

**יהדות ופוסט-
סטרוקטורליזם:
פרשנות כראי
לחזונית החיים
אורן גלבלום**

יהדות ופוסט-סטרוקטורליזם: פרשנות כראי לחוויית החיים

היהדות, כתרבות פרשנית, מיקמה בלב חייה ודמיונה היוצר את הטקסט. כמה מן המימרות המדרשיות היסודיות הנוגעות בעובדה זו מתכתבות עם תובנות שהציעו הוגים רבי-השפעה שעסקו בטקסטואליות ובפרשנות-הטקסט בשישים השנים האחרונות. לפי הזוהר, הקב"ה "הסתכל בתורה וברא את העולם"; קצת בדומה לכך, דרידה טען שהכתיבה מתנה את השפתיים, דהיינו: את תודעת האדם כחיה מדברת.¹ פוקו, שאף הוא מסכים שאובייקטים לא-כתובים עשויים להיתפס כטקסטים, טען תחת הכותרת "העולם כפרוזה" כי

1. ז'אק דרידה, **על הגרמטולוגיה**, מצרפתית: משה רון, תל אביב: רסלינג, 2015, עמ'

איך הבדל בין סימנים למילים במובן שישנו בין תצפית וסמכות מקובלת, או בין עובדה בת-וידוא ומסורת. התהליך הוא בכל מקום זהה: זה של הסימן והדומה לו. וזו הסיבה שהטבע והמילה יכולים להישזר יחד זה בזה עד אינסוף; מהווים, עבור מי שמסוגלים לקוראם, טקסט אחד רחב-ידיים.²

עוד מעורר מחשבה ניסיונם של הוגים כבארט ודרידה לחתור תחת משמעותם המובהקת של טקסטים, כאשר לטענתם כל טקסט מאפשר אין-סוף קריאות פרשניות. במובן מסוים כיוון המחשבה הזה מזכיר את רעיון "שבעים פנים לתורה"³ ואת דרכיו של המדרש, המתרחק לעיתים מפשוטי המקראות עד כדי סתירתם במובהק. מדרשים הנוגדים זה את זה אף הם מתקיימים ללא קושי בעולמם של יהודים מאמינים. קווי הדמיון הללו מצריכים ניתוח אנתרופולוגי ופילוסופי רגיש. מעט מזעיר ממלאכה זו אנסה לערוך בחתימת המסה הנוכחית – אולם כמתאבן בלבד.

צדו השני של המטבע, שבו אבקש להתמקד, הוא התהום הרעיונית הפעורה בין היהדות לבין ההגות הפוסט-סטרוקטורליסטית כתרבויות פרשניות חיות. שתי התרבויות הללו נטועות בתוך פרקטיקות ואופני חשיבה מוטמעים המהווים מעין "טבע שני", כאשר טבע זה אחראי לפחות במידת-מה גם לעיצוב עמדותיהן הפילוסופיות. אמנם, איפיון הפוסט-סטרוקטורליזם כתרבות, ואף תרבות חיה, עשוי בצדק לגרור הרמת גבה. אנסה, אפוא, לדייק בדבריי: עיקר ענייני נוגע לאופן שבו העימות הנוכחי

2. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, English translation, London and New York: Tavistock/Routledge, 2002, p.19.

3. במדבר רבה י"ג, טז.

בין אורחות החיים וערכי היסוד המסורתיים של היהדות לבין הפרוגרסיביות המערבית בת ימינו מושרש כבר במקורותיה ההגותיים של האחרונה. בין מקורות אלו אני כולל, במידה רבה, את הפוסט-סטרוקטורליזם, ועוד יותר מכך את ערכי היסוד שהנחו את אבותיו המייסדים. אני טוען שהקיטוב העמוק בין שני המערכים הרעיוניים הללו אינו מתמצה רק במחלוקת, החשובה אמנם, בשאלת האמונה באל. דרכיהם נפרדות כבר בחוויות מציאות ראשוניות הקשורות לאידאה הזו. במוקד הדברים עומד, לטענתי, היחס לקֶשֶׁר עם הזולת.

היהדות כתרבות פרשנית: טקסטואליות וקֶשֶׁר

המסורת היהודית רואה בקֶשֶׁר החי עם הזולת עיקר חשוב. הקשר עם הזולת האנושי מתבטא למשל באתוס המשפחה והבית היהודיים; בקהילתיות של בתי-כנסיות; במתן צדקה בקדימות ל"עניי עירך"; בטיפוח פעיל של המידות הטובות; ובמתינות כתוצר של מפגש מתמיד, מבְּגֵר, עם דעות אחרות. הדיאלוג עם הזולת הטרנסצנדנטי מתבטא במיוחד בתפילה, שהיא למעשה דיבור אל האל, ובעיון פרשני בכתבי הקודש ("לימוד תורה"), שאפשר להציגו כהקשבה וכניסיון להבין. אכן, יש דקות בנוהג המושרש כבר מימי קדם שהלימוד נעשה לרוב בשניים או יותר, כך שהוא מבוסס עקרונית על שיח אנושי חי. רבי יוסי ברבי חנינא גורס כי הלומד לבד חוטא ומיטפש; וכן "אין דברי תורה מתקיימין אלא בחבורה".⁴ התפילה כדיבור והלימוד כהקשבה מכוננים יחד דגם של שיח, ויוצרים דמיון מסוים בין היחסים עם האל לבין האינטרקציה של האדם עם סביבתו החברתית. הרעיון המקראי המכונן של צלם אלוהים שבאדם מתיישב היטב עם מכוננות

כפולה זו לקשר. הוא מציע נקודת מקור זהה לשני סוגי הקשר: תפיסת הזולת – אנושי או אלוהי – כבעל מעמד וערך נשגב בחיינו, שטבעו אחר לחלוטין מטבעם של עצמים בעולם. כסנופנס ופוירבך שיערו שהאלים עוצבו בדמות הטיפוסית לתרבות שיצרה אותם. מנקודת מבט ביקורתית כזו, ניתן היה להציע שאופייה של התאולוגיה היהודית ואידאת האל שבמכזה התגבשו כבר מתוך עידון מוסרי וצורה של חברותיות אינטנסיבית שהיו קיימים בישראל מני-אז, בעבר הלוט בערפל. בופך אכן הציע השערה מסוימת ברוח זו, שאביא בהמשך. לאחרונה הציע הרב פרופ' יונתן זקס ניסוח הפוך, אמוני: מתכונותיו של האל הבורא בְּצֶלֶם – קדושתו, חירותו, יחידותו ופנייתו לאדם – השתלשלו לימים הרעיונות של קדושת חיי אדם, החברה החופשית, תפיסת האינדיבידואל והדגש על מהותיות הקשר לזולת.⁵ בדברו על מוסר מיוסד-ברית, תיאר מתווך דגול זה של החוויה היהודית בחיזיונות עוד כמה נקודות בעלות חשיבות קריטית לנושא המסה הנוכחית. כך, הוא מזהה את דגם היחסים של האדם והאל במקרא עם קשרי אמון זוגיים ומשפחתיים:

אין זה מקרה שהתנ"ך בוחר בנישואים כדימוי המרכזי ליחס בין אדם לאלוהיו ... כל עוד איננו מסוגלים להיקשר לאדם אחר באמצעות ברית – ההבטחה הניתנת והמתקבלת והנשמרת בנאמנות – לא נוכל גם להיקשר לאלוהים. המשפחה היא מולדת התנסותנו האנושית ... ללא האמון שאנו סופגים בילדותנו ומיישמים כשותפים

5. יונתן זקס, **רדיקלית אז, רדיקלית עכשיו**, מאנגלית: מנשה ארבל, ירושלים: ספרי מגיד, 2016, עמ' 60-61.

לנישואים, איננו יכולים להיענות לנאמנותו של היקום, שהיא חוויית המציאות בריבונותו של האל ... לשיא הקרבה לאלוהים אנו מגיעים דווקא דרך השוני שלנו.⁶

הרב זקס מייחס חשיבות עליונה לחוויה מתמדת של ביטחון, נאמנות ואהבה בבית כשורש המבט על העולם כמקום חיובי, לא מאיים, חרף אחרותו של האחר. בעבורו, חוויות אלו מהוות תנאי הכרחי לקיום דתיות יהודית ראויה לשמה. נימת דבריו מסגירה שמסקנה זו נטבעה בנפשו מתוך חוויה אישית, תיאוריו מותירים רושם של אדם שגדל בבית מלא אורה ושותפות, ואף ידע בתים אחרים כאלו:

חן ונועם מיוחדים במינם שורים על חיי המשפחה היהודיים במיטבם. בלילות שבת, כשנרות השבת דולקים והאב מקדש על היין ומברך על הלחם, בעת שהמשפחה מזמרת שיר הודיה לאם וההורים מברכים את ילדיהם – ברגעים האלה אפשר כמעט לגעת בשכינה ... במשפחות רגילות בבתים רגילים ... דווקא כאן אנו עדים לאמת היהודית שהאל שוכן בלבה החף מהדר של ההוויה האנושית, באהבה מיוסדת-הברית שבין בעל לאישה, שעליה בנויה הקהילה האמונית.⁷

הרב זקס זוקף אווירה זו של מקדש-מעט לזכותה של ההגנה שמקנים פרטי הלכה שונים, שסייעו לשמר את המסגרות החברתיות בחינותן. אבל מהו מקורו הקדום של הנועם המיוחד האצור בדינמיקות האנושיות הללו? פתרון נוסח דורקהיים, המצמצם את רגש הקדושה הדתית לשיתוף בעיקרי החברה,

6. שם, עמ' 79-81.

7. שם, עמ' 75.

אינו מאפשר הבחנה בין שכרון החושים האקסטטי של חגיגות הבקנליה הרומיות (למשל) לבין תחושות אחרות, מסוימות מאוד, כגון זו שבה אנו דנים. להבדיל מהנאה סתם, תחושת נועם קשורה לעידון מוסרי משותף. היא מותנה בחיוב של האחר. בעמודים הבאים אבחן את האופן שבו עידון מוסרי כזה מתכתב עם המרכזיות הרבה שהעניקה היהדות לדורותיה לעיסוק בפרשנות כתבי הקודש. מפרספקטיבה זו ניתן יהיה, לאחר מכן, לבחון כיצד הבנת האקט הפרשני בפוסט-סטרוקטורליזם עשויה להיות קשורה בחוויות חיים אחרות.

יקדים הטוען ויטען: האם יש היבט תרבותי יוצא-דופן בלימוד התורה ביהדות? קנון ספרותי קיים, כמובן, כמעט בכל תרבות מפותחת; גם הדיאלוגים האפלטוניים מנוקדים בציטוטים מהומרוס והסידוס. אלא שהומרוס מעולם לא הורה ליווני כיצד לפעול, וקשה למצוא בתרבויות העולם עיסוק טקסטואלי המקביל לקדימותו הערכית ולמידת האינטנסיביות של לימוד התורה ביהדות. "אין לך מצווה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה", קובע הרמב"ם, "עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי"⁸.

המילה "תורה" אמנם הפכה ברבות השנים שם נרדף למכלול של תורה-שבכתב ותורה-שבעל-פה, בדגש על השנייה, אבל יש הצדקה להתמקד בהקשר זה בדרכי הבנתו של ספר הספרים, מעיינה הנובע של היהדות וערש היוולדה, במיוחד כי חז"ל עצמם מציגים את עיקרי דבריהם כפרשנות לטקסט המקראי. מעבר לכך, בצדק טען שטיינברג כי התודעה היהודית מרותקת מרצון "בעבותות התנ"ך"⁹. כך היה למן שחר קיומה

8. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד-תורה, פרק ג'.

9. יעקב שטיינברג, "בעבותות התנ"ך", בתוך: יעקב בקר ושלמה שפאן (עורכים), **מבחר המסה העברית**, תל אביב תש"ה, עמ' 594-599.

ועד דורנו. למן שחר קיומה, אני אומר, שכן כבר בטקסטים מקראיים מצוטטים, מרומזים ומנוסחים מחדש דברי מקרא קודמים, והשקפות-יסוד מקראיות נעוצות בזמנים שטרם היות תורה.¹⁰ ועד דורנו, שכן ביובל השנים האחרונות ניכרת פריחה גדולה בעיסוק בפרשנות המקרא בחוגים עממיים ואקדמיים כאחד. זאת ועוד: כיוון שהמקרא נחשב ביהדות למקורן העליון של המצוות, באינטואיציה האמונית הוא פורש את מצודתו גם על אופני הקיום היהודי בעולם המעש.

