

## כתבי הקודש ומשמעותם בהגות של ליבוביץ וסולובייצ'יק פרק בדרכי ההתמודדות עם המודרנה

מאמר זה עוסק בניתוח השוואתי של דרכי ההתמודדות של הרב י"ד סולובייצ'יק ושל פרופ' ישעיהו ליבוביץ עם מעמדו ומשמעותו של הטקסט המקראי. לבעייתיות זו מקום מיוחד בהגותם של השניים, המבטאת פתיחות ועירנות כלפי העולם המודרני בכלל וכלפי ההישגים המדעיים בפרט. פתיחות זו מחייבת את השניים לבסס את מעמדו המיוחד של הטקסט המקראי, משום אי-ההתאמה בין ממצאי המדע וביקורת המקרא לבין המשמעות הדתית של הטקסט המקראי. הפתרון הכללי שהם מציעים מבוסס על שתי טענות: ראשית, מעמדו של הטקסט המקראי אינו מותנה בשאלת ביסוסו על הקשרים חוץ-דתיים, הטקסט המקראי הוא אפוא טקסט אוטונומי; שנית, המקרא הוא טקסט דתי שאת משמעותו יש להבין בתוך ההקשר הדתי בלבד. שני ההוגים מציעים אפוא ניתוח מחודש של ההקשר הדתי המעצב את משמעות הטקסט, איש איש בהתאם להגותו. הבחינה הכוללת של הגותם נעשית מתוך הפרספקטיבה ההרמנויטית המודרנית, בעיקר זו של בולטמן וממשיכיו.

### א. מבוא

קווי דמיון רבים מחברים בין הגותו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ והגותו של הרב י"ד סולובייצ'יק, ועל מקצתם עמדתי במקום אחר.<sup>1</sup> במאמר זה אבחן את מעמדו ומשמעותו של הטקסט המקראי בהגותם של השניים. השוואה זו תלמד כי למרות ההבדלים שביניהם, באופן עקרוני מאמצים הם פתרון דומה לאחת משאלות היסוד של המאמין המודרני — כיצד לשמר את קדושתו של הטקסט המקראי לנוכח ביקורת המקרא והממצאים המדעיים השונים שאינם תואמים לעולה מן הטקסט המקראי. סולובייצ'יק וליבוביץ אינם ההוגים היחידים בעת החדשה שהוטרדו משאלה זו,<sup>2</sup> ובכל זאת שניהם מציעים פתרון ייחודי, שיש בו גם מהפכה בתפיסה המסורתית וגם אישור מחודש של מחויבות דתית עמוקה כלפי המסורת היהודית.

מה הם אפוא היסודות המשותפים בהתייחסותם של השניים לטקסט המקראי? כפתיחה ארעית לדיון ניתן למצות יסודות אלו בטענות הבאות: א. מעמדו של הטקסט המקראי אינו מותנה כלל ועיקר בהיגדים היסטוריים, ספרותיים או מדעיים. ב. הטקסטים המקראיים הם טקסטים דתיים, שאין להבין את משמעותם מחוץ להקשר הדתי; רק ההקשר הדתי מעניק להם את משמעותם הדתית המיוחדת. ג. לאור הטענה הראשונה יוצא, שאין צורך לבסס את הטענה השנייה על-ידי דחיית המדע או ההכרה האנושית כפי שהיא והעמדת מדע חלופי — "מדע דתי". טענות כלליות משותפות אלו מקבלות משמעות מיוחדת

אצל כל אחד מהשניים בהתאם לשיטתם העיונית המיוחדת. כדי לחזור לעומקם של דברים אפנה לניתוח מזוקק של טענותיהם, ואפתח בניתוח הגותו של הרב סולובייצ'יק.

## ב. משמעותו של הטקסט המקראי בהגותו של סולובייצ'יק

במשפטים קצובים קובע הרב סולובייצ'יק:

מעולם לא הוטרדתי באורח רציני על-ידי הבעיה של תיאור בריאת העולם אשר בתורה לעומת התיאור המדעי של האבולוציה, הן במישור הקוסמי והן במישור האורגני, וכן לא הדאיג אותי העימות של הפירוש המיכאניסטי של השכל עם התפיסה המקראית הרוחנית של האדם. לא הייתי נבוך בשל חוסר האפשרות להתאים את סוד ההתגלות למסגרת האימפריציזם ההיסטורי. יתר על כן, אפילו לא הוטרדתי על-ידי התיאוריות של בקורת המקרא הסותרות את היסודות שעליהם מבוססת הקדושה והשלימות של המקרא.<sup>3</sup>

בקטע זה מנסח הרב סולובייצ'יק את קביעותיו הקטגוריות באופן אישי לחלוטין; הוא מדבר על כך שאין הוא מוטרד מהעולם המדעי-אמפירי, אף לא מהניתוח הטקסטואלי שנעשה על-ידי ביקורת המקרא. ברם, קשה להניח שלפנינו דיווח ביוגרפי גרידא, שהרי לסיפור ולדיווח האישי אין בהכרח ערך מעבר לסיפור עצמו. מסתבר שהנימה האישית משקפת יפה את סוג ההגות האקסיסטנציאליסטית שבמסגרתה כותב הרב סולובייצ'יק את דבריו. הגות זו היוצאת מן האדם הקונקרטי בגילום המאוד מסוים של קונקרטיזם זאת, אינה מתמקדת בספקולציה המטאפיסטית, אלא בהנהרה (אקספליקציה) של היסודות הבסיסיים המכוננים את עולמו של האדם הקונקרטי. אכן, בשורות הפתיחה של המסה "איש האמונה הבודד" כותב הרב סולובייצ'יק בצורה ברורה:

אין כוונתו של חיבור זה לדון בבעיה עתיקת-היומין של אמונה ושכל. אין אני עוסק כאן בתיאוריה. לעומת זה רוצה אני להפנות את תשומת הלב אל המצב של חיי אנוש אשר בו נמצא איש האמונה כאדם ממשי, בתוך סבך דאגותיו ותקוותיו, עניניו וצרכיו, שמחותיו ושעות עצב. לפיכך, הדברים שברצוני לומר כאן אינם נובעים מדיאלקטיקה פילוסופית, מספקולציה מופשטת או מהתבוננות סתמית ואובייקטיבית, כי אם ממסיבות ממשיות ומחוויות שהועמדתי בפניהן. אכן המונח "הרצאה" אינו מתאים בהקשר זה... מבקש אני, בהיסוס ובגימגום, להתוודות בפניכם ולשתף אתכם בכמה מן הדאגות המטרודות אותי ביותר (שם, עמ' 9).

