

תדפיס

מתוך "המקרא ואנחנו", בעריכת אוריאל סימון
הוצאות: "המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו" ו"דביר", תל-אביב
תשל"ט

התוכן

העורך	המקרא ואנחנו : דברי פתיחה	9
	האמונה והאמת	
אפרים אלימלך אורבך	בקשת האמת כחובה דתית	13
אוריאל סימון	בקשת האמת המתחייבת מיראת שמים ומאהבת התורה - לקט מקורות	28
	המקרא וחקירתו	
מנחם כהן	האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט	42
משה גרינברג	חקר המקרא והמציאות הארצ ישראלית	70
שלום רוזנברג	חקר המקרא במחשבה היהודית	
יעקב לוינגר	הדתית החדשה מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך הידקטו בשבילנו	86 120
	הפשט והדרש	
אוריאל סימון	משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים	133
מרדכי כרויאר	לימוד פשוטו של מקרא - סכנות וסיכויים	153
שמואל לייטר	נס להתנוסס - נסיון בתוך נסיון	172
	בחינוך ובהוראה	
יעקב סכונפלד	גישות לחניך בחינוך בישראל	179
אליעזר שביר	הוראת המקרא כתורה בבית הספר	
ושעיהו מאורי	הממלכתי כיצד נתיחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בבית הספר הדתי	192 209
יוסף שכטר	כוחו החינוכי של המקרא	220

חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה

שלום רוזנברג

מרכז הכובד של המתחים שבין דת ומדע עבר בדורנו במידה רבה ממדעי הטבע למדעי האדם ולמדעי החברה. מדעי הטבע נראים פרובלמטיים בשלבים הראשונים של חינוך האדם אך עד מהרה מפנים הם את מקומם לבעיות ההיסטוריות והרליגיוזיות, המאפיינים את העידן המודרני. מוקדו של המפגש המשברי בין דת למדע נע מגיאולוגיה וקוסמוגוניה אל עבר הפסיכולוגיה וההיסטוריה.

בדברינו הבאים נעסוק בקטע אחד של יחסי דת ומדע: תגובתה של המחשבה הדתית היהודית המודרנית לחקר המקרא החדש. ננסה להעמיד מבנה שיטתי של העמדות השונות. ביחסי דת ומדע בכלל מאורגנות הגישות השונות לקונפליקטים – הריאליים והמדומים – במערכת טיפול לוגית ידועה למדי, שניתן ליישמה במידה מסוימת גם על מדעי הרוח, בעיקר היסטוריה, ועל חקר המקרא בכללו. עם זאת, מאפייניו העיקריים של הנושא שלפנינו מבדילים את בעיותיו מהבעיות הנדונות בהקשרם של מדעי הטבע.

דברינו כאן נכתבים מהפרספקטיבה של חקר המחשבה היהודית, ולא מזו של חקר המקרא. הסתייגות זו פירושה, שעלי לראות את כל התיאוריות של חקר המקרא הנדונות בהמשך כשוות מבחינת ערך האמת שלהן. כל ראייה אחרת תחייב אותנו לעסוק במדע עצמו, בעוד שאנו מעוניינים כאן ביחסיו עם דברים שמחוץ לו, ואיננו מעוניינים להתחייב מראש לתיאוריה מדעית כלשהי מצד אחד, או למערכת הגותית מוגדרת מצד שני. רוחם של דברינו היא רוח של נסיעה לגילוי ארצות, מהן דמיוניות, מהן ריאליות, כשהבחנה ביניהן מאתנו והלאה.

א. המחקר המקראי ועיקר האמונה השמיני: התגלות וביקורת במאמרו על יסודות היהדות דן יוליוס גוטמן בעיקרי היהדות במחשבת

ימי הביניים ובמחשבת התקופה החדשה. הוא מתאר את המשותף לשתי תקופות אלה, ואחר כך עומד על שוני עקרוני שביניהן:¹

עד כאן דומה מצבנו למצבם. לעומת זה חל שינוי יסודי באותו העניין שנתקבל בימי הביניים כיסוד היסודות, באמונה בתורה מן השמים במובן המסורתי. בין כל הויכוחים הסוערים של ימי הביניים עמדה האמונה הזאת עמידה איתנה, למעלה מכל ספק. והנה עכשיו יש לנו אנשים – בריות משונות לפי קנה המידה של ימי הביניים – שהם יהודים דתיים ורואים את עצמם כיהודים דתיים ואינם מודים בעיקר זה. הם נוטים לדעות ביקורתיות על חלוקת מקורות בתורה ועוזבים בזה את ההשקפה המסורתית של נתינת התורה מסיני בבת אחת, ובכל זאת הם טוענים שאין זה נוטל מהם את הזכות להיחשב ליהודים דתיים. אין זה מובן מעצמו; אם בימי הביניים היו כופרים ששללו את התורה כולה, הרי אלה עמדו מחוץ ליהדות. היהודי הרואה את עצמו כיהודי מאמין אף על פי שאינו מודה בתורה מן השמים חזיון חדש הוא לגמרי.

אין ספק שקשה להגדיר את המושג "אורטודוקסיה" – קל וחומר את המושג "ניאו-אורטודוקסיה". אולם אם מושגים אלו מציגים קבוצות מובחנות של ממשיכי היהדות המסורתית, הרי כלולה בהם, מכוח הגדרתם, התייחסות בסיסית להלכה כאל מערכת נורמטיבית מחייבת, וגם אמונה בתורה מן השמים. אמונה כזאת מציגה את העיסוק המחקרי במקרא באור פרובלימטי במיוחד: האם עיסוק "מדעי" במקרא, להבדיל מלימוד "רגיל" שלו, פירושו חילול קדושת המקרא? אם אין בעיסוק כזה משום פגיעה בשמיני מי"ג עיקרי האמונה: "אני מאמין באמונה שלמה, שכל התורה המצויה עתה בידינו, היא הנתונה למשה רבינו ע"ה?" אחת התגובות הדתיות האפשריות לבעיה זו מצויה בדבריו של ר' חיים הירשנזון (להלן רח"ה), בתשובה שכתב לרגל ההכנות לפתיחתה של האוניברסיטה העברית בירושלים, הכלולה בחלק השני של קובץ תשובותיו 'מלכי בקדש'.² בתשובתו מנתח רח"ה הירשנזון את מכלול הבעיות, כשהוא מנסה קודם כל להגדיר במדויק את מלוא משמעותו של העיקר השמיני. מה פירושה של האמונה ב"תורה מן השמים"? הוא מבחין הבחנה חמורה בין מה שניתן לכנות "אמונות אמיתיות" לבין "אמונות אמיתיות שהן גם עיקרים". לאור הבחנה זו רשאים אנו לראות מסקנות מסוימות במדע המקרא כבלתי אמיתיות, מבלי שמסקנות אלה תיחשבנה ככפירה בעיקר. שיקול דעת זה מדריך את הרח"ה בניתוח תוכנו של

¹ יוליוס גוטמן, 'דת ומדע', ירושלים תשט"ו, עמ' 259.

² חיים הירשנזון, 'מלכי בקדש', חלק שני, סנט לואיס, תרפ"א.

העיקר השמיני, הדן בקדושת התורה.
העיקר השמיני מוכר לקהל הרחב ולמרבית המשכילים בניסוחו המצו בסידור, והמובא לעיל. מנוסח זה יוצא, שהכרה במשה רבנו כמקבלה שי כל התורה "המצוייה עתה בדינו" היא בחינת יסוד, שהכופר בו — כופר בעיקר. אולם דווקא ב"אני מאמין" זה יש הבדל ניכר בין הנוסח שבסידור לבין הנוסח המקורי, הבא בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק 'חלק' לסידור הועתקה רק תחילתו של הנוסח המקורי (בשינויים קלים), ללא המשכו. הטענה המשתמעת מנוסח הסידור היא רק הרישא של עיקר אמונה זה. ודווקא ההמשך שבנוסח המקורי חשוב להבהרת הנושא שלנו נראה את שני הנוסחים זה מול זה:

שכל התורה המצוייה עתה בדינו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום.	היות התורה מן השמים והוא שנאמין כי כל התורה הזו המצוייה בדינו עתה, היא הנתונה על ידי משה רבנו ע"ה, שהיא כולו מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אלי כולה מאת השי"ת, בענין שנקרא על דרך השאלה 'דיבור'...
---	---

לפי הנוסח המקורי בא היסוד השמיני ללמדנו, שאין מקורה של התורה בחכמתו של משה רבינו עליו השלום, אלא שזו — בשלמותה — תורה מ השמים. הרמב"ם מסתמך בזאת על הברייתא בסנהדרין צ"ט, ע"א. נשוו ברייתא זו לנוסח הרמב"ם במשנה תורה, בהלכות תשובה (ג', ח'):

ת"ר: 'כי דבר ה' בזה ומצותו הפך הכרת תכרת' — זה האומר: אין תורה מן השמים... ואפי' אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו, זה הוא 'כי דבר ה' בזה'.	שלשה הן הכופרים בתורה האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבו אחת, אם אמר: משה אמרו מפ' עצמו הרי זה כופר בתורה. ונ' הכופר בפירושה והוא תורו שבעל פה והמכחיש מגידה כגו צדוק ובייתוס. והאומר שהבורא החליף מצוה ז' במצוה אחרת וכבר בטלה תורה ז' אף על פי שהיא היתה מעם ה'. כל אחד משלשה אלו כופר בתורה.
--	--

שני החלקים הראשונים של הדברים בהלכות תשובה מקבילים לעיקר השמיני; החלק השלישי מקביל לעיקר התשיעי. גם בהלכות תשובה וג בנוסח המקורי של העיקרים מדבר הרמב"ם על הבטחת סמכותה האלהית של התורה, לעומת הסכנה שבראייתה כיצירת בני-אדם. דבר זה בולט ג

בפסוק שעליו מסמיך הרמב"ם את העיקר השמיני:

והמאמר המורה על היסוד השמיני הזה הוא מה שנאמר:
'ויאמר משה בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות את כל
המעשים האלה, כי לא מלבי' (במד', ט"ז, 28).

הרמב"ם עצמו בהמשך דבריו שם מסיק מן "היסוד השמיני" שתי מסקנות.
האחת אוסרת עלינו להתייחס לתורה כאל בעלת "לב וקליפה", דהיינו
כוללת חלקים (סיפוריים והיסטוריים) ש"אין תועלת בהם". השנייה נוגעת
במישרין בתורה שבעל-פה, ואוסרת עלינו לטעון: "זוה שאנו עושים היום:
מתבנית הסוכה, ולולב, ושופר, וציצית, ותפילין וזולתם איננו בעצמו
התבנית אשר אמר השם יתברך למשה, והוא אמר לנו: והוא המגיע
שליחות — נאמן בשליחותו".

העיון בנוסחאות המקבילות לימדנו, שלפנינו שתי הבנות אפשריות של
העיקר השמיני. הנוסח האחד, הפשוט והמוכן יותר, משמיע טענה
היסטורית על מקורה של התורה, שהוא בהתגלות למשה מסיני. ואילו
הנוסח השני הריהו טענה פילוסופית על מקורה האלוהי של התורה.
בלשון תמציתית אפשר לומר, שלפנינו שתי אינטרפרטציות: האחת
טוענת ל"תורה מסיני", והשנייה ל"תורה מן השמים".
קיום שתי האינטרפרטציות הללו מאפשר לר' חיים הירשנזון לחלק את
העיסוק במדע המקרא לקטגוריות שונות:³

ומכל האמור עד כה יבין כבר כל בעל הגיון ישר, כי לא נוכל
לחתות בחדא מחתא את כל העוסקים בהלימוד הזה, אשר
הם מכנים בשם ביבעל קריטיק, לקרוא את כלם כופרים
בתורה ומבזים דבר ה', רק יש בה חילוקי דינים כמו בכל
הלכה והלכה וכמו בהלכות שבת יש בהם חייב, פטור אבל
אסור, פטור ומותר, ויש גם מצוה זכור ושמור. כן גם פה.

'מלכי בקדש', עמ' 243.

שתי הקטגוריות הראשונות שבדברי רח"ה הן החשובות לדיונונו כאן.
בקטגורית ה'חייב' נכנסת אותה ביקורת מקרא שפירושה כפירה בעיקר,
הכוללת, כאמור, רק את הכפירה במקורה האלוהי של התורה. דוגמה לה
היא הטענה, לפיה בדה משה דיבור אחד, אפילו תיבה אחת, מלבד, וכן
מקבילתה הרציונליסטית המודרנית, הרואה במשה מעין מחוקק, הקובע
מלבד, בהשפעתם של חוקי העמים — חוקה לעמו.⁴

והאומר כי משה ככל האדם קיבץ חוקי העמים אשר ישר

³ על תרומתו של ר"ח הירשנזון לסוגיה זו עמד כבר לואי גייקובס בספרו, Louis Jacobs, *We have Reason to Believe*, London 1962.
⁴ שם עמ' 244.

בעיניו ודברי ימי עולם וכתבם בשם ה' הוא מבזה דבר ה'
ונביאו וענוש יענוש ע"פ חז"ל בענוש של אין לו חלק לעוה"ב.

לעומת זאת ניצבת הקטגוריה של "פטור אבל אסור", והיא נוגעת לטענה
בדבר קיומן של פרשיות, או קיומן של קטעים שלא נכתבו על ידי משה:⁵

פטור אבל אסור: הוא הביבעל קריטיק העליון, אם איננו
מדבר במשה עבד ה', אבל כופר בפרשיות אחדות ואומר
שהם נשתרבבו אל פנימיות התורה ממקומות אחרים ולא
משה כתבם. דבר זה אסור לאמור, מפני שכופר בקבלתנו
ובהקדוש לעמנו, ומחלל את קדושת לאומיות ישראל אשר
קדושתו היא בתורתו, אבל איננו חייב כרת כי לא דיבר בה'
ובמשה עבדו ואיננו בכלל אלו שאין להם חלק לעוה"ב.

ההבחנה בין הקטגוריות הללו מקבילה ביסודה לאלטרנטיבה שמצאנו
לגבי מובנו של העיקר השמיני, כשזו מול זו עומדות אינטרפרטציה
היסטורית מול אינטרפרטציה תיאולוגית.

