

מיתוס ואמת היסטורית

(ידעיה הפניני, פוסט-מודרניות וההיסטוריונים החדשים)

מבוא

היחס למושג המיתוס עבר בתקופה המודרנית שינוי משמעותי. בעבר התייחסו למיתוס כמתאר מציאות היסטורית אמיתית, ואילו היום מרביתם לדבר על הנתק בין שני המישורים: המיתי וההיסטורי. במאמר זה אצא מתוך הבעיה של מחלוקות הנוגעות למציאות, ואקשור אותה לסוגיית היחס בין מיתוס ומציאות היסטורית. במאמר זה אנסה להראות שגישת התורה וההלכה ליחס בין מיתוס ומציאות מצביעה על יחס אמביוולנטי לגישה המודרנית שמנתקת בין שני אלו. בסוף דבריי אטען שהגישה המודרנית לנושא זה אינה מאפיינת באמת גם את ההתדיינויות בנות זמננו, אפילו בקבוצות שהיינו מצפים מהן לנהוג לפי גישה זו. המסקנה תהיה שגישת התורה, שהיא לכאורה (וגם באמת) מיושנת יותר, מתאימה יותר לאינטואיציה האנושית הרווחת גם כיום.

יסודו של הדיון - בוויכוח שהתקיים בספרד בדורו של הרשב"א אודות שיטתו של ידעיה הפניני, שלא קיבל את ספר בראשית כמתאר מציאות היסטורית. ועל כך כתבו הרשב"א וחכמי דורו במכתב החרם המפורסם (מנחת קנאות, מכתב כ):

הלא ניכלם כי נשמע באוזנינו אחינו בני עמינו יקראו לפילוסופיא "עגלה יפהיה", ונדחית תושיה. עשו התורה כולה משל, וחכם יחשב כי ישב לסתור את כל המצוה. ואף בספרים יעמיק להיות חובר חבר... שאין המצוות כפשטן, כי מה איכפת לה' בין הנחורים לשחוטים, רק משל ומליצה... האם האומר על אברהם ושרה שהם "חומר" ו"צורה", הלא יקיפון זמורות וישרפון כסיד. שכל האומות מתייחסים בהם, ואלה יאמרו שאינם רק משלים!;

א. מחלוקות במציאות

בעולם הישיבות מקובל לומר שאין כלל מחלוקת בין חכמי תושבע"פ ביחס למציאות. לפי גישה זו, מחלוקת בגמרא, או במשנה, לעולם אינה מוסבת על מציאות אלא אך ורק על ערכים תורניים או הלכתיים. המוטיבציה לומר כך מאד ברורה. מכיוון שמקובלנו מרבתינו כי 'אלו ואלו דברי א-להים חיים', הרי אנו מוכרחים להעמיד את מחלוקותיהם באופן שאף צד אינו טועה. והנה, בשלמא לגבי מחלוקות ערכיות-הלכתיות ישנם הסברים שונים איך ייתכן ששני צדדים חולקים צדקו יחדיו, אולם במחלוקות במציאות נראה שאין מוצא: רק אחד מהצדדים יכול להיות צודק, ואילו השני בהכרח טועה. הגישה המתוארת למעלה, זו הגורסת שאין כלל מחלוקות במציאות, היא מוצא תיאורטי נוח שנוהג עולם הישיבות לאמץ ביחס למצוקה זו.¹

אין כאן המקום לסקור את כל הפירוט שהוצעו לבעיית המחלוקות בחז"ל, שכבר נשפך עליהן דיו רב.² אציין רק שביחס למחלוקות במציאות לא ניתן לאמץ את הכלל 'אלו ואלו דברי א-להים חיים' כפשוטו, אלא אם נאמץ עמדה שאין בכלל 'אמת' מציאותית. אולם דומה כי זהו מוצא תיאורטי בלבד, שאינו עומד במבחן אמיתי. ישנן לא מעט מחלוקות שיהיה קשה מאד להבין אותן כמנותקות מן המציאות. שאלות עובדתיות כמו: קיומו או אי קיומו של בן סורר ומורה, תיאורים של התנהלות העבודה במשכן ביחס למלאכות שבת, הן מחלוקות העוסקות בעליל במציאות עצמה. לא נוכל להתעלם מקיומן של מחלוקות במציאות, על אף שכמובן הדבר מעורר מצוקה בגישה המסורתית.

ר' נתן דוד רבינוביץ, בהקדמת ספרו 'בינו שנות דור ודור',³ מביא איגרת של ר' יצחק הוטנר שעוסקת בסוגיית המחלוקות המציאותיות.⁴ ר' יצחק הוטנר טוען שם שהכלל 'אלו ואלו' נאמר גם על מחלוקות במציאות. ההסבר הוא שלמעשה המציאות ההיסטורית אינה באמת עניינה של המחלוקת. ברור כי 'העבר אינ', והוא איננו מעניין אותנו אלא מחמת ההשלכות שלו על ההווה. על כן, העבר הוא לא יותר מאשר מכשיר לעיצוב ההלכה המחייבת אותנו בהווה. מבחינת ההלכה מה שקובע הוא האופן שבו המציאות ההיסטורית נגלתה לחכם מחכמי המסורה, ולא המציאות כשלעצמה. על כן דרשת הפוסקים שמובילה להבנה מציאותית מסוימת היא היא המציאות עצמה מבחינה הלכתית. על פי זה אין כלל

1. **הערת העורך (נ. א.):** בענין זה, עי' מהר"ל (באר הגולה, באר ב) שהסביר, שמחלוקות בין חז"ל אינן בשאלת המציאות עצמה ששני הצדדים מכירים במורכבותה, אלא בהערכת הדומיננטיות והרלוונטיות של כל מרכיב או היבט שלה. ועי' במאמרו של מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל: "מחלוקות במציאות" ("לתיבות ישראל" ח"ב עמ' סג ואילך). וכן בשיחות הרצי"ה "תורה ומדע" (סעי' 5), האומר: "אנחנו לא שוללים את המדע. אבל אין זה המקצוע שלנו בלמודנו את התורה או את הגמרא. הם אינם באים בשביל למדנו פסיקה או מקצוע אחר... אין הכוונה לבירור אובייקטיבי של הדברים במציאות ובעולם, וכל הבירורים בהגדרות ה"מדעיות" אינן אלא כדי לדעת באיזה מידה זה נקרא כך לגבי ההלכה... הבירור אינו אובייקטיבי, לגבי הדבר עצמו, אלא סובייקטיבי, במה שנוגע לנו".
2. ראה למשל בספרו של אבי שגיא 'אלו ואלו', ספריית 'הילל בן חיים', הקיבוץ המאוחד, 1996, וכן את ספרו של ד"ר שלום רוזנברג.
3. ישיבת אהבת תורה, ירושלים, תשמ"ו. ספר זה עוסק בבעיות הלכתיות-היסטוריות, בעיקר בתקופת בית שני, ומתמודד כנגד עמדות מחקריות בסוגיות אלו. הספר הוא חריג (מחברו הוא ראש ישיבה חרדי מבית המדרש של בריסק), רחב יריעה ומאלף.
4. ראה פחד יצחק איגרות וכתבים, עמ' נב.

מחלוקות במציאות, במובן המקובל. כל המחלוקות הן למעשה מחלוקות בשאלה איך רואים את המציאות. הכלל העולה הוא שבמחלוקת שנוגעת לפירוש התורה, גם אם השאלה הנדונה היא שאלה היסטורית-מציאותית, תקף הכלל 'אלו ואלו דברי א-להים חיים'⁵.

עד כאן עסקנו במחלוקות שיסודן בפרשנות המקרא. לגבי שאלות מציאותיות שאינן נגזרות מפרשנות לפסוקים, לכאורה ניתן לומר שחכם אחד צודק והשני טועה.

למשל, בהקשר של עובדות מדעיות, עולה הבעיה ביחס לקביעות של חז"ל שאינן עולות בקנה אחד עם המדע העדכני. אמנם כאן אין כל צורך להגיע למחלוקות בכדי להציף את הבעיה, שכן קביעה שאינה שנויה במחלוקת, אולם היא עומדת בסתירה למציאות המדעית (לפחות כפי שאנו מבינים אותה היום), מעלה את אותה בעיה. האם אכן בהכרח עלינו להבין שחז"ל לא טעו ביחס למציאות?

