

לחלן את התלמוד

מסה

ישי רוזן צבי

מסה קצרה זו מבקשת להציע הרהורים אחדים על המשמעויות התרבותיות של מחקר האקדמי של התלמוד. נושא זה אינו זוכה כמעט לדיון, שכן החוקרים אינם ששים, על פי רוב, לבחון את עצמם באופן העשוי לערער את דימויים המדעי והניטרלי, ואילו מחוץ לאקדמיה אך מעטים רואים בעבודת החוקרים עניין חשוב דיו כדי לענות בו. בדברים הבאים אבקש להראות כי מעבר לעניין הספציפי שיש בהתפתחות המחקר התלמודי, תחום זה עשוי ללמד אותנו לא מעט על תופעות רחבות יותר המתרחשות בלימודי היהדות, הן באקדמיה הן מחוץ לה.

כיוון שלחילון מובנים רבים וכיוון שדוברים שונים משתמשים בו בצורות שונות ובשירותן של אידיאלוגיות שונות, אני מבקש להבהיר תחילה כי בעבור הניתוח שאציע להלן חילון איננו קשור כלל לאמונה או להיעדרה של אמונה, ומובנו הוא שותפות באתוס ובערכי ההשכלה. שותפות זו המירה למן המאה השמונה עשרה, את המוטיבציות הדתיות, וליתר דיוק החליפה את האקסקלוסיביות של המוטיבציות הדתיות שבבסיס לימוד הטקסטים היהודיים. זהו על כן חילון במובנו הוֹבְרִיאֲנִי – הסרת הקסם מן העולם וניתוחו במונחים רציונליים ומדעיים. ההנחה העומדת ביסוד דברי הינה, על כן, שחקר התלמוד המודרני כרוך, מיניה וביה, בחילונו. עצם לימודו כמושא מחקר מדעי ולא כמילוי חובת לימוד תורה הוא חילונו, ותהא אשר תהא ההתכוונות של החוקרת או של החוקר.

בהקשר זה חשוב להבחין בין היותו של אדם חלק מן האתוס החילוני לבין היותו חלק מן המציאות החילונית, האופפת, מרצון או מאונס, גם את הלימוד המסורתי בעידן המודרני. דוגמה מובהקת לכך היא שיטת הלימוד של הרב חיים מבריסק ושל ממשיכיו בישיבות, שכבר עמדו על כך שאינה אלא יישום

של קטיגוריות ניאו-קנטיאניות על התלמוד ועל ספרות ההלכה (רוזנק תש"ס, עמ' 22–25). אלא שאין דין השפעה וחלחול של ערכים ומתודות כדין אימוץ שיטתי שלהם. הן החוקרים הן מורי הישיבה נמצאים, ברצונם או שלא ברצונם, בתוך העולם המודרני המחולץ ויונקים מתכניו, אבל רק המחקר שותף לערכי המדע המודרני, ואלה עומדים למעשה בבסיס הפרויקט המחקרי כולו. ראוי להבהיר עוד כי פעמים רבות השותפות הנידונה כאן היא שותפות שממילא, כלומר שותפות שאנשים אינם נותנים עליה את דעתם, אך היא מתבטאת באתוס ובפרקטיקות המחקריות שלהם. צורת לימוד, הוראה ומחקר לעולם אינם ניטראליים. הם נטועים תמיד בעולמות ערכים, מעל ומעבר למודעות של העוסקים בהם ולדין וחשבון שהם נותנים. כשם שיכול אדם להיות חלק מן האתוס הלאומי בלא לתת על כך דין וחשבון מודע, כך גם ביחס לאתוס החילוני. אכן, לא כולם עיוורים לתהליכים אלו. מי שמיטיב לזהות את האתוס החילוני שבבסיס המחקר, טוב יותר מכפי שמבחינים בו החוקרים עצמם, הם רבני הישיבות של הציונות הדתית, המתייחסים על פי רוב למדעי היהדות בחשדנות רבה, אם לא בשלילה מוחלטת.

על כן השאלה שאני מבקש להציג אינה האם מחלנים את התלמוד, אלא כיצד נעשה הדבר. בדברי אבקש להציג מובנים אחדים למושג חילון הנהוגים בהקשר של חקר התלמוד, לעמת ביניהם ולהאיר את הקשריהם, את יתרונותיהם וגם את מחיריהם. חקר התלמוד ישמש אותי כמקרה מבחן, הקרוב ללבי, להתבוננות בתופעות רחבות יותר במדעי היהדות. במהלך הדברים אדלג בין ההיסטוריה המוקדמת של חכמת ישראל להווה של חקר התלמוד, בארץ ומחוץ לה, לפי צרכי הדוגמאות והעניין. האופי הרחב של הניתוח יגרום לי לחטוא בעל כורחי בהכללות, שכן אינני מבקש לתת דין וחשבון מלא ומסודר אלא רק להעלות כמה הרהורים ראשוניים.