נקודת המוצא של פילוסופיה שכזאת שונה לחלוטין מנקודת המוצא של הפילוסופיה הספקולאטיבית. זו האחרונה יוצאת מהנחות מופשטות שאין להן כל קשר הכרחי למצבו הקונקרטי של האדם; לעומת זאת, הפילוסופיה האקסיסטנציאליסטית יוצאת לדרכה מהווייתו המסוימת של האדם. לפיכך, תהליך ההתפלספות אינו חותר אל אמת מטאפיסטית נקייה וטהורה; הוא אינו יוצא מהאדם והחוצה. אדרבה, תהליך ההתפלספות הוא תהליך של כניסה פנימה, של תיאור וניתוח היסודות המעצבים את הקיום האנושי כפי שהוא. תפקידה של ההתפלספות להביא לידי שקיפות ובהירות אותם יסודות שמצויים בקיום

האנושי ולא לחרוג מהם. על-כן הווידוי אינו תיאור מאורעות גרידא, אלא הוא התהליך שבאמצעותו חודר האדם אל הווייתו. למלה יש כוח גואל, שפן דרכה האדם מנהיר לעצמו את הווייתו, ובלשונו של הרב סולובייצ'יק: "כל חפצי הוא לשמוע בעצתו של אליהוא בן ברכאל: 'אדברה וירוח לי' (איוב לב, כ). כי למלה המדוברת יש תכונה גואלת ללב נסער, והווידוי הוא מרגוע לנפש מתייסרת" (שם, עמ' 10).<sup>4</sup>

בהתאם להנחות מוצא אלו, ההתייחסות אל הטקסט המקראי אינה נקייה מ"הנחות מוצא"; הרב סולובייצ'יק אינו טוען שהמדע והמחקר אינם אמנים, אין הוא מציע ביקורת עליהם ואין הוא מציע "מדע חלופי", לא אמפירי ולא ספרותי. אדרבה, השאלות שמעלה ביקורת המקרא ראויות לדיון. טענתו היא אחרת: מדעים אלו הם בלתי רלבנטיים מבחינה אקסיסטנציאליסטית לאדם המאמין. שאלת המפתח היא: מדוע מדעים אלו אינם רלבנטיים מבחינה אקסיסטנציאליסטית? מה יש בנקודת המוצא האקסיסטנציאליסטית המסלקת על הסף את מכלול המידע החוץ-טקסטואלי? שאלה זו רלבננטית במיוחד בהגותו של הרב סולובייצ'יק, שפן אחד הדברים הברורים העולים מן המסה "איש האמונה הבודד" ומיצידותיו האחרות של הרב סולובייצ'יק, הוא הערך הדתי העמוק של הפעילות המדעית, שבה האדם מתדמה לבוראו (ראה איש האמונה, עמ' 15-18). עולה אפוא השאלה: כיצד האדם המאמין, המחייב בצורה כה עמוקה את הפעילות המדעית עד שרואה בה הידמות לאל, יכול לסלק את ממצאי המחקר המדעיים בבואו אל הטקסט המקראי?

מתוך מודעות לשאלה זו מעלה הרב סולובייצ'יק את ההנמקות לעמדתו. הוא טוען, תוך התייחסות לקיומם של שני תיאורים לא תואמים של בריאת האדם, את הטענה הזאת:

ידוע לנו התיאוריה שהועלתה על-ידי מבקרי המקרא אשר מייחסת את שני התיאורים לשני מסורות ומקורות שונים. ודאי, הואיל ואנו מקבלים ללא סייג את האחדות והשלמות והאופי האלוהי של המקרא, אנו דוחים את ההשערה הזאת המייסדת, כמו תיאוריות רבות אחרות של בקורת המקרא, על אמות-מידה ספרותיות שהומצאו על-ידי האדם המודרני והמתעלמות לחלוטין מן החווייה והתודעה הסגולית-האנושית המשתקפת בסיפור המקראי. אמת, שני התיאורים של בריאת האדם שונים במידה מרובה... ברם, התשובה לכך אינה שניות המסורת כביכול, אלא שניות האדם (איש האמונה, עמ' 13).

נקודת המוצא בהתייחסות אל הטקסט היא נקודת המוצא הדתית; כפי שכבר ציינתי, האדם הקונקרטי, בהקשר שלנו איש המאמין, אינו מתפשט מהקונקרטיות שלו בגישתו אל כתבי הקודש. אדרבה, נקודת המוצא שלו כמאמין אינה רק עמדה אישית, אלא הבנה הרמנויטית מוקדמת המאפשרת לו להבין את הטקסט. ואולם, מה טיבה של הבנה זו? ההבנה אינה כניסה אל הקוסמולוגיה או התיאוריה "המדעית" על בריאת האדם שאותה מציע המקרא; ההבנה של הטקסט המקראי פירושה הוא אקסיסטנציאלי או אונטולוגי — שני תיאורי הבריאה משקפים שניות יסודית המכוננת את הוויית האדם. הטקסט המקראי אינו מספר היסטוריה שעברה, האמורה להתמודד עם סיפורי היסטוריה חלופיים; הוא מציע את האונטולוגיה האנושית הבסיסית, שמאפשרת לאדם להבין את עצמו באור חדש ועמוק יותר. הבנה זו של הוויית האדם הבסיסית כריאלקטיקה בין "האדם הראשון" לבין "האדם השני", איננה עוד סוג של מידע שהאדם לומד על הווייתו;

היא נעשית לגורם מעצב של אישיותו. לפיכך, הכנה זו אינה הכנה פאסיבית, אלא היא חלק מתהליך העיצוב של האדם את קיומו. הטקסט המקראי מטיל על המאמין חובה אקסיסטנציאלית, התואמת את נקודת המוצא שאֵתה בא המאמין אל הטקסט. ביטוי רב-רושם לקריאה זו של הטקסט המקראי מצוי בניתוח של הרב סולובייצ'יק את משמעותו של הסיפור על איוב במסה "קול דודי דופק". ניתוחו של הרב סולובייצ'יק לטקסט של איוב נשען לכאורה על נקודת מוצא בעייתית. התלמוד במסכת בבא בתרא (טו ע"א-ע"ב) מציע תאריכים שונים לזמנו של איוב. ברור לגמרי מן הטקסט התלמודי, כי מי שסבור שאיוב היה בימי משה אינו מצדד ברעיון שאיוב היה בימי אחשוורוש, ולהיפך. והנה, הרב סולובייצ'יק בפירושו מניח כי איוב היה בזמנו של יעקב ובזמנו של משה ובזמנם של עזרא ונחמיה (איש האמונה, עמ' 72). גישה זו אינה משקפת את מה שפלאי כינה "עיבוי לזמן אחד", ואין היא המשך למה שפלאי מייחס, בעקבות היינמן, לאופי הדרשה של חז"ל.<sup>5</sup> שכן, בניתוחו של סולובייצ'יק, הזמן המסוים שבו פעל איוב אינו רלבאנטי כלל. מה שקובע הוא הסטרוקטורה הבסיסית המתגלמת באיוביות כארכיטיפוס של הקיום האנושי. בעיניו, בעקבות האפשרויות של חז"ל, איוב מגלם את האדם החסר את תודעת האחריות כלפי הזולת, את מי שאוזנו אטומה ל"זעקה ההיסטורית של האומה" (שם).

בדיוק כפי שהתיאור הכפול של בריאת האדם נעשה לנצחי מפני שהוא משקף את הסטרוקטורה הבסיסית של האדם, כך גם הסיפור על איוב. העובדה שהרב סולובייצ'יק מסיק מניתוחו על איוב מסקנות כלפי מציאות ימינו, משקפת בדיוק עובדה זאת. הטקסט המקראי נושא מסר נצחי, ומסר זה אינו המידע המדעי, אלא המשמעות האקסיסטנציאלית-אונטולוגית לקיום האנושי.

פלאי במאמרו הנזכר היטיב להכיר בחשיבותה וערכה של הדרשה בעולמו הדתי של הרב סולובייצ'יק, אלא שלא עמד על מלוא משמעותה בהגות זו. לפי דעתו, הדרשה היא הדרך שבאמצעותה מביע הרב סולובייצ'יק את "מחשבתו, מחשבה שיש בה סינתזה של שני עולמות שנתרחקו... אם היינו מרחיקים והולכים בהשוואה זו, הרי במקום 'סינתזה'... היינו אומרים 'סינקרטיזם'. היינו, קבלה מליאה ושווה של שני העולמות, זה המערבי-הומאני וזה היהודי-הלכתי, עם כל הסתירות המדומות והמהותיות שביניהם. קבלה זו מחייבת לראות את שני העולמות כעולם אחד" (פלאי, שם, עמ' 120).