הרב נריה גוטל, בספרו 'השתנות הטבעיים בהלכה'⁶, עוסק בהרחבה בסוגיא זו, ואין כל צורך להאריך בה כאן. אציין רק שמסקנתו היא גישה שמנתקת בין העמדה ההלכתית למציאות שלכאורה מהווה תשתית אליה. ההלכות שלכאורה מבוססות על קביעות מציאותיות אינן באמת מבוססות עליהן. הוא טוען שישנם טעמים נסתרים לכל הלכה, והם המכוננים אותה (ועי"ש במקורותיו). על כן, ניתן להתווכח על העובדות המדעיות שמובאות בחז"ל אולם אין בכך בכדי לבטל את המחויבות להלכות הנגזרות מהן.⁷

ניתן לראות כאן גישה דומה לזו של ר' יצחק הוטנר. ניתוק בין המציאות שעומדת לכאורה בבסיס ההלכה, לבין ההלכה עצמה. במונחי של ר' יצחק הוטנר ניתן אולי לומר שההלכה נקבעת לא על פי המציאות אלא על פי האופן בו היא מתגלה לחכמי התורה שבעל-פה.⁸

5. **הערת העורך (ע. א.)**: דוגמא לכך הוא המחלוקת בין חז"ל במסכת גיטין (ו, א) בענין פילגש בגבעה (ראה מאמרו של הרב חננאל אתרוג בגיליון זה). וכבר הגמרא מתמודדת עם שאלה זו, כפי שנאמר שם: "ואשכחיה ר' אביתר לאליהו. א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. א"ל: ח"ו, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל: **אלו ואלו דברי אלהים חיים הן - זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד. אמר רב יהודה: זבוב בקערה, ונימא באותו מקום, זבוב - מאיסותא, ונימא - סכנתא**". ומכל האמור עולה שאכן שני ההיבטים קיימים במציאות, וכל אחד מן החולקים מדגיש צד אחר שלה; כך שאף אחד מהם אינו מבטא אמת מלאה, אולם אף אחד מהם אינו טועה טעות מוחלטת.
6. מכון יחדיו, ירושלים, תשנ"ה. ע"ש בעיקר בפרק כ ובמקורות המובאים שם.
7. קביעה דומה לזו ידועה בשם החזו"א, שטוען שההלכה נקבעה על פי המציאות באלפיים שנות תורה (כלומר בתקופת התנאים האמוראים), וגם אם המציאות משתנה באלפיים שנות משיח, אין בכך לשנות את ההלכה.
- הערת העורך (ע. א.)**: אפשרות אחרת היא לומר שההלכה אינה מתחשבת במה שאינו נתפס בחושים, והיא נקבעת על פי המציאות כפי שהיא נתפסת על ידי החושים ומובנת מתוך כך. הדוגמאות הבולטות לכך הן ההימנעות מפסיקה על פי זכויות מגדלת, בעיקר בהלכות תולעים (עי' חכמת אדם כלל מט בבית אדם; שו"ת שואל ונשאל ח"ה יו"ד סי' סד; שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קמו; שו"ת יחוה דעת ח"ו סי' מז), וכן הגדרת ערכו המתמטי של 'פאיי' כ-3 ולא כ-3.14 בקירוב (עירובין יד, א; תוספות הרא"ש שם; משנה ברורה סי' שעב, שעה"צ ס"ק יח).
8. יש מקום להעיר שלאור משנתו הפילוסופית של קאנט, כל מציאות היא כזו. למעשה אין מציאות אובייקטיבית כשלעצמה, וכל

אם כן, לכאורה המסקנה המתבקשת מחלקו הראשון של הדיון היא שלמעשה אין כל חשיבות לאמיתותן ההיסטורית של ההתרחשויות המקראיות, וההיסטוריות בכלל, ומה שחשוב לנו מבחינה תורנית הן רק המסקנות העולות מהן. במינוח מודרני נאמר שהמציאות המתוארת במקרא מקבלת מעמד של 'מיתוס', שאין חשיבות לאמיתותו אלא בעיקר למסר שמועבר דרכו. האם ייתכן שבכל זאת ישנה חשיבות לביור של עצם המציאות ההיסטורית?

ב. מיתוסים ואמת

הגישה שראינו מנתקת בין האמת ההיסטורית של 'מיתוס' כלשהו לבין משמעותו של המיתוס כלפינו. זוהי לכאורה הגישה המודרנית הרווחת כיום ביחס למיתוסים בכלל.

עיקר טענתם של חוקרי המיתוסים עצמם, וחוקרי מושג המיתוס (=פילוסופים של המיתוס), היא שמשמעותו ועוצמתו של סיפור מיתי כלשהו אינן תלויות במידת האמת ההיסטורית שבו. על פי גישה זו אין לבחון סיפור מיתי המהווה יסוד מכונן לתרבות כלשהי, על פי פרמטרים היסטוריים. מיתוסים רבים שאין להם כל בסיס עובדתי ממלאים את תפקידם התרבותי-חינוכי החשוב, גם אם ברור שלא היו ולא נבראו.

נכון הוא שפעמים רבות קהילה הפועלת תחת השראתו של מיתוס כלשהו תופסת אותו כאמת בלתי מעורערת, אולם אין בהכרח בכך בכדי להוריד, כהוא זה, מהשפעתו וחשיבותו. לדבריהם, גם מי שניחן בחשיבה ביקורתית יותר, ומבין שלמיתוס הנדון אין כל בסיס עובדתי, אין כל מניעה שיתפעל מן המיתוס, יושפע ממנו, ואף יחנך על פיו.

ספר שיטתי שעוסק בנושא המיתוס אינו מוכר לי בעברית, אולם ישנו קובץ מאמרים מעניין מאד בעריכתם של דוד אוחנה ורוברט ויסטריך, שקרוי 'מיתוס וזיכרון'⁹. לכל אורכו של ספר זה מוצגת הגישה הנ"ל באופן נחרץ וברור מאד. במבוא לספר זה כותבים העורכים את משפטי המפתח הבאים:

ההיסטוריון בוחן חברה בציר אנכי של זמן; הסוציולוג מנתחה בציר אופקי, בנקודת זמן נתונה; המיתולוג, חוקר המיתוסים, מופקד על ציר העומק: ציר החלומות, המאויים והזיכרונות.

מעבר לניתוק בין המיתוס למציאות ההיסטורית שרמוז כאן, ישנו כאן ביטוי להתפתחות מודרנית (ולמעשה, פוסט-מודרנית) נוספת בחקר המיתוסים. בעבר, כשחוקר כלשהו הפריך את אמיתותו של מיתוס כלשהו, היה בכך בכדי לקרוא תגר על החברה שפעלה תחת השראתו של אותו מיתוס. למשל, חוקרי מקרא שונים, אנשי 'חכמת ישראל', קוראים תגר על האמיתות ההיסטוריות של המתואר במקרא, ומעט גם בתלמוד. מסקנת רובם (ויש שיאמרו: גם המוטיבציה הראשונית שלהם) היא שאין לנאמר במקרא תוקף, מכיון שאין בו אמת היסטורית.

התבוננות אנושית או אחרת במציאות מעצבת אותה בצלמה כדמותה. לפי זה נראה שאין כל חידוש בעמדתו של הרב הוטנר, שכן בכל פעם שמדברים על מציאות, למעשה מתכוונים לאופן שבו היא נגלית לעינינו של המתבונן. בעניין זה אני דן באורך בספר שיצא לאור בקרוב בעז"ה, ואכמ"ל.

9. מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשנ"ז.

כיום, בעידן הפוסט-מודרני, ישנה סלחנות, ולפעמים אף לגיטימיות מלאה, לפעולה במסגרת תרבותית של מיתוס, גם אם ברור לנו שהוא חסר כל בסיס עובדתי. לאחר שבתקופה המודרניסטית קעקעו את אמיתותו של המיתוס, באה התקופה הפוסט-מודרנית ושואלת: מה בכך? מיתוס איננו חייב להיות אמיתי. זוהי ההנחה השנייה שחבויה בציטוט הנ"ל של אוהנה וויסטרין. לא רק שהמיתוס מנותק ממציאות היסטורית, אלא שניתוק כזה הוא לגיטימי.

בהקשר התורני אנו פוגשים התעלמות מן המציאות ההיסטורית בפרשנויות אלגוריסטיות למקרא. הפרשן היהודי האלגוריסטי הראשון, שידוע כמייסד האלגורזים היהודי, הוא פילון (ידידיה) האלכסנדרוני. בעקבותיו באו גם ידעיה הפניני (הבדרשי)¹⁰ וסיעתו, שנתלו ברמב"ם באמצע פרשנויות אלגוריסטיות למקרא. התייחסות אלגוריסטית ידועה למקרא, שיש לה כמובן שורשים בקבלה (מופיעה גם בשו"ת הרשב"א, ראה להלן) היא התייחסות לאברהם אבינו ושרה אמנו כסמלים שמייצגים את מושגי החומר והצורה.

למעשה ניתן לראות בעמדות אלו הטרימה של היחס הפוסט-מודרני למיתוס. ידעיה הפניני מניח שאין חשיבות לעובדות המציאותיות, אלא רק למסקנות (הפילוסופיות, בנדון שלו, וההלכתיות-מחשבתיות בנדונים דלעיל) שנגזרות מהן. בסופו של דבר, כפי שראינו כבר למעלה, החלק הרלוונטי מבחינה תורנית הוא רק המסקנות הערכיות-הלכתיות, ולא המישור העובדתי.

הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' תטז-תיח) מתייחס לעמדותיו אלו של ידעיה הפניני, במשלוח כתב החרם המפורסם. החרם הוטל על כל מי שעוסק בפילוסופיה לפני גיל עשרים וחמש שנים. הסיבה לכך היא שהעוסק בנושאים אלו מוקדם מדי (לפני ש'מילא כרסו בש"ס ופוסקים!) עלול להגיע למסקנות הנמהרות והחמורות אליהן הגיעו ידעיה הפניני וחבריו. ואלו דבריהם של הרשב"א ובית דינו (שם, תטז):

וזה ימים עוררונו מארץ פרובינס' השרידיים בקנאם את קנאתם לדת משה ויהודים. כי שם אנשים עושים התורה פלסטר וחכם יחשב כי ישב לנפיל חומות ודברי תורה סותר. לחצוב להם בארות בארות נשברים ומחפאים על דברי תורה ודברי חכמים אשר לא כן דוברים ודורשים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות משתיהן דברים לא יחיו בהן. ולמרות עיני כבוד כל ישראל פורצים לעיני הכל כל גדרי התורה. ואף באבותינו הקדושים שלחו לשונם מה שלא עשו עובדי עבודה זרה. כי יאמרו על אברהם ושרה כי הוא חומר וצורה. ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות. השמע עם מיום התחלק הארץ לגבולות כדבר הרע הזה או הנשמע כמוהו כי יחזרו הכל לתוהו ובהו. ועוד אומרים המנאצים השם כי כלי הקדש המוקדשים האורים והתומים הם כלי האצטרולב אשר יעשו להם אנשים. הכאלה נמצאו בנים כחשים? אלה באמת נושכים את העם מן השרפים הנחשים. וללא תועלת וללא סבה חוטאין בדיבה ואומרין כי ארבעה אשר נלחמו את החמשה הם ארבעה יסודות וחמשה הרגשים. נפשותם של אלו יעשו כליל לאשים...

והגורם הגדול הזה אשר אהבו חכמות נכריות צידוניות מואביות ולספרי היוונים עשו כוונים והתערבו עם שונים, וילדו להם בנים. ובנים המוקדשים לשמים מלידה ומבטן יעתיקום משדים ללמדם ספר ולשון כשדים. תחת היותם משכימין לתורת בית רבם כדת היהודים. והנער היולד על ברכי חכמות הטבע ויראה ראיות אריסטו עליו שבע באמת יאמין בו ויכפור בעיקר. ואם נשיב אליו כל שכן דפקר. רק שלומדים התורה ולבם לא נכון לפנים ויהפכוה לשבעים פנים...

10. תלמיד בעל ההשלמה, מחבר ספר 'בחינת עולם', סוף המאה ה-13 ותחילת ה-14, למניינם.

השאלה המתעוררת כאן היא: מהי הבעייתיות והחומרה הרבה שרואה הרשב"א בעמדות אלו? מדוע מי שמקיים מצוות קלה כבחמורה, אולם מפקפק בבסיס העובדתי שביסוד ההתרחשויות ההיסטוריות שבמקרא, יש פגם באמונתו? הדברים מתחזקים שבעתיים לאור מה שראינו למעלה. ר' יצחק הוטנר, וכך גם המקורות המובאים בספרו הנ"ל של הרב גוטל, מתייחסים לקביעות המציאותיות שעומדות ביסוד מחלוקות או קביעות הלכתיות, כבלתי מחייבות כשלעצמן.

ג. גישת ידעיה הפניני והפוסט-ציונים

בפרק זה ברצוני להצביע על הרלוונטיות של השאלה בה אנו עוסקים ביחס לשאלות שמנסרות בחלל עולמנו בימים אלו. בנוסף לכך, ברצוני להצביע על העמדות המונחות ביסוד ההתייחסויות הרווחות לשאלות הנדונות. כאמור, ידעיה הפניני מיישם בדבריו גישה פוסט-מודרנית למושג המיתוס. הטענה היא שאין כל חשיבות לאמת ההיסטורית שבמיתוס, אלא רק להשלכות ההלכתיות-תורניות שנגזרות ממנה. ראינו שבמחשבה היהודית גישה זו לכאורה אינה נטע זר, ויש לה השלכות בכמה תחומים, הלכתיים ואחרים.

למרבה הפלא, החברה הישראלית של ימינו מוטרדת משאלות דומות מאד. אלו המכונים 'היסטוריונים חדשים' מעלים שאלות נוקבות לגבי אמיתותם של המיתוסים' הציוניים. במסגרת הדיונים הללו עולה לדיון שאלת התנהגותם של חיילי צה"ל במלחמות השונות וביניהן, שאלת קיומו של עם פלסטינאי, שאלת זכותנו על הארץ וכו'. במהלך הדיון בשאלות הללו מתנפצים מיתוסים שליוו אותנו לאורך כל שנותיה הראשונות של המדינה, ולמעשה כלל לא התייחסנו אליהם כמיתוסים. היה מובן מאליו בעינינו שאלו קביעות עובדתיות פשוטות.

אותם מבקרים היסטוריים טוענים, למשל, שטרומפלדור למעשה קילל ברוסית, ולא אמר את המשפט בן האלמוות שעליו התחנכנו כולנו: 'טוב למות בעד ארצנו'. אותם היסטוריונים חדשים גם מגלים לנו על מעשי טבח והגלייה שביצעו לוחמים ופוליטיקאים ישראליים בתקופות שונות, על רצח שבויים ועוד.

ביקורת זו מעוררת, מטבע הדברים, תגובות נגד קשות וכואבות. חלק מן הציבור מתקומם כנגד התיאורים הללו, וטוען שהם אינם נכונים כלל ועיקר, ושהם מוציאים את ההתרחשויות מהקשרן, ועוד כהנה וכהנה טענות.

אין ברצוני להתייחס לשאלה מה מתוך הביקורת הזו, כמו גם מההתנגדויות אליה, מבוסס עובדתית, ומה אינו אלא בדיה בעלמא (ובהחלט יש גם רכיבים כאלו בהיסטוריה 'החדשה', כפי שהוכח לאחרונה גם בבית המשפט¹¹, אולם גם בהיסטוריה הישנה). ברצוני להצביע כאן על עובדה מתמיהה שעומדת ביסוד הוויכוחים הללו.

אין להכחיש שישנו מתאם כמעט מושלם, בין השקפת העולם הפוליטית-אידיאולוגית של הצדדים בוויכוח זה, לבין עמדתם בסוגיות ההיסטוריות. אני כמעט אינני מכיר ציוני נלהב, בוודאי לא איש ימין, שהוא "היסטוריון חדש". כמעט

11. ראה גם בספרו של אפריים קארש, פיברוק ההיסטוריה הישראלית, הקיבוץ המאוחד, ת"א, 1999.

כולם הם אנשי שמאל מובהקים (ישנם אמנם כמה כאלו, אולם הם מעטים מאד. מעניין שגם להם מייחסים מוטיבציות פוליטיות, כמו ניגוח הממסד המפא"יניקי שהוביל את היישוב בשנותיו הראשונות)¹².

אבחנה עקרונית זו מעוררת שתי תמיהות עיקריות:

1. השאלות הנדונות הן שאלות היסטוריות-עובדתיות. על כן, אין כל סיבה שחוקר היסטורי בלתי משוחד לא יאמץ עמדה 'חדשה', גם אם הוא מכיר בזכותנו על הארץ ואולי אף דוגל בגירוש הערבים מכאן. כך גם להיפך. אינני רואה מניעה לכך שאיש שמאל אנטי-ציוני יכיר באמיתותה של ההיסטוריה 'הישנה'. במישור העובדות הוא יטען שהתיאור הוא נכון, אולם במישור הערכי הוא יאחו בעמדות שמאליות, קיצוניות ככל שיהיו. לכאורה לא אמור להיות כל קשר בין שאלות עובדתיות לשאלות ערכיות-פוליטיות¹³.

אמנם יש לחלק בין שני סוגי עובדות היסטוריות. אם אכן מישור דוגל בעמדה שהציונות היתה תנועה זכה וברה ללא כל חריגות מוסריות, אזי ברור שהוא אינו יכול להיות היסטוריון חדש, לפחות במובן של הביקורת המוסרית על התנועה הציונית. זוהי דוגמא לעמדה עובדתית, ולא עמדה אידיאולוגית, ועל כן היא בוודאי אמורה להיות מושפעת מעובדות. לעומת זאת, אדם כזה בהחלט יכול להיות איש שמאל מובהק וקיצוני ביחס לשאלות של זכותנו, או זכותם של הערבים על הארץ. מסיבה זו כדאי לחלק בין הוויכוחים על מעשי הטבח וההגליה, לבין הוויכוחים על ההירואיות של המעשה הציוני (כגון 'טרומפלדור, מעטים נגד רבים וכדו'). כאן לכאורה, לכלי עלמא, אין כל נגיעה בין העובדות לבין האידיאולוגיה, ועל כן לכאורה ניתן היה לנתק ביניהן לחלוטין.

