

הרב אהרן ליכטנשטיין
"וְבִיד הַנְּבִיאִים אֲדַמָּה" –
ניתוח ספרותי וכתבי הקודש

תרגום: עשהאל אבלמן

'ביקורת וכתבי הקודש' – צירופם של שני מושגים אלו יחד עשוי ליצור רושם הנע בין אנומליה למארה. כשאנו שומעים את המונח 'ביקורת' ביחס לתנ"ך, אנו מקשרים אותו מידית, כמעט אינסטינקטיבית, עם האסכולה המכונה 'ביקורת גבוהה'. זו שמימי שפינוזה, ובמיוחד לאורך מאתיים השנים האחרונות, ניסתה, תוך יישום שקדני של מחקר היסטורי, פילולוגי וארכאולוגי, לערער על קדושתם ואמתותם של כתבי הקודש, ומתוך קריעתם לגזרים ביקשה להקטינם, חס ושלום, למעמד של כתבים אנושיים גרדא. בשל כך, לבני תורה, המושג 'ביקורת' הוא גם פעמון אזהרה וגם דבר תועבה. הוא מעלה באוב זיכרונות אודות הסתערותם האלימה של מילמן או של ולהאוזן מחד גיסא, ואת המענה מעורר ההשראה של הרב חיים הלר ושל פרופ' קאסוטו מאידך גיסא – זיכרונות על אודות חילול קודש מקומם ומחלוקת רותחת, ושמא אף זועמת.

* קטעים מתוך הרצאה שניתנה בשטרן קולג' לנשים של ישיבה אוניברסיטה בשנת תשכ"ב (1962). הסוגריים המרובעים ובהם שלוש נקודות מסמנים השמטה מהטקסט המקורי. ההערות בסוגריים מרובעים הן של המתרגם. המאמר המקורי נקרא 'Criticism and Kitvei Ha-Kodesh', in: H. Angel and Y. Blau (eds.), *Rav Shalom Banayikh: Essays Presented to Rabbi Shalom* (eds.), *Carney*, Jersey City 2012, pp. 15-32. תודתנו נתונה לרב יצחק בלאו ולרב ראובן ציגלר על סיועם בהכנת התרגום. התרגום לא עבר את ביקורת הרב.

[...]

הביקורת שאליה אני מתייחס כאן היא מסוג שונה לחלוטין. זוהי הביקורת של האומנויות. בפשטות: אני מציע שנשאף להפעיל גם כלים של ביקורת ספרות בלימוד כתבי הקודש. זאת מתוך שאנו שולטים בקטגוריות של הביקורת, מכירים את הקנון שלה ומביאים את אלו לתמוך בקריאתנו, בהבנתנו ובהערכתנו את התנ"ך. אני מציע שבייחוד בעת לימוד נביאים וכתובים, נכיר במשמעותן של כמה וכמה בעיות ספרותיות שמהן אנו מתעלמים בדרך כלל. רצוי שנבין את הממד הספרותי שממנו אנו, על פי רוב, מעלימים עין. אנו צריכים ללמוד לזהות מבנים ארכיטיפיים וטכניקות של התפתחות תמטית, להבחין בתבניות של דימוי ובעקרונות של מבנה, להיות רגישים לזרימת העלילה ולאינטראקציות דרמטיות ולהשקיף על קצב התנועה ועל המרקם המילולי. בקצרה, אני מציע, ראשית, שנגלה (או למעשה נגלה מחדש) את הממד הספרותי שבכתבי הקודש, ושנית, על מנת להעמיק את הערכתנו כלפי ממד זה, שניגש לכתבי הקודש תוך שימוש בכלים של ביקורת ספרותית.

