

# פרדוקס הכשם: קריאה מלנכולית בכרשנות היהודית לתורה מימי הביניים

ערן יזל

בדבריי כאן אני מבקש להאיר רגע חוזר שבו מתברר כי משימה רבת חשיבות, משימה שניתן להגדירה בלי שמץ של הפרזה כמשימת חיים, נידונה לכישלון. רגע זה אינו מלווה בהפתעה מרה, שכן אין הוא בבחינת חידוש גמור. למעשה מדובר בנקודה בזמן, אחת מיני נקודות זמן דומות לה, שבה ידיעה קשה הכלואה במישור המודחק פורצת אל מישור ההבנה הגלוי.<sup>1</sup> הניסיון להשלים את המשימה, למרבה הצער, הסתיים בכישלון, ולמרבה הכאב – כישלון זה היה ידוע מראש. ולפרק זמן מסוים, פרק הזמן המלנכולי,<sup>2</sup> לא ניתן להדחיק את ההכרה שלא הייתה כל דרך להימנע מהכישלון ולא תימצא כל דרך שכזו גם בעתיד. "שעה זו", כלשונו של קאמי, "היא שעת התודעה".<sup>3</sup>

דבריי מוגבלים אפוא לתופעה מנטלית ואינטלקטואלית מובחנת – האבסורד שבדבקות במשימת חיים הנידונה לכישלון ודרכי ההתמודדות עמו. אני מבקש לטעון כי ממקום עומדנו, לאחר מאתיים וחמישים שנות מחקר ביקורתי של המקרא, אנו עשויים לזהות מצב דברים אבסורדי זה בפרשנות היהודית הקלסית לתורה, היא הפרשנות הידועה במחקר בשם הכולל "פשט", ובפרט בהתגלמותה הרבנית בימי הביניים. אין כוונתי לומר כי חוויית האבסורד והמלנכוליה הנלווית אליו המזוהות יותר מכול עם האקזיסטנציאליזם המודרני באות לידי ביטוי בעבודתם של הפרשנים ובעולם המחשבה היהודי הדתי-רבני של ימי הביניים.<sup>4</sup> עלינו להבחין בין החוויה המשוערת של הפרשנים שעה שפירשו את

1 למהלך תודעתי זה דמיון מסוים ל"שיבתו של המודחק" כהגדרתו הקלסית של פרויד, אך ללא נקודת טראומה מובחנת; ראו: J. F. Rabain, "Return of the Repressed", *International Dictionary of Psychoanalysis* 2005, <http://www.encyclopedia.com>, ושם מקורות ביבליוגרפיים.

2 אני משתמש כאן (וכן בהמשך) במונח מלנכוליה, וכן במילים צער, אוזלת יד וכאב, מבלי להתחייב להגדרות קליניות ופנומנולוגיות מדויקות.

3 אלבר קאמי, המיתוס של סזיפוס: מסה על האבסורד, מצרפתית: צבי ארד, תל אביב: עם עובד, 1990, עמ' 124.

4 באופן כללי נכון יהיה לומר שהיהדות שוללת את האבסורד. לפנינו דוגמאות אחדות להתמודדות שיטתית עם תפיסת עולם זו, למשל בהסתמך על הפילוסופיה והרציונליזם: "האמיתיות הדתית היא [...] תריס בפני קביעות-יחס מוטעות בין הדת ובין הפילוסופיה. התיזה Credo quia absurdum נעשית בלתי-אפשרית לגמרי", הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, מגרמנית: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 443. מקומו של האבסורד בתאולוגיה הנוצרית גם הוא מעורר

התורה ובין החוויה הרגשית המלווה אותנו בקריאה בפירושים הללו. בהתאם לכך, פרק הזמן המלנכולי שבו מתבהר כי המאמץ הפרשני נידון לכישלון ידוע מראש, אותה "שעה של תודעה", עשוי ללוות את בן-הזמן המודרני הקורא בפירושי ימי הביניים. לעומת זאת הפרשנים עצמם, אם טולטלו ב"שעה של תודעה", הרי שגבולותיה בהכרח מצומצמים ומוגבלים מאוד ומלווים בתהליכים נפשיים ואינטלקטואליים המנתבים את התחושות השליליות לאפיקים אמוניים רצויים. המסגרת התאורטית של הבחנה זו מוכרת היטב במחקר הספרות ומזוהה עם עקרונות ה-"reader response criticism"<sup>5</sup>.

בחלק הראשון של המאמר אנסה לתאר את הכישלון המובנה, הידוע מראש, הנלווה לפירוש התורה על דרך הפשט, ומה שאכנה להלן בשם "פרדוקס הפשט". בחלק השני של המאמר אציג את החוויה הרגשית של הקורא המודרני הקורא בפרשנות ימי הביניים, ער לכישלון הבלתי נמנע שבמעשה, ואנסה להתחקות אחר חווייתם השונה של הפרשנים עצמם שעה שכתבו את פירושיהם. סוגת פרשנות המקרא על דרך פשט אינה מותירה מקום לחיבוטי נפש ולתיאורים רגשיים. הנתונים הטקסטואליים שבידי אינם מאפשרים אפוא לעמוד כהלכה על תהליכים נפשיים שליוו את הפרשנים בשעת הכתיבה. לתיאור חוויותיהם של הפרשנים ולניסיון לעמוד על התמודדותם עם "שעות תודעה" אין לי אלא להסתמך על הדים קלים ועל דרך הסברה.

## [1]

הסיטואציה האבסורדית שאני מכוון אליה נוצרה בשל מפגש בין תפיסות אמוניות, נתונים ספרותיים שאינם תואמים תפיסות אלו, ומתודולוגיה פרשנית המעוררת תשומת לב לאי התאמה עקרונית זו. לשם הנוחות אתאר מפגש זה בחמש נקודות המובחנות זו מזו, כלהלן.

1. עיון פילולוגי חסר פְּנִיּוֹת בספרי המקרא מוביל למסקנה חד משמעית שהם כוללים פגמים וכשלים יסודיים שמספרם עצום. אשר לתורה, הרי שהיא כוללת מקרים ברורים של כפילויות, אי התאמות וסתירות מהותיות הן בפרקי הסיפור הן בפרקי החוק. כך, אם להסתפק במספר דוגמאות מפתח, לפנינו שני סיפורי בריאה שונים

יכוחים, ולמול היגוד המפורסם של טרטוליאן (Tertullian) "Prorsuscredibile est, quia ineptum" est "שביטויי בתאולוגיה של קירקגור מוכרים ביותר – P. Bühler, "Tertullian: The Teacher of – est the credo quia absurdum", J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 131–142. כותב האפיפור בנדיקטוס ה-16: "Credo quia absurdum is not a formula that interprets the Catholic faith" (General Audience, 21/11/2012, from the Vatican site)

5 J. P. Tompkins (ed.), *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980; E. Freund, *Return to the Reader: Reader-Response Criticism*, London and New York: Methuen, 1987.

בתכלית (בראשית א-ב), שלושה סיפורים על אב אומה, אשתו ומלך זר בעלי דמיון עלילתי מובהק (בראשית יב 10-20; כ; כו 6-11), סיפורי רקע שונים ונבדלים למתן השמות "באר שבע" (בראשית כא 22-32; כו 26-33) ו"בית אל" (בראשית כח 19; לה 15) ולהחלפת שמו של יעקב ל"ישראל" (בראשית לב 25-32; לה 10-11), תיאורים שונים כיצד הגיע יוסף לידיו של פוטיפר (לז 25-27, 28, 36; לט 1), שלושה קטעים נבדלים בפרטיהם העוסקים במינוי שופטים ומנהיגי עם להקל על משה בעבודתו (שמות יח 13-26; במדבר יא 16-17, 24-30; דברים א 9-18), גילוי משולש לשמו המפורש של אלוהים (בראשית ד 26; שמות ג 13-15; ו 2-3), התייחסויות שונות לעבד עברי ולאפשרות שיהפוך לעבד עולם (שמות כא 1-6; ויקרא כה 39-43; דברים טו 12-18), להיתר לאכול את הבכורות (במדבר יח 15-18; דברים טו 19-23), לחלק את המעשר ללווים (במדבר יח 21-32; דברים יד 22-23, 29), רשימות חגים המציגות צדדים נבדלים וסותרים בפרטיהם (שמות כג 14-17; לד 18-23; ויקרא כג; במדבר כח-כט; דברים טז 1-17), ועוד כיוצא באלה – עשרות דוגמאות מוכרות וידועות שמחקר המקרא הביקורתי עוסק בהן באינטנסיביות זה כמאתיים וחמישים שנה.<sup>6</sup> הנתונים הספרותיים הללו מובילים למסקנה שהתורה כוללת מסורות ותעודות עצמאיות ומשקפת תהליכי חיבור ועריכה מורכבים וממושכים.<sup>7</sup> ואף שרבות המחלוקות בין חוקרי המקרא הביקורתיים, אין מערערים על עצם ההבנה כי רק בעזרת ניתוח דיאכרוני של הטקסט והפרדת שכבותיו ומסורותיו השונות ניתן להסביר מקרים אלו של כפילויות, אי התאמות וסתירות. יתרה מזו, רק בקריאה דיאכרונית של התורה תתקבל משמעות מתקבלת על הדעת למכלול הפרטים הספרותיים המרכיבים אותה. אין הדבר אומר שעלינו לראות בתורה כפי שהיא לפנינו ספר מלאכותי שנוצר מחיבור מקרי של קטעי ספרים רבים, חיבור שקריאה רציפה בו היא בבחינת שעשוע אינטלקטואלי בלבד, אולי בדומה ל"שיר הדתי" המפורסם שהציע סטנלי פיש לתלמידיו.<sup>8</sup> תהליכי עריכתה של התורה, אף אם נסכים כי היו מורכבים ועצמאיים (כלומר לא בהכרח תלויים זה בזה) והתפרשו על פני מאות שנים, ניכרים בקפדנות ובהתחשבות רבה בתוכן ובשאיפה להעמיד עלילה רציפה וקוהרנטית.<sup>9</sup> ועם זאת העדפה בלתי מתפשרת של הקריאה הסינכרונית

6 לאוסף דוגמאות למקרים של כפילויות, אי התאמות וסתירות בתורה – הן בחלקי הסיפור הן בחלקי החוק – ראו למשל, אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים: כרמל, 2006, עמ' 32-26.

7 להיסטוריה של מחקר המקרא הביקורתי ולמקומן המרכזי של הכפילויות, אי ההתאמות והסתירות שבתורה בהתפתחותו ראו, למשל: H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments: von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn: Verl. Erziehungsvereins, 1956; ברוך יעקב שורק, "התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה", צפורה טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2011, עמ' 161-226.

8 S. Fish, *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Harvard University, 1980, pp. 322-337; השווי ניסוי ספרותי-פרשני דומה אצל מנחם בן, "אין שירה בלתי מובנת", חדרים 6 (1987), עמ' 47-54.

