1. אירוע, תהליך ונצח

בפרק הקודם ראינו שהתורה שבעל־פה ממלאת תפקידים ששמורים בדתות רבות לכתבי קודש: היא נותנת לבני הקהילה נורמות התנהגות ושפה משותפת המאחדת אותם. אם כן, המסורת היהודית משמשת בפועל ככתבי הקודש של היהדות.[[1]](#footnote-1) אבל בשונה מהמקרא, בתורה שבעל־פה מעולם לא התפתח קאנון במובן של רשימת טקסטים סגורה. (אפשר גם להיעזר במילותיו של יצחק שורש ולנסח את הטענה בדרך נוספת: התורה שבעל־פה היא קאנון שלא נחתם).[[2]](#footnote-2) התורה שבעל־פה לעולם איננה חדלה להתפתח. נוסף על כך, ראינו שהתורה שבעל־פה איננה רק אוסף של טקסטים ומסורות, אלא היא אירוע שהתרחשותו תלויה בנוכחותו של רב או של חברותא. לפיכך אי אפשר לקבוע את מקומה של התורה שבעל־פה ברגע מסוים בעבר; היא מתרחשת בהווה. לאור צדדים אלה בתורה שבעל־פה עלינו לשאול איזה מין קשר קיים בין התפתחותה, מסירתה והתחדשותה המתמדת ובין ההתגלות. האם מתן תורה הוסיף להתרחש אחרי מעמד הר סיני או שמא כל המצוות והמסורות שנוצרו אחריו מבוססות על פרשנות של מה שאלוהים נתן באותו אירוע יחיד? האם גם אחרי תקופת המקרא המשיך אלוהים להדריך אותם או להשרות עליהם את רוחו, השראה שפירותיה הם יצירות הספרות של המסורת היהודית?

טענתה של מסורת בתר־מקראית שהיא מהימנה, בעלת ערך ומחייבת יכולה להישען על עמוד אחד מבין שלושה עמודים: (1) שימור דברים שאינם כתובים במקרא אלא נמסרו במסורת מדור לדור; (2) הישגיהם האינטלקטואליים של החכמים שהמסורת משמרת את פירושיהם למקרא; (3) נוכחות אלוהית מתמדת המדריכה את החכמים שמוסרים טקסטים קודמים, מפרשים אותם ומשלימים אותם. הוגים יהודים רואים בדרך כלל את שני העניינים הראשונים בעין טובה, אבל רגשותיהם כלפי העניין השלישי נוטים להיות מעורבים – כלומר, הם אינם מקבלים בכל לב את האפשרות שיש מסורת בתר־מקראית הנובעת מפרשנות שמקורה איננו רק בשכלו של האדם אלא בהשראה אלוהית.[[3]](#footnote-3) יש בין חכמי ישראל שדוחים אפשרות זו מכול וכול, ואפילו אלו שמאמינים שרעיונות חדשים נובעים מתופעה הדומה להתגלות נוטים לומר זאת בזהירות רבה. כמה ספרים מתארים את גישותיהם של חז"ל ושל חכמי ימי הביניים לאפשרות שהשראה ממין כלשהו מנחה את המסורת; עם הספרים הללו נמנים "תורה מן השמיים" להשל, "קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות" ליוחנן סילמן וספרה של תמר רוס "ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם".[[4]](#footnote-4) אין צורך לתאר כאן את ממצאי המחקרים הללו, שכולם בבחינת קריאת חובה למי שמתעניין בנושאו של ספר זה. במקום לחזור על דבריהם אעסוק בפרק זה בטקסטים מקראיים הנוגעים לדיון בשאלת ההתגלות המתמשכת, בכתבים של רוזנצווייג ושל השל העוסקים בשאלה זו וביחס בין הדרכים שבהן נושאים אלה נידונים במקורות המקראיים והמודרניים.

בטרם אפנה למקורות אלה כדאי להעיר שסילמן מזהה בספרות חז"ל וימי הביניים שלוש גישות כלפי האפשרות שהייתה במהלך הדורות השפעה אלוהית מתמשכת על חכמי ישראל. גישה אחת מכונה על ידו "העמדה השלמותית"; היא גורסת כי התורה שבידינו שלמה לחלוטין (במילה "תורה" כוונתי כאן למובנה הרחב ביותר, הכולל הן את התורה שבכתב והן את התורה שבעל־פה). חכמים המחזיקים בדעה זו דוחים באופן עקרוני את אפשרות השינוי בהלכה, אף שהם מודים שלמרבה הצער חדרו לתורה שבעל־פה כמה שינויים בשל נטייתם של בני האדם לשכוח ולטעות. על פי הגישה שסילמן מכנה "העמדה ההשתלמותית", בני האדם תורמים לתורה תרומה מקורית וחיובית, והתורה הולכת ונעשית מושלמת יותר ויותר במהלך הדורות. אפשר אפילו לדבר בחיוב על כך שנטייתם של בני האדם לשכוח הביאה לידי שינויים במסורת, היות שהשכחה מעוררת רצון להשיב את אשר אבד, ורצון זה מעודד יצירה אנושית המפתחת את התורה שבעל־פה.[[5]](#footnote-5) גרסה שונה מעט של הגישה השנייה היא "העמדה הגילויית", שעל פיה התורה המצויה בשמיים מושלמת, אבל ההשגה המוגבלת שבני האדם משיגים את התורה השמימית הולכת ומשתלמת כל הזמן. כאשר בוחנים את דעותיהם של רוזנצווייג ושל השל לאור הקטגוריות שסילמן מתאר ברור למדי שהן מתאימות להגדרות העמדה השנייה או השלישית. הגותו של רוזנצווייג קרובה במיוחד לעמדה ההשתלמותית, ואילו בספרו של השל "תורה מן השמיים" מתוארת התורה השמימית המושלמת שבני האדם שואפים להשיג באופן שלם יותר.[[6]](#footnote-6)

**התגלות נקודתית ונצחית במקורות התורה**

בפרק 2 ראינו שהמקורות שמהם נבנו חמשת חומשי התורה מייחדים תשומת לב לשאלה אם מתן תורה התרחש ברגע מסוים או לאורך זמן.[[7]](#footnote-7) ס"ד וס"א מתארים את מתן תורה כאירוע חד־פעמי שבו השתתף נביא־על אחד, משה. לעומת זאת, על פי ס"כ התורה ניתנה לאורך זמן. מתן תורה החל עוד בטרם הגיעו ישראל למדבר סיני, שהרי דיני הפסח ניתנו להם בהיותם במצרים (שמות יב). למעשה, אלוהים נתן לראשונה חוק שישראל נדרשו לציית לו זמן רב קודם לכן, כאשר אברהם נצטווה למול את עצמו ואת הזכרים בני ביתו (בראשית יז 10–11). על פי ס"כ, אלוהים נתן למשה (ולפעמים לאהרון) מצוות במהלך כל שבעת השבועות שבהם אוהל מועד שכן למרגלות הר סיני, אבל מצוות נוספות ניתנו למשה, לאהרון ולאלעזר בן אהרון גם במהלך ארבעים השנים שלאחר מכן. (מחלוקת זו בין מקורות התורה מופיעה גם בבבלי, חגיגה ו ע"א–ע"ב כמחלוקת בין ר' עקיבא, שעמדתו דומה לעמדת ס"א וס"ד, ובין ר' ישמעאל שדעתו זהה ביסודה לעמדת ס"כ.) להבדל בין שתי דרכים אלה להבין את ההתגלות השלכות חשובות. התגלות נקודתית איננה מותירה מקום לשיפורים בעתיד; היות שקאנון המצוות כולו ניתן באירוע אחד ויחיד, מרגע זה ואילך תפקידם של בני האדם הוא פשוט לשמר את הקאנון ולמוסרו הלאה, ואולי גם לשחזר את מה שלא שומר ונמסר כיאות. מבחינה זו ס"א וס"ד הם גרסה מוקדמת של העמדה השלמותית שסילמן מתאר. ס"כ הוא מְבשרה של העמדה ההשתלמותית או הגילויית. למעשה, היות שעל פי ס"כ מתן תורה התרחש לאורך זמן וכמה אנשים שימשו בו כמתווכים, ייתכן שאפשר ללמוד ממנו שמתן תורה יכול להוסיף להתרחש גם אחרי ימי משה.

ואולם, גישתו של ס"ד מורכבת מכפי שנראה במבט ראשון. מצד אחד, פסוקים מרכזיים בס"ד מדגישים את אופיו הנקודתי של מתן תורה. אחד הפסוקים הללו הוא הפסוק שבו סיפור המאורעות ממשיך מיד אחרי עשרת הדברות:

אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף. (דברים ה 19)

על פי פסוק זה, האירוע שהתחיל בחורב הסתיים בחורב. מסר דומה עולה מפסוקים שבהם ס"ד מתרה בנמעניו שלא לשנות את הטקסט שבו המצוות כתובות:

לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֺת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם. (דברים ד 2)

אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ. (דברים יג 1)

המילים שאלוהים מצווה קבועות; מעת שמשה מסרן לישראל אי אפשר לשנותן. העובדה שבשלושת הפסוקים נעשה שימוש בשורש יס"ף להעברת המסר מחזקת את הרושם שס"ד מאמין בכך לחלוטין. מתן תורה היה אירוע ולא תהליך. גישה זו מתאימה לתאולוגיית ההתגלות של ס"ד, הדוחה את קיומו של יסוד אנושי במצוות ומדגישה את מקורן האלוהי. כל הפסוקים הללו משקפים את מה שאפשר לתאר באופן אנכרוניסטי אך מדויק כהתנגדותו של ס"ד לדעותיהם של רוזנצווייג ושל השל.

עם זאת, בבחינה מדוקדקת יותר מתגלה בס"ד אמביוולנטיות הגורמת לנו לשאול מהי עמדתו האמיתית בשאלה זו, שכן כמה פסוקים בו רומזים לעמדה ההפוכה. עם הפסוקים הללו נמנה פסוק המופיע מיד לפני עשרת הדברות, כלומר מעט לפני הפסוק שבו ס"ד טוען שקולו של אלוהים לא יסף:

**2** ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בְּחֹרֵב. **3** לֹא אֶת אֲבֹתֵינוּ כָּרַת ה' אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים. (דברים ה 2–3)

הפסוקים הללו עומדים בסתירה לעובדות היסטוריות הידועות הן לישראל שאליהם משה מדבר בתוך הטקסט והן לקוראים שאליהם ס"ד מדבר דרך הטקסט.[[8]](#footnote-8) משה נושא את הנאום הזה בסופן של ארבעים שנות הנדודים במדבר. על פי המסופר בדברים א 33–39, כל המבוגרים שנכחו במתן תורה בחורב מתו לפני כן (להוציא את משה עצמו, את יהושע בן נון סגנו ואת כלב בן יפונה).[[9]](#footnote-9) אלוהים כרת אפוא את הברית עם הוריהם של האנשים שאליהם משה מדבר, ולא "אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים" כפשוטו. (החזרה העצבנית על צורות גוף ראשון רבים מעידה על מודעותו של הדובר לכך שדבריו סותרים ברמה הבסיסית ביותר את מה שידוע לקהל המאזינים.)[[10]](#footnote-10) בדברים ה 2–3 משה חורג מתחום התיאור ההיסטורי כאשר הוא אומר שהאנשים המאזינים לו ראו את מה שהוריהם ראו עשרות שנים קודם לכן. משה משמיע טענות דומות לאורך ספר דברים: ראה א 30, ד 34, ו 22, ט 17, יא 2–9, כט 1 ו־כט 13–14. בכל הפסוקים הללו, הקבוצה שמשה מתאר את חוויותיה ומדבר אליה בלשון "אתם" איננה כוללת רק את האנשים העומדים לפניו בערבות מואב, אלא כל ישראל נמנים עמה, ובכלל זה אף דורות שטרם נולדו.[[11]](#footnote-11) אוגוסט דילמן מתאר את האומה שאליה פונים לאורך ס"ד כ"שלם אורגני בעל זהות משותפת... שלם שנתחייב בחורב".[[12]](#footnote-12) בדומה לכך, משה ויינפלד מצביע על "ערבוב של הדורות בכל האמור במחויבות למצוות"; בשל ערבוב זה "ישראל בכל דור ודור... מוצגים בדברים כגוף אחד, כישות מאוחדת".[[13]](#footnote-13) לאור דברים אלה יש להבין שמשה אליבא דס"ד רומז בדברים ה 2–3 שאף שבפועל מעמד כריתת הברית התרחש בחורב ארבעים שנים קודם לכן, ברמה עמוקה יותר הוא לא התרחש **רק** ארבעים שנים קודם לכן. התורה ניתנה גם בדור הבא – ולפיכך בכל דור ודור מאותו רגע ואילך, היות שטענת הפסוקים היא שהברית נכרתה איתנו ולא עם אבותינו. פסוקים אלה מעודדים את הקורא להבין שקולו של אלוהים מוסיף להישמע. הרמן כהן כותב שבדברים ה 2–3