המשמע הרחב ביותר של חילון התלמוד הוא, כאמור, עצם לימודו בכלים היאים למדעי הרוח בכלל. ניתן לדייק יותר ולומר שהחילון טמון בראש ובראשונה בהפעלת מתודות היסטוריות ביחס לתלמוד, שכן מבט היסטורי נוטל על כורחנו את הילת הקדושה מן הטקסטים ומציג אותם ככני זמנם ומקומם. יש לזכור שבעבור אנשי חכמת ישראל פרשנות התבטאה בראש ובראשונה במיקום בהקשר היסטורי (ירושלמי 1988, עמ' 101–117; שורש תש"ס, עמ' 212–244). אמנם, בעבור מי שאמון על מחשבה הגליינית, היסטוריזציה אין פירושה בהכרח רלטיביזציה, שכן ההיסטוריה אינה אלא

הוצאה מן הכוח אל הפועל של מהות הקיימת באומה מראשיתה. ראוי לזכור שהגל הגיע ללמד באוניברסיטת ברלין בשנת 1818, שנה אחת לפני שסטודנטים צעירים מאוניברסיטה זו ממש, אשר אף נטלו חלק בשיעוריו, הקימו את האגודה לתרבות ולמדע של היהודים, הנחשבת כערש מדעי היהדות. אמנם, מעטים הם החוקרים שנטלו דוגמה הגליינית זו במלואה. דווקא רנ"ק, המשכיל הגליציאני, הלא-ברלינאי, הוא הדוגמא המובהקת ביותר להגלייניות קיצונית שכזו (גוטמן תשי"ג, עמ' 289–292; שביד תשל"ח, עמ' 180–190; Harris 1991, pp. 226–233), ואילו בעבור מרבית החוקרים בני הזמן ההקשר ההיסטורי היה אכן כרוך בהפקעת הממד המוחלט מן הטקסטים.

הרלטיביזציה המלווה את המתודה ההיסטורית מתגברת שבעתיים בהקשר למתודה ההשוואתית, שאינה רק ממקמת את הטקסטים בזמן ובמקום, אלא גם נוטלת מהם את ייחודם. זה הרקע לויתור הכמעט מוחלט על ההשוואה ככלי ביאורי בלימוד המסורתי (ברי כי הויתור נוגע רק להשוואה לטקסטים שמחוץ לספרות התלמודית, ואילו השוואה פנימית מקובלת מאוד בפרשנויות ההרמוניסטיות המסורתיות, ראו כהנא תש"ן, עמ' 122). כך למשל, הפרקטיקה הסכולסטית של בעלי התוספות זרה ומנוכרת ללומד המודרני, הן באוניברסיטה הן בישיבה, אלא שבפני הלומד בישיבה סגורה האפשרות להבין את מהלכי הפרקטיקה הזו על רקע השיטה הסכולסטית שצמחה באוניברסיטאות אירופה מהמאה השלוש עשרה ואילך (אורבך תשמ"ו, עמ' 678–680; תא שמע תש"ס, עמ' 99–100). בהיעדר אפשרות זו, ההתמודדות בישיבות עם הזרות כרוכה על פי רוב בהפיכתה של פרקטיקה זו לשפת אם: הלימוד מגיל צעיר הופך את הסוגיה התלמודית ואת פרשנותה לכה מורגלת ושגורה, עד שהשאלות על טיבן של אלה אינן עולות כלל. אלא ששוברו של מהלך זה בצדו: הדיון הופך פעמים רבות למשחק אינטלקטואלי סגור, שאינו מתחבר לדבר בעולמם של הלומדים. זרות זו מביאה לאחת התופעות המרתקות והמפתיעות בלימוד התלמוד בישיבות. אף שהתלמוד עומד לכאורה במוקד הקוריקולום בישיבה, ממעטים שם מאוד לעסוק במהות הסוגיה התלמודית עצמה. השאלות הבסיסיות ביותר על הסוגיה התלמודית: כיצד היא בנויה? כיצד היא מתמודדת עם החומרים שבפניה? מהו התלוס שלה? אינן נשאלות כלל. בעבור תלמידי ישיבה רבים הסוגיה התלמודית עצמה נותרת תופעה חידתית וחסרת פשר. אם החידה אינה ניכרת, אין זה משום שנמצאו לה תשובות, אלא משום שהשאלה מפסיקה בשלב כלשהו להישאל. במקום זה עוסקים בפרשנות הראשונים והאחרונים,

