

צחי סלייטר

בין פירוש לביאור הגותו ההרמנויטית של הראי"ה קוק

מבוא

במאמר זה אני בא לסקור את הגותו ההרמנויטית של הראי"ה לאור ההקדמה לספרו "עין אי"ה". השאלה העומדת על הפרק איננה מה המשותף לפרשנויותיו השונות של הראי"ה אלא איך תופס הראי"ה את תהליך הפרשנות בכללותו. שאלה זו שייכת לשאלות מתחום ההרמנויטיקה המעסיקות את העולם הפילוסופי מהמחצית השנייה של המאה ה-20 ועד היום. בין הסיבות השונות לחשיבותה של תורת הפרשנות בעולם הפילוסופי המודרני עומד הקשר בין תורה זו לקיומן ועולמן של חברות מסורתיות שקיבלו תשומת לב מרובה בענפים שונים של המחשבה המודרנית. במאמר זה אציג את תרומתו של הראי"ה לדיון הזה.

הראי"ה הוא הוגה מסורתי, וככזה צפוי שיבחן את שאלות היסוד כעומד בתוך המסורת ולא מחוצה לה. בכל זאת הוא מעלה את השאלות במלוא חריפותן ומבקש לפתור אותן בדרך חדשנית. לצורך הצגת הגותו של הראי"ה, שאותה אביא בחלק השני של המאמר, אקדים דברים לעניין תורת הפרשנות בכלל ולקשר ההדוק שלה עם עולם המסורת. כמו כן יובאו מספר שיטות ועקרונות יסוד בתורת הפרשנות המודרנית. איני מתיימר לסקור את תורת הפרשנות המודרנית על כל גווניה; סקירה מעין זו חורגת מן הצורך הנדרש להבנת תפיסת הפרשנות של הראי"ה. עם זאת יובאו שתי שאלות יסודיות בתורת הפרשנות ויואר היחס בינה ובין המסורת. בהתייחסות לשאלות אלו יוצגו שני מודלים עיקריים המבקשים לענות עליהן: מודל הכוונה והמודל הפרשני של הנס גיאורג גאדאמר. שיטתו של גאדאמר תזכה להרחבה משום שיש בה להנהיר ולהרחיב פנים שונות בשיטתו הפרשנית של הראי"ה. החלק השני של המאמר יעסוק ישירות בהגותו הפרשנית של הראי"ה לאור החלק הראשון של ההקדמה לספרו "עין אי"ה". בעזרת המושגים והרעיונות שיוצגו בחלק הראשון, אבקש להראות את האתגר שמציב הראי"ה וכן את התמודדותו עם אותו אתגר בהקשריו הרבים ובהשלכותיו הרחבות. כאמור אעסוק רק בהקדמה ל"עין אי"ה" שבה מנוסחים הדברים כבעיה מוגדרת הזוקקת פתרון, ולא בכלל כתבי הראי"ה. יתר על כן, לא אעסוק בכל

ההקדמה אלא אתמקד בעיקר בשני העמודים הראשונים (מעמוד יג עד אמצע טו) ובדרך שבה מוסברים אלו בהמשכה (בעיקר בעמוד יז). שארית החלק הראשון של ההקדמה עוסקת בתאוריה הרמנויטית-היסטורית המסבירה את חשיבותן של שיטות פרשנות שונות בתקופות שונות בהיסטוריה, וחלקה השני עוסק בחשיבות העיסוק באגדה בכלל. למרות העניין הרב בשני נושאים אלו ולמרות האור ששופכת התאוריה הרמנויטית-היסטורית על הרעיונות המובאים לפניה, איאלץ לוותר על העיסוק בשני אלו בשל קוצר היריעה. בחלקו השלישי של המאמר אבקש להצביע על ההשלכות החינוכיות של בעיית הפרשנות על החינוך המסורתי בן זמננו. במסגרת זו אבקש להראות את חשיבותן של תאוריות פרשניות עבור החינוך המסורתי ולהציע את התאוריה הפרשנית של הראי"ה כנקודת פתיחה לביסוסה של תאוריה פרשנית פנים-מסורתית שהחינוך הדתי זקוק לה, כפי שיוסבר בהמשך.

חלק א: הרמנויטיקה ומסורת

המסורתי והעכשווי

בהשתלשלותה של מסורת ישראל יש דוגמות רבות לתמורות ושינויים לאורך הדורות השונים. שינויים אלו נוצרים, בין השאר, עקב פערים שבין הדורות. דוגמה לדברים אפשר לראות בהיווצרותה הקנונית של קריאת שמע שחרית וערבית. בספרו "פרקים בהשתלשלות ההלכה"¹ מראה יצחק גילת שקריאת שמע לא נוצרה במקור כמצווה או כתפילה בפני עצמה אלא כלימוד תורה יומי.² התפשטותה של הקריאה בכל תפוצות ישראל והתרופפות הקשר בינה ובין לימוד תורה הביאה לתפיסתה ברבות הימים כמצווה העומדת בפני עצמה.³ קיבוע בית הכנסת כמרכז החיים הדתיים והצמדת חובות דתיות שונות לתפילת העמידה העבירו את מעמדה של קריאת שמע ממצווה הנעשית עם זמן השינה לתפילה הנאמרת יחד עם תפילת ערבית בבית הכנסת ותלויה בזמנה.⁴ שינויים אלו במסגרת ובתוכן הרוחני של מצוות ומנהגים, וכמותם יש רבים,⁵ מביאים לפערים

1 י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, הוצאת אוניברסיטת בראילן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 283–301.

2 על מסקנה זו של גילת יש להעיר שמהמשנה בתמיד ה, א, סביר יותר להבין שקריאת שמע נאמרה כעדות על עשרת הדיברות עצמם: "והיו הדברים האלה על לבבך...". רק כאשר עזררו המינים על עשרת הדיברות, חיפשו לקריאת שמע תוכן אחר, ואכמ"ל.

3 גילת, שם, עמ' 284.

4 שם, עמ' 287–288.

5 בימינו מצויה ספרות ענפה באשר להתפתחות ההלכה בפרט והתפתחות התרבות היהודית בכלל. סקירה מקיפה של שינויים כאלה אפשר לראות בספרים אלה: גילת, שם; מ'

בין תכניה ובין מסגרתה של המסורת הכללית לאורך הדורות. הפער הזה גורם למתח משמעותי שאבקש לאפיינו כמתח שבין המסורת להווה. ההווה מוצא לפניו מסורת שחלקים ממנה נראים כדבר שאבד עליו הכלח. מתוקף מחויבותו למסורת הוא מבקש לשמור על מסגרתה המוכרת, אבל הוא חווה ניכור נוכח חוסר המשמעות שבמסורת כפי שהיא מונחת לפניו. ההווה הזה הוא המובן המקורי של המודרני.⁶ מובן זה איננו מוגבל לתקופת זמן מסוימת בהיסטוריה או לתוכן מסוים, אלא להווה באשר הוא הווה. על מתח זה מיתוסף מתח נוסף הטמון במפגש שבין מסורות שונות בדור מסוים. במובן זה ההווה אינו מייצג רק את הדרישה למשמעות עכשווית במסורת המוכרת, אלא יש בו כדי לשאת עולם ערכים נוסף, שונה לחלוטין מעולם הערכים המסורתי. המדובר, כמובן, בעולם הערכים המודרני שהוא במובנים רבים ההווה שלנו היום. במקרה זה המודרני איננו רק העדפתו של הווה באשר הוא הווה, אלא נושא עמו תכנים מוגדרים ועולם ערכים מסוים. בתחומים רבים המודרנה מציגה את עצמה כמתייצבת אל מול המסורת, כמתנגדת לה ומתיימרת להחליפה. במרכז הרעיונות המודרניים הללו יש לראות את ההומניזם – העמדת האדם ועולמו במרכז העולם וההסתמכות על האדם ותבונתו – כמכוננת את הערכים והאמונות. זאת בניגוד לעולמה של המסורת הדתית המסתמך על התגלות וציות ולא על תבונת האדם. שימת הדגש על תבונת האדם והאוטונומיה האישית שלו מבקשת להדגיש את יכולת הבחירה שלו ואת אחריותו לעצב לעצמו את עולמו ואת ערכיו.⁷ גם אם אדם בן זמננו מקבל באופן כללי את עולמה של מסורת מסוימת, הרי שעליו "לפרש, לשפוט ולבחור ערכים על פי אמות מידה עכשוויות".⁸ במובן הרחב יותר "מקובל להבין... מודרניזציה בתחום הרוחני אינטלקטואלי כאינדיווידואליזם, רציונליזם והמרת הסמכות הדתית בביקורת תבונית כדרך אלטרנטיבית המוליכה אל הדעת ואל האמת."⁹ לפי תפיסה מקובלת זו, המסורת מייצגת את הסמכות הדתית ששלטה במושגי האמת והטוב בימי הביניים, בעוד המודרניות מייצגת תפיסה חלופית המציבה את האדם ותבונתו כמכוננים את ערכי האמת והטוב.

הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים 1997; א' שמואלי, שבע תרבויות ישראל, תלאביב תש"מ.

6 א' רביצקי, "חדש מן התורה: על האורתודוקסיה ועל המודרנה", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 445–460.

7 עמדה הומניסטית מורכבת אל מול המסורת ראו בדבריו של ז' לוי, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים תשס"ו, עמ' 71–73.

8 שם, עמ' 70.

9 ב' איששלום, "על מדע ושלימות הרוח – ביקורת המודרניות והפוסט מודרניות", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 376, הערה 5.

גישה זו יוצרת עימות חזיתי בין הנאמנות למה שהתקבל מהדורות הקודמים לבין הנורמות העכשוויות הנגזרות מתפיסת העולם המודרנית.

מסורת ופרשנות

מסורת, שמרנות וחדשנות

טרם איכנס להצגת גישתו של הרב קוק ארחיב מעט את היריעה בנושא המסורת בכלל. מסורת היא המרחב הרעיוני שבו פועל האדם, כל אדם. ליתר דיוק, המרחב הרעיוני מהדורות הקודמים שעליו הוא מבוסס.¹⁰ ההתבססות יכולה להיות במודע ושלא במודע, אבל היא קיימת תמיד. אף לא אחד מתחיל יש מאין, שום דבר אינו פועל בחלל ריק.¹¹ כל דור וכל אדם נשענים על דורות שקדמו להם והניחו יסודות כאלו ואחרים. מתוך התבססות על המסורת אפשר לפנות לכיוונים אין ספור, כולל מרידה במסורת עצמה, אבל המסורת תהיה לנצח נקודת המוצא. המסורת היא ידע מצטבר, הישגים תרבותיים של דורות עברו שנשמרים על ידי העברה מדור לדור. שמרנות¹² היא נאמנות למסורת, שימת המסורת והידע המצטבר של הדורות הקודמים בעדיפות גבוהה. זוהי שמרנות במובן של שמירה על הקיים. עצם המונח "שמרנות" מניח שהמסורת היא הקיימת והנתונה וההווה הוא החידוש העומד לפתחנו. יותר מכך, לפי השקפתו של אבי שגיא,¹³ מסורתיות היא שמרנות המציגה דימוי מעוות של המסורת עצמה: "לפי דימוי זה התרבות המסורתית היא תרבות הנשלטת על ידי מסגרות סגורות, קבועות ונוקשות... האדם החי במציאות תרבותית מכונן בצורה מוחלטת על ידי מסורת זאת... היא קובעת את הלגיטימי והבלתי לגיטימי במכלול תחומי החיים: התנהגויות, תפיסות ומטרות ראויות."¹⁴ המסורתיות, אם כן, מציירת את המסורת כמבנה שלא חל בו שינוי מאז ומעולם, כנצחית וכאמת שאין לחלוק עליה: "לפי דימוי זה, המסורת נתפסת כוודאית בצורה מוחלטת, ואין מקום לערער על יסוד כלשהו מיסודותיה. האדם המסורתי... מניח כי מסורתו היא אמת ללא עוררין, לפיכך אין

10 כמובן קיים גם מרחב רעיוני עכשוי שמתוכו האדם פועל, שמהווה לעתים את הגורם המרכזי בעימות עם המסורת כפי שהוסבר לעיל. עם זאת, "מסורת" במובנה הרחב כמצע של רעיונות ותפיסות עולם, מגדירה גם את עולם הרעיונות המודרני כמסורת לעצמה, המסורת המודרנית.

11 ראו לדוגמה את דבריו של ז' לוי: "היסטוריונים ומבקרי ספרות – הגיונותיהם מותנים בעל כורחם, לרוב בבלי מודע, על ידי מסורת מסוימת שהם קשורים אליה. הם אינם יכולים להתחמק מהשלכותיה..." (לוי [לעיל הערה 7], עמ' 127).

12 מושגי המסורת והשמרנות מבוססים על חיבורו של לוי, שם, עמ' 67–68.

13 א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, תל אביב תשס"ז, עמ' 19–21.

14 שם, עמ' 19–20.

לו עניין במסורות אחרות הנתפסות כשקריות.¹⁵ מאפיינים אלו של המסורת, טוען שגיא, אינם מתארים נכונה את ההתרחשויות הממשיות בתוך המסורות השונות. את הביסוס לטענה זו של שגיא אפשר לראות בדוגמה שהובאה בקצרה לעיל, בעניין קריאת שמע וכן במחקרים שונים שנערכו על התמורות במסורת היהודית לאורך הדורות. המודרנה אינה בהכרח מתכחשת לתלותה במסורות השונות, אלא מבקשת לתת בכורה לרעיונות המודרניים על פני הרעיונות המסורתיים. כאמור לעיל, גם בגישה שתייחד מקום של כבוד למקומה של המסורת בעולם הרוח נמצא את הדרישה לשפוט אילו מערכי המסורת מתאימים לערכי המודרנה ואילו לא. האחרונים יידחו מתוקף היותם מיושנים ובלתי הולמים את הערכים ההומניסטיים המודרניים. במובן הזה העכשווי נותן את הבכורה לערכים המודרניים, ולכן הוא מהווה אויבה הגדול של המסורתיות. העדפת ההווה על פני העבר, העדפת חוויותיו של הדור הנוכחי על פני הצטברות הידע של הדורות הקודמים, היא החדשנות. צורתה הקיצונית של החדשנות היא המרידה במסורת – "עולם ישן עדי יסוד נחריבה... לא כלום אתמול - מחר הכל".¹⁶ המרידה במסורת היא ניסיון שאפתני להתעבר ככל האפשר מהמסורת הנתונה ולהעמיד אידאה מסוימת או את ההווה במרכז. ניסיון זה, כאמור, לעולם יהיה חסר משהו ויהיה חייב להיעזר במסורת כלשהי.

פרשנות

בקשת האפשרויות הרחבה שבין מסורתיות ושמרנות מוחלטת וכמעט עד המרידה השאפתנית ביותר במסורת, הפרשנות תופסת תפקיד מרכזי. תפקיד זה משתנה לפי המיקום של הפרשן במנעד האפשרויות הללו. הפרשן השמרני מכולם יסתפק בהבהרת מציאות חדשה כלשהי לפי המקורות הקדומים של המסורת. במרכז מטרותיו תעמוד ההתאמה של המציאות החדשה, של ההווה, לקיים מדורי דורות, למסורת. החדשן הקיצוני ביותר לא יזדקק כמעט למלאכת הפרשנות, הוא יתעלם מהמקורות הקדומים ולכל היותר ישתמש בהם מבלי להפנות אליהם תשומת לב. במרחב הגדול שבין שני קטבים אלו עומד תפקידו המשמעותי של הפרשן הדינמי. אדם זה חי במתח שבין שני הקטבים, בין החדשנות ובין המסורתיות. הוא מכיר בצורך של ההווה להתייחס לעבר ולינוק ממנו, אבל גם בצורכו לתפוס מקום לעצמו, כמרחב מקום וזמן שטרם היה כמותו ושאינו מסתפק בעולמה של המסורת. תפקידו של הפרשן, אם כן, הוא להיות מעין "סוכן כפול". הוא סוכן של העבר בתוך ההווה מתוקף תפקידו בתרגום

15 שם, עמ' 20.

16 האינטרנציונל, הנוסח העברי המחודש מאת חיים חפר.

העבר להווה הספציפי, בשיפוט ההווה הזה לאורה של מסורת הדורות הקודמים והחלת עקרונות המסורת על המציאות הנתונה. הוא גם סוכן של ההווה בתוך העבר משום שהוא יהפוך לנציגה של תקופתו בשרשרת המסורת. במובן מסוים שכבות רבות של המסורת הן פרשנויות שונות של הדורות הקודמים, ובכך מהווה הפרשן סוכנה של התקופה שבה הוא חי במפה הנצחית של המסורת.

חשוב להבהיר שכל האמור עד כאן איננו מוגבל לפרשנות של טקסטים בלבד. המסורת מעבירה את מטעניה התרבותיים בדרכים רבות: בטקסים, בשירי עם, בצורות לבוש, במנהגים, בלוחות הזמנים שלה ועוד. בין דרכים אלו נמצאים גם טקסטים כאלו ואחרים מדורות שונים. הפרשן אינו מוגבל לפרשנות של טקסטים בלבד, הוא מפרש גם מנהגים, טקסים, פריטי לבוש ועוד. היהדות פיתחה עולם משמעותי ועשיר מאוד של טקסטים, ובמובנים רבים העמידה את המילה הכתובה, לצד ההלכה המעשית, כדרך מרכזית בהעברת המסורת מדור לדור. הפרשן, אם כן, הוא גורם מרכזי והכרחי בקיומה והמשכיותה של כל מסורת באשר היא. הוא מגשר על הפער שמתהווה תמיד בין דורו שלו ובין המסורת הנתונה מדורות קודמים. אם יצירתו מתקבלת, הוא הופך בעצמו לחלק מהמסורת. ואכן, ההרמנויטיקה, תורת הפרשנות המודרנית, מקורה בבעיות שנוצרו בתוך עולם המסורת¹⁷ ולא בניסיון להעביר עליו ביקורת מבחוץ.

על שתי שאלות מרכזיות בהרמנויטיקה מודרנית

1. שאלת האמת ההרמנויטית

יחד עם חשיבות תפקידו של הפרשן בהעברת ובתרגום המסורת,¹⁸ עולות שאלות רבות על יכולתו לעשות זאת. בראש ובראשונה עולה שאלת האמת ההרמנויטית. בפשטות מסוימת נוכל לשאול את השאלה כך: איך הפרשן יודע שפרשנותו והבנתו את המסורת היא נכונה?¹⁹ בצורה מעמיקה יותר, שאלה זו דנה במערכת

17 ד' לוי, בספרו הרמנויטיקה (תל-אביב תשמ"ו), מייחס את הולדתה של ההרמנויטיקה המודרנית בניסיונות לשחזר את הגרסה המקורית של טקסטים מקודשים נוצריים, שלהם נוצרו גרסאות אין ספור בגלל שגיאות העתקה לאורך הדורות, לפני המצאת הדפוס. מד"ר שמואל ויגודה שמעתי שלדעתו ההרמנויטיקה המודרנית נולדה מהתפוררות סמכות הכנסייה הקתולית לאחר הרפורמציה הפרוטסטנטית. התפוררות סמכות זו שמטה את הקרקע מתחת לסמכות הפרשנות של כתבי הקודש שהייתה נתונה עד אז לנציג האל עלי אדמות – האפיפיור. גם לפי הסבר זה מקורה של הבעיה ההרמנויטית הוא בתוך עולם המסורת, אם כי מדובר במקרה מורכב יותר שבו מעורבות מסורתיות וחדשנות גם יחד.

18 בדברים הבאים אתייחס באופן ייחודי לפרשנות טקסטים, אם כי אפשר לגזור את הגישות השונות גם לפרשנות המסורת באופן כללי.

19 ואכן כך, פחות או יותר, שואל הרב קוק בפתח ההקדמה לעין אי"ה.

