בנימין דוד זומר

התגלות וסמכות:
סיני במקרא ובמסורת

פרשנות ותרבות • סדרה חדשה

בעריכת אבי שגיא

חברי המערכת:
דוד אוחנה, פיני איפרגן, רחל אלבק־גדרון, אדם אפטרמן, יואב אשכנזי,
שרגא בראיון, עמנואל ברמן, טובה הרטמן, יוסי טרנר, דרור ינון, מנחם
לורברבוים, אבידב ליפסקר, מנחם מאוטנר, רון מרגולין, רונית עיר־שי,
יהוידע עמיר, אריאל פיקאר, תמר קרון, רות רונן, דב שוורץ, אלי שיינפלד

פָּנים פרשנות ותרבות

בעריכת טובה הרטמן ואבי שגיא
חברי המערכת:
דוד אוחנה, פיני איפרגן, רחל אלבק־גדרון, אדם אפטרמן, מרק ברטלר,
יוסי טרנר, דרור ינון, שרית לארי, מנחם לורברבוים, אבידב ליפסקר,
רון מרגולין, ורד סקל, רונית עיר־שי, יהוידע עמיר, אריאל פיקאר, דב שוורץ,
אלי שיינפלד

בנימין דוד זומר

התגלות וסמכות:
סיני במקרא ובמסורת

כרמל • ירושלים

Benjamin D. Sommer

Revelation and Authority:
Sinai in Jewish Scripture and Tradition

תרגמה
לנה בורגנסקי

מסת״ב 978-965-7791-39-4
© 2018 by Yale University
Originally published by Yale University Press
© כל הזכויות שמורות
ת״ד 43092, ירושלים 9143002
טל׳ 02-6540578; פקס 02-6511650
דוא״ל: carmel@carmelph.co.il אינטרנט: www.carmelph.co.il
תשפ״ב / 2021
Printed in Israel

סדרת הספרים "פרשנות ותרבות: סדרה חדשה"

האדם הוא יש מפרש. בני אדם, יחידים וחברות, מנהלים את חייהם תוך פירוש מתמיד של מעשיהם, ערכיהם, עולמם ומכלול פעילותם. מעשה הפרשנות אינו רק נחלתם של חוקרי תרבות, אלא הוא בראש ובראשונה נחלתו של האדם הפועל בעולם והמנסה באופן מתמיד לתת פשר למרחבים השונים שבהם הוא פעיל. הפעילות הפרשנית היא אחד ממאפייניו הבולטים של הקיום האנושי. האדם הוא יש מפרש: כיצור חושב הוא אינו מסתפק בעשייה; אדרבה עשייתו מלווה בהסבר או בהבנה של מעשיו. אמנות הפרשנות משוקעת בדרך כלל בפעילות הפרקטית עצמה, היא אינה מתבלטת, ואינה מוארת באורה של התודעה וההכרה השיטתית.

ואולם לעיתים קרובות נעשית הפרשנות למושא עצמאי; או אז מוסטת תשומת הלב ממרחב הפעילות המעשית אל המרחב התאורטי. מעבר זה מסמן את ראשיתה של העבודה השיטתית המושקעת בפענוח, בניתוח ובתיאור של מרחבי הפעילות האנושיים, שבהם מגולמת באופן מובלע פרשנות. העבודה השיטתית הזאת היא עבודתו של התאורטיקן, ההרמנויטיקן, והיא מציינת את הפיכת הפרשנות המובלעת בפרקטיקה למומנט עצמאי.

סדרת הספרים "פרשנות ותרבות: סדרה חדשה" – אחותה הצעירה של סדרת הספרים הקודמת "פרשנות ותרבות" – עוסקת במומנטים פרשניים. הספרים הכלולים בה עוסקים במרחב הפרשנות על מכלול היבטיו: פרשנות של טקסטים ספרותיים, פילוסופיים, דתיים ואחרים, פרשנות של תרבויות וחברות, פרשנות של מוסדות חברתיים ושל מיתוסים, אתוסים, פרקטיקות וריטואלים. סדרת הספרים כולה מתייחדת באופייה הבין־תחומי, המתגבר על פרדיגמות הלקוחות מתחומי ידע תחומיים, ובניסיון להציע קריאה חדשנית ומאתגרת, המעוררת מחדש את השיח גם ביחס למה שנתפס כמובן ומוכר זה מכבר.

***

תת הסדרה "פָּנִים" הכלולה בסדרת הספרים פרשנות ותרבות היא בעלת אפיונים ייחודים. המונח "פנים" הוא הרמז לביטוי התלמודי "שבעים פנים בתורה", וסדרה זו מציעה פנים רב־תרבותיים ופלורליסטיים המנכיחים את אופני הקיום היהודיים המגוונים. "פנים" מתמקדת במחשבה יהודית עכשווית

המתמודדת עם אתגרי הקיום היהודי בהווה. היא מבקשת להציע לפני הקוראים מחשבה יהודית חדשה, ששורשיה נטועים במורשת היהודית אבל נופה וענפיה ניזונים מההווה. "פנים" מניחה כי ההווה מציב מכלול של ערכים, נורמות ודפוסי תודעה, המציבים אתגר מרכזי לתרבות היהודית כמסורת חיה. "פנים" מבקשת ליצור ולעודד שיחה פתוחה, דינמית בין ההווה לבין העבר ובין העבר לבין ההווה. ספרי תת הסדרה יציגו עמדות מורכבות, ביקורתיות ומאתגרות. עניינה של "פנים" הוא בהעצמת השיח על אודות היהדות והקיום היהודי בעת הזאת. לפיכך היא אינה מחויבת לעמדה או אמונה מסוימת אחת. מחויבותה הבלעדית היא פיתוח שיח פתוח ומאתגר על אודות היהדות במובנה הרחב.

"פנים" מוקדשת לזכרו המבורך של דוד הרטמן, פילוסוף ומחנך, שעמל שנות דור על עיצובה של שפה יהודית מכבדת, רבת פנים שעניינה המרכזי ניסיון מתמשך לחשוב על הקיום היהודי ולעצבו בעת הזאת.

טובה הרטמן ואבי שגיא
עורכים

תוכן העניינים

פתח דבר: למי מיועד הספר? 9

מבוא: תאוריית ההשתתפות 16

פרק 1: מסמך היסטורי או ספר קדוש? 26

פרק 2: מה קרה בהר סיני? גישות מקסימליסטיות ומינימליסטיות 43

פרק 3: ציווי ומצווה בתאוריית ההשתתפות 116

פרק 4: המקרא כתורה שבעל־פה 167

פרק 5: אירוע, תהליך ונצח 209

פרק 6: קדושת המקרא בימינו: מסמך היסטורי ואנתולוגיה קדושה 230

סיכום: חדשנות, המשכיות וברית 262

נספח: מספור הפסוקים בשמות כ ובדברים ה 273

הערות 277

ביבליוגרפיה 383

מפתח המקורות 448

מפתח השמות והעניינים 449

פתח דבר: למי מיועד הספר?

ביקורת ואמונה, מחקר ומעשה

הספר הזה נכתב בשביל קבוצות שונות, וכל אחת מהן תקרא בו מסיבה שונה ובאופן שונה. הספר עוסק בשתי שאלות – האחת תאורטית והשנייה מעשית. השאלה התאורטית נוגעת למערכת היחסים בין מחקר המקרא ובין מחשבת ישראל, בין פרשנות ובין תאולוגיה, בין ההיסטוריון ובין הוגה הדעות. השאלה המעשית היא אם ההלכה יכולה לקנות לה מקום בליבו של אדם המאמין בתקפותה האינטלקטואלית של ביקורת המקרא.

השאלה המעשית שאני שואל יכולה ללבוש צורה קונקרטית יותר: האם אדם שסבור שהתורה או אפילו חלקה הם חיבור אנושי יכול לברך "אשר קידשנו במצוותיו" לעשות כך וכך בלי לעשות שקר בנפשו? האם יש ממד של צביעות בעניית "אמן" על הברכה שלפני קריאת התורה בבית הכנסת – שבה מברכים את ה' "אשר... נתן לנו את תורתו" – אם איננו מאמינים שאלוהים כתב את המילים שבעל הקורא קורא מיד אחרי כן? האם יש טעם לשמור מצוות אם מקבלים את טענות היסוד של ביקורת המקרא?

ליבה של התשובה שספר זה מציע לשאלה המעשית היא שאפשר ליישב את אופייה המחייב של ההלכה עם תאוריות מודרניות בדבר מקורות התורה. אני מבקש להראות שכבר במקורות היהודים הקלאסיים, ואף בחלק מהטקסטים המקראיים, מצוי הרעיון שהתורה איננה רק דרך למסור את רצונו של אלוהים לבני ישראל, אלא היא גם משקפת את תגובותיהם של ישראל לרצון זה. מחברי המקרא הקדימו אפוא את ההוגים היהודים המודרניים שרואים בהתגלות תהליך שלו תורמים אלוהים ועם ישראל כאחד. הוגים אלה מאמינים שעם ישראל קיבל ציווי אלוהי מן השמיים אף אם המילים הספציפיות הכתובות בתורה נוצרו כאן על פני האדמה. בספר זה אני טוען שיש במקרא תקדים לדעותיהם של הוגים אלה.

כאשר הספר התפרסם באנגלית בשנת 2015 גיליתי שמספר האנשים שקראו אותו בחיפוש אחר דרך להתמודד עם השאלה המעשית היה רב משציפיתי, ושחלק מן האנשים האלה משתייכים לקבוצות שלא ציפיתי שיתעניינו בו. מעניין לחשוב מדוע קרה כך. קוראים אורתודוקסים – רבנים, מורים ואנשים

מן השורה – דיברו איתי על הספר בהתלהבות רבה ובהערכה. למעשה, אני חושב שמספרם של הרבנים האורתודוקסים שקראו את הספר ודיברו איתי עליו בעל־פה ובכתב איננו נופל ממספר הרבנים המסורתיים־קונסרבטיבים שעשו כן. הופתעתי מכך, משום שציפיתי שאימוץ השערת התעודות של ביקורת המקרא יקנה לספר מעמד של כפירה מנקודת המבט האורתודוקסית. אבל לאור השיחות הרבות שניהלתי והדוא״לים הרבים שקיבלתי אני חש שיש יהודים אורתודוקסים רבים שמאמינים שביקורת המקרא צודקת פחות־או־יותר בשאלת חיבור המקרא, ובה בעת מאמינים שהעם היהודי מחויב לשמור את ההלכה. (במילה ״מחויב״ כוונתי שאנשים אלה אינם שומרים מצוות רק כעניין של פולקלור או ככרטיס כניסה לקבוצה חברתית שהם מבקשים להשתייך אליה, אלא כי הם מאמינים שכך ציווה אותם ה׳.) אני חושב שאנשים שמאמינים בשני דברים אלה חשים גם שהם אינם סותרים זה את זה. אבל קשה להם להצדיק את התחושה הזו; אין להם הכלים להסביר מדוע אמונתם שבני אדם הם שכתבו את התורה איננה מפחיתה מנכונותם לקבל על עצמם עול מלכות שמיים ועול מצוות. אני חושד שחלק מן הקוראים האורתודוקסים התלהבו מהספר משום שהוא נתן בידם את הכלים שלהם הם זקוקים כדי לחדד את נקודת המבט שלהם ולהסביר אותה לעצמם ולאחרים.

הנה סיכום בן שורה לרעיון המרכזי של הספר במישור המעשי: העובדה שאינכם מסכימים עוד לגרסה של ״תורה מסיני״ שעליה התחנכתם אין משמעה שאתם פטורים מהדלקת נרות של שבת או מהנחת תפילין. אני חושב שיש אנשים רבים שחשים זה זמן רב שכך הם פני הדברים. אולי ספרי זה יסייע להם להניח תפילין ולהדליק נרות שבת בתום לבב. אם כך יהיה, אני מודה לגולה עמוקות שסייע בידי לתרום דבר לדיון המתמשך והולך שאנחנו קורים לו ״התורה״.

אשר לשאלה התאורטית, הספר מסתמך על מחקרים המנתחים את חיבורם של טקסטים מקראיים ואת הרקע שבו נוצר המקרא מחד גיסא ועל תאולוגיה קונסטרוקטיבית מאידך גיסא. אני מקווה שהקריאה הצמודה בטקסטים המקראיים והעיון בהקשרם התרבותי יראו לעוסקים בתאולוגיה שהמקרא, וביקורת המקרא בפרט, מתוחכמים ומעניינים משחשבו, או מעניינים מבחינות שמעולם לא העלו בדעתם. תקוותי היא גם שבזכות זה יצליח הספר לשכנע הוגי דעות ואנשים דתיים שביקורת המקרא אינה חייבת להיות אויבת הקריאה הדתית בתורה, ושניסיונות לראות את המקרא על רקע ההקשר התרבותי שבו נוצר נותנים בידי האדם המאמין כלים רבי־ערך. ומן הכיוון השני, רבים מן החוקרים העוסקים בביקורת המקרא דוחים את העיסוק

האקדמי בתאולוגיה ובפילוסופיה של הדת בטענה שהם אינם נוגעים לתחום המחקר שלהם. אני מקווה שהפרקים שלפניכם יוכיחו לעמיתיי בעולם מחקר המקרא שרגישות לעניינים המעסיקים הוגים דתיים שפעלו ופועלים בתקופות שאחרי המקרא מעשירה את יכולתנו להבין את הטקסטים המקראיים עצמם.

איך לקרוא את הספר

מציאת האיזון הנכון בין נתינת הרקע ההכרחי להבנת הכתוב בספר ובין הצגת טענות חדשות היא מטרה חמקמקה. דבר זה נכון שבעתיים כשמדובר בספר הנסמך על דיסציפלינות שונות ופונה לקהלים שונים. היות שאני מייעד את הספר לקהל קוראים מגוון, השתדלתי לא להניח שיש להם ידע רב בשום נושא מהנושאים הנדונים בספר. בכמה מקומות אני מסביר עניינים שייתכן שכבר ידועים לחלק מהקוראים, ואני מקווה שקוראים אלה ינהגו בסבלנות וירפרפו על הקטעים הרלוונטיים. לעיתים אני משתמש בהערות הסיום כדי להפנות את הקוראים לסקירות מועילות של ספרות המחקר, אך על פי רוב הערות הסיום מיועדות לאנשי אקדמיה המומחים לתחום זה או אחר. בהערות הסיום אני משיב על טענות שיכולות להיטען נגד דבריי, הנוגעות לעניינים טכניים המיוחדים לתתי־דיסציפלינות אקדמיות מסוימות. עניינים אלה חיוניים להצדקת דבריי בעיני חוקרים המומחים לתחום, אך יש להניח ששאר הקוראים לא ימצאו בהם עניין. החוקרים שלהם מיועדים הדברים ידעו מתי עליהם לפנות לעיין בהערות שבסוף הספר. קוראים רבים יעדיפו לא לקרוא את הערות הסיום, ואפילו חוקרים יקראו רק חלק מהן.

אומנם הערות הסיום ארוכות ומהוות כשליש מהספר, אך הספרות המשנית הנזכרת בהן היא מעט מזעיר מן הספרות הקיימת. הנושאים שבהם אני עוסק בספר חשובים מאוד לחוקרים רבים, ונוסף על כך הם רחבים למדי: הם קשורים למחקרים בתחומי התמחות שונים, ואחד מהתחומים הללו נחקר עוד מראשית המאה התשע עשרה. לפיכך יש כמות אדירה של ספרות משנית בשפות רבות על נושאים אלה. מומחים לתחומים אלה יוכלו בוודאי להוסיף על כל פריט בביבליוגרפיה מאמרים וספרים נוספים שהייתי יכול להזכיר. אני אינני מתיימר להציג סקירה מקיפה של הספרות המשנית הזו.

המונח "תורה"

למונח "תורה" יש מובנים רבים בספרות היהודית, וטיבו המדויק של הקשר בין הטקסטים והמסורות שמכונסים לעיתים תחת הכותרת "תורה" הוא אחד ממוקדי העניין העיקריים של ספר זה. (בפרק 4 אני מתאר תפיסות שונות של התורה המצויות בספרות חז"ל ובספרות היהודית בימי הביניים.) לשם הבהירות המילה "תורה" משמשת לאורך הספר במובן הכללי, והיא מורה על כל עולם הידע הדתי של היהדות. החל מפרק 3 אני משתמש במילה זו לעיתים גם לציון ז'אנר ספרותי מסוים. היחידה הספרותית המורכבת מהספרים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים תכונה בספר "חמישה חומשי תורה" או פשוט "חומשי התורה". נוהל זה עלול ליצור לעיתים משפטים מסורבלים, אך אני מעדיף להשיג בהירות רעיונית ולהימנע מכל אי־הבנה באשר לסוג ה"תורה" שאליו אני מתכוון. למרות זאת בפרק 2 אני משתמש במילה "תורה" להורות על חמשת חומשי התורה, היות שפרק זה איננו דן בתורת ישראל ככלל אלא עוסק בקריאה צמודה בטקסטים מהספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים. ליתר בהירות אני נמנע גם משימוש במילה "תורה" לציון החוקים הקשורים לברית שנכרתה בהר סיני, ותחת זאת אני מדבר על מצוות, חוקים, משפטים, דינים והלכה.

שלמי תודה

ראשיתו של מה שהפך בסופו של דבר לספר זה היה שיעור שהעברתי בתיקון ליל שבועות במרכז של ארגון "הלל" בשכונת הייד פארק בשיקגו. אם אינני טועה, השנה הייתה 1993. אני אסיר תודה לרבו של ארגון "הלל" דניאל לייפר ז"ל על ההזמנה לדבר באותו הלילה, על התלהבותו מהנושא ועל ידידותו. במהלך העשורים שחלפו מאז הצגתי חומרים שמצאו את דרכם אל בין דפי הספר הזה בפני קהלים רבים בישראל, בארצות הברית, בבריטניה ובגרמניה. ההערות, השאלות ודברי הביקורת שקיבלתי במפגשים הללו מאנשים מן השורה, מרבנים ומאנשי אקדמיה העשירו מאוד את הספר שלפניכם. חלק ניכר מהמחקר והחשיבה העומדים מאחורי הספר נעשה כאשר הייתי חבר בסגל של אוניברסיטת נורת'ווסטרן ושל בית המדרש ללימודי יהדות (JTS), כאשר הייתי עמית מחקר במכון שלום הרטמן וכאשר התארחתי בחוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים; כל המוסדות הללו היו מקומות אידיאליים ללמוד וללמד בהם את החומר הזה. חלק הארי של הכתיבה נעשה בשנים שבילתי במרכז "תקווה" למשפט ולתרבות יהודיים באוניברסיטת ניו יורק

ובמכון הישראלי ללימודים מתקדמים בגבעת רם. בשני המוסדות הללו מצאתי סביבה שמטפחת שיח, חשיבה ולימוד ומעודדת מחקר מעמיק ומעורב. אלמלא תמיכתם של מרכז תקווה ושל המכון ללימודים מתקדמים לא הייתי מצליח להשלים את העבודה על פרויקט זה, שנמשכה למעלה מעשרים שנה. נכונותו של בית המדרש ללימודי יהדות לאפשר לי לצאת לשבתון במשך שנתיים רצופות מעידה על מסירותו הגדולה לקידום המחקר האקדמי. אני שמח מאוד להודות לנגיד לשעבר של בית המדרש פרופ׳ ארנולד אייזן ולסגן־הנגיד לשעבר פרופ׳ אלן קופר על העזרה הרבה שהושיטו לי בעניינים רבים.

אני אסיר תודה למחלקה למחשבת ישראל ע״ש גולדשטיין־גורן באוניברסיטת בן גוריון שהעניקה לי את פרס גולדשטיין־גורן לשנים 2013-2015 על המהדורה האנגלית של הספר. תרגום זה התאפשר בזכות המלגה מהפרס.

הספר יוצא לאור בסיוע קרן הפירסומים ע״ש יעקב זיסקינד של בית המדרש ללימודי יהדות. אני חב תודה לבית המדרש ולסגן־הנגיד שלו, ד״ר סטיבן גרפינקל, על סיוע נדיב זה. מימון נוסף התקבל מקרן המחקר ע״ש אַבֶּל של בית המדרש ומתרומה של מיכאל ואניטה מלינה, ואני מבקש להודות גם על סיוע זה.

אני חייב תודה לחברים רבים שאיתם למדתי טקסטים התופסים מקום מרכזי בפרויקט זה: מיכאל (משה) בלינסקי למד איתי בחברותא את ״תורה מן השמים באספקלריה של הדורות״ של השל; יהוידע עמיר ואיוב ג׳ינדו קראו איתי בחברותא את ״כוכב הגאולה״ לרוזנצווייג; ולורנס קפלן היה לי חברותא בלימוד פירושיו של הרמב״ן לסיפורי ההתגלות בתורה. דנתי בהיבטים רבים של הפרויקט הזה עם העמיתים הללו, והם השפיעו רבות על כתיבת הספר. מיכאל עזר לי לזהות כמה מההשלכות החשובות ביותר של הרעיונות שאני עצמי העליתי, והערותיו התגלו כבעלות חשיבות עליונה לפרויקט. במהלך השנים היה לי מיכאל רב וחבר גם יחד, כאשר הוא ערך את החופה שלי (יחד עם דני לייפר, שעזר לי לעשות את הצעד הראשון בפרויקט כמה שנים קודם לכן), כאשר למדנו יחד וכאשר דיברנו על התורה ועל נושאים אחרים.

מארק צבי ברטלר וגארי אנדרסון העירו על כתב היד הערות מפורטות ששיפרו אותו. מאז ימיי כתלמיד לתואר ראשון, ובכל השנים שחלפו מאז, אני לומד ממארק כיצד להיות חוקר ומורה. כאשר חוקר (כלומר סטודנט לשעבר) כותב, הוא נוטה לדמיין שמרצה מסוים שלימד אותו הוא הקורא. מארק הוא הקורא שאני מצייר בדמיוני, והכתיבה שלי תמיד יוצאת נשכרת מכך. כיהודי

דתי אני שמח לומר שבמהלך השנים למדתי מגארי תורה הרבה. אני מעריך מאוד את יכולתו של גארי לשלב אמונה ומחקר. אמונתו הקתולית משמשת תשתית יציבה לידיעותיו הרבות ולפתיחות מחשבתו בענייני הרוח. אליעזר טאפר, הרמן גרוסמן והלל בן־ששון הציעו גם הם ביקורת מפורטת ומועילה על כתב היד, ואני מודה להם על כך. במהלך השנים ניהלתי עם ברוך שורץ שיחות רבות על פרויקט זה. כל מי שמכיר את עבודתו, שקנתה לה מקום מרכזי בתחום, יווכח מיד בהשפעתו הגדולה על דרכי בהבנת חמשת חומשי התורה ועל ניסיוני לשלב בין ביקורת ואמונה. תרומתן של שיחות אלה ושל דרכו במחקר לעבודתי עצומה. אם הספר מעמיק וקריא בעיני הקוראים, הרי שגם הם חבים תודה לששת החברים הללו.

דנתי בחומרים המצויים בפרקים שלהלן עם אנשים רבים, ולכולם אני אסיר תודה: משה אידל, ארנולד אייזן, יהודית אלכסנדר, יואל היידן, יהושע ברמן, יהונתן גארב, שמעון גזונדהייט, ניל גילמן, סוזן גריפל, יאן גרץ, אליעזר דיימונד, משה הלברטל, יוסף ויילר, אברהם זומר, יאיר זקוביץ, אירה יודובין, ג׳ון כץ, מתיו לוורינג, בנימין (ברנרד) לוינסון, יאיר לורברבוים, שאול מגיד, אריאל מיטלמן, דניאל נווינס, אריאל סרי־לוי, מורי ורבי מיכאל פישביין, דיוויד פלאטו, שמואל פליישקר, דיוויד קאר, אריאל קופילוביץ, ריצ׳רד קיקהפר, דוד רוזנברג, אלכסנדר רופא וקונרד שמיד. אני אסיר תודה גם לשושנה השל על העידוד, על התמיכה ועל ידידותה.

אני שמח להודות לפרופ׳ אבי שגיא על קבלת הספר לסדרה ״פרשנות ותרבות״ שהוא עורך ועל עידודו, וגם לטובה הרטמן על קבלת הספר בתת סדרה ״פנים פרשנות ותרבות״. תודותי נתונות גם לצוות של הוצאת כרמל שבירושלים: ישראל כרמל, סתיו פוזנר, עידו אדמון ושרה שטיינר, שטיפלו בפרטים רבים וחשובים בצורה מדוקדקת ובסבר פנים יפות. אני מודה גם לג׳ון קולינס שהזמין אותי לכתוב את הספר במהדורתו האנגלית לסדרה שהוא עורך, The Anchor Yale Bible Reference Library, וכן על ההערות שהעיר על כתב היד ועל נכונותו לקבל ספר שעוסק במחשבת ישראל המודרנית לא פחות משהוא עוסק במקרא.

אני מודה מקרב לב ללנה בורגנסקי, שתרגמה את הספר לעברית. היא הבינה כיצד אני מבקש להישמע בעברית, והערותיה בענייני סגנון ותוכן היו טובות ומועילות. לנה הכינה גם את המפתח המפורט לספר, ותודותי נתונות לה גם לזה. אני מודה לאבי שטיימן מחברת Academic Language Experts שסייע לי רבות במהלך העבודה על הפרויקט.

מעל לכול אני מודה מעומק לבי לבני משפחתי: לאשתי ג׳ניפר חנה דוגדייל ולילדינו אברהם אייל, שרה גילה ואליענה שלומית. אופייה השמח והנעים של שרה, עצותיה הטובות ונכונותה לנסות דברים חדשים (כמו מעבר לירושלים ולימודים בבית ספר חדש במשך שנה – פעמיים) הקלו על חיי מאוד בעת עריכת המחקר לספר וכתיבתו. אחת הפעילות האהובות על שרה ביותר היא הקריאה. שרה איננה מסתפקת בקריאה אחת, אלא חוזרת וקוראת ספרים פעם ועוד פעם; שרה ידעה מאז ומעולם שאם ספר כלשהו טוב באמת יש טעם לחזור אליו שוב ושוב. הספר שאתם קוראים כעת עוסק בטקסטים ובמסורות שמשפחתנו קוראת וחוזרת וקוראת זה למעלה מאלפיים שנה. הספר הזה עוסק מעל לכול במחויבות ובמצוות, ורצה המקרה וכתיבתו של המקור האנגלי של הספר נשלמה כאשר שרה הגיעה לגיל מצוות. לפיכך הספר הזה הוא הספר המושלם להקדיש לה, בלב מלא אהבה וגאווה.

בהודיה למחדש ימינו כקדם,

בנימין דוד זומר
ד׳ אייר, יום י״ט לעומר, תשפ״א

מבוא: תאוריית ההשתתפות

מערכת היחסים בין התגלות ובין סמכות ביהדות העסיקה חוקרים, דרשנים, פילוסופים ומקובלים במהלך כל תולדות העם היהודי. היא נידונה בפרשנויות ובמאמרים, בשירים ובדרשות, בדיונים ובוויכוחים. הפרקים שלהלן בוחנים את מערכת היחסים הזו מנקודת מבט נדירה במידה מפתיעה. אני מתמקד בטקסטים המקראיים עצמם, בייחוד בטקסטים שמעלים את שאלת הסמכות הדתית ובה בעת מתארים את ההתגלות, ואני קושר בין טקסטים מקראיים אלה ובין הדרכים שבהן הבינו יהודים את מעמד הר סיני בתקופות מאוחרות יותר. הרעיון שאני מציג פשוט בעיקרו. רבים מהטקסטים המקראיים המתארים את מתן התורה הולכים במקביל בשתי דרכים שאינן סותרות זו את זו: הם מעגנים את סמכות ההלכה והמסורת היהודית במעמד הר סיני, אבל הם גם חותרים תחת סמכות זו כאשר הם מראים לנו שאיננו יכולים לדעת בוודאות מה טיב הקשר בין החוקים הספציפיים הכתובים בתורה ובין ההתגלות. מצד אחד, טקסטים מקראיים אלה טוענים בתוקף שמעמד הר סיני הוליד חובות דתיות: הפרקטיקות הדתיות של בני האומה שחוותה את ההתגלות אינן נתונות לבחירתם, אלא הם מחויבים לקיימן. טקסטים אלה קובעים כי המצוות מחייבות משום שמקורן ברצונו של אלוהים, שאותו הוא גילה בכוונה תחילה לקבוצת אנשים מסוימת. מצד שני, הטקסטים הללו מקשים על רעיון ההתגלות, שכן הם אינם מאפשרים לקוראים בהם לדעת בוודאות מה בדיוק התרחש בהר סיני. הסיפורים הללו מעוררים את הקוראים לשאול אם המסורות והחוקים שמקורם במעמד הר סיני הם דברי אלוהים ממש, או שמא הם תוצר של תיווך ושל פרשנות אנושיים. טקסטים מקראיים אלה מבקשים לומר שהן אלוהים והן בני ישראל מילאו תפקיד פעיל בהתגלות; ההתגלות הייתה שיתופית והשתתפותית.

לאורך הספר אני משתמש במונחים "תאוריית ההשתתפות" ו"תאולוגיית ההשתתפות" לתיאור גישות הרואות בחמשת חומשי התורה (ובמסורת היהודית ככלל) פרי דיאלוג בין אלוהים ובין עם ישראל. על פי תאולוגיית ההשתתפות, חמשת חומשי התורה אינם מתארים את רצון אלוהים בלבד, אלא הם משקפים גם את פרשנותם ואת תגובתם של ישראל לרצונו. תפיסה זו של ההתגלות מייחסת ערך רב למעשי בני האדם, ומלמדת על גדולתו של

האל שהביא להתרחשותו של אירוע המבטא את רצונו באמצעות רצונם החופשי של בני האדם הנתונים למרותו.[1] כנגד תאולוגיית ההשתתפות לצורותיה השונות אפשר להציב תפיסה מוכרת יותר של ההתגלות, שאני מכנה "התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות." על פי תאוריה זו, אלוהים הכתיב למשה את כל מילות חמשת חומשי התורה, ומשה כתב את דברי אלוהים בלי לשנות דבר. על פי התאוריה הסטנוגרפית, כל המילים הכתובות בחמשת חומשי התורה יצאו מפיו של אלוהים. על פי תאוריית ההשתתפות, נוסחה המדויק של התורה הוא פרי מאמץ משותף שלו תרמו השוכנים בשמיים ובארץ גם יחד; ייתכן אפילו שנוסח חמשת חומשי התורה הוא אך ורק תגובה אנושית להתגלותו של אלוהים, שאף שלא הייתה מילולית, הייתה אמיתית בתכלית. להלן, ובייחוד בפרק השני של ספר זה, אני טוען שהן התאוריה הסטנוגרפית והן תאוריית ההשתתפות באה לידי ביטוי עוד בחמשת חומשי התורה.

המקרא הוא הספר היהודי הראשון שמאדיר את ההתגלות וגם מקשה עליה, אך אין הוא האחרון, שכן גם בקרב ההוגים היהודים בימי הביניים ובתקופה המודרנית היו שנקטו גישה דומה. בקרב היהודים המודרניים, מגמה זו מצויה בהגותם של הפילוסוף הגרמני הדגול פרנץ רוזנצווייג (1886-1929), התאולוג הפולני־אמריקאי המשפיע אברהם יהושע השל (1907-1972) והחוקר והמנהיג הדתי הבריטי לואיס ג'ייקובס (1920-2006). מבחינות מסוימות אפשר להבחין במגמה זו גם בכתביהם של הפילוסוף הגרמני הרמן כהן (1842-1918), החוקר והמנהיג הדתי הרומני־בריטי־אמריקאי שניאור זלמן (סולומון) שכטר (1847-1915) והפילוסופים הצרפתים עמנואל לוינס (1906-1995) ואנדרה נהר (1914-1988). כפי שנראה, יסודות של מגמה זו מופיעים כבר בספרות חז"ל ובדבריהם של מקובלים ופילוסופים יהודים מימי הביניים.

אינני הראשון לטעון שאפשר למצוא תפיסה זו, שנהוג לחשוב שהיא תפיסה מודרנית של ההתגלות, בספרות חז"ל ובספרות ימי הביניים. אחרים כבר טענו זאת, בייחוד השל עצמו בגולת הכותרת של יצירתו, החיבור בן שלושת הכרכים **תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות**,[2] ויוחנן סילמן בספרו **קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות והשתלמות**.[3] ערן ויזל טוען כי כמה ממפרשי המקרא בימי הביניים, בייחוד ראב"ע ורשב"ם, סברו שנוסח התורה הוא עירוב של יסודות אלוהיים ואנושיים שאיננו כולל רק את דברי אלוהים אלא גם, ואף בעיקר, את מילותיו של משה. ויזל טוען גם שהגישה שאני מכנה התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות רווחה בקרב חז"ל פחות משנהוג לחשוב, ושרק במאה השלוש עשרה לספירה היא הייתה

לתפיסה המקובלת במחשבת ישראל.[4] אבל הן חוקרים והן תאולוגים לא נתנו דעתם לדרכים שבהן המקרא הקדים את ההוגים הבתר־מקראיים שהגו תאולוגיות ההשתתפות, וגם לא לכך שמחברי המקרא עצמם הרבו לחקור את הקשרים שבין ההתגלות ובין סמכות. יש שתי סיבות עיקריות לכך שחוקרים לא הבחינו בתחכומו של המקרא בעניין זה. ראשית, חוקרים של מחשבת ישראל ושל התאולוגיה הנוצרית נוטים לא לקרוא את הטקסטים המקראיים קריאה ספרותית צמודה, אלא הם מצטטים פסוקים מן המקרא כרקע, ופונים לדון בתחום התמחותם. (רוזנצווייג והשל יוצאים מכלל זה, וכמוהם גם מרטין בובר, שדעתו בעניין ההתגלות והסמכות שונה מאוד מהתפיסה שאני מתאר בספר זה. בין התאולוגים הנוצרים המודרניים החורגים ממגמה זו, החשוב ביותר הוא קארל בארת.) שנית, מורכבותם של סיפורי מתן תורה במקרא ניכרת במיוחד כאשר קוראים את המקרא כאנתולוגיה של טקסטים מן המזרח הקדום, כלומר, כאשר בוחנים אותו בעיניה של ביקורת המקרא המודרנית. נקודת מבט שכזו מאפשרת לנו לראות את הטקסטים המקראיים כפי שקהל היעד המקורי שלהם, ישראל הקדומים, ראה אותם. (במונח "ביקורת המקרא" כוונתי למחקר המקרא הנערך על ידי אנשי אקדמיה באוניברסיטאות, במכללות ובסמינרים מודרניים; בפרק הבא אתאר ביתר פירוט את שיטות המחקר ואת הנחות היסוד של תחום מחקר זה.) תאולוגים, הן יהודים והן נוצרים, נוטים להתנגד לביקורת המקרא ולראות בה את אויבת האמונה, או (גרוע מכך) פשוט לחשוב שהיא איננה רלוונטית לשאלות תאולוגיות. אני מבקש להראות שאדרבה, הרלוונטיות הדתית של הטקסטים המקראיים לקוראים מודרניים מתגלה דווקא כאשר מכבדים את הטקסטים הללו עד כדי כך שמתאמצים לשחזר את ההקשר המקורי שלהם.[5] הניתוחים הביקורתיים שאציע יסייעו לנו לזהות קשרים חזקים בין טקסטים מקראיים המתארים את ההתגלות ובין המסורות המאוחרות מהם.[6]

ספר זה עוסק אפוא בשני נושאים. זהו ספר על המקרא, כי מוצגות בו פרשנויות לקטעים מהמקרא, ופרשנויות אלה משמשות לשחזור גישות בשאלת הסמכות הדתית שהיו קיימות בקרב בני ישראל. מסיבה זו הספר שייך לתחום מחקר המקרא; הוא מעגן את הקריאה הצמודה בטקסט בעיון פילולוגי קפדני, ויש בו תרומה למחקר ההיסטוריה של הרעיונות בדת הישראלית. לצד זה אני מנסה להראות שהתאולוגים המודרניים שהזכרתי היו רדיקליים פחות או מקוריים פחות משאפשר היה לחשוב, משום שכבר בטקסטים המקראיים עצמם נרמזת תפיסה המובילה לעמדתם של תאולוגים אלה. כאן ראוי להזכיר שבמסגרת השיח התאולוגי, ההוכחה שהוגה דעות

איננו מחדש דבר היא בבחינת שבח להוגה. היות שהספר חוקר את הקשרים בין ההתגלות ובין הסמכות הדתית הוא שייך גם לתחום מחשבת ישראל המודרנית.[7] כפילות זו מתקיימת לאורך הספר כולו, גם במקומות שבהם אינני מנתח בהרחבה את עבודתם של תאולוגים אלו או אחרים. כאשר אני מפרש קטע מן המקרא או מתאר את הרקע ההיסטורי הנדרש כדי להבין לעומק תפיסה ישראלית קדומה אני מדבר באופן מובלע גם על כמה הוגים מודרניים. מקומם הנכון של ההוגים הללו במסורת היהודית מתחוור כאשר מבינים לעומק את הטקסטים המקראיים.

ליתר דיוק, ספר זה עוסק בהגותם של פרנץ רוזנצווייג ושל אברהם יהושע השל. אפשר היה להרחיב את היקף המחקר ולעסוק אף בהוגים האחרים שהזכרתי: שכטר, ג׳ייקובס, נהר, לוינס וכהן, שארבעתם מתארים את ההתגלות כנושאת אופי דיאלוגי או פרשני, כל אחד בדרכו. כמו כן אפשר לבחון דעות בעניין התגלות, מסורת וסמכות בכתביהם של צדוק הכוהן מלובלין (הוגה חסידי בן המאה התשע עשרה), אברהם יצחק קוק (מיסטיקן ומנהיג דתי בן המאה העשרים ששימש כרבה הראשי של ארץ ישראל), יצחק הוטנר (מנהיג חרדי מאמצע המאה העשרים שחי בארצות הברית) ותמר רוס תבדל״א (הוגת דעות ופמיניסטית דתייה שחיה בישראל). בכתביהם של ארבעת ההוגים הללו מתגלה בעניינים מסוימים חפיפה מפתיעה לגישתו של השל, אך גם הבדלים גדולים בין עמדותיהם ובין גישה זו. (צדוק הכוהן, קוק, הוטנר והשל התחנכו בסביבה מזרח־אירופית דומה, ורקע זה בא לידי ביטוי במיוחד בעירוב ההשפעות החסידיות והרציונליסטיות שעיצבו את דעותיהם של ארבעתם.) למרות כל זאת אני מבקש להתמקד ברוזנצווייג ובהשל. כפי שנראה, עמדותיהם בשאלת ההתגלות, הסמכות וטיבו של החוק הדתי דומות במיוחד לעמדות העולות מטקסטים מקראיים רבים. אני מקווה שחוקרים הבקיאים ממני בפילוסופיה היהודית במערב אירופה ובהיסטוריה של ההגות היהודית במזרח אירופה ובישראל יבחנו את הקשרים הנוספים הללו לעומק. אפשר לכתוב על הקשרים הללו כמה וכמה ספרים, אך אני אינני מוכשר לכתוב אף לא אחד מהם. נראה לי שעדיף להגביל את הדיון למספר קטן יותר של הוגים, שאם לא כן יגדל הספר מעבר לתחום הבנתי ואורכו יהיה גדול מכדי שאפשר יהיה לקרוא בו.

עד כה הבחנתי בין שני תחומים אקדמיים: מחקר המקרא ומחשבת ישראל. ואולם בספר זה אני טוען כי המקרא עצמו שייך לתחום מחשבת ישראל, וכי יש לראות בו מאגר של תפיסות ושאלות שטקסטים יהודיים מתקופת חז״ל, מימי הביניים ומהתקופה המודרנית הם המשכן הישיר. לפיכך ברמת היסוד

ספר זה עוסק בנושא אחד ויחיד, ולא בשני נושאים הקשורים זה לזה מבחינה היסטורית. מסיבה זו אני מרבה לקשור דברים שעמיתיי החוקרים מקפידים להפריד זה מזה: בתוך כמה עמודים אני דן בקטע מן המקרא בהקשרו המקורי – המזרח הקדום – וכן בטקסט פילוסופי מימי הביניים המבטא תפיסה דומה; אני מזכיר בתוך פסקה אחת את מחקריהם של פילולוגים של השפות השמיות לצד מחקרים בתחום התאולוגיה המודרנית. יש בוודאי בין עמיתיי מי שיתנגד לשיטת עבודה זו, משל אני חוצה ללא רשות גבול אינטלקטואלי כאשר אני מצטט בהערות סיום סמוכות את עבודתם של חוקרים שאינם נוכחים בפגישות של אותן החברות האקדמיות ומפרסמים את מאמריהם בכתבי עת שונים. ואולם אחת הטענות שאני רוצה לטעון בספר זה היא שהגבולות המפרידים בין התחומים הללו שגויים – לא רק מבחינה אינטלקטואלית, אלא אף מבחינה דתית. הן מחברי ס״כ והן אברהם יהושע השל יצרו יצירות שהן בכלל ״תורה״, ואך הולם שלומדי תורה יזכירו אותן זו לצד זו. (במונח ״תורה״ אין כוונתי לחמשת חומשי התורה בלבד, אלא לכלל היצירה הדתית היהודית, אם היא נמצאת במקרא ואם בספרות הבתר־מקראית, כפי שנהוג בשיח היהודי. בפרק 4 אתאר את המשמעויות השונות של המונח בתרבות היהודית.) בדרך דומה יכולה בחינה מדוקדקת של התפתחותו של רעיון בפילוסופיה בימי הביניים או בהלכה לעזור לנו להבין ביתר דיוק מהם הקולות השונים המצויים בספר מספרי המקרא; היות שכך, ראוי מבחינה דתית ואקדמית להשוות בין טקסטים מימי הביניים ומתקופת הברזל. אחת מהנחות היסוד המרכזיות בספר זה היא שעבודתו של האשורולוג (היינו, חוקר התרבויות העתיקות של בבל ושל אשור) יכולה לסייע להוגה יהודי להגיע להבנה של פסוק מן המקרא שיש בה ערך תאולוגי, ממש כמו שמבקרי המקרא יכולים ללמוד רבות מקריאות פילוסופיות במקרא. אני מאמין שחוקרים הנכונים לשמוע דברים חדשים ימצאו שהמעברים בין הדיסציפלינות השונות אינם מבלבלים אלא מחכימים ומאירי עיניים. המטרה המתודולוגית העיקרית של ספר זה היא להציג את המקרא – ובפרט את המקרא אליבא דביקורת המקרא המודרנית – באור חדש, כיצירה השייכת למחשבת ישראל והראויה להיבחן לאור יצירות מימי הביניים ומן התקופה המודרנית. ספר זה מפתח אפוא את הגישה שאני מכנה ״תאולוגיה מקראית דיאלוגית״, אשר משווה את המקרא עם המסורת היהודית הבתר־מקראית ומציבה אותם זה מול זה. תאולוגיה שכזו יכולה לשחזר קולות מקראיים שאבדו או התעמעמו בעקבות עריכת המקרא בימים עברו, והיא מציבה את הקולות הללו במקומם הראוי בעולמה הרחב של מחשבת ישראל.[8]

נוסף על התרומה שיש בהם לשני תחומי המחקר שציינתי למעלה, היכולים להיחשב לתחום אחד, הפרקים שלהלן נועדו להשיג שתי מטרות. ברמה אחת הספר הוא מחקר העוסק בהיסטוריה של רעיונות: אני מבקש להוכיח שקיימת זיקה בין טקסטים קדומים ובין הוגים מודרניים. ברמה זו נושא המחקר אופי תיאורי. אבל לצד זה אני מנסה את ידי גם בפרויקט קונסטרוקטיבי ואפילו פולמוסי: אני טוען שתפיסותיהם התאולוגיות של רוזנצוייג ושל השל הן תוצרים אותנטיים של המסורת היהודית. יש שיראו בדעותיהם בעניין הסמכות הדתית ניסיונות מודרניים לרבע את המעגל, ניסיונות כושלים לכונן תפיסה מסוימת של ההתגלות שיכולה לתת תוקף למין יהדות מלאכותית המתקיימת בעולם המערבי המודרני. השל אמר פעם ששפינוזה ניסה להרחיב את רעיון ההתגלות כדי להכחיש את קיומה.[9] אפשר להעלות על הדעת שיהיה מי שיטען טענה דומה על אודות השל ורוזנצוייג עצמם. מבקר משמאל יטען ששני הוגים אלה מפגינים חולשה בכך שאינם דוחים את התפיסה המסורתית של ההתגלות כפי שעשה שפינוזה; מבקר שכזה יטען שרוזנצוייג והשל אינם מרחיקים לכת במידה מספקת. מבקר מימין יטען שהם הרחיקו לכת יתר על המידה ונטשו את התפיסה המסורתית של ההתגלות. למבקרים אלה, שאינם יצירי דמיוני בלבד, אני משיב ששני ההוגים הללו מנסחים מחדש ומרחיבים תפיסה של ההתגלות המצויה כבר במקרא. הצעותיהם אוספות רמזים שמחברי המקרא ועורכיו רצו שהקוראים יזהו. למעשה, כפי שנראה, מחברי המקרא ועורכיו הפגינו יצירתיות מרשימה בשזירת הרמזים הללו לכדי סיפור מעמד הר סיני הכתוב בספר שמות.

לאור כל האמור לעיל ברור שאינני מדבר רק כחוקר מקרא או כהיסטוריון, אלא אף כיהודי דתי. מטרתי איננה רק לתאר ולנתח אלא גם להגן ולסנגר. בניסיון להשיג מטרה קונסטרוקטיבית זו אני טוען טענה פולמוסית שנייה: הטקסטים המקראיים המקשים על רעיון ההתגלות גם מחזקים את סמכות החוקים שנבעו ממנה. אני טוען שהיות שכך, רעיון החוק הוא בהכרח יסוד מרכזי בברית שנודעה ברבות השנים כדת היהודית, ומשום כך שום תאולוגיה יהודית איננה יכולה לוותר על עניין המחויבות או המצוות. תפיסת המחויבות המשפטית העולה מן התאולוגיה המקראית שאני מתאר תהיה גמישה מכמה בחינות. יש בה מידה של ספק המקנה לפרקטיקה הדתית צביון טנטטיבי ותוהה ולא מוכח וודאי. תפיסה זו ראוי שתוביל למידה הדתית החשובה ביותר – ענווה – במקום לעודד את הנטייה לצדקנות, שאיננה נדירה בקרב אנשים דתיים כפי שאפשר היה לקוות. אבל עצם קיומה של המחויבות הוא הכרחי, ולפיכך אני טוען שכל הצעה המבקשת לחדש דבר בתחום מחשבת

ישראל שאיננה מאמצת את הקטגוריות הללו איננה נאמנה לחלוטין להתגלות המתוארת במקרא ולמסורות שהתפתחו ממנו.[10]

הספר הזה הוא אפוא ספר על אותנטיות. מחקר זה בוחן את מה שהמקרא אומר על ההתגלות ולפיכך על סמכותו שלו, ומתוך כך הוא מראה שתאולוגיות ההשתתפות – התאולוגיות של רוזנצווייג ושל השל – לא נולדו בפרנקפורט או בוורשה או בניו יורק אלא בהר סיני.

בספר שלפניכם אני דן בשאלה מה חושבים הטקסטים המקראיים על ההתגלות, ומתוך כך גם על מעמדם שלהם.[11] שאלה זו תוביל אותי לבחון את הדרכים שבהן הטקסטים המקראיים וטקסטים יהודיים מאוחרים יותר רואים את היחס בין המקרא ובין מסורות דתיות שאינן מצויות בתוכו. במילים אחרות, אבחן את שאלת הקאנון ואת מקומו של המקרא בעולמה הרחב של מחשבת ישראל. אני מתחיל לעסוק בשאלות אלה בפרקים 2 ו־3, שבהם אני דן במעמד המקרא והחוק לאור הדרכים שבהן טקסטים מהמקרא, מתקופת חז״ל, מימי הביניים ומהתקופה המודרנית מתארים את מתן תורה בהר סיני. בפרק 2 נראה שקל לזהות את נקודות הדמיון בין תאוריות ההתגלות המצויות במקרא מחד גיסא ובכתביהם של רוזנצווייג ושל השל מאידך גיסא כאשר קוראים במקרא בדרכה של ביקורת המקרא – היינו, כאשר מגלים נכונות לקבל את טענתם של חוקרי המקרא המודרניים שבחמשת חומשי התורה מאוגדים מסמכים רבים, ולעיתים אף סותרים. העורכים שייצרו את סיפורי מתן תורה שבמקרא וחלק מהמקורות שעליהם התבססו מעודדים את הקוראים בהם להרהר בשאלה באיזו מידה מקור הטקסטים שנבעו מההתגלות אלוהי ובאיזו מידה נוסחם הוא פרי יצירתם של בני אדם. מפרשים בתר־מקראיים מן העת העתיקה ועד לתקופה המודרנית הגיבו לעידוד זה בדרכים שונות, וחלקן הבשילו והיו לגישה המודרנית להתגלות שבה עניינו. בפרק 3 אני מציע שחלק ממחברי המקרא אינם רואים בהתגלות אירוע שבו מסר אלוהים דבר מה לבני ישראל ותו לא, אלא אף תהליך שבמסגרתו תרגם משה את המסר ללשון בני אדם שבני ישראל מסוגלים להבין. אומנם התאוריה הרואה בנבואה פעולת תרגום מצויה בצורה המפורשת ביותר בטקסטים מתקופת חז״ל ומימי הביניים, אך כבר בטקסטים המקראיים עצמם מוצעת תאוריה מעין זו. כמובן, במקרא נאמרים הדברים ברמז ובמובלע, כפי שאופייני בחשיבה הספקולטיבית במזרח הקדום. פרק 3 עוסק גם בפיתוח רעיון זה ביחסו למקום החוק בברית שאנחנו מכנים הדת היהודית. כמו ארבעת המקורות של חמשת חומשי התורה, גם השל ורוזנצווייג מדגישים

הדגשה יתרה את מעמדו המחייב של החוק. הפרק נחתם בניסיון לענות על השאלה אם הגישות המודרניות בעניין חיבור חומשי התורה מאיימות באמת על האופן שבו אנשים דתיים קוראים במקרא, ולשם כך אני נעזר בתפיסות של מחברות שרווחו במזרח הקדום. ביחד מנסים פרקים 2 ו־3 להראות שהעמדה המסורתית בשאלת סמכות ההלכה יכולה לעלות גם מתוך הבנה של ההתגלות שאנשים רבים מאמינים שהיא מסורתית פחות או חדשנית.

בפרק 4 אני טוען שתאולוגיית ההשתתפות מציבה את המקרא בתוך המסורת, ולמעשה משיבה לו את מקומו המקורי שאבד לו. המסקנה העולה מגישה זו היא שהמקרא הוא חלק מן המסורת – כלומר התורה שבעל־פה. אך חשוב לזכור שבדת היהודית גם המסורת מתפקדת ככתבי קודש, הווי אומר, כאוסף טקסטים שיש בו סמכות וקדושה. אף על פי שכתביהם של רוזנצווייג והשל מובילים אותנו להבנה זו, איש מהם איננו מודה בפירוש שהיא משתמעת מדבריו. לאמיתו של דבר, מדברים שאמרו שניהם נראה שדעתם לא הייתה נוחה אילו שמעו על הירידה במעמדו המקרא העולה מהאופן שבו אני קורא את כתביהם. אבל המסקנה שהמקרא הוא חלק אחד מני רבים מן התורה שבעל־פה איננה מטרידה כפי שהיא נראית. ההצעה שאני מציע בפרק 4 לכלול את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה גורעת מכוחן של מתקפות מודרניות על המקרא להסב נזק ליהדות. יתר על כן, הן המקרא והן ספרות חז״ל מתאמצים למחוק, או לכל הפחות לטשטש, את הגבולות בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה; כמה מן הקולות המרכזיים במסורת הרבנית מערערים על עצם קיומה של התורה שבכתב כקטגוריה נפרדת, ומוזגים את הטקסטים הנכללים בקאנון המקראי הסגור בתוך קאנון יהודי רחב שגבולותיו נמשכים עד אין־סוף. לפיכך מסקנתי בעניין מעמד המקרא איננה מטרידה כפי שאפשר היה לחשוב. הדיון בפרק 4 על תגובת ישראל להתגלות – שראשיתה במקרא, אך המשכה בטקסטים בתר־מקראיים – מוביל לעניין מרכזי נוסף בעבודתם של רוזנצווייג ושל השל: השאלה אם ההתגלות מתרחשת והולכת במשך כל תולדות העם היהודי. אני דן בעניין זה בפרק 5, שבו נראה שיש לראות בדבריהם של רוזנצווייג ושל השל בנושא תרומה לדיון שהתנהל כבר בין הקולות השונים המצויים בחמשת חומשי התורה. פרק 5 מתאר עניין העובר כחוט השני ביצירה היהודית לדורותיה, מן הטקסטים המקראיים, דרך ספרות חז״ל והמחשבה הקבלית והחסידית, ועד לכתביהם של תאולוגים מודרניים. עמידה על דיון מתמשך זה תאפשר לנו להבין לעומק את רעיון הזמן הן בטקסטים העתיקים והן בטקסטים המודרניים.

בפרק 6 אני מתאר את המסקנות הקונסטרוקטיביות העיקריות העולות מן הדיונים בהתגלות ובקאנון בספר. בפרק זה אני עונה על השאלה כיצד משפיעים הדיונים הללו על הקריאה במקרא, ואני טוען (בניגוד לדעתם של חוקרים כמו ברוורד צ׳יילדס ובניגוד לרוזנצווייג עצמו) שאין הכרח שגישה יהודית דתית למקרא תיתן את הבכורה לקריאות המתמקדות בצורתו הסופית של הקאנון. נהפוך הוא, הקריאות האטומיסטיות האופייניות לחלקים ניכרים מביקורת המקרא לגיטימיות מבחינה דתית לא פחות מקריאות המניחות שספר מספרי המקרא הוא יחידה ספרותית אחת, ולעיתים הן אף מעניינות יותר. נוסף על כך אני בוחן לעומק את המסקנה העולה מפרקים 2, 3 ו־4, כלומר שהקאנון המקראי איננו מושלם ויש בו פגמים. אני טוען שלהבנה זו השלכות רבות – וחיוביות – על היהדות המודרנית. בפרק הסיכום אני מדבר על היחס בין החדשנות ובין ההמשכיות לאור תאולוגיית ההשתתפות. אני מסביר שראיית התורה שבכתב כחלק מן התורה שבעל־פה ותפיסת ההתגלות כאירוע נצחי ומתמשך מצדיקות את זכותן של קהילות יהודיות החשות מחויבות עמוקה לברית עם אלוהים לשנות פרטים מסוימים במצוות. שינוי הפרטים הללו מאפשר לקהילות בנות זמננו ולחכמיהן להפיח במצוות חיים חדשים ולקרבן לעולם המודרני. אבל עצם פעולת השינוי איננה חותרת תחת סמכותו המחייבת של החוק עצמו. למרות ההבדלים הרבים ביניהם, כל מקורות חמשת חומשי התורה (ס״י, ס״א, ס״כ וס״ד) תמימי דעים שמעמד הר סיני לא היה אירוע התגלות גרידא אלא אירוע מתן תורה. אומנם המקורות חלוקים בעניין רבים מפרטי המצוות ומשמשים ראיה לכך שפרטים אלה התפתחו במרוצת הזמן, אך כל מקורות התורה מדברים בקול אחד על מרכזיות הציווי האלוהי בדת שנולדה במעמד הר סיני. משמעות הדבר ששיטות המחקר שאני נוקט והמסקנות שאליהן אני מגיע אינן ליברליות כפי שאי מי עלול לחשוב; להפך, הגישה למקרא שאני מתאר בספר מתנגדת לכמה ניסיונות מודרניים להגדיר מחדש את היהדות, ומחזקת תפיסה מסורתית ביותר בשאלה מה יהדות אותנטית דורשת מבניה. נקודה זו יכולה להיאמר גם בשפת בית המדרש: ספר זה מראה שאפשר לדחות את ההבנה הפשוטה והרווחת ביותר של הרעיון ״תורה מן השמים״ בלי לבטל במאומה את המחויבות לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות.

לפני שאפנה לקריאה הצמודה בטקסטים המתארים את מעמד הר סיני ובה בעת מקשים עליו, עלי להסביר מדוע אני, יהודי דתי, אינני נסמך אך ורק על מפרשי המקרא היהודים הקלאסיים אלא גם על דרכי ניתוח ביקורתי מודרניות. בפרק 1 אני מצביע על המתח השורר בין ביקורת המקרא ובין

הפרשנות הדתית, ואני מתאר את ההבדלים בין שני אופני הניתוח הללו מבחינת שיטות העבודה וחשוב מכך, מבחינת האופן שבו הם תופסים את המקרא. ההבדלים החשובים ביותר בין ביקורת המקרא ובין רבים ממפרשי המקרא הדתיים אינם טמונים בדרכי הקריאה כי אם בהחלטות שהם מחליטים עוד בטרם הקריאה. אחרי תיאור ההבדלים הללו אני מציע שאין הכרח לראות במתח ביניהם סתירה שאיננה יכולה להתיישב, וכיצד יכולה ביקורת המקרא לשמש כלי בידיהם של תאולוגים. לשאלות יסוד אלה אנחנו פונים כעת.

פרק 1

מסמך היסטורי או ספר קדוש?

הניגש לקרוא באנתולוגיה המוכרת בשם המקרא, או התנ״ך, יכול לראותה משתי נקודות מבט שונות בתכלית. יהודים ונוצרים דתיים רואים במקרא **ספר קדוש** – היינו, טקסט הנוגע לחייהם ברמה הקיומית. הם מאמינים שעליהם להגיב על הכתוב בו, אם במחשבה ואם במעשה, על ידי הגדרה עצמית או על ידי השתייכות לקהילה. המקרא קשור למקור אלוהי, אף אם בני אדם הם שכתבו אותו בפועל. לעומת זאת, אנשי ביקורת המקרא רואים במקרא **מסמך היסטורי** – היינו, אוסף של טקסטים שמיים צפון־מערביים שנוצרו בתקופת הברזל ומעט אחריה. הטקסטים הללו פותחים צוהר לתרבות שהתקיימה לחופיו המזרחיים של הים התיכון במשך כמה מאות שנים. אוסף הטקסטים הזה מעורר עניין מאותן סיבות שכל ביטוי של תרבות אנושית מעורר עניין: הוא מתעד את ניסיונותיהם של בני אדם לבחון שאלות יסודיות של הקיום. יש אנשים, ובתוכם גם מבקרי מקרא, הרואים במקרא מסמך היסטורי מסוג מיוחד: **קלאסיקה**, יצירת מופת שהיא תמצית התרבות שייצרה אותה, והיא משמשת מודל לספרות ולהגות של תרבות מאוחרת יותר.[1] בהיותו אחד המסמכים המכוננים של תרבות המערב, המקרא שופך אור על האומנות ועל תרבות הכתיבה המערביות. יהודים רבים מוצאים בו עניין משום שמצויים בו הביטויים הספרותיים הקדומים ביותר של אומה שהם חשים השתייכות אליה. עם זאת, הוגים הומניסטים, חוקרי תרבות המערב ואף יהודים יכולים לראות במקרא חשיבות עליונה גם אם אין הם מאמינים שיש בו קדושה: היינו, גם אם הם אינם מייחסים לו מעמד אונטולוגי המבדיל בינו ובין ביטויים אחרים של תרבות אנושית. המסורות השונות ועתיקות היומין של היהדות ושל הנצרות פיתחו הרגלי קריאה ופולחן המאפשרים לאנשים לראות במקרא את כתבי הקודש של דתם. המסורות שהתפתחו באוניברסיטאות המודרניות, שלמרות היותן חדשות למדי הן רבות ושונות במידה מרשימה, מציעות כלים לניתוח הטקסטים הללו כמסמכים היסטוריים.

דרך נוספת שבה אפשר לתאר את ההבדל בין שתי נקודות המבט הללו היא על ידי הגדרת קהל היעד של המקרא. רבים ממבקרי המקרא רואים כמובן

מאליו שהמקרא איננו פונה אלינו החיים בעולם המודרני, ואפילו לא אל אנשי ימי הביניים. חוקרים אלה סבורים כי הטקסטים הכלולים במקרא נכתבו בשביל קבוצת אנשים שחייתה באזורים מסוימים של המזרח הקרוב באלף הראשון לפסה"נ. לעומתם, אנשים המאמינים בקדושת המקרא מזכירים לנו שאנתולוגיה זו מציעה הגדרה רחבה יותר לקהל היעד שלה עצמה: היא פונה למשפחתם של אברהם, יצחק ויעקב לדורותיה.[2] מהנקודה שבה דמויות אלה נזכרות לראשונה בספר בראשית, המקרא מכוון לצאצאיהם לדורותם (ראה למשל בראשית יב 2). קטעים המופיעים במקומות שונים במקרא נכתבו, נאמרו, שומרו ונערכו כדי שידברו אל אומה ששנותיה רבות מספור, ובניה העתידיים של אומה זו מעסיקים במיוחד את הטקסטים הללו.[3] היות שכך, מי שרואה עצמו שייך בדרך זו או אחרת למשפחתם של אברהם, יצחק ויעקב מחויב לקרוא במקרא כאילו הוא פונה אליו. מילוי חובה זו איננו קשה אולי לאנשים הדוחים את ממצאיה של ביקורת המקרא המודרנית – היינו, אנשים שאינם מודעים (או מעמידים פנים שאינם מודעים או שואפים לא להיות מודעים) לשפע הראיות שצברו מבקרי המקרא לכך שהטקסטים הללו פנו תחילה לאנשים שחיו בתקופת הברזל, בתקופה הפרסית ובתקופה ההלניסטית.[4] אבל מילוי החובה להאמין שהטקסטים הללו קדושים ולהטות להם אוזן קשה יותר למקבלים את המתודות ואת המסקנות של המחקר המודרני. בני הקבוצה השנייה חייבים להתמודד עם השאלה כיצד ייתכן שאנו נמעניהם של המסמכים העתיקים הללו שנכתבו באזורי ההר של ארץ כנען ובקרב אנשים שגלו משם, שכן האמונה שהמקרא פונה אף אלינו, נוסף על קהל היעד המקורי שלו, היא חלק בלתי נפרד מהאמונה שהוא ספר קדוש הנוגע לחיינו.[5] יהיו מבקרים שייטענו אולי שיש מידה של אנכרוניזם בהצעתי שהטקסטים הללו מדברים איתנו – אנחנו כולנו החיים היום, אבל המקרא עצמו מעודד את האנכרוניזם הזה: כל עוד משפחתם (ואולי משפחותיהם?) של אברהם, יצחק ויעקב ממשיכה להתקיים, הטקסט ממשיך לדבר אל בניה של משפחה זו.

אנשים הרואים עצמם שייכים לקבוצה זו, ועם זאת אינם מתעלמים ממה שגילה המחקר המודרני, אינם יכולים שלא לראות במקרא הן מסמך היסטורי והן ספר קדוש. יתר על כן, ראוי לא לקרוא במקרא לסירוגין, פעמים כמסמך היסטורי ופעמים כספר קדוש. הבחירה לעשות כן תגרום לאדם ליצור חיץ בתוך עצמו, ולכפות על מוח חילוני ועל נפש דתית שאינם מתקשרים זה עם זה לשכון בכפיפה אחת. והנה, המקרא מצווה את נמעניו לאהוב את ה' "בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו 5). על פי פסוק זה, עבודת ה' של

אדם ששכלו מאמין בצדקת טענותיה של ביקורת המקרא אך אמונתו הדתית מתעלמת מכך היא חלקית ופגומה. אדם בעל יושר אינטלקטואלי המטה אוזן לקולו של המקרא בימינו אנו חייב לראות במקרא מסמך היסטורי ובה בעת להאמין בקדושתו.

האם דבר זה הוא בגדר האפשר? האם אפשר, מעת שרואים במקרא מסמך היסטורי, להמשיך ולהאמין שהוא קדוש? שאלה זו איננה יכולה להיענות במנותק מהקשר ספציפי. בין הקהילות השונות שהמקרא הוא כתבי הקודש שלהן מעולם לא שררה תמימות דעים בשאלה מהם כתבי קודש – היינו, מה תפקידם במסגרת הקהילה, כיצד יש לקרוא בהם וכיצד אפשר להשתמש בהם במסגרת החיים הדתיים. אף על פי שחוקרים זיהו מערכת משתנה של מאפיינים המצויים בטקסטים המשמשים ככתבי הקודש של דתות שונות ברחבי העולם,[6] כל ניסיון הגדרה הוא מקומי; במקרה של האנתולוגיה שבה עניינו, כל הגדרה ייחודית לסוג מסוים של יהדות או של נצרות.[7] מסיבה זו אי אפשר להציע השקפה כללית בדבר הקשר בין מסמכים היסטוריים ובין כתבי קודש; אפשר לדון בעניין זה רק על רקע מסורת מסוימת. בספר זה אני מדבר על המקרא בתור כתבי הקודש של היהדות, ונקודת מבט זו היא ללא ספק מקומית וספציפית. עם זאת, העובדה שאני מדבר מנקודת מבט מקומית זו אין משמעה שהדיון יכלול קולות יהודיים בלבד. להפך, ממש כפי שאני מקווה שקוראים נוצרים ימצאו שדברי מעוררי מחשבה ומועילים, כך אני חושב שתרומתם של חוקרים שאינם יהודים רלוונטית ומחכימה. מסיבה זו אני משלב בדיון את עבודתם של מפרשי מקרא ותאולוגים נוצרים, וכן מחקרים מתחום חקר המקרא והמזרח הקדום, שאפשר לתארם כבתר־נוצריים או כחוץ־נוצריים.

ספר זה שייך אפוא לשני תחומי מחקר, האחד כללי ותיאורי והשני מצומצם וקונסטרוקטיבי: ביקורת המקרא מצד אחד,[8] והתאולוגיה היהודית המודרנית מצד שני.[9] מבחינה זו סוטה הספר מהמודל שציירו בדמיונם מרבית החוקרים שכינו את עצמם "תאולוגים של המקרא" במאתיים השנים האחרונות. למעט כמה יוצאים מן הכלל, החוקרים הללו העמידו פנים שעבודתם איננה מושפעת מהעמדות הדתיות המקובלות.[10] בפועל, ניסיונות מוקדמים אלה לתאר את התאולוגיה המקראית שימרו במרבית המקרים קריאות נוצריות פרוטסטנטיות של המקרא. מסיבה זו קוראים שאינם פרוטסטנטים נוטים לחשוב שהם מלאים בסתירות פנימיות ואף פוגעניים, שכן משתמע מהם שרק הקריאות הפרוטסטנטיות נאמנות לכתוב.[11] באופן פרדוקסלי, תאולוגיה מקראית הנושאת אופי מקומי בתכלית יכולה לתרום לא רק לקהילה שבה

נוצרה, אלא גם לתחום הרחב יותר של לימודי דתות ולבנייתן של אמונה או זהות בקהילות אחרות.[12] ההקשר המקומי שבו אני קורא במקרא עוזר לי לחשוף קשרים בין בני ישראל המקראיים ובין היהדות הבתר־מקראית, קשרים המתגלים כבעלי ערך אף מחוץ לגבולות היהדות. ללא ההקשר המקומי היינו עלולים שלא להבחין בקשרים הללו. לפיכך מחקר זה, העוסק במקרא מנקודת מבט יהודית־דתית, יחשוף היבטים חדשים של מחשבת ישראל הקדומה שלא רק אנשים הניגשים למקרא מנקודת מבט הדומה לשלי ימצאו בהם עניין, אלא גם אנשים המאמינים שהמקרא הוא חלק מכתבי הקודש הנוצריים, ואפילו אנשים המנתחים אותו כמסמך היסטורי וכקלאסיקה.

בפרקים שלהלן אציע גישה המאפשרת ליהודים מודרניים לראות את המקרא הן כספר קדוש והן כמסמך היסטורי, בלי לפגוע בעקרונות המנחים של שתי נקודות המבט. כפי שנראה, הבנה עמוקה יותר של מאפייניו של המקרא כמסמך היסטורי עלולה להקשות על ההכרה בקדושת המקרא, אך היא יכולה גם להעשיר אותה. לפני שאתחיל במסע זה ברצוני להסביר מדוע קיים המתח בין ראיית המקרא כמסמך היסטורי ובין האמונה בקדושתו, ולהציג כמה מונחי יסוד ועקרונות שישמשו אותי לאורך הספר כולו.

מסמך היסטורי שאין בו קדושה

ביסוד ההבדל בין שתי נקודות המבט שתוארו לעיל עומדת שאלת קדושת המקרא: האם למקרא מעמד מיוחד המבדיל בינו ובין טקסטים אחרים? יקל עלינו לענות על שאלה זו אם ננסח אותה אחרת: האם המקרא ייחודי מבחינה זו או אחרת? האם הוא לכל הפחות שונה מהותית מיצירות ספרות ותרבות אחרות שנוצרו ברחבי העולם? האם אין הוא אלא פרי עטם של בני אדם, או שמא מקורו מחוץ לעולם זה? בעיני רוב הקוראים בעת העתיקה ובימי הביניים, יהודים ונוצרים כאחד, התשובה לשאלות אלה הייתה ברורה. המקרא קדוש משום שהוא הגיע מן השמיים. לשיטתם של רוב ההוגים היהודים הקלאסיים, לא משה ולא כל אדם אחר חיברו את התורה, אלא אלוהים הוא שחיברה. תוכנם של ספרי המקרא האחרים גם הוא בעל מקור אלוהי, אף אם בני אדם חיברו את מילותיהם המדויקות. השאלה אם לראות באנתולוגיה זו מסמך היסטורי או ספר קדוש כלל לא הייתה עולה בדעתם של הקוראים הללו.[13]

קונצנזוס זה החל להתערער במאה השבע עשרה באירופה. כמה הוגים שדגלו במחשבה החופשית (למשל, הפילוסופים תומס הובס וברוך שפינוזה,

וכן דיוויד יום במאה השמונה עשרה) החלו לתהות אם המקרא אכן קדוש – האם הוא אכן ייחודי מבחינה ספרותית ונובע ממקור אלוהי. בעקבותיהם החלו חוקרים, מרביתם פרוטסטנטים ובעיקר בצרפת בגרמניה, לחקור את מקורותיהם של הטקסטים הללו. חוקרים אלה הטילו ספק בכך שאפשר לראות בטקסטים המקראיים יחידות ספרותיות שלמות, ולא כל שכן יצירות מושלמות שאלוהים כתב. הם הראו שיש בספר בראשית קטעים הנראים קדומים יותר מאחרים, וקטעים אלה סותרים זה את זה בחלק מפרטי העלילה. המחבר (או עדיף לומר: העורך) של ספר בראשית צירף את המסמכים הקדומים זה לזה בלי ליישב את הסתירות ביניהם. היות שהמחבר־העורך התבסס על מסמכים קדומים שסתרו זה את זה ולא ידע כיצד ליישב את הסתירות, או לא היה רשאי לעשות כן, אין לנו אלא להסיק שמחבר־עורך זה לא היה ישות שמימית וכול־יודעת. חוקרי מקרא ראשונים אלה הניחו שהמחבר־העורך המדובר היה משה, אבל לא חלף זמן רב בטרם הבינו החוקרים ששיטת הניתוח שבעזרתה חקרו את מקורותיו של ספר בראשית יכולה לחול גם על הספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים, שבהם מסופר סיפורו של משה עצמו. מעת שהתברר שכל חמשת חומשי התורה הורכבו ממסמכים שקדמו להם, הרעיון שמשה היה המחבר־העורך של התורה נעשה בלתי סביר. אחרי הכול, משה לא היה נזקק למקורות רבים הסותרים זה את זה כדי לתאר אירועים שהתרחשו זה עתה, ושהוא היה המרכזית שבנפשות הפועלות בהם.

חקר מקורותיה של התורה (שמרבים לכנותו ביקורת המקורות) התפתח לאטו בין המאה השבע עשרה למאה התשע עשרה. החוקרים הציעו כמה תאוריות המתארות בפירוט כמה מקורות היו לתורה, אילו פסוקים ופרקים שייכים לאילו מקורות, מהו הקשר בין המקורות השונים וכיצד הם הצטרפו זה לזה. המפורסמת בתאוריות הללו, המוכרת בשם "השערת התעודות", התגבשה באמצע המאה התשע עשרה. על פי השערה זו, התורה מורכבת מארבעה מקורות עיקריים שסומנו באותיות J (בעברית: ס"י), E (ס"א), P (ס"כ) ו־D (ס"ד). לענייננו שלנו אין כמעט חשיבות לשאלה אם אפשר לחלק את המקורות הללו לתתי־מקורות נוספים (ס"י$_1$ וס"י$_2$; תת־מקור של ס"כ שנקרא תוה"ק [H]), כפי שטענו כמה מתומכי השערת התעודות, או אם יש בתורה טקסטים שיש לייחס למקורות נוספים מלבד ס"י, ס"א, ס"כ וס"ד, כפי שהציעו חוקרים אחרים. כמו כן אין חשיבות גדולה לשאלה אם כפי שהציעו חוקרים רבים בשלהי המאה העשרים, תאוריה אחרת מיטיבה להסביר את הראיות הטקסטואליות המצויות בתורה בצורתה הנוכחית – למשל, תאוריה

הטוענת שהתורה התפתחה מכמה גרעינים מקוריים שאליהם התווספו סדרת תוספות.[14] הנקודה החשובה היא שלא זו בלבד שההסבר שמציע המחקר המודרני למקור התורה שונה מהסברן של המסורת היהודית והמסורת הנוצרית, אלא שהוא מטיל ספק באחדותה של התורה ובקשר שלה לישות מושלמת וכול־יודעת. (בהמשך נראה ששאלת יחסם של עורכי התורה למקורות שעליהם התבססו היא שאלה בעלת השלכות תאולוגיות; בבוא העת נעמיק לחקור בשאלה זו.)

יהודים רבים חשים שביקורת המקרא מאיימת על שורש הדת היהודית בטענה שבראשית, שמות, ויקרא במדבר ודברים אינם ספרים של ממש אלא תערובת של טקסטים שנוצרו אחרי תקופתו של משה, שהיו נפרדים במקור ושסותרים זה את זה במידת מה. תאוריות דומות פותחו בדבר ספרים אחרים, והראו למשל שישעיהו לא היה יכול לכתוב את כל ספר ישעיהו ושלנבואותיו המקוריות של ירמיהו נוספו טקסטים שונים שסופרים או עורכים שפעלו אחרי תקופתו ייחסו לו.[15] טענות שכאלה בדבר ספרי הנביאים והכתובים גם הן עוררו חוסר נחת אצל יהודים רבים, אף על פי שהן אינן נתפסות בדרך כלל כמתקפה על שורש היהדות. אבל הגילוי שמשה לא נתן, פשוטו כמשמעו, את החוקים הכתובים בספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים וההבנה שהתורה מכילה סתירות ולפיכך איננה מושלמת הסבו מורת רוח ליהודים רבים במהלך מאתיים השנים האחרונות. התורה, לב ליבה של הדת היהודית, לא חוברה על ידי משה, וודאי שלא נכתבה על ידיו; והיות שחמשת חומשי התורה סותרים זה את זה, לא ייתכן שמחבר אחד חיברם, ולא כל שכן אלוהים.

כפי שהראו ברוך שוורץ ואחרים, חששותיהם של יהודים מודרניים מביקורת המקרא התרכזו בעיקר סביב תאוריות שעניינן חיבורם של הטקסטים המקראיים.[16] נוסף על כך יש יהודים המוטרדים מביקורת המקרא משום שהיא מטילה ספק במהימנות ההיסטורית של הטקסטים המקראיים. עם זאת, עניין זה הקשה על נוצרים – ובמיוחד פרוטסטנטים מודרניים – הרבה יותר משהוא הפריע ליהודים.[17] דעת הכלל נוטה להפריז בחומרת השפעותיו של האיום על מהימנותו ההיסטורית של המקרא על מאמינים שאינם מוצאים עניין רב בדקדוקי עניות. בניגוד למה שנכתב לפעמים בתקשורת או נאמר על ידי אנשים שאינם מוסמכים לכך, אין בנמצא סיבות ארכאולוגיות או היסטוריות להטיל ספק ביסודות המרכזיים של תיאור תולדות ישראל שבמקרא: כלומר, שעם אבותיהם של בני ישראל נמנתה קבוצה חשובה שהגיעה ממסופוטמיה; שלפחות חלק מבני ישראל היו משועבדים במצרים בשלהי תקופת הברונזה ושוחררו מהעבדות במפתיע;[18]

שהם חוו התגלות שמילאה תפקיד מכריע בעיצוב הזהות הלאומית, הדתית והאתנית שלהם; שהם התיישבו באזורי ההר של ארץ כנען בתחילת תקופת הברזל, סביב שנת 1300 או 1200 לפסה"נ; שהם הקימו שם ממלכות כמה מאות שנים אחרי כן, סביב שנת 1000 לפסה"נ; ושהממלכות הללו הוחרבו בסופו של דבר על ידי צבאות אשור ובבל. אומנם נכון שהעובדה שאין סיבה להטיל ספק ביסודות אלה של הסיפור המקראי איננה מוכיחה שיש סיבה להאמין בהם; כוונתי רק לעורר את תשומת ליבם של הקוראים לאופיין המטעה של הטענות שמה שארכאולוגים מצאו או לא מצאו סותר את יסודות העלילה הללו, או אפילו מערער את מהימנותם. אנשים הטוענים טענות שכאלה אינם יודעים כנראה מהן הראיות שיש ברשותנו; וחשוב מכך, נראה שהם אינם מבינים את טבען של ראיות – היינו, את מה שראיות יכולות או אינן יכולות להוכיח.

בשונה מהחששות שתוארו לעיל, אני סבור שהאיום הגדול ביותר שביקורת המקרא מציבה בפני האמונה הדתית נובע מהאופן שבו הגישה ההיסטורית שביקורת המקרא נוקטת מערערת על אמיתות תאולוגיות. דבר זה הוביל למה שג'ון ברטון מכנה "מותם של כתבי הקודש", לפחות בקרב רבים מהאנשים המקבלים את עקרונות הביקורת ההיסטורית. (ברטון ממשיך וטוען בהיגיון שאין הכרח שהביקורת ההיסטורית תשפיע כך על אנשים שאמונתם רצינית, עשירה וגמישה.)[19] דברים דומים מופיעים אצל מייקל לגספי, בספר שכותרתו – "מות כתבי הקודש ועליית חקר המקרא" – מסכמת את הרעיון המרכזי שלו. לגספי טוען שחוקרי המקרא הגרמניים במאה התשע עשרה "מצאו סיפוק ביצירת חלופות משוחזרות בדרכים מדעיות לסיפור הגאולה (Heilsgeschichte) המוכר של המסורת הנוצרית; חלופות אלה אפשרו להם ולתלמידיהם לבחון ביתר בהירות את הדינמיקה הפוליטית, את הכוחות ההיסטוריים ואת היסודות האנושיים של החברות קדומות שייצרו את התנ"ך".[20] למשל, רבים מחוקרי המקרא מפרשים כמעט את כל החוקים והסיפורים שבס"כ כמונעים מכוח השאיפה להאדיר את מעמד הכוהנים משושלת אהרון שייצר את ס"כ. כן הם סבורים שספר דברים משרת את הצרכים הכלכליים והחברתיים של מעמד הלוויים שמקובל לחשוב שממנו יצאו מחברי ספר זה. על פי גרסה קיצונית אך רווחת של פרשנות ממין זה (שאותה אנו חוקרי הדתות מכנים פרשנות רדוקציוניסטית), עניינם של הטקסטים הכוהניים ושל ספר דברים איננו באמת הדת או אלוהים; הטקסטים רק מקודדים במונחים דתיים את הטענות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות של קבוצות אנשים מסוימות. קידוד זה יעיל במיוחד משום שהאנשים

שבעבורם נכתבו חיבורים אלה **חשבו** שאלוהים עומד בליבם; וייתכן שאפילו מחברי הטקסטים חשבו שהם כותבים על אלוהים. אבל החוקר הרדוקציוניסט המודרני יטען שהוא מצליח לראות מבעד לאשליות שסימאו את עיניהם של המחברים ושל הקוראים הקדם־מודרניים כאחד.[21] חוקרים מודרניים המציעים פרשנויות חלופיות לאירועים ההיסטוריים המתוארים במקרא דוחקים את ההסברים שמציע המקרא עצמו ממעמדם האבסולוטי: למשל, בעוד שהמקרא מספר שאלוהים גרם לכורש מלך פרס להעניש את הבבלים ולהשיב את גולי יהודה לארצם (ראה עזרא א 1-50; דה״ב לו 22-23; ישעיהו מד 28 - מה 6), ההיסטוריון המודרני החוקר את תולדות בני ישראל ידבר על גורמים גאוגרפיים, כלכליים ואפילו סביבתיים שהובילו להיחלשות כוחה של האימפריה הבבלית ולעליית ההגמוניה הפרסית במזרח הקדום. ביקורת המקרא מאפשרת לכוחות היסטוריים וטבעיים לתפוס את מקום הסיבתיות האלוהית (ואולי מחייבת את החילופין הללו).[22]

ייחוד תשומת לב לכל הכוחות הללו יוצר את התחושה שהמקרא איננו אדיר כפי שחשבנו: אין הוא נותן את דבר האלוהים בידי האדם, אלא הוא משקף את הנסיבות הפוליטיות, החברתיות והפסיכולוגיות של העולם הזה. בעיני קוראים רבים, אין ספק שאנתולוגיה הסותרת את עצמה, המשרתת את הצרכים האידאולוגיים של קבוצות אנשים מסוימות והמציעה פרשנויות מוטלות בספק להיסטוריה איננה אלא אוסף של יצירות ספרותיות ואיננה קדושה. המקרא כפי שהוא מצטייר במחקר ההיסטורי מצטמצם לכדי ערב רב של קטעי טקסטים התלויים בהקשרים היסטוריים ותרבותיים.[23]

לנתק את המקרא מהיהדות

מעמדו של המקרא ככתבי הקודש של היהדות ספג מהלומה נוספת מידיה של ביקורת המקרא המודרנית. היו בין מבקרי המקרא המודרניים שניסו לנתק, או לכל הפחות להחליש, את הקשר בין המקרא ובין הדת היהודית והעם היהודי.[24] המטרות העומדות מאחורי ניסיון זה רבות ושונות, ולא בכל המקרים הן ראויות לגינוי. הן אינן נובעות אך ורק משנאת היהדות הבלתי מוסווית המאפיינת חלק ממבקרי המקרא, אלא אף מנחישותם הראויה להערכה של חוקרים לנקוט ריחוק היסטורי ממושא המחקר ומהשאיפה להימנע מפרשנויות אנכרוניסטיות. בלב ליבה של ביקורת המקרא המודרנית עומד הניסיון להבין את הטקסטים המקראיים כפי שהבינו אותם נמעניהם הראשונים – בני ישראל. אם ברצוננו לבחון טקסט מקראי מבעד לעיניהם של

בני ישראל איננו יכולים לקבל מיד את הפרשנויות הקלאסיות של הטקסט, אם יהודיות ואם נוצריות, משום שפרשנויות אלה התחברו מאות או אלפי שנים אחרי היווצרות הטקסטים. העובדה שרש״י או אוגוסטינוס הסבירו פסוק או קטע בדרך מסוימת איננה ראיה לכך שכך הבין את הפסוק או את הקטע קהל היעד המקורי של הטקסט.[25] מבקרי המקרא המודרניים מנסים לראות את המקרא על רקע העולם התרבותי שבו הוא נוצר, ולא דרך עיניהם של חז״ל או של אבות הכנסייה. זו הסיבה לכך שאנו מבקרי המקרא מקדישים זמן רב כל כך ללימוד שפות כמו אוגריתית ואכדית, ושואפים להכיר לעומק את התרבויות העתיקות שהתקיימו בכנען, בבבל ובאשור. אנחנו שואפים להכיר את התרבויות הללו לעומק ולהיטמע בתוכן כדי שנוכל לקרוא טקסטים מהמזרח הקדום מתוך הזדהות, וכך נוכל לשים לב למה שסביר להניח שבני אדם בעת העתיקה שמו לב אליו ולהגיב כפי שהם הגיבו.[26]

כדי להשיג מטרה זו (ספקנים בעלי חשיבה פוסט־מודרנית יופתעו אולי ממידת ההצלחה המרשימה של הניסיונות הללו, אם לשפוט על פי המסקנות שאליהן הביא השימוש במתודה זו פעם אחר פעם), חוקרים יהודים ונוצרים נדרשים להשקיע מאמץ לא מבוטל כדי לשכוח את מה שלמדו אודות הטקסטים המקראיים מהמסורות שעל ברכיהן התחנכו. דוגמה מפורסמת לעניין זה היא סיפור אדם וחוה: זה זמן רב שבני תרבות המערב סבורים שסיפור זה המופיע בבראשית ב-ג מתאר את הולדת החטא ואת מה שהתאולוגיה הנוצרית מכנה ״נפילת האנושות״. קריאה זו, המצויה כבר בכמה מקורות יהודיים קדומים,[27] הפכה לפרשנות המקובלת בנצרות ולפיכך בתרבות המערב כולה בעקבות השפעתם של פאולוס ושל אחרים ממחברי הברית החדשה שדגלו בה (ראו למשל רומים ה 12-19 ; קורינתים א טו 20-23 ; טימותיוס א ב 13-14).[28] אבל יש יסוד להאמין שמחבריו וקוראיו הישראלים של ספר בראשית לא ראו בסיפור גן העדן כל רמז לרעיון החטא הקדמון או לנפילת האדם. חרף להיטותם של המספרים המקראיים להגדיר מעשים מסוימים כ״חטא״, אין בבראשית ג אף לא מילה אחת משלל המילים שבהן מתאר המקרא חטאים.[29] להפך, כמה חוקרים מודרניים, ביניהם ג׳יימס באר, משה גרינברג ומיכאל פישביין, טענו בהיגיון שבלב הסיפור עומדת התפתחות עצמאות מוסרית ולא (או לא רק) התרחקות מאלוהים.[30] אחרים, ובייחוד ברוס ניידוף וקרול מאיירס, טוענים שאין לראות בסיפור דיון אקזיסטנציאליסטי כללי בטבע האנושות, אלא ניסיון להסביר ולהצדיק את התנאים החקלאיים ששררו באזורי ההר של ארץ כנען בתקופת הברזל.[31] מתפקידו של מבקר המקרא להציע פרשנויות שכאלה, הנראות לנו חדשניות

אך לאמיתו של דבר ייתכן שהן מייצגות הבנות קדומות בהרבה, העולות בקנה אחד עם ההקשר המקורי שבו נוצר המקרא.

בדומה לכך, חוקרי המקרא המודרניים מבינים טקסטים בדרך שונה לחלוטין מהדרך שבה קראו אותם מפרשי המקרא היהודים. למשל, הפרשנות היהודית הקלאסית הבינה עשרות פסוקים בתהילים ובישעיהו כמדברים על המשיח. חז"ל פירשו שהפסוקים הללו מנבאים שבאחרית הימים יקום צאצא לבית דוד ויכונן ממלכה בארץ ישראל. כמה מהמוכרים שבפסוקים אלה מצויים למשל בישעיהו ט-יא ובתהילים ב ועב (ראה מדרש תהילים על מזמורים אלה [מהדורת בובר, עמ' 24-33, 323-327], וכן בבלי, סנהדרין צו ע"א - צט ע"א).[32] אבל רבים ממבקרי המקרא מטילים ספק בכך שעניינם של פסוקים אלה הוא ייסודה מחדש של שושלת בית דוד או מערכת התפיסות המשיחיות המצויות במחשבת ישראל הבתר־מקראית. הם סבורים שהפסוקים הללו עוסקים דווקא במלכות בית דוד לפני היציאה לגלות. על פי פרשנות זו, טקסטים כמו ישעיהו ט-יא ומזמורים ב ו־עב בתהילים מנבאים שמלכות בית דוד לא תיפול לעולם. למחברי הטקסטים הללו לא הייתה כל סיבה לחשוב שיהיה צורך לייסדה מחדש.[33]

הפער בין הפרשנויות היהודיות המסורתיות ובין ביקורת המקרא בולט במיוחד כשמדובר בטקסטים משפטיים. בשמות כא 2-6 ובדברים טו 12-18 מופיעים חוקים מפורטים המצווים להוציא עבדים עבריים לחופשי אחרי שש שנות עבדות. חרף העובדה ששני המקורות נחלקים בפרטים חשובים (למשל, אם גם אמה עבריה זכאית לכך), שניהם מתירים לעבד למחול על זכותו לצאת לחופשי ולעבוד את אדוניו "לעולם" – היינו, כל ימי חייו. גם בויקרא כה 39-43 נידון מעמדם של עבריים שנמכרו לעבדים לעברי אחר, אך החוק שם שונה מאוד. קטע זה איננו קובע שהעבד העברי זכאי לצאת לחופשי אחרי שנת העבדות השישית, כי אם בשנת היובל – השנה האחרונה במחזור לאומי מתוקנן בן חמישים שנה – ומניין שנות העבדות של העבד איננו משפיע אפוא על מועד שחרורו. יתר על כן, הכתוב בויקרא כה איננו מציין שהעבד רשאי למחול על זכות זו. ההלכה יישבה את ההבדלים בין הכתובים השונים העוסקים בשחרור עבדים בקביעה שבשמות כא 6 אין כוונת התורה למשמעות הרגילה של המילה "לעולם", אלא "עד שנת היובל" (ראה מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ב [מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 250-254]; בבלי, קידושין טו ע"א, כא ע"ב ובמקבילות). קריאה זו נראית אולי דחוקה, אך ייתכן שהיא האפשרות היחידה העומדת בפני קורא הרואה כמובן מאליו שהמקרא איננו סותר את עצמו: אם ידוע לנו שאין במקרא סתירות פנימיות,

אזי לא ייתכן שהמילה "לעולם" בשמות כא 6 משמעה "לנצח", והיא נושאת בהכרח משמעות אחרת. לעומת זאת, בעיני מבקרי המקרא פירושם של חז"ל לפסוקים אלה והאקסיומות שעליהן הוא נסמך אינם מחייבים. אנשי ביקורת המקרא מאמינים שכתוב אחד במקרא יכול לסתור כתוב אחר משום שהם יצאו מתחת ידיהם של מחברים שונים. (במקרה שלפנינו, שמות כא שייך לס"א, דברים טו שייך לס"ד וויקרא כה שייך לס"כ [וליתר דיוק לתוספת לס"כ, תוה"ק].) במקום זאת שואפים מבקרי המקרא לקרוא את הפסוקים הללו על רקע ההקשר התרבותי שבו חוברו. חוקים רבים העוסקים בשחרור עבדים מוכרים מקובצי חוקים אחרים מהמזרח הקדום (למשל, חוקי ליפית־אישתר סע' 14, 25-26; חוקי חמורבי סע' 117-120, 280).[34] לפיכך אין להתפלא על הימצאות גרסאות שונות של עניין שחרור העבדים אף בתרבות הישראלית הקדומה.[35]

אם כן, אחת ממטרות היסוד של פרשנות המקרא המחקרית המודרנית היא להבחין בין מה שכתוב במקרא ובין מה שחז"ל ואבות הכנסייה אומרים שכתוב בו. בפרק 4 אעסוק בשאלה אם מן ההכרח שההבדלים בין הפרשנויות המסורתיות והמודרניות ייצרו מתחים באמונתם של יהודים דתיים. לעת עתה ברצוני לציין שרבים מחוקרי המקרא הרחיבו את גבולותיה של המטרה שתוארה לעיל – יצירת אבחנה בין המקרא ובין הפרשנויות היהודיות הקלאסיות למקרא. חוקרים אלה יצרו נתק מוחלט בין המקרא ובין היהדות, והתעקשו שהמקרא איננו ספר יהודי כלל וכלל. נקודת המוצא שלהם הייתה מודל "או־או" של זהות טקסטואלית, והם קבעו שהיות שהמקרא הוא ספר מהמזרח הקדום, הוא איננו יכול להיות גם ספר יהודי. מבקרי מקרא רבים, תחילה נוצרים ואחר כך גם יהודים, הציבו חיץ בין הדת המקראית ובין התרבות היהודית, בין ישראל ובין היהדות.[36] בכתביהם ועוד יותר מכך בהרצאותיהם הם טענו שראיית המקרא מבעד לעיני היהדות הרבנית איננה לגיטימית, וששימוש בתפיסות ובערכים היהודיים הקלאסיים כדי לבחון את המקרא הוא בבחינת עיוות אינטלקטואלי.[37] לאמיתו של דבר, הדגש ששמו כמה חוקרים על הניתוק בין המקרא ובין היהדות איננו חדש; אין הוא פרי המצאתו של העולם המודרני. הוא גלגול חדש של תאולוגיית החילופין ("supersessionism") מהעת העתיקה ומימי הביניים – היינו, הרעיון שעם עליית הנצרות חדל העם היהודי להיות קהילת הברית שמתוארת במקרא ושנולדה בזכותו; הכנסייה הנוצרית החליפה את היהודים כישראל האמיתיים, והיא הראויה לרשת את המקרא. (רעיון זה זכה לגינוי מצד נוצרים מודרניים רבים; דוגמה מפורסמת וחשובה לכך היא דחיית הרעיון על ידי הכנסייה

הקתולית בוועידת הוותיקן השנייה.)[38] לאור זאת מוזר ביותר שרבים כל כך מקרב מבקרי המקרא היהודים השתכנעו ממה שאפשר לכנות מנטליות החיץ.[39]

אף על פי שרעיון החיץ יושם במיוחד לגבי היהדות, אפשר להחיל צורת חשיבה שכזו אף על הנצרות, ובמידת פורמליות פחותה היא מיושמת לעיתים לגבי שתי הדתות. כאשר מחילים את צורת החשיבה הזו על שתי המסורות הבתר־מקראיות הללו אין היא אנטי־יהודית דווקא. אבל לפחות בפועל היא עודנה אנטי־דתית מבחינה זו שהיא מפקיעה מידי שתי הדתות את כתבי הקודש שלהן.[40] השלכותיה של הפקעה זו עלולות להיות הרסניות, במיוחד כשמדובר בכמרים וברבנים שלמדו בסמינרים מודרניים. כמה דורות של אנשי דת ליברלים, הן פרוטסטנטים הן יהודים, ניגשו למלא את תפקידם הציבורי בהיותם משוכנעים שכל דבר בעל אופי דתי שיאמרו על המקרא יהיה מן הסתם שגוי, ושכל ניסיון לקשור בין המקרא ובין חייהם של בני הקהילה שלהם יהיה אנכרוניסטי, תמים, ונגוע ברמאות אינטלקטואלית.[41] ייתכן בהחלט שהשפעתה של חשיבה זו על הפרוטסטנטים הייתה החמורה ביותר; יהודים ונוצרים קתולים שהמקרא נלקח מהם יכולים עדיין לבסס את האמונות ואת הפרקטיקות הדתיות שלהם על מסורת עשירה, אך ערעור מעמד המקרא בקהילה שעקרון ה"סולה סקריפטורה" הוא עיקרון מנחה בה מותיר את המאמין ללא כל עוגן להיאחז בו.

בין שהיא לובשת צורה אנטי־יהודית ובין שהיא לובשת צורה אנטי־דתית, מנטליות החיץ מדגישה שהמקרא הוא מסמך היסטורי מהמזרח הקדום, ושאין ליהדות כל קשר למשמעויותיו המקוריות. לא ייפלא אפוא שמרבית היהודים ההולכים במסורת אבותיהם מאמינים שביקורת המקרא – היינו, הגישה הרואה במקרא מסמך היסטורי – היא אויבת היהדות. מנגד, יש יהודים מודרניים שמאחר שאימצו אל ליבם את שיטות הניתוח המודרניות של המקרא אינם מסוגלים עוד להאמין בקדושתו, וייתכן שחלקם אף אינם חושבים שיש לו קשר ליהדות. שתי הקבוצות הללו מניחות שרעיון קדושת המקרא איננה עולה בקנה אחד עם היותו מסמך היסטורי: אם אפשר לחקור אותו באמצעות מתודות המחקר ההולמות יצירה שהושפעה מהתנאים ההיסטוריים ששררו בתקופת הברזל הרי שאין הוא יכול להיות חיבור ייחודי מבחינה אונטולוגית שאי אפשר לנתח בעזרת מודלים רגילים של פרשנות ושל ניתוח.

הגישות המודרניות לחקר המקרא תרמו רבות לערעור התפיסה שלמקרא מעמד המבדיל אותו מתוצרים אחרים של התרבות האנושית. לכן יהודים הנכונים לקבל שיטות מחקר אקדמיות ובעלות אוריינטציה היסטורית לחקר

היהדות מתקשים לקבל את טענת המקרא בדבר קדושתו. היות שהם אינם מסוגלים להאמין בלב שלם שמקור המקרא בהתגלות או ברוח הקודש כפי שהיה מקובל לחשוב בצורות קדם־מודרניות של היהדות, רבים מבין היהודים הללו נוטים לראות במקרא מסמך היסטורי, קלאסיקה, או מושא נוסטלגיה. מערכת היחסים שלהם עם המקרא נושאת אופי אתני ולאומי, ואולי גם אינטלקטואלי והומניסטי; אך אין היא נושאת אופי דתי. יהודים המצדדים בגישה זו אינם קושרים בין המקרא ובין אלוהים, והם אף אינם משתמשים בו כדי ליצור קשר בינם ובין אלוהים. הם יכולים לייחד לטקסטים הללו מקום של כבוד בהיותם ראשית הספרות של העם היהודי ובעלי תפקיד חשוב בתרבות היהודית החילונית, אך האופן שבו הם רואים את המקרא איננו מותיר מקום לתפיסה יהודית־דתית רצינית משום שקדושתו של המקרא הופקעה ממנו. תומכיה של תפיסה פוסט־דתית זו של המקרא, במיוחד בקרב חילונים ישראלים, מדברים מתוך רצינות ויושרה אינטלקטואלית.[42] עם זאת, ניסיונות אלה אינם יכולים ליישב את דעתו של אדם השואף להיות יהודי דתי, אף על פי שהיהודי הדתי המודרני יכול ללמוד מהם רבות.

קוראים מודרניים או פוסט־מודרניים אחרים מנסים ליצור מערכת יחסים דתית עם המקרא על ידי התנערות זמנית מהתודעה ההיסטורית שלהם, המאפשרת להם לקרוא במקרא מתוך תמימות מזויפת. בעיני המצדדים באפשרות זו, ההתייחסות למקרא כמסמך היסטורי מוציאה מכלל אפשרות את ההתייחסות אליו כספר קדוש. מסיבה זו הם יכולים להחליט שיש לדחות את ממצאי מחקר המקרא המודרני כדי לשמר את הרלוונטיות הדתית של המקרא, או שיש להתעלם מהם. אם הם בוחרים באפשרות השנייה, משמעות הדבר שהם מכבים את יכולת החשיבה הביקורתית ואת ידע ההיסטוריה שלהם כאשר הזהות הדתית שלהם פעילה. אפשרות זו בעייתית ביותר משום שהיא מציעה להשתית את האמונה היהודית על יסוד רמייה והיא מציבה חיץ בין הדת ובין האמת.[43]

הבחירה להתכחש לתודעה ההיסטורית ולהעמיד פנים שממצאי ביקורת המקרא אינם קיימים בעייתית גם מסיבה נוספת. לא זו בלבד שהיא מוציאה את מבקר המקרא אל מחוץ לסִפְרה ההולך ונכתב של מחשבת ישראל, אלא חמור מכך, היא מוציאה אל מחוץ לעולם זה אף את ראשוני היהודים. מחשבת ישראל ידועה בטבעה הדיאלוגי שאיננו מייחס חשיבות גדולה ביותר למסקנה שאליה אפשר להגיע בשאלה מסוימת, אלא דווקא לתהליך הלמידה מדמויות נערצות העוסקות בשאלה זו. למשל, בעיני המסורת היהודית השאלה אם אדם מסכים עם דעותיהם השונות של הרמב״ם או של האר״י

בעניין ההשגחה הפרטית חשובה פחות מלימוד הנושא בכתביהם. אם אפשר לראות בשיח ובדיון, בשקלא וטריא של התלמוד את המודל הראוי לפיתוח התאולוגיה היהודית,[44] הרי שעם היושבים לשולחן הדיונים יש למנות לא רק את ההוגה הפוסט־מודרני, את הפילוסוף הנאו־קנטיאני, את המיסטיקן הדתי ואת התנא. יש לשמור מקום גם לישראלים הקדומים. יתר על כן, אין להתיר אך ורק את כניסתם של האחרונים מבין אותם ישראלים קדומים, אשר ערכו טקסטים שנוצרו לפני זמנם ויצרו את ספרי המקרא המוכרים לנו. יש להזמין לשולחן גם את מחבריהם של הכתבים ששובצו בגרסה הסופית של הקאנון המקראי, וייתכן שאף את האנשים העומדים מאחורי מחברים אלה, שהעבירו את המסורות הללו בעל־פה. הוצאת ממצאיה של ביקורת המקרא, מעוררי קושי ככל שיהיו, אל מחוץ למחשבת ישראל המודרנית משמעה הדרתם של היהודים הראשונים והיכנעות לתאולוגיית החילופין המנתקת את המקרא מן היהדות. קולותיהם של ישראלים קדומים אלה הם הם הקולות שמחקר המקרא המודרני משחזר.

מסמך היסטורי שיש בו קדושה

בפרקים שלהלן אציע תשובה לשאלה כיצד יכול המקרא אליבא דמבקרי המקרא להמשיך למלא את תפקידו ככתבי הקודש של היהדות המודרנית. נוסף על כך אני מציע גישה תאולוגית במפורש למקרא, הבוחנת את הקשרים בין המקרא ובין הדתות שנוצרו ממנו ואת הדרכים שבהם המקרא והמחשבה הדתית שאחריו מקשים זה על זה, מפתחים זה את זה, מעשירים זה את זה ומתקנים זה את זה.[45] באופן מפתיע, מטרות אלה נדירות למדי אפילו בקרב חוקרי מקרא יהודים בעלי אוריינטציה דתית, וכאשר הן מופיעות בעבודותיהם של חוקרים אלה הן אינן מצוינות במפורש בדרך כלל.[46] אין ספק שהניסיון לשלב את מסקנות ביקורת המקרא בפרויקט תאולוגי קונסטרוקטיבי עלול להראות מאיים או נוגד את ההיגיון. כפי שאמר אוריאל סימון, "מוצאו המאוחר, הנוכרי, ולעיתים אף העוין, של חקר המקרא מקשה מאד על קליטתו במערכת אמונית אותנטית, אך זהו קושי פסיכולוגי ולא עקרוני, שצריך ואפשר לגבור עליו".[47] אני נוקט שתי אסטרטגיות כדי לגבור על קושי זה.

ראשית, אני קורא את הטקסטים המקראיים כדי לראות מה הם יכולים לתרום לדיונינו שלנו בעניין סמכות, התגלות, מסורת וקאנון. בהידרשם לנושאים אלה הטקסטים המקראיים אינם טוענים טענות מפורשות כדרכם של הוגים מערביים. במקום זאת, הם מדברים במונחים הקונקרטיים האופייניים למרבית

המחשבה הספקולטיבית במזרח הקדום, ומאמצים רטוריקה שאף שאיננה שיטתית יש בה עקיבות פנימית.[48] לפיכך גילוי רגישות לצורות החשיבה והביטוי שרווחו במזרח הקדום יסייע לנו להבין מה חושבים הטקסטים המקראיים על הנושאים העומדים בלב הדיונים התאולוגיים המודרניים.

שנית, אני מתאר את מחשבת ישראל כקשת רחבה שראשיתה בספרות המקרא והמשכה בספרות היהודית הבתר־מקראית. באופן פרדוקסלי, ההמשכיות בתוך קשת רחבה זו מתבלטת דווקא כאשר מְאמצים מתודות המדגישות את חוסר ההמשכיות בתוך המקרא עצמו ומזהות בספרי המקרא רבדים שונים של חיבור ושל עריכה. היות שמתודות אלה מזהות בטקסטים המקראיים קולות רבים, הן מאפשרות לנו להבחין בתפיסות שקדמו למחשבה הבתר־מקראית שקשה היה להבחין בהן, או שהיו נסתרות לחלוטין, לפני עליית הביקורת ההיסטורית. נובע מכך שכאשר מבקרי המקרא מפרקים את הטקסטים המקראיים למרכיביהם הם גם מביאים להתחדשותם. בשונה מחיבורים רבים מהמאה העשרים שעניינם תאולוגיה מקראית, הקריאה בעלת האוריינטציה היהודית־תאולוגית שאני מציע איננה מייחסת משנה חשיבות לעבודתם של העורכים שיצרו את הספרי המקרא כשצירפו יחד טקסטים קדומים. במקום זאת יוצרת הצעתי מרחב שבו נשמע קולם של האנשים שחיברו את הטקסטים הקדומים הללו – מחברי ס״י וס״א וס״ד וס״כ, ואחרים שקולותיהם הם הד קלוש הנשמע בטקסטים הכתובים הראשונים של העם היהודי. קריאה זו חושפת קשרים מפתיעים ושבה מאחדת חברי נפש משכבר הימים. דווקא כאשר נטה אוזן קשבת לדוברים הרחוקים ביותר נמצא את עצמנו בלב הדיון העכשווי ביותר בתאולוגיה היהודית. שיח זה בין סמכויות דתיות מודרניות וקדומות נעשה אפשרי כאשר מתעקשים התעקשות היסטוריציסטית ובלתי אופנתית בעליל שמחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לשמוע את קולות יהודיים נשכחים, ושיש להציב אפוא את מבקרי המקרא לצד מפרשי ימי הביניים ולצד אוספי המדרשים של חז״ל. אני מקווה שביצירת שיח בין חז״ל, מפרשי ימי הביניים והחוקרים המודרניים אוכיח לקוראים המכירים ולו אחד מסוגי הספרויות שעליהן אני נסמך שהסוגים האחרים מעניינים לא פחות. מתודות קריאה היסטוריציסטיות מודרניות, שקוראים בעלי אוריינטציה דתית דוחים פעמים רבות, עוזרות לנו לשחזר אבחנות שיש בהן עניין מיוחד מנקודת מבט תאולוגית. מחקר ביקורתי יכול אפוא לשמש כלי עבודה מועיל ביותר בידי תאולוגים מודרניים, משום שהוא מקים לתחייה קולות נשכחים של יצירה דתית מראשית ימיו של עם ישראל.

חלק ניכר ממחקר המקרא ההיסטורי־ביקורתי מוקדש לשחזור קולותיהם של מחברים רבים ושונים מתוך טקסטים שמרבית הקוראים הדתיים מאמינים שיש להם אחדות פנימית. המטרה העומדת לנגד עיניהם של רבים מחוקרי המקרא המודרניים היא להתיר את הכבלים הקושרים את חלקי האנתולוגיה זה לזה. לעומתם, אני משתמש בביקורת ההיסטורית כדי להצביע על ההמשכיות בתוך התרבות היהודית מהמקרא ואילך. אני מראה שהאבחנות שהחוקרים המודרניים מזהים בטקסטים המקראיים יֵיצרו, או לכל הפחות הקדימו, אבחנות דומות המצויות בספרות חז״ל ובספרות היהודית בימי הביניים. ספר זה מחבר בין ביקורת המקרא הדיאכרונית ובין מחקר ההיסטוריה של הפרשנות, ובכך הוא מתחקה אחר נתיבים העוברים כחוט השני במסורות ישראל, וקושרים בין מסורות ישראליות שקדמו לעריכת המקרא ובין הספרות היהודית הבתר־מקראית. אם נהיה נכונים לשאת במחיר אובדן החוטים המאגדים את המקרא נזכה לגמול רב בדמות חידוש היכולת לראות את האחדות המהותית של המקרא ושל המסורת היהודית לדורותיה.

אם כן, אני משתמש במתודות אקדמיות מודרניות כדי לטעון כנגד הניסיון ליצור נתק בין המקרא ובין היהדות. בכך אני חוזר למטרה שעמדה לנגד עיניהם של חלק מהחוקרים היהודים שפעלו בראשית ימי מחקר היהדות המודרני. בנקודה זו ראוי לעצור ולהיזכר בדברים ששניאור זלמן שכטר, אחד המשפיעים שבחוקרי היהדות המודרניים, כתב בשלהי המאה התשע עשרה במאמרו על יום־טוב ליפמן (לאופולד) צונץ, החוקר בן אמצע המאה התשע עשרה הנחשב לאבי המחקר המודרני של הספרות היהודית. ברומזו למנטליות החיץ שתיארתי למעלה, שאיננה אלא תאולוגיית החילופין בלבוש חדש, העיר שכטר שבקרב החוקרים הפרוטסטנטים הגרמנים,

> התלמוד והמדרשים נחשבו לעיוות של התורה ושל ספרי הנביאים, והתפילה היהודית נתפסה כפרפרזה בלתי מוצלחת של מזמורי תהילים... להשמיד את התפיסות השגויות הללו, לגשר על תהום זו הנראית רחבה ועמוקה, להשיב את החוליות החסרות בשרשרת המחברת בין המקרא ובין המסורת, להוכיח את המשכיותה ואת התפתחותה של מחשבת ישראל במרוצת ההיסטוריה, להראות את עומקן הדתי ואת השפעתן המוסרית והנעלה, ללמדנו כיצד ימינו שלנו המלאים תהפוכות רעיוניות יכולים בכל זאת להיות שלב בהתפתחות המתמדת של הערכים היהודיים ויכולים לעשות את השלבים הקודמים לחלק מהתהליך המתרחש בהם – זו הייתה המטרה הגדולה שלה הקדיש צונץ את חייו.[49]

כפי שהעיר דוד פיין, קשה להאמין שאך במקרה המילים הללו מתארות אף את שכטר עצמו; המאמר שכתב שכטר על צונץ הוא בחלקו אוטוביוגרפיה מוסווית.[50] דבריו של שכטר מתמצתים אחת מן המטרות העיקריות של הספר שאתם קוראים כעת.[51] עובדה זו עומדת בעינה אף על פי ששכטר היה בוודאי מופתע, וייתכן שאף היה חש מורת רוח, מכך שאני מאמץ את המחקר הביקורתי של מקורות התורה; בעיניו לא היה אפשר להפריד את המתודה המחקרית הזו משנאת יהדות במסווה אקדמי.[52] אני מקווה שעד לסוף הספר אצליח להראות שאפשר להפריד בין המתודה עצמה ובין המניעים הפסולים של חלק מאנשי ביקורת המקורות. ההכרה במגוון הקולות המצויים בחמשת חומשי התורה יכולה להעשיר גישה מסורתית כלפי המקרא כולו: היא מסייעת לנו לראות שהמקרא הוא חלק מהמסורת היהודית שהוא עצמו חוֹלֵל. הנושא השזור בספר זה כחוט השני הוא אפוא ההמשכיות, צורותיה המפתיעות והופעותיה הבלתי צפויות.

פרק 2

מה קרה בהר סיני? גישות מקסימליסטיות ומינימליסטיות

בפרק הקודם ראינו שביקורת המקרא המודרנית טוענת כמה טענות כנגד רעיון קדושת המקרא. מרבית הטענות הללו ספרותיות, פילולוגיות והיסטוריות בטבען, וחוקרי מקרא, תאולוגים והיסטוריונים של הדת דנו בהן באריכות. אך יש לתת את הדעת על טענה נוספת, ואפילו חשובה יותר, הקוראת תיגר על מעמדו של המקרא. חלק מן הקוראים המודרניים נתנו דעתם למקורו האנושי של המקרא בעקבות קטעים שאינם עולים בקנה אחד עם הרעיון של אל הנוהג בצדק או ברחמים, וודאי שלא שניהם גם יחד. המקרא נראה אנושי בתכלית לא רק משום שהוא מתקשה להכריע אם נוח העלה לתיבה שתיים או שבע מהחיות הטהורות, אלא בעיקר משום שמתואר בו אל המעניש צדיק עם רשע – אם לא בסיפור המבול (שהרי שם מסופר שכל בני האדם מלבד נוח היו חוטאים), וודאי שבסיפור יציאת מצרים, שבו הכה האל את בכורי מצרים אף על פי שלא הייתה להם יד בקביעת מדיניות עבודת הפרך של פרעה. מטרידה אף יותר העובדה שבכמה מקרים, אף שהם ספורים, התורה* מורה לבני האדם לחקות את אלוהים ולנהוג ללא צדק וחמלה: יש להשמיד את כל העמלקים על טפם (דברים כה 17-19); ורצח עם או גירוש יהיו מנת חלקם של כל הכנענים שיסרבו לקבל את מרותם של בני ישראל (למשל, דברים ז וכ).[1]

דעתם של רבים אינה נוחה מכך למרות העובדה שבמהלך הדורות קבעו פרשנים יהודים כי המצוות המתייחסות לכנענים נהגו אך ורק בימי יהושע ואינן נוהגות לדורות. כלומר, מי שחי אחרי זמנו של יהושע איננו רשאי לקיים אותן, וודאי שאיננו מחויב לעשות כן. (על פי ההלכה, הקטגוריה "כנענים" חדלה להתקיים בימי סנחריב מלך אשור, ואם כן כל המצוות המתייחסות לכנענים בטלות ממילא; ראה למשל משנה, ידיים ד, ד; תוספתא, קידושין ה, ו

* שלא כמו בפרקי הספר האחרים, בפרק זה המילה "תורה" מורה על היחידה המורכבת מהספרים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים ולא על כל עולם הידע הדתי היהודי.

[מהדורת ליברמן, עמ׳ 295]; בבלי, ברכות כח ע״א; יומא נד ע״א; רמב״ם, ״משנה תורה״, הלכות מלכים ה, ד.)[2] בדומה לכך, אדם הרוצה להאמין בקדושת המקרא יזכה לנחמה מעטה בלבד מההצעה שמשמעות המצוות הללו שונה מכפי שנראה לנו ושיש להבינן באופן מטאפורי. התלמוד מעלה הצעה זו כאשר הוא מנסה להתמודד עם הקושי שבדיני בן סורר ומורה, המתירים להורים להרוג את הבן (דברים כב 18-21). בבבלי, סנהדרין עא ע״א ובתוספתא, סנהדרין יא, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ׳ 431) טוענים חז״ל שדינים אלה כתובים בתורה אך ורק כדי שנקבל שכר על דרישתם באופן המבטל אותם הלכה למעשה.[3] טענה מפורסמת זו איננה פותרת לחלוטין את הבעיה המוסרית שפסוקים מעין אלה מעוררים. עומדת בעינה העובדה שבפסוקים אלה נוצר הרושם, לכל הפחות, שהתורה מעודדת אכזריות ואי־צדק (במקרה של הכנענים, כלפי דור אחד). טקסטים אלה מקשים על אנשים דתיים רבים להאמין שאלוהים הוא שכתב את כל המקרא כולו: לא ייתכן שאל חנון ורחום כתב תורה העלולה ליצור את הרושם שהיא דוגלת באי־צדק, ואפילו אם רק על פני השטח, ובמקומות ספורים בלבד.

הקטעים הללו, שחוקרים מודרניים מתארים כ״טקסטים קשים״, זכו לתשומת לב רבה בעשורים האחרונים.[4] אנשים מודרניים רבים מוטרדים באופן דומה מהסקסיזם הרווח במקרא ומעמדתו של המקרא כלפי הומוסקסואליות. דוגמא לכך מצויה בסוף עשרת הדברות: מלשון הכתוב נראה כי אשתו של אדם נמנית עם סוגים אחרים של רכוש, כמו בית וכמו עבדים (עבדים – קושי נוסף!). יש אנשים מודרניים הטוענים כי המקרא סקסיסטי פחות מכל יצירה ספרותית אחרת מהמזרח הקדום וכי הוא מגלה כלפי עבדים חמלה רבה יותר מכל טקסט אחר; הוא מבטא, כך הם אומרים, התקדמות, והכיוון שבו נעה התקדמות זו הוא הלקח שעל האדם המודרני ללמוד מן המקרא. אינני בטוח שהמקרא מביע בעקיבות עמדות סקסיסטיות פחות ממרבית הטקסטים המסופוטמיים או הכנעניים; בכל מקרה, אף אם הדבר נכון, אין להכחיש שכמעט כל הטקסטים המקראיים העוסקים בענייני מגדר נושאים אופי פטריארכלי בתכלית, אף שנדיר שיש בהם שנאת נשים ממש.

יותר מן הסתירות שביקורת המקורות זיהתה, הימצאות קטעים קשים מעין אלה היא שמקשה עלי להאמין בעמדה המקובלת ביהדות ובנצרות שלפיה חמשת חומשי התורה ניתנו בהתגלות כמות שהם.[5] סוגיות מוסריות ולא עניינים היסטוריים־פילולוגיים הן שמקשות את הקושיות הגדולות ביותר על קדושת המקרא. אינני היחיד שחש כך. בעיני יהודים מודרניים רבים, התנ״ך הוא ספר קדוש אך גם מביך. למרות הכבוד והיקר שאנחנו רוחשים לו, אנחנו

מודעים גם לצידו האנושי. כיצד יכולה תאולוגיה יהודית מודרנית ליישב את הציות למסורת המבוססת על טקסט זה עם הצורך לערוך בה שינויים ותיקונים? כיצד יכולה אהבת התורה לדור בכפיפה אחת עם הנכונות לבחון אותה באופן ביקורתי וחסר פניות?

מקור חשוב היכול לסייע במציאת מענה לשאלות הללו הוא זרם של מחשבת ישראל במאה העשרים המזוהה עם פרנץ רוזנצווייג ועם אברהם יהושע השל. הוגים אלה הציעו שהמקרא, וכמוהו כל המסורת היהודית, הוא מענה לפעולת ההתגלות של אלוהים. מה שאנחנו קוראים במקרא הוא עירוב של יסודות אלוהיים ואנושיים. ייתכן גם שלא נמסרו בהתגלות מילים ספציפיות – כלומר, המילים והחוקים הכתובים במקרא הם פרשנויות אנושיות להתגלות.[6] השל מביע רעיונות ממין זה לעיתים תכופות, במיוחד בספרו **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות**:

> מכאן שהיהדות מבוססת על מעט התגלות והרבה פרשנות, רצון האל מצד אחד והבנתם של בני ישראל מצד אחר. להבנה זו אנו תלויים במסורת התורה שבעל פה. נבואת הנביאים ופרשנות המפרשים חשובות באותה מידה. קיימת שותפות בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, והיא נוגעת הן לעולם הן לתורה. הוא ברא את העולם, ואנו חורשים את שדותיו; הוא נתן לנו את הכתוב, ואנו משכללים ומשלימים אותו.

במקום אחר הוא כותב:

> כעדות להתגלות המקרא עצמו הוא מדרש.

וכן:

> המקרא איננו רק דברי הנביאים: יש בו גם דברים שהושמעו בשפתיים לא נבואיות... לא רק גילוי של האלוהים יש בו, אלא גם תובנות אנושיות.[7]

בשני הציטוטים הראשונים נראה שהשל סבור שייתכן שחלק מלשון המקרא או חוקים מסוימים הגיעו ישירות מן השמיים; מהציטוט השלישי משתמע אולי שהמקרא כולו הוא פרשנות אנושית להתגלות האלוהית, ואם כן כל המילים הכתובות במקרא הן אנושיות במקורן.[8] רוזנצווייג מפגין החלטיות רבה יותר בייחוס כל מילות המקרא לבני אדם המפרשים את ההתגלות:

> תוכנה הבלתי אמצעי של ההתגלות הוא רק ההתגלות עצמה. במילה "וירד" כבר תמה, למעשה, ההתגלות. ובמילה "וידבר" כבר מתחילה הפרשנות[,] שלא לדבר על "אנכי".

וכן:

> האל מגלה בהתגלות תמיד רק את ההתגלות. במילים אחרות: לעולם הוא מגלה רק את עצמו לאדם, לאדם עצמו. אקיוזטיב ודטיב אלה הם התוכן הבלעדי של ההתגלות.[9]

רוזנצווייג סבור כי מבחינה זו "אנושי הוא המקרא בכולו" – אף על פי שהוא אומר שאפשר לחוש פה ושם, אף אם לרגע בלבד, כי "האלוהי שבכתב אנוש זה ודאי ונהיר".[10] אם כן, בני אדם כתבו את המקרא כולו, אבל במקומות חשובים במיוחד יש במילותיהם דבר מה אלוהי. בעיני רוזנצווייג והשל המקרא קדוש בהיותו תגובה להתגלות של אלוהים, אבל מילותיו (או חלק הארי של מילותיו) הן פרי יצירתם של בני אדם. על פי תפיסה זו ההתגלות התרחשה באמת, ומעמדו של המקרא נובע מאירוע זה; אבל אין סיבה להניח שכל הפרטים הכתובים במקרא באו מן האל. האם עמדה זו רדיקלית עד כדי יציאה אל מחוץ לגבולות השיח היהודי רב־הדורות בעניינים שבקדושה? בכוונתי להראות שלא כך הוא, ושלמודל ההתגלות הנובע מצורת חשיבה זו שורשים הנעוצים עמוק במסורת ישראל. כדי להתחקות אחריהם, הבה נצא למסע פרשני הנפתח ברגע ההתגלות עצמו, בהר סיני.

שמות יט-כד

מה בדיוק ראו ושמעו ישראל בהר סיני? אין זו שאלה אקדמית גרידא. האירוע שהתרחש בהר סיני כשלושה חודשים אחרי יציאת מצרים הוא חלק מהחוט המשולש העומד ביסוד הקיום היהודי. מעמד הר סיני, השחרור מעבדות מצרים והבטחת הארץ יצרו יחד את השילוב של דת ושל אתניות הקרוי בפינו כיום "יהדות".[11] יהודים דתיים מברכים בכל יום בברכות התורה את ה' אשר "נתן לנו את תורתו"; פרקי אבות נפתחים באמירה "משה קיבל תורה מסיני ומָסרהּ", היינו, עשאה למסורת. אבל מה משמעות הפעלים המרכזיים הללו – אלוהים **נתן**, ישראל **קיבלו**? מעמדה המחייב של ההלכה ומעמדו המקודש של המקרא נסמכים על פעלים אלה, ומשום כך ראוי לבחון לעומק את משמעותם. מרבית היהודים המודרניים, וביניהם גם שומרי מצוות רבים, אינם מסוגלים לקבל את התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות כפשוטה (אלוהים דיבר, משה כתב את דבריו מילה במילה וחמשת חומשי התורה מתעדים אותם במדויק).[12] תאוריה זו אפשרית מבחינה תאולוגית, אך היא מצמצמת את רעיון ההתגלות באופן חריף: הלוא אלוהים יכול בוודאי להתוודע לבני האדם בדרכים אחרות, מורכבות יותר. יתר על כן, כמה עניינים מובילים

למחשבה שחמשת חומשי התורה יצאו מתחת ידיהם של בני אדם: היעדר האחידות הנרטיבית בתורה, חוסר העקיבות שיש בלשונה ובעמדות המובעות בה, ומעל לכול, הקושי ליישב את הקטעים המעוררים קשיים מוסריים עם האמונה באל חנון ורחום המנהיג את עולמו בצדק ובמשפט. מדוע אפוא ספרים אלה קדושים? סמכותה של ההלכה מבוססת על הטענה שאלוהים נתן את התורה לישראל, ולפיכך יש לענות על השאלה אם אכן אפשר לומר שהתורה והמצוות שבה ניתנו בהתגלות.[13]

המחלוקת בשאלה מה בדיוק ראו ושמעו בני ישראל בהר סיני איננה פרי המצאתו של העולם המודרני. שאלות שבני התקופה המודרנית שואלים מופיעות כבר ברבדים הקדומים ביותר של מחשבת ישראל; לא רק בטקסטים המפרשים את המקרא אלא אף בסיפורי המקרא עצמם. מסיבה זו מלאכת בנייתה של תאולוגיה יהודית של ההתגלות שתתאים לימינו אנו יכולה להתחיל בבחינת האופן שבו המקרא עצמו מתאר את מקור החוקים הכתובים בו. אומנם נכון שהטקסטים המקראיים אינם פורשים בפנינו תאולוגיה שיטתית וסדורה של התגלות ושל סמכות דתית; ככלל, הטקסטים המקראיים אינם נוטים לנסח הכללות מופשטות כדרכה של הפילוסופיה המערבית. אבל כאשר המקרא מתאר כיצד נודע לישראל מה אלוהים דורש מעימם, הוא טוען טענות בדבר הסמכות הדתית שלו עצמו. קריאה צמודה בסיפורים אלה תראה שהם תומכים בדעות מפתיעות ובעלות עקיבות פנימית בעניין היחס שבין המסורות המקודשות של עם ישראל ובין מקורן האלוהי. מחלק מהסיפורים הללו עולה שמה שעם ישראל יודע ועושה – היינו, מה שהטקסטים המקראיים עצמם מורים ומצווים – לא הגיע ישירות מהשמיים, אלא נובע בחלקו מפרשנותם של מנהיגים דתיים מקרב בני ישראל. אם ננסח זאת במונחים שהצעתי בהקדמה לספר, חלק מהטקסטים המקראיים מתארים תאוריית ההשתתפות של התגלות.

הבה נפנה כעת לבחון את הסיפורים המקראיים המתארים את מעמד הר סיני, תוך התמקדות בשאלות אלה: מה חוו ישראל בהר סיני? אילו מראות נראו לעיניהם של העבדים שזה עתה יצאו לחופשי? אילו קולות חדרו לאוזניהם? נענה על השאלות הללו בשני שלבים. בשלב הראשון נקרא בפרקים אלה כמות שהם קריאה סינכרונית, אשר תחשוף דפוסים חוזרים של אי־בהירות שחשיבותם מרובה לעיצובה של תאולוגיה יהודית מודרנית. בשלב השני נעיין בטקסטים ובמסורות הקדומים שהצטרפו יחד ויצרו את ספר שמות, ומתוך כך נוכל לחקור נושא נוסף: המידה הגדולה להפתיע של

ההלימה בין פירושים בתר־מקראיים להתגלות ובין דבריהם של המקורות הקדם־קאנוניים שמהם הורכבה התורה.

סיפור ההתגלות המופיע בפרקים יט-כד בספר שמות איננו מאפשר קריאה רציפה ועקיבה. כפי שחוקרים רבים הראו, פרק יט בספר שמות משופע באי־בהירויות, בפערים, בחזרות משונות ובסתירות בולטות עוד יותר מרוב התורה.[14] הפרטים המשונים הללו הולכים ורבים כאשר קוראים שני תיאורים נוספים של ההתגלות בהר סיני, המופיעים בהמשך הספר: שמות כ 14-18* ושמות כד. טקסטים אלה מציגים בפנינו אוסף מבלבל של פסוקים המתארים את משה עולה להר ויורד ממנו.[15] נראה שמשה איננו נמצא במקום הנכון בזמן נתינת עשרת הדברות: אלוהים מורה לו לרדת מן ההר ואז לשוב ולעלות עם אהרון לצידו (שמות יט 24), ומשה אכן יורד אז מן ההר (יט 25); אבל עשרת הדברות נאמרים לפני שהוא שב ועולה (כ 1).[16] כמו כן אפשר לשאול היכן נמצא אלוהים לפני ההתגלות ובמהלכה. על פי שמות יט 3, אלוהים שוכן על ההר כמה ימים לפני ההתגלות, בעוד שעל פי פס׳ 11 באותו הפרק אלוהים יורד על ההר מיד לפני תחילתה (וכך גם בפס׳ 18); וביט 20 ה׳ שב ויורד על ראש ההר. (טקסטים מקראיים אחרים מספרים שאלוהים דיבר מן השמיים ולא מראש ההר. ראה שמות כ 18; דברים ד 26; ואולי גם שמות כד 10. המתח בין הפסוקים משתקף בניסיון ההרמוניזציה המביא לידי סתירה פנימית בנחמיה ט 13: ״וְעַל הַר סִינַי יָרַדְתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם״.)[17] ההוראות שאלוהים נותן בכמה מקומות בפרק יט אינן מתיישבות בקלות עם ציוויים הניתנים במקומות אחרים. בפס׳ 23 משה אומר לאלוהים שהציווי שנתן

* יש כמה מערכות למניית הפסוקים בשמות כ ובדברים ה, הנובעות משיטות הקריאה השונות של עשרת הדברות שהשתמרו במסורה. האחת קשורה ללימוד עצמי, השנייה לקריאה בציבור, והשלישית היא גרסה של השנייה; ראה ברויאר, חלוקת עשרת הדברות. בעקבות ההבדלים הללו, הפסוק הראשון אחרי עשרת הדברות בספר שמות מסומן בתנ״כים שונים כפס׳ 14, 15 או 18, והפסוק הראשון אחרי עשרת הדברות בדברים מסומן כפס׳ 18, 19 או 22. בספר זה אני מתייחס לפסוק הראשון שאחרי עשרת הדברות בספר שמות כפס׳ 14, ובספר דברים כפס׳ 18, לפי שיטתו של ברויאר. לנוחות הקורא, שיטת חלוקה זו של הפסוקים מופיעה בנספח בעמ׳ 273-275.
לטבלה המבחינה בין שיטות הקריאה ביחיד ובציבור ולטעמי המקרא על פי שתי השיטות, ראו עמ׳ 224-225 במאמרו של ברויאר או את מהדורות התנ״ך שברויאר ערך, שראו אור בהוצאות מוסד הרב קוק, חורב, והאוניברסיטה העברית. מרבית המהדורות האחרות (למשל, התנ״ך של הוצאת קורן ומרבית המהדורות של תיקוני קוראים) מכילות שגיאה בגרסה המיועדת לקריאה בציבור.

בפסוקים הקודמים, הדורש ממשה למנוע מבני ישראל לעלות בהר, איננו הגיוני לאור מה שאלוהים הורה בפס׳ 12 בפרק, היינו, שישראל אינם רשאים אף להתקרב לרגלי ההר; אלוהים איננו עונה על שאלתו של משה. פרשנות הרמוניסטית מאפשרת ליישב את הקשיים הללו במידת מה, אבל עצם נוכחותם רומזת שהאירוע המופלא המתואר בפרק יט נראה מבעד לערפל או שקצרה ידה של לשון בני אדם מתארו; נוסף על כך, אפשר לחוש שהטקסט מכיל זיכרונות רבים של אירוע בלתי ניתן לתיאור.[18]

למרות זאת, פרק יט מספק תיאור בהיר למדי של אופייו החזותי והקולי של מעמד הר סיני. ההתגלות לוותה או באה לידי ביטוי בקולות חזקים ובמראות מופלאים: בפס׳ 16 מספר הכתוב על "קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד". הר סיני "עָשַׁן כֻּלּוֹ" ונתכסה אש, וההר כולו חרד בעקבות ירידת אלוהים עליו – רוצה לומר, להתגלות נלוותה גם רעידת אדמה ואולי אף התפרצות הר געש (יט 18; השווה כ 14). למעשה, האש הנזכרת בפס׳ 18 היא היא ההתגלות, משום שהיא הצורה שבה אלוהים הופיע ("יֵרֶד עָלָיו ה׳ בָּאֵשׁ"; האות בי״ת במקרה זה היא בי״ת essentiae המציינת מהות או זהות).[19] ייתכן שאף הענן הוא הופעה גשמית של אלוהים, שהרי בעת שישראל התכוננו לאירוע הוא אמר למשה "הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן" (יט 9). לחלופין, אפשר שאלוהים נסתר בתוך הענן הכבד, אך הענן לא היה הוא עצמו.[20] בין כך ובין כך המראה שראו בני ישראל עומד בעינו, וההתגלות מתוארת כקשורה לסערה ולרעידת אדמה.

לשון דומה מופיעה במקומות אחרים שבהם המקרא מתאר את התגלות ה׳, במיוחד כאשר הכתוב מזכיר במפורש את סיני או את המדבר שמדרום לארץ כנען. למשל, פס׳ 4-5 בשופטים ה אף הם קושרים בין רעידת האדמה ובין הופעת אלוהים על הר סיני:

4 ה׳ בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר
בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם
אֶרֶץ רָעָשָׁה
גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ
גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם.
5 הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה׳ זֶה סִינַי[21]
מִפְּנֵי ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

רעידת האדמה והסערה נקשרות לנוכחות אלוהים בהר סיני גם בתהילים סח 8-10:

8 אֱלֹהִים בְּצֵאתְךָ לִפְנֵי עַמֶּךָ
בְּצַעְדְךָ בִישִׁימוֹן סֶלָה.
9 אֶרֶץ רָעָשָׁה
אַף שָׁמַיִם נָטְפוּ
מִפְּנֵי אֱלֹהִים[22] זֶה סִינַי
מִפְּנֵי אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.
10 גֶּשֶׁם נְדָבוֹת תָּנִיף אֱלֹהִים
נַחֲלָתְךָ וְנִלְאָה אַתָּה כוֹנַנְתָּהּ.

הקשר בין תיאורים מעין אלה, בין הופעתו של אלוהים ובין המצוות המוכרות מעשרת הדברות מצוי גם בתהילים נ 1-7. תיאורים דומים – ברקים, אש ורעידת אדמה, המורים כולם על כוח שמימי הרסני ומעורר בעתה – מתארים בחבקוק ג 3-6 את התגלותו של אלוהים במדבר שמדרום לארץ כנען, אף שהר סיני איננו נזכר כאן במפורש. מזמור קיד בתהילים מזכיר את מעמד הר סיני באופן מרומז יותר. מזמור זה רומז שחציית ים סוף, כניסת בני ישראל לארץ כנען ומעמד הר סיני מהווים, ברמה העמוקה ביותר, אירוע אחד ויחיד.[23] לדברי המשורר במזמור זה, רעידת האדמה שהתרחשה בד בבד עם ההתגלות גרמה להרים לרקוד, והופעתו של אלוהים גרמה לים לנוס לאחור, כפי שקורה באירוע צונאמי. בדברים לג 2-4 תיאורים דומים הקושרים בין הר סיני, מתן תורה, אש וברקים, אף על פי שרעידת האדמה איננה נזכרת כאן.[24] טקסטים מקראיים נוספים מזהים את התגלות ה׳ עם רעידות אדמה וסערות, אף על פי שהם אינם מזכירים במפורש את הר סיני או את המדבר שמדרום לארץ כנען – למשל, מזמורים יח, כט וצז בתהילים.[25]

כפי שחוקרים רבים שמו לב, תיאורים מעין אלה של התגלות אלוהית אינם ייחודיים להתגלות ה׳ או למקרא; בסיפורי התגלות בספרות הכנענית והאכדית מופיעים תיאורים דומים ביותר.[26] הכנענים במיוחד היללו את האל בעל במונחים דומים להפליא. אחד ממזמורי ההלל לבעל (הנקרא גם הדד) מספר:

פתח חלון בביתו,
ארובה בארמונו,
קרע בעל פתח בעננים.
נשא בעל קולו הקדוש,
שנה בעל צפון מוצא שפתיו.
קולו הקדוש ינפץ ארץ,
מוצא שפתיו יזעזע הרים.
... רמות ארץ ירעדו.

נסו אויבי בעל ליערות,
שונאי הדד למורדות ההרים.
ויען* בעל האדיר:
אויבי הדד – מדוע תרעדו?
מדוע תרעדו, התופסים חרב נגד דמרון?
עיני בעל למערב,
ידו כי* תנוע.
ארז בימינו.
כה ישב בעל בביתו![27]

מזמור אחר אומר:

ישב בעל, ההר כסאו,
חדד הרועה על תהום.
בלב הר צפון האלוהי,
על פסגת נצחונו.
ישלח שבעה ברקים,
שמונה רעמים,[28]
חנית ברק בימינו.[29]

אם כן, הפרטים המופיעים בתיאור התגלותו של אלוהים בשמות יט – רעמים, ברקים, סערה, עננים ורעידת אדמה – אופייניים לתיאורי התגלויות של ישויות שמימיות בתרבויות המסופוטמית והכנענית, שמהן התפתחה התרבות הישראלית. חשיבותו של רקע זה תתבהר כשנבחן את התפתחות המסורת של התגלות ה׳ במקרא.

האם בני ישראל שמעו את מתן תורה?

דפוס חוזר של אי־בהירות

לצד תיאור ההתגלות הטיפוסי המצוי בפרקים יט-כ, יש ביחידה זו כמה מוקדים של אי בהירות לגבי הקולות שבני ישראל שמעו. מוקדי האי־בהירות, חמישה במספר, מעוררים את הקורא לשאול: האם ישראל שמעו את אלוהים

* המילה ״ויען״ (*wy῾n* באוגריתית) משמשת כאן במובן ״אמר, שר, דקלם״. למשמעות זו במקרא ראה שמות טו 21, במדבר כא 17 ושמ״א יח 7.

* המילה ״כי״ (*k-* באוגריתית) משמשת כאן במובן ״אכן, אומנם, באמת״, כמו במקומות רבים במקרא. ראה למשל בראשית יח 20, כב 17; תהילים עז 12, קיח 10-12.

מצווה את המצוות? או שמא משה הוא שמסר להם את כל החוקים שמקורם בהתגלות? במילים אחרות, הכתוב בפרקים יט-כ בספר שמות מאלץ אותנו להרהר במקור חוקי המקרא ובמידת היותם אלוהיים או אנושיים.

המוקד הראשון של אי־בהירות הוא המילה "קול", אשר לה כמה הוראות אפשריות.[30] פעמים רבות מורה המילה על הצליל שבני האדם משמיעים כאשר הם מדברים.[31] אבל המילה "קול" יכולה לציין גם "רעם", במיוחד כאשר נלווים אליה מילים אחרות שזו משמעותן, מילים שהוראתן "ברק" או מונחים אחרים מתחום מזג האוויר. לבסוף, המילה "קול" מופיעה גם כחלק מן הצירוף הכבול "לשמוע בקול" – לציית – המופיע תכופות במקרא.[32]

המילה "קול" חוזרת שבע פעמים בקטע שמות יט-כ, והיא משמשת בו מילה מנחה, כהגדרתם של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג למילים מסוג זה. המונח "מילה מנחה" מציין מילה או שורש החוזרים כמה פעמים בקטע במקרא, לעיתים בשינוי קל; החזרה או השינוי חושפים, מבהירים או מדגישים עניין בעל חשיבות מרכזית בקטע.[33] אילו משמעויות נושאת המילה "קול" בסיפור מעמד הר סיני? כאשר המילה מופיעה בתחילת יט 16 ברור שהיא מציינת רעם, משום שהיא מופיעה בסמיכות למילים "ברקים" ו"ענן כבד". בדומה לכך, בתחילת כ 14 היא מופיעה על יד המילה "לפידים" שהוראתה כאן "ברק" (כפי שמשה דוד קאסוטו ואחרים טוענים).[34] באמצע יט 16, בתחילת יט 19, ובאמצע כ 14 המילה מורה בפירוש על קול שופר. ההיקרות הראשונה של המילה בפרקים אלה (יט 5) היא כחלק מהצירוף הכבול "לשמוע בקול" ("אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי"), ולפיכך היא מורה על קיום בריתו של אלוהים על ידי בני ישראל. במקרה זה אין כוונת הכתוב לקול של ממש, אף על פי שמשתמע ממנו שיש ציווי או ציוויים שבני ישראל נדרשים לקיים. היות שהמילה מתקשרת לעניין הציות עוד בראשית הפרק ייתכן שהד קולו נשמע בראש הקורא כאשר המילה מופיעה בהמשך; כפי שקורה פעמים רבות בסיפור המקראי, המשמעות שהמילה המנחה נושאת בפסוק אחד מופיעה ברמז בפסוק שני.

ההיקרות החשובה ביותר של המילה "קול" – וחשיבותה נובעת דווקא מעמימות משמעותה – מצויה בחלקו השני של יט 19: "מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל". האם כוונת הכתוב שאלוהים ענה למשה באמצעות רעם או בקול שדיבר במילים? מצד אחד, שני המקומות לפני ואחרי פס׳ 19 שבהם המילה "קול" מציינת בבירור רעם יכולים לגרום לקורא להסיק שזו משמעות המילה גם במקום זה. נוכחותם של ברקים, רעמים ורעידת אדמה (שקולה דומה לרעם, כפי שאמרו לי חברים הגרים בקליפורניה שבה מרובות רעידות

האדמה) לאורך פרקים יט-כ, ובמיוחד בצמוד ליט 18, יכולה להביא אותנו לידי מחשבה שמשמעות המילה "קול" בסיפור זה היא תמיד "רעם". נוסף על כך, המילה "יַעֲנֶנּוּ" בפס' 19 עצמו יכולה להזכיר לקורא את המילה "ענן" ומתוך כך גם את עניין הרעם.[35] מצד שני, סופו של פס' 19 ("יְדַבֵּר... יַעֲנֶנּוּ") עוסק בדיבור ובמענה – פעולות המיוחסות בדרך כלל לקול המשמיע מילים. אם כן, שתי המשמעויות הגיוניות,[36] אך יש ביניהן הבדל רב. האם אלוהים תקשר עם משה בקול אנושי או ברעש חזק מאוד? הבנתנו את טיבה של ההתגלות ואת תוכנה משתנה מקצה לקצה לפי האופן שבו אנחנו בוחרים להבין את המילה "קול" בפס' 19. אם ה"קול" הוא קול של ממש הרי שבני ישראל שמעו את אלוהים מוסר למשה מידע ספציפי. מנגד, אם משמעות המילה היא "רעם" הרי שמעמד הר סיני היה חוויה רבת רושם ומסעירה, אך ייתכן שבני ישראל לא קיבלו בה ציווים ספציפיים מפי אלוהים. התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות עולה מתוך הפירוש הראשון, ואילו תאוריות ההשתתפות נובעות מהפירוש השני.