(רוזנטל תשמ"ז, עמ' 1–2) אשר כבר עיבדו את החומר לשאלות ולבירורים תמטיים, ועוקפים את ההתמודדות עם זרותו של הטקסט עצמו. אלא שגם לגישה ההשוואתית יש מחיר; בייחוד אם היא עצמה הופכת לדוגמה, השוללת מראש את אפשרות קיומן של תופעות ייחודיות בתרבות הנחקרת. דוגמה לכך הינה האופן שבו משמשות בעשור האחרון התיאוריות על כתיבה ואוראליות (Orality Studies) כדי לפרש מחדש, ולמעשה להכחיש, את המונח החז"לי "תורה שבעל-פה". בעשור האחרון יצאו ספרים שונים השוללים את ההבנה הפשוטה של המונח כמוכון לקיום שכולו על פה וטוענים שספרות חז"ל התקיימה גם בכתב לכל הפחות מאז עריכת המשנה במאה השלישית. תזה זו, המכונה "קיום-בצוותא" (co-existence) יונקת משני מקורות שונים: מתיאוריות אנתרופולוגיות וסוציולוגיות המדגישות את התלות ההדדית שבין כתיבה והעברה בעל פה בתרבויות שונות (Finnegan 1988; Goody 1987) וכן מהשוואה היסטורית ספציפית לתרבויות הרומית וההלניסטית בנות זמנם של החכמים (Alexander 2006; Jaffee 2001; על גישות אלה ראו Rosen-Zvi 2008). כך למשל שוללת קתרין השר את התזה של שאול ליברמן, שהמשנה פורסמה בעל פה בלבד, בטענה כי: "there is no analogy for the oral transmission of a literary corpus as large as the Mishna in late antique Greco-Roman society" (Hezser 2002, p. 183) דומני שהעובדה שאין מקבילה בעולם ההלניסטי בן הזמן לתופעה זו של תורה שבעל פה אינה עילה מספקת לשלול אותה, שכן אפשר גם אפשר שספרות חז"ל יוצאת דופן בהקשר זה. למעשה, כך בדיוק טוען יעקב זוסמן (תשס"ה) במאמרו "תורה שבעל פה: פשוטה כמשמעה". זוסמן ער לכך שאכן לפנינו תופעה תרבותית שאין לה אח ורע:

הרי מדובר כאן בחברה בעלת ספרים, מעריצה ספרים ומודעת היטב ליתרונותיה של הכתיבה וליתרונות הלימוד מתוך ספר לעומת הלימוד על פה – כלומר תרבות גבוהה, לא תרבות אוראלית עממית – ואף על פי כן היא מעדיפה בידועין את היצירה על פה [...] מדובר בחבורת חכמים משכילה, פעילה פעילות אינטלקטואלית אינטנסיבית שהיא ליטררית במובהק [...] חבורה המרבה לקרוא ולכתוב, ובכל זאת בתחומי היצירה הדתית של עצמה היא מעדיפה את היצירה על פה (שם, עמ' 352–353).

זוסמן כורך תופעה זו עם ההבחנה החריפה, שחכמים מקפידים לשמר, בין תורתם שבעל פה לבין התורה הכתובה: "מאות חכמים במרחקים גיאוגרפיים גדולים ובאזורים תרבותיים שונים נמנעים ביודעין מן הכתיבה, ומקפידים שלא יהא בעולמם אלא 'הספר' האחד: כ"ד כתבי הקודש, בו הם הוגים, אותו הם מעריצים ואת קדושתו הם מפארים, ואין בלתו" (שם, עמ' 353–354). זו טענה הגיונית למדי, ואף על פי כן נועזת. נועזותה טמונה בכך שהיא מעמידה את חכמי המשנה והתלמוד כשונים בתכלית מסיבתם וככאלה שאי אפשר לפענח את מהלכיהם במונחי סביבתם התרבותית הישירה.

יחס מחולן לטקסטים מתגלה לא רק באופי הפרשנות הניתנת להם, העשויה ליטול מהם את הילת הקדושה ואת החד פעמיות, אלא גם בהתייחסות ביקורתית מפורשת כלפיהם. בהקשר זה חכמים אינם נידונים כבני זמנם, אלא כבני אדם, שיש להם מעלות וחסרונות, הטיות ומגבלות, ושתרבותם וערכיהם עומדים לא רק להשוואה אלא גם לשיפוט ערכי. ביסוד העמדה השיפוטית ניצבת ההנחה שאנו עצמנו מושפעים מן המסורת ומעוצבים על ידה, ולפיכך כדי להבין את מקורות המחשבה שלנו, על האורות והצללים שבהם, יש לחזור אל העבר ולבקר. מכאן שגישה זו משלבת עמדה מודרניסטית מובהקת, המאופיינת בנכונות לבקר את הטקסטים, לצד יחס של זיקה למסורת ומחויבות כלפיה. הדוגמה המובהקת ביותר לכך היא המחקר הפמיניסטי של התלמוד. מחקרים שונים בעשורים האחרונים ביקשו לחשוף את עומק האנדרוצנטריות, הפטרנליזם והשוביניזם בתרבות חז"ל (למשל: Baskin 2002; Ilan 1996; Wegner 1988), ואילו מחקרים אחרים ביקשו 'להגן' על החכמים בקריאתם על רקע זמנם: כך למשל, משווה האופטמן (Hauptman 1988) את עמדות חכמים לעמדות הלכתיות שרווחו לפניהם ורואה בהן התקדמות שיטתית בהגנה על נשים, ובויאריין (תשנ"ט) משווה את דרשות חז"ל לכותבים יהודים-הלניסטים בני הזמן, וטוען כי אצל הראשונים לא ניתן למצוא את שלילת הגוף ואת שנאת הנשים שיש אצל האחרונים. ישנן גם עמדות ביניים שונות (ראו סקירה אצל Rosen-Zvi 2005), אך לכולן משותפת עצם ההנחה כי האתוס האקדמי אינו משחרר אותנו משיפוט ערכי של הטקסטים ושל יוצריהם (ניתוח מעמיק של עמדה זו נמצא באחרית הדבר של בויאריין תשנ"ט).

