה אופי פרגמנטרי יותר. נראה שס"י מניח שחטא נורא נעשה בהר סיני, והוא מגיב אליו בשני מקומות (לב 9, 26­–28), אך הוא איננו מתאר את עשיית החטא. נראה אפוא שחלקים מס"י הושמטו בעת עריכת ספר שמות, אולי משום שדמו מאוד לכתוב באחד המקורות האחרים.[[50]](#endnote-50) יתר על כן, ייתכן שהחומר שהחוקרים מייחסים לס"י כולל קטעים שנכתבו כדי להשלים חסר בס"א, בס"כ או בגרסה קדומה של ספר שמות. היות שייתכן שאין בידינו את סיפור סיני השלם של ס"י קשה לדעת בוודאות כיצד הקטעים השונים קשורים זה לזה. אם חלק מן הפסוקים שנמנו למעלה נוספו אחרי כתיבת ס"י או אם חלקים מס"י חסרים, הרי שבשונה מס"א ומס"כ, איננו יכולים לשחזר את דעתו של ס"י בדבר ההתגלות ומתן תורה בהר סיני. עם זאת, על סמך החומר שבידינו אפשר וראוי להצביע על כמה נושאים שנראה כי ס"י מייחס להם חשיבות.

כמו ס"כ, גם ס"י מדגיש את ההיבט החזותי של ההתגלות. יואל ביידן מזהה דפוס זה בס"י עוד לפני שמות יט:

ההתגלויות בספר שמות נושאות אופי חזותי מובהק. כך היה כאשר ה' הופיע בפני משה בסנה הבוער: "וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות ג 6); בהתגלות בפני כל ישראל בהר סיני: "כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל הָעָם" (יט 11); בהתגלות בפני זקני בני ישראל: "וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (כד 10); ומפורסם מכל הפסוק המתאר את ההתגלות בפני משה שעלה לבדו להר סיני: "וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ" (לג 23). אלה רק כמה מהקטעים הבולטים בס"י שבהם ממלאת הראייה תפקיד מרכזי. לאורך כל ס"י, החל בעץ הדעת שבגן העדן, הראייה מזוהה עם ידע ועם הבנה: לראות דבר מה משמעו להכירו לעומק ולהבינו הבנה שלמה.[[51]](#endnote-51)

ס"י מדגיש את ההיבט החזותי ואילו ההיבט השמיעתי שולי בו ביותר, לפחות בקטעים שהשתמרו בצורתו הסופית של ספר שמות. כמה מהתיאורים הבולטים כל כך בתיאור ההתגלות בס"א מופיעים גם בס"י: "וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן וַיֶּחֱרַד כָּל הָהָר מְאֹד" (שמות יט 18). ס"י דומה לס"כ בהדגשת ההיבט החזותי, אך הוא נבדל ממנו בנקודה מעניינת: ס"כ מחזיק בעמדה דמוקרטית למדי ומספר שכל ישראל ראו את כבוד ה' (הן כאשר הוא ירד על הר סיני בשמות כד והן כאשר הוא יצא מהמשכן כדי לאכול את הקרבנות שעל המזבח בוויקרא ט), אבל עמדתו של ס"י אליטיסטית יותר – רק קבוצה קטנה של זקני ישראל ומנהיגי העדה ראו את אלוהים בשמות כד.[[52]](#endnote-52)

 נוסף על כך, ההתגלות מצטיירת בס"י כדבר מושך ומסעיר ולא כדבר מעורר פחד.[[53]](#endnote-53) ס"א מספר שבני ישראל נמלאו יראה מהקולות ומהמראות שהתלוו להתגלות (שמות כ 15); ס"ד חוזר על טענה זו באריכות (דברים ה 20­–24); ובס"כ העם קוראים ונופלים על פניהם – כלומר, ראיית כבוד ה' עוררה בהם יראה, ואולי אף פחד ממש (ויקרא ט 23­–24).[[54]](#endnote-54) שלושת המקורות הללו מדגישים (אם נשתמש במונחים שטבע רודולף אוטו, שלא נס לחם) את יסוד הטרמנדום (*tremendum*) בהתגלות – היינו, את התחושה כי הדבר הקדוש, על תפארתו הכבירה, הוא בלתי מושג לחלוטין ומשרה פחד ואימה.[[55]](#endnote-55) ס"י לבדו מבליט את היסוד המקסים של הקדושה (*fascinans* בלשונו של אוטו) – היינו, את היותה גם מושכת, מפתה ומהפנטת.[[56]](#endnote-56) אלוהים אליבא דס"י חושש שבני ישראל יעמידו עצמם בסכנה כאשר ינסו לראותו מקרוב. אלוהים מזהיר את משה חזור והזהר שלא יניח לישראל לגעת בהר במהלך ההתגלות (יט 12­–13, 21­–22, 24). בדומה לכך, בפסוקי ס"י בפרקים לג–לד משה ובני ישראל חשים רצון עז לחוות את קרבת אלוהים. משה טוען כי באין אלוהים בקרבם לא יוכלו להמשיך במסעם לארץ כנען (לג 15), ובני ישראל מתאבלים כאשר הם למדים שאלוהים לא ישכון בתוכם בדרכם (לג 4). אלוהים צריך להסביר להם כי נוכחותו מציבה אותם בסכנה משום שהם עם קשה עורף המועד לחטוא (לג 3).

 כמו במקורות האחרים, המתח בין התגלות ישירה ובין תיווך נידון גם בס"י. אבל ס"י, או לפחות החלקים שנותרו ממנו, איננו מייחס לנושא חשיבות מרכזית כמו ס"א. ס"י מתאר בבהירות כמה דרגות בהתגלות. כל ישראל ראו את ה' יורד על הר סיני, אבל מרחוק; העם איננו רשאי להתקרב לרגלי ההר, ולא כל שכן לעלות אל ראש ההר אשר שם האלוהים. אבל נציגים מבני ישראל (משה, אהרון, שנים מבני אהרון ושבעים מזקני ישראל) מקבלים היתר לעלות בהר ולהשתחוות "מרחוק" (כד 1). למרות המרחק, זקני ישראל ובני משפחתו של משה רואים את אלוהים בבהירות מרשימה (כד 10); העובדה שהכתוב מקפיד לציין שהמראה לא המית אותם מעידה שהם התקרבו לאלוהים במידה שהיא נדירה בקרב בני אדם אך אפשרית בקרב נביאים. (אפשר להשוות זאת למשל לישעיה ו 1­–5, ששם הנביא שראה את אלוהים ישירות מתבשר בשורה טובה אך מפתיעה – הוא לא ימות בגלל המראה שראה.)[[57]](#endnote-57) משה לבדו ניגש אל אלוהים (בשמות כד 2 ושוב ב־לג 21­–22; לד 2­–3, 5­–8). עם זאת, אפילו משה איננו יכול לראות את הופעתו הגשמית של אלוהים במלוא עוצמתה, ולכן הוא רואה את אחוריו ולא את פניו (לג 18, 23).

 מה התרחש כאשר משה ניגש אל האלוהים בס"י? האם ניתנו למשה חוקים, ואם כן, באיזו צורה ובאמצעות אילו חושים? ס"י בצורתו הנוכחית איננו כולל קובץ חוקים כגון אלה המופיעים בשמות כ 20–כג 33 (ס"א), בוויקרא א–כז (ס"כ) או בדברים יב–כו (ס"ד). דורות קודמים של אנשי ביקורת המקרא טענו שס"י הוא מקור הקטע המשפטי הקצר בשמות לד 10­–26, אבל היום ברור לחוקרים משני עברי המתרס המפריד בין תומכי השערת התעודות החדשה ובין המצדדים בתאוריות חדשות יותר שהתפתחו באירופה שלכל הפחות חלק מהחומר בפסוקים אלה נוצר אחרי ס"י. ניכר שפסוקים 12­–14 נוספו לתורה אחרי עריכתה, ואין כל דרך לדעת בוודאות אם פס' 15­–17 הם ההמשך המקורי של החומר מס"י שהסתיים בפס' 11 או שמא הם חלק מהתוספת המאוחרת.[[58]](#endnote-58) בדומה לכך, כמעט כל החוקרים בני זמננו מסכימים שהציוויים על המועדים המופיעים בפס' 18­–26 אינם שייכים לס"י, אלא נוספו לאחר העריכה לגרסה קדומה של ספר שמות שכבר כללה את ס"י, את ס"א, את ס"כ ואת ס"ד.[[59]](#endnote-59) אם כל הפסוקים הללו הם תוספות מאוחרות, הרי שרק פס' 10­–11 שייכים לס"י. אנחנו יכולים לשער שחלק זה של סיפור סיני המקורי בס"י כלל חומר משפטי נוסף, אך איננו יכולים לתאר את עמדתו התאולוגית של ס"י על סמך השערה זו.[[60]](#endnote-60)

 למרות כל זאת, ברור שס"י רואה במצוות היבט מרכזי של מערכת היחסים בין ישראל ובין אלוהים, אם הופיע בס"י קובץ חוקים נפרד ואם לאו. בשמות לד 27 אלוהים מורה למשה לכתוב מסמך שיהיה הבסיס לברית בין אלוהים ובין ישראל: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל". אומנם איננו יכולים לדעת בוודאות מהם "הדברים האלה", אך אי־הידיעה איננה גורעת מכך שהברית מבוססת על מילים ספציפיות. דבר זה נאמר במפורש בפס' 10­–11 באותו הפרק, שבהם אלוהים אומר למשה "הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית... שְׁמָר לְךָ אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם". נוסף על כך, כפי ששובי הופמן טוענת, ס"י מספר בכמה מקומות על מקורותיהם של מנהגים שבני ישראל נהגו. סיפורים אלה משמשים סיבה לשמירת המנהגים הללו.[[61]](#endnote-61) למשל, בשמות טז 4­–5, 16­–30 מספר ס"י סיפור המלמד על אופן שמירת השבת, על מקורה ועל חשיבותה.[[62]](#endnote-62) בשמות 4 24­–26 מתוארת ברית המילה ומסופר סיפור המדגים את חשיבותה.[[63]](#endnote-63) הסיפורים על אודות קין והבל, המבול, האבות ומינוי הלויים מספקים מידע בדבר ההתנהגות הנאותה בענייני דת.[[64]](#endnote-64) ייתכן בהחלט שכפי שטוענת הופמן, סיפורים המצדיקים חוקים ספציפיים תופסים בס"י את מקום קובץ החוקים.

**מתן תורה בס"ד וראשית פרשנות המקרא**

נניח כעת לשלושת המקורות המצויים בספר שמות ונפנה לעסוק במקור הרביעי, ס"ד. צעד זה הוא שלב חיוני בכל ניסיון להפיק מן המקרא משמעות שיש בה ערך ליהדות. בעלי ס"ד הוציאו מתחת ידם את כל החומר המצוי בפרקים א–כא בדברים, להוציא כמה תחיבות (אינטרפולציות) קצרות. המחברים הללו ניסחו מחדש חומר המצוי בספרי התורה הקודמים, ובתוך כך הבהירו דברים עמומים, תיקנו את החומר והגיבו על הרעיונות המובעים במקורות שקדמו להם. ספר דברים הוא אפוא הפרשנות היהודית הקדומה ביותר לחומר שבו עִיַּנּוּ, המצוי בספר שמות.[[65]](#endnote-65) מבחינה מסוימת ספר דברים הוא שמקנה לספר שמות את מקומו בארון הספרים היהודי, משום שלימוד התורה מתרחש במסגרת קהילת קוראים שעמה נמנים יהודים בני דורות קודמים שפירושיהם מצויים בחיבורים פרשניים מוכרים. קריאה יהודית במקרא נוצרת בתוך קהילה זו. אם כן, ספר דברים, אשר מפרש את החומר המוכר לנו מספר שמות ומשלבו בטקסט שלו עצמו, מגדיר את החומר הזה כקדוש וכמחייב מנקודת מבט יהודית.

 נטייתו הפרשנית של ספר דברים בולטת במיוחד בתיאורי מתן תורה המצויים בפרקים ד–ה.[[66]](#endnote-66) (פרק ד מקורו ברובד מאוחר של ס"ד ופרק ה' מקורו ברובד קדום יותר, אבל הם רואים את כל העניינים שבהם אני עוסק כאן מנקודת מבט זהה).[[67]](#endnote-67) יואל ביידן מראה בפירוט רב שהנאומים שמשה נושא בפרקים אלה הם עיבוד של חומר מס"א, ושהם מצטטים ממקור זה מילה במילה; הם מגיבים גם לחומר מס"י, אף שלעיתים נדירות יותר ובלי לצטט אותו במדויק.[[68]](#endnote-68) בדברים ד מתאר אחד מבעלי ס"ד המאוחרים את משה מעלה זיכרונות כשהוא פונה לבני ישראל זמן קצר לפני מותו:

**10** יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה' אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן. **11** וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל. **12** וַיְדַבֵּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל. **13** וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים. **14** וְאֹתִי צִוָּה ה' בָּעֵת הַהִוא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשֹׂתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. **15** וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ.

 פסוקים אלה עונים על שתי שאלות, שהן בדיוק השאלות שעלו מעיוננו בשמות יט–כ – וכן, כך נראה, מעיונם של בעלי ספר דברים בפרקים אלה: (1) מהי משמעות המילה "קול" בפרקים אלה? (2) כמה דברות מעשרת הדברות שמעו ישראל? דברים ד 12 מיידענו שבני ישראל שמעו "קול דברים", כלומר מילים. המילה "דברים" שצירף ס"ד למילה "קול" מס"א היא תגובה לאי־הבהירות שראינו בספר שמות: ה"קול" דיבר במילים והעביר מסר מסוים. נוסף על כך, נאום זה מבהיר שכל ישראל, ולא משה בלבד, שמעו את עשרת הדברות. הפער שראינו בשמות כ 1, שבו השמיט הכתוב את הנמען של עשרת הדברות, מתמלא כאן על ידי השימוש בצורות גוף שני רבים: "וַיְדַבֵּר ה' אֲלֵיכֶם... קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים... וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים... בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב". אומנם נכון שמשה מוּנה בפס' 14 לשמש מתווך המלמד את ישראל חוקים ומשפטים, אך תפקיד זה החל רק אחרי מתן תורה.[[69]](#endnote-69)

נוסף על פיזור העמימות האופפת את ס"א, בעלי ספר דברים מתעמתים בקטע זה עם תפיסה המצויה בס"י ובס"כ. בדברים ד 12 ו־15 ס"ד טוען בתוקף שישראל לא ראו כל "תמונה" של אלוהים. בכך הוא דוחה את העמדה הבאה לידי ביטוי בפסוקים מס"י, כמו למשל שמות יט 11 ו־כד 10­–11, ובפסוקים מס"כ, למשל שמות כד 17 וויקרא ט 4­–24. החלפת התמונה בקול אופיינית לס"ד, משום שדתו של ספר דברים היא "דת האוזן, לא דת העין" (במילותיו של פאול טיליך, שהבחין כך בין הנצרות הפרוטסטנטית ובין הנצרות הקתולית או האורתודוקסית).[[70]](#endnote-70) ספר דברים מתעקש שלא גופו של אלוהים שוכן במקדש (שהרי הוא נמצא אך ורק בשמיים ולעולם איננו יורד לארץ), אלא יש במקדש סמל לנוכחות אלוהים, שאותו ס"ד מכנה "שֵם" ה'.[[71]](#endnote-71) ס"ד דורש מבני ישראל להקשיב לדברי אלוהים במועדים קבועים (למשל, דברים ו 4­–5 ו־לא 10­–13[[72]](#endnote-72)), ובכך הוא מדגיש כי הסמליות המילולית ולא הראייה היא הדרך להתקרב לאלוהים.[[73]](#endnote-73) החלפה זו של תמונה בקול מעידה רבות לא רק על האופן שבו ס"ד מבין את ההתגלות, אלא אף על הפרויקט התאולוגי של ס"ד ככלל. הרמן כהן, הפילוסוף היהודי הנאו־קנטיאני שחי בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, מדבר על "רפלכסיה" שיש בחזרתו של ספר דברים על הספרים שקדמו לו, וקושר בשום שכל את החלפת התמונה בקול עם סלידתו של ס"ד מאנתרופומורפיזם:

הביקורת של רפלכסיה זו מעמיקה עם שהיא שוקלת קודם כל את הספקות העולים בהכרח מתוך רוחניותו של אלוהים כנגד ההתגלות... עצם התגלות אלוהים עשויה היתה לעורר חששות של הגשמה באלוהות. תדע, היאך שקוד משנה תורה להתיש חשש זה.[[74]](#endnote-74)

וכאן מצטט כהן את הפסוקים מפרק ד שבהם אנחנו עוסקים (וליתר דיוק, את פס' 15­–16).

במסגרת ההתרחקות מהמראה והעדפת הקול משנים בעלי ס"ד את אופן השימוש בשורש רא"ה לאורך פרק ד (וכן בפרק ה). הטקסטים בספר שמות שבהם עִיַּנּוּ משתמשים בשמות ובפעלים הנגזרים משורש זה כדי להורות על מראה אלוהים שנגלה לעיני ישראל או זקניהם, הן בס"י (שמות ג 3; יט 21; כד 10) והן בס"כ (כד 17); המילה "לעיני" ממלאת תפקיד דומה בס"י (יט 11) ובס"כ (מ 38). השורש רא"ה מופיע בס"כ גם בתיאור תבנית המשכן שאלוהים הראה למשה (שמות כה 9, 40; כו 30; כז 8; במדבר ח 4). שורש זה מופיע לכל אורכם של סיפורי חורב בספר דברים, אבל מושא הראייה בסיפורים אלה לעולם איננו אלוהים. במקום זאת, ס"ד מוצא שוב ושוב שימושים חדשים לשורש זה: הוא מציין את מה שישראל מבינים (דברים ד 5, 25), את מה שישראל **לא** ראו (כלומר את אלוהים; ד 12, 15) ואת הפיתויים העלולים להרחיק את ישראל מאלוהים אם ילכו שבי אחרי מראה עיניהם (ד 9, 19). בשני מקומות בלבד בסיפורי חורב בספר דברים מורה שורש זה על מה שבני ישראל ראו בעיניהם בפועל (ד 36; ה 21). פסוקים אלה מבהירים שהדברים שראו היו רק בני לוויה של ההתגלות, ולא אלוהים עצמו שלבש צורה גשמית. יתרה מזאת, בשני הפסוקים מופיע אף השורש שמ"ע, כאילו השימוש בשורש רא"ה לבדו, בלי שיתלווה אליו השורש האחראי יותר, עלול להוביל את בני ישראל למסקנות מסוכנות. ולמעשה, בדברים ד 36 השורש שמ"ע מופיע הן לפני והן אחרי השורש רא"ה, וכך הקוראים תופסים את הראייה במסגרת הקשר שהשמיעה שולטת בו. בדומה לכך, פס' 21 בפרק ה מדגיש שהדבר שישראל **ראו** הוא שאלוהים **מדבר**. אם כן, במקרה זה השורש רא"ה מורה למעשה על הבנה, ולא על ראייה בעיניים, וס"ד רוצה שנסיק שהוא הדין בכל מקום שבו אלוהים או דבר מה הקשור אליו הוא הדבר הנראה. מחברי ספר דברים מרחיקים את הוראת השורש מן הראייה הפיזית ומקנים לו אופי מילולי ושכלי, ובכך מכפיפים את רא"ה לשמ"ע ומרוקנים אותו ממשמעותו המקורית כדי לפנות מקום למשמעות החדשה.[[75]](#endnote-75) נטייה זו להציב את השמיעה במקום שמחברי המקורות האחרים שמו ראייה באה לידי ביטוי גם בדברים ד 33, ששם, בניגוד למקובל במקרא, דווקא קולו של אלוהים ולא מראה גופו הוא שמסכן את חייהם של בני האדם.

הנאום שמשה נושא בדברים ה מגיב בדרכים דומות לאי־הבהירות האופפת את שמות יט–כ:

**2** ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בְּחֹרֵב. **3** לֹא אֶת אֲבֹתֵינוּ כָּרַת ה' אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים. **4** פָּנִים בְּפָנִים[[76]](#endnote-76) דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ...לֵאמֹר.

 **6** "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם...

...

**18ב**... וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ".

**19** אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי. **20** וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם. **21** וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ[[77]](#endnote-77) וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי. **22** וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ. **23** כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי. **24** קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ. (דברים ה 2­–24)

פס' 23 בדברים ה מדגיש שישראל שמעו קול אלוהים "מדבר", ולא רק קול שנלווה לברקים ולערפל. למעשה, המילה המנחה "קול" מופיעה בסמיכות למילה "לדבר" בשלוש מתוך ארבע ההופעות שלה בפסוקים שצוטטו למעלה. פסוקים אלה מיישבים את הקושי העולה מן הניסוח המשונה בשמות כ 15, ששם כתוב כי העם "רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן". כמו ר' ישמעאל במדרש שהוזכר למעלה, דברים ה 21 מגיב לשמות כ 15, ומבהיר שישראל ראו את הנראה אך שמעו את הנשמע על ידי הוספת פעלים מהשורש רא"ה: " וַתֹּאמְרוּ הֵן **הֶרְאָנוּ** ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ **שָׁמַעְנוּ** מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה **רָאִינוּ** כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי". פסוק זה שואל את אוצר המילים ואת התיאורים משמות כ 15, אך הוא מבטל את היסוד הפרדוקסלי המצוי בפסוק.[[78]](#endnote-78)

 נוסף על כך, הפסוקים שצוטטו למעלה עוסקים בשאלה ששבה ועולה בס"א: כמה דברות מעשרת הדברות שמעו בני ישראל? הדיו של הקטע שמות כ 15­–18 (שבו בני ישראל מבקשים ממשה שיתווך בינם ובין אלוהים) ניכרים בדברים ה 20­–28, אך הפסוקים בדברים אינם משתמעים לשתי פנים.[[79]](#endnote-79) בשמות כ 16 לא נאמר אם בני ישראל שמעו את מה שנאמר בהתגלות: "וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת". אבל מדברים ה 22 עולה בבירור שהם אכן שמעו את הדברים: "אִם **יֹסְפִים** אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ **עוֹד** וָמָתְנוּ".[[80]](#endnote-80) (משה חוזר על עניין זה במקום נוסף בס"ד, דברים יח 16, וגם שם מופיעים השורש יס"ף והמילה "עוד"). תפקידו של משה הוא לקבל את שאר החוקים, המכונים בדברים ה 28 "כל המצווה".[[81]](#endnote-81) מקומם של האירועים המתוארים בדברים ה 20­–28 אחרי נתינת עשרת הדיברות איננו מוגבל למישור הטקסטואלי, אלא כך היה רצף האירועים בפועל; השימוש בווי"ו ההיפוך בפס' 20­–21 איננו מותיר מקום לחשוב שישראל שמעו רק חלק מעשרת הדברות או שהם כלל לא שמעו אותם. ס"ד מבהיר שלא רק משה או זקני ישראל נכחו בהתגלות, אלא אלוהים דיבר אל "כל קהלכם" (ה 22). מסיבה זו עורך ס"ד שינוי בפסוק הקודם לעשרת הדברות: בעוד שבשמות כ 1 נאמר רק "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר", הפסוקים המקבילים בדברים (ה 4­–5) מספרים כי "דִּבֶּר ה' **עִמָּכֶם**... לֵאמֹר". כמו תרגום השבעים וכמו הווטוס לטינה, ס"ד מנסה להשלים את הפער בשמות כ 1 – השמטת הנמען של דברי אלוהים. ולבסוף, בדברים ד 5 מדגיש ס"ד שבני ישראל באו במגע ישיר עם אלוהים.[[82]](#endnote-82) אלוהים בכבודו ובעצמו התגלה בפני העם כולו ולא נעזר במתווך; עמדתו של ספר דברים בעניין זה עקבית וברורה.

 ברורה – ועם זאת אין היא חד־משמעית. דברים ה 5 סותר את הפסוק שלפניו (וכן את ד 12­–13 ואת ה 19­–20). מיד אחרי התיאור החי של המפגש הבלתי אמצעי בין אלוהים ובין ישראל המופיע בדברים ה 4 מספר הכתוב שמשה שימש כמתווך:

**4** פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ**. 5** אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין ה' וּבֵינֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה' כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בָּהָר לֵאמֹר. **6** אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ.

רש"י, רשב"ם וראב"ע מעירים שהמילה "לאמר" בפס' 5 משלימה את הנוסחה שראשיתה במילים "דיבר ה'" בפס' 4, ולפיכך היא שייכת למעשה למשפט הכתוב בפסוק זה.[[83]](#endnote-83) יוצא אפוא שמרביתו של פס' 5 היא מאמר מוסגר. אפשר להרחיק לכת אף יותר ממפרשים אלה: פס' 5 (להוציא את המילה "לֵאמר") הוא תוספת מאוחרת. מופיעה בו הנוסחה הלשונית "בעת ההיא", המשמשת בספר דברים בעקיבות לציון תחיבות (כפי שהראה שמואל ליונשטם).[[84]](#endnote-84) תוספת זו מחדירה לספר דברים את רעיון התיווך בהתגלות המופיע בספר שמות. פרקים יט–כ בשמות (ולמעשה כבר החומר מס"א שהשתמר בפרקים אלה) מאלצים את הקוראים לחשוב על האפשרות שעשרת הדברות ניתנו בהתגלות ציבורית ישירה ועל האפשרות שהם ניתנו מידי אדם ששימש כמתווך. דברים ה, המפרש (או נכון יותר לומר: משכתב) את הקטעים הללו מספר שמות, פוסק לטובת העמדה הטוענת שההתגלות בהר סיני הייתה ישירה. עם זאת, סופר שצידד בעמדה הקדומה (שהיא אחת מן האפשרויות העולות מס"א, והאפשרות היחידה על פי ס"כ וס"י) פעל כמפרש־על והוסיף משפט השולל הן את תפיסת ההתגלות הציבורית של ס"ד והן את ריבוי המשמעויות בס"א. כך הכתוב בדברים ה עולה בקנה אחד עם העמדה המוכרת לנו מס"כ ומס"י – אך רק בגלוסה עצמה, היות שהטקסט שלתוכו היא נוספה נותר כשהיה. בסופו של דבר, הן ספר שמות והן צורתו הסופית של ספר דברים כוללים שתי הבנות של ההתגלות, אבל חשוב להבין את ההבדל בין הספרים. ספר שמות מתאפיין באי־בהירות, ואילו בדברים יש מחלוקת. בספר שמות יש מערכת פסוקים שאפשר להבין בכמה דרכים, וכל אחת מהן בעלת עקיבות פנימית. פסוקים אלה מעוררים את תשומת ליבנו לשאלה "האם ישראל שמעו את כל עשרת הדיברות, את חלקם או שמא הם כלל לא שמעו אותם?", אבל הם מונעים בעדנו לענות תשובה חד־משמעית. לעומת זאת, בטקסט המקורי של דברים ה ניתנת תשובה אחת ויחידה לשאלה זו: בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות ולא היה בהתגלות כל תיווך. אבל הגלוסה שנוספה לפס' 5 בפרק עונה תשובה אחרת: העם לא שמע את עשרת הדברות ישירות מפי הגבורה, וכל התורה ניתנה להם מידי מתווך. צורתו הסופית של ספר דברים ממירה עמימות מכוונת במחלוקת מרובת קולות.

