

# יהודים, מילים וכישלון מהדהד

כוונתם הרצויה של עמוס עוז ובתו פניה לתבוע בעלות על המסורת מתנפצת בשל הכשלים המובנים בשייכות ללא מחויבות. כיורשים, הם כבר נדחו מנחלתם | דוד הנשקה

א.

ספרם של הסופר עמוס עוז ובתו ההיסטוריונית פניה עוז-זלצברגר 'יהודים ומילים' (ירושלים: כתר, תשע"ד) הוא חיבור מושך לב ומשובב נפש, שקריאתו מענגת ומרחיבה דעת. הספר בנוסחו העברי ראה אור כבר לפני למעלה משנתיים<sup>1</sup>, אך דומה שבמסר הגלום בו יש עניין מתמשך, לפי שהוא נוגע בשאלות שורשיות שנראה כי הן עתידות להמשיך ולהעסיקנו אף בעתיד; והואיל ו'השילוח' מיועד לדיוני עומק, שטווח העניין בהם אמור לחרוג מנושאי השעה החולפים, נראה שיש בו מקום לבחינה רצינית של ספר זה, המבטא בכישרון מובהק עמדה בעלת חשיבות של ממש בשיח הזהות של ישראלים בימינו.



לא מסר אחד בלבד עולה מן החיבור שלפנינו, ואף על פי כן ביסודו הוא מכוון כנגד תופעה מוגדרת: "בחלק החילוני והמודרני של החברה הישראלית שוררת כיום אווירה תרבותית המזהה יותר ויותר כל עניין 'יהודי' – מובאה מן המקרא, אזכור תלמודי, אפילו סתם התעניינות בעבר – כמטען חשוד מבחינה פוליטית, מיושן במקרה הטוב, לאומני ושוביניסטי במקרה הרע" (עמ' 17). מנקודת מוצא חילונית-אתאיסטית מוצהרת – חוזר והצהר עוד ועוד, במין קדחתנות של גאווה מבוהלת<sup>2</sup> – מבקשים

<sup>1</sup> פרופ' דוד הנשקה, איש המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן, הוא עורך כתב העת 'סידרא' לחקר ספרות התורה שבעל-פה.

המחברים "לתבוע לעצמנו מחדש את לאומיותנו העתיקה" (עמ' 15), לאומיות המוגדרת על ידיהם לא על יסוד אתני, פוליטי, רעיוני או דתי, אלא על יסוד הרציפות המילולית-טקסטואלית (שם ואילך); "לא עם אנו בשביל שחשבנו כך וכך, אבל עם אנו בשביל שקראנו כך וכך" (עמ' 188).<sup>3</sup>

כי זהו לוז החיבור: הטענה כי הרצף היהודי – עברו ועתידו כאחד – מיוסד על טקסטים המועברים מדור לדור; כי יהודי הוא מי שנוחל טקסטים ומעבירים. על פי המחברים, רצף טקסטואלי זה, הכולל שיחה, דיון ומחלוקת המתמשכים לאורך הדורות על טיבו ועל משמעו, הוא הנחלה התרבותית המגדירה את הלאומיות הישראלית. בכך עוסקים מזוויות מספר שלוש מארבעת פרקיו של הספר: 1. "רציפות" – 60 עמודים; 3. "זמן ואל-זמניות" – 50 עמודים; 4. "לכל איש יש שם: האם ליהודים נחוצה יהדות?" – כ-45 עמודים (פרק 2, "נשים ומילים", שהוא פרק חביב ביותר כשלעצמו, אינו נצרך לעיקר עניינו של הספר – אף שהוא תופס כחמישית הימנו – ודומה שאינו אלא פריעת חובה של התקינות הפוליטית-תרבותית דהאידיא). את הספר מסיימת 'אחרית דבר', ולאחריה – מקורות ומפתח.

המחברים אמנם שוקדים לשוות לחיבורם פרצוף שובב ובלתי מתחייב, והזמנתם להתפלמס עמם (עמ' 230) מנוטרלת לכאורה תוך כדי דיבור: "בינתיים, כמאמר הפתגם הנושן, אל תיקחו ללב. זה לא בריא. האָט ער געזאָגט! אלה רק מילים" (שם). אך כמי שמעמידים את כל ההוויה היהודית על מילים, ברי שבהקלת ראש זו המחברים רק משחקים לפנינו: הרי "רק מילים" הן העניין כולו.