ובכן, האם ישנו אופן שבו העיסוק היהודי הבלתי נלאה בפרשנות, ובפרשנות המקרא בפרט, עשוי להיות קשור בעידון החברתי האופייני, למשל, ל"חיי המשפחה היהודיים במיטבם"? העיסוק המתמיד של קהילת הברית בקֶשֶׁב פרשני משמש יותר מ"מדורת שבט", דֶּבֶק מלכד חברתי בעלמא. הוא משלים חוויית מציאות כוללת המעמידה במוקד הקשבה וקשרי נאמנות. דבר זה מתבטא קודם כול בתוכן של מושא הקֶשֶׁב הפרשני, כלומר: ביחס לקשר בטקסט המקראי. אמנם המקרא אינו מציע עיון פילוסופי בקשרים בין-אישיים, שכן העיון בכללו זר לו. אופיו המהוספס – תערובת של היסטוריוגרפיה צבאית, חוק, שירה דתית, סיפורי חטא ועונש, גלות ותקומה – נסוב על הקיום המוחשי. מכל מקום, אפילו במבט ממעוף הציפור ניכר שבמוקד עניינו היחסים ארוכי הטווח של האדם והאל, שהם בתפיסתו ההיסטוריה עצמה, או לפחות ההיסטוריה שראוי לספרה לצרכי חינוך האדם. צריך, כמובן, גם לרדת לפרטים: מזמורי התהלים, שמקדמת-דנא נאמרים בישראל דרך קבע, מלאים שיח אישי עם ה'; אברהם, יצחק, יעקב, משה, חנה, ישעיהו, ירמיהו, חזקיהו,

10. המחקר המכונן בהקשר זה הוא Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York 1985, אך הרבה מאוד נכתב מאז. לעניין הקדמות ראו בראשית ט', א-ה; שם כ"ז, ה.

יונה ואחרים מאישי המקרא מפנים אל ה' תחינות אישיות, כבעלי זיקה אישית אליו.¹¹ אפשרות זו לא הייתה חתומה גם בפני המאמין הפשוט. הפן המשלים של המשוואה – הדיבור האלוהי אל האדם – גולם, כאמור, לא מעט בטקסטים, מהם אשר הושמעו על-פה ואף שוננו.¹²

האם יש אופנים עיקריים אחרים של קשר עם האל הניכרים במקרא, ורלוונטיים גם לאנשים מן היישוב? מובן שהגייה בטקסטים אינה האקט הפרשני היחיד המכונן את ההווה הדתית – לא בתקופתנו ולא בתקופת המקרא, ובוודאי שלא אצל יהודים בלבד. במקומות רבים מספור במקרא, בספרות חז"ל ולאורך ההיסטוריה היהודית והכללית ניתן להבחין בפרשנות המציאות כדיבור אלוהי, "נאמנותו של היקום, שהיא חוויית המציאות בריבונותו של האל". קביעה זו אינה נצרכת להתגלויות ה' ולנאומי הנביאים, המופיעים ממילא כדיבור ממש; היא חלה על ההיסטוריוגרפיה והסיפורת המקראית, החדורות רוח של פעילות ה' במסגרת הברית, ובמיוחד על השירה הלירית. זו האחרונה מסגירה ממד של פרשנות תאולוגית אישית הנסובה על חוויות בלתי-אמצעיות. היא מקנה, אפוא, לקורא צוהר רחב יחסית לתפיסה התאולוגית המדריכה את האקט הפרשני. מבעדה מתגלים כידוע לא רק המוטיבים המוסריים המוכרים של אסון והפסד כעונש, ישועה וניצחון כשכר טוב,¹³ אלא גם ניואנסים דקים יותר של פענוח רגשות האל וזיהוי כוחו וגדולתו בנפלאות

11. למשל בראשית ט"ו; שם מ"ט, יח; שמות ל"ג, יב-יט; שמואל א א', יב; שם א', כו - ב', י; מלכים ב' י"ט, טו; ישעיהו י"ב; ירמיהו י"ב, א; שם ל"ב, טז-כה; יונה ב', ב-י; נחמיה ד'-י"א.

12. שירת האזינו היא דוגמה בולטת, אבל עצם השימוש במשקל במקומות רבים במקרא, גם כאלו שאינם בגדר שירה מובהקת, מעיד על תפקידם החי של טקסטים שנישאו גם על-פה.

13. שמואל א ב', ב-ט; תהלים ל"ז; שם נ"ב.

הטבע.¹⁴ קשה להפריז בחשיבותו של היבט זה לתפיסת הדתיות היהודית כקשר עם האל במקרא, שהרי אין הוא מנגנון מתווך גרידא אלא הוא הוא לזו הקשר.

לא ייפלא, אפוא, שלאורך ההיסטוריה, וביתר שאת ב-150 השנים האחרונות, עם החזרה לעיון מדוקדק בפשטי המקראות, שיקפו הוגים דתיים חוויית חיים טוטלית מעין זו של רעיון הקשר עם האלוהים, שלפיו הדיבור האלוהי מתגלם לא בטקסט הקדוש בלבד אלא גם במציאות המקיפה את האדם בנופי ההיסטוריה והטבע – ועיקרו החתירה לקשר. גם פה קשה למצוא טובות ממילותיו של הרב זקס:

האלוהים ששמעו אבותינו היה קול המציאות הנענה ל"אני" ב"אתה", קורא כמין הד של תודעתנו, מגלה לנו שאיננו לבדנו. אבותינו מצאו את אלוהים במסתורין ובתפארת הממד האישי. בשמעם שהאל מושיט יד לאדם, החלו לעמוד על החשיבות הנודעת להושטת יד בין אדם לאדם. כך החלו להבין [...] כי אין לבו של אלוהים לכוון ולסמכות אלא לרקימת יחסים.¹⁵

הרב משה שפירא, מגדולי ההוגים החרדים בדור האחרון, עמד על כפל-המשמעות המתמיה של המילה דָּבַר בעברית: "כל חפץ נקרא דבר על שם הדיבור".¹⁶ ואכן יותר מדקות יש בעובדה שעד ימי-הביניים, שבהם הכניסו הוגים שונים משמעות מחודשת למילה עֶצֶם לצרכים פילוסופיים, לא היה בעברית תרגום מדויק ל-object (שכן המילה "חפץ" מתפרשת גם כמושא-רצון); כביכול הדברים, בתפיסתה של העברית, לעולם אינם גופים אטומים ותו

14. שם י"ח, ח; שם י"ט, א-ז.

15. יונתן זקס, רדיקלית אז, רדיקלית עכשיו, עמ' 67.

16. ר' משה שפירא, אפיקי מים, תשע"ד, עניין בא, עמ' רלח.

לאו. הם נושאים מסר, מתווים תמונה אימפרסיוניסטית מתמדת. בצדק ציינו דרידה ופוקו, בעקבות אחרים, שתפיסת המציאות כמכלול-סימנים, כסוג של טקסט, היא תופעה אנושית בסיסית ביותר.¹⁷ כשלעצמה אין בה, אפוא, שום דבר המתייחס דווקא לתרבות היהודית. הנה כן, למשל, מתנסחת תפיסה זו מבעד לרליגיוזיות הנוצרית-למחצה של פנחס שדה, בזרזיף כתיבה הלוכד את תמצית ספרו החיים כמשל. גם אצל שדה, שתיקת הדברים היא דיבור צפוף:

גם הלילה חולף; בא יום. יום ולילה, לילה ויום. ואני שומע את שתיקת האדמה. אני פוסע ברחובות ההולכים ומתרוקנים. אני פוסע לאט, כי שתיקת האדמה מבעיתה אותי וכמו יוצקת עופרת לתוך כפות רגלי, והיא מושכת אותי מטה, מטה. מי יוכל להבין איזה מגור כמוס בהווייתה של האדמה רחבת הידיים, הכבירה, הכבדה, האטומה, הלילית, השתקנית, האדמה שהולכים עליה!

... שתבוא מלכות השמים תפצה האדמה את פיה ותפצח בשיר תהילה עם כל הברואים - עם הרוח והשמש והכוכבים, עם הסוסים, עם העשבים, עם הגשם, עם המלאכים. כשתבוא מלכות האלוהים ייתם מועד שתיקת האדמה.

אף-על-פי-כן צר לי מאוד על שלא הבינוני. כי מי יודע? אולי שָׁלוֹח אני לומר איזה דברים שיש בהם משום ביטוי לאדמה השותקת? עכשיו אני הולך ושב אליה ואומר:

17. בהקשר זה מצטט דרידה את רבי אליעזר, גלילאי, דקארט, יום, בונה, שוברט ויאספרס. ראו ז'אק דרידה, **על הגרמטולוגיה**, מצרפתית: משה רון, תל אביב: רסלינג, 2015, עמ' 68-69.

אמא, באתי אליהם בשמך ורשמתי באותיות ברורות את
מה שציווית לי, והם נטלו את הכתב ועטפו בו את הדגים
המלוחים שלהם.

בפסקה האחרונה בולטת הדיאלקטיקה של טקסט
ומציאות, אבל לענייננו חשוב במיוחד שאצל שדה – כמו גם
אצל הוגים רליגיוזיים אחרים – המציאות אינה נתפסת כמכלול-
סימנים נייטרלי, כגון מרקם כבד-הכבש שלפיו קבעו כוהני בבל
אם מסע המלחמה יצלח או לא, או חשרת העננים המבשרת
גשם. המציאות נושאת מִסָּר מכוּוֹן ומודע, גם אם רוב בני האדם
מחמיצים אותו.

תיאור פילוסופי של חוויית-יסוד דומה הציג הָשֶׁל
כאנטיתזה לתפיסה, ששורשה במחשבה היוונית, הרואה
במציאות אובייקטים נתונים ותו לא. השל הבחין שהקולות
העולים מן המקרא לעולם אינם מתפעלים מיפי-הטבע כשלעצמו,
כנתון – תחושה רגילה ומוכרת אצל האדם המערבי. התנגדות
של ממש לרגש זה תובע לימים במשנה: "המהלך בדרך ושונה
ומפסיק ממשנתו ואומר: מה נאה אילן זה, מה נאה ניר זה! מעלה
עליו הכתוב כאילו התחייב בנפשו"¹⁸. אינטואיציה מתבקשת
היא, נאמר לנו כאן, לקשר את הפליאה הקמאית לנוכח המציאות
הנחוויית ו"הקיום הבלתי-ייאמן" למקורם הטרונסצנדנטי של אלו.
אך מדוע הדברים נחוויים "כשער, לא כחומה"¹⁹? השל
קובע כי תגובת הפליאה המהממת את התודעה לנוכח עצם הקיום
חייבת להיות קודמת לחדירתן של תופעות קנטיאניות המעובדות
דרך משקפינו המושגיים. "כל מפגש אותנטי עם המציאות הוא

18. משנה, אבות ג', ט.

19. אברהם יהושע השל, **אלוהים מבקש את האדם**, מאנגלית: עזר מאיר-לוי, ירושלים:

מאנגס, תשס"ג, עמ' 78.

מפגש עם הלא נודע ... מודעות ראשונית, קדם-מושגית. שום אובייקט אינו נודע באמת אלא אם נחוה קודם באי-נודעותו ... אנו חשים יותר מכפי שיש בכוחנו לומר".²⁰ הפליאה, אם כן, היא "הסירוב להתייחס לכול כמובן מאליו, כסופי. זה הוא המענה הפנימי שלנו למסתורין המציאות ולהודה, עמידתנו למול החורג מן הנתון".²¹ השל תופס, אפוא, את הפליאה בתוצר של קשב, כהיעתרות לפנייה פעילה מ"ידע המבקש תודעה".²² בניגוד לדעתו, קשה לראות ברושם רב-עוצמה זה ראייה תאולוגית – שמא הפליאה אינה מענה לסוכן נסתר אלא פשוט תגובה לְנוֹמָנָה, לדברים (דוממים) כשלעצמם?

מכל מקום, השל מתאר בכך נאמנה את הלך-נפשו היסודי של האדם הרליגינזי, שאינו מבחין עקרונית בין פרשנות המציאות לפרשנות הטקסט. זו וזו דיבור אלוהי, אלא שהראשונה סתומה וחתומה מרעותה. אישי המקרא מרחיקים הרבה מעבר ליסוד מזוקק זה בפירושיהם לחוויות המציאות כמסרים אלוהיים, חלק מדיאלוג תמידי עם האדם.²³

ומה באשר לקשרי אנוש? חוקי המקרא מעלים על נס מחויבות ונאמנות טבעית בין קרובי דם וחברים, אהדה ודאגה לחלש ורגשות מחילה כלפי בעלי דין.²⁴ אשר לסיפורת שבמקרא, אופייה הדידקטי, האידיאולוגי, מנחה את הקורא לבקש בתיאורי מעשיהן של הדמויות לקח מוסרי. בהקשר זה נאמנותו של

20. שם, עמ' 90-91.

