

על כלים ועבודת כלים

לקראת קריאה "פרהיתאולוגית" במקרא

עפר קוטנר

מבוא

במאמר זה אני מבקש להעלות בעיה הנוגעת למקומו של המקרא בחוויה הדתית היהודית של ימינו, בהם המקרא נלמד בהיקף מתרחב והולך מחוץ לכתלי בית המדרש הקלאסי ובאמצעות כלים ומתודה מדעיים. תופעה זו עלולה להביא לתחושה של ניכור כלפי המקרא בכל הנוגע למקומו כמוסד מכונן ומעצב בחיי האדם הדתי. בעזרת קריאה מקראית מסוימת ומתודה מסוימת אותן אדגים בראשית דברי, אנסה להראות רובד מקראי שיכול להוות בסיס לשיקום אותה זיקה דתית למקרא ולחזקה. הפתרון המוצע עובר דרך כיוון פילוסופי מסוים, אשר חלק ממאפייניו והשלכותיהם על הפרשנות המקראית יסקרו בחלק השני של הדברים, ובסופם יבוא הפתרון עצמו.

כאן אני מבקש להעיר הערה בנוגע ללשון ולמתודה המדעית בהם נקטתי בחלק הניתוח המקראי של מאמר זה. ממאפייני אותה מתודה היא הביקורתיות, ובהקשר המקראי, נוצר צירוף מילים מצער: "ביקורת המקרא". מצער, כיון שלמעשה ביישום מתודה מדעית על המקרא איננו מבקרים את המקרא אלא את עצמינו, את חוסר תשומת הלב ואת הדיעות הקדומות. אך ברי שאין די בטענה זו כדי לרצות ציבור רחב, ולכן אוסיף ואומר: אף על פי שלא נמנעתי מלנקוט בסגנון המקובל במחקר - בעיקר

* תודתי העמוקה לפרופ' יעקב מילגרום ולידידי בנימין בראון על שסייעוני בהערותיהם. התוכן משקף, כמובן, את דעתי בלבד.

משום שהמאמר עצמו עוסק בחוקרים ובמצוקתם - אני טוען בתוקף כי מילים כמו "עורך", "ציטוט", "תוספת" וכדומה יכולים להתפרש כהשאלה, מבלי שתהיינה השלכות משמעותיות על תהליך הניתוח ומסקנותיו. יתרה מזו: אינני מתימר להעיד בדברי על השקפתי שלי בשאלות הנוגעות להתהוות ספרי המקרא, ולדעתי הדברים כאן תקפים במידה שווה בין אם משה קבל מסיני תורה מ"בראשית" ועד "לעיני כל ישראל" בנוסח כתר ארם צובא, בין אם התורה "ניתנה מגילות מגילות" עד ימי שיבת ציון, ועד בכלל. או, לחלופין: אם R הוא חותמו של ה"רדקטור", כדברי אנשי הביקורת, "משה) רבינו", כדברי פרנץ רוזנצווייג, או "ריבנו (של עולם)" כדברי מורי הרב מרדכי ברויאר.

א

בתחילת פרשת תצווה, ממלא בעל הטורים את מחויבותו מהקדמתו לפירושו לתורה, ומספק לקורא "מעט פרפראות להמשיך הלב":

'ואתה תצוה' - לא הזכיר משה בזה הסדר מה שאין כן בכל החומש, שמשעה שנולד בו משה אין סדר שלא הוזכר בה...¹

על פניה, תמיהה זו איננה דורשת יותר מאשר התייחסות דרשנית, שהרי בהתחשב בכך שהחלוקה לסדרות איננה אימננטית לתורה, אין לתמיהה בכלל מקום ברובד הפשט. לכאורה, "פרשת תצווה" היא אמצע עניין אחד של המשכן, שתחילתו בשמות, כ"ה, א', ואיזכור שמו של משה אינו מתבקש. ראייה לכך מהעובדה ששמו של משה גם אינו נזכר בפרשת תרומה, מלבד הפתיחה הטכנית של הפיסקה הראשונה בפרשה. ולמרות זאת, יש מקום להתייחס לשאלה זו גם מצד הפשט. יסודה של התייחסות זו היא בערעור על ההנחה שיש כאן רק עניין אחד המתמשך אלא עניינים רבים, וממילא עולה תמיהה על כך שאין הפסקה מובהקת בין אותם העניינים ופתיחה נפרדת לכל עניין ועניין, הכוללת, מן הסתם, איזכור שמו של משה.

תחילה אבאר מדוע מתבקשת חלוקה כזו, והיכן, לפיכך, מתבקשות פתיחות חדשות. ביאור זה כרוך בהסבר כללי יותר על סדרם של הכתובים הנוגעים לעניינינו ומשמעותו של סדר זה, וזאת אעשה בקצרה. ולבסוף, תבחנה חלק מן החריגות מאותו סדר.

1 בעל הטורים, לשמות, כ"ז, ב', ועי' ילקוט מעם לועז, תצווה, פ"א, ובהערה ג'.

המקום הראשון בו ראויה היתה לבוא פתיחה חדשה היא הפרשייה הראשונה של "פרשת תצווה" (כ"ז, כ'-כ"א): פרשיית הנרות. לקביעה זו שני נימוקים עיקריים. ראשית, מדובר בעניין חדש לגמרי; אם נסקור את הפרשיות שבפרשת תרומה לפי הסדר, נראה שמדובר בסידור שכיוונו מפנים המשכן אל החוץ: תחילה הארון והכפורת, בקודש הקודשים, לאחר מכן הכלים שבקודש, לאחר מכן המשכן עצמו (הפרוכת, למרות היותה בפנים, איננה נחשבת ככלי אלא חלק מהבניין, כמו המסך, ונזכרת עמו), מזבח העולה והחצר. פרשיית הנרות מהווה סטייה ברורה מסדר זה של פנים—חוץ, ויש בכך, לכאורה, כדי להצריך פתיחה חדשה.

הסיבה השנייה שראוי שלפרייה זו תהיה פתיחה נפרדת היא מקבילתה המופיעה בויקרא, כ"ד (א'-ד).² אמנם עצם העובדה שלגרסה בס' ויקרא ישנה פתיחה איננה צריכה להוות ראיה שגם בס' שמות צריכה להיות פתיחה. אולם, אם לא מדובר בכפילות גרידא, אלא בציטוט של ממש מתוך ספר ויקרא כפרשייה בפני עצמה, יתכן והיה ראוי לפתוח פתיחה חדשה. "יתכן", כי הדבר תלוי בסיבת הציטוט. אך ראשית יש להוכיח שאכן מדובר בציטוט.

על פשר כפילותה של פרשיית הנרות נחלקו רש"י ורמב"ן. לדעת רש"י, מקומה הטבעי של הפרשה הנו בס' ויקרא, והבאתה בס' שמות אינה אלא כדי לפרש את עבודת המנורה.³ רמב"ן חולק, בטענה שפרשיית הנרות שבס' שמות איננה סמוכה לפרשיית המנורה. לדעתו, הפרשה נזכרת פעמיים משום שנדרשו שתי מתנות של שמן, הראשונה של הנשיאים, והשנייה, לאחר שתם שמן זה, של בני ישראל. מהסברו השני של רמב"ן, לפיו הפרשייה נשנתה כדי להורות שיש להעלות את הנרות רק כאשר המנורה קיימת בשלמותה ובטהרתה, עולה שהפרשייה בס' ויקרא משלימה את הפרשייה בס' שמות, כלומר שמקומה הטבעי הוא בס' שמות.

על הסברו הראשון של רמב"ן ישנו קושי בסיסי: אחד ההבדלים שבין שתי הפרשיות הוא הסיומת שבס' שמות "מאת בני ישראל". לכן, קשים דבריו של רמב"ן, לפיהם החזרה בס' ויקרא היא כדי לצוות את בני ישראל דווקא, לאחר שאת השמן הראשון הביאו הנשיאים. לכאורה ברור מהפרשייה הראשונה שהצו הוא לבני ישראל ולא

2 ההבדלים שבין הפרשיות ידונו בהמשך.

3 רש"י, ויקרא, כ"ד, ב', ד"ה צו.

לנשיאים (גם אם הנשיאים היו אלה שהביאו את השמן בפעם הראשונה), ובוודאי שאין סיבה לחזור על הדברים רק לשם כך.⁴

הערתו של רא"ם על רמב"ן (כדי לסייע לרש"י), לפיה הפריד הכתוב בין המנורה לנרות משום שרצה לסיים תחילה את מעשה המשכן, איננה מתרצת שאלה יסודית יותר על דברי רש"י לפיהם מקומה הטבעי של פרשיית הנרות הוא בס' ויקרא: מדוע הכתוב מלכתחילה מפריד בין כלי לעבודתו?⁵

נמצא שבעניין כפילות פרשיית הנרות, הסבריהם של רש"י⁶ ורמב"ן אינם מספקים, ופרשנים אחרים לא הצליחו לנמק את הצורך בכפילות זו באופן משכנע. דומה, שאם נרצה לעמוד על משמעות הכפילות, יש לקבוע איזהו מקומה הטבעי של הפרשה, ואיזה משניהם מהווה חזרה. אך לפני שנגיע לכך, נעמוד על פרשייה נוספת המצריכה אף היא, לכאורה, פתיחה משלה.