ההבחנה הזאת משמשת גם במחשבה היהודית במאה ה-20 בהגותו של
יעקב פטוהובסקי. בצורה דומה ראה גם אברהם יהושע השל בהבדל שבין
"תורה מן השמים" לבין "תורה מסיני". את אחד הצירים המרכזיים
המבדילים בין משנתו של ר' ישמעאל לבין משנתו של ר' עקיבא. בהגות
המודרנית נעשה, איפוא, ה"פטור אבל אסור" שבדיעבד של רח"ה לתכנית
תיאולוגית שמלכתחילה.⁶

לפני שנמשיך בדיון זה, מן הראוי שננסה לברר את כוונתו המקורית של
הרמב"ם בעיקר השמיני, לא בירור תיאולוגי אלא בירור היסטורי, מזוית
הראייה של תולדות הפילוסופיה היהודית. מקובל לראות את העיקרים
השמיני והתשיעי כמכוונים נגד טענות הנוצרים והמוסלמים בדבר קדושת
המקרא וגבולות סמכותו.⁷ העיקר התשיעי, הטוען לאי-השתנותה של
התורה, מכוון נגד טענת הנצרות לבטלות תוקפה אחרי בואו של משיחם.
בעיקר השמיני מצוי ללא ספק הד לטענות המוסלמים, שקיבלו עקרונית
את סמכות התורה, אך טענו שהתורה המקורית איננה בידינו ושאלו
מחזיקים בנוסח שזויף על ידי חכמי ישראל. ויכוח זה עם הנוצרים

⁵ שם עמ' 244-245.

Jacob J. Petuchowski, "Not by Bread Alone", *Judaism* 7 (1938) no. 3, p. 229-234; ⁶
"The Supposed Dogma of the Mosaic Authorship of the Pentateuch", *The Hibbert Journal* 17
(1953) p. 356-360; *Ever Since Sinai: A modern View of Torah*, New York 1961;
"Revelation", *Central Conference of American Rabbis Journal* 13 (1966) no. 6 p. 4-11.
אברהם יהושע השל, "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות", א-ב, לונדון וניו-יורק
תשכ"ה.

⁷ ראה Hartwig Hirschfeld, "Mohammedan Criticism of the Bible", *Jewish Quarterly*
Review (O.S.) 13 (1901), p. 222-240.

והמוסלמים מהדהד גם בפסיקתו של הרמב"ם. הוא התיר ללמד תורה לנוצרים, המקבלים את הטקסט המקראי המצוי בידיו, למרות טענתם התיאולוגית שתוקפו בטל; אולם הוא אסר ללמד תורה למוסלמים, בגין טענתם שהטקסט המקראי שבידינו מזויף.

אין ספק שקיימת הקבלה בין הבעיות המודרניות, הקשורה בביקורת המקרא, לבין העימות התיאולוגי עם האיסלם על התורה "המצויה עתה בידיו". ההסבר ההיסטורי לכוונתו של העיקר השמיני מחזיר אותו מן הרובד התיאולוגי לרובד ההיסטורי, מ"תורה מן השמים" ל"תורה מסיני". האם יש לכך משמעות תיאולוגית?

לכאורה נובע מכאן, שאם מקבלים אנו את העיקר השמיני — הוא מחייב אותנו לראות גם באינפורמציה היסטורית מסויימת עיקר אמונה, ולא אמונה אמיתית גרידא. אולם אינני חושב שמסקנה זו הכרחית. הטיפול המדעי בן זמננו במקרא יקביל באופן מלא לטיפול המוסלמי בו — ואז גם התוצאה התיאולוגית על-פי דעת הרמב"ם תהיה מקבילה — רק אם על גבי התיאוריה ה"מדעית" תיבנה תיאולוגיה, שבהסתמכה על תיאוריה זו תצדיק ביטול המצוות או שינויים בהלכה.

ב. התפתחות והתגלות

שאלת היחס שבין חקר המקרא לבין העיקר השמיני, בין ביקורת לאמונה בהתגלות, נוגעת בחלק אחד בלבד ממכלול הבעיות שחקר המקרא המודרני מעורר. לתיאור שלם פחות או יותר של מכלול זה ראוי להזכיר שלושה מושגים, שיחסי הגומלין ביניהם מאפיינים את הבעיות התיאולוגיות הכרוכה בחקר המקרא החדש: התגלות, הקשר היסטורי, התפתחות.

מה מסביר את הופעתה של יצירה תרבותית או רוחנית? הסבר בקטגוריה דתית הוא: התגלות. לעומתו מבטאים שני המושגים האחרים הנחות מוקדמות לכל מחקר היסטורי: ההקשר ההיסטורי הכרחי להבנת כל תופעה; ההתפתחות הינה הבנת תופעה מתוך השוואתה אל מקבילותיה בזמנים אחרים.

הקשר היסטורי איננו מסגרת מוחלטת, אלא כפופה לרצונו ולתחומו התעניינותו של המתדיין. ניתן לדון במקרא במסגרת ההקשר ההיסטורי של תולדות המחשבה, אולם ניתן להרחיב את המסגרת ולכלול בה גם את המציאות החברתית, הכלכלית והטכנית של התקופה. המרכסיו, למשל, מציע הסבר, שנקודת המוצא שלו הינה ההקשר במסגרתו הרחבה. הסבר של תופעה מתוך הישענות על ההקשר ההיסטורי פירושו, שההתפתחות ההיסטורית כפופה לחוקיה של מעין מכניקה הכרחית, הנגזרת מהמצב הכלכלי, הטכני והחברתי בכל סיטואציה נתונה. גם יצירות הרוח מוסברות באמצעות מכניקה זו, עד כדי רדוקציה וביטול של הצורך

בהתגלות. בהסבר מסוג זה אין המקרא אלא ביטוי למבנה-על רעיוני, המבטא מציאות ריאלית כפי שהיא מובנת במסגרת התיאוריה. קשה שלא לראות מכאן, כי הסבר על ידי הקשר והסבר על ידי התפתחות שלובים זה בזה וטיב היחסים ביניהם נקבע על ידי התיאוריה המיוחדת לכל דיון.

גם מובנה של התפתחות איננו אחיד. לידת הדרוניזם ב־1860 השפיעה עמוקות על המדעים כולם, אולם העימות בין התגלות והתפתחות יונק ממקורות נוספים. להבנתו שומה עלינו להבחין בין שני מושגים שונים של התפתחות, הגליאני והדרוניסטי. ההתפתחות הדרוניסטית משנה והופכת מצב למצב, כשהגורם המקדם אותה הוא המקרה המתרחש בתוך חוקיות עיוורת, והמטרה היא בלתי ידועה. להתפתחות ההגליאנית מטרה וסיבה תכליתית בעתיד, "סוף מעשה" שהוא "במחשבה תחילה".

בעיית היחס שבין האבולוציה והדת במדעי המקרא אנלוגית במידה מסוימת לבעיה זו לגבי יצירת האדם. בשתי הבעיות גם יחד ניתן לומר, שתיתכנה מבחינה דתית שתי אפשרויות של אינטגרציה: האחת רואה את היצירה כשבר בתהליך ההתפתחות, מעין פריצה מהחוץ; השנייה רואה בתהליך ההתפתחות עצמו את היצירה האלוהית. העמדה האחרונה משמרת את תוקפה האוניברסלי של האבולוציה⁸. אנו נדון בה בפרק מאוחר יותר של עבודה זו.

האפשרות הראשונה פירושה, שפריצת הגורם הטרינסצנדנטי לתהליך ההיסטורי באה לידי ביטוי במעין מוטאציות או שינויים, שאינם מוסברים על ידי הכוחות הפועלים באבולוציה עצמה ועל ידי המצב הקונטקסטואלי הנתון בלבד. ביטוי קרוב לעמדה זו בזמננו מצוי בגישתו של יחזקאל קויפמן אל הופעת המונותאיזם. אין זה חידוש שלו. היחס למקרא כאל אינטואיציה חדשה מופיע בהגות היהודית של המאה הי"ט. לדוגמא, ש"ל שטיינהיים ראה בייחוד, ולא באחדות המספרית, את חידושה המהפכני והמרכזי של ההתגלות המקראית. הוא גם נתן לרעיון זה מבנה פילוסופי. אחריו נתן לו היינריך גרץ ביטוי היסטורי. אך למלוא פיתוחו הגיע הרעיון במשנתו של הרמן כהן, הער למשמעויותיו בכל הנוגע לבעיית היצירה המקראית והחידוש שבה.

הרמן כהן טוען לראשיתיות המקרא, כשה"ראשית" מסמנת מושג אפיסטמולוגי, המתבטא בסדר זמנים היסטורי. נקודת המוצא שלו הינה ניתוח יומרתה של ההיסטוריה להסביר את מושג הדת. הוא מצביע על השוני בין שאלה על מקורה של הדת לשאלה על מקור המדעים השונים.

⁸ השווה הראי"ה קוק, 'אגרות הראיה' (להלן אג"ר), כרך א', ירושלים תשכ"ב, אגרת צ"א, עמ' ק"ה. על בעיית היחס שבין הדת למדע במשנתו של הרב קוק ראה מאמרי "תורה ומדע בהגותו של הרב קוק", 'מהלכים' 8-9 (סיוון תשל"ה), עמ' 35-49.

לפי כהן, שאלה על מקורם של המדעים תידון בסופו של דבר דיון פסיכולוגי. "רק הפסיכולוגיה בלבד רשאית לבוא ולשאול, מה הם מקורות התודעה שמהם עשוי להיות נופך תוכנו של המדע..."⁹. מקובל לחשוב שההיסטוריה נותנת דין וחשבון על השתלשלותה של הדת. אולם מהו הדבר, שההיסטוריה מתארת את השתלשלותו? "שאלה זו אינה נשאלת. מניחים שיסוד זה ידוע לכל, בעוד שהוא הוא המעמיד את עצם הבעיה". מכאן, כשאנו מושיים את מושג ההתפתחות בביולוגיה עם העקרון המקביל בתולדות הדת, חסר לנו מושג מקביל למושג הביולוגי "אורגניזם". מחפשים אנו מושג *a priori*, הקודם לבדיקה היסודית של התופעה שאנו עומדים לנתח. בנסיון להבין את התפתחותה של היהדות, פירושה של דרישה מעין זו הוא, שחייב להיות לנו מושג היהדות לא מתוך אינדוקציה, אלא "מתוך הנחה של מושג אידיאלי, כדי לפתוח בכלל באינדוקציה נכונה"¹⁰. כך מנסה הרמן כהן לענות על אחת השאלות היסודיות בחקר תולדות המחשבה היהודית. בימינו חוזר עליה, בשינויים מסוימים, ברוך קורצווייל¹¹ בביקורתו החריפה נגד מה שנראה בעיניו גישה היסטוריסטית אל היהדות. סוגיה זו נוגעת אמנם במישרין בבעייתנו, אך לא נחשב עליה כאן.

יישום מתודה זו בחקר המקרא מאלץ אותנו להניח קיומו של מושג עקרוני שמנחה את היצירה המקראית. מושג או רעיון 'ראשיתי' זה מופיע בעת הפריצה אל המציאות ממקור שהוא מחוצה לה. החוקר המקראי עוסק 'במקורות' ספרותיים. אולם ההוגה מחפש 'מקור' אחר. מקור זה הוא 'התבונה': "ההתגלות היא הבריאה של התבונה"¹². הבנת הטענה הזאת מחייבת אותנו להיזקק לסיסתמה הפילוסופית השלמה של ה' כהן. בהקשר שלנו מן הראוי לקבוע, שכהן מבחין במפורש בין תבונה לתודעה:¹³

אי אתה יכול לומר כאן, שהתודעה היא-היא המקור האחר. שאתה מתכוון אליו ומחפש אותו. שכן אין התודעה בעצם אלא לשון אחר להיסטוריה... התודעה מגלמת את ההיסטוריה. במובן מצומצם יותר, היא ההיסטוריה של האדם...

⁹ 'דת התבונה ממקורות היהדות', תרגם צבי וויסלבסקי, בעריכת ש"ה ברגמן ונתן רוטנשטריך, ירושלים 1971. מבוא, עמ' 37. על יחסו של הרמן כהן לביקורת המקרא ראה Jehuda Melber, *Hermann Cohen's Philosophy of Judaism*, New York 1968, p. 52-53, 123, 149-151.

¹⁰ שם, עמ' 39.

¹¹ ראה 'במאבק על ערכי היהדות', ירושלים ותל-אביב תש"ל, חלק שני, עמ' 99-240.

¹² שם, עמ' 109.

¹³ שם, עמ' 40.

הפריצה היא מתחום שאיננו לתודעה; פריצה זו היא הראשיתיות:

...וראשיתיות זו היא יתורנה של היהדות... שכן הראשיתיות היא חותם-אמת של התבונה היוצרת המשתחררת מכל שאר קסמיה של התודעה, והמולידה יצור טהור בלבד. הראשיתיות טבועה בחותמה של הטהרה והרי טהרת-ההולדה היא סימן ההיכר של התבונה"¹⁴.

לפי הרמן כהן מבוססת היצירה המקראית על מקור, שאיננו ניתן לרדוקציה ליסודות אחרים. מקור זה הוא הראשון בהיסטוריה האנושית, היכול לאפיין דת, והוא כעין פריצה, יצירה חדשה של התבונה האנושית מבחינתה של התפתחות. המאמין יכול לפרשה לפי הקטגוריות התיאולוגיות של ההתגלות, כפי שרמו לאחר מכן יחזקאל קויפמן. ואמנם נדמה לי שיש להדגיש את הדמיון ואולי אף את הקשר הקיים בין יסודות הבנת המחשבה המקראית אצל הרמן כהן, ובין התיזות העיקריות שבעבודתו של יחזקאל קויפמן. אצל שניהם נתפש מרכז של המחשבה המקראית, המונותאיזם, לא כטוען לאחדות מספרית גרידא, אלא כקובע ייחודו של הא', השונה מכל אובייקט שבעולם ואינו כפוף לחוק כלשהו. גישה זו מופיעה גם בעבודת הנעורים של גרץ, והיא יונקת משיטות שונות בפילוסופיה היהודית במאה הי"ט, ובמיוחד, כפי שהזכרנו, משיטתו של שטיינהיים. בספריו השיטתיים אין כהן מזכיר את מקורותיו, אך בעבודתו על גרץ הוא מזכיר את שטיינהיים במפורש¹⁵. הגישה של כהן, לצד משמעותה השיטתית-פילוסופית, מתקשרת גם לבעיה הפרשנית בדבר מקורותיה ההיסטורית של התנ"ך, ויחסו לנסיגות המונותאיסטים הלא-מקראיים בתקופה העתיקה. גם פרשנות התנ"ך רואה ביצירה הנבואית דילוג, אינטואיציה חדשה. הרמן כהן מסביר את הבעיה באמצעות הקטגוריות הניאוקנטיאניות של שיטתו. אצל יחזקאל קויפמן היא נחשבת בצדק כעומדת מחוץ לתחומו של מדע מקרא רציונלי¹⁶. גישה כזאת מונחת גם ביסוד עמדתו של מ' בובר, למרות שאצלו למושג ההתגלות מובן שונה מזה הנקוט בדיונו כהן. וכך כותב בובר במסתו הידועה "בן דורנו והמקרא" על האינטרפרטציה של תופעת הגילוי:¹⁷

עתים יבואנו דבר שהוא בעינינו מצער והוא ממינו של הש-

¹⁴ שם, עמ' 69.

