

המקרא כתורה שבעל-פה: גישה חדשה-ישנה

בנימין זומר

בית המדרש לרבנים באמריקה

קיבלתי את ההזמנה להעביר הרצאה זו לזכר הרב פרופסור משה גרינברג בשמחה ובכבוד אך גם בדאגה ובחשש שאיני ראוי למשימה זו. אמנם אני רואה את עצמי כתלמיד של פרופ' גרינברג, ומטרתי בפירסומי ובהוראתי היא להמשיך את דרכו. ואולם, בניגוד לאנשים רבים בְּחָדֵר זה, כמעט ולא הכרתי אותו אישית. דיברתי אתו רק פעם אחת, ולא זכיתי ללמוד אצלו. (הייתי סטודנט בחוג פה לשנה לאחר שסיימתי את לימודי בייל, ובאותה שנה פרופ' גרינברג לא היה בארץ, היות שהוא יצא ללמד דווקא בייל -- החמצתי אותו גם כאן וגם שם.) אף על פי שהשפעתו עלי עמוקה, אני מכיר את מוֹרְשָׁתו של פרופ' גרינברג כפי שיכירו אותו כל חוקרי מקרא בעתיד: דרך תורתו שבכתב ולא ממקור מים חיים. לכן אני מקווה שלא תשפטו אותי כיומְרָנִי אם אתחיל את ההרצאה כשאני מציין שאחד המאפיינים החשובים ביותר של פרופ' גרינברג הוא, שהוא היה גם חוקר מקרא וגם הוגה דעות. בשילוב זה הוא דמה, כמובן, למורו יחזקאל קויפמן. חשוב להדגיש ששני התפקידים האלה לא היו נפרדים אחד מן השני. לעתים קרובות פרופ' גרינברג יישם את שני התפקידים בְּעֵת וּבְעוֹנָה אחת -- למשל, במאמריו שיצאו לאור בְּקִבְצִים על המקרא ועל היהדות והסגולה והכת. אך גם במחקריו הפילולוגיים וההיסטוריים, סבוֹרְנִי, תמיד חקר ופִּיֶרֶשׁ וכתב לא רק בְּמִטְרָה להעמיק את הידע שלנו על המקרא בהקשרו במזרח הקדום אלא גם כדי לקדם את המסורת של מחשבת ישראל. ביתר דיוק: הוא חקר

ופירש את הטקסט בכלים פילולוגיים במטרה להעמיק את תפיסתנו את המקרא כמקור שופע להבנת מחשבת ישראל והתהוותה, ובאומרי "התהוות" כוונתי לא רק להתהוות בעבר אלא גם בהווה. הודות לנטייה זו, הוא לא נרתע לעיין בטקסטים מקראיים ובטקסטים חז"ליים באותו מאמר: כולם שייכים, לדידו, לאותה קבוצה, והיא: מקורות ישראל.

ברצוני הערב להמשיך בדרך זו, ולא אימנע מעיון בטקסטים מתקופות שונות. השאלה שאליה אני רוצה להסב את תשומת לבנו היא: האם, ובאיזה מובן, התנ"ך יכול להיתפס היום לא רק כקובץ עתיק ומרתק מהמזרח הקדום, ולא רק כאנתולוגיה חשובה ומכוננת לעם היהודי ולתרבות המערבית כולה, אלא כתורת חיים, ככתבי קודש. שאלה זו, כידוע, עניינה גם את פרופ' גרינברג, במיוחד בכמה מאמרים כגון "המשמעות האמיתית של המקרא" ו-"Three Concepts of the Torah in Hebrew Scriptures". האם ביקורת המקרא המודרנית עירערה כל כך את מעמד התנ"ך כמקור קדוש שאי-אפשר לתפסה כ-"scripture"? הרי לאור ביקורת המקרא ברור שהטקסטים שבתורה, בנביאים ובכתובים הם פרי עטם של מחברים אנושיים. ככל יצירה אנושית אינם שלמים וחפים מכל טעות. אדרבה, המחקרים הנובעים מתחומנו כופים עלינו להודות שתוכני המקרא עלולים לשגות ונוטים לעתים קרובות לסתור אחד את השני. בזירה זו אין צורך לתת דוגמאות. אסתפק בציון כי בעיות אלה כוללות לא רק חוסרי עקביות פנימית (כגון מספר החיות בתבה) ולא רק טעויות היסטוריות (כמו נוכחות גמלים והתואר "פרעה" במזרח הקדום בתקופת הברונזה). כלולות בהן גם בעיות תיאולוגיות ומוסריות -- למשל, מצוות כמו הריגת כל בני עמלק ועמהם נשים וטף -- דהיינו, מצוות והשקפות שאי-אפשר ליישב אותן עם איל שהוא צדיק בכל דרכיו או עם איל שרחמיו על כל מעשיו, קל וחומר לא עם איל שהוא גם צדיק וגם רחום.