אלא שאותה אי-התחייבות עקרונית היא לאמתו של דבר יסוד הכָּשֶׁל בחיבור כולו.

## ב.

לטעמי, קל להזדהות עם הראייה הטקסטואלית של הרצף היהודי – אך יש לשים לב לרכיב שהמחברים משמיטים הימנה, והשמטה זו היא דווקא עיקרו שלעניין: אכן, יתר על הביולוגיה והגנטיקה, הטקסטים קובעים את הרצף היהודי; אך רצף ההיזקקות לטקסט, העובדה שאכן שבנו וקראנו בו לאורך כל הדורות, בלהט שאין לו שבעה ובלא הפסק, אינה נעוצה במניע אסתטי בחינת "יצירה ספרותית" (השוו עמ' 19, 62), אלא דווקא במחויבות לאמור בו. שהרי אף המחברים יודעים כי "הבנות בגיל שתים-עשרה והבנים בגיל שלוש-עשרה נטלו על עצמם אחריות מלאה למורשת הטקסטואלית, לציות לעיקרים ולשמירת הברית" (עמ' 59; ההדגשות כאן ולהלן שלי); וקבלת המחויבות הזאת, היא ורק היא, גרמה לשימור הטקסטים ולהתמדת העיסוק בהם.<sup>4</sup> כי בלא אותה מחויבות שורשית לא הייתה כל סיבה שדינם של הטקסטים שלנו יהא שונה משאר "ספרויות העולם העתיק", ה"מונחות מתות בארונותיהן" (עמ' 27); שהרי אף אחת מאלו "לא היטיבה כמו המקרא לגבש קודקס משפטי, לא ניסחה

בצורה כה משכנעת מוסר חברתי" (עמ' 19) – ובקצרה, לא הפכה לחוקה מחייבת, לא פחות, כפי שנעשו הטקסטים שלנו. יפה קבעו המחברים עצמם שהיהודים "תפסו את אלוהיהם בראש ובראשונה כמחוקק, ואת עצמם ראו בראש ובראשונה כקהילה משפטית" (עמ' 195). אך משנטלת מן הקהילה המשפטית את המחויבות למשפטה, רוקנת מן הטקסטים שביסודה את נשמת חיותם ואת טעם קיומם. מכאן ואילך איש לא יראה עצמו חייב להיזקק להם, ולא סוף דבר ש"הספר עצמו הוא אפר ועפר באין לו קורא" (עמ' 58), אלא שהוא הופך בהדרגה לספר החתום, שאין יודע לפתוח מנעוליו.

דברים אלה פשוטים כביעתא בכותחא, אך הדבר הטעון הדגשה הוא שספרם של המחברים הוא המשמש ראיה לכך, והוא המציג פרכה לטיעונם ש"יכולים יהודים להתקיים מעבר ליהדות" (עמ' 188) – וב"יהדות" כמערכת ערכים ומצוות הכתוב מדבר – לפי שדי להם בטקסטים וברציפותם בלבד. שכן דיוניהם של מחברינו במקורות מצליחים להוכיח כי אפילו בעבורם, יהודים משכילים וחכמים, שערי הטקסטים כבר ננעלים והולכים. בניגוד מביך לדרישתם לתבוע לעצמם "חוקה על מורשת זו כנחלתנו החוקית" (עמ' 200), מתגלים השניים כיורשים שכבר נדחו מנחלתם – זו בפשטות אינה מופרת להם ואינה מובנת להם. חוסר המחויבות למקורות שביסוד חינוכם כבר גרם להם ניתוק מן הרצף התרבותי-טקסטואלי, אף שהם עדיין מתגאים בו, בחינת "דל גאה" (ראו בבלי, פסחים ק"ג ע"ב); וניתוק מצער וכואב זה הוא הוא 'בשורתנו' העגומה של החיבור. זו מוכיחה במפגיע את הכישלון המדההד לבסס רצף יהודי על רציפות טקסטואלית גרידא: בלא מחויבות לתוכנם אין לטקסטים עתיד – הרי כבר בהווה אין הם נענים למחברינו. יומרתם כנוטרי הגחלת הטקסטואלית מתבררת אפוא כיומרת סרק הרכובה על גבי עגלה ריקה, כדלהלן.