¹⁵ על השלכותיה של ביקורת המקרא עמד צבי גרץ במכתבו ל-Jewish Chronicle (5.8.1887). ראה צ' גרץ, 'דרכי ההיסטוריה היהודית' תרגם ירוחם טולקס, ירושלים 1969, עמ' 238-240.

¹⁶ אפשרותה של האמונה מובטחת, אולם אין המדע מחייב או פוסל אותה. ראה Moshe Greenberg, "Kaufmann on the Bible. An Appreciation", *Judaism* 13 (1964), p. 86, והשווה 'תולדות האמונה הישראלית', ירושלים תש"ב, כרך ב', ספר א', עמ' 41 ו-45. ראה גם משה ויינפלד, 'משנתו המקראית של יחזקאל קויפמן', 'מולד' כ"א (1963), עמ' 432 ואילך.

¹⁷ מרטין בובר, 'דרכו של מקרא', ירושלים 1964, עמ' 48.

גיא, ועליידי כך יכול הוא לפתוח לנו פתח לזה. אתה משגיח בעצמך, שפתאום חשת בקרבך כמין דעת, שלא היתה כאן שעה אחת קודם, ושום דבר אינו נותן על ידך כל רמז לדרך לידתה. הביאור בעזרת לא־מודע המפורסם, שיסודו באמונה תפלה זו, שאנו רגילים להאמין בנפש החביבה שעושה הכול בידיה, בעיקרו של דבר אינו אומר אלא זה: דבר זה שאתה מרגיש בו שהגיעך, מעורך היה כך, וזה במקום שיש הכול ואין יודע דבר. ביאור זה טוב לשמש בשעת הדחק, לצורך ההתמצאות הפסיכולוגית; אבל רעוע הוא מכדי לסמוך עליו באמת. לא, דבר זה שקרנו לא היתה אלא האחרות, זו התפיסה שתפסני דבר אחר. וניצשה אמר ביתר יושר: 'אדם לוקח ואינו שואל מי כאן הנותן'. ברם סבור אני, שחשוב הדבר מאוד, שהמקבל יהא יודע, שיש נותן. מי שלוקח דבר שניתן לו ואינו חש בניתנת הנותן, מאו מקבל הוא, ואין כאן מתנה אלא גזילה. אבל מי שמרגיש בנתינה מרגיש שיש התגלות. אותה שעה הוא עולה על הדרך, שבו עתידים חיו של עצמו וחיו של העולם להיות נודעים לו בחינת לשון אותות...

לסיכום ייאמר, שזרם זה במחשבה הדתית פתר את העימות שבין ההתפתחות וההתגלות על ידי הנחת קיומה של פריצה מתחום אחר, פריצה המתערבת בתהליך ההתפתחות ההיסטורית והיוצרת בעקבות כך תהליכים התפתחותיים חדשים.

ג. הקשר והתגלות

בכתביו של הראי"ה קוק בולטת ללא ספק קטגורית ההקשר, שהתמקדה בימיו בבעית "בבל-ביבל". הרב קוק מטפל בבעיה זו בהרחבה ב'אדר היקר'¹⁸.

וכן כשבאה האשורולוגיה לעולם, ונקפה את הלבבות, בדמ־יונים שמצאה, לפי השערותיה הפורחות־באוויר, בין תורתנו הקדושה לדברים שבכתבי־היתדות בדעות במוסר ובמעשים.

המחשבה היהודית שראינו לעיל מתלבטת בנסיון לשמור על מקומה של ההתגלות כקטגוריה אוטונומית, ולמנוע רדוקציה שלה לקטגוריות האחרות – ההקשר וההתפתחות. דברי הרב קוק מאפשרים עמדה יותר רדיקלית, בהולכים לכיוון של רדוקציה הפוכה. לפי הרב קוק הופכים ההתפתחות וההקשר גם יחד לתוצאה של התגלות גבוהה יותר, היא ההתגלות האלוקית. ביטוייה של ההתגלות אינו בטקסטים ובאמונות לבדם, אלא גם במישורי החברה, הכלכלה וההיסטוריה, דהיינו בהקשר עצמו.

¹⁸ 'אדר היקר ועקבי הצאן' (להלן 'אדר'), ירושלים תשכ"ז, עמ' מה.

דיבור על השפעת ההקשר הוא כדיבור על השפעת קטע מן ההתגלות על קטע אחר מתוכה.

הסבר זה הינו כעין מהפכה קופרניקאית של העמדה ההיסטוריוציסטית, המחזירה אותנו להגותו של הגל, ורואה בהתגלות האלוקית את המניע הגדול להתפתחות ולשינויים ההיסטוריים. בהשקפה זו מאבדת את חריפותה הבעייתיות הקשורה בקיומן של מקבילות בתרבויות אחרות. הרב קוק רואה השקפה זו כמעוגנת בהגות היהודית הקלאסית. ביטויה הפשוט ביותר הוא רעיון עתיק, שמקורותיו במדרש, ושהשפיע על התיאורים הקלאסיים של תולדות הדתות:¹⁹

וכן כשבאה האשורולוגיה לעולם, ונקפה את הלבבות... האם הנקיפה הזאת יש לה מוסר שכלי אפילו במעט. וכי אין זה דבר מפורסם שהיו בין הראשונים יודעי דעת אלהים, נביאים, וגדולי הרוח, מתושלח, חנוך, שם ועבר וכיו"ב, וכי אפשר הוא שלא פעלו כלום על בני דורם אף על פי שלא הוכרה פעולתם כפעולתו הגדולה של איתן האזרחי, אברהם אבינו ע"ה, ואיך אפשר שלא יהיה שום רושם כלל בדורותם מהשפעותיהם, והלא הם מוכרחים להיות דומים לענייני תורה.

הטענה בדבר קיומם של כיוונים מונותאיסטיים קודמים לאברהם, שבעקבותם ניתן להסביר את הדמיון בין התורה לבין תרבותם של עמי קדם, היא מהלך ראשון בלבד בעמדה מקיפה יותר, שהרי המקרא קשור ליצירותיהם של עמים שאינם דווקא מבית-מדרשם של שם ועבר. על-פי רוב מסבירים זאת בעזרתן של שתי קטגוריות בסיסיות: קליטה ודחייה, דהיינו הסכמה למסגרות או למוסדות מסויימים, ודחייתם של יסודות אחרים. אולם אפשרית גם דרך הסבר שלישית, לפיה יצירה חדשה אכן נזקקת להקשר, שאינו מקור לה אלא רקע לניסוחה. ככלל יש לומר, שאכן ההתגלות לאדם נעשית בסיטואציה היסטורית מסויימת, והיא מתחשבת בסיטואציה:

ובעניין דימוי המעשים הלא כבר מימות הרמב"ם, ולפניו בדברי חז"ל, מפורסם הדבר שהנבואה מתנהגת עם טבעו של אדם. כי טבעו ונטייתו היא צריכה להתעלות עפ"י ההדרכה האלהית, ש"לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות".

רעיון זה מצוי בדברי הרב קוק בכל הנוגע לאינפורמציה המדעית הכלולה בכתבי הקודש. אולם כאן מתייחס הרב קוק אף למערכת המצוות, תוך הסתמכות על דברי הרמב"ם (מו"נ ח"ג, לב) ומקורותיו בדברי חז"ל. סוגיה זו, שסביבה התנהל פולמוס חריף בימי הבינים, מעמידה אותנו מחדש בפני

¹⁹ שם.

בעיית ההיסטוריציות והרילטיביזם הכרוך בו, שהרי אם המצוות הינן פונקציה של סיטואציה היסטורית, עתיד שינוי הסיטואציה לשנות את המצוות או לבטלן. זוהי בעיה ידועה בכתבי הרמב"ם: במורה נבוכים עמדתו נראית היסטוריסטית, ואילו בספרי ההלכה מקבל הרמב"ם ללא היסוס את ההנחה, שמערכת המצוות נצחית היא.

אחת התשובות לבעיה זו ניתנה, באופן פרדוכסלי, דווקא על ידי חכם שהושפע מהקבלה. כוונתי לר' אביעד שר שלום בזילא, בעל 'אמונת חכמים'²⁰. בפרק העשירי של ספרו זה שואל המחבר "אם הסתרים והטעמים הללו הם אותם שהזכיר הרמב"ם במורה חלק ג', או אם נמצאו טעמים נסתרים יותר"; כלומר: האם טעמי המצוות שהרמב"ם פיתח בח"ג זהים לסתרי התורה של חז"ל. תשובתו כמובן שלילית, מפני שהרמב"ם "לא קיבל כלום מאבותיו ולא מרביתיו אלא ממה שנראה לו מסברתו, כדי לתת טעם למה שלא היה מבין". ללא מסורת ובאין ברירה בחר הרמב"ם, לפי הסבר זה, במתודה ההיסטורית, בהשוותו את המצוות למנהגי העבודה הזרה כפי שהגיעו לידינו בספרי הצאבה. מכאן הסתירה בין התוכנית הראציונליסטית-היסטוריסטית של הרמב"ם לבין תורתם המיסטית של המקובלים בסוגיית טעמי המצוות. אולם לפי בעל 'אמונת חכמים' סתירה זו היא רק לכאורה, שהרי מנהגי עבודה זרה לא נוצרו באופן מקרי אלא ביטאו את כוחות הטומאה והשתמשו בסגולותיה. עקרונית הייתה קביעתו של הרמב"ם נכונה, אולם הוא נשאר במחצית הדרך מפני שחסרה לו תאוריה כוללת. חסרה לו ההכרה בעובדה, שהיזקקותם של עובדי עבודה זרה לריטואלים שלהם לא הייתה מקרית. המצוות שנוצרו במעין הפגנת פרוטסטנטיות, לפי ביטוי של צבי גרץ במאה הי"ט, אינן תוצאת מקרה, אלא הן מביעות התקוממות נגד מערכת סמלים ופולחנים של עבודה זרה בשמה של מערכת אלטרנטיבית. תשובתו העקרונית של בעל 'אמונת חכמים' פירושה בלשון מודרנית, שהפולחן או המנהגים מבטאים ארכיטיפים יסודיים, ואי לכך למאבק בין אמונת המקרא לבין עבודה זרה משמעות שמעבר לסיטואציה ההיסטורית, בהיותה מאבק ארכיטיפים. דברים דומים אומר צבי גרץ על הגותו של הרמב"ם:²¹

מיד עם כניסתה של היהדות להיסטוריה היא מוצגת לפנינו כשלילה, היא שוללת את האלילות, מופיעה כביכול כפרוטסטאנטיות (כתנועת מחאה). אמת זו כבר העמיד עליה הרמב"ם, אלא שהוא נשאר עומד על פני שטחו של הרעיון. הוא תפס את האלילות מצד חיצוניותה העירומה, מצד

²⁰ 'אמונת חכמים', מנטובה 1730 (מהד' צילום: ת"א תש"ל) דף י"ב, ע"ב ואילך.
²¹ במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" (1846), שתרגומו העברי כלול בספר הנזכר לעיל בהערה 15, עמ' 58.

הגילויים המוחשיים של מהותה והעמיד לעומתה את היהדות—אנו יודעים מה מאוד שטחית היא תפיסת הרמב"ם בדיני קרבנות של היהדות. ואולם ביסוד תעתועי האלילות גופם ונוהגיה הצורמים, שעלבון בהם למוסר, מונחת איזה מחשבה, כל גילויי החיים שבאלילות מתלכדים בהכרח ברעיון יסודי אחד, ולשלילתו של זה בעיקר נועדה היהדות—אם יעלה בידנו לקבוע בביטחה את נקודת השוני שבין היהדות לאלילות, עשויים אנו לגלות בדרך זו מלכתחילה את הרעיון היסודי של היהדות.

לפי גרץ "בין אלילות ליהדות קיים אותו ניגוד עצמו שבין טבע לרוח". אצל הרב קוק מוצאים אנו גישה דומה בקויה העקרוניים, אך היא מדגישה לא רק את צד הדחייה אלא גם את צד הקליטה שביחסי ההתגלות וההקשר²²:

ע"כ כל הדברים שמצד החינוך שקודם למתן תורה מצאו מקום באומה ובעולם, אם רק היה להם יסוד מוסרי, והיה אפשר להעלותם למעלה מוסרית נצחית ומתפתחת, השאירם התורה האלהית. ובהשקפה יותר בהירה הוא היסוד הנאמן להכרה התרבותית הטובה הנמצאת בעומק טבע האדם באופן ש"זה ספר תולדות אדם" הוא כלל כל התורה כולה ושהוא עוד כלל יותר גדול מהכלל של "ואהבת לרעך כמוך". שבדברי רבי עקיבא.

קליטתם והעלאתם של יסודות למעלה מוסרית "נצחית ומתפתחת" היא ללא ספק עקרון חיובי, אולם הדברים נכנסים גם למסגרת רחבה יותר ומקבלים משמעות חדשה, המוסברת ע"י הרב קוק באמצעות דברי חז"ל על "זה ספר תולדות אדם". איזכור זה מתייחס לויכוח הידוע, המצוי בנוסחאות שונות, על הכלל הגדול שבו תלויה התורה כולה:²³

ר' עקיבא אומר "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם" — זה כלל גדול מזה.

לפי הדגשתו של הרב קוק מלמדנו הפסוק "זה ספר תולדות אדם", שישנה הקבלה בין התורה לבין הטבע האנושי בכללותו ("אדם" ולא דווקא "רעך"), ולפיכך מתגלית התורה באופן חלקי במקבילות רבות בתרבויות אחרות.

שאלת היחס בין ההתגלות לבין ההקשר ההסטורי נפתרת איפוא לפי הרב קוק בהצגת ההקשר עצמו כתוצאה של השגחה אלוקית, ואולי אף של התגלות אלוקית במישור אחר. יצירותיו של האדם הן פונקציה של כשרים

²² אר"ה, עמ' מ"ב.

²³ ספרא על ויק', י"ט, 18. וראה ח"י רות, "התנורה המוסרית באתיקה היהודית", בקובץ מאמריו 'הדת וערכי האדם', ירושלים תשל"ג, עמ' 95 ואילך.

ואפשרויות, הנטועות בו מלכתחילה בידי האלוקים. "לא נתנו מצוות אלא לצרף בהן את הבריות", וההדרגה האלוקית לצריפת הבריות באה לידי ביטוי לא בדמויותיהם של שם ועבר בלבד, אלא ביצירה האנושית כולה. ביצירתו מגלה האדם את סודות נפשו ואת סודות הקוסמוס, וגילוי מתמיד זה מקרב אותו למקור ההתגלות.