כמדומני שאיננו רגילים לראות את כתבי הקודש באור זה. אנו נזהרים, כמעט אינסטינקטיבית, מלהחיל על ספר ישעיהו או על ספר תהילים קטגוריות המוכרות מניתוחם של 'פרומתיאוס' [טרגדיה יוונית] ו'לזיכרון' [יצירת המופת של המשורר הבריטי אלפרד טניסון]. החלה זו נראית לנו כחילול הקודש, ובמובן מסוים – כך אכן ראוי שיהיה. יתרה מכך, בהקשר מסוים תגובה זו נראית מושרשת היטב בדברי חז"ל. הגמרא בסנהדרין (קא ע"א) קובעת:

הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה, ואומרת לפניו: 'רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים'.

יתרה מכך, רתיעתנו מתחזקת מן העובדה שהעולם החילוני, החש רדוף בידי עצמתו של התנ"ך אך נטול יכולת להסביר עצמה זו, מפריז במתן דגש על ההיבטים האסתטיים הטהורים שבתנ"ך. בייחוד היה זה העולם דובר האנגלית שהדגיש את יופיים הצורני של כתבי הקודש – עד כדי כך שזכה לביקורת חריפה על הגזמה זו ממבקרי ספרות בעלי נטייה דתית.

[...]

יחד עם זאת, הסתייגויותינו אינן בהכרח מוצדקות. האומנם עלינו לשפוך את התינוק עם המים? האם בשל העובדה שאחרים אינם מכירים כמעט דבר מלבד הצורה, ניותרו אנו ללא כל ידיעה על אודותיה? האם מוכרחים אנו והאם רשאים אנו להישאר חירשים לעצמה הלירית, שהובילה את מילטון הצעיר – שכמובן קרא את התנ"ך בשפת המקור – להצהיר כי "שירים תדירים אלו שבתורה ובנביאים עולים על כל אלו [כלומר על הספרות הקלסית] לא בטעוניהם הא־לוהיים בלבד; גם באמנות הקריטית של הקומפוזיציה ניכרים הם בנקל וללא השוואה מעל לכל צורות הביטוי של השירה הלירית"?

אני מאמין כי תשובתנו צריכה להיות 'לא' מהדהד. כמובן, אדם המחויב ליהדות, ובן תורה לא כל שכן, לא יראה בשירת הים או בשירת דבורה רק ספרות. אך זאת לא משום שהן אינן כאלה, אלא משום שהן, בעיקרו של דבר, הרבה יותר מספרות – מעבר לכל חישוב. הברייתא במסכת סנהדרין לא התנגדה להתרשמות ממאפייניו האסתטיים של שיר השירים, שהרי בסופו של דבר "עיקרו שיר", כפי שהבחין רש"י. היא התנגדה להתייחסות לקודש הקודשים של רבי עקיבא כתופעה מוזיקלית-ספרותית בלבד, ויחד עם זאת, להתייחסות לאלמנטים ספרותיים – כהיבט אחד מכלל גישתנו לכתבי הקודש – נודעת חשיבות רוחנית.

ייתכן כי נוכל לקבל באופן שלם יותר את תרומתם של הכלים הספרותיים כאשר היא מגעת לתחום התוכן, שערכו הממשי מובן היטב. יחד עם זאת הדבר נכון גם ביחס לצורה, וזאת בשל שלוש סיבות הקרובות זו לזו:

הסיבה הראשונה היא, שחוויה אסתטית המתועלת בצורה נכונה היא דבר רצוי מבחינה רוחנית. היא מסוגלת לחדד את תפיסתנו, להרחיב את אופקינו, לעדן את רגישותנו ולהעמיק את האנושיות שלנו – ובכך להפוך אותנו לבני אדם עשירים יותר והרמוניים יותר. חז"ל בוודאי הכירו בכך בהצהירם כי "שלושה מרחיבין דעתו של אדם: דירה נאה ואישה נאה וכלים נאים" (ברכות נז ע"ב).

אנו דוחים כמובן לחלוטין דת של יופי, בין אם כפירושו של פאטר [מבקר ספרות אנגלי בן המאה התשע עשרה] שראה בה אידאל עליון, ובין אם על פי אותו הלך רוח רווח הטוען כי פולחן דתי צריך להיות מאורגן דרך כלל סביב אובייקטים יפים. יחד עם זאת, ללא קשר לדרך שבה אנו מתמודדים עם השאלה הסבוכה בדבר תפקידה של האסתטיקה ביהדות, לכל הפחות עלינו להכיר בכוח היופי ובערך היופי. ככלות הכול, הכרה זו משתקפת בבירור מהפסוק הכלול בתפילתנו היומיומית: "הוד והדר לפניו" (דה"א ט"ז, כז).

