

**היחס בין בית המדרש
לאקדמיה בעידן
הפוסט־מודרני
יצחק רצקר**

פתיחה: עיון מחודש בשאלת המחקר התלמודי מול הלימוד המסורתי

מאמר שהתפרסם לפני שנים רבות וזכה להד
רב, הציג פרופ' מנחם כהנא את מעלותיו של
המחקר התלמודי ואת המאפיינים המייחדים
אותו לעומת הלימוד הישיבתי - שמא מוטב לומר: הלימוד
הבית-מדרשי המסורתי - וקרא ללומדים בני זמננו לאמץ את
דרך המחקר ולשלבה בתוך הלימוד הישיבתי!¹
על אף השנים הרבות שחלפו מאז פרסום המאמר -
למעלה משלושה עשורים - ברצוני לשוב ולעיין בו מתוך שתי
תמות שעלו לאחרונה הצובעות שאלה זו בגוון חדש ומציבות

1. מנחם כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי
בישיבה", בתוך מנחם כהנא (עורך), **בחבלי מסורת ותמורה**,
רחובת, תש"ן.

אותה בהקשר עדכני, אקטואלי ושונה. התמה הראשונה הצוברת תאוצה בימינו היא קיומו של פוסט-מודרניזם דתי כתופעה של "לכתחילה"². התמה השנייה – העולה במקביל לראשונה וכפי הנראה קשורה אליה בקשר הדוק – היא עלייתה של הקריאה הספרותית בלימוד התורה בתוככי בית המדרש. מטרתי במאמר זה היא להבין – ולו במקצת – את היווצרותן של תמות אלו, להאיר את השפעתו החיובית של הפוסט-מודרניזם על האמונה בכלל, ועל לימוד התורה בפרט, ולבחון את השפעתו של תהליך זה על היחס בין בית המדרש החדש לבין האקדמיה.

בית מדרש חדש-ישן

קיומו של פוסט-מודרניזם דתי לכתחילה מתאפשר הודות לכך שפירוקה של המודרנה חושף את השכבה שהתקיימה תחתיה – הפרה-מודרנה. רבות מהתופעות העכשוויות הקרויות "פוסט-מודרניות" הינן למעשה חשיפה מחודשת של הפרה-מודרנה וחזרה מסוימת לעברה – ובתוך חזרה זו תופסת החזרה אל הדת ואל המסורת מקום נכבד.

כך, הקריאה הספרותית, היצירתית, החופשית – ה"פוסט-מודרנית" – אינה אלא חשיפה של השכבה המוסתרת, המושקת, של תפיסה מסורתית בנוגע ל"קריאה הנכונה": תפיסה שאינה נותנת דין וחשבון לפילולוגיה, להיסטוריה ולשאר

2. ראוי לציין כאן למאמרה המצוין של אוריה מבורך, "פוסטמודרניזם טוב ליהודים", **השילוח**, 10 (2018), עמ' 129–155, אשר תרם רבות ליצירתו של מאמר זה בהקשרים אפיסטמולוגיים שונים.

מתודולוגיות מדעיות המבקשות לחשוף את "המסומן האמיתי" החבוי מתחת ל"מסמן המוצג" אלא נותנת דין וחשבון אך ורק לכלליה הפנימיים.

בית המדרש המסורתי - בוודאי הישיבתי - רחוק מאוד מקריאות ספרותיות ויצירתיות; אולם הוא מקיים עימן קשר תמטי, אל מול התמה המודרנית, השואפת להקטין את מקומו של הלומד כדי לפנות מקום ל"אמת של הטקסט".

מובן ש"קשר תמטי" זה אינו אלא כלפי חוץ - כלפי התמה המודרנית - ואילו כלפי פנים פעורה תהום רבה בין הלימוד המסורתי-ישיבתי לבין הלימוד החדש, בין קריאות למדניות ובין קריאות ספרותיות. כפי שנרמז לעיל, בבית המדרש ישנם "כללים פנימיים" שהקריאה הבית-מדרשית כפופה אליהם ומובן אפוא שקריאה שאינה עומדת באותם כללים נידונת ליציאה אל מחוץ לכותלי בית המדרש. אולם פער זה ראוי לדיון בפני עצמו ואינו מעניינו של מאמר זה (אם כי הוא ישוב ויצוף בהמשך המאמר, כאשר נדון על היחס החדש שבין בית המדרש החדש לאקדמיה).³

פוסט-מודרניזם דתי כאפשרות מועדפת

דרך אחת להבין את הפוסט-מודרניזם הדתי היא באמצעות התרת הקשר התודעתי שבין פוסט-מודרניזם לבין "פוסט-אמת", או בין "פירוק המודרנה" ל"התפרקות כללית". לצורך הדיון כאן אסכם זאת בקצרה ובפשטות (שלא לומר בפשטנות):

3. בהקשר זה, ראוי לציין את ספרו של הרב שג"ר **בתורתו יהנה** (אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, 2008) העוסק בתמורות שחלו במעבר מבית המדרש הישן לחדש. הרב שג"ר היה מההוגים הדתיים הראשונים שזיהו את פוטנציאל הבנייה שיש בפוסט-מודרניזם (ובמידה רבה, מאמר זה הוא תולדה של רעיונותיו), אולם בספרו זה הוא אינו מזהה בין הלימוד החדש לבין פוסט-מודרניזם.

במקומות ובתרבויות שבהם הצליח "הפרויקט המודרני", והתודעה המודרנית הפכה לתודעה היחידה התקפה והאפשרית – הייתה האמת "אמת מודרנית" והערכים "ערכים מודרניים". ואכן, במקומות אלו, פירוקה של המודרנה משמעו פירוק האמת והערכים. לעומת זאת, בתרבויות שונות דתיות ומסורתיות לצד המודרנה, הרי שפירוקה של זו האחרונה אינו אמור להשפיע – בוודאי לא באופן מפרק ומחריב – על תפיסת האמת והערכים הקיימת מחוץ לתודעה המודרנית.

