

## אחת דבר א-להים - שתיים זו שמעתי?

### דת ומדע

השאלה כיצד יש לכלכל את ממצאי ביקורת המקרא עם פרשנותנו לספר הספרים היא סעיף משנה של שאלה נרחבת יותר, בדבר היחס שבין דת למדע. עקרונית, אין זה משנה אם המדובר במדע העוסק במדעי הטבע (דוגמת גאולוגיה או ביולוגיה), במדעי החברה (כפסיכולוגיה או אנתרופולוגיה) או אם עסקינן במדעי היהדות; בכלם יש להידרש לשאלה מה היא המתודה הנכונה שיש לנקוט כאשר מתגלים מתחים או סתירות בין התחומים הללו.

שלוש גישות תאורטיות תיתכנה בבואנו לטפל במקרה של סתירה בין ממצא מדעי לבין הכתוב, אך רק שתיים מהן פתוחות בפני שלומי אמוני ישראל. כבכל מקרה של הכחשה הדדית בין שני מקורות, ניתן להעדיף אחד מהם על פני רעהו ולהכריע כמותו, תוך כדי דחיית המקור השני לחלוטין. לחילופין, ניתן לנסות להגיע לתשובה שתהווה דרך ביניים המנסה לפשר בין שתי העמדות הקיצוניות. דרך ממצעת כזו תחייב אוקימתא או הסבר המסביר את הכתוב בדרך מסוימת, תוך כדי הפקעת פרשנותו המילולית הפשוטה.

ניקח כדוגמה את שאלת זמן התהוות העולם, תוך כדי היזקקות למתח שבין התיאור בספר בראשית, המספר על בריאה בשישה ימים, לבין התאוריה המדעית הרווחת על תהליכים שהתרחשו במשך מיליוני שנים. כאמור, קיימות באופן תאורטי שלוש אפשרויות: א. לדחות את

\* נתפרסם בדף קשר לתלמידי ישיבת הר עציון 851, אדר תשס"ב, ובעלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון יז, תשס"ג, עמ' 23-42. הדברים מבוססים על דברים שבעל פה שנאמרו בישיבת הר עציון בט"ו בשבט תשס"ב. הדברים נכתבו בידי יעקב אוחנה, ועברו את ביקורת אומרם.

הערת העורך: דבריו של הרב משה ליכטנשטיין נתפרסמו בתגובה לדברי הרב אמנון בזק, שעסקו בפולמוס על דרך לימוד התנ"ך. מובאים פה חלקים מן המאמר, העוסקים ברב מרדכי ברויאר ובשיטתו.

התיאור בבראשית כלא נכון; ב. לדחות את התפיסה המדעית כלא נכונה; ג. לתת פרשנות לכתובים שתאפשר להם להסתדר עם התזה המדעית. היות שהאופציה הראשונה חסומה בפניו של יהודי המאמין בתורה משמים, נשארות שתי האפשרויות האחרות. המתח הזה, שבין משמעות לשון הכתוב כפשוטו לבין ממצאי השכל האנושי, עומד ביסוד חלק נכבד מדיוניהם של חכמי ישראל בימי הביניים, והוא הניצב בפנינו אף בסוגיה זו.

כידוע, גישות שונות ננקטו בידי הוגים שונים ביחס למידת הנאמנות הראויה, או הגמישות האפשרית, ביחס למשמעותו הפשוטה של הכתוב, ואין כאן המקום לפרטן. עם זאת, אלו ואלו מודים שיש מקרים שבהם יש להבין את הכתוב שלא כפשוטו (הדוגמה הטובה ביותר לכך היא ההאנשה הרווחת בכתובים). כמו כן מודים כולי עלמא שיש מקרים אחרים שבהם הסטייה מלשון הכתוב אינה מוצדקת. גישתו של הרמב"ם בעניין 'עולם קדמון או נברא?' מדגימה זאת היטב. כידוע, הרמב"ם טוען (מורה נבוכים ב, כה) שלו היו העובדות המדעיות מוכיחות מעבר לכל ספק שהעולם קדמון, הוא היה מקבל זאת כעובדה, ומפרש את הפסוקים באופן שיסבלו מובן זה. אולם, הואיל ואין הוא משוכנע שזאת עובדה מדעית, ולדעתו אין פה אלא תאוריה בלבד, אזי המחיר הכבד שהוא ייאלץ לשלם בפשט הכתוב אינו מצדיק את הרווח של אישוש תאוריה מדעית רווחת. במילים אחרות, קבלתה או דחייתה של טענה מדעית העומדת במתח עם הפסוקים תלויה באיזון שבין שני גורמים: מידת ההוכחה או השכנוע בתקפותו של הממצא המדעי מחד, ודרגת הדוחק כלפי פשט הפסוק מאידך.