21. אברהם יהושע השל, **מי הוא אדם**, עמ' 79. *** כאן ובהערה הבאה – האם אלו שמות פרקים?

22. אברהם יהושע השל, **האדם אינו לבדו**, עמ' 73.

23. זוהי, כמובן, תופעה רחבה המצויה גם בדתות אחרות; במרחב היהודי יצוינו במיוחד הפרשים של הכת בקומראן, וסימני אתחלתא דגאולה שרבים הטוענים להם לאורך הדורות – וכן גם בימינו.

24. מעט מזעיר – שמות כ"ב, כא; שם כ"ג, ה; דברים י', יח; שם י"ד, כט.

אברהם לבן-אחיו התועה, לוט, ניסיונו של יוסף לאחות מחדש את שברי משפחתו, צערו של דוד על אבשלום למרות שמרד בו ודבריו מלאי הפתוס על יונתן אכן מוצגים כנקודות של גדלות מופתית. מילים כמו "וְאַתָּה אָנוּשׁ כְּעַרְכִּי אֱלוֹפִי וּמִיָּדַעִי אֲשֶׁר יִחַדּוּ נַמְתִּיק סוּד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלֵּךְ בְּרָגַשׁ",²⁵ או "מֵה טוֹב וּמֵה נְעִים שָׁבַת אֲחִים גַּם יָחַד",²⁶ עשויות להזכיר חוויות משולחן השבת או החג. אף לא לחינם קנה לו שביתה המנהג שהבעל שר לאשתו כל ערב שבת, לפני הקידוש, את הטקסט המופלא של "אֵשֶׁת חַיִל מִי יִמְצָא", החותם את ספר משלי.²⁷ כל מקום במקרא שאתה מוצא חברות אמיתית, נאמנות באש ובמים, מדובר בצדיקים; כך העירני פעם ידידי המלומד תומר גרינברג, והציע שלל דוגמאות נאות: אברהם וחניכי ביתו, הנכונים לצאת עימו למלחמה כנגד צבא אדיר; יהודה ורעהו העדולמי, המוכן לספוג בשבילו ביזיונות; משה ויהושע משרתו המסור; יהונתן ונושא כליו המסתערים בפעולת התאבדות על מוצב פלישתי; רעי איוב, הבאים ממרחק לתמוך בו כשכל עולמו מתפרק.²⁸

אפשר לטעון כנגדי ששכיחותן של הראיות וטבען העקיף אינם מעידים על מקומם המרכזי של ערכים אלו במקרא, או לפחות לא מוכיחים אותם באופן משכנע. נאמנות היא גם ערך כללי בתרבויות עתיקות כחדשות; האם מנאמנותה המופתית של פנלופה לאודיסאוס או מחרונו המופלג של אכילס על מות פטרוקלוס עלינו להסיק שהומרוס עודד קשרי נאמנות, או ביטא השקפת עולם דיאלוגית? נאמנות גם אינה שוות-ערך

25. תהלים נ"ה, יד-טו.

26. שם קל"ג, א.

27. משלי ל"א, י-לא.

28. עקדת יצחק, פרשת שלוח ישמעאל והריגת הקרובים בידי הלויים לאחר חטא העגל אינן מהוות ממש ראיות נגדיות, שכן הן מעמתות את קשרי הנאמנות האנושיים עם הנאמנות לברית האלוהית.

ל"דיאלוגיות" או לקשר עמוק, אלא עשויה להיות פרי תחושת חובה, כעין מה שמוצאים אנו אצל קונפוציוס או במושג הדהרמה ההודי.

קושיות אלו תקפות במידת-מה, אבל דומני שתשובה כללית אחת יפה לכולן. אכן, קשה להוכיח שהמקרא ככלל, או אפילו רק חלקים רלוונטיים מתוכו, מקדמים בעקביות ובמכוון קשרי נאמנות. חלקם מניחים כמובן מאליו שהקורא רואה קשרים אלו באור חיובי, וסומכים על הערכה זו כדי לעטר את האבות ושאר דמויות מופת. איני טוען שרק התורה – ולא יצירות זרות – מעלה על נס קשרי נאמנות, אלא שמהו בתשתית הרעיונית-המוסרית שלה מקדם את יצירתם. הרגשת החובה אמנם נוכחת ללא ספק במקרא בכלל ובתורה בפרט, אבל אין בה כדי להסביר עובדה זו. הצעתי היא שהאדהה לקשר המבצבצת פה ושם היא תפיסה מתבקשת לאור אותה תשתית רעיונית מקראית, שעיקרה הוא צירוף הרעיון שהזולת דומה במובן-מה לאלוהים לחיובו הנלהב של הקָשֶׁר החי לאלוהים. דברים אלו משיבים אותנו לרעיון שאבותינו, "בשמעם שהאל מושיט יד לאדם, החלו לעמוד על החשיבות הנודעת להושטת יד בין אדם לאדם".

בהקשר הזה אזכיר בקיצור-מה שתי ראיות עקרוניות:

אופיו הייחודי של רעיון הברית במקרא. בריתות במזרח הקדום הן לרוב חוזה צבאי, ובין קבוצות הן מעגנות תנאים של כפיפות. החלש יוזם אותן כדי לבטח את עצמו מפני החזק – כך אצל לבן ואבימלך, היוזמים בריתות עם יעקב ויצחק משהם מכירים באל העומד לצידם; וכך אצל הגבעונים המאוימים, היוזמים ברית עם שבטי ישראל. לעומת זאת, הבריתות שכורת האל עם האדם הן ביוזמת החזק – כלומר: נעדרות אינטרס עצמי – ותכליתן, כידוע, היא לקדם תכלית מוסרית.

אפשר להדגים זאת בתנאי הברית עם נח ובמעמד הר סיני, אך מקוצר היריעה אסתפק בגילוי הדעת האלוהי על אברהם: "וְאֵבְרָהָם הָיָה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוֹם וְנִבְרַכְו בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ כִּי יִדְעֻתָיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט".²⁹ פסוק זה גם רומז שהחינוך המוסרי שהברית תובעת מתחיל ביחסים האישיים בתוך משק הבית, ורמז זה מצטרף לאזפור "חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵּיתוֹ" של אברהם³⁰ ואולי אף לתיאור "הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחַרְן".³¹ עובדה קריטית שהחמיצו מחקרים רבים היא ההיבט האישי-הרגשי של הברית האלוהית. הברית עם אברהם "אֶהְבִּי"³² היא ביטוי של קרבה ואמון, מסגרתה הפורמלית של התקשרות אישית המבוססת על מציאת

29. שתי הבריתות המתחדשות עם יצחק ויעקב, ברית סיני עם עם ישראל כולו ולאחריה הברית הנכרתת בעת הכניסה לארץ (יהושע כ"ד), הן המשך ברור של הברית עם אברהם, שהגינה טמון כבר בברית עם נח: יחיד-סגולה בעל שלמות מוסרית משמש צינור להבאת ברכה לעולם. אכן, ה"תמימות" הנדרשת מאברהם היא צדקות מוסרית, וזאת בהלימה לאופיו התרומי המתגלה במחזור סיפוריו. תכונה זו נחוצה כדי לממש את תכלית הברית: "וְאֵבְרָהָם הָיָה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוֹם וְנִבְרַכְו בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ. כִּי יִדְעֻתָיו לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְנֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא ה' עַל אֶבְרָהָם אֶת אֲשֶׁר דָּבַר עָלָיו" (בראשית י"ח, יח-יט). על היחיד המוסרי מוטל להרבות דין ומוסר במין האדם, וראשית העניין ברמת הבית. עשיית צדקה ומשפט היא הדרישה העיקרית מבני אדם, תוכן האידיאל החוזר של "דיעתה ה'" (ירמיהו ט' כג; שם כ"ב, טז; מיכה ו', ח), ובטקסטים הממלכתיים של המקרא נלווים לה רוב טובה ושפע גשמיים. שני ההיבטים הללו - טובה גשמית אנושית ו"צדקה ומשפט" - הם תכליתן המוצהרת של הבריתות הפרימורדיאליות. דברים מעין "וְנִבְרַכְו בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ" מופיעים גם בתחילת דרכו של אברם: "וְאֵעֲשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרָכְךָ וְאֶגְדֹּלְךָ שְׁמִי וְהָיָה בְרָכָה [...] וְנִבְרַכְו בְּךָ כָּל מְשַׁפְּחַת הָאָדָמָה" (בראשית י"ב, ב-ג), וחוזרים בעקדת יצחק: "כִּי בָרַךְ אֶבְרָכְךָ וְהָרַבְּךָ אָרְבָּה אֶת יִצְרָעֶךָ [...] וְהַתְּבָרְכוּ בְּיָרְעֶךָ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ עִקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקֹלִי" (שם כ"ב, יז-יח). אמירות דומות נוספות נאמרות ליצחק (שם כ"ו, ד) וליעקב (שם כ"ח, יד). עיקר תכליתו של הפרייקט האלוהי המגולם בעם הנבחר, אם כן, הוא להביא ברכה לעולם. הדבר נראה במקרא גם בהצלחת אחשוורוש בעקבות גידול מרדכי (אסתר י'), ובנבואות רבות המטילות על ישראל להיעשות "אור לגוים".

30. בראשית י"ד, יד.

31. שם י"ב, ה.

32. ישעיהו מ"א, ח.

חן ושותפות-ערכים עמוקה.³³ ממד זה חוזר אצל משה, המוצא חן בעיני ה', "עבְדִי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֶדְבָּר בו",³⁴ כאשר האל מציע להמשיך עימו את הברית במקום ישראל, שחטאו.³⁵

הממד האישי מגולם אפילו ברגע המכונן של ברית סיני. תיאורי חז"ל על המעמד כליל כלולות עולים בפשטות מנוכחותם של עדיים – סמלי חיתון מקראיים ידועים – המוענקים במעמד ההה, ואשר העם מסיךם לאחר החטא.³⁶ אכן, דימוי ה' וישראל כבעל ואישה ותיאורה של עבודת אלילים כזנות ובגידה בה' רווחים במקרא, והכעס הנלווה לבגידה אף הוא עצמו ממחיש את משמעותה האישית מרחיקת הלכת של ברית הנישואין בתפיסה המקראית: "כֹּה אָמַר ה' וְכִרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרַיִךְ אֶהְבֶּת פְּלוּלְתַיִךְ לְכַתֵּךְ אֶחְרֵי בְמַדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה";³⁷ "ה' הֵעִיד בֵּינֵךְ וּבֵין אֲשֶׁת נְעוּרַיִךְ אֲשֶׁר אָתָּה בְּגַדְתָּהּ בָּהּ וְהִיא חִבְּרְתָךְ וְאֲשֶׁת בְּרִיתְךָ".³⁸ כידוע, ניתן למצוא במקרא גם דימויי אב ובנים ורועה הדואג לצאנו, המדגישים את העדינות והדאגה שבה השפיע ה' טוב על ישראל. הדימוי ליחסי אדון ועבדיו הוא הנדיר מכולם; הוא מופיע מעט ביחס לישראל, ולרוב ניתן למצוא בו היגיון ספרותי שקוף למדי.³⁹ גם במופעיו הספורים של דימוי זה ביחס לדמויות גדולות

33. מבחינה זו השימוש במילה "ידעתי" בפסוק שהובא הוא בגדר טיפה בים (והשוו למשל מיכה ז', כ; בראשית ט"ו, ו; דברים ז', ו-ז; שם י ט; דברי-הימים ב כ', ז). שותפות הערכים מתבטאת באיפיון הצדיק המקראי כמי ש"מתהלך לפני ה'"; בדרך שבה אישים כאברהם, ירמיהו ואיוב מתווכחים עם האל בשם הצדק והמוסר, ובנימה האישית של תוכחות הנביאים לעם על חטאים מוסריים.

34. במדבר י"ב, ז.

35. שמות ל"ב, י.

36. שם ל"ג, ד-ו. והשוו ישעיהו מ"ט, יח, ירמיהו ב', לב ובמיוחד יחזקאל ט"ז, י-יג.

37. ירמיהו ב', ב.

38. מלאכי ב', טו.

39. למשל ויקרא כ"ה, מב; שם כ"ה, נה.

כאברהם, משה ודוד, הוא מציין באופן ניכר ועקבי את שְׁגָב-
אישיותם כעושי רצונו המסורים של האל.⁴⁰ לסיכום, התיאורים
השכיחים – יחסי אב ובנים, בעל ואישה או רועה וצאנו – משרים
אווירה של קרבה עמוקה, לא של קשר חוזי יבש או של מערכת
יחסים שבה נעשה שימוש באדם (או בעם) כאמצעי בלבד.