ד. מקורות ומקוריות

הרב קוק מודע למסקנות מרחיקות-הלכת של מחקר המקרא הביקורתי בנוסח "בבל-ביבל", בייחוד בכל הנוגע למקוריותו:²⁴

וק"ו, שהרבה מאלה החדשות אינן אלא השערות ודעת האל-הים היא אמת הגיונית ממהלך האבות יציאת מצרים וישראל לכל התולדה הגדולה שלו, שכל מצוותיה של תורה השמעיות ביחוד סמוכות עליה, ושואפות לתחייתה, היא אמת הסתורית שאיננה יכולה כלל להיות נדחית ונקלשת משום השערה וידיעה מדעית שבעולם, רק יכולה היא להתחשב עמהם לסמן את מרכז ההבנה האמתית, שכבר מנוסה היא תורה"ק לצאת לעולם בור נצחון ע"י כל מה שנראה נגדה ועוד בתוספת נצח והוד "ואפילו מלאך המות מסר לו דבר".

החלק הראשון של הקטע רומז לבעית מקוריות המקרא. לפי הרב קוק מעיד המקרא עדות מונומנטלית על הקשר בינו ובין עם ישראל. המצוות, וביחוד השמעיות, סמוכות על ההיסטוריה הישראלית, העבר, ועל רעיון הגאולה ותחיית האומה, העתיד. עובדה פשוטה ויסודית זו היא "אמת היסטורית" שאיננה ניתנת לערעור, "שאיננה יכולה כלל להיות נדחית ונקלשת משום השערה וידיעה מדעית שבעולם". ספק מהסוג הזה

אי אפשר להיות כי אם שאול מגויים, כי מי שמרגיש את עצמו לגדל ונולד בתוך הבית הוא מכיר יפה את עסקי הבית, ולא יוכל כלל לחשוב על הסתוריה חיה וקיימה של עמו שהיא כל כך משולבת, ומסודרת ומובלטת, שהיא בראיתו—²⁵

אין זאת אומרת שאין מקבילות ומקורות חוץ-מקראיים. כבר דברנו על קיומן וסיבותיו. אולם אין בכוחו של ניתוח אטומיסטי לשלול את הקשר המהותי שבין המקרא לאומה הישראלית. אדרבה, המחקר המשווה יוצר הזדמנות "לסמן את מרכז ההבנה האמתית", וסימון זה נעשה כנראה תוך תשומת לב להבדלים ולשינויים ברקע המשותף. המחקר המשווה עתיד גם

²⁴ אר"ה, עמ' ל"ח.

²⁵ שם, עמ'

הוא לתרום להבנה נכונה של התורה. הרב קוק מביע בטחונו, כי הדגשת הקשר שבין האומה הישראלית והמקרא תהיה מסקנתו של המחקר המקראי החדש, אולם עוד לפני שהתפתחות המדע תוליד הוכחה "אובייקטיבית" זו, מציע הרב קוק את עדותה של הרגשה וחוויה חיה, שאין בכוחו של המחקר המדעי להפכה ל"בדאית"²⁶. הרגשה סובייקטיבית זו יכולה להתפרש לתרי אנפין. ניתן לראות בה את כל תוכנה של האמת ההיסטורית. זו הייתה דרכו של אחד העם, שבמאמרו "משה" קבע את ההבחנה בין "האמת הארכיאולוגית" לבין "האמת ההיסטורית הפסיכולוגית"²⁷. גם הרב קוק משתמש לפעמים באינטרפרטציה זו:²⁸

אבל אף באף נתהלך גם עם השבויים הללו שנתרחקו מעל שולחן אביהם ונאמר להם: אחים, אם כדבריהם דברי אגדה, שכל כך יכולים לפעול לטובה ולברכה, לחקות עולמים ולמוסר השכל, הם כל כך יקרים ונכבדים עד שהם ממש דברי א' חיים, והם ראויים שכל מה שנעוץ בזכרונם יהיה נשמר בכבוד ואהבה רבה.

"דברי אלקים חיים" הרי הם תוכנה של ההתגלות האלוהית, שלפעמים יכולה למצוא ביטוייה אף בדברי אגדה. אמנם הרב קוק נבדל מאחד העם בכך, שהאמת הסובייקטיבית לדידו איננה הכול, "אבל יספיק לפתח פתח" וגם להשפיע על "הבנים הרחוקים". החוויה הסובייקטיבית איננה אלא עדות לאמת האובייקטיבית. אולם עיקר ההבדל בין תורתו של הרב קוק לגישתו של אחד העם נעוץ בנקודה אחרת. אחד העם, גם אם הוא רואה את עיקר מהותו של משה בדימויו ההיסטורי בעיני העם, הרי ראייה זו היא רק חלק בשיטתו הכוללת, הרואה במקרא את פרי יצירתה של רוח האומה. נקודת הבדל מכרעת זו מבליטה שוב את משמעותו המחודשת של העיקר השמיני. בימי הביניים ראו ההשקפות הרציונליסטיות במקרא את פעלם של הנביאים, וכנגדן בא העיקר השמיני. ביסוד חקר המקרא החדש מונחת ההשקפה הרואה במקרא יצירה קולקטיבית של האומה, וגם כנגדה מתריע העיקר השמיני. אלא ששליטת הטענה "אמרו מפי עצמו", הנעשית

²⁶ בעיה זו מהדהדת גם באחת מאגרותיו, המתייחסת להוראת המקרא עפ"י דרכי הביקורת: "התנ"ך וביותר גוף התורה לא יהי נלמד ע"פ הביקורת החופשית שפרצה כל גורי מסורת והשחיתה את מקור הנועם של הקדושה הרחוקה והלאומית של ישראל, לא פחות ממה שקלקלה את האמת המדעית". אגרת שצ"ב (משנת תרע"ב), אג"ר, כרך ב', עמ' נ"ב, והשווה עמ' ס"ג.

²⁷ 'על פרשת דרכים', תל-אביב, תשי"ג, עמ' שמ"ב-שמ"ג. גם אחד העם ביקר את הוראת המקרא עפ"י הביקורת בכה"ס התיכון, ראה שם, עמ' תי"ט. ראה גם מנחם הרן, "דרכו של מדע המקרא אל הלשון העברית", 'מולד', אדר-ניסן תשכ"ט, כרך ב' (כ"ה) עמ' 374. השווה אג"ר, ב', עמ' ס"ג.

²⁸ אג"ר א', עמ' מח-מט.

בעיקר השמיני, איננה מתייחסת בימינו לאדם הבודה תורה מלבד, אלא לעם ה"בודה" תורה מלבד ורוחו. את האיגרת שקטע ממנה מובא לעיל, מסיים הרב בחזון של תשובה:²⁹

ועם הזרחת המדע הרם והפנימי, והמוסר העליון והמרומם, והבירור של משאת הנפש הגדולה והרוממה של האומה כולה, ושילובה האמיץ עם משאת הנפש העדינה של היותר בחירים שבאנושות הם יכניסו את בנינו יותר ויותר לפני ולפנים, עד שישונו ויחיו חיי אמת, חיי גדולה, גבורה וקדושה.

שלוש קטגוריות שונות מונה כאן הרב קוק:
א. "הנפש העדינה של היותר בחירים שבאנושיות". אין מונופולין יהודי על האמת ועל הטוב. הם נחלה של בחירי האנושות בכל הדורות. את ישראל מאפיינות שתי תכונות אחרות:

ב. "משאת הנפש הגדולה והרוממה של האומה כולה". האמת והטוב בישראל אינם נחלתם של יחידים אלא רכוש הקולקטיבי של האומה. הם מהותה של רוח האומה.

ג. "המדע הרם והפנימי, והמוסר העליון והמרומם". האמת ("המדע הרם") והטוב ("המוסר העליון") הם מהויות שהעם מגלה, ואינם יצירות של רוח האומה ולא תוצאה של התפתחות אימננטית בהיסטוריה היהודית. מובנה האמיתי של ההתגלות נעוץ בהתאמה זו שבין יצירתה של האומה – עובדה היסטורית – לבין האמת והטוב. בעומק הדברים האומה היא כאן "מחוקק", קולמוס שבאמצעותו נכתב דבר ה'.
ראיית המקרא כפרי של התגלות קולקטיבית, התגלות לעם שהוא נביא, איננה בשום אופן ופנים תירוץ שבדיעבד. במקום אחר³⁰ נסיתי להצביע על כך, שהרב קוק רואה אף את סמכותה של ההלכה כפונקציה של קבלתה על ידי האומה. זו היא לפי דעתו שיטת הרמב"ן בהשגותיו לס' המצוות:³¹

ושיטת הרמב"ן נודעת שאין לאו דלא תסור שייך בעיקרו לדברי סופרים ממש, ומ"מ הם חביבים על ישראל ומתקיימים באהבה... א"כ יסוד המעשי תלוי בעצם חוץ מכל הדברים הקשורים בתעודות העליונות שהם צריכים לביאורים ולדעות מופשטות שהם יותר גדולים ואדירים מכל מה שאנו מציירים, בעוזה ותפארתה ובחיבת כבודה של כנסת ישראל בלבב בניה. וחסרון הידיעה ע"ד מרכז הכובד של קבלת

²⁹ שם.

³⁰ "ההתגלות המתמדת – שלשה כיוונים", בקובץ 'התגלות-אמונה-תבונה', בעריכת משה חלמיש ומשה שוורץ, רמת-גן 1976, עמ' 131-146.

³¹ אר"ה, עמ' ל"ט.

האומה בכללה לדורותיה ביחווה לתורה שבעל פה, גרם כמה מכשולים ספרותיים.

סמכותה הגלויה של ההלכה כתובה "בתעודות העליונות", אולם עיקר תוקפה של ההתגלות מצויה בקבלתה של האומה "בעווה ובתפארתה ובחיבת כבודה של כנסת ישראל". "המכשולים הספרותיים" והרגשות הסתירה נוצרים דווקא בגלל "חסרון הידיעה" על דבר מרכז הכובד של קבלת האומה בכלל לדורותיה, דהיינו חוסר הבנתה של ההתגלות הקולקטיבית.

אבל היסוד הקיים עדי עד הוא קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה. והננו רואים, למשל, שחרם דרבנו גרשם מאור הגולה במקום שנתפשט הוא חזק ואמיץ בלב האומה כשאר איסורי תורה, אע"פ שלא היה לא תנא ולא אמורא. אלא מפני שתחברה לו הסכמת האומה עכ"פ במשך הדורות, "וכל המוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר"³².

קבלת דברי התלמוד איננה נובעת מגדולתם של חז"ל ולפיכך אין התייחסות ביקורתית לדבריהם מעלה או מורידה. גדלותם האישית היא לפי הרב קוק תבלין להנעים ולשפר את הנטייה ללכת בדרכיהם, אבל לא מקור הסמכות. קבלת דבריהם אינה אלא עדות לכך, שהאומה מקבלת עליה עול תורה ומצוות. כפי שנקבע עול זה בהלכותיהם. עד כאן יכולים הדברים להתקבל כמעט ללא ערעור. אולם הצעד הבא הוא נועז ביותר, כי לפיו אין קבלתנו את התורה שבכתב שונה מקבלתנו את התשבע"פ:³³

ובודאי אין קיום המעשי של התורה שבכתב מחויב פחות, מצד יסודו הלאומי, מתורה שבע"פ ודברי סופרים, שעליהם נאמר "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה", שיסודה הוא החשיבות האלהית הנמצא באומה זו, היחידה ונפלאה בזה מכל העמים, ונכלל בזה ג"כ הצד שבע"פ שיש בכתב, דהיינו קבלת האומה בכללה ויתרונה האלוהי הכולט מכל תולדתה ומפעולתה לעין כל. וזה סותם פה כל כופר ומהרס, אפילו אותם המתגדרים בתעתועים של ביקורת כתבי הקדש היותר נמהרים.

קבלתה של האומה מעידה על סמכותו של המקרא, וה"תעתועים של ביקורת כה"ק" נעשים בלתי רלוונטיים.

ה. נוסח המקרא וקדושת הטקסט

האם העיסוק המדעי בנוסח המקרא יש בו משום כפירה בעיקר? העיון

³² שם.

³³ שם. הסבר מפורט של סוגיה זו בא במאמרי הנזכר בהערה 30.

בבעייתיות שבביקורת הנמוכה (דהיינו: בעית מהימנות הנוסח) טעון טיפול מיוחד, וייתכן שהוא מחייב התייחסות שונה מזו הנדרשת לגבי בעיות הביקורת הגבוהה.

ר' דוד צבי הופמן רואה עיקר מחייב בשלמות הנוסח המקובל של הספרים הקדושים כפי שנמסר במסורה. במבואו לספר ויקרא עומד הופמן על הסכנה שביותר כלשהו בעיקר זה:

בראשונה יבוא אחד המבקרים ויחווה את דעתו לזכותו של תיקון מסוים, אף ירשום אותו בגליון התנ"ך שלו. משימצא התיקון חן בעיני רבים, יכניסו אותו לתוך פנים הספר ואת נוסח המסורה יכתבו בגליון. ומכיון שהנוסח המתוקן התאזרח ונוסח המסורה הוא כסרח העודף, יבואו להשמיטו לגמרי. וכך נזכה במשך הזמן לתנ"ך חדש אשר לא שער אבותינו, לתנ"ך מתוקן, כפי שסבורים אנו. אולם "לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה'". במקום התנ"ך האלוהי יהיה בידינו תנ"ך אנושי!

ר' חיים הירשנזון מתייחס לבעיה בתשובתו הנזכרת לעיל כשהוא עומד על הבחנה חשובה מאוד בין הטקסט "המקורי" לבין הטקסט המחייב המצוי בידינו:³⁴

והיסוד לשאלה הזאת הוא היסוד השמיני מנוסח "אני מאמין" ואשר הרמב"ם ז"ל מוסיף על לשון הברייתא הנמצאת אצלנו בזה הלשון "כי דבר ה' בזה האומר אין תורה מן השמים. אפי' אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה, שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זהו כי דבר ה' בזה", אשר מוסיף הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' תשובה ה"ח "אפי' תיבה אחת" אשר בלי ספק היתה גירסא כזאת לפניו בגמרא או שמצא כן באיזו ברייתא ומדרש חכמים, אשר יש לשאול אם גם הוספה הזאת של הרמב"ם ז"ל היא ג"כ בדרך אשר הניח בעל נוסח אני מאמין בדבריו "התורה המצויה עתה בידינו". ר"ל אם יאמר אדם על תיבה אחת בספר אשר בארון אשר מצוי עתה בידינו שאיננה מפי ה' נקרא כופר בתורה ודבר ה' בזה?