2. ישנה בעיה נוספת, יותר חשובה לענייננו, שמתעוררת למראה אופיו של הוויכוח הציבורי אודות ההיסטוריה. אם אכן אנו כבר חכמים ונבונים ויודעים את התורה הפוסט-מודרנית, ומבינים שאין בין אמיתותו של המיתוס ובין הערכים שאותם הוא מייצג ולא כלום, מדוע עלינו להתווכח על כל השאלות ההיסטוריות הללו? מחד, ההיסטוריונים החדשים, שכאמור רובם ככולם בעלי השקפת עולם אנטי-ציונית, יכולים היו לנגח את העמדה הציונית גם אילו היו מסכימים לעובדות ההיסטוריות ה'ישנות'. אין ספק שניתן לסבור ש'רע למות בעד ארצנו' גם אם טרומפלדור אכן אמר את ההיפך מזה. בוודאי ובוודאי לא צריך לסלף את ההיסטוריה (וכפי שציינתי ישנם מקרים שבהם בביור נעשה כך) בכדי להתווכח עם רעיונותיה של הציונות. מאידך, גם ההיפך נכון. החלק הציוני שבציבור היה יכול לקבל את ערעוריהם של ההיסטוריונים החדשים, ולהאמין שטרומפלדור קילל ברוסית, ובו בזמן לחנך דורות על גבי המיתוס של טרומפלדור שאמר 'טוב למות בעד ארצנו'.

12. אורי מילשטיין הוא יוצא מן הכלל, ואכמ"ל.

13. בספרו הנ"ל של קארש עמ' 162, מופיע הציטוט הבא: "ההיסטוריה גרועה נכתבת על ידי היסטוריון שיש לו אינטרס רגשי לגבי מה שצריך היה להתרחש, והבורר את מקורותיו וציטוטיו תוך ראייה בלבדית של מה שהוא רוצה לראות" (אלברט חורני).

יש להדגיש כי שתי הטענות הללו אמורות הן כלפי ה'מתגוננים', שלכאורה אינם צריכים כלל להתעקש על האמת ההיסטורית שבהיסטוריה 'הישנה', אולם עוד הרבה יותר כלפי ה'תוקפים', שבוודאי אינם צריכים להתעקש לקעקע את ההיסטוריוגרפיה הציונית המקובלת על מנת לקעקע את המסד הערכי-אידיאולוגי שלה.

הבעיה השנייה מתייחסת לעצם העובדה שמגמתיות אידיאולוגית בכלל יכולה להוליך אנשים למסקנות מסוימות ביחס לעובדות ההיסטוריות. לכאורה אין כל טעם לטיפול מגמתי בעובדות ההיסטוריות, שכן אין להן כל קשר לאידיאולוגיות השונות שבויכוח. לא ברור לכאורה מדוע בכלל עלינו להתמודד עם העובדות בכדי לשנות את הערכים?

המסקנה שמבצבצת ועולה מהבעיה השנייה היא שלמרבה הפלא **שני הצדדים בויכוח חושבים שאמיתותו של המיתוס שעלינו מחנכים היא חשובה מאד**. לדעת שני הצדדים לא מספיק לחנך על מיתוס כלשהו, אלא צריך שיהיה לו גם בסיס עובדתי. זוהי המגמתיות שגורמת לבעלי אידיאולוגיות מנוגדות לאמץ תיאורים היסטוריים-עובדתיים הפוכים.

זוהי תופעה מפתיעה מאד, שכן לפחות האגף הפוסט-ציוני שבויכוח זה, שאמון בדרך כלל על החשיבה הפוסט-מודרנית, ובוודאי מודע לניתוק התיאורטי הרווח בין אמיתותו של המיתוס לבין האפשרות לחנך עליו ולהתנהג על פיו, איננו נוהג כפי שהיינו מצפים ממנו, וכפי שמכתיבה התיאוריה שהוא עצמו דוגל בה. אנו נוכחים לדעת, למרבה הפלא, שגם בעלי האידיאולוגיה הפוסט-מודרנית נוהגים כאילו אמיתותו ההיסטורית של המיתוס היא חשובה ומשמעותית.

אפרים קארש, בספרו 'יברוק ההיסטוריה הישראלית', מעלה תמיהה כלפי ההיסטוריונים החדשים, ואלו דבריו שם:
גם מוריס¹⁴ לא הגשים מעולם את מודל החוקר טהור-הכוונות ונטול משוא הפנים, המהווה, לכאורה, נר דרגליו... הוא השמיע שוב ושוב שירי הלל לכתובת "היסטוריה אובייקטיבית": "ההיסטוריון של הסכסוך הישראלי-ערבי צריך להשתדל לכתוב על הסכסוך הזה כמו על המלחמה בין קרתגו לרומא, או כאילו הגיע עכשיו מהמאדים והוא מתבונן בנעשה ללא קשרים ומחויבויות".

אם כך הדבר, מדוע מצא מוריס לנכון לעוות ולסלף כמעט כל מסמך עליו הסתמך בנסיונו להוכיח את טיעונו כי לרעיון ה'טרנספר' היה "יסוד מוצק בדרכי החשיבה של הזרם המרכזי היהודי בשנות השלושים המאוחרות ובשנות הארבעים"? מאין הצורך ב"שכתוב יוצר" של מסמכים מקוריים וקיצוצם המגמתי [=כפי שמראה קארש בספרו הנ"ל] באורח ההופך את כוונתם המקורית על ראשה? האין זה סביר להניח כי תיזה נכונה ומוצקה יכולה לעמוד על רגליה היא ללא כל אקרובטיקה מילולית? הרי ככלות הכל, מוריס עצמו הגדיר "היסטוריון פחות טוב" כזה ש"יגלה רק חלק מהעובדות (יתעלם מהאחרות או יסתיר אותן)"¹⁵.

14. בני מוריס, אחד הבולטים, ומעט מתונים יותר, שבין ההיסטוריונים החדשים.

15. לזה התכוונתי כשאמרתי שמוריס הוא מהמתונים שבהיסטוריונים החדשים. הדבר אמור הן באשר ליחסו ולתיאורו את הציונות, אולם בעיקר ביחסו לתיאוריה המטא-היסטורית. פוסט-מודרניסט אמיתי כופר בכלל באפשרות לתיאור בלתי משוחד של ההיסטוריה. אין אצלו כלל אמת, היסטורית או אחרת. במובן זה, מוריס אינו פוסט-מודרניסט, אלא מודרניסט מושלם (לפחות בתיאוריה שלו, לא בטוח שבפרקטיקה). הוא מאמין באמת היסטורית, והוא מבין את תפקידו העיקרי של ההיסטוריון בחשיפתה של אותה אמת.

אין ברצוני להיכנס כאן להגנה על בני מוריס, וגם לא על סילוף ההיסטוריה בכלל. ברצוני לנסות ולהשיב על שאלתו של קארש, או ליתר דיוק על ההנחה הטמונה בבסיסה: מדוע באמת על היסטוריון חדש לשנות את ההיסטוריה בכדי 'לדחוף' את האידיאולוגיה שלו (גם כאשר הוא אינו עושה זאת על ידי סילופים מכוונים)?

חשוב לציין, ביחס להשוואה בין ידעיה הפניני לבין ההיסטוריונים החדשים, שהם 'הולכים ביחד' רק חלק מהדרך. ידעיה הפניני קיבל לחלוטין את מרותה של התורה וההלכה, אלא שהוא הרשה לעצמו להטיל ספק בבסיס ההיסטורי שעליו היא מבוססת. הוא היה פוסט-מודרניסט אמיתי, שהרי הוא כפר בעובדות (באמת ההיסטורית של המיתוס) ואימץ את הערכים שהן ביטאו. לעומתו, בעלי ההיסטוריה ה'חדשה' כופרים בבסיס ההיסטורי של הציונות, וגוררים (וגם קוראים לאחרים לגזור) מכך את חוסר המחויבות לאידיאולוגיה הציונית שמבוססת על המיתוסים הללו. על אף הסיסמאות הפוסט-מודרניות אודות חוסר הקשר בין האמת ההיסטורית לבין משמעותיות של המיתוס, הם עצמם עדיין מתייחסים למיתוסים בצורה מאד שמרנית. במובן זה, שני צידיו של הוויכוח המודרני-פוסט-מודרני מצויים בצדו של הרשב"א, ולא עם ידעיה הפניני¹⁶.