לכן, ניתן לומר שחלק לא מבוטל של הדיונים שהתנהלו מסביב לשאלות הללו בימי הביניים תלויים בנכונותו של כל הוגה והוגה לקבל את ממצאי השכל האנושי הבאים לידי ביטוי כמסקנות מדעיות. ככל שביטחוננו העצמי ואמונו בשכל האנושי גדלים, כן יעשה מאמץ גדול יותר לשלבם עם התורה; וככל שאינו משוכנע בטיעון המדעי, לא ייאותר על פשט הכתובים.

ממילא, בדיקת הממצא המדעי והערכת מעמדו כעובדה, השערה, טענה וכדומה, הם שלב קריטי בשאלת הצורך לשלב את הממצאים הללו

בהבנתנו את הכתובים. כאמור, אין בהקשר זה הבדל עקרוני בין מדעי הטבע, החברה והרוח, לבין ביקורת המקרא.

כאן אנו מגיעים לשאלה הראשונה ביחס לשילוב ממצאי הביקורת בלימוד התנ"ך ובהסתייגות שיש להסתייג מעמדתו של הרב ברויאר. לדידו, אין כלל ספק בנכונות הממצאים של אנשי ביקורת המקרא ('הגבוהה' לכל הפחות) וכל מה שנתר לעשות הוא לשלב עובדות אלו בפרשנות החומש ולמצוא להם מסגרת תאולוגית אמונית המתאימה להשקפתנו. בתארו את מפגשו עם העולם האקדמי המקראי, הוא כותב: "השתכנעתי ללא צל של ספק שהדין עם החוקרים" (מגדים, ל, תשנ"ט, עמ' 97 [לעיל, עמ' 156]). במקום אחר הוא אינו מסתפק בתיאור האישי של עמדתו, אלא קובע שכל שוחר אמת ומודה על האמת מחויב להגיע למסקנה דומה.<sup>1</sup> לא פחות ולא יותר! האפשרות שתיתכן עמדה אחרת מעמדתו, המונעת מנימוקים ענייניים, או שאפשר להיות אדם בעל יושר אינטלקטואלי ובכל זאת להטיל ספק בממצאי ביקורת המקרא, נראית לרב ברויאר כבלתי הגיונית בעליל.

ואולם, יש לקבוע שממצאי הביקורת לא יצאו מגדר היפותזה. ויש להדגיש: אין זאת אומרת שבכך דחינו את מסקנותיהם ופטרנו עצמנו מן הצורך להתמודד עם המתח הנובע מכך, שהרי גם השערות והיפותוזות דורשות התייחסות כנה ורצינית אם הן סבירות או משכנעות. עם זאת, עדיין יש כאן קביעה משמעותית לענייננו, שהרי יצירת האיזון שבין התורה למדע תלויה אף במידת תקפותו המחייבת של הממצא המדעי.

מדוע אנו אומרים שאין הביקורת עובדה אלא היפותזה? שתי סיבות לדבר; ראשית, המדע עצמו על כל מרכיביו, כולל מדעי הטבע, אינו מתיימר להיות עובדה אלא תבנית המסבירה באופן הסביר ביותר את התופעות הנגלות בפנינו. אמנם, לרוב אנו נוטים לקבל זאת כהסתייגות בעלמא וחיים את חיינו כאילו התאוריות המדעיות הן עובדות בדוקות; אך טוב נעשה אם נזכור שהמדע עצמו טפח על פניהם של הרבה מפרשני ימי הביניים ששילבו את הממצא המדעי המעודכן של זמנם בתוך פירוש

1. M. Breuer, 'The Study of the Bible and the Primacy of the Fear of Heaven: Compatibility or Contradiction', in: S. Carmy (ed.), *Modern Scholarship in the study of Torah: contribution and limitations*, New Jersey-London 1996, pp. 159-180. ראה שם, עמ' 161 [לעיל, עמ' 112].

החומש, בהפכו את המדע העובדתי שלהם למופרך מעיקרו. ואם במדעי הטבע עסקינן, קל וחומר למדעי הרוח, שבהם תאוריות עלולות ונופלות חרשים לבקרים.

