

הלכות ציטוט

הלכה כציטוט, יצירת מובן, ירושה ושיפוט
מישר לנזמן

המעשה ההלכתי. מהו? מה יכולות להיות המשמעויות והמובנים שהוא נושא בקרבו? מהם האופקים שלו? ההלכה מקיפה את חיינו, היא מייצרת תודעות, הרגלים, מוסדות ודפוסי חשיבה. במאמר זה ננסה, בין שלל האפשרויות הקיימות בנושא, להציע אופק מסוים דרכו אפשר לחשוב על ההלכה, ועל המעשה ההלכתי, ולהציע מילים שיעזרו לנו לחשוב עליו.

בשלב הראשון, ננסה להציב אופק מסוים של ההלכה כציטוט ויצירת מובן על ידי ציטוטים מחורחה לואיס בורחס ורולאן בארת, לאחר מכן נתאר, בעקבות ז'אק דרידה, שני מודלים של דמויות הפועלות בצורות שונות על המובנים של ההלכה.

המחשבות להלן אינן יצירה מוגמרת ואינן מתיימרות למצות את הדיון (גם לא את הדיון והניתוח של המקורות המובאים כחלק מהמהלך), אלא להציע כיוון ומילים להרהורים מוגמרים ומדויקים יותר. הקורא מוזמן לדייק ולחדד לעצמו את הכיוונים המוצעים ואת הפוטנציאל שלהם, ודוק.

א. ההלכה כציטוט

ההלכה לכאורה היא דבר קבוע, היא ריטואל שאנו חוזרים עליו יום-יום ודור-דור, מהם התכונות שהוא צובר על ידי תיאור זה?

בורחס, באחת מהרצאותיו, מנסה לתת תיאור של 'ציטוט', נוכל לחשוב דרך מילותיו על ההלכה כסוג של ציטוט כזה:

אני בטוח שכאשר הומרוס (או היוונים הרבים המסומנים במלה הומרוס) כתב את זה [”ים יין כהה” – מ.ל.], הוא פשוט חשב על

הים; שם התואר היה רגיל בתכלית. ואולם כיום, אם מישהו מאיתנו, לאחר שניסה שמות תואר מסובכים רבים, היה כותב בשיר "ים יין כהה", זו לא היתה סתם חזרה על מה שכתבו היוונים. זו היתה התייחסות למסורת. כשאנו מדברים על "ים יין כהה", אנו נזכרים בהומרוס ובשלושים המאות המפרידות בינו לביננו. כך שגם אם המלים הן אותן מלים, כשאנו כותבים "ים יין כהה", לאמיתו של דבר אנו כותבים דבר-מה שונה מאוד ממה שהומרוס כתב.¹

בורחס מנסה לתאר את הדבר שאנו קוראים לו 'ציטוט', כולנו מצטטים, אנו מכירים את הפעולה הזו, אך מה אנו עושים כשאנחנו מצטטים אדם או מקור מסוים? במה זה שונה מכל דיבור או כתיבה אחרים? פעמים שאנו אומרים דבר-מה חדש, ופעמים שאנו מצטטים אדם קודם לנו, מה ההבדל?

בורחס מתאר שתי תכונות יסודיות של הציטוט,

א. הוא נשמע, או נכתב, באותה צורה בכל פעם שהוא בא לידי ביטוי, המסמן שלו קבוע. (במקרה של בורחס – השימוש בדימוי המטפורי של "ים יין כהה", שהוא דימוי של הומרוס).

ב. הוא מבטא – בהיותו ציטוט – ערך החורג מעבר לערך ה'מילולי' או ה'דנוטטיבי' שלו, התייחסות למסורת.

הציטוט לא רק נושא את המשמעות המילונית של המילים המופיעות בו, יש בו משמעות נוספת, עצם היותו של משפט ציטוט מוסיפה לו נופך ואופי הנעדרים ממשפטים רגילים שאנו אומרים, כאשר אני מצטט אני ממקם את עצמי ביחס למסורת מסוימת.²

¹ חורחה לואיס בורחס, **מלאכת השיר**, עמ' 17. ההדגשות כאן ובהמשך שלי.

² כמובן שתאור זה לא ממצה את המושג 'ציטוט', שעליו רבות נכתב ועוד ייכתב, אני משתמש כאן רק בציטוט כגרסת בורחס שבמקור המצוטט, כמובן שהמשפט "ההלכה כציטוט" יכול להתרחב לעוד ועוד היבטים של פעולה לשונית ייחודית זו.

ההלכה כ'ציטוט', ההלכה כמסמן הנשמר לאורך ההיסטוריה, כמסמן שמעבר למשמעות הפשוטה שלו מבטא בעצם העשייה שלו התייחסות למסורת, התמקמות תרבותית, אקט מסורתי.

אחת המשמעויות שהמסמן צובר לאורך ההיסטוריה היא התייחסות למסורת, אבל לא רק אותה, הוא צובר עוד משמעויות, עד כדי כך שנוכל לומר בפרפרזה שאם תתאר איך אדם דתי עוד מאה שנה יבין את התפילה שלו, אוכל לדעת מה יהיה מצב התאולוגיה והדת עוד מאה שנה, ממש כמו הספרות על פי בורחס:

הספרות בכללותה – היא בלתי נדלית מהסיבה הפשוטה שאפילו ספר יחיד איננו כזה. ספר איננו יישות מבודדת: ספר הוא יחס, הוא ציר של אינספור יחסים. ספרות אחת נבדלת ממשניה, קודמת או מאוחרת יותר, לא כל כך בשל הטקסט עצמו, אלא בשל האופן שבו היא נקראת: אילו ניתן לי היום לקרוא עמוד מספר קיים כלשהו...כפי שהוא ייקרא בשנת אלפיים, הרי שיכולתי לדעת איך תראה הספרות בכלל בשנת אלפיים.³

