

# התלמוד: האם ללמדנים בלבד?

## עורך: אריאל פורסטנברג

הלמדנות היהודית זוהתה במהלך הדורות עם בקיאות בש"ס כולו ועם הבנה מעמיקה של סוגיותיו. לכאורה, כל איש היה יכול להיכנס לבית המדרש וללמוד, אולם בפועל נשמר הידע התלמודי בקרב אליטה של למדנים. אף על פי כן, התלמוד הבבלי נספג בקרב העם. סביבו התעצבה התרבות היהודית ובתוך כך המשמעות שניתנה ללימוד התלמוד. אפשר לומר שעד המאה השמונה-עשרה, המוטיבציה לעסוק בטקסטים יהודיים בכלל ובתלמוד בפרט הייתה בעיקרה דתית, במסגרת חובת לימוד התורה. ואולם, במוטיבציה הדתית ללימוד התלמוד יש רכיב שהוא מעבר לקיום מצוות תלמוד התורה: הלימוד קשור למימוש "התגלות האל", בשני פנים. האחד קשור לאתוס היהודי המרכזי עד לאותה העת, שלפיו שתי תורות ירדו מן השמים: האחת בכתב והשנייה בעל פה. לפי תפיסה זו, ביטויה המרכזי ושיא תפארתה של התורה שבעל פה הוא התלמוד. אולם להתגלות פן נוסף, ולפיו "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני". פן זה בא להרחיב את רעיון ההתגלות על ידי אתוס מרכזי נוסף של הלמדן - החידוש והיצירתיות. הסגנון והתוכן של הדיון התלמודי, המטפחים את המחלוקת, הם אחד ממקורות ההשראה של אתוס החידוש והיצירתיות בקרב הלמדנים. אם כן, עד המאה השמונה-עשרה התלמוד עומד במרכזם של שני פני ההתגלות הללו; שני פנים שמתח ביניהם.

השיח התלמודי מורכב מדיאלוג רב-דורי בקרב מספר גדול של חכמים שפעילותם נפרסת על פני תקופה של יותר ממאתיים שנה, דיאלוג המאופיין בדיאלקטיקה ובמחלוקת. מוקד השיח הוא החוק ההלכתי, אבל הוא סוטה ממנו לעתים מזומנות ועוסק בתחומים רבים אחרים, למשל תחומי הגות, פרשנות, אקטואליה ועוד. המעבר מנושא לנושא נדמה לא פעם כמעבר חופשי ואסוציאטיבי (כדברי רבי מנחם המאירי: "על ידי גלגול כמשפט סוגיית התלמוד"). השיח התלמודי מציג עצמו בדרך כלל כקומנטר על הרובד התנאי הקדום יותר, בעיקר על המשנה. עם זאת, רבים ממהלכיו מבטאים פתיחת אפשרויות פרשניות ולא התכנסות לעמדה פרשנית אחת. למעשה, במקרים רבים יש פער מושגי ניכר בין רבדים מוקדמים לרבדים מאוחרים יותר, אף שכמעט אין מקום

שבו האמוראים מצהירים שהם חולקים על המקורות הקדומים ומבקרים אותם. כמדומני, אפשר לראות בשפת השיח הזאת, בדינמיקה שלה ובמתח המובנה לתוכה את אחד ממוקדי המשיכה (גם אם לא תמיד במודע) של לומדי התלמוד למיניהם, בכל התקופות.

למן המאה השמונה-עשרה ועד היום התרחשו כמה תופעות בהקשרים שונים. התופעה המרכזית ביותר היא החילון. אחד מביטוייה של תופעה זו הוא ביטול הבלעדיות של הממד הדתי של לימוד התלמוד והחדרת ערכי ההשכלה. התלמוד הפך מושא למחקר מדעי, קורפוס שאפשר לנתחו משלל היבטים – כגון ההיבט ההיסטורי או ההיבט ההשוואתי הנוגע לתרבות חז"ל ולערכיה – בכלים רציונליים ומדעיים. תופעה אחרת החלה במחצית השנייה של המאה העשרים, והיא הנגישות ההולכת וגדלה של הציבור הרחב לטקסט התלמודי. בהקשר זה אפשר לציין שלוש תופעות הקשורות זו בזו: (א) חברת הלומדים: ככל הנראה, מספר תלמידי הישיבות בארץ ישראל ובתפוצות המקדישים את כל עתותיהם ללימוד התלמוד בזמננו גדול יותר מבכל תקופה אחרת בתולדות העם היהודי; (ב) לימוד הדף היומי: נוהג זה הפך לתופעה ציבורית רחבת היקף; (ג) מפעל התלמוד המנוקד והמבואר: במפעל זה פתח הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, ומאוחר יותר המשיכו בו הוצאות אחרות. שיעורים מוקלטים ואינטרנטיים והסברים זמינים מאפשרים היום לכל אדם, איש ואישה, נגישות ללימוד התלמוד. תופעה תרבותית שלישית קשורה גם לתופעת החילון וגם לנגישות: ההתחדשות היהודית. לקראת סוף המאה העשרים החלו להופיע בתי מדרש המאופיינים בלימוד פלורליסטי של הטקסטים היהודיים, ובכללם התלמוד. לימוד זה, התופס את התלמוד כיצירה תרבותית, נועד לאפשר בין היתר חיבור של ההווה הישראלי אל העבר היהודי.

תופעות אלה ואחרות מעלות שאלות רבות באשר לטיבו ולמקומו של התלמוד בימינו. ברב-שיח הנוכחי ביקשנו מכמה הוגים לחוות את דעתם בשאלות הנוגעות למשמעות, לזהות ולאתיקה: מה משמעות לימוד התלמוד בימינו? האם היא דתית, חווייתית ו/או אינטלקטואלית? האם יש לנו חובה או רצון למקם את המשמעות על ציר אחר – היסטורי, תרבותי, ערכי, מוסרי, תיאולוגי או פילוסופי? מהי המשמעות התרבותית של השינויים מרחיקי הלכת שנזכרו לעיל במעמדו של התלמוד הבלבי בזמננו? האם הזהות היהודית כיום מוגדרת על ידי התלמוד או לימודו, והאם רצוי שתהיה מוגדרת כך? משאלות אלו עברנו לשאלות על תוכן וסגנון: האם יש להבחין בין "תלמוד האגדתות" לסוגיות ההלכתיות? מה מושך כל כך בסגנון של התלמוד הבלבי? האם ציבור הלומדים כיום מצליח לפצח את "שפת השיח התלמודי"?

משתתפי הרב-שיח הם בעלי שם, והם יוצרים יחד פסיפס של זהויות המשתקף באופן הבנתם את מקומו של התלמוד בימינו. פרופ' סוזן לאסט סטון, מומחית למשפט עברי מבית הספר למשפטים קרוזו ביישיבה יוניברסיטי בניו יורק, מציגה קריאת כיוון לשאלת הערך החילוני התרבותי שיש כיום ללימוד טקסט כמו התלמוד הבלבי, שבמרכזו תפיסת עולם הטרונומית, שלפיה הפרט כבול לרצון חיצוני לו על ידי מסגרת פורמלית של מצוות וחוקים.

פרופ' דניאל בוירין, מרצה לתלמוד במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת קליפורניה בברקלי, טוען שרק לימוד הגמרא יכול לשמר קיום יהודי משמעותי – טענה שהוא מעגן באמצעות המושגים "אומה" ו"תפוצה".

חברת הכנסת ד"ר רות קלדרון, מקימת מכללת עלמא לתרבות עברית, רואה בלימוד התלמוד מנקודת המבט החילונית-יהודית, חלק מרכזי בשאיפה לחיים יהודיים שלמים ואתונטיים יותר. תפיסתה באה לידי ביטוי בין היתר בַּיחס לאתוס המקראי, בתפיסת האגדה וההלכה בתלמוד, בַּיחס ללימוד האקדמי ובַּיחס ללימוד הישיבתי.

הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ, בעל מפעל החיים "תלמוד שטיינזלץ" ומייסד מוסדות חינוך רבים, מקיף את שאלת לימוד התלמוד מנקודות מבט שונות, כגון החילונית היהודית, אינטלקטואליות, קדושה וגילוי רבדים נסתרים\*.

העמדה האחרונה בפסיפס הזהויות ברב־שיח הנוכחי לקוחה מכתבי הפילוסוף עמנואל לוינס, מתוך הקדמותיו לספרי הקריאות התלמודיות שלו. אנו מנצלים את הבמה הזאת כדי להביא לפני הקורא הישראלי, בפעם הראשונה, את הקדמותיו אלו בעברית. "לוינס, פילוסוף ונציג מבריק של הפנומנולוגיה, השיב לתלמוד את מקומו בין הנעלות שביצירות הרוח האנושית כשמצא בו ביטוי למחשבה שערכה אינו נופל מערכן של דוקטרינות שהפילוסופיה פיתחה במהלך הדורות" – כך דברי ז'ואל הנסל, העורכת המדעית של התרגום, במבוא שכתבה לביאור ההקשר ההיסטורי והאינטלקטואלי של הקדמות אלו. לוינס שופך אור על משמעות "החוכמה התלמודית" והיקפה, חוכמה הנעה בין הממשי לאפשרי, וממקם את הקריאה התלמודית אל מול קריאות אחרות: דתיות, היסטוריות, פילולוגיות, תיאולוגיות, סטרוקטורליות ומיתיות.

---

\* עם שני המתדיינים האחרונים ערכתי ראיונות. בגלל אופי הראיון עם הרב שטיינזלץ, דבריו מובאים ברצף. דברי רות קלדרון נשארו במבנה של ריאיון.

## סוזן לאסט סטון: התלמוד - משמעותו העכשווית

במהלך העשור האחרון ריתקה אותי ההתעניינות בתלמוד שבה הבחנתי אצל תלמידיי ללימודי משפטים בישראל, רובם חילונים. לפני כמה שנים שאלתי אותם מדוע נרשמו לקורס הבחירה במשפט עברי. רוב התשובות היו גרסה זו או אחרת של הדברים האלה: "התלמוד הוא גם הטקסט שלנו, ואנחנו צריכים להחזיר אותו אלינו". זוהי התפתחות ראויה לתשומת לב משום שהמציאות היהודית המודרנית התאפיינה בראש ובראשונה בשחרור גורף מעול הטקסטים שעברו בירושה. ואף אם הייתה הבנה שנחוץ טקסט משותף לזהות לאומית, ברור לחלוטין שטקסט זה לא היה התלמוד, שהוא תוצר הגלות, אלא דווקא התנ"ך, שנתפס כמתאים יותר לחיים היהודיים החדשים, הפעלתניים, ולשיבה אל הארץ ואל הפעילות המדינית. כמובן, "השיבה אל התלמוד" בזמננו אינה מאותתת על רצון כלשהו להיות כפופים שוב למסקנותיו הנורמטיביות, אבל היא כן מסמלת פתיחות חדשה לרגישות הנורמטיבית של התלמוד ולדרך מחשבתו הייחודית. העובדה שהרגישות היהודית באה לידי ביטוי נרחב בנורמות היא כמובן טענתם המרכזית של היהודים הדתיים, הממשיכים לחוות את היותם "מצווים מסיני". נשאלת השאלה: איזה ערך חילוני, תרבותי, קיים - במיוחד כעת - בלימודו של טקסט הממקם במרכזו את הלך הרוח המסוים של היות-מצווים-מסיני, של ראיית העולם כמערכת הטרונומית של חוקים שבהם הפרט כבול לרצון חיצוני לו?

כארבעים אחוזים מן התלמוד הבבלי הם אגדה, וחלקיו האגדיים, הנגישים יותר, הם אלה שהרוב נמשכים אליהם. אין צורך להרחיב בתיאור הקסם הספרותי שמהלכת האגדה. מעמדה כפילוסופיה של מוסר צובר כעת הערכה בחוגים לא מסורתיים עם פנייתה של הפילוסופיה הכללית אל הספרות כאל ערוץ חלופי לחקירת ערכים מוסריים דרך סיפורים, מקרים ודוגמאות שיש בהם רגישות לקונקרטי ולפרטיקולרי - לעומת ההפשטה עוצרת הנשימה של הפילוסופיה השיטתית. ובכל זאת, מדוע התלמוד ולא התנ"ך, שיש בו תמהיל דומה של חוק וסיפור? סיבה אחת, למשל, היא שהאגדה נמצאת בשיח שקוף יותר עם ההלכה ומשחקת בשאלת משמעותם של חיים עם חוקים ובשאלה כיצד חוקים וערכים מסתדרים יחדיו, כאשר ערכים הם המטרות הגלומות בחוקים, האמורים לממשן. היא משמשת דגם לצורה מסוימת של קריאת התנ"ך, שהיא תיקון חשוב לתודעה ההיסטורית המודרנית: קריאה באופן קונסטרוקטיבי ולא דווקא היסטורי.

נחשוב על הסיפור המטריד המופיע בספר שמואל ב, פרק כב, על דוד המקריב את בני שאלו כדי לרצות את הגבעונים. קריאה היסטורית תתמקד ברווחיו המדיניים של דוד וברצונו לסלק טוענים אחרים לכתר. דור המושפע ממצאות עתירת פוליטיקה הוכשר לקרוא את הסיפורים האלה דרך העדשה הפוליטית. קריאתו של התלמוד הבבלי במסכת יבמות (צח ע"ב - צט ע"ב), לעומת זאת, מדגישה את המרכיב הנורמטיבי שבסיפור ובכך הופכת אותו להרהור על המחויבויות שחבים כל חברי החברה האזרחית. הקריאה מחדש של חז"ל את הקטע הזה, שהוא מבחינתם טקסט קנוני שיש לקבלו בחיוב, מניחה שמעשהו של דוד הוא תקדים רלוונטי להווה. כך מבקשת האגדה להצדיק את מעשיו באמצעות הסתת תשומת הלב לצדקת תביעתם של הגבעונים. שאלו חטא בכך שביטל את מקור פרנסתם, מעשה השקול כנגד הריגתם, קובעת האגדה. הגבעונים הופכים סמל לאכזריות ומורחקים לעד מן האפשרות להצטרף לחברתם של בני הברית משום שלא הצליחו

להפיגין רחמים ולוותר על תביעתם, אך עם זאת נותרים חברים בחברה האזרחית, וחובה לקיימם ולתת להם דרך לפצות על העוול.

אגדה מסוימת זו מדגימה היבט חשוב נוסף של המורכבות שבחיים תחת חוקים. דוד, אחרי ככלות הכול, נתן את ברכתו להריגתם המופגנת של בני החוטא המקורי, שאול, והאגדה מעצימה את הדילמה בשמרה הן את העמימות העובדתית שבטקסט המקראי בנוגע לאשמתם של הבנים הן את העמימות המוסרית הנובעת מכך. כך בונה האגדה מקרה קשה קלאסי. שהרי בסופו של דבר אחריות אישית (accountability), ולא קולקטיבית, היא החוק, או כך טוענים חז"ל חרף מורשת מקראית מורכבת יותר. אולם חוקים מתנגשים לפעמים עם עקרונות, שמתבעם הם גמישים יותר. דוד הפר את "החוק היבש", אבל למען עיקרון: הימנעות מחילול השם שיתרחש אם תיוותרנה קבוצות חלשות בשולי החברה כשפצען הפתוח הולך ומזדהם, בתחושה לגיטימית של פגיעה וללא כל אמצעי להעלות ארוכה.

למותר לציין שהמצב האנושי הנידון כאן אינו רחוק מן העניינים המטרידים אותנו כיום. קריאתו הקונסטרוקטיבית של הנרטיב התנ"כי כתקדים שנועד לספק הדרכה נורמטיבית מבליטה את האידיאלים ואת העקרונות המשובצים, על פי ההנחה, במסמכי היסוד של הקהילה והאמורים להנחותה בעתיד. בדרך כלל, ערכים אלה מסתתרים מאחורי מערכת החוקים הענפה אבל נשקפים מתוך האגדה. על כן לא מפתיע שאגדה מסוימת זו מצאה את דרכה אל המרחב הציבורי כמקום של דיון בערכים "יהודיים". עם זאת, עקרונות וערכים אלה אינם מרחפים ללא עוגן; הם מחוברים לטקסטים ונלמדים מתוכם, ואינם מועברים באמצעות תהליך ביולוגי מסתורי או סוג כלשהו של לא-מודע קולקטיבי, ולא זו בלבד אלא שהם מחוברים אינטגרלית לחוקים ונמצאים בשיח עם, עם הדיון ההלכתי. כפי שהבחין ביאליק לפני שנים רבות, הנזילות של האגדה – כמו הערכים, שהגדרתם גמישה – התאפשרה בדיוק משום שהיא מעוגנת בהלכה, בחוקים ובמסגרת פורמלית העומדת על המשמר מפני תחושות בנות חלוף. השאלה נותרת אפוא בעינה: איזה ערך חילוני, תרבותי, ישנו בהיטמעות בתפיסת העולם ההטרונומית והכבולה לחוקים של התלמוד הבבלי?