ברם, ישנה נקודה משמעותית עוד יותר לענייננו. למרות האמור לעיל, אנו מקבלים את הממצא המדעי בתחומי מדעי הטבע כמהימן, מפני שהצעותיו מיתרגמות להצלחות טכנולוגיות, הלכה למעשה. ניתן לשגר חללית לחלל או לעשות הפריית מבחנה על סמך הליכתנו בשיטה מדעית מסוימת, מה שאין כן במדעי הרוח והחברה, שבהם לא יצאו הדברים מגדר השערה. וכי ניתן להוכיח בהוכחה מדעית מה היה הכוח שהניע את המהפכה הצרפתית? האומנם ניתן להראות כי ה-  
deconstructionism, או כל תאוריה ספרותית אחרת, אמתית היא ?

יתר על כן: יש כאן נקודה בסיסית עוד יותר. אין לך תאוריה שאין מאחוריה מטפיזיקה ותפיסת עולם. על כן, בבואך לדון בצדקתה או באי-צדקתה של דרך כלשהי, עליך לתהות על הסכמתך או אי-הסכמתך עם תפיסות היסוד שלה, שמהן נגזרות מסקנותיה. למשל, אדם הנתקל בתאוריות פסיכולוגיות למיניהן, חייב לשאול את עצמו אם ישנה בהן הנחת יסוד דטרמיניסטית, ואם היא מתיישבת או עומדת בסתירה עם תפיסותיו ביחס לשאלת הבחירה החופשית. הוא הדין לתלמיד בחוג לספרות הנתקל בקריאה פמיניסטית או מרקסיסטית של יצירה ספרותית, וכיוצא באלה.

כך הם פני הדברים אף ביחס לביקורת המקרא. לכאורה, היא ניגשת לטקסט באופן ניטרלי ובוחנת אותו בדיקה טקסטואלית גרידא. אולם לאמתו של דבר, היא ניגשת לטקסט מתוך הנחות יסוד מסוימות מאוד בדבר אופי הטקסט וטיב מחברו, תורה מן השמים כהתגלות אלוהית, יכולת הנבואה לחזות אירועים עתידיים ועוד כהנה וכהנה. הנחות סמויות השוללות או הממעטות את התפיסות הללו, הן המסד שעליו מבוססות מסקנות המחקר המקראי. מאליו מובן שאם הנחות העבודה שלנו כיהודים מאמינים הן שונות, תיתכנה או אף תתחייבנה מסקנות שונות אף לפי הניתוח השכלי, היות שטיב הטקסט מחייב ראייה אחרת. לדוגמה, מי שאינו מאמין ביכולתו של הנביא לחזות את העתיד על סמך נבואתו, מחויב להגיע למסקנות הכרונולוגיות המתבקשות מתפיסה זו. זה יחייב

אותו לאחר את חציו השני של ספר ישעיהו ולקרעו מעל חציו הראשון, וכן לאחר פרקים רבים נוספים, דבר שאינו מתחייב מתפיסה המכירה בדיעה אלוקית הנמסרת לנביא.

הנחות היסוד הסותרות של אנשי המחקר האקדמי, האמונים רובם ככולם על תפיסה רציונליסטית חילונית (או פרוטסטנטית), לעומת אמונותיו של האדם המאמין בתורה שניתנה למשה בסיני, גורמות לכך שגם ממצאיהם של אנשי הביקורת אינם בחזקת עובדה לדירם של שלומי אמוני ישראל, היות שהם מתבססים על תשתית שאין הכרח לקבלה ועל הנחות מתודיות הנובעות מעמדתם המטפיזית. ללא דרישה וחקירה מאומצת וברירת האוכל מתוך הפסולת, אין לנו שום ערובה שהעמדה המובעת אינה תלויה בתפיסת העולם שמאחריה.

קביעה זו איננה עניין תאורטי. היא נוגעת לכל היומרה לבדוק את הטקסט המקראי בכלים ספרותיים או היסטוריים. הלא אם הטקסט איננו אלוקי אלא אנושי, מובן שניתן לבדוקו לאור כללי הכתיבה המוכרים לנו ולהסיק מסקנות לגביו. ברם אם הטקסט הוא מן השמים, כלל וכלל אין זה מובן מאליו שניתן להכפילו לכללי הכתיבה האנושית. כשם שהרמב"ם קבע שלא ניתן לשפוט את ידיעתו של הקב"ה על סמך ידיעה אנושית, למרות שהשתדל להבינו באופן זה, כן לא ניתן לקבוע שספרות אלוקית כפופה לכללי הספרות האנושית. הטקסט הוא ייחודי מפאת היותו אלוקי (*sui generis*), ואין כלי המחקר ישימים בהכרח לגביו. אין זאת אומרת שלא ניתן להחזיק בדעה ש"דיברה תורה כלשון בני אדם", אך זו עמדה ולא עובדה, ומשקלה היחסי נגזר גם ממידת התנגשותה עם לשון הכתובים ועם אמונותינו.

