

תוכן העניינים

1	מבוא: אופק הציפיות מהתורה
31	פרק א: מה שכתוב בתורה ומה שמצופה שיהיה כתוב בה
31	1. כפילויות, אי-התאמות וסתירות בתורה
36	2. אנכרוניזם אסתטי וטקסט אידיאלי
46	3. פגמים בתורה נטולת הפגמים
66	פרק ב: ספרות סוף ימי הבית השני
70	1. פתרונות נקודתיים ושכתוב התורה
91	2. מארג של חוכמה אלוהית
104	3. חוקים והלכות
127	פרק ג: ספרות חז"ל
138	1. תורה כתובה ותורה שבעל פה
171	2. רב-מובנות התורה
192	פרק ד: פרשנות ימי הביניים
201	1. גבולותיו של ההקשר ופתרונות הרמוניסטיים
210	2. שני חצאי עיגול ושתי קומות משמעות
229	3. קשיים קונספטואליים בשיטת הפשט
252	פרק ה: העת החדשה
253	1. מתורת אלוהים לתורת בני אדם
276	2. 'מי שרואה פה בעיה הוא משוגע או מנוול'
284	3. 'קדש שם שמים בבקורת הבקורת'
302	4. 'המקור שאיננו ניתן לרדוקציה ליסודות אחרים'
328	אחרית דבר
333	רשימת קיצורים

399	מפתח המקורות
421	מפתח העניינים
425	מפתח החיבורים
429	מפתח האישים
445	מפתח המקומות

מבוא: אופק הציפיות מהתורה

'אופק הציפיות'¹ שמעורר טקסט בקרב קוראיו ומפרשיו נקבע עוד קודם לפעולת הקריאה בו, בהשפעתם של נתונים חיצוניים. בין נתונים אלו יש למנות את זהותו של מחבר הטקסט, את זמן חיבורו ומקומו, את תהליך פרסומו והתקבלותו ואת הסוגה הספרותית שאליה הוא משתייך. בדרך כלל נתונים חיצוניים אלו אינם עומדים בפני מחלוקות משמעותיות. בכל הנוגע לעת החדשה, על פי רוב מחבר הטקסט וזמנו ומקומו אינם בגדר תעלומה, וכך גם תהליך התקבלותו של הטקסט ומקומו ומעמדו בעולמה של הספרות. אף על פי כן לא יהיה זה בגדר הפתעה גמורה אם נמצא הבדלים באופק הציפיות של הקוראים בטקסט מסוים. קשה לשער את קיומם של שני קוראים החולקים עמדות משותפות בכול, ורק טבעי להניח מיני גורמים תרבותיים או אישיותיים וכן הלאה המשפיעים על מערך ציפיותיהם. כדי לאפיין את אופק ציפיותיה של קהילת קוראים מטקסט אנו מחויבים אפוא לנקוט בהכללות, ולהעדיף את מה שנתפס כמגמות דומיננטיות על חשבון גוני הגוונים.

כמו כל טקסט, גם התורה עוררה בקוראיה לאורך ההיסטוריה אופק מובחן של ציפיות.² המקורות העומדים לפנינו מסוּף ימי הבית השני ואילך המצטטים מהתורה ומפרשים אותה מהווים קורפוס עצום ממדים של חיבורים בני תקופות שונות ואזורים גיאוגרפים נבדלים. התחקות אחר עמדתם של החכמים והפרשנים שדבריהם מרכיבים קורפוס זה בסוגיה כלשהי מחייבת גמישות אינטגרטיבית והדגשת הקווים הדומיננטיים החוזרים על חשבון ריבוי הגוונים. אם אפיון אופק הציפיות של כל קהילת קוראים מטקסט מלווה בגלישה להכללות, על אחת כמה וכמה אפיון אופק הציפיות שהתורה עוררה בקוראיה במשך למעלה מאלפיים שנה. ואף על פי כן לעיתים נמצא רווח דווקא במבט-על ממעוף הציפור החושף בפנינו תמונה רחבה שפרטי הפרטים מקשים עלינו לזהות. ההכללה עלולה להוביל להשטחה בהתעלמה מקיומן של חריגות, אולם בד בבד היא מאפשרת

1 'horizon of expectations', יאוס, אסתטיקה, עמ' 79.

2 אם לא צוין אחרת, פירושה של המילה 'תורה' הוא חמשת חומשי התורה בלבד.

להאיר ביתר בהירות את המגמות ואת קווי ההתפתחות המרכזיים ולהציג מערך של קשרים המונח ביסודן של תופעות ידועות היטב. כפי שאנסה להראות בפרקים הבאים, אופק הציפיות מהתורה עיצב את האופן שבו למדו ופירשו אותה לאורך ההיסטוריה ואת הכלים המתודולוגיים שפותחו ושוכללו לשם כך. לסוגיה זו אפוא חשיבות מרכזית בהבנת תהליכים אינטלקטואליים והתפתחויות הרמנויטיות, והצגתה מנקודת מבט המקיפה מאות שנים, בתנועות מברשת רחבות, מאפשרת לעמוד על הדברים בבהירות.

נקודת המוצא הכרונולוגית של ספרי היא ספרות סוף ימי הבית השני. בתקופה זו נוסח התורה עודו נזיל ועד כמה שאפשר לשחזר על סמך ממצאי מגילות קומראן ועל סמך נוסחיהם של התרגום היווני (תרגום השבעים) והתורה השומרונית, המרחק בין המגילות שבהן כתבו את ספרי התורה היה רב.³ ועם זאת מוסכם על החוקרים שעל אף ההבדלים הרבים, בשלב זה התורה כבר עומדת שלמה ומגובשת, וגם אם מטעמים טכניים לא נכתבה כולה על מגילה אחת, היא נתפסה כיחידה ספרותית רציפה, מעמדה אוטוריטיבי ונכון להציגה כבעלת 'ערך קאנוני'.⁴ העיון שלהלן ינוע מנקודת זמן מוקדמת זו, דרך ספרות חז"ל ופרשנות ימי הביניים ועד למחקר הרבני של התורה בעת החדשה. זהו פרק זמן ארוך המקיף תקופות יצירה מגוונות הנחלקות כל אחת מהן לתת-תקופות ולעולמות אינטלקטואליים נבדלים. אולם בכל הנוגע בשאלת אופק הציפיות מהתורה, דומני שלא היה בזמן הנוקף כדי לטשטש קווים מרכזיים האופייניים לכל אחת מהתקופות הללו. יתרה מזאת, לדעתי לא אטעה אם אקבע שעל אף ריבוי הפנים, חלק הארי של המקורות שלפנינו משקף את התבססותו של אופק ציפיות קבוע למדי מהתורה, ובסופו של דבר מספרות חז"ל ואילך אף אפשר לצמצם אותו לציפייה יסודית אחת: קוראי התורה, ולכל המאוחר יהודים מהתקופה האמוראית והלאה, מניחים שהתורה מופתית ומושלמת. ואף יותר: אני מבקש להציע כי את המופתיות והמושלמות שהקוראים מצפים למצוא בתורה אפשר לפרוט לעקרונות ולתת-עקרונות פחות או יותר קבועים, המשלימים זה את זה ולעיתים חופפים זה את זה: התורה משקפת אמות מידה מוסריות עליונות, על-זמניות, ועקרונות תאולוגיים נכונים ונצחיים, וכל האמור בה הוא אמת ונכון, מהותי, חשוב ומחושב. נקודות אלו שהצגתי על דרך החיוב אפשר (ואולי מוטב) להציג גם על

3 לסיכום דברים ראו טוב, נוסח המקרא, ולהלן, פרק א, סעיף 2.
4 וליגמן, מחקרים, עמ' 474. על ההבחנה בין מעמד אוטוריטיבי ובין מעמד קנוני ראו למשל ונדרקאם, ספרות אוטוריטיבית; ברוק, סמכות, ולהלן, הערה 57.

דרך השלילה: קוראי התורה מניחים שהיא נטולת פגמים וכזו היא אינה כוללת עמדות לא נכונות ולא ראויות ולא יימצאו בה פרטים שקריים ופרטים שוליים חסרי חשיבות ומקריים.

ככל הידוע לי, הציפייה מהתורה לבטא מופתיות ומושלמות והעקרונות ותת-העקרונות שמניתי לעיל, שהם הפשטה של ציפייה יסודית זו, טרם הוצגו במחקר באופן דומה.⁵ אולם נראה שכל אדם המצוי בספרות היהודית הקלסית צפוי לקבוע שאין בדברים חידוש של ממש. מופתיותה ומושלמותה של התורה, היותה מוסרית, על-זמנית ומבטאת אמיתות נצחיות ומסרים נכונים וחשובים בלבד, כל אלה הן בבחינת מוסכמה מובנת מאליה והיא באה לידי ביטוי מפורש ועקיף במחקרים רבים, ובפרט במחקר המוקדש למקומה של התורה בספרות חז"ל וליחס אל התורה בהגות ובפרשנות הרבנית מימי הביניים ואילך.⁶ ואף על פי כן יש לציין שמוסכמה זו, המהווה את נקודת המוצא של ספרי, לא זכתה לניסוחים פרוגרמטיים ומפורשים עד שלב מאוחר למדי, עמוק בימי הביניים.⁷ עובדה זו אינה אמורה להפתיע ובוודאי שאין בה כדי להצביע על קיומו של אופק ציפיות אחר מהתורה, דוגמטי פחות. הימנעות מעיסוק מפורש באמיתות אמונה יסודיות היא תופעה ידועה – 'האידיאות הכלליות העליונות באות רק לעיתים רחוקות על ביטוין המילולי המדויק'.⁸ הרתיעה מדיוק תאולוגי היא אולי תוצאתה הטבעית

5 לאופן הצגת הדברים כאן חפפה רבה עם ההשערה השלישית מבין 'ארבע ההשערות' שהציג ג'יימס קוגל, המלוות את הקוראים בספרי המקרא, הנ"ל, איך לקרוא, עמ' 14–17, ובמקומות נוספים בחיבוריו.

6 לעומת זאת, לאחרונה טען מנחם פיש כי בספרות חז"ל ניכרת תפיסה הכופרת במפורש ובמודע במקורות הסמכות של הדת היהודית (אלוהים, התורה, המסורת ההלכתית ורשויות ההלכה) ושנציגיה מערערים על שלמותה האינהרנטית של התורה. ערעור זה הוא למד מהטרמין 'אמרה תורה' (בנקודה זו בעקבות ידין, מקרא כלוגוס, בפרט עמ' 11–33) שלדעתו מורה על קיומה של 'משמעות טבועה וגלויה לתורה שבכתב, המחייבת את הפרשן להישמע לה ללא תנאי ועוררין', וממדרש מאוחר שבו הכתוב בתורה משמש טיעון בוויכוח בין אלוהים ובין משה ושיקולי משה שינו את מסקנתו של אלוהים או השפיעו כביכול על 'תהליך גיבוש הגרסה הסופית של התורה', שכן 'גרסתה הראשונית מתגלה כפגומה מבחינה מוסרית וכמחייבת תיקון' ('למדנתני', 'שאני מבטל דברי ומקיים דבריך', במדבר רבה, יט, לג [עמ' שטו–שטז]; דברים רבה, דברים כח [עמ' 29–30]); ראו פיש, ברית, עמ' 112–140 (הציטוטים מעמ' 118, 133, 135). אני מתקשה לראות כיצד שיקוליו אלו מובילים למסקנתו מרחיקת הלכת, ועם זאת ספרו לכל פרקיו, טענותיו המורכבות וניתוחיו המרתקים ראויים להתייחסות ממוקדת שלא אוכל לעשותה כאן (לעת עתה ראו השאלות המתודולוגיות שהעלה רוזן-צבי, כשפילוסוף, עמ' 111–115, בנוגע למחקר קודם של פיש המסמן את כיוונו של ספרו זה).

7 לעומת זאת, היגדים המדגישים את מעלתם של חוקי התורה ומושלמותם שכחים ביותר בספרות סוף ימי הבית השני, וראו להלן, פרק א, סעיף 3.

8 וייטהד, דעות, עמ' 4, ובין היתר: 'תרבויות אינן מפרשות או מנסחות את עקרונותיהן

של התחושה שאין טעם לעסוק במובן מאליו. אך גם אין לשלול את קיומה של איזו צנוורה עצמית דוקטרינרית, ככל הנראה בלתי מודעת. עיסוק שיטתי בעקרונות האמונה הבסיסיים מקדם סיכוי, ולו תאורטי, למציאתם של שיקולים המערערים על האידיאות ושל תובנות כפירה. ולעומת זאת 'היעדר כל תיאור תמיד מדויק יותר מאשר התיאור הקפדני ביותר'.⁹ התוצאה היא העדפה ברורה לעיסוק בשאלות עקרוניות הקשורות באיכויותיה של התורה ובכלל זה באלוהותה באופן מדרשי, גמיש ובלתי קונקרטי או בעזרת ניסוחים כלליים וחסרי דיוק.

העיסוק המדרשי והבלתי קונקרטי בתורה ניכר היטב בספרות חז"ל. כך למשל, אם נלקט את כלל ההיגדים המצויים בקורפוס רחב זה המלמדים משהו על מקורה האלוהי של התורה ועל תהליך התהוותה נמצא מסגרת עלילתית פחות או יותר מוסכמת: התורה הייתה בשמים, 'אגוזה [...] תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם' (כלומר אלף דורות לפני מעמד הר סיני), 'כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה'.¹⁰ לימים תורה זו ניתנה למשה, ועל פי רוב תיאור נתינתה סכמטי וחסר פרטים: 'בתחילה היתה תורה בשמים [...] ואחר כך עמד משה והורידה לארץ ונתנה לבני אדם'.¹¹ לפנינו ויכוח באשר לכתובתם של שמונת הפסוקים המסיימים את התורה המתארים את מותו של משה. לפי דעה אחת, יהושע כתב את הפסוקים הללו: 'אפשר משה מת וכתב "וימת שם משה עבד ה'" [דב' לד 5]? אלא, עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע' (בבא בתרא טו ע"א). דומה שיהושע כד 26 – 'ויכתב יהושע [...] בספר תורת אלהים' – הוא נקודת המוצא לדעה שיהושע כתב פסוקים בתורה: "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלהים". פליגי [=נחלקו] בה רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אומר

הבסיסיים ביותר, בלידשטיין, עיונים, עמ' 29. 'את העיקר, את "הנקודה", רשמו לעיתים נדירות בלבד, השל, קוצק, עמ' 5.

9 קליינברג, האל, עמ' 124.