אינני מכירה תשובה אלגנטית מזו של רוברט קובר במאמרו הקצר "Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order". במאמר זה הוא מנגיד שתי אסכולות משפטיות, זו של המדינה המערבית הליברלית, הבנויה סביב זכויות, וזו של היהדות, הבנויה סביב חובות. אין זה הבדל אנליטי. אדרבה, בכל אחת מהאסכולות הניסוח הלשוני לוכד ומרכז מערך שונה של רעיונות ושל התנסויות היסטוריות ומתוך כך מטפח הלכי רוח השונים זה מזה באופן קיצוני.

מסורת הזכויות המערבית צומחת מדעות מסוימות על הטבע האנושי, על החברה ועל הטוב האנושי, ומחזקת אותן. דעה אחת היא שזכויות הן קניין במונח מסוים: ישנה בעלות עליהן, ובני אדם המשתמשים בסמכות הפעולה שלהם יכולים לוותר עליהן. משום כך, רעיון הזכויות מצביע לעבר פילוסופיה הממקמת את הפרט במרכז וגורמת לסוגיות מהותיות לסבוב סביב כוח ההסכמה של הפרט. בעת הזאת, עם התפתחות רעיון הזכויות, אותן זכויות נראות כבלתי ניתנות להפרה, מנותקות ממושגים של תגמול ראוי או של אחריותיות, והן נתפסות כך בעיני בני האדם. לבסוף, זכויות תלויות במידה רבה ביכולת האכיפה של הממשלה. "שיח הזכויות" מצביע על צורך, לא על פתרון. אין הוא קובע מי צריך לעשות מה. כפי שמנסח זאת קובר, "הוא מכונן אל השלכת

האישיות בקרב אחרים אדישים או עוינים". אם כן, זכות שאינה נאכפת בידי הממשלה מתנדפת לה אל החלל.

רעיון החובות, לעומת זאת, ממקם את הקהילה במרכזו. בניסוחו הפואטי של קובר, הקהילה משליכה את החזון העצמי האידיאלי שלה החוצה בדמות החוק. לאחר מכן, החוק נתפס כאובייקט נפרד, כ"אחר נאמן" הקורא לקהילה ללכת בעקבותיו ולהביא את עצמה לשלמות. אחריותו של האדם לעצמו ולאחרים נתונה בידי חברי הקהילה ולא בידי בית המשפט. נאמנות לחוק דורשת מן האדם להכיר את חובותיו הוא; והחתימה למלא את חובותיו של האדם נשענת על הלך הרוח הגורס שחובות אלה אינן סתמיות או טריוויאליות אלא בעלות תכלית.

מנקודת מבט רחבה יותר זו, השיבה לתלמוד עשויה להיות רגע תרבותי חשוב המסמן תפנית: התרחקות מתפיסת העולם של המודלים המערביים הליברליים, המשתמעים משיח הזכויות המדגיש את הפרט ואת האוטונומיה הרדיקלית - או לפחות ערעור על אותם מודלים - והשבת תפיסת עולם של מצוות.

ישנם ללא ספק קווי שבר ברורים בשתי האסכולות המשפטיות ובשתי תפיסות העולם, ושום מערכת נורמטיבית אינה בנויה כמערכת של זכות בלבד או של חובה ותו לא. יעיד מי שלמד על המושג "זה נהנה וזה לא חסר", המופיע בתלמוד הבבלי, על האופן המרתק שבו זכותו של הפרט לקניין מאוזנת מול חובות הָרְעוּת. אכן, יכולת זו למקם שני מושגים מנוגדים בעמדת דיאלוג זה עם זה בלי לפוגג את המתח ביניהם היא המאפיין המרכזי ביותר של סגנון השיח התלמודי הבבלי. רבות נכתב על סגנון שיח זה - ליקוטם של קולות מדורות שונים וכינוסם לכדי יחידה קולקטיבית שלמה מתוך הבעת כבוד לדעות שונות - כמודל פוטנציאלי לסוג בריא יותר של שיח בחברה האזרחית בישראל היום. השאלה עד כמה התלמוד הבבלי פלורליסטי למעשה - לנוכח העובדה שהדין מוגבל למומחים הדבקים באופן בסיסי באותם מחויבויות וערכים - נותרת פתוחה. בסופו של דבר נראה לי שהדקדוק האינטלקטואלי הייחודי של שמירה על דוֹקִיּוֹם בין ניגודים - זכויות הפרט וחובות הכלל, צדק ורחמים, אוניברסליזם ופרטיקולריזם וכיוצא באלו - יתברר כמורשת האיננה ביותר שמנחיל התלמוד הבבלי לדור זה שלנו.

## דניאל בויארין: הגמרא והתפוצות

סענתי המרכזית היא שרק לימוד הגמרא יכול לשמר קיום יהודי משמעותי, ואנסה להסביר זאת בקצרה. בקרב התיאורטיקנים של התפוצה (diaspora), רובין כהן התקדם התקדמות רבה יותר מחוקרים אחרים, בהצביעו על האופן שבו תפוצות מעמידות ומייצרות זהות קולקטיבית "לא רק [ב]מקום יישוב או רק ביחס למולדת – מדומיינת, משוערת או אמתית – אלא גם מתוך סולידריות עם חברים באותה קבוצה אתנית החיים בארצות אחרות".<sup>1</sup> כהן הסיק מכך שאין בהכרח צורך בעזיבה טראומתית של מולדת מסוימת כדי לכוון תפוצה, ושלמעשה יכולה להתקיים, כלשונו, "תפוצה נטולת טריטוריאליזם" (deterritorialized). ברצוני להתבסס על כהן אבל להמשיך הלאה, ולהתייחס לתפוצה נטולת הטריטוריאליזם לא כאל מקרה מיוחד או כאל צורה יוצאת דופן של תפוצה אלא דווקא כסוג האידיאלי שלה, על פי המינוח של מקס ובר. גם אני מציע להבין את התפוצה כמצב תרבותי סינכרוני ששרויים בו בני אדם המצויים במיקום תרבותי (ולעתים קרובות לשוני) כפול, שבו הם שותפים לתרבות של מקום מגוריהם אך גם של קבוצה אחרת, של בני אדם החיים במקום אחר; שבו יש להם זהות תרבותית וביטוי תרבותי מקומי וטרנס־מקומי בעת ובעונה אחת. דבר מכל זה אינו בא ללמד בשום אופן על טראומה, על תרחיש מקורי של פיזור כפוי, על געגועים למולדת או אפילו על קיומו של מיתוס של מולדת כלל ועיקר. דבריו של פינבר פלאד על האומה האסלאמית בהחלט מתאימים כאן:

רעיון הניידות, מכל מקום, טבוע בהיסטוריה של האסלאם ובציוויו - כדת ששנת האפס שלה נמדדת לא מלידתו של הנביא, אלא מהגירתה של הקהילה המוסלמית שאך זה נולדה ממכה למדינה. יתרה מזו, החובה לעלות לרגל למכה לפחות פעם בחיים מעניקה לאסלאם מוסד שהוא גלובלי בהיקפו ובהשפעה שיש לו - במידה לא מבוטלת - גם על הפצתם של מושגים וצורות בתחום האמנות. בלי לחייב מושג נטול טריטוריאליזם של זהות, הצורך לתמרן בין המקומי לטרנס־מקומי, בין חויית היומיום הקבועה לאידיאל של האומה - קהילה מדומיינת שזרועותיה חובקות עולם - היה ונותר קו מאפיין של התרבויות האסלאמיות מראשיתן.<sup>2</sup>

אמנם פלאד אינו משתמש כאן במונח "תפוצה", אבל תחושה זו של תמרן בין המקומי לטרנס־מקומי היא המאפיינת את פרשנותי לתפוצה היהודית. נשים לב לכך שהמילה אומה היא בדיוק אותה מילה אשר בה משתמשים כותבים יהודים־ערבים כדי לתאר את עמם/עמיותם.<sup>3</sup> וכמובן,

<sup>1</sup> Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, London: Routledge, 2008, p. 7 (ההדגשה במקור).

<sup>2</sup> Finbarr B. Flood, *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*, Princeton: Princeton University Press, 2009, p. 1. אני מודה לעמיתתי ב־Wissenschaftskolleg, אליזבת קיי פאודן, על שהצביעה בפניי על חשיבותו של ספר זה בעבורי.

<sup>3</sup> ראו למשל Rina Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and Its Impact on Medieval Jewish Culture* (Brill's Series in Jewish Studies, 25), Leiden and Boston: Brill, 2000, p. 184. שם מצוטט רבי סעדיה גאון, בן המאה העשירית.

אומה מוסלמית בתפוצה המורכבת מספרדים, מערבים, מפרסים, מסינים ומאינדונזים היא תפוצה שהתהוותה במהלך מגעים תרבותיים ודתיים, ולא תפוצה שנוצרה, אם באופן טראומתי ואם לאו, בעקבות עזיבה של מולדת מקורית משוערת. אסור לטעות כאן: מִפּה אינה המולדת המייצרת את התפוצה הזאת, ובאותו האופן גם אין קשרים עם האנשים "שם בבית". מכה היא העיר הקדושה, והעלייה אליה לרגל היא המנהג המאפשר את המיקום הכפול של קהילות האומה, על מנהגיהן האמנותיים המשותפים, שבהמשך לכך ממוקמים באמת בשני הקשרים/מיקומים: המסורת האסלאמית הטרנס־מקומית, וגם המסורות והתנאים המקומיים של המנהג האמנותי (חשבו למשל על האמנות האסלאמית הטורקית והפרסית). אותם מנהגים כפולים ומשותפים הם אלה שיגרמו לי להתייחס לאומה כאל תפוצה.

בדומה לכך, בעבור התפוצה היהודית בימי הביניים, וגם בעבור התלמוד הבבלי, ירושלים נותרת כמובן עיר הקודש וארץ ישראל היא ארץ הקודש, אבל בשום מובן משמעותי אין זו מולדת. בוודאי לא יכול היה להיות ליהודי התפוצה קשר עם האנשים "שם בבית" מראשית ימי הביניים ואילך. למושגים "עיר הקודש" ו"ארץ הקודש" נחוץ תיחום טוב יותר, במיוחד בתוך המחקר על היהודים ועל ההיסטוריות שלהם, ולמען האמת אף אחד מהם אינו נחוץ כדי להסביר את התפוצה. מה שהופך את היהדות לתפוצתית הוא הקשרים עם יהודים אחרים במקומות אחרים בכל רחבי העולם הודות לשיח ולמנהגים תרבותיים משותפים, בעיקר לימוד הגמרא. השוואה זו עם האומה מוכיחה את התועלת בקביעתי שהדרך הטובה ביותר לתפוס את התפוצה היא כמצב סינכרוני שבו יש לקולקטיב נתון שני מצפנים: האחד מכוון לעבר המקום שבו הם נמצאים, ומשנהו לעבר מקום אחר; האחד כלפי התרבות המקומית, ומשנהו כלפי התרבות שהם חולקים עם קולקטיבים קשורים אחרים שאינם באותו מקום.<sup>4</sup> אברהם אבן דאוד, בן המאה השתים־עשרה, הוא דוגמה מושלמת להתכוונות כפולה כזאת. מצד אחד הוא היה תומך גדול בלימוד הגמרא המסורתית ונושא דגל הפצתו בעולמו דובר הערבית, אולם מצד שני הוא היה הדמות שהכניסה את תורת אריסטו ואת הפילוסופיה של אבן־סינא לתרבות היהודית. יתר על כן, הוא "עודנו מושך גם את תשומת לבם של חוקרי הפילוסופיה הלטינית, משום שישנם נתונים המצביעים על כך שאבן דאוד שלנו הוא אותו אַבְּנִדְאָוּת' ששיתף פעולה עם דומיניקוס גונדיסלינוס בתרגום טקסטים פילוסופיים מערבית ללטינית".<sup>5</sup> ההתכוונות הכפולה של מחויבותיו התרבותיות של אבן דאוד – ללימוד הגמרא הטרנס־מקומי מצד אחד ולתרבות הפילוסופית של הערבית והלטינית בספרד מן הצד השני – מסמנת אותו כדמות תפוצתית מושלמת.

כמובן, רעיון זה של תפוצה אינו ממקם את היישוב בארץ ישראל מחוץ לתחומו. היהודים הם עם תפוצתי, ואפשר לטעון שלימוד הגמרא המשותף הוא ההופך אותם לעם כזה. אני מדגיש את לימוד

<sup>4</sup> Isaiah M. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 53–57

<sup>5</sup> Resianne Fontaine, "Happy Is He Whose Children Are Boys': Abraham Ibn Daud and Avicenna on Evil," in Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Scientia Graeco-Arabica, 7), Berlin: De Gruyter, 2012, p. 160



הגמרא משום שזהו המנהג התרבותי היחידי שאינו "דתי" כשלעצמו ובכל זאת יש לו די עומק ועושר כדי לייצר שפה מורכבת של תרבות שיהודים יכולים להיות שותפים לה ברחבי העולם כולו. אחת ההתפתחויות המרגשות ביותר בתרבות היהודית כיום, הנותנת פתח לתקווה לקיום יהודי תפוצתי משמעותי, היא כמדומני תנועת הדף היומי והתפשטותה המהירה בתקופה האחרונה בין אנשים וחוגים המרוחקים מאוד מביתה המקורי של הגמרא, הישיבה. דף גמרא ביום אינו מיועד לתלמידי חכמים דווקא. אדרבה, בעבורם כנראה אין זו הדרך הטובה ביותר לבלות זמן לימוד. אך זוהי הדרך הטובה ביותר ליהודים שאינם תלמידי ישיבה להזריק אל תודעתם את השפה, את דפוסי החשיבה, את דרכי ההנמקה, את הרטוריקה ואת המליצות של הגמרא. כיום ישנם אמצעי עזר וסיוע רבים ללימוד הדף היומי. אפשר ללמוד אותו באינטרנט, במכונת או ברכבת, בדרך לעבודה או בדרך הביתה מן העבודה, ויש בכוחו להביא את כל היהודים בכל העולם לפתוח דף חדש ביחד, להשתלב יחד במנהג שיכול לספק בסיס לסוג חדש (או למעשה לסוג ישן מאוד) של קהילה יהודית, שאינו מבוסס על פוליטיקה של היות קורבן או של פגיעה בקורבן.

# ריאיון עם רות קלדרון

## מראיין: אריאל פורסטנברג

### פתיחה: כוח, קסם ושחרור

**פורסטנברג:** הלמדנות היהודית זוהתה במהלך הדורות עם גילוי בקיאות בש"ס כולו והבנה מעמיקה של סוגיותיו. אפשר לומר שעד למאה השמונה-עשרה, המוטיבציה לעסוק בטקסטים יהודיים בכלל ובתלמוד בפרט הייתה בעיקרה דתית, כחלק מחובת לימוד התורה. מאז התרחשו כמה תופעות בהקשרים שונים, ובהן תופעת החילון, הגברת נגישות הציבור הרחב לתלמוד (כגון הדף היומי ותרומים שונים) ותופעת ההתחדשות היהודית. לקראת סוף המאה העשרים החלו להופיע בתי המדרש שאֵת כל כך מזוהה אתם, המאופיינים בלימוד פלורליסטי של הטקסטים היהודיים, ובכללם התלמוד. במובן מסוים, לימוד זה, התופס את התלמוד כיצירה תרבותית, נועד לאפשר חיבור בין ההווה הישראלי לעבר היהודי.

**קלדרון:** התלמוד הוא השפה המשותפת. הוא מקור הכוח; עמוד שסביבו סובבת כל התרבות היהודית. הבנתי מאז שהייתי צעירה מאוד, ובתי המדרש שאני חלק מהם מבינים גם הם, שמי שאינו בקיא בתלמוד אין לו תעודת כניסה לתרבות היהודית כולה. מי שלומד תלמוד נוגע בֶּכּוּח ויכול להשפיע על המרחב התרבותי היהודי ולעצב אותו. זה מהצד הפוליטי: קבוצות שאינן לומדות תלמוד בחברה היהודית הן קבוצות מוחלשות; קבוצות שלומדות תלמוד הן קבוצות חזקות. לכן, המאבק ללמוד תלמוד – גם של נשים וגם של חילונים – הוא מאבק לקחת חלק שווה בכוח, בעיצוב התרבות, בביטוי התרבות. לצד זה ישנו מניע מקביל: הוקסמתי מהתלמוד, מהבחינה האתית, מהבחינה האסתטית ומבחינת ההווה החברתית שלו. הוא מייצר מוסדות חברתיים כמו דף יומי, בתי מדרש וחברותא וכל מיני מרכיבים של פדגוגיות ושפה משותפת, שהם בעיניי מופת. גם מהצד הזה, לימוד התלמוד בעולם שאני באה ממנו מרכזי ויקר לי מאוד.

**פורסטנברג:** כתבת בעבר: "היהדות היא מה שיהודים חושבים, יוצרים וחיים. התרבות היהודית היא אנחנו והיא שלנו. אי־אפשר לקחת אותה מאתנו אלא אם כן אנחנו מוסרים אותה", וכפי שצינינת גם עכשיו, אין ספק שללימוד התלמוד יש משמעות ציבורית בעינייך.