9 לתיאור קולע למורכבות ספרותית זו שבה קוים של שלמות עלילתית ופרטים החותרים תחת שלמות זו ראו: "מנקודת מבט אחת המקרא מציג מבנה אפוס בהיקף, בעקיבות ובשלמות שאין עולה עליהם. מנקודת מבט אחרת הוא מציג צד מטולא שכולו קטעים וקרעים", נורת'רופ פרי,

כמקובל בעולם הפרשנות הדתי היהודי והנוצרי היא מעשה דוגמטי שתועלתו הפילולוגית אינה ברורה.<sup>10</sup>

2. חמשת חומשי התורה מזוהים עם אלוהים.<sup>11</sup> דומה שזיהוי זה לא היה בבחינת מובן מאליהו בתקופות קדומות. התורה עצמה משקפת מגמה ברורה לזיהוי החוק עם אלוהים. מגמה זו הלכה והעמיקה ובספרי נביאים וכתובים כבר משתקפת האמונה שהאלוהים הוא מקורו של החוק כולו – אם אלו חוקים שניתן לזהותם עם החוקים שלפנינו בתורה ואם לאו. לעומת זאת המקרא אינו כולל היגד ברור המזהה עם אלוהים את כלל חמשת חומשי התורה, סיפור שירה וחוק גם יחד. היגדים ישירים ועקיפים המלמדים על זיהוי מלא שכזה אינם מוקדמים לתקופה ההלניסטית והם מתרבים לקראת סופם של ימי הבית השני.<sup>12</sup> בשלב זה משמעותה של המילה "תורה" מתרחבת מאוד והיא באה לתאר את כלל ביטויי הברית שבין האלוהים ועם ישראל.<sup>13</sup> חמשת חומשי התורה נתפסו כביטוי המובהק ביותר לברית זו, אולם לא היה בהם כדי למצות את שלל פניה – התורה האלוהית באה לידי ביטוי בטקסטים נוספים, במסורות כתובות ושאינן כתובות, ובעולם המנהגים והפרקסיס הדתי. הרחבה זו של התורה האלוהית מקורפוס טקסטואלי מובחן לקורפוס הכולל גם מסורות על פה הפכה אותה, למעשה, לבעלת גבולות אין-סופיים, ממש כאלוהים עצמו. וכהגדרתו הקולעת של אפרים אלימלך אורבך, בשלב זה "לא היתה

10 אנטומיה של ביקורת: ארבע מסות, מאנגלית: אילנה בינג, חבל מודיעין: דביר, תשע"ו, עמ' 417.  
 11 כחלק מההתמודדות הרבנית עם מחקר המקרא הביקורתי, לעיתים הקריאה הדוגמטית-סינכרונית בתורה מלווה בהצדקות מתודולוגיות שונות; דוגמה לכך יכול לשמש פרנץ רוזנצווייג המבהיר כי "העורך האחרון" של ספרי המקרא הוא למעשה "הקורא הראשון", ומכאן משתמע שעלינו להתחקות אחר אופן הבנתו של קורא ראשון זה ולהעדיפה על הבנתם של מחברים וקוראים שקדמו לו; ראו: פרנץ רוזנצווייג, נהריים: מבחר כתבים, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 33. למול הקריאה הדיאכרונית מזה והקריאה הסינכרונית הדוגמטית מזה, חוקרי מקרא ביקורתיים הציגו לאורך המאה העשרים דרכי ביניים שונות המשלבות בין הישגי הניתוח הדיאכרוני ובין התפיסה שיש תועלת בניתוח המקרא כפי שהוא ("Old Testament in a Canonical Context") וזאת בשל ההנחה שעבודתם של העורכים האחרונים הייתה שקולה תמיד וקפדנית. דרכי ביניים אלו מזהות בין היתר עם עבודתם של חוקרים רבי-השפעה, כגון צ'ילדס (Brevard S. Childs) ומשה גרינברג.

12 לתיאור היחס שבין אלוהים לתורה בחרתי להשתמש כאן במילה "זיהוי" (identification) המעוררת אסוציאציה של קשרים הדוקים ומהותיים בין שני אובייקטים, אולם בו בזמן גם כלליים ובמידת מה חסרי הבחנה. זהו יחס נבדל מהיחס של סופר או מחבר לספרו שמקובל לתארו במילה "ייחוס" (attribution). בשאלת זיהוי התורה עם אלוהים בכוונתי לדון בפירוט במקום אחר, ושם אפרט את הגורמים הספרותיים, התרבותיים, האמוניים והפולמוסיים העומדים ביסודו של זיהוי זה (בכתובים).

12 ריכוז מלא של הנתונים וביבליוגרפיה רבה אביא במחקרי הנזכר בהערה הקודמת.  
 13 יש להבחין אפוא בין זיהוי חמשת חומשי התורה עם אלוהים, שכאמור לדעתי עדות ברורה לזיהוי זה נמצא רק בעיצומם של ימי הבית השני, ובין תהליך של התרחבות משמעה של המילה "תורה" הבא לידי ביטוי ברור בתוך המקרא עצמו – "תורה" עשויה לבוא במקרא במשמעות הוראה מובחנת, במשמעות חוקי ספר דברים או כלל ספר דברים (באחת מגרסאותיו המוקדמות), במשמעות החוק כולו, ולפנינו גם פסוקים המזהים בין "תורה" ובין "דבר ה'" הנמסר לנביאים. למשמעויותיה השונות של המילה תורה במקרא הוקדשו מחקרים רבים, וראו ביבליוגרפיה נרחבת אצל שורץ, הערה 7 לעיל, עמ' 162, הערה 4.

המלה 'תורה' מלה, אלא 'מוסד'<sup>14</sup>. ברור הוא שבאקלים אמוני זה, הרעיון שבנקודת זמן כלשהי רק פרקי החוק שבתורה זוהו עם אלוהים, ואולי אף לא פרקי החוק כולם, נשמע זר ומופרך לגמרי.

3. זיהוי התורה עם אלוהים עורר את קוראיה ומפרשיה לפתח "אופק ציפיות"<sup>15</sup> המייחד אותה מכל פרט אחר בעולם וזאת בשל שלוש הנקודות הבאות: א) התורה היא האובייקט האלוהי היחיד המוכר לנו העשוי לשון.<sup>16</sup> האמונה ביסוד הקומוניקטיבי של הלשון מובילה לציפייה שבניגוד לכל אובייקט אחר בעולם, התורה מכילה מסרים אלוהיים ברורים הניתנים לפענוח.<sup>17</sup> פרטים אחרים בעולם עשויים לשקף את מצב רוחו של אלוהים ואת תוכניותיו (או את מצב רוחם של האלים ואת תוכניותיהם), אך באופן עקיף ומוגבל בלבד. בכוחם של רואים, מאנטיקנים ואומנולוגים לגזור מתופעות נצפות (כגון רעידת אדמה, ליקוי ירח, תנועת כוכבים, וגם איברים פנימיים של בעלי חיים) לכל היותר מסקנה מעשית כלשהי – להימנע או לא להימנע מפעולה מסוימת,

14 אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, 1978, עמ' 257. הגדרה זו נכונה במידה רבה גם לכמה מונחים הבאים כמקבילה למילה "תורה"; כך באשר למונח "חוכמה" בימי בית שני נאמר ש"החכמה [...] היא סך כל האמונות והדעות, ההלכה והמעשה של הקבוצה", מנחם קיסטר, "ספרות החכמה בקומראן", הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 301, ולהקבלת "חוכמה" עם "תורה" השוו למשל 11Q5, ית, 1-12: "כי להודיע כבוד ה' נתנה חוכמה [...] שיחתם בתורת עליון", וראו: קיסטר, שם עמ' 300-301; B. U. Schipper and D. A. Teeter (eds.), *Wisdom and Torah: The Reception of "Torah" in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, Leiden: Brill, 2013, *passim*. להגדרה דומה באשר למונח "ברית" בבית שני ראו למשל: "All Jewish groups of Late Antiquity believed that Israel's covenant with God is an eternal covenant. It binds Israel to observe the commandments and to continue to live by the Torah", L. H. Schiffman, "The Concept of Covenant in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature", H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden: Brill, 2004, p. 276. "ואת ספרי התורה אשר מצאו ושרפו באש. ובאשר נמצא בידי משהו ספר הברית [...] מצוות המלך להמיתו", אוריאל רפפורט (מהדיר), מקבים א, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2004, עמ' 119-120.

15 "horizon of expectations"; H. R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Timothy Bahti (trans.), Minneapolis: University of Minnesota, 1982, p. 79

16 נכון הוא שלא כל ביטוייה של התורה האלוהית, במשמעותה המורחבת, הם לשוניים, ואף חמשי התורה עצמם מתגלמים באופנים נוספים, מופשטים או פיזיים, ולא רק במילים; ראו בפרט: "היתה תורה כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת" – כלומר תורה זו היא "כתובה" אך גם נוהגת כאחד מיצורי השמים. אולם די בכך שחמשת חומשי התורה מתגלמים בראש ובראשונה בלשון כדי להבחין אותה מפרטים אחרים בעולם האלוהי, מגרמי השמים, מהר, מאדם ומנחש. אבות דרבי נתן, נוסח א, לא, מהדורת שלמה ז' שכטר, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים, 1997, עמ' 91.

17 תיאוריות פסימיסטיות מודרניות המדגישות את מוגבלותה של הלשון ואת המרחק המכאיב שבין האדם והמלים היוצאות מגרונו (או לחלופין מציגות את האדם כמי שכלוא במילותיו – "Die Sprache ist das Haus des Seins!"), אינן מכחישות את קיומה של ציפייה אינטואיטיבית זו. אנו זקוקים למעט שבמעט כדי למצוא אותה חיה ופועמת בנו ומבלי שדבק בה דבר מן העולם התאורטי שעמו, כך לרגע נדמה היה, הרחקנו אותה לצמיתות.

לצאת למסע או להישאר במחנה, לחתור למגע עם אויב או להציע פתרון דיפלומטי.<sup>18</sup> התורה היא האובייקט היחיד המבטא התערבות אלוהית בעולם קיים. התפיסה היסודית הבאה לידי ביטוי כבר במקרא עצמו כי אלוהים מתערב בעולם לשם השגה של מטרה מובחנת כלשהי מובילה להנחה שקיומה של התורה בין בני האדם הוא עדות לשליחות האלוהית שנקבעה לה, שליחות קבועה ונצחית.<sup>19</sup> ג) הנחה אינטואיטיבית היא כי בין המילה ובין הדובר קשר בעל מהות וכי המילה היא כעין המשך של הגרון ממנה היא בוקעת או כעין ענף שאף אם רחוק הוא מאוד מנקודת השורש ימצאו בו מתכונותיו הבסיסיות של העץ כולו.<sup>20</sup> נקודה שלישית זו היא הרלוונטיות לעניין הנידון כאן. האדם המאמין מניח שהתורה מתאפיינת בתכונות אלוהיות – אלוהים שלם ומושלם וללא פגם וכך היא גם תורתו, שלמה ומושלמת בכל קנה מידה שבו נבחן אותה. אין בידינו דיון הפורט שלמות אלוהית זו לעקרונות קונקרטיים.<sup>21</sup> ועוד

18 למשל: "אם בשניים בכסלו בשלוש אחר הצהריים במערך מסוים של הכוכבים יצא המלך מביתו ונפל לבור – ברי שיש קשר מדעי בין היום, מצב הכוכבים והתאונה של המלך. לכן יזהר המלך בשנה הבאה באותה השעה לא לצאת מפתח ביתו כי התאונה עלולה להישנות". יוחנן מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל, מאנגלית: אור שרף, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2007, עמ' 26.

19 המסורת היהודית, ובפרט המקרא, רצופה תיאורים של התערבויות אלוהיות ולצדן הסבר, לא פעם ידיקטי ופשטני, למוטיבציה האלוהית העומדת בתשתית; כאן חוזרת פעמים רבות הנוסחה "עַן (אֶשֶׁר)" (השוו, למשל: בראשית כב 16; במדבר יא 20; שופטים ב 20) המצביעה על יחס ישיר של סיבתיות בין התנהגות האדם והגמול האלוהי. לסקירה ממצה של צורות ההתגלות במקרא, סיבותיהן של ההתגלויות השונות וחוויותם של הזוכים בהתגלות ראו: יצחק אריה זליגמן, "התגלות אלהים", אנציקלופדיה מקראית ב, ירושלים: מוסד ביאליק, 1954, טורים 863–872, ובין היתר ראו: G. W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*, London: T. & T. Clark International, 2005. לפנינו טיעונים פילוסופיים-תאולוגיים, בפרט מהעת המודרנית, נגד הניסיון להסביר את דרכי שליטתו של אלוהים בעולם, שאינו אלא (בלשונו של פרדינאנד אֶבנר [Ebner]) "עניין של יהירות או של בטלנות רוחנית", שמואל הוגו ברגמן, "פראנץ רוזנצווייג ודרכו אל היהדות", רוזנצווייג, הערה 10 לעיל, עמ' לג. אולם אין בקו מחשבה זה כדי להכחיש את קיומה של התחקות קבועה אחר המשמעות הנגלית ביחסי אלוהים ובני האדם, התחקות ארוכת שנים שימיה כימי האדם המאמין בכוח עליון.