מוקד האי־בהירות השני מעלה אף הוא את השאלה אם בני ישראל שמעו בהתגלות את אמירתם של חוקים ספציפיים, ואם כן, כמה חוקים. השאלה מתעוררת כאשר קוראים את הפסוקים הכתובים מיד אחרי עשרת הדברות, שמות כ 14-17. תוכן הפסוקים פשוט למדי: בני ישראל יראים ממה שחוו, ומבקשים ממשה לגשת אל אלוהים כדי שהם עצמם לא יצטרכו להמשיך לעמוד בחוויה המבעיתה. משה מרגיע את בני ישראל ומסכים לשמש כמתווך בינם ובין אלוהים. אבל, הכתוב איננו מפרש מתי התרחשה שיחה זו. היות שהפסוקים המדוברים מופיעים מיד אחרי עשרת הדברות (שמות כ 2-13), לכאורה אפשר להסיק שבני ישראל פנו אל משה מיד אחרי נתינתם. אם אכן כך היה הרי שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות במלואם; ואם כן נראה שהם לא שמעו רעש חזק גרידא (כלומר, רעם), אלא קול הדומה לקול אנושי שיצא מפי אלוהים ואמר את המילים הכתובות בשמות כ 2-13. שמיעת קול זה (או הרעשים שנלוו אליו) הייתה למעלה מכוחם של בני ישראל. כאשר אמירת עשרת הדברות הסתיימה ביקשו בני ישראל שלא לחוות עוד התגלות ישירה, ועתרו למשה שמעתה והלאה הוא יעביר להם מסרים מאלוהים. תכנית זו טובה בעיני משה, ומאותו רגע הוא לבדו קרב אל האלוהים. בעשותו כן הוא מקבל חוקים נוספים, יש להניח שאת החוקים הכתובים בשמות כ 18 - כג 33. להוציא את עשרת הדברות, כל החוקים יהיו פרי תיווכו של משה; אבל בני ישראל אכן שמעו קבוצת חוקים אחת ישירות מפי הגבורה.

אבל סדר האירועים בפרקים יט-כ יכול להיקרא גם אחרת. ייתכן שהשיחה המתוארת בשמות כ 14-17 התרחשה במהלך ההתגלות ולא אחריה. אם אפשרות זו היא הנכונה, הפחד התעורר בלב בני ישראל בזמן ההתגלות, והם ביקשו ממשה להתערב בו בזמן שאלוהים אמר את עשרת הדיברות. קריאה זו עולה מן הפועל "רואים" בפס׳ 14, שאיננו מציין זמן עבר,[37] אלא צורת הבינוני מורה על הפועל אך איננה מספקת כל מידע על מועד התרחשות הפעולה: "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם".[38] היעדרה של צורת העבר האופיינית לסיפור המקראי (צורת וַיִּקְטֹל, המכונה "וי"ו ההיפוך") בפס׳ 14 יוצאת דופן, והמבנה התחבירי שיש בפסוק (וי"ו + שם עצם + בינוני) מורה בעברית המקראית שהאירוע המתואר התרחש במקביל לאירוע שתואר קודם לכן.[39] מתחביר הפסוק עולה שהשיחה בין משה ובין בני ישראל התנהלה במהלך נתינת עשרת הדברות; עם זאת, המספר נמנע מלקטוע את הרצף של עשרת הדברות ולכן תיאור השיחה מתחיל רק בפס׳ 14.[40] על פי הבנה זו של רצף העלילה בשמות יט-כ, בני ישראל שמעו רק חלק (כמה?) מעשרת הדברות. כאשר משה "נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים" (כ 17) הוא קיבל את שאר הדברות. נוסף על כך נתן אלוהים למשה חוקים נוספים בהזדמנויות אחרות, ביניהם החוקים הכתובים בשמות כ 19 - כג 33, וכן החוקים המופיעים ביתר חלקי התורה.

אבל יש גם אפשרות נוספת: האירועים המתוארים בשמות כ 14-17 התרחשו אחרי המתואר ביט 19 או ביט 25, ואם כן בני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות. ייתכן שפחדם של בני ישראל נבע מהאירועים הסיסמיים והמטאורולוגיים המופלאים שהתרחשו עוד בטרם נתינת עשרת הדברות, ומסיבה זו הם ביקשו ממשה לגשת אל האלוהים בשמם עוד לפני אמירת עשרת הדברות. טענה זו עלולה להישמע משונה משום שהיא מתעלמת מסדר הופעת הפסוקים, אבל מפרשים קדומים ומודרניים כאחד הכירו בכך שהסדר שבו המקרא מציג אירועים איננו זהה תמיד לסדר התרחשותם.[41] הרמב"ן מצדד בקריאה זו בפירושו לפסוקים אלה (מהדורת הכתר, עמ׳ 183; הפסוקים מסומנים שם כפס׳ 15-16), ומצביע על כך שבני ישראל לא אמרו למשה "אל ידבר עמנו אלוהים **עוד** פן נמות", אלא רק "וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת". יתר על כן, המבנה התחבירי וי"ו + שם עצם + בינוני בפס׳ 14 מורה על אירוע שהתרחש במקביל לאירוע שכבר תואר קודם לכן – ואפשר שאירוע זה מתואר בפרק יט ולא בפרק כ.[42] אם הצעה זו נכונה הרי שבני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות; כל עשרת הדברות, וכן כל מצוות התורה האחרות, ניתנו לבני ישראל אך ורק על ידי משה.

חשוב להדגיש: העברית מקראית נותנת בידי הכותב כלים המאפשרים להסביר בקלות מתי בדיוק התנהלה שיחה זו בין משה והעם (באמצעות שימוש בצורת וַיְקַטֵּל ושינוי מקומם של הפסוקים הנדונים). אי־בהירות זו מצויה אפוא בטקסט בגלל כוונת המחבר.

מוקד שלישי של אי־בהירות מצוי בשמות כ 1: "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר". נוסחה לשונית זו (היינו, "וידבר/ויאמר אלוהים/ה'...לאמור") רווחת ביותר במקרא, והיא מופיעה בו 339 פעמים. בכל אחד ואחד מהמקומות הללו, להוציא את הפסוק שצוטט למעלה, מופיעות גם המילים "אל" או "ל" המציינות בפירוש אל מי אלוהים פונה בדבריו (למשל: "ויאמר ה' אל משה לאמור" או "וידבר ה' אל משה ואל אהרון לאמור").[43] הפסוק המקדים את עשרת הדברות הוא המקרה היחיד שיש בו ספק מיהו הנמען שאליו אלוהים מדבר. השמטה זו צורמת באוזניהם של קהל מאזינים וקוראים הרגילים בנוסחה המלאה החוזרת מאות פעמים.[44] היא טרדה את מנוחתם של מתרגמי המקרא בעת העתיקה: תרגום השבעים (תרגום של התנ"ך ליוונית שנוצר בקהילות יהודיות הלניסטיות במצרים במאות השלישית והשנייה לפני הספירה) מוסיף את המילים "אל משה",[45] ואילו הווטוס לטינה, התרגום הלטיני הקדום למקרא (שבו השתמשה הכנסייה הלטינית במאות הראשונות לספירה) מוסיף את המילים "אל העם". העובדה שאי־בהירות זו אופפת דווקא את אירוע ההתגלות החשוב ביותר במקרא מעוררת השתאות. הלוא מסתבר בהחלט לחשוב שכל ההתגלויות שקדמו למעמד הר סיני הובילו אליו, ושהדיו נשמעים בכל ההתגלויות שאחריו, שהן חוזרות עליו, נסמכות עליו או מדגישות את חשיבותו; אין ספק שכך רואה המסורת היהודית את מעמד הר סיני.[46] היות שכך, היעדרה של מילית המציינת מי היה נמען ההתגלות אומר דרשני. צורתו הייחודית של הפסוק מזמינה אותנו להתחבט בשאלה – מי נתן לבני ישראל את עשרת הדברות?

המוקד הרביעי של אי־בהירות נובע מהעובדה שאפשר לפסק את פסוקי הסיום של פרק יט, המובילים לפרק כ, בשתי דרכים שונות. אפשר להבין את שמות יט 25 - כ 2 כך:

> 25 וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם. 1 וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
> לֵאמֹר: 2 "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים..."

אבל אפשר לפסק את הפסוקים גם בדרך זו:

> 25 וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: 1 "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
> לֵאמֹר: 2 'אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים...'"

על פי האפשרות הראשונה, תחילה נשמע קולו של המספר, ואז המספר מצטט את דבריו של אלוהים בכ 2. על פי שיטה זו, הכתוב מספר שבני ישראל שמעו את אלוהים אומר את עשרת הדברות. לעומת זאת, על פי אפשרות ההבנה השנייה תחילה נשמע קולו של המספר, ואז המספר מצטט את דברי משה בכ 1, ומשה מצטט את דברי אלוהים בפס׳ 2. במקרה זה הכתוב מלמדנו שבני ישראל שמעו את משה אומר את עשרת הדברות, שאותם הוא שמע קודם לכן מפי אלוהים.[47] אם דרך ההבנה השנייה היא הנכונה הרי שעשרת הדברות ניתנו לבני ישראל אך ורק דרך תיווך אנושי. שתי האפשרויות לגיטימיות – ולשתיהן נקודות חולשה. כנגד אפשרות הקריאה הראשונה אפשר להצביע על כך שהפועל ״ויאמר״ (יט 25) משמש בדרך כלל להצגת דיבור ישיר, ולרוב מצוטטים אחריו דבריו של נושא המשפט.[48] דרך קריאה זו סוטה אפוא מהנהוג במקרא שכן היא רואה את המילים ״וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה״ (כ 1) כהמשך דברי המספר ולא כדברי משה (כלומר, משה כדמות בסיפור). אך גם דרך הקריאה השנייה איננה חפה מבעיות. בצירוף ״וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים״ המופיע בכ 1 נעשה שימוש בוי״ו ההיפוך, ומלשון זו עולה כי פעולת הדיבור של אלוהים התרחשה מיד אחרי פעולת הדיבור של משה. אם אכן כך אירע הרי שהמספר, ולא משה שבסיפור, הוא שאומר ״וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים״. יתרה מזאת, אין היגיון בכך שמשה הדמות יפתח משפט בוי״ו ההיפוך, המשמשת במקרים שבהם נמשך סיפור דברים שהחל קודם לכן.[49] אם כן, פועל זה מאלץ אותנו לתהות אם אלוהים או משה הם שאמרו את עשרת הדברות לבני ישראל, והוא מונע בעדנו להגיע למסקנה חד־משמעית. שתי דרכי הקריאה בעייתיות במקצת, ויתרה מזאת, מסתבר שהמחבר היה יכול לנסח את דבריו ביתר בהירות בקלות בשימוש במילה ״וידבר״ במקום ״ויאמר״ או בהוספת המילה ״לאמור״ בפס׳ 25. העובדה שהוא לא עשה כן מלמדת שגם כאן נובעת העמימות מכוונת המחבר.

המוקד החמישי של אי־בהירות נוגע לאופן שבו נתפס מעמד הר סיני בחושיהם של בני ישראל. בשמות כ 14 כתוב: ״וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן״. הפועל ״רואים״ הוביל מפרשים כמו ר׳ עקיבא ורש״י להצביע על הפרדוקס המתואר בפסוק: קול הנראה לעין.[50] מלשון הכתוב עולה אפוא כי הפעולה הקוגניטיבית שהתרחשה בעת מתן תורה – תהיה אשר תהיה – הייתה יחידאית; היה הייתה שונה מן הפעולה הקוגניטיבית המתרחשת כאשר אדם מדבר עם חברו.[51] מפרשים אחרים, ביניהם התנא ר׳ ישמעאל וראב״ע, דוחים את הטענה שהפסוק פרדוקסלי. ר׳ ישמעאל מסביר שכוונת הכתוב היא שבני ישראל ראו את

הנראה ושמעו את הנשמע.[52] ראב״ע מצביע על כך שהשורש ראה״ מציין לעיתים תפיסה חושית באופן כללי, ולאו דווקא את חוש הראייה.[53] הצעה זו איננה משכנעת לחלוטין. אומנם בבראשית ב 19, בבראשית כז 27, בירמיהו לג 24 ובחבקוק ב 1 השורש ראה״ איננו מורה על ראייה, אך במקומות אלה הוא מציין חשיבה או הבנה, ולא תפיסה באחד החושים האחרים.[54] יתר על כן, אף אם הסברו של ראב״ע תקף, בחירתו של המספר להשתמש בשורש ראה״ במובן ייחודי ונדיר (״לחוש באחד מאברי החישה, כולל האוזניים״) מעודדת את הקורא להשתהות ולתהות כיצד בדיוק הגיעו המאורעות לתודעתם של בני ישראל. משה דוד קאסוטו מנסה אף הוא לטשטש את חריגות השימוש בשורש ראה״ כאן, אף כי בדרך שונה. הוא מציע שבצירוף ״רואים את הקולות״ יש הצמד (זויגמה) – היינו, הפועל מתאים לחלק מהמושאים הישירים שלו (הלפידים והעשן העולה מן ההר), אך אין הוא מתאים לאחרים (הקולות השונים).[55] אפילו אם הצדק עם קאסוטו,[56] בחירתו של המספר להקדים את המושא שאיננו מתאים לפועל למושאים שכן מתאימים לו ממקד את תשומת ליבנו בדבר מה שלפחות במבט ראשון נראה פרדוקסלי.[57] נראה שיש היגיון רב בטענתו של נחום סרנה כי ״הלשון הפיגורטיבית מעידה על המודעות העמוקה של בני ישראל לפלא של התגלות האל. חוויה זו איננה ניתנת לתיאור בשפה הרגילה של החושים״.[58]

חמישה מוקדים אלה של אי־בהירות חוברים זה לזה ומעוררים תהייה אחת: כיצד ועד כמה באו בני ישראל במגע עם אלוהים במעמד הר סיני, וליתר דיוק, כיצד נתפסה ההתגלות בחושיהם ובשכלם. האי־בהירות האופפת עניינים שונים בפסוקים מאלצת את הקורא לשאול שתי שאלות הקשורות זו לזו: (1) מה היה טיבה הבסיסי של ההתגלות שבני ישראל חוו? האם היא הייתה אירוע רב רושם ועוצר נשימה שלא נמסרו בו מילים ספציפיות (״קול״ הוא רעם) או שמא נאמרו בה המילים הספציפיות המצוות על החוקים הכתובים בשמות כ 2-13 (״קול״ הוא קול אנושי)? (2) האם בני ישראל שמעו את עשרת הדברות (או חלק מהם) ישירות מפי הגבורה או שמא עשרת הדברות הגיעו אליהם אך ורק בתיווך נבואתו של משה? שלוש תשובות אפשריות יכולות להיענות על השאלה השנייה: בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות מפי אלוהים (אם אנחנו מבינים שמקומם של פס׳ 14-17 בפרק כ ברצף הטקסטואלי משקף את מקומם ברצף הזמן; יש להעיר שמבחינת כללי הדקדוק של העברית המקראית אפשרות זו סבירה פחות מן האפשרויות האחרות); בני ישראל שמעו חלק מעשרת הדברות (אם אנחנו מבינים שהשיחה המתוארת בפס׳ 14-17 התנהלה במהלך נתינת עשרת הדברות); בני ישראל כלל לא שמעו את עשרת הדברות

(אם אנחנו מבינים שהשיחה התנהלה לפני נתינת עשרת הדברות). אפשר לנסח את השאלה אחרת: האם מתן תורה היה אירוע פרטי שבו השתתף משה בלבד או שמא הוא היה אירוע ציבורי שבו השתתפו כל בני ישראל?[59] חמשת המוקדים של אי־בהירות אינם אלא ביטויים שונים של שאלה אחת שהטקסט שב ומעלה בפנינו. ספר שמות מבקש שנמעניו לא ידעו בוודאות אם מתן תורה היה ישיר, אם היה בו תיווך אנושי או אולי היה בו שילוב של שתי האפשרויות הללו. לעומת זאת, הספר מעודד את נמעניו לתהות בעניין זה, לחשוב על האפשרויות השונות, לבחון את נקודות החוזק והחולשה שלהן ואולי אף לחשוב על המשתמע מכל אחת מהן. ספר שמות מעלה שאלה אך איננו עונה עליה; הוא מעורר דיון ואיננו מכריע בו.

פרק כד כראיה

פרק כד בספר שמות ממשיך את סיפור מעמד הר סיני, וראוי לבחון כיצד הוא מתקשר לאירועים המתוארים בפרקים יט-כ. זה זמן רב שהמפרשים מתלבטים אם שמות כד מתאר את אותם האירועים המתוארים בפרקים יט-כ, אירועים שהתרחשו מיד אחריהם או אפילו אירועים שקדמו להם. המכילתא דרשב״י מצביעה (בפירוש לשמות כד 1 [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ׳ 220]) על כך שהן בפרקים יט-כ והן בפרק כד אלוהים מצווה את משה ״לעלות״ אליו עם אהרון (יט 24, כד 1); בשני המקומות האנשים האחרים עומדים ״מרחוק״ (כ 14, כד 1); ובשני המקומות מצוין שמשה לבדו ״ניגש״ אל האלוהים (כ 14, כד 2). המכילתא מסיקה שפרקים יט-כ ופרק כד מתארים אירוע אחד.[60] אבל רש״י מסיק שפרק כד מתאר אירועים שקדמו לנתינת עשרת הדברות, והוא חופף באופן חלקי לפרק יט. כמו כן אפשר לקרוא את הפרק גם כפי שהוא מופיע בצורתו הסופית של ספר שמות, כנספח לסיפור מעמד הר סיני המשמר זיכרונות נוספים או חלופיים מהאירוע.[61]

מה עמדתו של פרק כד כלפי האי־בהירות האופפת את מה שבני ישראל ראו ושמעו במעמד הר סיני? מעניין לראות שפרק זה כלל איננו מספר שבני ישראל שמעו דבר מה; תיאורי הקולות הרווחים כל כך בפרקים יט-כ נעדרים לחלוטין מפרק כד. נוסף על כך נעדרים מפרק כד תיאורים נוספים של הטבע הנרעש, האופייניים לתיאורי הופעת האל בעל בספרות הכנענית ומופיעים גם במקומות שונים במקרא, ביניהם שופטים ה, חבקוק ג, ומזמורים יח, כט, סח וקיד בתהילים. אין בפרק כל ״קול״: על פי פרק זה לא שמעו בני ישראל לא רעם, אף לא מילים. ההתגלות נושאת בפרק זה אופי חזותי: זקני ישראל ומשה זוכים לראות את ה׳. גם השאלה בדבר אופייה הפרטי או הציבורי של

ההתגלות מטופלת באופן שונה מאוד ממה שראינו בפרקים יט-כ. פרק כד איננו רומז בכמה מקומות שאלוהים הופיע ישירות בפני כל העם, ובמקומות אחרים שהוא התגלה בפני משה בלבד, אלא מציע אפשרות שלישית: האומה ככלל לא ראתה את המראה, ורק זקני ישראל וחלק מבני משפחתו של משה ראו את ה׳. משה לבדו קיבל את המצוות שניתנו במתן תורה. נוסף על כך, היות שבכד 11 נאמר שהזקנים אכלו ושתו במהלך ההתגלות או מיד אחריה, לא נוצר הרושם שההתגלות הייתה מדהים ומעורר יראה שלא ניתן לעמוד בו. פרק כד מוביל את הקורא בספר שמות בכיוונים חדשים ומציע הבנה שונה לחלוטין של ההתגלות: ההתגלות הייתה בראש ובראשונה חוויה של קרבת אלוהים. השוואת פרק כד לפרקים יט-כ מחזקת את התחושה שאפשר לתפוס או לזכור את מעמד הר סיני בכמה דרכים השונות זו מזו בתכלית. תחושה זו תתחדד כאשר נעזוב את הקריאה הסינכרונית בפרקים הללו ונפנה לעסוק במקורות ההיסטוריים השונים שמהם חוברה צורתו הסופית של ספר שמות.

אי־בהירות ותאולוגיית ההשתתפות

בפרקים הבאים אדון ביתר פירוט בהשלכותיה של האי־בהירות האופפת את סיפור מעמד הר סיני בפרקים יט-כ על תפיסת הסמכות הדתית ביהדות. עם זאת, כבר כאן כדאי לתאר בקצרה את הקושיות שמעלה העמימות המאפיינת את תיאור חוויית ההתגלות של בני ישראל ותיווכו של משה. בעיני ההוגים היהודים הרבים המצדדים בתאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות, ההלכה מבוססת על המילים הכתובות בתורה, שאלוהים ולא אחר אמר; את חלקם אמר לבני ישראל במעמד הר סיני, ואת רובם למשה בסיני ובאוהל מועד. אומנם נכון ששמירת המצוות בקרב קהילות השייכות למסורת הרבנית נסמכת על הפרטים המצויים בספרות חז״ל; עם זאת, אף על פי שהפרטים הם פרי פרשנות אנושית לכתוב בתורה, הטקסטים שחז״ל פירשו מכילים (על פי התאוריה הסטנוגרפית) את דבריו של אלוהים בדיוק כפי שהוא הכתיבם למשה. על פי תאוריית ההשתתפות שפיתחו הוגים כמו רוזנצווייג, השל ולואיס ג׳ייקובס, הטקסטים המקראיים עצמם הם במידה רבה, או אפילו לחלוטין, פרי יצירתם של בני אדם שהגיבו למעמד הר סיני ופירשו את המסר ששמעו שם בקולו נטול המילים של אלוהים.[62] אנשים המאמינים שאלוהים הוא שניסח את החוקים שמקורם במעמד הר סיני יחושו שזכותם לשנות או לתקן את החוקים הללו מוגבלת ביותר. אבל החופש לשנות את החוקים גדל אם מאמינים שהטקסטים המקראיים עצמם הם תוצר של פרשנות אנושית,

ושנוסחם יצא מתחת ידיהם של משה או של ממשיכיו.[63] אם בני אדם חיברו את החוקים הכתובים בתורה, ואפילו את עשרת הדברות, כניסיון לתרגם ללשון בני אדם את קולו נטול המילים של אלוהים, הרי שמקור סמכות החוק המקראי ככלל אלוהי לחלוטין, אף על פי שפרטי כל חוק וחוק הם יצירה אנושית.

תשומת הלב הרבה המוקדשת בשמות יט-כ לשאלת התיווך במתן תורה מבטאת את ניסיונם של מחברי המקרא עצמם להעלות שאלות ממין השאלות התופסות מקום מרכזי בעבודתם של רוזנצווייג, השל וג׳ייקובס. אם בני ישראל שמעו את עשרת הדברות מפי הגבורה, אזי ידוע לנו שאלוהים אכן מדבר בקול הדומה לקולם של בני אדם ובמילים השייכות לשפה שבה מדברים בני אדם – ליתר דיוק, לדיאלקט של הכנענית העתיקה המכונה ״עברית״. אם פרשנות זו נכונה ייתכן שחוקים אחרים הכתובים בספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים אף הם דבר האלוהים, פשוטו כמשמעו; כאשר הכתוב מספר שאלוהים ״דיבר״ אל משה וציווה כך וכך (כפי שקורה לכל אורכם של ספרים אלה), מסתבר בהחלט להבין שכוונת הכתוב לדיבור רגיל, כדבר אדם עם חברו. היות שבני ישראל שמעו פעם אחת את אלוהים מדבר בלשון בני אדם, הם יכולים להניח שכמו עשרת הדברות, כל החוקים שקיבלו ממשה מרגע זה ואילך נמסרו לו במילים. אפשר להסיק מכך שמשה המתווך בין אלוהים ובין בני ישראל ממלא תפקיד של סטנוגרף ולא של פרשן, או בלשונו של השל, שמשה הוא כלי ולא שותף.[64] לעומת זאת, אם בני ישראל לא שמעו את עשרת הדברות מפי אלוהים אלא רק חוו תחושה עוצרת נשימה ומפעימה של נוכחות אלוהים, ייתכן שכל החוקים שניתנו להם מידי משה הם למעשה פרשנותו של משה למסר נטול המילים שהוא קיבל מאלוהים. במקרה זה כל הידע שברשות בני ישראל בדבר המצוות הגיע מאדם בלבד ולא מאלוהים. אפשר שכאשר המספר אומר שאלוהים ״דיבר״ אל משה כוונתו שאלוהים דיבר אל משה במילים ממש (ואם כן אפשר לחזור לתאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות). ואולם ייתכן שהמילה ״דיבר״ במשפט מעין זה (ואולי בכל משפט שאלוהים הוא נושאו) מורה על העברת מסר מסוג שונה, שמשה נדרש לתרגם ללשון בני אדם. אם בני ישראל לא שמעו את אלוהים אומר את עשרת הדיברות הרי שהם לא יכלו לדעת איזו מתאוריות ההתגלות השונות היא הנכונה; וכך גם אנחנו. אפשר להרחיק לכת אף יותר: היות שספר שמות שב ומפנה את תשומת לבנו לשאלת התיווך אך איננו מאפשר לנו להגיע למסקנה בנושא, הוא מאלץ אותנו לאחוז בשני מודלים להבנת ההתגלות בעת ובעונה אחת. על נמעניו של ספר שמות לבחון כל אחת מהאפשרויות בשיקול דעת אך גם בספקנות ולא לדחות אף אחת מהן.

ייתכן שיהיו שיתנגדו לטיעון שאני מציג ויצביעו על כך שלמרות המורכבות של פרקים יט-כ, התורה מספרת לנו מאות פעמים שאלוהים "דיבר" אל משה ו"אמר" לו מילים מסוימות. עם זאת, בקריאת התורה כולה אנחנו נדרשים להתמודד עם שאלה בעלת חשיבות מכרעת, והיא מהי משמעות הפעלים הללו כאשר אלוהים הוא נושא המשפט, כפי שלימד אותנו הרמב"ם, הפילוסוף היהודי המשפיע ביותר. (את עמדותיו של הרמב"ם נבחן ביתר פירוט לקראת סוף פרק זה.)[65] מטרת האי־בהירות השבה ועולה בפרקים יט-כ סביב נושא אופי ההתגלות היא להצביע על הבעייתיות המובנית שיש במשפטים המתארים את אלוהים כמבצען של פעולות הדיבור והאמירה: הדפוס החוזר השיטתי של האי־בהירות מזמין אותנו לחשוב היטב על משפטים מעין אלה היות שייתכן שיש בהם יותר משהיינו חושבים מראש או שכוונתם שונה מכפי שהיינו חושבים. פרקים אלה שופכים אפוא אור על כל המקרים של דיבור אלוהי – או אולי נכון יותר לומר, מכסים אותם בערפל. ההישנות התכופה של פסוקים כמו "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר" איננה ראיה לכך שאלוהים מדבר באמת בלשון בני אדם. התורה מעודדת אותנו להסיק מהאי־בהירות האופפת את שמות יט-כ שאיננו יודעים בוודאות אם אלוהים אכן מדבר בשפה אנושית, ואפילו אל משה בלבד.[66] בעשותה כן מקשה התורה על סמכותה שלה בלי להתכחש אליה כהוא זה. למאמציה של התורה להקשות על מעמדה שלה השלכות חשובות על המחשבה היהודית הבתר־מקראית, ואדון בכך בהמשך; עם זאת, מן ההכרח היה לדבר בעניין זה בקצרה כבר כאן כדי להסביר מה ערך יש למסע הפרשני שאליו יצאנו.

מתן תורה במקורות התורה

ראינו שפרקים יט-כ וכד בספר שמות משופעים בפערים, בבעיות ברצף העלילה ובסתירות. חלק מהתופעות הטקסטואליות הללו נובעות מהנושא הנידון בפרקים: אין לאל ידה של השפה האנושית לתאר אירוע שבו השמיים יורדים לארץ והטרנסצנדנטי נעשה אימננטי. עם זאת, תופעות אלה נובעות גם מכריכתם יחד של כמה טקסטים המתארים את האירוע, שהיו נפרדים במקור. האם מוקדי האי־בהירות שזיהינו מאפיינים מקור אחד בלבד, האם הם מופיעים בכמה מקורות או שמא הם פרי עטו של העורך שצירף את המקורות הללו זה לזה? כדי לענות על שאלות אלה אדון בתעודות ס"א, ס"כ וס"י כפי ששוחזרו על ידי אנשי ביקורת המקורות בשלהי המאה התשע עשרה ועל ידי חוקרים בני זמננו התומכים בתורת התעודות.[67]

שלושת תיאורי ההתגלות הללו שהשתמרו בתוך ספר שמות – לצד תיאור רביעי המצוי בס״ד שבספר דברים – נכתבו מאות שנים אחרי מעמד הר סיני, וכל אחד מהם משמר זיכרונות מהאירוע.[68] היות שההתגלות היה סוערת כל כך, אך הגיוני שהיא לא נתפסה בדרך אחת ויחידה בעת התרחשותה; אנשים שונים מבני ישראל הבחינו בפרטים שונים של המתרחש, והחמיצו פרטים שונים. במהלך מאות השנים שבהן נמסר הסיפור גדלו ההבדלים בין התפיסות השונות של מה שהתרחש במעמד הר סיני, והזיכרונות ההיסטוריים הלכו והתרחקו זה מזה. אל לנו לראות במגוון התפיסות או במגוון הגדול אף יותר של תיאורים היסטוריים שנוצרו בעקבותיהן שגיאה או בעיה. ייתכן אפילו שהייתה זו אסטרטגיה שאלוהים נקט במכוון כדי להתגבר על מגבלות התפיסה האנושית, שלא הייתה מסוגלת להכיל את האירוע המופלא.[69] יתר על כן, אסטרטגיה זו מעניקה לבני האדם שנכחו באירוע ולאלו שבאו אחריהם את מתנת חופש הפרשנות. החוקרים שבודדו כל מקור ומקור שחזרו אפוא קולות קדומים מההיסטוריה של התאולוגיה היהודית, קולות שאפשר לשמוע בבהירות רבה יותר כאשר מאזינים לכל אחד מהם בפני עצמו. שלל הזיכרונות המצויים במקורות התורה משמשים עדויות רבות ערך מנקודת מבט דתית, המספקות הכוונה לאנשים שהמקרא הוא להם טקסט קדוש ונר לרגלם.[70] אם נטה אוזן לעדויות הללו נראה, ראשית, שדעות בעניין ההתגלות נידונו רבות כבר בתקופת המקרא ושנית, כיצד העיסוק המודרני בהתגלות מזכיר ומשחזר את הדיון הקדום.

בשלב זה של מסענו הפרשני, השלב השני, אני בוחן כל אחד ואחד מן הזיכרונות המצויים במקורות התורה. שלב זה נושא אופי ספקולטיבי יותר מהקריאה הצמודה בטקסט השלם שבה עסקנו בשלב הראשון, היות שהוא נסמך על השערות בעלמא בדבר הטקסטים הקדומים שמהם נוצרה התורה, אף על פי שהשערות אלה מקובלות ביותר.[71] קוראים שהניסיון לזהות את המקורות הקדומים הללו מעורר בהם ספקנות יעדיפו אולי לדלג לחלוטין על חלק זה של הפרק הנוכחי. אפשר לעשות כן בלי לפגוע במבנה הטיעון הכללי המוצג בספר, היות שכבר בדפוסי האי־בהירות שמצאנו בחלקו הראשון של הפרק אפשר לראות את ניצניה של תאוריית ההשתתפות של ההתגלות המצויה בתאולוגיה היהודית המודרנית. עם זאת, קוראים שידלגו על חלק זה לא ידעו עד כמה היו השאלות שהעסיקו הוגים יהודים בתר־מקראיים מקור למחלוקות כבר בקרב מחברי המקרא עצמם. אומנם חלק מעמיתי חוקרי המקרא יכולים להציע תאוריות חלופיות בדבר אופן התנהלותם המדויק של הדיונים בנושא זה בראשית קיומו של עם ישראל, אך עצם קיומם של הדיונים

איננו מוטל בספק. ניטיב לעשות אפוא אם נפתח הבנה מפורטת ועשירה של השלבים הקדומים ביותר בהתפתחות הדיונים והמחלוקות בנושא זה.

ההתגלות בס״א

ס״א הוא המקור לחלק הארי של החומר הטקסטואלי המצוי בשמות יט-כד. לדברי ברוך שורץ הוא כולל את שמות יט 2ב-9א, 16א1-17, 19; כ 1 - כג 33; כד 3-8, 11ב2-15, ו־18ב. לפי שורץ, סיפור מתן תורה בס״א ממשיך בשמות לא 18 (להוציא כמה מילים); לב 1-8, 10-25, 30-35; לג 6-11; לד 1, 4-5א ו־28. (מרבית אנשי ביקורת המקורות מתארים את החומר מס״א המצוי בפרקים אלה באופן זהה כמעט, אך אנחנו עתידים לראות שהניתוח שהציעו חלק מן החוקרים שונה מניתוחו של שורץ בהיבט חשוב.)[72] הפסוקים הללו נקראים היטב כרצף סיפורי אחד. איזו תאולוגיה של ההתגלות עולה מהם כאשר הם נקראים כפי שנראה שיש לקרוא אותם, כיחידה קוהרנטית אחת? אילו מסורות דתיות נוכל לשחזר אם נהיה מוכנים ללמוד תורה מפי ס״א?

ראשית, סיפור מתן תורה בהר חורב* בס״א מדגיש בתוקף את הרעיון שהחוק הוא הביטוי העיקרי, ואפילו היחיד, לברית הכרותה בין אלוהים ובין בני ישראל. ס״א מציג את שמירת החוק כדרך שבה בני ישראל מכירים בחסד שעשה עימם אלוהים כאשר הוציאם ממצרים. מבחינה זו מכוונת שמירת המצוות כלפי העבר.[73] נוסף על כך מספקות המצוות לעם ישראל אמצעי לשימור מערכת היחסים המיוחדת שלו עם אלוהים, ומבחינה זו שמירת המצוות מכוונת כלפי ההווה וכלפי העתיד. ס״א מעלה את הרעיון שהחוק עומד במרכז הברית כבר בראשית תיאור האירועים בהר חורב. כפי שקורה פעמים קרובות כאשר מחברי המקרא מתארים אירועים בעלי חשיבות גדולה במיוחד, ס״א מאט כאן את קצב הסיפור ומאמץ סגנון ריתמי ונכבד המתאפיין בשימוש בתקבולות ובמילים נרדפות, ומזכיר את השירה המקראית הקלאסית (שמות יט 3-6):[74]

3 וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים[75] וַיִּקְרָא אֵלָיו ה׳ מִן הָהָר לֵאמֹר
כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב
וְתַגִּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל.
4 אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם
וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים

* ההר שבו התרחש מתן תורה מכונה בס״א ובס״ד חורב, ואילו בס״כ ובס״י הוא מכונה סיני.

וָאֶבְא אֶתְכֶם אֵלָי.
5 וְעַתָּה
אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי
וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי
וְהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה[76]
מִכָּל הָעַמִּים
כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ.
6 וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי
מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים
וְגוֹי קָדוֹשׁ.

הברית שמזכיר הכתוב איננה מתקיימת באופן אוטומטי; האחריות לקיימה מוטלת על בני ישראל. בעיני ס״א קיום הברית הוא שמירת מצוות ה׳, כפי שעולה מן התקבולת בין השמיעה בקול ה׳ ובין קיום הברית בפס׳ 5. בזכות הברית בני ישראל הם סגולתו של אלוהים והם זוכים למעמד מיוחד בין כל העמים. שמירת המצוות היא בראש ובראשונה תגובה למה שאלוהים כבר עשה למען בני ישראל. מבנה פס׳ 4-5 מתאר קשר של סיבה ותוצאה בין העובדה שבני ישראל זוכרים את אשר אלוהים עשה בעבורם כשהוציאם ממצרים (פס׳ 4) ובין הדרישה לשמור את הברית (פס׳ 5).[77] חוקי הברית עצמם מפורטים בהמשך; עם החוקים הללו נמנים לא רק, ואף לא בעיקר, עשרת הדברות, אלא גם קובץ החוקים המצוי בשמות כ 20 - כג 33 שחוקרי המקרא נוהגים לכנות ״ספר הברית״.[78] קובץ חוקים זה הוא שאליו בני ישראל מתחייבים באופן רשמי בכד 3-7, הן במילים והן במעשה.

תיאור ההתגלות בהר חורב בס״א כולל כמה מהיסודות החשובים ביותר של סיפור מתן תורה כפי שהוא מופיע בצורתו הקאנונית של ספר שמות. התיאורים האופייניים לסיפורי התגלות אלוהית בספרויות המזרח הקדום רווחים מאוד בס״א, המספר על רעמים, על ברקים ועל ענן כבד (יט 9א, 16יח; כ 14). גם כמה ממוקדי האי־בהירות שהובילו אותנו לתהות מה היה היקף התיווך בהתגלות שייכים לתעודה זו. השימוש החוזר במילה ״קול״ הוא נחלתו הבלעדית של ס״א: כל שבע ההיקרויות של המילה המנחה מופיעות בס״א, וכך גם פסוקים היוצרים הקשר למילה ורומזים למשמעויותיה השונות.[79] לס״א שייך גם פס׳ 14 בפרק כ, בעל הניסוח הפרדוקסלי או לכל הפחות יוצא הדופן שממנו עולה האפשרות של תפיסת קול באמצעות חוש הראייה. אם כן, כבר בס״א אנחנו פוגשים מחבר מקראי המפנה את תשומת ליבנו לשאלת התיווך ולשאלה אם השמיים או הארץ הם מקור המסורות המשפטיות המיוחסות למשה.

ייתכן שיש בס״א שני מוקדים נוספים של אי־בהירות, אך השתייכותם אליו תלויה בשאלה אם אנחנו סבורים שעשרת הדברות הופיעו בס״א. זו דעתם של רבים מן החוקרים התומכים בתורת התעודות, אך לא של כולם. העניין הראשון הוא המבנה התחבירי של פס׳ 14 בפרק כ, שכפי שראינו למעלה, מאלץ אותנו להטיל ספק בכך שבני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, ותחת זאת להסיק שהם שמעו רק חלק מהם או אולי אף לא אחד מהם. העניין השני הוא היעדר המילים ״אל משה״ או ״אל בני ישראל״ בכ 1, שבגללו איננו בטוחים מי היה הנמען של דברי אלוהים. שורץ (שהשחזור הקפדני שלו לס״א מקובל עלי) הולך בדרכם של חוקרים קלאסיים בתחום ביקורת המקורות כמו יוליוס ולהאוזן, אוגוסט דילמן וסמואל רולס דרייבר, הטוענים שגרסה מוקדמת של עשרת הדברות הופיעה במקור בס״א במקומם הנוכחי.[80] על פי תפיסה זו, עשרת הדברות הופיעו בס״א מיד אחרי יט 19 (המבקרים הקלאסיים שייכו את פס׳ 20-25 בפרק זה לס״י),[81] ומיד אחריהם הופיע כ 14.[82] מנגד, חוקרים אחרים טוענים שמקומם המקורי של עשרת הדברות בס״א היה אחרי השיחה בין משה ובין בני ישראל המתוארת בשמות כ 14-17, ולפיכך כאשר משה ״נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים״ (כ 17) הושמעו באוזניו עשרת הדברות וכן ספר הברית שנאמר אחריהם.[83] לדברי קבוצה שלישית של חוקרים, עשרת הדברות מעולם לא היו חלק מס״א, אלא נוספו כעבור זמן, כאשר ספר שמות הלך והתגבש.[84] אם אחת משתי הדעות האחרונות נכונה, הרי שבס״א המקורי פס׳ 14-17 בפרק כ הופיעו מיד אחרי יט 19. לאמיתו של דבר, כ 14 נקרא היטב כהמשך הישיר של יט 19.[85] אף על פי שהעמדה הקלאסית (היינו, שעשרת הדברות הופיעו בס״א במקומם הנוכחי למן ההתחלה) היא המשכנעת ביותר בעיני,[86] קשה להכריע בין האפשרויות הללו בוודאות מוחלטת. לפיכך ניטיב לעשות אם נבחן כיצד נוכחותם, היעדרם ושינוי מקומם של עשרת הדברות משפיעים על הבנת ס״א.

אם עשרת הדברות הופיעו בס״א במקומם הנוכחי (בין יט 19 ובין כ 14), הרי שהקריאה של פרקים יט-כ בצורתם הסופית שהוצגה למעלה עומדת בעינה. ס״א מעמיד בפנינו ארבעה מוקדים של אי־בהירות, המאלצים אותנו לתהות אם בני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, את חלקם או אף לא אחד מהם כמילים שיצאו מפי הגבורה. (במקרה זה, רק אחד ממוקדי האי־בהירות שתוארו למעלה איננו שייך לס״א: השאלה בדבר הפיסוק הנכון של הקטע יט 25 - כ 2.) אומנם אפשר להסיק מקריאה זו של ס״א שבני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות, אך מסקנה זו דחוקה משום שהיא מחייבת אותנו להתעלם מהמבנה התחבירי של כ 14 (שבמופגן איננו מציג את השיחה בין משה ובין

בני ישראל כאילו התנהלה אחרי שאלוהים אמר את עשרת הדברות, אלא כאילו התנהלה תוך כדי נתינת עשרת הדברות או לפני כן). ואולם ייתכן שהכתוב מנסה להחיות הבנה זו בכ 1: "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת **כָּל** הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר". אף על פי שהשאלה אל מי דיבר אלוהים נותרת ללא תשובה, ייתכן שהמילה "כול" רומזת לפחות לאפשרות שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות במלואם.[87] אבל ס"א כמכלול איננו מוכיח שבני ישראל שמעו את כל עשרת הדברות או את מקצתם או שהם כלל לא שמעו אותם; הרושם הכללי שס"א יוצר הוא שאין לנו אלא לתהות בעניין.[88]

ומה אם עשרת הדברות כלל לא היו חלק מס"א, אלא נוספו רק כאשר המקורות השונים שמהם מורכב ספר שמות צורפו זה לזה או אפילו אחרי צירוף המקורות אבל בטרם התקבעה צורתו הסופית של הספר? אם כך היה, לא ייתכן שבני ישראל שמעו את עשרת הדברות בס"א, ואם כן ס"א איננו עשיר ביותר בעניינים המשתמעים לשתי פנים. אם ס"א כולל את עשרת הדברות הוא יכול לתמוך הן בתאוריה סטנוגרפית של התגלות והן בתאוריית ההשתתפות, ובה בעת להקשות על שתיהן. לעומת זאת, אם עשרת הדברות אינם חלק מס"א, התעודה נוטה נטייה חזקה לכיוון תאוריית ההשתתפות, היות שבמקרה זה לא יכלו בני ישראל לשמוע את עשרת הדברות אלא מפי משה. ובכל זאת, אף אם בני ישראל לא שמעו את עשרת הדברות מפי הגבורה, אפשר להבין שכוונת הכתוב ביט 19 ("מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ **בְקוֹל**") היא שבני ישראל שמעו את אלוהים מדבר אל משה במילים. אם הבנה זו נכונה (אף על פי שמשונה הדבר שהכתוב איננו מצטט את המילים שנאמרו), אזי האפשרות שה"דיבור" של אלוהים בהר חורב זהה לדיבור אנושי איננה בטלה. במקרה זה אפשר לטעון עדיין שיט 19 נותן תוקף למחשבה שגם בפעמים אחרות נשא תיווכו של משה אופי סטנוגרפי: היות שבני ישראל שמעו את אלוהים משוחח עם משה בשפה אנושית בפס׳ 19, הרעיון שאלוהים דיבר עם משה במילים גם במקרים אחרים סביר בעיניהם. עם זאת, הבנה זו משכנעת פחות מההבנה שפס׳ 19 תומך בכך שמשה מילא תפקיד של מתורגמן ולא של סטנוגרף. ס"א שאין בו עשרת הדברות מעלה טווח רחב של קריאות אפשריות, אך נוטה להדגיש את תפקידו של משה כמתווך, היות שהאי־בהירות סביב המילה "קול" (רעם או מילים?) עומדת בעינה.

האפשרות שהכי פחות מסתברת בעיני היא שעשרת הדברות הופיעו בס"א מאז ומעולם, אבל מקומם המקורי היה אחרי שמות כ 17, וזאת משום שהיא תלויה בשכתוב של הכתוב על יסוד ניחוש בעלמא. אבל אפילו שחזור זה מושך באופן נחרץ למדי בכיוון שכבר ראינו. אם זו הייתה אכן צורתו של

ס״א, ברור למדי שאלוהים אמר את עשרת הדברות למשה, אבל בני ישראל לא שמעו זאת. היות שאלוהים אמר את עשרת הדיברות רק אחרי שמשה ניגש אל הערפל בכ 17, בני ישראל – ומי שבא אחריהם, היינו, נמעני הטקסט – אינם יכולים לדעת אם ה״קול״ האלוהי הוא דיבור הדומה לדיבור אנושי, רעשים חזקים או דבר מה אחר לחלוטין. סמכותם ומעמדם המחייב של החוקים תלויים במהימנותו של משה כמתווך; בני ישראל אינם יכולים לדעת מה בדיוק התרחש ונאמר במפגש בין משה ובין אלוהים. גם כאן נראה שס״א נוטה לתאולוגיית ההשתתפות, אך קשה לומר שהוא שולל את התאוריה הסטנוגרפית. אם כן, כל שלושת השחזורים של ס״א שהוצגו מספקים תימוכין לתאולוגיית ההשתתפות, אך אינם פוסלים לחלוטין את התאולוגיה הסטנוגרפית. אפשרות הקריאה הראשונה שהוצגה מדגישה במיוחד את הצורך להגות בשתי האפשרויות, אך כולן מעודדות דיון בנושא. ס״א – בכל השחזורים האפשריים שלו – יוצר אי־בהירות ובו בזמן מסייע לקורא לראות את הלגיטימיות של תאוריית ההשתתפות.

פסוקים ממקומות אחרים בס״א ממלאים תפקיד חשוב בהכרעה בין שתי התאוריות של ההתגלות. עניינם של שלושה מבין הפסוקים הללו הוא לוחות האבן שמשה הוריד מהר חורב. הפסוק הראשון, שמות כד 12, מופיע כשס״א מתאר את משה העולה להר כדי לשהות לבדו במחיצת אלוהים: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם״. הפסוק השני, לא 18, הופיע בס״א המקורי פסוקים אחדים אחרי הפסוק שלמעלה (אף על פי שברצף הזמן של ס״א חלפו ארבעים יום). בצורתו הסופית של ספר שמות הפסוק משלב חומר מקביל מס״א ומס״כ, אבל על פי השחזור ההגיוני (אף על פי שלא וודאי) של שורץ, הפסוק המקורי בס״א היה: ״וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה שְׁנֵי לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים״. הקטע השלישי, לב 15-16, מופיע בהמשך הסיפור, כאשר משה יורד מן ההר; גרסת ס״א לפסוקים הללו היא: ״וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר וּשְׁנֵי לֻחֹת בְּיָדוֹ לֻחֹת כְּתֻבִים מִשְּׁנֵי עֶבְרֵיהֶם מִזֶּה וּמִזֶּה הֵם כְּתֻבִים. וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת״.[89] (גם בפסוקים אלה ס״א וס״כ מעורבים זה בזה; יש שיתווכחו בעניין נוסחו המדויק של הפסוק המשוחזר מס״א, אבל ההבדלים בין השחזורים המחקריים חסרי חשיבות לענייננו.) כל הפסוקים הללו שמקורם בס״א דוחקים בנו בתוקף לראות באלוהים את מקור נוסחן של המצוות. הפסוקים טוענים במופגן שאלוהים הוא שכתב את הלוחות, ומלשונם (בשלושתם מופיע השורש כת״ב) נראה כי מילים ולא ציורים או קווים מופשטים נחקקו על הלוחות.[90]

ובכל זאת, מספר לנו ס״א, היות שמשה לבדו ראה את הלוחות בני ישראל אינם יודעים ממקור ראשון מה היה כתוב עליהם (וכך גם נמעניו של ס״א, הניצבים בעמדה זהה לבני ישראל השייכים לעולמו של הטקסט). משה שבר את הלוחות עוד בטרם הספיקו בני ישראל להסתכל בהם, כאשר הוא ירד מן ההר וראה את בני ישראל עובדים את העגל שאהרון הכין (לג 19). בפס׳ 1 בפרק לד אלוהים מצווה להכין לוחות שניים, האמורים להיות פרי שיתוף פעולה בין משה ובין אלוהים: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה פְּסָל־לְךָ שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ״. אלוהים, ולא משה, הוא שאמור לבצע את פעולת הכתיבה.[91] אבל כאשר משה מכין את הלוחות השניים בפס׳ 28 בפרק, יש מידה של עמימות בלשון הכתוב: ״וַיְהִי שָׁם עִם ה׳ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים״. נושא המשפט ״ויכתוב על הלוחות״ הוא נושאם של המשפטים הקודמים – היינו, משה.[92] פסוק זה סותר את ההבנה הפשוטה של מה שציווה אלוהים בפס׳ 1. חוקרים ומפרשים רבים, מימי חז״ל ועד לימינו אנו, מנסים להתחמק מבעיה זו בטענה שנושאו של המשפט ״ויכתוב על הלוחות״ איננו יכול להיות אלא אלוהים, אף על פי שמבנה הפסוק איננו נותן כל סימן לכך שהנושא התחלף.[93] כמה מדרשים ופירושים מימי הביניים מגלים נאמנות גדולה יותר ללשון הפסוק, וטוענים שאכן נאמר בו שמשה ולא אלוהים כתב על הלוחות השניים.[94] פירושים אלה מתרצים בדרך כלל את הסתירה בין פס׳ 1 ובין פס׳ 28 בטענה שאין להבין כפשוטם את דברי אלוהים בפס׳ 1 שהוא יכתוב על הלוחות השניים, אלא יש להבין שאלוהים מתכוון שמשה יעשה זאת בשמו. על פי הסבר זה, מטרת השימוש בגוף ראשון בפס׳ 1 (״וכתבתי״) היא להראות שאלוהים יסמוך את ידיו על מה שמשה יכתוב או שאלוהים יעניק למשה את הכוח או את העזרה הדרושים לו כדי לבצע את הכתיבה.[95] חלק מן החוקרים המודרניים מנסים למצוא פתרון לבעיה בביקורת המקורות, ומציעים שפס׳ 1ב (שבו נאמר שאלוהים יכתוב על הלוחות השניים) שייך לס״א, ואילו פס׳ 28 שייך לס״י.[96] לעומתם מציג יואל ביידן סיבות משכנעות להאמין ששני הפסוקים הללו בשלמותם שייכים לס״א.[97]

הסתירה בין פס׳ 1 ובין פס׳ 28 בפרק לד איננה מפתיעה בהקשר של ס״א. היא משקפת את המתח שראינו לכל אורך פרקים יט-כ: ס״א מקשה בעקיבות על הקשר בין עשרת הדברות ובין אלוהים. על פי לד 1 הלוחות השניים יהיו פרי שיתוף פעולה בין משה (שיפסול את הלוחות מאבן) ובין אלוהים (שיכתוב עליהם). אבל מפס׳ 28 עולה שהן הלוחות והן הכתיבה הם מעשה

ידיו של משה. כפי שהעירו כמה ממפרשי ימי הביניים (ר׳ ישעיהו מטראני; ספר מושב זקנים), התורה מספרת שהכתב שעל הלוחות הראשונים היה מעשה אלוהים: הם היו ״כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים״ (שמות לא 18), ״וְהַלֻּחֹת מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הֵמָּה וְהַמִּכְתָּב מִכְתַּב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלֻּחֹת״ (לב 16). אבל הכתוב נמנע מלומר זאת על הלוחות השניים.[98] ניגוד זה חותר תחת הניסיון לטעון שאלוהים הוא נושאו הבלתי מפורש של הפועל ״ויכתוב״ בלד 28. אפשר להבין מדוע התחבטו החוקרים בשאלה מי כתב את הלוחות על פי פסוק זה, משה או אלוהים. ההכרעה בין התשובות איננה חשובה במיוחד לענייננו. להפך, נראה שס״א איננו מעוניין שנגיע למסקנה בנושא; הלוא כללי התחביר והדקדוק של העברית מאפשרים לס״א להתנסח בקלות רבה באופן שאיננו משתמע לשתי פנים. אל לנו להתייגע אפוא בחיפוש אחר הוודאות שהכתוב מונע מאיתנו; במקום זאת עלינו להכיר בכך שתיאור הלוחות השניים – הלוחות שניתנו בפועל לבני ישראל – הולם את נטייתו של ס״א לאי־בהירות. המתח בין פס׳ 1 ובין פס׳ 28 בפרק לד שב ומאלץ אותנו לחשוב על המתח בין התאוריה הסטונוגרפית של ההתגלות ובין תאוריית ההשתתפות בלי להסיק כל מסקנה סופית.

שני פסוקים נוספים בס״א מעידים אולי על כך שאלוהים דיבר אל משה בשפת בני אדם. בשמות לג 11 מסופר שאחרי ההתגלות בהר חורב פרש משה מעת לעת לאוהל מיוחד שניצב מחוץ למחנה ישראל ודיבר שם עם אלוהים: ״וְדִבֶּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ״. בבמדבר יב 8 אנחנו למדים דבר דומה – אלוהים מדבר אל משה ״פֶּה אֶל פֶּה״. ייתכן שיש להבין את לשון הכתוב בפסוקים אלה כביטויים שמשמעותם ״ישירות, ללא תיווך״: קרבתו של משה לאלוהים הייתה ייחודית אפילו בהשוואה לנביאים האחרים. אבל אפשר לפרש את הצירופים באופן לא פיגורטיבי, ולהבין שהם מסבירים מהו ״דיבור״ כאשר אלוהים הוא המוען של פעולת התקשורת ומשה הוא הנמען: במקרה ספציפי זה, משמעות המילה זהה למשמעותה כאשר בני אדם הם המוענים.

עם זאת, בכל הפסוקים הללו ניכרת העובדה שבני ישראל אינם שומעים או רואים את המילים האלוהיות שמשה שומע. בני ישראל כלל לא ראו את הלוחות הראשונים שנכתבו באצבע אלוהים. באופן תאורטי ייתכן שהם ראו את הלוחות השניים (אף על פי שהכתוב איננו מספר שהלוחות הוצגו בפני העם), אך אפילו כך, משמות לד 28 עולה שמסיבה בלתי ידועה משה הוא שכתב את הלוחות הללו, ולא אלוהים. אלוהים דיבר עם משה בדרך קבע באוהל מועד, אבל בני ישראל לא היו עדים למפגשים הללו. האוהל, הכתוב

מספר לנו, עמד "הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה" (לג 7), ולפיכך בני ישראל ראו את משה מרחוק אך לא שמעו את אשר נאמר באוהל. פסוקים אלה בשמות לג ובדברים יב, כמו קודמיהם בשמות יט-כ, נעים בשני כיוונים. הם מוליכים אותנו לעבר התאוריה הסטנוגרפית, משום שאפשר להסיק מהם שאלוהים אמר או כתב מילים השייכות לשפה אנושית כאשר הוא נתן מסר למשה; אבל לעולם הם מרחיקים את בני ישראל מן המילים הללו. בני ישראל (הן כדמויות בעולמו של הטקסט והן כנמעניו) אינם יודעים בוודאות מה התרחש במפגש בין משה ובין אלוהים; הם שומעים את המסר האלוהי אך ורק מפי משה, ולעולם אין הם שומעים את קולו של אלוהים באזניהם או רואים את מכתבו בעיניהם. ס"א מתמרן את קוראיו לעמדה של חוסר וודאות. כמו בני ישראל הניצבים מול הר חורב, נמעניו של ס"א יכולים רק לתהות בעניין טיבו המדויק של המסר שמשה מעביר אליהם. הם אינם יכולים לדעת אילו חלקים בטקסט הקדוש חוברו על ידי אדם ואילו חלקים חוברו אולי על ידי אלוהים.

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.)[99] סיפור סיני אליבא דס"כ ייראה זר ביותר לקורא הרגיל בתיאורים של מעמד הר סיני המצויים בספר שמות בצורתו הנוכחית ובדברים.[100] 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,[101] 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.[102] 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 (הכולל את ספר ויקרא כולו).[103]

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 16א-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.[104] 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)[105] את המשכן (שמות מ 33-38), קרא אל משה מתוך המשכן (ויקרא א 1) ונתן לו את תורת הקרבנות (ויקרא א 2 - ז 38).[106] 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 וכז). 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 החוקים, המשפטים והתורות בן החודש שהחל בויקרא א 1, המשיך (כנראה בתשעה בחודש) בויקרא י"א 1 והסתיים בויקרא כו 46 (והסתיים שוב בפרק 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 מה׳ את המצוות. על פי ס״כ, לא מצוות ניתנו למשה בהר סיני, אלא תכניות בנייה. בעזרת התכניות הללו בנה משה את המשכן, ובמשכן שבנה ניתנו לו התורות והמשפטים.[107] 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.[108] יתרה מזאת, מתן תורה שבמשכן נמשך גם אחרי שבני ישראל (והמשכן) עזבו את מדבר סיני.[109] 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 מקומו כבוד ה׳ בעולם הגשמי, היינו קודש הקודשים. לכן מכונה המבנה שקודש הקודשים נמצא בו הן ״משכן״ (היות שכבוד ה׳ שכן בו) והן ״אוהל מועד״ (היות שאלוהים וישראל נועדו בו).[110] 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.[111] וליתר דיוק, אלוהים דיבר עם משה מקודש הקודשים, שבו ישב אלוהים על כיסא זהב מעל הארון.[112] ממקום מושבו זה נתן אלוהים למשה את כל המצוות אשר ציווה לבני ישראל (שמות כה 22).[113]

גם מועד מתן תורה בס״כ שונה מהמסופר בס״א.[114] 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);[115] אחר כך, בשמות כ 19 - 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.[116] 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).[117] לאמיתו של דבר, בס״כ מצוות ניתנו גם לפני סיני: ישראל נצטוו על פסח מצרים (שמות יב 1-13), על פסח דורות (יב 14-20) ועל שבת (טז 23-30) בימי משה, ועל המילה בבראשית יז 9-14. לא מן הנמנע שדרך האורים והתמים שס״כ מתאר כמה פעמים (שמות כח 30, ויקרא כח 30, במדבר כז 21) כהנים בדורות לאחר מות משה יוכלו להוסיף למערכת המצוות או לעבד אותה. כאן עולה הבדל יסודי בין תפיסת מתן תורה כאירוע חד־פעמי (ס״א) ובין תפיסתו כתהליך מתמשך (ס״כ).[118] 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).[119] להלן, 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, מערכת החוקים עצמה היא המניע למעמד הר סיני. בנותנו את המצוות כרת אלוהים ברית עם ישראל, ובני ישראל אישררו את הברית כאשר הם קיבלו אותן. שורץ מדגיש כי בעיני ס״א, המצוות הן הן הברית.[120] אבל על פי ס״כ הברית היא ביסודה הבטחה שהבטיח אלוהים לישראל, והיא התקיימה עוד בימי אברהם.[121] 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.[122] 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.[123] 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.[124] יוצא אפוא שחוקרים מודרניים רבים המדברים על ס״כ כעל טקסט לגליסטי ביסודו או כטקסט המאדיר את החוק טועים טעות מהותית בתיאור השקפת העולם של ס״כ.[125] 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.)[126] דווקא ס״א מפגין לגליזם של ממש, אם במונח זה כוונתנו לאמונה שהמצוות הן לב ליבה של הדת שמקורה בהתגלות.[127]

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״.[128] 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״.[129] הדמיון בין עמדתו של רוזנצווייג 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]״.[130] 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 אני־אתה לשם המפגש, ונתינת המצוות אף היא איננה מטרה כשלעצמה.[131] 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.[132] 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.[133] 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 (שמות כה 8-9, 40):

> וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם. כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת[134] תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו... וּרְאֵה וַעֲשֵׂה בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר.

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 לחשוב על האפשרות שההוראות לבניית המשכן לא היו מילוליות כלל.[135] כאשר ס"כ מספר שאלוהים "דיבר" אל משה, כוונת הכתוב לתקשורת מסוג כלשהו, והשימוש החוזר בשורש ראה"ה בקטע זה כמילה 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.[136]

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 כל המצוות ניתנו 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 האי־בהירות המחושבת האופפת בס״א את מה שהם ראו או שמעו – כמעט איננו מצוי בס״כ.[137] לעומת זאת מתאר ס״כ את התיווך כתהליך מרובה שלבים, כפי שהעיר אביגדור ויקטור הורוויץ. לאחר שקיבל את ההוראות להקמת המשכן וירד מן ההר, דיבר משה תחילה עם אהרון ועם זקני ישראל ורק אחר כך עם כל העם (לד 31-32).[138] אפשר להסיק מכך שס״כ נוטה לצדד בתאוריית ההשתתפות, היות שהמצוות הגיעו 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 המצוות הן יצירות אלוהיות ועד כמה הן אנושיות. 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 מְדַבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו.

ההקשר של פסוק זה 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.[139] 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 מויקרא טז). אם כן, פסוק זה הוא פרשנות של ס״כ עצמו לפסוקים קודמים בס״כ, כמו שמות כה 22 ויקרא א 1, המתארים את מתן תורה באוהל מועד. הפועל בבניין התפעל ״מְדַבֵּר״ המופיע כאן יוצא דופן.[140] 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, ולכן ייתכן שהמילה ״מְדַבֵּר״ מורה על תקשורת דו־כיוונית בין אלוהים ובין משה.[141] לחלופין, בניין התפעל יכול להורות גם על פעולה מתמשכת, ואם כן משמעות הפסוק היא שמשה שומע דיבור מתמשך היוצא מפי אלוהים.[142] 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.[143] קול המאפשר תקשורת מתמשכת ולא נקודתית או שמיעה של שיח פנימי איננו קול ש"מְדבר" במובן הרגיל של המילה.[144] המשמעויות האפשריות השונות של הפועל "מְדַבֵּר" מביאות לידי מסקנה שבכל מקום בס"כ שבו נאמר שאלוהים דיבר, הכתוב איננו מתכוון לדיבור רגיל.[145] אמיתות מסקנה זו זוכה לתימוכין מצד משמעות אפשרית נוספת של הפועל "מְדַבֵּר". 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).[146] 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. כדברי ספורנו בפירושו לבמדבר ז 89, פסוק זה "פירש אופן כל דבור האמור בתורה באמרו 'וידבר ה'."

ההתגלות בס"י

על פי שורץ, 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.[147] 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.[148] 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.[149]

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 בויקרא ט), אבל עמדתו של ס״י אליטיסטית יותר – רק קבוצה קטנה של זקני ישראל ומנהיגי העדה ראו את אלוהים בשמות כד.[150]

נוסף על כך, ההתגלות מצטיירת בס״י כדבר מושך ומסעיר ולא כדבר מעורר פחד.[151] ס״א מספר שבני ישראל נמלאו יראה מהקולות ומהמראות שהתלוו להתגלות (שמות כ 14); ס״ד חוזר על טענה זו באריכות (דברים ה 19-23); ובס״כ העם קוראים ונופלים על פניהם – כלומר, ראיית כבוד ה׳ עוררה בהם יראה, ואולי אף פחד ממש (ויקרא ט 23-24).[152] 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.[153] ס״י לבדו מבליט את היסוד המקסים של הקדושה (*fascinans* בלשונו של אוטו) – היינו, את היותה גם מושכת, מפתה ומהפנטת.[154] 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.)[155] משה לבדו ניגש אל אלוהים (בשמות כד 2 ושוב בלג 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 19 - כג 33 (ס״א), בויקרא 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.[156] בדומה לכך, כמעט כל החוקרים בני זמננו מסכימים שהציווים על המועדים המופיעים בפס׳ 18-26 אינם שייכים לס״י, אלא נוספו לאחר עריכת התורה (או גרסה ראשונה של התורה) שכבר כללה את ס״י, את ס״א, את ס״כ ואת ס״ד.[157] 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.[158]

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״, אולם האי־ידיעה איננה גורעת מכך שהברית מבוססת על מילים או מצוות 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.[159] למשל, בשמות טז 4-5, 16-30 מספר ס״י סיפור המלמד על אופן שמירת השבת, על מקורה ועל חשיבותה.[160] בשמות 4 24-26 מתוארת ברית המילה ומסופר סיפור המדגים את חשיבותה.[161] הסיפורים על אודות קין והבל, המבול, האבות ומינוי הלויים מספקים מידע בדבר ההתנהגות הנאותה בענייני דת.[162] 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-לא 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 עִיְּנוּ, המצוי בספר שמות.[163] מבחינה מסוימת ספר דברים הוא שמקנה לספר שמות את מקומו בארון הספרים היהודי, משום שלימוד תורה 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.[164] (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.)[165] 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.[166] בדברים ד מתאר אחד מבעלי ס״ד המאוחרים את משה מעלה זיכרונות כשהוא פונה לבני ישראל זמן קצר לפני מותו. משה מזכיר להם

> 10 יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה׳ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרַי 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 וַיַּגֶּד 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״. המילה ״דברים״ שצירף ס״ד למילה ״קול״ מס״א היא תגובה להאי־בהירות 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... וַיַּגֶּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים... בְּיוֹם דִּבֶּר ה' אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב". אומנם נכון שמשה מונה בפס' 14 לשמש מתווך המלמד את ישראל חוקים ומשפטים, אך תפקיד זה החל רק אחרי האירוע שבו השמיע ה' את עשרת הדברות לכל העם.[167]

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 וכד 10-11, ובפסוקים מס"כ, למשל שמות כד 17 ויקרא 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).[168] 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 "שֵׁם ה'".[169] ס"ד דורש מבני ישראל להקשיב לדברי אלוהים במועדים קבועים (למשל, דברים ו 4-7 ולא 10-13),[170] ובכך הוא מדגיש כי הסמליות המילולית ולא הראייה היא הדרך להתקרב לאלוהים.[171] 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.[172]

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 ראה לאורך פרק ד (וכן בפרק ה). הטקסטים בספר שמות

שבהם עִיְּנוּ 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 ראי״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, 35), 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 20). 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 ראי״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 ראי״ה, וכך הקוראים תופסים את הראייה במסגרת הקשר שהשמיעה שולטת בו. בדומה לכך, פס׳ 20 בפרק ה מדגיש שהדבר שישראל **ראו** הוא שאלוהים **מדבר**. אם כן, במקרה זה השורש ראי״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 ראי״ה לשמ״ע ומרוקנים אותו ממשמעותו המקורית כדי לפנות מקום למשמעות החדשה.[173] 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־בהירות 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 פֹּה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים. 4 פָּנִים בְּפָנִים[174] דִּבֶּר ה׳ עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ...לֵאמֹר.
>
> 6 ״אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם...
>
> ...

17ב... וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃.

18 אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה׳ אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי. 19 וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם. 20 וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ[175] וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי. 21 וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ. 22 כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי. 23 קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ. (דברים ה 2-23)

פס׳ 22 בדברים ה מדגיש שישראל שמעו קול אלוהים ״מדבר״, ולא רק קול שנלווה לברקים ולערפל. (כמו בסיפור ההתגלות בס״א, בשמות יט-כ, המילה המנחה ״קול״ מופיעה שבע פעמים בקטע המספר על נתינת עשרת הדברות בדברים ה.[176] הסתמכותו של ס״ד על ס״א משתקפת בהקבלה זו, אך האמירה בפס׳ 22 שקול אלוהים ״מדבר״ היא תוספת פרשנית חשובה ביותר.) פסוקים אלה מיישבים את הקושי העולה מן הניסוח המשונה בשמות כ 14, ששם כתוב כי העם ״רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן״. כמו ר׳ ישמעאל במדרש שהוזכר למעלה, דברים ה 20 מגיב לשמות כ 14, 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 14, אך הוא מבטל את היסוד הפרדוקסלי המצוי בפסוק.[177]

נוסף על כך, הפסוקים שצוטטו למעלה עוסקים בשאלה ששבה ועולה בס״א: כמה דברות מעשרת הדברות שמעו בני ישראל? הדיו של הקטע שמות כ 14-17 (שבו בני ישראל מבקשים ממשה שיתווך בינם ובין אלוהים) ניכרים בדברים ה 19-27, אך הפסוקים בדברים אינם משתמעים לשתי פנים.[178] בשמות כ 17 לא נאמר אם בני ישראל שמעו את מה שנאמר בהתגלות: ״וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת״. אבל מדברים ה 21 עולה בבירור שהם אכן שמעו את הדברים: ״אִם **יֹסְפִים** אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ **עוֹד** וָמָתְנוּ״.[179] (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״.[180] מקומם של האירועים המתוארים

בדברים ה 19-27 אחרי נתינת עשרת הדיברות איננו מוגבל למישור הטקסטואלי, אלא כך היה רצף האירועים בפועל; השימוש בווי״ו ההיפוך בפס׳ 19-20 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 21). 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 ה 4 מדגיש ס״ד שבני ישראל באו במגע ישיר עם אלוהים.[181] אלוהים 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 18-19). 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.[182] 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).[183] 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 מכוונת, 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 המצוות ניתנו 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 ״מקראות גדולות״, 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.[184] 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.[185] 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 (המופיע בדברים יז 18) הייתה הולמת, שכן בחלוף הזמן נעשה ״משנה תורה״ של הרמב״ם דומה ל״משנה תורה״ המקראי בסוג המיוחד של רב־קוליות המאפיינת את שניהם.[186] רב־קוליות זו באה לידי ביטוי ב״משנה תורה״ לרמב״ם 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 "משנה תורה" של הרמב"ם לבדו, אלא "משנה תורה" שהוא פרי יצירתה של המסורת: מהדורות "משנה תורה" שלהן מעמד־על בעולם לימוד התורה 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.[187] 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.[188] אם כן, ספר דברים הוא טקסט יהודי קלאסי – אפשר אפילו להעז ולומר שהוא טקסט רבני – משתי סיבות: ראשית, משום שהוא מתפקד כפירוש וכשכתוב;[189] שנית, משום שכבר בתקופת המקרא הוא עצמו היה נתון לפרשנות ולשכתוב.[190]

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.[191] 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).[192] גישתו של ס"ד מבשרת אפוא את גישת הרמב"ם (מבחינה זו ומבחינות רבות נוספות):[193] 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.[194] נוסף על כך, כפי שמעיר יעקב כדורי, 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.[195]

ס״ד רואה בשמירת המצוות מחוץ למקדש דרך חלופית אך רבת־עוצמה לעבוד את האל.[196] כדורי 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.[197] מנקודת מבטו של ס״ד, צורת פולחן חלופית זו נעשית חיונית משתי סיבות. ברמה המעשית, הגבלת עבודת הקרבנות למקדש אחד ויחיד ״בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם״ מוציאה אותו מן החיים הדתיים של מרבית העם. לפיכך חייב ס״ד להציע מעשים אחרים שימלאו את מקום הפולחן במקדשים ובמזבחות המקומיים, שנאסרו בשל הפולחן הריכוזי שס״ד חידש. (אם כן, זמן רב לפני חז״ל יצר ס״ד דרכי ביטוי דתי בשביל עם שהמקדש לא היה נוכח בחיי היום־יום שלו. 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.[198] אני מציע שחיפוש זה החל בחיבור שחיבר ס״ד בין הטענה שאלוהים מרוחק ובין הקביעה שלמרות זאת, המצוות מאפשרות לנו לקשור עצמנו אליו.

השפעות מלאכת החיבור

אחרי שבחנו כל מקור ומקור בפני עצמו, עלינו לפנות כעת לטקסט של התורה המחוברת ממקורותיה. 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 שהסופרים שחיברו אותו מהמקורות 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?[199] מה אומר R, מחבר 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 האי־סדר 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 חורב 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 **שכל** 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 המצוות 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.[200]

הניגוד בין האחידות הפנימית של כל מקור ממקורות התורה ובין האי־סדר 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 שהאי־בהירות 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 המצוות ניתנו 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 האי־בהירות 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, ואפילו 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.[201] צורתה הסופית מדגישה כי ההתגלות היא לב ליבה של התורה; תיאור ההתגלות ומתן תורה ארוך בהרבה מתיאור יציאת מצרים או חיי האבות, למשל.[202] 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.[203] 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 הערוכה.

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, רעמים 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.[204] האסכולה המקסימליסטית מצביעה על סדר הכתובים בפרקים יט-כ בשמות. בני ישראל הביעו את פחדם בשמות כ 14, **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 הורוויץ–רבין, עמ׳ 237) מוצעת הקריאה הזו:

> ״ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה״ [שמות כ 15].[205] מגיד שלא היה בהם כח לקבל יותר מעשרת הדברות, שנ׳ [=שנאמר]״אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה׳ אלהינו עוד, ומתנו״ [דברים ה 21].[206] אלא, [אמרו,] ״קרב אתה ושמע״ [דברים ה 23].[207] 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 21. 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):[208]

> ויאמרו אל משה – לאחר ששמעו עשרת הדברים: "דבר אתה עמנו". ואילמלא שאמרו כך, יש לומר שהיה אומר להם הקדוש ברוך הוא כל המצות מפיו.[209]

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.[210]

מפרשים אחרים, לעומת זאת, סבורים שהשיחה בין משה ובין ישראל המתוארת בשמות כ 14-17 התרחשה **במהלך** ההתגלות. לשיטתם של מפרשים מינימליסטים אלה, העם שמעו רק את שני הדברות הראשונים.* 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

* 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 2א), והשני הוא "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי. לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶּסֶל... לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם" (כ 2ב-6). על פי שיטת חלוקה אחרת, המופיעה במערכת הפרשיות הסתומות והפתוחות שבספרי התורה, 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 2ב); הדיבר השני הוא " לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶּסֶל... לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם" (כ 3-5). 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.

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 2א ו־2ב-6] מפי הגבורה שמענום.

מדרש זה 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 14-17 – 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] ו"לא יהיה לך" [הדיבר השני]. 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 "מנשיקות פיהו",[211] 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 15; 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.][212] 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.[213]

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.[214] דברי יוסף קרא מצוטטים בפירושו של יוסף בכור שור לשמות כ 1 (מהדורת הכתר, עמ' 169):

אבל רבותינו[215] 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 שהחל מהדיבר השלישי הדברות מדברים על אלוהים בגוף שלישי]; דכתיב"כי לא ינקה ה'", ולא כתיב "כי לא אנקה", וכתיב "כי ששת ימים עשה ה'" ולא כתיב "עשיתי"...[216]

על פי העמדה המינימליסטית, בני ישראל שמעו את "קולו" של אלוהים מדבר אך לרגע. במשך רוב זמן ההתגלות הם לא שמעו מילים ספציפיות, אלא חוו חוויה אדירה ורבת רושם.[217] נוסף על כך, עניינם של שני הדברות הראשונים, שאותם אכן שמעו נאמרים במילים, הוא בעיקר תאולוגיה או עקרונות ראשוניים, ולא מצוות: אפילו הדיבר השני הוא טענה תאולוגית בדבר הנאמנות המוחלטת לאל אחד בה במידה שהוא הוראה ענייניות. 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.[218] אם כן, מפרשים אלה הולכים לקראת תאוריית ההשתתפות, 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.[219]

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 במדרשות* וגם בתלמוד 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 **החכמים** הוא שכל **ישראל** לא שמעו במעמד הזה אלא **קול** אחד בלבד פעם אחת והוא **הקול** 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 **הקול**... והושגו בו **שתי הדברות הראשונות**.[220]

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

* **מורה נבוכים** נכתב בערבית, אבל לעיתים קרובות משובצים בו מילים, ביטויים וציטוטים בעברית. מיכאל שורץ, שמתרגומו אני מצטט, מסמן באות עבה את החומר שהופיע בעברית בטקסט המקורי של הרמב״ם.

דיבור של ממש יוצא מפי אלוהים. הם שמעו את המילים הכתובות בשמות כ 2-5 רק כאשר משה חזר באוזניהם על כל עשרת הדברות, האחד אחרי השני:

> ודע שגם **בקול** 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...[221]

הרמב"ם מעיר שתרגום אונקלוס לתורה תומך בעמדה זו: בכל פעם שאלוהים מדבר עם משה אונקלוס משתמש בפועל "מליל", אבל כאשר הכתוב בשמות כ 15 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.[222] דעתו של הרמב"ם דומה לאחת הקריאות האפשריות בס"א, והיא חולקת על ס"ד. למרות זאת, הרמב"ם מצטט את דברים ד 12 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 **הקול**. **ומשה** הוא אשר היה שומע את הדיבור ומוסרו להם.[223]

נראה שהצירוף "קול דברים" המופיע בפסוק, 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.[224]

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 ("**ומשה** 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 **במעמד 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![225]

גם כאן המינימליזם המשתמע מדברי הרמב״ם קיצוני משל חז״ל. הפירוש הנרמז כאן נאמר ביתר בהירות בשני פרקים אחרים **במורה נבוכים** – א, סה וב, מח. (״סתרי תורה״ שעליהם מדבר הרמב״ם בסוף ב, לג אינם נסתרים מעצם טבעם, אלא הוא הסתירם במקום אחר **במורה 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.[226] בדיון העוסק בדיבור המופיע **במורה 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 ודבור** 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 לפניכן... לכן יוחס לאל בהשאלה הציווי שיהיה מה שהוא רוצה שיהיה, ונאמר שהוא ציווה שכך יהיה ואז היה.[227]

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".[228] 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.[229]

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.[230]

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 קיבלה? 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.[231]

תיאורו של משה כאן דומה לתיאור המופיע בס״א ומנוגד לתיאור בס״ד. משה שימש כמתווך ולא כמְתַמְלֵל 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׳:

> החוקים שחיבר משה [היינו, המצוות שבתורה] וחוקים אחרים הם פרי הסכם... היות שמקור תוקף המצוות הוא הסכם, אין ליחסן לאלוהים באופן חד־משמעי... הרמב״ם דוחה את האפשרות שהחוקים שמשה חיבר זהים לחוקי הטבע, ולפיכך אפשר להסיק שהרמב״ם לא האמין שהם התקיימו כמות שהם 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.[232]

בהמשך מזכיר בלנד ש״עם זאת, אין להסיק מכך שהמצוות אינן אלוהיות״,[233] משום שמשה כתבן על יסוד הבנתו הייחודית את טבע העולם ואת הנפש האנושית. הבנה זו נבעה מהשפע האלוהי שמשה לבדו מכל בני האדם זכה לקבל. מסיבה זו המצוות שמשה כתב קיבלו 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.[234]

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״.[235] 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 וב, לו).[236] 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.[237] אם כן, המסקנה העולה מכך היא שלא ייתכן שמשה פעל ברמה הנבואית הייחודית לו בעת כתיבת המצוות שבתורה, אף על פי שהידע הייחודי שהיה לו לבדו מכל בני האדם השפיע השפעה מכריעה על מה

שכתב. קפלן מוכיח אפוא שהרמב״ם מאמין כי מצוות התורה לא ניתנו 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.[238]

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״.[239]

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?״.[240] 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.[241]

רבים יופתעו לשמוע שהרמב״ם אמר דברים ממין זה על אודות מקור התורה.[242] 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:

> 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...[243]

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.[244]

קפלן איננו אומר במפורש מה משתמע מהבדל זה, אבל הדבר ברור למדי: מנקודת המבט של י״ג העיקרים, **מורה נבוכים** הוא בבחינת כפירה.[245] לא ייתכן שהרמב״ם האמין בלב שלם באמיתות העיקרים הללו, אף על פי שהם נכונים במידה רבה ומועילים מאוד.[246] 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.[247] 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.[248] לעומת זאת, **מורה נבוכים** מייחס למשה תפקיד השתתפותי מרכזי ביצירת התורה.

ועם זאת העיקר השמיני יכול להיקרא גם באופן שונה.[249] 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]".[250] 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.[251] נוסף על כך, ייתכן שדחייתה המוחלטת של האפשרות שהדברים הכתובים בתורה "משה מדעתו אמרם"[252] – היינו, שמשה כתב את התורה בעצמו – המצויה בעיקר השמיני עולה בקנה אחד עם **מורה נבוכים**. אף **שמורה 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.[253]

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 ידידי יהוידע עמיר, לא זו בלבד שבעיני הרמב"ם הדעה שאלוהים לא אמר את המילים הכתובות בתורה איננה כפירה, אלא שהדעה שאלוהים אמר את המילים הללו או כל מילה אחרת תיחשב בעיניו לכפירה! הלוא אלוהים 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".[254] 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.[255] ייתכן אפוא שמי שקרא את י"ג העיקרים בניסוחם המקורי אצל הרמב"ם יופתע מן הקריאה הגמישה שאני מציע פחות ממי שמכיר את העיקרים מן הגרסאות העממיות בלבד.

האדמו״ר מרימנוב, האדמו״ר מרופשין 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 מרופשין (1760-1827) ואשר ישעיה ליפמן, הביאו את דבריו בספריהם.[256] האדמו״ר מרופשין מצטט בספרו **זרע קודש** את האדמו״ר מרימנוב:

> שמעתי 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, האות הראשונה של 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 מרופשין מסביר שם שישראל שמעו את האות אל״ף ואת התנועה שאחריה – קמץ, הנהגה כתנועת o בהגייה האשכנזית שבה דיברו האדמו״רים (וגם בהגיית התימנית). 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, משב אויר שלא התלווה אליו אפילו עיצור.[257] ישראל לא שמעו בהר סיני שום מילה ספציפית, אך הם חוו התגלות, ביטוי חרישי לנוכחותו רבת ההוד של אלוהים.[258]

בעיני מנחם מנדל מרימנוב ונפתלי צבי מרופשין, 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.[259] 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 14: [260] ״וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת״. כיצד אפשר לראות קול, ובפרט את קולה של האות אל״ף? נפתלי צבי מרופשיץ דן בקושיה טקסטואלית מפורסמת זו,[261] ומסביר שצורת האות אל״ף בנויה מהאות וי״ו המוקפת שני יו״דים (א=יו,) 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, 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 14. 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, לא זו בלבד שהופעתו של האל באל״ף הנראית הזו (היינו, בפניו הנשמעים של האל) הייתה רבת הוד, אלא שישראל נצטוו על שמירת חוקים מעצם נוכחותו. האדמו״ר מרופשיץ טוען (על בסיס חישובי גימטריה מורכבים עוד יותר) שכל 365 מצוות עשה ו־258 מצוות לא תעשה היו חבויות בקמץ־אל״ף שהתגלו בהר סיני.[262] 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).[263] הודות לנקודות הדמיון הללו יכול סיפורו של אליהו בחורב להציע זווית ראייה נוספת על קורות משה וישראל בחורב; מחבר פסוקים אלה במל״א 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 מהווים יחידה נפרדת בתוך הטקסט משום שהמשפטים הקודמים להם מופיעים שוב מיד אחריהם. חזרות שכאלה בטקסטים מקראיים מצביעות על השלמות הספרותית של הקטע הכלוא ביניהן; קטעים אלה הם לרוב תוספות מאוחרות.[264] 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 (בשמות לג 22 מכונה המקום שבו עמד משה בעת ההתגלות ״נקרת הצור״).

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.)[265] 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.[266] ה׳ איננו מופיע ברעשים חזקים ובתופעות טבע מדהימות, אף שהתופעות הללו יכולות כמובן להתלוות להתגלות או לבשר על בואה. אלוהים מתוודע לאדם ב״קול דממה״.[267] לצירוף זה שתי משמעויות אפשריות: ייתכן שהוא מציין קול נשימה חרישי, וייתכן שהוא מורה על היעדר מוחלט של קול.[268] לאלוהים יש קול, אבל קשה או אי אפשר לשמעו בינות לתופעות המכשירות את השטח לבואו. (לא במקרה הן שמות כ 14 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.[269] על פי פסוקים אלה, נוכחות אלוהים בעולם איננה מתבטאת בדבר מה שאפשר לראות ואף לא ברעשים חזקים או במילים, אלא בלחש חרישי.

לו 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).[270] מפורסמת טענתו של יחזקאל קויפמן שעל פי ס״כ, העבודה במזבח התנהלה בדממה.[271] ולבסוף, נראה כי אך הולם שהאל המתגלה בקול דממה דקה נקרא בשמות י–ה–ו–ה ויי–ה, המורכבים אך ורק מצלילים שכמעט אינם נשמעים: הצליל הנוזלי של היו״ד והוי״ו (עיצורים שהם כמעט תנועות; יש לזכור שבתקופת המקרא נהגתה האות וי״ו כמו האות האנגלית W, הגייה שהשתמרה במסורת הקריאה התימנית) וההה״א, שהיא בבחינת משב אוויר ותו לא.[272]

תוכן ההתגלות: מה נמסר בהר סיני?

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 מילולי 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.[273]

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, המסורת הרבנית ואף המינימליזם של הרמב״ם ושל האדמו״ר מרופשיץ הולכים בכיוון ההפוך: בעיניהם ההתגלות מובילה בהכרח למצוות. דעה זו מופיעה גם בחומשי התורה, ולא בס״ד (הגורס שההתגלות הייתה מילולית) בלבד, אלא אף בס״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 המילים שבהן מנוסחות המצוות שבתורה. 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 אדבר ביתר הרחבה על הרעיון שהציווי נגזר בהכרח מן ההתגלות על פי המסורות השונות המתארות את מעמד הר סיני.

למעלה כתבתי שלפי תאולוגיית ההשתתפות, ישראל לא שמעו בהר סיני שום מילה ספציפית, אך הם חוו התגלות, ביטוי חרישי לנוכחותו רבת ההוד של אלוהים. אף על פי שההתגלות זו הייתה שקטה, היא לא הייתה נטולת תוכן. ארבעת מקורות התורה מספרים שישראל התחייבו בהתגלות בשמירת חוקי ה׳. ההתגלות כללה אפוא ציווי אלוהי.

משמעות הדבר שאף אם לא עברו מילים מן השמיים לארץ באירוע זה, נמסרו בו רעיונות או מחשבות. חשוב לזכור שתוכן קוגניטיבי או רעיוני איננו חייב להיאמר בקול או אפילו להיכתב; אנחנו בני האדם מרבים להביע תוכן קוגניטיבי או רעיוני באמצעות מחוות גוף ומבטים, ואפילו באמצעות צלילים שאינם מילים. כלי הבעה לא־מילוליים כמו מבט או ניד ראש משמשים רבות להעברת מסר, בייחוד בין בני זוג, בין הורים לילדיהם ובין אחים ואחיות. במקרים רבים המסר המועבר הוא ״אני רוצה שתעשה דבר מה״. ובמערכות יחסים קרובות ממין זה, יש שה״דבר״ שאליו רומז המוען הוא ״הדבר המסוים שאליו אני מתכוון, שאני מצפה שתנחש את זהותו בדיוק ותעשה אותו״.[274] ולפעמים מוען המסר הלא־מילולי איננו מתכוון לדבר מסוים, וההכרעה מהו ה״דבר״ נתונה בידי הנמען. יכולתו של מקבל המסר להמציא ״דבר מה״ מתאים היא שהופכת את עשיית הבקשה לביטוי לאהבתו את המוען. לפי תאולוגיית ההשתתפות כפי שאני מציג אותה, המסר שנמסר

בהתגלות היה שייך לאחד משני הסוגים האלה. התקשורת הלא־מילולית במעמד הר סיני כללה תוכן, ותוכן זה יכול להיתרגם למילים "יש אלוהים אשר מצווה אותנו". וייתכן שהתוכן הסתכם ברצונו של אלוהים שישראל יצייתו לו, ושפרטי החוקים שלהם עליהם לציית – וכך למלא אחר ציוויו – נועדו להיקבע על ידי ישראל.

אולי יש לומר אפוא שהמסר שקיבלו ישראל מאת אלוהים בהר סיני כלל שני רעיונות, ושני רעיונות אלה יכולים להתנסח במילים כך:

(1) "אנוכי ה',
אלוהיך,
מושיעך,
אשר הוצאתיך מארץ מצרים".
(2) "אני רוצה שתאהב,
שתאהב אותי,
שתגלה נאמנות לברית איתי,
בשמירת חוקותיי ומצוותיי
כדלהלן: ..."

המקום המדויק שבו הפעילות האנושית – הפרשנות והעיבוד – מתחילה לפתח מעמד עצמאי, לעולם לא יוודע. אני מבקש להציע שההבדל העיקרי בין היהדות הדתית־מסורתית מחד גיסא ובין הנצרות (והיהדות הרפורמית הקלאסית, בייחוד במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים) מאידך גיסא טמון בתשובה שאנחנו עונים על שאלה זו, בעיקר בכל האמור ברעיון השני.[275]

פרשנות מוגזמת?

התיאורים השונים של מעמד הר סיני בתורה מעלים שוב ושוב את השאלה כיצד הגיעו המצוות 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 תאוריית ההשתתפות 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 המשתמעת 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״.[276] 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 דווקא לא האמינו 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.[277]

הצדק עם גלמן – יש הבדל בין דעתו של מנחם מנדל מרופשיץ ובין עמדתם של רוזנצווייג ושל השל, שבה אני מצדד. כפי שאמרתי למעלה,[278] האדמו"ר מרופשיץ סבר שהאל"ף הכילה מבחינה מסוימת את כל המצוות כולן, ולכן המפגש בין ה' ובין בני ישראל לא היה נטול תוכן אף על פי שתוכן זה לא התנסח במילים. האדמו"ר מרופשיץ טוען שהמצוות נובעות מתוך האל"ף שאלוהים הגה, בעוד שלשיטתם של רוזנצווייג והשל, האל"ף היא כלי קיבול שאלוהים נתן לנו כדי שנוכל למלאו במצוות. אין ספק שיש הבדל בין המינימליזם של האדמו"ר מחד גיסא ובין המינימליזם של רוזנצווייג ושל השל מאידך גיסא.

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 השלכות חשובות של רעיונותיהם שלהם או אפילו אינם מזהים אותן.[279] תופעה זו מוכרת היטב לכל מורה המנסה ללמד חומר מורכב מעט. מדי פעם בפעם תלמידים בשיעורים שאני מלמד מעירים הערות המוכיחות כי הם מבינים את דברי טוב ממני. לפעמים תלמידים שואלים שאלות שאני יכול לענות עליהן מיד – אך יש בתשובה שאני עונה רעיונות שלא עלו בדעתי לפני שתלמידי שאלו את השאלה. 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.[280] 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.[281] 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. כפי שמסביר התאולוג הקתולי איב קונגר, דוקטרינה השייכת למסורת מסוימת יכולה להכיל את הפתרון לבעיה שטרם נוצרה כאשר הדוקטרינה התפתחה.[282] אפשר להוסיף שהפתרון עשוי להפתיע את החכמים שפיתחו את הדוקטרינה במקור; עם זאת, אין משמעות הדבר שהפתרון איננו חלק אורגני מהמסורת המדוברת. בנקודה זו כדאי להזכיר את ההבחנה שהבחין ההיסטוריון של הדת וילפרד

קנטוול סמית בין המשכיות ובין חוסר שינוי.[283] אני סבור שההמשכיות חיונית לאותנטיות של מסורת דתית, ואילו חוסר שינוי מעמיד בסכנה את המשך קיומה. (ראוי להדגיש טענה זאת, היות שיש המאמינים שהמשכיות המסורת וחוסר שינוי בה הם היינו הך. ואולם טעות בידם: חוסר יכולת להשתנות לאור נסיבות חדשות עלול להביא את המסורת לידי חידלון, ולכן הוא מסכן את המשכיותה. אגב, השימוש שאני עושה בהבחנתו של סמית איננו מופיע כלל בספרו, אך דבריי נובעים מהבחנה זו; הרעיון שהצגתי נזקף לזכותו של סמית הרבה יותר משהוא נזקף לזכותי, אף שייתכן שהוא מעולם לא עלה בדעתו.)

תופעה זו של משמעויות לא־מפורשות או לא־ממומשות העולות בד בבד עם התפתחותה של המסורת חשובה במיוחד בשיח הדתי – ואין צורך להשתייך לזרמים מתקדמים 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.[284]

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 ששניאור זלמן שכטר העיר בצדק, "שום אמונה או מערכת תאולוגית שהגיעה אלינו מימי קדם איננה יכולה להישפט אלא על יסוד האפשרויות הפואטיות והרוחניות הגלומות בה".[285] העובדה שההוגים המינימליסטים שהזכרתי בפרק זה לא היו מסכימים עם כל המסקנות 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 שלהבת של ממש כעבור מאות שנים.[286]

פרק 3

ציווי ומצווה בתאוריית ההשתתפות

בפרק הקודם תיארתי את התפתחות התאוריה שאני מכנה תאוריית ההשתתפות של ההתגלות. על פי קו פרשנות זה, אלוהים בא במגע עם ישראל ועם משה במעמד הר סיני, אבל מיעט לדבר ואולי אפילו לא דיבר כלל. סיפור ההתגלות המופיע בספר שמות, ובייחוד גרסתו של ס״א לסיפור זה, הם היסוד שעליו מושתתת תאוריית ההשתתפות. סיפורים אלה מעודדים את הקורא לשאול את עצמו כיצד הגיעו עשרת הדברות לידי ישראל: האם ישירות מפי אלוהים, האם אך ורק בתיווכו של משה, או שמא חלק מהם ניתנו ישירות ואחרים נמסרו על ידי משה? אי־בהירות זו מובילה אותו לשאול שאלה נוספת – מה היה תפקידו של משה בנתינת התורה? שאלה זו דוחקת במיוחד אם אנחנו נדרשים להבין שכאשר טקסטים מסוימים במקרא מספרים שאלוהים ״מדבר״, אין כוונתם שהוא מבטא מילים ממש, כדרכם של בני אדם (עניין זה בא לידי ביטוי גם בס״כ, בייחוד בבמדבר ז 89). טקסטים שונים בספר שמות מאפשרים לנו לחשוב שאולי אלוהים לא אמר מילים של ממש בהר סיני, וייתכן אפוא שמשה השפיע השפעה מכרעת על התורה שניתנה לישראל בלבוש מילים. אפשר לתאר את הגישה הזו ליסוד האלוהי בהתגלות כגישה מינימליסטית. עם זאת, אותם הטקסטים מס״א בספר שמות מאפשרים להסיק גם שכל ישראל שמעו את אלוהים אומר כמה מילים לפחות, ואולי אף את כל עשרת הדברות. אחת הפרשנויות הקדומות ביותר לטקסטים מספר שמות מנסה לטעון שזו אפשרות הקריאה היחידה. הזיכרונות ממתן תורה המתועדים בדברים ד-ה (להוציא פסוק אחד) דוחים את האי־בהירות המודגשת כל כך בשמות יט-כ, ותחת זאת נטען בהם שאלוהים אמר מילים שכל ישראל שמעו. לפיכך אפשר לאפיין את גישתו של ספר דברים להתגלות כגישה מקסימליסטית. תגובה קדומה אחרת למסורות סיני שבספר שמות נוקטת עמדה הפוכה לגמרי: האמירה התאולוגית העולה ממל״א יט 11-13[א] היא שאלוהים הופיע בחורב בשקט מוחלט או ברחש נטול מילים. שתי גישות פרשניות אלה הוסיפו להתפתח גם אצל חז״ל וחכמי ימי הביניים, וחלקם הרחיקו לכת בכיוון המינימליזם. על פי הרמב״ם ב**מורה נבוכים**, ההתגלות

הייתה על־לשונית, ואם כן מילות חמשת חומשי התורה הן בהכרח פרי יצירתו של משה ולא של אלוהים. בעיני מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו (ובייחוד האדמו״ר מרופשיץ, נפתלי צבי הורוויץ) הפן השמיעתי של ההתגלות הסתכם בהברה אחת ויחידה – ולמעשה בתנועה ותו לא. בני ישראל שמעו הגה ולא מילה. דבריהם של פרנץ רוזנצווייג ואברהם יהושע השל שבהם פתחנו את הדיון בפרק 2 הם אפוא פירות תאולוגיית ההשתתפות, ולא ראשיתה.

אחרי שהתחקינו אחר התפתחותה של תאולוגיית ההשתתפות, אנחנו יכולים לפנות לבחון את האתגרים שתאולוגיה זו מציבה בפני המסורת היהודית. בפרק זה אעסוק בשאלות העולות מן הפרשנויות המינימליסטיות לשאלת חלקו של אלוהים בהתגלות: האם עלינו להבין מן הגרסה הקיצונית של הפרשנות המינימליסטית שלא היה להתגלות תוכן, היות שלא נאמרו בה מילים? אם טענה זו נכונה, כיצד ייתכן שההתגלות היא מקור המצוות? אם משה או עם ישראל הם שקבעו את המצוות בתגובה להתגלות, מדוע יהיו ישראל בדורות הבאים מחויבים למערכת חוקים שפרטיה נתחברו בידי בני אדם? ולבסוף, האם אנחנו יכולים להתייחס ברצינות למערכת חוקים המיוחסת למשה אם אנחנו מבינים שהתפתחותה ההיסטורית הייתה מורכבת ושהקשר שלה אל האיש משה מוטל בספק רב? בפרק זה אענה על שאלות אלה, ובתוך כך אטען שכל יהודי שמכיר בתקפות התאוריות של ביקורת המקרא בדבר מקורות חמשת חומשי התורה יכול – ולמעשה חייב – לקבל על עצמו עול מלכות שמיים ועול מצוות. בבסיס טענה זו עומדת תפיסה מסוימת של הנבואה במקרא, המופיעה במחשבת ישראל בימי הביניים ורמוזה בכמה טקסטים מקראיים. לתפיסה זו אנחנו פונים כעת.

השלכות המינימליזם: הנבואה כתרגום

באופן תאורטי, התגלות לא־מילולית עשויה לשאת אופי חווייתי או רגשי ותו לא. היא עשויה למלא תפקיד אחד ויחיד, והוא יצירת קשר רב־עוצמה בין אלוהים ובין בן אנוש. אבל לא פחות מכך, התגלות לא־מילולית יכולה להיות בעלת תוכן אף שמילים אינן יכולות להביעו באופן מדויק וממצה; כפי שכתב שי הלד, אין כל סיבה להניח ש״׳התגלות מילולית׳ ו׳התגלות בעלת תוכן׳ הן קטגוריות חופפות, ושדחיית האחת משמעותה דחיית השנייה״. להפך, הלד טוען בצדק שבלב תפיסת מעמד הר סיני בהגותו של אברהם יהושע השל עומדת ההכרה שמילים אנושיות יכולות לדובב תוכן שמקורו אלוהי: ״בעיני

השל, אנושיותן של המלים [הכתובות במקרא] איננה מעידה על כך שהרעיונות שהן מביעות אנושיים בתכלית״.[1] התגלות ממין זה – התגלות לא־מילולית אך עשירה בתוכן – היא בדיוק ההתגלות המתוארת בטקסטים המקראיים הרומזים לגישה המינימליסטית ואצל ממשיכי דרכם במסורת הרבנית התומכים בגישה זו באופן מפורש יותר. כל הטקסטים הללו קושרים את ההתגלות לתוכן ממין מסוים: רצונו של אלוהים שישראל ינהגו על פי מערכת מצוות. בסיפור סיני שבס״א ההתגלות מובילה תחילה לעשרת הדברות הכתובים בשמות כ, ואחר כך למערכת החוקים המופיעה בשמות כא-כג. אפילו נגיע למסקנה שבני אדם הם שחיברו את מילות החוקים הללו, העובדה שס״א נע מיד מהתגלות לחוק יכולה ללמדנו דבר על תפיסת ההתגלות של ס״א. על פי תאוריית ההשתתפות כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר שמות, ההתגלות עוררה בישראל תחושה של היות מצוּוִים, שהייתה צריכה להתנסח בצורת מערכת מצוות. המפגש בין ישראל ובין אלוהים הניב טענה נורמטיבית, וישראל הופקדו על עיצובה לכדי תוכן ספציפי יותר. ההתגלות הובילה גם לתיאורים של טבעו של אלוהים ושל דרך הנהגתו את העולם, במיוחד בפרקים לג ולד בספר שמות. ייתכן שלא היה ברגע ההתגלות תוכן מילולי, אבל מה שנבע מאותו הרגע עשיר בתוכן, הן משפטי והן תאולוגי. בעלי העמדות המינימליסטיות מקרב חז״ל וחכמי ימי הביניים שבדבריהם עִיַּנּוּ בפרק הקודם מאמינים במערכת השלמה של ההלכה לא פחות מן החכמים הדבקים בנקודת המבט המקסימליסטית. **במורה נבוכים** הרמב״ם אומר שמשה ולא אלוהים הוא שחיבר את המצוות המופיעות בחמשת חומשי התורה, אבל הוא מבהיר שהן מושלמות ומחייבות את כל ישראל. בעיני הרמב״ם, שמירת המצוות היא תנאי הכרחי לניסיון להתקרב לאלוהים ככל האפשר, אף על פי שלא די בה כדי להביא אדם לקרבה זו.[2] אין תמה אפוא שהרמב״ם, שמבחינות מסוימות היה אחד הקיצוניים שבמינימליסטים, היה פוסק גדול ומחברו של אחד החיבורים ההלכתיים החשובים ביותר במסורת היהודית. בדומה לכך, מיד אחרי שהאדמו״ר מרופשיץ מצטט את תורתו של האדמו״ר מרימנוב בדבר האל״ף של ״אנוכי״, הוא מסביר כיצד הצליחה הברה בודדת זו להכיל את כל המצוות ולחייב את ישראל לשומרן. העמדה המינימליסטית ביהדות איננה מתנגדת למצוות, ואפילו לא אדישה אליהן. בעיני הוגים אלה, הדממה איננה שוות ערך לריקנות כלל וכלל. כיצד נבעו אפוא מצוות ה׳ מתקשורת לא־מילולית? כיצד יכולה התגלות שכזו להכיל תוכן ספציפי?

תשובה אחת לשאלה זו עולה מעבודתם של הוגים יהודים רבים שעסקו בנבואה במקרא. כפי שנראה, דעותיהם בנושא זה יכולות לתרום גם לדיון העוסק במשה ובחמשת חומשי התורה. כבר בתקופת חז"ל ובימי הביניים טענו הוגים יהודים כי להוציא את משה, דבריהם של נביאי המקרא התחברו על ידי הנביאים עצמם. הנביאים קיבלו מסר מאלוהים, אבל ניסוחו של מסר זה בלשון בני אדם הוטל על הנביא שקיבל אותו. דוגמאות להימצאות תפיסה זו במסורת היהודית בתקופת חז"ל ובימי הביניים קובצו בידי כמה תלמידי חכמים, ובפרט על ידי אברהם יהושע השל ב**תורה מן השמיים**,[3] ועל ידי מנחם כשר ב"תורה שלמה".[4] נוסף על כך, רבים מן הטקסטים הללו נידונים בפירוט במאמרו של משה גרינברג "תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית" ובמאמרו של אלן קופר "לדמיין נבואה".[5] חוקרים אלה מראים שחלק מחכמי התלמוד (למשל, ר' יצחק בבבלי, סנהדרין פט ע"א) וימי הביניים (יצחק אברבנאל, מנחם המאירי, יוסף אלבו, פרופיאט דוראן, רש"י) סבורים שבשל מקורם השמימי, המסרים שנביאי המקרא קיבלו מאלוהים היו עמומים (ויש להניח שלא־מילוליים), והנביאים הם שניסחו את המסרים הללו בעברית. לדברי חכמים אלה, העברת מסר נבואי לעם הייתה כרוכה במה שאפשר לכנות פעולת תרגום. הנביא ממיר שדר על־לשוני וטרנסצנדנטי לשדר לשוני, ובעשותו כן הוא מטביע בו בהכרח את חותמו. היות שהשל, כשר, גרינברג וקופר דנו בטקסטים הללו באריכות אין צורך להרחיב כאן את הדיון בעניינם. במקום זאת, ברצוני לדון באופן שבו כמה הוגים מודרניים חזרו להבנה זו של הנבואה, הרחיבו אותה והחילו אותה על משה עצמו. כפי שנראה, ניצניה של הרחבה זו מצויים כבר במסורת היהודית הקדם־מודרנית, והיא רמוזה בדבריהם של הוגים חשובים בימי הביניים, ביניהם ראב"ע ורשב"ם.[6] במאמר אחר הראיתי שתפיסת הנבואה כפעולת תרגום נרמזת כבר בכמה טקסטים נבואיים במקרא עצמו; לא אחזור כאן על הטיעון שהצגתי שם.[7]

האמונה שיש בנבואה גורם אנושי (כפי שגרינברג ניסח את התפיסה הזו) או שיש בהתגלות השתתפות אנושית (כפי שאני מתאר אותה בספר זה) מופיעה בקרב הוגים יהודים ונוצרים כאחד בתקופה המודרנית. אמונה זו היא בבחינת דרך ביניים בין התאוריה הסטנוגרפית ובין התאוריה שכל הנביאים הם למעשה משוררים, הוגים יצירתיים שהתברכו בשכל המאפשר להם להביע רעיונות רבי־עוצמה. על פי התאוריה הסטנוגרפית, אלוהים השתמש בשפה אנושית רגילה כדי לומר לנביאים מילים ספציפיות, והנביאים חזרו על דבריו מילה במילה באוזני קהל המאזינים שלהם.[8] על פי התאוריה הרואה בנבואה שירה, היסוד האלוהי בנבואה מסתכם בבריאת בני אדם בעלי כוחות דמיון,

שכל ומוסר מפותחים, ואלוהים איננו נדרש ליצור קשר עם הנביא.[9] במרחב שבין שתי התאוריות הללו שוכנת תאוריית ההשתתפות, הרואה בנבואה תרגום. בקרב הנוצרים, גישה זו מופיעה בעיקר אצל חוקרי מקרא כמו סמואל דרייבר, גרהרד פון ראד והרולד ראולי.[10] נקודות מבט דומות מופיעות אצל כמה תאולוגים פרוטסטנטים (כמו קית וורד ודייויד בראון),[11] ובעבודתם של הוגים קתולים (ביניהם חוקר חשוב של התאולוגיה הנוצרית שהיה מעורב גם בעניינים מעשיים של ניהול הכנסייה).[12] על פי גישה זו, הנביאים מחויבים למשימה שאלוהים הטיל עליהם אך זוכים למידה מסוימת של חופש פעולה. במסגרת סקירת ספרות חז"ל וימי הביניים משתמש השל במונחים החשובים "כלי" ו"שותף": הנביא איננו רק כלי שבו אלוהים משתמש כדי להעביר מסר, אלא הוא שותף פעיל בעיצוב המסר.[13] הוגים אחרים מציעים מטאפורות דומות. הרולד ראולי אומר על פאולוס השליח כי "הוא היה השגריר, לא הדוור".[14] כבר בשנת 1854 טען ויליאם לי שמחברי כתבי הקודש היו "המושכים־בעט של אלוהים, ולא העט עצמו".[15] היו חוקרים שהשתמשו במטאפורת התרגום כדי לתאר את הגישה הזו.[16] דעותיהם של הוגים אלה אינן זהות זו לזו. חלקם מתנגדים למחשבה שיש בשדר האלוהי המקורי יסוד מילולי כלשהו; אחרים מחזיקים בדעה שאפשר שיש יסוד לשוני, ועם זאת הם דוחים את החלתה של תאוריית הכתבה על כל הטקסטים הנבואיים. הוגים נוצרים נוטים להדגיש את אופייה הפרשני של הנבואה פחות מהוגים יהודים. (כמה הוגים פרוטסטנטים ליברליים מדברים על הצורך לפרש את פעולותיו של אלוהים בהיסטוריה; בעיניהם, אירועים היסטוריים יכולים לשמש רמזים המסייעים לידיעת טבעו של אלוהים. עם זאת, פרשנות זו של ההיסטוריה שונה מפרשנות נבואית של מסר לא־מילולי שאלוהים מוסר לאדם מסוים.)[17] למרות זאת, הדמיון בין ההוגים המודרניים שהוזכרו כאן ובין חכמי התלמוד וימי הביניים שהוזכרו למעלה ברור: כולם טוענים שהמקרא הוא פרי אינטראקציה בין אלוהים ובין בן אנוש; אלוהים מוסר את רצונו לנביא, והנביא מעצב מחדש את המסר שקיבל כדי שיוכל להציגו בפני קהל רחב יותר.

ההוגים היהודים המזוהים במיוחד עם גישה זו הם השל ופרנץ רוזנצווייג.[18] תמיכתם ברעיון זה עולה בבירור מהקטעים הקצרים שהבאתי בתחילת הפרק הקודם. בכתביו המאוחרים רוזנצווייג טוען שתוכן ההתגלות מתהווה רק בד בבד עם הפרשנות האנושית המתרגמת את אירוע ההתגלות לשפת בני אדם.[19] (אם כן, בעיני רוזנצווייג ההתגלות נושאת תמיד אופי דיאלוגי.)[20] כך נאמר במכתב שכתב למרטין בובר בשנת 1925:

> תוכנה הבלתי אמצעי של ההתגלות הוא רק ההתגלות עצמה. במילה "וירד" כבר תמה, למעשה, ההתגלות. ובמילה "וידבר" כבר מתחילה הפרשנות שלא לדבר על "אנכי".[21]

דברים אלה יוצרים את הרושם כי שום תוכן מילולי לא הגיע מן השמים. ואולם ב"כוכב הגאולה", שנכתב קודם לכן, עולה ההכרה בשני יסודות בסיסיים של תוכן בהתגלות: פעולת ההזדהות של אלוהים, "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ", והציווי "וְאָהַבְתָּ אֵת ה'" – היינו, תוכנם של פסוקים שונים מחמשת חומשי התורה, ביניהם תחילת עשרת הדברות (שמות כ 1 ודברים ה 6) ותחילת "קריאת שמע" (דברים ו 5):[22]

> הדיבור "אנוכי ה'", זה האני, שבו, בלאו הגדול המאיין את הסתר עצמו של האל הנסתר, פותחת ההתגלות, מלווה אותה בכל ציווייה הפרטיים.[23]

מצד אחד, אפשר להבין שהטקסט המאוחר יותר הופך את הטקסט המוקדם על פיו. על פי "כוכב הגאולה", מילות הפתיחה של עשרת הדברות הן תחילת ההתגלות, ואילו על פי המכתב לבובר המילים הללו מופיעות מיד בתום ההתגלות והן ראשית הפרשנות או התגובה האנושית. מצד שני, בשני הקטעים עיקר ההתגלות הוא פעולת ההזדהות של אלוהים. טענתו של רוזנצווייג משנת 1927 שאלוהים "מגלה רק את עצמו לאדם"[24] איננה שונה מאוד מהאמירה שהרעיון המובע במילים "אנוכי ה'" היה תוכן ההתגלות. אם דברי רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה" מאפשרים לפרש שהתוכן "אנוכי ה'" לא נגלה במילים ושהמילים הכתובות בשמות כ 2 הן כבר תרגום של אותה פעולת הזדהות, אזי שני הקטעים שצוטטו למעלה עולים למעשה בקנה אחד.[25] בין כך ובין כך, שני הצדדים תורמים להתגלות.[26] גם הרעיון שכל מצוות התורה הן ניסיון לבטא באופן מוחשי את הציווי הבסיסי "ואהבת את ה'" מוביל אותנו למחוזות התרגום: ישראל נותנים לדרישה מופשטת זו צורה ממשית, ראשית ביצירת המצוות ואז על ידי שמירתן; במקרה זה שום מילה ממילות המקרא לא הגיעה ישירות מאלוהים (ואכן, במאמרו משנת 1927 על המקרא ולותר רוזנצווייג טוען שמקור כל מילות המקרא אנושי).[27] הדגשת הציווי לאהוב את ה' כציווי האחד שכל שאר חוקי המקרא אינם אלא ביטויים שלו עולה בקנה אחד עם טענתו של רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה" כי "משל האהבה עובר בתורת משל כחוט השני בכל ההתגלות. אצל נביאי ישראל זהו המשל החוזר ונשנה תדיר. אלא שיותר ממשל הוא נועד להיות כאן".[28]

שאלת החלק האלוהי והחלק האנושי במפגש בין אלוהים ואדם הטרידה את השל יותר משהיא הטרידה את רוזנצווייג.[29] רוזנצווייג סבור שכל מילות

המקרא הן תגובה אנושית.[30] אבל השל מפגין אמביוולנטיות בנושא, במיוחד בכל האמור בנבואת משה. כאשר הוא מדבר על "מעט התגלות",[31] הוא איננו מבהיר אם יש בכלל מעט זה תוכן מילולי. אפשר למצוא בכתביו רמזים התומכים בשתי האפשרויות. לעיתים הוא רומז שתהיה זו תמימות מצידנו להניח שאלוהים אמר במעמד הר סיני מילים ממש – למשל, כאשר הוא מציע שלצירוף השגור "וידבר ה'" יש מובן מיוחד:

> מילות **חיווי**, העומדות ביחס של תמורה מתמדת למשמעויות הנשגבות מלשוננו. במקום לתאר דבר מה מרמזות מילים אלה על משהו שאנו תופסים באינטואיציה, אך איננו יכולים להבינו הבנה מלאה... תפקידן אינו לעורר בתודעתנו הגדרה מסוימת, כי אם להציג בפנינו את המציאות שהן מציינות... מילים שנעשה בהן שימוש ברמה הזו חייבות להתפרש לא באופן מילולי ולא כביטויים ציוריים, אלא כמענה... המילים הללו אינן דיוקנאות כי אם **רמזים** המשמשים מורי דרך ומציעים לנו דרך מחשבה מסוימת. אכן זהו המצב שבו אנו נמצאים ביחס לקביעה "וידבר ה'".[32]

אם נכונים דבריו, אזי אין לפרש שהצירוף "וידבר ה'" מורה על ההברות, המילים והמשפטים המרכיבים את השפה. יש להניח שכך הוא במקרא כולו, ובתוך כך בשמות כ 1. רושם דומה עולה מדבריו של השל גם בקטע שלהלן:

> מילות הכתובים... אין הן זהות לחוכמה האלוהית, ואף אינן ייצוג הולם שלה. אם לנקוט לשון ציורית נאמר, שהטקסט בצורתו הנוכחית, בבחינת השתקפות אורו האין־סופי של אלוהים, הוא אחד מאין־סוף השתקפויות אפשריות... הנביאים עדים לאירוע. האירוע עצמו הוא אלוהי, אך הניסוח נעשה בידי כל נביא ונביא. לפי תפיסה זו הרעיון הוא שמתגלה, והנביא טובע את דרך הביטוי.[33]

יש שיניחו אולי שניסוח חדש זה של התפיסה שהופיעה אצל חז"ל ובימי הביניים הרואה בנבואה תרגום איננו מתייחס לנבואת משה – אך בהערת השוליים למשפט האחרון בציטוט שלעיל מביא השל את דברי ראב"ע על ההבדלים בין עשרות הדברות שבשמות ובין עשרת הדברות שבדברים כראיה לכך שמילות עשרת הדברות בהופעותיהן השונות התנסחו בידי אדם.[34] השל קושר אפוא בין רעיון התרגום ובין לב ליבה של נבואת משה. בהמשך הקטע הוא אומר גם כי "הצירוף 'דבר אלוהים' אינו מורה על דיבור בהוראת צירוף של צלילים המגיעים לאוזן".

עם זאת, במקומות אחרים נוטה השל לצד השני: "הדיבר דיבר לה' ואת הבנתו נתן לבני אדם",[35] הוא כותב; חלקו הראשון של המשפט נראה כמסכים

עם הדעה שמילות חמשת חומשי התורה אכן הגיעו מן השמיים, אף שבמשפט הבא הוא מוסיף כי "מקור הסמכות אינו המילה הנמצאת בטקסט, כי אם הבנתם של בני ישראל את הטקסט". בדומה לכך הוא אומר: "... שאלוהים אינו חומק מאיתנו תמיד. הוא התגלה ברגעים נדירים לאלה שנבחרו על ידו להוביל ולהדריך... אלוהים מורה לנו את רצונו. באמצעות דברו יודעים אנו שהוא אינו מעבר לטוב ולרע".[36] העמימות הזו, או אולי הרצון לאחוז בחבל בשתי קצותיו, ניכרת במיוחד בדבריו אלה: "המצוות הן הן ביטוי והן פרשנות לרצונו של אלוהים".[37] הגדרת המצוות כ"ביטוי" הולמת הבנה מקסימליסטית יותר של ההתגלות, ואילו המילה "פרשנות" נוטה להבנה המינימליסטית. אם כן, לעיתים יוצרים דברי השל את הרושם שהוא רואה בנוסח המקרא יצירה אנושית לחלוטין, ולעיתים נראה שהוא מכיר באפשרות שחלק ממילות המקרא (הוא איננו מעז לפרש אילו מילים) הגיעו מן השמיים.[38] השל איננו מניח לנו לזהות במדויק את דעתו בעניין זה, אם בשל התלבטויותיו שלו, אם בשל רשלנות רטורית מסוימת מצידו ואם בשל סירוב עקרוני להכריע בשאלה שהוא סבור שבני אדם בעלי יושר אינטלקטואלי ורוחני אינם יכולים לטעון שהתשובה לה ידועה להם.

לפני שאדון בהשתמעות המרכזית של התאוריה הרואה בנבואה תרגום או של תאוריית ההשתתפות, עלי לתאר כיצד הגרסה המודרנית של תאוריה זו מפליגה מעבר לקודמותיה בספרות חז"ל ובימי הביניים. כאשר חז"ל וחכמי ימי הביניים מכירים בקיומו של גורם אנושי בנבואה במקרא כוונתם לנביאים רגילים: כל הנביאים **חוץ ממשה** ניסחו במילים את המסרים שקיבלו מאלוהים. (מבחינה זו חז"ל וחכמי ימי הביניים מגלים נאמנות לקודמיהם מחברי המקרא, שרבים מהם סבורים שאין למשה אח ורע בקרב הנביאים.)[39] לטענתם דבר זה עולה בבירור מהמילים שבהם פותחים הנביאים פעמים רבות את נבואותיהם: "כה אמר ה'". הם סבורים שהמילה "כה" איננה מעידה על ציטוט מדויק אלא על ניסיון להעביר את הרעיון המרכזי של המסר.[40] ככלל, חז"ל והוגי ימי הביניים האמינו שמשה נבדל משאר הנביאים: הוא קיבל מאלוהים מסרים מילוליים מדויקים. (חלק מן החכמים האמינו שבמקרים מסוימים, ובמיוחד בספר דברים, משה פירש או הרחיב את המסרים שקיבל מאלוהים לפני שהעבירם לבני ישראל. מבחינה זו משה דמה לנביאים האחרים – אבל דבר זה התרחש אך ורק בספר דברים.)[41] משה זכה אפוא למעמד הסטנוגרף המרומם, בעוד ששאר הנביאים היו מתרגמים ותו לא. הורדתו של משה מדרגת סטנוגרף לדרגת מתרגם, המשתמעת מדברי השל, רוזנצווייג ודומיהם, היא בבחינת חידוש.

ובכל זאת, רעיון זה איננו חסר תקדים לחלוטין. השוואה בין שני קטעים העוסקים במה שאפשר לכנות ייחודו של משה מראה שהיו בחז"ל שטשטשו את הגבול שהפריד בין משה כנביא־סטנוגרף ובין הנביאים־המתרגמים. בבמדבר יב מתלוננים מרים ואהרון על מעמדו הרם של משה וטוענים שאף הם נביאים. אלוהים נוזף בהם על כך:

> וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְּבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאָה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְבִיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה. (במדבר יב 6-8)

יש בפסוקים אלה משחק מילים מתוחכם המתאר את ההבדל בין שני סוגי נבואה. משה רואה את "מַרְאֶה" אלוהים ממש, ואילו הנביאים האחרים רואים את אלוהים באמצעות "מַרְאָה". חשוב לזכור שהמראות בעת העתיקה היו שונות מהמראות הקיימות היום. הן היו בדרך כלל קטנות ומיועדות לאחיזה ביד, והמשטח העשוי נחושת לא היה אחיד וחלק כמו המראות העומדות לרשותנו. היות שכך, התמונה שנשקפה מן המראות הללו הייתה זעירה, בעלת גוון אדמדם ומטושטשת מעט. משה רואה את אלוהים עצמו, ואילו הנביאים האחרים רואים השתקפות חיוורת. יתרה מזאת, דברי אלוהים אל הנביאים האחרים הם כמו חלום או חידה, ומן המפורסמות שחלומות וחידות צריכים להתפרש. אם כן, כפי שמסביר יעקב ליכט בפירושו לקטע זה:

> הצד המשותף לחלום ולחידה הוא שלעולם אין הם מבוארים ויש צורך בפתרון או בפירוש להבינם, וממילא אפשר לטעות בפתרונם. נביא הדיוט קולט את דבר ה׳ באופן מעורפל... אין ביכולתו לדעת אם פתרונו נכון, גם כשהוא מקבל את דבר ה׳ בהקיץ ובדיבור גלוי לכאורה. לעומת זאת היה משה רבנו זוכה בראייה שאינה דומה לחידות, ונבואתו באה אליו מבוארת.[42]

פרק יב בספר במדבר טוען שיש בנבואה המקראית גורם אנושי מובהק, אך נבואת משה יוצאת מכלל זה ואין בה גורם אנושי.

אגב, פסוקים אלה בספר במדבר מכילים פרדוקס אשר לו השלכות מרחיקות לכת על הסיפורים המתארים חוויות נבואיות אחרות במקרא. דברי אלוהים למרים ולאהרון ששום נביא מלבד משה איננו מקבל מאלוהים מסר ברור מובאים כדיבור ישיר הנראה ברור לחלוטין! במילים אחרות, דברי אלוהים אלו, שלפי הכתוב מרים ואהרון שמעו, דוחים את האפשרות שמרים ואהרון יכלו לשמוע ישירות את דברי אלוהים כלל.[43] אם הטענה המוצגת בפסוקים 6-8 נכונה, עלינו להסיק שאין להבין את המילה המקדימה אותה ("ויאמר") על פי משמעותה המילולית. המספר בבמדבר יב איננו מהסס לומר

שאלוהים דיבר אל מרים ואל אהרון, אף שמיד אחר כך הוא מסביר שאלוהים איננו מדבר ממש אל נביאים כמו מרים וכמו אהרון. אין לנו אלא להסיק שכאשר משה איננו הנמען יש להבין את המילים "וידבר/ויאמר אלוהים" במובן הרחב: "אלוהים נתן לנביא מסר, שאותו הנביא נדרש לפרש כדי שיוכל לנסחו בשפה אנושית". מה שנאמר על המחבר של במדבר יב יכול בהחלט להיאמר גם לגבי מחברים מקראיים רבים אחרים, ביניהם הנביאים עצמם.

כאמור, לפי הכתוב נבואת משה שונה משאר הנבואה המקראית והוא שומע את ה' בדרך ישירה יותר. אבל יש בספרות חז"ל טקסטים המתארים הבדל מסוג שונה בין משה ובין נביאים אחרים, ומכך אפשר ללמוד שהרעיון שאפילו משה פעל כמתרגם הופיע במחשבת ישראל עוד בטרם התקופה המודרנית. וכך אנחנו קוראים בויקרא רבה א, יד (מהדורת מרגליות, עמ' ל-לא):

> מה בין משה לכל הנביאים? רבי יהודה בר' אלעאי ורבנן [אמרו את דעתם]. ר' יהודה א' [=אומר]: כל הנביאים ראו מתוך תשע איספקלריות... ומשה ראה מתוך איספקלריה אחת, [שנאמר:] "ומראה ולא בחידות" (במדבר יב 8). ורבנן אמ' [=אומרים]: כל הנביאים ראו מתוך איספקלריה מלוכלכת... ומשה ראה מתוך איספקלריה מצוחצחת.

גרסאות שונות של מדרש זה נמצאות במקומות שונים בספרות חז"ל; בבבלי, יבמות מט ע"ב נאמר שמשה ראה באספקלריה מאירה ואילו הנביאים האחרים ראו באספקלריה שאינה מאירה. "אספקלריה" היא מראָה או זגוגית.[44] בין כך ובין כך, המראָה שנשקף לעיני אדם שהתבונן באחד משני הדברים הללו בעת העתיקה היה לכל הפחות מעוות מעט – הזכוכית בימי חז"ל הייתה מחוספסת יותר וצלולה פחות. אם כן, כאשר המדרש מחזק את הטענה בדבר ההבדל בין משה ובין הנביאים האחרים הוא גם משנה את טיב ההבדל. על פי ספר במדבר, משה רואה את אלוהים ישירות ואילו הנביאים האחרים רואים את אלוהים מבעד דבר מה שמעוות את המראָה. אבל במדרש בויקרא רבה ובגרסאות אחרות שלו הן משה והן הנביאים האחרים רואים מבעד דבר מה שמעוות את התמונה; הם נבדלים זה מזה רק במידת העיוות. בעיני חז"ל, התמונה שמשה רואה איננה מושלמת אבל העיוות שבה נגרם בשל אספקלריה אחת בלבד, בעוד שהתמונה שהנביאים האחרים רואים מעוותת הרבה יותר.[45] בדומה לכך, הרמב"ם אומר ב**מורה נבוכים** שמשה ראה את אלוהים בבהירות גדולה משאר הנביאים, אך אפילו משה עצמו לא יכול להשיג את מהותו ואת עצמותו של אלוהים.[46] טקסטים מיסטיים יהודיים שונים, הן קדם־קבליים והן קבליים, מציעים רעיון דומה: הראייה המושלמת

של משה אפשרית רק ביחס להופעותיו הנמוכות של אלוהים, ולא ביחס להופעות הגבוהות.

בעיני הוגים הללו, משה לא מילא תפקיד של סטנוגרף, אלא היה מתרגם שאיש לא ישווה לו. דעה זו בולטת במיוחד בתפיסת המצוות של הרמב״ם. בפרק הקודם ראינו שלשיטת הרמב״ם, משה עצמו כתב את חמשת חומשי התורה על בסיס השגה מושלמת של רצון אלוהים; המילים שבהן כתב אותם לא ניתנו לו מן השמיים. לורנס קפלן מסכם את עמדתו של הרמב״ם בעניין מקור חמשת חומשי התורה כך: ״מצוות התורה הן **תרגום** עתיר דמיון, **חיקוי** של החוק הקוסמי האלוהי״.[47] מיכה גודמן, אלכסנדר אבן־חן ודויד נובק משתמשים אף הם במילה ״תרגום״ כדי לתאר את דעת הרמב״ם בעניין כתיבת חמשת חומשי התורה בידי משה.[48] בעיני הרמב״ם, ההבדל בין משה ובין נביאים אחרים, לפחות מבחינה זו, איננו הבדל מהותי אלא עניין של מידה.[49] אם עולה מדברי רוזנצווייג והשל שמשה היה מתרגם, הרי שהם מרחיבים רעיון שכבר הופיע במקורות קלאסיים ולאו דווקא ממציאים דוקטרינה חדשה לחלוטין.

תאולוגיה של קורלציה, תאורגיה ומינימליזם

השל מדגיש את מה שאני מכנה פעולת התרגום שבנבואה, ומשתמש ברעיון כבסיס להרחבה גדולה של תאוריית ההשתתפות. בעניין תפקידיהם של אלוהים ושל בני האדם הוא כותב ״לאלוהים הקריאה, ולנו הפרפרזה״.[50] הוא מסביר את טבעו של השיח הנבואי כך:

> הנביא אינו כלי קיבול סביל, רשמקול אנושי המושפע מן החוץ בלי השתתפות לבו ורצונו. מאידך גיסא אין הנביא זוכה לחזון בזכות כוחו ועמלו בלבד. אישיותו של הנביא היא אחדות של השראה והתנסות, פלישה והיענות... המקרא מלמדנו שגם ברגע האירוע נותר הנביא שותף פעיל בו. היענותו למתגלה בפניו היא שהופכת את ההתגלות לדיאלוג. במובן מסוים, נבואה מורכבת מהתגלותו של אלוהים **והתגלותו של אדם**.[51]

הדגשת הדיאלוג איננה אופיינית רק לתפיסת הנבואה של השל, אלא אף לגישתו כלפי הדת ככלל. אותותיו של עניין זה ניכרים באמירות שאמר בנושאים שונים: החיים הדתיים (״הדת כולה היא **שאלתו של אלוהים ותשובתו של האדם**״);[52] הגישה הנכונה למקרא (״איננו יכולים לחוש את נוכחותו [של אלוהים] בתוך המקרא אלא בהיענות ובתגובה לו״);[53] ובמישור מהותי יותר, הרעיון שהמקרא איננו מסמך ספרותי־היסטורי גרידא אלא

בבחינת כתבי קודש ("עלינו ללמוד להיענות בטרם נוכל לשמוע. עלינו ללמוד לקיים בטרם נוכל לדעת... אם לא נענה, אזי המקרא חדל להיות כתבי הקודש").[54] אין צורך לפתוח את ספריו של השל כדי לחוש בחשיבות שהוא ייחס לעניין זה במשך כל שנות פעילותו; די לקרוא את כותרות הספרים: "אלוהים מבקש את האדם"; "דרך האדם לאלוהים"; "האדם איננו לבד"; "בין אלוהים ואדם" (שלושת האחרונים טרם תורגמו לעברית). המוטיב החוזר בכותרות הספרים הללו הוא רעיון החיבור בין שמיים וארץ. גישתו של השל כלפי ההתגלות בפרט וכלפי הדת ככלל מדגישה בעת ובעונה אחת את תנועת אלוהים לקראת האנושות ואת תנועת האנושות לקראת אלוהים.

אפשר לסכם את גישתו של השל במילים "תאולוגיה של קורלציה". מונח זה מזוהה בעיקר עם התאולוג הפרוטסטנטי הליברלי פאול טיליך, שתיאר בעזרתו את הדרך שבה הוא מחבר בין תובנות העולות מן ההתגלות, מכתבי הקודש ומההיסטוריה של המחשבה הנוצרית ובין שאלות העולות מחקר הפילוסופיה והפסיכולוגיה.[55] אבל הרעיון קיים גם במחשבת ישראל. הפילוסוף היהודי הרמן כהן, שהשפיע עמוקות על רוזנצווייג ועל השל, אמר שההתגלות איננה נובעת רק מן השמיים אלא גם מליבו של האדם, ובייחוד (וכאן הוא מזכיר את הרמב"ם) מן היכולת המילולית והשכלית של האדם. בעיני כהן, החובות הדתיות אינן נכפות על האדם מלמעלה; בני האדם ניחנו בשכל הדומה לשכלו של אלוהים, ובעזרתו הם מבינים חובה מהי ומקבלים על עצמם את החובות הללו.[56] כהן משתמש במילה "קורלציה" כדי לתאר את הפן הזה של ההתגלות.[57] הקורלציה ממלאת תפקיד חשוב בהגותו של כהן, המטעימה הן את החובות המוטלות על האדם והן את האוטונומיה שלו. היות שהחובות מתגלות מכוח הקורלציה בין אלוהים ובין האדם, מסיק כהן, קבלתן איננה פוגעת באוטונומיה של כל אדם ואדם.[58] גם משה אידל השתמש במונח "קורלציה", ותיאר בעזרתו רעיון מרכזי בקבלה. רעיון זה, טוען אידל, הוזנח בעבודתו של גרשום שלום:

> במקום ההנחה שגישה מחקרית זו [של שלום] מניחה, שהאל מרוחק ושהשתקפותו בסמלים היא הדרך היחידה להשיגו, אני מציע תאולוגיה המסתמכת הרבה יותר על קורלציה. בשונה מתאולוגיית הקורלציה האקזיסטנציאליסטית של פאול טיליך, האופן שבו אני מבין את המונח קשור פחות לשכינה ולדינמיקה של נוכחות אלוהים במציאות או להולדתו של קיום חדש, אלא לאפשרות של השפעה הדדית של מעשי אלוהים והאדם זה על זה.[59]

כל ההיבטים הללו של תאולוגיית הקורלציה מופיעים בדברי השל – התפיסה בעלת הנטייה האינטלקטואלית של טיליך,[60] הדגש שכהן שם על השותפות בין שמיים וארץ,[61] והצעתו של אידל המטעימה את מעשי האדם. מרשים במיוחד האופן שבו הגותו של השל מצליחה לבטא את הרעיונות שאידל מזהה כיסודות מרכזיים בקבלה ובמבשריה בספרות חז״ל. אידל מדגיש שאין בקבלה רק תנועה כלפי מטה ממחוזות שמימיים אלא גם תנועה כלפי מעלה, הכוללת פעילות דתית ואתית של בני האדם.[62] לאמיתו של דבר, הוא מגדיר את הקבלה כ״מערכת פרקטיקות המיועדת להגביר סדרת ׳רצפים אונטולוגיים׳ או ׳רצפים מטאפיזיים מחוברים׳״.[63] אם כן, תפיסת הקבלה של אידל מדגישה את הריטואלים הקשורים לקורלציה בין אלוהים ואדם לפחות בה במידה שהיא עוסקת בהשערות תאוסופיות.

אין זה מקרה שיסודות אלה של המחשבה הקבלית כפי שתיארם אידל בולטים כל כך בתפיסת היהדות של השל. השל הושפע עמוקות מן הקהילות החסידיות שבהן גדל ושבהן שימשו בני משפחתו כאדמו״רים במשך דורות. הוא הושפע השפעה מכרעת מהספרות הקבלית הנלמדת בחוגים חסידיים, ובמיוחד מקבלת הרמ״ק שזוכה למשנה תוקף בתפיסת הקבלה של אידל.[64] אפשר למצוא בכתבי השל אפילו את עקבותיו של רעיון שהוגים וחוקרים יהודים מודרניים אחרים התעלמו ממנו, נמנעו ממנו או לעגו לו: רעיון התאורגיה, או פעילות ריטואלית אנושית המשפיעה על אלוהים או משנה אותו. התאורגיה הייתה יסוד מרכזי בקבלה בימי הביניים, והיא מצויה אף אצל חז״ל בטקסטים מסוימים שאפשר לראות בהם את מבשרי הקבלה הקלאסית שהתפתחה בימי הביניים (כפי שהשל עצמו העיר).[65] אידל מגדיר תאורגיה במובנה הרחב ביותר כ״השפעת מעשיהם של בני אדם על העולמות השמימיים״,[66] ובצורה זו היא מופיעה בהגותו של השל. השל כותב שאלוהים

> זקוק לפועלו של האדם כדי להגשים את תכליותיו בעולם הזה... אלוהים דורש מן האדם לענות, לשוב, להגשים... החיים הם רצף אין־סופי של הזדמנויות... לפדות את כוחו של אלוהים משלשלאות הפוטנציאל.[67]

אחד המפורסמים שברעיונות התאולוגיים של השל הוא תפיסת הפתוס האלוהי, שלפיה אלוהים ״מונע ומושפע ממה שמתרחש בעולם, ומגיב על כך״.[68] רעיון זה לובש צורה קבלית קלאסית יותר כאשר השל מתאר את ההבדל בין מנהגים, טקסים וסמליות דתית מצד אחד, ובין שמירת המצוות מצד שני:

> תפקידם העיקרי של סמלים הוא לבטא את **מה שאנו חושבים**; תפקידן העיקרי של המצוות הוא לבטא את **מה שאלוהים מצווה**... לסמלים מעמד פסיכולוגי ולא אונטולוגי; הם אינם משפיעים על המציאות כל עיקר, אלא על נפש האדם בלבד. המצוות משפיעות על אלוהים.[69]

עם זאת, קשה להאמין שכוונתו של השל בדברים אלה הייתה זהה למה שהיה מתכוון אדמו"ר חסידי, כמו למשל הרבי מאפטא או האדמו"ר של חסידי קופיטשניץ, לו הוא היה אומרם. בדומה לכך, אין בתפיסת המצוות של השל ולו שמץ מרעיון ההשפעה המינית על אלוהים – רעיון בולט בתפיסה התאורגית של המצוות בספר הזוהר.[70] למרות זאת, רעיון התאורגיה האופייני לחוג החברתי שבו גדל השל מהדהד בהעדפתו מצוות המכוונות כלפי אלוהים על פני מנהגים קהילתיים או טקסים בעלי משמעות אישית.[71] השל מאמץ את רעיון התאורגיה כדי להדגיש את הפרסונליות של אלוהים ובונה על יסוד רעיון זה מוטיב מרכזי החוזר בכתביו – רעיון השותפות בין שמיים וארץ. אחרי הכול, שותפות משמעה שאדם אחד משפיע על אדם אחר. אף על פי שחוקרים נמנעו מלבחון היבט זה בהגותו של השל,[72] הוא ממלא תפקיד חשוב בכל כתביו. כאשר הוא עולה בהקשר של ההתגלות, השל קושר בינו ובין הרעיון היהודי הקדום שיש בהתגלות גורם אנושי: ההתגלות היא דו־שיח, שבו כל צד משפיע ומושפע.

רעיון התאורגיה מופיע גם ממש בסוף "כוכב הגאולה", ורוזנצווייג מציין שם בפירוש את הקשר בינו ובין הקבלה.[73] נושא זה איננו מופיע בכתבי רוזנצווייג בתכיפות כפי שהוא מופיע אצל השל, אבל מיקומו ממש לקראת סוף "כוכב הגאולה" מלמד על חשיבותו. נוסף על כך, אידל טוען כי "כניעתו של אלוהים לאדם, הרעיון שהוא 'נותן עצמו' לאדם, היא רעיון יסוד המופיע שוב ושוב בכתביו של רוזנצווייג, ונראה ששורשיו נעוצים בתפיסת השכינה בקבלה".[74]

בפיתוח תאולוגיה של קורלציה מתוך רעיון התאורגיה השל ורוזנצווייג אינם מאמצים רעיון קבלי ותו לא; הם חוזרים גם לתפיסת המצוות בס"כ. בפרק הקודם ראינו שלשיטתו של ס"כ, מטרת המצוות היא קיום תנאים המאפשרים לאלוהים לשכון בארץ. על ידי שמירת המצוות (ובראש ובראשונה דיני טומאה וטהרה והקרבת קרבנות) מסייעים ישראל לאלוהים הטרנסצנדנטי להיות אימננטי. לפיכך על פי ס"כ המצוות הן בעלות אופי תאורגי ביסודן. אם נחזור על הגדרת הקבלה אליבא דאידל, הריטואלים שישראל וכוהניהם מקיימים הם מערכת פרקטיקות המחזקות את הרציפות המטאפיזית בין שמיים וארץ, רציפות שמקומה לפי ס"כ הוא המשכן. וליתר

דיוק, על פי ס״כ המצוות הן כלי המשמש במה שאידל מכנה במסגרת דיון בריטואלים קבליים ופרוטו־קבליים ״תאורגיה של הורדה״. עם זאת, הריטואלים בס״כ אינם קשורים למה שאידל מכנה ״תאורגיה של הגברה״.[75] אם כן, יחזקאל קויפמן לא צדק לגמרי כאשר אמר על הפולחן בס״כ ״שאינו מכוון להמשכת שפע כח מסתורי לאלוהות באמצעים מגיים־מיתולוגיים״.[76] קויפמן משתמש כאן באוצר מילים הלקוח ממחוזות הקבלה, ובכך הוא מדגיש את הפער בין תפיסת הריטואל בס״כ ובקבלה. אבל לאור דברי אידל בדבר חשיבות ״התאורגיה של ההורדה״ בקבלה, אין להכחיש שכאשר קויפמן מתאר את מטרת הפולחן בס״כ כשריית השכינה בישראל הוא מתאר למעשה מטרה פרוטו־קבלית. ראשיתו של רעיון הקורלציה במסורת היהודית איננה אפוא בהרמן כהן ואף לא בקבלה, כי אם בס״כ.

תורה שמימית ותורה ארצית

רעיון התאורגיה איננו נקודת ההשקה היחידה בין תאולוגיית הקורלציה של השל ורוזנצווייג ובין הקבלה והיסודות הפרוטו־קבליים בספרות חז״ל. תפיסת הנבואה כתרגום מזכירה הבנה של ההתגלות המבחינה בין התורה המצויה בעולם הזה ובין תורה הקיימת מעבר לו. תפיסה זו של התורה מזוהה בעיקר עם הקבלה, אך אחת ממטרותיו המרכזיות של השל ב**תורה מן השמיים** היא להראות שתפיסה זו הייתה מפותחת ביותר כבר בספרות התלמודית ובמדרשים.[77] בקרב חז״ל רווחה האמונה שהתורה קדמה לעולם (ראה למשל מדרש תהלים צג, ג [מהדורת בובר, עמ׳ 414]; בראשית רבה א, ד [מהדורת תאודור–אלבק, עמ׳ 6]; בבלי, נדרים לט ע״ב) ושאלוהים ברא את העולם על פיה (משנה, אבות ג, יח; בראשית רבה א, א [מהדורת תאודור–אלבק, עמ׳ 2]).[78] בעקבות זאת, מראה השל, שאלו חז״ל: באיזו מידה התורה שקדמה לעולם זהה או מקבילה לתורה הארצית, כלומר לחמשת חומשי התורה? אם אין הן זהות, האם התורה הארצית פחותה מן התורה השמימית? כפי שאהרון טאקר מראה,[79] השל פותח פרק חשוב ב**תורה מן השמיים** בהכחשת העמדה הדואליסטית או הגנוסטית הטוענת כי התורה האמיתית שוכנת בשמיים ואילו התורה שבארץ פחותה ממנה.[80] אבל, מעיר טאקר, במהלך הפרק השל מתחיל להצביע על הבדלים בין שתי התורות הללו כפי שהן מתוארות בספרות חז״ל. ההבדלים הולכים ומתחדדים כאשר השל מצטט מדרש מבראשית רבה יז, ה (מהדורת תאודור–אלבק, עמ׳ 156-157) העוסק בנובלות, פירות שנשרו מן

העץ בטרם הבשילו לחלוטין. המדרש משתמש במושג שימוש מטאפורי כדי לתאר תופעות שאינן מפותחות דיין שמקורן בדבר מה שלם יותר:[81]

> ר׳ חננא בר יצחק אמר: שלש נובלות הן; נובלת מיתה – שינה, נובלת נבואה – חלום, נובלת העולם הבא – שבת. ר׳ אבין מוסיף עוד תרתין: נובלת אורה שלמעלה – גלגל חמה, **נובלת חכמה שלמעלן – תורה**.