פרשייה זו היא פרשיית מזבח הקטורת (שמות, ל', א'-י'). מקומה של פרשייה זו תמוה אף הוא, שכן היה ראוי שתמנה עם פרשיות כלי המשכן שבפרק כה. ולא זו בלבד שאינה נמנית עמם, אלא היא אפילו מופיעה מחוץ ליחידה המתחילה בפרק כה ומסתיימת באופן מובהק בפרק כ"ט:

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. (כ"ה, ח')

ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לא-הים. (כ"ט, מ"ה)

המצאותה של פרשייה זו מחוץ ליחידה הכוללת כ"ה-כ"ט מחייבת עוד יותר שפרשיית מזבח הקטורת תפתח בפסוק פתיחה אופייני. יתר על כן, אם נשווה את פרשיית מזבח הקטורת לפרשיות הבאות שבפרקים ל"א ול"ב, אשר כולן פרשיות "נלוות" למשכן, נראה שכולן פותחות בפסוקי פתיחה. בכך מתחזקת השאלה מדוע לא זכתה פרשיית מזבח הקטורת לפתיחה משלה.⁷

4 הסברו השני של רמב"ן רק מתרץ את הופעתה של הפרשייה בס' ויקרא לאחר שהיא כבר קיימת בצורתה ובמקומה בס' שמות, מה שאיננו מסביר מדוע כל התוספות שבס' ויקרא לא יכולות היו לבוא כבר בס' שמות.

5 בתפקידו של שמות, כ"ה, ל"ז, אדון בהמשך.

6 מפירוש רש"י גם איננו מקבלים הסבר מדוע הכתוב לא הביא גם את סדר עבודת השולחן בס' שמות.

7 עד כאן דנתי בשני מקומות המצריכים באופן מובהק פתיחה נפרדת. ניתן להוסיף ולומר שפרשיות נוספות, כגון פרשיות החנוכה (הפרשייה הפותחת בכ"ט, א') ופרשיית התמיד (שם, ל"ח), מצריכות פסוקי פתיחה אף הן, אבל אלה הן דוגמאות פחות קיצוניות, ואין צורך להאריך.

בהקשר זה שבה ועולה שאלת ההפרדה בין הכלי לעבודתו, בה נגע רמב"ן. פרשיית הקטורת (ל', ל"ד-ל"ח) איננה סמוכה לפרשיית מזבח הקטורת (ל', א'-י'), אלא מפרידות ביניהן שלש פרשיות: שקלים (י"א-ט"ז), כיור (י"ז-כ"א) ושמן המשחה (כ"ב-ל"ג). כעת יש לשים לב שתופעה זו חוזרת בפרשיית השולחן, אשר עבודתו מפורטת רק בויקרא, כ"ד (ה'-ט'), ושוב בפרשיית מזבח העולה (שמות, כ"ז, א'-ח'), שעבודתו איננה נזכרת עד לפרק כ"ט (ל"ח-מ"ב).

כבר העיר מ"ד קאסוטו,⁸ כי מזבח הקטורת לא נמנה יחד עם שאר כלי המשכן (הארון, הכפורת, המנורה, והשולחן), כיון שבעוד שכלים אלה נמצאו בתוך המקדשים בארץ כנען וסביבותיה והיו להם שימושים של "מגורים" לאל, למזבח הקטורת לא היה שימוש כזה (אם כי מזבחות קטורת היו).⁹ בכך הוא דוחה את דברי אנשי הביקורת הטוענים שמדובר בעדות לתוספת מאוחרת ותו לא, שאילו היה כן, היה על העורך לשלב פרשייה זו עם הכלים האחרים.¹⁰ כדי להסביר את מקומה של פרשיית מזבח הקטורת, קאסוטו נזקק לומר שעיקר האיזכור הוא עבור עבודתו החשובה, היא עבודת יום הכיפורים. קביעה זו טעונה הוכחה, במיוחד לאור העובדה שפרשיית עבודתה של המזבח הקטורת - הקטרת הקטורת - נזכרת כמה פסקאות מאוחר יותר (ל', ל"ד-ל"ח). לכן מסתבר יותר לומר שמדובר בפרשיית הכלי ולא פרשיית העבודה, ואילו איזכורה של עבודת יום הכיפורים היא רק חלק מאיזכור קצר של עבודת המזבח, המקבילה לאיזכורי העבודה הקצרים בפרשיות השולחן (כ"ה, ל') והמנורה (ל"ז), אם כי מפורטת יותר.

למרות הביקורת על דברי קאסוטו, מתודה זו של השוואה בין הפרשיות המשכן למידע שבידינו על המקדשים שעם ישראל הכיר בתקופת ההתנחלות יכולה (ולדעתי גם אמורה) לשמש לנו נקודת מוצא כדי לפתור בעיות אחרות שעולות בעת ניתוח פרשיות אלו.

על תפקידם האנתרופומורפי של המקדשים הכנעניים וכליהם כבר כתב קאסוטו.¹¹ העדרה של מיטה מן המשכן הישראלי (בניגוד למקדש הכנעני) מכוונת, כך מסתבר,

8 מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 221 ואילך.
9 אולי יש קשר בין עובדה זו לבין העובדה שהמקרא קורא למזבח העולה "המזבח", בעוד שמזבח הקטורת נקרא "מזבח" סתם.
10 טיעונים מסוג זה אופייניים לפירושו של קאסוטו ומצריכים עיון, שהרי אין לדחות על הסף שלעורך לא היו שיקולים נוספים שבעקבותם בחר לחרוג מהסדר הנראה פשוט והגיוני יותר.
11 ראה פירושו לספר שמות על אותם כלים, וכן במה שכתב באנציקלופדיה מקראית, ע' אגרת.

נגד אופים המיני של התיאולוגיה הכנענית ופולחנה. ייתכן וההרחקה מן המשמעויות האנתרופומורפיות המקוריות של אותם כלים באה לידי ביטוי בכך שהאור, הלחם והקטורת שבמשכן הישראלי אינם בשביל ה', אלא "לפני ה'".¹²

התייחסותה של התורה לכלי המשכן לחוד ולעבודתם לחוד מעידה, לדעתי, על מגמה זו של אבחנה בין מהותם של המקדשים. בכך דומה המשכן לפרטים רבים ממערכת הפולחן הישראלית הענפה, בה הכלי או המסגרת יכולים להיות משותפים לישראל ולעמים סביבו, אולם המקרא יוצק לתוכם תוכן שונה, המתאים לעקרי האמונה הישראלית. לתופעה זו דוגמאות מוכרות רבות, הן בסיפורי המקרא (הבריאה, המבול) והן במישור הפולחני עצמו, כפי שבאים לידי ביטוי במערכת המועדים שעיקרה חקלאית-אוניברסאלית ונוסף לה ממד היסטורי-לאומי, במילה שהפכה מטקס בגרות סתמי לאות ברית לאומית, או דיני סוטה שהמירו חוק דוגמת משפט-נהר בבלי שעיקרו דאגה למעמד הבעל,¹³ לאמצעי להשכנת שלום בין איש לאשתו.

אך ניתוח זה אינו מסביר מפני מה בחר הכתוב לנתק בין פרשיות העבודה השונות: הרי כשם שפרשיות הכלים מובאות ברצף, כך היה ראוי שפרשיות עבודת הכלים תאמרנה ברצף. דבר זה אינו קורה. ראשית, קרבן התמיד (עבודת המזבח) צורף לרצף הפרקים כ"ה-כ"ט (כפי שראינו לעיל בנוגע לפסוקי הסיום של פרק כ"ט), פרשיות הנרות והלחם מופיעים רק בויקרא כד, ופרשיות נרות נוספות מופיעות בשמות כ"ז ובבמדבר, ח'. בנוסף לכך, מזבח הקטורת מופיע במקום לא מתאים, שהרי גם אם הכתוב רצה להפרידו משאר הכלים (אולי כיון שהוא לא היה במקדשים אחרים), אין זו סיבה להציב את פרשייתו בין פרשיות העבודה. כדי להסביר תופעה זו, יש להקדים הקדמה קצרה בנוגע לסדר ולמבנה של הכתובים הנוגעים לעניין.

אתחיל בפרשיית הנרות והלחם, המופיעות, כאמור, בויקרא, כ"ד א'-ט'. התמיהה הראשונית היא על המרחק שבין פרשיות אלו לפרשיות המשכן. אולם מרחק טקסטואלי זה אין פירושו בהכרח מרחק ענייני. ראשית, אם נעיין בסוף פרק כד ובפרק כה שבס' ויקרא, נגלה מקבילות רבות לשמות, כ"א-כ"ג. המקלל (ויקרא, כ"ד, י'-כ"ג) הוא סיפור מבוא לדין מקלל ולסדרת דינים המקבילים לשמות, כ"א-כ"ב, דיני שמיטה

12 באותו ביטוי אנטי-אנתרופומורפי עתיד היה להשתמש, כמובן, אונקלוס (ראה למשל תרגומו לויקרא, כ"ג, ח', ובמקומות רבים באותו פרק), אך יש לזכור שאנטי-אנתרופומורפיות מקראית זו הנה בהקשר ספציפי בלבד ובדרך כלל המקרא איננו נזקק לו, מה שאין כן אונקלוס.