האומנם ייתכן שיש ספרי קדש שמלותם נוסחו על ידי בני אדם? האם אפשר שישנו קובץ דתי בר סמכא בעיני קהילות המודות בכך כי קובץ זה עלול לטעות? ברור שביהדות הדבר קיים. בה ידועה תורה שאינה תמימה ובכל זאת משיבת נפש, משפטים בלתי־טהורים שבשומרם עקב רב. מדובר, כמובן, על התורה שבעל פה. לפי חז"ל היא שמימית במקורו אך אנושית בניסוחו המילולי. לדידם של רבנים מכל הדורות, תוקפן של המצוות אשר פורטו במשנה ובגמרא מיוסד על היותן הבעה של רצון האל, אף כי אליבא דקלי עלמא המשנה יצאה מפיהם של רבי יהודה והתנאים. התורה שבעל פה היא ערבוביה של מרכיבים שמימיים ואנושיים; לכן היא קדושה ובלתי־שלמה בעת ובעונה אחת. אכן דווקא מפאת ניסוחו האנושי (או הודות לו) תוכנו מושפע כמעט בכל דף מנטייתם של בני אדם לשכוח ומהבנתם המוגבלת. כתוצאה מכך, התורה שבעל פה גדושת מחלוקת; הרי המחלוקת הראשונה בה מופיעה כבר במשנה הראשונה של מסכת ברכות.

נדמה לי שגישה מודרנית על המקרא כופה עלינו להודות שכל שאמרתי זה עתה על התורה שבעל פה ונטייתה לטעות חל גם על דברי המקרא. הם ניסוחים אנושיים המשתדלים, אך לא תמיד מצליחים, לכלול ולסכם מסר אלהי. מתוצאות ביקורת המקרא עלינו להסיק מסקנה ברורה: **אין תורה שבכתב; יש רק תורה שבעל פה, והיא מתחילה במלים, בראשית ברא.** המחלוקת הראשונה שבתורה-שבעל-פה אינה בעניין השאלה, עד מתי קורין את שמע בערבית, אלא בעניין השאלה, כיצד נברא העולם. הסופרים שחיברו ס"כ וס"י הם החכמים הראשונים שאנו נתקלים בהם בלומדנו את התורה-שבעל-פה ושמחילוק דעותיהם עלינו ללמוד מה רצון האל לעם ישראל. למרות שחוקרי דתות ותיאולוגים מדברים על מקרא ומסורת כשני דברים נפרדים, ביהדות המודרנית אין הבדל ביניהם; אין המקרא

אלא סוג אחד של מסורת; scripture הוא פשוט תת־קבוצה קדומה של tradition. אם כן, אזי יש רק תורה אחת, היא המסורת הכוללת גם מקרא וגם משנה, גם נביאים וגם תלמוד, גם כתובים וגם מה שתלמידים שואלים ולומדים, עד היום הזה, ואפילו מה שחכמים עתידים לחדש.

המושג כי "שתי תורות ניתנו לישראל אחת בפה ואחת בכתב" כדברי רבן גמליאל (בספרי דברים פ' שנ"א, בעמ' 1 בתמסיר) הוא מרכזי ביהדות של חז"ל. לאור מושג זה המסקנה שהסקתי כי אין ביהדות זמנינו תורה שבכתב כלל וכי יש רק תורה אחת -- היא עלולה להישמע רדיקלית ורחוקה מן המסורת. האם המסקנה שהסקתי מערערת את יסודות הדת שחז"ל הקימו? האם הורדת דרגת המקרא לתת־קבוצה במסורת יוצאת נגד המקרא? האם היא פוגעת בהשקפת העולם העולה ממנו? טענתי היא שלא. בספרות חז"ל טקסטים רבים מטשטשים את הגבול בין שתי התורות, ובתקופת המקרא עצמה תיפקדו טקסטים מקראיים כמסורות -- דהיינו, תיפקדו כמו שטקסטים בתורה שבעל פה מתפקדים ולא כתורה שבכתב. לכן אין לראות את ההצעה שלי כמאיימת על המבנה של היהדות הקלאסית, אלא כחזרה לרעיונות קדומים ונכבדים. בזמן העומד לרשותנו אציג רק כמה מהדוגמאות המאוששות טענה זו.

אתחיל בטקסט ממסכת ברכות; הוא בעמ' 2 בתמסיר, שם צילמתי מספר עין יעקב. אקרא מאמצע העמוד: [...] הסדר כאן בולט לעין. ריש לקיש אינו מדבר על ספרי התורה שבכתב ואז על התורה שבעל פה -- היינו, חומש, ואז נ"ך, ואז משנה, ואז גמרא. הוא מערבב מרכיבים של שתי התורות: חומש, משנה, נ"ך, גמרא. (הסדר המדוייק והמרכיבים הספציפיים שונים בכמה כתבי יד ובמקבילות במדרש הגדול ובהלכות גדולות, כפי שהראה אהרן שניקה לא מזמן במאמרו בתרביץ, אך ברוב

הגרסאות הסדר בכל זאת מעורבב -- לא בכל המקרים, אבל ברובם. מסדר זה אפשר לקבל את הרושם שהגבול בין שתי התורות אינו חשוב, או אפילו שחלק מתושבע"פ -- היינו, המשנה -- יותר חשוב מהנ"ך. ואכן יש מפרשים הטוענים כך. למשל, בפירושו "אהבת איתן" (בעמ' 2 שמאלה למטה) הפרשן אברהם ממינסק כותב: [...].