דא עקא, ביקורת המקרא, כדיסציפלינות אקדמיות אחרות, מציגה עצמה לראווה כמדע עובדתי ולא כהיפותזות הנשענות על תפיסות עולם מסוימות מאוד. בכך היא מתעטפת באצטלה לא לה של עובדתיות אובייקטיבית לעומת התפיסה האידאולוגית המוצגת כנגדה, ותוך כדי כך היא מנסת לעצמה את היוקרה של מדעי הטבע. שינוי מטבע הלשון העברי מ'חכמת ישראל' ל'מדעי היהדות' איננו עניין לשוני גרידא, אלא הנפת דגל המדע לעומת התביעה הצנועה והאמתית יותר לחכמה. כאמור, אף המדע עצמו נשען על מטפיזיקה משלו ביחס לסיבתיות ולמעמד הרוח

והחומר, וקל וחומר ביחס לנושאים שאינם ניתנים לאימות באופן שמדעי הטבע מאפשרים.

אם נסכם את דברינו עד כה, ניתן לכללם בקביעות הבאות:

- ממצאי ביקורת המקרא אינם עובדות אלא היפותזות.
- טענות הביקורת האקדמית נשענות על מטפיזיקה מסוימת, העומדת בסתירה עם הרבה מהשקפות היסוד שלנו.
- הביקורת מציגה עצמה כמדעית, ואיננה חושפת בפני שומעיה את הנחות היסוד המטפיזיות שלה.
- לאור זה, יש צורך לבדוק ולחקור היטב כל ממצא, ולברר אם הנו תולדה של הנחות העומדות בסתירה לאמונתנו או לא. ייתכן בהחלט שישנן הצעות פרשנות מעניינות וחשובות שניתן לדלות מעולם הביקורת, אך זאת בתנאי שאינן עומדות בסתירה להנחות היסוד האמוניות שלנו.

לאור הצגה זו, ניתן להגיע לקביעה הבסיסית יותר שבתשתית כל העניין, והיא שאנו מאמינים בתנ"ך בגלל שאנו מאמינים בקב"ה, ואין אנו מאמינים בקב"ה בגלל התנ"ך. ממילא, אין אנו מנסים להבין את התנ"ך כשהוא לעצמו, ללא כל אמונות ודעות, אלא אנו ניגשים לטקסט עם מערכת שלמה של הנחות הנגזרות מאמונה זו ומן המסורת המלווה אותה. דרכו לאמונה של אדם בן ימינו זורמת באפיקים שונים. למרות כל טענותיהם של חכמי ימי הביניים, אין האדם מתחיל בהכרח מן התנ"ך, אלא יש שהוא מגיע אל ספר הספרים בעקבות האמונה. אין זאת אומרת שלא ניתן לקבל עמדה המשלבת אמונה עם ממצאי ביקורת המקרא, במידה שהם אכן משתלבים, אך בהחלט יש לומר שהאמונה קודמת לפרשנות ושתיפסת עולמו של המבקר משמעותית לעניין, ויש לבדקה בטרם בולעים את מסקנותיו על קרבן וכרעיהן.

לסיום הפרק הזה מן הראוי להעיר הערה קצרה ביחס לעיסוקם של קדמונים במקרא. מלבד העובדה שאיננו מחויבים לקבל את כל עמדותיהם של הקדמונים, ישנה נקודה הרבה יותר בסיסית בעניין זה, והיא ההקשר הרוחני-תאולוגי של הדברים. פעמים הרבה, אין הבעיה מתמקדת בעמדה הנקודתית, אלא במטען התאולוגי שהיא נושאת על גבה, במיוחד לאור הקשרו התרבותי. כך, לדוגמה, שאלת איחור פסוקים

מן התנ"ך לאחר זמנו של משה רבנו. יש צורך לדון בעצם העניין, לאור השאלה איזו דרגת נבואה נצרכת לתורה - האם צריך נבואה בעלת איכות מטפיזית מסוימת שרק משה רבנו השיג אותה, ולכן פסוקי התורה הנם תורת משה מכורח מטפיזי, או שמא אף דרגות נבואה אחרות יכולות להספיק באופן עקרוני. זהו הצייר שעליו סובבת המחלוקת בעניין שמונת הפסוקים האחרונים של התורה ומעמדם. מחלוקת זו מנותקת מכל הקשר תרבותי. מי שנוקט את הדעה הראשונה מחויב להתעקש שאין ולו פסוק אחד המאוחר למשה רבנו, וזאת מעצם ההגדרה. לעומת זאת, מי שנוקט את העמדה השנייה, יכול באופן עקרוני לקבל איחור של כמה פסוקים. ברם, תפיסה זו יכולה הייתה להיאמר בימי הביניים, כשדובר בשאלה עובדתית לגבי כתיבתו של פסוק מסוים, וכשאינן במסקנה כדי לשנות כהוא זה את אופי הפסוק כגיתן משמים ואת משמעות התורה כהתגלות הקב"ה לעם ישראל. ואולם קביעה זהה שתבוא מפי אנשי ביקורת המקרא טומנת בחובה אקסיומות שונות לחלוטין ביחס לטיב הטקסט, כוונות מחבריו וכדומה. ממילא, למרות שהקביעה הנקודתית אולי זהה, תהום רוחנית ומטפיזית פעורה בין שתי הטענות הזהות-לכאורה.