בורחס מסביר שספר הוא לא יחידה אוטונומית, בעלת גבולות ברורים, מאחר והספר נקרא בתקופות שונות בהיסטוריה, ובכל קריאה ההקשר הספרותי שבו קריאה זו נעשית משתנה, מכך יוצא שגם הספר עצמו משתנה. הראב"ד קרא את הרמב"ם בלי פרשניו ונחשב כגדול הקוראים של משנה תורה. היום, אם לא קראת את ר' חיים מבריסק על הרמב"ם, וודאי שלא למדת אותו ברצינות. אבל הרי הראב"ד לא למד את ר' חיים! ? אז הוא לא למד ברצינות את הרמב"ם? הספר איננו ישות קבועה, הוא משתנה עם ההיסטוריה, וההקשר שלו יוצר ומאפשר עוד ועוד קריאות ומשמעויות המתגלות או מושקעות בספר, אינו דומה אפלטון של לפני בית המרקחת של אפלטון של דרידה לאפלטון לאחר קריאה זו.

זוהי עוד משמעות של מעשה הציטוט, הוא לא רק צובר משמעות-יתר של היותו עשייה 'מסורתית', הוא גם משקף את האינטרטקסטואליות שבתוכה הוא מצוטט. ההלכה איננה קבועה במובן אחד, אמיתי ומקודש, היא תמיד משקפת,

³ ליאו קורי, עולמו הספרותי של חורחה לואיס בורחס, פרק ב: המחבר כקורא, עמ' 25.

היא תמיד מובנת-מחדש בהתאם למיקום הזמני והמרחבי שבו היא מגיעה לידי ביטוי.

ב. ההלכה כמחוות הידעוני

בהלכה יש חיות של מובן, או חיות של מובנים, ההלכה מתפקדת כפיזור זרעי-מובן לכל עבר, לית לה מגרמה כלום, היא מסמן שתמיד משקף את כלל המובנים הקיימים סביבו ובאים איתו במגע, כמו מחוות הידעוני בהסברו של רולאן בארת:

פיסת הקריאה (lexie) מושווית לפיסת השמים שהידעוני גוזר באמצעות מקלו. דימוי זה מצא חן בעיניו: היה כנראה יפה, בעבר, כשהמקל הזה הופנה אל השמים, כלומר לעבר מה שאי-אפשר להצביע עליו; והמחווה הזאת מטורפת: לשרטט באופן טקסי גבול שלא נותר ממנו דבר באופן מידי, מלבד תמידותו הרוחנית של החיתוך, להתמסר להכנתו הטקסית לחלוטין והשרירותית לחלוטין של מובן כלשהו.⁴

בארט מתאר את הפעולה שהפרשן מבצע כאשר הוא לוקח קטע מתוך טקסט ומפרש אותו, הוא מתאר את יצירת המובן והמשמעות של הטקסט כטמונה כבר בעצם פעולת הקיטוע של חלקיו, "כשם שהידעוני חותך בקצה מקלו מרובע בדוי מן השמים כדי שיוכל לחקור בו את מעוף הציפורים על פי עקרונות מסוימים, כך משרטט הפרשן לאורך הטקסט מתחמי קריאה כדי שיוכל לצפות בהם בהגירת המשמעויות, בבקיעת הקודים, במעבר הציטוטים".⁵ הפרשן מחלק ומארגן מחדש את הטקסט, וכבר בכך, בחיתוך הטקסט, הוא מתחיל ביצירת המובן הפרשני של היצירה.

ההלכה, ממש כמו דיבור או כתיבה, יוצרת תמידות רוחנית (במובן של רוח האדם, כמובן, לא רוח אובייקטיבית) של חיתוך, מעין תלם של משמעות במרחב שסביבה, היא מארגנת-מחדש את המובנים. החיתוך הזה לא קיים

⁴ רולאן בארת, רולאן בארת על פי רולאן בארת, מחוות הידעוני, עמ' 54.

⁵ רולאן בארת, ZAS, עמ' 20.

בחומר עצמו, הוא קיים במה שאי אפשר להצביע עליו, העקבות שההלכה משאירה במציאות הן טביעות מובנים.

הוירטואליות של ההלכה היא דבר ידוע, כאשר אני מכניס שבת, פתאום נאסרים עלי דברים מדברים שונים, למה? מה קרה? בממד החמרי לא היה שום שינוי, אך נראה לי שמילותיו של בארת מתארות יפה את מה שכן קורה, ההכנסה של השבת יוצרת 'תמידות רוחנית של חיתוך', המייצרת מובני איסור-היתר (אך לא רק אותם) המוסבים על המרחב שבו התנכחה ההלכה.

המעשה ההלכתי הוא ההתמסרות 'להכנתו הטקסית לחלוטין והשרירותית לחלוטין של מובן כלשהו'. למובן זה יש שני פנים, גם המובן הספציפי המיוצר ע"י התלם שההלכה מותירה באינטרסקטואליות האופפת אותה (הספרות של בורחס), וגם עצם המובן של ההתייחסות למסורת (הציטוט), ההלכה כציטוט וכיצירה של מובן לא מתייחסת רק בצורה סינכרונית למצב המובן הסובב אותה, אלא היא גם מייצרת משמעויות ביחסי גומלין דיאכרוניים עם כל המובנים השונים שהיא ייצרה בזמנים עברו, עצם היותה התייחסות למסורת גורמת לה לייצר מובני-לוואי, ההלכה היא מטמון ארכאולוגי של מובנים, של משמעויות ושל תודעות דתיות שונות שיצקו בה מובנים בהתאם למצב האינטרסקטואלי שלהם, ההלכה היא פְּלִימְפֶּסְט.