ופשוט שכל איש ישר ותום דרך ואיננו מעמיק גדול לא יפול לו כלל ספק בזה כי כן הוא, אמנם גם אותו האיש הישר ותום דרך בעצמו כאשר יעמיק בהשאלה הזאת ימצא שגם בעלי התלמוד עצמם הסתפקו בתיבות אחדות בתורה, ואמרו שגם לעזרא הסופר ספרא רבא דאורייתא נפל בהם ספק, והוא אשר שנו חכמים בלשון ברייתא במס' סופרים פ"ו ה"ג אמר ר"ש בן לקיש ג' ספרים נמצאים בעזרה ספר מעון, ספר

³⁴ 'מלכי בקודש', ב', עמ' 217.

זאטוטי, ספר והיא, באחד מצאו כתוב מעון ובשנים מעונה וקיימו שנים ובטלו אחד, באחד מצאו כתוב וישלח את זאטוטי בני ישראל ובשנים מצאו וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים ובטלו אחד, באחד כתיב עשר היא, ובשנים מצאו כתוב אחד עשר, היא וקיימו שנים ובטלו אחד. ואמרינן שם בהלכה ב' עשר נקודות בתורה ומסיק על זה באבות דר' נתן פרק ל"ד אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך אומר אני לו כבר נקדתי עליהן, ואם אומר לי יפה כתבת אעביר הנקודה מעליהן, הנה הי' לעזרא בעצמו ספיקות בתיבות אם נאמרו מפי הקב"ה למשה או לא, ושלשה תיבות נכתבו אצלנו בספר תורה המצויה עתה בידינו רק מטעם אחרי רבים להטות, אף שיכול להיות שמשה כתב מעין זאטוטי ועשר היא ולו הי' לעזרא כל השלש עשרה ספר תורות שכתב משה ונתנם לכל שבט ושבת ועוד ספרים בידי העם אזי יכול להיות שהרבים הי' זאטוטי מעון ועשר היא ואז הי' עזרא מבטל מעונה נערי ואחד עשר היא מפניהם מאותו דין עצמו של אחרי רבים להטות.

ניתן לתאר את טענתו של הרב הירשנזון כהבחנה בין שני טקסטים: הטקסט שאותו נכנה להלן "המקורי", ושאולי ניתן לתארו במונח הקנטיאני "נואומנלי", המכיל את הנוסח הראשון שהיום אין לנו כל גישה אליו; והקסטט ההלכתי, שלפיו צריכים וחייבים אנו לקרוא ולכתוב את ספר התורה שבארון הקודש, והוא כפוף לכל העקרונות ההלכתיים, כמו רוב, חזקה וכיוצא בהם, מתוך התאמה לכל נושא. על יסוד הבחנה זו ניתן לומר, שהקריטריונים לקביעת טקסט למטרות דתיות – לעבודת ה' ולקיום מצות קריאת התורה – שונים מקריטריונים שבהם רשאים להשתמש חוקרים במחקרם. במקום אחר מראה הרב הירשנזון שימוש בעקרון החזקה לקביעת הנוסח:³⁵

והחפץ לשנות בספר התורה הוא פוסל את כל הספרי תורות שלנו ומכשיר את שלו, ואין אנו שומעים לו, כי כבר נהגו העם בסנדל (יבמות ק"ב ע"א), ולומדין מזה במנחות ל"ב ע"א לענין סת"מ עיי"ש ומפני זה אין אנו עושים אפילו כדברי הרשב"א ז"ל.

הרב הירשנזון משווה כאן דיני חליצה לדיני כתיבת ספר תורה וקובע, שאין עקרונות הרוב והחזקה מביאים אותנו לקביעת האמת אלא לקביעת נורמה, שהיא המדריכה אותנו בפסיקה, למרות שהיא עלולה לסתור את האמת במקרי גבול מסוימים. הידוע ומפורסם בקביעות ההלכתיות הרגילות מיושם גם בשאלות של קביעת הטקסט המקראי.

³⁵ שם, עמ' 245.

סימוכין לכך מצא רח"ה באופן שבו נדונה הבעיה ההלכתית הזאת במסכת סופרים. ברם, אילו מקרים של ספקות בטקסט המקראי אנו פותרים על פי העקרונות ההלכתיים של רוב וחזקה? האם דברי מסכת סופרים חלים אך ורק על אותם שלושת המקומות הקלאסיים — "מעון", "זאטוט" ו"היא" — או שמא מותר לנו להרחיב את חלותם על ספקות נוספים, שמעורר העיון במקורות שונים?³⁶ בבעיה זו נודעת חשיבות רבה לדעתו של הרשב"א, לפיה "בכל מקום שאנו מוצאים מחלוקות בספר אמרו במסכת סופרים שהולכים אחר הרוב".
ר' חיים הירשנזון מדגים את הבעיה בדוגמא מעניינת מתוך תרגום אונקלוס:³⁷

ויש מקום בתרגום אונקלוס אשר רואים כי ה' לו ספק במלה אשר הוזהרו הסופרים בה מאד, מפני שהוזהרו עליה כי מלאכתם מלאכת שמים ויכולים בקוץ אחד להחריב את העולם והיא החלוף בין אחד לאחר, אמנם לא במקום השם רק באיל אחד היה לאונקלוס ספק בהקריאה אם לקרוא אחר או אחד ותירגם שני הפרושים יחד וזקף אברהם את עיניו ו"ב"ת אל"ן" וחזא והא דכרא "חדא" אחיד באילנא בקרנוהי, אשר כל עין רואה כי תירגם כן למען לצאת מידי ספק, ואם כי אין ספק אצלי כי גם בספרי תורה של אונקלוס ה' ברובם כתוב "אחר" כמו אצלנו, כי במה שכל הספרים שלנו כתוב אחר מורה ברור שברוב הספרים ה' כתוב מאז אחר והחליטו חכמי המסורה לכתוב כהרוב כמ"ש בשם הרשב"א ז"ל, אך מפני שהפשט יותר ישר להנוסח של אחד, אם שבספר תורה אסור לנו לשנות ולכתוב אחר, אבל בפירוש המקרא יכולין לפרש כמו שנוטה יותר יושר הפשט ע"ד אמרם שבקא לקרא דאיהו דחיק ואוקמי אנפשיה (פסחים נ"ט ע"ב, קדושין ס"ח ע"א, נדה ל"ג ע"א). — ואונקלוס אם שבדאי גם בזמנו ברוב ספרי התורה ה' כתוב אחר, אבל אחרי שהפשט יכול להתפרש גם באחר, אבל לבו ה' נוטה שהפשט הוא אחד שהוא יותר מתקבל, כתב בתרגומו שני הפרושים כי לו ה' בזמנו כתוב ברוב ספרי תורה אחד לא ה' משתדל לפרשו בהפירוש הדחוק של אחר, ולו ה' פירוש של אחר לא מתקבל כלל לא ה' כותבו, אם שכתוב ברוב ספרי תורה אפילו בכלם אחר, כי אין הכתוב מונה את הפשט

³⁶ עיין שבת, נ"ה, ע"ב, תוספות ד"ה 'מעבירים'. וראה רשימה מפורטת של ספקות בהגהות ר' עקיבא איגר, שם. הרשימה כוללת גם פסוקים מהתורה. וראה בחידושי מהר"ץ חיות, תשובות הרשב"א סי' פח, יד מלאכי סי' רפג. והשווה את הדיון החשוב על סוגיה זו, המצוי ב"אגרת הסופר" לר' אברהם חסן. שנשלחה לר' יוסף טאיטאצק ולאחרים, ותשובתו של הרב אליהו מורחי לשאלות ר' אברהם חסן, 'הסגולה' להרב חסידה, שנה ה', חוברת נ"ג ואילך.
³⁷ שם, עמ' 221–222.

לאוקמא את הקרא על נפשיה של המקרא — ומפני זה במקומות הרבה בתרגומים תירגמו באופן כונת נוסח משונה אשר הרבו המבקרים להביא מהם ראיות על ביקורת המקרא, אמנם אין ראיתם ראייה, כי היה שנוי בהספר תורה של התרגומים או שחפצו ח"ו לשנות מלה בתורה, רק שנטית פשט הענין הורה להם כן, חשבו זה כמו כתיבן ולא קרין, ר"ל אם שבספר תורה שבארון מוכרח להיות כתוב כמו שכתוב אצלנו, וספר תורה ששינו בה אות אחת באופן שמשנה הפשט מהכתיב הספר תורה פסולה, אבל בפירוש כונת התורה מעמידים על נפש המקרא ומפרשים לפיהו, לא לפי הכתב, ואם כתב בתורה כפי הפשט יהי זה זיוף בתורה כדאי בספרי ראה סי' נ"ו ובירושלמי סוטה פ"ז ה"ג אמר ר"א ב"ר יוסי אמרתי לסופרי כותים זייפתם את התורה ולא הנחתם בה כלום שכתבתם אצל אלוני מורה שכם אף אנו מודים שזה שכם אנו למדנו מגז"ש, ובלשון הירושלמי והלא ידוע שהוא שכם אלא שאין אתם דורשין לגז"ש ואנו דורשין לגז"ש.

המאמר: "שבקה לקרא דאיהו דחיק ואוקמיה אנפשיה" מתפרש כאן כמבחין בין הנוסח המחייב בעבודת הקודש, למרות שהוא דחוק, ובין נוסח שאנו מחברים לעצמנו כמעין קרי חדש, כדי להתגבר בעזרתו על קשיי הבנה. כך מתקבלת שיטה, שאותה מסכם הרב הירשנזון במאמרו הפרדוכסלי של ר' יהודה: "המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף" (קידושין מ"ט ע"א). היחס שלנו אל התרגום והיחס אל המקרא שונים זה מזה. בתרגום עלינו להתעלם לעתים מן המסגרת הקבועה של הנוסח המחייב, בעוד שקדושתו של המקרא מולידה איסור לשנותו, להוסיף ולגרוע ממנו, וכל העושה כן אינו אלא מחרף ומגדף. לא הותרה בכך הרצועה לפרש בכל מקום טקסט שלא כצורתו, אך כשפירוש כזה מתבקש ואפשרי — מן הראוי להשתמש בו.

עיסוק זה בחקר נוסח הכתובים, תוך השוואתו עם תרגומים ועם מובאות במדרשים ובתלמודים, מסווג ע"י הרב הירשנזון בקטגורית "פטור ומותר". לצד חקר הנוסח קיים גם העיסוק במסורה, עיסוק הנמצא בכל הדורות ולכן אין הוא בחינת מותר בלבד, אלא גם מצווה וחובה. עיסוק זה כלול למעשה בקטגוריה של "מצוות תלמוד תורה".

הר"ח הירשנזון בתשובתו עוסק רק בחלק אחד של בעיית הלגיטימיות שבהזקקות למתודת הביקורת הנמוכה. אולם לבעיה זו גם צד אחר, אשר על רקע תיאולוגי כללי נראה לי לא פחות חמור. באיגרתו של פ' רוזנצווייג אל יעקב רוזננהיים מומחש צד זה של הבעיות בדוגמא מאד קולעת:³⁸

בשמות י"ז, 16 נטינו מאוד אל התיקון המקובל בביקורת,

³⁸ 'נהריים', בתרגום יהושע עמיר, ירושלים תשכ"א, עמ' 27-28; וראה הע' 110.

הגורסת 'נס' במקום 'כס', אולם בכך היינו משמטים את אחיזתו של המדרש המשיחי הנעלה שנתלה בפסוק זה, והוא אשר הכריע לדידנו את הכף לטובת הנוסח המסורתי.

בטענה זו של רוזנצווייג עסקתי באופן חלקי במקום אחר³⁹. היא נשענת על ההנחה, שלטקסט הזה מוקנה סטטוס תיאולוגי מתוקף היותו מקור לדרשה, למרות שהוא נחשב כמשובש מבחינת המחקר המדעי. טענה זו מביאה אותנו לראות את מובנם הכפול של עיקרי האמונה. במשמעות הראשונה ניתן להבין 'עיקר' כטענה, המתחייבת מכל נסיון לבנות מערכת תיאולוגית של היהדות. זו אולי התפיסה העומדת מאחורי ניסיון הסיסטמטיזציה של הרמב"ם. לעומתו הבין ר"ח קרשקש את העיקרים כמערכת העקרונות ההכרחיים לשמירתה של התורה ולקיומן של המצוות. ר"ח קרשקש מציע מעין דדוקציה טרנסצנדנטלית של העיקרים כשהשאלה העיקרית היא אילו אמונות הן הכרחיות כדי שההלכה תהיה בגדר האפשר.

שתי המשמעויות הנבדלות הללו של העיקרים מתקשרות לדעתנו אל שני צדיה של הבעיה הנידונה כאן. חוקרי מקרא אורטודוקסים רואים ללא ספק את עיקר הבעיה בפגיעה שאולי פוגע שימוש במתודה זו או אחרת באחד מעיקרי האמונה. בעיה זו – תשובתה קלה במידת מה, ודוגמא של תשובה ראינו לעיל בדיונו של ר"ח הירשנוון על העיקר השמיני.

הצד האחר של הבעיה חמור יותר. קדושתו של הטקסט איננה רק עיקר אמונה, אלא היא גם הנחה מוקדמת לפעילויות המצויות אמנם מחוץ לתחומו של חוקר מקרא. אולם הן בסיסיות ויסודיות בקיומה של הדת. פתרון הבעיה בתחום המקראי איננו פותר את הבעיה התיאולוגית הכללית, שהרי מבחינת הטקסט אינו רק אובייקט לעבודת הקודש אלא גם מקור לקביעת הלכה בדרך של דיוק בפרטיו, דהיינו בדרך הדרש ההלכתי. בדרך דומה הוא גם מקור למדרש האגדה ולתורת הסוד.

אכן נמצאו בדורות האחרונים חוקרים שונים, שראו במקרא תעודה של ההתגלות, אך לא נמנעו משימוש במתודות של הביקורת הנמוכה. נמצא ביניהם אף מי שהשתמש בביקורת הנמוכה כמכשיר במאבק נגד הביקורת הגבוהה⁴⁰. מהראשונים שניסו להגן על הלגיטימיות של תיקוני הטקסט היה יצחק שמואל רג'יו (היש"ר מגוריצה, 1784–1855), שטען "כי לא תצא מזה הריסה לשום דבר דתי"⁴¹, אם כי "סוף סוף השערא (!) כזאת לא תצא

³⁹ "בין פשט לדרש, פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה", 'דעות' ל"ז (תשכ"ט), עמ' 91–99.

⁴⁰ Harold M. Wiener, *Essays in Pentateuchal Criticism*, London 1913. וינר הגדיר את עצמו כאנרטודוקס, והגן על התיזה המסורתית של חיבור התורה, אך יחד עם זאת היה מוכן להשתמש בממצאי הביקורת הנמוכה. ראה גם A. Cohen, "The Problem, of the Pentateuch; A New Phase", *The Jewish Review*, 1913, pp 72–86.