שאלה ממין זה שבה ומופיעה **בתורה מן השמיים** כאשר השל שואל: האם התורה הקדמונית והשמימית זהה לתורה הכתובה הנמצאת בארץ, או שמא התורה השמימית קיימת אך ורק בשכלו של אלוהים?[82] אם האפשרות הראשונה היא הנכונה אזי התורה שבידינו ירדה מן השמיים כמות שהיא; השל מסכם את הרעיון הזה בצירוף המפורסם **תורה מן השמיים**. אם האפשרות השנייה היא הנכונה, הרי שהתורה שברשותנו היא תוצר של תהליך שבו לבשה התורה הנהגית בשכלו של אלוהים צורה גשמית; כדי לתאר את התורה הזו טבע השל את המונח ״תורה שבשמיים״.[83] במקרה זה, התורה הארצית היא התגלמות של אב טיפוס שמימי. רבים מחז״ל מחזיקים בדעה הראשונה שתיארתי, שאותה השל מגדיר כ״קיצונית ותקיפה״ ושעולה בקנה אחד עם התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות. עמדה זו הייתה לעמדה המוכרת ביותר בתרבות הרבנית; אפשר לומר בצדק שהיא התאולוגיה הסטנדרטית ביהדות. מטרתו העיקרית של הכרך השני של **תורה מן השמיים** היא להראות שהייתה בקרב חז״ל גם גישה ״פשרנית ומתונה״ יותר,[84] להגן על גישה זו ולבחון את ההשלכות של המתח בינה ובין הגישה הנפוצה יותר. אינני סבור שיש צורך לסכם כאן את עבודת האיסוף והניתוח של טקסטים מספרות חז״ל שהשל עשה, אבל ייתכן שחלק מן הקוראים בכל זאת יפיקו תועלת מכמה דוגמאות. המדרש בקהלת רבה יא, יב מתאר את ההבדל בין התורה הנמצאת בארץ ובין התורה האידאלית באופן נועז למדי: ״תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח״. הטענה שהתורה שקדמה לעולם איננה קיימת בארץ באה לידי ביטוי גם באמירה שהתורה הקדמונית כתובה באש, המופיעה במדרש תהלים צ, יב (מהדורת בובר, עמ׳ 391) ובמקורות נוספים.[85] השוואת התורה לאש באה ללמדנו דבר: האש אמיתית אך חסרת ממשות, אפשר לראותה אך היא איננה גשמית לחלוטין, היא משתנה כל העת אך גם חסרת שינוי. יתר על כן, אין הכוונה כאן לאש רגילה, היות שהתורה כתובה באש שחורה על אש לבנה. המדרש משווה את התורה השמימית לדבר מה שאיננו קיים בארץ, והוא רומז בכך שהיא זרה

לחלוטין, שהיא מזכירה דברים המוכרים לבני האדם אך שונה מהם, ולפיכך אין היא זהה לתורה שבידי ישראל.

רעיונות דומים רווחים בטקסטים קבליים. גרשום שלום מתאר את תמצית העניין ומסביר שבעיני חלק מן המקובלים,

> חכמת אלוהים... יוצרת תורה קדמונית ("Ur-Torah"; "תורה כלולה") שבה ה"מילה" מצויה במצב קיום ראשוני שאין בו חלוקה של היסודות הפרטיים להגאים ולאותיות. כאשר תורה קדמונית זו לובשת מילים ונעשית "תורה שבכתב", שבה קיימים סימנים (צורות העיצורים) או הגאים או ביטויים – הרי זו כבר פרשנות.[86]

ספר הזוהר מלמד שהסיפורים והחוקים שמהם מורכב המקרא הם מלבוש חיצוני שהתורה עוטה. היחס בינם ובין התורה זהה ליחס בין בגדיהם של בני אדם ובין גופם (זוהר ג, קנב ע"א [על במדבר ט 1]).[87] הרעיון שיש לתורה האידאלית הופעות רבות, אשר חלקן טהורות יותר וחלקן מעורות יותר בעולם הגשמי, מופיע בזוהר ובחיבורים קבליים נוספים גם במסגרת העיסוק בתורת הספירות. (על פי הקבלה, הספירות הן עשר הופעות של אלוהים, או לחלופין, כוחות הנובעים מאלוהים, החודרות לעולם שברא. כל ספירה מבטאת או משקפת פן אחר של אלוהים, כמו חוכמה, בינה, חסד או מלכות.) במרבית המערכות הקבליות הספירה השנייה, חוכמה, מייצגת את התורה שקדמה לעולם; הספירה השישית, תפארת, מייצגת את התורה שבכתב; והספירה האחרונה, מלכות (המכונה גם שכינה), מזוהה עם התורה שבעל־פה.[88] בדומה לכך, ישראל בעל שם־טוב, אבי תנועת החסידות, מבחין בין "תורת ה'" ובין "תורת משה". תורת ה' היא "אור הגנוז" שמתי מעט השיגוהו, ואילו תורת משה היא התורה שניתנה לבני ישראל.[89] אפשר לקשור תורה שמימית זו לקול הדממה הדקה במל"א יט 12, ולפיכך גם לאל"ף של "אנוכי" בתורתו של האדמו"ר מרימנוב שנידונה בסוף פרק 2. במונחים קנטיאניים נאמר שהתורה היחידה שיש לנו גישה אליה היא תופעה (פנומנון), תוצר של תפיסה ושל פרשנות אנושיות; אבל משתקף בה הדבר כשהוא לעצמו (נואומנון), שאף שהוא אמיתי אי אפשר להשיגו.

סיכום הכרך השני של **תורה מן השמיים** שהצגתי זה עתה רחוק מלהיות מושלם; קוראים המתעניינים בתאולוגיה של חז"ל, בשורשים החז"ליים של תפיסות התורה בקבלה ובהגותו של השל עצמו ייטיבו לעשות אם יקראו בספר בעצמם. אבל המטרה שהצבתי לעצמי בספר זה מחייבת אותנו להבין את טענתו של השל ולקחת אותה צעד אחד הלאה. חז"ל לא המציאו רעיון

חדש כאשר דיברו על הבדל בין התורה הנמצאת עם אלוהים ובין התורה שמשה נתן לישראל, אלא פיתחו רעיון ששורשיו נעוצים בסיפור סיני בספר שמות. כפי שראינו למעלה, הלוחות הראשונים שעליהם נכתבו עשרת הדברות באצבע אלוהים (שמות לא 18, לב 16) שוברו על ידי משה (לב 19), ומשום כך ישראל מעולם לא זכו לקרוא בלוחות המקוריים, השמימיים. הלוחות השלמים שהונחו בארון הברית היו פרי שיתוף פעולה בין שמיים וארץ; הם פוסלו, וסביר שגם נכתבו, בידי אדם. הביטוי הגשמי הסופי של עשרת הדברות שהגיע לידי בני ישראל הוא תוצר של מה שאידל מכנה תנועה כלפי מעלה ותנועה כלפי מטה גם יחד. אם כן, הסיפור על אודות לוחות הברית בספר שמות מבחין בין לוחות שמימיים בתכלית ובין לוחות שהם פרי שיתוף פעולה. הלוחות הראשונים נשתברו – אולי משום שלא יכלו להתקיים עלי אדמות? – אבל הלוחות השניים, שמשה יצר בסיועו של אלוהים, נותרו שלמים.[90] שנים רבות לאחר מכן פיתחו חז"ל מתוך הבחנה זו את רעיון התורה השמימית והתורה הארצית; חכמי הקבלה הרחיבו אותה אף יותר; והשל הציב אותה במרכז יצירת המופת שלו. אבל לפחות ככל שהדברים אמורים בלוחות האבן שעליהם נכתבו עשרת הדברות, הבחנה זו נמצאת כבר בספר שמות, אף שבקווים כללים בלבד. למעשה, היות שהסיפור המתאר את הלוחות הראשונים והשניים שייך כולו לס"א, אפשר לומר ששורשיה של הבחנה זו קדומים אף מחמשת חומשי התורה עצמם.[91]

יש בין הקוראים שיחשבו אולי שאין זה סביר שהרעיונות שאני מייחס למחברי המקרא אכן רמוזים בדבריהם. האם ייתכן באמת שתפיסה של הנבואה כתרגום והבחנה בין תורה ארצית ואב טיפוס שמימי מצויות בטקסט מהמזרח הקדום? האם אני מחדיר למקרא רעיונות חז"ליים, קבליים ומודרניים שהתפתחו הרבה אחרי זמנו – או במקרה של אב הטיפוס השמימי, רעיון אפלטוני? מחקרים העוסקים במלאכתם של הסופרים בעת העתיקה מראים שתרבויות המזרח הקדום אכן הבחינו הבחנות דומות בין אבות טיפוס ובין הופעות משניות. נביאים הם שליחים מסוג מסוים, ובמזרח הקדום היה מקובל ששליחים ינסחו בעצמם את המסר שהם מעבירים. כך היה הן כשמועון המסר היה אדם והן כשהמועון היה אל. יש בידינו כמות נכבדה של כתבים שיצאו מתחת ידיהם של סופרים ממסופוטמיה וממצרים שכתבו מכתבים בעבור לקוחות שונים, מלכים בעיקר, ושהעבירו גם דברי חוכמה מהספרה השמימית.[92] קרל ון דר טורן מתאר את מלאכתם של סופרים אלה:

> הפיכתו של דיבור לטקסט כתוב לא הייתה פעולה מכנית של כתיבת מה שנאמר בעל־פה. בעת כתיבת המילים שנאמרו הסופר שינה אותן כדי

> שיתאימו לקונבנציות של ז׳אנר הטקסט. במזרח הקדום הז׳אנר הנפוץ ביותר שבו שימשו הסופרים כמתמללים היה המכתב... ממכתבים הכתובים בכתב יתדות שהשתמרו נראה כי הסופרים אכן הטביעו את חותמם בטקסטים שהוכתבו להם. היות שהכירו על בוריים את כללי הנימוסין של ז׳אנר המכתב, הם השתמשו במילים ובצורות התבטאות שהלמו את אומנותם ואת כשרונם האישי; סגנון הכתיבה לא שיקף כל עיקר את היכולת הרטורית של פטרוניהם... סופרים כפו על הטקסט את סגנונם, את לשונם ואת תפיסותיהם אפילו כשביצעו את המלאכות הטכניות ביותר. כשמילאו תפקיד של מתמללים ומזכירים הם לא היו רשמקול שבכתב; הם עיצבו את החומר שהגיע אליהם בעל־פה.[93]

שליחים שינו בדרך כלל את המסר המקורי כדי להתאימו לנמען. עובדה זו כשלעצמה איננה מוכיחה שנביאי המקרא תרגמו מסרים שמימיים ללשון בני אדם, אבל יש בה להראות שהרעיון ששליחים מנסחים, מעצבים ומשנים מסרים שמקורם במוען גבה־מעמד איננה זרה לעולמו של המקרא. תימוכין נוספים לעניין זה עולים מסיפורים במקרא שבהם אחת הדמויות חוזרת על דבריה של דמות אחרת או שהמספר חוזר על דבריו שלו. במקרים כאלה, החזרה משנה בדרך כלל את הנוסח המקורי. ג׳ורג׳ סברן חקר חזרות שכאלה בסיפורי המקרא, והוא מצביע על כך שאף שבחלק מן המקרים יש בחזרה שינויי סגנון פעוטים שאינם משפיעים על משמעות הקטע, במקומות אחרים יש לשינויים הקלים ביותר חשיבות גדולה. הוא מדבר על ״סולם רב־שלבים הנע בין חזרה ובין פרשנות חדשה״.[94] המשותף לכל הסיפורים הללו הוא הנחת היסוד של הטקסט שכאשר מדווחים על דבר מה שכבר נאמר, אפשר לסטות מן המקור ואין צורך לחזור עליו מילה במילה.[95] אין זה מן ההכרח שתרבות שבה רווחת נורמה מעין זו תראה בנבואה תרגום, אך הדבר סביר בהחלט.[96] מסיבה זו הכתוב בירמיה לו 32 איננו מוצא טעם לפגם בכך שמגילת נבואה שנכתבה תחת מגילה ישנה שנהרסה מכילה, נוסף על הטקסט המקורי, חומר חדש הדומה למקור.[97]

עקבותיו של רעיון השילוב בין יסודות שמימיים ואנושיים נמצאים גם במסורת הטקסטואלית המסופוטמית. מלומדים מסופוטמים, במיוחד באלף השני ובמאות הראשונות של האלף הראשון לפסה״נ, לא טענו בדרך כלל שהטקסטים שלהם הגיעו מן השמיים ככתבם וכלשונם.[98] הסופרים הללו סברו שאומנותם היא מתנה מן האלים (במיוחד מאֵאה, ומאוחר יותר מנכדו נאבו, הוא האל נבו הנזכר בישעיה מו 1), ואילו חיבור הטקסטים הלכה למעשה היה מלאכתם שלהם. בהקדמה לקובץ החוקים המפורסם שלו,

חמורבי איננו טוען שהוא קיבל את החוקים הללו מן האלים, אלא הוא מכריז שהאלים אנו, אנליל ומרדוך האצילו עליו סמכות והאל שָמש העניק לו חוכמה, ומתנות אלה אפשרו לו לחוקק את החוקים.[99] בטקסט בבלי קדום זה יש הבחנה בין סמכות וחוכמה שמימיות מצד אחד, ובין פעילות חקיקה ארצית מצד שני. מתנות האלים הן דבר מופשט, ואילו החקיקה היא בעלת צורה מילולית וגשמית. מתברר אפוא שההבחנה התופסת מקום מרכזי כל כך בהגותו של השל איננה מצויה רק בספרות חז"ל והקבלה שמהן שאב, אלא גם בתרבות המזרח הקדום שבה נוצר המקרא.

ציווי אלוהי, מצוות אנושיות

דעותיהם של חז"ל ושל חכמי ימי הביניים בדבר תורה שמימית ותורה ארצית מזכירות הבחנה הממלאת תפקיד מרכזי בהגותו של רוזנצווייג. כבר ב"כוכב הגאולה" טוען רוזנצווייג שההתגלות כללה ציווי אלוהי (Gebot; להלן: "גבוט"), אך לא מצוות ספציפיות (Gesetz; להלן: "גזיז" ["חוק"]).[100] הוא חוזר להבחנה זו פעמים רבות בכתביו המאוחרים יותר. על פי תפיסתו של רוזנצווייג, מקור המצוות – היינו, ההוראות המשפטיות המצויות בפועל בחמשת חומשי התורה ובהלכה – איננו באלוהים. המצוות עצמן הן פרשנויות להתגלות, המנסות לתת צורה ממשית לציווי הראשוני לאהוב את ה'.[101] הציווי האלוהי מוליד את המצוות שבני האדם חיברו, אך אין הוא זהה להן: עם ישראל הוא שהפך "גבוט" ל"גזיז" – וליתר דיוק ל"גזצה" (Gesetze), חוקים. רוזנצווייג עצמו לא הצביע על הדמיון בין המושגים, אך אפשר להשוות את ההבחנה בין ציווי ומצווה להבחנה בין תורה שמימית ותורה ארצית, במיוחד אם רואים בתורה השמימית מציאות על־לשונית שהועברה לישראל בדממה או כהגה בודד. ה"גבוט" כלל את נוכחות אלוהים, את בחירת ישראל ואת הקריאה לאהוב את ה'. אבל אין זה מן ההכרח שה"גבוט" נכתב. הבקשה "הכירו בי, דעו אותי, אהבו אותי" יכולה להתבטא ללא מילים. לאמיתו של דבר, הופעתה הכנה והאותנטית ביותר של בקשה זו בקרב בני האדם – בין תינוק והורה, בין אוהבים – באה לידי ביטוי במבט, בבכי, בליטוף, אך ללא מילים. מה שרוזנצווייג מכנה "גבוט" הוא ה"אָ" של "אנוכי" שנשמע במעמד הר סיני, או אולי רק האות אל"ף של "אנוכי" – היינו, הסותם הסדקי שקודם להגה אבל איננו הגה כשלעצמו.[102] ה"גבוט" דורש נאמנות, אהבה וציות, וזו כל התורה השמימית שאלוהים נתן לבני

ישראל כולה. ה"גזין", המצוות והמסורות שישראל יצרו בתגובה לפעולת ההזדהות של אלוהים, הוא התורה הארצית.

השל איננו משתמש בכתביו במונחים "גבוט" ו"גזין" (או במונחים מקבילים קבועים באנגלית או בעברית), אבל גם הוא מבחין בין ציווי שהגיע מן השמיים ובין חובות שהיהודים השוכנים בארץ מאמינים שנובעות מן הציווי הזה. "בעיני היהדות", הוא כותב, "הדת היא... **תשובה** לאלוהים המבקש מעימנו לחיות בדרך מסוימת. **במקורה היא מודעות לחובה**".[103] משפט זה הוא דרך נוספת לנסח את קביעתו המפורסמת של השל שהמקרא עצמו הוא מדרש,[104] המנסח את המסר שלו במונחים מעשיים: נוכחותו של אלוהים במעמד הר סיני היא בבחינת שאלה בדבר התנהגות, והדת היהודית (דת במובן הבסיסי "חוקים ומנהגים שנקבעו בשם מצווה אלוהית")[105] היא תשובה. תפיסה זו הרואה בדת פעולה ולא אמונה גרידא, ויותר מכך, פעולה שהיא תשובת האנושות לשאלת אלוהים, מופיעה פעמים רבות בכתביו של השל: "שורשה של הדת נעוץ בשאלה, מה עלינו לעשות... עם היראה, עם הפליאה ועם התדהמה. ראשיתה של הדת בהכרה שמשהו נשאל מאיתנו".[106] השל מבחין אפוא בין חוקי הדת היהודית ומצוותיה ובין שאלת אלוהים שהביאה ליצירתם.[107] עם זאת, אין משמעות הדבר שהשל מאמין כי ההלכה איננה אלא מנהגים וטקסים שבני אדם המציאו. להפך, השל מזלזל בחיבתה של היהדות המודרנית ל"מנהגים וטקסים", השונים משמירת המצוות הקפדנית שנהגו אבותיהם; מנהגים וטקסים מעניקים תחושת משמעות וסיפוק ותו לא, ואילו למצוות יש, אחרי הכול, סמכות מחייבת שמקורה באלוהים:

> חיי הדת היהודיים הם תשובה לאלוהים, הבאה לידי ביטוי בשפת המצוות ולא בשפת ה"טקסים". המצווה ולא הטקס היא קטגוריית היסוד שלנו... המנהג וההרגל דורשים את קיום הטקסים; התורה היא שדורשת את קיום המצוות... טקסים הם דרכו של העם; המצוות הן דרך ה'. הטקסים הם ביטוי לשכלו של האדם... המצוות, לעומת זאת, מבטאות או מפרשות את רצונו של אלוהים.[108]

המצוות, בהיותן פרשנויות לרצונו של אלוהים, מתנסחות בידי בני אדם, אבל הן גם ביטויים לרצונו של אלוהים ולפיכך מקורן בו מבחינה מסוימת. טבעה המופשט של התורה השמימית והערטילאית המעסיקה כל כך את השל מזהה אותה כ"גבוט", ואילו טבעה הספציפי של התורה הארצית והמילולית מורה שהיא "גזין".

ציווי ומצווה בסיפור חורב

ההבחנה בין ציווי אלוהי ובין מצווה אנושית, הממלאת תפקיד חשוב כל כך במחשבת ישראל במאה העשרים, מקבילה לעניין שראינו בספר שמות, ובמיוחד בס״א. ה״גזץ״ (על פי רוזנצווייג) או התורה הארצית (על פי השל) הם פרי תיווך אנושי. על פי ס״א, וכן על פי אחת הקריאות המסתברות של שמות יט-כד ככלל, אפשר שישראל כלל לא שמעו מצוות ספציפיות מפי הגבורה; משה נתן להם את כל המצוות, ועשרת הדברות בכלל זה. בדומה לכך, בשמות לד מבחין ס״א בין הלוחות השמימיים שנשתברו ובין הלוחות הארציים שמשה הכין ושנותרו שלמים. סיפור חורב מפתח כמה מוקדים של אי־בהירות כדי לעודד את הקוראים להרהר בדינמיקה של הקשר בין אלוהים, משה, המצוות וישראל. בכך הוא ייסד מסורת של תהייה בדבר מערכת היחסים בין אלוהים ובין המצוות. מקרי אי־בהירות אלה שבשמות יט-כ לא היה הכרחיים כלל וכלל. הכתוב היה יכול להבהיר בקלות רבה שמילות עשרת הדברות הגיעו ישירות מאלוהים, וכך ישראל שבסיפור (וצאצאיהם הקוראים אותו) היו יכולים להבין שאלוהים אמר את המצוות וכתבן בלשון בני אדם. לו ישראל שמעו במו אזניהם לפחות חלק מן המילים הללו מפי הגבורה לפני שמשה מסרן להם, אזי היה להם יסוד להניח שהמצוות הנוספות שקיבלו ממשה בהמשך נאמרו לו בשפה אנושית. (העובדה שאפשר להביע תפיסה שכזו של ההתגלות מוכחת מכך שספר דברים אכן מצליח לעשות זאת — או לכל הפחות הצליח בכך עד שהוספת הגלוסה, או ההשגה, של פרוטו־ראב״ד בדברים ה 5 ערערה את הבהירות והעקיבות הפנימית בס״ד.) אבל סיפור חורב בס״א וצורתם הסופית של פרקים יט-כד בספר שמות נמנעים מתיאור חד־משמעי של המאורעות. זו הסיבה לכך שאני סבור שראשיתה של תאוריית ההשתתפות היא בס״א. רב הנסתר בגרסה הקדומה של תאוריית ההשתתפות, אבל עם זאת היא מבהירה שאכן התרחשה התגלות ושהיה בה ציווי. בעיני החכמים מחברי ס״א, כמו בעיני שני החכמים המודרניים שבהם עסקינן, משה לא היה סטנוגרף אך גם לא מחבר; הוא היה מתרגם.

וכעת אנחנו מגיעים לטענה המרכזית של ספר זה: **התפיסה הנועזת של ההתגלות המופיעה בכתביהם של פרנץ רוזנצווייג ושל אברהם יהושע השל היא ביטוי חדש לאחת הדעות היהודיות הקדומות ביותר בדבר ההתגלות והמצוות.** הפרשנות ששני הוגים אלה מציעים מחזירה אותנו לשורש מחשבת ישראל והיצירתיות היהודית — התעודות הקדומות שהשתמרו במקרא; היא מחזירה אותנו לחלק מהטקסטים והמסורות הקדם־מקראיים שמהם נוצר

המקרא. רעיון ה"גבוט" וה"גזץ" וראיית המקרא כמדרש הם "פשט", קריאה הקשרית תקפה של הטקסטים הקדומים ביותר שיש בידינו.[109] אין זו הפרשנות הפשטנית היחידה לשלל סיפורי ההתגלות שבחמשת חומשי התורה, היות שהיא מנוגדת לעמדתו של ספר דברים בעניין שאלות אלה. אבל דווקא העובדה שספר דברים מגיב בתקיפות לתפיסה של ההתגלות הדומה לתפיסה המצויה אצל רוזנצווייג והשל מוכיחה שהיא נולדה זמן רב לפני המאה העשרים – ולמעשה אף לפני ספר דברים עצמו. דעה זו אף איננה נחלתו הבלעדית של ס"א בספר שמות. כפי שדוד פרנקל מעיר, חוק שנכתב בידי אדם הקשור לציווי אלוהי מופיע גם ביהושע כד 25-28 (ששם יהושע כותב את החוק) ובשמ"א י 25 (ששם שמואל כותב אותו).[110]

לתפיסה חדשה־ישנה זו של הציווי האלוהי והמצוות האנושיות כמה השלכות שיש לתת עליהן את הדעת. עם זאת, לפני שנפנה לעסוק בהן בפרקים הבאים עלי לענות לכמה טענות ביקורת שעלולות להישמע כנגד הטענה המרכזית שהצגתי כאן. שתיים מטענות הביקורת הללו באות משמאל ואחת מימין; הרביעית יכולה לעלות, בדגש שונה אולי, הן מימין הן משמאל. המשכו של פרק זה יוקדש למתן תשובות לארבע הטענות שלהלן:

(1) בפסקאות הקודמות השתמשתי במונחים "התגלות" ו"ציווי אלוהי" כאילו משמעותם זהה, פחות או יותר. לאורך הספר כולו התייחסתי למצוות כתוצאה מחויבת המציאות של מעמד הר סיני. בכך רמזתי לרעיון שהזכרתי במפורש במבוא לספר: המצוות הן חלק בל־יינתק מהיהדות, ושום צורה אותנטית של הדת שנולדה במעמד הר סיני איננה יכולה להתנער מרעיון המחויבות החלה על בניה. תאוריית ההשתתפות טוענת שהמסורת היהודית נובעת מעמלם של שרשרת ארוכה של חכמים שראשיתה במשה, אשר משקיעים מאמצים רבים כדי להשמיע את קולו של אלוהים בעולם ולתת לו ביטוי מוחשי. על פי תאוריה זו, החכמים הללו נדרשים למאמץ דווקא משום שתוכנו של הקול האלוהי איננו מילולי ולכן יש הכרח לתרגמו. עם זאת, ברור כי קולו של אלוהים שנשמע בחורב ציווה. אמירה זו – קולו של אלוהים ציווה – טענת הצדקה. מדוע חייבות מצוות להיכלל בתאולוגיה יהודית של ההתגלות? מדוע לא די בנוכחות אלוהים לבדה לתפיסה יהודית אותנטית של ההתגלות?

(2) קוראים המכירים את כתבי רוזנצווייג יופתעו אולי מכך שאני מציב אותו לצד השל בעניין המצוות והמחויבות ההלכתית. בעוד שדבקותו של השל בתפיסה המסורתית של מחויבות הלכתית ברורה, היו שפירשו שרוזנצווייג לא האמין בקיומה של מחויבות החלה על כל העם היהודי, ולא

רק על היהודים הבוחרים לקבלה על עצמם. האם רוזנצווייג אכן סבר שיש מחויבות הלכתית כוללת?

(3) כנגד ביקורת אפשרית מימין, אני מבקש להגן על הטענה שההבחנה בין "גבוט" ובין "גזיז" היא חלק אותנטי ממחשבת ישראל. במסגרת טיעוניי בדבר המעמד המרכזי השמור למצוות ביהדות אני מרבה להסתמך על תקדימים מההיסטוריה של מחשבת ישראל. לפיכך ראוי שאשאל אם אכן יש בהיסטוריה זו ראיות להבחנה בין ציווי ובין מצווה. האם היהדות מאפשרת להאמין כי מצוות שבני אדם חיברו קדושות? האם אפשר להאמין שהן מחייבות?

(4) לבסוף, עלי להתייחס ליחס בין האופן שבו חמשת חומשי התורה תופסים את פעולת התיווך שמשה ביצע ובין התפיסה הרחבה יותר של תיווך נבואי המתחייבת מן הגרסה המודרנית של המסורת המינימליסטית. גם אם מסכימים שאפשר שחלק מן הסיפורים המצויים בחמשת חומשי התורה (וכן הרמב"ם) סבורים שמשה ולא אלוהים הוא שכתב את המצוות המופיעות בהם, עדיין אפשר לטעון שביקורת המקרא המודרנית חותרת תחת סמכות המצוות הללו משום שהיא איננה מייחסת את חיבורן לאלוהים ואף לא למשה, אלא לסופרים ולחכמים עלומי שם שחיו מאות שנים אחרי מעמד הר סיני. לאור הקשר ההדוק בין משה ובין המצוות המתואר הן במקרא (אפילו בס"א) והן במסורות היהודיות הבתר־מקראיות (אפילו, ובייחוד, אצל הרמב"ם), עלינו לשאול: האם עמדה מודרנית הסוברת שהמצוות נוצרו אחרי זמנו של משה יכולה לשאת על כתפיה תפיסה חיה של מחויבות הלכתית? כדי לענות על שאלה זו אבדוק למה כוונתם של מקורות חמשת חומשי התורה כאשר הם מייחסים למשה את המצוות הכתובות בהם.

מרכזיות המצוות

כבר הבהרתי למעלה שאני סבור שכל תאולוגיה יהודית חייבת בהכרח לכלול את רעיון המחויבות. התגובות השונות של העם היהודי למעמד הר סיני, החל בטקסטים המקראיים ולפחות עד לראשית התקופה המודרנית, התנסחו כולן בשפת המחויבות המשפטית. העקיבות של תגובה זו מעידה על כך שמעמד הר סיני לא נתפס בעיני יהודים רק כאירוע שבו אלוהים התגלה, אלא כאירוע שבו אלוהים התגלה כמצוֶה. עובדה זו עומדת בעינה אף שאנחנו מכירים בכך שקהילה של בני אדם עיצבה (ומעצבת) את ההוראות הספציפיות המפורטות במקרא ובספרות היהודית הבתר־מקראית. אומנם עם ישראל מספק את

הפעלים המשלימים את המשפט הנפתח במילים "אלוהים מצווה אותנו ל—", אולם אלוהים הוא המצַוֶּה, והדרישה לציית לו איננה בטלה.

העובדה שתגובתו של עם ישראל למעמד הר סיני כרוכה תמיד בתחושה של מחויבות, של היות מצוּוִים, הייתה נכונה עוד בטרם עריכת חמשת חומשי התורה. בפרק 2 ראינו שבכל ארבעת מקורות חומשי תורה יש מערכת חוקים שקיומה מוצדק מכוח הסיפור שבו היא קבועה. הן ס"א והן ס"ד כוללים את עשרת הדברות, ובהמשך הם פורשים מערכת חוקים שבה חוקים דתיים, פליליים ואזרחיים. בס"כ היה מתן תורה תהליך בן 39 שנים שהחל שנה אחרי יציאת מצרים. היות שעל פי ס"כ המצוות ניתנו במהלך שנים רבות, הן מופיעות בכמה מקבצים גדולים בספרים ויקרא ובמדבר. (בקטעים קצרים מס"כ בשמות ובקטע אחד בבראשית אפשר למצוא כמה מצוות שלפי ס"כ ניתנו לפני 39 השנים של מתן תורה.) גם כאן המצוות עוסקות בעניינים דתיים, פליליים ואזרחיים. ס"י נבדל בכך שאין בו מערכת חוקים סדורה, אבל יש בו כמה קטעים המתארים את מקורם של מנהגי פולחן חשובים של ישראל הקדומים, ובכך מספקים הצדקה לשמירתם. יתר על כן, לפחות במקום אחד (שמות לד 10-11, 27) מספר ס"י שאלוהים הנחה את משה בהר סיני לכתוב מסמך שיהיה הבסיס לברית בין אלוהים ובין ישראל. אומנם איננו יכולים לדעת בוודאות מה נכתב במסמך זה, אך ברור לפחות שעל פי ס"י הברית בין אלוהים וישראל מבוססת על מצוות שמשה כתב בהר סיני.

בשלושה מקורות (ס"כ, ס"א וס"ד) המצוות מקובצות יחד, ובמקור אחד (ס"י) המצוות משובצות פה ושם במהלך הרצף הסיפורי, ואינן מופיעות במקבץ אחד או בכמה מקבצים.[111] אם כן, בכל ארבעת המקורות החוק מוצדק באופן זה או אחר על ידי סיפור הדברים, ובמיוחד על ידי סיפור המתרחש בהר סיני או בהר חורב. דפוס חוזר זה מכוון אותנו להגדרה הטובה ביותר לז'אנר שאפשר לכנותו "תורה": שילוב של חוק ושל סיפור, של הלכה ושל אגדה, שבו הסיפור מספק הקשר לחוק, נותן לו תוקף ומצדיק את שמירתו.[112] כפי שברוך שורץ מדגיש, כל מקור בפני עצמו עונה להגדרה זו של הז'אנר "תורה", וכך גם חמשת חומשי התורה בצורתם הערוכה.[113] שילוב זה הוא מן הירושות הקדומות ביותר שישראל ירשו מסביבתם ופיתחו לכדי יסוד מרכזי בתרבותם במהלך הדורות. הוא מצוי כבר בחוזי ברית בין מלכי האימפריה החיתית ובין הווסלים שלהם באמצע האלף השני לפנה"ס, שהיו המלכים של ממלכות קטנות בסוריה ובכנען. בחוזים אלה מקדים את תנאי הברית חלק סיפורי־היסטורי. חלק זה מתאר את התמיכה או את ההצלה שהמלך החיתי העניק לשושלתו של המלך־הווסל, ותפקידו להסביר מדוע

ראוי שהווסל יהיה נאמן למלך.[114] נמצא שהז׳נאר ״תורה״, המשלב חוק וסיפור, הוא אחד הז׳אנרים העתיקים בספרות ישראל.[115] הוא רווח מאוד ביהדות הרבנית לדורותיה, החל בספרות חז״ל, דרך הספרות היהודית בימי הביניים ועד ימינו אנו. חשוב להבין שהתלמודים וספרות השו״ת אף הם שייכים לז׳אנר זה. בתלמוד יש שילוב של הלכה ואגדה, וגם היום תשובות הלכתיות נפתחות בחלק סיפורי, כלומר בשאלה המתארת את האירוע או את הנסיבות שהביאו את השואלים לפנות לפוסקים כדי לקבל תשובה. חיבורים הלכתיים המכילים פסיקת הלכה ותו לא, כמו ה״שולחן ערוך״, אינם שייכים לז׳אנר ״תורה״, אך ״משנה תורה״ לרמב״ם יכול להיכלל בו, שכן ספר המדע, הקבוע בתחילת החיבור, איננו כולל חומר הלכתי אלא חומר סיפורי ופילוסופי.[116]

אף שארבעת המקורות חלוקים מבחינות רבות בעניין מתן תורה – היכן הוא התרחש, מתי הוא התרחש, מדוע הוא התרחש ויותר מכל, מהי ה״תורה״ שניתנה באירוע זה הלכה למעשה – כולם מסכימים שהמצוות בעלות חשיבות עליונה.[117] כל ארבעת המקורות הללו גורסים כי עניינו של מעמד הר סיני לא היה ההתגלות בלבד, אלא אף פעולת הציווי. נקודה זו ראויה שנדגישה משום שאפשר כמובן לדמיין את ההתגלות אחרת, כפי שאכן קורה בכמה מקומות בספרי הנביאים והכתובים. כמה שירות מתארות את הר סיני כמקום שבו אלוהים התגלה בפני ישראל לשם ההתגלות ולאו דווקא לשם מתן תורה (חבקוק ג 3-6; ראה גם מזמור קיד בתהילים, המרמז לשמות יט וקושר בין מעמד הר סיני ובין קריעת ים סוף אך איננו מזכיר במפורש את מתן תורה). שירות אחרות מדברות על הר סיני או על מקומות אחרים מדרום לארץ כנען כמקום שממנו יצא אלוהים למלחמה בשם עמו (שופטים ה 4-5; תהילים סח 8-10). הבנה דומה של ההתגלות בהר סיני מצויה בשמות ג-ד, ששם נגלה אלוהים למשה בסנה הבוער באש. אלוהים גילה שם את שמו (י–ה–ו–ה) למשה, ומינה אותו לשרת כסגנו במלחמה לשחרור בני ישראל משעבוד מצרים. אפשר לשאול אפוא מי התגלה במעמד הר סיני – אלוהים הנותן חוקים ומשפטים, אלוהים הלוחם או שמא פשוט אלוהים? אין הכרח שתהיה סתירה בין שלוש האפשרויות הללו, אך טקסטים שונים מדגישים נקודות מבט שונות.[118] אבל חמשת חומשי התורה, שמכל הקאנון המקראי זכו למעמד הסמכותי ביותר בכל צורותיה השונות של היהדות, מדגישים דווקא את הפן המשפטי של ההתגלות. (טענה זו נכונה במידה שווה לגבי היהדות הרבנית והיהדות הקראית, וכך היה אף ביהדות קומראן. נכונותה גדולה אף יותר ככל שהדברים אמורים בשומרונים, המייחסים מעמד קאנוני רק לחמשת חומשי התורה ואינם כוללים את הנביאים והכתובים בכתבי הקודש שלהם.)

מכל ספרי המקרא, דווקא חמשת חומשי התורה ממלאים תפקיד נורמטיבי ביהדות, והם קושרת בעקיבות בין מתן תורה ובין ההתגלות (מבחינה זו הם הולכים בדרכם של הטקסטים העיקריים שקדמו להם). לב ליבו של הקאנון היהודי מספר שאלוהים לא התגלה בפני ישראל רק כדי ללמדם אמונה או כדי להקים מערכת יחסים בינו ובינם, אלא גם כדי לצוותם.[119] (כמובן, גם בנביאים ובכתובים יש טקסטים הקושרים בין התגלות, מתן תורה ותיאורים המזכירים את מעמד הר סיני; ראה למשל תהילים נ 1-7. אבל קשר זה איננו מופיע שם בעקיבות כפי שהוא מופיע בחומשי התורה.)

עצם קיומם של חמשת חומשי התורה כיחידה ספרותית מדגיש את מעמדן המרכזי של המצוות. נקודה זו מתחדדת כאשר משווים אותם ליחידה ספרותית אחרת שבעניינה מתדיינים חוקרי המקרא זה למעלה ממאה שנה, ההקסטיוך (היינו, חמשת חומשי התורה וספר יהושע). מאז המאה התשע עשרה העלו חוקרים את ההשערה ההגיונית למדי שבימים עברו התקיימה יחידה ספרותית שכללה את הספרים שאנו מכנים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים ויהושע, או אולי היו לפני עריכת חמשת חומשי התורה כמה חיבורים שתיארו את ההיסטוריה מבריאת העולם ועד למותו של יהושע. יחידה ספרותית שכזו לא הייתה מטעימה רק את הבטחת הארץ המופיעה בסיפורי האבות ושבה ועולה בסיפורי יציאת מצרים, אלא אף את מילוי ההבטחה בכיבוש ארץ כנען.[120] להבדלים בין שתי יחידות ספרותיות אלה השלכות רבות. סיכום הדברים הנוגעים לענייננו מופיע אצל יואל ביידן:

> לאור הכיוון שבו הולכים הסיפורים שס״י, ס״א וס״כ מספרים, סביר ביותר שכל אחד מהם כלל לפחות את תיאור ההתנחלות בארץ המובטחת, משום שההבטחה לאבות מובילה למטרה זו. עם זאת, העורך [של חומשי התורה] חתם את עבודתו לפני סוף התעודות שעליהן הסתמך. הוא מסיים את יצירתו במופגן בנתינת אחרוני החוקים ובמותו של נותנם, משה. מרגע שכל החוקים הניתנו, והאפשרות לקבל חוקים נוספים בטלה עם מותו של משה, עבודתו של העורך הושלמה. העורך הוציא מתחת ידיו ספר חוקים.[121]

החוקרים מתלבטים כיצד ומתי החליפה היחידה הקצרה יותר המסתיימת במות משה את היצירה או היצירות הארוכות יותר שנחתמו במותו של יהושע.[122] לענייננו חשוב לשים לב לכך שהיחידה שזכתה למעמד קאנוני מדגישה רעיון שונה:[123] במקום הסיפור על אודות הבטחה ומימושה המסופר בהקסטיוך, היחידה הכוללת את חומשי התורה מספרת סיפור על הבטחה, על תקווה ועל חוק. עצם העובדה שכל צורותיה השונות של היהדות מרוממות

יחידה זו מעל להקסטיוך מעידה על מרכזיותן של המצוות.[124] (ועם זאת עלי להיזהר שלא להדגיש את ההבדל יתר על המידה; גם ההקסטיוך איננו מתנגד למצוות כלל וכלל, והוא אפילו איננו אדיש אליהן. בפרק האחרון בספר יהושע מתואר מעמד אשרור הברית שנעשה בהנהגתו של יהושע. יהושע נותן לכל העם חוק ומשפט הנכתבים בספר שאותו ישראל מתחייבים בפירוש לקיים [יהושע כד 24-26]. ההבדל בין היחידה הכוללת את חמשת חומשי התורה ובין ההקסטיוך מתבטא בעיקר בדגש המושם בכל אחת מהיחידות.)

האמונה שהמצוות הן חלק בל־ייפרד מהתגובה היהודית להתגלות התקיימה במשך כל תולדותיה של היהדות, עד לראשית התקופה המודרנית. לפני המאה התשע עשרה לא הייתה בקרב חכמי היהדות דחייה מכול וכול של המצוות, להוציא אצל הוגים רדיקלים כמו פאולוס או כמו חלק מחסידיו של משיח השקר בן המאה השבע עשרה שבתי צבי. בחלוף השנים דחתה הקהילה היהודית מקרבה בתקיפות הוגים מעין אלה. טענתי בדבר ההכרח שיש במחויבות למערכת מצוות כלשהי לכל יהדות אותנטית מעוגנת אפוא בהיסטוריה של עם ישראל. ברמה התאורטית, חוקר יכול להציג טיעון רציני ומעוגן בטקסטים בדבר היות פאולוס או השבתאים הוגים יהודים אותנטיים או לטעון להוצאתו של הרמב״ם מקטגוריה זו. אחרי הכול, פאולוס והשבתאים היו בקיאים בטקסטים הקדושים ליהדות (במקרה של השבתאים טקסטים אלה כללו אף את ספר הזוהר ואת כתבי האר״י), והיו מעורים בפרקטיקות הפרשניות שנהגו היהודים בזמנם. לעומת זאת, האל המופשט והלא־פרסונלי של הרמב״ם היה רחוק באופן קיצוני מן התפיסות המתוארות במקרא ואצל חז״ל,[125] ודעותיו בעניין המקרא וספרות המדרשים דחו את האופן שבו הבינו יהודים את הקבצים הללו עד לזמנו.[126] אבל תאורטיקנים, חוקרים ופוסקים אינם קובעים מיהו חכם יהודי ומהו מנהג יהודי. קהילות יהודיות החשות מחויבות עמוקה למסורת היהודית בעבר ובעתיד הן שמגדירות מה שייך ליהדות ומה לא.[127] קהילות שכאלה דחו יהודים בעלי דעות מעניינות מבחינה פרשנית שהתנגדו למצוות כמו פאולוס והשבתאים, והן אימצו לחיקן יהודים המחזיקים בעמדות תאולוגיות קיצוניות אך נאמנים להלכה כמו הרמב״ם. אומנם נכון שבמהלך מאתיים השנים האחרונות תמכו חלקים מן העם היהודי ברעיון לדחות מכול וכול את הסמכות המשפטית המחייבת של הברית. בהקשר של שנות קיומו הארוכות של העם היהודי מדובר בהתפתחות חדשה, ומוקדם לומר אם גישה זו תמשיך להתקיים בעם ישראל. ניסיונות קודמים ליצור יהדות ללא מצוות מביאים לידי מחשבה שימיה של גישה זו ספורים.

במסגרת טיעון זה אני מיישם עיקרון המצוי בתלמוד הבבלי (ברכות מה ע״א, עירובין יד ע״ב ומנחות לה ע״ב): ״פוק חזי מאי עמא דבר״ [=צא וראה כיצד העם נוהג]. חז״ל יישמו את העיקרון הזה במחלוקות הלכתיות שלא הגיעו לידי הכרעה בין חז״ל לבין עצמם: אם חז״ל אינם יכולים להחליט אם יש לקיים מצווה מסוימת בדרך זו או אחרת, אזי מעשיהם של היהודים המקיימים את המצווה בפועל הם שיכריעו איזו דעה היא הנכונה. (בכלל ה״עם״ שעליו מסתמכים נמנים יהודים שומרי מצוות, ולא כל היהודים. העיקרון בהקשרו התלמודי מספק דרך לפתור חילוקי דעות בעניין הדרך הנכונה לקיים מצווה מסוימת. רק התבוננות ביהודים שמקיימים מצוות הלכה למעשה יכולה לענות על השאלה איזו משתי האפשרויות היא הנכונה. יהודים שכלל אינם מקיימים את המצווה אינם רלוונטיים בעת יישום עיקרון זה.)[128] אני מחיל את העיקרון הזה על עניין רחב בהרבה – הגדרת היהדות: בראייה ארוכת טווח, יהודים החשים מחויבות ליהדות הם שמגדירים יהדות מהי. וזה למעלה מאלפיים שנה שהם מגדירים את היהדות בשפת המחויבות המשפטית. השאלה אם הניסיונות להגדיר את היהדות בדרך חדשה ונטולת מצוות יכו שורש תיענה רק בעתיד, אבל המסקנה העולה מניסיונות העבר ברורה.

עם זאת, המחויבות למצוות איננה בהכרח מחויבות להלכה הקלאסית של היהדות הרבנית. אף על פי שהמחויבות המשפטית לא מָשה מן היהדות למן מעמד הר סיני, היא לא באה לידי ביטוי במערכת מצוות אחת ויחידה. לאמיתו של דבר, מקורות חומשי התורה המתארים את מעמד הר סיני מסכימים באופן עקרוני שתגובתם של ישראל לאלוהים התבטאה בהקמת מערכת חוקים, אבל הם נחלקים בשאלה באילו חוקים מדובר הלכה למעשה. מערכות המצוות שנוצרו בקרב הצורות השונות של היהדות בתקופת בית המקדש השני התבססו על שילובים שונים של מקורות אלה, אך אף לא אחת מהן לא הייתה זהה למערכת החוקים של אחד המקורות. המערכת ההלכתית של חז״ל ושל ימינו התפתחה בהדרגה בתקופה הבתר־מקראית, אבל אין כל סיבה לחשוב שמערכת זו תהיה לעד כלי הביטוי של המחויבות המשפטית של עם ישראל. להפך, מהתבוננות בהיסטוריה מסתבר שמערכות אחרות יתפתחו ויחליפו אותה. רוזנצווייג התייחס לעניין זה במפורש ואמר שמאז תנועת ההשכלה בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה, אחדות ה״דרך״ היהודית (Straße, מונח המקביל באופן כללי למונח ״הלכה״) התרופפה; בעוד שבעבר הייתה דרך אחת ולצידה כמה דרכים צדדיות וגשרים, כעת אפשר לדבר רק על אחדות הנוף.[129] במילים אחרות, הוא נכון לקבל מערכות הלכתיות מרובות, שמתוכן אולי ייווצר לבסוף רחוב אחד. אבל האמירה

שיכולות להיות ביהדות כמה מערכות של מצוות איננה זהה לטענה ששום מערכת איננה מחייבת, משום שמשמעותה של טענה זו היא שאין למעשה מצוות כלל.

טענתי שכל תאולוגיה יהודית אותנטית חייבת בהכרח לכלול את רעיון המחויבות מעלה שאלות בדבר מקומה של אידאולוגיה ישראלית או ציונית חילונית. יהיו שיענו אולי שאידאולוגיה חילונית איננה תאולוגיה מעצם טיבה ואף איננה שואפת לכך, ולפיכך מובן מאליו שאידאולוגיה שכזאת איננה בגדר תאולוגיה יהודית. ואולם תשובה שכזו היא בבחינת דחייה בקנה; היא משחקת במונחים "תאולוגיה" ו"אידאולוגיה" ואיננה מתמודדת עם העניין עצמו, שהוא מעמד הזהות הישראלית החילונית בתאולוגיית ההשתתפות. כאן חשוב לזכור שאף על פי שרעיון המחויבות לברית הוא מרכזי וקבוע, המערכת המשפטית המבטאת את המחויבות לברית השתנתה במרוצת הזמן. המערכת ההלכתית של חז"ל ושל היהדות הרבנית לדורותיה התהוותה בראשית האלף הראשון לסה"ן, אבל מערכות משפטיות אחרות קדמו לה, ואפשר להעלות על הדעת שביטויים אחרים של המחויבות לברית יחליפו אותה בעתיד (נשוב לרעיון זה בדיוננו ברוזנצווייג בחלק הבא בפרק זה). יש להבחין אפוא בין מחויבות להלכה ובין מחויבות לברית כלשהי בין העם ואלוהיו. יהודים שהם אזרחי מדינת ישראל קשורים קשר הדוק למערכת יהודית אף אם אינם שומרי מצוות. עצם השתייכותם למדינה יהודית ומילוי חובותיהם כאזרחים בה קושרים את חייהם בברית יהודית הדורשת מחויבות עמוקה ופעמים רבות אף קורבנות גדולים. כל תאולוגיות הברית המקראיות מדגישות שהארץ וגוף פוליטי בה הם ביטויים מרכזיים של הברית.[130] אם כן, מנקודת מבטה של התאולוגיה המקראית, החיים בישראל ומילוי החובות האזרחיות הנגזרות מכך הם ביטויים למחויבות עמוקה מאוד לברית יהודית. אומנם ייתכן שיהודים חילונים רבים במדינת ישראל אינם תופסים את מדינתם כעניין דתי כל עיקר, ולכן אינם מדברים על מקומו של האל בברית זו; הברית היא בעיניהם ברית עִם העַם ולא עם האל. ואולם אדם יכול להיות נאמן בפועל לאל שבו אינו מאמין – ממש כמו שיש דתיים לא מעטים (בכל העמים, ובכלל זה בעם היהודי) שאינם הולכים בדרכיו של אל שאותו הם מתיימרים לעבוד.[131]

מחויבות ואוטונומיה אצל השל ורוזנצווייג

החשיבות הגדולה שאני מייחס לאופיין המחייב של המצוות עלולה להפתיע חלק מן הקוראים לאור התפקיד המרכזי שרוזנצווייג והשל ממלאים בתאוריית ההשתתפות. עד כמה האמינו ההוגים הליברלים המודרניים הללו ברעיון המחויבות ההלכתית? קל למדי לענות על שאלה זו לגבי השל, אבל ככל שהדברים אמורים ברוזנצווייג העניין מורכב יותר.

בהגותו של השל שמור מקום של כבוד לתפיסה חיה של מחויבות למצוות.[132] תפיסה זו ניכרת במיוחד במאמרו "לקראת הבנה של ההלכה" (שאותו הוא הציג כמרצה אורח בכנס השנתי של הרבנות הרפורמית בצפון אמריקה בשנת 1953).[133] דבריו בעניין תפקידה החיוני של ההלכה ביהדות, המצויים לאורך המאמר כולו, נעשים נוקבים למדי לקראת סוף המאמר כאשר הוא דוחה דחייה מופגנת ומלאת רגש את העמדה הרפורמית הגורסת שההלכה איננה מחייבת עוד – במילים אחרות, שהמצוות חדלו להיות מצוות.[134] הנימה שהשל נוקט לאורך המאמר עדינה ולעיתים קרובות מתאפיינת בביקורת עצמית, והביקורת הגלויה להפתיע של האידאולוגיה הרפורמית המופיעה בעמודים האחרונים נראית לי מלנכולית ולאו דווקא חריפה.[135] תפיסת המחויבות ההלכתית של השל מופיעה גם במקומות אחרים בכתביו, כאשר הוא מדגיש את עניין הציות וכאשר הוא טוען בתוקף שמתן תורה (lawgiving) חייב לעמוד בלב כל תפיסה יהודית של ההתגלות. תפיסתו זו באה לידי ביטוי באופן מרומז יותר כאשר הוא עוסק ברצונו של אלוהים ובמעשיו של אלוהים, וכאשר הוא מתאר את מחויבותה של היהדות לאל פרסונלי במקום אמונה בעיקרון פילוסופי.[136] כמובן, העובדה שהוא מדגיש בתוקף את המחויבות ההלכתית אין משמעה שהוא מעדיף את דרך החומרא על דרך הקולא,[137] או שהוא סבור שההלכה איננה יכולה להשתנות.[138] השל דוחה את התפיסות המצמצמות את היהדות ללגליזם גרידא, משום שהוא רואה במצוות אמצעי ולא מטרה.[139] אבל השל מבהיר שמחויבות מתמדת לאמצעי ספציפי זה היא חלק בל־יינתק מכל צורה אותנטית של חיים יהודיים.

כמובן, ציטוט סלקטיבי של דברי השל מחוץ להקשרם יכול בהחלט להביא לידי פרשנות שגויה של עמדתו.[140] כל שיש לעשות לשם כך הוא להתייחס רק למחצית מדבריו בנושא. לעיתים קרובות מבקר השל גישה לגליסטית או דבקות בלעדית בהלכה ללא כל מחויבות לאגדה, אך מיד אחר כך הוא מדגיש את חשיבות המצוות. טענות שנראות בעלות נטיות מנוגדות, לימין ולשמאל, מופיעות פעמים רבות בזו אחר בזו; חלק מן הקוראים יבכרו להדגיש רק

טענות מסוג זה או אחר בספר שברשותם. השל דומה לפילוסוף האורתודוקסי ישעיהו ליבוביץ כאשר הוא מדבר בחיוב על **"ההודאה העילאית** של בני ישראל במדבר", ואומר לנו כי "בראשית עומדת ההתחייבות, ההודאה העילאית".[141] אבל באותו הפרק ממש הוא טוען כי "היחס בין אדם לאלוהים אינו כרוך רק בקבלת מרותו או תלות בחסדיו. הדרישה אינה לציית לרצונו, כי אם **לעשות את מה שאלוהים הנו**".[142] דוגמאות לגישה דיאלקטית זו לדבקות ומצוות, לכוונה וקבע, רווחות בחלקו השלישי של **אלוהים מבקש את האדם**. אפשר לזהות את הדיאלקטיקה הזו כבר בכותרותיהם של כמה פרקים עוקבים: "מדע של מעשים" (פרק 28), "יותר מן הפנימיות" (29), "כוונה" (31), "ביהוויוריזם דתי" (32), "המעשה הגואל" (40), "חירות" (41), ובייחוד "בעיית הקוטביות" (33). נחישות זו לקבל עמדות שיש שיראו בהן קטבים מנוגדים איננה באה לידי ביטוי בגישתו כלפי הפרקטיקה הדתית בלבד, אלא אף באופן שבו הוא מבין את פעולת הפרשנות. כאשר השל כותב כי "מקור הסמכות אינו המילה הנמצאת בטקסט, כי אם הבנתם של בני ישראל את הטקסט",[143] אפשר להבין מדבריו כי הוא רואה ביהדות דת גמישה ביותר. עם זאת, פסקאות ספורות לאחר מכן השל מזכיר לנו שהבנה נכונה של המקרא "מצריכה משמעת קפדנית, וזו ניתנת להשגה רק מתוך התקשרות והתמסרות, מתוך קיום ההבנה המקורית המוצאת את ביטויה בדבריהם של הנביאים וחכמינו הקדמונים". השל מאמין בקיומה של הבנה מקורית; היהדות ביסודה איננה דבר הנתון ליצירתיות הפרשנית ולחדשנות הרוחנית שלנו, אלא, כפי שהוא מנסח זאת, היא עניין של משמעת קפדנית, התקשרות והתמסרות.[144]

מסירותו של השל לרעיון שהמצוות והמערכת הסדורה הן אמצעי ביטוי החיוני לכל מענה יהודי לאלוהים ברורה, אך עמדתו של רוזנצווייג בסוגיה זו איננה כה חד־משמעית. נושא הסמכות הדתית תופס מקום מרכזי בהגותו, אבל קשה לזהות במדויק מהן עמדותיו בנושא.[145] חוקרים רבים מבינים מדברי רוזנצווייג כי הוא מחזיק בגישה מסורתית הרבה פחות כלפי המחויבות ההלכתית. גישתו הליברלית כלפי המצוות, הם אומרים, ניכרת בדגש שהוא שם על אוטונומיה, בחשיבות שהוא מייחס לבחירה החופשית, ובקביעתו שעל כל אדם לקיים את המצוות שהוא מקבל על עצמו. צבי קורצווייל כותב שבעיני רוזנצווייג

> ההחלטה הסופית אם לקבל או לא לקבל את המצוות מונחת לפתחו של כל אדם, וקריטריון הבחירה היחיד הוא "בחירת היכולת"... היינו, הנכונות הפנימית של האדם לבחור בצו ו"לקדש" אותו... מן ההכרח שגישתו של

> רוזנצווייג להלכה תוביל לאימוץ או לדחייה שרירותיים של מצוות על ידי כל יהודי ויהודי.[146]

הרושם שרוזנצווייג מצדד בדעה שעל כל יהודי ליצור לו הלכה משלו עולה גם מהאופן שבו פול מנדס־פלור קורא את כתבי רוזנצווייג: "בעל התשובה, היהודי המודרני המבקש לשוב למסורת, כפי שרוזנצווייג הורה ואף עשה בפועל בחייו שלו, מוצא בתוך נוף זה את דרכו שלו – אותה מערכת מצוות – שבה הוא עצמו שומע את קולו המצווה של אלוהים".[147] בדומה לכך, ארנולד אייזן סובר שבעניין זה רוזנצווייג דומה לבובר יותר משהוא דומה להשל: "הן בובר והן רוזנצווייג **העבירו את הסמכות לקיום המצוות מאל מצווה לאדם הפרטי** השומע את הציווי... שני ההוגים... **הניחו שאנשים שונים ישמעו את הציווי אחרת ויקיימו אותו בדרכים שונות**".[148] אבל חוקרים אחרים, ביניהם יצחק היינמן, נחום גלאצר, סטיבן קפנס ונורברט סמואלסון, סוברים שעמדתו של רוזנצווייג בעניין המצוות מסורתית בהרבה.[149] קשה להביא ויכוח זה לידי הכרעה מכמה סיבות. רוזנצווייג לא הספיק לכתוב את החיבור המקיף על ההלכה שהוא רצה לכתוב,[150] ולפיכך אנחנו נאלצים לחלץ את עמדתו בעניין המצוות מקטעים הנוגעים לעניין ב"כוכב הגאולה" (שלכל הדעות איננו ספר קל לקריאה), מפתבים מאוחרים יותר (בייחוד "הבונים"),[151] וממכתבים שונים שכתב.[152] יתר על כן, עמדותיו בעניין המצוות התפתחו במשך עשור וחצי (יש לציין שהן נעו בהתמדה לקראת שמירת מצוות מלאה יותר), ומשום כך ייתכן שאין מקום לצפות שתשרור הסכמה מוחלטת בין "כוכב הגאולה" ובין כתביו המאוחרים יותר.[153] למרות קשיים אלה, אני מאמין שאפשר להראות שרוזנצווייג החזיק בעמדה מסורתית כלפי המחויבות ההלכתית. הדעה שגישתו של רוזנצווייג למצוות הייתה מבוססת על בחירה ולא על חובה נסמכת על שתי שגיאות בהבנת דבריו.

ראשית כול, חשוב להביא בחשבון את העובדה שקהל הקוראים שאליו פנה רוזנצווייג במאמרים ובמכתבים שבהם דן במצוות היו אנשים בעלי רקע הדומה לשלו: יהודים מתבוללים שהיו רחוקים מן היהדות ושעשו צעדים ראשונים לקראת קבלת מסורת שהם לא התחנכו על ברכיה. מכתביו ומאמרו המפורסם "הבונים" (שאף הוא היה מכתב פתוח למרטין בובר) לא הציגו תאוריה כללית של ההלכה. רוזנצווייג כתב אל בעלי תשובה, אל יהודים העושים את דרכם בחזרה למקום שמעולם לא היו בו. אנשים שכאלה לא יכלו להתחיל בן לילה לקיים את כל המצוות כולן. רוזנצווייג הציע כי כל בעל תשובה צריך למצוא את דרכו שלו אל תוך עולם המצוות. הוא לא האמין שיש בנמצא חוברת הדרכה אחת ויחידה שתסביר לכל אדם ואדם כיצד לקבל

על עצמו עול מצוות בהצלחה. לפיכך לא יהיה זה מועיל או הגון לבקר את האופן שבו אדם אחר מתקדם בדרך אל המצוות. כל חוזר בתשובה מחליט להתקדם בה בהתאם ליכולתו שלו:

> ההכרעה הבאה מתוך היכולת אין הטעות תוספת בה, שאין בה מן הבחירה אלא מן הציות בלבד. לפיכך אין איש יכול להוכיח את עמיתו, אם כי יכול ואף מצווה הוא ללמדו; כי רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציית.[154]

אין זו טענה בדבר עיקרון אוניברסלי אלא טענה מעשית. רוזנצווייג מדבר כאן בתור מה שהוא טוען שהוא בהקשר היהודי: מחנך. הוא איננו מנסה להגדיר את מהות היהדות, אלא כותב כדי למשוך את חבריו יהודי מערב אירופה לתוך הפרקטיקה היהודית, אל בית שכף רגלם מעולם לא דרכה בו.[155] דבר זה עולה בבירור, למשל, ממה שכתב לארבעה מחבריו: "הניתן לביטוי עומד בראשית דרכנו. זה המיוחד במצבנו... היהודי שנשאר בתוך ההווי היהודי מצבו אחר... דווקא אל השלמות בכללות החזירה אותנו דרכנו, ואנו עדיין תרים למצוא את הפרטים".[156] העובדה שאדם איננו מסוגל לקבל על עצמו לעת עתה חלקים מסוימים של השלם אין משמעותה שהשלם עצמו איננו מחייב. הרעיון של מערכת מצוות נובע ממקור אלוהי, ואנחנו יכולים לקוות שבחלוף הזמן נבטא את אמונתנו במערכת זו יותר ויותר על ידי קיום של עוד ועוד מפרטי המערכת שחוברו בידי אדם. עמדה זו שונה בתכלית מהעמדה הטוענת שהמצוות הן רשימת פעולות העשויות להיות בעלות משמעות או חסרות משמעות, ועל כל אדם מוטל להחליט אילו מן המצוות בעלות משמעות לחייו שלו. בעל התשובה מבקש באופן עקרוני לקבל על עצמו את המערכת השלמה, אבל לעת עתה איננו מסוגל עדיין לקיים בפועל כל מצווה ומצווה. לאדם כזה אומר רוזנצווייג: שמור את המצוות בצורה חלקית. זו הדרך להתחיל להשתלב בעולם המצוות. "אנו עדיין תרים למצוא את הפרטים" – העובדה שחלק מן הפרטים טרם נמצאו אין משמעה שהם אינם "גזצה" או שאין הם מענה ל"גבוט" האלוהי.

אם כן, דבריו של רוזנצווייג בעניין הבחירה עלולים להוביל לשגיאה בהבנת כוונתו. הוא איננו מרומם את הבחירה החופשית של כל אדם ואדם כמהות היהדות, אלא רואה בה נתיב המוביל ליהדות שראוי שתכלול את כל המצוות. כך הוא כתב לחברו, היסטוריון האומנות רודולף האלו:

> אתה רואה אפוא: אין כאן, כפי שאתה סבור, אפשרות הבחירה... יש בזה מעט מאוד מן ה"בחירה"... עלינו להתקדם ברצון כברת דרך לקראת ההכרח

> הפנימי. מי שרוצה **ומתבונן** סביבו, מידבק וחי עם אחרים (מן העבר ומן ההווה), מבחין בהזדמנויות ומנצלן, בקיצור אינו מתבטל, וגם יודע להסתפק **ביכולת**, תהיה אשר תהיה – כי אז במקום שבו קיימת היכולת יתחבר אליה בקלות גם ההכרח...[157]

הבחירה לשמור מצוות כשלעצמה איננה אפוא סופו של הנתיב; המטרה הסופית היא לקבל בלב שלם שהיהודי מחויב לשומרן. מי שחושב שהמפה של תחילת הנתיב שרוזנצווייג משרטט היא בעיניו היעד איננו אלא טועה. כפי שרוזנצווייג כתב ב"הבונים", "הלא גם אני מדבר בעניין זה לא כמי שבא למחוז חפצו אלא כמי שמתלבט על דרכו".[158]

שגיאה נוספת בהבנת דברי רוזנצווייג עלולה להיווצר בשל הדגש שהוא שם בנושא האוטונומיה. רוזנצווייג טוען שאין חשיבות למספר המצוות שאדם מקיים, אלא לאופן שבו הוא מקיים אותן. מצווה אנושית (גזין) "אף היא באה לכלל תודעת עצמה במקום שתוכנה חדל להיות תוכן ונהפך לכוח, לכוח שלנו, לכוח הבא להוסיף על החומר – להוסיף על עצמו".[159] במכתב להאלו שצוטט למעלה טוען רוזנצווייג כי "גזין" נעשה "גבוט" באמת ובתמים אך ורק כאשר אדם מקיימו בשל "הכרח פנימי"; ובנקודה זו, היות שאין כל כוח חיצוני המשפיע על שמירת המצוות, הבחירה לשומרן חופשית באמת ובתמים.[160] מקורה של תפיסת האוטונומיה שרוזנצווייג מבטא כאן הוא בעמנואל קאנט, ולפיכך יש לקרוא את דברי רוזנצווייג לאור האופן שבו קאנט מגדיר אוטונומיה. קנת סיסקין מסביר שבעיני קאנט

> ציוויים אלוהיים אינם נעשים מחייבים עד שהאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמיים... מנקודת מבט מוסרית ההחלטה האמיתית מונחת לפתחו של האדם, ולא של אלוהים. קאנט כותב: "הרי שהרצון אינו סתם משועבד לחוק, אלא בשעבודו זה הוא צריך להחשב ג"כ [=גם כן] כרצון שהוא **מחוקק חוקים לעצמו**, ודוקא מפני זה הוא משועבד לחוק (אשר יוכל לראות את עצמו כמחוללו)".[161]

בעיני קאנט, שמירת החוק האלוהי באמת ובתמים משמעה קבלת ציווי. עלינו לקבל את מרותו של אלוהים ואת זכותו לצוות, ולא לשמור את החוק בשל פחד, ציפייה לגמול או ציפיות חברתיות. לכך מתכוון רוזנצווייג באומרו שהוא איננו יכול לקיים את המצוות אם הוא איננו מרגיש מצווֶה: אם אדם מדליק נרות שבת בשל תחושת נוסטלגיה או השתייכות קהילתית גרידא, אזי הדלקתם איננה בבחינת קיום מצווה. אם אדם מדליק נרות בתקווה לזכות בגמול (ויהא זה גמול פסיכולוגי של תחושה טובה, גמול בדמות השתייכות

לקהילה או אפילו גמול מאלוהים), עדיין אין הוא מקיים מצווה. רק אם אדם מדליק את הנרות משום שהוא חייב לעשות זאת, משום שמוטלת עליו חובה, הפעולה שהוא מבצע היא מצווה באמת ובתמים. הבחנה זו איננה מנוגדת לתפיסה היהודית המסורתית של המחויבות להלכה. להפך, הגדרה זו של המצוות מזכירה את עמדותיהם של גדולי המחזיקים בתפיסות המסורתיות, כמו ישעיהו ליבוביץ, הרמב"ם ואנטיגנוס איש סוכו (שדבריו מובאים במשנה, אבות א, ג).

יתר על כן, כפי שסיסקין מציין, על פי האתיקה של קאנט "מעת שכפיתי את החוק על עצמי שוב אינני חופשי להסיר את מרותו מעלי. לו עשיתי זאת, הרי שהציות לחוק יצא מגדר מחויבות ויעשה לבחירה".[162] כפי שסיסקין מוסיף ואומר, קאנט סבור כי האוטונומיה המוסרית שאליה עלינו לשאוף איננה אישית אלא אוניברסלית וחיונית. היא מוגדרת אוטונומיה בהיותה חפה מהשפעות אישיות ותלויות בדבר – היינו, אוטונומיה אליבא דקאנט היא היפוכה המושלם של המשמעות המיוחסת בדרך כלל למילים "אוטונומיה אישית" בעולם המודרני: "בעיני קאנט, רצון חופשי הוא רצון הנתון למרותו של חוק. ניכר כי הוא איננו חושב על חופש כעל היכולת לעשות את כל העולה על רוחו של האדם... אין כל סיבה לחשוב שהוא רואה באוטונומיה דבר הפותח שער ליצירתיות".[163] כאשר קוראים את דברי רוזנצווייג לאור דברים אלה, קריאתו לקיים את המצוות מתוך אוטונומיה איננה מרוממת את הבחירה החופשית מעל המחויבות הדתית כלל וכלל.[164] רוזנצווייג רחוק מלומר שכל יהודי יכול לבחור אילו מצוות ברצונו לקיים – אף על פי שהוא מכיר בכך שיהודים השבים למסורת צריכים להחליט אילו מצוות הם **מסוגלים** לקיים לעת עתה. האוטונומיה הקנטיאנית שרוזנצווייג מאמץ היא אוטונומיה אוניברסלית ולא אישית, ומסיבה זו תרומתה לתפיסת המחויבות ההלכתית המסורתית גדולה משרבים העלו בדעתם.[165]

קיום חלקי של המצוות: רוזנצווייג, השל ופאולוס

דבריו של רוזנצווייג בעניין שמירה חלקית של ההלכה עוזרת מאוד להבין את עמדתו כלפי המחויבות ההלכתית ואת היחס בינו ובין הוגים אחרים העוסקים בהלכה. במכתבו להאלו משנת 1922 הוא דוחה את הטענה שאם הוא מקבל על עצמו את ההלכה הוא חייב להתחיל מיד לשמור את כל המצוות. הוא טוען כי "משהו" הוא אפשרות אותנטית, בעוד ש"לא־כלום" הוא בחירה בלתי לגיטימית ו"הכול" פשוט איננו אפשרי. למעשה, השלמות איננה מטרה

שיש בה תועלת למי שכמו רוזנצווייג עצמו נמצא "רק בתחילת הדרך".[166] השל מתייחס לעניין זה במאמרו "לקראת הבנה של ההלכה", וגם הוא דוחה את העמדה שלפיה "יש לשמור את כל המצוות או אף לא אחת מהן", ומתכחש לתחזית ש"אם לבנה אחת תוסר המבנה כולו יתמוטט בהכרח".[167] שני ההוגים הללו מתמודדים בשלווה עם עובדת חוסר שלמותם של בני האדם, ומכירים בכך ששום אדם איננו יכול לקיים את כל המצוות. "מיהו האיש היכול לטעון שהצליח לקיים את מצוות 'ואהבת לרעך כמוך', פשוטה כמשמעה?" שואל השל.[168]

כמובן, השל ורוזנצווייג אינם ההוגים הראשונים שעסקו בנושא הזה. גם פאולוס בברית החדשה טוען ששום אדם איננו יכול לקיים את כל המצוות שבתורה, אבל הוא מסיק מכך שהמצוות יכולות להביא אך ורק לידי כישלון – כישלון שימושי מבחינה פדגוגית המוביל את האדם אל ישו:

> כִּי בְנֵי מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה עֲלֵיהֶם הַקְּלָלָה כִּי כָתוּב אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה לַעֲשׂוֹת אוֹתָם. וְגָלוּי וְיָדוּעַ שֶׁבַּתּוֹרָה לֹא יִצְדַּק הָאָדָם לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. (גלטים ג 10-11 [תרגום דליטש])

המילה "כול" (πᾶσιν) המופיעה בגרסתו של פאולוס לדברים כז 26 (הפסוק שהוא מצטט כאן) חיונית לטיעון שהוא מציג; מעניין לציין שהמילה מצויה אף בתרגום השבעים ובנוסח השומרוני של התורה, אך לא בנוסח המסורה (שהוא הנוסח המקובל והמחייב ביהדות הרבנית וביהדות הקראית). פאולוס טוען שאם אדם מקיים 612 מתוך 613 מצוות, כאילו לא קיים שום מצווה: "הֵן הַמִּילָה תוֹעִיל אִם תִּשְׁמֹר אֶת הַתּוֹרָה אֲבָל אִם עֹבֵר אַתָּה אֶת הַתּוֹרָה מִילָתְךָ הָיְתָה לְךָ לְעָרְלָה" (רומים ב 25 [תרגום דליטש]). בהמשך מבהיר פאולוס שכל אדם המנסה לשמור את המצוות למעשה עובר עליהן: "כִּי כֻלָּם חָטָאוּ וְחַסְרֵי כְּבוֹד אֱלֹהִים הֵמָּה" (רומים ג 23 [תרגום דליטש]; השווה שם, ז 14-25).[169] לעומת זאת, רוזנצווייג והשל מאמינים שיש ערך בכל מה שהאדם מצליח לעשות. אם אדם מקיים מצווה אחת הרי זה משובח, כי הוא פוסע בדרך הנכונה. העובדה ששום אדם לעולם לא יצליח לקיים את כל המצוות אין משמעה שההלכה ככלל נידונה לכישלון. בעיני פאולוס, כוס שתשע עשיריות ממנה מלאות שקולה לכוס ריקה. בעיני רוזנצווייג והשל, כוס שמלאה רק כדי עשירית היא בבחינת הישג.[170] עמדתם היא עמדה עתיקת יומין. ר' טרפון טוען טענה זהה במשנה, אבות ב, טו-טז. בתחילה דבריו רואי שחורות ומזכירים את דברי פאולוס: "רבי טרפון אומר היום קצר והמלאכה

מרובה והפועלים עצלים והשכר הרבה ובעל הבית דוחק". אבל הוא ממשיך ואומר שעל כל פנים, המטרה איננה השלמות: "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה".

גישתם של רוזנצווייג ושל השל, הרואים ערך בקיום מצוות שאיננו מושלם (שהוא הדרך היחידה לקיים מצוות), הקדימה את חסידות חב"ד של שלהי המאה עשרים, שבדרכה שלה אף היא ביקשה לעודד יהודים שהתרחקו מן היהדות לשוב למסורת.[171] על פי אידאולוגיית הקירוב של חב"ד, כמו בהגותם של רונזצווייג והשל, לכל מצווה שמקיימים יש ערך, אף על פי שחסידי חב"ד יעדיפו שאדם יקיים שתי מצוות ולא אחת, ומוטב שיקיים 613 מצוות. אחת הסיבות לכך שחסידי חב"ד שמחים באמת ובתמים כאשר אדם שבחייו הרגילים איננו שומר מצוות מדליק נרות שבת או מניח תפילין אפילו פעם אחת היא שהם מאמינים שכל מצווה ומצווה היא פעולה בעלת השפעה תאורגית. אותה פעולה, קטנה ונדירה ככל שתהיה, היא בעל ערך קוסמי והיא יכולה להשלים את מנת הכוח שמקורו בבני אדם הנחוץ לאלוהים כדי לגאול את העולם. לאור העובדה שהשל ורוזנצווייג יוצאי דופן בקרב ההוגים היהודים המודרניים הליברלים בכך ששניהם מאמינים במידת מה בתאורגיה, ייתכן שהעובדה ששניהם מדגישים את ערכו של ה"משהו" ודוחים את תפיסת ה"הכול או לא־כלום" ראויה לציון.

כהגנה על עמדתו מצטט רוזנצווייג במכתבו להאלו את דברי חז"ל "וחי בהם [במצוות] – ולא שימות בהם",[172] ואז הוא מסביר מה חשיבות יש במימרה זו לאדם המתחיל בשמירת המצוות או החוזר בתשובה: "עיקרון זה חייב היום, אם יהא בכלל בגדר עיקרון, לעמוד מעל קיום המצוות שלנו. הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה".[173] כבר ראינו שיש הסבורים שרוזנצווייג אוחז בדעה שכל אדם יכול להחליט אם ברצונו לשמור את ההלכה, ואילו חלקים ממנה ברצונו לשמור. אם אכן הייתה זו עמדתו של רוזנצווייג, משמעות הדבר שהוא דחה את העמדה היהודית המסורתית הטוענת לסמכותה המחייבת של ההלכה. אבל המשך המכתב מבהיר שלא כך הוא:

> ואף־על־פי שדרכי היא רק דרכי שלי, הריני בעיני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא הולך. בתנאי שלא ירגיע עצמו במטרה המשוערת של "הכול" המשוער שלו, או שימתין באפס־מעשה ב"לא־כלום" שלו, לקריאה להתחיל בפעולה, שכמובן, לא תבוא אז לעולם.

ניכר שרוזנצווייג מאמין כי מוטלת על היהודי האחריות לצאת לדרך; והדרך מובילה בכיוון מסוים – כלפי שמירה מלאה יותר של המצוות וככל שהדברים אמורים בפעולה עצמה, יש לקוות, כלפי קבלת ה"גזיר" כ"גבוט". הכרתו בעובדה שה"משהו" שבעל תשובה אחד יוכל לקיים שונה מן ה"משהו" של רעהו איננה מערערת את עמדתו בעניין המטרה הסופית; אדם אחד יחוש אולי שהנחת תפילין מדי יום ביומו היא הדרך הנכונה להתחיל, ואילו לאדם אחר שמירת שבת אחת לחודש תתאים יותר. העובדה שה"משהו" של כל אדם מתאים אולי אך ורק לאותו אדם איננה גורעת מכך שישנה מחויבות כוללת החלה על כל העם היהודי. אבל, רוזנצווייג מלמדנו, יש ערך בכל חלק שהוא מתוך ה"הכול" של ההלכה שאדם בוחר להתחיל בו את המסע אל המערכת השלמה. גם כאן ההשוואה לחסידות חב"ד של ימינו מאירת עיניים להפתיע. שום אדם המכיר את חסידות חב"ד לא יטען כי החשיבות שמייחסים השלוחים של חב"ד למצוות בודדות מעידה על כך שהם אינם מאמינים שההלכה כולה מחייבת. טענה שכזו תציג באופן שגוי ואפילו קומי את עמדתם בעניין ההלכה. השלוחים של חב"ד רואים ערך במצווה הבודדת הן מסיבות פדגוגיות (במיוחד כאשר הם מדברים עם מי שעשוי להיות לבעל תשובה) והן מסיבות אידאולוגיות ותאורגיות, אך אין משמעות הדבר שהם סבורים שהמצוות האחרות אינן מחייבות. גישתו של רוזנצווייג דומה: הוא מדבר כבעל תשובה הפונה אל בעלי תשובה, והוא מחשיב את המצווה שהוא מסוגל לקיים לא משום שהוא חושב שהיא מחליפה את כלל המצוות, אלא משום שהיא דרכו אל הכלל.

המסורת היהודית וההבחנה בין ציווי ובין מצווה

במסגרת טענותיי בדבר המקום המרכזי השמור ביהדות למחויבות ההלכתית הצבעתי על כך שלפני המאה התשע עשרה שום הוגה יהודי לא התכחש לטבעה המחייב של ההלכה; היוצאים הבודדים מכלל זה, כמו פאולוס, נדחקו לחלוטין אל מחוץ ליהדות. הטיעון שלי היסטורי באופיו: אני מסיק מה שייך ליהדות באופן אותנטי מתוך היסטוריה בת למעלה מאלפיים שנה. ראוי אפוא ששאל אם אני נוהג בחוסר עקיבות באמצי את ההבחנה שהבחין רוזנצווייג בין ציווי אלוהי ובין מצווה אנושית. אחרי הכול, אף על פי שהבחנה זו משמרת את שלמותה של מערכת ההלכה, היא גם מחלישה באופן רדיקלי את מעמדה של כל פרקטיקה הלכתית שהיא; בעיני מי שמקבל את ההבחנה הזו, ה"גבוט" הוא אלוהי ולפיכך מחייב וה"גזזה" ככלל חיוניים, אבל כל "גזיר" כשלעצמו איננו אלא פרי יצירתם של בני אדם ולא של

אלוהים. הטיעון שלי ילקה אפוא בחוסר עקיבות משווע אם גם ההבחנה בין "גבוט" ובין "גזץ" לא הייתה מצויה ביהדות עד לתקופה המודרנית. אבל גישה זו איננה נעדרת לחלוטין ממסורות יהודיות קדומות יותר, אף על פי שרוזנצווייג השתמש במונחים חדשים והרחיק לכת יותר מקודמיו. ראוי אפוא להקדיש כמה מילים לשילוב בין מסירות בלתי מתפשרת לציווי האלוהי ובין גישה גמישה למצוות פרטיות.

היו בין החכמים שקדמו לרוזנצווייג שהכירו בסמכותה האלוהית של ההלכה בכללותה, אך סברו שהמצוות הכתובות בחמשת חומשי התורה בנות שינוי. רבים הצביעו על כך שחכמי התלמוד הפכו חלק מדיני המקרא על פיהם. עם הדינים הללו אפשר למנות למשל את בן סורר ומורה שבדברים כא 18-21, דינים אחרים הקשורים לעונש מוות ולענישה גופנית ואת האפשרות לגייר גברים מואביים. בעשורים האחרונים ייחדו חוקרים של מחשבת חז"ל והיסטוריונים של ההלכה תשומת לב רבה למקרים שכאלה.[174] חכמי התלמוד ביטלו את הדינים הללו הלכה למעשה על ידי קביעת הגדרות צרות להפליא או על ידי דיני עדות קפדניים ביותר. דינים המוצגים בתורה שבכתב כאילו יש לקיימם כלשונם נעשים בלתי ניתנים ליישום היות שחז"ל אוסרים בפועל את קיומם, אבל איש לא יטען שחז"ל התנגדו למצוות או אפילו שיחסם כלפיהן היה פושר. אבל הם מוותרים על כמה דינים עתיקים לטובת דינים חדשים מהם. חז"ל יצרו מרחב להתגמשות בכל האמור בפרטי ההלכה, אבל הם לא הטילו ספק באמיתות הציווי האלוהי ובקבלתו הנצחית על ידי ישראל.[175] להפך, חז"ל מאפשרים מרחב תמרון גדול להפליא כשמדובר בפרטי ההלכה דווקא משום שהם דוחים כל הטלת ספק בטבעה המחייב של המערכת השלמה. הפרטים מקבילים למה שרוזנצווייג מכנה "גזץ", ואופייה המחייב של המערכת השלמה נובע מה"גבוט".

תופעות שכאלה אינן מצויות בספרות חז"ל בלבד. עורכי חומשי התורה עצמם עוקרים מצוות ספציפיות ממעמדן המוחלט, ובה בעת מדגישים את חשיבותה של המחויבות למערכת השלמה. העורכים צירפו יחד מצוות מס"כ, מס"ד וממקומות אחרים הסותרות זו את זו במופגן. הם מדגישים את מעמדן המחייב של המצוות ככלל על ידי הצמדתן לסיפורים המצדיקים את שמירתן, אבל הם דורשים מאיתנו לנהוג כפרשנים ולהפעיל שיקול דעת ניכר בעניין כל מצווה ומצווה. דוגמה פשוט ביותר מצויה בדיני קורבן הפסח. הן בשמות יב והן בדברים טז מצווים בני ישראל למשפחותיהם לציין את הפסח בהבאת קורבן ובאכילתו. אבל שני הפרקים חלוקים בעניין הפרטים: בשמות יב 5 נאמר שהקורבן צריך להיות שה (של עז או של כבש), ואילו על פי דברים טז

2 אפשר להקריב גם מן הבקר. בעוד שבשמות יב 8 בני ישראל מצווים לצלות את הקורבן, על פי דברים טז 6-7 יש לבשלו במים.[176] אין ספק שהעורכים שהכניסו את שני הקטעים הללו ליחידה הספרותית המורכבת מחמשת חומשי התורה מעוניינים שבני ישראל יקיימו את מצוות קורבן הפסח. אבל נעשה את אשר נעשה, סופנו שנעבור על אחת מן הגרסאות של המצווה. אם נצלה את הקורבן נקיים את המצווה הכוהנית שבספר שמות, אבל נעבור על הגרסה המצויה בספר דברים. אם נבשל את הקורבן נמלא אחר דרישות מחברי ס״ד אך נמרה את פיהם של מחברי ס״כ. אם נצליח באורח פלא לצלות את הקורבן ולבשלו בעת ובעונה אחת (כפי שנרמז במסתוריות בניסיון ההרמוניזציה בדה״ב לה 13: ״וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט״),[177] או אם נצלה אותו תחילה ואחר כך נבשל אותו, עדיין נעבור על דברי הפסוק מס״כ בשמות יב 9 המצווה ״אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ״. העורכים מאלצים אותנו להתעלם כאן מדין מסוים שהם עצמם כללו בטקסט שערכו, אף על פי שהם מבהירים בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שהם רואים חשיבות גדולה בעשיית הפסח. העיקרון הכללי שהעורכים קובעים הוא שעלינו לקיים את הפסח; אבל הם משאירים לנו מרחב תמרון מסוים ומותירים בידינו את בחירת הגרסה או את שילוב הגרסאות שברצוננו לקיים. לאמיתו של דבר, העורכים כופים עלינו את מרחב התמרון הזה משום שאנחנו נאלצים להתעלם מאחת ההוראות: האיסור על הבישול המופיע בשמות או הדרישה לבשל את הקורבן המופיעה בדברים.

טקסטים במקרא ובספרות חז״ל מתירים אפוא את מה שאפשר לכנות גמישות טקטית בעניין המצוות עצמן; אבל האסטרטגיה המרכזית שלהם היא עודנה הציות למערכת המצוות בכללותה. בדומה לכך, גדול הפילוסופים היהודיים מבחין הבחנה דקה בין ציווי אלוהי ובין המצוות שהיהודים השוכנים בארץ מקיימים בפועל. כפי שראינו בפרק הקודם, יש חוקרים המראים שדברי הרמב״ם ב**מורה נבוכים** מרמזים כי הוא מאמין שמילות חמשת חומשי התורה הן פרי יצירתו של משה, ולא של אלוהים. (נכון אומנם שהרמב״ם מקפיד לטעון טענה מפתיעה זו באופן סמוי. מסיבה זו יש צורך בקריאה סינופטית של כל הפרקים העוסקים בנבואת משה כדי לחשוף אותה.) אבל הרמב״ם לא האמין שמשה המציא מערכת חוקים מבלי שניתנו לו סמכות או סיוע מן השמיים. החוקרים המפרשים כך את **מורה נבוכים** אינם משווים במפורש בין הרמב״ם ובין השל ורוזנצווייג, אך השפה שבה הם מתארים את עמדתו של הרמב״ם דומה להפליא ללשונם של שני ההוגים בני

המאה העשרים. דבר זה בולט במיוחד אצל אלווין ריינס, המסכם את גישתו של הרמב"ם למצוות כך:

> מהות התורה היא אפוא אלוהית, היות שהיא גם מהות פעולותיו של אלוהים המנהיגות את האדם, אבל המצוות אנושיות, היות שמשה יצרן... הרמב"ם מבחין בין טבעה המהותי של התורה ובין הופעותיה הפרטיות... מהות התורה באה לידי ביטוי בהלכה ככלל ולא בשום מצווה פרטית. לפיכך כל מצווה ומצווה עשויה להיות חסרת משמעות, מיושנת, ואפילו מזיקה, אבל היות שיש צורך במצוות פרטיות כאלה או אחרות, ויציבותה של ההלכה ככלל חיונית כדי לתת תוקף למצוות הפרטיות, הרי שההלכה ככלל, כהופעה המוחשית של המהות האלוהית, היא טובה ולפיכך יש לשומרה ללא מצרים.[178]

אם כן, ריינס מזהה **במורה נבוכים** הבחנה בין מהותה האלוהית של התורה ובין הפרטים שבני אדם חיברו. והבחנה זו דומה להבחנה בין "גבוט" ו"גזץ" אליבא דרוזנצווייג, המשתמש במונחים קנטיאניים, ולהבחנה בין תורה שמימית ותורה ארצית אליבא דהשל, המשתמש ברעיונות חז"ליים וקבליים. כפי שריינס מעיר במשפט האחרון בציטוט שלמעלה, הבחנה זו איננה חותרת תחת סמכות המערכת ההלכתית בשום פנים ואופן. מסירותו של הרמב"ם להלכה ברורה מאין כמותה; אותותיה ניכרים בכל כתביו, ולא רק בחיבוריו ההלכתיים עבי הכרס. הבחנה זו אף איננה מנוגדת לביקורת שמשמיע הרמב"ם בעיקר השמיני מי"ג העיקרים כנגד האנשים הסבורים שלתורה יש "תוך וקליפה".[179] בחירת המילים של הרמב"ם איננה מקרית: אדם מסיר את הקליפה כדי להגיע לעיקר ולאחר מכן הוא משליך אותה; לאמיתו של דבר, יש להשמיד את הקליפה כדי להגיע אל התוך. הרמב"ם רואה בפרטי ההלכה דבר שונה בתכלית. הם משמשים תמיד כתנאי ההכרחי לקרבת לאלוהים; אי אפשר להותיר אותם מאחור, אף שכדי להתקרב לאלוהים יש צורך להוסיף עליהם חשיבה פילוסופית. מסיבה זו הרמב"ם טוען שהמצוות ימשיכו לנהוג אפילו בימות המשיח. רעיון זה של יציבות ההלכה מופיע הן בעיקר התשיעי בי"ג העיקרים והן בדיון העוסק בימות המשיח המופיע בהקדמה לי"ג העיקרים,[180] ששם הרמב"ם מבהיר שהמצוות יתקיימו לעולם. אפילו האנשים הבודדים המבינים את מטרתן האמיתית של המצוות אינם יכולים להסיר את עולן מעליהם. להפך, דווקא אנשים משכילים אלה מגיעים להישגים הגדולים ביותר על ידי שמירתן.

בהקשר זה ראוי להעיר כי רש"י אומר דברים הדומים לעיקר השמיני של הרמב"ם בפירושו לבבלי, חולין קלב ע"ב. רש"י מפרש את דברי ר' שמעון

שכהן שאינו מודה בעבודה איננו זכאי למתנות כהונה, ומסביר שהכוונה לכהן ש"אמר בלבו דברי הבל הן ולא ציווה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מליבו". במבט ראשון אפשר לחשוב אולי שתפיסת ה"גזץ" האנושי של רוזנצווייג מתאימה לקטגוריית כפירה זו. אבל רוזנצווייג איננו טוען שהמצוות הן דברי הבל, ואף לא שמחבריהן בדו אותן לחלוטין מליבם. רוזנצווייג מאמין כי מחברי המצוות הגיבו לציווי אמיתי שניתן בהר סיני. יתר על כן, הוא איננו סבור כלל וכלל כי המעשים שההלכה דורשת את עשייתם הם נטולי ערך; כאשר האדם מאמצם בכל לב הם נעשים ביטויים אמיתיים של אהבתו לאלוהים, וכן כלים שבעזרתם האדם זוכה לקבל את אהבתו של אלוהים אליו.

כל האמור למעלה אין משמעו שההבחנה שרוזנצווייג הבחין בין "גבוט" ובין "גזץ" התקיימה זה מאות שנים בדיוק כפי שהיא עלתה בדעתו או שהצעתו איננה מקורית. אבל לרעיון שרוזנצווייג הגה ולרעיון הקרוב המופיע בניסוח שונה אצל השל היו מבשרים־מקדימים במחשבת ישראל במקרא, בספרות חז"ל ובימי הביניים. זמן רב לפני התקופה המודרנית, טקסטים יהודיים קלאסיים רמזו לכך שהציווי האלוהי עומד בעינו אף אם משנים מצוות מסוימות או מתעלמים מהן. לפיכך איננו צריכים לחשוש מחוסר עקביות כאשר אנחנו משתמשים במסורת כדי ללמוד על אודות מרכזיות המחויבות למצוות, ובה בעת לחדד ולהרחיב הבחנה יסודית בין המחויבות למערכת בכללותה ובין מצוות ספציפיות. גרסתו של רוזנצווייג להבחנה זו הפליגה מעבר להוגים שקדמו לו, ובפרק הסיכום של הספר אציע שלהבחנה זו השלכות כבדות משקל שרוזנצווייג עצמו לא תיאר במפורש. עם זאת, בשונה מדחיית ההלכה המאפיינת כמה הוגים יהודים ליברליים במאה וחמישים השנים האחרונות, קו המחשבה של רוזנצווייג איננו בבחינת שבירה מופגנת של המסורת היהודית.

תורת משה?

אחת מטענות היסוד של ביקורת המקרא היא שחמשת חומשי התורה נכתבו בידי סופרים רבים שחיו מאות שנים אחרי ימי משה. החכמים עלומי השם אלה ייחסו את הקטעים המשפטיים שחיברו למשה; אם לנקוט מונח טכני, הם ביצעו פעולת **פסאודראפיגרפיה**. בפרק 2 דנתי בשאלת היחס בין אלוהים ובין התורה, אבל גם שאלה זו צריכה להישאל: כיצד תתמודד גישה מודרנית המאמינה בקדושת המקרא עם הסתירה בין הטענות המופיעות בחומשי התורה, שהמצוות הכתובות בהם ניתנו על ידי משה, ובין העמדה המודרנית

הגורסת שהן נוצרו אחרי זמנו? האם הגישה המודרנית, הכרוכה בקבלת הטענה שמקורם ומועד כתיבתם של החוקים הללו שונים ממה שנאמר בחומשי התורה עצמם, מאלצת אותנו לראות אותם כשגויים או אפילו רמאים, ובכך חותרת תחת סמכותם?

הוגים רבים מתארים את ייחוס המצוות למשה בתורה כ"הונאה חסודה" (pious fraud).[181] הגדרה זו לוקה בחוסר הבנה של המחברות ושל הפסאודו־אפיגרפיה בעולם העתיק.[182] אנשים מודרניים נוטים לראות בפסאודו־אפיגרפיה אות לרמאות מצד המחבר האמיתי, אבל בהקשר התרבותי המקורי שלה הייתה הפסאודו־אפיגרפיה ביטוי לענווה. בעולם התרבותי שבו אנחנו חיים, סופרים שואפים לפתח קול ייחודי משלהם משום שהם מעלים על נס את המקוריות. כפי שוולטר ג'קסון בייט והרולד בלום הראו, מאז התקופה הרומנטית במאה התשע עשרה מנסים משוררים להסתיר עד כמה הם נשענים על קודמיהם.[183] לעומת זאת, בעת העתיקה ובימי הביניים האמינו מחברים שיצירותיהם בעלות ערך רק אם יש בהן תרומה לזרם חשוב שקדם להן וגדול מהן. בעוד שסופר מודרני מדגיש את הכישרון האישי (בלשונו של ת"ס אליוט), בעיני אנשי העת העתיקה המסורת היא שייצרה משמעות.[184] הם האמינו באמת ובתמים שכל דבר בעל ערך הנמצא בכתביהם הוא פרי התובנות שהפיקו מיצירותיהם של מי שקדמו להם והכישורים שלמדו מרבותיהם. מנקודת מבט שכזאת, אדם המייחס את כתיבתו של חיבור לעצמו כמוהו כגנב. הגון יותר לייחס את היצירה לחכמים שהם המקור האמיתי של דברי הטעם הכתובים בה. כמובן, לעיתים קרובות שמותיהם של אותם חכמים קדמונים לא היו ידועים, ובכל מקרה הם היו רבים ביותר ולא היה אפשר לייחס יצירה אחת לכולם; בדרך כלל די היה בדמות אחת שייצגה את כולם. בקרב הישראלים הקדומים, ובמיוחד כשמדובר במסורות משפטיות, דמותו של משה היא שמילאה תפקיד זה.[185] (במזמורי תפילה דוד המלך מילא תפקיד זה, וכך רבים ממזמורי תהילים, ולמעשה ספר תהילים כולו, מיוחסים לו.[186] חלוקת עבודה זו משתקפת כבר בדה"ב כג 18 ובעזרא ג 2, 10). אין זאת שסופרים לא היו מודעים לכך שחיברו חוק חדש או אפילו (כמו בספר דברים) חוק שסותר מבחינות מסוימות חוקים קודמים. אבל הישראלים הקדומים היו בטוחים על פי רוב שאיכויותיו של החוק החדש או המעודכן הגיעו מאנשים גדולים מהם שקדמו להם, ולפניהם מאלוהים; הדרך להימנע מהגאווה היתרה הבאה לידי ביטוי בייחוס האיכויות הללו לעצמם היא להכיר במשה כמקור האמיתי, במובן העמוק של הדבר, של דברי הטעם שבטקסט. ייחוסם של חוקים למשה שקול אפוא לייחוסם לחכם השייך

למסורת שמשה ייסד.[187] "הטענה שמשה חיבר דבר מה", מסביר ברוורד צ'יילדס, "שימשה... בקהילת האמונה כדי ליצור המשכיות בין האמונה בדורות הבאים ובין מה שניתן פעם למשה בהר סיני".[188] שיפוט טענה שכזו על פי נורמות המחברות המודרניות מעיד על שגיאה בהבנתה.[189]

יתר על כן, בעת העתיקה מרבית הטקסטים לא נכתבו בידי מחבר אחד בין כה וכה; טקסטים משפטיים, סיפוריים, פואטיים ודתיים התגבשו במשך דורות. בתרבות שבה כל העתק חדש של טקסט מסוים נכתב ביד יכלו הסופרים לשנות את הטקסט שהעתיקו, ובחינה מדוקדקת של כמה העתקים של טקסט עתיק אחד מראה שסופרים אכן עשו זאת לעיתים קרובות למדי.[190] חלק מהמזמורים, הסיפורים או החוקים הנכללים במקרא עברו תחת ידיים רבות שהוסיפו לטקסט או שינו אותו, ולו סופר אחד בשרשרת ארוכה זו של העברה ושינוי היה טוען שהוא מחבר הטקסט הוא היה נוהג בחוסר הגינות. עצם תפיסת המחבר בתקופה הקדם־מודרנית הייתה שונה בתכלית מהתפיסה המקובלת כיום.[191] עד לתקופה האחרונה היה קשה להסביר תפיסות קדם־מודרניות של מחברות, אבל עליית האינטרנט, הדואר האלקטרוני וויקיפדיה ודומיה מאפשרת לאנשים בעולם של היום להבין תופעה זו בקלות רבה. בערך בזמן שבו הייתי מועמד לקבלת קביעות כחבר סגל זוטר באוניברסיטת נורת'ווסטרן, שלחו לי כמה חברים דוא"ל שהסתובב באינטרנט באותה תקופה, שכותרתו "למה אלוהים לא קיבל קביעות באוניברסיטה".[192] הרשימות מנו כמה סיבות: הוא פרסם חיבור אחד בלבד; אין בו הערות שוליים; הוא כתוב בעברית; כאשר ניסוי אחד נכשל הוא ניסה להסתיר אותו על ידי הטבעת כל הנבדקים; וכן (וזה נוגע לענייננו, במקרה) העובדה שהוא אכן כתב את החיבור האחד הזה בעצמו מוטלת בספק. מעבר לכך שרשימות אלה גרמו לי לפרוץ בצחוק לא פעם, הן ריתקו אותי כחוקר המתמחה בהעברה ובשינוי של טקסטים, משום שכל רשימה שהופיעה בתיבת הדואר הנכנס שלי הייתה שונה מעט מן האחרות. בשום מקרה לא נמנו בהן בדיוק אותן שמונה או עשר סיבות. שש או שבע מן הסיבות הופיעו בכל הרשימות, אבל הסיבות האחרות השתנו מרשימה לרשימה, ואפילו הסיבות שהופיעו בכמה רשימות היו מנוסחות לעיתים באופן שונה מעט. היות שכל אדם שמעביר דוא"ל יכול לשנות את הטקסט, אנשים שונים (ייתכן שהיו אלה החברים שלי, האנשים ששלחו אליהם את הרשימות או אדם לא ידוע במעלה השרשרת) ערכו שינויים קטנים, הוסיפו חלקים מסוימים והסירו אחרים. מסתבר שהיו אנשים שאמרו לעצמם "זה יהיה מצחיק יותר אם אשנה מעט את הניסוח", "הנה עוד נקודה טובה" או "יש לי יופי של חוש הומור, אבל זה

כבר ממש מוגזם". אף על פי שהיה ברור שהאנשים שהעבירו את הרשימות התערבו בטקסט לעיתים קרובות, מעולם לא ראיתי ששמו של אי מי צורף לרשימה כמחברה או אפילו כשותף לכתיבתה. ולמען האמת, לא ייתכן אדם ששינה אותה מעט יטען לחיבורה. עמדתם של הסופרים שהעתיקו את המקרא תוך עריכת שינויים הייתה דומה. סופר שהוסיף שורה, ניסח מחדש משפט או צירף שני טקסטים זה לזה לא ראה עצמו כמחבר הטקסט, ושום אדם בודד לא היה המחבר ה"אמיתי". כאשר השאיפה לייחס טקסטים למחברים ספציפיים החלה לרווח בקרב הישראלים הקדומים,[193] קשרו הסופרים בין טקסטים ובין דמויות ידועות, אבל לו היו חותמים את שמם שלהם על הטקסטים שהעתיקו היה הדבר בבחינת סטייה חדה מהמקובל. במצב מעין זה, ייחוס טקסט לדמות סמלית מכובדת מן העבר היה הגיוני מבחינה תרבותית.

פסאודו־אפיגרפיה הייתה נפוצה בכל רחבי העולם העתיק, וייחוס חוקים חדשים למשה נעשה פרקטיקה רווחת במיוחד בישראל. הינדי ניימן מכנה את הפרקטיקה הזו "Mosaic discourse" וטוענת שהיא התקיימה הן בתקופת המקרא והן בתקופה הבתר־מקראית.[194] (תופעה זו עוזרת לדחות את ההבחנה המחקרית המלאכותית בין הדת המקראית ובין היהדות הבתר־מקראית, שבה דנתי בפרק 1.) פרקטיקה זו ידועה היטב מספרות חז"ל. היא באה לידי ביטוי למשל במקומות הרבים שבהם נטען כי כל מה שעתיד להיות אי פעם בכלל תורה ניתן למשה בהר סיני (למשל: בבלי, ברכות ה ע"א; מגילה יט ע"ב; ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע"א]; שמות רבה מז, א). אותותיה ניכרים גם בקטעים הקובעים שדינים מסוימים שאינם כתובים בחמשת חומשי התורה ואינם נלמדים מפרשנות של טקסטים מקראיים הם הלכה למשה מסיני. (לדוגמאות מספרות התנאים ראה משנה, ידיים ד, ג; פאה ב, ו; תוספתא, סוכה ג, א־ב [מהדורת ליברמן, עמ' 266]; השווה לדוגמא הלא־משפטית במשנה, עדויות ח, ז. בספרות האמוראים הביטוי מופיע ארבעים ושש פעמים בתלמוד הבבלי ותשע עשרה פעמים בתלמוד הירושלמי.)[195] גם הוגים יהודים בימי הביניים אימצו את הרעיון בדרכם שלהם.[196] תופעת ה־Mosaic discourse איננה קיימת במסורת הרבנית בלבד, והיא מופיעה לעיתים קרובות בספרות בית שני. למשל, מחבריהם של מגילת המקדש מקומראן ושל ספר היובלים מייחסים ישירות למשה את הגרסאות החדשות שהם מציגים לחוקים ולסיפורים הכתובים בחמשת חומשי התורה. יעקב מילגרום הראה שתופעה זו מתרחשת גם בטקסטים מתקופת בית שני בתוך המקרא עצמו.[197] בדה"ב ל 16 נאמר על הכוהנים ועל הלווים בבית המקדש "וַיַּעַמְדוּ עַל עָמְדָם כְּמִשְׁפָּטָם כְּתוֹרַת מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים". מילגרום מעיר כי "התורה איננה מצווה את הכוהנים והלווים

היכן לעמוד במקדש. עם זאת, הכוהנים והלווים אכן צוו היכן לעמוד במשכן, אף שסדרי העמידה שם שונים [מהסדר שהיה נהוג בבית המקדש לפי דה״ב] (במדבר ג 5-10, יח 6-7)״. אם כן, משה לא ציווה בפועל על סדרי העמידה של הכוהנים ושל הלווים המתוארים בדברי הימים, אבל אפשר לתארם כמעוגנים בדין דומה המזוהה עם משה, ודי היה בכך כדי שבעל דברי הימים יאמר שמקור הפרקטיקה בתורת משה.[198] דוגמה נוספת לכך מצויה בברית בין ישראל ובן אלוהים בנחמיה י 1-40. הכתוב מספר שהמצוות, החוקים והמשפטים הכלולים בברית ניתנו ״בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים״ (י, 30). ברור למדי שמחבר קטע זה בעזרא–נחמיה, שהוא מהמאוחרים שבספרי המקרא, הכיר את חמשת חומשי התורה בצורה הקרובה לצורתה הנוכחית. מחבר זה ידע שמרבית התנאים הספציפיים של הברית, המפורטים בנחמיה י 31-40, אינם כתובים באמת בחומשי התורה. למרות זאת, היות שחלק מן התנאים הם תולדות של מצוות הכתובות בחומשי התורה אפשר לומר שהם ניתנו ביד משה. מחבריהם של דברי הימים ושל עזרא–נחמיה, שכתבו שניהם לקהל שהכיר את חמשת חומשי התורה, לא התכוונו לטעון שמשה ההיסטורי כתב את החוקים הללו, פשוטו כמשמעו, אלא לומר שהחוקים שנחקקו אחרי משה הולכים בנתיב שהוא עצמו התווה.[199]

תופעת ה־Mosaic discourse מצויה גם בחומשי התורה עצמם. ממש כמו חז״ל וכמו מחברי ספר היובלים, מגילת המקדש, דברי הימים ועזרא–נחמיה, החכמים שחיברו את ס״א, ס״כ וס״ד ידעו שהחוקים שהעלו על הכתב הם פרי עטם שלהם. אבל סופרים אלה ידעו גם שהחוקים שכתבו המשיכו מסורת שראשיתה בהתגלויות במדבר סיני, ומסיבה זו יכלו ס״א, ס״כ וס״ד לייחס בצדק את החוקים הכתובים בהם למשה, אם גם במובן הרחב של העניין.[200] אליעזר (אד) גרינשטיין מתאר יפה החלטה זו שהחליטו מחברי חמשת חומשי התורה:

> במהלך תולדותיו פיתח עם ישראל פרקטיקות דתיות שנוספו על החוקים שכבר היו קיימים או שפירשו או הבינו אחרת חוקים מתקופות קודמות... מסורות התורה כללו אפוא תיעודים של חוויות התגלות מתקופות שונות בהתפתחותו של עם ישראל. אבל המסורת המקראית דוחסת את סך ההתגלויות שקיבלו בני ישראל להתגלות אחת גדולה, שהחלה בהר סיני ונמשכה כל ימי משה, המנהיג־המורה הדגול של האומה (״טלסקופיה״). ״טלסקופיה״ היא טכניקה רווחת המשמשת בהעברה של מסורות. אירועים רבים המתרחשים במהלך פרקי זמן ארוכים נתפסים כאילו אירעו ברגע מרכזי אחד, בדרך כלל ברגע המכונן של המסורת... תגובותיהם של ישראל

> לנוכחותו של אלוהים בדורות שאחרי משה הוצמדו לתקופת משה כאילו... התקיימו למן הפגישה הראשונה בין אלוהים ובין ישראל בהר סיני.[201]

אין כל סיבה שהטלסקופיה הבאה לידי ביטוי ב־Mosaic discourse תטרוד את מנוחתם של אנשים הרואים עצמם מחויבים להלכה. זה זמן רב שיהודים שומרי מסורת מכירים בכך שמרבית הפרקטיקות שהם נוהגים, המבוססות על חיבורים הלכתיים מימי הביניים, לא ניתנו בפועל על ידי משה, והכרה זו איננה גורעת מסמכותה של ההלכה ככלל (אף שהיא מאפשרת לעיתים גמישות בעניין מעמדה של פרקטיקה מסוימת או היכולת לשנותה). הוא הדין גם בקטעים המשפטיים בחומשי התורה עצמם. ס״א, ס״כ וס״ד רואים במשה את מקור החוקים הכתובים בהם במובן הרחב של העניין, כתולדה של תהליכים שגרינשטיין מכנה ״טלסקופיה״ וניימן מכנה Mosaic discourse. ההכרה בכך איננה מערערת כלל וכלל את מקומו המרכזי של ה״גבוט״ בחיים היהודיים, אך היא מאפשרת לנו לראות את טבעו האנושי של כל ״גזין״, ולפיכך גם את היכולת לשנותו בנסיבות מסוימות.

קריאת חמשת חומשי התורה על רקע תרבות העולם העתיק שבו נוצרו מלמדת כי הם טוענים שנכתבו בידי ״משה״ ולאו דווקא בידי האיש משה – על ידי קבוצת מחברים קדומים שמרביתם עלומי שם, ולא על ידי דמות היסטורית מסוימת. ההכרה בכך איננה מורידה מחשיבותו של החיבור. למעשה, ההפך הוא הנכון, מסיבות שיוזף רצינגר (האפיפיור בנדיקטוס הששה עשר) מיטיב לתאר בדבריו על מחברי המקרא:

> מחברים אלה לא היו יוצרים עצמאיים במובן המודרני של העניין; הם מהווים חלק מסובייקט קיבוצי, ״עמו של אלוהים״, והם מדברים אליו ומתוך ליבו. לפיכך סובייקט זה הוא למעשה ה״מחבר״ העמוק יותר של המקרא. ועם זאת, העם אינו שוכן לבדד, אלא הוא יודע שאלוהים מנחה אותו, מדבר אליו, וברובד העמוק ביותר אלוהים הוא המדבר – דרך האנשים ואנושיותם.[202]

בדומה לכך, התאולוג היהודי בן זמננו סטיבן קפנס טוען כי ״כמסמך תרבותי קולקטיבי אי אפשר לחשוב שמקורה [של ההתגלות] באדם אחד. כפי שהמסורת מלמדת, היא מתנה שהגיעה מבחוץ, ממקור טרנסצנדנטי״.[203] תורה שכזו, שקולקטיב ולא אדם אחד הוא שכתבה, יכולה לטעון למעמד דתי ייחודי. תורה שנכתבה בידי אדם אחד עלולה להיראות מוגבלת בעיני אנשים מודרניים המודעים יותר לכך שכל בני האדם מועדים לטעות. התורה רחבה יותר מעולמו של אדם אחד, וההכרה בכך שקולקטיב הכולל דורות רבים יצר

אותה מגינה על התורה מפני הצגתה באור מזלזל. הישראלים הקדומים קראו לקולקטיב הזה "משה".

קדושה למפרע

יש מי שיתנגד אולי לטענה שתורת "משה" מחייבת. מרבית החוקים הללו לא היו קשורים תמיד למשה, ולפיכך בנקודת זמן מסוימת לא היה להם המעמד המחייב הנובע ממשה שיש להם היום, לטענתי. אחרי הכול, ברור למדי שבמהלך תקופת המקרא יוחסו למשה מצוות רבות זמן מה לאחר קביעתן; כפי שאביגדור הורוויץ הראה, התופעה של ייחוס מסורות משפטיות למשה רווחת בטקסטים מקראיים מאוחרים הרבה יותר משהיא רווחת בטקסטים מוקדמים.[204] האם די בסמכות משנית זו, בקדושה למפרע? לאור העובדה ש"משה" ולא משה כתב את המצוות, האם ייתכן שהן זוכות למעמד חשוב כל כך ביהדות?

כן, משום שהמסורת היהודית מתייחסת ברצינות גמורה לקדושה למפרע. לפי מימרה המיוחסת לר' יהושע בן לוי בבבלי, מכות כג ע"ב ולחכמים ברות רבה ד, ה, מובאת על ידי רב שמואל בבבלי, מגילה ז ע"א, ומופיעה גם במקומות אחרים,[205] בית דין של מטה (היינו, ישראל) קבעו שלושה דברים שקיבלו מאלוהים אישור לאחר מעשה. המפורסם שבהם הוא מצוות קריאת מגילת אסתר בפורים. אין כל ספק שחידוש זה נוצר אחרי זמנו של משה, היות שהאירועים הנזכרים במגילה התרחשו כאלף שנים אחרי מותו. המגילה מייחסת את ייסוד החג לשני אנשים הנזכרים בה, מרדכי ואסתר (אסתר ט 20-23, 29, 31, 32; בפסוקים 23 ו־27 המגילה מספרת גם שכל היהודים קיבלו על עצמם ועל זרעם לקיים את החג). למרות מקורה האנושי של המצווה, לפני קריאת המגילה בפורים מברכים "ברוך אתה ה'... אשר קידשנו במצוותיו **וציוונו** על מקרא מגילה". אמירת הברכה אפשרית משום שכפי שאנחנו למדים ממסכת מכות כג ע"ב ומהמקבילות, אלוהים נתן למצווה גושפנקה אחרי שישראל קבעו אותה. בדומה לכך, קבוצת אנשים שחיו אחרי תקופת המקרא (וליתר דיוק, מלכי בית חשמונאי) הם שקבעו את חג החנוכה. ובכל זאת, בכל לילה מלילות החג יהודים מדליקים נרות אחרי שבירכו "ברוך אתה ה'... אשר קידשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה". בכמה מקומות בספרות חז"ל נידונים דברים שחז"ל סברו שמשה "עשה מדעתו", בלי שאלוהים הנחה אותו לעשות כן. אלוהים הסכים עם חידושיו של משה לאחר מעשה, ומשום כך הם מחייבים לחלוטין למרות מקורם האנושי (ראה בבלי,

שבת פז ע״א; יבמות סב ע״א; במדבר רבה יט, לג).[206] רעיון זה מופיע גם בדברי רבי נחמן מברסלב:

> כי הצדיקים הם ״גיבורי כוח עושי דברו״ (תהילים קג), שהם עושים ובונים הדיבור של הקדוש ברוך הוא... כשרוצים לשמוע דיבור מהקדוש ברוך הוא, הם עושים תחילה את הדיבור... ואחר כך שומעים אותו הדיבור מהקדוש ברוך הוא.[207]

יהודה גלמן מצביע על מסקנה העולה מהקטע: ״הצדיקים יוצרים את דבר אלוהים. ואז הם שומעים אותו... אלוהים מדבר אלינו אחרי שאנחנו יוצרים את דיבורו״.[208]

מודל זה של סמכות דתית מוכר כ״קיימו וקיבלו״, על פי הכתוב באסתר ט 27 שבו עיגנו חכמי התלמוד את הרעיון.[209] אפשר להרחיב את המודל ולהחילו על כל ה״גזצה״: ישראל נענים לציווי שציווה אלוהים במעמד הר סיני על ידי יצירת מצוות, והיות שמצוות אלה התקיימו ונשמרו במשך דורות אפשר להבין שזכו להסכמתו של אלוהים, ואפילו כאילו נחקקו על ידו.[210] עוד אפשר להבין שאלוהים לא קיבל, או לא המשיך לקבל, מצוות שהעם היהודי חדל לשמור. טענה זו תקפה גם לגבי מערכות חוקים שלמות שפסו מן העולם, כמו ההלכה המפותחת של יהדות קומראן. **המסורת היהודית כלל וכלל איננה מתנגדת לרעיון שמערכת מצוות היא פרי ציוויו של אלוהים אף על פי שלא נכתבה על ידיו.** תאוריית ההשתתפות יכולה לשמש בסיס לתפיסה חיה ועשירה של מחויבות למצוות, ושילוב מעין זה של גמישות אגדית וקפדנות הלכתית הוא בדיוק השילוב שאפשר למצוא הן במקור קדום כמו ס״א והן במקור מאוחר כמו כתביו של השל.[211] רעיון התאורגיה שב ועולה כאן: **ישראל השומרים את המצוות מאפשרים לאלוהים להקנות להן סמכות אלוהית, וישראל הלומדים תורה במסירות ובהתמדה מאפשרים לאלוהים לדבר אליהם דרכה.**

סיכום

איזה יחס קיים בין התורה השמימית ובין התורה הארצית, שאנו מכנים פשוט ״חמישה חומשי תורה״? התורה הארצית שברשותנו היא פרשנות, השתקפות, ניסיון אנושי בתכלית ליצור דבר מה הקרוב לתורה השמימית. נוכחות אלוהים במקרא איננה באה לידי ביטוי במילים המרכיבות אותו, אלא בקול שאיננו אומר מילה, באל״ף של ״אנוכי ה׳״ הנסתרת בין השיטין של הטקסט המקראי וקוראת לו להתהוות. מילות המקרא הן שלטים המורים על מהות טרנסצנדנטית

שאי אפשר לתפוס, אבל אין הן זהות לה והם אף לא נכתבו על ידיה. עמדה שכזו מסבירה מדוע הכתבים האנושיים בתכלית שאנחנו מכנים חמישה חומשי תורה אכן קדושים, ובה בעת היא מחלישה את תוקפן של טענות בדבר היותם נבדלים מבחינה אונטולוגית מכל טקסט אחר. נוסף על כך מבטלת עמדה זו את ההבחנה בין חמשת חומשי התורה ובין שאר הספרות היהודית. חומשי התורה, כמו מדרש ספרי וכמו פירוש רש״י, כמו מאמריו של רוזנצווייג וכמו שאלות ששואל אדם בעת לימוד תורה, היא פרשנות אנושית אחת מני רבות – ולמעשה היא אוסף של כמה פרשנויות שכאלה. משמעות הדבר שכל המסורת היהודית, ובכלל זה המקרא עצמו, היא מה שחז״ל כינו ״תורה שבעל־פה״: היינו, מסורת, פרשנות ורפלקסיה. ביטול ההבחנה האונטולוגית בין חמשת חומשי התורה ובין ביטוייה האחרים של היצירה היהודית מפגיש אותנו לראשונה עם מה שיכול להיראות כהיבט הרדיקלי ביותר של ספר זה. בפרק הבא אֶפתח את ההצעה שאין מקום להבחין בין המקרא ובין הספרות היהודית שנוצרה אחריו. אבחן את התפיסות השונות של התורה שבכתב והתורה שבעל־פה המצויות בספרות חז״ל, ומתוך כך אנסה ליצור הקשר להצעתי ולטעון שהיא מטרידה הרבה פחות משאפשר לחשוב במבט ראשון. בסופו של דבר, סילוק המחיצה בין שתי התורות של היהדות הקלאסית יתגלה כמועיל מבחינה תאולוגית, בייחוד ליהודים דתיים החשים מחויבות לשמיעת הציווי האלוהי בעולם המודרני.

פרק 4

המקרא כתורה שבעל־פה

יהודים דתיים מכירים בכך שספרות חז״ל משלבת בתוכה יסודות אנושיים ואלוהיים. חז״ל כתבו את המילים המופיעות במשנה, בשני התלמודים ובמדרשים, אבל תוכנן נובע ממעמד הר סיני, לעיתים במישרין ולעיתים קרובות יותר בעקיפין. לאור ביקורת המקרא המודרנית ועבודתם של הוגים כמו רוזנצווייג והשל אפשר לטעון את אותה הטענה לגבי המקרא, ואפילו לגבי חמשת חומשי התורה. אם חומשי התורה לא ניתנו במובן הסטנוגרפי של המילה אלא הם פרי דו־שיח בין אלוהים ובין ישראל, הרי שמילותיהם, בהיותן יצירה אנושית, אינן מוחלטות אלא הן בבחינת חיפוש וניסיון. המסקנה המתבקשת היא שההבחנה הקיימת בתרבות הרבנית בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה חדלה להתקיים. המקרא – התורה שבכתב – אינו אלא אחד המרכיבים של מסורת ישראל.

אם כן, מתאולוגיית ההשתתפות שאני מתאר בספר זה עולה הבנה חדשה של הקאנון היהודי: **יש לראות את התורה שבכתב כחלק מן התורה שבעל־פה – אומנם חלק קדום וחשוב ונכבד, אך בכל זאת חלק אחד מני רבים. הווי אומר, התורה שבעל־פה נפתחת במילים ״בראשית ברא אלוהים״**. רעיון זה עלול לזעזע חלק מן הקוראים, משום שלדוקטרינת שתי התורות הנפרדות זו מזו שמור מקום מרכזי במסורת הרבנית. בפרק זה אנסה להראות שאין כל צורך לחוש כך לנוכח הדברים הללו. רבים מן המקורות בספרות חז״ל המתארים את ההבחנה הזו גם מערערים עליה. הוא הדין במקרא: אף שיש בו קטעים המבחינים בין מסורות דינמיות המועברות בעל־פה ובין טקסטים כתובים קבועים, רבים מן הקטעים הללו גם ממעיטים בערכה של הבחנה זו. לפיכך יש הצדקה לראות את התורה שבכתב כאחת מצורות הביטוי של התורה שבעל־פה.[1] תאולוגיית ההשתתפות מורה שרצונו של אלוהים מגיע אל העם היהודי דרך המסורת שהמקרא הוא חלק ממנה.

לפני שאפנה להגן על טענה זו, ראוי שאתאר בקצרה את דוקטרינת שתי התורות של חז״ל. שלב זה הכרחי משום שתפיסת הקאנון העולה מדוקטרינה

זו שונה בתכלית השינוי מהתפיסות הפרוטסטנטיות שאנשים מודרניים רבים, ביניהם גם יהודים רבים, סבורים שהן אוניברסליות.

תורה ותורות, או הקאנון החוץ־קאנוני

המקרא איננו האנתולוגיה הקאנונית היחידה של היהדות הרבנית. עשרים וארבעה ספרי המקרא לעולם אינם עומדים כשלעצמם, ומעמדם הקאנוני בא להם רק במסגרת גוף רחב יותר של טקסטים. ספרות חז״ל מבחינה הבחנה מפורסמת בין שתי תורות: תורה שבכתב ותורה שבעל־פה.[2] שתי התורות הללו מקורן במעמד הר סיני.[3] התורה שבכתב כוללת את חמשת חומשי התורה ואת ספרי הנביאים והכתובים, והתורה שבעל־פה היא ספרות חז״ל. בנקודה זו ברצוני להסביר כיצד אני משתמש במונחים הללו, היות שחלקם מורים לעיתים על אותם הדברים והדבר עלול ליצור בלבול. במונח ״תורה שבכתב״ כוונתי לכל עשרים וארבעה ספרי המקרא ולא רק לחמשת הספרים הראשונים.[4] היחידה המורכבת מן הספרים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים מכונה בפרק זה ״חמישה חומשי תורה״. המילה ״תורה״, לעומת זאת, תציין את היצירה הדתית היהודית בכללותה. שני חלקיו האחרים של המקרא, הנביאים והכתובים, יכונו בפרק זה ״נ״ך״. מטרתו של השימוש בראשי תיבות איננה רק לחסוך ממני את כתיבתן של כמה אותיות, אלא גם להדגיש את העובדה שהנביאים והכתובים מהווים למעשה יחידה אחת בקאנון המקראי היהודי, שמבחינת השימוש בו הוא בן שניים ולא שלושה חלקים.[5] ב״תורה שבעל־פה״ כוונתי לספרות הרבנית לדורותיה. בכלל זה נמנות יצירותיהם הקלאסיות של התנאים, האמוראים והסבוראים: המשנה, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי וקובצי המדרשים והאגדות השונים. אבל המונח ״תורה שבעל־פה״ כפי שהשתגר בתרבות היהודית כולל גם יצירות מאוחרות יותר. טקסטים ומסורות בתר־תלמודיים, אם מתקופת הגאונים, אם מימי הביניים ואם מימינו אנו (כולל גוף הידע המכונה ״מחשבת ישראל״), יכולים להיחשב לתורה שבעל־פה. אין ספק שגבולות הגזרה של התורה שבעל־פה אינם ברורים. אין עוררין על כך שהמשנה היא בכלל התורה שבעל־פה, אך מסכת סופרים (מסכת חיצונית המצורפת לפעמים למהדורות של התלמוד, אבל לא כחלק ממנו) שוכנת על הגבול, ואולי אף בצידו החיצוני ולא בצידו הפנימי. הן התלמוד הירושלמי והן ספר ״נפש החיים״ מהמאה התשע עשרה שייכים לתורה שבעל־פה, אבל מידת השתייכותו של הירושלמי גדולה יותר, איכשהו. אני עצמי מאמין שספריהם של רוזנצוייג, השל וג׳ייקובס הם בגדר תורה

שבעל־פה, אך אני מבין שיש שאינם חושבים כמוני. אבל יהא רוחב היריעה של התורה שבעל־פה אשר יהא, קיומה וחשיבותה אינם מוטלים בספק.

רעיון התורה שבעל־פה נידון רבות במחקר,[6] ואין צורך לחזור ולתאר כאן בהרחבה את הופעותיו בספרות חז״ל. עם זאת, כדי למנוע אי־הבנה ראוי לתת את הדעת על שני עניינים: (1) מידת האורליות של התורה שבעל־פה; (2) הצורות השונות שרעיון שתי התורות לובש בספרות חז״ל.

ראשית, היצירות הקלאסיות של התורה שבעל־פה הועלו על הכתב לפני שנים רבות. לאחרונה החלו חוקרים לחקור את האורליות של גוף ידע זה במהלך האלף הראשון לסה״נ. עם זאת, השאלות החשובות שהם שואלים אינן נוגעות לענייננו.[7] זה מאות רבות של שנים שהתורה שבעל־פה כוללת בראש ובראשונה טקסטים כתובים, אף על פי שנותרו בה גם דברים שבעל־פה, לכל הפחות חילופי דברים בין רב ובין תלמיד. אם כן, התורה שבעל־פה איננה נחלתו הבלעדית של הפה, ולענייננו אין חשיבות לשאלה אם כולה התקיימה אי פעם בעל־פה. בהמשך נראה שהיא התורה ״שבעל־פה״ מסיבות אידאולוגיות, ולא בגלל אופן מסירתה או קבלתה. לעת עתה די אם נצטט את דבריו הנכוחים של עמנואל לוינס:

> התורה שבעל־פה, על אף היותה כתובה שומרת על סגנונה, על התייחסותה להוראה בעל־פה; להפחת החיים של מורה הפונה לתלמידיו המקשיבים ושואלים שאלות. בגרסתה הכתובה היא משמרת את הדעות השונות בריבוין, בדאגה לקרוא בשמו של מי שמבטא אותן או מפרש אותן. היא רואה עצמה מופקדת על שמירתם של ריבוי הדעות והמחלוקות שבין החכמים... הטקסטים התלמודיים מלווים בפרשנויות ובפרשנויות ובוויכוחים עם פרשנויות אלה, שמשתקפים גם במבנה שלהם, בצורת הדפוס שלהם.[8]

שנית, ספרות חז״ל מתארת את מערכת היחסים בין התורה שבעל־פה ובין מעמד הר סיני בדרכים רבות.[9] על פי צורתו המפותחת ביותר של הרעיון, משה קיבל בהר סיני את התורה שבעל־פה במלואה – ובכלל זה את כל ספרות חז״ל ואפילו את מה שתלמיד ותיק יורה ברבות הימים לפני רבו;[10] רעיון זה מופיע בכמה מקומות בתלמוד ובמדרש, למשל ירושלמי, פאה ב, ו (יז ע״א); חגיגה א, ח (עו ע״ד); בבלי, מגילה יט ע״ב; שמות רבה מז, א; ויקרא רבה כב, א (מהדורת מרגליות, עמ׳ תצז); וקהלת רבה א, כט ו־ה, ו. הטקסטים שבהם מוצגת תפיסה מקסימליסטית זו הם בדרך כלל מאוחרים, מתקופת האמוראים ולא מתקופת התנאים.[11] מקורות אחרים טוענים טענות כוללות פחות. יש במדרשי התנאים דעות המתקרבות לעמדה האמוראית: הן גורסות

שכל המצוות המצויות בספרות חז״ל הגיעו מאלוהים, אך אינן טוענות שכל פרטיהן ניתנו למשה; דעות שכאלה מצויות בספרא, שמיני פרשה א, ט (מהדורת וייס, מו ע״ב), במכילתא דרבי ישמעאל, ויסע א (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ׳ 156-158) ובספרי דברים מח ו־שנא (מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 113, 408).[12] מקורות אחרים מתקופת התנאים או מראשית תקופת האמוראים אומרים בבירור שצדדים מסוימים בתורה שבעל־פה לא היו ידועים למשה והתפתחו רק אחרי זמנו, אף שחלק מאותן פסיקות מאוחרות נקשרו למשה מסיבות רטוריות; כך נאמר למשל בסיפור המפורסם שמספר רב בבבלי, מנחות כט ע״ב.[13] המשנה והתוספתא מייחסות למשה אך ורק שלוש מצוות שאינן כתובות בחמשת חומשי התורה (ראה משנה, ידיים ד, ג; פאה ב, ו; תוספתא, סוכה ג, א-ב [מהדורת ליברמן, עמ׳ 266]; במשנה, עדויות ח, ז נאמר על מסורת לא־הלכתית שהיא הלכה למשה מסיני).[14] אם כן, אין בספרות חז״ל תשובה אחת לשאלה אילו מסורות הלכתיות שאינן מצויות בתורה שבכתב ניתנו במעמד הר סיני,[15] וככל שחלף הזמן כך הרבו לייחס מסורות שונות להתגלות בסיני.[16] (מבחינה זו דומה ספרות חז״ל לספרות המקרא; כפי שראינו בפרק 3, החל בשלהי התקופה שלפני היציאה לגלות בבל התפתחה במקרא נטייה הולכת וגוברת למה שהינדי ניימן מכנה Mosaic discourse, כלומר לייחוסן של מצוות למשה.) היות שהטענה המקסימליסטית המופיעה בחלק מהמקורות האמוראיים מוכרת כל כך בתרבות הרבנית, כדאי לזכור שיש בספרות חז״ל גם טענה מצומצמת (ומוקדמת) יותר: התורה שבעל־פה (אבל לא **כל** התורה שבעל־פה) ניתנה למשה בהר סיני, והיא הלכה והתפתחה במהלך הדורות כאשר סופרים וחכמים פירשו מצוות קיימות וקבעו וחידשו מצוות חדשות.[17]

אל מול נטייתם ההולכת וגוברת של חז״ל לייחס למעמד הר סיני מסורות השייכות לתורה שבעל־פה, חשוב לזכור שאפילו הוגים בעלי חשיבה מסורתית ביותר מכירים ביסוד האנושי שיש בתורה שבעל־פה. הוגים מן העת העתיקה ועד לתקופה המודרנית אינם סבורים שספרות חז״ל היא פרי עטו של אלוהים או מושלמת בתכלית. כמה מחכמי ימי הביניים, ביניהם יום טוב אשבילי (הריטב״א) וניסים גירונדי (הר״ן), ראו ערך רב במחלוקות ובריבוי הדעות הנובעים משילוב זה של יסודות אנושיים ואלוהיים. וכפי שדוד ביגמן הראה, כמה הוגים מלב ליבו של העולם האורתודוקסי במאה העשרים, ביניהם יצחק הוטנר ואברהם יצחק קוק, הדגישו הדגשה יתרה את טבעה האנושי של התורה שבעל־פה.[18] אומנם נכון שחכמים אחרים מימי הביניים, ביניהם הוגה בעל שיעור קומה כמו הרמב״ם, ראו בשילוב זה ובריבוי הדעות

שנגרם בעטיו תוצאה טרגית של השכחה האנושית, אשר מנעה מהמסר האלוהי המקורי לעבור במסורת ללא שינוי.[19] עם זאת, כולם תמימי דעים שהתורה שבעל־פה מתאפיינת בעירוב של יסודות אנושיים ואלוהיים. לאמיתו של דבר, מה שהופך את רעיון התורה שבעל־פה לרעיון ייחודי בהיסטוריה של הדתות הוא בדיוק אותו שילוב בין חומרים ממקור אלוהי וממקור אנושי בספרות אחת.[20] אפשר לומר שהתורה שבעל־פה היא גילגמש או אכילס של הספרות הדתית, חלקה אנושית וחלקה אלוהית. זוהי ספרות שלמרות קדושתה אין היא מושלמת. העובדה שמילותיה יצאו מתחת ידיהם של בני אדם איננה גורעת מסמכותה, אבל היא מותירה מקום לתפיסה מורכבת או גמישה יותר של סמכות. תאולוגיית ההשתתפות מאלצת אותנו להכיר בכך שדבר זה מאפיין גם את המקרא, ואפילו את חמשת חומשי התורה. לכך כוונתי כאשר אני אומר שבעיני יהודים מודרניים אין תורה שבכתב אלא תורה שבעל־פה בלבד: חמשת חומשי התורה קדושים, אבל הם אינם מושלמים משום שיש בהם יסודות אנושיים ואלוהיים כאחד.

טשטוש הגבולות בספרות חז״ל

הכללת התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה עלולה להראות כחריגה מן הנורמות של היהדות הרבנית ומדוקטרינת שתי התורות. עם זאת, בפועל איחוד זה איננו חתרני כפי שאפשר היה לחשוב. כבר בספרות חז״ל אפשר למצוא מקורות המטשטשים את הגבולות שבין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב, ואחרים המבטלים אותו הלכה למעשה. לפיכך הצעד שאני מציע הוא בבחינת חיקוי והרחבה של נטייה שכבר קיימת במקומות רבים בספרות חז״ל.

סימן ראשון לטשטוש הגבולות הוא העובדה הפשוטה שהיהדות הרבנית מאמינה ששתי התורות ניתנו לישראל בהר סיני, שתיהן קדושות ושתיהן מחייבות. הרעיון שכמו התורה שבכתב, גם התורה שבעל־פה ניתנה במעמד הר סיני מופיע בספרות חז״ל פעמים רבות: בתלמוד (בבלי, שבת לא ע״א; ירושלמי, חגיגה א, ח [עו ע״ד]), במדרשים (ספרא, בחוקותי פרק ח, יב [מהדורת וייס, קיב ע״ב]), ובספרות האגדה (אבות דרבי נתן נו״א טו / נו״ב כט [מהדורת שכטר, עמ׳ 61-62]), אם נזכיר רק כמה דוגמאות. לענייננו שלנו די בציטוט מקור אחד בלבד. המדרש בספרי דברים שנא (מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 408) דורש כך את הפסוק ״יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל״ (דברים לג 10):

"ותורתך לישראל" – מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל, אחת בפה ואחת בכתב. שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו: "כמה תורות ניתנו לישראל?" אמר לו: "שתים, אחת בפה ואחת בכתב".

(המילה "תורתך", כשאיננה מנוקדת, יכולה להיקרא הן בלשון יחיד והן בלשון רבים, אף שהקריאה בלשון רבים איננה טבעית לאנשים המורגלים בנורמות הכתיב המלא של העברית המודרנית.[21] פינקלשטיין מעיר שם כי נראה שהמדרש הכיר טקסט שבו המילה "תורתך" מופיעה בלשון רבים, בתקבולת ל"משפטיך" בצלע הראשונה בפסוק.[22] אומנם נוסח שכזה איננו מופיע בכתבי היד הטובים יותר, אך הוא השתמר בכתבי היד השומרוניים, בפשיטתא וברוב מהדורות הדפוס המנוקדות של תרגום אונקלוס.) מעניין לציין שהתורה שבעל־פה ולא התורה שבכתב היא שנזכרת ראשונה; נראה שמדרש זה איננו סבור שהתורה שבכתב קודמת לתורה שבעל־פה.

מקורות אחרים מרחיקים לכת עוד יותר. הם טוענים כי שתי התורות מאוחדות בקשר עמוק, ומרמזים שההבחנה ביניהן חסרת חשיבות או אפילו מטעה. בבבלי, ברכות ה ע"א נאמר:[23]

ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב [=מהו שכתוב] "ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם"? "לחות" – אלו עשרת הדברות, "תורה" – זה מקרא,[24] "והמצוה" – זו משנה,[25] "אשר כתבתי" – אלו נביאים וכתובים, "להורותם" – זה גמרא;[26] מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.[27]

העובדה שיצירות השייכות לתורה שבעל־פה ויצירות הנחשבות לתורה שבכתב מופיעות בקטע זה בערבוביה יכולה ללמדנו דבר. היצירות אינן מסודרות כפי שאפשר היה לצפות – "חמישה חומשי תורה, נ"ך, משנה, גמרא" – אלא "חמישה חומשי תורה, משנה, נ"ך, גמרא".[28] בקטע זה באה לידי ביטוי גישה המרחיבה את גבולות הקאנון אל מעבר למקרא וכוללת בו גם את ספרות חז"ל. יתר על כן, הקטע איננו יוצר רושם שמתואר בו מדרג, כלומר שאחד החיבורים שנמנים עדיף על פני האחרים, שהוא חשוב מהם או שמחויבותנו אליו גדולה ממחויבותנו אל האחרים.[29] לאמיתו של דבר, הסדר שבו ר' לוי בר חמא וריש לקיש מונים את החיבורים השונים יכול להוביל למסקנה שהמשנה, השייכת לתורה שבעל־פה, קודמת לנ"ך, כלומר לחלק מהתורה שבכתב. כך בדיוק אומרים המפרשים. אחד ממפרשי ימי הביניים הראשונים אומר זאת על הקטע שצוטט למעלה: "מכאן פסק, כי יש קדושה יותר במשנה ובתלמוד שמפרשין המצות, מן הנביאים והכתובים... שהרי

בפסוק הקדים המצוה שהיא המשנה, אל אשר כתבתי שהוא נביאים וכתובים".[30] רעיון דומה מצוי בדברי בעל ה"עיון יעקב", הפוסק בן המאה השבע עשרה יעקב ריישר,[31] המסביר שהפסוק בשמות הקדים את המשנה כדי להורות שיש להקדים את לימודה ללימוד הנ"ך. אברהם ממינסק, מחבר הפירוש "אהבת איתן",[32] מביא שם דברים המופיעים בבבלי, נדרים כב ע"ב כדי להסביר מדוע המשנה נזכרת לפני הנ"ך בברכות ה ע"א. לפי הנאמר בנדרים כב ע"ב, לולא חטאו ישראל לא היו מקבלים אלא את חמשת חומשי התורה ואת ספר יהושע בלבד; לו היו ישראל צדיקים גמורים לא היה צורך לתת להם את ספרי הנ"ך האחרים. הסיבה לכך (כפי שמסביר הר"ן בפירושו לנדרים כב ע"ב) היא שבחמשת חומשי התורה יש מצוות הנוהגות לדורות, ופרקים יג-כב ביהושע מורים כיצד יש לחלק את ארץ כנען בין שבטי ישראל, חלוקה שאף היא נוהגת לעולם. לפיכך הן חמשת חומשי התורה והן ספר יהושע היו צריכים להינתן לישראל בין שחטאו ובין שלאו. לעומת זאת (אומר הר"ן), שאר ספרי הנ"ך אינם כוללים אלא תוכחות ואזהרות לישראל על חטאיהם. בעל ה"אהבת איתן" בפירושו למדרש בברכות ה ע"א מסביר שמבחינה זו המשנה דומה לחמשת חומשי התורה ולא לנ"ך: המשנה הייתה ניתנת אף לולא חטאו ישראל, מסתבר שמשום שיש בה פסיקת הלכה ופרשנות של מצוות.[33] אם כן, חיבורים הכוללים מצוות (חמשת חומשי התורה ויהושע מהתורה שבכתב והמשנה מהתורה שבעל־פה) הם בעלי ערך כשלעצמם, ואילו שאר התורה שבכתב ערכה תלוי בתנאים משתנים.[34]

קדימותה של התורה שבעל־פה על פני חלקים מסוימים מהתורה שבכתב מפורשת עוד יותר במקומות אחרים בספרות חז"ל.[35] כך למשל אומר המדרש שלהלן, המופיע בירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א), וכן בבבלי, גיטין ס ע"ב ובמקומות רבים אחרים:[36]

> ר' חגי אמר בשם ר' שמואל בר נחמן: נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים שבכתב, ואין אנו יודעין איזה מהן חביב אלא מן מה דכתיב [=ממה שכתוב] "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" [שמות לד 27]. הדא אמרה [=זאת אומרת:] אותן שבפה חביבין.