הזדהות. נראה ששני רעיונות מקראיים ידועים – "וְאֶהְבֶּתָּ
לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" לצד עיקרון מידה כנגד מידה – מתבססים על אותו
מנגנון פסיכולוגי בסיסי, שגם מתיישב היטב עם תפיסת צלם
אלוהים שבכל אדם. מנגנון זה הוא ההזדהות: היכולת לאמץ
אל החוויה האישית את נקודת מבטו של האחר בעולם-ומלואו
תודעתי. בשם שאני – על רצונותיי, פחדיי, הנאותיי וכאביי – קיים
לעצמי, כך גם הזולת. אקט ההזדהות יוצר הרגשה מוחשית של
ערכו של הזולת, ומעלה כמעט מאליהם ניצנים של קֶשֶׁר. לא
בכדי משמעותה המקורית של המילה היוונית "סימפטיה" היא:
השתתפות בחוויה.

מנגנון כזה יכול להוות בסיס לשיטה מוסרית, ולדעת
אפשר לזהות את עקבותיו בתורה. בספר ויקרא, רק כמה פסוקים
לאחר "וְאֶהְבֶּתָּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ",⁴¹ נכתב: "וְכִי יְגוֹר אֶתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם
לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ, כְּאִזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אֶתְכֶם וְאֶהְבֶּתָּ לּוֹ
כְּמוֹךָ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאַרְץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם".⁴² הכתוב
מעודד את בני ישראל לזכור את שעבר עליהם עצמם בהיותם
גרים במצרים, ומתוך כך לחמול על הגר ולנהוג בו בהגינות, כפי
שהיו רוצים שינהגו בהם במצב דומה. קרבת הלשון ל"וְאֶהְבֶּתָּ
לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" ייחודית במקרא, ומרמזת שזהו מקור סביר לדרשות
תנאים ידועות המרחיבות את חשיבותו של פסוק זה מעבר

40. ראו למשל במדבר י"ב, ז שצוטט לעיל.

41. ויקרא י"ט, יח.

42. שם י"ט, לד.

להקשרו המצומצם ועושות אותו "כלל גדול בתורה". נקודת אחיזה ראשונית להבנת ההרחבה המדרשית היא שחויית השעבוד אכן נראית ככור מחצבתו של מוטיב ההזדהות. בפסוק מספר שמות מזוהה אקט ההזדהות כסיבה להצלת העם ממצרים: "וַיֹּאמֶר ה' רְאֵה רְאִיתִי אֶת עֲנִי עָמִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶת צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו כִּי יִדְעָתִי אֶת מַכְאֲבֵיו"⁴³, או – בלשון דומה ובאופן מפורש עוד יותר: "וְגַר לֹא תִלְחָץ וְאִתָּם יִדְעָתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם"⁴⁴.

גם מבחינה תאורטית אין זה מפתיע שרעיון ההזדהות כמהפכה מוסרית יפרוץ דווקא על רקע תפאורה זו. בובר, שסקר את הדינמיקה הייחודית במגע בין תרבויות של יושבי קבע לבין שבטי נוודים בעולם העתיק – מחומת המערב שהוקמה בבבל כנגד האמורים, בסוף האלף השלישי; עבור בהיקסוס במגע עם המצרים הבוטחים על הנילוס; וכלה בשבטים ההונים במגע עם יושבי סין – מציין את נסיבות חייהם המיוחדות של הנוודים, שחיי הקושי נטולי הביטחון שלהם נתקלו בבוז והתנכלות מצד יושבי הקבע המבוססים.⁴⁵ בובר מדגיש את הכר התרבותי הפורה שנוצר שעה שאותם נוודים עצמם נעשו יושבי קבע והכירו כעת, נוסף על תחושת התלישות והנדודים, גם את התחושה שמנגד: הישיבה הבוטחת על סיר הבשר.⁴⁶ במקום אחר – בהבזק מחשבה המזכיר את כסנופנס ופוירבך ברעיון חיקוי האדם שלהם, ואת הרב זקס ברעיון חיקוי האל – מעיר בובר על טבעו המשונה של אלוהי העברים, אשר, "אינו בשום מקום אחד דווקא, כמו הרועים

43. שמות ג', ז.

44. שם כ"ג, ט.

45. השוו לבראשית מ"ו, לד: "כִּי תֹעֲבַת מִצְרַיִם כֹּל רְעֵה צֹאן".

46. Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant*, Harper .46
Torchbooks: New York, 1958, p.26-30

עצמם; הוא מוליך את עמו ממקום למקום, כרועים עצמם".⁴⁷
כאמור, האל מוצג במקרא שוב ושוב כרועה רחום, בדומה לגדולי
המנהיגים העברים, שאף הם אופיינו כרועים.⁴⁸

לאור זאת, היש צומת היסטורי הולם יותר לנביטתה
של תודעה מוסרית אוניברסלית המזדהה עם האחר בסבלו
ולהיווצרה של דת המקדשת הזדהות זו? אולי אין זה מקרה כי
גם משה עצמו הוא בראשית דרכו אישיות "קוסמופוליטית" בעל
כורחו: עברי הגדל כמצרי בחצר מלך המשעבד את עמו, חומל
על העברי הסובל מידי המצרי, אך גם על עברי הסובל מידיו של
עברי ועל מדייניות זרות, ורק לבסוף נעשה עברי במלוא מובן
המיילה ונושא דגלה של אמונת ה'.⁴⁹

יהא אשר יהא ערכה של ספקולציה היסטורית זו, במבט
ראשון דרשות התנאים על "וְאַהֲבַתְּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" נראות מוגזמות.
איך אפשר להכתיר פעילות על סמך הזדהות כיסוד ל"כל התורה
כולה"? על מצוות שבין אדם למקום לא אפרט, מקוצר היריעה.
ככלל, לדעתי ניתן להבינן בהקשר זה לא כל אחת בפני עצמה,
אלא יחד, מבעד לעקרון ההדדיות המובע, למשל, בפסוק: "וְהֵייתֶם
לִי קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' וְאַבְדַּלְתֶּם אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים הַהֵיוֹת לִי".⁵⁰
למצוות מסוג מזה משמעויות רבות ומגוונות המסייעות לקשר
את העם לה' באופן בלעדי – "לקדשו" לה' – כפי שה' קדוש לעם
ישראל.⁵¹

47. שם, עמ' 27.

48. לאל כרועה: בראשית מ"ח, טו; יחזקאל ל"ד, יא-יב; שם ל"ו, לז-לח; ישעיהו מ', יא;
תהלים כ"ג. למנהיגים עבריים כרועים: עמוס ז', טו. ראו עוד יורם חזוני, "המוסר של
רועי הצאן", **השילוח**, 1 (2016), עמ' 117-148.

49. שמות ג'-ד'.

50. ויקרא כ', כו.

51. ראו עוד שם י"א, מד-מה; שם י"ט, ב; שם כ"א, ח. על משמעות הקדושה כקרבה
והפרכת ההשקפה הנפוצה מאז ימי רודולף אוטו על הקדושה במקרא כ"מיסטריון

נקודת העיקר בענייננו היא יחסה של ההזדהות למשפט הפלילי במקרא. הרעיון היסודי ביותר במרחב משפטי זה הוא מידה כנגד מידה, תופעה המסמלת במקרא את הצדק בגילומו המושלם.⁵² מעין דוגמתה הידועה, "עֵין תַּחַת עֵין", יש במקרא הרבה. את ערכה האידאלי ניתן להמחיש באופן ציורי, למשל, בגמולו הסימטרי של אדני-בזק, שקיצץ בהונות מלכים ובהונותיו שלו נקצצו: "פֶּאֶשֶׁר עֲשִׂיתִי בְּן שָׁלֵם לִי אֱלֹהִים".⁵³

ביטוי טיפוסי כזה של העיקרון מושתת, אני מציע, על מגמה חינוכית: הוא מהווה מופת לענישה לפי עקרון ההזדהות. הנכונות לפגוע בזולת מעידה בבירור שהפוגע אינו תופס בחיוניות, בעיני רוחו, את הסבל של האדם שבו הוא פוגע; הוא לכוד בתוך נקודת מבטו האנוכית. איזה אמצעי יכול לשקמו טוב יותר, דהיינו: לגרום לו לחוש מה עולל לאחור, מאשר לגרום לו לחוש זאת על בשרו? על האינטואיטיביות של עונש מידה כנגד מידה כ"צדק"

הנורא" ראו למשל אליעזר ברקוביץ, **מאמרים על יסודות היהדות**, ירושלים: שלם, 2004, עמ' 30-84.

52. לצורת עונשין זו עדויות פה ושם בעולם העתיק, אבל כעיקרון מנחה אינך מוצאה אלא בחוקי חמורבי ובתרי-עשר הלוחות של המשפט הרומי. מעניין שהגינה עשוי להיראות אינטואיטיבי רק מנקודת מבט מסוימת מאוד, החופפת את ערך השוויון המודרני, וספציפית - את רעיון המידתיות. בפועל, דווקא יש היגיון בנקיטת מערכות ענישה לא מידתיות לשם הרתעה, וגם עצם רעיון המידתיות טעון צידוק: מדוע צריך העונש לדמות לעברה? קיימות ראיות לכך שלפחות במסופוטמיה וברומא עונשי מידה כנגד מידה באו דווקא כדי **למתן** נקמות אלימות שלוחות רסו שרווחו קודם לכן. סביר להניח שהרעיון שבתורה קשור כך או אחרת לחוקי חמורבי, אך אין בכך כדי לשלול את משמעות שימוש העברי או לזהותו עם זה המסופוטמי, מה גם שבתורה הוא גורף ורווח יותר. כפי שכבר הראו קאסוטו, קויפמן ואחרים, המקרא מתכתב ללא הרף עם ספרות המזרח הקדום, ומטמיע לתוכו תדיר יסודות זרים תוך שינויים ועיצובם מחדש ברוחו. למעשה, גרינברג ואחרים כבר טענו שההבדלים הניכרים בין חוקי מידה-כנגד-מידה בבליים לבין חוקי התורה מצביעים על תפיסה שונה של האדם: בחוקי חמורבי האדם שווה-ערך לרכוש, ופגיעה בו כמוה כפגיעה ברכוש; בתורה יש לו ערך עצמאי, בעקבות תפיסת הצלם, ולכן לעיתים הענישה על הפגיעה בו חמורה יותר. ראו משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות**, עם עובד: תל אביב, 1986, עמ' 17-20.

מתבקש - ומן הבחינה הזו דווקא - יעידו מעשים שבכל יום, כשקרוביהם של קורבנות פשע מאחלים למבצע "שירגישי איך זה" לסבול בעצמו ממה שעולל לקורבנו. אמנם, הרגש הנלווה למשאלת-נקם זו הוא לרוב זעם מתפרץ. אבל מידת התאמתו של ההיגיון הבסיסי לשאיפה לשקם את הפושע או "לעקור" למפרע את הגורם הראשוני לחטא, מעידה על מקורה העמוק של תנועת נפש זו.

אם הצדק עמי, הרי שעקרון מידה כנגד מידה, מבחינת שורשו הרעיוני במקרא, מהווה פן משלים ל-"וְאֶהְבֶּתְּ לְרַעֲפָ כְּמוֹךְ" - שניהם חותרים להזדהות. קדמותו ויסודיותו ניכרות בכך שהיגיון זה עצמו לא מלווה עוד כנימוק את החוקים עצמם, ומעט מהם אף אינם מתיישבים בפשטות עימו, אלא נראים כנגררים בדרך סופֵלֶצִיָּה; עונשי מיתה ודאי לא יעוררו הזדהות ברוצח. נראה, אפוא, שהסימפטיה שייכת לשלב הקמאי ביותר - ואולי אף המכונן - של היווצרות התרבות המקראית, אף בטרם היות תורה כתובה.⁵⁴

אנו שבים לשאלתנו הראשונית: האם ישנו אופן שבו העיסוק היהודי בלימוד המקרא עשוי להיות קשור בעידון חברתי? תשובתנו הייתה חיובית. תכניו של הטקסט הזה אכן עשויים לעודד, לפחות מבחינות מסוימות, התפתחות תרבותית כזו. אמנם, שתי הנקודות האחרונות אינן תומכות ישירות בתשובה חיובית. אדם אינו מפתח עידון ושמחה לקשר מתוך חפירה בשכבות הפרה-היסטוריות הרעיוניות של הטקסט, שכן אם כך היה הדבר הרי שהכול היו מסתובבים בפנים נפולות. אבל נקודות אלו מצטרפות לחלקי התצרף הרבים, מהם הנוגעים לאדם ולאל, מהם לקשרים בין אדם לחברו, המרעיפים על אוהבי

המקרא את השפעתה של תרבות הנאמנות, שבבסיסה האידיאלי ניצב צלם אלוהים שבאדם. השפעה זו מצטרפת לפרקטיקה של פרשנות המציאות, או של פיסות-מציאות, כמסר מכונן, שהיא פרקטיקה הרווחת במקרא על כל צעד ושעל. פן זה של קשר בין האדם לקונו משלים השקפה שלמה על העולם כמקום מלא-זולת, אשר – חרף קיומם של רשע, חטא ועונש – נתפס בכל זאת בעין אוהדת, כבר פורה לקשרים חיוביים.