⁴¹ אגרות יש"ר, וינה 1834, מחברת ראשונה, אגרת חמישית, עמ' 31.

מעולם מידי הספק ואין בכוחה לשנות בפועל הקריאה המורגלת⁴². יש"ר רואה את העיסוק בביקורת הטקסט כלגיטימי, אולם אין הוא טורח למצוא לו צידוק תיאולוגי-הלכתי.

ניסיון לחפש צידוק כזה מצוי בעבודתו של ר' יעקב רייפמן (1818–1895). הרואה את מהות הביקורת בהבנת ההקשר ובלימוד תולדות הטקסט⁴³. "אשר להבין המאמרים לאשורם נחוץ מאוד לדעת מי בעליהם, מה מקריהם, מה תכונותיהם, ומה תכונות מקומותיהם וזמניהם". והמשך המשפט אפייני לתכונת הביקורת "לבלתי נשפוט מתמונתם וממעמדם עתה שכן היו גם לעת מרחם בעליהם יצאו".

ר' יעקב רייפמן סבר, שהכללים האלה ממשיכים את דרך התלמוד. הערות כמו "מאן תנא סדר יומא" (יומא י"ד:), "שאני ר' יצחק בר משרשיא דאדם חשוב הוא" (ע"ז ח:), "בגלילא שנו" (שבת מ"ז), "לא שנו אלא בדורות הראשונים" (עירובין ס"ד:) מתווים את הדרך של כל ביקורת. הוא ראה בביקורת הנמוכה המשך למידת "אל תקרי", שחז"ל הרבו להשתמש בה.

זוהי השוואה מעניינת, למרות ההבדלים הבולטים שבין שתי המתודות. הקושי הגדול שבהשוואה נעוץ בעובדה, ש"אל תקרי" שימש בידי חז"ל כמידה דרשנית העומדת ליד הפשט בעוד שהמתודה המשמשת את החוקר המודרני מוליכה אל תיקון טעויות שנפלו בטקסט. אבל קושי זה איננו מכריע, בעיקר אם נזכור, שהגדרת הפשט של חז"ל שונה כנראה מזו המונחת ביסוד המחקר החדש. משום כך ניתן לשער, שהמשמע המודרני של הפשט – יתקבל דווקא אחרי טרנספורמציה במידת "אל תקרי". מהותו של הטקסט שלפני הטרנספורמציה צריכה הסבר אחר. כל טרנספורמציה, בין במידת "אל תקרי" ובין בדרך אחרת, נותנת בידינו טקסט, שהפשט שלו מחייב רק אחרי שינוי הטקסט או שינוי סדרו. לעומת זה צריך הסבר הטקסט כפי שהוא לפנינו, והסבר זה אפשרי בשתי דרכים אלטרנטיביות: בדרך המסורתית של הדרש ובייחוד של הסוד, או בדרך המדעית של הביקורת הנמוכה.

האם האלטרנטיבות מוציאות זו את זו? האם שוללת הגישה המדעית את הגישה המסורתית ולהיפך? כאן נעוץ לדעתי שורש הבעיה, ואני רואה שלוש תגובות דתיות אפשריות:

- (א) שלילה מוחלטת של מעמד הביקורת הנמוכה.
- (ב) ראייתה כ"פותרת לכאורה" את הבעיות, כאשר הפתרון האמיתי נמצא בדרך הדרש והסוד.
- (ג) ראיית התהליכים ההיסטוריים, שאת קיומם מניחה הביקורת

⁴² שם, עמ' 32.

⁴³ יאור בקר, ברלין תרל"ט.

הנמוכה, כאמצעים בידי ההתגלות.

בעמדה השנייה מחזיק כנראה מרדכי ברויאר, ובה נעסוק ביתר פירוט בפרק הבא שלנו. לגבי העמדה השלישית יש לומר, כי מנקודת מבטה יש בכוחה של הביקורת לשחזר את הטקסט על-פי המכניקה הגנטית שהולידה אותו, אך אין בכוחה לקרוא את המסר הגנוז בטקסט, ורק מידות הדרש והסוד יכולות לדרת לסוף מובנו. משמעותה של טענה זו תובלט, אם נשווה אותה לדעתו של ר' נחמן קרוכמאל. לפי רנ"ק הטקסט המונח לפנינו התקבל כתוצאה מפעולתם של הסופרים, שעשו בו "סימנים בדרכים שונים מרמזים ומורים על הדבר"⁴⁴. רנ"ק מסביר את עמדתו בדוגמה:

מן המשנה המובאה למעלה ידענו, שארבע פרשיות התפילין הן מפירושי הסופרים ואמרו (מנחות ל"ד, ב') לטטפת לטטפת לטוטפת⁴⁵ הרי כאן ארבע--- וסוד הרמז לדעתנו באופן זה, שמסרו הסופרים נ"והיה כי יביאך" ולטוטפת בוי"ו אחר הטי"ת, כדי להורות דרך סימן לבד שכאן שתי פרשיות--- וכן נראה לנו ברמז מזויות שנשאו ונתנו בו חז"ל--- והנה מלת מושבותיכם כתובה בתורה אחד עשר פעמים--- והיא שבמקום שמסרו משבתיכם חסר וי"ו אחר המ"ם רמזו הסימן שהמצוה נוהגת גם בגלויות חוצה לארץ, ובארץ גם שלא בפני הבית, ויסוד הרמז הוא דמיון המסורת למלת משבתי בהמקרא⁴⁶.

הסברו של רנ"ק הוא רציונליסטי מובהק. לדידו, הזרויות שבטקסט הינן כעין צופן, שהסופרים יצרו כדי לסמוך על ידו תשבע"פ לתשב"כ. לצד הסבר רציונליסטי זה ניתן להציע הסבר מיסטי, הרואה בהתאמה בין תורה שבע"פ לתורה שבכתב לא מעשה בני-אדם, אלא הרמוניה שנקבעה מראש על ידי הקב"ה. ניסוח קולע ביותר של הסבר מעין זה מצוי לדעתי באימרה המיוחסת לראי"ה קוק, לפיה ה"בדיעבד" של האדם הוא ה"לכתחילה" של הקב"ה. המחקר הפילולוגי ההיסטורי עוסק ב"בדיעבד", והוא רצוף

⁴⁴ 'מורה נבוכי הזמן', מהד' ש' רבידוביץ', ברלין תרפ"ד שער י"ג: "אם למסורת הפירוש וההלכה במצות תושבע"פ", עמ' קצח.

⁴⁵ ראה עמ' ר-ר"א, בטקסט של רנ"ק "ולטוטפת, לטוטפת, לטוטפת", וראה שם, הערה א'.
⁴⁶ דעה דומה נוסחה ע"י הרב ח"מ ברכר, אשר הגיה את מהדורת המקרא עם תרגום יהואש (תורה נביאים וכתובים עם תרגום יידיש מאת יהואש, ניו יורק תש"א, הקדמת הרב המגיה). הרב ברכר כותב: "בתורה לא הזכרתי כל נוסח אחר, ואפילו מה שיש עליו הוכחה ברורה מפירושי הקדמונים כמו א"ת כל אשר אצוה (שמות כה, כב) בתוספת ו' החיבור, כן קראו רש"י והראב"ע והחזקוני ובעל המבחר, ולפי עדותו של הרב הד"ר החוקר הנפלא ר' חיים העללער נ"י, קרא כן גם הגאון ר' סעדיה ז"ל, ובכל זאת אחר שנשתקע ו' זו ונתבטלה מנוסח כל הספרים, אין להזכירה כלל היום ואפילו היתה מציאותה אמיתית ומקורית, נאמר שכן רצונו של נותן התורה ית"ש, המסבך כל הסבות שתבטל ו' זו". תודתי למר עמוס חכם שהעמידני על מקום זה.

מקורות והשפעות, תאונות וטעויות. ה"לכתחילה" פירושה, שהתורה המצויה עתה בידינו — "מן השמים" היא.

יישום ההסבר המיסטי לבעיית הטקסט כפי שהוא לפנינו מביא לתוצאה מרחיקת לכת בהשוואה לפתרון ההלכתי הנובע מדברי ר"ח הירשנזון. בהסבר המיסטי הטקסט איננו תוצאה מקרית של מאורעות היסטוריים, אלא תוצאה מוכתבת של תהליך, שהשתמש בהיסטוריה כדי לבטא את עצמו. ההיסטוריה פורסת בתוך הזמן תוכנית אלוקית, המגיעה לסיומה דווקא בתיבות שלפנינו, בטקסט הזה, כהימצאו בארון הקודש וכפי שפירושו בעלי הדרש ובעלי הסוד. נדמה שעתה נוסף לנו צליל חדש לפירושו המפתיע של הרב הירשנזון ומשמעותו מתעשרת מן האמירה שההתגלות למשה הייתה "פה אל פה" ולא "פה אל אוון".⁴⁷

כי לא רק הדיבור אשר משה דיבר אל כל ישראל בא לו מה בדרך השאלה פה אל פה, ר"ל לא רק פה אל אוון רק פה אל פה, ר"ל שהדבר אשר דיבר משה לישראל שכינה מדברת מתוך גרונו והאלקים יענו בקולו של משה (מדרש תהילים י"ח) — נעשה קולו של הקב"ה מטטרון למשה (בר"ר פ"ה). כן גם בכתיבת התורה באה לו הנבואה הנזכרת תמיד "בד משה", בידו ממש שהנבואה מושפעת עליו גם בעת כתיבתו או בעת בחרו איזה דבר ופקודתו ועשייתו בידו ממש, כי מה שנקרא בדרך השאלה דבור אלקי לא רק אל האוון ידבר, אך גם בפיו ובידיו וברגליו וגם בין שערותיו של אדם כדאי בבראשית רבה פ"ד ובשמות רבה פ"ג; ולזאת כל מה שכתב מרע"ה בתורתו יהי חוקים ומשפטים ותורות יהי דברי הימים נכתבה בהשפעה אלוקית ונתחדש בקדושת התורה כי המחשבה האלקית הכמוסה היתה כי תכתב באופן כזה כל דיבור ודיבור אשר בה.

עמדה זו יונקת בלי ספק מהבנה מיסטית של מושג ההתגלות, אך היא נראית לי הכרחית אם מבקשים לתת מובן כלשהו לסמכותה ההתגלותית של התשבע"פ. הדיון חורג כאן מגבולות היחס אל התשב"כ לעבר היחס אל התשבע"פ. תהיה אשר תהיה התשובה, ויתור על גישה מיסטית ביחס אל הטקסט המקראי, מכריח קבלתה של גישה מעין זו בתחום האחר.

ו. האלטרנטיבות

תיארנו בפרקים הקודמים את עמדתו של הרב קוק בשאלת משמעותם של תולדות התפתחות הדתות ושל מדע המקרא לגבי האמונה הישראלית ולגבי עמדתנו הדתית וההלכתית. דעתו של הרב קוק בשאלה זו מתאימה לתוכניתו המוצהרת לבנות את היכל התורה "מעל" לבעיה שהולידה את

⁴⁷ 'מלכי בקודש', ב', עמ' 244.

הקונפליקט הממשי או המדומה שבין המדע לדת. ראינו שעמדתו יכולה להכיר דה־פקטו אפילו במסקנות הקיצוניות ביותר של המחקר המקראי, מבלי לבחון את ערך האמת של טענותיו. לפי הרב קוק מסקנות כאלה אינן אלא ניתוח היפותטי, מעין "היה אמינא" בלבד. זהו ללא ספק מובנו של המשפט⁴⁸ "וכשאינן מקום להשלילה המעשית אין מקום להשלילה המדעית", כלומר: השלילה המדעית, שהן תורתה של ביקורת המקרא, תיעלם.

הרב קוק קיבל את המצב הקיים ביחסי האמונה וחקר המקרא ולא רצה להטריפו בדיעבד. אולם אנו שואלים האם אין דרך להכשיר מצב זה לכתחילה, להכרה "דה־יורה" במקום השלמה "דה־פקטו". לשם כך עלינו לראות מהו היחס הדתי לבעיית ערך האמת של הטענות המדעיות, ונוכל לגלות בתוך התגובות הדתיות לבעיות המחקר המקראי כמה עמדות עקרוניות⁴⁹.

העמדה הראשונה שוללת עקרונית את המתודה המדעית ומסרבת לבחון טקסט מקראי בכליה של החקירה הפילולוגית־ההיסטורית. עם בעלי עמדה זו נמנים רבים⁵⁰ מהפרשנים המסורתיים המודרניים, הממשיכים את דרך הפרשנות הקלאסית.

⁴⁸ 'אדר היקר', ע' לט-מ.

⁴⁹ במאמרו "מדע המקרא כבעיה דתית", 'מולד' י"ח (מאי 1960) מס' 141-142, עמ' 162-168, מדבר פרופ' רייצ' ורבלובסקי על ארבעה כיוונים: פונדמנטליסטי, קטולי, פרוטסטנטי ודיאלקטי־מיסטי. בפרק זה נעורתי רבות במאמרו המצויין של מר נתן אופיר: *Torah min Hashamayim and Pentateuchal Criticism. The Variety of Orthodox Resolutions* שנכתב באוניברסיטת ישיבה, ניו־יורק ב־1974, ושטרם ראה אור. נתן אופיר מכנה את הגישה הראשונה, שאיננה מקבלת אף את המתודולוגיה המדעית, Axiomatic traditionalism; את השנייה, המקבלת אותה אך השוללת את הכרח הסתירה – Scholarly reconciliation; ואת העמדה השלישית Double faith theory in Clement Saadia, Averroes and St. Thomas and its origin in Aristotle H.A. Wolfson, "The Double Faith Theory in Aristotle and the Stoics", *J.Q.R.* (NS) 33 (1942-3), p. 213-264. את עמדתו של פ' רוזנצווייג רואה אופיר כנסיון להביא לידי theological harmonization. שמות אלה מתארים בצורה נכונה את האופציות השונות. על נושא זה ראה M. Waxman, *A History of Jewish Literature* Vol. 4, N.Y. 1960, p. 637-656. Felix Levy, "Contemporary Trends in Jewish Bible Study", in H.R. Willoughby (ed) *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, Chicago 1947; Steven Shaw, "Orthodox Reactions to the Challenge of Biblical Criticism", *Tradition* 10, no. 3 (Spring 1969) p. 61-85; David Lieber, "Modern Trends in the Study of the Bible", *Conservative Judaism*, Vol 20, No. 2 (Winter 1966), p. 37-46; ובנימין אופנהיימר, "זיקתנו לתורה שבכתב", 'מולד' כ"ב (1964).