13 ראה י' לבנון, קבצי חוקים של העמים במזרח הקדום, חיפה תשכ"ז, עמ' 89.

(ויקרא, כ"ה) מקבילים לדיני שמיטה בשמות, כ"ג, והברכות והקללות הם סיום דברי הברית של הר סיני, כלומר של שמות, י"ט-כ': פסוק הסיום של פרק כ"ו מצביע על כך בוודאות. ואם נעיין בפרקים הקודמים לויקרא, כ"ד, נראה ששבת ומועדים (פרק כ"ג) מקבילים לדיני שבת ורגלים שבשמות ל"א ול"ד, סוף ויקרא, כ"ב (פס' י"ז ואילך) ממשיך את תחילת הספר בכל הנוגע לדינים כלליים השייכים לקרבנות, ועוד. במבנה כיאסטי זה, מקומן של פרשיות הנרות והלחם מקביל לפרשיות המשכן.¹⁴

אם כך, הרי שענינו על שאלה יסודית, והיא מקומה הטבעי של פרשיית הנרות. מן המבנה הכיאסטי שלעיל המאפשר את הקביעה שחלק מפרשיות המשכן יופיעו רק בס' ויקרא, יחד עם הקושיות על פירוש רמב"ן שראינו, עולה שפרשיית הנרות שייכת ביסודה לויקרא כד, כדעת רש"י, והפרשייה בשמות, כ"ז היא חזרה (או ציטוט מתוכה).¹⁵ בפשטות ניתן לומר, שחזרה זו באה בגלל ההקבלה לשמות כה ב, ועוסקת גם היא בדברים שעל בני ישראל להביא כתרומה למשכן. ראיה לכך עולה גם מתוך סוף הפרשייה: "מאת בני ישראל" - מילים שאינן מופיעות בפרשייה המקורית. מאידך, הסולת ללחם לא הובאה על-ידי בני ישראל,¹⁶ ולכן לא נזכרה בס' שמות אלא רק בס' ויקרא.¹⁷

אך עדיין מקומו של ויקרא, כ"ד, ד' טעון בירור: האם פסוק זה הוא תוספת, ולכן לא הובא בפרשייה שבשמות, כ"ז, או האם הוא חלק מקורי של הפרשייה והעדרותו מס' שמות נובעת מקרבתו ממילא לפרשיית המנורה, כך שאין צורך לחזור ולפרט היכן מעלים את הנרות. לכאורה, דבר זה תלוי כיצד אנו מבינים את פס' ג', שסגנונו ("חקת עולם לדרתיכם") מעיד על סיום (ולכן פס' ד' יהווה תוספת). אמנם, במקומות רבים במקרא הוא איננו בא כסיום, אך בחלק ממקומות אלו ניכר שהקטעים המופיעים אחרי

14 כמובן שדברים אלה כלליים ביותר וטעונים הבהרות והוכחות, אך למרות חשיבותם לעניינינו אי אפשר לבארם כאן. השוואה בין פרשיות אלו ותיאור מפורט של הסדר והמבנה שלהן נאמרו בהזדמנויות שונות ע"י מורי הרב יואל בן-נון, ועתידיים, בע"ה, לעלות על הכתב על-ידו.

15 זוהי גם מסקנתם של נות' ולוין: M. Noth, *Exodus*, Philadelphia, 1962, p. 217; B. A. Levine, *Leviticus*, Philadelphia, N.Y., 1965 p. 177; J. I. Durham, *Leviticus*, London, 1989, p. 164. להרחבה ולביבליוגרפיה נוספת ראה: J. E. Hartley, *Leviticus*, Dallas, 1992, pp. 379-80, *Exodus*, Waco, 1987, pp. 394-403.

16 לא נראה שכוונת המילים "מאת בני ישראל" (ויקרא, כ"ד, ח') לומר שהסולת באה מאת בני ישראל, אלא שהלחם יהיה לפני בני ישראל (וגם לפני ה') לאות ברית, וכך תירגמו

אונקלוס, ניאופיטי והשבעים.

17 יתכן גם שפרשיית הנרות הובאה גם בשמות בגלל ההתייחסות לנרות שבשמות, ל', ז-ח', אך אין ראיה שדבר אינו הפוך: מאחר והכתוב כבר הזכיר את הנרות, מתאפשר פירוט מדויק יותר של זמן הקטרת הקטורת. לעניינם של פסוקים אלה אגיע בהמשך.

וריאציה כלשהי של "חקת עולם" הם תוספות החורגות, מבחינה זו או אחרת, מן הפרשייה המקורית.¹⁸

כל זה מחזק את ההשערה שפרשיות הכלים והעבודה היו ביסודן פרשיות נפרדות, למרות פסוקי הקישור שנמצאים בהן. ברור שפס' ד' לא יכול להשתייך לפרשייה המקורית. כך גם להפך: פרשיית המנורה המקורית איננה כוללת התייחסות לעבודת הנרות (כמובן שהנרות עצמם כן נזכרים, שהרי המנורה מטבעה כוללת נרות). וכך הקטע שמות, כ"ה, ל"ז-ח' היה נקרא: "ועשית את נרתיה שבעה [והעלה את נרתיה והאיר על עבר פניה]. ומלקחיה ומחתתיה זהב טהור."

תופעה דומה נמצאת בפרשיות השולחן והלחם. לענ"ד, יש מקום לומר שויקרא, כ"ד ו'-ז' היה נקרא כך: "ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת [על השולחן הטהר] לפני ה'. ונתת על המערכת לבונה זכה...". אמנם הקטע בסוגריים קיים בכל הנוסחאות שבידינו, אך התואר "טהור" לשולחן מופיע רק כאן ובדה"ב, י"ג, י"א, ולכן יש מקום לומר שמדובר בתוספת.¹⁹ במקביל, שמות כה ל איננו חלק מקורי של הפרשייה, שכן היא מניחה כבר שידוע מהו לחם זה. מטרתן של אינטרפולציות אלו ברורה: הקישור בין הכלי לעבודתו. קישור כזה באמת נחוץ רק אם אמנם מדובר בפרשיות נפרדות מעיקרן.²⁰

בניגוד לפרשיות הנרות והלחם, איננו מוצאים בפרשיית הקטורת איזכור למזבח (אולם בפרשיית מזבח יש איזכור לקטורת). הסיבה לכך היא פשוטה: בעוד שפרשיות הנרות והלחם רחוקות מפרשיות המנורה והשולחן, ולכן היה צורך לשוב ולהזכיר את הכלים, פרשיית הקטורת קרובה לפרשיית מזבח הקטורת, ואין צורך להזכיר שוב את הכלי.

18 ראה, למשל, שמות, י"ב, י"ז-כ', ויקרא, ט"ז, ל"א, כ"ג, פס' כ"א, ל"א, ו-מ"א, וראה גם: מ' פארן, דרכי הסגנון הכהני בתורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 231-33, וכן י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 49-57.

19 אין הכוונה לומר שכל האזכורים של השולחן שבדבה"י מלווים בתואר "טהור". בהקשר זה מעניין לציין קושי נוסף שפתרונו עולה מתוך דבה"י. הכוונה היא לציווי עריכת הנרות שבשמות, כ"ז, שהוא על אהרן ובניו, בעוד שבס' ויקרא הציווי ניתן לאהרן בלבד. מפרשים וחוקרים אחדים נתנו דעתם על עניין זה, וראה מאמרו של הרן (להלן). מדבה"י, י"ג י"-י"א יתכן ועולה כי כבר בתקופה מוקדמת (אם זו אכן תקופת רחבעם או רק מאוחר יותר קשה לדעת) הדלקת הנרות נעשתה בידי הדיוטות. אמנם, אין מכאן ראיה גמורה, שכן יתכן ויש כאן פירוט של תפקידים ופעולות שהכהונה בכללותה - ובכלל זה הכהן הגדול - אחראית עליהם. מכל מקום, נראה לי יותר כאפשרות הראשונה.

20 מעניין שהיחס בין המנורה-נרות לשולחן-לחם הוא הפוך: פרשיית המנורה כוללת איזכור קצר לנרות ופרשיית הנרות כוללת פסוק תוספת למנורה. מאידך, פרשיית השולחן כוללת פסוק תוספת ללחם, ופרשיית הלחם כוללת איזכור קצר לשולחן.