מאמרו של הרב ברויאר בגיליון ב של **מגדים**, 'תורת התעודות של בעל שאגת אריה'<sup>2</sup>, נכשל בזה כישלון חרוץ. הניסיון לקשר בין **השאגת אריה** לבין תזה הבאה לעקור את כל היקר והקדוש לנו, ולשים את **השאגת אריה** עם ולהויזן בספינה אחת, מופרך מן היסוד.

וכי למישהו יש ספק מה הייתה תגובתו של אותו קדוש אם היה מתוודע לתאוריה שיש לקרוע עליה קריעה מדין ספר תורה שנשרף? גם אם **השאגת אריה** הציע הצעה הקרובה לממצאי ביקורת המקרא, אין זו אלא קרבה פרשנית נקודתית ולא זהות בגישה. לכן, מלבד הערך הפרובוקטיבי שבכותרת, אין שום אמת בניסיון למצוא ב**שאגת אריה** תנא דמסייע למפעל ההיזקקות לביקורת המקרא המודרנית לשם פרשנות התנ"ך.

2. **מגדים** ב, תשמ"ז, עמ' 22-9 [לעיל, עמ' 109-92].

### בחינת 'שיטת הבחינות'

בעולם ישיבות ההסדר והמכונים להוראה, שיטתו של הרב ברויאר היא הגישה החלוצית והשולטת בפרשנות התנ"ך המשתמשת בביקורת המקרא, ולכן מן הראוי להתייחס אף לתכניה הספציפיים יותר, ולא רק להסתפק בשרטוט העקרוני שהבאנו לעיל. גם עולמו הפרשני של הרב ברויאר מכיל בקרבו מטפיזיקה, ועל הלומד להיות מודע לה בטרם יחליט לאמץ את גישתו. ראשית, העולם המוצג בה הוא עולם של ניגודים וסתירות חריפות, ולצד זה מובע הצורך למציאת גורם מפשר שישלב בין הסתירות. לא בכדי נזקק הרב ברויאר בהקדמתו לפרקי מועדות לעולם הקבלה כדי למצוא ביסוס וסיוע לתפיסה הבנויה על הנגדה ופישור כה חריפים. היות שמוקד פרשנותו של הרב ברויאר הוא זווית ראייתו של כותב התורה, דהיינו הקב"ה, המתח וההנגדה הנובעים מכך מניחים דיאלקטיקה ברמה האלוקית ואינם תוצאה של מציאות דיאלקטית בעולם, ועל כן יש צורך להשתמש במודל הקבלי.

זאת ועוד: גישתו של הרב ברויאר מניחה עמדה קיצונית מאוד בסוגיה הנכבדה של אוטונומיה שכלית לעומת סמכות המסורת, כדבריו:

אולם אין פירושו של דבר, ש[הלומד] יותר על חירות אישיותו ויקבל דברים שאיננו מסוגל לקבל. הוא ינסה להבין, ואם לא יבין ישאל, ואם לא יבין את התשובה יחזור וישאל - מתוך אמונה שלמה שיש תשובה לשאלותיו. אך לעולם לא יאלץ את עצמו להבין את מה שאיננו מובן לו ולא יזדהה עם מה שאין בכוחו להזדהות אתו. שכן היא לא תצלח. משום כך לא יכניס אל לבו דברים שהם זרים לרוחו, כי הרוח תדחה רעיונות שהם זרים לה, כשם שהגוף דוחה איברים זרים. אך מאידך, הוא גם לא ישליך את הדברים הקשים מן הלב ארצה מתוך החלטה שאין הם ראויים לו. אלא הוא ישים את דברי התורה 'על' לבבו וימתין באמונה לשעה שבה יפתח הלב ויקבל את הדברים שעדיין איננו מסוגל לקבל. בהמתנה זו הוא יבטא את אמונתו השלמה באמתה של תורה. היא כל ההבדל שבין יחסו אל תורת ה' ובין יחסו אל כל ספר שנכתב בידי אדם

(פרקי בראשית, עמ' 18 [לעיל, עמ' 155]).