הרעיון שלתושבע"פ יש חשיבות יתר מעל תושב"כ מובע בצורה ברורה יותר באמירה המופיעה במקומות רבים. אני צילמתי את הגירסה המופיעה בירושלמי פאה, היא בעמ' 3 של התמסיר בטור בימין, שם יש תיז קטן: [...].

אמירה זו מכירה את הסיווג בין תושבע"פ ותושב"כ, והיא מעלה דווקא את הסטטוס של תושבע"פ. טקסטים אחרים הם אפילו נועזים יותר כשהם מטשטשים או דוחים סיווג זה. כידוע, במשנה ובתוספתא המונחים תושבע"פ ותושב"כ אינם מופיעים כלל; הן מדברות רק על "תורה", והיא כוללת את כל ספרי קודש ומקורות קדושים. באופן דומה בספרי דברים פסקא ש"ו (עמ' 5 בתמסיר) אנחנו קוראים [...]. אין כאן שום סיווג אלא סתם תורה.

מדרש נפוץ מאוד מודה בכך שיש שתי תורות תוך כדי הכחשה שיש חשיבות או משמעות לסיווג שביניהן. צילמתי לכם את הגירסה שבמדרש שמות רבא, והוא בעמ' 4 בתמסיר: [...] לפי זה ההבדל בין בכתב לבין בעל פה הוא משני ובעצם מקרי. במקור, כל תורה היתה בעל פה, ולא היתה קיימת תושב"כ. לאחר מכן בהתאם לבקשת משה (ומסיבה פרקטית), הפכה קצת מהתורה לתושב"כ דווקא.

המדרש אינו מעלה על הדעת כי יש הבדל עקרוני בין התורה שנשארה כמו שהיתה (זאת אומרת, בעל פה) והתורה שנהפכה לחומר כתוב. אדרבה: התורה האמיתית נשארת תורה אחת, ומי שילמד רק חלק ממנה (או יתרגם רק חלק ליוונית) אין לו תורה כלל. לפי התכסיס של ה' כאן חשוב שהמקרא ואפילו החומש אינו העיקר של תורה ואינו התשתית של תורה ואינו ה־best hits של תורה -- הרי אילו תושב"כ היתה העיקר או התשתית או החומר החשוב ביותר, אזי נוצרים הלומדים את תה"ש היו לומדים משהו ממש. אבל הטיעון כאן הוא שמה שיש להם הוא כלום, כי הוא רק חלק אקראי. למדים מכך שאין לסיווג בין שתי התורות משמעות תיאולוגית או פרשנית, וכדי להיות תורה של ממש היא צריכה להיות תורה אחת, תורה שלמה, בלי ההבדל המשני והמלאכותי בין תושבע"פ ותושב"כ.

מכל זה נובע שלתורה שבעל-פה יש עדיפות על התורה שבכתב לא רק מבחינה רעיונית אלא אף מבחינת זמן יצירתה, שכן התורה שבעל-פה נתפסת כקודמת בזמן לזו שבכתב. 'תורה' סתם היא לעולם התורה שבעל-פה; "בעל-פה" הוא בררת המחול, the default value של תורה, ותורה זו כוללת בתוכה את התורה שבכתב כתת-קבוצה שלה. דברי רי"ש לקיש בבלי גיטין ס' א' מאוששים טענה זו. בעמ' 8 בתמסיר, למטה בדף, אנו קוראים: [... ואז רש"י שם ...]. פרופ' דויד קרימר מסביר:

“According to [Shimon ben Laqish] ... Written Torah was originally oral. In effect, the only difference between Written and Oral Torah during the life of Moses was what they one day would become; for most of that period the form of the two Torahs was literally identical.”

(David Kraemer, "Formation of Rabbinic Canon: Authority and Boundaries," 624 and 626.)

נעיין בַּקְצָרָה בעוד טקסט אחד מספרות חז"ל, הוא המשנה המפורסמת בסוף הפרק הראשון במסכת חגיגה -- ראה עמ' 6 בתמסיר: [...] משנה זו מכירה בכך כי להלכות שונות יש מקורות שונים, בין בתורה שבכתב, בין בתורה שבעל פה, בין בשתיהן במידות שונות. אך סיווג זה הוא תיאורטי ואין לו שום משמעות מעשית. הרי המשנה מפרטת הלכות מכל הסוגים האלה, ואין היא רומזת שאין תוקף הלכתי אלא להלכות המבוססות היטב במקרא. אדרבה העובדה שבדרך כלל המשנה אינה מסבירה את הקשר בין הלכותיה לבין החומש מוכיחה שבעיני המשנה אותה הסמכות חלה על כל שלושת הסוגים. ברם לכאורה אפשר לשמוע כאן רמז כי הדינים המושרשים ביותר במקרא "הן הן גופי תורה" ושלהם כביכול סטטוס עילאי יותר, אבל המשנה אינה אומרת שום דבר העשוי לאושש רמז זה. מה עוד, הגמרא דוקה אפשרות זו ומבטלת את הרעיון שהסוג השלישי הוא בכלל שוֹנָה, כשהיא אומרת: "הן הן גופי תורה -- הַנִּי אֵין, הַנֶּךְ לָא? [הלכות מהסוג השלישי, שהוא המקראי ביותר, הן כן גופי תורה, ואלה מהסוגים הפחות מקראיים, הן אינן גופי תורה? ודאי שלא.] אלא אֵימָא: הן והן גופי תורה." לפי הגמרא, כל ההלכות, וגם אלה שאין להם קשר עם תורה שבכתב, הם גופי תורה. ראוי לציין שרש"י, רמב"ם וברטנורא על המשנה מקבלים את הבנת המשנה לפי הצעת הגמרא -- או בעצם, לפי התיקון של הגמרא.