עד כה עסקנו באופן שבו הלימוד עשוי להשפיע באמצעות תכניו. אופן רב-חשיבות אחר הוא הצורה, האקט הפרשני עצמו. לכאורה עניין זה פשוט שבפשוטים. הניסיון להבין את המסר האלוהי בכתובים הוא חלק מהתקשורת הדתית, ובכך נוצרת התאמה בין צורה לתוכן; הרי הטקסט שעוסקים בו כקשר הוא עצמו מוליך את האדם, במישרין ובעקיפין, בדרכי הקשר. אלא שאמירה זו מובילה אותנו למחוזות אחרים.

מביקורת המקרא לביקורת הפרשנות

חוקרי מקרא מסוימים עשויים לפטור קביעות לגבי משמעותו האידיאולוגית של הטקסט המקראי באמירה ש"הקובץ רב-הקישורים שהוא המקרא" (אלסינגר) אינו אחדותי כמעט משום בחינה. זהו פלימפסט רווי-חידות; מערך מורכב ופוליפוני של יצירות שנתחברו בזמנים שונים ובנסיבות שונות, מתוך מגמות שונות ובידי מחברים שונים. עובדה זו – כך יגידו – מטילה צל כבד על דבריי. לדוגמה, קטעי ספר בראשית העוסקים בברכות שניתנו לאבות, ובהם בראשית י"ח, יח-יט שהבאתי כראיה, נחשבים בעיני חוקרי מקרא לא מעטים כשורה של תוספות, חלק ממפעל

עריכה מאוחר.⁵⁵ אלא שאפילו כאשר הנחותיה ומסקנותיה של ביקורת מן הסוג הזה נראות משכנעות (לא כן, למשל, במקרה של הברכות לאבות⁵⁶) – היא דווקא תומכת בדבריי. אם אכן על פני פסיפס תרבותי מורכב כל כך עדיין נשמר דפוס רעיוני מסוים הלוכש ופושט צורות, או אף מופיע באותן צורות עצמן ביחידות מרכיבות שונות בתכלית – למשל: דימויי הבעל והאישה, או מוטיב ברית הידידות – ברור שאין מדובר בעניין אקראי אלא ברעיון טבוע, שיקוף של זיכרונות חיים המכוונים את אותה מסורת. זאת ועוד: אפילו אם כל המוטיבים המקראיים הרבגוניים התורמים לטיעוני היו "מאוחרים" – טענה לא סבירה בעליל – ברי שלא כולם יכלו לצאת תחת ידו של עורך אחד; ומעשי עריכה מתמשכים על פני זמן רב, המשלבים חומר מגוון בעל אופי דומה מבלי משים, מעידים בעצמם על מכנה משותף אידאולוגי מובלע שהפך אט-אט לבשר מבשרה של התרבות.

אבל יש כאן גם נקודה עמוקה יותר. חקר המקרא הדיאכרוני הוא תחום בעלי יומרות מדעיות. הוא מתייחס לטקסטים כמושאי מחקר ומנסה לפענח את תולדותיהם באמצעים שונים מתוך הנחה שאחדותו של טקסט הינה נראות חיצונית מדומה. גם אם נתעלם מהבעיות הרבות בתחום ומהפער הגדול בינו לבין מדע חמור,⁵⁷ חשוב להבחין שעצם גישתו העקרונית מסיטה הצידה כבלתי רלוונטית את השאיפה המובהקת ורבת השנים של המסורת היהודית להאחדה של הסותה, העודף והמרוּבָה שבמקרא; וששאיפה זו נבעה ללא ספק מצורך חיוני

55. ראו ניתוח מייצג אצל החוקר החשוב באדן, Joel S. Baden, *The Promise to the Patriarchs*, New York: Oxford University Press, 2013, pp. 27-56.

56. לביקורת קטלנית ומשכנעת על רעיון התחיבה הרוחבית של הברכות ראו אצל באדן, שם.

57. ראו למשל יהושע ברמן, "קלקוליו של חקר המקרא", *השילוח*, 7 (2017), עמ' 135-155.

בהתפתחותה של התרבות היהודית כפי שהתפתחה, ובהצלחתה כפי שהצליחה: והלא על כושר שרידותה (ולו במונחים של אבולוציה מְמַטִית) לא ניתן לחלוק. במילים אחרות, חקר המקרא מצליח להיות מדעי באמת במובן זה שהוא מעדיף את הניתוח המדעי על פני החיים. בדימוי המחוספס של לואיס: "אנו רוצחים כדי לבתר".⁵⁸ לדעתי, לאבחנה זו יחס חשוב למתודה העקרונית של התחום: פירוורו של טקסט, הנתפס בעיני המאמין כניסיון תקשורת מצד קול סמכותי אחד, עד כדי מיסוך המְסָר הגלום בו. שיטות העבודה של חקר המקרא מהוות נקודת פתיחה הולמת לעיסוק באתגר אחר, עקרוני ופילוסופי יותר באופיו, שניתן להעמיד מול הגישה התאולוגית מוכוונת-הקשר. "אנו יודעים עתה", כתב רולאן בארת, "שטקסט אינו שורה של מילים המשחררת משמעות 'תאולוגית' אחת (המסר של המחבר-האל) אלא מרחב רב-ממדי שבו מגוון של כתיבות, אף אחת מהן אינה מקורית, מתערבבות ומתנגשות". כידוע, בארת מייצג דרך חשיבה על טקסטים הנטועה בתוך האסכולה הפוסט-סטרוקטורליסטית. עיקרה של זו, בתמצית, הוא ביזור המרכז – ויהא מרכזו של מה שיהא – לטובת שוליים שנדחו קודם לכן מתוך חשיבה (או: תאוות כוח) לוגוצנטרית בלתי מוצדקת. גישתה של אסכולה זו לעולם נושקת לפוליטי, ולעיתים תכופות אף עוסקת בו בגלוי. לא

58. C. S. Lewis, *The Four Loves*, London: Collins, 1960, p.21. (בהקשר אחר). קביעתי מתייחסת בראש ובראשונה ליוזמיהן ומאמציהן הראשוניים של תפיסות חקר המקרא מבין היהודים, כגון שפינוזה, שהרי לרבים מהחוקרים שביססו את התחום – דילמן, דליטש ובמיוחד וולהאוזן – היו נטיות אנטי-יהודיות מובהקות, שאף התבטאו במחקריהם, ועליהם מותר להוסיף (במובן ידוע, ובהגזמה מסוימת) שאולי ביתרו גם קצת כדי לרצוח. בימינו עדיין מתנהל פולמוס כבד בחקר המקרא בחזיתות רבות – כגון בשאלת קיום מלכות דוד, או יציאת מצרים – שהוא טעון ביותר אידאולוגית ופוליטית.

לחינם מטעים בארת שאף אחת מהכתיבות אינה מקורית: ניכר רצונו להבהיר שבשום פנים לא ניתן לחפור החוצה את המסר הראשוני מבעד לשכבותיו המאוחרות של התל הטקסטואלי.

כדי להבין כראוי את האתגר שמציב הפוסט-סטרוקטורליזם לטענותיי, מוטב להציגו תחילה, בקווים כלליים, כנגד הרקע שמתוכו צמח. ספרו הידוע של בארת, "מות המחבר", הוא תוצא היסטורי עקיף של הגישה ההרמנויטית הידועה בתורת הספרות כ"ביקורת החדשה", שכוכבה דרך החל משנות ה-20 של המאה הקודמת. מבקרי השירה וימסטט וברדסלי, ממיסדי אסכולה זו, יצאו נגד הרלוונטיות של שאלת כוונת המחבר לפרשנות הטקסט הספרותי. טענתם הבסיסית הייתה שהטקסט בלבד עומד לנגד עינינו כמוצר אובייקטיבי, מוגמר, ואיכויותיו הסופיות צריכות להיאמד בנפרד מהתהליכים התודעתיים שהניעו את ייצורו, שממילא אינם בעבורנו. העדר התלות של משמעות הטקסט במחבר אף הוכח אמפירית מתוך קיומם של טקסטים שאפשר להבינם ולפרשם חרף העובדה שנוצרו אקראית בידי מחשב, ללא מחבר.⁵⁹

טענת-יסוד זו מסתייעת בהבחנות נאות בדבר טבעו הבעייתי והמקמקם של היחס בין כוונת המחבר לבין הטקסט הכתוב. נשקול נא, למשל, התוודות מעין זו של מישל דה-מונטיין: "אפשר כי בכותבי דבר מה, זריתי איזו מחשבה מבריקה ... אבל אני מאבד אותה מניה וביה ושוב איני יודע מהו הדבר שרציתי לומר: ולפעמים איש זר מגלה זאת לפניי. לו גזרתי בתער כל מקום שאירע לי בו כדבר הזה, כי אז מחקתי את ספרי כולו".⁶⁰ תופעה

59. G. Dickie and W. K. Wilson, "The Intentional Fallacy: Defending Wilson", *JAAC* 53 (1995): 233-250 (234-235); T. Eagleton, *Literary Theory: An Introduction (2nd edition)*, Oxford 1996, pp. 38-46

60. מישל דה מונטיין, "על הדיבור המהיר או האטי", בתוך: **המסות**, מצרפתית: אביבה ברק, תל-אביב: שוקן, 2007, עמ' 65.

זו אינה נחלתם של מחברים פזורי דעת או חלושי זיכרון בלבד; יש להודות שהיא מתרחשת ללא הרף. לא תמיד המחבר כותב בכוונה מסוימת מאוד, או אף יודע בעצמו מה, בדיוק-שבדיוק, הוא מבקש לבטא; אדם חוזר כזר גם לדברים שכתב לפני זמן מועט. לפחות ביצירה הפואטית הרבה גם תלוי ב"השראה", שטבעה אינו לוגי. לא לחינם נתפסה הפואטיקה בימים עברו כפרי המוזה, רוח חיצונית הצולחת על האדם.

גישות פוסט-סטרוקטורליסטיות הציעו אבחנות מעניינות נוספות, אך בראש ובראשונה יש להדגיש את המוטיבציה האנטי-סמכותנית המשותפת לארבעת ההוגים החשובים ביותר באסכולה זו – בארת, דרידה, פוקו ודלז – בהקשר של יחסם לפרשנות-טקסט ובכלל. אצל ארבעתם המחבר נתפס כמוקד לא לגיטימי של כוח, עמדת סמכות מובלעת שיש לפוררה כדי לאפשר נקודות מבט פרשניות חלופיות.

כך, עבור בארת משמעותו של הטקסט אינה רציפה אלא עקלקלה, משתנה, הֶרְקְלִיטִית; היא מתהווה ונפסדת בעיני הקורא ולאור עולם חוויותיו האישי; מות המחבר, אפוא, אינו לידת הטקסט, כפי שהציעו אנשי הביקורת החדשה מתוך שאיפתם הנורמטיבית-מדעית, אלא לידת הקורא. ואכן, משהופנמה עמדתו של בארת, שלפיה תהליך הפקת המשמעות מתרחש במגע בינו לבין הטקסט, ואינו טמון בלעדית בכתוב, פנה חקר הספרות להתמקד בתגובת הקורא.⁶¹

דרידה, שבידוע ערך פירוק לשוני-פרשני ייחודי לכתביהם של הוגים ומחברים דגולים, הראה ביצירתיות רבה

61. שיטה הרמנויטית מצליחה זו ידועה גם כאסכולת "תגובת הקורא" (reader-response) בחקר הספרות, ואינה זהה לגישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות. הבדל עיקרי נעוץ במזג הפילוסופי יותר ובפוליטיות העקרונית של מפתחי הגישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות.

כיצד משמעויות עודפות של מילים וצירופים עשויות לאפשר קריאות החותרות תחת מגמותיו המובהקות של הטקסט. לדעתו, מרחב הפרשנות הלגיטימי הוא למעשה אינסופי. תובנה זו נובעת גם מטענתו שהשפה היא מערכת של מסמנים שאינם מתייחסים לדברים עצמם אלא למסמנים אחרים, ויוצרים משחקי-משמעות מבלי לחרוג אל המציאות.