ואולם, מעבר לניסוח הכללי עדיין עומדות במקומן השאלות הבסיסיות: מה טיבה של הדרשה, כיצד בדיוק היא מחברת בין שני העולמות, המערבי וההלכתי? אם הדרשה דוחה את המדע ואת הביקורת הספרותית, כיצד מתהווה "סינקרטיזם" זה שעליו מדבר פלאי? יתר על כן, אם הדרשה היא סוגה ספרותית הנבדלת לחלוטין מהטקסט, יוצא שהטקסט אינו יותר מאשר פלאטפורמה שאין לה ולנבנה עליה ולא כלום. האם בכך נוצר הסינקרטיזם? מעבר לשאלות אלו, ברור שלסולובייצ'יק עמדה מגובשת על משמעותו האקסיסטנציאלית-אונטולוגית של הטקסט המקראי. בעיניו, הטקסט עצמו אכן מלמד משהו מהותי על האדם, וזו המסגרת שבה יש להבין את תפיסתו של הרב סולובייצ'יק את הטקסט המקראי.

אכן, מבחינת הדמיון השיטתי, תפיסתו של הרב סולובייצ'יק קרובה קירבה יתירה לתפיסתם של בולטמן ופוש (fuschs) את הטקסט המקראי, ומבין השניים הוא קרוב דווקא אל פוש. כידוע, המהלך החשוב שחולל בולטמן ביחס לטקסט המקראי הוא

ה"דמיתולוגיזאציה" שלו. אתאר בקצרה את משמעותה של זו בתפיסתו של בולטמן. הבעיה המרכזית שאתה התמודד בולטמן היא: כיצד להתאים בין התפיסות המודרניות שלנו על העולם והיקום לבין משמעות הטקסט המקראי בכלל והברית החדשה בפרט. באופן כללי הבעיה היא: "כיצד להבין מסמכים היסטוריים שהועברו על-ידי מסורת".<sup>6</sup> כדי להתמודד עם בעיה זו הציע בולטמן את הפרשנות הדמיתולוגית. הוא הבחין בין מיתוס לדמיתולוגיה: המיתוס הוא סיפור אירועים בעל-פה או בכתב שנטלו בו חלק כוחות או ישים על-טבעיים;<sup>7</sup> הדמיתולוגיה היא דימויו של האל כיש ארצי ואנושי (שם, כרך ראשון, עמ' 23), דבר שאינו עולה בקנה אחד עם תפיסתו של האדם המודרני. תהליך הדמיתולוגיזאציה מתמודד לא עם המיתוס, אלא עם בעיית הדמיתולוגיה. הוא חותר לגלות את משמעותו הראשונית של המיתוס עצמו. הדמיתולוגיזאציה, טוען בולטמן, משקפת את "דרישת האמונה עצמה לשחרר עצמה מכל קשר אל תמונת עולם מסוימת... אם כמחשבת המיתוס ואם כמחשבת המדע" (שם, כרך ראשון, עמ' 180). כפי שהצביע בצדק מ' שוורץ, לתכנית של הדמיתולוגיזאציה משמעות כפולה — שלילית וחיונית; "מבחינתה השלילית באה הדמיתולוגיזאציה לבקר את תמונת עולמו של המיתוס, שכן הוא מכסה על המגמה המקורית שבו; ומבחינתה החיונית נותנת הדמיתולוגיזאציה פירוש אכסיסטנציאלי, הבא לחשוף אותה מגמה של המיתוס הנדרשת על-ידי האכסיסטנציה האנושית".<sup>8</sup>

בולטמן מבחין אפוא בין הגילום הספציפי של הטקסט המקראי שנכתב בזמן ובתרבות מסוימת לבין "הקריגמה", הבשורה הנצחית שהוא נושא בתוכו. תכנית הדמיתולוגיזאציה אינה מיועדת לסילוק ההיגדים המיתולוגיים, היא משקפת מתודה הרמנויטית המתכוונת לחשוף את משמעותם הראשונית של היגדים אלו. מבחינתו של בולטמן, הסמלים המיתיים הם "אשנב לקדוש".<sup>9</sup>

המשמעות הראשונית של הטקסט אינה מצויה אפוא במישור החוץ-טקסטואלי, דהיינו לא בעובדות ההיסטוריות ולא באמיתות המטאפיזיות, אלא במשמעות האקסיסטנציאלית העולה מן הטקסט. ואולם, בולטמן טוען כי הבנה אקסיסטנציאלית של הטקסט מחייבת מראש הן את הכפיפות לטקסט, הן את נקודת המוצא הדתית המניחה כבר הבנה מוקדמת של האל ושל המשמעות של הטקסט.<sup>10</sup> פירושו של דבר שהנחות המוצא הסובייקטיביות של המאמין אינן מסולקות מהתהליך ההרמנויטי; אדרבה, הן משמשות כנקודת הפתיחה שמהן ואתן יוצא הוא אל הטקסט. בגישתו אל הטקסט אין המאמין פוסק מלהיות כזה — הוא קורא את הטקסט כמאמין. אכן, בולטמן מדגיש בצורה ברורה את התפקיד ההרמנויטי של האמונה הסובייקטיבית, וכך הוא כותב: "הפירוש 'הסובייקטיבי' ביותר הוא תמיד 'האובייקטיבי' ביותר, היינו, פירוש שבו מי שמודרך על-ידי השאלות הנוגעות לקיומו, מצוי במצב שבו הוא ישיג את הטענות של הטקסט" (שם, עמ' 65). המאמין חודר אפוא אל הטקסט דווקא עם קיומו ובעיותיו המשמשות כקו המדריך בחיפוש של המענה המצוי בטקסט, מענה המתייחס אל הוויית האדם וקיומו כמאמין.

בהתאם לגישה זו, המאמין אינו מעמת את כתבי הקודש עם הכרותיו וידיעותיו, שכן משמעותו של הטקסט היא אקסיסטנציאליסטית ולא אינפורמטיבית. לפיכך ברור, שתמונת העולם המדעית של האדם המודרני איננה רלבנטית בבואו למצוא את הקריגמה האקסיסטנציאלית של הטקסט. במלים אחרות: ההוויה הדתית אינה מתחרה על תחום הידיעה האנושית, והטקסט המקראי אינו מציע סיפור מטאפיסי או היסטורי

אחר; הוא מציע משמעות אקסיסטנציאליסטית לאדם המאמין המודרך על-ידי שאלותיו האקסיסטנציאליות.