מסקנה זו מובילה אותנו לשאול ביתר שאת, מדוע באמת כולנו, לאגפינו השונים, לא מוכנים לנתק את המציאות ההיסטורית מן המיתוס שעליו אנו מחנכים. מדוע אנו לא יכולים לחנך על טרומפלדור כסיפור אגדה, ואנו לוחמים על אמיתות של הסיפור המיתי הזה. ובמקביל, נחזור לשאלתנו הקודמת על הרשב"א: מדוע עלינו לקבל את מציאותם ההיסטורית של אברהם ושרה, ולא להסתפק רק במחויבויות שנגזרות מן הכתוב בתורה לגבינו?

כדי לחדד את הנקודה יש לציין (כמו שעשיתי לגבי שני סוגי העובדות בסוגיית הפוסט-ציונות) שאין בכוונתי לנתק בין רבדים שאינם ניתנים לניתוק. מי שאכן אמונתו מבוססת על קיומו ההיסטורי של מעמד הר סיני, איננו יכול לקבל את המחויבויות שנגזרות ממעמד הר סיני מבלי להאמין בהתרחשותו ההיסטורית (על אף שמוכרים לי לא מעט יהודים, שומרי מצוות ברמה כזו או אחרת, שהם כן בעלי השקפה כזו. וצל"ע). כאן העמדה ההיסטורית ברורה לי לגמרי. כוונתי כאן להקשות רק לגבי אותן התרחשויות, או דמויות, שאינן תנאי הכרחי לקבלת המחויבויות עצמן. למשל, אצל ידעיה הפניני ראינו שעל אף הניתוק בין המיתוס של אברהם ושרה לבין אמיתותו ההיסטורית של אותו מיתוס, היתה לו מוכנות למחויבות מלאה. אם כן, מדוע הרשב"א חשב שיש פגם באמונתו?

הדברים אמורים כפל כפליים כלפי מי שמפרש באופן אלגוריסטי את המקרא מתוך עימותו עם תוצאות המחקר המודרני. כאן, לכאורה, ישנו ממש ניסיון 'הירואי' לאחוז בפלך האמונה, על אף שהמחקר נראה כסותר אותה. במקרה זה, הפרשנות האלגוריסטית אינה מכשיר להתחמקות ממחויבות אלא דווקא אמצעי למען המשכת הכפיפות אליה. אם כן, מדוע אלו שאוחזים בפרשנויות אלגוריסטיות למקרא, נתפסים אצלנו פעמים רבות כבעלי אמונה פגומה?

16. חשוב לציין שישנה שכבה דקה של פוסט-מודרניסטים אמיתיים, שמקפידים על ניתוק מושלם כזה, אולם למיטב ידיעתי הם בגדר מיעוט מבוטל. להיות פוסט-מודרניסט אמיתי זוהי משימה כמעט בלתי אפשרית, אלא רק למי שמוכן להסיק מעמדה זו את מלוא המסקנות הספקניות שלה (בהנחה שספקן יכול להסיק משהו בכלל. עיין בספרי הנ"ל).

ד. תפיסת המיתוס שמונחת ביסוד החרם של הרשב"א

בכדי להבהיר את הרעיון שמונח לדעתי ביסוד תפיסת המיתוס של הרשב"א, אקדים דיון קצר בסוגיא אגדית ידועה. סיפור קידוש השם של האם ושבעת בניה בתקופת 'פולמוס של יוונים', מופיע בכמה מקורות בחז"ל, וגם ביוסיפון, בנוסחאות שונות. בתנא דבי אליהו רבה (פרק ל) מסתיים הסיפור בפנייה של האם לבניה (שכבר נהרגו):

בניי לכו ואמרו לאברהם אבינו אל תזוח דעתך עליך ותאמר בניתי מזבח והעליתי עליו יצחק בני, כי אני

בניתי שבעה מזבחות והעליתי עליו שבעה בניי ביום אחד, והוא רק בניסיון בלא מעשה ואני במעשה.

כמובן, במדרש לא מופיעה תשובה על שאלתה הנוקבת של אותה אם, אולם השאלה ממשיכה להדהד בחללו של עולם עד ימינו אלה: רבים מישראל המיתו עצמם ובני משפחתם על קידוש שמו הגדול, ומדוע אפוא נתייחד מקום כל כך ייחודי ומיוחד לאברהם אבינו?¹⁷

ישנה תשובה רווחת לעניין זה, ואיני יודע את מקורה. הטענה היא שאברהם אבינו 'הוריד' את המידה הזו של מסירות נפש על קידוש השם לעולם. אחריו כבר יותר קל לעשות זאת.

ניתן אולי לתפוס את ההסבר הזה במישור פסיכולוגי, או 'רציונלי' אחר. אפשר לומר שלאחר שלמדנו על אברהם, והושפענו ממנו, אנחנו מצליחים לעשות כמעשיו ביתר קלות, וכבר אין בכך רבותא כה גדולה. כוונתי כאן לטעון טענה שונה: ישנה כאן השפעה מטאפיזית. לאברהם אבינו יש חלק במעשה של אותה אם ושבעת בניה, מעבר לכך שהמעשה נעשה בהשפעתו. כוונתי לומר שגם מי שלא שמע על אברהם אבינו, או על העקידה, מושפע ממנה באופן סגולי. זה אינו 'מיתוס מחנך' במובן המקובל היום, אלא 'מיתוס פועל'.¹⁸

בה במידה, כשאנו אומרים שאברהם אבינו הוא עמוד החסד בעולם, הכוונה היא לאמירה מטפיזית, כלומר שמידת החסד 'מצויה בו' בממש. הוא מרכז חסד שמקרין על כל סביבותיו וגם על הדורות שבאים אחריו. גם כאן אין הכוונה להשפעה מוסרית, פסיכולוגית, או אחרת, אלא ליחס מטאפיזי: אברהם אבינו הוא גורם סיבתי לחסד שנעשה בעולם, גם אצל מי שכלל לא שמע על אברהם אבינו ועל מעשיו.

אני מבקש את סליחתו של הקורא ה'רציונליסטי', שמרגיש (כמוני) קושי עם הסברים מסוג זה, או עם עמדה כזו. להלן אנסה להראות שגדולי ה'רציונליסטים' דווקא נוהגים בצורה שמצביעה על תפיסה כזו בדיוק.

17. על מדוכת שאלה זו עמד גם הפילוסוף הקיומי הדני סרן קירקגור בחיבורו 'חיל ורעדה', שעוסק כולו בפרשת העקידה ובדמותו של אברהם אבינו 'אביר האמונה'. הסברו של קירקגור נועץ יתדותיו בכך שאברהם אבינו הקריב את בנו על אף הפרדוקס המוסרי והמחשבתי שהיה כרוך בכך (זו משמעותו של הכינוי 'אביר האמונה'). תשובה זו אינה מספקת, ולו רק מחמת העובדה שבתפיסת הנצרות החיים בפרדוקס הם סמל ופסגת האמונה, אולם בכרם בית ישראל דומה כי זוהי זמורת זר, ובמקום אחר הארכתי. ראה גם ב'קובץ מאמרים' לר' אלחנן וסרמן הי"ד, שעמד על סוגיא זו.

18. עי' בריש אורות הקודש, תפיסה כזו של התורה בכלל. ועי' בציטוט מדברי הרב הניזר, המובא בסוף המאמר. ישנו הסבר רווח דומה לשאלה איך לומדים רבים בזמננו מכוננים לתירוצים של גדולי הראשונים, על אף ירידת הדורות. גם כאן ההסבר הוא שלאחר שהראשון 'הוריד' את הסברא לעולם, כבר קל יותר לומר אותה. אינני בטוח שאני מזדהה עם הקושיא ועם ההנחה אודות ירידת הדורות כמובנה זה, אולם חשוב לי להראות מכאן שכל מי שאומר כך ודאי איננו מתכוון למטאפורה, וגם לא להשפעה פסיכולוגית, שהרי כאן מדובר על לומד שלא הכיר קודם לכן את הסברא שנאמרה על ידו.

לעניות דעתי זוהי ההנחה שמונחת ביסוד תפיסת המיתוס של הרשב"א, וכנראה גם של כולנו. מיתוס איננו סתם סיפור שעליו אנו מחנכים את עצמנו ואת ילדינו ותלמידינו. אילו הוא היה כזה, באמת לא היתה כל חשיבות לאמת ההיסטורית שבו. **המיתוס הוא מוקד השפעה סיבתי.** מעשיו של אברהם אבינו משפיעים על בניו, וכך גם מעשיהם של כל האבות. ללא ההשפעה הזו הם היו כמו שאר מיתוסים אגדיים, או אגדיים למחצה, שאין להם כל השפעה של ממש, מעבר לעוצמה הסיפורית-פסיכולוגית שבהם (אלו אכן 'מיתוסים מחנכים').