20 השוו: "בן מלך שנתרחק מאביו וכו' והי[ה] מתגעגע [...] והגיע לו [מ]כתב מאביו [...] והיה מתגעגע עכ"פ שיושיט לו יד, ואם היה מושיט לו יד ה[י]ה מחבקה ומנשקה. אח"כ יישב עצמו – הלא זה ה[מ]כתב הוא כתב יד המלך בעצמו וא"כ הוא יד המלך", ספר סיפורי מעשיות לר' נחמן מברסלב, מהדורת צבי ווייסלייב וישראל היילפערין, לעמבערג: פ' בדנרסקי, 1902, פ ע"א; כל סיפורי רבי נחמן מברסלב: המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות והחזיונות, מהדורת צבי מרק, תל אביב: משכל, 2014, עמ' 392.

21 שתיקת המקורות בכל הנוגע לאמיתות אמונה יסודית היא תופעה ידועה, השוו: "האידיאות הכלליות העליונות באות רק לעיתים רחוקות על ביטוין המילולי המדויק", אלפרד נורת ווייטהד, גלגולן של דעות, מאנגלית: משה מייזלש, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963, עמ' 4; "את העיקר, את 'הנקודה', רשמו לעיתים נדירות בלבד", אברהם יהושע השל, קוצק: במאבק למען חיי אמת, מיידש: דניאל רייזר ואיתיאל בארי, ירושלים: קורן, 2015, עמ' 5; "תרבויות אינן מפרשות או מנסחות את עקרונותיהן הבסיסיים ביותר", יעקב בלידשטיין, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, ירושלים: אוניברסיטת בן גוריון, 2006, עמ' 29, ובאשר לנטייה להסתפק באמירות דוגמטיות בכל הנוגע לשלמות האלוהים ולשלמות תורתו ולהימנע מעיונים מפורטים השוו גם: "האמצעי היחיד שיש בידי אדם למסור לעצמו ולדורות את מה שהוא יודע על האל [...] הוא] הניסוח הדוגמטי", פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי, מגרמנית: מיכאל שורץ, ירושלים: מאגנס, 2011, עמ' 38.

יש להדגיש כי היחס לאלוהים ידע תמורות רבות משמעות בהיסטוריה של האמונה היהודית – "אלוהים היה קבוע [...] אבל התוכן של הרעיון 'אלוהים' השתנה ללא הרף"<sup>22</sup> – והתפתחות אחת שכזו היא האמונה שאלוהים שלם ומושלם מכל בחינה שהיא. ברבדים שונים של המקרא ניתן למצוא הדים לחולשות מובנות של אלוהים, וספרות חז"ל הקלסית כוללת מאות היגדים המשכללים ומפתחים את דמות אלוהים הכפוף למערך רגשותיו האנושיים. ועם זאת, במסורת היהודית השתרשה האמונה שאלוהים מושלם ונטול פגמים. אמונה זו שבה והתאשרה בכל היבט שבו נבחנו אזכוריו ופועלו של אלוהים ובכל מגעו בעולם השפּל. וויכוחים ותהיות הנוגעים לשליטתו של אלוהים בטבע ולהשפעתו על ההיסטוריה האנושית שהתגלעו לאורך הדורות מושתתים באופן מובהק על אמונה יסודית זו, ולמעשה אין הם אלא ניסיונות קבועים להתאים את האמונה הבלתי משתנה שאלוהים שלם ומושלם למערכת אמונותיהם ודעותיהם של בני האדם המשתנה ומתפתחת בהתמדה.<sup>23</sup>

שלל המקורות העומדים לפנינו המצטטים מהתורה ומפרשים אותה, קורפוס עצום של חיבורים בני תקופות שונות ואזורים גאוגרפים נבדלים, מאפשר לנו לעמוד בחדות על כמה עקרונות דומיננטיים המסתעפים מהאמונה שהתורה האלוהית מושלמת ולמעשה מתחייבים מאמונה זו.<sup>24</sup> דומני כי ניתן לצמצם עקרונות אלו לשלושה, כלהלן:

- א) התורה האלוהית משקפת אמות מידה מוסריות עליונות, על זמניות, ועקרונות תאולוגיים נכונים ונצחיים.
- ב) כל האמור בתורה האלוהית הוא אמת ונכון, מהותי וחשוב – פרטים שקריים ולא נכונים, ופרטים שוליים וחסרי חשיבות לא יימצאו בה.
- ג) התורה האלוהית במשמעותה המורחבת משקפת הרמוניה והתאמה מלאה בין

22 אביעד קליינברג, האל החושני: לגופו של האל המופשט, מאנגלית: אביעד שטיר, תל אביב: ידיעות ספרים, 2017, עמ' 233.

23 לניתוחים ספרותיים וספרותיים-פסיכולוגיים של דמות אלוהים במקרא ראו בין היתר: ג'ק מיילס, אלוהים: ביוגרפיה, מאנגלית: רן הכהן, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ח; M. E. Mills, *Images of God in the Old Testament*, London: Cassell, 1998; R. E. Friedman, *The Hidden Face of God*, New York: Harper, 1997, especially pp. 7–142; ובמעבר מימי הבית השני לספרות חז"ל ראו בין היתר: אורבך, הערה 14 לעיל; D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston: Northwestern University, 1996, pp. 73–93, 110–115. לשאלת שלמותו של אלוהים אני מוצא חשיבות רבה בספרה של C. Hayes, *What's Divine about Divine Law?: Early Perspectives*, Princeton: Princeton University, 2015, שבו נקשרת תפיסה זו עם חדירתה של הפילוסופיה היוונית אל היהדות בימי הביניים המוקדמים. לעיונים מחקריים-תאולוגיים בדמותו של אלוהים ויחסו לעולם ולאדם ראו בעיקר: מופס, הערה 18 לעיל.

24 קוגל הציע "ארבע השערות" לתיאור הנחות היסוד של הפרשנות הקדומה לתורה, ויש חפיפה מסוימת בין דבריי כאן ובין ההשערה השלישית שהציג; ראו: J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge: Harvard University, 1998, pp. 14–19; idem, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press, 2007, pp. 14–17.

פרטיה ושלל גילוייה. כך למשל הפרקסיס היהודי-הדתית, המצוות והמנהגים, שכאמור נתפסים גם הם כביטוי לתורה האלוהית, תואמים את התורה הכתובה ומשתקפים בה.

מובן הוא שהכפילויות, אי ההתאמות והסתירות שבתורה אינן מתיישבות עם האמונה שהיא שלמה ומושלמת ונטולת פגמים כמו האלוהים עצמו. כך ברור גם שחיבור שהתהווה במשך מאות שנים ומורכב מתעודות וממקורות שאינם תלויים זה בזה אינו משקף מערכת אחת של מוסר, אמונות ומנהגים, ובוודאי שאינו תואם במלואו את עולם הפרקסיס והמנהג היהודי כפי שהתקבע במאות הראשונות לספירה. "אופק הציפיות" הייחודי מהתורה של הקורא המאמין, אמונתו כי היא שלמה ומושלמת ונטולת פגמים, היא דוגמה מובהקת (ואולי הדוגמה הקלסית בכל הזמנים!) להכפפת כוונת הקורא (intention lectoris) על כוונת היצירה (intention operis) והיא מובילה בהכרח לפרשנויות מופלגות וחריגות.<sup>25</sup>

4. חז"ל הניחו כמובן מאליו שהתורה אלוהית ועל כן שלמה ומושלמת. אמונתם זו הובילה אותם לסגל שתי הנחות יסודיות המגשרות על הפער בין מה שכתוב בתורה (intention operis) ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה (intention lectoris).

ההנחה הראשונה היא כי התורה מתאפיינת ברב-מובנות ומבטאת משמעויות ללא סוף.<sup>26</sup> אין אומר הדבר כי חז"ל מייצגים עולם פרשני ניהיליסטי לחלוטין. בחינה כוללת של ספרות חז"ל מלמדת על מעין גבולות מובחנים שאין לחצותם. כך למשל אין חכם שיעלה בדעתו לזהות בין ישוע הנוצרי ובין משיח בן דוד, או יציע שסופם של היהודים לכליה, או כי ניתן להפנות עורף למצוות. אולם כל עוד אין גלישה מעבר לקווי הגבול האמוניים היסודיים, החופש הפרשני הוא מוחלט ומאפשר תשובות מגוונות, בהן תשובות הסותרות זו את זו. מצב דברים מיוחד זה תואם את התפיסה הידועה כי למשה ניתנה בסיני התורה בצירוף פירושה ודקדוקיה: "מקרא משנה תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני".<sup>27</sup>

25 בהקשר זה השוו: "כשטקסט הוא טקסט מקובל, יש נטייה לבלבל בין מה שהמחבר כתב בפועל לבין מה שהיה צריך לכתוב כדי להיות ראוי לשמו", פול ון, האם האמינו היוונים במיתוסים שלהם, מצרפתית: דן דאור, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג, עמ' 18. על פרשנות מופלגת ("unlimited semiosis", "overinterpretation") לעומת פרשנות חסכונית ועל ההכרח להגביל את טווח הפרשנויות ראו: U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 45–88; C. Bianchi and M. Gieri, "Eco's Semiotic Theory", p. 17–33; Bondanella (ed.), *New Essays on Umberto Eco*, Cambridge: Cambridge University, 2009, pp. 17–33. לניסיונו החלוצי של ראב"ע לצמצם את הלגיטימציה לפרשנות יתר מבלי לערער על הנחת היסוד שהתורה היא אלוהית ראו: M. Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden: Brill, 2003, pp. 233–238, 245–255; אולם ראב"ע הניח כי אנו נדרשים להשלים מידע הכרחי מספרות חז"ל כדי לפרש נכונה את פרקי החוק שבתורה.

26 לתפיסה זו שורשים קדומים אולם היא הגיעה לשיא בשלותה אצל חז"ל, והשוו למשל בלידשטיין, הערה 21 לעיל, עמ' 29–34.

27 תלמוד ירושלמי, פאה ב, ו (טז ע"ד) ומקבילות, וראו גם: תלמוד בבלי, מגילה יט ע"ב.