בורחס על הציטוט נתן לנו את היות ההלכה כציטוט, כמסמן קבוע וטעון במשמעות לוואי של התייחסות למסורת, בורחס על הספרות נתן לנו את ההלכה כמתקשרת עם שדה של מובן שבתוכו הוא מתיישמת (ובצורה צמודה יותר לדימוי של ההלכה כספרות – נקראת), בארת נתן לכל זה הקשר של יצירת מובן, ההלכה כאקט יוצר מובן (אקט "פרשני", במובן הזה) יוצרת אותו על ידי התייחסותה למסורת, ההקשר הדיאכרוני והסינכרוני שבו היא נקראת, ועצם פעולת החיתוך שהיא מייצרת במציאות.

מהם הדרכים שלנו לפעול עם משקעי-מובן אלה? אנו מקבלים את ההלכה כמערכת מסמנים-משוקעי-מובן, מה יחסינו אליהם? באילו מודלים אנו יכולים להשתמש אם מבינים כך את ההלכה? ננסה לתאר שני מודלים כאלה, מודל היורש ומודל השופט.

ג. ההלכה כירושה

אנו יורשים את ההלכה, עם כל המטענים והמובנים הנטועים בה והמפוזרים סביבה.

על היורש להיענות תמיד למין צו כפול, לתכתיב סותר: ראשית, יש לדעת ולדעת לאשר-מחדש את מה ש"קדם לנו", שאותו אנו מקבלים עוד לפני שבחרנו בו, ולפני שנוכל לנהוג בו כבני-חורין. כן, צריך (והמילה צריך כלולה בתוך המורשת שקיבלנו), שצריך לעשות הכל כדי לנכס לעצמנו עבר שידוע בעליל כי אינו בר-ניכוס מיסודו, בין אם מדובר בזיכרון פילוסופי, בעדיפות של לשון, של תרבות, או של המוצא באופן כללי. מה פירוש לאשר-מחדש? לא רק לקבל את המורשת הזאת, אלא להתניע אותה מחדש, בדרך שונה, ולקיים אותה. לא לבחור בה (מפני שמה שמאפיין את המורשת זה קודם כל שאין בוחרים בה, היא שבחרת אותנו, ובעוצמה רבה), אלא לבחור לקיימה. [...] האישור-מחדש, בו-בזמן המשך והפסקה, לכל הפחות דומה לבחירה, למיון, להחלטה. של עצמך ושל הזולת: חתימה כנגד חתימה. [...] היה צריך אפוא להתחיל מהסתירה הפורמלית והגלויה הזאת בין הסבילות שבקבלה לבין ההחלטה לומר "כן", ואז למיין, לסנן, לפרש, כלומר לשנות, לא להשאיר על כנו, ללא פגע, לא להשאיר שלם אפילו את מה שאנחנו מבקשים לכבד מעל לכל. וככלות הכל. לא להשאיר שלם: להציל, אולי, עדיין, לזמן-מה, אבל בלי להיתפס לאשליה של גאולה סופית.⁶

דרידה מתאר ניגוד בסיסי שיש בפעולת היורש, מצד אחד היורש אינו בר-בחירה, הוא יורש לא מתוקף החלטה או הכרעה מצידו, אלא מתוקף דטרמיניזם מסורתי מסוים. האדם מוצב, כסביל, בעמדת היורש. זהו צד אחד ביורש, אך מצד שני, היורש חייב לרשת, הוא מחויב לייצר איזו פעולת ניכוס ביחס לירושה שלו, פעולה זו נושאת בתוכה את הניגודיות שבעמדתו, זו לא פעולה מכוונת, אלא היא צריכה לאשר מחדש את מה שקדם לה, היורש בוחר בירושה ובכך

⁶ ז'אק דרידה, מה ילד יום, פרק א, לבחור מורשת משלך, עמ' 12.

מאשר שכבר-תמיד הירושה היא זו שבחרה בו, ובעוצמה רבה ממה שהוא אי-פעם יוכל לבחור בה.

כיורשי ההלכה, אנחנו תמיד כפופים לצו כפול, מצד אחד 'נבחרנו', אין לנו בחירה, מורשת ההלכה נשמרת על ידינו אם נרצה ואם לא, אין לנו מורשת אחרת, זהו ה'דטרמיניזם המסורתי', המסורת היא שלי עוד לפני היותי, ובפרפרזה על דברי דרידה במקום אחר "יש לי רק הלכה אחת, והיא אינה שלי"⁷, זה צד אחד של המשוואה. הצד השני הוא שאני תמיד צריך לאשר את היותי יורש, אני תמיד צריך להוסיף 'שכבה ארכאולוגית' משלי, להוסיף תלם חדש בהלכה, "למיין, לסנן, לפרש, כלומר לשנות, לא להשאיר על כנו, ללא פגע, לא להשאיר שלם אפילו את מה שאנחנו מבקשים לכבד מעל לכל", צריך, בשפה למדנית אולי, 'מעשה קנין', אך זהו מעשה קנין שלא הופך אותי בפשטות ליורש אלא מצביע על כך שכבר-תמיד הירושה הייתה שלי, בחרה בי, הצביעה עלי.

היורש חייב להתייחס לירושה שלו, ההתייחסות הינה אקט הנדרש ממנו מעצם הגדרתו כיוורש, הוא חייב מצד אחד לשמר את הירושה, לא למחוק אותה או להתכחש אליה, לאשרר אותה, אבל ביד השנייה הוא חייב לשנות אותה, להותיר בה משהו שיעיד על שייכותו אליה, השייכות של היורש (בניגוד אולי לשייכות של היוצר) היא בה-בעת היות-חלק ועמידה-מול, נאמנות וכפירה גם-יחד, היורש חייב להחליט להשתייך, האקט של המשתייך הוא במקביל שימור והתקה, שימור ועיקום מסוים.

קריאה ראשונה: ההיסטוריות של הקרבנות

הכיוון של הרהורים אלו מאפשר לחשוב דרכם כמה מקורות. המצוות מקיימות יחסים תמידיים עם ההיסטוריה, שלהם ושל היוצר אותם. באופן דומה מנסה הרמב"ם להסביר את הקרבנות:⁸

⁷ ז'אק דרידה, **החד-לשוניות של האחר**, עמ' 34, במקור: "יש לי רק שפה אחת, והיא אינה שלי".