**קלדרון:** לא מתוך המהלך הזה, הציבורי, הגעתי לכאן, אלא פשוט מאהבת התלמוד. אבל לאחר שלושים שנה של עיסוק בעניין אני מבינה שמדובר גם במאבק לשחרור. כמו שהפמיניזם הוא מאבק לשחרור כך גם הלימוד החילוני והפלורליסטי הוא מאבק לשחרור. האמירה היא שגם אנחנו רוצים להיות שותפים בכל הרבדים של עיצוב התרבות שלנו. לא להיות תמיד בעזרת נשים או בעזרת חילונים. לא להיות תמיד מתווכים. למשל, יש רבנות ראשית בארץ, שאמורה לספק את הצרכים היהודיים של האזרחים. אבל לאזרחים החילונים לכאורה אין צרכים. ואם יש להם, מישוהו אחר מחליט מהם, ולמעשה מנסח אותם כצרכים דתיים מוחלשים. המאבק לשחרור משמעו שאני רוצה לחיות את חיי כיהודי באופן אותנטי: להתחתן, לחגוג בר מצווה, ללמוד, ליצור, ואפילו לקבור, חס וחלילה, באופן אותנטי. וביסוד כל הדברים האלה נמצא הלימוד, כי ברורות היא חולשה.

**פורסטנברג:** מהי המחויבות של היחיד למהלך הציבורי הזה, למאבק השחרור? האם היא המקבילה של המחויבות הדתית ללימוד תורה?

**קלדרון:** בעולם שלי הלימוד בא מאהבה, לא מחובה. אין לי שום חובה, ואיש מעולם לא אמר לי שצריך ללמוד תלמוד. להפך, אם אמרו משהו, זה שאסור לאישה ללמוד תלמוד. אבל באיסור הזה נתקלתי רק בגיל מאוחר יותר. הצורה הכי טובה להסביר את היחס בין המאבק לשחרור לבין המחויבות האינדיבידואלית היא בעזרת הפמיניזם. האישה היחידה נלחמת לשחרור עצמה מפני שהיא רוצה לחיות חיים עשירים ומלאים יותר, ומפני שהיא רוצה שוויון בזכויות ובאפשרויות. היא לא נלחמת בגלל המאבק הפמיניסטי של הדור. אך היא לא רק נלחמת נגד משהו, היא פועלת ושואפת, במובן החיובי, לקחת חלק בחיים משמעותיים. המהלך שלי הוא לא נגד מישהו, אלא כדי לשחרר את עצמי. רציתי לחיות חיים שלמים יותר, וכיהודייה, בלי התלמוד, החיים שלי היו חלקיים. התלמוד הוא לא רק חלק מהמסורת היהודית, הוא המרכז של המסורת היהודית. הוא יצר אותה. יצר את הדמות של היהודי.

## התלמוד כטקסט מכונן: תרבות חז"ל לעומת התנ"ך

**פורסטנברג:** כיצד את משווה בין התלמוד כטקסט מכונן לבין התנ"ך? האם המעבר מהתנ"ך לתלמוד משקף את המעבר מהציונות של בן-גוריון לציונות של ימינו?

**קלדרון:** התנ"ך כטקסט מכונן הוא לא יהודי. הוא עבריימקראי. כל התרבות היהודית החז"לית היא תרבות מהפכנית לתנ"ך. הבחירה של הציונות, והיום של הציונות הדתית, לחזור לתנ"ך ולהתעלם מהתלמוד היא בחירה טריטוריאליית ששמה במרכז הווייתה את הריבונות, את הכוח ואת המקום, ובעצם הופכת לשולית את היהודיית החז"לית, שהיא לא יהודיית של ריבונות, של טריטוריה ושל כוח אלא של לימוד, של פרשנות, של כל לשון ושל כל מקום. אני מתחברת היום יותר ליהודיית הזאת אף על פי שאני ציונית ולאומית. ההתחדשות של מרכזיות המקרא בקרב הציונות הדתית נראית לי מאיימת משום שהיא מושכת את ידיה מהעדינות, מהרוך ומהרגישות של היהדות התלמודית. התלמוד מבטא מהפכה: במקום כוהנים יש תלמידי חכמים, במקום טריטוריה אחת נמצאים בכל מקום, ובמקום קורבנות יש תפילה ולימוד. המהלך העכשווי של חזרה למקדש ולקורבנות מאוד מאיים, ואני טוענת שהתלמוד הוא החיסון נגד הקורבנות. התלמוד מספק את ההבנה שחברה לא רוצה לחיות סביב מקדש וקורבנות. לכן, המהלך הפוליטי של הקבוצות שרוצות לחזור למקדש ולקורבנות הוא ללמוד תנ"ך ולא תלמוד. העשייה הפוליטית שלי כיהודייה לומדת תלמוד היא עשייה נגד: נגד פשיזם ובעד הומניזם.

נקודה נוספת היא הסגנון. לסגנון התלמודי מתאים הכינוי של משה הברטל "דל כולסטרול". התלמוד הפוך מהתנ"ך. אין בו הרבה פתוס. הדברים תמיד קטנים מאוד, והדרמה מתרחשת בתנועות קטנות, אנושיות. בסיפור אגדה יש שתי דמויות; לא פותחים את הים ולא נשפכת לבה. זה סגנון מודרניסטי. תמיד אני אומרת שזה סרט סטודנטים צ'כי דל אמצעים: שתי דמויות במטבח, אור וחושך, שחור לבן. הסגנון הזה מבחינה אמנותית מעורר השתאות.

גם המחשבה רדיקלית. הם, חז"ל, מנהיגי ציבור מאוד לא בנליים. גם בכנסת החשיבה מעניינת מאוד, והרבה פעמים יש לשיחות בה פוטנציאל להיות סוג של תלמוד, אבל פעמים רבות כל כך אומרים דברים בנליים. אולי יום אחד, כשיערכו את דברי הכנסת, ישאירו רק חלק מהדברים ויבנו מהם סוגיות מעניינות. אצל חז"ל ובתלמוד החשיבה מובילה אותי בדרך כלל למקום שלא ציפיתי. הרבה פעמים מתרחשים היפוכים תודעתיים. מה שחשבת שרע הוא הטוב, והטוב הוא רע. משהו מאוד זני, דומה לסגנון של הפילוסופיה היפנית, מינימליסטי. כמו שאומרים באנגלית: understatement. מול התנ"ך עם הנבואה, זה מורגש עוד יותר. בתלמוד לא מצהירים הצהרות, אין למי לנאום. הסגנון מלא טעם. ההגדרה "עדינים, ביישנים וגומלי חסדים" יוצרת אדם מעודן, לא בדיוק היהודי והישראלי הרגילים.

התלמוד מחנך להערצת האנושיות. זאת אומרת, אל מול הרומאים – שעבדו אליהם שהם יותר מאדם: יפים יותר, חזקים יותר, גבוהים יותר, מושלמים יותר – התלמוד יצר דמות אנושית. קצת נכה, קצת מגמגמת, קצת טועה, קצת... בן אדם. וזה דבר בוגר, יפה מאוד. לא מחפשים אנשים מושלמים. זה לב העניין. לכן אני כל כך אוהבת את היהדות התלמודית. ככל שאני מתבגרת אני אוהבת את זה יותר. ויש בזה יסוד חינוכי. האם אנחנו יכולים לחנך ילדים להיות אנושיים? הרי התרבות המערבית מנסה לחנך את כולם להיות כמו אחרי פוטשופ. והתלמוד, מנגד, מייצר תמונות, אף על פי שאין שם תמונה אחת – כולן אנושיות לגמרי. מבחינה תרבותית זה הישג גדול בעיניי. אפילו הַזֶּן, שאני מעריכה, שואף להארה. התלמוד לא. אפילו לפני מותו, רבן יוחנן בן זכאי לא יודע אם הוא הולך לגיהנום או לגן עדן. והספק הזה מאוד יפה בעיניי. הישג תרבותי גדול שהעולם המודרני לא הגיע אליו. יש אמנם ספרות גדולה, למשל של צ'כוב או של טולסטוי, אבל אפילו טולסטוי מנסה ליצור אנשים מקראיים. ליצור אנשים אנושיים זה ברוח "שלום עליכם" שלנו.

היהודי היה אנושי בגלות משום שהוא היה "חנון". לאחר שבא לארץ הוא ניסה להפוך למעין כוכב קולנוע הוליוודי. מתעמל, משתזף, הולך לצבא – ואז חוזר להיות דמות של שלום עליכם, שהיא כמובן לא לגמרי זה ולא לגמרי זה. גדלתי בשיכון צבא הקבע בתל אביב, מעוז אביב. כולם שם היו "אליק נולד מן הים". כולם בסיירת, בשייטת... הכי טוב כשאתה יכול להיות גם זה וגם זה, מותר לך לעבור מתקופות כאלה לתקופות כאלה. והילדים לא צריכים להיות רק כאלה או רק כאלה. עוד לא מצאנו את האיזון. התלמוד הוא בשבילי קריאה אל המקום האנושי.

## אתיקה. אסתטיקה ותרבות יהודית

פורסטנברג: בואי ניכנס ללימוד עצמו: נעמוד קודם כול על ההבחנה בין "תלמוד האגדות" לסוגיות ההלכתיות, ונידרש לשאלה אם ללימוד סוגיות הלכתיות יש משמעות לאנשים שההלכה אינה חלק מעולמם.

קלדרון: זאת הבחנה ליטאית שהיא שקרית. אין בגמרא הבחנה בין סוגיות הלכתיות לסוגיות אגדיות. המחשבה התלמודית היא מחשבה לא ליניארית אלא מעגלית, אסוציאטיבית ומכלילה, ובמסגרתה האגדה וההלכה טבעיות ביחד. הניתוק הליטאי, שניסה ליצור תלמיד חכם שהוא רק איש הלכה, הוא בעיניי עוול לתלמוד. נקודת הריפוי של לימוד התלמוד היא ללמוד את הדברים ביחד. להבין

שאותו אדם שיוצר הלכה הוא גם האדם שכותב אגדה. שסיפורי האגדה באים לדייק, להעמיק, להעשיר ולהראות את האמביוולנטיות שבתוך ההלכות. החוק לא יכול לתאר עושר של חיי אנוש כמו שיכולים לעשות סיפור או רצף של סיפורים. הדורות שלמדו הלכה בלי אגדה למדו תלמוד חסר ויצרו גם אדם חסר. בזה אני תלמידתו של פרופ' יונה פרנקל, שהחזיר את האגדה לערכה הנכון. אין סוגיה שהיא הלכתית בלבד. למשל, מסכת תענית מעלה שאלות שאינן רק הלכתיות אלא נוגעות גם ליחס לגשם, לגעגוע, לחוסר. מהו צמא בשבילך? מהו שפע? האם אפשר להתפלל על השפע? האם מותר להתפלל על רוב טובה? המון שאלות שהן שאלות פילוסופיות. שאלות הנוגעות למהות של יש ואין, ולמהות של הזדקקות ושפע, השאלה אם יכול להיות פרוטוקול לתפילה, וכן הלאה. אלו אינן שאלות של אדם הלכתי אלא שאלות של אדם, וביתר דיוק – של אדם יהודי. לכן, כשלומדים מסכת לומדים הכול ולא מבחינים בין סוגיות. לומדים על הסדר ושואלים על כל חלק בתלמוד שאלות תרבותיות, חברתיות, פילוסופיות, פסיכולוגיות ואמנותיות. זאת אומרת, שואלים גם על האתיקה, גם על האסתטיקה וגם על חקר התרבות. התלמוד הוא טקסט מופלא לכך.

**פורסטנברג:** השאלה היא מהי רמת הביקורתיות כלפי הטקסט. האם העמדה הזאת שאת מציגה אינה שותפה למעשה לעמדה האורתודוקסית בחוסר הביקורתיות כלפי האופן שבו חז"ל טבעו את תבניות המחשבה (למשל המהויות שהם יצרו, כגון "גוי" ו"יהודי")? האם בעמדה שלך אין אימוץ של שיח שאולי צריך לעסוק כיום בשחרור ממנו ומהתבניות שלו ולא בחיבוק שלהם?

**קלדרון:** קודם כול, כל בית מדרש בעולם הפלורליסטי לומד בצורה שונה, ולכל בית מדרש יש מוטיבציה או אג'נדה משלו. בבתי המדרש שלהם אני שייכת אנחנו אפילו לא יודעים מהו הקונספט האורתודוקסי. כיצד נרצה לפרק אותו? אנחנו מפרקים תפיסות תלמודיות כמו שמפרקים כל דבר בחשיבה על תרבות. השיח המגדרי, שיח המעמדות, שיח ההכלה וההדרה, כל הדברים הללו כבר מובנים לנו מאליהם. מעבר לכך, ישנן שאלות של פואטיקה: מי המספר, מה הטון, מה הסגנון, מי הדמויות הללו, מי עיצב אותן, מה העריכה עשתה לטקסט ואילו רבדים יש בטקסט. כל זה לא במובן האקדמי המחקרי, שאני מכבדת, אלא במובן הספרותי. בעיקר אני רואה בתלמוד ספרות גדולה.

למשל, ההבחנה האורתודוקסית בין יהודי לגוי כל כך משונה בעיניי, שאני צריכה לקבל שיעורים כדי להבין אותה. בתי המדרש הפלורליסטיים מלאים אנשים שהתחנכו חינוך הומניסטי. בפולקלור שמענו על יהודי ועל גוי, אבל הגוי הוא מין דמות מסיפורי שלום עליכם. ראית פעם גוי? אתה לא חושב על ערבי כעל גוי. בדיבור הישראלי ששמעתי כילדה לא היה גוי. צריך לנסוע לאירופה כדי למצוא גוי. העולם שבו גדלנו היה עולם רגיל, חילוני, נורמלי. בתוך העולם הזה גילינו טקסט עצום ברוחבו, שהוא מעין אנציקלופדיה לאנושיות, שעוסק בהמון היבטים של היותך אדם יהודי, והוא בשפה שמובנת לך. ופה צריך להגיד תודה לאין קץ לרב שטיינזלץ ולאנשיו שפתחו בפנינו את התלמוד. לולא נוצר תלמוד שטיינזלץ בזמן שבו גדלתי לא הייתי יכולה ללמוד בכלל. ולא רק אני, כל בתי המדרש שלנו תלויים בזה. בכל פעם שהוא שחרר עוד מסכת למדנו אותה. הוא יצר אפשרות ללמוד תלמוד לא מתווך. אמנם מתווך על ידו, אבל התיווך שלו עדין ולא מגמתית, במובן הדתי.

## אופני לימוד שונים

**פורסטנברג:** נגעת בעניין האקדמי. איך את רואה את היחס בין התפקיד של העולם האקדמי לתפקיד של בתי המדרש?

**קלדרון:** אני אזרחית טובה של העולם האקדמי, והתחנכתי בחוג לתלמוד. לשני המוסדות תפקידים שונים לחלוטין. כמו שאמר פעם פרופ' יעקב זוסמן, העולם האקדמי מכין את הנוסח המאפשר להתחיל ללמוד. לפני שאומרים משהו על הטקסט רוצים לדעת מהו הנוסח הנאמן ביותר; להכין מהדורות מדויקות ומוערות כדי שנדע בדיוק איזה כתב יד אמר מה. בתי המדרש, לעומת זאת, הם מקומות ללימוד תורת חיים. הם לא מקומות "לחקור על" אלא "ללמוד את". הלימוד הוא העשייה בעצמה. באופן אישי, אני לומדת כדי לבנות את עצמי, את החברה שלי, לא כדי לחקור את התלמוד כמושא מחקר אובייקטיבי, אקדמי.

**פורסטנברג:** מהעבר השני, האם בתפיסת העולם של בתי המדרש הפלורליסטיים יש מקום לעולם הלימוד הישיבתי או שהוא נתפס כהרסני כלפי הטקסט? האם כל אחד יכול ללמוד כרצונו או שישנם סטנדרטים מסוימים שעל פיהם יש לקרוא את הטקסט?

**קלדרון:** אני לא שמרנית בנוגע לצורת הלימוד. אני שמחה שיש צורות לימוד ישיבתיות חרדיות, חסידיות, סולובייצ'קיות, ליטאיות, הר עציוניות ושל הרב שג"ר. כל אחת שונה מחברתה ומביאה עושר לשיחה. לא הייתי רוצה שכולם ילמדו באותה הצורה. אני תמיד מחפשת בני שיח שלומדים בצורות לימוד אחרות כדי להעשיר את הלימוד שלי. כלומר, מעניין אותי לשמוע מה יגיד מישהו משיבה חרדית או מעולמו של הרב שג"ר או מעולמה של הציונות הדתית על דף שאני לומדת. תמיד מקסים להיווכח כמה פרשנויות שונות וסותרות התלמוד יכול להחזיק. זה משחק מהנה וממכר. לא לפסוק אלה בסדר ואלה לא בסדר, אלא לראות כמה עשירה יכולה להיות החשיבה. לראות איך אפשר להשתכנע גם מהדבר וגם מהיפוכו.