נפסל... כל החוט ההיסטורי, ואומנם לא נדחה כולו: אלא הוא נקשר במישרין אל בני ההווה, ועל ידי כך נתעצמה, בבהירות שאין אחריה בהירות, רוחניותה של ההתגלות, הופרדה מעל מאורע יחיד של הדורות המופלגות, והוצבה דרך הרציפות הלאומית בתוך ההתחדשות החיה.[[14]](#footnote-14)

קטע נוסף המציג עמדה דומה מופיע לקראת סוף ספר דברים, כאשר משה פונה אל ישראל זמן קצר לפני מותו וכניסתם לארץ כנען:

**9** אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל. **10** טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב מֵימֶיךָ. **11** לְעָבְרְךָ בִּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם. **12** לְמַעַן הָקִים אֹתְךָ הַיּוֹם לוֹ לְעָם וְהוּא יִהְיֶה לְּךָ לֵאלֹהִים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב. **13** וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת. **14** כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם. (דברים כט 9–14)

בפסוקים אלה ס"ד אומר במפורש את מה שרק השתמע מדברים ה 2–3. הברית נכרתת עם כל דור ודור: עִם ישראל שעמדו לפני משה במואב; עם הדור שקדם להם, שעמד בחורב ארבעים שנים לפני כן; ועם כל הדורות עד עולם.[[15]](#footnote-15) (בנוסח "אתם... כולכם" ב־כט 9 יש הדגשה יתרה,[[16]](#footnote-16) המורה שיש להבין את המילה במובן הרחב ביותר.) חז"ל אימצו את הרעיון מפסוקים אלה. כמה מדרשים על דברים כט 13–14 אומרים שנשמותיהם של כל ישראל נכחו במעמד הר סיני, ובתוכן הנשמות שהגופים שבהם הן עתידות לשכון טרם נוצרו (ראה את דברי ר' שמואל בר נחמני במדרש תנחומא, ניצבים ד ואת דברי ר' יצחק בשמות רבה כח, ו).[[17]](#footnote-17) גם מפרשי ימי הביניים מדגישים עניין זה (למשל רש"י, ראב"ע, ובכור שור על דברים ד 9 [מהדורת הכתר, עמ' 26–27]). בשני מקומות בתלמוד הבבלי (שבועות לט ע"א; שבת קמו ע"א) נאמר שבין נשמותיהם של ישראל שעמדו לפני הר סיני היו גם אנשים שעתידים להתגייר מאות או אלפי שנים אחרי כן. מסורת זו מזמינה השוואה לאמירה הרווחת שאלוהים נתן למשה אפילו את מה שתלמיד ישאל את רבו ומצוות שהן מדברי סופרים (ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע"א]; ויקרא רבה כב, א [מהדורת מרגליות, עמ' תצז]; קהלת רבה א, כט ו־ה, ו). הרעיון שכל היהודים שיחיו אי פעם היו במעמד הר סיני הוא צידו האחר של המטבע: ממש כפי שמשה שמע בהר סיני את כל התורה העתידה להיות, כך היהודים העתידים להיות היו שם כדי לשמוע את קולו של אלוהים.

בפס' 11–12 בדברים כט מודגש שהברית נכרתת "היום" – כלומר, לא די שהיא נכרתה לפני ארבעים שנה בחורב, אלא היא הולכת ונכרתת גם בהווה של המספר, ואולי אף בהווה של הקורא.[[18]](#footnote-18) ככל שהדברים אמורים במטרתו של ספר דברים ככלל לתת לישראל מצוות שאותן ישמרו כאשר יכנסו לארץ כנען, הברית תמשיך להתחדש היום, וב"היום" הבא, וב"היום" של כל דור ודור. המילה "היום" היא למעשה מילה מנחה חשובה בספר דברים כולו. היא חוזרת בפרק ה שלוש פעמים, ועל דרך הפשט היא מורה שם על יותר מיום אחד: בפס' 1 ו־3 כוונתה ליום שבו משה דיבר אל ישראל זמן קצר לפני מותו, ואילו בפס' 21 היא מציינת את יום ההתגלות בחורב, ארבעים שנה קודם לכן. השימוש במילה "היום" לציון העבר וההווה של הדובר בקטע אחד מטשטש את האבחנה בין שני הזמנים: המילה "היום" איננה מציינת יום זה או אחר בהיסטוריה אלא מציאות של "היום" שקיימת תמיד ולעולם לא תסתיים, ה"היום" שבו בני ישראל מקבלים על עצמם את הברית ואת התורה.

המילה "היום" מופיעה בפרק ד שש פעמים, והפסוקית "אשר אנוכי מצווך/מצווה אתכם היום" חוזרת בספר דברים לא פחות מעשרים וארבע פעמים.[[19]](#footnote-19) ככלל נראה שמשה ולא אלוהים הוא שאומר מילים אלה, משום שהמשפטים שסביבן מדברים לרוב על אלוהים בגוף שלישי. מסיבה זו נראה שבפסוקים אלה המילה "היום" מורה על היום שבו משה דיבר אל העם בערבות מואב. עם זאת, נמעניו של ספר דברים יחשבו אולי, וסיבותיהם עמם, שה"אנוכי" המצווה אותם בפסוקים הללו הוא ה'.[[20]](#footnote-20) במקרה זה אפשר להבין שה"היום" הוא יום מתן תורה בחורב, והמילה נעשית אפוא רב־ערכית: היא מציינת כמה זמנים. דוגמה טובה במיוחד לכך מצויה בפסוקים אלה, שהמילה "היום" חוזרת בהם שלוש פעמים:

**16** הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ. **17** אֶת ה' הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֺתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ. **18** וַה' הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֺתָיו. (דברים כו, 16–18)

ברמה הבסיסית ביותר, "היום" חייב להיות היום שבו משה נושא את נאומו בערבות מואב. יש אפוא חשיבות לכך שאלוהים ולא משה הוא שמצווה בפס' 16: משתמע מכך שאלוהים עודנו מצווה את בני ישראל במואב, ארבעים שנים אחרי ההתגלות בחורב.

תופעה זו מתרחשת גם במילים "אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם" ב־יא 13. בפס' 14–15 אלוהים מדבר בגוף ראשון ("וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ... וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ"), ואנחנו למדים מכך שאלוהים הוא הדובר בפס' 13. אם כן, ב־יא 13 אלוהים מצווה את ישראל "היום", ביום נאומו של משה במואב, ומתן תורה מאת אלוהים איננו מוגבל ליום שבו עמדו ישראל בחורב, ארבעים שנה קודם לכן. לחלופין, אפשר להבין שה"היום" שעליו אלוהים מדבר בפס' 13 הוא יום ההתגלות בחורב. אם אפשרות זו היא הנכונה, חשוב לשים לב לכך שמשה משתמש במילה "היום" בפסוקים אחרים בקטע זה (יא 8, יא 27, יא 28) כדי להורות על יום הנאום במואב, וכך המעבר בין ה"היום" במואב ובין ה"היום" בחורב מביא לידי כך שהמילה איננה מציינת יום אחד ויחיד. האופן שבו המילה המנחה חוזרת בפרק יא מנתק אותה מכל יום היסטורי ספציפי ומאפשר לנמעניו של ספר דברים בכל דור ודור לראות את המילה כאילה היא איננה מציינת רק את שני האירועים הללו שהתרחשו בעבר, אלא גם את ההווה שלהם.

בסופו של דבר, ה"היום" שעליו ס"ד מדבר כולל את יום מתן תורה בחורב, את יום חידוש הברית במואב ואת ה"היום" של נמעני הספר – כלומר, ה"היום" של כל אדם ואדם שאליו הטקסט מדבר, ויהיו הם רבים ככל שיהיו. ה"היום" האחרון שמניתי הוא החשוב ביותר בעיני ס"ד. אחרי הכול, ס"ד חיבר את הטקסט והמסורת שימרה אותו כדי שהוא יוכל להמשיך ולצוות את נמעניו בכל דור ודור.[[21]](#footnote-21) אם כן, אותו הספר שמספר שמתן תורה היה אירוע חד־פעמי רומז גם שמתן תורה הוא דבר מתמשך. החשיבות היתרה הנודעת להווה בס"ד עולה גם מהשוואת דברים ה 3 עם יא 2–8. בפרק ה נטען כי הברית לא נכרתה עם האבות, אלא היא נכרתת בהווה עם הדור הנוכחי; בפרק יא נאמר כי הדור הנוכחי ולא דור הבנים ראה את הנפלאות שאלוהים עשה (אף שלאמיתו של דבר, הדור הקודם הוא שנכח באירועים הללו). ס"ד רוצה שקבלת התורה תתרחש תמיד בהווה ולא בעבר; נראה שהמשמעות הדתית מצויה, או לפחות מופיעה ביתר שאת, ברגע שהוא "עכשיו" נצחי שאיננו יודע עבר או עתיד, לא דורות ראשונים אף לא דורות אחרונים. בקרוב נפגוש בגישה דומה אצל תאולוגים שקרובים יותר לזמננו אנו.

ערבוב הזמנים נוצר גם בשל המרחק בין היום שבו אלוהים נתן למשה את התורה ובין היום שבו משה העביר אותה לישראל, ארבעים שנים לאחר מכן. (בדברים א 33–39 מתואר פער של דור אחד בין מתן תורה בחורב ובין נאומיו של משה במואב; ב־ח 2–4 וב־כט 4 מצוין פרק זמן מדויק יותר – ארבעים שנה.) על פי גרסתו של ס"ד לתולדות עם ישראל, במהלך ארבעים שנות הנדודים במדבר לא הייתה לישראל התורה כולה, היות שבחורב הם שמעו רק את עשרת הדברות; שאר המצוות ניתנו למשה בלבד.[[22]](#footnote-22) אם כן, אלוהים נתן את התורה בחורב אבל ישראל קיבלוה במואב.[[23]](#footnote-23) ואף על פי שכל המצוות ניתנו להם רק במואב, הם קיבלו אותן על עצמם עוד בחורב כאשר אמרו "וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ" ב־ה 24; והם יקבלו את התורה בשנית בארץ כנען כאשר ימלאו אחר הציוויים המפורטים בדברים כז. אירוע כריתת הברית בחורב ואירוע כריתת הברית במואב נבדלים זה מזה וחופפים זה לזה בעת ובעונה אחת. הפער בן ארבעים השנים בין קבלת התורה על ידי משה ובין מסירתה לישראל עומד בניגוד לדגש שס"ד שם על אופיו הנקודתי של מתן תורה וחותר תחתיו. הוא יוצר את הרושם שנתינת תורה וקבלתה הן פעולות מתמשכות, או לכל הפחות פעולות הנוטות להישנות. ספר דברים עצמו מדגיש את הפער הזה ב־כח 69, ששם ברית חורב וברית מואב מתוארות כשתי בריתות שונות – אף על פי שתוכנן זהה.[[24]](#footnote-24) ההתגלות בהר חורב נשלמה רק בערבות מואב, ולפיכך ה"היום" של חורב נמשך עד לסופו של ה"היום" במואב. אם ה"היום" המאוחר מביא את זה המוקדם לידי השלמה, הרי שהכתוב רומז שכל "היום" שהוא יכול לשחזר את ה"היום" של מתן תורה בחורב. הקטע שלהלן, שבו הפילוסוף פול פרנקס מסכם את דעותיו של רוזנצווייג, מתאר יפה גם את המסר העולה מספר דברים (כך אני סבור):

בדורשו לראות כל יום כאילו הוא "היום" – רגע ההתגלות ממש – רוזנצווייג לא החליף את הר סיני בערבות מואב, אלא קבע את מעמד הר סיני בתוך מסורת רחבה שהולדתה בספר דברים. שכן אם מעמד הר סיני לא היה אירוע מדיני שהתרחש בעבר הרחוק ותו לא, הסיבה לכך היא החזרה על המעמד בדברים והקריאה שנלוותה אליה לעשות את ההתגלות נוכחת תמיד על ידי חזרה על מעמד הר סיני שוב ושוב.[[25]](#footnote-25)

חרף טענתו שלו שהקול שנשמע בחורב לא יסף, בדברים לא 9–13 ס"ד מצווה לחזור ולהשמיע את הקול הזה. בפסוקים אלה מסופר שזמן קצר לפני מותו כתב משה לראשונה את התורה שעד כה נמסרה בעל־פה. הפסוקים מצווים לקרוא את התורה בפני כל ישראל אחת לשבע שנים. הקריאה בפומבי (כך מסביר ז'אן־פייר סונה) "יוצרת לא פחות ממתן תורה חדש... מילות התורה חודרות לעתידם של ישראל".[[26]](#footnote-26) בהתגלות המקורית ניתנה התורה בעל־פה, אבל משה מעלה אותה על הכתב כדי שהעם יוכלו לקחתה לארץ כנען אחרי מותו. תורה שבכתב מאוחרת זו היא שמאפשרת לתורה שבעל־פה המקורית, שניתנה למשה בחורב ונמסרה לישראל במואב, להמשיך להתקיים גם בעתיד.