היחסים שבין מחבר הטקסט, קורא הטקסט והטקסט עצמו. כלומר, על איזה חלק מהמערכת יש לבסס את הבנת הטקסט, איזה משלושת החלקים הוא הקובע את האמת הטקסטואלית, את ההבנה הנכונה של המסורת? כדי להבהיר את מהות השאלה נפנה למודל הראשוני והפשוט יחסית – מודל הכוונה.²⁰ מודל זה מציב תאוריה פרשנית הגורסת כי כוונת המחבר היא הקובעת את האמת הטקסטואלית. כלומר, כשאני בא לבחון פרשנות מסוימת של טקסט, עליי לבחון אותה אל מול המשמעות המקורית שאותה ביקש המחבר לטמון באותו טקסט. מידת ההתאמה של הפרשנות לכוונת המחבר היא הקובעת את מידת האמת שיש באותה פרשנות. המדר, אם כן, לבחינת האמת ההרמנויטית תהיה כוונת המחבר. את הבסיס הפילוסופי לגישה הרמנויטית זו הניחו הפילוסופים פרידריך שליירמאכר ווילהלם דילתיי²¹ והיא הגישה הותיקה ביותר בהרמנויטיקה המודרנית. אם אמת המידה של הפרשנות היא כוונת המחבר, אזי המתודה הנדרשת מהפרשן היא פענוח כוונת המחבר והבנתה המלאה. חוסר הבנה של הטקסט או עמימות מסוימת הקיימת בו, נובעים מהפער הקיים בין מחבר הטקסט לפרשן. הדרך להתגבר עליהן, אם כן, תהיה בניסיון "להיכנס לנעליו" של המחבר, להבין אותו מבפנים. לצורך המתודה הזו טבע שליירמאכר את מושג האמפתיה בפרשנות. על הפרשן מוטל להזדהות בצורה מלאה עם הכותב, תרבותו, שפתו, מרחב ההקשרים שבהם הוא חי וכו' וכך להבין אותו "מבפנים". על ידי כך יעלה בידי הפרשן לחלץ את כוונת המחבר מהטקסט. אם כן, לפי התאוריה זו, יש חשיבות עליונה לבחינת תולדות חייו של המחבר, זמנו ומקומו, כדי להבין את הטקסט לאשורו. כך לדוגמה יש להבין את החשיבות שרואים חוקרי תלמוד להיכרות מלאה לא רק עם השפה הארמית שדיברו בתקופת התלמוד אלא גם עם אורחות חייהם ומנהגיהם של האמוראים, המציאות הפיזית של חפצים שונים ועוד. חשוב לציין שהבנה זו של המחבר "מבפנים" איננה מוגבלת לתודעתו המפורשת בלבד. על הפרשן מוטל לרדת לעומק כוונת המחבר, גם אם כוונה זו לא הייתה מודעת למחבר. וכך תבע שליירמאכר "שהמפרש חייב להבין את היוצר יותר ממה שזה מבין את עצמו".

פיתוח נוסף של מודל הכוונה התקבל בהגותם של בטי והירש. כדי לבסס מתודה פרשנית המסתמכת על כוונת המחבר הם טענו שעל הפרשן להבחין בין תוכן הדברים הכתובים ובין דעתו של הפרשן עליהם. במילים אחרות הם ביקשו

20 כך מכנה מ' הלברטל את המודל הזה בספרו מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים 1997, עמ' 181–182.

21 בין גישותיהם של השניים יש הבדלים שאינם חשובים במיוחד לענייננו. להרחבה ראו לוי (לעיל הערה 18), עמ' 85–100.

להבדיל בין ההבנה של הטקסט לבין הערכתו השיפוטית על ידי הפרשן. לשיטתם, קודם כול על הפרשן להבין את הטקסט בתוך אופקי הטקסט, כלומר מונחי הטקסט, תקופתו וכו'. כך יוכל הפרשן לעמוד על כוונת המחבר בצורה המיטבית. כך נוהגים גם היום קוראים או חוקרים מודרניים-חילוניים כלפי טקסטים דתיים בהסתייגות והירתעות (epoche) מהכרע דעת ושיפוטיות, כדי שיוכלו להגיע להבנה אובייקטיבית שלהם.²² הבנה זו יכולה להתנסח בצורות שונות, לרוב בשפתו של הפרשן, אבל הניסוחים השונים יתייחסו תמיד לאותה הבנה ראשונית. רק לאחר העמידה על כוונתו המלאה של המחבר על הפרשן לפנות להערכת הכוונה הזו כפי שהיא באה לידי ביטוי בטקסט. מודל זה משכלל את המודל של שליירמאכר ודילתאיי ומעניק חשיבות גדולה להבחנה בין מה שהוא פנימי לטקסט למה שמגיע אליו מן החוץ, בדרך כלל מהשיפוט המוקדם של הפרשן.²³

אלא שעם גישה זו נתגלו עם השנים בעיות שונות. הבולטת שבבעיות אלו היא עצם יכולת השחזור של הפרשן. יהיו מאמציו של הפרשן גדולים ככל שיהיו, לנצח יישאר פער בינו ובין המחבר. פער זה יישאר על כנו לא רק משום שמדובר בבני אדם שונים. כשאנו עוסקים בפרשנות טקסטים שאינם בני זמננו, וזו הבעיה שהטרידה את רוב ההוגים ההרמנויטיים בתקופה המודרנית, קיים גם פער שבין תקופות, תרבויות ומסורות שונות. פער זה נושא בחובו הבדלי זמן, מקום, שפה, אקלים ועוד ועוד. כל זאת עדיין איננו מבטל את ההנחה שהניחו שליירמאכר ודילתאיי. אם אמת המידה של האמת הפרשנית היא כוונת המחבר, הרי שגם אם נניח שהבנת כוונה זו במלואה איננה אפשרית, עדיין אפשר להוסיף ולחתור לכוונה זו. אמנם הבנת כוונת המחבר המלאה לא תהיה היעד הסופי של הפרשנות, משום שהבנה זו אינה אפשרית, אבל היא עדיין תמשיך לשמש אותנו כאמת מידה. ככל שפרשנות מסוימת קרובה יותר לכוונת המחבר היא אמתית יותר, וממילא ככל שהיא רחוקה מכוונה זו היא אמתית פחות.²⁴ גם אם נקבל תפיסה זו, מודל כוונת המחבר הוא בעייתי מבחינה אחרת. כבר שליירמאכר עצמו הסב את תשומת לבנו אל הפרדוקסליות הלוגית שבתהליך הפרשנות,

22 א' שמואלי, שבע תרבויות ישראל, תל-אביב תש"מ, עמ' 61.

23 הלברטל (לעיל הערה 21), עמ' 182.

24 לדוגמה: גם אם נניח שלעולם לא נוכל לעמוד על מלוא משמעותם של העצים השונים שמביא יתם במשלו באזני בעלי שכם, באזני הדובר והשומעים (שופטים ט, ו-כא), הרי אם נגיע למסקנה מהו הצמח שיתם קרא לו "אטד" ומהו העץ שנקרא "זית", הרי שנתקרב לפרשנות נכונה יותר שלפיה אבימלך נחשב בזוי ביותר בעיני יתם. הבנה זו, אף שהיא ודאית חלקית ואינה קולטת את כל מרחב המשמעויות בכוונת המספר המקראי, עדיין נכונה יותר מאשר פרשנות הטוענת שזית הוא אילן נחות ואילו אטד הוא שיח מפואר שצלו מלא.

פרדוקס המכונה "המעגל ההרמנויטי": "המשמעות של הדיבור הבודד או הפסוק הבודד עולה מכלל הדברים, אבל אי אפשר לתפוס את כלל הדברים בלא הבנת יחידותיו".²⁵ כלומר: אין אפשרות להיות בטוח בהבנה של דיבור, פסקה או משפט בלי הבנה של המכלול שבו נתון אותו קטע, ומצד שני אי אפשר להבין את המכלול המדובר בלי הבנת חלקיו. טענה זו מבוססת בעיקר על תפיסת השפה כמבנה חברתי, המושפעת מנסיבות החיים השונות ונבנית על ידן. לפי תפיסה זו אין משמעות מוגדרת לביטוי מסוים ללא ביטויים שכנים לו ומנוגדים לו וללא מכלול השפה וההקשרים שבתוכם נתונים ביטויים אלו. הפרשן, כבן תרבות אחרת מזו של הכותב, זקוק ל"נקודת התחלה" בטוחה שממנה הוא יוכל לבטוח בפרשנותו. מכיוון שהמכלול והפרטים תלויים זה בזה, אין מה שיבטיח לנו שתחילת הבנתנו היא נכונה, וממילא גם כל הפרשנות שבנויה על גביה.²⁶ לפחות מבחינה לוגית טהורה, פרדוקס זה הופך כל הבנה או פרשנות לאפשריים בלבד ולא הכרחיים, משום שהם פתוחים תמיד לטעות יסודית בהבנה. מתוך עמידה על הפרדוקס הזה יתבאר ביתר חשיבות מקומה של ההבנה הקודמת להבנה: הבנת מכלול טקסטואלי או תרבותי מסוים, גם אם בצורה מעורפלת, הקודמת להבנת הפרטים ואף מתפרטת ומדייקת לאחר הבנתם. מכאן חשיבותה של ההבנה הקודמת להבנה, ההיכרות הכללית שיש לפרשן או לקורא לגבי הדברים, היא מכרעת. כפי שראינו, מודל הכוונה דורש יכולת לגשת אל הטקסט ואל הרקע ההיסטורי של כתיבתו באופן ראשוני, ללא שיפוט מוקדם או הבנה מוקדמת, ועל ידי כך להגיע להבנה הנכונה של כוונת מחברו. כל הבנה מוקדמת היא תמיד חיצונית לטקסט וממילא מערבת את שיפוטו של הפרשן בתוך תהליך ההבנה, דבר שמעקר את האפשרות לביטחון בהבנה מדויקת.²⁷ שליירמאכר ביקש להתגבר על אותה אי הבנה בהזדהות מוחלטת עם המחבר ותקופתו, בעזרת התכונות האנושיות המשותפות לפרשן ולמחבר. אלא שאפשרות זו מוטלת בספק גדול. לכאורה מניח שליירמאכר את הפרשן במקום ניטרלי שממנו הוא נכנס לתקופות שונות ולנעליהם של כותבים שונים. בנקודה זו תקף אותו הנס גיאורג גאדאמר שגרס כי "אין אנו מתקרבים אל המקור בתודעה ריקה... אלא אנו

25 א' שמואלי, אדם במצור, תל-אביב 1981, עמ' 254.

26 אם נמשיך בדוגמה שהבאנו לעיל, פרשני שפה מודרניים יצביעו על כך שאנו באים עם הנחות יסוד, דעות קדומות, למשל יותם ובהן תלויה הפרשנות שלנו. אם אדם יבוא אל הטקסט עם הנחות יסוד שונות הוא עשוי להגיע למסקנה שונה שאולי לפיה אטד הוא אכן צמח ראוי יותר, וכל משמעות המשל היא שונה. מבחינה לוגית, הם ייטענו, אין דרך לבסס פרשנות אחת על פני אחרת, כל עוד הן שומרות על מערכת כללים אחידה בתוך הטקסט עצמו.

27 הלברטל (לעיל הערה 21), עמ' 182.

מביאים למאמצי הפרשנות שלנו הבנה מסוימת על פי דעות יסוד הנעוצות במסורת התרבות של האומה והלשון". גאדאמר מתייחס כאן בדיוק לאותן הנחות יסוד שאתן ניגש הפרשן אל הטקסט, הנחות שאותן הוא מכנה "דעות קדומות". לדעתו דעות אלו הן הכרחיות ואין הוא שופט אותם לשלילה דווקא. הפרשן איננו דמות אובייקטיבית העומדת מחוץ לזמן ומקום וממקום מושבה שופטת את העבר. אדרבה, הפרשן הוא תולדה של זמן ומקום, של מסורת פרשנית בעלת הנחות יסוד, ואיננו יכול להיות אחר מכך. טענה זו ממוטטת את ההבחנה בין מה ש"פנימי" לטקסט ובין שיפוט המוטל עליו "מבחוץ". אין באפשרותו של הפרשן לראות את הטקסט "לכשעצמו", משום שהוא תופס אותו במסגרת מגבלותיו כאדם ספציפי. מגבלות אלו הן המרכיבים השונים של עולמו שלפחות חלק משמעותי בהם שונה ממרכיבי עולמו של מחבר הטקסט.

בשלב זה אני רואה לנכון להקדיש מקום למושג ה"אופק" שבו עשה גאדאמר שימוש נרחב בהגותו הפרשנית ויש בו כדי לחדד את הבעייתיות המתוארת ויותר מכך. אופקיו של אדם מסוים הם גבולות ההכרה וההבנה שלו. יכולות ההבנה והפרשנות של כל אדם באשר הוא נמצאים בין אופקיו, בתוך העולם המוכר לו, דרכי החשיבה שלו והמושגים שלו. אופקים אלו אינם נצחיים ובלתי משתנים, אדרבה אופקים אלו יכולים להתרחב ככל שהאדם "מרחיב אופקים", כלומר רוכש ידיעות נוספות ועשירות יותר, רוכש דרכי הבנה וחשיבה חדשות וכו". גם לטקסט מסוים או לכותבו יש אופקים מוגבלים משלהם, צורות חשיבה ותפיסת עולם משלהם. לנושא האופקים יש קשר מהותי לבעיית הדעות הקדומות שבה עסקנו לעיל. הפרשן ניגש אל הטקסט בדעות קדומות הנקבעות לפי אופקיו. לדוגמה, מדען, או סתם אדם בן זמננו, ניגש לספר העוסק בפיזיקה של החשמל כשהוא יודע שלפניו ספר מדעי, כלומר ספר המתאר השתלשלות מסוימת של אירועים הכרוכים זה בזה בקשר של סיבה ותוצאה: מתג שנלחץ סוגר מעגל, גורם למעבר של זרם חשמלי דרך חוט נחושת וכו". בן שבט פרימיטיבי באפריקה יכול לגשת לספר זה בגישה אחרת לגמרי, אולי של כישוף או מעשה נסים, מין נוסחה סודית שגורמת בסוף לנורה להידלק. כאמור, דעות קדומות אלו ישפיעו על דרך ההבנה של הכתוב בספר. הפרשן, אם כן, נתון בתוך אופקיו המוגבלים שאינם מאפשרים לו לתפוס שום דבר בצורה אובייקטיבית טהורה, ודאי שלא טקסט שנכתב על ידי אדם בעל אופקים שונים. קשיים אלו ורבים אחרים הכריעו לבסוף את מודל הכוונה, והביאו לפיתוח שיטות אחרות שתיארו את מטרות הפרשנות כאחרות משחזור כוונת המחבר המקורית. שיטות אלו הן רבות ושונות ואין כאן המקום לפרט אותן ולעמוד על דיוקי ההבדלים ביניהן, משמעותיים ככל שיהיו. בהמשך הדברים אעמוד בהרחבה על שיטתו

הפרשנית של גאדאמר, משום שיש בה כדי להבהיר אלמנטים מרכזיים בשיטתו של הרב קוק.

2. שאלת השיבה אל המסורת

נוסף לשאלת אמת המידה של האמת הטקסטואלית, עלינו להתייחס לשאלת המודעות הפרשנית. מודעות זו קשורה קשר הדוק לשאלת המודעות אל השתלשלות המסורת. כתוצאה מהחילון המודרני והיכולת לחיות מחוץ למסורת התפתחה מודעות מוגברת לדרכים בהם המסורת מתפתחת ומשתנה. בין הדרכים השונות שהמסורת עושה זאת בולטת הפרשנות בכלל ופרשנות הטקסטים בפרט כבעיה מהותית. אחד ממאפייניה הבולטים ביותר של התקופה המודרנית הוא התפוררות סמכותה של המסורת ובחינתה בעיניים ביקורתיות. מבט רפלקטיבי שכזה על המסורת ודרכיה איננו יכול לדלג גם על אנשים מסורתיים החשופים לרעיונות המודרנה. השלכותיה של התבוננות רפלקטיבית זו הן מרחיקות לכת. אדם מסורתי הנתבע להתבונן במסורת מבחוץ ואף להצדיק אותה, נמצא לפתע בעמדה לא מסורתית בעליל. באומן²⁸ טען שהדיבור על המסורת וסמכותה הוא ביטוי מובהק לכך שסמכות זו אינה קיימת. האדם החי במסורת אינו מתייחס אליה באופן רפלקטיבי, הוא אינו שואל עליה מכיוון שהוא לא חי מחוצה לה. המסורת היא המכוננת את הקשרי החיים השונים, היא מכוננת את תמונת העולם המטאפיזית והחברתית של החברה המסורתית. עצם ההתבוננות במסורת מבחוץ משקפת יציאה אל מחוץ לגבולותיה ועמידה במקום אחר, טוען באומן. גם אם לא נקבל את טענתו של באומן במלואה, שהרי אפשר להביא דוגמות רבות לאנשים הנאמנים למסורת שניסו להתבונן בה מבחוץ ולקבוע בה מסמרות, עדיין אפשר לקבל אותה כתיאור טיפולוגי המציב פער שיש לגשר עליו. אדם המבקש לבדוק את המסורת שלו מבחוץ, יוצר חיץ בינו לבין המסורת שבה הוא חי. הוא מבקש לבחון אותה על פי מושגים אחרים שאינם בהכרח מושגי המסורת הפנימיים. יש בהגדרה ובהצדקה של המסורת יותר מאשר תיאור של עובדה קיימת. יש בה כדי לקבע תנועה חיה שלא נדרשה לתת דין וחשבון כלפי חוץ. בהקשר הפרשני הפער המתואר בין האדם הבוחן את המסורת מבחוץ לבין המסורת עצמה מתבטא בפער שבין מרחב ההקשרים של הפרשן למרחב ההקשרים של המסורת. ההתבוננות הרפלקטיבית במסורת חושפת פער בין מרחבי ההקשרים הללו, פער שאולי לא היה נחשף בצורה אחרת. במובן הזה יוצרת התבוננות זו חיץ בין הפרשן המודרני לטקסטים המסורתיים שאותם הוא

28 סקירת שיטתו של באומן מבוססת על ספרו של א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, תל-אביב תשס"ז, עמ' 16-17.

בא לפרש. גם אם מדובר בפרשן התופס עצמו כנאמן למסורת, הרי שהיחס הראשוני בינו ובין הטקסט הוא יחס של ניכור, של חוסר הבנה בסיסי. הניסיון לגשר על הניכור הזה הוא הניסיון להגיע להבנה. הבנה במונח הזה אינה רק הבנה טקסטואלית, אלא הגעה להנהרה של מובנו המקורי של הטקסט מבעד למכלול ההקשרים ההיסטוריים והדימויים הלשוניים שבהם משתמש הכותב. לכאורה, דרך המלך להגיע להנהרה זו היא השחזור ההיסטורי. ואכן, כפי שראינו מוקדם יותר בפרק זה, בעזרת השחזור ההיסטורי והפסיכולוגי ביקש שליירמאכר לגשר על הפער בין הפרשן לכותב ולהגיע להבנה פנימית של הכותב בעזרת המשותף לו ולפרשן, הרוח האנושית באשר היא.

גדמר חלק עליו גם בנקודה זו, או מוטב לומר שאלו שני פנים של אותה מחלוקת עצמה. בניגוד למתודת השחזור של שליירמאכר ודילתאי טען גאדאמר כך:

הרקונסטרוקציה של הנסיבות המקוריות, ככל רסטורציה, היא משימה חסרת טעם מנקודת המבט של האופי ההיסטורי של ישותנו. מה שנעשה לו רקונסטרוקציה, חיים שהושבו מחדש מהעבר האבוד, אינם המקור.²⁹

התרגום של הטקסטים המסורתיים, וכן הקשרים אחרים שבעולם המסורתי, לשפתו ולהקשריו של הפרשן, אינם שחזור מדויק של המקור ואינם יכולים להיות כזה. יש בהם שינוי ערכים. שינוי ערכים זה אולי יכול להביא להבנה, אבל אין זאת הבנתו של המקור כפי שנכתב בעבר. הבנה זו, במובנה האובייקטיבי החמור, אינה אפשרית וגם אין צורך לשאוף אליה, לשיטתו של גאדאמר.