חלק מהדיונים הימי־ביניימים והמודרניים בשאלה מה נכלל במצוות תלמוד תורה יוצרים רושם חד־משמעי שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב. מוסכם על הכול שבאופן אידאלי ראוי שיהודי יעסוק הן בלימוד התורה שבכתב (וחמשת חומשי התורה בפרט) והן בלימוד התורה שבעל־פה, אבל היו שטענו שאפשר לצאת ידי חובה כפולה זו בלימוד התורה שבעל־פה

בלבד. אחרי הכול, חז״ל מרבים לצטט מן המקרא, ולפיכך בלימוד דבריהם אפשר לתפוס שתי ציפורים במכה אחת. בין חכמי ימי הביניים, ובמיוחד בקרב חכמי אשכנז, היו שאף התנגדו ללימוד מקרא והזכירו אותו בנשימה אחת עם חיבורים הנחשבים לדברי כפירה![37] המחשבה שהתלמוד לבדו ראוי להילמד נעשתה, ומבחינות מסוימות עודנה, רווחת למדי בישיבות הליטאיות הגדולות שקמו במאות התשע עשרה והעשרים. אומנם דמויות מרכזיות אחרות בתרבות הרבנית, הן בימי הביניים והן בתקופה המודרנית, הגנו על לימוד המקרא,[38] אך בכל זאת, בתרבות הרבנית המסורתית המקרא נלמד תמיד לצד ספרות חז״ל או דרכה, ואף בצורה זו הוא נדיר למדי. מעולם לא הופיעה ביהדות הרבנית הדעה ההפוכה, שהתורה שבכתב חשובה יותר מכול ואילו התורה שבעל־פה איננה חשובה.[39]

בחלק מיצירות חז״ל אין כמעט הבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה. המשנה והתוספתא לעולם אינן מדברות על טבעה הכפול של התורה; המונחים ״תורה שבעל־פה״ ו״תורה שבכתב״ אינם מופיעים בהן. חיבורים אלה משתמשים במילה ״תורה״ כדי לתאר את כל הידע היהודי שמקור סמכותו בהר סיני (ומייחדים את המונח ״התורה״, בה״א היידוע, לציון חמשת חומשי התורה).[40] המשנה הפותחת את מסכת אבות אומרת שמשה קיבל ״תורה״ מסיני ומסרהּ הלאה, עד שהיא הגיעה בסופו של דבר אל חז״ל.[41] קשה להעלות על הדעת אמירה נחרצת יותר בדבר אחדות התורה שבכתב והתורה שבעל־פה. גם מקורות אחרים טוענים שה״תורה״ (ולא רק התורה שבכתב או חמשת חומשי התורה) היא גוף אחד.[42] דוגמה לכך מצויה בספרי דברים שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ׳ 339): ״כך דברי תורה: כולה אחת ויש בה מקרא ומשנה, תלמוד,[43] הלכות והגדות״.[44]

מקורות אחרים מכירים בהבחנה בין שתי התורות אבל ממעיטים בחשיבותה. מדרש שמופיע בשמות רבה מז, א ובמקומות רבים נוספים רואה בחלוקה לתורה שבכתב ותורה שבעל־פה צעד פרקטי ותו לא:[45]

> בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ליתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר: מקרא ומשנה, תלמוד ואגדה, שנאמר: ״וידבר אלהים את כל הדברים האלה״ [שמות כ 1]. אפילו מה שהתלמיד שואל לרב אמר הקדוש ברוך הוא למשה באותה שעה. מאחר שלמדה מפי הקדוש ברוך הוא אמר לו: ״למדה לישראל״. אמר לפניו: ״רבש״ע [=ריבונו של עולם], אכתוב אותה להם״. אמר לו: ״איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזוים בעובדי כוכבים. אלא

> המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם".[46]

על פי המדרש, כל התורה הייתה במקור תורה שבעל־פה. רק אחרי שהיא ניתנה למשה הפך חלק ממנה לתורה שבכתב לבקשת משה. אין במדרש כל רמז להבדל מהותי בין חלקי התורה שאלוהים העלה על הכתב ובין החלקים שהמשיכו להימסר בעל־פה. המטרה הייתה לחלק את הירושה יקרת הערך כדי ששום אומה לא תוכל לבוא ולקחת את כולה. אומות אחרות יוכלו אומנם לגנוב את החלקים הכתובים (ובעיני חז"ל זאת בדיוק עשתה הנצרות).[47] אבל מי שיש בידו רק חלק מן התורה שקול כמי שאין בידו דבר, משום שתורת ישראל היא גוף אחד אף על פי שנראה שהיא מחולקת לתורה שבכתב ולתורה שבעל־פה.[48]

תפיסה זו של מערכת היחסים בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב הורחבה בכתביו של שמשון רפאל הירש, שעמד בראש הקהילות היהודיות השמרניות ביותר בגרמניה במאה התשע עשרה. בעוד שמרבית ההוגים מניחים שתפקידה של התורה שבעל־פה הוא לבאר את התורה שבכתב ולהשלים את הפערים שבה, הירש טוען שהתורה שבכתב איננה אלא נקודות ודוגמאות מתוך גוף שלם, וכי היא נועדה להמריץ את זכרונו של הקורא. אלן לוונסון מסביר כי

> בעיני הירש, התורה שבכתב היא תקציר של התורה שבעל־פה שאלוהים לימד למשה בהר סיני ושמשה מסר כלשונו ליהושע, שאף הוא מסרו לחכמים שאחריו וכן הלאה. אם כן, במשך ארבעים שנה [עד שמשה כתב את התורה שבכתב זמן קצר לפני מותו] התקיימה התורה שבעל־פה כיהדות חיה ללא התורה שבכתב; אפילו אחרי שהתורה שבכתב ניתנה לישראל לפני מות משה היא לא החליפה את התורה שבעל־פה כל עיקר.[49]

בעיני הירש, התורה שבעל־פה איננה תלויה בתורה שבכתב, למרות המבנה הדרשני־פרשני שלה. אלא, כפי שג'יי האריס מסביר:

> בעיני הירש, התורה שבכתב מעולם לא התקיימה כמקור נפרד הנזקק להשלמה ולביאור. כל המצוות החלות על העם היהודי מתוקף הציווי האלוהי ניתנו בעל־פה בהתגלות אחת כוללת. חלק קטן מאותן המצוות, לרוב עניינים חריגים או ייחודיים, הועלו על הכתב והתנסחו בלשון יוצאת דופן. אם כן, בעיני הירש, השאלה החוזרת ונשאלת בתלמוד [על פסיקות הלכה במשנה ובתלמוד] "מנא הני מילי?", כלומר "מנין לנו?", איננה מבקשת לדעת מה מקור המצווה [בתורה שבכתב]... אלא כוונת השאלה...

> ״איזה פסוק כתוב... שולח אותנו לקבוצת המצוות הגדולה שהמצווה המדוברת היא חלק בלתי נפרד ממנה?״. אנחנו מבקשים לדעת את התשובה לשאלה זו כדי שנוכל להיטיב לשמר את כל גוף מצוות המסורת.[50]

האריס טוען שדעתו של הירש בעניין מערכת היחסים בין שתי התורות הייתה חסרת תקדים,[51] אבל אני סבור שהוא מפריז בדבריו. ברור כי הרעיון שהתורה החלה כתורה שבעל־פה ושחלקים ממנה הועלו על הכתב מסיבות מעשיות הוא כוונתו של המדרש המופיע בשמות רבה מז, א ובמקבילות הרבות.[52]

המסקנה המתבקשת היא שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב מבחינה עקרונית, ואפילו מבחינה כרונולוגית.[53] היות שהתורה שבעל־פה היא ברירת המחדל, אפשר לראות בתורה שבכתב תת־קבוצה בתוך התורה שבעל־פה. המקרא והמסורת אינם נתיבים מקבילים; המקרא איננו אלא ביטוי אחד של המסורת שבה הוא כלול.[54] כך עולה מדברי ריש לקיש בבבלי, גיטין ס ע״א, שאמר שמשה שינן את חלקיה השונים של התורה כאשר ניתנו לו במהלך ארבעים השנים במדבר וכתב את חמשת חומשי התורה רק בערוב ימיו.[55] דוד קרמר מסביר: ״לפי [ריש לקיש]... התורה שבכתב הייתה במקור תורה שבעל־פה. בפועל, בחייו של משה ההבדל היחיד בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה היה מה שהן עתידות להיעשות ברבות הימים; במשך מרבית אותה תקופה שתי התורות היו זהות בצורתן״.[56]

המקורות הללו מצדדים במה שאפשר לכנות קאנון טרנס־קאנוני – היינו, קאנון שגבולותיו משתרעים מעבר לעשרים וארבעה ספרי המקרא וכוללים אף את ספרות חז״ל. יתר על כן, הם מבהירים שקאנון זה איננו כולל רק את המשנה ואת הגמרא אלא אף דיונים שבעל־פה הנמשכים אל ההווה ואל העתיד. המדרש בשמות רבה מז, א מספר שהתורה שניתנה בהר סיני כוללת אף שאלות שתלמיד עתיד לשאול את רבו. גרסאות אחרות של הקטע (ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע״א]; ויקרא רבה כב, א [מהדורת מרגליות, עמ׳ תצז]; קהלת רבה א, כט ר״ה, ו) מספרות שמה שתלמיד ותיק יורה ברבות הימים לפני רבו אף הוא חלק מהתורה שניתנה בסיני. התורה שבעל־פה כוללת את דבריהם של לומדי תורה בכל דור ודור.

ראיה נוספת לקיומו של הקאנון הטרנס־קאנוני היא גמישות הגבולות המפרידים בין שתי התורות. סיווגם של חיבורים כתורה שבעל־פה או כתורה שבכתב נראה מלאכה פשוטה למדי: ספרי המקרא הם תורה שבכתב, ואילו מסכתות התלמוד, למשל, שייכות לתורה שבעל־פה. עם זאת, עניינים רבים המופיעים ביצירות המסווגות כתורה שבעל־פה הם פרי פרשנות של פסוקים מן המקרא. לפיכך במובן העמוק אפשר לראות בהם חלק מהתורה שבכתב,

ולייחד את המונח תורה שבעל־פה למסורות המעטות הנפרדות לחלוטין מהתורה שבכתב ומקבילות לה. (למעשה, לפי פירושו של רש״י זו בדיוק עמדת ר׳ אלעזר בבבלי, גיטין ס ע״ב.)[57] ועם זאת, דברים המופיעים ביצירה השייכת במובהק לתורה שבעל־פה יכולים להיחשב תורה שבעל־פה. (דעה רווחת זו היא שעומדת מאחורי דברי ר׳ יוחנן בגיטין ס ע״ב, לפי פירוש המהרש״א שם.)[58] גישה זו מסתברת בהחלט לאור העובדה שדברים רבים הנלמדים מפרשנות התורה שבכתב קשה למוצאם בה כשלעצמה. בבבלי, קידושין סו ע״א רב נחמן אומר שכל אדם יודע קרוא יכול **לקרוא** בתורה שבכתב, אבל איש איננו יכול **להבינה** באמת ללא עזרת חכמים – היינו, בלי המסקנות ושיטות הלימוד של התורה שבעל־פה.[59] היות שדברים אלה בתורה שבכתב תלויים בתורה שבעל־פה, אך הגיוני לסווגם כתורה שבעל־פה. אם כן, דברים רבים שייכים לשתי התורות בעת ובעונה אחת, וקרוב לוודאי שחלק הארי של מצוות היהדות ואמונתה נכללים בכלל זה.

דבר דומה נאמר במשנה, חגיגה א, ח:

> היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. הלכות שבת, חגיגות והמעילות הרי הם כהרים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות, הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו; הן הן גופי תורה.

משנה זו מכירה בכך שלמצוות היהדות יש מקורות רבים: לחלקן בסיס איתן בחמשת חומשי התורה, חלקן מבוססות עליהם באופן חלקי או סמלי, וחלקן אינן מבוססות עליהם כלל וכלל. המשנה איננה טוענת שמצוות שאינן מעוגנות בחמשת חומשי התורה אינן מחייבות, וכן אין היא רומזת שהמצוות המבוססות עליהם רק במעט מחייבות רק במעט. להפך, מסכתותיה הרבות של המשנה מתארות בפרטי פרטים מצוות משלוש הקטגוריות הללו.[60] אין במשנתנו אלא סיווג אקדמי של מצוות ושל מקורן. אם נתאים בין הסיווג המוצע במשנה זו ובין החלוקה המצויה במקורות המדברים על שתי תורות (בשונה מהמשנה), נוכל לומר שקבוצת המצוות הראשונה, המצוות ש״פורחות באוויר״ ואינן מעוגנות במקרא, היא תורה שבעל־פה; מצוות המעוגנות היטב במקרא הן תורה שבכתב; והמצוות ״התלויות בשערה״, המבוססות על המקרא אך במעט, הן תורה שבעל־פה ותורה שבכתב גם יחד – תורה שבעל־פה לפי דעתו של המהרש״א המסביר את דברי ר׳ יוחנן בבבלי, גיטין ס ע״ב, ותורה שבכתב לפי שיטתו של רש״י המסביר את דברי ר׳ אלעזר שם.

המשפט האחרון במשנה יוצר לכאורה היררכיה בין סוגי המצוות: אף שכל המצוות מחייבות, המצוות שלהן בסיס איתן בתורה שבכתב מתוארות כ״גופי תורה״. דעתה של הגמרא אינה נוחה מהרעיון שהמצוות שלהן בסיס בתורה שבכתב חשובות יותר מאיזו בחינה. בבבלי, חגיגה יא ע״ב שואלת הגמרא על דברי המשנה: ״׳הן הן גופי תורה׳: הני [הקטגוריה האחרונה, המצוות המעוגנות היטב בתורה שבכתב] אֵין [=כן, ואילו] הנך [המצוות שאינן מבוססות כל כך על התורה שבכתב] לא? אלא אימא [=אמור]: ׳הן והן גופי תורה׳״ – במילים אחרות, מעמדן של שלוש הקטגוריות זהה. הגמרא מקבלת אפוא את החלוקה לשלושה סוגי מצוות, אבל דוחה את ההצעה שלמצוות המבוססות באופן ישיר יותר על המקרא יש מעמד מיוחד, אפילו אם מדובר בעניין תאורטי בלבד. במקום זאת הגמרא טוענת בתוקף שכל המצוות, אפילו אם אין להן כל בסיס במקרא, הן חלק בל־ייפרד מן התורה. קריאה זו של המשפט האחרון במשנת חגיגה א, ח הייתה להבנה המקובלת ביהדות הרבנית. פירושיהם של רש״י, הרמב״ם וברטנורא מציגים אותה כדרך הנכונה להבין את המשנה עצמה.[61]

מכל המקורות הללו עולה שמצוות ומסורות רבות אינן שייכות לקטגוריה אחת בלבד. גם מצוות שייראו לנו אולי כחלק מהתורה שבכתב אפשר לתאר כשייכות לתורה שבעל־פה, וכן להפך. למעשה, אחת המשימות העיקריות שהגמרא ומדרשי ההלכה נטלו לעצמם היא להראות שדברי המשנה, השייכים לכאורה לתורה שבעל־פה, מצויים גם בתורה שבכתב; כדי לעשות זאת הגמרא ומדרשי ההלכה דורשים את פסוקי המקרא ומקשרים אותם לפסיקות המשנה.[62] אפשר אפילו לתאר את עצם ההבחנה בין שני הז׳אנרים, מדרש הלכה ומשנה, כפרי מחלוקת. ז׳אנר מדרשי ההלכה טוען כי המצוות נלמדות בעיקר מהתורה שבכתב; לעומת זאת, לטענת ז׳אנר המשנה, שממעט יחסית לצטט מן המקרא, די שמצווה תשתייך לאוסף שהועבר במסורת מאז מעמד סיני כדי שתהיה מחייבת, גם אם אין לה קשר ישיר למקרא.[63] מעניין לציין שלא המשנה לבדה ולא מדרשי ההלכה בפני עצמם הפכו לחיבור המרכזי ביהדות הרבנית. כבוד זה שמור לתלמוד, הכולל את שני הז׳אנרים: הוא מצטט את המשנה, שבה מצוות שאינן כתובות בחמשת חומשי התורה, ואחר כך מביא בדיוני הגמרא מדרשים המעגנים את המצוות הללו בפסוקים. בסופו של דבר, היהדות הרבנית מאמינה שמרבית המצוות והמסורות מחייבות הן משום שהן הועברו בעל־פה בשרשרת שראשיתה במעמד הר סיני והן משום שעיון פרשני מלמד שיש להן בסיס בתורה שבכתב. הדת המבוססת על התלמוד (ולא רק על המשנה או על מדרשי הלכה) היא דת שיש בה עודפות.

מעיון בכל טווח הז׳אנרים של ספרות חז״ל בולטת החפיפה הניכרת בין שתי התורות, שבשלה עצם הניסיון להפריד ביניהן נראה מלאכותי.[64]

המונח ״כתבי קודש״ מטעה אפוא בהקשר היהודי, משום שהוא מטשטש את העובדה שהיהדות רואה במקרא טקסט שבכתב ושבעל־פה גם יחד.[65] למעשה, לדעה הרואה במקרא טקסט שבעל־פה קדימות על פני השנייה. אומנם חז״ל מתארים את ספר הספרים כתורה שבכתב, אבל הכינוי ״מקרא״, המעיד שהטקסט נקרא בקול, נפוץ בהרבה בספרות חז״ל. המונח ״תורה [ש]בכתב״ מופיע בספרות התנאים והאמוראים שלושים ושמונה פעמים, ואילו המילה ״מקרא״ מופיעה 657 פעמים.[66] במשך מאות שנים נבעה היכרותם של רוב היהודים עם המקרא משמיעתו נקרא בקול. יהודים רבים שיננו קטעים ארוכים ממנו (ושינון הוא הרי לימוד ״בעל־פה״, לימוד הנעזר באמירה). הכלים המשמשים ללימוד מידע מעצבים את אופן השימוש באותו מידע, ובמהלך תולדות העם היהודי נלמד המקרא בעזרת הפה והאוזן לפחות בה במידה שהוא נלמד בעזרת העיניים. כאשר המקרא בעיקר שונן או נקרא בקול הוא מילא תפקידים מסוימים, ויהודים ביקשו למצוא בו מידע או הדרכה מסוג מסוים. כאשר מהדורות הדפוס של המקרא נעשו נפוצות חלו שינויים בדרכים שבו אנשים פירשו אותו ובסוגי המידע שניסו להפיק ממנו.[67] אפילו אז הוסיף הפן השמיעתי של המקרא למלא תפקיד חשוב; יהודים משננים וקוראים את חמשת חומשי התורה וקטעים מהנביאים בבית הכנסת ובמסגרות לימודיות עד לימינו אנו.

המקורות שבחַנוּ הופכים על פיה את ההנחה שסמכותה של התורה שבעל־פה משנית ונגזרת מן התורה שבכתב, שאותה היא מבארת. אומנם יש הוגים הסבורים שסמכות ההלכה מבוססת על התורה שבכתב,[68] אך לאמיתו של דבר ההפך הוא הנכון.[69] סמכותה ומעמדה של התורה שבכתב נלמדות מן התורה שבעל־פה; כמאמר חז״ל: ״ואם אין חכמים אין תורה״ (ויקרא רבה יא, ז [מהדורת מרגליות, עמ׳ רל]).[70] אומנם נכון שחז״ל נטלו לעצמם את הסמכות לחוקק חוקים ולפסוק בענייני הלכה על סמך קטע מן המקרא, דברים יז 8-11. אבל גם תביעה זו בעצמה מבוססת על הדרך המשונה מעט שבה חז״ל פירשו את הפסוקים. בהקשרו המקורי הקטע איננו עוסק בחקיקה, ואפילו לא בהכרעה בשאלות בדבר חוקים שכבר קיימים. הפסוקים מורים לשופטים הפזורים בכל הארץ לעלות למקדש בירושלים כדי לקבל מן הכוהנים והלויים עזרה במקרים קשים שהם אינם יכולים לפתור במקום מושבם.[71] פסוקים אלה מן התורה שבכתב אינם יכולים לשמש בסיס לסמכותה של התורה שבעל־פה אלא כאשר הם נקראים מנקודת מבטה של

התורה שבעל־פה. התורה שבכתב עצמה איננה קובעת כיצד יש לפרש, לשנות או לעדכן את המצוות, ולפיכך היא איננה מנסה ליצור בסיס לסמכותה של התורה שבעל־פה.[72] בסופו של דבר, ההלכה מחייבת משום שהיא הגיעה מאלוהים בדרך כלשהי, ונורמת יסוד זו חלה במידה שווה על מצוות התורה שבכתב ועל מצוות התורה שבעל־פה. סמכות המצוות ביהדות נובעת ממעמד הר סיני, ואין חשיבות לשאלה איזו מן התורות מתעדת מצווה מסוימת.[73]

דאורייתא ודרבנן

יש שיתנגדו לטענה זו ויזכירו את ההבחנה הקיימת בהלכה בין מצוות דרבנן ובין מצוות דאורייתא – היינו, מצוות המעוגנות בחמשת חומשי התורה ומצוות שחז"ל קבעו.[74] שתי הקטגוריות הללו מצייתות לכללים שונים; למשל, במקרים של ספק פוסק ההלכה מחמיר כשמדובר במצווה דאורייתא ומקל כשמדובר במצווה דרבנן.[75] ההבחנה בין שתי הקטגוריות הללו היא בעצמה פרי מעשיה של התורה שבעל־פה, וחז"ל לבדם הם שקובעים כיצד המצוות מתחלקות לשתי הקטגוריות. מצוות דאורייתא רבות נלמדות מפרשנות מדרשית של פסוקי התורה שבכתב; במובן ההקשרי־פילולוגי כמעט שאין להן יסוד בחמשת חומשי התורה.[76] אם כן, מצוות דאורייתא רבות משתייכות למעשה לתורה שבעל־פה, משום שתוכנן ועצם קיומה של הקטגוריה ידועים רק מדברי חז"ל. הקטגוריה "תורה שבכתב" איננה שקולה למצוות דאורייתא, ו"תורה שבעל־פה" איננה זהה למצוות דרבנן.

אומנם נכון שלא כל חכמי המסורת הרבנית היו מסכימים עם ביטול קיומו או חשיבותו של הגבול המפריד בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב. יש חכמים המייחסים לתורה שבכתב משנה תוקף.[77] עזן ידין־ישראל טוען שחכמים מתקופת המשנה המזוהים עם בית מדרשו של ר' ישמעאל סברו שהמקרא (ולפיכך גם פרשנות המקרא) הוא מקור הסמכות היחיד, ולכן אין בנמצא מסורות מחייבות אשר מקבילות למקרא ונפרדות ממנו.[78] עמדה דומה מופיעה בדברי הרמב"ן, כפי שמעיר אליוט וולפסון. בהקדמה ל"ספר המצוות" טוען הרמב"ן שכל מה שנמצא בתורה שבעל־פה כבר נרמז בתורה שבכתב ומצוי בה בפועל.[79] אבל גם נקודת המבט הנגדית, המאמינה שהתורה שבעל־פה עדיפה מבחינה מעשית ורעיונית או סבורה שהגבול בין שתי התורות חסר משמעות, קיימת בתרבות הרבנית. נקודת מבט זו משכנעת במיוחד היות שהמסורת היא שמשמרת את המקרא ומעבירה אותו לדור הבא. מסיבה זו הטענה שטענתי בראשית הפרק (היינו, שתאוריית ההשתתפות

שהתנסחה במחשבת ישראל המודרנית מאלצת אותנו להכיר בכך שהתורה שבכתב היא צורת ביטוי אחד מני רבות של התורה שבעל־פה) איננה בבחינת איום על המסורת היהודית כפי שאפשר היה לחשוב במבט ראשון.

טשטוש הגבולות בספרות המקרא

אין להתפלא שחז״ל מעניקים את הבכורה לתורה שבעל־פה. אחרי הכול, ספרות חז״ל היא חלק הארי של התורה שבעל־פה, ולפיכך הציניקנים שבינינו (רחמנא ליצלן) יאמרו שטענותיהם של חז״ל בדבר עליונותה של התורה שבעל־פה אינן אלא ניסיון להאדיר את עצמם ואת סמכותם. אבל טשטוש הגבולות בין המסורות שבכתב ובין המסורות שבעל־פה איננו נחלתה הבלעדית של ספרות חז״ל; הוא קיים גם בספרות המקרא, המתגלה אפוא כפרוטו־חז״לית. ההבחנה בין מסורת גמישה העוברת בעל־פה ובין טקסט כתוב וקבוע זרה לעולמם של הטקסטים המקראיים ולתרבות שבה נוצרו. המקרא הוא תוצר של המסורת, ולעיתים קרובות חלו בו שינויים בעקבות המסורת. לפיכך ביטול ההבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה עולה בקנה אחד לא רק עם יסודות חשובים ביהדות הרבנית, אלא אף עם הדת המקראית. אנחנו למדים זאת מכמה מקורות שונים: ממחקר הפרשנות הפנים־מקראית, ממחקר חיבורו והתגבשותו של המקרא, מהדרכים שבהן המקרא עצמו משתמש במילה ״תורה״, ומהבנת טיבה של אומנותם של הסופרים במזרח הקדום בכלל ובישראל בפרט.

כפי שחז״ל חולקים זה על זה, מקשים זה על זה ומשלימים זה את דברי זה, כך גם מחברי המקרא עורכים, מפרשים ואפילו דוחים את דבריהם של מחברים אחרים. ספר דברי הימים מספר מחדש את ההיסטוריה המתוארת בשני מקורות עיקריים, ספר שמואל וספר מלכים.[80] ספר דברים חוזר על סיפורים המופיעים בספרים שמות ובמדבר ומנסח מחדש חוקים הכתובים בספר שמות.[81] בתוך הספרות הכוהנית שבחומשי התורה, טקסטים מתורת הקדושה מוסיפים על התורה הכוהנית, והם משמרים את מילותיה אך משנים חלק ממסורותיה.[82] בטקסטים נבואיים יש אלוזיות ותגובות לטקסטים מקראיים קודמים, ומילותיהם והדימויים שבהם מבוססים אפוא במידה רבה על טקסטים אחרים.[83] בכל רחבי ספרות המקרא אפשר למצוא גלוסות המשנות את הטקסט או מאירות אותו באור אחר. אם כן, התורה שבכתב עצמה היא חיבור פרשני ולפיכך אף היא חלק מהתורה שבעל־פה.

הבה נבחן שני קטעים המדגימים יפה את הפן הפרשני של המקרא, שבכל אחד מהם נוספה על טקסט יסוד הרחבה פרשנית.[84] סביר להניח שנוסחו המקורי של שמות כב 24 היה "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ". המשמעות הרווחת של המילה "עַם" היא "אומה", אבל יש לה מובן נוסף – "עניים" או "בני המעמדות הנמוכים" (ראה ישעיהו ג 15, י 2; מיכה ג 3; תהילים יד 4, עב 2, ואולי צד 5-6; נחמיה ה 1), ובמובן זה היא משמשת כאן. היות שהמילה "עַם" משמשת בדרך כלל במובן "אומה", יש מקום לחשוש שהקוראים ישגו בהבנת הפסוק. כדי למנוע טעות שכזו ולהבהיר את כוונת הפסוק הוסיף סופר לא ידוע את המילים "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ" מיד אחרי המילה "עמי", וכך נוצר הפסוק בצורתו המוכרת לנו.[85] אם כן, לא זו בלבד שספר הברית שבשמות כא-כג שימש כבסיס לקובץ החוקים הארוך הנפרד המצוי בדברים יב-כו, אלא שבחלוף השנים נוספו לספר הברית עצמו תוספות שהבהירו ולעיתים אף שינו את חוקיו.

דוגמה נוספת להערה פרשנית ששולבה בתוך טקסט מקראי מצויה בשמות יב, במצוות הפסח שבס"כ.[86] פסוקי הפתיחה של הקטע לוקים בחוסר אחידות: לעתים הם מדברים על בני ישראל בגוף שלישי ולעיתים הם פונים אליהם בגוף שני. כאשר מפרידים את הפסוקים שבהם נעשה שימוש בגוף שני (המסומנים למטה בכתב בולט) מן הפסוקים שבהם יש שימוש בגוף שלישי (בכתב רגיל) מתגבש דפוס מרתק. בתחילת הקטע אני מצרף פסוק אחד שיש בו שימוש בגוף שני ליחידה שבה יש שימוש בגוף שלישי:[87]

1 וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר. 2 הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים
רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה.

3 דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת. 4 וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת
אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכְסוּ עַל הַשֶּׂה. 5 שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ. 6 וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה

וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם. 7 וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם. 8 וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ.

9 אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמַּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ. 10 וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ. 11 וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֵּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן

פֶּסַח הוּא לַה׳.

הקטעים שבהם נעשה שימוש בגוף שלישי (מופיעים בכתב רגיל) נקראים היטב בפני עצמם, וסביר להניח שהם הגרסה הכוהנית המקורית של הטקסט שאנחנו מכירים כפרק יב בספר שמות. הפסוקים שבהם נעשה שימוש בגוף שני כוללים מידע נוסף המבאר או מרחיב את ההוראות התמציתיות שבטקסט המקורי. אדם שקרא בטקסט המקורי יכול היה לתהות מה משמעות הדבר שחודש מסוים הוא "ראש חודשים"; כעבור זמן שינה אי מי את הנוסח הלא־ברור והסביר שהכוונה לחודש שהוא "ראשון לחודשי השנה". כמו כן אפשר היה לתהות כיצד יש להתנהל כאשר חולקים את השה עם השכנים; התוספת מסבירה שכל משפחה תביא לסעודה מזון בכמות העומדת ביחס ישר לגודלה, ואין לחלק את צרכי הסעודה חלוקה שווה המתעלמת מגודלן היחסי של שתי הקבוצות. אדם הבקי במדרשי ההלכה של חז"ל יזהה מיד את הדרך שבה מוצגים הפסוקים שלמעלה. אחרי כל קטע מהטקסט הקדום מופיעה הערה קצרה המבהירה את טקסט היסוד, מרחיבה בעניינו או מספקת פרטים נוספים שיש בהם צורך כדי להבטיח שמקיימים את המצווה כיאות.

ניתוח תופעות שכאלה – היינו, מחקר הפרשנות, האלוזיה והעיבוד הפנים־מקראיים – משפיע השפעה מכרעת על הבנתנו את טיבו של המקרא.[88] תחום מחקר זה שופך אור על הדרך שבה הטקסטים המקראיים תפקדו בתקופת המקרא, ועל הקשר בין התפקידים שמילאו אז ובין מקומו של המקרא ביהדות ובנצרות הבתר־מקראיות. אנחנו מבינים כעת שמחברי המקרא לא פגשו את הטקסטים המקראיים רק ככותבים אלא אף כקוראים; וליתר דיוק, הם כתבו משום שהם קראו. מחברי המקרא פירשו טקסטים מקראיים אחרים; הם התווכחו איתם; רמזו להם; שינו אותם; יישמו את העקרונות העולים מהם במצבים חדשים; התבססו על סמכותם; ובכך שציטטו אותם, הם גם הדגישו את יוקרתם. מבחינה זו הם דומים לחכמים יהודים ונוצרים מדורות מאוחרים יותר, שהרבו ומרבים לעשות ביצירותיהם שימוש חדש בשפה וברעיונות שמקורם במקרא. מעשיה של הדת שהביאה להולדת המקרא הם אפוא סימן לדתות שהמקרא הביא להולדתן. מחברי המקרא לא הורישו לממשיכי דרכם טקסט בלבד, אלא גם דרכים לגשת

אליו.[89] אם כן, מחקר הפרשנות הפנים־מקראית מבטל את ההיררכיה הסמויה המבחינה בין טקסט ראשוני ובין פרשנות מאוחרת. בנימין (ברנרד) לוינסון מתאר זאת כך:

> חוכמתו של הפרשן מטביעה את חותמה אף בתקופת היווצרותו של הקאנון, בעת שהטקסטים שעתידים לזכות למעמד מחייב עודם נכתבים ונאספים... הפרשנות היא מרכיב חיוני של הקאנון; היא איננה שנייה לקאנון מבחינה כרונולוגית או מצד חשיבותה.[90]

מבחינות רבות, המקרא הוא אנתולוגיה פרשנית, ממש כפי שהתורה שבעל־פה היא ספרות פרשנית מתפתחת. הטקסטים שהיו ברבות הימים לכתבי הקודש של היהדות והנצרות היו בראשיתם התורה שבעל־פה של הישראלים הקדומים שיצרו אותם.

היבט זה של המקרא מאפיין ביתר שאת את ספר דברים. ז׳אן־פייר סונה מעיר שבשונה מקובצי חוקים אחרים מהמזרח הקדום, ספר דברים מציג עצמו בראש ובראשונה כחיבור שבעל־פה. נטייה זו ניכרת כבר בפסוקו הראשון של הספר, ״אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה...״:

> מילות הפתיחה של ספר דברים מבשרות על תקשורת הנושאת אופי אורלי מובהק... מחוץ למקרא... לא נמצא כל רמז לכך שקובצי חוקים במזרח הקדום נמסרו בעל־פה... ללא תיווכו של מסמך כתוב. אבל זאת בדיוק משה עושה: הוא אומר בעל־פה, ללא עזרת תיעוד כתוב, קובץ חוקים נרחב (שה׳ נתן לו בחורב ארבעים שנה לפני כן!).[91]

אומנם נכון שכמו התורה שבעל־פה של חז״ל, גם התורה שבעל־פה של משה נכתבה בסופו של דבר, כפי שנאמר במפורש בפרקים האחרונים של ספר דברים (כז 3-8, כח 58-61, כט 19-26, ל 10).[92] ואולם מילות הפתיחה של הספר רומזות לקורא כי אין להבינו כתורה שבכתב ותו לא. הרעיון שספר דברים הוא בראש ובראשונה תורה שבעל־פה איננה רק הצעה מודרנית פרי מוחם של מבקרי המקרא. האדמו״ר בן המאה התשע עשרה אברהם מסוכטשוב תיאר את ספר דברים כתורה שבעל־פה, וצדוק הכהן מלובלין תיאר אותו כ״שורש״ התורה שבעל־פה. כפי שיעקב אלמן מעיר, הן אברהם מסוכטשוב והן צדוק הכהן מלובלין התבססו על דברי הרמב״ן.[93] בפירושו לתורה מסביר הרמב״ן שהמצוות בספר דברים נחלקות לשתי קטגוריות: את חלקן אלוהים אמר למשה, והוא שינן אותן והעלה אותן על הכתב שנים רבות לאחר מכן; השאר הן ביאוריו של משה למצוות הכתובות בספרי התורה האחרים. מדברי הרמב״ן עולה דמיון בסיסי בין ספר דברים ובין התורה

שבעל־פה: חלקים מספר דברים הועברו תחילה בעל־פה, כמו המשנה; חלקים אחרים הם פרשנות, כמו המדרשים. גם חיבורים אחרים מימי הביניים ומראשית העת החדשה, ביניהם ספר הזוהר, **שני לוחות הברית** לישעיה הורוויץ (השל״ה) ו**אם למקרא** לאליהו בן־אמוזג, משייכים את ספר דברים לתורה שבעל־פה, להבדיל מארבעת החומשים האחרים.[94] דברים ברוח דומה מופיעים אצל הפילוסוף היהודי המודרני הרמן כהן, שהצביע על כך שיש בספר דברים הן התגלות והן הרהורי מחשבה על ההתגלות, שהם בבחינת התקדמות מעבר לתמימותם של הספרים הקודמים.[95]

כל ההוגים היהודים הקלאסיים הללו סברו שספר דברים הוא תורה שבכתב ותורה שבעל־פה בעת ובעונה אחת. דברים דומים להפליא נשמעים מכיוון שונה לחלוטין; חוקר המקרא והאשורולוג קרל ון דר טורן טוען כי מנקודת מבטו של ס״ד, עשרת הדברות היו חוק שבכתב שנוסף עליו חוק שבעל־פה מחייב. אותו חוק שבעל־פה שמשה קיבל מאלוהים ובסופו של דבר העלה על הכתב הוא פרקים יב-כו בספר דברים. לפיכך, ון דר טורן מציע, ״מה שמצטייר כאן [בהתפתחותו של ספר דברים] הוא דוקטרינת התורה שבעל־פה״.[96] מבקרי מקרא רבים מאוד – ביניהם סמואל רולס דרייבר, משה ויינפלד, מיכאל פישביין, בנימין לוינסון, טימו ויולה ואקהרט אוטו[97] – תיארו בפירוט רב את הדרכים שבהן שכתבו בעלי ספר דברים סיפורים וחוקים ממקורות קודמים שהפכו בסופו של דבר לחלק מהחיבור שאנחנו מכנים ״חמישה חומשי תורה״. הן ההוגים היהודים והן אנשי ביקורת המקרא המודרנית מרככים את ההבחנה בין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב בהצביעם על החפיפה הגדולה ביניהן, שבתחומה מצוי אחד מחומשי התורה במלואו.

מחקר הפרשנות והעיבוד הפנים־מקראיים מלמד שמבחינה היסטורית, המסורת קדמה למקרא; למעשה, המסורת היא שיצרה את המקרא. נוסף על כך, אף שהחוקרים המודרניים מציעים מודלים שונים המסבירים כיצד המקרא נוצר, הם מסכימים שתהליך היווצרותו כלל עריכה וצירוף של טקסטים שונים שהיו נפרדים במקור וסדרת השלמות כזו או אחרת מאת סופרים בני תקופה מאוחרת יותר. החוקרים הללו חושפים מסורות רבות ומשתנות שקדמו לקאנוניזציה של המקרא. המחקר הפילולוגי שחוקרי המקרא המודרניים מובילים ביטל את ההבחנה המלאכותית בין המקרא ובין המסורת: במקום לדבר על מסורות כתובות קדומות שהתפרשו כעבור זמן, עלינו לדבר על הדיאלקטיקה המתמשכת בין המקרא ובין המסורת שהתקיימה בעם ישראל הקדום. בעקבות הדיאלקטיקה הזו נוצרו במסורת כתבים שהתקדשו; הכתבים החדשים נזקקו לפרשנות; הפרשנויות החדשות

הועברו הלאה והיו למסורות בפני עצמן; וחלק מן המסורות הללו הפכו לחלק מ״כתבי הקודש״, המקרא.[98] למעלה ראינו שיש בספרות חז״ל מקורות רבים הסבורים שהתורה שבעל־פה קודמת לתורה שבכתב הן מבחינה עקרונית (היות שהתורה שבעל־פה קובעת מה נכלל בתורה שבכתב ומדריכה את פרשנותה) והן מבחינה כרונולוגית (היות שאלוהים נתן תחילה את כל התורה בעל־פה ורק אחר כך התיר למשה לכתוב חלקים ממנה). כעת אפשר להוסיף שעמדתם זו של חז״ל עולה בקנה אחד עם מערכת היחסים ההיסטורית בין המסורת ובין המקרא.[99]

הדרכים שבהן המקרא משתמש במילה ״תורה״ אף הן מנבאות את נזילות הגבול בין התורה שבכתב ובין התורה בעל־פה ביהדות הרבנית.[100] במקרים רבים המילה מתארת את מה שאלוהים נתן, את פרי ההתגלות (שאכן מכונה לרוב ״מתן תורה״). אבל כפי שנורמן סולומון מעיר בצדק, ״סגנון ההתגלות המקראי... הוא **מפגש עם אלוהים**, ולא **הכתבת ספר**״.[101] אין זה מפתיע אפוא שהמילה ״תורה״ במקרא איננה מציינת בהכרח טקסט כתוב. בספרות הכוהנית (למשל ויקרא ו 2, ז 37; במדבר לא 21) המילה ״תורה״ מציינת הוראות ספציפיות, ובייחוד הוראות הקשורות לענייני פולחן, ויש להניח שמדובר הן בהוראות שבכתב והן בהוראות שבעל־פה. יואכים בגריך טוען שהתורות הכוהניות נמסרו במקור בעל־פה.[102] לאמיתו של דבר, ס״כ (אפילו יותר מס״ד) רואה את מצוותיו כנושאות אופי אורלי. ס״כ איננו מספר שמשה העלה אותן על הכתב, אפילו לא בערוב ימיו. פעולת הכתיבה היחידה שמשה מבצע בס״כ מתוארת בבמדבר לג 1-2, ששם משה כותב במצוות ה׳ את המסלול שבו בני ישראל נסעו בארבעים השנים במדבר. כפי ששוורץ מעיר, אין בס״כ ״כל רמז לתורה כתובה... ס״כ מספר שמשה קיבל את המצוות בסדרת מפגשים עם אלוהים... אבל לעולם אין הוא מצווֶה לכתבן, ומעולם לא נאמר שהוא עשה כן״.[103] אם כן, לא ספר דברים בלבד אלא אף הספרות הכוהנית הייתה במקור תורה שבעל־פה.

אפילו כאשר המילה ״תורה״ משמשת במקרא לציון ספר ספציפי, אופייה הדינמי והרחב בא לידי ביטוי. תופעה זו בולטת בטקסטים מקראיים מאוחרים כמו עזרא–נחמיה, שבהם המילה ״תורה״ מורה הן על טקסט מסוים מחמשת חומשי התורה והן על פרשנויות המבוססות על טקסט שכזה.[104] פס׳ 14-15 בנחמיה ח משמשים דוגמה מאירת עיניים לעניין. הפסוקים מספרים על קהילת הגולים ששבו לירושלים:

14 וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. 15 וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב.

פס׳ 14 חוזר על מצוות חג הסוכות המופיעה בויקרא כג 42: ״בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת״. אבל בפס׳ 15 נמנים שני פרטים שאינם מפורשים בויקרא כג: נאמר שיש חובה להכריז בציבור על המצווה לבנות סוכות, ושיש לבנות את הסוכות מענפיהם של עצים מסוימים. ההנחיה בדבר חומרי הבנייה יכולה להילמד מהוראה לא־ברורה המופיעה בויקרא כג 40: ״וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים״. הפסוק איננו מסביר מה יש לעשות בענפים ובפרי כדי לשמוח לפני ה׳. עולי בבל המתוארים בנחמיה ח ניסו להשלים את הפער בכתוב: היות שהפסוק מצוי בסמיכות להוראה לשבת בסוכות המופיעה שני פסוקים אחריו, הם הסיקו בהיגיון שיש לקחת את הענפים כדי לבנות את הסוכות.[105] (קפיצה פרשנית זו בנחמיה ח 15 איננה סבירה פחות מפרשנותם של חז״ל וקודמיהם, שלפיה יש לאחוז את הענפים ואת הפרי יחד ולנענע אותם לארבע רוחות השמיים במהלך תפילת החג.)[106] אנחנו רואים אפוא שלא רק מה שכתוב במפורש בספר ויקרא מתואר בעזרא–נחמיה כ״תורת משה״, אלא אף הרחבות פרשניות של הכתוב מוגדרות כך. מפתיעה עוד יותר העובדה שאף שלרישא של פס׳ 15 (ההוראה להעביר קול בערים ולהכריז על החג) אין כל בסיס בטקסט הכתוב של ספר ויקרא, בכל זאת ההוראה מכונה בנחמיה ח ״תורה״.[107] אם כן, על פי עזרא–נחמיה אפשר לייחס לתורת משה מנהג מסוים אם הוא מופיע בפירוש בחמשת חומשי התורה, אם הוא נלמד מהם בכלים פרשניים או אם הוא מבוסס על מסורת מחייבת החיצונית לחומשי התורה אך מקבילה להם בדרך זה או אחרת.[108] אלה בדיוק שלוש הקטגוריות שקבעה המשנה בחגיגה א, ח: התורה היא אחדות הכוללת טקסטים כתובים, פרשנויות של הטקסטים הללו ומסורת חוץ־טקסטואלית.

ג׳ון לוונסון מסיק מסקנה דומה במסגרת דיון במשמעות המילה ״תורה״ בתהלים קיט. הוא מראה ש״מחבר מזמור קיט מזהה שלושה מקורות ל׳תורה׳: (1) מסורת שהועברה בראש ובראשונה על ידי מורים (פס׳ 99-100), אך אפשר שיש בה גם כמה ספרים הנכללים היום במקרא; (2) חוק קוסמי או טבעי (פס׳ 89-91); (3) הוראה ישירה מאלוהים (למשל פס׳ 26-29)״.[109] אם כן, בתקופת המקרא לא הייתה הבחנה ברורה בין מסורת מחייבת ומסורת

מתהווה, בין התגלות ישירה והתגלות לא־ישירה, בין תורה שבכתב ותורה שבעל־פה.[110]

איננו צריכים להיות מופתעים מן הגבול הנזיל בין הקטגוריות הללו במקרא, משום שבעולם התרבותי שבו המקרא התגבש לא הייתה חלוקה ברורה בין מקורות סמכות שבכתב ושבעל־פה. בעת העתיקה טקסטים כתובים שימשו בעיקר באירועים שבהם הם הוקראו בקול.[111] טקסטים כתובים היו בעיקר עזרים לזכירת הטקסטים שנלמדו והועברו בעל־פה. דייוויד קאר מסביר:

> טקסטים עתיקים רבים לא נכתבו כך שאדם שלא הכירם היטב יוכל לקרוא בהם בקלות... דרך הצגתם החזותית של טקסטים שכאלה יצאה מנקודת הנחה שהקורא כבר מכיר את הטקסט וקרוב לוודאי שהוא שינן אותו במידה זו או אחרת... העתקים כתובים שכאלה היו חלק שולי בגוף ספרותי רחב בהרבה, אשר שם את הדגש בהעברת טקסטים מאדם לאדם לפחות בה במידה שהוא החשיב העברת טקסטים כתובים, אם לא יותר מכך... חברות בעלות כתב מקיימות לעיתים מערכת מורכבת של יחסים בין אורליות וטקסטואליות, שבה טקסטים כתובים נושאים אופי אורלי מובהק, ואילו אפילו טקסטים שמעולם לא הועלו על הכתב מושפעים עמוקות מהתרבות הכתובה.[112]

כמו השינון בעל־פה, טקסטים כתובים שימשו כאמצעי לשימור הטקסטים, בדומה להקלטות האלקטרוניות הקיימות היום. כדי ללמוד טקסט או ליהנות ממנו היה צורך "להשמיע" את ההקלטה בקול. בעולם העתיק דבר זה לא נעשה על ידי לחיצה על כפתור במכונה, אלא סופר מיומן דקלם את הטקסט, ולא הייתה חשיבות לשאלה אם הוא קרא את הטקסט מזיכרונו או מהעתק כתוב. ההבדל בין שתי האפשרויות דומה לבחירה אם להאזין להקלטה מדיסק או מנגן MP3 – ההקלטה נשמעת זהה כמעט בין כך ובין כך.

נוכל להיווכח ביתר שאת שהקריאה בעולם העתיק נשאה אופי אורלי אם נזכור שהוראתם המקורית של הפעלים "קָרָא" בעברית, "קְרָא" בארמית ו־šasā'u באכדית היא דווקא "לקרוא בקול". למעט מקרים נדירים היוצאים מן הכלל, קריאה בשקט לא הייתה קיימת בעולם העתיק, וחשוב להבין שעצם רעיון הקריאה בשקט – כלומר, "קריאה בקול בשקט" – היה נראה לישראלים הקדומים, לארמים או לבבלים כמכיל סתירה מיניה וביה.[113] אפילו סופר שלמד טקסט לבדו לא קרא אותו בדרך כלל בשקט כפי שאנחנו נוהגים, אלא בקול. בדרך זו המידע לא נכנס לראשו דרך העיניים בלבד אלא אף דרך האוזניים, בעזרת הפה. (שני מוסדות משמרים את דרך הלימוד הזאת בימינו אנו: בית המדרש היהודי והמדרסה המוסלמית – בשניהם לומדים טקסטים

תוך אמירתם בקול או בלחש.) כל הטקסטים שבכתב היו גם טקסטים שבעל־פה, ולפיכך אין תמה שבמקרים רבים סופרים שיננו גם טקסטים שהועלו על הכתב. דוגמה לכך מצויה למשל בדברים לא 19, ששם אלוהים מצווה "וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם".[114] שני הכלים, העט והפה, משמשים לשימור השיר. עם זאת, כדי להציגו בפני קהל אין צורך אלא בפה.

אביגדור הורוויץ, יעקב אלמן וקרל ון דר טורן מעירים שגילויים בכתב ובעל־פה של מסורת מסוימת נוטים להשפיע זה על זה.[115] חלק מן הכתבים שיצאו מתחת ידיהם של סופרים ממסופוטמיה כוללים הערות הסבר המסומנות במילים באכדית ša pi ummâni, "מפי החכם". יש להניח שראשיתן של ההערות הללו הייתה בהבהרות שסופר מומחה אמר בעל־פה בחדר שבו כתבו סופרים העתקים חדשים של הטקסט.[116] תופעה זו מסבירה כנראה גם את מקורן של גלוסות ההסבר שבמקרא, כמו למשל ביאור משמעות המילה "עַם" (לא "אומה", אלא "עני") בשמות כב 24. היות שבמזרח הקדום הן הטקסטים שבעל־פה והן הטקסטים שבכתב נחשבו לבעלי סמכות,[117] סופרים שהעתיקו את המקרא כמעט לא חשו בסתירה ביניהם. זו הסיבה לכך שבמקרים רבים הטקסטים המקראיים מזכירים בנשימה אחת גרסאות שבכתב ושבעל־פה של טקסט מסוים. ג׳פרי מילר מסב את תשומת ליבנו לכך שבמתן תורה בני ישראל

> מביעים במפורש את הסכמתם [למצוות שניתנו בחורב] פעמיים בשינויים קלים: פעם אחת אחרי שמשה מספר לעם בעל־פה את דברי ה׳ (שמות כד 3), ופעם שנייה אחרי שהוא קורא באוזניהם ספר כתוב (שמות כד 7)... קבלת הדברים שבעל־פה מאפשרת יתר גמישות בהתאמת המצוות לנסיבות משתנות.[118]

מתן ההסכמה הכפול איננו עודפות הנובעת מצירופם של שני מקורות. הן פס׳ 3 והן פס׳ 7 בפרק כד שייכים לס״א, שאיננו מוצא טעם לפגם בכך שמשה מוסר תחילה את רצון אלוהים בעל־פה, במילותיו שלו, ואחר כך קורא בקול גרסה כתובה. החפיפה בין שתי הקטגוריות מודגשת בתשובת העם: ישראל עונים "נעשה **ונשמע**" דווקא לגרסה הכתובה, ולא לגרסה שבעל־פה שקדמה לה. אחדות הגרסה שבכתב והגרסה שבעל־פה של הטקסט מראה שההבחנה בין קאנון ובין פרשנות הייתה זרה למחשבת העולם שהוליד את המקרא.[119] קאר מתאר את מערכת היחסים הזו:

> ככלל, טקסטים מקראיים כתובים לא היו אלא תקצירים כתובים מעשה ידי אלוהים לתהליך שהיה בעיקרו אורלי־קוגניטיבי: כתיבת המסורות על לוח ליבם של בני אליטה מקרב בני ישראל, וכעבור זמן של כל הישראלים... כתיבה ואורליות הם חלק מתהליך עמוק וחשוב יותר שנעזר בכתיבה אך נשא אופי פרפורמטיבי: יצירת קבוצות אליטה קטנות (ובהמשך גדולות יותר) על ידי כתיבת... מסורת קדומות על לוח ליבם.[120]

קאר ואחרים מראים שבעולמם של ישראל הקדומים, הכתיבה לא הייתה מסלול מקביל למסורת שבעל־פה; הכתיבה הייתה חלק ממסורת רחבה יותר שעברה בעל־פה, והיא מילאה בה תפקידים משניים ומצומצמים. טענתו ההיסטורית של קאר דומה לטענה התאולוגית שאני טוען: התורה שבכתב איננה מסורת שמקבילה לתורה שבעל־פה, וּדאי שאין היא מקורה של התורה שבעל־פה. היא תת־קבוצה בתוך התורה שבעל־פה.

האם כל הקאנונים שווים זה לזה?

עיון מעמיק מגלה אפוא כי הן מנקודת מבטו של המקרא והן מנקודת מבטם של חז״ל, ההבחנה המקובלת בין התורה שבכתב והתורה שבעל־פה מטעה. שתי התורות קאנוניות; את שתיהן אלוהים נתן, שתיהן קדושות ושתיהן מחייבות. ועם זאת אפשר לשאול אם הן קדושות בדרכים שונות או במידה שונה. האם התורה שבכתב קאנונית יותר? אם כן, האם להורדת התורה שבכתב לדרגת תורה שבעל־פה יש השלכות מטרידות מנקודת מבטה של היהדות הרבנית? בעמודים שלהלן אבחן את הקאנוניות של שתי התורות מכמה נקודות מבט כדי להכריע אם יש הבדל אמיתי בין מעמדה של זו ובין מעמדה של זו.

נקודת מבט ראשונה עולה מדיונו מאיר העיניים של משה הלברטל בנושא הקאנון בספרו ״עם הספר: קאנון, משמעות וסמכות״.[121] הלברטל מבחין בין כמה מובנים של המונח ״קאנון״. לענייננו שלנו חשובה במיוחד ההבחנה בין קאנון **נורמטיבי** ובין קאנון **פורמטיבי**. טקסטים קאנוניים במובן **הנורמטיבי** הם טקסטים שבני הקבוצה הנאמנה להם מצייתים להם; הם מורים לקבוצה כיצד לנהוג ובמה להאמין. טקסטים קאנוניים במובן **הפורמטיבי** הם טקסטים אשר ״נלמדים, נקראים, נמסרים ומתפרשים... הם יוצרים לחברה או לדת שפה משותפת״.[122] קאנון פורמטיבי הוא אפוא תכנית לימודים משותפת. כפי שקאר אומר, תכניות הלימודים של הסופרים בעולם העתיק כללו ״גוף של זיכרונות שהועברו לחברי קבוצה בדרכים סדורות, זיכרונות ששימרו ערכים

ודעות המעצבים את זהותו של כל אדם ואדם כחבר בקבוצה."[123] הלברטל אומר בדרך אגב שכתבי קודש הם קאנוניים במובן הנורמטיבי, אבל אני חושב שבפועל לא כך הוא. ביהדות, התורה שבכתב נלמדת ונקראת, נמסרת ומתפרשת, אבל הנורמות המשפטיות שעל פיהן יהודים חיים אינן כתובות בה. כאשר יהודי רוצה לדעת אם הכלים שברשותו כשרים, אם עסקה מסוימת מותרת או מהם זמני ליל הסדר הוא איננו ניגש למקרא, אלא לתורה שבעל־פה.[124] אמונות יסוד בנוגע לביאת המשיח, לתחיית המתים ולטבעו של אלוהים גם הן מצויות בספרות חז"ל ובספרות היהודית שאחריה, ולא במקרא.[125]

לא די שהתורה שבעל־פה ולא התורה שבכתב היא שממלאת את תפקיד הקאנון הנורמטיבי ביהדות, אלא שאפילו בתוך התורה שבעל־פה המצב מורכב. כמו המקרא, גם היצירות המרכזיות של התורה שבעל־פה – המשנה והגמרא – הן פורמטיביות יותר משהן נורמטיביות. פוסקי הלכה נסמכים בעיקר על חיבורים הלכתיים מאוחרים יחסית ועל ספרות השו"ת, ולא על טקסטים מימי התנאים או האמוראים. אחד מעקרונות היסוד של פסיקת ההלכה הוא "הלכתא כבתראי" – הלכה כאחרונים. הן התורה שבכתב והן היצירות הקלאסיות של התורה שבעל־פה (היינו, המשנה, הגמרא וקובצי המדרשים) קאנוניות במובן הפורמטיבי. אבל הטקסטים הללו אינם מחייבים הלכה למעשה. אומנם נכון שחמשת חומשי תורה מילאו בעבר תפקיד ביצירת ההלכה: התנאים והאמוראים ביססו רבות מפסיקותיהם בשאלות הלכתיות על התורה (או לכל הפחות קשרו אותן אליה). אבל תפקידה זה של התורה שבכתב היה לנחלת העבר בראשית ימי הביניים; ככלל, מסוף תקופת האמוראים והלאה (ובפועל עוד זמן רב קודם לכן), הכרעות בשאלות הלכתיות נסמכו על טקסטים אחרים השייכים לתורה שבעל־פה, ולא על טקסטים מן התורה שבכתב.[126] בדומה לכך, אף שפוסקי הלכה מימי הביניים ועד לימינו אנו נעזרים גם במשנה ובגמרא, יש בהלכה תחומים שבהם אנחנו פוסקים על פי חיבורים הלכתיים מאוחרים או תשובות הלכתיות מאוחרות אף שהם חולקים על התלמוד.[127]

גארי קנופרס ובנימין לוינסון מציעים הבחנה דומה לזו שהלברטל תיאר: "אפשר בהחלט לדמיין... שהתורה נחשבה לכתבי קודש מצד היותה חיבור שהכיל מערכת סיפורים דידקטיים וחוקים מחנכים שזכו לכבוד רב. תפיסה זו של התורה שונה בתכלית מראיית החוקים הללו כנורמות משפטיות המחייבות את כל בני הקהילה".[128] לאמיתו של דבר, האפשרות הראשונה מבין השתיים היא שמתארת את תפקיד התורה ביהדות הרבנית ואפילו

בתקופת המקרא: היא דידקטית ומחנכת, אך אין היא פרסקריפטיבית. כפי שריימונד ווסטברוק וז׳אן בוטרו אמרו, קובצי חוקים מהמזרח הקדום, כמו למשל חוקי חמורבי, לא היו קודקסים במובן של מקור שבו נעזרו שופטים ואנשים שומרי חוק כדי לדעת כיצד מהו החוק הלכה למעשה. הם היו תרגילים אינטלקטואליים שנועדו ללמד עקרונות בדבר מערכות חוקים — כיצד הן יכולות להיראות או כיצד ראוי שייראו.[129] הלוא לא כל שכן אל לנו לצפות שהתורה, המורכבת מקובצי חוקי סותרים, תהיה קודקס שכזה![130] חמשת חומשי התורה מצרפים זה לזה קטעים שמקורם במסורות משפטיות קדומות יותר, ומצמידים אליהם סיפורים שמטרתם להגביר את הנאמנות למצוות ככלל. אבל חומשי התורה מתעלמת מנושאים רבים ההכרחיים למערכת תקינה של חוקים אזרחיים, פליליים ודתיים. התורה איננה מתפקדת כקודקס פרסקריפטיבי, משום שאנתולוגיה משפטית לא־שלמה ובעלת סתירות פנימיות איננה יכולה למלא תפקיד שכזה.[131] התפקיד הפרסקריפטיבי היה מאז ומעולם נחלתה של מסורת רחבה יותר; התורה נוצרה מתוך מסורת זו, והיא משמשת לה עדות חלקית ואקראית במידת מה. אומנם, בימי בית שני ובתקופת חז״ל הייתה התורה לבסיס לפסיקת ההלכה. אבל היא זכתה למעמד זה אך ורק משום שאנשי ההלכה בתקופות אלה הוסיפו עליה חומרים מאותה מסורת רחבה, ומצאו דרכים מתוחכמות ליישב את הסתירות הפנימיות במצוות התורה. בעשותם כן הם הפכו את התורה מכלי חינוכי לטקסט העומד ביסוד החקיקה האמיתית המצויה במשנה (ועם זאת נבדל ממנה). שימוש־יתר זה במונח ״נורמטיבי״ לתיאור כתבי קודש רווח ביותר. למשל, ג׳ון לוונסון טוען כי ״מחקר היסטורי של התנ״ך... מעמיד שאלה קשה בפני אלו המבקשים לחזק את מעמד היהדות כמציאות עכשווית: כיצד יכולה ספרות כה מגוונת ומלאת סתירות לדבר היום בקול נורמטיבי?״[132] קושי זה הפוקד אנשים רבים המבקשים לראות במקרא הן מסמך היסטורי והן ספר קדוש יכול להיעלם לו רק נכיר בכך שתפקידו של המקרא ביהדות פורמטיבי מאוד וכמעט, ואולי אף כלל, איננו נורמטיבי.

הבה נחזור כעת לשאלה העיקרית המעסיקה אותנו. היות שהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה שתיהן קאנוניות, האם הן קאנוניות באופן דומה או באופן שונה? לאור ההבחנה שהלברטל מציע בין קאנון נורמטיבי ובין קאנון פורמטיבי, נראה שהמקרא והתלמוד דומים זה לזה. שניהם קאנוניים בעיקר במובן הפורמטיבי: לימודם מסייע ליהודים לבטא ולהגדיר את זהותם היהודית. החיבורים החשובים ביותר בתורה שבעל־פה (המשנה והגמרא) היו נורמטיביים בעבר, אבל העיקרון ״הלכה כבתראי״ (כפסיקת החכמים האחרונים)

הוביל לכך שהם חדלו להיות נורמטיביים ממש בימי הביניים. רק החיבורים החדשים ביותר בתורה שבעל־פה הם נורמטיביים במלוא מובן המילה, וכמו המשנה והתורה לפניהם, גם הם ייעשו מחייבים פחות ופחות ככל שהזמן יחלוף וחיבורים הלכתיים חדשים יותר יתפסו את מקומם.

הקטגוריות שהלברטל מתאר מציעות נקודת מבט המלמדת שיש דמיון בסיסי בין הקאנוניות של התורה שבכתב ובין הקאנוניות של התורה שבעל־פה. ואולם מקומן של שתי התורות בחיי היום־יום של יהודים דתיים מעיד על הבדל ביניהן. כל חמשת חומשי התורה נקראים במהלך התפילות בבית הכנסת מדי שנה בשנה על פי מערכת כללים הלכתית מפורטת. גם קטעים נבחרים מהנ״ך נקראים בבית הכנסת על פי כללים קבועים. לעומת זאת, אף שקטעים הלקוחים מן המשנה, מהגמרא וממדרשים נאמרים בתפילה (למשל בברכות התורה הנאמרות בברכות השחר, או לפני קדיש דרבנן לאחר תפילת מוסף), הם אינם נקראים בטקס שנוהלו נקבע בהלכה כמו התורה, ההפטרות והמגילות.[133] יתר על כן, בשונה מיצירותיהם של חז״ל, התורה משמשת חפץ ריטואלי.[134] ספר התורה עובר בבית הכנסת במהלך התפילה, והוא מוגבה ומוצג לעיני הציבור ומולבש במעיל מכובד. קטעים מן התורה מונחים במזוזה הקבועה בפתח הבית ובתפילין. המנהג היהודי הנפוץ לומר פרקי תהלים אף הוא ריטואלי באופיו: אנשים האומרים תהילים לרפואת אדם חולה או מסיבה אחרת אינם מתעניינים כל כך בתוכן הכתוב אלא בעצם אמירתו.[135]

השימוש הריטואלי בתורה שבכתב איננו פרי המצאתה של היהדות הרבנית. קרל ון דר טורן מעיר שכבר במקרא, ובייחוד בספר דברים, ההעתק הכתוב של הטקסט נחשב דבר שיש בו קדושה.[136] ספר דברים מורה לבני ישראל לכתוב את ״הדברים האלה״ – כלומר, מילים מספר דברים – על מזוזות הבתים ולקשור אותן על היד ועל המצח (דברים ו 6-9, יא 18-20).[137] הוא מספר שהעתק של ספר דברים עצמו הונח בארון הברית שעמד בסופו של דבר במקדש בירושלים. אם כן, השימוש שישראל עשו בטקסטים כתובים בתקופת המקרא דומה ביותר לשימוש שהמסופוטמים והכנענים עשו בצלמים (שניצבו במקדשים ובבתים) ובקמעות. כתבים (אצל ישראל) וצלמים (אצל עמים אחרים במזרח הקדום) ״היו שניהם התגלמות של הקודש, ושניהם נתפסו כהופעות של האל״, כותב ון דר טורן. ״כמו הצלם, הספר הוא הן אמצעי מתווך והן חפץ; כאמצעי מתווך הוא שולח את הקורא אל מציאות הקיימת מעבר לספר עצמו, ואילו כחפץ הוא קדוש כשלעצמו״.[138] השימוש בטקסט כתוב כחפץ ריטואלי, שהופיע כבר במאה השביעית לפסה״נ, העמיק

והתפתח ביהדות הרבנית ושמור לו מקום מרכזי בפולחן היהודי גם היום. אם כן, התורה שבכתב שימשה ומשמשת לא רק כטקסט שיש ללמוד ולמלא אחר מצוותיו אלא גם כחפץ שיש בו קדושה. לעומת זאת, התורה שבעל־פה איננה ממלאת תפקיד ריטואלי בולט כל כך בחיים היהודיים.[139]

דרך שלישית להשוות את מעמדן של התורה שבכתב ושל התורה שבעל־פה היא בעזרת הבחנה שניסח ג׳ון ברטון. ברטון מעיר שביהדות המאה הראשונה לסה״נ ״היו ׳כתבי קודש׳ אך לא היה קאנון״.[140] במונח ״כתבי קודש״ מתכוון ברטון לכתבים מקודשים באשר הם, אם נורמטיביים, אם פורמטיביים ואם שניהם. המונח ״קאנון״ משמש כאן במובן הצר, ומשמעותו היא רשימה סגורה של כתבים שכאלה. ביהדות הרבנית, הן התורה שבכתב והן התורה שבעל־פה הן ״כתבי קודש״ לפי הגדרתו של ברטון למונח: שתיהן מקודשות, מחייבות בדרך זה או אחרת וראויות שילמדו אותן ויהגו בהן. אבל התורה שבכתב לבדה היא קאנונית, כלומר סגורה ותחומה: ביהדות הרבנית (וכן ביהדות הקראית) יש בה עשרים וארבעה ספרים, לא פחות ולא יותר. לעומת זאת, במהלך כל תולדות העם היהודי המשיכו להתווסף לתורה שבעל־פה תורות וטקסטים חדשים. מנקודת מבט זו יש הבדל בין שתי התורות: האחת סטטית ואילו השנייה דינמית.

נקודה רביעית שיש לעמוד עליה היא שההבחנה בין מעמדה של התורה שבכתב ובין מעמדה של התורה שבעל־פה ביהדות הרבנית עולה באופן הברור ביותר מתוך שאלת חיבור התורות. על פי העמדה השלטת בקרב חז״ל, אלוהים נתן לישראל את כל התורה שבכתב או לכל הפחות את חמשת חומשי התורה. מילותיהם של חמשת חומשי התורה והרעיונות המצויים בהם הגיעו ישירות מאלוהים. (גם דעות אחרות בעניין נתינת התורה מצויות או נרמזות בספרות חז״ל, אבל התאוריה הסטנוגרפית היא הרווחת ביותר.)[141] גם ספרי הנ״ך מרבים לצטט את דברי אלוהים, ופותחים קטעים רבים בצירופים כגון ״כה אמר ה׳״. לפיכך התורה שבכתב היא מה שמיכאל וישוגרוד כינה ״המסמך העיקרי של ההתגלות״.[142] גם התורה שבעל־פה הגיעה מאלוהים, אבל היות שהיא מעולם לא נחתמה היא ממשיכה לגדול ולהתפתח.[143] מסיבה זו יש בה שילוב של יסודות אנושיים ואלוהיים שאי אפשר להפריד לחלוטין זה מזה, והיא איננה טוענת בעקיבות שהיא מצטטת את דברי אלוהים מילה במילה.[144] אם כן, אלוהים נתן את שתי התורות, אבל נתינת התורה שבעל־פה הייתה כרוכה במידה רבה של תיווך אנושי. התורה שבעל־פה מכילה את מילותיהם של בני אדם שניסחו מחדש את דברי אלוהים, הוסיפו עליהם, הרחיבו אותם וייתכן שאף שכחו או עוותו כמה מהם.[145] ההבדל בין התורה

שבכתב, שניתנה ישירות מאת אלוהים, ובין התורה שבעל־פה, שניתנה בתיווך אנושי או בהתגלות מדרגה שנייה, היא התשובה החיובית החותכת ביותר לשאלה אם יש הבדל בין מעמדן של שתי התורות.[146] חשוב לציין כי הבחנה זו איננה קיימת לשיטתם של יהודים מודרניים המקבלים את תאוריית ההשתתפות אפילו לגבי חמשת חומשי התורה.

שאלה נוספת הקשורה לשאלת המחברות היא שאלת הגישה. הוגים יהודים קלאסיים אינם חולקים בגלוי על התורה שבכתב, אבל הם מגלים נכונות לחלוק על טקסטים מן התורה שבעל־פה, לפחות על טקסטים שנוצרו בערך בתקופתם.[147] חכם בן ימי הביניים יכול לטעון כנגד דברי טקסט מוקדם יותר מימי הביניים. אמורא יכול לחלוק על תנא, לפחות אם הוא יכול למצוא מסורת תנאית אחרת המחזקת את טענתו. אבל לא זה ולא זה יטענו שהמקרא עצמו שוגה. עם זאת, ספק בעיני אם ההבדל בגישה כלפי התורה שבכתב והתורה שבעל־פה משפיע השפעה של ממש על ההלכה ועל מחשבת ישראל. אין זאת שהיהדות הרבנית לעולם איננה חולקת על התורה שבכתב, אבל היא מסווה את דברי הביקורת כפרשנויות שהיום היינו מגדירים כניכוס של הטקסט, כלומר קריאה חדשה ומקורית שבכל זאת מעוגנת באופן כלשהו בטקסט. נראה אפוא שבפועל, ההבדל בין יחסם של הוגים יהודים קדם־מודרניים ומודרניים כלפי התורה שבכתב והתורה שבעל־פה קטן יחסית. אומנם נכון שחז״ל וחכמי ימי הביניים טענו שהבדל זה קיים, היות שהם לא סברו שהם משבשים את כוונת הכתוב. במקרים רבים הם האמינו בלב שלם שפרשנויותיהם יורדות לעומק כוונת הכתוב, וודאי שאין הן מעוותות אותה.[148] אבל דעותיהם של אנשים מודרניים מושפעות מהמודעות ההיסטורית וההרמנויטית (ויש שיאמרו – נגועות בה), ובשל כך שימור ההבחנה בין מחלוקת ובין ניכוס לוקה בעינינו בחוסר יושר אינטלקטואלי. מנקודת מבטנו אנו, אמונתם של חז״ל שהתורה שבכתב והתורה שבעל־פה התחברו בדרכים שונות יוצרת הבדל סגנוני אך לא מהותי באופן שבו הוגים יהודים השתמשו בשני הקורפוסים.

למעלה שאלתי אם הקאנוניות של התורה שבעל־פה שונה מהקאנוניות של התורה שבכתב כדי לבחון את שאלת אחדות הקאנון במסורת היהודית.[149] ראינו שהן נבדלות בעיקר ביחסם של חז״ל אליהן: חז״ל סברו שאחת התורות ניתנה בעזרת תיווך אנושי והאחרת ניתנה ישירות מאלוהים. לכן הם חשו שהם רשאים לחלוק בגלוי על האחת, ונאלצו להסוות את אי־הסכמתם עם השנייה כפרשנות. (לבל נאשימם בהונאה, יש לציין שברובם המוחלט של המקרים הם באמת ובתמים לא היו מודעים לכך שהם חולקים על הטקסטים

המקראיים; יש לשער שהם לא העלו בדעתם שכוונת הכתוב היא מה שאנחנו היום סבורים שהיא.) יתר על כן, היות שהתורה שבכתב היא פרי התגלות ישירה, כל ספר תורה כתוב ביד הוא מה שמירצ׳ה אליאדה מכנה ״הירופניה״ (hierophany), התגלגלותו של הקודש, הנטוע במישור אחר לחלוטין, בחפץ ששייך לעולם הגשמי.[150] ספר התורה הוא אפוא חפץ קדוש המשמש לצרכים ריטואליים. לעומת זאת, העתקים כתובים של טקסטים מן התורה שבעל־פה אינם נתפסים כהירופניות באותה מידה, ותפקידה הריטואלי של התורה שבעל־פה מצומצם הרבה יותר. אם כן, התורה שבכתב זוכה ליוקרה רבה יותר. ובכל זאת, כשהן נבחנות מנקודת המבט של מחשבת ישראל ההולכת ומתפתחת הן נבדלות אך במעט. בעולם הרוח שתיהן מעודדות את צמיחתם של רעיונות חדשים ומשמשות מקור לסמוך עליו את הרעיונות הללו. בעולם המעשה אפשר להשוות את התורה שבכתב למונרכיה חוקתית: הכתר והכבוד שמורים לה, אבל כולנו יודעים שהכוח נמצא בידי ראש הממשלה, התורה שבעל־פה.

אופייה של התורה שבעל־פה

עד כה עסקתי בפרק זה בהגנה על סיווג התורה שבכתב כחלק מן התורה שבעל־פה. כעת עלי לתאר כמה ממאפייני התורה שבעל־פה, משום שרק אם נבין את אופייה של התורה שבעל־פה נוכל להבין באמת מה משמעות הדבר שהמקרא הוא חלק ממנה. במסגרת הדיון במאפיינים אלה אתחיל לדבר על התורה שבכתב ועל התורה שבעל־פה לא רק כאוספי טקסטים אלא אף כקטגוריות חשיבה. אנחנו מתעניינים כעת בעצם רעיון התורה שבעל־פה ביהדות הרבנית: מה משמעות הדבר שהיא נחשבת לתורה **שבעל־פה** אף על פי שחלקים ניכרים ממנה כתובים?

וולטר אונג מתאר יסוד מרכזי של תרבויות אורליות השופך אור על טענת חז״ל שההתגלות משתמרת במסורת הנמסרת שבעל־פה: ״מילים שנהגות אינן דברים אלא אירועים... המילה שבעל־פה היא ביסודה קריאה... מאדם לאדם, עסקת חליפין בין־אישית״.[151] התיאור שאונג מתאר את המילה הנהגת מסייע לנו להבין את התורה שבעל־פה כאידאה תאולוגית משלוש בחינות. ראשית, התורה שבעל־פה איננה רק אוסף של טקסטים (או ״דבר״ בלשונו של אונג). היא תהליך לפחות בה במידה שהיא כלי המכיל מידע. שנית, התורה שבעל־פה כרוכה באינטראקציה בין־אישית.[152] לפיכך היא איננה נלמדת לבד אלא בחברותא, בין רב ותלמיד או חברים ללימוד. שלישית, לומר שמצווה או

דין הם חלק מן התורה שבעל־פה משמעו לומר שהם ניתנים עכשיו. זמנה של התורה שבעל־פה הוא ההווה; היא איננה תיעוד של אירוע שחלף לבלי שוב.[153] בחלק זה של הפרק אדון בשתי הנקודות הראשונות הנלמדות מן האופן שבו אונג מתאר תקשורת שבעל־פה. הנקודה השלישית תחזיר אותנו לתיאור ההתגלות במקרא ובמדרשים ואצל רוזנצווייג והשל, ובה יעסוק הפרק הבא.

המסורת היא תהליך ולא רק אוסף של טקסטים. בניגוד ליציבות המאפיינת את הכתיבה, מסורת המועברת בעל־פה היא דינמית משום שהטקסט יכול להשתנות בכל פעם שהוא נאמר. כמובן, בעולם העתיק כל העתק חדש של טקסט כתוב אף הוא יכול היה להשתנות; זו הסיבה לכך שבעולם העתיק אפילו הטקסטים הכתובים התאימו להגדרתו של אונג לטקסט שבעל־פה, כפי שכבר ראינו. טקסטים שבכתב ובעל־פה אינם שני קטבים מנוגדים אלא הם מצויים על ציר הנע בין דינמיות לסטטיות, ובתקופת המקרא נטתה המסורת הכתובה לצד הדינמיות. ון דר טורן מתאר את השינויים שחלו באופי הסמכות הדתית כאשר תרבות מסוימת החליפה מודלים טקסטואליים אורליים במודלים כתובים:

> בתרבויות המזרח הקדום, ידע שניתן בהתגלות היה במקור מסורת שבעל־פה; נבואות, דברי האל והוראות היו מצויים בפיהם של אנשי דת מומחים: מגידי עתידות ענו על שאלות לקוחותיהם, נביאים מסרו את נבואותיהם כאשר רוח אלוהים נחה עליהם... בצורתה האורלית, ההתגלות מעוגנת בבני אדם המוסרים אותה. כאשר טקסטים כתובים מחליפים את המסורת שבעל־פה כערוץ המידע העיקרי פני הדברים משתנים עד כדי כך שאפשר לדבר על שינוי פרדיגמה. כאשר רעיון ההתגלות מועבר מן המילה הנהגת לטקסט הכתוב... ההתגלות היא מוצר ולא אינטראקציה. היות שהטקסט הכתוב הוא בעל קיום עצמאי ואיננו תלוי ביצרן או בצרכן, הוא משמש מקור סמכות כשלעצמו. בעוד שבעבר אנשי דת מומחים שאבו את סמכותם מההתגלות שהם עצמם חוו, כעת עליהם לפנות לידע המצוי באוסף כתבים... אומנות הפרשנות מחליפה את מתנת האינטואיציה... המסורת שבעל־פה איננה גוועת, אבל סמכותה כפופה לסמכות הטקסטים הכתובים... כאשר ההתגלות חדלה להיות אינטראקציה ונעשית חפץ, המתווך נעשה כלי עזר בלבד; הוא חדל להיות מחבר ונעשה מתמלל ותו לא.[154]

ון דר טורן מיטיב לתאר מקורות סמכות שבכתב ושבעל־פה כטיפוסים אידאליים. עם זאת, שינוי הפרדיגמה שהוא מתאר מעולם לא התרחש באופן מלא בקרב ישראל המקראיים או ביהדות הרבנית משום שטקסטים כתובים

לא החליפו את המסורת שבעל־פה. בתקופת המקרא עצמה עדיין התרחשו התגלויות נבואיות חדשות. יתר על כן, ייתכן שתיעודים של התגלויות קודמות הוסיפו להתעצב בידיהם של סופרים או תלמידים שכתבו העתקים חדשים שלהם. אם כן, נביאים, סופרים וכוהנים בתקופת המקרא העבירו את המסורת אך גם השתתפו ביצירתה. בזמן מסוים בתקופת בית שני חדלה הנבואה בישראל, והטקסט של המקרא נעשה גמיש פחות.[155] למרות זאת, מסורות שונות המשיכו להתפתח מחוץ לקאנון המקראי בקרב הפרושים והתנאים (שהכירו בריש גלי בקיומן של המסורות הללו)[156] ובקרב קבוצות לא־פרושיות (שהעובדה שהן הכחישו את קיום המסורות הללו כלל איננה מוכיחה שלא היו להן גרסאות משלהן למסורת).[157] נוסף על כך, ביהדות הבתר־מקראית המפגש עם המקרא התרחש אך ורק באמצעות קריאה בקול ופרשנות. בעקבות זאת ההתגלות הוסיפה להיות אינטראקציה לפחות בה במידה שהיא הייתה מוצר, ולפיכך תיאורו של ון דר טורן לסמכות שבעל־פה הולם חלק נרחב למדי מהיהדות הבתר־מקראית.

דרך נוספת לתאר את הדינמיות המאפיינת את המסורת המועברת בעל־פה מתמקדת בהבדל בין תוכן ובין תהליך. מיכאל סאטלו משתמש במונח "תורה שבעל־פה" כדי לציין את הקטגוריה הרעיונית המאפשרת ליהודים להפיק משמעות יהודית מטקסטים כתובים; לפיכך המונח "תורה שבעל־פה" איננו מציין טקסט זה או אחר אלא פרקטיקות קריאה שהועברו בעל־פה שהן ייחודיות לתרבויות יהודיות שהתקיימו במהלך הדורות.[158] רעיון דומה מופיע אצל יעקב אלמן, הסבור שהתורה שבעל־פה היא אופן העברה של תוכן ולא רק התוכן עצמו.[159] סטיבן קפנס מתאר יפה את התורה שבעל־פה לכל גלגוליה כאשר הוא כותב שמנקודת מבטה של תאולוגיה פוסט־ליברלית,

> ההתגלות איננה חוויה דתית מופלאה שבה האדם חווה את המישור המיסטי או הנואומנלי. היא קבלת המסגרת הבסיסית, השפה, אוצר המילים והעקרונות והכלים לשימוש בהם במערכת שבה היהודי פועל וחושב. ההתגלות היא הבנה וקבלה של כללי המשחק, של ההקשר שבו יהודי חי... התורה שבכתב מספקת את אוצר המילים הבסיסי והתורה שבעל־פה מספקת את כללי הפרשנות ואת ההלכות שבעזרתם יש להבין את התורה שבכתב ולקיימה בחיי היום־יום.[160]

התורה שבעל־פה היא אפוא גוף של כללים, גישות והרגלי חשיבה שבאמצעותם יהודים מקבלים את ההתגלות, מבינים אותה ומעבירים אותה הלאה. התאולוג הקתולי איב קונגר היטיב לתאר פן זה של המסורת:

"המסורת היא בראש ובראשונה דבר מה לא־כתוב, העברה חיה של דוקטרינה, לא במילים בלבד אלא אף בגישות ובדרכי פעולה".[161]

יהודים סופגים את הגישות ואת הרגלי החשיבה הללו מתוך קשר ישיר עם רבותיהם, ולא רק מתוך התמודדות עם טקסטים בכוחות עצמם.[162] לפיכך המסורת (ומעתה ואילך אני כולל את המקרא בכלל זה) היא דיאלוגית מטבע ברייתה.[163] חז"ל הדגישו שכדי לקיים את מצוות תלמוד תורה לא די שהאדם יקרא בה לבדו; עליו לשמוע את דברי התורה מפי חכם ולהצטרף לדיון,[164] לעשות לו רב ולקנות לו חבר ללימוד. כפי שוון דר טורן העיר, בתרבויות אוראליות הדרכה דתית נמסרת מאדם לרעהו.[165] לו התקיימה תורה שכולה כתובה היא הייתה עוברת ישירות מן הכתובים אל האדם. הכבוד רב שחז"ל חלקו לתורה שבעל־פה והעובדה שלעיתים הם כללו את התורה שבכתב בתוך קטגוריה זו מדגישים את חשיבות תפקידו של המורה בעיניהם. אדם יכול ללמוד על אודות מסמכים היסטוריים מקריאה בספר בכוחות עצמו, אבל ספר קדוש, כפי שהגדרנו את המונח בפרק 1, נלמד מפי רב או במסגרת חברתית.[166] "אין התורה נקנית אלא בחבורה", אומרת הגמרא בבבלי, ברכות סג ע"ב (השווה סדר אליהו זוטא יז [מהדורת איש שלום, עמ' 18]). מסיבה זו חז"ל מורים שיש להצטער על כל הזדמנות שבה יהודים נאספים, ואפילו לזמן קצר, ואינם אומרים דברי תורה (ראה את דברי ר' שמעון ור' חנינא בן חכינאי במשנה, אבות ג, ג-ד). כתיבה היא "דבר" ואילו טקסט שבעל־פה נותר מעוגן בקהילה של בני אדם.[167]

כמובן, העובדה שאני מצביע על אופייה האישי והמעוגן בחברה של המסורת שבעל־פה איננה בבחינת הכחשה של המקום המרכזי השמור לטקסטים כתובים בתרבויות יהודיות שונות עוד מתקופת המקרא. אחת הנקודות החשובות ביותר העולות ממחקר הפרשנות הפנים־מקראית היא שכבר בימי בית ראשון היה קיים מודל של סמכות שנשען על טקסטים כתובים במידה רבה מאוד. אבל אותו תחום מחקר עצמו מגלה שחכמי המקרא שפירשו וערכו טקסטים מקראיים קודמים קיימו מערכת יחסים דינמית עם הטקסטים. כמו כן אינני מכחיש שהיו בתולדות העם היהודי תקופות שבהן התמעט תפקידה של הדוגמה האנושית החיה ומקומה של הסמכות הטקסטואלית היה מרכזי יותר. בסדרת מאמרים מבריקים הראה חיים סולובייצ'יק שבחברה החרדית של שלהי המאה העשרים ירד קרנה של הדוגמה החיה, וחיקוי מעשי ההורים והמורים ממלא תפקיד קטן. בעיני החרדים בני זמננו, הטקסים הם מקור הסמכות הדתית העיקרי.[168] המהפך שסולובייצ'יק מתאר הוא דוגמה מופתית לשינוי הפרדיגמה שוון דר טורן

מתאר בקטע שצוטט למעלה, שינוי שבמסגרתו טקסטים כתובים תופסים את מקומה של מסורת שבעל־פה ככלי המרכזי להעברת מידע וכמקור סמכות ונעשים בלתי תלויים בחכמים שייצרו אותם.[169] התהליך שסולובייצ׳יק מתאר שקול לכתיבת חלקים מן התורה שבעל־פה (וליתר דיוק, לכתיבת חיבורים הלכתיים כמו ה״שולחן ערוך״ וה״משנה ברורה״), והפיכתם לתורה שבכתב. מאפיין זה של העולם החרדי מעיד על התרחקות מהמודלים היהודיים המסורתיים של סמכות, אף שיש לראות בו גם ביטוי לנטייה שמאז ומעולם התקיימה ביהדות בכוח ושיוצאת לעיתים אל הפועל. כדוגמאות לנטייה זו אפשר למנות לא רק את החרדים של ימינו אלא אף את הצדוקים בסוף ימי בית שני, את הקראים בימי הביניים ובמידת מה אף את בית מדרשו של ר׳ ישמעאל בתקופת המשנה.[170]

כמה הוגים מודרנים הדגישו את הצדדים האורליים של היהדות ככלל ושל המקרא בפרט. כוונתי בעיקר לפילוסופים בני המאה העשרים פרנץ רוזנצווייג וחברו הקרוב מרטין בובר, לשמשון רפאל הירש בן המאה התשע עשרה ולמשה מנדלסון שחי בשלהי המאה השמונה עשרה. אין זה מקרה שכל ההוגים הללו, שייחדו תשומת לב לפן האורלי של המקרא, היו יהודים גרמנים. אינטלקטואלים יהודים בגרמניה נאלצו להכריע: האם לקבל את הגישה הפרוטסטנטית, שייחסה חשיבות יתרה לכתבי הקודש ובעקבות זאת המעיטה בערך המסורת, או לצאת כנגדה? רוזנצווייג, בובר, הירש ומנדלסון בחרו באפשרות השנייה. מיכה גוטליב מסביר:

> מנדלסון מעיר שדברי חז״ל נמסרו במקור בעל־פה ושאחד ממטרותיה של ההעברה בעל־פה הייתה לאפשר לרב ״להסביר, להרחיב, לצמצם ולהגדיר מה שנשאר, מתוך כונה ומתינות של חכמה, בלי מפורש בתורה הכתובה״. היות שאדם איננו לומד כיצד לשמור מצוות רק מדברי רבותיו אלא אף מהתבוננות בהם, לקיום המצוות היה פן חברתי חי שעזר לשמור עליו לבל יהפוך לפרקטיקה מתה, למצוות אנשים מלומדה. והיות שהתלמיד צריך לבקש את הידע אצל הרב... באופן טבעי הוא נמשך ״ללמוד לקח שהוא ראוי ומוכשר לו על דעת רבו״. מנדלסון הופך את הביקורת הפרוטסטנטית על היהדות על פיה ומכנה את ההלכה ״כתב חי״. אם כן, בעיני מנדלסון אופיים האורלי של דברי חז״ל אפשר להם להפיח בפרקטיקה ההלכתית חיים וחיוניות, ובכך למנוע את הפיכתה לאות מתה... היפוך הטענה הפרוטסטנטית כנגד דבקותה של היהדות באות המתה מצוי גם בדברי הירש, אשר הדגיש את אופיו האורלי של התלמוד המשמר את הרוח החיה של דברי המקרא.[171]

בעיני מנדלסון והירש, התורה איננה נלמדת אלא מפי אדם אחר; יהודים פוגשים טקסטים כתובים בסביבה המתנהלת בעל־פה. הן מנדלסון והן הירש מדברים בעיקר על התלמוד, אבל אפשר להחיל את טענתם גם על דרכי הלימוד המסורתיות של טקסטים מקראיים. מאז ומעולם היה לימוד המקרא כרוך בקריאתו בקול (בטקס רשמי בבית הכנסת ובאופן לא־רשמי בבית המדרש), בתרגומו או בניסוחו מחדש, בהתדיינות עם הרב על אודותיו ומעל לכל בהטיית אוזן לדיון המתמשך המתנהל בין המפרשים שלאור דבריהם המקרא נקרא בבית המדרש.

בובר ורוזנצווייג מדגישים את הפן הדיאלוגי של המקרא באופן מפורש יותר. בתרגום המקרא לגרמנית שחיברו ובכתביהם על המקרא ניסו בובר ורוזנצווייג להשיב על כנו את אופיו האורלי של המקרא. לניסיון זה היה צד מעשי: הם רצו ליצור תרגום שיתאים במיוחד לקריאה בקול. והיה לניסיון גם צד פילוסופי: הם רצו ליצור אינטראקציה בין הטקסט של המקרא ובין הקורא כדי לעודד אינטראקציה בין אלוהים ובין האדם.[172] יהוידע עמיר מסביר שבעיני רוזנצווייג ובובר, לקרוא במקרא כבכתבי קודש משמעו לקוראו כחלק מתהליך של חילופי דברים:

> בכך מגלה עצמו המקרא כאני דיאלוגי ומעניק את האפשרות לאדם שיבוא פעם בפעם ויענה "הנני". רק היענותו של הקורא תשלים את הדיאלוג; רק זווית הראייה האישית שממנה תצמח היענות זו יהיה בה כדי להפוך את הטקסט האנושי העתיק לדבר אלוהים הדובר במישרין אל האדם והמצווה אליו.[173]

הפן הדיאלוגי של המקרא טמון באופיו האורלי. כפי שיונתן כהן מעיר, בובר ורוזנצווייג האמינו כי

> קולו החי של אלוהים שנשמע במפגשים בין אלוהים ובין ישראל והתגובה האנושית הנלהבת לקול זה השתמרו במדיום כתוב ו"קפוא" לכאורה. אופיו של הסיפור המקראי הוא כזה שבאופן פרדוקסלי, הופעותיו הכתובות מזכירות את ה"דיבוריות" המקורית שלו.[174]

רוזנצווייג הדגיש כי קריאה דיאלוגית זו חייבת להתרחש במסגרת קהילה. הוא התכוון בכך לשני דברים. קול אלוהים המתגלה נשמע במקרא כאשר קוראים בו בעזרתה של קהילת הקוראים המצויה בתורה שבעל־פה: המפרשים הרבים המצטטים זה את דברי זה, המקשים זה על דברי זה והחולקים זה על זה. כאשר התורה שבכתב איננו נקראת מבעד לעיני התורה שבעל־פה היא איננה יכולה לדבר ככתבי קודש אלא כמסמך היסטורי בלבד.

(רוזנצווייג סיפר שבצעירותו הוא קרא במקרא "ללא עזרת המסורת, ולפיכך ללא התגלות".)[175] אבל רוזנצווייג סבר שהקהילה חשובה מבחינה נוספת, מופשטת פחות: הוא טען שיהודים צריכים ללמוד תורה בחברותא עם יהודים אחרים בני זמנם המבקשים לשמוע את קול ההתגלות, לא לבדם ולא רק בין כותלי האקדמיה. זו בדיוק הסיבה לכך שרוזנצווייג ויתר על קריירה אקדמית והקים את בית המדרש היהודי החופשי (Freies Jüdisches Lehrhaus) בפרנקפורט, והמשיך לנהלו זמן רב להדהים אחרי שחלה בניוון שרירים.[176]

הוגים יהודים מימי המקרא ועד לימינו אנו קבעו שההתגלות מצויה בראש ובראשונה בתורה שבעל־פה, ובכך חיזקו את אופיין האורגני והדינמי של המצוות, האמונות והדעות שנבעו מן ההתגלות. מחקר המקרא המודרני (ובמיוחד ניתוח החיבור, העריכה וההעברה של הטקסטים המקראיים ומחקר הפרשנות הפנים־מקראית) משחזר את הרב־קוליות של המקרא וכך מסייע לנו לראות כי הוא מתנהג כתורה שבעל־פה.[177] יתר על כן, כאשר הוגים יהודים מדגישים את קדימותה של התורה שבעל־פה הם גם מחזקים את הטענה שמערכת היחסים בין רב ובין תלמיד והלימוד כדבר מה המתרחש בקהילה הם עניינים הקשורים קשר הדוק לתורה כולה. היות שאירוע התורה שבעל־פה מחייב את נוכחותו של רב או של חברותא, התגלותה של התורה שבעל־פה איננה יכולה להיות תחומה ברגע מסוים בעבר. אם כן, ההבנה של התורה שפיתחנו עד כה מחייבת אותנו לשאול אם זרם המחשבה שבו אנחנו עוסקים מאמין שגילוי רצונו של אלוהים נמשך אחרי מעמד הר סיני, ואולי עד עצם היום הזה. נדון בשאלה זו בפרק הבא, אבל לפני כן עלינו לתת את הדעת על היבט נוסף של סיווג המקרא כחלק מן המסורת: האם תומכיה המרכזיים של תאולוגיית ההשתתפות במחשבת ישראל המודרנית מכירים בפועל במסקנה זו העולה מהגותם?

עמדותיהם של הוגים מודרניים כלפי ביטול הגבול בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה

הן ביקורת המקרא והן הגותם של תאולוגים כמו רוזנצווייג והשל דוחקות בנו להכיר בכך שמנקודת מבטה של היהדות המודרנית אין למעשה תורה שבכתב; יש רק תורה שבעל־פה, והמקרא נוצר מתוכה ומשתייך אליה. בפתחו של פרק זה טענתי שמסקנה זו איננה רדיקלית כפי שהיא עלולה להיראות משום שביטול ההבחנה בין שתי התורות מצוי כבר בכמה מקורות יהודיים קלאסיים, ומקורות אחרים מדגישים שהתורה שבעל־פה קודמת מבחינה

היסטורית ורעיונית. בטרם נחתום חלק זה של עיוננו, יש לשאול שאלה אחרונה: האם רוזנצווייג והשל הכירו בהשלכה זו של הגותם? היות שידועים לנו אהבתם למקרא והמאמצים שהשקיעו כדי להגן עליו מפני יחס רדוקציוניסטי או מפני פרשנות גסה מצד ביקורת המקרא, אפשר לשער שהם היו מתנגדים לירידה במעמד המקרא המשתמעת מן הטענה המרכזית המוצגת בספר זה. נכון שהן רוזנצווייג והן השל לא עסקו בעניין זה ישירות כפי שעשיתי אני בפרק זה. למיטב ידיעתי, הם מעולם לא אמרו בפירוש "אין עוד תורה שבכתב". למרות זאת, הערות אגב המצויות במקומות שונים בכתביהם רומזות לקורא כי דעתם נוטה לכיוון זה.

כבר ב"כוכב הגאולה" רוזנצווייג מטשטש את הגבול בין מצוות ובין מנהגים.[178] במקום אחר הוא קורא להעניק למנהג מעמד זהה למעמד המצווה: "לאחר שחלקנו למנהג מכבודה של המצווה, זוכה גם המצווה לחיוביותו של המנהג".[179] רוזנצווייג נדרש לעניין תורה שבעל־פה באופן מפורש יותר במכתבו ליעקב רוזנהיים, ממנהיגי הקהילה היהודית האורתודוכסית בגרמניה. במכתב זה רוזנצווייג מדבר על התורה שבעל־פה כהשלמת אחדותה של התורה שבכתב כפי שנהוג לקרוא בה במסורת היהודית. בכך הוא מכיר במובלע בכך שהתורה שבכתב כשלעצמה איננה מושלמת, אבל השלמות או האחדות מושגת כאשר היא נלמדת בעזרת התורה שבעל־פה; ותורה שבכתב זו – התורה שבכתב כפי שיהודים לומדים אותה, כלומר גרסתה של התורה שבעל־פה לתורה שבכתב – היא שנתקדשה בעיני רוזנצווייג.[180] במכתבו לרוזנהיים הוא איננו כולל את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה; הוא איננו טוען שיש לראות בשתי התורות גוף אחד כדי לחשוב שהן מופלאות, אלא ששתיהן מופלאות כשלעצמן.[181] אבל הוא אומר גם שהתורה שבכתב הנלמדת מנקודת מבטה של התורה שבעל־פה חשובה מכול, ולפיכך הבכורה שמורה לתורה שבעל־פה. בדומה לכך, רוזנצווייג סבור שההלכה על כל חלקיה מחייבת במידה שווה; הוא איננו סבור שמצוות התורה חשובות מן המצוות הכתובות בתלמוד, או אפילו ממנהגים מאוחרים יותר.[182]

דברים קרובים יותר לטענה שטענתי כאן מצויים אצל השל, אף שהוא איננו מייחס לנושא משנה חשיבות או מקדיש לו פרק מיוחד. הוא מעיר בדרך אגב שיש בתורה שבעל־פה חלקים הקדומים מחלקים מסוימים בתורה שבכתב, ומטעים שהברית בין אלוהים וישראל נחתמה על יסוד שתי התורות.[183] בעיני השל, למסורת המדרשית חשיבות עליונה היות שהיא התגלמות התהליך ההולך ומתרחש תמיד של הבנת המקרא, הממלא את מקום הנבואה בישראל

– ואפשר גם שהוא ביטוי מאוחר שלה.[184] בדומה לכך הוא מדגיש שללא חז״ל לא הייתה תורה, ושחכמי התורה שבעל־פה הם שעשו את התורה שבכתב שלמה ומושלמת.[185] הוא מכיר בכך שהמקרא עצמו ״איננו רק דברי הנביאים: יש בו גם דברים שהושמעו בשפתיים לא נבואיות... לא רק גילוי של האלוהים יש בו, אלא גם תובנות אנושיות״.[186] השל איננו אומר זאת בפירוש, אבל טקסט שיש בו שילוב בין יסודות אלוהיים ואנושיים הוא מטבע ברייתו תורה שבעל־פה ולא תורה שבכתב במלוא מובן המילה. השל נמנע מלפרש אם הוא סבור שטענה זו נכונה גם לגבי חמשת חומשי התורה, אבל היות שבמקומות אחרים הוא אומר שהם ואפילו עשרת הדיברות נתחברו בידי נביא ייתכן שהוא אכן סבור כך.[187] השל קרוב להכיר בכך שכל התורה שבכתב היא תורה שבעל־פה באמירה המפורסמת ״כעדות להתגלות המקרא עצמו הוא **מדרש**״.[188] אחרי הכול, המדרש הוא אחד הז׳אנרים הבולטים בתורה שבעל־פה. אבל אפילו כאן השל איננו כותב שמעמד המקרא זהה למעמדה של ספרות חז״ל. אפשר להגיע למסקנה זו מתוך דברים אלה, במיוחד כאשר קוראים אותם לצד אמירות אחרות שציטטתי בפסקה זו, אבל אין הכרח לעשות כן.

הוגים אחרים בתקופה המודרנית הכירו בקריסת התורה שבכתב אל תוך התורה שבעל־פה באופן מפורש יותר.[189] גרשום שלום דן בהשלכות הנלוות לתפיסת ההתגלות שבה החזיקו כמה מיסטיקנים יהודים במאמרו ״התגלות ומסורת כקטגוריות דתיות ביהדות״. אחת ההשלכות של תפיסה זו, הוא כותב,

> רדיקלית עד כדי כך שלימדוה רק במסווה של סמלים. היא הייתה שקולה לטענה שאין כלל תורה שבכתב במובן של התגלות ישירה של דברי אלוהים. שכן התגלות שכזו כלולה בחוכמת אלוהים שבה היא יוצרת תורה קדמונית (״Ur-Torah״; ״תורה כלולה״) שבה ה״מילה״ מצויה במצב קיום ראשוני שאין בו חלוקה של היסודות הפרטיים להגאים ולאותיות. כאשר תורה קדמונית זו לובשת מילים ונעשית ״תורה שבכתב״, שבה קיימים סימנים (צורות העיצורים) או הגאים או ביטויים – הרי זו כבר פרשנות... [כאן שלום מצטט את המדרש המתאר את התורה שקדמה לעולם כאש שחורה על גבי אש לבנה.[190] בעיני המקובלים האש הלבנה היא התורה שבכתב שבה האותיות טרם לבשו צורה; האש השחורה היא התורה שבעל־פה המעצבת את צורתה של התורה בכתב.] יש להבין מכך שמה שמתקרא בפינו ״התורה שבכתב״ כבר עבר דרך התורה שבעל־פה ולבש צורה מוחשית במסגרת תהליך זה... בכוחנו לתפוס את ההתגלות אך ורק כמסורת שבעל־פה ההולכת ומתגלה בפנינו.[191]

שלום מנסח את דבריו באופן מפורש עוד יותר במאמרו "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", שבו הוא עוסק בקטע מהקדמת הרמב"ן לפירושו לספר בראשית:

> מאחורי הסימבוליקה המיסטית של קטע עמוק זה מסתתרת ההשקפה שבעולמנו אין קיימת כלל תורה שבכתב, במובן המדויק של מושג זה. אכן, רעיון מרחיק לכת! מה שנקרא עתה בפינו תורה שבכתב כבר עבר דרך מיצועה של התורה שבעל פה: שוב אין היא צורה נעלמה באש הלבנה, אלא מה שנתגלה מתוך האש השחורה, שהיא חורצת ומגבילה, ולכן אף מציינת את מידת הדין האלוהית. כל מה שאנו תופסים בתורה בצורות קבועות ומוגדרות היטב, הכתובות בדיו על גבי קלף, אינו בסופו של דבר אלא פרשנות, המחשות קרובות לנו יותר של התוכן הגנוז. בעצם קיימת בשבילנו רק התורה שבעל פה – זוהי המשמעות הנסתרת של הדברים האלה. התורה שבכתב אינה אלא מושג מיסטי, והיא מצויה בתחום שלנביאים בלבד יש דריסת רגל בו. אמנם למשה רבנו נתגלתה התורה, אך מה שנמסר על ידו לעולם כתורה שבכתב מופיע כבר בצורה המומחשת שעוצבה בתיווכה של התורה שבעל פה.[192]

אומנם נכון שמבקרי מקרא או תאולוגים מודרנים עשויים למצוא ברעיון זה יותר משעלה בדעתם של המקובלים שהעלוהו לראשונה. בעיני המקובלים כל שלוש התורות – התורה השמימית, התורה שבכתב והתורה שבעל־פה – מושלמות ואלוהיות. מנקודת מבטה של הגרסה המודרנית של תאולוגית ההשתתפות, שאותה אני מתאר בספר זה, המקרא איננו מושלם בדיוק משום שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בו בערבוביה (כפי שנראה בפרק 6). אבל התיאור המזוקק של התפיסות הקבליות המצוי בדברי שלום די בו כדי לחזק את טענתי המרכזית בפרק זה: לביטול ההבחנה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה שורשים הנעוצים עמוק במחשבת ישראל.

הדמיון בין עמדותיו של שלום ובין עמדותיו של השל עולה ביתר בהירות מדברים ששלום אמר במפגש אינטלקטואלים שיהודה מאגנס ארגן, שנערך בירושלים ב־13 ביולי 1939. על פי רשימותיו של אדם עלום שם שכתב את עיקרי הדברים שנאמרו,[193] שלום פתח את הדיון בטענות אלה:

> כל דבר בעולם, גם האדם, יכול להיות "תורה". אבל לעולם אין תורה בלי סמכות עילאית. התורה היא שיח הקונה עם בן־אדם, התפילה היא שיחת האדם עם קונו. אין תורה בכתב בלי תורה שבעל־פה. אילו היינו חפצים לצמצם את התורה לתורה שנמסרה כתובה, לא היינו יכולים לקרוא אפילו לחומש "תורה", אלא רק לעשרת הדברות. יוצא שאפילו התורה עצמה היא

> כבר תורה שבעל־פה. התורה מובנת רק כתורה שבעל־פה, רק בבחינת רלטיביזציה. היא בעצמה ״תורה תמימה״ בלי נגועה, ורק ע״י המתווך, התורה שבעל־פה, היא נעשית מובנת.[194]

היינו עלולים להתפתות להצביע על השפעתו של השל על שלום, שמזכיר כאן כל כך את דעותיו של השל, אלמלא העובדה שחיבוריו התאולוגיים של השל טרם התחילו להתפרסם כאשר דברים אלה נאמרו. לחלופין, יכולנו להעלות את ההשערה שהשל נכח באותו אירוע ושהוא גמר אומר להקדיש את המשך חייו לפיתוח דבריו של שלום. לאמיתו של דבר, באותו ערב ממש הגיע השל ללונדון אחרי שברח מוורשה כמה שבועות קודם לכן. (ביקורו הראשון בירושלים היה שנים רבות לאחר מכן.) שלום והשל אף לא נפגשו באירופה; השל הגיע לברלין לשם לימודי הדוקטורט בשנת 1927, ארבע שנים אחרי ששלום עלה לירושלים.[195] הדמיון בין דעותיהם של שני ההוגים בעניין משמעות התורה ביהדות המודרנית איננה מעידה על השפעתו של האחד על השני אלא על השורשים העמוקים שיש לקו חשיבה זה אצל חז״ל ובקבלה – מסורות ששלום והשל הקדישו את חייהם לביאורן, כל אחד בדרכו שלו.[196]

חכם מודרני נוסף שהחזיק בדעה דומה הוא שניאור זלמן שכטר. במסגרת דיון בקשיים שגישתה ההיסטורית־פילולוגית של ביקורת המקרא הציבה בפני תפיסת ההתגלות ביהדות כבר בסוף המאה התשע עשרה כתב שכטר:

> נמצא שהדרך הטובה ביותר להתמודד עם קושי זה היא להעתיק את מרכז הכובד של היהדות ולהציבו במשמעות המשנית [כלומר, המשמעות שהמדרש מעניק למקרא], ובכך לעשות את הדת בלתי תלויה בפילולוגיה ובכל השלכותיה הרות הסכנה... כאשר ההתגלות או המילה הכתובה מצטמצמות לגבולותיה של ההיסטוריה אין כל קושי לרומם את ההיסטוריה מצד המסורת שבה למעמד של כתבי קודש, שכן בדרך זו לשניהם אותו מקור אנושי או אלוהי (הבחירה באחד משמות התואר נתונה בידי הלומד), ונובעים מאותו מקור סמכות. כך נעשית המסורת האמצעי שבעזרתו החכם המודרני מבקש לפצות את עצמו על אובדן המקרא, ושיווי המשקל התאולוגי נשמר לשביעות רצונם של כל הצדדים.[197]

שיווי משקל זה הוא שעמד לנגד עיני כאשר כללתי את התורה שבכתב בתוך הקטגוריה הרחבה יותר של התורה שבעל־פה. כאשר מבינים שהמקרא הוא חלק מהתורה שבכתב ניטל עוקצה של ביקורת המקרא, שבו עסקתי בפרק הראשון של הספר. אנחנו מכירים בכך שהמקרא לא הגיע כולו מאת אלוהים, שאפשר שמילותיו ונוסחו הם יצירה אנושית בתכלית. אבל אין כל סיבה

שהבנה זו תערער את יסודות אמונתם של יהודים (ואף לא את אמונתם של נוצרים קתולים ואורתודוקסים, לדעתי).[198] זה זמן רב שהיהדות מכירה בעולם של סמכות דתית שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בו בערבוביה, ועולם זה הוא המקור העיקרי לאמונה ולפרקטיקה הדתית ביהדות. התלמוד ושאר יצירות התורה שבעל־פה ממלאים תפקיד זה זה מאות בשנים, והיסוד האנושי הניכר בטקסטים הללו לא עורר כל אי־נחת. אינני רואה סיבה מדוע ההכרה בקיומו של אותו יסוד אנושי במקרא צריכה לטרוד את מנוחתן של קהילות יהודיות מאמינות.

סיכום

שכטר דיבר על "עושר המקורות" שיש ל"דת היסטורית קדומה כמו היהדות... שעליו היא יכולה להסתמך בעיתות צרה".[199] הקטגוריה "תורה שבעל־פה" – ספרות מקודשת אך אנושית, מחייבת אך לא־מושלמת, ספרות המדריכה את נמעניה אך פתוחה לשינויים מצד מי שמקבל על עצמו הדרכה זו – היא מקור מסוג זה.[200] אם נכיר בהשתייכותו של המקרא לקטגוריה זו נוכל להודות שהוא איננו מושלם ובה בעת לקבלו עלינו כספר מחייב המדריך את חיינו, כאנתולוגיה שאנחנו חייבים ללומדה וכמקור בעל חשיבות מכרעת לזהותנו. זוהי דמותו של המקרא גם בעיני היהודי המודרני המקבל את תאוריית ההשתתפות; המקרא יכול למלא את כל התפקידים הללו, כפי שהתורה שבעל־פה המתפתחת תמיד מילאה אותם מאז ומתמיד בחייהם של יהודים שומרי מצוות.

אנשים שהתחנכו על ברכי התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות חווים בדרך כלל תחושת אובדן קשה כאשר הם משתכנעים שחלק ממילות התורה או כולן נתחברו בידי אדם. הם מגלים שדברי אלוהים ששימשו עוגן לחייהם, לאמונותיהם ולמעשיהם הם יצירה אנושית, ואובדן המשענת היציבה שטקסט שמקורו אלוהי מספק עלול להיות קשה ביותר. אבל לאמיתו של דבר, מתוך תאולוגיית ההשתתפות עולה מערכת יחסים דומה מאוד בין ההתגלות מצד אחד ובין אמונותיהם ומעשיהם של ישראל מצד שני. אפילו בעיני נאמניה של התאוריה הסטנוגרפית, המצוות שיהודי דתי מקיים בפועל נקבעו בידי בני אדם; הן נידונות בתלמוד וכתובות בחיבורים הלכתיים שנתחברו מימי הביניים ועד לימינו אנו. נאמניה של התאוריה הסטנוגרפית יכולים לטעון: "נכון, בני אדם הם שניסחו את ההלכה כפי שאנחנו מקיימים אותה, אבל הלכה זו מבוססת על טקסט אלוהי ונובעת ממנו; היא מעוגנת בדברי אלוהים –

כלומר, בחמשת חומשי התורה". לטענה זו אני משיב: אותו מבנה מחשבתי מאפיין גם את תאוריית ההשתתפות, והיא רק דוחקת את המקור האלוהי צעד אחד אחורה. במקום הלכה ארצית המבוססת על התורה השמימית, התאוריית ההשתתפות סוברת שההלכה הארצית מבוססת על תורה ארצית, אשר היא עצמה מבוססת על ציווי אלוהי לא־מילולי. בסופו של דבר, על פי שתי התאוריות ההלכה שאנחנו מקיימים משקפת התגלות אלוהית בצורה לא־מושלמת. ההפסד הכרוך בהכרה בטבעה הארצי של התורה איננו עצום כפי שאפשר לחשוב במבט ראשון. לעומת זאת, אם נכיר בכך שהתורה נכתבה בידי בני אדם ולפיכך יש בה לעיתים פגמים יצא הפסדנו בשכרנו, משום שהכרה זו טומנת בחובה תועלת רבה. בפרק השישי ובפרק הסיכום של הספר אדון בהשלכות תאורטיות ומעשיות של תאוריית ההשתתפות על תחומי התאולוגיה המקראית והתפתחות ההלכה. אבל בטרם אפנה לכך אבחן בפרק הבא שאלה אחת העולה מן ההכרה בכך שכל התורה היא תורה שבעל־פה: אם התורה ממשיכה להתפתח, האם מעמד הר סיני הסתיים?

פרק 5

אירוע, תהליך ונצח

בפרק הקודם ראינו שהתורה שבעל־פה ממלאת תפקידים ששמורים בדתות רבות לכתבי קודש: היא מעניקה לבני הקהילה נורמות התנהגות ושפה משותפת המאחדת אותם. אם כן, המסורת היהודית משמשת בפועל חלק מכתבי הקודש של היהדות, לא פחות מן המקרא.[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] התורה שבעל־פה לעולם איננה חדלה להתפתח. נוסף על כך, ראינו שהתורה שבעל־פה איננה רק אוסף של טקסטים ומסורות, אלא 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 את ישראל או להשרות עליהם את רוחו, השראה שפירותיה הם יצירות הספרות של המסורת היהודית?

טענתה של מסורת בתר־מקראית שהיא מהימנה, בעלת ערך ומחייבת יכולה להיסמך על אחד מבין שלושה דברים: (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 יפה, 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] 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] 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 ובאופן שבו 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] גרסה שונה מעט של הגישה השנייה היא ״העמדה הגילוייתי״, 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]

התגלות נקודתית ונצחית במקורות חמשת חומשי התורה

בפרק 2 ראינו שהמקורות שמהם נבנו חמשת חומשי התורה מייחדים תשומת לב לשאלה אם מתן תורה התרחש ברגע מסוים או לאורך זמן.[7] ס״ד וס״א מתארים את מתן תורה כאירוע חד־פעמי שבו השתתף נביא־על אחד, משה. לעומת זאת, על פי ס״כ מתן תורה התרחש 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 המקורות דומה למחלוקת ר׳ עקיבא ור׳ ישמעאל בבבלי, חגיגה ו ע״א-ע״ב; עמדת ר׳ עקיבא דומה לעמדת ס״א וס״ד, ודעתו של ר׳ ישמעאל זהה ביסודה לעמדת ס״כ.) להבדל בין שתי תפיסות אלה של 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. ואומנם, ס״כ מספר שהאורים והתומים שימשו מנגנון שאפשר את המשך ההתגלות אחרי מות משה (ראה שמות כח 30, ויקרא ח 8 ובמדבר כט 21, שכולם שייכים לס״כ).

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 18)

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 מִצְוֹת 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 פֹּה 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] 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] אלוהים כרת אפוא את הברית עם הוריהם של האנשים שאליהם משה מדבר, ולא ״אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹּה 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] 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 ורכט 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] אוגוסט דילמן מתאר את האומה שאליה פונים לאורך ס"ד כ"גוף אורגני אחד בעל זהות משותפת... גוף שנתחייב בחורב".[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] 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. הוא התרחש גם בדור הבא – ולפיכך בכל דור ודור מאותו רגע ואילך, היות שטענת הפסוקים היא שהברית נכרתה איתנו ולא (רק) 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]

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 לְךָ 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: עם ישראל שעמדו לפני משה במואב; עם הדור שקדם להם, שעמד בחורב ארבעים שנים לפני כן; ועם כל הדורות עד עולם.[15] (בנוסח "אתם... כולכם" בכ־כט 9 יש הדגשה יתרה,[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] 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] 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׳ 20 היא מציינת את יום ההתגלות בחורב, ארבעים שנה קודם לכן. השימוש במילה ״היום״ לציון העבר וההווה של הדובר בקטע אחד מטשטש את ההבחנה 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 עול המצוות.

המילה ״היום״ מופיעה בפרק ד שש פעמים, והפסוקית ״אשר אנוכי מצווך/מצווה אתכם היום״ חוזרת בספר דברים לא פחות מעשרים וארבע פעמים.[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] 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 וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ. 18 וַה' הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו. (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 מְצַוְּךָ 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] אם כן, אותו הספר המספר 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 הקרובים יותר לזמננו אנו.

ערבוב הזמנים נוצר גם בשל המרחק בין היום שבו אלוהים נתן למשה את המצוות ובין היום שבו משה העביר אותם 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 היו לישראל כל המצוות, היות שבחורב הם שמעו רק את עשרת הדברות; שאר המצוות ניתנו למשה בלבד.[22] אם כן, אלוהים נתן את המצוות בחורב אבל ישראל קיבלו אותם במואב.[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 אותן בשנית בארץ כנען כאשר ימלאו אחר ההוראות לטקס הקמת האבנים בהר עיבל כסמל לברית, המפורטות 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] 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:

> 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]

חרף טענתו של ס״ד שהקול שנשמע בחורב לא יסף, בדברים לא 9-13 מצווה ס״ד 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] 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 למצוותיו או לגרוע מהן (ראה ד 2 ו־ג 1). והנה, כפי שרוברט פולצין ובנימין (ברנרד) 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] 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 עבריה (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] 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]

אומנם ס״ד מבקש להסוות את נטייתו החדשנית בנסותו להחליף את מערכת המצוות הקודמת במקום להוסיף עליה או לפרשה.[30] אבל ניסיון זה לא צלח מכיוון שבסופו של דבר, חמשת חומשי התורה כוללים הן את ס״ד והן את המקור שעליו הסתמך, שמות כ-כג.[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]

גורל דומה פקד את התיאור (הפושר?) של מתן תורה בס״ד כאירוע נקודתי ולא מתמשך. מעת שהמצוות של ס״א (שמות כ-כג) והמצוות של ס״כ ושל תוה״ק (המפוזרות בספרים שמות, ויקרא ובמדבר) הוצבו לפני מצוותיו של ס״ד (דברים יב-כו), המודל של מתן תורה חד־פעמי איננו אפשרי עוד. צורתם הערוכה של חמשת חומשי התורה יוצרת רושם שמה שמשה נתן לישראל בערבות מואב איננו ״התורה״ האחת שאין בלתה, אלא תוספת על מצוות שכבר ניתנו.[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 חמשת חומשי 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]

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] (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] לפיכך לא יהיה זה בבחינת חוסר נאמנות לס״ד אם נפקפק מעט ברצינות כוונתו בדברים ד 2 וי״ג 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 האמור ב־ד 2 וב־יג 1 על פי משמעותו המילולית. מצוות ספר דברים יכולות להתקבל כמערכת חוקים מחייבת אך ורק אם מוסיפים להן חומרים ממסורת משפטית החיצונית לספר.[37] (תנאי זה מזכיר נקודה שכבר ראינו, שהמקרא איננו יכול לתפקד לבדו אלא חייב לבוא כחלק מהמסורת הרחבה יותר שבה נוצר.)[38] יתרה מזאת, יעקב חיים טיגאי מעיר 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.[39]

אם כן, ס״ד הוא תורה שבעל־פה המנסה להציג עצמה כתורה שבכתב. אבל הן האופן שבו ס״ד התקבל אצל עורך חמשת חומשי 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 שילמדו מאזהרותיו שלא לשכתב. 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 מצויות בתורה שבכתב. הרמב״ם סבור שהפסוקים המדוברים אינם אוסרים על תוספות שהן סייג למצוות, המרחיבות מצווה קיימת או שומרות לבל יעברו עליה. כפי שיעקב (ג׳ואל) רוט אמר, הפרשנות במדרשים ״מבהירה למעלה מכל ספק שהאיסורים **אינם חלים על פרשנויות חז״ל**״.[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 18) בספרות חז״ל ובתרגומים הארמיים. מובנו הפשוט של הפועל ״יָסַף״ (בניין קל, צורת קָטַל מן השורש יס״פ) בעברית המקראית 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] רב שמואל בר אמי מביא פרשנות זו בתלמוד הבבלי (סוטה י ע״ב).[42] חכמים אלה מפרשים את המילה ״יָסַף״ כאילו היא קשורה דווקא למילה ״סוף״, ולמעשה מורים שיש לקוראה ״יָסֵף״ (בניין קל, צורת יִקְטֹל מן השורש סו״פ).[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 ״ יָסַף״ 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׳ 18 ! לפיכך אפשר להבין שבהקשר הרחב של ספר דברים ואפילו בהקשר הצר של פרק ה, כוונתו האמיתית של ס״ד הפוכה מפשוטו המילולי של ה 18. 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 המצוות) ובה בעת רומז להיפוכו (ההתגלות שהחלה בחורב נמשכת בכל ״היום״ שהוא, והמצוות יכולות להשתנות ואף משתנות בפועל).[44] אם כן, ס״ד איננו מוריש ליהדות הכרעה חד־משמעית אלא דינמיקה, לא דעה כי אם מחלוקת.[45] טענתו של ס״ד שהוא מצדד בדבר בעת שהוא מרמז בעקיבות להיפוכו שבה וחושפת את נטייתו הפרוטו־רמב״מית.

״היום״ אצל רוזנצווייג והשל

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. מסיבה זו 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] 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 זו.[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 [גזין] 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]

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]

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 [גזין]. 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]

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]

בקטעים אלה קושרים רוזנצווייג והשל בין רעיון המחויבות להלכה ובין הרעיון שמתן תורה, כדי שיהיה באמת מתן תורה, מתרחש בהכרח בהווה.[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]

בדומה לכך הוא טוען: תמיד מתרחש בהווה בהכרח

> הנבואה מבשרת את האמונה **באקט 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]

ובכל זאת, השל תומך גם ברעיון שהקול שנשמע בהר סיני מוסיף להישמע לנצח. הוא מבין את דברים ה 18 לפי תרגומיהם של אונקלוס ושל יונתן: "קול גדול שלא פסק",[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] 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]

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 מצווים, ובשומרו את המצוות היהודי משחזר את **חוויית** ההתגלות וממיר את נקודת המבט האנושית בזו האלוהית. בדרך זו האירוע החד־פעמי הופך נצחי.[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]

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 הבחנה בין עבר, הווה ועתיד, ולפיכך רגע מעמד הר סיני נכון תמיד להתרחש.[60] מבחינה זו השל נבדל מהרמב״ם, הסבור שההתגלות נמשכת בכל דור ודור 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] (מכך אפשר להסיק שאמונתו של השל שהנבואה הוסיפה להתקיים עד לימי הביניים ואולי אף אחרי כן, דעה המופיעה במאמר שפרסם בשנת 1950,[62] איננה מיסודות הגותו. לו יכולנו לשכנע את השל שהנבואה חדלה להתקיים בראשית ימי בית שני,[63] לא היה צורך לשנות דבר מה בטענותיו שמעמד הר סיני היה אירוע חד־פעמי שאפשר לשחזר, אירוע הקיים מחוץ לזמן. אומנם נכון שהשל סובר שחז״ל נמנים עם מי שתרגמו את ההתגלות לכדי תורה; יוצא אפוא, כדברי אלכסנדר אבן־חן,[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 [כלומר, מחוץ לקטגוריית הזמן], 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, ובמקום זאת רואה במעמד הר סיני אירוע היסטורי ממשי.[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 ולחוות שוב את המעמד בעזרת משמעת, נאמנות, לימוד, חיבור ומסירות.[66] מנקודת מבט זו, שתי דרכי ההבנה של דברים ה 18 (״קול גדול שלא המשיך״/״קול גדול שלא הפסיק״) נכונות, ולמעשה הן היינו הך. הקול שנשמע בהר סיני לא המשיך; הלוא ההתגלות הייתה אירוע נקודתי ולא דבר מתמשך. אבל כאשר יהודים חוזרים לאותו רגע בקבלם את המצוות 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] בדומה לכך, לרעיון שאלוהים הראה למשה את כל מה שעתיד להיות אי פעם בכלל תורת ישראל 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] אליוט וולפסון מתאר יפה את הרעיון כ״פרדוקס הגילוי מחדש של מה שכבר ניתן״.[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־סבי־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]

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] תפיסת ההווה הנצחי של הציווי, המשותפת להשל ולרוזנצווייג, לא הגיעה להשל מרוזנצווייג, אלא ממקורות קבליים וחסידיים

שלמד בצעירותו בפולין.[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 באופן מדהים 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 הגדול שנשמע בהר סיני אכן לא פסק. אפשר לשומעו גם בימינו אנו.

האם המסורת משתנה?

אחד המקורות שהשל מזכיר בהקשר זה הוא ספר שעדיין נקרא רבות, **שני לוחות הברית** לישעיה הורוויץ, המכונה השל"ה (בערך 1565-1630). דבריו של השל"ה על אודות הרגע הנצחי שבו מתרחש מתן תורה דומים להפליא לדברי רוזנצווייג והשל.[73] השל"ה מדבר על כך שבאחת מברכות התורה אלוהים מתואר כמי ש"נתן לנו את תורתו" ומיד אחר כך כ"נותן התורה". שני התיאורים נכונים, מסביר השל"ה, ממש כפי ששתי הדרכים להבין את דברים ה 18 (הקול הגדול פסק / הקול הגדול מעולם לא פסק) נכונות, היות ש"באמת הש"י [=השם יתברך] כבר נתנה אבל עדין נותן התורה ולא יפסוק".[74] השל"ה כותב ש"הקול הגדול" שנשמע בהר סיני הכיל רעיונות שנועדו לאנשים מסוימים החיים 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] בין המסרים הללו היו בכוח התגלויות שהותאמו באופן אישי לא רק לבני ישראל שיצאו ממצרים, אלא ליהודים בכל דור ודור. לשיטתו של השל"ה, 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] 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. השל״ה טוען שמשתמע מכך שחידושיהם של חכמי ישראל כלל אינם חידושים:

> לא ח״ו שחדשו חכמים מדעתם רק כוונו דעת עליון ונשמתם שעמדו בהר סיני כי היו במעמד ההוא כל הנשמות קבלו כן... 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]

קשה להכריע לאיזה כיוון נוטים דבריו של השל״ה. 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? השל״ה 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] 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 (1520-1572). החכם בן זמננו עמד מול הר סיני בו ביום שר׳ עקיבא והרמ״א עמדו שם.[79] דבריו של השל״ה 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 השל״ה נוכל לומר שס״ד לא חידש דבר, אלא הוציא מהכוח אל הפועל פרטים שכבר ניתנו קודם לכן ושזמנם הגיע. אך הולם לקרוא כך את ספר דברים משום שגישתו של **שני לוחות הברית** חבה את קיומה לרעיון שכל ישראל לדורותיהם נכחו במתן תורה בהר סיני – רעיון שמקורו בדברים כט 14-9.

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]

את מה ששאלנו על השל״ה 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 השל״ה – 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 רק בימינו אנו. היעדר ההבחנה בין חוקים (כלומר מצוות) ובין מנהגים בקטע זה אופיינית לרוזנצווייג; הוא סבור כי מנהגים שהפכו בסופו של דבר למצוות קדומים לא פחות ממצוות המפורשות בחמשת חומשי התורה, או נכון יותר לומר: מקורם בסיני בדיוק כמותן.[81]

כמובן, דברים אלה אין כוונתם שכל החידושים באשר הם הם לגיטימיים. העובדה שאלוהים אמר במעמד הר סיני דברים שונים ליהודים שונים אין משמעה שכל רעיון העולה במוחו של יהודי הוא חלק מתורת ישראל. (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] 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 והשל״ה מתארים אותה אין הבחנה בין חדש וישן; אין מוקדם ומאוחר בתורה. ״חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם״ (איכה ה 21): לחדש את ימינו איננו אלא להשיבם למצבם שמקדם – 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", בס"כ או בס"ד: זו כמו זו היא אחת הדרכים שבהן יהודים דתיים מגיבים למה שחוו במעמד הר סיני. ובה בעת הרבנים האורתודוקסים 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] אף שאין כל ראיות היסטוריות לכך שמנהג זה היה בגדר חובה בתקופת התלמוד, ולא כל שכן בתקופת המקרא.[84] תיאור ההפרדה בין גברים ונשים כמצווה מדאורייתא 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; ובו בזמן עמדותיו של הריאקציונר לעולם לא תעשינה מיושנות. בפרק הסיכום של הספר נשוב למתח בין שתי אמיתות אלה ולשאלת יחסה של המסורת לשינוי.

פרק 6

קדושת המקרא בימינו: מסמך היסטורי ואנתולוגיה קדושה

האם יש למקרא ולמחקר המקרא המודרני מקום בתאולוגיה היהודית בת זמננו? הוגים יהודים רבים מאמינים שביקורת המקרא היא ארכאולוגיה שבכתב, ומשום כך היא עוסקת בעתיקות בלבד ואיננה נוגעת לשאלות של אמונה.[1] הפילולוג יכול לקבוע מה הן משמעויותיהן של מילים; החוקר העורך מחקר השוואתי יכול להשוות בין סוגות ספרותיות ופרקטיקות המצויות במקרא ובין אלה שהתקיימו בתרבויות אחרות במזרח הקדום; העוסקים בביקורת המקורות ובהיסטוריה של מסורות יכולים לשחזר גרסאות קדומות של הטקסטים, גרסאות שישראל הקדומים הכירו. אבל כל אלה נתפסים כעיסוקים אקדמיים גרידא שאינם קשורים למשימות העומדות בפני ההוגה המודרני או לעניינים המעסיקים את איש הדת, ממש כפי שממצאים שארכיאולוג מוציא מן האדמה אינם נוגעים להם. למעלה טענתי שראוי שדעתם של יהודים דתיים לא תהיה נוחה מגישה זו, משום שהיא דוחקת את חבריה הראשונים של קהילת הברית אל מחוץ לשיח המתמשך של מחשבת ישראל. אחד מן ההישגים החשובים של המחקר המודרני היה שחזורם של מסורות ורעיונות ישראליים קדומים, שקשה היה לזהותם במקרא ללא עזרת הכלים הפילולוגיים המצויים בידי ביקורת המקרא. על ידי זיהוי שכבות טקסטואליות שונות במקרא ועל ידי הצגתו בהקשר התרבותי שבו נוצר, מחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לשמוע מגוון עשיר של קולות שנאלמו דום בעקבות הזמן החולף ועריכת המקרא.[2]

אפשר לתאר את ההיסטוריה של מחשבת ישראל כסדרת מחלוקות לשם שמיים (כלשונה של משנת אבות ה, יט). ביקורת המקרא מאפשרת לנו לחקור את הקדומות שבמחלוקות אלה, ובכך היא מרחיבה את גבולות התורה. לעומת זאת, קוראים דתיים המתעלמים ממצאי ביקורת המקרא מוציאים את היהודים הראשונים אל מחוץ לשיח שאנחנו מקיימים, ויוצרים סוג חדש של תיאולוגיית חילופין, המפרידה בין ישראל המקראיים ובין היהדות. מטרתו של ספר זה היא להשיב למקרא את מעמדו כספר יהודי, וכדי להשיגה הצבענו על כך שהדרכים שבהם נידון נושא מסוים – ההתגלות – אצל חז״ל ואצל

חכמי ישראל בימי הביניים ובתקופה המודרנית אינם אלא גלגולים של דיון המצוי במקרא עצמו. ההתחקות אחר הנתיב שדיון זה שרטט על מפת ההיסטוריה היהודית אפשרה למצוא למקרא מקום במחשבת ישראל המודרנית: המקרא הוא הגילוי המוקדם ביותר, ומבחינות מסוימות המשפיע ביותר, של התורה שבעל־פה.

בפרק זה אבחן מה משמעות הדבר לקרוא בתורה שבכתב משל הייתה תורה שבעל־פה. אתאר את הקשר בין קריאה שכזו ובין הדרכים שבהן יהודים מפרשים ומייצרים כתבים הזוכים למעמד מקודש זה זמן רב, הבאות לידי ביטוי בפירושי המקרא מימי הביניים, במדרשים ובשינויים ובעריכה של ספרי המקרא שנעשו בתקופת המקרא. אסביר במה הצעתי לקרוא בתורה שבכתב כאילו היא תורה שבעל־פה שונה מתכניות מן התקופה המודרנית (המזוהות עם פרנץ רוזנצווייג ועם מפרש המקרא הפרוטסטנטי החשוב ברוורד צ׳יילדס) שמטרתן להשיב את מעמדו של המקרא ככתבי קודש. לבסוף אתאר כמה השלכות תאולוגיות של הדעה שבה אני מצדד, הרואה במקרא חלק ממסורת ישראל. בתוך כך אני מקווה שאצליח להוכיח שיהודים הדבקים במסורת אבותיהם אינם צריכים לחשוש מממצאיה של ביקורת המקרא, ואף יכולים להפיק מהם תועלת מרובה.

המסורת כדיאלוג

בכל תרבות שהיא, כאשר אנשים מקבלים ומוסרים גוף של טקסטים, רעיונות וערכים, הם מאזינים ומדברים בעת ובעונה אחת; כאשר הם חוזרים על ששמעו הם משנים את נוסח הטקסט ומוסיפים עליו. התרבות הרבנית אימצה בחום את ההיבט הדיאלוגי של המסורת, והיא מוקירה את הדיון ואת המחלוקת במקומות רבים: בבית המדרש, כמובן, אך גם על גבי הדף הכתוב, ששם חכמים בני דורות שונים מתדיינים זה עם זה, מצטטים זה את דברי זה ומבקרים זה את זה. לימוד התורה המסורתי כרוך אפוא בהשעיה של הזמן ושל המרחב. אדם הלומד תורה מאזין לדברי חכמים שחיו לפני מאות שנים ומחזיר להם תשובה. הרב, ההוגה והפוסק המשפיע יוסף דב סולובייצ׳יק מפליא לתאר פן זה בלימוד המסורתי:

> כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תיכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב״ם מימיני, ר״ת [=רבנו תם] משמאלי, רש״י יושב בראש ומפרש, ר״ת מקשה, הרמב״ם פוסק, הראב״ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני. המה מביטים עלי בחיבה, משתעשעים עמי

> בסברא ובגמרא, מעודדים ומחזקים אותי כאב. אין תלמוד תורה רק פעולה דידקטית, אין עסק בדברי תורה רק עניין פורמלי טכני המתגשם בהמצאות וחילוף ידיעות. היא חוויה כבירה של התיידדות של דורות הרבה, הזדווגות של רוח ברוח, איחוד של נפש בנפש. אלה שמסרו את התורה ואלה שקיבלו אותה מזדמנים לפונדק היסטורי אחד... כשאני מיישב דברי הרמב״ם או הר״ת הנני רואה את פניהם המאירות... הנני מרגיש תמיד כאילו הרמב״ם והר״ת מעניקים לי נשיקות על מצחי ולחוצים את ידי. כאמור, אין זה דמיון... זוהי חווית מסורת תורה שבעל־פה.[3]

מחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לכלול את חכמי ישראל הראשונים בדיון זה, המתואר בספרו של חכם בן המאה העשרים. הודות לידע חדש שרכשנו בדבר אופיים הרב־שכבתי של הטקסטים המקראיים, אנחנו יכולים להבין שבתקופת המקרא הם מילאו את תפקידה של מסורת. מחקר הפרשנות הפנים־מקראית מלמד שמחברי הטקסטים המקראיים דיברו זה עם זה. תחיבות וגלוסות המצויות במקומות שונים במקרא מבארים את משמעות הפסוקים או מגיבים עליהם. טקסטים מאוחרים עונים לטקסטים שקדמו להם או משכתבים אותם מן היסוד. הממד הדיאלוגי של הפרשנות הפנים־מקראית בולט במיוחד בתופעה שיאיר זקוביץ מכנה תופעת ה״בומרנג״: טקסט מאוחר מגיב לטקסט מוקדם ממנו, ובעקבות זאת מחדירים סופרים לטקסט המוקדם חומר שניכרת בו השפעתו של הטקסט המאוחר. כך יש בטקסט המוקדם מענה לדיון שהוא עצמו החל.[4] דברים אלה מזכירים בוודאי לאנשים שלמדו תנ״ך במסגרת יהודית מסורתית תופעות המוכרות להם מדפי חומש ״מקראות גדולות״. מתנהל שם דיון בין־דורי ועל־זמני: חכמים שדבריהם כתובים בעמודת טקסט אחת מביאים מדברי חכמים הכתובים בעמודה אחרת או מתנגדים להם, ופירוש המופיע בעמודה שלישית מגן על הדעה הראשונה או מבאר אותה. וכך ראב״ע בן המאה השתים עשרה מותח ביקורת על דברי רש״י, והרמב״ן בן המאה השלוש עשרה מגן על דעתו של רש״י מפני ביקורתו של ראב״ע.[5] דיונים על־זמניים דומים מצויים בכל דף מדפי הגמרא.[6] הודות למחקר הפרשנות הפנים־מקראית אנחנו יודעים כי דיונים ממין זה אינם מתקיימים רק בין עמודה אחת לחברתה ב״מקראות גדולות״, אלא גם בין העמודה המרכזית לבין עצמה: דיוניהם ומחלוקותיהם של מפרשי המקרא נוצקו בתבנית הדיונים והמחלוקות של מחבריו.

בספר זה אני מפתח עוד קצת את המסקנה הזו, העולה ממחקר ביקורתי מודרני. מעת שהכרתי בכך שהמקרא הוא חלק ממסורת ישראל הרחבה, אני רואה את דבריהם של מחברי המקרא כאילו הם משוחחים לא רק זה עם זה,

אלא אף עם חכמי ישראל מתקופות מאוחרות יותר. בפרק 2 תיארתי מחלוקת בין ס״א ובין ס״ד בעניין ההתגלות הישירה והלא־ישירה, והראיתי שסופר, שאותו כיניתי פרוטו־ראב״ד, החדיר לדברים ה 5 עמדה קדומה יותר המנוגדת לעמדת ס״ד. כמו כן הראיתי שמחלוקת זו, שראשיתה בתקופת המקרא, מצויה גם בטקסטים מתקופת התלמוד ומימי הביניים. מפרשים מקסימליסטים (כמו המכילתא, רשב״ם, ראב״ע וספורנו) דומים לס״ד בכך שהם טוענים שכל ישראל שמעו את כל עשרת הדברות. מפרשים בעלי נטייה מינימליסטית (רב המנונא, ר׳ יהושע בן לוי, יוסף קרא, הרמב״ם, האדמו״רים מרימנוב ומרופשיץ ובסופו של דבר גם רוזנצווייג והשל) מפתחים שאלות ורמזים המופיעים בס״א ובתחיבה של פרוטו־ראב״ד. (ראינו גם שאף שרשב״ם וראב״ע מחזיקים בדעה מקסימליסטית בעניין עשרת הדברות, שאותם הם מאמינים שאלוהים אמר כלשונם, עמדתם בעניין שאר התורה מינימליסטית: הם סבורים שמשה ולא אלוהים הוא שחיבר את רובה.) דברי בנושא זה לא נאמרו בעיניו של חוקר מקרא בלבד, אלא מנקודת מבטו הרחבה יותר של חוקר מחשבת ישראל, המבקש להראות שהמקרא הוא חלק ממסורת חיה הממשיכה להתקיים גם בימינו אנו.

הסרת החומה המפרידה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה פותחת את שערי השיח של מחשבת ישראל, ומאפשרת לנו לשמוע דוברים מתקופת המקרא ומתקופות מאוחרות יותר משוחחים זה עם זה. כאשר רואים במקרא חלק מן המסורת היהודית ולא דבר הנפרד ממנה, אפשר להבין עד כמה עמוקים שורשיה של מחשבת ישראל. אופן הקריאה שאני מציע שם אפוא את הדגש בהמשכיות: הוא חושף דיון על אודות אופייה של ההתגלות המתנהל זה זמן רב, מראשית תולדות העם היהודי – היינו, מתקופת המקרא. אני יכול להתחקות אחר העקיבות המאפיינת את מחשבת ישראל מראשיתה אך ורק על ידי הכרה בחוסר העקיבות של התורה שבכתב. אם ברצוני להבין כיצד מינימליסט בן ימי הביניים או התקופה המודרנית מפתח נקודת מבט קדומה, עלי להשוות בין ס״א ובין ס״כ בשמות יט, ועלי לקרוא את דברי פרוטו־ראב״ד מול דברי ס״ד בדברים ה. השילוב בין ממצאיה של ביקורת המקורות ובין ראיית התורה שבכתב כתורה שבעל־פה מאפשר לנו לזהות נושאים העוברים כחוט השני לאורך תולדותיה של מחשבת ישראל.

אם כן, אני מחפש פירוד בתורה שבכתב כדי למצוא אחדות במסורת היהודית ככלל. דוגמה נוספת לשיטת עבודה זו תועיל לענייננו. בספרי ״גופיו של אלוהים ועולמם של ישראל הקדומים״ תיארתי תפיסה של אלוהות שהתקיימה במזרח הקדום, הגורסת שישויות אלוהיות נבדלות מבני האדם

בכך בהיותן נזילות ולא־מוגדרות. לישויות אלוהיות שכאלה יכולים להיות כמה גופים, המצויים בשמיים ובכמה מקומות על פני הארץ בעת ובעונה אחת. (תכונה זו בולטת באופן מיוחד בטקסים שמטרתם לזמן את נוכחותו האמיתית של אל מסוים לתוך צלם שלו; מן הטקסטים העתיקים שבהם טקסים אלה מתוארים עולה בבירור שהם האמינו באמת ובתמים שהאל מתגלם בפועל בצלם או שוכן בו. היות שלכל אל היו צלמים רבים אשר שכנו במקדשים רבים באותו זמן, משמעות הדבר שלאל או לאלה היו לעיתים קרובות גופים רבים, ששכינתם בכמה בתים לא הייתה סמל גרידא אלא מציאות.) נוסף על כך, ישויות אלוהיות יכלו לפצל עצמן להופעות מקומיות רבות. הופעות או אווטרות (אם ננקוט מונח בשפת הסנסקריט) אלה נבדלו זו מזו וכל אחת מהן זכתה לפולחן משל עצמה. למרות כל זאת, הופעות מקומיות אלה היו ביסודן ישות אחת. כך היו אלות אחדות ששמן אישתר שהיו בסופו של דבר ישות אחת, ואלים רבים ששמם בעל או חדד שכולם היו "בעל חדד" אחד. תפיסה זו, שאותה אני מכנה "מודל הנזילות", איננה מצויה אך ורק בדתות של מסופוטמיה, כנען ומצרים הקדומות אלא אף במקרא, ובייחוד בס"א ובס"י בחמשת חומשי התורה ובמקומות שונים בתהילים, בספרי הנביאים ובספר שמואל. אפשר לזהות את עקבותיה גם בכמה כתובות עבריות קדומות שארכאולוגים מצאו במאה השנים האחרונות, שבהן מדובר על "ה' תמן" ועל "ה' שמרן" (=ה' שבתימן, ה' מתימן"; "ה' שבשומרון, ה' משומרון"),[7] ממש כמו שטקסטים מקראיים מדברים על "ה' בציון" (תהילים צט 2 ואולי גם איכה ב 6) ועל "ה' בחברון" (שמ"ב טו 7). (בדומה לכך, טקסטים מהמזרח הקדום מדברים על "אישתר מארבלה" לצד "אישתר מנינוה", וכן על "בעלים" מקומיים רבים.) לפי טקסטים אלה, ה' אלוהים מתגשם בדרכים רבות; יכולות להיות לו הופעות נקודתיות קטנות, אשר במבט שטחי נראה כי הן נפרדות מהאלוהות השוכנת בשמיים, אך עם זאת ניכר שהן חופפות לה ושלעולם אין הן בעלות קיום עצמאי. ס"י, ס"א וטקסטים נוספים מכנים את גופיו הרבים של אלוהים השוכנים במקדשים שונים בארץ ישראל הקדומה בכמה שמות. עם הכינויים הללו נמנים "מצבה", "ביתאל" ו"אשרה". שני הכינויים הראשונים מורים על ההופעות הארציות של ישות אלוהית גם בטקסטים אחרים מהמזרח הקדום. טקסטים מקראיים אלה מכנים את האווטרות הארציות של ה' "מלאך ה'" (בס"י ובס"א הכוונה בדרך כלל להתגלמות של ה' ולא לשליח מטעמו).