ממילא, ברור מדוע נצרכים פסוקי הקישור (שמות, כ"ה, ל', ו'-ל"ז, ל', ז'; ויקרא, כ"ד, ד', ו'): אם פרשיות הכלים והעבודה נפרדות במקורן, יש צורך לקשר ביניהם כדי לבאר את העבודה ביסודיות. אך קישור זה לא נעשה על-ידי צירופן לפרשיות "מנורה ונרות", "שולחן ולחם" וכד', אלא כל פרשייה שמרה על עצמאותה. זאת, כדי להבליט את ההפרדה בין הכלי הסתמי, שאיננו מיוחד לישראל, לבין עבודתו המיוחדת אותו.²¹ אחת התוצאות של קישורים אלה הוא כדלהלן: בעוד שפרשיית הנרות מתייחסת ל"נר תמיד", כלומר עיקר העבודה הוא בנר אחד, הסינתזה של הנרות והמנורה בעלת שבעת הקנים היא "והעלה את נרתיה" וכן "יאירו שבעת הנרות" שבבמדבר, ח'.²²

לסיום, נותר לענות על השאלה המקורית: מדוע שמו של משה אינו מופיע בפרשה? ובתרגום לפשט: מדוע לפרשיות המנורה ומזבח הקטורת אין פסוקי פתיחה? אשר לפרשיית הנרות, יתכן והכתוב רצה לומר שלא זו פרשיית הנרות המקורית, ומדובר בחזרה לצורך מסוים (או מספר צרכים). ואשר למזבח הקטורת, אולי זוהי דרכו של הכתוב לומר שמדובר בכלי חריג, הייחודי לישראל מבחינת מקומו במשכן. מכל מקום, התירוצים פחות חשובים מהשאלה, ודי אם נאמר שמדובר באמצעים שהכתוב נוקט כדי להפנות את תשומת לבנו לנקודות כגון אלו שעלו כאן.

ב

האם קיימת תיאולוגיה יהודית, במשמעות של מערכת אמונות ודעות, אשר אי קבלתן מהווה - גם אם לא מבחינה הלכתית - חריגה (במובן זה או אחר) מגבולות היהדות? על שאלה זו נחלקו חוקרים רבים.²³ לעת עתה אסתפק באמירה פשטנית למדי: גם אם

21 לאור זה, יתכן ויש מקום לראות את פרשת חטא העגל במסגרת "עבודת הארון", כלומר העדות. פרשיית הארון מצווה לתת אל הארון את העדות, וסיפור חטא העגל הוא קורותיה של אותה עדות, כלומר הלוחות (שמות, ל"ב, ט"ו). כמובן שזה יהיה רק אספקט אחד של סיפור מורכב זה, אך יתכן והוא תורם להבין מדוע הוא מובא במקום זה, שאלה שנתקשו בה כל הפרשנים.

22 בעניין תוכנה של פרשייה זו, ראה י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 113-115. אשר למקומה - נושא זה מחייב דיון במבנה הכללי של ס' במדבר והקבלותיו לס' ויקרא, דיון שלא כאן מקומו.

23 למראי מקום בעניין זה ראה: J. Plaskow, "Jewish Theology in Feminist Perspective", in L. Davidman and S. Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven, 1994, pp. 62-84, nn. 4, 5.

אין תיאולוגיה יהודית במשמעות כזו, הרי תיאולוגיה מקראית²⁴ ישנה, וכך גם תיאולוגיות חז"ליות.²⁵ עקרונות המונותיאזם המקראי - מושג הברית, השכר והעונש, הבחירה בעם ישראל - כל אלה מצטרפים, באופנים שונים, לכלל מערכות תיאולוגיות מובהקות, הממשיכות להוות מושאים לעיון ולמחקר.

דומה שניתן להוסיף ולומר, שריבוי התפיסות התיאולוגיות וגיוונן, וכן ההבדלים המהותיים שבין תפיסות אלו בתקופות השונות של ההיסטוריה היהודית, תרמו לכך שלא ידובר על "תיאולוגיה יהודית".²⁶ נוסף לכך העדרו של הממד ההטרונומי, שהוגבל, כמעט לחלוטין, לתחום המעשה.²⁷

אך תהינה הסיבות להעדרה של תיאולוגיה יהודית "רשמית" אשר תהינה, בהעדרה של תיאולוגיה כזו צמחו במהלך הדורות ספרים אין קץ המציעים ליהודי הנבון²⁸ בחירה מתוך מגוון עשיר של סטרוקטורות ומודלים מטאפיזיים אשר יאמין בהם האדם וחי. יש מאלה השוללים זה את זה, יש החולקים, יש המפתחים, ויש המשלימים. על חלקם אבד הכלח, עם קריסת היסודות הפילוסופיים ו/או המדעיים עליהם הושתתו, חלקם הוצאו מתוך גבולות הדת (ואולי חזרו תחת שמות אחרים), אחרים הִדְמּוּ זה לזה. התמורות והמהפכות אשר כל חברה ותרבותה חשופה להן, לא פסחו על אספקט זה של עם ישראל ותרבותו.

מציאות זו של העדר מערכת תיאולוגית נורמטיבית, ושל אבולוציה מתמדת של אמונות ודעות יהודיים, מאפשרת לי לדבר כאן על "תיאולוגיות יהודיות" במובן הרחב

24 כתבתי "תיאולוגיה מקראית" כאן ובהמשך בלשון יחיד רק למען הנוחות, אך ברור שיש להבחין בין גישות תיאולוגיות שונות בין כ"ד הספרים, וגם בתוכם.

25 דוגמא מובהקת ומוכרת היא סנהדרין, פרק י'. יתכן שאחת הסיבות העיקריות שלא נהוג לדבר גם על, למשל, "תיאולוגיות יהודיות-ספרדיות במאה ה-12", נעוצה בעובדה שהמחקר מכיר בדיסציפלינה מכלילה של "מחשבת ישראל", אך כזו שאיננה כוללת את תקופת חז"ל ומחשבתם. אלו זכו באחרונה (ועדיין לא בכל מקום) לדיסציפלינה עצמאית - "מחשבת חז"ל" - אך דומה כי ספרות המחקר העברית (או המתורגמת לעברית) העוסקת בתיאולוגיות החז"ליות כבר הספיקה להנהיג את השימוש במונח "תיאולוגיה" בתחום זה.

26 עם זאת, ההבחנה בשם בין התיאולוגיות לא תמיד הייתה ערוכה להבחנה בתוכן. דוגמא אופיינית לכך היא תרגום המושג התיאולוגי המקראי החשוב "ברית" ל-covenant, התואם יותר את המושג החז"לי המטאפיזי, בעוד שהמושג במשמעותו המקראית קרוב הרבה יותר ל-treaty, על הקונוטציה המדינית שלו. ראה, למשל, מ' ויינפלד, "השבעת הווסלים של אסרחדון מלך אשור", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום**, כרך א' (תשל"ו), עמ' 122-51, וכן J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature and its Cultural Context*, Grand Rapids, 1989, 1990, pp. 95-107.

27 אולי ראשיתה (המתועדת) של סוגיה זו, או לפחות אופן מוקדם שלה, נמצאת בהתלבטותם של הגאונים כיצד יש להתייחס לדברי אגדה בתלמוד. ראה **למס' פסחים**, עמ' 67-9 ועמ' 88, וכן **אוצר הגאונים למס' חגיגה**, עמ' 59-60. וראה **שו"ת הרמ"א**, סי' ל'.

28 והוא הדין, כמובן, ליהודיה הנבוכה, אשר מפאת אילוצי סגנון קוראת דברים אלה בלשון זכר.

ביותר: פילוסופיות בעלות סדר יום (agenda) מסוים, המקיימות זיקה בראש ובראשונה למקורות היהודיים הקלאסיים, ואשר עומדות בדרישות המינימליסטיות והמעורפלות של ההלכה בנושא זה.²⁹

בניגוד לימי הביניים, בהם אנו מוצאים דוגמאות מובהקות לרוב לביסוס תיאולוגיות יהודיות על-פי הפילוסופיות הדומיננטיות של התקופה (במקרה זה אריסטוטליזם וניאו-אפלטוניזם), ראשית העת החדשה ענייה בתיאולוגיות יהודיות המושפעות במובהק מן החוץ. נציגה היהודי היחיד של תקופה זו בספרו של ש' פינס, **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים**, הוא שפינוזה. ספרו של י' גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, "סיפח" את שפינוזה לימי הביניים, שעה שהחלק האחרון של הספר פותח במשה מנדלסון. בתקופה שבין שפינוזה למנדלסון, דומה שעיקר ההתפתחויות בהגות היהודית נעשו הרחק מן המרכזים התרבותיים, בעיקר במזרח אירופה.

מפנה מסוים חל לקראת סוף המאה ה-18 ופעילותו של מנדלסון, והחל מהמאה ה-19 - שוב אנו מוצאים שפע של תיאולוגיות יהודיות הניזונות מן הפילוסופיה הכללית: הרמן כהן, רנ"ק, רש"ר הירש, פרנץ רוזנצווייג, מרטין בובר, ליאו בק, הראי"ה קוק, הרי"ד סולובייצ'יק ורבים אחרים. במקביל, מתוך החסידות, אשר נבטה במנותק מן העולם הפילוסופי, החלו צומחים ענפים אשר זיקותיהם לפילוסופיה הכללית מפרנסות כיום - אמנם בדוחק - אי-אילו חוקרים.

מתוך המכלול הרחב של תיאולוגיות אלו, אני מבקש להתמקד באלו שהושפעו מזרם פילוסופי מסוים: זה שיצאה מבית מדרשו (ושמא מוטב: חדר עבודתו) של סרן קירקגור.³⁰ את השפעתו של קירקגור ושל אקזיסטנציאליסטים אחרים - לא כולם תיאולוגים - אנו מוצאים אצל רוזנצווייג, בובר, הרי"ד סולובייצ'יק, א"י השל ועוד.³¹

29 מלאכת קביעת הגבולות לנוכח דרישות אלו איננה פשוטה. גורמים כגון השפעות המיסטיקה והקבלה, גישות מסוימות בחסידות, והויכוח הנמשך סביב שאלת טבען של התפיסות האנתרופומורפיסטיות בספרות חז"ל, הרחיבו במידה ניכרת את מרחב הדיון.