10 שבת פח ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסח א, לא (עמ' 91). אין אחידות בתיאור זה של התורה שבשמים, ואף לא בזמן התהוותה. כך לצד ההצעה שזמנה אלף דורות לפני מעמד הר סיני וזאת בהסתמך על תהילים קה 8: 'דָּבַר צְוָה לְאֱלֹהֵי דוֹר' וחשבון השנים שמעמד מתן תורה אירע עשרים ושישה דורות לאחר הבריאה (974=26-1000; למשל מדרש תהילים קה, ג, עמ' 449-450). במקורות אחרים משתמע שזמנה של התורה אלפיים שנה לפני בריאת העולם (למשל בראשית רבה ח, ב, עמ' 57), וזאת בהסתמך על שילוב של האמור בתהילים 4: 'אֱלֹהֵי שָׁנִים בְּעֵינֵיךָ כְּיוֹם' (כלומר 'יום' = אלף שנה) עם משלי ח 30: 'וְאֶהְיֶה [התורה] שְׁעָשׂוּעִים יוֹם יוֹם' (כלומר 'יום יום' = אלף + אלף). עוד יש לשקול שבמקורות אחדים נרמז שהתורה נוסדה בסופה של בריאת העולם, 'בערב שבת בין השמשות' (אבות ה, ו, עמ' 187, וראו רמב"ם, פירוש למשנה, ב, עמ' תנו). לעומת זאת, ממקורות אחרים משתמע שהתורה נשלמה סמוך לנתינתה למשה (למשל מנחות כט ע"ב).

11 מדרש משלי ח (עמ' 60).

שמנה פסוקים [כלומר דב' לד 5-12], וחד אומר ערי מקלט' (מכות יא ע"א).¹² נגד זאת נקבע: 'אפשר ספר תורה חסר אות אחת? [...] אלא, עד כאן [דב' לד 4] הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך [שם, פס' 5-12] הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע' (בבא בתרא, שם). מכל מקום, בספרות חז"ל הוויכוח על כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה לא התרחב לפסוקים נוספים.¹³ פרט לכך לא ניתן לדלות כל מידע קונקרטי וחד-משמעי המלמד כיצד תפסו החכמים את תהליך התהוותה של התורה או את אופן מסירתה מן השמים אל ידיהם של בני אדם.¹⁴

בשונה מהעיסוק בתורה בספרות חז"ל הניכר בגמישות ובחוסר קונקרטיות, בימי הביניים החכמים העוסקים בהיבטים שונים של התורה נוטים לניסוחים דוגמטיים. כך נמצא היגדים המדגישים שהתורה שלמה: 'התורה השלמה אשר תחכימונו על כל פנים' ושאינן גבול לחוכמה הגלומה בה: 'תורתנו השלמה והתמימה שכוללת מן החכמה כל מה שהיה מן הבריאה הראשונה עד תכלית כל החכמה', ו'אין סוד נכבד בעולם שלא נכתב בתורה, אם בפשיטות אם ברמיזות', שאין בה אף לא אות אחת חסרה או יתרה: 'כי ספר תורת ה' תמימה, אין בה אות יתר וחסר, כולם בחכמה נכתבו', שהיא אמת: 'כל מה שמצאנו כתוב [בתורה] הוא אמת' ואינה סותרת את השכל: 'חלילה לאל, שתבא התורה במה שידחיה ראייה או מופת [שכלי]', 'חלילה לאל [...] שיבא בתורה מה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר', שאין בה זיוף: '[התורה] ככסף הנקי הצרוף בעליל לארץ, שהוא במקום מגולה במעבה האדמה, מזוקק שבעתיים שאין בו חשש שום זיוף', שאין בה מן המקריות: 'האם ניחס לו [לאלוהים] לאַנְלַת או מקרה?! אבל בלי ספק נחייב כי לחכמה מפוארת הוא עושה [...] ודבריו [בתורה באים] בדקדוק מופלג', ושאינן בה פגם: 'ראיתי חכמינו הקדושים מפרשי התורה בדעות חלוקות אם יש סדור למשפטים ולדינים התוריים שנזכרו בתורה [...] [ו]אין ראוי ליחס לו יתברך

12 דומה כי הכוונה בצירוף 'ערי מקלט' כאן היא ליהושע כ, וראו המשך הדיון התלמודי ובין היתר רש"י למכות יא ע"א (ד"ה 'חד אמר'), ר' יוסף קרא ליהו' כד 26. לאפשרות שהכוונה המקורית הייתה לפרשת ערי המקלט שבתורה ומן הסתם לדב' ד 41-43, ראו השל, תורה, ב, עמ' 394-395; גולניקין, האם.

13 למעשה ויכוח זה הותר חותם זניח בלבד בספרות חז"ל, ונוסף למקבילה במנחות ל ע"א הוא מהדהד בעקיפין בלבד בהיגד מדרשי ששוקע בשינויים קלים במדרש משלי יד (עמ' 119), בדברים רבה, ואתחנן (עמ' 41), ובמדרש תנחומא, ואתחנן ו, והד עקיף לוויכוח נמצא גם במדרש חסרות ויתרות, בתי מדרשות, עמ' רמח.

14 על הקשיים העקרוניים והמתודולוגיים להציג את עמדתם 'הרשמית' של חז"ל בנושא כלשהו, ראו להלן, בראש פרק ג.

השופט כל הארץ בתורתו דופי וגנאי מהבלתי סדור, ועוד כיוצא באלה.¹⁵ בתשתיתם של חלק ניכר מההיגדים הדוגמטיים מעין אלו שהבאתי כאן עומדת מוטיבציה חינוכית או פולמוסית המלמדת גם היא כי יש מן הסכנה בעיסוק שיטתי ב'אידיאות הכלליות העליונות'. ואומנם עבודותיהם של כמה הוגים יוצאי דופן בשאלת אלוהותם של חמשת חומשי התורה וחלקו של משה (או משה ונביאים) בכתיבתה מלמדות כי הדיוק התאולוגי עשוי להוביל לתפיסות מרובדות ולגמישות מחשבתית רבה ובמידת-מה אף פורצת מוסכמות. עמדת ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) שהניח שתוכני התורה הם אלוהיים ואילו את מילותיה קבע משה עצמו ונוספו בה כמה כתובים מאוחרים מימי משה, היא דוגמה מובהקת לתופעה זו. אין זה מקרה כמובן שעמדותיו עוררו ויכוחים רבים במהלך הדורות.¹⁶ סופו של דבר, על ציפיותם היסודית של קוראי התורה כי היא מושלמת וחסרת פגמים אפשר ללמוד בעיקר (ואולי: אך ורק) בעקיפין, מתוך עיון בהיגדים של חכמים ופרשנים לאורך הדורות שבבסיסם עומדת תחושת אי-נחת עם האמור בתורה. כפי שנראה בפרקים הבאים מדובר בניסיונות גלויים וסמויים, מודעים למחצה או בלתי-מודעים כלל, לפתור חסר כלשהו המתגלה בתורה, להשלים דבר-מה שאמור היה להיאמר בה ולא נאמר, לעדכן ולתקן, להחליק, לשפר ולעדן, וכל כיוצא באלה פעולות פרשניות וספרותיות שביסודן עומדת שאיפה הרמנויטית אחת: להתאים את הכתוב בתורה למה שקוראיה ומפרשיה מצפים שיהיה כתוב בה, 'לטפל' בכתובי התורה כך שיהלמו טקסט מופתי מושלם ונטול פגמים. בנקודה זו עולה מאליה השאלה מדוע בעצם קוראי התורה ופרשניה מצפים

15 סדר הציטוטים: רלב"ג לבמ' יט 22; רשב"א, שו"ת, שסז, עמ' רמח (=הנ"ל, מאמר על ישמעאל, עמ' 117); מנחם המאירי, הקדמת פירושו למשלי; רמב"ן, השגות על ספר המצוות, א, עמ' מד; ראב"ע לבר' ג 24; ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, א, סז, פט (מהדורת קסל, עמ' 48, 59; מהדורת שורץ, עמ' 30, 42); ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ראשון, ח, כז ע"ב; יוסף כספי, עשרה כלי כסף, ב, עמ' 78; אברבנאל, הקדמה לפרשת משפטים, ב, עמ' 339 (אם לא צוין אחרת, פירושי מקרא של פרשני המקרא מימי הביניים צוטטו בחיבור זה מהמהדורה האלקטרונית של מקראות גדולות 'הכתר', עורך ראשי: מנחם כהן).

16 על עמדתו של ראב"ע ראו להלן, פרק ד, סעיף 3. אני מוצא לנכון לציין שדברי ר' יוסף אלבו כי 'אי אפשר שתהיה תורת השם יתברך שלימה באופן שתספיק בכל הזמנים' אינם מעידים כי התורה פגומה, אלא משתלבים בעמדה המוכרת היטב (ושאטפל בה בפירוט להלן, בפרק ג) כי התורה נתנה לחכמים דעת לדרוש ולחקור, כלומר ש'תורת השם היא תמימה, הנה אי אפשר שיהיה בה שום חסרון' ובו בזמן 'נתנו למשה בסיני על פה דרכים!' [כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים, ר' יוסף אלבו, שם, מאמר שלישי, כג, קנב ע"א (ויש לגרוס: 'דרכים כוללים' ולא 'דברים' כבחלק מהמהדורות] וכוונתו היא למידות שהתורה נדרשת בהן: 'בשלוש עשרה מדות התורה נדרשת' (וכו', שם).

ממנה להיות מושלמת ונטולת פגמים? מה יש בתורה שעורר בהם ציפייה חסרת תקדים זו והוביל אותם (או אולי כפה עליהם) להתאים את הכתוב בה למה שמצופה שיהיה כתוב בה?

הציפייה מהתורה להיות מושלמת ונטולת פגמים נדמית לי כתולדה טבעית של מעמדה האלוהי. מדובר בתהליך הַדְמוּת הניתן לצמצום למשפט שיוויון פשוט: אלוהים הוא מופתי ומושלם ונטול פגמים ועל כן תורתו מופתית ומושלמת ונטולת פגמים כמותו. ביסודו של משפט שיוויון זה עומדות שלוש הנחות אינטואיטיביות: הראשונה נוגעת בדמותו ובתכונותיו של אלוהים, השנייה נוגעת בעצם ייחוס התורה לאלוהים, והשלישית במעבר הטבעי וההכרחי לכאורה של תכונותיו לתורתו. לשלוש ההנחות הללו דומני שיש להוסיף הנחה רביעית הנוגעת במגעו של אלוהים בעולם. הנחה זו היא העומדת ביסוד הציפייה מהתורה להיות רלוונטית לכל דור ודור.

ארבע ההנחות שציניתי דורשות מחקרים מעמיקים בפני עצמם. אסתפק כאן בהבאתם של עיקרי הדברים וציון של כמה נקודות הנראות לי מרכזיות ורלוונטיות לספר זה.

אלוהים הוא מופתי ומושלם ונטול פגמים

מן המפורסמות היא כי היחס לאלוהים ידע תמורות רבות משמעות בהיסטוריה של האמונה.¹⁷ התפתחות אחת שכזו היא האמונה שאלוהים מושלם ונטול פגמים. המקרא אינו מבטא תבנית קבועה וסכמטית של האופי האלוהי, ואף מושלמותו אינה מיוצגת בו באופן אחיד. ההבדלים שבין דמותו של אלוהים בשני סיפורי הבריאה – בסיפור הבריאה הקדום שבספר בראשית פרק ב, שהחוקרים מייחסים למקור המכונה J, ובסיפור הבריאה המאוחר ממנו שבפרק א המיוחס למקור P – משקפים בתמצות תנועה ברורה מאלוהים אנתרופומורפי בעל חולשות לאלוהים טרנסצנדנטי נטול כל חולשה. פרשת הבריאה הראשונה היא בבחינת תוכנית אלוהית סדורה וקבועה מראש והסגנון המאורגן והסכמטי הוא ביטוי לדמותו של אלוהים יודע-כול, המוציא לפועל את תוכניתו. הסגנון הסיפורי והקולח של הבריאה

17 השוו: 'אלוהים היה קבוע [...] אבל התוכן של הרעיון "אלוהים" השתנה ללא הרף', קליינברג, האל, עמ' 233. לניתוחים ספרותיים וספרותיים-פסיכולוגיים של דמות אלוהים במקרא ראו פרידמן, פני אלוהים, בעיקר עמ' 7-142; מילס, דימויים; לאנג, אלוהי העברים; מיילס, אלוהים. לדמות אלוהים במעבר מימי הבית השני לספרות חז"ל ראו למשל אצל אורבך, חז"ל, עמ' 15-81; שטרן, מדרש, עמ' 73-93, 110-115. לעיונים מחקרניים-תאולוגיים בדמותו של אלוהים ויחסו לעולם ולאדם ראו בעיקר השל, אלוהים; מופס, אישיותו.

המתוארת בפרק ב מבטא דמות אלוהים שונה ופעילות אלוהית בעלת אופי אחר. שיטת פועלו של אלוהים זה בעולם היא ניסוי וטעייה (trial and error) ותגובותיו הריבוניות של האדם הן המובילות אותו לפעול. לאלוהים האנתרופומורפי חולשות מובנות המתבטאות ביחסיו עם בני האדם והמשתקפות היטב במקומות רבים במקרא ובפרט ברבדים המוקדמים של סיפורי התורה. אלוהים זה עשוי לבחור לפעול בהיסטוריה האנושית באופן מוטעה ולהתחרט על מעשיו, ומעורבותו הרגשית מובילה אותו לכדי כעס, אכזבה ורגשי נקם.¹⁸ בשונה מהאלים הכפופים לכוחות קוסמיים שונים ולצרכיהם הפיזיים, האלוהים האנתרופומורפי הוא 'האחר' ה'ניצב' מעל הטבע, 'קברניט המנווט את היקום' ומשוחרר מ'ההוויה העל-אלוהית'.¹⁹ אך בשונה מהאלוהים הטרוסצנדנטי הוא עודו כפוף – כפוף לקווי אופיו האנושיים, ואולי באופן כללי לתשוקתו להיות נאהב.²⁰

לפנינו מגמה ברורה, בתוך המקרא ומחוץ לו, לצמצום ביטויים אנתרופומורפיים ופרשנות אנתרופומורפית והעדפה של דמות אלוהים מופשטת וסכמטית.²¹ אין זאת אלא שחולשותיו של אלוהים והאנשתו עוררו תחושות אי-נוחות. ועם זאת המסורת היהודית לדורותיה אינה שיטתית בעניין זה. כך לצד מגמה ברורה להפשטתו של אלוהים ולהרחקתו מהאדם, למשל ביהדות ההלניסטית, בתרגומים הארמיים הקנוניים ובעולם המחשבה הפילוסופי-הרציונלי של ימי הביניים,²² ספרות חז"ל הקלסית, לצד דוגמאות להרחקת ההגשמה ולהתנגדות לדרשות המגשימות את אלוהים,²³ כוללת מאות היגדים המשכללים והמפתחים

18 ראו לאחרונה רומר, אלוהים; דגן, האל האחר.

19 אייכרודט, אדם, עמ' 29; פילון, על בלילת הלשונות, 98 (דניאל-נטף ואחרים, פילון, ד, ב, עמ' 298; ולדימויים נוספים מעין אלה לעליונותו של אלוהים על העולם השוו שם, על בריאת העולם, 10, 171 [שם, ב, עמ' 16, 62]); קויפמן, תולדות, א, עמ' 298–302, וראו לוינסון, בריאה, עמ' 3–13.