הנס גיאורג גאדאמר – מיזוג אופקים עם העבר

כפי שראינו בפרק הקודם, גאדאמר העביר ביקורת נוקבת על מודל הכוונה של שליירמאכר ודילתאיי וטען שאין אפשרות להגיע להבנה אובייקטיבית של כוונת המחבר. עוד הסברנו כי ביקורת זו של גאדאמר לא מכוונת רק נגד תאוריות הפרשנות המודרניות אלא גם כנגד חברות מסורתיות המתיימרות לחיות בהווה את העבר "כפי שהוא". לדבריו, כשם ששחזור כוונת המחבר המקורית אינו אפשרי, משום שאופקי הפרשן שונים מהותית מאופקיו של המחבר, כך החייאת החברה המסורתית כפי שהתקיימה בעבר אינה אפשרית משום שאופקי החברה בהווה שונים באופן מהותי מאופקיה של החברה הקדומה. מתוך שלילת מודל הכוונה יוצא גאדאמר לתאוריה פרשנית אחרת שיש בה כדי לתאר בצורה מלאה

יותר את תהליך הפרשנות.³⁰ נעסוק בהגותו של גאדאמר רק במה שנוגע לפרשנות טקסטים מסורתיים. כזכור, אין בנמצא טקסטים שאינם מסורתיים משום שאין בנמצא אדם שאיננו משתייך למסורת כלשהי במובן הרחב של המילה.³¹ הגותו הפרשנית-טקסטואלית של גאדאמר היא סבוכה ומורכבת. לצורך ההשוואה עם הגותו של הראי"ה והעשרת ההתבוננות בה, נסתפק בתיאור של גרעין ההתרחשות הפרשנית – מיזוג האופקים.³² בניגוד לגישת מודל הכוונה, גאדאמר טוען שהפרשן איננו ניגש לטקסט בתודעה ריקה ואין הוא מתיימר לכך כלל. הוא גם אינו מתיימר להגיע לשחזור אובייקטיבי של כוונת המחבר. הפרשן ניגש אל הטקסט יחד עם אופקיו הוא, הכוללים בין השאר גם שיפוטים מוקדמים³³ על אודות הטקסט שהוא בא לפרש. גאדאמר מבקש להחזיר למושג הזה את כבודו. כשהוא מתייחס לדעות קדומות הוא איננו עושה זאת כביטוי של גנאי אלא כתיאור מציאות כפי שהיא. לכל אדם, באשר הוא נתון בתוך אופקיו, יש שיפוט מסוים על מכלול דברים. אכן, אופקיו של הטקסט ושל מחברו שונים מאופקיו של הפרשן, עובדה המעצבת את המפגש בין הפרשן לטקסט כמפגש של ניכור ושל זרות בסיסית. על הזרות הזו, החוסמת את ההבנה, מבקש גאדאמר להתגבר בכך שהוא משווה לפרשנות אופי דיאלוגי. התיאור הזה שואב את דימויו משיחה בין בני אדם. ברקע של כל דרישה בין אנשים קיימת זרות בסיסית.³⁴ הדיאלוג בין אנשים, בייחוד הפתיחות הקיימת במודל של דרישה הבנוי על שאלה ותשובה, מאפשר לאלה להיפתח זה לזה ולהגיע להבנה מסוימת אחד של רעהו. כך, טוען גאדאמר, על הפרשן לגשת אל הטקסט. אפשר שהפרשן ניגש אל

- 30 כפי שניתן להבחין מיד עם פתיחת פרק זה, ההבנה והפרשנות בהגותו של גאדאמר הן רחבות יותר ומקיפות תחומים רבים מעבר לפרשנות טקסטים מסורתיים. ההבנה היא "היסוד הרחב של כל התמצאות אדם, עמדותיו והתנהגותו" (שמואלי [לעיל הערה 26], עמ' 261). ובהמשך לכך "כל הבנה היא פרשנות". (מצוטט אצל לוי [לעיל הערה 18], עמ' 116). עם זאת, אין כאן המקום להרחיב על הרחבה זו של הבעיה ההרמנויטית.
- 31 כך, למשל, ביקר גאדאמר את אנשי תנועת ההשכלה שסברו שיש בידם להתנער מכל הדעות הקדומות של המסורת והסמכות הדתית. גם הם נתונים בתוך משפטים קדומים משלהם, כלומר במסורת, גם אם מסורת אחרת. גם ז' לוי בחיבורו הרמנויטיקה מודה בהרחבת משמעות המסורת בהגותו של גאדאמר: "במובן זה הופכת המסורת כמעט לשם נרדף של Wirkungsgeschichte [=תולדות ההשפעות]" (לוי [לעיל הערה 18], עמ' 128).
- 32 בגרמנית: Horizontverschmelzung – יכול להיות מתורגם גם כ"היתוך אופקים" או "התמזגות אופקים".
- 33 לוי (לעיל הערה 18) נוטה לתרגם את המושג הזה ל"שיפוט מוקדם" או "משפטים מוקדמים", נראה שהתיאור "דעות קדומות" גם הוא הולם את המטרה, גם אם יש לנטרל את המובן השלילי המתלווה לביטוי זה.
- 34 לוי, שם, עמ' 125.

הטקסט עם שאלות שעליהן הוא מבקש תשובה. אם כך הדבר, הרי ברור שעליו להביא עמו את עולמו ואת תרבותו, שמהן שאובה השאלה. אפשר להעלות על הדעת גם תיאור התרחשות אחר. הטקסט הוא שמעלה שאלות שונות מול הפרשן והפרשן נדרש לענות עליהן.³⁵ תיאור אחרון זה מתאים יותר לניכור שהצבנו קודם כשורש הבעיה ההרמנויטית. הטקסט, בהיותו אחר וזר, מעלה שאלות שונות מול הפרשן ואולי אף על תרבותו. כאן דרושה פתיחות של הפרשן אל הטקסט. גאדאמר מדגיש את המומנט הזה של פתיחות ושל יחס לא אובייקטואלי. בכך הוא שואב כנראה מהגותו של בובר שתבע מהאדם לחיות מתוך מודעות ליחסים פתוחים של אניאתה ולא רק אנילז, שהם יחסים של זרות, יחסי כוח ושימושיות. ואכן, בובר עצמו הורה על כך שהמסורת איננה רק אובייקט הנתון לשליטתנו, אלא שיש לשוחח עמו:

מסורת איננה בבחינת התרחשות סתם, שמכירים אותה דרך ניסיון ולומדים לשלוט בה, אלא היא בעיקר שפה, דהיינו, היא מדברת מאליה כמו אֶתה³⁶

פתיחות זו, וכן דו־שיח הכולל הקשבה, הפנמה ושאלת שאלות נוספות מול הטקסט, אמורים להביא לתופעה שגאדאמר כינה "מיזוג אופקים". האופקים השונים והמשמעותיות השונות נפתחים זה אל זה ומדברים זה עם זה. כך יכול הפרשן להגיע להבנה פנימית, גם אם מסוימת, של בעל המקור. חשוב מכך, הוא יכול להגיע להבנה עצמית גדולה יותר שלו ושל תקופתו. על שאלת הרווחים והשימוש בהבנה הנרכשת נרחיב את הדיבור להלן. עוד לפני כן יש לשאול, עדיין, איך הבנה זו אפשרית. ומה מאפשר את פתיחת האופקים זה לזה עד כדי "נשיקתם" זה לזה. האם די בגישתו הפתוחה, השואלת של הפרשן, זו שיודעת שהיא אינה יודעת כול? ננסה לתקוף את השאלה הזו מנקודת מבט המושפעת מההגות הפוסט־סטרוקטוריאליסטית. האם פרשן יכול לגשת לפרשן טקסט שכתוב בשפה שאינו יכול לקרוא? איך בכלל יודע הפרשן שמדובר בשפה או במילים? איך הוא יודע מאיזה כיוון עליו לקרוא את המילים? שאלות אלו מקצינות בכוונה את הניכור והזרות היסודית שבין הפרשן לטקסט. יש בהן להצביע על כך שכדי שהבנה ופרשנות יהיו אפשריות, יש צורך שהפרשן והטקסט יהיו שותפים לאותה מסורת, ולו באופן חלקי בלבד. עצם ההיכרות עם

35 תיאור התרחשות זה מתואר בהרחבה אצל שמואלי (לעיל הערה 26), עמ' 263–266.
 36 מצוטט אצל לוי (לעיל הערה 18), עמ' 127. השמטתי את הסוגריים עם המילים המקוריות בגרמנית. ראוי לציין שהגותו של בובר עצמו איננה מענייננו כעת, ולכן לא ראיתי לנכון להרחיב עליה את הדיבור.

השפה, יש בה כדי לקחת חלק באותה מסורת. כמובן, אדם שלמד שפה חדשה איננו הופך בכך להיות בן-בית במסורת שאליה שייכת אותה שפה. ובכל זאת, יש כאן שלב ראשוני של נשיקת האופקים זה לזה, שותפות מסוימת בין הטקסט לפרשן. מידה כזו של שותפות היא הכרחית לכל תהליך של פרשנות והבנה. ללא המצע המשותף הזה, גם הגישה השואלת והפתוחה ביותר לא תאפשר להגיע להבנה.

בכך אנחנו חוזרים לטענתו של בובר שצוטטה לעיל. המסורת היא מדיום מסוים המאפשר שיחה בין מרכיבים שונים בתוכה. לכן, לפחות באופן מסוים "כשם שהמקור שייך למסורת, כן מפרשו; המקור והפרשן הם שותפים לדרושיה במדיום של המסורת".³⁷ המסורת היא שפה שבאמצעותה יכולים הטקסט והפרשן לשוחח זה עם זה. אם כך הם פני הדברים, הרי שפרשנים שאינם שותפים, ולו באופן חלקי, לתמונת העולם של המסורת, אינם מסוגלים לסוג הפרשנות המתואר כאן. כאן אפשר להבחין כבר בגבולות הפרשנות הלגיטימית לדעתו של גאדאמר. פרשנות שאיננה מצליחה לגשר על פני הזרות הזו שבין העבר להווה, פרשנות שאיננה מצליחה להגיע להבנה במובנה המלא, איננה פרשנות לגיטימית של המקור. בספרו "שבע תרבויות ישראל" מתאר פרופ' אפרים שמואלי פרשנות שכזו שהוא מכנה "פרשנות הורסת": "הפרשנות ההורסת, העוקרת לחלוטין את הנחות היסוד של המתפרש, ההופכת את כל הקערה על פיה".³⁸ ובמקום אחר: "כאן האופקים אינם נושקים זה לזה אלא המחדשים עומדים ועוקרים את אופק המקרא כולו מקעקעים ומנפצים והופכים את כל קערת התרבות המקראית על פניה".³⁹ שמואלי מביא שם גם דוגמה לפרשנות זו – פרשנותו של פרויד ליחסי עם ישראל ומשה רבנו במדבר. פרויד יוצא מתוך נקודות ההנחה הידועות שלו (שהיהדות, ככל דת, היא נירוזה, שלא הייתה התגלות ועוד) ועל פיהן הוא מוצא נקודות תמך פסיכולוגיות בסיפורי המקרא. במובן מסוים פרויד איננו נוקט כאן מתודה פרשנית כלל, אלא משתמש במקרא ככלי לבאר את שיטתו. יש כאן שימוש מנוכר ומזיר המנוגד, לפי מה שביארנו, לפרשנות אמיתית שיש בה להביא להבנה, על פי גאדאמר. המסורת, כאמור, אינה אלא שפה, מדיום שדרכו יכולים הפרשן והטקסט לשוחח ביניהם. לאחר שהנחנו את השפה המשותפת, את השותפות המסוימת למסורת אחת, יכול להתרחש המפגש בין הפרשן ובין הטקסט או בין הפרשן ובין המחבר. בשלב זה מתאפשרת ההבנה הודות לשותפות האנושית בין שני האופקים, במילותיו של

37 שמואלי (לעיל הערה 26), עמ' 264.

38 שם, עמ' 60.

39 שם, עמ' 79.

שמואלי: "על פי המסורת נשיקת האופקים' מתאפשרת על שום העובדה ששניהם, המקור והפרשן, יסודם בהוויה האנושית ההיסטורית וכל הכרוך בה".⁴⁰ מחשיבות המעורבות של הפרשן ואופקיו בתהליך הפרשנות מצטיירת תמונה של פרשנות פתוחה, שאיננה מתיימרת להיות אובייקטיבית נצחית ואיננה שואפת לכך כלל. גם כשהפרשן מגיע למסקנתו הפרשנית באשר למשמעותו של המקור, אין זו משמעות מקורית: קדומה החקוקה בספרי ההיסטוריה, אלא משמעות היסטורית במובן אחר, משמעות הנתונה בתוך ההיסטוריה ומוגבלת לאופקי ההבנה העכשוויים. אין כל סיטואציה ממשית במציאות שזוהה לחלוטין לסיטואציות שקדמו לה. במובן הזה כל סיטואציה שבהקשר אליה נזדקק לטקסט, תדרוש פירוש שלו מחדש, בעצם ההשלכה המעשית החדשה הנדרשת ממנו. עם זאת, אפשר למצוא דמיון בין סיטואציות שונות שלהן מתאימים יישומים של הטקסט, גם אם אין הן זהות זו לזו לחלוטין. במובן הזה המשותף לפרשן ולמחבר הטקסט הוא לא רק המסורת אלא גם קשר של סיטואציה. שני אלמנטים אלו מאפשרים את אותו "מיזוג אופקים". גם המסורת וגם הסיטואציה אינן זהות לחלוטין בין שני הצדדים, אך לכך בדיוק הכוונה ב"מיזוג אופקים", האופקים שונים הם ועדיין יכולים להגיע למגע ולקשר זה עם זה. על פי מודל כוונת המחבר יש אמת פרשנית אחת ויחידה, שגם אם לא ניתן להגיע אליה בצורה מלאה, הרי שיש לשאוף אליה באופן מתמיד. מכך נובע שכל פרשנות חדשה ממילא מבקשת לפסול או לתקן את הפרשנויות שקדמו לה. הפרשן שואף להציב פרשנות קרובה ככל האפשר לכוונת המחבר המקורית, כך שכל פרשנות קודמת או עתידית תהיה מוטעית ביחס לפרשנותו שלו. מודל כוונת המחבר, אם כן, מציב את הפרשנויות השונות ביחס של עימות, הן כולן מתחרות ביחס ביניהן לבין האמת הפרשנית האחת והיחידה. לעומת זאת, "מיזוג האופקים" שמציב גאדאמר כמוקד ההתרחשות הפרשנית, איננו מעמת בין פרשנויות שונות לאותה יצירה ואף מנסה לצייר אותן כשותפות לאותו מפעל פרשני.

בהקשר הזה השתמש גאדאמר במושג של "היסטורית ההשפעות".⁴¹ גאדאמר דורש מהפרשן להיות מודע למוגבלות הווייתו ולמוגבלות הבנתו. הוא דורש ממנו להיות מודע לכך שפרשנותו תלויה באישיותו, בזמן שהוא חי, ובבעיות המטרידות אותו, כלומר תלויה באופקיו. בהתאם לכך, אין בפרשנות הנוכחית כדי לפסול לחלוטין את הפרשנויות שקדמו לה והיא אינה מתיימרת להיות סופית וחתומה. על הפרשן לדעת שאחריו יבואו פרשנים נוספים ויפרשו אותה יצירה בפנים אחרות. על פי גאדאמר, בהתייחסות ליצירה מסוימת על

40 שם, עמ' 265.

41 הדין על מושג זה מבוסס על לוי (לעיל הערה 18), עמ' 131–133.

הפרשן לקחת בחשבון גם את הפרשנויות האחרות שנוצרו לאותה יצירה עצמה. אין הוא מחויב לפרשנויות אלו, אבל אין להתעלם מכך שהן מהוות חלק מהדרכים שבהן יצירה זו מובנת גם כאן ועכשיו. במובן הזה פרשנותה של יצירה מסוימת יכולה להידמות ליצירתו של בניין רוחני רב קומות שכל פרשן תורם לו את חלקו, ובכך הוא מעשיר את היצירה ואת משמעותה. בהתאם לכך טוען גאדאמר "שעם השלמתה מאבדת היצירה את קשרה אל יוצרה, אולם... אין היא קופאת על שמריה. היא מנהלת מעכשיו חיים עצמאיים, דהיינו מגלמת תובנות ומשמעויות שהיוצר או המחבר לא העלו על הדעת כלל. היא בפירוש איננה דבר סופי".⁴² אף אין היא עתידה להיות דבר סופי. בכל דור שיבואו ויפרשו אותה יצירה תועשר יצירה זו בממד נוסף. במובן מסוים, יצירה זו נמשכת ונוצרת כל עוד נכתבים לה פרשנויות נוספות. בניין אדיר זה, כאמור, מכונה על ידי גאדאמר "היסטורית ההשפעות". אפשר לשים לב שתיאור כזה של היצירה ופרשנותיה מתאים במיוחד ליצירה ספרותית, עם זאת אין הוא מוגבל ליצירות כאלו בלבד. עם כל זאת חשוב להדגיש שגאדאמר איננו מכחיש את קיומה של כוונת המחבר. בניגוד לתאוריות פרשניות פוסט-סטרוקטורליסטיות הטוענות שמשמעותה של יצירה מסוימת איננה אלא מכלול הפרשנויות שלה, גאדאמר מסכים שלכל טקסט יש תוכן בעל משמעות מסוימת פרי רוחו של מחבר הטקסט. עם זאת יחידת תוכן זו איננה המטרה הבלעדית של תהליך הפרשנות, והחתימה אליה איננה מתארת נכונה את התרחשותו של תהליך זה במציאות.⁴³

חלק ב: הגותו הפרשנית של הראי"ה

הקדמה

לאחר שהוצגו בקצרה מספר רעיונות ואתגרים בשדה העיון הפילוסופי-הרמנויטי אבקש להבין באמצעותם לעומק את דברי הרב קוק ואת האתגרים שאתם הוא מתמודד בהקדמתו לעין אי"ה. בפרק הראשון אבקש להראות שהשאלה שמעלה הרב קוק מבטאת התמודדות עם שני האתגרים שתיארתי בחלק הראשון. נוסף לכך, אבקש להראות מהם קווי היסוד שעליהם מושתתת הצגת השאלה של הראי"ה, זאת כדי לראות איך קווי יסוד אלו משתנים באופן משמעותי כשהרב מציע את תשובתו לאתגרים שהעלה. בפרק השני אסביר את חשיבותה של ההקדמה שהרב נותן לפני הצעת הפתרון שלו ואיך הקדמה זו קשורה קשר הדוק לרעיונות יסודיים בהגותו של הרב. כמו כן, בפרק זה תואר מחדש ההפרדה שעושה הרב בין ה"ביאור" וה"פירוש" בדבריו. הנהרת ההפרדה הזו תיעשה

42 שם, עמ' 130.

43 שם, עמ' 132.

בעזרת הגותם של בטי והירש. כן אחדד את ההבדלים הקיימים בין הוגים אלו, האמונים על מודל כוונת המחבר, להגותו של הרב קוק. בפרק השלישי אתמקד בצורת הפרשנות שאותה מכנה הרב "ביאור" המהווה מרכז חידושו הפרשני, זאת בעזרת המושגים השונים שבחנתי עד כה. בפרק הרביעי אסקור בקצרה את ההתאמה שעושה הראי"ה בין שתי שיטות הפרשנות לשני סוגי טקסטים – הלכה ואגדה.