הביקורת שלי כלפי לומדים מסוימים היא לא על צורת הלימוד שלהם אלא על ההתנשאות שלהם. קשה לי להבין אנשים שלא אומרים רק "זה מה שאני בוחר ללמוד; אני אוהב ללמוד לימוד ליטאי", אלא גם "זה הלימוד הנכון וכל השאר טועים". את היוהרה הזאת אני לא אוהבת. שכל אחד ילמד בצורה שהוא אוהב, באופן שהכשרון שלו יפיק את המיטב מהטקסט. לא הייתי רוצה שכולנו נהיה שפה אחת.

## חברותא

**קלדרון:** חלק מתרבות הלימוד שאני אוהבת הוא שמגיעים לשיחות אישיות ולא אומרים שום מילה הקשורה לשיח הפסיכולוגי. כלומר, לא אומרים "אימא שלי עשתה לי ככה", "אבא שלי עשה לי ככה", אלא מדברים על קורבנות, על ירידת גשם, על כתובות, על מסים, על חצרות. מתוך שמדברים על דברים לגמרי לא אישיים אתה לומד להכיר את האדם ולומדים להכיר אותך. זו אופציה של חיים חברתיים שהיא גם עדינה מבחינת הפלישה לתוך הפרטיות והיא גם חמה, יוצרת קרבה. שותפות עם אנשים שאף על פי שאני מתנגדת לעמדתם והם מתנגדים לעמדתי נוצרת

בינינו קולגיאליות, כי אנחנו אוהבים משנה או תלמוד. במובן הזה – וכאן אני פוליטיקאית לא רק בתפקיד אלא גם במחשבה – אני רואה בתלמוד ובמשנה קרקע משותפת ליהודים בעולם. אני לא רואה שום קרקע משותפת אחרת, כי אנחנו לא מסכימים על כלום. וכשלושים יחד ומגיעים לאי־הסכמה הזאת מתוך אותו טקסט נוצרת שותפות. המחלוקת היא תענוג, והיא יכולה להיות עשירה ומפירה. אנחנו כמו שחקני טניס: בסוף היום לוחצים ידיים כי אנחנו קולגות. נדיר שאתה מחבב את מי שמרגיז אותך ומכריח אותך להיכנס למחלוקת, לדין ודברים. אבל בסוף אתה מחבב אותו באמת. החוויה של חברותא היא חוויה ייחודית. זה מייצר מקום בטוח ועדין. זה מתקדם לאט, לא הורסים אחד לתוך השני.

## חינוך לנוער

פורסטנברג: בתי המדרש הפלורליסטיים פונים לציבור המבוגר יותר. לא כדאי לאפשר את הזכות הזאת ואת בניית הזהות הזאת כבר בשלב בתי הספר הממלכתיים?

קלדרון: הסיבה לכך שאנחנו אוהבים תלמוד ולומדים אותו בזמננו ועל חשבוננו ובמסירות נפש היא שזה לא נלמד בבית הספר. אני חושבת שתלמוד הוא לא חומר לילדים. צריך להניח להם. בטח לא ללמד אותם "אלו מציאות" בכיתה ז', כשזה לא מעניין אותם. הייתי פוטרת את כל ילדי ישראל עד גיל 18 מתלמוד, ואז מאפשרת את הלימוד למי שממש רוצה. זה לא טקסט לכולם. משנה דווקא אפשר ללמוד, שילדים ידעו בעל פה משנה, שיידעו את המילים אפילו בלי לחשוב עליהן, וכשיגדלו יתחילו לחשוב. זה לא ספר לילדים. לדעתי, החינוך הדתי יורה לעצמו ברגל בזה שהוא מכריח ילדים ללמוד תלמוד. זה צריך להיות כמו חוג שחמט או מתמטיקה למצטיינים. לא לכולם. בהקשר הזה אני מאמינה באליטיזם.

# שיחה עם הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

## תלמוד וחילוניות יהודית

שאלה יסודית היא איזו משמעות יש לספר דתי כמו התלמוד בהקשר שאינו דתי. תשובתי היא שאין לו משמעות, או שמשמעותו שולית לגמרי. אם זה ספר דתי, הרי הוא עוסק בנושאים דתיים ויש לו משמעות בעיקר בתוך ההקשר שלו. מה משמעות המוזיקה בחברה של חירשים-אילמים? התשובה היא שאין לה משמעות. אבל האם המוזיקה אינה מוזיקה? יכול להיות שהיא מוזיקה נפלאה, אבל בשביל הקהל הזה היא אינה משמעותית. כיוצא בזה לגבי דברים רבים. לכן השאלה אינה של דת או של חוסר דת, אלא של הקשר. המוזיקה רלוונטית למוזיקה, והמתמטיקה – למתמטיקה. אחת היא אם מדובר במאה השמונה-עשרה, התשע-עשרה, העשרים או העשרים ואחת – עדיין יש אנשים הלומדים תלמוד בתוך הקשרו; עדיין יש אנשים הלומדים תורה לשמה.

השאלה היא מה אפשר בכלל לעשות בספר שהוא במידה רבה מאוד ספר דתי: מה השימוש שאתה יכול לעשות בו לדברים אחרים? זו בעיה כללית. נניח שעשו דבר מה למען מטרה אחת, חשובה או לא – מה משמעות העיסוק בדבר אם אינני מוצא בו שום רלוונטיות לגביי? נניח שאדם יושב ומנתח את יצירותיו של אלבר קאמי, והן לא מעניינות אותו. גם אם הוא ישב וכתב על זה שני ספרים, או עשרה ספרים, והוא ישקיע את כל ימיו בכתיבת עוד הסבר, הספרים לא מעניינים אותו, הנושאים שלהם לא מעניינים אותו, וגם הסופר לא מעניין אותו. יש תיאור יפה של איכר שמוצא קערה מפוארת ששייכת למלך ולא יודע מה לעשות בה, ולבסוף הוא אומר: "מצוין, נוכל לשים בקערה עיסה והתרנגולים יוכלו לאכול ממנה". המשל והנמשל כאן לא כל כך רחוקים, מדובר כאן בעניין אחד: האם אני יכול להשתמש – נקרא לזה, בכתר של המלך – לאיזשהו דבר אחר? מה עושה אדם לא דתי עם טקסט דתי, עם מתח דתי, עם חוויה דתית?

פה בארץ קיימת תופעה ההופכת את הבעיה לחמורה הרבה יותר. ליהדות יש כל כך הרבה צדדים מעשיים, אבל פה בארץ עושים חיתוך שאינו נכון, חיתוך המבחין בין דתי ללא-דתי. האמת היא שיש נקודת חיתוך אחרת: בין שומרי מצוות לבין אלו שאינם שומרים מצוות. והדברים אינם זהים כלל. יש שומרי מצוות שמבחינה פנימית אינם דתיים, ויש המון אנשים שאינם שומרים שום מצווה והם דתיים. החלוקה של דתיים ולא-דתיים נוצרה במקרה, אבל למעשה אין כאן חלוקה.

אני רוצה לגשת לשאלה מצד אחר: באופן כללי, כמה אנשים יש בארץ שאפשר להגיד עליהם שהם באמת חילונים? עיתון הארץ ערך פעם משאל שבו נשאלו אנשים אם הם מאמינים בקדוש-ברוך-הוא, בקדושת התנ"ך ובייעוד ובייחוד של עם ישראל. אחוזים גבוהים אמרו שכן. אפילו להיות אתאיסט זה לא פשוט. לא פשוט שבן אדם חילוני יהיה גם אתאיסט. חילוני גמור יכול להיות אגנוסטי. זה הרבה יותר קל. אבל בשביל להיות אתאיסט צריך שלב נוסף, ואני לא בטוח שאדם ממש חילוני יכול להיות אתאיסט. כמו שאומרים באנגלית: "There are very few atheists in foxholes". שאלה זו שייכת במידה מסוימת לפילוסופיה או לפסיכולוגיה. האם אפשר לקבוע מה אחוז האנשים הדתיים פה בארץ? אפשר לעשות חלוקה כזו או אחרת, בוודאי על פי ההגדרות "דתיים" ו"לא-דתיים". השאלה היא כמה אנשים דתיים יש כאן על פי הגדרה יותר פנימית. אני



מתאר לעצמי שהם רוב ניכר (יכול להיות, אם כי לא בדקתי, שאפילו יותר מאשר בארצות כמו אנגליה או צרפת. יש לכך סיבות רבות, שחלקן תלויות תרבות). יש חילונים שלא יאמרו שכשהם לומדים גמרא הם מרגישים שהם נכנסים לחיי העולם הבא, אבל זה לא אומר שהם חילונים במובן זה שלתורה וללימוד אין שום נגיעה בהם. לכן השאלה הזאת היא שאלה מורכבת.

## אינטלקטואליזם קדוש

התלמוד שונה מספרים דתיים אחרים. למשל, הוא אינו ספר כמו קיצור שולחן ערוך. הוא שונה כל כך, עד שאפשר להגיד שמה שנכון לקיצור שולחן ערוך ולשמירת שבת כהלכה אינו רלוונטי לתלמוד. אפשר להגדיר את התלמוד מזוויות ראייה שונות, למשל מבחינה היסטורית או תוכנית, אבל קשה לתאר ולהגדיר את מהותו. אני יכול להגיד שזהו ספר שעוסק בדיונים על הלכות של תורה שבעל פה, וזו הגדרה די טובה. היא אינה מדויקת, אבל היא נכונה למדי. ואולם, היא לא מבטאת את המהות, אלא רק מגדירה מהם עיקרי הספר ומה פחות או יותר הנושאים שהוא עוסק בהם. שוב, זה לא מדויק, אבל זה נכון באופן כללי. עם זאת, כיצד נסביר איזה מין ספר הוא התלמוד ומהו ייחודו כספר, כיצירה?

קודם כול, זהו ספר שמבחינות רבות ניתן לטעון שהוא מאוד אינטלקטואלי. נכון שהוא אינו אינטלקטואלי כמו ספר העוסק בפילוסופיה קאנטיאנית, למשל. הוא לא יכול להיות אינטלקטואלי באופן הזה. אבל הוא ספר שעוסק במידה רבה מאוד בנושאים אינטלקטואליים. אני יכול להתפעם ממנו, אבל באותו אופן אני יכול להתפעם גם מהמשוואות של פורייה. זה סוג של התפעמות שנובעת לא מחוויה רגשית אלא מחוויה אינטלקטואלית. אם כן, אפשר להתפעם מדברים אינטלקטואליים, וגם מהתלמוד אפשר להתפעם באופן הזה. עם זאת, יש כאן אוקסימורון, שכן התלמוד עוסק – אם אפשר לקרוא לזה כך – באינטלקטואליזם קדוש. כלומר, מצד אחד זה ספר אינטלקטואלי, ובמידה רבה מתייחסים אליו כאל ספר אינטלקטואלי, אבל זו איננה אינטלקטואליות שיש בעיסוק בנושא שלא מרגישים בו את הקדושה. התלמוד עצמו – לא רק מבחינת המטרות העליונות והנושאים שהוא עוסק בהם, שהם קדושים – הוא ספר קדוש. איך נאמר זאת? ברגע שאני אראה מישהו לוקח ספר של ניוטון, ואחרי שהוא קורא בו הוא נושק לו וסוגר אותו, אני אגיד שמהו השתנה. אבל זה לא קורה.

אינטלקטואליזם קדוש משמעותו היא שאתה מתייחס לעיסוק בתלמוד, לעיון בו, כלמלאכת קודש, וזה הבדל עצום. העיסוק שלך הוא בקודש. כשהראש שלך עוסק במשוואות של ניוטון, למשל, הוא לא עוסק בקודש אלא במשהו רחוק מזה. הוא עוסק בחיפוש אחרי דבר שאפשר לקרוא לו אמת – בניגוד למשל למי שעוסק בפוליטיקה, שהשאלה המרכזית שלו היא לא האמת אלא התועלת, וכיצד בזה. אבל כשמתמטיקאי עוסק בתחומו, ואתה שואל אותו: אז מה התכל'ס? הוא יענה לך: זה לא חשוב. יכול להיות שעבודה שעסק בה במשך ארבעים שנה לא תהיה לה שום משמעות בשום מקום בעולם הזה או באיזה עולם אחר, אבל העבודה הזאת היא אמת. הוא יאמר: "גיליתי עוד משהו, חצבתי מתוך ההררים העלומים הללו עוד איזושהי נקודה של אמת". ארדש היה מתמטיקאי. הוא נהג לומר שיש ספר בשמים שיש בו כל הפתרונות לכל המשוואות. הוא כינה אותו "הספר האלוהי". כשהיה רואה איזה פתרון אלגנטי במיוחד לבעיה מתמטית היה אומר:

"זה פתרון 'מהספר'". החיפוש שלו ושל כמותו הוא אחר המוחלט. מבחינתו, העובדה שהוא עוסק במוחלט משמעה שהוא אינו עוסק בשימושי, ומהבחינה הזאת יש בכך משהו הדומה לעיסוק בתלמוד. סוג החיפוש הוא שקובע אם זו התעסקות בדברים קדושים. אם אשיר בהתלהבות "ים-בס-בס-בס", הדבר לא יועיל לי. נצרכת חקירה אינטלקטואלית: אני מבין או לא? מה חלק אלוקי ומה לא? זאת השאלה בסופו של דבר. אני יכול לחבק ספר קדוש אל לבי, ויכול להיות שדי לי בזה. כשמדובר בגמרא, לעומת זאת, דבר כזה יכול להיות יפה מאוד, אבל הוא יהיה חסר. דרוש החיפוש. אבל לא מדובר בחיפוש סתם: התכנים אמורים להיות דברי תורה, תורה שבעל פה. כשאתה עוסק בתורה, עצם העיסוק הוא עיסוק קדוש.

במובן מסוים, התפיסה הזאת של תרבות הלימוד היא סוג של קומוניזם, כלומר ההווה של להיות יחד מתוך משמעות. כשאני עוסק בתורה כתורה, אני חושב במובן מסוים ביחד עם הקדוש-ברוך הוא בלי להתייחס לשאלה מה יהיה אחר כך, מה תהיה או לא תהיה ההלכה למעשה. זוהי שאלה אחרת, והיא לא רלוונטית ללימוד. יש כאן תפיסה שאינה מתקיימת בהכרח בעת הלימוד, לא אצל הילד הקטן ולא אצל הרב הגדול, אלא היא הצדקה כללית לנושא הזה: אתה מתקשר עם הקדוש-ברוך-הוא, עם המוחלט.

מתמטיקאי אולי לא מכניס לחיפוש שלו את הקדוש-ברוך-הוא אלא רק את האמת. לפי הגדרותיו, שני אלו אינם רחוקים כל כך זה מזה. גם הוא מדבר על המוחלט, על דבר קיים לעד ולעולמי עולמים וכיוצא בזה, ושערכו הוא בעצמו ולא בשום דבר אחר. מבחינה זו, כשאתה עוסק במוחלט אתה עוסק בעולמות שאולי אין להם שום ממשות ואולי גם לא תהיה להם שום ממשות, אבל יש להם ממשות מבחינת האמת. במידה מסוימת אני חוזר להתגלות כשאני אומר שאני מדבר עם הקדוש-ברוך-הוא. התלמוד הוא אפוא ספר שמצד אחד הוא אינטלקטואלי לעילא, אבל מצד אחר נוספת בו הקדושה, ולכן אמרתי שאין עוד ספר כמוהו.

## לעסוק בדברי תורה ולשאול שאלות

אדם שלומד גמרא יושב ועוסק בתורה בלי לשאול אם תהיה לכך משמעות מעשית. השימוש המעשי אינו רלוונטי. הוא יושב ולומד תורה. יש סיפור שאני מתאר לעצמי שאינו אמת: היה פעם נסיך גרמני קטן שרצה לדעת מה היהודים עושים בישיבה. הוא אמר זאת לאביו, ואביו גזר על הישיבה שתקבל אליה את בנו, שילמד בה. מה לעשות? את גזרת המלך חייבים לקיים. ובכן, טיפלו בו ולימדו אותו והסבירו לו כל דבר ודבר. אחרי כמה ימים הוא נכנס איכשהו לסוגיה הראשונה של בבא מציעא, של "שניים אוחזין". הוא אמר: "דבר אחד אני לא מבין. ישבנו שבוע ודיברנו על כל העניין הזה אליבא דסומכוס, בזמן שידוע שאין הלכה כמוהו. למה עושים את זה?". ולמה באמת עושים את זה? משום שזו תורה. דבר כזה לא יהיה נכון למתמטיקה, אבל יהיה נכון לתורה.