הבלבול ששורר אפוא בין פוסט-מודרניזם ל"פוסט-אמת" נובע מתודעה מודרנית טוטלית המזהה את האמת המודרנית כאמת היחידה הקיימת – ואת הערכים המודרניים כערכים היחידים הקיימים בנמצא. אכן, במהלך עלייתו של הפרויקט המודרני הצטרפו אליו חברות דתיות שונות, שהתאמצו להכליל את הדת בתוך המודרנה ולייצר רדוקציה מודרנית לתפיסת האמת הדתית והערכים הדתיים. בחברות אלו, הניסיונות לערער על שליטתה המוחלטת של המודרנה נתפסים כהתפרקות דתית ומוסרית.

אולם בחברות אחרות, מסורתיות ו"פרימיטיביות" יותר, לא רק שהפוסט-מודרניזם אינו מאיים על התודעה הדתית והמסורתית אלא שהוא למעשה ידידה הטוב ביותר – המגן עליה מפני האויב הגדול שהוא לא אחר מאשר המודרניזם עצמו.

חזרתה של הקריאה הסובייקטיבית

המאבק בין המודרנה ובין הדת והמסורת הוא נושא רחב שנשפכו עליו אוקיינוסים של דיו. בהקשר של מאמר זה מדובר על מדעי היהדות שהם פרי התודעה המדעית – חלק מרכזי בתודעה

המודרנית. האיום הנשקף מפני מדעי היהדות על היהדות עצמה גם הוא רחב ומקיף תחומים רבים, והעיקריים שבהם יובאו להלן, אולם בנקודה זו ברצוני לצטט מפי פרופ' כהנא עצמו:

תלמיד הישיבה ניגש לתלמוד בדחילו, בנסותו לברר ולהפנים את דעותיהם של גדולי עולם. הוא מתייחס לתלמוד כאל ספר מקודש ומתבונן בו כמעריץ, מלמטה למעלה. כנגדו תלמיד האוניברסיטה חייב לנסות להתבונן בתלמוד כצופה אובייקטיבי וביקורתי. יחסו לחומר הנלמד צריך להיות כיחסו של שופט, הבוחן את מושא עיונו מן הצד, ולעתים אף מלמעלה למטה.

גדולה מזו, תלמיד הישיבה לומד את התלמוד מתוך תפיסת עולם כוללנית, המאמינה באלהי ישראל, בתורה מן השמים ובהשגחתו המיוחדת של אלהים על עם ישראל מדור לדור. בספרות התורה שבעל־פה הוא רואה פרשנות אותנטית ומחייבת של התורה שבכתב, ועל כן, במובן ידוע, משקפת הספרות התלמודית, לדידו, את דבר האלהים הנצחי לעמו הנבחר. החוקר הביקורתי, לעומתו, מנסה לגשת למושא מחקרו ללא הנחות יסוד אקסיומאטיות. הוא שואף להשתחרר מדעות קדומות על טיבה הייחודי של הספרות שבה הוא עוסק. מטרתו לגבש את השערותיו־מסקנותיו, במידת האפשר, על פי ניתוח הממצאים שיעלה בידו. אם יש לו לחוקר הנחות יסוד, הן נעוצות דווקא במוסכמה ההפוכה, הרואה בספרות התורה שבעל־פה פרי גיבושה של תרבות אנושית הנעוצה בזמן ובמקום מוגדרים. לדידו, כוחם של

הכללים האוניברסאליים, המשפיעים על גורלו של כל קיבוץ לאומי ועל גורל כל יצירה תרבותית, יפה גם ביחס לחיי ישראל ותולדות ספרותו.

התודעה המודרנית אינה רואה ערך בפרשנות שאיננה מדעית, שניגשת לתלמוד "בדחילו" ובוחנת אותו "מלמעלה למטה"; שמניחה מראש את היותה של התורה דבר האל ולא "פרי גיבושה של תרבות אנושית הנעוצה בזמן ובמקום מוגדרים". התודעה המודרנית מחפשת את האובייקטיביות, את הספקנות, את מעמדו של הלומד כשופט נטול משוא פנים, ומעמידה את הלומד המסורתי בעמדה נחותה, מתגוננת, מאוימת.

במובן זה, הופעתו של הפוסט-מודרניזם מחזירה בחזרה את עמדת הלומד המסורתי לעמדה של כבוד. החלפתו של הרצון לאובייקטיביות, שתביא לחשיפת "האמת של הטקסט", בחיפוש העמדה הסובייקטיבית, התרה אחר "האמת שבין הטקסט לקורא", מעמידה את הקריאה הבית-מדרשית כקריאה אפשרית המתמודדת במגרש הקריאות הסובייקטיביות השונות.

מודרנה VS מסורת

במאמרו, מתייחס פרופ' כהנא לקשיים העלולים להיווצר בקרב הלומד הדתי כתוצאה מהפנמה של לימוד מחקרי. הבעיה שהוא מצביע עליה היא ההפנמה של גיבוש ההלכה, של חוסר האחידות שבה וכדומה. כהנא נוטה להמעיט באקוטיות שבבעיות אלו, משום שניתן לדידו לאמץ גישה המפנימה את אופן הגיבוש ההלכתי המחקרי ועם זאת נותרת נאמנה למחויבות להלכה. אולם דומה כי כהנא מתעלם מן "הפיל שבחדר", פיל שהוא עצמו הכניס בראשית המאמר, בשורה שצוטטה לעיל:

אם יש לו לחוקר הנחות יסוד, הן נעוצות דווקא במוסכמה ההפוכה, הרואה בספרות התורה שבעל-פה פרי גיבושה של תרבות אנושית הנעוצה בזמן ובמקום מוגדרים. לדידו, כוחם של הכללים האוניברסאליים, המשפיעים על גורלו של כל קיבוץ לאומי ועל גורל כל יצירה תרבותית, יפה גם ביחס לחיי ישראל ותולדות ספרותו.