⁸ אין בדברים נסיון להתמודד עם כל תורת טעמי המצוות של רמב"ם, זוהי רק השראה של אפשרות קריאה בדיבורים של הרמב"ם על הקרבנות, ואולי הסבר נוסף בין שלל ההסברים שניתנו לסתירה לכאורה בין הצגת ההיסטוריות והקונטנינגנטיות של הקרבנות במורה לבין פסיקתם להלכה במשנה תורה, במצב שבו התנאים המצדיקים אותם ע"פ המורה חדלו מלהתקיים.

כי אי-אפשר לצאת מניגוד לניגוד בבת-אחת. לכן אין אפשרות בטבע האדם שיעזוב את כל אשר הסכין אליו בבת-אחת. לכן, כאשר שלח האל את משה רבנו לעשות אותנו ממלכת כהנים וגוי קדוש על-ידי שנדע אותו יתעלה [...] ונתמסר כליל לעבודתו [...] והדרך המפורסמת בעולם כולו, שהסכינו אליה באותם ימים, והפולחן הכללי שגדלנו עמו, לא היה אלא להקריב מיני בעלי-חיים באותם מקדשים שהציבו בהן הצורות, ולהשתחוות להן, ולהקטיר קטורת לפניהן – היראים והסגפנים היו באותם ימים דווקא האנשים המתמסרים כליל לשרות אותם מקדשים העשויים לכוכבים, כפי שהסברנו – לא הצריכו חוכמתו יתעלה ועורמת-חסדו, הנראית בבירור בכל מה שברא, שיצווה עלינו לדחות את מיני דרכי פולחן אלה, לעזוב אותם ולבטלם, כי זה היה באותם ימים דבר שאין להעלות על הדעת: לקבלו בהתאם לטבע האדם אשר לעולם נוח לו במה שהסכין אליו. הדבר היה דומה באותם ימים כאילו בימינו היה בא נביא הקורא לעבוד את האל והיה אומר: "האל ציווה עליכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשוועו אליו בעת צרה. עבודתכם תהיה רק מחשבה בלי מעשה כלל".

לכן השאיר יתעלה את מיני העבודות האלה והעבירן מהיותן לנבראים ולדברים דמיוניים שאין להם מהות אמיתית, להיות לשמו יתעלה, וציוונו לעשותם לו יתעלה. לכן ציווה לנו לבנות לו מקדש: ועשו לי מקדש (שמות כ"ה, ח), ושיהיה המזבח לשמו: מזבח אדמה תעשה לי, ושהקורבן יהיה לו: אדם כי יקריב מכם קרבן לה', והשתחויה תהיה לו, וההקטרה תהיה לפניו. הוא אסר שייעשה דבר ממעשים אלה לזולתו: זבח לאלהים יחרם [בלתי לה' לבדו] (שמות כ"ב, י"ט); כי לא תשתחוה לאל אחר (שם, ל"ד, י"ד).⁹

"טבע האדם, אשר לעולם נוח לו במה שהסכין אליו", האדם הוא תמיד אדם-יורש, המורשת שלו בוחרת בו בצורה חזקה ועמוקה יותר מכל בחירה שהוא יכול לייצר כלפיה, ולכן לא נדרשת כאן פעולה של התנתקות מהמורשת, אלא

⁹ רמב"ם, מורה נבוכים, ג, לב.

פרשנות שלה, תלם מסוים שגורם לקניין של המורשת וליצירת מובנים חדשים. הרמב"ם מתאר את יצירת ההקשר החדש למעשה הקרבנות כתהליך של הפנמה והתנעה-מחדש של המערכת, של הירושה, המעשה הוא אותו מעשה אך ההקשר, ומכך המובנים הנוצרים, שונה.

ואכן, כך הרמב"ם מסיים את הלכות תמורה המהוות סיום לספר הקרבנות במשנה תורה:

אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואף על פי שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, וכל אלו הדברים כדי לכונן את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך.¹⁰

האדם היורש עורך תמורות בירושה, אך אסור לו לחסר אותה, לחלל אותה, בהתנעתו-מחדש את העבר שלו הוא תמיד מוסיף חומש-מובן, הקריאה של העבר היא כבר-תמיד גם כתיבה, ההמרה של הקדושה והנעתה ממקום למקום בעולם איננה משחק סכום אפס, אלא כל הנעה צוברת עוד תאוצה, עוד מובן, עוד עקבה.

¹⁰ רמב"ם, משנה תורה, הלכות תמורה, פרק ד, הלכה יג.

הרמב"ם מציב כאן אתגר לכל אדם המקיים יום-יום את ההלכה, איזה תלם הוא מותיר בטקסט ההלכתי? איזה טעם הוא יוצר? איך הוא 'קונה' את ההלכה? עד כמה הוא מודע לשכבות הארכיאולוגיות של המובן ההלכתי ועד כמה הוא שותף ליצירת שכבה נוספת? טעם יצירת הקרבנות הוא בעבר, אך זה לא אומר שהם מתבטלים כאשר טעמם סר, אלא הם מורווים מטעמים חדשים הנובעים מהקשר החדש, היחס למסורת וההתפתחות של המובנים הקודמים. אין סתירה בין מורה נבוכים למשנה תורה, זו מודעות עמוקה להיסטוריות-המובן שרוחש תמיד במעשה ההלכתי.