הנחה בסיסית נוספת ששימשה את חז"ל לגשר על הפער בין מה שכתוב בתורה ובין מה שקוראיה מצפים שיהיה כתוב בה היא כי ההתגלות האלוהית באה לידי ביטוי גם בתורה שבעל פה, ולכן תורה "שניה" זו היא השלמה טבעית והכרחית לתורה שבכתב.<sup>28</sup>

שתי ההנחות הנזכרות לא היו מתהוות אילולא המתח שנוצר בין האמונה הבסיסית שהתורה אלוהית ועל כן מושלמת ובין המציאות – שהיא אינה עונה על ציפיה זו.<sup>29</sup> הנחות אלו ענו על כל בעיה בכתוב, ולא פחות חשוב מכך, גם על כל בעיה שעשויה להתעורר בו. כנאמר: "כי לא דבר רק הוא מכס' (דב' לב 47), ואם הוא רק – [רק] מכס [הוא רק]".<sup>30</sup> התורה האלוהית שלמה ומושלמת כאלוהים עצמו, ואם הקורא מתקשה בכתוב כלשהו – אם נדמה לו שכתובי התורה סותרים זה את זה ואם נדמה לו שחוקי התורה אינם תואמים את ההלכה הנורמטיבית – הרי האשם הוא בקורא ובקורא בלבד. עליו לדבוק כהוגן בכתוב שלפניו, לעיין בו עיון מרובה עד שיעלה בידו למצוא פתרון, פתרון אחד מאין-סוף פתרונות אפשריים המיישבים את הכתוב ומבהירים כי הקושי הוא, למעשה, קושי לכאורה. עיון עמוק וחסר פשרות זה בכתוב בא לידי ביטוי באופן מיוחד במאמץ העצום שהשקיעו חז"ל לקשור את ההלכה הנורמטיבית לפסוקי התורה.<sup>31</sup> נדרשת הגייה יוצאת דופן בכתוב ובעיקר מתודולוגיה פרשנית גמישה מעין כמותה כדי למצוא בתורה ציווי על הנחת תפילין, איסור על בישול בשר בחלב, קביעה כי מועד תחילת השבת הוא ביום שישי לפנות ערב וכן הלאה, עשרות רבות של דוגמאות שבהן הפרקסיס היהודי-הדתי הבסיסי ביותר איננו מופיע בתורה.

5. סביב המאה התשיעית במרחב הבבלי, יהודים החלו מפרשים את המקרא בהתחשב בלשון, בתחביר ובהקשר. מתודולוגיה פרשנית זו מקובל לכנות, בעקבות כמה מהפרשנים

J. Neusner, *The Mishnah: A New "The Torah-myth"* 28 ר"י "the open canon of Judaism"; Translation, New Haven: Yale University, 1988, pp. xxxv-xl. גם להנחה זו שורשים קדומים, אולם היא הגיעה לשיא בשלותה אצל חז"ל.

29 דבריי כאן אינם סותרים את ההצעה שחז"ל יצרו (או שכללו) מתודולוגיה פרשנית גמישה כתגובה להתחזקות של הדוגמות החד-משמעיות של הנצרות; השוו דניאל בויארין, "המדרש כאנטי-פילוסופיה", הנ"ל, מדרש תנאים: אינטרסקסטואליות וקריאת המכילתא, מאנגלית: דוד לוביש, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2011, בפרט עמ' 209-210; מדובר בכיווני התפתחות הרמנויטיים המשלימים זה את זה.

30 תלמוד ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ב) ומקבילות, וראו למשל השלמתו של ר' יהושע אבן שועיב: "אם הוא רק, מכס הוא, כי הענין בעצמו אינו רק", ספר דרשות ר"י אבן שועיב [...]. על התורה ומועדי השנה, מהדורת זאב מצגר, ירושלים: מכון לב שמח, 1992, עמ' רמ.

31 בהקשר זה ידועים במיוחד המאמרים "כחררים!" [התלויין בשערה] ו"היתר נדרים פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו", וראו: מיכל בר-אשר סיגל, "לפשר הביטוי 'כהררים התלויים בשערה' (משנה, חגיגה א, ח)", לשוננו עו (2014), עמ' 137-148, והשוו: "פרשנות דתית חייבת להציג שוויון בין עמדותיה שלה ובין המובן המקורי שבטקסט", אדל ברלין, "הרהורים על פרשנות המקרא בארצות הברית לקראת המאה ה-21", עיוני מקרא ופרשנות ה (תש"ס), עמ' 390.

עצמם, בשם הכולל "פשט".<sup>32</sup> ההגדרה "פשט" או "פשוטו" פירושה קטגוריה פרשנית הניכרת בעקרונות הרמנויטיים מובחנים. שרה קמין הציעה שפרשן שדרך הפשט מובחנת ומגובשת בתודעתו יפרש את הכתוב לפי לשונו ומבנהו התחבירי, לפי ההקשר ומבנה היחידה, על פי כתובים אחרים במקרא, על פי הסבירות וההיגיון ועל פי מנהג העולם ("דרך ארץ").<sup>33</sup> הצעתה, בצירוף כמה דיוקים מתבקשים, התקבלה על מרבית החוקרים.<sup>34</sup> פרשנות הפשט התפתחה בשל מספר תנאים תרבותיים וגורמים היסטוריים מובחנים,<sup>35</sup> ובראשם פיצול הזרם הקראי מן הזרם הרבני ההגמוני. הקראים, לכל הפחות ברמה הדקלרטיבית, טענו שאינם זקוקים לספרות חז"ל כדי להשתית אורח חיים יהודי, ודי להם באמור בספרי המקרא. נקודת מוצא זו חיבה אותם להרחיב את העיון מהתורה לכלל ספרי המקרא ולדקדק בלשון הפסוקים ובקשרם.<sup>36</sup> הפופולריות שצברה התנועה הקראית במאות התשיעית והעשירית עוררה חכמים רבניים להתפלמס עם עקרונות האמונה הקראית ובין היתר לנסות ולהוכיח כי לא ניתן להסתמך על המקרא לבדו כדי להבין את האמור בו, אלא הכרח להיעזר גם במידע משלים הכלול בספרות חז"ל.<sup>37</sup> תוצאת הדברים זהה – הן הפרשנים הקראיים הן הפרשנים הרבניים החלו מקדישים תשומת לב הולכת וגוברת לכתוב כלשונו וכקשרו, אלו כדי לחזק את הטענה שראוי לפרש את המקרא מתוך עצמו, ואלו כדי לשרש טענה זו ולהדגיש את ההכרח לסמוך על מסורת התלמוד והמדרש. פרשנות הפשט התפשטה אל לבה של אירופה הלטינית, ככל הנראה בשני מסלולים מקבילים:

32 לסקירות מועילות ראו: משה גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא, ירושלים: מוסד ביאליק, 1992; *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996–2013, vol. 1:2, especially chapters 25, pp. 32–33.

33 שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים: מאגנס, 1986, עמ' 268.  
34 לדיון מפורט ראו: מרדכי ז' כהן, "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", שרה יפת, וערן ויזל (עורכים), "ליישב פשוטו של מקרא": אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים: מוסד ביאליק, 2011, עמ' 5–58.

35 שאלת הגורמים שהובילו להתפתחות פרשנות המקרא על דרך פשט היא מן השאלות היסודיות ביותר במחקר פרשנות המקרא בימי הביניים; לסיכום דברים ולביבליוגרפיה רבה ראו: E. Viezel, "The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects", *Review of Rabbinic Judaism* 20 (2017), pp. 48–88. בדבריי הבאים אזכיר בקיצור נמרץ כמה נקודות מרכזיות בסוגיה זו.

36 לביבליוגרפיה מפורטת המוקדשת לפרשנות המקרא הקראית ראו: B. D. Walfish and M. Kizilov, *Bibliographia Karaitica: An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden: Brill, 2011, chapter 16.

37 המתפלמס החריף ביותר בתקופה הקדומה והמכוננת של פרשנות הפשט הרבנית הוא כמובן רס"ג (רבי סעדיה גאון), וראו למשל: S. Poznański, *The Karaite Literary Opponents of Sa'adya Gaon*, London: Luzac, 1908; R. Brody, *Sa'adya Gaon*, B. Rosenberg (trans.), Oxford: Littman Library, 2013, pp. 147–159. אולם נכון להניח שקדמו לרס"ג חיבורים פרשניים המשקפים הרמנויטיקה זהירה ומהוססת בהרבה, וראו: Brody, שם, עמ' 40–42; חגי בן-שמאי, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ה, עמ' 292–293. סביר להניח שחיבוריהם של פרשני מקרא אלמוניים אלו הושתתו על מתודולוגיה בשלה פחות, הם הרבו להסתמך על ספרות חז"ל והקדישו מקום נרחב לפולמוס עם הקראים, נרחב הרבה יותר מן המקום שפולמוס זה תפס בחיבוריו הפרשניים של רס"ג.

דרך אזורים הנשלטים בידי האסלאם (ישראל, צפון אפריקה וספרד המוסלמית) ודרך איטליה הביזנטינית.<sup>38</sup> שיטה פרשנית זו הלמה להפליא את רוח "הרנסנס של ימי הביניים" המתאפיינת, בין היתר, בהתפתחות מדע הדקדוק והפילולוגיה.<sup>39</sup> ההתחשבות בלשון ובקשר סיעה ליהודים בוויכוחיהם עם נוצרים ועם הפרשנות הנוצרית המושתתת בעיקרה על קריאה אלגורית וטיפולוגית של המקרא.<sup>40</sup> טבעי על כן שחכמים יהודים מאירופה הלטינית מצאו לנכון להקדיש מאמץ לפרש את המקרא בהתאם לעקרונות הפשוט.

המהירות שבה הגיעו פרשני המקרא האשכנזים להישגים ניכרים בתחום פרשנות הפשוט אינה אמורה להפתיע. סביב המאה העשירית הגיע התלמוד הבבלי לידיהם של יהודי צרפת ודרום גרמניה ובמשך דורות החכמים עסקו בלימודו ובפירושו. פרשנות התלמוד של המאה האחת עשרה באזורים אלו מתאפיינת בשיטתיות רבה הן מבחינת המבנה הן מבחינה מתודולוגית.<sup>41</sup> דורות אלו הכשירו את החכמים לעסוק בפרשנות פילולוגית, ובמידה רבה כל שנדרש מהם היה להעתיק את עקרונות הפרשנות שהיו מורגלים בהם אל קורפוס טקסטואלי נוסף – המקרא.<sup>42</sup>

38 למקורות ולביבליוגרפיה רבה ראו בפירוט Viezel, הערה 35 לעיל, עמ' 58–61.

39 רנסנס זה נקשר בשמו של צ'רלס הסקינס, C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge: Harvard University, 1933.

R. L. Benson and G. Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

40 להשתקפות הפולמוס היהודי-נוצרי בפרשנות המקרא בימי הביניים הוקדשו מחקרים רבים; לרשימה ביבליוגרפית נרחבת ראו: E. Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit: Wayne State University, 1992, p. 183, n. 115.

ראו: אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים: מאגנס, 2001, עמ' 475–504, וביבליוגרפיה מפורטת שם, הערה 62; אלעזר טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום": עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2003, עמ' 34–45.

41 להשפעה של הפולמוס היהודי-נוצרי על פרשני המקרא הייתה רבה, ואף על פי כן יש להציג תמונה מאוזנת – הפולמוס עם הנוצרים הוא גורם אחד מכמה שחיבב את סוגת פרשנות הפשוט על פרשני צרפת ולא ניתן לראות בו את הגורם העיקרי (ובוודאי שלא היחיד) להתפתחות זו כפי שהציעו כמה חוקרים; אחרי הכול מקומו של הפולמוס בכתיבה של הפרשנים אינו גדול ולפעמים אף זניח. ראו בין היתר: S. J. D. Cohen, "Does Rashi's Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor", Najman M. I. Lockshin, *Rashbam's Commentary on Deuteronomy: An Annotated Translation*, Providence: Brown Judaic Studies, 2004, pp. 19–22.

42 לסקירה מפורטת ראו: ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות אישים ושיטות, ירושלים: מאגנס, 2000, עמ' 117–32.

43 עוד על ייחודו של החכם בן התרבות האשכנזית המורגל בעיסוק פרשני-אינטלקטואלי מגוון ולפיכך עשוי על נקלה לאמץ עיסוק פרשני נוסף – פרשנות המקרא. ראו: גרוסמן, הערה 40 לעיל, עמ' 572–586.