הנחות היסוד העומדות בבסיס הגישה המחקרית הן אפוא כמחטים דוקרות ללומד המסורתי. כיצד יוכל הלה לשלב אותן בלימודו? גם אם יוותר הלומד על תפיסות אנטי-מסורתיות אלו בטרם ייגש למחקר, סופו שיאמץ אותן לאחר שייחשף לחומר המחקרי, כפי שתיאר זאת יפה פרופ' משה הלברטל:

מדעי היהדות מציבים אתגר קשה, אפילו מזעזע, לאמונת ישראל. הם מערערים את אושיות המאמין בשני תחומים, האחד זה במושג ההתגלות והשני זה במושג המסורת. אלו שני התחומים שבמובן מסוים התשתית הסמכות של המאמין מאוימת [...] חקר המקרא מתעניין בממצאים ארכיאולוגיים המעידים אולי שהסיפור המקראי לא בדיוק תואם לעובדות [...] אנו לומדים מספריות המזרח הקדום שבהם המקרא משוקע, שאין כאן איזהו התגלות ייחודית נצחית לעם הנצח אלא יש הרבה פעמים של עיבוד חומרים מהסביבה. כשאנחנו עוסקים בניתוח פילולוגי מעמיק של הטקסט עצמו, מתברר שהוא תפור ממקורות שונים שסותרים אחד את השני, ויבואו אחרי זה מבקרי התרבות והיסטוריונים ויאמרו שהתפרים האלו וההקשרים האלו, הכל זה תוצר של מאבקי כח בין מלכות ישראל ומלכות יהודה והצפון

וכו', ומההתגלות לא נשאר הרבה. מושג ההתגלות עובר שינוי דרמטי, עובר זעזוע, מהחשיפה שלו לפרויקט של מדעי היהדות. זה דבר אחד.

והעמוד השני שהאמונה נסמכת עליו, וזה מושג המסורת, עובר טלטול לא פשוט גם הוא. ראשית אנחנו לומדים שהמסורת כפי שהיא לפנינו, כפי שהיא מציגה את עצמה, כמסורת נצח ישירה – היא קודם כל פעולה של צנזורה של המון מסורות שנמחקו, וחלק ממה שמדע היהדות עושה זה לחשוף את כל ההקשרים האחרים, את כל הקולות האלו שהייתי אומר שתהליך הקאנוניזציה מצנזר [...] מתוך עיון פילולוגי אמיתי מסתבר שהפערים הפרשניים בין הטקסט הסמכותי למה שהמסורת עושה – הם פערים מרחיקי לכת. ולא רק זה, מסתבר שהמסורת הטהורה הזאת עצמה, של משה מסר תורה ליהושע ויהושע לזקנים וכו' עד אלינו, מושפעת ממגע אינטנסיבי רב גוני עם הסביבה שלה [...] כל מי שמסתכל על המציאות הזאת של מדעי היהדות יודע שהיא מציבה אתגר אנוש לאמונה.⁴

אכן, פיל של ממש, שההתעלמות ממנו אולי מועילה כדי לשכנע לומדים מסורתיים להיכנס בתחום המחקר, אך מענה של ממש היא אינה נותנת. אומנם, ללא ספק ישנם חוקרים דתיים רבים המחזיקים באמונתם הדתית ובמחויבות למסורת במלא העוז – באמצעות גישות שונות המאפשרות להחזיק באמונה לצד הידע המחקרי הסותר שחלקן יידון להלן; אולם ללא ספק האיום הניצב מפני המודרנה על הדת הוא עצום, וכגודל עוצמת האיום

4. מתוך הרצאה שניתנה בכנס באוניברסיטת ברינגריון. ניתן לראותה בקישור הבא: <https://www.youtube.com/watch?v=qHrgn4k7E20>

- כך עומק אנחת הרווחה הנשמעת עם הופעת הפוסט-מודרניזם, המשחרר את התודעה מן העליונות האוטומטית של המחקר על פני המסורת ושל הממצאים המדעיים על פני האמונה.

רוזנצווייג: אמונה בכפיפות למודרנה

משמעותו של "פוסט-מודרניזם דתי" אינה בהכרח אימוץ הגישה המסורתית כפי שהיא. אימוץ שכזה עלול להיות כפוי ולא מוצלח משום שהוא מנוגד להלך הרוח של האדם בן תרבות זמננו. פוסט-מודרניזם אינו "פרה-מודרניזם", והשאיפה לחזור אחורה בזמן היא נחלתם של מתי מעט בלבד. אבקש אפוא לשרטט בקצרה מהלך אמוני פוסט-מודרני (אחד מני רבים אפשריים) ולהצביע על הקשר בינו לבין עלייתה של הקריאה הספרותית כאופן חדש של לימוד תורה אמוני ובית-מדרשי.

לשם כך ברצוני לחזור לשלהי התקופה המודרנית ולהעתיק את דבריו של פרנץ רוזנצווייג, שתיאר בקצרה את אמונתו הדתית תוך כדי כפיפות מוחלטת לממצאי מחקר היהדות:

החילוק בינינו לבין האורתודוכסיה הוא בכך, שאמונתנו שלנו בקדושתה-יחודה של התורה ובנתינתה מגבוה אין בה כדי לאפשר מסקנות על תהליך התפתחות ועל ערכו הבלשני של הנוסח שהגיע לידנו. אפילו היה הדין עם ולהאזון וכל השערותיו ואפילו היינו מסכימים שנוסחם של השומרונים עדיף, לא היה דבר זה מקפח את אמונתנו אף כמלוא נימה [...] אף אנו בתורת הספר האחד. אף לדידנו יצירתו של רוח אחד הוא. את שמו של היוצר אין אנו יודעים; כי הוא היה משה, נבצר ממנו להאמין. בינינו אנו מציינים אותו באותו סימן המקובל במדע הביקורתי לסימון העורך שחתם, לפי סברת המדע

הזה, את המקרא – באות R. אלא שאנו פותרים אות זו לא ב"רידאקטור" אלא ב"רבנו". שכן אחד הוא מי היה ומה המקורות שהיו מצויים לו, מכל מקום הוא מורנו והתיאולוגיה שלו היא תורתנו.⁵