נקל לראות עד כמה עמדתו של סולובייצ'יק קרובה לעמדתו של בולטמן. העדר המוטרדות שלו כמאמין ממכלול האינפורמאציה האנושית מקורה בכך, שהדמיתולוגיזאציה היא נקודת המוצא ההרמנויטית לטקסט המקראי. יחד עם זאת, כפי שציינתי למעלה, מבחינה שיטתית מאמץ סולובייצ'יק גירסה דומה לזו של פוש למשמעותה של הדמיתולוגיזאציה. פוש אינו מקבל את התזה של בולטמן, שלפיה האובייקט האחרון של הפרשנות הוא הטקסט, אלא הוא טוען שהטקסט מפרש אותנו ומציע ביקורת על הבנתנו העצמית: "הטקסט מגלה עצמו, מדבר במה שהוא אומר עלינו, כאן יכולים אנו לראות את הפרשנות פחות כ'הבנה' ויותר כ'שפה', בכך שהטקסט מפרש עצמו במה שיש לו לומר עלינו".<sup>11</sup> גם הרב סולובייצ'יק רואה בטקסט המקראי, בראש ובראשונה, ביטוי של פרשנות — שהמקרא מפרש אותנו ומציע ביקורת על פרשנותנו העצמית. האדם אינו רואה את הדיאלקטיקה שבקיומו, הוא נוטה להתעלם ממנה ולתפוס את עצמו באופן חד-ממדי — ובא המקרא ומלמדו שפרשנותו העצמית היא מוטעית. לפי הפרשנות החדשה שמציע הטקסט, סערת הלב והמשברים שבהם נמצא המאמין המודרני אינם ביטוי אפיזודי, אלא משקפים את מהותה של האקסיסטנצייה האנושית, שממנה נוטה האדם להתעלם במודע. האיוביות היא נטיית לבו של האדם להיות סגור בהווייתו הפרטית — ובא המקרא ומלמד שתפיסה עצמית זו היא מוטעית.<sup>12</sup> פרשנות המקרא את הקיום האנושי מתפקדת בדומה למצפון בהגותו של היידגר — היא מפנה אותנו מחדש אל עצמנו ומטילה עלינו אתגר של עיצוב עצמי. המאמין, לפי סולובייצ'יק, אינו חודר פנימה אל הטקסט, כפי שבולטמן סבר, אלא מושלך מחדש אל עצמו, כדי לעצב אותה סטרוקטורה של הקיום האנושי שהמקרא פורשה בפנינו כמשמעות הקיום האנושי.

לסיכום, קדושתו של הטקסט אינה מותנית בעובדות, יהיו אשר יהיו, שאין להן שום רלבאנטיות דתית. לפיכך ברור שאין המקרא מוסיף מידע חלופי כלשהו. ההקשר שבו יש להבין את הטקסט המקראי הוא ההקשר הדתי, והמשמעות המאגדת את ההקשר הזה היא הקיום האקסיסטנציאלי. המקרא מציע בפנינו את הפרשנות שמבקרת את קיומנו ונעשית לאתגר של עיצוב עצמי.

גם ליבוביץ שותף לתבנית הכללית של הדמיתולוגיזאציה של הטקסט המקראי, ואף הוא סבור שהמקרא אינו מלמדנו מדע חלופי. משמעותו של המקרא נעוצה במקומו, ותפקידו בתוך היהדות החיה, היא יהדות ההלכה. נפנה אפוא לניתוח עמדתו של ליבוביץ.

### ג. משמעותו של הטקסט המקראי בהגותו של ליבוביץ

פרופ' ישעיהו ליבוביץ, בדומה לרב סולובייצ'יק, קובע כי ההקשר המדעי אינו רלבאנטי לשאלת קדושתו ומשמעותו של הטקסט המקראי:

היהודי המאמין... אינו תולה את קדושת התנ"ך באמונות, דעות והשקפות על טיבו ועל מקורותיו של החומר המובא בתנ"ך ועל ערכו ההיסטורי והמדעי.<sup>13</sup>

ואולם, ליבוביץ יוצר לא רק הבחנה חדה בין קדושת הטקסט המקראי לבין ערכו המדעי-

אינפורמאטיבי; הוא אף מוסיף וקובע, כי כתבי הקודש אינם מיועדים כלל ועיקר לספק מידע, ואף אין הם מסוגלים לעשות זאת.

ליבוביץ מציג שני נימוקים לקביעה שכתבי הקודש אינם מיועדים לספק מידע כלשהו. הנימוק האחד הוא אפיונם של טקסטים אלו כטקסטים מקודשים. הקדושה היא קטגוריה שיש לה רק משמעות דתית ולא משמעות חילונית כלשהי. לעומת זאת, הידיעה האנושית משתייכת לתחום החולין, לפיכך לא ייתכן שהתכלית של מה שכלול בקטגוריה של הקדושה היא לשמש אמצעי לתחום החולין. אשר על כן, דוחה ליבוביץ כל עימות אפשרי בין כתבי הקודש לבין המדע. לדעתו, מי שנכנס לעימות שכזה מאמץ גישה חילונית —

גישה של אדם שאינו מכיר כלל את המשמעות של המושג כתבי הקודש<sup>14</sup>, שהוא קטגוריה דתית טהורה. כל ענין של אספקת אינפורמציה לאדם — ככל ענין של סיפוק צורך אנושי או מימוש ערך אנושי — חולין הוא ולא קודש (שם), עמ' 339).

הנימוק השני — ליבוביץ מעלה שיקול תיאולוגי מעניין:

הניגוד לתורה מבחינת האינפורמציה המדעית שהיא מספקת... מעיד על עצמו שאין כוונתו לעבוד את ה', אלא שה' (כביכול) יעבוד אותו וישרת את צרכיו מבחינת סיפוק ידע... האדם המאמין באמת... אינו מצפה שהתורה תלמד אותו משהו על אודות העולם, הטבע, האדם וההיסטוריה; אם הוא מתעניין בבעיות הללו — הוא מטריח את עצמו כדי לברר אותן עד כמה שהמדע מאפשר לו דבר זה, ואין הוא מתחזף להטריח בכך את השי"ת (שם, עמ' 344-345).

כלומר, ראיית כתבי הקודש כטקסטים אינפורמאטיביים, לא זו בלבד שהיא מבטלת את קטגוריית הקדושה, אלא היא אף חוצפה כלפי שמייא; במקום שהאדם יעבוד את בוראו, הבורא משרת את האדם.

יתירה מזאת, לא רק שאין התורה מיועדת לספק אינפורמציה, אלא היא אף אינה מסוגלת כלל ועיקר לספק אינפורמציה מדעית כלשהי. טענה זאת, לפי ליבוביץ, אינה מבוססת על "אידיאולוגיה על אודות התורה או פרשנות שרירותית של התורה, אלא הוא נתון אמפירי: שהרי יש לנו קצת אינפורמציה על העולם ועל הטבע — פרי מחקרנו המדעי, ואינפורמציה זו לא נשאבה מן התורה ואינה ניתנת לשאיבה ממנה ואינה מעוגנת בה כלל" (שם, עמ' 340). ליבוביץ אינו מכיר באפשרות של "מדע דתי"; כאדם מודרני יודע הוא שהמדע מבוסס רק על ההכרה האנושית האמפירית, והוא תחום בתחומה. ידיעה שאין בכוחה של ההכרה האנושית לספק אינה ידיעה כלל ועיקר.<sup>15</sup> בטיעון זה חוזר ליבוביץ על אחד הטיעונים הקלאסיים של האפיסטמולוגיה, שזכה להדגשה יתירה בהגותם של שני הוגים שהפרו את עולמו — קאנט וויטגנשטיין (בעיקר המוקדם). שניהם הדגישו שההכרה האנושית אינה יכולה לחרוג מהגבולות האופייניים לה; חריגה שכזאת מוליכה את ההכרה האנושית לסבך של "אנטינומיות ופאראלוגיזמים" (שם, עמ' 383). המסקנה המתבקשת מתפיסה זו היא תכנית של דמיתולוגיזציה של הטקסט המקראי, בדומה למהלך שנקט סולובייצ'יק. ואולם, סולובייצ'יק נקט מהלך זה, בעקבות בולטמן, משיקולים אקסיסטנציאליסטיים, ואילו ליבוביץ מאמץ מהלך זה בהתבסס על שני שיקולים בסיסיים: שיקול דתי — משמעות הקטגוריה של הקדושה ומעמד האל; ושיקול