מחברי ס"ד וס"כ דוחים את צורת החשיבה הזו מכול וכול, והם טוענים בתוקף שלאלוהים יש גוף אחד בלבד. על פי ס"כ וספר יחזקאל הקשור אליו,

גוף אלוהי זה שכן במשכן במדבר ואחר כך בבית המקדש בירושלים. (ביחזקאל ח-יא מתוארת שיבתו של אלוהים לשמיים זמן קצר לפני חורבן בית המקדש בשנת 586 לפנה"ס.) על פי ס"ד והספרים ההיסטוריים מיהושע ועד מלכים, ההולכים בדרכה של התאולוגיה של ס"ד מבחינות רבות, אלוהים שוכן תמיד אך ורק בשמיים. ס"ד טוען שה' אחד ואין לו הופעות מקומיות רבות המצויות בתימן ובשומרון, בציון ובחברון (ראה דברים ו 4). התגלמויות, הופעות או אווטרות של אלוהים אינן מתוארות כלל בס"כ ובס"ד. מחברי המקורות הללו אוסרים על בני ישראל להשתמש בחפצים הנחשבים להתגלמויות של אלוהים, המצויים במקדשים מקומיים – היינו, אשרות (עצים או מוטות מקודשים) ומצבות – ומצווים להשמידם (ויקרא כו 1-2; דברים ז 5, יב 3, טו 21-22). הם טוענים בתוקף שאלוהים (או על פי ס"ד, סמל לנוכחותו של אלוהים, שכן אלוהים נמצא אך ורק בשמיים) שוכן במקדש אחד ויחיד, ולפיכך רק שם אפשר להקריב קרבנות.

ס"כ וס"ד הם הקולות הדומיננטיים במקרא. שני המקורות הללו יחד מהווים כשני שלישים מן התורה,[8] והאסכולות שחיברו אותם ערכו ועיצבו את צורתם הנוכחית של רבים מספרי המקרא. השפעתם הרבה על המקרא היא הסיבה לכך שקשה ביותר להבחין בקיומה של מסורת הנזילות בישראל, היות שהם מנסים לדכא אותה. (מסיבה זו הקדשתי בספרי "גופיו של אלוהים" שמונים ואחד עמודים לשחזורה של מסורת זו.)[9] אבל מסורת הנזילות לא נעלמה מן היהדות. היא הופיעה בצורות חדשות, המשתמשות במונחים חדשים, בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים, במיוחד בחיבורים בתחום המיסטיקה היהודית כמו ספר הזוהר. דוקטרינת הספירות של הקבלה, המצויה בזוהר ובחיבורים נוספים, היא גרסה מורכבת להפליא של הרעיון שהאלוהות יכולה לחלק עצמה לישויות רבות שהן חלקים של שלם אחד. הספירות נתפסות בדרך כלל כעשר הופעות של אלוהים בעולם, ואילו מהותו של אלוהים מצויה מחוץ לעולם ואי אפשר לדעת עליה דבר. אף שיש מקובלים הסבורים שהספירות הן בריות נפרדות מאלוהים, מרבית המקובלים הקלאסיים תופסים אותם, כהגדרתו של משה אידל, "כחלק אורגני של העצמות האלוהית" שהקשרים המורכבים הקיימים ביניהם הם בבחינת "דינמיות פנים־אלוהית".[10] נראה שהדרכים שבהן עשר הספירות קשורות זו לזו מעידות על מידה מסוימת של קיום עצמאי. מתקיימים ביניהן קשרים מסוגים שונים, ביניהם גם קשרים בעלי אופי מיני, אשר מעידים שלכל אחת מהן זהות נפרדת. ועם זאת, המקובלים טוענים שכולן חלק מאלוהים האחד. דוקטרינת הספירות, עם הקשרים המורכבים שביניהן שאינם גורעים

מאחדותו של אלוהים כל עיקר, היא השתקפות מאוחרת של מסורת הנזילות מן המזרח הקדום. מנקודת המבט של ס״כ, ס״ד, ויש שיאמרו שאף של צורתם הערוכה של חמשת חומשי התורה, תפיסת האלוהות של ספר הזוהר מסוכנת בחדשנותה. ואולם כאשר בוחנים את דוקטרינת הספירות לאור העמדה התאולוגית השונה המצויה בס״י ובס״א, מתגלה כי אין היא אלא חזרה למודל קדום; היא הרחבה מסועפת ביותר של רעיון עתיק יומין.

ואולם כתבים פילוסופיים יהודיים ממשיכים ומרחיבים את התנגדותו של המקרא למסורת הנזילות, בייחוד כפי שהיא באה לידי ביטוי בס״ד. על פי ס״ד, לאלוהים גוף אחד ויחיד השוכן בשמיים ולעולם איננו יורד לארץ. מסיבה זו לגופו של אלוהים אין למעשה כל נגיעה לאדם החי בעולם זה – שהוא העולם היחיד שס״ד מדבר עליו. במישור המעשי, יש צורך בדילוג מחשבתי קטן בלבד כדי להחליף את הדעה שגופו של אלוהים איננו קשור לעולמנו בדעה שלאלוהים אין גוף כלל. דעה זו הופיעה במסורת היהודית לראשונה בכתביו של החכם בן ימי הביניים סעדיה גאון, ובהמשך בכתביו רבי ההשפעה של הרמב״ם.[11] כמובן, כאשר הרמב״ם קובע שאלוהים נטול גוף הוא איננו רואה עצמו כמי שמצדד בס״ד ומתנגד לעמדת ס״י וס״א; הרמב״ם סבר שמשה היה מחברה האחד והיחיד של התורה, והוא היה מזדעזע אילו שמע על השערת התעודות. אבל אנחנו, החיים שמונה מאות שנים אחרי הרמב״ם, יכולים לראות, באופן שהרמב״ם עצמו לא היה מסוגל לו, שרוחו של ספר דברים שורה על כתביו. (לאור זאת, אך הולם שמספר הפעמים שספר דברים מצוטט ב״ספר המדע״, החלק הפילוסופי ב״משנה תורה״ לרמב״ם, גדול בהרבה ממספר הציטוטים מכל ספר אחר במקרא – למעשה, הוא גדול ממספר הפעמים שהרמב״ם מצטט מספרי התורה האחרים גם יחד.[12] הוא הדין בכתביו של הרמן כהן, שזיקתו לספר דברים בולטת עוד יותר.)

אין בכוונתי לפתח כאן דיון ביחס בין התפיסות המקראיות והימי־ביניימיות הללו. לעניינו חשוב שביקורת המקורות והמתודה ההשוואתית של ביקורת המקרא מאפשרות לנו לראות שהן התאוסופיה של ספר הזוהר והן דחיית הגשמת האל על ידי הרמב״ם מתאפיינות בדבקות במסורת קודמת. אלמלא ביקורת המקרא, שתי התפיסות הללו עלולות להיראות חדשות באופן רדיקלי עד כדי כך שאנשים עלולים לטעון שהן פשוט אינן יהודיות. כמו במקרה של הפרשנויות המינימליסטיות והמקסימליסטיות למעמד הר סיני, ביקורת המקורות היא שקושרת בין התורה מאמצע האלף הראשון לפנה״ס ובין תורה שנוצרה בראשית האלף השני לסה״נ. הבנת התפיסות השונות של גשמיות האל המצויות בתורה מעודדת את מחשבת ישראל המודרנית להתמודד עם

פנים של אלוהים שמנהגה להתעלם מהם. לפיכך פרשנות המבוססת על ביקורת המקורות יכולה להעשיר את עולמו הדתי של יהודי מודרני.[13]

בספר זה ובספרי הקודם, שבו חקרתי את שאלת גשמיות האל, המקרא מתואר כספר יהודי משתי בחינות. ראשית, אני קושר בין שלל הקולות התאולוגיים המצויים במקרא ובין קולות דומים ביהדות מתקופת חז״ל, מימי הביניים ומן התקופה המודרנית. שנית, אני קורא את המקרא, ובפרט את חמשת חומשי התורה, כתיעוד של מחלוקת ולפיכך כאב טיפוס לתרבות יהודית. למעשה, אפשר לומר כי היחידה המורכבת מחמשת חומשי התורה, הדוגלת במחלוקת ובריבוי דעות, היא החיבור היהודי הראשון – או ליתר דיוק, היצירה הראשונה במסורת הרבנית. כאן ראוי להביא את דברי שעיה כהן על חכמי בית המדרש ביבנה, שפעל בסוף המאה הראשונה ובמאה השנייה לסה״נ ושבו נוצרה המשנה. כהן אומר ש״תרומתה האדירה של יבנה להיסטוריה היהודית״ היא

> יצירתה של חברה הסובלת מחלוקות ואיננה מתפלגת בעטיין. בפעם הראשונה יהודים ״הסכימו לא להסכים״. המונומט הספרותי המרכזי שחכמי יבנה וממשיכי דרכם יצרו מעיד על הצלחת היוזמה החדשנית. שום חיבור יהודי איננו דומה למשנה משום ששום חיבור יהודי, הן מקראי הן בתר־מקראי, איננו... מייחס דעות משפטיות ופרשניות סותרות לאנשים הידועים בשמם, אשר למרות חילוקי הדעות ביניהם משתייכים לאותה אחווה. האתיקה השלטת איננה בלעדיות כי אם גמישות.[14]

משה הלברטל אומר דברים דומים על המשנה: ״[המשנה היא] הקאנון הראשון מסוגו שאנחנו מכירים, קאנון שמוסר את המסורת בצורת מחלוקת״.[15] ואולם אני סבור שדעתם של כהן והלברטל שהמשנה היא החיבור היהודי הראשון המביא דעות סותרות זו לצד זו שגויה. כבוד זה שמור לחמשת חומשי התורה, המכילים סתירות בולטות ובלתי ניתנות ליישוב במצוות ובסיפור הדברים שבהם. אומנם נכון שבשונה מהמשנה, אין הם נוקבים בשם האסכולות שנשתמרו בהם, אבל הם מביאים בפנינו כתובים החולקים זה על זה בגלוי, ממש כמו המשנה. מבחינה מסוימת, חמשת חומשי התורה מתארים מחלוקות באופן קיצוני עוד יותר מהמשנה: בעוד שהמשנה מורה לעיתים קרובות איזו דעה היא הנכונה ואיזו דעה השגויה, חומשי התורה אינם מציעים כל הכוונה כיצד יש ליישב את הסתירות או כיצד להחליט באיזו עמדה לבחור.[16] אם אפשר לומר שהמשנה היא בבחינת חידוש בהיסטוריה של הספרות היהודית, הרי שראשוניותה באה לידי ביטוי

בעקיבות שבה היא מייחסת דעות הלכתיות ופרשניות סותרות לאנשים המזוהים בשמם. אבל אין היא הראשונה להכיר בערך ההסכמה לא להסכים, והתורה – חמשת חומשי התורה – ולא המשנה היא הספר היהודי הראשון.[17] מסקנה זו תומכת בדעה שאפשר למצוא לתורה שבכתב מקום ביהדות על ידי סיווגה כחלק מן התורה שבעל־פה.

קריאת המקרא כחלק מן התורה שבעל־פה מאפשרת לנו להעמידו במקום מרכזי הרבה יותר מהמקום השמור לו בזרמים רבים ביהדות הרבנית, וזאת בלי להוריד מערכה של המסורת הרבנית או לדבר סרה בפרשנות המדרשית. בכך נבדלת התאולוגיה המקראית המתמקדת בדיאלוג שאני מציע מניסיונות אחרים של יהודים בתקופה המודרנית לחזור למקרא. מאז שלהי המאה השמונה עשרה קראו כמה תנועות יהודיות מודרניות לשוב למקרא: עם תנועות אלה אפשר למנות את תנועת ההשכלה בגרמניה ובמזרח אירופה, את ראשית התנועה הרפורמית ואת הציונות החילונית. ואולם החשיבות היתרה שהוענקה למקרא לוותה במקרים אלה בדחיית הספרות הרבנית או בהתרחקות ממנה, ובמקרים רבים אף בזלזול במדרש.[18] לעומת זאת, אני מציע לשלב את התורה שבכתב בתוך הקטגוריה הרחבה יותר של התורה שבעל־פה, שילוב המותיר על כנה את חשיבות שתיהן. לאמיתו של דבר, הצעתי מעודדת קריאה מדרשית לפחות בה במידה שהיא מעודדת קריאה על דרך הפשט,[19] ויש לכך שתי סיבות. ראשית, לעיתים מתגלה שקריאה בדרך הדרש הנראית רחוקה מפשט הכתוב נושאת דמיון בולט לפשט של מקור ממקורות חומשי התורה כפי שהתקיים לפני העריכה. הצעתם של האדמו״רים מרימנוב ומרופשיץ, שישראל שמעו בהר סיני תנועה יחידה ותו לא ועם זאת ראו את אלוהים מבחינה מסוימת, דומה לעמדותיהם של ס״י ושל ס״כ, שלשיטתם ההתגלות לעם במעמד הר סיני נראתה אך לא נשמעה. בדומה לכך, בספרי הקודם הראיתי שחלק מן הפרשנויות בספר הזוהר הסוטות סטייה רדיקלית מדרך הפשט של התורה הערוכה מפליאות לשחזר אינטואיציה תאולוגית המצויה בס״י ובס״א. שנית, אני טוען בתוקף שכל דעה המופיעה בכל מקור ממקורות חמשת חומשי התורה חשובה, מסיבה שתוקפה רב גם לכל קריאה מדרשית שהיא: נקודת מבטו של כל מקור ומקור, כמו נקודת מבטו של העורך הסופי של חומשי התורה (המכונה R), חשובה משום שהמקור, כמו העורך, הוא חלק מן התורה שבעל־פה. ראוי להיוודע מהי עמדתם של ס״א או של ס״כ, גם אם היא עומדת בסתירה לפשוטו של הטקסט הערוך. בדומה לכך, לכל קריאה בדרך הדרש יש ערך בהיותה קול השייך למסורת. בין שמדרש עולה בקנה אחד עם פשט הכתוב ובין שלא, סמכותו

נובעת מאותו המקור שממנו נובעת סמכותם של ס״ד ושל ס״י: הם קולות המצויים בתורה שבעל־פה.[20]

אם כן, על פי מודל זה הוגים יהודים מודרניים ירצו לקרוא במקרא מאותן הסיבות שהם קוראים בספרות חז״ל. (ראוי להעיר כי המשפט האחרון מצביע על עלייה במעמד המקרא במישור המעשי, ולא ירידה.) אינני ניגש למקרא בציפייה למצוא בו תמיד טענות המשקפות אמת מוחלטת. טענותיו של המקרא והשיח האלוזי והאסוציאטיבי שלו הם ראשיתו של דיון. בעיני התאולוגיה היהודית, טענות ספציפיות (ואין זה משנה מי אמרן: מחברי המקרא, קולות מאוחרים יותר מן המסורת או אנחנו עצמנו) חשובות פחות מתהליך ההתדיינות על אודותיהן. כדי שמלוא הפוטנציאל של הדיון כדיון יהודי יתממש, עליו לכלול גם את הקולות הקדומים ביותר בעם ישראל. אין משמעות הדבר שיהודי דתי חייב לקבל את כל דברי המקרא כאמת צרופה, אלא שהוא חייב לתת את דעתו על דברי המקרא ולהגיב עליהם.[21] אם כן, המקרא, כמו המשנה או **מורה נבוכים** או ״כוכב הגאולה״, הוא חלק מן הגוף הרחב הנקרא ״תורה״, וכמוהם הוא משמש לנו מורה. חיבורים אלה מכוונים את צעדינו לדרכים אלה ואחרות, אבל אין הם מקור לדוגמה.[22] למעשה, הם אינם יכולים להיות מקור לדוגמה כלל היות שיש בהם רעיונות רבים הסותרים זה את זה. אינני פותח את מחקרי בתאולוגיה המקראית בטקסט המקראי וממשיך ממנו. מחשבת ישראל כולה, והמקרא בכלל זה, היא הטקסט שאני בוחן ושמשמש בסיס לרעיונותיי. אינני מתעניין במיוחד בעובדה שבנקודת זמן מסוימת קם אדם וצירף חלקים מהחומרים הקדומים ביותר ויצר את חמשת חומשי התורה, או שר׳ יהודה הנשיא צירף זה לזה חלקים אחרים מן החומר ויצר את המשנה בנקודת זמן אחרת. מטרתי היא לזהות יסודות של שיח ושל המשכיות החורגים מן הגבולות המלאכותיים שעורכי הקבצים השונים הקימו לאורך הדורות.[23]

שני אופני קריאה: שאיפה לאחדות ושאיפה לריבוי

מה דמות יש לאופן הקריאה שהצעתי, המאמץ את שיטות הניתוח של ביקורת המקרא, בהשוואה לדרכי הקריאה במקרא הנהוגות במסורת היהודית? כדי לענות על שאלה זו ראוי לתאר שני אופני קריאה אפשריים במקרא. אופן הקריאה הראשון שואף למרכז; הוא נושא אופי הוליסטי ומבקש למצוא אחדות. אופן הקריאה השני נמלט מן המרכז; הוא אטומיסטי ושואף לריבוי.

שני אופני הקריאה מצויים בפרשנות המקרא היהודית, אבל הקריאה מן המרכז החוצה רווחת במיוחד בספרות חז״ל.

המדרש נוטה לדרך הקריאה השואפת לריבוי יותר משהוא נוטה לדרך הקריאה השואפת לאחדות, וזאת משתי בחינות. ראשית, חז״ל (וגישות יהודיות קדומות אחרות) לא ראו חשיבות באחדות או בלכידות של ספרי המקרא. יחידת הטקסט הבסיסית שבה עסקו בעלי המדרשים היא הפסוק, והיחידה בעלת החשיבות שמעליה היא המקרא כולו, או אולי החלוקה בין חומשי התורה ובין הנ״ך. הספר שבו הפסוק הנידון מופיע איננו חשוב. יעקב כדורי מסביר:

> המדרש מציע פרשנות לפסוקים מן המקרא ולא לספרים... להוציא את ההבחנה בין פסוק אחד למשנהו, אין כל גבולות בתוך גבולותיו של הקאנון עצמו – מצב דומה לזה הקיים בארגונים פוליטיים מסוימים שבהם אין מדינות, מחוזות וכיוצא בזאת, אלא כפר ואימפריה בלבד. אחת מהשלכותיו של מצב זה היא שכל פסוק במקרא קשור באופן עקרוני לפסוק הרחוק ממנו ביותר בה במידה שהוא קשור לשכנו הקרוב... למעשה, [בעל המדרש] נהנה לעיתים לבחור במקור המרוחק.[24]

חז״ל האמינו שהיחידה נושאת המשמעות העיקרית במקרא היא הפסוק, או קבוצה בת שניים או שלושה פסוקים עוקבים. הם לא התעניינו ביחידות ספרותיות גדולות יותר, כמו שירה שלמה או סיפור שלם, ולא כל שכן בספר שלם. חז״ל לא ראו במקרא אוסף של שירות, חוקים וסיפורים. בעיניהם הוא אוסף של פסוקים.[25] מבחינה זו המדרש הוא אופן קריאה פרגמנטרי: הוא בוחן מילים, פסוקים או קבוצות קטנות של פסוקים במנותק מההקשר שבו הם קבועים בספר מספרי המקרא. אומנם המדרש מתעניין בהקשר בדרכו שלו, אבל ההקשר שבו המדרש מציב פסוק מסוים הוא המקרא כולו. לכן אין פרשנות מדרשית לספר בראשית, למשל, או לסיפור מסוים.[26] קובצי מדרשים לספר בראשית מכילים מדרשים על פסוקים בודדים מן הספר אשר סודרו על פי סדר הופעת הפסוקים במקרא, ובמקרים מסוימים גם על פי סדר רעיוני מסוים. ואולם קבצים שכאלה אינם מגלים כל עניין בספר בראשית הקאנוני כיחידת טקסט, או אפילו בלכידותו של סיפור מסוים.[27] תחת זאת הם מתעניינים בקשרים בין פסוק מסוים ובין פסוקים אחרים במקרא. למשל, מדרשים על בראשית כב 1 אינם מתעניינים במיוחד בקשר בין הפסוק ובין הפסוק שלפניו או לאחריו, או אפילו בינו ובין פסוקים הכתובים בהמשך הפרק. הקשרים בין פסוק זה ובין פסוקים רחוקים מעניינות את המדרש הרבה יותר.

בבראשית רבה נה, א (מהדורת תאודור–אלבק, עמ׳ 584-589), המדרש על בראשית כב 1 איננו בוחן את הפסוק במסגרת מה שפרשנות בתר־מדרשית מכנה סיפור עקידת יצחק. תחת זאת מביא המדרש פסוקים רבים ביותר מקצותיו המרוחקים של המקרא: תהילים ס 6, יא 5 ו־קי 4; קהלת ח 4; דברים כג 21; ויקרא יט 18; מיכה ו 6; שמ״ב ז 18; ומשלי כה 6 (וכן פסוקים נוספים). שני פסוקים בלבד מבין חמשה עשר הפסוקים המובאים בדיון על בראשית כב 1 בבראשית רבה נה מצויים בספר בראשית, ואפילו הם (בראשית כא 5 ו־כג 5) לקוחים מסיפורים סמוכים ולא מהסיפור שאליו שייך הפסוק הנידון.

מנקודת מבטם של בעלי המדרש, העובדה שפס׳ 1 בבראשית כב כתוב בספר התורה ליד בראשית כב 2 ולא בצמוד לפסוקים מתהילים, מדברים, מישעיהו, מקהלת, ממיכה, משמואל וממשלי המובאים בבראשית רבה נה נובעת ממגבלות אפשרויות הכתיבה העומדות לרשות בני האדם. כאשר כותבים פסוק על גבי קלף, ואף כאשר מדפיסים אותו בספר, אי אפשר לכותבו לצד כל הפסוקים הקשורים אליו. כאן אנחנו פוגשים ביסוד מרכזי של תפיסת המקרא במדרשים. בעיני חז״ל, המקרא איננו ספר, כי אם היפרטקסט, מסד נתונים שקיימים בו קשרים פנימיים רבים בין כל חלקי הקאנון. הקשרים הללו מחברים כל פסוק לפסוקים רבים אחרים, שאף הם קשורים למספר גדול של פסוקים נוספים. לפיכך לכל פסוק יש כמה הקשרים ספרותיים, ומכל אחד מהם משתמעים הקשרים נוספים. טכנולוגיות אחסון הנתונים הפיזיות שעמדו לרשות האנושות בתקופה שבה נתחברו המדרשים (וכן בתקופות שאחריה, עד לפיתוחם של מאגרי נתונים ממוחשבים בשלהי המאה העשרים) אפשרו להציב פסוק לצד מספר קטן של פסוקים אחרים, ולא עוד. ואולם חז״ל האמינו שהאמת היא שכל פסוק במקרא הוא חלק מגוף רחב של פסוקים, שכל אחד מהם מתקשר לקבוצות פסוקים חדשות וכך מעודד יצירת שילובים חדשים של פסוקים ושל טקסטים.[28] אומנם כתיבה איננה מסוגלת לתעד נכונה את הקשרים המורכבים בין פסוקי המקרא, אך שינונם בעל־פה מאפשר לעשות זאת, לפחות במידת מה.[29] גם כאן אנחנו רואים מה גדולה חשיבות ההעברה בעל־פה לתפיסה יהודית אותנטית של המקרא.

היות שהמדרש, בהיותו צורת קריאה אטומיסטית, קושר מילים או פסוקים ממקום אחד במקרא למילים או לפסוקים הכתובים במקום אחר, כמעט אין לרעיון קיומו של ספר מקום בגישתם של חז״ל למקרא.[30] העובדה שרעיון קיומו של הספר והרצף הטקסטואלי שלו אינם חשובים יחסית עולה גם מהדרך שבו קוראים במקרא בבית הכנסת. ספרי הנביאים אינם נקראים בבית

הכנסת במלואם; אנחנו שומעים קטעים נבחרים מתוכם, ולפיכך מרבית באי בית הכנסת אינם מכירים את ספרי הנביאים כיחידות שלמות. הוא הדין אפילו בחומשי התורה: קריאת התורה בבית הכנסת איננה משמרת את ההקשר הרחב של הספר כיחידה שלמה. אף על פי שהתורה כולה נקראת על הסדר, הקריאה מתבצעת בחלקים במהלך שנה שלמה; ובחלק מן הקהילות היהודיות הקדומות (שבהן היה נהוג מחזור הקריאה הארץ־ישראלי ולא הבבלי) קריאת התורה כולה נמשכה שלוש עד שלוש וחצי שנים.[31] אם כן, הקריאה בתורה עודדה יהודים מימי קדם ועד ימינו אנו לראות במקרא סדרה של קטעים קצרים הקשורים זה לזה בהקשרים מקומיים, ולא מגילות שלמות.

יש בחינה נוספת שממנה אפשר לתאר את המדרש, ולמעשה את כל עולמם האינטלקטואלי של חז״ל, כמתאפיין בשאיפה לריבוי ולא לאחדות. קובצי מדרשים מביאים פרשנויות חלופיות לפסוק אחד בזו אחר זו, ומתעדים מחלוקות פרשניות שהתקיימו אצל חז״ל.[32] הצגת חילוקי הדעות בין המפרשים בעמודות שונות בחומש ״מקראות גדולות״ יוצרת אפקט דומה. (לצורת הדף של ״מקראות גדולות״ נודעת חשיבות לעניין הדרכים שבהן המקרא נתפס ביהדות, היות שמימי הביניים ועד לפני זמן לא רב, מהדורות ״מקראות גדולות״ מרובות הכרכים, שבכל עמוד ועמוד בהן מצויים קולות רבים ושילוב של המקרא עם מסורת פרשנית, היו ספר התנ״ך שבו השתמשו רוב לומדי התורה. מהדורות בנות כרך אחד שכללו את המקרא כולו ותו לא היו נדירות בקרב היהודים עד המאה העשרים, והן עדיין אינן נפוצות מאוד בחברה החרדית.)[33] המחלוקת והדיון עומדים בלב לימוד המקרא היהודי המסורתי. גם התלמוד מכיל בעיקר דיונים בעניינים שונים, בין שהם דיונים אמיתיים שהתנהלו בבתי המדרש ובין שהם יצירות ספרותיות.

עובדת חשיבותו של ריבוי הקולות בתורה שבעל־פה עולה ביתר שאת מן המימרה המופיעה בבבלי, עירובין יג ע״ב וגיטין ו ע״ב: ״אלו ואלו דברי אלוהים חיים״. משפט זה נותן תוקף לשני צידי המחלוקת אף על פי שהם סותרים זה את זה.[34] לאור מימרה זו היו בחז״ל שסברו שההתגלות עצמה כללה דעות המנוגדות זו לזו, היות שכל צידיו של כל דיון בתורה שבעל־פה חייב היה להינתן למשה בהר סיני. (יש לזכור שחז״ל האמינו שאלוהים נתן למשה את כל מה שתלמידים עתידים לשאול ושחכמים עתידים להורות.)[35] הלברטל מעיר שבעיני מפרשי ימי הביניים כמו הריטב״א והר״ן,

> חילוקי דעות... [היו] מעוגנים במבנה ההתגלות עצמה. גוף הידע שנמסר למשה לא היה מושלם וסופי... אלא פתוח, וכלל אף את כל המחלוקות שלעתיד לבוא. משה [קיבל בהר סיני תורה שבעל־פה שכללה חילוקי דעות,]

העביר הלאה את גוף הידע רב הפנים הזה והותיר בידי כל דור ודור לקבוע מהי הנורמה.[36]

החשיבות הגדולה שנודעה לריבוי קולות בעולמם של חז"ל ניצבת בקדמת הבמה בדברים המיוחסים לר' יהודה בר עילאי שחי במאה השנייה לסה"נ. לדברי ר' יהודה בר עילאי, במעמד הר סיני הקפיד אלוהים שכל ישראל ישמעו את משה ואת אלוהים מתדיינים, ובמהלך הדיון הסכים אלוהים לדברי משה (ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ב [מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 210]; מכילתא דרשב"י יט, ט [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 140]). אם כן, הדיון היה בהתגלות מראשיתה – ואלוהים הבטיח שנמענה האנושי של ההתגלות (או נכון יותר לומר, השותף האנושי בה) יצא וידו על העליונה.[37] לשיטתם של חלק מחז"ל, מעמד הר סיני התאפיין בריבוי משתי בחינות. ראשית, ניתנו בו שתי תורות; אבל חשובה מכך העובדה שהתורה שבעל־פה שאלוהים נתן כללה דעות סותרות בנושאים שונים מראשית קיומה. דעה זו מדגישה הדגש היטב את הדינמיות ואת הנזילות העומדות ביסוד רעיון התורה שבעל־פה. היות שהתורה שבעל־פה איננה קבועה, לעולם לא יהיה לה הקיפאון המאפיין ישות שהיא אחת באמת ובתמים; איננו יכולים לדעת אילו הפתעות התורה שבעל־פה צופנת בחובה.

קריאה בדרך הדרש שונה אפוא בתכלית השינוי מאופני קריאה הוליסטיים המדגישים את שלמותן של יחידות ספרותיות כמו שירות, סיפורים או ספרים שלמים. אין זאת שיסודות של אופן הקריאה ההוליסטי אינם צצים לעיתים בתורה שבעל־פה. מבחינה מסוימת יש למדרש נטייה חזקה להשליט הרמוניה: לעיתים קרובות הוא מצרף זה לזה שני פסוקים סותרים ומיישב את הסתירה כדי ששני הפסוקים יוכלו להיות ליחידה אחת. המדרש הוא אפוא אטומיסטי והוליסטי בעת ובעונה אחת: הוא עוסק בפסוקים בודדים ולא ביחידות ארוכות יותר, אבל במקרים רבים הוא עושה כן כדי ליצור הרמוניה ביניהם.[38] בדומה לכך, פירושים רבים מימי הביניים אימצו את הדעה שגם התלמוד צריך להיות חף מסתירות, ולפיכך הם מנסים ליצור הרמוניה בין קטעים ממסכתות שונות שנראה שיש ביניהם סתירה. מטרתם העיקרית של פירושי ה"תוספות" לתלמוד הבבלי, התופסים מקום מרכזי בלימוד הגמרא המסורתי, היא להוכיח כי הקורפוס התלמודי כולו מתאפיין בהרמוניה. נוסף על כך, לא כל חכמי ישראל ראו ערך במחלוקת. בניגוד לאלה אשר, כמו הריטב"א והר"ן, האמינו שהמחלוקת טבועה בהתגלות עצמה, חכמים מימי הביניים כמו אברהם אבן דאוד טענו שכל התורה, בין שבכתב ובין שבעל־פה, הייתה במקור גוף אחד. לפי נקודת מבט זו, ריבוי המשמעות חדר לתורה

שבעל־פה רק בשל חוסר יכולתם של בני האדם לזכור כראוי את מה שניתן בהתגלות. הוגים אחרים (הרמב״ם, למשל) האמינו שחילוקי דעות מותרים רק לגבי מצוות שלא ניתנו מן השמיים אלא חז״ל קבעו.[39]

תזוזה לקראת אופן הקריאה ההוליסטי התרחשה אצל חלק ממפרשי המקרא בימי הביניים, ובייחוד אצל חכמי צרפת שהמוכרים שבהם הם רש״י ורשב״ם – שהיו, שלא במפתיע, חותנו ובנו של אחד מראשוני בעלי התוספות. למעשה, רשב״ם עצמו היה מחשובי בעלי התוספות. מפרשים אלה יצרו שיטת פרשנות על דרך הפשט, שהדגישה דבר שהיה בבחינת חידוש בתרבות הרבנית: הקשר ספרותי מקומי.[40] בכתביהם של רשב״ם ובני חוגו אפשר למצוא חתירה לאחדות הקרובה יותר לפרשנות הספרותית המודרנית. ואולם גישה זו התפתחה בשלב מאוחר בתולדות פרשנות המקרא היהודית, ואף כיום היא שולית במידת מה. רשב״ם ופרשנות הפשט נשכחו מלב במידה רבה עד שמשה מנדלסון התחיל לייחד תשומת לב לכתביו של רשב״ם בשלהי המאה השמונה עשרה. אפילו כך לא זכתה פרשנות הפשט, הגם שהיא יקרה ללב חוקרי מקרא כמוני, למעמד מרכזי בקהילת לומדי התורה היהודים.[41] למרות זאת, בפירושו רב ההשפעה ובעל הפופולריות העצומה של רש״י אנחנו רואים אופן קריאה המשלב ידע מדרשי עם הדגשת ההקשר הספרותי המקומי של הכתוב, ולפיכך אפשר לראות בו פירוש השואף לאחדות אף שהוא איננו דוגמה מובהקת למשמעות המקובלת של המונח ״פרשנות פשט״.[42] אם כן, יש בדרכים שבהן יהודים קוראים במקרא הן מגמות אטומיסטיות השואפות לריבוי קולות והן כוחות הוליסטיים השואפים לאחדות; אבל החתירה לריבוי היא הנפוצה יותר.[43]

ניצני שתי המגמות מצויים כבר במקרא עצמו. מצד אחד, נראה כי עורכי חומשי התורה לא התחשבו בשיקולים של אחידות ספרותית או הרמוניה רעיונית. כפי שברוך שורץ הטעים, עריכת חומשי התורה יצרה טקסט שעלילתו רצופה סתירות פנימיות גלויות, ושהחוקים הכתובים בו סותרים זה את זה במופגן בשאלות רבות. העורך (או בלשונו של שורץ, המחבר) גילה נאמנות מופלאה לארבעת המקורות שעליהם הסתמך, ומיעט ככל האפשר לשנות את מילותיהם כדי לשמר את הטקסטים המקוריים במידה המרבית, אפילו במחיר יצירת סתירות – לא רק בין שני טקסטים הרחוקים זה מזה במידת מה (כמו למשל במקרה של החומר המשפטי שבתורה) אלא גם בתוך סיפור אחד ובמרחק פסוקים ספורים.[44] יואל ביידן מסכם את העמדה הזו ואת השלכותיה:

> מידת הסתירה שהעורך הותיר על מכונה בטקסט המשולב שיצר מופלאה. החוקים למשל, עם כל הסתירות ביניהם, נותרו כפי שהם. הדעות המתחרות בשאלה מה היה אוהל מועד והיכן עמד; המספרים הסותרים של החיות שנוח נצטווה להכניס לתיבה; שמותיו השונים של חותן משה; השמות השונים של ההרים במדבר – מתברר כי עניינים אלה ורבים אחרים לא נתפסו כבעיות חמורות עד כדי כך שיש לתקנן... מטרתו העיקרית של העורך לא הייתה ליישב סתירות... [אלא] לשמר חלק גדול ככל שאפשר מן המקורות... בשמרו ארבעה מקורות נפרדים ושונים, אשר כל אחד מהם מציג גרסה משלו לראשית קורות עם ישראל ומצדד בתפיסה מסוימת של הדת הישראלית, טען העורך טענה תאולוגית חשובה... שום נקודת מבט יחידה איננה מתארת את חוויית הדת הישראלית הקדומה במלואה. שום מסמך בודד איננו מתאר את רוחב היריעה של התרבות הישראלית... לאמיתו של דבר, הקולות המתחרים שהשתמרו בתורה משלימים זה את זה בו בזמן שהם חולקים זה על דברי זה. התמונה מושלמת רק כאשר הם נקראים יחד... ניסיון לקרוא בתורה הקאנונית כאילו יש בה מסר תאולוגי אחד ויחיד, ויהא הוא מסר מאת העורך או אחד ממקורותיו, מעיד על חוסר הבנה חמור של משמעות צורתו הסופית של הטקסט, של מלאכתו של העורך.[45]

אם כן, שיטת העבודה שעורך חמשת חומשי התורה נקט הייתה הופעתה הראשונה של הדעה שאלו ואלו דברי אלוהים חיים. גילוי פתיחות לנקודות מבט מרובות העומדות בעינן בלי ניסיון ליישב את הסתירות ביניהן היא מאפיין בולט של התרבות הרבנית, אבל ראשיתה לפחות בימי עריכת התורה.[46]

מצד שני, השאיפה לאחדות האופיינית לבעלי התוספות אף היא מצויה במקרא. אף על פי שהתורה איננה מורה שיש ליישב את החוקים הכתובים בה, הספרות ההיסטוריוגרפית מימי בית שני מנסה בכל זאת להשליט הרמוניה בין קובצי החוקים השונים שבה. בפרק 3 ראינו שספר דברי הימים מציע כיצד אפשר לקיים את דיני הפסח כפי שהם מתוארים הן בספר שמות והן בספר דברים. אם כן, בעל דברי הימים רואה בחמשת חומשי התורה ישות מחוקקת אחת, ולא אוסף המשמר את נוסחיהם של מקורות קדומים בתוך מסגרת סיפורית רחבה אך מלאת חתחתים. לשיטתו של בעל ספר דברי הימים, האדם איננו יכול לבחור איזו גרסה משתי הגרסאות של מצוות הפסח ברצונו לקיים; אלא, בעזרת פרשנות מאולצת במידת מה עליו לנסות למלא אחר ההוראות הכתובות בשתי הגרסאות גם יחד. פרשנויות דומות מצויות גם במקומות אחרים בדברי הימים, וכן בעזרא–נחמיה. חוקרים הראו שמחברי הספרים הללו דורשים מדרשי הלכה כדי ליישב סתירות בין המצוות הכתובות בחמשת חומשי התורה.[47] תופעה זו מתרחשת גם בסיפורים, אף שלעיתים

רחוקות יותר. פסוק המדגים היטב את התופעה, ואף נוגע לענייננו, הוא נחמיה ט 13, המוקיר את ההרמוניה יותר שהוא חושש מן האוקסימורון: ״וְעַל הַר סִינַי יָרַדְתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם״. הפסוק מתאר דבר שקשה לצייר בדמיון, אך הוא נוהג בכל הפסוקים הנוגעים לעניין בכבוד הראוי להם: בשמות יט 3, 11, 18 ו־20 אלוהים יורד על הר סיני לפני מתן תורה, ואילו על פי שמות כ 18 ודברים ד 36 אלוהים דיבר מן השמיים.

מדי פעם בפעם השאיפה לאחדות מופיעה אפילו בחמשת חומשי התורה עצמם. חוקרים הראו שפס׳ 18-26 בשמות לד נוספו למקומם אחרי עריכת חומשי התורה – כלומר, פסוקים אלה הם אחד הקטעים הנדירים בחמשת חומשי התורה שאפילו אנשי השערת התעודות החדשה אינם מייחסים לס״י, לס״א, לס״כ או לס״ד. טקסט משפטי זה, שבו סקירה של מועדי השנה, מבוסס על דיני המועדים הקדומים ממנו המופיעים בשמות כג 14-19.[48] כפי ששמעון גזונדהייט כותב,

> שתי פרשיות המועדים, המצויות בשמות כג 14-19 ו־לד 18-26... אינן טקסטים נפרדים, אלא הפסוקים בשמות לד הם שכתוב מדרשי של הפסוקים בפרק כג. תהליך המדרש הפנים־מקראי פתר קשיים, השמיט מילים וצירופים לא־ברורים והסיק מסקנות לאור סמיכותם של יסודות נפרדים בטקסט המוקדם. שימושי לשון ארכאיים הוחלפו בחדשים, ואי־ההתאמה בין לוח המועדים הקדום [בשמות כג] ובין המועדים המתוארים בטקסטים מאוחרים יותר בתורה יושבה... פס׳ 18-26 [בשמות לד] אינם מסמך נפרד כל עיקר אלא שכתוב של חומרים קיימים; אופיו המשני של השכתוב עולה ביתר שאת מתוך נוכחות ההשפעה הכוהנית והסגנון הדויטרונומיסטי.[49]

האופן שבו גזונדהייט משתמש במילה ״מדרש״ ראוי לציון. חוקרים מודרניים רבים משתמשים במילה ברשלנות במובן ״פרשנות״ (או לעיתים ״פרשנות נועזת״), אך גזונדהייט משתמש בה כיאות במובן מצומצם יותר: ב״מדרש״ כוונתו לפרשנות של המקרא המצרפת פסוקים ממקומות שונים בקאנון המקראי כדי ליצור סיפור או מצווה חדשים.[50] גזונדהייט ואחרים הראו שהקטע בשמות לד נוצר משילוב קטעים משפטיים ממקומות אחרים בחומשי התורה. הפסוקים הללו הם שכתוב של דיני המועדים של ס״א (הכתובים בשמות כג) לאור דיני מועדים וקורבנות מס״כ (שמות יב 10, ויקרא כג 15) ומס״ד (דברים ד 38, ט 4-5, יב 20, יד 8, יח 12). הפסוקים שנוספו מנסים ליצור לוח מועדים כולל, המסתמך על דיני המועדים הסותרים המצויים במקומות אחרים בחומשי התורה, ולפיכך הוא גם יוצר הרמוניה ביניהם. בעוד שהעורך ששילב את ס״י, ס״א, ס״כ וס״ד ויצר את חומשי התורה הותיר

על כנן כמה סתירות בין דיני המועדים במקורות שעליהם התבסס, בעל התחיבה בשמות לד 18-26 ניסה להראות שאפשר לצרף את לשונן של מסורות שונות ללא סתירות, או לפחות ללא סתירות בולטות לעין.

תוספות מאוחרות ממין זה נדירות בנוסח המסורה, שהוא הנוסח המחייב ביהדות. עם זאת, הן מופיעות לעתים קרובות יותר בנוסח השומרוני של התורה – בייחוד בקטעים המתארים את מעמד הר סיני. נוסח זה (שבו הקהילות השומרוניות בחולון ובהר גריזים משתמשות עד היום) הוא גרסה מאוחרת של הטקסט המצוי בנוסח המסורה, ולעיתים הוא מפתח או משנה חומר מהגרסאות הקודמות כדי ליצור יצירה ספרותית הרמונית יותר. הנוסח השומרוני מחדיר חומר מדברים ה 21-28 (ששם מתואר מה קרה מיד אחרי נתינת עשרת הדברות) לתוך הקטע המקביל בשמות כ. נוסף על כך הוא מחדיר פסוקים מדברים כז 1-7 אל תוך הפסוקים שאחרי עשרת הדברות בשמות ובדברים. לבסוף, הוא מיישב הבדלים קטנים בלשון הכתוב בעשרת הדברות בשמות ובדברים. למשל, בספר דברים השומרוני המשפט האחרון הוא "לא תחמוד", כמו בשמות, ולא "לא תתאווה" כבספר דברים בנוסח המסורה. בדומה לכך, בספר שמות השומרוני הפועל המופיע בציווי על השבת הוא "שמור" כבספר דברים, ולא "זכור" כגרסת נוסח המסורה בשמות. בעוד שנוסח המסורה מספר שני סיפורים שונים מעט על אודות מה שאירע מיד אחרי אמירת עשרת הדברות, האחד בשמות והשני בדברים, בנוסח השומרוני שני הסיפורים דומים זה לזה הרבה יותר. בדומה לכך, הנוסח השומרוני משלב חומר בדבר מינוי שוטרים ושופטים שמקורו בדברים א 9-17 בתוך הסיפור המקביל המופיע בסוף שמות יח. ראוי לציון היא העובדה שלהוציא את שמות לד ואולי גם כמה טקסטים אחרים, ניסיונות הרמוניזציה מדרשיים מסוג זה נדירים בנוסח התורה שהתקדש ביהדות. אם כן, בניגוד לדת השומרונית, היהדות משמרת את השאיפה לריבוי בצורה טהורה יותר בקודש הקודשים של המקרא (חמשת חומשי התורה), ואילו חלקים אחרים של המקרא (עזרא–נחמיה, דברי הימים) מבשרים את מגמות ההרמוניזציה הבאות לידי ביטוי בחלק מדברי חז"ל.

אפשר להבחין בנטיות הללו – האחת מדגישה את האחדות והשנייה שואפת לריבוי – גם כאשר מייחדים תשומת לב לניסיונות שלא צלחו של חלק מהטקסטים המקראיים לתפוס את מקומם של טקסטים קדומים מהם. בפרק הקודם הערנו שקרוב לוודאי שמחברי ס"ד התכוונו שמערכת המצוות שלהם תחליף את קודמתה המצויה בשמות כא-כג. אחרי הכול, מטרת מלאכת השכתוב הייתה ליצור מערכת מצוות שתכלול את המיטב מן המערכת הישנה

ותשפר אותה בדרכים שונות. מעת שמערכת המצוות החדשה קיימת, הפרטים הייחודיים למערכת הישנה יובילו בוודאי את האדם לסטות מדרך הישר. בדומה לכך, בספר דברי הימים משולב חומר רב שנלקח מילה במילה כמעט מן הספרים שמואל ומלכים. בעלי ספר דברי הימים נטלו מן היצירה הקדומה את מה שהחשיבו לבעל ערך והניחו את מה שהיה בעיניהם בעייתי או לא־ראוי, וקרוב לוודאי שהם התכוונו שהיצירה החדשה תתפוס את מקום המקורות שעליהם היא מבוססת. הספרים דברים ודברי הימים שאפו לאחדות במובן הבסיסי: מחבריהם רצו שלרשות הקוראים תעמוד יצירה אחת ויחידה המתארת את הנושא הנידון בכל אחד מהם, תורת משה כאן ותולדות המלוכה בישראל כאן. ואולם ניסיונותיהם של ס״ד ושל בעל דברי הימים לא צלחו, שכן בסופו של דבר חומשי התורה כוללים הן את ס״ד והן את שמות כא-כג, ובמקרא נמצא מקום לא לדברי הימים בלבד אלא גם לשמואל ולמלכים. אם כן, הגרסה הסופית של הקאנון מתאפיינת בריבוי. בשמות יב מצויה דוגמה קטנה אך מרתקת לדינמיקה זו, שבה הניסיון להחליף מסורות קדומות כדי ליצור טקסט המדבר בקול אחד סוכל בידי עורך שביכר את הריבוי משום שלא היה נכון להשלים עם אובדן מסורות. שמעון גזונדהייט הראה ששמות יב כלל במקור גרסה קדומה של קטע שהתעצב בסופו של דבר לכדי מה שמוכר לנו כפס׳ 12-14 בפרק. גזונדהייט מסביר שכעבור זמן, עורך אחר השיב על כנה את הגרסה המקורית של החומר שעמד בבסיס פס׳ 12-14 ומיקם אותה כנספח בסוף הפרק, ושם היא מצויה היום כפס׳ 22-24.[51] גם כאן אנחנו עוברים מן האחדות פרי השכתוב אל המגוון פרי הצירוף.

יש חשיבות לכך ששתי המגמות הללו מופיעות במקרא: מצד אחד, ס״ד ודברי הימים שמים את הדגש באחדות פרי שכתוב בנסותם להדיח ממקומו חומר קדום כדי שהטקסט הנותר יהיה בעל עקיבות פנימית. מצד שני, עורכי התורה ותהליך הקאנוניזציה סולדים מהרעיון שחלק מן המסורת יאבד. לפיכך הם מציגים כמה פנים לאמת, חרף העובדה שבחירתם זו מייצרת אנתולוגיה מאתגרת ובעלת סתירות פנימיות. חשובה גם העובדה שהקבוצות שסירבו להניח למסורות הקדומות להיעלם ושביכרו את הריבוי על פני האחדות הן שאמרו את המילה האחרונה.

רוזנצווייג, R וביקורת הקאנון

אנשים דתיים נוטים לראות את ביקורת המקרא בעין רעה משום שלטענתם, אנשים דתיים שואפים לראות במקרא גוף אחד, ואילו ביקורת המקרא קוראת בו קריאה אטומיסטית. למשל, הן רוזנצווייג והן ברוורד צ׳יילדס, אשר ביקש להשיב את המקרא למעמדו ככתבי הקודש של הנצרות, מייחסים משנה חשיבות לגרסה הסופית של הטקסט, שהם רואים כשלם אינטגרטיבי, ולא לחלקים שמהם נוצר שלם זה. רוזנצווייג וצ׳יילדס אינם דוחים מעיקרא את הטענות בדבר חיבור חמשת חומשי התורה, אבל שניהם סבורים שאופני קריאה השואפים לריבוי אינם נוגעים ביותר לענייני דת. לאמיתו של דבר, הן רוזנצווייג והן השל מכירים בתקפות האינטלקטואלית של ביקורת המקרא, אך הם מורידים מחשיבותה לאנשים דתיים הקוראים במקרא או אפילו דוחים אותה הלכה למעשה. רוזנצווייג והשל יכולים אפוא להתנער מאשמת הפונדמנטליזם ובה בעת לחמוק מהשפעת מחקר המקרא המודרני בשאלת התחברות הטקסטים המקראיים ועריכתם. מטרתו של ספר זה היא לפרוץ את המגבלה שרוזנצווייג והשל כפו על עצמם (הכוללת לדעתי גם סתירה מיניה וביה), ולהראות שקריאה בתנ״ך היוצאת מנקודת מבט דתית הדבקה במסורת יכולה לקבל את מה שג׳ון לוונסון מכנה ״תפקיד דתי פוזיטיבי של הצורות החדשות ללימוד מקרא שקמו אחרי תנועת ההשכלה״.[52] דבר זה אפשרי, כי אין צורך שהטענה שמחקר על התחברות המקרא איננו מעניין מבחינה דתית תקנה את ליבם של יהודים המבקשים לקרוא במקרא בדרך יהודית אותנטית. הלוא ראינו שאחרי הכול, הפרשנות במדרשים איננה רואה חשיבות בצורתם הסופית של ספרי המקרא כיחידות שלמות. נוסף על כך, ההבנה שהתורה שבכתב איננה קטגוריה נבדלת מבחינה אונטולוגית חותרת תחת הטענה שיש להעניק את הבכורה לקריאה סינכרונית השואפת לאחדות. האחדות בתוך גבולותיו הצרים של המקרא איננה חשובה ביותר ליהודי המודרני הרואה עצמו מחויב להבנה זו; יהודי שכזה יבכר למצוא אחדות מסוג שונה בקטגוריה הרחבה ״תורה״ – בכתב ובעל־פה גם יחד. מאחר שסיווגה של התורה שבכתב כתורה שבעל־פה עולה בעקיפין מתוך עבודתו של רוזנצווייג עצמו, אך הגיוני שתאולוגיית ההתגלות של רוזנצווייג, אם נביא אותה לידי גמר, תקרא תיגר על גישתו ההרמנויטית לטקסטים המקראיים.

גילוי מפורסם של דעתו של רוזנצווייג באשר לדרך שבה ראוי שיהודים יפרשו את המקרא מצוי במכתב שכתב ליעקב רוזנהיים בדבר תרגום המקרא לגרמנית שרוזנצווייג תרגם עם מרטין בובר. במכתב זה (שפורסם כמאמר עוד

בחייו של רוזנצווייג), רוזנצווייג מסביר שהוא ובובר מאמינים שהתורה היא ישות ספרותית אחת. אומנם, הוא מבהיר, הם אינם מקבלים את התפיסה שאלוהים נתן למשה את כל התורה, ובאופן עקרוני הם פתוחים לאפשרות שהשערת התעודות או תאוריה דומה אחרת מתארת נכונה את התפתחותה ההיסטורית של התורה. אבל, הוא אומר לרוזנהיים, התפתחות זו איננה נוגעת לעניין פרשנות המקרא או לשאלות תאולוגיות. מסיבה זו הדרך שבה הם קוראים בתורה איננה שונה ביותר מדרך הקריאה האורתודוקסית:

> גם אנו מתרגמים את התורה כספר אחד – ספר הספרים. גם עבורנו זו יצירת רוח. איננו יודעים רוחו של מי; כי היתה זו רוחו של משה, נבצר ממנו להאמין. אנו מכנים אותו בסימן .R, שמדע ביקורת המקרא, המניח את דבר קיומו של עורך סופי של הנוסח, מציינו כך. אלא שאנו משלימים R לא ב"רדאקטור" [עורך] אלא "רבנו". שכן יהא הוא אשר יהא, ויהא החומר המונח לפניו אשר יהא, מורנו ורבנו הוא, ותיאולוגיה שלו היא תורתנו. משל אחד: גם אם צדקה הביקורת, ובאמת היו בראשית א ובראשית ב כתובים בידי מחברים שונים... גם אז לא היה אפשר ללמוד מתוך אחד משני פרקים אלה בלבד את שאנו חייבים לדעת על הבריאה, אלא רק מתוך קיומם זה לצד זה, מתוך הצליל המשותף העולה מהם, ודווקא מתוך הצליל המשותף של הסתירה שלכאורה עולות ביניהם, אשר מהן באה ההפרדה הביקורתית; כלומר בין הבריאה "הקוסמולוגית" המובילה אל האדם בפרק הראשון לבין "האנטרופולוגית" שראשיתה בריאת האדם, בפרק השני. רק "סוף מעשה במחשבה תחילה" – זו התורה.[53]

נקודת מבט דומה ממלאת תפקיד מרכזי בעבודתו של ברוורד צ'יילדס, שהיה מחלוצי ביקורת הקאנון. כך הוא כתב:

> טעות חמורה היא מצד חוקרים נוצרים להניח ששחזור התפתחותה ההיסטורית של הספרות יכול להחליף את מחקר צורתם הקאנונית של חומשי התורה... צורתם הנוכחית של חומשי התורה מציעה פרשנות מסוימת – ולמעשה הצהרה – באשר לדרך שבה קהילת המאמינים צריכה להבין את המסורת. לפיכך אני סבור כי חשוב ראשית כל לתאר את המאפיינים שיש לצורה הקאנונית [של התורה] בפועל, ושנית, לקבוע את משמעותה התאולוגית של צורה זו.[54]

צ'יילדס איננו דוחה את מסקנות ביקורת המקרא המודרנית בדבר השכבות השונות של כתיבה ושל הוספה שיש במקרא, אך הוא טוען כי צורתו הסופית של הטקסט משקפת את מלאכתם של העורכים ושל חותמי הקאנון שיצרו

יחידה שלמה וסגורה ולא אוסף של חלקים, וכי צורה סופית זו היא הדבר שהפרשן הדתי צריך לתת עליו את הדעת. הפרשן הדתי איננו נדרש להתעלם ממה שידוע לנו בעניין ריבוי הקולות בטקסט; להפך, צ׳יילדס סבור שאחת המטרות המרכזיות של הקריאה הדתית היא לראות כיצד העורך עיצב חומרים שונים ומגוונים לכדי ישות אחת. בקשת אחדות מורכבת זו היא בעיני צ׳יילדס המטרה העליונה, לא רק בפרשנותו של קטע מסוים אלא אף בקריאת ספרי המקרא כיחידות שלמות.[55] אומנם הנטייה לפרשנויות מוכוונות אחדות ממלאת תפקיד חשוב במיוחד אצל צ׳יילדס וממשיכי דרכו, אבל היא מופיעה גם בעבודתם של תאולוגים של המקרא שאינם שייכים לאסכולת ביקורת הקאנון. רבים מחוקרי התאולוגיה המקראית מאמינים שאחת המשימות החשובות ביותר המוטלות עליהם היא למצוא את ליבם כתבי הקודש, את הרעיון המאגד את המקרא לידי יחידה אחת או את קבוצת הטקסטים שמהם נבעו הטקסטים האחרים.[56] לעיתים קרובות הם משתמשים במילה הגרמנית Mitte כדי לתאר את היסוד המרכזי הזה. כך למשל ולטר אייכרודט בונה ניתוח תאולוגי של הברית הישנה סביב רעיון הברית.[57] בעיני גרהרד פון ראד, רעיון ההיסטוריה של הגאולה ותהליך ההעברה והשינוי של החומר המקראי מהווים יחד את העניין המרכזי המעסיק את הקאנון ואת התאולוג המפרש אותו.[58] סמואל טריין סבור שבמוקד כתבי הקודש הנוצריים עומד המשחק בין הופעתו של אלוהים ובין היעדרו.[59]

אך הולם שבקשת האחדות תאפיין קריאות פרוטסטנטיות במקרא, שכן הנצרות הפרוטסטנטית נוטה להניח שהמקרא מדבר כישות אחת.[60] (לאור ההיסטוריה של התאולוגיה והשוואה לדתות אחרות אפשר לטעון שהנחה זו יוצאת דופן במידת מה.)[61] מנקודת מבט פרוטסטנטית, מעת שחוצים את גבולות הקאנון עוברים למחוזות שונים ונחותים יותר, ולפיכך מה שתחום בתוך הגבולות חייב להיות בעל שלמות או אחדות רעיונית. אבל היהדות הרבנית לסוגיה, כמו הנצרות הקתולית והאורתודוקסית, טוענת כי מעמדה של המסורת מחייב כמו מעמד המקרא, ואולי אף יותר ממנו. לפיכך אחדותן הספרותית של כל אחת מן הישויות השוכנות משני עברי הגבול חסרות חשיבות. מאחר שמפרשי המקרא היהודים הקלאסיים נוטים לצד הקריאה החותרת לריבוי לפחות בה במידה שהם נוטים לקריאה השואפת לאחדות, הרי שהדגש שרוזנצווייג וצ׳יילדס שמים על האחדות הטקסטואלית ייראה לא־שייך בעיני הקורא היהודי.[62] אם כן, ביקורת הקאנון איננה רלוונטית במיוחד לניסיון להשיב את המקרא לחיק התאולוגיה היהודית; אבל גישות

המנתחות את דרכי התהוותם של טקסטים ושל מסורות (שבתוכן אפשר לכלול את ביקורת המקורות) אכן נוגעות לפרויקט זה.

מסיבה זו אינני רואה מדוע מנקודת מבט יהודית, קולו של עורך חמשת חומשי התורה חשוב מקולותיהם של מחברי ס״י, ס״א, ס״ד או ס״כ שפעלו לפניו או מקולותיהם של המפרשים השונים שפעלו אחריו.[63] בדברים אלה אין בכוונתי לטעון שלכל הקולות חשיבות זהה או שכל הדעות תקפות במידה שווה. (למשל, בחלוף הדורות הבהירה המסורת היהודית שפירוש רש״י למקרא חשוב מפירושו של חזקוני, שחי בערך באותו הזמן, ושהתוספתא היא חלק מן התורה אבל ספר היובלים נמצא מחוץ לה.)[64] אני מבקש רק להצביע על כך שמעת שמבינים שחמשת חומשי התורה הם מִקבץ כתבים ולאו דווקא ספר, אין כל סיבה לחשוב שהמִקבץ קדוש יותר, מחייב יותר או אפילו מעניין יותר מהמקובצים.

נוסף על כך, הדברים המפורסמים על אודות R שציטטתי ממכתבו של רוזנצווייג בעייתיים מנקודת מבט פרשנית. רוזנצווייג טוען שמה שיש ללמוד מספר בראשית איננו עולה מהמסופר בכל אחד מסיפורי הבריאה בפני עצמו, אלא ״רק מתוך קיומם זה לצד זה, מתוך הצליל המשותף העולה מהם״. אבל הפרשנות שהוא מציע בקיצור – שהבריאה הייתה אנתרופוצנטרית – יכולה לעלות מעיון בכל אחד מסיפורי הבריאה כשלעצמו. בסיפור הראשון, שמקורו בס״כ, האנושות היא מטרתו ושיאו של תהליך הבריאה, ואילו בסיפור השני, שמקורו בס״י, האנושות היא נקודת ההתחלה. שני הסיפורים מדגישים את חשיבותה של האנושות בבריאה, אף על פי שהם עושים זאת בדרכים שונות. הפרשנות של רוזנצווייג איננה מחייבת יישוב של שני הסיפורים, היות שדעותיהם של ס״כ וס״י אינן חלוקות בעניין זה.[65] ואולם כאשר רוזנצווייג מדגיש את הרעיון המשותף לשניהם הוא מחמיץ את מה שיכול להיות הדבר המעניין ביותר בטקסט הערוך: הדרכים השונות בתכלית שבהן שני הסיפורים מתארים את טבעה של האנושות ואת מערכת היחסים בין אלוהים ובין בני האדם. על פי ס״י, האדם נוצר מעפר; על פי ס״כ, אלוהים ברא את האדם בצלמו. אליבא דס״י, ה׳ שוכן בארץ והוא ולא אחר נפח נשמת חיים באפיו של אדם, ואילו לפי ס״כ, אלוהים רחוק מהעולם שברא. צורתו הסופית של ספר בראשית מעמידה בפנינו שתי תורות תאולוגיות ושתי תורות אנתרופולוגיות, ו־R איננו מורה לנו כיצד אפשר ליישבן זו עם זו, ואף איננו רומז שיש לעשות כן. ההכרה בכך שאלו ואלו, ויהיו הן שונות ככל שיהיו, הן דברי אלוהים חיים היא פרקטיקה יהודית מקובלת; השלטת הרמוניה, או הרמוניה לכאורה, על ידי הצבעה על המשותף

לשני הסיפורים תוך התעלמות מן ההבדלים ביניהם איננה דרך טובה יותר לקרוא טקסט, אם בהקשר היהודי ואם בכלל.[66]

רוזנצווייג מביא דוגמה שנייה לקריאה הפוסט־ביקורתית שהוא מציע בהמשך מכתבו לרוזנהיים: "לא סיני המעלה עשן והפרק של שלוש עשרה המידות לבדם יכולים ללמדנו התגלות מהי אלא שילובם של מסורות אלה עם המשפטים ועם האהל".[67] גם כאן הדגש שרוזנצווייג שם על R מתוך נטייתו לאחדות איננו מועיל ואף מביא לידי הפסד. השילוב בין חוק ובין סיפור, בין הלכה ואגדה, איננו פרי מלאכתו של העורך. בפרק 3 ראינו (בחלק שכותרתו "מרכזיות המצוות") ששילוב זה קיים עוד בס"א, בס"כ ובס"ד, ובאופן שונה אף בס"י. נוסף על כך, ס"כ קושר בין המצוות ובין נוכחות אלוהים כאשר הוא מבהיר שהסיבה המרכזית שבשלה ישראל צריכים לשמור את המצוות היא ששמירתן מאפשרת לאלוהים לשכון באוהל מועד. לפיכך אין באימוץ עמדתו של R יתרון על פני נקודת המבט של ביקורת המקורות. לאמיתו של דבר, הטענה התאולוגית שרוזנצווייג מוצא בכתוב תקבל משנה תוקף אם נראה גם בס"כ, בס"א, בס"י ובס"ד, ולא רק ב־R, את רבותינו. במקרה זה, אפשר להצביע על תמימות הדעים השוררת ביניהם בעניין חשיבות המצוות, ולפיכך כוחה של הטענה גובר. אין זו דעתו של חכם אחד אלא אמונה המשותפת לכמה מחברים ואסכולות.[68]

טיבה הבעייתי של גישתו של רוזנצווייג כלפי הקריאה בתורה ניכר גם בביקורת שכתב על הכרך הראשון של "אנציקלופדיה יודאיקה" הגרמנית. רוזנצווייג מתח ביקורת על כך שהאנציקלופדיה הפרידה את הדיונים במקרא עצמו מפרשנותו אצל חז"ל וחכמי ימי הביניים. הוא קורא לייסד דרך חדשה לחקור את המקרא, שאת ממצאיה הוא מקווה לראות בספר כלשהו שיפורסם בעתיד:

> מתוך גישה זו ייכון מדע מקרא חדש, שלא יעלים עין מכל בעיה מבעיות הביקורת החדישה, אלא שיגולל את כולן, בין שנתעוררו מכבר בין אלה שרק הוא עשוי לעוררן, מבחינתו של העורך האחרון, או לשון אחרת: מבחינתו של הקורא הראשון. ומדע זה ממילא יחזור ויחדש את חיבורו למדע המקרא היהודי של העבר, שאף הוא, אם כי מתוך דוגמאטיזם שלא מדעת, יצר מנקודת ראות דומה. ודוק: חיבור – הן, שעבוד – לא! כל דרך במדע לא תהיה פסולה בעיניו. אבל ככל שיפנה זרקורו את תחומי העבר, לעולם לא ישכח שהוא עצמו, הוא הרואה, נין ונכד הוא לאותו עבר. והאנציקלופדיה אשר תחובר בימים ההם אפשר תוותר על הפרדה קפדנית זו בין מה שכתוב במקרא למה שאמרו חז"ל ולמה שסבור המדע החדיש.[69]

בשלב זה כבר אמור להיות ברור שאחת ממטרותיו המרכזיות של הספר שאתם קוראים היא להצביע על הטעות הטמונה בהפרדה קפדנית זו. מבחינה זו, ומבחינות רבות אחרות, אני הולך בדרכו של רוזנצווייג. ועם זאת, שתי בעיות מעיבות על דבריו של רוזנצווייג. ראשית, רוזנצווייג מזהה את נקודת מבטו של העורך הסופי עם זו של הקורא הראשון. הוא מניח שבטרם מפעלו של R לא היה מקרא, ולפיכך לא ייתכן שהייתה פרשנות מקרא. ואולם אחת ממסקנותיו החשובות ביותר של מחקר המקרא המודרני היא שהקוראים הראשונים של המקרא חיו דורות רבים לפני עורכיו האחרונים. ס״ד קורא את ס״א ואת ס״י ומגיב עליהם לאורך ספר דברים. מחברי ס״כ הוסיפו לדיני הפסח הערות הבהרה שהפכו את הנוסח הקדום לטקסט של שמות יב שאנחנו מכירים. ישעיהו השני קורא את ס״כ ואת ס״י – ומגיב עליהם בדרכים שונות ביותר, המעידות שנביא זה הכיר אותם כמסמכים נפרדים.[70] המקורות השונים נצטרפו זה לזה ויצרו את הגרסה הראשונה של החיבור שאנחנו מכנים ״חמישה חומשי תורה״ רק אחרי שהקדומים שבמפרשים ייצרו את הקריאות הללו. גם אז לא נחתמו חומשי התורה, שכן פרשת המועדים בשמות לד נוספה להם אחר כך. החלטתו של רוזנצווייג לתת משנה תוקף לעבודתו של העורך מבוססת על הנחתו שהקריאה המשחזרת את חווייתם של הקוראים הראשונים היא הקריאה הנכונה ביותר; אבל כדי לקרוא בתורה מנקודת מבטם של ראשוני הקוראים עלינו לפרש את המקורות שמהם היא חוברה, ולא אותה עצמה. אם כן, אם נשמע לעצתו של רוזנצווייג ונכיר בממצאיה של ביקורת המקרא במקום להעלים עין מהם, עלינו להכיר בכך שיהודים קראו בטקסטים שהיו מקודשים להם עוד לפני שהמקרא נוצר, ושהקריאות הללו נוצרו על ידי חכמים שדבריהם הם חלק מעולמה של התורה.

שנית, הן כאן והן במכתב לרוזנהיים רוזנצווייג מניח ששומה על מחקר המקרא היהודי להדגיש את אחדותו של הטקסט. לפיכך הוא סבור שהקריאות האטומיסטיות המודרניות, המפרקות את הטקסט למרכיביו, אינן נוגעות ביותר ליהדות. רוזנצווייג טוען כי יהודי המחפש במקרא הדרכה לחייו לא ימצא משמעות בקריאות אלה, מאחר שהמפרשים הקלאסיים אינם מפרקים את הטקסט אלא קושרים אותו לכדי יחידה אחת. ואולם כפי שראינו, חלק גדול מהקריאות היהודיות הן אטומיסטיות. מדרשים מוציאים בדרך כלל פסוקים מן ההקשר המיידי שלהם וקושרים אותם לפסוקים ממקומות אחרים, ובפועל יוצרים טקסט חדש לחלוטין.[71] לאור כל האמור לעיל, אמור להיות ברור שהחלפת המילה ״מדרש״ במשפט הקודם במילים ״ביקורת המקורות״ תיצור משפט אמיתי. למעשה, הדחף הפרשני המניע את ניתוקם של פסוקים

מהקשרם ויצירת הקשר חדש במדרשים ובביקורת המקורות הוא אחד: הן המדרש והן ביקורת המקורות מנסים ליצור עקיבות בטקסט שצורתו הנוכחית איננה קוהרנטית במקרים רבים.[72] מכמה בחינות חשובות, הקריאה המדרשית קרובה לדרכם של יוליוס וולהאוזן וברוך שורץ יותר משהיא קרובה לפרנץ רוזנצווייג או לברוורד צ׳יילדס.

תאולוגיה ופשט

הגענו אפוא למסקנה מפתיעה. מסורות יהודיות מאמינות שהקאנון היהודי מתאפיין באחדות כוללת שגבולותיה נמשכים מעבר למקרא וכוללים את ספרות חז״ל ואת הספרות הבתר־חז״לית. תפיסה יהודית מודרנית של ההתגלות מחזקת את תוקפה של אחדות זו בכך שהיא כוללת את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה – או למעשה, בכך שהיא משיבה את התורה שבכתב למעמד של תורה שבעל־פה, כפי שהיא הייתה במקור. אבל אחדות זו של הקאנון איננה דומה לאחדות מהסוג שאליו שואפים רבים מן התאולוגים של המקרא. אחדות זו מבטאת שאיפה לריבוי ולא לאחדות, והיא מעודדת את הוגה הדעות היהודי להרהר במסעה של התורה בנתיבים שבהם טרם הלכה, ולהכיר בכך שרעיונות סותרים יכולים להיות נכונים שניהם, ושאפשר לקדש את המחלוקת.[73]

נקודת המבט שאני מתאר מציעה תשובה לשאלה הנשאלת פעמים רבות בחוגים דתיים: איזו תועלת אפשר להפיק מקריאה ביקורתית מודרנית במקרא? בהקשר היהודי אפשר לנסח זאת כך: מהי חשיבותה הדתית של פרשנות על דרך הפשט, שבמקרים רבים עומדת בסתירה לפרשנות הדרש המצויה בתורה שבעל־פה?[74] רבים וגדולים סבורים שלפרשנויות שאינן מבוססות על התורה שבעל־פה אין מקום בגישה יהודית למקרא, אף על פי שאפשר שהן מעניינות ותקפות. במסגרת דיון רגיש בשאלה מהי דרך קריאה יהודית בטקסטים יהודיים, מיכאל סאטלו טוען שהקורא מפיק משמעות יהודית מתוך טקסטים יהודיים בפרשו אותם מנקודת מבטה של המסורת שעברה בעל־פה.[75] כמובן, סאטלו טוען, אפשר לקרוא טקסטים יהודיים קלאסיים גם מנקודות מבט אחרות, שאף הן ראויות מבחינה אינטלקטואלית, אבל המשמעויות שיופקו מקריאה זו אינן משמעויות יהודיות.

ואולם תפיסה זו בגרסתה הקיצונית ביותר עלולה להוציא אל מחוץ למחוזות הפרשנות היהודית לא את פרשנויותיהם של חוקרי המקרא המודרניים בלבד, אלא אף את אלה של חכמי ימי הביניים הקלאסיים

האוחזים בדרך הפשט, כמו רשב״ם, ראב״ע ורד״ק. מפרשים אלה ודומיהם מבכרים פרשנויות המבוססות על ההקשרים הלשוניים והתרבותיים של הטקסטים המקראיים עצמם. האומנם אין לפרשנויות אלה מקום בעולם הפרשנות היהודית למקרא? לאור דיוננו ברור למדי שיש ויש. הטקסטים המקראיים שמפרשים אלה מסייעים לנו להבין בהקשרם המקורי הם עצמם חלק מהמסורת היהודית; הם הקולות הקדומים ביותר, ובמקרים רבים אף הרפים ביותר, הנשמעים בתורה שבעל־פה. לפיכך כל ניסיון להיטיב לשומעם – בקולם שלהם, בהקשרים ההיסטוריים והפילולוגיים שלהם עצמם – מפיק משמעות יהודית מתוך טקסט יהודי. הבה נציג את הדוגמה המאתגרת ביותר לכך: פירושיו של רשב״ם לקטעים המשפטיים במקרא סותרים פעמים רבות הסברים המופיעים בתלמוד, שהם הבסיס לפרקטיקה ההלכתית; למעשה, פירושיו של רשב״ם לקטעים אלה במקרא עומדים בסתירה לפסיקותיו שלו עצמו בפירושיו לתלמוד.[76] אבל פירושים אלה אינם באים לבטל את פסיקות התורה שבעל־פה, אלא לשפוך אור על קול קדום ונטול כל סמכות משפטית המצוי בה. רשב״ם מנהל שני דיונים נפרדים, האחד אקדמי והשני מעשי. היות ששני הדיונים מקבילים זה לזה ואינם מצטלבים, לעולם אין הם סותרים זה את זה. דרכו של רשב״ם במקרים שכאלה נוגעת לנקודת המבט היהודית לא פחות מהחלטתם של עורכי המשנה לכלול בה דעות הלכתיות שחז״ל כבר דחו. יש ערך בהבאת דעותיו של שמאי, שנדחו פעמים רבות, לצד דעותיו של הלל, אף על פי שהן לא נפסקו להלכה. מאותה סיבה יש ערך בפירושיו של רשב״ם לקטעים המשפטיים בתורה חרף העובדה שהם אינם עולים בקנה אחד עם דברי חז״ל. בדומה לכך, כאשר סמואל רולס דרייבר או מנחם הרן משחזרים, למשל, חומר שמקורו בס״י ומפרשים אותו תוך השוואה לס״א, הם משמיעים קול שאבד מן המסורת היהודית.[77] (העובדה שדרייבר, אחד מגדולי מפרשי המקרא באלף השנים האחרונות, לא היה יהודי איננה גורעת מיכולתו ללמד יהודים תורה.) פרשנויותיהם של האנשים הללו תורמות לניסיוננו להבין את המסורת היהודית לכל גווניה.[78]

לקריאות על דרך הפשט, ובתוכן לקריאות ביקורתיות מודרניות, יש חשיבות דתית משום שהן מאפשרות לנו לשמוע מסורות דתיות שהיו עלולות להישכח אלמלא הן. מסורות אלה יכולות להשפיע בדרכים שונות וחשובות על קולות מאוחרים יותר המצויים בתורה שבעל־פה: לחזק אותם, להעשיר אותם, להבהיר את כוונתם, להקשות עליהם ואף לערער עליהם באופן שמסייע להתפתחותם.[79] כפי שראינו, התורה נושאת אופי ייחודי: היא מתאפיינת בשיח, במחלוקת ובהתפתחות. אין כל סיבה שקריאות ביקורתיות

המשחזרות קולות אבודים המשתתפים בדיון יחתרו תחת תהליך זה. להפך, הן מרחיבות את גבולותיה של התורה.

קדושה וחוסר שלמות בכפיפה אחת

בפרק 3 פיתחתי את רעיון הנבואה כתרגום, העומד בלב תאולוגיית ההשתתפות. על פי תפיסה זו, אלוהים מסר את רצונו למשה ולנביאים באופן על־לשוני – למעשה, באופן שמעבר לכל צורות התפיסה הרגילות וקטגוריות ההבנה הקשורות אליהן. משה, הנביאים וחז"ל תרגמו את ההתגלות העל־לשונית למילים ולמצוות המצויות במקרא ובמסורת היהודית. הדעה שלהוציא את נבואת משה, הנבואה כרוכה במה שאני מכנה פעולת תרגום הייתה נפוצה למדי בקרב חז"ל וחכמי ימי הביניים (אף שהיא לא הייתה הדעה היחידה). יתר על כן, אפשר למצוא בדבריהם גם רמיזות לכך שאפילו נבואת משה הייתה כרוכה בתרגום בדרכה שלה.

לתפיסת הנבואה כתרגום יש השלכה חשובה שיש לתת עליה את הדעת. שום תרגום איננו מושלם. תרגום טוב מתקרב למקור, אבל לעולם אין הוא זהה לו בדיוק.[80] כך כאשר מתרגמים משפה אנושית אחת לשפה אנושית אחרת, ועל אחת כמה וכמה כאשר מתרגמים מסר אלוהי על־לשוני ללשון בני אדם. המקרא והמסורת, שניהם פרי פעולת תרגום זו, משקפים את הדרכים שבהן בני האדם מבינים את ההתגלות – וכן את הדרכים שבהן הם שגו בהבנתה.[81] שגיאות שכאלה הן מחויבות המציאות כאשר הטרנסצנדנטי נעשה אימננטי. וילפרד קנטוול סמית מעיר שכאשר נותנים את הדעת על מטרתו הפרדוקסלית של המקרא,

> מגלים – וגילוי זה בריא בהחלט – שהצורה המסוימת שבה הקבוצה שהאדם שייך אליה הופגשה עם הטרנסצנדנטי הייתה למעשה צורה מסוימת, אנושית וסופית; לא־מושלמת, כמו כל דבר אנושי; נקודת מגע עם הטרנסצנדנטי המשתמשת בכלים מסוכנים בארציותם... אנו בני האדם – כל אחד ואחד מאיתנו וכולנו יחד – חיים במה שאני מכנה ההקשר הכפול של הגשמי והטרנסצנדנטי: גשמיות ששזורה בה טרנסצנדנטיות, טרנסצנדנטיות שאנחנו תופסים בדרכים שהן לעולם גשמיות – ולעיתים קרובות מעוותות, לפעמים אף שטניות, ותמיד בנות שיפור.[82]

העיוות המצוי בהכרח במקרא איננו חייב לעוות תמיד את המסר האלוהי,[83] אבל היושר האינטלקטואלי והענווה הדתית מאלצים אותנו להכיר בכך שדבר זה קורה לפעמים. עובדה זו מסבירה את נוכחותם של הטקסטים הקשים

שהזכרתי בתחילת פרק 2 – היינו, הטקסטים שאנחנו חשים כי לא ייתכן שאל חנון ורחום כתבם. אינני יכול להבין את הקריאה להרוג את כל העמלקים – אנשים, נשים וטף – בדברים כה 17-18 אלא כתולדה של שגיאה חמורה בהבנת רצונו של אלוהים. הבנתם של ישראל שאלוהים מעוניין שיגנו על עצמם וייפרעו מאויביהם בהם הורחבה בקטע זה הרחבה מופרזת והפכה לחוק הקורא לנקמה משולחת רסן.

כמו רבים מן הרעיונות החדשניים לכאורה העולים מגרסתי שלי לתאולוגיית ההשתתפות, טענה זו איננה חסרת תקדים כפי שאפשר היה לחשוב. טקסטים תלמודיים וימי־ביניימים כבר דחו את הדעה שמובנם הפשוט של פרשת עמלק ושל דינים אחרים שעניינם היחס לכנענים מבטא את כוונתו האמיתית של אלוהים; מסורות הלכתיות מחייבות אלה הגבילו את אפשרות יישומם של הדינים הללו הגבלה רדיקלית עד כדי ביטולם הלכה למעשה.[84] ועם זאת, פסוקים אלה אינם יוצאים מידי פשוטם, ולכן הם מוסיפים להיות מסוכנים.[85] עלינו להכיר בסכנה זו ולקרוא לה שם; הקורא המודרני איננו יכול להקהות את שיניהם של פסוקים אלה אלא אם יכיר בכך שאין הם משקפים את רצונו האמיתי של אלוהים טוב ומטיב ולובש צדקות. בעשותנו כן נימצא חורצים דין על הספר הקדוש לנו, עמדה צודקת ולא־נעימה כאחד, אף שמנקודת מבט מעשית יש לעמדה זו תקדימים רבים במסורת שלנו אנו.

כאן אנחנו נוכחים בתועלת שיש בראיית התורה שבכתב כחלק מהתורה שבעל־פה. אדם הסבור שכתבי קודש מושלמים בהכרח יגלה שהמקרא, על הטקסטים הקשים והסתירות שבו, איננו יכול לשמש כתבי קודש. (והוא הדין בכל טקסט אחר המוכר לאנושות.)[86] יתר על כן, אם כתבי הקודש אובדים לקהילה שבה הם מקור הסמכות הדתית היחיד, הרי שקהילה זו מאבדת את דתה לחלוטין. לעומת זאת, יהודים המצדדים בתאוריית ההשתתפות ופוגשים בחוסר השלמות של המקרא אינם צריכים לחשוש מאובדן אמונתם או הסיבות לשמירת המצוות. מאז ומעולם נתנו יהודים סמכות דתית מעשית בידי התורה שבעל־פה, ולא הוטרדו מכך שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בה בערבוביה. הכול מסכימים שהתורה שבעל־פה איננה מושלמת, אף על פי שיש מחלוקות בשאלת המידה וההיקף של חוסר השלמות. סיווגו של המקרא כתורה שבעל־פה מאפשר לנו להכיר בפגמים האתיים שבו, להעמיד מולם חומרים אחרים ממסורת זו וכך להקהות את עוקצם של הפגמים.[87] ביטול תוקפה של מצווה ספציפית פה ושם מותיר על כנו את מעמדו של הציווי האלוהי העומד ביסוד המערכת ההלכתית ככלל, ממש כפי שנטייתה של ההלכה להתעלם במרוצת הזמן מפרקטיקות מסוימות איננה מובילה לעזיבת

היהדות או לקריסת הברית בין ישראל ובין אלוהים. בגישה שאני מתאר כאן, הנאמנות העמוקה להלכה שלובה במודעות לכך שלעיתים ניכר בחוק צידו האנושי. אחד מגדולי חכמי ישראל, שניאור זלמן שכטר, תיאר יפה את הגישה הזו לפני למעלה ממאה שנה. כך הוא כתב על התפיסה תאולוגיה העולה מזרם המחקר ההיסטורי שהחל בצונץ, ושאליו הוא עצמו השתייך: "ככלל, אפשר להגדיר את גישתה לדת כספקנות נאורה השלובה בשמרנות עיקשת שיש בה יסוד מיסטי מסוים".[88] מרתק לראות שמשפט זה מתאר היטב גם את רוזנצווייג ואת השל – וכן את ס"א, המדגיש את מרכזיות המצוות בברית עם אלוהים ובו בזמן מאלץ אותנו להרהר בשאלת מקור פרטי המצוות.

האם חסידי תאוריית ההשתתפות מכירים בהשלכה זו של גישתם למקרא? ראשית כול, יש להודות שהרמב"ם איננו מכיר בה. אומנם, לשיטת **מורה נבוכים** מקור מילות חמשת חומשי התורה הוא עטו של משה ולא פיו של אלוהים (פה שאיננו קיים!). ואולם הרמב"ם איננו מייחד תשומת לב לנוסחם האנושי, ולפיכך הלא־מושלם. בעיניו, התורה שמשה חיבר הוא, כדברי לורנס קפלן, "חיקוי מושלם, מנוסח במונחים ארציים, של האידאה של החוק הקוסמי שמשה השיג".[89] רוזנצווייג איננו מתנגד למסקנה זו, אך אין הוא מעורר את תשומת ליבנו אליה. בדבריו "אנושי הוא המקרא בכולו"[90] גלום הרעיון שהמקרא איננו מושלם, אבל הוא איננו מרחיב את הדיון בנושא. גישתו של השל לרעיון שהמקרא איננו מושלם מורכבת יותר. השל קרוב לומר זאת ב**אלוהים מבקש את האדם**, כאשר הוא מדבר על "קטעים קשים" "הנראים כאילו אינם עולים בקנה אחד עם ודאותנו שאלוהים הוא אל רחום וחנון".[91] ואולם בסופו של דבר הוא נמנע מהנושא וטוען שאיננו מבינים את הקטעים הללו כראוי. אני סבור שאמירה זו היא התחמקות מהתעמתות עם הנושא. דיונו בקטעים שאנחנו מכנים כעת "טקסטים קשים" מתאפיין בנימה מתחמקת ומתגוננת. אם נחשוב על תפיסתו התאולוגית של השל לעומק נבין שהיא מובילה אותנו לסווג את התורה שבכתב כתורה שבעל־פה; והסיווג החדש יכול לעודד אותנו למתוח ביקורת על קטעים מן המקרא באופן גלוי יותר משהיה מקובל עד כה ביהדות. אבל השל איננו אומר בפירוש את המסקנה הזו, העולה מעבודתו שלו. התורה הארצית שלו עודנה מושלמת, אף על פי שאין היא נשגבת כתורה השמימית.[92] היא ראשיתה של ההתגלות ולא ההתגלות כולה, אבל הוא איננו מודה ממש שיש בה בעיות.[93] ובכל זאת, המשפט שהשל בחר לשמש כהקדמה לכרך השני של **תורה מן השמיים** מעורר את תשומת ליבנו לאפשרות לתקן ולשפר את התורה הארצית: "כשנתן הקדוש ברוך הוא תורה לישראל, לא נתנה להם אלא כחיטין להוציא מהן

סולת, וכפשתן להוציא ממנו בגד."[94] ציטוט זה, הלקוח מתנא דבי אליהו זוטא ב, א, רומז שאומנם התורה שבכתב איננה יצירה מושלמת, אך אפשר להפיק ממנה דבר בעל ערך רב עוד יותר בעזרת מסורת הפרשנות והרפלקסיה המצויות בתורה שבעל־פה המתהווה כל הזמן.

אחד החכמים המודרניים המעטים שהתמודדו עם עניין זה ישירות הוא דויד וייס הלבני. הלבני טוען שחמשת חומשי התורה שבידנו הם גרסה "מזוהמת" של ההתגלות המקורית.[95] לדבריו, התורה המקורית נאמרה למשה במילים, אך חלקים ממנה נשתכחו או נפגמו בשל חטאי בני ישראל, מחטא העגל ואילך. זמן רב לאחר מכן שחזרה עזרא הסופר במומחיות, אבל לא באופן מושלם. אם כן, לשיטתו של הלבני, חמשת חומשי התורה המצויים בידינו אינם תורתו של משה, כי אם של עזרא. התורה שבכתב, כמו התורה שבעל־פה, נגועה במידת מה בטעויות אנוש. הטעויות שהלבני מתאר אינן קשורות לחולשה מוסרית, אלא הן סתירות פנימיות וחוסר דיוק היסטורי – במילים אחרות, התופעות שהובילו חוקרים מודרנים להציע את השערות התעודות ותאוריות נוספות בדבר מקור חמשת חומשי התורה. אם כן, רעיון התורה ה"מזוהמת" שהלבני מתאר איננו מרחיק לכת כמו הדעה שאני מציע בספר זה. יתרה מזאת, ראשיתו איננו בתפיסת ההתגלות כנושאת אופי לא־מילולי, והמחויבות שהלבני מפגין כלפי תאוריית ההשתתפות איננה עמוקה כמחויבות העולה מדברי רוזנצווייג והשל. עם זאת, גישתו של הלבני מבהירה מדוע ניתן להשתמש בכלים ביקורתיים במחקר חמשת חומשי התורה, וכיצד התורה, שמילותיה ניתנו למשה (לשיטתו של הלבני), יכולה להוליד חיבור שיש בו הסתירות הפנימיות שאנשי ביקורת המקורות מצאו.

אם אומנם יש במקרא ובתורה שבעל־פה פגמים, הרי שכדאי ליהודים לתקן את הפגמים הללו, לעבד את החיטין ולהוציא מהן סולת. למעשה, משימה זו היא לב ליבה של התאוריית ההשתתפות, שכן קבלת מה שנמסר ועיבודו הם הדרך שבה כל דור ודור משתתף בדיאלוג שראשיתו בהר סיני. הקריאה להשתתף בשיח מעוררת שאלות דוחקות בדבר היחס בין חדשנות ובין המשכיות בברית סיני, ובהן נעסוק בפרק הסיכום של ספר זה.

תאולוגיה מקראית יהודית?

נותרה השלכה אחת אחרונה של תאוריית ההשתתפות שראוי שניתן עליה את דעתנו. אם יש לכלול את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה, הנפתחת במילים "בראשית ברא", אין לנו אלא להסיק שלא תיתכן תאולוגיה מקראית

יהודית; יש רק תאולוגיה יהודית. הניסיון לחלץ אמיתות על אודות אלוהים וקשריו עם העולם אך ורק, או אפילו בעיקר, על סמך הכתוב בטקסטים המקראיים איננו ניסיון יהודי; שתי התורות שניתנו לישראל חייבות להימצא בכל שיטה תאולוגית יהודית. התורה שבכתב איננה המקור העיקרי למחשבת ישראל, וודאי שאין היא המקור היחיד. שומה על המחשבה הדתית שתתבסס על שתי התורות גם יחד, או על התורה שבעל־פה הכוללת בתוכה את התורה שבכתב.

המסקנה שלא תיתכן תאולוגיה מקראית יהודית איננה צריכה להיות בגדר הפתעה. אחרי הכול, החוקרים היהודים המעטים שעסקו בנושא התאולוגיה המקראית הקדישו את מרב זמנם לניסיון להוכיח עד כמה בעייתי הוא רעיון קיומה של תאולוגיה מקראית יהודית.[96] תאולוגיה יהודית שומה עליה לחזור למקרא ולהשתמש בו לצד כתבים אחרים שנתקדשו, כך שכל הטקסטים הללו ישפכו אור זה על זה, יקשו זה על זה ויחדשו זה את זה. ייתכן שהשם הראוי למשימה שכזו איננו תאולוגיה מקראית יהודית, כי אם תאולוגיה יהודית בעלת אוריינטציה מקראית.[97] אפשר לכנותה גם תאולוגיה מקראית דיאלוגית, שכן היא יוצרת דיאלוג בין טקסטים מקראיים ובתר־מקראיים.[98] תאולוגיה שכזו – שאת דמותה תיארנו בספר זה – מתמקדת בטקסטים המקראיים בדרכים חדשות וביתר מרץ משהיה מקובל במאות השנים האחרונות. היא מחפשת בטקסטים המקראיים תשובות לשאלות תאולוגיות בתר־מקראיות. היא מראה שחלק מהעניינים המעסיקים את האדם המודרני אינם מודרניים בלבד, אלא העסיקו אף כותבים בימי קדם. השיח שהתאולוגיה המקראית הדיאלוגית מעודדת בין התורה שבעל־פה הראשונה (היינו, הטקסטים הקבועים במקרא) ובין צורות מאוחרות יותר של התורה שבעל־פה יוצרת תורה שבעל־פה חדשה. בעשותה כן היא מרחיבה את גבולותיו של הקאנון ומפיחה בו חיים חדשים.

סיכום: חדשנות, המשכיות וברית

בלב תאוריית ההשתתפות עומדת ההכרה שכל מה שהוא בכלל תורה, אם מן העת העתיקה, אם מימי הביניים ואם מן מתקופה המודרנית, הוא תגובה למעמד הר סיני. כל דור ודור יורש את תגובותיהם של קודמיו, את תורתם, אבל כל דור גם מגיב בעצמו במידת מה, וכך התורה מתפתחת עם הזמן. תאוריית ההשתתפות מאלצת אותנו אפוא להתמודד עם שאלת היחס בין חדשנות ובין המשכיות בברית שנכרתה בהר סיני.[1] שאלה זו מרתקת חוקרים מודרניים, אבל היא גם אבן נגף לרגליהם, היות שאפילו הטובים שבהם נוטים להדגיש את השינוי יתר על המידה על חשבון המסורת.

דוגמא טובה לכך משמשת עבודתו של חברי בנימין (ברנרד) לוינסון, דווקא משום שהיא מתאפיינת ברגישות פרשנית גבוהה. דבריו בעניין העריכה הטקסטואלית וההתחדשות הדתית אצל בני ישראל משמשים כרקע לתיאור עמדתי שלי בעמודים שלהלן. לוינסון הולך בדרכו של יוחנן מופס ומצביע על כך שבעוד חלק מן הטקסטים המקראיים מספרים שאלוהים פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים (למשל שמות לד 5-7, במדבר יד 14-19, תהילים צט 8), טקסטים אחרים דוחים את הרעיון (למשל דברים ז 9-10, יחזקאל יח, יונה ה 2, תהלים קג 8-10). הטקסטים השייכים לקבוצה השנייה רומזים לחלק מן הטקסטים בקבוצה הראשונה, ומשתמשים בלשונם באופן ההופך את המסר העולה מהם.[2] אם כן, אומר לוינסון,

> החידוש הרעיוני [בטקסטים מן הקבוצה השנייה] מעוגן [בקבוצה הראשונה]... והחריגה מן המסורת מתנסחת במונחים של המשכיות המסורת... מחברים בני תקופות מאוחרות הסתירו את המחלוקת בין דוקטרינת הענישה האישית ובין עקרון הענישה הבין־דורית הקבוע במסורת... רפרטואר נרחב של להטוטים שעשו הסופרים מלמד על הקושי לחדש דבר בתרבות הישראלית הקדומה... תפיסת הסמכות הטקסטואלית בישראל הייתה אפוא דיאלקטית: החריגה מן המסורת מצדיקה את קיומה באמצעות שימוש בעולם המונחים של המסורת. ואולם ברטוריקה של הסתרה – חוסר האפשרות לנסח חידושים במפורש או להשמיע קול אישי – עצם פעולת ההסתרה [שבאמצעותה הסתירו כותבים את אופיים המהפכני של דבריהם]... חושפת את פעולתו של הסופר המחדש.[3]

לוינסון טוען כי ה״להטוטים״ הללו מצויים גם בטקסטים משפטיים, והוא מתאר בפרוטרוט את אופיים הפרשני והחדשני של טקסטים אלה בשורה של מחקרים.[4]

דבריו של לוינסון – המדבר על שינוי תרבותי, על היפרדות המסורת ועל כך שסופרים בני זמנים מאוחרים הסתירו את הקונפליקט בין הדוקטרינה החדשה שלהם ובין עיקרון מחייב ישן – יכולים ליצור את הרושם שהסופרים המקראיים ראו בהמשכיות מחווה ותו לא, כלי רטורי שבו השתמשו כדי לסלול את הדרך לתוכניתם להפוך את המסורת על פיה. אומנם לוינסון מתאר בצורה מבריקה את טכניקות העריכה והפרשנות הפנים־מקראיות, אך אל לנו להניח למורכבותן של הטכניקות הללו להסתיר מעינינו את נטייתם המסורתית של הסופרים. הרי סופרים אלה לא ביקשו להטעות בטענתם כי הטקסטים שחיברו שייכים למסורת. אחרי הכול, המחברים שדחו את רעיון העונש העובר מדור לדור הסכימו עם הטקסטים שעיבדו בעניין עקרונות תאולוגיים שהיו שונים מאוד מן התפיסות שרווחו במזרח הקדום, כמו האמונה באל אחד וכמו אופיו הייחודי של הקשר בין האל ובין עם ישראל. חיבורים משפטיים מאוחרים שִׁכתבו בדרך דומה טקסטים שקדמו להם, אך הן הטקסטים המשכתבים והן המקוריים היו תמימי דעים בעניין המבנה הבסיסי של המחשבה והמעשה. כולם טוענים שבני ישראל כרתו ברית עם אלוהים אחד והם חבים לו את נאמנותם. כולם קובעים שכל אדם ואדם מישראל חייב לבטא את נאמנותו לברית בשמירת מערכת חוקים. סוף־סוף, השאלה אם ישראל מצווים לבשל את קורבן הפסח (כדברי ס״ד) או לצלות אותו (כשיטת ס״כ) שולית למדי. המעשה הספציפי שישראל נדרשים לעשות חשוב פחות מעצם העובדה שהם נדרשים לעשות דבר. נוסף על כך, כדי שמערכת החוקים תהיה מערכת של חוקים של ממש, על כל המשתמע מכך, ולא אורח חיים גרידא, יש הכרח שההחלטה בדבר המעשה הספציפי לא תהיה נתונה בידו של כל אדם אלא בידי גוף גדול מן האדם הפרטי. בכל רגע ורגע מערכת החוקים עצמה ממלאת את תפקיד הגוף הגדול הזה; במרוצת הזמן, בד בבד עם התפתחותה של מערכת החוקים קהילות של יהודים שומרי מצוות ממלאות את התפקיד הזה, שכן אחרי ככלות הכול, קהילות אלה הן שמחליטות אילו שינויים מותרים ואילו שינויים אינם מותרים.[5] כאשר חכמים השייכים למסורת ישראל, למשל בעלי ספר דברים, משנים פרטים מסוימים במסורת ההלכתית וכאשר קהילה שומרת מצוות מקבלת, דוחה או מעבדת את השינויים הללו, הם אינם ״חורגים מן המסורת״. אני סבור שמעשה ייחשב ל״חריגה מן המסורת״ רק אם יש בו עניין מהותי יותר – למשל הטענה

שהמצוות אינן מחייבות, שהן בגדר המלצה ולא בגדר חובה, ואם כן איננו מצווִים באמת לעשותן. דחיית מצווה ספציפית זו או אחרת היא פעולה נורמלית המתרחשת במסורת במרוצת הזמן; ערעור אמיתי על המסורת יהיה כרוך בדחיית הציווי האלוהי. (כוונתי כאן להבחנה שהבחין פרנץ רוזנצווייג בין "גזֵרָה" ובין "גבוט" בעולם הדתי היהודי: "גזֵרָה" הוא מצווה או חוק ספציפיים, ורוזנצוויג סבור שמקורם של אלה אנושי; ""גבוט" הוא הציווי האלוהי הכללי שעומד ביסוד כל המצוות הכלולות במערכות החוקים של היהדות.)[6]

כל שינוי שנעשה במצווה מסוימת השייכת למסורת משפטית מבטא המשכיות ולא ניתוק, היות ששינויים מעין זה מאפשרים את המשך קיומה של המסורת. כך הם פני הדברים אף כאשר נודעות לשינוי השלכות תאולוגיות ומעשיות כבדות משקל. טקסטים מקראיים קדומים (למשל שמות כ 20-21) התירו לישראל להקריב קורבנות במזבחות שונים ברחבי ארץ ישראל. מחברים בני תקופות מאוחרות יותר (למשל האסכולה המשנה־תורתית בדברים יב) עמדו על כך שמותר להקריב קורבנות אך ורק בבית המקדש בירושלים. בדברים אלה דוחה ס"ד את התאולוגיה הישראלית הקדומה שאני מכנה "מודל הנזילות", שעל פיה אלוהים יכול להיות נוכח בכמה מקומות בעולם הגשמי בעת ובעונה אחת.[7] יתרה מזאת, בהגבילו את הקרבת הקורבנות למקום אחד ויחיד ס"ד מוציא למעשה את עבודת הקורבנות מחיי היומיום של חלק הארי של העם, שאינם גרים בירושלים.[8] אם כן, ריכוז עבודת הקורבנות למקום אחד השפיע עמוקות על אמונותיהם ועל חוויותיהם הדתיות של בני ממלכת יהודה. ועם זאת נשגה אם נתאר את יסודות ההמשכיות שהסופרים הכניסו לספר דברים כמסווה שנועד להסתיר את חוסר ההלימה בין דעותיהם ובין דעות קודמיהם ותו לא. מערכת החוקים של ס"ד נותנת בידי ישראל כלי לבטא את נאמנותם לברית עם ה' אלוהים, ממש כמו מערכת החוקים המופיעה בשמות כ. ריכוז עבודת הקורבנות במקום אחד שינה את האופן שבו ביטאו מרבית ישראל השוכנים ביהודה את הנאמנות הזו בחיי היומיום; מחשבותיהם בדבר טיבו של ה' השתנו אף הן; אולם ס"ד לא ערער כהוא זה על הברית ועל הנאמנות הנגזרת ממנה. דבריו של לוינסון, המדגישים את הניתוק ומתארים את ההמשכיות כ"רטוריקה של הסתרה... שנועדה להסוות את מקורותיהם הספרותיים האמיתיים של החוקים",[9] עלולים ליצור רושם שגוי. מבחינה זו לוינסון משמש דוגמא טובה לאופן שבו מרבית חוקרי דת מתארים את תהליך הפרשנות במקרא ובספרות חז"ל.

חוקרים מודרנים נוטים להדגיש יתר על המידה את החידוש, ומחמיצים יסודות חשובים של המשכיות בתרבות הרבנית. האמת היא שאפילו כאשר חז״ל חידשו דברים הם היו שמרנים למדי.[10] אותם הדברים צריכים להיאמר גם על סופרי המקרא; הם ערכו שינויים בתוך מערכת החוקים בלבד, לפיכך קשה לומר שהם ערערו ערעור רדיקלי על סמכותם של מי שקדמו להם. מחברי ס״ד וחז״ל אחריהם לא חתרו תחת שורשיה וגזעה של מערכת החוקים של ס״א. הם הסתפקו בסידור הענפים, בגיזום כמה עלים ובהרכבת ייחור חדש פה ושם. העץ נותר עומד במקומו; הוא בעל אחיזה איתנה יותר בקרקע ומוכן כתמיד לקבל את אלה הנאחזים ותומכים בו.

מסיבה זו אני סבור שהתיאור הנכון של ההשלכות התאולוגיות של העריכה והפרשנות הפנים־מקראיות שונה מהאופן שבו רבים מעמיתיי מתארים אותן. מערכת היחסים בין ההמשכיות ובין החדשנות במקרא ובמסורת הבתר־מקראית איננה מתוחה תמיד. לוינסון העיר שקובצי חוקים ממסופוטמיה מייחסים את חוקיהם למלך בשר ודם, ואילו טקסטים מקראיים (שקובצי החוקים שבהם דומים מאוד לאבות הטיפוס המסופוטמיים בצורתם ובנוסחם) מייחסים את חוקיהם לאל. ייחוס החוקים לאלוהים הכניס למסורת משפטית עתיקה את רעיון ההתגלות האלוהית. לוינסון אומר: ״רעיון ההתגלות האלוהית השפיע רבות על עולם הספרות והמחשבה בישראל הקדומה. יש קשר ברור בין קולו של הטקסט בין סמכות הטקסט, ולפיכך ייחוסו של טקסט משפטי לאלוהים מקנה לטקסט סמכות עליונה״.[11] יהודים דבקים ברעיון הזה עד עצם היום הזה, והקסם שהוא מהלך עליהם רב עד כדי כך שבעיני יהודים רבים, הטלת ספק במקורו האלוהי של הקול הזה מובילה לקריסתה של המערכת ההלכתית. בספר זה ניסיתי להראות שאין כל הכרח שהטלת הספק הזו תחריב את סמכותן של המצוות. נהפוך הוא, חלק ממחברי המקרא שהשתמשו ברעיון הם הם שהחלו לחתור תחתיו: הם לא רק ייחסו את המסורות המשפטיות שלהם לאלוהים, אלא גם הקשו על ייחוס זה. עוד בתקופת המקרא עירב תהליך הפרשנות את בני האדם ביצירת החוק והסמכות המשפטית. החוקים המיוחסים לאלוהים הכתובים בחמשת חומשי התורה נבעו מתוך מסורות אנושיות הכלולות בתורה שבעל־פה המתפתחת תמיד, והמצוות מוסיפות לנבוע מן התורה שבעל־פה עד עצם היום הזה. זיהוי הסדר הפרדוקסלי שבו מתרחשות יצירת החוקים והאצלת הסמכות חשוב מאין כמותו: עם ישראל מחוקק חוק, ואז אלוהים מצווה את ישראל לשומרו. בפרקים הקודמים ראינו שחז״ל כבר הכירו בסדר הפעולות המפתיע הזה בכמה מקרים (ראו בבלי, מכות כג ע״ב; מגילה ז ע״א; רות רבה ד, ה).[12] סופרי ישראל הקדומים,

שדעותיהם בשאלת המחברוּת היו שונות מאוד משלנו, היו מודעים לעירוב היסודות האלוהיים והאנושיים שעמד ביסוד החוקים שהם תיארו כחוקים שאלוהים נתן למשה. קוראים בתקופות מאוחרות יאלצו להתאמץ כדי לשחזר את הרעיונות בדבר סמכות שהפיחו חיים בעבודתם של הסופרים הללו.

לוינסון מנסח יפה את הבעיה המתגלה כאשר מביאים בחשבון את ההיבטים הללו של שאלת הסמכות ויכולת הפרשנות:

> בתרבות משפטית וספרותית שבה הבכורה נתונה לקול האלוהי או הנבואי, מהו מקומו של קולם של בני האדם?... מה יחסה של תרבות המאמינה ברעיון ההתגלות האלוהית לשינויים בעולם המשפט? כיצד יכולים טקסטים שנחשבים למתת אל להשתנות כדי להתאים לנסיבות חדשות בלי שסמכותם – או סמכות האל – תיפגע?[13]

חומרת הבעיה שלוינסון מתאר פוחתת מאוד כאשר נמצאים בתחומה של מה שאידל מכנה "תאולוגיה של קורלציה" (על פי טיליך, כפי שראינו בפרק 3). בעולם זה הקשר בין שמיים וארץ איננו מסתכם בהשפעה כלפי מטה, היינו ציווֻיָם של בני ישראל, אלא כולל אף פעולות כלפי מעלה המגיבות לציוויו של אלוהים בחקיקת מצוות ספציפיות. מערכת היחסים בין שני כיווני הפעולה האלה ייצרה מסורת שהייתה הן אנושית הן אלוהית מרגע לידתה. לפיכך התווספותו של קול אנושי נוסף איננו מסכן במאומה את סמכותו של הקול האלוהי. נהפוך הוא, כאשר יהודים בכל דור ודור מגיבים אף הם לקריאה האלוהית הם מאשרים את חיותו המתמשכת של הציווי האלוהי הלא־מילולי. הדגש ששמה תאולוגיית ההשתתפות בקול האנושי מעודדת אותנו להבין שהמצוות הנובעות מבריתנו עם אלוהים כרוכות תמיד בדיאלוג. תמיד קיימת האפשרות שמערכת המצוות תתפתח – אם בעקבות כניסתם של קולות אנושיים חדשים (למשל של נשים) לדיון ואם משום שאלוהים מתקן פרשנות שגויה של כוונתו. יתרה מזאת, המקרא מתאר את אלוהים פעמים רבות כמי שנמלך בדעתו, ותיאורים אלה דוחקים בנו לשאול אם אומנם החוקים שאלוהים מצווה קבועים ובלתי משתנים. המקרא מתאר את אלוהים כמי שיכול לטעות, לפחות בכל האמור בקשר בינו ובין בני האדם,[14] ותיאור זה איננו מחזק את התאולוגיה של הקורלציה בלבד, אלא גם הלכה של קורלציה.

אולם הלכה של קורלציה או מערכת חוקים מתפתחת אינן יוצאות מגדר חוק. למרות ההבדלים הגדולים ביניהם, כל מקורות חומשי התורה מסכימים שהאירוע שהתרחש בסיני או בחורב לא היה התגלות גרידא אלא אירוע מתן תורה. אף שיש בהם רשימות שונות של "גזזה", חוקים, הם מדברים בקול

אחד על ה"גבוט", הציווי האלוהי. ראוי להדגיש עניין זה, שכן אפשר להעלות על הדעת שיהיו קוראים שיסיקו מסקנה שגויה מתוך ריבוי הדעות בעניין ההתגלות המצויות בחומשי התורה ובמחשבת ישראל הבתר־מקראית. ריבוי הדעות הזה עלול להוביל למסקנה שגבולותיה של המחשבה היהודית האותנטית גמישים עד אין קץ. ואולם מסקנה מעין זו איננה נאמנה למקורות שלנו. המשותף לפרשנויות המקסימליסטיות והמינימליסטיות שתיארנו בספר רב על המפריד ביניהן: הן הסוברים כך והן הסוברים כך תמימי דעים שישראל חייבים לעבוד אלוהים אחד, לא יותר ולא פחות (העניין השני הוא הדבר שחשוב להטעים באוזני היהודי המודרני); הן אלה והן אלה מסכימים שעל ישראל לבטא את נאמנותם לאלוהים בשמירת חוקים מחייבים הנובעים מהברית בינם ובינו. שום צורה של היהדות שאיננה מאמינה בדברים אלה איננה יכולה לטעון שמקורה במעמד הר סיני או שהיא מבוססת על חומשי התורה, על מקורותיהם או על ממשיכי דרכם.

למרות האמור לעיל, להבדלים בין הפרשנויות המקסימליסטיות ובין הפרשנויות המינימליסטיות למעמד הר סיני יש השלכות חשובות. לשיטת המקסימליסט, ההלכה תלויה באמונה שכל המצוות לפרטי פרטיהן הגיעו ישירות מהשמיים או נלמדו באמצעות פרשנות של נוסחו המדויק של טקסט שכל אות, הברה ותג בו הם מכתב אלוהים. אם אלוהים כתב את המצוות או אם הן מרוחקות מרחק צעד אחד בלבד מאלוהים באמצעות פרשנות, הרי שיכולתם של בני האדם לשנות אותן מוגבלת ביותר. האוחזים בגישה המקסימליסטית מכירים באפשרות לשינויים צנועים במערכת מאחר שאחד מפרטיה הוא שיהודים נדרשים להישמע להוראותיהם של חכמי הדור.[15] אך עם זאת קרוב לוודאי שהם יהססו מאוד לשנות את המערכת הזו. יתר על כן, אם אני משוכנע שהמצוות שאני מקיים הגיעו מן שמיים אאמין בוודאי שמעשיי תואמים בדיוק את כוונתו של אלוהים. בעקבות זאת אני עלול לפתח תחושת וודאות רוחנית מופלאה, ותחושה זו עלולה להתפתח בנקל לכדי יהירות. בני אדם הסבורים שהם יודעים בדיוק מהו רצונו של האל הם דבר מסוכן ביותר, ואין להם הענווה שראוי שנחוש לאור תודעתנו כברואים. יש ראיות אמפיריות בשפע המוכיחות את היחס הישר בין תחושת הוודאות בעניין ידיעת רצונו של אלוהים מצד אחד ובין יהירות, חוסר גמישות וחוסר סובלנות מצד שני.

הגישות כלפי השינויים בהלכה וכלפי תחושת הוודאות הדתית הנובעים מתאוריית ההשתתפות שונות בתכלית.[16] אנשים שמאמינים שהמצוות הן ניסיונותיהם של ישראל לתרגם את הציווי האלוהי יחושו עצמם מחויבים

לקיים את המצוות אף על פי שהם יודעים שייתכן שהתרגום שגוי לעיתים. לפיכך אפשר להניח ששמירת ההלכה בקרב המפרשים המינימליסטים לא תיפול בפח היהירות העלול לפגום את שמירתה בקרב חלק מהמקסימליסטים. ועם זאת סכנה גדולה אורבת כאן. בצורתה הקיצונית ביותר עלולה שמירת המצוות מתוך חוסר וודאות להוביל את האדם לחטוא ולהפסיק לשמור את המצוות. למרבה הצער, מספרן של הראיות האמפיריות המוכיחות טענה איננו נופל ממספר הראיות לסכנות הנובעות מתחושת הוודאות התאולוגית. גם שאלת גמישותן של המצוות מוארת באור חדש כאשר מתבוננים בה מנקודת מבטה של תאוריית ההשתתפות. אם המצוות היו חלק מתגובתם של ישראל לציווי האלוהי מלכתחילה, אך הולם שעם ישראל וחכמיו היום ישאפו לשמוע את קולו של אלוהים ביתר בהירות ולשנות פרטים במצוות – אבל רק כל עוד הציווי עצמו איננו מושפע מכך. הסתייגות זו חיונית משום שהנכונות הגדולה לשנות את המצוות בתקופה המודרנית הולכת יד ביד עם אובדן תודעת הציווי. לכן אף שתאולוגיית ההשתתפות משמשת בסיס תאורטי למערכת הלכתית מחייבת וגמישה כאחד, היא גם מאלצת אותנו להתעמת עם שאלות מעשיות: כיצד אפשר לשנות את ההלכה, באיזו מידה אפשר לשנות אותה וכמה מהר אפשר לעשות זאת?

האם תאולוגיית ההשתתפות נותנת בידינו את הכלים הדרושים לעשיית שינוי בהלכה והכִוונה בשאלת מידת השינוי הרצויה? בפרק 3 הצבעתי על חשיבותו של מאמר חז"ל "פוק חזי מאי עמא דבר" ("צא וראה מה העם עושה"; בבלי, ברכות מה ע"א; עירובין יד ע"ב; מנחות לה ע"ב). לפי כלל זה, קהילות יהודיות שומרות מצוות הן שקובעות בסופו של דבר מהי ההלכה, אפילו יותר מחכמי כל דור ודור.[17] מפורסמים דבריו של שניאור זלמן שכטר בעניין זה:

> מרכז הסמכות נלקח מן המקרא ומונח בתוך גוף חי... ואולם גוף חי זה איננה מיוצג בשום מגזר באומה, בשום מעמד כוהני מאורגן או ברבנות, אלא בתודעה המשותפת של כלל ישראל... הרשות הנתונה בידי היהדות עולה בקנה אחד עם הפרקטיקה הנהוגה בפועל. קידושה הוא קידושו של מנהג הכלל – או במילים אחרות, של כלל ישראל.[18]

מה ששכטר מציג כאן – אבחנה אמפירית וקביעה דתית כאחד – נובע באופן טבעי מתאוריית ההשתתפות. אם יהודי כל דור ודור נכחו במעמד הר סיני, אזי יהודי כל דור ודור נדרשים להשתתף בתגובה להתגלות הקרויה בפינו "התורה". הסמכות שאלוהים האציל בהר סיני מוצעת לכל מי שנכח באירוע,

וכל מי שרוצה יבוא וייטול. אבל לא כל היהודים שייכים לכלל ישראל המכריע מה נחשב לחלק מן התורה; בכלל זה נמנים רק היהודים השומרים את המצוות. אחרי הכול, הסיבה שישראל יכולים לערוך שינויים במצוות היא שאלוהים נתנן להם, ואך הגיוני שהאדם רשאי לשנות במשהו את מה ששייך לו. ואולם העובדה שאלוהים נתן אין משמעה שכל בני ישראל קיבלו. המצוות שייכות אך ורק ליהודים המקבלים על עצמם את המצוות; והדרך היחידה לקבל את המצוות היא לקיים אותן. (טענה זו היא טאוטולוגיה. אדם איננו יכול לקבל על עצמו חוק בלימודו, למשל, משום שאם אדם רק לומד את החוק עדיין אין הוא בגדר חוק והוא נותר בתחום העיון.) אנחנו יכולים לצייר בדעתנו שקהילות השומרות מערכת חוקים כלשהי יערכו בה שינויים גדולים מאוד – אבל קהילות אלה בלבד ולא אחרים. אלוהים מציע את הסמכות הדתית לכל ישראל, אך היא נתונה בידי תת־קבוצה הבוחרת את עצמה. לקביעה זו יש השלכות מרחיקות לכת על הערכת הלגיטימיות של שינויים הלכתיים שקהילות יהודיות מציעות בימינו.

ראוי שמערכת המצוות תהיה גמישה משום שאנחנו מבינים שפעולות התרגום שאבותינו ביצעו לא היו חפות משגיאות. ואולם העיקרון הזה הוא חרב פיפיות. אנחנו עצמו עלולים לשגות בכל פעם שאנחנו מחדשים דבר בעולם ההלכה. אבותינו בישראל הקדומה שגו בוודאי בהבנת כוונתו של אלוהים כאשר קבעו את מצוות מחיית עמלק בשמות יד ובדברים כה, המורה להרוג את ילדי העמלקים, וכך אף אנחנו: ייתכן שאנחנו טועים לפעמים כאשר אנחנו מנסים לבטא את הציווי האלוהי בימינו אנו. אם אין בנו די ענווה להודות בכך, אל לנו לשנות את המצוות. אנחנו רשאים לשנות את המסורת שהיא רכוש המשותף לנו, לאלוהים ולאבותינו, אבל אך ורק אם אנחנו עושים כן בחיל ורעדה. איננו רשאים לממש את האחריות העצומה שהוטלה עלינו לפרש את הציווי האלוהי בעיצוב המצוות בצלמנו ובדמותנו ובהתאמתן לרצונותינו. המסורת המינימליסטית יכולה אפוא לשמש בסיס לשינוי הלכתי, אבל תחושת הענווה שהיא חלק מהותי כל כך מהגישה המינימליסטית ממתנת את קצב השינוי ואת עומקו. הברית שנכרתה בסיני מתאפיינת בקורלציה, אבל אין היא חוזה בין שווים. יהודים מודרניים מאמצים בחדווה את רעיון הברית הדיאלוגית; דעתנו נוחה מהרעיון שאנחנו שותפיו של אלוהים; הוא קוסם לנו. ואולם איננו מכירים כיאות בהיררכיה שיש בברית. לפיכך איננו יכולים לטעון שאימצנו בכל לב את ברית סיני, היות שבברית זו יש אדון ויש עבדים, וכפי שנאמר במפורש בויקרא כה 42 ו־55, ישראל הם עבדיו של אלוהים. אלוהים לא אמר לפרעה "שלח את עמי כי טובה החירות"

כי אם "שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיַעַבְדֵנִי" (שמות ז 16, 26, ח 16, ט 1, 13, י 3). חומשי התורה אינם רואים ערך רב בגאולה מעבדות מצרים כלשעצמה, משום שלשיטתם הרעיון שישראל משועבדים איננה דבר מטריד מעיקרו. תחת זאת התורה מתעניינת בשאלה את מי עובדים העבדים, וכיצד.

אם ההתגלות היא דיאלוג, אזי יש לזכור שקולנו שלנו איננו הקול היחיד שנשמע בו. ההשתתפות בכל דיאלוג שהוא דורשת מן האדם לחדול לדבר לעיתים כדי שיוכל להקשיב – ולא כל שכן בדיאלוג שבו איננו אלא עבדים המדברים עם אדונם! חלק מתפקידנו בדיאלוג שהחל במעמד הר סיני הוא להיות דוממים בנוכחותו של אלוהים כדי שנוכל לכרות אוזן לקולו.[19] יתרה מזאת, עלינו להאזין לקולותיהם של העבדים שקדמו לנו. בעומדנו לפני הר סיני אנחנו מצויים בנוכחותם של הדורות הקודמים של כלל ישראל, והדברים שאמרו בשעתם בדיאלוג המתנהל תמיד עודם חשובים. הקהילה שאליה אנחנו שייכים כוללת גם את הדורות שקדמו לנו, ואנחנו נושאים באחריות כלפיהם.[20] מסיבה זו ראוי להניח לקולות העולים מטקסטים קודמים יותר למתן את קצב השינוי.[21]

אומנם תאולוגיית ההשתתפות טוענת שהעם היהודי הוא שיוצר את התורה, אך אין כוונתה שכל רעיון שעולה במוחו של בן לעם היהודי הוא בגדר תורה. לפי המדרש בשמות רבה מז, א, כל שאלה שתלמיד שואל את רבו היא בבחינת תורה והיא ניתנה למשה בסיני. ואולם המקבילות למדרש זה (ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע"א]; ויקרא רבה כב, א [מהדורת מרגליות, עמ' תצז]; קהלת רבה א, כט וה, ו) מעידות שרק חלק מתשובותיהם של התלמידים הן בכלל תורה – וליתר דיוק, התשובות שתלמיד ותיק מורה בפני רבו. תשובותיהם של תלמידים שאינם ותיקים – כלומר חריפים ומנוסים – ודברים שנאמרים מחוץ לעולמו ההיררכי של לימוד התורה אינם בכלל מה שאלוהים נתן למשה.[22] צירופם של המקורות הללו מוביל אותנו להבנה שאין שאלות שאסור לשאול – וחשוב שיהודים בני זמננו הנמצאים בצידה הימני של המפה יבינו זאת. המקורות הללו גם מכירים בכך שחלק מן התשובות מצויות מחוץ לגבולותיה של התורה – וחשוב שיהודים בני זמננו השייכים לצידה השמאלי של המפה יבינו זאת.

יש פרשנויות לטקסטים, פסיקות הלכה וטענות תאולוגיות שמצויות מחוץ לתחומה של התורה. אילו תוספות ושינויים הם חלק מן התורה, ואילו שוכנים מחוץ לגבולותיה הבלתי נראים אך הממשיים של התורה שבעל־פה? אנחנו חייבים לשאול את השאלה הזו, אבל אי אפשר לתת עליה תשובה מנקודת מבט פילוסופית, תאולוגית או הרמנויטית.[23] ואולם ההבנה שקהילות שומרות

מצוות הן שקובעות בסופו של דבר מה נמצא בתוך גבולותיה מלמדת שאין צורך בתשובה מנומקת, שכן במישור המעשי התשובה פשוטה למדי: נצטרך לחזור בעוד חמש מאות שנה ולראות כיצד נראים פני הדברים. מה יהודים דתיים עושים? מה הם לומדים? מה מעצב את זהותם? כל אלה שייכים לעולמה של התורה. אילו התפתחויות שחלו ביהדות במאה העשרים ואחת נזנחו? אילו התפתחויות נשכחו מלב? אלה אינן בכללה של התורה. בשנת 50 לסה"נ לא היה בנמצא כל קריטריון שאפשר לקבוע אילו מבין צורותיה השונות של היהדות הן הנכונות. במישור התאורטי איש לא היה מסוגל להוכיח שהמסורות של הפרושים ושל החכמים שקדמו להם הם חלק מעולמה של תורת ישראל, ואילו כתביה של יהדות קומראן וההלכה של הצדוקים אינם כלולים בה. אבל בשנת 600 כבר היה ברור שכך הם פני הדברים. איננו יכולים לדעת בוודאות מדוע ניסיונו של הפילוסוף בן המאה הראשונה פילון האלכסנדרוני לחבר בין תורתו של אפלטון ובין היהדות לא נחשב לחלק מן התורה ואילו ניסיונו של הרמב"ם במאה השתים עשרה לחבר בין אריסטו ובין היהדות זכה למקום של כבוד בה; אבל אין ספק שכתביו של פילון (שלא נשמרו אצל היהודים והגיעו אלינו בזכות סופרים נוצרים שהעתיקו אותם) אינם בגדר תורה ואילו חיבוריו של הרמב"ם (למרות כל ההתנגדות שעוררו בחייו) מצויים בלב ליבה של תורת ישראל. לאור הגישה שאני מציע כאן, איש מאיתנו לא יזכה לדעת בחייו את התשובה לשאלה "אילו מבין החידושים שאנחנו מחדשים הם תורה באמת ובתמים?" לכן יש אנשים שלא יסתפקו בגישה שלי. אבל אנחנו איננו נדרשים למצוא את התשובה לשאלה זו. המשימה המוטלת עלינו היא לטפח וליצור את התורה ביושר רב ככל שנוכל, לחיות אותה, להגן עליה, ללמדה ולהעבירה הלאה. לא עלינו המלאכה לגמור, אבל איננו בני חורין להיבטל ממנה.

אנחנו חיים בתקופה של שינויים סוערים ובלתי ידועים. אנחנו מודעים למהומה שסביבנו אבל איננו בטוחים אם נזכה לשמוע את קולו של אלוהים בדממה שאנחנו מקווים שתבוא אחריה. איננו יכולים לדעת אם אנחנו מרחיבים את הגבולות יתר על המידה או פחות מדי, אם כיוון ההתפתחות נכון אם לאו. אחתום אפוא את דבריי בשני טקסטים בני זמננו שאפשר לראות בהם עיסוק ביחס הנכון בין חדשנות ובין שיח, בין מהומה ובין דממה. לפחות אחד מהם לא נועד להיות טקסט קודש, אבל אפשר שהעיקרון "קיימו וקיבלו" חל עליהם (אולי למגינת ליבו של הכותב) ומסיר את המסווה מעל מה שמתיימר להיות שיר שנכתב בידי אדם ותו לא.[24] אנחנו היהודים הדתיים

המודרנים מוצאים עצמנו בעמדתו של הדובר – או שמא של הנמען? – שאת קולו משמיע יהודה עמיחי:

עַכְשָׁיו בָּרַעַשׁ לִפְנֵי הַדְּמָמָה
אֲנִי יָכוֹל לְהַגִּיד לָךְ אֶת הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר בַּדְּמָמָה לִפְנֵי הָרַעַשׁ לֹא אָמַרְתִּי...
רְאִי, וְנִפְגַּשְׁנוּ בַּמָּקוֹם הַמֻּגָּן, בַּזָּוִית
בָּהּ הֻחֲלָה הַהִסְטוֹרְיָה לַעֲלוֹת, שְׁקֵטָה
וּבְטוּחָה מִן הַמַּעֲשִׂים הַנֶּחְפָּזִים.
וְהַקּוֹל הֻחֵל לְסַפֵּר בָּעֶרֶב, לְיַד מִטַּת הַיְלָדִים.

אָבִי הָיָה אֱלֹהִים וְלֹא יָדַע. הוּא נָתַן לִי
אֶת עֶשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת לֹא בְּרַעַם וְלֹא בְּזַעַם, לֹא בָּאֵשׁ וְלֹא בֶּעָנָן
אֶלָּא בְּרַכּוּת וּבְאַהֲבָה...
... וְאָמַר: אֲנִי רוֹצֶה לְהוֹסִיף
שְׁנַיִם לַעֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת:
הַדִּבֵּר הָאַחַד־עָשָׂר, "לֹא תִּשְׁתַּנֶּה"
וְהַדִּבֵּר הַשְּׁנֵים־עָשָׂר, "הִשְׁתַּנֵּה, תִּשְׁתַּנֶּה"...[25]

נספח: מספור הפסוקים בשמות כ ובדברים ה

מספרי הפסוקים בשמות כ ובדברים ה בספר זה הובאו לפי מהדורות התנ״ך של מרדכי ברויאר. מספור הפסוקים הוא כדלקמן.

שמות כ

1 וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר׃ ס
2 אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה־לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי׃
3 לֹא תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ
4 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֹן אָבֹת עַל־בָּנִים עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי׃
5 וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָי׃ ס
6 לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה ה׳ אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא׃ פ
7 זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ׃
8 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ׃
9 וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ׃
10 כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ׃ ס
11 כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ ס
12 לֹא תִרְצָח ס לֹא תִנְאָף ס לֹא תִגְנֹב׃ ס
13 לֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר ס לֹא תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ לֹא־תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃ פ
14 וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק׃
15 וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה דַּבֶּר־אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל־יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן־נָמוּת׃
16 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אַל־תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ עַל־פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ׃
17 וַיַּעֲמֹד הָעָם מֵרָחֹק וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל־הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר־שָׁם הָאֱלֹהִים׃ פ

18 וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם
דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם
19 לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם׃
20 מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה־לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת־עֹלֹתֶיךָ וְאֶת־שְׁלָמֶיךָ אֶת־צֹאנְךָ
וְאֶת־בְּקָרֶךָ בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ׃
21 וְאִם־מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה־לִּי לֹא־תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ
וַתְּחַלְלֶהָ׃
22 וְלֹא־תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו׃ פ

דברים ה

6 אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה־לְךָ
אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי׃
7 לֹא־תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל כָּל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר
בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ׃
8 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת
עַל־בָּנִים וְעַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי׃
9 וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי (מצותו) [מִצְוֹתָי]׃ ס
10 לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה ה׳ אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ
לַשָּׁוְא׃ ס
11 שָׁמוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ׃
12 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ׃
13 וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ
וְעַבְדְּךָ־וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל־בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ
עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ׃
14 וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ
נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת׃ ס
15 כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ וּלְמַעַן
יִיטַב לְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ ס
16 לֹא תִרְצָח ס וְלֹא תִנְאָף ס וְלֹא תִגְנֹב ס וְלֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא׃ ס
17 וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ ס וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ
וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ׃ ס
18 אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה׳ אֶל־כָּל־קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל
קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי׃

19 וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת־הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי
כָּל־רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם׃
20 וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת־כְּבֹדוֹ וְאֶת־גָּדְלוֹ וְאֶת־קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ
הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי־יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וָחָי׃
21 וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם־יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ
אֶת־קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ׃
22 כִּי מִי כָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ־הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי׃
23 קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל־אֲשֶׁר יֹאמַר ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר
יְדַבֵּר ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ׃
24 וַיִּשְׁמַע ה׳ אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלַי שָׁמַעְתִּי אֶת־קוֹל
דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל־אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ׃
25 מִי־יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי כָּל־הַיָּמִים
לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם׃
26 לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם׃
27 וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל־הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים
אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ׃
28 וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לֹא תָסֻרוּ יָמִין וּשְׂמֹאל׃
29 בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם תֵּלֵכוּ לְמַעַן תִּחְיוּן וְטוֹב לָכֶם
וְהַאֲרַכְתֶּם יָמִים בָּאָרֶץ אֲשֶׁר תִּירָשׁוּן׃

הערות

[1] ניסוח זה מבוסס על הדרך שבה סיכם עמיתי גארי אנדרסון את עמדתי.

[2] כותרת חיבורו של השל, **תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות**, יכולה להתפרש כביטוי המתאר את נושא הספר כמחקר תיאורי: "רעיון ההתגלות כפי שהוא משתקף במסורת היהודית". עם זאת, אפשר לפרשה כמשפט שלם המביע טענה תאולוגית: "ההתגלות מתרחשת הודות לאספקלריה של הדורות" – היינו, "התורה מגיעה אלינו הודות למסורת עצמה". השל התכוון בוודאי לשני המובנים הללו גם יחד.

[3] סילמן, קול גדול. בעניין הטענה שתאולוגיית ההשתתפות נאמנה למסורות של הפילוסופים היהודים בימי הביניים יותר משהבינו רוב החוקרים ראה גם סמואלסון, התגלות, פרקים 2 ו־7, ובייחוד עמ׳ 173-175. לטענה שלפילוסופיית ההתגלות של השל שורשים עמוקים בספרות חז״ל ראה: פרלמן, התגלות אצל השל, עמ׳ 119-133; אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 160-179.

[4] ראה: ויזל, הטעמים אלוהיים; ויזל, רשב״ם; ויזל, בין אברבנאל לחיון. מאמרים אלה, לפי סדר הופעתם כאן, עוסקים בדעותיהם של ראב״ע, רשב״ם ואברבנאל. אומנם ויזל בוחן בעיקר את עבודתם של מפרשי ימי הביניים, אך הוא מעיר גם שהשאלה כיצד ההתגלות של אלוהים התגלגלה לתורה בצורתה הנוכחית איננה מעסיקה טקסטים מתקופת התלמוד כפי שרבים חושבים, והוא מצביע על מיעוט הטקסטים בספרות חז״ל הטוענים שאלוהים הכתיב למשה את התורה מילה במילה. ראה ויזל, רשב״ם, עמ׳ 178-180, ויזל, בין אברבנאל לחיון, עמ׳ 606 הערה 11. עם זאת היו בקרב חז״ל חכמים שצידדו בתאוריה הסטנוגרפית; ראה למשל את דעתו של ריש לקיש (ירושלמי, שקלים ו, א [מט ע״ד]; והשווה בבלי, ברכות ה ע״א [בכתבי היד]) שכל חמשת חומשי התורה ולא עשרת הדברות בלבד נכתבו על הלוחות שמשה קיבל בהר סיני. בעניין דעה זו ראה שויקה, לוחות האבן, עמ׳ 363-366.

[5] כאשר אני אומר שמחקרים בעניין התחברות המקרא מפגינים כלפיו כבוד אני מבקש לטען כנגד טעות הרווחת בקרב קוראים בעלי נטייה תאולוגית או ספרותית. רבים מן הקוראים הללו רואים בביקורת המקרא דבר הרסני, משום שהיא חותרת תחת הניסיונות לקרוא את הטקסטים המקראיים כיחידות ספרותיות לכידות (כך הם מאמינים). מחשבה זו נובעת משגיאה בהבנת תחום מחקר זה. כפי שברטון, ביקורת המקרא, עמ׳ 43-44, מסביר יפה, מטרת המחקרים על חיבור המקרא היא להשיב על כנה את הקוהרנטיות של הטקסטים המקראיים בעזרת שחזור המסמכים שמהם התחברו. תחום מחקר זה מנסה לחשוף יצירות ספרות הרמוניות ושלמות המצויות בתוך בטקסטים המקראיים המוכרים לנו. מטרה זו מתממשת בעיקר בעבודתם של ראשוני אנשי השערת התעודות במאה התשע עשרה ושל תומכי השערת התעודות החדשה הפועלים היום, כמו ברוך שורץ ותלמידיו. בעניין אי־הקריאות של התורה הקאנונית וקריאותם של מקורות התורה ראה

שורץ, התורה, בייחוד עמ׳ 214-215. על המחקר מודרני כפועל מתוך כבוד למקרא, ראה אֶנס, השראה, עמ׳ 107, ושארפ, להיאבק, עמ׳ 45-75, ובייחוד עמ׳ 49.

6 אותה טענה פרשנית והיסטורית – היינו, שניתוח העושה שימוש בכלים של ביקורת המקרא יכול לחשוף קשרים מפתיעים בין המקרא ובין היהדות הבתר־מקראית (ובייחוד קשרים בינו ובין התאוסופיה הקבלית) – תופסת מקום מרכזי בספרי זומר, גופים, שאינו עוסק בהתגלות ובסמכות אלא בתפיסות של האלוהות.

7 בעניין מקומן המרכזי של שאלות בדבר הסמכות הדתית ביהדות המודרנית, ראה אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 209-210. על עניין זה בכתביו של השל ראה אייזן, השל על המצוות, עמ׳ 6.

8 לדיון מסודר במודל זה ראה את מאמרי זומר, תאולוגיה דיאלוגית, המשמש בסיס התאורטי לספר זה. כמה מחקרים נוספים שנכתבו לאחרונה מדגישים אף הם את העושר התאולוגי והאנתרופולוגי המאפיין את תיאור הדיונים והמחלוקות בישראל במקרא: גולדינגיי, מגוון תאולוגי; ברויגמן, תאולוגיה; קנוהל, סימפוניה; וקרסיק, קולות המקרא.

9 ראה השל, הנביאים, עמ׳ 525. השווה לאמירות דומות בעניין השפעותיה הבעייתיות של תפיסתו של שליירמכר לעניין ההתגלות אצל רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 137-138.

10 בנקודה זו מתחוור מדוע אני מתמקד ברוזנצווייג ולא בחברו הקרוב מרטין בובר. לטענה שתפיסת ההתגלות של רוזנצווייג עדיפה מנקודת מבט יהודית על פני תפיסתו של בובר משום שההתגלות אליבא דבובר איננה מובילה למחויבות למצוות, ראה סמואלסון, התגלות, עמ׳ 60, 74-75, 111. השווה עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 295.

11 שאלה שלא הרבו לעסוק בה היא כיצד המקרא רואה את עצמו ומה אומרים הטקסטים המקראיים על מקומם בקהילה שהם משרתים; בעניין זה ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ׳ 31-48, ובייחוד עמ׳ 40.

פרק 1: מסמך היסטורי או ספר קדוש?

1 בעניין היחס בין הקטגוריות ״כתבי קודש״ ו״קלאסיקה״ ראה: סמית, כתבי קודש, עמ׳ 176-195; סטנדל, המקרא כקלאסיקה.

2 מבחינה זו אנשים המאמינים שהמקרא שייך לקטגוריית כתבי הקודש קרובים לתיאור מטרתו המקורית יותר ממבקרי המקרא העומדים על כך שהמקרא איננו מדבר אלינו. אין להתפלא על כך שטקסט קדום מדבר אל אנשים החיים מעבר לזמנו שלו; ריצ׳רד טאפר הסב את תשומת לבי לדברי תוקידידס שכתב כי ״ספר זה נתחבר כקניין לדורות, ולא לשם שעשוע לשעה בלבד״ (תוקידידס, מלחמת פילופונים, עמ׳ 13).

3 בעניין פניית התורה אל כל עם ישראל ראה גרינברג, מחקרים, עמ׳ 11-24, ובמיוחד עמ׳ 11-12. ראה גם את דבריו הנכוחים של רייט, הנצחה, עמ׳ 443-444. כפי שנראה בפרק 5, ספר דברים בייחוד מבהיר במפורש שהוא מדבר אל כל האומה כולה, ובכלל זה אל הדורות שטרם נולדו.

4 עם הראיות הללו נמנות נקודות דמיון בין המקרא ובין טקסטים נוספים מהמזרח הקדום. המוסכמות הספרותיות שבהן השתמשו מחברי המקרא אופייניות לספרות המזרח הקדום. נוסף על כך, הטקסטים המקראיים מניחים שנמעני הטקסט מחזיקים בתפיסות

שהיו מקובלות במזרח הקדום; למשל, מחברי המקרא יוצאים מנקודת הנחה שהם מאמינים שהארץ צפה על פני ים קוסמי ועמודים מעגנים אותה למקומה.

5 ניסיוני לקרוא את המקרא כמסמך היסטורי וכספר קדוש בעת ובעונה אחת דומה לניסיונו של אוריאל סימון להגיע למה שהוא מכנה "פשט קיומי" – קריאה אקזיסטנציאליסטית של המקרא על רקע ההקשר הספרותי והתרבותי שבו נוצר. אנשים השואפים למצוא פשט קיומי משתמשים בשיטות קריאה ביקורתיות מודרניות, ובה בעת רואים עצמם כנמענים של הטקסט המקראי. ראה סימון, בקש שלום, עמ' 44-45. בעניין הקורלציה בין שאלות תיאוריות וקונסטרוקטיביות ראה גם את דבריו הנכוחים של לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 25-28.

6 ראה: סמית, כתבי קודש; גראהם, מעבר למילה; וכן ראה את הדיון הקצר אך מאיר העיניים אצל גראהם, כתבי קודש. למרבה הצער חוקרי מקרא בני זמננו אינם מרבים להשתמש במחקרים החשובים והמאלפים הללו.

7 בעניין התשובות הרבות והשונות לשאלות מהם כתבי קודש ומה תפקידם בצורותיהן השונות של דתות אלה, ראה את המאמרים בתוך הולקומב, תאולוגיות נוצריות, ובתוך זומר, תפיסות יהודיות.

8 אין זה מפתיע שיש במחקר הגדרות שונות לביקורת המקרא. אני משתמש במונח זה על פי גישתו השקולה והנבונה של ברטון, ביקורת המקרא. במונח "ביקורת המקרא" כוונתי לאופן קריאה אשר: (1) "עוסק בזיהוי של ז'אנרים בטקסטים [מקראיים] ובמה שנובע מכך לעניין משמעותם האפשרית"; (2) לו ולענפים אחרים של מדעי הרוח יש "עניין משותף בראיות ובהגיון", והוא אינו נסמך על מסורת דתית מחייבת; (3) "שואף להיות 'אובייקטיבי', היינו, הוא מנסה לעסוק במה שהטקסט אכן אומר ולא להכניס לתוכו משמעויות זרות", ובה בעת הוא מכיר בכך שאי אפשר להשיג מטרה זו במלואה או להגדיר מה בדיוק זר לטקסט (הציטוטים לקוחים מתוך ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 5-7). נוסף על כך, אף על פי שבדומה לגישות קדם־ביקורתיות ובתר־ביקורתיות, ביקורת המקרא מתאפיינת ב"שאיפה לקרוא את הטקסט כיחידה קוהרנטית... מבקרי המקרא אינם מניחים שאפשר לקרוא את כל הטקסטים קריאה הוליסטית שכזו", וייתכן אפוא שהם יגיעו למסקנה שטקסט מסוים מורכב מטקסטים אחרים (ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 30). ברצוני להוסיף שניסיונותיה של ביקורת המקרא להבין את ז'אנר הטקסט ולהימנע מלכפות עליו קריאות זרות תלויים במיוחד בהצבת הטקסטים המקראיים בהקשר הלשוני, ההיסטורי והספרותי של המזרח הקדום. לפיכך הם כרוכים פעמים רבות בהשוואות עם התרבויות הכנענית, המסופוטמית, המצרית, החיתית, הפרסית והיוונית העתיקות. בעניין החשיבות המיוחסת לראיית המקרא בהקשרו המקורי כמעט בכל סוגי ביקורת המקרא, ראה קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ' 4; והשווה: ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 80-86.

ברטון מדגיש בצדק את העובדה שאנשים היוצאים כנגד ביקורת המקרא (אם מסיבות דתיות ואם מסיבות ספרותיות) נוטים להדגיש יתר על המידה את הממד ההיסטורי של תחום מחקר זה. לאמיתו של דבר, רבים ממבקרי המקרא אינם מתמקדים בעניינים דיאכרוניים; בלב ביקורת המקרא המודרנית עומד נושא זיהוי הז'אנרים. (ראה במיוחד ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 31-68; לטענה שביקורת המקרא נושאת אופי ספרותי

ולשוני, ולא היסטורי, ראה גם: באר, כתבי קודש, עמ׳ 105-126.) אבל הסכנות שאנשים דתיים סוברים שביקורת המקרא מציבה בפני הדת נובעות בעיקר מהיסודות הדיאכרוניים של ביקורת המקרא. מסיבה זו אני מתמקד דווקא ביסודות הדיאכרוניים הללו. העובדה שאני עוסק בעניינים היסטוריים ובנושא חיבור המקרא בספר זה איננה ראיה לכך שאלו המשימות החשובות היחידות העומדות בפני חוקר המקרא המודרני.

9 לאמירה דומה (שהשפיעה עלי רבות) בדבר השתייכות התאולוגיה התנכית לשני תחומי מחקר ולשני סוגים של מחויבות, האחד מחקרי והאחר אישי, ראה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ׳ 629-630.

10 ראה: לוונסון, המקרא והברית הישנה, במיוחד פרקים 1, 2 ו־4; זומר, תאולוגיה דיאלוגית, במיוחד עמ׳ 8-14. הרמייה העצמית של תאולוגים של המקרא המאמינים שעבודתם תיאורית בעיקרה משמשת משקל נגד לעבודתם של היסטוריונים של המקרא, היות ש״מרבית ההיסטוריונים של המקרא מתגלים כתאולוגים במסווה״, כפי שאמר ברטון, ביקורת המקרא, עמ׳ 38-39.

11 אני חושב למשל על הנחת היסוד של ולטר אייכרודט שיש ״קוהרנטיות מהותית״ המאחדת את הברית הישנה עם הברית החדשה (אייכרודט, ברית ישנה, א, עמ׳ 31) — רעיון המאלץ אותנו להודות שקוראים יהודים אינם מסוגלים להבין את מהות כתבי הקודש שלהם היות שהברית החדשה איננה נכללת בהם. לדוגמאות נוספות ראה את דבריו של לוונסון בהערה הקודמת. לא כל התאולוגים הפרוטסטנטים של המקרא מניחים הנחות מעין זו; ראה ברויגמן, ברית ישנה, ורנדטורף, תנ״ך.