הצגת השאלה

דברי חכמים, המאירים לדורות עולם, צריכים ומוכרחים להיות קצרים, בתור מועט מחזיק את המרובה, והם נזקקים לחכמי דורות המרחיבים דבריהם ומבארים או מפרשים אותם וק"ו דברי תורה ודברי נבואה ורוה"ק. לפי המובן הפשוט נדמה שכל יסוד עבודה זו, עבודת הפירוש או הביאור בכללה, היא עבודה מסופקת. הספק כרוך בעקבה, אם יבא הדורש למטרתו, אם יכוין את האמת הנאמר במאמר או בפסוק שהוא דורשו. אם נסתכל בערך כזה על כל עבודת העובדים על שדי התורה, יתחמץ לבכנו מאד איך יתכן לעבודה קדושה שכזאת, הלוקחת חלק בראש בהתעוררות רוח הקדושה, ביחוד לנו עם תורת ה"אתנו, שיהיה דבר המוטל בספק, אם יכוין הדורש את כונת המאמר טוב ואם לא לשוא יגע, חלילה.⁴⁴

הצבת השאלה כפי שהיא מופיעה בדברי הרב קוק, מבוססת על השקפת עולם מסוימת, תפיסת עולם בדבר הדרך שבה נלמדת התורה ושבה היא מתפרשת. השקפת עולם זו נקראת על ידי הרב קוק "המובן הפשוט", והוא מעלה אותה במפורש כאפשרות ראשונית תוך שהוא רומז לקיומה של אפשרות אחרת. דבר זה בא לידי ביטוי בדבריו: "אם נסתכל בערך כזה על כל עבודת העובדים...". כלומר יש כאן דרך התבוננות מסוימת, שכבר בה עצמה טמונה הבעיה בהבנת תהליך הפרשנות. ואכן, הצגת השאלה, ככל הצגת שאלה, מניחה מספר הנחות יסוד. היא מניחה שיש אמת פרשנית אחת סגורה וסופית בכל מאמר. הספק המכרסם את לומדי התורה שאותו מתאר הרב קוק, מיוסד על הכוונה לאמת: "אם יכוין את האמת הנאמר במאמר או בפסוק שהוא דורשו". יש כאן אמת אחת שאליה צריך להגיע.

אם נתייחס בצמצום להצגת השאלה בדברי הראי"ה, נראה שהוא מוטרד בעיקר משאלת האמת ההרמנויטית, כפי שהוצגה בחלק הקודם. דבריו מתרכזים בעיקר בספק הכרוך בעבודת לימוד התורה, כלומר איך ידע לומד התורה שהוא

44 הראי"ה קוק, עין אי"ה, הקדמה, עמ' יג.

הגיע למסקנות הנכונות ולפירוש⁴⁵ הנכון. זוהי שאלה קיומית פשוטה שאתה צריך להתמודד לומד תורה באשר הוא, במיוחד כשהוא נחשף למגוון רחב מאוד של פרשנויות שונות ומחלוקות סביב לימוד התורה. במקרים רבים מדובר במחלוקת על פירוש או דרישה של פסוק או מימרא כזו או אחרת. אלא ששאלה זו, המוכרת ללומדי התורה מדורי דורות וקיבלה התייחסויות שונות עוד בתקופת המשנה והגמרא, מקבלת משנה תוקף ומשמעות בדבריו של הרב קוק, ויש בה יותר מאשר תהייה על הדרך לבירור הפירוש הנכון.

נתבונן בהתייחסותו של הרב אל המימרה התלמודית "דרוש וקבל שכר". הראי"ה מכיר בקיומה של דעה השוללת מראש את כל הספק שהעלה. לפי דעה זו, אין חשיבות לשאלת האמת ההרמנויטית או לכל שאלה אחרת בדבר האמת המתחבאת בכתובים. עצם לימוד התורה הוא העיקר, ומעשה הלימוד עצמו הוא שנושא שכר. הראי"ה איננו מוכן להיכנע לגישה זו, ומדגיש את צד החשיבות, המשמעות התועלתית של הלימוד. הדגשת משמעות זו של התועלת המעשית שבלימוד והפרשנות מאירה את חשיבותם של משפטים אחרים בדברים אלו של הראי"ה. הפרשנות מכונה "עבודה קדושה כזאת, הלוקחת חלק בראש בהתעודדות רוח הקדושה", הדברים המתפרשים מכונים "המאירים לדורות עולם" וכן הלאה. מדברים אלו מתבארת החשיבות שבה רואה הראי"ה את הפרשנות. כפי שאפשר לראות גם מדבריו בהמשך, הראי"ה תולה בעבודת הפרשנות את המקור לכל עולם הרעיונות הדרוש לכל דור כמזון רוחני. הפרשנות משולה לגילויים ולחידושים בשדה מדעי הטבע המביאים תועלת מעשית לאדם. כך גם פירושי התורה והחידושים בה נתפסים כמביאים תועלת ממשית משמעותית "כמזון נפשי לנשמה הישראלית". דומני שהדגשת חשיבותה של הפרשנות בעיני הראי"ה והבהרת מעמדה מתבארות היטב בעזרת דברים אחרים שלו הבאים בגוף הפירוש "עין אי"ה":

וזה הכלל שכל נפילה מוסרית שתהי" בעולם התחלתה באה בסבת נפילת הדעת, כשמשבתשות הדיעות מתקלקלת השורה של ההנהגה הישרה בין אותם שהם מצויינים בידעה והשכלה. ומזה ישתרבו הדבר עד שמתקלקלת ג"כ השורה ההמונית עוד באופן יותר שפל ומכוער. ע"כ אם אנו רואים דור שאין התורה חביבה עליו, הוא אות שנתקלקלו הדיעות, וסבת קלקולי הדיעות בא ברוב מפני שנשתנו סדרי החיים, וההבנה שהיתה מתלבשת בצורה ידועה לפי ערך הדור

45 פירוש בדברים להלן מובא במשמעות של "דרישה" בשפתו של הראי"ה, דהיינו שם כללי לכל סוגי פירושי הטקסטים במטרות השונות אליהן הם מכוונים ובמתודות בהן הם נוהגים. בהתייחסות לסוג הפרשנות הייחודי המכונה בשפת הראי"ה "פירוש" הבא להוציא את ה"ביאור" (להבהרת הייחודיות של הביטוי הוא יובא להלן בין מירכאות).

הקודם, שהיתה מספקת לחכב את התורה על הדור אינה מספקת כעת. מפני שבדור הקודם היו מבינים מאותם הציורים שנאמרו הדברים המועילים לחבתה של תורה את התוך הפנימי שבהם והיו נמשכים על ידם לתורה ואהבתה. והדור הזה לא ישכיל לקחת מאותם הציורים את הכונה הפנימית, כי לפי מצבו ודרכיו אין אותם הציורים והרעיונות השגורים, שהי" די להם לפתח שערי דעה בדור שלפניו, מספיקים לדורו. ע"כ החובה להוסיף דעת בדברים הגדולים שהם עקרי תורה, לברר הדברים ביותר בעומק הגיון. וכשישכילו משכילי הדור היחידים את החסר להם באמונות ודיעות, תועיל ההדרכה, שבהמשך הזמן תתקן הנהגתם ויחשם אל התורה, וממילא תשוב ג"כ החבה לתורה בכלל הדור.⁴⁶

בקטע הזה הרב קוק מאפיין בעיה קבועה ומושרשת בהשתלשלות המסורת. כפי שלימדונו פרשני השפה של העת המודרנית,⁴⁷ שפה היא קונסטרוקט אנושי, כלומר מבוססת על חברה אנושית שהיא תלויה מקום והקשר ומשתנה מזמן לזמן. נתק בהשתלשלות המסורת, כך על פי הרב קוק, עשוי לגרום לחוסר הבנה של הדור החדש את הדורות שקדמו לו, ולכן לחוסר הבנת המסורת. הרב קוק מאשים בבעיה זו את התחלפות הדורות שמביאה להתחלפות השפה. הדגש בדבריו אלו של הרב מוסב על התורה עצמה ועל נצחיותה. אם נשאל לעולמו של הרב את שפתו הפילוסופית של עמנואל קאנט, הרי שהתורה היא הדבר לכשעצמו והיא נצחית ובלתי משתנה, ואילו השפה היא הדרך שבה הדברים נקלטים ומובנים בידי האדם, עולם התופעות, והיא תלויה חברה והקשר ומשתנה.⁴⁸ מדבריו של הרב אפשר להבין את תפקידה המרכזי של הפרשנות בהשתלשלות העולם המסורתי. התפקיד הכבד המוטל על כתפיו של הפרשן הוא להבין לעומק לא רק את השפה הדתית של הדורות הקודמים, אלא גם להגיע דרכה אל "הדבר לכשעצמו", אל התורה הנצחית והבלתי משתנה, ולתרגם את ההבנות הללו כך שתהיינה מובנות ובהירות לדור החדש ושפתו המתחדשת. כפי שאפשר לזהות, יש לדברי הרב קוק אקסיומה ברורה שעליה מושתתים דבריו והיא קיומה של תורה נצחית ובלתי משתנה, גם אם אי אפשר לגשת אליה ללא

46 ראי"ה קוק, עין אי"ה, כרך ב, על ברכות סג, ע"א.

47 ראו שם, חלק א, בייחוד בפרקים השלישי והרביעי.

48 "הטרמינולוגיה התיאולוגית והסימבוליקה המסורתית אינן אלא ביטוי חיצוני מוגדר ומסוים לתוכן פנימי עקרוני שהוא מופשט יותר ומסוים פחות" (ב' איש שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה", בתוך: ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, כרך ב [עמ' 525–556], ירושלים תשנ"ו). חשוב לציין שלפי הגותו של קאנט ההכרה של עולם התופעות איננה בהכרח תלויה שפה והקשר. השימוש בשפה זו נעשה לצורך ההבהרה בלבד.

שפה ומגבלות כלשהם (בדיוק כמו "הדבר לכשעצמו" הבלתי מושג של קאנט). אפשר כמובן לערער על תפיסתו זו של הרב קוק, ולומר שאין מאפיינים קבועים לאותה תורה בכלל. לחילופין, אפשר להגדיר את התורה בשפתה של התקופה המודרנית ולטעון שהדורות הקודמים נכשלו בהבנת מהותה הפנימית של התורה. דומני שיהיה זה חטא כלפי דבריו של הרב קוק. הרב קוק מתבסס כאן על ראייה בעין טובה. הוא מניח כי הדורות הקודמים הצליחו לתרגם את התורה הנצחית לשפתם הם ושיש מיידה גדולה של התאמה בין דבריהם לתורה. הוא מניח שהבנת התורה של הדור החדש (אולי יש כאן רמז לדור ההשכלה האירופאי של המחצית השנייה של המאה ה-19) לוקה בחסר. אם דור זה יצליח לחדור מבעד לשפתו המיושנת של הדור שקדם לו, יוכל להגיע להבנה טובה, וממילא יכבד את התורה. האפשרות שעולם המחשבה המודרני מכיר את התורה לעומקה ובכל זאת מתנגד אליה, אינה קיימת לדעתו של הראי"ה.

התורה היא נצחית ובלתי משתנה, אבל היא צריכה "להתלבש" בדימויים שונים בכל דור, כדי שהדור החדש יוכל לעמוד על תוכנה. היטיב להגדיר זאת הרב שג"ר בדבריו על פסקה זו: "התורה, שהיא בעלת מהות פנימית קבועה ונצחית (אם כי חסרת הגדרה), צריכה להתפרש ולהסתגן מחדש בכל דור מחדש בהתאם לאורחות חייו ושפתו. אך אין משום כך שינוי בתפיסת התורה עצמה".⁴⁹ יותר מכך, אי אפשר להגדיר את התורה לכשעצמה כ"מושא הוראה סמוי מן העין... עד כדי כך, שהוא מחייב ויתור על כל יומרה לתארו בהיגדים אמיתיים".⁵⁰ עם זאת, מצבו המוסרי של העולם ושל כל דור בפני עצמו תלוי ביכולת להגיע להבנה של התורה. גם כאן, כמו בהקדמה לעין אי"ה, מודגשות ההשלכות מרחיקות הלכת של פרשנות התורה. פרשנות התורה מחזקת את עולם הרוח וזה בתורו שומר על העולם מפני הקלוקלים המוסריים המעשיים. העובדה שאין דימוי או הגדרה המסוגלים לתפוס את מכלול התורה, אינה אומרת שאי אפשר להגיע להבנה שלה. אדרבה, חייבים להגיע להבנה שלה משום שבהבנה זו ובתרגומה לשפתו של הדור העכשווי תלוי כל עולמו הרוחני של אותו דור. כפי שמראה זאב לוי ב"הרמנויטיקה במחשבה היהודית",⁵¹ חלק ממאפייני המודרנה בעולם היהודי היה יחס מסתייג ומתנכר כלפי המסורת. במובן הזה הספק אותו

49 הרב ש"ג רוזנברג, כלים שבורים, אפרת תשס"ד, עמ' 36. באמירות אלו ברור שבעיני הראי"ה התורה היא ישות רוחנית החורגת מעבר לטקסטים כאלה ואחרים ומילים כתובות בכלל. הקיום הטקסטואלי של התורה הוא רק "לבוש" מסוים שדרכו מתגלה אותה ישות רוחנית.

50 ש.ס.

51 לוי (לעיל הערה 7), עמ' 67-78.

מבטא הראי"ה באשר ליכולת להגיע להבנה ופרשנות נכונה של הטקסטים שהועברו על ידי המסורת היהודית אינו רק ספק כללי שהיה קיים בכל הדורות, יש כאן חשש הניזון מהעמדה המנוכרת יחסית כלפי המסורת. גם אנשים שנשארו נאמנים למסורת, אם הם חשופים ליחס הביקורתי כלפיה, הם נתונים בסכנה של ניכור לאוצרות הרוח שהיא מעבירה. לומדים החשופים לרעיונות המודרניים אינם יכולים להתחמק משבט הביקורת כלפי רעיונות מסורתיים שהוא אחד מיסודות המודרנה. ניכור זה שבין ההולכים בדרך המסורת לבין המסורת עצמה, בין התורה ללומדיה וההולכים בדרכיה, מהווה סכנה משמעותית לעולם הרוח ולמוסריות של הדור כולו. במונח הזה הדימויים שיבחר דור מסוים "להלביש" בהם את התורה הם עניין משני לשאלה המרכזית: האם יצליח הדור להבין את התורה או שהוא יישאר מולה בניכור וזרות?

יצירתיות וחשיפה, ביאור ופירוש

ההבחנה בין פנימי וחיצוני

לאחר הצגת הבעיה רומז הרב קוק לכיוון הפיתרון וקושר אותו לתפיסתו את מושג ההשגחה האלוקית. אמנם הראי"ה פותח בפירוט הדרך שבה ההשגחה האלוקית מתרחשת בפרשנות התורה, אלא שחשיבות התיאור הזה מתבארת רק מאוחר יותר, כשהוא מסביר את מהותו של שיטת הפרשנות המכונה "ביאור". אי לכך, ארחיב תחילה את הדיבור על ההבחנה בין "פירוש" ל"ביאור" ורק לאחר מכן אעסוק בתפקיד שאותו ממלאת ההשגחה האלוקית כאן. אם כן, בחלק הראשון של ההקדמה מסביר הראי"ה את ההבדל שבין שתי שיטות דרישה של התורה, כלומר דרישה של טקסטים דתיים ביהדות.⁵² ההבחנה שהראי"ה עושה בין ביאור ופירוש דומה להבחנה בסיסית בשדה המחקר ההרמנויטי בין פרשנות⁵³ להשראה, בין מה שפנימי לטקסט למה שבא אליו מבחוץ. כזכור, ראינו את ההבחנה הזו כיסוד השיטה ההרמנויטית של בטי והירש, שהיוותה שיכלול של מודל כוונת המחבר כפי שנוסח על ידי שליירמאכר. בעזרת הבחנה זו

52 ודוק, הראי"ה אינו מבדיל כאן בין תורה שבכתב לזו שבעל פה וגם אינו גוזר גבול תקופתי למה שנקרא "מאמרי חכמים ז"ל". בהמשך אבקש להראות שהכללה זו היא חלק מתפיסת תורה שבעל פה של הראי"ה.

53 גם המונח "פרשנות" דורש דיוק. במקרה הנדון כוונתי לניסיון להגיע למשמעות הרברים ככתבם, פרשנות מדויקת של הכתוב. זאב לוי מכנה סוג כזה של מלאכה במונח "אקסגזה", בעוד את המונח "פרשנות" הוא שומר לדרישה יצירתית של הכתוב שלא לפי פשוטו. הראי"ה עצמו משתמש בביטוי "דרישה" לאו דווקא בתור מעשה חופשי יותר מפשט הכתוב, אלא משום שבכוונתו לתאר שני סוגים שונים של הבנה שאחד מהם נקרא בפיו "פרשנות". אי לכך היה עליו לעשות שימוש בביטוי אחר.

ביקשו בטי והירש להתמקד במה שנובע מתוך הטקסט עצמו ולנפות את דעותיו של הפרשן על הנאמר בטקסט, כדי שלא ישפיעו על ההבנה הנקייה והאובייקטיבית של הכתוב. לכאורה הולך הראי"ה בעקבותיהם של הוגים אלו ותובע מלומד התורה "להבין אל נכון יסוד אותו המאמר מצד עצמו". ה"פירוש", אם כן, חותר בדיוק לאותו "המובן הפשוט" המופיע בהצגת הבעיה והשומר על ההבנה הפשוטה של תהליך הפרשנות. לפי הבנה זו, יש תוכן מקורי יסודי הטמון בתוך הטקסט עצמו – "כוונת המאמר", וכל סטייה מתוכן זה היא טעות. במידה דומה, לפי הגותם של בטי והירש, כל ערבוב בין מה שפנימי לטקסט ובין מה שבא עליו מבחוץ הוא הבנה שגויה של הטקסט, השלכת דעותיו של הפרשן על הטקסט כפי שהוא. לפי בטי והירש, שיפוטיות שכזו היא שמונעת את ההבנה הנקייה והנכונה של הטקסט, ומביאה להבנה שגויה או לא מדויקת. ואכן, לו החזיק הראי"ה במודל הכוונה כפי שהוא, לא היה מוצא מזור לכאבו משום שהספק אם הצליח הפרשן לדייק בהבנתו היה נותר על תלו. בהמשך העיון מתבאר שאף שהראי"ה חולק לכאורה עם בטי והירש את תפיסת החיצוני והפנימי לטקסט, אין הוא חולק עמם את השיפוטיות הנלוות להבחנה זו. בעוד בטי והירש פוסלים את החיצוני לטקסט מבחינת הבנתו הנכונה, יוצר הראי"ה קשר פנימי חיוני בין הפנימי לטקסט לבין הרעיונות המתעוררים אצל הפרשן. יש כאן הבדל מהותי בתיאור התהליך המביא להולדתה של הפרשנות החיצונית לטקסט. בעוד בעיניהם של בטי והירש כל פרשנות כזו היא בחזקת "דעה קדומה" הכופה עצמה על הטקסט ומעוותת את משמעותו המקורית, הראי"ה מתאר תמונה שונה בתכלית של הולדת הפרשנות. תיאור זה דומה יותר למונח "השראה" כפשוטו. משהו בתכנו של הטקסט פועל על "טבע השכל, לחולל ולהוליד דברים חדשים" ו"גם זה הוא מכלל המאמר". כלומר, אף שהפרשנות המתקבלת אינה תוכנו המהותי של הטקסט, אף על פי שהיא אינה תואמת את כוונת מחברו במובן הפשוט, מה שהוליד אותה נמצא חבוי גם הוא בתוך הטקסט. מעבר למשמעות הפשוטה הנתונה בטקסט יש כוח פנימי נוסף, רובד נוסף של משמעויות, שיש ביכולתו ליצור פרשנויות חדשות במפגשו עם עולמות שונים.

יצירתיות אנושית או חשיפת מסר אלוקי?