קריאה שניה: סיפורי מעשיות

אצל הרמב"ם הירושה לא הייתה ההלכה, היא הייתה חיצונית ליהדות, ירושה תרבותית מסוימת שהייתה לעם ישראל, ועל ידי שינוי הקאץ' שלה, על ידי הסטה קלה, 'עיקום', היא נקנתה וחדרה לעולם ההלכה, שם היא ממשיכה לצבור מובנים. תיאור דומה של ירושה חיצונית המקבלת 'גיור' על ידי התרת תלם מתואר בנוגע לסיפורי מעשיות של ר' נחמן:

קָדַם שְׁסָפֵר מַעֲשֵׂה רְאשׁוֹנָה שְׁבִסְפֵר זֶה עָנָה וְאָמַר בְּסִפּוּרֵי הַמַּעֲשִׂיּוֹת
שֶׁהָעוֹלָם מְסַפְּרִים יֵשׁ בָּהֶם נִסְתָּרוֹת הַרְבֵּה וּדְבָרִים גְּבוּהִים מְאֹד אֲךָ
שֶׁנִּתְקַלְקְלוּ הַמַּעֲשִׂיּוֹת כִּי חָסַר מֵהֶם הַרְבֵּה וְגַם נִתְבַּלְּבוּ, וְאֵינָם
מְסַפְּרִים אוֹתָם כְּסִדָּר כִּי מֵה שֶׁשִּׁדְּדוּ בְּתַחֲלָה מְסַפְּרִים בְּסוּף וְכֵן לְהַפְּךָ
וְכִיּוֹצֵא בְּזֶה אֲבָל בְּאֵמֶת יֵשׁ בְּהַמַּעֲשִׂיּוֹת שְׁמִסְפָּרִים הָעוֹלָם דְּבָרִים
נְעִלְמִים גְּבוּהִים מְאֹד.¹¹

ר' נחמן עושה לסיפורים מה שהרמב"ם עשה לקרבנות, הוא משנה להם את הסוף, מארגן מחדש את הסדר, יוצר להם הקשר ויוצק בהם מובן. ר' נחמן פועל כך מתוך מודעות לכך שהירושה היא אף פעם לא אוטונומית, אנו יורשיהם של הרבה אנשים, תנועות, תרבויות וכו', זוהי שוב הקביעות והדטרמיניסטיות של הירושה והמסורת, אך ר' נחמן לא נשאר כיוורש פאסיבי של התרבות והספרות של תקופתו, וגם לא נלחם בה, דבר חסר טעם, אלא משנה אותה, קונה אותה, מזיח אותה, הוא שם את הסיפורים לעל, ובכך ממחיש את הקשר הגורדי עם

¹¹ הקדמה לסיפורי מעשיות.

העולם החברתי והתרבותי הסובב אותנו, ועם זאת את היכולת של האדם לנכס אותו בהסטה קלה, עיקום קטן, של המובן.

ר' נחמן יוצק חתימה על חתימה. הוא לא מוחק את המובנים והמשמעויות הקודמים של הסיפורים, הוא מזיח אותם, הוא יוצר את עולמו כפלימפסט. יש שראו את ההזזה והניכוס של המובן כדרמטיים כל כך עד שמבחינתם גם המובנים הקודמים הם חדשים לגמרי. דברים אלה מתבטאים בדברי ר' נתן המובאים כהמשך של הדברים שהובאו מההקדמה:

וְדַע שֶׁהַמְעֲשִׂיּוֹת שֶׁסִפֵּר רַבְּנוּ רַבֵּם כְּכֹלֵם הֵם מְעֲשִׂיּוֹת חֲדָשׁוֹת לְגַמְרֵי
שְׁלֹא נִשְׁמְעוּ מֵעוֹלָם רַק הוּא בְּעֲצָמוֹ סִפְרָם מְלַבֵּוּ וְדַעְתוּ הַקְדוּשָׁה
כְּפִי הַשְׁגָּה הָעֲלִיוֹנָה שֶׁהַשִּׁיג בְּרוּחַ קְדָשׁוֹ שֶׁהִיָּה מְלַבֵּישׁ אוֹתָהּ
הַשְׁגָּה בְּאוֹתָהּ הַמְעֲשִׂיּוֹת וְהַמְעֲשִׂיּוֹת בְּעֲצָמָה הֵיא מְרָאָה נִרְאָה וְהַשְׁגָּה
עֲלִיוֹנָה מְאֹד שֶׁהַשִּׁיג וְרָאָה בְּמָקוֹם שֶׁרָאָה וְגַם לְפַעְמִים הִיָּה מְסַפֵּר
מְעֲשִׂיּוֹת מִהַמְעֲשִׂיּוֹת שֶׁמְסַפְרִין הָעוֹלָם אֲבָל הוֹסִיף בָּהֶם הַרְבֵּה,
וְהַחֲלִיף וְתָקַן הַסֵּדֶר עַד שֶׁנִּשְׁתַּנְּה סִפּוֹר הַמְעֲשִׂיּוֹת לְגַמְרֵי מִמֶּה
שֶׁהָעוֹלָם מְסַפְרִין וְכֵנ"ל: אֲבָל לֹא נִכְתְּבוּ בְּזֶה הַסֵּפֶר מְאֹלוֹ הַמְעֲשִׂיּוֹת
כִּי אִם אַחַת אוֹ שְׁתַּיִם וְשָׂאָר כֹּל הַמְעֲשִׂיּוֹת הֵם חֲדָשׁוֹת לְגַמְרֵי שְׁלֹא
נִשְׁמְעוּ מֵעוֹלָם.¹²

נהוג לקרוא את ר' נתן כתלמיד ה'דוס' שמשמר את הגבולות שר' נחמן מנסה לפרוץ. אבל אפשר לקוראו אחרת, ר' נתן הוא שהבין את השינוי העמוק (הקורה לכל שכבות העומק של המובנים השונים) המתחולל כאשר הסיפור מנוכס וממוקם-מחדש, כל המובנים הקודמים מקבלים אור אחר, כמו פייר מנאר שכותב מחדש את הקיחותה במאה העשרים ובכך כותב ספר חדש. עצם ההסטה של מספר הסיפור משקע בו דברים שלא נראו קודם. כשר' נחמן מספר סיפור, גם אם יש סיפור אחר הזהה לו במילותיו, הוא חושף, או יוצר, משקעים חדשים, מובנים חדשים, ובעצם, בעיני ר' נתן, הוא מספר סיפור חדש לגמרי.