המתח בין אופיו הנקודתי של מתן תורה בחורב ובין נצחיות ה"היום" שבו מתרחש המעמד מקביל למתח אחר הקיים בספר דברים. כפי שראינו, ס"ד מזהיר בשני מקומות שלא להוסיף לתורה או לגרוע ממנה (ראה ד 2 ו־יג 1). והנה, כפי שרוברט פולצין וברנרד לוינסון הדגישו, ס"ד עצמו איננו מציית לאזהרה זו: מערכת המצוות המופיעה בס"ד היא שכתוב מקיף ושיטתי של מצוות שניתנו לישראל קודם לכן, ובייחוד של מערכת המצוות של ס"א המצויה בשמות כ–כג.[[27]](#footnote-27) הספר שבו נאמר שאין להוסיף למצוות או לגרוע מהן הוסיף למשל לדיני עבד עברי (המופיעים בשמות כא 2–6) שכאשר העבד משתחרר יש להעניק לו מתנות רבות תמורת שנות עבודתו (דברים טו 17–18); יתר על כן, ס"ד מעלים לחלוטין את הדינים המיוחדים הנוגעים לשחרור אמה עברייה (הכתובים בשמות כא 7–11) ובמקומם משווה שם הכתוב את זכויות האמה העברייה לזכויות העבדים הגברים. ס"ד נוקט אפוא חדשנות מהסוג שהוא מתיימר לדחות.[[28]](#footnote-28) ס"ד היה רוצה ששימושנו בטקסט שלו עצמו יסתכם בציטוט ולא יחרוג למחזות הפרשנות, אבל כפי שלוינסון מסביר, ס"ד עצמו משמש דוגמה לכך שלא ייתכן כן:

ציטוט המסורת משמש אמצעי לשכתובה. ציטוט אין משמעו הכנעה פסיבית למקור שהוא מחייב – וקאנוני – לכאורה, כי אם משא ומתן ביקורתי עם המקור. טענה כללית זו הייתה נכונה כאשר המסורות של ישראל הקדומים הלכו והתגבשו... [וגם] אחרי חתימת הקאנון... בספרות חז"ל לסוגיה ולתקופותיה, ציטוט מן המקרא או ממקור חז"לי קודם מביא לידי שינויו של המקור ואפילו לשליטה בו. מאפיינים דומים יש לציטוט התנ"ך בברית החדשה או במגילות קומראן.[[29]](#footnote-29)

אומנם ס"ד מבקש להסוות את נטייתו החדשנית בנסותו להחליף את מערכת המצוות הקודמת במקום להוסיף עליה או לפרשה.[[30]](#footnote-30) אבל ניסיון זה לא צלח מכיוון שבסופו של דבר, התורה כוללת הן את ס"ד והן את המקור שעליו הסתמך, שמות כ–כג.[[31]](#footnote-31) בעקבות זאת יכול הקורא להשוות בין גרסתו של ס"ד למצווה מסוימת ובין הגרסה הקדומה יותר המופיעה בספר שמות. עבודתו של העורך מסירה אפוא את המסווה.[[32]](#footnote-32)

גורל דומה למדי פקד את התיאור (הפושר?) של מתן תורה בס"ד כאירוע נקודתי ולא מתמשך. מעת שעריכת התורה הציבה את המצוות של ס"א (שמות כ–כג) ואת המצוות של ס"כ ושל תוה"ק (המפוזרות בספרים שמות, ויקרא ובמדבר) לפני מצוותיו של ס"ד (דברים יב–כו), המודל של מתן תורה חד־פעמי איננו אפשרי עוד. מבנה התורה הערוכה יוצר רושם שמה שמשה נתן לישראל בערבות מואב איננו "התורה" האחת שאין בלתה, אלא תוספת על מצוות שכבר ניתנו.[[33]](#footnote-33) אבל כפי שראינו, מעצם הודאתו של ס"ד בכך שהיה פער בן ארבעים שנה בין ראשית מתן תורה ובין השלמתו עולה שדבריו של ס"ד בעניין מתן תורה חד־פעמי אינם עולים בקנה אחד עם דעתו האמיתית, אפילו בגרסה של ספר דברים שהתקיימה לפני עריכת התורה, תהא אשר תהא. בדומה לכך, טענתו של ס"ד שכל דור ודור צריך לשוב ולקבל את התורה "היום" עומדת בסתירה לאיסור להוסיף על המצוות או לגרוע מהן, משום שיש להניח שבכל פעם שיהודים יקבלו את התורה בנסיבות חדשות הם ישנו אותה במידת מה כדי להתאימה לנסיבות אלה.[[34]](#footnote-34)

האם ס"ד התכוון באמת לאיסור להוסיף על המצוות או לגרוע מהן? בדברים יח 15–19 מדובר על נביאים שאלוהים עתיד להקים לישראל, והנביאים הללו, מיידענו ס"ד, יקבלו מאלוהים מצוות; המילה "אצוונו" ב־יח 18 חשובה במיוחד, משום שהיא מביאה את פעילות הנביאים שיבואו אחרי משה למחוזות המצווה. אם כן, ס"ד מאמין שאלוהים יצווה נביאים אחרים להוסיף מצוות על מערכת המצוות של ס"ד עצמו.[[35]](#footnote-35) (היות שאני מרבה לומר שניצני דרכו של הרמב"ם מצויים בספר דברים, ראוי להצביע על ההבדל הגדול שיש ביניהם בעניין זה. הרמב"ם טוען בתוקף שמשה היה הנביא היחיד בהיסטוריה האנושית שעסק בחקיקה, ולפיכך המונח "נבואה" משמש בשני מובנים שונים אך חופפים כאשר הוא נאמר על משה ועל שאר הנביאים).[[36]](#footnote-36) לפיכך לא יהיה זה בבחינת חוסר נאמנות לס"ד אם נפקפק מעט ברצינות כוונתו בדברים ד 2 ו־יג 1. ניטיב להיווכח בעובדה שמטרתם של פסוקים אלה רטורית ותו לא אם נזכור שס"ד איננו מגיש לנמעניו מערכת חוקים שאפשר ליישם בפועל. נושאים רבים נידונים בס"ד באופן שטחי בלבד, ונושאים חשובים אחרים אינם נידונים בו כלל וכלל. דוגמה מפורסמת לכך מצויה בדברים כד 1–4: הכתוב מתאר תתי־סעיפים של דיני הגירושין, אף שאין בספר דברים כל חוק יסוד בעניין גירושין, ואפילו לא חוק יסוד של נישואין. מסיבה זו האדם איננו יכול לנהל את חייו על פי מצוותיו של ספר דברים תוך שמירת הציווי המופיע ב־ד 2 וב־יג 1 כפשוטו.[[37]](#footnote-37) מצוות ספר דברים יכולות להתקבל כמערכת חוקים מחייבת אך ורק אם מוסיפים להן חומרים ממסורת משפטית החיצונית לספר.[[38]](#footnote-38) (תנאי זה מזכיר נקודה שכבר ראינו, שהמקרא איננו יכול לתפקד לבדו אלא חייב לבוא כחלק מהמסורת הרחבה יותר שבה נוצר.)[[39]](#footnote-39)

אם כן, ס"ד הוא תורה שבעל־פה המנסה להציג עצמה כתורה שבכתב. אבל הן האופן שבו ס"ד התקבל אצל עורך התורה והן הדגש שיש בס"ד עצמו על התחדשות התורה בעקבות קבלתה המתמדת חותרים תחת ניסיון זה. היה זה בלתי נמנע שקוראי ס"ד במהלך הדורות ילמדו מפרויקט שכתוב החוקים שלו לפחות בה במידה שבה למדו מאזהרותיו השמרניות. החכמים שהמשיכו את מלאכתו של ס"ד והוסיפו לאמץ ולעדכן מצוות לא הבינו ש־ד 2 ו־יג 1 אוסרים על כל שינוי שהוא. חלק ממפרשי ימי הביניים טוענים שהפסוקים אוסרים רק שינויים שאדם פרטי יוזם, אבל חכמי ישראל ככלל רשאים לקבוע תוספות ושינויים. אחרים, ביניהם הרמב"ם, טוענים שהאיסור חל רק על מצוות חדשות המוצגות כפרשנויות בטענה שהן כבר כתובות בתורה. הרמב"ם סבור שהפסוקים המדוברים אינם אוסרים על תוספות שהן סייג למצוות, המרחיבות מצווה קיימת או שומרות לבל יעברו עליה. כפי שיואל רוט אמר, הפרשנות במדרשים "מבהירה למעלה מכל ספק שהאיסורים **אינם חלים על פרשנויות חז"ל**".[[40]](#footnote-40) הדרך שבה חכמי ישראל קוראים את דברים ד 2 ואת יג 1 מנוגדת ללשון הפסוקים, אבל היא נאמנה להקשר הרחב שבו הם מופיעים בספר דברים. הקריאות הללו מוציאות את הפסוקים מידי פשוטם, אבל הן מחדירות בהם משמעות שעולה בקנה אחד עם פרויקט השכתוב של ספר דברים כולו. לאור זאת נוכל לתאר את קריאתם של חז"ל בפסוקים אלה כפשט לא־מילולי או כקריאה מדרשית ההולמת להפליא את כוונת המחבר המקורי – כלומר, את כוונתו האמיתית של ס"ד ולא את הכוונה שהוא מתהדר בה מן השפה ולחוץ.

אותם הדברים בדיוק יכולים להיאמר על הדרך שבה הובן הצירוף "קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף" (דברים ה 22) בספרות חז"ל ובתרגומים הארמיים לתורה. מובנו הפשוט של הפועל "יסף" היא "המשיך", ובעמודים הקודמים דיברתי על הפסוק כאילו זאת כוונתו. אבל אונקלוס מתרגם את המילים הללו "קול רב ולא פסיק", ואף תרגומים אחרים מבינים את הפסוק בדרך זו.[[41]](#footnote-41) רב שמואל בר אמי מביא פרשנות זו בתלמוד הבבלי (סוטה י ע"ב).[[42]](#footnote-42) חכמים אלה מפרשים את המילה "יָסַף" כאילו היא קשורה דווקא למילה "סוף", ולמעשה מורים שיש לקוראה "יָסֻף".[[43]](#footnote-43) קריאה זו הופכת על פיו את פשוטו של הפסוק; למעשה, נוכל להשיג את אותה תוצאה אם נותיר על כנו את מובנה הפשוט של המילה "יסף" ונסיר מן הפסוק את המילה "לא". ועם זאת למעלה ראינו שספר דברים רומז שהברית לא נכרתה רק עם האנשים שעמדו בחורב אלא גם עם בני הדור הבא, והיא תמשיך להיכרת עם כל דור ודור. אחד הקטעים שמהם עולה רעיון הברית ההולכת ונוצרת בכל עת הוא פס' 2–3 בפרק ה, המשמשים הקדמה לקטע הכולל את "הקול הגדול" שלא יסף בפס' 22! לפיכך אפשר להבין שבהקשר הרחב של ספר דברים ואפילו בהקשר הצר של פרק ה, כוונתו האמיתית של ס"ד הפוכה מפשוטו המילולי של ה 22. גם כאן אפשר לדבר על פשט לא־מילולי או על מדרש שנאמן לכוונת המחבר יותר מפשט המילים. ס"ד טוען דבר (ההתגלות בחורב הייתה נקודתית ואי אפשר לשנות את התורה) ובה בעת רומז להיפוכו (ההתגלות שהחלה בחורב נמשכת בכל "היום" שהוא והתורה יכולה להשתנות ואף משתנה בפועל).[[44]](#footnote-44) אם כן, ס"ד איננו מוריש ליהדות הכרעה חד־משמעית אלא דינמיקה, לא דעה כי אם מחלוקת.[[45]](#footnote-45) טענתו של ס"ד שהוא מצדד בדבר בעת שהוא מרמז בעקיבות להיפוכו שבה וחושפת את נטייתו הפרוטו־רמב"מית.