 השימוש בנוסחה "בעת ההיא" מסמן בבירור כי המשפט שהוסיף מפרש־העל לפס' 5 הוא תחיבה. כמו עמוד בקובץ מדרשים או בחומש, פרק ה בדברים מציע כמה דרכים לקרוא את שמות יט–כ. הגרסה הסופית של הטקסט סותרת את עצמה בגלל הוספת התחיבה: צורתו הנוכחית של דברים ה איננה מתאפיינת בבהירות החד־משמעית שאליה שאף ס"ד במקור.[[85]](#endnote-85) צורתו הסופית של הטקסט היא גילוי ראשון של נטייה שעתידה להפוך למגמה בולטת בספרות היהודית: טקסטים המנסים לצמצם מסורות מורכבות לכדי תקצירים חד־משמעיים מתפרשים בדרך כלל בדרכים השבות ומכוננות את המורכבות המקורית.[[86]](#endnote-86) כך עלה בגורלה של המשנה התמציתית והבהירה, המתפרשת בדיונים הנפתלים והארוכים המצויים בגמרא. זו הייתה מנת חלקו גם של "משנה תורה" לרמב"ם, שזכה למעמד קאנוני אך ורק לצד ספרות הפרשנות ופרשנות־העל שנוצרה על גביו. אף על פי שלא התכוון לכך, החלטתו של הרמב"ם לקרוא לחיבורו ההלכתי בכינוי היהודי המסורתי לספר דברים הייתה הולמת, שכן בחלוף הזמן נעשה "משנה תורה" דומה לדברים ה בסוג המיוחד של רב־קוליות המאפיינת את שניהם.[[87]](#endnote-87) רב־קוליות זו באה לידי ביטוי ב"משנה תורה" בהשגות הראב"ד – ההערות שכתב אברהם בן דוד מפוסקייר, המופיעות כמעט בכל המהדורות של "משנה תורה" ומודפסות כיום בתוך עמודת הטקסט של הרמב"ם. לעיתים קרובות הראב"ד חולק על פסיקותיו של הרמב"ם; הוא מציע חלופות ומביא פסיקות ממקורות רבניים קודמים שהרמב"ם דחה. בכך הוא דומה להפליא למחבר התחיבה בדברים ה 5, המביא בדיוק את העמדה שס"ד דחה. אפשר לומר שדברים ה 5 שייך לז'אנר הספרותי "השגה", ואנחנו יכולים לכנות את מחברו עלום השם של הפסוק "פרוטו־ראב"ד". עניין זה איננו נקודת הדמיון היחידה בין ס"ד ובין "משנה תורה" לרמב"ם. "משנה תורה" שהפך לטקסט יהודי קאנוני ומחייב איננו דווקא "משנה תורה" של הרמב"ם, אלא "משנה תורה" שהוא פרי יצירתה של המסורת: מהדורות "משנה תורה" שלהן מעמד־על בלימוד התורה ביהדות הרבנית הן מהדורות הכוללות את השגות הראב"ד המשובצות בטקסט של הרמב"ם, וכן שלל פירושים המסודרים סביבו. הפירושים הללו השיבו על כנם דיונים, מחלוקות ופסיקות שהרמב"ם התכוון ש"משנה תורה" יְיַתר את העיסוק בהם.[[88]](#endnote-88) דינמיקה כזו בדיוק קיימת בתיאור מעמד הר סיני בספר דברים: לא ספר דברים של ס"ד הוא שנכלל בספר הספרים של העם היהודי, כי אם ספר דברים של המסורת; הגרסה הקאנונית של ספר דברים מכילה הן את ס"ד והן את התחיבות שהוסיף פרוטו־ראב"ד, המשיבות על כנן מסורות קדומות.[[89]](#endnote-89) אם כן, ספר דברים הוא טקסט יהודי קלאסי – אפשר אפילו להעז ולומר שהוא טקסט רבני – משתי סיבות: ראשית, משום שהוא מתפקד כפירוש וכשכתוב;[[90]](#endnote-90) שנית, משום שכבר בתקופת המקרא הוא עצמו היה נתון לפרשנות ולשכתוב.[[91]](#endnote-91)

 יש לתת את הדעת על היבט נוסף של תפיסת מתן תורה המצויה בס"ד. למעלה ראינו שס"א וס"כ נחלקים בעניין מטרת המצוות: בעיני ס"כ המצוות הן אמצעי המאפשר לאלוהים לשכון בקרב ישראל, ואילו ס"א רואה במצוות מטרה בפני עצמן. עמדתו של ס"ד כוללת יסודות משתי העמדות שלעיל, אך היא הולכת בדרכה שלה. בחלק הארי של פרק ד מושם דגש על היות המצוות מטרה בפני עצמן.[[92]](#endnote-92) אבל כבר בפרק ד, ועוד יותר מכך בפרק ה, אנחנו רואים שגם ס"ד רואה במצוות אמצעי, אף שהמטרה שהן משרתות איננה שכינת אלוהים בארץ, כשיטתו של ס"כ. להפך, ס"ד דוחה את האפשרות שהאל הטרנסצנדנטי איננו נמצא בשמיים. אבל אליבא דס"ד, המצוות הן אמצעי משום שכפי שמראה תומס קרוגר, הן מסייעות לישראל להחכים ולחיות חיי ברכה ושלום (ראה למשל דברים ד 1­–9; כט 1­–8).[[93]](#endnote-93) גישתו של ס"ד מבשרת אפוא את גישת הרמב"ם (מבחינה זו ומבחינות רבות נוספות[[94]](#endnote-94)): הן ס"ד והן הרמב"ם מאמינים שמטרת המצוות פדגוגית ביסודה. המצוות אינן תגובה לחסדו של אלוהים ותו לא, ולפיכך מכוונות כלפי העבר; הן גם מעודדות את יצירתה של חברה בריאה ולפיכך הן פונות אל העתיד.[[95]](#endnote-95) נוסף על כך, כפי שמעיר ג'יימס קוגל, המצוות ממלאות בס"ד תפקיד דומה לתפקידו של המשכן בס"כ: הן מאפשרות לבני ישראל להתקרב אל אלוהים למרות הסכנה הכרוכה בהימצאות במחיצתו. על פי תפיסה זו,

עבודת ה' במקדש נעשית על ידי הכוהנים המקריבים קרבנות, אך היא נעשית גם על ידי כלל העם השומרים את מצוותיו... חוקי ספר דברים אינם מתעלמים מן הכהונה ומן המקדש – כיצד יוכלו לעשות זאת?! – אבל הם משולבים בספר שמציג במובהק את שמירת המצוות על ידי הישראלי הפשוט כצורה הראשית של עבודת ה'... שמירת המצוות היא שמאפשרת לבני ישראל "לדבוק" באלוהים (דברים יג 5; ל 20; ועוד). נראה ששמירת המצוות היא אפוא צורת פולחן המקבילה לעבודת הקרבנות; שתיהן דרכים לעבוד אל זה.[[96]](#endnote-96)

ס"ד רואה בשמירת המצוות מחוץ למקדש דרך חלופית אך רבת־עוצמה לעבוד את האל.[[97]](#endnote-97) קוגל הולך בדרכו של משה ויינפלד ומעיר שס"ד משתמש בפועל "לעבוד", השמור במקרא בדרך כלל לציון עבודת הקרבנות הנעשית על ידי הכוהנים, כדי לציין את נאמנותם של ישראל לה' הבאה לידי ביטוי בשמירת מצוותיו.[[98]](#endnote-98) מנקודת מבטו של ס"ד, צורת פולחן חלופית זו נעשית חיונית משתי סיבות. ברמה המעשית, הגבלת עבודת הקרבנות למקדש אחד ויחיד מוציאה אותו מן החיים הדתיים של מרבית העם, ולפיכך חייב ס"ד להציע מעשים אחרים שימלאו את מקום הפולחן במקדש או במזבח המקומי. (אם כן, זמן רב לפני חז"ל יצר ס"ד דרכי ביטוי דתי בדת שהייתה לדת ללא מקדש בחיי היום־יום של רוב העם. מה שנחשב בעיני חוקרים רבים למהפכה שעשו חז"ל בעקבות חורבן בית המקדש השני נעשה על ידי ס"ד עוד בטרם חורבן בית ראשון.) נוסף על כך, מנקודת מבט תאולוגית לא המקדש לבדו רחוק מרוב העם אלא אף אלוהים עצמו, משום שאלוהים אליבא דס"ד שוכן אך ורק בשמיים. אם כן, ס"כ רואה צורך במעשים המאפשרים את הפרדוקס המסוכן של שכינת אלוהים בקרב בני אדם, ואילו ס"ד רואה צורך במעשים המגשרים על הפער בין שמיים וארץ. ושוב אנחנו רואים שס"ד מקדים את הרמב"ם. כפי שהגדיר זאת יפה קנת סיסקין, אחת ממטרותיה המרכזיות של מחשבת הרמב"ם הייתה החיפוש אחר אל מרוחק.[[99]](#endnote-99) אני מציע שחיפוש זה החל בחיבור שחיבר ס"ד בין הטענה שאלוהים מרוחק ובין הקביעה שלמרות זאת, המצוות מאפשרות לנו לקשור עצמנו אליו.

**השפעות העריכה**

אחרי שבחנו כל מקור ומקור בפני עצמו, עלינו לפנות כעת לטקסט הערוך. העיון בצורתה הסופית של התורה חשובה הן מנקודת מבטו של הקורא הדתי (היות שגרסה זו היא שנעשתה קאנונית והתקדשה) והן מנקודת מבטה של הביקורת ההיסטורית (היות שהצורה הסופית היא מסמך היסטורי שאיננו נופל בחשיבותו מן המקורות שמהם הורכב). עם זאת, איננו יכולים פשוט לחזור ולקרוא את הטקסט הקאנוני כאילו איננו יודעים דבר על המקורות שמהם הורכב ועל ההיסטוריה שלו. אומנם טקסטים מסוימים יכולים להיקרא קריאה הרמוניסטית או הוליסטית, אך היות שידועה לנו מלאכת התצרף שביקורת המקורות גילתה, איננו יכולים עוד להעמיד פנים שהטקסט הוא שלם הרמוני או אפילו שעורכיו התכוונו שיהיה שלם הרמוני. קורא מודרני בעל יושרה אינטלקטואלית לא יראה בחלק מן הטקסטים הערוכים במקרא פרי סינתזה, אלא דווקא טקסטים פולמוסיים ותיעוד של מחלוקות. אני סבור שמסורות סיני וחורב בתורה הן מקרה ממין זה. בקוראנו את הטקסט השלם עלינו לשאול: האם זיהוי ההבדלים בין המקורות השונים מאפשר לנו לראות את הזיכרונות המצויים בכל אחד מהם בדרכים חדשות? האם יש בס"י, בס"א, בס"כ ובס"ד פרשנות מובלעת זה על זה?[[100]](#endnote-100) מה אומר R, עורך התורה, על המקורות הללו ועל עצם רעיון ההתגלות?

 הדבר המעניין ביותר העולה מהשוואת מקורות התורה לתורה עצמה הוא ההבדל בין העקיבות הנרטיבית והאחידות הרעיונית של כל מקור ומקור ובין אי־הסדר המאפיין את הטקסט הערוך. כל אחד מן המקורות מספר את סיפורו על אודות מתן תורה בלי לומר ולו ברמז שמצוות נוספות ניתנו בהזדמנות אחרת. בס"א ובס"ד אלוהים נותן למשה את כל המצוות על הר סיני מיד אחרי אמירת עשרת הדברות, ואילו על פי ס"כ אלוהים נותן אותן למשה במשכן, חודשים רבים לאחר מכן. יתר על כן, בשמות כה 22 מבהיר ס"כ ש**כל** החוקים ניתנו במשכן. פסוק זה איננו מאפשר להבין שהמצוות הכתובות בספרים ויקרא ובמדבר ניתנו באירוע מתן תורה שני שהשלים אירוע קודם שהתרחש זמן קצר אחרי יציאת מצרים – ועם זאת, זו בדיוק המסקנה שעריכת התורה מאלצת אותנו להסיק. בדומה לכך, ס"א וס"ד שניהם מסכימים שמשה קיבל את התורה מיד אחרי יציאת מצרים, אך הם נחלקים בעניין המועד שבו הוא מסר אותה לבני ישראל. בס"א משה קורא את המצוות באוזני ישראל זמן קצר אחרי קבלתן (שמות כד 3­–7), ואילו בס"ד משה נותנן לישראל רק ארבעים שנה אחרי כן.[[101]](#endnote-101)

 הניגוד בין האחידות הפנימית של כל מקור ממקורות התורה ובין אי־הסדר השורר בגרסתה הסופית בולט אף יותר במישור הרעיוני. הן ס"כ והן ס"ד מחזיקים בעמדות עקיבות וברורות בעניין מתן תורה. (אומנם נכון שהשגת פרוטו־ראב"ד בדברים ה 5 חותרת תחת העקיבות הזו, אך למרות זאת קל להבחין במטרתו המקורית של ס"ד.) קשה לטעון טענות כלליות בדבר ס"י משום שייתכן שלא כולו נמצא ברשותנו, אבל כמה מוטיבים עיקריים עולים שוב ושוב בחלקים מס"י שהגיעו לידינו. אפילו בס"א יש עקיבות פנימית, אף שהיא מתבטאת בנחישותו להותיר את הקורא נבוך. היות שאי־הבהירות המאפיינת את ס"א חוזרת ונשנית אפשר לומר בביטחון שהיא מכוונת ובאה ללמדנו דבר. אבל כאשר צורפו המקורות זה לזה בידי העורכים, נסתתרה אחדותו הרעיונית של כל מקור ומקור. ס"א וס"ד מתארים את מתן תורה כאירוע נקודתי, ואילו על פי ס"כ הוא היה תהליך שנמשך עשרות שנים. בתורה הערוכה מתוארים אירועים רבים שבהם ניתנו לישראל מצוות, ולפיכך היא חותרת תחת עמדתם של ס"א וס"ד. כל המקורות מבקשים לקבוע מקום אחד ויחיד שבו התרחשו אירועים חשובים אלה, ויהיה זה הר סיני, הר חורב או אוהל מועד הנוסע במדבר. אבל אחדות המקום שהמקורות שואפים אליה איננה קיימת בטקסט הערוך. ס"י וס"כ מבהירים בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שכל התורה כולה ניתנה בעזרת מתווך; אבל ס"ד מתעקש שכל ישראל שמעו את כל עשרת הדברות ישירות מפי הגבורה. בעניין זה יצאה עמדתו של ס"א וידה על העליונה, אך בגרסה חדשה, היות שאת מקום אי־הבהירות שס"א יצר בקפידה תפסו הסתירות הפנימיות של הטקסט הערוך. שאלת מטרת ההתגלות היא מוקד ההבדלים החשובים ביותר בין המקורות ובין התורה הערוכה. האם המצוות הן מטרה כשלעצמן, עצם מהותה של הברית (ס"א וס"ד), האם הן כלי פדגוגי (ס"ד) או שמא הן אמצעי המשרת את המטרה – שכינת אלוהים בקרב בני ישראל (ס"כ)? או האם ההתגלות היא בראש ובראשונה הנאה מזיו השכינה (ס"י), ולפיכך המצוות הן בבחינת ניסיון לשמר או לשחזר את חוויית ההתגלות? מה שאנחנו למדים על ההתגלות ומן ההתגלות על פי מקורות התורה הוא קבוע ובלתי משתנה – אפשר לומר שהוא חקוק באבן. אבל עריכת התורה מציגה את סיפורו של כל מקור כסיפור אחד מני רבים, ומחליפה את הבהירות המאפיינת אותם בקקופוניה.

 גרסתה הסופית של התורה מציגה אוסף מבולבל של זיכרונות ממתן תורה – מה אירע, כיצד הוא אירע, מדוע ומתי והיכן הוא אירע – ובכך מאלצת אותנו לחשוב על ההתגלות ועל טיבה. קריאה בכל אחד מן המקורות מציירת תמונה ספציפית של ההתגלות, אבל קריאה בתורה כולה בצורתה הקאנונית איננה מסוגלת לעשות כן בלי לפגוע בחלקים מן הטקסט או להתעלם מחלקים נרחבים ממנו. אוסף מבולבל זה מעמיד בספק אף את הבסיסית שבשאלות: האם עשרת הדברות ניתנו לישראל? (ס"כ: לא; ס"ד: כן; ס"א: כן או לא, תלוי באופן שבו מפרשים את הכתוב. אפילו אם כן – וזו האפשרות הסבירה יותר – השאלה אם ישראל קיבלו אותם מאלוהים, ממשה או אולי משניהם עומדת בעינה; ס"י: אי אפשר לדעת בוודאות, אבל ככל הנראה לא). הטיית אוזן לקולו של מקור אחד ויחיד עלולה להוביל לסכנה הגדולה ביותר האורבת לאדם הדתי – תחושת הוודאות; אומנם אדם בעל תפיסות קדם־מודרניות, שתודעתו איננה מסוגלת להבחין בסתירות הפנימיות שצורתה הסופית של התורה מכילה, יכול אף הוא להגיע למצב של וודאות, אבל אך ורק אחרי מידה ניכרת של מאמץ פרשני החותר תחת תחושה זו. קורא מודרני המאמין בקדושת התורה ובה בעת מכיר בהיותה מסמך היסטורי איננו יכול להעדיף מקור אחד על פני האחרים. קורא שכזה נאלץ להאמין שהיה מתן תורה ושהוא בעל חשיבות עליונה, אבל שלעולם לא נוכל לדעת בוודאות מה בדיוק התרחש בו. מבחינה זו, הקשת הרעיונית הרחבה המצויה בצורתו הסופית של הטקסט דומה ביותר לס"א, אף על פי שהיא מפליגה בתחום ריבוי המשמעויות עוד יותר ממקור זה. התורה איננה מציגה בפנינו תמימות דעים כי אם מחלוקת, לא בהירות אלא מבוכה.[[102]](#endnote-102) צורתה הסופית מדגישה כי ההתגלות היא לב ליבה של התורה; תיאור ההתגלות ומתן תורה ארוך בהרבה מתיאור יציאת מצרים או חיי האבות, למשל.[[103]](#endnote-103) ועם זאת צורתה הסופית של התורה חותרת תחת יכולתנו לדעת דבר על ההתגלות במידה כלשהי של וודאות. הצטרפות המסורות הקדומות בדרך זו, אם היא נעשתה במכוון ואם בשל הסירוב להכריע בין המקורות, מדגישה את חשיבות מתן תורה ובה בעת מקשה עליו.[[104]](#endnote-104) נטייה זו היא מאפיין בולט של התורה כמסמך תאולוגי: היא מדגישה את חשיבותו של עניין מסוים, ובה בעת מבלבלת אותנו על ידי הצגת עמדות סותרות.

 **מפרשים מקסימליסטים ומינימליסטים**

 יהודים מודרניים המפרשים את התנ"ך מנקודת מבט דתית יכולים להאזין לתורתו של כל מקור ומקור, וכן לתורה שבה הם מצטרפים לכדי שלם חסר מנוח. אבל קוראים שכאלה אינם יכולים לעצור בנקודה זו. קריאה יהודית בתורה חייבת לכלול את תורתם של מי שבאו אחרי העורך ממש כפי שהיא כוללת את תורתם של אלה שקדמו לו. אם נבחן את היסטוריית פרשנות המקרא לאור ההיסטוריה של חיבורו נגלה שהמקורות הקדומים שבים ומשמיעים את קולם. דבר זה קורה משום שאף שצורתה הסופית של התורה נמנעת בכוונה תחילה מלצייר תמונה ברורה של מה שאירע בהר סיני, בכל זאת היא מציבה בפנינו שאלה חשובה: עד כמה היו בני ישראל שותפים להתגלות? כל אחד מן המקורות עונה תשובה שונה: ס"ד מחזיק בעמדה מקסימליסטית וטוען שכל העם שמעו את כל עשרת הדברות. ס"כ וס"י מינימליסטים ומחזיקים בדעה שכל המצוות ניתנו בתיווכו של משה (וכן של אהרון ובניו בכמה מקומות, על פי ס"כ). ס"א מעודד את הקוראים לחשוב על המתחים בין עמדות מקסימליסטיות, עמדות מינימליסטיות ועמדות ביניים. כאשר נבחן פרשנויות יהודיות קלאסיות למעמד הר סיני, נעקוב אחר התפתחות העמדות הללו בספרות הבתר־מקראית ונראה שנקודות מבט קדומות שבות ועולות בדרכים חדשות, היכולות להיות מועילות או רדיקליות להפתיע. בחינה שכזו של הפרשנויות הקלאסיות תחשוף אחדות כללית המחברת את היהדות המקראית והבתר־מקראית למרות, ואולי אף בשל, היעדר העקיבות הפנימית בתורה.

 מתן תורה במדרשים ואצל מפרשי ימי הביניים

 ראינו שבעלי ספר דברים, היהודים הראשנים שפירשו טקסטים מספר שמות, ענו בדיוק על השאלות שס"א שב והעלה בספר שמות: אילו דברות מעשרת הדברות בני ישראל שמעו, אם הם שמעו אותם? מה היה ה"קול" שהם שמעו – קול הדומה לקול אנושי, רעמם או שמא דבר מה אחר? איזה מידע נקלט בתודעתם במעמד הר סיני, ובאילו חושים? מפרשים בתר־מקראיים חשו אף הם בבעיות הללו. שתי הגישות כלפי ההתגלות שתיארנו למעלה – המקסימליסטית והמינימליסטית –הוסיפו להתפתח בתקופת חז"ל ובימי הביניים.[[105]](#endnote-105) האסכולה המקסימליסטית מצביעה על סדר הכתובים בפרקים יט–כ בשמות. בני ישראל הביעו את פחדם בשמות כ 15, **אחרי** ההתגלות, ולפיכך הם שמעו את כל עשרת הדברות. במילים אחרות, מפרשים אלה הולכים בדרכו הפרשנית של ספר דברים (למעט התחיבה בדברים ה 5). במכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ט (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 237) מוצעת הקריאה הזו:

"ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה" [שמות כ 16]. מגיד שלא היה בהם כח לקבל יותר מעשרת הדברות, שנ' [=שנאמר] "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד, ומתנו" [דברים ה 22]. אלא, [אמרו,] "קרב אתה ושמע" [דברים ה 24]. מאותה שעה זכו ישראל להעמיד מהם המקום נביאים, שנאמר "נביא אקים להם" [דברים יח 18].

המכילתא מעוררת את תשומת ליבנו לפרפרזה על שמות יט 19 המצויה בדברים ה 22. הוספת המילים "יוספים" ו"עוד" בספר דברים מבהירה שישראל אכן שמעו את אלוהים מדבר: כוחם של ישראל לא עמד להם לשמוע "עוד", יותר מעשרת הדברות – כלומר, הם אכן שמעו את עשרת הדברות. רשב"ם טוען טענה דומה בפירושו לשמות כ 15 (מהדורת הכתר, עמ' 182):

ויאמרו אל משה – לאחר ששמעו עשרת הדברים: "דבר אתה עמנו". ואילמלא שאמרו כך, יש לומר שהיה אומר להם הקדוש ברוך הוא כל המצות מפיו.[[106]](#endnote-106)

פרשנות זו נזכרת גם בפירושו הארוך של ראב"ע לשמות כ 15 (שם), והיא מופיעה גם בפירוש ספורנו לשמות כ 1. רשב"ם וראב"ע נוקטים גישה מקסימליסטית בקריאת עשרת הדברות עצמם, אך ערן ויזל מראה שהם מאמצים עמדה מינימליסטית בעניין שאר התורה: שניהם סבורים שעשרת הדברות הם המקרה היחיד במקרא שבו מצוטטים דברים מפי אלוהים בכבודו ובעצמו, ושנוסח שאר התורה הוא במידה רבה פרי יצירתו של משה.[[107]](#endnote-107)

 מפרשים אחרים, לעומת זאת, סבורים שהשיחה בין משה ובין ישראל המתוארת בשמות כ 15­–18 התרחשה **במהלך** ההתגלות. לשיטתם של מפרשים מינימליסטים אלה, העם שמעו רק את שני הדברות הראשונים.[[108]](#footnote-1)\* וכך אנחנו קוראים בתלמוד הבבלי, מכות כג ע"ב–כד ע"א:

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה – שלש מאות וששים וחמש לאוין, כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי קרא [מאיזה פסוק לומדים זאת]? "תורה צוה לנו משה מורשה" [דברים לג 4]. תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי [שש מאות ואחת עשרה] הוי, "אנכי" ו"לא יהיה לך" [הדברות הראשון והשני, שמות כ 2 ו־3–6] מפי הגבורה שמענום.

מדרש זו מופיע גם בשמות רבה לג, ז, ששם מיוחסים הדברים לחכמים ולא לרב המנונא, ובבראשית רבתי, לך לך יז, יט (מהדורת אלבק, עמ' 76). בגרסה המופיעה במסכת מכות מציע רב המנונא פתרון יפה לשתי בעיות, אשר רק הראשונה שבהן מצוינת בפירוש: (1) מנין ידוע לנו שיש 613 מצוות? הלוא אפשר למנות אותן בדרכים שונות. (2) כיצד נסביר את הרושם המשונה העולה מבחירת המילים ומהתחביר בשמות כ 15­–18 – היינו, שישראל שמעו רק חלק מעשרת הדברות? רב המנונא לומד מדברים לג 4 שמשה עצמו לימד לישראל 611 מצוות, היות ש"תורה" היא 611 בגימטריה, ולפיכך אפשר לקרוא את הפסוק "611 ציווה לנו משה". שתי מצוות חסרות אפוא ממניין המצוות המקובל במסורת הרבנית. אם כן, אין מנוס מכך שישראל שמעו את שתי המצוות החסרות מפי הגבורה, היות שאין הן בכלל המצוות שמשה ציווה להם. המצוות שניתנו ישירות חייבות היו להינתן במעמד הר סיני, שהרי הוא אירוע מתן תורה היחיד במקרא שבו נכחו כל ישראל.

  שני צדדי הוויכוח מיוצגים בקטע שלהלן, הלקוח משיר השירים רבה א, יג (על שה"ש א 2); המדרש מופיע גם בפסיקתא רבתי כב (מהדורת איש שלום, קיא ע"א):

רבי יהושע בן לוי ורבנין [נחלקו]. רבי יהושע אומר: ב' דברות שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא, "אנכי" [הדיבר הראשון, בשמות כ 2] ו"לא יהיה לך" [הדיבר השני, שמות כ 3­–6]. הה"ד [=הדא הוא דכתיב (זהו שכתוב)] "ישקני מנשיקות פיהו" [שה"ש א 2] – ולא כל הנשיקות. [חז"ל פירשו ששיר השירים מתאר את המפגש בין אלוהים ובין כנסת ישראל בהר סיני. בשה"ש א 2 נאמר אפוא שישראל באו במגע ישיר עם אלוהים במעמד הר סיני; ה"נשיקות" מייצגות דיבור מפי אלוהים. אבל הכתוב אומר "**מ**נשיקות פיהו",[[109]](#endnote-108) ולפיכך הקשר הישיר התקיים רק בחלק מהדברות]. ורבנין אמרין: כל הדברות שמעו ישראל מפי הקדוש ברוך הוא. רבי יהושע דסיכנין [אמר] בשם ר' לוי: טעמין דרבנין דכתיב [הטעם לעמדתם של חכמים הוא הפסוק] "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה" [שמות כ 16; דעת חכמים מסתברת אם מבינים שהפסוק נמצא במקומו, והוא מתאר את מה שקרה מיד אחרי עשרת הדברות]. מה עביד ליה רבי יהושע בן לוי [היות שרבי יהושע בן לוי טוען שישראל שמעו רק את שני הדברות הראשונים, כיצד הוא מסביר את הפסוק]? פליג [הוא חולק על עמדת חכמים וטוען] שאין מוקדם ומאוחר בתורה. [סדר הכתוב בתורה איננו זהה תמיד לסדר התרחשות המאורעות המתוארים בה, ואירוע מאוחר יכול להופיע בתורה לפני אירוע שהתרחש לפניו.[[110]](#endnote-109)] או אינו מדבר [ואולי לא אמרו ישראל] "דבר אתה עמנו ונשמעה" אלא אחר שנים ושלשה דברות? [פירושו של רבי יהושע בן לוי איננו מוכיח שבני ישראל שמעו שני דברות, אלא שהם שמעו "מן" הדברות – יותר מדיבר אחד אבל פחות מעשרה. מנין לנו שהם שמעו רק את שני הדברות הראשונים?] רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהושע בן לוי תפשי שיטתיה אמרי כתיב [חכמים אלה תומכים בדעת ר' יהושע בן לוי בעזרת הפסוק]: "תורה צוה לנו משה" [דברים לג 4]. כל התורה כולה שש מאות ושלש עשרה מצות הוי. תורה בגימטריא עולה כמנין תרי"א [611] מצות [אשר] דבר עמנו משה; ברם "אנכי" ו"לא יהיה לך" לא דבר עמנו משה, אלא מפי הקדוש ברוך הוא שמענום.