30 הסיבות להתמקדות זאת הן של טעם אישי, ומבחינה זו ברור לי שדברי אינם מופנים כלפי כולם בשווה. יתרה מזו - אני עוד עומד לצמצם את מכותבי בהמשך, בנוגע ליחס למקרא.

31 מסורת אקזיסטנציאליסטית עצמאית צמחה בחסידות מתוך חצרו של החוזה מלובלין דרך פשיסחא וקוצק, עד לידי דברים קיצוניים יותר בדברי ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא ותלמידו ר' צדוק הכהן מלובלין. השוואה מקיפה בין הרבי מקוצק לקירקגור נעשתה בידי השל, בספרו A *Passion for Truth*, Woodstock, 1973.

עבור האקזיסטנציאליסט הדתי, הפילוסופיה והתיאולוגיה לעולם לא תשארנה תחומים נפרדים.³² לכל מסקנה פילוסופית שיגיע אליה היחיד על אודות מצב האדם, תהיה גם השפעה עליו כאדם העומד לפני האל. ואין צורך לומר שתפיסת האל, המלווה את היחיד הדתי, ממלאת תפקיד משמעותי בחקירותיו הפילוסופיות.

דרישותיו של האקזיסטנציאליזם מן היחיד - האינדיבידואליות והאותנטיות - אינן פשוטות לקיום עבור היהודי שומר ההלכה. בניגוד לנצרות, בה היחיד מבטא את עיקר דתיותו באמונתו,³³ אשר אָפיה כפעולה פנימית הוא סובייקטיבי ביסודו,³⁴ ההלכה מתרכזת בתחום האובייקטיבי: המעשה.³⁵ לא זו בלבד, אלא שלעתים קרובות הוא נדרש לבצע מעשים אלה בציבור, ובכך, מבחינה מסוימת, לראות את עצמו כאיבר של הציבור. יש מן התיאולוגים היהודיים שהוטרדו ממצב זה, והציעו פתרונות - בין מחשבתיים ובין מעשיים - כדי להתמודד איתו, פתרונות אשר לא תמיד עלו (וגם לא

32 קירקגור (*Journals and Papers, I A 94-99*) דחה את האפשרות ליישב את הנצרות, כפי שהייתה בזמנו ובמקומו, עם הפילוסופיה. המחשבה שלא ייתכן להפריד בין דת ופילוסופיה היא בין הגורמים שהובילו אותו להערכה מחודשת של דתו.

33 בנקודה זו אני מוכרח להבהיר את כוונתי, כדי להוציא מהבנה כוללנית ומעוותת של תפיסה זו של נצרות=אמונה מול יהדות=מעשה, תפיסה שעלתה בעבר. בוודאי שאין כוונה לומר שאין ערך למעשה בנצרות, ואפילו ספק אם ניתן לומר שמעמדו של המעשה משני לאמונה. ראה, למשל, **אגרת ג'יימס**, א', י"ט-כ"ז. מבחינה זו אולי ניתן היה לומר "בא **מרקוס** (י"ב, כ"ח-ל"ד) והעמידן על שניים..." (וראה: **בראשית רבה** [מהדורת תיאודור-אלבק], עמ' 237 בהערה). מכל מקום, כוונתי היא למקומה של האמונה מול המעשה בחוויה הדתית, המקום העיקרי בו האדם פוגש את אלוהיו. בהעדרה של מערכת חוקים משמעותית (הן מבחינת היקפה בחיי היום-יום של הפרט והן מבחינת נהירותה), מתבקש שעיקר מפגש זה יסוב, עבור הנוצרי הפשוט, סביב אמונתו, בעוד שהיהודי מן השורה יפגוש את אלוהיו במעשים הקונקרטיים עליהם הוא מברך בשם ובמלכות.

על אסוסיאציה פשוטה זו עירער קירקגור. בקטע מוקדם (ומפורסם למדי) ביומנו הוא כותב ששאלתו הקיומית ביותר היא מה האלוהים רוצה שהוא יעשה, לא מה עליו לדעת (1 באוג', 1835). אמנם שאלה היא אם "ידיעה" בהקשר זה כוללת אמונה דתית, אך מכל מקום ניכרים בדבריו השתוקקות למעשה דתי, רעיון החזור, לענ"ד, בספרו "לבחינה העצמית" (*For Self Examination*), לאורך הפרק הראשון. על נקודה זו עמד אבי שגיא בספרו קירקגור: **דת ואקזיסטנציה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 14, ועוד), ואני סבור שהנושא סובל יתר העמקה.

34 גם למאן דאמר שעיקר משמעות האמונה היא בפעולה (האובייקטיבית) הננקטת מתוך אמונה זו, ספק אם ביכולתה של תפיסה זו להוציא מידי סובייקטיביות גם בענייני אמונה דתית, ואולי כאן נמצא הבדל נוסף בין *faith* ו-*belief*.

35 ראה י"ד סולובייצ'יק, **איש ההלכה - גלוי ונסתר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 164-7, וגם *The Halakhic Mind*, London, 1986, עמ' 85 ואילך. דווקא אחד האספקטים הסובייקטיביים המובהקים שבמעשה ההלכתי - הכוונה במצוות - נדחקה, על-פי רוב, אל מחוץ לדרישות ההלכה. לדעתי, עצם העובדה שההלכה תובעת את השותפות במעשה, ולא את השותפות במחשבה (באיוה מובן שיהיה), מאפשרת לדבר על אחדות ועל יצירת קהילה כמטרתה של ההלכה, ועל ההלכה כאספקט של היהדות בה קיומו של היחיד הוא כחלק מקהילה, בעודה משאירה את האמונה (ובכלל זה אולי אפילו את הכוונה במצוות!) ככיוונו המובהק של היחיד ביחידותו - אך כל זה טעון התייחסות נפרדת.

תמיד אמורים היו לעלות) בקנה אחד עם ההלכה במתכונתה המקובלת באותו מקום ובאותה שעה.

לאור זה, אחת השאלות המתבקשות שאכן עלו הייתה לגבי היחס הרצוי בין תיאולוגיה יהודית לבין ההלכה. בעוד שרוזנצווייג ראה בניסיון להעמיד מטאפיזיקה יהודית מנותקת מההלכה מהלך אפולוגטי פסול,³⁶ סלד השל מדרך זו של תיאולוגיה פאן-הלכתית,³⁷ ופנה אל המקרא כדי לדלות ממנה תיאולוגיה יהודית.³⁸ את היסוד לתיאולוגיה זו הוא ראה בהתגלות, באשר היא מבטאת את הקשר שבין האל לאדם. קשר זה הנו מימוש הקיום האנושי, שכן רק בדת האדם מוצא תשובות לשאלותיו האחרונות.

אמנם, לשוא יחפש אדם אוצר מלים פילוסופי במקרא. אולם, על הלומד הרציני לא לחפש אחרי מה שכבר נמצא בידו. הקטגוריות בהן חושבת הפילוסופיה על הדת מקורן באתונה, לא בירושלים. היהדות היא עימות עם המקרא, ועל הפילוסופיה של היהדות להיות עימות עם מחשבת המקרא.³⁹

עימות זה עליו מדבר השל מתבאר מתוך המשך דבריו כמאבקו של האדם עם האל בשאלות דתיות. את ההדרכה להתמודדות עם שאלות אלו ימצא האדם במקרא, בו ראה השל אוסף נאראטיבים המתאר את ההתמודדות ההיסטורית של עם ישראל עם אותן שאלות. ואל לו לאדם המודרני לחשוב שמצבו שונה מהותית ממצבו של היהודי מתקופת המקרא, שכן משותפים להם:

36 פ' רוזנצווייג, "מחשב אפולוגטי", נהרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 97-106. כאן מתחייבת התנצלות: בנסיון לפתור כאן את שיטתו של רוזנצווייג במשפט אחד יש עוול גדול, הן מבחינת היקף דבריו על נושא והן מבחינת מורכבותם, ולולא היה הקורא מודע, מן הסתם, למעמדו של רוזנצווייג כפילוסוף וכאיש מקרא מובהק, לא היה עולה על דעתי לעשות כן. כל מה שהובא כאן הינו נקודה אחת בשיטתו, בשיא הפשטתה, ורק על-מנת להעמיד ניגוד לדברים שיבואו מיד. כאן אני מזכיר לקורא שמטרת דברי איננה ניתוח מדעי של גישות שונות למקרא אצל הוגים יהודיים, כי אם הצעת גישה מקורית משלי, שהיא בעלת זיקה לאותו זרם פילוסופי בו אני מתמקד.

37 A. J. Heschel, *God in Search of Man*, Philadelphia, 1955, p. 323. הפרויה של תיאולוגים יהודים מתפיסה לגאליסטית של היהדות מובנת על רקע הביקורת הנוצרית הקלאסית והמחקר הנוצרי עד שלהי המאה ה-19, ועל רקע זה מתברר גם מפני מה ראה רוזנצווייג בתיאולוגיות שמקורן חוץ-הלכתי ממד של אפולוגטיות.