.א

מתחילה טוענים המחברים כי "קריאה סלקטיבית, חד-צדדיות בוטה והכללות" ... "אופייניים למסאות באשר היא" (עמ' 9) – וכל אלה אכן מצויים בשפע גם בחיבורם. אך הואיל ואין זה מעיקר ענייננו, אדגים רק בפרט זעיר אחד: "אישה אחת בשם קימחית... הביאה לעולם שבעה כוהנים גדולים. כששאלו אותה החכמים מהו סודה, היא... ייחסה את הצלחתה... לצניעותה הקיצונית: 'מימיי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי'... נו, באמת. לפחות היו החכמים חכמים דיים להשיב על כך בעקמת פה כי 'הרבה עשו כן ולא הועילו'" (עמ' 115). ברם, תשובה זו אמנם מצויה בבבלי, יומא מז ע"א – אך רק בו; מעשה הקמחית מובא גם בשלושה מקומות בירושלמי (כפי שציינו המחברים בעמ' 253), ומוסף עליהם גם בחמישה מקורות מדרשיים נוספים – ובכולם ההערה "הרבה עשו כן" וכו' איננה; אדרבה, הסיומת בכל המקורות הללו אינה אלא שבח לנוהג זה של קמחית: "אמרו: כל קמחיא קמחא וקמחא דקמחית סלת, וקריין עלה פסוקא 'כָּל פְּבוּדָה בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה' (תהלים מ"ה, יד)". אך המחברים –

ה"מגלים" (בהקשר אחר) כי פשוטו של כתוב "כל כבודה" וגו' איננו כמדרשו (עמ' 180),<sup>6</sup> ולא נתקררה דעתם עד שקבעו כי אפילו איסורי גילוי עריות (!) טעונים "הגדרה מצמצמת מאוד" (עמ' 216) – מעדיפים לספר לקורא על גרסתו היחידאית של הבבלי בלבד, שבה סברו להיאחזו כדי לעגן את 'חיבתם' לצניעות נשית.<sup>7</sup> הרי אפוא "קריאה סלקטיבית".

אלא שכבר אמרנו כי לא בכך מוקד ענייננו. אף אין כוונתנו למשגים טורדניים גרידא, כגון הקביעה (בעמ' 84) כי 'טיוול' הוא מילה שקודם לעברית המודרנית מופיעה רק פעם אחת בדברי רש"י (אף שלמעשה היא נזכרת רבות בספרות ימי הביניים),<sup>8</sup> או שמקורה של 'חוצפה' בביטוי "בית דין חצוף" (עמ' 33), בשעה שזו מופיעה במשנה מפורסמת (סוטה ט', טו) ושורשה מצוי כבר בספר דניאל. זוטות שכאלו יש כמובן בחיבור זה עוד ועוד, אך לא רמת הדיוק המפוקפקת שלספר היא ענייננו כאן; כי אמנם פתגם ידוע אומר ש"אלוהים מצוי בפרטים", אך מחברינו הרי כבר הודיעו שאינם מאמינים בו.



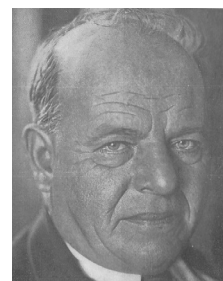
ספר החתום. עמוס עוז  
צילום: עמוס בן גרשום, לע"מ

חשובה אפוא יותר לציון אי-הידיעה בתרבות היהודית הזועקת מבין דפי הספר; והנה מעט דוגמאות אקראיות: "בערים מסוימות בגולה נהגו להשאיר אבן או חלקי קיר חשופים מצבע, כדי להזכיר את חורבן בית המקדש" (עמ' 38) – כידוע לכל מי שביקר בבתיהם של שומרי מצוות, הלכה זו, שאינה מנהג בלבד, אינה עניין כלל לגולה או לערים מסוימות בה, והיא נוהגת עד היום בכל אתר. או: "מגילת אסתר יועדה במהלך השנים לקריאה קיבוצית על-פה בבית הכנסת" (עמ' 42) – אך כל מי שהיה מעודו בבית הכנסת בפורים יודע שהמגילה אינה