הדעה שישראל שמעו רק את שני הדברות הראשונים מיוחסת גם לר' ישמעאל בבבלי, הוריות ח ע"א.[[111]](#endnote-110)

ההיסקים הפרשניים שהובילו את חז"ל למסקנותיהם המינימליסטיות בקטעים אלה עלולים להיראות דחוקים לעיניים מודרניות, אבל מפרש בן המאה השתים עשרה מצדד אף הוא בדעה זו, והוא מסתמך על שיקולים היכולים לשכנע אף קוראים מודרניים.[[112]](#endnote-111) דברי יוסף קרא מצוטטים בפירושו של יוסף בכור שור לשמות כ 1 (מהדורת הכתר, עמ' 169):

אבל רבותינו[[113]](#endnote-112) אמרו, כי "אנכי" ו"לא יהיה לך" שמעו מפי הגבורה, והשאר ממשה; ופירש רבי יוסף קרא ז"ל שהמקראות מוכיחים כן, ד"אנכי" ו"לא יהיה לך" מדברים כאילו הוא עצמו מדבר אליהם, [היינו, אלוהים מדבר בהם על עצמו בגוף ראשון], ומ"לא תישא" ואילך כאילו מדבר על ידי שליח [היות שהדיבר השלישי מדבר על אלוהים בגוף שלישי]; דכתיב "כי לא ינקה ה'", ולא כתיב "כי לא אנקה", וכתיב "כי ששת ימים עשה ה'" ולא כתיב "עשיתי"...[[114]](#endnote-113)

על פי העמדה המינימליסטית, בני ישראל שמעו את "קולו" של אלוהים מדבר אך לרגע. במשך רוב זמן ההתגלות הם לא קיבלו תוכן ספציפי, אלא חוו חוויה אדירה ורבת רושם.[[115]](#endnote-114) נוסף על כך, עניינם של שני הדברות הראשונים הוא בעיקר תאולוגיה או עקרונות ראשוניים, ולא מצוות: אפילו הדיבר השני הוא טענה תאולוגית בדבר הנאמנות המוחלטת לאל אחד בה במידה שהוא הוראה עניינית. בעלי העמדה המינימליסטית במסורת הרבנית, הטוענים שבני ישראל שמעו את שני הדברות הראשונים בלבד, בוחרים למעשה בס"א על פני ס"ד – והם בוחרים בקריאה מסוימת של ס"א, שלפיה בני ישראל אכן שמעו את קולו של אלוהים מדבר במילים, אף שלזמן קצר בלבד. הם אינם מאמצים את הפרשנות האפשרית הרדיקלית יותר של ס"א – היינו, שהעם כלל לא שמעו את עשרת הדברות ושקול אלוהים ששמעו לא השמיע מילים.[[116]](#endnote-115) אם כן, מפרשים אלה הולכים לקראת התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות, אך הם אינם מנסחים אותה בפירוש.

הרמב"ם כמינימליסט

הפרשנות המינימליסטית המאוחרת יותר צמצמה עוד יותר את תוכנה המילולי של ההתגלות שהעם חוו, והיא התקרבה אפוא לקריאה הרדיקלית יותר של ס"א ודוחה לחלוטין את התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות. כך היה ביצירה החשובה ביותר בפילוסופיה היהודית, "מורה נבוכים" לרמב"ם. בשל הקושי המפורסם לעמוד על דעותיו האמיתיות של הרמב"ם ב"מורה נבוכים", עלינו לקרוא את הקטעים הנוגעים לענייננו בתשומת לב מרובה.[[117]](#endnote-116)

 בתחילת הדיון העוסק במעמד הר סיני ב"מורה נבוכים" ב, לג, נראה שהרמב"ם מסכים עם המינימליזם המתון שבו צידדו ר' יהושע בן לוי, ר' ישמעאל, רב המנונא, וכן רשב"ם וראב"ע, בני זמנו של הרמב"ם:

אולם לחכמים גם דברים מפורשים בכמה מקומות ב**מדרשות**[[118]](#footnote-2)\* וגם ב**תלמוד** וזה אומרם: **אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום**. הכוונה שהם הגיעו אליהם כשם שהגיעו אל **משה רבנו**, ולא **משה רבנו** הביאם להם... היוצא מן הכתובים ומדברי ה**חכמים** הוא שכל **ישראל** לא שמעו במעמד הזה אלא **קול** אחד בלבד פעם אחת והוא ה**קול** אשר ממנו השיגו **משה וכל ישראל: "אנכי" ו"לא יהיה לך"**... ואילו את **קול ה'**, כלומר את הקול הנברא, אשר ממנו הובן **הדיבור** לא שמעו אלא פעם אחת, ככתוב **בתורה**, וכפי שהבהירו **החכמים**... והוא ה**קול**... והושגו בו **שתי הדברות הראשונות**. [[119]](#endnote-117)

אבל הרמב"ם מפליג מעבר למינימליזם של חז"ל מכמה בחינות. הרמב"ם טוען שקול אלוהים שישראל שמעו בשני הדברות הראשונים לא היה קול במובן הרגיל של המילה; אפילו בשני הדברות הראשונים לא שמעו ישראל דיבור של ממש יוצא מפי אלוהים. הם שמעו את המילים הכתובות בשמות כ 2­–6 רק כאשר משה חזר באוזניהם על כל עשרת הדברות, האחד אחרי השני:

ודע שגם ב**קול** הזה [היינו, שני הדברות הראשונים שישראל שמעו מפי הגבורה] אין דרגתם שווה לדרגת **משה רבנו**. אני אעיר את תשומת לבך אל הסוד הזה ואודיעך, שהוא דבר מקובל באומה, ידוע לחכמיה...[[120]](#endnote-118)

הרמב"ם מעיר שתרגום אונקלוס לתורה תומך בעמדה זו: בכל פעם שאלוהים מדבר עם משה אונקלוס משתמש בפועל "מליל", אבל כאשר הכתוב בשמות כ 16 מספר שישראל שמעו את אלוהים מדבר בהר סיני הוא מתרגם "יתמלל". השימוש בפעלים שונים, טוען הרמב"ם, מוכיח שתפיסתם של בני ישראל את שני הדברות הראשונים בעת אמירתם נבדלה מתפיסתו של משה. הרמב"ם טוען אפוא שקול אלוהים שישראל שמעו לא היה קול המדבר במילים, אלא הם חוו דבר מה כללי יותר.[[121]](#endnote-119) דעתו של הרמב"ם דומה לאחת הקריאה האפשריות בס"א, והיא חולקת על ס"ד. למרות זאת, הרמב"ם מצטט פסוק מס"ד כדי לחזק את עמדתו, ובתוך הוא מגביל את משמעות הפסוק הגבלה רדיקלית:

על שמיעת אותו קול גדול אמר: ... **קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול** [דברים ד 12], ולא אמר **דברים אתם שומעים**. כל מה שנאמר בדבר שמיעת הדיבור כוונתו רק לשמיעת ה**קול**. ו**משה** הוא אשר היה שומע את הדיבור ומוסרו להם.[[122]](#endnote-120)

נראה שהצירוף "קול דברים" המופיע בדברים ד 12, שנועד לפתור את השאלה שס"א שאל בשמות יט–כ (מהו ה"קול"?) ולהוציא מכלל אפשרות הבנה מסוימת של ס"א (שהקול הוא רעם או רעש חזק אבל לא קול המדבר במילים), טורד את מנוחתו של הרמב"ם. בניגוד לכוונת הפסוק בס"ד, הרמב"ם טוען שהשימוש בצירוף "קול דברים" במקום במילה "דברים" בלבד מעיד שישראל שמעו צליל כלשהו, אך לא מילים של ממש. אם כן, הוא מנסה להכפיף לעמדתו המינימליסטית פסוק מספר דברים שנועד לפתור את העמימות בשמות יט על פי עמדה מקסימליסטית.[[123]](#endnote-121)

חתירת הרמב"ם למינימליזם איננה מתמצה בכך. הוא מסביר שאפילו משה לא שמע דיבור במובן הרגיל של המילה. אומנם בקטע האחרון שציטטתי נראה שהרמב"ם מציע שמשה אכן שמע את אלוהים אומר מילים ("ו**משה** הוא אשר היה שומע את הדיבור ומוסרו להם"), אבל בהמשך אותו פרק הרמב"ם רומז שהקול שמשה שמע לא השמיע מילים:

כי אי אפשר לעסוק ב**מעמד הר סיני** יותר מן השיעור הזה שהזכירוהו [אונקלוס וחז"ל], כי הוא מכלל **סתרי תורה**. אמיתת ההשגה הזאת, וכיצד היה האופן בה, נסתר מאתנו מאוד, מכיוון שלא קדמה לה שכמותה ולא תהיה אחריה. דע זאת אפוא![[124]](#endnote-122)

גם כאן המינימליזם המשתמע מדברי הרמב"ם קיצוני משל חז"ל. הפירוש הנרמז כאן נאמר ביתר בהירות בשני פרקים אחרים ב"מורה נבוכים" – א, סה ו־ב, מח. ("סתרי תורה" שעליהם מדבר הרמב"ם בסוף ב, לג אינם נסתרים מעצם טבעם, אלא הוא הסתירם במקום אחר ב"מורה נבוכים" עצמו.) בפרקים אלה רומז הרמב"ם שאפילו משה לא יכול לחוות התגלות הכוללת מילים. לאמיתו של דבר, טוען הרמב"ם, לא ייתכן כל קשר בין ההתגלות ובין חוש השמיעה, היות שאי אפשר לייחס לאלוהים הלא־גשמי דיבור, ממש כפי שאי אפשר לייחס לו הליכה או אכילה.[[125]](#endnote-123) בדיון העוסק בדיבור המופיע ב"מורה נבוכים" א, סה הרמב"ם מסביר בצדק שהפעלים "לומר" ו"לדבר" אינם מתארים רק את הפקת צליל המלים בפה, אלא גם שני דברים מופשטים ולא־גשמיים: הראשון הוא חשיבה, והשני הוא רצון או כוונה. אז הוא פוסק:

כך, גם כל **אמירה** ו**דבור** הבאות מיוחסות לאל הרי הן משתי המשמעויות האחרונות, כוונתי שהן או כינוי לחפץ ולרצון, או כינוי לעניין המובן מן האל... לא שהוא יתעלה דיבר באותיות וצלילים ולא שהוא בעל נפש שהעניינים יירשמו בנפשו, באופן שבעצמותו יהיה עניין נוסף על עצמותו. אלא עניינים אלה קשורים בו ומתייחסים אליו כמו שמתייחסים (אליו) המעשים כולם. כינוי הרצון והחפץ "**אמירה ודבור**" הרי הוא בהתאם למשמעויות של שיתוף הביטוי הזה, כפי שהבהרנו, וכן מתוך דימוי אלינו כפי שהסברנו לפני כן... לכן יוחס לאל בהשאלה הציווי שיהיה מה שהוא רוצה שיהיה, ונאמר שהוא ציווה שכך יהיה ואז היה.[[126]](#endnote-124)

כאשר התורה מספרת שאלוהים מדבר, אין כוונתה שהוא מתקשר בעזרת קול ומילים. בעיני הרמב"ם לא ייתכן ואף אסור שזו תהיה כוונתה. במקרים שכאלה התורה מתארת רק רצון או מחשבה. יתר על כן, לא ייתכן שהיא מתארת **פעולת** רצייה או חשיבה שמשה יכול לתפוס בדרך על־חושית כלשהי. הרי אם אלוהים פעל ברגע מסוים וחשב מחשבה ספציפית או ביטא רצון מסוים (כגון "אינני רוצה שבני ישראל יאכלו חזיר"), אזי אין הוא נצחי ובלתי משתנה. תהיה החוויה שמשה חווה בהר סיני אשר תהיה, אוזניו לא שמעו את אלוהים מדבר אליו במילים, והוא אף לא "שמע בתוך ראשו" את אלוהים מבטא בדממה רצונות ספציפיים. הן משה והן ישראל חוו את אלוהים בשכלם בדרך כלשהי; אבל לאור קביעתו של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" א, סה יש להבין שאפילו תפיסתו העמוקה יותר של משה לא הייתה כרוכה בשימוש בשפה, אפילו לא בדממה.

מסקנה דומה בדבר הכוונה האמיתית העומדת מאחורי הדיון במעמד הר סיני ב"מורה נבוכים" ב, לג עולה מדברי הרמב"ם בפרק האחרון של חלקו השני של הספר (ב, מח). הרמב"ם מודיע לקורא שהוא עומד לרמוז לדבר מה בעל חשיבות גדולה שעלול להיות מטריד מאוד בעיני יהודים רבים: "לאחר הכנה זו שמע את אשר אבהיר בפרק זה והתבונן בו התבוננות מיוחדת, יתרה על התבוננותך בשאר פרקי ספר זה". אחרי שרמז שהדברים שהוא עתיד לומר בפרק זה מחייבים משנה תשומת לב ומידה מסוימת של חוסן אינטלקטואלי ודתי, הוא ממשיך:

דע שכל הסיבות הקרובות, שמהן חודש מה שחודש... כי כל זה מיוחס לאל יתעלה בספרי הנביאים, ונאמר בביטוייהם על מעשה זה שהאל עשאו, או ציווה עליו או אמרו. בכל הדברים האלה נאמרו **לשון אמירה ולשון דיבור ולשון ציווי ולשון קריאה ולשון שליחה**. זה הוא העניין אשר רציתי לעורר עליו את תשומת־הלב בפרק זה. כי האל הוא – כאמור – מי שעורר את רצונו של אותו חי־שאינו־מדבר [היינו, כל בעלי החיים מלבד האדם], והוא אשר חייב בחירה זאת לחי־המדבר [האדם]. והוא אשר הוליך את הדברים הטבעיים במהלכם... מכל זה נובע בהכרח שייאמר על מה שנובע מן הסיבות ההן שהאל ציווה שייעשה כן, או שאמר: "יהי כך!"... התברר לך אפוא כיצד הוא מביע את הכנת הסיבות, תהיה הכנתם אשר תהיה... על ידי חמשת הביטויים האלה, הלא הם **ציווי, אמירה, דיבור, שליחה, קריאה**. דע זאת אפוא ושקול זאת בכל מקום לפי עניינו.[[127]](#endnote-125)

מצוות התורה וסיפורי סיני הם מן המקומות שיש להבין בהם את דיבורו של אלוהים בדרך זו. יש "להתבונן" בעניינים אלה "התבוננות מיוחדת" משום שיש להם השפעה אדירה על שאלת מקור המצוות שהרמב"ם החשיב כל כך (וכן על שאלות נוספות). בכל מקום שבו המונחים שהרמב"ם מונה כאן – שליחה, דיבור, ציווי – מיוחסים לאלוהים, יש להבינם אך ורק כלשון פיגורטיבית. משמעות האמירה שאלוהים מצוֶה היא שאלוהים הוא הסיבה שציווי טוב ורציונלי נתפס בשכלו של אדם חכם; אין משמעותה שאלוהים אמר את מילות הציווי בפועל.[[128]](#endnote-126)

 אם נכונה טענתו של הרמב"ם, מהי אפוא כוונת הכתוב כאשר נאמר שאלוהים קרא אל משה, שאלוהים שלח את משה, שאלוהים דיבר אל משה ושאלוהים ציווה את ישראל דרך משה? במילים אחרות, מה משמעות האמירה שאלוהים נתן את התורה ושמשה קיבלהּ? תשובה מופלאה לשאלות אלה ניתנת בסדרת מחקרים שערכו מומחים למחשבת הרמב"ם. בספר זה יובאו דבריהם של ארבעה מן החוקרים הללו, אך אפשר למנות רבים אחרים בהקשר זה. אלווין ריינס, קלמן בלנד, לורנס קפלן ומיכה גודמן קוראים קריאות מפורטות ב"מורה נבוכים", ומראים שהרמב"ם האמין שמילות התורה הן פרי יצירתו של משה ולא של אלוהים. יתר על כן, הם מוכיחים שבעת חיבור התורה משה לא פעל כנביא, וודאי שלא פעל ברמת הנבואה הייחודית לו, שעלתה על נבואת כל הנביאים האחרים. כך מתאר ריינס את עמדתו של הרמב"ם:

בהר סיני זכה משה להתגלות נבואית שבה השיג את ידיעת אלוהים הגדולה ביותר שאפשר להשיג – תורת התארים השליליים וידיעת המעשים האלוהיים... אף שתפיסתו הנבואית של משה הייתה אינטלקטואלית או רעיונית, הוא לא למד את פרטי הנהגת אלוהים את העולם, אלא את מהותה המופשטת. מהות התורה האידאלית, שאותה תפס משה בשכלו, הנחתה אותו בכתיבת התורה. כך חוקק משה את המצוות שהן ביטוי ספציפי למהות התורה האידאלית, ושיש בהן תועלת רבה ביותר להשלטת סדר בחברה ולשלמותו הגופנית והרוחנית של האדם. בכתיבת התורה, שלא ניתנה לו בנבואה, נעזר משה בדמיונו כדי להגשים את תפקידן הכפול של מצוות ה': הוראת האמונות התאולוגיות האמיתיות; וביסוסה של חברה הוגנת ומוסרית.[[129]](#endnote-127)

תיאורו של משה כאן דומה לתיאור המופיע בס"א ומנוגד לתיאור בס"ד. משה שימש כמתווך ולא כמתמלל בהבאת התורה לישראל, ויתרה מזאת, הוא היה מתווך פעיל במיוחד. משה השיג אמת אלוהית ששום אדם מלבדו לא השיג, ועל יסוד השגה זו הוא חיבר את התורה. בעוד שתומכי העמדה המקסימליסטית, החל בס"ד, טוענים בתוקף שכל ישראל קיבלו חלק מן המצוות בלבוש מילולי כאשר שמעו את כל עשרת הדברות, הרמב"ם מאמץ ומרחיב את ההיגיון העומד מאחורי המסורת המינימליסטית בטענתו שהן משה והן בני ישראל לא שמעו מצוות ספציפיות מפי הגבורה. כפי שכבר ראינו, אחת האפשרויות העולות מס"א היא שישראל כלל לא שמעו מצוות נאמרות במעמד הר סיני, ואפשר לשער אפוא שה"קול" שמשה "שמע" לא השמיע מילים. אם ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות הם אינם יכולים לדעת אם אלוהים, ולא משה, הוא שניסח את החוקים שמשה נתן להם. ס"א מדגיש את תפקידו של משה כמתווך, ובכך הוא יוצר מרחב לאפשרות הפרשנית שמשה הוא שחוקק את המצוות, אף שהן מיוחסות לאלוהים מסיבות רטוריות, אם גם חשובות. תוך שימוש בלשון זהירה, הרמב"ם מחייה ומרחיב את תפיסת מתן תורה של ס"א כאשר הוא שם דגש על תפקידו של משה בהתגלות.

 גם קלמן בלנד מעורר את תשומת ליבנו לכך שתיווכו של משה מתואר ב"מורה נבוכים" כפעיל ביותר, וטוען שבעיני הרמב"ם תורת משה איננה תורת ה':

תורת משה וחוקות אחרות הן פרי הסכם... היות שמקור תוקף המצוות הוא הסכם, אין ליחסן לאלוהים באופן חד־משמעי... הרמב"ם דוחה את האפשרות שתורת משה זהה לחוקי הטבע, ולפיכך אפשר להסיק שהרמב"ם לא האמין שהיא התקיימה כמות שהיא בשכלו של אלוהים... הרמב"ם... איננו מאמין שמשה קיבל את המצוות בהתגלות... מדברי הרמב"ם משתמע כי הוא איננו מאמין שאלוהים היה יכול לתת למשה את המצוות... הרמב"ם סבר שמשה היה מחברה הישיר של התורה.[[130]](#endnote-128)

בהמשך מזכיר בלנד ש"עם זאת, אין להסיק מכך שהתורה איננו אלוהית",[[131]](#endnote-129) משום שמשה כתבהּ על יסוד הבנתו הייחודית את טבע העולם ואת הנפש האנושית. הבנה זו נבעה מהשפע האלוהי שמשה לבדו מכל בני האדם זכה לקבל. מסיבה זו התורה שמשה כתב קיבלה גושפנקא אלוהית שאין לשום חוק אחר עלי אדמות; אבל המצוות עצמן נכתבו על ידי משה ולא על ידי אלוהים. מילות התורה הן תוצר של העולם הזה, פרי עבודתו של אדם מסוים שחי על פרשת דרכים היסטורית מסוימת; וזו הסיבה לכך שבניגוד לדברי חז"ל, הרמב"ם איננו מאמין שהתורה קדמה לעולם.[[132]](#endnote-130)

 לורנס קפלן מציג עמדה דומה: "בעיני הרמב"ם... פעולת חיקוי האל (Imitatio Dei) המרכזית שעשה משה... הייתה ניסוח מצוות התורה, חקיקת מצוות התורה, או במילים נועזות יותר, היותו מחבר התורה".[[133]](#endnote-131) קפלן מסביר שבעיני הרמב"ם, נבואת משה נבדלת מנבואת שאר הנביאים שבכך שהיא הייתה שכלית לחלוטין וכלל לא נעזרה בכלי שהפילוסופים בימי הביניים כינו "הכוח המדמה", המאפשר לבני אדם לחשוב על מציאויות גשמיות שאינן נתפסות בחושיהם באותו רגע (ראה "מורה נבוכים" ב, מה ו־ב, לו).[[134]](#endnote-132) אבל במקומות אחרים (ב, לז; ב, מ; ג, כז) הרמב"ם אומר שכל פעולת חקיקה כרוכה בהכרח בשימוש בכוח המדמה מסיבות מורכבות שאין צורך לפרטן כאן.[[135]](#endnote-133) אם כן, המסקנה העולה מכך היא שלא ייתכן שמשה פעל ברמה הנבואית הייחודית לו בעת כתיבת התורה, אף על פי שהידע הייחודי שהיה לו לבדו מכל בני האדם השפיע השפעה מכריעה על מה שכתב. קפלן מוכיח אפוא שהרמב"ם מאמין כי התורה לא ניתנה בנבואה או בהתגלות!

אם על פי הרמב"ם נבואת משה לא הייתה כרוכה בשימוש בכוח המדמה, ואילו כתיבת התורה הייתה כרוכה בשימוש בכוח המדמה, הרי שמן ההכרח להבחין בין נבואת משה ובין תורת משה. אף על פי שתורת משה הייתה קשורה לנבואתו, אין הן זהות... [ב"מורה נבוכים" ג, לט] הרמב"ם כמעט טוען במפורש שאין לזהות את תורה משה עם נבואת משה... אלא התורה נובעת מן הנבואה.[[136]](#endnote-134)

ריינס מציע הסבר דומה:

משה חווה [בהר סיני] חוויה בעלת שתי פנים: נבואית ותת־נבואית. חוויה תת־נבואית מוגדרת כחוויה שאיננה נבואית, אבל יש לה קשר מיוחד לנבואה. כתיבת התורה על ידי משה הייתה חוויה תת־נבואית. לאור זאת אפשר בהחלט להבין את אזהרת הרמב"ם שטיבו האמיתי של מעמד הר סיני הוא מ"סתרי התורה".[[137]](#endnote-135)

גם מיכה גודמן כתב על נושא זה, והשאלה שהוא שואל היא כמעט בבחינת תשובה: "האם הרמב"ם סבר שאלוהים כתב ספר? האם ייתכן שמי ששחרר את אלוהים מכבלי השפה הדתית וממגבלות האמונות הדתיות הוציא את אלוהים גם מן התורה?".[[138]](#endnote-136) גודמן קורא קריאה מדוקדקת בקטעים אחרים מהקטעים שבהם התמקדו ריינס, בלנד וקפלן, ומגיע למסקנה זהה. הוא מראה שהרמב"ם סבר שמשה כתב את התורה כחיקוי של הטבע:

האנלוגיה שבין התורה לטבע היא העיקרון הסמוי המארגן את תפיסת התורה של הרמב"ם. משה התבונן בטבע, הבין לעומק את חוכמת אלוהים שבו ותירגם אותו לחוקים המעצבים חברה אידיאלית ובני אדם אידאליים... אלוהים ברא את הטבע, ומשה הוא שכתב את התורה. ואולם, מאחר שמשה כתב את התורה כשיקוף של הטבע, ניתן להסיק כי חוכמת אלוהים שבטבע שוכפלה בהצלחה אל תוך התורה. לסיכום ניתן לומר כי על אף שאלוהים לא כתב את התורה, התורה אלוהית.[[139]](#endnote-137)

רבים יופתעו לשמוע שהרמב"ם אמר דברים ממין זה על אודות מקור התורה.[[140]](#endnote-138) אחרי הכול, בהקדמתו המפורסמת לפרק "חלק" פורש הרמב"ם שלושה עשר עיקרים שכל יהודי חייב להאמין בהם. העיקר השמיני יכול להתפרש בדרך שמשתמע ממנה שהוא סותר את דעת הרמב"ם ב"מורה נבוכים" בשאלת מקור התורה, במיוחד בציור דמותו של משה כקלדן בבית משפט:[[141]](#endnote-139)

והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכיה וספוריה ומצותיה, וכך נקרא מחוקק.... ולא נעשה מנשה אצלם [אצל חז"ל] כופר ופוקר יותר מכל כופר אחר אלא לפי שחשב שיש בתורה תוך וקליפה, ושאלו התאריכים והספורים אין תועלת בהם, ומשה מדעתו אמרם...[[142]](#endnote-140)

דברים אלה יכולים ליצור את הרושם שלפי פירוש המשנה לרמב"ם, מחבר "מורה נבוכים" הוא כופר. קפלן כותב:

יש להעיר שאם פרשנותנו נכונה, יש להסיק שעמדתו האזוטרית של הרמב"ם בעניין תורת משה [ב"מורה נבוכים"] נבדלת מעמדתו האקזוטרית כפי שהיא מתוארת... בעיקר השמיני [בפירושו לפרק "חלק"]... אי אפשר להתעלם מההבדל בין עמדתו האזוטרית של הרמב"ם – בהנחה שריינס, בלנד ואני ירדנו לסוף דעתו – היינו, שמשה הוא שכתב את התורה, ובין עמדתו האקזוטרית, היינו, שמשה פעל כלבלר ואלוהים הכתיב לו את התורה מילה במילה.[[143]](#endnote-141)

קפלן איננו אומר במפורש מה משתמע מהבדל זה, אבל הדבר ברור למדי: מנקודת המבט של י"ג העיקרים, "מורה נבוכים" הוא בבחינת כפירה.[[144]](#endnote-142) לא ייתכן שהרמב"ם האמין בלב שלם באמיתות העיקרים הללו, אף על פי שהם נכונים במידה רבה ומועילים מאוד.[[145]](#endnote-143) נראה כי מן ההכרח להסיק מסקנה דומה גם בעניין פסיקתו של הרמב"ם ב"משנה תורה" (הלכות תשובה ג, ח), שמי שאומר "שאין התורה מעם ה'" כופר בתורה.[[146]](#endnote-144) אפשר לנסות ליישב בין הלכה זו ובין "מורה נבוכים" ולהציע שהמילה "מעם" נתונה לפרשנות. אבל מיד אחר כך מוסיף הרמב"ם שהדברים אמורים אפילו במי שאומר כך על פסוק אחד או על מילה אחת בלבד בתורה, ודברים אלה מקשים על ניסיון היישוב. כמו ההבנה של העיקר השמיני בי"ג העיקרים שתוארה למעלה, החשיבות המיוחסת למילות התורה בהלכות תשובה ג, ח תומכת בתאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות.[[147]](#endnote-145) לעומת זאת, "מורה נבוכים" מייחס למשה תפקיד השתתפותי מרכזי ביצירת התורה.