12 כוונתי בעיקר לספרים כמו באר, אמונה מקראית; אומינג, תאולוגיות מקראיות; לוונסון, סיני וציון; לוונסון, בריאה; אנדרסון, חטא קדמון; אנדרסון, מקורות המקרא; אנדרסון, משכן ומקדש. כל המחקרים הללו, הנושאים אופי מקומי מובהק, יכולים ללמד רבות כל אדם החוקר את המקרא. בעניין התועלת שאדם המחזיק בנקודת מבט אחת יכול להפיק ממחקר הנובע מנקודת מבט אחרת ראה וורד, דת והתגלות, עמ׳ 36-42.

13 העובדה שקונצנזוס זה היה רווח אין משמעה שאיש לא קרא עליו תיגר. בעניין ספקות שהוטלו בעת העתיקה ובימי הביניים בעקיבות הפנימית ובדיוק של הטקסטים המקראיים, ובעניין תגובות יהודיות מסורתיות לספקות הללו, ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 113-132. בעניין הדעה שספרי הנביאים והכתובים היו פרי תקשורת בין אלוהים ובין בני האדם ושבני אדם כתבו את נוסחם המדויק אצל חז״ל ואצל חכמי ימי הביניים, ראה את המאמר העוסק בתפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה במקרא אצל גרינברג, מחקרים, עמ׳ 405-419. בעניין דעותיהם של כמה מחכמי ימי הביניים שמשה חיבר את רובה של התורה, ראה את מחקריו השונים של ויזל הנזכרים בביבליוגרפיה.

14 מחקרים רבים מציגים את השערת התעודות ותאוריות אחרות בדבר חיבור התורה, מתארים את התפתחות התאוריות הללו ומנתחים את סוגי הראיות התומכות בהן. לסקירה מעניינת ואלגנטית של הגישה המוכרת כהשערת התעודות החדשה (הגורסת כי התורה חוברה מארבעה מקורות בלבד, להוציא כמה טקסטים אחרים שנוספו לה פה ושם), ראה: שוורץ, התורה; ביידן, חיבור התורה. תיאור קל לקריאה אך גם משונה מעט של השערת התעודות נמצא אצל פרידמן, מי כתב. מחקר מפורט של התפתחות השערת התעודות ושל ההנמקות שלה נמצא בכרך הראשון של קרפנטר והרפורד־בטרסבי,

הקסטיוך. (קרפנטר והרפורד־בטרסבי מציגים את הגרסה הקלאסית של השערת התעודות, המבחינה בין שכבות שונות בס״י ובס״א, להבדיל מהשערת התעודות החדשה האלגנטית יותר המזוהה עם שוורץ.)

לאחרונה החלו חוקרים רבים, בעיקר באירופה, להטיל ספק בחלק מהיבטיה של השערת התעודות והציעו מודלים חלופיים להבנת התגבשות התורה, במיוחד בעניין החומר שהשערת התעודות מגדירה כשייך לס״י ולס״א. התאוריות החדשות הללו מדגישות לא רק את צירופם של מסמכים שהיו נפרדים במקור, אלא אף סדרה של תוספות שנוספו לגרעיני הטקסטים הקדומים המקוריים ותחיבות (אינטרפולציות) של סופרים או עורכים, המאגדות יחד חומר רב ומגוון לכדי יצירה אחת. מחקרים חשובים שהכשירו את הקרקע לגישות החדשות הללו הם רנדטורף, תהליך העברה, ובלום, מחקרים. סקירה מועילה במיוחד של התאוריות הללו נמצאת אצל קאר, מחלוקת והתכנסות. ספר נוסף מן הזמן האחרון שבו מופיע תיאור אוהד של המגמות הללו הוא סקה, מבוא. סקירות של התאוריות הישנות והחדשות מצויות אצל רופא, מבוא, עמ׳ 21-117, ואצל גרץ ואחרים, מדריך, עמ׳ 237-351 (שניהם מצדדים בתאוריות החדשות), וכן אצל ניקולסון, תורה (המגן על התאוריות הישנות מפני מתקפות המחקר החדש). הגנה מפורטת ובהירה על עמדת השערת התעודות החדשה בדבר החומר שסביבו מתגלעות רוב המחלוקות בין השערת התעודות ובין המודלים החדשים מצויה אצל ביידן, עריכת התורה. מאמרים המייצגים את שני זרמי המחשבה הללו מופיעים אצל דוזמן, שמיד ושוורץ, מבט בין־לאומי. השוואה בין ביידן, המשכיות, ובין שמיד, בראשית ושמות, יכולה ליצור תמונה טובה של המחלוקת בין שתי האסכולות.

[15] יש בנמצא סקירות רבות של התאוריות הללו. מקורות שימושיים במיוחד לסקירות קצרות באופן יחסי הם מילונים מקראיים כגון סקנפלד, מילון; פרידמן, מילון; האנציקלופדיה המקראית; וכן ספרי מבוא שונים למקרא, כמו רופא, מבוא; ברטלר, כיצד לקרוא; קולינס, מבוא.

[16] ראה שוורץ, תגובות מודרניות. למחקרים אחרים בעניין זה ראה במיוחד את דבריו החריפים של לוונסון, המקרא והברית הישנה, ובייחוד פרק 4; קופר, לימודי מקרא ויהדות; סמואלסון, התגלות, עמ׳ 85-89; לוונסון, תנ״ך מודרני. בעניין המגוון הרחב של התגובות לביקורת ההיסטורית בקרב הוגים יהודים ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 158-271. פוטוק, בראשית, יכול לשמש חוקרים כמקור לידע רב בעניין ההיבטים התאולוגיים, ההיסטוריים והפסיכולוגיים של השפעותיה של ביקורת המקרא על יהודים דתיים, וכן כדוגמה לסוג אחד של תגובה אליה.

[17] בעניין חומרת איום זה על קהילות נוצריות שונות ראה למשל קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ׳ 6-7; בעניין השלכותיו על הנצרות הפרוטסטנטית, ראה את דבריו של אנז בתוך ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 149-156. בעניין נטייתם של יהודים לייחס חשיבות פחותה לטענות היסטוריות ומדעיות כנגד סיפורי המקרא, ראה ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 51-53, 164.

[18] בעניין זה ראה בייחוד הופמאייר, מילארד ורנדסבורג, הלוא את ישראל העליתי; פרידמן, יציאת מצרים, שחוזר על טענתו של מיק, משה, ומציג הוכחות נוספות; והשווה לוי, שניידר ופרופ, יציאת מצרים, וראה את דיונם של ברמן, הס, הנדל וזומר באתר

.https://mosaicmagazine.com/essay/history–ideas/2015/03/was–there–an–exodus/
לאזכור אפשרי של בני ישראל המשועבדים במצרים עצמה, ראה רנדסבורג, תאריך, בייחוד עמ׳ 517-518. לביקורת קשה על הטענות המודרניות שלא ייתכן שסיפור יציאת מצרים מבוסס על זיכרונות היסטוריים אמיתיים, ראה הופמאייר, ישראל במצרים, והופמאייר, ישראל בסיני. איננו חייבים לקבל את המסקנות החיוביות שהופמאייר מסיק, המפליגות הרבה מעבר לראיות שבנמצא, כדי להכיר בכך שהוא חושף את הבורות ואת הפגמים בטיעוניהם של אלו המכחישים את אמיתותו של הגרעין ההיסטורי של סיפור יציאת מצרים.

19 ראה ברטון, ביקורת המקרא, עמ׳ 31-33. ברטון מציע שהביקורת ההיסטורית יכולה להיות בעלת ממד תאולוגי נכבד בלי שהדבר יפגע באיכות הביקורתית או ההיסטורית שלה; ראה ברטון, מחקר תאולוגי, והשווה: ברטון, תאולוגיה. ראה גם באר, כתבי קודש, עמ׳ 23-48, 105-126. וורד, דת והתגלות, עמ׳ 197-200, 232-258, 342, מציע פשרה דומה: הוא דוחה את הגישה ההיסטוריציסטית היהירה השוללת את האפשרות לבסס אמונה דתית על טענות היסטוריות, ובה בעת הוא מכיר בתרומתה של הביקורת ההיסטורית לפיתוח ענווה והבנת עצמי אצל מאמינים.

20 לגספי, כתבי קודש ומחקר, 30.

21 דוגמאות לגישה הרדוקציוניסטית לטקסטים המקראיים, שעובדת היותה מועילה כמודל מסביר מעת לעת איננה גורעת מרדידותה הכללית, נפוצות כל כך במחקר עד שאצטרך ספר שלם כדי למנות את כולן. אזכיר דוגמה מפורסמת אחת: תופעה זו רווחת אצל בספרו של ריצ׳רד אליוט פרידמן, **מי כתב את התנ״ך**. פרידמן מדבר על ארבע התעודות של התורה אך ורק במונחים של הצרכים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים שכל אחת מהן משרתת לכאורה, והוא כלל איננו בוחן את האפשרות שייתכן שהטקסטים הללו היו קשורים לרעיונות דתיים או הומניסטיים. האפשרות שההבדלים בין ארבעת המקורות הללו נובעים מן הדרכים השונות שבהן הם תופסים את אלוהים, את העולם ואת האנושות כמעט איננה נרמזת בספר, להוציא כמה הערות עמומות בדבר ההטרוגניות הדתית שנוצרה בעקבות עבודתו של העורך, המופיעות בפרק הסיכום (עמ׳ 207-217). גישתו הרדוקציוניסטית של פרידמן בספר זה ראויה לציון במיוחד לאור העובדה במקומות אחרים (במיוחד בפרידמן, היעלמות האל) הוא דן ברגישות במשמעויות הדתיות וההומניסטיות של הטקסטים המקראיים. לדיון נרחב יותר בתופעה זו במחקר המקרא ראה זומר, תיארוך.

היות שביקורת מקורות התורה מוצמדת פעמים רבות לגישה רדוקציוניסטית פסאודו־היסטוריציסטית, ראוי להדגיש שאפשר לעסוק במחקר מקורות התורה בלי לוותר על החיפוש אחר משמעות בכתוב. לניסיונות לתאר את ההבדלים בין ארבעת מקורות התורה כשיקוף של הבדלים גדולים יותר בתפיסות התאולוגיות והאנתרופולוגיות שלהם ראה למשל: פון ראד, ברית ישנה, א; ויינפלד, זרמים תאולוגיים; בלום, מחקרים, עמ׳ 287-332; שוורץ, מקור, עמ׳ 252-265; ברויאר, פרקי בראשית, במיוחד הטענות שם, א, עמ׳ 11-19, 48-54; זומר, גופים.

22 מבחינה זו ביקורת המקרא איננה אלא ביטוי אחד למגמות ההיסטוריציסטיות הרחבות יותר הרווחות באירופה המודרנית. לתיאור המגמות הללו ולביקורת דתית עליהן אצל

הוגים כמו ארנסט טרלטש, ראה למשל מאיירס, היסטוריציזם, במיוחד עמ׳ 2; בעניין יחסן לתאולוגיה המקראית באופן ספציפי, ראה את דבריו של הרינגטון על טורלטש בתוך ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 94-95, וכן וורד, דת והתגלות, עמ׳ 232-235. כמו הרינגטון וורד, אני דוחה את הטענה שמן ההכרח שמחקר היסטורי יוביל למסקנות רדוקציוניסטיות ואנטי־רוחניות. לדוגמה לחשיבה אנטי־היסטוריציסטית שעם זאת מייחסת חשיבות להיסטוריוגרפיה, ראה אצל מאיירס, היסטוריציזם, עמ׳ 40, 50-51, את הדיון העוסק בשאיפתו של הרמן כהן למחקר היסטורי שאיננו היסטוריציסטי או רדוקציוניסטי, וכן ראה זומר, תיארוך, עמ׳ 104-107. ראוי לציין כי שאיפתו של כהן התגשמה בחיבורו העצום של קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, הנוקט גישה היסטורית אך לא־רדוקציוניסטית. רבים הבחינו בהלימה בין **תולדות האמונה הישראלית** ובין תפיסת המונותאיזם המקראי של כהן; ראה למשל שביד, בין חוקר למפרש.

[23] השפעה זו של ביקורת המקרא איננה פרי המקרה. הורדת מעמדו של המקרא (ובייחוד הגבלת השפעתו הפוליטית) הייתה אחת המטרות העיקריות שעמדו לנגד עיניהם של ראשוני מבקרי המקרא, במיוחד שפינוזה והובס. ראה למשל: לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 14, 19, 21; לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ׳ 3-26.

[24] בעניין ההפרדה בין דתה של ישראל בעידן המקראי (שזכתה להערכה חיובית) ובין הדת היהודית (חסרת החיים והקופאת על שמריה) בעבודתם של אנשי הביקורת ההיסטורית, ראה לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ׳ 42. על ניסיונו של מיכאליס ליצור נתק בין היהודים הבתר־מקראיים ובין המקרא ראה לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ׳ 84-93, המקבל באופן מעורר תמיהה את טענותיו של מיכאליס.

[25] השווה: קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ׳ 5, והשווה עמ׳ 10-11.

[26] בעניין חשיבותה של מתודה זו לביקורת המקרא ראה: ברטון, ברית ישנה, עמ׳ 10-19; ברטלר, כיצד לקרוא, עמ׳ 23-27. בעניין הרלוונטיות של ספרויות המזרח הקדום להשגת מטרה זו ראה למשל גרינשטיין, פרשנות המקרא.

[27] ראה למשל: בן סירא כה 24 (מהדורת סגל, עמ׳ קנה); חזון ברוך א יז 3 (מהדורת כהנא, עמ׳ שעד); יט 8 (עמ׳ שעה); כג 4 (עמ׳ שעז); נד 19 (עמ׳ שצב), נו 6 (עמ׳ שצג); חזון עזרא ה 11-15 (מהדורת כהנא, עמ׳ תרכו).

[28] בעניין התפתחות התפיסה שעניינם של פרקים ב-ג בבראשית הוא החטא, ראה אנדרסון, אדם וחוה, במיוחד עמ׳ 197-199, 207-210.

[29] ככל שידיעתי מגעת, הראשון שהבחין בחשיבות העדר זה היה פרום, והייתם כאלוהים, עמ׳ 20-21. בירד, נשים ומגדר, עמ׳ 191-193, מציגה תפיסה מורכבת של החטא בסיפור גן העדן.

[30] ראה: פישביין, טקסט, עמ׳ 18; אוונס, גן עדן, עמ׳ 19-20; זומר, גופים, עמ׳ 112-115. אפילו המוות הנגזר מהגירוש מגן עדן יכול להיחשב לעלייה מוסרית ולא לעונש; ראה גרינברג, על המקרא, עמ׳ 218-220. לתיאורים שקולים של המערכת המורכבת של נפילה ועלייה בבראשית ב-ג ראה במיוחד: ג׳ובלינג, מיתוס, עמ׳ 20-24; באר, גן עדן, עמ׳ 4-14; קרוגר, נפילה.

[31] ניידוף, אדם; מאיירס, נשים, עמ׳ 47-94, ובייחוד עמ׳ 87-88.

[32] למקורות נוספים ראה: אורבך, חז״ל, עמ׳ 585-623; שפר, מחקרים, עמ׳ 198-213.

[33] ראה: פון ראד, ברית ישנה, א, עמ׳ 308-323; ב, עמ׳ 169-176. בעניין המתחים בין הטקסטים המקראיים הסבורים שהבטחותיו של אלוהים לשושלת בית דוד אבסולוטיות ובין טקסטים מקראיים שבעיניהם ההבטחות מותנות, ראה פריש, לתפיסת המלוכה, עמ׳ 61-65. לדיון מעמיק ביחס בין הקריאות הללו של ההבטחות לשושלת בית דוד בתוך מחקר המקרא עצמו ראה ווטס, תהילים ב, ובמיוחד עמ׳ 74-76.

[34] לתרגום לעברית של החוקים ראה מלול, קובצי הדינים.

[35] למקבילות נוספות ראה פאול, ספר הברית, עמ׳ 46-52, וכן את הדיון המועיל אצל טיגאי, דברים, א, עמ׳ 421-425. אף אם לא נרחיק לכת כמו רייט, להמציא חוק, הקובע שספר הברית תלוי ישירות בחוקי חמורבי, ברור כי קובצי החוקים המקראיים לכל הפחות נובעים מאותה המסורת המשפטית שיצרה את קובצי החוקים המסופוטמיים.

[36] לדוגמה מפורסמת ורבת־השפעה לאבחנה זו ראה ולהאוזן, אקדמות, עמ׳ 175-226. ולהאוזן טוען (או מניח) שהדת הישראלית בצורתה הראשונית והטהורה ביותר הייתה טבעית, רעננה, ספונטנית ונתונה בידי האינדיבידואל; כעבור זמן הצטמצמה דת זו לכדי המערכת המלאכותית של החוקים והמוסדות המצויים בטקסטים כוהניים כמו ספר ויקרא. (אני מסכם את עמדתו של ולהאוזן על פי עמ׳ 215-216, 226. בעניין היותו של ספר דברים נקודת המעבר המכריעה בין שתי הדתות הללו ראה עמ׳ 170-171.)

[37] ראה למשל את השימוש המזלזל במונח ״מדרש״ שם, עמ׳ 58. חוקרים אחרים אחרי ולהאוזן, הן יהודים והן נוצרים, הראו שהמסורת הפרשנית היהודית היא כלי עזר חיוני המשמש את מבקר המקרא המודרני. ראה למשל: צ׳יילדס, שמות, עמ׳ x, xvi–xv (ראה את השימוש החיובי במונח מדרש אצל צ׳יילדס, כותרות); רנדטורף, פרשנות רבנית; גרינברג, שמות, עמ׳ 4-7.

[38] במיוחד במסמך *Nostra Aetate*, המצוי בקישור שלהלן (ראה בייחוד את סעיף 4): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat–ii_decl_19651028_nostra–aetate_en.html.

[39] גורם נוסף התורם לכך שחוקרים יהודים מאמצים את מנטליות החיץ הוא נטייתן החזקה של קבוצות מסוימות ביהדות הרבנית להמעיט בחשיבותו של חקר המקרא. התלמידים בישיבות המסורתיות מקדישים זמן מעט מאוד, אם בכלל, ללימוד תנ״ך. הסמכה לרבנות ביהדות האורתודוקסית תלויה בידע בתלמוד ומעל לכל בידע הלכתי, ולא בלימוד תנ״ך. אם כן, אימוץ תיאולוגיית החילופין על ידי חלק ממבקרי המקרא המודרניים משתלב היטב עם הנהוג בקרב יהודים דתיים מאוד השייכים למסורת הרבנית, שהיהדות היא בעיניהם דת התלמוד ולא דתם של ישראל הקדומים. מנטליות החיץ סותרת אמונות יסוד של היהדות בדבר השרשרת המתמשכת מאברהם ומעל לכול ממשה אל ראש ישיבה בן זמננו, אבל ברמה המעשית היא איננה יוצרת בעיה של ממש; המקרא כשלעצמו, בניגוד למקרא כפי שהוא מופיע במדרשים, כבר נותר מבחינות רבות מחוץ לדל״ת אמותיהן של ישיבות רבות בין כה וכה.

[40] ראה דייויס, לאבד חבר, 83-94.

[41] הזמן שבילתי במרכז וובש להוראה וללימוד של תיאולוגיה ודת (Wabash Center for Teaching and Learning in Theology and Religion) תרם רבות לגיבוש מחשבותיי בעניין זה. בתקופת שהותי במרכז דנתי בנושא עם עמיתים מסמינרים שונים בצפון

אמריקה. לדברים נוקבים על מצב עניינים זה ראה סייץ, מילה, עמ׳ 3-27, ובייחוד עמ׳ 9-10, 14-15, 27.

42 ראה למשל זקוביץ, מקרא וחילוניות. ראה גם את אוסף המסמכים אצל שפירא, תנ״ך וזהות ישראלית. בעניין השיבה למקרא בציונות ובראשית ימי מדינת ישראל ראה לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 96-132 ; עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 200-201.

43 ראה גם אורבך, בקשת האמת, לצד אוסף הטקסטים מספרות חז״ל הקשורים למאמר זה, המצויים בעמודים 28-41. ראה גם הרטמן ובקהולץ, שונא שקרים ה׳. כאשר אני אומר שדחיית מחקר המקרא נגועה בחוסר יושר אני מדבר על יהודים מודרניים שמקבלים ברמה האינטלקטואלית את תקפות הממצאים העיקריים של ביקורת המקרא, אך מסיבות דתיות מעמידים פנים, על ידי יצירת מחיצות בתודעה או רמייה עצמית, שהם אינם סבורים שהממצאים הללו תקפים. אין כוונתי ליהודים שמאמינים באמת ובתמים בתפיסות המקרא שרווחו בשלהי העת עתיקה ובימי הביניים. אחרי הכול, חלק ניכר מהראיות שבהן נעזרים החוקרים המודרניים כדי לטעון למשל שהתורה יצאה מתחת ידיהם של מחברים רבים כבר היו ידועות לחז״ל. ההנחות שהניחו חז״ל בדבר טבעה של לשון המקרא אפשרו להסביר באופן מבודד כל אחד ואחד מהפרטים החריגים שהובילו לפיתוחה של ביקורת המקורות מאות שנים לאחר מכן (בעניין הנחות אלה ראה זומר, לשון המקרא). אנשים המאמינים בהנחות יסוד אלה באמת ובתמים אינם חשים איום מצד ביקורת המקרא. עם זאת, למי שאיננו מקבל את ההנחות הללו ככתבן אין מנוס מהתמודדות עם האתגר שביקורת המקרא מציבה בפניו.

44 אומנם נכון שלא כל חז״ל וחכמי ימי הביניים היו סומכים את ידיהם על טענת ה״אם״ הזו. היו חכמים, ביניהם הרמב״ם ואברהם אבן דאוד, שראו במחלוקות הללו תוצאה טרגית של מגבלותיהם של בני האדם. בעניין זה ראה במיוחד את הדיון החשוב אצל הלברטל, עם הספר, עמ׳ 54-64, 161-162.

45 לניסיון דומה בהקשר פרוטסטנטי (המגלה פתיחות ראויה להערכה לאפשרות של ניסיונות דומים בהקשרים שאינם פרוטסטנטיים), ראה אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ׳ 232-241, ובמיוחד את הצעתו של אומינג לדיון דינמי ודו־כיווני בין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה המאוחרת (עמ׳ 235). (בעניין התפקיד החיוני שממלא המקרא בהתחדשות המסורת, ראה גם קונגר, מסורת, עמ׳ 125.) כאשר אני פותח את הדיון במסקנותיה של ביקורת המקרא המודרנית אבל מתעקש שאל לנו לעצור שם, אני מציע מקבילה יהודית למה שברוורד צ׳יילדס ניסה לעשות, ותלמידו כריסטופר סייץ הצליח לעשות. ראה סייץ, מילה, עמ׳ 14-15.

46 למרות זאת, עבודתי הושפעה מכמה חוקרים שקדמו לי, אף על פי שהם אינם מצהירים על המטרות הללו במפורש כמוני. ראה את דיוני בשלושה חוקרים (משה הלברטל, יעקב מילגרום ויוחנן מופס) שהשפיעו רבות על עבודתי שלי: זומר, המקרא כספר יהודי. אלן לוונסון מצביע על פרויקט דומה בעבודתם של כמה חוקרים יהודים. דיונו העוסק בבֶּנו יעקב מעניין במיוחד מבחינה זו; ראה לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 65-71. ראה גם את הדיון העוסק ביחזקאל קויפמן אצל ג׳ינדו, קויפמן, עמ׳ 231, 241-242. עבודתי שלי נבדלת מעבודתם של חלק מהאנשים הללו בשאיפתי להשיב את מקומו של המקרא לא רק כקלאסיקה, אלא ככתבי הקודש של היהדות. מטרה זו איננה זוכה לדגש רב בעבודתם

של מרבית מבקרי המקרא היהודים, אבל היא עמדה במרכז עבודתם של בובר ושל רוזנצווייג; ראה כהן, רוזנצווייג ובובר. מטרה זו עומדת גם בלב עבודתו של מורי ורבי מיכאל פישביין; הוא דן בעניינים אלה במפורש בפישביין, מלבושי תורה (בייחוד בעמ׳ 33-36, 121-133), בפישביין, התכוונות (במיוחד בעמ׳ 46-107), ובפישביין, תאולוגיה הרמנויטית (בייחוד בעמ׳ 53-80, 145-218). מטרה זו עומדת מאחורי פישביין, טקסט ופישביין, פרשנות מקראית.

47 סימון, בקש שלום, עמ׳ 283. לתיאורים מאירי עיניים של הקשיים שגישות מודרניות לחקר המקרא מציבות בפני פרוטסטנטים אמריקאיים, ולדיונים המבהירים ששורש הבעיות הללו פסיכולוגי וחברתי ולא תאולוגי, ראה שארפ, להיאבק, במיוחד עמ׳ 1-6, 45-48.

48 בעניין נטייתם של הוגים במזרח הקדום להימנע מניסוח רעיונות מופשטים והעדפתם לבטאם במונחים קונקרטיים ולרמוז למורכבות בעזרת שינויים קלים, אלוזיות ומשחקי מילים, ראה פרנקפורט ופרקנפורט, מיתוס ומציאות, עמ׳ 6-15; גלר, תעלומות, במיוחד עמ׳ 6; גלר, משחקי מילים, עמ׳ 65-66; מילר, מלך, עמ׳ 16-20.

49 ראה שכטר, לאופולד צונץ, עמ׳ 98. להדגשה דומה של ההמשכיות העולה על ההבדלים שבהם הבחינו מוחות פרוזאיים יותר, ראה רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 192.

50 ראה פיין, ש״ז שכטר, עמ׳ 17. ניסיונו של שכטר להילחם במה שאני מכנה מנטליות החיץ בולט גם בכתיבתו על ספר בן סירא. לסקירה מרתקת של עניין זה ראה הופמן וקול, גניזת קהיר, עמ׳ 43-61.

51 לא במקרה אני חבר סגל בבית המדרש ללימודי יהדות שבראשו עמד שכטר בשנים 1902-1915 וילדי לומדים בבית הספר על שם שניאור זלמן שכטר בברגן קאונטי בניו ג׳רזי (ולפני כן הם למדו בבית הספר על שם שניאור זלמן שכטר בשיקגו).

52 הדוגמה המפורסמת ביותר לכך היא חיבורו "Higher Criticism – Higher Anti–Semitism" המופיע בתוך שכטר, דרשות, עמ׳ 35-39. דברי ברכה קצרים אלה ששכטר נשא בערב שנערך לכבוד קאופמן קוהלר אינם הדברים המסודרים והמלומדים ביותר שאמר שכטר על חקר המקרא. בפרקים הבאים יזדמן לנו לצטט אמירות מתוחכמות יותר שאמר על מקומו של המקרא ביהדות. אפילו בנאום קצר זה שכטר איננו מתנגד למתודות של הביקורת הגבוהה, או אפילו לכל מסקנותיה, אלא לניצולן למטרות אנטי־יהודיות. בעניין עמדותיו המורכבות ראה פיין, ש״ז שכטר.

פרק 2: מה קרה בהר סיני?

1 בעניין הדרכים שבהן עוסקים המקורות המקראיים השונים בגורלם של עמים אלה, ראה ויינפלד, הבטחת הארץ. בניגוד למה שחושבים לא מעט נוצרים, התורה איננה חורצת את גורלם של כל העמים לאבדון; רובם המכריע של הגויים אינם צריכים לחששות ממתקפות אלה. המקרא איננו מחלק את אנשי העולם לשתי קבוצות – בני העם הנבחר מחד גיסא ושאר האנשים, שגורלם נחרץ, מאידך גיסא – אלא הוא מבחין בין קבוצות רבות יותר: בני העם הנבחר (היינו, בני ישראל); האנשים שאינם בני העם הנבחר (הרוב המכריע של בני האדם, שאינם מתוארים באופן שלילי ושמקבלים לעיתים ברכות זהות להבטחות שקיבלו בני העם הנבחר, כמו במקרה של צאצאי ישמעאל ועשו); הכנענים,

שנדרשים לצאת מארץ כנען כדי שבני ישראל יוכלו לרשתה; והעמלקים, שאותם יש למחות מעל פני האדמה. בעניין הסיווג הזה וההבדלים ביניו ובין הסיווג הבינארי המצוי בברית החדשה, ראה קמינסקי, ואוהב את יעקב. דבריו של קמינסקי ראויים לציון משום שהוא חושף את המגמתיות המאפיינת את הפרשנות השגויה של דוקטרינת הבחירה המקראית בקרב הוגים נוצרים ליברליים, ועם זאת הוא איננו מתחמק מהתמודדות עם הבעייתיות שיש בחוקים במקרא המצווים על רצח עם.

2 לניסיונותיהם של חז״ל ושל חכמי ימי הביניים להקהות את עוקצם המוסרי של הפסוקים הללו על ידי הגבלה קיצונית של התנאים שבהם הם חלים או על ידי ביטולם הלכה למעשה, ראה גרינברג, הסגולה והכוח, פרקים 1 ו־3 במיוחד; גרינברג, מורשת בעייתית; שגיא, עונשו של עמלק; שטרן, הרמב״ם על עמלק; לאם, עמלק ושבעת העממים.

3 לפרשנויות של חז״ל המבטלות בפועל חוק זה, ראה הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ׳ 42-68.

4 ראה גיליון מיוחד משנת 1999 של כתב העת *Textual Reasoning: The Journal of the Postmodern Jewish Philosophy Network*, שבו מאמרים מאת ננסי לוין, שאול מגיד, אריה כהן ומיכאל זאנק העוסקים בנושא זה. לחוקרים בעלי גישה היסטורית־ביקורתית ועניין רב בתאולוגיה המקראית העוסקים בנושא זה ראה: קולינס, קנאות פנחס; מוברלי, בחירה. לדיון השוואתי העוסק בנושא בכנות ומתוך אהדה ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 217, 224, 241. אני מתרשם שחוקרים יהודים מוטרדים יותר מטקסטים מסוג זה המצויים בתורה, ואילו נוצרים עוסקים יותר בטקסטים מספר תהילים. בעניין גישות נוצריות לטקסטים אלה בתהילים, ראה למשל: צנגר, אל נקמות; דיי, צדק; ברויגמן, תהילים. לעמדות נוצריות כלפי נושאים אלה מחוץ לספר תהילים ראה: ברויגמן, תאולוגיה, עמ׳ 382-383 (על הכנענים), וכן עמ׳ 359-362 (על ה׳ כאל מתעלל); צנגר, לרגלי סיני, עמ׳ 20-27. לדיון בשאלה כיצד יכולים פרשנים נוצרים להתמודד עם קטעים קשים בתורה ראה קוק, פרשנות תאולוגית. לגבי העניין שגילו חכמים קדם־מודרניים בבעיות אלה ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 121-125, וכן ראה דבריו של סולומון עצמו בנושא, שם, עמ׳ 248-259, 318-320.

5 נורברט סמואלסון מסביר שקשיים מוסריים ממין זה גורמים לכך שאמונה במה שאני מכנה תאוריה סטנוגרפית של ההתגלות איננה אפשרית מבחינה פילוסופית. ראה סמואלסון, התגלות, עמ׳ 96-101.

6 להבדלים בין רוזנצווייג ובין השל בעניין זה ראה גילמן, פרגמנטים קדושים, עמ׳ 24-25.

7 השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218, 149, 22 (על פי סדר הציטוטים).

8 קשה לעמוד במדויק על דעתו של השל בשאלה אם יש במקרא מילים שאלוהים עצמו אמר. השניות וחוסר הבהירות מתוארים יפה אצל אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 83.

9 הציטוט הראשון לקוח מתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 347 (רוזנצווייג מצטט משמות יט 23 ומשמות כ 1). הציטוט השני לקוח מתוך רוזנצווייג, פירושים, עמ׳ 42. השווה רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 208-210. נחום גלאצר מחזיק בתפיסה דומה של ההתגלות, כפי שהעיר רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 334. רעיון דומה מופיע בכתביו של מרטין בובר, הרואה במקרא מענה לנוכחות אלוהים (אבל לא לציווי אלוהי); בהמשך הספר אסביר מדוע גישתו רלוונטית פחות לענייננו.

[10] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 50.

[11] בעיני המקרא, יציאת מצרים, מעמד הר סיני והארץ הם שלושת חלקיה של מתנה אחת שניתנה לבני ישראל; כל אחד מן היסודות הללו חסר משמעות ללא האחרים. בעניין הקשר הבלתי נמנע ביניהם, במיוחד בתורה, ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 2-17. פרנקל מתאר גם טקסטים שחולקים על עמדה זו, במיוחד טקסטים מיהושע, אבל הוא מעיר שהמודל המוצג בתורה הוא המודל המקובל ביהדות; ראה עמ׳ 97-136. לדיונים רהוטים במרכזיותו של מעמד הר סיני לא רק בתורה אלא בתרבות היהודית כולה, ראה גרינשטיין, ההתגלות בסיני, עמ׳ 275-276, ופישביין, התכוונות, עמ׳ 46-49. למרכזיותו של מעמד הר סיני בהקסטיוך ובעולמו הרעיוני של המקרא, ראה גם מילר, מלך, עמ׳ 151-153.

[12] אבל ראה את מאמרו של נורמן לאם בתוך קומנטרי, אמונה יהודית, עמ׳ 124-126, המגן על התאוריה הסטנוגרפית באופן רהוט ורציני, אף שבלתי משכנע, בעיני.

[13] לקבלת רושם של המקום המרכזי שתופסות שאלות בדבר מעמדו של המקרא במחשבת ישראל המודרנית, ראה קומנטרי, אמונה יהודית. בעניין מקומו המרכזי של נושא הסמכות הדתית במחשבת ישראל המודרנית, ראה אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 209-210. בעניין הקשר בין סמכות ובין התגלות במחשבת ישראל המודרנית, ראה גילמן, פרגמנטים קדושים, עמ׳ 1-62, והשווה סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 294-298, 322-324.

[14] קרוזמן, התורה, עמ׳ 28, מסכם את הקונצנזוס המחקרי: ״כמות הפערים והסתירות בפרשת סיני, הן במסגרת הסיפורית והן בפרטים היא ללא אח ורע בתורה כולה... התוצר הסופי מכיל סתירות בולטות (ומכוונות?)״. השווה: צנגר, תורה לסיני, עמ׳ 266; טוויג, מתן תורה, עמ׳ 13-14; צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 244; גרינברג, מחקרים, עמ׳ 280-284; בלום, מחקרים, עמ׳ 45-72, 88-99, ובמיוחד עמ׳ 45-53; שורץ, סיני, עמ׳ 20-46, ובמיוחד עמ׳ 23-25.

[15] לדיון מפורט של עליותיו של משה להר וירידותיו ממנו, המזהה עקיבות פנימית בתיאור המופיע בכל אחד מן המקורות, ראה שורץ, סיני, עמ׳ 21 (על צורתו הסופית של הטקסט), 27 (ס״א), 28 (ס״י) ו־29 (ס״כ).

[16] קאסוטו טוען שמובן מאליו שמשה מילא אחר הוראותיו של אלוהים, ולכן הכתוב איננו טורח לומר במפורש שמשה שב ועלה בהר (קאסוטו, שמות, עמ׳ 162). טענה זו איננה סבירה ביותר, שהרי בשאר הפרק יש תיאורים מפורטים של העליות להר והירידות ממנו. יתר על כן, פסוקים אחרים מבהירים שבתחילת ההתגלות משה נמצא עם העם ולא על ההר; ראה דברים ה 23 וקריאה אפשרית של שמות כ 19.

[17] שפע דומה של תיאורים שאינם מתיישבים זה עם זה מאפיין גם את תיאור קבלת התורה על ידי בני ישראל בסיפורי סיני השונים שבתורה. טקסטים אלה מציגים שלושה מודלים שונים: קבלה על ידי כל בני ישראל (שמות יט 8, כד 3, כד 7), קבלה על ידי נציגי בני ישראל (יט 7, כד 10-11), וקבלה על ידי המנהיג לבדו (שמות לד). ראה מילר, מלך, עמ׳ 148-149.

[18] קרוזמן, התורה, עמ׳ 28, מציע שאפשר שהסתירות בפרק יט מכוונות. בעניין מה שאפשר לתאר כתמטיזציה של האי־בהירות בסיפורי סיני ראה: גרינברג, ספר שמות, עמ׳ 1056, 1060; ליכט, גילוי שכינה, עמ׳ 252-254; גרינשטיין, שמות, בייחוד עמ׳ 277-278.

[19] בעניין שימוש זה באות בי״ת ראה גזניוס־קאוטש־קאולי, דקדוק, §119i.

[20] במקרה זה, האות בי״ת בפס׳ 19 מציינת מיקום ולא מהות. השווה לקריאתו המסתברת מבחינה לשונית של קאסוטו (שמות, עמ׳ 157): ״כי אני אסתר בעב בענן, כאילו בתוך מסווה שאין עין האדם יכולה לחדור בעדו״.

[21] מהתקבולת המדורגת עולה שהמילים ״זֶה סִינַי״ הן כינוי, כפי שמציע אולברייט, שירת דבורה, עמ׳ 30. (על תקבולת מדורגת ראה ווטסון, שירה, עמ׳ 150-156; בעניין התקבולת המדורגת בשופטים ה ראה אולברייט, ה׳ ואלי כנען, עמ׳ 13-15.) לחלופין, פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 54-55 ו־75 הערה 30, מציע שיש להבין את המילים ״זֶה סִינַי״ כגלוסה שהוסיף סופר שפירש שתיאור זה של התגלות אלוהים במדבר שמדרום ליהודה מתאר את מעמד הר סיני. כך או כך, הקשר בין התיאורים הללו, ההתגלות והר סיני עומד בעינו – אף על פי שאם הצדק עם פישביין, לא המשורר המקורי הוא שקשר בין הדברים אלא סופר מלומד ובעל רגישות למסורת הלשונית, שביטא במפורש את הקשר להר סיני שהיה רמוז בשירה, לתחושתו.

[22] בנוסח המסורה כתובה המילה ״אלוהים״, אבל סביר להניח שבטקסט המקורי הופיעה המילה ״ה׳״ היות שמזמור זה נמצא בחומש השני של ספר תהילים, המחליף בדרך כלל את השם ״אלוהים״ בשם המפורש.

[23] פס׳ 1 בתהילים קיד רומז לשמות יט 1. אף על פי שהמזמור מזכיר במפורש את יציאת מצרים, הוא עושה כן תוך דיאלוג מתמיד עם סיפור מעמד הר סיני שבשמות יט. ראה וייס, מקראות ככוונתם, עמ׳ 252-262; וראה גם את פירושו של אבישור בתוך סרנה, עולם התנ״ך: תהילים, ב, עמ׳ 170-172.

[24] בעניין האש בצורת הקרי של נוסח המסורה – ״ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת״ – ראה: שטיינר, עין ודת, עמ׳ 693-696; לואיס, אש.

[25] חז״ל פירשו את מזמור כט בתהילים כתיאור של מעמד הר סיני; ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש א (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ׳ 205-206), ה (עמ׳ 220-221) וט (עמ׳ 235). נראה כי החזרה על המילה ״קול״ במזמור הובילה את חז״ל להסיק שההתגלות מַרעידת האדמה והסוערת התרחשה בהר סיני. ראה ג׳ייקובס, תהליך מדרשי, עמ׳ 77.

[26] ראה למשל את דיונו המקיף של קרוס, מיתוס כנעני, עמ׳ 147-177 (המדגיש את הרקע הכנעני של המוטיבים הללו); ליונשטם, רעדת הטבע (המדגיש את המקבילות ממסופוטמיה); ירמיאס, תאופניה, עמ׳ 73-90, 174 (המדגיש את שניהם).

[27] KTU 1.4.7, שורות 25-42. התרגום לעברית מאוגריתית הוא שלי. לטקסט המקורי ראה דיטריך, לורץ וסנמרטין, כתב יתדות, עמ׳ 21; סמית, מחזור הבעל, עמ׳ 136-137 (המספק גם תרגום לאנגלית והערות); סמית ופיטארד, מחזור הבעל מאוגרית, ב, עמ׳ 635-683 (בליווי תרגום לאנגלית ופרשנות נרחבת; עמ׳ 672-683 רלוונטיים לענייננו). מהדורות אלה נבדלות לעיתים זו מזו בקריאת כתב היתדות.

[28] בלוח כתוב ״רעת״. אני מקבל את התיקון למילה ״רעם״ המוצעת אצל פישר וקנוטסון, המלכה, עמ׳ 159. קרוס, מיתוס כנעני, עמ׳ 148 הערה 5, טוען שהמילה ״רעת״ נכונה אבל הוראתה היא ״רעם״ (מהשורש רע״ד: *ra‘adtu > ra‘attu*).

[29] KTU 1.101. התרגום לעברית מאוגריתית הוא שלי. ראה דיטריך, לורץ וסנמרטין, כתב יתדות, עמ׳ 115-116. תרגום לאנגלית והערות מצויים אצל וויאט, כתבים מאוגרית, עמ׳ 388-390.

[30] המידע שלהלן מצוי כמעט בכל מילון לעברית מקראית. כבמקרים רבים, התיאור המעמיק והמדויק ביותר של משמעויות המילה בעברית המקראית מצוי אצל בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ׳ 876-877.

[31] מקרים מובהקים של שימוש במילה בהקשר של דיבור אנושי מצויים למשל בשמ״א א 13, כד 17, כו 17; שופטים ז 9; תהילים פו 6. המילה יכולה להורות גם על קול אלוהים האומר מה שנראה כמילים ספציפיות (ישעיהו ו 8).

[32] בעניין המילה ״קול״ המורה על ציווי גם שלא במסגרת צירוף כבול זה, ראה קרוגר, קול אלוהים, עמ׳ 2, והשווה עמ׳ 17.

[33] אני מנסח מחדש את ההגדרה לתופעה המצויה במאמרו של בובר ״סגנון המילה המנחה בסיפורי התורה״ בתוך בובר, דרכו של מקרא, עמ׳ 284-299, ובמיוחד עמ׳ 284. ראה גם את מאמרו ״המילה המנחה ואב הצורה של הנאום״ בעמ׳ 300-307 בכרך זה; אלטר, אמנות הסיפור, עמ׳ 92-112; הנדל, ס״י הקדום.

[34] ראה גם בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ׳ 452.

[35] אני שמח להודות לחיים רוזנבלום, שהעיר לי שהמילה ״ענן״, הקשורה לרעם, חבויה בפועל ״יעננו״.

[36] בעניין טיבה הלא־פתור של האי־בהירות, ראה צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 343. לאור דבריו של צ׳יילדס נראה כי כל ניסיון לטעון שיש להבין את המילה אך ורק בדרך זו או אחרת היא בבחינת חוסר נאמנות לטקסט.

[37] בניגוד לתרגומים רבים כמו NJPS, NEB, NRSV, KJV, לותר, בובר־רוזנצווייג, הירש ומנדלסון.

[38] ראה: דרייבר, שמות, עמ׳ 201; קאסוטו, שמות, עמ׳ 174-175. הן דרייבר והן קאסוטו אינם מביאים לידי גמר את התהליך הלוגי הנובע מאבחנה דקדוקית זו, היינו, שבני ישראל לא שמעו את כל עשרת הדברות. צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 371, ודילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ׳ 245, מציינים אף הם את חשיבות השימוש בצורת הבינוני של הפועל. תרגום השבעים מנסה לשמר את ההבדל על ידי שימוש בצורת אימפרפקט לתרגום ״רואים״ (ἑώρα) ותרגום הפעלים האחרים בפסוק בצורת אאוריסט (ἔστησαν־ו [= וַיַּרְא] φοβηθέντες).

[39] ראה למשל ז׳ואון–מוראוקה, דקדוק, §121f, והשווה §167h. לחלופין (כפי שמראות חלק מן הדוגמאות אצל ז׳ואון–מוראוקה ב־§121f), ייתכן שצורת הבינוני מציינת פעולה שהתמשכה בעבר, ואחריה התרחשה פעולה אחרת. במקרה זה תחביר פס׳ 14 בפרק כ מורה לנו שבני ישראל שמעו את הרעם במשך זמן מה ואחר כך פנו אל משה – ייתכן שלקראת סוף אמירת עשרת הדברות או אפילו בסיום אמירתם. אבל אפשרות זו מסתברת פחות; אפשר היה להשתמש בוי״ו ההיפוך כדי לציין בפירוש שפס׳ 14 התרחש אחרי נתינת עשרת הדברות.

[40] ראה חזקוני לפסוק זה בשמות כ (מהדורת שעוועל, עמ׳ רנט; הפסוק מסומן שם כפס׳ 15).

[41] ראה קביעתם המפורסמת של חז״ל: ״אין מוקדם ומאוחר בתורה״ (ספרי במדבר, בהעלותך על במדבר ט 1 [מהדורת כהנא, עמ׳ 157]; בבלי, פסחים ו ע״ב).

[42] כלומר, מבנה תחבירי זה מורה בעברית המקראית על עבר מוקדם (״עבר של עבר״). ראה ז׳ואון–מוראוקה, דקדוק, §118d, §166j.

[43] לכלל זה שני יוצאים מן הכלל לכאורה, שלמעשה אינם חורגים ממנו: במל״ב כא 10 מוצג נמענו של הדיבור האלוהי במילה ״ביד״, ובבראשית יז 3 הוא מוצג במילה ״את״. ריצ׳רד טאפר הפנה את תשומת לבי לכך שבבראשית א-ב יש פסוקים נוספים היוצאים מכלל זה, כאשר אלוהים בורא את העולם בעשרה מאמרות. להוציא את בראשית א 26 וב 18, במקרים אלה אלוהים איננו פונה לאיש; ובשני פסוקים אלה היעדרו של המושא משקף אסטרטגיה שהטקסט נוקט: הכתוב רומז לרעיון שפמליה של מעלה השתתפה בבריאת האדם, רעיון המופיע בסיפורים אחרים על בריאת האדם מהמזרח הקדום, אך היעדר המושא דוחה מיד את האפשרות.

[44] ראה טוויג, מתן תורה, עמ׳ 62-64, אף על פי שטוויג מציע הסבר שונה לנוסח החריג בפסוק זה, המתבסס על התאוריה (שאיננה משכנעת, בעיני) שעשרת הדברות נוספו לספר שמות הערוך זמן רב אחרי הסיפור המקיף אותם.

[45] ליתר דיוק, מילים אלה מופיעות בכתב יד אלכסנדרינוס של תרגום השבעים.

[46] בעניין מעמדו של מעמד הר סיני במסורת היהודית כראש וראשון לכל ההתגלויות שיבואו אחריו, ראה את דברי חז״ל שכל מה שהוא בכלל התורה ניתן למשה בסיני בדרך זו או אחרת; ראה דיוני בפרק 4 ובספרות המשנית הנזכרת בהערה 11 שם. השווה לעיקר האמונה השביעי של הרמב״ם (בהקדמה לפרק ״חלק״), שבו נאמר כי משה הוא ״אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו״ (רמב״ם, פירוש המשנה, ד, עמ׳ קמב). חשיבותו של מעמד הר סיני לכל ההתגלויות שבאו אחריו נידונה אצל ברוק, ניימן וסטקנברוק, סיני. בעניין התפיסה שרווחה ביהדות בית שני שסמכותן של ההתגלויות שאחרי מעמד הר סיני נובעת מהקשר שלהן או מדמיונן אליו, ראה ניימן, סיני; לרעיון דומה במיסטיקה היהודית ראה שלום, התגלות ומסורת, ובייחוד עמ׳ 288-290. החשיבות המיוחסת למעמד הר סיני איננה התפתחות בתר־מקראית בלבד; גזונדהייט, ארץ ישראל, עמ׳ 333, מעיר שהכתוב בדברים יח 15-19 מציג את כל הנבואה שאחרי מתן תורה כהמשך של ההתגלות בחורב. קשר זה מצוין כבר במגילות מדבר יהודה; ראה: 4QGen–Exod[1], 4QpaleoExod[m], 4QBibPar על אתר; פרופ, שמות יט-מ, עמ׳ 115.

[47] ראה שם, עמ׳ 166.

[48] במילים אחרות, לפועל ״לומר״ יש תמיד מושא, אם ציטוט של דיבור ואם שם עצם או כינוי רמז. ראה בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ׳ 55, סעיף 1, תחת הרובריקה ״mention, name, designate״. כאשר משמעות הפועל היא ״לצוות״ המושא איננו מפורש לעיתים (סעיף 4 אצל בראון–דרייבר–בריגס); אפילו במקרים אלה, אי אפשר להבין שמשמעות הפועל זהה ל״לדבר״. להוציא את שמות יט 25, יש שלושה מקרים בלבד שבהם אין לפועל מושא מפורש או משתמע, ושבהם אפשר להבין אפוא שמשמעותו היא ״לדבר״ (כפי שטוען פרופ, שמות יט-מ, עמ׳ 145). מעמדם הטקסטואלי של שניים מבין המקרים הללו, בראשית ד 8 ודה״ב לב 24 מוטל בספק (ראה פירושים ביקורתיים על פסוקים אלה). המקרה השלישי מצוי בשופטים יז 2, אבל שם המושא ״אלה״ משתמע בבירור מהפועל המופיע מיד לפני הפועל ״אמרת״. אם כן, בשמות יט 25 נעשה לכל הפחות שימוש יוצא דופן בפועל, היוצר אי־בהירות שיכולה

הייתה להימנע בקלות על ידי שימוש בפועל "לדבר". בעניין סטייה זו מהנורמה ראה דרייבר, שמות, עמ' 168, 175.

[49] פרופ, שמות יט-מ, עמ' 145, מעיר: "לו משה היה אומר את עשרת הדברות בשמות כ 1, הוא היה אומר בוודאי 'כה אמר ה'', ולא 'וידבר אלוהים'. התנסחות זו נשמעת כמו דבריו של מספר חיצוני".

[50] ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ט (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 235), וכן את המקבילה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, המדגישה אף יותר את אופיו הפרדוקסלי של הפסוק (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 154); וכן ראה פירוש רש"י על פסוק זה (מהדורת הכתר, עמ' 182; הפסוק מסומן שם כפס' 15) ועל בבלי, שבת פח ע"ב. למקורות נוספים מספרות חז"ל וימי הביניים ראה כשר, תורה שלמה, טז, עמ' 136-137 הערות לסימנים תלא, תלג; למקורות קדם־חז"ליים וחז"ליים ראה פראד, שמיעה וראייה, עמ' 250-261.

[51] לסקירות של בעיה פרשנית זו ראה: קרסיק, לראות קול, עמ' 262; ברתור, רואים את הקולות, עמ' 13-14 וההערות שם.

[52] ראה את ההפניות למחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בהערה 50 לעיל.

[53] ראה את שני פירושיו של ראב"ע לפסוק זה (מהדורת הכתר, עמ' 182). פרשנות זהה מצויה גם אצל דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ' 245.

[54] ראה: בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ' 906, §6d, §6g, §7; קהלר–באומגרטנר, מילון, ערך 'רא"ה', §2, §6e, §13; זליגמן, מחקרים, עמ' 155-158.

[55] קאסוטו, שמות, עמ' 174-175; נות, שמות, עמ' 168; פרופ, שמות יט-מ, עמ' 181. (הסבר זה חוזר למעשה על עמדתם של ר' ישמעאל ושל המפרשים שבהם עוסק כשר בראש עמוד 137; ראה הערה 50 לעיל.) לניסיון נוסף להסביר את מבנהו המשונה של הפסוק במישור הרציונלי ראה הירש, שמות, עמ' רג. הירש טוען שמבנה הפסוק מורה על כך שבני ישראל יכלו לתפוס בחושיהם שהברק שראו והקול ששמעו בקעו ממקום אחד.

[56] קרסיק, לראות קול, עמ' 262, מעיר שנראה שאפילו קאסוטו עצמו איננו משוכנע לגמרי בצדקת ההסבר שהוא מציע, משום שהוא מביא הסבר נוסף, והוא שהפועל "לראות" יכול לציין תפיסה חושית באופן כללי (בכך הוא הולך בדרכו של ראב"ע).

[57] הנוסח השומרוני מרחיב כאן: "וכל העם שמע את הקולות ואת קול השופר וראים את הלפידים ואת ההר עשן" (ראה טל ופלורנטין, חמישה חומשי תורה, עמ' 257). אנחנו למדים מכך שהפסוק בנוסח המסורה הוא מקרה של lectio difficilior המחייב פרשנות.

[58] סרנה, שמות, עמ' 115. השווה אלטר, חומשים, עמ' 432: "הכותב מציג את ההתגלות בהר סיני כחוויה סינסתטית אדירה שהכריעה את בני ישראל". רעיון דומה מופיע אצל השל, אלוהים מבקש, עמ' 197, 198: "קולו של אלוהים אינו הולם את אוזניו של האדם... אין אנו שומעים את הקול; אנו רק רואים את מילות המקרא."

[59] ראה: טוויג, מתן תורה, עמ' 39-41, 48-59; צ'יילדס, שמות, עמ' 351-360.

[60] לנקודות דמיון נוספות בין הפרקים ראה טוויג, מתן תורה, עמ' 40-41, וראה גם את המסקנה הדומה שאליה מגיעה המכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ג (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ' 211).

[61] לגבי העניינים ההיסטוריים־מסורתיים המורכבים מאוד שבפרק זה ראה: צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 499-502; טוויג, מתן תורה, עמ׳ 39-43; בלום, מחקרים, עמ׳ 90-99; וכן ראה את הדיון בקטעים מפרק כד המופיע בתת־פרק הבא.

[62] רעיון זה מופיע בכל כתביו של השל, אבל המקורות שלהלן חשובים במיוחד להבנת ההשלכות המעשיות וההלכתיות של תאולוגיית ההתגלות של השל: כל הספר השני של ספרו, תורה מן השמיים; וגם בספר שלישי ראה ג, עמ׳ 49-138 = ב, עמ׳ 1121-1131; מאמרו ״לקראת הבנה של ההלכה״ (Toward an Understanding of Halacha) המופיע בתוך השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 127-145; השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 170-173. ראה גם: אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 154-179; אייזן, השל על המצוות. מכתביו של ג׳ייקובס ראה: ג׳ייקובס, עץ חיים; ג׳ייקובס, מעבר לספק, עמ׳ 106-131. לתיאורים נוספים של גישות מסוג זה ראה: גילמן, פרגמנטים קדושים, במיוחד עמ׳ 39-62; דורף ורוזט, עץ חי; דורף, מסורת.

[63] ראה אייזן, השל על המצוות, עמ׳ 16-17.

[64] בפרק הבא אדון בשאלה אם משה ושאר הנביאים היו סטנוגרפים או שמא הם מילאו תפקיד פעיל יותר בעיצוב נבואותיהם. השל מרחיב את הדיבור בנושא זה בתוך השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 264-298 = ב, עמ׳ 679-713.

[65] רמב״ם, מורה נבוכים א, סה-סז (עמ׳ 166-172). להבנה הנאותה — היינו, הבנה שאיננה בבחינת עבודה זרה — של הצירוף ״וידבר אלוהים״ הרווח במקרא ראה גם השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 142-147; בעניין נושא העבודה הזרה הרמוז בעמודים אלה ראה הלד, השל, עמ׳ 268 הערה 45.

[66] אני מודה לדן ברא״ז שעודד אותי לפתח את עמדתי בעניין זה.

[67] למחלוקות בנות זמננו בעניין חיבורה של התורה, ראה דיוני בהערה 14 לפרק 1 בספר זה, שבה אני מציע ביבליוגרפיה בסיסית הן לתורת התעודות הקלאסית והן לתאוריות חדשות יותר הקוראות עליה תיגר (במיוחד בעניין ס״א וס״י). אני תומך בעיקר בגרסה קפדנית, מפורטת ואף אלגנטית של התאוריה הקלאסית. גרסה זו מכונה תורת התעודות החדשה. שימוש בתאוריה זו וטענות בזכותה מצויים בכתביהם של מנחם הרן, יואל ביידן ומעל לכול ברוך שורץ. שורץ כתב רבות על מסורות סיני ועל התפתחותן; ראה את מבואו השווה לכל נפש: שורץ, סיני; את המחקרים המפורטים יותר המצויים אצל שורץ, מקור; ומעל לכול את מאמרו המופתי שורץ, סיפור כוהני. ראה גם את עמדותיו התאולוגיות בתוך שורץ, מתן תורה. ראה עוד את הדיון החשוב על פי שיטת ביקורת המקורות אצל ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 153-171. אף על פי שאני הולך בדרכם של שורץ ושל ביידן לעניין בידודם של הפסוקים הרלוונטיים על פי שיטת ביקורת המקורות, אני מציע פרשנות משלי למקורות, המנוגדת מבחינות מסוימות לפרשנות של שורץ ושל ביידן. לתאוריות חלופיות בעניין חיבורן של פרשיות סיני ראה: טוויג, מתן תורה; דוזמן, אלוהים הר.

[68] ראה גרינשטיין, ההתגלות בסיני, עמ׳ 228-277, המצביע על כך שההבדלים בין הזיכרונות שהשתמרו בפרקים יט-כד בשמות אינם משקפים רק תפיסות שונות של האירוע עצמו אלא גם את הדרכים השונות שבהן התפיסות הללו השתמרו, פורשו ונמסרו הלאה.

[69] בעניין ההתגלות כדבר ש״אלוהים לא ראה לנכון לעשות... באופן ברור שאיננו משתמע לשתי פנים״ אלא בדרך המייצרת מחלוקת ומבוכה, ראה וורד, דת והתגלות, עמ׳ 22-23.

[70] מנקודת מבט דתית, ערכה של ביקורת המקורות טמון בכך שהיא מאפשרת לנו לשחזר תפיסות בדבר ההתגלות שהיו קיימות בעם ישראל בעבר הרחוק, אשר יש להן חשיבות תאולוגית בעבורנו. קשה להבחין בתפיסות אלה כאשר מתמקדים בצורתו הסופית של המקרא. בעניין טענה זו ראה שורץ, מקור, עמ׳ 254, והשווה שורץ, התורה, עמ׳ 213-218. טענה זו נאמרה גם על אודות עניינים נוספים, כמו התפיסות השונות של אלוהים בתורה ונושא ההבטחה לאבות; ראה: זומר, גופים, עמ׳ 124-126; ביידן, הבטחה, עמ׳ 127-145.

[71] כמעט כל מבקרי המקרא המודרניים מסכימים בעניין חלוקת התורה לחלקים הכוהניים ולחלקים שאינם כוהניים, ורובם יוכלו לקרוא את הניתוח שלי לסיפור סיני שבס״כ בלי לחלוק באופן עקרוני על היקפו ועל צורתו של הסיפור. מחלוקת גדולה יותר תתגלע סביב מה שאני מתאר כס״א, היות שרבים מהחוקרים בני זמננו, במיוחד באירופה, אינם מאמינים שס״א הוא יחידה בעלת עקיבות פנימית, ולא כל שכן יחידה שעמדה בעבר בפני עצמה. מסיבה זו אני טורח לבחון כמה מודלים לתיאור החלקים מפרשיות סיני המשתייכים ואינם משתייכים למסורת זו. השאלה האם ובאיזו מידה החומר משמות יט-כד שאני מזהה כשייך לס״א מתקשר ליחידות טקסט אחרות המצויות במקומות שונים בתורה איננה בעלת חשיבות גדולה לעניין הטענות הפרשניות שאני טוען כאן. משום כך אף תומכיהן של התיאוריות החדשות המזוהות עם רולף רנדטורף, ארהרד בלום, קונרד שמיד, דייוויד קאר, יאן גרץ ותומס דוזמן יכולים לבחון את טענותיי הפרשניות למרות האי־הסכמה השוררת בינינו בעניין קיומו או עקיבותו של ס״א כגוף גדול יותר. בעניין החומר הנותר בספר שמות (היינו, בעניין ס״י), המחלוקת גדולה אף יותר; חוקרים רבים יטילו ספק בכך שכל הטקסטים הללו שייכים לאסכולה אחת. מסיבה זו אינני מקדיש לס״י תשומת לב רבה ואינני בוחן אותו לעומק כמו את ס״א ואת ס״כ.

[72] ראה שורץ, סיני. ניתוחים דומים בשיטת ביקורת המקורות מצויים אצל קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, עמ׳ 109-119; דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ׳ 206-226, 245-258, 284-292.

[73] בעניין הרעיון הבא לידי ביטוי בס״א שהברית והחוק חד הם, ושהחוק משמש כביטוי להכרת הטובה שעם ישראל חש כלפי אלוהים, ראה שורץ, מקור, עמ׳ 258-259.

[74] פארן, הסגנון הכוהני, עמ׳ 98-136, תיאר את נטייתם של טקסטים כוהניים, הן משפטיים והן סיפוריים, לעבור מפרוזה לשירה ובחזרה לפרוזה בתוך קטע אחד, במיוחד כאשר אירועים רבי חשיבות מתוארים. נטייה זו באה לידי ביטוי בקטעי פרוזה גם במקורות אחרים, אף על פי שבתדירות פחותה. מן ההכרח לזכור שהפרוזה והשירה לא היו נבדלות לחלוטין בעברית הקדומה, ושהיה בשפה סגנון ביניים שבו מופיעים מאפיינים פואטיים כמו תקבולות וריתמוס, אך לא לעיתים תכופות. ראה כדורי, שירה מקראית, עמ׳ 59-95, ובמיוחד עמ׳ 85-87, 94-95. הפסוקים שאני מצטט כאן הם דוגמה טובה לסגנון ביניים זה: לעיתים הם מתקרבים ללשון המסוגננת שאנו מכנים על פי רוב שירה כשהיא מופיעה במקרא (אני מסמן את המקומות הללו בהזחת האיבר השני והאיבר השלישי של תקבולות), אך לעיתים אין במשפטים תקבולת, כדרכה של הפרוזה.

[75] מבנה תחבירי זה (וי״ו + נושא + פועל בצורת קָטַל) משמש לעיתים קרובות לפתיחת סיפור חדש. קשה להסביר את השימוש במבנה זה בטקסט הנוכחי (כלומר, הערוך) של שמות יט, שהרי פס׳ 3 איננו פותח סיפור חדש. המשמעות הנוספת שייתכן שיהיה למבנה זה – הערה מוסגרת, בייחוד בעבר מוקדם – איננה סבירה בהקשר זה. מבנה תחבירי זה משמש גם להדגשת נושא המשפט ולהבדילו מנושא שנזכר קודם לכן, ואף שימוש זה איננו מתאים כאן; אין כל סיבה לחשוב שנושא המשפט הקודם (ישראל) יעלה אל האלוהים, וכן אין סיבה להיות מופתעים מכך שמשה הוא שעלה להר. אבל המבנה התחבירי של פס׳ 3 הגיוני לחלוטין אם מתייחסים אליו כפסוק הפותח את סיפור מעמד הר סיני בס״א.

[76] למשמעות מילה זו ראה גרינברג, מחקרים, עמ׳ 273-278, והשווה הלד, אוהב נאמן, עמ׳ 11-12.

[77] קשר סיבתי זה נרמז במילה ״ועתה״ בפס׳ 5, המשמשת לדברי בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ׳ 773 §2b, ל״הסקת מסקנה, במיוחד מסקנה מעשית, ממה שנאמר קודם לכן״ – או, אפשר להוסיף, ממה שנחווה קודם לכן. המסקנה המעשית לעתיד הקרוב נאמרת בצורת הציווי או (כמו במקרה שלפנינו) בצורת יִקְטֹל. בעניין המילה ״ועתה״ כמציגה השלכה של דבר מה, במיוחד בהקשרים של כריתת ברית (כמו בשמות יט 2-6), ראה ברונגרס, ועתה, במיוחד עמ׳ 290, 293-294. בדומה לכך, קשר סיבתי חלש מתקיים כאשר המילה ״הנה״ מקדימה את הפסוקית הראשונה (המתארת את מה שכבר ידוע, כמו ״אתם ראיתם״ בפס׳ 4 בפרקנו) והמילה ״ועתה״ מקדימה את הפסוקית השנייה (המתארת את התוצאה); ראה למבדין, עברית מקראית, עמ׳ 168-172. קשר סיבתי זה קיים גם כאשר ביטוי שיש בו ראייה או שמיעה (כמו ״אתם ראיתם״) קודם לרישא במקום המילה ״הנה״.

[78] ראה למשל: קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, ב, עמ׳ 111; הרן, האסופה המקראית, ב, עמ׳ 130, 160-161; שורץ, מקור, עמ׳ 258; ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 157-158.

[79] ראה שמות יט 5, 16 (פעמיים), 19 (פעמיים); כ 15 (פעמיים). נוסף על כך משתמש ס״א במקום אחד (כד 3) במילה ״קול״ לציון מה שבני ישראל עצמם אומרים. חלק מהרמזים ההקשריים בס״א – (הענן הכבד (ט 1), הברקים והענן (טז[2א1])), האש וההר העשן (כ 15) – תומכים בהבנת המילה ״קול״ כ״רעם״, ואילו הדיבור הנזכר ביט 19 תומך בהבנת המילה ״קול״ כקול אנושי. האש, העשן ורעידת האדמה מצויים גם בס״י (יט 18, יט 20); במסגרת הטקסט הערוך הם מחזקים את ההבנה שיש לפרש ״קול״ כ״רעם״.

[80] שורץ, סיני, עמ׳ 25; שורץ, חורב; ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 153-158. על פי רוב הולכים חוקרים אלה בדרכם של דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ׳ 217, ושל דרייבר, שמות, עמ׳ 168, 174, 201. בדומה לכך, בעיני ולהאוזן, עריכה, עמ׳ 86-89, פס׳ 10-19 בפרק יט ופס׳ 1-14 בפרק כ מצטרפים ליחידה אחת, ועשרת הדברות נאמרו לבני ישראל דווקא בס״א (ראה סיכומו המחכים של ולהאוזן בעמ׳ 95, וכן עמ׳ 329-330 שבהם הוא מוסיף שאף פס׳ 14-17 בפרק כ שייכים לס״א).

[81] קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, עמ׳ 110-111; דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ׳ 217-218; שורץ, סיני, עמ׳ 24-25. כמה מהחוקרים שפועלים בתקופה האחרונה (למשל, בלום, מחקרים, עמ׳ 48-49) מייחסים את הפסוקים הללו לתוספת פרשנית.

[82] כמעט בטוח שהטקסט המקורי של עשרת הדברות בס״א היה קצר יותר מעשרת הדברות המוכרים לנו מספר שמות, אבל אורכם ונוסחם המדויק של עשרת הדברות בס״א אינם רלוונטיים לשאלה שבה אני עוסק. במחקר המקרא המודרני נעשו ניסיונות רבים ביותר לשחזר את עשרת הדברות המקוריים שבס״א, ללא תוספות חיצוניות מס״כ, מס״ד או ממקורות אחרים. ראה קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, ב, עמ׳ 111-112, ואת הפרשנויות הביקורתיות הסטנדרטיות. השווה בלום, עשרת הדברות (המשחזר גרסאות קדומות של עשרת הדברות, אף על פי שהוא איננו מייחס אותן לס״א).

[83] הצעה זו הועלתה לראשונה בשנת 1881 על ידי החוקר ההולנדי אברהם קואנן (בחיבור שלא קראתי), כפי שמעירים ולהאוזן, עריכה, עמ׳ 329-330, וניקולסון, עשרת הדברות, עמ׳ 423 הערה 2.

[84] מחקרים רבים עוסקים בנושא זה; ראה למשל: נות, שמות, עמ׳ 154-155, 168; טוויג, מתן תורה, עמ׳ 17-26 (בעמודים אלה סקירה וביקורת של פרשנויות אפשריות אחרות), 26-31, 61-64; ניקולסון, עשרת הדברות, עמ׳ 423-427; דוזמן, אלוהים בהר, עמ׳ 47-49. השווה קפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, עמ׳ 111, המציעים שגרסה קודמת של עשרת הדברות נכללה בס״א, אף על פי שהם מוסיפים (באופן מבלבל מעט) שייתכן שאפילו גרסה זו לא הייתה חלק מס״א במקור. השווה לנקודת מבט דומה (שנמנעת מלעסוק בס״א) המצויה אצל בלום, עשרת הדברות, עמ׳ 295. בלום טוען שספר הברית ולא עשרת הדברות הוא שעמד במקור במוקד סיפורי סיני בתעודות השונות, ולפיכך הוא רואה בעשרת הדברות תוספת מאוחרת, הגם שהכתוב בשמות לב כבר מכיר אותה; ראה גם בלום, מחקרים, עמ׳ 97-98.

[85] השווה חזקוני לשמות כ 15 (מהדורת שעוועל, עמ׳ רנט).

[86] הראיה העיקרית שמביאים החוקרים לכך שיש לראות בעשרת הדברות תחיבה (אינטרפולציה) היא שהם קוטעים את רצף העלילה שבין יט 18-19 ובין כ 15, משום שבכ 14 מתואר אירוע שהתרחש בעקבות המראות והקולות המתוארים ביט 18-19. נוסף על כך, החוקרים הללו מניחים שמקומם הנוכחי של עשרת הדברות מעיד על כך שכל בני ישראל שמעו אותם נאמרים, ואילו פס׳ 14-17 בפרק כ מספרים שמשה לבדו שמע אותם ישירות. (ראה למשל: ניקולסון, עשרת הדברות, עמ׳ 423; נות, שמות, עמ׳ 154; בעניין ההנחה שמקומם הנוכחי של עשרת הדברות מעיד בהכרח על כך שכל בני ישראל שמעו אותם, ראה טוויג, מתן תורה, עמ׳ 61-62.) עם זאת, כאשר מבינים שהמבנה התחבירי של פס׳ 14 בפרק כ מורה על כך שהשיחה המתוארת בפס׳ 14-17 התרחשה במהלך ההתגלות או לפניה, בטל תוקפן של ההתנגדויות הללו למקומם הנוכחי של עשרת הדברות. כאשר חוקרים כמו ניקולסון מניחים שהמיקום הנוכחי של עשרת הדברות מאלץ אותנו להסיק שכל ישראל שמעו אותם נאמרים, הם אינם מפגינים רק חוסר הבנה של המבנה התחבירי של כ 14, אלא גם חוסר רגישות לאי־הבהירות האופפת את שאלת התיווך ביחידה המורכבת מפרקים יט-כ, והם מייבאים את עמדתו של ספר דברים לתוך ספר שמות (או לתוך החומר שמקורו בס״א המופיע בספר שמות).

[87] פסוק נוסף בספר שמות המצביע בכיוון זה הוא כ 18. בפסוק זה נאמר שאלוהים דיבר עם בני ישראל, ולא רק הרשים אותם בקולות עזים ובמראות מופלאים. יתר על כן, ייתכן שיש לקרוא את הפסוק הבא אחריו כציטוט של דברי אלוהים לבני ישראל או כפרפרזה

על דברים אלה – ולכן חשוב הדבר שפסוק זה (״לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אלוהי כֶּסֶף וֵאלוהי זָהָב״) יכול להיחשב לפרפרזה על עניין מרכזי בעשרת הדברות – ״לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים״ (ראה ניקולסון, עשרת הדברות, עמ׳ 429-430). נוכחותו של אלוהים בשמיים בפס׳ 18 סותרת כמה פסוקים מס״א בפרק יט, המספרים שאלוהים ירד אל ההר לפני ההתגלות. בעקבות זאת נראה שפס׳ 18 איננו שייך לס״א (כפי שטוענים שורץ וחוקרים קלאסיים נוספים) אלא הוא תוספת מאוחרת שנוספה לצורתו הסופית של ספר שמות (או שמא לס״א?). בתוספת זו משתקפת גרסתו של ספר דברים להתגלות, שבה אלוהים שוכן אך ורק בשמיים. להגנה על הצעה זו ראה: נות, שמות, עמ׳ 141; צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 465; בלום, מחקרים, עמ׳ 95-97; ניקולסון, עשרת הדברות, עמ׳ 428-429.

88 אפשר להוסיף לתמונה שאלה נוספת: אם בני ישראל אכן שמעו את כל עשרת הדברות, האם הם הצליחו לזהות את המילים שנאמרו או שמא הם שמעו רק קולות חזקים וחסרי פשר, ומשה לבדו הצליח להבינם? שורץ, חורב, טוען כי ״על פי יט 19 בני ישראל שמעו קול בלבד... אבל נראה שלא היו מסוגלים לזהות את המילים שנאמרו. תפקידו של משה היה למסור להם את התוכן שנאמר בצורת דיבור בר הבנה, דיבר אחרי דיבר... מנקודת מבטו של המאזין נראה בוודאי שבכל פעם ש׳מֹשֶׁה יְדַבֵּר [היינו, אמר אחד מעשרת הדברות]׳ – ׳וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל׳״. שורץ מסביר כי מטרת השמעת הקול הבלתי מובן לבני ישראל היא נתינת תוקף למעמדו של הנביא. במילים אחרות, כבר בס״א אנחנו רואים שהמחבר מתמודד עם הקשר בין הסמכות הדתית ובין ההתגלות. אם הצדק עם שורץ, ס״א טוען שאלוהים אכן מדבר במילים, אבל בני ישראל יכולים לקבל את המילים הללו רק בתיווכו של אדם אחר, ולא באופן ישיר. משום כך נראה לי (וייתכן ששורץ יחלוק עלי) שס״א מעלה את התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות (היות שאלוהים דיבר בשפת בני אדם) ומסתייג ממנה (היות שאפילו במעמד חורב נזקקו בני ישראל למתווך כדי לדעת אילו מילים הוא אמר) בעת ובעונה אחת.

89 אני משתמש כאן בשחזור של ס״א שיצר שורץ. בלב השחזור של פסוקים אלה (לב 15-16) ושל לא 18 עומדת ההכרה בכך שבמקומות אחרים ס״כ לעולם איננו מדבר על ״לוחות״ אלא רק על חפץ המכונה ״עדות״ (כה 16, כה 21, מ 20). רק במקומות שיש בהם עירוב של ס״א ושל ס״כ מופיע הצירוף ״שני לוחות העדות״. ראה שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 126-127, ובמיוחד הערה 52.

90 ראה את הסקירה המצויה אצל קרוזמן, התורה, עמ׳ 50-55 בעניין השאלות המורכבות הללו: מה היה כתוב בפועל על הלוחות על פי המקורות ושלבי העריכה השונים; והאם ייתכן שמה שמוצג בטקסט הערוך שברשותנו ככתיבת לוחות שניים היה במקור נרטיב נוסף שתיאר את נתינת הלוחות הראשונים והיחידים.

91 כך הוא בנוסח המסורה ובמרבית כתבי היד של תרגום השבעים. בחלק מכתבי היד של תרגום השבעים לא מופיעה המילה γράψω, המקבילה ל״וכתבתי״ בעברית, אלא צורת ציווי אאוריסט, γραψον, שממנה משתמע שיש לקרוא ״וכתבת״; ראה וויברס, שמות, עמ׳ 374. קרוב לוודאי שקריאה זו נובעת מניסיונם של חלק מהאנשים שהעבירו את תרגום השבעים בעל־פה ובכתב להשליט הרמוניה בין פס׳ 1 ובין פס׳ 27-28 בפרק לד; אין לראות בה קריאה מקורית בס״א. ראה זומר, תרגום כפרשנות, עמ׳ 58 הערה 47.

[92] המפרש הקראי אבו אל־פרג׳ הארון אבן אל־פרג׳ דן בספרו ״אלכתאב אלכאפי״, חלק שני, פרק 4, במבנה התחבירי של הפסוק, ומסביר שהנושא איננו משתנה בתוך סדרת פעלים אלא אם כן מצוין במפורש נושא חדש; ראה כאן, פרשנות מקראית, עמ׳ 146-147.

[93] כך מפרשים רשב״ם, רמב״ן וראב״ע (מהדורת הכתר, עמ׳ 168-169); דילמן וריסל, שמות וויקרא, עמ׳ 391; פרופ, שמות יט-מ, עמ׳ 617; ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 169. כל אלה מביאים את לד 1 כדי לחזק את טענתם אבל אינם מציעים כל הסבר דקדוקי לשינוי הנושא בפס׳ 28, שאיננו נאמר בפירוש. קאסוטו, שמות, עמ׳ 167, מציע שלפועל ״ויכתוב״ בפס׳ 28 יש נושא סתמי הדומה לצורת סביל. אומנם יש בעברית המקראית פעלים סתמיים, אך פועל זה איננו מתאים לקטגוריה זו, כפי שאפשר לראות בדיון בפעלים סתמיים בגוף שלישי יחיד אצל גזניוס־קאוטש־קאולי, דקדוק, §§144b-d.

[94] למשל, שמות רבה מז ב.

[95] למדרשים ולפירושים אלה ראה: ליברמן, יוונית ויוונות, עמ׳ 211-212; כשר, תורה שלמה, כב, עמ׳ 126-127.

[96] ראה דרייבר, שמות, על לד 1 ועל לד 28. אפשרות זו נידונה בהערות אצל קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך, ב, עמ׳ 134-135.

[97] ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 167-169.

[98] ראה ספר ״מושב זקנים״ על שמות לד 1 (אצל ששון, מושב זקנים, עמ׳ 216), וכן את הדיון במפרשים אלה אצל כשר, תורה שלמה, כב, עמ׳ 126-127.

[99] ראה למשל שורץ, 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.

[100] בעמודים שלהלן אני קורא את ס״כ כטקסט נפרד שאפשר לקרוא בפני עצמו, כפי שהוא נועד להיקרא במקור. בכך אני הולך בדרכו של שורץ, 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; שורץ, סיפור כוהני.

[101] 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).

[102] 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.

[103] בעניין החשיבות של שחזור רצף עלילתי זה ראה: שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 115-117; הנדלי, שמיים בארץ, עמ׳ 173-175.

[104] בעניין אורו של אלוהים כמקור לאור שקרן מפני משה ראה בייחוד: אסטר, אור, עמ׳ 337-351; סנדרס, אור, עמ׳ 404.

[105] ראה שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 125.

[106] האירוע המתואר בויקרא 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; שורץ, 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.

[107] ראה למשל: ולהאוזן, אקדמות, עמ׳ 163; בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ׳ 76; שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 123-124.

[108] כפי שכבר נאמר בפירוש הרמב״ן לויקרא ז 38 (מהדורת הכתר, עמ׳ 47). ראה גם שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 123 והערה 45 שם.

[109] 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.

[110] 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.

[111] ראה: שורץ, 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.

[112] בעניין היות ארון הברית הדום רגליו של אלוהים והכפורת כיסאו ראה: הרן, מקדשים, עמ׳ 236-253; דה וו, הארון והאוהל, עמ׳ 147-148.

[113] 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).

[114] ראה את הדיון מאיר העיניים בנושא זה אצל טוויג, מתן תורה, עמ׳ 154-158, וכן ראה שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 124.

[115] 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.

[116] 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.

[117] ראה: פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 98-102; שבל, חוק נבואי; שבל, פסח שני; שבל, במדבר טו.

[118] 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.

[119] 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 בויקרא 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.

[120] שורץ, מקור, עמ׳ 258-259.

[121] בעניין דעת ס״כ שהברית היא הבטחה ראה: צימרלי, ברית סיני; שורץ, 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.

[122] 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.

123 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.

124 השווה טוויג, מתן תורה, עמ׳ 158, וראה את דבריו החשובים בהערה 132 שם; ראה גם שורץ, 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 כדורי, השלכות, עמ׳ 9-10.

125 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.

126 ראה את דיוני בתאורגיה בפרק 3 בספר זה, ובייחוד הערות 66 ו־75 ואת ההפניות לעבודתו של משה אידל שם.

127 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.

128 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).

129 כך מסביר מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ׳ 299, את דברי רוזנצווייג.

130 רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 363.

131 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.

[132] 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).

[133] משה מסיר את המסווה מעל פניו כאשר הוא אומר לישראל את מה שנצטווה לומר להם. בעניין משמעותם החזרתית של הפעלים בשמות לד 34 ("יסיר" בצורת יְקֻטַּל; "וְיָצָא" ר"ודיבר" בצורת וְקָטַל [וי"ו ההיפוך]), 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, בויקרא 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 מקודש 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 בויקרא 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.

[134] 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 זו כדי להבהיר דבר מה; ראה את הדוגמאות אצל ז'ואון–מוראוקה, דקדוק, §155j.

[135] 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.

[136] 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 שורץ, סיפור כוהני, עמ' 132.

[137] נושא זה מופיע בס״כ בחטף, כפי שמעיר טוויג, מתן תורה, עמ׳ 155-157, המפנה לויקרא 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).

[138] 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.

[139] 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 לויקרא 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 במדרש ספרי 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 ״וִידַבֵּר״ (בשונה מהתרגום הרגיל של ״וַיְדַבֵּר״, שהוא צורת האאוריסט ἐλάλησεν). אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן מתרגמים ״מתמלל״ (בדיוק כפי שהם מתרגמים את המילה ״מְדַבֵּר״ 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 יְקַטֵּל (אימפרפקט) עם וי״ו החיבור.

[140] בפועל זה כמה חריגות סגנוניות המושכות את תשומת ליבם של קוראים המכירים את הנורמות של הסגנון הנרטיבי, כפי שהעיר אלטר, חומשים, עמ׳ 720.

[141] 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.

[142] ראה: לוין, במדבר א-כ, עמ׳ 258; פוקס, חומשים, עמ׳ 695. על בניין התפעל כמציין פעולה מתמשכת ראה ספייזר, התפעל.

[143] 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!

[144] 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.

[145] 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״.

[146] ז׳ואון–מוראוקה, מילון, §53i.

[147] ראה שורץ, סיני, עמ׳ 24-26. הרשימה שמניתי למעלה משקפת שינויים קטנים שחלו בתפיסתו של שורץ מאז כתיבת מאמר זה.

[148] כמו כן, נראה שתחילתו של סיפור סיני בס״י חסרה, אלא אם כן (כפי שהציע לי שורץ) 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, ביט 9ב. אם פרשנות זו נכונה, אזי הנושא המרכזי של סיפור סיני בס״י מוצג בשמות יז 7ב.

[149] ביידן, הבטחה, עמ׳ 113. ביידן מעיר ששמור לראייה מקום של כבוד בס״י ככלל, גם כשלא מדובר באירועי התגלות.

[150] ראה מילגרום, ויקרא א, עמ׳ 574.

[151] שורץ, סיפור כוהני, עמ׳ 127-128.

[152] 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״.

[153] 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.

[154] 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 ולט 6 מלמדת שהיא מצויה גם בס״י.)

[155] 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 וָאֶחְיֶ״).

[156] 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 וריעונות דויטרונומיסטיים שאינם עולים בקנה אחד עם הטקסט שסביבם. בעניין החזרה המקשרת והשימוש בה לזיהוי תוספות מאוחרות ראה קול, חזרה מקשרת.

157 גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ׳ 12-43; פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 194-197; קאר, מתודה.

158 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 שורץ וביידן מייחסים את הפסוק לס״א ומאמינים שעשרות הדברות כלל לא הופיעו בס״י; ראה ביידן, עריכת התורה, עמ׳ 168-171.

159 הופמן, ייחודו של ס״י. ראה גם שבל, ספרות משפטית, עמ׳ 235.

160 הופמן, ייחודו של ס״י, עמ׳ 82-93.

161 שם, עמ׳ 93-106.

162 שם, עמ׳ 63-80.

163 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׳ 192-240; ויולה, שורשים.

164 טוויג מדגיש את הפרשנות הפנים־מקראית בדברים ד וה; 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 וה 25-26 שואפים לבאר את המילה העמומה ״נַפְשׁוֹת״ בשמות כ 17. ברטלר, ההתגלות בדברים, מציג סקירה של היסודות הפרשניים בפרקים אלה.

[165] 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).

[166] 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 (ס״ד$_1$) והן לגבי המחברים המאוחרים יותר שהוסיפו על דברי המחברים הקדומים את דברים א 1 - ד 40 (ס״ד$_2$). 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.

[167] נוסף על כך, מסיבות שאתאר בהמשך, סביר להניח שפסוק זה הוא תוספת משנית; ראה את ההפניה לליונשטם בהערה 183 להלן.

[168] 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.

[169] 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.

[170] החל מלא 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.

[171] בעניין ראיית אלוהים במקדש כדרך להגיע אליו בדת הישראלית (הלא־דויטרונומיסטית), ראה למשל סמית, לראות אלוהים. בעניין התרחקותו של ס״ד מדתיות מסוג זה ראה: הנדל, אניקוניזם; ון דר טורן, ספר איקוני.

[172] 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.

[173] בעניין השימוש בראי״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.

[174] 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.)

[175] בשונה מס״כ, ס״ד איננו משתמש במילה ״כבוד״ כדי לציין את גופו של אלוהים. ראה שם, עמ׳ 64.

[176] המילה ״קול״ מופיעה חמש פעמים בפסוקים שהובאו לעיל ופעמיים בפס׳ 24.

[177] אני מודה להלל בן־ששון שהפנה את תשומת לבי להיבט פרשני זה של דברים ה 21.

[178] ראה צ׳יילדס, שמות, עמ׳ 351. בעמ׳ 343 מצביע צ׳יילדס על האי־בהירות האופפת את המילה ״קול״ בשמות יט 19, ומעיר גם שהאי־בהירות נפתרת באופן חד־משמעי בדברים ד 10, ד 33, ה 4, ה 21.

[179] 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.

[180] כאן אנחנו רואים הבדל דק נוסף בין ס״ד ובין ס״א שעליו הוא נסמך. שורץ, 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.

[181] גם כאן פותר ס"ד את העמימות ואת האי־סדר 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.

[182] 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.

[183] 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.

[184] 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 הִגִּיד [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.

[185] 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.

[186] 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.

[187] 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.

[188] פרוטרראב״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 פרוטרראב״ד את דעתו של ס״א שמשה נתן לישראל הנחיות משפטיות בתחילת תקופת הנדודים. בהשגה המופיעה בד 14 מדגיש פרוטרראב״ד את התפקיד שמשה מילא בנתינת התורה, וגם במקרה זה הוא מקרב את הכתוב לנקודת מבטו של ס״א.

[189] השווה להצעתו של ויינגרין, ממקרא למשנה, עמ׳ 143-154, שספר דברים הוא ״פרוטרמשנה״. 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.

[190] בהערה 31 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.

[191] 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.

[192] 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.

[193] ראה זומר, גופים, עמ׳ 134.

[194] ראה שורץ, 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.

[195] כדורי, השלכות, עמ׳ 10-13.

[196] 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.

[197] ראה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ׳ 332.

[198] סיסקין, מורשת הרמב״ם.

[199] 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.

[200] שורץ מראה שכל מקור מתיימר לספר את סיפור מתן תורה האחד והיחיד באופן משכנע; ראה למשל שורץ, התורה, עמ׳ 181-182.

[201] אני מסתמך כאן על דבריו של וורד, דת והתגלות, עמ׳ 22-23, בקטע שכותרתו "The Ambiguity of Revelation".

[202] מתן תורה בסיני או בחורב ובמשכן מתואר בשמות יט-מ, בויקרא 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.

[203] 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; שורץ, תורת הקדושה (וכן דיון קצר יותר אצל שורץ, קדושת ישראל); רגב, קדושה דינמית וסטטית; אנדרסון, משכן ומקדש.

[204] בעניין מונחים אלה ראה: השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 220-263 = ב, עמ׳ 633-677; 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.

[205] במהדורת הורוויץ–רבין מספר הפסוק הוא 16.

[206] במהדורת הורוויץ–רבין מספר הפסוק הוא 22.

[207] במהדורת הורוויץ–רבין מספר הפסוק הוא 24.

[208] במקראות גדולות הכתר מספר הפסוק הוא 16.

[209] 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 שורץ, ״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״ (שורץ, חורב).

[210] ראה: ויזל, רשב״ם; ויזל, הטעמים אלוהיים.

[211] 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]״.

[212] בעניין מימרה זו אצל חז״ל ראה הערה 41 לעיל.

[213] בעניין התפתחותה המורכבת של הדעה שישראל שמעו רק את שני הדברות הראשונים בתקופת התנאים והאמוראים, ראה שורץ, אנוכי ולא יהיה.

[214] 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 שורץ, אנוכי ולא יהיה, עמ׳ 195, טוען שצורת חשיבה זו התפתחה רק בימי הביניים ושהפרשנות המצויה בספרות המדרשים ובתלמוד התפתחה ממקור נפרד לחלוטין.

[215] ״רבותינו״ כאן אינם החכמים המחזיקים בעמדה המינימליסטית בשיר השירים רבה א, יג, אלא החכמים בעלי העמדה המינימליסטית הנזכרים בשמות רבה לג, ז.

[216] 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 ר״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 שורץ, 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.

[217] 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).

[218] 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).

[219] 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).

[220] רמב״ם, מורה נבוכים, עמ׳ 377-380 (חלק ב, פרק לג).

[221] שם, עמ׳ 380 (ב, לג).

[222] בעניין אופיו הלא־נשמע, הערטילאי והלא־מילולי של מה שישראל שמעו בשני הדברות הראשונים ראה את הסיכום אצל קרייסל, נבואה, עמ׳ 230-234.

[223] רמב״ם, מורה נבוכים, עמ׳ 377 (ב, לג).

[224] 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.

[225] רמב״ם, מורה נבוכים, עמ׳ 380 (ב, לג).

[226] 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״.

[227] רמב״ם, מורה נבוכים, עמ׳ 168 (א, סה).

[228] שם, עמ׳ 422 (ב, מח).

[229] שם, עמ׳ 422-424 (ב, מח).

[230] השווה ריינס, נבואת משה, עמ׳ 337.

[231] שם, עמ׳ 354-355.

[232] בלנד, משה והמצוות, עמ׳ 62-63.

[233] שם, עמ׳ 54.

[234] 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״.

[235] קפלן, אני ישנה, עמ׳ 139.

[236] שם, עמ׳ 135. טענה זו מופיעה גם אצל ריינס, נבואת משה, עמ׳ 332-333.

[237] קפלן, אני ישנה, עמ׳ 133-135. השווה ריינס, תפיסת הרמב״ם, עמ׳ 353-354.

[238] 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.

[239] 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.

[240] גודמן, סודותיו, עמ׳ 170.

[241] שם, עמ׳ 169-187; הציטוט לקוח מעמ׳ 187.

[242] יש להעיר שהרמב״ם אומר זאת באופן עקיף בלבד; הדעה שריינס, בלנד, קפלן וגודמן מייחסים לרמב״ם בקטעים שציטטתי למעלה איננה נאמרת במפורש **במורה נבוכים**. דעתו של הרמב״ם שהתורה נכתבה בידי אדם מתגלה רק כאשר מצרפים קטעים מכמה מקומות שונים **במורה 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 219 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.

[243] רמב״ם, פירוש המשנה, ד, עמ׳ קמג-קמד (בתרגומו של קפאח). תרגומו המוכר של אבן תיבון 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. אני מודה לסימון הופקינס מהאוניברסיטה העברית בירושלים שהבהיר לי ביטויים ומונחים חשובים המופיעים במקור הכתוב בערבית.

[244] קפלן, אני ישנה, עמ׳ 161 הערה 50.

[245] 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.

[246] 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״.

[247] 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.

[248] לקריאה כזו של ״משנה תורה״ ושל י״ג העיקרים ראה גם השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 98-99 = א, עמ׳ 507-509. ראה גם את דבריו המועילים של טאקר בתוך השל, תורה שמימית, עמ׳ 385-386 הערה 46: השל מביא את דברי 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.

[249] 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 **במורה 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.

[250] רמב״ם, פירוש המשנה, ד, עמ׳ קמג.

[251] 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.

[252] רמב״ם, פירוש המשנה, ד, עמ׳ קמג.

[253] 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.

[254] קלנר, אמונה, עמ׳ 41.

[255] שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ׳ 3.

[256] 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

במורה 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.

257 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.

258 אם מקבלים את דברי האדמו״ר מרופשיץ **בזרע 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 **במורה נבוכים**, והיא שהלהיבה את מרקוס ואת שלום (ראה הערה 256 לעיל). עם זאת, כמעט בכל האזכורים האחרים של תורתו של האדמו״ר מרימנוב, לא רק **בזרע קודש** ו**באור 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.

259 ראה את ההפניות בהערה 84 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.

260 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.

261 לדיון העוסק בנושא זה בספרות הקבלה ראה וולפסון, באספקלריה מאירה, עמ׳ 345-355.

262 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.

263 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.

264 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.

265 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.

266 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 ולח). 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.

267 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.

268 נוסף על המילונים הסטנדרטיים ראה גם: ירמיאס, תאופניה, עמ׳ 114-115; סברן, ויפגע במקום, עמ׳ 243-244; 219-220; 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 ישעיה מז 5 לפי 1QIsa[a]; 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).

269 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' 11-13[a] דוחה דחייה מוחלטת הן את מודל ההתגלות החזותית והן את מודל ההתגלות הקולית, או לכל הפחות, ההתגלות המילולית.

270 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).

271 קויפמן, תולדות האמונה, ב, עמ' 476-478, והשווה א, עמ' 556-557; קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 141-145.

272 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.

273 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".

274 כמובן, לאמיתו של דבר קשה לנחש בדיוק את כוונת המוען במקרים ממין זה. מטפלים זוגיים עומלים לעתים קרובות להסביר זאת למטופלים.

275 אני שמח להודות לפילוסוף שמואל פליישקר ולתאולוג הקתולי מתיו לוורינג שעזרו לי ללבן את העניינים האלה. הביקורת שהציעו על הדיון בהתגלות הלא־מילולית שהופיע בגרסה האנגלית של הספר הובילה אותי להתנסח ביתר דיוק במהדורה העברית. רציתי שהספר יהיה נגיש לא לחוקרי מקרא בלבד, אלא אף לתאולוגים ולפילוסופים של הדת (וכן לקבוצות אחרות), כדי שיוכלו להבין את רוח הדברים, לשפר אותם ולפתחם. הערות הביקורת של שמואל ומתיו הן בדיוק התגובות שקיוותי לשמוע. העובדה שביקורת בונה זו שהועילה לי במיוחד הגיעה מפי אנשים שאינם שייכים לתחום המחקר שלי יכולה ללמדנו שיש ערך רב בקיום שיח בין חוקרי מקרא ובין תאולוגים ופילוסופים.

276 אני מודה ליאיר לורברבוים שעזר לי לרדת לעומקו של העניין.

277 גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ' 196, 198.

[278] 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.

[279] 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.

[280] השווה: בראון, מסורת ודמיון, עמ' 374; גושן־גוטשטיין, הבטחה, עמ' 97.

[281] 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.

[282] קונגר, מסורת, עמ' 14.

[283] סמית, כתבי קודש, עמ' 148.

[284] 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.

[285] שכטר, מחקרים א, עמ' xxiv–xxv.

[286] 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 כמצַוֶה". 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 61 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 תאוריית ההשתתפות. 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 (שגם בהן הוא עזר לי מאוד), 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.

פרק 3: ציווי ומצווה בתאוריית ההשתתפות

1 הלד, השל, עמ׳ 111-112.

2 ראה גודמן, סודותיו, עמ׳ 167-169. לדעה שעם זאת, הרמב״ם האמין שדי שאדם יאמין באמיתות נכונות כדי שיהיה לו חלק לעולם הבא ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ׳ 5.

3 ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 123-298 = א, עמ׳ 511 - ב, עמ׳ 713. עמ׳ 264-298 = ב, 679-713 נוגעים במיוחד לענייננו.

4 כשר, תורה שלמה, יט, עמ׳ 328-379.

5 גרינברג, הגורם האנושי; קופר, נבואה, בייחוד עמ׳ 34-43.

6 ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 391-393. ויזל מבהיר שראב״ע מאמין שנוסח עשרת הדברות המצוי בספר שמות היה אלוהי ושנוסח עשרת הדברות המופיע בדברים מכיל תוספות פרשניות ופרפרזות של משה. ויזל ממשיך ומסביר שלשיטתו של ראב״ע, עשרת הדברות שבשמות נבדלים משאר חמשת חומשי התורה משום שהם דבר אלוהים כפשוטו, ואילו חלקיהם האחרים של חומשי התורה ניתנו כשדר על־לשוני שמשה המיר למילים עבריות. במאמר אחר (רשב״ם, עמ׳ 171-175), ויזל מראה שרשב״ם החזיק בתפיסה דומה: עשרת הדברות אלוהים אמרם; המצוות הכתובות בארבעת החומשים הראשונים כוללות בעיקר את מילותיו של אלוהים, אבל מעורבות בהן גם מילותיו של משה; הסיפורים במקרא גם הם עירוב של דברי ה׳ ודברי משה, אבל חלק הארי שלהם הוא מילותיו של משה; המצוות בספר דברים הן פירושיו והסבריו של משה למצוות שאלוהים נתן. אם כן, הן ראב״ע והן רשב״ם סבורים שההתגלות הייתה מילולית באופן חלקי לפחות, אף על פי שמילות חומשי התורה כוללות במקרים רבים פרפרזות, הרחבות והבהרות של משה להתגלויות מילוליות (וייתכן שגם לא־מילוליות). ראה: ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 397-398; ויזל, רשב״ם, עמ׳ 175-176. דוגמה מוקדמת לגישה ממין זה מצויה בדברי פילון האלכסנדרוני. בעניין דעתו של פילון שמשה היה פרשן והתורה היא פירושו ראה ניימן, סיני, עמ׳ 103-106. גישה זו מופיעה גם אצל אליהו בן־אמוזג בדבריו על ספר דברים, כפי שמעיר שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ׳ 115 הערה 172.

7 ראה זומר, נבואה כתרגום.

8 בעניין הגישה הסטנוגרפית במחשבת ישראל הקלאסית באופן כללי, ראה את אסופת הטקסטים ואת הדיון הנרחב אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 71-99 = א, 483-509, ואצל סילמן, קול גדול, עמ׳ 19-86. לדוגמאות לעמדותיהם של הוגים נוצרים מודרניים (בריטים בעיקר) כלפי מה שמכונה בפי חלק מן ההוגים הנוצרים ״תיאוריית ההכתבה״, ראה מקדונלד, התגלות, עמ׳ 212-285, 307-311.

9 אברהם יהושע השל מתאר יפה את התאוריה הזו כניסיון ״להרחיב את תפיסת ההתגלות כדי להכחיש את קיומה״. על ניסיונות שכאלה מצד שפינוזה, שליירמאכר, בלייק וראשוני מבקרי המקרא ראה השל, הנביאים, עמ׳ 524-529 (הציטוט שלמעלה לקוח מעמ׳ 525, ומדבר על שפינוזה). ראה גם את הדיון בתאוריות ה״הארה״ וה״תובנה״ ובהשפעתו של שליירמאכר אצל מקדונלד, התגלות, עמ׳ 234, 237, 253, 256, 264, למשל. בעניין האפשרות שההשראה שלה זכו הנביאים דומה להשראה הנחה על כל

המשוררים והאומנים הגדולים, ולהשלכותיה של דעה זו, ראה את הדיון החריף אצל השל, הנביאים, עמ׳ 468-497, והשווה גלר, נביאים.

[10] לתיאור בהיר במיוחד של רעיון זה ראה דרייבר, מבוא, עמ׳ xi–viii. ראה גם את הדיון הארוך יותר אצל ראולי, רלוונטיות, עמ׳ 21-51, ובייחוד עמ׳ 24-28 ו־35, ששם הוא טוען כי יש במקרא ״תיעוד של התפתחות חוויית האל אצל האדם, ותגובה מתפתחת לאלוהים״ – אמירה הדומה ביותר לגישתו של השל. ראה גם את הדיון העוסק בראולי אצל מקדונלד, התגלות, עמ׳ 251-254. פון ראד, ברית ישנה, ב, עמ׳ 50, מתאר את תפקיד הנביא כ״מורכב ממחויבות כובלת מצד אחד ומחירויות ומכוחות מן הצד השני״. ראה גם את הפרק ״The Prophet's Freedom״ שם, ב, עמ׳ 270-279; בעניין אופייה הפרשני של המשימה המוטלת על הנביא לעבור מהתגלות פרטית להכרזתה בציבור ראה בייחוד שם, ב, עמ׳ 72-73.

[11] ראה את הדיון העוסק ב״עמימות ההתגלות״ אצל וורד, דת והתגלות, עמ׳ 21-25 ו־343 (השווה עמ׳ 89-92, 209-217), ואת תיאור ההתגלות כ״אינטראקטיבית״ אצל בראון, מסורת ודמיון, עמ׳ 106-135, ובייחוד עמ׳ 107, 129. בעניין קודמיהם ראה אצל מקדונלד, התגלות, את הדיונים העוסקים בדמויות כמו ויליאם גריפית׳ תומס (עמ׳ 192-193), ג״ד בארי (עמ׳ 239-240), הנרי ווילר רובינסון (עמ׳ 244-247), ויליאם לי (עמ׳ 261-263), פרדריק ווטסון (עמ׳ 276-277), וג׳יימס אור (עמ׳ 174-176, 279-280); דעתו של מקדונלד עצמו מופיעה בעמ׳ 286-287. ניסיון דומה אך מקיף פחות מופיע אצל אֶנס, השראה, בייחוד עמ׳ 17-21, 167-173.

[12] רצינגר, ישו, עמ׳ xix–xx. ארבעת המודלים האחרונים מחמשת המודלים של ההתגלות הנידונים אצל דולס, מודלים, מסבירים שהמקרא הוא תגובה אנושית להתגלות לפחות באופן חלקי.

[13] השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 264-298 = ב, 679-713.

[14] ראולי, רלוונטיות, עמ׳ 47.

[15] מובא אצל מקדונלד, התגלות, עמ׳ 262.

[16] על מונח זה בהקשר של תפיסת ההתגלות של השל עצמו ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 83 ו־183; בהקשר של תפיסתו של בובר ראה עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 179-180; בעניין תפיסת ההתגלות כתרגום או כדבר הדורש תרגום אצל רוזנצווייג, ראה במיוחד וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ׳ 102-107. ויזל, רד״ק, עמ׳ 278 ו־282, משתמש ברעיון התרגום כדי לתאר את דעתו של רד״ק על נבואתו של ישעיהו (השונה מנבואת משה) ואת דעתו של הרמב״ם על כתיבת חמשת חומשי התורה. ראה גם סימון, בקש שלום, עמ׳ 284, המדגיש כי התורה אמיתית ונצחית, אבל היא ״מנוסחת בלשון בני אדם בני דור מסוים, רוצה לומר תוך התאמה לשונית ועניינית ליכולת (המוגבלת) של מקבליה להבינה, להפנימה ולחיות לאורה״. טענה זו מזכירה את דבריו של עקיבא ארנסט סימון כי ״אנו צריכים לראות את המצוות כהד של דברי הגבורה״, (״ישיבת ׳העול׳. על הנושא ׳מה לנו התורה?׳״, ארכיון מרטין בובר, הספרייה הלאומית, 002723431). (לקשר בין עמדותיהם של שני החוקרים האחרונים שהזכרתי ראה משלי י 1.) גם פישביין, התכוונגות, עמ׳ 59, מתאר את הרעיון הזה, בלי להזדקק למילה תרגום. להצעה הדומה

שהקשר בין תיעוד ההתגלות ובין ההתגלות עצמה דומה לקשר בין פנומנון לנואומנון ראה קפנס, התגלות, עמ׳ 208-216.

[17] ראה: פננברג, התגלות כהיסטוריה; טילין, תאולוגיה שיטתית, א, עמ׳ 120-122; וראה את הדיון במודל זה אצל דולס, מודלים, עמ׳ 53-67. כמובן, גישה זו רווחת גם במחשבת ישראל (ובמיוחד במחשבת המקרא); ראה פקנהיים, אמונה והיסטוריה, עמ׳ 3-100. על רעיון זה במחשבת המקרא ובמחשבת המזרח הקדום, כולל הספרות הישראלית אך לא רק בה, ראה אלברקטסון, היסטוריה ואלים.

[18] רעיונות דומים מופיעים גם במקומות אחרים במחשבת ישראל המודרנית. ראה למשל אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 88 ו־283 הערה 28, בעניין ניצניו של רעיון דומה אצל מנדלסון.

[19] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 347; רוזנצווייג, פירושים, עמ׳ 42.

[20] ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 50-51, 111-112.

[21] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 347.

[22] רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 208-211. בעניין דעתו של רוזנצווייג שהציווי לאהוב את ה׳ הוא לב ההתגלות ראה: גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ׳ xxiv–xxv; אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 198-199; עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 136-138, 188-191, 289-290; מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ׳ 353-354.

[23] רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 210. בדומה לכך, מדברים אלה המופיעים כמה שורות אחרי כן נראה שרוזנצווייג הצעיר רחוק עוד יותר מראיית ההתגלות כתרגום: ״אין הנביא מתווך בין אלוהים לאדם, אין הוא מקבל את ההתגלות ומעביר אותה, אלא מתוך גרונו ממש נשמע קול אלוהים, מתוכו ממש מדבר אלוהים בלשון אני... בו ברגע שהוא פותח את פיו כבר מדבר אלוהים״. בעניין ההתגלות כבעלת תוכן ראה גם רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 420: ״משמביטים אליו כאל עולם, חוק הוא ולא כפי שהנו באשר הוא תוכן ההתגלות והתביעה אל היחיד: מצוה״. עם זאת, אף על פי שתוכן זה, שהוא למעשה הציווי לאהוב את ה׳, איננו מילולי בהכרח, אנחנו יכולים לסכם אותו במילים כפי שעשיתי בתחילת משפט זה.

[24] רוזנצווייג, פירושים, עמ׳ 42.

[25] נוסף על כך, כפי שמעיר וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ׳ 107, בקטע האחרון של ״כוכב הגאולה״ רוזנצווייג חוזה התגלות אסכטולוגית שבה מתרחשת ״גבורת התמונה על המילה, הופעתו המופלאה של אור שנעלה מכל לשון״. הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ׳ 325-326, טוען שבמקומות מסוימים ב״כוכב הגאולה״ אכן נרמז שההתגלויות לנביאים (לא רק ההתגלות בהר סיני אלא אף ההתגלויות לשאר הנביאים אחרי ימי משה) כוללות תוכן מילולי. ניצניה של הביקורת שרוזנצווייג משמיע על בובר ב״הבונים״ מצויים גם במקומות אחרים בכתביו; ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 114-115.

[26] ייתכן שהבדלי הניסוח בין ״כוכב הגאולה״ ובין הכתבים המאוחרים נבעו מן העובדה שהניסיון להגדיר מהו בדיוק היסוד האנושי ומהו היסוד האלוהי בדיאלוג זה נידון מראש לכישלון, כפי שרוזנצווייג עצמו אמר. רוזנצווייג הביע את דעתו שאלוהים הוא שבחר בישראל ״ואילו התורה לפרטיה מקורה אנושי״, אבל כאשר שמע את אותה הטענה מפי נחום גלאצר הוא הבין עד כמה היא בעייתית: ״האם באמת ניתן לתחום

תחום נוקשה כל כך בין האלוהי לבין האנושי?... ורק אם או עד כמה בכלל חופפת התורה הזאת, זו תורת הבחירה, את התורה היהודית המסורה בידנו, הוא לנו בגדר ספק. אך זהו מסוג הספק הכן המוכן באותה מידה ללמוד לדעת אם ליהפך להן כמו ללאו״ (רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 334).

[27] ראה רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 50.

[28] רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 229. לאור העובדה שרוזנצווייג מגדיר את הציווי לאהוב את ה׳ כתוכן ההתגלות, אין זה מפתיע שחלקו הפרשני של הדיון בהתגלות ב״כוכב הגאולה״ מתמקד בשיר השירים ולא בשמות יט-כ או בדברים ד-ה. אין זה מפתיע גם שרוזנצווייג מתאר את שיר השירים ״כספר העיקר של ההתגלות״ (שם, עמ׳ 233). עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 282, מצביע על כך שבדיון בשיר השירים שב״כוכב הגאולה״ רוזנצווייג מתמקד בצורות הציווי הרבות המביעות את אהבתו של הדוד, המתארות את ההתגלות כדבר המתרחש תמיד ״עכשיו״, ברגע ההווה.

[29] אני מודה לניל גילמן שעזר לי לראות את העמימות ואת המגוון המאפיינים נושא זה בכתביו של השל, ושעודד אותי לחשוב על כך לעומק. ראה גם: פרלמן, התגלות אצל השל, עמ׳ 103-117; פרלמן, כעדות להתגלות.

[30] להוציא אולי (לפי ״כוכב הגאולה״) את ״אָנֹכִי ה׳״ (שמות כ 2) ואת ״וְאָהַבְתָּ אֵת ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ״ (דברים ו 5); לפי המאמר ״המקרא ולותר״, אפילו מילים אלה התנסחו בידי אדם.

[31] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218.

[32] שם, עמ׳ 146-147.

[33] שם, עמ׳ 209.

[34] שם, עמ׳ 209 הערה 23. ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 392-393, מנסח את דבריו באופן מפורש יותר; הוא מראה שפירושו הארוך של ראב״ע לשמות כ 1 מבהיר שמילות עשרת הדברות שבשמות כ נאמרו מפי הגבורה, ועשרת הדברות שבדברים ה הם פרפרזה של משה על דברי ה׳.

[35] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218.

[36] שם, עמ׳ 131. ראה גם עמ׳ 210 (עמוד אחד בלבד אחרי הקטע שנזכר למעלה, שבו השל מציע שאפשר ששום מילה ממילות חומשי התורה לא הגיעה מן השמיים): ״המקרא משקף את היותו פרי של יצירה אלוהית ואנושית כאחת... אלוהים שאל את לשון בני האדם ויצר יצירה שאין לה אח ורע ביצירות האדם״. לרעיונות דומים ראה גם שם, עמ׳ 145-146 ו־193.

[37] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 93. דברים אלה מופיעים גם כטענת או/או במאמרו ״לקראת הבנה של ההלכה״ המצוי שם, עמ׳ 144: ״המצוות... הן ביטוי או פרשנות של רצונו של אלוהים״.

[38] בעניין נטייתו של השל להציג את שתי נקודות המבט ראה: אייזן, השל על המצוות, עמ׳ 17; הלד, השל, עמ׳ 108-112. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 83 מיטיב לתאר את השניות בלשונו של השל.

[39] האדרת משה מעל לכל הנביאים האחרים אופיינית מאוד לס״א ובמידה פחותה מעט לס״ד, אבל היא מצויה גם בס״כ ובטקסטים מקראיים אחרים. ראה בלנקינסופ, נבואה

וקאנון, עמ׳ 77-95. בעניין הדרכים שבהן בס״י ובס״א רואים את משה ראה גם זומר, עריכת במדבר יא.

[40] ראה למשל את ההפניה לפרופיאט דוראן ולרש״י אצל גרינברג, מחקרים, עמ׳ 413, וכן ראה מקורות נוספים ודיון בנושא אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 146-165 = א, עמ׳ 555-576.

[41] בעניין מחלוקת חז״ל בדבר תרומתו של משה לספר דברים ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 181-218 = א, עמ׳ 591-629.

[42] ליכט, במדבר ב, עמ׳ 40.

[43] ראה: שם, עמ׳ 39; מילגרום, במדבר, עמ׳ 94.

[44] בעניין מונח זה ראה את הדיון הקצר אצל השל, תורה מן השמיים, א, עמ׳ 276 = א, עמ׳ 382-383. במקבילה במשנת רבי אליעזר ו (מהדורת ענלאו, עמ׳ 115) מופיעה במקום זאת המילה ״מראות״.

[45] ראה וולפסון, באספקלריה מאירה, עמ׳ 131, 133, 344 הערה 56. בעניין השימוש שעושות המסורות המיסטיות ברעיון האספקלריה בהקשר של ההשוואה בין משה ובין שאר הנביאים, ראה שם, ובייחוד עמ׳ 26, 146-148, 151, 214.

[46] רמב״ם, מורה נבוכים א, נד (עמ׳ 130); ראה גם בלנד, משה והמצוות, עמ׳ 52. בעיקר השביעי בי״ג העיקרים הרמב״ם מביע דעה הנראית שונה: הנביאים האחרים הסירו חלק מהמסכים המבדילים בין אלוהים ובין בני האדם, אך לא את כולם, ואילו משה הסיר את כל המסכים הללו. ולעומת זאת, בפרק השביעי ב״שמונה פרקים״ לרמב״ם, הלוא הם הקדמת הרמב״ם למסכת אבות, הרמב״ם טוען שמשה הסיר את כל המסכים להוציא אחד, משום שאפילו שכלו של משה מעוגן בעולם החומר. הרמב״ם מביא את שמות לג 18-23 כהוכחה, וטוען שהשגתו של משה את אלוהים לא הייתה מושלמת, אף על פי שהיא עלתה על השגת כל הנביאים האחרים. בעניין הסתירה בין שני המקומות והסבירות שאל לנו לנסות ליישבה, ראה קרייסל, נבואה, עמ׳ 180-182 ואת ההפניות שם. מתח זה בתוך פירוש המשנה לרמב״ם מזכיר את ההבדל בין במדבר יב 6-8 ובין המדרשים הדורשים את הפסוקים: כמו במדבר יב, י״ג העיקרים (וכן ״משנה תורה״, הלכות יסודי התורה ז, ו) טוענים שמשה נבדל משאר הנביאים בכך שהוא ראה את אלוהים באופן ישיר ואילו הם ראוהו באופן לא ישיר; ״שמונה פרקים״ (כמו **מורה נבוכים**) דומים למדרשים בכך שהם טוענים שמשה נבדל מן הנביאים משום שההשגה הלא־ישירה שהוא השיג את אלוהים התרחשה מבעד מראה אחת או מסך אחד, ואילו שאר הנביאים השיגו את אלוהים דרך מראות רבות או מסכים רבים. (על תיאורו של משה ב״משנה תורה״ כבעל שכל המנותק מעולם החומר ראה קרייסל, נבואה, עמ׳ 190.)

[47] קפלן, אני ישנה, עמ׳ 161 הערה 50. קפלן משתמש במונח פעמים רבות כדי לתאר את דעת הרמב״ם בעניין כתיבת חמשת חומשי התורה; למשל, פעמיים בעמ׳ 143 ושוב בעמ׳ 144.

[48] גודמן, סודותיו, עמ׳ 187; אבן־חן, במראה, עמ׳ 212; נובק, מסורת, עמ׳ 44. בדומה לכך, ריינס, נבואת משה, עמ׳ 355, אומר שמשה ״חוקק את המצוות שהן ביטוי ספציפי למהות התורה האידאלית״.

[49] להצעה שהרמב״ם סבור שההבדל בין משה ובין שאר הנביאים הוא עניין של מידה ולא הבדל מהותי, ראה בייחוד אבן־חן, במראה. דעה זו הופיעה אף אצל אחרים במחשבת

ישראל בימי הביניים, ולא הייתה נחלתו הבלעדית של הרמב״ם; למשל, לדברי סמואלסון, התגלות, עמ׳ 174, רלב״ג מטשטש את ההבחנה בין משה ובין שאר הנביאים.

[50] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 127. רעיון השותפות נאמר מפורשות בעמ׳ 218: ״קיימת שותפות בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, והיא נוגעת הן לעולם הן לתורה. הוא ברא את העולם, ואנו חורשים את שדותיו; הוא נתן לנו את הכתוב, ואנו משכללים ומשלימים אותו״. השווה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 83-84, המסביר כי השל סבור שהמקרא מתרגם את ההתגלות מחוויה למושג (אשר איננו מכיל את כל מה שהכילה החוויה). בעמ׳ 173 מדבר אבן־חן על שותפות שבה בני האדם נדרשים לתרגם את רצון אלוהים לשפת המעשה.

[51] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 105. דעה זו מצויה גם אצל השל, הנביאים, עמ׳ 624-625.

[52] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 109.

[53] שם, עמ׳ 199.

[54] שם, עמ׳ 200.

[55] תאולוגיית הקורלציה נידונה בהרחבה גדולה מאוד בכתביו של טיליך. טיליך, תאולוגיה שיטתית, א, עמ׳ 59-66, הוא נקודת התחלה טובה. חשוב לראות שהוא דוחה שם הן את ״המתודה העל־נטורליסטית״ להבנת הנצרות והן את ״המתודה הנטורליסטית או ההומניסטית״, ומבכר דרך ביניים הדומה לגישתו של השל להתגלות. המתודה העל־נטורליסטית מזכירה את המודל הסטנוגרפי: ״היא ״סבורה שהמסר הנוצרי הוא הסך של אמיתות נגלות שנפלו אל עולם בני האדם כמו גופים זרים מעולם זר. שום תיווך והתאמה למצב השורר בעולם בני האדם לא ייתכן. האמיתות עצמן יוצרות מצב חדש כדי שיוכלו להתקבל״ (שם, א, עמ׳ 65). המתודה הנטורליסטית או ההומנית ״מפיקה את המסר הנוצרי מתוך מצבו הטבעי של האדם. היא מפתחת את התשובה מתוך הקיום האנושי, ואיננה מודעת לכך שהקיום האנושי עצמו הוא הוא השאלה״ (שם).

[56] כהן, דת התבונה, עמ׳ 118-119, 129.

[57] המונח ״קורלציה״ מופיע כ״הצטרפות״ בתרגום הספר לעברית; ראה שם.

[58] בעניין רעיון הקורלציה אצל כהן ראה: סיסקין, אוטונומיה, עמ׳ 162-169; ארלוויין, כהן והשל, עמ׳ 205. להמשך פיתוחו של הרעיון בפילוסופיה היהודית ראה סיסקין, אוטונומיה, עמ׳ 219-238.

[59] אידל, תאולוגיזציה, עמ׳ 171.

[60] לנקודות הדמיון בין רעיון הקורלציה אצל השל ואצל תאולוגים נוצריים מודרניים, ובכלל זה טיליך, ראה הלד, השל, עמ׳ 84-93 (להבדלים המכריעים ביניהם ראה עמ׳ 262-264 הערה 80).

[61] למרות זאת, אל לנו להתעלם מן ההבדלים בין תפיסת ההתגלות של כהן, המתאפיינת בדה־מיתולוגיזציה, ובין עמדתו של השל המדגישה יותר את הפרסונליות של אלוהים. בעניין הבדלים אלה ראה ארלוויין, כהן והשל, בייחוד עמ׳ 185-186. כהן, דת התבונה, עמ׳ 120, טוען כי ״ואם בכל זאת נפיקה [=השתלשלות] רוחנית זו מצוינת במהלך המאורעות המדיניים כמעשה היסטורי, בשביל שתוכל להיחשב כמעשה לאומי, הרי העלינו וראינו, שבתחילתה של ההיסטוריה ממש, של ההיסטוריה הספרותית, נכנסים ובאים הביקורת והתיקון הנותנים את סיני בלב האדם. הנצחי, המופרש מכל ניסיון של

החושים, וממילא מכל ניסיון היסטורי, הוא היסוד והוא הערובה לפנימיות פנימיותה של ההיסטוריה הלאומית״. ניסיון זה להקנות להתגלות צביון רוחני ובה בעת למעט את הספציפיות שלה מבדילים בין כהן ובין השל ורוזנצווייג. כעת אפשר להבין מדוע כהן איננו מצדד בתאוריית ההשתתפות כפי שאני מתאר אותה, ומדוע הוא נוגע פחות לענייננו של ספר זה (כמו מרטין בובר): כהן איננו סבור שההתגלות הייתה אמת היסטורית, ספציפית ובעלת תוכן. הוא הופך את מעמד הר סיני לאידאה ומבטל את חשיבות האירוע עצמו; בעיניו אין חשיבות לשאלה אם מעמד הר סיני אכן התרחש בפועל, ואילו תאוריית ההשתתפות מייחסת חשיבות עליונה לכך שהתרחש אירוע שבו השתתפו הן אלוהים הן ישראל. כהן איננו רואה בסיפור סיני ייצוג היסטורי אלא ייצוג סמלי של טענה מוסרי בדבר מערכת היחסים בין אלוהים ובין האנושות. לדחייה של תפיסה אידאית דומה במחשבה הנוצרית ראה וורד, דת והתגלות, עמ׳ 197-200.

62 אידל, תאולוגיזציה, עמ׳ 171.

63 סיכום זה של דעתו של אידל לקוח מתוך גארב, תרומת משה אידל, עמ׳ 20. בעניין רעיונות אלה ראה במיוחד אידל, שלשלאות קסומות.

64 בעניין החשיבות שהשל ייחס לקבלת הרמ״ק ראה קימלמן, אברהם יהושע השל, עמ׳ 374-376.

65 השל זיהה תפיסות תאורגיות בבית מדרשו של ר׳ עקיבא; ראה השל, תורה מן השמיים, א, עמ׳ 65-92, 232-237 = א, עמ׳ 151-181, 334-340 (ראה גם השל, תורה שמימית, עמ׳ 113 הערה 20, ששם טאקר מצביע על תשומת הלב שהשל מייחד לעניין זה בדבריו על האדמו״ר מקוצק). הדגש שהדגיש השל את רעיון התאורגיה, לא רק בקבלה (שבה היא נדחקה לשוליים בזמנו של השל על ידי בני חוגו של גרשום שלום) אלא אף בספרות חז״ל (ששם החוקרים המודרניים התעלמו כמעט כליל מנוכחותה), מעידה על החשיבות הגדולה שהוא ייחס לה. תשומת הלב שהשל הקדיש ליסוד פרוטרקבלי זה אצל חז״ל הקדימה את זמנה בעשרות שנים בעולם מחקר היהדות. כמה עשורים אחרי כן החלו חוקרים כמו משה אידל, יהודה ליבס, מיכאל פישביין, אליוט וולפסון ואיתמר גרינוולד לטעון שלהיבט מרכזי זה של הקבלה שורשים עמוקים הנעוצים במחשבת חז״ל. על השל כמי שהקדים את מחקריהם פורצי הדרך של חוקרים אלה ראה: אידל, השל על מיסטיקה; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ׳ 167; ובמיוחד קימלמן, אברהם יהושע השל. (שם, עמ׳ 377, קימלמן מתאר מאילו בחינות אפשר לראות בהרמן כהן מבשר מרכזי של עמדתו של שלום במחלוקת על מקורות התאורגיה).

66 אידל, תאולוגיזציה, עמ׳ 126. אידל מביא את רעיון תאולוגיית קורלציה ואת התנועה הדרכיוונית כלפי מעלה וכלפי מטה בעיקר כדי להדגיש את התפקיד המרכזי שהתאורגיה ממלאת הן בקבלה שהתפתחה באלף השני לסה״נ והן אצל מבשרי הקבלה באלף הראשון – חז״ל. ראה שם, עמ׳ 171-173. בעניין התאורגיה בקבלה ואצל מבשריה בקרב חז״ל ראה גם את הדיון הנרחב יותר אצל אידל, קבלה, עמ׳ 172-212, וכן ראה: גארב, הופעותיו של הכוח; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ׳ 156-169. לקשר בין התאורגיה ובין הדגש שהשל שם על התלות ההדדית בין אלוהים ובין האדם ראה קימלמן, אברהם יהושע השל, עמ׳ 377-384, 390-391.

[67] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 230-231. השווה השל, האדם, עמ׳ 248: ״אלוהים זקוק לאדם״; וכן השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 159. בדבריו של השל מהדהד הרעיון הקבלי ש״העבודה צורך גבוה״; בעניין רעיון זה ראה גרין, השל, עמ׳ 73.

[68] השל, הנביאים, עמ׳ 288. מושג הפתוס עומד בלב ספרו של השל ״הנביאים״; ראה במיוחד את ארבעת הפרקים הראשונים בחלקו השני של הספר.

[69] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 93. בהמעיטה בערך הסמלים בדת, תאולוגיית הקורלציה של השל סוטה סטייה חדה מתפיסת הקורלציה של טיליך, שבעיניו הסמל הוא אולי היסוד המרכזי באמונה הדתית. בדברים אלה מתרחק השל גם מדעתו של הרמן כהן. בעניין סטייתו של השל מדרכו של טיליך ראה: מקלר, סמלים; הלד, השל, עמ׳ 262-264 הערה 80. בעניין יחסו השלילי של השל כלפי סמליות דתית באופן כללי יותר ראה מרמור, השל, עמ׳ 38-40 ואת הספרות הנזכרת שם. בעניין שורשיו המוקדמים של יחס זה ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ׳ 132 ו־133 (בעניין השורשים המוקדמים והחסידיים של הדגש ששם השל על השפעת מעשי האדם על אלוהים).

[70] ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ׳ 92.

[71] ראה השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 143-145, 91-95.

[72] אייזן, השל על המצוות, עמ׳ 32 הערה 97, סבור שקביעתו של השל כי ״המצוות משפיעות על אלוהים״ (השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 93) היא פליטת קולמוס מצערת; ראה גם פטוחובסקי, אמונה, עמ׳ 392, 397. אייזן כותב: ״אני חושב שהשל פשוט התבטא באופן לא־מוצלח כאשר הוא אמר שהמצוות ׳משפיעות על אלוהים׳. בשום מקום אחר בכתביו אין טענה דומה. נראה שכוונתו היא ש׳המצוות טרנסצנדנטיות׳, שיש להן ׳מעמד אונטולוגי׳ בהיותן דברי אלוהים. הן ׳משפיעות על אלוהים׳ היות שאלוהים אמרן, ובכך התחיל מערכת יחסים חדשה עם העולם״. אייזן מבטל את דברי השל כהתנסחות לא־מוצלחת, אבל אני סבור שהשל עושה כאן דבר שאופייני לו: הוא חוזר ליסוד מרכזי בדת שירש ומתאים אותו לעולם המודרני. במקרה זה, הדת שהשל ירש היא החסידות, הממשיכה את הקבלה ומייחסת חשיבות לרעיון התאורגיה. הוא מתייחס לרעיון הזה ברצינות גמורה ומעצב אותו מחדש לכדי הרעיון שאלוהים משתוקק לאנושות; לא זו בלבד שאין זו פליטת קולמוס, אלא שרעיון זה הוא אחד המוטיבים הבולטים ביותר בהגותו של השל. בעניין מעמדו המרכזי של הרעיון שאלוהים זקוק לאנושות בהגותו של השל, ראה הלד, השל, עמ׳ 8-10; הלד מדגים גם את התפקיד המרכזי שתלותו של אלוהים בקיום המצוות ממלאת בכתביו של השל (שם, עמ׳ 13-16, 22-24), ומציין דרכים חשובות נוספות שבהן השל מעצב מחדש את הרעיון שירש מקודמיו. בעניין שורשיה החסידיים של ״התחושה הדרמטית של החשיבות הקוסמית של מעשי בני האדם, שתרמה רבות... [ל]תחושת השותפות בין אלוהים ובין האדם״ בהגותו של השל, ראה גרין, השל, עמ׳ 73-75.

[73] ראה רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 424-435.

[74] אידל, עולמות ישנים, עמ׳ 287 הערה 14; ראה גם עמ׳ 160-162. לרעיון זה בהקשר הרחב של הגותו של רוזנצווייג ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 233-235 (בעניין הדמיון שיש מבחינה זו בין רוזנצווייג ובין השל ובובר ראה שם, ב, עמ׳ 297 הערה 185).

[75] אידל, קבלה, עמ׳ 172-185, והשווה עמ׳ 196.

[76] קויפמן, תולדות האמונה, ב, עמ׳ 474.

[77] לרעיון זה שמור מקום של כבוד בכל שלושת החלקים של הספר. לסקירה כללית ראה בייחוד תורה מן השמיים, א, עמ׳ 238-241 = א, עמ׳ 340-344. הרעיון נידון בפירוט גם אצל סילמן, קול גדול, המנתח שתי גישות דומות המדברות על תורה שמימית (עמ׳ 89-116, 119-129, 140), ומתאר גם גישה ההולכת בכיוון שונה לחלוטין (עמ׳ 21-30). ייתכן שרעיון התורה השמימית אשר לה הופעה ארצית מילולית נרמז במזמור קיט בתהילים, מזמור מאוחר המשקף אמונה פרוטו־חז״לית. ראה את הדיון הרגיש אצל ריינולדס, התורה כמורה, עמ׳ 124-146, ובייחוד עמ׳ 133-136. הבחנה דומה מופיעה אצל ראב״ע, שהבחין בין התוכן המושלם שניתן למשה ובין הצורה המילולית הקונטינגנטית שתוכן זה לבש כאשר משה כתב את חמשת חומשי התורה. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 401-406.

[78] ראה את הדיונים ואת המקורות הנוספים הרבים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 8-12 = א, עמ׳ 418-424, ואצל אורבך, חז״ל, עמ׳ 174-178. לרעיון זה שורשים קדם־חז״ליים. השל מצביע על כך שפילון כבר הבחין בין התורה הכתובה המוכרת לנו ובין הלוגוס השמימי שבעזרתו ברא אלוהים את העולם; ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 10-11 והערה 18 שם = א, עמ׳ 421-422 והערה 43.

[79] השל, תורה שמימית, עמ׳ 275-276 הערות 34 ו־39.

[80] השל, תורה מן השמיים, א, עמ׳ 238-241 = א׳, 340-344. חז״ל הדגישו שיש התאמה מושלמת בין הצורה השמימית ובין הצורה הארצית של התורה; עמדה זו מזכירה את אמונתו של הרמב״ם שהתורה שמשה כתב משקפת באופן מושלם ככל האפשר את השפע השכלי הטהור שהוא קיבל מן השמיים; ראה ריינס, נבואת משה, עמ׳ 354-358, אבל ראה גם את ההסתייגות אצל קפלן, אני ישנה, עמ׳ 161 הערה 50.

[81] ראה גם השל, תורה מן השמיים, א, עמ׳ 240 = א, עמ׳ 342-343.

[82] ראה שם, ב, עמ׳ 3-32 = א, עמ׳ 413-444, ובייחוד עמ׳ 10-11 = עמ׳ 421-422; ראה גם את הפסקה החשובה שם במבוא לכרך השני של הספר (שם, ב, עמ׳ iii–i = א, עמ׳ 406-408), שבה מתואר נושאו של הכרך. ראה גם השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 207-209, ואת ההפניות לספרות חז״ל ולספרות הקבלה שם.

[83] צירוף זה איננו מצוי בספרות חז״ל, אף שהצירוף ״תורה בשמיים״ מופיע בשיר השירים רבה ח, טו ובמדרש משלי ח (מהדורת ויסוצקי, עמ׳ 60). ההבחנה בין שתי התורות הללו חוזרת בנוסח שונה אצל פישביין, התכוונות, עמ׳ 61-62; פישביין מציע שם כינויים נוחים אחרים: ״תורה מאלוהים״ הנמצאת ברשותנו ו״תורה של אלוהים״, תורה קדמונית שהתקיימה עוד בטרם מעמד הר סיני, שהיא ״תורה כלולה, שמציאותה פועמת סביב האותיות והמילים של התורה מסיני ומזכירה למי שיש לו אוזניים לשמוע שהווייתו האדירה של אלוהים חורגת מעבר לגבולות התורה הכתובה״. בעניין המונח ״תורה כלולה״ ושימושו במקורות הקבליים ראה שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 294-295.

[84] למושגים אלה ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ ii = א, עמ׳ 408.

[85] מקבילות רבות נזכרות אצל השל, תורה מן השמיים, ב, 22-23 ו־28 הערה 12 = א, 433-435 ו־440 הערה 162.

[86] שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 294-295. להרחבה בעניין זה ראה: שלום, הקבלה וסמליה, עמ׳ 36-85; אידל, תפיסת התורה; אידל, המקרא במיסטיקה היהודית, עמ׳ 161-162 ו־177 הערה 36.

[87] ראה: פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 33-46; שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 292-303; והשווה למקורות הנזכרים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 32 הערות 31, 32 = א, עמ׳ 444 הערות 181, 182. רעיון זה הוסיף להתפתח אף אחרי הזוהר. שאול מגיד מראה שבעיני מקובלים לוריאנים רבים, המשמעות האמיתית (מגיד משתמש בלשון יחיד במכוון) של התורה התקיימה לפני מעמד הר סיני, ואם כן ״ההתגלות [בהר סיני] כולה הייתה קידוד סמלי של המסורת האזוטרית של התיקון... מקובלים רבים... יצאו מנקודת הנחה שתורתם שלהם קדמה לתורה שבידינו והאמינו שחמשת חומשי התורה הם ייצוג סמלי שלה. כאשר הם עסקו בפרשנות, כוונתם הייתה להסיר את הסמליות מעל התורה כדי לחשוף את טיבה האמיתי... ובכך עשו את המלבוש לסמל ולדבר שאין עוד חפץ בו״ (ראה מגיד, מתאוסופיה למדרש, עמ׳ 62 [והשווה עמ׳ 42]). אנחנו רואים כאן רמיזה לפיחות רדיקלי של ערך התורה הנגלית שבארץ.

[88] בעניין מערכות השוואה נפוצות אלה ראה למשל: גרין, מדריך לזוהר, עמ׳ 123-124; אידל, תפיסת התורה, עמ׳ 71. בעניין זיהוי התורה השוכנת בשמיים – החוכמה בזוהר – עם האש השחורה הכתובה על אש לבנה הנזכרת בדברי חז״ל, ראה גרין, מדריך לזוהר, עמ׳ 124-125. בעניין התורה השמימית הנבדלת מהתורה הארצית ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 184, שכמו השל מפנה לספרו של משה קורדובירו, ״פרדס רימונים״, שער כא, ו (השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 207 הערה 13). אבן־חן מראה שתפיסת התורה של השל בנויה על הרעיון הקבלי שאורו של אלוהים מתכסה בקליפות בעולם הזה היות שהוא איננו יכול להתקיים בו בצורתו השלמה והטהורה. אם כן, התורה הנמצאת בעולם הזה איננה טהורה או שלמה כתורה השמימית. אברהם זומר העיר את תשומת לבי לכך שהרעיון של התפתחות תורה בעלת תוכן מתוך תורה אין־סופית אך נטולת תוכן מתאים גם לתורת הספירות: לספירה הגבוהה ביותר, כתר, אין תוכן ספציפי ולפיכך היא מכונה ״אין״. התורות האחרות נובעות ממנה והולכות ונעשות ספציפיות יותר ויותר ככל שיורדים בעץ הספירות. כפי שאברהם הזכיר לי, המקובלים מצטטים את איוב כח 12 (״וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה״) כדי לתמוך בתיאור זה של התורה השמימית. בעניין דבריו אלה ראה גם משלי טו 20א.

[89] עמדה זו מיוחסת לבעל שם טוב אצל מנחם נחום מצ׳רנוביל, מאור עיניים, תחילת פרשת חוקת (עמ׳ 104-105), ובמקומות נוספים. טקסטים חסידיים ומיסטיים הקשורים לנושא נזכרים אצל מגיד, מודרניות ככפירה, עמ׳ 93 הערות 81 ו־82. כפי שמגיד מעיר (שם, עמ׳ 94), המנהיג החסידי בן המאה העשרים אהרון (אהרל׳ה) ראטה טען בתוקף שאפשר להשיג את עומק התורה אך ורק על ידי לימוד מעמיק של המלבוש האזוטרי, היינו, תורת משה; כשאין לומדים במסירות את המלבוש אחדות התורה נהרסת. נראה לי כי הוספת הסתייגות זו לדיכוטומיה של הבעל שם טוב משקפת הכרה של רבי אהרל׳ה בהשלכות הרות הגורל, ובעיניו אף המסוכנות, של הרעיון שחמשת חומשי התורה משקפים את התורה השמימית אך אינם זהים לה.

[90] אני מביא כאן פרשנות שהציע בני, אברהם זומר.

[91] בדברים י 1-4 נאמר כי אלוהים ולא משה הוא שכתב את הלוחות השניים. התיקון או ההבהרה שס״ד הכניס כאן בחומר מס״א עולה בקנה אחד עם ניסיונו של ס״ד ליישב מקרים דומים של אי־בהירות המצויים בס״א בשמות יט-כ. פרשנויות יהודיות מאוחרות יותר לא קיבלו פה אחד את קריאתו של ס״ד, כפי שעולה מפירושיהם של שמות רבה מז, ב, ישעיה מטראני, מושב זקנים ומפרשים האחרים הנזכרים אצל ליברמן ואצל כשר (ראה הערה 95 לפרק 2 בספר זה). כמו בדברים ה 4, ניסיונו של ס״ד כאן להוציא מכלל אפשרות את תאוריית ההשתתפות לא צלח לחלוטין.

[92] בעניין התפקידים שסופרים מילאו לא רק ככותבי מכתבים בשירות חצרות מלוכה או סוחרים אלא אף בהקשרים דתיים ראה: ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 55-63; לנזי, ידע נסתר, עמ׳ 68-103.

[93] ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 111, 115.

[94] סברן, ציטוטים, עמ׳ 1-5; הציטוט לקוח מעמ׳ 110.

[95] ראב״ע כבר רומז שהחזירות שנטלו לעצמם הדמויות והמספרים במקרא לנסח דברים מחדש יכולה ללמדנו דבר על נוסח הטקסטים שניתנו לנביאים. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 388-389.

[96] נטייה זו בולטת בטקסטים מקראיים יותר משהיא רווחת בטקסטים דומים ממסופוטמיה ומכנען. קאסוטו, ספרות מקראית, עמ׳ 31-33, מעיר שהן טקסטים מאוגרית והן סיפורי המקרא מרבים להשתמש בחזרות, אבל הטקסטים האוגריתיים נוטים לחזרות מדויקות או כמעט מדויקות יותר מהטקסטים המקראיים. הבחנה זו תקפה גם לגבי טקסטים אכדיים ושומריים, שהחזרות בהם דומות באופיין לחזרות בטקסטים אוגריתיים.

[97] כפי שמעיר ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 325 הערה 15.

[98] ליוצא מכלל זה ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ׳ 38. בעניין ההתפתחות ההדרגתית של תאולוגיה סטנוגרפית של ההתגלות במסופוטמיה באלף הראשון לפסה״נ, ראה ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 208-221.

[99] בעניין הסמכות שמאצילים אנו ואנליל, ראה את הפרולוג לחוקי חמורבי, i 27, i 50; בעניין הציווי המגיע ממרדוך ראה v 14; בעניין החוכמה שמעניק שמש, ראה את האפילוג, xlviii 95 (למהדורה ותרגום לאנגלית ראה רות, קובצי חוקים, עמ׳ 76, 80-81, 134). ראה גם הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ׳ 35-36.

[100] ראה למשל רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 208-209; יהושע עמיר מתרגם שם ובמקומות אחרים בספר את Gebot ״מצווה״ ואת Gezetz ״חוק״. לעומת זאת, בספר זה המילה ״מצווה״ משמשת דווקא כתרגומה של Gesetz, ואילו המילה Gebot מתורגמת ״ציווי״.

[101] על הציווי האלוהי והמצוות כנוגעים לעניין האהבה, ראה עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 136-138, 188-191, 289-290, וכן הערות 23 ו־30 לעיל.

[102] שלום, הקבלה וסמליה, עמ׳ 35 הערה 27, כבר הצביע על ההלימה בין עמדתו של רוזנצווייג בנושא זה ובין תורתו של מנחם מנדל מרימנוב בדבר האל״ף של ״אנוכי״.

[103] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 139. הקטע מופיע גם בתוך השל, האדם, עמ׳ 175. ההדגשה במקור.

[104] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 149.

[105] בן־יהודה וטור־סיני, מילון, ב, עמ׳ 1011. משמעות דומה (המדגישה את המעשה ולא את האמונה בלבד) הייתה במקור המשמעות הרווחת של המונחים הלועזיים religio, religion. ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 19-50.

[106] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 130. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 173, דן בתפיסת השותפות של השל, שלפיה בני האדם נדרשים לתרגם את רצון אלוהים לשפת המעשה.

[107] בעניין המקור האנושי של חלק ניכר ממערכת המצוות ראה למשל השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 239. ראה גם את כל הספר השלישי של **תורה מן השמיים**.

[108] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 144. זלזולו של השל בראיית המצוות כמנהג בולט עוד יותר בדברים אלה: ״מנהגים, טקסים הם נעימים, מקסימים, משעשעים. אבל האם היהדות היא דת של שעשוע?״ (שם, עמ׳ 143).

[109] ב״פשט״ כוונתי למשמעות שיוחסה למונח החל מהמאה השתים עשרה: פרשנות הבוחנת את לשונו של קטע טקסט על פי הנורמות הסגנוניות, הדקדוקיות והתחביריות של השפה בשימושה הרגיל בקרב בני אדם, והקוראת קטע כיחידה שלמה ולא באופן אטומיסטי. להגדרה זו של פשט ראה קמין, רש״י, עמ׳ 14-15. רשב״ם משתמש במונח במובן זה, אף על פי שהוא מפתח אותו מרעיונות המצויים בצורה שונה אצל סבו רש״י, כפי שקמין מראה בעמ׳ 266-274. בעניין המונח ״פשט״ אצל רשב״ם ראה גם טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ׳ 98-176, ובייחוד עמ׳ 110-112. בעניין המונחים והשקפתו של רשב״ם השווה דיונו שם, עמ׳ 239-256, וכן האריס, פרשנות המקרא, עמ׳ 596-615, ובמיוחד עמ׳ 604-612.

[110] ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 126-127.

[111] כפי שמראה הופמן, ייחודו של ס״י, עמ׳ 54, גם בס״כ אפשר למצוא לעיתים מקרים הדומים לס״י; כלומר, בס״כ יש הן קובצי חוקים (כמו בס״א ובס״ד) והן סיפורים הכוללים חוקים (כמו בס״י). בעניין השילוב בין חוק ובין סיפור בס״כ ראה שבל, פסח שני.