עמדה זו זוכה לביקורת חריפה לא רק מצד הנוקטים שמרנות מסורתית, אלא גם מצד הנוקטים גישה פילולוגית, אשר נמנעת מן השיפוטיות לא מתוך ראת שמים אלא מתוך החשש שחדירת ערכים לתוך מי התהום של העבודה

המדעית הטהורה עשויה לזהמם. המודל האינדוקטיבי שביסוד הגישה הפילולוגית – מן הפילולוגיה והלשון אל התכנים והלוגוס (רוזנטל 1963, עמ' טו) – אינו מבקש רק להציג סדר פעולות מחקרי נכון (כדברי כהנא תש"ן, עמ' 118), אלא שהוא גם קובע היררכיה בין מה שהכרחי למחקר ומה שהוא בבחינת מותרות. בצורתה הקיצונית ביותר נרתעת הפילולוגיה מכל עבודה פרשנית ומנסה לייצר למעשה מדע טקסט נטול הרמנויטיקה, משימה שאינה יכולה כמובן אלא להתבדות (הלברטל תשס"א, עמ' 18; רוזן-צבי תשס"ח, עמ' 11–12). משום כך פילולוגיה הנה הענף הכי פחות 'מסוכן' מבחינה דתית (ועל כן נראה שאין זה מקרה שבחורי הישיבה, השוהים במכון לתצלומי כתבי יד שבספרייה הלאומית, רבים מאלה הבאים לספרייה עצמה).

החילון ניכר לא רק במתודות הננקטות ביחס לטקסטים ובשיפוט הערכי שלהם, אלא גם בעצם בחירת הטקסטים הראויים ללימוד. הוא מתגלה למשל בחיפוש ובהבלטה של תכנים אשר לא זכו לתשומת לב במהלך הלימוד המסורתי ולעתים אף הורחקו ממנו במכוון. הדבר אמור באגדה בכלל (להוציא יוצאים מן הכלל כדוגמת המהרש"א או המהר"ל) אך בייחוד בנושאים 'שהשתיקה יפה להם' כגון ענייני מין, כישוף, סוגיות של ריאליה ועיונים פילוסופיים. תחומים שלמים שהיו מחוץ למבט הלמדני המסורתי תופסים מקום נכבד בחקר שנקודת המבט שלו מודרנית, מחולנת.

אלא שכאן רובץ לפתח המחקר מכשול לא קטן: הנטייה לחלץ מן הטקסטים דווקא את התכנים ה'חילוניים', תוך פרגמנטציה שלהם והתעלמות מהקשריהם המקוריים. דוגמה מובהקת לכך הינה התפתחות חקר המשפט העברי במדינת ישראל, שהוא פרויקט חילון מובהק ועם זאת גם פרויקט לאומי ממדרגה ראשונה, שכן עניינו הוא הפיכת הטקסט ההלכתי מדתי ללאומי, למשפט המדינה (Englard 1980, pp. 27–22). היסטוריונים של המשפט העברי אכן הראו כיצד הוא התפתח בד בבד עם התפתחות מוסדות היישוב ובשירותם (לחובסקי תשנ"ח). כמובן זה הוצאת התכנים התלמודיים מהקשרם ושיתלתם בהקשר חדש, משפטי ומודרני, אינה רק תוצר נלווה של חקר המשפט העברי. בצורתו הקלאסית לפחות עיקר מטרתו איננה אלא מאמץ שיטתי להציג את ההלכה התלמודית כמערכת משפט כמו-מודרנית. כדוגמאות די להזכיר את "ספריית המשפט העברי" ואת סדרת "מורשת המשפט בישראל" בעריכת נחום רקובר, את ספריו של שלום אלבק בחקר המשפט התלמודי ואת שלושת כרכי "המשפט העברי" של מנחם אלון (ביקורת חריפה על שני

האחרונים ראו אצל: (Englard 1980, pp. 50–64). ודוק, הבעיה בפרויקט זה אינה טמונה בעצם החלוקה בין תחומים שונים, כזו יש כמובן גם בתלמוד עצמו כפי שמדגיש בצדק מנחם אלון (Elon 1980, p. 68). הבעיה היא בהחלת הקטגוריה של משפט במובנו המודרני, החילוני והנקי מדת, פולחן ואמונה, על התלמוד.