**"היום" אצל רוזנצווייג ושל השל**

המתח שזה עתה תיארתי בין טענתו ה"רשמית" של ס"ד שמתן תורה היה אירוע נקודתי ובין הרמיזות העדינות השזורות בו לכך שיש במתן תורה צדדים מתמשכים או חוזרים ונשנים המשיך לחיות ולשגשג בספרות הרבנית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. היות שספרו של השל "תורה מן השמיים" וספרו של סילמן "קול גדול ולא יסף" בוחנים את הימצאות שתי העמדות במקורות אלה אינני צריך לסקור כאן את הטקסטים הנוגעים לענייננו. לכן אני פונה מיד לדון בהגותם של רוזנצווייג ושל השל. הוגים אלה מוסיפים מורכבות גדולה וגם דיוק רב להבנת מתח פורה זה.

בעיני רוזנצווייג והשל, אחד הביטויים החשובים ביותר בתיאור מתן תורה בשמות יט מופיע בפסוק הראשון בפרק: "ביום הזה". השל משתמש במילים אלה ככותרתו של החלק הראשון של "תורה מן השמיים".[[46]](#footnote-46) בדומה לכך, בקטע ב"כוכב הגאולה" שכותרתו "המצווה והחוק" (המופיע מיד לפני הקטע "ההתגלות"), רוזנצווייג מדבר על "'היום' הגדול" שבו מתרחש הציווי, והמילה "היום" (Heute) חוזרת שש פעמים בפסקה קצרה אחת.[[47]](#footnote-47) רוזנצווייג סבור שמילים אלה באות ללמדנו שהציווי מאת אלוהים חייב להתרחש בהווה של כל אדם ואדם. בקריאתו לחדש את שמירת ההלכה ולקבלה כנובעת מציווי אלוהי כותב רוזנצווייג (במאמרו "הבונים"):

כל מה שבעשייה עדיין אינו מעשה וכל שבציווי עדיין אינו מצווה. אולם צריך שההלכה [גזץ] שוב תהיה מצווה [גבוט], מצווה הניתקת למעשה עם שמיעתה ממש. צריך שתהיה שוב חוקת היום הזה, שבלעדי כך אין משמעות להיותה "חוקת עולם" – דבר שמחוור היה לבני עמינו תדיר בכל ימי הזוהר של תולדותינו.[[48]](#footnote-48)

בדומה לכך הוא טוען ששמירת ההלכה איננה מתבססת רק על העובדה ההיסטורית שההתגלות התרחשה ברגע מסוים בעבר. חשיבות גדולה נודעת לנוכחותו של רגע זה בחיי כל יהודי ויהודי:

מצווה זו, תורה זו – האומנם שמר אותן ישראל אך ורק משום "העובדה שאינו תופס בה ספק כלשהו", שאותם שישים ריבוא שמעו בסיני קול אלוהים? ודאי, גם משום עובדה זו, אבל לא פחות מזה משום כל שאר העובדות הנזכרות, ואף משום אותה עובדה שדרשו חז"ל מדברי הכתוב, "את אשר עמנו פה היום": שיחד עם שישים ריבוא עמדו בסיני גם נשמותיהם של העתידים להיוולד ואף הן שמעו מה ששמעו אלה.[[49]](#footnote-49)

כאשר ה"גבוט" הוא "גבוט" באמת ובתמים הוא קיים אך ורק בהווה; אין לו עבר או עתיד. כך כותב רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה":

הציווי של הצו אין בו כל צפייה לעתיד, אין הוא יכול אלא לשוות לנגדו את הציות לאלתר. אילו חשב על עתיד או על "לעולם", לא היה עוד מצווה [גבוט] וצו [Befehl] אלא חוק [גזץ]. החוק מתחשב בזמנים, בעתיד, בהתמד. המצווה יודעת רק את הרגע; היא מצפה להצלחתה כבר ברגע השמעתה... המצווה היא אפוא הווה טהור... כל ההתגלות מועמדת בסימנו של "היום" הגדול; "היום" מצווה אלוהים ו"היום" בקולו תשמעו. זה "היום" אשר בו חיה אהבתו של האוהב – זה היום הציווּיי של המצווה. [[50]](#footnote-50)

השל אף הוא מדבר על כך שקבלת המחויבות צריכה להתקיים ברגע שהווה תמיד; כך צריכה להיות מחויבותו של אדם לרעהו, וקל וחומר שכך צריכה להיות קבלת המחויבות לאלוהים:

ההתגלות אורכת רגע בלבד, אולם קבלתה מתמשכת הלאה... היש משמעות לכך, שאנו שומרים אמונים לאירועים שהתרחשו לפני למעלה משלושת אלפים שנה?... יחסים חברתיים... לידתם בפעולה או באירוע המתרחש **ברגע נתון בזמן**. יחסים אלה יכולים להתמיד רק אם נתמיד בנאמנותנו להבטחה שנתנו או להסכמים שהתחייבנו לקיים... יש אנשים המאמינים שהזמן חולף לבלי שוב, שהעבר לעולם מת הוא... אולם אנו מוכנים להתייחס אל הרגע ההוא כאילו היה אלמותי... אנו מקבלים על עצמנו אירועים שהתרחשו ברגעים שכבר פסו מן העולם, כאילו רגעים אלה נוכחים, וכאילו הם מתרחשים עתה... מעמד הר סיני הוא אירוע שהתרחש פעם אחת ויחידה, ועם זאת הוא אירוע המתרחש בכל עת ובכל שעה. מעשיו של אלוהים מתרחשים הן בזמן הן בנצח. מנקודת הראות שלנו התרחש האירוע פעם אחת, אך מנקודת הראות של הקדוש ברוך הוא הוא מתרחש כל העת... המקרא מתאר את הגעתם של בני ישראל להר סיני במילים אלו: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני" (במדבר יט 1). משפט זה מכיל צירוף שהטריד את המפרשים הקדמונים: ביום הזה? צריך היה לכתוב ביום **ההוא**. מכאן שביקשה התורה ללמדנו, שיום מתן תורה לעולם אינו נהפך לנחלת העבר. היום ההוא הוא היום הזה בכל יום ויום. ואומר רש"י:... "שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו".[[51]](#footnote-51)

בקטעים אלה קושרים רוזנצווייג והשל בין רעיון המחויבות להלכה ובין הרעיון שמתן תורה, כדי שיהיה באמת מתן תורה, חייב להתרחש תמיד בהווה.[[52]](#footnote-52) בקטעים אלה ניכר גם מתח בין שני עניינים המודגשים בדבריהם: "היום", שהוא מטבע ברייתו רגע מסוים, והנצח. על פי "כוכב הגאולה", הציווי איננו מתחשב בעתיד ובהתמד; הוא יודע רק את הרגע. בדומה לכך, השל מדגיש במקומות מסוימים שמעמד הר סיני היה אירוע ולא תהליך, ולפיכך הוא דוחה את רעיון "ההתגלות המתמשכת" המיוחס לו לפעמים:

יהיו המניע או התוכן אשר יהיו, ויהא אופן קבלת ההשראה אשר יהא, לעולם הוא נשאר אירוע ולא תהליך. מה ההבדל בין אירוע ובין תהליך? תהליך מתרחש דרך קבע, על פי תבנית קבועה יחסית; אירוע הוא דבר חד־פעמי היוצא מגדר הרגיל... הצירוף "התגלות מתמשכת" הוא אפוא סתירה מיניה וביה, כמו "ריבוע עגול".[[53]](#footnote-53)

בדומה לכך הוא טוען:

הנבואה מבשרת את האמונה ב**אקט של תקשורת** מסוים, אקט שלא התקיים מחוץ לתודעתו של האדם אלא בתוכה, אקט שאינו קודם לקיום האנושי ההיסטורי, אלא נתון בתוכו... יש להבין את ההשראה הנבואית כאירוע ולא כתהליך... תהליך מתרחש דרך קבע והוא כפוף לדפוס קבוע יחסית; אירועים חורגים מן השגרה.[[54]](#footnote-54)

ובכל זאת, השל תומך גם ברעיון שהקול שנשמע בהר סיני מוסיף להישמע לנצח. הוא מביא את תרגום אונקלוס לדברים ה 22: "קול גדול שלא פסק",[[55]](#footnote-55) ומדגיש שהציווי שניתן בהר סיני קיים בראש ובראשונה "היום". רוזנצווייג והשל טוענים שההתגלות נושאת אופי נקודתי, אבל הם גם מדגישים שיש לה קיום שמעבר לזמן.[[56]](#footnote-56) שניות זו מפורשת בדברים אלה שהשל כתב: "מעמד הר סיני הוא אירוע שהתרחש פעם אחת ויחידה, ועם זאת הוא אירוע המתרחש בכל עת ובכל שעה. מעשיו של אלוהים מתרחשים הן בזמן הן בנצח. מנקודת הראות שלנו התרחש האירוע פעם אחת, אך מנקודת הראות של הקדוש ברוך הוא הוא מתרחש כל העת".[[57]](#footnote-57)

אין כאן כל סתירה. השל ורוזנצווייג אינם אומרים שמתן תורה מתמשך והולך; הם סבורים שהוא מתרחש בנצח, מחוץ לתחום השפעתו של הזמן. אחרי הכול, הזמן הוא קטגוריה הקיימת בשכלו של האדם ואיננו נוגע לאלוהים; מסיבה זו יכולים שני ההוגים הללו לראות את ההתגלות כאירוע שהיה נקודתי אך גם נצחי – נקודתי מנקודת מבטו של האדם, נצחי מנקודת מבטו של אלוהים. אלכסנדר אבן־חן קושר בין רעיון זה ובין המחויבות המתמשכת הנובעת ממעמד הר סיני: אירוע ההתגלות ייצר תחושה של היות מצוּוִים, ובשומרו את המצוות היהודי משחזר את **חוויית** ההתגלות וממיר את נקודת המבט האנושית בזו האלוהית. בדרך זו האירוע החד־פעמי הופך נצחי.[[58]](#footnote-58) בלשונו של רוזנצווייג, ההתגלות במלוא המובן של קבלת הציווי לאהוב את ה' היא אירוע שכולו הווה, ללא עבר וללא עתיד; היא התרחשות שאין לזמן כל נגיעה בה. אליוט וולפסון מנתח ברגישות את הרעיון הזה כפי שהוא מופיע הן אצל חז"ל והן בכתביו של רוזנצווייג:

דעתם של חז"ל בדבר התגלות מתמשכת ההולכת ומתפתחת בשרשרת רציפה של פרשנות איננה מבוססת על תפיסה סטטית של תורה נצחית העומדת מחוץ לזמן ולפיכך עמידה בפני תהפוכות ההיסטוריה. אלא, דעה זו מבוססת על תפיסה של הזמן המטילה ספק במודל הלינארי של אירועים משתלבים... ברצף... ההרמנויטיקה של חז"ל מצדדת בתפיסת זמן שהמעגליות שלה נושאת אופי לינארי והלינאריות שלה נושאת אופי מעגלי. לפיכך לימוד התורה מחייב שהאדם יוכל לדמיין שכל יום ויום – ולמעשה כל רגע ורגע – הוא הישנות פוטנציאלית של מעמד הר סיני. כל מעשה פרשנות הוא אפוא שחזור של חוויית ההתגלות, אומנם מנקודת מבט ייחודית... המילה האלוהית שנאמרת בכל עת שקוראים בתורה היא אפוא מילה שטרם נאמרה. אבן הפינה הפנומנולוגית של ה"מחשב החדש" של רוזנצווייג היא האמונה באפשרות לחוות את ההתגלות כאפשרות אמיתית בכל רגע ורגע.[[59]](#footnote-59)