שנית, לצד האסתטי המיוחד של כתבי הקודש משמעות משל עצמו. זו אינה 'מילה טובה' (*logos ho kalos*), מעשה ידי אדם. זהו יופיו של הגילוי האלוהי, שיקוף של הצורה שבה בחר ריבוננו של עולם להציג עצמו לבני האדם. כולנו מודעים לרעיון של התגלות כפולה – זו של הנבואה וזו של הבריאה. בבוחנינו את השנייה, אנו מניחים כדבר פשוט כי מרבית השפעתה מושגת בידי יפי הקוסמוס – על ידי תכנון המבנה והסדר ההרמוני, על ידי התפארת וההדר המתמזגים בעדינות ובחן. בין אם זו צורתן המרשימה של הגלקסיות או עדינותן של החילזון, ברור לנו כי המסר בדבר תהילת האל המסופרת בידי השמים, מועבר לנו על ידי יופי מעורר כבוד והשראה. זהו, בסיכומו של דבר, רכיב מרכזי בהוכחה המפורסמת

לקיומו של הא-ל מתוך הסדר המצוי ביקום. גם אלו שיסכימו עם [הקרדינל] ניומן ויאמרו כי הם רואים תכנון בטבע משום שהם מאמינים בא-ל ולא להפך, יסכימו, כאנשים ונשים מאמינים, שהחוויה של התגלות קוסמית קשורה היטב לערכה האסתטי.

האם עלינו, אם כך, להימנע ביחסנו למקרא ממה שאנו מייחסים ברצון כה רב לטבע? בוודאי שלא. ואם עדיין נותרו בנו ספקות, הרי שהפסוק הבא פותר אותם באופן חד-משמעי: "קול ה' בכח קול ה' בהדר" (תהילים כ"ט, ד), והכוונה כאן לקולו הישיר של הא-ל, לא פחות מקולו הבלתי-ישיר. הדר וכוח הופגנו לא רק באש ובמדבר, כפי שמצהירים הפסוקים הבאים לאחר מכן בפרק זה, אלא באותה מידה גם בתורה שניתנה באש במדבר, ובנבואה או בהשראה א-לוהית שהופיעו במרוצת הדורות.

הסיבה השלישית היא, שכוח והדר אינם רק ציפוי חיצוני בלבד למשמעותו של פסוק. הם מהווים חלק אינטגרלי ממארג המשמעות של הפסוק – ובוודאי בפסוקים רבי דמיון ורגש. מה שאנו מבינים בקלות ביחס ללשון בכלל, נכון בוודאי לכתבי הקודש: צורה ותוכן, סגנון וחומר, שזורים ישירות אלו באלו. על מנת להבין ולחוות פסוק באופן מלא, שומה עלינו לגשת אליו הן שכלית והן אסתטית. מילים אינן מספרים ופסוקים אינם משוואות. מבנהו של פרק והתגובה שלה הוא גורם הנם ככל הנראה חלק מהמסר שהפרק טומן בקרבו. חשיבותם הסימבולית של ביטוי או של פסוק – מה שאנו מכנים 'משמעות' – היא פועל יוצא של סך כל האסוציאציות המופקות מהקשרו המסוים, והקשר זה הוא עניין של צורה כמו גם של תוכן, של צורה הנשזרת בתוכן.