הטקסטים שראינו דוחים את הרעיון שסמכותה של ספרות חז"ל מופקת מהמקרא או מתהליכי מדרש על טקסטים מקראיים. האמת היא שנהפוך הוא: סמכות התורה-שבכתב היא דוקטרינה הנלמדת מהתורה שבעל פה המוסרת לנו את ספרי המקרא. בניסוחו של ויקרא רבה י"א ז': "אם אין חכמים אין תורה." כמובן, לא כל החכמים היו מסכימים עם הטענה שאין לגבול בין שתי התורות חשיבות

תיאולוגית או שבמובן מסויים אין גבול זה אפילו קיים. ברור שבית המדרש של רבי ישמעאל לא היה מסכים לגישה זו, כמו שמתברר במיוחד במחקריו של עזן ידין-ישראל. אבל יש אמירות נפוצות במשנה, בבלי, בירושלמי, במדרשי הלכה ובמדרשי אגדה, שלפיהן תורה אחת היא, או שלפיהן הגבול שבין שתי תורות מטושטש או חסר חשיבות. לאור עובדה זו, ההצעה התיאולוגית שלי (דהיינות שביהודות המודרנית המקרא הוא בחזקת תורה שבעל פה) היא אולי פחות רדיקלית ממה שנראה במבט ראשון.

לא רק בספרות חז"ל רואים טישטוש בין הדרכה דתית המופעת בכתב לבין הדרכה דתית העולה מהקשר בעל פה. ההבחנה בין לקח הנשמר בעל פה לבין לקח כתוב היא זרה לתרבות המקראית, היות שהכתב היה רק דרך אחת לשמור ולמסור טקסטים שנשמרו גם בעל פה; זאת אומרת, הכתיבה בתקופת המקרא לא היתה אלא אמצעי עזר לזיכרון, ואף פעם לא תיפקדה לבדה. כפי שדויד קר, קרל הן-דר-טורן ואחרים הראו בספריהם לא מזמן, כל טקסט במזרח הקדום היה בראש ובראשונה חָפֵר בעל פה והוא נקרא בעל פה, ומטרת הכתיבה היתה לפעול יחד עם הזיכרון של הסופרים כדי לשמר את הטקסט. ספרי המקרא התפתחו מתוך מסורת והיו פתוחים לשינוי ועיבוד על סמך המסורת. אפשר לראות את המסורתיות או הטיב ה"בעל פה" של המקרא לאור כמה תופעות, וביניהן פרשנות פנים-מקראית, תהליכי התהוות המקרא, ושימוש המונח "תורה" במקרא.

בפורום זה אין צורך להסביר מה זאת פרשנות פנים-מקראית. הרי תחום מחקר זה הוא בעצם תוצרת החוג. אסתפק בכמה מלים על ההשלכות העולות מתחום מחקר זה. כשם שחכמים במשנה, במדרש ובגמרא משוחחים זה עם זה, חולקים זה על זה, שואלים זה את זה, מוסרים את דברי קודמיהם,

ומוסיפים לדברי קודמיהם, כך גם (חקר הפרשנות הפנים-מקראית מראה) הסופרים שחיברו את המקרא משוחזרים, חולקים, שואלים, מוסרים, ומוסיפים. מה עוד, חקר זה מוכיח כי חומר רב במקרא הוא פרשני באופיו וכי חומר זה נכתב כתוצאה של תהליך פרשני ועם מטרה פרשנית. הנה אומר: בין דרכו של מקרא ודרכה של ספרות חז"ל יש חפיפה במידה חשובה. כשאנחנו ערים לדרך שבה ישעיהו השני משתמש בנבואות ירמיהו וישעיהו בן אמוץ ומגיב עליהן, או כשאנחנו עומדים על הנוהל החוזר ונשנה של בעלי החוקים שבספר דברים לעבד את החוקים של ספר הברית, או כשאנחנו מבחינים בתחיבות ובהערות בתוך טקסט מסויים -- מתברר לנו כי המקרא מרבה לכלול שקלא ותרייא, דבר ומדרשו. זאת אומרת: בתקופת המקרא תפקדו הטקסטים שהתגבשו למקרא כתורה שבעל פה. (כשאני אומר כי הטקסטים תפקדו כתורה שבעל פה אינני טוען שלא נכתבו כלל. כוונתי היא להדגיש את הגישה הנראה בהם שמותר לפרש ולשנות מסורות, בין אם מדובר במסורות של חומר כתוב, בין אם מדובר במסורות בעל-פה.) הסופרים שחיברו את המקרא דמו לתנאים ואמוראים, כי גם הם יצרו טקסטים חדשים תוך כדי שימוש ושיכתוב הטקסטים שקיבלו. למדים מכך שסופרים אלה הורישו לחכמים שבאו אחריהם לא רק טקסט אלא גם דרך לקרוא את הטקסט, לפרשו, לסגל אותו ולהשתמש בו. חקר הפרשנות הפנים-מקראית מסלק את הדירוג שבין טקסט ופירוש, ומבטל את הדעה שיש איזון ראשוניות לטקסט, לעומת שניות של פירוש. כמו שברני לוינסון כתב:

The ingenuity of the interpreter operates even in the formative period of the canon, while those texts that will subsequently win authoritative status are still being composed and collected... Interpretation is constitutive of the canon; it is not secondary to the canon in terms of either chronology or significance.

(Bernard Levinson, *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*, 18).

גם כאן אנחנו רואים טישטוש בין שתי התורות, גם כאן יש לחוש את המלאכותיות של ההבחנה בין מסורת ומקרא, tradition and scripture.

טישטוש זה בולט במיוחד בספר דברים. Jean-Pierre Sonnet העמיד אותנו על העובדה שבניגוד לקובצי חוקים אחרים במזרח הקדום, ספר דברים מציג את עצמו כטקסט בעל פה. הצגה זו ברורה כבר מהפסוק הראשון של הספר: אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל. סוּנֵי מסביר בספרו משנת 1997, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*.

Deuteronomy's opening ushers in a distinctively oral communication ...Outside the Bible...no mention has been found indicating that in the ancient Near East collections of laws were promulgated orally...without the mediation of a written record. Yet Moses does precisely that, conveying orally, without any written reminder, an extensive collection of laws (that YHWH revealed to him at Horeb forty years ago!).

(Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, 27–28.)

כמובן ספר דברים מודיע בפרקיו האחרונים שגם הוא, בסופו של דבר, נכתב על ידי משה, כמו שהתלמודים נכתבו בסופו של דבר. אבל בַּתְּחִלָּתוֹ הַסֵּפֶר מְזַקֵּה אֶת עֲצֻמוֹ כְּתוּרָה שֶׁבְּמִקּוּר וּבִמְהוּתוֹ הֵיאָ בְּעַל פֶּה. אֵגֶב גַּם Karel van der Toorn מדגיש שספר דברים תיפקד כתורה שבעל פה בספרו משנת 2009, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. בטענה זו הקדימו לסוני וון־דר־טורן כמה מפרשים והוגי דעות שאינם מזוהים עם ביקורת המקרא. פרשן חסידי מהמאה ה־19, אברהם מסוכוכו תָאָר אֶת סֵפֶר דְּבָרִים כְּתוּרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, וְצֹדֵק מְלֻבְלֵין כִּינָה אֶת הַסֵּפֶר הַ"שׁוֹרֵשׁ" שֶׁל הַתּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה. לְפִי יַעֲקֹב עֵלְמָן שֶׁכָּתַב כְּמָה מְאֵמְרִים עַל נוֹשֵׂא זֶה, שְׁנֵי הַפְּרָשָׁנִים הַחֲסִידִיִּים הָאֵלֶּה הִתְבַּסְּסוּ עַל הַרְמֵב"ן. לְפִי הַרְמֵב"ן, יֵשׁ שְׁנֵי סוּגִים שֶׁל חוּקִים בְּסֵפֶר דְּבָרִים: סוּג אֶחָד שֶׁה' אֵמַרם יִשְׁרָאֵל לְמֹשֶׁה, וְהַסּוּג הַשֵּׁנִי הוּא הַסְּבָרִי מֹשֶׁה לְחוּקִים. דוֹמְנִי כִּי חוּקִים מִן הַסּוּג הַרְאִשׁוֹן, אֵלֶּה שֶׁמֹּשֶׁה קִיבַל יִשְׁרָאֵל מִפִּי הַגְּבוּרָה, הֵיוּ תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה מִמֶּשׁ, מְסוּרַת בְּלִתִּי כְּתוּבָה כְּמוֹ הַמְּשָׁנָה, מִיּוֹם נִתְּנָתָם עַד שֶׁמֹּשֶׁה כָּתַב אַרְבַּעִים שָׁנָה לְאַחַר שֶׁקִּיבְּלָם. גַּם הַחוּקִים שֶׁבְּסוּג הַשֵּׁנִי, הַנּוֹבְעִים מֵהַסְּבָרִי מֹשֶׁה, דוֹמִים לְתוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה בְּהִיּוֹתָם פְּרָשְׁנוֹת כְּמוֹ מְדַרְשֵׁי חַז"ל. תִּיאוּר זֶה שֶׁל סֵפֶר דְּבָרִים כְּתוּרָה שֶׁבְּעַל פֶּה (בְּנִיגוּד לְאַרְבַּעַת הַסְּפָרִים הַרְאִשׁוֹנִים שֶׁל הַחֹמֶשׁ) נִמְצָא גַם בְּסֵפֶר הַזּוֹהָר וּבְסֵפֶר הַשֵּׁל"ה – שְׁנֵי לִוְחוֹת הַבְּרִית, כְּמוֹ שֶׁאֲבָרְהָם יְהוֹשֻׁעַ הַשֵּׁל הֵרָאָה בְּסֵפֶר תּוֹרָה מִן הַשְּׂמִיּוֹם. תִּיאוּר דוּמָה מוֹפִיעַ בְּסֵפֶר אֵם לְמִקְרָא שֶׁל אֵלֶיהוּ בְּנִיאָמוּזַג (בְּפִירוּשׁוֹ לְפָסוּק הַרְאִשׁוֹן שֶׁל סֵפֶר דְּבָרִים) וְגַם בְּדַת הַתְּבוּנָה מִמְּקוֹרוֹת הַיְהוּדוֹת שֶׁל הַרְמֵן כֶּהֵן (בְּהִתְיַחְסוּתוֹ לְסֵפֶר דְּבָרִים כְּסֵפֶר הַכּוֹלָל גַּם הַתְּגִלּוֹת וְגַם הַרְהוּרִים אֲנוּשִׁיִּים וּפְרוּטוֹ-פִּילוֹסוֹפִיִּים עַל הַתְּגִלּוֹת; רֵאָה דַּת הַתְּבוּנָה, פָּרֵק 4, לְקִרְאָת סוּף חֵלֶק 3). כְּמוֹכֵן אֵף אֶחָד מֵהוּגֵי דְּעוֹת אֵלֶּה הַרְחִיק לְכַת (כְּמוֹנִי) לֹאמֹר כִּי כָּל הַמִּקְרָא הוּא תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה וְכִי כָּל הַמוֹשֵׁג שֶׁל תּוֹרָה שֶׁבְּכָתָב בְּטָל, אֵךְ בְּטַעֲנוֹתָם כִּי סֵפֶר דְּבָרִים הוּא לְפָחוֹת בְּחֻלְקוֹ אוֹ בְּמוֹבֵן מְסוּיִים תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, הֵם מְצִיעִים אֶת