ניתן להמחיש עניין זה באמצעות עיון קצר במסכת שבועות. המסכת עוסקת בחמישה סוגי שבועות: שבועת ביטוי, שבועת שווא, שבועת העדות, שבועת הפיקדון ושבועת הדיינין. על פי אמות מידה משפטיות, רשימה זו מערבת ביד חזקה מין בשאינו מינו. שלוש השבועות האחרונות עוסקות בדיני ממונות (הראשונה עוסקת בשבועה שנשבע עד פוטנציאלי שלא ראה את המעשה שהביא לתביעה, השנייה באדם הנשבע שאין בידו פיקדון של חברו, והשלישית באלו שבית דין משיביעים אותם בכפייה) וממילא הן חלק אינטגרלי ממערכת המשפט העברי. לעומת זאת שתי השבועות הראשונות עניינן הוא אך ורק 'בין אדם למקום' בלא כל הקשר משפטי (הראשונה עוסקת באדם הנשבע ומפר את שבועתו, ואילו השנייה בשבועה שקרית). אף על פי כן כורכת המשנה את כל אלה יחד במסכת אחת, שכן מנקודת מבטם של החכמים לכל השבועות יש הקשר דתי-פולחני ברור. כולן שבועות בשם ה' ומי שעובר עליהן עובר על איסור תורה, על כל הנגזר מכך (כרת, קרבן וכולי). ההבחנה המודרנית בין משפט ופולחן, השונה כמובן לחלוטין מן החלוקה התלמודית בין דיני ממונות ואיסורין, אינה על כן רק בבחינת הטלת קטגוריות זרות על החומר, אלא שהיא התכחות לעצם אופיו ולהנחותיו הבסיסיות ביותר.

מבחינה זו החילון, המופיע כפרקטיקה מחקרית משחררת, עשוי להתגלות כיצירת מערך שלם של מחויבויות חדשות, ובהקשר היהודי-ישראלי הוא עשוי להתגלות בראש ובראשונה כיצירת מערך של מחויבויות לאומיות. עלינו להבחין באופן בהיר בין אימוץ מתודות מחולנות לבין הבלטת תכנים חילוניים או כאלה הנוחים יותר להילמד בהקשר חילוני. המהלך של הבלטת תכנים חילוניים עלול להוביל לאילוץ הטקסטים ולהשכחת הקשריהם המקוריים. אנו עשויים לגלות כי אנו ממירים דוקטרינה אחת באחרת והופכים את התלמוד מטקסט דתי לטקסט לאומי.

מעקש נוסף הרובץ לפתח הגישות המחולנות הוא הפיתוי שבהצעת פירושים 'סטריליים'. ההתייחסות לטקסטים התלמודיים כאל מורשת תרבותית, מביאה חוקרים, בידעין ובלא יודעין, לקרוא את הטקסטים כיאה למשא

התרבותי שהם נושאים. בהקשר זה המסגרת המחשבתית המגבילה אינה זו הלאומית, כדלעיל, אלא דווקא התרבותית. במחקרים רבים, העוסקים בניתוח תרבותי של ספרות חז"ל, ניכר המאמץ לתרגמה למונחים הימים למדעי הרוח הכלליים, וכך להציגה כתופעה הראויה לבוא בשערי התרבות האירופית (במחקרים השייכים לתקופה שלפני מלחמת העולם השנייה) או האמריקאית (במחקרים שלאחריה). מגמה זו לובשת ופושטת צורות: היא עשויה ללבוש דמות של הצגת האגדה כספרות יפה או, לחלופין, כיצירה פולקלוריסטית. היא עשויה להיראות כמאמץ להציג יהדות מהוגנת ומוסרית, כפרויקט של השוואה לתרבויות הגבוהות בנות הזמן או להתגלגל לכלל פיענוח הטקסט במונחי תיאוריות עכשוויות היאות לחקר תרבות. יש הבדלים עמוקים ומהותיים בין הדרכים השונות, אך אני מבקש דווקא להדגיש את המשותף להן: כולן מפעלי תרגום. למפעלים אלה הישגים רבים, ואיני בא לטעון כנגדם, אלא להצביע על מגבלות בשדה הראייה שהם יוצרים או עשויים ליצור. כדי לשבר את האוון אציג שתי דוגמאות קצרות:

מחקרים שונים משווים את דברי התנאים ועמדותיהם לתפיסות הלניסטיות בנות הזמן. החוקרים מחפשים ומוצאים הקבלות ומגעים ספרותיים (ראו למשל: הלוי תשל"ה; ליברמן תשכ"ג; Fischel 1968). מחקרים נוספים בנושאים אלה נזכרים אצל: הירשמן תשנ"ט, עמ' 150–164; לוי תש"ס, עמ' 115–85; Tropper 2004, pp. 12–14; Hezser 2000). חלק נכבד ממחקרים אלה עשיר ומבוסס, אך לעתים על הלומד בהם לשוב ולהזכיר לעצמו את העובדה, הפשוטה אך הנשכחת, שחכמי המשנה לא קראו ולא למדו דבר חוץ מתורה ושזה הספר היחיד שנמצא בבית המדרש (ראו מאמרו של זוסמן לעיל). דומני שבמאתיים שנות מחקר לא נמצאה ולו ראייה אחת להיכרות של ממש עם ספרות זרה כלשהי בבתי המדרש. אין הדברים אמורים בשמועה מכלי שני או שלישי או בהשפעות עקיפות וקשרים פתלתלים, אלא בהיכרות טקסטואלית, בקריאה, כדוגמת מה שניתן למצוא לרוב אצל מחברים יהודים הלניסטים או אצל אבות הכנסייה בני זמנם של החכמים. מי שמבקש להשוות בין אב הכנסייה אוריגינס לבין "רבנן דקיסריין", החיים בשכנותו (ראו למשל אורבך תשמ"ז), אינו יכול להתעלם מכך שבעוד שהראשון הכיר את הספרות ההלניסטית על בוריה, האחרונים השתקעו מילדותם אך ורק בלימוד תורה. עובדה זו, שאין בה כשלעצמה שום חידוש, נוטה להידחק מפני הרצון הכן

לראות בחז"ל אנשי תרבות שניתן לבסס על יצירתם תרבות מובנה המודרני, החילוני.