38 התנגדותו של השל לשימוש במונח זה בקונטקסט הנוכחי, תיפול, לדעתי, לאור ההגדרה שנתנו לה אנו. ראה מה שכתב בספרו הנ"ל, עמ' 4. לכן, באומרו "philosophy of Judaism", אני סבור שנוכל לקרוא "תיאולוגיה יהודית".

39 שם, עמ' 25 (בתרגום חופשי שלי, ע"ק).

...חרדות החיים והשמחות שבהם; תחושת הפליאה וההסתייגות ממנה; המודעות לאל הנחבא ורגעי הצמאון למצוא אליו דרך.⁴⁰

דברים אלה הנם בעייתיים, שכן דומה שכאשר מדובר באותן שאלות קיצוניות שיש ליחיד, אין הוא מסוגל - או מעוניין - לבצע רדוקציה עצמית ולחפש לעצמיותו אב-טיפוס מקראי. עבור היחיד המאמין האותנטי העומד לפני אלוהיו עם כל עצמיותו, המחשבה ש"מי שענה ליונה במעי הדגה הוא יעננו" איננה אומרת הרבה.

מרטין בובר והרי"ד סולובייצ'יק ראו אף הם במקרא את היסוד לתיאולוגיה שלהם,⁴¹ אך הם קוראים בו בדרך שונה מהשל, שניסה לשחזר את התיאולוגיה המקראית ורק אחר כך לנמק מדוע הוא רלוונטי גם לגבינו. כבר אמרנו, כי האקזיסטנציאליסט הדתי אינו מפריד הפרדה חמורה בין פילוסופיה לתיאולוגיה, וכי כל תמורה והתפתחות באחת תשפיע על השנייה, ככל שיעשה האדם אותנטי יותר. האותנטיות דורשת מהיחיד נוכחות מלאה בכל מצב. אולם אין זה אומר שמדובר במצב הרמוני: היחיד לעולם מצוי בתהליך דיאלקטי פנימי, בו ספירות הקיום שלו פוגשות זו את זו מחד, ואת החוויות החדשות מאידך. לקשר זה בין הפילוסופיה לתיאולוגיה יש משמעות קריטית בהבנת הפרשנות המקראית של בובר והרי"ד. השניים שואבים מן המקרא פילוסופיה, וכהוגים אקזיסטנציאליסטים - פילוסופיה אקזיסטנציאליסטית. הקונפליקט הבסיסי של האדם, כפי שהוא מתואר במאמרו של הרב סולובייצ'יק "איש האמונה הבודד" ו"עימות",⁴² מושתת על ההבדלים שבין תיאורי בריאת העולם והאדם בפרקים א' וב' של ספר בראשית. יוסף, משה, אהרן, וכמובן אברהם אבינו - כולם בעלי ממד טיפולוגי דרכם מסביר הרב מאפיינים שונים של ההווה האנושית. חיבורו "ובקשתם משם" הוא בעיקרו ווריאציות על שיר השירים, המתארות את עומקה של החוויה הדתית הקיומית.

כאיש מקרא,⁴³ חתר בובר לפרשנות המחויבת יותר לטקסט המקראי על מנת לגבש תיאולוגיה. לשיטתו, זו תמצא ממסע בלתי מתפשר אל תוך פשט הכתוב. הטיב לנסח זאת מאיר וייס:

40 שם, שם (בתרגום חופשי שלי, ע"ק).

41 כמובן שכל אחד מהם שאב את יסודותיו התיאולוגיים ממקורות יהודיים נוספים, כגון הפולקלור היהודי וההלכה.

42 "Confrontation", *Tradition*, vol. 6 no. 2 (1964), pp. 5-29. שם המאמר תורגם, משום מה, ל"ממעמקים", ומופיע בקובץ **דברי הגות והערכה**, ירושלים 1982, עמ' 136-117.

43 בביטוי "איש מקרא" אני מבקש לכלול מגוון אפשרי של דמויות, אשר משותף להם הרצון לקשר הטרונומי, בלתי אמצעי, עם המקרא. דחייתן של התיאולוגיות האחרות אינן אלא על רקע העובדה שאינן עשויות להלום דמות מעין זו, ובשום אופן לא יותר מכך.

צדק מי שהעיר על בובר כפרשן המקרא ש"ענינו הראשוני שהקורא של היום יסגל את האירוע המקראי באופן אכסיסטינציאלי. הפגישה האכסיסטינציאלית היא בשבילו העניין המרכזי, ואין היא מותנית במסיבות היסטוריות". אך למען הדיוק יש להשלים הערה זו בהערה נוספת: כדי שפגישת הקורא של היום באירוע המקראי תהיה אכסיסטינציאלית ובלתי-מותנית במסיבות היסטוריות, לפי הכרתו של בובר, יש להבהיר אותו אירוע דווקא כהיותו מותנה במסיבותיו ההיסטוריות, במסיבות זמנו ומקומו.⁴⁴

וראוי להוסיף לכך את חשיבותו של ההיבט הלשוני עבור בובר, כפי שבא לידי ביטוי במחקריו הפילולוגיים שבכתביו ובתרגום שלו ושל רוזנצווייג למקרא.

ספרו של בובר **אני ואתה** אמנם אינו עוסק במקרא, ואמנם, ספק אם היה למקרא השפעה רבה על הגותו בשלב זה בחייו (הספר נכתב בין 1916-1922).⁴⁵ אך מכל מקום קשה להטיל ספק בכנותו של בובר בטענו, בהקדמתו למהדורה העברית של הספר, כי הוא רואה את עיקר חידושו של המקרא הישראלי ביסוד הדיאלוגי שבו, ובפרט את הדיאלוג שבין שמים וארץ.⁴⁶ לקביעה זו אין קשר למחלוקת סביב השאלה האם התפיסה הדיאלוגית אכן הולמת את המקרא או נתמכת על-ידה.⁴⁷ היא עוסקת בדתיות האישית של בובר כפילוסוף וכאיש מקרא, המאופיינת על-ידי המקורות בהם הוא מחפש את יסודות הגותו, ושימושו במתודה מדעית אובייקטיבית.⁴⁸

44 מ' וייס, "בסוד שיח המקרא - מקצת דרכיו של בובר בפרשנות המקרא", מ' בובר, **דרכו של מקרא**, ירושלים תשל"ח, עמ' 11. ראה גם את דבריו של בובר במאמרו (המתורגם): "Toward a New German Translation of the Scriptures" in P. Ochs (ed.), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity*, Mahwah, 1993, pp. 334-357

45 ראה במהדורה האנגלית, M. Buber, *I and Thou*, transl. W. Kaufmann, N. Y., 1970, p. 169. להקדמה על הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר ראה את הקדמתו של קאופמן לאותה מהדורה, וכן ש"ה ברגמן, **הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר**, ירושלים תשל"ג, עמ' 246-269.

46 מ' בובר, **בסוד שיח**, ירושלים תשי"ט, עמ' מ"ז.

47 מספר דעות בעניין זה מביא מ' וייס, שם, עמ' 12-13.

48 דברים אלה נכתבים מתוך מודעות לבעייתיות שב"מדעיותו" של עבודת הפרשנות של בובר, הן למקרא והן בתחומים אחרים. יחד עם זה, קשה להכחיש את ההבדל המהותי שבין פרשנות דרשנית קלאסית לבין פרשנותו של בובר. כיון שברור שאין פרשנות - ותהא המתודה מחקרית לעילא ולעילא - שאין בה מגמתיות, זו כשלעצמה איננה יכולה להיות קריטריון למתודה מחקרית. מה שיכול להיות קריטריון, לדעתי, הוא זיקתו של הפרשן לטקסט, והאם זו נושאת אופי של אני-אתה או אני-לזו. בעניין זה ראה ז' לוי, **הרמנויטיקה**, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 8-127, וראה להלן, הערה 50.

אשר למונח "אובייקטיביות", הכוונה כאן לאובייקטיביות כמובן של תקפות (לא אמת!) אוניברסאלית הנתנת לתיקשור, בהינתן המתודה והנחות העבודה. ראה K. Jaspers, *The Way to Wisdom*, transl. by R. Manheim, New Haven, 1954, p. 162.

לא כן הרב סולובייצ'יק. המצויים בכתבי הרב יודעים עד כמה שגורות בהם התבטאויות על אֶפיה של "היהדות". גם אם נאמר שהרב היה מודע לכוללנות המערפלת שבהתבטאויות אלו, בהעדרה של מתודה מדעית - ואיך תתכן ביקורתיות על אמירות על "היהדות"? - דבריו נשארים בגדר תיאולוגיה יהודית אקזיסטנציאליסטית (וגם זה לא תמיד). מבחינה זו, לא הרי יחסו של איש ההלכה להלכה, כהרי יחסו של איש המקרא למקרא.