[112] המאפיין הבסיסי של הז׳אנר ״תורה״ (כלומר שילוב של הלכה ואגדה) עומד ביסוד פסקת הפתיחה של פירוש רש״י לתורה. על ההצדקה הסיפורית לחוק כיסוד מרכזי בתרבות המקרא ובתרבות חז״ל ראה הלבני, מדרש, משנה וגמרא. בעניין העירוב בין חומר סיפורי ומשפטי בחמשת חומשי התורה ראה שוורץ, התורה, עמ׳ 162-169. בהקשר זה כוונתי לתורה כז׳אנר (היינו, שילוב של חוק ושל סיפור שבו הסיפור מצדיק את החוק), ולא לתורה במובן של פסיקה או הוראה משפטית, אם היא נכתבת לדורות (למשל, ״זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה״ [ויקרא ו 2]; ״וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר״ [במדבר ו 13]) ואם היא ניתנת כתגובה לשאלה ספציפית (למשל, הפסיקות הנזכרות בדברים יז 8-11, ירמיהו יח 18, מלאכי ב 7, חגי ב 11-13).

[113] שוורץ, התורה, עמ׳ 164, 197-198.

[114] חשוב להעיר שהחלק הסיפורי־היסטורי איננו מופיע בחוזי ברית מאשור מהמאות השמינית והשביעית לפנה״ס. יתר על כן, רכיב צורני נוסף בחוזים החיתיים נעדר מן החוזים האשוריים: החלק המתאר את הברכות שיבואו על הווסל בזכות דבקותו בברית. אומנם, הסופרים שעסקו בעניינים דיפלומטיים בירושלים ובשומרון במאות השמינית והשביעית לפנה״ס הכירו היטב את הטקסטים האשוריים, והם השפיעו השפעה ניכרת על ניסוחם של ויקרא כו ושל דברים כח. ואולם נוכחות החלק הסיפורי־היסטורי והברכות (הקיימים בדגם

הברית במקרא) בחוזי הברית של החיתים משלהי האלף השני והיעדרם מהחוזים האשוריים מלמדים שדגם זה נקלט בתרבות הישראלית עוד בראשית ימי עם ישראל ולא במאה השמינית או השביעית (שהרי האימפריה החיתית נפלה בשלהי האלף השני לפנה״ס). באנגלית ובגרמנית קיימת ספרות מחקר ענפה על דגם הברית במקרא ועל מקורותיו במזרח הקדום, החל ממאמרו רב־ההשפעה של מנדנהול, סוגות הברית. לתקצירים מצויינים של הנושא בעברית, ראו ברמן, כל יחיד; תגר־כהן, הברית המקראית.

[115] שילוב זה אינו אופייני לקובצי חוקים מהמזרח הקדום, אך הוא מופיע בקובץ אחד: חוקי חמורבי מבבל, מהמאה התשע עשרה לפנה״ס. קובץ זה נפתח בחלק סיפורי המתאר את עליית בבל והאל שלה, מרדוך, לשלטון על העולם, ומודיע לקורא שהאל שמש האציל מחוכמתו על המלך חמורבי. אם כן, גם פה, כמו במקורות חומשי התורה, החלק הסיפורי מספק הקשר לחוק ונותן לו תוקף.

[116] רבנים לא מעטים, כמו הראב״ד, הרא״ש, המהר״ל, המהרש״א ויום טוב ליפמן הלר, הביעו הסתייגות עקרונית מקודיפיקציה של ההלכה בקודקסים הלכתיים; לדעתם, ספרים אלה מפקיעים מידי הלומד אותם את הקשרם רב־החשיבות של פסקי ההלכה ואת מקורותיהם. (ראה אלון, המשפט העברי, ג׳, עמ׳ 977-1185, ורוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 103-113.) לא מן הנמנע שהסתייגות עקרונית זו קשורה לעובדה שהקבצים אינם שייכים לז׳אנר הכורך הלכה ואגדה זה בזה.

[117] פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 104-113, טוען שיש במקרא גם תיאור שונה בתכלית של ראשית הברית בין ה׳ ובין ישראל. תיאור זה, המצוי ביהושע כד, איננו מכיר בקיומה של ברית שנכרתה בהר סיני או בהר חורב. לפי פרק זה, יהושע ולא משה הוא ששימש כמתווך בכריתת הברית בין אלוהים ובין העם. על פי גרסה שונה מהותית זו של תולדות של עם ישראל, לא היה מתן תורה בהר סיני ומשה לא נתן את התורה לישראל, אך אפילו כאן, מעיר פרנקל (עמ׳ 106), יש חוק ומשפט (ראה פס׳ 24-26). פרק זה מאפשר לנו לצייר בדמיוננו יהדות שאין בה מעמד הר סיני ואף לא משה, אך לא יהדות שאין בה מצוות.

[118] ראה צנגר, תורה לסיני, עמ׳ 67-77.

[119] ראה דבריו החשובים של רוזנצווייג במכתבו ליעקב רוזנהיים משנת 1927, בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 363. דברים אלה דומים לאמירה הכללית יותר שהמסורת היהודית איננה מכירה מושג להתגלות, ובמקום זאת היא מדברת על ״מתן תורה״ (כהן, דת התבונה, עמ׳ 120). על תפיסת מעמד הר סיני בראש ובראשונה כמתן תורה במקרא ואצל חז״ל ראה פראד, שמיעה וראייה, עמ׳ 247.

[120] בעניין התפתחות תאוריה זו ראה: שמיד, הפרדה; רומר, כמה ספרים.

[121] ביידן, חיבור התורה, עמ׳ 128. השווה שוורץ, התורה, עמ׳ 217-218.

[122] לאחת מן התאוריות החדשות המתארת היטב את מורכבות העניין ראה רומר וברטלר, דברים לד.

[123] בעניין חשיבותה של נקודה זו וההשלכות התאולוגיות וההיסטוריות הנובעות ממנה, ראה סנדרס, תורה וקאנון, עמ׳ 25.

[124] העובדה שהשם היווני שהעניקו יהודים במאה השלישית לפסה״נ לאנתולוגיה זו הוא νόμος (״חוק״) אף היא מעידה על כך שהספר נתפס בראש ובראשונה כספר חוקים. נכון אומנם שאפשר לתהות אם הם צדקו כשתרגמו את המילה תורה כ״חוק״. (להסתייגויות

ממין זה ראה למשל: השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 257-260; פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ׳ 333-334, 346, 354.) בחירתם של בעלי תרגום השבעים לתרגם כך אף שהבחירה במילה ״חוק״ לא הייתה מובנת מאליה מעידה שראו בחמשת חומשי התורה ספר חוקים שקטעי הסיפור הארוכים שבו נועדו להצדיק את קיום החוק ולעודד את שמירתו.

[125] המפרשים החלו לשים לב לבעיה זו בכתבי הרמב״ם עוד בימי חייו. ראה: הרוויי, אי־גשמיות, עמ׳ 63-74; הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, עמ׳ 110. קולות אלה לא נעלמו לחלוטין; לביקורת מהתקופה האחרונה הטוענת כי עמדתו של הרמב״ם בעניין גשמיות האל אינה יהודית ביסודה, ראה וישוגרוד, גוף האמונה, עמ׳ xiv–xv. בעניין ניסיונו של הרמב״ם להרחיק מאלוהים את הגשמיות המאפיינת את תיאוריו במקרא לוורברבוים, צלם אלוהים, עמ׳ 27-78.

[126] ראה דיימונד, המקרא בעיני הרמב״ם. בעניין דחיית הרמב״ם את התפיסות של אלוהים שהפכו למזוהות עם הקבלה, דחייה הקשורה קשר הדוק לראייה החדשה של המקרא ושל ספרות המדרשים שפיתח, ראה קלנר, הרמב״ם ומיסטיקה.

[127] בעניין הדעה שקהילות יהודיות המחויבות למסורת הן שקובעות מהי ההלכה ראה: שפירא, מנהג אמריקה; שפירא, תשובה. במאמר השני שנזכר מבהיר שפירא את עמדתו ואומר: ״קהילה שאיננה שומרת מצוות לעולם לא תוכל לשמש פוסקת״ (עמ׳ 91 הערה 4). ראה גם שם, עמ׳ 89-90, בעניין חשיבותה של הקהילה שומרת המצוות כפוסקת העליונה. שפירא מזהה את העמדה הזו עם זכריה פרנקל ועם ש״ז שכטר. ראה גם: שכטר, מחקרים א, עמ׳ xviii–xix; היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 161-162, 173, 175-176, והשווה עמ׳ 178-180 לקשר בין הלאומיות ובין הדת בישראל; ג׳ייקובס, האמונה היהודית, עמ׳ 297 (לעמדתו של ג׳ייקובס עצמו בעניין זה, הקרובה מאוד לעמדותיהם של פרנקל ושל שכטר, ראה ג׳ייקובס, מעבר לספק, עמ׳ 126).

[128] עניין דומה הוא כוחו ומגבלותיו של מנהג העם בהלכה. בעניין זה ראה: אלון, המשפט העברי, עמ׳ 713-767, ובייחוד עמ׳ 732-739; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 205-230.

[129] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 227. השווה להבחנה בין ״מערכת הלכתית״ סתם ובין ״המערכת ההלכתית״ אצל גילמן, פרגמנטים קדושים, עמ׳ 59.

[130] ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 382.

[131] אני מודה ליאיר זקוביץ שעודד אותי לעמוד על עניין זה וללנה בורגנסקי שאיתגרה אותי לפתח עמדה עקבית וזהירה יותר בעניין.

[132] בעניין אמונתו של השל בקיומה של סמכות מחייבת ראה דרזנר, השל, חסידות והלכה, עמ׳ 84-123; בעניין הקשר ההדוק בין ההתגלות ובין ציווי בהגותו של השל ראה גם פרלמן, התגלות אצל השל, עמ׳ 177 הערה 49. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 33, דן בניסיונו של השל להבטיח שהחשיבות שהוא מייחס לרוחניות לא תתפרש בטעות כאילו משתמע ממנה שהוא מתנגד למצוות. אידל מצטט את התיאור שתיאר השל את המקובלים כאנשים ״המבקשים לחוש וליהנות [את אלוהים וממנו], לא רק לציית, אלא להתקרב לאלוהים״ (בתוך השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 164), ומצביע על כך ש״השימוש במילים ׳לא רק לציית׳ מעיד על ראיית חשיבות הציות כעובדה נתונה, וציות זה ראוי שיגיע לכדי צורת קיום גבוהה יותר״ (אידל, השל על מיסטיקה, עמ׳ 84).

[133] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 127-145.

[134] ראה שם, עמ׳ 143-145.

[135] אפילו בביקורת ישירה זו מצליח השל לשמור על קור רוח מפתיע. על פן זה של כתבי השל ראה שטרן, השל.

[136] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 22, 146, 161, 170, 223, 227, 236-237 (השווה עמ׳ 172, 174, 271-272). ליתר הרחבה ראה גם פרקים 32-35 שם, וכן את מרבית הספר השלישי של השל, תורה מן השמיים. לסיכום תמציתי של מעמדו המרכזי של הציווי לא רק בפילוסופיית היהדות של השל, אלא אף באופן רחב יותר באנתרופולוגיה התאולוגית שלו, ראה השל, מיהו אדם, עמ׳ 111: ״אני מצוּוֶה משמע אני קיים״.

[137] ראה השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 115-118 = ב, עמ׳ 1097-1101. למדריך מפורט להופעותיו של רעיון זו אצל השל, ראה הערותיו של אהרון טאקר בתוך השל, תורה שמימית, עמ׳ 720-721.

[138] השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 60-62 = ב, עמ׳ 1058-1062.

[139] ראה השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 255, וכן את דבריו בתוך השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 34: ״שמירת המצוות היא הבסיס, אבל התעלות מתוך שמירת המצוות היא המטרה״. ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, 157-159. בראותו את המצוות כאמצעי ולא כמטרה, השל, כמו רוזנצווייג, מתגלה כממשיך דרכו של ס״כ ולא של ס״א. בעיני השל כמו בעיני ס״כ, שמירת המצוות מאפשרת לאל הטרנסצנדנטי להגיע לאימננטיות שבה הוא רוצה כל כך.

[140] לדוגמה מובהקת לכך ראה גולדברג, ברלין וסלובודקה, עמ׳ 113-136. ביקורת הוגנת אך חריפה ביותר על התיאור הכוזב שגולדברג מתאר את השל מופיעה אצל קפלן, ביקורת, עמ׳ xxvi–xxi.

[141] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 224.

[142] שם, עמ׳ 230.

[143] שם, עמ׳ 218.

[144] התעקשות זו על כך שעמדות שאחרים רואים בהן קטבים מנוגדים שתיהן חיוניות ואין למעשה כל מתח ביניהם היא סימן היכר של הגותו של השל; ראה: קימלמן, אברהם יהושע השל, עמ׳ 366, 392-393; דרזנר, השל, חסידות והלכה, עמ׳ 113-114. לדוגמה נוספת ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ׳ 80. בדומה לכך, למרות החשיבות שהשל ייחס לחוויה הדתית האישית, הוא ראה ביהדות עניין ציבורי וקהילתי ולפיכך סבר שהיא לעולם לא תוכל להיות נתונה לבחירה אישית גרידא, כפי שמעיר לוונסון, אישור וביקורת, עמ׳ 35. בדומה לכך מעיר לוונסון שכקורא השל דוחה אופני קריאה סובייקטיביסטיים או רלטיביסטיים, שהם ״זרים בהחלט לאג׳נדה התאולוגית של השל״ (שם, עמ׳ 41 הערה 49).

[145] בעניין מרכזיותה של שאלת הסמכות בכתבי רוזנצווייג ככלל, ולא רק בדיוניו במצווה ובציווי, ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 4-7.

[146] קורצווייל, התגלות וחוק, עמ׳ 296. דגש דומה על בחירת האדם בשמירת המצוות מופיע אצל שפס, פרנץ רוזנצווייג, עמ׳ 122, הטוען כי רוזנצווייג לא ראה בבחירתו שלו לשמור מצוות אמת אוניברסלית והכיר בתקפותן של דרכים אחרות להביע מחויבות ליהדות. אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 189, מתאר את גישתו של רוזנצווייג למצוות כ״משמעת אישית מתפתחת, ולא כניעה לצו אלוהי או למוסכמה קהילתית״, ולפיכך כבעלת משמעות דתית אך לא כטוענת למחויבות כוללת. קרוט, יחס להלכה, עמ׳ 58-61, מפרש

שרוזנצווייג החזיק בגישת "קומון סנס" להלכה ושמשיכתו לפרקטיקה ההלכתית לא נבעה משיקולים תאולוגיים אלא מ"מחויבות רגשית והיסטורית לעם היהודי". רוזנצווייג אליבא דקרוט דומה אפוא למרדכי קפלן (השווה אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 200). לעמדה המבליעה את ההבדלים בין רוזנצווייג ובין בובר ראה ברוסין, יחס להלכה.

147 מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 355-356.

148 אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 208. בעניין מסירותו של רוזנצווייג לרעיון האוטונומיה ראה גם מנדס־פלור, יהדות ומודרנה, עמ' 350-351, 354.

149 בייחוד ראה את הדיון אצל היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 195-237. היינמן אף סבור שדעתו של רוזנצווייג בעניין זה שוכנת מבחינות מסוימות מימין לזכריה פרנקל (שם, עמ' 233). ראה גם: גלאצר, מבוא להשכלה, עמ' 19-21; סמואלסון, התגלות, עמ' 74-75, 96; קפנס, התגלות, עמ' 231-232. רוזנצווייג רואה בהתגלות דבר המקביל לצורת הציווי בדיבור האנושי (בעוד שהבריאה מקבילה לחיווי והגאולה לעתיד המוארך [קוהורטטיב]); ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 50, 112.

150 ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 223.

151 בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ' 80-93.

152 בכלל זה יש למנות את חליפת המכתבים המפורסמת שלו עם מרטין בובר (תרגום לאנגלית מופיע בתוך רוזנצווייג, השכלה יהודית, עמ' 109-118; תרגום חלקי לעברית מצוי בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 323-326, 344, 347), וכן את מכתבו לנחום גלאצר ולשלושה חברים נוספים (שם, עמ' 334-337). מקור חשוב נוסף הוא מכתבו לרודולף האלו המצוי שם, עמ' 225-230. על היות הציווי הרעיון המהותי העולה מן המקרא ראה גם את דבריו של רוזנצווייג בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ' 12: "בשורה מגלה ותורה מצווה – שתיהן כרוכות ירדו בסיפור המקראי. כל התגלותו יש בה מן המצווה, כל תורתו יש בה מן הבשורה".

153 כפי שמעיר היינמן, רוזנצווייג "עצמו ציין את גישתו למצוות כבלתי סופית וקבועה" (היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 229, וראה גם שם, ב, עמ' 199). רוזנצווייג הכיר בכך שעם השלמת "כוכב הגאולה" נושא המצוות היה לבעיה הדוחקת ביותר שרבצה לפתחו (רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 225). הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ' 325-327, מראה שכתביו המאוחרים של רוזנצווייג מפליגים מעבר למה שהתחיל להיראות רוזנצווייג כמגבלות של הדיון במעמד ההלכה ב"כוכב הגאולה". אין זאת שהכתבים המאוחרים והמוקדמים סותרים זה את זה; היינמן (טעמי המצוות, ב, עמ' 210) מתאר כיצד ניצנים ראשונים של גישתו החיובית של רוזנצווייג כלפי התאונומיה מצויים כבר ב"כוכב הגאולה", אבל מבשילים לכדי ביטוי מלא רק בחיבורים מאוחרים יותר. בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 327, מעירה שבמאמרו משנת 1925 "המחשב החדש" (רוזנצווייג, נהריים, עמ' 219-240) מציע רוזנצווייג לקרוא ב"כוכב הגאולה" בסדר הפוך: לפתוח בדיון העוסק בלוח השנה היהודי (ספר שלישי) ומשם לחזור לדיונים בהתגלות (ספר שני) ובבריאה (ספר ראשון). סדר זה מציב את הפרקטיקה ההלכתית בראש ואת התאוריה אחריה, וכך ההתגלות והבריאה נבחנות לאור שמירת המצוות. שינוי סדר זה – מצוות ראשית ואחר כך תאולוגיה – משקף אולי שינוי יסודי בחשיבה, שינוי שרוזנצווייג הצעיר קיווה לו ושרוזנצווייג המבוגר היה מתאר כ"התפתחות".

[154] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 92.

[155] לקריאה זו ראה גם הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ׳ 329. עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 295-297, דוחה את הדעה ש״הנאמר ב׳הבונים׳ אינו אלא הוראת שעה לדור של חוזרים בתשובה״. אבל נראה לי שיש להביא בחשבון את נמעניהם של חיבור זה ושל המכתבים הנוספים הנוגעים לעניין.

[156] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 336-337.

[157] שם, עמ׳ 227-228.

[158] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 81. השווה למכתבו להאלו: ״הרי אני רק בתחילת הדרך. מה ייצא מזה אינני יודע ואינני רוצה לדעת. אני מקווה ואף יודע שגם אחרים מתחילים לחשוב כמוני״ (רוזנצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 226).

[159] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 88.

[160] ראה מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ׳ 354. בעיני רוזנצווייג, לא די שישראל עונים ל״גבוט״ של אלוהים ביצירת ״גזע״; לא פחות מכך חשובה העובדה שה״גזע״ הופך ל״גבוט״ כאשר יהודי מקבל על עצמו מצווה באהבה ומתוך רצון חופשי. דווקא אז ה״גזעה״ מעשה ידי אדם הופכים ל״גבוט״ של אלוהים. ראה למשל: רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 88; רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 323; מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ׳ 296.

[161] סיסקין, אוטונומיה, עמ׳ 4. הציטוט בתוך דברי סיסקין לקוח מתוך קאנט, הנחת יסוד, עמ׳ 100.

[162] סיסקין, אוטונומיה, עמ׳ 5.

[163] שם, עמ׳ 6, 8; סיסקין מכוון למה שנאמר אצל קאנט, הנחת יסוד, עמ׳ 135-136. בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 217, טוענת טענה דומה: ״רוזנצווייג סבור כי ההתגלות היא שמאפשרת לאדם להיות חופשי באמת ובתמים״.

[164] להתנגדות לקריאה המפרשת שרוזנצווייג מרומם את היחיד מעל לכלל ראה במיוחד את דיונה של בטניצקי שם, עמ׳ 70-72, והשווה עמ׳ 60, 116. טיעון דומה לגבי השל מצוי אצל לוונסון, אישור וביקורת, עמ׳ 35.

[165] ראה עוד אצל סיסקין, אוטונומיה, ובייחוד את הפרק העוסק ברמב״ם, עמ׳ 90-118. כן ראה לוינס, מעבר לפסוק, עמ׳ 188: ״להיות בן־חורין משמעו לעשות רק מה שאיש לא יכול לעשות במקומי. לציית לגבוה זה להיות בן־חורין״. בעניין הגנתו של רוזנצווייג על האוטונומיה במסורת היהודית ראה: מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ׳ 295-296; היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 222. על האוטונומיה והמצוות אצל השל ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 82, 156-157. לביקורת חשובה על יישום נמהר של האוטונומיה הקנטיאנית בתחום הסמכות הדתית ככלל ראה וורד, דת והתגלות, עמ׳ 302-306.

[166] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 226.

[167] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 133. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 154-155, מזהה הבדל בין רוזנצווייג ובין השל בעניין זה: בעיני השל המעשה יכול להקדים את הכוונה, ואילו רוזנצווייג מהסס לפעול ללא כוונה. אבל רוזנצווייג אכן מביע לעיתים התפעלות ממעשים היכולים להביא לידי כוונה; ראה למשל רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 336-337.

[168] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 133.

[169] מחקר עמדותיו של פאולוס ביחס למצוות הוא תת־דיסציפלינה נפרדת. לסקירה של המחקר בתחום זה ראה טומסון, פאולוס וההלכה, עמ׳ 1-30. בעניין הקריאה של האיגרת אל הגלטים ג 10-11 שסיכמתי כאן ראה למשל: הובנר, פאולוס והסטואה; שריינר, פאולוס וציות לחוק; סטנדל, פאולוס בין יהודים, עמ׳ 80-81; ראיסנן, פאולוס והחוק, עמ׳ 94-96 (שני האחרונים מתייחסים יותר לניואנסים ולשינויים בתוך תפיסת המצוות של פאולוס). על דעתו של פאולוס בעניין שמירת מצוות על ידי יהודים, החיובית יותר מדעתו על מצוות בנצרות, ראה קורינתים א ז 17-20; ראה גם את מחקריהם של סטנדל, ראיסנן וטומסון שנזכרו למעלה, וכן דייויס, פאולוס והיהדות הרבנית, עמ׳ 69-72, וסנדרס, פאולוס (הטוען בעמ׳ 74-81 שיש להיזהר שלא להדגיש יתר על המידה את חוסר היכולת לקיים את כל המצוות). לאור העובדה שחוקרים אלה מזהים בדברי פאולוס גישה חיובית יותר כלפי המצוות, יש שיטענו שההבחנה שהבחנתי למעלה מציבה את רוזנצווייג ואת השל מול לותר ולאו דווקא מול פאולוס (או מול פאולוס אליבא דלותר ולא מול פאולוס עצמו); השווה: דייויס, מחקרים, בייחוד עמ׳ 118; סטנדל, פאולוס בין יהודים, עמ׳ 82-88.

[170] על הקשר שהשל רואה בין השאיפה לשלמות ובין התאולוגיה הנוצרית, ולביקורת עדינה שהוא משמיע על שאיפה זו, ראה קופין, זיכרונות, עמ׳ 289-290 (הקטע מצוטט אצל קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ׳ 12).

[171] כמובן, ככל שהדברים אמורים במשיחיות אין להכחיש שרבים מחסידי חב״ד בעת האחרונה דומים לפאולוס יותר משהם דומים לרוזנצווייג או להשל. ראה ברגר, הרבי. להבדל בין השל ובין הרבי מלובביץ׳ בעניין גבולות הסמכות הרבנית בפסיקת הלכה ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ׳ 138-139.

[172] ראה למשל בבלי, יומא פה ע״ב; סנהדרין עד ע״א; עבודה זרה כז ע״ב, נד ע״א; קהלת רבה א, כד; תנחומא, מסעי א.

[173] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 226-227.

[174] ראה: אלון, המשפט העברי, עמ׳ 302-310; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 153-204; הלברטל, מהפכות פרשניות.

[175] כנגד טענה זו אפשר להביא את דברי רב אבדימי בבבלי, שבת סח ע״א, היכולים להתפרש כהטלת ספק בתקפות קבלת התורה על ידי ישראל בהר סיני. אבל בהמשך הקטע נאמר כי בין כך ובין כך, קבלת התורה על ידי העם בימי אחשוורוש (אסתר ט 27) הקנתה לתורה מעמד מחייב, ולפיכך להצעתו של רב אבדימי אין כל השלכה מעשית על מחויבותם של ישראל להלכה.

[176] בלשון המקרא הפועל ״לבשל״ מורה דווקא על בישול במים. בניסיון להשליט הרמוניה בין שני הקטעים טענו מפרשים בעלי נטייה מסורתית שהפועל יכול להורות על הכנת מזון בכל דרך שהיא, אבל קריאה שכזו מאלצת אותנו להניח שהכתוב משתמש בפועל במובנים שונים בתכלית בדיני הפסח שבשמות יב 9 ובדברים טז 7. כפי שמעיר פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 136-137, ״טיעון זה הוא הן מגמתי, הן מעגלי״. ראה גם את הדיון המחכים אצל דרייבר, דברים, עמ׳ 192-193.

[177] בדה״ב לה 12 נזכר ״ספר משה״, שלאור ניסיונותיו המרובים של ספר דברי הימים להשליט הרמוניה בין חוקי ס״כ ובין חוקי ס״ד אפשר להסיק כי הכיל חוקים משני

המקורות גם יחד. במילים אחרות, אותו "ספר משה" הוא חמשת חומשי התורה שאנחנו מכירים או ספר אחר הדומה להם מאוד. בעניין ניסיון ההרמוניזציה של בעל דברי הימים בקטע זה ראה פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 136-137.

[178] ריינס, נבואת משה, עמ' 355-357. ראה גם בלנד, משה והמצוות, עמ' 64.

[179] רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג.

[180] שם, ד, עמ' קלט-קמ.

[181] ראה למשל סמואלסון, התגלות, עמ' 229-230.

[182] בעניין המחברות בעולם העתיק ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 27-49; ברטון, המקרא כספרות, עמ' 143-148, 152-153; וכן את הדיון הקצר יותר אצל שמיד, מחברות. בעניין הטעות שבראיית הפסאודו־אפיגרפיה המקראית כ"הונאה חסודה" ראה בייחוד צ'יילדס, מבוא, עמ' 132-135.

[183] בייט, משא העבר; בלום, חרדת ההשפעה; בלום, מפה.

[184] אליוט, מסורת וכישרון אישי.

[185] לא כל הטקסטים המקראיים טוענים שמשה נתן את כל המצוות. פה ושם מצויים פסוקים (למשל, דניאל ט 9-10, עזרא ט 10-11, דה"ב כט 25) הטוענים כי החוק הגיע לישראל דרך "עבדיו הנביאים" של אלוהים. נטיית הרבים "נביאים" המופיעה בפסוקים אלה מורה כי מחבריהם לא סברו שמשה הוא שנתן לישראל את כל המצוות. הם משמשים עדות לשלב באמונה הישראלית שקדם להתגבשות הרעיון שכל חוק מחייב ניתן בהכרח על ידי משה. ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 418-419. בדומה לכך, ביהושע כד 25-28 ובשמ"א י 25 מיוחסים חוקים ליהושע ולשמואל; ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 236-237. פסוקים אלה פותחים צוהר לתפיסה ישראלית קדומה של המצוות, ומראים שישראל לא ייחסו את כל המצוות למשה מראשית ימי התרבות הישראלית, אלא נטייה זו הלכה וגברה בחלוף הזמן.

[186] לראיות לכך שייחוס מזמורי תהילים, ובסופו של דבר ספר תהילים כולו, לדוד המלך היה תופעה שהתפתחה עם הזמן ראה: סרנה, ספר תהילים, עמ' 444-445; ווילסון, תהילים, עמ' 130-131, 136, 155.

[187] ייחוסן של מימרות לאדם מסוים מילא תפקיד דומה בספרות חז"ל. שטרן, ייחוס ומחברות, עמ' 48, מסביר כי "הנוסחה הרווחת 'אמר ר' פלוני' לא נועדה בהכרח לציין את בעל המימרה: היא יכולה להורות גם על אחד מתלמידיו, על חכם מאוחר יותר או אפילו על אדם שחי לפני זמנו". בעניין פסאודו־אפיגרפיה בספרות חז"ל ראה גם: שטרן, מחברות בתלמוד; ברגמן, פסאודו־אפיגרפיה.

[188] צ'יילדס, מבוא עמ' 135. השווה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 122.

[189] ברגמן, פסאודו־אפיגרפיה, עמ' 38, מיטיב לתאר את ההבדל בין התפיסות המודרניות והעתיקות בעניין זה: "על פי צורת החשיבה של חז"ל, מסקנה [פרשנית] נראית קרובה לטקסט או לאמירה שמהם היא הוסקה יותר משהחשיבה המשפטית שאחרי תקופת הנאורות יכולה לקבל בקלות".

[190] ספרות המחקר בנושא זה ענפה; מחקר מקיף ושקול במיוחד של תופעת שינוי הטקסט בעת העתקתו, המייחד תשומת לב למערכת העשירה של טקסטים מקבילים שנשתמרו הן ממסופוטמיה והן מקומראן, מצוי אצל קאר, גיבוש המקרא, בייחוד עמ' 3-149.

קויפמן, תולדות האמונה, שב ומראה שחוקרים מודרניים מגזימים בהערכת מידת החופש שנטלו לעצמם סופרים לערוך שינויים, אך עם זאת העובדה ששינויים מסוג זה היו באופן עקרוני בגדר האפשר ואף התרחשו בפועל עומדת בעינה.

[191] חוקרי פולקלור וספרות שבעל־פה יודעים כי טקסטים מסוגים מסוימים הם נטולי מחבר, ובכל זה יש אף טקסטים כתובים. אלן דנדס מדבר על "קיומן של גירסאות שונות שאף אחת מהן איננה מהווה מקור סמכותי" (הסיכום לקוח מתוך עסיס, רשות הדיבור, עמ' 134). מודל זה יהיה חשוב לדיוננו בתורה שבעל־פה בפרק הבא.

[192] לא מחוור לי אם חברי שלחו לי את הדוא"ל משום שהם חשבו שלא אצליח לקבל את הקביעות או משום שהם רצו לרמוז שאני דומה לאלוהים.

[193] בעניין התפתחות זו במזרח הקדום באמצע ובשלהי האלף הראשון לפסה"נ ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 27-49.

[194] לסקירה טובה של גישתה ראה: ניימן, סיני; ניימן, התחדשות בעבר, בייחוד פרק 3. ראה גם המאמרים השונים בתוך ברוקס, ניימן וסטקנברוק, סיני.

[195] סקירה מקיפה מצויה אצל הייז, הלכה למשה מסיני.

[196] ראה: השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 36-38 = ב, עמ' 997-1000; אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 176-177.

[197] מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1368-1369; ראה גם ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 26-31.

[198] בעניין ייחוס סדרי העמידה במקדש למשה והקשר למה שניימן מכנה Mosaic discourse, ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 427.

[199] תופעת ה־Mosaic discourse מלכדת תורות וחוקים שונים תחת קטגוריה אחת: תורת משה. דינמיקה דומה באה לידי ביטוי בווריאנטים בנוסח המסורה המחליפים את הצורה המקורית "תורות", שנשתמרה בצורת הכתיב, בנטיית היחיד שבצורת הקרי או בניקוד; ראה ירמיהו לב 23; יחזקאל מד 11; מד ה. ראה גם ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 28-29. השווה להבדל בין נטיית הרבים הקדומה (שהשתמרה בנוסח השומרוני, בפשיטתא ובכמה ממהדורות הדפוס המנוקדות של תרגום אונקלוס) ובין צורת היחיד בנוסח המסורה בדברים לג 10; ראה: בגרין, מחקרים, עמ' 233 הערה 10; פישביין, תורה, עמ' 472.

[200] השווה מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1369-1371. השווה שטרנברג, פואטיקה, עמ' 77: הקשר שקושרת התורה בין כתיבה וסמכות ובין משה איננו מעיד "שהמחבר חייב להיות משה אלא שהוא חייב לדמות למשה".

[201] גרינשטיין, ההתגלות בסיני, עמ' 294. בעניין השימוש התכוף בטלסקופיה בהיסטוריוגרפיה המקראית ראה מלמט, קדם־היסטוריה, עמ' 9-11. השווה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 314, שאיננו משתמש במושג זה אבל מתייחס לרעיון שהתורה הגיעה מן השמיים כמיתוס אשר "מפרש את עברנו ומעצים אירועים והתפתחויות... אשר... מתלכדים לכדי שלם חזק, מחייב ועל־זמני".

[202] רצינגר, ישו, עמ' xx–xxi.

[203] קפנס, התגלות, עמ' 225. השווה לדבריו המחכימים של רייט, הנצחה, עמ' 443-444, 465 הערה 23.

[204] בעניין התפתחותו ההדרגתית של הרעיון שמקור התורה במשה ו/או באלוהים ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ׳ 33 הערה 4, המסביר: ״לפי מל״ב כב-כד... ספר דברים מכונה פשוט ׳ספר התורה׳, וחלק ממנו מכונה ׳ספר הברית׳, והוא איננו מיוחס במפורש למשה או לאלוהים. ספר זה נזכר כמה פעמים בשני פרקים אלה... אבל רק באזכור האחרון, בדברי שבח למלך יאשיהו (כג 25), הוא נקרא בפירוש ׳תורת משה׳. עובדה זו מפתיעה אף יותר אם משווים את הפרקים לתיאור המקביל בדה״ב לד: שם, כבר באזכור הראשון מכונה הספר שנתגלה ׳ספר תורת ה׳ ביד משה׳... אם סיפור גילוי הספר והרפורמה שבאה בעקבותיו קדמו לספר דברים... ייתכן שהמחבר [של דברי הימים] לא סבר שמשה הוא שכתב את הספר שנמצא במקדש... הזיהוי נעשה רק על ידי עורך [דויטרונומיסטי] שהוסיף את דברי השבח ליאשיהו [במל״ב כג 25]״. בדומה לכך, קנוהל, בין אמונה לביקורת, עמ׳ 125, מצביע על קטעים בטקסטים מקראיים מאוחרים (אפילו בעזרא ובדניאל) שלפיהם המצוות הכתובות בחומשי התורה ניתנו על ידי משה והנביאים (דניאל ט 10-11) או אפילו על ידי ״נביאים״ עלומי שם (ראה עזרא ט 10-12).

[205] למקבילות נוספות בספרות חז״ל וימי הביניים ראה כשר, מגילת אסתר, עמ׳ 248-249 סימנים עה-עז ואת ההערות שם.

[206] בעניין דעה זו בדבר היוזמה ההלכתית שמשה נקט ואישורו של אלוהים לכך בספרות חז״ל (דעה אשר נראית כמערערת על הפירוש לפסוק ״כי דבר ה׳ בזה״ המצוי בבבלי, סנהדרין צט ע״א) ראה: השל, תורה מן השמיים, ספר שני, פרקים 6, 8-9, 11; כשר, תורה שלמה, יט, עמ׳ 333-342; פראד, משה והמצוות, עמ׳ 411-413. לסקירה נוחה ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ׳ 113-114.

[207] ליקוטי מוהר״ן, חלק א, תורה יט, ט.

[208] גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ׳ 205.

[209] כפי שרב מסביר בירושלמי, ברכות ט, ח (יד ע״ג), הפועל הראשון מופיע בנטיית הרבים כדי להורות שהיהודים קבעו את המצווה. הפועל השני נכתב ״קבל״, כמו בנטיית היחיד (אף שהוא נקרא ״קיבלו״), כדי להורות שאלוהים קיבל את המצווה למפרע. הפסוק מובא כתימוכין לרעיון זה גם בבבלי, מגילה ז ע״א ומכות כג ע״ב, אף ששם הוא מתפרש בדרך שונה מעט. ראה את המקורות הנוספים הנזכרים אצל כשר, מגילת אסתר, עמ׳ 249 בהערה לסימן עז.

[210] השווה ג׳ייקובס, האמונה היהודית, עמ׳ 294-301. ג׳ייקובס מעיר (שם, עמ׳ 296-297) שדבר דומה נאמר כבר בכתביו של זכריה פרנקל, הסבור שכאשר קהילת ישראל מקבלת על עצמה מצוות מסוימות הרי זו התגלות אלוהית. (על היבט זה בהגותו של פרנקל ראה גם היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 161-162, 173, 175-176.) חשוב להדגיש שבעיני פרנקל, ה״קהילה״ כוללת אך ורק יהודים הרואים עצמים מחויבים לשמירת מצוותיו של אלוהים; אנשים שאינם שומרים את ההלכה אינם שותפים לקביעתה. אבל כל מי ששומר מצוות גם מחוקק אותן בפועל (ראה ג׳ייקובס, האמונה היהודית, עמ׳ 297, והשווה הערה 127 לעיל). גישה זו, אומר ג׳ייקובס, עולה בקנה אחד עם דברי חז״ל במדרש תהילים יט, יד (מהדורת בובר, עמ׳ 171) שהעובדה שהתורה משיבת נפש היא שעושה אותה תמימה, ולא להפך.

[211] להגנה נחרצת על מה שאני מכנה קדושה למפרע לאור המסורת היהודית, ראה ג׳ייקובס, מעבר לספק, עמ׳ 106-131, בפרק שכותרתו "The *Mitsvot*: God-Given or Man-Made?" (המצוות: מתנה מאלוהים או מעשה ידי אדם?). אפשר לסכם את עמדתו של ג׳ייקובס בפרפרזה על כותרת הפרק: בני האדם הם שעשו את המצוות, ואז אלוהים נתנן להם. בעניין הרעיון שאני מכנה קדושה למפרע אצל רבי נחמן מברסלב, ראה את דיונו המופלא של גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ׳ 205, ואת ההפניות שם. הרעיון שמה שראשיתו ביוזמה אנושית יכול לזכות בחלוף הדורות למעמד אלוהי איננו נוגע רק לעניין ההלכה, אלא אף למעמד המקרא. סמית, כתבי קודש, עמ׳ 19, 230-231, אומר שבני אדם מרוממים גילויי לשון מסוימים למעמד של כתבי קודש דווקא משום שהם מזהים בהם טרנסצנדנטיות באמת ובתמים. בדומה לכך, בובר ורוזנצווייג טוענים כי המקרא קדוש לא רק, ואולי אף לא בעיקר, משום שמקורו בהתגלות של אלוהים. מילותיו שנתחברו בידי בני אדם מתקדשות כאשר הקוראים בהן פתוחים לאפשרות של קיום דיאלוג עם אלוהים באמצעותן. ראה: עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 283, והשווה עמ׳ 286-287; כהן, רוזנצווייג ובובר; פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 81-90, 99-111.

פרק 4: המקרא כתורה שבעל־פה

[1] בעניין דעתם של כמה הוגים נוצרים שכתבי הקודש הם חלק מהמסורת ראה בראון, מסורת ודמיון, בייחוד עמ׳ 107-108. בעניין אופיו הגמיש של הגבול המפריד בין כתבי קודש ובין מסורת, או בין טקסט ופרשנות, במרבית הדתות ברחבי העולם, ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 149-153, 204-206, וכן את דיונו בכתבי קודש אמורפיים ופולימורפיים שם, עמ׳ 126-127 ו־299 הערה 3.

[2] בעניין המונח עצמו ראה בלידשטיין, תורה שבעל־פה, וכן את הביקורת על בלידשטיין אצל רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 455-456 הערה 30. לדברי בלידשטיין, בתקופת התנאים המונח היה כנראה ״תורה שבפה״, והוא התארך ל״תורה שבעל־פה״ בבבל בתקופת האמוראים. כאשר המונח ״תורה שבעל־פה״ מופיע במקורות תנאיים (ברייתא בבבלי, שבת לא ע״א; אבות דרבי נתן נו״א טו / נו״ב כט [מהדורת שכטר, עמ׳ 61 / 62]), הדבר נובע מהשפעת השימוש בו בתקופת האמוראים; הוא איננו מופיע בעקיבות בכתבי היד. ראה בלידשטיין, תורה שבעל־פה, עמ׳ 496 הערה 4.

[3] הרעיון שישראל לא קיבלו במעמד הר סיני את המקרא בלבד איננו נחלתה הבלעדית של היהדות הרבנית; ספר היובלים ומגילת המקדש מקומראן טוענים שניהם שהם ניתנו למשה בסיני לצד חמשת חומשי התורה. ההבדל בין עמדת יהדות קומראן ובין עמדת היהדות הרבנית איננו נעוץ בשאלת אם דברים נוספים ניתנו בהתגלות, אלא בשאלה אם הם ניתנו בכתב או בעל־פה. ראה: ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ׳ 177-181.

[4] על המילה ״תורה״ כמציינת את המקרא כולו ראה: בכר, ערכי מדרש, א, עמ׳ 134; ב, עמ׳ 311; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, טז, עמ׳ 7704. בעניין הכללת הנביאים והכתובים בכלל מה שניתן כתורה שבכתב ראה למשל את פירוש המהרש״א לבבלי, ברכות ה ע״א (ד״ה ״אשר כתבתי״); ראה גם את המקורות הנזכרים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 73-74 = א, עמ׳ 485-486, ואצל סילמן, קול גדול, עמ׳ 32-33.

5 בעניין היות הנ״ך יחידה אחת ראה: באר, כתבי קודש, עמ׳ 54-56; ברטון, נביאים, עמ׳ 44, 91-92; קאר, שברי בראשית, עמ׳ 209-214, 225-234, 245-247. כשחיבורים יהודיים קדומים מדברים על התורה ועל הנביאים (למשל, מקבים ד יח 10-16 [מהדורת כהנא, עמ׳ רפו]), ניכר כי הם משייכים את דניאל, את תהילים ואת משלי לנביאים; ראה: סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 30.

6 ראה בייחוד את הדיונים המחכימים אצל שפר, מחקרים, עמ׳ 153-197, ואצל פראד, המקרא ביהדות הרבנית. ראה עוד: רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 448-475; ספראי, תורה שבעל־פה, עמ׳ 35-88, ובייחוד עמ׳ 43-45, 56-60; אורבך, חז״ל, עמ׳ 254-278, ובייחוד עמ׳ 270; ניוזנר, כוונת חז״ל. בעניין התפתחות רעיון זה והקשר שלו הן ליהדות הקדם־רבנית והן למחקר המודרני של ספרות אורלית, ראה בייחוד ג׳אפי, תורה שבפה.

7 למשל: מתי ומדוע נכתבו החיבורים הללו? כיצד התנהלה עבודתם של משנני התורה שבעל־פה, ואילו מאפיינים המעידים על כך שהיא התחברה בעל־פה אפשר לזהות בה? מהן נקודות הדמיון בין התורה שבעל־פה ובין מסורות אורליות ממקומות אחרים בעולם? בעניין השאלות הללו ראה את מחקריהם של ג׳אפי, של ספראי ושל שפר הנזכרים בהערה הקודמת, וכן: ליברמן, יונית ויוונות, עמ׳ 213-224; גרהרדסון, זיכרון; ניוזנר, משנה, עמ׳ 61-100, 133-148; אלמן, ירושלמי; ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ׳ 196; וראה גם את מאמריהם של מרטין ג׳אפי, סטיבן פראד, אליזבת שנקס־אלכסנדר ויעקב אלמן בגיליון 14 של כתב העת *Oral Tradition* (1999).

8 לוינס, מעבר לפסוק, עמ׳ 183. לתיאורים חיים של ריבוי הקולות בפרשנות היהודית המסורתית ראה: גרינשטיין, פירושים, עמ׳ 214-215, 256-257; גילמן, דת ותרבות, עמ׳ 101-102. הן גרינשטיין והן גילמן מראים, כפי שגם לוינס רומז, שצורת הדף של חומש כדוגמת ״מקראות גדולות״ מצליחה ליצור תחושה של רב־קוליות שהיא חלק בלתי נפרד מהתורה שבעל־פה.

9 ראה: הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 163-167; הלבני, תפקיד האדם; רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 460-467.

10 בעניין המילה ״ותיק״ (היינו, חריף ומפולפל) ראה גולינקין, לפירוש המונחים, עמ׳ 53-58.

11 ראה: שפר, מחקרים, עמ׳ 162-163; האריס, מנין לנו, עמ׳ 2. רעיון זה מיוחס לתנאים במדרשים שנערכו בתקופת האמוראים; ראה את דברי ר׳ עקיבא בספרא, בחוקותי פרק ח, יב (מהדורת וייס, קיב ע״ב) ואת דברי ר׳ נחמיה בקהלת רבה ה, ח.

12 בעניין קטעים אלה ראה: ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 84-92.

13 על קטע זה כמייצג תפיסה מינימליסטית מורכבת של נתינת התורה שבעל־פה ראה הלבני, תפקיד האדם, עמ׳ 30-31, בייחוד הערה 6. לדוגמאות נוספות לדעה לא־מקסימליסטית בעניין נתינת התורה שבעל־פה, ראה את דברי ר׳ ינאי ואת ההסבר הניתן להם בירושלמי, סנהדרין ד, ב (כב ע״א) (נאמר שם במפורש שתהיה פסיקת הלכה חדשה גם אחרי ימי משה); סדר אליהו זוטא ב (מהדורת איש שלום, עמ׳ 171-172) (ראוי לא רק לשמר את התורה שניתנה בסיני אלא אף להרחיבה וליצור מתוכה דברים חדשים); במדבר רבה, חוקת ד. על רעיון זה בספרות חז״ל ובספרות החסידות ראה אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 7-12.

[14] המשנה והתוספתא אינן משתמשות בצירוף "הלכה למשה מסיני" באופן עקיב לחלוטין, אבל נראה שכאשר הוא מופיע בהן הכוונה למצוות שאינן כתובות בתורה ואינן נלמדות ממנה; ראה הייז, הלכה למשה מסיני, עמ' 74. חיבורים מאוחרים יותר משתמשים בביטוי בדרך שונה מעט. למרות זאת, התלמוד הבבלי והמוקדמים שבחכמי התלמוד הירושלמי מקבלים בדרך כלל את ההבחנה הזו; ראה שם, עמ' 78, 110-111. חוקרים שונים טענו שהתנאים האמינו שחלק הארי של המסורות שלהם עצמם היו חדשות יחסית; ראה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 80. השווה: שפר, מחקרים, עמ' 185; גרובר, המשנה, עמ' 121-122.

[15] יתר על כן, עזן ידין־ישראל טוען שטקסטים המיוחסים לבית מדרשו של ר' ישמעאל מגבילים באופן חריף את סמכותה של מה שנודעה ברבות הימים כתורה שבעל־פה; על פי הטקסטים הללו, המקרא ופרשנותו הם מקורות הסמכות היחידים, ואין בנמצא מסורות מחייבות המקבילות למקרא ואינן תלויות בו. ראה: ידין־ישראל, ר' ישמעאל; ידין־ישראל, המקרא כלוגוס. למרות זאת, כפי שידין־ישראל מעיר, גישה זו נדחקה לשוליים במסורת הרבנית עד כדי כך שהוא יכול לתארה כלא־רבנית במובהק.

[16] בעניין נטייתם ההולכת וגוברת של חז"ל לייחס מסורות הלכתיות למעמד הר סיני ראה: הלבני, התגלות, עמ' 54-63; קרמר, קאנון רבני, עמ' 616-627. ראיה לנטייה זו היא חשיבותו ההולכת וגדלה של הביטוי "הלכה למשה מסיני" בטקסטים אמוראיים מאוחרים (במיוחד בטקסטים בבליים, הנוטים להשתמש בצירוף לעיתים קרובות כדי לחזק את תוקף פסיקותיהם של חז"ל באופן כללי); ראה הייז, הלכה למשה מסיני, בייחוד עמ' 67 הערה 3 ועמ' 96-102.

[17] סנדרס, הלכה, עמ' 97-130, טוען שראשוני חז"ל לא האמינו שהתורה שבעל־פה הגיעה מן השמיים, וסברו שהמסורות ההלכתיות שלהם שאינן מצויות בתורה נבדלות מהמצוות שניתנו במעמד הר סיני. אם כן, לראשוני חז"ל היו מסורות שהם האמינו שהן עתיקות ומחייבות אף שלא ניתנו בסיני. הם החזיקו אפוא בתפיסה של מסורת כפולה הדומה למדי לדוקטרינת התורה שבעל־פה שהופיעה בשלב מאוחר יותר של מחשבת חז"ל. למאמר מן הזמן האחרון המגן על הרעיון שהדוקטרינה של תורה שבעל־פה שניתנה בהתגלות היא קדם־תנאית, ראה ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ' 175-187.

[18] ביגמן, סולם. בעניין הצד המועיל מבחינה דתית שיש בהתגלות המביאה לידי מבוכה ולפיכך לידי מחלוקת, ראה גם וורד, דת והתגלות, עמ' 22-23.

[19] בעניין מחלוקת ימי־בניימית זו ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 54-64, 161-162 הערות 40-41; הלברטל, משנה תורה, עמ' 141-142; סילמן, קול גדול, עמ' 72-76; הלבני, פשט ודרש, עמ' 163-167; הלבני, תפקיד האדם, עמ' 36-44; אלמן, ר' צדוק, עמ' 1-5.

[20] ייחודי, אך בכל זאת לא יחיד במינו. אפשר להשוות את דוקטרינת שתי התורות של חז"ל להבחנה בין "שרוטי" ו"סמריטי" בהינדואיזם. אם אפשר להבין שהסונה באיסלאם והמסורת בזרמים הנוצריים הלא־פרוטסטנטים נחשבות פרי השראה אלוהית אך לא מעשה ידי אלוהים, אזי אפשר להשוות גם אותן לתורה שבעל־פה אליבא דחז"ל. ראה: סמית, כתבי קודש, עמ' 137-138, 204-206; גראהם, כתבי קודש, עמ' 134a-b, 141b.

[21] להגנה על הקריאה בנטיית הרבים ראה: בגריך, מחקרים, עמ' 233 הערה 10; פישביין, תורה, עמ' 472. מעבר דומה מ"תורות" (היינו, חוקים או הוראות) ל"תורה" (היינו,

התורה – חמשת חומשי תורה) מתרחש במקומות שונים במעבר בין צורות הקרי והכתיב בנוסח המסורה; ראה ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 28-29.

22 בהערות למהדורת ספרי דברים שערך, עמ׳ 408.

23 בעניין חשיבותו של קטע זה במחשבה הרבנית המאוחרת יותר ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 234-235 = ב, 647-649.

24 כפי שרש״י מסביר, במקרה זה המילה ״מקרא״ מציינת דווקא את חמשת חומשי התורה, שאנחנו מצווים לקרוא במלואם, ולא את הנ״ך.

25 ייתכן שהאסוננס והחריזה הם שמובילים לזיהוי של ״מצווה״ עם ״משנה״. לכך אפשר להוסיף את העובדה שהמשנה מפרשת מהן המצוות וכיצד יש לשומרן. בעניין מקורו של קישור זה (שהופיע לראשונה במסורת כתבי היד של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי במועד מאוחר, אבל מופיע במסורות קדומות ביותר, כבר משלהי תקופת בית שני), ראה שויקה, לוחות האבן, עמ׳ 353, ובייחוד ראה את ההפניות למחקרה של כנה ורמן בהערה 67 שם.

26 בכתבי היד הטובים נכתב ״תלמוד״, אך בין כך ובין כך הכוונה לדיוניהם של האמוראים על המשנה. ראה בכר, ערכי מדרש, ב, 315-316.

27 אפשר לטעון שהמילה ״משנה״ בבבלי, ברכות ה ע״א איננה מורה על החיבור שר׳ יהודה הנשיא ערך ושנקרא בשם זה, אלא היא שם עצם המציין באופן כללי מסורות שעברו בעל־פה; על מובן זה של המילה ראה: בכר, ערכי מדרש, א, עמ׳ 85-84; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, ז, עמ׳ 3403; ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 206 הערה 50. במובן רחב זה ״משנה״ היא שם נרדף ל״תורה שבעל־פה״; השווה: גרהרדסון, זיכרון, עמ׳ 27-28, 83; רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 455 הערה 24. בדומה לכך, המילה ״גמרא״ בסוף הקטע איננה מורה אך ורק על החיבורים המכונים בפינו בשם זה. בכתבי היד הטובים כתוב ״תלמוד״, מילה המציינת באופן כללי דיונים של חז״ל בענייני התורה שבעל־פה (בכר, ערכי מדרש, א, עמ׳ 136-137; בן־יהודה וטור־סיני, מילון, טז, עמ׳ 775-776). הבנה שכזו של שני המונחים הללו מובילה לקרוא את המדרש באופן שונה מעט מהקריאה שהצעתי למעלה, אך הטענה הכללית איננה נפגעת ואולי אף מתחזקת מכך: התורה שבעל־פה (על פי הבנה זו, התורה שבעל־פה ככלל ולא רק משנת ר׳ יהודה הנשיא) קודמת לחלק מהתורה שבכתב.

28 כך קורה גם בגרסאות אחרות של מדרש זה המצויות במקומות אחרים בספרות חז״ל, אף שזיהוי החלקים השונים עם מילות הפסוק משתנה לעיתים. ב״מדרש הגדול״, בספר ״הלכות גדולות״ ובכתבי היד המוקדמים של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי, ״לוחות״ הם חמשת חמשי תורה, ״תורה״ היא המשנה, ״מצווה״ היא עשרת הדברות, ״אשר כתבתי״ זה הנביאים והכתובים ו״להורותם״ זה התלמוד. להפניות למקורות אלה ולמקורות נוספים ראה: כשר, תורה שלמה, יט, עמ׳ 277 סימן קח; שויקה, לוחות האבן. (מדרשים אחרים מציעים פרשנות אחרת, שעל פיה התורה שבכתב קודמת לתורה שבעל־פה; ראה כשר, תורה שלמה, יט, עמ׳ 278 סימן יב. עם זאת, גם מדרשים אלה מטעימים ששתי התורות ניתנו למשה בהר סיני.) אפילו בגרסה קדומה זו של המדרש, המצויה ב״מדרש הגדול״, בספר ״הלכות גדולות״ ובכתבי היד של מסכת ברכות, התורה שבכתב והתורה שבעל־פה מעורבות זו בזו. לאמיתו של דבר, העובדה שגרסה זו מזהה את המילה

"תורה" משמות כד 12 עם החיבור העיקרי בתורה שבעל־פה (היינו, המשנה) מחזקת את טענתי: התורה שבעל־פה היא "תורה" לא פחות מהתורה שבכתב. שויקה טוען שהגרסה שהתקבלה במהדורות הדפוס ("תורה" היא חמשת חומשי התורה, "מצווה" היא משנה) הושפעה מעליית הקראוּת, אבל הוא מראה גם שהזיהוי של "מצווה" עם המשנה קדום בהרבה ואולי אפילו קדם־רבני, משום שהוא מופיע כבר בסכוליון למגילת תענית.

[29] אורבך, חז"ל, עמ' 258-259, טוען טענה דומה לגבי הסיפור המופיע באבות דרבי נתן נו"א טו / נו"ב כט (מהדורת שכטר, עמ' 61-62): "אין בתשובה [של הלל] רמז כל שהוא ליחס ערכי שונה לשתיהן. 'כשם שקבלת זו באמונה כך קבל עליך זו באמונה'". סנדרס, הלכה, עמ' 97-130, טוען כנגד עמדה זו שהפרושים וראשוני חז"ל סברו כי המסורות שאינן כתובות בתורה פחותות מהמצוות הכתובות בתורה במפורש או נלמדות ממנה בדרכים פרשניות. אפילו אם הצדק עם סנדרס, גישה זו נחלשה בחלוף הזמן, וחלקים הולכים וגדלים מהתורה שבעל־פה יוחסו למעמד הר סיני.

[30] מצוטט בתוך כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 277 סימן קח.

[31] נדפס במהדורות הרגילות של "עין יעקב".

[32] נדפס במהדורות הרגילות של "עין יעקב".

[33] לדברי ה"אהבת איתן", הגמרא נזכרת אחרונה משום שבמקור היא נועדה לשימושו של משה בלבד, ולא לכל ישראל.

[34] הטקסטים המשניים (הנ"ך והגמרא) נועדו לבאר את הטקסטים הראשוניים (התורה והמשנה). בעניין דעתם של היהדות הרבנית ושל לפחות חלק מסופרי ימי בית שני שהקאנון הנבואי הוא תוספת ופרשנות לתורה, ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 116-120 (וראה גם עמ' 125 על הכתובים כביאור טבעה ומגבלותיה של הנבואה).

[35] על הרעיון המצוי בספרות חז"ל שהתורה שבעל־פה אהובה יותר ראה: שפר, מחקרים, עמ' 175-176; אורבך, חז"ל, עמ' 271; קרמר, קאנון רבני, עמ' 621.

[36] בעניין קטע זה והמקבילות ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 142-143; שפר, מחקרים, עמ' 166-167; אורבך, חז"ל, עמ' 271.

[37] בעניין מקומם היחסי של המקרא ושל התלמוד בקוריקולום היהודי ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 98-100; קלימי, המקרא, עמ' 596, 604-606.

[38] ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 98-100; בן־ששון, תולדות עם ישראל, עמ' 312.

[39] מקרה יחיד היוצא מכלל זה הוא תכנית הלימודים המיועדת לבנות בציבור החרדי, המתמקדת במקרא ומתעלמת מהתלמוד. עם זאת, הקשר בין המקרא ובין בנות איננו בבחינת מחמאה למקרא בעיני הרבנים החרדים המדוברים. אפשר לראות במסורת הפרשנית של בית מדרשו של ר' ישמעאל במדרשי התנאים מקרה נוסף היוצא מן הכלל (ראה הערה 15 לעיל), היות שמסורת זו טוענת שכל מה שהוא בכלל תורה תלוי בתורה שבכתב ונובע ממנה. אבל תוכנה של התורה שבכתב אליבא דמסורת זו הוא ביסודו של דבר זהה למה שחכמים אחרים מכנים תורה שבעל־פה.

[40] ראה: ניוזנר, תורה שבעל־פה, עמ' 60; גרובר, המשנה, עמ' 114. רעיון שתי התורות עולה רק במדרשי התנאים ובספרות האמוראים. ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 84-85; ניוזנר, כוונת חז"ל, עמ' 3-4.

[41] המשנה במסכת אבות משתמשת במילה "תורה" כדי להורות על מה שמכונה במקומות אחרים תורה שבכתב ותורה שבעל־פה, כפי שעולה מהמקורות המקבילות (או הפירושים) באבות דרבי נתן; ראה הר, רצף, עמ' 47 הערה 30, והשווה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 84-85. שימוש זה במונח "תורה" איננו נחלתן הבלעדית של המשנה ושל התוספתא: הוא מופיע, למשל, במחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן בבבלי, גיטין ס ע"ב ובירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א); בעניין מחלוקת זו ראה קרמר, קאנון רבני, עמ' 624-625. בדומה לכך, ידין, המקרא כלוגוס, עמ' 13-17, מצביע על כך שבמדרשי הלכה, הצירוף "אמרה תורה" פותח לעיתים ציטוטים ישירים מן התורה, ובמקרים אחרים הוא מקדים מסקנות שאינן כתובות בחמשת חומשי התורה כלשונן אלא נלמדות ממנה במדרשים אחרים. מקורות אלה מכנים בשם "תורה" הן את הפסוקים המצויים בתורה שבכתב והן את הפרשנות המופיעה בתורה שבעל־פה.

[42] ראה את המקורות שקיבץ השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 45-47 = ב, עמ' 1005-1007. לענייננו חשובים במיוחד דברי ר' עקיבא בספרא, בחוקותי פרק ח, יב (מהדורת וייס, קיב ע"ב), שעליהם ראה סילמן, קול גדול, עמ' 26-27. ראה גם את המקורות הנזכרים אצל פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 226 הערה 198.

[43] הכוונה למובן הרחב של מילים אלה ולא לכותרותיהן של חיבורים ספציפיים; ראה פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 96, והשווה הערה 46 להלן. העובדה שבחלק מכתבי היד כתוב "מדרש" במקום "תלמוד" גם היא מעידה על כך שכוונת המדרש למובן הרחב של המילים. ראה את דברי פינקלשטיין על ספרי דברים שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 339) וכן פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 244 הערה 103.

[44] בעניין הדעה ששתי התורות הן גוף אחד, השווה דברים אלה לרעיון הדומה מאוד המצוי בגילוי הדעת של ועידת הוותיקן השנייה משנת 1965 (*Dei Verbum*, פרק 2, סעיף 9): "יש תקשורת וקשר הדוק בין המסורת המקודשת ובין כתבי הקודש... שניהם נובעים מאותו מעיין אלוהי... ומתלכדים לכדי אחדות אחת והולכים לקראת מטרה אחת... יש לקבל ולהוקיר הן המסורת המקודשת והן כתבי הקודש, ולהפגין כלפיהם אותה נאמנות ויראת כבוד". מפליא לראות עד כמה הולמים דברים אלה את דברי חז"ל שבהם אנחנו עוסקים כאן.

[45] למקבילות ראה: ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 144-145; שפר, מחקרים, עמ' 170.

[46] גם כאן יש להבין שכוונת המדרש למובן הרחב של מילים אלה ולא לחיבורים ספציפיים; ראה ג'אפי, תורה שבפה, עמ' 145, והשווה עמ' 206 הערה 50; ראה גם הר, תורה שבעל־פה, עמ' 1442, והשווה בכר, ערכי מדרש, א, עמ' 84-85, 136-137. העובדה ששאלות שתלמידים עתידים לשאול נכללו בהתגלות מבהירה שהכוונה למובן הרחב של המילים; שאלה שתלמיד שאל אתמול איננה מצויה בחיבור ששמו "התלמוד", אך היא חלק מהתלמוד במובן הרחב של המילה – דיון מעמיק במסורת.

[47] המקבילה במדרש תנחומא, כי תישא לד אומרת זאת במפורש: "שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים 'אנו ישראל!'". בעניין עמדתו הפולמוסית של הטקסט ראה ברגמן, משנה כמסטירין. לא כל חז"ל נקטו גישה זו; ראה שכטר, תאולוגיה רבנית, עמ' 133 וההערות שם.

[48] השווה לטענתו של גרהרדסון שבעיני חז״ל, ההבדל בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה הסתכם בדרכי ההעברה של המצוות המצויות בכל אחת מהן, ושהם לא האמינו שמדובר במצוות מסוגים שונים (גרהרדסון, זיכרון, עמ׳ 26).

[49] לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 50.

[50] האריס, מנין לנו, עמ׳ 226-227.

[51] שם, עמ׳ 227 ו־326 הערה 47.

[52] בדומה לכך, הצעתו של הירש שהתורה התקיימה בעל־פה במשך ארבעים שנה והחלקים שהפכו לתורה שבכתב נכתבו רק לפני מות משה איננה אלא חזרה על דברי ריש לקיש בבבלי, גיטין ס ע״א, שבהם אדון בקצרה בפסקה הבאה בגוף הספר. רעיון הדומה להצעתו של הירש מצוי בדעתו של ראב״ע בשאלת חיבור התורה. לדברי ראב״ע, משה החליט אילו חלקים מההתגלות העל־לשונית של אלוהים יכללו בתורה שבכתב ואילו חלקים ישתייכו לתורה שבעל־פה. עם זאת, ראב״ע אכן סבר ששתי התורות נבדלות זו מזו הבדל מכריע: להוציא פסוקים בודדים (למשל, בראשית יב 6, כב 15), אין בחמשת חומשי התורה אלא הייצוג המילולי שמשה יצר לתוכן שקיבל מאלוהים, ואילו ספרות חז״ל כוללת פרפרזות והרחבות של חז״ל; פרפרזות והרחבות אלה הן ייצוגים של הייצוג שמשה יצר לתוכן האלוהי. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 407.

[53] השווה: אורבך, חז״ל, עמ׳ 270-271; קרמר, קאנון רבני, עמ׳ 621; שוורץ, מקור, עמ׳ 247-251. הר, תורה שבעל־פה, עמ׳ 1440, מצביע על כך שבקרב ישראל הקדומים, החוקים הכתובים אכן נסמכו על מסורת שעברה בעל־פה. רעיון קדימות המסורת שבעל־פה איננו מליצה מדרשית גרידא אלא מציאות היסטורית: ניכר שמילות קובצי החוקים שבמקרא מתעדים את הפרקטיקות המשפטיות המקובלות של ישראל דאז, שקדמו לטקסטים הכתובים במקרא. יצחק הוטנר הוא הוגה חרדי המדגיש את קדימותה של התורה שבעל־פה על פני התורה שבכתב; ראה את הדיון אצל ביגמן, סולם, עמ׳ 107-113.

[54] לטענה זו בתאולוגיה הקתולית ראה קונגר, מסורת, עמ׳ 13.

[55] ראה פירוש רש״י על אתר, ד״ה ״חתומה ניתנה״. למקורות נוספים מספרות חז״ל שבהם דעה זו מופיעה ראה פראד, מדרשים, עמ׳ 43.

[56] קרמר, קאנון רבני, עמ׳ 624, 626.

[57] ראה פירוש רש״י לבבלי, גיטין ס ע״ב (ד״ה ״רוב בכתב״), המסביר את ההיגיון העומד מאחורי דברי ר׳ אלעזר: מצוות שנלמדו תוך שימוש בכלים פרשניים הן תורה שבכתב, ואילו התורה שבעל־פה כוללת אך ורק מצוות שניתנו ישירות למשה בהר סיני ואין להן כל בסיס במקרא. ראה גם את הניתוח מאיר העיניים אצל קרמר, קאנון רבני, עמ׳ 624-626.

[58] ראה פירוש המהרש״א לבבלי, גיטין ס ע״ב, המסכם את ההיגיון העומד מאחורי דברי ר׳ יוחנן: מצוות שמקורן בדרשות חז״ל יכולות להיחשב לתורה שבעל־פה. דעותיהם של ר׳ אלעזר ושל ר׳ יוחנן כאן עולות בקנה אחד עם דעותיהם במהדורות הדפוס של בבלי, ברכות יא ע״א, בייחוד אם במילה ״משנה״ כוונתם שם לתורה שבעל־פה באופן כללי. עם זאת, בגרסאות שבכתבי היד אין תמיד התאמה בין דעותיהם בשני המקומות; ראה רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 467-468.

[59] השווה: ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 54, 70; סאטלו, תורה שבעל־פה, עמ׳ 264-267.

60 אם כן, כפי שכותב פינקלשטיין, ספרא: מבואות, עמ׳ 152, מטרתו של קטע זה היא ״להשמיענו שיש מקצועות שלמים בתורה שאין להם סמוכים בכתוב או שמקרא מועט והלכות (כלומר תורה שבעל פה) מרובות, ואין למצוא להן סמך במקרא...יש לקבל אותן כמו שקיבלו אותן חכמי הפרושים הקדמונים איש מפי איש, הלכה למשה מסיני״.

61 להגנה על הדעה המנוגדת לדעתם של רש״י, הרמב״ם וברטנורא ראה אפשטיין, נוסח המשנה, ב, עמ׳ 520, ואת הקטע המקביל בתוספתא, חגיגה א, ט (מהדורת ליברמן, עמ׳ 379). למרבה האירוניה, הדרך שבה הגמרא קוראת את המשפט האחרון במשנתנו עולה בקנה אחד עם נקודת מבטה של המשנה ככלל: אחרי הכול, המשנה כלל איננה רואה בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה קטגוריות נפרדות והיא מדברת רק על הקטגוריה הכללית ״תורה״. בדומה לכך, העמדה הבאה לידי ביטוי במשנתנו קרובה יותר לעמדה הרווחת בגמרא ככלל, משום שהגמרא מעדיפה בדרך כלל למצוא במקרא שורש למצוות המשנה.

62 הלבני, מדרש, משנה וגמרא, עמ׳ 93.

63 החוקרים המודרניים נחלקים בשאלה עד כמה המשנה סבורה שהתורה היא מקור המצוות המופיעות בה; ראה שטמברגר ושטרק, מבוא, עמ׳ 141-145. מחלוקת מודרנית זו מקבילה לדיון שהתנהל בקרב חז״ל; ראה האריס, מנין לנו, בייחוד עמ׳ 1-24. אלו מבין החוקרים המודרניים המתעקשים לחפש במקרא את מקור מצוות המשנה ממשיכים את מלאכת הגמרא ומדרשי ההלכה.

64 השווה: ניוזנר, מדרש, עמ׳ 135-136; אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 15-16.

65 בעניין חשיבות הפן האורלי והשמיעתי של כתבי קודש בדתות בכל רחבי העולם ראה: סמית, כתבי קודש, עמ׳ 7-9 ועמ׳ 376 בערך ״Oral/aural״; גראהם, כתבי קודש, עמ׳ 137b–139a. גראהם ייחד לנושא זה ספר שלם; ראה גראהם, מעבר למילה.

66 הגעתי למספרים אלה בעזרת ספריית הקלאסיקות היהודיות של חברת ״דווקא״ (Davka's *Judaic Classics Library*), גרסה 2.2. ספירה זו איננה מדויקת מכמה סיבות: היא איננה מביאה בחשבון את כתבי היד, והיא איננה כוללת מקומות שבהם מצטרפות למילים אותיות השימוש. אבל הפער הגדול ניכר בבירור.

67 המצאת הדפוס השפיעה השפעה מכרעת על יחסם של אנשים למקרא ועל תפיסתם אותו. סביר להניח שקיומן של גרסאות דיגיטליות של המקרא המציעות אפשרויות חיפוש נוחות לשימוש ישפיע רבות על הדרכים שבו הוא נתפס בקרב יהודים ונוצרים כאחד.

68 דעה זו מופיעה אצל חוקרי הלכה מובילים. ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 206-207; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 9; הייז, מחלוקות, עמ׳ 125; השווה שביד, הפילוסופיה של התנ״ך, עמ׳ 10.

69 ראה: ליבוביץ, יהדות, עמ׳ 346-350, והשווה עמ׳ 337-338; שוורץ, מקור, עמ׳ 246-252.

70 ראוי לציין כי השל בחר במשפט זה לכותרתו של תת־פרק חשוב **בתורה מן השמיים**; ראה: השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 27 = ב, עמ׳ 984.

71 שוורץ, מקור, עמ׳ 246. בעניין הדרכים שבהם חז״ל השתמשו בפסוקים אלה ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 211-212, 242, 394-398; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 115-116, 125-127.

[72] שוורץ, מקור, עמ׳ 250-251. בדומה לכך, לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 32-33, מעיר שלמרות המקרים הרבים של רפורמה משפטית המצויים במקרא, הטקסטים המקראיים מתייחסים לרפורמות שכאלה לעתים נדירות להפליא: רק ברות ד 7 ובארבעת הסיפוריים הכוהניים שבהם משה מבקש מאלוהים הבהרה בעניין משפטי (ויקרא כד 10-23; במדבר ט 1-14, טו 32-36, כז 1-11 ורלו 1-9). על קטעים אלה ראה: פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 98-102; שבל, פסח שני; שבל, במדבר טו. בעניין היעדר ההכרה בשינויים בחוק בטקסטים המקראיים ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ׳ 416.

[73] לדיון דומה ביחס שבין התורה שבעל־פה ובין התורה שבכתב הנגזרת ממנה ראה רוזנברג, חקר המקרא, עמ׳ 113. עמדה דומה מצויה בכתביו של השל; ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 175. כהגנה על המסורת מפני תביעות מופרזות מצד המקרא, טיעונים אלה אינם חדשים. הם הופיעו כבר בדברי אראסמוס מרוטרדם, חוקר המקרא הקתולי בן תקופת הרפורמציה, במסגרת מחלוקתו עם לותר; ראה לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ׳ 16. המושג החז״לי ״הלכה למשה מסיני״ (למשל, בסיפור המופיע בבבלי, מנחות פט ע״א / נידה עב ע״ב) מעיד שיש מצוות שמעמדן המחייב בא להן אך ורק ממעמד הר סיני, ולא מהמקרא או מדרישתו.

[74] בעניין משמעויותיהן והשלכותיהן של קטגוריות אלה ראה: אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 185-198; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 13-48, 153-204.

[75] אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 189-191.

[76] השווה: רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 47; אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 185-189. נראה כי הגדרתו של הרמב״ם למצוות דאורייתא צרה יותר ואיננה כוללת מצוות שנלמדו מדרישת פסוקים, אבל דעתו לא נתקבלה; פוסקים אחרי זמנו קראו את דבריו בדרך מאולצת המקרבת אותם לעמדה המקובלת שמצוות שנלמדו מדרישת פסוקים יכולות להיחשב מצוות דאורייתא. ראה אלון, המשפט העברי, א, עמ׳ 186-187 והערה 98 שם.

[77] לתיאור בנוי היטב של תפיסת סמכות התורה שבכתב בספרות חז״ל ראה עסיס, רשות הדיבור, עמ׳ 141-143, המציע כי המדרש, בניגוד לספרות הפסאודו־אפיגראפית של תקופת בית שני, ״מעמיד את עצמו במקום משני, לא־אותנטי״ משום שהוא מציג את עצמו כפרשנות. אבל עסיס ממשיך וטוען בצדק שהמעטת המדרש בערך עצמו היא למראית עין יותר משהיא אמיתית.

[78] ראה: ידין, ר׳ ישמעאל; ידין, המקרא כלוגוס.

[79] ראה וולפסון, עולימתא שפירתא, עמ׳ 159-160.

[80] ראה יפת, אמונות ודעות.

[81] ראה: דרייבר, דברים, עמ׳ xix–iii; לוינסון, דברים הרמנויטיקה; ויולה, לרשת את משה; אוטו, דברים. השווה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ׳ 179-243.

[82] קנוהל, מקדש הדממה.

[83] ראה למשל: זומר, אלוזיה ישעיהו; בודה, פלויד ומייסון, אלוזיה בזכריה; טומן וליונס, חזיונות משתנים.

[84] לכמה דוגמאות נוספות לכך ראה זקוביץ, פרשנות פנים־מקראית, עמ׳ 20-34; לעשרות דוגמאות נוספות ראה פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 23-88.

[85] ראה: זקוביץ, פרשנות פנים־מקראית, עמ׳ 25; זליגמן, מחקרים, עמ׳ 284-285.

[86] דוגמה זו לקוחה מתוך גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ׳ 46-58, המגן נחרצות על דרך הקריאה שתיארתי בקווים כלליים.

[87] ייתכן שפס׳ 2 הופיעו במקור אחרי המילה ״לאמור״ בפס׳ 3, מסיבות המפורטות בבהירות אצל ארליך, גלוסות, א, עמ׳ 303-304. החזרה על המילה ״לכם״ בפס׳ 2 משונה, וייתכן שההיקרות הראשונה שלה נוספה כאשר הפסוק נדד (בטעות?) למקומו הנוכחי אחרי פס׳ 1. אם אכן כך היה, חלק מהפסוק לא נאמר במקור בגוף שני. לדעה נוספת ראה גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ׳ 50-51 הערות 14 ו־54-55.

[88] מחקר הפרשנות הפנים־מקראית הופיע לראשונה באמצע המאה העשרים, בייחוד אצל קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ׳ 291-293 (ששם הוא מדבר על ״מדרש הלכה בעזרא״), 327-329, 331-338, 341-342, 346-350 (ששם הוא מדבר על ״מדרש התורה וראשית תורה שבעל־פה״), ואצל זליגמן, מדרש, וזליגמן, ניצני מדרש. קויפמן וזליגמן פיתחו רעיונות שהופיעו במחקרים קודמים, ביניהם ילין, הרמיזה; קמינקא, מחקרים, עמ׳ 19-30, 52-56, 159-164; וזיידל, מקבילות. כל החוקרים הללו אימצו והרחיבו הבחנה שמקורה בראשית ימי ״חכמת ישראל״, שמייסדיה – ובמיוחד לאופולד צונץ ואברהם גייגר – טענו כי ״חלקים מסוימים במקרא... אינם אלא פרשנות מסורתית של חלקים קדומים יותר של המקרא, שהותאמו לצרכים הדתיים של הזמן״ (כפי ששכטר, מחקרים א, עמ׳ xvi, מתאר את דעתו של צונץ). שכטר חזה את מחקר הפרשנות הפנים־מקראית כשכתב ״העובדה שהפרשנות הטובה ביותר למקרא הוא המקרא עצמו עומדת בעינה״ (שכטר, מחקרים ב, עמ׳ 36). בעקבות מחקריהם רבי ההשפעה של קויפמן ושל זליגמן תרמו גם אחרים לתחום מחקר זה: למשל, סרנה, תהילים פט; מופס, אהבה ושמחה, עמ׳ 9-41; טוויג, מדרש הלכה; רופא, מסירות; רופא, הדת הישראלית; רופא, היסטוריוגרפיה. בשנות השמונים של המאה העשרים התפרסמו ראשוני החיבורים המקיפים העוסקים בתופעה זו במקרא כולו: פישביין, פרשנות מקראית, וזקוביץ, פרשנות פנים־מקראית. מאז שנות השמונים שגשג התחום, הן בקרב תלמידיו של פישביין (למשל, לוינסון, דברים והרמנויטיקה; לוינסון, חוק ודת; שניידוינד, חברה; זומר, אלוזיה בישעיהו) והן בעבודתם של חוקרים אחרים (למשל, שטק, פרשנות נבואית; שמיד, סופרים; גזונדהייט, שלוש פעמים).

[89] בעניין הרציפות בין הפרשנות הפנים־מקראית והפרשנות הבתר־מקראית ראה: פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 3-32, 64-78; פישביין, מקרא ומסורת פרשנית, עמ׳ 15-30, ובייחוד עמ׳ 17; זקוביץ, פרשנות פנים־מקראית, עמ׳ 9-11, 131-135; כדורי, מסורות המקרא, עמ׳ 15-19, 895-896; כדורי, ראשוני המפרשים. השווה לניסוח האלגנטי המופיע אצל קרסיק, לראות קול, עמ׳ 257, שבמסגרת דיון בהיבט הפרשני של דברים ד מתאר את הפרק כ״מקום שבו המקרא ממציא את עצמו״.

[90] לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 18.

[91] סונה, כתיבה בדברים, עמ׳ 27-28.

[92] סונה, שם, עמ׳ 41-42, מתאר את הפרדוקס הטמון בכך שספר דברים מתאר את הכתיבה כעתידו של הנאום שמשה נושא בעל־פה.

[93] על אנשים אלה ראה: אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 10-11; אלמן, רמב״ן ואברבנאל. תודתי נתונה למייקל בלינסקי שהפנה אותי למאמרים מרתקים אלה. בעניין דעתו של אברבנאל שספר

דברים הוא בחלקו חיבור פרשני, ולשורשיה של דעה זו בהגותו של יוסף חיון, ראה גם ויזל, בין אברבנאל לחיון.

94 ראה: זוהר ג, רעא ע״א; הורוויץ, שני לוחות הברית, קסב ע״א, שפג ע״א. ראה את הדיון בקטעים אלה אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 184-185 = א, עמ׳ 594-596. בן־אמוזג, אם למקרא, עמ׳ ג׳, כותב בפירושו לדברים א 1 כי ספר דברים ״נבדל מד׳ ספרים הראשונים בכמה מיני הבדלות כידוע, ועל הכל בהיותו ביאור ותוספת על קצת מצות הנאמרות בספרים הראשונים, וקורא אני עליו שהוא התחלת כתיבת תורה שבעל פה כפי צרכי העת והזמן״. אני מודה לאהרון שאר־ישוב שהפנה אותי לקטע זה. גישה דומה מצויה בפירושו הארוך של ראב״ע לשמות כ 1 (מהדורת הכתר, עמ׳ 169). ראב״ע מתאר שם את מילות עשרת הדברות בדברים ה כשילוב של דברי אלוהים המופיעים בשמות כ עם ״פירושי משה״ לדברים אלה; ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ׳ 392-393. רשב״ם אף הוא אומר שספר דברים כולל את פירושיו של משה; ראה ויזל, רשב״ם, עמ׳ 172-173.

95 כהן, דת התבונה, עמ׳ 110.

96 ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 156.

97 נוסף על המחקרים שנזכרו בהערה 80 לעיל, ראה את הקטעים הנוגעים לעניין אצל פישביין, פרשנות מקראית, ואצל ויולה, שורשים דויטרונומיסטיים. לדיון דומה בתורת הקדושה שבספר ויקרא ראה לוינסון, למה.

98 בעניין דיאלקטיקה זו השווה שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 284. לדוגמה להַפרדות הבעייתית של כתבי קודש מן המסורת ראה, סמית, קאנונים, קטלוגים וקלאסיקות. לדיון המדגים את אופייה המלאכותי של הַפרדות זו ראה לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 1-2, 12-21.

99 לעובדה זו השלכות שחשיבותן רבה לתאולוגים יהודים ונוצרים הנותנים דעתם על הטקסטים והמסורות הקדושים להם, היות שהיא מחזקת את ידי הסוברים שהגבול בין המקרא ובין המסורת גמיש או לא־חשוב. בזמן האחרון הוגים קתולים ואף יותר ויותר פרוטסטנטים מביעים את אמונתם שהמסורת קדמה למקרא וכוללת אותו בתוכה. חשוב לציין כי ביקורת המקרא המודרנית היא שעודדה הוגים פרוטסטנטים להאמין שהמסורת קדמה לכתבי הקודש, היות שהמחקר לימדם שכתבי הקודש הנוצריים הם פרי ההעברה והעיצוב של מסורות הכנסייה בראשית ימיה. ראה בייחוד דולס, מודלים, עמ׳ 70-72, 80, והשווה קונגר, מסורת, עמ׳ 16-17, 92-95. בעניין הכחשת מעמדה המשני של המסורת בתאולוגיה הנוצרית ראה גם בראון, מסורת ודמיון, ובמיוחד את הטענה הבהירה המוצגת בעמ׳ 1. נכונותם של הוגים פרוטסטנטים להתחיל לראות את המסורת כקודמת לכתבי הקודש יש בה מן האירוניה (כפי שמצוין אצל כדורי, מדריך למקרא, עמ׳ 1-46, ואצל כדורי, תורה, עמ׳ 1004): דוקטרינת ה״סולה סקריפטורה״ המייחסת חשיבות עליונה לכתבי הקודש הובילה חוקרי מקרא פרוטסטנטים במאה השמונה עשרה לפתח דרכי קריאה הבוחנות את המקרא בהקשר התרבותי שבו נוצר ובמנותק מהשפעת המסורת, אבל במאה העשרים הראה המחקר שצמח מתוך מתודות אלה שהמסורת קדמה למקרא (בניגוד למחשבה הפרוטסטנטית). אירוניה דומה נוצרת כאשר חוקרים פרוטסטנטים נאו־אורתודוקסים מדגישים את מעמדו של הקאנון המקראי כמדריך לאמונה, ואז מגלים שהגיוון הרב המאפיין קאנון זה מונע ממנו לשמש כמדריך בפני עצמו; ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ׳ 142, 147.

[100] בעניין השימוש במילה "תורה" במקרא ראה: פישביין, תורה; לידקה ופטרסון, תורה; גרסיה־לופז, תורה; כדורי, תורה; סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 27-28; והתיאור שלא נס לחו אצל בראון–דרייבר–בריגס, מילון, עמ' 435-436.

[101] סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 25.

[102] בגריך, מחקרים, עמ' 236. בעניין האופי הדינמי והאד־הוקי של מה שהתגבש בסופו של דבר לכדי הטקסטים הכוהניים ראה יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 417. קרוב לוודאי שה"תורות" הנזכרות בויקרא ובמדבר נכתבו בתקופה מוקדמת; סביר להניח שהן נשמרו בגנזכי המקדש כמגילות נפרדות, ומאוחר יותר צורפו זו לזו ויצרו את ס"כ. ראה: קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ' 49-50, 76; מילגרום, ויקרא א, עמ' 383.

[103] שוורץ, סיפור כוהני, עמ' 132.

[104] המילה "תורה" בעזרא–נחמיה יכולה להורות על חמשת חומשי התורה, אם בצורתם הנוכחית ואם בנוסח קודם. הביטוי "כַּכָּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה" בעזרא ג 2 מתאר בבירור חומר מס"כ המצוי בספר ויקרא, ואילו "ספר משה" (או "התורה") אשר נקרא באזני העם בנחמיה יג 1-3 כלל את דברים כג 4. נראה אפוא שהמונח "תורת משה" משמש בעזרא–נחמיה לציון חיבור שכלל הן את ס"כ והן את ס"ד, או את ספר ויקרא ואת ספר דברים. חיבור זה הוא היחידה המכונה בפינו "התורה", או חיבור אחר הדומה לה מאוד. ראה: לידקה ופטרסון, תורה, עמ' 1421-1422; גרסיה־לופז, תורה, עמ' 629-630; בלנקינסופ, עזרא–נחמיה, עמ' 155; ראה גם את סקירת הספרות הטובה ואת המסקנה השקולה אצל ויליאמסון, עזרא, נחמיה, עמ' xxxix–xxxvii; וכן את הדיון המפורט אצל יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 415-428.

[105] מפרשים בתר־מקראיים רבים הלכו בעקבות מחבר ספר נחמיה והסיקו שיש לבנות את הסוכה מן הענפים הנזכרים בשמות כג; ראה מילגרום, ויקרא ג, עמ' 2065. בעניין אופיים הפרשני של פסוקים אלה בנחמיה ראה בייחוד: קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 325-336; פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 109-112; רופא, המשפט המקראי, עמ' 491-492; בלנקינסופ, עזרא–נחמיה, עמ' 291-292.

[106] בעניין התפתחותן של שתי הפרשנויות והטעמים הפרשניים העומדים מאחוריהן ראה שפרבר, ולקחתם לכם. שפרבר מראה שפירושם של חז"ל היה ידוע עוד קודם זמנם (הוא נזכר בספר היובלים טז 29-31 [מהדורת ורמן, עמ' 299] ובמקבים ב י 6-7 [מהדורת שוורץ, עמ' 208]). עם זאת, הוא גם טוען באופן משכנע שהפרשנות המופיעה בספר נחמיה (שהייתה לפרשנות המקובלת בקרב השומרונים והקראים) קדומה יותר.

[107] לחלופין, אפשר לטעון שנחמיה ח מתבסס על גרסה שונה בתכלית של התורה, אבל מילגרום, ויקרא ג, עמ' 2065, דוחה אפשרות זו בצורה משכנעת; השווה קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 326. כמו בנחמיה ח 14-15, גם הכתוב בעזרא ו 18 מתאר פרקטיקה שאיננה נזכרת בתורה ככתובה ב"ספר משה"; ראה ניימן, התחדשות בעבר, עמ' 78-79.

[108] ראה את הסיכום המחכים שם, עמ' 80-86, ובייחוד עמ' 83. הפרקטיקה לייחס לתורת משה פרקטיקות הלכתיות חדשות מופיעה גם במקומות אחרים בעזרא–נחמיה; היא משמשת דוגמה לפרקטיקה הרווחת שניימן, סיני, מכנה Mosaic discourse – היינו, ייחוס פרקטיקה חדשה למסורת המחייבת המסומלת בדמותו של משה. אם כן, בעזרא ט

2-1, 12-11 רי 1-5 נוצרת מצווה חדשה המבוססת על שילוב דרשני של ויקרא יח 27, דברים ז 3 ודברים כג 1-8, ואילו בנחמיה יג 1-3 יש מצווה חדשה שהיא הרחבה של החוק המצומצם יותר המצוי בדברים כג 1-9. ראה: יפת, שיבת ציון, א, עמ׳ 71-76; ב, עמ׳ 415-428; פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 114-117, 126-128. בעניין ״מדרש ההלכה״ בפסוקים אלה ראה קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ׳ 339. (בהשתמשי במונח ״מדרש״ כדי לציין באופן נקודתי את יצירתם של מצווה או סיפור חדשים על ידי שילוב פסוקים מספרים שונים או מחלקים שונים בספר אחד אני הולך בעקבות בויארין, מדרש תנאים.)

[109] לוונסון, מקורות התורה, עמ׳ 570. השווה גרסיה־לופז, תורה, עמ׳ 620-621. בעניין התפיסה הרחבה (אף שלא עד בלי גבול) של התורה במזמור קיט בתהילים ראה ריינולדס, התורה כמורה, עמ׳ 105-146.

[110] השווה לוונסון, מקורות התורה, עמ׳ 571: ״כפי שכתבי הקודש מייצרים את המסורת, כך גם המסורת מייצרת את כתבי הקודש. אי אפשר לייחס לאחד קדימות כרונולוגית מוחלטת על פני האחר״.

[111] ראה: גתי, ישעיהו השני, בייחוד עמ׳ 191; נידיץ׳, אוריליות וכתיבה, בייחוד עמ׳ 99-130; ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 11-14; פרסון, סופר. ראה גם שניידוינד, טקסטואליזציה, עמ׳ 11-17, הטוען כי אין להמעיט בחשיבות הפער בין תרבות אורלית ובין תרבות אוריינית. בעניין הייצוגים שבעל־פה ושבכתב של ספר דברים המשתלבים זה בזה בתוך הספר עצמו, ראה סונה, כתיבה בדברים, עמ׳ 41-42. שילוב זה היה הנורמה הרווחת גם בתקופת חז״ל ובימי הביניים; לאמיתו של דבר, אנשים רבים עדיין פוגשים במקרא בעיקר כאשר הוא נקרא בתפילות. על חשיבות עובדה זו ראה שטרן, המקרא בתפילה.

[112] ראה קאר, שברי בראשית, עמ׳ 4-8 (הציטוטים לקוחים מעמ׳ 4, 5 ו־7).

[113] קריאה בשקט הייתה נדירה בעולם היווני־רומאי עד כדי כך שהיא נחשבה לדבר הראוי לציון. ראה גיליארד, קריאה בשקט.

[114] חשיבותו של פסוק זה להבנת טבעה הכפול של התורה — תורה שבכתב ותורה שבעל־פה — ניכר כבר בסכוליון למגילת תענית. ראה: נעם, מגילת תענית, עמ׳ 78; ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ׳ 185.

[115] הורוויץ, העברה, עמ׳ 13-18; בעניין דברים לא 19 ראה דבריו בעמ׳ 21-22. בדומה לכך, אלמן, מסורת אורלית, עמ׳ 20, מעיר כי ״אפילו טקסטים שהיו אמורים להילמד בעל־פה הועברו בכתב ונלמדו מתוך לוחות״. תהליכים אלה התרחשו זה לצד זה, ולא בנפרד. ראה גם ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 11-16, 110-115, 228.

[116] ראה: אלמן, מסורת אורלית, עמ׳ 26; ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 128-129.

[117] אלמן, מסורת אורלית, עמ׳ 22-31; הורוויץ, העברה, עמ׳ 23-24. בחלק מן המקרים אפשר שהמסורת שבעל־פה הייתה המחייבת יותר; ראה ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 348 הערה 59. לדוגמה מן המקרא לחשד כלפי מה שקיים בצורה כתובה בלבד ואיננו מועבר בעל־פה, ראה את הדיון בירמיהו ח 8-9 שם, עמ׳ 77, וכן בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ׳ 37-38. להקבלות בין רעיון התורה שבעל־פה ובין מקום האוריליות באומנות הסופרים במזרח הקדום ככלל ראה: ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 128; הורוויץ, העברה, עמ׳ 12-13.

[118] מילר, מלך, עמ׳ 148.

[119] השווה אונג, לפני הטקסט, עמ׳ 260: ״לפני הכתיבה אין במישור המעשי כל הבדל בין אמירה ובין פרשנות של אותה אמירה. אדם בן תרבות אורלית, אם יתבקש לחזור על דבר שאמר, לא יחזור על דבריו מילה במילה, אלא ייתן פרשנות של מה שאמר קודם לכן״. דבריו של אונג אינם נכונים רק לגבי העולם ש״לפני הכתיבה״, אלא אף לגבי תרבויות שבהן הכתיבה איננה אלא צורת תיעוד של טקסטים שנמסרים בעל־פה.

[120] קאר, לוח הלב, עמ׳ 302, 305.

[121] ראה הלברטל, עם הספר.

[122] שם, עמ׳ 3.

[123] קאר, לוח הלב, עמ׳ 11. אפשר לראות בכל ספרו של קאר תיאור של דרכי פעולתו של מה שהלברטל מכנה קאנון פורמטיבי בכמה תרבויות הלניסטיות ותרבויות במזרח הקדום – היינו, כיצד קריאת טקסטים והעברתם עיצבה את זהות התרבויות.

[124] כמובן, יש יהודים הטוענים שמשמעותה האמיתית של התורה שבכתב תימצא בתורה שבעל־פה, ולפיכך מבחינה תאורטית כלשהי חמשת חומשי התורה הם קאנון נורמטיבי. קביעה שכזו איננה גורעת מהטענה שאני טוען כאן: מנקודת המבט של דיונו של הלברטל בקאנונים פורמטיביים ונורמטיביים, הקאנוניות של התורה שבעל־פה ושל התורה דומה ביסודו של דבר.

[125] שוב, פעמים רבות נקשרו אמונות ופרקטיקות אלה לתורה שבכתב על ידי פרשנות, אך אפשר עדיין לסווגן כשייכות לתורה שבעל־פה, או כשייכות הן לתורה שבעל־פה הן לתורה שבכתב. ללא התורה שבעל־פה הן לא היו נודעות.

[126] בעניין חשיבותה של טענה זו לתאולוגיה מקראית יהודית השווה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ׳ 626-627 והערה 40. באומרי שפסיקות הלכה מתבססות על התורה שבעל־פה ולא על התורה שבכתב אינני מכחיש שחכמים אחרי תקופת האמוראים התעניינו במערכת היחסים שבין הלכות ובין מקורותיהן הפרשניים בתורה; חיבורים רבים עסקו בנושא זה בדיוק. אבל על דרך הכלל, חכמים אלה לא פסקו הלכה מתוך התורה שבכתב; העניין שגילו בנושא היה אקדמי ולא פרקטי.

[127] לדוגמה, על פי בבלי, מגילה ל ע״ב, יש לקרוא בראש השנה את ויקרא כג 23-25, אבל זה אלף שנים שקריאת התורה הנהוגה בראש השנה בבתי כנסת בכל רחבי העולם היא פרקים כא־כב בראשית. בדומה לכך, לפי בבלי, מגילה לא ע״א יש לקרוא בצומות את ויקרא כו, אך בפועל אנו קוראים מתוך שמות לב (ובתשעה באב מתוך דברים ד). מנגד, פרקטיקות חדשות זכו לתוקף הלכתי אחרי תקופת התלמוד. דוגמה בולטת לעניין זה היא המחיצה המפרידה בין גברים ובין נשים בבית הכנסת: בתקופת חז״ל המחיצה לא הייתה בבחינת חובה וייתכן שאף הייתה נדירה, והיא הלכה ורווחה בימי הביניים וזכתה למעמד של הלכה פסוקה רק במאה התשע עשרה. ראה גולינקין, האישה בהלכה, עמ׳ 179-203.

[128] קנופרס ולוינסון, כיצד, עמ׳ 6.

[129] ווסטברוק, חוק, בייחוד פרקים 1, 3, 4 בכרך א. בוטרו, מסופוטמיה, עמ׳ 167, מעיר שהקובץ המכונה חוקי חמורבי לא היה קובץ שיטתי של חוקים פוזיטיביים כי אם ״חיבור בלוויית דוגמאות בעניין השלטת כוח שיפוטי״. קביעה זו נכונה לגבי כל קובצי החוקים ממסופוטמיה, מישראל ומאסיה הקטנה בעת העתיקה.

[130] שבל, ספרות משפטית, בייחוד עמ׳ 227-228 ו־237.

[131] על פרקים כא-כג בשמות כקובץ ספרותי שמטרתו איננה משפטית אלא חינוכית ואידאולוגית ראה שבל, ספרות משפטית, עמ׳ 248; על מאפיין זה בס״כ ראה דבריו בעמ׳ 255; ועל מאפיין זה בתורה הערוכה ראה עמ׳ 268-269.

[132] ג׳ון לוונסון, אישור וביקורת, עמ׳ 25.

[133] מנהג קריאת התרגום מטשטש מעט את הגבול; על תרגומי המקרא כתורה שבעל־פה ראה: ספראי, תורה שבעל־פה, עמ׳ 38-39; גרהרדסון, זיכרון, עמ׳ 68-69. כפי שמעיר גרהרדסון (שם, עמ׳ 68 הערות 3-5), ההלכה מקפידה להבדיל בין קריאת התורה הרשמית, הנקראת מתוך ספר תורה עשוי קלף, ובין קריאת התרגום הרשמית פחות. בדומה לכך, אף שקטעים מספרות חז״ל נאמרים בתפילה, הם אינם משולבים בחלקיה המרכזיים אלא רק סביבם (למשל, לפני פסוקי דזמרה); הם אינם נקראים במעמד רשמי וחגיגי כמו התורה (למשל, הם אינם נקראים בטעמים).

[134] בעניין חשיבות המקרא כחפץ ריטואלי ולא רק כמושא לימוד ראה בייחוד גראהם, כתבי קודש, עמ׳ 139, והשווה לתפיסה הרואה בכתבי קודש פעילות אנושית, המתוארת אצל סמית, כתבי קודש, בייחוד עמ׳ 18. ראה גם וישוגרוד, גוף האמונה, עמ׳ xiv, המדגיש יתר על המידה את חשיבות ההבחנה בין התורה שבכתב והתורה שבעל־פה וממעיט בחשיבותה של התורה שבעל־פה.

[135] על השימוש לצרכים ריטואליים כאחד המאפיינים המגדירים כתבי קודש ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 140, והשווה עמ׳ 70 ו־181. בעניין ההבחנה החשובה בין קריאה לשם הבנה ובין קריאה ריטואלית ראה הלברטל, עם הספר, עמ׳ 13-14. ראה גם סוף פירקא ב בסדר אליהו זוטא (מהדורת איש שלום, עמ׳ 175), וכן את הדיון אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 43. גורדון טאקר מעיר שם (השל, תורה שמימית, עמ׳ 675 הערה [40]) כי מנקודת המבט של אנשים המאמינים שלקריאת התורה יש ערך ריטואלי שאיננו תלוי במשמעות הכתוב או בהבנתו של הקורא, ״למילות התורה יש ערך אינהרנטי... המילים עצמן, ולא מה שהן מציינות, הוא שמאפשר לנו ומחייב אותנו לברך בטרם נפנה ללומדן. זהו ניסוח קלאסי של עמדת ר׳ עקיבא בעניין מילות התורה״. מיסטיקנים בתנועה הקדם־קבלית ובקבלה הרחיבו את התפיסה הזו; ראה אידל, המקרא במיסטיקה היהודית.

[136] ון דר טורן, ספר איקוני, עמ׳ 228-248.

[137] שם, עמ׳ 240-242. בניגוד לפירוש רשב״ם לשמות יג 9 (מהדורת הכתר, עמ׳ 102), פסוקים ממין זה מציינים חפצים מוחשיים ולשונם איננה פיגורטיבית. ראה ויינפלד, דברים א-יא, עמ׳ 333-341. קמעות מן המאה השביעית שכתובה עליהן ברכת הכוהנים מבמדבר ו 23-27 שנמצאו בכתף הינום בירושלים מעידות שפרקטיקות כדוגמת זו המתוארת בדברים ו 6-9 לא היו תאורטיות או מטאפוריות גרידא. יתר על כן, הקמעות מוכיחות שהשימוש הריטואלי בטקסטים לא היה נחלתם הבלעדית של מסמכים דויטרונומיים אלא כלל גם מסמכים כוהניים. בעניין הקשר בין קמעות אלה ובין המצוות המתוארות בשמות יג ובדברים ו ו־יא ראה: ברקאי, ברכת כוהנים, עמ׳ 74-76; קל ואולינגר, אלים, עמ׳ 366.

[138] ון דר טורן, ספר איקוני, עמ׳ 242.

[139] אומנם נכון שגם לימוד תורה שבעל־פה יכול להיות מעשה ריטואלי; אפשר ללמוד גמרא לא רק כדי להבינה אלא גם כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה. לרעיון הלימוד (במיוחד של התורה שבעל־פה) כמעשה דתי שמור מקום של כבוד ביהדות הרבנית, במיוחד בעולם הישיבות הליטאיות. עם זאת, תפקידה זה של התורה שבעל־פה איננו מודגש בתפילה. ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 155-156, מצביע על כך שדברי חז״ל הם בכלל תורה רק כאשר הם נלמדים בעל־פה; ההעתק הכתוב שלהם איננו בעל ערך כשלעצמו, בשונה מהטקסט הכתוב של התנ״ך. הבדלים בין מעמדן הריטואלי של התורה שבכתב ושל התורה שבעל־פה עולים מתוך המחלוקת בתלמוד בדבר ברכת התורה. אין עוררין על כך שיש לברכה לפני לימוד התורה שבכתב, אבל חז״ל נחלקו בשאלה אם יש חובה לברך לפני לימוד התורה שבעל־פה; ראה ירושלמי, ברכות א, ח (ג ע״ג); בבלי, ברכות יא ע״א; וכן רוזנטל, תורה שבעל־פה, עמ׳ 467-475. הדעות חלוקות גם לגבי החומר ההלכתי והאגדי בתורה שבעל־פה. ההכרעה שמכריעים הן התלמוד הבבלי והן התלמוד הירושלמי — שיש לברך גם לפני לימוד התורה שבעל־פה — תומכת ברעיון אחדות שתי התורות; אבל העובדה שהעניין היה שנוי במחלוקת מעידה על כך שחז״ל סברו שיש הבחנה ביניהן.

[140] ברטון, נביאים, עמ׳ 91. הבחנה דומה מצויה אצל באר, כתבי קודש, עמ׳ 59-60, 63, והשווה עמ׳ 1-22. הבחנה זו מזכירה את ההבדל שיחזקאל קויפמן מבדיל בין ״ספרות התורה״ שהתקיימה לפני הגלות ובין ״ספר התורה״ שהתגבש אחרי חורבן בית המקדש הראשון; ראה קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ׳ 185-220. אפשר להוסיף שמה שנקרא בלשונו של קויפמן ״ספרות התורה״ הוא התורה שבעל־פה, ואילו ״ספר התורה״ הוא ראשיתה של תורה שבכתב קבועה. ביקורת המקרא המודרנית מחזירה את עטרתה של ספרות התורה ליושנה.

[141] לדעות אחרות אצל חז״ל וחכמי ימי הביניים ראה השל, תורה מן השמיים, ספר שני כולו, ובמיוחד ב, עמ׳ 146-156 = א, עמ׳ 555-564, ואת מאמריו של ויזל המופיעים ברשימה הביבליוגרפית שבסוף הספר. ראה גם פרלמן, התגלות אצל השל, עמ׳ 119-133. בעניין ההשלכות של העמדה הסטנוגרפית ושל עמדות אחרות ראה סילמן, קול גדול.

[142] וישוגרוד, גוף האמונה, עמ׳ xiv.

[143] השווה: הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 163-167; הלבני, תפקיד האדם, עמ׳ 29-49. הלבני מזהה בספרות חז״ל ובכתבים מימי הביניים דעה הסוברת כי ״ההלכה לא ניתנה בהר סיני במלואה, ותהליך הפסיקה חייב להישאר אפוא חי ופעיל״ (פשט ודרש, עמ׳ 164).

[144] אומנם נכון שיש בספרות חז״ל תופעות כגון בת הקול היוצאת מן השמיים, אבל אין הן זהות לנבואה, וממילא הן נדירות. ראה זומר, קץ הנבואה, עמ׳ 35-45.

[145] לרעיון שהעברת המשנה נפגעה בשל שכחה ראה בייחוד בבלי, תמורה טו ע״ב - טז ע״א. לסיכום של דעות שונות מימי הביניים בעניין היסוד האנושי בתורה שבעל־פה ראה הלברטל, עם הספר, עמ׳ 54-72. התורה שבעל־פה מזכירה לעיתים תכופות את האוריליות שלה עצמה ואת אפשרות הטעות הנובעת ממנה: למשל, היא מקפידה למנות את האנשים בשרשרת ההעברה שלה (דבר זה משקף ניסיון למנוע טעות בהעברת הידע, ולפיכך גם הודאה באפשרות הטעות), ומכירה בספקות בעניין דיוקה של ההעברה בעל־פה (למשל, ״חד אמר... וחד אמר״). אם כן, כפי שסמואל פליישקר האיר את עיני,

התורה שבעל־פה רואה עצמה מחויבת לתורה שבכתב, ואילו התורה שבכתב מחויבת בעיניה אך ורק לאלוהים. לעומת זאת, הטקסטים המקראיים אינם מדגישים כל כך את ההתייחסות העצמית שלהם, ולעיתים הם אף נוטים להצניע אותה (ראה למשל: לוינסון, קול אנושי, עמ׳ 45; זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ׳ 20-22). אני מודה לדניאל נווינס שעורר את תשומת לבי לחשיבותו של דבר זה לענייננו.

[146] שאלה מעניינת שאינני עוסק בה כאן היא האם מבחינה זו הנ״ך דומים יותר לחמשת חומשי התורה או לתורה שבעל־פה. שמות רבה כח, ו ומדרש תנחומא, יתרו יא מלמדים שנבואותיהם של נביאי המקרא (המצויות בנ״ך) ודברי חז״ל (המצויים בתורה שבעל־פה) ניתנו בסיני; עם זאת, הן אלה והן אלה נודעו ברבים רק זמן רב לאחר מכן.

[147] מפרשים טוענים לעיתים שהתורה שבעל־פה יכולה לבטל את דברי התורה שבכתב (ראה את דברי התוספות על בבלי, קידושין טז ע״ב וחולין פח ע״ב). אבל אין להפריז בחשיבותם של מקרים חריגים אלה. ראה הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 152-153 ואת המקורות הנזכרים שם.

[148] בעניין המקרים הנדירים ביותר שבהם חז״ל ראו עצמם כעוקרים מצווה מן התורה על דעת עצמם ראה השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 27-28, וכן את הערותיו של טקאר בתוך השל, תורה שמימית, עמ׳ 663-665.

[149] קונגר, מסורת, עמ׳ 99-102, דן במאפיינים של המסורת ושל כתבי הקודש במחשבה הקתולית, ומסקנותיו שונות מעט מטענותיי בדבר המסורת היהודית.

[150] ראה: אליאדה, טבע הדת, עמ׳ 11-12; אליאדה, תבניות, עמ׳ 15-37. סמית, מורפולוגיה והיסטוריה, מבקר את רעיון ההירופניה של אליאדה, אבל קריאה מדוקדקת בדברי אליאדה מעלה כי הוא צפה את הביקורות הללו ודחה אותן; ראה זומר, גופים, עמ׳ 195 הערה 146.

[151] אונג, לפני הטקסט, עמ׳ 265, 267.

[152] שם, עמ׳ 265: ״מבע שבעל־פה הוא בהכרח שיח, חילופי דברים בין שני אנשים או יותר״.

[153] שם: ״קריאה... יוצרת [לשיח הטקסטואלי] הקשר, וקשורה תמיד קשר דינמי להווה אפילו יותר מלעבר״.

[154] ון דר טורן, סופרים, עמ׳ 206-207, 218, 231-232. ראה גם עסיס, רשות הדיבור, עמ׳ 143-145.

[155] לא כל החוקרים מסכימים שהיהודים בימי בית שני חדלו להאמין באפשרות של התגלויות נבואיות חדשות. אני סבור שהנבואה חדלה להתקיים בשלב מוקדם למדי של תקופה זו; ראה זומר, קץ הנבואה. לסקירות חדשות יותר של מחלוקת זו ולהפניות ביבליוגרפיות נוספות ראה: פלויד והאק, נבואה בבית שני; קוק, קץ הנבואה. אם העמדה שכנגדה אני טוען במאמרי שהזכרתי למעלה נכונה, אזי הטענה שאני טוען כאן מתחזקת עוד יותר.

[156] יש חוקרים שמזהירים מפני ניסיונות לראות בַּפְּרושים ״פרוטו־חז״ל״ שהחזיקו בדוקטרינה מפותחת היטב של מסורת הנפרדת מן המקרא. עם זאת, תיאורים עקיבים של גישתם של הפרושים כלפי המסורת מצויים אצל יוסף בן מתתיהו, בספרי הבשורה בברית החדשה ובאגרות פאולוס. מכל אלה אפשר להסיק כי כבר אצל הפרושים הייתה התעניינות במסורות שהועברו מדורות קודמים בנפרד מהמקרא. ראה באומגרטן, מסורת פרושית.

יש חוקרים הטוענים כי הפרושים לא הדגישו את אופיין האורלי של מסורות אלה או את העובדה שמקורן במעמד הר סיני; ראה: סנדרס, הלכה, עמ׳ 97-130; ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 39-61, והשווה לעמדתו הדומה אך ספקנית פחות של ניוזנר, תורה שבעל־פה, עמ׳ 69-70. אחרים מותחים ביקורת על ספקנות זו: שפר, מחקרים, עמ׳ 190-191; באומגרטן, מסורת פרושית; השווה ורמן, בכתב או בעל־פה, עמ׳ 157, וגרובר, המשנה, עמ׳ 113, 121-122. בין כך ובין כך, הקטגוריה הפרושית של מסורת לא־מקראית דומה לתורה שבעל־פה: יש בה אמונות ופרקטיקות מחייבות שאינן נאמרות במפורש בתורה.

[157] ראה את הדיון ב״סבל הירושה״ של הקראים אצל פרנק, פרשנות קראית, עמ׳ 115, והשווה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ׳ 627.

[158] סאטלו, תורה שבעל־פה.

[159] ראה אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 9. השווה להגדרה הדומה מאוד למסורת בנצרות אצל דולס, התגלות, עמ׳ 77.

[160] קפנס, התגלות, עמ׳ 224.

[161] קונגר, מסורת, עמ׳ 4. בעניין שורשיו היהודיים של הרעיון שהמסורת איננה מסתכמת בלימוד של טקסטים שבעל־פה אלא היא כוללת אף את חיקוי אורחות חייו של מורה ראה גם את דבריו שם, עמ׳ 17.

[162] ראה סאטלו, תורה שבעל־פה, עמ׳ 265.

[163] בעניין פן זה של המסורת ראה קונגר, מסורת, עמ׳ 112-113.

[164] ראה: ג׳אפי, תורה שבפה, עמ׳ 126-156; לוינס, מעבר לפסוק, עמ׳ 183.

[165] ראה לעיל, הערה 154.

[166] תפיסת המסורת כדבר שמעצם הגדרתו הוא תהליך חברתי מופיעה בכתביהם של הקרדינלים איב קונגר ואייברי דולס; ראה למשל את דבריו של דולס בהקדמתו לקונגר, מסורת, עמ׳ ix, ואת דברי קונגר עצמו, למשל בעמ׳ 24.

[167] השווה קאר, לוח הלב, עמ׳ 10: ״הכתיבה... עושה את השפה לא־אישית, מנתקת ביטויים מהקשרם... עושה פורמליזציה, מכלילה... מנתקת [את השפה] מהמבע הרגעי ותלוי ההקשר״. בעניין תרומתם הגדולה של מנהגי קריאה בציבור לפיתוחה של ענווה דתית ולפיכך לעידודה של פתיחות להתגלות, ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 132-133.

[168] סולובייצ׳יק, הגירה; סולובייצ׳יק, אורתודוקסיה מודרנית.

[169] ראה לעיל, הערה 154.

[170] בעניין היבט זה של בית מדרשו של ר׳ ישמעאל ראה ידין, המקרא כלוגוס.

[171] גוטליב, הירש. תרגום הציטוטים בתוך דברי גוטליב לקוח מתוך מנדלסון, ירושלים, עמ׳ 123, 105. ראה גם אייזן, יהדות מודרנית, עמ׳ 82-83, 87. בעניין ההיבטים האורליים והפרשניים של תרגום המקרא של מנדלסון ראה גילמן, דת ותרבות, עמ׳ 111.

[172] ראה את מאמרו של רוזנצווייג ״הכתוב והדיבר״ בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 20-25. בעניין שאיפתם של בובר ורוזנצווייג להפוך את המקרא בחזרה מספר לקול ראה גילמן, דת ותרבות, בייחוד עמ׳ 97; השווה פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 107-108. לתפיסה דומה של כתבי קודש ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 17-18, 239.

[173] עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 283, והשווה עמ׳ 286, 287. ראה גם עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 179-182.

[174] כהן, רוזנצווייג ובובר, עמ׳ 188.

[175] גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ׳ xxxvii.

[176] ראה גלאצר, פרנץ רוזנצווייג: חייו ומעשיו, עמ׳ 174, 178-179. בעניין המקום המרכזי השמור לקהילה בתפיסת ההתגלות והסמכות של רוזנצווייג ובעניין הקשר שלה לעבודתו בבית המדרש היהודי החופשי, ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 70.

[177] בעניין פן זה של מחקר המקרא המודרני ראה למשל: גולדינגיי, מגוון תאולוגי (במיוחד עמ׳ 1-166; דיון מחכים בסוגים שונים של מגוון מצוי בעמ׳ 1-12); ברויגמן, תאולוגיה; קנוהל, סימפוניה אלוהית; קרסיק, קולות המקרא; וכן את הדיון הקצר יותר אצל שארפ, להיאבק, עמ׳ 59-75.

[178] רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 328.

[179] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 87, והשווה עמ׳ 81-83. ראה גם עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 293.

[180] מכתבו של רוזנצווייג ליעקב רוזנהיים מ־21 באפריל 1927, המופיע בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 362-364. רוזנצווייג רואה בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה ישויות נפרדות זו מזו שנוצרו בזמנים שונים; אבל הן מתלכדות ונעשות גוף אחד כאשר היהודי מאמץ את שתיהן. רוזנצוויג מצביע על הניגוד בין עמדתו ובין עמדתו של הירש (שבמפתיע, דעתי בעניין זה קרובה יותר לדעתו): ״לגבי הירש, מהווה התורה שבעל־פה זרם מקביל לתורה שבכתב הנובע מאותו מקור. לגבינו היא מהווה השלמת האחדות של התורה שבכתב באמצעות האחדות של זו שבעל־פה״ (שם, עמ׳ 364).

[181] ראה שם, עמ׳ 364.

[182] היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 217.

[183] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218.

[184] שם, עמ׳ 217.

[185] השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 27-29 = ב, עמ׳ 984-986.

[186] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 22, וראה גם עמ׳ 127.

[187] שם, עמ׳ 209. השל איננו אומר זאת במפורש. הוא כותב ״האירוע עצמו [=ההתגלות לנביא] הוא אלוהי, אך הניסוח נעשה בידי כל נביא ונביא. לפי תפיסה זו הרעיון הוא שמתגלה, והנביא טובע את דרך הביטוי״. רק מעיון בהערה הנלווית לדברים אלה (שם, הערה 23) מגלה הקורא שהאירוע שעליו השל מדבר הוא מעמד הר סיני ושהוא מבסס את דבריו על דיונו של ראב״ע בשתי הגרסאות של עשרת הדברות, זו שבספר שמות וזו שבדברים. השל מביא את פירושו של ראב״ע כראיה לכך שמשה הוא שכתב לפחות אחת משתי הגרסאות.

[188] שם, עמ׳ 149.

[189] ההבנה שאחת ההשלכות של ביקורת המקרא היא שיש לראות את המקרא כסוג של מסורת שנמסרה בעל־פה והתפתחה במשך דורות מופיעה בחטף כבר בדרשה לחג הפסח שפילקס קובלנץ דרש בשנת 1896. אליבא דקובלנץ, הבנה זו יכולה להועיל ליהדות דתית־ליברלית ולהפרות אותה. ראה קובלנץ, דרשות, עמ׳ 67. הרעיון שהמקרא הוא חלק מן המסורת נאמר בדרך אגב אצל פישביין, מקרא ופרשנות, עמ׳ 18, המצביע על השלכותיו בחקר המקרא: ״המקרא אינו אלא מסורת, בצורתו ובתוכנו... ניתוח ראוי של החומרים הכלולים בו חייב להתייחס לטבעו המורכב״.

[190] המדרש מצוי בכמה מקומות, ביניהם מדרש תהילים צ יב (מהדורת בובר, עמ׳ 391). להפניות נוספות ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ 22-23 ו־28 הערה 12 = א, עמ׳ 433-435 ו־440 הערה 162.

[191] שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 294-295. פישביין, התכוונגות, עמ׳ 62, מביע רעיון דומה כאשר הוא טוען שהתורה שבעל־פה איננה מבוססת על המקרא בלבד אלא גם, ולא פחות חשוב מכך, על התורה שקדמה לעולם. הוא טוען כי התורה הכלולה היא ״המציאות התאולוגית שאליה ממשיכיו של משה [בכל דור ודור] מגיבים, אם ביודעין אם לאו, כאשר הם מכניסים את דרישות החיים אל תוך תחומה של התורה בעל־פה, ומשנים שינוי הדדי הן את המקרא הן את החיים. התורה שבעל־פה היא פרי תשומת הלב הזו״.

[192] שלום, הקבלה וסמליה, עמ׳ 52.

[193] ״ישיבת ׳העול׳. על הנושא ׳מה לנו התורה?׳״, ארכיון מרטין בובר, הספרייה הלאומית, 002723431.

[194] שם.

[195] בעניין בואו של השל ללונדון ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ׳ 289; בעניין בואו לברלין ראה שם, עמ׳ 100.

[196] שלום עצמו מנסה להצניע את הדמיון בין דעותיו שלו ובין דעותיו של השל. בשלום, הגיגים, עמ׳ 9, הוא מותח ביקורת על השל שנמנע מלהתמודד עם המתח בין תפיסת ההתגלות כאירוע נקודתי ובין תפיסתה כדבר מתמשך. ביקורת זו מתעלמת מעיסוקו המורכב של השל בנושא; כפי שנראה בפרק הבא, השל מיישב את הסתירות־לכאורה בין שתי התפיסות הללו בהצעה שמנקודת מבטו של אלוהים ההתגלות איננה מתמשכת אלא נצחית, ובו בזמן היא אירוע נקודתי מנקודת מבט אנושית. ראה דיוני בפרק 5 בספר זה ואת הערות 56-58 שם. לנקודת דמיון נוספת בין דעותיהם של שני הוגים אלה בראשית דרכם (לגבי מקום הסמלים במסורת המיסטית היהודית) ולמחלוקת ביניהם שהלכה וגברה עם הזמן, ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ׳ 93-95; בעניין נקודות הדמיון וההבדלים ביניהם כחוקרים וכהוגי דעות ראה גם שם, עמ׳ 80, 95-100. כפי שמעיר קימלמן, אברהם יהושע השל, עמ׳ 368-379, כתביו של השל על הקבלה ועל החסידות עומדים בניגוד גדול לגישתו של שלום, אף על פי שהשל איננו נוקב בשמו של שלום. בעניין תגובתו של שלום ראה את דברי קימלמן בעמ׳ 382 הערה 61. קימלמן מוסיף ומעיר (שם, עמ׳ 376 הערה 38) שמעיון בכתביהם של משה אידל, יהודה ליבס ותלמידיהם ניכר כי גישתו של השל יצאה וידה על העליונה במחלקה ששלום הקים. מציאות אירונית זו הביאה את קימלמן לצטט מאסתר ז 8, ולכך אנחנו יכולים להוסיף את ארבע המילים האחרונות של ירמיהו ו 14.

[197] שכטר, מחקרים א, עמ׳ xiv–xv.

[198] יש דמיון ראוי לציון בין הכלים וההזדמנויות העומדים בפני חוקרים קתולים ויהודים המנסים למצוא קשר בין כתבי הקודש שלהם ובין הוראות המגיסטריום והכנסייה (לנוצרים) או הדעות המקובלות בקרב כלל ישראל (ליהודים); ראה שם, עמ׳ xviii–xix. מנקודת המבט של שתי קבוצות מפרשים אלה, המתח בין המקרא ובין המסורת נחלש משום שהגבול המבדיל ביניהם טפל לאחדותם. בעיות שנראות קשות ביותר מנקודת מבט פרוטסטנטית בשל דוקטרינת ה״סולה סקריפטורה״ (למשל, היחס בין תיאור של מחשבת המקרא ובין תאולוגיה קונסטרוקטיבית) אינן מציבות כל קושי בפני האמונה

היהודית, הקתולית ואפשר להניח שגם הנוצרית האורתודוקסית. (קיומן של נקודות דמיון אלה בין הדרכים שבהן יהודים וקתולים קוראים במקרא איננו גורע מכך שיש הבדלים גדולים בין שתי הדתות, כמו למשל ההבדלים הנידונים אצל ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 67-72, 118-124.) על המסורת ככוח מגן המשמר את מה שהביקורת ההיסטורית והפילולוגית עלולה להעלים לו המקרא עמד לבדו, ראה את הדיון העוסק במוריס בלונדל אצל קונגר, מסורת, עמ׳ 26-28. גם בין ההוגים הפרוטסטנטים יש שמאמצים אל ליבם את המסורת כמקור מרכזי לסמכות דתית; דוגמה לכך היא ה־Wesleyan quadrilateral, השיטה שהגה אבי התנועה המתודיסטית ג׳ון וסלי. להוגה פרוטסטנטי (או על כל פנים, אנגליקני) בן הזמן האחרון הנוקט גישה זו ראה בראון, מסורת ודמיון, בייחוד עמ׳ 106-167. (בראון מתאר את ההבדל בין דעתו שלו בעניין המסורת ובין עמדותיהם של תאולוגים קתוליים בעמ׳ 366.) אהדה דומה למסורת עולה מכתביו של ג׳יימס באר; ראה במיוחד את הדיון האוהד בבראון אצל באר, תאולוגיה מקראית, עמ׳ 586-604. עמדה דומה מצויה בכתביו של מנפרד אומינג, המדגיש את הצורך בשיח דינמי והדדי בין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה שהתפתחה אחריהם. ראה אומינג, תאולוגיות מקראיות, בייחוד עמ׳ 235-237, ודעות דומות המתוארות אצל מילר, מלך, עמ׳ 297-309; בראון, מסורת ודמיון, עמ׳ 111. לדיון בתקומת המסורת והצבתה שוב לצד המקרא בהגות הפרוטסטנטית ראה דולס, התגלות, עמ׳ 67-74.

[199] שכטר, מחקרים א, עמ׳ xii.

[200] השווה עסיס, רשות הדבור, עמ׳ 144-145. מספרות חז״ל עולה כי ספרות מעורבת שכזו עדיפה על פני ספרות דתית שקשריה לשמיים הדוקים יותר: ״חכם עדיף מנביא״ (בבלי, בבא בתרא יב ע״א).

פרק 5: אירוע, תהליך ונצח

[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.

[2] דברי כאן מבוססים על שמו המוצלח של ספרו של שורש: *Canon without Closure* (ראה שורש, קאנון).

[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 הדברים 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.

4 השל, תורה מן השמיים, ספר שלישי כולו, ובמיוחד ג, עמ׳ 23-29, 36-38, 49-82 = ב, עמ׳ 979-989, 997-1000, 1047-1084, 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.

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.

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 155 לפרק 4.

7 בעניין מחלוקת זו ראה את הספרות הנזכרת בהערות 114-119 לפרק 2.

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.

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 ורכט 4. בדומה לכך, פס׳ 1 בפרק ט מבהיר שחלקו העיקרי של ספר דברים מוצג כאילו הוא נאמר מיד לפני הכניסה לארץ כנען.

[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.

[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.

[12] שם, עמ׳ 265.

[13] ויינפלד, דברים א-יא, עמ׳ 238.

[14] כהן, דת התבונה, עמ׳ 113.

[15] בעניין מקורו הנאראשורי של מוטיב זה ראה ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית, עמ׳ 104-105.

[16] דילמן, במדבר, דברים ויהושע, עמ׳ 380.

[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.

[18] בבבלי, ברכות סג ע״ב ר׳ יהודה בר עילאי טוען בדיוק את הטענה הזו לגבי המילה ״היום״ בדברים כז 9.

[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.

[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.

[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).

[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 הבנוי היטב 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 תאולוגיית ההשתתפות, בניגוד לס״ד עצמו.

[23] ראה הרן, האסופה המקראית, ב, עמ׳ 158-160.

[24] בעניין ההבחנה בין שתי הבריתות הנזכרות בדברים כח 69 ראה רופא, דברים, עמ׳ 193.

[25] פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ׳ 352.

[26] סונה, כתיבה בדברים, עמ׳ 181, וראה גם עמ׳ 140-147. בעניין האינטראקציה המורכבת בין האורלי והכתוב בפסוקים אלה ראה שם, עמ׳ 117-182.

[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.

[28] ראה גם את כותרת הפרק האחרון של לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 89: "The Canon as Sponsor of Innovation".

[29] שם, עמ׳ 90-91.

[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 העורך בלבד 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.

[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.

[32] בעניין המתחים בין ההתראות ב־ד 2 וב־יג 1 מצד אחד ובין צורתם הסופית של חמשת חומשי התורה, המתאפיינת במגוון משפטי, מצד שני, ראה קרוגר, חוק וחוכמה, עמ׳ 8-9.

[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 צורתם הערוכה של חומשי התורה כוונת המילים לספר דברים עצמו, החוזר על התורה המצויה בספרים הקודמים. כך הבינו תרגום השבעים וחז״ל.

[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.

[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.

[36] ראה: רמב״ם, מורה נבוכים ב, לט-מ (עמ׳ 394-400); קרייסל, נבואה, עמ׳ 257-258; גודמן, סודותיו, עמ׳ 85-87.

[37] האפשרות שבניגוד למה שקוראים מודרניים יחשבו אולי, טקסטים קדומים לא התכוונו לדברים אלה (היינו, ״לא תוסיפו...ולא תגרעו״) כפשוטם מתחזקת לאור הפעמים הרבות שבהן הם נזכרים בכתבי יוסף בן מתתיהו. הוא טוען שהוא איננו מוסיף לסיפורים המקראיים שהם הבסיס לתיאוריו בקדמוניות היהודים או מקצר אותם (למשל, קדמוניות היהודים, א 17 [א, עמ׳ 4], 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.

[38] לטיעון דומה לגבי טקסטים מהברית החדשה ראה קונגר, מסורת, עמ׳ 33-35.

[39] ראה טיגאי, דברים, א, עמ׳ 186-188.

[40] רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 157.

[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״.

[42] ראה גם השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 36 = ב, עמ׳ 997.

[43] בעניין פועל זה ראה אסתר ט 28 וישעיהו סו 17.

[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.

[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.

[46] השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 35 = ב, עמ׳ 996-997.

[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.

[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.

[49] שם, עמ׳ 84.

[50] רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 209. למקור בגרמנית ראה רוזנצווייג, כוכב (גרמנית), עמ׳ 197-198. ראה גם לעיל, הערה 48.

[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 = ב, עמ׳ 996-997, 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.

[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.

[53] השל, הנביאים, עמ׳ 551.

[54] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 166-167.

[55] שם, עמ׳ 110; ראה גם השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 36-39 = ב, עמ׳ 997-1000.

[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).

[57] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 171. טענה דומה מופיעה אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ׳ i = א, עמ׳ 406.

[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.

[59] וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ׳ 95-96, 102.

[60] אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 103.

[61] בעניין ההבדל המכריע בין הרמב״ם ובין השל ראה שם, עמ׳ 62-63, 102.

[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.

[63] למחקר בעניין ירידת הנבואה, ראה לעיל, הערה 155 לפרק 4.

[64] אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 176.

[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 בחמשת חומשי התורה. 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.

[66] מונחים אלה לקוחים מהשל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218-219.

[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 18 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 כדורי, 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.

[68] ראה את ההפניה לספרו של אברהם אזולאי ״חסד לאברהם״ אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 37 = ב, עמ׳ 998-999.

[69] וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ׳ 94.

70 השל מאפטא, אוהב ישראל, עמ׳ 172 (לפרשת כי תצא); מצוטט בתוך השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 37 = ב, עמ׳ 999.

71 ראה את ההפניות הנוספות אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 36-38 = ב, עמ׳ 997-1000.

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).

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״ן). חלק קטן מראשיתו של קטע זה מצוטט אצל השל, תורה מן השמיים, ג, עמ׳ 37 = ב, עמ׳ 998. ראה גם הורוויץ, שני לוחות הברית, קצב ע״א (אמסטרדם) = ב, לח ע״ב (ורשה).

74 שם, כה ע״א (אמסטרדם) = א, יח ע״ב (ורשה).

75 ראה למשל: מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ט (מהדורת הורוויץ–רבין, עמ׳ 235); שמות רבה ה, ט (מהדורת שנאן, עמ׳ 160) ר״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.

76 הורוויץ, שני לוחות הברית, כה ע״א (אמסטרדם) = א, יח ע״ב (ורשה).

77 שם, כה ע״ב (אמסטרדם) = יח ע״ב - יט ע״א (ורשה).

78 בעניין רעיון ירידת הדורות אצל חז״ל ראה בבלי, שבת קיב ע״ב והמקבילות.

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.

80 רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ׳ 328.

81 בעניין הכבוד שרוזנצווייג רחש למנהג ואמונתו שהמסורת היהודית דינמית ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ׳ 214-219.

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.

83 ראה מבחר מפסיקותיהם בעניין זה אצל ליטווין, קדושת בית הכנסת, עמ׳ 115, 119, 139. כפי שמעיר לורנס שיפמן שם, עמ׳ xxxv–xxxiv, סולובייצ׳יק סבור שההפרדה בין גברים לנשים היא מדאורייתא והמחיצה עצמה היא מדברי חז״ל, ואילו פיינשטיין רואה הן בהפרדה הן במחיצה מצווה דאורייתא.

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 האֿהיסטוריות של פיינשטיין וסולובייצ׳יק בעמ׳ 181-185.

פרק 6: קדושת המקרא בימינו

1 רבים מן הפילוסופים והתאולוגים היהודים העוסקים בטקסטים המקראיים מניחים שביקורת המקרא איננה נוגעת למטרה שנטלו על עצמם, ואולי אף מנוגדת לה. כדוגמה לכך מן התקופה האחרונה אפשר למנות את חזוני, פילוסופיה. חזוני מבקש לקרוא תיגר על ההבחנה בין השכל ובין ההתגלות, ולהראות כי הטקסטים המקראיים מרגשים מנקודת

מבט הומניסטית ומאתגרים מבחינה פילוסופית. חרף זאת, הוא איננו עוסק כמעט בחוקרי מקרא מודרניים המבארים את ההיסטוריה של הרעיונות בטקסטים המקראיים ואת הדרכים שבהן טקסטים אלה יוצרים משמעות. דברים דומים אפשר לומר גם על שביד, הפילוסופיה של המקרא. בדומה לכך, נובק, חוק טבעי, עמ׳ 31-61, איננו מזכיר כמעט מבקרי מקרא העוסקים ביחס שבין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה הטבעית, כמו למשל באר, אמונה מקראית וקולינס, תקדים. ברטון, חוק טבעי, נזכר אצל נובק פעם אחת; זהו אחד מארבעת האזכורים היחידים למחקר המקרא המודרני המופיעים ב־106 הערות השוליים הנלוות לפרק העוסק בטקסטים המקראיים בספרו של נובק.

[2] מחקרים מן הזמן האחרון שהיטיבו במיוחד לתאר את הרב־קוליות של המקרא הם גולדינגיי, מגוון תאולוגי; ברויגמן, תאולוגיה; קנוהל, סימפוניה אלוהית; קרסיק, קולות המקרא (כדאי לשים לב במיוחד לקורת הרוח שקרסיק מביע מעניין זה בעמ׳ 18). לדיון קצר יותר ראה שארפ, להיאבק, עמ׳ 59-75.

[3] סולובייצ׳יק, וביקשתם משם, עמ׳ 232.

[4] זקוביץ, ספר הברית.

[5] לתיאורים רגישים של ריבוי הקולות בפרשנות היהודית המסורתית ראה: גרינשטיין, פירושים, עמ׳ 214-215, 256-257; גילמן, דת ותרבות, עמ׳ 101-102.

[6] ראה לוינס, מעבר לפסוק, עמ׳ 183.

[7] הכתובות המלאות מופיעות אצל אחיטוב, אסופת כתובות, עמ׳ 152-160.

[8] לפי ספירה שיואל ביידן ספר (תכתובת פרטית), ס״כ הוא המקור ל־47 אחוזים וס״ד הוא המקור ל־17 אחוזים. חילוקי דעות בעניין פסוק זה או אחר לא ישנו את השיעורים הללו שינוי ניכר, אפילו לשיטתם של חוקרים חדשים הדוחים את השערת התעודות ואת השערת התעודות החדשה.

[9] זומר, גופים, עמ׳ 12-57, 179-213.

[10] אידל, קבלה, עמ׳ 154-156; הציטוטים לקוחים מעמ׳ 154, 155.

[11] בעניין תפיסת האלוהים האנתרופומורפית בתכלית המצויה במקרא כולו ראה: קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ׳ 221-224; פון ראד, ברית ישנה, א, עמ׳ 145, 219, 237, 287, 366; סמית, מונותאיזם, עמ׳ 87-88; הנדל, אניקוניזם, עמ׳ 207-208; מופס, אישיותו של אלוהים, עמ׳ 38-39; זומר, גופים, עמ׳ 1-10. בעניין תפיסת האלוהים האנתרופומורפית הבאה לידי ביטוי בעקיבות בספרות חז״ל ראה: גושן־גוטשטיין, הגוף; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ׳ 14-22, 292-335; השווה שלום, צורה מיסטית, עמ׳ 34-35.

[12] גרינברג, מחקרים, עמ׳ 422-423. בדומה לכך, הרמב״ם במורה נבוכים מגלה כלפי ספר דברים יחס חיובי יותר מיחסו כלפי כל ספר אחר. אומנם הוא מזכיר את ספר בראשית בערך באותה התדירות שהוא מזכיר את ספר דברים, אבל ברבים מאוד מהמקרים הוא עושה כן כדי לתרץ את התיאורים האנתרופומורפיים הרבים שבספר בראשית. לעומת זאת, ספר דברים נזכר מסיבות חיוביות יותר. ראה את מפתח המקורות בתוך רמב״ם, מורה נבוכים, ב, עמ׳ 791-799.

[13] לדוגמאות נוספות המראות שעיון בעריכת חומשי התורה מאפשר לנו לזהות הקבלות בין מחשבת ישראל המקראית והבתר־מקראית שהיו לוטות בערפל אלמלא כן ראה: זומר, עריכת במדבר יא; זומר, תאולוגיה דיאלוגית, עמ׳ 43-50; קנוהל, בין קול לדממה.

[14] כהן, יבנה, עמ׳ 46.

[15] הלברטל, עם הספר, עמ׳ 45.

[16] מאפיין זה של חמשת חומשי התורה הוא ייחודי כמעט בהקשר של המזרח הקדום. מרבית יצירות הספרות הגדולות במסופוטמיה נוצרו משילוב של כמה מקורות שהיו נפרדים במקור, ושלהם נוספו השלמות פרי עטם של הסופרים ששקדו על מלאכת העריכה (כפי שמראה טיגאי, מודלים). עם זאת, אין ביצירות גדולות אלה הכפילויות הרבות והסתירות הבולטות האופייניות כל כך לחומשי התורה. היות שחומשי התורה נראים שונים כל כך מעלילות גילגמש, מה״אנומה אליש״ ומחוקי חמורבי מסתבר שתהליך עריכתם היה שונה מתהליך העריכה של יצירות אלה. מבחינה זו, מה שנראה לכאורה כחולשה של השערת התעודות החדשה של הרן, שורץ וביידן (ראה לעיל, הערה 14 לפרק 1) – היינו, המודל הייחודי של עריכת התורה שהם מציעים – הוא למעשה אחת מנקודות החוזק שלה: עורכי חומשי התורה שימרו בדרך כלל את המקורות שבהם השתמשו כמות שהם, ואילו מרבית העורכים במזרח הקדום עיבדו את המקורות בעת שצירפום זה לזה. שורץ ואנשי חוגו מציעים צורת עריכה יוצאת דופן לחיבור יוצא דופן.

[17] בעניין הקשר בין פרשנות חז״ל ובין הריבוד המורכב של הטקסטים המקראיים כפי ששוחזר בידי חוקרי המקרא המודרניים ראה: גרינברג, על המקרא, עמ׳ 345-349; לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ׳ 53-56.

[18] בעניין שינויי מוקד אלה בתרבויות יהודיות מודרניות ראה למשל: עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 187-191, 200-201; לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 122-125. לדוגמה טובה להיבט אנטי־רבני זה של השיבה למקרא ראה בן־גוריון, התנ״ך זורח. עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 193, מוסיף ששיבתם של רבים מן ההוגים הללו למקרא התאפיינה בהעדפת קבוצה מסוימת ומצומצמת, ובעיני אף בלתי מייצגת, של טקסטים נבואיים. עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 284, מעיר גם שאף שהרמן כהן ורוזנצווייג לא השתייכו למגמה אנטי־רבנית זו, מבחינה זו שניהם דמו למשה מנדלסון ולשמשון רפאל הירש. ראה גם לוונסון, תנ״ך מודרני, עמ׳ 36-37, 42-44 (ששם הוא מצביע על מורכבות עמדותיו של מנדלסון ומעיר שיהודים גרמנים אחרי זמנו פישטו את גישתו בכך שהתעלמו מהדגש ששם על המסורת הרבנית), 49-55, 62-63 ו־67-71 (בעניין בֶּנו יעקב). בעניין השיבה למקרא בכתביהם של הוגים יהודים־גרמנים דתיים בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה ראה גם ברויאר, גבולות הנאורות, וגוטליב, רפורמציה יהודית.

[19] להגדרת המושג ראה לעיל, הערה 109 לפרק 3. בעניין צידודי שלי כחוקר מקרא בדרך הדרש השווה סימון, בקש שלום, עמ׳ 43, הטוען בצדק שעיון זהיר בביקורת המקרא בהקשר יהודי דתי איננו מוביל למתח בין פשט ודרש אלא דווקא לפשט בשל המודע למגבלותיו שלו.

[20] הצעתי דומה לדעת רשב״ם בעניין הפשט ושונה מדעתו של ראב״ע. רשב״ם סבור שפשט ודרש הם שתי צורות חשיבה לגיטימיות אך שונות. הם מקבילים זה לזה, ולפיכך לעולם אין הם נפגשים או מתחרים זה בזה, במיוחד ככל שהדברים אמורים בהלכה (ראה: מאורי, כיצד נתייחס; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ׳ 110, 177-178). בדומה לכך, לאור דיוני שלי בתורה שבעל־פה לעיל, הן פשט והן דרש הם צורות ביטוי לגיטימיות של התורה שבעל־פה – הפשט הוא ביטוי לצורה הקדומה ביותר של התורה

שבעל־פה (היינו, המקרא), והדרש הוא ביטוי לצורות החדשות יותר. לעומת זאת, ראב״ע נוקט גישה הרמנויטית מוניסטית. הוא דוחה את תקפותו של הדרש ומצדד בפשט לבדו — ובעקבות זאת הוא נאלץ להסביר הסברים דחוקים ברצותו לקבל את פסיקות התורה שבעל־פה כחלק בלתי נפרד מהתורה שבכתב.

[21] השווה סמואלסון, התגלות, עמ׳ 219.

[22] כפי שמורה השל, עמ׳ 170: ״שורש האמונה היהודית אינו נעוץ אפוא, בתפיסה שכלית של עקרונות מופשטים, אלא בהתקשרות פנימית לאירועים קדושים. האמונה אינה מתמצה בקבלת אמיתותה של מערכת עיקרי האמונה; להאמין משמעו לזכור״. ראה גם קרסיק, קולות המקרא, עמ׳ 17, המדבר על ״המקומות הרבים... שבהם נראה שהמקרא **דורש** שיקשו עליו״.

[23] אני מודה לגרג שטרן שעודד אותי לפתח את דעתי בעניין זה. ייתכן שכדאי להציג כאן דוגמה ספציפית שתמחיש את הטענה התאורטית שלעיל. כיצד המסורות הנזילות שאני מתאר בספרי ״גופיו של אלוהים״ נוגעות לי כיהודי דתי? אינני מבקש לומר שיהודי חייב להאמין שאלוהים שוכן ממש בסלע זה ובשיח זה, אך לא באחרים. אני טוען שמסורת הנזילות היא קול מנחה. היא מסייעת לי להבין עד כמה אלוהי היהדות שונה, זר ובלתי מובן, ועם זאת גם קרוב, בכוח אם לא בפועל. מסורות נזילות מציאות לי עזרה שמסורות המתנגדות לרעיון הנזילות (ס״כ, ס״ד, רשב״ם) אינן מסוגלות להציע, וכשלעצמן אף מקשות עלי.

[24] כדורי, שתי הקדמות, עמ׳ 145. ראה גם פראד, משה והמצוות, עמ׳ 416.

[25] השווה ברטון, נביאים, עמ׳ 150.

[26] למעשה, כפי שהטעים באוזני רפאל (רוברט) הריס, אין בדברי חז״ל כל ראיה לכך שהם תפסו את מה שאנחנו מכנים ״סיפור עקידת יצחק״ כיחידה סיפורית אחת. סיפור העקידה הופיע בספרות היהודית רק בימי הביניים, כאשר מפרשים יהודים החלו לחשוב על יחידות טקסט ארוכות יותר. המונח ״עקידת יצחק״ מופיע פעמיים בלבד בספרות המדרשים: מדרש תנחומא (בובר) וירא מו ואגדת בראשית לח. יתר על כן, גם בשני מקומות אלה אין כוונת המדרש ליחידה הסיפורית אלא למה שקרה ליצחק בבראשית כב 9.