44 בעבר מקובל היה לטעון שההרחבה הלמדנית מפרשנות התלמוד אל פרשנות המקרא היא התפתחות פנים-יהודית צפון צרפתית "טבעית", ולא קשרו זאת לגורמים ההיסטוריים-אינטלקטואליים שהזכרתי כאן. ראו, למשל: משה צבי סגל, פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים: קרית ספר, 1952, עמ' סב; אליעזר מ' ליפשיץ, רש"י: רבי שלמה יצחקי, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1966, עמ' קנח-קנט, וראו: טויטו, הערה 40 לעיל, עמ' 15–16.

התפתחות אינטלקטואלית צומחת בהשפעת תנאים חברתיים ופוליטיים מסוימים ולפעמים כתגובה מודעת לתנאים אלו. אולם בשלב הבא התפתחות זו עשויה להשתכלל ולהתגבש, להגיע להישגים ניכרים ולהתפשט בין אזורים גאוגרפים סמוכים ורחוקים מבלי לשמר כל זיקה לתנאים ההיסטוריים שהובילו להיווצרותה. התפשטותה של פרשנות המקרא על דרך פשט היא דוגמה לתופעה רבת עניין זו. כאמור ראשיתה בסיבות פוליטיות ואידיאולוגיות, תחילה בקרב הקראים ולאחר מכן גם בחוגי הרבנים. סוגה ספרותית-פרשנית זו התגבשה והשתכללה ובחלוף הזמן פרשני הפשט, אף פרשנים שראו בקראות איום קיומי על היהדות, כלל לא היו ערים להשפעתו המכוננת של הפולמוס הרבני-קראי על הסוגה הספרותית-פרשנית שבה עסקו. מקומו של הפולמוס עם הקראים בפירושי המקרא של ראב"ע (רבי אברהם אבן עזרא) עשוי לשמש דוגמה מובהקת לכך. איתנו הגלויה לקראים ניכרת היטב בפירושי הכוללים פולמוס אנטי קראי חריף וברור.<sup>43</sup> ועם זאת זהו קו אופייני אחד בפירושי למקרא ולא דווקא הבולט ביותר. קוראיו של ראב"ע – יהודים מצפון איטליה, פרובנס, צפון צרפת ואנגליה – כנראה שלא גילו עניין מיוחד בהערותיו הפולמוסיות, ומכל מקום לא ניתן למצוא פרשנים בני אירופה הלטינית שהתפלמסו גם הם עם הקראים בהשפעתו של ראב"ע. כאמור משיכתם של חכמים יהודים אלו לפירוש המקרא על דרך פשט קשורה בגורמים אחרים בתכלית.

עמדת המוצא האמונית שהתורה אלוהית, כלומר שהיא שלמה ומושלמת ממש כאלוהים עצמו, אינה מאפשרת להודות בקיומם של פגמים וכשלים בכתוב.<sup>44</sup> בעוד חז"ל יכלו

43 לאוסף דוגמאות ראו למשל: M. Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Jerusalem: Mazchef, 1967, pp. 126–127; ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים: מאגנס, 1978, עמ' 592–593. וראו: אוריאל סימון, אֶזְרָא מְלִין תְּבַח: מחקרים בדרכי הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן: אוניברסיטת בראילון, 2013, על פי מפתח העניינים: "פולמוס אנטי-קראי", עמ' 554.

44 השונו: האלוהי "חייב להיות פטור מכל חוסר עקביות פנימי, שהוא הסממן של הרוע", אלפרד נורת ווייטהד, התהוות הדת, מאנגלית: יותם ראובני, תל אביב: נמרוד, 2003, עמ' 58; "אין בו [באלוהי] אי-סדר או הפרעה" ו"אין הוא יודע שינוי, השחתה, חלוקה, הפסד, עודף או מחסור", קליינברג, הערה 22 לעיל, עמ' 47 (בשם פסוידו-דיוניסוס); "ההעדר הטוטלי של הסתירות אינו קיים אלא אצל הקב"ה!", שלמה ואהרן טולידאנו, ספר אורות הקודש לראי"ה קוק [...], א, ירושלים תשע"ד: ספריית בית אל, עמ' 124 (על פי אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש: עשרה מאמרות ושבעה שיעורים, א, ירושלים תרצ"ח: האגודה להוצאת ספרי הראי"ה קוק, עמ' יא-יב). מובן כי שלמות ומושלמות, כמו כל יסוד קונספטואלי, הן תוצר של תרבות מקום זמן, וניתן לטעון כי רק מי שרואה בתופעות ספרותיות, כגון כפילות אי התאמה וסתירה, פגמים עשוי להגיע למסקנה, הטבעית כביכול, שהתורה אינה עונה על הציפיות מתורת אלוהים. ואומנם דומה שהיחס לתופעות אלו בתורה בתקופה העתיקה משקף שני פנים שיש ביניהם מתח מסוים – מצד אחד עלינו להניח כי ריבוי של גרסאות למסורת אחת לא נתפס כ"בעיה" שאינה מתקבלת על הדעת ("הסתירות אינן מגוונות בעיני העמים הקרובים לטבע", יצחק היימן, דרכי האגדה, ירושלים: מאגנס, תשי"ד, עמ' 221, הערה 228), אך עם זאת כבר בתורה עצמה וביתר תוקף בספרות הבית השני ניכרת מגמה לצמצם ריבוי זה ולהגביל את היקפו ומכאן שהוא אינו משקף מצב אידיאלי ורצוי. ראו עוד: B. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scriptures and Tradition*, New Haven: Yale University, 2015, especially pp. 136, 216, 224.

לבחור אם להתמודד עם קושי מסוים בכתוב או להתעלם ממנו ובאיזו מתודולוגיה פרשנית לנקוט לשם כך, פרשני המקרא על דרך הפשט עיינו בכתוב באופן שיטתי ונדרשו למצוא פתרונות לקשיים המתגלים בתורה בהסתמך על עקרונות הפילולוגיה. אין אומר הדבר שהם הקדישו עיונים שיטתיים למקרי אי התאמה וסתירה בין כתובים. אולם כשהפסוק שדנו בו זימן זאת, ובפרט בנקודות מפתח בעלילה, ניטל מהם החופש להתעלם מן הקושי והיה עליהם להבהיר, בהסתמך על הלשון, התחביר והקשר מתי נברא האדם הראשון – האם בראשית מעשה הבריאה (בראשית ב 7) או בסופו (בראשית א 27)? מתי החלו קוראים בשם המפורש – בימיו של אנוש (בראשית ד 26) או בהתגלות האלוהים למשה, והאם בהתגלות שבסנה (שמות ג 13–15) או בזו שבארץ מצרים (שמות ו 2–3)? כיצד הגיע יוסף לידיו של פוטיפר – האם אחי יוסף מכרו אותו לישמעאלים והם שמכרו אותו לפוטיפר (בראשית לז 25–27; לט 1), האם המדיינים הם שמכרו את יוסף לישמעאלים (בראשית לז 28), או אולי המדיינים מכרו אותו ישירות לפוטיפר (בראשית לז 36)? מה הם התנאים שבהם הופך עבד עברי לעבד עולם ומה פירושו של המושג "עולם" בהקשר זה – עבד לצמיתות (שמות כא 6) או עד לשנת היובל (ויקרא כה 10)? בדומה לכך היה עליהם לבחון בכלי הפילולוגיה את היחס שבין פסוקי החוק וההלכה הנורמטיבית, כלומר להתמודד עם המרחק הניכר שבין החוקים שבתורה והפרקסיס היהודי-הדתית כפי שהוא משתקף בספרות חז"ל ובחיים היהודיים היומיומיים. זהו אתגר אינטלקטואלי כמעט בלתי נתפס ונדמה שאין דרך להגדירו אלא כפרדוקס – ככל שפרשן הפשט ער לעקרונות המתודולוגיים המייחדים את דרך הפשט וחש עצמו מחויב להם, כך יקשה עליו להתעלם מכך שפתרונותיו מתרחקים מן המסקנה "האינטואיטיבית" שעקרונות הפשט אמורים היו להוביל אותו אליה שכן מסקנה זו בלתי מתקבלת על הדעת מבחינה אמונית.

ניתן למצוא חוקיות מסוימת בדרכי ההתמודדות של פרשני הפשט עם הקשיים המרובים שמציבה בפניהם האמונה שהתורה שלמה ומושלמת. אשר להתמודדות עם מה שנראה כפגמים בתורה, מקרי אי ההתאמות והסתירות, כאן בדרך כלל שולט עיקרון ההרמוניזציה. אם פסוק אחד מלמד על X ופסוק אחר מלמד על Y, הפרשנים ישאפו להוכיח, בהסתמך על עקרונות הפשט, כי X כלל אינו שונה מ-Y ולמעשה מדובר במאורע אחד ועלינו להתחשב הן בתיאור X הן בתיאור Y כדי להבינו. כך למשל בריאת העולם המתוארת בבראשית פרק א (X) אינה שונה מבריאת העולם המתוארת בבראשית פרק ב (Y), והיחס בין התיאורים נפתר כיחסי כלל ופרט.<sup>45</sup> לחילופין הפרשנים ינסו להוכיח כי X ו-Y עוסקים באירועים נבדלים שאינם תלויים זה בזה. כך למשל הם שלושת המקומות בתורה שבהם מתגלה שמו המפורש של אלוהים.<sup>46</sup>

45 "לפי שבתחילה [בבר' א] קיצר במקצת הדברים, עתה [בבר' ב] חוזר ומפרש איך נעשו", יוסף בכור שור לבר' ב 4.

46 לא תמיד קיימת הסכמה ובמקרים מסוימים הפרשנים חלוקים זה על זה אם מדובר באירוע אחד (כלומר  $X=Y$ ), או שמדובר באירועים נבדלים (מקרים אלו ניתן לסמן  $X+Y$ ); כך למשל הפרשנים מתלבטים אם את הסתירה בשאלה כיצד הגיע יוסף לידי פוטיפר יש לפתור בעזרת ההבנה שיוסף

חוקיות מסוימת ניתן למצוא גם בדרכי התמודדותם של פרשני הפשט עם הפער שבין פסוקי התורה וההלכה הנורמטיבית. לפעמים מדובר בניסיונות מפותלים ומפולפלים לקשור בין הפסוק וההלכה בהתאם לעקרונות הפשט.<sup>47</sup> לפעמים הפרשנים נדרשים למיתוס של התורה שבעל פה ומודים שיש להשלים פרטים הנוגעים להלכה בהסתמך על ספרות חז"ל.<sup>48</sup> לפנינו גם דוגמאות להודאה כי בהסתמך על עקרונות הפשט חלק מהחוקים שבתורה שונים מן ההלכה הנורמטיבית.<sup>49</sup>

נראה שניתן להצביע על דרכי התמודדות חוזרות של פרשני הפשט עם הקשיים שמציבה בפניהם האמונה שהתורה שלמה ומושלמת, אולם אין בכך כדי לעמעם את עוצמתו של האתגר האינטלקטואלי שהיה עליהם להתמודד עמו. בסופו של דבר שיטת הפשט "מקשה" על הבנת התורה ומחייבת התמודדות כמעט פרדוקסלית.