תפיסה זו של ר' נתן, של היצירה כיצירה חדשה לגמרי ש"ספרם מליבו ודעתו" מושכת אותנו לכיוון פעולת השופט, בה אין הנכחה של המחויבות

¹² שם.

וההיסטוריות של הירושה אלא פעולה חדשה לגמרי, שאמנם מתאימה במסמן שלה לסיפור אחר, אך נובעת מעצמה בצורה 'אוטונומית' ו'אותנטית'.

ד. ההלכה כאשרור-מחדש של החוק

מודל שונה ממודל היורש, מוצג בניתוחו של דרידה את פעולת השיפוט, ננסה לחשוב דרכו על המעשה ההלכתי.

כדי שהחלטה של שופט, למשל, תהיה צודקת, עליה לא רק לציית לתקנה משפטית או לחוק כללי, אלא גם לקבל אותם, לאשר אותם, לאשרר את ערכם, באמצעות אקט של פרשנות מכוננת מחדש, ממש כאילו החוק לא היה קיים קודם לכן, כאילו השופט המציא אותו בכוחות עצמו בכל מקרה ומקרה. כל יישום של צדק כחוק לא יוכל להיות צודק אלא אם הוא "שיפוט מן ההתחלה" [...] בקצרה, כדי שהכרעה תהיה צודקת ואחראית, צריך שברגע המסוים שלה, אם קיים רגע כזה, היא תהיה בה בעת מפוקחת וללא פיקוח, תשמר את החוק וגם תהרוס או תשהה אותו מספיק כדי שיהיה עליה להמציא אותו מחדש לפחות מתוך אשרור או אישור חדש וחופשי מבחינת העיקרון שלו. כל מקרה הוא אחר, כל הכרעה היא אחרת ודורשת פרשנות ייחודית לחלוטין, כזו ששום כלל קיים ומקודד אינו יכול ואינו צריך להבטיח כלל וכלל.¹³

דרידה מתאר אנטינומיה ברורה ויסודית בין החוק לצדק. החוק במהותו הוא כללי, הוא מכוון לאירוע פשוט, הוא מסנן ומעבד את האירוע הקונקרטי והמורכב לכלל מודל מופשט ופשוט שאליו יש לו תשובה ברורה. הצדק לעומתו חייב להיות פרטיקולרי, הוא חייב להתייחס לייחודיות של האירוע, להיותו לא מחזורי ולא-הישנותי. בכל אירוע יש צירוף מקרים ספציפי של אירועים שהצדק אמור להתייחס לכל אחד מהם, לנבוע דרך הייחודיות של האירוע. מצד שני, הצדק כמובן לא יכול להיות נוגד את החוק, שהרי כל מהות החוק היא לייצר צדק, לכן שיפוט של אירוע בהתאם לחוק הכללי יהיה תמיד

¹³ ד'אק דרידה, תוקף החוק, עמ' 81.

בלתי צודק, שהרי הוא מפספס את הייחודיות, ושיפוט צודק לא בהכרח יפעל בהתאם לחוק. לכאורה על פי ניתוח זה השיפוט הוא בלתי אפשרי, אבל באי-סימטריה זו של יחסי הסתירה והאפשרות של החוק והצדק טמון המפלט.

החוק סותר את הצדק, אך הצדק לא בהכרח סותר את החוק. הוא יכול לצאת מתאים אליו, אך אסור לו להיות מוכתב על ידו, לכן על השופט כאילו להתעלם מהחוק הכללי, להשעות אותו, ולכונן צדק מתוך האירוע הספציפי שמולו, כאשר עם השעיית החוק בעת הכינון, הצדק המתכונן מתוך הייחודיות של האירוע צריך בכל זאת להתאים לחוק, לאשרר אותו מחדש, השופט צריך "להמציא אותו מחדש לפחות מתוך אשרור או אישור חדש וחפשי מבחינת העיקרון שלו".

אם נחשוב על ההלכה במילים האלה, נוכל להבין את דברי דרידה כמודל ביקורתי יותר של הרעיון הכללי על 'ההלכה כאותנטיות'. יש שתופסים את ההלכה כמערכת הצריכה לפעול כ'טבע', להיות אותנטית ולנבוע מפנימיות האדם. רעיונות אלה לעיתים מורגשים כמפספסים את החיצוניות, המלאכותיות, והשרירותיות של המערכת ההלכתית כפי שהיא מגיעה אל האדם. דרידה מציע הצעה אחרת, המערכת ההלכתית אינה נובעת באופן פשוט ממני, אבל עלי מוטל לייצר בחיי מובנים שדרכם ההלכה תקבל משמעות 'אותנטית' וטבעית, אני צריך לבנות את חיי כן שיאשררו מחדש ושוב ושוב את ההלכה, כאילו להמציא את ההלכה כל פעם מחדש.¹⁴

¹⁴ הסבר מבאר של יישום אפשרי למודל היורש יכול להתבצע דרך ניסוי המחשבה שבורחס מציע דרך סיפורו על פייר מנאר. מנאר, סופר בתחילת המאה העשרים, מחליט לבצע ניסוי, לכתוב את הספר "דון קיחוטה". "הוא לא ביקש לחבר עוד קיחוטה – מה שנקל לעשות – אלא את ה'קיחוטה' בה"א הידיעה. למותר להוסיף שלא שקל מעולם תיעתוק מוכני של המקור; לא היה בכוונתו להעתיק אותו. שאיפתו מעוררת ההתפעלות היתה ליצור דפים שיהיו חופפים – מלה במלה ושורה בשורה – לאלה של מיגל דה סרוונטס. [...] להוסיף ולהיות פייר מנאר ולהגיע אל ה'קיחוטה' דרך חוויותיו של פייר מנאר" (בורחס, **בדיונות**, פייר מנאר - מחבר דון קיחוטה, עמ' 44-45). מנאר מנסה ליצור בצורה אותנטית דפים הזוהים לדפים שסרוונטס כתב, הוא משהה את הקיחוטה המקורי, ומכונן אותו שוב בכל מילה, כאשר הוא מתאר את עבודתו הוא כותב "שני כללים מנוגדים קוטבית שולטים במשחק היחיד שלי. הראשון מאפשר לי לנסות חלופות מטיפוס צורני או פסיכולוגי; השני מחייב אותי להקריבן לטובת הטקסט המקורי ולנמק השמדה זו בהנמקה שאין