⁵⁰ בשיטה זו ראה לדוגמה Ben Levy, *Revelation*, Manchester 1964. השווה גם יוסף היינמן, "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", 'ידעות' 13 (אביב 1960), עמ' 16-17, ויעקב זיידמן, שם עמ' 20-23. השווה גם, Louis Rabinowitz, "Torah min ha-Shamayim", *Tradition* 7 (1964-5) no. 1, p. 34-45. Max Kapustin "Biblical Criticism, a Traditionalist View", *Tradition*, 3 (Fall 1960) p. 25-31. Joseph Grunblatt, "The Great Estrangement – The Rabbi & the Student", *Tradition* 7 (Summer 1966) p. 66-73. וראה גם לקמן הערה 53.

מגבלותיה של המתודה המדעית ברורות למדי. לא פעם הצביעו הוגים על השתקפותן של עמדות פילוסופיות שונות במחקר המקרא, ולפעמים המגמתיות ברורה ביותר. דוגמא בולטת הם הקשרים בין ביקורת המקרא הגרמנית והאנטישמיות החדשה. אולם הבעיה קיימת בכל המקרים, ובכל מחקר ניתן לשאול מהן ההנחות הפילוסופיות שעליהן נשען, בגלוי או בצורה סמויה, חוקר המקרא. שד"ל בדונו על אחדותו של ספר ישעיהו, כותב לשלמה יהודה רפפורט, כי למרות שדעת קדמונים יקרה בעיניו מאוד, הרי "חי נפשי! אין הדבר יקר אצלי מן האמת ואין לי דבר שעומד בפני הראיות הצודקות"⁵¹; אולם לאחר חקירתו החופשית היה נראה לו, לשד"ל, שישנה רק סיבה אחת לאיחור החלק השני, והיא ההנחה הרציונליסטית שהנבואה, בעיקר כשהיא נוגעת לפרטים, בלתי אפשרית.⁵² מכלול ההנחות המוקדמות של כל מחקר הינן בכל מקרה פונקציה של השקפתו הפילוסופית של החוקר.

העמדה השנייה מקבלת את המתודה המדעית, אך טוענת שמסקנותיה אינן מחייבות בהכרח סתירה או קונפליקט. דוגמא מובהקת לכך נמצאת בעבודותיו של ר' דוד צבי הופמן.⁵³

העמדה השלישית מקבלת אף היא את המתודה, ואף מודה בכך שהיא גורמת משבר לפחות בשלב הראשון של פגישת העמדות. מלוא כובדה של הבעיה מוחש רק לבעלי עמדה זו.

אחת מדרכי המוצא האפשריות מן המשבר היא פיתוח תיאולוגיה, המסתמכת על ממצאי המחקר המקראי. נציגיה הבולטים של גישה זו הם ההוגים הרפורמיים, כגון אברהם גייגר, שניסו להשעין את הפרוגרמה

⁵¹ 'אגרות שד"ל', עמ' 217.

⁵² שם עמ' 231. על גישתו של שד"ל לביקורת המקרא ראה J. Elbogen, "S.D. Luzzatto's Stellung zur Bibelkritik", *M.G.W.J.* 44 (1900) p. 460-480.

⁵³ בראשית פרק ה', וראה: D.Z. Hoffmann, *Die Wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* Berlin 1902-3 בנושא זה. השווה את סיכומו של אהרן ברט, 'דורנו מול שאלות הנצח', ירושלים תשט"ו, עמ' 143-162. לדוגמאות נוספות ראה A. Cohen, "The Challenge of Biblical Criticism", in: Leo Jung (ed.), *Judaism in a Changing World*, N.Y. 1939, 389-399, 554-559, 937-941. ישראל איסר זיידמן, 'סגנון משנה תורה לרמב"ם ובטול השערת המקורות במקרא', 'סיני' ג' (1948), עמ' 112-121. על התלות של מחקר המקרא בהנחות מטפיסיות מוקדמות עמד י' אליצור, 'אמונה ומדע בפרשנות המקרא - עקרונות, תחומים ומגמות', בקובץ: 'אמונה, דת ומדע', ירושלים, תשכ"ו עמ' קכ"ג-ק"מ. ראה גם מאמריהם של ג"ח כהן, ע"צ מלמד, י' קיל, ועמוס חכם בקובץ 'הגות ומקרא', מאסף לתרבות תורנית, ירושלים תשל"ז.

הרפורמית על בסיס תורות היסטוריציסטיות⁵⁴. גישה זו הפכה את הסתירה לאסמכתא תיאולוגית.

גישותיהם של הוגים מסורתיים אל דרכי מוצא מן המשבר מלווים במועקת החשש לערעור אשיות האמונה עקב ממצאי המחקר. אני מוצא שלוש גישות בולטות לשאלת המשבר:

1. העמדה המוכרת למדי של פרופ' ישעיהו ליבוביץ, הטוענת לאי-רלוונטיות מוחלטת של חקר המקרא בכל הנוגע לקדושתם של כתבי הקודש⁵⁵. כתבי הקודש אינם הבסיס לאמונה, אלא אחד מביטוייה. אין הם יסוד לקיום המצוות, אלא אובייקטים של המצוות. מהותם (=קדושתם) מתממשת על-ידי המצוות: קריאת התורה, לימודה וכו'. בצורה פרדוכסלית, קדושתו של המקרא היא משנית, בעוד שקדושת התורה שבעל פה היא ראשונית, בהיותה הקובעת את הקאנון של כתבי הקודש⁵⁶. לגבי ההלכה טוען ליבוביץ, שאין היא נקבעת אלא בדיעבד, כלומר: הלכה היא רק מה שהתקבל בעם היהודי במרוצת הימים כהלכה. ומכאן, רק מי שעומד בסוף התהליך ההלכתי של הקאנוניזציה של כתבי הקודש יודע, אילו הם כתבי הקודש ומה נוסחם המקודש, ובעניין זה אין המחקרים על אופן התגבשות הכתבים או נוסחם יכולים להעלות או להוריד. נדמה לי שבנוסף לכך, מבחינתה של תורת ההתגלות עובר במשנתו של ליבוביץ הדגש מ"תורה מן השמים" ל"לתורה לשם שמים", וממילא בטלה חשיבותן של הבעיות ההיסטוריות.

2. העמדה המתגברת על הבעיה על ידי חלוקת מסגרת הדיון לשני מישורים, שאין ביניהם מעבר⁵⁷. במישור הראשון פתוח המקרא בפני הניתוח הפילולוגי-ההיסטורי, והמסקנות המתבקשות הן אמנם אלו של ביקורת המקרא. במישור השני חייבת הבנת המקרא להיבנות באופן שונה לגמרי, בעזרת הקטגוריות הפנימיות של ההתגלות, כפי הבנתם של חז"ל ולפי המפתחות של תורת הסוד.

גישה זו קרובה במידת-מה לעמדתו הכללית של ר' יצחק ברויאר בסוגיית היחסים שבין הדת למדע. היחס בין המציאות שמתאר המדע

⁵⁴ אברהם גייגר ניסה להסביר תופעות ספרותיות שונות בעזרת ההנחה על קיומם של שינויים מכוונים במסגרת מלחמת דעות בתקופות השונות. ש"ר הגיב באירוניה שדבר זה נכון, אולם לא לגבי הטקסט אלא לגבי גייגר עצמו. ראה: ש"ר, 'אור-תורה', ביקורת על ספר "אורשריפט" להרב החכם מוהר"ר אברהם גייגר, קראקע תרכ"ח. על תקופה זו ראה: חיים שלי, 'מחקר המקרא בספרות ההשכלה', ירושלים תש"ב.

⁵⁵ ליבוביץ, 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', ירושלים ות"א, תשל"ה, עמ' 337-384.

⁵⁶ השווה גם Asa Kasher, "Fundamental Assumptions for Discussion on Religion and Science", *Tradition* 10, no. 1 (Summer, 1961), p. 87-99.

⁵⁷ מרדכי ברויאר רואה את שיטתו כסינתזה בין עמדתו של ר' יצחק ברויאר ושל רד"צ הופמן. ראה מאמרו "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", דעות י"ב (חורף תש"ך), עמ' 21 ואילך.

והמציאות שמתארת התורה דומה לפי יצחק ברויאר ליחס בין התופעות ו"הדבר כשלעצמו". התופעות כפופות תמיד לצורת ההסתכלות ההסתכלות ולקטגוריות של השכל. מסיבה זו, כל מה שתופשים חושי האדם במחקר המדעי מעיד על חלוטו המוחלט של חוק הסיבתיות, ואינו משאיר מקום לא לבריאה ולא לנס.

הרב מרדכי ברויאר מציג עמדה דומה, אם כי לא זהה⁵⁸. "תורה מן השמים" אינה יכולה לבוא לידי ביטוי אלא בהתגלות דיאלקטית. כאשר בני אדם מנתחים התגלות זו, באמצעות הקאנונים הרגילים של המחקר הספרותי והפילולוגיה ההיסטורית, היא מופיעה לפנינו ב"לשון בני אדם", ויתר על כן, כדרך לשונם של בני אדם המלאה סתירות וניגודים. מכאן שבמקום לחפש הרמוניזציות קלות, יש לפתח דווקא את הכיוונים הסותרים עד למסקנותיהם האחרונות, שהרי בהם מתבטאים הצדדים השונים של ההתגלות, הסותרים ומשלימים אלו את אלו.

לפי גישתו של הרב מרדכי ברויאר אכן קיימים זה ליד זה שני מישורים: מישור ההתגלות, ומישור ההתפתחות. קיומו של מישור ההתפתחות הוא רק "קיום לכאורה". אולם ניתן לנקוט גם בגישה, שלפיה קיום זה הוא ריאלי, ובה נעשה מישור ההתפתחות לאמצעי, שבו המישור השני, ההתגלותי, בא לידי ביטוי. עמדה זו ננתח עתה.

3. העמדה הרואה במישור ההתפתחות אמצעי, שבו מוצא את ביטוי מישור ההתגלות. ראינו לעיל עמדה זו בכתביו של הרב קוק, שהציע אותה כהסבר טקטי בלבד. באופן מובהק מחזיק בעמדה זו, לדעתי, פרנץ רוזנצווייג, במכתבו ליעקב רוזנהיים⁵⁹. תורתו תורת R היא, אך 'R' אינו מסמן את ה-Redactor, רוצה לומר: העורך הסופי בשיטת ביקורת המקרא, אלא את Rabbenu. בפרוגרמה שהוא מציע מתעלה ההתייחסות למקרא על מחקר האספקטים ההיסטוריים, ורואה את ההתגלות ב"תוצר הסופי", דהיינו במקרא המקודש אשר לפנינו, על כל החספוסים, הסתירות והשינויים הקיימים בו: "מכל מקום הוא מורנו והתיאולוגיה שלו היא תורתנו"⁶⁰.

⁵⁸ ראה מרדכי ברויאר, "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", 'דעות' י"א (סתיו 1953) עמ' 18-25; י"ב (חורף 1960) עמ' 12-27. תגובות שונות, ראה: 'דעות' י"ג (אביב 1960) עמ' 14-24, בייחוד תגובותיהם של אוריאל סימון, יעקב כ"ץ, ויוסף היינמן. על שיטתו של ברויאר ראה גם ש"ה ברגמן, "קירוב עולמות רחוקים", 'הארץ', 20.11.59, ורייז ורבלובסקי, "מדע המקרא כבעיה דתית", 'מולד', י"ח (1960) עמ' 162-168. וראה מאמרו של ברויאר בקובץ זה.

⁵⁹ Franz Rosenzweig, *Briefe*, Berlin 1935 pp. 581-582. תרגום עברי: 'נהריים', ירושלים תשכ"א, עמ' 26-30.

⁶⁰ על ההדגשה של קדושת הנוסח האחרון כמהותית לאורתודוקסיה, ראה E. Rackman, "A challenge to Orthodoxy", *Judaism* 18 (Spring 1969), No. 2 p. 143-158. אחרת, הרואה ב"תאונות" של הטקסט תוצאה מצמצום ההשגחה העליונה. דעה זו מונחת

פ' רוזנצוייג מבקר את העמדה הדוגלת בהפרדה בין ה"מדע" ל"דת", ש"צור מחצבתה הוא קאנט — אוי לו לקאנט שראינוהו בכך! והמתנגנת בעקבות התיאולוגיה הפרוטסטנטית". הוא מסכים עם הטענה של שתי העמדות הקודמות, הרואות את האל כטרנסצנדנטי למדע, אך סבור שאין טענה זו מספיקה. "אלוהים הוא אמנם טרנסצנדנטי למדע, אבל גם טרנסצנדנטאלי לו". הטרנסצנדנטיות פירושה, שהדת היא מעבר למפתן שאליו המדע מסוגל להגיע. הטרנסצנדנטאליות פירושה (שלא כאצל ליבוביץ), שיכול המאמין לראות גם את מסקנות המחקר המדעי כיצירתו של האל.

הצר השווה שבשלוש הגישות הללו הוא ההנחה בדבר אי-כניעה תיאולוגית, והנחה זו מייחדת, לדעתי, את התגובה האורתודוקסית למחקר המקראי. בצורתה הפשוטה ביותר מתבטאת אי-כניעה זו בשלילת העובדות. בצורתה הרדיקלית ביותר — בקביעת אי-הרלוונטיות שלהן. היטיב לבטא זאת פ' רוזנצוייג:⁶¹

אפילו היה הדין עם ולהאזין וכל השערותיו ואפילו היינו מס-
כימים שנוסחם של השומרונים עדיף, לא היה דבר זה מקפח
את אמונתנו אף כמלוא נימה.

פ' רוזנצוייג ראה בגישתו דרך ביניים בין האורתודוקסיה ובין הליברליזם.⁶² דבר זה נכון אם נקבל שאורתודוקסיה זהה לפונדמנטליזם.⁶³ אך זיהוי זה איננו הכרחי, כפי שנוכל לראות מתוך עדות אוטוביוגרפית אחת, שהסתום בה רב על המגולה:⁶⁴

ביסוד מאמרו של דוד וייס-הלבני, *Judaism, "Revelation and Zimzum"*, David Weiss-Halivni, כרך כ"א (1972), עמ' 210-205. וייס-הלבני מיישם אותה לביקורת התלמוד. לפי גישה זו איפשר הקב"ה, מסכות כמוסות, שהתורה תהיה בלתי מושלמת (התגלות תוך צמצום), בעקבות טעויות ואי-הבנות אנושיות. יש כאן הר לחשוש המצויה פה ושם בספרות ימי הביניים, שבעקבות הגלות נפגמה המסורת והתורה שבידינו שוב אינה מושלמת.⁶¹ 'נהריים', עמ' 26.