## [2]

"העקרונות הבסיסיים של רוב הדתות הם אבני נגף עבור מאמיניהן".<sup>50</sup> הפרדוקס שלפניו ניצבו פרשני הפשט היהודים בימי הביניים המאמינים בכל ליבם שהתורה אלוהית ועל כן שלמה ומושלמת ונטולת פגמים, הוא דוגמה מובהקת לקביעה זו. קריאה בקורפוס פרשנות הפשט תוך ערות לעומס הציפיות של הפרשנים מן התורה היא חוויה רגשית מטלטלת. המלל הפרשני נתפס לפתע כניסיונות להסחת דעת ממועקה יסודית, מְשָׁבֵר נורא. פרשן מבהיר את מעשיו של אברהם, גלגוליו של יוסף, תגובתו המגומגמת של משה; מברר לפרטי פרטים היבטים שונים במילה או ברצף של מילים – היבטים אטימולוגיים,

נמכר כמה פעמים (X+Y) או שנמכר פעם אחת בלבד והישמעאלים והמדיינים (או המדנים, השו"ב הראשית לז 36) הם שמות שונים לאותה שיירה (X=Y). על עקרונותיהן של שיטות אלו ודוגמאות ראו: E. Viezel, "Context, Harmonization, and the Uniqueness of the Commentaries to the Book of Chronicles", *Jewish Studies Quarterly* 22 (2015), pp. 1–10.

47 ראו למשל מאמציו הגלויים של ראב"ע בפירושו לדברים טז 5–7 להוכיח על פי הפשט שישראל אינם מצויים לצאת מתחום שבת בחג וזאת בעזרת הסברה ובעזרת השוואה לקושי דומה במלכים א, ח 66 הנפתר בדברי הימים ב, ז 10 בדרך השכתוב.

48 ראו למשל הודאתו הכנה של ראב"ע בפירושו לדברים כה 2 כי הפסוק מוליך למסקנה שונה מן ההלכה המקובלת: "כדי רשעתו במספר – היה נראה לנו, כי יש עון שיוכה עליו עשר, גם עשרים, ופחות ויותר, והעד: 'כדי רשעתו', רק לא יוסיף על 'ארבעים' [על פי פסוק 3, שם] – לולי דבר הקבלה; והוא לבדו האמת".

49 קו זה מזוהה במיוחד עם רשב"ם, כך למשל פירושו לשמות יג 9: "לאות על ידך – לפי עומק פשוטו: יהיה לך לזכרון תמיד, כאילו כתוב על ידך; כעין 'שימני כחותם על לבך' [שיר השירים ח 6]". מכאן שברובד הפשט הפסוק אינו מדבר על חובת הנחת תפילין כמקובל במסורת. לדוגמאות מפתח ועיון מפורט בדרכי ההתמודדות השונות שנקטו הפרשנים ראו למשל: שרה יפת, דור דור ופרשנו: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 35–54; מאיר (מרטין) לוקשין, "עיון בגישות שונות לפתרון בעיית היחס שבין הפשט לבין מדרש ההלכה", עיוני מקרא ופרשנות ח (2008), עמ' 33–45.

50 מופס, הערה 18 לעיל, עמ' 162.

תחביריים, ספרותיים; בוחן בקפידה את הצעות קודמיו ומעלה כיווני פתרון משלו. אולם רחש קבוע, חסר פשרות, טורד את הנפש. אפלה מסתתרת בקצהו של כל פתרון פרשני ויש להקפיד שלא להישיר אליה עיניים, שלא לפעול במלוא הכוחות האינטלקטואליים לברר את טיבה. המועקה היסודית המונחת בתשתית המעשה הפרשני דוחפת את הפרשנים לחזור ולפרש את התורה, ולמעשה להוסיף ולהתחקות אחר פתרון סופי המיישב באופן מלא את הנתונים הספרותיים עם אמונת היסוד שהתורה מושלמת.<sup>51</sup> ופעילות זו של כתיבה מלווה ברגעים של הכרה כואבת כי הפתרון הסופי אינו בהישג יד, כי המאמץ העצום, שנים של לימוד והתעמקות, לא יועיל: הכישלון הפרשני קבוע מראש. אלו רגעים של פיכחון, "שעות של תודעה" שבהן, כפי שתיאר זאת קאמי, ברור לו לאדם שהסלע אותו הוא דוחף אל ראשו של ההר עתיד לחזור ולהתגלגל במורד אל עומק הוואדי, כי מאמציו לא יועילו.

ברור כי חוויית הקריאה הרגשית שתיארתי כאן עשויה לפקוד קורא מודרני הבוחן את קורפוס פרשנות הפשט היהודית בימי הביניים בהתחשב במסקנות מחקר המקרא הביקורתי, ער לפער שבין כוונת הקורא וכוונת היצירה. קורא זה, המניח כמובן מאליו שהתורה היא יצירה אנושית – "menschlich" בלשונו של הֶרְדֶּרֶךְ<sup>52</sup> – אינו יכול שלא לחוש צער על התפתלויותיהם ההרמנויטיות חסרות התכלית של הפרשנים המסורתיים. כלום יש דבר מכמיר לב יותר מניסיונות ההתנגדות של חסר הישע, זה שאינו ער לכך שגורלו נחרץ ובעקשנות ילדים מסרב להרפות ולוותר? האם אפשר שלא לחוש חמלה על פרשנים אלו שעקרונות אמונתם כופים עליהם מצב דברים חסר פתרון, אבסורדי ממש? להצטער על מאמציהם העקרים של מאמינים תמימים אשר אופק ציפיותיהם מן התורה מוביל אותם לכפות רצף ומשמעות על טקסט פרגמנטרי שמשמעותו מוטלת בספק?

חוויית המועקה שהקורא המודרני עשוי לזהות בפירושים המסורתיים שלפניו רחוקה מאוד מהחוויית הרגשיות שליוו את הפרשנים עצמם בעת שכתבו את הפירושים הללו. עבורם ההכרה שהתורה אלוהית היא נצחית ומוחלטת, חסרת תחומים וגבולות ומכסה את כל טווח האפשרויות וההתנסויות. זוהי סִפְרָה בלתי נתפסת שהאדם והטבע כלולים בה, אך רחוקים מלמצות אותה. על כן נתונים ותצפיות, מידע מתחדש ותגליות שזה מקרוב באו אינם נוגעים בה, לא במישרין ולא בעקיפין. יהיה זה בגדר אנכרוניזם גמור להניח שפרדוקס הפשט שעמו התמודדו פרשני הפשט בימי הביניים הוביל אותם לערער על אלוהותה של התורה, לראות בה יצירה אנושית פגומה שפרטיה אינם תואמים זה את

51 עיסוק מתמיד זה במקורות המועקה, המוכר היטב בעולם הפסיכולוגיה, עומד בתשתיתן של פעולות ספרותיות נוספות, והשוו בעיקר, פול ריקר, על התרגום, מצרפתית: שי רון־נסקי, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 29–30.

52 H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven: Yale University, 1974, p. 184; I. Balfour, *The Rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford: Stanford University, 2002, p. 107

זה ושהיא אינה מתיישבת עם התורה שבעל פה. ולאור זאת אני מתקשה להניח שפרדוקס הפשט עורר בהם רגשות שליליים קוטביים של ממש – מועקה יסודית, כאב חריף, אובדן משמעות.<sup>53</sup>

אולם שלא במסגרת פירוש התורה, אפשר שפרשן ימי הביניים עשוי גם הוא להתמודד במידה זו או אחרת עם "שעות של תודעה", למצוא עצמו כושל בוואדי לרגלי הר, תר אחר סלע שנשמט מבין ידיו ונעלם במורד. למצב נפשי זה אולי קדמה ההכרה שלא עלה בידו לספק פתרון מניח את הדעת המבהיר את הקשיים ומה שנדמה (לנו) ככשלים בכתוב מתוך מחויבות ללשון ולתחביר ולהקשר כמצופה משיטת הפשט. וברגע של פיכחון הוא עשוי לקשור את אוסף הקשיים חסרי הפתרון הללו אלו לאלו ולתודעתו תתגב האפשרות שאין די במאמציו הקבועים לספק להם פתרון הרמוניסטי נקודתי, אלא עליו לשאוף לפתרון המבהיר מורכבות ספרותית זו באופן כולל. תהליך הרמוניסטי מעין זה בא לידי ביטוי בפרשנות הפשט בימי הביניים לספר דברי הימים. ככל הנראה הגודש העצום, הבלתי ניתן להדחקה, של מקרי הכפילויות, אי ההתאמות והסתירות העולות בהשוואת דברי הימים למקבילותיו המקראיות<sup>54</sup> הוא שהוביל את הפרשנים לקשור את התופעות הספרותיות הללו אלו לאלו ולחפש אחר פתרונות כוללים המסבירים את קיומן. בחינה כוללת זו של הספר הובילה את רוב פרשניו למסקנה שיש בו, לצד מעלותיו, גם פגמים מהותיים וכי הוא משקף מוגבלות אנושית.<sup>55</sup> מן הסתם מעמדו הזניח של ספר דברי הימים

53 בנקודה זו יש להבחין את פרשן הפשט הימי ביניימי מפרשנים רבניים בתקופה המודרנית. רבים מפרשנים אחרונים אלו הניחו גם הם שהתורה אלוהית ולכן שלמה ומושלמת, אך בשונה מפרשני ימי הביניים מודעים היו בצורה זו או אחרת לאלטרנטיבה של כפירה יהודית. איתנה וחזקה ככל שתהא נפשו של הפרשן הרבני, מודעותו לאפשרות קיומן של "בריות משונות" הם "יהודים דתיים [...] הנוטים לדעות ביקורתיות על חלוקת מקורות בתורה" (הציטוט מתוך, יצחק יוליוס גוטמן, דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות, מגרמנית: שאול אש, ירושלים: מאגנס, 1955, עמ' 261), מוכרחה הייתה להטביע בו חותם. וככל שפרשן זה מודע יותר למחקר המקרא הביקורתי ולאופן שבו יהודים גישרו בין אמונתם היהודית ובין מחקר זה, הכרח הוא כי השפעתו של המחקר הביקורתי על עבודתו תלך ותעמיק – תעורר בו כאב וזעם קדוש, אך לעיתים גם תשפיע עליו בכיוונים שונים, לא פעם מפתיעים מאוד. ראו סקירות ודוגמאות אצל שלום רוזנברג, "חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה", אוריאל סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב: דביר, 1979, עמ' 86–119; B. J. Schwartz, "The Pentateuch as Scripture and the Challenge of"; B. D. Sommer, *Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers and Scholars*, B. D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York: New York University, 2012, pp. 203–229.

54 להצגה סינופטית של דברי הימים למול מקבילותיו במקרא, ראו: אבא בנדויד, מקבילות במקרא, ירושלים: כרטא, 1972, עמ' 14–164; J. C. Endres, W. R. Millar, and J. B. Burns, *Chronicles; 164–14*, *Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Texts*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998.