רוזנצווייג הכיר בכך שהוא איננו חלק מהאורתודוקסיה – כאשר הוא מקבל את מסקנת המחקר כי כותב התורה לא היה משה רבנו: "כי הוא היה משה – נבצר ממנו להאמין". את אמונתו הדתית הוא ביסס על כך ששמו של היוצר אינו רלוונטי: "אחד הוא מי היה ומה המקורות שהיו מצויים לו, מכל מקום הוא מורנו והתיאולוגיה שלו היא תורתנו". רוזנצווייג ראה עצמו כמחויב לתורה שאינה אלא פרי גיבושה האנושי של תרבותנו. ללא ספק, רוזנצווייג היה אחד האנשים הדתיים ביותר בדורות האחרונים; אולם דתיותו היא תוצאה של תיאולוגיה עמוקה שהוא פיתח לעצמו ואשר פרושה על פני כתביו התיאולוגיים והפילוסופיים. היא איננה הדתיות המסורתית המצויה, כפי שהוא מעיד על עצמו כי הוא "בלתי אורתודוקסי". מכל מקום, יש בדבריו פתח משמעותי בדרך לאמונה דתית מסורתית לצדו של המחקר המודרני. אמונתו היא שלב אחד בדרך לאמונה פוסט-מודרנית עכשווית. את השלב הבא ברצוני לשרטט דרך דבריו של בן זמנו של רוזנצווייג – אחד העם.

5. מכתב לרב יעקב רוזנהיים, בתוך פרנץ רוזנצווייג, נהריים, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח עמ' 26-27.

אחד העם: המסורת כאמת היסטורית

אחד העם מתמודד בדרך מקורית עם הערעור המדעי על אודות הסיפור היהודי המסורתי. נביא את דבריו על דמותו של משה רבנו שהמחקר המדעי מפקפק בעובדת קיומה:

לא כל אמת ארכיאולוגית היא גם אמת היסטורית. האמת ההיסטורית אינה אלא זו, שמגלה את הכוחות הפועלים בחיי החברה האנושית. כל שפעולתו בחיים ניכרת, אף אם מצד עצמו אינו אלא ציור דמיוני, הרי הוא כוח היסטורי ממשי ומציאותו היא אמת היסטורית; וכל שאין רשומו ניכר במהלך החיים הכלליים, אף אם מצד עצמו אין מציאותו המוחשית בזמן מן הזמנים מוטלת בספק, אינו אלא אחד מאלפי רבבות הנמצאים, שמציאותו של כל אחד מהם לעצמו היא בודאי "אמת" במובן המוחשי, אבל – אמת שאינה מוסיפה ואינה גורעת כלום, ולכן היא כאלו אינה, במובן ההיסטורי.

ההיסטוריה האמתית אין לה עסק עם פלוני בן פלוני האיש המת, שלא נגלה אלא למלומדים ולא לכלל העם; היא יודעת אך את הגבור החי, שנחרת בלבבות והיה לכוח פועל בחיים, ומה לה אם היה הכוח הזה בזמן מן הזמנים אדם חי מהלך על שתיים, או שלא היה מעיקרו אלא ציור נפשי, שנקרא עליו שמו של איזה אדם מוחשי? בין כך ובין כך מציאותו ודאית לה, מפני שפעולתו מורגשת לה.

ולפיכך, כשאני קורא את ההגדה בליל פסח ורוחו של משה בן עמרם – זה גבור הגבורים, הנצב כעמוד אור על מפתח ההיסטוריה שלנו – מרחפת לפני ומרוממת אותי ל"עולם העליון", איני חש כלל באותה שעה לכל אותן

השאלות והספקות, שחכמי אוה"ע מונים אותנו בהם: אם באמת היה האיש משה במציאות, אם באמת חי ופעל באופן מתאים למה שמקובל באומנתו, אם באמת היה הוא "מושיעם של ישראל" ונותן התורה הזאת בצורה שנשמרה בידינו, וכדומה מן השאלות; אלא מבטל אני בלבי כל אלה בבת אחת בתשובה פשוטה וקצרה: זה משה האיש הקדמון, שאתם מבקשים לברר מציאותו ומהותו, אינו ענין אלא למלומדים שכמותכם, אבל אנו יש לנו משה אחר, משה שלנו, זה שצורתו קבועה בלב עמנו מדור דור והשפעתו על חיינו הלאומיים לא פסקה מימי קדם ועד עתה. ומציאותו ההיסטורית של משה זה אינה תלויה כלל בחקירותיהם. כי אף אם הייתם מצליחים להראות בבירור גמור, שמשה האיש לא היה כלל, או שלא כך היה, לא יגרע על ידי זה מאומה ממציאאותו ההיסטורית של משה האידיאל, זה שהלך לפנינו לא רק ארבעים שנה במדבר סיני, אלא אלפי שנה בכל ה"מדברות", שהתהלכנו בהם ממצרים ועד הנה.⁶

אחד העם + רוזנצווייג: משה ההיסטורי כמקור R

דבריו של אחד העם מלאים בלהט יהודי ובתודעה מסורתית עמוקה. הקורא את דבריו עשוי לרגע להיטות בקסמיהם ולא להבין מדוע היה במחקר המדעי כדי לאיים על המסורת הדתית. אולם ברגע הבא הקורא מתעורר ומבין שדבריו של אחד העם – לא זו בלבד שאינם אורתודוקסיים אלא שאינם דתיים כלל. דמות היסטורית בדיונית מועילה ככוח מניע בתרבות עממית,

⁶. אחד העם, "משה".

כיצירה של תרבות אנושית, גם אם רוחנית ומלאת הוד קדומים, אך אין בינה לבין תיאולוגיה או דת ולא כלום. אמונה בדמותו של משה כדמות היסטורית אינה יכולה לשמש בסיס לתודעה דתית, להתמסרות, להתחייבות דתית.

אולם קריאה של דבריו על רקע דברי רוזנצווייג שהובאו לעיל עשויה לשמש אותנו למצע של אמונה דתית עם אימוץ המחקר המודרני: בעוד רוזנצווייג דיבר על מחבר עלום שם כ"רבנו", הרי שלאור דברי אחד העם, שמו של המחבר הוא ללא ספק משה. משה רבנו ההיסטורי.