הדוגמא השנייה לקוחה מהקשר אחר לגמרי. בתלמוד הבבלי ודווקא בו, מופיעים סיפורים רבים על מפגשי חכמים וזונות. ככל הידוע לי, תופעה זו לא נחקרה לעומקה, בניגוד לתופעה של מפגשים עם המטרונות הרומיות, המכובדות יותר. מה עומד מאחורי סיפורים אלה? האם מדובר רק בז'אנר ספרותי או שמונחת ביסודם תופעה ריאלית? יש לשים לב שתופעה זו חורגת מעבר לתחום הנרטיב ומתקיימת גם בהלכה. העיסוק ההלכתי הרב בזונות (למשל השוואות בין דין זונה ישראלית וגויה) מתקיים בבבלי, ורק בו, ובכמה וכמה סוגיות (Rosen-Zvi 2009, 278). עניין זה לא זכה לטיפול מספיק, לא ברמה הריאליסטית ולא בזו הדיסקורסיבית, ודומני שהיעדר הטיפול בו קשור לציפיות התרבותיות שלנו הן מן הטקסטים הן מיוצריהם.

* * *

לאחר ששפך אש וגופרית על חקר היהדות באירופה של המאה התשע עשרה במאמרו "הרהורים על חכמת ישראל", מתפנה גרשום שלום, בשולי אותו מאמר, להתבונן במחקר של זמנו הוא. "האם חיסלנו את הסנטימנטליות?" הוא כותב "והרי עדיין היא מתהלכת עמנו, בלבושים חדשים ובסגנון חדש, לא פחות מרגיזים מהראשונים [...] האם חיסלנו את הדילטנטיות והזיותיה המשתוללות, בהיסטוריה, בפילולוגיה ובפילוסופיה?". יחסו למחקר זמנו ביקורתי לא פחות מיחסו לחכמת ישראל האירופאית: "אחרי הריקות האחת, של ההתבוללות, באה האחרת, זו של הפראזה הלאומית המתרברבת. טיפחנו דרש לאומי ומליצה לאומית במדע, במקום הדרש הדתי והמליצה הדתית" (שלום תשל"ו, עמ' 402). שלום ראה במחקר האירופי וגם בזה הירושלמי ביטויים לחוסר בגרות מחקרי ("מן הפח אל הפחת", כלשונו שם), אידיאולוגיות שיש להשתחרר מהן על מנת להגיע אל ה"בירור המדעי הקונקרטי" (על אידיאל המדע של שלום ראו שפירא תשנ"ו; Biale 1979). דומה שכיום אנחנו יותר מפוקחים. אנו מכירים בכך שאין מחקר בלא עקרונות מארגנים, אשר מגדירים אותו ומגבילים אותו בעת ובעונה אחת. כזו אכן הייתה מעיקרה התפיסה של היהדות כתרבות, כציוויליזציה, כדורות הראשונים של חכמת ישראל, כשאנשי חכמת ישראל נטלו חלק במאמץ להציג את המורשת היהודית כתנאי למאמצי האמנציפציה, ולא כגורם המסכל מאמצים אלו. כך

כותב צונץ בהקדמה לספרו "הדרשות בישראל": "קיפוח היהודים כאזרחים והזנחתה של חכמת ישראל כרוכים זה בזה" (צונץ תש"ז, עמ' 34). על היהודים לבוא אל התרבות האירופית כבני תרבות, עם מטען ומורשת דתית וספרותית משלהם.

במחקר הירושלמי הומרה שאיפת האמנציפציה ב"פראזה הלאומית המתרברבת", כלשונו של שלום, אשר ביקשה לבסס את הזהות הלאומית החדשה בכוח הספרות היהודית. ביטוי מפורש לכך נותן גדליה אלון בהקדמה להרצאותיו על תולדות היהודית בתקופת המשנה והתלמוד. לאחר שהציג את התפיסה הרוחנית של ההיסטוריה היהודית (שהוא מיחסה לגרץ) קבע: "לא זו הדרך להבחנת המוחש של אותו עולם גדול רב התחומים [...] יש לנו מתחילה להעלות בתוכה כל אותם השטחים הקובעים חייו ופעליו של עם, הנערץ בקרקע מולדתו, פושט ולובש צורות של חיים לאומיים, חברתיים, כלכליים, לאומיים, הנאבק על חירותו, המבקש לאחד את כל פרקיו, לקשר במרכזו את התפוצות הנפוצות וכו'" (אלון תשכ"ז, עמ' 1). תפיסה זו שיקפה עמדה מקובלת בקרב חוקרי המכון למדעי היהדות בירושלים, ובראשם עורכי כתב העת "ציון", יצחק בער ובן-ציון דינור (דינבורג) אשר פעלו נמרצות להפוך את חקר ההיסטוריה היהודית להיסטוריוגרפיה לאומית.