אפיסטמולוגי — העדר המובן של הביטויים המיתולוגיים. מעניין לציין, שאת מימושה של תכנית הדמיתולוגיזאציה מבצע ליבוביץ דרך השיקולים ההכרתיים, ואין בכך כדי להפליא. שהרי מהשיקול הדתי כשלעצמו לא נובע יותר מאשר עמדה שלילית כלפי המיתוס, ואולם המסלול ההכרתי מאפשר את התהליך שדרכו נחשפת המשמעות המקורית של הטקסט מבעד לשפה המיתית. וכך מדגים ליבוביץ את הדמיתולוגיזאציה:

איי-אפשר לייחס לפסוק הראשון שכתורה שום מובן מחוץ להודעה הגדולה על מעמדו של העולם לפני ה', מאחר שאי-אפשר להבין פסוק זה מחוץ להקשר הדתי. ענין זה טעון ניתוח אפיסטמולוגי — מזה, והוא מגופי החשיבה התיאולוגית — מזה; אולם אף מבלי להיכנס כאן לעומק הכירור ניתן להצביע על שני דברים: (1) לא ניתן לתרגם "בראשית" לשום מונח או מושג המבטא משהו במציאות הנתפסת כחשיבת האדם, שהרי כל בר-בירב בפילוסופיה — לפחות מימי קאנט ואילך — יודע שהניתוח הרעיוני של בעיית סופיותו... או איך-סופיותו של הזמן (וגם של החלל) כתארי העולם, גורר אנטינומיות ופאראלוגיזמים, ולפיכך כל תשובה על בעיה זו היא חסרת מובן בשבילנו... (2) מושג "הבריאה" אף הוא אינו מקביל לשום דבר שבנסיונו ולשום מושג הנגזר מהכרת המציאות שאותה אנו תופסים (שם, עמ' 340).

באופן דומה מצביע ליבוביץ על כך, כי הפסוק "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ), מגלם אי-התאמה בין השפה הטבעית "לשון בני-אדם שהתורה מדברת בה" לבין "משמעות הענין המדובר" (שם, עמ' 383). הפער שבין השפה הטבעית המיתית לבין ההכרה הדתית מחייב לעבור דרך השפה הטבעית למשמעות עמוקה הגנוזה בה. וכך, למשל, המשמעות היחידה של הפסוק "בראשית ברא אלהים אינה אלא "שהעולם איננו אלוהים" (שם). הקריגמה הדתית שהטקסט מלמד אותנו אינה אלא "הקריאה הגדולה המופנית לאדם להכיר באפסות השמים והארץ" (שם, עמ' 341). יתר על כן, ההתגברות על השפה המיתית מאפשרת להבין מחדש את משמעותו של הטקסט המקראי בכלוליותו:

מבחינה דתית-אמונית אין להבין את התורה ואת כל כתבי-הקודש אלא כהצגת האדם מול תביעה שהיא למעלה מן המידע האנושי — התביעה לדעת את ה' ולעבוד אותו, תביעה המובעת בצורות שונות של לשון בני-אדם: מצוות, חזון, שירה, תפילה, הגות, סיפור (שם, עמ' 383).

מבחינה זאת, חלק גדול בהגותו הדתית של ליבוביץ מכוון להניע את האדם המאמין לבצע את תכנית הדמיתולוגיזאציה. ההצבעה על חוסר השחר באימוץ תפיסת עולם מיתית (או מדעית) ביחס לכתבי הקודש, אמורה לחולל אצל המאמין את הנסיון להיכנס לתהליך הפרשנות המחודש של הטקסט המקראי. תהליך זה אינו מרוקן מנקודת המבט הדתית, אדרבה הוא מממש אותה; משיודע המאמין שהקריגמה אינה מצויה באינפורמאציה, נחשף הוא לאפשרות שמשמעות הטקסט המיתית היא דתית מובהקת — הצגה שלמה של משמעות החובה לעבוד את האל.

יוצא, שאם הרב סלובייצ'יק בגלל נקודת המבט האקסיסטנציאליסטית היה קרוב יותר אל פוש, פרופ' ליבוביץ מאמץ דווקא השקפת עולם בולטמניאנית. לפי ליבוביץ, הדמיתולוגיזאציה חודרת אל משמעותו של הטקסט עצמו. ואולם בניגוד לבולטמן,

המשמעות של הטקסט אינה מלמדת משהו על האדם, אלא על החובה הדתית המוטלת עליו.

ככולטמן גם ליבוביץ מאמץ את נקודת המבט הסובייקטיבית של המאמין, וחלק גדול מניתוחו המהפכני של ליבוביץ מוקדש לדיון בשאלה מהן ההבנות המוקדמות שדרכן ניגש המאמין אל הטקסט. החידוש העקרוני של ליבוביץ בנקודה זו הוא אימוץ נקודת המבט של ויטגנשטיין ביחס לאמונה כאורח-חיים המעצב וכונה את תמונת העולם של האדם, שדרכה תופס האדם את העולם. אין האמונה מכלול של היגדים אפשריים על העולם העובדתי, המקבלים מעמד דומה להיגדים אחרים.<sup>16</sup> בהתאם לתפיסה זו, משמעותה של האמונה נחשפת בניתוח אופן תפקודה בחיים הדתיים עצמם. ליבוביץ, המאמץ נקודת מבט זו, מצביע על כך שב"lebenswelt (עולם החיים) של האמונה הדתית היהודית חל היפוך היירארכי ביחס שבין כתבי הקודש לתורה שבעל-פה. החיים הדתיים כפי שהם אינם מעוצבים על-ידי "חמשה חומשי תורה או... התנ"ך, שלא מפיו כשהוא-לעצמו אנו חיים" (שם, עמ' 13). במקומות רבים בכתביו מדגיש ליבוביץ עניין זה המשקף, לפי תפיסתו, לא קביעה אידיאולוגית, אלא תיאור של הדת היהודית החיה:

ישראל ההיסטורי מעולם לא חי ולא נתכוון לחיות — ומבחינה דתית אף לא נועד לחיות — מפי המקרא, והוא חי בפועל מפי ההלכה של תושבע"פ. הדחף לקיומו, למאבקו ולסבלו בא לו מאורח-החיים ע"פ ההלכה, לא מערכים, מגמות וחזונות שניתן לדלותם מן המקרא (שם, עמ' 348).

ליבוביץ מנגיד בצורה ראדיקאלית בין התנ"ך לבין הסיפור וההלכה: האחרונים מכוננים את ההווה היהודית החיה, ובניגוד להם "אין התנ"ך כשלעצמו מומנט קונסטטיטוטיבי של היהדות" (שם).

לאור זאת קובע ליבוביץ, כי מעמדו ומשמעותו של המקרא ככתבי הקודש מכוננים על-די היהדות החיה, דהיינו התורה שבעל-פה. ההלכה היא זו שקבעה כי לכתבים מסוימים אלו, ולא לאחרים, מוקנה המעמד של כתבי הקודש, מעמד שביטוייו הם הלכתיים (שם, עמ' 349). וההלכה היא זו המספקת את העקרון ההרמנויטי לפרשנותם של כתבי קודש אלו. המאמין שעולמו מעוצב על-ידי הדתיות כאורח-חיים, מייחס לכתבי הקודש את המשמעות המגולמת באורח החיים הזה עצמו.

כידוע, לפי ליבוביץ, המערכת ההלכתית כולה היא עיצוב נורמטיבי של החובה לעבוד את האל, חובה המכוננת את המשמעות והתכלית הבלעדית של המערכת.<sup>17</sup> הבנה מוקדמת זאת קובעת את הפרשנות של המקרא:

עניינם של התורה ושל כל כתבי-הקודש הוא הכרת מעמדו של האדם לפני ה'... והדרישה שהאדם יעבוד את ה' (יהדות, 340).