בסופו של דבר, השכל הוא הדיין היודע ועד שבידו לקבוע, ואין האמונה אלא אָמוֹן וביטחון בקב"ה, שבסופו של דבר התורה אכן תתברר כהגיונית.

ואולם מידת הגבורה הנדרשת מן האדם, ההכנעה בפני הקב"ה כיציר בפני יוצר, כיצור תלוי ומותנה העומד בפני האין סוף המוחלט והנצחי, דורשת לפעמים אף את הכנעת השכל בפני המקום. זהו המסר הבסיסי של העקדה, שלפעמים הקב"ה דורש מן האדם את השעיית האוטונומיה שלו וקבלת מרותו. ואם ביחס לפרשנות המקרא נקבל את העמדה המוצגת בציטוט דלעיל, מה נאמר ביחס לשאלות של מוסר והשגחה כבעקדה, שאלת 'צדיק ורע לו' או מצוות כמחיית עמלק? מה שנאמר לאיוב מפי הגבורה על חולשת הבנתו ויומרתו היתרה, תקף כעיקרון מנחה ביחסו של האדם עם הקב"ה, והוא הדין להתגלותו כלפינו באמצעות תורתו.<sup>3</sup>

מלבד העניין המטפיזי, ישנן אף נקודות תורפה בעצם הגישה הפרשנית. בראשן, עצם ההנחה שהקב"ה יציג את התנ"ך באופן המסתיר עיקרון כה בסיסי. אנשי הביקורת אינם טוענים שצורת העריכה באה לבטא עיקרון מכוון של כפילות, אלא מניחים שנעשה ניסיון על ידי 'עורך החומש' לשוות לו חזות אחידה כלפי הקורא, ועל ידי כלי המחקר שפיתחו ניתן לגלות את התפרים ולחשוף את חוסר האחידות שבו. לדידם, האדם מנסה להסתיר, אך אין הוא מצליח בכך, ואילו החוקר מצליח להתגבר על הקשיים כיוון שהעריכה אינה מושלמת. לעומתם, בעולם של הרב ברויאר, הקב"ה איננו אמור לכתוב באופן המסתיר את המגמה הבסיסית שלו, אלא באופן שנועד לתת ביטוי לשני עקרונות שונים. ואולם אם זו המטרה, הרי נוצרה מערכת מסורבלת ביותר לשם כך, שהסתירה כל כך טוב את מגמתה עד שאיש לא הכירה, עד שקם הרב ברויאר וחשף אותה. אתמהה.

לאמתו של דבר, יש לסייג קושיה זו. במקומות שהתורה מספרת סיפור כפול, ההצגה ברורה ומצליחה להציג את המגמה הכפולה באופן

3. לשם השוואה והנגדה, עיין בדבריו של אבי מורי, ראש הישיבה הרב אהרן ליכטנשטיין במסתו 'Torah and General Culture: Confluence and Conflict', in: J.J. Schachter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures*, Northvale, N.J. 1997. לצערי, הקטע הרלוונטי (עמ' 283-284) ארוך מדי לציטוט, אך הוא מומלץ ביותר בהקשר דיון זה.

הניכר לקורא. ואכן, מני חז"ל ואילך עמדו פרשנים על משמעותן של פרשיות כפולות. בכך אין מן הקושי שהזכרנו. ואולם הרב ברויאר מנסה, ובמוצהר, ליישם זאת אף בתוככי פרשה אחת, תוך כדי ארגונה מחדש, כפי שהבהיר בהקדמתו לפרקי בראשית (עיין שם, עמ' 17 [לעיל, עמ' 153]). ולכן נוכל למצוא אותו כותב משפט מעין זה: "והמשכו של פסוק ג איננו יכול להיות פסוק ד... ומכאן, שהמשכו של פסוק ג הוא פסוק טו" (פרקי בראשית, עמ' 354). עמדה זו כבר קשה מאוד לקבל. אם באנו להעריך את הגישה, הרי שביחס לפרשיות כפולות היא נראית סבירה למדי, הן כפרשנות והן ביחס לשאלה המטה-פרשנית לגבי הצלחתה של הקב"ה להעביר את מסריו. לא כן בניסיון לפרום פרשייה אחת לחוטים מספר. אמור מעתה: פרשיות כפולות - הן, פרשיות חצויות - לאו.