התיאולוגיה של "מקור R" אינה "התיאולוגיה שלנו" משום שהחלטנו מסיבה מסוימת לאמץ אותה, אלא משום שאנו היהודים נאמנים לתורת משה, ואם משה הארכיאולוגי נעלם מאיתנו – הרי דמותו של משה ההיסטורי קיימת בתודעתנו ככותב התורה. דמותו ההיסטורית של משה איננה רק כוח מניע בהיסטוריה של העם – "משה שהלך לפנינו בכל המדבריות", אלא משה רבנו שקיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע עד "התורה המצויה בידנו [...] שהיא התורה שנמסרה למשה רבינו עליו השלום".⁷

הופעת הפוסט-מודרניזם: טשטוש הגבול בין היסטורי לארכיאולוגי

אינני יודע אם המהלך ששרטטתי זה עתה שכנע מי מהקוראים. מסתבר שרובם יראו בו תעלול מחשבתי גרידא: הכיצד דמות שאינה אלא היסטורית יכולה לקבל תורה, ולמסור אותה מדור לדור עד כדי יצירת מסורת רציפה, שהיא בסיס לנאמנות ולמחויבות טוטלית?

7. כלשון נוסח י"ג עיקרים, הנאמר בסוף התפילה.

הסינתזה בין "מקור R" הרוזנצוויגי לבין משה ההיסטורי של אחד העם היא ניסיון בדרך לטשטוש שבין ההיסטורי לארכיאולוגי. משעה ש"התיאולוגיה של מקור R היא התיאולוגיה שלנו", הרי שתודעתנו ההיסטורית על קיומו של משה מייצרת אמונה של ממש בדבר קיומו האמיתי, המוחלט, של משה רבנו. טשטוש הגבול בין ההיסטורי לארכיאולוגי, אינו יכול להתקיים בתוך תודעה מודרנית, השואפת להבדיל בין עובדות לבין תפיסות, בין אובייקט לסובייקט; מכאן אנו עוברים את הגבול לעבר הפוסט-מודרניזם.

הפוסט-מודרניזם אינו יכול – ואינו שואף – להפוך את הזיכרון לממשות, לייצר דמות ארכיאולוגית יש מאין. כמו כן, כפי שכבר נכתב, הוא אינו שואף לחזרה לאמונה דוגמטית קשוחה הדוחה את המסקנות המחקריות ומתנגד אליהן: כפי שהפוסט-מודרניזם אינו "פרה-מודרניזם" כך הוא גם אינו "אנטי-מודרניזם". מסיבה זו, קשה עד בלתי אפשרי להגדיר מהו הפוסט-מודרניזם, ובקלות ניתן להבין את אלו הרואים בו דיבורים חסרי משמעות, "נונסנס". כמובן, מטרתו של מאמר זה אינה לנסות ולהכריע בוויכוח זה אלא לנסות לתת מילים לקו המחשבה הפוסט-מודרני הצועד במקביל לקו המחשבה המודרני, שרטוט שיאפשר התקדמות לאורך הציר ששורטט עד הנה. לצורך כך אעתיק את דבריו של ריצ'רד רורטי (בתוספת הערות הבהרה שלי בסוגריים מרובעות):

הפילוסוף מן הסוג הראשון [שייקרא כאן "מודרניסט"] מציב "עובדה מדעית מוצקה" אל מול דבר "סובייקטיבי" או אל מול "מטפורה", ואילו מבחינתו של הפילוסוף מן הסוג השני [ה"פוסט-מודרניסט"] המדע הוא פעילות אנושית אחת מני רבות, ולא המקום שבו בני האדם פוגשים ממשות לא אנושית "מוצקה". לפי הגישה

הזאת, מדענים דגולים ממציאים תיאורים של העולם המאפשרים לחזות את מה שיקרה ולנהלו באורח מבוקר, באותה מידה שמשוררים והוגים פוליטיים ממציאים תיאורים אחרים של העולם, למטרות אחרות. אולם אף אחד מן התיאורים הללו אינו, במובן כלשהו, ייצוג מדויק של האופן שבו העולם קיים כשלעצמו. עצם המחשבה על ייצוג כזה נראית לפילוסופים האלה חסרת טעם.⁸

אם כן, בהקשר שלנו: הפוסט־מודרניסט אינו רואה בדמות "הארכיאולוגית" דמות "אמיתית" יותר מהדמות ההיסטורית. הוא פשוט רואה בארכיאולוגיה אופן מסוים של אמת, או בלשונו של רורטי: "תיאור מציאות".

אמונתו של הפוסט־מודרניסט אינה מתקיימת בכפוף למחקר אלא במקביל אליו, ובמידה מסוימת אף מעליו, כפי שמתבטא מתנאל בראלי בשיחה עם ד"ר אלי שיינפלה, מחבר הספר "האפולוגיה של מנדלסון":

[ישנה] מחלוקת יסודית בין שפינוזה למנדלסון, "מתחת לפני השטח". אחת הנקודות המרכזיות שהמחלוקת מתרחשת בה היא שאלת הנורמה של האמת; או במילים אחרות: איזה נקודת מבט אנחנו מאמצים כשאנחנו מנסים לדבר על האמת? הראשון מציג קוטב תיאורטי, מופשט, רציונלי ולוגי – כזה הדורש מהאדם להתנתק מעצמו כדי להגיע אל האמת. יש לקחת צעד אחורה מהחיים עצמם, מהקיום האנושי עצמו, כדי להשקיף על האמת המוחלטת, האובייקטיבית, הטהורה. אל מול

8. ריצ'רד רורטי, קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות, מאנגלית: אהד זהבי, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 52.

העמדה הזו מציעה מנדלסון – לפי הקריאה שלך אותו – מודל אחר של היחס לאמת. לפי מנדלסון, האדם עצמו – על עומקו ועולמותיו הפנימיים והקיומיים, על שלל חוויותיו שלו בתור אדם המתהלך בעולם – לוקח חלק פנימי ועמוק באותה אמת המתגלמת בו. זוהי אמת מסוג אחר, המעוררת באדם ומתעוררת בו; זוהי אמת קיומית יותר.⁹

ובמילותיו של ד"ר שיינפלד עצמו:

ברגע שאנו מדברים על שני סוגים של אמת – אמת תיאורית, או אמת פילוסופית, ואמת של קיום – אנו חייבים גם לומר שיש אמת שהיא גבוהה יותר מבחינת דרגת האמיתות שלה, ואנו באים ואומרים שהצורה הזו איננה תפוסה על ידי הפילוסופיה, כפי שטען בדיו. האדם, באשר הוא מתקיים בעולם, מקיים יחס עם האמת... בעל כורחו! ואם הקטגוריות שלו, או השפה שלו, היא השפה הדתית, אז אנחנו צריכים להיות מסוגלים לומר את נקודת החיבור שבין השפה הזו לבין האמת.