ננסה להבהיר את היחסים בין השופט ליורש, הדומה והשונה. נראה לי שאפשר לארגן את ההבדלים העיקריים ביניהם סביב ארבעה שלבים. המצב הראשוני, הדחף, הרגע, והמצב שלאחר.

המצב הראשוני של שניהם זהה, שניהם מקבלים מערכת מסמנים קשיחה המשוקעת במובנים שאותם הם קיבלו מן המסורת הקודמת להם. שניהם כבולים אל המערכת הזו, ושניהם לא מעבירים אותה בצורה חלקה וזהה קדימה, שניהם עושים איתה משהו.

כאן מגיע הדחף לפעול על המערכת, והדחף של שניהם מנוגד, הדחף של היורש הוא היותו יורש, כלומר, מודעות להיותו חלק ממסורת ומרצף הגדול ממנו, הרצון ליצור יש מיש, ולא יש מאין. התודעה המסורתית של היורש לא רק יוצרת את המחויבות למערכת אלא היא גם זו שיוצרת את הרצון לשנות בה משהו, להותיר בה את התלם שלו, היורש חייב 'להוכיח' את היותו יורש, למקם את עצמו בפוזיציה הזו. אצל השופט, הדחף נובע דווקא מהייחודיות של האירוע. האירוע (במקרה שלנו, המעשה ההלכתי) הוא ייחודי, ואינו יכול להיות מוכתב על ידי חוק כללי, לכן הדחף של השופט איננו היות-חלק אלא הפוך, הייחודיות שלו-עצמו, אי-היותו מסוגל לפעול מתוקף כלליות העיוורת לפרטים הייחודיים של האירוע, היא הדוחפת אותו לפעולת השיפוט, רצונו הוא רצון האומן הנובע, הרוצה לכונן מחדש את עולמו.

מהדחפים השונים נובעות פעולות שונות. ישנו ה'רגע' של הפעולה, הרגע של היורש הוא הרגע של יצירת התלם, רגע זה מנכיח בצורה החזקה ביותר את המחויבות למסורת, ברגע הזה נוכחים כל אותם המובנים שהועברו אל היורש, הוא מודע לחלוטין להכרחיות ולהיקבעות של פעולתו, ובתוך הדטרמיניזם המוחלט הזה הוא מייצר עיקום, תלם, התקה מסוימת בירושה המועברת אליו,

עליה עוררין" (שם). מנאר מודע לאנטינומיה שנוכחת בעבודה שלו ולא ממוטט אותה לאחד מהצדדים, הוא לא מעתיק, אך גם לא כותב ספר אחר, הוא כותב טיטות, ושורף אותן עד שהוא מגיע, בכתיבה נובעת, לדפים החופפים מילולית לאלו של סרוונטס. ניסוי זה יכול להאיר את דבריו של ר' נתן שהובאו לעיל על סיפורי מעשיות, על כך שכשר' נחמן מספר אותם הם נעשים סיפורים חדשים לגמרי. (וראו בסיפור של בורחס על ההבדלים הרבים שיש בין הקיחותה של מנאר וזה של סרוונטס, הוזהים מילולית).

ועם זאת, הוא מודע להיות התלם שלו תלם במשהו, והמשהו הזה לא תלוי בתלם שלו אלא הוא הירושה אשר בחרה בו. הרגע של השופט הוא הפוך לגמרי, השופט, ברגע שלו, משהו במכוון כל עקבה של מסורת, של כלל, הוא מוחק אותם לגמרי, יוצר יצירה חדשה ו'אותנטית'. עדיין קיימת ברקע מחויבותו לאשר-מחדש את החוק, יש לו דבר מוכתב שהוא צריך להגיע אליו, אך רגע השיפוט מקבל את כל תוקפו דווקא מתוך אותה השהייה, אותה התעלמות מכוונת ואי-מודעות מובנית לאותה היסטוריה ומסורת שאליה הוא משתייך. כמו בנסירה, הוא מתנתק לגמרי, אמנם הוא יחזור מחדש פנים בפנים, אך ידיעה זו לא פוגמת במוחלטות ובאי-השיבה הנובעות מהשהיית המסורת.

ומכאן למצב שאחרי הרגע, המצב שאחרי הרגע אצל היורש הוא היסטורי במהותו, הוא זוכר את כל מה שעבר, הוא מקושר בחבל הטבור לכל המהלך שעבר, למובנים הקודמים, לתלמים, לשינויים ולשימורים. הוא קיים כאוסף שכבות ארכיאולוגיות של מובנים קודמים ומחודשים, הוא ציטוט המודע לגמרי להיסטוריות שלו, הוא פלימפסט. המצב שלאחר הרגע של השופט הוא נקי, חלק, בעל מובן אחד טהור ונוצץ בייחודיות ובחד-פעמיות שלו, אמנם הוא זהה ברמת המסמן, אך הוא ייחודי לגמרי. והוא מופיע כמו כתיבה טהורה על דף לבן ונקי.