נקראת על-פה, כי ההלכה מחייבת לקוראה מן הכתב דווקא. כיוצא בזה, "הברכה הנאמרת אחרי האכילה, 'יהי שם ד' מְבָרֵךְ מְעַתָּה וְעַד עוֹלָם', בנגינה ספרדית או אשכנזית של אבי המשפחה" (עמ' 59) – אך כידוע לכל מי שהשתתף בברכת המזון, פסוק זה (תהלים קי"ג, ב) איננו כלל הברכה, אלא הוא נאמר אצל אשכנזים בידי המסובים, המשיבים להזמנת המברך, קודם הברכה; ואילו "נגינה ספרדית" אינה כלל עניין לכאן, שהרי הספרדים עונים להזמנת המברך בנוסח שונה ("שְׁמַיִם"). ולהלן: מקורו שלביטוי "תיקון עולם" אינו כלל בקבלת האר"י הקדוש (עמ' 66) – די בהיכרות ראשונית עם התפילה המסורתית כדי לידע שהביטוי מצוי בתפילה העתיקה "עלינו לשבח" ("לתקן עולם במלכות שדי"), הנאמרת שלוש פעמים בכל יום; ואילו בספרות חז"ל רווח מאוד הביטוי "מפני תיקון העולם" (ראו, לדוגמה בעלמא, משנה, גיטין ד', ב-ט). ונצרך עוד עיבוד 'מקורי' לסיפור חסידי: "בחודש סיוון של שנת תקס"ז... התקיימה בעיירה ז'לובין 'החתונה הגדולה' [נישואי נכדו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב עם נכדת אדמו"ר הזקן]... כתוב היה שם [בהזמנה] בנוסח מקובל, ש'החתונה תהיה

אם ירצה השם בשבת נחמו" וכו' (עמ' 134) – אך נוסח מקובל שכזה לא היה ולא נברא: ראשית, שבת 'נחמו', שבאה כידוע לאחר תשעה באב, אינה יכולה לחול בחודש סיוון, ושנית – החתונה כמובן הייתה בערב שבת, כלומר ביום שישי, שהרי כידוע אין נישואין בשבת. מחברינו, המבקשים לכלול חתונה "בין דתית" בכלל "חתונה יהודית" (עמ' 106), מוכיחים ריחוק טראגי מן התרבות היהודית וניתוק מכאיב לב מכל הרצף הטקסטואלי,<sup>9</sup> שהיאחזותם בו מתבררת כיומרה ריקה.

אכן הבורות הנגלית כאן מבהילה, ויש בה כדי להבהיר את גורלו של הרצף הטקסטואלי כאשר הוא מנוער מכל מחויבות; אך ענייננו מתחדד יתר על כן כאשר מדובר במקורות שהמחברים סבורים לדובב ולפרש – והנה הללו נעולים בפניהם במנעולי הניתוק האכזרי שכפה עליהם חינוכם "בבית הספר הקיבוצי, החילוני" (עמ' 132). טלו למשל דוגמה זו: אשת החיל של ספר משלי, כותבים מחברינו, "נותנת 'חק' לנערותיה". כללי התנהגות? קרוא וכתוב? אולי רק הטלת משמעת?" (עמ' 108, וראו גם עמ' 110, 125). האומנם? הרי שירת 'אשת חיל' נהוגה בכל ליל שבת, וכל ילד שגדל בבית מסורתי יודע אפוא את התקבולת שבכתוב: "וַיִּתֵּן טָרֶף לְבִיָּתָהּ וְחָק לְנַעֲרֹתֶיהָ". הבה נזכיר למחברים את "כללי הפרשנות שלנו", שאותם הם מעמידים בגאווה דל אופיינית מול "גישתם של הרבנים המסורתיים" (עמ' 81): "קראו את הכתוב שלפניכם לאט, בתשומת לב ובמעגלים הולכים ומתרחבים. אל תסתפקו בפסוק בודד" וכו'; וכו': לא סוף דבר שאין הם יודעים כי כללי הפרשנות "שלהם" אינם אלא דרכי פרשנות הפשט שנקטו "הרבנים המסורתיים" כגון רשב"ם ושאר בעלי הפשט לפניו ואחריו, אלא שדוגמתנו מוכיחה שאינם יודעים להשתמש בכללים אלה. "חק" בכתובנו אינו אלא מקבילת "טרף" שבראשו; אין מדובר אפוא כל עיקר בכללי התנהגות, ידיעת קרוא וכתוב או כל עניין תרבותי אחר, אלא בקצבת מזון. אכן, "אל תסתפקו בפסוק בודד", קראו למשל גם את האמור בבראשית מ"ז, כב על כוהני מצרים: "וְאָכְלוּ אֶת חֶקֶם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פֶּרְעֹה". וכדברי "הרבנים המסורתיים": "חק" – כך וכך לחם ליום" (רש"י שם).