על דברים אלה אנחנו יכולים להוסיף שלא פרשנות התורה בלבד אלא אף קיום המצוות מאפשר לאדם לחוות את ההתגלות כאילו היא מתרחשת בהווה נצחי. מנקודת מבטו של הנצח אין אבחנה בין עבר, הווה ועתיד, ולפיכך רגע מעמד הר סיני נכון תמיד להתרחש.[[60]](#footnote-60) מבחינה זו השל נבדל מהרמב"ם, הסבור שההתגלות נמשכת לנצח אף על פי שקולה איננו נשמע עוד בשל הירידה שחלה בחלוף הדורות ביכולת ההשגה של האדם. בעיני השל, ההתגלות איננה שידור רדיו מתמשך שהתדר שבו הוא משודר אבד לנו. הוא סבור שהתקשורת בין אלוהים וישראל במעמד הר סיני הייתה חד־פעמית ומעולם לא נשנתה, אבל בעזרת לימוד תורה ושמירת מצוות היהודי יכול לשוב לרגע המעמד.[[61]](#footnote-61) (מכך אפשר להסיק שאמונתו של השל שהנבואה הוסיפה להתקיים עד לימי הביניים ואולי אף אחרי כן, דעה המופיעה במאמר שפרסם בשנת 1950,[[62]](#footnote-62) איננה מיסודות הגותו. לו יכולנו לשכנע את השל שהנבואה חדלה להתקיים בראשית ימי בית שני,[[63]](#footnote-63) לא היה צורך לשנות דבר מה בטענותיו שמעמד הר סיני היה אירוע חד־פעמי ניתן לשחזור הקיים מחוץ לזמן. אומנם נכון שהשל סובר שחז"ל נמנים עם מי שתרגמו את ההתגלות לכדי תורה; יוצא אפוא, כדברי אלכסנדר אבן־חן,[[64]](#footnote-64) שבעיני השל חכמי ישראל פועלים תחת השראה אלוהית, אם ביודעין אם לאו. נקודת מבט זו תואמת היטב את אמונתו שהנבואה לא חדלה לחלוטין, אולם גם אם לא הייתה נבואה בימי חז"ל אפשר לראות בפעולותיהם תגובה למעמד הר סיני הקיים בנצח, שהרי הם עצמם היו שם בימי משה.) הרמב"ם איננו הפילוסוף הרציונליסט היחיד שהשל חולק על דעתו בעניין מעמד הר סיני. דעתו של השל שונה גם מדעתו של הרמן כהן, משום שהשל דוחה את הטענה שמעמד הר סיני הוא אב טיפוס מיתי המסמל את מערכת היחסים של אלוהים וישראל בכל דור ודור, אלא רואה במעמד הר סיני אירוע היסטורי ממשי.[[65]](#footnote-65)

השל מתייחס ברצינות רבה לרעיון (המיוחס לחז"ל, אבל מצוי כבר בדברים כט, כפי שראינו) שכל היהודים, אלה שנולדו ואלה שטרם נולדו, נכחו במעמד הר סיני. אם נכון הדבר, אזי יהודי יכול להתאמץ לשוב ולחוות את המעמד בעזרת משמעת, נאמנות, לימוד, חיבור ומסירות.[[66]](#footnote-66) מנקודת מבט זו, שתי דרכי ההבנה של דברים ה 22 ("קול גדול שלא המשיך"/"קול גדול שלא הפסיק") נכונות, ולמעשה הן היינו הך. הקול שנשמע בהר סיני לא המשיך משום שההתגלות הייתה אירוע נקודתי ולא דבר מתמשך. אבל כאשר יהודים חוזרים לאותו רגע בקבלם את ההלכה כציווי אלוהי, הקול עודנו נשמע באוזניהם במלוא עוצמתו. עדיין אפשר לשמוע את קול ה' בהווה ולא רק ללמוד על אודותיו כדבר שחלף מן העולם.[[67]](#footnote-67) בדומה לכך, לרעיון שאלוהים הראה למשה את כל מה שעתיד להיות אי פעם בכלל תורה שמור מקום מרכזי בהגותו של השל. המסקנה העולה מרעיון זה היא שאין בתורה חידושים. ואולם, יהודים יכולים לשחזר היבט של התורה שניתן בסיני אבל היה רדום מאז ועד עתה.[[68]](#footnote-68) אליוט וולפסון מתאר יפה את הרעיון כ"פרדוקס הגילוי מחדש של מה שכבר ניתן".[[69]](#footnote-69)

לאור הדמיון בין דעותיהם בעניין זה, אנחנו עלולים להתפתות לחשוב שרוזנצווייג השפיע על השל, בן זמנו הצעיר ממנו בהרבה. אבל בתחום זה אין מוקדם ומאוחר, שכן אברהם יהושע השל אמר שמתן תורה מתרחש תמיד בהווה לפני שרוזנצווייג אמר דברים ממין זה – למעשה, מאה שנים לפני כן. אינני מדבר כאן על אברהם יהושע השל שכתב את "תורה מן השמיים" ואת "אלוהים מבקש את האדם", אלא על אבי־סב­־סבו שעל שמו הוא נקרא, אברהם יהושע השל מאפטא (1748–1825). בספרו "אוהב ישראל" הוא כתב:

שכל איש ישראל צ"ל [=צריך להיות] בעיניו תמיד בכל עת ורגע כאלו הוא עומד בהר סיני לקבל את התורה דבאדם שייך עבר ועתיד. אבל אצל הש"י [=ה' יתברך] אינו שייך זה. ובכל יום ויום הוא נותן התורה לעמו ישראל. וע"כ כשאדם פותח איזה ספר ללמוד צריך אז לזכור מעמד הר סיני וכאלו הוא קיבל את התורה מפי הגבורה ואז בא עי"ז [=על ידי זה] לידי אימה ויראה כמו שניתנה התורה ברתת ובזיעה.[[70]](#footnote-70)

רעיונות דומים מופיעים בספרים מימי הביניים ומראשית העת החדשה, ביניהם "שני לוחות הברית" לישעיה הורוויץ, "חסד לאברהם" לאברהם אזולאי וספר הזוהר, ובמקורות אחרים שהשל בן המאה העשרים מזכיר בדיונו בקול הגדול שפסק ולא־פסק.[[71]](#footnote-71) תפיסת ההווה הנצחי של הציווי המשותפת להשל ולרוזנצווייג לא הגיעה להשל מרוזנצווייג אלא ממקורות קבליים וחסידיים שלמד בצעירותו בפולין.[[72]](#footnote-72) השל הגיע להבנה שההתגלות הייתה אירוע נקודתי הניצב מחוץ לזמן מתוך בקיאותו האדירה במקורות יהודיים. הפלא הגדול הוא שרוזנצווייג הגיע למסקנה זו ללא היכרות מעמיקה כל כך עם המקורות. בשנים המעטות שחלפו בין צעדיו הראשונים בלימוד יהדות מיד לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה ובין חיבור "כוכב הגאולה" במהלך המלחמה ומיד לאחריה אמר רוזנצווייג דברים התואמים עד להדהים את המסורת היהודית. השאלה כיצד הוא הצליח לעשות זאת היא אחת התעלומות הגדולות בתולדות המחשבה היהודית. יש שיראו באינטואיציה המופלאה של רוזנצווייג ראיה לכך שהקול שנשמע בהר סיני אכן מוסיף להישמע עד לימינו אנו.

**האם המסורת משתנה?**

אחד המקורות שהשל מזכיר בהקשר זה הוא ספר שעדיין נקרא רבות, "שני לוחות הברית" לישעיה הורוויץ (השל"ה) (בערך 1565–1630). דבריו של הורוויץ על אודות הרגע הנצחי שבו מתרחש מתן תורה דומים להפליא לדברי רוזנצווייג והשל.[[73]](#footnote-73) הורוויץ מדבר על כך שבאחת מברכות התורה אלוהים מתואר כמי ש"נתן לנו את תורתו" ומיד אחר כך כ"נותן התורה". שני התיאורים נכונים, מסביר הורוויץ, ממש כפי ששתי הדרכים להבין את דברים ה 22 (הקול הגדול פסק / הקול הגדול מעולם לא פסק) נכונות, היות ש"באמת הש"י כבר נתנה אבל עדין נותן התורה ולא יפסוק".[[74]](#footnote-74) הורוויץ כותב ש"הקול הגדול" שנשמע בהר סיני הכיל רעיונות שנועדו לאנשים מסוימים שחיים בתקופות מסוימות. הוא רומז כאן למדרש על תהלים כט 4, שלפיו אלוהים נתן במעמד הר סיני מסרים שונים לאנשים שונים, והמסר שכל אדם ואדם קיבל הותאם לחוסנו וליכולת ההבנה שלו; במעמד הר סיני היו אפוא התגלויות פרטיות רבות.[[75]](#footnote-75) בין המסרים הללו היו בכוח התגלויות מותאמות אישית לא רק לבני ישראל שיצאו ממצרים, אלא ליהודים בכל דור ודור. לשיטתו של הורוויץ, לכל רעיון שניתן בסיני יש הרגע המתאים לו. ביום שבו אלוהים נתן את התורה בהר סיני טרם הגיע זמנם של רעיונות רבים: "כי היה הדבר תלוי לפי התעוררות התחתונים ולפי מהותם ואיכותם ולפי מדריגות נשמות שבכל דור ודור".[[76]](#footnote-76) במהלך ההיסטוריה, חכמים ששמעו פרשנות מסוימת כשעמדו לפני הר סיני מגלים אותה לעולם בחייהם עלי אדמות. חכמים אלה מוציאים את הפרשנויות הללו מן הכוח אל הפועל ברגע שבו ראוי לגלות את הרעיון. הורוויץ טוען שמשתמע מכך שחידושיהם של חכמי ישראל אינם באמת חידושים:

החכמים חדשו דברים או מכח פלפולם אבל הכל היה בכח הקול הנזכר והגיע העת שהם הוציאו מכח אל הפועל בהתבוננותם... לפי ההתחדשות ומקור נשמות בכל דור... נמצא הקב"ה נתן התורה והוא נותן התורה בכל עת ובכל שעה המעיין הנובע אינו פוסק ומה שנותן הוא בכח מה שנתן.[[77]](#footnote-77)

קשה להכריע היכן מקומם של דברי הורוויץ על מפת מחשבת ישראל. האם הוא ריאקציונר המכחיש את עצם אפשרות החידוש? או אולי הוא ליברלי ביותר משום שהוא מייחס לפרשנויות החדשות הנוצרות בכל דור מעמד של התגלות ישירה שאלוהים נתן בהר סיני? הורוויץ נותן בידי הליברלים מענה לטענותיהם של שמרנים המתנגדים לפרשנויות או לפסיקות הלכה חדשות. השמרן יכול לשאול: "באיזו זכות אתה משנה את מה שקבעו הדורות הקודמים? החכמים שקדמו לנו היו קרובים יותר להתגלות מבחינה היסטורית ולפיכך הם ידעו טוב מאיתנו מהו רצונו של אלוהים".[[78]](#footnote-78) אבל אם כולנו עמדנו יחד מול הר סיני אזי אין בהכרח הבדל מהותי בין פרשנותו של חכם בן המאה העשרים ואחת או פסיקתו של איש הלכה בן זמננו ובין פירושיו של ר' עקיבא או פסיקותיו של הרמ"א (1572–1520). החכם בן זמננו עמד מול הר סיני בו ביום שר' עקיבא והרמ"א עמדו שם.[[79]](#footnote-79) דבריו של הורוויץ יכולים גם לסייע ביישוב הסתירה למראית עין בין האיסור התאורטי שיש בס"ד להוסיף למצוות ולגרוע ובין החדשנות המשפטית הקיימת בס"ד בפועל: אם נאמץ את נקודת מבטו של הורוויץ נוכל לומר שס"ד לא חידש דבר, אלא הוציא מהכוח אל הפועל ציווים שכבר ניתנו קודם לכן ושזמנם הגיע. אך הולם לקרוא כך רת ספר דברים משום שגישתו של "שני לוחות הברית" חבה את קיומה לרעיון שכל ישראל לדורותיהם נכחו במתן תורה בהר סיני – רעיון שמקורו בדברים כט 9–14.