האפשרות שהגבול בין התורות אינו מוחלט. במקום הַיִּירָכִיָּה המעלה את המקרא מעל פני המסורת הם מראים כי יש קשר הדדי ודיאלקטי בין מקרא ומסורת.

גם חקר החיבור והעריכה של טקסטים מקראיים מראה לנו שהמקרא אינו קדום יותר מהמסורת או מתהליכי הפרשנות. להפך: המסורת קדומה מן המקרא, והיא יצרה את המקרא. ביקורת המקרא מוכיחה כי לספרים בקנון היו גיבושים ספרותיים קודמים, גם בעל פה וגם בכתב, שנערכו ועבדו לספרים המופְּרָים לנו בתנ"ך (כלומר בקנון הנוכחי). ביתר דיוק: טקסטים מקראיים עלו מהמסורת -- דהיינו, ממעשי הסופרים שחיברו ומסרו את תעודות התורה, דברי הנביאים ופתגמי החוכמה. לאחר שסופרים מאוחרים יותר סידרו ושילבו כמה מהמסורות האלה זו בתוך זו, קמו סופרים אחרים ופִּירוּ טקסטים אלה. מפרשנות זו נוצרו טקסטים חדשים, שכמה מהם נהפכו לטקסטים מקראיים. ראינו קודם שלפי כמה מדרשים וסוגיות תלמודיות, יש ראשוניות קונצפטואלית לתורה שבעל פה מעל תורה שבכתב; מה עוד, לפיהם התורה שבכתב היתה בעל פה במשך ארבעים שנותיה הראשונות, ולכן יש כאן גם ראשוניות זמנית. עכשיו עלינו להוסיף שהשקפה חז"לית זו עוֹלָה בְּקִנְיָה אחד עם המציאות ההיסטורית כפי שהיא ידועה לנו מְחֻקֵּר פילולוגי-מודרני. אגב, שימו לב לאירוניה שבדבר: החקר ההיסטורי-פילולוגי עלה בעיקר אצל פרוטסטנטים החל במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה הודות לכמה גורמים, אך בין החשובים מהם היתה ההזדגשה על המקרא לבדו -- *sola scriptura* -- בתיאולוגיה הפרוטסטנטית. תואולוגיה זו מצמצמת את סמכותה וחשיבותה של המסורת הנוצרית/קטולית. אך לאחר זמן רב עלתה מסקנה מפליאה מעיון במקרא לבדו (היינו, מעיון במקרא בהקשרו המקורי וללא התיחסות לפרשנים מסורתיים של הכניסייה): מסקנה זו היא שמסורת קודמת למקרא -- הַנִּוּה אומר: מחקר ששורשיו בתיאולוגיה פרוטסטנטית לבסוף חיזק את התיאולוגיה

הקטולית. יש כמה טיאולוגים קטוליים שעמדו על אירוניה זו, כגון Yves Cardinal Congar בצרפת, ובמיוחד Avery Cardinal Dulles בארה"ב, וגם יעקב כדורי העמידנו על אירוניה זו.