ודוק: הרב סולובייצ'יק שאימץ את הגישה האקסיסטנציאליסטית בנוסח פוש, ראה בסיפור העקידה או בדראמה של איוב גילויים של המבנה האידיאלי של התודעה האנושית המעומתת עם התודעה האנושית האמפירית; בעקידה לומד האדם כי העצמיות מעוצבת על-ידי "הוויתור האין-סופי", על-ידי החריגה מההינתנות האמפירית: "תחילתה של פעולת הדת היא הקרבת העצמות וסופה — מציאת העצמות. ברם אי אפשר לאדם למצוא את עצמו מבלי שיקריב את עצמו עובר למציאה".<sup>18</sup> ואף מאיוב למד המאמין לבקר את

סגירותו בתוככי עצמיותו. ליבוביץ, בניגוד לכך, אינו יכול לקבל את התזה שתכליתה של התורה "לשרת" את האדם, להציב בפניו ביקורת על תודעתו וקיומו; לא העימות התודעתי הוא מרכזה של הדת, אלא החובה הדתית, ולפיכך המאמין מבקש את הקריגמה בטקסט ולא ביחס הרפלקטיבי כלפי עצמו. סיפור העקידה הוא אפוא גילום סיפורי של התביעה לעבוד את האל ולוותר על מכלול הערכים האנושיים בשם חובה זו. אכן הקריגמה היא נצחית, "מעין מעשה אברהם אבינו יש בקיום המצוות המעשיות יום-יום, בהכוונת כל פעולת האדם לא לפי תכונות גופו ונפשו, לא לפי יצריו, לא לפי משמעותן בשבילן, אלא בעשייתן משום עבודת השם" (יהדות, עמ' 23). משמעותו של ספר איוב אף היא דומה. איוב סבר שלעולם יש מובן הפתוח להכרת האדם, אך האל מעמידו על טעותו: "לבריאה — באשר היא אלהית — אין מובן כלל; כל התופעות והאירועים בה הם אבסורדיים" (שם, עמ' 397). איוב, בדומה לאברהם, מועמד בפני הנסיון: "האם הוא מוכן להאמין באלהים לא מבחינת פונקציה שאלהים ממלא בבריאה — חכמתו או צדקו — אלא מבחינת אלהותו?" (שם). ושוב, נסיון זה הוא מבחנו של המאמין בכל דור ודור, שהרי הנסיון הזה הוא אמת-המידה המבחינה בין "יראת אלהים שלא לשמה", הרואה באל אמצעי עבור האדם, "ליראת אלהים לשמה", המקבלת את עולה של החובה הדתית (שם).

ההבחנה הראדיקאלית, האופיינית להגותו של ליבוביץ, בין עולם העובדות לבין עולם הערכים, חוזרת ומתגלה גם ביחס לטקסט המקראי, ובכל זאת עדיין לא מוצה העניין. שהרי גם אם אין המקרא מספק אינפורמאציה על העולם, מה מידת מהימנותו כטקסט שניתן בסיני? לשון אחר, כיצד להתמודד עם בעיית ביקורת המקרא? גם כאן משתמש ליבוביץ בעקרון של היפוך היחס ההירארכי. ההלכה היא זו שקידשה את הטקסט המקראי, ולא עובדת ההתגלות בסיני כשלעצמה.<sup>19</sup> ההתגלות, מנקודת מבטה של היהדות כאורח-חיים, היא פעולת ייחוס של ההלכה עצמה לכתבי הקודש. התורה שבעל-פה "קידשה את התורה שבכתב כהתגלות אלוהית. היהודי חי מפי תורה שבעל-פה, אך הוא משווה ה' לנגדו תמיד כפי שהתגלה בתורה שבכתב" (שם, עמ' 349). גם אם משפטים אלו עמומים במקצת, סביר שפירושם הוא זה: למושג ההתגלות יש רלבאנטיות דתית, רק אם אין הוא מספק אינפורמאציה על אירוע שהתרחש בזמן ובמקום מסוים. שהרי תחום העובדות הוא תחום החולין, הוא תחום ההכרה הקוגניטיבית, שבהתאם לתפיסתו של ליבוביץ אין לה שום משמעות ערכית. מכאן שלמושג ההתגלות יש מובן רק בתוך המערכת הנורמאטיבית ההלכתית עצמה. אך הואיל ומושג ההתגלות אינו משקף נורמה מסוימת, יוצא שמושג זה הוא סוג של התייחסות ערכית אל המערכת הנורמאטיבית כולה. יש אפוא לבצע פעולת תרגום של מושג זה מהשפה המיתית-טבעית לשפה הדתית, ובפעולת תרגום זאת המשמעות הבלעדית של עובדת ההתגלות "הכרת הצו שנצטיינו".<sup>20</sup>

המסקנה המתבקשת מתפיסה זו של ההתגלות היא היפוך היירארכי נוסף, המקביל להיפוך ההירארכי שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. ההלכה, בתפיסתו של ליבוביץ, היא פעילות יצירתית של האדם ולא חשיפת דבר האל.<sup>21</sup> יוצא אפוא, שהפעילות האנושית המגולמת בהלכה, היא המייחסת לפעילות זו ערך של דברי האל: "היהודי המאמין שהכרעותיה, החלטותיה, פסקיה ותקנותיה של תורה שבעל-פה — למרות מקורן האנושי המובהק — הן-הן התורה שעליה אנו מצוים" (יהדות, עמ' 350). משמעותה הדתית של המערכת כולה אינה נובעת אפוא מקורה, אלא מהתכלית שאותה היא מבטאת;

ההלכה כאורח-חיים לא באה ללמד את העקרון התיאולוגי של "תורה מן השמים", אלא לכוון את אורחות-חיינו של האדם "לשם שמים". וכך אפוא ביקורת המקרא נעשית לחלוטין בלתי רלבאנטית.

#### ד. חתימה — תרזורי סיכום וביקורת

ההישג החשוב בהגותם של הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ בשאלת מעמדם ומשמעותם של כתבי הקודש הוא ביסוס של האוטונומיה המוחלטת שלהם. דהיינו, כתבי הקודש בלתי מותנים בעולם ההכרה האנושית משתי בחינות: אין הם מותנים במקורם ההיסטורי, ואין הם מותנים במידע שהם מספקים. אולם, אוטונומיה זו של התחום הדתי בכלל ושל כתבי הקודש בפרט, משתקפת אצל שני הוגים אלה במשמעויות שונות לחלוטין. בהגותו של הרב סולובייצ'יק, האינפורמאציה אינה רלבאנטית מבחינה אקסיסטנציאלית, ואילו בתפיסתו של ליבוביץ, האינפורמאציה המדעית-עובדתית אינה רלבאנטית מבחינת החובה הדתית.

יחד עם זאת, ברור שהן ליבוביץ הן סולובייצ'יק אינם מקבלים תזה של אוטונומיה מוחלטת של כתבי הקודש כטקסט ספרותי המציג תמונת עולם תוך-טקסטואלית. ואין בכך כדי להתמיה, שהרי שניהם באים אל הטקסט המקראי כמאמינים המצפים להכונה דתית מן הטקסט, הכונה שתתלכד עם הווייתם הדתית המוקדמת אך תוסיף לה בהירות מיוחדת.