20 'האדם דורש אל אלוהו והאל דורש אל האדם, ואפשר שמרובה דרישתו של האל אל האדם מדרישתו של האדם מהאל', זליגמן, התגלות, טור 863.

21 היינמן, ההאבקות; קויפמן, תולדות, א, עמ' 221–254; על האנתרופומורפיזם בספרות חז"ל ראו בין היתר ניוזנר, אינקרינציה; שטרן, אנתרופומורפיזם. להדגשת מקומן של גישות אנתרופומורפיות בעולם המחשבה היהודי מהמקרא ואילך, ראו זומר, אלוהים; המורי, כשאלוהים. למקומה המרכזי של התפיסה האנתרופומורפית בחשיבה הדתית ראו גואטרי, פנים (למיטב ידיעתי, גישתו זו של גואטרי טרם הטביעה חותם של ממש על המחקר העוסק באנתרופומורפיזם במקרא וביהדות).

22 קליין, הגשמת האל.

23 מגמת הרחקת ההגשמה בספרות חז"ל ניכרת גם בשימוש בביטויים אופייניים לגישה רציונליסטית (למשל 'לשכך את האוון' שאזכיר בהמשך) ויש המזהים אותה עם בית המדרש

את דמות אלוהים הכפוף למערך רגשותיו האנושיים. לעיתים זהו אף אלוהים גשמי הנראה בציבור: 'כשנגלה הקב"ה על הים, לא הוצרך אחד מהם לשאול: "אי זהו המלך?"', אלא כיוון שראוהו, הכירוהו, והוא מדומה ל'בחור אחד קוֹוץ נאה שאין כיוצא בו'.²⁴ יש לומר אפוא שהאלוהים הטרנסצנדנטי לא העלים את דמותו של האלוהים האנתרופומורפי, אולם דומה שהוא עיקר את הפגמים המובנים הנלווים לאנתרופומורפיזם זה. כאמור סיפור הבריאה של J משקף דמות אלוהים אנתרופומורפית הכפופה לרגשותיו האנושיים. לימים סיפור זה נקבע לצד סיפור הבריאה של P שבו דמות אלוהים שונה בתכלית. בתודעתו של הקורא בשני הפרקים ברצף התמזגו שתי דמויות האלוהים הללו לכדי דמות אחת המבטאת שלמות טרנסצנדנטית וקרבה אנתרופוצנטרית גם יחד.²⁵ דומה שהרושם שמותירים עקרונות אמונה דוגמטיים הוא עמוק במיוחד ואילו השפעתן של גישות הניכרות בגמישות היא פחותה במידה ניכרת. על כן אך טבעי שבסופו של דבר היו אלו קווי השלמות שעיצבו את דמותו של אלוהים ולא קווי החולשה. לכך יש להוסיף את העובדה שפוסקים והיגדים העוסקים באלוהים הטרנסצנדנטי מנוסחים לא פעם באופן תקיף ופולמוסי – אם בתבנית של שאלה רטורית: 'אָל מִי תִדְמִינִי וְאֶשְׁנֶה?!' (יש' מ' 25), אם בתבנית של משפט חיוני: 'אלוהים] הוא כליל השלמות!²⁶ – ובשונה מדמותו של אלוהים הכפוף לרגשותיו, המשתקפת בעיקר בחלקי הסיפור שבתורה ובמדרשי האגדה. מה שמנוסח בלשון התנצחות או ככלל אמונה נתפס כמחייב ועל כן משפיע על אופן פירושם של היגדים המציגים מערכת שונה של אמונות ודעות. תוצאת הדברים היא שחולשותיו של אלוהים במקרא ובמדרשים רבים, היותו כפוף לרגשותיו, עומדות בצלו של עקרון האמונה

של ר' ישמעאל. ראו בפרט מרמורשטיין, הדוקטרינה, ב, עמ' 1–157, ולטרמינולוגיה הנבדלת של בתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל ראו שם, עמ' 107–132.

24 מכילתא בשלה, מסכתא דשירה ג (עמ' 127); דברים רבה, דברים טו (עמ' 14; 'קוֹוץ' על פי שה"ש ה' 11: 'קְוֹצוֹתָיו תִּלְתְּלִים'). לפנינו אף ביטויים מרחיקי לכת של אנתרופומורפיזם כדוגמת ספר שיעור קומה ומסורות קבליות שונות, ואפשר שדמותו של אלוהים בכמה מסיפורי התורה היא נקודת המוצא של מסורות אלו. ראו זומר, אלוהים, עמ' 124–143, 251–259.

25 למשל: 'בא שם ה' (בבריאה השנייה) כשמציג הכתוב לפנינו את האלהות באופיה הפרסונאלי, וביחס ישיר אל בני אדם או אל הטבע; ובא שם אלהים (בבריאה הראשונה) כשורמו הכתוב אל האלהות כאל ישות טרנסצנדנטאלית, העומדת בהחלט מעבר לטבע החומרי וממעל לו', קאסטו, פירוש לבראשית, עמ' 56, ולתשתית התאורטית והפולמוסית שבדבריו אלו ראו הנ"ל, תורת התעודות, עמ' 19–38.

26 יוספוס, נגד אפיֹן, ספר שני, כב, 190 (עמ' סב), ובין היתר: 'מדותיו של אלוהים בתכלית השלמות הן?!', הנ"ל, קדמוניות היהודים, הקדמה, ד, 23 (עמ' 5).

שהוא מושלם ונטול פגמים. סיפור הבריאה של J, כמו דוגמאות רבות אחרות במקרא ובספרות חז"ל, אינם מערערים את ביטחונו של המאמין בשלמותו המלאה המוחלטת והנצחית של אלוהים. בהקשר זה נכון לאמץ את קביעתו העקרונית של פול ון באשר ליכולת האנושית להכיל במקביל אמיתות שונות – 'הקיום-יחד של אמיתות סותרות באותו ראש הוא עובדה אוניברסלית' – ובכללן אמת אמונית קשיחה ומחייבת ואמת מיתית-אגדית גמישה ודינמית.²⁷ הבחנה זו היא שאפשרה (ומאפשרת עד היום) לחכמים ולדרשנים לעסוק בקווי החולשה של אלוהים ובמגבלותיו במנותק ממה שנתפס בעיניהם כעקרונות אמונה מחייבים ומקובלים. סופו של דבר, היגדים ומסורות המבטאים אנתרופומורפיזם אלוהי עלולים לעורר אי-נוחות רק אם הם נבחנים בהשוואה להיגדים המדגישים אלוהים טרנסצנדנטי ומתוך שאיפה להציג אמת תאולוגית נכונה וקבועה.²⁸

גישות מחשבה רציונליסטיות, כבר בעת העתיקה ובאופן שגור בימי הביניים, עוררו קוראים לנסות ולפתור את פשר חולשותיו של אלוהים במקרא. לפתרונות אלו משותפת תמיד המסקנה כי אלוהי הבריאה של P משקף את פניו האמיתיים של אלוהים, ולמעשה מה שנותר הוא למצוא הצדקה לאותם מקרים שבהם אלוהים מוצג באופן אחר. הפתרון השכיח ביותר הוא לראות בביטויים החולשותיו של אלוהים אמצעי ספרותי להעברה של מסרים כלשהם ולקירוב התורה לכושר הבנתו המוגבל של האדם: 'המחוקק [=משה] מאניש את האל, שהוא אל-אנושי, כדי לסייע את הבנתנו ואת לימודנו' וזאת 'אך ורק למטרת הוראה'.²⁹ במקרים אלה חכמי הדורות מרבים להשתמש בביטויים 'לשכך את האוזן' ו'דיברה תורה כלשון בני אדם'.³⁰ לפי זאת, בתשתית אנושיות וחולשותיו של אלוהים במקרא

27 ון, האם האמינו (הציטוט שם, עמ' 87). מוכרים ניסיונות תאורטיים ופילוסופיים להציג את מעמדן של אמונות שהמחזיקים בהן יודעים שאינן אמיתיות, ובהקשר זה ידועה ביותר עבודתו של הנס ויינהגר שעמד על חשיבותן ותועלתן של הבדותות ועל כי 'הגבולות שבין אמת ובדותה אינם נוקשים' – אמת ובדותה ניתנות למדידה בכלים אובייקטיביים, אך גם אפשר להתייחס אליהן באופנים סובייקטיביים, תלויי נסיבות, המטשטשים את הבחנתן זו מזו (הנ"ל, הפילוסופיה, וראו שם, עמ' 108).

28 המודעות למתח שבין דמות אלוהית מופשטת ונכונה ובין דמות אלוהית אנתרופוצנטרית באה לידי ביטוי מעניין במיוחד במדרשים אחדים שבהם משמשת הנוסחה 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר'. מנוסחה זו (ומנוסחאות קרובות לה) משתמע כביכול שהקושי התאולוגי מצוי בפסוק, אך למעשה אין הדבר כך, אלא הדרשן מבקש חסות לפרשנות אנתרופומורפית נועזת ומקורית שאינה עולה באופן טבעי ופשוט מהכתוב, ובזאת מעיד על מעמדה החריג של הצעתו. ראו הלברטל, אלמלא.

29 פילון, על בלילת הלשונות, 98, 135 (דניאל-נטף ואחרים, פילון, ד, חלק שני, עמ' 298, 305), ובין היתר הנ"ל, על שהאל הוא ללא שינוי, בפרט 52–69 (שם, שם, עמ' 56–60).

30 הביטוי 'לשכך את האוזן' בהקשר לאנתרופומורפיזם מוכר כבר בספרות חז"ל, ראו מכילתא

עומדת הכרעה פדגוגית. מחוץ לספרות המקרא, בעולם הממשי, אלוהים הוא, כמקובל, שלם ומושלם.

כיוון זה של פתרון ניכר היטב גם בעת החדשה ואף במחקר בן ימינו. החוקר והתיאולוג יוחנן מופס יכול לשמש דוגמה מייצגת לקו זה. לדבריו: 'אלוהים בחמתו האינסופית ידע שאילו היה חושף את טבעו הטרנסצנדנטי האמיתי בפני האדם, היה מחולל שמות. על כן, עטה על עצמו חזות אנושית. הוא הופיע בפני האדם כאישיות נישאת, אך כזו שעשויה לשגות'. ובהמשך מופס עוסק בהגיון הפדגוגי שבהכרעה זו: 'קשה לצפות מדגם [של] אלוהות שהוא נטול אישיות לטפח את אישיות האדם. יתרה מזאת, דגם משעמם שאינו מעורר דבר, מדויק פילוסופית ככל שיהיה, הוא בעל ערך "יצירת עולם" מועט', והוא משווה 'דגם חינוכי' זה לגישתם של חז"ל המדגישים את אנושיותן וחולשותיהן של דמויות מופת, גישה שהיא 'גאונות אינטואיטיבית של הפדגוג האומן'.³¹ יש מקום להבין כיוון זה של פתרון לשאלת האנתרופומורפיזם במקרא ובספרות חז"ל על רקע הכלל הבא שטבע פרנץ רוניצווייג: 'כאשר הפער בין המוסר של התנ"ך למוסר הפילוסופי נעשה כבד מנשוא בעיני הוגה דעות דתי, הוא יבקש להיעזר ברעיון החינוך'.³²

יתרו ד (עמ' 215) ומקבילות, וחזור הרבה בימי הביניים, בפרט בתרבות האשכנזית, ולעיתים בגיוון של הפעלים: 'לשבר את האוון', וגם 'לסבר', 'להסביר', 'להשמיע', וכן 'שתבקע האוון', או 'תפקע', 'תכרע', וראו ילון, פרקי לשון, עמ' 304-307. הנוסחה 'דיברה תורה כלשון (או בלשון) בני אדם' (ולעיתים בגיוונים שונים: 'הלכו אחר לשון בני אדם', 'התורה דברה כדרכה' (ועוד) שימשה במקורות תנאיים – על פי רוב בשם ר' ישמעאל או חכמים המזוהים עם בית מדרשו – את הטוענים כנגד הסקת הלכות מן התורה בהסתמך על תופעות לשוניות וסגנוניות, ובפרט על כפילות לשונית (ולהלן, פרק ג, ליד הערה 25). בימי הביניים עוד נשתמר משמע זה של הנוסחה, אך היא החלה משמשת מטבע לשון לפתרון בעיית הגשמת אלוהים והאנשותו, תחילה בקרב הקראים והגאונים, ומשם התפשטה משמעות זו לספרד המוסלמית, לפרובנס ובסופו של דבר גם לאשכנז. לאוסף מראי מקומות ראו באנציקלופדיה תלמודית, ז, טורים עז-פב, ולדיונים שונים ראו בין היתר השל, תורה, א, עמ' xli-xlii, 3-4, 206-211; פונקנשטיין, תדמית, עמ' 72-81; קליין-ברסלבי, פירוש, עמ' 23-27; בן-שמאי, דיברה, וראו גם הברטל, אלמלא. אשר לעצם עקרון ההתאמה (או הסיגול, אקומודציה) של האלוהי להשגה האנושית המוגבלת וביטויים שונים שלו ביהדות ובנצרות ראו בפירוט בנין, טביעת אצבעות.

31 מופס, אישיות, עמ' 163, 176, וראו גם: 'אנושיותו של האל המקראי היא ביטוי לעליונותו', שם, עמ' 38, וברוחו של קו זה ראו לאחרונה: 'הטיהור המלא של האל מן היסודות האנתרופומורפיים והגופניים [...] עלולים להפוך את האלוהות למושג מופשט שאינו פרסונלי ואינו רלבנטי מבחינה דתית באשר הוא מחוסר פנים', יהודה ליבס, 'שלושה עשר התלתלים על פרצופו של אלוהים', הארץ, תרבות וספרות, 9.11.18, עמ' 2.

32 רוניצווייג, פירושי, עמ' 160.