כפי שציינתי לעיל, כדי להיטיב להבין את התיאור המיסטי הזה של מודל הפרשנות יש לתאר בקווים כלליים את תורת ההשגחה של הראי"ה. הראי"ה עצמו אף עושה זאת בעמוד הראשון של ההקדמה, שם הוא פונה להצגת הרקע הרעיוני לפתרון העתידי שלו. תוך כדי הצגת הרקע המדובר משתנות הנחות

היסוד בהתייחסות אל הטקסט התורתי. שינוי נקודת ההסתכלות הזו על הטקסטים, יש בה כדי לעשות חצי הדרך אל הפתרון המיוחל. כאמור, צורת ההסתכלות על הטקסטים העומדים לפירוש בהצגת הבעיה הייתה פשוטה יחסית, שלא לומר פשטנית. ההבנה הייתה שהאמירה נושאת מסר מסוים ושעלינו, כקוראים וכפרשנים, להגיע להבנה מלאה של המסר הזה. זוהי, כאמור, תפיסת עולם המצדדת בכוונת המחבר כאמת המידה המרכזית לאמת ההרמנויטית, בדומה לגישתם של שליירמאכר ודילתאיי. כפי שנראה, הרב קוק איננו כופר במשמעות כוונת המחבר ואף לא בחשיבותה להבנה נכונה של הכתוב, אלא שהוא מבקש להוסיף אליה ממד נוסף ומשמעותי במיוחד הטמון אף הוא בתוך הטקסט עצמו. הראי"ה, על פי עדותו שלו, מבסס את הדברים שלו בהקדמה באשר ליצירתם של רעיונות בעולם הרוח על דברים שכתב במקום אחר, על חידושים אנושיים בשדה המעשי-פיזיקלי. דברים אלו נמצאים בגוף הפירוש עין אי"ה, על מחלוקת בית הלל ובית שמאי באשר לנוסח של ברכת האש בהבדלה במוצאי שבת:

בש"א שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. יסוד ברכות מאורי האש הוא להורות שלא לבד הבריאה האורגנית וכל יצורי בראשית הטבעיים מעשי ידי ד" המה, והם ממלאים את תפקידם כפי שגזרה חכמתו הנעלה. כ"א גם כל הדברים המלאכותיים שהם ממעשי אנוש ותחבולותיו, שכל דור ודור מחדש בסתרי הטבע להוליד דברים חדשים ותולדות חדשות, כולם מעשה ד" המה. שיצר את הטבע באופן הראוי להתחבר עם שכל האדם, שגם הוא הנהו חלק אחד מחלקי המציאות, שבכוחו להשלים ולהוציא אל הפועל את השלמת המציאות הטבעית, כל דבר בזמנו הראוי. ע"כ אנו מברכים על הדבר הראשון שהוציא האדם בחכמתו, והוא אב גדול לכל ההתחדשות של כל הדברים המלאכותיים שהאדם ממציא בחכמתו, הוא יצירת האור והאש... וכל הדברים הפרטיים שבכל דור ודור הם יוצאים אל הפועל אנו צריכים להכירם למעשה ד", כצמחי השדה היוצאים כל אחד בזמנו כן צמח השכל האנושי המלאכותי יש לו זמנו הקבוע, ובמלאת ימיו שכבר ראויה היא המציאות להיות משתלמת על ידו בכללה, אז מזדמנות הסיבות שיתעורר האדם בשכלו וברצונו, להוציא כל דבר בעתו, וזאת היא מעין קדושת השבת שאנו מכירין בששת ימי המעשה. ע"כ כאשר ביום השבת אנו מעידים על היצירה הכללית שלא נמצא עמה שיתוף שכל פרטי, אנו מעדיין אח"כ בהתחלת ימי המעשה, שגם כל מעשינו פעלת לנו ד", עד שגם

הדברים המלאכותיים, כמאורי האש, מעשי ידיו הם, "אתה הכינות מאור ושמש".⁵⁴

לפי פירושו של הראי"ה, ברכת "מאורי האש" מבארת את השגחתו של הקב"ה גם על הרעיונות העולים במחשבתו של האדם. לאחר שנקבל את הרעיון הבסיסי שהקב"ה ברא את כל נמצאים הטבעיים כפי שהם לפנינו, היה מקום לחשוב שיצירתו המעשית של האדם היא אוטונומית, שהחידושים הגדולים פרי מוחו היצירתי של האדם ומעשה ידיו הם יצירה שלו ואינם יצירה אלוקית. הראי"ה איננו מקבל את תפיסת העולם האוטונומית הזו. בהתאם להגותו הכללית של הראי"ה, גם כאן האלוקות איננה מותירה מקום ריק שבו איננה באה לידי ביטוי. כל הנעשה בעולמות כולם, כולל העולם הארצי וכן כל מה שקורה במהלך ההיסטוריה, מהמהלכים הגדולים ביותר ועד הפרטים הקטנים ביותר, הכול הוא ביטוי של השלמות האלוקית והוצאה של שלמות זו מהכוח על הפועל.⁵⁵ אם כן, ההמצאות האנושיות הרבות⁵⁶ מביאות גם הן לידי ביטוי את השלמות האלוקית, שהרי אין בריאה או מרכיב כלשהו בתוכה שאיננו מביא לידי ביטוי שלמות זו. האש, לפי הראי"ה, היא אבטיפוס לכל ההמצאות הפיזיות של האדם המבוססות על היכרותו עם הטבע. האש, שהיא הגילוי הפיזיקלי הראשון בתולדות האדם, היא ביטוי להתאמתו של שכל האדם עם עולם הטבע וכן ליכולת שטבע בו האל לחדש ולהמציא. השגחת האל על המצאות האדם באה לידי ביטוי בשני נושאים: ראשית, ביכולת הפוטנציאלית שנטע האל בשכל האדם להגיע לחידושים ולהמצאות הללו, ושנית, ההשגחה היא שמביאה את המציאות הסובבת את האדם לידי כך שיחשוב על ההמצאה הזו בזמן הנכון מבחינת התקדמות העולם. בפסקה המובאת מ"עין אי"ה" אפשר לראות שהראי"ה נזהר מאוד שלא לפגוע בחופש הבחירה של האדם, דבר שעדיין מספק לאדם אוטונומיה על החלטותיו. האדם מתערר "בשכלו וברצונו" להוציא את הרעיון מהכוח אל הפועל, להשתמש בתבונה שניתנה לו על ידי האל, אלא שהוא לא יכול היה לעשות זאת

54 ראי"ה קוק, עין אי"ה למסכת ברכות, חלק ב, ריש פרק ח, עמ' 236. דרך אגב, התייחסות זו מוכיחה כי הקדמת הספר נכתבה לאחר הספר עצמו או לפחות חלקים ממנו.

55 'אביב', "היסטוריה צורך גבוה", בתוך: מ' בראשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב (עמ' 709–771), ירושלים תשנ"ב, בייחוד עמ' 720–728.

56 מעניין לראות שלאורך התפתחות ההיסטוריה האנושית המצאות ידי אדם תופסות מקום גדול יותר ויותר בעולמו. לפחות במובן הזה, ואפשר לחשוב גם על מובנים אחרים, חש האדם אוטונומיה אנושית הסובבת אותו, והוא תלוי פחות, לכאורה, באלוקי הטבע. בין השאר, גם התפתחות זו תובעת מהראי"ה להדגיש את התגלות האל גם דרך האדם ומחשבותיו.

אלמלא קדמו לכך אי אלו תנאים חיצוניים שלהם דאגה ההשגחה העליונה. לשאלת החופש של האדם והתלות ברצונו כשרעיון מסוים מבקש לצאת מהכוח אל הפועל, עוד נידרש בהמשך.

הרב קוק סוקר בקצרה את הרעיונות הללו גם בהקדמה שלפנינו ומבקש להחיל את המודל הזה גם על רעיונות שכליים הסובבים בעולם. כל השכלה באשר היא, אם היא מבוססת על התורה,⁵⁷ היא תרומה משמעותית לעולם הרוח. יותר מזה, ההשכלה של ההשגחה הכוללת על עולם הרעיונות טוענת שגם בעולם זה "יש סדר לפגישות המקריות". כלומר גם בעולם הרעיונות ההשגחה האלוקית מכוונת את הופעתם של רעיונות מסוימים בעולם לפי צורכי הזמן והמקום: "שכל דבר יצא לאור בעתו ובזמנו באופן המתאים להחפץ הכללי". אם נחזור לרגע לניתוח המופיע בפסקה הקודמת באשר למתח שבין חופש היצירה והביטוי של האדם להשגחה הכוללת, נוכל לראות מאין נובעת קריאתו של הרב "לדלות מים מבורות עמוקים", כלומר לעמול בעולם הרוח ולהעלות רעיונות ופירושים חדשים. בפסקה הקודמת ראינו שאין ההשגחה העליונה מכריחה את האדם לחשוב על רעיון כזה או אחר. ההשגחה נוגעת בעיקר לתנאים השונים המאפשרים לו לחשוב על רעיון מסוים ולהוציאו אל הפועל במציאות. תנאים אלו אינם חייבים להיות חיצוניים. מדובר, כאמור לעיל, גם בשכל הניתן לאדם, בהתאמתו למציאות וכו'. אפשר לחשוב גם על מה שלא נאמר על ידי הראי"ה במפורש, כלומר תכונות האדם, ההשפעות הפסיכולוגיות השונות עליו ועוד. אם נעתיק את הדברים הללו לעולם רעיונות הרוח, הרי שיש רעיונות מסוימים שזמנם להתגלות בעולם כבר הגיע, כל ההכנות אליהם כבר נעשו, אלא שעכשיו דרוש יוצר או פרשן שיוציא אותן מהכוח אל הפועל. כמובן, אין כאן תלות מוחלטת באדם מסוים, שהרי "כל דבר יצא לאור בעתו ובזמנו באופן המתאים להחפץ הכללי". במובן הזה, דינו של רעיון מסוים להתגלות בזמן כללי מסוים, ועם כל זאת יש חשיבות להוציא אותו אל הפועל, אולי אף מוטב מוקדם מאשר מאוחר. רעיונות אלו מקורם בתורה, וממנה הם שואבים את כוחם, ממילא "כל מה שתרחב יותר דרישת התורה לכל צדדיה, יתכונן יותר רוח ישראל בטהרתו".⁵⁸

57 ואם היא נעשית על ידי אנשים הנאמנים למצוות המעשיות: "רק יראי ה' וחושבי שמו המה יבינו אל פעולות ה'" ואל מעשי ידיו אלו האגדות" (ראי"ה קוק, עין אי"ה, כרך א, ההקדמה, עמ' כא; וראו שם גם סוף עמ' כ).

58 בדברים אלו ביקשתי לעמוד על מתח הקיים בתוך הפסקה עצמה. הראי"ה מסביר מדוע יש חשיבות גדולה ללומדי התורה לעמול ולדרוש אותה ולהוציא ממנה רעיונות רבים נוספים, בעוד הוא עצמו אמר קודם לכן שרעיונות אלו יוצאים, לכאורה ממילא, כל אחד בזמן הראוי לו. מתח זה, שהוא פועל יוצא אחד מיני רבים למתח הידוע בין ידיעה ובחירה, בין האלוקות השולטת בכל ובין האדם הבחור והקובע, הוא נושא מורכב ורחב במחשבת

כבר בדברים הללו אפשר לשים לב שפעולת הפרשנות מתוארת כפעילות יוצרת ומפתחת, ולא רק מנהירה, ידיעות ורעיונות מהדורות הקודמים. בהשוואה לעולם מדעי הטבע נוכל לומר שפעילות האדם איננה מסתפקת בהבנה של עולם הטבע וחוקיו כפי שהוא חושף אותם, אלא מדובר אף בפעילות יוצרת, המביאה דברים חדשים למציאות הנבראת שלא היו בה קודם לכן. ואכן, כפי שאבקש להראות בהמשך, דברים אלו מהווים את הבסיס הפילוסופי-תיאולוגי לפרשנות המכונה "ביאור", שהיא פרשנות פתוחה ויצירתית באופייה. אלא שכפי שראינו במדעי הטבע, גם היצירתיות לפי הפרשנות ה"ביאורית" איננה יצירתיות גמורה, יצירה אנושית אוטונומית שנוצרה על ידי הפרשן כאן ועכשיו. יצירתיות זו היא בו בזמן חידוש אנושי גמור וחשיפה של משמעות אלוקית נתונה מראש. כדי להיטיב להבין את השקפתו של הראי"ה על המתח שבין יצירה אנושית ויצירה אלוקית בלימוד התורה, נעיין בפסקה הפותחת את "אורות התורה":

תורה שבכתב אנו מקבלים ע"י הציור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמתנו. אנו מרגישים מקרבה את הבהקת תפארת האורה החיה הכללית של כל היקום. דואים אנו על ידה למעלה מכל הגיון ושכל, חשים אנו רוח אלהים עליון מרחפת עלינו, נוגעת ואינה נוגעת, טסה על פני חיינו ממעל להם ומזרחת אותם באורה. האור מבהיק, נוצץ וחודר בכל, תחת כל השמים ישרהו. לא רוח האומה חוללה אור גדול זה, - רוח אלהים יוצר כל יצרה, תורת חיים זאת יסוד יצירת כל העולמים כולם. בתורה שבעל פה אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה בצנור השני שבנשמה, בצנור המתקרב לחיי המעשה. אנו חשים, שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופיה המיוחד, שתורה שבעל פה נוצרה בצורתה המיוחדת. ודאי כלולה היא תורת האדם הזאת בתורת ד' – תורת ד' היא גם היא. העין הפקוחה של צופה באספקלריה המאירה, הנאמן בכל בית ד', לא אפשר שממנה תהיה נעלמת שפעת חיים זאת לכל פתוחיה. גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – הכל נאמר למשה מסיני. ושני אורים הללו עושים עולם שלם, ששמים וארץ ישקו בתוכו.⁵⁹

החלק הארי של פסקה זו מדגיש את ההבדל שבין שתי התורות, זו שבכתב וזו שבעל פה. ההבדל הוא בין תורה אלוקית לתורה אנושית, בין תורה נתונה וקיימת, לבין תורה הממשיכה להתעצב לפי אופיה וצורתה של האומה היהודית. אפשר עוד להאריך ולנתח רבות את ההבדלים בין שתי התורות המתוארות כאן,

ישראל בכלל ובהגות הרב בפרט. אין כאן המקום לעמוד על מלוא משקלו של נושא זה. בפסקה זו הצעתי דרך לפרק את המתח הפנימי כפי שהוא מופיע לפנינו.

59 אורות התורה, פרק א, פסקה א; ההדגשות שלי (י"ס).

אבל עיקר ענייננו איננו בהבדלים ביניהן אלא דווקא באחדותן של שתי התורות הללו. בסוף הפסקה מתבאר שאין למעשה תורה שהיא אנושית לחלוטין, אוטונומית. התורה שבעל פה כולה, למרות היותה המצאה האנושית המתעצבת לפי עולם האדם, אישיותו, זמנו, צרכיו וכו', כבר הייתה ידועה ונתונה מראש בתורה האלוקית. הדרכים שבאמצעותן פירשו חכמי תורה שבעל פה את התורה שבכתב, הדרכים שבהן פגשה התורה האלוקית את חיי המעשה, הן צפויות מראש על ידי משה רבנו – "צופה באספקלריה מאירה". ממילא, כל החידושים של חכמי תורה שבעל פה אינם חידושים מוחלטים, אלא חשיפה של רובדי משמעות שאותם טמן משה רבנו בדיוק למטרה זו. כך תופס הראי"ה את הפרדוקס של המדרש: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני". את הפרדוקס הזה שבין יצירתיות מקורית לבין חשיפה של משמעות קיימת מתאר הראי"ה כאחדות, כעשייה אחת שהיא גם חידוש גמור וגם חשיפה של משמעות ורצון אלוקי הנתונים מדורי דורות. עמדת האחדות הפרדוקסאלית הזו כפי שהיא מובאת ב"אורות התורה" משלימה את אחדות ההשגחה האלוקית והיצירה האנושית כפי שאלו באות לידי ביטוי בהקדמה לעין אי"ה.

כדי להבהיר את החידוש שבדברים וכן כדי להיטיב להבין את חשיבותם לצורך ביסוס תורתו הפרשנית של הראי"ה, נשווה דברים אלו להגות הרמנויטית מיסטית אחרת, זו של הרמב"ן. במאמר שעוסק בהגות זו של הרמב"ן,⁶⁰ מסביר אבי שגיאה מה מאפשר לרמב"ן לסבור שגם הפשט וגם הדרש הם אמת בעת ובעונה אחת:

מה הבסיס להנחה שהטקסט המקראי הוא רב שכבתי? תשובת הרמב"ן היא אופיו האלוהי של הטקסט: "כי תורת ה' תמימה, אין בה אמת יתר וחסר, כולם בחכמה נכתבו". כלומר, שלמותו של הטקסט מבוטאת במלאותו האינסופית, הכולל שכבות שונות, מהן גלויות ומהן סמויות.⁶¹

אם כן, גם בהגותו של הרמב"ן, ההנחה שמדובר בטקסט אלוקי היא המאפשרת להבין בתוכו הבנות שונות ושכבות שונות. יותר מכך, היא המאפשרת לחכמי תורה שבעל פה לפרש את הטקסט האלוקי פרשנות יצירתית. שגיאה שואל שם:

60 א' שגיאה, "הטקסט המקראי הקנוני והאתגר ההרמנויטי", דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 141–121.

61 שם, עמ' 130.

חכמי ההלכה מבצעים פעילות פרשנית מסועפת המשקפת בסופו של דבר את הבנתם הוסבייקטיבית את הטקסט, כיצד ניתן לייחס לפעילות זו משמעות דתית תיאולוגית? מהי הערובה שפעילות זו משקפת את דברי האל?

על כך הוא עונה, בשם הרמב"ן:

ראשית, לחכמי ההלכה יש סמכות לבצע פעולה זו... שנית, פעילותם הממשית חושפת, בסופו של דבר, שכבות עלומות של הטקסט עצמו.⁶²

אם כן, דווקא ההנחה בדבר אלוקיותו של הטקסט מאפשרת לפרשן האנושי לפעול בו בצורה יצירתית, מתוך ההנחה בדבר ריבוי שכבות המשמעות הטמונות בטקסט עצמו. גם אצל הראי"ה קיומם של רובדי משמעות שונים מאפשר לקיים פרשנות יצירתית יותר, במקביל לקיומו של רובד משמעות פשוט. כפי שראינו בתחילת הפרק הזה, שני סוגי הפרשנות המתייחסים לשכבות השונות הללו בטקסט נקראים "פירוש" ו"ביאור". אלא שהראי"ה, בעזרת תורת ההשגחה שלו, צועד צעד נוסף ורדיקלי מהגותו של הרמב"ן. בעוד כל תורתו ההרמנויטית של הרמב"ן שנידונה כאן מתייחסת לתורה שבכתב בלבד, הראי"ה מייחס אלוקיות וריבוי משמעות גם לדברי חכמים עצמם, ובדבריו בהקדמה לעין אי"ה אין הוא מבחין כלל בין השניים.

בין פירוש לביאור

כפי שהוסבר בתחילת פרק זה, "פירוש" היא פרשנות המיועדת להבנת פשט האמירה, מה שהיא מנסה לומר ומה שנגזר ממנה במובן המיידי המצומצם. לאותו פשט של הדברים יש משמעות אחד ויחידה והגדרת האמת שבה היא כוונת המחבר. כלומר, המטרה בסוג הפרשנות המכונה "פירוש" היא להגיע למשמעות אותה שיקע המחבר בדבריו וכל חריגה ממשמעות, היא טעות. "ביאור" לעומת זאת, הוא שם מקיף למכלול המחשבות הרבות והרחבות שמעוררים הכתובים בראשו של הפרשן. כאמור, רעיונות אלו, הבאים בצורה של השראה, נובעים מרובדי משמעות חבויים הנובעים אף הם מהטקסט, אלא שבניגוד לרובד הפשט שבכתובים אין לרובדים הנחשפים בעזרת הביאור משמעות סגורה אחת ויחידה שאליה יש לחתור ושכל סטייה ממנה היא טעות. התמונה המצטיירת הן מההקדמה לעין אי"ה הן מהפסקאות שהובאו לעיל מ"אורות התורה" היא של רובדי משמעות אין-סופיים הנובעים כולם מהטקסט.