הדבר החשוב ביותר שאני רואה במסותיו המקראיות של בובר, הוא שבובר אינו קורא את המקרא קריאה תיאולוגית.⁴⁹ לעובדה זו ישנן השלכות לגבי היחס למחקר המקרא שלו, אלא שאותי מעניינות כאן השלכות אחרות.⁵⁰

חלק ניכר מן התיאולוגים המערביים של המאה העשרים הגיעו למסקנה (בווריאציות שונות), כי קריסתה של הדת (או, בניסוחה הספרותי, "מותו של אלוהים"), היא תוצאתה של דיסוננס בין התיאולוגיה הנוצרית העתיקה (שהיא פרי מפגש עם התרבות ההלניסטית) לתרבות המערבית המודרנית,⁵¹ ויש אף התולים את שיקומה של הדת בכינונה של מערכת סמלים חלופית, עכשווית.⁵²

מסקנה זו היא גם מתבקשת עבור היחיד האקזיסטנציאלי. תיאולוגיה הבנויה על תוכן ומערכת סמלים השייכים לתקופה אחרת אינם מתקשרים אל (או מתקשרים עם) האני שלו, וכל פעולה דתית אשר משקפת תיאולוגיה כזו נשארת חיצונית ומנוכרת. יחד עם זה, יש להוסיף ולשמור על התיאולוגיות הישנות כתיאולוגיות, ולא להופכן לפילוסופיות.⁵³ אלא שיש לראותן כתיאולוגיות של תקופה מסוימת וציבור מסוים.⁵⁴ כך, יש לפנינו קווי יסוד כלליים לתיאולוגיה מקראית, תיאולוגיה חז"לית, וכן הלאה.

49 ראה מ' וייס, שם, עמ' 11.

50 לניתוח מעמיק ומקיף של המתודה ההרמנויטית של בובר ומשמעותה, ראה: S. Kepnes, *The Text as Thou*, Indiana University Press, 1992, ובפרט פרקים 3 ו-71. יש לשים לב לשימוש שעושה המחבר במושג 'תיאולוגיה', אשר בעקבותיו הוא מגדיר את התיאולוגיה של בובר "תיאולוגיה הרמנויטית" (עמ' 121).

51 ראה דבריו של התיאולוג G. Vahanian, במאמרו "Beyond the Death of God". הובא בתוך: B. Murchland (ed.), *The Meaning of the Death of God*, N. Y., 1967, pp. 3-12.

52 ראה M. Novak, "Christian and Atheist", in B. Murchland, *op. cit.*, pp. 70-80.
53 בניגוד לדרכו של ישראל אפרת, בפתח ספרו **הפילוסופיה העברית העתיקה**, תל-אביב תשכ"ה.

54 ראה: M. Buber, "A Suggestion for Bible Courses", in M. Buber and F. Rosenzweig, *Scripture and Translation*, Indiana University Press, 1994, pp. 172-175.

מה, אם כן, נשאר לו ליחיד לקחת מן המקרא? הרי הקודים הלגאליים היהודיים הורחקו ממנו לאורך הדורות שוב ושוב, יותר ויותר, ואילו התיאולוגיה המקראית איננה רלוונטית לאמונתו, ולכן אין לה מקום בחוויה הדתית שלו.⁵⁵ יחיד זה, המביט על כתבי הקודש באהבה ומחפש ממד בו יוכל לראות בהם אוטוריטה, נשאר במבוכה לנוכח הפיכתם לקובץ מיתוסים שיש לראות בו לא הרבה יותר מאשר מפתחות להבנות שונות של ראשיתה של האומה הישראלית (וגם זה בספק). קונטינגנטיות בלתי נסבלת זו עלולה גם לבוא לידי ביטוי בטינה כלפי המוסדות שהרחיקו את חייו היומיומיים מן המקרא (קרי, למשל, ההלכה).

את הממד הזה מספק לו בובר. את היסודות המקראיים לתיאולוגיה מודרנית - אשר להם נקרא פרה-תיאולוגיה - הוא מחפש לא במקומות שהמקרא מתכוון למסור מסר תיאולוגי, אלא במקומות בהם הוא כמשיח לפי תומו.⁵⁶ היסודות הדיאלוגיים שבמקרא אינם חלק מן המסר התיאולוגי שלו ככזה. יסודות אלו, שהיו חבויים במשך אלפי שנים, מתגלים ומקבלים משמעות כפרה-תיאולוגיים רק באקלים של דעות המאפשרות זאת - במקרה זה אקלים שלא התפתח עד לאמצע המאה שעברה. יסודות אלו הם אינם כלל בגדר מסר כלשהו, כל עוד לא בא אדם המסוגל להכיר בחשיבותם.

חשובה לא פחות היא המתודה המדעית של בובר, אשר בגינה מסקנותיו לא נשארות בגדר ספקולציות או דרשות בעלמא, והיא אשר מקנה להם את הממד האובייקטיבי הדרוש לאיש מקרא לשם זיקה אוטוריטית.⁵⁷

ג

55 כאן ישנה התרחקות של האקזיסטנציאליזם של המאה ה-20 - מתורתו של קירקגור. אליבא דקירקגור, רעיון זה בדבר חוסר הרלוונטיות של חוויית האמונה ה"מקראית" (כלומר, הברית החדשה) עבור המאמין המודרני הינו בגדר כפירה. מבחינתו, שורש הרע של הדת המודרנית הוא דווקא התרחקותה מן האמונה האותנטית כפי שבאה לידי ביטוי בברית החדשה. הדברים מופיעים לאורך מרבית כתביו, ובאופן תמציתי בתוך: *Attack upon Christendom*, transl. : Walter Lowrie, Princeton, 1944, pp. 37-40. לדעתי התרחקות זו נובעת, בין השאר, מהשפעות העיסוק בהרמנויטיקה והבנת משמעות המרחק בין הטקסט והקורא. מבחינה זו, אולי דווקא דעתו של השל שראינו לעיל היא הקרובה יותר לקירקגור.

56 יצוין שזוהי המתודה שבובר נקט גם בנוגע לחסידות ולפרה-תיאולוגיה שהוא קרא מתוכה. ראה בספרו **תעודה ויעוד**, כרך א', ירושלים תש"ך, עמ' 2-181.

57 כיום, כשלושה דורות לאחר הופעת אני ואתה, עדיין מוצאים תיאולוגיה יהודית מקורית (או המתקראת מקורית - לצורך העניין אין הבדל), המבוססת עקרונית על מודל זה של דיאלוג בהופעתו המקראית - גם אם תוך מחלוקת עם חלק מממצאיו של בובר. ראה, למשל, M. Wyschograd, *Body of Faith*, Northvale, 1996, pp. 82-124.

לאור המסקנות שהסקתי בניתוח המקראי דלעיל, אנסה לתת משנה תוקף לדבריו של בובר. לא רק משום שאני שב ומדגים בעזרתם, כפי שאבאר, את היסוד הדיאלוגי במקרא, אלא משתי סיבות נוספות: האחת היא שיסוד זה בא לידי ביטוי דווקא במשכן, שהוא עצמו אחד הביטויים המובהקים (אם לא המובהק ביותר) לדיאלוג שבין השכינה לישראל. השנייה היא שניתוח זה ממחיש פן חשוב של העיקרון הדיאלוגי, שלמיטב ידיעתי לא זכה למלוא ההתייחסות במחקריו המקראיים של בובר. מ' הרן, במאמרו "המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית",⁵⁸ הסיק:

פעולות פולחניות אלו אינן יכולות להתבאר כגיבוב מקרי, אלא בהכרח שכולן נתפסו כקשורות ביניהן וכמשלימות זו את זו לכלל תופעה פולחנית אחת. אין להסביר כלקט סתמי של מעשים שנצטרפו משום מה יחד, אלא כמערך פולחני מכוון ואחיד מעיקרו. אחדותו של המערך הפולחני הזה נובעת לא בלבד מתוך העובדה, שכל הפעולות הכלולות בו נעשות על-ידי כהן אחד בעת ובעונה אחת, בשעות התמיד. אחדות זאת מתגלה לעין גם מתוך כך, שבכל הפעולות יש אחדות טיפולוגית... ככולן יש משום גירוי של "חושים" וסיפוק "צרכים" של הנפש - וכולן יחד מספקות למעשה את כל הצרכים...

ואף זאת רשאים אנו להניח, שכשם שהמערך הפולחני הזה צריך להיות שלם ומקיף את כל פרטיו בכל עת, כך גם לא יתואר בו שום חידלון...⁵⁹

ולפיכך,

המשמעות הסמלית-אידיאית המונחת ביסוד המערך הפולחני הזה אחת היא וברורה: סיפוק "צרכיו" של האל יום יום.⁶⁰

58 בתוך: מ' הרן (עורך), **ספר היובל ליחזקאל קויפמן**, ירושלים תשכ"א, עמ' כ'-מ"ב (וראה גם ספרו **תקופות ומוסדות במקרא**, תל-אביב, 1972, עמ' 137 ואילך). בדבריו מגיע הרן למספר מסקנות שאינן עולות בקנה אחד עם חלק ממסקנותיי, בין השאר בעקבות הבדלי מתודות והנחות עבודה. כפי שהקורא בוודאי כבר שם לב, אין כוונתי להתייחס לכל המחקרים שנכתבו בנושא, ולכן אינני מפרט לגבי המחקר עצום-הממדים של הרן בפרט ושל אחרים בכלל על המשכן והמקראות העוסקים בו.

59 שם, עמ' ל"ב.