קריאה: תפילת הכוזרי

בכוזרי יש תאור של החסיד, עובד ה' האידיאלי, וכך מתוארת תפילתו ויחסו לשבת ולחגים:

ולא יבטא בתפילתו ע"ד המנהג והטבע כמו הזרזיר והבבגא אלא עם כל מלה מחשבה וכונה בה, ותהיה העת ההיא לב זמנו ופריו, ויהיו שאר עתותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא, יתאוה קרבנותו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמיים, ויהיה פרי יומו ולילו השלש עתות ההם של תפלה, ופרי השבוע יום השבת, מפני שהוא מעומד להדבק בענין האלהי, ועבודתו בשמחה לא בכניעה כאשר התבאר. והסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנפשו ונזון לגופו, ומתמדת עליו ברכת התפלה עד עת תפלה אחרת, כהתמדת כח סעודת היום עד שיסעוד בלילה, וכל אשר תרחק עת התפלה מהנפש היא הולכת וקודרת במה שפוגע אותה מעסקי

העולם, כ"ש אם יביאהו הצורך לחברת נערים ונשים ורעים, וישמע מה שיעכיר זכות נפשו, מדברים כעורים ונגונים שתטה הנפש אליהם ולא יוכל למשול בה. ובעת התפלה מטהר נפשו מכל מה שקדם, ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר עד שיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבצו מותרים מקדירים עם אורך השבוע לא יתכן לטהרם ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום עם מנוחת הגוף, ואז ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת הימים, ויהיה נכון לעתיד [...] ואח"כ יהיה עתיד לשלש רגלים. ואחרי כן אל הצום הנכבד אשר בו ינקה מכל עון שקדם, וישיג בו מה שחסר לו בימים ובשבועים ובחדשים, ותנקה הנפש מהבלבולים המחשביים והכעסיים והתאויים, ותשוב מנטות אליהם תשובה גמורה בין במחשבה בין במעשה.¹⁵

יש כאן תיאור אידיאלי של הרמוניה צרופה של החסיד עם המעשים ההלכתיים. הצורך והשימוש בהם נובע ממנו ומפנימיותו "כסדר המזון מהגוף", כאילו גם בלי הצייווי על התפילה והחגים החסיד היה מכונן אותם בכל מקרה. לעומת זאת, בהמשך הדיון על החסיד:

נזהר במצות אלה הדברים האלהיים, ר"ל המילה והשבת והמועדים ותורתם המצויים מאת האלהים [...] וכללו של דבר שישמור מהענינים האלהיים מה שיוכל, להיות נאמן באמרו: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי".¹⁶

כאן מתואר החסיד כמקיים את המצוות כדי שיוכל לומר שלא עבר עבירה מימיו, והדוגמאות המובאות ראשונות (בראש רשימה ארוכה של הלכות המובאות שם) הם שבת וחגים, אלו שהחסיד בפסקה הקודמת עשה אותם מטבעו ומצורכו. אז מה יחס החסיד למצוות?

החסיד מפנים את ההלכה, הוא רואה את המעשה ההלכתי באותה צורה שאותו שופט של דרידה רואה את האקט השיפוטי. הוא משהה את החוק כדי שיוכל לכוון אותו מחדש, הוא מאשרר מחדש את ההלכה בכל יום ויום (ואכן לפני

¹⁵ ר' יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**, מאמר שלישי, אות ה.

¹⁶ שם, אות יא.

התיאור של מערכת הזמן של החסיד מתוארת שליטתו העצמית ומאמציו להגיע לאותה נקודה שבה צרכיו ה'טבעיים' מכוונים כנגד השעון ההלכתי). החסיד לא מקבל את המובנים של ההלכה ממישהו אחר, הוא מכוון אותם, הוא יוצר להם מסגרת שבתוכה ההלכה יכולה 'לפרוץ' החוצה על פי חוקיות פנימית שתוכננה להביע את החיצוני. החסיד הוא לא אותו אחד שההלכה פרצה ממנו באותנטיות מוחלטת וללא שום חיצוניות, הוא אותו אחד שמבין שההלכה חלה עליו בצורה חיצונית, ושהוא מחויב "להיות נאמן באמרו: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי"”, אך עם זאת, הוא מבנה את החיים שלו כך, שהמובנים שבהם ההלכה תתארגן בחייו יהיו מכוונים, 'טבעיים' ובלשון דרידה, צודקים.

ה. סיכום

בחלק הראשון ראינו את התיאורים של בורחס ובארת את הציטוט, הספרות, ומחוות הידעוני. תיאורים אלו אפשרו לתאר את ההלכה כמערכת של ייצור מובנים, מערכת שמובניה נובעים מהחיתוך שהיא מותירה במציאות, מהיותה מתייחסת למסורת וגם מהתמקמותה בהקשר – דיאכרוני וסינכרוני – שמאפשר ומייצר בה מובנים חדשים.

בחלק השני ראינו שתי גישות עיקריות המאפשרות לפעול על המובנים ההלכתיים הנתונים לנו. האחת היא פעולת היורש, המשנה-משמר את המובנים המונחלים אליו, השניה היא גישת השופט, המשהה את המובנים הקודמים על מנת לכוון אחד חדש שיאפשר להבין בצורה חדשה את אותו הדבר שהוא מחויב אליו. הראשון יוצר דיאלוג על מנת להוסיף את שלו, השני משהה את העבר על מנת לכוון מחדש הווה המאשר את העבר. שניהם מתייחסים אל העבר מתוך מודעות, כל אחד בדרכו, וזה מציב לנו אתגר. מי אנו, יורשים או שופטים? האם אלו פעולות סותרות או שאפשר להיות שניהם? מה יותר מתאים לתקופתנו? האם אנחנו מכוונים מחדש בכל יום את ההלכה או שאנו מוסיפים והולכים על שכבות המובן המועברות אלינו בשרשרת דורות של שנים? מה יחסינו למובנים ההלכתיים המעצבים אותנו והמעוצבים על ידינו? עד כמה חיינו ההלכתיים מקבלים מקום ומושקעים בעבודה ובעמל של קניין ואשרור? אשאיר את אלה כשאלות המופנות אל כל אחד ואחד מאיתנו.