כל פרשן באשר הוא דולה מהטקסט ביאור שונה בהתאם לאישיותו ולזמנו,⁶³ אך כל רובדי המשמעות הללו כולם נתונים בצמוד לטקסט עצמו, וממילא כולם אלוקיים ואינם המצאה אנושית אוטונומית. היתכנותה של צורת פרשנות זו מצריכה מספר הנחות פילוסופיות שאת חלקן כבר ראינו בפרק זה. על הדרך שבה מתרחשת פרשנות זו, על הנחות היסוד העומדות מאחוריה ועל גבולותיה – נרחיב בפרק הבא.

תהליך הביאור

כבר ראינו לעיל שמלאכת הפרשנות המכונה בפי הרב "ביאור" מכילה בתוכה פרדוקס אונטולוגי. התכנים המתגלים באמצעותה הם מצד אחד יצירתיות אנושית ומצד שני רק חשיפה של תכנים אלוקיים נתונים מראש. בין כך ובין כך, יש כאן גילוי של רוח חדשה, "מזון רוחני" חדש למציאות כפי שהיא לפנינו כאן ועכשיו. גם אם התכנים טמונים בפוטנציאל, הרי שדרוש להם אותו לומד שיוציא אותם אל הפועל, שיחשוף אותם לעולם הזה. במובן הזה יש להבין את הביאור כמאפשר חידוש רוחני שלא היה נתון לפנינו לפני כן. עוד לפני שהראי"ה מתאר את ה"ביאור" וה"פירוש", הוא מדגיש את חשיבותה של דרישת התורה בכלל. שם הוא מדגיש את חיזוקה של רוח האומה בעזרת דרישה זו של התורה. בביאור טמונה אפשרות להגיע לתכנים חדשים, בעוד התכנים שיושגו בעזרת ה"פירוש" נתונים מראש ולפיכך מוגבלים. פוטנציאל החידוש על ידי ה"ביאור" הוא אינסופי ופן זה של הביאור מודגש היטב בדברי הראי"ה. כל רעיון יכול להוסיף ולהתבאר מחדש ולהעשיר את עולם הרוח של היהדות. איך נולדים אותם תכנים מתחדשים של הביאור? הראי"ה מתאר תהליך של מפגש בין השכל האנושי למאמר הנתון. פגישה זו בין תוכנו של המאמר המסוים עם עולם הרעיונות הרחב מתרחשת בשכלו של האדם, כלומר מדובר על עולם הרעיונות של הפרשן עצמו. לכאורה יש כאן השלכה של השכל האנושי על הטקסט הנתון, כלומר פרשנות שהיא חיצונית לטקסט ואיננה שואבת ממנו. זהו, כזכור, בדיוק הדבר שממנו חששו בטי והירש שניסו להגן על אסכולת "כוונת המחבר". אלא שהראי"ה מתאר את התהליך בתיאור הפוך: "וכל האופן שיש בכח מאמר זה... להפעיל על טבע השכל לחולל ולהוליד דברים חדשים, גם זה הוא מכלל המאמר." ודוק, לא

63 "והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפעל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלמודו" (ראי"ה קוק, אורות התורה, פרק ב, פסקה א). נראה שגם את הביטוי "מגדיל את התורה ממש בלמודו" יש לקרוא לאור האחדות הפרדוקסלית שהוצגה לעיל.

השכל הפעיל הוא המשליך את הבנותיו על הטקסט הפסיבי, אלא הטקסט הוא המפעיל את שכל האדם ומביא אותו להוליד רעיונות חדשים. כלומר לא השכל האנושי בלבד הוא המחולל את הרעיונות החדשים, אלא עצם המפגש בין השכל הזה ובין הטקסט הוא המוליד את סערת הרעיונות הפורייה שבשכל האדם. משהו בטקסט וברעיונות שאותם הוא נושא מעיר את רוח האדם ומעודד אותו לחשוב מחדש על דברים שונים, לפתח רעיונות חדשים וכו". תיאור זה דומה ל"נשיקת האופקים" במשנתו של גאדאמר. גם שם האופקים משתנים בעקבות המפגש ההדדי, כאשר הפרשן והטקסט שואלים זה את זה ומנסים לקבל תשובות. רעיונות חדשים אלו מיתוספים ל"היסטוריית ההשפעות" של גאדאמר. אמנם הראייה אינו מתאר כאן תהליך של שאלה ותשובה, אבל בתיאורו את החידושים הנולדים הוא עומד על הולדתם מתוך מפגש. כפי שהוסבר בחלק הראשון, פתיחות הדדית היא ממאפייניו ההכרחיים של מפגש. לכן אין לראות בתיאורו של הרב קוק סערת רוח פנימית שבה האדם רק מגלה את עצמו, אלא חידושים הנובעים ממפגש בין רוח האדם לתוכנו של הטקסט.

לפני שנפנה להתבונן בחשיבותה של ההשגחה האלוקית כמבססת את האמת בתהליך הביאור, חשוב לאפיין את התהליך המתרחש בו בדרך נוספת. הרעיונות הנולדים בדרך הביאור אינם באים לאדם בדרך של השראה בלבד, אין זו סערת מוחות חסרת גבול המשליכה אסוציאציות חופשיות ללא הגיון פנימי. אדרבה, המפגש המתרחש הוא בין "הרעיונות הכלולים במאמר" לבין "רעיונות שיש להם יחס עמהם על פי חוקי הקישור ההגיוני". קשה לומר על איזה סוג היגיון מדבר כאן הראייה. לא נראה סביר להצטמצם לרעיונות המוסקים בדרך ההסקה הלוגית בלבד, בין השאר משום שבהמשך ההקדמה קושר הראייה את הרעיונות הללו ל"יסודי ועיקרי התורה וסתרי טעמיה הגדולים"⁶⁴. ובכל זאת, לרעיונות המושגים בעזרת ה"ביאור" יש הגיון פנימי משלהם והם אינם משוללי שיטתיות. מאפיין נוסף של רעיונות אלו מופיע בהמשך ההקדמה. הביאור הוא:

הדרישה הבנויה על פי ערכי הכללים, שהם דומים לדרישת כל רעיון לא רק מצד עצמו כי אם מצד הרעיונות שמטבעו להוליד על פי דרך ישרה, כן דרישת התורה שעל פי הכללים, אין הפרטים נולדים ומסתעפים זה מזה, כי אם כולם יחד

64 בפסקה שקיבלה את השם "הסודיות הכוללת" (אורות הקודש, כרך א, עמ' ט) עוסק הראייה במגבלות הכרותיה של הפילוסופיה שמאופיינת על ידי "היגיון אריסטוקרטי". הסודיות, לעומתה, היא כוללת כול. מהמשך ההקדמה לעין אי"ה נראה שהביאור קשור לכללות הזו, כפי שיתבאר.

יוצאים הם מהכללים הראשיים יסודי ועקרי התורה וסתר טעמיה הגדולים.
 "הואיל משה באר את התורה", "עלי באר ענו לה"⁶⁵.

התכנים הנלמדים ב"ביאור" הם תכנים כלליים, הם סודות התורה וטעמיה, הם עוסקים ברעיונות כלליים שיש בכוחם לבאר את ההיגיון הפנימי של הפרטים השונים, את הכללות העומדת מאחוריהם. אם נבקש לבחון את הפרקטיקה של תהליך ה"ביאור" נמצא שהדרך להגיע לרעיונות המועברים באמצעות ה"ביאור" היא עיון שיטתי בכללים ולא רק בפרטים כאלה ואחרים. העיון הזה מתעורר בעקבות תוכנו של המאמר שבו עוסק הפרשן. המפגש בין תוכן המאמר הזה לבין הרעיונות הקיימים בשכלו של הפרשן מביא את האחרון למחשבה מחודשת באשר לכללי התורה, להנחות היסוד העומדות בבסיס הדיון, לכללות המאחדת את הרעיונות השונים כולם. בדברים אלו קיים תיאור מחודש של המעגל ההרמנויטי, לפי הבנתו של הראי"ה. כזכור, פרדוקס המעגל ההרמנויטי עוסק ביחס שבין תפיסת העולם הכללית שאתה ניגש הפרשן אל הטקסט ובין תוכנו הייחודי של הכתוב. מצד אחד, ידיעותיו הכלליות של הפרשן הן המאפשרות לו להבין את הטקסט, והבנתו תתרחש בגבולותיהן, ומצד שני, יש בכוחו של הטקסט לשנות את ידיעותיו של הפרשן ואף את הנחות היסוד שלו.⁶⁶ בדברים אלו מתאר הראי"ה את דרך ההתמודדות הראויה לדעתו עם המעגל הזה. בשלב הראשון יש להבין את תוכן המאמר מצד עצמו, כלומר לגשת אליו ולנסות להבין את תוכנו הפשוט. רק בשלב השני יש לבחון את השלכותיו של תוכן זה על עולם הרעיונות והנחות היסוד של הפרשן, הכללים. לפיכך קובע הראי"ה כי

אמנם לא יבנה המאמר הפתוח, ולא יבא אל הכוונה להועיל בדרך היחש הרחוק והכולל, אלא א"כ יהיה קודם ג"כ מאמר סתום, המבוצר מכל צדדיו, ומתפרש יפה ע"פ תכנו הפנימי בתוכו, "מפרש ושום שכל".⁶⁷

כלומר אין תועלת במחשבה הכללית על אודות משמעויותיו של מאמר מסוים אם לא הקדמנו לכך את ההבנה הנכונה באשר לתוכנו של המאמר. אפשר להציע כי הבנה בלתי נכונה של תוכן המאמר תגזור מתוכה הבנה שגויה של הכללים

65 הראי"ה קוק, עין אי"ה, הקדמה, עמ' יז.

66 בחלק הראשון התבאר המעגל ההרמנויטי כקשר שבין מכלול הדברים בהם נטוע המאמר לבין התוכן הייחודי שלו. עם זאת, בהמשך אותו פרק התבאר שמיקומו של אותו מכלול הוא במכלול ידיעותיו של הפרשן ובדעותיו הקדומות. כך התייחסתי אליו כאן.

67 שם עמ' טו.

הגדולים או של האופן שבו הם קשורים בפרטים. על הבעייתיות במגבלה זו של הראי"ה נעמוד להלן.

כפי שראינו בחלקו הראשון של המאמר, עצם הבנתו הראשונית של הפרשן את הטקסט שלפניו הוטלה בספק, משום שהנחות היסוד שלו אינן מוחלטות ואינן תואמות בהכרח את הטקסט. את הבעיה הזו פותר הראי"ה בעזרתה של ההשגחה האלוקית. השגחה זו היא "רשת הביטחון" של המפגש בין הרעיונות הטמונים בטקסט לשכל האדם. מכיוון שחידושיו של האדם הם באותה מידה רעיונות אלוקיים, הרי שבוודאי "יש סדר לפגישות המקריות". בעזרת עיקרון זה מדגיש הראי"ה כי גם הרעיונות הנרקמים בשכלו של הפרשן במפגש עם הטקסט "גם זה הוא מכלל המאמר" וגם הם רובדי משמעות אלוקיים. כך אפשר להבין את הכרזתו של הראי"ה:

כל זמן שאנו הולכים בדרך ישרה והמאמר הוא פעל על רעיונותינו לעורר אותנו להשכיל ולהרחיב דברי שכל, הננו אם לא מפרשים אותו על כל פנים מבארים אותו, והננו שואבים בששון מים עמוקים ממעני הישועה...⁶⁸

בדברים אלו עונה הראי"ה לשאלה שפתח בה: איך נדע אם לומדי התורה אכן מתכווננים למשמעותו האמתית של הטקסט שאותו הם ניגשים לפרש? תשובתו היא שכל עוד הלומד נוהג בהיגיון וביושר וכל עוד נוצר מפגש בינו ובין הטקסט, הרי שגם אם אינו מגיע למשמעותו האמתית של הטקסט הסגור לכשעצמו הוא מגיע למשמעות אמתית ואלוקית. יש לשים לב, מבחינת ה"פירוש" עדיין מדובר כאן בטעות! הראי"ה מתכוון כאן במפורש גם למצבים שבהם הפרשן ניגש "לפרש" את הטקסט ולא רק "לבארו", שהרי זו הבעיה שאתה הוא ניגש להתמודד. עם כל זאת, יגיעתו של לומד התורה איננה לשווא משום שהמשמעות שאותה הוא מפיך היא משמעות אלוקית וממילא גם אמתית ותורמת לבניין עולם הרוח.

הסתירה בין הפסקה האחרונה לזו שלפניה גלויה לעין. רק שורות מעטות קודם לכן דרש הראי"ה לנהל את הלימוד בצורה נכונה ומסודרת, קודם כול "לפרש" את המאמר ורק אחר כך להמריא ממנו אל כללי ה"ביאור". יותר מכך, הראי"ה טען שביאור המאמר "לא יבוא אל הכוונה להועיל בדרך היחש הרחוק והכולל, אלא אם כן יהיה קודם גם כן מאמרסתום, המבוצר מכל צדדיו, ומתפרש יפה". והנה, מתאר לפנינו הראי"ה את ההפך הגמור: מצב שבו הפרשן אינו מצליח להגיע למשמעותו המקורית הפרטית של הטקסט ועדיין פירושו עולה

יפה, משום שהוא הצליח להגיע לכללים הגדולים של הביאור. נראה שאפשר לצמצם את טווח הסתירה בין שתי האמירות בעזרת הסברתן מנקודות התבוננות שונות. מנקודת מבטו של הפרשן, הראי"ה דורש ממנו לעבוד בשני שלבים. קודם כול הפרשן צריך להשתדל להבין את הטקסט כפי שהוא מונח לפניו, "לפרש" אותו כפשוטו במובן מצומצם ומינימליסטי. רק לאחר ההבנה המדויקת של הטקסט רשאי הפרשן להפעיל את עולם הידיעות הרחב שלו ולהבין את האמירה הזו במרחבי ההקשרים הרחבים, לתאר את הרעיונות הכלליים ואת הנחות היסוד. אלא שהראי"ה מודע לכך שהדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. יש קשר הדוק בין ה"ביאור" ל"פירוש". הנחות היסוד של הפרשן משפיעות בהכרח על הבנתו הראשונית, כפי שהראה גם גאדאמר. לכן מנקודת מבטו של הראי"ה, כמתבונן מהצד בתהליך הפרשנות, הוא מצדיק גם הבנה ראשונית שאיננה קולעת למשמעות המקורית של הטקסט, משום שהיא נובעת ממפגש אמתי בין הטקסט לבין עולם הרעיונות של הפרשן. גם במקרה כזה יש לציין שאין מדובר בחוסר הבנה מוחלט, שהרי במקרה כזה לא יתעוררו רעיונות חדשים אצל האדם אלא רק רעיונות המוכרים לו זה מכבר. אלא שהבנה איננה שאלה של שחור או לבן, וגם הבנה חלקית או קרובה למשמעות המקורית יכולה ליצור מפגש אמתי בין הטקסט לפרשן, וגם היא תתקבל כמעוגנת בעולם הרעיונות האלוקי ומתוכננת על ידי ההשגחה העליונה. כאן מתגלה שוב חשיבותה של ההקדמה התאורטית על ההשגחה העליונה ועל השפעת לימוד התורה שהקדים הראי"ה בפתח דבריו. כל עוד הרעיונות מתעוררים "על פי דרכי התורה והשכל", יש בהם תועלת והם מקדמים את העולם. יותר מכך, הפקעתם של החידושים הרעיוניים של האדם מהאוטונומיה הפרטית שלו והפיכתם גם ליצירה אלוקית מושגת מביטחות כי "יש סדר לפגישות המקריות". כלומר אין כאן העלאת רעיונות אקראית בידי אנשים שונים המביאה לכאוס של דעות. כל זמן שאדם עוסק בכללים, ביסודות התורה המאגדים את הפרטים ומקשרים אותם לרעיונות גדולים יותר⁶⁹ – בוודאי יגיע לרעיונות המעוגנים בכללות האלוקית, משום שאין בנמצא רעיונות אחרים. דברים אלו כותב הראי"ה בפירוש במקום אחר:

כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א בצבוץ רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שרשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההגיון. כי כך היא תכונת המחשבה. וממילא יודעים אנו

69 "דרישת התורה שעל פי הכללים, אין הפרטים נולדים ומסתעפים זה מזה, כי אם כולם יחד יוצאים הם מהכללים הראשיים יסודי ועיקרי התורה וסתרי טעמיה הגדולים" (עין אי"ה, כרך א, הקדמה, עמ' יז).

שאינן שום מחשבה בטלה בעולם כלל, אין לך דבר שאין לו מקום, כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות. ואם ישנן מחשבות של דופי או של ריקניות, זה הדופי והריקניות הוא רק בסגנון החיצון, אבל כשיורדים עד פנימיותן מוצאים אנו בהן יסודי חיים, כי חכמה מקור חיים. וכל אדם מלאים הם אוצרות מחשבותיו המון חיים עליונים, שעתידים להיות מזדקקים ועומדים חיים וקיימים בפאר מעלה, ליום אשר יבא העולם לתיקונו. וכל מה שיתעלה האדם יותר, כל מה ששייכותו היא יותר גדולה לתוכן הפנימי של ההויה והחיים, הרי הוא לוקח מכל מחשבה בין שהיא שלו, בין שהיא של אחרים, את גרעינה הנצחי, ההגיוני, הטוב, הנובע ממקור החכמה, והולך ומתעלה על ידן, והן מתעלות בו. איזהו חכם הלומד מכל אדם, בלא שיר כלל.⁷⁰

כיוון שעולם הרעיונות, כמו העולם כולו, הוא עולם אחד ואחד, אין בנמצא רעיונות היוצאים מכלל זה ומהסדר הגדול שלו. ממילא, כל עיסוק בכללים יביא למסקנות הנוטלות חלק באותו כלל גדול של עולם הרעיונות ומקדמות אותנו לקראתו. תיאור כזה של כללי תורה גדולים המתגלים ומתבהרים בעזרת תהליך הפרשנות על ידי מפרשים שונים, מזכיר מיד מושג אחר של גאדאמר: היסטוריית ההשפעות. כפי שראינו בחלק הראשון, כל יצירה וכל פרשנות עליה מצטרפות למאגר המסורת וההשפעות השונות שמשפיעות על הפרשנים והיוצרים בעתיד. ההבדל בין השניים הוא מהותי: בעוד הראי"ה מדבר על כללות גדולה ומסודרת המתגלית לאטה על ידי בני אדם, גאדאמר מדבר על יצירה אנושית אוטונומית הפתוחה תמיד לפרשנויות חדשות ורדיקליות לחלוטין. עם כל זאת נראה שלפחות חלק מההשלכות שמטיל גאדאמר מהתאוריה על תודעת הפרשן, יש לאמץ גם לכאן. הפסקה המצוטט לעיל מ"אורות הקודש" מדברת על שייכותו של כל שביב רעיון אל הכללות הגדולה, ולכן על הכבוד שיש לרכוש לכל רעיון שעולה אצל כל אדם. אולם גם ההפך הוא הנכון, ומאותה סיבה עצמה. אם כל רעיון הוא חלק מאותה כללות גדולה, הרי שכל רעיון לכשעצמו הוא חלקי וכך יש לקבל אותו. הבנתו ה"פרשנית" של פרשן כזה או אחר, הבנה המוגבלת לתוכנו הייחודי של הטקסט יכולה להיות נכונה לחלוטין בצורה שאין מה להוסיף עליה, לא כן ההבנה ה"ביאורית". כפי שהדגיש הראי"ה, עיון שכזה בכללי ויסודי התורה דרך מאמר כזה או אחר אין לו סוף, והוא יכול להביא ברכה חדשה ונוספת בכל פעם. יוצא מכך, שכל הבנה שכזו היא חלקית ואין לראות בה את

70 ראי"ה קוק, אורות הקודש, כרך א, עמ' יז.