גם השימוש במלה "תורה" במקרא מסב את תשומת לבנו לחפיפה שבין תורות שבעל פה לבין תורות שבכתב לפי השקפה העולה מהמקרא. כידוע, מלה זו לעתים קרובות מתייחסת במקרא ללקח או לפסק דין בעל פה. למשל, כבר Joachim Begrich טען בצדק כי תורה של כהן -- זאת אומרת, פסק של כהן בנוגע לפולחן או טומאה וטהרה – ניתנת דווקא בעל-פה. (ראה *Gesammelte Studien*, עמ' 236). גם כאשר המקרא משתמש במונח זה בקשר לטקסט כתוב, האופי הדינמי והגמיש של המלה בולט. נחמיה ח' מאלף בעניין זה; ראה עמ' 7 בתמסיר. [...] ברור שפס' י"ד חוזר אל החוק שבספ' ויקרא כ"ג מ"ב, הנמצא באותו עמוד בתמסיר. פס' ט"ו בנחמיה מפרט שני עניינים שאינם ברורים בקטע שבויקרא: א', שחובה עליהם להכריז בפומבי על הקמת הסוכות, וב', שיש להשתמש בעלי עצים שונים על מנת לבנות את הסוכות. אפשר להסיק את ב' מן החוק שאינו ברור כל צורכו בויקר' כ"ג מ': וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הַרְאִשׁוֹן פְּרִי עֵץ הַדֶּרֶךְ וכו'. פסוק זה מצווה אותנו לקחת עצים, אך אינו מסביר לנו מה עלינו לעשות בהם. הפרשן שבקטע זה בספר נחמיה ממלא את החסר במקורו: על סמך הקירבה הטקסטואלי בין הצו על עצים וענפים בפס' מ' והצו על הסוכות בפס' מ"ב, הוא מסיק שעלינו לקחת את העלים של העצים כדי לבנות את הסוכות בהם. הקטע מכנה את המצוה להשתמש בעלים לבנות את הסוכה כ"תורה". מה עוד, אף החובה ללכת לכפרים להכריז על החג נקרא "תורה", למרות שאין זכר להכרזה זו בפסוקי ויקרא. (אפשר להציע כסברה בעלמא שאולי הקטע בספ' נחמיה מבוסס על נוסח (לגמרי) אחר של ספר ויקרא, אך גם יעקב מילגרום וגם יחזקאל קויפמן דוחים אפשרות זו על סמך נימוקים חזקים.) לפי ספר עזרא-נחמיה "תורה" כוללת מה שכתוב בפירוש בספר ויקרא, מה שידוע לנו ממדרש ההלכה על הטקסט הכתוב, וגם מה שאינו כתוב כלל ואין לא שום אסמכתא בטקסט. ודוק:

שלושת סוגי תורה אלה בנחמיה ח' הם בדיוק שלושת הסוגים שבמשנה חגיגה א' ח'. אותו השקפה לגבי חוסר חשיבותו של הגבול בין שתי התורות העולה מהמשנה בחגיגה כבר מופיע במקרא עצמו. דברי תורה כולה אחת ויש בה טקסט כתוב, מה שנלמד או מופק מעיון בטקסט, וגם מסורת שאין בינה ובין הטקסט הכתוב ולא כלום.

פתחילת ההרצאה עמדתי על האתגר אשר ביקורת המקרא מציגה לדתות המבוססות על התנ"ך. כבר לפני יותר ממאה שנה פרופסור שהיה גם חוקר וגם הוגה דעות טען שהמושג של מסורת עשוי לעזור לנו להתמודד עם אתגר זה. בשנת 1896 כתב שניאור זלמן שכטר על קושי זה:

The best way to meet this difficulty was found to be to shift the centre of gravity in Judaism and to place it in the secondary [or midrashic] meaning [of biblical texts], thus making religion independent of philology and all its dangerous consequences...When Revelation or the Written Word is reduced to the level of history, there is no difficulty in elevating history in its aspect of Tradition to the rank of Scripture, for both have then the same human or divine origin (according to the student's predilection for the one or the other adjective), and emanate from the same authority. Tradition becomes thus the means whereby the modern divine seeks to compensate himself for the loss of the Bible, and the theological balance is to the satisfaction of all parties happily readjusted.

(Solomon Schechter, *Studies in Judaism, First Series*, xiv-xv.)