דוד שכולו מימרות ופזמונים.  
ח"נ ביאליק

שמא תאמרו, אהבת מחברינו ל'פמיניזם' המקראי קלקלה את שורת פרשנותם? הרי לכם אפוא דוגמה נוספת, מכאיבה בהרבה, ונסתפק בה. כך כותבים המחברים במסגרת תיאורם את התלמוד (עמ' 36):

כאשר התווכחו על השבת, כי גם עליה התווכחו, אמר רבי יוסי בן רבי יהודה שאין מה לדבר ושום דבר לא דוחה שבת: "אֵת שִׁבְתֵּי תִשְׁמְרוּ" [שמות ל"א, יג] יכול לכל". אבל רבי יונתן בן יוסף חלק עליו וטען שפירוש הפסוק העוקב, "כִּי קָדֵשׁ הָיָא לְכֶם" (שמות ל"א, יד), אינו אלא "היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה". לזו הדין הזה משוקע בשיח הציבורי הישראלי גם היום.

קטע זה מגלה, להוותנו, כי התלמוד – זה הים הגדול, שכל נחלי תרבותנו הולכים אליו וממנו – נעול וחתום בעבור מחברינו. הרי כל מתחיל ראשוני בתלמוד יודע כי התיבה "יכול" במדרש הכתוב פותחת תדיר שאלה, ובענייננו: "את שבתתי תשמרו – יכול לכל?", בתמיהה! האומנם "שום דבר לא דוחה שבת"? וכאן באה התשובה, שנשמטה דרך פלא בציטוטם של המחברים: "תלמוד לומר 'אך' – חלק". הכתוב אומר "אך את שבתתי תשמרו", ולשון "אך" נתפס אצל חז"ל כבא למעט: לא בכל עניין תשמרו שבת – יש חריגים: פיקוח נפש דוחה שבת. אכן, די בהעפת עין בסוגיה הנידונה (בבלי, יומא פה ע"א-ע"ב) כדי לגלות שהיא מביאה שורה של מקורות שהציעו חכמים לכלל הגדול "פיקוח נפש דוחה שבת". מעולם לא חלק ר' יוסי על כלל זה, אלא, אדרבה, עיגנו במדרש הכתוב; ואילו ר' יונתן בן יוסף, וכן שאר חכמים הנזכרים שם, הביאו לכך מקורות חלופיים.



האמונה היא היפוכה של השלווה. הרב סולובייצ'יק צילום: יעקב סער, לע"מ

איי-הבנה של הנקרא התלמודי, ברמה הבסיסית ביותר – זהו אפוא פריו של "הרצף הטקסטואלי" כאשר הוא נטול כל מחויבות לתכנים; לא רצף כאן, אלא קרע, המאיים להשיב תשובה נוראה לשאלתו של עקיבא ארנסט סימון בשעתו: "האם עוד יהודים אנחנו?"<sup>10</sup>