⁶² דרך ביניים זו שונה לדעתי מהמוצעת כאותו שם ע"ל גייקובס בדיונו על העיקר השמיני בספרו *Principles of the Jewish Faith*, London 1964, p. 289-301. אם לסכם את ההבדלים, נראה לי שניתן לדבר על שני כיוונים שביניהם יש להבחין בהקפדה. בכיוון אחד עלינו לשמור על המצוות, כי זו בדיעבד הצורה שבה התפתחה עבודת ה' בעם היהודי. בכיוון השני, התיאולוגי, העם היהודי הוא מלכתחילה אורגן ההתגלות. גישה אחרונה זו מוצעת ע"י הרב קוק ב"אדר היקר", ובאותה תקופה גם ע"י שלמה שכטר בתפיסתו אודות "Catholic Israel". ראה Introduction, Philadelphia, 1945; *Studies in Judaism*, Solomon Schechter, p. XVII ff. הגישה הראשונה נראית לי קרובה לפירושו של לואיס גינזבורג על תורתו של ז' פרנקל, ראה *L. Ginzberg, Students, Scholars and Saints* N.Y. 1928. עמ' 195-216.⁶³ על ההבחנה בין אורתודוקסיה לבין פונדמנטליזם ראה מבואו של H. Loewe לספר C.G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, (London 1938) Cleveland and New York, 1963, p. IXIII-IXIV.⁶⁴ הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, 'איש האמונה', ירושלים תשל"ה, עמ' 12.

מעולם לא הוטרדתי באורח רציני על ידי הבעיה של תיאור בריאת העולם אשר בתורה לעומת התיאור המדעי של האבולוציה, הן במישור הקוסמי והן במישור האורגני, וכן לא הראיג אותי העימות של הפירוש המיכאניסטי של השכל עם התפיסה המקראית הרוחנית של האדם. לא הייתי נבוך בשל חוסר האפשרות להתאים את סוד ההתגלות למסגרת האמפיריציזם ההיסטורי. יתר על כן, אפילו לא הוטרדתי על ידי התיאוריות של ביקורת המקרא, הסותרות את היסודות שעליהם מבוססות הקדושה והשלימות של המקרא.

אם כי העדר המבוכה איננו מנומק בקטע זה מתוך "איש אמונה הבודד" לר"ד סולוביצ'יק, אין ספק שעולה ממנו הרעיון בדבר אי-רלוונטיות עקרונית של המחקר המדעי בכל הנוגע לבעיות הדתיות היסודיות של האדם.⁶⁵

ראינו שהגישה האורטודוקסית עומדת על עיקרון של שלילה, דהיינו: לכל הפחות אין רלוונטיות למחקר המדעי. חושבני שהבנת גישה זו טעונה השלמה על ידי הגבלות נוספות, המבהירות את מושג ההתגלות. הגבלות אלה תתבהרנה מתוך שלילת שתי האופציות הבאות:

א. ראיית המושג "התגלות" כהתרחשות שבה מפענחים או משיגים האדם או העם את תכני הרוח החבויה בתוכם.

ב. ראיית ההתגלות כמפגש או כהליך היסטורי, והפיכתה של התורה לתגובה אנושית על מפגש זה.

על בעיותיה של האופציה הראשונה, הכוללת בתוכה גירסה דתית של התורה האחר-העמית, עמדנו לעיל. גם האופציה השנייה – העומדת בבסיס הקונצפציה של מרטין בובר – מגיעה אל מעבר לגבולות אפשרויותיה של העמדה האורטודוקסית. בשני המקרים מקור סמכותה של ההלכה איננה ההתגלות, אלא הנאמנות למסורת הדתית של האומה.⁶⁶ מדחייתן של שתי האפשרויות הללו עולה התוצאה, שלא התיאור ההיסטורי של העובדות מאפיין את הגישה האורטודוקסית, אלא קטגוריות האינטרפרטציה התיאולוגית, או החוויות הסובייקטיביות, המבטאות בצורה זו או אחרת את ההרגשה, שבקיום מעשה מסוים יש משום "אשר קדשנו במצוותיו וצווננו", כאשר הבעיה "היכן צווננו" מושמטת

⁶⁵ במקום אחר באותה מסה דוחה הרב סולוביצ'יק את שיטת המקורות "המיוסדת כמו תיאוריות רבות אחרות של ביקורת המקרא, על אמות-מידה ספרותיות שהומצאו על ידי האדם המודרני והמתעלמות לחלוטין מן החוויה והתודעה הסגולית-אנושית המשתקפת בסיפור המקראי" (שם, עמ' 13).

⁶⁶ השווה את דעותיהם של יעקב פטוחובסקי (הערה 6 לעיל) ולואי ג'ייקובס (הערה 61 לעיל). בירור מושג ההתגלות, המונח בבסיס דעתם, מצריך דיון מפורט. על המשמעות הכפולה של ההתגלות עמדתי במאמרי "התגלות ותורה מן השמים" בקובץ 'הגות ומקרא', ירושלים תשל"ז, עמ' 13-25.

ז. סם המוות וסם החיים

כפי שראינו האמין הרב קוק, שדווקא התפתחות מדע המקרא תפתור את הסתירות הקיימות בין דת למדע. לכן גרס לא צמצום המחקר, אלא דווקא התמודדות כנה וגלויה אתו. בהתכוונו למכלול היחסים שבין הדת למדע כותב הרב קוק, שלא ייתכן מדע אלא מתוך חופש, אולם בתנאי שיש עמו תיקון המעשים והמידות:⁶⁷

אי אפשר לבוא למדרגת הקדושה העליונה כי אם ע"י מחשבה חופשית לגמרי. ואי אפשר להמחשבה שתהיה חופשית כ"א אחרי התיקון הגמור של המעשים והמדות בתשוקה גמורה מאהבה, כי כל זמן ששמץ הרשעה מונח בלב, הרי הוא משעבד את המחשבה בלב, הרי הוא משעבד את המחשבה לרע. ואמר נבל בלבו אין אלהים--- על כן צריך כל מתנהל בדרכי ההשגות הבהירות להיות תמיד עוסק בתשובה ומזכך את נפשו מכל סיג, כדי שיוכל להיות בן חורין באמת ויעלה במעלות הקודש של אור החכמה העליונה.

החופש איננו נתון המובן מאליו, ודאי לא במדעי הרוח, שרבה עד למאוד נגיעתם למעמדו הדתי של האדם. החופש במדעי הרוח הוא עצמו מטרה, שניתן להשיגה רק במאמצים רבים. ולהשיגה ראוי כי —

כשההשכלה האלוקית היא קטנה, אז הציור שמציירים את האלוהות הוא ג"כ קטן. וכיון שהתוכן האלוקי הוא מבאר את ההקטנה האין סופית של האדם לפניו, אז אין לשער עד כמה האדם נעשה זוחל ובטלן ע"י יראת שמים שאין בה דעה. ואיך יבוא האדם לידי השערה של הגודל האלקי, באופן שצורתו העצמית של הדר הנפש לא תטשטש, אלא תתרחב ע"י הרחבת כוח המדע שלו ע"י שחרור דמיונו ומעוף הגיוני, ע"י דעת העולם והחיים, ע"י עושר ההרגשה בכל ההווה שצריך ע"ז באמת לעסוק בכל החכמות שבעולם, ובכל תורות החיים, ובכל דרכי התרבותיות השונות ותוכני המוסר והדת של כל אומה ולשון, ובגדולת נפש ידע לזכך את כולם. ופשוט הוא לכל יסוד מדעי בתורת ישראל, תהיה בנויה על יסוד התורה בהרחבתה היותר גמורה, וישתדל תמיד שדרכו לא תהיה מצומצמת, ודעותיו לא תהיינה דחוקות ומרוסקות, אלא הולכות בהרחבה ודרך בטוחה. אל ישיא על עצמו פחדים רבים שמונעים את השכל מעבודתו ואת הכוחות הרוחניים משפעת השפעתם, רק יהיה בן חיל, ידע את העו, את הטוב

⁶⁷ 'ערפילי טוהר', דף ל"א.

ואת הרע, ואת המקוריות העליונה שהכל נובע ממנה בצורה מסודרת ההולכת ומשתלמת עם השתלמותו. ואז לפי גדלו הנשמטית תזרח עליו האורה האלוקית ונפשו תהיה גדולה, והענוה האלוקית העליונה המגדלת את כל הכשרונות כולן תמלא את כל קרביו, וגבורה שמימית תאמצהו תמיד ויעשה גדולות ונצורות לעצמו ולעולם כולו.⁶⁸

כשהוא מתייחס לבעיות הקשורות במכלול היחסים שבין דת למדע בכלל ולמדעי המקרא בפרט, מוסיף הרב קוק הערה קצרה וראויה לעיון, המתבססת על מאמר חז"ל "אף מלאך המוות מסר לו דבר". מקור מאמר זה בבבלי, שבת פ"ט ע"א. שם מתוארת עלייתו של משה למרום, ואחרי הוויכוח בין משה למלאכי השרת —

מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר שנא' עליה למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות. אף מלאך המוות מסר לו דבר. ---.

מה נרמז לנו כאן? בקריאה ראשונה נראה כאילו יש כאן הערה כללית על נצחיות התורה. אולם עיון במקורות האפשריים למאמר מאפשר להבין את מלוא המשמעות של הערה זו. בהתייחסו למתן תורה ממשיך הזוהר (ח"ג קצג ע"א) משל:

לאסיא דהוה ליה חד מאנא מליא מסמא דחיי ונטיר ליה לב-ריה, בעי למיהב ליה לבריה ההוא פליטון דסמא דחיי. אסיא הוה חכים אמר "עבדין בישין אית בביתי אי ינדעון דאנא מה עבד, נטל זעיר מסמא דמותא ושוי אפתחא דמאנא". קרא לעבדיו, אמר לון: "אתון מהימנן קדמי תבעון לההוא סמא". אמרו "נחמי מאי הוא". נטלו למטעם עד לא ארחו בעו למימת. אמרו בליביהו "אי האי סמא יהיב לבריה ודאי ימות ואנן נירת לרבוננא". אמרו קמיה "מרנא סמא דא לא אתחזי אלא לברך והא אגרא דפולחנא שבקנא גבך. זיל והב ליה לשוחדא דיקבל סמא דא". כך קב"ה הוא אסיא חכים ---. [לרופא שהיה לו כלי אחד מלא סם החיים ושמר אותו לבנו. ביקש לתת לבנו אותה צלוחית של סם החיים. אותו רופא עושה. לקח מעט מסם המוות ושם בפתח הכלי. קרא לעבדיו אמר להם אתם נאמנים לפני הרוצים אתם אותו הסם. אמרו נראה מה הוא. נטלו לטעום. עד שלא הריחו ביקשו למות. אמרו בלבם אם יתן לבנו סם זה, ודאי ימות ואנו נירש את רבינו. אמרו לפניו אדוננו סם זה אינו ראוי אלא לבנך וזה שכר עבודתנו עזבנו אצלך. לך ותן לו כשוחד שיקבל סם זה, כך הקב"ה הוא רופא חכם ---.]

⁶⁸ שם, עמ' ל"ב-ל"ג.

ספר השל"ה, שהשפעתו ניכרת לדעתי במקומות שונים בכתבי הרב קוק, מביא אגדה זו בתוספת: "ובזה מוכן מה שאמרו בגמרא במס' שבת פ' ר' עקיבא שמלאכים נתנו מתנות למשה"⁶⁹. בעזרת הערה זו של השל"ה נוכל לפענח את הרמז של הרב קוק. בכלי יש מנה של סם החיים. אולם באותו כלי יש מנה נוספת של סם המוות, השומרת על סם החיים. זאת משמעותו של הרמז לגבי הבעיה המעסיקה אותנו כאן. ביקורת המקרא, אותה תורה שנתגלתה לעיני העמים בראשיתו של המחקר המדעי, איננה אלא מתנתו של מלאך המוות באותו מאורע קוסמי של מתן תורה. המדע פירושו חופש ואין להטיל הגבלות על חופש זה. ייתכן שבמהלכו הראשון חופש זה הוא סם המוות, אולם בהמשך הדרך מצוי סם החיים. זהו, לפי הרב קוק, תפקידו של המדע העברי: להמשיך הלאה, ולמצוא את סם החיים.

⁶⁹ שני לוחות הברית, חלק ד', "ברכת התורה", ורשה 1852, דף קי"א, ע"א.

מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך דידקטי בשבילנו

יעקב לוינגר

בחלק השלישי של 'מורה נבוכים', בפרקים המוקדשים לטעמי המצוות, מנמק הרמב"ם רבות מן המצוות לא לפי פירושן המקובל בתורה-שבעל-פה, אלא לפי הבנתו הוא את משמעותן המילולית בתורה שבכתב. על שיטתו זו מצהיר הרמב"ם במפורש בשני מקומות. את פרק מ"א, העוסק בעונשים של בית הדין, פותח הרמב"ם בעיקרון הבא: "שם עונש כל חוטא לזולתו בכלל, שייעשה בו כמו שעשה בשווה. אם הזיק בגוף יינזק בגופו, ואם הזיק בממון יינזק בממונו, ויש לבעל הממון למחול ולהקל. אמנם ההורג לבד לחוזק חטאתו אין מקילים לו כלל ולא יילקח ממנו כופר: ולא רץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו" (במד', ל"ה, 33). ומפני זה אילו היה הנהרג שעה אחת או ימים, והוא מדבר ושכלו טוב ויאמר הניחו הורגי, הנה מחלתי וסלחתי לו, אין שומעים לו, אבל נפש בנפש בהכרח, בהשוות הקטן לגדול העבד לבן חורין והחכם לסכל, שאין בכל חטאות האדם יותר גדול מזה. ומי שחיסר איבר — יחוסר איבר: כאשר יתן מום באדם כן יינתן בו. (ויק', כ"ד, 20). ולא תטריד רעיונך בהיותנו עונשין הנה בממון, כי הכוונה הנה לתת סיבת הפסוקים ולא סיבת דברי התלמוד; ועם כל זה יש לי במה שאמר בו התלמוד דעת יישמע פנים בפנים. והמכות אשר אי-אפשר לעשות כיוצא בהם בשווה — דינם בתשלומים: רק שבתו יתן ורפא ירפא' (שמי', כ"א, 19). באותו פרק, סמוך לסופו, מנמק הרמב"ם גם את מצות התורה להוציא אל מחוץ למחנה אדם שאינו טהור מקרה לילה (דב', כ"ג, 10-15). לפי המסורת של התורה-שבעל-פה אין המצוה נוגעת כלל למחנה צבא, כפי שנראה ממשוטים של הכתובים, אלא למחנה שכינה, שאדם שנטמא בכך שיצאה ממנו שכבת זרע, אסור לו להיכנס למקדש עד שיעריב שמשו וייטהר (פסחים, ס"ז, ע"ב — ס"ח, ע"א). לעומת זאת מפרש הרמב"ם מצוה זו כאילו היא חלה על מחנה צבא דוקא: "ובזאת המצווה גם כן חיזוק