אותו theological balance, אותו שיווי משקל תיאולוגי ששכטר מתאר הוא המטרה שאליה אני חותר בקובעי כי אין ביהדות זמננו תורה שבכתב. ברגע שבו אנחנו מכירים בכך שהמקרא הוא תת־קבוצה של תורה שבעל פה, כל העוקץ שבביקורת המקרא מאבד את עקיצתו, את יכולתו לפגוע באמונת היהודי הדתי־מודרני. מבחינתו (וגם מבחינת נוצרים קטוליים ומזרחיים־אורתודוקסים) הקביעה כי ניסוחו המילולי של המקרא אנושי אינה חייבת להיות מזעזעת בהכרח. היהדות הכירה מאז ומעולם במקורות דתיים בעלי סמכות שהם תערובת של מרכיבים שמימיים ואנושיים, ומקורות אלה בספרויות חז"ל, הגאונים, הראשונים והאחרונים הם מהווים המקור המרכזי להדרכה דתית, בענייני אמונות ודעות, ועוד יותר בענייני הלכה. תפקיד זה שייך לתלמודים ולספרויות הקשורות בהם במשך מאות ארוכות, ואופיים המעורב לא הדהים את אף אחד. איני רואה שום סיבה שההכרה שגם לתנ"ך יש מקורות מעורבים הכוללים מרכיבים שמימיים ואנושיים צריכה להיות בעייתית.

שכטר דיבר על "the richness of the resources...[that] an old historical religion like Judaism...has "to fall back upon in cases of emergency" (xii). אחד המשאבים האלה הוא המושג של תורה שבעל פה: ספרות קדושה ובכל זאת אנושית במקצת, מאלפת אך לפעמים מוטעית, המדריכה את הקהל כשבו בזמן היא פתוחה להשתנות על ידי הקהל. התורה שבידינו (עלי ארץ) אינה תמיד מושלמת. עובדה זו אינה צריכה להטריד יהודי דתי; הרי כבר בתנא דבי אליהו למדנו: "כשנתן הקב"ה תורה לישראל לא נתנה להם אלא כחיטים להוציא מהם סולת, וכפשטן להוציא ממנו בגד." (תנא דבי אליהו זוטא ב' א'). לא בכדי בחר אברהם יהושע השל באמירה זו כציטוט הקדמה לכרך השני של גולת הכותרת שלו, *תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות*. אמירה זו רומזת שהתורה שקיבלנו בסיני אינה שלמה, אך יש

להשלימה דרך תהליכי המסורת המתמידים. הרעיון של השתלמות התורה הבלתי־מושלמת הוא נדון לא רק בכרך השני והשלישי של *תורה מן השמיים*, אלא גם בספרו של יוחנן סילמן, *קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות*. יהודי דתי המודה בכך שגם המקרא הוא ספרות מסוג זה יכול להיווכח כי יש בו טעויות ולקבל אותו כתורת חיים -- דהיינו, כאוסף ספרים שדרך עיון בהם אנחנו מגדירים את עצמנו, את קהילתנו, ואת עִמְנו. תורה זו מסוגלת לעצב אותנו. היא מעודדת אותנו לתקן את עצמנו, את עולמנו ואפילו את התורה עצמה. ביכולת זו של המסורת יש למצוא את הסגולה ואת הכח של תורה.

בקביעתנו כי אין תורה שבכתב יש יתרונות חשובים. הסרת הגבול בין שתי התורות מעודדת אותנו לשמוע דו-שיח בין קולות מקראיים וקולות בתר-מקראיים. בהתייחסותנו לתנ"ך כחלק מן המסורת של מחשבת ישראל ולא כדבר נפרד ממנה נוכל להיווכח לעובדה שלדעות רבות ולרעיונות רבים בספרות בתר-מקראית יש שורשים עמוקים. לכן הצעתי בעניין זה בסופו של דבר אינה רדיקלית; להפך היא מאוד שמרנית במובן מסויים, כי היא מעמידנו על המשכיות בין תעודות התנ"ך לבין מסורות חז"ל ואפילו מקורות מימי הביניים ומהעידן המודרני. כל מחלוקת שהיא לשם שמיים עתידה להתקיים – והמחלוקות הקדומות ביותר בתורה שבעל פה הן הן בין ס"כ לבין ס"י, בין ישעיהו בן אמוץ לבין ישעיהו המנחם, בין ספר דברי הימים לבין ההיסטוריונים המשנה-תורתיים. בתופסנו את המקרא כתורה שבעל פה – זאת אומרת, בעצם, כספרות רבנית מוקדמת מאוד – אנחנו רואים אותו כספר יהודי. עמדה זו כבר באה לידי ביטוי במאמר, "המשמעות האמיתית של המקרא" של פרופ' גרינברג, ולכן אסיים בציטוט ממנו:

באמצעות הפרשנות המסורתית אפשר לחוקר-המפרש להגיע לגישה המתאימה להבנת ספרות המקרא ככתבי הקודש, ספרות הטוענת משמעויות משתנות ומצטברות מתקופה לתקופה. תהליך שאפשר לתעד אותו תיעוד מלא...בפרשנות ימי הביניים מתגלה לעינינו...כבר במקרא עצמו

...

בתולדותיו האחרונות... משתקפות הדינמיקה של המקרא – הדו-שיח של המקרא עם הדורות... משמעויות חדשות [שנראות בדו-שיח זה] משקפות את החיוניות של המקרא כמקור שופע של השראה והתלבטות.

[על המקרא ועל היהדות, 347, 349.]

כפי שפרופ' גרינברג כתב, דו-שיח זה בולט לעיין כבר בטקסטיים מהמקרא, ולכן המקרא עצמו הוא המקור של השפע הפרשני והתרבותי שאליה פרופ' גרינברג הקדיש את חייו.