 ועם זאת העיקר השמיני יכול להיקרא גם באופן שונה.[[148]](#endnote-146) אף על פי שתיאורו של משה כלבלר שמקריאים בפניו הוא יסוד מפורסם בעיקר השמיני, המשפטים שלפני ואחרי תיאור זה חותרים תחתיו. הרמב"ם כותב "שהגיעה [התורה] אליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור... ואין יודע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום [משה]".[[149]](#endnote-147) הרמב"ם מתאר אפוא את משה כלבלר, אבל אך ורק אחרי שהזכיר לנו שבהקראה שהקריאו לפניו לא היה מעורב כל "דיבור", משום שהרמב"ם משתמש במונח זה על דרך ההשאלה. יתר על כן, ייתכן שהרמב"ם מרחיק את אלוהים מתפקיד המקריא היות שבמקור הערבי של הטקסט נעשה שימוש בפועל סביל לתיאור פעולת ההקראה ונושא המשפט סתמי. כאשר הרמב"ם אומר שאיש איננו מבין כיצד הגיעה התורה אל משה הוא מבהיר שדימויו של משה ללבלר אכן שייך לממלכת הדמיון. הוא איננו טוען שכך התורה הגיעה אל משה בפועל.[[150]](#endnote-148) נוסף על כך, ייתכן שדחייתה המוחלטת של האפשרות שהדברים הכתובים בתורה "משה מדעתו אמרם"[[151]](#endnote-149) – היינו, שמשה כתב את התורה בעצמו – המצויה בעיקר השמיני עולה בקנה אחד עם "מורה נבוכים". אף ש"מורה נבוכים" רומז שמשה לא פעל כנביא כשכתב את התורה, הוא מבהיר גם שמשה כתב את התורה על יסוד הבנתו המושלמת את פעולת אלוהים בעולם. מילות התורה נכתבו על ידי משה ולא ניתנו בנבואה, אבל אין ספק שהרעיונות שהיא מבטאת ומעודדת אלוהיים, כפי שריינס, בלנד וגודמן מקפידים לציין.[[152]](#endnote-150)

 אם כן, קריאה מדוקדקת מראה שאפילו בעיקר השמיני הרמב"ם איננו דוחה את הדעה שמשה ולא אלוהים הוא שכתב את התורה. ולמעשה, כפי שאמר לי יהוידע עמיר, לא זו בלבד שהרמב"ם איננו סבור שהדעה שאלוהים לא אמר את המילים הכתובות בתורה היא כפירה, אלא שהדעה שאלוהים אמר את המילים הללו או כל מילה אחרת תיחשב בעיניו לכפירה, היות שאלוהים הלא־גשמי (שאי אפשר לתארו בשום אופן) איננו מדבר במילים, ממש כפי שאין הוא הולך או אוכל. לבסוף, אם מי מן הקוראים הופתע מן הקריאה של העיקר השמיני שהצעתי, עליו להבין את אופיין של גרסאות אחרות של י"ג העיקרים שייתכן שמוכרות לו יותר מן המקור. (אני חושב למשל על הפיוט "יגדל" הנאמר אחרי התפילה בשבת ובמועדים ועל הקטע המפורסם "אני מאמין".) כפי שאמר מנחם קלנר, העיקרים כפי שהם מנוסחים בגרסאות הללו וכפי שמרבית היהודים מכירים אותם מופיעים "בנוסח פשטני וגס הרבה יותר".[[153]](#endnote-151) בהשוואה לנוסח המוקפד, המפורט והמתוחכם שחיבר הרמב"ם עצמו, "גרסאות עממיות אלה... מקנות צביון המוני לטקסט פילוסופי מתוחכם, ולעיתים אף מעוותות אותו", כותב מארק שפירא.[[154]](#endnote-152) ייתכן אפוא שמי שקרא את י"ג העיקרים של הרמב"ם יופתע מן הקריאה הגמישה שאני מציע פחות ממי שמכיר את העיקרים מן הגרסאות העממיות בלבד.

 האדמו"ר מרימנוב, האדמו"ר מרופשיץ ואליהו הנביא

 פרשנויות מינימליסטיות אינן נחלתה הבלעדית של המסורת הרציונליסטית. האדמו"ר מנחם מנדל מרימנוב (1745­–1815) הציע הבנה מרתקת במיוחד של מעמד הר סיני. דעתו בעניין זה איננה מופיעה בכתביו, אך שניים מתלמידיו, נפתלי צבי הורוויץ מרופשיץ (1760­–1827) וגיסו אשר ישעיה ליפמן, הביאו את דבריו בספריהם.[[155]](#endnote-153) האדמו"ר מרופשיץ מצטט את האדמו"ר מרימנוב בספרו "זרע קודש":

ע"ד ששמעתי מן פי אדמו"ר מרימנאב מהר"מ ז"ל ע"פ [=על פסוק] אחת דיבר אלקים כו' [תהילים סב 12] שאפשר שלא שמענו מפי הקב"ה רק אות א' דאנכי [היינו, הדיבר הראשון] ודפח"ח [=דברי פי חכם חן] ("זרע קודש", ב, מ ע"א)

תורה זו נזכרת גם ב"זרע קודש", א, עב ע"א, אך שם היא איננה מובאת בשם מנחם מנדל מרימנוב; האדמו"ר מרופשיץ מסביר שם שישראל שמעו את האות אל"ף ואת התנועה שאחריה (קמץ, הנהגה כתנועת o בהגייה האשכנזית). גם הגרסה המופיעה ב"אור ישע" של ליפמן מספרת שהעם שמעו את האות "אל"ף" ואת התנועה שאחריה. על פי תורתו של האדמו"ר מרימנוב, ישראל לא שמעו את שני הדברות הראשונים, את הדיבר הראשון או אפילו את המילה הראשונה. כל שהם שמעו היה ההברה הראשונה של המילה הראשונה בדיבר הראשון, שהיא תנועה נטולת משמעות ותו לא, היות שלאות אל"ף אין צליל משל עצמה, אלא היא מאפשרת להגות אחריה תנועה. אם כן, אוזניהם של בני ישראל אכן שמעו קול, אך לא יותר מכך: קול טהור, חף מתוכן – משב אוויר שלא התלווה אליו אפילו עיצור.[[156]](#endnote-154) ישראל לא שמעו בהר סיני דבר מה ספציפי, אך הם חוו התגלות, ביטוי אילם לנוכחותו רבת ההוד של אלוהים.[[157]](#endnote-155)

 בעיני מנחם מנדל מרימנוב ונפתלי צבי מרופשיץ, האל"ף שנאמרה בהר סיני הייתה חדירה של האלוהי אל תוך התודעה האנושית. האופן שבו הם מתארים את מעמד הר סיני – התגלות נשמעת אך נטולת מילים – איננו זהה לדברי חוקרי המקרא המודרניים הטוענים שעשרת הדברות לא נכללו במקור בסיפור סיני, ושעל פי חלק מהמסורות המקראיות בני ישראל כלל לא חוו התגלות ישירה.[[158]](#endnote-156) לשיטתם של האדמו"רים הללו, בני ישראל אכן שמעו דבר מה שאלוהים השמיע או אפילו הופיע בו, אף שלא הייתה זו מילה. התפיסה העולה מדברי האדמו"ר מרימנוב מיישבת את המתח בין שני המובנים האפשריים של המילה "קול" – קול המדבר במילים, ורעש או רעם – על ידי שילוב שתי האפשרויות לכדי פרשנות אחת: ישראל שמעו קול הוגה תנועת o – הגה, אך לא מילה. מוקד נוסף של אי־בהירות הקיים בתיאור ההתגלות בס"א מהדהד, פשוטו כמשמעו, בקריאה זו. האדמו"ר מרופשיץ כותב שהאל"ף שישראל שמעו בשמות כ 1 נזכרת שוב בשמות כ 15:[[159]](#endnote-157) "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת". כיצד אפשר לראות קול, ובפרט את קולה של האות אל"ף? נפתלי צבי מרופשיץ דן בקושיה טקסטואלית מפורסמת זו,[[160]](#endnote-158) ומסביר שצורת האות אל"ף בנויה מהאות וי"ו המוקפת שני יו"דים (א=יוי.) ערכן של האותיות יו"ד–וי"ו–יו"ד בגימטריה הוא עשרים ושש, בדומה לערכו של שם הוי"ה. האל"ף שישראל שמעו הייתה שקולה אפוא לשם ה' או לנוכחותו. נוסף על כך, מפרש נפתלי צבי, צירוף האותיות הללו דומה לצורת פנים; היו"דים הם העיניים והוי"ו הוא האף (יוי). זוהי כוונת הכתוב בדברים ה 4: " פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם"; ישראל ראו פני אלוהים בהר סיני, אך לא בתמונה אלא בקול (היינו, באות אל"ף שהיא פנים ושקולה לשם ה'). האדמו"ר מרופשיץ מסביר שהצעתו – ראיית אלוהים בקול ולא בתמונה – עולה בקנה אחד עם דברים ד 12 ("קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל"), וכן עם שמות כ 15. הוא ממשיך וטוען (על בסיס חישוביים עוד יותר) שכל 365 מצוות עשה ו־258 מצוות לא תעשה היו חבויות באל"ף שנשמעה בהר סיני.[[161]](#endnote-159) אף על פי שהנורמות הפרשניות שהנחו את נפתלי צבי מרופשיץ שונות ביותר מהנורמות שלנו, ברור למדי שהוא סבר שהופעת ה' באותה הברה יחידה הייתה התגלות של ממש, גילוי של "פניו" או של "נוכחותו" של אלוהים. יתר על כן, הוא האמין שהייתה בהתגלות קבלה של ציווי אלוהי. הברה זו לא הייתה כהברות היוצאות מפי בני אדם, ושמיעתה לא הייתה כשמיעה רגילה. ועם זאת הייתה זו הברה בלבד, לא מילה או משפט, וודאי שלא כל מילות עשרת הדברות.

 מנחם מנדל מרימנוב מפליג מעבר לדעה שישראל שמעו רק חלק מעשרת הדברות; הוא מציע גרסה סופית וקיצונית של העמדה המינימליסטית המופיעה בשיר השירים רבה, במסכת מכות ובפירושו של יוסף קרא לשמות כ 1. ועם זאת, אין זו הפעם הראשונה שהגישה המינימליסטית הקיצונית שהאדמו"ר מרימנוב נוקט מופיעה במסורת היהודית בהקשר לשמות יט–כ. הצעתו מזכירה לנו פרשנות קדומה בהרבה למעמד הר סיני. כדי להכיר את הפרשנות הזו עלינו לחזור לרגע השיא של מחזור סיפורי אליהו הנביא, המצויים בספר מלכים. במל"א יח נוחל אליהו ניצחון על נביאי הבעל והאשרה בהר הכרמל. פרק יט מספר כי ההוכחה שאליהו הציג לאזלת ידם או לאי־קיומם של האלילים הכנענים הללו עוררה את חמתה של איזבל, והוא נאלץ לנוס על נפשו להר חורב. כפי שהעירו מפרשים רבים, חוויותיו של אליהו בהר חורב מעוצבות בתבנית הסיפורים המתארים את קורות משה שם (למשל, הצום בן ארבעים הימים במל"א יט 7 מזכיר את הצום שצם משה באותו ההר בשמות לד 28).[[162]](#endnote-160) הודות לנקודות הדמיון הללו יכול סיפורו של אליהו בחורב להציע זווית ראייה נוספת על קורות משה וישראל בחורב; המחבר המקראי מזמין אותנו להשוות את הנאמר על אליהו עם הסיפורים המתארים את עלילות משה באותו ההר, והצבת הסיפורים זה לצד זה יכולה להוביל לתגובה שונה או לפרשנות חדשה לסיפור הקדום. כמה פסוקים בסיפור אליהו נוגעים במיוחד לענייננו. פס' 11­–12 בפרק מודגשים משום שהמשפטים הקודמים להם מופיעים שוב מיד אחריהם. חזרות שכאלה בטקסטים מקראיים מצביעות על השלמוּת הספרותית של הקטע הכלוא ביניהן; קטעים אלה הם לרוב תוספות מאוחרות.[[163]](#endnote-161) נראה אפוא שהפסוקים הם תוספת שהוכנסה לפינאלה של מחזור סיפורי אליהו, ומופיעים בהם שני מוטיבים המצויים בסיפור כולו: העימות עם הבעל וההשוואה למעמד הר סיני. זו לשון הפסוקים:

וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה' לֹא בָרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה. וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אֵלִיָּהוּ וַיָּלֶט פָּנָיו בְּאַדַּרְתּוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הַמְּעָרָה. (מל"א יט 11­–13א)

הקטע מזכיר תפיסות אחרות של ההתגלות הקיימות במסורת הישראלית ומגיב עליהן. הוא משתמש במילים ובתיאורים המופיעים בסיפורי סיני בס"י, בס"א ובס"ד. עם התיאורים הללו נמנים גם יסודות האופייניים לתיאורי התגלויות בישראל ובמזרח הקדום ככלל, ובמיוחד לתיאורי הופעת האל הכנעני בעל, כפי שראינו: הרוח הגדולה (המזכירה את הסערה), רעידת האדמה והאש. נוסף על כך יש בקטע מוטיבים ומילים הייחודיים לתיאורי ההתגלות בתורה: המילה "קול"; השורש עב"ר (המופיע ארבע פעמים בשמות לג 19–לד 6); ומעל לכול המקום – מערה או נקיק סלע בהר חורב.

 מוטיבים אלה, המזכירים את סיפורי מתן תורה בהר סיני ואת ז'אנר ההתגלות ככלל, משמשים את הקטע לביקורת על האופן שבו הסיפורים הללו מנצלים את מוסכמות הז'אנר. התחיבה בספר מלכים טוענת כנגד מודל ההתגלות הכנעני שהצגנו בחלקו הראשון של פרק זה. על פי מודל זה, ה' נעזר בסערות וברעידות אדמה כדי להתגלות. בעיני מחבר התחיבה, מודל זה יוצר דמיון מטריד בין ה' ובין הבעל. (חשוב לזכור שחלק זה של ספר מלכים מספר על מלחמתו המוצלחת של אליהו בעבודת הבעל.)[[164]](#endnote-162) ההתנגדות להבנה זו של ההתגלות היא גם מחאה כנגד האופן שבו ס"א וס"ד מתארים את האירוע שהתרחש בחורב מאות שנים קודם לכן, או לכל הפחות נקודת מבט נוספת על האירוע.[[165]](#endnote-163) ה' איננו מופיע ברעשים חזקים ובתופעות טבע מדהימות, אף שהתופעות הללו יכולות כמובן להתלוות להתגלות או לבשר על בואה. אלוהים מתוודע לאדם בקול דממה.[[166]](#endnote-164) לצירוף זה שתי משמעויות אפשריות: ייתכן שהוא מציין קול נשימה חרישי, וייתכן שהוא מורה על היעדר מוחלט של קול.[[167]](#endnote-165) לאלוהים יש קול, אבל קשה או אי אפשר לשמעו בינות לתופעות המכשירות את השטח לבואו. (לא במקרה הן שמות כ 15 והן מל"א יט 12 מקנים לתפיסת ההתגלות בחושים הילה של מסתורין או אפילו של פרדוקס; בשמות כ יש קול מסתורי שישראל "רואים", ובמל"א יט יש "קול דממה דקה" שאליהו "שומע".) כנגד דברים אלה אפשר לטעון שאלוהים מדבר בקול רגיל בפסוקים הסמוכים לקטע (מל"א יט 9, 15­–18). עם זאת, פסוקים אלה שייכים לסיפור אליהו המקורי, ואילו התחיבה התאולוגית הקצרה שבה אנחנו עוסקים תחומה בפס' 11­–13א. כמו פסוקי ס"י בספר שמות, התחיבה מתנגדת לרעיון העומד ביסוד תיאור ההתגלות בס"א – שאלוהים מתגלה בעולם בסערות וברעמים וברעידות אדמה. אבל התחיבה מפליגה עוד מעבר לכך, ודוחה אף את האפשרות שההתגלות יכולה להיראות.[[168]](#endnote-166) על פי פסוקים אלה, נוכחות אלוהים בעולם איננה מתבטאת בדבר מה שאפשר לראות ואף לא ברעשים חזקים או במילים, אלא בלחש חרישי.

 לוּ רצינו לאיית את הצליל החרישי שאלוהים משמיע בקטע זה, לא יכולנו לעשות זאת אלא באות אל"ף ובתנועה כלשהי (או באות אל"ף לבדה, אם מפרשים ש"דממה" היא היעדר קול מוחלט). עיוננו במל"א יט מראה אפוא שפרשנותו של האדמ"ור מרימנוב למעמד הר סיני איננה חסרת תקדים, ואף אין היא הרחבה הגיונית ותו לו של הפרשנויות המופיעות בשיר השירים רבה, במסכת מכות ובפירושו של יוסף קרא. מנחם מנדל מרימנוב מבטא תפיסה המופיעה כבר בסיפור אליהו הנביא (שיכול אף הוא להתקרא "מנחם" בהיותו מביא בשורות הנחמה במסורת היהודית): האל"ף שישראל שמעו בסיני לשיטת האדמו"ר מרימנוב איננה אלא קול הדממה הדקה המתואר במל"א יט 12. אם כן, שני המנחמים, אליהו התשבי והאדמו"ר מרימנוב, משווים לנגד עיניהם סוג מסוים של שמיעה המאזינה לקול שנוכח ודומם בעת ובעונה אחת, הטיית אוזן לרחש החרישי ביותר הפותח את ה"אנוכי" המכריז על אלוהות ה', ועם זאת נבדל ממנו.

 התחיבה במל"א יט 11­–13 היא הביטוי התקיף ביותר של מודל ההתגלות הזה, אך רעיונות דומים מופיעים גם במקומות אחרים. באיוב ד 16 מתוארת התגלות בשפה זהה כמעט לשפה שבה מתוארת ההתגלות במל"א. ייתכן בהחלט שיש חשיבות לכך שטיבו ועוצמתו של הקול המיוחס לאלוהים ביחזקאל א איננו מתואר, בניגוד בולט לקולות הרמים שמשמיעות חיות הקודש בפס' 24. כמו במל"א יט 11­–13, קול ה' נשמע אחרי קולות ההמולה אך נבדל מהם. וכפי שה' מתגלה בדממה, כך גם הקשר העמוק ביותר בין ישראל ובין ה' מתרקם בדממה: "לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן" (תהלים סה 2).[[169]](#endnote-167) מפורסמת טענתו של יחזקאל קויפמן שעל פי התורה הכוהנית, העבודה במזבח התנהלה בדממה.[[170]](#endnote-168) ולבסוף, נראה כי אך הולם שהאל המתגלה בקול דממה דקה נקרא בשמות י–ה–ו–ה ו־י–ה, המורכבים אך ורק מצלילים שכמעט אינם נשמעים: הצליל הנוזלי של היו"ד והוי"ו (עיצורים שהם כמעט תנועות) והה"א, שהיא בבחינת משב אוויר ותו לא.[[171]](#endnote-169)

 נחזור כעת לשתי השאלות ששאלנו בתחילת המסע הפרשני שערכנו בפרק זה. ראשית, האם ההתגלות שבני ישראל חוו בהר סיני הייתה אירוע רב־רושם ללא תוכן ספציפי או שמא נאמרו בה מילים של ממש? לדידם של מל"א יט ושל האדמו"ר מרימנוב, שתי האפשרויות הללו שגויות. ההתגלות לא הייתה מילולית. ועם זאת היא לא הייתה אירוע רב־רושם, או לכל הפחות רושמה היה שונה בתכלית מהתיאורים המצויים בשמות יט ובדברים ד–ה, שניכרת בהם השפעה כנענית. השאלה השנייה היא, כמה דברות מעשרת הדברות שמעו ישראל? הם לא שמעו שום מילה, ממש כפי שלא ראו שום תמונה, משום שלא נאמרו מילים שאפשר לשמען. ההתגלות הייתה לא פחות ולא יותר מרגע של התקשרות עם אלוהים, רמיזה לדבר מה שמעבר למילים ולתמונות, מעט מזעיר החושף נוכחות רבת־הוד.[[172]](#endnote-170)

 האם יש להסיק מרעיון ההתגלות הדוממת שלא ניתן בהר סיני כל ציווי? אפשר לדמיין בקלות תאולוגיה המבוססת על תפיסת התגלות שכזו: היא תייחס משנה חשיבות למפגש בין אלוהים ובין האנושות, אך לא תכלול כללי התנהגות שיכולים היו לנבוע ממפגש זה. לאמיתו של דבר, תאולוגיה חסרת מצוות שכזו מצויה בכתביו של מרטין בובר. אבל הטקסטים המקראיים והמסורת הרבנית הולכים בכיוון ההפוך: בעיניהם ההתגלות מובילה בהכרח למצוות. אין זו דעתו של ס"ד (הגורס שההתגלות הייתה מילולית) בלבד, אלא אף של ס"א (המעלה את האפשרות שה"קול" שנשמע לא דיבר במילים). למרות ההבדלים ביניהם, הן ס"א והן ס"ד רואים במצוות את יסוד הברית, אף על פי שס"א איננו דוחה את האפשרות שאלוהים לא אמר למשה בפועל את מילות התורה. זו גם דעתם של ס"כ (שכלל איננו שוקל את האפשרות שישראל שמעו מילים כלשהן, וטוען שמשה, ובכמה מקרים בני משפחתו, הם שנתנו לישראל את כל המצוות) ושל ס"י (שנראה שעל פיו ההתגלות הייתה בעיקר מראה מרשים, אך הוא גם מזכיר בשמות לד 10­–11 ברית שאלוהים דורש לשמרה, ומתאר את מקורותיהן של מצוות שונות). בפרק הבא אבחן את השאלה אם הציווי נגזר בהכרח מן ההתגלות על פי המסורות השונות המתארות את מעמד הר סיני.

 **פרשנות מוגזמת?**

 התיאורים השונים של מעמד הר סיני בתורה מעלים שוב ושוב את השאלה כיצד הגיעה התורה אל עם ישראל. האם אלוהים ציווה אותם ישירות או שמא כל המצוות הועברו אליהם בתיווכו של משה, ולפיכך יש בהם בהכרח מידה מסוימת של פרשנות? שאלה זו מעוררת כמה שאלות גדולות יותר: האם קולו של אלוהים דומה לקול אנושי או האם אלוהים מתקשר בדרכים לא־מילוליות אפילו עם המתווך עצמו? אם אלוהים איננו מדבר במובן הרגיל של המילה, מה מקור המצוות הכתובות בתורה? השאלות הללו אינן נידונות בסיפורי ההתגלות בספר שמות בלבד, אלא אף בשתי מסורות פרשניות שראשיתן במקרא עצמו, ובייחוד בספר דברים ובסיפור אליהו הנביא בחורב. שתי המסורות האלה, האחת מקסימליסטית והשנייה מינימליסטית, הוסיפו להתפתח בספרות חז"ל ובכתביהם של מפרשים ופילוסופים בימי הביניים. בפרק זה התמקדתי במשפחת תשובות לשאלות אלה, שאותה אני מכנה לעיתים התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות ולעיתים הקריאה המינימליסטית. משפחת תשובות זו נולדה כאשר הטקסטים המקראיים העלו את האפשרות שישראל כלל לא שמעו מילים במתן תורה. חז"ל, חכמי ימי הביניים ואדמו"רים הלכו בדרכם והדגישו את התפקיד שמשה מילא במתן תורה ואת אופיו הלא־מילולי של האירוע. הצעתם של התאולוגים רוזנצווייג והשל שתוארה בתחילת הפרק, שהמילים הספציפיות הכתובות בתורה הן תגובה אנושית לציווי חסר המילים שהיה בהתגלות, מבוססת על מסקנה המשתמעת מרעיון ההתגלות הלא־מילולית. בפרק הבא אבחן את המסקנה הזו, העולה מהמסורת המינימליסטית, על ידי עיון במערכת היחסים בין התגלות שנאמרו בה מילים מעטות או שכלל לא נאמרו בה מילים, ובין המילים הרבות המהוות את התורה.

 אבל לפני כן, עלי לבחון לעומק את טיבה ההרמנויטי של קטגוריית החשיבה שאנחנו מכנים "השתמעות".[[173]](#endnote-171) המתנגדים לטיעון שאני מפתח יכולים לטעון שאני מייחס יתר חשיבות לכמה יסודות המצויים בשמות יט–כ ולפרשנויות השונות שהוצעו להם. הם יטענו כי אני מגזים בניסיוני להתחקות אחר נתיב הנמשך מס"א לעמדותיהם התאולוגיות של רוזנצווייג ושל השל, משום שלאמיתו של דבר, מרבית החכמים שהגדרתי כבעלי עמדה מינימליסטית לא האמינו באמת ובתמים שמילות התורה יצאו מתחת ידיהם של אנשים רבים. נוסף על כך, ההנחה בדבר הקשר בין השימוש במילה המנחה "קול" בס"א ובין טענת הרמב"ם בדבר חוסר היכולת המוחלט לייחס לאלוהים דיבור עלולה להיראות בלתי סבירה. דעותיו של הרמב"ם משקפות את התרבות הפילוסופית של הזמן ושל המקום שבהם חי; הן נאו־אפלטוניות ואריסטוטליות, ואילו ס"א לא הושפע מאסכולות אלה. יהודה גלמן כתב ביקורת מעמיקה על הצעתי, והוא טוען בה שהאדמו"ר מרופשיץ לא סבר שהאל"ף של "אנוכי" הייתה נטולת תוכן. לפיכך לא ייתכן שהאדמו"ר מרופשיץ סבר כי המצוות אינן אלא תגובה פרשנית של ישראל לקול האות אל"ף. אלא, כותב גלמן,

יש בטקסט ראיות לכך שהאדמו"ר מרופשיץ לא שיווה לנגד עיניו מפעל דרשני, כי אם קבלה של תוכן שנמסר... אנחנו רואים אצל האדמו"ר מרופשיץ תפיסה של ההתגלות שעל פיה תוכן ספציפי נובע מהנקודה הבלתי ניתנת לתיאור של האל"ף עם הקמץ.[[174]](#endnote-172)

הצדק עם גלמן – יש הבדל בין דעתו של מנחם מנדל מרופשיץ ובין עמדתם של רוזנצווייג ושל השל, שבה אני מצדד. כפי שאמרתי למעלה,[[175]](#endnote-173) האדמו"ר מרופשיץ סבר שהאל"ף הכילה מבחינה מסוימת את כל המצוות כולן. הוא טוען שהמצוות נובעות מתוך האל"ף שאלוהים הגה; אם נתאים את הדימוי לשיטתם של השל ורוזנצווייג, האל"ף היא כלי קיבול שאלוהים נתן לנו כדי שנוכל למלאו במצוות.