האמת הסופית והיחידה שאין בלתי.⁷¹ אחרי כל "מבאר" יכול לבוא אדם נוסף שיוסיף לעיין באותם רעיונות ולפתח אותם, ובכך הוא יחשוף טפח נוסף מאותה כללות גדולה, וכך עד אין-סוף – "עד שיבוא העולם לתיקונו".

פירוש וביאור, הלכה ואגדה

לאחר שעמדנו על אופיים של שני סוגי הפרשנות שאליהם מתייחס הראי"ה, נוכל להבין את התאמתם לשני סוגים שונים של טקסטים ולמטרות הנגזרות מהם. עיקר מטרתם של הטקסטים ההלכתיים היא להורות למעשים מסוימים, דווקא כאלה ולא אחרים. ההלכה היהודית מרובה בפרטי הלכות, וממילא הדרך להבנת ההוראות של הלכות אלו היא קריאה מדוקדקת בטקסטים המעבירים אותם והבנתם כפי שהם. באופן מכליל אפשר לומר שבלימוד אליבא דהלכתא נדרשת הבנה פשוטה של הכתוב ושל הדרך ליישמו ללא חקירת הרעיונות הכלליים העומדים מאחוריו. כפי שמציין הראי"ה, גם הבנה של מכלול הלכות אחד איננה מכוונת לכללים מופשטים וליסודות התורה, אלא הבנת אוסף הפרטים הנדרשים כדי לקיים את מצווה בצורה מדויקת. לעומת זאת, עולם האגדה איננו מיועד ללימוד מעשים אלא ללימוד רעיונות, לפחות לפי הראי"ה. יותר מכך, הפרשנות הביאורית כפי שתוארה לעיל, מאפשרת ואף דורשת פרשנויות שונות לאותו טקסט עצמו. פרשנויות רבות ואין-סופיות שכאלו אינן יכולות לייצר עולם מעשי אחיד ומתואם בכל רחבי העולם היהודי, במיוחד בימים של גלות ופיזור. ואכן, הראי"ה טוען שהתמקדות העולם ההלכתי בצורת הפרשנות ה"פירושית" היא הכנה לגלות ולשימור המסורת היהודית באמצעות מעשים ומנהגים משותפים לעם כולו. לעומת זאת, עולם הרעיונות אינו נושא בתפקיד הזה של שימור העם והמסורת, וממילא אין הוא צריך להיות אחיד. כבר ראינו לעיל פסקאות שבהן מבואר שהראי"ה רואה אפשרות של ברכה בכל רעיון שעולה על לבו של האדם, ובוודאי שהוא רואה ברכה בכל רעיון שהוא תולדה של מפגש אמתי בין הרעיונות הכלליים בשכל האדם לאמירה מסוימת שבה הוא נתקל. ממילא אין לצפות לאחידות מחשבתית כל עוד לא התגלתה אידאת החכמה הכללית "לינו אשר יבא העולם לתיקונו".

ואכן, נושאם ומטרתם של האגדות אינם להורות למעשים, נושא העיסוק שלהם הוא אחר לחלוטין:

71 ב' איש שלום, "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 151–168. איש שלום מתאר את תפיסת הרב קוק באשר לשיטות מטאפיזיות, ודומני שהדבר נכון גם לפרשנות טקסטים ולא רק לפרשנות המציאות.

והנה שרשי אגדות חז"ל המה פתוחים על חלק המוסרי שבתורה, על החלק של האמונות והדעות וכל המושגים הרוחניים.⁷²

ממילא, כשכל מטרת הטקסט היא לעסוק בעולם הרעיונות ולא בעולם המעשים, ה"ביאור" הוא הכלי המרכזי הנדרש בניתוח טקסטים שכאלו. עם כל זאת נראה שעדיין אין לשכוח את דרישתו של הראי"ה להתחיל ב"פירוש". אין אפשרות להבין בכלל את הכתוב ללא קריאה בסיסית המנסה לעמוד על תוכן הטקסט, וככל שנעמוד טוב יותר על תוכנו המדויק ועל כוונתו המקורית, הבחינה ה"ביאורית" המעמיקה תבצע מתוך מפגש גדול יותר וממילא פורה יותר. אבל אין זו המטרה המקורית והסופית, ה"פירוש" הוא רק שער ל"ביאור". לעומת זאת, בעולם ההלכה תופס ה"פירוש" את הבכורה בעוד ה"ביאור", אם הוא קיים, יהיה רק חקירה נוספת לאחר שהושגה המטרה המרכזית. מטרה זו היא ידיעת המצוות המעשיות על בורייך לצורך קיומן.

כפי שאפשר להסיק מדברי האחרונים, החלוקה של "פירוש" ו"ביאור" להלכה ואגדה היא הנחיה כללית ואיננה חופפת לחלוטין למובא בהגותו של הראי"ה. במקומות שונים⁷³ קרא הרב קוק לאיחודן של ההלכה והאגדה או לפחות להשפעה הדדית בין השניים. גם באשר למתודות הלימוד ה"פירוש" וה"ביאור" מבהיר הראי"ה בהמשך ההקדמה שהשימוש בהן הוא תלוי מצב היסטורי, תלוי השגת מטרת פרקטיות בהתאם למצב היסטורי מסוים. אלא שלחלק זה של ההקדמה דרושה הרחבה נוספת שחורגת מגבולות הדיון כאן, כפי שהובהר במבוא.

חלק ג: חינוך ופרשנות

חשיבותן של תאוריות פרשניות לחינוך המסורתי בימינו

בעיית הניכור של הקורא המודרני אל מול תוכני המסורת היהודית, כפי שזו הוצגה בפתח המאמר, היא בראש ובראשונה בעיה חינוכית. התלמיד בן זמננו, שתוכני ההומניזם והמודרנה הם חלק בלתי נפרד מהעולם התרבותי שלתוכו נולד ושגדל בו, ניגש אל תוכני הידע המסורתי-יהודי והניכור כלפיהם מכה בו בכל עוזו. כפי שהוסבר בפתח המאמר, ניכור זה הוא תולדה טבעית של הפער בהקשרי החיים והתרבות שבין דורות שונים, והוא אף מועצם במידה רבה בשל העימות שבין תוכני ההומניזם והמודרנה ובין תוכני המסורת היהודית המיוצגים

72 הראי"ה קוק, עין אי"ה, הקדמה, עמ' יז.

73 ראו לדוגמה "אחוד ההלכה והאגדה", אורות הקודש, כרך א, עמ' כה; "אחוד התורה והנבואה", אורות הקודש, כרך א, עמ' כג; וכן שמונה קבצים, קובץ ח, פסקה קצו.

במקרה זה בטקסטים המסורתיים. לכאורה זהו מתפקידו הטבעי של המחנך, בין המורה בכיתה ובין ההורה, לעסוק בפעולת התרגום ולגשר על פערים אלו כדי להקות את עצמתו של הניכור ולהראות את הדרך להבנה ולהזדהות. אלא שבשנים האחרונות גם האמון בסמכותם של המחנך וההורה נתערער בצורה משמעותית. הסיבות להתערערות הסמכות ההורית והמורית רבות, אבל נראה כי חלק משמעותי מהן יש להסביר בחידוד נוסף של עמדות הומניסטיות, כפי שאלו הוצגו בפתח המאמר. מעתה, המרד ההומניסטי מכוון לא רק כלפי סמכויות הכנסייה או המסורת ואיננו מסתפק בפנייה לשכל האדם הכללי ולמדע. הוא מכוון כלפי כל סמכות באשר היא, ומביע תביעה לאוטונומיה מוחלטת של האדם הבודד בקביעת הערכים הראויים ואף האמת העובדתית. בהקשר החינוכי אפשר לראות את המקור הרעיוני למרד זה בהגותם של הוגי התנועה הפרוגרסיבית בחינוך שהעבירו ביקורת חריפה על החינוך הסמכותני. מי שנחשב למייסדה של ביקורת זו ולאחד מחשובי דובריה הוא ג'ון דיואי, ובעקבותיו צעדו הוגים רדיקאליים אף יותר.⁷⁴ כבר דיואי עצמו כפר בתפיסה שלפיה יש כמות מסוימת של תכנים ומיומנויות שעל התלמיד לרכוש וכן בסמכותם של המורים וההורים להכתיב את אמות המידה לידע שראוי ללמדו. כתחליף לחינוך הסמכותני וליעדיו מבקשים הוגים אלו להציב בראש סולם המטרות החינוכיות את עקרון האינדיווידואציה, שלפיו מטרת החינוך היא לאפשר לכל ילד לממש את עצמו.⁷⁵ כחלק מהגשמה עצמית זו הם תבעו את ביטול סמכותן של אוטוריטות הידע והחלפתן בהבניה עצמאית ואוטונומית של הידע בידי התלמידים עצמם.⁷⁶ את השלכותיה המעשיות של הגות חינוכית זו אפשר לראות בימינו בבתי ספר דמוקרטיים ואחרים המבקשים לספק לתלמיד עצמאות ולהטיל על כתפיו את האחריות לטיפוח השקפת עולמו וערכיו. אבל גם מחוץ לבתי ספר אלו, תודעתו העצמית של הנוער בן זמננו תובעת לעצמה אוטונומיה, ובמקרים רבים מטילה ספק בסמכותן של אוטוריטות הידע השונות. בהקשרי המתח שבין התלמיד ובין הטקסט ערעור הסמכות המדובר בא לידי ביטוי בחוסר אמון בפרשנות המסופקת על ידי גורמי הסמכות ובתביעה לאוטונומיה פרשנית. גם אם תביעה זו לא באה

74 לסקירה מקיפה אודות הגותו החינוכית של דיואי והוגים בולטים נוספים בתנועה הפרוגרסיבית בחינוך ראו אצל א' כהן, מהפכה בחינוך, תל אביב תשמ"ג.

75 לתיאור מערכות המתחים השונות שבין "החינוך הישן" ל"חינוך החדש" ראו אצל י' הרפז, המודל השלישי: הוראה ולמידה בקהילת החשיבה, ישראל תשס"ח, ובייחוד עמ' 20–25. במסגרת הדיון הזה הבאתי רק תיאור טיפולוגי אחד מבין רבים המוצגים בספר זה.

76 הצעות למודלים כאלו של למידה עצמאית או שוויונית אפשר למצוא אצל הרפז, שם, עמ' 30–52.

עדיין לידי ביטוי מפורש בבתי הספר, הרי שאפשר לזהות בתלמידים בני זמננו מוטיבציה עזה לפרש ולהסביר בכוחות עצמם. כשמוטיבציה זו נתקלת בחומת הפרשנות הנכונה והלא נכונה המסופקת על ידי המחנך או ההורה, הניכור מהטקסטים מיתרגם גם לניכור כלפי הפרשנים המסורתיים וכלפי מוקדי הסמכות המבססים את בלעדיותם של פרשנים אלו. מהצד השני, היענות מוחלטת לתביעתם של התלמידים וההוגים הרדיקליים והסרתה של כל אחריות וסמכות במסגרות החינוכיות אינה רצויה ואף אינה אפשרית, משום שהיא סותרת את עצם מושג החינוך.⁷⁷ בהקשרים שבהם עוסק מאמר זה, לא נראה כי פרשנויות אישיות של התלמידים שאינן מודרכות על ידי מורים הבקיאים בתחומי הידע, יש בהן כדי למלא את תפקיד הגישור בין תלמידים בני זמננו ובין הטקסטים המסורתיים. השארת התלמיד לנפשו תוביל לפרשנויות שאינן עומדות במבחן הביקורת. במבחן הזמן יעמוד התלמיד מול הסברים ופירושים בלתי מספקים שלא יביאוהו להבנה של הטקסט ולהזדהות עם תכניו. בהתבוננות רפלקסיבית התלמיד יתקשה לתת אמון בפרשנויות חדשות, משום שפרשנויותיו האישיות שקסמו לו בעבר התבררו כנטולות בסיס. אם כנים הדברים, הרי שגם חתירה לחינוך פרוגרסיבי ולהטלת האחריות הפרשנית על התלמיד אינן פוטרות את המורים והמחנכים מכל מידה של ביקורתיות ואינן מסירות מהם את האחריות לאופני הקריאה של התלמיד.

כפי שאפשר לראות בחלקו הראשון של המאמר, הרי שגם מי שבקי בתאוריות פרשניות שונות לא ימצא פתרון קל ופשוט לדילמה החינוכית שתוארה כאן, וגם אני אינני מתיימר להציג פתרון שכזה מעל כמה זו. עם זאת, אני מבקש לטעון שהיכרות עם שאלות מ"סדר גבוה" (כפי שאלו כונו בהקדמה) מאפשרת הכרה בשורשיה של הבעייתיות שנמצאת על פני השטח, וממילא – התמודדות מורכבת יותר עם בעייתיות זו. היכרות כזו תעזור הן למורה הן לתלמיד הבוגר והמודע להתמודד טוב יותר עם נתינת מרחב פרשני מחד גיסא ועם הנחיה ביקורתית מאידך גיסא. תיחום מרחב האפשרויות בהגות ההרמנויטית, שלפיו אין פרשנות שהיא נכונה וודאית לחלוטין מצד אחד, ומצד שני יש "נכון יותר" ו"נכון פחות" ויש קריטריונים שונים לביקורתיות והערכה – יש בכוחו לבסס אינטרקציה מפרשת בין מורה לתלמיד או בין אב לבנו, בין במסגרת לימודית

77 ראו לדוגמה את התבטאותו של אולסון: "מהות הרעיון הפדגוגי היא שהמבוגרים הם אחראים על הלמידה של הצעירים" (D. Olson, *Psychological Theory and Educational Reform: How School Remakes Mind and Society*, Cambridge (University, USA 2003, p. 202).

חדשנית ופרוגרסיבית⁷⁸ ובין במסגרת הכיתה המסורתית. כפי שהסברתי לעיל, דומני שבקהילות המשלבות לימוד מסורתי וחויית חיים מודרנית, יש חשיבות מיוחדת להכרתן של תאוריות פרשניות אלו, במיוחד במסגרות שבהן מבקשים ללמד את התלמיד לפרש ולהסביר בעצמו ולא רק לשנן פרשניות של אחרים.

הגותו הפרשנית של הראי"ה כבסיס לתאוריה פרשנית חינוכית חדשה

ענה אבקש להציע כי הגותו הפרשנית של הראי"ה יש בה כדי התמודדות עם פנים שונות באתגר הפרשני והחינוכי שהוצג בסעיף הקודם. לאחר מכן אצביע על מספר נקודות מרכזיות בהגות זו היכולות לשמש כנקודות התייחסות בבסיסה של הגות פרשנית מסורתית התואמת את תנאי הזמן, המקום והתרבות שאתם אנו מתמודדים כיום. באשר לאתגרים שהוצגו בסעיף הקודם, הראי"ה מציג לפנינו התמודדות מקיפה, החל בהסבר לניכור ולריחוק שבין הקורא המודרני לטקסטים המסורתיים ועד לתיאורה של טכניקה פרשנית שראוי ללכת על פיה ושיש בכוחה לגשר על הפער בין הקורא ובין הטקסט ולעשות זאת באופן ביקורתי. בהסבר שמספק הראי"ה על הפער הבינדורי הבסיסי, יש כדי לתת לתלמיד הסבר ששם את קשייו האישיים בקונטקסט רחב יותר שאיננו ייחודי רק לו ולטקסט העומד לפניו. יש בכוחו של הסבר זה להגיע להנהרה של הקושי ובכך לתת מוטיבציה גדולה יותר להתמודדות עם קושי זה. התלמיד מבין שאין מדובר רק בזרות הנשקפת מדפי הגמרא או התנ"ך ושאינן מדובר רק בו או בחבריו בני זמנו ומקומו. מדובר בקונפליקט פנימי המתקיים בכל תרבות ומתעורר כל אימת שתנאי החיים וההקשרים החברתיים משתנים. יש בכוחו של הסבר זה כדי לתת אמון באפשרות לגשר על הזרות החיצונית של הטקסט, משום שאין הטקסט זר ומוזר לכשעצמו אלא יש הסבר סביר לזרותו. הסבר זה פותח פתח לניסיונות הפירוש וההבנה של הלומד. אלה יכוונו, לפחות בתחילה, להבנת כוונת המחבר כאמת המקורית של הטקסט. בהמשך מתמודד הראי"ה עם שתי בעיות נוספות: (א) האפשרות לפרשנות מדויקת הנוגעת ומבהירה את כוונת המחבר המקורית ו(ב) ההתמודדות עם ריבוי פרשניות שונות לאותו טקסט עצמו. שתי בעיות אלו גם הן בעיות מרכזיות המטרידות בשגרה את האדם החושב ואת המפרש בן זמננו. כפי שהראיתי בחלקים הקודמים של המאמר, בעיות אלו תלויות זו בזו, משום שעושר הפרשניות השונות לטקסטים הקנוניים של המסורת הוא חלק בלתי נפרד מהעושר התרבותי, הערכי והדתי שלה. עושר זה מאוים על ידי השאיפה הביקורתית להגיע לפרשנות אחת נכונה ואמתית הפוסלת ממילא את שאר הפרשניות השגויות לכאורה, שאיפה המעוגנת היטב בהקשרים התרבותיים

והמדעיים בני זמננו. כפי שראינו, מתח זה שבין השראה יצירתית ובין קריאה ביקורתית חמורה מלווה את דברי הראי"ה בהקדמה ל"עין אי"ה" לכל אורכם והוא מבקש לשמור על המתח הזה מבלי לאבד אף אחד מקטביו. בחציה השני של ההקדמה, שנידון במאמר זה רק בראשי פרקים, מסביר הראי"ה בעזרת מתח זה את הבדלי הגישות שיש לנקוט באשר לשני סוגים שונים של טקסטים מסורתיים – הלכה ואגדה. ההלכה, מעצם טיבה, דורשת קריאה ביקורתית וחמורה יותר, ואילו אופיים הבסיסי של טקסטים אגדתיים מזמין, ואף דורש, קריאות דרשניות יותר שבהן מודגש הצד היצירתי וההשראתי. בחלוקה זו בין סוגים שונים של פרשנות המתאימים לסוגים שונים של טקסטים – עם וכלי קשר לתאוריות פרשניות ולעמידה של הפרשן או התלמיד מול הטקסט – אפשר לראות כלי חינוכי משמעותי. מודעות לאופי שונה של טקסטים ולסוגי קריאה שונים שטקסטים אלו מזמינים, יכולה להסביר לתלמיד מתי נדרשת ממנו פרשנות יצירתית ומתי – פרשנות ביקורתית צמודה לטקסט. חוסר מודעות להבדלים שבין סוגי הטקסטים יגרור אחריו בלבול, ואולי אף חוסר אמון בדמות החינוכית המפרשת, שפעם מפרשת באופן חופשי ויצירתי ופעם מקפידה על קריאה ביקורתית חמורה.