ז'יל דלז הוא כנראה הקיצוני מבין הוגים אלו ביחסו לפרשנות. דלז ממליץ לגשת לספר כאל "מכונה קטנה שאינה-מסמנת-דבר. והשאלה היחידה היא: זה עובד? איך זה עובד? האם זה עובד עבורך? אם זה לא עובד, אם שום דבר לא עובד-דרך - אתה מנסה ספר אחר... אין מה להסביר, אין מה להבין, אין מה לפרש". במקום אחר הוא כותב (המקור בוטה מהתרגום): "כתיבה היא זָרָם אחד מרבים. היא לא נהנית מזכות-יתר מיוחדת, ונכנסת ליחסים של זרימה וזרימה-שמנגד, של מים הנגרפים אחורה, עם שאר זרמים - זרמים של צואה, זרע, דיבור, פעולה, ארוטיות, כסף, פוליטיקה". בשני הציטוטים גם יחד ניכרת השאיפה להיפטר מן הסמכותיות הקורנת מהטקסט באמצעות הנמכתו, והצבת ההתרשמות הראשונית של הקורא כקנה-מידה יחיד להערכה.

מכלול הטענות הפוסט-סטרוקטורליסטי, על שורשיו וחוטריו בחקר הספרות, מתכתב באופן מורכב למדי עם הגישה הפרשנית היהודית שהוצגה בחלק הראשון של מאמרי. הרדיקליות הפילוסופית המאפיינת את הטענות הללו שמה כמטרה לחיצייה הנחות יסוד הקודמות לכל פרשנות-טקסט נאיבית המתיימרת לתקפות. בכך היא דוחה ממילא גם את רכיביו ההרמנויטיים של הניתוח שהצעת. ואולם, התנגדותה לדבריי מהותית יותר: הפרדת הטקסט מהמחבר והכתרת הקורא כאדוני המשמעות שבתהליך הקריאה חותרות באופן עקרוני תחת הפונקציה הטקסטואלית של שיח. לצד זאת, כמה מהיסודות

הפוסט-סטרוקטורליסטיים משיקים, כזכור, באורח מסקרן לדרכיו של המדרש ולפרקטיקות עממיות חשובות שהסתנפו לו מקדמת-דנא, כמו גם למאמרי חז"ל מכווננים כגון "שבעים פנים לתורה" או "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". שני הנושאים חודרים לנקודות העומק שבממשק שבין התרבות היהודית למערביות הפוסט-מודרנית.

אבקש לברר מה ערכן של הטענות השונות, במיוחד ביחס להנחות של הפרשנות הנאיבית. לצד בחינה אינטלקטואלית טהורה, אי אפשר להתעלם מהצלחתם של הפוסט-סטרוקטורליזם ומבשריו בזירה הפוליטית והתרבותית העולמית. דווקא לאור החולשה הפילוסופית של אחדות מטענותיהם, שכבר הודגשה רבות בעבר, הופך ניצחונם התרבותי למסקרן ומטריד שבעתיים.⁶² מבחינה זו, ראוי להתבונן בשליחים השונים שהעבירו את המוט הפילוסופי-ספקני הזה מיד ליד במרוצת המאה האחרונה כחלק מאותו תהליך אחד, שמעיקרו איננו אינטלקטואלי; תהליך שניטשה אולי היה מכנה ניוון, ואוסוולד שפנגלר – שקיעה. מותר לשער שזרע כה חלש לא היה עשוי לנבוט אלמלא נפל על קרקע חברתית מתאימה, באקלים תרבותי מסוים; ממש כפי שהצליח האַמוטיביזם הדל של מור – חרף קלישותו הפילוסופית – לסחוף בעקבותיו אינטלקטואלים מהמעלה הראשונה באנגליה הוויקטוריאנית: אותה שעה, הוא סיפק את צרכיה הפסיכולוגיים של התרבות.⁶³

אפתח, כאמור, באומדן קר של מַבְעֵיָהּ האינטלקטואליים של תנועה זו. אולי הנושא העקרוני והחשוב ביותר הוא שאלת

62. ראו במיוחד ביקורתו של ג'ון אליס, **נגד הדקונסטרוקציה**, מאנגלית: מאירה טורצקי, ירושלים: שלם, התשס"ה.

63. אני נסמך כאן על ניתוחו הנאה של אלסדייר מקינטאירי, **מעבר למידה הטובה**, מאנגלית: יונתן לוי, ירושלים: שלם, התשס"ז, עמ' 14-19.

הרלוונטיות של כוונת המחבר. טקסטים ספרותיים ניתנים לעיתים להבנה בדרכים רבות, ומבחינה זו הם אכן נוחים לאפיון "אובייקטיבי", בנפרד מכוונת יוצריהם, כטענת הוגי הביקורת החדשה. היכולת לנתח "יצירות" של מחשב מוכיחה זאת באופן חותך, ויש גם דוגמאות ריאליות. טולסטוי הוסיף ל"סונטת קרויצר" שלו הקדמה שבה הבהיר את כוונתו ביצירה, לאחר שרוב קוראיו הבינו את הטקסט בדרך מסוימת, אחרת משכיוון. אפילו טקסטים תכליתיים וישירים בעליל, נטולי "פונקציה פואטית" (כמונחו של רומן יקובסון) הם תלויי הקשר, ובהעדר הקשר נתון יכולים להיות מובנים בצורות שונות אך יציבות – מהן הסותרות את כוונת המחבר. הטקסט "אל תשכח לאסוף את הילד מהגן בשלוש" עשוי להיות מילות קוד של סוכן חשאי, בדיחה פרטית או שיר הייקו. בפועל, פירושו הפשוט כנראה יובן מתוך ההקשר: הטקסט כתוב על פתק המוצמד למקרר במטבחה של משפחה ממוצעת.

עם כל זאת, יש עניין בכך שההתנגדות לרלוונטיות של המחבר צמחה בקרב חוקרי שירה – אולי סוג הטקסט הנזיל והמעומעם ביותר, שיוחס היסטורית למוזה או לג'ין ולא למשורר. האם אכן יש בתובנות הברורות שהעלו בעלי הביקורת החדשה כדי להצדיק התעלמות מכוונת המחבר בהקשרים ספרותיים בכלל?

נשוב לקצה האחר: רעיון כוונת המחבר הוא אידאה רגוליטיבית המווסתת כמעט כל קריאה הנעשית לצרכים מעשיים. טקסט שנסיבות קימו ידועות ומעידות עליו שאינו פואטי במהותו (רשימת מצרכים למכולת, או הצהרת תובע) נקרא באופן טיפוסי כדי להבין את כוונת המחבר, ומשועבד לתכלית זו בשל תפקידו החברתי המעשי. להתעלמותו של הנמען ממנו עלול להיות מחיה, וגם אם במקרה נתון אין כזה, אנו מתייחסים לטקסט כאל

התגלמות של פנייה מבחוץ. אם רצון הפונה לא מעניין או רלוונטי מבחינתנו (למשל, הודעת ספאם) – אנו נתעלם מהכתוב באופן אוטומטי. הרלוונטיות המעשית של כוונת המחבר בעבור הנמען היא, אפוא, תנאי היקראות של הטקסט.

האם ייתכן שגם לטקסטים עיוניים או ספרותיים יש תנאי היקראות משלהם? כך הדבר, ללא ספק. "טקסט הוא הבטחה", כדברי סארטר, שכן עצם הטורח הגלוי שטרחה בהבאתה של יצירה לכדי קיום כתוב, או אף מודפס, מפורסם משרד שהיא "שווה" את הקריאה. קורא הספרות הניגש לרומן לא היה עושה זאת מלכתחילה אילו סבר שבפניו ייפרש כעת רצף אירועים שגרתיים, שכדוגמתו חווה הוא-עצמו בחייו אלף פעמים ואחת. קיומה של ספרות יפה מניח שהיא יפה, במובן ידוע, שאלמלא כן איש לא יטרח לקרוא בה יותר מבפרוטוקול של ישיבת מועצה נידחת. תכונתה הצורנית של יצירה ספרותית, אם כן, היא הבטחה להתרחשויות או חוויות ראויות לשמן, ובעצם הבטחה זו גלומה הקביעה שהמציאות אינה מספקת די מאותן התרחשויות או חוויות. היעדרותו של קורא לספר – דהיינו, הקריאה – מותנה בחוזה בלתי כתוב זה המוצע לפניו. מובטח לו בזאת מבנה-משמעות שיספק טובין. לעיתים קרובות יהיו טובין אלו תובנה או הכרה אינטלקטואלית, ובמקרים אלו בוודאי נדרשת חתירה לכוונת המחבר כדי לזכות בטובין המובטחים. אך גם כאשר מדובר בהנאה רגשית בלבד, כמו בסיפור הרפתקאות אקזוטי או מותחן בלשי, עדיין משתמעת התחייבות של אדם – של המחבר – בדבר אחדות כוונה ההופכת את הטקסט כולו למבנה-משמעות אחד. ללא התחייבות זו לא היה טעם לקרוא את הטקסט האמור יותר משיש טעם בקריאת אסופה אקראית של משפטים הנטולים ממקורות שונים. אכן, בה במידה אפשר להתעמק ברצפי-מילים הנענים לכללי תחביר, שנוצרו באמצעות תוכנת מחשב. גם את זה

אפשר לעשות, כפי שהראו חסידי הביקורת החדשה; אבל איזו חשיבות יש בכך, אם בפועל איש לא יבזבז את זמנו במודע על ניתוח "יצירות" אלו – זולת כדי להוכיח שהדבר אפשרי? יש מקור מובן לתחושת הספק – שלא לומר, הגיחוך – שמעלה בנו הרעיון להתעמק בספר שנכתב אקראית בידי מחשב. בעניינם של ספרי הגות אפשר לומר, בניסוחו של שופנהאואר, ש"לקרוא זה להניח לאחור לחשוב עבורך"; אינך עושה זאת, או לפחות אינך משקיע בכך זמן ומאמץ, ללא ערובה מסוימת שאותו אחר יודע לחשוב כהוגן, ומבטא מחשבות אלו בדרך שאחריה אולי תהיה מעוניין להתחקות. קריאה רצינית ומודעת של טקסט עיוני שנכתב בידי אלגוריתם תגרום לאדם לחוש מרומה באם לא יצליח להעלות איזו הבנה עקבית מתוך הקריאה, ומרומה עוד יותר אם יצליח. אם לא יצליח, יחוש שבזבז את זמנו; אם יצליח, יחוש שתקפו את אנושיותו. איש אינו נוהג ברצינות, בעקבות דרידה, כאילו יש רלוונטיות לקיומן של אין-ספור אפשרויות שוות-ערך להבין טקסט (בהנחה המפוקפקת שזה אכן כך), שהרי משמעות קביעה זו היא שאין שום סיבה להעדיף טקסט זה על פני אחר. אין שום אפשרות להעריך שמדובר בטקסט "טוב". אם דרידה עקבי בטענותיו, קשה לראות סיבה עניינית שיבכר את העיון בדיאלוגים של אפלטון על פני עיון בפלט ארוך, מייגע ותקין-לשונית של מחשב. לסיבות לא ענייניות – קרי: ההתנגדות לסמכות – אדרש בהקדם.

בענייננו, לקריאה בכתבים פילוסופיים ולקריאה בספרות יפה דין זהה. אדם אינו פותח רומן ללא ערובה כלשהי שהמחבר יודע לצקת מבנה-משמעות אנושי אל תוך מילים באופן מספק (שלא לומר, מענג). גם כאן ערובה זו מגולמת לרוב – לפחות במידה מינימלית – בעצם העובדה שטרחו להעלות את הטקסט על הכתב, לערוך אותו ולפרסמו; גם לא בכדי מעניין אותנו מאוד,

על פי רוב, מיהו המחבר, מה כתב עד כה ולאילו תגובות זכה מקהל הקוראים. כך או אחרת, אדם אינו ממשיך לקרוא רומן גרוע מתוך הסתמכות על דמיונו שלו שיפיה חיים במלל יבשושי, או מתוך ביטחון בשכלו שימצא אחדות או משמעות בטקסט המיטלטל כאונייה ללא קברניט. טקסט הוא הבטחה; כדי להבטיח באופן אמין, מוטב להיות איש מקצוע; כדי להבטיח באופן כלשהו, הכרחי לגמרי להיות. ההתנגדות העקרונית לרלוונטיות של המחבר בשם התנגדות לסמכותיותו היא התנגדות לעצם מעשה הקריאה – בהנחה שזו נעשית, כברגיל, כדי להחכים או ליהנות. קריאה רצינית בטקסט מניחה את סמכותיות המחבר, שהרי אינך טורח להקשיב זמן ממושך למי שאינך סבור שיש לו דבר בעל ערך לומר (או לפחות – שצורת דיבורו שובת לב). אפילו טקסטים ערפיליים, מופשטים או "פרי השראה", כגון צורות מסוימות של שירה מודרנית, נושאים לפחות "תו איכות" החתום בחותמו של המחבר, מעין הבטחה-שבשתיקה לכך שמדובר ב"חומר טוב". הסתמכות על תו איכות זה פירושה דרגה של הגבלת מנעד המשמעויות הרלוונטי של היצירה לזה שעל פיו נשפטה מלכתחילה בידי יוצרה כ"ראויה". גם המוזות עוברות לקטורה.