נוסף על כך, בבואנו לדון בדרך פרשנית כלשהי, עלינו לשאול לא רק מה יש בה, אלא גם לבדוק מה אין בה. בהקשר זה, ראויה להדגשה העובדה שהפרשנות המושפעת מביקורת המקרא ממוקדת מסביב לדרכי כתיבת התורה ומסירתה, ואילו האלמנט האנושי אינו זוכה בה לטיפול נרחב, אם בכלל. הואיל ומוקד מרכזי של ביקורת המקרא הוא הניסיון לנתח את דרכי חיבורו ודרכי עריכתו של הטקסט, הרי עיקר עניינה הוא הביטוי הסגנוני; ואילו מושא הסיפור, הדמויות הפועלות בו, תופס מקום משני. בתרגום המתבקש לתפיסה דתית המושפעת מן הגישה הביקורתית, הרי שהיא מתמקדת בנותן התורה ובדרכי התגלותו וממעטת לעסוק במקבלי התורה ובסיפורים המסופרים עליהם. ואכן, הרב ברויאר מתבטא ביחס לתורה "שכל עצמה לא באה אלא לתאר מידות אלויות" (פרקי מועדות, עמ' 14 [לעיל, עמ' 58]).

מובן שדגש זה אינו ייחודי לשיטה פרשנית זו בלבד. מסיבות שונות ומשיקולים אחרים, גם גישות פרשניות אחרות מבכרות את העיסוק בנותן התורה ובדרכי התגלותו על פני העמדת האדם במרכז העניינים. בזהור אף כתובים דברים חריפים ביותר כלפי אלו הרואים בתורה את תורת האדם. עם זאת, הרבה מאתנו מזדהים עם תפיסות עולם ומסורות פרשניות הדוגלות באמירתו של בן עזאי כי "זה ספר תולדות אדם" הוא הוא הכלל הגדול שבתורה, והמעמידות את האדם ואת חוויותיו בלב לבו של הספור המקראי. בסופו של דבר, שיקולים פילוסופיים ותאולוגיים,

ולא רק טכניקת פרשנות, מעורבים בהכרעה מעין זו. לא באנו כאן לנקוט עמדה או לבטל את ההישג הפרשני החשוב של הרב ברויאר, אלא להעמיד על משמעות הכרעתו הפרשנית ועל השלכותיה.

עניין אחרון שמן הראוי לציין בפרק זה הוא הנתק החריף למדי הנוצר אצל חסידי ביקורת המקרא, בין תורה שבעל פה לבין התורה שבכתב. אמנם, נכון הוא שבעיה זו רובצת לפתחם של כל הפשטנים לדורותיהם, למן הרשב"ם ואבן עזרא, ועלינו גם להכיר בכך שאין הגדרה מדויקת לקביעת האיזון המדויק. ועם זאת, דומה שאסכולת **מגדים** מרחיקה לכת בכך, באופן הצורם את אוזנו של כל הנמנה על יושבי בית המדרש. כך, דרך משל, דיון מלומד למדי התנהל בזמנו מעל דפי **מגדים** ביחס לתאריך המקורי של חג השבועות, האם היה בו' בסיוון או בט"ו בו, ועוד כיוצא באלה.

### המחיר הנפשי

מלבד בחירת שיטה פרשנית על סמך גישה האינטרניזית, מן ההכרח להתמודד עם השאלות החינוכיות הנלוות לה. בסופו של דבר, ביסוס האמונה, חיזוק החוויה הדתית, המפגש עם תורתו של הקב"ה כחוויה דתית, לימוד החומש תוך כדי הזדהות עם שיחתן של אבות ותורתן של בנים - הן-הן מטרותינו הסופיות. "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. לשמר את מצות ה' ואת חֻקֵיך" (דברים י', יב-יג) - כך הגדירה תורה את ייעודו ותפקידו של אדם בעולם. לכן, בסופו של דבר עלינו לתת את הדעת לדילמות החינוכיות המתלוות למפגש עם עולמה של ביקורת המקרא, ולבדוק אם דרך זו יש בה כדי לקדם את המטרות הללו או לאו.

במידה ידועה, שאלה זו מחזירה אותנו לדילמה הקלסית, האם המאמין התמים "שקיבלה בתמימות, בלי התפללות וכלי התחכמות, מעולה הוא מן המתחכם והחוקר" כטענת הכוזרי (ב, כו), או שדרכו של החוקר היורד ליסודי התורה היא העדיפה, כדעת הרמב"ם. ואולם, לא באנו כאן לדון בשאלה עתיקה זו, אלא להידרש להשלכותיה הייחודיות בהקשר לעיסוק בביקורת המקרא.