אילו האבות ומעשיהם לא היו במציאות ההיסטורית, לא ניתן היה גם לחנך על פיהם באופן משמעותי. ישנה כאן גם תפיסה שונה של המושג 'חינוך' בכלל. חינוך גם הוא איננו רק השפעה פסיכולוגית, אלא השפעה סיבתית (לא דטרמיניסטית, כמובן). לא ניתן לחנך עם, או קבוצה חברתית כלשהי, לפעול ולמסור את הנפש לאורך ההיסטוריה כולה, רק על סמך מיתוסים משותפים, במובנו המודרני של המושג 'מיתוס'. חוסר האפשרות הזו אינו בעיה פסיכולוגית-חינוכית, שאם לא כן המיתוס ואמיתותו ההיסטורית לא היו אלא אמצעי חינוכי. זוהי בעיה אמיתית, שהאינדוקציה שלה היא שלא ניתן לחנך על שקר, או על חזיון תעתועים היסטורי¹⁹.

בנקודה זו בדיוק, התפיסה הפוסט-מודרנית עומדת בניגוד לתפיסה שבכאן. לפי הפוסט-מודרניות אין חשיבות לממשות ולאמת שבשום דבר. לא של מיתוסים, וגם לא של עובדות מדעיות. הכל תלוי-הקשר, וכרוך בהנחות מוקדמות, שבמהותן הן בלתי מוצדקות, ואף לא ניתנות לצידוק. לכן בדרך כלל ההנחה הפוסט-מודרנית (גם להם יש הנחות!?) היא שהנחות מאומצות מסיבות אינטרסנטיות. הפוסט-מודרניזם תופס את המיתוסים כאמצעים אינטרסנטיים לקדם מטרות חברתיות, חינוכיות, לאומיות. מכאן המזימתיות שמאפיינת כל כך את ראייתם של פוסט-מודרניזם את המציאות שסביבם. המשקפיים שלהם עצמם הופכים את כל הסובבים אותם לאנשי מזימות.

כאמור, לפוסט-מודרניזם יש גם תפיסה שונה של חינוך²⁰. לפי הפוסט-מודרניסט, החינוך הוא שימוש באמצעים שונים, שאין כל חשיבות לאמיתותם ההיסטורית, ואפילו המדעית, אלא רק לערך החינוכי שבהם. אמנם יש ביחס הפוסט-מודרני הזה ממד אמביוולנטי: מחד, הוא נותן לזה לגיטימציה, שכן אין לנו כל אפשרות ונגישות לאמת כשלעצמה. מאידך, היסוד המיתולוגי שבמיתוס תמיד עומד ברקע, ועל כן אין מוכנות להתייחס אליו בצורה מחייבת. אנו משתמשים בו כל עוד הוא נוח לנו. כאשר הוא אינו נוח לנו, אנו זורקים אותו.

אני חוזר ומדגיש שאין בכוונתי לטעון כאן טיעון אינסטרומנטלי כנגד הגישה הפוסט-מודרנית: כלומר שלשיטתם המיתוס הופך לאמצעי בלתי יעיל, או שהוא אינו יכול 'לעבוד' בגישה כזו (למשל בגלל שמה שאינו אמיתי קשה לנו פסיכולוגית לחנך עליו). בכוונתי כאן לטעון טענה על המציאות: זו אינה משמעותו האמיתית של מיתוס.

19. גם המושג 'חינוך' בהקשר של חנוכת המזבח, או המקדש וכליו בכלל, אינו מבטא פעולה חינוכית במובנה המודרני, אלא פעולה מעשית שעושה משהו למקדש ולמזבח, ובאמצעותם גם לנו.

20. חלק גדול, ואולי רוב, הקבצים שפורסמו בנושא פוסט-מודרניות, למיטב הכרתי, עוסקים במושג חינוך, שהוא כמובן מושג בעייתי מאד במשנה הפוסט-מודרנית. הפתרון המוצע בדרך כלל לבעיה זו הוא ויתור כלשהו על הפוסט-מודרניות (בד"כ המותר עצמו אינו מרגיש שפתרונו עושה כן), או שמגמת החינוך הופכת להיות חינוך לפוסט-מודרניות, ותו לא (חשוב לציין שגם פתרון כזה הוא ויתור מסוים על הפוסט-מודרניות - ראה בספרי הנ"ל).

למעלה ראינו שגם אותם פוסט-מודרניסטים (פוסט-ציונים), פעמים רבות אינם נוהגים כלפי מיתוסים בהתאם לגישתם התיאורטית המוצהרת. ראינו שהם מוצאים לנכון להילחם כנגד האמת ההיסטורית שבמיתוס בכדי לנפץ את הערכים שמועברים דרכו. עובדה זו מצביעה על כך שגם הם מסכימים שישנה קורלציה בין שני הרבדים הללו. אמנם יכול הפוסט-ציוני לטעון להגנתו שהמלחמה הזו מתנהלת מכיון שאנחנו, בעלי הגישה הנאיבית (פרימיטיבית) לסיפורי המיתוס, מעניקים חשיבות לאמת ההיסטורית שבהם. כלומר המלחמה כנגד האמת ההיסטורית שבמיתוס יכולה להתפרש כמלחמה 'לשיטתנו'. הפוסט-מודרניסט יטען שמכיוון שמתנגדיו הם בעלי עמדה נאיבית שקושרת מיתוס עם אמת היסטורית, אין לו ברירה אלא לנפץ את האמת ההיסטורית שביסוד המיתוס שלהם בכדי לשכנע אותם לוותר עליו.

דומני כי התגוננות זו אינה משקפת את האמת (אם כי, כאמור, פוסט-מודרניסט אמיתי לא יוטרד גם מכך), וכאן אני חוזר לבעיה 1 דלעיל.

אחת האינדיקציות הברורות לכך שגישתו זו של הפוסט-ציוני היא אמיתית ולא אינסטרומנטלית, היא הקורלציה המזוהה לכאורה שקיימת בין תפיסת ההיסטוריה לבין העמדה הערכית-אידיאולוגית (בעיה 1 לעיל). משום מה, רוב המתנגדים לערכים הציוניים, לא רק טורחים להילחם כנגד התיאור ההיסטורי 'הישן', אלא גם **מצליחים בכך**. כתוצאה ממחקריהם הם כופרים עובדתית, במידה זו או אחרת, באמיתותם ההיסטורית של המיתוסים הציוניים (לולא כן לא היו יכולים להילחם, לפחות לא מלחמה ישרה אינטלקטואלית).

חשוב להבין את ההבדל בין שני המישורים. ייתכן מצב שהיתה מוטיבציה להילחם על המציאות ההיסטורית בכדי לנפץ את האידיאולוגיה, מוטיבציה שיסודה הוא 'לשיטתם' של הנאיביים. אולם מוטיבציה כשלעצמה אינה ערובה לכך שהמחקר ההיסטורי אכן יתמוך בה עובדתית. אם אכן יש נתק בין המציאות לבין האידיאולוגיה, אין כל סיבה שאם ארצה לנפץ מיתוס היסטורי מסיבות של מלחמה אידיאולוגית, אכן אמצא בסיס עובדתי למלחמה זו. אם אכן, 'ההיסטוריון החדש' רוצה להילחם בציונות רק מסיבות של 'לשיטתם', עקרונית צפוי שיווצר מצב שבו הוא אינו מוצא 'כלי נשק'. ייתכן שהמחקר שלו היה מצביע על מהימנותה של ההיסטוריוגרפיה הישנה, ואז על אף המוטיבציה להפריך אותה הוא ייאלץ להודות באמיתותה.

אם אכן, אין קורלציה ממשית בין מישור העובדות ההיסטוריות למישור הערכי, איך נסביר את העובדה שקורלציה כזו קיימת בשטח במובהק. כלומר עצם העובדה שההיסטוריון החדש אכן מצליח לראות שההיסטוריה "הישנה" אינה נכונה, וההיסטוריה כפי שהיתה אכן מתאימה לאידיאולוגיה שלו, היא עצמה ההוכחה שיש כאן קשר אמיתי, ולא רק שימוש במיתודה נאיבית 'לשיטת הציונים הנאיביים'.

משמעות הקשר האמיתי היא שמי שרואה את ההיסטוריה בצורה מסוימת מובל להאמין בערכים שהיא משקפת (כלומר, המיתוס הוא כוח פועל). לא ניתן לנתק בין המישורים, כפי שאולי היו רוצים לעשות הפוסט-מודרניסטים.