האמונה היא אמת גדולה יותר מן האמת המדעית, משום שהיא האמת הקיומית של האדם, האמת הפנימית, "תיאור המציאות" העמוק יותר של האדם מאשר "תיאור המציאות" המדעי, שאינו אלא תיאור שימושי. האמת הארכיאולוגית היא אמת, אך איננה אמת יחידה, אינה עליונה, ולמעשה האמונה עליונה ממנה.

9. מתנאל בראלי ואלי שיינפלד, "האמת והקיום היהודי", רליגיה, א (2020), עמ' 103-104.

כדאי לשים לב להמשך דברי ד"ר שיינפלד שם:

בתקופה ההיפר-סקפטית והרלטביסטית שאנו חיים בה (שיש שמכנים אותה פוסט-מודרנית; לא ברור לי מה זה אומר, אבל בא נניח שזה אומר משהו); בתקופה שבה האמירה הגדולה היא שאין אמת, או שיש אמת אחת (ובעבור מי שאומר זאת כך – בשל צרות אופקים דוגמטית היונקת את מודל האמת שלה מהמדעים הקרואים מדויקים – משמעות הדבר בעצם היא שאין אמת), נקודת ההתחלה לדיון שאנו מציעים כאן אינה מובנת מאליה.

"צרות האופקים" האמורה כאן אינה אלא התודעה המודרנית "היונקת את מודל האמת שלה מהמדעים הקרואים מדויקים", או כפי שנכתב בראש המאמר – שאינה מבחינה בין "אמת" ל"אמת מודרנית". בעבור מי שטרם השתחרר מתודעה זו, פירושו של הפוסט-מודרניזם הוא "שאינ אמת". בעבור פוסט-מודרניסט "אמיתי", פירוש המושג הוא שהאמת המודרנית איננה האמת היחידה וגם לא העליונה.

תמימות שנייה ופוסט-מודרניזם חרדי

במובן מסוים, קו החשיבה ששורטט כאן עשוי להתאים לכינוי "תמימות שנייה". עליית האמונה כרוכה בעלייתה של התמימות, של האפשרות להאמין בדברים דרך ערוצים מקבילים, עמוקים יותר מן הערוץ המודרני, מן הספקנות והתבונה. באופן פרדוקסלי, דווקא התהליך הפוסט-מודרניסטי גופו, ההתפכחות מן התבונה כערוץ היחיד לעבר האמת, נמצא בקוטב השני של התמימות – בנקודת הקצה של הביקורת. ביקורת זו מטילה ספק אף בעצמה

ומפרקת כל ניסיון לאמירה חד-משמעית ובטוחה בעצמה – אולם דווקא משם עולה מקומה של התמימות, של פתיחת ערוצים חדשים לעבר האמת. בכך יש משום השלמת התליך מעגלי: ראשיתו בתמימות ראשונה (פרה-מודרניזם); המשכו בביקורת (מודרניזם) ובביקורת הביקורת (פוסט-מודרניזם) וסופו תמימות-הפעם "תמימות שנייה", יותר רכה, פחות דוגמטית.

כפי שנטען בראשית המאמר, חזרתה של האמונה, של התמימות, כרוכה בעובדת קיומה הרציף גם בזמן הביקורת. ככל שהחברה הדתית, המסורתית והמאמינה ממשיכה להתקיים לצד הביקורת, כך רבים סיכוייה לשוב לקדמת הבמה עם ירידת קרנה של הביקורת. באותו מקום, ניסינו להפריד בין פוסט-מודרניזם ל"פוסט-אמת" על בסיס סוציולוגי: חברות שהמשיכו להחזיק באמת אלטרנטיבית לזו המודרנית – בכוחן לשמור על אותה אמת גם בעידן הפוסט-מודרני, לא רק למרות הפירוק הפוסט-מודרני אלא דווקא מחמתו.

השימוש במובן של "תמימות" לצד האמונה והמסורת מדגיש את הצורך בתודעה אותנטית, קמאית. התמימות מדגישה ביתר שאת את העובדה שההתקדמות המתוארת כאן אינה התקדמות על ציר ליניארי אלא על ציר מעגלי.

במובן זה ניתן להבחין באופק מעניין של פוסט-מודרניזם דתי דווקא בחברה החרדית: חברה שהתעצבה בעיקר אל מול המאבק לשימור האמונה בעידן התבונה, התמימות בעידן הביקורת. אפשר שחברה זו היא ששימרה אותם בעבור כלל העולם הדתי – לפחות זה היהודי – והיא זו אשר יכולה לייצר את התמימות השנייה באופן האותנטי ביותר.

עלייתה של הקריאה הספרותית בבית המדרש

באופן פרדוקסלי, קריאתו של פרופ' כהנא לשילוב ידיים בין בית המדרש לאקדמיה מתאפשר מחדש לנוכח עלייתו של הפוסט-מודרניזם בכלל - והפוסט-מודרניזם הדתי בפרט. הסבר לזה עשוי לעלות מפיו של כהנא עצמו:

התלמוד הבבלי, העומד במרכז הלימוד הישיבתי, הוא ספר פתוח מאין כמוהו, שעיקרו משא ומתן ופרשנות דיאלקטית. אך החשש מהלכי רוח חופשיים פלורליסטיים שהזמן גרמן עלול להטות את לימודו של התלמוד הפתוח לאפיק סגור ודוגמטי, ולחסום את העלאתן של שאלות כנות המתבקשות מן המפגש של בן דורנו עם מקור עתיק זה. ח'ץ מלאכותי זה יוצר מסך בין אורו של התלמוד לעיניו של המעיין בו, ומקשה עליו להבין את פשט הסוגיות ואת לקחיהן, דהיינו תרגומן לעולמו הרלוונטי.