אפשר לומר אפוא כי גם אם ברבדים שונים של המקרא אפשר למצוא הדים לחולשות מובנות של אלוהים, במסורת היהודית השתרשה האמונה שאלוהים מושלם ונטול פגמים.³³ אמונה זו שבה והתאשרה בכל היבט שבו נבחנו אזכוריו ופועלו של אלוהים ובכל מגעו בעולם השפל. ויכוחים ידועים ותהיות הנוגעים בשליטתו של אלוהים בטבע ובהשפעתו על ההיסטוריה האנושית שהתגלעו לאורך הדורות – 'השפט כל הארץ לא יעשה משפט?' (בר' יח 25), 'ריבוננו של עולם, זו תורה וזו שכרה?!' (מנחות כט ע"ב) וכן הלאה – מושתתים באופן מובהק על אמונה יסודית זו, ולמעשה אין הם אלא ניסיונות קבועים להתאים את האמונה הבלתי משתנה שאלוהים מושלם למערכת אמונותיהם ודעותיהם של בני האדם המשתנה ומתפתחת בהתמדה.³⁴ ואף אם לוויכוחים ולעימותים כעין אלו כמו גם לביטויים מפורשים של תיאודיציאה נלווים תמיד, כצל, חששות מסוימים מפני התגלותה של מציאות דתית שונה, בסופו של דבר בבסיס הדברים מונחת אמונה יציבה, בלתי ניתנת לערעור, כי אלוהים מושלם מכל בחינה.³⁵

33 לאורך הדורות הוצגו מיני משפטי פרדוקס השייכים לקטגוריית 'פרדוקס הכול-יכול' (omnipotence paradox) – 'פרדוקס האבן' הוא הידוע שבהם: 'האם יכול אלוהים לברוא אבן שאותה הוא לא יוכל להרים?', מורי וריאה, מבוא, עמ' 15–17, ובדומה לזה גם פרדוקס טובו של אלוהים המושתמע כבר בעת העתיקה (השוו פילון, על בלילת הלשונות, 181; על החלומות א, 94 [דניאל-נטף ואחרים, פילון, ד, ב, עמ' 313; ה, א, עמ' 316]) ובימי הביניים (ראו הפרפרזה של ראב"ע על עמוס ג 7 בהקדמת פירושו לקהלת), ומוכר היטב בעת המודרנית, למשל: 'הטוב של האל הוא ההגבלה היחידה שלו', ווייטהד, התהוות, עמ' 85, וראו בין היתר ון דן ברינק, אלוהים, עמ' 134–158, ולאחרונה רובין, מה שאלוהים. לא היה בפרדוקסים מעין אלו כדי להטביע חותם משמעותי על תפיסת האלוהים ביהדות, והשוו: 'אין חיסרון ביוצר בכך שאינו יכול (לעשות) את הנמנע', רמב"ם, מורה נבוכים, א, עה (עמ' 236).

34 אפשר שהדוגמה הקלסית לתופעה זו במקרא היא האופן שבו מחבר דברי הימים מציג את ההיסטוריה היהודית בהתאם לעקרונות הצדק והגמול 'הנכונים' כמקובל בזמנו, שהם נבדלים מעקרונות הצדק והגמול המשתקפים בהיסטוריוגרפיה של ספר מלכים; לרשימת מחקרים מקיפה ראו קלימי, ביבליוגרפיה, עמ' 95–96.

35 לדאגה הקבועה הנלווית להצדקת האל ראו ברוקמן, תיאודיציאה, עמ' 4, ולעיון מעמיק בוויכוחים שניהלו דמויות מפתח במקרא עם אלוהים ולמקומם של ויכוחי תלונה אלו בספרות הרבנית ראו בפרט וייס, אי-כבוד, ומתוך פרספקטיבה תאולוגית ראו למשל לייטנר, להתווכח (ושם בעמ' 3–15, 45–57 על ויכוחיהם של אברהם ומשה). לניסיון להעצים את המחאה נגד אלוהים לכדי תפיסה דתית כוללת המערערת על טובו ומושלותו ראו לאחרונה פיש, ברית, עמ' 55–99 (וראו הערתו בנוגע לספר זה לעיל, הערה 6).

2. ייחוס התורה לאלוהים

דומה שעבור בני שלוש הדתות האברהמיות, ייחוס כתבי קודש לאלוהים הוא בבחינת הכרה מובנת מאליה. למעשה, האפשרות של ייחוס הכתבים לאלוהים עשויה להיות היסטוריה של התפתחות היא בגדר אבסורד, שהרי הטקסט הוא קדוש דווקא בשל היותו אלוהי. אולם לפנינו דוגמאות מדתות אחרות להתקדשותם של חיבורים שאינם מיוחסים לאל או לכל מקור סמכות אחר.³⁶ ייחוס התורה לאלוהים אינו משקף אפוא היגיון דתי הכרחי וטבעי ויש מקום לנסות ולהתחקות אחר שורשיו וביטוייו.³⁷

בפרקי החוק שבספרים שמות, ויקרא ובמדבר נאמר בהזדמנויות שונות שאלוהים אמר למשה (הפעלים דב"ר, צו"ה) חוקים ומצוות או מסר לו חוקים ומצוות (הפועל נת"נ). ניתוח פילולוגי-היסטורי של פרקים אלו כמקובל במחקר המקרא הביקורתי יוביל אותנו למסקנה כי הם בנויים ממקורות שונים המורכבים בעצמם מקובצי חוק קטנים וגדולים. עד כמה שאפשר לשחזר את המקורות והקבצים הללו, דומה שלא תמיד נלווה להם כתוב המציין כי הם ניתנו מאלוהים או יוחסו לאלוהים, ככל שלא נגדיר את המונח 'ייחוס' בהקשר זה. שונה הדבר באשר לפרקי הסיפור והשירה בתורה ובאשר לספר דברים. פרקי הסיפור והשירה אינם כוללים כל היגד ברור שהם מיוחסים לאלוהים, ואילו ספר דברים מורכב ברובו מנאומיו של משה, ומשולבים בהם, בין היתר, חוקים ומצוות שאלוהים נתן לו בראשית תקופת הנדודים במדבר.³⁸ למעשה נכון יהיה לומר כי מי שמייחס את ספר דברים לאלוהים לא היה קובע בראשו את הכותרת 'אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר

36 כך הטקסט הוּדִי אינו מיוחס לשום אלוהות שהיא ואין שום אוטוריטה העומדת ביסודו, אלא הטקסט עצמו הוא מקור האוטוריטה. לתפיסה זו של הוּדָה המכונה *apauruṣeyatvam*, כלומר היות הוּדָה *apauruṣeya* ('חסרת-מחבר', *authorlessness*), ראו ג'מיני (*Jaimini*); מאה שלישית לפני הספירה), *Pūrva Mīmāṃsā Sūtras, Sūtras 1.1.26–32*; ג'ה, פורבה, עמ' 126–127, 139–143, 178; קלוני, לחשוב, עמ' 166–168; הנ"ל, למה הוּדָה (תודתי לפרופ' נפתלי משל על מראי מקום אלו). בהקשר זה אפשר לציין כי גם החוק בתרבות הסינית לא זוהה עם אלוהות, ולא היה בכך כדי לפגום באוטוריטיביות שלו. ראו בראג, חוק, עמ' 14, והשוו פוקו, מהו מחבר?, עמ' 59–60.

37 למיטב ידיעתי, שאלת ההיסטוריה של ייחוס התורה לאלוהים טרם זכתה לבירור מעמיק; כאן הסתפקתי בעיקרי הדברים בלבד.

38 התפיסה הרווחת כי ספר דברים מתאר מסירה נוספת של חוקים ('משנה תורה') מבוססת על פרשנות הרמוניסטית השואפת ליצור תמונה אחידה מהתיאורים השונים של מתן תורה. אך למעשה, על פי ספר דברים, בחורב ניתנו לעם עשרת הדיברות בלבד, ואת יתר החוקים והמצוות משה חלק עם העם רק בשנה הארבעים לנדודים, לקראת הכניסה אל הארץ. ראו שורץ, לשאלת מקור, עמ' 263; כסלו, במ' לו 13, עמ' 121.

מֹשֶׁה אֵל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן לְלֹא הַסְתֵּיגוֹת אוֹ הַבְּהָרָה. מִחוּץ לַתּוֹרָה, בְּסִפְרֵי נְבִיאִים וְכַתּוּבִים, נִמְצָא הַדִּים לַתְּפִיסָה שֶׁהַחֹק כּוֹלוֹ נִיתַן מֵאֱלוֹהִים, אֵף אִם בְּדֶרֶךְ כֹּלל אֵין הַקְּבֻלָּה בֵּין הַחֹקִים הָעוֹמְדִים בְּרַקְעַם שֶׁל הַיְגָדִים אֱלוֹ וּבֵין חֹקֵי הַתּוֹרָה שֶׁלִּפְנֵינוּ.³⁹ הֵן מֵהַתּוֹרָה (מִסְפָּר דְּבָרִים בְּעִיקָר) הֵן מִסְפְּרֵי נְבִיאִים וְכַתּוּבִים מִשְׁתַּמֵּעַ כִּי בְּבֵרִית הַכְּרוּתָה בֵּין אֱלוֹהִים וּבֵין עַם יִשְׂרָאֵל כְּלוּלִים חֹקֵי אֱלוֹהִים שֶׁהֵעֵם נִדְרַשׁ לְשִׁמּוֹר. אֵף כֵּאֵן לֹא נִרְאָה כִּי קִיַּיִמַת הַקְּבֻלָּה מִלֵּאָה בֵּין חֹקֵי הַבְּרִית וּבֵין הַחֹקִים שֶׁאֵנָּה מְכִירִים מֵהַתּוֹרָה. כְּמוֹ הַתּוֹרָה, גַּם סִפְרֵי נְבִיאִים וְכַתּוּבִים אֵינֶם כּוֹלְלִים כֹּל עֲדוֹת מְפּוֹרֶשֶׁת אוֹ עִקְפָּה כִּי חֲלָקֵי הַסִּיפּוֹר וְהַשִּׁירָה הַכְּלוּלִים בַּתּוֹרָה יוֹחֲסוּ בְּאֹפֶן כֹּלְשָׁהוּ לְאֱלוֹהִים.

בְּשׁוֹנָה מֵעֲדוֹתָיו שֶׁל הַמְּקָרָא עֲצֻמוֹ, בְּסִפְרוֹת סוֹף יְמֵי הַבַּיִת הַשֵּׁנִי, הַחֵל בְּמֵאָה הַשְּׁנֵיָּה לְפָנֵי הַסִּפְרָה וְאֵילֶךְ, נִמְצָא הַיְגָדִים הַמְּלֻמְדִים כִּי הַתּוֹרָה כּוֹלָה יוֹחֲסָה לְאֱלוֹהִים. כֶּךָ מִשְׁתַּמֵּעַ מֵאִיגְרַת אֲרִיסְטִיאַס, שֵׁם מְדוּבָר בְּתַרְגוּם שֶׁל 'תּוֹרַת אֱלוֹהִים' לְיוֹנִית.⁴⁰ כְּמוֹ חֹקֵרִים תְּרַגְּמוּ אֶת הַמִּילָה 'נוֹמוֹס' כֵּאֵן וּבְמִקּוּמוֹת נּוֹסְפִים לְאוֹרֶךְ הָאִיגְרַת עַל פִּי מִשְׁמַעַת הַיְסוּדִי – 'חֹק'.⁴¹ כִּידוּעַ, יְהוּדִים דּוּבְרֵי יוֹנִית בְּתַקּוּפָה הַהִלְנִיסְטִית כִּינוּ אֶת הַתּוֹרָה 'נוֹמוֹס', מִילָה הַמְּצוּיָה כְּמֵאִתֵּי פְעֻמִּים בְּנוֹסַח הַשְּׁבַעִים.⁴² בְּשַׁעֲתוֹ חֹקֵרִים רָאוּ בְּעוֹבְדָה זוֹ בִּיטוּי לְאֹפִיָּה שֶׁל יְהוּדֵי הַבַּיִת הַשֵּׁנִי שֶׁהִיא לְגַאֲלִיסְטִית וּבִירוֹקְרָטִית, יְהוּדֵי 'קִטְנוֹנִית', כְּמִשְׁתַּמֵּעַ מִכְּתָבֵי שֶׁל חֹקֵר הַמְּקָרָא הַמְּפּוֹרֶס יוֹלִיס וְלֵהֲאֹזֵן, וְשׁוֹנָה מִן הָרוּחַ הַיִּשְׂרָאֵלִית הָאוֹתְנִטִית שֶׁל יְמֵי הַבַּיִת הָרֵאשׁוֹן.⁴³ תְּפִיסָה מִחְקֵרִית זוֹ, שִׁישׁ לֵה יְסוּדוֹת מִחֲשָׁבָה אֲנִטִישִׁמִּים,

39 נְקוּדַת מִפְתַּח כֵּאֵן הִיא בִּירוֹר מִשְׁמַעַת שֶׁל הַמִּילָה 'תּוֹרָה' בְּמִקְרָא (וּבְכֹלל זֶה הַצִּירוֹפִים 'סִפְר') תּוֹרַת מֹשֶׁה) הַמְּלֻמְד כִּי אֵינָה מְכוּוֹנַת לְחֻמְשַׁת חוֹמְשֵׁי הַתּוֹרָה – 'תּוֹרָה' עֲשׂוּיָה לְבוֹא בְּמִקְרָא בְּמִשְׁמַעוֹת הוֹרָאָה מוֹבַחֲנָת, בְּמִשְׁמַעוֹת חֹקֵי סִפְר דְּבָרִים אוֹ סִפְר דְּבָרִים בְּכֹלְלוֹ (בְּאַחַת מִגְרַסְאוֹתָיו הַמוֹקְדְּמוֹת), בְּמִשְׁמַעוֹת כֹּלל הַחֹקִים הָאֱלוֹהִיִּים, וּלְפָנֵינוּ גַּם פְּסוּקִים הַמְּזוּהִים בֵּין תּוֹרָה וּבֵין 'דְּבָר הַ' הַנִּמְסָר לְנְבִיאִים. לְבִיבְלִיּוֹגְרַפִּיָּה נִרְחַבְתָּ רָאוּ שׁוֹרֶץ, הַתּוֹרָה, עִמ' 162, הַעֲרָה 4.

40 'θείου νόμου'; כְּהֵנָּה, סִפְרִים, עִמ' כֵּא, וְרָאוּ וְסִרְשִׁיטִין וְסִרְשִׁיטִין, אֲגַדַּת הַשְּׁבַעִים, עִמ' 19–26.

41 כֶּךָ לְמַשֵּׁל בְּתַרְגוּמוֹ שֶׁל אֲנִדְרוֹ: 'the interpretation of the divine law', הַנִּל, אֲרִיסְטִיאַס, ב, עִמ' 94, וְהַשּׁוֹ לְמַבְרֵט, תּוֹרַת מֹשֶׁה, עִמ' 28. וְאוֹמְנִם, דּוּמָה שֶׁעִיקָר מִטְרַת הָאִיגְרַת הִיא לְהַגֵּן עַל הַחֹק וְהַמְנַהֵג הַיְהוּדִיִּים וְלִהְדָּגִישׁ, בְּהַתָּאֵם לַתְּפִיסָה הַהִלְנִיסְטִית הַמְּקוֹבֵלָת, אֵת הַיּוֹתֵם תּוֹאמִים לְטַבַּע, רְצִיוֹנִיִּים, אוֹנִיבְרְסִלִּים וְנִצְחִיִּים, וְרָאוּ בֵּין הֵיתֵר אִיגְרַת אֲרִיסְטִיאַס, 128–131, 139–147, 161–169, וְרָאוּ שֶׁנְּבֵל, חֹק וְחֻכְמָה, עִמ' 119–124; הֵיזָה, מֵה אֱלוֹהֵי, עִמ' 105–110.