שוב: אם אדם בוחר לקרוא טקסט במקום לעשות כל-דבר-אחר-שהוא, מונחת בכך ההנחה שבטקסט זה גלומה פרספקטיבה חיצונית מעשירה. לאסוציאציות של שם המחבר בעולם הידע של הקורא יש ודאי חשיבות לצורך גיבוש הערכה מעין זו. התנגדותו של דלז לרעיון שיכול להיות בטקסט משהו "להבין או לפרש" מדגימה רצון מושרש וחסר פשרות להתנגד, בשם החירות, לכל סוג של עליונות, ולו גם זו של המורה (הוגה דעות) או בעל-המלאכה (סופר). עליונות זו נתפסת כצורה של דיכוי. אך האם לא-להבין פירושו להיות נחות באיזה מובן הרה

אסון? שמה פירושו - להיות אנושי? בצדק טען לוינס שהשיח עצמו איננו רק מניח הישלטות מרצון, כניעה למיטיב אפשרי, אלא שמהלך זה של הגבלת החירות הוא-הוא המרבה חירות:

השפה ניתנת להדבר רק אם בן השיח הוא תחילת שיחו; אם, כתוצאה מכך, הוא נותר מחוץ למערכת, אם הוא אינו על אותו מישור כמוני ... בן השיח אינו 'נוכח' (Toi), הוא 'אתה' (Vous). הוא חושף את עצמו באדנותו. בכך חיציניות תואמת שליטה. חירותי מאותגרת בידי שליט שיכול להעצים אותה. האמת - יישומה הריבוני של החירות - נעשית מכאן ואילך אפשרית.

אתגור החירות בידי הדיבור מעצים אותה, שכן אחרות של הזולת, הכפוייה עליי, שיחו המולך, מציעים אפשרויות בנות-אימוץ: "התבונה, מבלי שתהיה כנועה, נמצאת בעמדה של קבלה".⁶⁴ בכך הם מזמינים את האדם להתמודד, לחשוב, לבחור - ובכך להגדיל את חירותו. אך מדוע, לדעת לוינס, השפה אינה "ניתנת להידבר" אם בן השיח הוא רק "נוכח", אם הוא "על אותו מישור כמוני"? סיבת הדבר היא, שמה שמצוי על אותו מישור כמוני אינו עשוי לערער את חירותי יותר משמסוגלים אבן או ספסל לעשות זאת. שום דבר אינו מפנה כלפיי תביעה להתחשבות מתמדת ועמוקה מתוך עצם הווייתו כמו שעושה זאת זולת; ועוד יותר - בדברו אליי.

בנקודה זו מוטב לרפות מעט את העניבה, ולהידרש גם לזרמים המפכים מתחת לפני השטח של ההגות הפוסט-סטרוקטורליסטית. לא בבחינת אתנחתא, כי (בפרפראזה על פליניוס) אין זה נספח אלא העבודה עצמה: עלינו לברר

64. עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף: מסה על החיציניות, מצרפתית: ז'ואל הנסל, ירושלים: מאגנס, 2010, עמ' 32.

אילו חוויות-יסוד הכתיבו פיצול עתידי כה עמוק בין תפיסות הפרשנות שבהן אנו עוסקים. בפשטות, הקריאה בכתביהם של ההוגים הפוסט-סטרוקטורליסטיים הידועים מולידה רושם עז שהתנגדותם למחבר מחפה על יחס בעייתי לְדוּבֵר, דהיינו: לזולת סתם. נקודה זו עשויה לבאר, למשל, את התעקשותו המשונה של דרידה שהכתב קדם לדיבור.⁶⁵ האובססיה לְפֶתוּב, השאיפה להציבו במרכז הבמה, ניתנת להבנה בכך שבכתיבה מיטשטש הכותב יותר משבדיבור מיטשטש הדובר, כך שנקל להכחישו. בטקסט, אין הזולת ניצב פנים אל פנים למולך, ואין לו נימת קול או תנועות גוף נלוות. לא מדובר באדם חי הפונה אליך אלא ב"מחבר", כך שניתן לנצל את הטקסט כמחיצה העומדת בינך לבינו. שלא במפתיע, תמונת ראי מדויקת של המגמה הסמויה הזו בטענת דרידה מוצאים אנו אצל רוזנצווייג, שכתב פעם לאחד מחבריו: "פְּתָב הוא רעל אפילו כשהוא כתב קודש. רק כשהוא שב ומיתרגם לדיבור הוא נעשה בר עיכול בשבילי".⁶⁶ אולי אין זה מקרה גם שכתבתם של ההוגים הפוסט-סטרוקטורליסטיים לרוב כה קשה ומעורפלת. בדרך כלל, החשדתו של כותב קשה לקריאה שכוונתו מעורפלת תעיד על חיפזון ויהירות, כל עוד אין נלוות לה ראיות מוצקות. אך כלום דרושה כוונה מדויקת, לדידם של הטוענים שאין חשיבות בכוונה בכלל? מכל מקום, בהתחשב במגרעותיו המובנות של טקסט, תקשורת עם קורא מחייבת חתירה לבהירות מרבית. הגם שפילוסופים גדולים לא

65. ז'אק דרידה, **על הגרמטולוגיה**, מצרפתית: משה רוז, תל אביב: רסלינג, 2015. ביקורתו הנזכרת של אליס (**נגד הדקונסטרוקציה** עמ' 21-29) לא מותירה בדבריו אבן על אבן.

66. במכתבו להאנס אהרנברג מתאריך 29.1.1925.

מעטים ניחנו ביכולת דלה למדי בתחום זה, המשחקיות שעליה ממליצים הוגים כדרידה ודלו מקיימת מתאם מחשיד עם סגנון כתיבתם הסוליפיסטי.⁶⁷

ההאשמה הפסיכולוגיסטית המועלית כאן עלולה להיראות מופרזת, או אף להידחות קטגורית כביקורת אד-הומינם. לפחות התגובה השנייה איננה מאתגרת; הרי כל מטרתה של מסה זו היא להצביע על הדרך שבה קיטוב אינטלקטואלי מסוים משקף התנגשות של עולמות-חוויה קיומיים טיפוסיים. לא מדובר, אפוא, בטיעון אד-הומינם אלא בטיעון אד-קולטורם. מבחינה זו אין ראייה נגדית מוחצת, למשל, באמירה ש"פוקו ניחן באישיות חמה ונדיבה להפליא".⁶⁸ אף שאמירה מסוג זה אינה בלתי רלוונטית (אמנם, כנגדה מתייצבות אנקדוטות ביוגרפיות אחרות⁶⁹), אין ענייננו כאן בפלוני או באלמוני דווקא אלא בתופעה תרבותית רחבה. כך או אחרת, אילו נותר הטיעון בתחומי האינטלקט הקר בלבד, היה נטול חשיבות; כל אדם בריא יודה לניטשה ש"ידע לשם ידע הוא מוות". ואולם גם ניתוח פסיכולוגיסטי מוטב להעמיד, כמידת האפשר, על אדנים מוצקים.

67. מעין זה מרמזים כבר גלסנר ודורפמן בהקדמתם לכתב הפולמוס של אליס נד דרידה: "ההשלכות הישירות של ההתקפה על הלוגוצנטריזם בשדה ביקורת הספרות חשובות פחות מהאקלים שיוצרת ההתקפה הזו: אקלים מעורפל, נוטה למיסטיציזם ... המתמקד בטקסט כחלופה לעולם. בכך היא מותאמת לאקלים חברתי רחב יותר ... הדקונסטרוקציה היא תיאוריה של 'מהפכה מתמדת', מהפכה ללא עולם אוטופי, מהפכה ללא יעד כלשהו מלבד עצם המהפכה ... לאינטלקטואל לא נותר אלא ה"משחק" במהפכה, באמצעות חתירה תחת טקסטים ..." (אליס, נד **הדקונסטרוקציה**, עמ' כא, כח).

68. אייל דותן, "האתגר של פוקו: ביקורת על 'פוקו וההומניזם' מאת אילנה ארבל", **תבלת**, 28 (2007), עמ' 98.

69. למשל, דלז נמנע ככל יכולתו מהשתתפות בכנסים, בטענה שעסק החשיבה מתבטא בעיקר בכתיבה ולא בדינונים חיים. ואולם זוהי פיקנטריה זולה; לעובדות סמליות ומייצגות יותר – ראו בהמשך.

בבחינת רקע כללי, רוב ההוגים הפוסט-סטרוקטורליסטיים חשבו ופעלו בספירה דוברת צרפתית. מזגם ומגמת מפעלם היו שונים בתכלית מאלו של האובייקטיביסטים הפרו-מדעיים של הביקורת החדשה, הנטועים במסורת האנגלו-אמריקנית. יש חוט מקשר בין האתוס של המהפכה הצרפתית, כעמוד התווך של זהות המתהדרת בערכי החירות והשוויון כבמעין דת חילונית, לבין הקיצוניות שלובשים ערכים אלו אצל רבים מאנשי הרוח הצרפתים החל מהמאה ה-19. דברי הגל, "ההיסטוריה היא ההיסטוריה של החירות", נעשו לאמרת-כנף בחוגי האינטליגנציה הצרפתית, במובן חדש: המאבק ההיסטורי לחירות נתפס כאסימפטוטי, אין-סופי.⁷⁰ היה זה איתות מוקדם לאופיו הבלתי-נלאה, הפרנאוואידי, של אידאל החירות בתרבות זו, שלא תמיד יזדקק להצדקות סבירות כדי "להיאבק", ולשם כך עלול אף להמציא לו אויבים: "ההתנגדות לממסד, לסדר הקיים, לביטויים הדומיננטיים של הכוח בחברה בת-זמננו, היא תכלית ראויה בפני עצמה".⁷¹

פריצת הגבולות הצרפתית, שהתבטאה אצל דה-סאד, ורלן ורמבו, בודלר והרבה מהאמנים הקוביסטיים והדאדאיסטיים, הייתה כידוע רק פן אחד של הדקדנס – אחד מכמה מונחים צרפתיים לתיאור ניוון תרבותי. התופעה לבשה גם פנים פילוסופיות ידועות. בעקבות הניהיליזם הרוסי, ההתעסקות הפילוסופית נטולת-השיפוטיות ברצח ובהתאבדות זכתה למקום מיוחד בהגות הצרפתית, אלא שלא נרתמה לאידאולוגיה קולקטיבית כמו הקומוניזם או הנאציזם אלא נבעה מעניינו של

70. Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, New York: Meridian Books, 1955, pp. 57-58.

71. דותן (האתגר של פוקו, עמ' 102) מאפיין בכך את עמדתו של פוקו, הסובר כי חרף דעתו הנחרצת שערכי המוסר והצדק הם יחסיים.

האינדיבידואל בהתפרקות מכבליו. כך, כשקאמי כותב על "המרד ההיסטורי" המודרני, גיבוריו ההיסטוריים הם רוסים וגרמנים; אולם בבואו לעסוק ב"מרד המטפיזי", רוב גיבוריו הדקדנטיים הם צרפתים.⁷² שיגעון החירות מתפרץ מתוך תיאוריו של בודריאר בשבחי הרצח והטרור, כאילו עצם המחשבה המרדנית מהווה שחרור מכבלים לא ידועים; הוא עולה מתיאור הלך-הרוח של גיבור ספרו הנפלא של סארטר, הבחילה, המוצף בחירותו-שלו: "אני חש היטב שהייתי עלול לעשות לא-חשוב-מה. למשל, לנעוץ את סכין הגבינה בתוך עינו של האוטודידאקט. אחר כך ידרסוני כל האנשים הללו, ינפצו את שיני בחבטות נעליהם. אך לא זה הדבר שעוצר בי: לגביי אין כל הבדל אם במקום טעם הגבינה הזה בפי אחוש טעם של דם".⁷³ אכן, אין טוב מדברו המפורסם של סארטר כדי לבטא את המזג הפילוסופי המעורער שהצמיח הן את ההשתעשעות האינטלקטואלית ברצח ובטרור, הן – וביתר דוק והסָרָר – את התשוקה הפוסט-סטרוקטורליסטית לרציחת המחבר: "הזולת הוא הגיהנום".