 החיבור שאני מחבר בין רעיונות מינימליסטיים קדם־מודרניים לעמדותיהם של תאולוגים מודרניים מביא את הרעיונות הללו למחוזות רחוקים שהוגיהן המקוריים לא שיערום. אני טוען שמותר בהחלט לעשות כן. לעיתים הוגים אינם מנסחים בפירוש או אפילו אינם מזהים השלכות חשובות של רעיונותיהם שלהם.[[176]](#endnote-174) תופעה זו מוכרת היטב לכל מורה המנסה ללמד חומר מורכב מעט. מדי פעם בפעם תלמיד מעיר הערה המוכיחה כי הוא מבין את דברי טוב ממני. לפעמים תלמידים שואלים שאלות שאני יכול לענות עליהן מיד – אך יש בתשובה שאני עונה רעיונות שלא עלו בדעתי לפני שהשאלה נשאלה. קיומן של משמעויות לא־ממומשות הוא מאפיין בלתי נמנע של היסטוריית הרעיונות, היות שתנאים משתנים ובני שיח חדשים יוצרים נקודות מבט חדשות שמהן אפשר לבחון ולהרחיב אבחנות קודמות.[[177]](#endnote-175) הוגה מסוים עשוי להגיע לתובנה שקשה לנסח או אפילו להבין לחלוטין בשפה הרעיונית של זמנו. אבל אדם שחי בתקופה מאוחרת יותר, שעומדים לרשותו הרגלי חשיבה שלא היו קיימים קודם לכן, יכול להבין את התובנה טוב ממי שהגה אותה במקור, ולנסח אותה בדרכים שההוגה המקורי לא יכול להעלות בדעתו.[[178]](#endnote-176) במונחים אריסטוטליים נאמר כי הניסוח החדש מוציא מן הכוח אל הפועל דבר שכבר היה נוכח בתובנה המקורית. העובדה שההוגה המקורי, שלא היו בידיו אלא הכלים הקיימים בתקופתו, לא יכול לדמיין את כל המשתמע מן התובנה שאליה הגיע איננה פוגעת בקשר בין התובנה ובין הצעותיו של האדם השני. (בנקודה זו כדאי להזכיר את ההבחנה שהבחין ההיסטוריון של הדת ווילפרד קנטוול סמית בין המשכיות ובין חוסר שינוי.[[179]](#endnote-177) אני סבור שההמשכיות חיונית לאותנטיות של מסורת דתית, ואילו חוסר שינוי מעמיד בסכנה את המשך קיומה.) כפי שמסביר התאולוג הקתולי איב קונגר, דוקטרינה השייכת למסורת מסוימת יכולה להכיל את הפתרון לבעיה שטרם נוצרה כאשר הדוקטרינה התפתחה.[[180]](#endnote-178) אפשר להוסיף שהפתרון עשוי להפתיע את החכמים שפיתחו את הדוקטרינה במקור; עם זאת, אין משמעות הדבר שהפתרון איננו חלק אורגני מהמסורת המדוברת.

 תופעה זו של משמעויות לא־מפורשות או לא־ממומשות העולות בד בבד עם התפתחותה של המסורת חשובה במיוחד בשיח הדתי – ואין צורך להשתייך לתנועות מתקדמות כדי להכיר בכך. תאולוג שלא נודע בהתלהבות יתר משינוי קיצוני הסביר יפה את התופעה. יוזף רצינגר (האפיפיור בנדיקטוס הששה עשר) כותב כי "מן ההכרח לזכור כי כל מבע אנושי בעל ערך כלשהו מכיל יותר ממה שהמחבר המקורי היה מודע לו בזמנו". הוא מסביר כי דבר זה נכון במיוחד כשמדובר בכתבי קודש, משום ששם

טקסטים קדומים מוצאים שימושים חדשים, מתפרשים ונקראים בעיניים חדשות ובהקשרים חדשים. הם הופכים לכתבי קודש כאשר קוראים בהם קריאה חדשה, כאשר הם מתפתחים תוך שמירה על מובנם המקורי, כאשר מתקנים אותם וניתנים להם עומק ורוחב חדש של משמעות. זהו תהליך שבו המילה חושפת לאיטה את האפשרויות הגלומות בה, אפשרויות שכבר היו טמונות בה כמו זרעים אבל נזקקו לאתגרים שמציבים תנאים חדשים, חוויות חדשות וקשיים חדשים כדי להתפתח... המחבר איננו מדבר רק בשם עצמו ומתוקף סמכותו הוא. הוא מדבר מנקודת המבט של היסטוריה משותפת שממנה הוא יונק, ושחבויות בה האפשרויות של עתידה, של השלבים הבאים במסעה... המחבר איננו מדבר כסובייקט פרטי ועצמאי. הוא מדבר בתוך קהילה חיה, היינו, בתוך תנועה היסטורית חיה שלא נוצרה על ידיו, ואפילו לא על ידי הקבוצה כולה, אלא כוח עליון מובילה הלאה.[[181]](#endnote-179)

אם כן, ייתכן שהוגה דתי יתחיל לתפוס ולבטא היבט מסוים של מציאות אלוהית שגודל חשיבותו לא יוכר בימיו של אותו הוגה, ותפיסה טנטטיבית זו יכולה להניב פירות דורות רבים אחרי כן. ס"א מתנסה בדיוק באפשרות רדומה שכזו; וכפי שסולומון שכטר העיר בצדק, "שום אמונה או מערכת תאולוגית שהגיעה אלינו מימי קדם איננה יכולה להישפט אלא על יסוד האפשרויות הפואטיות והרוחניות הגלומות בה".[[182]](#endnote-180) העובדה שההוגים המינימליסטים שהזכרתי בפרק זה לא היו מסכימים עם כל המסקנות התומכות בתאוריה ההשתתפותית שאני מסיק מדבריהם איננה נוגעת לעניין הערכת התקפות של טענתי שמסקנות אלה עולות מן המקרא. מטבעם של כתבי קודש שהם מבארים לקהלים מאוחרים עניינים רבי־חשיבות בדרכים שמחבריהם והקהלים המקוריים שלהם לא צפו. בפרקים הבאים נבחן כמה ניצוצות מהמקרא ומהמסורת שגדלו לכדי להבה של ממש כעבור מאות שנים.[[183]](#endnote-181)