42 בְּאוֹמְגְרָטִין, יְהוּדִים. מִחְקֵר רַב עוֹסֵק בְּמוֹנַח 'נוֹמוֹס' וּבִיחַס שְׁבִינוֹ וּבֵין הַמוֹנַח הָעִבְרִי 'תּוֹרָה', וְרָאוּ בֵּין הֵיתֵר רִשִׁימַת הַמְּחַקְרִים הַמְּצוּיָּת אֲצֵל פְּרָאד, מִחְקֵרִים, עִמ' 20–21, וְשֵׁם הַעֲרָה 8.

43 וַיִּנְפְּלָד, וְלֵהֲאֹזֵן; לְיוֹנִסוֹן, הַתּוֹלוֹגִיּוֹת, עִמ' 17–21, וּבְהַקְשֵׁר זֶה וְלֵהֲאֹזֵן קַבַּע 'כֹּלְל' שֶׁלְּפִיו

זכתה להתנגדויות נמרצות, אך יש להעיר שלפחות מקצת מהתנגדויות אלו נטות לאפולוגטיקה.⁴⁴ אפשר שיש להציע כיוון מאוזן יותר ולשער שהשתרשותה של המילה 'נומוס' בלשונם של יהודים דוברי יוונית היא עדות לכך שהמילה 'תורה' אכן זוהתה בתחילה עם החוק, אולם בחלוף הזמן משמעותן של המילים 'תורה' ו'נומוס' התרחבו והלכו ועל היקפן המדויק אפשר ללמוד רק מתוך ההקשר. ואומנם, מן המסגרת העלילתית של איגרת אריסטיאס ברור שכלל חמשת חומשי התורה הם אשר עומדים בפני העתקה ליוונית. שבעים ושניים הזקנים מתרגמים את התורה כולה, וללא הבחנה בין חוקיה, סיפוריה ושירותיה, וכדברי המלך: 'תורה זו קדושה היא ומאת אלוהים הייתה'.⁴⁵

מסורת תרגומה המופלא של התורה האלוהית ליוונית מוכרת, בכמה שינויים, גם מכתביו של פילון.⁴⁶ מכלל יחסו לתורה ברור הוא כי פילון ייחס את כולה בפשטות לאלוהים ולמשה – התורה היא 'דברי אלוהים' שמשה כתב 'בהדרגת אלוהים'.⁴⁷ מסורת תרגום התורה ליוונית מוכרת גם מיוספוס, ואף הוא ייחס את התורה כולה, בפשטות, לאלוהים ולמשה.⁴⁸

על ייחוס התורה כולה לאלוהים אפשר ללמוד בעקיפין מכמה חיבורים נוספים. כך הוא ספר היובלים, שהמסגרת העלילתית הפותחת אותו מלמדת כי משה עלה להר סיני וקיבל שם שתי תורות מלאות ושלמות – את חמשת חומשי התורה ואת ספר היובלים עצמו.⁴⁹ ככל הנראה גם מגילת המקדש נפתחה בתיאור מסירתה

היהודיות היא משנית ו'ככל שכתובת ההיסטוריה קרובה יותר למקורותיה, כך היא חילונית יותר', הנ"ל, אקדמות, עמ' 245.

44 אורבך, חז"ל, עמ' 256–257. לבסיס האנטישמי של ראשית ביקורת המקרא ראו להלן, פרק ה, סעיף 1.

45 איגרת אריסטיאס, 313, ובין היתר שם, 15, 30, 32, 38–39, 45–46 ועוד. על הנחתם של בני התקופה כי אין הפרש בין התורה העברית ובין תרגום השבעים השוו פילון, על חיי משה ב, 40 (דניאל-נטף ואחרים, פילון, א, עמ' 280); יוספוס, קדמוניות היהודים, ספר יב, ב, יג 108–109 (עמ' 44).

46 בפרט על חיי משה ב, 25–44 (שם, א, עמ' 277–281), וראו וסרשטיין ווסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 35–45.

47 פילון, על חיי משה ב, 11, 188 (שם, א, עמ' 275, 307); על עשרת הדברות, 15 (שם, ב, עמ' 189). עם זאת עמדת פילון בשאלת חלוקת העבודה בין אלוהים ובין משה אינה ברורה, והשוו בין היתר על חיי משה ב, 188–191 (שם, א, עמ' 307–308); על עשרת הדברות, 18–19 (שם, ב, עמ' 190); על החוקים לפרטיהם ד, 49 (שם, ג, עמ' 147–148). לניסיון לקבוע הבחנות מדויקות בשאלה זו ראו עמיר, פילון, עמ' 77–106.

48 יוספוס, קדמוניות היהודים, ספר יב, ב (עמ' 36–45), וראו וסרשטיין ווסרשטיין, אגדת השבעים, עמ' 45–50.

49 ורמן, תורה ותעודה; הנ"ל, יובלים, עמ' 1–2, 129, 132.

למשה מידי אלוהים בהר סיני.⁵⁰ סביר כי תיאור זה מהדהד את תהליך נתינתה של התורה עצמה, שלדעת מחבר המגילה לא היה שונה. מקבים ד מצטט את דברי אלעזר הכהן המבהיר לאנטיוכוס ש'תורתנו באמת מאת האלוהים' (ה 18). הקשר דבריו מלמד שעיסוקו כאן בחוקי התורה, אך לא נראה כי הבחין – כאן או במקומות אחרים לאורך הספר – בינם ובין התורה כולה.⁵¹ עיקר עיסוקו של מחבר אנונימי זה הוא בחוק האלוהי ובמתן טיעונים כי החוקים מבוססים על יסודות טבעיים, רציונליים, פילוסופיים ומוסריים. טיעונו אלו מלמדים שוב ושוב כי שילב שילוב גמור בין כלל חלקיה של התורה, סיפור וחוק גם יחד.⁵²

לפנינו כמה היגדים בני התקופה המלמדים כי נוסף לתורה יוחסו לאלוהים ספרים נוספים. כך הוא יוספוס המציין כי בידי היהודים 'עשרים ושניים ספרים', היינו המקרא כולו,⁵³ ו'טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם להתייחס [אל הספרים הללו] כמו אל מצוות האל'.⁵⁴ בספר חזון עזרא (עזרא הרביעי), בחזון השביעי, מסופר כי ספרי הקודש נשתכחו ואלוהים דיבר מפיו של עזרא את התורה ואת כלל ספרי המקרא ואף ספרים נוספים, ובסך הכול 'תשעים וארבעה ספרים'. חשבון הספרים מורכב מעשרים וארבעה ספרי תורה, נביאים וכתובים ומהמספר הטיפולוגי שבעים, שהם ספרי סוד ובהם 'מעייני הבינה ומקור החכמה ונהר הדעת'. כל הספרים הללו הם אפוא דברי אלוהים.⁵⁵

הדוגמאות שהזכרתי כאן לייחוס התורה לאלוהים בסוף ימי הבית השני אינן מצטברות לקורפוס נרחב במיוחד. ואף על פי כן, הרושם הכללי העולה מהן, ולמעשה מכלל מקורות התקופה העוסקים בתורה ומפרשים אותה, הוא כי הייחוס לאלוהים מושרש היטב. ולעומת זאת לא מצאתי היגד העשוי לקדם

50 שיפמן, יובלים, עמ' 103–105; קולינס, כתבי קודש, עמ' 38–40.

51 כהנא, ספרים, עמ' רסז; דה סילבה, מקבים ד, עמ' 16–17, וראו רדיט, נומוס; הייז, מה אלוהי, עמ' 110–111.

52 למשל: 'חכמה היא דעת מעשי אלהים ובני אדם וסיבותיהם, וזהו ההשכל היוצא מהתורה אשר בעזרתה לומדים אנחנו את עניני אלהים בדרך הגונה ואת עניני בני האדם בדרך מועילה', א 16–17 (כהנא, שם, עמ' רסא; דה סילבה, מקבים ד, עמ' 4–5). הצירוף 'עניני בני האדם' נראה שמכוון לחלקי הסיפור שבתורה או לכל הפחות גם לחלקי הסיפור, והשוו פילון: 'החוכמה היא ידיעת עניני אנוש ואלוה וסיבותיהם', על היווג לשם השכלה, 79 (דניאל-נטף ואחרים, פילון, ה, עמ' 154), והגדרה זו מוכרת מהסטואה ומקיקרו. לזיהוי 'החוכמה' עם התורה בתקופה ההלניסטית ראו בין היתר: וולפסון, פילון, עמ' 14–15 (אך דומה שהדברים מורכבים יותר; ראו עמיר, פילון, עמ' 82–87); שנבל, חוק וחוכמה; טומן, חוכמה ותורה.

53 על עשרים ושניים ספרי המקרא ראו דרשן, כ"ד ספרים.

54 יוספוס, נגד אפיפון, ספר ראשון, ת, 42 (עמ' כ–כא). ואולי מדויק יותר: 'טבעי הוא [...] ליהודים לחשוב אותם [voúçiev] מצוות אלוהים'.

55 ליכט, חזון עזרא, עמ' 83; סטון, עזרא הרביעי, עמ' 437, 441.

מסקנה שונה. נכון יהיה להציע אפוא כי כשמחברים בני התקופה נוקטים במונח 'תורה' (או נומוס) בהקשר לאלוהים כוונתם ככל הנראה לתורה כולה, וזאת אף שדבריהם על פי רוב מוקדשים לחוקי התורה בלבד.

מכלול הסיבות והגורמים שהובילו להשתרשות ייחוס התורה כולה לאלוהים מחייב מחקר מעמיק ומפורט בפני עצמו, אך רק סביר להניח שבראשם עומד הגורם הפולמוסי. תליית התורה במקור הסמכות הרם ביותר היא תשובה למערערים על קדושתה.⁵⁶ בו בזמן, ייחוסה לאלוהים מאפשר להבחין ולהבדיל אותה מחיבורים אחרים שזכו למעמד אוטוריטיטיבי.⁵⁷ לענייננו כאן די בכך שמנקודה זו בהיסטוריה של פרשנות התורה, ולמעשה עד לעלייתו של מחקר המקרא הביקורתי בעת החדשה, ייחוס התורה לאלוהים הוא בבחינת הכרה מובנת מאליה.

תורת אלוהים מופתית ומושלמת ונטולת פגמים כמותו

קוראים בעת החדשה ועד לעלייתו של מחקר הספרות הביקורתי-התאורטי בשליש הראשון של המאה העשרים נטו להניח שהמילים משקפות איזו אמת נפשית עמוקה של הדובר או הכותב והן כדלת כניסה אל תהומות ליבו. אף רווחה ההנחה שהלשון עשויה לחשוף אמת עמוקה על האדם שהוא עצמו אינו מודע לה.⁵⁸ בכל הנוגע למילה הכתובה, יש שהציגו אותה כגילום מושלם של הכותב או כהמשך של האצבעות שכתבו אותה, ענף שאף אם רחוק הוא מאוד מן השורש, ימצאו בו מתכונותיו הבסיסיות של העץ כולו. בסיפורו של ר' נחמן מברסלב 'בן מלך שהתגעגע לאביו', הבן קורא מכתב מאביו ומשתוקק לחבקו ולנשקו, ומבין

56 להדים לפולמוסים באשר לקדושת התורה וללגיטימיות של נבואת משה ראו שטרן, סופרים, לפי מפתח (ערך: 'Moses: legislator of Jews'), ג, עמ' 137; פראד, מחקרים, עמ' 494-498, וראו גם ויינפלד, לא מעצמי, ולהלן, פרק ה, סעיף 1.

57 האפשרות שלפגמים בימי הבית השני רוממו חיבורים למדרגתה של התורה נזכרה בפרט באשר לספר היובלים, וראו סיכום דברים אצל רומן, יובלים, עמ' 78-94, אך יש המציינים חיבורים נוספים שזכו למעמד של 'תורות'; כך הוצע כי עבור אנשי כת קומראן ספר היובלים, מגילת המקדש וספר הגי (או הגו) היו במעמד של ספרות קודש ('status of holy writ'), טלמון, מחקרים, עמ' 441. שאלת סמכותם של כתבי הקודש בימי הבית השני והנלמד מכך באשר לגבולותיו של הקנון המקודש הן מהשאלות העומדות במוקד המחקר, בפרט בדור האחרון. נוסף על המקורות שציינתי לעיל (הערה 4) ראו בין היתר דמפסטר, תורה; יאסן, כתבי קודש, עמ' 41-67; ורמן, קנוניזציה; אולריך, מגילות, פרקים 1-8.

58 ראו קאנט, ביקורת, עמ' 331, והשוו: 'הכתיבה היא יותר קרובה אל המחשבה', ו'כתיבה אינו סותר כל כך את החק של 'לְבָא לְפִימָא לָא גְלִיא', פּוּמָא דּוּקָא!', הוטנר, פחד יצחק, שבועות, ב, טז, עמ' מ (על פי קהלת רבה יב, ט-י).

לפתע כי המכתב שבידיו אינו שונה מידו של אביו עצמה: 'הלוא זה ה[מ]כתב הוא כתב יד המלך בעצמו, וא"כ [=ואם כן] הוא יד המלך?'⁵⁹

לעומת זאת, בעת העתיקה הכתיבה נתפסה כמיומנות טכנית, ולמעשה עד להמצאת הדפוס ההבחנה בין מספר, כותב, עורך ומעתיק לא פעם מטושטשת ולעיתים אף אינה קיימת כלל.⁶⁰ לשאלות מי חיבר את הספר בפועל ומה מקורו של העותק המסוים שהקורא מחזיק בידיו לא נודעה השפעה על מעמדו של הספר.⁶¹ דומה שייחוס ספר לדמות כלשהי פירושו שהמסורות הכלולות בספר נקשרות בשמה של אותה דמות ומבלי להתחייב על הדרך שבה המסורות הללו התגלגלו אל הכתב. 'תרה מזאת, דומה שבני תקופת המקרא לא תמיד התעניינו בשאלת זהותו של המחבר, ודי היה בתכניו של הספר ובמסורות הכלולות בו כדי להקנות לו מעמד וחשיבות. לפנינו כותרות המייחסות ספרי נבואה לנביא מסוים ומזמורים למחברים שונים (ועל פי רוב לדוד), וכן כותרות המייחסות את הספרים משלי, שיר השירים וקהלת לשלמה המלך. כמוסכם במחקר, הכותרות הללו משקפות שלב מאוחר בהתהוות הספרים, ולכל הפחות ייחוס הספרים לשלמה ומזמורים לדוד באים להעניק להם סמכות ולקבע אותם בתקופת הזוהר של ימי הבית הראשון.⁶² תופעה זו של ייחוס ספרים לדמויות מפתח בהיסטוריה האנושית והישראלית – 'עלייתו של המחבר' ככותרתו של אחד מהמחקרים היסודיים בתחום – הפכה רווחת למדי בספרות סוף ימי הבית השני. לפנינו חיבורים רבים מתקופה זו המיוחסים לאדם הראשון, לחנוך, לנח, לאברהם, לבני יעקב, למשה, וכן הלאה.⁶³

אך ללא קשר עם הערפול המובנה באשר לפועלן הספרותי של הדמויות

59 ר' נחמן מברסלב, כל סיפורי, עמ' 392.