נכון הוא שניתן להאשים כל אחד מהצדדים בוויכוח בחוסר יושר, או במגמתיות, ואז הטיעון שבכאן אינו תקף, אולם דומני כי לא יהיה זה נכון להטיל דופי כזה בשני הצדדים (למעט כמה שאכן אינם ישרים, ראה הערותיי לעיל). למיטב הכרתי, אנשים באמת מאמינים בהיסטוריה 'שלהם', וזאת מכיון שקורלציה כזו אכן ישנה. הסיבה לכך היא ההנחה שמשותפת לכולנו, מכל הצדדים (גם אלו שמצהירים על עמדה תיאורטית אחרת): **ישנו קשר אמין בין תפיסת המציאות**

ההיסטורית לבין האמונה בערכים שהיא משקפת. על כן מי שאינו מאמין במיתוסים הציוניים לא יוכל להיות ציוני אמיתי, ובה במידה מי שמאמין בהם יהיה לו מאד קשה להיות פוסט-ציוני אמיתי. זוהי הסיבה לכך שאיננו מוצאים פוסט-ציונים שמאמינים באמת ההיסטורית של המיתוסים הציוניים מכיוון שאילו הם היו מאמינים בהם גם הם היו ציוניים. וכך גם להיפך.

המסקנה העולה מכל האמור היא שכל הצדדים נוהגים כאילו ישנו קשר אמיץ בין האמת ההיסטורית שבמיתוס לבין הערכים שהוא מעביר ומשקף. העמדות ששוללות קשר כזה הן תיאורטיות בלבד, והתנהגותם של בעלי אותן עמדות (לפחות רובם) היא המשקפת זאת יותר מכל.

על כן לא ייפלא שהרשב"א רואה בעיה חמורה בפוסט-היסטוריוזם מבית מדרשם של פילון ושל ידעיה הפניני. מי שחושב שאברהם ושרה היו חומר וצורה, איננו מאמין אמיתי. הוא אולי מקיים מצוות, אולם גם זה אינו מצב יציב ובעל שורשים של עבודת ה'. חשוב לי להדגיש שוב: אין הכוונה לטענה אינסטרומנטלית, שידעיה וחבריו לא יוכלו לחנך על מיתוסים לא אמיתיים לאורך זמן, ויש בכך סכנה לאמונתם או אמונת תלמידיהם. טענתי היא שהעובדה שלא יוכלו לעשות זאת, היא אינדיקציה לבעיה אמיתית ולא טכנית באמונתם. כבר כעת יש פגם באמונתם. זהו בדיוק המסר ששולח לנו הרשב"א דרך כתב החרם שלו²¹.

21. אילו הטענה היתה רק אינסטרומנטלית, היה בה משום חוסר הגינות: האם באמת הרשב"א דורש מידעיה וחבריו לומר דברים שהם אינם מאמינים בהם, רק כדי לא להזיק לאמונתם של אחרים? לא סביר שזו כוונת הרשב"א. הרשב"א דרש מהם להאמין במה שהוא האמין, ולא רק לומר כך, אחד בפה ואחד בלב.

הערת העורך (נ. א.): דומה לכך מאד היא גישתו של מרן הרב קוק זצ"ל בשאלת בריאת העולם והאדם (אגרות ראי"ה ח"א סי' קלד). ואלו דבריו:

"...על דבר הדעות הבאות על ידי המחקרים החדשים, שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה. דעתי בזה היא שכל מי שדעותיו ישירות ראוי לו לדעת שאף שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן החדשות, מ"מ אין אנחנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמוד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו. העיקר הוא התוך, ההסברה הפנימית שבהעניינים... אין לנו שום נפק"מ אם באמת היה בעולם המציאות תור של זהב, שהתענג או האדם על רוב טובה גשמית ורוחנית, או שהחלה המציאות שבפועל מלמטה למעלה... אנו צריכים רק לדעת שיש אפשרות גמורה, שהאדם, אפילו אם יתעלה במעלה גדולה ויהיה מוכן לכל כבוד ועונג, אם ישחית דרכיו יוכל לאבד כל אשר לו... וזה הלימוד יוצא לנו מהעובדה של מציאות אדם בן עדן וחטאו וגירושו... אבל ההבנה הטהורה של שמחת החיים ואורם אשר בתורה היא דווקא על ידי הערובה הבטוחה של העבר, שהיה האדם מאושר מאד, ורק מקרה של חטא הרחיק את דרכו. מובן הדבר שמכשול מקרי מוכח הוא להיות נתקן, והאדם ישוב למעלתו לעד. אבל רעיון ההתפתחות בלא סיוע מהעבר יפחיד לעולם שמא יעמוד באמצע דרכו או שמא ייסוג לאחור, כיון שאין אנו מוצאים מקום בטוח לומר שהאושר הוא טבע קבוע לאדם... על כן רק הוויית האדם בן עדן מקיימת לנו את עולם האור, וממילא היא זה ראוי להיות אמת מעשית והיסטורית גם כן, אף על פי שאינו מעבב לנו".

ו. 'היסטוריה צורך גבוה': שלוש הערות לסיום

ברצוני לסיים בשלוש הערות:

1. למעלה ראינו את ההסבר של ר' יצחק הוטנר לתופעת המחלוקת במציאות. ההסבר שהוצע התבסס על כך שהמחלוקת אינה במציאות אלא באופן שבו אנו רואים אותה. זוהי כעין גישה קאנטיאנית, שמתייחסת לעובדות כשייכות לפנומנה (=העולם כפי שאנו רואים אותו), ולא לעולם כשלעצמו (=הנואומנה).

לכאורה ישנה כאן גישה פוסט-מודרנית. אכן לא מעניינת אותי האמת ההיסטורית שבמיתוס אלא רק הערכים שאני רוצה לשאוב ממנו. בדיוק מכאן התחיל הדיון שלנו בתפיסה המודרנית (או: פוסט-מודרנית) של המיתוס. אם כן, לאור העמדה שהצגתי בסוף דבריי שמעניקה חשיבות לאמת ההיסטורית שבמיתוס, שוב חוזרת השאלה: מה מקום למחלוקת במציאות.

דומני כי אין ברירה אלא לאמץ כאן את דבריו של הרמב"ן (שהובאו גם הם באיגרתו הנ"ל של ר' יצחק הוטנר), ולומר שהקב"ה נתן לחכמים את הכוח לקבוע את המציאות. כמובן, אין כוונתי לומר שהמציאות משתנה למפרע, אלא שהכוח המטאפיזי הממנה (=הפועל) שיש למציאות ההיסטורית, ושאינו לסיפורים מיתיים חסרי בסיס היסטורי, קיים גם למציאות (הווירטואלית) שנקבעה על ידי חכמי תורה שבעל-פה. אם חכם כלשהו בתורה שבעל-פה קובע שמצאו נימא במרק בסיפור פילגש בגבעה, אזי זוהי המציאות ההיסטורית מבחינתנו, ויש לה את הכוח לפעול כמו המציאות האמיתית. אמנם אין כאן שכתוב של ההיסטוריה, אולם יש כאן הענקת כוח למפרע²².

2. בהערה זו ברצוני להכניס את הנאמר כאן לקונטקסט רחב יותר של התמודדויות בין הלכה למציאות. במאמרי שהופיע ב'צהר' ז' (מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות), טענתי שחלק מסמכותו, ולמעשה מומחיותו, של פוסק, היא קביעת המציאות. אמנם לא ביחס לקביעת העובדות כשלעצמן, אולם ביחס לקביעת היחס אליהן (בשני מישורים, ע"ש). גם במאמר הנוכחי אנו פוגשים התמודדות בין פסיקת הלכה, או קביעת ערך תורני, לבין מציאות. וגם כאן הדבר קורה בשני מישורים:

א. כאשר המציאות קשורה למושגי יום-יום עמומים, שם הפוסק מכריע ממת זה 'מסוכן'? או ממת זה 'חולה'? וכדו'. מישור זה מוביפע במחלוקות מהסוג של האם חלב או דם הוא 'פקיד' או 'מיחבר' (עי' למשל מנ"ח מצוה לב, מוסך השבת מלאכת דש ס"ק ג סוד"ה וכתב רש"י). שם השאלה מתייחסת למושג מציאותי עמום (פקיד ועקיר, מנותק או מחובר), והפוסק צריך להכריע האם אכן מידה כזאת של קשר מהווה חיבור לעניין חולב בשבת.

ב. התמודדות חזיתית יותר בין פסיקת ההלכה למציאות, כאשר לכאורה זוהי התנגשות בלתי נמנעת. התנגשות כזו מתרחשת כאשר חכם תורני קובע שנימא במרק מצאו לה, והמציאות היא (כפי שסובר החכם השני) שדווקא זבוב מצאו לה.

22. מושג זה מקביל למושג 'מכאן ולהבא למפרע' במשנתו של ר' שמעון שקופ ור' שמואל רוזובסקי תלמידו (ראה למשל בשיעורי ר' שמואל למסכת מכות ס"י תכ ובהפניות שם). אנו מתייחסים למציאות לפי הקביעה של חכמי תורה שבעל-פה, רק מכאן ולהבא (ולא משכתבים את ההיסטוריה), אולם ההתייחסות מכאן ולהבא היא גם למפרע. בהתבוננות שלנו, בזמן הווה, ההתייחסות היא כאילו ההיסטוריה עצמה שונתה.