1. ראה למשל שוורץ, סיני, עמ' 24­–27. שמיד, סופרים, עמ' 143­–158, מציע שחלק מן הפסוקים המיוחסים בדרך כלל לס"כ נוספו למעשה אחרי עריכת התורה. שמיד מסביר בבהירות מרשימה מדוע הוא טוען כך, אבל אני סבור שההנחות בדבר טיבה של הקריאה שעליהן הוא מתבסס אינן מתאימות לניתוח טקסטים נרטיביים. [↑](#endnote-ref-1)
2. בעמודים שלהלן אני קורא את ס"כ כטקסט נפרד שאפשר לקרוא בפני עצמו, כפי שהוא נועד להיקרא במקור. בכך אני הולך בדרכו של שוורץ, סיפור כוהני, בייחוד עמ' 105­–109. לדיון בהיר בשאלה אם ס"כ הוא מקור העומד בפני עצמו או שכבת עריכה המשלימה מקורות אחרים ראה גם קאר, שברי בראשית, עמ' 43­–47. קאר אף הוא מדגיש שאפשר לקרוא את ס"כ כמקור נפרד. אני דוחה את הצעתם של חוקרים הרואים בס"כ תוספת שנוספה למקורות האחרים בעת העריכה. לדוגמאות מפורסמות לחוקרים שכאלה ראה קרוס, מיתוס כנעני, עמ' 294­–319, ובלום, מחקרים, עמ' 229­–285, המחזיק בגישה שונה. לביקורת על עמדתם של קרוס ושל בלום בעניין זה ראה: ניקולסון, תורה, עמ' 197­–218; שוורץ, סיפור כוהני. [↑](#endnote-ref-2)
3. מילגרום, ויקרא א, עמ' 575, מעיר שס"כ משתמש במילית היחס "כ" בפס' 17 כדי להבהיר שכבוד ה' לא היה עשוי מאש ממש, אלא "אש" היא המילה הקרובה ביותר שס"כ מצא לתיאור החומר השמימי הייחודי שממנו עשוי הכבוד. כך קורה גם בפסוק חשוב נוסף בס"כ, במדבר ט 15, וביחזקאל א (שאף הוא כוהני). [↑](#endnote-ref-3)
4. בעניין התפיסה המצויה בס"כ שכבוד ה' הוא גופו ראה: ויינפלד, האל הבורא, עמ' 113­–120; ויינפלד, כבוד; זומר, גופים, עמ' 59­–62, 58­–78, 214­–232. לדעה שכבוד ה' הוא ביטוי השקול לאלוהים ראה מטינגר, שם וכבוד, עמ' 107. ראה גם הנדלי, שמיים בארץ, עמ' 39­–52. [↑](#endnote-ref-4)
5. בעניין החשיבות של שחזור רצף עלילתי זה ראה: שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 115­–117; הנדלי, שמיים בארץ, עמ' 173­–175. [↑](#endnote-ref-5)
6. בעניין אורו של אלוהים כמקור לאור שקרן מפני משה ראה בייחוד: אסטר, אור, עמ' 337­–351; סנדרס, אור, עמ' 404. [↑](#endnote-ref-6)
7. ראה שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 125. [↑](#endnote-ref-7)
8. האירוע המתואר בוויקרא א 1 התרחש מיד אחרי המתואר בפסוק האחרון בספר שמות. בזמן המסופר אין הפסקה בין הפסוק האחרון בספר שמות ובין הפסוק הראשון בספר ויקרא; ראה: דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 428; מילגרום, ויקרא א, עמ' 139; שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 116. מסיבה זו ספר ויקרא נפתח בוי"ו ההיפוך ולא באחד המבנים התחביריים המשמשים לפתיחת סיפור חדש (למשל: "ויהי" שאחריו מופיע תיאור זמן; או וי"ו + שם עצם + פועל בצורת קָטַל) – במילים אחרות, ספר שמות מסתיים, וספר ויקרא נפתח, באמצע המשפט. [↑](#endnote-ref-8)
9. ראה למשל: ולהאוזן, אקדמות, עמ' 163; בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 76; שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 123­–124. [↑](#endnote-ref-9)
10. כפי שכבר נאמר בפירוש הרמב"ן לוויקרא ז 38 (מהדורת הכתר, עמ' 47). ראה גם שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 123 והערה 45 שם. [↑](#endnote-ref-10)
11. ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 154­–157. טוויג מצביע על כך שהמתח בין רעיון מתן תורה בהר סיני ובין רעיון מתן תורה באוהל מועד נידון כבר אצל חז"ל, שניסו ליישב את שתי האפשרויות הללו; ראה בבלי, חגיגה ו ע"א–ע"ב. [↑](#endnote-ref-11)
12. בדברים ט 15­–23 מדגיש ס"כ שהענן והאש המורים על נוכחותו של אלוהים נמצאו תמיד בתוך המשכן או מעליו. ס"כ מתאר את המשכן כמקום התרחשותה של התגלות בלתי פוסקת וזמינה תמיד. ראה: קלמנטס, אלוהים ומקדש, עמ' 118; מילגרום, ויקרא א, עמ' 574; לוין, נוכחות אלוהים, עמ' 76; דה וו, הארון והאוהל, עמ' 146; זומר, גופים, עמ' 81­–82. בעניין ההשלכות הפולחניות של שכינת אלוהים במקדש ראה יוסטן, עם וארץ, עמ' 125­–128. [↑](#endnote-ref-12)
13. ראה: שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 115­–116, 123­–124; ליכט, במדבר א, עמ' 111; קויפמן, תולדות האמונה, ב, עמ' 473. גם שמיד, סופרים, עמ' 146, מצביע על התפקיד הקטן שממלא הר סיני בסיפורי ההתגלות הכוהניים, אך הוא מנצל אבחנה זו למחקר דיאכרוני של חיבור התורה, בשונה מהדיון הרעיוני שאני עורך כאן. [↑](#endnote-ref-13)
14. בעניין היות ארון הברית הדום רגליו של אלוהים והכפורת כיסאו ראה: הרן, מקדשים, עמ' 236­–253; דה וו, הארון והאוהל, עמ' 147­–148. [↑](#endnote-ref-14)
15. לכלל זה יש שני יוצאים מן הכלל. חלק ממצוות הפסח ניתנו למשה בערב הפסח הראשון (שמות יב); היות שפסח מצרים קדם לבניית הארון מן ההכרח שמצוות אלה ניתנו במקום אחר. נוסף על כך, הציווי על ברית המילה ניתן לאברהם בארץ כנען (בראשית יז 10). [↑](#endnote-ref-15)
16. ראה את הדיון מאיר העיניים בנושא זה אצל טוויג, מתן תורה, עמ' 154­–158, וכן ראה שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 124. [↑](#endnote-ref-16)
17. בעניין אפשרות זו ראה: מילר, דרך האל, עמ' 3­–36; רופא, דברים, עמ' 88­–89 (ואת ההפניות לפירושים מימי הביניים שם). קראץ, עשרת הדברות, טוען שעשרת הדברות נכתבו כסיכום או כתקציר של ספר הברית. גם מי שאיננו מסכים עם מסקנותיו הדיאכרוניות של קראץ יכול למצוא עניין בקשרים שעליהם הוא מצביע. הרעיון שעשרת הדברות הם השורש הרעיוני שממנו נובעות כל שאר המצוות מופיע גם במסורת הרבנית. ראה: השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 75­–79; כשר, תורה שלמה, טז, עמ' 201­–213. [↑](#endnote-ref-17)
18. כסלו, מעבר ועריכה, מסביר שזו הסיבה לכך שהנוסחה הלשונית "ויאמר/וידבר ה'/אלוהים" מופיעה לפני מאות מצוות בס"כ: אלוהים דיבר עם משה פעמים רבות במהלך ארבעים שנות המסע במדבר. לעומת זאת, בס"א ובס"ד הנוסחה הלשונית הזו איננה חוזרת שוב ושוב משום שעל פי מקורות אלה היו אך ורק שני אירועים של מתן תורה. [↑](#endnote-ref-18)
19. ראה: פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 98­–102; שבל, פסח שני; שבל, במדבר טו. [↑](#endnote-ref-19)
20. במחלוקת זו לא נחלקו רק ס"כ מצד אחד וס"ד וס"א מצד שני; ייתכן שהיא התגלעה אף בקרב האסכולות הכוהניות. ביידן, רובד מקורי, עמ' 20­–23, מראה שהרובד המקורי של ס"כ סבר שכל התורה ניתנה באוהל מועד לרגלי הר סיני. אבל בעיני רבדים מאוחרים יותר של הכתיבה הכוהנית (היינו, תוה"ק), מתן תורה התרחש גם אחרי עזיבת מדבר סיני (למשל, לאורך ספר במדבר), ואפילו לפני שישראל הגיעו לסיני (דברים יב; בעניין מקורו של פרק זה בתוה"ק ראה קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 27­–28). ס"כ רואה את ההתגלות כתהליך המתפתח עם הזמן לא רק מצד מתן תורה שבה; קנוהל הראה שלדידו של ס"כ, דעת אלוהים בתקופת האבות לא הייתה מושלמת בהשוואה לידיעה השלמה יותר שהתגבשה בתקופת משה. ראה שם, עמ' 120­–141. תוה"ק אימצה את עמדתו של ס"כ בדבר ההתגלות התאולוגית המתמשכת והחילה אותה אף על מתן תורה. [↑](#endnote-ref-20)
21. בבבלי, חגיגה ו ע"א–ע"ב ובמקבילות טוען ר' ישמעאל שבפרק הזמן המתואר בשמות יט–כד ניתנו בהר סיני עקרונות כלליים; פרטי מצוות רבות ניתנו בהמשך באוהל מועד (החל בוויקרא 1). לעומתו סובר ר' עקיבא שהן העקרונות הכללים והן הפרטים הספציפיים ניתנו למשה בהר סיני, ניתנו שוב באוהל מועד ונאמרו בשלישית בערבות מואב בדברים יב–כו. בעניין מחלוקת זו ושורשיה במקורות התורה ראה פרידמן, סיני אצל שמיטה, בייחוד עמ' 399­–400, 417­–418. בדומה לכך, בבבלי, גיטין ס ע"א נידונה השאלה אם התורה ניתנה מגילה אחר מגילה או חתומה, כלומר בבת אחת (אף שבמקרה זה רש"י ומפרשים אחרים מבינים שבאפשרות השנייה אין כוונת התלמוד לעצם נתינת התורה אלא לכתיבתה על ידי משה). בעניין היחס בין שתי המחלוקות ראה כשר, תורה שלמה, טו, עמ' 256. [↑](#endnote-ref-21)
22. שוורץ, מקור, עמ' 258­–259. [↑](#endnote-ref-22)
23. בעניין דעת ס"כ שהברית היא הבטחה ראה: צימרלי, ברית סיני; שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 130­–132; קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 135­–140; ניהאן, ברית כוהנית; ויינפלד, ברית, עמ' 186, 188­–189, 200­–203. לסקירה מאירת עיניים של ספרות מחקר ולתיאור מפורט של השימוש במשמעויותיה השונות של המילה "ברית" בס"כ ובתוה"ק (שבה יכולה המילה לציין לא רק את הבטחת אלוהים אלא אף את המחויבות הנובעת מן ההבטחה), ראה סטקרט, פרשנות ועריכה, עמ' 377­–385. [↑](#endnote-ref-23)
24. השאלה המורכבת בדבר הרבדים השונים של המסורות הכוהניות שייתכן שהוסיפו חלק מן המצוות הללו איננה משפיעה על הטענה הכללית שאני טוען בדבר התגלות וסמכות. יהיו ההבדלים ביניהם אשר יהיו, ס"כ ותוה"ק מחזיקים שניהם בדעה שהברית היא "קשר מקודש בי האל ה' ובין עם ישראל, שתפקידו לאפשר לאלוהים לשכון במקדש ארצי בקרב בני ישראל", כדברי יוסטן, תאולוגיית ברית, עמ' 163. [↑](#endnote-ref-24)
25. מצבים מסוימים (שכשלעצמם אין בהם כל פסול מוסרי או דתי) דוחקים את השכינה משום שהם ההפך המוחלט מאלוהים האלמותי והא־מיני. אנשים השרויים במצבים אלה טמאים, ואינם רשאים להיכנס למשכנו של אלוהים או לאזור הסמוך אליו. ראה גם הנדלי, שמיים בארץ, עמ' 179­–192; לסקירה נוחה של גישות שונות ראה גם קלואנס, טהרה. [↑](#endnote-ref-25)
26. השווה טוויג, מתן תורה, עמ' 158, וראה את דבריו החשובים בהערה 132 שם; ראה גם שוורץ, סיפור הכוהני, עמ' 133, אף שהוא נוקט גישה שונה מעט בעמ' 122­–123. בעניין הרעיון שעצם קיומו של המשכן הוא ניסיון לאפשר תופעה מסוכנת ומקוטעת אך רצויה ביותר, שכינת אלוהים בקרב ישראל, ראה קוגל, השלכות, עמ' 9­–10. [↑](#endnote-ref-26)
27. ראה למשל את דבריו המפורסמים של יוליוס ולהאוזן על החוקה הכוהנית בחיבורו "ישראל" שהופיע במהדורה התשיעית של "אנציקלופדיה בריטניקה" (המאמר נדפס מחדש בתוך ולהאוזן, פרולגומנה, עמ' 509). לדיון מצוין העוסק בגישות השונות כלפי הלגליזם הכוהני שרווחו בקרב תאולוגים של המקרא במאה התשע עשרה ואף במאה העשרים, ראה: בלנקינסופ, הנהגה, עמ' 66­–68; בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 17­–23. בלנקינסופ מבקר את עצם ההנחה בדבר קיומו של לגליזם כוהני. [↑](#endnote-ref-27)
28. ראה את דיוני בתאורגיה בפרק 3 בספר זה, ובייחוד הערות 64 ו־73 ואת ההפניות לעבודתו של משה אידל שם. [↑](#endnote-ref-28)
29. המחלוקת בשאלה מהי מטרתה המרכזית של התורה – המצוות עצמן או שכינת אלוהים במקדש המתאפשרת הודות למצוות – מופיעה גם במקומות נוספים במקרא ובמסורות הבתר­־מקראיות. דוגמה מרתקת לכך עולה מתוך ההשוואה בין מל"א ו בנוסח המסורה ובתרגום השבעים. בגרסה הקדומה יותר, שהשתמרה בתרגום השבעים, נזכרת רק חשיבות המקדש; נוסח המסורה מוסיף את פס' 11­–13 כדי להדגיש את חשיבות המצוות אף במנותק מהמקדש. העמדה המובעת בתוספת קרובה לס"א ולס"ד (כפי שנראה בקרוב), ואילו הדגש ששם הטקסט המקורי על המקדש דומה לעמדתו של ס"כ. [↑](#endnote-ref-29)
30. רוזנצוויג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 226. בדברים אלה דוחה רוזנצווייג את הדעה שיש זהות בין היהדות או התורה ובין המצוות, אשר הופיעה כבר אצל שפינוזה (ואצל פאולוס לפניו, וכן אצל מתרגמי תרגום השבעים, לפחות בתחום המינוח, ואפילו בס"א). מבחינה זו דומה רוזנצווייג למנדלסון: בתגובה לעמדתו של שפינוזה טען מנדלסון כי אין בחיבור הנקרא התורה רק חוקים אלא אף תורות (דידכאה), וכי "יש להבין את המחויבות ביהדות לא כחוקים אלא כמצוות שניתנו על ידי אל פרסונלי לאדם ספציפי או לעם ספציפי" (פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ' 354). [↑](#endnote-ref-30)
31. כך מסביר מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 299, את דברי רוזנצווייג. [↑](#endnote-ref-31)
32. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 363. [↑](#endnote-ref-32)
33. השל טוען שלמצוות חשיבות מרכזית, אך הוא פוסל את הרדוקציה של היהדות ללגליזם ודוחה במפורש את הדעה שההלכה היא מטרה בפני עצמה. ראה השל, אלוהים מבקש, עמ' 255: "יהדות איננה מילה נרדפת ללגליזם. ההלכה היא חוק בצורתה ואהבה במהותה... החוק הוא האמצעי, לא המטרה. אחת המטרות היא 'והייתם קדושים'. התורה מדריכה לקראת מטרה באמצעות החוק". ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 158­–159, ואת הערותיו של טאקר בתוך השל, תורה שמימית, עמ' 720­–721. [↑](#endnote-ref-33)
34. אבל לא לאחר מכן. כפי שמראים מילגרום, במדבר, עמ' 365­–366, וליכט, במדבר א, עמ' 112, אחרי האירועים בהר סיני משה מתקשר עם אלוהים בעזרת השמיעה ולא בעזרת הראייה: הוא נכנס למשכן אך לא לקודש הקודשים שבו כבוד ה' יושב מעל הכרובים. אפילו אהרון איננו רואה את כבוד ה' כאשר הוא נכנס לקודש הקודשים (ויקרא טז 2, 13). [↑](#endnote-ref-34)
35. משה מסיר את המסווה מעל פניו כאשר הוא אומר לישראל את מה שנצטווה לומר להם. בעניין משמעותו החזרתית של שמות לד 34 ראה במיוחד את סוף דברי הרמב"ן על פס' 31­–34 (מהדורת הכתר, עמ' 171). על האור שקרן מפני משה כמקנה תוקף למעמדו ראה: הרן, מקרא ועולמו, עמ' 404; דוזמן, הסתרה. בדומה לכך, בוויקרא ט 23­–24 יצא כבוד ה' מקודש הקודשים שבו הוא שוכן מעל הכפורת, וממקום זה יצא הקול שמשה שומע בבמדבר ז 89. מסיבה זו, טוען רלב"ג בהיגיון, יציאת האש מקדש הקודשים לעיני כל העם מחזקת את מעמדו של משה כנביא: הן מה שמשה שמע או הבין והן מה שישראל ראו הגיע בדיוק מאותו המקום. ראה את פירוש רלב"ג לבמדבר ז 89 (מהדורת הכתר, עמ' 47) ואת התועלת התשיעית לפרשת נשוא (עמ' 230). בדומה לכך, טוויג מתאר את האירוע המתואר בוויקרא ט 23­–24 כאשרור מעמדו של אוהל מועד כמקום משכנו של אלוהים (ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 156); אפשר להוסיף שהיות שכל ההתגלויות למשה התרחשו שם, אשרור מעמד המשכן מאשרר אף את מעמדו של משה. [↑](#endnote-ref-35)
36. הוראת המילים "את" ו"ואת" בשמות כה 9 היא "כלומר, היינו". פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 48­–51, מסביר כי סופרים השתמשו במילה "את" כדי לשלב הבהרות בטקסטים קיימים. גם מחבר יחיד יכול היה להשתמש במילה כדי להבהיר דבר מה; ראה את הדוגמאות אצל ז'ואון–מוראוקה, דקדוק, §155j. [↑](#endnote-ref-36)
37. ייתכן שהתכניות שניתנו למשה היו תרשים או דגם תלת־ממדי; ראה פרופ, שמות יט–מ, עמ' 367­–377. בעניין אופייה החזותי של ההתגלות ראה דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 310. דרייבר, שמות, עמ' 267, מתאר מקור מקביל מהמזרח הקדום שבו מופיע דגם של מקדש. קאסוטו (שמות, עמ' 254) מציע שהמילה "הראה" בשמות כז 8 מלמדת שהתכניות לבניית המשכן לא היו ברורות דיין מדברי אלוהים, ולכן משה קיבל גם מודל שניתן לראותו. ראה גם את פירוש קאסוטו לשמות כה 40 (שם, עמ' 240), וכן פרופ, שמות יט–מ, עמ' 345. שמיד, סופרים, עמ' 147, מעיר שפרקים כה–מ בשמות, המתארים את בניית המשכן, מזכירים את התכניות המצויות בפרקים כה–לא על ידי שימוש בצירוף "כאשר ציווה ה'" לא פחות מעשרים ושתיים פעמים. הוא מעלה את האפשרות שהצירוף מרמז גם להוראות לא־מילוליות, כמו התבנית שמשה ראה. [↑](#endnote-ref-37)
38. לאור הדגש ששם ס"כ על אופיו החזותי של המידע שמשה קיבל, ראוי להעיר שס"כ לעולם איננו מספר שהוא נכתב בימי משה. בשונה מס"י, מס"א ומס"ד, הטקסטים של ס"כ אינם מספרים שאלוהים הורה למשה לכתוב את המצוות שקיבל. ראה שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 132. [↑](#endnote-ref-38)
39. נושא זה מופיע בס"כ בחטף, כפי שמעיר טוויג, מתן תורה, עמ' 155­–157, המפנה לוויקרא ט 22­–24 (לצד פסוק זה אפשר למנות אף את שמות כד 17 הדומה לו). אבל ס"כ איננו מייחס לעניין זה חשיבות מרובה ואין בו כל עמימות סביב השאלה מי שמע את דברי ה' (משה) ומי לא שמע אותם בשום צורה שהיא – אם במילים, אם ברעם ואם בדרך אחרת (ישראל). [↑](#endnote-ref-39)
40. ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ 37, המעיר גם שמודל זה של תיווך מרובה שלבים – מן האל לגיבור אנושי, וממנו לזקנים או למומחים בענייני דת, ומהם לנמענים נוספים – מצוי גם בספרות המסופוטמית. בעניין הדגשת התיווך בס"כ ועל הקשר לטקסטים דתיים מסופוטמיים שנאמר שהגיעו מאל בעזרת תיווך מרובה שלבים, ראה לנזי, ידע נסתר, עמ' 384. [↑](#endnote-ref-40)
41. כך מסבירים ליכט, במדבר א, עמ' 112, ולוין, במדבר א–כ, עמ' 259. ראב"ע טוען שהפסוקית "וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ" חוזרת לוויקרא א 1 (לקריאה זו ראה גם את פירוש יוסף בכור שור לפסוק זה [מהדורת הכתר, עמ' 47]), ולפיכך הפסוק בבמדבר מסביר מה בדיוק התרחש בפעם הראשונה שבה דיבר אלוהים מתוך האוהל, וכן בכל הפעמים הבאות (ראב"ע לבמדבר ז 89 [שם]). כדי להבין מה התרחש כשאלוהים נתן למשה מצוות באוהל מועד יש לקרוא יחד את שמות כה 22, את ויקרא א 1 ואת במדבר ז 89; כך נאמר אצל רש"י ובמקורות שעליהם התבסס בספרי במדבר, נשוא נח (מהדורת כהנא, עמ' 145­–147). עלי להודות שוי"ו ההיפוך במילה "וַיְדַבֵּר" בסוף הפסוק מפריעה לראותו כתיאור של פעולה חוזרת ונשנית ולא של אירוע נקודתי אחד. עם זאת, מרבית הגרסאות הקדומות של הטקסט מפרשות שהפועל מציין פעולה חוזרת ונשנית: תרגום השבעים מתרגם בצורת האימפרפקט ἐλάλει, כאילו יש לקרוא את המקור העברי בצורת האימפרפקט "וִיְדַבֵּר" (בשונה מהתרגום הרגיל של "וַיְדַבֵּר", שהוא צורת האאוריסט ἐλάλησεν). אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן מתרגמים "מתמלל" (בדיוק כפי שהם מתרגמים את המילה "מִדַּבֵּר" המופיעה קודם לכך בפסוק, ובשונה מהתרגום המקובל אצלם ל"וַיְדַבֵּר", שהוא "ומליל"), ומכך אפשר להסיק שאף הם, כמו תרגום השבעים, מבינים שיש לקרוא את הפועל בצורת אימפרפקט. [↑](#endnote-ref-41)
42. בפועל זה כמה חריגות סגנוניות המושכות את תשומת ליבם של קוראים המכירים את הנורמות של הסגנון הנרטיבי, כפי שהעיר אלטר, חומשים, עמ' 720. [↑](#endnote-ref-42)
43. הכתוב מספר שמשה נכנס לאוהל כדי "לדבר אתו [עם אלוהים]", ולא "לדבר אליו", כפי שהעיר מילגרום, במדבר, עמ' 59. לשון הפסוק מחזקת את ההבנה שמדובר בפעולה הדדית. [↑](#endnote-ref-43)
44. ראה: לוין, במדבר א–כ, עמ' 258; פוקס, חומשים, עמ' 695. על בניין התפעל כמציין פעולה מתמשכת ראה ספייזר, התפעל. [↑](#endnote-ref-44)
45. קלרמן, ס"כ, עמ' 108, דוחה את השימוש בפועל כראיה לאופי הדיבור בטענה שמדובר בדקדוקים מאוחרים של המסורה – כאילו לא עמדה ההתעקשות על אבחנות דקות בלב תפיסת העולם הכוהנית! [↑](#endnote-ref-45)
46. העובדה שאיננו יכולים לדעת בוודאות מיהו הדובר ומיהו הנמען בסיפא של הפסוק מחזקת תחושה זו. בעניין אי־בהירות זו ראה: מילגרום, במדבר, עמ' 59; אלטר, חומשים, עמ' 720; לוין, במדבר א–כ, עמ' 259; קלרמן, ס"כ, עמ' 107­–108. [↑](#endnote-ref-46)
47. אלטר, חומשים, עמ' 720, אומר שניכרת כאן פעולתו של "דחף תאולוגי להציב תיווך כלשהו בין מקורו האלוהי של הדיבור ובין הקול שהגיע לאוזניו של משה". [↑](#endnote-ref-47)
48. ז'ואון–מוראוקה, מילון, §53i. [↑](#endnote-ref-48)
49. ראה שוורץ, סיני, עמ' 24­–26. הרשימה שמניתי למעלה משקפת שינויים קטנים שחלו בתפיסתו של שוורץ מאז כתיבת מאמר זה. [↑](#endnote-ref-49)
50. כמו כן, נראה שתחילתו של סיפור סיני בס"י חסרה, אלא אם כן (כפי שהציע לי שוורץ) שמות יט 9ב הוא פשוט המשכו של רצף העלילה של ס"י שנקטע בשמות יז 7 – במילים אחרות, יז 7ב מתאר בפנינו את שאלת בני ישראל אם ה' בקרבם, ומשה מעביר את השאלה לה' מיד אחר כך, ב־יט 9ב. אם פרשנות זו נכונה, אזי הנושא המרכזי של סיפור סיני בס"י מוצג בשמות יז 7ב. [↑](#endnote-ref-50)
51. ביידן, הבטחה, עמ' 113. ביידן מעיר ששמור לראייה מקום של כבוד בס"י ככלל, גם כשלא מדובר באירועי התגלות. [↑](#endnote-ref-51)
52. ראה מילגרום, ויקרא א, עמ' 574. [↑](#endnote-ref-52)
53. שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 127­–128. [↑](#endnote-ref-53)
54. בעניין מקבילה זו ראה ויינפלד, האל הבורא, עמ' 119. מילגרום, ויקרא א, עמ' 591, מציע לעומתו שבס"כ בני ישראל קראו משמחה ולא רק מפחד, וזוהי אכן פרשנות מסתברת ביותר מבחינה פילולוגית לפועל "וירונו". [↑](#endnote-ref-54)
55. הרעיון והמונחים לקוחים מאוטו, הקדושה, עמ' 17­–29, ובייחוד עמ' 24. במשפט המופיע אחרי ההפניה להערה זו אני מסתמך על דבריו של אוטו שם, עמ' 40­–48, ובייחוד עמ' 40. [↑](#endnote-ref-55)
56. דפוס זה מתקיים גם בסיפור ההתגלות בסנה. יראתו של משה מתוארת בפסוק השייך לס"א (שמות ג 6), ואילו רצונו לראות את המראה מקרוב שייך לס"י (ג 3). (אומנם דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 29, מעירים שהמילה "מראה" בפס' 3 היא מילה אופיינית לס"א, אך הופעתה בבראשית ב 9 ו־לט 6 מלמדת שהיא מצויה גם בס"י.) [↑](#endnote-ref-56)
57. בעניין טבעה הקטלני של נוכחות אלוהים, הם בטקסים פולחניים שבהם משתתפים כוהנים והן בהתגלויות לנביאים, ראה סברן, ויפגע במקום, עמ' 209­–214; למקרים יוצאי דופן מפתיעים ראה שם, עמ' 214­–226. רבים ממחברי המקרא ומהדמויות במקרא מביעים את הפתעתם מכך שבני אדם ראו אלוהים ולא מתו או את פחדם שימותו משום שראו את אלוהים; ראה: בראשית לב 31; שמות כד 10­–11; שופטים ו 22­–23; יג 22; ישעיהו ו 1­–5; וייתכן שגם בראשית טז 13 על פי ההגהה המסתברת שהציע ארליך, גלוסות, א, עמ' 64­–65 ("הגם אלוהים ראיתי וָאֶחִי"). [↑](#endnote-ref-57)
58. זה זמן רב שידוע לחוקרים ששמות לד 12 והפסוקים הבאים אחריו הם גלוסות מעשה ידי סופרים שהושפעו מהאידאולוגיה של ספר דברים, וייתכן שבייחוד מדברים ז 5, הנושא דמיון לשוני מובהק לשמות לד 13. המסקנה שהקטע שמות לד 12­–13 הוא תוספת דויטרונומיסטית איננה זוכה רק לתמיכת מבקרים בני התקופה האחרונה האצים למצוא חומר דויטרונומיסטי בספרי התורה האחרים והמטילים ספק בקיומם של ס"י ושל ס"א (למשל: בלום, מחקרים, עמ' 69­–70, 354; קאר, מתודה). אפילו חוקרים מתקופות קודמות שהאמינו בקיומם של ס"י ושל ס"א ושהיססו יותר לזהות תוספות מאוחרות שהוחדרו אליהם סבורים שהפסוקים המדוברים הם תוספת דויטרונומיסטית ולא הופיעו בס"י או בס"א במקור. ראה למשל: קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, ב, עמ' 118, 134­–135; צ'יילדס, שמות, עמ' 460, 486; גינזברג, מורשת, עמ' 64. נטייה זו להרחיב חומר משפטי משמות יט–כד באה לידי ביטוי גם בעשרת הדברות עצמם, המכילים חומר הן בסגנון של ס"ד והן בסגנון של ס"כ; ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 67, ואת ההפניות שם. להגנה על העמדה שמקור הפסוקים איננו בס"י, ראה זומר, גופים, עמ' 210­–212 הערה 104. נוסף על כך, בשמות לד 12 ו־15 מצוי הנוסח "פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ", המחזק מאוד את האפשרות שפסוקים אלה הם חזרה מקשרת (Wiederaufnahme), ואם כן אפשר לקבוע בביטחון שהחומר שמקורו בתוספת המאוחרת מצוי בפס' 12­–15. דווקא בחומר, זה, וליתר דיוק בפס' 13­–14, אפשר למצוא לשון ורעיונות דויטרונומיסטיים שאינם עולים בקנה אחד עם הטקסט שסביבם. בעניין החזרה המקשרת והשימוש בה לזיהוי תוספות מאוחרות ראה קול, חזרה מקשרת. [↑](#endnote-ref-58)
59. גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ' 12­–43; פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 194­–197; קאר, מתודה. [↑](#endnote-ref-59)
60. יש חוקרים המייחסים את לד 28 לס"י. אם הצדק עמם הרי שבס"י הופיעה גרסה כלשהי של עשרת הדברות; ראה קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, ב, עמ' 135. אבל שוורץ וביידן מייחסים את הפסוק לס"א ומאמינים שעשרות הדברות כלל לא הופיעו בס"י; ראה ביידן, עריכת התורה, עמ' 168­–171. [↑](#endnote-ref-60)
61. הופמן, ייחודו של ס"י. ראה גם שבל, ספרות משפטית, עמ' 235. [↑](#endnote-ref-61)
62. הופמן, ייחודו של ס"י, עמ' 82­–93. [↑](#endnote-ref-62)
63. שם, עמ' 93­–106. [↑](#endnote-ref-63)
64. שם, עמ' 63­–80. [↑](#endnote-ref-64)
65. אופיו הפרשני של ספר דברים נידון בהרחבה על ידי חוקרי המקרא בעשורים האחרונים, אבל אפשר לזהות את ההתייחסות הראשונה להיבט זה של הספר ממש בתחילתו: "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר" (דברים א 5) – זאת, אם משמעות המילה "באר" כאן איננה "לכתוב, לחקוק" (כמו בדברים כז 8) אלא "להסביר, לפרש", כמו בעברית המקראית המאוחרת. האפשרות השנייה מסתברת הן מבחינת ההקשר (שהרי הפועל מקדים נאום שמשה נשא ולא פעולת כתיבה באבן) והן לאור מקורם המאוחר יחסית של פרקים א–ד בדברים. ראה טיגאי, דברים, א, עמ' 94. בעניין לימוד, כתיבה ופרשנות בספר דברים ובספרות הדויטרונומיסטית ככלל ראה: לוינסון, דברים והרמנויטיקה; אוטו, משה; סטקרט, שכתוב; ויולה, לרשת את משה, עמ' 240–192; ויולה, שורשים. [↑](#endnote-ref-65)
66. טוויג מדגיש את הפרשנות הפנים־מקראית בדברים ד ו־ה; ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 57­–58, 52 הערה 81. כך עושה גם צ'יילדס, שמות, עמ' 343. בדומה לכך, בלום, מחקרים, עמ' 94, מראה שדברים ד 36 ו־ה 25­–26 שואפים לבאר את המילה העמומה "נַסּוֹת" בשמות כ 17. ברטלר, ההתגלות בדברים, מציג סקירה של היסודות הפרשניים בפרקים אלה. [↑](#endnote-ref-66)
67. בעניין היות דברים א 1–ד 40 תוספת דויטרונומיסטית מאוחרת שנוספה לחלק הארי של ס"ד שנפתח בדברים ד 45, ראה למשל את הדיון הקצר ואת ההפניות אצל ביידן, חיבור התורה, עמ' 130­–132, ואת דבריו המפורסמים של נות, היסטוריית דברים, עמ' 29­–33, וכן את המבואות ואת הפירושים הסטנדרטיים (להוציא את דרייבר, שאיננו סבור שהיחידה א 1–ד 40 היא תוספת מאוחרת). [↑](#endnote-ref-67)
68. מחברי ספר דברים הכירו אפוא הן את ס"א והן את ס"י, אבל הם הכירו אותם בנפרד זה מזה, ויחסם אל כל אחד מן המקורות שונה ביותר. תלותו של ס"ד בס"א גדולה בהרבה מתלותו בס"י, ולעיתים קרובות הוא שואל מס"א מילים, ביטויים ומשפטים שלמים. ראה ביידן, חיבור התורה, עמ' 133­­–136, ותיאור מפורט יותר אצל ביידן, עריכת התורה, עמ' 153­–172. דבר זה נכון הן לגבי המחברים הקדומים שחיברו את דברים ד 45–לא 11 לאור הערה 171 נראה לי שכך צריך להיות, ולא יא 31 כפי שכתוב(ס"ד1) והן לגבי המחברים המאוחרים יותר שהוסיפו על דברי המחברים הקדומים את דברים א 1–ד 40 (ס"ד2). ביידן טוען ששתי קבוצות המחברים הללו חוזרות בסיפורי חורב לסיפורים מס"י המדגישים את מרידת ישראל בה', אך אין הן מפנות לסיפור סיני בס"י. נראה לי שאפשר לראות בדגש המושם על אופייה הלא־חזותי של ההתגלות בדברים ד 12 תגובה על הדגשת היסודות החזותיים בס"י (שמות כד 10­–11) ו/או בס"כ (כד 17). אבל הקרבה הלשונית בין ס"ד ובין ס"י/ס"כ קטנה בהרבה מהקרבה הלשונית בין ס"ד ובין ס"א שביידן הוכיח. ייתכן שהקשרים בין ס"ד ובין ס"י/ס"כ הם תגובתו של ס"ד לתפיסות מסורתיות של התגלות, וייתכן שהם תגובה לקטעים ספציפיים בס"י ובס"כ. [↑](#endnote-ref-68)
69. נוסף על כך, מסיבות שאתאר בהמשך, סביר להניח שפסוק זה הוא תוספת משנית; ראה את ההפניה לליונשטם בהערה 183 להלן. [↑](#endnote-ref-69)
70. ראה טיליך, אומנות, עמ' 215, וכן את הדיון המחכים אצל קיקהפר, ארכיטקטורה, עמ' 120. בעניין נטייה זו בס"ד, בדברים ובמסורות הנבואיות שהושפעו מהם (למשל ירמיה), ראה זומר, גופים, עמ' 135. השמטתי את aural/Protestant שנראה לי שאיננו שייך לכאן [↑](#endnote-ref-70)
71. בעניין תפיסה תאולוגית זו בס"ד ראה: ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ' 191­–209; מטינגר, שם וכבוד, עמ' 48­–80; גלר, תעלומות קדושות, עמ' 30­–61; זומר, גופים, עמ' 62­–68. כל המחקרים הללו נסמכים על פון ראד, דברים, עמ' 37­–44. [↑](#endnote-ref-71)
72. החל מ־לא 14 מופיע בספר דברים חומר שאיננו שייך לס"ד; עם זאת, הפסוקים מפרק לא שבהם עסקינן שייכים לס"ד. ראה למשל: דרייבר, דברים, 336­–338; ולהאוזן, עריכה, עמ' 118; ביידן, חיבור התורה, עמ' 146­–147. [↑](#endnote-ref-72)
73. בעניין ראיית אלוהים במקדש כדרך להגיע אליו בדת הישראלית (הלא־דויטרונומיסטית), ראה למשל סמית, לראות אלוהים. בעניין התרחקותו של ס"ד מדתיוּת מסוג זה ראה: הנדל, אניקוניזם; ון דר טורן, ספר איקוני. [↑](#endnote-ref-73)
74. כהן, דת התבונה, עמ' 110. בעניין נושא זה בכתביו של כהן ובעניין נטייתו האנטי־מיתולוגית, ראה ארלוויין, כהן והשל, עמ' 188. בעניין ההקשר הפילוסופי של קריאתו האנטי־מיתולוגית של כהן בספר דברים ראה סיסקין, אוטונומיה, עמ' 163­–164. [↑](#endnote-ref-74)
75. בעניין השימוש ברא"ה ובשמ"ע כשורשים מנחים בדברים ד ראה את ניתוחו הנפלא של גלר, תעלומות קדושות, עמ' 36­–44, 52­–53, ובייחוד עמ' 39. גלר קובע שפרק זה הופך על פיה את ההיררכיה המקובלת בחוכמת המזרח הקדום: "חשיבות השמיעה גדלה וחשיבות הראייה פוחתת לעניין ההתגלות, ומתוך כך לעניין החוויה הדתית כולה". בעניין היחסים ההיררכיים בין ידע שמיעתי וחזותי במקרא ככלל ראה זליגמן, מחקרים, עמ' 141­–168, ובייחוד עמ' 155­–158. בעניין הקשרים המורכבים בין יסודות חזותיים ושמיעתיים בשמות יט–כ ובדברים ד–ה ובעניין מערכת היחסים שלהם עם הקשרים בין *fascinans* ובין *tremendum*, ראה סברן, ויפגע במקום, עמ' 124­–131. [↑](#endnote-ref-75)
76. לאור תאולוגיית הטרנסצנדנטיות של ספר דברים, המטעימה שאלוהים שוכן בשמיים בלבד ולעולם איננו יורד לארץ, ברור למדי שס"ד עושה שימוש מטאפורי במילים אלה ("ישירות, ללא תיווך") ואין להבינן כפשוטן. בעניין האפשרות שצירוף זה טרד את מנוחתם של דורות מאוחרים יותר באסכולה הדויטרונומיסטית בשל ההשלכות שעלולות להיות לו אם יובן כפשוטו, ובעניין תגובתם לבעיה זו, ראה קרסיק, לראות קול, עמ' 263. להגנה משכנעת על האופן שבו אני מבין את הצירוף שאיננה נזקקת לתאולוגיה של ס"ד, ראה את פירוש ראב"ע לדברים ה 4 (מהדורת הכתר, עמ' 35). ההבדל בין השימוש בצירוף כאן ובין השימוש בו בס"א (בשמות לג 11) יכול ללמדנו רבות. ס"א מוסיף שם כמה מילים: "וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ". ייתכן שהפסוקית שנוספה בסוף נועדה להורות שלא מדובר במטבע לשון שהוראתו "ישירות" ותו לא, אלא שהפסוק מתאר קרבה פיזית ממש. כך עולה גם מפסוק ט בפרק, המספר שאלוהים (או לכל הפחות יצגן [אוואטר] חשוב של אלוהים) ירד מן השמיים לאוהל מועד כדי לדבר עם משה. (בעניין רעיון היצגן בס"י ובס"א ראה זומר, גופים, עמ' 78, 232, 254.) [↑](#endnote-ref-76)
77. בשונה מס"כ, ס"ד איננו משתמש במילה "כבוד" כדי לציין את גופו של אלוהים. ראה שם, עמ' 64. [↑](#endnote-ref-77)
78. אני מודה להלל בן־ששון שהפנה את תשומת לבי להיבט פרשני זה של דברים ה 21. [↑](#endnote-ref-78)
79. ראה צ'יילדס, שמות, עמ' 351. בעמ' 343 מצביע צ'יילדס על אי־הבהירות האופפת את המילה "קול" בשמות יט 19, ומעיר גם שאי־הבהירות נפתרת באופן חד־משמעי בדברים ד 10, ד 33, ה 4, ה 21. [↑](#endnote-ref-79)
80. הרמב"ן מצביע על הבדל זה בראשית פירושו לשמות כ 15­–16 (מהדורת הכתר, עמ' 183). הוא מסיק ששמות כ 15­–16 ודברים ה 21 מתארים שני אירועים נפרדים, שהראשון בהם התרחש לפני נתינת עשרת הדברות והשני התרחש אחריה. הפתרון שהרמב"ן מציע שונה מהתשובה שיענה חוקר מודרני, אבל רגישותו הטקסטואלית יכולה לשמש כלי עבודה חשוב בידי החוקר המודרני. בדומה לכך, הוא מעיר שבשמות כ 15 העם מפחדים מהקולות ומהמראות, ואילו בדברים ה 20­–23 הם יראים מ"דיבור השכינה". גם אם איננו מסכימים שהבדל זה מוכיח ששני הטקסטים מתארים אירועים שונים לחלוטין, הרמב"ן עוזר לנו לראות שספר דברים מזהה באופן חד־משמעי את הקול שישראל שומעים כקולו של אלוהים, ואילו בספר שמות ס"א מאלץ אותנו לתהות מה היה טיבו של הקול שבני ישראל שמעו, וכיצד (או אם) הוא קשור לאלוהים עצמו. [↑](#endnote-ref-80)
81. כאן אנחנו רואים הבדל דק נוסף בין ס"ד ובין ס"א שעליו הוא נסמך. שוורץ, חורב, מסביר שבס"ד "כוונתו המקורית של אלוהים הייתה לתת להם את כל התורה, ושהוא... נמלך בדעתו רק בשל התנגדותם... בס"א ההנחה שכל התורה תימסר לישראל על ידי שליח נוכחת מן ההתחלה. בס"א אמירת עשרת הדברות נועדה מראש לבסס את מהימנותו של הנביא, שתפקידו יהיה למסור להם את החוקים ואת המשפטים". לאור הבדל זה מתברר שרשב"ם מייבא את גישתו של ספר דברים לתוך פירושו לשמות כ 16 (מהדורת הכתר, עמ' 182). מבחינה זו מקדים רשב"ם חוקרים מודרניים רבים, כמו למשל ניקולסון, עשרת הדברות, עמ' 424­–427; קרוזמן, התורה, עמ' 253; מילר, דרך האל, עמ' 19­–23. [↑](#endnote-ref-81)
82. גם כאן פותר ס"ד את העמימות ואת אי־הסדר השוררים בס"א. בעיני ס"ד מתן תורה בחורב היה ישיר: כל ישראל שמעו את כל עשרת הדברות; וכל המצוות שניתנו אחר כך ניתנו למשה בלבד והוא העבירן לישראל. לעומת זאת, על פי ס"א היה במתן תורה בסיני שילוב של יסודות ציבוריים ופרטיים: חלק מעשרת הדברות נאמרו מפי הגבורה וחלקם ניתנו על ידי משה; ס"א איננו מספר לנו כיצד ומתי התחלפה ההתגלות הציבורית בפני כל העם למתן תורה פרטי למשה בלבד. ראה לנזי, ידע נסתר, עמ' 302, המעיר שבס"ד ישראל לעולם אינם עומדים "מרחוק" כמו בספר שמות; בס"ד בני ישראל נוכחים במקום ההתגלות ושותפים לה או שהם נעדרים לחלוטין מן הטקסט. [↑](#endnote-ref-82)
83. ראה פירושיהם לדברים ה 5 (מהדורת הכתר, עמ' 35), ובמיוחד את דברי ראב"ע על השפעת סגנון הסיפור במקרא על מקומה של המילה "לאמור" בפסוק. [↑](#endnote-ref-83)
84. ראה ליונשטם, בעת ההיא. ליונשטם אסף ארבע עשרה דוגמאות נוספות הלקוחות מפרקים א–י שבהם ההקשר מורה שהקטעים הנפתחים בנוסחה "בעת ההיא" הם תוספות משניות. בעמ' 103­–104 מצביע ליונשטם על הסתירה בין ה 5 ובין ה 4. לעמדה שפס' 5 הוא תחיבה מאוחרת המשנה את הטענה שבפס' 4 ראה גם: קרוגר, קול אלוהים, עמ' 15­–16; רופא, דברים, עמ' 29­–30. [↑](#endnote-ref-84)
85. דרייבר, דברים, עמ' 84, טוען שפס' 5 איננו מנוגד באמת לפס' 4: "ישראל שמעו את 'קולו' של אלוהים, אבל לא מילים ספציפיות; את המילים שאלוהים אמר משה הִגִּּיד [כך במקור] להם אחר כך". לפיכך, טוען דרייבר, פרק ה כולו, ולא רק פס' 5, מסכים עם שמות יט 9 ו־19. ויינפלד, דברים א–יא, עמ' 240, וקרוגר, קול אלוהים, עמ' 16, מחזיקים בדעה דומה ומודים שדברים ה 5 הוא תחיבה, אבל טוענים שהיא איננה סותרת בהכרח את פס' 4. ניסיונות דומים ליישב את פס' 5 עם הטקסט שבתוכו הוא קבוע מצויים בפירוש ראב"ע לדברים ה 5, הטוען שפס' 5 מתאר את משה נותן לישראל את התורה במועד מאוחר יותר (מהדורת הכתר, עמ' 35), ואצל הרמן כהן, דת התבונה, עמ' 112­–113. פרשנויות אלה אינן משכנעות. הן מנוגדות לדברים ד 12 (ששם ישראל שמעו "קול דברים" ולא קול לא־ברור). יתר על כן, הן אינן עולות בקנה אחד אף עם שמות יט, היות שהדגש המושם בדברים ה 4 על ההתגלות הישירה איננו קיים שם. [↑](#endnote-ref-85)
86. בעניין נטייה זו ראה הלבני, מדרש, משנה וגמרא, עמ' 108­–115. בעניין ההקבלה בין הרב־קוליות המאפיינת את הפרשנות היהודית הבתר־מקראית ובין הרב־קוליות של הטקסטים המקראיים ככלל, ראה גרינברג, על המקרא, עמ' 345­–349. [↑](#endnote-ref-86)
87. המונח "משנה תורה" לקוח מדברים יז 18, ששם מצווים מלכי ישראל העתידיים לכתוב "אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת". אף על פי שרבים מבינים שכך ספר דברים מכנה את עצמו, בהקשר הספרותי שבו המונח מופיע כוונתו היא "העתק של התורה הזו". הטקסט מכנה כאן את עצמו "התורה הזו"; המילה "משנה" מציינת את ההעתק הפיזי שאותו המלך כותב. [↑](#endnote-ref-87)
88. השגות הראב"ד מופיעות כחלק מהמהדורות המודפסות של "משנה תורה" לרמב"ם מאז מהדורת קונסטנטינופול משנת 1509 – היינו, מאז זמן קצר ביותר אחרי המצאת הדפוס. [↑](#endnote-ref-88)
89. פרוטו־ראב"ד משלב בדברים א 18 השגה נוספת, המערערת על אמונתו של ס"ד שמשה נתן לישראל את התורה רק במואב, בסוף ארבעים שנות הנדודים במדבר; בפסוק זה מביא פרוטו־ראב"ד את דעתו של ס"א שמשה נתן לישראל הנחיות משפטיות בתחילת תקופת הנדודים. בהשגה המופיעה ב־ד 14 מדגיש פרוטו־ראב"ד את התפקיד שמשה מילא בנתינת התורה, וגם במקרה זה הוא מקרב את הכתוב לנקודת מבטו של ס"א. [↑](#endnote-ref-89)
90. השווה להצעתו של ויינגרין, ממקרא למשנה, עמ' 143­–154, שספר דברים הוא "פרוטו־משנה". אופייה הפרשני של החזרה על סיפור מתן תורה בספר דברים ניכר גם בתיאור הלוחות שנוצרו אחרי חטא העגל. למעלה ראינו שבשמות לד 1 אלוהים אומר שהוא עצמו יכתוב את הלוחות השניים, אך אחת האפשרויות העולות מדברי המספר בפס' 28 באותו הפרק– ולמעשה, האפשרות המסתברת ביותר – היא שמשה הוא שכתבם. המתח בין שני הפסוקים הללו אופייני לס"א, שעל ידי כיסוי מקור הלוחות במעטה של אי־בהירות שב ומעודד את הקוראים לתהות בעניין מקור נוסח התורה, ורומז שתפקידו של משה היה גדול מכפי שאפשר היה אולי לחשוב. בדברים י 1­–4 ס"ד טוען שאלוהים הוא שכתב את הלוחות השניים, ובכך הוא עוקר את הסתירה מיסודה. ס"ד מייצר אפוא את הבהירות שממנה ס"א נמנע במכוון בתיאור האירוע. בעניין אופיו הפרשני של תיאור הלוחות בס"ד ראה סונה, כתיבה בדברים, עמ' 42­–45. [↑](#endnote-ref-90)
91. בהערה 32 לפרק 5 להלן נזכרת שאלה בדבר מערכת היחסים של ס"ד עם קודמו העיקרי בתחום המשפט, ספר הברית בס"א (שמות כא–כג) – האם כוונת ס"ד הייתה שקובץ החוקים שלו יחליף את ספר הברית או שייקרא לצידו? שאלה זו יכולה להישאל, ואכן נשאלה בעבר, גם על "משנה תורה" לרמב"ם. יהיו כוונות מחבריהם של שני משני התורה הללו אשר יהיו, החיבורים שכתבו זכו למעמד קאנוני לצד החיבורים שקדמו להם, ולא במקומם. בעניין השאלה אם הרמב"ם התכוון שחיבורו ההלכתי יחליף את התלמוד (או במילותיו של משה הלברטל, האם "משנה תורה" הוא תקציר של התלמוד או תחליף לו), ראה פרידמן, הרמב"ם והתלמוד, המציג ראיות חזקות ביותר לכך שהרמב"ם התכוון ש"משנה תורה" יחליף את התלמוד. ראה גם הלברטל, משנה תורה, ובמיוחד עמ' 136­–150. הלברטל מציע שהרמב"ם עצמו פסח על שתי הסעיפים, אבל בסופו של דבר הוא קובע, כמו פרידמן, ש"עמדתו האמיתית של הרמב"ם היא העמדה הרדיקלית שאותה הוא מוסר לתלמידיו ולמקורביו. 'משנה תורה' הוא ההלכה עצמה, והחיבור מהווה תחליף לספרות ההלכה שקדמה לו" (שם, עמ' 148­–149). אם כן, כוונת הרמב"ם הייתה שחיבורו יהיה קאנון נורמטיבי (כדברי הלברטל, עם הספר, עמ' 3), אבל העם היהודי קיבל אותו ומוקיר אותו כקאנון פורמטיבי (השווה הלברטל, משנה תורה, עמ' 140­–143). גורלו של "משנה תורה" לרמב"ם זהה לגורלו של הספר שעל שמו הוא נקרא: הוא זכה למעמד קאנוני, אך לא באופן שאליו התכוונו מחבריו ורק לצד הטקסטים שאת מקומם הוא היה אמור לתפוס. בעניין הקשר בין גישת הרמב"ם כלפי התלמוד וראייתו את עצמו כמשה רבנו שני, ראה אבן־חן, במראה, עמ' 213­–214. [↑](#endnote-ref-91)
92. בעניין ההבדלים בין היחס למצוות בדברים ה ובחומר החדש יותר המצוי בתחילת פרק ד, המפתח את החומר הקדום, ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 131­–133. [↑](#endnote-ref-92)
93. ראה את קריאתו הרגישה של קרוגר, חוק וחוכמה, עמ' 1­–10, ובמיוחד עמ' 3­–4, 6. השווה לדבריו של טוויג, מתן תורה, עמ' 134, בדבר הדגש המושם בדברים ד על מטרתו החינוכית של מתן תורה. [↑](#endnote-ref-93)
94. ראה זומר, גופים, עמ' 134. [↑](#endnote-ref-94)
95. ראה שוורץ, מקור, עמ' 264, אך ראה גם את טענתו בעמ' 265 שעל פי ס"ד המצוות אינן רק כלי מעשי אלא הן בראש ובראשונה ציווי אלוהי. בעניין נטייתו של ס"ד אל העתיד, הן בפסוקים אלה והן ככלל, ראה גם סברן, ויפגע במקום, עמ' 130­–131, המצביע גם על הדמיון הגדול מאוד בין קול אלוהים ובין הציווי האלוהי בס"ד. [↑](#endnote-ref-95)
96. קוגל, השלכות, עמ' 10­–13. [↑](#endnote-ref-96)
97. אפשר לזהות נטייה זו במידת מה גם ברבדים מאוחרים של הכתיבה הכוהנית (היינו, אסכולת הקדושה), שכמו ס"ד דורשים פולחן ריכוזי ונותנים בידי העם מעשים שיאפשרו להם לחוות חוויית פולחן מחוץ למקדש. ראה קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 165­–183. [↑](#endnote-ref-97)
98. ראה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ' 332. [↑](#endnote-ref-98)
99. סיסקין, מורשת הרמב"ם. [↑](#endnote-ref-99)
100. אינני יוצא מנקודת הנחה שס"ד הגיב לס"כ או שיש בתוה"ק תגובה מכוונת לס"ד. ייתכן המחברים שהשתייכו לכל אחת מן האסכולות הללו הכירו את דעותיהן של אסכולות האחרות, אך ייתכן גם שהם לא הכירו אותן. כך או כך, העורך מציב סיפורים ואידאולוגיות שונים זה לצד זה, ובכך הוא מאלץ אותנו הקוראים להתמודד עם הספק שגרסה אחת של סיפור או של רעיון עלולה להטיל בגרסה אחרת. [↑](#endnote-ref-100)
101. שוורץ מראה שכל מקור מתיימר לספר את סיפור מתן תורה האחד והיחיד באופן משכנע; ראה למשל שוורץ, התורה, עמ' 181­–182. [↑](#endnote-ref-101)
102. אני מסתמך כאן על דבריו של וורד, דת והתגלות, עמ' 22­–23, בקטע שכותרתו "The Ambiguity of Revelation". [↑](#endnote-ref-102)
103. מתן תורה בסיני או בחורב ובמשכן מתואר בשמות יט–מ, בוויקרא א–כז ובבמדבר א–י, וכן בחלקים ניכרים משאר ספר במדבר ומספר דברים. סיפור יציאת מצרים מופיע בשמות א–טו; הנדודים במדבר מתוארים בבמדבר יג–לו; בריאת העולם בבראשית א–ג; וסיפורי האבות מצויים בבראשית יב–נ. [↑](#endnote-ref-103)
104. בזומר, גופים, טענתי שדבר דומה קורה בשלוש התמונות השונות של נוכחות אלוהים שהתורה מציירת. מחלוקת דומה מאוד מתגלעת בתורה בין ס"ד, ס"כ ותוה"ק סביב נושא הקדושה: האם היא תכונה של מקום או של אנשים? האם היא נוצרת באופן אוטומטי מכוח נוכחות אלוהים או שמא היא דבר שאליו ישראל חייבים לחתור תמיד? לדיון הפורה בנושא זה ראה בייחוד: קורנפלד ורינגרן, קד"ש, עמ' 530­–534; קנוהל, מקדש הדממה; יוסטן, עם וארץ; יפת, מקום קדוש; שוורץ, תורת הקדושה (וכן דיון קצר יותר אצל שוורץ, קדושת ישראל); רגב, קדושה דינמית וסטטית; אנדרסון, משכן ומקדש. [↑](#endnote-ref-104)
105. בעניין מונחים אלה ראה: השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 220­–263; הלבני, תפקיד האדם; הלבני, פשט ודרש, עמ' 112­–119. ההתחקות אחר נתיבים אלה בתרבות היהודית בתקופת חז"ל ובימי הביניים היא עניין מרכזי בעבודתו של השל, כפי שהעיר אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 173. [↑](#endnote-ref-105)
106. רשב"ם חושב שיש להצר על כך שישראל מחלו על ההזדמנות שאלוהים יתגלה אליהם פעמים נוספות; לוקשין, רשב"ם, עמ' 219 הערה 27. מבחינה זו מסכים רשב"ם עם ספר דברים וחולק על הפסוק מס"א שאותו הוא מפרש. כפי שהסביר שוורץ, "בס"א ההנחה שכל התורה תימסר לישראל על ידי שליח נוכחת מן ההתחלה. בס"א אמירת עשרת הדברות נועדה מראש לבסס את מהימנותו של הנביא, שתפקידו יהיה למסור להם את החוקים ואת המשפטים... הרעיון שלולא פחדם של בני ישראל אלוהים היה מבכר לדבר ישירות אליהם היא פרי המצאתו של ס"ד בלבד" (שוורץ, חורב). [↑](#endnote-ref-106)
107. ראה: ויזל, רשב"ם; ויזל, הטעמים אלוהיים. [↑](#endnote-ref-107)
108. \* יש כמה שיטות המחלקות את גוש הטקסט הזה לעשרה דברות. בספר זה אני משתמש בשיטת החלוקה הנפוצה ביותר ביהדות, שלפיה הדיבר הראשון הוא "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (כ 2), והשני הוא "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי. לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל... לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם" (כ 3­–6). על פי שיטת חלוקה אחרת, המופיעה בפרשיות המסורה {האם הכוונה לפרשיות? אינני בטוחה כי במקור כתוב "פסקאות", אבל אם לא, אינני יודעת למה הכוונה ויש צורך בהסבר מפורט יותר}, פס' 2­–6 שייכים כולם לדיבר הראשון. שיטה זו אומצה על ידי ר' ישמעאל ועל די הכנסייה הקתולית והכנסייה הלותרנית. על פי שיטה שלישית המופיעה בכתביהם של פילון האלכסנדרוני ושל יוסף בן מתתיהו, שבה משתמשים רוב הנוצרים הפרוטסטנטים והאורתודוקסים, הפסוק "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (כ 2) הוא הקדמה לכל עשרת הדברות; הדיבר הראשון הוא לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי" (כ 3); הדיבר השני הוא " לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל... לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם" (כ 4­–6). על פי השיטות הראשונה והשלישית, הדיבר העשירי הוא "לֹא תַחְמֹד"; על פי השיטה השנייה הדיבר התשיעי אוסר לחמוד את ביתו של הרע, והדיבר העשירי אוסר לחמוד את אשתו ואת רכושו של הרע. [↑](#footnote-ref-1)
109. אפשר לפרש שהמ"ם במילה "מנשיקות" משמעותה זהה למילית היחס "ב", אך אפשר לפרש גם שהיא מ"ם השימוש, כלומר קיצור של מילת היחס "מן". במקרה זה משמעות הכתוב היא "חלק מנשיקות פיהו [אך לא כולן]". [↑](#endnote-ref-108)
110. בעניין מימרה זו אצל חז"ל ראה הערה 41 לעיל. [↑](#endnote-ref-109)
111. בעניין התפתחותה המורכבת של הדעה שישראל שמעו רק את שני הדברות הראשונים בתקופת התנאים והאמוראים, ראה שוורץ, אנוכי ולא יהיה. [↑](#endnote-ref-110)
112. היות שמנקודת מבט מודרנית קו מחשבה זו נראה דמיוני הרבה פחות ומעוגן יותר בטקסט, קוראים מודרניים יחשבו אולי שהוא המקור הלא־מפורש של העמדה המינימליסטית המצויה במדרשים ובתלמוד. אבל שוורץ, אנוכי ולא יהיה, עמ' 195, טוען שצורת חשיבה זו התפתחה רק בימי הביניים ושהפרשנות המצויה בספרות המדרשים ובתלמוד התפתחה ממקור נפרד לחלוטין. [↑](#endnote-ref-111)
113. "רבותינו" כאן אינם החכמים המחזיקים בעמדה המינימליסטית בשיר השירים רבה א, יג, אלא החכמים בעלי העמדה המינימליסטית הנזכרים בשמות רבה לג, ז. [↑](#endnote-ref-112)
114. קו מחשבה זה מתומצת גם בפירוש הארוך של ראב"ע לשמות כ 1 (מהדורת הכתר, עמ' 168­–169), אף שהוא דן בקשיים שיש בפרשנות זו ודוחה אותה שם, וכן בפירושו לפס' 15 בפרק (שם, עמ' 182). הפרשנות מופיעה גם בפירוש רמב"ן לשמות כ 7 (שם, עמ' 175), שבו הוא מזכיר גם את הסתייגותו של ראב"ע. רמב"ן טוען שישראל שמעו והבינו את מילות שני הדברות הראשונים; אחר כך הם שמעו את צליל קולו של אלוהים אומר את שמונה הדברות האחרים, אבל הם לא שמעו את המילים עצמן. אם כן, לדברי רמב"ן ישראל שמעו את כל עשרת הדברות מפי הגבורה, אבל קיבלו את ההוראות שבשמונה הדברות האחרונים ממשה בלבד. גם רש"י מסביר שישראל שמעו רק את שני הדברות הראשונים בפירושו לשמות יט 19 (שם, עמ' 164) ולבמדבר טו 22 ו­־31 (מהדורת הכתר, עמ' 94, 96). עם זאת, בפירושו לשמות כ 1 טוען רש"י שישראל שמעו את כל עשרת הדברות ישירות מאלוהים (מהדורת הכתר, עמ' 170). בעניין סתירה זו ראה שוורץ, אנוכי ולא יהיה, עמ' 184­–186, 193­–195. לשיטות הפרשנות השונות המצויות בספרות המדרשים וימי הביניים בעניין השאלה מה ישראל שמעו במעמד הר סיני (למשל, מילותיו של כל דיבר ודיבר או קול גדול שהכיל את כולן בבת אחת) ומפי מי (אלוהים, משה, שניהם או חלק מאלוהים וחלק ממשה), ראה את החלוקה מאירת העיניים אצל כשר, תורה שלמה, טז, עמ' 221­–222. [↑](#endnote-ref-113)
115. טיעונו המשכנע של יוסף קרא מעלה שאלה מעניינת: האם הוא מוכיח שהקריאה של שמות כ שלפיה ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות שגויה? תשובה לשאלה זו עולה מדברי אברבנאל בפרק יח של ספרו "ראש אמנה" (מהדורת קלנר, עמ' 120): היות שהמקרא מתאר את משה מדבר בשמו של אלוהים פעמים רבות, ייתכן בהחלט שמשה אמר את שני הדברות הראשונים, למרות השימוש בגוף ראשון. ראה את הדיון אצל קלנר, מחלוקת פרשנית, עמ' 141, 145. תופעה זו מתקיימת אף אצל נביאים אחרים מלבד משה; בטקסטים נבואיים רבים במקרא יש התחלפות של הדובר: לעיתים אלוהים הוא הדובר ולעיתים הנביא עצמו. לרשימה ארוכה של קטעים דומים ראה: השל, נביאים, עמ' 397 הערות \*, †; רובינסון, השראה והתגלות, עמ' 166­–170 (וראה גם את דברי רובינסון על ההבדל בינו ובין השל בעניין זה בעמ' 184­–185). [↑](#endnote-ref-114)
116. לדיון בנושאים אלה במדרשים נוספים ראה פראד, משה והמצוות, המצביע על המחלוקת בין חכמים ש"טוענים כי משה היה נמען פסיבי ורק העביר את דבריו/מצוותיו של אלוהים" ובין חכמים הסבורים שהוא "מילא תפקיד אינטלקטואלי פעיל ועצמאי בנתינת המצוות" (עמ' 408). פראד טוען בהיגיון שהיו בין חז"ל שסברו שהעובדה שאלוהים קיבל את "טענותיו הרציונליות של משה וחידושיו המשפטיים כמודל לעתיד" העניקה "סמכות אלוהית קיצונית (אך גם אמביוולנטית) לחדשנות משפטית רבנית" (עמ' 421). [↑](#endnote-ref-115)
117. הרמב"ם ייעד את "מורה נבוכים" לאליטה דתית־אינטלקטואלית, והוא נמנע במכוון מאמירת מסקנות קיצוניות או מסעירות בלשון בהירה. מסיבה זו פעמים רבות הקורא נדרש לשחזר את דעתו של הרמב"ם בנושא מסוים על ידי צירוף והשוואה של אמירות המופיעות בפרקים שונים, שחלק מהם אינם נראים קשורים לנושא הנידון במבט ראשון. בעניין טכניקות ההסתרה והגילוי ב"מורה נבוכים" ראה: הלברטל, הרמב"ם, עמ' 235­–244; הלברטל, סתר וגילוי, עמ' 40­–53; גודמן, סודותיו, עמ' 17­–46; סיסקין, מורשת הרמב"ם, עמ' 177­–188. אחת הגישות לעניין זה מפורטת אצל שטראוס, איך להתחיל, אבל כפי שמבהיר סיסקין, אין צורך לדבוק בדרכו של שטראוס כדי להכיר בכך ש"מורה נבוכים" מסתיר לעיתים קרובות את כוונתו. הרמב"ם עצמו אומר בפתיחה ל"מורה נבוכים" שהוא לא יאמר את דעותיו במפורש בספר זה; ראה רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 9­–12. לורברבוים, סתירות, מראה שבמקרים רבים טבעו של הנושא שבו עוסק הרמב"ם, ולאו דווקא שיקולים תאולוגיים־פוליטיים, הוא שמוביל את הרמב"ם (או מאלץ אותו) לבטא רעיונות מסוימים בדרך דיאלקטית ולפיכך ליצור סתירות לכאורה; במקרים אלה מטרתו איננה להסתיר את דעתו מהמוני העם. עם זאת, לורברבוים מודה שבחלק מן המקרים הרמב"ם אכן משתמש בסתירות כדי להסתיר מהמוני העם אמיתות מטרידות או מסוכנות – וסביר שנבואת משה היא בכלל המקרים הללו (שם, עמ' 735). [↑](#endnote-ref-116)
118. \* "מורה נבוכים" נכתב בערבית, אבל לעיתים קרובות משובצים בו מילים, ביטויים וציטוטים בעברית. מיכאל שוורץ, שמתרגומו אני מצטט, מסמן באות עבה את החומר שהופיע בעברית בטקסט המקורי של הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-2)
119. רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 377­–380. [↑](#endnote-ref-117)
120. שם, עמ' 380. [↑](#endnote-ref-118)
121. בעניין אופיו הלא־נשמע, הערטילאי והלא־מילולי של מה שישראל שמעו בשני הדברות הראשונים ראה את הסיכום אצל קרייסל, נבואה, עמ' 230­–234. [↑](#endnote-ref-119)
122. רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 377. [↑](#endnote-ref-120)
123. תופעה שכזו מתרחשת גם במקומות אחרים במסורת הרבנית: חכמים המצדדים בעמדתו של אחד ממקורות התורה יפרשו פסוקים ממקור אחר, הסותרים את עמדתם, באופן ההופך את משמעות הפסוקים הללו על פיה. ראה זומר, עריכת במדבר יא, עמ' 614­–621. [↑](#endnote-ref-121)
124. רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 380. [↑](#endnote-ref-122)
125. כפי שמעיר ריינס, נבואת משה, עמ' 349­–350, בעיני הרמב"ם "אלוהים לא 'ירד' במרחב על הר סיני, ומשה לא 'עלה' במרחב אל האלוהים, אלא הרוח או ה'השראה' הגורמת לנבואה באה אל משה, אשר הפנה לפני כן את מחשבותיו לתאולוגיה המטאפיזית הנעלה". [↑](#endnote-ref-123)
126. רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 168. [↑](#endnote-ref-124)
127. שם, עמ' 422­–424. [↑](#endnote-ref-125)
128. השווה ריינס, נבואת משה, עמ' 337. [↑](#endnote-ref-126)
129. שם, עמ' 354­–355. [↑](#endnote-ref-127)
130. בלנד, משה והמצוות, עמ' 62­–63. [↑](#endnote-ref-128)
131. שם, עמ' 54. [↑](#endnote-ref-129)
132. כפי שמעיר דיימונד, המקרא בעיני הרמב"ם, עמ' 128­–129, "בעיני הרמב"ם, התורה לא קדמה לעולם כפי שמקובל במדרשים ובקבלה, אלא היא הופיעה על בימת ההיסטוריה כדי לטפל בבעיה אנושית דוחקת... אם כן, התורה איננה תכניות הבנייה של יקום כפי שסבור המדרש, ואף לא שכלו או גופו של אלוהים כפי שטוענת הקבלה, אלא היא מסמך שלשונו והעניינים שבו הוא עוסק אנושיים בתכלית". [↑](#endnote-ref-130)
133. קפלן, אני ישנה, עמ' 139. [↑](#endnote-ref-131)
134. שם, עמ' 135. טענה זו מופיעה גם אצל ריינס, נבואת משה, עמ' 332­–333. [↑](#endnote-ref-132)
135. קפלן, אני ישנה, עמ' 135–133. השווה ריינס, תפיסת הרמב"ם, עמ' 354–353. [↑](#endnote-ref-133)
136. קפלן, אני ישנה, עמ' 137 ו־160 הערה 40. לנקודת מבט שונה ראה קלנר, תורת העיקרים, עמ' 177 הערה 118. אף שקלנר מצליח להראות שהרמב"ם האמין שיש לקבל את רעיון קיום הנבואה לפני שמקבלים את התורה, אני סבור שהוא איננו מוכיח שמשה פעל כנביא כאשר הוא כתב את התורה. [↑](#endnote-ref-134)
137. ריינס, נבואת משה, עמ' 328. בעניין מעמדה התת־נבואי של התורה ראה גם עמ' 353­–354. למסקנה דומה המדגישה דווקא את הדמיון בין משה בעת כתיבת התורה ובין נביאים אחרים ראה אבן־חן, במראה, עמ' 212. [↑](#endnote-ref-135)
138. גודמן, סודותיו, עמ' 170. [↑](#endnote-ref-136)
139. שם, עמ' 169­–187; הציטוט לקוח מעמ' 187. [↑](#endnote-ref-137)
140. יש להעיר שהרמב"ם אומר זאת באופן עקיף בלבד; הדעה שריינס, בלנד, קפלן וגודמן מייחסים לרמב"ם בקטעים שציטטתי למעלה איננה נאמרת במפורש ב"מורה נבוכים". דעתו של הרמב"ם שהתורה נכתבה בידי אדם מתגלה רק כאשר מצרפים קטעים מכמה מקומות שונים ב"מורה נבוכים", וקוראים אתם בתשומת לב כדי לראות כיצד צירופם תומך בטענה שאיננה נאמרת במפורש. למעשה, נראה שנכון לומר שהרמב"ם מסתיר את דעתו בדבר מקור המצוות יותר משהוא אומר אותה. כפי שמעיר גודמן, סודותיו, עמ' 170, "הרמב"ם לא הותיר לנו דברים מפורשים באשר לשאלה זו. עם זאת, מהדברים שפיזר במורה הנבוכים ניתן לשחזר את התמודדותו עם חידת התהוותה של התורה". השווה להפניות בהערה 215 לעיל. בעניין ההבדלים בין תפיסות אקזוטריות ואזוטריות של מקור התורה אצל הרמב"ם (אשר שתיהן חשובות ולגיטימיות; התפיסה האקזוטרית משום שהיא מועילה והתפיסה האזוטרית משום שהיא נכונה), ראה ריינס, נבואת משה, עמ' 348­–349. [↑](#endnote-ref-138)
141. רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג–קמד. אני מודה לסיימון הופקינס מהאוניברסיטה העברית בירושלים שהבהיר לי ביטויים ומונחים חשובים המופיעים במקור הכתוב בערבית. [↑](#endnote-ref-139)
142. התרגום המוכר לעברית מימי הביניים, המודפס בתוך מהדורות ש"ס וילנה, סוטה מן המקור הערבי בשורות אלה. ראה את דבריו של קפאח בתוך רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג הערה 67. [↑](#endnote-ref-140)
143. קפלן, אני ישנה, עמ' 161 הערה 50. [↑](#endnote-ref-141)
144. קפלן מוכיח שהוא רמב"מיסט אמיתי בכך שהוא רומז למסקנה זו בלי לכתוב אותה בפועל: אף על פי שקפלן אומר שאי אפשר להתעלם מן המסקנה, הוא איננו אומר מהי המסקנה הלכה למעשה. בדומה לכך, הוא מצביע על ההבדל בין העמדות, אבל מחביא את העניין בסופה של הערת שוליים ארוכה. זהירותו הרמב"מיסטית של קפלן באה לידי ביטוי בכותרת המאמר, שאיננה רומזת כהוא זה לטענות הנועזות והמסעירות שקפלן טוען בדבר מקור התורה. למעשה, קפלן מציג לראשונה את טענתו המרכזית בערך בשליש הטקסט. רק אדם המשקיע מאמץ אינטלקטואלי ניכר והמגלה אורך רוח יבין את הרעיונות המרכזיים שקפלן מסתיר ומגלה בעת ובעונה אחת. בעניין הפן הרמב"מיסטי של האופן שבו מציג קפלן את עמדותיו במאמרו משנת 1990 אפשר להצביע גם על כך שאף שקפלן מזכיר את קודמיו ריינס ובלנד, אין הוא מזכיר את מחקריהם של גודמן ושל אבן־חן. אני משער שקפלן נמנע מלהזכיר את המחקרים האלה (שהתפרסמו בשנים 2005 ו־2010) כדי לרמוז לקוראים חדי הבחנה שהוא איננו טוען למעמד של נביא. [↑](#endnote-ref-142)
145. לדעה שהרמב"ם עצמו לא האמין בי"ג העיקרים (ובמיוחד בעיקר הרביעי ובעיקר השמיני), ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 118­–121 ואת ההפניות שם. (עליי לציין ששפירא איננו מרחיק לכת כמו קפלן בעניין מקורה הלא־נבואי של התורה.) ראה גם קלנר, תורת העיקרים, עמ' 48; במסגרת טענותיו בדבר היעדר הסתירה בין "מורה נבוכים" ובין י"ג העיקרים מבהיר קלנר שהוא איננו "מתכוון לכך שרמב"ם תפס את האמונות הכלולות בשלושה־עשר העיקרים כפשוטן, בדרך בה הוא רצה שההמונים יקבלו אותן". [↑](#endnote-ref-143)
146. בעניין היעדר הסתירה בין הדיון הארוך בי"ג העיקרים המופיע בפירוש המשנה ובין הדיון הקצר והפשוט יותר בקטגוריות העיקריות של הכפירה המופיע בהלכות תשובה, ראה שם, עמ' 25­–27. [↑](#endnote-ref-144)
147. לקריאה כזו של "משנה תורה" ושל י"ג העיקרים ראה גם השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 98­–99. ראה גם את דבריו המועילים של טאקר בתוך השל, תורה שמימית, עמ' 385­–386 הערה 46: השל מביא את דבריי אביי כמשקל נגד לעמדתו של הרמב"ם, הנראית לו קיצונית ובלתי מתפשרת. בעניין ההבדלים בין דעותיהם של חז"ל ובין דעותיו של הרמב"ם ראה גם: לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ' 64; שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 91­–121; ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 32­–37. [↑](#endnote-ref-145)
148. אני מודה ליהוידע עמיר שהאיר את עיני בדבר קריאה זו של העיקר השמיני. בעניין ההרמוניה בין "מורה נבוכים" ובין העיקר השמיני ראה גם בלנד, משה והמצוות, עמ' 65­–66. שאלת מערכת היחסים בין י"ג העיקרים ובין כתבי הרמב"ם המאוחרים יותר הקשתה על העוסקים בלימוד דברי הרמב"ם עוד מימי הביניים. לדעה שי"ג העיקרים היו ניסוח ראשוני שהרמב"ם זנח בהמשך דרכו ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 7­–8 ואת ההפניות שם. לחלופין, ייתכן שהרמב"ם ניסח את העיקרים (או לכל הפחות את שבעת העיקרים האחרונים), וכן קטעים מקבילים ב"משנה תורה" העוסקים ביסודות האמונה, באופן קשוח במכוון שבעלי היכולת הפילוסופית אינם צריכים לפרש כפשוטו, ואם כן המתח בין העיקרים ובין "מורה נבוכים" נובע מהבדל בקהל היעד ובז'אנר, ולא מהבדל רעיוני מהותי. בעניין אפשרות זו (הנוגעת במיוחד לשבעת העיקרים האחרונים) ראה קלנר, תורת העיקרים, עמ' 41­–48, הקובע כי אין זה נכון "שרמב"ם תפס את האמונות הכלולות בשלושה־עשר העיקרים כפשוטן, בדרך בה הוא רצה שההמונים יקבלו אותן" (עמ' 48). אין זאת שהרמב"ם עצמו דחה את י"ג העיקרים או חשב שהם שקרים מועילים ושהאמת מצויה ב"מורה נבוכים". אבל אין להבין את הדעות המובאות בי"ג העיקרים אשר נראה כי יש מתח בינן ובין "מורה נבוכים" על דרך הפשט ממש, ויש לגלות רגישות לדקויות הניסוח היכולות לסייע בפתרון המתחים הללו. [↑](#endnote-ref-146)
149. רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג. [↑](#endnote-ref-147)
150. סיסקין, אוטונומיה, עמ' 113, מעיר יפה על דימויו של משה ללבלר: "ההכתבה הנזכרת אף היא מטאפורית היות שהרמב"ם מתעקש שמשה תפס את המצוות אך ורק בשכלו". בדומה לכך, קרייסל, נבואה, עמ' 178, מעיר שמשתמע מדברי הרמב"ם "שהדיבור איננו דיבור שניתן לשמוע. רושם זה מתחזק לאור דברי הרמב"ם בעיקר הקודם שנבואת משה לא הייתה כרוכה בשימוש בחושים". לאור קריאתו הצמודה של קרייסל בטקסט, לא מחוור לי מדוע הוא מדגיש שהרמב"ם האמין שכל מילה בתורה שבכתב הגיעה ממקור אלוהי (עמ' 168); נראה כי העובדה שה"דיבור" (כלאם) שמשה תפס לא נשמע באוזן מאפשרת להסיק שהוא היה על־לשוני, גם אם מסקנה זו איננה מתחייבת מכך. קרייסל משער גם (עמ' 195 הערה 83) שבכל מקרה, ייתכן שב"משנה תורה", הלכות יסודי התורה ט, א–ה, הרמב"ם מתרחק ממה שנראה לקרייסל כדעה השמרנית יותר המובאת בעיקר השמיני. [↑](#endnote-ref-148)
151. רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג. [↑](#endnote-ref-149)
152. ראה: בלנד, משה והמצוות, עמ' 64; גודמן, סודותיו, עמ' 187. השווה ריינס, נבואת משה, עמ' 357­–358 הערה 119 ועמ' 360. השווה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 115­–116. [↑](#endnote-ref-150)
153. קלנר, אמונה, עמ' 41. [↑](#endnote-ref-151)
154. שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 3. [↑](#endnote-ref-152)
155. ראה הורוויץ, זרע קודש, ב, מ ע"א. תורה זו נזכרת שוב שם, א, עב ע"א, אך שם הדברים אינם מובאים בשם מנחם מנדל מרימנוב. גרסה אחרת של התורה מופיעה אצל ליפמן, אור ישע, ז ע"א. (אני מודה לדניאל מאט ולמייקל בלינסקי על עזרתם במציאת הציטוטים הללו.) להפניות נוספות לתורה זו בספרות החסידות, ראה וייסבאום, ילקוט מנחם, עמ' 158­–159. הקשר בין פרשנותו של האדמו"ר מרופשיץ ובין דברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" מצוין אצל מרקוס, חסידות, עמ' 385, ואצל שלום, הקבלה וסמליה, עמ' 34­–35. שניהם מייחסים את תורתו של האדמו"ר מרימנוב לספרו שלו, "מנחם ציון". לאמיתו של דבר, היא איננה מופיע בשום מהדורה ממהדורות הספר, ביניהן המהדורות המצויות בספרייתו של שלום עצמו, שבהן עיינתי בספרייה הלאומית. בעניין הייחוס השגוי של תורה זו אצל שלום והסיבות האפשריות לכך ראה אידל, עולמות ישנים, עמ' 119­–125. [↑](#endnote-ref-153)
156. רעיון זה דומה לתפיסות בודהיסטיות בדבר משמעות; למעשה, סוטרות שלמות החוכמה (פראג'נה פראמיטה) קיימות בשלל גרסאות קצרות וארוכות, ובהן גרסה המצמצמת את הסוטרה לתנועת a בודדת. יש בודהיסטים הרואים בה את מקור כל הסוטרות האחרות. ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 149 ו־310 הערה 14, וראה גם עמ' 249 (למקבילה אפשרית בהינדו, ראה עמ' 307 הערה 52). ייתכן שהאל האחד נתן את אותה ההתגלות, הצליל a, לקהילה היהודית ולקהילה הבודהיסטית, ומרתק לראות את הדרכים השונות בתכלית שבהן היא התפתחה בכל קהילה. [↑](#endnote-ref-154)
157. אם מקבלים את דברי האדמו"ר מרופשיץ ב"זרע קודש", ב, מ ע"א כפשוטם, יוצא שהוא מתאר פרדוקס המביא את הקריאה המינימליסטית לשיא: האות אל"ף יוצרת את המרחב המילולי לשיח, אך אין היא צליל כשלעצמה. הבנה זו של דברי האדמו"ר מרימנוב קרובה במיוחד לגישת הרמב"ם ב"מורה נבוכים", והיא שהלהיבה את מרקוס ואת שלום (ראה הערה 252 לעיל). עם זאת, כמעט בכל האזכורים האחרים של תורתו של האדמו"ר מרימנוב, לא רק ב"זרע קודש" וב"אור ישע" אלא אף במקומות אחרים בספרות החסידות (ראה וייסבאום, ילקוט מנחם, עמ' 158 הערות 27 ו־28), האל"ף מבוטאת בקול ואיננה דוממת. למעשה, ייתכן שהימצאות התנועה בצירוף "קמץ–אל"ף" (הצירוף המפורסם שהיו משמיעים באוזני ילדים הלומדים לקרוא ב"חיידר" במזרח אירופה) עומדת בלב ניסיונו של האדמו"ר מרימנוב להציג את אלוהים כאבטיפוס של המורה הראשון של הילד; ראה אידל, עולמות ישנים, עמ' 123­–124. [↑](#endnote-ref-155)
158. ראה את ההפניות בהערה 85 לעיל. יתר על כן (כפי שמדגיש אידל, עולמות ישנים, עמ' 121­–125), האדמו"רים שבהם עסקינן אינם אומרים שההתגלות הייתה נטולת תוכן ודוממת, אף על פי שברור לי שההברה הבודדת ונטולת העיצור שהייתה סך ההתגלות הציבורית בהר סיני איננה יכולה להיחשב דיבור במילים; ההתגלות הייתה רבת הוד ועתירת משמעות, אך משמעות זו לא הייתה ספציפית. מבחינה זו תורתו של מנחם מנדל מרימנוב היא תורה מינימליסטית – אך כלל וכלל לא ניהיליסטית. [↑](#endnote-ref-156)
159. הורוויץ, זרע קודש, ד, מ ע"ב, וראה גם את הסיכום הקצר שם, א, עא ע"ב. אני מודה לשאול מגיד שעזר לי להבין את הטקסט. [↑](#endnote-ref-157)
160. לדיון העוסק בנושא זה בספרות הקבלה ראה וולפסון, באספקלריה מאירה, עמ' 345­–355. [↑](#endnote-ref-158)
161. אביא דוגמא אחת לחישובים שערך: אלוהים הופיע בפני בני ישראל ב"א' רבתי" של המילה "אנוכי", והצירוף "א' רבתי" בגימטריה הוא 613. הוא מחשב חישובים מורכבים ומתוחכמים בהרבה, ומראה שהתגלותו של אלוהים באל"ף כללה 248 (רמ"ח) מצוות עשה ו־365 (שס"ה) מצוות לא תעשה. טענתו של נפתלי צבי מרופשיץ שעשרת הדברות כללו את כל 613 המצוות היא פיתוח של מסורת מיסטית קדומה. בעניין מסורת זו ראה וולפסון, באספקלריה מאירה, עמ' 354­–355 ואת ההפניות בהערה 96 שם. לדיון ברעיון זה בספרות הרבנית ראה כשר, תורה שלמה, טו, עמ' 203­–205. [↑](#endnote-ref-159)
162. ראה בין השאר: קרוס, מיתוס כנעני, עמ' 192­–193; זקוביץ', קול דממה דקה, עמ' 334­–335, 345; ווייט, אליהו ויהוא, עמ' 4­–11; ובמיוחד את דיונו של סברן, ויפגע במקום, עמ' 230­–244, המתאפיין ברגישות הרמנויטית מרשימה. [↑](#endnote-ref-160)
163. עיקרון זה זוהה על ידי קול, חזרה מקשרת. ארנסט וורתויין מוכיח באופן משכנע שהקטע מל"א יט 11­–13א הוא תוספת מאוחרת; ראה וורתויין, אליהו בחורב, עמ' 160­–162. [↑](#endnote-ref-161)
164. חוקרים רבים קראו את הקטע כהתנגדות להשפעה כנענית על הדת הישראלית או כתגובה לסיפורים המצויים בשמות יט; ראה למשל: קרוס, מיתוס כנעני, עמ' 193­–194; ירמיאס, תאופניה, עמ' 112­–115; סברן, ויפגע במקום, עמ' 86. [↑](#endnote-ref-162)
165. בעניין היות קטע זה תיקון פנים־מקראי לתפיסת ההתגלות המצויות בטקסטים כמו שמות יט, דברים ד ותהלים כט, ראה קרוגר, קול אלוהים, עמ' 13­–14. אין זאת שהתחיבה דוחה לחלוטין תיאורים ממין אלה המצויים בשמות, בדברים, בתהלים ובמקומות אחרים, כפי שהעיר וורתוויין, אליהו בחורב, עמ' 158 ו־164, אלא יש לראות בה רפלקסיה על המסורת הקיימת. גם קאסוטו, שמות, עמ' 159­–160, מצביע על הקשר בין קטע זה במל"א ובין שמות יט, אבל הוא דוחה את הרעיון שהוא מבטא התנגדות לשמות יט. עם זאת, בהמשך דבריו הוא טוען (בעקבות שמות רבה כט, ט) שעשרת הדברות ניתנו בדממה – היינו, שהקולות השונים המתוארים בשמות יט 16 ו־19 לא נשמעו עוד בעת ההתגלות עצמה (עמ' 162). אם כן, הקריאה של קאסוטו (ושל שמות רבה) בסיפור ההתגלות משמות מושפעת מתפיסת ההתגלות שבסיפור אליהו. מחבר התחיבה במל"א יט רצה לעודד קריאה כזו בדיוק. פרידמן, היעלמות האל, עמ' 35­–37, מציע קריאה חלופית: הקטע במל"א מעיד על נקודת מפנה בהתגלות במקרא; קטע זה מציין את רגע הסיום של ההתגלות הבהירה שהתקיימה עד אז, אשר הגיעה לשיאה בהר סיני בימי משה. אם הצדק עם פרידמן, קטע זה איננו יוצא כנגד תפיסת ההתגלות הבאה לידי ביטוי בשמות יט. קריאתו של פרידמן משתלבת יפה בפרשנות של הקאנון המקראי כולו, שכן (פרידמן מעיר) הקול האלוהי נשמע פחות ופחות בתנ"ך ככל שמתקדמים מהתורה אל סוף הכתובים (אף שהוא מפריז בטענתו שה' איננו מדבר עוד בקטעים נרטיביים אחרי קטע זה; ראה למשל איוב א–ב ו־לח). עם זאת, לאור נטייתם הפולמוסית במובהק של פרקים יח–יט במל"א והאופי הייחודי של מל"א יט 11­–13א, אין ספק שיש הצדקה לקרוא את הפסוקים הללו לא בהקשר הקאנוני הרחב אלא בהקשר המקומי של ספר מלכים, ולראות בהם תגובה למודלים המקרבים את התגלות ה' לפולחן הבעל. [↑](#endnote-ref-163)
166. העובדה שאלוהים עצמו מתגלה בקול הדממה נאמרת במפורש בתרגום השבעים בפס' 12, בתרגום יונתן לפס' 11 ובפירוש רד"ק למל"א יט 12 (מהדורת הכתר, עמ' 135). בעניין זה ראה זקוביץ', קול דממה דקה, עמ' 340. [↑](#endnote-ref-164)
167. נוסף על המילונים הסטנדרטיים ראה גם: ירמיאס, תאופניה, עמ' 114­–115; סברן, ויפגע במקום, עמ' 243­–244; 220–219; איידבל, קולות הדממה. בתהלים קז 28­–30, הדממה מקבילה למצבים שיוצרים השורשים שת"ק וחש"ה; הקשר זה מחזק את ההבנה שמדובר בהיעדר קול מוחלט. המשפט "דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע" באיוב ד 16 משתמע לשתי פנים; אפשר להבין שיש במשפט התפתחות – "דממה [ואז] וקול אשמע", אך אפשר להבין שיש כאן הנדיאדיס שמשמעותו "קול רך". תרגום השבעים מתרגם את "דממה" במל"א כ־αὔραν (משב אוויר), תרגום המעיד שמדובר בצליל חרישי שכמעט איננו נשמע (בפרשנות זו מצדדים גם מפרשים בעלי רגישות טקסטואלית כמו רלב"ג ויוסף קרא). כתבים מקומראן מבינים כנראה שהמילה מציינת שקט מוחלט (ראה 1QIsaa 47 5; ואת הצירוף "קול דממת שקט" ב־4Q405 19 7). בדומה לכך, בספרות חז"ל המילה מתפרשת כשתיקה (ספרי במדבר, נשוא נח [מהדורת כהנא, עמ' 147]). חוסר יכולתנו להכריע בשאלה אם המילה דממה מציינת שקט מופתי או קול חרישי ביותר איננו מפתיע; גם בשפות אחרות יכולה מילה אחת לשאת את שתי המשמעויות הללו (למשל, גם המילה quiet באנגלית יכולה להורות על היעדר קול או על צליל חלש). [↑](#endnote-ref-165)
168. בעניין היסוד האנטי־חזותי בסיפור זה ראה סברן, ויפגע במקום, עמ' 100­–101, 252­–253, הטוען גם שהסיפור תומך ברעיון ההתגלות הקולית. נראה לי שקריאתו הרגישה של סברן מתעלמת מכך שהתחיבה בפס' 11­–13א דוחה דחייה מוחלטת הן את מודל ההתגלות החזותית והן את מודל ההתגלות הקולית, או לכל הפחות, ההתגלות המילולית. [↑](#endnote-ref-166)
169. בעניין הדרכים שבהן הובן פסוק זה במסורת היהודית ראה את דברי המפרשים על הפסוק, וכן את רש"י לשמות טו 11 (מהדורת הכתר, עמ' 124). השווה תהלים ד 5; סב 2, וראה גם רמב"ם, מורה נבוכים א, נט (עמ' 148­–150). [↑](#endnote-ref-167)
170. קויפמן, תולדות האמונה, ב, עמ' 477­–478; קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 141­–145. [↑](#endnote-ref-168)
171. בעניין היות הדממה "לא סימן להיעדר אלא להפך, סימן לנוכחות" בטקסטים המקראיים, ולהפניות למקומות רבים אחרים, ראה נהר, גלות המילה, עמ' 9­–128 (הציטוט מופיע בעמ' 10). בעניין השתיקה כשיאה של החוויה הדתית אצל הרמב"ם, ראה הלברטל, הרמב"ם, עמ' 250­–255. [↑](#endnote-ref-169)
172. השווה שלום, הקבלה וסמליה, עמ' 35: "במימרה הנועזת הזאת, המעמידה את ההתגלות שבמעמד הר סיני על שמיעת אל"ף בלבד, הפך אפוא רבי מנדל את מתן תורה להתגלות מיסטית, כלומר להתגלות המכילה בחובה אין־סוף של משמעויות, ועם זאת היא נעדרת משמעות מסוימת... מכאן שכל היגד לביסוסה של הסמכות, ואפילו דרגת תוקפו ומעלתו גבוהה ביותר, איננו אלא פירוש אנושי למה שהוא מורם ומופלג מעבר לו". [↑](#endnote-ref-170)
173. אני מודה ליאיר לורברבוים שעזר לי לרדת לעומקו של העניין. [↑](#endnote-ref-171)
174. גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ' 196, 198. [↑](#endnote-ref-172)
175. בפסקה השנייה של קטע זה שכותרתו "האדמו"ר מרימנוב, האדמו"ר מרופשיץ ואליהו הנביא", ועוד קודם לכן בעמ' 241 אצל זומר, התגלות, שהוא המאמר שבו גלמן עוסק. [↑](#endnote-ref-173)
176. בפרק 5 נראה שיש בתפיסת ההתגלות בס"ד היבטים הסותרים רעיונות שס"ד עצמו מביע, ואנחנו איננו יודעים אם עלינו לייחס חשיבות מרובה יותר לטענותיו המפורשות של ס"ד או לרעיונות העולים מבין השיטין. [↑](#endnote-ref-174)
177. השווה: בראון, מסורת ודמיון, עמ' 374; גושן־גוטשטיין, הבטחה, עמ' 97. [↑](#endnote-ref-175)
178. בדומה לכך, ייתכן שאנשים הקוראים טקסט שנכתב לפני זמנם יבינו אותו טוב יותר משקוראיו הראשונים הבינו אותו. ראה הירש, פרשנות, עמ' 43. דבר זה נכון במיוחד כשמדובר בשירה ובכתבי קודש, כפי שהעיר סמית, כתבי קודש, עמ' 230. [↑](#endnote-ref-176)
179. שם, עמ' 148. [↑](#endnote-ref-177)
180. קונגר, מסורת, עמ' 14. [↑](#endnote-ref-178)
181. רצינגר, ישו, עמ' xviii­–xx. בעניין אופייה הקהילתי של כתיבת התנ"ך על פי המחשבה הקתולית, ראה גם את דברי הרינגטון בתוך ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 87. [↑](#endnote-ref-179)
182. שכטר, מחקרים א, עמ' xxiv­–xxv. [↑](#endnote-ref-180)
183. אף שגלמן מבקר את האופן שבו אני משתמש בדבריו של האדמו"ר מרופשיץ וטוען שאני מוצא בהם משמעות שלא הייתה ידועה לו עצמו, גלמן מודע לחשיבותה של המשמעות המשתמעת במסורת הדתית. במחקרו על רבי נחמן מברסלב הוא כותב (גלמן, ולהאוזן, עמ' 205), "אינני עומד לטעון שרבי נחמן אומר בקטע זה שחור על גבי לבן את מה שאני מייחס לו. אבל מה שאני אומר קרוב להפליא למה שאני חושב שמשתמע מעמדתו... (... אני מחפש נקודת אחיזה, ולא הוכחה)". אינני יודע במה שונה האופן שאני משתמש בדברי האדמו"ר מרופשיץ. למרות זאת, הבהירות שבה גלמן מסביר את האופן שבו הוא משתמש בתורתו של רבי נחמן עודדה אותי להוסיף את ההקדמה שלעיל וכך לחזק ביותר את טענתי. במאמר אחר (גלמן, יהדות קונסרבטיבית) מציע גלמן כמה נקודות ביקורת נוספות על טענתי, ועליהן אני מבקש לענות.