הנוסח בברכות התורה, "לעסוק בדברי תורה", משמעו המעשה: אתה יושב ועוסק בתורה, והלימוד, בה"א הידיעה, שהוא תורה לשמה, הוא הגמרא. כשאתה עוסק בתורה, בגמרא, הרי ההווה אמינא והמסקנה, ההלכה והלא-הלכה, נמצאות כולן באותה רמת חשיבות. מבחינה זו מדובר בעיסוק שהוא הרבה יותר מופשט, הרבה יותר מרחיק לכת ממה שנמצא בספרים אחרים, שמנסים למצוא

תשובה חד־משמעית. אמנם אנחנו משתמשים בגמרא גם כמכשיר עזר משני כדי לפסוק הלכה, ולשם כך לומדים לעסוק בה גם באופן מעשי. זה חשוב, אבל לא זו מטרתה של הגמרא. ר' עקיבא איגר, למשל, ערך רשימה – בעודו יושב ועוסק בפירושו ובעיונו במשניות – של דברים המצריכים עיון או עיון גדול. כלומר נשאלת שאלה, והשאלה הזאת פתוחה. האם היא עוסקת בדבר חשוב, למשל איך הופכים אנרגיה לחומר או חומר לאנרגיה? לא דווקא. החשיבות היא בעצם שאילת השאלות. החשיבות והמשמעות שניתנות לשאלות, לקושיות, לדיונים ולשאלות נוספות חורגות מכל מה שאני מכיר בכל ספר אחר. אתה מעודד את שאילת השאלות.

אומרים שבשפה של האסקימואים יש מאה מילים נרדפות לשלג, ושבשפה הערבית יש מאה מילים נרדפות לגמל. גם בעברית יש עשר עד 15 מילים נרדפות לגמל. "נרדפות" לא במובן שכולן מציינות את אותו הדבר אלא שיש ביניהן הבחנות דקות יותר: גמל כזה או אחר. ברור שלאסקימואים לא יהיו מילים כאלה לגמל, ולערבים לא יהיו לשלג. אדם שחי בתוך עולם מסוים מבחין בו הבחנות דקות, וכך נוצר אוצר המילים שלו. אני חושב שבגמרא נמצא אוצר המילים הכי גדול ל"שאלה". יש מילים שונות לתאר שאלה קשה, שאלה לא קשה, שאלה שבאה מכוח סתירה או שאלה שבאה מכוח מקור, שאלה שבאה מתוך מקורות זְהִי סמכות, וממקורות שאינם זְהִי סמכות. השאלות בשביל עולם הגמרא הן כמו השלג בשביל האסקימואים. זה העולם של הגמרא – השאלות.

אם אשב עם דף הגמרא שלי, או עם סוגיית הגמרא שלי, אשאל שאלה, אעלה דבר חדש או אפשרות חדשה. כך גם העילוי: הוא יכול לשאול שאלות רבות מסוג זה או אחר, שלפעמים הוא עונה עליהן ולפעמים לא. בישיבות הליטאיות, למשל, אפשר להחיל את החלוקה של "חפצא" ו"גברא" כמעט על כל דבר, ולנסח סוג מסוים של שאלות. דוגמה אחרת היא הרוג'צ'ובר [הרב יוסף רוזין], שהלך בכיוון מסוים ונכנס לעולם של שאלות שלחלק מהן יש משמעות, ואולי אפילו משמעות מעשית. הוא שאל על מושג הרצף מול הנקודתיות: האם דבר הוא רצף, או שהוא עשוי נקודות נקודות? זה סוג שאלה שבו בתנאים מסוימים אפשר להגיד מתי ההבדל בין זה לזה יקבל משמעות. אבל חשיבותו, בסופו של דבר, היא בכך שזהו אופן שיטתי יותר לשאול שאלות. בניסוח קבלי, עניין השאלות קשור להעלאת ניצוצות: בירור כל הצדדים מעבר למציאות הגלויה של הדבר.

מהן בעצם ה"תוספות"? ה"תוספות" הן סוג של גמרא. זאת אומרת, שואלים עוד שאלות. לפעמים לא מדובר בשאלות מעולמות אחרים, אם כי גם כאלה יש, אלא בשאלות מרובד אחר. האדם העוסק בגמרא מחפש את השאלות, ועל ידי כך הוא פותח את הרבדים הלא ידועים, את הרבדים הנסתרים והנעלמים שיש בתוך כל ידיעה. אם תשאל אנשים שעוסקים בפזיקה אטומית "למה לפצח את האטום? למה אתם שוברים את הליתיום? למה אתם שוברים את האורניום? מה יוצא לכם מזה?", הם ישיבו שיש דברים שמתגלים רק תוך כדי התהליך. תהליך השבירה לא נועד לשבור אלא הוא חלק מפתחה וגילוי של הרבדים הנסתרים, הלא ידועים.

איך מבחינים בין פלפול סרק לשאלה אמיתית? פלפול סרק ניכר, בין השאר, כשמהלך שאילת השאלות אינו מביא להתעמקות. אפשר להעלות שאלות רבות ולנסות למצוא פתרונות רבים, ובכל זאת השאלות והפתרונות הללו לא יהיו אמיתיים. כי גם לשאלה יש משטר, אף על פי שאין הגדרה מוקדמת מהי שאלה. כשלמדתי גמרא בהיותי נער, עלתה לי שאלה שהייתה מנוסחת בערך כך: האם לכלל "אין כלל בלי יוצא מן הכלל" יש יוצא מן הכלל? זאת בעיה לוגית. מבחינת ההלכה זו

שאלה לא מעניינת, כי או שנמצא את היוצא מן הכלל או שלא נמצא אותו. זה לא משנה. כשאני שואל את השאלה הזאת אני נכנס לתחום אחר. הנקודה היא שזוהי שאלה לגיטימית. אינני יודע אם יש עליה תשובה, ואם מה שראסל, או אחרים שעסקו בבעיות הללו, ניסו לעשות – כלומר למצוא הגדרות אחרות של לוגיקה – הוא נכון. הלוגיקה בצורתה המקורית הגיעה למסלולים שאין להם תכלית. לשם כך צריך היה למצוא הגדרות אחרות. כך גם בגמרא. יש שאלות שאין להן משמעות כלל, ויש שאלות שיש להן משמעות מעצם העובדה ששאלת אותן. מצד אחד, מכיוון שמדובר בספר קדוש שכל הזמן נתקלים בו בשאלות ובעוד שאלות, כל המרבה הרי זה משובח; מצד שני, אין פתרון כללי לשאלה האם יש גבול לסוג הזה של שאלתנות.

## מציאויות חדשות

מי שלומד, ולומד לשם קדושה, יכול לחשוב שבשבילו העולם לא משתנה. אלא שאין זה כך: העולם יוצר יצירות חדשות, ונשאלת השאלה איך מתמודדים אתן. יש עניין אחד, למשל, שלא נמצא כמעט בספרות שלנו: התייחסות לבעיית היחס בין דת למדינה. זוהי דוגמה שליבוביץ הרבה להביא. צריך למלא את החסך הזה. להוסיף את השאלות הללו לתלמוד. העולם פותח מציאויות פיזיות, טכניות וחברתיות חדשות שיש מקום לשאול עליהן ולבחון אותן. אין די זמן לעסוק בכל השאלות שצריך להוסיף לתלמוד. השאלות שעליהן ידענו עד כה עוסקות ברצועה מסוימת של דברים, ועכשיו יש רצועות נוספות שאנחנו צריכים להתעסק בהן. יש עולמות גדולים שנפתחים, שחלק מהם הם לא רק עולמות פיזיים וטכניים, אלא גם עולמות אידיאיים מסוגים שונים. ועולם אידיאי אפשר לשלול, לחייב, או להיות חצוי לגביו.

## שפיות

התלמוד שמר על שפיות הדעת שלנו. הוא שהשאיר את העם היהודי עם שפוי, הוא המקור לשפיות. כי בתוך היהדות יש לנו שתי אפשרויות, שני קטבים: קוטב אחד גורף אותנו לתחום המעשי-טכני, הפרקטי; והקוטב האחר הוא הקוטב של המיסטיקה, שלוקח אותנו לעולמות עליונים. בין שני העולמות האלה יש מתח, והתלמוד מאזן ביניהם ומחזיק אותנו שלא נשתגע. הדיאלקטיקה של הספר, דיאלקטיקה המובנית בו, היא היוצרת את האיזון. כל העולם היה צריך ללמוד תלמוד כדי שיוכל להיות שפוי.

אחד הדברים שהשפיעו לרעה על השיח הישראלי הוא שכולם פה לומדים תנ"ך, אבל לא לומדים גמרא. בגמרא יש דו-שיח. מי שלומד תנ"ך, לעומת זאת, נהיה נביא קטן. יש פה מדינה עם שישה מיליון נביאים שאינם משוחחים זה עם זה. נביאים אינם מתוכחים, לכן אי-אפשר לשוחח על שום נושא. צריך להתחיל להביא את האנשים לגמרא. עכשיו זה לכאורה משתנה, השאלה היא אם השינוי הזה אמתי.

הבחינה הזאת של שפיות – האם היא שייכת רק לישראל, או שהיא שייכת לכל העולם, שזקוק לה? חלק מהתקולים היו אומרים שצריכים לשוב ולהתחבר לעץ הזית העתיק [כלומר ליהדות]. מבחינה מסוימת העולם זקוק אולי לשוב ולקבל איזו הארה מן התלמוד כדי להישאר שפוי.

# לקרוא את התלמוד עם עמנואל לוינס

## הקדמה

שני הטקסטים של עמנואל לוינס, המופיעים כאן לראשונה בעברית, שימשו הקדמה לקובץ ארבע קריאות תלמודיות (1968, *Quatre lectures talmudiques*) ופתח דבר לקובץ מן המקודש לקדוש: חמש קריאות תלמודיות חדשות (*Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*, 1977). משום מה הם לא נכללו בתרגום העברי של ספרים אלה, שראה אור ב־2001 תחת הכותרת *תשע קריאות תלמודיות*.<sup>1</sup> רצינו לתקן את ההשמטה המצערת הזאת ולאפשר לקוראים הישראלים לגשת אל החיבורים האלה, ההכרחיים להבנת המתודה המקורית ששימשה את לוינס ב"קריאות התלמודיות" שלו – קריאות השואבות השראה הן מן המסורת הפילוסופית המערבית, מכתביו של הוסרל ומהפנומנולוגיה, הן מן המסורת העשירה של הפרשנות היהודית לתנ"ך.

אלה טקסטים קצרים אך דחוסים, החושפים את הקורא להגות הייחודית של לוינס בפירושו לטקסטים התלמודיים. במקום הביטוי "מחשבה יהודית", שעורר בו רתיעה,<sup>2</sup> או הביטוי הטעון והמעורפל "פילוסופיה יהודית", מוטב לכוון צד זה של הגותו "פילוסופיה תלמודית".<sup>3</sup> אף שגולד בקובנה – אחד ממעוזי לימוד התלמוד – לוינס גדל במשפחה של משכילים שלא היה לה חלק בעולם הישיבות.<sup>4</sup> לא פעם הדגיש כי "ניגשנו רק בשלב מאוחר – ובאופן שולי ללימודים פילוסופיים גרידא – אל הטקסטים התלמודיים, שאין לעסוק בהם באופן חובבני ללא סכנה".<sup>5</sup> אמנם הוא פרסם כבר בשנות השלושים, על רקע עליית ההיטלריזם, טקסטים חשובים שדנו בעובדת "היות יהודי".<sup>6</sup> באקלים זה, שנשלט על ידי "אימת המלחמה הקרבה" ועל ידי "תחושה מקדימה של ההיטלריזם

1 עמנואל לוינס, *תשע קריאות תלמודיות*, מצרפתית דניאל אפשטיין, תל אביב: שוקן, 2001 (להלן: *תשע קריאות*).

2 ז'ן-פרנסואה ליוטאר הודה בפני לוינס באכזבה שגרם לו רצונו להגדיר את עצמו בראש ובראשונה "פנומנולוג" ולא "הוגה יהודי". ראו Jacques Rolland and Guy Petitdemange (eds.), *Autrement*, Paris: Osiris, 1988, p. 79. לוינס הבהיר את הסיבות לרתיעתו ואמר שיוכל להסכים לתואר זה אך ורק אם לא ישתמע מכך שהוא "הוגה דתי" הנשען על סמכות הפוסקים התנ"כיים ופוטר עצמו מהעיסק בפילוסופיה ובחשיבה הביקורתית. ראו גם François Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?*, Paris: Actes sud, 1996, p. 130.

3 כהצעתו של פרופ' רוז'ה בורגרה (Roger Burgraeve) – פילוסוף וכומר שהיה חבר קרוב של לוינס – בעת הכנס הבין-לאומי "לוינס בירושלים" שארגנתי ב־2002. דברי הכנס פורסמו בקובץ הזה: ז'ואל הנסל (עורכת). *לוינס בירושלים: פרשנויות פילוסופיות ופרספקטיבות דתיות*, מצרפתית אבנר להב, ירושלים: מאגנס, 2007.

4 להרחבה בנושא ראו Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris: Flammarion, 2006; שלמה מלכה, *עמנואל לוינס: ביוגרפיה*, מצרפתית דניאלה יואל, תל אביב: רסלינג, תשס"ז.

5 ראו להלן, עמ' 40.

6 מוטב לדבר על "העובדה היהודית" או על עובדת "היות יהודי" מדובר על "השאלה היהודית", כשם שפרו הנודע של סרט (ז'אן פול סארטר, הרהורים בשאלה היהודית, מצרפתית מנחם ברינקר, תל אביב: ספרית פועלים, תשל"ח). בנושא זה ראו Jean-Michel Salanskis, *Extermination, Loi*, Paris: Belles-lettres, 2003 *Israël: Ethanalyse du fait juif*.

המאיים בכל מקום",<sup>7</sup> שקד לוינס על "משמעות העשייה הדתית"<sup>8</sup> והפולחן היהודי. במסגרת התפקידים שמילא בארגון Alliance Israélite Universelle החל לעיין גם בחינוך היהודי - עיון שנמשך והעמיק לאחר המלחמה.<sup>9</sup> אולם ההתייחסויות לטקסטים היהודיים המצויות בחיבורים שפרסם בשנות השלושים והארבעים של המאה הקודמת שאובות בעיקר מכתבי הרמב"ם, ולא מן התלמוד.

לוינס החל אפוא ללמוד את הטקסטים התלמודיים רק עם חזרתו מהשבי הגרמני לאחר המלחמה, כשידידו אנרי נרסון הכיר לו את "מר שושני".<sup>10</sup> מרגע שהובא בסוד עולם התלמוד לא חדל להיות מושפע ממנו, בכתביו על היהדות כמו בכתביו הפילוסופיים.<sup>11</sup> לפי לוינס, היהדות היא התנ"ך והתלמוד.<sup>12</sup> בניגוד להרמן כהן או לפרנץ רוזנצווייג, הקרוב לו כל כך, לוינס סבר שאי אפשר לקרוא את התנ"ך באופן ישיר בלי לעבור דרך הפירושים התלמודיים ופירושי פירושים אלה. לצד ההערכה העמוקה שחזר והביע כלפי הפשט של הטקסט התנ"כי, הוא היה קשוב לקריאת הפסוקים האומרים "דרשנו"<sup>13</sup> והתובעים בכל תוקף שיפרשו ויחשפו את המשמעויות הבלתי נדלות האצורות בהם.

לוינס, פילוסוף ונציג מבריק של הפנומנולוגיה, השיב לתלמוד את מקומו בין הנעלות שביצירות הרוח האנושית כשמצא בו ביטוי למחשבה שערכה אינו נופל מערכן של דוקטרינות שהפילוסופיה פיתחה במהלך הדורות. כך אמר באומץ: "הכול כבר נחשב באזור אגן הים התיכון במהלך המאות שלפני הספירה ואחריה".<sup>14</sup> דבר מן האנושי אינו זר לחז"ל: בין הנושאים הנדונים ב"קריאות התלמודיות" אפשר למצוא את המחילה על עברות בין אדם לחברו, את ה"פיתוי" לדעת לפני

<sup>7</sup> ראו לוינס, מי אתה (לעיל הערה 2), עמ' 90. ראו גם דברי לוינס על הביוגרפיה שלו: "היא עומדת בצלם של תחושה מקדימה של הזוועה הנאצית - ושל זיכרונה" (עמנואל לוינס, "חתימה", חירות קשה: מסות על היהדות, ב, מצרפתית עידו ושמואל ויגודה, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 372 [להלן: חירות קשה]).

<sup>8</sup> על פי כותרת מאמרו משנת 1937. תרגום עברי של המאמר פורסם אצל הנסל, לוינס בירושלים (לעיל הערה 3), עמ' 4.

<sup>9</sup> ראו חירות קשה, במיוחד "הרהורים על החינוך היהודי", עמ' 345-348.

<sup>10</sup> Monsieur Chouchani, 1895?-1968. הכוונה למורה הגאונים והמסתורי שפתח בפני לוינס את שערי התלמוד ב-1947. ראו עליו אצל זאב הרוי, "שושני על נבואת משה רבנו", בנימין איש שלום (עורך), ברכי שלום: עיונים בהגות היהודית, מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים: בית מרשה בירושלים ומכללת רוברט מ' ברן, תשס"ז, עמ' 459-465, והמקורות הנזכרים בהערות 1-2, 14; מאשה טורנר, "ערב אחד עם מר שושני: מעשה שהיה", שם, עמ' 467-468; Salomon Malka, *Monsieur Chouchani: L'énigme d'un maître du XXe siècle*, Paris: Lattès, 1994

<sup>11</sup> דמות המשיח והנחמה שהוא מעניק לאדם הסובל מופיעים כבר ב-1947, השנה שבה הכיר את מר שושני, בספרו הפילוסופי מן הקיום אל הקיים (De l'existence à l'existant, 1947). קשר זה בין המשיח לנחמה מופיע בתוך חירות קשה, חלק שני: "טקסטים משיחיים", עמ' 150.