## .ד

היכרותם הבעייתית של מחברינו עם התרבות היהודית ומקורותיה היא אף היסוד לקביעות סטריאוטיפיות ומתנשאות על תכונותיהם או דעותיהם של מאמינים שומרי מצוות. והרי לכם 'פנינים' מועטות: "חילונים מודעים אינם מבקשים לעצמם שלווה אלא תסיסה, והשאלה חביבה עליהם יותר מן התשובה" (עמ' 18) – זאת כמובן בניגוד למאמינים. ברם, "שלווה" לפי האמור במשנה המפורסמת באבות ד', טו היא תכונתם של רשעים דווקא, ואילו חווייתו הבסיסית של איש האמונה כבר תוארה יפה בידי הרב יוסף דב סולובייצ'יק: "האדם המאמין, אשר חווייתו הדתית עמוסה מאבקים פנימיים וסתירות, הפוסח על שתי הסעיפים, בין דבקות באלוהים ובין ייאוש... תפקידו קשה היה מאז ימי אברהם אבינו ומשה רבינו. תהא זו עזות יומרנית אם אנסה להמיר את חוויית האמונה מלאת הסתירות והסבל בחוויה רויית אושר והרמוניה"<sup>11</sup> – אבל "עזות יומרנית" זו עצמה נוטלים לעצמם צמד המחברים שלנו, מתוך חוסר ידיעה אומלל בטיבם של אמונה ומאמינים. והוא הדין באשר לחשיבותה של השאלה; ראו, למשל, דבריו של רש"ר הירש: "אם נרצה לדעת מה מותר האדם מן הבהמה, לא נטעה הרבה אם נאמר: האדם שואל!"<sup>12</sup> השאלות והקושיות הן הן נשמת אפה של הלמדנות היהודית, הן ש"מעוררות הלבבות ומולידות מחשבות לאֲשֶׁר להם עיניים פקוחות ואוזניים קשובות" (רמב"ן, השגות על ספר

המצוות לרמב"ם, העיקר הראשון). האומנם חילונים הם דווקא שהשאֵלה והתסיסה חביבות עליהם, או שמא דימוים העצמי של מחברינו הוא החביב עליהם?

כיוצא בזה, הקביעה החלוטה שהמחברים קובעים כדבר שאינו צריך ראייה: "בראשית העת החדשה קפאה האורתודוקסיה היהודית על שמריה האינטלקטואליים ולא הצליחה לחדש את ביתה היא" (עמ' 24). אך על פניה של האורתודוקסיה היהודית מ"ראשית העת החדשה", תקופה שנפתחה כידוע לפני למעלה מ-500 שנה, חלפו הרמח"ל ומהר"ל מפראג, הגאון מווילנה והרב בעל התניא, בעל 'שפת אמת' ור' צדוק הכהן מלובלין, רש"ר הירש ורא"ה קוק – וזוהי רשימת מצאי מעליבה יחסית לשורה הארוכה והססגונית של ענקי רוח ופורצי דרך שקמו לנו במהלך העת החדשה; והרי כל אחד מן האישים שנזכרו יצר רעידת אדמה אינטלקטואלית, שגלי ההדף שלה מרעידים עד היום – וכנראה עוד זמן רב לעתיד – את החשיבה האורתודוקסית התוססת והמתחדשת כל העת, לאפיקיה ולזרמיה המגוונים. מחברינו הם אפוא הקופאים על מוסכמותיהם, המאפשרות להם שלווה עקרה בחיקה של תלישות אינטלקטואלית.

מכאן אף הדברים שנשא עמוס עוז בעפרה בשנת תשמ"ב, החוזרים ומובאים בחיבור שלפנינו (עמ' 239): "על כך אנו חלוקים, בשורש הדברים: מוזיאון או דרמה" – כש'מוזיאון' הוא תיאור עמדתם הנפשית של בני פלוגתיה ה'מתנחלים' ביחס למורשתם, ואילו ה'דרמה' היא נחלת עוז וסיעתו; אלה האחרונים מאמינים ב"מאבק בין פירושים, השפעות חיצוניות ודגשים. מאבק תמידי על מה עיקר ומה טפל" וכו' (שם). אך נעלם הימנו כי מאבק לוחט בין פירושים, השפעות חיצוניות ודגשים, מאבק תמידי על מה עיקר ומה טפל, הוא דווקא אפיונה של ההגות האורתודוקסית היהודית לתקופותיה ולאסכולותיה, כפי שנהיר לכל מי שנחשף לה; ואילו המוזיאון, שמוצגיו כבר אינם נהירים למבקריו המתמעטים והולכים, הוא הדימוי הנכון לתרבות היהודית כפי שהיא ניבטת מבין דפי הספר שלפנינו. כי בלא מחויבות לתוכני התרבות, יבש כוח החיים שבה, ניטל המניע להתפלמס עליה, לפרשה, לחדשה ואף להיזקק לה כל עיקר.