אם נחזור לעיסוק בשתי הבעיות המרכזיות שאותן העלינו, הרי שלמרות ההבחנה העקרונית בין הלכה ואגדה, המצוי בכתביו של הראי"ה יודע כי הוא ביקש לאחד את לימודי ההלכה והאגדה ולחבר ביניהם. הן משום כך והן משום שגם בהלכה וגם באגדה דרושה מידה של ביקורתיות ומידה של יצירתיות גם יחד, יש צורך בגישור על הפער שבין שני הסוגים של פרשנות טקסטים, ואי אפשר לקבל את החלוקה הלכה-פרשנות ביקורתית ואגדה-פרשנות יצירתית כחלוקה דיכוטומית ומוחלטת. הדרך המרכזית שבה מבקש הראי"ה לגשר על הפער הביקורתי-דרשני ועם זאת לשמר אותו היא באמצעות ההבדלה בין משמעות העצמית של הטקסט ובין המשמעות הנוצרת במפגש בינו ובין הקורא. בשפתו של הראי"ה: ההבדלה בין המאמר הסגור והמאמר הפתוח. על פרטיה של טכניקה זו עמדתי לעיל ואזכיר רק כי הדרישה היא לנסות ולהבין את קטע הטקסט הנתון "מתוך עצמו" ורק אחר כך להרחיב ולשים אותו בקונטקסט עשיר ובעזרת קריאה יצירתית לדלות ממנו את "כללי התורה". ראינו גם כי הראי"ה איננו מתעלם מהבעייתיות הכרוכה בדרישה להבחנה בין מה שהוא "עצמי" לטקסט למה שמטיל עליו הקורא "מבחוץ", אבל מודעות זו איננה גורמת לו לוותר לחלוטין על דרישה זו. במובן הזה הראי"ה מצפה מהפרשן לקרוא את הטקסט באופן ביקורתי, אבל מודע לכך כי בכל פירוש שכזה תתערב מידה מסוימת של השפעת הפרשן על הפרשנות ובמובן מסוים זה, אפשר להחשיב את

הפרשנות כפרשנות יצירתית. מכיוון והראי"ה רואה ברכה הן בפרשנות הביקורתית והן בפרשנות היצירתית, הן במאמר הסגור והן במאמר הפתוח, הרי שהוא מקבל בברכה גם פרשנות שביקשה לפרש באופן ביקורתי והגיעה לתוצאה יצירתית. אלא שבאופן טבעי, הן המתח בין קריאה ביקורתית ובין קריאה יצירתית והן הבעייתיות ביומרה לקרוא את הטקסט קריאה "נקייה" לחלוטין "מתוך עצמו" בלבד, מותירות את הפרשן המודע והרפלקסיבי במידה מטרידה של חוסר אמון בפירושו הוא. כפי שראינו, את הביסוס לקבלתן של פרשנויות השונות תולה הראי"ה בהשגחה האלוקית וברוחבו של עולם הרעיונות ששורשו נתונים תמיד באלוקות, כלומר: כל רעיון ופרשנות שהועלו על ידי הפרשן בוודאי אינם חורגים ממכלול העקרונות המחשבתיים האלוקיים, מכיוון שאין מחשבה במציאות שאינה קיימת במחשבה האלוקית. אבל טענה תיאולוגית מכלילה שכזו מאפשרת לכאורה כל פרשנות שהיא ובכך ממוטטת לכאורה את הדרישה העקרונית לנסות ולהפריד בין מה שפנימי למאמר למה שחיצוני אליו, דרישה שהעלה הראי"ה רק שורות אחדות קודם לכן. גם במוכן החינוכי מדובר בטענה בעייתית, משום שיש בה כדי להסיר כל ביקורתיות. כפי שטענתי, ביקורתיות היא תנאי הכרחי לפרשנות בת קיימא המתקבלת על דעתם של פרשנים ותלמידים בני זמננו, כך שההכללה חסרת הגבולות לכאורה של הראי"ה אינה יכולה להתקבל כפשוטה. אלא כאן יש לשוב ולהעלות את הסייגים שהציב הראי"ה לשימוש בטענה כוללנית זו. סייגים אלו נוגעים בעיקר לדרך שבה ניגש הפרשן לטקסט: לכנות הפרשנית שלו ולמודעות הדתית שלו. כבר בחלק ב של מאמר זה הראיתי שגם הטענה הכוללנית על מיקומם של רעיונות במחשבה האלוקית איננה פוטרת את הפרשן מניסיון אמתי וכן לפרש את הטקסט קודם כול מתוך עצמו. אמנם בסופו של דבר "הננו אם לא מפרשים אותו על כל פנים מבארים אותו", אבל זאת רק אם "אנו הולכים בדרך ישרה והמאמר שהוא פעל על רעיונותינו לעורר אותנו להשכיל ולהרחיב דברי שכל". כאן יש להבדיל בין שני חלקים: נראה כי את ההליכה בדרך ישרה יש להבין כניסיון כן ואמתי להבין את המאמר מתוך עצמו, כפי שהסביר הראי"ה מספר שורות קודם לכן בחלוקה בין "מאמר סגור" ל"מאמר פתוח". לדרישה זו מוסיף הראי"ה את הדרישה כי הפרשן יגיע למפגש אמתי עם המאמר, דבר הדורש מהפרשן פתיחות וקריאה כנה. רק כך, בניגוד לשימוש ציני בטקסט והטלת פרשנות חיצונית עליו, יכולה להתרחש הפריה הדדית בין הטקסט ובין הפרשן. גם המודעות הדתית נוטלת חלק בביסוס פרשנות ראויה, התופסת את המקום הראוי לה במכלול כללי התורה רק אם הפרשן מודע למעורבותה של ההשגחה האלוקית בתהליך הפרשנות ולהשלכותיה של מעורבות זו. בראש ובראשונה כוונתי ליחסיותה של הפרשנות ושל השלכות

הפרשנות שתופסות יחד מקום במערכת כללי התורה, אבל הן אינן מוחלטות וסופיות אלא רק חלק מגילוי חלק נוסף באותו מכלול אלוקי, כפי שכבר ראינו בחלקו השני של המאמר.

נראה שיש להסביר כי שתי הגבלות אלו שואפות למקום אחד. כאמור, כל פרשנות וכל רעיון כבר כלולים במחשבה האלוקית האינסופית, אבל יש חשיבות עליונה למקום שאותו תופס כל רעיון במסכת "כללי התורה" ואת היחס שלו לרעיונות אחרים. יש רעיונות מרכזיים מאוד ורעיונות אחרים המשמשים רק מבוא או דרך לרעיון חשוב מהם בהרבה. פרשנות שאיננה נוקטת לפי הדרישות שדורש הראי"ה מהפרשן תתקשה לתפוס את מקומה הראוי במערכת מובנית זו. כך, לדוגמה, אם הפרשן איננו חותר קודם כול לקריאת הטקסט מתוך עצמו ואיננו פתוח ומאזין לו, אלא כופה את פרשנותו שלו המוכנה אצלו מראש על הטקסט הנתון – הרי שקרוב לוודאי שהרעיון שהוא מבקש להביע בפרשנותו תופס מקום "מנופח" וגדול יותר ממקומו הראוי לו במערכת כללי התורה. לא רק שהרעיון שאליו צמוד הפרשן יתפוס פרופורציות וחשיבות שאינן בהכרח ראויות לו בתוך מערכת הכללים, אלא שהסגירות העקרונית שלו, האטימות שהפגין הפרשן כלפי הטקסט, תחבט גם בסגירות עקרונית של הרעיון כלפי רעיונות אחרים. כפי שהבהיר הראי"ה במאמר "למלחמת הדעות והאמונות", הטעות היחידה האפשרית היא הגאווה, שיוך חשיבות לרעיון אחד בלבד ופסילת רעיונות אחרים המופיעים בעולם, טעות הזוכה אצלו לכינויים החריפים "קיצוץ בנטיעות" ו"הקמת פסל ומסכה". ממילא, פרשנות שאינה נמצאת בשיח עם רעיונות אחרים מביאה לפרשנות אטומה הטוענת לאמת מוחלטת ובלעדית שלה בלבד ומוחקת את האמתות האחרות במציאות. על פי הגדרתו של הראי"ה, זוהי ההגדרה של "טעות". הבקי בנבכייה של ההגות ההרמנויטית בכלל, ובפרט בהתייחסות של הפילוסופיה הדקונסטרוקטוביסטית לענף הפילוסופי ההרמנויטי, יודע כי גישה זו תתקשה לקבל את שיטתו ההרמנויטית של הראי"ה. שיטתו בנויה על הנחות יסוד תיאולוגיות ברורות ומובחנות שלדידה של הגות זו אינן אלא "משחקי מילים" ותו לא. עם זאת חולשתו זו של הראי"ה מבחינה פילוסופית היא גם נקודת החוזק שלו, בעיקר מהבחינה החינוכית. כפי שצייתי בחלקים הקודמים של המאמר, הראי"ה הוא הוגה מסורתי הפועל בגבולות ובמסגרות המסורת, וככזה הוא מניח מראש הנחות יסוד מסורתיות ואמוניות. הנחות יסוד אלו, כגון האמונה באל, ההנחה שכל מחשבה אנושית מקורה במחשבה האלוקית והאמונה במעורבותו של האל בתהליך היצירה והפרשנות האנושית – הן המאפשרות לו לבסס את הגותו ההרמנויטית. הפילוסופיה של השפה שאיננה חושבת בגבולות המסורת היהודית לא תקבל את הנחות היסוד

הללו, וממילא גם לא את מסקנותיהן, אולם אין בכך כדי להפחית מכוחה החינוכי של הגתו של הראי"ה. זאת משום שדווקא השותפות באותה מסורת, הכוללת גם הסכמה מסוימת על מספר הנחות יסוד, היא המאפשרת לראי"ה להנהיר ללומד והפרשן המסורתי תאוריה פרשנית העונה לצרכיו ובעיותיו. יתר על כן, כפי שהראינו בחלקו הראשון של מאמר זה,⁷⁹ גאדאמר וכובר הראו יפה שהבנה פרשנית אינה יכולה להתרחש כלל ללא שותפות של הכותב ושל הקורא באותה מסורת. במובן הזה, כפי שהסברנו שם, המסורת איננה חוסמת את ההבנה, אלא היא היחידה המאפשרת אותה. בדומה לכך, גם היותו של הראי"ה הוגה דתי השותף לאותה מסורת ששותפים בה תלמידים ומורים בחינוך הדתי והמסורתי בן זמננו, היא שמאפשרת לו להציע תאוריה פרשנית העשויה להביא מזור לאתגרים שבהם נתקלים מורים ותלמידים אלו.

לסיכום, ראינו כי התאוריה הפרשנית של הראי"ה מאפשרת פרקטיקה פרשנית יעילה בחינוך בן זמננו. בפרקטיקה זו התלמיד נוטל את תפקיד הפרשן ואת המרחב והאחריות שתפקיד זה נושא עמו. יחד עם זאת התלמיד אינו נשאר בודד במרחב הפרשני, והדמות החינוכית עדיין נוטלת חלק בתהליך הפרשני. על הדמות החינוכית יוטל מעתה תפקיד ההדרכה וההנחיה של הלימוד והפירוש. מהצד הביקורתי, הדרכה זו תשאף לחדד את הביקורתיות ואת הקריאה הצמודה והמדויקת של הטקסט כפי שהוא, בבחינת "המאמר הסגור". תפקידה הוא גם להעמיד את התלמיד הפרשן מול עצמו ולחדד את כנותו הדתית, שהיא, כפי שהראיתי לעיל, תנאי חשוב בעיגון הפרשנות המוצעת בעולם הרעיונות האלו. מהצד היצירתי, תוכל ההדרכה להצביע על ההשראה שבמפגש שבין התלמיד והטקסט על היצירה החדשה הנוצרת בנשיקת אופקים זו. בהמשך תוכל הנחיה הנותנת אמון ביצירתיותו של התלמיד לסייע בהפשטה ובקישור הנדרשים כדי להתחיל ולגבש את עולם "כללי תורה" שאליו שואף הראי"ה. ברמות גבוהות יותר, כתביו של הראי"ה יוכלו לשמש להוראה ישירה של הבעיות הפרשניות ולספק להן תשובות ראויות, שיוכלו להעמיד על רגליו דור חדש של תלמידים. כהוגה מסורתי, האמון שנותן הראי"ה בתהליך הפרשנות המוכר מימים ימימה יכול לספק תחליף לספקנות הבסיסית הרווחת בתאוריות פרשניות בנות החצי השני של המאה ה-20. כל זאת מתוך מודעות לבעיות הרבות ובחינה ביקורתית שלהן. כפי שהראו מחקרים שנעשו בעשורים האחרונים,⁸⁰ הוראה ישירה של מיומנויות חשיבה, כמו המיומנות הפרשנית לפי הראי"ה, יש בכוחה לשפר

79 ראו שם, עמ' 15–17.

80 סקירה מקיפה על אודות שיטות הוראה וחינוך למיומנויות והרגלי חשיבה ראו אצל הרפז (לעיל הערה 74), עמ' 60–81.

באופן משמעותי את השימוש של התלמידים במיומנויות אלו. כל זאת מהצד המעשי. מהצד התיאורטי, אמנם הגותו הפרשנית של הראי"ה מספקת מענה פנימי מסורתי לבעיות שהעלתה ההרמנויטיקה המודרנית והפוסט-מודרנית, אולם בהחלט ייתכן כי מדובר בהתמודדות ראשונית בלבד וכי יש צורך בעיון נוסף ובביסוס נרחב יותר של תאוריה דתית פרשנית שתענה לצורכי החינוך בן זמננו. ככלל התמודדות ראשונית אפשר לראות בהגותו של הראי"ה בסיס להתמודדות שעדיין יש לערוך, בין מתוך נקודות החוזק שלה ובנייה עליהן ובין מתוך נקודת התייחסות והתנגדות להגות זו. כך תוכל להיבנות הגות פרשנית מסורתית משוכללת ומפותחת יותר. נראה כי הגות זו עדיין ממתינה להוגים בני הדור הזה והדורות הבאים.

סיכום

פתחתי את המאמר בהצגת האתגרים השונים העומדים לפתחה של העברת המסורת בעולם המודרני וביקשתי לבחון אתגרים אלו לאורה של בעיית הפרשנות. בחלקו הראשון של המאמר הוצגה בעיית הביטחון בהבנה הנכונה של טקסטים מסורתיים כעומדת לא רק על המתח שבין אמת לשקר, אלא גם על המתח שבין הזדהות וניכור. הבנה נכונה, לפי דברים אלו, תוכל להביא להזדהות עם המסורת מבעד לעולם דימויים משתנה כזה או אחר. הראי"ה, כהוגה מסורתי החשוף לרוחות המודרנה, מתמודד עם אתגרים אלו. כהוגה מסורתי הוא בוחן את שאלת האמת ההרמנויטית ואת שאלת ההזדהות עם המסורת ומציע להן פתרון רדיקלי. אין הוא מבקש להתעלם משאלות אלו ולהעמיק בלימוד תורה כפי שהוא, אף שהוא מכיר בקיומה של אפשרות כזו. הוא גם איננו מסתפק בפתרון שמרני קיצוני⁸¹ המקבע את מושגי העבר כקיימים ועומדים בצורה מוחלטת, כשכל חידוש בעולם צריך להתאים עצמו אליהם ולהתפרש על פיהם. במקום זאת הוא מציב עמדה חדשנית העומדת על המתח שבין חדשנות לשמרנות. לפי עמדה זו, יש כללי תורה ויסודותיה העומדים וקיימים מאז ומעולם. כללים אלו לא התגלו במלואם לאדם מעולם חוץ מלמשה רבנו. עם זאת כללים אלו מתגלים לאטם לאורך הדורות ו"מתלבשים" בדימויים שונים, כל דור ושפתו, עולמו ומרחבי הקשריו. כל לומד תורה באשר הוא "מרחיב את אופקיו", חוקר ומחפש את כללי התורה האלה, חושף מהם טפח או יותר. חלקים אלו מתגלים בשפתו ובדימויו של הלומד ותקופתו. כפי שראינו, חשיפה זו היא חדשנות יצירתית של הלומד המחפש דבר שאדם לא אמר לפניו ובו בזמן היא גם חשיפה של דבר המצוי מאז ומעולם. כך מאפשר הראי"ה למסורת להתפתח ולהתמודד עם

81 כונה בחלק הראשון של המאמר – "מסורתיות".

אתגרים חדשים ועדיין לייצג אמת אלוקית נצחית הנתונה מעל זמן ומקום. נוסף על כל זה אלמנט ההשגחה, המכתיב מראש ומקדש גם את החידושים בפרטים ולא רק את הכללים הקיימים ועומדים. כך נותן הראי"ה בידיו של דור ההווה כלים להתמודד עם המציאות והשפה הקיימת בזמנו ועדיין להיות בטוח שהוא מביא לעולם את דבר ה' הנצחי. כפי שציינתי, ניתוח זה של תהליך הפרשנות איננו ניתוח ביקורתי מחמיר, כמו זה שנעשה על ידי הוגי ההרמנויטיקה הפילוסופית הכללית. זהו ניתוח פנים־מסורתי, המצדיק את העברת המסורת בתהליך של פרשנות לאדם המסורתי־הודי. אין כאן ניסיון להצדיק אמת הרמנויטית מחוץ לעולם המסורת המסויים. יש להעיר שלפי הגותו של גאדאמר לא בטוח שניסיון שכזה הוא בכלל אפשרי. כפי שראינו, הראי"ה איננו מוותר על חשיבותה של קריאת הטקסט כפי שהוא ועל הבנתו לפי פשוטו. בין אם הקריטריון לפשט הכתוב הוא כוונת המחבר ובין אם מדובר בקריטריון אחר, הרי שהראי"ה תובע מהלומד לנסות לעמוד על האמת הטקסטואלית הראשונית לפני שהוא ממריא לחשיבה בעולמות עליונים. עם זאת הראי"ה רואה חשיבות גדולה בעיון בכללי התורה, במיוחד דרך עולם האגדה, כפי שהוא חוזר ומדגיש פעמים רבות לאורך הקדמה זו. חשיבות זו נובעת גם מהברכה שיש בכוחם של כללים אלו להביא לעולם הרעיונות כפי שהוא לפנינו וגם מחשיבות העיסוק בנושאים אלו ותרגומם לשפתו של דור ההווה. מכאן נגזרת חשיבותו של תהליך ה"ביאור". עוד ראינו שמדובר בתהליך מסוים בעל צורה וכיוון ולא רק בהעלאת אסוציאציות ורעיונות חופשיים הקשורים לטקסט. התהליך צריך להיות מכוון לחשיפת כללי התורה ויסודותיה ומבוסס על פגישה מלאה ופתוחה בין עולם הרעיונות והכללים של הפרשן המסורתי ובין העולם המקביל כפי שהוא מתבטא בטקסט העומד לפניו ובאחרים.

בחלקו האחרון של המאמר הצעתי כי אפשר לראות בהגות זו של הראי"ה מודל משמעותי לשאלות הנוגעות להתפתחותה של המסורת ולהעברתה מדור לדור, שאלות המהדהדות גם בדורנו. שאלות אלו חשובות לכשעצמן, אולם ההתמודדות הישירה אתן נעשית בהקשרים חינוכיים, במסגרות החינוך הפורמליות, הלא־פורמליות והמשפחתיות. בעוד קולות שונים מנסים לקבע את תרבויות העבר כאמת מוחלטת ורק לאורם לפרש את ההווה, ולעומתם קמים אחרים המקדשים את ההווה ודוחים מפניו את עולם המסורת כפרימיטיבי או כלא־רלוונטי, הראי"ה מציג מודל המבקש לתפוס את ההווה והעבר כאחדות אחת, שהיא גם חידוש גמור וגם חשיפתה של אמת אלוקית עתיקת יומין. כך גם דור ההווה ודור העתיד אינם מוחקים את קיומם ומחשבותיהם לטובת קידושו של העבר, מצד אחד, ומצד שני, אינם משעבדים את העבר ומשתמשים בו באופן

מניפולטיבי לצורכי ההווה והעתיד. כפי שתיאר גאדאמר, השיח הפרשני נעשה מתוך אמון הדדי, הן במסורת העבר הן בעולמו של הפרשן בהווה. על אלה מוסיף הראי"ה את האלוקות המכנסת תחת כנפיה את המחשבות כולן בהרמוניה נצחית אחת כדי לאפשר חידוש שאינו אלא פרשנות, הנעשה מתוך שאיפה למיזוג אופקי העבר, ההווה והעתיד. נדמה שאף במאמר זה עצמו אפשר לראות מעין "מיזוג אופקים" עם הגותו של הראי"ה וניסיון לתרום לפרשנותו נדבך נוסף, בתקווה שפרשנות זו עצמה יש בכוחה לתרום לכינונה של תאוריה פרשנית מפותחת הנצרכת כל כך לעולם החינוך הדתי והמסורתי בן זמננו.