אותן השאלות עולות כאשר מעיינים בפסקה מ"כוכב הגאולה" שבה רוזנצווייג טוען שבעיני עם ישראל,

מנהג וחוק, עבר ועתיד, נעשים לשני גושים בלתי משתנים; ובכך חדלים הם להיות עבר ועתיד, אלא נהיים בקפאונם אף הם להווה בלתי־משתנה. מנהג וחוק, שאין להוסיף עליהם ואין לשנות מהם, ניגרים אל האגן האחד של מה שמחייב בהווה ומחייב עד עולם; תבנית חיים המאחדת מנהג וחוק לחטיבה אחת, ממלאת את הרגש ועושתו נצח... שולט כאן חוק... שיכול אתה לערוק ממנו, אך אין אתה יכול לשנותו... חייב אדם לראות את יציאת מצרים כאילו הוא היה בין היוצאים. ומחוקקים שיחדשו את החוק במרוצת הזמן החי אין כאן; ואפילו דבר שמצד עניינו אפשר לראות בו חידוש, צריך בכל זאת שיוצע כך כאילו כבר נכתב בתורה הנצחית ונגלה עם התגלותה.[[80]](#footnote-80)

את מה ששאלנו על הורוויץ נוכל לשאול גם על אודות רוזנצווייג: האם הוא ריאקציונר או ליברל? במבט ראשון נראה שרוזנצווייג דוחה מעיקרא את אפשרות החידוש ולפיכך מציב עצמו בקצה הימני של המפה. אבל דברי רוזנצווייג בסוף הקטע מבהירים שהוא איננו מתכחש לכך שחלים ביהדות שינויים. משמעות דבריו היא שהיות שישראל ניצבים מחוץ לזמן אין אצלם מוקדם ומאוחר, ולפיכך כל המנהגים, המצוות והאמונות מתקיימים באותו הנצח. אם דבריו נכונים אזי מה שנראה כחידוש איננו נופל בעתיקותו ובכבודו ממנהג הנהוג זה אלפי שנים. פוסק אחד ידחק בנו להניח לנשים להיות שליחות ציבור בתפילות; אחר יענה שבכל תולדות העם היהודי גברים בלבד שימשו כשליחי ציבור ולפיכך יש לדחות את החידוש. על יסוד תפיסת הזמן של רוזנצווייג – וכן, כך נראה לי, על יסוד מה שמשתמע מתפיסת הזמן של הורוויץ – הטענה שהמנהג הקדום יותר עדיף על פני החדש איננה תקפה: עם העומד מחוץ לזמן איננו יכול להשתמש בכרונולוגיה כקריטריון לקבלת מצווה או לדחייתה. אם כל יהודי ויהודי עמד לפני הר סיני עלינו להכיר בכך שייתכן שהמנהג החדש זכה לאישורו של אלוהים בזמן מתן תורה, אף על פי שהוא יצא מן הכוח אל הפועל בימינו אנו. היעדר האבחנה בין חוקים (כלומר מצוות) ובין מנהגים בקטע זה אופיינית לרוזנצווייג; הוא סבור כי מנהגים שהפכו בסופו של דבר למצוות קדומים לא פחות ממצוות המפורשות בתורה, או נכון יותר לומר: מקורם בסיני בדיוק כמו המצוות הכתובות התורה.[[81]](#footnote-81)

כמובן, דברים אלה אין כוונתם שכל החידושים באשר הם לגיטימיים. העובדה שאלוהים אמר במעמד הר סיני דברים שונים ליהודים שונים אין משמעה שכל רעיון העולה במוחו של יהודי הוא חלק מן התורה. (לאמיתו של דבר, רוזנצווייג סלד מרבים מגינוני הטקס שהרבנים הרפורמיים בגרמניה במאה התשע עשרה החדירו לחיי הדת היהודיים, ולא ראה בהם מנהגים יהודיים אמיתיים).[[82]](#footnote-82) אבל אפשר ואפשר להסיק מעובדה זו שייתכן שצד חדש ומפתיע בתורה הוא קדום ולגיטימי בדיוק כמו צדדים המוכרים לעם היהודי זה זמן רב. ביהדות כפי שרוזנצווייג והורוויץ מתארים אותה אין אבחנה בין חדש וישן; אין מוקדם ומאוחר בתורה. לחדש את ימינו איננו אלא להשיבם למצבם שמקדם, כמאמר הכתוב באיכה ה 21, וכן להפך. אם בחלוף הזמן יתברר שהסמכת נשים לסביות כרבות היא בכלל התורה באמת ובתמים, אזי הלגיטימיות של פרקטיקה זו איננה פחותה מהלגיטימיות של כל פרקטיקה הכתובה ב"שולחן ערוך" או בס"כ: היא תגובתם של יהודים דתיים למה שחוו במעמד הר סיני. ובה בעת הרבנים האורתודוכסים בני המאה העשרים יוסף דב סולובייצ'יק ומשה פיינשטיין, הזוכים בצדק להערכה רבה, פועלים במלוא האותנטיות כאשר הם מייחסים למקרא את הדרישה ההלכתית להפריד בין נשים ובין גברים במהלך התפילה,[[83]](#footnote-83) אף שאין כל ראיות היסטוריות לכך שמנהג זה היה בגדר חובה בתקופת התלמוד, ולא כל שכן בתקופת המקרא.[[84]](#footnote-84) ייחוס ההפרדה בין גברים ונשים למקרא איננו אלא ביטוי מודרני למה שהינדי ניימן מכנה Mosaic discourse, וכפי שראינו למעלה, מדובר במנהג ישן נושן שיהודים נוהגים ומוקירים זה אלפי שנים. אם ההתגלות מתקיימת בנצח הרי שאחרי ככלות הכול הליברל היהודי משחזר אמת קדמונית; ועם זאת עמדותיו של הריאקציונר לעולם לא תעשינה מיושנות. בפרק הסיכום של הספר נשוב למתח בין שתי אמיתות אלה ולשאלת מערכת היחסים בין מסורת ובין שינוי.