60 למשל ון דר טורן, תרבות כתב, עמ' 5, 42–45, והשוו פוקו, מהו מחבר?, בפרט עמ' 38–39. בהתאם לטשטוש מובנה זה בפעילות הספרותית, משמעותם של פעלים כגון כת"ב, חב"ר, סד"ר, צר"פ, יס"ד וכן הלאה אף היא אינה מובחנת עד לשלב מאוחר למדי ולמעשה עד להמצאת הדפוס. לתחילתו של שינוי ולדיוק סמנטי ראו הבחנתו העקרונית של יוסף אבן יחיא בין 'משורר', 'כותב' ו'מחבר', בראש פירושו לתהילים מב; הנ"ל, פירוש כתובים, כו ע"ב, טור ב (אבן יחיא שכתב את פירושו לתהילים בשנת 1526 [שם, סה ע"ב, טור ב] רומז בפירושו לאיוב יט 23 על עומק השינוי שחוללה מהפכת הדפוס על עולם הספרים [שם, צו ע"ב, טור ב]).

61 ראו ניימן, סיני, עמ' 27–29, והשוו פוקו, שם.

62 גבריהו, קולופונים. ואומנם כתובים שונים בתוך הספרים עצמם לא פעם חותרים תחת הכותרות הפותחות את הספר ומשקפים שלבי התהוות מוקדמים. הדוגמאות המובהקות ביותר לתופעה זו הן כמה כותרות בגופו של ספר משלי המייחסות קובצי משלים לדמויות אנונימיות: 'דְּבָרֵי אֲגוּר בֶּן יִקָּה הַמְּשָׁא' (מש' ל 1), 'דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מְשָׁא' (לא 1), ועוד, וחתימת החלק השני של ספר תהילים 'פָּלְאוּ תְּפִלוֹת דָּוִד בֶּן יִשָּׁי' (עב 20), שאינו מתיישב עם מזמורים הבאים בהמשך המיוחסים גם הם לדוד.

63 ווייריק, מחבר, וראו בפרט מאק, מחבר.

שהספרים מיוחסים להן או לעצם שכיחותה של תופעת הפסאודו-אפיגרפיה, מרגע שהתקבע ייחוס של חיבור למחבר, החיבור ומחברו הופכים קשורים זה בזה באופן הדוק ונתפסים כשלם אחד המורכב מסך היסודות הכלולים בו, היסודות הלשוניים של החיבור והיסודות ההיסטוריים-הביוגרפיים של המחבר. בנקודה זו אין הבדל בין התקופה העתיקה ובין העת החדשה, עד לעלייתו של מחקר הספרות התאורטי. חכמתו של שלמה כמתואר בספר מלכים, היותו מדבר משלים ושירים ('וַיְדַבֵּר שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מְשָׁל וַיְהִי שִׁירוֹ חֲמֵשֶׁה וְאֶלֶף', מל"א ה 12), הם אולי הסיבה העיקרית שבשלה יוחסו לו ספר משלי ומגילות שיר השירים וקהלת.⁶⁴ אך הייחוס, מרגע שהתקבע, הוביל לכך שתולדות חייו, אופיו ועולמו הרוחני נתפסו כבאים לידי ביטוי גם בשלושת הספרים הללו ולא רק בתיאוריו בספרות ההיסטוריוגרפית. דמותו של שלמה כפי שהתקבעה בספרות חז"ל מיוסדת על שילוב גמור בין תיאוריו הישירים לאורך ספרות המקרא והעקיפים המתגלים (כביכול) בספרים שכתב.⁶⁵ דברים דומים יש לומר גם באשר לדוד ולספר תהילים. למעשה, ניסיונות ראשונים לחבר בין הביוגרפיה של דוד כמתואר בספרות ההיסטוריוגרפית ובין ספר תהילים נמצא כבר בספר תהילים עצמו, בכותרות שנוספו לכמה מהמזמורים הקושרות בינם ובין עלילותיו של המלך: 'לְדָוִד אֲשֶׁר דָּבַר לַה' אֶת דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַצֵּיִל ה' אוֹתוֹ מִכַּף כָּל אֲבִיבּוֹ וּמִיַּד שְׂאוּל' (תה' יח 1), 'לְדָוִד בְּשִׁנּוֹתָו אֶת טַעְמוֹ לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ וַיִּגְרָשׁוּהוּ וַיֵּלֶךְ' (תה' לד 1), 'לְמַנְצַח מִשְׁפִּיל לְדָוִד, בְּבוֹא דֹאֵג הָאֲדָמִי וַיַּגֵּד לְשְׂאוּל וַיֹּאמֶר לוֹ בָּא דָוִד אֶל בֵּית אַחִימֶלֶךְ' (תה' נב 1–2), וכו'.⁶⁶ למגמה זו נמצא המשך ברור בספרות סוף ימי הבית השני, ובולט הדבר בכמה משיירי מגילות תהילים: 'קטן הייתי מן אחי וצעיר מבני אבי וישימני רועה לצונו [=לצאנון] ומושל בגדיותי, וכן: 'אני ראיתי פלשתי מחרף ממערכות פלשתיים'.⁶⁷ ואילו בספרות חז"ל כבר לא ניתן להפריד את הביוגרפיה של דוד ואת עולמו הרוחני מדמותו המתגלה בספר תהילים המיוחס לו.⁶⁸

64 'בשיר [מש]ל חידה ומליצה עמים הסערתה', בן סירא מז 17 (סגל, בן סירא, עמ' שכו), ודומה שיש כאן רמז לזיהוי 'שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מְשָׁל' עם ספר משלי ו'שירו' עם מגילת שה"ש. במחקר צוינו קשרים אפשריים נוספים בין שלמה ובין הספרים המיוחסים לו, ובפרט למגילת שה"ש שבה הוא נזכר במפורש כמה פעמים, ואפשר להצביע על זיקות שונות בינה ובין סיפורי עלילותיו כמתואר בספרות ההיסטוריוגרפית. לריכוז מראי מקום ראו זקוביץ, שה"ש, עמ' 10–11.

65 ראו לאחרונה ששון, מלך והדיוט. לדמותו של שלמה בימי הביניים ובהתמקדות בחכמתו ראו ברגר, תרבויות, עמ' 215–235.

66 צ"ילדס, כותרות; קופר, דוד.

67 מזמור קנא 3, 13 (קימרון, מגילות, ב, עמ' 348).

68 שנאן, דוד, ושם בעמ' 186: '[חז"ל עשו] שימוש רב בדברי המזמורים לשם תיאור קורותיו של מי שהמסורת מייחסת לו את חיבורם'.

אני מבקש להציע שאותה הנחה אינטואיטיבית כי הכתוב מבטא איזו אמת נפשית יסודית ועמוקה של המחבר חלה גם על התורה. כלומר, ממש כשם שפנים מעולמו הפנימי של שלמה קיימים בספריו, וממש כפי שקווי אופיו של דוד מתגלים במזמורי תהילים, כך גם התורה מבטאת מכלול של תכונות אלוהיות – אלוהים הוא מופתי, מושלם ונטול פגמים, ועל כן תורתו מופתית, מושלמת ונטולת פגמים כמותו. האחדות שבין אלוהים ותורתו באה לידי הביטוי המובהק והמפורש ביותר בעולם המחשבה המיסטי והקבלי של ימי הביניים, וכמאמר הזוהר: 'הקדוש ברוך הוא נקרא תורה'.⁶⁹ היגד זה זכה לפיתוחים שונים ואפשר למצוא את גלגוליו במפורש ובמשמע: 'הקב"ה יתברך אינו צד אחד [=דבר אחר] בלתי התור[ה]', ואין התור[ה] חוץ ממנו, ואינו דבר חוץ מן התורה. על כן אמרו חכמי הקבלה כי הקדוש ברוך הוא יתברך הוא התורה!⁷⁰ היגדים אחרים, קצתם מוקדמים יותר, מציגים את התורה כמבטאת צדדים מסוימים באלוהות או היבטים אלוהיים שונים: 'כאשר הש"י [=השם יתברך] אין לו ראש וסוף וגבול כלל, כן תורתו התמימה המסורה לנו אין לה אצלינו סוף וקץ'. בהקשר זה נקבע כי אין התורה אלא שמותיו של האל: 'התורה] כולה בנין אלהים, חצובה בשמו', ומוכרים ביותר דבריו של ר' משה בן נחמן (רמב"ן) בהקדמת פירושו לבראשית 'כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא'.⁷¹ אך ראשיתה של אחדות זו מורכבת פחות ומפורשת פחות ומסתכמת במעבר מדבקות באלוהים – כמקובל וכמצופה מהמאמין בתקופה המקראית – לדבקות בתורתו. הדבר משתקף כבר בספרי המקרא המאוחרים. כך הציווי 'לְלַכֵּת לְפָנָי' (מל"א ח 25) בא בדברי הימים בנוסח: 'לְלַכֵּת בְּתוֹרָתִי' (דה"ב ו 16).⁷² ומעבר זה ניכר היטב במאות הבאות. כך למשל הפסוק 'הַנְּסוּגִים מֵאַחֲרַי ה' וְאֲשֶׁר לֹא בִקְשׁוּ אֶת ה' וְלֹא דִרְשׁוּהוּ' (צפ' א 6) שעבודת אלוהים עומדת במרכזו, מהדהד במגילת הסרטים כשמושא העבודה הוא התורה וחוקיה: 'כי לא לוא בקשו ולוא דרשו בחוקיה'.⁷³ אפשר

69 'קודשא בריך הוא תורה אקרי', זוהר, חלק ב, ס ע"א.

70 מנחם ריקנאטי, טעמי המצוות, הקדמה, ג ע"א.

71 מאמר על פנימיות התורה (מיוחס לרמב"ן), עמ' תסז; עזרא בן שלמה מגירונה, פירוש לשה"ש (תרי"ג מצוות), סז ע"א, והקדמת רמב"ן לפירושו לתורה, ושם רמב"ן מציין כי התורה שבשמים 'היתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה' וברקע דבריו מדרש תנחומא (בראשית, א) המזהה את אותיות התורה (וכן ההלכות) עם תלתליו של אלוהים (על פי 'קְנוּצוֹתַי תִּלְתְּלִים שְׁחֹרוֹת כְּעוֹרֵב', שה"ש ה 11), והשוו אידל, שלשלאות, עמ' 121. למקורות נוספים ולעיון מפורט ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 41–47, ולמעבר מההנחה כי התורה מבטאת את שמותיו של אלוהים לזהות של אלוהים עם תורתו ראו תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' שעב.

72 וילי, דה"י, עמ' 125–126, ולמקומה של התורה בהשקפתו של הכרוניסט ראו זליגמן, מחקרים, עמ' 461–465.

73 מגילת הסרטים, א, טור ה 11 (קימרון, מגילות, א, עמ' 218). ראו קיסטר, עיונים, עמ' 350,

אפוא שנטייתם של הפרשנים 'לגלות' את תכונותיו של המחבר בספר המיוחס לו הועצמה במקרה של אלוהים והתורה, שכן היא השתלבה בטבעיות בתמורה עמוקה במידה ניכרת הקשורה באלוהים ובתורתו, האופיינית לאמונתם של יהודים החל בתקופת סוף ימי הבית השני.

שליחותה הנצחית של התורה בעולם

בציפייה מהתורה להיות מושלמת ונטולת פגמים כלולה הציפייה שהתורה תהיה רלוונטית תמיד, שבכוחה של ספרות עתיקה זו לעמוד באתגרי הזמן ולספק תשובות נכונות לשאלות ההווה. אפשר לומר כי בבסיסה של ציפייה זו עומדת העתקתה של תכונה אלוהית לתורתו – אלוהים נטול זמן ולעולם אינו מתיישן וכך גם התורה המיוחסת לו, 'לפני עליון אין זמן רב ולא שנים מעטות' וכמותו גם 'התורה עומדת לעד'.⁷⁴ אולם דומני שביסוד הדברים עומדת הנחה נוספת: התורה היא האובייקט היחיד המוכר לנו המשקף התערבות אלוהית בעולם, ועצם קיומה הוא עדות כי היא מוסיפה למלא את השליחות האלוהית שהוטלה עליה.

הנחה אינטואיטיבית היא שאלוהים יכול להתערב בעולם בכל עת ובכל דרך שיחפוץ.⁷⁵ מכאן שאם אלוהים מתערב בעולם, הוא עושה זאת לשם צורך מוגדר, גם אם לעיתים קרובות נסתר מעיניהם של אנשים. ההיסטוריה האנושית כפי שהיא מצטיירת מהמסורת היהודית מלמדת על כך באופן ברור: מגע אלוהים בעולם הוא ביטוי לרצונו של אלוהים. להתערבות האלוהית תכלית כלשהי, והיא באה כדי להשיג דבר-מה, להסיט משהו ממקומו, למנוע, לעורר, לחזק או להחליש, וכיוצא באלה פעולות שאינן אלא ניסיון אנושי לפרש את פשרו של מגע אלוהי פתאומי זה בחיי האנשים. את מגוון התפיסות בשאלת מגעו של אלוהים בעולם אפשר להציב על ציר שבקצהו האחד התגלות אלוהית קבועה ומתמדת ובקצהו האחר ההנחה שאלוהים אינו מתערב בעולם השפל.⁷⁶ תהא תפיסת

74 ושם מחקר נוסף, ולמעבר מאלוהים לחוקיו ראו עוד להלן, פרק א, סעיף 3.
 74 חזון ברוך א (ברוך הסורי) יז 1 (וכן מח 16 [על פי תה' צ 4]); עז 15 (כנא, ספרים, עמ' שעד, שפו, תב; גרטנר, ברוך, עמ' 51, 83 [מח 13], 123).

75 השוו': 'כל נס אפשרי, אף המגוחך ביותר, אפילו שגרין יצוף', רוונצווייג, פירושי, עמ' 121 (ובדבריו כיוון למל"ב ו 6).

76 בעת החדשה הוצעו מיני סינתזות בין קרבה אלוהית ובין ריחוק אלוהי: '[אלוהים] קרוב ורחוק גם יחד', מופס, אישיותו, עמ' 16; 'אלוהים רחוק מרחק רב, ועם זאת הוא גם קרוב', ברקוביץ, אלוהים, עמ' 29, והשוו עוד גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 34, ולחלופין תנודות קיצוניות בין קרבה ובין ריחוק; 'שני אירועים תאולוגיים מרכזיים התרחשו בהיסטוריה היהודית. ההתגלות בסניגו וה"התגלות" באשוויץ. באירוע הראשון התגלתה נוכחות האל, באירוע השני התגלתה

ההתגלות האלוהית אשר תהא, התערבות אלוהית ברורה ומוחשית בעולם נתפסת תמיד כמאורע חריג. עבור מי שמניח שפרטי הטבע נוהגים באיזושהו מסלול עצמאי וקבוע, עצם התערבותו של אלוהים היא בבחינת מאורע יוצא דופן. עבור מי שמניח התגלות אלוהית מתמדת, החריגות מסתכמת בעוצמתה של ההתגלות שלפתע ניתנת לזיהוי ברור וחד-משמעי.