ה.

מתוך שלא לשמה, קיימו עמוס עוז ובתו פניה עוז-זלצברגר מצווה גדולה, בבואם להציע דרך טקסטואלית לחיבור עם רצף התרבות היהודית; שהרי כל אמצעי להיכרות עם תרבותנו מבורך מתחילה. דא עקא, הדרך שביקשו לסלול עוקפת מחויבות וקורצת לקלילות אסתטית גרידא; והנה, דווקא ספרם מוכיח שקריצה חנינית אמנם יש כאן, אך סיכוי ממשי לרצף תרבותי אין כאן. זאת מפני שמחויבות וקבלת עול הן הן לזו הציוויליזציה שלנו; אכן, "יהדות של מילים" לא הייתה ולא נבראה – אין יהדות אלא במעשים. ועדיין לא נמר טעמם של דברי ביאליק במאמרו המפורסם "הלכה ואגדה" שנדפס תחילה לפני מאה שנה:<sup>13</sup>

הנה הולך וגדל דור באוויר שכולו מימרות ופזמונים, ועל מיני דברים שכולם הבל פה ורוח שפתיים. הולכת ונבראת מין יהדות של רשות. קוראים בשם לאומיות, תחיה, ספרות, יצירה, חינוך עברי, מחשבה עברית, עבודה עברית – וכל הדברים הללו תלויים בשערה של איזו חיבה: חיבת ארץ, חיבת שפה, חיבת ספרות – מה מחירה של חיבה אווירית?

**חיבה? – אבל החובה היכן? ומאין תבוא? ומהיכן תינק? המן האגדה? והיא בטבעה אינה אלא רשות, הן ולא ורפה בידה.**

יהדות שכלה אגדה דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו לצונן. שאיפה שבלב, רצון טוב, התעוררות הרוח, חיבה פנימית – כל הדברים הללו יפים ומועילים כשיש בסופם עשייה, עשייה קשה כברזל, חובה אכזרית.

לבנות אתם אומרים – "כרתו אמנה וכתבו ועל החתום שרינו לְיָינו וכהנינו... והעמידו עליכם מצות" – הלא כן החלו לבנות גם אבותיכם... באו והעמידו עלינו מצות! יתן לנו דפוסים לצקת בהם את רצוננו הנגר והרופס למטבעות מוצקות וקיימות.

צמאים אנו לגופי מעשים. תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה בחיים, והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות.

אנו כופפים את צווארנו: איה עול הברזל? מדוע לא תבוא היד החזקה והזרוע הנטויה?

אכן, זהו האתגר העומד כיום לפתחם של נוחלי מורשתנו: כיצד להבהיר בשדה הרוח של ימינו כי דווקא הנאמנות לאני ולחירותו המוסרית, דווקא השלמת העצמי, טעונות קבלת עול בלתי מתפשרת; בלעדיה, בוגד האדם תחילה וראש – בעצמו. לא בשמים היא ולא מעבר לים – בפינו ובקולמוסנו לעשותו.

למקרא לא נכתב כמעט דבר עד סוף ימי האמוראים (המאה השישית למנינים), ותרבות הלימוד הייתה אוראלית בלבד (ראו חיבורו המסכם של פרופ' יעקב זוסמן, "תורה שבעל-פה – פשוטה כמשמעה", מחקרי תלמוד, ג [תשס"ה], עמ' 209–384). ספריית הענק שנוצרה סביב המקרא – מכלול שדותיה הנרחבים של תורה שבעל-פה לסוגותיה – לא ניתנה אפוא כלל לקריאה; תלמידים קיבלו אותה בעל-פה מרבותיהם, ועיקר משימתם היה שמירת המסורות באמצעות שינון בלתי פוסק, והעברתן – אותן ואת ההירותמות לשינון – לתלמידיהם שלהם. כלום ניתן להעלות על הדעת מפעל מפרך ומייגע שכזה, הדורש מיצוי מקסימלי ומתמיד של מאמץ סיופי – בלא מחויבות טוטלית לתכנים?

5. ראו ויקרא רבה כ' יא, מהדורת מרגליות, עמ' תע-תעא, ובמקבילות שצוינו שם.