המוכנות לפתוח את רגישותנו לכוח וליופי של כתבי הקודש היא צעד ראשון בדרך להעשרת חווייתנו הספרותית במפגש עם הכתובים. על מנת להביא למיצוי מלא של תגובתנו זו, אנו צריכים, כצעד שני, לקרוא אותם באופן ביקורתי. היסודות המשפיעים עלינו אינם ניכרים תמיד בגלוי, ויש לבלוש אחריהם במאמץ ביקורתי

פעיל. קריאה פסיבית עשויה להותיר גורמים רבי-חשיבות בלתי-מובחנים, או יתרה מכך, המפגש וצירוף האיכויות שנותנים לפסקה את מתארה המסוים עשויים להיוותר בלתי-נראים. אנו מגלים יסודות אלו באמצעות קריאה צמודה ובחינה קפדנית. ניתוח ביקורתי המבוסס על מודעות ערנית מעשיר אפוא את יחסנו לכתבי הקודש.

[...]

יחד עם זאת, יישום של ביקורת על כתבי הקודש חייב להיות ממותן על ידי הגבלה חיונית. בשיח הפופולרי 'ביקורת' נתפסת כמיזם משפטי למחצה, המתמקד בשיפוט ובהערכה. מבקרי תאטרון מבקרים מחזאות, מבקרי מוזיקה אומדים את איכותה של סונטה, מבקרי ספרים מעריכים את הרומנים בני הזמן. במקרה שלנו ביקורת במובן זה היא בוודאי בלתי-קבילה. דירוג 'הצלחתם' או 'כישלונם' של מזמור בתהילים או של פרק בעמוס הם נקודת מפגש בין סכלות מחוצפת וכפירה מסוכנת. יש להודות, שאפילו בתוך עולמה של תורה נעשו לעתים ניסיונות מעין אלו. ניתן להיזכר למשל ברבי יצחק אברבנאל, שמצא דופי בחספוסו ובקיטועו של מרבית ספר ירמיהו, ותלה מצב זה בעובדה שהנביא גדל בסביבה פרובינציאלית, ושהוא עצמו הצהיר: "אחה ה' א־להים הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי" (ירמיהו א', ו). הוא היה צעיר ובאופן יחסי בלתי-מלומד כאשר נקרא לנבואה. כמובן, אם במקום לקחת את אמת המידה שלו מספרות הרנסנס שכולה נופת צופים וצחצוחי לשון, היה אברבנאל שקוע בשירה המודרנית – הטעונה בהרמזים ובקטיעה לשונית, העשירה בדימויים הדחוסים למילים ספורות והמאופיינת פעמים רבות על ידי רצף פסיכולוגי ולא לוגי – הוא היה מבין את ירמיהו טוב הרבה יותר. כך או כך, לא ניתן להחזיק בעמדתו, ואנו בוודאי מקבלים את גערת המלבי"ם כלפיה בהקדמתו לירמיהו:

ואיך נאמר כדבר הזה אשר אין לו שחר, לשום לרוח משקל ולשקול בפלס מעלת ספרי הנביאים ומדרגתם במאזנים? ... ואם

ידמה לך שבמאמר אחד ממאמרי הנביאים יש שם חסרון מלות או דברים הבלתי מישרים לפי חוקי המליצה, עליך לתלות הדברים בחסרון הבנתך, ולא בדברי א־להים חיים השלמים והתמימים אשר אין בהם נפתל ועקש.

[...]

ביקורת במובן הפופולרי של ביקורת שיפוטית ביחס לכתבי הקודש אינה אפוא מטרתנו. ועדיין, הביקורת נותרת בעלת ערך במובן אחר, שהוא אולי העיקרי יותר. זאת משום שהתפקיד העיקרי של המבקר אינו הערכה, אלא הבחנה. הארי לוויין הראה, כי משמעות הפועל היווני *krinein* היא להפריד או לחלק, והוא המקור למילה אפליה (discriminate), זאת עוד בטרם קיבלה מילה זו את המשמעות הנוכחית של האשמה או העדפה. בעברית, בדומה לכך, הפועל ב.ק.ר. ושם העצם הקרוב לו 'ביקורת' מתייחסים בעיקר לא לשיפוט אלא להפרדה ולהבחנה (ומכאן בא שיוכו של הפועל למילה 'בוקר'). "הלפיד ולא השרביט", העירה תמציתית הלן גארדנר, "יהיה סמלו של המבקר. הבהרה או הארה הם משימתו העיקרית כפי שאני תופסת אותה"¹.