<sup>12</sup> תפיסה זו שגורה בכתביו. ראו לדוגמה עמנואל לוינס, מעבר לפסוק, מצרפתית אליזבת גולדוין, תל אביב: שוקן, 2007, עמ' 182; חירות קשה, עמ' 231.

<sup>13</sup> "אם אמנם ראוי לגלות הססנות רבה בכל הנוגע לפרשנות המקרא [...] הרי אפשר להפגין תעוזה כלפי הסוגיות התלמודיות הפונות מלכתחילה לתבונתם ודורשות פירוש. הן אומרות תדיר 'דרשנו'" (חירות קשה, עמ' 153).

<sup>14</sup> ראו להלן, עמ' 37.

מעשה (להקדים את ה"נשמע" ל"נעשה") ואת נזקי האלימות.<sup>15</sup> באמצעות "המתודה הפרדיגמטית" שלו<sup>16</sup> ביקש לוינס לחשוף את קטגוריות המחשבה הייחודיות לתלמוד; ולגלות את המשמעויות, הרחוקות מלהיות שרידים של עבר מהולל, אך עבר שאבד עליו הכלח, והן רלוונטיות ל"ענייני השעה שלנו", כדבריו.

הקדמותיו של לוינס ל"קריאות התלמודיות" שלו מטילות אור על היקף הפרויקט שהקריאות מבטאות. לדידו, התלמוד אינו מושא ליראת קודש וגם לא אובייקט למחקר מדעי כי אם טקסט חי החובק משמעות שמובנותה, המושגת באמצעות לימוד בלתי פוסק, הבטיחה את הישרדות העם היהודי במשך כל שנות קיומו ועודנה חיונית ליהודים החיים במדינת ישראל. כלשונו של לוינס ב-1951,<sup>17</sup> הקמת מדינה יהודית עצמאית על אדמת ארץ ישראל אינה תכלית כשלעצמה. היא הזדמנות פז לממש את דוקטרינת הצדק שהעם היהודי טיפח במהלך קיומו, היכולה סוף סוף להתגשם באופן קונקרטי במסגרת המוסדות הייחודיים לישראל כמדינה מודרנית. מנקודת מבט זו יש חשיבות מכרעת ללימודי הטקסטים המסורתיים שבהם נהגתה דוקטרינת צדק זו. כשלוניס פרסם ב-1968 את הקדמתו לארבע קריאות תלמודיות הוא עדיין היה משוכנע בחשיבות המשימה שהייתה בעיניו ייעודה העליון של הציונות, משימה הטומנת בחובה את משמעותה של נוכחות העם היהודי בארצו, שאותה מצא סוף סוף: לתרגם ל"יוונית" – היינו השפה המדוברת בחברה המודרנית – את החוכמה העתיקה אך האקטואלית תמיד של התלמוד; להגשים, בעזרת המוסדות הפוליטיים, המשפטיים והחברתיים של מדינת ישראל, את אידיאל הצדק החברתי הגלום בטקסט מכונן זה של היהדות.

"הכול יסכימו ברצון כי חשוב ביותר שנדע האם אנו מרומים על ידי המוסר"<sup>18</sup>: הספקנות, האדישות והיחסיות המאפיינות את החברה ה"פוסטמודרנית" שלנו, והנטייה לצמצם את המוסר לכדי אידיאולוגיה ותו לא<sup>19</sup> – אלה עלולות להביא אנשים מסוימים לחשוב שהפרויקט של לוינס אינו אלא אוטופיה. עם זאת, התופעות יוצאות הדופן של השנים האחרונות, החל ב"שיבה לארון הספרים היהודי" וכלה באוהלי המחאה החברתית של קיץ 2011, מראות שהשאיפות שלוינס הביע בהקדמות ל"קריאות התלמודיות" שלו – חיפוש אחר לימוד של מקורות יהודיים התקף לענייני השעה והגשמת הצדק החברתי – אקטואליות מתמיד. ישנה חשיבות רבה לעובדה שחשיפת יצירתו של לוינס בישראל ותפוצתה המרשימה מקבלות מקום בהקשר זה, שבו התקוות שהתעוררו עם הקמת המדינה נותרות – גם יותר משישים שנה אחר כך – בנות קיימא.<sup>20</sup>

## ז'ואל הנסל

ירושלים, אדר ב' תשע"ד, מרץ 2014

<sup>15</sup> ראו על כך "אל עבר הזולת", "פיתוי הפיתוי" ו"נזקי אש", תשע קריאות.

<sup>16</sup> ראו להלן, עמ' 40.

<sup>17</sup> ראו "מדינת ישראל ודת ישראל", חירות קשה, עמ' 291-296.

<sup>18</sup> עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף, מסה על החיצוניות, מצרפתית רמה איילון, עריכה מדעית ז'ואל הנסל, ירושלים: מאגנס, 2010, עמ' 1.

<sup>19</sup> ראו עמנואל לוינס, "אידיאולוגיה ואידיאליזם", על אלוהים העולה על הדעת, מצרפתית רמה איילון, עריכה מדעית ז'ואל הנסל, ירושלים: מאגנס, 2013.

<sup>20</sup> על קבלת יצירתו של לוינס בארץ ראו הקדמתי, "לוינס בישראל", בתוך חירות קשה.

## עמנואל לוינס: הקדמה ל"ארבע קריאות תלמודיות"<sup>21</sup>

לז'ול בראונשוויג, שידע לקבל, לפאר ולהעביר הלאה, והכול מתוך אהבה<sup>22</sup>

ארבעת השיעורים התלמודיים המכונסים בקובץ זה הם תמלילי הרצאות שניתנו בשנים 1963–1966 במסגרת "כינוסים של אינטלקטואלים יהודים" שמקימת המחלקה הצרפתית של הקונגרס היהודי העולמי מדי שנה בשנה בפריז מאז 1957.<sup>23</sup> לכל אחד מהשיעורים האלו קודם תרגום הטקסט התלמודי שאותו הוא מפרש\*.

אפשר לזהות בנושאי ההרצאות האלה סוגיות מן הסוג הכללי: מחילה על פשע שאין לו כפרה;<sup>24</sup> ערך הזמינות הבלתי מוגבלת, ללא התחייבות לאדם מסוים;<sup>25</sup> האלימות הכרוכה ביצירה הפוליטית; הקשר בין צדק למוסר אישי. אנו מקווים שחקירת הטקסטים התלמודיים תאפשר לנו לרומם נושאים אלה מעל לאקטואליות הארעית שבה הם נוגעים לנו, וכן לעמת את החוכמה התלמודית עם מקורות חוכמה אחרים שהיהודי המערבי מכיר בהם. השיעור השלישי, העוסק בקום המדינה, נכתב שנתיים קודם לפולמוסים שהתעוררו בכל מקום בעקבות מלחמת ששת הימים, ביוני 1967, שמדינת ישראל הייתה חייבת לנצח בה.

<sup>21</sup> תרגום מצרפתית: רמה איילון; עריכה מדעית, מבוא והערות: ד"ר ז'ואל הנסל. ההערות המסומנות בכוכבית הן מאת המחבר. ההערות הממוספרות והתוספות בסוגריים מרובעים הן מאת העורכת המדעית.

<sup>22</sup> Jules Braunschvig, 1908–1993, נשיא הארגון הצרפתי Alliance Israélite Universelle בשנים 1976–1985 ולימים נשיא כ"ח ("כל ישראל חברים") בישראל. ראו עליו <http://judaisme.sdv.fr/perso/dirige/braunsch>

<sup>23</sup> על "הורתן ולידתן של הקריאות התלמודיות" במסגרת כנסים אלו ראו הקדמתו של שמואל ויגודה בתוך חירות קשה.

\* בספרי חירות קשה, שראה אור ב־1963 בהוצאת Albin Michel, מופיעים שני שיעורים תלמודיים נוספים, שניתנו בשנים 1961 ו־1962 (הללו התפרסמו בחלקו השני של הספר). שיעורים אלה התפרסמו גם בשתי אסופות כנסים בהוצאת PUF. הראשון שבהם, המופיע כאן, ראה אור באסופה השנייה: *La Conscience juive face à l'histoire: Le pardon*, Paris: PUF, 1965, pp. 289–304. לשיעורים המתועדים באסופות מצורפים הדיונים שליוו אותם בזמנו [במהדורה העברית, בספר *תשע קריאות תלמודיות*, הסדר הפוך: תרגום הטקסט התלמודי מופיע אחרי השיעור המפרש אותו].

<sup>24</sup> הכוונה היא לפשעי הנאצים. ראו הדיון הנוקב בשאלה "האם אפשר לסלוח לגרמנים – ובפרט להיידגר", "אל עבר הזולת", *תשע קריאות*.

<sup>25</sup> כלומר לעמוד לרשות הזולת, להיות מוכן ומזומן. זו האחריות הנדונה בקריאה התלמודית השנייה, "פיתוי הפיתוי", והמתוארת שם כ"תמימות". אחריות זו לזולת היא אחריות אפרורית. היא אינה נובעת מ"התחייבות" מוקדמת או מהחלטה שהסובייקט מקבל באופן חופשי. ראו *תשע קריאות*, עמ' 57–59.



התוכנית "כינוסים של אינטלקטואלים יהודים" הקפידה תמיד לתכנן שיעור תלמודי – לצד שיעור תנ"כי – הנסב על התמה הכללית שהוצעה לחבריה. אסור היה שלימוד פרשני זה של טקסט תלמודי ילבש צורה של מעשה דתי, דוגמת מדיטציה או דרשה המשולבים בתפילה – לא במחשבת המארגנים ולא בפועל. צביון דתי כזה היה עומד בסתירה למהותו הממשית של התלמוד, שהאינטלקטואל רשאי להתחקות עליה.

התלמוד הוא העתקה של המסורת היהודית שבעל פה. הוא קובע את אורחות חיי היומיום, את חיי הפולחן וכן את המחשבה – ובכללה הפרשנות של כתבי הקודש – של יהודים הדבקים ביהדות. אפשר לזהות בו שתי רמות: הרמה שבה נשמרים דברי החכמים המכונים תנאים – דברים שנבחרו, הועלו על הכתב וכונסו בידי רבי יהודה הנשיא בשלהי המאה השנייה לספירת הנוצרים באוסף הידוע כמשנה.<sup>26</sup> לתנאים היה קשר שאין עליו עוררין לפילוסופיה היוונית. המשנה הפכה מושא לדיונים חדשים שניהלו על פי רוב בארמית חכמים הנקראים אמוראים, שנסמכו בהוראתם בעיקר על דברי התנאים שרבי יהודה הנשיא לא הכניס אל המשנה. הדברים "הנשארים בחוץ" האלה, המכונים ברייתות,<sup>27</sup> מתעמתים עם המשנה ומסייעים לשפוך עליה אור. הם פותחים בה אופקים חדשים. יצירתם של האמוראים הועלתה גם היא על הכתב בשלהי המאה החמישית וזכתה לשם גמרא. פרקי המשנה והגמרא, הכרוכים יחד (המשנה היא התמה שהגמרא מפרשת) במהדורות הרווחות, מלווים פירושים מאוחרים יותר של רש"י והתוספות, והם התלמוד.

לתלמוד שתי גרסאות מקבילות: התלמוד הירושלמי מציג את עבודת בתי המדרש בארץ ישראל, והתלמוד הבבלי, המאוחר מהירושלמי בכמאה שנה, הוא מפעלם של בתי מדרש בעלי שם שפעלו במסופוטמיה. כל הפסקאות המפורשות להלן לקוחות מהתלמוד הבבלי. גם את הטקסטים התלמודיים אפשר לחלק לשתי קבוצות: הלכה ואגדה (אולם הם לא תמיד משתייכים באופן מובהק לאחת מן הקבוצות).

ההלכה מכנסת את הסוגיות הנוגעות למראית עין רק לכללי החיים הדתיים, החברתיים והכלכליים, וכן למעמד האישי של היחידים.<sup>27</sup> למעשה, כל הכללים האלה מלווים בהשלמות פילוסופיות המוסוות לעתים קרובות תחת סוגיות הנוגעות ל"מצוות עשה" או ל"מצוות לא תעשה", שדומה שעוררו בקרב החכמים עניין מְדִי.

אין ספק שכאשר חכמי התלמוד דנים ברשות לצרוך או שלא לצרוך "ביצה שנולדה ביום טוב", או בפיוץ שיש לשלם על נזק שגרם "שור מועד", הם אינם דנים בביצה או בשור גופא אלא מערערים באופן סמוי על הרעיונות היסודיים. אכן, יש צורך במורה אמת<sup>28</sup> לתלמוד כדי לדעת זאת בוודאות; הסקת הסוגיות הפילוסופיות, שנשכחו זה מכבר על ידי התלמודאים של היום, מאותן סוגיות

\* העברית של המשנה, השונה בתחבירה מן העברית התנ"כית, היא אחד המקורות המרכזיים של העברית המודרנית.

<sup>26</sup> פירוש המילה "ברייתא" הוא "חיצונית" (מלשון "בר", כלומר "חוץ").

<sup>27</sup> דיני משפחה, נישואים וגירושים.

<sup>28</sup> הכוונה היא ל"מר שושני". ראו לעיל הערה 10.

פולחניות – שחשיבותן רבה להמשכיותה של היהדות – תדרוש כעת מאמץ גדול. כמו כן, בחתירה המיוחלת לחידוש המחקר בתחום זה, ברור שלא נוכל להתחיל מהסוף.

אולם ה"פילוסופיה", או המקבילה של מה שהפילוסופיה מסמלת במחשבה היוונית, רוצה לומר המערבית (כיוון שגם אם התלמוד אינו פילוסופיה, המסכתות שלו הן מקור נעלה לאותן חוויות שמהן ניזונות הפילוסופיות),<sup>29</sup> מופיעה בתלמוד בין השאר בדמותם של משלים ופתגמים. אלו הן הסוגיות ההולכות יד ביד עם ההלכה, שאנו מכנים אגדה. במבט ראשון, האגדה עוטה חזות מחמירה פחות בעיני אלה שאינם מצויים בה או נמצאים בתחילת לימודם, והיא נחשבת – לא תמיד בצדק – לקלה יותר. מכל מקום, היא מוכנה לקבל פירושים ברמות שונות. בארבעת השיעורים שלנו הסתמכנו כמעט לחלוטין על האגדה.

אם כן, הטקסט התלמודי אינו בגדר "שיח מטיף" כלל, אף כי מהותו יכולה ללבוש צורה של ז'אנר ספרותי זה כאשר הוא מתנוון. אף על פי כן, אנו יכולים לזהות את כוחו בצורתו המקורית גם כשהוא עטוף ומרוכך בהגיגים שאינם שואפים אלא להתחסדות. כשהוא לעצמו, הטקסט התלמודי הוא התמודדות אינטלקטואלית והיפתחות נועזת אל שאלות – אפילו המרגיזות ביותר – שאליהן הפרשן רואה לעצמו חובה לפלס דרך בלי ללכת שולל אחר מראית העין של התפלפלויות עקרות שלאמתו של דבר טמונה בהן שימת לב מופלגת אל הממשי. דפי התלמוד – מבודחים, תמציתיים בניסוחיהם האירוניים או היבשים ועם זאת להוטים אחר האפשרי – מכילים מסורת שבעל פה ולימוד שהועלו על הכתב במקרה, ושחשוב להשיבם לחיי הדיאלוג והפולמוס שמתוכם משמעויות רבות – אך לא שרירותיות – מופיעות ופועמות בכל היגד והיגד.<sup>30</sup> עמודים אלה תרים אחר סתירות ומצפים מהקורא לבטא חירות, יצירתיות ותעוזה. בלעדיהן, טיעון שנסק אל שיא של הפשטה ודיוק אינו יכול לבוא בסמיכות לתבניות לוגיות מסוימות של פרשנות שהן שגרתיות בתכלית. כיצד יוכלו מהלכים משונים, גם אם הם מוסדרים בחוקים,<sup>30</sup> האמורים לקשור את דברי החכמים אל פסוקי התנ"ך, לבוא במחיצת דיאלקטיקה עליונה? "חולשות" הללו אינן מוסברות על ידי אדיקות המחברים וגם לא על ידי תמימותו של הציבור. אלה איתותים רמזניים מאת מוחות ביקורתיים ביותר החושבים מהר והפונים אל דומיהם. הם הולכים בדרכים אחרות מאלה שיצדיקו מסקנות מופרכות של חכמים הנשענים על סמכותה של האות המתגלה והאנוסה.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> על "החוויות הטרומ-פילוסופיות" שעליהן נשענת כל פילוסופיה ראו עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו, מצרפתית אפרים מאיר ושמואל ראם, ירושלים: מאגנס, 1995, עמ' 37. בעבור לוינס זוהי הקריאה שקרא בשנות נעוריו את התנ"ך ואת גדולי הקלאסיקנים של הספרות הרוסית ושל הספרות העולמית בכלל.