מאחר שכהנא מדבר על "הלכי רוח חופשיים פלורליסטיים שהזמן גרמן", הרי שבזמננו כבר אין מדובר רק במחקר מודרני - פילולוגי, היסטורי, אובייקטיבי, החותר לאמת המקורית של הטקסט - אלא בעיקר בקריאות פוסט-מודרניות (שספק אם ניתן לכנותן "מחקר"): חופשיות, יצירתיות, סובייקטיביות וספקולטיביות, החותרות לאמת הקיומית של הטקסט.

קריאות מן הסוג הזה הרי הן הגשמת חזונו של כהנא בדבר "העלאתן של שאלות כנות המתבקשות מן המפגש של בן דורנו עם מקור עתיק זה". השאלות הפנות של בן דורנו אינן "מהן השכבות שמהן עשוי הטקסט?", "מה היה תהליך התגבשותו?" ו"מה היו ההקשרים התרבותיים וההיסטוריים שהשפיעו על אותה התגבשות?". השאלות הכנות של בן דורנו נמצאות במישורים

אחרים לחלוטין, ולכן "תרגומו של התלמוד לעולמו הרלוונטי של הלומד" המסיר את "המסך שבין אורו של התלמוד לבין עיניו של המעיין" מחייב פתיחת אפיקים חדשים לקריאתו של התלמוד.

הפערים העכשוויים בין בית המדרש לאקדמיה

אפיקים אלו אכן נוצרים בדורנו כל העת. האקדמיה החלה בהתוויית אפיקים אלה בעשורים האחרונים, וכעת הם מחלחלים לתוך בית המדרש. מהי משמעותו של חלחול זה? האם פירושו של דבר הפלת המחיצות בין בית המדרש לאקדמיה? נחדד את השאלה על ידי ציטוט חוזר מדבריו של כהנא, כאשר הוא מסביר את הפער שבין החוקר האקדמי ללומד הבית-מדרשי:

החוקר הביקורתי מנסה לגשת למושא מחקרו ללא הנחות יסוד אקסיומאטיות. הוא שואף להשתחרר מדעות קדומות על טיבה הייחודי של הספרות שבה הוא עוסק. מטרתו לגבש את השערותיו-מסקנותיו, במידת האפשר, על-פי ניתוח הממצאים שיעלה בידו.

תיאור זה של החוקר הביקורתי היה יפה לזמנו של כהנא, האם הוא תקף כיום? האם הגישה האקדמית החדשה מגבשת את מסקנותיה על פי ניתוח הממצאים? מה יוצר אם כן, נכון להיום, את ההבדל בין בית המדרש לאקדמיה? דומה שהתשובה לכך נמצאת בראשית דבריו של כהנא, כאשר הוא מתאר את דמותו של הלומד:

תלמיד הישיבה ניגש לתלמוד בדחילו, בנסותו לברר ולהפנים את דעותיהם של גדולי-עולם. הוא מתייחס לתלמוד כאל ספר מקודש ומתבונן בו כמעריץ, מלמטה למעלה. כנגדו תלמיד האוניברסיטה חייב לנסות

להתבונן בתלמוד כצופה אובייקטיבי וביקורתי. יחסו לחומר הנלמד צריך להיות כיחסו של שופט, הבוחן את מושא עינו מן הצד, ולעתים אף מלמעלה למטה.

אם בדמותו של החוקר חל שינוי מהותי, הרי שבדמותו של הלומד הבית-מדרשי לא חל כל שינוי, לפחות לא בהקשר המדובר כאן. אין ספק: היפתחות למרחבי לימוד חדשים א-מסורתיים, שאינם מבקשים את ההיצמדות לכללי הלימוד המסורתי, היא שינוי עצום בעולמו של הלומד. הלימוד החדש מונע ממוטיבציות חדשות ובו-זמנית אף יוצר אותן. מעורבותו של הלומד בתהליך הלימוד – של עולמו הפנימי, של קשייו, תהיותיו וחוויות החיים שלו בתוך תהליך הלימוד עצמו – היא אירוע אשר מטלטל את עולמו הדתי והרוחני ומייצר שפה דתית חדשה, המקיימת יחסים מתוחים למדי עם בית המדרש הישן והמסורתי.

ועם זאת, הלומד החדש עודנו ניגש לתלמוד בדחילו; מטרתו היא לברר את מסריו ולהפנימם, והוא מתבונן בתלמוד בהערצה, מלמטה למעלה. הקריאות הספרותיות, "מרחבי הביניים" שהן מייצרות בין הלומד לבין התלמוד, משחררות אומנם מן הכובד והאטימות המסורתית ומאפשרות – ואפילו מחייבות – אווירה "קלילה" יותר, חופשית, כדי להביא את הלומד לידי מעורבות מקסימלית בקריאת התלמוד; אולם מוטיבציית הלומד, עמדתו כלפי התלמוד, לא השתנתה והיא אכן מובילה אותו לקריאה מסוג אחר. אינה דומה קריאה "מלמטה למעלה" לקריאה "מן הצד".

למעשה, במובן זה לא חל כל שינוי בדמותו של החוקר. בין כותלי האקדמיה ממשיכה מגמת ההתייחסות לטקסט מן הצד, משום שהמוטיבציה לא השתנתה. הקריאה מן הצד אינה

- כפי שעשוי להשתמע מדבריו של בהנא - הכרח מחקרי, עמדה מחויבת ליצירת אובייקטיביות ומדעיות, אלא תוצאה פשוטה של גישה חילונית, של מוטיבציה אינטלקטואלית גרידא.

עליונותה של הקריאה הבית־מדרשית: נאמנות לגבולות הקריאה

בראשית המאמר טענתי כי הופעתו של הפוסט־מודרניזם מחזירה בחזרה את עמדת הלומד המסורתי לעמדה של כבוד, משום שהעמדה הסובייקטיבית ממקמת את הקריאה הבית־מדרשית כקריאה אפשרית במגרש הקריאות הסובייקטיביות השונות. כעת ברצוני כעת לטעון שהקריאה הבית־מדרשית אינה רק קריאה אפשרית אלא היא נהנית מעליונות על פני שאר הקריאות ומקרבה יתירה אל הטקסט. ניתן לדמות את הקריאות השונות למעגלים שונים הסובבים סביב הטקסט הנמצא במרכז, כאשר הקריאה הבית־מדרשית נמצאת במעגל הפנימי ביותר.