55 Viezel, הערה 46 לעיל, עמ' 1–35, והשוו: "אומר לך כלל, כי אין ראוי לדקדק בזה הספר כמו בהספר שכתב משה רבינו, שהיה מן השמים, כי אין זה רק קצור ובחירה מזה הכתוב, ולכן ישימט וישנה ככל אשר בחר [...] ובכל ספר ראוי לדקדק כפי מעלות מחברו. ואם בלי ספק באו גם בזה הספר ענינים נכבדים, ולכן נכלול בחשבון ספרי הקודש", יוסף כספי לדברי הימים א, 5; "הנה יש הבדל בשמות ובענינים אחרים ממה שכתוב פה [בדברי הימים] לאשר כתוב בספר יהושע, ואין תמוה מזה, יען כי ברוב הימים נשתנו השמות והענינים, ועזרא כתב היחסים] האלה לפי אשר



בהיסטוריה של הפרשנות היהודית<sup>56</sup> הוא שאפשר מסקנות מרחיקות לכת אלו. בנקודה זו שונה התורה. מעמדה הרם וקדושתה המיוחדת שימשו כמחסום אמוני־דוקטרינרי ומנעו מן הפרשנים לפסוע באותם כיווני פתרון ולהציג הסבר כולל באשר לכפילויות, אי ההתאמות והסתירות הכלולות בה ובאשר למרחק שבינה ובין התורה שבעל פה. "שעות התודעה" של פרשני התורה, אלו מהם המחויבים לעקרונות הפשט וניכרים במודעותם המתודולוגית המפותחת, תסתכמנה, לכל היותר, בהכרה מסוימת בנוכחותו של מחסום בלתי נראה זה. יש להדגיש כי אין לפנינו ביטוי ברור להכרה שכזו בקורפוס פרשנות ימי הביניים, והדבר אינו אמור להפליא – במסגרתם של פירושי מקרא שיטתיים אין מקום לחיבוטי נפש אמוניים. ואף על פי כן, אפשר שמקצת מהתבטאויותיו של ראב"ע באשר להכרח להסתמך על ההלכה המוסכמת לפירושם הנכון של כתובי החוק בתורה, אלו הרוויות רגשה דתית מטלטלת, מהדהדות את פגישתו באותו מחסום דוקטרינרי. כך למשל בהקדמת פירושו הארוך לבראשית:

רק במצות וחוקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו [כלומר: שלא כמו באשר לפסוקי הסיפור, בפסוקי החוק אסמוך על חז"ל ואפרש בהתאם לדעתם ובניגוד למסקנה הטבעית שאליה מוליכה לשון הפסוקים].  
וחלילה לי מחטוא לקוני, לשלוח יד לשוני, ברבים ונכבדים בחכמתם ומעשיהם, מכל חכמי הדורות הבאים אחריהם, כי כל חוטאם חומס נפשו, והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו, והוא יבדל מקהל הגולה, וירד חי שאולה.

ברקע היגד זה ודומים לו עומדת דמותם של הקראים המשוחזרים מן ההכרח להסתמך על ההלכה המוסכמת כפי שנקבעה בספרות חז"ל – "יסמכו במצוות על דעתם, וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם" (הקדמת ראב"ע לפירושו הקצר לבראשית). השתלחויותיו החוזרות ונשנות של ראב"ע בקראים, מלחמה מתמדת שלא היה לה כל מקום באירופה הלטינית וספק אם עניינה את נמעני פירושו, הן עדות ישירה לשאיפתו הקבועה להבחין את שיטתו משיטתם. ושמה הן גם עדות עקיפה לסערה פנימית של מי שמביט באימה בפרשנות הקראית כמביט בתמונת ראי מעוותת שלו עצמו ועל כן אינו יכול לחדול מלהתקומם נגדה ולהילחם בה. האופן הקונקרטי, החי כל כך, שבו ניסח את היגדיו הפולמוסיים ("חלילה לי מחטוא לקוני, לשלוח יד לשוני") אומנם מלמדים על רתיעתו העמוקה מן הפרשנות הקראית שאינה מתחשבת במחסום הדוקטרינרי, אך אפשר שבו בזמן גם מהדהדת בהם איזו מחשבה מודחקת, שאין להעלותה על הדעת, על חצייתו של מחסום זה.

מצא בספרים זעיר כאן וזעיר כאן ובקיצור, ולפיכך היחס שמספר הוא בדילוג ברוב המקומות ובלי סדר, ולכן אסור לאבד הזמן בהבנת היחסים האלה על מתכונתם אשר הוא מהנמנע, רק לעבור עליהם כעובר על דברי הספר החתום", יוסף בן דוד אבן יחיא (פורטוגל ואיטליה, 1494–1534) לדברי הימים א, ו 39. ספר קהלות משה, אמשטרדם: משה פרנקפורט, תפ"ד, שפא ע"א.

I. Kalimi, *The Retelling of Chronicles in Jewish Tradition and Literature: A Historical Journey*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009, pp. 141–283

כאמור, "העקרונות הבסיסיים של רוב הדתות הם אבני נגף עבור מאמיניהן". אולם אין פירושו של דבר שהמאמין הממוצע מתמודד עם אבני נגף אלו מתוך רגשות שליליים. בשונה מתפיסות מודרניות שונות, הדת היהודית אינה תופסת עצמה כתגובה לייאוש.<sup>57</sup> בהתאם לכך פרשן הפשט הימי ביניימי לא יתייחס בשל עקרונותיו האמוניים היסודיים. אף על פי כן, אפשר בהחלט שבלבן של "שעות תודעה", באותם שברירי רגע שבהם הוא חש במידה זו או אחרת בקיומם של מחסומי אמונה, ינקרו בו גם תחושות שליליות – צער ואוזלת יד ואף כאב מסוים. הדים לתחושות שליליות אלו אולי הסתננו אל בין היגדי תפילה לעזרה והודיה לאלוהים שכמה מהפרשנים שילבו בנקודות מפתח בפירושיהם.<sup>58</sup> מכל מקום ברור הוא שזיהוי התורה עם אלוהים אינו מתיר להניח שקיעה של ממש במלנוכליה, בדומה לשקיעתו האפשרית של האתאיסטי הקודר המודרני.<sup>59</sup> אם התעוררו בפרשן הפשט רגשות שליליים תוך כדי כתיבת הפירוש, אין ספק שמיהר להדחיק ולנתב אותם אל אפיק אמוני-חיובי. וכך ההתמודדות עם פרדוקס הפשט עשויה להוביל את הפרשן לחוש התרוממות רוח דווקא. הוא יביט בתורה שלפניו המסרבת להתפענח באותו מבט נפעם שבו בני האדם מביטים בים מתגלגל ובא, ברכס נישא, בסלע גדול וקובעים בביטחון מלא כי רק אלוהים עשוי היה ללוש דבר מה כה נשגב מן הלא כלום.<sup>60</sup> זוהי אותה התפעמות שכינה רודולף אוטו בשם "רגש הנבראות" ("das Kreaturgefühl"), הוא ההרגשה שמעורר בנו המראה הנומינוזי ("Numinosen Objekt-Gefühls").<sup>61</sup> רגש זה עשוי להתעורר למראה טבע אלוהי נשגב שעוצמתו מאירה את אפסות כוחו של האדם, אך גם נוכח התורה האלוהית הנשגבה שסתריה מאירים את תבונתו המוגבלת. לחלופין הפרשן עשוי למצוא ברגשות שליליים מקור לתעצומות נפש. רגעי המפגש עם המחסומים הדוקטרינריים, אותן "שעות של תודעה", עשויים להיתפס כביטוי לאמונה מיטבית, לימוד לשם לימוד וללא הבטחה לפתרון מניח את הדעת ומה שהמסורת מכנה "תורה לשמה".<sup>62</sup>

57 השוו: "החשיבה הדתית היהודית אינה יכולה בשום פנים ואופן להיות מושתתת על ייאוש מן האדם ומן העולם. דת, לתפיסת היהדות, אינה בריחה מן הסבל שבחיים עלי אדמות", אליעזר ברקוביץ, אלוהים, אדם והיסטוריה, מאנגלית: להד לזר, ירושלים: שלם, 2010, עמ' 9.

58 "אמרי שפר, לאברהם סופר [=ראב"ע], כתבם על ספר [...] ומצורו [=מאלוהין] עזרה כבודו שואלת, להגיה חשכו, להצליח דרכו, אשר נשאר עד כה, כאלה נובלת" (הקדמת ראב"ע לקהלת).

59 הוא ה"מדוקא" שתיארה קריסטבה, "אתאיסטי קיצוני וקודר" המביט בעקרונות האמונה הבסיסיים מן החוץ – "המלנוכליה [...] באה לידי ביטוי [...] בספק הדתי. אין דבר עצוב יותר מאלוהים מת"; ז'וליה קריסטבה, שמש שחורה: דיכאון ומלנוכליה, מצרפתית: קרן שמש, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 9, 12.

60 השוו למשל הפירוש המיוחס ליצחק אבן גיא לקהלת ז' 13–14 ("ראה את מעשה האלהים" וכו'): "אם ראית דבר נדיר מחוץ להכרתך [...] אל יהי זר בעיניך [...] שהרי מה שאין לך יכולת להבינו [...] אין סיבה להתנכר אליו, והטוב ביותר להכיר בחוסר האונים שלך [...] סוד שלא ישיגנו הנברא ואפילו הוא יתחקה בעקבותיו לא יגיע אליו, ובכך ידע בוודאות שהוא נברא, ושבואו בעל יכולת, לא יגיע אל עקבותיו ולא ישיג סודותיו"; חמש מגילות [...], מהדורת יוסף קאפח, ירושלים: האגודה להצלת גניזת תימן, 1962, עמ' 241.

61 רודולף אוטו, הקדושה: על הלא־רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, מגרמנית: מרים רון, ירושלים: כרמל, 1999, עמ' 13.

62 דרך למדנית זו, בשיאה המוקצן, נתפסת כפעולה אינטלקטואלית של סיגוף ומירוק הנפש ומבין פרשני הפשט של ימי הביניים מחבר הפירוש לדברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג מבטא תופעה זו באופן המובהק ביותר: "כי דבר האדון אהובנו [=ה'] הלא כה דבריו כאש וכפטיש יפוצץ סלעים

מהלך זה שבו רגשות שליליים מנותבים אל אפיק אמוני-חיובי, מה שהפסיכואנליזה המודרנית עשויה להציג כביטוי רליגיזי לארוטיזציה של הסבל, עורר מחלוקות מסוימות לאורך ההיסטוריה.<sup>63</sup> ידועות במיוחד גישות מן העת החדשה המוקדמת המצוות על עבודת אלוהים מתוך הנאה ושמחה – "טוב יותר לעבוד את השי"ת [השם יתברך] בשמחה בלי סיגופים, כי הם גורמים עצבות".<sup>64</sup> דומה שעבור אנשי ימי הביניים מדובר, בסופו של דבר, במהלך נפשי בלתי נמנע. נדרשת מודעות עצמית חריגה ומאמץ אינטלקטואלי כדי להתגבר על הנטייה הטבעית למצוא משמעות אמונית בכאב, לנתק את הקשר שבין סיגוף לטהרה, בין עולם שלילי של עינוי וייסורים לאמונה רצויה. המעבר הטבעי משדה הרגש השלילי לשדה האמונה החיובי יתערער רק בתקופה המודרנית עם גיבושם של עקרונות אמוניים רציונליסטיים השוללים מגע של מוסר וצדק אלוהי בעולם השפּל, ולמעשה מנתקים את הטבע ואת האדם מן המשמעויות התאולוגיות המיוחסות להם.<sup>65</sup> ואילו עבור אנשי ימי הביניים הכרח הוא שבתשתית הרגש השלילי עומד היגיון אלוהי, וכי ניתן למצוא בו משמעות ואף תועלת ברורה. "רגש הנבראות" יוביל לידיעת האלוהים ולדבקות בו,<sup>66</sup> ולימוד "תורה לשמה" מלווה בתקווה קבועה לשכר,<sup>67</sup> והן דרך זו הן זו מקהות את תחושותיו השליליות של הפרשן.

וטרשים [על פי תלמוד בבלי, סנהדרין לד ע"א; שבת פח ע"ב], וההוגה בהם טועם טעם בשר, ומוסר לא יחסר, אכן נמסר למסתגפים ומדקדקים על הענין"; "הבורא הוא המורה למסגפים"; "לכן סגפנו עצמינו בגולה"; "מקדם חובי עמי, מסגף נפשי", מן ההקדמה לפירוש ומהפירוש לדברי הימים א, 19 (פירוש על דברי הימים: מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה הגאון, מהדורת רפאל קירכהיים, פרנקפורט דמיין: ה"ל ברעננער, 1874, עמ' 3, 25). למקורותיה הפילוסופיים והאסלאמיים של גישה זו ראו: חגית מיטלמן, "פירוש לספר קהלת בערבית-יהודית המיוחס לר' יצחק אבן גיא: היבטים פילוסופיים ופרשניים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, תכופות. להגיה דומה בכתבי הקודש בעולם הנוצרי ראו למשל: T. M. Shaw, "Pseudo-Athanasius: Discourse on Salvation to a Virgin", Richard Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton: Princeton University, 2000, pp. 82–100.