ספרות חז"ל תפסה מקום של כבוד בשני ההקשרים גם יחד: הן במאבק של אנשי חכמת ישראל לאמנציפציה אזרחית (שורש תש"ס) הן בפרויקט הלאומי של המכון למדעי היהדות בירושלים (Myers 1995; Myers 1998), שהחל מאה שנים אחר כך. שני ההקשרים כאחד מוסיפים ומלווים את חקר התקופה וספרותה עד היום הזה. לצד שני אלה עולים לאחורונה הקשרים נוספים, 'מופרטים' יותר, ויש גם בסיס לטענה כי הן ההקשר הלאומי הן ההקשר האסימילטורי (ה"התבוללות" בלשונו של שלום) אינם עוד בשיא אונם. כיום נכתבים לא מעט מחקרים חדשים אשר לכודים פחות בצבת "התפיסה הסגולית של ההיסטוריה היהודית" (כלשונו של מירס תשס"ט, 348); ובהקשר התרבותי ניתן לחוש את ערנותם של מחקרים עכשוויים לבעיות הכרוכות ב'תרגומה' של ספרות חז"ל לשפת מדעי התרבות. אבל מבט כללי יותר מגלה כי התפיסה הלאומית כמו גם התפיסה התרבותית ממשיכות להוות את התשתית המחשבתית של חלק ניכר ממדעי היהדות. במובנים רבים הן אף משלימות זו את זו. ההקשר הלאומי מעניק את האחדות לאובייקט הידע ("היסטוריה של עם

ישראל" למשל), ופרויקט התרגום מעמיד אותו כראוי לדיון במסגרת הקטגוריות הכלליות של 'מדע' ו'תרבות'.

על כן מוטל עלינו לבחון בקפידה אלו מגבלות מטילה עלינו הקאנוניזציה החילונית החדשה של כתבי הקודש, המכונה במקומותינו 'ארון הספרים היהודי'. גם אם עדיין אין לנו פרספקטיבה מספקת לנתח את הדברים במלואם, אל לנו להפסיק לשאול כיצד תפקודו של הטקסט התלמודי כמכשיר זהות עכשווי מגביל את הקריאה בו. אלו נקודות מבט הוא מאפשר ואלו הוא חוסם? האמנם תמיד קריאות כאלה הן פחות אפולוגטיות מהקריאות המסורתיות, או שלעיתים אין הן אלא ממירות אפולוגטיקה אחת באחרת?

ניתן להצביע על הישגים רבים של פרויקט החילון בהקשר של חקר התלמוד וכן על מחירים לא קטנים שלו. אבל רצוי שנהיה ערים למגבלות המובנות של מחקר זה. מסגרות מחשבה משתנות ומתגוננות. אפשר להחליף אותן ולרווח אותן, אך אי אפשר להעלימן כליל. דומני על כן כי יש להמיר את שאיפת החירות המוחלטת במודעות מתמדת וברפלקסיה תמידית באשר למה שמגביל ומתנה את הפרשנות שלנו, על חובת הצניעות הנגזרת מתובנה זו.

הערות

* הדברים מבוססים על הרצאה שנשאתי במושב על מודרניות וחילון בקונגרס העולמי החמישה עשר למדעי היהדות, שהתקיים באוגוסט 2009. שמרתי על האופי המסאי והכוללני של ההרצאה ורק הוספתי הפניות למחקרים רלוונטיים. במהלך הדברים אני רומז לעניינים שונים שהרחבה בהם אינה אפשרית מבלי לשנות לחלוטין את אופייה של המסה. המעוניינים בדיונים פרטניים יותר ימצאו מקצת מבוקשם במאמרים אחרים שלי הנמצאים ברשימת ההפניות.

מראי מקום

אורבך אפרים אלימלך, תשמ"ו, בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם, שיטותיהם, מהדורה חמישית, ירושלים.

אורבך אפרים אלימלך, תשמ"ז, "דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים, עמ' 514–536.

אלון גדליהו, תשכ"ז, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, חלקא, תל אביב.

בויאריץ דניאל, תשנ"ט, הבשר שברוח: שיח המיניות שבתלמוד, ע' אופיר (מתרגם), תל אביב.