1. גראהם, כתבי קודש, עמ' 131a-b, והשווה עמ' 141b, מתאר מאילו בחינות ספרות חז"ל מתאימה להגדרתו לכתבי קודש. ראה גם את הדיון המתאר את התלמוד כ"פרא­־כתבי קודש" אצל סמית, כתבי קודש, עמ' 204­–206, וכן ראה זומר, כתבי קודש, עמ' 3­–4. [↑](#footnote-ref-1)
2. דברי כאן מבוססים על שמו המוצלח של ספרו של שורש: *Canon without Closure* (ראה שורש, קאנון). [↑](#footnote-ref-2)
3. בעניין זה נבדלות היהדות והנצרות הקתולית, למרות העובדה ששתי הדתות מדגישות את חשיבות המסורת. בשתיהן כתבי הקודש נוצָרים מתוך המסורת, והמאמין יכול לגשת אליהם רק בעזרת המסורת. אבל ראשי הכנסייה הקתולית מאמצים את כל שלושת העמודים הללו. הם נכונים הרבה יותר ממקביליהם ביהדות הרבנית לומר בלב שלם שהמסורת מתפתחת בעזרתה של רוח הקודש. ראה את הדיון בהתגלות ובכתבי הקודש במסמך שהתחבר בוועידת הוותיקן השנייה (*Dei Verbum*, פרק 2), ואת הדיון ברוח הקודש כסובייקט טרנסצנדנטי או כמעביר פעיל של המסורת אצל קונגר, מסורת, עמ' 51­–58, 99­–100. אבל ראה גם את ההשגה החשובה שם, עמ' 99 הערה 20: קונגר טוען כי בניגוד למסורות שמקורן בימי השליחים, מסורות שנוצרו במהלך תולדות הכנסייה זכו לסיוע אלוהי אך לא להשראה אלוהית (ראה גם עמ' 127 לתיאור הסוגים השונים של מסורות קתוליות). על תפיסת המסורת בנצרות כמין התגלות ראה גם בראון, מסורת ודמיון, עמ' 112­–135. [↑](#footnote-ref-3)
4. השל, תורה מן השמיים, ג, בייחוד עמ' 23­–29, 36­–38, 49­–82, דן בשאלה אם חידושים יכולים לנבוע מדבר הדומה להתגלות. ראה גם סילמן, קול גדול. רוס, ארמון התורה, פועלת באלגנטיות בשלוש רמות. ספרה הוא מחקר העוסק במערכת היחסים שבין פמיניזם ואורתודוקסיה. נוסף על כך הוא חוקר את הגותו של אברהם יצחק קוק ואת השפעותיה על היהדות האורתודוקסית בשלהי המאה העשרים. ולבסוף, וחשוב מכל לענייננו שלנו, הספר חוקר את מערכות היחסים בין התגלות, פרשנות, מסורת וחדשנות שהתקיימו במחשבת ישראל אצל חז"ל, בימי הביניים ובראשית התקופה המודרנית. [↑](#footnote-ref-4)
5. ליחס חיובי כלפי השכחה האנושית מצד הוגה חרדי בן התקופה המודרנית ראה הוטנר, פחד יצחק, עמ' לה–לז (מאמר ג' לחנוכה). ראה גם: ביגמן, סולם, עמ' 107–111; סילמן, קול גדול, עמ' 140. בעניין התועלת שיש במבוכה מנקודת מבט דתית ראה וורד, דת והתגלות, עמ' 22. [↑](#footnote-ref-5)
6. העמדות השנייה והשלישית מתיישבות יפה עם הרעיון שההתגלות הנבואית הוסיפה להתקיים אחרי תקופת המקרא, ולפיכך אין תמה שהשל מרבה לומר שההשראה האלוהית התקיימה גם בימי הביניים; ראה השל, השראה נבואית (אבל ראה גם הלד, השל, עמ' 133­–134, בעניין הימצאות הדעה ההפוכה במקומות אחרים בכתביו של השל). ואולם, הוגים יהודים יכולים גם לקבל את הדוקטרינה של חז"ל הגורסת כי הנבואה נסתיימה בראשית תקופת בית שני, ועם זאת לטעון שהתפתחות המסורת היהודית מונחית על ידי גרסה תת־נבואית של הדרכה אלוהית. על צורות תת־נבואיות מתונות של תקשורת עם אלוהים בתרבויות יהודיות בימי בית שני, בתקופת חז"ל ובימי הביניים שבהן רווחה האמונה שהנבואה בצורתה המפותחת ביותר חדלה להתקיים, ראה זומר, קץ הנבואה, עמ' 39­–41; למקורות ביבליוגרפיים נוספים ראה לעיל, הערה 154 לפרק 4. [↑](#footnote-ref-6)
7. בעניין מחלוקת זו ראה את הספרות הנזכרת בהערות 115–120 לפרק 2. [↑](#footnote-ref-7)
8. אפשר לנסות ליישב סתירה זו בטענה שרבדים שונים בתוך ס"ד מחזיקים בדעות שונות, ושחלק מהרבדים הקדומים בס"ד לא הכירו פער בן ארבעים שנה בין ההתגלות בחורב ובין הנאומים שמשה נושא בספר דברים. אבל אין לראות בכל סתירה ראיה לריבוי מחברים. העקיבות המאפיינת את הדגש המושם על המילה "היום" בכל ספר דברים (ראה להלן בגוף הספר) מעידה שהמתח בין תפיסת ההתגלות כאירוע נקודתי ובין תפיסתה כדבר נצחי הוא יסוד מרכזי בהשקפת העולם הדתית של ס"ד. לטיעונים נגד ראיית מתח זה כראיה לריבוי מחברים או עורכים ראה סמית, דברים, עמ' 80. [↑](#footnote-ref-8)
9. אפשר לטעון שקריאה זו עולה בקנה אחד עם ספר דברים כפי שנתקבע בקאנון המקראי, אבל שפרק ה לא הופיע במקור אחרי פרקים א–ד. לאמיתו של דבר, כמעט כל החוקרים המודרניים תמימי דעים שהיחידה א 1­–ד 40 נוספה בשלב מאוחר יותר בהתפתחותו של ספר דברים. אפילו כך אין ספק כי פרק ה מוצג כנאום שמשה נושא לקראת סוף ימיו ולא כנאום שנישא זמן קצר אחרי ההתגלות עצמה; אלמלא כן משה לא היה מזכיר לשומעיו שאלוהים דיבר עם ישראל "בחורב" (ה 2). לו העם היה עדיין בחורב לא היה כל צורך להזכיר זאת להם. יתר על כן, אפילו מחוץ ליחידת ההקדמה א 1­–ד 40, הרובד המרכזי של ס"ד שפרק ה נכלל בתוכו מדבר על ארבעים השנים במדבר; ראה דברים ח 2 ו־כט 4. בדומה לכך, פס' 1 בפרק ט מבהיר שחלקו העיקרי של ספר דברים מוצג כאילו הוא נאמר מיד לפני הכניסה לארץ כנען. [↑](#footnote-ref-9)
10. דילמן, במדבר, דברים ויהושע, עמ' 265, ודרייבר, דברים, עמ' 83, טוענים בהיגיון ש"אבותינו" הנזכרים ב־ה 3 אינם בני הדור שיצא ממצרים (הוריהם הביולוגיים של האנשים הניצבים בערבות מואב ומאזינים לנאום), אלא האבות – אברהם, יצחק ויעקב – שאותם ספר דברים מרבה לכנות "אבותיכם" (ד 31, ד 37, ז 8, ז 12, ח 18). אפילו אם טענה זו נכונה, הקטע ה 2­–3 עומד בניגוד מובהק לעובדות ההיסטוריות היות שנטען בו שהאנשים המאזינים לנאומו של משה נכחו באירוע כריתת הברית בחורב. בתרגום השבעים לא נאמר "אבותינו" כבנוסח המסורה כי אם "אבותיכם" (πατράσιν ὑμῶν), כלומר הוא גורס שמדובר בהוריהם הביולוגיים של בני הדור העומד להיכנס לארץ. [↑](#footnote-ref-10)
11. דילמן, במדבר, דברים ויהושע, עמ' 239, מעיר כי תרגום השבעים משמיט את המילה "לעיניכם" בדברים א 30, אולי בגלל האנכרוניזם ההיסטורי שיש בו; אבל משה מדבר אל בני הדור הנוכחי כאילו חוו את החוויות שאבותיהם חוו לאורך כל ס"ד. [↑](#footnote-ref-11)
12. שם, עמ' 265. [↑](#footnote-ref-12)
13. ויינפלד, דברים א–יא, עמ' 238. [↑](#footnote-ref-13)
14. כהן, דת התבונה, עמ' 113. [↑](#footnote-ref-14)
15. בעניין מקורו הנאו־אשורי של מוטיב זה ראה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ' 104­–105. [↑](#footnote-ref-15)
16. דילמן, במדבר, דברים ויהושע, עמ' 380. [↑](#footnote-ref-16)
17. השווה לדברי ר' יהושע בן לוי בבבלי, ברכות כא ע"ב, האומר שמי שמלמד בנו תורה כאילו קיבלה מהר חורב, ושזו הסיבה שבשלה ספר דברים יכול לדבר אל נמעניו כאילו הם עצמם היו שם. [↑](#footnote-ref-17)
18. בבבלי, ברכות סג ע"ב ר' יהודה בר עילאי טוען בדיוק את הטענה הזו לגבי המילה "היום" בדברים כז 9. [↑](#footnote-ref-18)
19. המספרים שונים מעט בנוסחים השונים (נוסח השומרונים ותרגום השבעים מוסיפים את המילה "היום" ל"אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם" בדברים ד 2), אבל שינוי זה איננו מחליש את טענתי בדבר חשיבות העובדה שהציווי מתרחש "היום", ואף מחזק אתה. [↑](#footnote-ref-19)
20. בעניין היחס בין קולותיהם של משה ושל ה' בספר דברים (שלעתים מתערבבים זה בזה), ראה סונה, כתיבה בדברים, עמ' 38­–40. כדברי סונה בהערות שם, ערבוב זה הטריד כבר את מחבריהם של תרגומים ונוסחים קדומים של התורה. [↑](#footnote-ref-20)
21. מהלך רטורי דומה מתרחש בתוה"ק שבס"כ, ששם נעשה שימוש בכמה טכניקות היוצרות הקבלה בין ישראל שבמדבר שאליהם פונים בתוך סיפור הדברים ובין ישראל שבארץ כנען שאליהם תוה"ק פונה (כפי שמראה יוסטן, עם וארץ, עמ' 45­–47, 196­–197). [↑](#footnote-ref-21)
22. הפער בן ארבעים השנים שיש בס"ד בין נתינת התורה למשה ובין מסירתה לעם נידון בכל ספרות המחקר המקובלת. לתיאור בהיר במיוחד של סוגיות אלה ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 79­–85. פרנקל מוסיף וטוען (שם, עמ' 85­–96) כי בגרעין קדום יותר של ס"ד לא דובר כלל על התגלות שהתרחשה בהר חורב, ושעל פי גרעין זה מתן תורה התרחש אך ורק במואב, זמן קצר אחרי יציאת מצרים; על פי תפיסה זו ישראל לא נדדו במדבר במשך שנים רבות, ויציאת מצרים, מתן תורה והכניסה לארץ כנען התרחשו בסמיכות זה לזה. אני סבור כי קשה להוכיח את טיעונו המהודק {האם אני טועה? Closely argued זה דבר טוב, ככל שהבנתי מגעת, אבל מיד נאמר שקשה להוכיחו... אולי אינני מבינה} של פרנקל, וכי הוא איננו סביר לאור התלות המתמדת של ס"ד בעלילת ס"א; תלות זו מתוארת אצל הרן, האסופה המקראית, ב, עמ' 157­–158, 198­–200, וביידן, עריכת התורה, עמ' 99­–195, מדגים אותה. בין כך ובין כך, המסורות של ס"ד שהשתמרו בספר דברים מדברות שוב ושוב על פרק זמן ארוך שחלף בין ההתגלות למשה ובין מסירת התורה לעם. אם הצדק עם פרנקל הרי שהגרעין המקורי של ס"ד סבר שכל המצוות יצאו מתחת ידי משה ולא הגיעו מאלוהים; ראה את דיונו המרתק של פרנקל, ארץ כנען, עמ' 91­–94. על פי פרשנותו של פרנקל, הגרעין הקדום אוחז במה שאני מכנה תאולוגיה השתתפותית של התגלות, בניגוד לס"ד עצמו. [↑](#footnote-ref-22)
23. ראה הרן, האסופה המקראית, ב, עמ' 158­–160. [↑](#footnote-ref-23)
24. בעניין האבחנה בין שתי הבריתות הנזכרות בדברים כח 69 ראה רופא, דברים, עמ' 193. [↑](#footnote-ref-24)
25. פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ' 352. [↑](#footnote-ref-25)
26. סונה, כתיבה בדברים, עמ' 181, וראה גם עמ' 140­–147. בעניין האינטראקציה המורכבת בין האורלי והכתוב בפסוקים אלה ראה שם, עמ' 117­–182. [↑](#footnote-ref-26)
27. פולצין, היסטוריה דויטרונומיסטית, עמ' 64­–65; לוינסון, דברים והרמנויטיקה; לוינסון, חוק ודת, בייחוד עמ' 89­–94; לוינסון, כוראל, עמ' 265­–275. גם פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 263, וסמית, דברים, עמ' 58, עומדים על אירוניה זו. סמית מעיר שם שייתכן שיש לראות בירמיהו ח 8­–9 תלונה על השינויים המשפטיים בספר דברים – ואם כן ירמיהו מסכים למעשה עם העיקרון המופיע בדברים ד 2 ו־יג 1 ומותח ביקורת על ס"ד שהתעלם ממנו! ואולם, ייתכן גם שירמיהו מלין שם על עצם כתיבת התורה ועל התמעטות אופייה האורלי בעקבות הכתיבה; ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 77. [↑](#footnote-ref-27)
28. ראה גם את כותרת הפרק האחרון של לוינסון, חוק ודת, עמ' 89:"The Canon as Sponsor of Innovation". [↑](#footnote-ref-28)
29. שם, עמ' 90­–91. [↑](#footnote-ref-29)
30. בעניין הסוואת החדשנות ראה שם, עמ' 48­–49. להבדלים בין סוגים אלה של פרשנות פנים־מקראית ראה זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ' 10­–18, 20­–31. סונה, כתיבה בדברים, עמ' 47­–48, מציע שלא רק עורך התורה אלא אף ספר דברים עצמו חותר תחת ניסיון ההסוואה: אלוהים לא הטיל על משה בחורב רק להעביר את התורה לישראל אלא אף ללמדה, וייתכן שהוראה זו אפשרה למשה לשנות במואב את נוסח התורה שקיבל ארבעים שנה קודם לכן. [↑](#footnote-ref-30)
31. החוקרים דנים בשאלה אם ספר דברים קורא בספרים שקדמו לו בעין של פרשן או של משכתב – היינו, אם כוונתו של ספר דברים הוא רק לבאר ולעדכן את המקורות הקודמים (ואם כן ס"ד מניח שהוא ייקרא לצד ס"א) או שמא רצונו להחליף אותם (ואם כן מי שספר דברים בידו יכול – ואף צריך – להניח מידו את ס"א). לדעה הראשונה ראה: אוטו, משה; ניימן, סיני. לנקודת המבט השנייה ראה: הרן, האסופה המקראית, ב, עמ' 157­–158; לוינסון, דברים והרמנויטיקה; סטקרט, שכתוב, בייחוד עמ' 209­–225. אף שאני סבור שהעמדה השנייה סבירה הרבה יותר (ראה במיוחד את הטיעונים נגד העמדה הראשונה אצל סטקרט, שם, עמ' 211­–222, ואצל גרוסמן, מעבר ליד משה, עמ' 300), בסופו של דבר קנה לו ספר דברים שביתה לצד הטקסטים שהוא שכתב ולא במקומם. המצב שאוטו וניימן מציעים היה למציאות, אף אם לא לכך נתכוון ס"ד. [↑](#footnote-ref-31)
32. בעניין המתחים בין ההתראות ב־ד 2 וב־יג 1 מצד אחד ובין צורתה הסופית של התורה, המתאפיינת במגוון משפטי, מצד שני, ראה קרוגר, חוק וחוכמה, עמ' 8­–9. [↑](#footnote-ref-32)
33. אם כן, אף על פי שבהקשר הספרותי של ס"ד המילים "משנה תורה" בדברים יז 18 מציינות את ההעתק הפיזי של התורה שהמלך כותב, יש היגיון בטענה שבהקשר של התורה הערוכה כוונת המילים לספר דברים עצמו, החוזר על התורה המצויה בספרים הקודמים. כך הבינו תרגום השבעים וחז"ל. [↑](#footnote-ref-33)
34. בדומה לכך, ניסיונו של ס"ד להסתיר את מקור המצוות הכתובות בו לא היה עקיב למעשה, משום שמעת לעת הוא מצטט נוסחות לשוניות ממקורות קודמים. ראה פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 163­–164, והשווה מילגרום, שחיטת חולין, בייחוד עמ' 3­–4. [↑](#footnote-ref-34)
35. ראה: סמית, דברים, עמ' 58 (על דברים ד 2), והשווה טיגאי, דברים, ב, עמ' 479; רלב"ג לדברים יח 18 (מהדורת הכתר, עמ' 125); בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 43–44 (על אותם נביאים ממשיכים כעוסקים ב־Rechtsprophetie). בעניין המתח בין יג 1 ובין יח 18 ראה בייחוד פולצין, היסטוריה דויטרונומיסטית, עמ' 57­–65, הטוען באופן משכנע כי קולו של משה ב־יג 1 כפוף לקול ה' ב־יח 18. [↑](#footnote-ref-35)