1. ראה אור כשנתיים לפני כן באנגלית (*Jews and Words*, New Haven: Yale University Press, 2012), וממשיך להופיע בשפות הרבה.

2. ראו למשל עמ' 17, 19, 20, 31, 36, 59, 60, 61, 62, 71, 153, 160, 235. אין צריך לומר שההצהרה על הכפירה באלוהים כרוכה בהעמדה סטריאוטיפית ווולגרית של האמונה, כפי שתואר להלן.

3. עמ' 188; על יסוד לשונו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי המובא שם, תוך שינויו.

4. כבר במבואם מצהירים המחברים: "הטקסטים היו כתובים עלי ספר" (עמ' 7), ואין הם נלאים מלחזור על כך (ראו למשל עמ' 22, 30, 43, 57). הצגת מקורותינו כספרים מוחשיים מאפשרת את תיאור ההיזקקות להם כאהבת הספר וכקריאת טקסטים ספרותיים. ברם, מחקרו כבר הכריע כשיטת רש"י וסיעתו, שמעבר



6. כמוכן, אין כאן כל חידוש (השוו לדוגמה תרגום תהלים שם), אלא שחכמים ידעו גם לדרוש את הכתובים, ולא רק להבינם כפשוטם המילולי.
7. לאמתו שלדבר נראה שאף בבבלי אין התשובה מקורית, ואינה אלא העברה מאוחרת מבבלי, נידה ע' ע"ב – ע"א, ואכמ"ל.
8. חפשו למשל את שם העצם 'טיוול' במאגר 'פרויקט השו"ת' של אוניברסיטת בר אילן. לכפל הוראתו של 'טיוול' ראו למשל פרופ' נחום מאיר ברונזניק, "למשמעו של הניב 'מטייל... ארוכות וקצרות'", המעין, לט, ג (תשנ"ט), עמ' 53–54.
9. אף באשר למקרא, שמחברינו כה מתייקרים בו, יש בדבריהם קביעות שיסודן בחוסר ידיעה גרידא; כך למשל: "אולי תופתעו לדעת שבמקרא... המקום המקודש היחיד הוא אתר המקדש בירושלים, על הר ד'" (עמ' 135) – אך נעלמו מהם דברי ישעיהו נ"ב, א: "עורי עורי לבשי עֵזָה צִיּוֹן לְבָשִׁי בְּגָדֵי תַפְאָרְתְּךָ יְרוּשָׁלַם עִיר הַקֹּדֶשׁ כִּי לֹא יוֹסִיף יְבֹא בָךְ עוֹד עֲרֹל וְטָמֵא"; ונשנה
- הדבר בנחמיה י"א, א: "וַיֵּשְׁבוּ שְׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַם וַיִּשְׂאוּ הָעָם הַפִּילוֹ גוֹרְלוֹת לְהֵבִיא אֶחָד מִן הָעֶשְׂרֶה לְשֵׁבֶת בִּירוּשָׁלַם עִיר הַקֹּדֶשׁ וְתִשַׁע הַיְּהוּדִים בְּעָרִים".
10. עקיבא ארנסט סימון, "האם עוד יהודים אנחנו?", לוח הארץ תשי"ב, עמ' 97–129. ניסוחו של סימון בא בעקבות הסופר והתיאולוג הגרמני ד"פ שטראוס, שטבע בשנת 1872 את השאלה "האם עוד נוצרים אנחנו?"; אך בלבוש העברי ההקשר הרעיוני שונה כמוכן מעיקרו.
11. יוסף דב סלוביצי'ק, איש האמונה, מאנגלית: צבי זינגר וזאב גוטהולד, ירושלים: תשכ"ח, עמ' 9.
12. רש"י הירש, הגדה של פסח עם פירוש 'נחלת השר', מלוקט ומתורגם בידי דודי ר"מ ברויאר ז"ל, ירושלים-רחובות: תשכ"א, עמ' 53 (המקור הגרמני צוין שם, עמ' 162).
13. חיים נחמן ביאליק, דברי ספרות, תל-אביב תשט"ו, עמ' קו"קו; נדפס תחילה בכנסת, אודסה: תרע"ו, עמ' 12–26. ההדגשות במקור.