\* לא פשוט לעורר לחיים דיאלוג בגופו הכתוב. על כן שימרנו בפירושו את צורת השיח שבעל פה שהייתה לו בכינוסים, ואפילו השארנו את קריאות הביניים שהופנו אל חבר או אל בן שיח זה או אחר שנכחו באולם.

<sup>30</sup> הכוונה היא לכללים המוגדרים בתלמוד והחלים על פרשנות המקרא, כגון שלוש-עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן – רשימת המידות שניסח רבי ישמעאל.

<sup>31</sup> ייתכן שלוינס רומז כאן לביקורת שנהג למתוח עליו ידידו ולדימיר רבי, היסטוריון וחבר בכינוסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית: "קראתי את פרקי המקרא שהוזכרו [בקריאה התלמודית של לוינס], ולא מצאתי בהם דבר ממה שמייחס להם התלמוד [...]" (תשע קריאות, עמ' 46). ביקורת דומה (אף כי היא נועדה לפסול את הפרשנות היהודית) ניסח שפינוזה בספרו מאמר תיאולוגי-מדיני,

עמידה על החירות ועל הא־דוגמטיות שבפרשנות פירושה בימינו הסתמכות על המתודה ההיסטורית, או – כשמדובר בטקסט המתייחס לנתונים דתיים (אלה המקוטלגים מיד כספרות מיתית) – כניסה לניתוח סטרוקטורליסטי. איש אינו יכול להתכחש למאורותיה של ההיסטוריה אלא שאנו סבורים כי אין בהן די. אנו תופסים את הטקסט התלמודי עם היהדות המגולמת בו כמורה, ולא כמארג מיתוגני<sup>32</sup> של שרידים. אנו משתדלים אפוא לקרוא טקסט זה בראש ובראשונה מתוך כבוד לנתוניו ולמוסכמותיו, בלי לערב במשמעות העולה מהקשרי אותם נתונים ומוסכמות את השאלה שהם מציבים להיסטוריון ולפילולוג. האם צופי התיאטרון השקפירי התייעגו להפגין את שכלם הביקורתי בכך שאימנו אותו לחשוב שבמקום שבו כרזה מציינת ארמון או יער ישנם לאמתו של דבר רק קרשים חשופים? רק אז ננסה לתרגם את המשמעות העולה מנתוני הטקסט לשפה מודרנית, כלומר לסוגיות המעסיקות אדם המודרך על ידי מקורות רוחניים אחרים מאלה של היהדות, מקורות שהשתלבותם יחד יוצרת את הציוויליזציה שלנו. המטרה המרכזית של פרשנותנו היא לחלץ את ההשקפות האוניברסליות מהפרטיקולריזם המדומה שבתוכו כולאים אותנו הנתונים השאובים ממה שנהוג לכנות בטעות "ההיסטוריה הלאומית של ישראל". הבאנו את נימוקינו לאותו כלל של אוניברסליזציה או הפנמה בעמודים הראשונים של השיעורים המובאים כאן.<sup>\*</sup> לתפיסתנו, התקופות ההיסטוריות השונות יכולות להתקשר זו לזו על סמך משמעויות שאפשר לחשוב עליהן, ואחת היא מהם השינויים החלים על החומר המסמן אשר מצביע עליהן. האם הכול כבר נחשב מקדמת דנא? התשובה מחייבת זהירות. אפשר לטעון לכל הפחות שהכול כבר נחשב באזור אגן הים התיכון במהלך המאות שלפני הספירה ואחריה. האם הפרשנות שאנו מציעים פזיזה בשל הנחת יסוד זו? אם כן, הריהי נוטלת בלב שלם את הסיכון שבפזיזות. יתרה מזו, אפשר שהיא מושתתת על פזיזות פזיזה עוד יותר, כזו שלא נוכל אלא להמשיך ולהסתכן בה כשנערוב לתמידיותו ולהמשכיותו של ישראל; לאחדות תודעתו העצמית עם חלוף העידנים; ובסופו של דבר – לאחדות תודעתה של אנושות התובעת לעצמה אחווה ואחידות מבעד לזמן ולמרחב, תודעה שההיסטוריה של ישראל סרטטה את האידיאה שלה, גם אם האנושות, המודעת כעת לאחדותה, מרשה לעצמה לערער על ייעודו של ישראל, על האוניברסליות הקונקרטי שלו. האנטישמיות – תופעה יחידה במינה – כלום אינה מעידה על טבעו של ייעוד זה, החורג מן הלוגיקה? כאשר ההיסטוריה היהודית רוצה להיות גם קרקע, על אותה קרקע עצמה שאוחדה בכוח האוניברסליות הקונקרטי שלה, ושבה נחלש תוקפה של החלופה הלאומית האוניברסלית, אנטישמיות על־זמנית זו נמשכת בדמותה של אנטי־ציונות.

אשר בו האשים את חז"ל שכפו על האות הכתובה של הטקסט התנ"כי משמעויות שאינן נמצאות בו. לוינס דחה ביקורת זו וראה באופן חיובי בהחלט את "התעלותה של הרוח התלמודית מעל לאות הכתובה במקרא" (תשע קריאות, עמ' 47).

<sup>32</sup> כלומר, היוצר מיתוסים.

\* ראו גם בספרי חירות קשה [עמ' 127-128 במהדורה העברית].

אולם המשמעויות העולות מן הטקסטים התלמודיים, שאת תמידיותם נבקש להראות, נרמזות באמצעות סימנים שחומרייתם שאובה מהתנ"ך, מסיפוריו, מחקיקתו האזרחית והפולחנית, מאמירתו, ממאגר שלם של מושגים תנ"כיים, וכן ממספר מסוים של אירועים, מצבים, או במובן כללי יותר, נקודות ציון מימי רבנים – או חכמים – המדברים בתלמוד. על אף התמורות במובן, שאולי עברו במהלך הזמן על הפריטים באותו מאגר מסמן, על אף אקראיותן של הנסיבות שכוננו את אותם סימנים והעניקו להם את כוחם הסוגסטיבי, אנו סבורים שבמחקר היסטורי גרידא אין כדי להאיר סמליות זו; וקל וחומר שחקירה צורנית מהסוג הסטרוקטורליסטי אינה נראית לנו הולמת כאן.

ההבחנה בין שני מישורים שהתקיימו בעבר אכן מוצדקת: מישור השייך באופן חד-משמעי להיסטוריה, המתבהר רק לאחר התיווך המדעי והביקורתי של ההיסטוריון והאוצר בתוכו בהכרח ממד מיתי; ומישור השייך לתקופה מאוחרת יותר והמוגדר מתוך התקשרותו לאקטואליות ולהבנת האקטואליות באופן בלתי אמצעי\*.

אפשר לקרוא לקשר הבלתי אמצעי הזה "מסורת חיה" ולהגדיר במושג זה עבר שייקרא מודרני. הסיפורים וההגגים התנ"כיים שייכים למישור הראשון. האמונה לבדה מאפשרת לגשת אליהם בדרך בלתי אמצעית. המודרניסטים, שאיבדו את הגישה הזאת, מתייחסים אליהם כאל מיתוסים, והם זקוקים למתודה ההיסטורית כדי לחלץ מהמיתולוגיה את המעשים ואת הדמויות שבתנ"ך. אולם פרדוקסלי ככל שהדבר עשוי להישמע, התלמוד, חרף קדמוניותו ודווקא בשל המשכיות הלימוד התלמודי, עדיין שייך להיסטוריה המודרנית של היהדות; עמו מתנהל דיאלוג ישיר. כאן נעוצה בלא ספק מקוריותה של היהדות: קיומה של מסורת רציפה באמצעות מסירתם ופרשנותם של הטקסטים התלמודיים, כאשר פירושים נשענים על פירושים.

התלמוד אינו המשך פשוט של התנ"ך; הוא תופס עצמו כרובד שני של משמעויות. בהיותו ביקורתי ובעל תודעה מלאה הוא מחדש את משמעויות התנ"ך על פי הלוך רוח רצינולי. חכמי התלמוד, הרבנים המכונים חכמים, נוטלים לעצמם סמכות שונה מזו של הנביאים, שאינה נחותה ואינה נעלה ממנה. מה פירוש המילה חכם? אדם מיושב בדעתו, בר דעת או בעל שכל ישר? כאן נחוצה חקירה פילולוגית יסודית. חכמי התלמוד עצמם, אגב, קראו לפילוסופים היוונים חכמי יוון.

הדברים שפול ריקר<sup>33</sup> אומר על ההרמנויטיקה – המנוגדת לניתוח הסטרוקטורליסטי, שאינו מתאים להבנת המשמעויות העולות ממקורות יוניים ושמייים – מוכחים בפרשנות של הטקסטים

\* Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen: Mohr, 1931; Gerhard Krüger, Marcel Régnier and Éric Weil, *Critique et morale chez Kant*, Paris: Beauchesne, 1960, p. 26 ff.

<sup>33</sup> Paul Ricœur, 1913–2005, פילוסוף צרפתי שעסק בכמה תחומים: פנומנולוגיה, הרמנויטיקה, פסיכואנליזה ותיאולוגיה פרוטסטנטית. הוא התמקד בנושאים הקשורים לשפה כגון המטפורה, הסמל, הסימן והמסומן. אחד מספריו תורגם לעברית: פול ריקר, על התרגום, תל אביב: רסלינג, 2007.

התלמודיים. אין דבר רחוק יותר מהם ממבנה החשיבה ה"פראית"<sup>34</sup>. התלמוד אינו ממשיך בשום אופן את ה"סגנון" של התנ"ך, גם בעבור מי שירצה לראות בתנ"ך יצירה מיתית. אמנם התנ"ך מספק את הסמלים, אבל התלמוד אינו "משלים" את התנ"ך במובן שבו הברית החדשה מתיימרת להשלים ואף להמשיך את הברית הישנה. שפת התלמוד היא שפה דיאלקטית, היסקית, שפה המתארת לפריטים את "המיתוס התנ"כי" (או מה שנהוג לכנות כך בגסות רוח אינטלקטואלית אף יותר מאשר בכפירה), אגב סילוף המסורת התלמודית שהעבירה לנו אותה) וזוקפת לחובתה את אופיו המיתי כביכול בעזרת איזו מין אירוניה או פרובוקציה. יהיו אשר יהיו הסטרוקטורות שאפשר לחלץ אל נכון מן הסגנון התלמודי, הן תהיינה סטרוקטורות ששום מחשבה אינה מסתדרת בלעדיהן – אפילו לא, יש להניח, מחשבתם של חסידי הסטרוקטורליזם. מבחינה צורנית, השימוש שעושה התלמוד בנתונים התנ"כיים כדי לחשוף את חוכמתו שונה בתכלית ממעשה ה"אלתור"<sup>35</sup> שבו לוקה החשיבה הפראית; התלמוד אינו נסמך על שאריות דברים ששימשו במקומות אחרים אלא על מלאותו הקונקרטי. הכוח הסוגסטיבי אינו משולל אף אחד מההיבטים של האובייקט הסמלי, באופן שהמעטה הסמלי הצר את כל צורותיו סמוי מעין בלתי מזוינת, הנוטה גם לבלבל בין דרך זו של היסמכות על "פסוקים" לבין עבודת אליים של האות [הכתובה].<sup>37</sup> לאמתו של דבר, הפשט, שכל כולו מסמן, עדיין אינו המסומן; על המסומן עדיין נותר להתחקות. הסמליות כאן אינה מורכבת מיסודות קונבנציונליים שיידבקו לבשר הסמל, וגם לא מבחירה שתכריע לטובת תפקידו הסמלי של צד זה או אחר של הסמל. התוכן הקונקרטי של הסמל אינו נמק תחת המעטה הסמלי שמוסכמה או נסיבה מסוימת מעניקה לו. הוא מסמן בכל מלאותו ובכל מה שמוסיפה לו ההיסטוריה המאוחרת שלו. הפרשנות קיבלה תמיד את העשרתו של הסמל באמצעות הקונקרטי.

<sup>34</sup> על פי כותרת ספרו של האתנולוג הידוע קלוד לוי־שטראוס, החשיבה הפראית (מצרפתית אליה גולדין, תל אביב: ספרית פועלים, 1973). ספר זה, שראה אור בצרפת ב־1962, נחשב אחד הטקסטים המרכזיים של הסטרוקטורליזם. הוא מתבסס על ההנחה שיש מערכת מיון קוגניטיבית כלל־אנושית. לוי־שטראוס חוקר בספרו את המבנה, את המנגנונים ואת החוקים של החשיבה ה"פרימיטיבית" או ה"פראית" של שבטים באפריקה, וחושף את מורכבותה. כך הוא שולל את הדעה הקדומה באשר לעליונותה של החשיבה המערבית. לוינס הרבה למתוח ביקורת על לוי־שטראוס ועל הסטרוקטורליזם בשל תפיסתם האובייקטיבית והאוניברסלית ה"אדישה" שאינה מביאה בחשבון את ההבדלים בין תרבות לתרבות ובין חברה לחברה. ראו לדוגמה חירות קשה, עמ' 273, וכן עמ' 418, הערה 522.

<sup>35</sup> במקור: bricolage. זהו מונח מרכזי בתורתו של לוי־שטראוס, המתאר את אופייה המיוחד של "החשיבה הפראית". ה"אלתור" הוא היכולת לחבר בין הרכיבים חסרי האחידות וכן עצם החיבור עצמו. בניגוד לתפיסה הרווחת של המיתוס כדבר מוגדר ומקודש, לוי־שטראוס רואה בו בראש ובראשונה "אלתור". לוינס מסרב להחיל קטגוריה זו על המחשבה התלמודית ומדגיש את הטבע האנטי־מיתי המוחלט (ה"דה־מיתויזציה" המוזכרת בהמשך) הייחודי ליהדות. תודה לאבנר להב, מתרגם ספריו של לוי־שטראוס לעברית, על הסבריו.

<sup>36</sup> כוונתו של לוינס בביטוי "מלאות קונקרטי" היא שהחוק היהודי המוצג בתלמוד כורך יחד בקשר בל יינתק את המושגים הקונקרטיים ואת הקטגוריות המופשטות. כך, למשל, המצוות אינן מעשים סמליים; אדרבה – ה"מהות" שלהן או משמעותן קשורות באופן עמוק למעשים שעליהם הן מורות.

<sup>37</sup> לוינס מרמז להבחנה הנוצרית האנטי־יהודית בין "האות" ל"רוח", בין "הברית הישנה" ל"ברית החדשה", בין הפרשנות החומרית והגשמית שהפרישים (חכמי התלמוד) והיהודים בכלל מעניקים לתנ"ך לפרשנות הרוחנית גרידא של הנוצרים. מקור הבחנה זו באוונגליון (האיגרת השנייה לקורינתים, פרק 3).

על סמך מלאות זו, הכוללת את כל האפשרויות הבלתי נדלות כמעט ועם זאת התחומה על ידי המתווה המוגדר של האובייקטים-סימנים האלה, נמשכו הפירושים מדור לדור. לשיטת מוריו הדגולים של מדע זה, התלמוד יכול להיות מובן אך ורק מתוך החיים. הדבר נכון לא רק באשר לעצם הלימוד שהתלמוד מביא ושמינח את ההתנסות בחיים (הווי אומר: דמיון רב), אלא גם נוגע לתבונה ולתפיסה של הסימנים עצמם. בבחינת ממשויות קונקרטריות, הסימנים הם דבר זה או אחר, לפי ההקשר של החיים. הסימנים האלה – פסוקים תנ"כיים, אובייקטים, אנשים, מצבים, פולחנים – מתפקדים אפוא כסימנים מושלמים: אחת היא אילו תמורות תכנים ההתהוות למארג המוחשי שלהם, הם שומרים לעצמם את הפריבילגיה לחשוף את אותן משמעויות או את הרבדים החדשים של אותן משמעויות. אלה הם סימנים מושלמים, שאין להם תחליף, ובמובן זה – ההרמנויטי גרידא – הם סימנים מקודשים, אותיות מקודשות, כתבי קודש. משמעותם של סמלים אלה לעולם לא תיפרד לחלוטין מהחומריות של הסמלים המרמזים עליה והמשמרים תמיד איזו יכולת בלתי צפויה לחדש משמעות זו. הרוח לעולם לא תיפרד מן האות החושפת אותה. אדרבה, הרוח מעוררת באות אפשרויות רימוז חדשות. המחשבה התלמודית שופכת אור על הסמלים הנושאים אותה, אור המפיה חיים בכוח המסמל שלהם. יתרה מזו: הסמלים האלה, שהם ממשויות ולעיתים קרובות גם צורות ואנשים קונקרטיים, מקבלים משמעויות שהם מסייעים לעורר, אור המופץ על מארג האובייקטים שלהם, על הסיפורים התנ"כיים שבהם נמזגים דברים ובני אדם. במובן זה, התלמוד מפרש את התנ"ך. יש כאן תנועת רצוא ושוב מתמדת. המתודה ההיסטורית עלולה להחמיץ תנועה זו, המכוננת את הדיאלקטיקה התלמודית. היא עלולה להתקשר למקור הסמלים, שזה זמן רב חורגים מן המובן שהיה להם בעת התגבשותם. היא עלולה לדלל או לשלול אותם על ידי תחימתם בגבולות האנקדוטה או המאורע המקומי שממנו נסקו מעלה.