במובן זה 'ביקורת' הולמת היטב את כוונתנו. האם סגנונו של נחום נעלה מזה של הושע? – 'זוהי שאלה שאין לשאול', בנימתו של פלסטף [דמות ממחזותיו של ויליאם שייקספיר]. אך מהו המיוחד בכל סגנון ומה השוני ביניהם? – 'זוהי שאלה שיש לשאול'. חז"ל אומרים לנו ש'אין שני נביאים מתנבאין בסגנון אחד' (סנהדרין פט ע"ב). בכל דרך שבה ניתן להבין אמירה זו (ומבחינה זו השאלה באיזו מידה, אם בכלל, השפיעה האישיות על הנבואה – היא כמובן קריטית), אי־אפשר להכחיש שאמירה זו רומזת על קיומו של מחצב

1. H. Gardner, 'The Scepter and the Torch', *The Business of Criticism*, Oxford 1959, p. 14

ביקורתי עשיר. כרייה במחצב זה יכולה להעשיר את הבנתנו והערכתנו את כתבי הקודש.

[...]

אני מודע היטב להתנגדויות אפשריות לעמדתי. מבלי להתייחס להתנגדות להשכלה ולקדמה, ניתן לטעון שיש לנו מעט מדי זמן לדון בדקויות ביקורתיות, בשעה שאנו בקושי מצליחים להקיף את הטקסטים הבסיסיים. לפיכך – והדברים נכונים בעיקר בזירה החינוכית – יש היגיון מועט בניתוח מבניהם של פרקי תהילים עבור תלמידים שמודעים אך בקושי לעצם קיומו של ספר יחזקאל. אבל זהו, ביסודו של דבר, שיקול מעשי ובעיקר פדגוגי. יתרה מכך, אפילו מההיבט הפדגוגי ברור שישנו שלב, שמעבר לו צריכה להינתן הבכורה לגורם האיכותני של הכרת טבעו השלם של מרחב מוגבל, על פני תפיסה חלקית של המכלול. בהוראת הגמרא איננו מהססים לדון בדקויות של מוקצה או של שעבודים עם תלמידים שמעולם לא ראו ואולי מעולם לא שמעו על מסכת כריתות או על מסכת חגיגה. כמובן, איש לא יציע כי יש ללמוד כל פסוק או פרק באופן כולל, אבל חשוב שנכיר מהו לימוד כוללני ונבין למה הוא מוביל, ומהם כתבי הקודש מנקודת מבט מלאה וכוללת.

להשגת מטרה זו, שומה עלינו לקחת בחשבון יסודות מהותיים וצורניים. אנחנו חייבים לאמץ גישה פתוחה (וייתכן שהדבר מחייב הסרת עכבות סמויות). ראשית, עלינו לגשת לכתבי הקודש בצורה כוללת וביצירתיות; שנית, עלינו לחתור לפיתוח ויישום של כלים ביקורתיים שיסייעו לנו לעשות כן.

כמובן, יש להבהיר כי הדברים שבהם דגלתי כאן אינם חדשניים. כמה היבטים מהם מצויים בבירור אצל חז"ל, במדרשים ואצל הפרשנים, המוקדמים והמאוחרים. היבטים אחרים פותחו בעבודותיהם רבות העניין של מלומדים מבקרים דתיים כנחמה ליבוביץ וכמאיר וייס, שהתמקדו בסוגיות טקסטואליות ולא היסטוריות. יחד עם זאת, בכללו של דבר, עבור קהילת התורה הכיוון

שאותו הצעתי מצריך מידה של עיצוב מחדש של תפיסת העולם, ושמא אף הכנסת אלמנטים חדשים לחלוטין. לכל הפחות, נדרש כאן שינוי של נקודת המבט והגשטאלט [מכלול האיכויות]. זהו שינוי שבכוחו להעשיר את עולמנו הרוחני, והגשמתו מציבה אתגר רוחני.

[...]