 ראשית, אחת הטענות המרכזיות שאני טוען היא שמעמד הר סיני לא כלל מילים או מצוות ספציפיות, ובכל זאת היה בו ציווי – כלומר, כפי שגלמן מסכם יפה את עמדתי, "להתגלותו של אלוהים היה תוקפה של נוכחות שהביאה את האומה הישראלית תחת ציוויו של אלוהים כקטגוריה של הקשר לאלוהים, 'ציווי' שפרטיו ייקבעו בידי נמעני ההתגלות" (ראה גלמן, יהדות קונסרבטיבית, עמ' 52). עם זאת, גלמן טוען שאי אפשר לקבוע בוודאות שמקורות התורה אכן טוענים שהיה ציווי במעמד הר סיני. בדברים אלה גלמן מתעלם מטענה שטענתי במאמר קודם שלי (זומר, מעמד הר סיני, עמ' 450): "תגובותיו של העם היהודי למעמד הר סיני, כפי שהן באות לידי ביטוי בטקסטים מתקופת המקרא ועד לראשית התקופה המודרנית, מדברות פה אחד בלשון החוק. אחידות התגובות הללו מלמדת שיהודים הבינו שמעמד הר סיני לא היה גילוי נוכחות אלוהים גרידא, אלא גילוי של אלוהים כמצוֶה". האחריות לכך שגלמן התעלם מהיבט זה של טענתי מוטלת עלי בעיקר: הקדשתי שני משפטים בלבד לנקודה חיונית זו. מסיבה זו אייחד בפרק הבא מקום נרחב בהרבה למקומו המרכזי של הציווי בטקסטים מקראיים ובתר־מקראיים.