מן המקרא עצמו משתמע שתחום פועלו של אלוהים הוא בימים קדומים, ימי הבריאה, ולאורך ההיסטוריה בתחום עולמם של בני האדם. נקודה זו באה לידי ביטוי מודגש בכמה פסוקים המציגים ברצף אחד את פועלו של אלוהים בכריאת העולם ואת השפעתו על ההיסטוריה האנושית: 'הַיֵּשֶׁב עַל חוּג הָאָרֶץ וַיִּשְׁבֶּיהָ כַּחֲגָבִים הַנוֹטָה כְּדֹק שְׂמִים וַיִּמְתַּחֵם כְּאֵהֶל לְשֶׁבֶת, הַנּוֹתֵן רוּזְנִים לְאֵין שְׁפִטֵי אֶרֶץ כִּתְהוּ עֵשָׂה' (יש' מ 22–23).⁷⁷ העולם מסתובב על צירו ואלוהים מתערב בו לפתע, מסיט את ההיסטוריה האנושית ממסלולה, מקים ומחריב ממלכות, מחזק את ליבם של בני האדם, מוליך אותם לבחור כך ולא אחרת. קריאת הנביאים לתשובה מעם ישראל ולרחמיו של אלוהים בעקבות מציאות עתידית שראו בחזונו, מציאות שאפשר עוד למנוע, היא אולי הביטוי המרתק ביותר להתערבות אלוהית זו במסלול ההיסטוריה. כאן עומדים אנו בפני עולמות מקבילים שהתערבות אלוהית אופציונלית היא אשר מרחיקה אותם זה מזה. בעולם אחד חזון האימים התממש במלואו, ולעיני הנביא מתגלות מראות הפורענות: 'כֹּה הָרָאֵנִי אֲדַנִּי ה' וְהִנֵּה קָרָא לְרֵב בְּאֵשׁ אֲדַנִּי ה' וְתֹאכַל אֶת תְּהוֹם רֶבֶה וְאֶכְלָה אֶת הַחֶלֶק' (עמוס ז 4). ואילו בעולם המקביל נמנעה הקטסטרופה: 'וְאָמַר אֲדַנִּי ה' חֲדַל נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטַן הוּא. נַחֵם ה' עַל זֹאת גַּם הִיא לֹא תִהְיֶה אָמַר אֲדַנִּי ה' (שם, 5).⁷⁸

לאורך ההיסטוריה של המחשבה הדתית הועלו טיעונים שונים נגד הניסיונות להסביר את דרכי שליטתו של אלוהים בעולם, בגנות ההתחזקות אחר 'דרכי ה' ו'חק המשפט האלהי'.⁷⁹ ניסיונות הסבר אלה הוצגו כמעשה של תמימות אנושית

היעדרותו של האל. ההתגלות בסיני הצביעה על קרבת האל אלינו, "ההתגלות" באושוויץ על ריחוקו מאתנו/ו, הלבני, שבירת הלוחות, עמ' 13, ושם בעמ' 34–37 על נקודות המגע של גישה זו עם גישות מיסטיות וקבליות שונות.

77 בדומה לזה: 'אֲנֹכִי עֹשִׂיתִי אֶת הָאָרֶץ אֶת הָאָדָם וְאֶת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָרֶץ בְּכַחֵי הַגְּדוֹל וּבְזוּרְעֵי הַנְּטוּיָה וְנִתְתִּיָה לְאֲשֶׁר יִשָּׂר בְּעֵינַי, וְעַתָּה אֲנֹכִי נֹתֵתִי אֶת כָּל הָאָרְצוֹת הָאֵלֶּה בְּיַד נְבוּכַדְנֶאֶצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל בְּכָל עֲבָדַי וְגַם אֶת חֵיַת הַשָּׂדֶה נֹתֵתִי לוֹ לְעֶבְדוֹ' (יר' כו 5–6); ראו זקוביץ, בריאה, ולפיתוחים מודרניים פילוסופיים-תאולוגיים של רוח מחשבה זו ראו ברנהיים, ספר, עמ' 686–691.

78 השוו': 'אלוהים [...] יודע בעת ובעונה אחת [...] לא רק את כל התרחשויות העולם הגדוש הזה, כי אם גם את אלו שהיו מתרחשות במקומן', בורחס, שאין יודעים, עמ' 48.

79 יוסף אבן יחיא, פירוש כתובים, ג ע"ב, טור א; ה ע"א, טור ב (הקדמת פירושו לתהילים).

ובעת החדשה רבו הקולות הרואים בהם מעשה פסול, 'עניין של יהירות או של בטלנות רוחנית'.⁸⁰ אולם טיעונים אלו מתקיימים בעולם התאולוגיה התאורטית. אין בכוחם כדי להכחיש את קיומה של התחקות קבועה אחר המשמעות הנגלית ביחסי אלוהים ובני אדם, התחקות ארוכת שנים שימיה כימי האדם המאמין בכוח עליון. המסורת היהודית, ובפרט המקרא, רצופים תיאורים של התערבות אלוהית ולצידם הסבר, לא פעם דידקטי ופשטני, למוטיבציה האלוהית העומדת בתשתיתם. כאן חוזרת לעיתים הנוסחה 'עַן (אֲשֶׁר)' המצביעה על יחס ישר של סיבתיות בין התנהגות האדם ובין התגובה האלוהית.⁸¹ המקרא יודע לספר על שליחים שמימיים, מלאכים למיניהם, הנשלחים אל בני האדם להוציא לפועל תוכנית אלוהית: 'מְלָאךְ ה'" (בר' כב 11), 'שֶׁר צָבָא ה'" (יהו' ה 14) ו'אִישׁ אֱלֹהִים' (מל"א יג 1). מעקב אחר מסורות אלו מלמד על לבטי אמונה ומגמה פחות או יותר קבועה להקטנת פועלם של מלאכים ואף להעלמתם כליל.⁸² דומה שבתקופות מעצבות בהתהוות ספרי המקרא הועדפה התערבות אלוהית ישירה, ניסית, על פני שליחים שמימיים. לחלופין הועדפה התערבות אלוהית בעזרת מתווך אנושי, על פי רוב נביא. אך אלוהים גם אינו מונע עצמו מלהתערב בעזרתם של גויים, למשל בעזרת 'אֲשׁוּר שָׁבֵט אֲפִי וּמָטָה הוּא בְיָדָם יַעֲמִי' (יש' י 5) או 'כּוֹרֵשׁ רָעִי וְכָל חֶפְצֵי יִשְׁלֵם' (יש' מז 28), ולעיתים אף פועל להשיג את מבוקשו בעזרת בעלי חיים: 'וַיִּשְׁלַח ה' בָּעָם אֶת הַנְּחָשִׁים הַשָּׂרְפִים' (במ' כא 6), ועצמים דוממים: 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לָךְ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל גֵּס וְהָיָה כָּל הַנְּשֹׂף וְרָאָה אֹתוֹ וְנָחַי. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נְחָשׁ נְחָשֶׁת וַיִּשְׁמְהוּ עַל הַנָּס' (שם, פס' 8-9).

לכל המסורות העתיקות הללו משותפת העובדה שאין להן המשך בעולם. שליחי אלוהים יימצאו רק בבתי משוגעים, ואובייקטים אלוהיים דוממים אינם בני השגה עוד – חזקיהו 'כִּפְתַת נְחָשׁ הַנְּחָשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה' (מל"ב יח 4). לעיתים

80 פרדינאנד אֶבְנֶר (Ebner), בתוך: ברגמן, פראנץ, עמ' לג. בדורות האחרונים נקשר שמו של ישעיהו ליבוביץ עם שלילה חריפה של כל התחקות אחר חוקיות בדרכי שליטתו של אלוהים בעולם, ולמעשה שלילה של כל ניסיון לתיאור אלוהים: 'כל הגות שעוסקת באלוהים היא אלילית', ראו כשר, אלוהים; אוחנה, ליבוביץ, עמ' 177-199. בקוטב המנוגד עומדים הוגים כרוונצווייג המלגלג על תפיסות אולטרה-רציונליסטיות אלו ולפיהן 'האל הוא האחר לחלוטין; שלדבר אודותיו פירושו למעול בו', הנ"ל, פירושי, עמ' 101-102.

81 'עַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה' (בר' כב 16); 'עַן כִּי מָאֲסַתְּ אֶת ה' אֲשֶׁר בְּקֶרְבְּכֶם' (במ' יא 20); 'עַן אֲשֶׁר עָבְרוּ הַגּוֹי הַזֶּה אֶת בְּרִיתִי' (שופ' ב 20). לסקירה ממצה של צורות ההתגלות במקרא, סיבותיהן של ההתגלויות השונות וחוויתם של הזוכים בה ראו זליגמן, התגלות, ובין היתר סבון, לפגוש באלוהות.

82 רופא, מלאכים במקרא.

עוד נדמה שאלוהים נוגע בקצה אצבעו בכדור הארץ, שולח סופה המחריבה ערים, מנער את האדמה או מכווץ הר עד שבוקעת מראשו לבה רותחת. תופעות טבע שאלוהים בוחר פעם בפעם ניתכות על ראשי האנשים ונעלמות בחטף, מותירות אחריהן צער וסימני שאלה.⁸³ ולעומת התערבויות הפאר בעבר וקטסטרופות הטבע בהווה עומדת התורה, הביטוי הישיר והוודאי היחיד שבידי בני האדם להתערבותו של אלוהים בעולם. נקודת ייחוד זו של התורה לא תשתנה אף אם יימצא בעתיד חפץ אלוהי כלשהו המשקף גם הוא התערבות אלוהית גלויה – קצה זנבו של 'נַחַש הַנְּחָשֶׁת', ידית מטוהו של משה, שבר הענף שהמתיק את מי מרה (שמ' טו 25), וכן הלאה. מן המסורות על אודות העצמים הללו נלמד כי הם מתאפיינים בפונקציונליות מוגבלת וכי זכו לחיי נצח בשל השימוש המסוים והמוגדר שנעשה בהם. הנחש, המטה והענף שהמתיק את המים, ממש כמו 'האיל שנברא בין השמשות [ו]היה רץ ובא להתקרב תחת יצחק',⁸⁴ לא היו נחקקים על לוחות הזמן אילולא אלוהים נזקק להם ברגע אחד מכונן, אילולא בחר לפעול דרכם ולהשפיע על בני האדם. ערכם של שרידים אלו, אם יימצאו לפתע, יוגבל למישור הרגשי הסנטימנטלי, ולכל היותר תתעורר סביבם איזושהי אמונה מעורפלת כי בכוחם להביא ברכה ושאר סגולות כמקובל בתרבות הרליקווים.⁸⁵ בשונה משריד מקרי שכזה לא ניתן לצמצם את הפונקציונליות של התורה למקום מסוים או לפרק זמן מוגדר.⁸⁶ התורה היא אובייקט המסמל את ההתגלות האלוהית אך בה בעת גם ביטוי של ההתגלות האלוהית עצמה.⁸⁷ קיומה הבלתי מעורער וכלל ביטוייה, נקראת בקול או בלב, נלמדת ומשוננת או אף ממולמלת ללא מרכיב של הבנה, הם הוכחה שלא ניתנה לצורך שעה, לשם סיטואציה חולפת או לזמן מוגדר, אלא היא נדרשת תמיד, בכל תקופה ובכל מקום ושליחותה בעולם לא תמה.

אם כן אני סבור שהציפייה מהתורה להיות מושלמת ונטולת פגמים נגזרת ממעמדה האלוהי ומייחוסה לאלוהים – אלוהים הוא מופתי ומושלם ועל כן תורתו מופתית ומושלמת כמותו. וביסודה של ציפייה זו עומדות הנחות אינטואיטיביות אחדות הקשורות באלוהים ובתורתו ומשלימות זו את זו ובמידת-מה מחייבות את

83 על פי בובר, משה, עמ' 9.

84 פרקי דרבי אליעזר לא, עא ע"ב.

85 'העברי הקדמון [האמין] שיש מחלות שאפשר לרפא על ידי התבוננות בנחש', טולסטוי, כתבי הגות, עמ' 441. גילוי שרידיו של נחש הנחושת עשוי בהחלט להעניק חיים מחודשים לפרקטיקה רפואית זו.

86 השו"י יוספוס, נגד אפיון, ספר שני, לט, 284 (עמ' עא).

87 לוינסון, פרדוקסים, עמ' 47.

השתרשותה. אך אף אם אפשר להציע היגיון תאולוגי ופסיכולוגי מובחן העומד ביסוד אופק הציפיות מהתורה, אין בכך כדי לעמעם את הקשיים שציפיות אלו הציבו בפני קוראיה ומפרשיה של התורה לאורך הדורות.

לא תהיה בכך בשורה גדולה אם אציין, בפשטות, שהציפייה מהתורה למושלמות נידונה לכישלון קבוע מראש. ראשית, עמדותיהם של קוראי התורה הן תוצר של תרבות ותלויות מקום וזמן. מה שבני תקופה אחת תופסים כביטוי הכרחי למושלמות עשוי שלא להיחשב כך כלל בתקופה אחרת. האחד עשוי להניח התאמה הכרחית בין חוקי אלוהים שבתורה ובין חוקי הטבע, ואילו האחר יסתפק בהתאמה הכרחית בין חוקי אלוהים שבתורה ובין הפרקסיס היומיומי שלו הוא מחויב. יש מי שניגש לתורה כשהשקפת עולמו התעצבה ברוח הרציונליזם המיימוניסטי, ויש מי שקורא בה והוא נתון לרעיונות קבליים. ומשותפת לכולם הציפייה היסודית שהתורה תבטא היטב את מה שנתפס בעיניהם כראוי ונכון, בין אם עמדותיהם אלו משתלבות זו עם זו ובין אם הן עומדות בסתירה. יתרה מכך, בכל הנוגע לתורה אף לא ניתן להניח רגע היפותטי במהלך ההיסטוריה שבו נמצאה התאמה בין מה שבני דור מסוים תפסו כביטוי למופת ולמושלמות ובין האמור בה. התורה מורכבת ממסורות וממקורות בני זמנים ומקומות שונים, והיא מבטאת גלגולי עריכה מסועפים ותהליכי מסירה מורכבים, ואין בה אחידות מלאה, לא מבחינת מסירה ולא מבחינת תכניה. עבודתם של המאספים, המחברים והעורכים, אף אם לעיתים היא נדמית לנו כביטוי לכישרון נאצל, אינה מטשטשת את החספוסים, את אי-ההתאמות ואת הסתירות ההופכים את התורה לקורפוס בעל מסרים רבים ומתחלפים, ולמעשה קורפוס שאינו יכול לעמוד בהתאמה מלאה עם עמדותיו של קורא היפותטי כלשהו.⁸⁸

אין זה נדיר שקורא ביצירה ספרותית יגלה כי קיים פער בין ציפיותיו המוקדמות מהיצירה ובין הכתוב בה. במקרים אלו הקורא ישקול מחדש את ציפיותיו מהיצירה ובמידת הצורך יעדכן וישנה אותן במהלך הקריאה. לחלופין הקורא עשוי להגיע למסקנה שמערך ציפיותיו מהיצירה עודו רלוונטי. במקרה זה הפערים המתגלים בין ציפיותיו ובין הכתוב עשויים להיתפס כחולשה מסוימת ביצירה, אולי אף כפגם. ואף על פי כן אין הכרח שמסקנה מעין זו תוביל את הקורא לשפוט את היצירה בחומרה מיוחדת. אחרי הכול שום טקסט אינו אמור להיות שלם ומושלם מכל בחינה והיבט, וכלשונו של הורטיוס, אפילו 'הומרוס הטוב', גדול המשוררים, 'מתנמנם' מפעם לפעם.⁸⁹ אולם במקרה שבו אופק הציפיות מהיצירה נתפס כנתון

88 ראו בפירוט להלן, פרק א, סעיף 1.