אפשרויות הסימון מתוך אובייקט קונקרטי המשוחרר מההיסטוריה שלו – משאב של מתודת מחשבה שכינינו אותה "פרדיגמטית" – רבות מספור. הן מצריכות שימוש בכישורונות ספקולטיביים יוצאים מגדר הרגיל ומתנהלות במרחב רב-ממדי. הדיאלקטיקה של התלמוד לובשת ריתמוס של אוקיינוס.

הפירושים שבהם התנסו אינם תובעניים עד כדי כך. גם מבחינה זו הם נותרים פזיזים. אלא שמורה דגול, מר שושני, שהידיעה על מותו בדרום אמריקה הגיעה אלינו בעת הדפסת קובץ זה ממש, הראה לנו מה מסוגלת לעשות כאן מתודה אמתית. הוא חסם בעבורנו לעד את הגישה הדוגמטית, המתחסדת גרידא, או אפילו התיאולוגית, לתלמוד. מאמצנו זה שואף להעיד על החיפוש אחר החירות, אם לא על חירות שכבר נרכשה. מן הראוי להזמין חוקרים נוספים לחפש אחר חירות זו. בלעדיה, גם פעולת השכל העליונה שהוטבעה בדפי התלמוד עלולה להפוך פזמון שחוק או מלמול מתחסד מתוך הסכמה שהושגה מראש, המאפיינת תלמודאים מסוימים, שעם זאת מכירים את דפי התלמוד באופן המעורר קנאה.

אף כי הוכשרנו מגיל צעיר לאותיות מרובעות [עבריות], ניגשנו רק בשלב מאוחר – ובאופן שולי ללימודים פילוסופיים גרידא – אל הטקסטים התלמודיים, שאין לעסוק בהם באופן חובבני ללא סכנה. זו הסיבה שבהרצאות המכונסות כאן נקטנו אי אילו אמצעי זהירות, על אף הסיכונים. בים התלמוד העדפנו להפליג לאורך החופים, ובחרנו לפרש סוגיות הנכונות לקבל גם פרשנות נוחה

יחסית. ההסתיוגויות שאנו מנסחים בדברי הפתיחה של כל אחת מההרצאות האלה אינן אפוא ביטויים של צניעות מזויפת. עיקר דאגתנו, על אף כל מה שיכול להצטייר כחדש באופן הקריאה שאימצנו (הכתוב אמנם בסגנון אישי אבל משותף לנו ולתנועה שלמה שקמה ביהדות הצרפתית מאז שחרור צרפת מהכיבוש הנאצי, תנועה שבה מילא ידידנו יעקב גורדין עליו השלום תפקיד ראשון במעלה ושאונו קוראים לה לפעמים בנימה מבודחת "אסכולת פריז"),<sup>38</sup> הוא להפריד בין הגדולה הרוחנית והאינטלקטואלית של התלמוד לבין פרשנותו המגושמת.

על אף מגרעותיהם, שיעורינו מבקשים לסרטט מישור שבו תתאפשר קריאה בתלמוד שלא תגביל עצמה לא לפילולוגיה, לא לדבקות בעבר "יקר אך שאבד עליו הכלח", ולא למעשה ההערצה הדתי; אנו רוצים לאפשר קריאה המחפשת אחר בעיות ואמתות, קריאה אשר – לא פחות מהשיבה לחיים פוליטיים עצמאיים בישראל – תהיה חיונית לישראל החפצה לשמר את תודעתה העצמית בעולם המודרני אך העשויה להסס אל מול שיבה זו, הרואה בעצמה שיבה פוליטית בלבד. חכמי התלמוד הציבו את החזקה<sup>39</sup> על ארץ ישראל אל מול רעיון הירושה: הירושה מנחילה את נחלת האבות מאבות לבנים, ואילו החזקה מחזירה את רכוש הבנים לאבות, לאבות ההיסטוריה הקדושה, ליחידים בעלי הרשות לחזקה זו.<sup>40</sup> ההיסטוריה של ארץ זו איננה נפרדת מן ההיסטוריה הקדושה. הציונות אינה רצון לעוצמה. אלא שניסוח מודרני של החוכמה התלמודית חיוני גם לכל אלה הרוצים להיות יהודים מחוץ לארץ ישראל.<sup>41</sup> עליו להיות נגיש לאנושות המשכילה שאינה מאמצת את התשובות שהיהדות מציעה לענייני השעה החיוניים אלא היא רק סקרנית כלפי התרבות האותנטית של ישראל.

להעניק ללימוד זה את מלוא ההיקף הראוי לו, לתרגם את החוכמה התלמודית לשפה מודרנית ולעמת אותה עם ענייני השעה שלנו – זוהי, בין שאר משימותיה הנעלות ביותר, חובתה של האוניברסיטה העברית בירושלים. האין זו מהותה הנאצלת ביותר של הציונות? מהי אם לא הפתרון לסתירה המשמעת הן את היהודים המשולבים במדינות החופשיות הן את אלה החשים עצמם בגלות? נאמנות לתרבות יהודית האטומה לדיאלוג ולפולמוס עם המערב מועידה את היהודים לגטו ולהשמדה פיזית, ואילו כניסה לחברה שהם חיים בה מטמיעה אותם בתרבות מארחיהם. הציונות, בדמות של קיום פוליטי ותרבותי אוטונומי, מאפשרת בכל מקום את קיומו של יהודי מערבי, שיהיה יהודי ויווני גם יחד. על כן, תרגום חוכמת התלמוד ל"יוונית" היא המשימה המהותית של אוניברסיטת המדינה היהודית, משימה שראוי להתאמץ למענה יותר מלמען הפילולוגיה השמית, אשר לה מספיקות האוניברסיטאות האירופיות והאמריקניות. יהדות התפוצות ואנושות שלמה המשתאה על תחייתה הפוליטית של ישראל מצפות לתורה מירושלים. יהדות התפוצות,

<sup>38</sup> ראו "יעקב גורדין", חירות קשה, עמ' 237-243. ראו גם ז'ואל הנסל, "אסכולת פריז: תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה", י' עמיר (עורך), נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר וההגות היהודית בצרפת לאחר השואה, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2005.

<sup>39</sup> כלומר האחיה בארץ, כיבוש ארץ ישראל (אז כנען) בידי יהושע.

<sup>40</sup> ייתכן שלוינס מסתמך על המקורות האלה: בבלי, בבא בתרא ק"ז ע"א; במדבר רבה יז, ה, וכן על מקורות אחרים במדרשי חז"ל.

<sup>41</sup> ראו "התבוללות ותרבות חדשה", לוינס, מעבר לפסוק (לעיל הערה 12), עמ' 248-253.

שההיטלריזם פגע בכוח החיים שלה, משוללת כעת הן את הידע הן את האומץ הנדרשים למימוש פרויקט כזה.

אנו מקווים שהקוראים שיזהו בפירושינו את המקורות ואת המשאבים של היהדות הפוסט־נוצרית – זו שאין לה כל צורך בעדותן של מגילות ים המלח כדי לדעת שהיא חיה בראשית הנצרות, ובאופן אחר לגמרי מהחיים שמשקפות אותן מגילות – אנו מקווים שהקוראים הללו יבחינו גם בגבולות תוכניתנו ולא יטעו לחשוב, לאחר שיסגרו ספר זה, שהם כבר מכירים את מה שרק טעמו ממנו. זהו עולם רוחני מורכב ומעודן עשרות מונים מניתוחינו הגולמניים. היהדות חיה בתוכו זה מאות שנים, אף שהיא מתחילה לשכוח את יסודותיו. זהו עולם נעלם בעבור החברה מסביב, שהסתפקה בתקציר של כמה ממושגיו. מושגים אלה פוטרם אותה מהתהייה על קנקנם של בני אדם שדי להכריז עליהם כעל זרים כדי להסביר את זרותם. ארבעת השיעורים שייקראו כאן יכולים רק לייחל אל הלימוד הגדול, שניסוחו המודרני חסר לחלוטין.



## עמנואל לוינס: פתח דבר ל"מן המקודש לקדוש" – חמש קריאות תלמודיות חדשות

ההרצאות המכונסות במהדורה זו ניתנו בשנים 1969–1975 במסגרת כינוסים של אינטלקטואלים יהודים דוברי צרפתית שמקיימת המחלקה הצרפתית של הקונגרס היהודי העולמי. כמו ההרצאות שהופיעו ב־1968 בקובץ ארבע קריאות תלמודיות, שימרנו גם בצורתן הכתובה את הקצב של גרסתן המדוברת, וכן כמה זיכרונות מהנסיבות שבהן נישאו.

הדבר הולם אולי את הצגת סוגיות התלמוד, שהוא לימוד בעל פה. גם כשהפך למסכתות הוסיף לימוד זה לבטא את הפתיחות ואת קריאת התיגר של הדיבור החי, את מה שאינו מתמצה במילה החבוטה בימינו: דיאלוג. זהו שיח שאינו דומה לשום ז'אנר ספרותי אחר. נראה שהדיבור התלמודי משמש לו מודל ושהוא המקום הבלעדי שלו או המועדף עליו. האם דיבור זה, המנגיד עצמו לכתיבה, הוא אכן ספרות? זהו דיבור שרוממותו משתלבת – או משתמשת – בהתערטלות מילולית כלשהי, בתמציתיות חיצונית כלשהי, כאילו היה עדיין מחווה ומצא את השלמתו ברמיזה. הוא חושד ברטוריקה, שמירכת כל שפה מניפה את מקסמיה המכשפים וכבר אורגת את השתי וערב של הטקסט. זהו דיבור שנשאר בדרך זו צלול לחלוטין בשל אדישותו לסגנון, הווי אומר – לכתיבה; פִּיכּוּחֵן<sup>42</sup> העולה על פִּיכּוּחֵן של פרשנים מודרניים רבים, שנוסף על כך גם לא תמיד מודעים לעוצמת הערנות הזאת. הנה כי כן, בשום קריאה מחמש "הקריאות התלמודיות" שפרסמנו לא מחקנו את שורות הפתיחה המעטות, העלולות להיתפס כאמצעי רטורי שבו הנואם מתוודה או מכריז על אימת הקהל שלו, בעוד שלאמתו של דבר הן חוזרות ומבטאות בדרכים שונות את יראתו, את ענוותו ואת הוקרתו לתבונה ולחריפות שכל יוצאות דופן.

יש כמובן דרכים מסורבלות פחות לגשת אל התלמוד. הדרך המסורתית, מכל מקום, מצריכה פחות התנצלויות. בעבור יראי השמים, "לימוד התורה" המפורסם הוא הגשמתו של רצון אלוהי השקול למילוי כל יתר המצוות גם יחד; והוא אכן שמר על עם ישראל לאורך ההיסטוריה. הוא בטוח בצעידתו ובדרכיו; אלה דרכים קשות ונפתלות הדורשות ריכוז, כוח לוגי וכושר המצאה. עוד קריאה טבעית ביותר היא זו שאימצו בחומרה היסטוריונים ופילולוגים, השואפים להסתמך על המדע – בתחום זה הוא עדיין בחיתוליו – ולשחזר את המורשת התלמודית על סמך מקורותיה. הם מפללים לאנכרוניזמים ולתנועות סותרות שיצטלבו אלה באלה על גבי העמודים שאחרים מקדשים, ושאליהם הם נִיגְשִׁים באופן ישיר.

<sup>42</sup> לוינס מבחין בין שני מונחים אלה, המסמנים לדעתו שני סוגי יחס אל האלוהי, המנוגדים זה לזה: ה"מקודש" (sacré) ("ה'נומינוזי", על פי המינוח של רודולף אוטו. ראו רודולף אוטו, הקדושה, מגרמנית מרים רון, ירושלים: כרמל, 1999) מתאר התנסות רגשית בקודש, ובמיתוסים המתארים אותו, "בהיל ורעה" – עד כדי ביטול חירותו של האדם והתמזגותו עם הכוח האלוהי; ואילו ה"קדוש" (saint) מתאר את היחס אל האלוהי ביהדות, יחס הנוצר אגב שמירה על חירותו של האדם ובה בעת אגב קבלת אחריות אינסופית כלפי האחר. ראו "דת של מבוגרים", חירות קשה, וכן שם, עמ' 387, הערה 24.

<sup>43</sup> במקור: sobriété. מילה זו מתארת הן את הסגנון המאופק והתמציתי של התלמוד הן את הפיכּוּחֵן המאפיין את מחשבת חז"ל, הדוחה לחלוטין את ה"שיכרון" שבהתלהבות הדתית ובהערצת ה"מקודש".

אולם לא הוודאות של האמון ביראת הקודש היהודית ולא ה"ודאויות" של "מדעי היהדות" (Wissenschaft des Judentums) מדריכות את "הקריאות התלמודיות" המוצעות כאן. אין אנו להוטים כמו ההיסטוריונים והפילולוגים לבצע דקונסטרוקציה של הנוף המסורתי של הטקסט, אשר במשך למעלה מאלף שנה שימש מקלט לנפשה של יהדות מפוזרת אך מאוחדת. על אף המגוון של תקופות עתיקות יומין, שבהן נוצרו הקרקע והתבליט של נוף זה והותוו אופקיו, הוא היה כבר אז בלתי משתנה, חדור ברוחניות שמצאה בצורותיו את ביטויה, את הארכיטיפים האינטלקטואליים והמוסריים שלה ואת השתקפויות האור שלה. הפלא הטמון בהתלכדות האפיקים ובעוצמת הזרם הנובע ממנה שקול לפלא של מעיין יחיד המוטל בספק.<sup>44</sup> אבל אם, מתוך נאמנות לטקסט ה"נחוזה" והנמסר, השכבות השונות של אותו שיקוע של ההיסטוריה תהיינה בלתי נפרדות, כי אז כשנכנסנו לתוכן נדרשנו פחות ל"הלכות למעשה"<sup>45</sup> הנובעות מההלכה לעומת הלימוד המסורתי, והתמסרנו פחות – אך אולי גם היינו כשירים פחות – לוורטואוזיות הספקולטיבית של מורי הישיבות הדגולים, שאמנותם הנשגבת מכוננת אסתטיקה יחידה במינה.

חשוב לנו כמובן לדרוש בטקסטים האלה – שבהם נטועה, כמו בקרקע, החוכמה היהודית – בראי הבעיות העומדות לפנינו כבני אדם מודרניים. אלא שהדבר אינו מקנה לנו זכות מידית לבחור ולהכריע ביומרות בין מה שעבר זמנו לבין הקבוע. קודם כול עלינו להתחשב באופיו הלא רטורי של הדיבר התלמודי ולקרוא אותו מתוך הקשבה לארטיקולציות שלו, האקראיות למראית עין, שלעיתים קרובות הליבה היא המסתתרת בתוכן ושבהן כמו נשמע שאר רוחו. למשימה מקדימה זאת ולעצם הרעיון של משימה כזאת מבקש ספרנו הקטן לסייע. הלימוד המסורתי לא תמיד מבצע תמטיזציה<sup>46</sup> למשמעויות המופיעות כך: הוא נסחף אחר הדיאלקטיקה הגודשת אותן ומתייחס אליהן כאל אמתות "ברורות מאליהן", או שהוא אומר אותן בשפה ובהקשר שלא תמיד מובנים לאוזני הנותרים בחוץ. אנחנו משתדלים לדבר אחרת.

מילה אחת לסיום, על העיקר. בקריאות האלה השתדלנו להבליט את הקתרזיס או את הדה-מיתיזציה של הדת שמכוננת החוכמה היהודית – בניגוד לפרשנות המיתוסים, עתיקים ומודרניים, על ידי פנייה למיתוסים אחרים, שהם לרוב אפלים ואכזריים יותר, וגם רווחים יותר, ומסיבה זו נתפסים כמעמיקים, כמקודשים וכאוניברסליים יותר. התורה שבעל פה מדברת "ברוח ובאמת" גם כשנדמה שהיא דשה לעייפה פסוקים ואותיות של התורה שבכתב. היא מחלצת מתוכם את המובן האתי כפסגת המובנות של האנושי ואף של הקוסמי. לכן קראנו לספר זה במילים הנוגעות למעשה רק בתמה שבה עוסקת הקריאה השלישית<sup>47</sup> בסדרה: מהמקודש אל הקדוש\*.

<sup>44</sup> ראו "בין שני עולמות: דרכו של פרנץ רוזנצוויג", חירות קשה, עמ' 269.

<sup>45</sup> כגון פסקי דין הלכתיים.

<sup>46</sup> כלומר, הוא לא תמיד הופך משמעויות אלה לנושא לחשיבה. התמטיזציה היא מושג מרכזי בכתבי לוינס.

<sup>47</sup> ראו "חילון וביטול הכישוף", תשע קריאות, עמ' 173-204.

\* לצורך הצגת הכללית של התלמוד ראו הקדמתנו לקובץ ארבע קריאות תלמודיות [לעיל], וכן לתחילת הקריאה החמישית ב"קריאות" המובאות כאן [ראו תשע קריאות, עמ' 118].