גם כאן אין סיבה להיכנס לבעיות לוגיות מיותרות. הטענה היא שהקביעה התורנית מקבלת את הכוח של מציאות ממשית, גם אם היא אינה תואמת למציאות שהתרחשה בפועל. כוח זה הוא כוח ההשפעה המטאפיזית, שמאפשר לנו לחנך וליצור חברה מאמינה, על סמך 'מיתוסים'. ללא העוצמה של חכמת תושבע"פ, היינו צריכים מציאות ממשית בכדי להשתמש בכוח ההשפעה הזה, אולם בכוחה של תושבע"פ נותן הקב"ה גם למציאות ה'וירטואלית' את אותו כוח ממש. ברור שגם חווייתם של החכם הלומד ושל הפוסק שונות באופן מהותי מחווייתו של איש המיתוס הפוסט-מודרני. החכם עצמו מנסה להגיע אל המציאות כפי שהיתה באמת, ותיאורו את המציאות הוא התיאור הנכון למיטב הבנתו. מבחינת חווייתו הוא, אין כל ספק שישנה חתירה לחקר המציאות כפי שהיתה. רק אנו, כמתבוננים מהצד, מבינים שישנו פן אמיתי בכל אחד מהתיאורים המציאותיים שבמחלוקת.

דין נוסף אודות פן אחר של היחס בין ההלכה לבין המציאות ניתן למצוא במאמרי ב'אקדמות' ט, אודות ההרמנויטיקה (=הפרשנות) ההלכתית. המאמר הנ"ל מוקדש להבחנה בין לימוד תורה ישיבתי לבין לימוד אקדמי, ואני מצביע בו, בין היתר, על ההתעלמות המכוונת של הלימוד הישיבתי והפסיקה ההלכתית מהשפעתו של הקונטקסט ההיסטורי. תופעה זו זוכה בעת האחרונה לביקורת חריפה מכיוון האקדמיה, ואני מציע שם מצע עיוני שיכול להוות הסבר לתופעה תמוהה זו. גם שם עיקר העניין הוא בערכים שעולים מן המציאות ולא במציאות כשלעצמה. נושא זה הוא ארוך, ובהחלט קשור לנדון דידן, וקורא שמעוניין בהרחבת היריעה יכול לפנות למאמר הנ"ל.

3. ידועה האמירה (כמדומני של פרופ' ברויאר) 'היסטוריה צורך גבוה'. לאמירה זו מצטרפים רבים מגדולי ישראל, כפי שמובא ומצוטט בתחילת הספר 'בינו שנות דור ודור' הנ"ל.

ברצוני לציין כאן שאין בדבריי שבכאן בכדי לגרום כהוא זה מחשיבותו של העיסוק בהיסטוריה. למעשה ניתן לומר יותר מכך. דווקא גישה 'איבית' שמאמינה ביכולת אבסולוטית לגלות את האמת, עלולה לרפות את ידיו של מי שרוצה לעסוק בהיסטוריה, כאשר הוא מגלה שהוא לא מצליח לעשות כן, ושישן מחלוקות בין חוקרים ולומדים אודות עובדות היסטוריות.

התגובה הטבעית למצב כזה היא אימוץ גישה פוסט-מודרנית, לפיה אין כלל אמת, ועל כן אל לנו לפתח ציפיות בתחום זה. זוהי אמנם נחמה פורתא, שכן אם אין ציפיות אין מתאכזבים, אולם יש בה לא פחות ריפוי ידיים כלפי הרוצים לעסוק בתחום החשוב הזה. אם אין אמת, אין כל טעם להשקיע מאמצים בכדי לגלות אותה.

דווקא הפרספקטיבה המוצעת במאמר זה, יכולה להשיב את כבודו האבוד של המחקר ההיסטורי. לפי גישה זו עלינו לגלות את האמת ההיסטורית, כפי שאנו מבינים אותה. מבחינתנו זו האמת, אולם לא בגלל שאין כלל אמת (כטענה הפוסט-מודרנית), אלא מפני שזוהי אכן האמת. יש לה את הכוח של אמת היסטורית (אם עושים זאת מתוך כוונה של לימוד תורה), להשפיע, לחנך ולהוות בסיס תרבותי איתן לחברה יהודית מודרנית.

במאמרי הנ"ל באקדמות טענתי כנגד עמדות שמנסות להציע פתרון פוסט-מודרני לבעיות מקבילות בתחומי ההלכה, והצעתי פתרון מקביל לזה המוצע כאן, ע"ש.

אפילוג

בשולי הדברים ברצוני להביא מדבריו של הרב הנזיר בספרו 'קול הנבואה', שמשם יתד ופינה, ומשם מקור נאמן, לכל הנאמר כאן²³. וז"ל הזהב (מאמר ראשון סעי' ז):

תורה - משמעה עיונית ומעשית כאחת. על דבר שאינו נוגע למעשה שואל התלמודי, מאי נפקא מינה? הכלל הוא, 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה'. החכם הוא 'שמעשיו מרובים מחכמתו', 'והכל לפי רוב המעשה', וגם 'מעשה רב'.

וכן לידידיה האלכסנדרוני, האבות, ונותן התורה, היו בעצם חוק חי נפשי ושכלי.

כפי שעולה מעיון בכל המאמר הראשון, הרב הנזיר הופך את הכיוון של ההתייחסות המקובלת בין תלמוד למעשה. טענתו היא שהמעשה משפיע על הלימוד, ובהתאם לכך הוא מפרש את גישתו האלגוריסטית של פילון (ידידיה) לגבי האבות, שאברהם ושרה היו חומר וצורה, כגישה שטוענת שמציאותם יצרה באופן סיבתי רעיונות וערכים. הוא מכנה זאת: 'חוק חי נפשי ושכלי'. אברהם ושרה היו אנשים חיים שלא רק סמלו את מושגי החומר והצורה, אלא פעלו אותם בעולם. זהו הכוח של מציאות שמשפיעה על רעיונות וערכים. הדברים מפורשים גם שם בסעי' יג, וז"ל שם (ועי"ש גם בהערותיו):

הדרך האליגורית לאלכסנדרונים אינה באה, כיש אומרים, מתוך שנתרחק מהם העניין ההיסטורי שבתורה, אלא משום שלכללות חכמי ישראל היא סגולה, כדברי גדול הפילוסופים הדתית היהודית החדשה, ר' יוסף שלמה רופא דילמידיגו, היש"ר מקאנדיא.

כזו היא דרך המדרש, פרד"ס, פשט, רמז, דרוש, סוד, ביחוד במדרש הזהר, שעליו נסמך גם ר' יצחק עראמא, בבאורי הפלוסופיים לתורה. אם כי, הוא נלחם בהמון המתפלספים, שהפריזו על המידה, האליגורית, בסמכם על הרב המורה. דבריו אלו של הרב הנזיר, הם תמציתו של מושג המיתוס כפי שהוצג במאמרי זה²⁴.



23. על התובנה היסודית של מאמר זה, כמו עוד רעיונות רבים אחרים, אני חייב תודה לרב הנזיר זצ"ל. לימוד ספרו 'קול הנבואה' גילה לי עולמות שלמים, וגם התובנה שבכאן עלתה במהלך השיעורים שנתתי בישיבה בירוחם בשנים תשנ"ט-תש"ס, שם למדנו את ספרו זה.

24. באשר לפרשנותו של הרב הנזיר לדבריו של פילון, אינני כה בטוח. נראה שלפי האינטרפרטציה שלו, גישתו של פילון היא שאברהם ושרה היו 'חוק חי', כלומר אנשים ממשיים וחיים שהיו גם בבחינת חוק. בד"כ מקובל שפילון תפס אותם רק כ'חוק', שאיננו 'חי', וכך כנראה הבין גם ידעיה הפניני, וכמו שכתבנו לעיל. ונראה שעל זה העיר הרב הנזיר שם בסעיף יג ובהערות, ועמד על דעתו (עי"ש בכל דבריו).

למעשה ניתן לראות שלוח מוקדש כל המאמר הראשון בספר 'קול הנבואה', שעוסק בעיקר בעניין המשלי שבתורה. מושג ה'משל' עובר שם טרנספורמציה דומה לזו שמושג ה'מיתוס' עבר במאמר הנוכחי. לפי הרב הנזיר במאמר הנ"ל, משל הוא בעל קשר של גרימה והשפעה לנמשל וממנו, ולא רק קשר מקרי (פסיכולוגי) של דמיון ביניהם. זהו כבר עניין למאמר אחר, ותן לחכם ויחכם עוד.