בנקודה זו הם ממשיכים את המסורת ההרמנויטית שמשתקפת אצל היידגר, בולטמן וגאדמר, המניחים את "ההבנה המוקדמת" או את המעגליות ההרמנויטית, שלפיה לפרשן יש הבנה מוקדמת לאשר ימצא בטקסט. הפרשן אינו בא אל הטקסט כלוח חלק, בלשונו של בולטמן: "אין פרשנות שהיא ללא הנחות מוקדמות. הפרשן אינו לוח חלק (tabula rasa), אלא בדיוק להיפך, הוא ניגש אל הטקסט עם שאלות מסוימות או עם אופן מסוים של העלאת שאלות, בכך [ניתן ללמוד] שיש לו תפיסה כלשהי של הנושא שבו עוסק הטקסט".<sup>22</sup> תפיסה מוקדמת זו ביחס לטקסט המקראי, לדעת בולטמן וכן לדעת ליבוביץ וסולובייצ'יק, נשענת על עולמם הדתי. העקרון ההרמנויטי הכללי מתלכד אפוא בנקל עם תפיסת העולם הדתית. יתר על כן, בולטמן טען כי שמיעה אמיתית של מה שכתבי הקודש אומרים מחייב את נקודת המבט הדתית. פירושו של דבר, שטקסט של כתבי הקודש מחייב יותר מאשר הבנה מראש של מה שהטקסט יאמר; הוא מחייב סוג של התייחסות מיוחדת כלפיו כטקסט קדוש שנועד להנחות את האדם, ובכך הוא שונה מכל טקסט אחר, שגם אליו איננו באים ללא הנחות מוקדמות.<sup>23</sup>

יחד עם זאת, סולובייצ'יק שונה מליבוביץ בשאלה מкрעת אחת: האם הבנת הטקסט הראשונית היא ארעית או מוחלטת. הבהל זה, שעל טיבו אעמוד, נובע מנקודת המוצא הראשונית — מההבנה המוקדמת שאתה באים אל הטקסט. סולובייצ'יק מאמץ את נקודת המוצא הבולטמניאנית בשלמותה, שלפיה הגישה אל הטקסט היא מתוך "היחס האקסיסטנציאלי" (שם, עמ' 246-247), כיוון שכך מסיק בולטמן: "ההבנה המוקדמת אינה חתומה אלא תמיד פתוחה, שכן משמעויות כתבי הקודש יישפּו באופן חדש חדשות לבקרים".<sup>24</sup> המצב האקסיסטנציאלי של המאמין מעצב את השאלות שאָתן בא המאמין אל הטקסט כדי למצוא בו את הקריגמה. לפיכך, ההשתנות במצבו האקסיסטנציאלי של המאמין גורמת לשינוי המשמעות הנחשפת בטקסט עצמו (ראה בולטמן, שם).

אכן, משמעויותיו של סיפור הבריאה בתפיסתו של סולובייצ'יק, כדיאלקטיקה בין שני אופני קיום אנושיים, מותנית גם מותנית במצב האנושי המודרני. גם אם הרב סולובייצ'יק לא הודה בכך כפה מלא, הרי משמעות סיפורי המקרא נתפרשה מתוך הווייתו של האדם המודרני. לפיכך אפשר שהמשמעות האקסיסטנציאלית של הקריגמה הובנה בעבר או תוכן בעתיד באופן שונה.

בניגוד לכך, בתפיסתו של ליבוביץ המאמין בא אל הטקסט לא מתוך מצבו האקסיסטנציאלי, ואין הוא מצפה למצוא בטקסט המקראי את הנחיתו הישירה של האל לקיום האנושי. המאמין מוצא הנחיה זו בהלכה, וההלכה מעצבת משמעות קבועה ובלתי משתנה של הטקסט המקראי. לפיכך ליבוביץ לא יכול לאמץ את הכלל החמישי של בולטמן בדבר ארעיות ההבנה המוקדמת; אדרבה, ההבנה היא מוחלטת, וכל שהיא עושה הוא לחזור ולתאר את המשמעות של היהדות כפי שהיא כבר מגולמת בפועל בהלכה. למרות ההישג החשוב בשמירת מעמדם של כתבי הקודש, הגותם של סולובייצ'יק וליבוביץ אינה נקייה מקשיים. ראשית, האם אכן אפשר להציע מפתח מקיף אחד למשמעות מכלול הטקסטים של כתבי הקודש? משמעותה של שאלה זו ביחס להגותו של הרב סולובייצ'יק מתגלמת במכלול השאלות הבאות: האם אפשר לפרש את התנ"ך רק מנקודת מבט אקסיסטנציאליסטית? האם מכלול הסיפורים והנורמות המוצג בכתבי הקודש עוסק בתיאורה של התודעה האנושית ובביקורת התודעה האנושית הקונקרטי? האם "ההבנה המוקדמת", שאתה ניגש סולובייצ'יק לפענח משמעותו של הטקסט, אינה חוסמת בפנינו את הגישה אל הטקסט המקראי עצמו? המאמין, כפי שמתארו הרב סולובייצ'יק, מוצא בטקסט המקראי לא יותר מאשר את השקפת עולמו שאינה מותנית כלל ועיקר לא בטקסט המקראי ואפילו לא במסורת היהודית לדורותיה, אלא בתפיסת העולם התרבותית-פילוסופית שאתה בא הוא אל הטקסט. אין הוא מוצא בטקסט יותר מאשר הנבטים שהוא עצמו זרע בתוכו. תפיסתו של הרב סולובייצ'יק את הטקסט המקראי קרובה אפוא יתר על המידה לנקודת המוצא ההרמנויטית הרקונסטרוקציוניסטית, המערערת על קיומו של טקסט יציב וקבוע, ומניחה במקומו את התהליך היצירתי המתמיד: הקורא הוא-הוא כותב הטקסט. ואולם, קירבה זו לדקונסטרוקציה היא קשה ביותר למאמין, שהרי שמיעה אמיתית של טקסט מקודש מחייבת, אם הדבר בכלל אפשרי, להתגבר על הנחות המוצא הסובייקטיביות: לשמוע את דבר האל הנצחי, ולא לחזור ולמצוא בו את תודעת האדם. דווקא קירקגור, הוגה שהשפיע עמוקות על הרב סולובייצ'יק, היה רגיש בדייק לבעיה זו והדגיש את האחריות העמוקה המוטלת על המאמין, שכן בנקל יכול הוא לטשטש בין רצונו והבנתו לבין רצון האל.<sup>25</sup> הרב סולובייצ'יק, שתיאר לא אחת את חיי האמונה כחוויה דיאלקטית,<sup>26</sup> שחרר תחום אחד מדיאלקטיקה זו — משמעותו של הטקסט המקראי עצמו, ודבר זה דורש ביסוס.

יתר על כן, קשה לראות כיצד פרשנות אקסיסטנציאליסטית זו מתלכדת עם החלק הנורמטיבי של התורה שבכתב. חלק זה מציג סדרה של נורמות המשתרעות על תחומי החיים השונים, ואינו עוסק בתודעה האנושית או בביקורת התודעה הקונקרטי של בני-אדם.

באופן דומה יש לשאול: האם צודק ליבוביץ בקביעתו שהמשמעות היחידה של הטקסט המקראי היא תיאור משמעותה של עבודת האל? אפשר להציע פרשנויות שונות לחלקים שונים של כתבי הקודש, שבהם לא החובה לעבוד את האל עומדת במרכזם. פרשנותו

של ליבוביץ אינה אלא אחת הפרשנויות האפשריות, והקיימות, של הטקסט. הטקסט המקראי הוא לרוב טקסט פתוח המזמין פירושים שונים ומגוונים, ובוודאי אינו יכול להיכנס למסגרת הצרה שהתווה ליבוביץ. דברים אלו יפים ביחס לפרשנותו של ליבוביץ לסיפור איוב או לסיפור העקידה, ויפים שבעתים לטקסטים סיפוריים אחרים כמו שיר השירים, אסתר או אף קהלת.