89 הורטיוס, אמנות, 359, עמ' 40.

קבוע, כהנחת יסוד תקפה ונכונה, התהליך ההרמנויטי הוא אחר. כאן הכרח לכפות את כוונת הקורא על כוונת היצירה. תהליך הרמנויטי זה הוא מאפיין מובהק של קריאה בכתבי קודש.⁹⁰ המוחלט והנצחי אינו יודע פשרות ולא ניתן להשלים עם האפשרות שהיצירה האלוהית פגומה. אופק הציפיות הייחודי מהתורה, ביטחונם של קוראיה ומפרשיה כי היא מופתית ומושלמת ונטולת פגמים, היא דוגמה מובהקת – וככל הנראה הדוגמה הקלסית בכל הזמנים! – להכפפת כוונת הקורא על כוונת היצירה (intentio lectoris vs intentio operis) והיא הובילה לפיתוחם ולשכלולם של עקרונות הרמנויטיים רבי עניין.⁹¹

כפי שיתברר בפרקים הבאים, האפשרות הזמינה מכול להכפפת כוונת התורה לכוונתו של הקורא בה, היא בעזרת חתירה תחת המשמעות המילולית של הכתוב ופתיחתו למשמעויות עמוקות יותר. ואומנם, כעין היפוך של הכלל 'לא בא [הכתוב] לסתום אלא לפרש', פרשני התורה לדורותיהם נוטים להניח שלעיתים קרובות המשמעות האמיתית של הכתוב בתורה שונה משנדמה וכדי לחשוף אותה ראוי לקרוא בתורה מתוך מחויבות חלקית (ואף ללא כל מחויבות) ללשון ולהקשר.⁹² ועם זאת, הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה הוא כה בולט וחרף, עד כי אין די בפרשנות נקודתית, יצירתית וגמישה ככל שתהיה. על פער זה אפשר לגשר רק בעזרת עיבודים משמעותיים של הכתוב, ובכלל זה השמטות ותוספות של מידע הכרחי שאינו כלול בתורה או שנרמז בה בדוחק. זאת השיגו הפרשנים בתקופות שונות של ההיסטוריה בעזרת קורפוסים נוספים, סגורים ופתוחים, מהם בעלי אוטוריטיביות לעצמם ומהם ללא סמכות מיוחדת, העומדים ביחס ישר לתורה ומשפיעים על הבנתה. אלו הם שני מהלכים הרמנויטיים המשלימים זה את זה, שתכלית אחת להם: פריצת גבולותיה הקבועים והחתומים של התורה כדי שתבטא את מה שנתפס כראוי ונכון. מהלך אחד פועל ברובד העומק, בחשיפתם של משמעויות נסתרות בתורה בעזרת מתודולוגיה גמישה ויצירתית, ומשלים לו מהלך שני הפותח (לכאורה) את גבולות התורה למידע מן החוץ.

90 השוו: 'פרשנות דתית חייבת להציג שוויון בין עמדותיה שלה ובין המובן המקורי שבטקסט', ברלין, הרהורים, עמ' 390.

91 אקו, פרשנות, עמ' 29 (ומשמם כותרת ספרי).

92 סדר עולם, א (עמ' 219, וראו שם, עמ' 67, 112–114), ומיוסד על העיקרון 'נלמד סתום מן המפורש' המזוהה עם ר' ישמעאל, וראו פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 166–170, אך שורשיו עתיקים במידה ניכרת, ולמשל: 'הגלוי מוכיח על הנסתר', פילון, על חיי משה א, 280 (דניאל-נטף ואחרים, פילון, א, עמ' 263), והשוו ל'השערה הראשונה' שמנה קוגל, איך לקרוא, עמ' 15–14.

ההיסטוריה של פרשנות התורה מסועפת ורבת התפתחויות פרטים וגוונים. מדברי עד כה עשוי להתקבל הרושם שהתאמת הכתוב בתורה למה שמצופה שיהיה כתוב בה היא השאיפה ההרמנויטית הדומיננטית ביותר בכל התקופות כולן. על כן יש לדייק ולומר שאין הדבר כך. דומה שמבחינה כמותית, ניצול של כתובי התורה כדי ללמד לקח ומוסר כלשהו רווח הרבה יותר, בוודאי בפרשנות התורה של חז"ל ועוד קודם לכן, בכתביו של פילון. שימוש בכתובי התורה כדי להציג עמדה אקטואלית כלשהי שכיח ביותר הן בכתובה ההגותית הרבנית בימי הביניים הן בהגות ובפרשנות הרבניות בעת החדשה, ואף כאן באים הדברים ללא כל זיקה להתמודדות ישירה עם הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה. מובן הוא שבבסיסן של מגמות רווחות אלו מקופלת הנחה שהתורה מופתית ומושלמת, שהרי רק בשל כך אפשר ללמוד ממנה לקח ומוסר ראויים ונכונים, ולמצוא בה תשובה לשאלה אקטואלית. אולם הנחה זו מובנת מאליה ומושרשת, והפרשנים עשויים לקשור את דבריהם באופן רופף בלבד לכתובי התורה ומבלי שנלווית לפעולתם זו מודעות לקיומו של הפער בין הכתוב ובין המשמעות המופלגת שהוא מתבקש לשאת. ואף על פי כן דומה שההתמודדות עם הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה היא מנקודות המוצא המעצבות של העיסוק הפרשני בתורה, ולא פעם היא העומדת בתשתיתן של הנחות יסוד פרשניות מוכרות היטב. להתמודדות פרשנית זו מוקדשים חמשת הפרקים הבאים.

בפרק א אביא במרכזו דוגמאות מפתח המלמדות על המרחק בין הכתוב בתורה ובין מה שקוראיה ומפרשיה מצפים שיהיה כתוב בה. כפי שיתברר, הדוגמאות הללו מעלות שאלות מחקריות ומתודולוגיות כבדות משקל ובראשן האפשרות שפגמים (או קשיים) בתורה נתפסים באופן נבדל בידי קוראים ופרשנים בני דורות שונים, ומה שבן תקופה אחת ישפוט כפגם, בן תקופה אחרת עשוי לקבל באדישות מוחלטת. כאן הכרח יהיה לנסות ולאפיין את האתגרים הפרשניים העיקריים שעמדו בפני קוראיה ופרשניה של התורה לאורך הדורות, ולהצביע על אותם חסרים ופגמים שבני הדורות כולם התקשו להשלים עם קיומם בכתוב.

סדר העיון בפרקים ב, ג, ד ו-ה ינוע באופן כרונולוגי בין ארבעה קורפוסים רחבי היקף: פרשנות התורה הכלולה בספרות סוף ימי הבית השני, פרשנות התורה בספרות חז"ל, פרשנות הפשט בימי הביניים ופרשנות רבנית ומחקר רבני של התורה בעת החדשה. בחרתי לדון בארבעת הקורפוסים הללו כמקשה אחת, ואחלק אותם לתקופות ולתת-תקופות רק במקרים ששינויים וגיוונים בדרכי ההתמודדות עם הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה יחייבו זאת.

פרשנות התורה בספרות סוף ימי הבית השני, זו המשתקפת בחיבורים בין המאה השנייה לפני הספירה ובין המאה הראשונה לספירה, מהווה עבורי נקודת מוצא. כפי שאנסה להראות, דרכי ההתמודדות הרווחות בספרות זו לגישור על הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה מבטאות שלבים מוקדמים בציפייה מהתורה להיות מושלמת ונטולת פגמים. מצד אחד מהחיבורים השונים משתקפים ניסיונות ברורים לכפות את כוונת הקורא על כוונת היצירה, אולם בו בזמן אלו הם, על פי רוב, פתרונות והצעות נקודתיים – כל פתרון והצעה עונים על בעיה מוגדרת ואין הם מצטרפים יחד לכדי פתרון מתודולוגי כולל. אולם, כפי שיתברר, לצד זאת גם נמצא ניסיונות רבי עניין להתמודדות כוללת עם הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה, התמודדות הן במישור הקונספטואלי הן במישור המתודולוגי. גישתו של פילון הרואה בתורה מארג של חוכמה אלוהית שדבר אינו מקרי בה ואפשר ללמוד משמעות עמוקה בכל פרטיה מקבעת את מעמדה המופתי והמושלם. אם יימצאו קשיים או פגמים בכתוב, האשם הוא בקוראים ובהם בלבד, שכן שלמותה של התורה אינה תלויה בקוראיה ובפרשניה המתחלפים, גם לא בפילון עצמו. שונה היא ספרות הדינים והמצוות הקומראנית המציגה עצמה כמימוש ההכרחי של חוקי התורה שניתנו למשה, ומבלי לחשוף את זיקותיהם של החוקים הקומראניים לחוקי התורה העשויים להדגיש את משניותם. לצד זאת, ההתמודדות עם הפער בין חוקי התורה ובין החוק הקומראני נעשית גם בעזרת יצירתה של תורה נוספת, הנמסרת גם היא מפי אלוהים ומשכתבת חטיבות חוק.

פרשנות התורה של חז"ל, אף שהיא ניכרת בקווים ברורים של המשכיות, שונה ונבדלת מפרשנות התורה של סוף תקופת הבית השני. בשיאה, פרשנות זו מיוסדת על עקרונות קונספטואליים ופתרונות מתודולוגיים אפקטיביים המרוקנים מכל תוכן את עצם הרעיון שהתורה כוללת פגמים. הראשון שבהם הוא עקרון התורה שבעל פה, לפיו משה קיבל בסני תורת על פה המהווה מקור השלמה טבעי לתורה שבכתב. השני הוא עקרון רב-מובנות התורה, לפיו פסוקיה ומילותיה הם רב-משמעיים וניתנים לפירושים שונים ונבדלים. כפי שנראה, שני העקרונות הללו שלובים זה בזה וקשורים זה בזה, ואף שלא רק היבטים הרמנויטיים הובילו להשתרשותם הגמורה, לא ניתן להפריז במידת השפעתם על פרשנותם של החכמים. למעשה, ספרות חז"ל המאוחרת משקפת אקלים פרשני שבו לא קיים עוד פער בין כוונת התורה ובין כוונתו של הקורא בה, ומופתיותה של התורה ומושלמותה אינן ניתנות עוד לערעור.

דרכי ההתמודדות שפיתחו חז"ל יעמדו בפני אתגרים רבי עניין בימי הביניים, עם עלייתה של הפרשנות הפילולוגית, ובהמשך, בעת החדשה, עם עלייתה של

מחקר המקרא הביקורתי. בתקופות נבדלות אלו נדרשו הפרשנים להתמודד עם מכלול של אילוצים אינטלקטואליים ופולמוסיים שחייבו אותם לזנוח את פתרונותיהם האפקטיביים של חז"ל, ולפתח פתרונות מתודולוגיים חליפיים. המדובר בפתרונות שונים ולא פעם מורכבים ליישב את הכתוב בתורה עם מה שמצופה שיהיה כתוב בה, מהם פתרונות שהיכו שורש והפכו לכלי שגור בידי פרשנים וחכמים, מהם פתרונות רוויי קשיים וכשלים שפגמו בהתקבלותם. פרשני ימי הביניים חתרו למציאתו של מודל פרשני המאפשר את פירושה של התורה בהתחשב בלשונה ובהקשרה, ובו בזמן מתיר את ההסתמכות על התורה שבעל פה. כאן נמצא הבדל רב-עניין בין פתרונותיהם של פרשנים בני ארצות הנתונות לשליטת האסלאם ובין פתרונותיהם של פרשנים שפעלו באירופה הלטינית. אולם דומה כי הן שיטתם של אלה הן שיטתם של אלה ניכרות בקשיים ואולי אף בכשלים עקרוניים. בעת החדשה עיקר ההתמודדות הוא עם מחקר המקרא הביקורתי שהעמיד בספק את עצם אלוהותה של התורה. כאן נקטו הפרשנים והחוקרים הרבניים אסטרטגיות תגובה נבדלות. יש שהתעלמו מטיעוני הביקורת ודחו אותם מכול וכול, ויש שניסו להתעמת עימם ולא פעם גלשו – מדעת או בבלי דעת – אל המרחב הביקורתי. כפי שנראה, בסופו של דבר, התעמתויות אלו עם מחקר המקרא הובילו גם לשינויים עקרוניים באופק הציפיות מהתורה.

לבד מספרות סוף ימי הבית השני המשמשת כעין רקע וכנקודת מוצא, צמצמתי אפוא את מושאי המחקר לזרם הרבני 'הקלסי'⁹³; לא אעסוק כאן כלל בתרגומי התורה העתיקים, בפרשנות התורה הנוצרית, בפרשנות התורה השומרונית ובפרשנות התורה הקראית. אולם גם את הזרם הרבני איני מתיימר להקיף במלואו. כך נמנעתי מעיסוק בתרגומי התורה לארמית, וכך גם לא אעסוק בפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים ובפרשנות המיסטית והקבלית לדורותיה. דרכי ההתמודדות של חיבורים וזרמי מחשבה חשובים אלו עם הפער בין הכתוב בתורה ובין מה שמצופה שיהיה כתוב בה ניכרות בדמיון רב לדרכי ההתמודדות שאזכיר ממילא. בסופו של דבר מטרתי היא להציג את מה שנדמה לי כפרקים דומיננטיים במיוחד בהתמודדות עם פער זה ולעמוד על התנודות הנראות לי בעלות משמעות רבה, ולא לשרטט תמונה היסטורית מלאה של תולדות הפרשנות. וממעוף הציפור פרקים ותנודות אלו נידמים כרצף בלתי פוסק של התמודדויות שאופק ציפיות ייחודי ולמעשה בלתי אפשרי כפה על הקוראים והפרשנים. אלו הם ניסיונות רבי הוד לקרב את התורה אל זמנם ומקומם של האוחזים בה ולהתאים את כוונתם.