ואכן, לעיסוק בביקורת יש מחיר חינוכי לא מבוטל, מפאת הזווית הייחודית שבה המבקר מעמיד את עצמו. המחקר והביקורת, מעצם הגדרתם, מעמידים את עצמם מחוץ לתופעה שאותה הם חוקרים. כביכול, הם מתבוננים 'מבחוץ' על המערכת הנדונה. עמדה זו היא העומדת בבסיס היומרה לאובייקטיביות מדעית כלפי מושא המחקר, והיא מיתרגמת למערכת יחסים של אובייקט-סובייקט כלפי הכתוב. בלשון אחרת, העיסוק האקדמי במקרא כדיסציפלינה מדעית נתפס כפעולה חוץ דתית, ולכן הוא נעשה במוסדות שאינם מתיימרים למעורבות דתית או נפשית במושא לימודיהם.

למותר לציין, שעמדתנו כלפי התורה שונה בתכלית השינוי. אנו רואים בה ספר קדוש, שאדם אמור לפתח כלפיו קשר נפשי ורגשי עמוק. גופי הלכות ומנהגים מושרשים מכתבים לנו את יחסנו כלפי החפץ הפיזי הממשי של ספר התורה (כגון דיני קריעה על ספר תורה שנשרף, חובת גניזתו, איסור איבודו, דיני כבוד ספר תורה למיניהם, המנהג לנשקו ועוד), וכן הם הדברים אף כלפי התכנים שבו. "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב - אל תקרי מורשה אלא מאורשה" (ברכות נו ע"א). התורה היא הביטוי לרצונו יתברך, ומערכת היחסים שלנו עם הקב"ה, המשולה ליחסי הדוד והרעיה, מכתובה אינטימיות וחיבה כיאה ליחסים הללו. לא יחסי אובייקט-סובייקט, אלא סוד 'אני ואתה' הוא המכתיב את זיקתנו הנפשית. כשם שהגוי התמעט מעיסוק בתורה מן הטעם הנ"ל, כן התמעט ממנו גם מי שעוסק בתורה שלא כביטוי לאהבתו וליראתו.

גם אם האדם עצמו הוא ירא ושלם, הרואה בתורה דבר ה' קדוש וטהור, ואין כוונתו אלא לאכול את התוך ולזרוק את פסולתה של ביקורת המקרא, עדיין מרחפת מעליו שאלת המחיר הנפשי שאותו הוא עלול לשלם על חשיפה זו. כמה פעמים ניתן לשמוע את דברי הכפירה הנאמרים ונשמעים בין כותלי האקדמיה, מבלי לפתח אונניים ערלות או אוטם שריר הלב? הרי המוצא היחיד הקיים לאדם השומע את היקר לו מכול מבוזה, הוא לפתח אדישות כלפי הנאמר על אהבת נפשו, דבר שהוא בעייתי כשלעצמו.

ברם, סכנה גדולה יותר היא אימוץ, במודע או שלא במודע, של דפוסי חשיבה נפשיים ודרכי ביטוי מנוכרות של אנשי הביקורת. וכי לא

שומעים אנו אקדמאים, בוגרי ישיבות וחניכים או מורים במכללות להכשרת מורים, המדברים על "המספר המקראי" במקום על התורה; או על "הא-ל" (כמובן ככתבו, ולא בכינוי המקובל "קל") ולא על הקדוש ברוך הוא, וכיוצא באלו. אבדן החוס, האהבה והאינטימיות שקולה כנגד כל רווח השכלתי שניתן להפיק מתוכני המחקר, ועל כגון דא אמרו חכמים הראשונים "יצא שכרו בהפסדו".

### סיכום

סיכומו של דבר: שאלות נכבדות ומהותיות תלויות ועומדות בשאלת ההיזקקות לממצאי ביקורת המקרא בלימוד התנ"ך. כשם שלא ניתן לשלול שלילה גורפת מבלי להיזקק לשאלות הללו, כן לא ניתן לחייב את השיטה ולראות בה מרפא לשון ואמתה של תורה מבלי לנקוט עמדות מסוימות מאוד בשאלות תאולוגיות וחינוכיות נכבדות, תוך כדי הבנה שממצאי הביקורת בנויים על אקסיומות המנוגדות לאמונתנו, ולכן הן חשודות.

ולא אמנע מלסיים את דבריי בהערה, שמן הראוי לקחת ללב ולשקול היטב את דברי התוספות בעניין מוקצה (ביצה יד ע"ב, ד"ה הבורר). בדבריהם התוספות כוללים כלל גדול ולפיו אם הפסולת מרובה על האוכל "אפילו טלטול יהא אסור, דבטל מיעוטא לגבי רובא והוי ככוליה פסולת".