יתר על כן, גם אם נקבל לצורך הדיון שמשמעותה הבלעדית של ההלכה היא החובה לעבוד את האל, הנסיון לפרש את הטקסט המקראי כולו לפי הנחה זו הוא נסיון שאינו עולה יפה. המחיר של פרשנות זו הוא יקר — התעלמות מאפשרויות שונות של פרשנות הטקסט, אפשרויות שאפילו המסורת היהודית אימצה לא אחת. לשון אחר, מדחיית הגישה הבוחנת את הטקסט המקראי לאור מקורותיו או לאור האינפורמאציה המדעית שלו, לא נובע אימוץ גישה המסלקת במידה רבה את אחד ממאפייני הסיפור המקראי — פתיחותו לפרשנויות ולדרשנויות.

ואולם, הקושי העיקרי מצוי בכך שקשה לראות כיצד מכלול הנורמות שבטקסט המקראי משקף אך ורק את החובה לעבוד את האל. הוראות רבות עוסקות בהסדרת החיים האנושיים ולא בתכלית של עבודת האל. אין גם רמז לכך בטקסט המקראי שתחום נורמטיבי זה הוא רק אמצעי לתכלית הדתית. ביקורת זו אינה חלה, כמובן, רק ביחס לפרשנותו של ליבוביץ את משמעותו של הטקסט המקראי, והיא חודרת ליסודות העמוקים של ניתוחו את ההלכה עצמה.<sup>27</sup>

איני סבור שכדי לשחרר את הטקסט מהבעייתיות המדעית ולתופסו כטקסט אוטונומי, יש צורך להציע עקרון פרשנות אחד. כדי לבצע משימה זו כנדרש, יש צורך בפיתוחה של פילוסופיה שתבסס את שתי ההנחות הבאות. הראשונה — ההרמוניטית, תבסס את עצם עקרון האוטונומיות של הטקסט מהתלות בהקשרים עובדתיים כלשהם, אם מקורותיו של הטקסט ואם האינפורמאציה המדעית-היסטורית המצויה בו. ברם, מי שמסתפק בשלב זה עשוי להיקלע לקושי דתי, שכן שחרור מהקשרים עובדתיים מחייב לכאורה ויתור גם על "עובדות דתיות" כבריאה או אפילו מעמד הר סיני. השאלה היא אפוא כיצד אפשר לשמור על עובדות דתיות כאלה ואתרות תוך כדי ויתור על ההקשר העובדתי. לפיכך נדרש שלב נוסף — השלב התיאורטי, שיעסוק בביסוס מעמדו המקודש והמחייב של הטקסט תוך מתן פשר מחודש לעובדות הדתיות. מבין שני ההוגים שבהם עסקינן, רק ליבוביץ הציע פילוסופיה המבצעת מהלך מורכב זה. עמדתו יש בה חידוש ומהפכה דתיים,<sup>28</sup> וכאן אך אציין כי בלא ביסוסה של פילוסופיה שכזאת, ההישג של שחרור הטקסט מהקשרים עובדתיים אינו מספק, שכן אין הוא נותן תשובה על שאלותיו היסודיות של המאמין ביחס למעמדה של ההתגלות בסיני.

## הערות

- 1 ראה מאמרי: "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", דעת, 29 (קיץ תשנ"ב), עמ' 131-148.
- 2 לדיון כללי ומעמיק בשאלה שלפנינו ראה: ש' רוזנברג, "חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה", בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת-גן, תשל"ט, עמ' 86-119.

- 3 י"ד סולובייצ'יק, "איש האמונה הבודד", איש האמונה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 12.
- 4 לניתוח נוסף של פילוסופיה זו ראה מאמרי: "הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך: א' שגיא (עורך), איש האמונה בעידן של ספקות — עולמו הרוחני של הרב סולובייצ'יק, ירושלים, ההסתדרות הציונית (בדפוס).
- 5 ראה: פ' פלאי, "הדרוש בהגות הרב סולובייצ'יק — מיתודה או מהות?", דעת, 4 (חורף תש"ם), עמ' 125.
- 6 R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh, 1957, p. 110
- 7 R. Bultmann, "Der Sinn des Mythos und der Entmythologisierung", *Kerygma und Mythos*, Vol 2, p. 183
- 8 מ' שוורץ, שפה מיתוס אמנות, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ז, עמ' 223.
- 9 R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969, p. 49
- 10 R. Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik", *Zeitschrift für Philosophie und Kirche*, 47 (1950), pp. 62-63
- 11 J. H. Robinson and J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, הציטוט של דברי פוש לקוח מתוך: New York, 1964, p. 60
- 12 ביטוי מפורש אחר לניגוד בין הפרשנות של המקרא אותו לבין פרשנותו העצמית יש במסה של הרב סולובייצ'יק, "ממעמקים", דברי הגות והערכה, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 136-117.
- 13 י' ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 350. דאה גם עמ' 383.
- 14 ההדגשות, כאן ולהלן, הן במקור.
- 15 לניתוח נוסף של עניין זה ראה מאמרי: "ישעיהו ליבוביץ: הגות יהודית לנוכח המודרנה", בתוך: א' שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ — האיש עולמו והגותו, ירושלים, כתר (בדפוס).
- 16 על עמדתו של ויטגנשטיין ראה, למשל: L. Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, 1970, pp. 53-55; *Culture and Value*, Oxford, 1980, pp. 29, 51, 54
- 17 לניתוח מפורט של עמדת ליבוביץ ראה מאמרי הנזכר בהערה 1 לעיל.
- 18 "על אהבת תורה וגאולת נפש הדור", בסוד היחיד והיחוד (בעריכת פ' פלאי), ירושלים, תשל"ו, עמ' 428.
- 19 לניתוח הבעייתיות של עוברת ההתגלות בהגותו של ליבוביץ ראה מאמרי: "דת ללא מטאפיסיקה — בין ליבוביץ לויטגנשטיין", מחשבות, 67 (ניסן תשנ"ה), עמ' 6-17.
- 20 י' ליבוביץ, אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 154.
- 21 אין ביכולתי להיכנס כאן לניתוח נרחב של סוגיה זו, שדנתי בה במקום אחר. על שתי התיאוריות העיקריות ביחס להלכה כחשיפה או כיצירה ראה מאמרי: "Halakhic Praxis and the Word of God: A Study of Two Models", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1992), pp. 305-329. לניתוח מפורט של עמדת ליבוביץ ראה מאמרי הנזכר בהערה 1 לעיל.
- 22 R. Bultmann, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible", in: K. M. Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York, 1988, p. 242
- 23 ראה: שם, עמ' 247 כלל 3.
- 24 שם, עמ' 247, כלל 5.
- 25 בספרי: קירקגור דת ואקסיסטנציה, ירושלים, תשנ"ב, הראיתי שבעייתיות זו, אליבא דקירקגור, מעצבת את עצם החיים הדתיים (ראה בפרט: חלק שני, פרק ב). קירקגור גור מהבעייתיות ההרמונית את המסקנה הדתית המתבקשת — חיי המאמין הם לבטים מתמשכים על עצם משמעותה של האמונה עצמה (ראה: שם, בפרט סעיף 5).
- 26 ראה מאמרי הנזכר בהערה 4 לעיל.
- 27 לעניין זה ראה מאמרי "Natural Law and Halakha", אשר יראה אור בכתב העת *Jewish Law Annual*, כרך 13.
- 28 לניתוח מפורט ראה מאמרי הנזכר בהערה 19 לעיל.