60 שם, עמ' ל"ג. בהמשך (עמ' ל"ה), מסייג הרן את דבריו וטוען שמחברי ספר כהנים (ס"כ) בוודאי לא דימו את האל כנזקק לצרכים אלו במובן הפשוט. דבריו מפתיעים קצת: אם אמנם ייחודיותו של המקדש הישראלי היא בשלמות ובהתמדה שבפעילותו הפולחנית והדאגה שלא יחסר דבר מ"צרכיו" של האל, הרי שכל העדויות מצביעות על כך שהמסורת של ס"כ היא אנתרופומורפית על-פי כל קנה מידה, ואם כן, מניין לו להרן שמחברי ס"כ הסתייגו מתפיסה זו?

זוהי דוגמא של מחקר המסיק מסקנה תיאולוגית ביחס לתפקיד המשכן, מה שכוונה לעיל "קריאה תיאולוגית". הוא מקבץ פרטים מן המקראות, ומסביר במה, בקונטקסט של מקדשים וסדרי פולחן קדמוניים, הייחודיות של המקדש הישראלי ופולחנו. אלא שבהתרכזו של הרן בפרטי המשכן, סדרי עבודתו, האמצעים והאביזרים, הוא פונה לעבר התיאולוגיה המקראית, ובפרט למה שמכונה ספר כוהנים (ס"כ), כפי שבאה לידי ביטוי במשכן.

בניגוד לכך, הניתוח הקצר שראינו אינו מתעניין במשמעות תיאולוגית. מטרתו לתת פשר לקשיים שהם בראש ובראשונה ספרותיים. התופעה שהוא מציג, שהמקרא הפריד בין פרשיות הכלים לפרשיות עבודתם, מהווה תשתית ספרותית למסר המקראי האומר שישנו ממד אוניברסאלי וממד פרטיקולארי לעבודת המשכן (ולפולחן הישראלי בכלל, כדלעיל). אבל מסר זה הוא סמוי, הוא עומד מאחורי שורה ארוכה של אזהרות התקרבות לעמי הסביבה ולפולחנם, ואזהרות אלו מקבלות משמעות נוספת לנוכח ממד אוניברסאלי זה.

אין די בכך שאל מתגלה אל עם כדי לראות בו אל "דיאלוגי", ובוודאי שאין בפירושים אקזיסטנציאליסטיים אנכרוניסטיים על ההתגלות בספרות המקראית והבתר-מקראית כדי לעשות זאת.⁶¹ האל בהתגלמותו המקראית זו הוא אל דיאלוגי בגלל ההגיון העומד מאחורי הצו האלוהי. צו זה, השולל לחלוטין כל פנתאון אחר, כל עבודת פולחן אחרת, המבטא קנאות שאין כדוגמתה, ככל הנראה, בכל אזור ארץ כנען, משאיר על כנו את המבנה הפולחני המקובל, באופן כללי, אצל עמי הסביבה. צווים מעין אלה הם אופייניים לאל הבא בדברים עם האדם, המודע לטבעו ומתחשב בו, המקיים איתו יחס של אני-אתה, שכן יכולתו של האדם לקבל ולשמוע את החדש מותנה ביכולתו להשוותו למוכר. אילו רצה האל המקראי לתת ביטוי לקנאותו בכל ממדיה של תורתו, היה עליו לתת תורה חדשה ומקורית לחלוטין, העוקרת כל רמז לעבודה זרה ומרחיקה את ישראל מכל מה שדבק בו שמץ של פולחן. תחת זאת, הוא נתן תורה המדברת אל האדם על חוויתו הדתית הקיימת, ומנתבת דתיות זו אל אחר, לאומי (דהיינו על-טריטוריאלי), ומוסרי.⁶² רק בדורות האחרונים, בהם עולה בידינו לשחזר את האופי

61 לדוגמא לפרשנות כזו ראה ש"ה ברגמן, שם עמ' 181. השווה לכובר, **דרכו של מקרא**, עמ' 39.

62 ראה מ"ד קאסוטו, "מעשה בני האלהים ובנות האדם", הודפס מחדש בקובץ **ספרות מקראית וספרות כנענית**, כרך א', ירושלים תשמ"ג, עמ' 104.

האוניברסאלי והפרטיקולארי שבתורה זו באופן העולה במדעיותו על ספקולטיביות ודרשנות, אנו מוצאים בה גם אל דיאלוגי.⁶³

כאן יש מקום להבהרה חשובה מאד עבורי: יתכן שדברים אלה מזכירים את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, שם הוא מסביר פרטים רבים ממערכת הפולחן הישראלית על-פי קונטקסט של מערכות פולחן חלופיות.⁶⁴ ההבדל הקריטי לעניינינו הוא המתודה של הפרשנות. אינני יכול, ואף אינני מעוניין להביע דעה בשאלה האם הרמב"ם קרא את המקרא כחוקר וכמדען: קביעה לגבי שאלה זו מחייבת בקיאות בדרכי הפרשנות והמחקר של מקומו ותקופתו. דבר אחד אני יכול לקבוע בוודאות: גם אם ניתן לראות ברמב"ם חוקר מקרא, לא הרי המתודה המחקרית בה השתמש כהרי זו בה משתמש איש המקרא. מבחינתו של איש המקרא, הרמב"ם היה במובן מסוים ספקולנט: למרות שהוא חסר את הממצאים והעדויות עליהם נסמך כל מחקר המקרא המודרני,⁶⁵ הוא לא נמנע מלקבוע קביעות מן הסוג שהמחקר המודרני מחייב או שולל, על-פי המידע האובייקטיבי שברשותו. לכן, המסקנות שהוסקו על-פי אותה מתודה אינן משקפות עבורנו את מה שהן היו עבורו, שכן רק עבורנו הן תוצאה של אותו יחס חשיפתי רציני שהוא מטרתו של החוקר המודרני, ולא השלכה מודעת מהפילוסופיה האישית של הקורא על המקרא, כפי שעשה הרמב"ם.

בדברים אלה ניסיתי להשיג שלוש מטרות:

ראשית, שיקום מעמדו של המקרא כאוטוריטה בחווייה הדתית של היחיד המחפש בה מקום למקרא כשלעצמו. זאת, לנוכח הדומיננטיות של ההלכה בחיי היום-יום מחד

63 מודל מעין זה אנו מוצאים גם באסכולות מטא-הלכתיות מסוימות, לפיהן לא כל ההלכה הועברה על-ידי משה ליהושע, אלא חלקה נגזז או הוסתר, והתגלה רק כאשר הפכה אקטואלית. הדוגמא הבולטת ביותר היא התיחסותו של רב לחידוש שבקריאת המגילה (רות רבה, ד', ה'). בעניין זה ראה מה שכתב מורי פרופ' שלום רוזנברג בספרו **לא בשמים היא**, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 24 ואילך. אלא שיש להזהר בהשוואה זאת, שכן בעוד שחלק ניכר מן המודלים המטא-הלכתיים הללו יוצאים מנקודת מוצא מיסטית, אשר להוגיה חשוב להדגיש את קדמות יסודותיה של ההלכה המאוחרת, נקודת המוצא של המודל הפרה-תיאולוגי קרובה יותר לרעיון של טקסט המקיים דיאלוג עם קוראיו באשר הם. ההבדל החשוב הוא, שבעוד שהמודל הראשון דואג ללגיטימציה של ההלכה המאוחרת על-ידי קישורה לסמכות קמאית, המודל האחרון מפגיש את הקורא והכותב באמצע הדרך, וראה לעיל, הערה 48.

64 ח"ג, פרקים מ"ה והלאה.

65 לסקירה של ההתפתחויות המדעיות שהביאו למהפכה בחקר המזרח הקדום, ראה W. F. Albright, *From The Stone Age to Christianity*, N. Y., 1957, pp. 25-81.

והדומיננטיות של הדרשנות והספקולטיביות בתחום המקרא מאידך. מעמד זה מתגבש לאור המודל של פרה-תיאולוגיה המכוננת מתוך המקרא באמצעות מתודה מדעית, אותה מתודה המעמידה את החוקר מול המקרא בזיקת אני-אתה.

שנית, ניסיתי להראות את הכלל המתודולוגי הפונדמנטאלי במציאת פרה-תיאולוגיה זו, אשר מהווה קריטריון לאבחנה בין תיאולוגיה לפרה-תיאולוגיה. יש לבדוק מתי לפנינו מסר שנכתב כמסר ומובן על פניו כמסר, ומתי לפנינו מסר סמוי, המתברר מתוך שימוש בכלי השוואה וניתוח ספרותיים, ואשר ניכר בו שיהיה נחבא כל עוד לא בשלו התנאים שימצא, כל עוד סדר היום הפילוסופי אינו מאפשר להצביע עליו. מטרה **שלישית** הייתה להראות כיצד היסוד הדיאלוגי מקיים תנאי זה, ושכזה ראוי לראות בו פרה-תיאולוגיה יהודית.

“הפשטות מתחדשים בכל יום” (כמאמר הרשב”ם), משום שכל דור נטוע בעל כורחו במצבו הקיומי, מחפש במקרא מענה לצרכיו הרוחניים הספציפיים וקורא בו באמצעות דרכי הפירוש המקובלות עליו כאמינות. כך מחשלת כל שיטת פירוש שיש בה ממש מפתח לפן אחר משבעים פניו של הכתוב.

(א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא**: סיפורי נביאים, הקדמה)