[27] לפיכך, כפי שמעיר כדורי, בבית פוטיפר, עמ׳ 255, ״קובצי המדרשים שבידינו מטעים במידת מה היות שנראה שיש בהם פרשנות רציפה על ספרים שלמים מהמקרא, בעוד שלאמיתו של דבר רובם הם אנתולוגיות של פירושים נפרדים העוסקים בפסוקים בודדים, שקובצו יחד בידי עורך״.

[28] ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 124.

[29] בעניין החשיבות המיוחסת לשינון במדרש והקשר שלו לנטייה המדרש להתמקד בפסוקים בודדים ראה כדורי, שתי הקדמות, עמ׳ 146-147.

[30] ייתכן שאפשר לראות במשנה, מגילה ד, ד אמירה היוצאת מכלל זה; המשנה פוסקת שבקריאת ההפטרה אפשר לדלג מקטע לקטע בתוך ספר אחד, אך אין לעבור לספר אחר. מכך אנו למדים שההלכה רואה חשיבות מסוימת בהיותו של הספר יחידה אחת. עם זאת, עומדת בעינה העובדה שחז״ל, כמו כל המפרשים היהודים הקדומים, לא התמודדו עם ספר שלם כיחידה אחת.

[31] לתיאור קצר של מחזורי קריאה אלה ראה: שטמברגר ושטרק, מבוא, עמ׳ 262-264, אלבוגן, התפילה בישראל, עמ׳ 117-127. יש בתי כנסת מודרניים שפיתחו מחזור תלת־שנתי שקוטע את רצף התורה עוד יותר ממקבילו הקדום.

[32] מחלוקות פרשניות מילאו תפקיד שולי בהרבה בצורות היהדות הלא־רבניות שהתקיימו בעולם העתיק. למשל, ביהדות קומראן נחשבה מלאכת הפרשנות, לפחות כשמורה הצדק הוא שעסק בה, למוכוונת בידי השראה אלוהית (ראה למשל פשר חבקוק טור ז שורות 2-4 [מהדורת קימרון, עמ׳ 251]), ולפיכך לא היה כל צורך להעלות על הכתב כמה פירושים אפשריים. חז״ל התדיינו בשאלה כיצד יש להבין את פסוקי המקרא בדיוק משום שהם האמינו שפירושיהם אנושיים ולפיכך עלולים להיות שגויים. ראה פראד, ממסורת לפרשנות, עמ׳ 3-5, 9, 13.

[33] ראה: מאלדר, העברה, עמ׳ 116-121; זפרן, מהדורות המקרא. מחקרים אלה חיוניים להבנת הדרכים שבהן יהודים תופסים את המקרא. רשימת מהדורות הדפוס המוקדמות במאמרו של זפרן מראה כי רק כ־13 מתוך 142 המהדורות העבריות של טקסטים מקראיים ופירושים למקרא שנדפסו בשנים 1469-1528 כללו את כל המקרא. תגובתם של בעלי בתי הדפוס לביקוש בשוק מלמדת כי מעל לכול רצו יהודים מהדורות של התורה עם פירושיה; פחות מכך הם רצו חלקים אחרים מן המקרא הנקראים בבית הכנסת; והיה גם ביקוש מועט לספר תהילים. מחקרו של זפרן עוסק במאה השנים הראשונות של הדפוס העברי; מגמות דומות הוסיפו להתקיים עד המאה העשרים, שבה נפוצו בעקבות הציונות וגורמים אחרים מהדורות של כל המקרא בכרך אחד. ועם זאת, ביקור בחנות ספרי קודש מוכיח שמהדורות מרובות כרכים הכוללות פירושים – לרוב של חמשת חומשי התורה בלבד (או של התורה ושל ההפטרות) – נפוצות ביותר עד עצם היום הזה.

[34] בעניין השימוש במימרה זו בתלמוד עצמו ראה שגיא, אלו ואלו, עמ׳ 10-24. בשאר הספר בוחן שגיא הבנות שונות של מימרה זו בתרבויות יהודיות אחרי חז״ל, הן בימי הביניים והן בתקופה המודרנית. ראה גם את אבחנותיו הנכוחות של ברייטרמן, אלו ואלו, המותח ביקורת על את השימוש הרשלני שנעשה במימרה זו על ידי תאולוגים יהודים ליברלים והוגים פוסט־מודרניים כאחד. ראה גם שביד, הפילוסופיה של התנ״ך, עמ׳ 38-39. לדיון ימי־ביניימי מעניין במיוחד הנוגע לענייננו, ראה את הקטע שכותרתו ״מעלת אלו ואלו דברי אלוהים חיים״ אצל הורביץ, שני לוחות הברית, קצט ע״א (מהדורת אמסטרדם) = א, מג ע״א (מהדורת ורשה). בעניין הגישות השונות כלפי פלורליזם הלכתי ומגבלותיו בספרות חז״ל (למשל, החשיבות הפחותה המיוחסת לו בתלמוד הירושלמי לעומת התלמוד הבבלי), ראה הידרי, מחלוקת לשם שמיים.

[35] ראה: ירושלמי, פאה ב, ו (יז ע״א); חגיגה א, ח (עו ע״ד); בבלי, מגילה יט ע״ב; שמות רבה מז, א1; ויקרא רבה כב, א (מהדורת מרגליות, עמ׳ תצז); וקהלת רבה א, כט ר־ה, ו.

[36] הלברטל, עם הספר, עמ׳ 64, וראה גם עמ׳ 161-162 הערות 40-41; והשווה ספראי, תורה שבעל־פה, עמ׳ 49. לדעה שונה על הריטב״א ראה הלבני, תפקיד האדם, עמ׳ 43-44.

[37] ראה פראד, משה והמצוות, עמ׳ 402-409.

[38] בעניין מערכת היחסים שבין תפיסת המקרא כגוף אחד ובין ריבוי הפנים במקרא בפרשנות חז״ל, ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 123-124.

[39] בעניין גישה שלילית זו כלפי מחלוקות ראה: הלברטל, עם הספר, עמ׳ 54-63; הלברטל, משנה תורה, 142-143; סילמן, קול גדול, עמ׳ 72-76; הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 163-167; הלבני, תפקיד האדם, עמ׳ 36-44; אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 1-5. בעניין תגובתו של השל לנקודת מבט זו ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 164-165.

[40] ראה: האריס, פרשנות המקרא, עמ׳ 604-612; האריס, רש״י; קמין, רש״י, עמ׳ 14-15; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ׳ 126-134. מגמות דומות הופיעו כמה מאות שנים קודם לכן בקרב יהודים שחיו בעולם דובר הערבית, אף על פי שלא היה בהן אותו דגש על אחדות ההקשר הטקסטואלי המקומי; ראה פוליאק, ארצות האסלאם. בעניין מבשריה של הגישה ההקשרית במקורות תלמודיים מאוחרים, במיוחד בבבל, ראה הייז, תפיסה עצמית, בייחוד עמ׳ 255-262, 286-289.

[41] יפת, כיווני מחקר, בייחוד עמ׳ 17-18, 31; ברויאר וגפני, מחקר יהודי, עמ׳ 296-302.

[42] להבדלים בין רש״י ובין רשב״ם בעניין הפשט ראה קמין, רש״י, עמ׳ 266-274.

[43] לדוגמה טובה להימצאות שתי דרכי הקריאה בדף אחד ראה בבלי, שבת ל ע״ב (ד״ה ״רב יהודה בריה דרב שמואל״). במקור זה הדברים המוקדמים הכתובים עברית מבטאים שאיפה לריבוי ואילו המימרה הארמית המאוחרת יותר משקפת שאיפה לאחדות. ראה גם פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 387-388.

[44] ראה בייחוד שורץ, התורה, עמ׳ 211-218.

[45] ביידן, חיבור התורה, עמ׳ 221-228, וראה גם את דברי רבו: שורץ, התורה, עמ׳ 211-218. השווה שביד, הפילוסופיה של התנ״ך, עמ׳ 39, אף ששביד מניח ללא הצדקה שהעורך מעוניין שהקורא יישב את הסתירות שהעורך הותיר בטקסט. אלטר, אומנות הסיפור, עמ׳ 150-175, וגרינשטיין, מכירת יוסף, טוענים שהעורך מצרף בכוונה תחילה סיפורים מסוימים כך שכל סיפור שומר במידת מה על זהותו. לפיכך, אומר גרינשטיין, ״אם יש בטקסט שאנחנו מקבלים כתוצר הסופי סתירות בולטות בין פסוק אחד למשנהו, איננו מניחים שהעורך ניסה להסירן ונכשל במלאכתו. תחת זאת אנחנו מכירים באפשרות שהעורך ידע יפה שיש סתירות וביקש להשאירן בטקסט״ (עמ׳ 117). אומנם גרינשטיין מדבר כאן על בראשית לז, אך דבריו יפים לכל חמשת חומשי התורה.

[46] בעניין הרעיון ״אלו ואלו דברי אלוהים״ במקרא ככלל ראה גם בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ׳ 94-95. בעניין היעדר הדגש על האחדות הטקסטואלית של ספרי המקרא בספרים עצמם ראה היינמן, דרכי האגדה, עמ׳ 56-57.

[47] קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ׳ 291-293 (ששם הוא מדבר על ״מדרש הלכה בעזרא״), 327-329, 331-338 (על הברית בנחמיה י-יא כפרי פרשנות מדרשית של טקסטים מהתורה), 341-342, 346-350 (ששם הוא מדבר על ״מדרש התורה וראשית תורה שבעל־פה״). ראה גם יפת, שיבת ציון, עמ׳ 415-428, וכן דוגמאות רבות אצל פישביין, פרשנות מקראית, עמ׳ 107-162. הנחתו של ספר עזרא–נחמיה בעניין אחדות התורה היא אירונית, משום שספר עזרא–נחמיה עצמו הוא פחות ספר ויותר אוסף מסודר ברישול – ואולי אפילו לא מסודר – של טקסטים מראשית ימי בית שני. מבחינת הז׳אנר והארגון אפשר להשוותו לקובץ מקורות לקורס, אולי כזה שכריכתו נפלה.

[48] ראה: שם, עמ׳ 194-197; קאר, מתודה; גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ׳ 12-43.

[49] שם, עמ׳ 36-37.

[50] בעניין הבנה זו של המדרש ראה בייחוד בויארין, מדרש תנאים, וזומר, לשון המקרא.

[51] גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ׳ 44-95.

[52] לוונסון, אישור וביקורת, עמ׳ 50. דברי לוונסון על השל בעמ׳ 39-40 מתארים יפה אף את רוזנצווייג.

[53] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 363. בעניין הקריאות המאחדות של רוזנצווייג ראה עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 181, ועמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 284-285, המראה שרוזנצווייג האמין שקריאה דתית ביצירתו של העורך דומה לגישתו של המדרש הקלאסי. אני חושב כי דעה זו של רוזנצווייג מעידה שלא היה מודע לטבעו האטומיסטי של המדרש.

[54] צ׳יילדס, הברית הישנה, עמ׳ 711, 715.

[55] ראה שם; צ׳יילדס, מבוא; צ׳יילדס, תאולוגיה מקראית. לסקירה נוחה ולהקשר של המתודה של צ׳יילדס ראה פרדו, הברית הישנה, עמ׳ 109-114; פרדו, הרמנויטיקה, עמ׳ 215-216. לדיון רגיש ואוהד בהצעותיו הפרשניות והתאולוגיות של צ׳יילדס ראה סייץ, מילה, עמ׳ 102-109. לתגובות ביקורתיות ראה: ברטון, ברית ישנה, עמ׳ 77-103; באר, תאולוגיה, עמ׳ 378-438; זומר, מגילת ישעיהו; זומר, ביקורת.

[56] בעניין תפקיד ה־Mitte בתאולוגיה המקראית ראה באר, תאולוגיה, עמ׳ 337-344.

[57] אייכרודט, ברית ישנה.

[58] פון ראד, ברית ישנה. אף על פי שפון ראד מתיימר לדחות את רעיון ה־Mitte (ראה שם, א, עמ׳ 114; ב, עמ׳ 362; אולנברגר, מרטנס והאזל, פריחה, עמ׳ 121), טענתו זו איננה נכונה לגמרי. כתביו חדורים ברעיון הגאולה: הוא משמש כקריטריון שלפיו פון ראד קובע קביעות פרשניות וביקורתיות. דוגמה הממחישה זאת היטב היא אמונתו בקיומו של הקסטיוך שסופו הגאולה בכניסה לארץ כנען בהנהגת יהושע (״ה׳ הושיע״, המזוהה גם עם ישו). יתר על כן, באר, תאולוגיה, עמ׳ 47, 339-340, וקאר, תשוקה לאלוהים, עמ׳ 1-2, מראים שהדגש שפון ראד שם על העברה ושינוי (או במילים אחרות, על התגלותו של אלוהים בהיסטוריה) משמש כ־Mitte, אף ש־Mitte זה הוא תהליך ולא רעיון.

[59] טריין, נוכחות חומקנית.

[60] עם זאת, ברויגמן, תאולוגיה, הוא דוגמה לניסיון פרוטסטנטי ליברלי לקרוא את המגוון התאולוגי שבמקרא כבעל ערך דתי. לניסיון אוונגליסטי לעשות זאת ראה אֶנס, השראה, עמ׳ 72-112. ראה גם ברטון, אחדות ומגוון; גולדינגיי, מגוון תאולוגי.

[61] בעניין נטייתם של קוראים נוצרים להשליט הרמוניה ולהכליל, ולפיכך להתעלם מחלק ניכר מהראיות המצויות במקרא, ראה ברויגמן, תאולוגיה, עמ׳ 327. בעניין התפתחות הנטייה לראות במקרא את ״כתבי הקודש״ במקום אוסף של כתבים קדושים בנצרות המערבית (החל בשלהי האלף הראשון לסה״נ וכלה ברפורמציה), ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 13-14, 53-54. סמית עושה דה־מיתולוגיזציה לעמדה זו ומראה שהיא יוצאת דופן ביותר בהיסטוריה של הדתות (ראה עמ׳ 126-127). לאור דבריו של סמית מתברר שההנחה שהניחו צ׳יילדס וממשיכי דרכו, היינו שקיומו של קאנון מעיד בראש ובראשונה על אחדות, איננה אלא הנחה ולא מאפיין טבעי או בלתי נמנע של כתבי קודש. דעה זו הושפעה ממהלך ההיסטוריה, ואין היא משקפת את עולמם של יוצרי הקאנון (כפי שכותב באר, כתבי קודש, עמ׳ 49-74, 130-171), אלא את התקופה שאחרי המצאת הדפוס ואחרי הרפורמציה שבה פעל צ׳יילדס.

[62] להגנתו של רוזנצווייג יש לומר שהאחדות שעליה הוא מדבר היא בסופו של דבר אחדות של המקרא והמסורת, לפחות במידת מה, ולפיכך היא אחדות שיש בה רב־קוליות. ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 125-127.

[63] לגישה דומה ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 385. על כך ששאלות בדבר מחברות אינן נוגעות לעניין הדתי ראה את דבריו של ברטלר בתוך ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 54-55.

[64] בעניין הרעיון שקהילות יהודיות המחויבות למסורת אינן קובעות רק מהי ההלכה אלא אף מהי יהדות, ראה את ההפניות לעיל, הערה 127 לפרק 3.

[65] אפשר להגיע למסקנתו של רוזנצווייג אף מקריאה של הטקסט בדרכה של ביקורת המקורות. לאמיתו של דבר, עמיר, דעת מאמינה, עמ׳ 303 הערה 6, מצביע על כך שרוזנצווייג קורא ב״כוכב הגאולה״ קריאה מפורטת של בראשית א בפני עצמו — כלומר, של הסיפור בס״כ ללא הקטע המקביל בס״י.

[66] נטייתה של פרשנות המקרא של רוזנצווייג להתעלם מהבחנות שבולטות כאשר מבדילים בין המחברים והאסכולות השונות שבמקרא, הבחנות שיש בהן עניין מנקודת מבט דתית, מצויה גם אצל השל, נביאים. לוונסון, אישור וביקורת, עמ׳ 43-44, מעיר כי שם ״החשיבה והחוויה של כל הנביאים נוטה להתמזג... לו ייחד השל תשומת לב קפדנית לקול הייחודי הנשמע בכל קובץ נבואי כפי ששוחזר בידי המחקר הביקורתי הוא היה יכול... לעזור לחשוף פן נוסף משבעים הפנים אשר לתורה שעליהם מדברת המסורת היהודית״. אבל, לוונסון מראה, השל לא עשה כן. יש בכך מן האירוניה, שכן הפרויקט התאורטי שלוונסון מתאר יכול היה להתיישב יפה עם התאולוגיה של השל. אפשר לסכם את עבודתי שלי (בספר זה, בספרי ״גופיו של אלוהים״ ובמחקרים אחרים) כניסיון למלא את החוסר הזה בעבודתו של השל, ולפיכך להציע קריאה ״השלית״ של המקרא, שאיננה מצויה בכתביו של השל עצמו.

[67] רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ׳ 363.

[68] לשימוש דומה בביקורת הגבוהה כעדות למרכזיותה של אמונה המקובלת על הכול ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ׳ 382. פרנקל מעיר שלמרות ריבוי הדעות שבמקרא לגבי הארץ, ״לעולם אין מוצאים... במקרא תפיסה של ייעודם הסופי של ישראל כאומה שאין בה בדרך כלשהי... חיים לאומיים בארץ כערך עליון״.

[69] רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 33.

[70] זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ׳ 132-151.

[71] ראה בייחוד בויארין, מדרש תנאים.

[72] בעניין היבט זה של ביקורת המקרא, אשר מוזנח לעיתים קרובות, ראה ברטון, ביקורת המקרא, עמ׳ 43-44.

[73] לפי ר׳ צדוק הכהן מלובלין, ההתגלות נמשכת ודעת אלוהים גדלה הודות לדיאלקטיקה של התורה שבעל־פה (ולא בעקבות קביעותה של התורה שבכתב); ראה אלמן, ר׳ צדוק, עמ׳ 19-20. בעניין תפקידה החיובי של אי־הוודאות (המובילה לשאיפה לריבוי האופיינית כל כך לתורה שבעל־פה) במחשבת ישראל לפי ר׳ צדוק, ראה את דברי אלמן בעמ׳ 20.

[74] ראה: סימון, משמעותם הדתית; גרפינקל, פשט יישומי. על השימוש בהקבלה בין הפשט ובין המחקר הביקורתי המודרני, ולמגבלותיה של הקבלה זו, ראה יפת, כיווני מחקר, בייחוד עמ׳ 24-27, 33.

[75] סאטלו, תורה שבעל־פה, עמ׳ 264-267.

[76] ראה יפת, המתח; לוקשין, מסורת או הקשר; הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 169-171; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ׳ 117-121, 177-188. בעניין בעיה דומה אצל רד״ק ראה: ברגר, פירוש רד״ק; גרינהויז, אתגר המסורת, עמ׳ 123-142.

[77] מרדכי ברויאר מרחיק לכת אף יותר: בהבחינו בין מה שמכונה בביקורת המקרא ס״י וס״א, הוא מבקש לאפשר לנו לשמוע קולות שונים של אלוהים. ראה את הפרקים ״יישוב המקרא על פי פשוטו״ ו״שמות ה׳ והנהגותיו״ בתוך ברויאר, פרקי בראשית, א, עמ׳ 11-19, 48-54, וכן ראה את הדיון אצל כרמי, מרדכי ברויאר.

[78] השווה מאורי, כיצד נתייחס, עמ׳ 219: ״שבעים פנים לתורה, והפשט הוא אחד מהם. אם ה׳תורה אור׳ (משלי ו 23), אזי אף פני הפשט צריך שיהיו פנים מאירות״.

[79] לדוגמה לשחזור של קולות במקרא שמתגלה כחושף נקודות השקה חשובות עם טקסטים יהודיים מאוחרים יותר, השווה את דיוני בדעתו של ישעיהו השני לגבי המלוכה, הנמצא בתוך זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ׳ 84-88, 112-119, עם הדיון ביחס של תפילת העמידה למלוכה המצוי אצל קימלמן, עמידה וגאולה, וקימלמן, המשיח. לדוגמאות לקריאות פשטניות המקשות על קריאות מדרשיות באופן שיש בו תועלת דתית, ראה סימון, משמעותם הדתית, עמ׳ 149-152, וראה גם את השימוש במחקרו הקלאסי של גרינברג בעניין עונש המוות, "Some Postulates of Biblical Criminal Law" (= גרינברג, מחקרים, עמ׳ 25-41) אצל גרפינקל, פשט יישומי, עמ׳ 26. בעניין מערכת היחסים המאתגרת והמפרה בין הטקסטים המקראיים ובין המסורת המאוחרת להם בנצרות, ראה: בראון, מסורת ודמיון, במיוחד עמ׳ 1-2; אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ׳ 232-241; גולדינגיי, מגוון תאולוגי, עמ׳ 97-133; וקונגר, מסורת, עמ׳ 125, שאף על פי שהוא מדגיש את חשיבות המסורת במחשבה הקתולית, בכל זאת הוא מסביר גם כי ״המגיסטריום והכנסייה חייבים לחזור תמיד לנקודת המוצא... בעשותם כן הם משקעים עצמם בשלמות הגדולה מהם; יש במקור יותר מהזרם שהוא מזין״ (וראה גם עמ׳ 160-161). להסבר בדבר חשיבותו הדתית של הפשט ראה פישביין, התכוונות, עמ׳ 65-68, 71-74, ובייחוד את דבריו החשובים: ״קריאה בחיפוש אחר הפשט כרוכה בהכפפת העצמי למילות הטקסט כפי שהן מופיעות... יש בה מסירה סבלנית של העצמי לידי זרותה של הלשון שבחר המחבר״ (עמ׳ 66, 71).

[80] כפי שאמר לי הלל בן־ששון (תכתובת פרטית), על פי תאולוגיית ההשתתפות ההתגלות ״כופה על האדם טענה נורמטיבית, שהאדם בתורו נדרש לעצבה לכדי תוכן מפורט יותר, תוכן שישאף תמיד להגיע למוחלט אך לעולם לא יגיע אליו״.

[81] הוגים שונים הכירו בכך שמה שאני מכנה תאוריית הנבואה כתרגום מעיד על חוסר שלמותה של הנבואה. ראה את הדיון העוסק בה״ה ראולי, קארל בארת, אמיל ברונר ופרדריק ווטסון אצל מקדונלד, תאוריות, עמ׳ 252-253, 257, 278, וכן ראה ראולי, רלוונטיות, עמ׳ 28. למבשרים של רעיון זה בקרב הסכולסטיקה, ראה מקדונלד, התגלות, עמ׳ 255 הערה 1. הרעיון שכתבי הקודש עלולים לשגות – ושהמסורת היא תגובה מן

השמיים לאפשרות זו – פותח במיוחד אצל בראון, מסורת ודמיון, עמ׳ 54-55, 159, 165-166, 366, 374-375, וכן אצל וורד, דת והתגלות, עמ׳ 25, 92 (השווה לעמ׳ 44). לעומת זאת, נראה שה־*Dei Verbum* (החוקה הדוגמטית בדבר התגלות האלוהים שהתחברה בוועידת הוותיקן השנייה) מתרחק מאפשרות: ״כפי ש׳דבר האלוהים׳ נעשה דומה לאדם בכל, אך הוא ״בלי חטא״ (עבריים ד 15 [תרגום דליטש]), כך כל דברי אלוהים המנוסחים בלשון אנושית נעשים דומים לדיבור אנושי בכל מלבד אפשרות הטעות״. עם זאת, כפי שמעיר הרינגטון אצל ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 87, חוקרים קתולים ודמויות קתוליות מרכזיות מכירים בעובדה שהמקרא איננו חף מטעויות ככל שהדברים אמורים בהיסטוריה או במדעים; אבל הוא חף מטעות ככל שהדברים אמורים בגאולה – ואני מניח שעניינים אתיים נכללים בכלל זה. אם כן, גישתה של הכנסייה הקתולית דומה לדעתו של ר׳ ישמעאל שהמקרא מדבר בלשון בני אדם ולפיכך יש להבינה על רקע ההקשר התרבותה של לשון זו, אך הכנסייה איננה מסיקה את המסקנה שאליה הגעתי ממעמדם של כתבי קודש כחלק ממסורת מעורבת – אלוהית ואנושית. למרות נקודות הדמיון הרבו בין תפיסות ההתגלות הקיימות ביהדות ובקתוליות המודרניות, אנחנו רואים כאן הבדל ברור בין הצעתי שלי ובין פסיקה חדשה למדי של המגיסטריום של הכנסייה. בדומה לכך, אֶנס, השראה, הוא דוגמה לניסיון אוונגליסטי לבנות דבר מה הדומה לתאוריית ההשתתפות, שלפיו המקרא, כמו ישו, הוא אנושי ואלוהי כאחד; אבל משום שאֶנס משתמש באנלוגיה זו כדי להציע שאפשר לראות את המקרא כאנושי בתכלית וכאלוהי בתכלית (ראה במיוחד את דבריו בעניין ועידת כלקדון בעמ׳ 17), נראה לי שהוא איננו יכול להכיר בכך שאנושיותו של המקרא מביאה בהכרח לידי פגמים דתיים ומוסריים. למעשה, הוא כלל איננו נזקק לפגמים שכאלה.

[82] סמית, טרנסצנדנטיות, עמ׳ 41, 49.

[83] כאן אנחנו רואים הבדל בין תאולוגיית ההשתתפות אליבא דרוזנצווייג והשל ובין הבנת ההתגלות אצל מרטין בובר. קפנס, התגלות, עמ׳ 213-216, מתאר את כל שלושת ההוגים הללו כרואים בתורה ובמצוות ביטוי פנומנלי לחווית ההתגלות הנואומנלית. קפנס מראה כי בעיני בובר, הפנומנליזציה הזו (או כפי שאני מכנה זאת, התרגום) מורידה את חווית האני–זולת של ההתגלות לכדי מערכת יחסים של אני–דבר. בעיני רוזנצווייג והשל אין הכרח שהפנומנליזציה תמלא תפקיד שלילי שכזה. ראה גם סמואלסון, התגלות, עמ׳ 175 ואבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 82-84, 183; שניהם מבקרים את בובר שראה בהחדרת התוכן להתגלות נטולת התוכן צעד לקראת כפירה או אנתרופומורפיזם. ראה גם עמיר, קול דממה דקה, עמ׳ 179-180.

[84] ראה: שגיא, עונשו של עמלק; לאם, עמלק ושבעת העממים; שטרן, הרמב״ם על עמלק; גרינברג, הסגולה והכוח, במיוחד פרקים 1 ו־3; גרינברג, מורשת בעייתית; סולומון, תורה מהשמיים, עמ׳ 121-125; הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ׳ 42-68.

[85] ראה את השימוש בפסוקים שעניינם עמלק והכנענים בתנועת ״כך״ בשלהי המאה העשרים. אין עוררין על כך שהשימוש שעשו בפסוקים אלה שגוי מנקודת מבטה של ספרות ההלכה הקדומה, הימי־ביניימית והמודרנית, ובכל זאת הוא רווח בקרב חלק מהקהילות האורתודוקסיות.

[86] כפי שמעיר סמית, טרנסצנדנטיות, עמ׳ 41, כתבי הוקדש של דתות אחרות מכילים כולם פגמים אתיים דומים.

[87] השווה: אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ׳ 235-237; בראון, מסורת ודמיון, א, עמ׳ 374-375.

[88] שכטר, מחקרים א, עמ׳ xvii.

[89] קפלן, אני ישנה, עמ׳ 145, 139-140. בלנד, משה והמצוות, עמ׳ 64, טוען טענה דומה.

[90] ראה לעיל, הערה 10 לפרק 2.

[91] השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 210-217; הציטוט לקוח מעמ׳ 213.

[92] השווה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ׳ 184, המעיר שהשל קושר לתפיסת התורה שלו את הרעיון הקבלי ששלמות האור של אלוהים נסתרת בקליפות בעולם הזה. התורה שבעולם הזה איננה טהורה או שלמה כתורה השמימית.

[93] ראה גם השל, אלוהים מבקש, עמ׳ 208-209 בהערות 18-19. השווה לעמ׳ 205 שבו השל טוען כי ״חלקו של הנביא מתגלה לא רק במה שהיה בכוחו לתת, אלא במה שלא היה בכוחו לקבל... הקביעה שכל המילים במקרא מקורן ברוח הקודש שגיאה היא. דברי הנאצה של פרעה, אמירותיו הממרידות של קרח, תחבולות אפרים ושיחת החיילים במחנה מדין – כל אלה נבעו מתוך רוח האדם״. גם כאן מרמז השל לרעיון שהמקרא העשוי לשגות, אך בסופו של דבר נסוג לאחור – הוא איננו מזהה את הקולות הקשים שבמקרא עם מחבריו אלא עם שמחברים אלה דנים לכף חובה. פרלמן, כעדות להתגלות, עמ׳ 36, מייחס להשל את הרעיון שהתורה ״מעולם לא הייתה ולעולם לא תהיה טקסט מושלם. אבל היא הייתה ותהיה כלי העמוק ביותר להעברת מסר מאלוהים״. פרלמן הולך בדרכו של השל ועובר מיד מהזכרת דבר מה שאיננו מושלם לתיאור עומקו של דבר, שאין לו אח ורע. הלד, השל, עמ׳ 119-124, מחפש בדברי השל רמזים להכרה בחוסר שלמותו של המקרא, והוא מעיר שהפרקטיקות הפרשניות שהשל מעודד יכולות להעיד על הכרה בצורך לתקן פגמים. הלד קורא ברגישות את המשתמע מאמירות שונות של השל, אך השל עצמו איננו מתעמת עם עניינים אלה באופן ישיר כמותו. בעניין הודאותיו של השל שהדת יכולה לשמש מקור לרוע גדול ראה הלד, עמ׳ 238-239 הערה 84.

[94] ההקדמה מופיעה במהדורה הראשונה בעמוד שאחרי תוכן העניינים של הכרך השני ובמהדורה השנייה בכרך א, עמ׳ 403, של השל, תורה מן השמיים. הציטוט מופיע גם בנקודה חשובה בהשל, אלוהים מבקש, עמ׳ 218.

[95] הלבני, התגלות; ראה גם הלבני, פשט ודרש, עמ׳ 132-136, 148-154.

[96] לדוגמה מפורסמת לכך ראה את המאמר ״מדוע יהודים אינם מתעניינים בתאולוגיה המקראית״ ("Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology"), בתוך לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ׳ 33-61.

[97] השווה שם, עמ׳ 38. בעניין ניסיונם של חלק מחוקרי המקרא היהודים להגדיל את תשומת הלב המוקדשת למקרא, ראה את דברי ברטלר בתוך ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ׳ 22.

[98] ראה זומר, תאולוגיה דיאלוגית.

סיכום: חדשנות, המשכיות וברית

[1] המתח המפרה שבין המשכיות ובין חדשנות (או בין הסדר הנורמטיבי ובין חופש הפרשנות או בין מסורת ושינוי) עמד בלב הברית למן תקופת המקרא. ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, בייחוד עמ׳ 1-2 ו־116-120, המתאר את המתח הזה כ״יסוד מרכזי במקורות היהדות״ (עמ׳ 2). הוא מסביר יפה שהקאנון המקראי היהודי עצמו הוא ״דרך לשמר את שיווי המשקל בין חוק ונבואה, בין התמסדות וכריזמה, בין תביעות העבר ותביעות העתיד״ (עמ׳ 116). דבריו של בלנקינסופ מזכירים את עמדתו של מקס וובר בעניין המתח בין כריזמה והתמסדות.

[2] מופס, אהבה ושמחה, עמ׳ 9-41.

[3] לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 89, 90, 92.

[4] ראה לוינסון, חוק ודת, וכן: לוינסון, דברים והרמנויטיקה; לוינסון, כוראל; לוינסון, תורה מושלמת; ואחרים.

[5] ראה את הדיון בפרק 3 העוסק בעיקרון ״פוק חזי מאי עמא דבר״ ובקהילות מחויבות המגדירות את היהדות, וכן את ההפניות בהערות 121 ו־122 שם. בעניין מקומה המרכזי של הקהילה בכל הנוגע להתגלות ולסמכות בעיני רוזנצוייג, ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ׳ 60, 70-72, 116.

[6] הרמן גרוסמן הציע לי להשוות את השימוש שאני עושה כאן בהבחנה שרוזנצווייג מבחין ובין טיעון המופיע אצל דבורקין, זכויות, עמ׳ 134-136. במסגרת דיון במשפט החוקתי בארצות הברית מציע דבורקין שכדי להישאר נאמנים ל־conceptions של מייסדי האומה (שאפשר להשוות ל״גבוט״) יש לגלות נכונות לסטות מעת לעת מה־concepts שלהם (שאפשר להשוות ל״גזצה״).

[7] זומר, גופים, עמ׳ 62-68.

[8] מרבית החוקרים המודרניים מתארכים את המעבר מדת שמרכזה הבאת קרבנות מן החי לדת המתמקדת בתפילה ובשינון טקסטים לשלהי המאה הראשונה לסה״נ. הם סבורים שמעבר זה נבע מהעובדה שחכמי יבנה השלימו בלית ברירה עם חורבן בית המקדש השני. לאמיתו של דבר, שינוי זה החל כשבע מאות שנים לפני כן. לא ארבעה לגיונות רומיים בפיקודם של טיטוס ואספסינוס הביאו לראשיתה של התפתחות זו אלא הסופרים משבט לוי שחיברו את ספר דברים.

[9] לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 48.

[10] בעניין חוסר הנוחות שהפגינו חז״ל כלפי שינויים הלכתיים קיצוניים (במיוחד בתלמוד הבבלי, אך גם בתלמוד הירושלמי במידה ניכרת), ראה הייז, סמכות. הייז מעירה שלמרות הסיפורים המופרזים המעלים על נס את סמכותם של חז״ל (למשל, הסיפור על תנורו של עכנאי בבבלי, בבא מציעא נט ע״ב), התלמוד הבבלי מסרב בעקיבות להודות שחז״ל יכולים להפוך מצוות מדאורייתא על פיהן. לתיקון נוסף של ההדגשה היתרה של ניתוק הרצף ושל החדשנות בעבודתם של מרבית החוקרים ראה וויצמן, עמידות תרבותית. וייצמן מראה שטענות יהודיות קדומות בדבר יציבות ומסורתיות מבוססות יותר מכפי שמקובל על החוקרים.

[11] לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 27-28.

[12] ראה את הדיון העוסק בקדושה למפרע בפרק 3 ואת ההפניות שם. הדיון אצל ג׳ייקובס, מעבר לספק, עמ׳ 113-131, הנושא את הכותרת "From Man-Made Institutions to Divine Commands" מועיל במיוחד.

[13] לוינסון, חוק ודת, עמ׳ 29. השווה לעמ׳ 48.

[14] למשל: בראשית ו-ט; שמות לג-לד; שמ״א טו; שמ״ב ז; הושע יא. בעניין הימצאות הרעיון שאלוהים עלול לשגות במקרא ראה סונה, חרטה.

[15] עיקרון זה מעוגן בפרשנות חז״ל לדברים יז 8-11. ראה: אלון, המשפט העברי, עמ׳ 211-212, 242, 294-398; רוט, תהליך הלכתי, עמ׳ 115-116, 125-127.

[16] השווה ג׳ייקובס, האמונה היהודית, עמ׳ 299-300, המעיר כי דרך האמצע מובילה לשמירת מצוות קפדנית פחות וגמישה יותר. ראה גם אייזן, השל על המצוות, עמ׳ 16-17, ופישביין, התכוונות, עמ׳ 60, על היות השפע האלוהי המופיע בכל דוד ודור במה שאייזן מכנה התורה הכלולה המקור לשינויים ולהתפתחות בדת.

[17] ראה את הדיון בפרק 3 העוסק בקהילות מחויבות המגדירות מהי יהדות ואת הפניות בהערה 121 שם.

[18] שכטר, מחקרים א, עמ׳ xvii–xix. קונגר, מסורת, עמ׳ 152-163, מסכם עמדה דומה הקיימת בתאולוגיה הנוצרית בעניין כתבי הקודש, המסורת והכנסייה, שאינה כוללת רק את דרגות הכנסייה אלא היא ״מוסד ציבורי השייך לכול וככזה זוכה לתמיכת רוח הקודש ... [מוסד שהוא] גם אחווה ומשפחה״. ראה גם את דיונו של קונגר בעמ׳ 51-82, ובייחוד את הדיון המתאר את המאמינים כנתיניה או כנושאיה של המסורת החיה, עמ׳ 72-77.

[19] השווה לדברי מורי ורבי בדיונו המחכים בשליחי ההתגלות השמימיים והאנושיים: ״אנחנו מקדימים מדי לסגור את הפער האדיר שבין האין־סוף האלוהי ובין עולם בני האדם הנשלט על ידי המילה; איננו נוקטים די זהירות בהופכנו את יסוד ה־mysterium tremendum ליסוד ה־fascinosum המתבטא בחגיגות חברתיות ובמוכר״ (פישביין, מלבושי תורה, עמ׳ 129).

[20] בעניין אופייה הדיאכרוני של הקהילה שבה קוראים יהודים במקרא ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 25-26.

[21] השל, מוסריות ורוחניות, עמ׳ 142: ״ללא תחושת סולידריות כלפי אבותינו תיוותר הסולידריות כלפי אחינו ללא משענת. אחדות עם ישראל במישור האנכי חיונית לאחדות קהילת ישראל במישור האופקי״. השווה ג׳ייקובס, האמונה היהודית, עמ׳ 299-300.

[22] אפשר לטעון כי אם אין המקרא נלמד מפי מורה בעל סמכות הוא איננו בכלל כתבי קודש. ראה סמית, כתבי קודש, עמ׳ 138, 144. השווה לדברי רוזנצווייג שבצעירותו קרא את המקרא ״ללא עזרת המסורת, ולפיכך ללא התגלות״. הדברים מובאים אצל גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ׳ xxxvii.

[23] השווה רוזנצווייג, נהריים, עמ׳ 82: ״מה שנקלט בנו, הלומדים, בזה האופן מחכמתו של כל דור ודור, על כל הסתירות שבה, בין מדומות בין אמיתיות, יהיה לנו לתורה. אין אנו יודעים מלכתחילה מהי תורה יהודית ומה אינה תורה יהודית, ואם יבא אדם לפסוק לנו את פסוקו, לא נאבה ולא נשמע אליו״. חוסר יכולתנו לדעת מלכתחילה מה בכלל התורה ומה איננו בכלל תורה יכול להסביר מדוע נוהגת המסורת לשמר דעות מיושנות או דעות

מיעוט. פרקטיקה זו כבר הייתה נהוגה בימי עריכת חומשי התורה, ובזכות שימורן נכללות הדעות הללו בתורה למרות מעמדן המיושן. כפי שמעיר שלום, התגלות ומסורת, עמ׳ 290, המסורת ״משמרת את הדעות הסותרות ברצינות ובנחישות מעוררות השתאות, כאילו כדי לומר שלעולם אין לדעת אם דעה שנדחתה בזמן מסוים לא תעשה ברבות הימים לאבן הפינה של מבנה חדש לחלוטין״. השווה: הלברטל, עם הספר, עמ׳ 51-54.

[24] על פי תפיסה זו ייתכן שיהודים יוצרים טקסט ואז אלוהים מקבל ומקדשו ונותנו לישראל. ראה לעיל, הערות 198 ו־202 לפרק 3.

[25] מתוך השירים **עכשיו ברעש**, בתוך עמיחי, עכשיו ברעש, עמ׳ 183, ו״מלון הורי״, בתוך עמיחי, פתוח סגור פתוח, עמ׳ 58. השימוש שאני עושה בשירתו החילונית של עמיחי בהקשר דתי הוא בבחינת הוצאה מן הכוח אל הפועל של טענתה של קרונפלד (אלוזיה, עמ׳ 159) שעמיחי הוא האחרון ב״שורה ארוכה של מבקריו של אלוהים, שכמו איוב ולוי יצחק מברדיצ׳ב, הצליחה המסורת למשוך אל תוך הזרם המרכזי״.

ביבליוגרפיה

אבות דרבי נתן, מהדורת שניאור זלמן שכטר

אבות דרבי נתן, מהדורת שניאור זלמן שכטר, ניו יורק, תש״ה.

אבן־חן, במראה

אלכסנדר אבן־חן, ״במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו – לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא׳: על נבואת משה בכתבי הרמב״ם ועל הרמב״ם כמשה השני״, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כב** (תשע״א), עמ׳ 181-214.

אבן־חן, קול מן הערפל

אלכסנדר אבן־חן, **קול מן הערפל: אברהם יהושע השל בין פנומנולוגיה למיסטיקה**, תל אביב, עם עובד, תשנ״ט.

אברבנאל, ראש אמנה

יצחק אברבנאל, **ראש אמנה**, מבוא, הערות ונספחים מנחם קלנר, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשנ״ג.

אוונס, גן עדן

John Martin Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

אוטו, דברים

Eckart Otto, *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin, De Gruyter, 1999.

אוטו, הקדושה

רודולף אוטו, **הקדושה: על הלא־רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי**, תרגום מרים רון, ירושלים, כרמל, תשנ״ט.

אוטו, משה

Eckart Otto, "Mose der erste Schriftgelehrte: Deuteronomium 1, 5 in der Fabel des Pentateuch", in Dieter Böhler, Innocent Himbaza and Phillippe Hugo (eds.), *L'Ecrit et l'Esprit: Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 152–159.

אולברייט, ה׳ ואלי כנען

William Foxwell Albright, *Yhwh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Garden City, Doubleday, 1968.

אולברייט, שירת דבורה — William Foxwell Albright, "The Song of Deborah in the Light of Archaeology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 62 (1936), pp. 26–31.

אולנברגר, מרטנס והאזל, פריחה — Ben Ollenberger, Elmer Martens and Gerhard Hasel, *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930–1990*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

אומינג, תאולוגיות מקראיות — Manfred Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart: Das Verhaltnis von AT und NT in der Hermeneutischen Diskussion Seit Gerhard von Rad*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1985.

אונג, לפני הטקסט — Walter Ong, "Before Textuality: Orality and Interpretation", *Oral Tradition* 3 (1988), pp. 259–269.

אורבך, בקשת האמת — אפרים אלימלך אורבך, "בקשת האמת כחובה דתית", אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, רמת גן, דביר, תשל"ט, עמ' 13-27.

אורבך, חז"ל — א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים, מאגנס, תשכ"ט.

אידל, המקרא במיסטיקה היהודית — Moshe Idel, "Concepts of Scripture in Jewish Mysticism", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 157–178.

אידל, השל על מיסטיקה — Moshe Idel, "Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism", *Modern Judaism* 29 (2009), pp. 80–105.

אידל, עולמות ישנים — Moshe Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

אידל, קבלה — משה אידל, **קבלה: היבטים חדשים**, תרגום אבריאל בר־לבב, ירושלים, שוקן, תשנ"ג.

אידל, שלשלאות קסומות — משה אידל, **שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית**, תרגום מירי שרף, ירושלים, כתר ומכון שלום הרטמן, תשע"ו.

אידל, תאולוגיזציה — Moshe Idel, "On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship", Yossef Schwartz and Vokhard Krech (eds.), *Religious Apologetics—Philosophical Argumentation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 123–174.

אידל, תפיסת התורה — משה אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** א (1981), עמ' 23-84.

איידבל, קולות הדממה — Göran Eidevall, "Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study", *Vetus Testamentum* 62 (2012), pp. 159–174.

אייזן, השל על המצוות — Arnold Eisen, "Re-Reading Heschel on the Commandments", *Modern Judaism* 9 (1989), pp. 1–33.

אייזן, יהדות מודרנית — Arnold Eisen, *Rethinking Modern Judaism Ritual, Commandment, Community*, Chicago, university of Chicago Press, 1998.

אייכרודט, ברית ישנה — Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trans. J. A. Baker, Philadelphia, Westminster Press, 1961–1967.

אלבוגן, התפילה בישראל — יצחק משה אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, בעריכת יוסף היינמן, תרגום יהושע עמיר, תל אביב, דביר, תשל"ב.

אלברקטסון, היסטוריה ואלים — Bertil Albrektson, *History and the Gods*, Lund, CWK Gleerup, 1967.

אלון, המשפט העברי — מנחם אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים, מאגנס, תשמ"ח.

אלטר, אמנות הסיפור — אורי אלטר, **אמנות הסיפור במקרא**, תרגום שושנה צינגל, תל אביב, אדם, תשמ"ח.

אלטר, חומשים — Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York, W. W. Norton, 2004.

אליאדה, טבע הדת — Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. William R. Trask, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1959.

אליאדה, תבניות

מירצ׳ה אליאדה, **תבניות בדת השוואתית**, תרגום יותם ראובני, תל אביב, נמרוד, תשס״ג.

אליוט, מסורת וכישרון אישי

תומס סטרנס אליוט, ״מסורת וכישרון אישי״, **על השירה**, תרגום ומבוא יורם ברונובסקי, תל אביב, זמורה ביתן מודן, תשל״ו, עמ׳ 63-70.

אלמן, ירושלמי פסחים

Yaakov Elman, "Yerushalmi Pesahim, Tosefta Pisha, and the Problem of Orality", Harry Fox and R. Meacham (eds.), *Introducing Tosefta*, Hoboken, Ktav, 1999, pp. 123–180.

אלמן, מסורת אורלית

Yaakov Elman, "Authoritative Oral Tradition in Neo-Assyrian Scribal Circles", *Journal of the Ancient Near East Society* 7 (1975), pp. 19–32.

אלמן, ר׳ צדוק

Yaakov Elman, "R. Zadok HaKohen on the History of Halakha", *Tradition* 21, 4 (1985), pp. 1–26.

אלמן, רמב״ן ואברבנאל

Yaakov Elman, "Nahmanides and Abarbanel on the Book of Deuteronomy as Revelation", Yaakov Elman and Jeffrey Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*, New York, Yeshiva University Press, 1997, pp. 229–250.

אנדרסון, אדם וחוה

Gary Anderson, The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

אנדרסון, חטא קדמון

Gary Anderson, "Necessarium Adae Peccatum: An Essay on Original Sin", *Pro Ecclesia* 8, 3 (Summer 1999), pp. 319–337.

אנדרסון, מקורות המקרא

Gary Anderson, "Biblical Origins and the Problem of the Fall of Man", *Pro Ecclessa* 10, 1 (2001), pp. 17–30.

אנדרסון, משכן ומקדש

Gary Anderson, "To See Where God Dwells: The Tabernacle, the Temple, and the Origins of the Christian Mystical Tradition", *Letter and Spirit* 4 (2008), pp. 13–45.

אֶנס, השראה — Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

אסטר, אור — Shawn Zelig Aster, *The Unbeatable Light: Melammu and Its Biblical Parallels*, Münster, Ugarit-verlag, 2012.

אפשטיין, נוסח המשנה — **יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר׳ יו״ט ליפמן הלר, ירושלים, מאגנס, תש״ח.**

ארלוויין, כהן והשל — Robert Erlewine, "Reclaiming the Prophets: Cohen, Heschel, and Crossing the Theocentric/Neo-Humanist Divide", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 17 (2009), pp. 177–206.

ארליך, גלוסות — Arnold Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908–1914.

באומגרטן, מסורת פרושית — A. I. Baumgarten, "The Pharisaic Paradosis", *Harvard Theological Review* 80 (1987), pp. 63–77.

באר, אמונה מקראית — James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

באר, גן עדן — James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

באר, כתבי קודש — James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia, Westminster Press, 1983.

באר, תאולוגיה — James Barr, *The Concept of Biblical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

בגריך, מחקרים — Joachim Begrich, *Gesammelte Studien*, Munich, Kaiser Verlag, 1964.

בובר, דרכו של מקרא — **מרדכי מרטין בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ״ך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ״ד.**

בודה, פלויד ומייסון, אלוזיה בזכריה — Mark Boda, Michaek Floyd and Rex Mason (ed.), *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9–14*, London, Sheffield Academic Press, 2003.

בוטרו, מסופוטמיה — Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, trans. Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

בויארין, מדרש תנאים — **דניאל בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, תרגום דוד לוביש, ירושלים, מכון שלום הרטמן, תשע״א.**

בטניצקי, עבודה זרה — Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

ביגמן, סולם — **דוד ביגמן, ״סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה״, מאיר כהן (עורך), יד לאיתמר: אמונות ודעות במשנת הגרי״ד סולובייצ׳יק, ירושלים, מקום, תשע״א.**

ביידן, הבטחה — Joel Baden, *The Promise to the Patriarchs*, New York, Oxford University Press, 2013.

ביידן, המשכיות — Joel Baden, "The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus", *Biblica* 93 (2012), pp 161–186.

ביידן, חיבור התורה — Joel Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven, Yale University Press, 2012.

ביידן, עריכת התורה — Joel Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

ביידן, רובד מקורי — Joel Baden, "Identifying the Original Stratum of P: Theoretical and Practical Considerations", Sarah Shectman and Joel Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009, pp. 13–29.

בייט, משא העבר — Walter Jackson Bate, *The Burden of the Past and the English Poet*, New York, Harvard University Press, 1970.

בירד, נשים ומגדר — Phyllis Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

בכר, ערכי מדרש — בנימין זאב בכר, **ערכי מדרש**, תרגום אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ׳, תל אביב, דפוס אחדות, תרפ״ג.

בלום, חרדת ההשפעה — הרולד בלום, **חרדת ההשפעה: תאוריה של השירה**, תרגום עופר שור, תל אביב, רסלינג, תשס״ח.

בלום, מחקרים — Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin, de Druzter, 1990.

בלום, מפה — Harold Bloom, *A Map of Misreading*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

בלום, עשרת הדברות — Erhard Blum, "The Decalogue and the Composition History of the Pentateuch", in Thomas Dozeman, Konrad Schmid, and Baruch Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen, Mohe Siebeck, 2011, pp. 289–301.

בלידשטיין, תורה שבעל־פה — יעקב בלידשטיין, ״לקראת המונח ׳תורה שבעל פה׳״, **תרביץ** מב (תשל״ג), עמ׳ 496-498.

בלנד, משה והמצוות — Kalman Bland, "Moses and the Law According to Maimonides", Jehuda Reinharz, Daniel Swetschinski, and Kalman Bland (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altman*, Durham, Duke University Press, 1982, pp. 49–66.

בלנקינסופ, הנהגה — Joseph Blenkinsopp, Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel, Louisville, Westmintser John Knox Press, 1995.

בלנקינסופ, נבואה וקאנון — Joseph Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.

בלנקינסופ, עזרא–נחמיה — Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1988.

בן־אמוזג, אם למקרא — אליהו בן־אמוזג, **אם למקרא**, ליוורנו, תרכ״ב.

בן־גוריון, התנ״ך זורח — דוד בן־גוריון, ״התנ״ך זורח באור עצמו״, **עיונים בתנ״ך**, עם עובד, 1969.

בן־יהודה וטור־סיני, מילון — אליעזר בן יהודה ונפתלי הרץ טור־סיני, **מילון הלשון העברית הישנה והחדשה**, ירושלים, בן יהודה הוצאה לאור, 1948-1959.

בן־סירא, מהדורת סגל — ספר בן־סירא השלם, מהדורת משה צבי סגל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי״ט.

בן־ששון, תולדות ישראל — חיים הלל בן־ששון, **תולדות ישראל בימי הביניים**, תל אביב, דביר, תשכ״ט.

בראון, מסורת ודמיון — David Brown, *Tradition and Imagination: Revelation and Change*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

בראון–דרייבר–בריגס, מילון — Francis Brown, Samuwl R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1907.

בראשית רבה, מהדורת תאודור–אלבק — מדרש בראשית רבה, **מדרש יהודה תיאודור וחנוך אלבק**, ירושלים, תשכ״ה.

בראשית רבתי, מהדורת אלבק — מדרש בראשית רבתי, מהדורת חנוך אלבק, ירושלים, ת״ש.

ברגמן, משנה כמסטירין — מ׳ ברגמן, ״משנה כמסטירין״, יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד ג: מוקדש לזכרו של פרופ׳ אפרים א׳ אורבך**, ירושלים, מאגנס, תשס״ה, עמ׳ 101-109.

ברגמן, פסאודו־אפיגרפיה — Marc Bregman, "Pseudepigraphy in Rabbinic Literature", Esther G. Chazon, Michael Stone, and Avital Pinnick (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1999, pp. 27–41.

ברגר, הרבי — דוד ברגר, **הרבי מלך המשיח: שערוריית האדישות והאיום על אמונת ישראל**, ירושלים, אורים, 2005.

ברגר, פירוש רד״ק — Yitzhak Berger, "Peshat and the Authority of *Hazal* in the Commentaries of Radak", *Association for Jewish Studies Review* 31 (2007), pp. 41–59.

ברויאר, גבולות הנאורות — Edward Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture, Cambridge*, Harvard University Center for Jewish Studies, 1996.

ברויאר, חלוקת עשרת הדברות — מרדכי ברויאר, "חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות", בן־ציון סגל (עורך), **עשרת הדברות בראי הדורות**, ירושלים, מאגנס, תשמ"ו, עמ' 223-254.

ברויאר, פרקי בראשית — מרדכי ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות, תבונות, תשנ"ט.

ברויאר וגפני, מחקר יהודי — Edward Breuer and Chanan Gafni, "Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation", Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, III: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 262–303.

ברויגמן, תאולוגיה — Walter Brueggemann, Theology of the Old Testament: Testimony, Advocacy, Dispute, Minneapolis, Fortress Press, 1997.

ברויגמן, תהילים — Walter Brueggemann, *Praying the Psalms: Engaging Scripture and the Life of the Spirit*, 2d ed., Eugene, Cascade, 2007.

ברונגרס, ועתה — H. A. Brongers, "Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *w^{e}ttāh* im Alten Testament (Ein Lexikologischer Beitrag)", *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 289–299.

ברוסין, יחס להלכה — David Brusin, "Rosenzweig's Approach to Jewish Law", *Reconstructionist* 40, 5 (1974), pp. 7–12.

ברוק, ניימן וסטקנברוק, סיני — George J. Brooke, Hindy Najman, and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008.

ברטון, אחדות ומגוון — John Barton, "Unity and Diversity in the Biblical Canon", John Barton and Michael Wolter (eds.), *The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon*,

Berlin, De Gruyter, 2003, pp. 11–26.

ברטון, ביקורת המקרא — John Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2007.

ברטון, המקרא כספרות — John Barton, "Reading the Bible as Literature: Two Questions for Biblical Critics", *Journal of Literature & Theology* 1 (1987), pp. 135–153.

ברטון, חוק טבעי — John Barton, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament", *Journal of Theological Studies* 30 (1979), pp. 1–14.

ברטון, נביאים — John Barton, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, London, Darton, Longman and Todd, 1986.

ברטון, תאולוגיה — John Barton, "Alttestamentliche Theologie nach Alberz?", *Jahrbuch für biblische Theologie* 10 (1995), pp. 25–34.

ברטון, ברית ישנה — John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, rev. ed., Louisville 1996.

ברטון, מחקר תאולוגי — John Barton, "Should Old Testament Study Be More Theological?", *Expository Times*, 100 (1989), pp. 443–448.

ברטלר, ההתגלות בדברים — Marc Zvi Brettler, "'Fire, Cloud, and Deep Darkness' (Deuteronomy 5:22): Deuteronomy's Recasting of Revelation", George J. Brooke, Hindy Najman and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 15–27.

ברטלר, כיצד לקרוא — מארק צבי ברטלר, **כיצד לקרוא את התנ״ך**, תרגום שמעון בוזגלו, תל אביב, משכל, תשע״ב.

ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין — Marc Zvi Brettler, Peter Enns and Daniel J. Harrington, *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically and Religiously*, New York, Oxford University Press, 2012.

ברייטרמן, אלו ואלו — Zachary Braiterman, "Elu Ve-Elu: Textual Difference and Sublime Judgement in *Eruvin* and Lyotard", Peter Ochs and Nancy Levene (eds.), *Textual Reasonings. Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2003, pp. 206–213.

ברקאי, ברכת כוהנים — גבריאל ברקאי, "ברכת הכוהנים על לוחיות כסף מכתף הינום בירושלים", **קתדרה** 52 (תשמ"ט), עמ' 37-76.

ברתור, רואים את הקולות — Assnat Bartor, "Seeing the Thunder: Narrative Images of the Ten Commandments", Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, New York, T & T Clark, 2011, pp. 13–31.

ג'אפי, תורה שבפה — Martin Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism*, 200 BCE–400 CE, New York, Oxford University Press, 2001.

גארב, הופעותיו של הכוח — יהונתן גארב, **הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת**, ירושלים, מאגנס, 2005.

גארב, תרומת משה אידל — Jonathan Garb, "Moshe Idel's Contribution to the Study of Religion", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6 (2007), pp. 16–29.

ג'ובלינג, מיתוס — David Jobling, "Myth and Its Limits in Genesis 2.4b–3.24", *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*, Sheffield, Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978.

גודמן, סודותיו — מיכה גודמן, **סודותיו של מורה הנבוכים**, אור יהודה, דביר, 2010.

גוטליב, רפורמציה יהודית — Michah Gottlieb, *Jewish Reformation: Bible Translation and Middle Class German Judaism as Spiritual Enterprise*, New York, Oxford University Press, forthcoming.

גוטליב, הירש — Michah Gottlieb, "Oral Letter and Written Trace: Samson Raphael's Defense of the Bible and Talmud", *Jewish Quarterly Review* 106, 3 (2016), pp. 316–351.

גולדברג, ברלין וסלובודקה — Hillel Goldberg, *Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken, Ktav, 1989.

גולדינגיי, מגוון תאולוגי — John Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1987.

גולינקין, האישה בהלכה — דוד גולינקין, **מעמד האישה בהלכה: שאלות ותשובות**, ירושלים, המרכז לחקר האשה בהלכה שליד מכון שכטר ללימודי היהדות, תשס״א.

גולינקין, לפירוש המונחים — דוד גולינקין, ״לפירוש המונחים ׳ותיקין׳, ׳ותיק׳ ו׳תלמיד ותיק׳ בספר בן סירא ובספרות התלמודית״, **סידרא יג** (תשנ״ז), עמ׳ 47-60.

גושן־גוטשטיין, הבטחה — Alon Goshen-Gottstein, "The Promise to the Patriarchs in Rabbinic Literature", Alviero Niccacci (ed.), *Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995, pp. 60–97.

גושן־גוטשטיין, הגוף — Alon Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature", *Harvard Theological Review* 87 (1994), pp. 171–195.

גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית — Moshe Goshen-Gottstein, "Tanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology", Patrick D. Miller, Paul Hanson and S. Dean McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 617–644.

גזונדהייט, ארץ ישראל — Shimon Gesundheit, "Das Land Israels als Mitte: Einer jüdischen Theologie der Tora Synchrone und diachrone Perspektiven", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011), pp. 325–335.

גזונדהייט, שלוש פעמים — Shimon Gesundheit, *Three Times a Year*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. Cowley, 2d ed., Oxford, Oxford University Press, 1910.	גזניוס–קאוטש–קאולי, דקדוק
Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith, an Analytical Study*, New York 1964.	ג׳ייקובס, האמונה היהודית
Louis Jacobs, *Beyond Reasonable Doubt*, London, Littman Library of Jewish Civilization, 1999.	ג׳ייקובס, מעבר לספק
Louis Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, Oxford, Oxford University Press, 1984.	ג׳ייקובס, עץ חיים
Irving Jacobs, *The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.	ג׳ייקובס, תהליך מדרשי
Frank Gilliard, "More Silent Reading in Antiquity: *Non Omne Verbum Sonabat*", *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp. 689–694.	גיליארד, קריאה בשקט
Abigail Gillman, "Between Religion and Culture: Mendelssohn, Buber, Rosenzweig and the Enterprise of Biblical Translation", Frederick Knobloch (ed.), *Biblical Translation in Context*, Bethesda, University Press of Maryland 2002, pp. 179–194.	גילמן, דת ותרבות
Neil Gillman, *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1990.	גילמן, פרגמנטים קדושים
Job Jindo, "Concepts of Scripture in Yehezkel Kaufmann", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 230–246.	ג׳ינדו, קויפמן
Harold Louis Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*, New York, Jewish Theological Seminary, 1982.	גינזברג, מורשת
Nahum Glatzer, "Introduction", F. Rosenzweig, *On Jewish Learning*, ed. N. Glatzer, New York, Schocken	גלאצר, מבוא להשכלה

Books, 1965, pp. 9–24.

גלאצר, מבוא לרוזנצווייג — Nahum Glatzer, "Introduction", *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, ed. N. Glatzer, New York, Schocken Books, 1961, pp. ix–xxxviii.

גלאצר, פרנץ רוזנצווייג: חייו ומעשיו — N. Glatzer (ed.), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York, Schocken Books, 1961.

גלמן, ולהאוזן והחסידות — Jerome Yehuda Gellman, "Wellhausen and the Hasidim", *Modern Judaism* 26 (2006), pp. 193–207.

גלמן, יהדות קונסרבטיבית — Jerome Yehuda Gellman, "Conservative Judaism and Biblical Criticism", *Conservative Judaism* 59 (2007), pp. 50–67.

גלר, משחקי מילים — Stephen Geller, "Some Sound and Word Plays in the First Tablet of the Old Babylonian *Atraḫasīs* Epic", B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, 1, Haifa, Haifa University Press, 1992, pp. 63–70.

גלר, נביאים — Stephen Geller, "Were the Prophets Poets?", *Prooftexts* 3 (1983), pp. 211–221.

גלר, תעלומות — Stephen Geller, *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible*, London, Routledge, 1996.

גראהם, כתבי קודש — William A. Graham, "Scripture", Mircea Eliade, Charles Adams et al. (eds.), *Encyclopedia of Religion* 13, New York, Macmillan, 1987, pp. 133–145.

גראהם, מעבר למילה — William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

גרהרדסון, זיכרון — Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1961.

גרובר, המשנה — Mayer Gruber, "The Mishnah as Oral Torah: A Reconsideration", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods* 15 (1984), pp. 112–122.

גרוסמן, מעבר ליד משה — Maxine Grossman, "Beyond the Hand of Moses: Discourse and Interpretive Authority", *Prooftexts* 26 (2006), pp. 296–301.

גרין, השל — Arthur Green, "Abraham Joshua Heschel: Recasting Hasidism for Moderns", *Modern Judaism* 29 (2009), pp. 62–79.

גרין, מדריך לזוהר — Arthur Green, *A Guide to the Zohar*, Stanford: Stanford University Press, 2004.

גרינברג, הגורם האנושי — משה גרינברג, "תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית", **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, א, ירושלים, אקדמון, תשנ"ב, עמ' 63-76.

גרינברג, הסגולה והכוח — מ' גרינברג, **הסגולה והכוח**, חיפה, אורנים, תשמ"ו.

גרינברג, מורשת בעייתית — Moshe Greenberg, "Problematic Heritage: The Attitude Toward the Gentile in the Jewish Tradition–An Israel Perspective", *Conservative Judaism*, 48, 2 (Winter 1996), pp. 23–35.

גרינברג, מחקרים — Moshe Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1995.

גרינברג, על המקרא — משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים**, תל אביב, עם עובד, תשמ"ה.

גרינברג, ספר שמות — Moshe Greenberg, "Exodus, Book of", *Encyclopaedia Judaica*, 6, Jerusalem, Keter, 1971, pp. 1050–1067.

גרינברג, שמות — Moshe Greenberg, *Understanding Exodus*, New York, Behrman House and the Melton Research Center of the Jewish Theological Seminary, 1969.

גרינהויז, אתגר המסורת — Naomi Grunhaus, *The Challenge of Received Tradition: Dilemmas of Interpretation in Radak's Biblical Commentaries*, New York, Oxford University Press, 2013.

גרינשטיין, ההתגלות בסיני — Edward Greenstein, "Understanding the Sinai Revelation", Ruth Zielenziger, Marcia Lapidus Kaunfer, Barry Holtz and Miles Cohen (eds.),

Exodus: A Teacher's Guide. 2d ed., New York, Oxford University Press, 1994, pp. 273–317.

גרינשטיין, מכירת יוסף — Edward Greenstein, "An Equivocal Reading of the Sale of Joseph", K. R. R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, 2, Nashville, Abingdon, 1974–1982, pp. 114–125, 306–331.

גרינשטיין, פירושים — Edward Greenstein, "Medieval Bible Commentaries", Barry Holtz (ed.), *Back to the Sources*, New York, Summit Books, 1984, pp. 213–259.

גרינשטיין, פרשנות המקרא — אליעזר גרינשטיין, "פרשנות המקרא אגב עיון בעולמו התרבותי הקדום", בתוך: מרלה ל' פרנקל ואהרון דיטשר (עורכים), הבנת המקרא בימינו: סוגיות בהוראתו, ירושלים, מאגנס, תשס"ד, עמ' סא-עג.

גרסיה־לופז, תורה — F. García-López, "Torāh", G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testamen* 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1970–2000, pp. 597–637.

גרפינקל, פשט יישומי — Stephen Garfinkel, "Applied *Peshat*: Historical-Critical Method and Religious Meaning", *Journal of the Ancient Near East Society* 22 (1993), pp. 19–28.

גרץ ואחרים, מדריך — Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, Angelika Berlejung and Markus Witte, *T&T Clark Handbook of the Old Testament*, trans. Linda M. Maloney, London, T & Y Clark, 2012.

גתי, ישעיה השני — Yehoshua Gitay, "Deutero-Isaiah: Oral or Written?", *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 185–197.

דבורקין, זכויות — Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

דה וו, הארון והאוהל — Ronald de Vaux, "Ark of the Covenant and Tent of Reunion", *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City, NY, Doubleday, 1971.

דוזמן, אלוהים בהר — Thomas Dozeman, *God on the Mountain*, Atlanta, Scholars Press, 1989.

דוזמן, הסתרה	Thomas Dozeman, "Masking Moses and Mosaic Authority in Torah", *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), pp. 21–45.
דוזמן, שמיד ושוורץ, מבט בין־לאומי	Thomas Dozeman, Konrad Schmid and Baruch Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
דולס, התגלות	Avery Dulles, *Revelation and the Quest for Unity*, Washington, DC, Corpus Books, 1968.
דולס, מודלים	Avery Dulles, Models *of Revelation*., New York, Doubleday, 1983.
דורף, מסורת	Elliot Dorff, *The Unfolding Tradition: Jewish Law after Sinai*, rev. ed., New York, Aviv Press, 2011.
דורף ורוזט, עץ חי	Elliot Dorff and Arthur Rosett, *A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law*, Albany, State University of New York, 1988.
דיטריך, לורץ וסנמרטין, כתב יתדות	M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places*, Münster, Ugarit Verlag, 1995.
דיי, צדק	John N. Day, *Crying for Justice: What the Psalms Teach Us about Mercy and Vengeance in an Age of Terrorism*, Grand Rapids, Kregel Publications, 2005.
דייויס, לאבד חבר	Ellen F. Davis, "Losing a Friend: The Loss of the Old Testament to the Church", Alice Ogden Bellis and Joel Kaminsky (eds.), *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, pp. 83–94.
דיוויס, מחקרים	W. D. Davies, *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
דיוויס, פאולוס והיהדות הרבנית	W. D. Davis, *Paul and Rabbinic Judaism*, rev. ed., New York, Harper & Row, 1967.
דיימונד, המקרא בעיני הרמב״ם	James Diamond, "Concepts of Scripture in Maimonides", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish*

Concepts of Scripture: A Comparative Introduction, New York, New York University Press, 2012, pp. 123–138.

August Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2d ed, Leipzig, S. Hirzel, 1886. — דילמן, במדבר, דברים ויהושע

August Dillmann and Victor Ryssel, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Leipzig, S. Hirzel, 1897. — דילמן וריסל, שמות וויקרא

Samuel H. Dresner, *Heschel, Hasidism, and Halakha*, New York, Fordham University Press, 2002. — דרזנר, השל, חסידות והלכה

Samuel Rolles Driver, *Deuteronomy*, 3rd ed., Edinburgh, T & T Clark, 1902. — דרייבר, דברים

Samuel Rolles Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, New York, Meridan, 1956. — דרייבר, מבוא

Samuel Rolles Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911. — דרייבר, שמות

Jay M. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany, State University of New York Press, 1995. — האריס, מנין לנו

Robert Harris, "Jewish Biblical Exegesis from Its Beginnings to the Twelfth Century", Richard Marsden and E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible*, 2: *From 600 to 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003–9, pp. 596–615. — האריס, פרשנות המקרא

Robert Harris, "Concepts of Scripture in the School of Rashi", in Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 102–122. — האריס, רש"י

Joshua O. Haberman, "Franz Rosenzweig's Doctrine of Revelation", *Judaism* 18 (1969), pp. 320–336. — הברמן, דוקטרינת התגלות

Hans Hübner, "Das Ganze und das eine Gesetz: Zum Problemkreis Paulus und die Stoa", *Kerygma und Dogma* 21 (1975), pp. 239–256. — הובנר, פאולוס והסטואה

הוטנר, פחד יצחק — יצחק הוטנר, **פחד יצחק: קונטרס וזאת חנוכה**, ברוקלין, גור אריה, תשכ״ד.

הולקומב, תאולוגיות נוצריות — Justin Holcomb (ed.), *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, Oxford University Press, 2006.

הופמאייר, ישראל במצרים — James K. Hoffmeier, Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, New York, Oxford University Press, 1997.

הופמאייר, ישראל בסיני — James K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, New York, Oxford University Press, 2005.

הופמן, ייחודו של ס״י — שובי הופמן, **ייחודו של ס״י בחוק ובסיפור**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2007.

הופמן וקול, גניזת קהיר — Adina Hoffman and Peter Cole, *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York, Schocken, 2011.

הורוויץ, העברה — Victor Avigdor Hurowitz, "Spanning the Generations: Aspects of Oral and Written Transmission in the Bible and Ancient Mesopotamia", Rela Mintz Geffen and Marsha Bryan Edelman (eds.), *Freedom and Responsibility: Exploring the Challenges of Jewish Continuity*, Hoboken, Ktav, 1998, pp. 11–30.

הורוויץ, זרע קודש — נפתלי צבי הורוויץ, **זרע קודש**, ירושלים, תשי״ד.

הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה — Victor Avigdor Hurowitz, "'Proto-Canonization' of the Torah: A Self-Portrait of the Pentateuch in Light of Mesopotamian Writings", Howard Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beersheva, Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006, pp. 31–48.

הורוויץ, שני לוחות הברית — ישעיה הורוויץ, **שני לוחות הברית**, אמסטרדם ת״ח; ורשה תר״ץ.

הידרי, מחלוקת לשם שמיים — Richard Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud, Providence*, Brown Judaic Studies, 2010.

הייז, הלכה למשה מסיני	Christine Hayes, "Halakhah le-Moshe Mi-Sinai in Rabbinic Sources: A Methodological Case Study", Shaye J. D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence, Brown Judaic Studies, 2000, pp. 61–118.
הייז, מחלוקות	Christine Hayes, "Rabbinic Contestations of Authority", *Cardozo Law Review* 28 (2006), pp. 123–41.
הייז, תפיסה עצמית	Christine Hayes, "Displaced Self-Perception: The Deployment of Minim and Romans in B. Sanhedrin 90b–91a", Hayim Lapin (ed.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, Bethesda, University Press of Maryland, 2006, pp. 249–289.
היינמן, דרכי האגדה	יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים, מאגנס, 1970.
היינמן, טעמי המצוות	יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים, הסוכנות היהודית וחורב, תשנ״ג ותשנ״ו.
הירש, פרשנות	E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation,* New Haven, Yale University Press, 1967.
הירש, שמות	ספר שמות עם פירוש הרב שמשון בן רפאל הירש, ירושלים, מוסד יצחק ברויאר, תשס״ב.
הכתר	מנחם כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשנ״ב–.
הלבני, התגלות	David Weiss Halivni, *Revelation Restored: Divine Writ and Critical Responses*, Boulder, Westview Press, 1997.
הלבני, מדרש, משנה וגמרא	David Weiss Halivni, *Midrash, Mishna, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
הלבני, פשט ודרש	David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York, Oxford University Press, 1991.
הלבני, תפקיד האדם	David Weiss Halivni, "On Man's Role in Revelation", Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs and Nahum M. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism:*

Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox, 2, Atlanta, Scholars Press, 1989, pp. 29–49.

הלברטל, הרמב״ם — משה הלברטל, **הרמב״ם: רבי משה בן מימון**, ירושלים, מרכז זלמן שז״ר, 2009.

הלברטל, מהפכות פרשניות — משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים, מאגנס, 1997.

הלברטל, משנה תורה — משה הלברטל, ״מהו משנה תורה? על קודיפיקציה ואמביוולנטיות״, אורי ארליך, חיים קרייסל ודניאל י. לסקר (עורכים), **על פי הבאר**, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשס״ח.

הלברטל, סתר וגילוי — משה הלברטל, **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודים בימי הביניים**, ירושלים, ארנה הס, תשס״א.

הלברטל, עם הספר — Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

הלברטל ומרגלית, עבודה זרה — Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. Naomi Goldblum, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

הלד, אוהב נאמן — Moshe Held, "A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue", *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961), pp. 1–26.

הלד, השל — Shai Held, *Abraham Joshua Heschel: The Call of Transcendence*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

הנדל, אניקוניזם — Ronald Hendel, "Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel", Karl van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 205–228.

הנדל, ס״י הקדום — Ronald Hendel, "Leitwort Style and Literary Structure in the J Primeval Narrative", Shawna Dolansky (ed.), *Sacred History, Sacred Literature: Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in*

Honor of R. E. Friedman, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, pp. 93–109.

הנדל, שמות — Ronald Hendel, 'The Exodus in Biblical Memory', *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), pp. 601–622.

הנדלי, שמיים בארץ — Michael B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

הר, רצף — משה דוד הר, "הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה; לבירור ההיסטוריוגראפיה המקראית בהגותם של חז"ל", **ציון 44** (תשל"ט), עמ' 43-56.

הר, תורה שבעל־פה — Moshe David Herr, "Oral Law", Cecil Roth and Geoffrey Wigoder (eds.), *Encyclopaeida Judaica*, 12, Jerusalem, Keter, 1972, pp. 1439–1442.

הרווי, אי־גשמיות — זאב הרווי, "שאלת אי־גשמיות האל אצל רמב"ם, ראב"ד, קרשקש ושפינוזה" שרה א' הלר־וילנסקי ומשה אידל (עורכים), **מחקרים בהגות יהודית**, ירושלים, מאגנס, תשמ"ט, עמ' 63-78.

הרטמן ובקהולץ, שונא שקרים ה' — דוד הרטמן וצ'רלי בקהולץ, **שונא שקרים ה': המסורת היהודית – חשבון נפש**, תרגום רחלי זהר, ירושלים, מכון שלום הרטמן, תשע"ח.

הרן, האסופה המקראית — מנחם הרן, **האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים**, ירושלים, מוסד ביאליק ומאגנס, תשנ"ו-תשע"ד.

הרן, מקדשים — Menahem Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Enquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

הרן, מקרא ועולמו — מ' הרן, **מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים**, ירושלים, מאגנס, 2009.

השל, אלוהים מבקש — אברהם יהושע השל, **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות**, ירושלים, מאגנס, 2003.

השל, האדם — Abraham Joshua Heschel, *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York, Farrar, Straus & Young, 1951.

השל, הנביאים — A. J. Heschel, *The Prophets*, New York, HarperCollins, 2001.

השל, השבת — אברהם יהושע השל, **השבת**, תל אביב, משכל, 2003.

השל, השראה נבואית — Abraham Joshua Heschel, *Prophetic Inspiration after the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, ed. Morris M. Faierstein, Hoboken, Ktav, 1996.

השל, מוסריות ורוחניות — Abraham Joshua Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays*, ed. Susannah Heschel, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1996.

השל, מיהו אדם — Abraham Joshua Heschel, *Who Is Man?* Stanford, Stanford University Press, 1965.

השל, על רוח הקודש — אברהם יהושע השל, "על רוח הקודש בימי הביניים: עד זמנו של הרמב"ם", **ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס למלאת לו שבעים שנה**, חלק עברי, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"י, עמ' קעה-רח.

השל, תורה מן השמיים — אברהם יהושע השל, **תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות**, מהדורה ראשונה: לונדון, שונצין; ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב-תש"ן; מהדורה שנייה, בעריכת דרור בונדי: ירושלים מגיד/קורן, 2021. בהערות לעיל מופיעה הפנייה למהד' הראשונה, ואז סימן השוויון, ולאחריו מופיעה הפנייה למהד' השנייה.

השל, תורה שמימית — Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah as Refracted through the Generations*, ed. and trans. Gordon Tucker with Leonard Levin, New York, Continuum, 2005.

השל מאפטא, אוהב ישראל — אברהם יהושע השל מאפטא, **אוהב ישראל**, זיטומיר, דפוס השותפים נכדי הרב מסלאוויטא, תשכ"ג.

ווטס, תהילים ב — James W. Watts, "Psalm 2 in the Context of Biblical Theology", *Horizons in Biblical Theology* 12 (1990), pp. 73–91.

ווטסון, שירה — Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1984.

N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, London, Sheffield Academic Press, 2002.	וויאט, כתבים מאוגרית
John Wevers, *Exodus (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis Editum)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.	וויברס, שמות
Marsha C. White, *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, Atlanta, Scholars Press, 1997.	ווייט, אליהו ויהוא
H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Waco, Word Books, 1985.	ווילִיאמסון, עזרא, נחמיה
Gerald Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico, California, Scholars Press, 1985.	ווילסון, תהילים
Elliot Wolfson, "Light Does Not Talk but Shines: Apophasis and Vision in Rosenzweig's Theopoetic Temporality", Aaron Hughes and lliot. Wolfson (eds.), *New Directions in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 87–148.	וולפסון, אפופזיס ומראה
Elliot Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton*, Princeton University Press, 1994.	וולפסון, באספקלריה מאירה
E. Wolfson, "Beautiful Maiden without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics", Michael Fishbane (ed.), *Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 155–203.	וולפסון, עולימתא שפירתא
Raymond Westbrook, *Law from the Tigris to the Tiber: The Writings of Raymond Westbrook*, ed. Bruce Wells and Rachel Magdalene, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.	ווסטברוק, חוק
Keith Ward, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford, Clarendon Press, 1994.	וורד, דת והתגלות

וורתווין, אליהו בחורב

Ernst Würthwein, "Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9–18", J. Durham and J. Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, Macon, Mercer University Press, 1983, pp. 152–166.

ויולה, לרשת את משה

Timo Veijola, *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus*, und zum Schriftgelehrtentum. Stuttgart, Kohlhammer, 2000.

ויולה, שורשים דויטרונומיסטיים

Timo Veijola, "The Deuteronomistic Roots of Judaism", Chaim Cohen, Avi Hurvitz and Shalom M. Paul (eds.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, pp. 459–478.

ויזל, בין אברבנאל לחיון

ערן ויזל, "בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה", מיכאל אביעוז, אלי עסיס ויעל שמש (עורכים), **זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר**, אטלנטה, Society of Biblical Literature, 2013, עמ' 603-619.

ויזל, הטעמים אלוהיים

ערן ויזל, "ה'טעמים' אלוהיים וה'מילות' של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה", **תרביץ** פ (תשע"ב), עמ' 387-407.

ויזל, רד"ק

ערן ויזל, "ר' דוד קמחי על ההתגלות האלוהית למחברי ספרי המקרא", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** כד (תשע"ר), עמ' 267-284.

ויזל, רשב"ם

ערן ויזל, "דעתו של רשב"ם בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** כב (2013), עמ' 167-188.

ויינגרין, ממקרא למשנה

Jacob Weingreen, *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition*, Manchester, Manchester University Press, 1976.

ויינפלד, דברים והאסכולה הדויטרונומיסטית	Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
ויינפלד, האל הבורא	משה ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", **תרביץ** לז (תשכ"ח), עמ' 105-132.
ויינפלד, ברית	Moshe Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), pp. 184–203.
ויינפלד, דברים א-יא	Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, New York, Doubleday, 1991.
ויינפלד, הבטחת הארץ	Moshe Weinfeld, The Promise of the Land the Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites, Berkeley, University of California Press, 1993.
ויינפלד, זרמים תאולוגיים	משה ויינפלד, "זרמים תאולגיים בספרות התורה", **בית מקרא** טז, א (תשל"א), עמ' 10-22.
ויינפלד, כבוד	M. Weinfeld, "Kāḇôḏ, כבוד", H. Ringgren, C. Botterweck and H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, various translators, 7, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1974–2006, pp. 22–38.
וייס, מקראות ככוונתם	מאיר וייס, מקראות ככוונתם: לקט מאמרים, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ח.
וייצמן, עמידות תרבותית	Steven Weitzman, Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity, Cambridge, Harvard University Press, 2005
ויקרא רבה, מהדורת מרגליות	מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים, תשי"ג.
וישוגרוד, גוף האמונה	Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*, New York, Seabury Press, 1983.
ולהאוזן, אקדמות	י' ולהויזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל**, ב, תרגם ישראל יברכיהו, תל אביב, דפוס ספר, תרצ"ח.

ולהאוזן, עריכה — Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, Georg Reimer, 1899.

ולהאוזן, פרולגומנה — Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies, New York, Meridan, 1957.

ון דר טורן, סופרים — Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

ון דר טורן, ספר איקוני — Karel van der Toorn, "The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah", Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, Peeters, 1997, pp. 228–248.

ורמן, בכתב או בעל־פה — Cana Werman, "Oral Torah vs. Written Torah(s): Competing Claims to Authority", Steven D. Fraade, Aharon Shemesh and Ruth A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7–9 January, 2003*, Leiden, Brill, 2006, pp. 175–197.

ז׳ואון–מוראוקה, דקדוק — Paul Jouon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum 1991.

זומר, אלוזיה בישעיהו — Benjamin D. Sommer, *Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

זומר, ביקורת — Benjamin D. Sommer, "Review of B. Childs, *Isaiah. A Commentary*", *Biblica* 83 (2002), pp. 579–583.

זומר, גופים — Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, New York, Cambridge University Press, 2009.

זומר, המקרא כספר יהודי

Benjamin D. Sommer, "Reclaiming the Bible as a Jewish Book: The Legacy of Yochanan Muffs, Moshe Greenberg, and Jacob Milgrom", *Zeramim: An Online Journal of Applied Jewish Thought* 1, 3 (2017).

זומר, כתבי קודש

Benjamin D. Sommer, "Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scripture", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 1–14.

זומר, לשון המקרא

Benjamin D. Sommer, "Concepts of Scriptural Language in Midrash", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 64–79.

זומר, מגילת ישעיהו

Benjamin D. Sommer, "The Scroll of Isaiah as Jewish Scripture, or, Why Jews Don't Read Books", *Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1996, pp. 225–242.

זומר, מעמד הר סיני

Benjamin D. Sommer, "Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and Jewish Theology", *Journal of Religion* 79 (1999), pp. 422–451.

זומר, נבואה כתרגום

Benjamin D. Sommer, "Prophecy as Translation: Ancient Israelite Conceptions of the Human Factor in Prophecy", Diane Sharon and Kathryn Kravitz (eds.), *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation— Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, pp. 271–290.

זומר, עריכת במדבר יא

Benjamin D. Sommer, "Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 1", *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), pp. 601–624.

זומר, קץ הנבואה

Benjamin D. Sommer, "Did Prophecy Cease?", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), pp. 31–47.

זומר, תאולוגיה דיאלוגית — Benjamin D. Sommer, "Dialogical Biblical Theology: A Jewish Approach to Reading Scripture Theologically", Leo Perdue (ed.), *Biblical Theology: Introducing the Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 2009, pp. 1–53, 265–285.

זומר, תיארוך — Benjamin D. Sommer, "Dating Pentateuchal Texts and the Perils of Pseudo-Historicism", Thomas Dozeman, Konrad Schmid and Baruch Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 85–108.

זומר, תפיסות יהודיות — Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012.

זומר, תרגום כפרשנות — Benjamin D. Sommer, "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32–33", *Textus: The Annual of the Hebrew University Bible Project* 20 (2000), pp. 43–60.

זליגמן, מדרש — Isac Leo Seeligmann, "Voraussetzungen der Midraschexegese", *Supplements to Vetus Testamentum* 1 (1953), pp. 150–181.

זליגמן, מחקרים — יצחק אריה זליגמן, **מחקרים בספרות המקרא**, בעריכת אבי הורביץ, עמנואל טוב ושרה יפת, ירושלים, מאגנס, 1996.

זליגמן, ניצני מדרש — יצחק אריה זליגמן, "ניצני מדרש בספר דברים", **תרביץ** מט (תש"מ), עמ' 14-32.

זפרן, מהדורות המקרא — Herbert Zafren, "Bible Editions, Bible Study and the Early History of Hebrew Printing", *Eretz-Israel* 16 (1982), pp. 240–251.

זקוביץ, מקרא וחילוניות — Y. Zakovitch, "Scripture and Israeli Secular Culture", in Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, New York 2012, pp. 299–316.

זקוביץ, ספר הברית — יאיר זקוביץ, "ספר הברית מבאר את ספר הברית", אבי הורביץ ואחרים (עורכים), **מקדש, מקרא ומסורת: מנחה**

למנחם הרן, וינונה לייק, אייזנבראונס, 1996, עמ׳ 383-403.

זקוביץ, פרשנות פנים־מקראית — יאיר זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים־מקראית**, אבן יהודה, רכס, תשנ״ב.

זקוביץ, קול דממה דקה — יאיר זקוביץ, ״קול דממה דקה״, **תרביץ** נא (1982), עמ׳ 329-346.

חזון ברוך א, מהדורת כהנא — ספר חזון ברוך א, אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, תל אביב, מקורות, תרצ״ז, עמ׳ שסב-תז.

חזון עזרא, מהדורת כהנא — ספר חזון עזרא, אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, תל אביב, מקורות, תרצ״ז, עמ׳ תרז-תרנג.

חזוני, פילוסופיה — Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, New York, Cambridge University Press, 2012.

חזקוני, מהדורת שעוועל — חזקוני: **פירושי התורה לרבנו חזקיה ב״ר מנוח**, בעריכת חיים דב שעוועל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ״ח.

טוויג, מדרש הלכה — אריה טוויג, ״במדבר טו: כב-לא – מדרש הלכה״, **תרביץ** מג (תשל״ד), עמ׳ 1-20.

טוויג, מתן תורה — אריה טוויג, **מתן תורה בסיני: המסורות על מתן תורה בסיני, גיבושן בשמות י״ט-כ״ד והשתלשלותן בספר התורה**, ירושלים, מאגנס, תשל״ז.

טויטו, הפשטות המתחדשים — אלעזר טויטו, **הפשטות המתחדשים בכל יום: עיונים בפירושו של רשב״ם לתורה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, 2003.

טומן וליונס, חזיונות משתנים — William Tooman and Michael Lyons (eds.), *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, Eugene, Pickwick Publications, 2010.

טומסון, פאולוס וההלכה — Peter J. Tomson, Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

טיגאי, דברים — יעקב חיים טיגאי, **דברים** (מקרא לישראל), תל אביב, עם עובד, תשע״ו.

טיגאי, מודלים — Jeffrey Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

טיליך, אומנות — Paul Tillich, *On Art and Architecture*, ed. John and Jane Dillenberger, trans. Robert Sharlemann, New York, Crossroad, 1989.

טיליך, תאולוגיה שיטתית — Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951–1963.

טריין, נוכחות חומקנית — Samuel Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

ידין־ישראל, המקרא כלוגוס — Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

ידין־ישראל, ר׳ ישמעאל — Azzan Yadin, ״Rabbi Ishmael, 4QMMT, and the Origins of Legal Midrash", *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 130–49.

יוסטן, עם וארץ — Jan Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden, Brill, 1996.

יוסטן, תאולוגיית ברית — Jan Joosten, "Covenant Theology in the Holiness Code", *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 4 (1998), pp. 145–164.

יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים — יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, תרגום אברהם שליט, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ״ג.

יוספוס פלביוס, קדמוניות (אנגלית) — Josephus, Flavius, *Judean Antiquities 1–4: Translation and Commentary*, ed. Steve Mason, trans. and commentary by Louis H. Feldman, Leiden, Brill, 2004.

ילין, הרמיזה — דוד ילין, ״הרמיזה״, **כתבי דוד ילין, חקרי מקרא**, בעריכת עזרא ציון מלמד, ירושלים, ראובן מס, תשמ״ג, עמ׳ 210-213.

יפת, אמונות ודעות — שרה יפת, **אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית**, ירושלים, מוסד ביאליק תשל״ז.

יפת, המתח — ש׳ יפת, ״המתח בין פשוטו של מקרא ובין מדרש ההלכה: בעיה ללא פתרון?״, **דור דור ופרשניו: אסופת מחקרים בפרשות המקרא**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשס״ח, עמ׳ 35-54.

יפת, כיווני מחקר — ש׳ יפת, ״כיווני מחקר והלכי רוח בחקר פרשנות ימי הביניים בצפון צרפת״, **דור דור ופרשניו: אסופת מחקרים בפרשות המקרא**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשס״ח, עמ׳ 17-34.

יפת, מקום קדוש — Sarah Japhet, "Some Biblical Concepts of Sacred Space", Benjamin Kedar and R. J. Zwi Werblowsky (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land—Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer*, New York, Macmillan, 1998, pp. 54–72.

יפת, שיבת ציון — שרה יפת, **בשוב ה׳ את שיבת ציון היינו כחולמים**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשע״ז.

ירמיאס, תאופניה — Jörg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 2nd ed., Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977.

כאן, פרשנות מקראית — Geoffrey Khan, "Biblical Exegesis and Grammatical Theory in the Karaite Tradition", Geoffrey Khan (ed.), *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp, 127–149.

כדורי, בבית פוטיפר — James Kugel, *In Potiphar's House*, San Francisco, Torch, 1990.

כדורי, השלכות — James Kugel, "Some Unanticipated Consequences of the Sinai Revelation: A Religion of Laws", George J. Brooke, Hindy Najman and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 1–13.

כדורי, מדריך למקרא — James Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York, Free Press, 2007.

כדורי, מסורות המקרא — James Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998.

כדורי, ראשוני המפרשים — James Kugel, "The Bible's Earliest Interpreters", *Prooftexts* 7 (1987), pp. 269–283.

כדורי, שירה מקראית — James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven, Yale University Press, 1981.

כדורי, שתי הקדמות — James Kugel, "Two Introductions to Midrash", *Prooftexts* 3 (1983), pp. 131–155.

כדורי, תורה — James Kugel, "Torah", Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York, Scribner, 1987, pp. 995–1005.

כהן, דת התבונה — **הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום צבי ויסלבסקי, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל״ב.**

כהן, יבנה — Shaye J. D., *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

כהן, רוזנצווייג ובובר — Jonathan Cohen, "Concepts of Scripture in Martin Buber and Franz Rosenzweig", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, New York 2012, pp. 179–202.

כסלו, מעבר ועריכה — Itamar Kislev, "Numbers 36:13, the Transition between Numbers and Deuteronomy, and the Redaction of the Torah", Cana Werman (ed.), *From Author to Copyist: Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in honor of Zipi Talshir*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2015, 113–124.

כרמי, מרדכי ברויאר — Shalom Carmy, "Concepts of Scripture in Mordechai Breuer", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, New York 2012, pp. 267–279.

כשר, מגילת אסתר — **מנחם מנדל כשר, תורה שלמה: מגילת אסתר, ירושלים, נעם אהרון, תשנ״ד.**

כשר, תורה שלמה — מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, ירושלים, בית תורה שלמה, תשל״ט.

לאם, עמלק ושבעת העממים — Norman Lamm, "Amalek and the Seven Nations: A Case of Law. Vs. Morality", Lawrence Schiffman and Joel Wolowelsky (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York, Yeshiva University Press, 2004, pp. 201–238.

לגספי, כתבי קודש ומחקר — Micahel C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

לואיס, אש — Theodore Lewis, "Divine Fire in Deuteronomy 33:2", *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), pp. 791–803.

לוונסון, אישור וביקורת — Jon Levenson, "Religious Affirmation and Historical Criticism in Heschel's Biblical Interpretation", *Association for Jewish Studies Review* 25 (2000–2001), pp. 25–44.

לוונסון, בריאה — Jon Levenson, Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence, San Francisco, Harper and Row, 1988.

לוונסון, המקרא והברית הישנה — Jon Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism* (Jews and Christians in Biblical Studies), Louisville, Westminster John Knox Press, 1993.

לוונסון, מקורות התורה — Jon Levenson, "The Sources of Torah: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism", in P. D. Miller, P. D. Hanson and S. D. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 559–574.

לוונסון, סיני וציון — Jon Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, San Francisco, Harper and Row, 1987.

לוונסון, תנ״ך מודרני — Alan Levenson, *The Making of the Modern Jewish Bible: How Scholars in Germany, Israel, and*

America Transformed an Ancient Text, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011.

לוין, במדבר א-כ — Baruch Levine, *Numbers 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1993.

לוין, נוכחות אלוהים — Baruch Levine, "On the Presence of God in Biblical Religion", Jacob Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill, 1968, pp. 71–87.

לוין, כהן, מגיד וזנק — Nancy Levene, Aryeh Cohen, Shaul Magid, and Michael Zank, *Textual Reasoning: The Journal of the Postmodern Jewish Philosophy Network* 8, no. 2 (November 1999).

לוינס, מעבר לפסוק — עמנואל לוינס, **מעבר לפסוק**, תרגום אליזבט גולדוין, ירושלים, שוקן, תשס״ז.

לוינסון, דברים והרמנויטיקה — Bernard Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, Oxford University Press, 1997.

לוינסון, חוק ודת — Bernard Levinson, *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*, New York, Cambridge University Press, 2008.

לוינסון, למה — Bernard Levinson, "The Birth of the Lemma: The Restrictive Reinterpretation of the Covenant Code's Manumission Law by the Holiness Code in Leviticus", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005), pp. 617–639.

לוינסון, כוראל — Bernard Levinson, *The Right Chorale: Studies in Biblical Law and Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.

לוינסון, קול אנושי — Bernard. Levinson, "The Human Voice in Divine Revelation", Michael Williams, Collett. Cox and Martin Jaffee (eds.), *Innovations in Religious Traditions*, Berlin, De Gruyter, 1992, pp. 35–71.

לוקשין, מסורת או הקשר

M. Lockshin, "Tradition or Context? Two Exegetes Struggle with Pesha"', Jacob Neusner, Ernest. S. Frerichs and Nahum Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*, 2, Atlanta, Scholars Press, 1989, pp. 173–186.

לוקשין, רשב״ם

Martin Lockshin, *Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation*, ed. and trans. Martin I. Lockshin, illustrations by Channa Lockshin, Atlanta, Scholars Press, 1997.

לורברבוים, סתירות

Yair Lorberbaum, "On Contradiction, Rationality, Dialectics, and Esotericism in Maimonides's *Guide of the Perplexed*", *Review of Metaphysics* 55 (2002), pp. 711–750.

לורברבוים, צלם אלוהים

יאיר לורברבוים, **צלם אלוהים: הלכה ואגדה**, ירושלים, שוקן, תשס״ד.

ליבוביץ, יהדות

ישעיהו ליבוביץ, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים, שוקן, תשל״ה.

ליברמן, יוונית ויוונות

שאול ליברמן, **יוונית ויוונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ״ג.

לידקה ופטרסון, תורה

G. Liedke and C. Peterson, "Torah", E. Jenni and C. Westermann (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, trans. M. E. Biddle, 3, Peabody, Hendrickson Publishers, 1997, pp. 1415–1422.

ליונשטם, בעת ההיא

שמואל אפרים ליונשטם, ״הנוסחה ׳בעת ההיא׳ בנאומי הפתיחה של ספר דברים״, **תרביץ** לח (תשכ״ט), עמ׳ 99-104.

ליונשטם, רעדת הטבע

שמואל אפרים ליונשטם, ״רעדת הטבע בעת הופעת ה׳״, **עז לדוד**, ירושלים, החברה לחקר המקרא בישראל, תשכ״ד, עמ׳ 508-520.

ליטווין, קדושת בית הכנסת

ברוך ליטווין, **קדושת בית הכנסת**, ני יורק, דפוס שולזינגר, תשי״ט.

ליכט, במדבר א	יעקב שלום ליכט, **פירוש על ספר במדבר** [א-י], ירושלים, מאגנס, תשמ״ה.
ליכט, במדבר ב	יעקב שלום ליכט, **פירוש על ספר במדבר** [יא-כא], ירושלים, מאגנס, תשנ״א.
ליכט, גילוי שכינה	יעקב שלום ליכט, ״גילוי שכינה במעמד הר סיני״, יצחק אבישור ויהושע בלאו (עורכים), **מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון: מוגשים לשמואל א׳ ליונשטם במלאת לו שבעים שנה**, א, ירושלים, א׳ רובינשטיין, 1978, עמ׳ 251-267.
ליפמן, אור ישע	אשר ישעיה ליפמן, **אור ישע**, ניו יורק, בית הלל, תשמ״ד.
למבדין, עברית מקראית	Thomas Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971.
לנזי, ידע נסתר	Alan Lenzi, Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008.
מאורי, כיצד נתייחס	ישעיהו מאורי, ״כיצד נתייחס למדרשי חז״ל בהוראת המקרא בבית הספר הדתי״, אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל אביב, דביר, תשל״ט, עמ׳ 209-219.
מאיירס, היסטוריציזם	David N. Myers, *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
מאיירס, נשים	Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Cambridge University Press, 1988.
מאלדר, העברה	M. J. Mulder, "The Transmission of the Biblical Text", M. J. Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, pp. 90–95.
מגיד, מודרניות ככפירה	Shaul Magid, "Modernity as Heresy: The Introvertive Piety of Faith in R. Areleh Roth's Shomer Emunim", *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997), pp. 74–104.
מגיד, מתאוסופיה למדרש	Shaul Magid, "From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden", *Association for Jewish Studies Review* 22 (1997), pp. 37–75.

מדרש משלי, מהדורת ויסוצקי	מדרש משלי, **מהדורת ברוך ויסאצקי, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש״ן.**
מדרש תהילים, מהדורת בובר	**מדרש תהילים: המכונה שוחר טוב,** מהדורת שלמה באבער, **ניו יורק, תש״ח.**
מובּרלי, בחירה	R. W. L. Moberly, "Election and the Transformation of *Hērem*", Gary Anderson and Joel Kaminsky (eds.), *The Call of Abraham: Essays on the Election of Israel in Honor of Jon D. Levenson*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2013, pp. 67–89.
מופס, אהבה ושמחה	יוחנן מופס, **אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז״ל,** תרגום אביב מלצר, ירושלים, מאגנס, תשס״ב.
מופס, אישיותו של אלוהים	יוחנן מופס, **אישיותו של אלוהים: תאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל,** תרגום אור שרף, ירושלים, מכון שלום הרטמן, תשס״ז.
מטינגר, שם וכבוד	Tryggve N. D. Mettinger, The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies, Lund, Almqvist and Wiksell, 1982.
מילגרום, במדבר	Jacob Milgrom, *Numbers*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989.
מילגרום, ויקרא א	Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1991.
מילגרום, ויקרא ב	Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2000.
מילגרום, ויקרא ג	Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2001.
מילגרום, שחיטת חולין	Jacob Milgrom, "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy", *Hebrew Union College Annual* 47 (1976), pp. 1–17.
מילר, דרך האל	Patrick D. Miller, *The Way of the Lord: Essays in Old Testament Theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2007.

מילר, מלך — Geoffrey Miller, *The Ways of a King: Legal and Political Ideas in the Bible*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

מיק, משה — Meek Theophile, "Moses and the Levites", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 35 (1939), pp. 113–120.

מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוויץ–רבין — מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת חיים שאול הראוויטץ וישראל אברהם רבין, ירושלים, תש״ל.

מכילתא דרשב״י, מהדורת אפשטיין–מלמד — מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת יעקב נחום אפשטיין ועזרא ציון מלמד, ירושלים, תשל״ט.

מלול, קובצי הדינים — מאיר מלול, **קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום**, חיפה, פרדס, תש״ע.

מלמט, קדם־היסטוריה — אברהם מלמט, ״ראשיתו של עם ישראל – לחקר קדם־ההיסטוריה הישראלית״, **קתדרה**: לתולדות ארץ ישראל ויישובה 18 (תשמ״א), עמ׳ 3-21.

מנדלסון, ירושלים — משה מנדלסון, **ירושלים; כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות**, תרגום ש׳ הרברג וי״ל ברוך, תל אביב, מסדה, תש״ז.

מנדס־פלור, יהודים ומודרנה — Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1990.

מנחם נחום מצ׳רנוביל, מאור עיניים — מנחם נחום מצ׳רנוביל, **ספר מאור עיניים**, ניו יורק, האחים טברסקי, תשי״ב.

מקבים ב, מהדורת שוורץ — דניאל שוורץ, **ספר מקבים ב: מבוא**, תרגום ופירוש, ירושלים, יד בן צבי, תשס״ה.

מקבים ד, מהדורת כהנא — ספר מקבים ד, תרגום אלכסנדר שור, אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים, ב, תל אביב, מקורות, תרצ״ז, עמ׳ רנח-רפו.

מקדונלד, התגלות — H. D. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study 1860–1960,* London, George Allen and Unwin, 1963.

מקלר, סמלים — Aaron Mackler, "Symbols, Reality, and God: Heschel's Rejection of a Tillichian Understanding of Religious Symbols", *Judaism* 40 (1991), pp. 290–300.

מרמור, השל — Michael Marmur, "In Search of Heschel", *Shofar* 26 (2007), pp. 9–40.

מרקוס, חסידות — אהרון מרקוס, **החסידות**, תל אביב, נצח, תשי״ד.

משנת רבי אליעזר, מהדורת ענלאו — **משנת רבי אליעזר, מהדורת הלל גרשום ענלאו**, ניו יורק, בלוך, תרצ״ד.

נאמן, יציאת מצרים — Nadav Na'aman, "The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition", *Journal of the Ancient Near Eastern Religions* 11 (2011), pp. 39–69.

נהר, גלות המילה — André Neher, *The Exile of the Word, from the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, trans. D. Maisel, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1981.

נובק, חוק טבעי — David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

נובק, מסורת — David, Novak, *Tradition in the Public Square: A David Novak Reader*, ed. Randi Rashkover and Martin Kavka, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2008.

נות, היסטוריית דברים — Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, trans. D. J. A. Clines, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament Press, 1991.

נות, שמות — Martin Noth, *Exodus, a Commentary*, trans. J. Bowden, Philadelphia, Westminster Press, 1962.

נידיץ׳, אוריליות וכתיבה — Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

ניהאן, ברית כוהנית — Christophe Nihan, "The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of 'P'", Sarah Shectman and Joel S. Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009, pp. 87–134.

ניוזנר, כוונת חז״ל — Jacob Neusner, *What, Exactly, Did the Rabbinic Sages Means by "The Oral Torah"?*, Atlanta, Scholars Press, 1998.

ניוזנר, מדרש — Jacob Neusner, *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

ניוזנר, משנה — Jacob Neusner, *Oral Tradition in Judaism: The Case of the Mishnah*. New York, Garland, 1987.

ניוזנר, תורה שבעל־פה — Jacob Neusner, "Oral Torah and Tradition: Defining the Problematic", in *Method and Meaning in Ancient Judaism*, 1, Missoula, Scholars Press, 1979, pp. 59–78.

ניידוף, אדם — Bruce Naidoff, "A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2–3", *Journal for the Study of the Old Testament* 5 (1978), pp. 2–14.

ניימן, התחדשות בעבר — Hindy Najman, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, Leiden, Brill, 2010.

ניימן, סיני — Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden, Brill, 2003.

ניקולסון, תורה — Ernest W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Clarendon, 1998.

ניקולסון, עשרת הדברות — Ernest W. Nicholson, "The Decalogue as the Direct Address of God", *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 422–433.

נעם, מגילת תענית — **ורד נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם: בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים, יד בן צבי, תשס״ד.**

סאטלו, תורה שבעל־פה — Michael Satlow, "Oral Torah: Reading Jewish Texts Jewishly in Reform Judaism", in D. Evans Kaplan (ed.), *Platforms and Prayerbooks: Theological and Liturgical Perspectives on Reform Judaism*, Lanham, Rowman and Little, 2002, pp. 261–270.

סברן, ויפגע במקום — ג׳ורג׳ סברן, **ויפגע במקום: הסיפור התיאופני במקרא, בני ברק, הקיבוץ המאוחד, תשע״א.**

סברן, ציטוטים — George Savran, *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1988

סדר אליהו זוטא, מהדורת איש שלום — **סדר אליהו זוטא, מהדורת מאיר איש שלום, ירושלים, ספרי ואהרמן, תשכ״ט.**

סולובייצ׳יק, אותודוקסיה מודרנית — Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28 (1994), pp. 82–95.

סולובייצ׳יק, הגירה — Haym Soloveitchik, "Migration, Acculturation, and the New Role of Texts in the Haredi World", Martin Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 197–235.

סולובייצ׳יק, וביקשתם משם — **יוסף דב סולובייצ׳יק, ״וביקשתם משם״, איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים, הסוכנות היהודית, תשל״ט, עמ׳ 115-235.**

סולומון, תורה מהשמיים — Norman Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2012.

סונה, חרטה — Jean-Pierre Sonnet, "God's Repentance and 'False Starts' in Biblical History", André Lemaire (ed.), Congress Volume Ljubljana 2007, Leiden, Brill, 2010, pp. 469–494.

סונה, כתיבה בדברים — Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, Leiden, Brill, 1997.

סוקניק ואחרים, אנציקלופדיה מקראית — **אליעזר סוקניק, משה דוד קאסוטו, שמואל אחיטוב, חיים תדמור ובנימין מזר (עורכים), אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו, ירושלים, מוסד ביאליק, תש״י-תשמ״ט.**

סטנדל, המקרא כקלאסיקה — Krister Stendahl, "The Bible as a Classic and the Bible as Holy Scripture", *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), pp. 3–10.

סטנדל, פאולוס בין יהודים — Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*, Philadelphia, Foretress Press, 1976.

סטקרט, פרשנות ועריכה — Jeffrey Stackert, "Distinguishing Innerbiblical Exegesis from Pentateuchal Redaction: Leviticus 26 as a Test Case", Thomas Dozeman, Konrad Schmid and Baruch Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 370–386.

סטקרט, שכתוב — Jeffrey Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

סייץ, מילה — Christopher Seitz, *Word without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1998.

סילמן, קול גדול — יוחנן סילמן, **קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות**, ירושלים, מאגנס, תשנ״ט.

סימון, בקש שלום — אוריאל סימון, **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא – המקרא באור שאלות השעה**, תל אביב, משכל, 2002.

סימון, משמעותם הדתית — אוריאל סימון, ״משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים״, אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, רמת גן, דביר, תשל״ט, עמ׳ 133-152.

סיסקין, אוטונומיה — Kenneth Seeskin, *Autonomy in Jewish Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2001.

סיסקין, איך לקרוא — Kenneth Seeskin, "How to Read *Religion of Reason*", Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, ed. Steven S. Schwarzschild and Kenneth Seeskin, trans. Simon Kaplan, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 21–42.

סיסקין, מורשת הרמב"ם — Kenneth Seeskin, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, New York, Oxford University Press, 2000.

סנדרס, אור — Seth Sanders, "Old Light on Moses' Shining Face", *Vetus Testamentum* 52 (2002), pp. 400–406.

סנדרס, הלכה — E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International, 1990.

סנדרס, פאולוס — E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

סנדרס, תורה וקאנון — James A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.

סמואלסון, התגלות — Norbert M. Samuelson, *Revelation and the God of Israel*, New York, Cambridge University Press, 2002.

סמית, דברים — George Adam Smith, *The Book of Deuteronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

סמית, טרנסצנדנטיות — Wilfred Cantwell Smith, "Thoughts on Transcendence", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990), pp. 32–49.

סמית, כתבי קודש — Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

סמית, לראות אלוהים — Mark Smith, "'Seeing God" in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible", *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), pp. 171–183.

סמית, מונותאיזם — Mark Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York, Oxford University Press, 2001.

סמית, מורפולוגיה והיסטוריה — J. Z. Smith, "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion*", *History of Religions* 39 (2000), pp. 315–351.

סמית, מחזור הבעל — Mark Smith, "The Baal Cycle", Simon Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta, Scholars Press, 1997, pp. 180–181.

סמית, קאנונים, קטלוגים וקלאסיקות — J. Z. Smith, "Canons, Catalogues and Classics", Arie van der Kooij (ed.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden, 9–10 January 1997*, Leiden, Brill, 1998, pp. 295–311.

סמית ופיטארד, מחזור הבעל מאוגרית — Mark Smith and Wayne Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, 2, Leiden, Brill, 2009.

ספייזר, התפעל — Ephraim Speiser, "The Durative Hithpa'el: A Tan-Form", *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955), pp. 118–121.

ספר היובלים, מהדורת ורמן — כנה ורמן, **ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש**, ירושלים, יד בן צבי, תשע״ה.

ספרא, מהדורת וייס — **ספרא דבי רב: הוא ספר תורת כהנים**, מהדורת אייזק הרש וויס, ניו יורק, תש״ז.

ספראי, תורה שבעל־פה — Shmuel Safrai, "Oral Torah", Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages, Part One*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 35–119.

ספרי במדבר, מהדורת כהנא — מנחם י׳ כהנא, **ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, א: המהדורה**, ירושלים, מאגנס, תשע״א.

ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין — **ספרי על ספר דברים**, מהדורת אליעזר פינקלשטיין, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ״ג.

סקה, מבוא — Jean-Louis Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, trans. Pascale Dominique, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.

סקנפלד, מילון — Katherine Doob Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 2006–2009.

סרנה, עולם התנ״ך: תהילים — נחום סרנה (עורך), **עולם התנ״ך: תהלים**, תל אביב, דודזון־עתי, 1995.

סרנה, ספר תהילים — נחום סרנה, "תהלים, ס. תהלים", **אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו, ח, ירושלים**, מוסד ביאליק, תש"י-תשמ"ט, עמ' 437-462.

סרנה, שמות — Nahum Sarna, *Exodus*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991.

סרנה, תהילים פט — Naum Sarna, "Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegesis", Alexander Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp. 29–46.

עמיחי, עכשיו ברעש — יהודה עמיחי, **עכשיו ברעש**, ירושלים, שוקן, 1968.

עמיחי, פתוח סגור פתוח — יהודה עמיחי, **פתוח, סגור פתוח**, ירושלים, שוקן, 1998.

עמיר, דעת מאמינה — יהוידע עמיר, **דעת מאמינה: עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצווייג**, תל אביב, עם עובד, תשס"ד.

עמיר, קול דממה דקה — יהוידע עמיר, **קול דממה דקה: מחשבות אמונה וביקורת**, תל אביב, ידיעות אחרונות, 2009.

עסיס, רשות הדיבור — עמית עסיס, "רשות הדיבור", **מפתח** 2 (תש"ע), עמ' 125-156.

פאול, ספר הברית — Shalom Paul, *Studies in the Book of the Covenant in Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden, Brill, 1970.

פארן, הסגנון הכוהני — מאיר פארן, **דרכי הסגנון הכוהני בתורה: דגמים, שימושי לשון**, מבנים, ירושלים, מאגנס, 1989.

פוטוק, בראשית — Chaim Potok, *In the Beginning*, New York, Alfred A. Knopf, 1975.

פוליאק, ארצות האסלאם — Meira Polliack, "Concepts of Scripture among the Jews of the Medieval Islamic World", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 80–101.

פולצין, היסטוריה דויטרונומיסטית — Robert Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

פון ראד, ברית ישנה	Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trans. David Stalker, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1962–1965.
פון ראד, דברים	Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy*, trans. David Stalker, London, SCM Press, 1953.
פוקס, חומשים	Everett Fox, *The Five Books of Moses*, New York, Schocken Books, 1995.
פטוחובסקי, אמונה	Petuchowski, Jakob, "Faith as the Leap of Action: The Theology of Abraham Joshua Heschel", *Commentary* 25, 5 (May 1989), pp. 390–397.
פיין, ש״ז שכטר	David Fine, "Solomon Schechter and the Ambivalence of Jewish *Wissenschaft*", *Judaism* 46 (Winter 1997), pp. 3–24.
פינקלשטיין, ספרא: מבוא	ספרא דבי רב: הוא ספר תורת כהנים, מהדורת אליעזר אריה פינקלשטיין, א: מבואות, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ט.
פישביין, התכווננות	Michael Fishbane, *Sacred Attunement: A Jewish Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 2008
פישביין, טקסט	Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings in Selected Biblical Texts*, New York, Schocken, 1979.
פישביין, מלבושי תורה	Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
פישביין, מקרא ומסורת פרשנית	Michael Fishbane, 'The Hebrew Bible and Exegetical Tradition', Johannes C. de Moor (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Leiden, Brill, 1998, pp. 15–30.
פישביין, פרשנות מקראית	Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1985.
פישביין, תורה	מיכאל פישביין, ״תורה״, **אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו**, ח, ירושלים, מוסד ביאליק, תש״י-תשמ״ט, עמ׳ 470-483.
פישר וקנוטסון, המלכה	L. R. Fischer and F. B. Knutson, "An Enthronement Ritual at Ugarit", *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969), pp. 157–167.

פלויד והאק, נבואה בבית שני	Michael H. Floyd and Robert D. Haak (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, New York: T & T Clark, 2006.
פננברג, התגלות כהיסטוריה	Wolfhart Pannenberg (ed.), *Revelation as History*, trans. David Granskou, New York, Macmillan, 1969.
פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים	פסיקתא דרב כהנא, מהדורת דב מנדלבוים, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ״ב.
פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום	פסיקתא רבתי, מהדורת מאיר איש שלום, וינה, תר״מ.
פקנהיים, אמונה והיסטוריה	אמיל פקנהיים, **על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו**, ירושלים, הספרייה הציונית, תשמ״ט.
פראד, המקרא ביהדות הרבנית	Steven Fraade, "Concepts of Scripture in Rabbinic Judaism: Oral and Written Torah", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 31–46.
פראד, מדרשים	Steven Fraade, "Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim", *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 33–51.
פראד, ממסורת לפרשנות	Steven Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany, State University of New York Press, 1991.
פראד, משה והמצוות	Steven Fraade, "Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rhetoric Be Disentangled", Hindy Najman and Judith Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden, Brill, 2004, pp. 399–422.
פראד, שמיעה וראייה	Steven Fraade, "Hearing and Seeing at Sinai: Interpretive Trajectories", George J. Brooke, Hindy Najman, and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden: Brill, 2008, pp. 247–268.

פרדו, הברית הישנה	Leo Perdue, "Old Testament Theology since Barth's *Epistle to the Romans*", Leo Perdue (ed.), *Biblical Theology: Introducing the Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 2009, pp. 136–155.
פרדו, הרמנויטיקה	Leo Perdue, "Hermeneutics: The Bible and the Quest for Theological Meaning", in Leo Perdue (ed.), *Biblical Theology: Introducing the Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 2009, pp. 209–264.
פרום, והייתם כאלוהים	אריך פרום, **והייתם כאלהים: פירוש ראדיקאלי למקרא ולמסורת הבתר־מקראית**, ירושלים, א׳ רובינשטיין, 1975.
פרופ, שמות יט-מ	William Propp, *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2006.
פרידמן, היעלמות האל	ריצ׳רד אליוט פרידמן, **היעלמות האל: הסתר פנים במקרא ומשמעותו במושגים של תקופתנו**, אור יהודה, דביר, 2004.
פרידמן, הרמב״ם והתלמוד	שמא יהודה פרידמן, ״הרמב״ם והתלמוד״, **דיני ישראל** כו-כז (תשס״ט-תש״ע), עמ׳ 315-326.
פרידמן, מילון	David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.
פרידמן, מי כתב	ריצ׳רד אליוט פרידמן, **מי כתב את התנ״ך**, תל אביב, דביר, 1995.
פרידמן, סיני אצל שמיטה	שמא יהודה פרידמן, ״מה עניין הר סיני אצל שמיטה? תמורות בשיטות ׳ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא׳ בהתגלות התורה״, **סידרא** כד-כה (2010), עמ׳ 387-426.
פריש, לתפיסת המלוכה	עמוס פריש, ״לתפיסת המלוכה בספר תהלים״, **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יט (תשס״ט), עמ׳ 57-75.
פרלמן, התגלות אצל השל	Lawrence Perlman, *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
פרלמן, כעדות להתגלות	Lawrence Perlman, "'As a Report about Revelation, the Bible Itself Is a *Midrash*'", *Conservative Judaism* 55, 1 (2002), pp. 30–37.
פרנק, פרשנות קראית	Daniel Frank, "Karaite Exegesis" Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its*

Interpretation, I/2: The Middle Ages, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 110–138.

פרנקל, ארץ כנען — David Frankel, *The Land of Canaan and the Destiny of Israel: Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.

פרנקס, סיני אחרי שפינוזה — Paul Franks, "Sinai since Spinoza: Reflections on Revelation in Modern Jewish Thought", in George J. Brooke, Hindy Najman, and Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 333–354.

פרנקפורט ופרנקפורט, מיתוס ומציאות — Henri H. Frankfort and Henriette A. Frankfort, "Myth and Reality", *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, University of Chocago Press, 1977, pp. 3–27.

פרסון, סופר — Raymond Person, "The Ancient Israelite Scribe as Performer", *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), pp. 601–609.

פשר חבקוק, מהדורת קימרון — **מגילת פשר חבקוק, אלישע קימרון (עורך), מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ירושלים, יד בן צבי, תש״ע, עמ׳ 243-258.**

צ׳יילדס, הברית הישנה — Brevard Childs, "The Old Testament as Scripture of the Church", *Concordia Theological Monthly* 43 (1972), pp. 709–722.

צ׳יילדס, כותרות — Brevard Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), pp. 137–150.

צ׳יילדס, מבוא — Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.

צ׳יילדס, שמות — Brevard Childs, *Exodus: A Commentary*, London, SCM Press, 1974.

צ׳יילדס, תאולוגיה מקראית — Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the*

Christian Bible, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

צימרלי, ברית סיני — Walther Zimmerli, "Sinaibund und Abrahambund", *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Munich, C. Kaiser, 1963, pp. 205–216.

צנגר, אל נקמות — Erich Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, trans. Linda Maloney, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

צנגר, לרגלי סיני — Erich Zenger, *Am Fus des Sinai: Gottesbilder der Ersten Testaments*, Düsseldorf, Patmos, 1993.

צנגר, תורה לסיני — Erich Zenger, "Wie und wozu die Torah zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34", Marc Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction— Reception— Interpretation*, Leuven, Peeters, 1996, pp. 265–288.

קאנט, הנחת יסוד — עמנואל קאנט, **הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות**, ירושלים, מאגנס, תשנ״ח.

קאסוטו, ספרות מקראית — משה דוד קאסוטו, **ספרות מקראית וספרות כנענית** (מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, א), ירושלים, מאגנס, תשל״ב.

קאסוטו, שמות — משה דוד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים, מאגנס, 1952.

קאר, גיבוש המקרא — David Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, New York, Oxford University Press, 2011.

קאר, לוח הלב — David Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York, 2008.

קאר, מחלוקת והתכנסות — David Carr, "Controversy and Convergence in Recent Studies of the Formation of the Pentateuch", *Religious Studies Review* 23, 1 (January 1997), pp. 22–31.

קאר, מתודה — David Carr, "Method in Determination of Direction of Dependence: An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34, 11–26 and Its Parallels", Matthias Köckert and Erhard Blum (eds.), *Gottes Volk am Sinai: Untersuchungen zu Ex 32–34 und*

Dtn 9–10, Gütersloh, Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, 2001, pp. 107–140.

קאר, שברי בראשית — David Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

קאר, תשוקה לאלוהים — David Carr, "Passion for God: A Center in Biblical Theology", *Horizons in Biblical Theology* 23 (2001), pp. 1–24.

קהלר–באומגרטנר, מילון — Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher, and Philippe Reymond, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. M. E. J. Richardson, Leiden, Brill, 2001.

קויפמן, תולדות האמונה — יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, תל אביב, מוסד ביאליק, תרצ"ז-תשט"ז.

קול, חזרה מקשרת — Curt Kuhl, "Die 'Wiederaufnahme'—ein literarkritisches Prinzip?" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952), pp. 1–11.

קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם — John J. Collins, *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2005.

קולינס, מבוא — John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2004.

קולינס, קנאות פנחס — John J. Collins, "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 3–21.

קולינס, תקדים — John J. Collins, "The Biblical Precedent for Natural Theology', *Journal of the American Academy of Religion* 45, (1977), pp. B35–B67.

קומנטרי, אמונה יהודית — *Commentary* magazine (ed.), *The Condition of Jewish Belief*, New York, Macmillan, 1966.

קונגר, מסורת — Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow, San Francisco, Ignatius Press, 2004.

קופין, זיכרונות — William Sloane Coffin, *Once to Every Man: A Memoir*, New York, Atheneum, 1977.

קופר, נבואה — Alan Cooper, "Imagining Prophecy", James Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 26–44.

קופר, לימודי מקרא ויהדות — Alan Cooper, "Biblical Studies and Jewish Studies", Martin Goodman, Jeremy Cohen and David Sorkin (eds.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 14–35

קוק, פרשנות תאולוגית — Stephen L. Cook, "Theological Exegesis of Genesis 22: A Case Study of Wrestling with a Disturbing Scripture", Richard Jones and J. Barney Hawkins IV (eds.), *Staying One, Remaining Open: Educating Leaders for a 21st-Century Church*, New York, Morehouse Publishing, 2010, pp. 125–138.

קוק, קץ הנבואה — L. Stephen Cook, *On the Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

קורנפלד ורינגרן, קד״ש — W. Kornfeld and H. Ringrren, "קד״ש", H. Ringgren C. Botterweck, and H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, various translators, 12, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1974–2006, pp. 521–545.

קורצווייל, התגלות וחוק — Zvi Kurzweil, "Three Views on Revelation and Law", *Judaism* 9 (1960), pp. 292–298.

קימלמן, המשיח — Reuven Kimelman, "The Messiah in the Amidah: A Study in Comparative Messianism", *Journal of Biblical Literature* 116 (1997), pp. 313–320.

קימלמן, עמידה וגאולה — Reuven Kimelman, "The Daily Amidah and the Rhetoric of Redemption", *Jewish Quarterly Review* 79 (1988–1989), pp. 165–197.

קימלמן, אברהם יהושע השל — ראובן קימלמן, ״אברהם יהושע השל: התיאולוגיה של היהדות והכתיבה מחדש של תולדות המחשבה היהודית״,

	בנימין איש שלום ודרור בונדי (עורכים), לך לך: עיונים ביצירתו של אברהם יהושע השל, תל אביב, אדרא, תשע"ט, עמ' 364-395.
קיקהפר, ארכיטקטורה	Richard Kieckhefer, *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
קל ואולינגר, אלים	Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
קלואנס, טהרה	Jonathan Klawans, "Ritual Purity, Moral Purity, and Sacrifice in Jacob Milgrom's Leviticus", *Religious Studies Review* 29 (2003), pp. 19–28.
קלימי, המקרא	Isaac Kalimi," Die Bibel und die klassich-jüdische Bibelauslegung. Eine Interpretations-und religionsgeschichtliche Studie", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002), pp. 593–610.
קלמנטס, אלוהים ומקדש	Ronald E. Clements, *God and Temple: The Idea of Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
קלנר, אמונה	Menachem Marc Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2006.
קלנר, הרמב"ם ומיסטיקה	Menachem Marc Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*., Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2006.
קלנר, מחלוקת פרשנית	Menachem Marc Kellner, "Maimonides, Crescas, and Abravanel on Exod. 20:2. A Medieval Jewish Exegetical Dispute", *Jewish Quarterly Review* 69 (1979), pp. 129–157.
קלנר, תורת העיקרים	**מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים, ההסתדרות הציונית, תשנ"א.**
קלרמן, ס"כ	Diether Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1, 1 bis 10, 10. Literarkrit. U. Traditionsgeschichtl.*

Untersucht, Berlin, De Gruyter, 1970.

קנוהל, בין אמונה לביקורת — ישראל קנוהל, "בין אמונה לביקורת", **מגדים** 33 (2001), עמ' 126-128.

קנוהל, בין קול לדממה — Israel Knohl, "Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), pp. 17–30.

קנוהל, מקדש הדממה — **ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים, מאגנס, תשנ"ב.**

קנוהל, סימפוניה אלוהית — Israel Knohl, *The Divine Symphony: The Bible's Many Voices*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2003

קנופרס ולוינסון, כיצד — Gary Knoppers and Bernard Levinson, "How, Where, When, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?", Gary Knoppers and Bernard Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, pp. 1–19.

קמין, רש"י — **שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים, מאגנס תשמ"ו.**

קמינסקי, ואוהב את יעקב — Joel S. Kaminsky, *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville, Abingdon Press, 2007.

קמינקא, מחקרים — **אהרון קמינקא, מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית, תל אביב, דביר, תרצ"ח.**

קפלן, אני ישנה — Lawrence Kaplan, "'I Sleep, but My Heart Waketh': Maimonides' Conception of Human Perfection", Ira Robinson, Lawrence Kaplan, and Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, Lewiston, E. Mellen Press, 1990, pp. 130–166.

קפלן, ביקורת — Lawrence Kaplan, "Review Essay: Between Berlin and Slobodka", *Da'at* 35 (1995), pp. v–xxxiv.

קפלן ודרזנר, עד נבואי — Edward K Kaplan and Samuel H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven, Yale University Press, 1998.

קפנס, התגלות
Steven Kepnes, "Revelation as Torah: From an Existential to a Postliberal Judaism", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 10 (200), pp. 205–237.

קראץ, עשרת הדברות
Reinhard Kratz, "Der Dekalog im Exodusbuch", *Vetus Testamentum* 44 (1994), pp. 205–238.

קרוגר, חוק וחוכמה
Thomas Krüger, "Gesetz und Weisheit im Pentateuch", I. Fischer, U. Rapp, and J. Schiller (eds.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS J. Marbock)*, Berlin: W. De Gruyter, 2003, pp. 1–10.

קרוגר, נפילה
Thomas Krüger, "Sündenfall? Uberlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte", Knrad Schmid and Christoph Riedweg (eds.), *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. 95–109.

קרוגר, קול אלוהים
Thomas Krüger, "Die Stimme Gottes: Eine asthetisch-theologische Skizze", in S. Gehrig and S. Seiler (eds.), *Gottes Wahrnehmungen: Festschrift Helmut Utzschneider*, Stuttgart, Kolhammer, 2009, pp. 41–65.

קרוזמן, התורה
Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, trans. Allan W. Mahnke, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

קרוט, יחס להלכה
Benny Kraut, "The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig", *Tradition* 12 (1971), pp. 49–71.

קרונפלד, אלוזיה
Chana Kronfeld, "Allusion: An Israeli Perspective", *Prooftexts* 5 (1985), pp. 137–163.

קרוס, מיתוס כנעני
Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

קרייסל, נבואה
Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea*

in Medieval Jewish Philosophy, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

קרמר, קאנון רבני — David Kraemer, "The Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries", *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), pp. 613–630.

קרסיק, לראות קול — Michael Carasik, "To See a Sound: A Deuteronomic Rereading of Exodus 20:15", *Prooftexts* 19 (1999), pp. 257–265.

קרסיק, קולות המקרא — Michael Carasik, *The Bible's Many Voices*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2014.

קרפנטר והרפורד־בטרסבי, הקסטיוך — J. E. Carpenter and G. Harford-Battersby, *The Hexateuch According to the Revised Version*, London, Longmans, Green and Co., 1900.

ראולי, רלוונטיות — Harold H. Rowley, *The Relevance of the Bible*, London, James Clark, 1942.

ראיסנן, פאולוס והחוק — Heikki Räisänen. *Paul and the Law*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983.

רגב, קדושה דינמית וסטטית — איל רגב, "קדושה דינמית או קדושה סטטית? לאפיון הקדושה ברבדים הכוהניים ובספר דברים בעקבות שיטת משה ויינפלד", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד** (תשס"ד), עמ' 51-74.

רובינסון, השראה והתגלות — H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1946.

רוזנברג, חקר המקרא — שלום רוזנברג, "חקר המקרא במחשבה היהודית דתית החדשה", אוריאל סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, רמת גן, דביר תשל"ט, עמ' 86-119.

רוזנטל, תורה שבעל־פה — אברהם רוזנטל, "תורה שבעל־פה ותורה מסיני – הלכה ומעשה", **מחקרי תלמוד ב: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל**, ירושלים, מאגנס, תשנ"ג, עמ' 448-489.

רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן — פרנץ רוזנצווייג, **אגרות וקטעי יומן**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ז.

רוזנצווייג, השכלה יהודית — Franz Rosenzweig, *On Jewish Learning*, ed. Nahum Glatzer, New York, Schocken Books, 1965.

רוזנצווייג, כוכב הגאולה — פרנץ רזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגום יהושע עמיר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל״ג.

רוזנצווייג, כוכב (גרמנית) — Franz Rosenzweig, *Der Stren der Erlösung*, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

רוזנצווייג, נהריים — פרנץ רוזנצווייג, **נהריים: מבחר כתבים**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ״א.

רוזנצווייג, פירושים — פרנץ רוזנצווייג, **פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי**, תרגום מיכאל שורץ, ירושלים, מאגנס, תשע״א.

רוט, תהליך הלכתי — Joel Roth, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis*, New York, Jewish Theological Seminary, 1986.

רומר, כמה ספרים — Thomas Römer, "How Many Books (Teuchs): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic History, or Enneateuch?", Thomas Dozeman, Thomas Römer, and Konrad Schmid (eds.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 24–42.

רומר וברטלר, דברים לד — Thomas Römer and Marc Brettler, "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch", *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), pp. 400–419.

רוס, ארמון התורה — תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, תרגום רותי בר־אילן, תל אביב, עם עובד, תשס״ז.

רופא, הדת הישראלית — Alexander Rofé, "The History of Israelite Religion and the Biblical Text: Corrections Due to the Unification of Worship", in Shalom Paul, Robert Kraft, Lawrence Schiffman, Weston Fields and Eva Ben-David (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden, Brill, 2003, pp. 759–793.

רופא, היסטוריוגרפיה — אלכסנדר רופא, ״ההיסטוריוגרפיה בשלהי תקופת המלוכה: החיבור האפרתי כנגד החיבור המשנה־תורתי״, **בית מקרא** לח (1992), עמ׳ 14-28.

רופא, המשפט המקראי — אלכסנדר רופא, "מחקר המשפט המקראי לאור השיטה הפילולוגית־היסטורית", **משפטים** יג (תשמ"ד), עמ' 477-496.

רופא, מסירות — אלכסנדר רופא, "המסירות ללימוד התורה בשלהי התקופה המקראית: יהושע א, ח; תהלים א, ב; ישעיהו נט, כא", ש' יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו**, ירושלים, מאגנס, תשנ"ד, עמ' 622-628.

רופא, דברים — Alexander Rofé, *Deuteronomy: Issues and Interpretation*, London, T & T Clark, 2002.

רות, קובצי חוקים — Martha Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Scholars Press, 1997.

רייט, הנצחה — Jacob Wright, "The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible", *Prooftexts* 29 (2009), pp. 433–473.

רייט, להמציא חוק — David P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, New York, Oxford University Press, 2009.

ריינולדס, התורה כמורה — Kent Aaron Reynolds, Torah as Teacher: The Exemplary Torah Student in Psalm 119, Leiden, Brill, 2010.

ריינס, נבואת משה — Alvin Reines, "Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy", *Hebrew Union College Annual* 40–41 (1969–1970), pp. 325–361.

רמב"ם, מורה נבוכים — משה בן מיימון, **מורה נבוכים**, תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

רמב"ם, פירוש המשנה — **משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון**, תרגום, מבוא והערות י"ד קפאח, ירושלים

רנדטורף, פרשנות רבנית — Rolf Rendtorff, "Rabbinic Exegesis and the Modern Christian Bible Scholar", *Canon and Theology*, ed. And trans. Margaret Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 17–30.

רנדטורף, תהליך העברה — Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, trans. John J.

Scullion, Sheffield: JSOT Press, 1990.

רנדטורף, תנ״ך — Rolf Rendtorff, *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*, trans. David E. Orton, Leiden, Deo, 2005

רנדסבורג, תאריך — Gary Rendsburg, "The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100's", *Vetus Testamentum* 42 (1992), pp. 510–527.

רצינגר, ישו — Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. Adrian J. Walker, New York, Doubleday, 2007.

שארפ, להיאבק — Carolyn Sharp, *Wrestling the Word: The Hebrew Scriptures and the Christian Believer*, Louisville, Westminster John Know Press, 2010.

שביד, בין חוקר למפרש — אליעזר שביד, ״בין חוקר למפרש פילוסופי של המקרא: השפעת דת התבונה ממקורות היהדות על תולדות האמונה הישראלית״, מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), **משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל**, מוקדשים לזכרו של פרופ׳ אפרים גוטליב, ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ״ד, עמ׳ 414-428.

שביד, הפילוסופיה של התנ״ך — **אליעזר שביד, הפילוסופיה של התנ״ך כיסוד תרבות ישראל: עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש**, תל אביב, משכל, 2004.

שבל, במדבר טו — Simeon Chavel, "Numbers 15, 32–36—A Microcosm of the Living Priesthood and Its Literary Production", Sarah Shectman and Joel Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009, pp. 45–55.

שבל, ספרות משפטית — ש׳ שבל, ״הספרות המשפטית שבמקרא״, ציפורה טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים**, ירושלים, יד בן צבי, תשע״א, עמ׳ 227–272.

שבל, פסח שני — Simeon Chavel, "The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult", *Harvard Theological*

Review 102 (2009), pp. 1–24.

שגיא, אלו ואלו — אבי שגיא, **אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל**, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, 1996.

שגיא, עונשו של עמלק — אבי שגיא, "עונשו של עמלק: דרכי התמודדות של המסורת היהודית עם הבעיה המוסרית", **מחברת שדמות** 2-3 (תשנ"ה), עמ' 64-78.

שויקה, לוחות האבן — אהרון שויקה, 'לוחות האבן, התורה והמצוות', **תרביץ** פא (תשע"ג), עמ' 343-366.

שורץ, אנוכי ולא יהיה — ברוך יעקב שורץ, "'אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום': עיון בדרך היווצרותו של פירוש", שרה יפת (עורכת), **המקרא בראי מפרשיו**, ירושלים, מאגנס, 1994, עמ' 170-197.

שורץ, התורה — ברוך יעקב שוורץ, "התורה: חמשת חומשי וארבע תעודותיה", ציפורה טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים**, ירושלים, יד בן צבי, תשע"א, עמ' 161-226.

שורץ, חורב — Baruch Schwartz, "The Horeb Theophany in E: Why the Decalogue Was Proclaimed", Paper presented at the conference of the Society for Biblical Literature, San Antonio, Texas, November 2004.

שורץ, מקור — ברוך יעקב שורץ, "לשאלת מקור תוקפן של המצוות: 'הנורמה הבסיסית' וטעמה במסורות התורה", **שנתון המשפט העברי כא** (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 241-365.

שורץ, מתן תורה — ברוך שורץ, "מתן תורה: תרומת חקר המקרא להבנת המושג בעבר ובהווה", דניאל לסקר (עורך), **מחשבת ישראל ואמונת ישראל**, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ב, עמ' 21-31.

שורץ, סיני — Baruch Schwartz, "What Really Happened at Mount Sinai?", *Bible Review* (October 1997), pp. 21–46.

שורץ, סיפור כוהני — Baruch Schwartz, "The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai", Michael V. Fox, Victor Avigdor Hurowitz, Avi Hurvitz, Michael L. Klein, Baruch J. Schwartz, and Nili Shupak (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to*

Menahem Haran, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, pp. 103–134.

שורץ, קדושת ישראל — ברוך יעקב שורץ, "קדושת ישראל בתורה", **קדושים תהיו: חוג בית הנביא לתנ"ך ולמקורות ישראל, ירושלים: בית הנשיא, תשנ"ו, עמ' 17-26.**

שורץ, תגובות מודרניות — Baruch Schwartz, "The Pentateuch as Scripture and the Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press, 2012, pp. 203–229.

שורץ, תורת הקדושה — **ברוך יעקב שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים, מאגנס, 1999.**

שורש, קאנון — Ismar Schorsch, *Canon without Closure: Torah Commentaries*, New York, Aviv Press, 2007.

שטיינר, עין ודת — Richard Steiner, "דת and עין: Two Verbs Masquerading as Nouns in Moses' Blessing (Deuteronomy 33:2, 28)", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), pp. 693–698.

שטמברגר ושטרק, מבוא — G. Stemberger and H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trans. M. Bockmuehl, Edinburgh, T & T Clark, 1991.

שטק, פרשנות נבואית — Odil Hannes Steck,"Prophetische Prophetenauslegung", H. F. Geiber, H. J. Luibl, W. Mostert and H. Weder (eds.), *Wahrheit der Schrift-Wahrheit der Auslegung: Eine Zurcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag Am 6. Juli 1992*, Zürich: Theologischer Verlag 1992, pp. 198–244.

שטראוס, לימוד מורה נבוכים — Leo Strauss, "How to Begin to Study the *Guide of the Perplexed*", Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. xi–lvi.

שטרן, המקרא בתפילה — Elsie Stern, "Concepts of Scripture in the Synagogue Service", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*,

New York, New York University Press, 2012, pp. 15–30.

שטרן, הרמב״ם על עמלק — Josef Stern, "Maimonides on Amaleq, Self-Corrective Mechanisms and the War against Idoltary", Jonathan Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 359–392.

שטרן, השל — Harold Stern, "A. J. Heschel, Irenic Polemicist", *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 45 (1983), pp. 169–177.

שטרן, ייחוס ומחברות — Sacha Stern, "Attribution and Authorship in the Babylonian Talmud", *Journal of Jewish Studies* 45 (1994), pp. 28–51.

שטרן, מחברות בתלמוד — Sacha Stern, "The Concept of Authorship in the Babylonian Talmud", *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), pp. 183–195.

שטרנברג, פואטיקה — Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

שכטר, דרשות — Solomon Schechter, *Seminary Addresses and Other Papers*, New York, Burning Bush Press, 1959.

שכטר, לאופולד צונץ — Solomon Schechter, "Leopold Zunz", *Studies in Judaism: Third Series*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1924, pp. 82–142.

שכטר, מחקרים א — Solomon Schechter, *Studies in Judaism, First Series*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1896.

שכטר, מחקרים ב — Solomon Schechter, *Studies in Judaism, Second Series*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1908.

שכטר, תאולוגיה רבנית — Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York, Schocken, 1961.

שלום, הגיגים — גרשום שלום, ״הגיגים על תאולוגיה יהודית״, **פתחים: רבעון לממחשבת היהדות** 30 (תשל״ד), עמ׳ 3-21.

שלום, הקבלה וסמליה — גרשום שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, תרגום יוסף בן שלמה, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל״ו.

שלום, התגלות ומסורת — Gershom Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism", *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, pp. 282–303.

שלום, צורה מיסטית — Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. Joachim Neugroschel, New York, Schocken Books, 1991.

שמות רבה, מהדורת שנאן — מדרש שמות רבה: פרשות א-יד, פירוש ומבוא אביגדור שנאן, ירושלים, דביר, תשמ״ד.

שמיד, בראשית ושמות — Konrad Schmid, "Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel", *Biblica* 93 (2012), pp. 187–208.

שמיד, הפרדה — Konrad Schmid, "The Emergence and Disappearance of the Separation Between the Pentateuch and the Deuteronomistic History in Biblical Studies", Thomas Dozeman, Thomas Romer, and Konrad Schmid (eds.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 11–24.

שמיד, מחברות — Konrad Schmid, "Authorship", *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, 3, Berlin, de Gruyter, 2010.

שמיד, סופרים — Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur: Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

שניידוינד, חברה — William Schniedewind, *Society and the Promise to David: The Reception History of 2 Samuel 7:1–17*, New York, Oxford University Press, 1999.

שניידוינד, טקסטואליזציה — William Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

שפירא, מנהג אמריקה — Marc Shapiro, "Another Example of Minhag America", *Judaism* 39 (1990), pp. 148–154.

שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית — Marc Shapiro, The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

שפירא, תנ"ך וזהות הישראלית — **אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים, מאגנס, תשס"ו.**

שפירא, תשובה — Marc Shapiro, "Marc Shapiro Replies", *Judaism* 40 (1991), pp. 89–93.

שפס, פרנץ רוזנצווייג — Hans-Joachim Schoeps, "Franz Rosenzweig und seine Stellung zum judischen Gesetz", *Theologische Literaturzeitung* 80 (1955), pp. 119–124.

שפר, מחקרים — Peter Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, Leiden, Brill, 1978.

שפרבר, ולקחתם לכם — **דניאל שפרבר, "מצוות 'ולקחתם לכם' בחג הסוכות והתפתחותה", סידרא טו (תשנ"ט), עמ' 167-179.**

שריינר, פאולוס וציות לחוק — Thomas Schreiner, "Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E. P. Sanders", *Westminster Theological Journal* 47 (1985), pp. 246–248.

ששון, מושב זקנים — **ששון, סלימן דויד (עורך), ספר מושב זקנים על התורה, לונדון, דפוס חי"ל, תשי"ט.**

תוספתא, מהדורת ליברמן — תוספתא, מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט"ו-תשל"ג.

תוספתא, מהדורת צוקרמנדל — תוספתא, מהדורת משה שמואל צוקרמאנדל, ירושלים, ספרי ואהרמן, תש"ל.

תוקידידס, מלחמת פילופוניס — תוקידידס, **תולדות מלחמת פילופוניס**, תרגום אלימלך הלוי, ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"ט.