- גוטמן יוליוס יצחק, תשי"ג, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים.
הירשמן מנחם, תשנ"ט, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסאלי בספרות
התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב.
הלברטל משה, תשס"א, "דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", שגי' א'
וזהר צ' (עורכים) מחוייבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד
הרטמן (שני כרכים), תל אביב, עמ' 13–135.
הלוי א"א, תשל"ה, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית: לאור מקורות יוניים
ולאטיניים, תל אביב.
זוסמן יעקב, תשס"ה, "תורה שבעל פה" – פשוטה כמשמעה: כוחו של קרצו
של יו"ד", מחקרי תלמוד ג, עמ' 209–384.
ירושלמי יוסף חיים, 1988, זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תל אביב.
כהנא מנחם יצחק, תש"ן, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי
בישיבה", מ' כהנא (עורך) בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו
של אריה לנג, רחובות, עמ' 113–142.
לויין ישראל ל', תש"ס, יהדות ויונות: עימות או מיוזג, ירושלים.
לחובסקי אסף, תשנ"ח, "משפט עברי ואידיאולוגיה ציונית בארץ-ישראל
המנדטורית", רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, עמ' 633–659.
ליברמן שאול, תשכ"ג, יוניות ויונות בארץ-ישראל: מחקרים באורחות חיים
בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים.
מייס דוד נתן, תשס"ט, "בין ישראל לעמים: הרהורים על מצב לימודי
ההיסטוריה היהודית בישראל", ציון עד, עמ' 339–352.
צונץ יום טוב ליפמאן, תש"ז, הדרשות בישראל בהתפתחות ההיסטורית,
תרגום: מ"א זק, נערך והושלם על ידי חנוך אלבעק, ירושלים.
רוזנטל א"ש, 1963, "המורה", PAAJR 31, עמ' א–אע.
רוזנטל א"ש, תשמ"ז, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי",
תרכיץ מח, עמ' 1–36.
רוזן-צבי ישי, תשס"ח, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה,
ירושלים.
רוזנק אבינעם, תש"ס, "מבריסק למארבורג ובחזרה: היצירה ההלכתית
בשיעורי התלמוד של הרבי 'דסולובייצ'ק", אקדמות ט, עמ' 9–34.
שביד אליעזר, תשל"ח, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע
עשרה, ירושלים.

שורש יצחק, תש"ס, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, ירושלים.
שלום גרשם, תשל"ו, "מתוך הרהורים על חכמת ישראל", דברים בגו: פרקי
מורשה ותחיה, תל אביב, עמ' 385–403.

שפירא אברהם, תשנ"ו, "בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה: מדעי היהדות
בתפישת גרשם שלום", ספר יובל לדניאל קארפי; אשכול מחקרים בתולדות
העם היהודי מוגש לדניאל קארפי במלאת לו שבעים שנה על ידי רעי
ותלמידיו, תל אביב, עמ' קסה–קפב.
תא שמע ישראל מאיר, תש"ס, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני, עמ'
1200–1400, ירושלים.

Baskin Judith, 2002, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in
Rabbinic Literature*, Hanover.

Biale David, 1979, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*,
Cambridge.

Elon Menachem, "More about Research into Jewish Law", *The Jewish
Law Annual: Supplement One: Modern Research in Jewish Law*,
Leiden 1980, pp. 66–111.

Englard Izchak, 1980, "Research in Jewish Law: Its Nature and
Function", *The Jewish Law Annual: Supplement One: Modern
Research in Jewish Law*, Leiden, pp. 21–65.

Finnegan Ruth, 1988, *Literacy and Orality: Studies in the Technology of
Communication*, Oxford.

Fischel Harry, 1968, "Story and History: Observations on Greco-Roman
Rhetoric and Pharisaism", *American Oriental Society, Middle West
Branch*, pp. 59–78.

Goody Jack, 1987, *The Interface Between the Written and the Oral*,
Cambridge.

Harris Jay, 1991, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the
Modern Age*, New York and London.

Hauptman Judith, 1998, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*,
Boulder.

- Hezser Catherine, 2000, "Interfaces between rabbinic literature and Graeco-Roman philosophy", Schaefer P. and idem (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II*, pp. 161–187.
- Hezser Catherine, 2002, "The Mishna and Ancient Book Production", Avery-Peck A. J. and Neusner J. (eds.), *The Mishna in Contemporary Perspective*, Leiden, pp. 167–192.
- Ilan Tal, 1996, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody, MA.
- Jaffee Martin S., 2001, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, New York.
- Myers David N., 1995, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York.
- Myers David N., 1998, "Between Disapora and Zion: History, Memory and the Jerusalem Scholars", Ruderman D. R. and idem (eds.), *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish History*, New Haven, pp. 88–103.
- Rosen-Zvi Ishay, 2005, "Misogyny and its Discontents: Review of: Judith Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002", *Prooftexts* 25, pp. 198–208.
- Rosen-Zvi Ishay, 2008, "Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research", *AJS Review* 32, pp. 235–250.
- Rosen-Zvi Ishay, 2009, "Sexualizing the Evil Inclination: Rabbinic 'Yetzer' and Modern Scholarship", *JJS* 60, pp. 264–281.
- Shanks-Alexander Elisabeth, 2006, *Transmitting Mishna: The Shaping Influence of the Oral Tradition*, Cambridge.
- Tropper Amram, 2004, *Wisdom, Politics and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford.
- Wegner Judith R., 1988, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishna*, New York.