בשנת 1977 חתמו דלו, פוקו, בארת ודרידה, לצד אחרים כסארטר, ז'אן-פרנסואה ליוטר ולואי אלתוסר, על עצומה שיוזם פוקו, הומוסקסואל מוצהר, לשם הסדרת חוקיותם של יחסים מיניים בהסכמה בין מבוגרים לקטינים בני פחות מחמש-עשרה. בארת עצמו, אף הוא הומוסקסואל מוצהר, התוודה ביומן שפורסם לאחר מותו על יחסיו עם ילדים. מעבר לחשיבות המובנת מאליה בהקשר של הקצנת אידאל החירות, לדברים אלו קווי השקה מפתיעים לסוליפסיוזם לשוני, לחוויית עקרותה של השפה כתוֹך.

72. אלבר קאמי, **האדם המורד**, מצרפתית: צבי ארד, תל אביב: עם עובד, 2001, עמ' 210-23.

73. ז'אן פול סארטר, **הבחילה**, מצרפתית: הדרה לזר, תל אביב: סימן קריאה, 1978, עמ' 135-134.

אצל ניטשה, אולי מקור ההשפעה המובהק ביותר לפחות על פוקו ודלז, השפה היא עדיין "גשר בין פְּרֹנְדִי-עד". עבור בארת, הן השפה הן המגע הארוטי מותירים את האני לבדו, מחוץ לִמְפגש. הוא כותב בתחילת ספרו שיחו של מאהב: פרגמנטים: "מה שמוצע פה הוא דיוקן ... מקומו של מישהו המדבר בתוך עצמו, דרך-אהבה, בעימות עם האחר (עם האובייקט הנאהב) שאינו מדבר", ועוד: "שפה (langue) היא עור. אני מחכך את שפתי (ma langue) כנגד האחר. זה כאילו היו לי מילים במקום אצבעות, או אצבעות בקצה מילותיי. שפתי רוטטת מתשוקה".⁷⁴ ניזכר: גם אצל דלז זרימת הכתיבה היא כזרימת "ארוטיות", ותהא במובן שתהא. השפה המרוקנת ממשמעות היא ככלי אילם; אין היא מסוגלת ליותר מליטוף, חריגה עקרה אל "האובייקט הנאהב".

לצד ההבדלים הניכרים במזגם ובמגמותיהם האינטלקטואליות, הפוסט-סטרקטורליסטים ואנשי הביקורת החדשה חולקים מכנה משותף יסודי קריטי ביחס לפרשנות. שתי הגישות עומדות תחת רישומה הכביר, המזעזע, של הצלחת המדע המודרני. עניין זה כמעט מובן מאליו ביחס לביקורת החדשה. זו ביקשה להסיט הצידה כל גורם הנמצא מחוץ למסד-הנתונים המוגדר על ידי מושא המחקר – הטקסט. כל רצונה היה להיעשות למדע חמור. נציגו הבולטים של הפוסט-סטרקטורליזם אמנם התנגדו לרוב למדע כמוקד רב-עוצמה של סמכות ו"כוח-ידע", אבל במובן חשוב גם הם היו שותפים לחשיבה האובייקטיביסטית האופיינית לפרוגרמה המדעית. כמו המרקסיזם והתאוריה הפסיכו-דינמית של פרויד, גם הפוסט-סטרקטורליזם מעוגן ביסודו בחשיבה על ההווה במונחים של מערכי כוחות חובקי-כול. אלו מבוססים – חרף הדבקות העזה באידאל החירות – על

Roland Barthes, *A Lover's Discourse: Fragments*, from French: Richard .74
Howard, London: Pinguin Books, 1990, pp. 2, 73

סיבתיות דטרמיניסטית, בלתי נמנעת, שבני האדם אינם פטורים ממנה; פוקו אהב לציין כי פירושה המקורי של המילה סובייקט בלטינית הוא "כפוף לשליטה".⁷⁵

תמונת עולם זו חושפת את הניגוד הקוטבי בין מקומה של הפרשנות ביהדות לבין התפיסות הפרשניות הפוסט-סטרוקטורליסטיות. ביחסה אל העולם היהדות מרחיבה תפיסה פרשנית דיאלוגית, הנסובה באופן טבעי על דיבור בעל-פה ועל טקסטים בלבד, ומוסיפה את ההנחה הלא-מובנת-מאליה שגם המציאות היא סוג של דיבור. תאוריות הפרשנות המודרניות נוקטות בדיוק את המהלך ההפוך. בעוד שהוגיהן נטועים לרוב בנקודת ההנחה הפשוטה והחסכונית, לכאורה, שהמציאות היא אוסף של נתונים אטומים ואדישים לאדם, הם מבקשים להרחיב טענה זו בכוח מעושה ולהחילה גם על אובייקטים שהם בבירור סוג של דיבור – טקסטים. אצל אנשי הביקורת החדשה, הרחבה זו נובעת מגישה לוגית, קרה, יבשה לדברים כמושאי מחקר, בהשראת ההצלחה המדעית; הם מבקשים להתמקד בטקסט, ומוציאים את צידוקם באופיו הרב-משמעי של המבע הספרותי ובשלל פערים שבין כוונת המחבר לתוצר הכתיבה. אצל הפוסט-סטרוקטורליסטים, הרחבה זו אינה אדישה למחבר אלא לעומתית; הקריאה "נגד כיוון הפרווה" של טקסטים שחלקם אף אינם ספרותיים אלא עיוניים וחדורי כוונה, פירושה התכחות מודעת למכוון המקורי מתוך שאיפה לנשל את המחבר מסמכותיותו. מניע זה במיוחד יסביר מדוע בארת או דרידה טורחים להתמקד דווקא בספריהם של מחברים מפורסמים, חרף הסכמתם עם פוקו ש"מה זה משנה מי המחבר". שמא תאמר: אם כן, לפנינו לא רצח מטפורי של הזולת אלא רק התנקשות ב"מחבר"? זהו שיפוט

נדיב למדי, ולא בטוח שהוא מוצדק. כאמור, הדיבור עצמו הוא סוג של שליטה, שכן בהדרכה יש שליטה, ועל כן ברוב הטקסטים כרוכה מעצם הווייתם סמכותיות במידה רבה יותר מזו הכרוכה בדיבור חי. הדבר מתבטא אפילו במשלב הכתיבה, שהוא מטבעו מרוּמם, חגיגי ולכל הפחות מוקפד יותר, כמו גם בעצם קיומה של עריכה; מי שכותב כמו שהוא מדבר, כותב גרוע. כל "מחבר" הוא, אפוא, זולת, הנאלץ להיעשות מחבר כדי לכתוב. גם כאשר הוא מושתק "רק" כמחבר, הוא למעשה מושתק גם כזולת. מאחורי כל המסכות המוחכמות, ניבטת אלינו השאיפה הפוסט-סטרוקטורליסטית למוסס את היחס שיוצר הזולת כלפיו. נראה שעמדה זו מנצלת את מגרעותיו של התווך הלשוני כדי להדוף את מה שנתפס בעיניה כאיום על האוטונומיה של העצמי.

אם כנים הדברים, ולו רק מעיקרם, הרי שהם חושפים תהום המפרידה בין הגישות שנסקרו לעיל. התרבות היהודית מפרשת את הכתב ואת "כתב העולם" כדיבור של זולת חיובי – בורא שוחר טוב, ובהתאמה מקיימת יחסים בונים עם אחרים קרובים, שותפים-לְחִיּוּת. אכן, ישנו גם רוע – שמקורו באי-הבנה, באי-הזדהות – אבל החוויה הבסיסית היא "נאמנותו של היקום". מדעיות הביקורת החדשה מְגַלֶּה את הזולת אף מתחומו המובן מאליו לטובת חקירה עניינית של מושא – הכתוב – קצת כפי שעשתה גם ביקורת המקרא הקלאסית. הפוסט-סטרוקטורליזם חשדן כלפי הזולת, הנתפס כאיום על החירות, ומבקש אפוא להתחבא מפניו – מאחורי הַפְתּוּב.⁷⁶

76. מעניין להבחין שקו דמיון כללי נמתח בין תפיסתו של פוקו לבין השקפתה היסודית של האלילות, שאף היא ממלאת את העולם בכוחות בלתי צפויים ומאיימים: "ריבוי האלוהות יסודו בחוויית של ממש: האדם הקדמון מכיר את היקום בבחינת הווייה שרוח חיים נוססת בה מן הקצה אל הקצה. כל מקום שהוא פונה הוא נתקל בכוחות שהם למעלה ממנו ... ואין הדברים אמורים באותם הכוחות בלבד שגבורתם נראית

ומה עם המדרשים ו"שבעים פנים לתורה"?

לפני כמה שנים, בערב שבת פרשת מסעי, האזנתי לדרשה שלפני התפילה בבית הכנסת הספרדי שבשכונת מגוריי. הדרשן, טיפוס עממי משובח, הביא כמה הסברים של מפרשי המקרא מדוע טרחה התורה למנות את כל המקומות שבהם עברו ישראל במדבר, ולבסוף הציע צמד לקחים ממרכולתו שלו: "בנאדם יש לו משימה מורכבת וארוכה. הוא מסתכל עליה, לא רואה את הסוף. איך ימשיך, הא? עדיף לקחת את זה שווייה-שווייה, כל פעם משימה קטנה, להשיג אותה ואז להמשיך הלאה. ככה לא מתייאשים". וגם: "אנשים רודפים אחרי משהו כמו משוגעים. זה רוצה בית - עובדים באטרף הוא ואשתו. לא רואים בעיניים. צריך לדעת לא רק להסתכל על המטרה, אלא לתת לכל דבר בדרך את המקום שלו. ככה עם ישראל. כבר היו צריכים להיכנס לארץ ישראל, הכול טוב ויפה. אבל לעצור רגע, להתבשם - יש גילוי שכונה, יש מן, יש שְׁלֵוִים, פותחים מנגל. לדעת ליהנות מכל דבר ודבר".

יש שיחשדו שבעל רשומת המסעות כנראה לא התכוון למנגל. כמה מהם ודאי יסברו, שאלמלא איסור מלאכה בשבת היה ראוי להניח את הדרשן בעצמו על מנגל בעוון החירות הפרשנית המופלגת שנטל לעצמו. אלא שאם התורה מכוונת את האדם לדרכי חיים - דבר שבחוגי המאמינים יהיה מקובל כנראה על העממי שבדרשנים כמו על המחמיר שבשכלתנים - הרי שמנקודת המבט היהודית, כל עצה נבונה שיש בה כדי להועיל

לעין ... אלא אף בכוחות שאין תקפם גלוי" - הנרי פרנקפורט, "דת, דתות המזרח הקדמון", בתוך: **האנציקלופדיה המקראית**, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, 1958, עמ' 720.

לאדם ולהורות לו דרכי חיים איננה נתפסת כסילוף. אם התורה לא נתכוונה אליה במקום זה, היא ודאי התכוונה אליה במקום אחר – והנח להם לישראל.

מכל מקום, נראה שכאשר חז"ל דיברו על "שבעים פנים לתורה" הם לא התכוונו לוורטים אלא לדרכים אפשריות להבין את המכונן בטקסט מסוים מתוך מאמץ כן ומעמיק, אם באמצעות שלוש-עשרה מידות הדרש המקובלות ואם בפרשנות מסתברת של "דיברה תורה כלשון בני אדם". בניגוד לשיטות פוסט-סטרוקטורליסטיות, פנות זו נסובה על תחושה של התאמה מרבית בין רכיבי המשמעות האפשריים לבין מה שעשוי האלוהים לבקש לומר לישראל, או אף לקורא עצמו, בטקסט הנתון. ההתאמה אמנם תצמח גם מנסיבות חייו ומתפיסותיו הדתיות והמציאותיות הפנים-יהודיות של המפרש, וחסיד סאטמר כנראה יטה לפרש אחרת ממתנחל פסוקים מסוימים המתייחסים לארץ ישראל. אולם בעיני שניהם פירוש לגיטימי יהיה רק זה שיחשוב בכנות שאפשר לייחסו לאל-המחבר באופן קוהרנטי ומשכנע, לאור מכלול המבע הלשוני, בין אם זה הכתוב בטקסט בלבד או זה העשוי תערובת של הכתוב עם דרשות חז"ל ושאר מפרשים מאוחרים.

כך או אחרת, ובזאת אחת את טענותיי: זיהוי פרשנות "נכונה", כזו הראויה להיחשב לאחת מ"שבעים פנים" בעיני המפרש, ילווה בתחושה שכל חלקי התצרף נופלים למקומם; קו המחשבה שמאחורי הכתיבה יודהר פתאום בבהירות, וייראה לו לקורא שהיה עשוי להדריך גם אותו-עצמו, אילו הוא היה הכותב. במילים אחרות, זיהוי פרשנות "נכונה" בעיני המפרש ילווה בתחושה של הזדהות.