36. ראה: רמב"ם, מורה נבוכים ב, לט–מ (עמ' 394–400); קרייסל, נבואה, עמ' 257­–258; גודמן, סודותיו, עמ' 85­–87. [↑](#footnote-ref-36)
37. ראה טיגאי, דברים, א, עמ' 186–188, המעיר ששני הפסוקים האוסרים להוסיף על מצוות ס"ד או לגרוע מהן מופיעים במקומות שבהם מודגש שישראל רשאים להתפלל לה' בלבד. אפשר להסיק מכך שאין כוונת הפסוקים לאסור מכול וכול התפתחות משפטית ככלל, אלא להחמיר דווקא באיסור לעבוד אלוהים אחרים מלבד ה'; דרישה זו היא דרישה מרכזית שממנה לא תיתכן כל סטייה. [↑](#footnote-ref-37)
38. האפשרות שבניגוד למה שקוראים מודרניים יחשבו אולי, טקסטים קדומים לא התכוונו לדברים אלה כפשוטם מתחזקת לאור הפעמים הרבות שבהן הם נזכרים בכתבי יוסף בן מתתיהו. הוא טוען שהוא איננו מוסיף לסיפורים המקראיים שהם הבסיס לתיאוריו ב"קדמוניות היהודים" או מקצר אותם (למשל, יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, א 17 [א, עמ' 4], ב 234 {האם ייתכן שזו טעות? בתרגום לעברית אין אמירה כזאת בשורה הזאת. מדובר שם על משה אצל פרעה}, ד 196­–198 [א, עמ' 128], י 218 [א, עמ' 364], כ 261 [ב, עמ' 373]), אף על פי שהספר נוהג כך בחופשיות רבה בכל עמוד ועמוד מעצם היותו עיבוד של המקרא. ראה דיונו של פלדמן בתוך יוספוס פלביוס, קדמוניות (אנגלית), ג, עמ' 7­–8. כאשר טקסטים עתיקים אומרים דברים ממין אלה כוונתם שהם נאמנים למהות או לנושא של המקור ולא שהם אינם עורכים בו כל שינוי. [↑](#footnote-ref-38)
39. לטיעון דומה לגבי טקסטים מהברית החדשה ראה קונגר, מסורת, עמ' 33­–35. [↑](#footnote-ref-39)
40. רוט, תהליך הלכתי, עמ' 157. [↑](#footnote-ref-40)
41. תרגום יונתן: "קל רב ולא פסיק"; תרגום נאופיטי ומרגיניליה: "קל רב ולא פסיק" / "קל תקף ולא פסק"; פרגמנטים שנמצאו בגניזה: "קל תלי דלא פסיק". [↑](#footnote-ref-41)
42. ראה גם השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 36. [↑](#footnote-ref-42)
43. בעניין פועל זה ראה אסתר ט 28 וישעיהו סו 17. [↑](#footnote-ref-43)
44. בדומה לכך, ראינו שס"ד מקדם תאוריה סטנוגרפית של ההתגלות ועם זאת מדבר שוב ושוב על מצוות שמשה נתן לעם, דבר העלול ליצור את הרושם שמשה עצמו חיבר את המצוות הללו (למשל, דברים ד 44­–45, יא 8, יב 28). לטענה שעל פי הגרעין המקורי של ס"ד משה הוא שחיבר את המצוות ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 91­–94. [↑](#footnote-ref-44)
45. בעניין המתח הלא־פתור אך פורה שיש בכל הקאנון המקראי בין הקביעות המאפיינת את הקאנון מטבע ברייתו ובין החופש המאפיין את הנבואה ואת הפרשנות ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, בייחוד עמ' 94­–95, 116­–129, 147, 150­–152. בלנקינסופ מראה שסמכותו של הקאנון תלויה בנבואה, אבל היות שהקאנון מגביל את מספר הטקסטים הזוכים למעמד סמכותי הוא גם מוריד מערכה של הנבואה. דבר זה היה עלול להיות סתירה פנימית הגלומה בעצם רעיון הקאנון אלמלא העובדה שהקאנון מעודד את התרחבותו שלו משום שהוא מעוגן בנבואה. [↑](#footnote-ref-45)
46. השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 35. [↑](#footnote-ref-46)
47. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 209. למקור בגרמנית ראה רוזנצווייג, כוכב (גרמנית), עמ' 197­–198. יהוידע עמיר מתאר את הקטע הזה כ"ליבו של 'כוכב הגאולה'" (תכתובת פרטית): עד לנקודה זו הספר כולו מכין אותנו במיוחד לקטע זה, והמשך הספר נובע ממנו. [↑](#footnote-ref-47)
48. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 88. עמיר משתמש במילה "מצווה" כאן ובתרגומו ל"כוכב הגאולה" כתרגום המילה Gebot. לעומת זאת, בספר זה המילה "מצווה" משמשת דווקא כתרגומה של Gesetz, ואילו המילה Gebot מתורגמת "ציווי". ראה גם פרק 3. [↑](#footnote-ref-48)
49. שם, עמ' 84. [↑](#footnote-ref-49)
50. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 209. למקור בגרמנית ראה רוזנצווייג, כוכב (גרמנית), עמ' 197–198. ראה גם לעיל, הערה 48. [↑](#footnote-ref-50)
51. השל, אלוהים מבקש, עמ' 170­–172. השל מצטט ממדרש תנחומא (בובר), יתרו ז, מבבלי, ברכות סג ע"ב, מפירוש רש"י לשמות יט 1, וכן מדברים ו 6, יא 13, ו־כו 16. (חלק מן המקורות הללו מצוטטים באריכות גדולה יותר אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 35, ואיתם גם ספר הזוהר, קעט ע"ב.) אפשר להטיל ספק בכך שמחברי שמות יט 1 התכוונו למסר שהמדרש מייחס להם, אך על יסוד דיוננו למעלה ברור שמחברי ספר דברים אכן התכוונו להעביר מסר זה. הקריאה המדרשית של הפסוק משמות היא הבסיס לפשט הכתוב בדברים. [↑](#footnote-ref-51)
52. רבים שמו לב לקשר בין "היום" ובין הציווי; ראה: היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 211­–212; גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ' xxiv; מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 298­–299, 353­–355; אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 198­–200; סמואלסון, התגלות, עמ' 71 ו־79; עמיר, דעת מאמינה, עמ' 134­–135; פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ' 352; פישביין, מלבושי תורה, עמ' 101­–102. [↑](#footnote-ref-52)
53. השל, הנביאים, עמ' 551. [↑](#footnote-ref-53)
54. השל, אלוהים מבקש, עמ' 166­–167. [↑](#footnote-ref-54)
55. שם, עמ' 110; ראה גם השל, תורה מן השמיים, 3, עמ' 36­–39. [↑](#footnote-ref-55)
56. השווה לדיון באירוע ובתהליך אצל השל, אלוהים מבקש, עמ' 167–168, ולדיון בשני סוגי הזמן בהגותו של השל אצל אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 125­–127. ראה גם הלד, השל, עמ' 229­–233, הנוטה יותר ממני להאמין שמתח זה בהגותו של השל נותר לא־פתור. דיונו של הלד מועיל במיוחד בזכות ההסבר שהוא מציע לקשר בין טענתו של השל שההתגלות הייתה אירוע נקודתי והיסטורי מצד אחד ובין דחייתו את הנחותיה של תנועת ההשכלה שהאלוהי הוא אוניברסלי ובלתי משתנה מעצם הגדרתו מצד שני (ראה שם, עמ' 129­–130 ו־274 הערה 162). [↑](#footnote-ref-56)
57. השל, אלוהים מבקש, עמ' 171. טענה דומה מופיעה אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' i . [↑](#footnote-ref-57)
58. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 122­–123, 103. אבן־חן מדבר על מעמד הר סיני הן כאירוע חד־פעמי, נקודת השיא של תולדות האנושות, והן כהתרחשות לא־נקודתית, שכן העם היהודי שואף תמיד להגיע להר סיני. [↑](#footnote-ref-58)
59. וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ' 95­–96, 102. [↑](#footnote-ref-59)
60. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 103. [↑](#footnote-ref-60)
61. בעניין ההבדל המכריע בין הרמב"ם ובין השל ראה שם, עמ' 62­–63, 102. [↑](#footnote-ref-61)
62. השל, על רוח הקודש. ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 103­–113. ככל שהבנתי מגעת, העמדות המובעות אצל השל, אלוהים מבקש, עמ' 164 ואצל השל, השבת, עמ' 128, סותרות במופגן את עמדתו של השל במאמר זה. [↑](#footnote-ref-62)
63. למחקר בעניין ירידת הנבואה, ראה לעיל, הערה 154 לפרק 4. [↑](#footnote-ref-63)
64. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 176. [↑](#footnote-ref-64)
65. מבחינות אחרות דעתו של כהן בעניין מעמד הר סיני דומה לדעותיהם של רוזנצווייג ושל השל. כהן, דת התבונה, עמ' 113, 114­–116, מדגיש שההתגלות מתרחשת "היום" (ראה גם את דבריו של סיסקין, איך לקרוא, עמ' 30). כהן מצדד בתפיסה אידאלית של ההתגלות שלפיה ההתגלות מתרחשת תמיד היום – והוא טוען שראשיתה של אידאליזציה זו כבר בתורה עצמה. אבל גישתו של כהן לרעיון שונה בתכלית מגישתם של השל ושל רוזנצווייג. סיסקין, אוטונטמיה, עמ' 163­–164, מעיר כי "כהן איננו רואה בהתגלות אירוע שהתרחש במדבר לפני אלפי שנים אלא אב טיפוס של התגלותו של אלוהים לבני האדם. הוא שייך למסורת הרואה בהתגלות החיצונית מיתוס שמטרתו לבטא את רעיון ההתגלות הפנימית". אפשר לומר אפוא שכהן קרוב לדעותיו של רודולף בולטמן משום שהוא מנסה לעשות דה־מיתולוגיזציה למעמד הר סיני. השל מסרב לעשות כן, אף על פי שהוא סבור שלאירוע ההיסטורי יש חשיבות לעתיד כאב טיפוס; בדומה לכך, רוזנצווייג מאמין כי ההתגלות הייתה אירוע היסטורי פלאי, או כמה אירועים שכאלה, ולא אב טיפוס; ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 44. [↑](#footnote-ref-65)
66. מונחים אלה לקוחים מהשל, אלוהים מבקש, עמ' 218­–219. [↑](#footnote-ref-66)
67. הרעיון ששתי הדרכים להבין את המילים "ולא יסף" מבטאות רעיון אחד ואינן מנוגדות זו לזו עולה גם מעיון במדרש המופיע בשמות רבה כח, ו (=תנחומא, יתרו יא), הטוען כי הנביאים שאחרי משה לא קיבלו את נבואותיהם בימי חייהם אלא לפני לידתם, כשעמדו לפני הר סיני. המדרש מצטט מדברים ה 22 כדי לתמוך בטענתו זו. לאיזה מובן של הפועל הנדון מכוון המדרש? במבט ראשון אפשר לחשוב שכוונת המדרש לדרך הקריאה של התרגומים (קול ה' לא פסק) היות שהוא עוסק בנביאים שאחרי משה. אבל כפי שמעיר קוגל, תורה, עמ' 999, לפי מדרש זה "מעמד הר סיני היה למעשה אירוע ההתגלות היחיד לאדם". לפיכך ייתכן בהחלט שחז"ל התכוונו לאפשרות השנייה: קולו של ה' לא הוסיף להישמע, אפילו באוזני הנביאים. [↑](#footnote-ref-67)
68. ראה את ההפניה לספרו של אברהם אזולאי "חסד לאברהם" אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 37. [↑](#footnote-ref-68)
69. וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ' 94. [↑](#footnote-ref-69)
70. השל מאפטא, אוהב ישראל, עמ' 172 (לפרשת כי תצא); מצוטט בתוך השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 37. [↑](#footnote-ref-70)
71. ראה את ההפניות הנוספות אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 36­–38. [↑](#footnote-ref-71)
72. בעניין התוכן וההיקף של לימודיו של השל בצעירותו בפולין ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ' 26­–28, 38­–48 (על חשיבותו המיוחדת של ספר "שני לוחות הברית" ראה עמ' 46). [↑](#footnote-ref-72)
73. ראה הורוויץ, שני לוחות הברית, כה ע"א–ע"ב (מהדורת אמסטרדם משנת ת"ח­) = א, יח ע"ב–יט ע"א (מהדורת ורשה משנת תר"ץ). חלק קטן מראשיתו של קטע זה מצוטט אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 37. ראה גם הורוויץ, שני לוחות הברית, קצב ע"א (אמסטרדם) = ב, לח ע"ב (ורשה). [↑](#footnote-ref-73)
74. שם, כה ע"א (אמסטרדם) = א, יח ע"ב (ורשה). [↑](#footnote-ref-74)
75. ראה למשל: מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ט (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 235); שמות רבה ה, ט (מהדורת שנאן, עמ' 160) ו־כט, א; פסיקתא דרב כהנא, בחודש השלישי יב, כה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 224). הפניות נוספות מצויות אצל כשר, תורה שלמה, טו, עמ' 109 סימן רמ. [↑](#footnote-ref-75)
76. הורוויץ, שני לוחות הברית, כה ע"א (אמסטרדם) = א, יח ע"ב (ורשה). [↑](#footnote-ref-76)
77. שם, כה ע"ב (אמסטרדם) = יט ע"א (ורשה). [↑](#footnote-ref-77)
78. בעניין רעיון ירידת הדורות אצל חז"ל ראה בבלי, שבת קיב ע"ב והמקבילות. [↑](#footnote-ref-78)
79. השווה שלום, הגיגים, עמ' 7, המצביע הן על עזות המצח הגלומה במחשבה שכל יהודי ויהודי קיבל במעמד הר סיני התגלות פרטית והן על המגבלות שרעיון המסורת מציב בפני תפיסה זו. [↑](#footnote-ref-79)
80. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 328. [↑](#footnote-ref-80)
81. בעניין הכבוד שרוזנצווייג רחש למנהג ואמונתו שהמסורת היהודית דינמית ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 214­–219. [↑](#footnote-ref-81)
82. שם, עמ' 218­–219. היינמן מצביע על כך שרוזנצווייג לא חשש לחרוץ משפט מה נחשב לתורה באמת ובתמים (ולפיכך מקורו בסיני) ומה הוא שעשוע חולף בלבד (ולפיכך הוא תלוי הקשר ולא־יהודי) על סמך רושם ותחושה. [↑](#footnote-ref-82)
83. ראה מבחר מפסיקותיהם בעניין זה אצל ליטווין, קדושת בית הכנסת, עמ' 115, 119, 139. כפי שמעיר לורנס שיפמן שם, עמ' xxxiv­–xxxv, סולובייצ'יק סבור שההפרדה בין גברים לנשים היא מן התורה והמחיצה עצמה היא מדברי חז"ל, ואילו פיינשטיין רואה הן בהפרדה הן במחיצה מצווה דאורייתא. [↑](#footnote-ref-83)
84. ראה גולינקין, האישה בהלכה, עמ' 185–187 (על תקופת המקרא), 188–192 (על תקופת התלמוד), 192–193 (על ימי הביניים), וכן את דיונו הקצר בעמדותיהם הא־היסטוריות של פיינשטיין וסולובייצ'יק בעמ' 181–185. [↑](#footnote-ref-84)