63 השו: "לא דיך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים. ובכלל הזה, אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה. ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו" וכו', רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות ג, א.

64 ספר צוואות הריב"ש [...] ר' ישראל הבעל שם טוב, נו (ניו יורק: אוצר החסידים, 1998, עמ' 24).

65 השו: "תפיסת הטבע והעולם מתוך משמעות מסוימת המיוחסת להם, הביאה את החוקר העתיק לידי ראיית הנתונים הטבעיים כמביעים ומבטאים משהו; ואם לא היתה בתופעות משמעות גלויה לעין, היה מתפקדה של ההכרה המדעית לחשוף את המשמעות הגלומה בהן [...] זהו הבדל עמוק כל-כך, שהעוסק היום במתודולוגיה של המדע שואל לעתים את עצמו: האם בכלל היה קיים מדע במובננו אנו עד למאה ה-17?". ישעיהו לייבוביץ, "הדת והמדע בימי הביניים ובעת החדשה", משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה: קובץ הרצאות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1976, עמ' 9–18 (הציטוט מעמ' 9–10).

66 "זכר [=סימן ותופעה בעולם] עשה לנפלאותיו [תהלים קיא 4] שיאמינו", "כדי שידע אדם שיש שליט עליו", ר' יהודה החסיד, אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות, מהדורת יעקב ישראל סטל, ירושלים: יפה נוף, תשס"ו, עמ' קיב, קפ.

67 "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה" (משנה, מסכת אבות ו, א), ובכיוון זה גם הפרשן העוסק במלאכתו עד כדי סיגוף מקווה לגמול אלוהי: "כי דבר האדון אהובנו [...] וההוגה בהם טועם טעם בשר, ומוסר לא יחסר", על הסיגוף והגמול, ראו: הערה 62 לעיל. וראו גם: ערן יזל, "הפירוש האנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג: מקומו בתולדות פרשנות הפשט היהודית", תרביץ עו (2007), עמ' 426.

אותה "שעה של תודעה", אותם שברירי רגע של פגישה במחסום הדוקטרינרי, אינם כואבים כלל אם ינותבו מעולם של תקוות ארציות אל עולמות אמונים עליונים, מזככי גוף ונפש. מהלך נפשי זה, הפיכת צער ואוזלת יד אנושית למקור לתעצומות נפש, העתקת השלילה לחיוב, משתקף היטב גם בעולם המחשבה הדתי המודרני. כך היא, דרך משל, קביעתו של הרמן כהן כי "בכל רגע של ייסורים מוצא אתה רגע של גאולה"<sup>68</sup>. וכך היא גם הנחייתו המצוטטת של קירקגור: "עלינו להכות עד מוות את התקווה הארצית, ורק אז נציל את עצמנו על-ידי התקווה האמתית"<sup>69</sup>. ומהלך נפשי זה ניכר אף בהגות המודרנית החילונית. קאמי מסיים את מסתו הידועה "המיתוס של סזיפוס" בתקווה שסיזיפוס ימצא את כוחות הנפש הדרושים כדי לחיות בשלמות עם קיומו האבסורדי, עם ההעפלה חסרת התכלית אל ראש הפסגה, אולי אף ילמד עצמו להעפיל מעלה בשמחה – "עלינו לתאר לעצמנו את סזיפוס מאושר"[!]<sup>70</sup>. ברוח זו מנחה פול ריקר את המתרגם המלנוכילי לוותר על שאיפת התרגום המושלם, זו השאיפה הרומנטית להגיע אל "המוחלט הספרותי" (*L'absolu littéraire*), ולהשלים עם התרגום החלקי, הסָביר. לדבריו, בהשלמה זו טמון אושר של ממש – "האושר שבתרגום"<sup>71</sup>. מה שמתקבל על הדעת בעולם המחשבה המודרני ובהגות הנתפסת כבלתי רליגיוזית, הוא בבחינת הכרח בעולם מחשבה ימי ביניים שבו נתפסים הטבע והגורל האנושי כביטוי לעקרונות של צדק אלוהי ושל הטוב האלוהי המוחלט.<sup>72</sup> ובתוך הקשר של עיסוק בתורה אלוהית, תנועה זו מן השלילה אל החיוב היא אפוא בלתי נמנעת.

אפשר אפוא שפרדוקס הפשט הציב את הפשטנים המובהקים שמבין פרשני ימי הביניים בפני "שעות של תודעה", אלו שברירי רגע שבהם חשו, במידה זו או אחרת, בפגישתם במחסום דוקטרינרי. רגעים אלו של פיכחון אולי לוו ברגשות שליליים, צער ואוזלת יד. אך מלנוכיה רגעית זו, מתוקף העיסוק בתורה האלוהית, הודחקה ונותבה אל אפיקים אמוניים-חיוביים – התרוממות רוח של מי שזיהה את טביעות אצבעותיו של אלוהים בתורתו ומקור לעוצמה אמונית של מי ששקוע בלימוד של תורת האלוהים עד כדי סיגוף. אך אותה שעה של תודעה עשויה הייתה להשפיע על הפשטן גם באופן נוסף, אולי רצוי מעט פחות בפרספקטיבה דתית.

אצל אחדים מהפרשנים, ולא במקרה אלו הם דווקא גדולי פרשני הפשט ומי שניכרים במודעות מתודולוגית דקה מכול, ניתן לזהות מהלכים אינטלקטואליים בעלי אופי אגרסיבי. היגדים תוקפניים כלפי אויבים אך גם כלפי עמיתים. דברי ביטול המופנים

68 כהן, הערה 4 לעיל, עמ' 269.

69 קאמי, הערה 3 לעיל, עמ' 137. וראו: M. Bernier, *The Task of Hope in Kierkegaard*, Oxford: Oxford University, 2015, p. 114.

70 קאמי, שם, עמ' 126.

71 ריקר, הערה 51 לעיל, עמ' 31–33.

72 כך במקרא עצמו: "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עִוְלָתָהּ בו'" (תהלים צב 16); כך בימי הביניים: "כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם טוב", הקדמת ראב"ע לקהלת (פרפרזה על עמוס ג 7); וכך גם בתקופה המודרנית: "הטוב של האל הוא ההגבלה היחידה שלו", וויטהד, הערה 44 לעיל, עמ' 85.

לקטנים אך גם לגדולים בתורה. בהקשר זה ידועים במיוחד היגדיו התוקפניים, האלימים ממש, של ראב"ע, המצווה בין היתר לשרוף ספרים, מכנה את ר' יונה אבן ג'נאח, אולי גדול המדקדקים של ימי הביניים, "כסיל", ומציג את רש"י (רבי שלמה יצחקי) כמי שכל פירושויו הם בבחינת כישלון חרוץ.<sup>73</sup> מוכרים ביותר הם גם היגדיו של רשב"ם (רבי שמואל בן מאיר) המרומם את שמו של רש"י, אבי אמו, אך בהזדמנויות שונות תוקף אותו בלשון מבטלת ופוגענית, מכנה את פתרונו תיובתו הבל ושטות ומערער על כישוריו האינטלקטואליים.<sup>74</sup> "הדיכאון, כמו האבל, מסתיר אגרסיביות כלפי האובייקט האבוד וחושף את האמביוולנטיות של המדופא ביחס לאובייקט האבל שלו".<sup>75</sup> ומה יעלה בנפשו של הפרשן היהודי, איש ימי הביניים, שאינו מכיר קיום מחוץ להכרה שהתורה אלוהית? לאן ינתב את האגרסיביות מי ש"אובייקט האבל שלו" מזוהה עם המקור הקדוש והמוחלט, עם אלוהים עצמו?<sup>76</sup>

בכל הנוגע לראב"ע, מקובל לראות בהיגדיו התוקפניים ביטוי לדפוסי סגנון המקובלים בספרות התקופה בפרט בארצות הנתונות לשליטת האסלאם, ומה שכינה אוריאל סימון שליט כמה דוגמאות מפתח שכאלה: "הפרזות מנייריסטיות".<sup>77</sup> ועם זאת, ברור הוא כי היגדיו התוקפניים של ראב"ע מתבלטים בין היגדיהם התוקפניים של בני דורו הן בשכיחותם הרבה הן בסגנונם המוקצן, ואילו את תוקפנותו של רשב"ם, איש צפון צרפת, לא ניתן לתלות בדפוס ההפרזה המנייריסטית הספרדית. האם אפשר אפוא שההיגדים התוקפניים של ראב"ע ורשב"ם, פרשני הפשט הגדולים והמשוכללים בהיסטוריה של פרשנות המקרא היהודית, מבטאים גם איזושהי תנועה מטונימית, העתקה של זעם כבוש ממושא נשגב אל מושאים אחרים, פרשני מקרא בני תקופתם? בתשתית היגדי הזעם והתוקפנות של ראב"ע ורשב"ם עומדת מתודולוגיית הפשט, הדבקות בעקרונותיה והצעות פירוש שהעלו פרשנים ומדקדקים שראב"ע ורשב"ם מבטלים בחרון ובלשון מזלזלת. יש מקום לשקול את האפשרות שיש קשר בין היגדים אלו לפרדוקס הפשט. לראות בהם עדות עקיפה לנוכחותה של אימה מודחקת שנחשפה במישור הגלוי. לזהות בסגנונם התוקפני את הרושם שהותירה "שמש שחורה" שהציצה

73 לריכוז של דוגמאות ולסיכום דברים ראו: סימון, הערה 43 לעיל, עמ' 249-260.

74 לריכוז של דוגמאות, לביבליוגרפיה נרחבת ולסיכום דברים ראו: E. Viezel, "The Anxiety of Influence': The Approach of Rashbam to Rashi's Commentary on the Torah", *AJS Review* 40 (2016), pp. 279-303.

75 קריסטבה, הערה 59 לעיל, עמ' 14 ושם בהערה.

76 יוחנן מופס מכנה קושי אמוני זה בשם "פרדוקס": "[המאמין] מביא את מחשבתו לקצה גבול היכולת וחש כי הוא עומד בפני תעלומה, מי שמתוך טינה רוצה לקלל את הכוח הדמוני לכאורה שנתן לבני אדם כוח מחשבה המספיק לשאול שאלות אך אינו מספיק לענות עליהן, ובכך יצר סבל אינסופי עבור בני האדם ההומניים ביותר בלי להעמיד לרשותם די חומר מאלחש". מופס, הערה 18 לעיל, עמ' 108. לדברי מופס, השלמה עם "פרדוקס" זה היא "פעולה שהיא בה בעת קריאת תיגר על המוות וחיוב החיים", שם, שם.

77 סימון, הערה 43 לעיל, עמ' 260.

לפתע בשמי התורה האלוהית.<sup>78</sup> הד לשברירי רגע פתאומיים שבהם פגשו במחסום הדוקטרינרי והוצפו רגשות שליליים, צער ואוזלת יד, אולי אף כאב. ומיד ניתבו רגשות אלו לאפיקים רצויים, התפעמו למראה הנומינוזי והפכו אותם למקור לתעצומות נפש – “להכות עד מוות בתקווה הארצית”, להיעשות ל“סיזיפוס מאושר”.

אוניברסיטת בן-גוריון

78 על פי קריסטבה, הערה 59 לעיל, עמ' 7. לצירוף “שמש שחורה” השוו גם דוד פוגל, “אל פתחך”, כל השירים, אהרן קומם (עורך), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 112.