 שנית, גלמן מציע שממצאי ביקורת המקרא אינם תומכים במעמדו ההיסטורי של מעמד הר סיני, ולפיכך אל לי לראות בו אירוע אמיתי; תחת זאת עלי לראות בו פרדיגמה או מיתוס. מסיבות שתיארתי למעלה (בפרק 1, לקראת סופו של הקטע שכותרתו "מסמך היסטורי ולא קדוש"), אינני מסכים עם הערכה זו: אין כל סיבה היסטורית תקפה להאמין שמעמד הר סיני הוא בדיוני או פרדיגמטי בלבד. הממצאים הארכאולוגיים והפילולוגיים אינם יכולים להוכיח שהאירוע המדובר התרחש, אבל הם גם אינם יכולים להוכיח שהוא לא התרחש. כל שהמחקר הפילולוגי יכול לעשות הוא לסייע לנו לראות כיצד חלקים שונים מעם ישראל תפסו או עיצבו את האירוע בדרכים שונות; מחקר שכזה יכול גם לעזור לנו במידת מה לנסות לשער כיצד תפיסות אלה התפתחו בחלוף הזמן. ראיית מעמד הר סיני כפרדיגמה מצויה בעבודתו של הרמן כהן, אבל אני דחה אותה בתוקף, כפי שיוסבר בהערה 59 לפרק 3 להלן. אגב, הצעתו של גלמן שעמדתי מאלצת אותנו לראות את מעמד הר סיני כפרדיגמה מתבררת כפעולה לגיטימית לחלוטין: גלמן חושף משמעות חבויה או יסוד לוגי של הטיעון שלי שאני עצמי לא אמרתי במפורש, ושלאמיתו של דבר אני מעוניין לדחות. אני חושב שבמקרה זה הוא טועה, כי אני סבור שהוא שוגה בהבנת אופיים וכוחם של ממצאים ארכאולוגיים ופילולוגיים. אבל סוג הטענה שהוא טוען בדבר רעיון העולה מרעיונותי שלי איננו פסול כל עיקר.

 שלישית, נראה שגלמן סבור כי התיאורים הקדומים ביותר של מעמד הר סיני מתארים אותו באופן המדויק ביותר, והיות שהשירות הקדומות ביותר העוסקות בהתגלות אינן מדברות על מתן חוקים או מצוות, אזי לא ייתכן שהאירוע היה אירוע חקיקה (ראה גלמן, יהדות קונסרבטיבית, עמ' 60–63). אבל אין כל סיבה להניח שהטקסטים הקדומים ביותר הכוללים זיכרון מאירוע מסוים או פרשנות שלו מציגים את התיאור המדויק או השלם ביותר. אני יכול ללמוד על תקופת בית המקדש השני מקריאה בכתבי יוספוס פלביוס, שחי בימי רבים מהאירועים שהוא מתאר (ואף השתתף בחלק מהם), ואני יכול ללמוד על התקופה מקריאת מחקריו של שייע כהן שחי כעבור אלפיים שנה. כדאי לקרוא את שניהם, אבל מבחינות רבות אקבל מידע מאוזן, מדויק ומקיף בהרבה על התקופה ההיסטורית המדוברת מקריאה בכתביו של כהן. אומנם ייתכן ששירות המתארות את מעמד הר סיני, כמו שופטים ה 4­–5 ותהילים סח 8­–10, קדומות מס"א ומס"כ, אבל אין משמעות הדבר שהן מדויקות מהם.

 רביעית, בשני המאמרים גלמן מבקר בצדק את האופן שבו אני משתמש במונח "נטולת תוכן" (contentless) בתיאור ההתגלות לשיטת התאוריה ההשתתפותית. לאור ניתוחו הקפדני ניכר שלא השתמשתי במונח באופן ברור ואחיד. נוסף על כך, המונח איננו מתאים ביותר לתיאור עמדותיהם של רוזנצווייג ושל השל; בפרק הבא נראה שלדידו של רוזנצווייג, הציווי בהר סיני כלל גם תוכן ספציפי, הציווי לאהוב את ה'. לפיכך אני נמנע משימוש במונח בספר זה.

 ולבסוף, אני שמח מאוד לומר שבכל חילופי הדברים איתי, מעת שפנה אלי לראשונה לפני ששלח את מאמריו לדפוס ובמהלך הכנותי לשנת שבתון בישראל, היה יהודה בר פלוגתא אדיב ועמית נדיב ומועיל. אני שמח על הזכות להודות לו על המחשבה המעמיקה שייחד לעבודתי, אשר חידדה את חשיבתי ואפשרה לי לחוות את צידה היפה של משנת אבות ה, יט. [↑](#endnote-ref-181)