טעם הדבר הוא שהמרחב החופשי, הסובייקטיבי, של הקריאות התלמודיות, אינו מרחב חסר גבולות שבו הכול מותר. מרחב שכזה, אילו היה קיים, היה מרוקן מתוכן את כל מפעל הקריאה התלמודית והופך אותה לחסרת עניין.

לקריאה החופשית שני גבולות עיקריים. הראשון הוא הפְּנוֹת והיעדר מוחלט של מניפולטיביות. האפשרות, והתביעה, מהקורא "להביא את עצמו" ואת עולמו לתוך הקריאה עלולות להובילו למחשבה שהטקסט הנלמד הינו "פלקסבילי" לחלוטין בעוד עולמו הפנימי של הקורא קשוח ובלתי ניתן להשפעה, וכי לכן מטרת הקריאה היא מציאת דרכים יצירתיות "לפרש" את הטקסט בהתאם להנחות המוקדמות של הקורא. תהליך כזה, כאשר הוא מתרחש, הופך את תהליך הקריאה והלימוד על פניו:

הקורא מלמד את הטקסט במקום ללמוד ממנו. בכך למעשה מתרוקן תהליך הקריאה מכל תוכן, שהרי הטקסט אינו סובייקט שניתן להשפיע עליו והקריאה המניפולטיבית של הטקסט אינה מייצרת דבר.

במובן הזה לבדו, נהנית הקריאה הבית-מדרשית מעליונות, משום שהיא קוראת את הטקסט מלמעלה למטה. נשוב ונקרא את תיאורו המצויין של כהנא: "תלמיד הישיבה ניגש לתלמוד בדחילו, בנסותו לברר ולהפנים את דעותיהם של גדולי עולם. הוא מתייחס לתלמוד כאל ספר מקודש ומתבונן בו כמעריך, מלמטה למעלה". גישה כזו שומרת היטב על יחס קורא-טקסט, מאפשרת לקורא ללמוד מן הטקסט יחד עם מעורבותו הסובייקטיבית והבאת עולמו הפנימי לתוך הלימוד; זאת לעומת גישה מן הצד (שלא לומר מלמעלה למטה) המאתגרת מאוד את האפשרות לשמור על יחסי קורא-טקסט.

טענה זו נכונה בעיקר ביחס לטקסט דתי כמו התלמוד, משום ש"כיוון הזרימה" של הטקסט הוא "מלמעלה למטה", מן הטקסט אל הקורא. קריאה שאינה בכיוון הזה מתנגשת עם הטקסט – וממילא רחוקה ממנו.

הגבול הנוסף שיש לקריאה החופשית היא היענות למחבר המובלע. "הריגתו" של המחבר על ידי בארת,¹⁰ והחזרתו לתחייה מסוימת על ידי פוקו,¹¹ עוסקות במחבר הנמצא מחוץ לטקסט: מחבר שביטא בכתב את רעיונותיו, ומשעה שעשה כן – הרי הוא נמצא מבחוץ ואופן השפעתו על קריאת הטקסט נתון לוויכוח. אולם כל זה אינו נוגע למחבר הנמצא בתוך הטקסט ומובלע בתוכו. היותו של טקסט בעל רעיון כלשהו מחייב מחבר, שאם לא כן הרי הוא חסר ערך. המחבר הוא נפשו

10. רולאן בארת, מות המחבר, מצרפתית: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005.

11. מישל פוקו, מהו מחבר, מצרפתית: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 19.

של הטקסט. הוא רוח החיים הנושבת בתוך המילים. אם נחזור לציור מודרניזם-פוסט-מודרניזם, הרי שהמודרנה מחפשת את המחבר שמבחוץ - המחבר המת לפי בארת, או הפונקציונלי לפי פוקן - ואילו הפוסט-מודרניזם מחפש את המחבר שבפנים, שנוכח בתוך הטקסט עצמו ומתוכו, ואשר עובדת היותו אינה נובעת מההתרחשות של הכתיבה - שהרי הפוסט-מודרניזם בז להתרחשויות. עובדת היותו של הטקסט נובעת מהמילים עצמן, מהקשבה להן, מניסיון לנגן אותם במנגינתן הפנימית, ההרמונית - מנגינה שאינה נמצאת בקרב הקורא אלא נשמעת מהטקסט בלבד.

במובן זה, הקריאה הבית-מדרשית החדשה (להוציא הקריאה המסורתית, המונעת ממוטיבציות שונות וכללי הקריאה שלה אינם מכוונים לקריאה ספרותית) היא הקרובה ביותר לנאמנות למחבר המובלע של הטקסט התלמודי. תודעת הרצף שבין הלומד לבין התלמוד, ההזדהות הפנימית - "ההערצה" בלשונו של כהנא - מייצרת ניסיון להקשבה מדויקת ככל האפשר למנגינת הטקסט ולרוחו של המחבר המובלע שבתוכו, ולפיכך היא הנמצאת במעגל הפנימי של מעגלי הקריאות השונות.

סיכום

במאמר זה נעשה ניסיון לגעת - על קצה המזלג - בתמורות מחשבתיות המתרחשות בעולם האינטלקטואלי הדתי, הבית-מדרשי והאקדמי, ולהצביע על קשר בין השינויים שבתפיסת העולם לבין השינויים באופן לימוד התורה, על ידי שרטוט סקיצה, בשחור לבן ובקווים כלליים מאוד.

התייחסתי לפוסט-מודרניזם כפי שמתבטא ד"ר שיינפלד ביחס אליו: "לא ברור בדיוק מה זה אומר, אבל הנה נניח שזה

אומר משהו". סבורני כי ב"משהו" הזה ניתן למצוא נקודות חיוביות, במיוחד כאשר הוא נפגש בתודעה מסורתית עמוקה, השוכנת בחברה הדתית והחרדית ובבתי המדרשות שבה, הישנים והחדשים.

"ביציאתו [מבית המדרש] מה הוא אומר? מודה אני לפניך

ה' אלהי ואלהי אבותי, ששמת חלקי מיושבי בית המדרש".¹²